الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

الموضوع:

موقف نيتشه من الحداثة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر أكاديمي في تخصص الفلسفة

إعداد الطالب:
عما ر طرابلسي

إشراف الأستاذة:
نسيبة مزواد

دفعة: 2015-2016.

إلى الاستاذة المشرفة:

أتقدم بشكري الخالص إلى الأستاذة التي أشرفت على هذا العمل "مزواد نسيبة"، على حرصها ومتابعتها لكل تفاصيل الموضوع من بدايته إلى صورته النهائية. فلَكِ مني كل عبارات الثناء والتقدير والاحترام. ولولا توجيهك ما كان لهذا العمل أن يخرج للضوء أو أن يبرح مكانه وزمانه التقديريَيْن.

وأتقدم بجزيل الشكر والتقدير للأساتذة:

د. حميدي لخضر.

د. زروخي الدراجي.

د. مقورة جلول.

على المرافقة الأكاديمية والعمل بمجهود مضاعف في سبيل تعليمنا درس الفلسفة وتوجيهنا أكاديميا.

كما لا يفوتني شكر كل من ساهم في هذا العمل، السادة:

زين الدين بن جدو.

نصر خشاب.

اللذين أحاطاني بالاهتمام والمشاركة من قريب وبعيد.

شكراً لكم جميعا على عطائكم الدّائم، كلمات الثّناء لا توفيكم حقكم.

إهداء

في هذا المقام لا يسعني إلا أن أهدي هذا العمل إلى:

أختاي الكريمتين.

الكبرى: نموذج التبصر للحياة.

الصغرى: نموذج التواصل والوفاء.

وكذلك إلى:

د. شريفي خديجة.

مقدمة

مقدمة:

قُدمت دراسات كثيفة حول نيتشه في مختلف مفاصل الفلسفة وتم صياغته تارة وفق آراء الباحثين، وتارة أخرى وفق رؤى نيتشه، وما تقدم في شرح نيتشه كان دائما في صيغة القراءة الشمولية في حين ظل دائما يحتاج إلى تفكيك العناصر الذرية في فلسفته. أي تلك الكشوفات في مفاهيم ومواضِع بحد ذاتها لا السياق الكلي الذي يقتادنا إليه الباحثون تحت اسم نيتشه دائما.

فحيثما يوجد نيتشه في الفلسفة نجد الرغبة في إثارة الفلسفة بطابعها النقدي الهدام والبنّاء ذلك أن نيتشه لا يكتفي بالهدم وإنما يستزيد في استبصار الحلول والمخارج التشريعية للإنسان واقعيًا. والحال أن الاستثارة الحضارية لنيتشه ضد تاريخ الأفكار الأوربية شكلت مفهوما ارتكاسيا أضحى جانب انطلاق لتفصيل وصياغة المدلولات التحولية نحو نمط جديد من الحياة.

فاستملاك العقلانية الأفلاطونية على مدار التاريخ الفلسفي كل الأطر النظرية التي أضحت قِوام لكل إبداع فلسفي سواء كمنطلق أو كإطار تقييمي، رهن الفلسفة في زاوية اللاخروج عن منطق الفلسفة اليونانية رغم الجهود التي كرستها الحداثة في الانفصال عن هذا التاريخ. ما يرغم نيتشه على فحص هذا النمط التواصلي والانقلاب عليه وفق السؤال الجينيالوجي الموجه للثقافة الغربية.

تُكاشف الحداثة عن محاولة الخروج من التاريخ الإنسياقي للفكر الأوربي وصياغته وفق الوعي بالذات الانسانية داخل هذه الحركة كسيرورة لكل الأشياء لا كجوهر بما هي حركة ضد التفكير الكلاسيكي التقليدي. حيث هي نظام معرفي في شكل بنية ينشد رهانات الإنسان وآفاقه ومستقبله، عبر العناصر الجديدة للمعرفة كالوحدوية العقلية، التجريبانية وغيرها، وتهيئ لتحقيق التوازن بعد الفصل الماهوي لضرورة مركزية العالم غير المرئي على المحسوس.

والحداثة بأسئلتها حملت على وعي متجدد بالإنسان طبيعيا، رغم أن مفهومها يأخذ طابع الغموض وعدم التوافق في تقديمه فلسفيا، إلا أن ما يُحدده كمتشكل رمزي هو إطارها التاريخي، أي الاعتبار لما بعد العصور المسيحية وحتى مسار الانفتاح النيتشوي. فيتحدد نيتشه كعتبة لما بعد الحداثة نظير قيامه بنقد كل الأطر الحداثية وشغفه بإبراز الإنسان على نحو التخلي عن الجواهر والماهويات والتواترات التي حملتها الحداثة من التاريخ الأوربي السابق لها. حيث يعتبرها نيتشه أنها ذات صياغة غير خالصة ومشوهة بمطارحات دينية وسقراطية وأفلاطونية، ما يحيله إلى الدعوى بإسقاطها ودحضها وإفراغها تاريخيا بديل إعلاء المهارة النيتشوية الجديدة.

أولا: إشكالية الموضوع.

يُعد الاستشكال النمطي من أسئلة الحداثة إلى مساءلاتها من طرف نيتشه ذا مدلول انتقالي للبحث في الدوافع والروابط بين الفكر الحداثي ومنظريه، أو نقد الفلاسفة الذرائعيين في التأسيس الفلسفي نفسانيًا، بما هم رواد استملاك الحقيقة في صنوفاتها المطلقة. حيث يتراوح نيتشه بين إبطال المفهوم نظريا وتكذيب الفيلسوف وقائعيا بتشخيص الحالة التاريخية والنفسية التي قدمته، وكذا جغرافية عمله الفلسفي تتبعًا.

فحقل النقد النيتشوي يسعى في تدارس الفكر الحداثي كبنية جامعة بين الفكر والتراث الفلسفي وضرب كل المرتكزات الجوهرية التي اشتمل عليها. ومساءلة موقف نيتشه للحداثة مُدرك قبل تباحثه، في حين يكون من الأجدى اشكالياتيا كشف مظاهر النقد التي قدمها نيتشه للمباني الحداثية. في البحث عن إجابة للإشكالية التالية:

ما هي مبررات وأبعاد نيتشه الفلسفية من نقده للحداثة؟ وهل يكتفي نيتشه بنقد الأصول والبُنى الفلسفية للحداثة؟

وعلى هذا النحو نتطرف إلى استوضاع مشكلات جزئية مهمة لتفكيك الإشكالية الأم:

فهل يجمع نيتشه رفضه للفكر الحداثي بنيويًا أم تفكيكيًا؟ وهل يقدم نيتشه مشروعا متكاملا في تجاوزه للحداثة؟

ثانيا: أهمية الموضوع.

تبحث الأطروحة الموسومة بـ "موقف نيتشه من الحداثة" عن كشف الملابسات والمساءلات الارتيابية التي انتابت التمظهر الفلسفي لدى القارئين لنيتشه، حيث حملت أغلب الدراسات موقف نيتشه كاسم مدلولاتي يقدم نفسه في الفلسفة ناقدا ومشرعًا في حين تخلت غالبا عن الكشف الملابساتي لقيمة المعرفة والحقيقة التي تبناها نيتشه ضد العهد الحداثي، كما استبصار العناصر الجديدة من الفترة الحديثة التي تسللت شيئيا إلى فلسفة نيتشه.

ويقودنا هذا إلى الانشغال بالقيمة المعرفية التي يُعرب عنها نيتشه في رصده للإشكاليات الحداثية كونه فيلسوف غير مقارناتي، حيث أنه يولد مفاهيمه بذاته مقابلةً لكل هدمٍ يقيمه، ففي سياق هذه المراجعات نكتشف قوة نقاط الارتكاز النيتشوية وتشغيل مفاهيمه بحثا عن مخارج تحولاتية خروجا من الارتهان والارتكان الحداثي.

وقيمة نيتشه الموضوعاتية، تستدرج من مكانته الفلسفية المابعد حداثيًا التي شكل بها مذهبا مغايرا كان ولا يزال أصل في انطلاق أغلب التيارات المعاصرة المفككة لطبيعة المعرفة، القيم، الجمال، اللغة وغيرها من مباحث الفلسفة. وبالتالي فإن مركزية نيتشه في الفلسفة تبقى رهينة الكشف والتحليل والتفكيك لإنماء المعارف الفلسفية في طابعيها العام والخاص.

وبالنظر إلى الثورة الفكرية والنقد الجذري الذي أعلنه نيتشه ضد كل مرتكزات الحياة التي سبقته، يعد هذا الإعلان ذا قيمة فلسفية كما هو ذا قيمة حياتية تثير الرغبة في اكتشاف هذا الفيلسوف الذي استساغ نحو تثاقفي مغاير للفكر الأوربي والغربي، بوصفه امتدادًا لكثير من النظم المعرفية، السياسية، والقيمية المتجلية في روح الفكر العالمي.

ثالثا: أسباب اختيار الموضوع.

يعتبر الهز الفلسفي الذي قام به نيتشه لمناح الفكر الغربي محل تجاذب ثقافي واسع الأفق، يدعو فضوليا أي باحث في ميادين الفلسفة إلى التعرض لهكذا نموذج ولو على سبيل الإطلاع وإنماء الرصيد الثقافي.

- **أسباب ذاتية:**

في ناظري لا يمكن تجاوز نيتشه لا كرغبة فلسفية، ولا كدراسات أكاديمية، في حين هو الملهم لتناولي الفلسفة، وشاغلي الحيوي فيها. والرغبة في دراسة نيتشه هي قوته وقدرته في إنكار كل شيء وإعادة بناء الإنسان فاعليا. إن هذه القوة في هذا الإعلان والتفرغ نحو إبطال تاريخ بمجمله وتحدي الظروف المرضية التي انتابت أوربا لعهد كبير من الزمن يشكل دافعا فضوليًا في قراءة مقاصد هذا الفيلسوف.

لقد مثلت روح نيتشه القلقة إزاء مصير الإنسان سببًا في تباحثي عن ملابسات هذا الفكر القوي الذي يتصف بالقوة في الطرح والحل، غير مبالي بالمكنونات القديمة والكلاسيكية المعهودة، إن هذا الخروج عن نمط معيشي ساد لقرون من الزمن يعتد به كنموذج تحرري وحافز نحو التخلي عن شيء واسع من التقليد المزيف، في الحال الغربي كما إن قرأناه في البيئة العربية التي يجب أن تأخذ نموذج كنيتشه في كذا قضايا مصيرية وتقديرية لحالة الإنسان.

- **أسباب موضوعية:**

يتعرض أي باحث في الفلسفة لسؤال جوهري حول الفروقات الجوهرية بين العهد الحداثي وما بعده، أي كيف ومن قاد هذا التحول، حيث أن نيتشه هو نقطة هذا المرتكز التحولاتي، وبالتالي فإن تدارس هذا النموذج معرفيا يُعد فهمًا للوقائع التي قادت الفكر الغربي لحالة هذا الانتقال والتبصر الآفاقي نحو تباشير مستقبل الإنسان المعاصر.

وتدعو أسباب قراءة نيتشه غالبا في إدراك قيمة وقوة منهجه الجينيالوجي معرفيا، وقلبه للقيم السائدة واقعيًا، حيث هي مباحثات للرؤية النيتشوية واشتقاق بعض معاني التحرر من الانقياد والخضوع وتدويلها على مستوى البيئة محل هذا الارتكان والجمود.

رابعا: خطة الدراسة.

وفق المادة المعرفية المتوافرة ورؤيتنا للموضوع، جاء تقسيمنا لهذا البحث على النحو التالي:

مقدمة، وفيها تم عرض شامل للموضوع، بما هي المدخل لفهم الحداثة والموقف النيتشوي منها، وارصاف الإشكالية العامة وما تجزأ عنها لتدارس موضوعات البحث.

الفصل الأول: في مواجهة المفاهيم الحداثية، في هذا القسم تعرضنا لمشكلة الحقيقة التي تعد بمثابة ركيزة البحث الفلسفي في خصوص الحداثة وموقف نيتشه منها، كما كان التطرق للنقد النيتشوي في مفاصل المفاهيم الحداثية الكبرى.

وجاء **الفصل الثاني: جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات،** مبينًا النقد القيمي لحالتي الدين والعلم، وكذا التتبع الذي صاغه نيتشه ضد المذاهب الفلسفية الكبرى حداثيًا، وحددنا نموذجي كانط في القيم، وهيغل في فلسفة التاريخ، رغبة في فهم الاستدلال النيتشوي في نقضه للعقلانية المطلقة.

واختص **الفصل الثالث** في عرض ومناقشة المشروع النيتشوي بما هو نقيض ما كان سائدا وتباشير لفاعل إنساني مغاير في جغرافية الفلسفة، وكذا مبالغ النيل في الحياة الإنسانية، حيث حمل هذا الفصل مسمى **تشكلات المشروع النيتشوي نحو تجاوز الحداثة**، واستزادة على هذا تم تقديم نقد مفصل لأغلب رؤى نيتشه الفلسفية.

أخيرا **خاتمة**، جاءت كإجابة عن الإشكالية العامة، والأسئلة المتفرعة عنها، كما هي تقديم لنتائج هذا البحث، واستبصار إشكالية استشرافية مرتبطة برهانات الفلسفة.

خامسا: منهج الدراسة.

وفي سياق قراءة نيتشه وموقفه من الحداثة عمدنا إلى توظيف الظروف المنهجية المحيطة بالموضوع لتشمل طبيعته ونسقه، أولا **المنهج التحليلي**: حيث يتم عرض فكر نيتشه حول كل قضية مهمة يتتبعها في نقده. ثانيا **المنهج المقارن**: ويتمثل في عرض آراء المذاهب الكبرى ككانط وهيغل ثم استبصار موقف نيتشه منها على سبيل التضارب والتعارض.

- نماذج من مصادر البحث ومراجعه:

من مصادر نيتشه التقريبية لحالة النقد والتأسيس الذي قدمه، والتي تم الاعتماد عليها في أغلب مفاصل هذا العمل الأكاديمي هي كتابه الذي نشر بعد وفاته الموسوم بـ "إرادة القوة"، كذلك كتاب "إنسان مفرط في إنسانيته" بجزأيه. كما تم الاعتماد أيضا على عمله المعنون بـ "ما وراء الخير والشر". هذا كان في الغالب، غير أنه تم الاستناد لأغلب مصادره باللغات الثلاث (العربية، الفرنسية، الانجليزية) رغبة منا في تبني الحقيقة الفلسفية النيتشوية مصدريًا عن طريق نيتشه مباشرة، وانفكاكا من التأويل الذي يُحتمل الوقوع فيه.

وعند غياب النصوص الواضحة في مرتكزات نقده، نلجأ أيضا للاعتماد على المراجع المهمة المقدمة في قراءته نذكر على سبيل هذا كتابين مهمين هما "نقد الحداثة في فكر

نيتشه"لـ "مُحَمَّد الشيخ"، وكذا "نيتشه والفلسفة" لـ "جيل دولوز"، اللذين سهلا نوعيًا عملية تفكيك بعض الأمور الغامضة في تعرضنا لموقف نيتشه من الحداثة.

- **صعوبات الدراسة:**

كثيرة هي الصعوبات التي يتعرض لها الباحث في فكر نيتشه، أولها ضعف الترجمات المقدمة للغة العربية بما هي لغة البحث الأكاديمي. حيث نجد أن اختلاف الترجمة في الكتاب الواحد، ما أحالنا على عدم الاعتماد على طريقة الإحالة للفقرات والشذرات التي يرتويها نيتشه كما يفعل أغلب دارسيه.

تأولات الدراسات المقدمة على نيتشه، حيث تصطدم بتضارب معرفي بينها في كذا موضوع، والداعي لهذا الخلط المعرفي هو صعوبة وقوة لغة نيتشه الفلسفية، حيث نواجه دائما مشكلة ارتيابية المعنى.

قلة المراجع التي تتناول صورة النقد النيتشوي للحداثة، حيث يعتمد الغالبية على تقديم نيتشه كرافض للفكر الثقافي الغربي، ومشرع متجدد للحالة المعاصرة، دون التعرض لمفارغ ونقاط النقد التي استثارها في فلسفته وأعماله.

الفصل الأول

في مواجهة

المفاهيم الحداثية

الفصل الأول: في مواجهة مفاهيم الحداثة.

قد خَلفَت الحداثة تلك العصور الكلاسيكية التي لطالما وصفت بـ "عصور الظلام" بمهارات تحديثية وغايات جديدة انطلقت أساسا من التنظير للمفاهيم المستوضعة كتنظيم للإنسان في إطاره الجديد المنافي لما كان عليه، غير أن هذا التأسيس الحداثي يخضعه نيتشه إلى الكشف الماورائي أو سِمات وخصائص ظهوره كما يظل يطارد دوافع وتشابه مرتكزاته مع ما كان سائد قبله. فيتداعى نيتشه على رفض هذه المباني وفق مسوغات يعتقد أنها نفسيه انتابت الفلاسفة والمنظرين الحداثيين، والذي سيكشف عنه في هذا الفصل.

المبحث الأول: بمعزل عن المطلقية في الحقيقة.

لعل أن أولى ما تداعت عليه الحداثة، هو مشكلة الحقيقة والنظريات المعرفية التي تَقدمت بتفسيراتها، في بحثها عن مدلولات المعرفة والحقيقة الحقَّة، والتي ينطلق نيتشه في نقدها جينيالوجيا، أي بما حمله الحداثيون عن السابقين لهم، سواءً في التداول العقلاني اليوناني أو اللاهوت المسيحي، وكذا أثرهما على البحث المعرفي في الحقيقة أثناء الفترة الحداثية.

المطلب الأول: المعرفة ومشكلة الحقيقة.

أخذت نظرية المعرفة مساحة الثلث من اهتمام الفلاسفة السابقين عن قدوم نيتشه، بما هي بحث في الحقيقة، عن طريق الضوابط المنهجية التي مثلت كل نظرية كمثالية أفلاطون، المطابقة العقلية الدينية عند توما الإكويني، أو يقينية الكوجيتو الديكارتي. والذي يلتفت له نيتشه في هذا، أن الحقيقة غادرت مجال اهتمام المعرفة في ذاتها، أساسا، أن المعرفة أسست لنسيان الحقيقة لا بما يمكن وصفه موضوعا، وإنما ما يعرف بالمشكلة في حد ذاتها.

حيث يضعنا نيتشه على أن الحقيقة أضحت مشكلة جديدة، وأن سبيل الطرح هنا يعود إليه قائلا، "إن هذه الحقيقة الذائعة الصيت والتي تحدث عنها الفلاسفة دائما باحترام... يبدو أنها لم تبدأ إلا منذ حين... كما يبدو، وبصورة قطعية، أن مشكلة الحقيقة لم تطرح أبدا حتى الآن، وأننا أول من لاحظها، وتأملها جيدا، وتجرأ على طرحها"[1]. حيث أن نظرية المعرفة لم تغد سوى تأملات تكهنها فلاسفة اليونان وما انتقل عنهم عند الحداثيين، والتي كما يصفها هيدغر أن نظرية المعرفة مشروع أتمه كانط وتداوله الكانطيون الجدد بعد استثارت نيتشه لموضوع المعرفة عند السابقين.

[1] بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، ترجمة وتقديم: جمال مفرج، ط 1، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2010، ص 17.

يُنشئ نيتشه اختلافا ضمنيا بين ما هو معرفة الحقيقة، وما يجب أن يكون إرادة الحقيقة، فمشكلة الحقيقة انتُسيت على حساب المطلقية في البرهنة عليها، فيأتينا بنقد المنهج الديكارتي في ذلك "'نفكر: إذا هناك شيء يفكر'، هذه برهنة ديكارت. ولكن هذا معناه اعتبار إيماننا بفكرة الجوهر 'قبليا وحقيقيا'.. إن قولنا، حين نفكر، بأنه يجب أن يكون هناك شيء 'يفكر' هو بكل بساطة صياغة لتلك العادة النحوية التي تقرن بكل فعل فاعلا.. باختصار، إننا نقدم هنا مسلمة منطقية –ماورائية– عوض أن نكتفي بالملاحظة... إذا تتبعنا السبيل التي رسمها لنا ديكارت فلن نصل إلى يقين مطلق، بل فقط إلى إيمان قوي"[1]،وعلى هذا النحو فإن الحقيقة تنتسب إلى ما هو ميتافيزيقي، ولا تعبر عن مشكلة الحقيقة لأن التسليم النهائي بما هو كلي انطلق من الإيمان الجزئي بالمعرفة القبلية.

فديكارت كمنبه للوحدوية العقلية لطالما انطلق في إثبات مقتنيات الحقيقة بما هي معارف سابقة، أي يتباحث سبل الإثبات للقضاء على الشك، وبالتالي فتكون هذه الممارسة في الحقيقة ذات طابع تغافلي بما هي صياغة مبررات للمعارف الفطرية التي تمثل فكرة "الإله" فيها الجوهر المطلق. وبصفة أخرى هي إعادة تجديد للمعارف المتداخلة عن طريق القانون العقلي أو "المنهج الديكارتي"[2]، الذي لا يتجه نحو الحقيقة بقدر ما يسير نحو تكريس الاعتقاد بامتثالية الإيمانيات التي آثر الإنسان الحداثي نفسه عليه.

ويمتثل السؤال الجينيالوجي في البحث عن الحقيقة عند نيتشه في استشكاله الجوهري المضمر ضمن كتابه "الفجر""ما الحقيقة؟– من ما لن ستمتع بالاستماع للاستنتاج الذي يخرج به المؤمنون: ((لا يمكن للعلم أن يكون حقيقيا، لأنه ينكر وجود الله. إذن فهو لم يأتينا من عند الله، وبالتالي ليس حقيقيا، لأن الله هو الحقيقة.)) ليس الاستنتاج هو الخاطئ، بل الفرضية الأولى. ماذا لو لم يكن الله هو الحقيقة، وماذا لو كان هذا هو ما نبرهن عليه الآن؟

[1] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة وتقديم: محمّد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص 201

[2] أنظر أيضا. رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، 2011.

ماذا لو كان هو غرور الناس، ورغبتهم في امتلاك القوة، وجزعهم، وخوفهم، وجنونهم المفتون والمرعب؟"[1]، فيرى نيتشه أن أول إعلان في البحث عن الحقيقة ذلك الذي جاء عند أفلاطون، بتقسيمه للعالم المثالي والعالم المحسوس، الذي ظل يضفي طابع المعرفة إلى وجود آخر غير الوجود الواقعي، رغم ربط أفلاطون بين ما هو محسوس وما هو مثالي الذي يثني بدوره نيتشه عليه، إلا أن مشكلة الحقيقة منذ أفلاطون وحتى هيغل بقيت رهينة التسليم بالوجود السابق بما يوصف بفكرة "الإله"، فنيتشه هنا يؤسس لضرورة تجاوز مشكلة المطلق التي أرساها العقل وحولها إلى إيمان بذلك.

فمشكلة الحقيقة التي يراها نيتشه هي أن الأفلاطونية والمسيحية أسستا لمعرفة إيمانية أساسها "الله"، وعلى هذا النحو فإنه يقيم تمايز بالضرورة له أن يكون في قلب نقطة ارتكاز هذا التفكير إلى تفلسف أكثر واقعية، مشككا في مطلقية المعرفة الإلهية التي سيطرت على الفكر الغربي على نحو من القول "...نحن أيضا ندلي بدلونا في هذا الإيمان المسيحي الذي كان أيضا إيمان أفلاطون. إذ نعتقد أن الله هو الحقيقة، وأن الحقيقة إلهية... ولكن ماذا لو أصبح هذا بالضبط أقل فأقل مدعاة للإيمان؟"[2]، فكون الحقيقة ذات مبنى إلهي أُوجدت في الإنسان حاملة معها صفة القداسة التي لا تملك أي ريبة، أو ما يمكن أن يعرضها إلى النقد فلن تكون حقيقة، لأن فكرة الإله كحقيقة لا يمكن دحضها نظريا فهي لا تدع مجال للمحاجحة بذلك، وبالتالي ستشكل مصدرا للتخفي المعرفي لدى البراهين العقلانية والدينية المستلهمة منها.

ولتجاوز المعرفة المطلقة، يبحث نيتشه في ربط الحقيقة بما هو طبيعي أو ما يعرف بالصيرورة، أي إقامة علاقة بينها وبين الحياة[3]، فأشكال إدراك المعرفة متطورة لإثبات الحقائق

---

[1] فريدريك نيتشه: الفجر، ترجمة: محمد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص 69.

[2] فريديريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسين قبسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، 1981، ص ص 146-147.

[3] بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 21.

كرغبة في تحقيق الإنسان أو ما يخدم الحياة بصفة شاملة، ومن هذا المنطلق نستفهم من النيتشوية الاهتمام البليغ بوضع مربط بين الحياة والفكرة، ومدارك المعرفة الحقيقية أو الحقيقة المعرفية تصدر من تلازمية إعلاء شأن الحياة وتكريس كل ما يخدمها.

المطلب الثاني: إنكار الحقيقة الدينية (المسيحية).

أرسى نيتشه في أعماله الفلسفية نقدا موسعا للمسيحية، تجلى أكثر في كتابيه: "أصل الأخلاق وفصلها" و"نقيض المسيح"، بوصفها –المسيحية– ضد إرادة الحياة الإنسانية، فكما تقدمنا سالفا أن المعرفة والحقيقة مرتبطان بالحياة لدى نيتشه، ويؤسس على نحو كذا "لا ينبغي أن نزين وجه المسيحية ونلمع سحنتها: لقد خاضت حربا بلا هوادة ضد ذلك النوع الراقي من الإنسان"[1]، ومنبع الاستفهام من هذا القول أن المسيحية غَدت تخلط بين ما هو دافع، وما هو مبدأ، فاستوضعت الإنسان لما هو مخالف لطبيعته، ولمبنى الحياة التي ينبغي أن يحظى بها.

فالحال أن الحقيقة ارتهنت نفسها في العصور الوسيطة –المدرسية–، بما هي ذات توصيف يُفسر على نحو "المطابقة بين العقل البشري والعقل الإلهي المطلق"، فاعتبارا من على الإيمان المسيحي، أن الإله خالق كل شيء بما هو ماهية ووجود، وبالتالي فالإنسان هو تصور سابق جسده الإله، إذا فإن الإنسان لا يشكل أي استثناء عن بقية الموجودات لأنه متوافق مع كل الأشياء. فالحقيقة حسب هذا التصور هي تطابق الشيء المخلوق والعقل الإلهي، تضمن الحقيقة كتطابق بين الفكر الإنساني والشيء المخلوق، فغدا مشكل الحقيقة في المسيحية مرتبط باللاهوت ومسألة الخلق، وهو التصور الذي بقي سائدا لمراحل كبرى من الحداثة.[2]

[1] فريديريك نيتشه: نقيض المسيح، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2011، ص 28.

[2] بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 19.

حيث ينطلق التتبع النيتشوي لأصول المعرفة المسيحية من الهيمنة الأفلاطونية على تاريخ الفكر الإنساني وما سوغته من ثقافة واسعة داخل التفكير الكلاسيكي، الذي شكل تزاوجا بين الفلسفة الأفلاطونية والمعقولية اللاهوتية المسيحية. فمظهر التأويل الأفلاطوني للمعرفة الحقيقية يتماهى بين الوجود الأصيل، والوجود اللاأصيل[1]، والجوهر بين المدركين هو الفارق اللاهوتي، أي إضفاء قيمة بين النسبي والمطلق على أساس الإدراك بمعادلة خالق ومخلوق، ويمتلك الإله في هذا التصور كل صفات التكامل والاقتدار بما هي ميزة طابعة له تصدر من تفاضل ناشئ من تخليص الإله الخالق كمصدر حقيقة مطلقة خيرة، وبين الأشياء المخلوقة كنسبية مشوهة بمقاس الممارسة الأنطولجية في ذاتها.

فهذا الانتقال للثقافة الأفلاطونية أعطى دعائم التأويل المسيحي لقيمة المعرفة على مبنى فكرة اللوغوس، وما قَدم في المسيحية مُضافا للأفلاطونية هو تحديد معالم العالمين كثنائية تضمن تواصلها عبر سلم القيم المنصوص عليه في التعاليم الدينية. وهذا ما يعترض عليه نيتشه لما يعتبر أن المسيحية هي محاربة للبواعث الإنسانية لبلوغ الوعي بنشوتها ويأتينا بقوله في كتابه "نقيض المسيح"، "...وطالما ظل القس، ذلك الذي يتخذ من نفي الحياة والافتراء على الحياة وتسميمها مهنةً، يُعتبر نوعا أرقى من البشرية، فإنه لن يكون هناك جواب على سؤال: ما هي الحقيقة؟.. لأننا نكون قد أقمنا الحقيقة على رأسها عندما يغدو للمرافع الواعي عن العدم والنفي دور الناطق باسم ((الحقيقة))..."[2]

فالفهم النيتشوي في محاربته لنمط المعرفة المسيحية، ينقلب على ما هو تقييد للرغبات الإنسانية في بلوغ الحقائق من لا شيء مدرك متمركز على جوهر للوجود، إلى تحقيق ما ينبغي أن يحظى به الإنسان في ممارسته لحقيقة الحياة أنطولوجيًا، بما أن الحقيقة الدينية تفرض حدود معينة تُساق نحول التسليم بثنائية الانسجام بين العقل الإلهي والعقل البشري

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب (المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادها في الفكر الفلسفي المعاصر)، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2013، ص 84.

[2] فريديريك نيتشه: نقيض المسيح، مصدر سابق، ص 31.

فهي بضرورة ما تقحم الأخلاق كتقنين للمعرفة، فتحصرها بين ثنائية العالمين المثالي والمحسوس أفلاطونيًا، والأعلى والأسفل مسيحياً، لتقدم معقولية في حدود قيمية وأخلاقية تحاصر الغرائز الإنسانية التي تسير نحو التنقيب عن الحقيقة المعرفية المرادة.

وعلى هذا المسلك فإن المساءلة النقدية التي يقيمها نيتشه تبحث في فصل الارتباط بين غريزية المعرفة ومعرفة الحقيقة، بالبحث في أصول ودوافع المسيحية التي أرست هذا النمط من المعقولية، بالإحالة إلى سؤال: من هو المستفيد من شعار معرفة الحقيقة؟[1]، وذلك عن طريق تأويل الصراع بين القوى الفاعلة في الحياة والقوى التي تدعو إلى الموت، فيواصل نيتشه تزعم المذهب الإنساني خاصته، وتدمير بقية الأنساق السائرة على نحو الثقافة العقلية والمسيحية التي امتدت لفترة الحداثة الممتدة على مستوى التاريخ والفكر الأوربيين.

المطلب الثالث: تقريض العقل.

قبل التعرض لما وصفه نيتشه بالأخطاء الكبرى للعقل في كتابه أفول الأصنام، وجب فهم منطلقات النقد النيتشوي للعقل بوصفه مرتكزًا للمعرفة أو للحياة من حيث هي قيمة.

يفتتح نيتشه معارضته للعقل بوصفه جوهر التنظيم، أين أرجع كل العقلانيين مصدر الوضوح والاتساق إلى العقل انطلاقا من اعتباره جوهرا، وتبدأ رحلة العقل منذ سقراط الذي استعرضه بمثابة المنهج المخلص من تلاعب السفسطائيين، وفي ظل هذا يرفض نيتشه مبدأ النظام العقلاني حيث يطرح مشكلة العقل على نحو جديد "لقد تم دائما، في كل مكان يعرف نوعا من الوحدة في التجمع، اعتبار العقل سبب ذلك التنسيق: وليس في هذا أي وجه من أوجه الصواب. لماذا تكون فكرة الحادث المعقد أحد شروط هذا الحادث؟ أو لماذا يكون الحادثالمعقد مسبوقا بغرض له؟"[2]

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب (المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادها في الفكر الفلسفي المعاصر)، مرجع سابق، ص 87.

[2] فريديريك نيتشه: إرادة القوة، مصدر سابق، ص 203.

من هذا يتطرق نيتشه إلى أن العقل يصل إلى إدراك جزئي فليس هو المنظم للظواهر النفسية ولا الشعورية، وإنما يقبع تحت طائلة الوعي بالخارج كوسيلة لا كجوهر منظم وأصل للمعرفة والحقيقة، فوثوق الفلاسفة الزائف في مبادئ العقل تجاوز الحياة وقتل بواعثها واهتمامها. فما يصدر داخلنا من انفعالات وألفاظ لا يملك العقل أي مبدأ أو مبرر لإثباتها وفق قانون منظم.

يمكن فهم نيتشه في نقده للعقل على نحو كهذا: يتمظهر للعقل سبيل الإدراك الحتمي، في حين يتجاوز نفسه بإدخال غموض متسق بين ما هو سبب وما يمكن أن يكون نتيجة. ولا مبرر في الإدراكات العامة للعقل إذا ما اعتبر أن لكل شيء سببية تسقط المعرفة عليه، فكل ما يراه الإنسان في الأشياء هو ساقط عليها من نفسه، ومن الخطأ أن نؤسس تخيل من تخيلات العقل على أنه معرفة فهو مجرد وهم عقلي على أنه حقيقة، فالسببية تحاول أن تجعل للمشاعر الفيضية عن الإنسان سبب يحكمها، والغريزة إذ ما جعلناها نموذجا لحديثنا لا يمكن أن ندرك لها مصدرا عقليا، فهي دافع لا شعوري لا يمكن للإنسان تحديد انفعالاتها، إلا أنها تفاعل داخل إرادة نفسية مرتبطة بالأنا، وهي معادلة تنفي المعقولية عن نفسها، وعليها يمكن قياس أي فعل يتبادر عن طريق ما يسمى إحساسا ونتيجة هذا فإن حرية الاختيار ستغدو أكبر كذبة يوهم بها الإنسان نفسه، والحقيقة ستظل معيارية وطريقها مستحيل إذا ما استمررنا في البحث عنها، لكننا يمكن أن نبحث عن حدود معرفية تتلاءم والوظيفة الإنسانية وبالتالي تسجيل انفصام المركبات التي لطالما اعتقد الإنسان أنها منسجمة في داخله كالعقل والأنا مثلا، فدور العقل نسبيا سيغدو مجرد محرك تنظيمي بين المركبات الداخلية والشعور الإنساني، وأفضل هدف سيسطره الإنسان وفق هذا التقدم هو الاستيقاظ من أحلام اليقظة التي هوت به في عدم التفريق بين الوظيفية العقلية في تنظيمه للعملية الشعورية، والفعل الإنساني الغرائزي في حد ذاته، بتوهمه بالحرية أحيانا والسببية في أحيان أخرى.

وباعتبار أن نيتشه تتبع في نقده للعقل المسار الجينيالوجي أي منذ الإعلان السقراطي لذلك وحتى عصر الحداثة، فإن نقده للعقل تلخص في الأخطاء الأربعة القادمة بالذكر.

أولا: عدم التمييز بين العلة والمعلول.

يستشكل نيتشه في رؤياه للتداخل المحيط بين السبب والنتيجة أن هذا الخلط قديم مع الإنسان، متواصل مع ما هو حداثي ومعاصر في الفلسفة، وينسجم نيتشه في قراءاته هذه للتمثيل بالقيم الدينية ووالفلسفات الأخلاقية، حيث فرض الدين قوانين خلقية أدت إلى جنون العقل على حد وصفه. وهذا بما جاء في قوله "ليس هناك خطأ أخطر من الخلط بين العلة والمعلول، إنه ما أسميه الانحراف الحقيقي للعقل. ومع ذلك فإن هذا الخطأ من العادات البشرية الأكثر قدما والأكثر معاصرة، بل هو مقدس لدينا، ويحمل اسم ال"دين" ال"أخلاق"، كل اقتراح يصوغه الدين والأخلاق يتضمنه، ويعتبر الكهنة والمشرعون الأخلاقيون أصل انحراف العقل ذاك"[1]

وفي ضمن هذا ينصب الاعتقاد النيتشوي على أن القيم التي أدلى بها الدين والفلسفات الأخلاقية أخذت تقحم الإنسان في ضلاله السحيق، بيد أنه يفعل هذا لتلقي سعادة لا يدركها في مكانها، على أن القول الأخلاقي –غالبا– جاء بفعل "الأمر"، وإلزامية تحقيق الفضيلة في حال استلزم نفسه بالتشريعات الأخلاقية، وإذا أَخل بها فهو مهدد بالوعيد، "إن أكثر الصيغ التي نجدها في أصل كل ديانة وكل أخلاق شيوعا هي: إفعل هذا وذاك، وامتنع عن هذا وذاك –هكذا ستصبح سعيدا! وإلا..."[2]

[1] فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، افريقيا الشرق، ط1، المغرب، 1996، ص 44.

[2] المصدر نفسه، ص 45.

فالتداخل بين العلة والمعلول (السبب والنتيجة) خاضع لسوء التقدير المفاهيمي، كأن نجعل مرض الإنسان نتيجة لانهيار صحته الجسدية، فيم يكون عدم مقاومة المريض لمرضه هو السبب وتفشي المرض في جسده مجرد نتيجة لعدم مقاومته.

ثانيا: خطأ السببية غير المبررة.

يرى نيتشه أن السببية هي مجرد فكرة زائفة يختلقها العقل ويضع لها إسقاط على الأشياء حيث أنها في الواقع لا تنطبق على تلك الأشياء، بحيث تعتمد هذه الفكرة على عالم الحقائق الداخلية (الإرادة والنفس والأنا) التي لم يصل الإنسان إلى حد الآن لبرهنة واضحة لها، لأنها حقيقة واقعية. "لقد اعتقد الناس في كل العصور أنهم يعرفون ما هو السبب. ولكن من أين حصلنا على هذه المعرفة، أو على الأدق، من أين حصلنا على هذه المعرفة؟ لقد حصلنا عليه من "عالم الحقائق الداخلية" المشهورة والتي لم يبرهن الإنسان على واحدة منها باعتبارها حقيقة واقعية حتى الآن"[1].

يعتقد نيتشه أكثر من هذا أن فكرة "الوجود" وفكرة الشيء مشتقتان من فكرة الأنا، حيث أن كل ما يراه الإنسان في الأشياء هو ساقط عليها من نفسه؛ "لقد أسقط الإنسان من نفسه حقائقه الداخلية الثلاث التي اعتقد فيها اعتقادا راسخا، وهي: الإرادة، النفس، والأنا بل لقد أخذ فكرة الوجود من فكرة الأنا، فقد وضع الأشياء في خياله باعتبارها موجودات طبقا لفكرته عن الأنا باعتباره سببا"[2]. حيث أن النظر إلى النفس يعتبر خطأ سببي إزاء الواقع لأنه يجعل من النفس معيارا لهذا الواقع، وعندها يصبح مماثل بالمسمى "الإله".

---

[1] فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 47.

[2] يسري ابراهيم: فلسفة الاخلاق فريديريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2007، ص 128.

ثالثا: خطأ العلل الوهمية.

هو تخيل من تخيلات العقل تعودنا عليه بحيث نتوهم أنه حقيقي، كما يقول نيتشه "عندما نستيقظ من النوم فمعظم مشاعرنا العامة، وكل أنواع الكبت والضغط والتوتر في نشاط أعضائنا، تثير غريزتنا السببية"[1].

يعتقد نيتشه أن السببية تدخل إلى الإحساس بالدرجة الأولى، فلا يظهر لنا هذا الإحساس إلا عن بُعد غريزي، حيث تكون الغريزة سبب له معنى فكأنما يخيل لنا أنه هناك سببا وراء هذا الإحساس ويبرهن نيتشه بمثال عن هذا بدوي المدفع الذي نسمعه عن بعد، إذا أنه يخيل لنا أن صوت المدفع له سبب هو إطلاق المدفع نفسه مع أنه لا يمثل إلا إحساس، لكن نحن الذين أعطيناه هذا السبب، فالسببية في نظر نيتشه مجرد تخيل يصدر داخل العقل تعودنا عليه وبقي متوهما في أفكارنا العقلية، والحقيقة أننا ندمن على فعل نفس الشيء كما يقول نيتشه عندما نستيقظ من النوم فمعظم مشاعرنا العامة، وكل أنواع الكبت والضغط والانفعال تثير غريزتنا السببية. وعلى هذا النحو من البناء الفلسفي لخطأ الأسباب الخيالية في نظر نيتشه يظهر القبول المعتاد لتفسير سببي واضح ومعين بحيث يعيق الوصول إلى السبب الحقيقي بل ويجعل الطريق أمامه مستحيلا.

رابعا: خطأ حرية الاختيار.

لم يعد لنا الآن أي تسامح مع مفهوم "حرية الاختيار" إنها أكبر مناورة يستعملها علماء اللاهوت، هكذا جاء تفصيل نيتشه في هذه النقطة التي اعتبرها نيتشه أنها تجعل البشرية تابعة أكثر لعلماء اللاهوت، الذي يشعرون أن للبشر مسؤولية إتباعهم.

يرى نيتشه أن "حرية الإرادة" هي مجرد فكرة قذرة في شكل حيلة اختلقها رجال الدين حيث يخيل للإنسان عن طريقهم أنه المسؤول الأول والأخير عن أفعاله ليصبح لهم الحق في معاقبته حيث يقوضون "الحرية العظيمة" التي لا تتحقق إلا بخلاص العالم من الخرافات

[1] فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 49.

الميتافيزيقية التي تعترض حرية الإنسان وأول هذه الخرافات هي الإله[1]؛ "لم نعد اليوم نأخذ فكرة الإرادة الحرة بأي شفقة. إننا نعرف حقيقتها تماما، فهي أقذر حيلة من حيل رجال الدين، وهي تهدف إلى جعل الإنسانية مسؤولة بالمعنى الذي يقصدونه، أي أن تعتمد عليه"[2]، حيث يعتقد نيتشه أنه لا يوجد من يعطي للإنسان كامل الصفات التي يجب أن يتمتع بها لا الإله ولا المجتمع ولا حتى والداه ولا هو نفسه، وهذا نوعا ما يكون ردا قاتلا على الفكرة التي أتى بها كانط في مضمون "الحرية المعقولة"، والتي كانت متجلية قبل كانط عند أفلاطون من قبل.

تجدر الإشارة إلى الفكرة الزرادشتية في العقل، والذي قدم عليه نيتشه كتابا كاملا بعنوان: "هكذا تكلم زرادشت"، فيقول زرادشت: "سأخبركم كيف يصبح العقل جملا وكيف يصبح الجمل أسدا وكيف يصبح الأسد طفلا في النهاية"[3]. هذا الذي ورد في خطبته بعنوان: "التحولات الثلاث عن المراحل التي يمر بها العقل".

[1] فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، ص 50.

[2] يسري ابراهيم: فلسفة الاخلاق فريديريك نيتشه، مرجع سابق، ص 131.

[3] المرجع نفسه، ص 132.

المبحث الثاني: مُساءلة أكثر الأفكار رواجًا في العهد الحداثي.

تميزت الحداثة بمفاهيم كبرى تجسدت لاحقا في النظريات السياسية والتاريخية وغيرها، رفضها نيتشه بالمطلق واعتبرها بمثابة الاستخفاف بالإنسان، على أن هذه المفاهيم حملت صفات سليلة المسيحية كالتقدم، والمساواة، والحرية، والعدالة...، جاءت فيم عقب الثورة الفرنسية وما قامت عليه من شعارات إدعائية لتجسيد الإنسان الحداثي.

المطلب الأول: فكرة التقدم.

عُرفت الحداثة على أنها النموذج الانتقالي إلى حالة الإنسان الذي يؤمن بالعلمية في مختلف نزعاتها، وبمعنى آخر هي التخلص من التقليد أو الكلاسيكية في التفكير والممارسة، ومن ثم بناء واقع جديد خارج الأطر التي أعاقت الإنسان على تحقيق الأهداف الأساسية لإرادته في الحياة.

واقتران النموذج الحداثي بما هو تجديد الفكر الإنساني والعلمي، انتهى لتمييز مرحلة الحداثة بمقولة "التقدم"، لا سيما أن بعض النظريات أو التفسيرات أخذت فكرة التقدم، كنموذج للتفسير التاريخي والحضاري لها، غير أن نيتشه ينصب هنا على نقض ممارسة المفهوم أنطولوجيا، بدل التركيز عنه من حيث هو مفهوم تجريدي، أو تصور خارج اهتمامه الفلسفي.

والحال أن فكرة التقدم أخذت الدلالة المنصوص عليها لدى فلاسفة التاريخ بأن الإنسان الحداثي، أضحى يعي نفسه داخل حركة التاريخ، بما هي تقسيم للمراحل الزمنية الكبرى من قدامة الإنسان إلى تجدده وفق الصيرورة التاريخية، أي معاكسة لما عرف عند القدامى بالحركة الدائرية للتاريخ، أين شكَّل تفسير أغلب فلاسفة الحداثة لحركة التاريخ وفق ما يُعرف بالصيرورة ترجمة لتدرج الروح نحو التحرر. أو كما يبدو تقديم حركة التاريخ على أساس التطور الخطي التصاعدي.

ويتراوح النقد النيتشوي لفكرة التقدم، فيما هو تمثلات واقعية، أي أنه يسلم بفكرة التقدم الزمني، لكنه يرفض بالمطلق تقدم الإنسان في الزمن، "لنحذر من أن ننخدع ... إنّ

الزمان يتقدّم ولكن بودّنا أن نصدّق أنّ كلّ ما هو في الزمان يتقدّم أيضاً"[1]، داعيًا بذلك إلى ضرورة نقد القيم السائدة على مستوى الحداثة المستمدة أساسا من المرحلة الكلاسيكية –المسيحية–، وبالتالي فإن التفنيد هنا واقع على ما هو تناقل وترابط بين ما هو مسيحي وتسلل نحو الحداثة.

ويرفض نيتشه منطلق المحدثون، الذين يعتقدون أنهم استوصفوا للإنسان مقدراته الجديدة للحياة من حيث هي تقدم في الوعي بالذات والحق، حيث يعتبرها مجرد اهتراء وكذب وافتراء، فما يوصف بـ "التقدم" ما هو إلا إزدراء بالإنسان، كونه ساوى في الفضائل الخلقية وتقدم نحو نموذج أخلاقي مزعوم مجابها بذلك ما كان سائد وقبله، فمن حيث وصفه للقيم الحداثية المتقدمة ما هي فضائل قديمة التأسيس تم صياغتها لتركين الإنسان، وبالتالي هي واقعة جديدة للإنحطاط وهروب من ضرورة العلو على الأرضيين.

وتقديرا لما يراه نيتشه في فكرة "التقدم"، أنها لا تحمل الصفات الكافية للتطور نحو نوع أرقى من البشر، "ما كان ((التقدم)) سوى فكرة حديثة، أي فكرة باطلة. وإن الإنسان الأوروبي اليوم لأقل قيمة وشأنا من إنسان عصر النهضة. وإن استمرار التطور ما كان هو طلب العلو والاستقواء والعظمة في الشيء"[2] والحال هنا أن التقدم أضحى يمارس خبرته ضد النوع المتعالي من الإنسان، بما هي خطة وقحة للإطاحة به، فالتقدم إن لم يعبر عن التفاضل والقوة والانتصار، لم يعد ذا قيمة جديَّة أو جديرة بالاستحقاق، تقدس السيد وتهين العبد. كما أن التقدم يجب أن يتظاهر على دعاة الإيمان المسيحي واللاهوتي وأن ينتصر للإنسان الشغوف بمعاني القوة وتجلياتها من خلال الحروب والجرأة والتطور لما هو أفضل بشراسة، لا بما هو قانون أخلاقي وحقوقي ضابط للحالات العامة للبشر.

---

[1] محمد الغزي: الحداثة كما انتقدها نيتشه، جريدة الحياة التونسية، تاريخ النشر 2011/09/23، العدد، 17703، تونس، ص 16.

[2] محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص 70.

المطلب الثاني: فكرة التسامح.

يكشف نيتشه أن من يدَّعون أنهم "مفكرون أحرار"، قد عَمدوا على تغفيل معاني الحياة بأحكام خُلقيَّة، ثم توظيفها لصالح إخضاع الإرادة الراغبة في التَّمكُن، وتسميتها في المذاهب السياسية والأخلاقية، تحت مبادئ مختلفة كالتعاطف، المساواة وغيرها.

والمتأمل في تبلور فكرة التسامح كفضيلة أخلاقية وسياسية، تتأتى له ضمن حُطام العراك اللاهوتي المسيحي مع المذاهب العقلانية والتجريبية الطبيعية منها، ما أعلن عن الحرب الفكرية والميدانية، التي أهبت إلى توالي الثورات على أنظمة الحكم في أوربا، فهذا التمزق الهوياتي للحداثيين الأوربيين بما هو فروض أنماط الحياة على طابع الاستبداد والاقطاع الديني المسيحي، جعلهم يكرسون أبحاثهم في منطلقات تعيد بناء النسيج الاجتماعي داخل المواطن الأوربية كنظرية "العقد الاجتماعي"[1] لدى جون جاك روسو وجون لوك التي تبنت المساواة والحرية والعدالة، منطلقة من فكرة التسامح كأساس قاعدي لها، والانتصار على التشرد الذي أصاب الإنساني الأوربي وأنهكه.

ولئن تراءى لنيتشه حبل القطيعة مع التسامح فإنه يظهر جليًّا رفضه التام له بما كُنِيَّ قبله في المسيحية تحت طائلة "الشفقة"، أو اليهودية بـ "المحبة"، والذي انتقل بطريقة ما مُتقدما في المعنى تحت مفهوم "التسامح"[2] حداثيًا، واصفًا إيَّاه بالفضيلة الخطيرة، حيث يتناوله في كتابه الفجر "((البقاء دقيقة إضافية والاحتراق به قليلا، –هذه لا يضر بالناس ولا بثمار القسطل! هاته المرارة والقسوة القليلتين تمكنان الإنسان من الإحساس بمدى لطافت القلب وليونته.)) –أجل! هكذا تكون أحكامكم، يا طالبي اللذة!"[3] فيستدركه المعنى على أن التسامح هو

---

[1] أنظر. جون جاك روسو: في نظرية العقد الاجتماعي (Du contra Social) أو مبادئ القانون السياسي (Principes du droit politique)، ترجمة: عبد العزيز لبيب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2011.

[2] أنظر. جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.

أنظر أيضا. فولتير: رسالة في التسامح (Traité sur la tolérance)، ترجمة: هنرييت عبودي، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، 2009.

[3] فريديريك نيتشه: الفجر، مصدر سابق، ص 215.

عجز في مكانة البحث عن البقاء وفق أنماط السيطرة المعهودة، وإحالتها على التعاطف ذلك الخليط الذي يدعو إلى اللامبالاة والسقم والشلل عن تقديس الإرادة الحرة.

فَقراءَة نيتشه للتسامح -بما جاء عند الحداثيين- هو تقييد للحرية والشغف بالرغبة في الحياة من حيث أنَّهم حملوا على استرداد فردانية الإنسان إلى وضعه الاجتماعي والانحلال في الوضع العام لشؤون الدولة، على أن هذا هو مُرتكزه وأساسه الطبيعي، أي الاجتماع المنظم وفق المبادئ الأخلاقية التي من بينها التسامح.

حيث يرى نيتشه أنه انتفاضة ضد كل ما يدعو ويبرر منطلقات الحياة كون مبنى التسامح يغتال التواجد الإنساني الساعي إلى فرض نفسه، "لنفرض أن أحدهم يذهب حتى إلى عدّ أشاعير كالحقد والحسد والجشع والشهوة السيطرة، أشاعير تشترطها الحياة، بوصفها شيء يجن أن يتوافر، مبدئيا وماهويا، من ضمن مؤونة الحياة، شيئا يجب على المرء تاليًا أن يفعله بعد إن أراد تفعيل الحياة"[1]، ما إن حمل الطبيعيون على هذا النمط فقد هدموا الإنسان الحداثي ووجهوه نحو مآلات تحدد طبائعه وتطبعه نافية عنه الغرائز والبواعث التي يتباحث فيها لإبراز ذاته المتعالية.

فمنظورية نيتشه ضد فكرة التسامح تحمل في طابعها اعتقاده الواسع باللاخلاقية، وضرورة تنظيم وإقرار جديد للمنظومة الأخلاقية نحو تأويلها إلى ما يرفع من شأن الإنسان المتعالي وينبذ أشكال الإنسان الضعيف، لا القيام على تسوية خادعة تحت ظل المبنى الأخلاقي والسياسي الذي اختلقه الطبيعيون من حملهم على الأصل اللاهوتي في ذلك.

ويُرفد نيتشه خطأ التقدير الأخلاقي الذي ارتكبه الطبيعيون محاولتهم دائما لتأسيس علم أخلاق إلى عدم خروجهم عن التاريخ الفلسفي للأخلاق، الذين ظلوا يقبعون تحته مؤسسين ومُدَّعين بذلك، في حين أنهم غفلوا عن الاكتشاف الحقيقي للأخلاق الوارد تملكها، "وإن ما سمّاه الفلاسفة ((تأسيس الأخلاق)) وطرحوه على أنفسهم، كان، إذا ما نظرنا في وضح

[1] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2003، ص50.

النهار، مجرد ضرب منمق طيب الإيمان بالأخلاق السائدة ووسيلة جديدة للتعبير عنها، وكان من ثم واقعة أخلاقية معينة، بل كان في صميمه توعًا من رفض جواز تناول هذه الأخلاق بوصفها مشكلة"[1]،وفي كل هذا يبحث نيتشه عن المعنى الخاص لا العام للأخلاقية، وبالتالي نفي التسامح بوصفه قيمة أخلاقية عامة مضادة لإرادة الحياة، وهي تلك التي استعملها "المفكرون الأحرار" بنعتها طبيعية الإنسان في الخيرية، التي على أساسها تبلور مفهوم التسامح في الفلسفات الطبيعية الحداثية.

المطلب الثالث: ضد التشاؤم.

قد تبدو فكرة التشاؤم في ظاهرها سهلة التداول أو الإمعان، بينما يعتقد نيتشه بأن خللاً كبيرًا يتجانبها من حيث هي فكرة تنافي طبيعة الإرادة، أي أنها الخلط الذي أضحى يهدد معنى الإرادة في التفوق بقيادتها نحو التأوه بما في ذلك الهرب والاغتراب وتكريس أفق الضنى ضد الإرادة، وهو القرار الغريب الذي أثاره فلاسفة الحداثة بعد خوضهم في مشكلات الإنسان.

حيث يفترضون أن الإرادة مؤداها اللانهاية، أو مجرد رغبة في السيطرة، أين استوضعوا الإرادة محل التناقض بينها وبين تمثلات القوة، إذ ما مارسوا القوة بشكلها المتوهم التي تدعو "للاعتراف" في المفهوم الهيغلي لنظرية السيد والعبد (التبادلية في الاعتراف)، أو استظهارها خوفا من الموت وعند الضائقة كما تستوصفها رؤية هوبز.

وتنتقل فكرة التشاؤم من فوضى الغرائز الطبيعية غير المنظمة فيم جاء قبل شوبنهاور إلى العدمية كجوهر في الوجود، حيث تقوم على استخلاص النتائج الأكثر أهمية من الفلسفات السابقة لها بما في ذلك الفهم الكانطي للإرادة كجوهر، وسبيل العمق عند شوبنهاور أن "العالم يصبح مرئيا من الداخل"، وتناقضها الحاصل في أنها تنحل في التمثل الظاهر بوجه

[1] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، مصدر سابق، ص 128

عام، أي "إن المصير الذي ينتظر الإرادة في العالم الذي تنعكس فيه"[1]، حيث يرى نيتشه في هذا مجرد وهم أسسه كانط وتواصل عند شوبنهاور لما أضفى كانط على طبيعة الجوهر المحسوس وما فوقه، أي أن التمايز كان بين باطن وظاهر، وبما قدمه شوبنهاور في نفيه للعوالم على أنه تناسق متداخل لم يفصل في تركيبته الفارقة بين داخل وخارج رابطا ذلك بفهم الذات مقيّدًا قيمة الإرادة. فخيار شوبنهاور كان "لا تستحق الحياة أن نحياها"[2]أي فيما يظهر أنه نفي تام من شوبنهاور لكل تفسيرات الوجود والحياة وضروراتها بما في ذلك الأبعاد الميتافيزيائية والصوفية.

حيث يتظاهر لنيتشه أن التشاؤم مبناه قضايا جوهرية كان أبرزها انتقال التفكير التشاؤمي إلى تفكير بالعدم، بعدما استأصل الأنظمة التراتبية للطبيعة فألقى بنفسه في حالة فراغ وبؤس ما انفك تحرره من وهمه الأول –أي ما كان سائرا التسليم به منطقا وجوهرا–، وحدث بذلك جدل وخلل في مراتب القوة والضعف بين المعنى والغاية، بما أضحى تيهان العدمي في منظومة القيم والوجود، "الفيلسوف العدمي مقتنع بأن كل ما يحدث لا معنى له وبأنه يحدث دون جدوى، ولكنه لا ينبغي أن يكون وجود عديم الجدوى أو خلو من المعنى"[3]، ويرمي نيتشه فهمه لمشكلة العدمي المتشائم إلى قصور إدراكه بالوجود الفارغ الذي يتطلب نزعة جديدة للانتصار على مراتب الوجود وتحويلها إلى لذة، فالسؤال الجينيالوجي للعدمي يتم على مستوى التاريخ الفلسفي لتطوره، لما حاول الربط بين التقليد والحاضر ولم يشأ أن يتخلص من القيم السائدة رغم صياغته للفكرة الأكثر ضراوة في التاريخ وإعلانه العدم بديلا عن المنطلقات السائدة، فوضوح وتمايز القديم عن الجديد، يعبر عن الحياة الصاعدة بما كان نقيضا للحياة سابقا وأصبحنا أمام فرض نمط جديد أكثر شراسة وقوة.

---

[1] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، ط3، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2011، ص 107.

[2] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مصدر سابق، ص 29.

[3] المصدر نفسه، ص 29.

ويستسيغ نيتشه من العدمية أنها فرض يتناسب مع قوام درجات القوة المستحوذ عليها لفرض القيم الجديدة، والذي يمكن الإشارة إليه بتنبيه أن نيتشه في قراءته للتشاؤم يستوضعه على حبل النقيضين بين مُرحب للعدمية القوية (إنكار ما فوق المحسوس والتقليد) التي تبحث عن مراتب الجمال والوجود وفرض القيم الجديدة، وبين الازدراء والفشل والانحلال في العالم المحسوس بما هو فراغ من الحياة وعدم قدرة على التوزيع بين معناها وأهدافها.

إلى هنا يمكن اعتبار أن فكرة التشاؤم تنطلق مع نيتشه في تأويلاته لعديد القضايا الجوهرية التي امتثلت لنفسها ضمن فلسفته اللانسقية رابطا إيّاها بالعدم والوجود، مستفهمًا عنها ما يُريد للخلق الأنطولوجي الإنساني المتعالي والمحقق للذوق والرغبة والنزوات والجماليات، ورافضا تناقضها المتداخل بين الجوهر والمتَمثل، وقتلها للإرادة الحرة أو تقزيمها لمفهوم القوة بوصفها نزوة عبثية، لا بما هي أداة ولا بما هي غاية. أو بعبارة أخرى انعدام الهدف في الحياة.

ويظهر أن نيتشه يرفض فكرة التشاؤم على مستوى تجلياتها النظرية في المعرفة، والفن، والجمال، وكذا في تجسداتها الحياتية، بأنها جاءت صدفة لتلقي بظلالها على قيمة الحياة التي ينبغي تصورها على مراتب القوة فيها، "بكلمة اعتباطية تم اختيارها عن طريق الصدفة، كلمة "التشاؤم"، مارسنا تعسفا صار ينتشر كالعدوى: في خضمه نسيانا المشكل الذي نعيشه، المشكل الذي هو نحن، لا يتعلق الأمر بمعرفة من هو على حق،- يجب أن نتساءل عن المرتبة التي يجب وضعنا فيها، هل ضمن المذمومين والأجساد المنحطة"[1] وبالتالي فإن الاعتبار الأكبر لقيمة الحياة، هو مراتب القوة فيها وضمن أي تصنيف يقع عليه الإنسان، وما التشاؤم سوى مدعاة لنبذ الحياة الجمالية الذوقية، وانصراف لهدم غاياتها وأساليبها ومفهوميتها.

---

[1] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مصدر سابق، ص 48.

المبحث الثالث: التَعرض للمقومات النظرية في تنظيم حياة الإنسان الحداثي.

من علامات الحداثة وسماتها الفاعلة، شغف إنسانها بالتخلي عن الكلاسيكية في المضي في حياة التنظير للمجتمع السياسي ككيان متواحد في صيغة موصوفة الأفكار التي تم تشاركها إنسانيًا كالتسامح، ما أهله لافتعال نفسه كذات عارفة تتباحث أمر النسق كدولة أو كمجتمع. وفيمَ سنراه تعرض نيتشه لمختلف أشكال التنظيم السياسي الحداثي.

المطلب الأول: أكذوبة المساواة.

يتظاهر لنيتشه أن فكرتي العدالة والمساواة نماذج من الأفكار الحداثية المرتهنة إلى الزيف والمختَلقَة لغاية تبرير صعود العبيد على حساب الأسياد –الذين هم طابع الحياة وما يميزها– حيث توهمنا المساواة بأن نعيش في واقع متوحد بين الناس متناسين التباين وداعين للألفة بدل المخالفة، ولا تعتبر هذه التسوية سوى جحود وإلغاء لقيمة العلو المفروضة بالطبيعة على الإنسان.

يبدأ نيتشه في نقضه لفكرة المساواة، من الدافع إليها، الذي هو استوضاع الطبقات العليا للأقل شأنا منها، أو رغبة الإنسان في استهانة نفسه للآخرين بالاقتناع بمبدأ التساوي في الحقوق، ف "يمكن أن تتمظهر الحاجة إلى المساواة في محاولة المرء خفض كل الآخرين إلى مستواه (بالحط من قيمتهم، بتجاهلهم، بنصب الشراك)، أو في محاولة الارتفاع إليهم (بإنصافهم، بمساعدتهم، بالاستمتاع بنجاحاتهم)"[1]، فشكلا المساواة هذه هو إحالة الإنسان على تعميم وضعه مع غيره، غير أن الشعار الوارد "المساواة بين الناس"، يجب أن يتحول إلى "خالف غيرك واسعد بأن ترى الفرد يباين جاره". مخالفا بذلك فضائل العصر الحديث التي تبنت المساواة كمبدأ قاعدي في الاحتكام الاجتماعي للحق فيم بينهم.

---

[1] فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة)، الجزء الأول، ترجمة: مُحَّد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص 162.

وأنه لا قدرة لنا على قبضة فعل التساوي بين اللامتساوي في جوهره وطبيعته، وإلا فإننا نَعدم الإنسان بجعله عددا كبقية الأفراد المتشاركين معه بدعوته إلى الإنصاف، وهي إن عبرنا عنها بنظر نيتشه يُجاز القول بأنها فكرة حقيرة للانتقام من الإنسان المتفاضل عن غيره. ومن العدالة أن نجعل المتفوق فوق الجميع فاعلا لما يحلو له لطبيعة القوة المتمكنة فيه. ويظهر هذا في قوله "أيها العناكب المضللون للبشر بالمساواة، ما أنتم في نظري إلا مستودع لعواطف الانتقام"[1]. ويستمر نيتشه في رفضه لهذا النمط واصفا إياه بنقيض الإنسانية التي يدعو لها "لا أريد أن أُحسب من هؤلاء المنادين بالمساواة لأن العدالة علمتني: ((أن لا مساواة بين الناس)) وأنه من الواجب ألا يتساووا، وليس لي أن أقول بغير هذا المبدأ وإلا فإن محبتي للإنسان تصبح ادعاءً وميناً..."[2]، فمن دعائم الحياة التصادم وعدم التكافؤ، وعلى كل المتواجدين فيها السعي لهذا لتثبت الحياة قيمة اللاتكافؤ بين الناس، وتندلع بذلك الحروب والصراعات لتحافظ فقط على الأقوى في النهاية.

ولا يفتأ نيتشه إلا وأن يعود لتبيان أن فكرة المساواة جينيالوجيا لا تنتمي لقيم الثورة الفرنسية التي تبنت مبادئ جون جاك روسو (حرية، عدل، مساواة) بل هي واقعة مسيحية تواطأ الحداثيون في نقلها إلى الإنسان الثائر على موروثه الكلاسيكي، والتي عرفت في المسيحية بمبدأ تساوي كل البشر أمام الله، وما المساواة من وجهة نظر الحداثة إلا سليلة لذلك الإيمان المسيحي بها، غير أن الحداثية انتقلت مما هو إطار ديني عقائدي إلى إطار سياسي اجتماعي تنظم وفقه الحقوق والواجبات.

والواضح أن نيتشه يُقيم تفاضلا ينطلق من كونه ينادي بشعار حفظ المسافة، أو الميزة، وهو المنطلق التراتبي الذي يفرق بين مستجدات الأفراد من أقومتهم الفارقة بينهم والمحددة

---

[1] محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 67.

[2] فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت (كتاب للكل ولا لأحد)، ترجمة: فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، ص 126.

لصفات كل منهم "إن نظام الطبقات، نظام تراتب المنزلات، ليس سوى ترجمة عن القانون الأعلى للحياة نفسها، والفصل بين النماذج الاجتماعية الثلاثة ضروري لضمان بقاء المجتمع، ولتحقيق أنماط أرقى، بل أرقى الأنماط. وعدم تساوي الحقوق هي الشرط الأول لكي توجد حقوق أصلا. كل حق هو امتياز. ولكل في وجوده النوعي الخاص به امتيازه أيضا"[1]. وهي مناداة لحقوق سيادية يكون العلو صفتها الأساسية، مقترنة دائما بأشكال التفوق بين النوع الراقي والرَّث الدَّني. وبالنظر إلى رأيه من الواقعين السياسي والأخلاقي، هو نبذ المَبْنَاة الحداثية التي سنّت المساواة كقيمة سياسية وأخلاقية في مفهوم –الدولة– إذا تعلق الأمر بروسو وجون لوك بوصفهما لطابع المجتمع السياسي والقول المشترك بـ (الحرية والمساواة)، وأحيانا ما في مفهوم –الحضارة– إذا تعلق الأمر بالمفهوم الكسمو–سياسي لكانط في دعوته للتساوي في الأخلاق العالمية وبناء المجتمع العالمي المثالي الموحد بفعل التساوي في الحق والواجب.

المطلب الثاني: انحطاط الديمقراطية ومآل الإنسان داخل نُظمها.

نيتشه– وبصفته حامل على نقد التقاليد المنصوص عليها من قبل فلاسفة عصره أو قبله، يرفض بدوره كل الأشكال تقاسم الرؤى والموازاة في الحقوق الفردية، أو فرض نمط من الحق الجماعي في المنظومة المتناسقة، ويذهب في توصيفه لزمنه بـ "العهد الديمقراطي" أو عهد "السيادة العقلية الديمقراطية"[2]، بما أنه يبحث في تجسيد آلية الحكم الديمقراطي في أغلب التكتلات السياسية المتواجدة.

ولا يمكن استدراك موقف نيتشه من الديمقراطية إلى بالإقرار أنه مُقدم لفكرة التطور لدى داروين، وأنه من أخذها إلى العلو وتفتحها الكلي على مجالات الحياة الأخرى، وبالتالي فقد نقلها من مجال علم الأحياء إلى مجال الأنطولوجيا، بصرفها وفق ما تقتضيه قاعدة التدافع

[1] فريديريك نيتشه: نقيض المسيح، مصدر سابق، ص 133.

[2] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 73.

والاحتدام لنشأة النوع الجديد الذي يمكنه أن يحظى بالحياة، ويدافع بشراسة عنها ضد بقية الأنواع، باعتبار أن الطبيعة العبثية هي مصدر هذا الاقتتال مُعرفًا الديمقراطية على أنها "الديمقراطية معناها الدمار، معناها أن يتصرف كل جزء من الكل العضوي كيفما شاء، معناها التحلل والفوضى، معناها استخفاف بالعبقرية والنبوغ. معناها استحالة ظهور العظماء، إذ كيف يخضع العظيم لمهزلة الانتخابات، وهذه الشعوب تنبذ النفوس الكبيرة الحرة الجريئة نبذ الكلاب للذئب الجسور؟ نعم تنبذ النفوس الثائرة على القيود والعبادات، والتي لولاها لظلت الإنسانية حيث بدأت في ركود مميت. فكيف السبيل إلى استنبات السوبرمان في مثل هذه التربة الجدباء؟"[1]

فالديمقراطية كأسلوب تنظيمي للحياة في إطار المجتمع قائمة على مبدأ "خيار الشعب" أو "القوة الشعبية"، يَرد نيتشه بأنها تآكل وانصهار القوة الحقيقية، وذلك بتمكين أي فرد من تنصيب نفسه دون الاعتبارات الإنسانية لذلك، وهو ما يعبر عنه بالرداءة والانحطاط وفقدان للميزة البشرية متجليًا هذا "الإنسانية في حياتها وفي تقدمها تحتاج إلى القسوة دون الرحمة، وإلى الكبرياء دون التواضع، وإلى الذكاء والسيطرة دون الإيثار. أما هذه المساواة والديمقراطية التي اتجهت إليها الشعوب في التاريخ الحديث، فإنما تقف عقبة كؤوداً في سبيل الانتخاب الطبيعي للبقاء، فليس في الكثرة العددية والجموع البشرية كمال الإنسانية المنشود"[2]، كما يحارب نيتشه أشكال وآليات النزعة الديمقراطية المبنية على النظام البرلماني، بأنه طريق جديد للتوسل وإخضاع الرأي الحر لقاعدة الاقتراع مما يهمش الاستقلالية ويدمر النزعة الإنسانية.

والديمقراطية ميكانيكيًا، هي أداة للتمثلات المعيارية على أرض الواقع، بما هي استقواء الأغلبية على الأقلية، وهذا إن شئنا القول أنه: "معيار لعدم التكافؤ بتغليب الجانب الكمي في السير السياسي العام للدولة"، أما نيتشه فيرى أنها إقصاء للأقلية العبقرية التي يجب أن

---

[1] زكي نجيب محمود: فلسفة نيتشه، مجلة الرسالة، العدد 04، منشورة على wikisource.org/wiki، تاريخ الزيارة 2016/02/25، على الساعة 13.00.

[2] المرجع نفسه.

تقود الحكم بتفردها، بدعوته إلى ارستقراطية جديدة مبنية على فلسفة الرجل الأعلى الذي ينبغي للجميع المساهمة في إظهاره وخدمته والخضوع له. لا الارتهان لطابع السيطرة على التميز الفردي من جانب القطيع –النظام البرلماني– الغالب بأمره في الإيديولوجية الديمقراطية.

وفي منحى آخر يترجم نيتشه أن الحداثة، التي تتصف بتحررها من أشكال الموروثات الفكرية السابقة ظلت تستعبد نفسها للآثار اليونانية والمسيحية التي يعود لها المنطلق الأساسي لمفهوم الديمقراطية بنكرانه لكافة أشكال الممارسات الديمقراطية التي انتقلت من سقراط إلى المسيح، وقدمها لوثر وروسو في أنماط حديثة، لتتجسد مظاهرها عند الإنسان الحديث إيمانا منه بتحقيق مساواة وعدالة بين كافة الأفراد، مما يؤدي بنيتشه للإقرار أنها استكانة واستخفاف بالإنسان العبقري، وأنها مآل لفنائه وانحلاله.

المطلب الثالث: الاشتراكية بوصفها نقيضا لمهمة الإنسان.

يتناقل نيتشه في نقضه للاشتراكية بين التعاليم الدينية (اليهودية–المسيحية)، التي تظاهرت الاشتراكية بكثير من مبادئها في تأسيسها الضمني، فيتناول ضمن كتابه (Le voyageur et son ombre)، المبدأ اليهودي الذي تجلى واضحا في منابت الفكر الاشتراكي. على أن الاشتراكيين نقلوا الوصية الثامنة للنبي موسى من "لا تسرق" إلى "لا تملك"[1]، فتحوير المسألة من ملكية فردية إلى جماعية تبعث الإنسان على تحطيم الأرض بما أنها فرصة غير كافية –التشارك– لتحقيق إنسانيته. حيث تأخذ الأرض هنا بعدها الزراعي المنصوص عليه في الاشتراكية التي تعتبر أن الإنسان بمثابة "فلاح مؤقت"، فهذا المؤدى يلغي الاهتمام بالأرض لأن الإنسان لا يهتم بشيء لا يملكه لذاته، لذا فإن نيتشه يذهب إلى القول "من السهل القول ((قطع أراضي متساوية)) كم من الحرقة تلدها تلك التفرقة والتمزقات الذي يجعل هذا الاشتراك ضروريا وخسارة هذه الملكية القديمة المبجلة، كم من

[1] محمّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 70.

عقيدة مهانة ومضحى بها"[1]، ومما يأخذ على هذا أن الاشتراكية بوصفها نمطا للحياة الحديثة، هي في الأصل سليلة أفكار دينية قديمة تقوم على التضحية في سبيل بناء واقع متشارك فيه، وبالتالي هي فقدان للفردانية والنزعة الذاتية التي تحقق مهمة ودور الإنسان في الحياة.

تقوم العقيدة الاشتراكية بَينيًا على مبدأ عدم توجيه الضرر والعنف إلى الفرد الآخر، واحترام إرادته وتقديرها، والتقاسم الآني لأقنية الحياة ومصارفها، وهو السلوك العام الذي يربط مجموعة الأفراد ضمن النسق الاشتراكي. ما يعتبره نيتشه ضد إرادة الحياة ونكران لقيمتها في التفرد والتميز والدعوى إلى العلو والتفاضل، فقيمة الحياة عند نيتشه هي اضطهاد الآخر وفرض إرادتنا عليه واستعباده، فهذه طبيعة الحياة التي تقوم على مبدأ القوة داخل المجتمعات.

فنفي عقيدة الإنسان المتميز المترفع والمتعالي على المجتمع بأكمله تعدُ ضربا من ضروب المهانة والانتماء إلى مجتمع القطيع، وبهذا هي توضيع وتركيع للإنسان ذو الأنا الحر، وهو مربط مسيحي حملته الاشتراكية في كنفها، بأنها رفعت قيمة العبيد لتحقيق السعادة بالخلاص من موروث وصاية الطبقات العليا، وهي حسب نيتشه أخطاء شيطانية حملها الإنجيل "ذاك هو وجه الاشتراكية الحقيقي: وراء هذا الوجه تتستر الفتنة وجماع الحقد ضد الأسياد وتوق العبيد إلى التحرر"[2]ويتراءى له في هذا أن الاشتراكية هي عقيدة مجتمعية (سوقية) تدعو إلى تحقيق فضائل كالخير والحق لتساوي الأفراد فيما بينهم، وهي غاية اختلقها البلهاء لاغتيال الشأن الخاص، وبدورها هي تتحيف لتَسَيُّد وتسلط وانتقام غايات ساذجة من طبيعة الحياة وإراداتها، رغم أنها –الحياة– قوامها التملك والنمو والتطور.

---

[1] Friedrich Nietzsche: Le Voyageur et son Ombre (Humain, trop Humain, deuxième partie), Traduit par Henri Albert, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012, p 179.

[2] محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 72.

وينقلب نيتشه على المبدأ الأرسطي القائل بأن "الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه"، فيقول "إن الإنسان حيوان مفترس متوحد، فالأقوياء الذين هم سادة النوع البشري يميلون بالضرورة إلى العزلة والتفرد، وينفرون من كل نظام يضطرهم إلى الاتحاد والتجمع"[1] حيث يعتبر أن الطبيعة تلغي التجمع وتبعث على التفرد، لكنه لا ينكر توحد الأقوياء ضمن مجموعة واحدة لقضاء شأن يزيد من قوتهم في السيطرة وإخضاع الآخرين، وهو الوجه الوحيد الذي يؤيده نيتشه من أوجه التجمع والاشتراك على اعتبار أن الأقوياء من صفتهم التميز ومهما تشاركوا فإن ذواتهم تبعثهم على معاكسة التجمع والتشارك، وهذا سيفضي في الأخير إلى التحرر من التبعية والتوازي.

وبالتالي فإن خلاصة الاشتراكية التي تدعو إلى أفراد متساويين في الحقوق، هي قتل للإنسان واختزاله وتدميره، بما هي مناقضة لمبادئ التفاضل بين الناس. والتي تحمل في طياتها أزمة اعتقاد رهينة بذلك الاشتراكي الذي يريد الزحف نحو حقوق أكثر لانعدامها بمصوغات ومبررات مبادئ الحق المتساوية بين الناس، فـ"حين يطالب الاشتراكي، بسخط جميل، بالـ((عدل))، و((تساوي الحقوق))، فإنه يكون تحت تأثير ثقافته غير الكافية لمعرفة سبب معاناته: كما أن هذا يشكل متعة له،- فلو كانت ظروفه أفضل لما رفع عقيرته بذلك: إذا لوجد متعته في شيء آخر"[2] فالنظرة النيتشوية هنا دائما تشكك فيما هو دافع لتنفيذ العبقريات الزائفة، بتغليب وتغطية قيمية للمفاهيم ومبادئها.

[1] زكريا ابراهيم: حول فلسفة نيتشه (ثورة على القطيع)، مجلة الرسالة، العدد 588، منشورة على https://ar.wikisource.org، تاريخ الزيارة 2016/02/24، على الساعة 21.47.

[2] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مصدر سابق، ص 173.

يهتم نيتشه في نقده للطابع المفاهيمي ذاك أن المفاهيم الحداثية ظلت تبحث عن استكانة نفسية تغبط الإنسان الحديث، وأن أثر هذه النظريات في سلب الحياة قد طالت روح الإنسان، مما رفع حجم التحدي لدى نيتشه لقلب كل هذه المظاهر والدفاع عن منطلقات الحياة وتبريرها، حيث شهدنا أن كل النقد الذي قدمه للتدويل المعرفي الحداثي، كان بمثابة وضع المفهوم على سبيل التقييم الحياتي وتصويبه نحوها أو رفضه من جذوره وأصوله.

الفصل الثاني

جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات

الفصل الثاني: جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات.

امتازت الحداثة بطابعها النظري، والمنهجي في تأويلية القيم، والنظر في حالة العلم وكذا إنتاج النظريات المفسرة في مباحث الفلسفة، والذي يأتي عليه نيتشه فيما سنرى، هو نقد هذه الأطر ونقضها بما هي وقائع غير ملمة بحالة الإنسانية، وتثير الاعتبارات الميتافيزيائية، والعقلانية باسراف، حيث تلغي قيمة الإنسان المتحكم، لصالح ما هو افتراضي، الذي يقتل روح الحياة حسب نيتشه.

حيث سندارس في هذا الفصل تفكيكه لمنظومة الدين، العلم، الأخلاق، مع تخصيص مذهبي كانط وهيغل، كأبرز دعائم الحداثة وتمعقلاتها المأثرة في حالة الإنسان الحداثي.

المبحث الأول: الدين والعلم في ميزان نيتشه.

المطلب الأول: ضد الدين بأوصافه وممارساته.

لا يكاد يُشير نيتشه لطابع الدين الموصوف بالتنوع الديني المتوافر، بينما ينصب على نقد المسيحية واليهودية بعنف شديد، في حين يتحاشى نقد الدين الإسلامي كظاهرة استثنائية، بما أن مبدأي القوة والحياة متوافران في الإسلام حتى إلى وقت متأخر جدا، كان نيتشه يشيد بالتجربة الإسلامية في اسبانيا، بما أنها عبرت عن الشكل النموذجي للحياة، "لقد حرمتنا المسيحية من حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضاً من حصاد الثقافة الإسلامية. إن حضارة إسبانيا العربية، القريبة منا حقاً، المتحدثة إلى حواسنا وذائقتنا أكثر من روما واليونان، قد كانت عرضة لدوس الأقدام (وأؤثر ألا أنظر في أيّ أقدام!) – لماذا؟ لأن تلك الحضارة استمدت نورها من غرائز أرستقراطية، غرائز فحولية، ولأنها تقول نعم للحياة، إضافة إلى طرائق الرقة العذبة للحياة العربية.. لقد حارب الصليبيون من بعد عالماً كان من الأحرى بهم أن ينحنوا أمامه في التراب – عالم حضارة إذا قارنا بها حتى قرننا التاسع عشر فإن هذا الأخير قد يظهر فقيراً ومتخلفاً! لقد كانوا يحلمون بالغنائم، ما في ذلك من شك، فالشرق كان ثرياً!"[1]، وكان هذا دائما مُسوغا لرفض نيتشه الكامل للمسيحية. لكن الذي ينبغي أن يُفهم من نقد نيتشه للدين كإطار روحي للمجتمعات، هو مبناه الأخلاقي وارتباطه الإلهي.

فالحال أَن نيتشه يرفض الدين بمبادئه وكلياته المشتركة نسبيا بين الديانات والعقائد من قدامة الإنسان إلى حداثته، وبالتالي يمكن القول أنه لا يأتي على الموافقة الدينية إطلاقا، وربما إشادته السابقة، لا تُعبر إلا عن تلك الرغبة الجامحة في امتلاك القوة وإثارة الحروب والغنائم وغيرها من الإنسانيات الدَيْدَنية التي يبحث في التنظير لها، لكن النظر للدين

[1] بنسالم حِمّيش: هكذا تكلم نيتشه عن الإسلام، منشور على مجلة الدوحة، النسخة الإلكترونية (http://www.aldohamagazine.com)، تاريخ الزيارة 2016/03/31. الساعة 11.22.

الإسلامي بهذا التبصر القاصر لا يعد ضربًا من الحكمة، لأنه عقائديًا ربما سيكون متشابك بالمسيحية واليهودية في جانبهما الأخلاقي، ويفوقهما في قضايا الإيمان بالله كخالق متعالي منزه.

وبالنظر لمبحث نشأة الأديان، فإنّا نصطدم بنظريتين أساسيتين؛ "التطورية" بما هي: القول بأن فكرة الله وُجدت في المجتمعات الأولى بشكل عقائد انبثقت إما من الأفراد إما من الجماعة. فيما تكون الثانية قائلة بـ "الفطرية" أي: أن فكرة الله أو الدين على العموم إنما هي فكرة فطرية، وجدت في عقل الإنسان أوجدها فينا موجود أعلى.[1]

الفكرة الأولى هي تصورية من ابتداع الإنسان، اتفقت عليها جماعة متشاركة التراث المعيشي، والثانية هي تمثيل للحلول الإلهي في عقل الإنسان فطريًا، وما إن استندنا لتصور "ايريجنا" عن الله فهو يتلخص في القول جمعًا أن، "العالم يأتي من الله والله هو "الكائن الشامل لكل شيء" وهو "الكل في الكل" وهذه صياغة حلولية"[2]، فمجمل الديانات والمعتقدات مشتركة في فكرة الإله كخالق منزه، حتى تلك العقائد القديمة التي صورت الآلهة بأنواعها كمصير أو مصدرا لتلك الجوانب كالجمال، الأخلاق، القوة..، وغيرها من التصورات التي رهنت ارتباط الإنسان بما وراء الطبيعة.

فيتأتى نقد نيتشه للدين في جانبه الممارساتي، بما هو مجموع القيم والأخلاق، التي تلزم الإنسان بعدم تجاوز حدوده في التعبد والانصياع إلى الخالق. كما هو الحال أن الدين استلزم مفاهيمه عن الأخلاقيات وفرض سيطرته على الفكر الإنساني، "ومن تراه قد توفق إلى وجود ذلك المخرج غيرنا؟ الإنسان الحداثي؟ ((لا أعرف مدخلا من مخرج، أنا كل من لا يعرف مدخلا من مخرج))، يقول الإنسان الحداثي متنهدًا... كنا مرضى بهذه الحداثة، مرضى

[1] علي سامي النشار: نشأة الدين، مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة، سوريا، 2009، ص 28.

[2] فوادسواف تاتاركيفيتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: محمد عثمان مكى العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، 2012، ص 103.

بهذا السلام المتعفّن، وبالتنازلات الجبانة، وبمجمل القذارة الفاضلة لل ((نعم)) و((لا) الحديثة، ذلك التسامح ورحابة الصدر التي ((تغفر)) كل شيء، لأنها تفهم كل شيء، إنما هي ريح سموم بالنسبة إلينا))"[1]، فنيتشه لطالما يشكك في الفضائل التي استوضعتها المسيحية، والتي تخفي ظلها اليهودي، كما سيكشفه لنا لاحقًا.

وما يهمنا في نقد نيتشه للممارسات القيمية، هو تسلل شيء من رائحة هذه الديانات إلى التنظير الفلسفي الحداثي، حيث استقوم الحداثيون دائما أنظارهم على وقع من الاستسلام للقيم الدينية بمفاهيمها وتطبيقاتها وحتى تجلياتها، "القيم الراقية التي وجب على الإنسان أن يعيش في خدمتها، خاصة حين تضع عليه أياديها الثقيلة: هذه القيم الاجتماعية، ومن أجل تقويتها، وكأنها أوامر الرب قد تم رفعها فوق الناس، ك ((حقائق)) كما لو كانت العالم ((الحقيقي))"[2]، فما يدعو له نيتشه هو التشكيك المتواصل في رغبة الدينيين في استملاك الإنسان الذين يدعوهم ديدنهم له، وهم في الحقيقة يشكلون التناقض الأكبر.

ففكرة الإله عند اليهود زُوّرت على حساب تاريخهم، فهم أشد الناس رغبة في الحياة والبقاء، كما أنهم نقضوا عهد الأخلاق مع الإله "ياهوه" بينما شكل مفهوم العدالة عندهم، وأضحت رغبتهم تصبو للحياة بممارسة إنسانية تحت غطاء لاهوتي مزيف افتعلها الأحبار اليهود لخدمة أغراضهم، حيث سيصورون فكرة الإله إلى مبنى شرطي، وذلك بربط كل ما هو سعيد بالثواب الإلهي، وكل بؤس بأنه عقاب من ذات المصدر، "وبعد أن تم إلغاء العلاقة السببية الطبيعية بواسطة الثواب والعقاب أصبحت هناك حاجة إلى سببية منافية للطبيعة

[1] فريديريك نيتشه: نقيض المسيح، مصدر سابق، ص 25.

[2] فريديريك نيتشة: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مصدر سابق، ص 25.

سيتبع ذلك منذ الآن كل ما تبقى من الأمور المنافية للطبيعة"[1]، وهذا التناقض بين الدوافع والنتائج، انتقل من اليهودية إلى المسيحية بفعل التزوير الأخلاقي الذي نصه الأحبار اليهود.

فيرى نيتشه أن خبث اليهود تسلل إلى المسيحية، تحت دواعي سلب الإنسان قيمه وتقييدها بما هو ثواب وعقاب؛ "تراءى لهم أنه بإمكانهم أن يستغنوا عن كل تاريخ اسرائيل: ليضمحل إذن !-لقد أنجز أولئك القساوسة أعجوبة عملهم التزويري على نحو جعل جزء هاما من الإنجيل يكوّن وثيقة عنه: باحتقار لا مثيل له تجاه كل تقليد وكل واقع تاريخي تأولوا ماضي شعبهم تأويلا دينيا، أي أنهم جعلوا منه آلية خلاص سخيفة قوامها الذنب تجاه يهوه والعقاب الذي ينتج عنه، والتقوى تجاه يهوه وما يتبعه من ذنوب"[2]، وهذه النتائج صوغت بالضرورة إلى تناقض المسيحية كما سيشير له.

ويأتي رفض نيتشه للمسيحية واصفًا إيّاها بالتناقض بين الدوافع والمبادئ، ويعتبر أن مصدر القيم المسيحية هو الخداع الذاتي، فالشفقة مثلا هي التعاطف مع الآخرين ومشاركتهم مشاعرهم، ولكن الغاية الحقيقية منها الخوف من أن يحدث للمتعاطف مثل المعطوف عليه: "إنكم تتزاحمون حول جيرانكم وتغمرونهم بحلو الكلام، ولكني أقول لكم: إن حبكم لجيرانكم هو حسب سيء لأنفسكم. فأنتم تهربون من أنفسكم إلى جيرانكم وتحبون أن تجعلوا من ذلك فضيلة، ولكني أدرك الحقيقة الكامنة وراء ذلك وهي إنكاركم لذواتكم"[3] لهذا فهي فكرة دنيئة كما يصفها ومتغيرة المظاهر فقط.

وعلى هذا النحو من التتبع النيتشوي للدين المسيحي، فإنه يكشف التناقض القائم بين دوافع الأخلاق المسيحية ومبادئها، وينتهي في مجمل تتبعه لها، بأن كل الفضائل المسيحية لها نقاط إضعاف شاملة للإنسان، وليست خادمة له، بل تجعل منه عرضة للسخرية وتحجبه

[1] فريديريك نيتشة: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مصدر سابق، ص 61.

[2] فريديريك نيتشه: نقيض المسيح، مصدر سابق، ص ص 61-62.

[3] يسري ابراهيم: فلسفة الأخلاق فريديريك نيتشه، مرجع سابق، ص ص، 209-210.

عن تحقيق إنسانيته الحياتية، فامتداح المكارم الأخلاقية عند المسيحيين هو حب قائم لإبراز ذواتهم، كما هو هَوس في تحقيق رغباتهم قبل الإنسان الآخر، الذي يتموقع في صفات الضعف والخديعة، ولا يكون حرا بذلك في حين يكون أولئك الذين يستمسكون بالمسيحية قيادة (القساوسة)، قد حققوا جميع رغباتهم وفقا لحقدهم وانتقامهم وخداعا للذوات الأخرى، فيكتمل هنا نجاح أهدافهم ومآربهم بالنظر إلى غباء المصدق لهذه الأخلاق المتناقضة.

وإلى هنا نفهم أن نيتشه يرفض الدين بمفاهيمه الكلية الشاملة (فكرة الله، الخلق،..)، كما ينقض القيم والأخلاق الفارضة لنفسها ويدعو للانقلاب عليها، حسبها أنها تسللت بطريقة أو بأخرى للإنسان الحداثي، بحفاظه على مستلزماتها المفاهيمية والقيمية، وما سنشهده من نقده لفلسفة الحداثة سيَعمد كثيرا للتشكيك في هذا الانتقال من الديانتين اليهودية والمسيحية نحو الأفكار الحداثية، حتى بما هو عصر العلم والعلمانية.

المطلب الثاني: نقد التقابلية بين المنهج العلمي والعلم.

يُنشأ نيتشه تمايزا بين العلم والمنهج العلمي وحسبه أن الصراع كان حول المعرفة العلمية ذاتي، لا يستند إلى القناعات والبراهين –قديمًا–، فهو مجرد ادعاءات متنافرة كلها تحاول سرقة الحقيقة والاستيلاء عليها، ومع تقدم المنهج العلمي حداثيًا أضحى الجانب النقدي ينكب على الدلالات والنتائج التي يُوصِفها المنهج العلمي، "البحث المنهجي عن الحقيقة هو، فضلا عن ذلك، نتيجة تلك العصور التي كانت القناعات تتصارع فيها. لو أن الفرد لم يتمسح ب ((حقيقته)) هو، أي بأن يكون دائما على صواب، لما كانت هناك أية منهجية للبحث، ولكن هكذا، داخل هذا الصراع الأزلي لادعاءات مختلف الأفراد امتلاك الحقيقة المطلقة، تقدم الناس خطوة خطوة إلى اكتشاف المبادئ المتعذر دحضها التي بها

أمكن فحص صحة هذه الإدعاءات وتهدئة صراعها"[1]، فيقدم نيتشه موقفه النقدي للمعرفة العلمية الوضعية من رياضيات، كيمياء، بيولوجيا، وتاريخ تجريبي.

فما يراه نيتشه صائبا هو انتصار المنهج العلمي على العلم في ذاته، بما أن العلم يستمد قيمته من المكتسبات المتكاثرة، حيث يكون المنهج الضابط والمنظم لحالة العلم كقيمة، إذ أن "المنهجيات العلمية هي نتيجة للبحث لها عن الأهمية، على الأقل، قدر ما لأية نتيجة الأخرى، لأن العقلية العلمية ترتكز على ذكاء المنهجية، ولن يمكن لنتائج العلم كلها، لو افتقدت هذه المنهجيات، أن تمنع عودة الخرافة والعبث إلى السيادة مرة أخرى"[2]، فالعلوم بفهم نيتشه وصلت لما هي عليه بفضل المناهج التي تحكمت فيها ونظمت فوضتها السابقة.

لكن وحتّى مع هذا التقدم الذي يفترضه نيتشه، فإنه لا يتوانى مجددًا عن التشكيك في نتائج ومناهج العلم، فالوضعية الحديثة للعلم لم تغادر مجال التناقض بشأن مركزية الإنسان في الكون، بحيث أن العلم صار يشكل إعدام شأن الإنسان.

فنتائج العلم كما غاياته، كانت وظيفتها توفير القدر الممكن من السعادة، وبالمقابل هي تعس وكدر للإنسان الباحث عن غاية اللذة من العلم، "ولكن كيف سيتمكن العلم من ذلك إذا كانت اللذة والكدر يشكلان عقدة واحدة، لدرجة أن من يريد أن يحصل على أكبر قدر ممكن من اللذة عليه أن يعاني القدر عينه على الأقل من الكدر"[3]، فعلى المقتدر من البحث في غايات العلم في نظر نيتشه أن يتهيأ لتحمل الحزن حتى الموت.

وعلى هذا النحو فإن نظرة نيتشه تمتاز بهيمنتها في البحث عن قِيم الحياة والتحرر، لا التأمل الواسع النظر، بما هو رفع لقيمة العقل عن الحياة، فمجمل تشخصيه لحالة العلم

[1] فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة I)، مصدر سابق، ص 243.

[2] المصدر نفسه، ص 243.

[3] فريديريك نيتشه: العلم الجذل، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ص 42.

الحديث هي مقابلته بالشك ذات الأمر الذي قابل به الدين والميتافيزيقا. حيث رهن العلم نفسه للميتافيزيقا رغم أنّ تأوْلاته كانت بحثًا ضدها، لكنها ظلت تستعبد –الميتافيزيقا– العلم أخلاقيا "إن اعتقدنا في العلم [بحسب نيتشه] لا يزال وسيبقى مرتكزًا على اعتقاد ميتافيزقي"[1]، فهكذا ظلت الميتافيزيقا مصدرا يسيطر على العلم، ولم يتقدم في تصوراته لنفيّها رغم تقدم التمظهرات الميكانيكية مع نيوتن.

فالعلم بهذه الغايات ظل رهين الدين والأخلاق، وليس نقيضًا لهما، فهو لم ينتصر على المثال الزهدي الذي حارب الإنسان والحياة في المراحل الكلاسيكية، والسبب أن المثال الزهدي والعلم ذوو طبيعة تشاركية من حيث عدم التشكيك في الحقائق المطلقة، "فالاثنان، العلم والمثال الزهدي يظلان معا على نفس الأرضية كما سبق وأشرت: إنهما يلتقيان على مبالغة مشتركة في قيمة الحقيقة"[2]، إذن، فطبيعة العلم والمثال الزهدي متساوية الإقرار في القول بعدم الشك في قيمة الحقيقة.

المُمكن استلزامه جمعًا وفهمًا لنقد الحركة العلمية الحداثية من قبل نيتشه، هو اتفاق العلم مع الثالوث الميتافيزيقي [العقل، الدين، الأخلاق]. وهي الحرب التي خاضها نيتشه ضد كل ما يمكن أن يبرر لهذه الثلاثية، وعلى جميع أصعدتها [علم، منهج علمي، علماء]، غير أنه يرى ضرورة تفكيك مشكلة هذا الارتباط، وإحالة العلم على ما يمكن أن يخدم الطبيعة الإنسانية دون مفارغ أخلاقية، ولا مفارقات ما ورائية، ولا هداية بمنزلة الاستوحاء، وفيما سيأتي عليه نيتشه سيكون بمثابة المنطلقات لنقده للحداثيين في صورتهم العلمية الأخلاقية الروحية، بما فيها تَأُولاتهم التي ظلت تبدو واقعية، إلى حد ما انقلبَ عنها نيتشه، وفق الرفض التام للمباني الاعتقادية بازدواجية (ثنائية) العالم.

---

[1] جمال مفرج: الإرادة والتأويل (تغلغل النيتشوية في الفكر العربي)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2009، ص 67.

[2] فريديريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 148.

المبحث الثاني: في سؤال القيم النقدية.

المطلب الأول: إشكالية أصل القيم الأخلاقية.

تأخذ مشكلة أصل الفلسفة عند نيتشه حيزًا واسعا من اهتماماته، أي أن بحثه قائم على مبدأ النّسابة*، الذي هو بمثابة نقد النقد، حيث تنتقل الحركة النقدية بمفهومها الكلاسيكي المُعنى بـ "النقد المحض" أو "النقد الميتافيزيقي"، إلى تلازمية المعنى والقيمة في الفلسفة: وبالتالي إنّا نقول بصفة أخرى أن الجينيالوجيا عبارة عن استنزال المفاهيم التجريدية ونقدها تتبعًا ارتكازا في ذلك على طرح إشكاليات أصل القيم ونقدها، وهي في معناها تنشد المبادئ التالية –حسب جيل دولوز–"إن فلسفة القيم، كما يؤسسها ويتصورها، هي الإنجاز الحقيقي للنقد، الطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة بضربات المطرقة"[1] فالمشكلة النقدية التّي يفترضها نيتشه هي إعادة التقويم والتراتب للقيم في ذاتها ومن منطلقاتها متخذًا بذلك الجينيالوجيا سبيلا مفاهيميًا في عَمله.

فينتبه نيتشه إلى أن النقدية الكانطية لم تستوفي كامل بنائها، أو بعبارة أدق لم تقم بالنقد الحقيقي للقيَم، في وقت أن كانط لم يستسغ إشكالاته بدقة البحث القيمي، فقد ابتعد عن الاستشكال بمفاهيم وتعابير القيم. والحال أن الحداثة من حيث الأخلاق ارتكزت على الامتثالية ولم تُنتقى بموضوعها إلى تأسيس أنطولوجي مُغاير، فهي إذًا خاضعة لما وَجدت نفسها عليه بنمط يبدو للوهلة أنه جديد –الأخلاق الكانطية–، غير أن العمق الذي يجب أن يطرح هو: "قيمةُ القيَم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، إذًا مشكلة خَلقها. ويتحدد التقويم كالعنصر التفاضلي الخاص بالقيم المقابلة: وهو عنصر نقدي ومبدع في آن"[2] حيث

* علم يبحث في أصل العائلات. وتعني النسابة قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته. أنظر أيضا. جيل دولوز نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 5.

[1] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 5.

[2] المرجع نفسه، ص 5.

تكون منظورية نيتشه معاكسة للنقد الكانطي الذي يعتبره مجرد عمل نظري لا يستقيم ومبحث القيم.

فالحركة النقدية في فكر نيتشه تُتَخذ على سبيلين مترابطين، "نسبة كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء ما يكون أصلَها ويقرر قيمتها"[1]، والحال أن تقييم الأخلاق منشأه غواية استوضحت مفاهيم تختص بها استوصاف الإنسان، كالقول بـ "الطيب-الخبيث"، "حق-باطل" وغيرها، من القيم التي امتثلتها الحداثة لتقيم بها حال الإنسان الجميل من الإنسان الدنيء، غير أن هذه الغواية تعود بالأساس إلى منظري علم الأخلاق بامتنانهم إلى تحقيق الذات المتعالية التي تستوثق الكبرياء كمعيار لها، بتوظيف مفاهيم جديدة لتعبيرهم على التأسيس الأخلاقي، "وإن ما سمّاه الفلاسفة "تأسيس الأخلاق" وطرحوه على أنفسهم، كان، إذا ما نظرنا في وضح النهار، مجرد ضرب منمق من طيّب الإيمان بالأخلاق السائدة ووسيلة جديدة للتعبير عنها، وكان من ثم واقعة أخلاقية معينة، بل كان في صميمه نوعا من رفض جواز تناول هذه الأخلاق بوصفها مشكلة"[2] وبكذا منظور يأتي نيتشه على التشكيك الكلّي والشامل في مؤسسي وكذا ناقدي مصير القيم، كونه لا يحتوي على المكانة الواجب توظيفها، أو أنه مجرد تلاعب بالمعاني وحفاظ على نمط الممارسات القيميّة.

وما إن جئنا على نسابيّة نيتشه، فهي تعيد الطرح في إشكالية أصل القيم، كون نيتشه لا يأتمن للطابع المطلق في الحكم الأخلاقي سواء كان ذلك عقلانيا أو نفعيا، بما أن التأويل القيمي يؤمن بضرورة التواجد والتحكم في الوجود ممارسة لا افتراضًا، ولا مجال لاستوضاع قانون عام يحمل في كنفه مفاهيم وادراكات –سابقة- تحكم على الفعل الأخلاقي بأنه قيّم أو غير ذلك، فـ "الأخلاق يجب أن "تكون" لا أن "تصير": تأخذ نتائج أفعالنا

[1] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 6.

[2] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، مصدر سابق، ص 128.

بناصيتنا ولا تبالي البتة بأننا "تحسنا" في هذه الأثناء"[1]، فالجانب النظري للأخلاق حسب نيتشه لم يخرج عن التمثلات السالفة للمجتمع الأوربي وعلى الأخلاق أن تأخذ الإقتدار كمَعلم واقعي للتقييم القيم.

المطلب الثاني:جينيالوجيا الإنسان الأخلاقي الحداثي.

يأتي نيتشه على نقد السمّات الأخلاقية للعهد الحداثي بداعي أنه لا يزال ملتزما بما عَهد الإنسان حاله أثناء المسيحية، بالرغم من أن التفكير الحداثي تبنى منظورا عَلمانويًا وعلمانيًا، إلى أن المبنى المتخفي في أخلاقه يعود بالمسيحية المتظاهرة باطنا، غير المُدعاة نظريًا، أي أن التَقدمات للأسس الأخلاقية تتداعى أنها ذات تأسيس جديد، في حين ظلت تستمد أصولها من المسيحية، معتمدة على التصنيف المفاهيمي وحتى التصنيف القيمي.

فالإنسان الأخلاقي الحداثي وجد نفسه يعتمد على قيم تقليدية، أصلها المفاهيمي سليل الممارسة المسيحية في ذلك، شأن قولة "الخير للجميع"، "التنزه عن الغرض" وغيرها، فهي تحمل في جوهرها المدلول المسيحي القائم على مبدأي "الشفقة" و"التعاطف"، فالإنسان الحداثي بهذا المنطلق لا يزال مستسلما للأثر المسيحي الظاهر في سماته التداولية للأخلاق الخاصة والعامة.

فهذا المُؤدى من الأخلاق الحداثية مآله نموذجين، يتظاهر الأول في كونه يدّعي المطلق، بما معناه تخليص الفرد وتنزيهه وهو البناء العلماني للفردانية الأخلاقية، وثانيهما ذلك الذي يحث على الدعوة للتقارب مع الآخر، وبالتالي تشكل الانتقال لغيريّة الأخلاق، فكَوْن الأخلاق فردانية أو غيريّة تعتمد على التضحية والشفقة هو بمعنى آخر ذو بعد ديني انتهى فقط من تخليص نفسه بالاعتقاد بثنائية العالم، أما ما عداه فقد بقيت ذات الاعتقادات الأخلاقية الكلاسيكية.

[1] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، مصدر سابق، ص 124.

وينظر نيتشه في جينيالوجيا الإنسان الحداثي على أن المُثل الأخلاقية منذ نصوص التسامح لفولتير وحتى شوبنهاور الذي دعى إلى التواد، فقضوا على الروح المتعالية بإذابة الفرد في التشاركية الأخلاقية مع غيره في إطار ما هو دولة أو أمة، أو حتى ما يوصف بتبادلية أخلاقية منسجمة وتلازمية بين الفرد والجماعة، التي تبدأ من علاقة التعاطف بين فرد وفرد داخل نسق يبحث عن منفعة عمومية اجتماعية قوامها الأشد التضحية من أجل الآخر التي هي لا تكاد تنفك عن ما كان مسيحيا مُتراوحاً بين "المحبة والشفقة"، وذلك من خلال استقراء تاريخية الثورة الفرنسية التي بُنيت على أساس التضحية من أجل الآخر واشتراكية الحكم والملكية والحق، "أ مجتمعًا كان أم دولة أم أمة أم اتحاد أمم أم مجتمعات اقتصادية جديدة.. مقابل التشهير بالوجود الفردي بما هو شر مستطير. ذاك هو التيار الأخلاقي الأساسي في عصر الحداثة حيث المزاوجة بين مبدأ 'التعاطف' ومبدأ 'الحس الاجتماعي'"[1] فعلى الرغم من التعدد التناظري والمكنوناتي لمصادر التقييم الأخلاقي الحداثي إلا أن نيتشه يرفض كل المبادئ الأخلاقية السائدة بما هي تجاذب بين التفكير القديم والكلاسيكي تناقلا للإنسانية للحداثية.

وبالرغم من التخلي شبه الكلّي للأخلاق الحداثية عن فكرة العالم الآخر، أو الإله كمقدس، فإنها لم تتخلى بشكل قطعي عن الإيمان، أو بعبارة أخرى أنشأت قوامًا آخرًا هو الضمير الأخلاقي، كضامن للفعل الأخلاقي، وبلغة المنطق يمكن القول أن الأخلاقية الحداثية، تخلت عن الحامل واحتفظت بالمحمول، في ما أن الإنسان استغل بعض المنافع خارج الأطروحة الدينية خاصة في جانب المال، والحرية، والعلم.

فحتى وإن وصل الإنسان لأنسنة ذاته باستعلاء شأن المنافع، لم يغادر المعاني الأخلاقية القديمة (اليونانية) والكلاسيكية (المسحية)، ذلك شأن الحداثة التي تعتمد على العقل أو الشعور المنزه، "لكن تراتبية المنافع لا يمكن أن تظل جامدة وثابتة عبر كل العصور،

[1] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 442.

فالإنسان الذي يفضل الانتقام على العدالة هو إنسان أخلاقي حسب معايير حضارة ماضية، ولا أخلاقي حسب معايير حضارتنا الحالية. إن كلمة "لا أخلاقي" تعني أن الفرد لا زال لم يشعر، أو أنه يشعر قليلا فقط، بالدوافع السامية في سلم الرقة والعقل اللذين يعتبران في كل مرة محصلة حضارة جديدة"[1]، فتلك الحضارات القديمة التي قهرتها العقلانية اليونانية أو الدينية المسيحية، وأسستا لأخلاق العقل والشعور بالآخر، وما تبنته الحداثة بأسس متشابهة متخلية فقط عن الإله أو العالم الإزدواجي، لم يُخلص الإنسان الحداثي إلى مبتغيات جديدة بما أنه لا يزال يعتبر أن العقل كجوهر هو مُلهم حضارته.

وعلى هذا الشكل فإن نيتشه يدعو إلى القطيعة الثلاثية مع العقلانية اليونانية، والدينية المسيحية، ومنظري الأخلاق الحداثيين بما هم مُحملين بما سبقهم، وذلك برفض تشكلاتهم النظرية، وممارساتهم الضميرية التي أسست للإنسان الحداثي، ما بعد الدين، أو لما بعد الثورة الفرنسية الذي أَنْسن ذاته على قيم الحق، الغيرية، التشاركية، التضحية، والتبادلية.

المطلب الثالث: التعرض لمسألة الضمير الأخلاقي الكانطي.

يُعتَد بـ "كانط" بأنه واحد من أكثر المذاهب الأخلاقية رَواجا عبر تاريخ التأسيس النظري الفلسفي للعمل الأخلاقي، بما جاء فيه من تنزيه للإنسان من النَزوات والدُنا ورفعه لقيمة المبادئ التغايُرية منطلقا من مبدأ التساوي المفطور عليه حق كل إنسان. إلى هنا يكون كانط صاحب المذهب النقدي للأخلاق موصوف بالأخلاق النقدية، التي يأتي عليها نيتشه رافضا بوصفها –فلسفة كانط– خلاصة الفكر الأوربي في مَناح الأخلاق.

يعود كانط في استشكاله لأمر الأخلاق، للتقسيم اليوناني الذي نص على تقسيم ضُروب المعرفة إلى طبيعة، أخلاق، منطق، وينظر كانط على أن المنطق سيبحث على الأغلب في النتائج المادية التجريبية بما أن العقلانية الصورية تصل إلى نتائج استوجدت ذاتها

[1] فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرة I)، مصدر سابق، ص 44.

في الطبيعة، وإذا ما راعينا ميتافيزيقا الطبيعة، فبمثلها يمكن الحديث عن أخلاق ميتافيزيقية تستوظف العقل كجوهر إيماني لها بعيدا عن سقطاته التجربانية، أي فصل ما يقوم به فلاسفة النفعية والتجريبية والعقلانية الطبيعية، على العقل المحض المُقوم والصانع للممارسة الأخلاقية.[1]

وتعتمد المساءلة الكانطية لقيمة الأخلاق على الدافع من وراء القيام بالفعل الأخلاقي، فالميكيافيلية النفعية التي تقود الجميع إلى مصير فرد واحد هي لدى كانط نزوات ومفارغ محبطة لا هي بالأخلاق التي يستوجب اصطفافها تقديريًا بقوله "ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياسًا للخير والشر"[2]، فالنقد الكانطي شمل المذاهب النفعية، التجريبية، وحتى العقلانية، لفرطها في التداخل النظري من جهة ولتغليبها للدافعية من وراء الأفعال لا الذي يجب أن يكون عليه الضمير الأخلاقي من جهة أخرى.

وفي ضوء المساهمة "الضمير الأخلاقي الكانطي"، يتباحث بالنظر في ارتداء المثالية والقول بها، بما هي تنزيه السلوك عن اللذة، المنفعة، السعادة، كمبلغ يبحث الإنسان عن تحقيقه إراديًا، فيُقيم كانط الدافع في الإرادة ذاتها، ويرد الضمير الأخلاقي إلى المبدأ العام المُكنى بالواجب[3]، حيث تتحول فلسفته لاحقًا إلى فلسفة الواجب بما أورده القارئون لفلسفة كانط.

وانطلاقا من قوله بفكرة الواجب التي يَكون شعارها "الواجب من أجل الواجب"، الذي هو –الواجب– بمثابة قانون أخلاقي ينافي باعث الإرادة لذاتها، ويتضح من قول كانط "إن علينا أن يكون في استطاعتنا أن نريد لمسلمة أفعالنا أن تصبح قانونًا عامًا. فهذا هو معيار الحكم الأخلاقي على أفعالنا بوجه عام. إن من طبيعة بعض الأفعال أن مسلمتها لا يمكنها، بغير أن تقع في التناقض، أن تتصور كما لو كانت قانونا عاما، ومن الخطأ البالغ أن

[1] إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1965، ص 6.
[2] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، دار المعارف، القاهرة، ص 247.
[3] توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق (نشأتها وتطورها)، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979، ص 221.

نظن أن الإرادة تستطيع أن تفرض عليها أن تصبح كذلك. حقا إن تلك الاستحالة الداخلية لا وجود لها"[1] فالسؤال النقدي لكانط كان يحمل الدلالة القائلة: هل يمكن أن تكون حب الذاتية قانونا طبيعيًا مطلقًا، لا إن هذا مرفوض بداعي أنها دمار للحياة بفرط الاعتقاد أن الإرادة خالصة التقدير لذاتها.

وبصفة عامة، فإن فلسفة الواجب عند كانط، حملت معاني سامية، قوامها الضمير الأخلاقي المتعالي عن التنازل للدافعية الدنيوية، بترفعه إلى منزلة التصرف وفق ما يكون ذلك واجبا أخلاقيا لا دافعا من أجل غاية أخرى مهما كان مؤداها، فحتى لو اقتضى الأمر الإجتماع حول قضاء شيء بغير وجه حق لحفظ مكارم أخرى، لأن هذا مرفوض عند كانط بما أنه يستنزل إلى دافع من جهة، وانتقاص إنسان آخر من جهة أخرى، فهذا الفعل ليس من الطبائع التي استوجد الإنسان نفسه عليها.

وعن تخصيص كانط كنموذج أخلاقي انتقده نيتشه يعود ذلك إلى منزلة كانط في فلسفة نيتشه، فيُلاحظ أن كانط يأخذ تقديرين في فكر نيتشه، من حيث أن نيتشه يُعظم شأن كانط في الفلسفة لدوره النقدي الاستثنائي وأثره في من بعده، بما أنه أيقظ العقل للبحث عن المعارف والتحديات بما في ذلك الميتافيزيقية منها، فالتعالي العقلاني الكانطي بحثا عن المعرفة والحقيقة والقيم والتنظير لهذه المركبات يَراه نيتشه أمرًا استثنائيا وتحديا مغاير للواقع الحضاري الأوربي، والملاحظة الثانية هي رفض نيتشه لمبادئ الفلسفة الكانطية القائمة على العقلانية المطلقة في مبانيها الشمولية –نظرية المعرفة–، وينتقل بذلك إلى نقد فلسفته الأخلاقية الضمائرية، وبالتالي فهذا الاهتمام الازدواجي لنيتشه بكانط يبعث على التأمل في الجدي في هذه المجارات الفلسفية.

الضمير الخلقي في فلسفة نيتشه يأخذ معنى أشمل تقاربيا مما اتخذه عند كانط، بما أن كانط ألزمه بالواجب، فإن نيتشه يشكك في الاعتقاد أصلا بالضمير الخلقي من حيث القيم

[1] إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 65.

المفروضة عليه، التي تأتمر نفسها للحكم المطلق والقطعي الذي لا يمكن الشك فيه، حيث يعتبرها كسابقتها أي الأخلاق الكلاسيكية والحداثية قبل كانط أنها زائلة وغابرة، حيث يقول عنها في كتابه "العلم المرح" أو "العلم الجذل" "وها انتم أولاء تعجبون بالآمر المطلق في داخلكم ، وبمتانة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا ؟ وبـ" مطلقية الإحساس بأنه في هذا يجب علي الأخرين أن يحكموا مثلي أنا "إنه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني ، وأنها الأنانية عمياء خسيسة ... لأنها تكشف انك لم تجد نفسك بعد؛ وانك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا ... أن الذي لا يزال يحكم بأنه "في الحالة كذا يجب علي كل واحد أن يفعل كذا "هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلا ، وإلا فانه كان سيعرف انه ليس هناك ، ولا يمكن أن تكون هناك أفعال متطابقة أبدا ـ إن كل فعل قد تم بطريقة فريدة ولا يمكن الاهتداء إليه ثانية، وسينطبق نفس الشيء علي كل فعل مقبل"[1] فما إن يرى كانط التماثل في الأخلاق أو الدعوة إلى مثاليتها يرفضها نيتشه بداعي أن التنوع الإنساني لا يمكنه الخضوع لهذا النموذج المطلق في الأخلاق، فوراء هذه الدعوة إلى أخلاق مثالية، توجد حمية استبدادية غير ظاهرة، بما هي توضيع لمناسك التراتب، أي تسوية الجميع في نسق واحد ينتهي ويأتمر للواجب، فيصبح المجتمع كالقطيع، أو كنظام الجيش، فهذا المبتغى الحقيقي لكانط حسب فهم حدود النقد النيتشوي لمبتغى الضمير الأخلاقي في فكر كانط.

ويشير نيتشه إلى المعالم الدنيئة التي استوضعها كانط كالواجب، والمقدس..، حيث أن تاريخ الإنسانية منذ بدايته كانت تعلوه نبرة الحروب والتفاضلية والاختلاف والاحتدام[2]. ويواصل نيتشه نقده لكانط مستطردا لتحويل الأفعال إلى البعد القيمي، بينما كان يُقاس الفعل الأخلاقي على اقتداره في تحقيق النتائج الناجحة من تلك الهزيلة، "**خلال أطول** مرحلة

[1] Friedrich Nietzsche : Le gai savoir, Tr: P. Klossowski, Gallimard , 1989, p357.

[2] Friedrich Nietzsche : On the Genealogy of Morality, Tr: Carol Diethe, digital edition, p 41.

في التاريخ الإنساني، أي مرحلة ما قبل التاريخ ، كانت قيمة ـ أو عدم قيمة ـ عمل تأتي من نتائج هذا العمل... وكانت تلك هي الفضيلة ، فضيلة النجاح أو الفشل التي تجعل الناس يحكمون علي عمل ما بالجودة أو بالرداءة ... ولكن ، ودفعة واحدة، بدت تباشير سيطرة خرافة جديدة وقاتلة، سيطرة تأويل ضيق تشرق في الأفق: أن اصل العمل نسب إلي النية التي كان ينبثق عنها ، واتفق علي أن قيمة العمل تكمن في قيمة النية. وهكذا صارت النية تشمل سبب العمل وما قبل تاريخه"[1] فالبنسبة لنيتشه أن كانط يدعو إلى أخلاق الانحطاط بدوره أين يبحث عن حرية معقولة لتحرير الفضائل عن النزوات، غير أن هذا الوارد لا يمكنه الانتصار للاستحقاق الداعي إلى أخلاق إنسانية متعالية، بما أن الفارض للأمر هو دواعي تراكبات اليقظة عند الأقوياء، وما معايير التقييم الخلقي التي يفرضها كانط كمفاهيم إلا خرافة ومتاهة وسقوط، بوصفها تحو نحو حب الإنسانية وتوزيع لمبادئ الرحمة والشفقة داخلها.

والجدير بالاهتمام أن النقد النيتشوي لكانط كان يتجاوز موضوع الأخلاق إلى الجمال، حيث يفرض كانط قاعدة "أن الجميل أخلاقي دائما"، بما يتوارى لنيتشه أن كانط هزيل غير قادر على الحكم الجمالي بوصفه فيلسوف يُلزم كل المظاهر الفنية للأفهومية الأخلاقية، حيث يكون اعتقاد نيتشه منصب على أن لكل أخلاق منظور خاص بها تحققه، بقوله في هذا الصدد "كانط: معرفته بالناس ضئيلة وهو ضعيف كعالم نفس، يرتكب أخطاء فادحة بشأن القيم التاريخية الكبرى (الثورة الفرنسية)، ومتعصب للأخلاق على طريقة روسو، يجري في باطنه، يجري في باطنه تيار من القيم المسيحية، وُثوقي من قمة رأسه إلى أخمض قدميه، ولكنه يتحمل هذا الميل على مضض، إلى حد أنه يود اضطهاده، لكنه سرعان ما يمل حتى من الشكوكية، بما أنه لم يتأثر بالذوق العالمي ولا بالجمال القديم...فإنه أصبح مبطئا للحركة ووسيطا"[2] فليس مهمًا في نظر نيتشه الانتقال من الراهب إلى المشرع، أو تحقيق الانسان المتعالي ضمائريا وعقلانيا، بل استحواذ إرادة القوة على كل مشارب الحياة أخلاقية

[1] جمال مفرج: الإرادة والتأويل (تغلغل النيتشوية في الفكر العربي)، مرجع سابق، ص ص 37-38.
[2] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مصدر سابق، ص 41.

كانت أم جمالية، بإيجاز نقول أن نيتشه يرفض النقد الكانطي للأخلاق كتبرير لإعادة إحياء شيء منها أو تصويبها وفق ملكة العقل، فالأخلاق التفاضلية هي البحث في مراتب القوة واستبانتها طبائعيًا، لا تطبعًا كما وُجدت عليه الأخلاق الكانطية حالها، وهي دعوة نيتشوية للتجاوز الأخلاقي بالكامل للحداثة كمفاهيم أو كتأويلات أو حتى كتأسيس نظري.

وما إن حملنا إيمانويل كانط بين المشروعية والتقويض، فيمكن استدراج زوايا أخرى ذرائعية، فكما تساءل نيتشه دائما عن الدافع الذي يبتغيه منظروا الأخلاق سنسائله بذات المدلول من حيث التطبيقات التي أَرْدَتها جذوره المابعد حداثية، أو مراحل تواجده ضمن ما يصفه هربرت ماركيوز بفلسفات النفي، أي ماركس وانجلز..، والتيار الاشتراكي عامة.

قد أحال كانط الإنسان الحديث إلى أخلاق المثالية التامة –المنزهة–، وكأنه منظومة عقائدية جديدة، حتى أن بعض الدارسين يعتبرونه محرر جديد للمسيحية بطريقة إنسانية لا مثيل لها، وما يمكن فهمه أن الحركات الإرتكاسية بالخصوص (ماركس–نيتشه)، جاءت لتقضي وتمسح هذه الفلسفة، لأنهم أرادوا بشكل أو بآخر افتعال الفوضى وعدم احترام القانون الإلاهي الروحي، ولا الإنساني المقدس، فتم تشكيل المادية الاجتماعية مع ماركس، ثم الإنسانية الفردانية الغَالبة مع نيتشه، والجدير بالتنبيه له هنا أن كانط هو آخر محاولة أوربية لإعادة الإنسان الحديث إلى علاقته الميتافيزيقية في تشكيل الأخلاق والقيم الإنسانية. وبالتالي يجب أن نستفهم فلسفيا، لماذا لم يُشكل كانط إيديولوجيا سياسية رغم مكانته البارعة في الفلسفة وارتباطها بميادين العلم الأخرى؟ وتم الأخذ بفلسفات النفي والفوضى رغم أنها تفتقد للانسجام النظري والمعرفي، حتى أنها لم تجد لنفسها الطابع الابستيمولوجي –نظرية المعرفة–، ما جعلها تبدو مرقعة بين مهاترات ما قبل سقراط وفساد الإنسان الحداثي بطابع إنساني لا يحترم القانون الطبيعي حتى..! فحتى ما يوصف بما بعد الحداثة أو المعاصرة، بقي يتراوح بين ماركس ونيتشه، رغم افتقادهما لأولويات التفلسف المتمثلة أساسا في المنطق، والأكثر غرابة هو لماذا هذا الإصرار الغربي على إنكار الفلسفات الحداثية فيما هو أنطولوجي وليس النظرية، بعدم الأخذ في موضوعاتها الميتافيزيائية، السياسية، الأخلاقية..؟ والانتقال إلى طابع جديد من الفلسفة، تركز غالبا في المنهج..! قد تعيدنا هذه المساءلة ذات الأصول

الفلسفية إلى فهم ما هو معاصر في إطار ما يوصف بالمركزية في صدام الحضارات، وموضوع العالمية، وكذا السيطرة وموت السياسة أمام المادة.

ثم إنه من حيث مفهوم الإنسانية، لم يستصغ نيتشه معالمه الارتكازية تكامليا، بل أعاد قلبه إلى مفهوم تأويلي أي حسب تقديم كل فلسفه له، وبالتالي لم يخرج من المشكلة المفاهيمية لموضوع الإنسانية، حتى الجيل الأول الذي تأثر بنيتشه كالوجودية.

فالنقض المعاصر للفلسفة الأخلاقية الحداثية كان ولا يزال يُصوب سهامه ضد فلسفة كانط المثالية، حيث يستدرج الخطاب المعاصر "العنف" على كافة مستوياته بما في ذلك اللغوي، وبالتالي فإن الخطاب الغربي، أضحى يؤسس لما هو إنساني –بفهمه الخاص للإنسانية– وليس لما هو أخلاقي، حتى لا يروج "مفهوم الإنسانية" بصورة إيجابية مثلما عهد تعريفه في فكر كانط، وبالتالي فالسياقات المفاهيمية أمر لا بد التحري منه، وضبطه بشكل جامع لا بتأويلات فردانية كما يريدها أو يفهمها المُبارز بها –حالة نيتشه مثلا– لأن الجذور التاريخية لميلاد أي مفهوم أو ظاهرة، تعبر عن الفكرة الأصلية، والمتبقي ما هو إلا انشطارات ومدارات واهمة تحاول أن تعطي صورة بديلة تتستر بها على أصل ومنبت ومدى مكانة هذه الفكرة.

المبحث الثاني: بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ.

يتماثل للقارئ لنيتشه مراءاة موقفه من فلسفات التاريخ بشكل غير دقيق، ففي غالبه يكون مرتبط إما بالأخلاق وتارة بالجانب السياسي لما تأثرت بعض النظم بمنظري الحداثة، ففي جوهر القراءة النيتشوية نلحظ الرفض التام لفلسفة التاريخ كثقافة نُظم أو تاريخ، من حيث النظر في أصل منبتها ومنتهى صياغتها للأطر القارئية في التاريخ وفلسفة التاريخ، ولعل ما سيعرض هو بمثابة المحاولة المرتكزة في لبها على الجانب النقدي، حيث سيكون التأسيس لقراءة التاريخ مع نيتشه آخذ على منهج جديد، وبالتّالي فإنها ثنائية هدم وتأسيس، وسنحمل على جانب الهدم المتحامل على فلسفة التاريخ جمعًا بما فيها الهيغلية كمرحلة علو، لنقدم المنطلقات النيتشوية في إعادة ترتيب أولويات البحث التاريخ، في الفصول القادمة.

المطلب الأول: نقد الثقافة الحداثية لفلسفة التاريخ.

مما أخذت الحداثة على الخوض فيه بإسهاب هو موضوع فلسفة التاريخ، بالنظر في تقسيمات المراحل التاريخية من القدامة البَدئية، إلى الحداثة الوَاعية، ومجمل الذي يمكن استظهاره من خلال النظريات القارئة لفلسفة التاريخ، هو أن فيلسوف التاريخ يؤسس لوعي الإنسان بذاته في مدارك التاريخ، حيث يكون التاريخ مشكلا لجانب مهم من وعي الإنسان بتقدمه، متخذين بذلك مفاهيم مختلفة حسب تقديم كل فيلسوف، وأحيانا متداخلة كالعالمية، الكسموسياسية، الحتمية، الغائية وغيرها من التفسيرات المُقدمة في فهم حركة التاريخ كوعي مخالف لما كان يعتقده الإنسان الكلاسيكي (ما قبل الحداثي).

فالذي يأتي عليه نيتشه مما يتجمع من موقفه هو رفضه للمفاهيم الدَاعيّة إلى التعميم في القراءة التاريخية كما القول بـ الكلية، الروح، السيرورة، الكونية والعاقلية، ثم تلك المفاهيم التي تنصب في الجانب المنهجي كـ الواقعة، الحدث التاريخي، السببية، الغائية..، فنيتشه يرفض هذه المفاهيم كونها استحوذت على الثقافة ورُفعت قيمتها على حساب الجمال الأنطولوجي، بما أن المحدثين التاريخيين انغمسوا في تقديم النظر في التاريخ دون رهن الاعتبار لما هو وقائع، فَحالهم على هذا النحو أضحى تَدارسًا للواقع بمعطيات الماضي، "إذ ما يتم الإفراط في الإقبال على التاريخ، أو يتم تعظيم دوره التعظيم كله، حتى تذوي الحياة وتأفل"[1] ما جعل

[1] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 81.

نيتشه يفكك هذه المنظومة المفاهيمية التثاقفية كونها غادرت مجال الإقتدار على حلحلة المضمون المصيري لمشكلات الإنسان المعاصر، وبعبارة أخرى هي مرض أضحى يُهدد مصير الإنسان، بما هو اعتماد على التاريخ الميّت في فك معضلات الحاضر الحي.

وبما يحمله المؤرخ المحدث من تداعي الإضغان على بحثه في ماضي الشعوب يغدو إزدراءا بالحياة، بمعنى أن التاريخ بالنظر لا يبحث عن تلك الروح التي أبدعت العمل الفني بل مجرد مستجدات السرد والحديث عن أفكار تكون القدامة صفتها اللصيقة، ذلك أن ثقافة المفاهيم التاريخية تحجبه عن رؤية المعنى الجديد والانغماس في الفنون والجماليات القديمة، إذ أنه لا يحاكي الجرأة والإقبال والقوة بل يسعى لإبتذال هذه الجماليات وقفا بتشكيلها على منحى تاريخي وإعطائها إعتبار الكلاسيكية أو المرحلة التاريخية المتجاوزة.

إذْ أضحت مفاهيم فلسفة التاريخ تستهوي المعرفة التاريخية بصفة المؤرخ تلك التي تعني أنه يمارس الوعي ضد ما سبق من التاريخ وحال تقدمه –المؤرخ– "ما إن ينصر يوم واحد على اليوم الذي هو فيه، حتى يهب المؤرخ منقبا حافرا جمَّاعة، ليخرج ذاك اليوم المنصرم من طي النسيان وما من شيء حتى الأمر الضحل الضئيل، بمكنته أن يعزب عن باله؛ بل هو يبادر إلى أن يصيّره خالدا بمجرد أن يصبح موضوع معرفته"[1]، أين يَفهم نيتشه، بأن المؤرخ يطمس الهوية الحقيقية لموضوع الماضي في مقابل ضمان الانبهار والمجد لعمله الثقافي.

فالملاحظ من قبل نيتشه عن الحداثيين أنهم ظلوا يتعاملون مع الماضي على أنه "موت" أو كان من الضروري أن يتعاملوا معه في شكله الحي، فإن هذا الإدعاء هو جانب وجداني وعاطفي "فهم يريدون، إن أمكن، إحياء الماضي من بين الموتى ونفخ الروح فيه من جديد. ولما كان عددهم عددا كثيرا صرنا أمام القدر الأكبر من الموتى"[2]. على أن نيتشه يهاجم كل التجارب التي ضلت تحاول فهم التاريخ بالمنظور الفكري (النظري) بما أنه عصر قياسي في الأبحاث التاريخية –الحداثة– وكأن التاريخ أصبح مصدرا من مصادر الحياة فينشأ

[1] محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 82.
[2] المرجع نفسه، ص 83.

هذه المحاكمة لدارسي التاريخي المنهجيين الذين حولوه إلى ثقافة خاصة بالمدارس الألمانية – خاصة- التي أسست لـ "استبداد الحس التاريخي" مما يراه معاديا ضروب الحياة وقوتها.

فالجانب الذي يجعل التاريخ عبء على الإنسان في نظر نيتشه أنه يتباحث ظروف الماضي بالمقابل يتناسى الحاضر المستقبلي، فدَرْس التاريخ عند المحدثين يقضي نوعيا على الاستشراف بما هو تفريط في النظر لما يجب ان يكون حيث أن كان ينبغي على فلاسفة التاريخ البحث عن ما سيكون، لهذا نلاحظ أن مفهوم فلسفة التاريخ انتقل عند المعاصرين إلى التأويل نحو المفاهيم الحضارية، التي تتباحث مستقبل الدول والأمم والحضارات تبعا للانسياق نحو ما يهم الإنسان ككائن وجودي غير مبالين لهيمنة صيرورة التاريخ، التي لطالما بعثت على الفضاضة والهفوات، حيث انه لا يمكن أن يُسيطر اللامعقول على الأنطولوجي حسب نيتشه لعدم وقف الإنسان عن الخلق والإبداع الفني والثقافي والحضاري.

وحيث أن فلسفات التاريخ قَدِمت على تبيان صورة للدولة المثالية، نأخذ كنماذج (الهيغلية: دولة الأكفاء بما هي تحقيق للعقل)، و (وضعية أوغست كونت: إقامة الدولة والحفاظ على النظام بواسطة التقدم العلمي)، و (تطورية سبنسر: التي تسعى إلى التقدم في التنظيم الصناعي للمجتمع وفق نظرية التطور لداروين)[1]، حيث تُراهن هذه الفلسفات على أن التنافسية التي ستجلب الخير للبشرية بصفة جمعاء، انطلاقا من التسليم بآليات النظام الرأسمالي على أنها قيم موثوقة ومطلقة إلى حد ما. فعلى هذه الشاكلة هي تخوض نفس المسار الكلاسيكي الذي يقول بأن العقل هو الوجود بالضرورة المستمسكة فيه، فهذه الفلسفات وعلى الرغم من أثرها الواسع، تَعتبر أن النظام الرأسمالي وجوب ضروري كمرحلة لبناء مستقبل زاهر. الدَعوى التي يرفضها نيتشه كما تبين من رفضه للمبادئ السياسية للحداثة، كالديمقراطية والاشتراكية.

[1] محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، ط1، دار توقبال للنشر، المغرب، 2006، ص ص 106-107.

المطلب الثاني: هدم مبادئ فلسفة التاريخ.

لطالما كان نيتشه من الفلاسفة اللانسقيين الذين دعوا إلى تفجير الأنساق، وبالتالي عدم الإيمان بالظروف المنهجية، والحال أن هذه الرؤية انتقلت به إلى نقد فلسفة التاريخ ومبادئها التي تأسست عن طريق المناهج والكتابة المنهجية. حيث يرفض المعاني القبلية للتاريخ تلك التي تدعوا إلى الإيمان بوجود تاريخ كسمولوجي أو أن للتاريخ مسارا يحمل دلالة ومعنى عاقلية نتاج العناية الإلهية له، إذن بالجملة هو "تاريخ كوني متعقل" بما يحمله من علل، أسباب، غايات، وبالضرورة نتائج. فيتمثل لنيتشه أنه من غير الطبيعي وصف الحادثة التاريخية بالحقيقة التاريخية إذ أن هذا المعنى يأخذ اتجاها سالبًا. فلا يؤمن نيتشه بأي شيء يدّعي الكلية أو حركة التاريخ بمنظور جماعي وما هي إلا مُتخيلات مليئة بالعجب ابتكرت هذه السيرورة.

فما يصفه نيتشه بفلسفة التاريخ السالبة، أن المسار التاريخي للعالم هو مجرد مفهوم مُتواهم ابتكره الـحُلقيون كون مبدأه الجوهري العاقلية بالتاريخ "ولا وجود لأمر سِمته أنه "العقالية في التاريخ"، ذاك عجب الإنسان ومخيلته بل أنى للعقل، وهو جزء من العالم والتاريخ أن يحاكم العالم والتاريخ؟"[1] بهذا النحو فإن نيتشه يرفض مبدأ العلية في التاريخ، وبالتالي فهو يرفض الوعي التاريخي على اعتبار أنه تأسس على أحكام خلقية كونية تحكمت في مصيره، وبرفض مبدأي العلية والغائية يكون نيتشه قد هدم مفهوم الضرورة حيث بعثه على مسار آخر هو الصدفة والعبثية.

ويتماشى نقد نيتشه لمفهوم الكلية أو الجملة أو الكونية أو بما يقابله في الثقافة الهيجلية بـ سير التاريخ، مجرى التاريخ، أو سير العالم، يتماشى في هدمها بالنظر لها على أنها نظام تصوري للتاريخ كما هو مبرر لبعض الأخطاء التي ارتكبتها بعض الشعوب والأمم وبالتالي إن شئنا القول هو عبارة عن لاهوت تاريخي لا يخدم الفلسفة وموضوعاتها بل

[1] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 87.

يشوهها بزعمه الروحي وكنموذج واضح لتطبيقات المنهج الجدلي الهيليجي، الذي يعتبر أن الميلاد الحضاري كان في اليونان العاقلة (كقضية)، ونقيضها المسيحية (نقيضًا) وتقدمها الحداثة (التأليف).

فهذه الاستحالة عن الجمع بين الكل أو الجملة ومسار العالم هي استحالة الجمع بين العقل والتاريخ، بما هو رفض للتاريخ العملي، أو التاريخ الشامل، وهي تلك المفاهيم التي تداولها فلاسفة التاريخ الحداثيون. إذ ما يعتبرها نيتشه مجرد ازدراء واشارات تثير العجب اتخذها الحداثي مخيلة واستوضعها كثقافة لاستقراء التاريخ.

والحال أن هذه المفاهيم، هي ذات معرفة قبلية أو بدئية، ما إن اعتبرت أن الإنسان يشكل الامتياز والاستثناء، أي بما هو الحيوان الأصدق أو المتعالي على بقية الكائنات، فهو يشكل تاريخ الإنسان القيمي، "والحقيقة التي ينبغي أن تُعلمَ، هي أن العصور الحديثة بتركيزها على التاريخ الكوني، بما هو تاريخ الإنسان، قد خالفت العصور القديمة وفصمت عرى الصلة بين الطبيعة والروح والإنسان والحيوان والأمر الأخلاقي و الأمر الطبيعي.. ولو نحن ذهبنا بهذه الفكرة المشؤومة إلى حدها القصي لقلنا قول المغرورين: ما التاريخ إلا الوعي الكوني بالذات"[1] ومن هنا يتساءل نيتشه حول تغيير مفهوم التاريخ الكوني بمفهوم التاريخ الطبيعي وجينيالوجيًا يُفهم على أنه الحديث عن تاريخ ما قبل التاريخ الكوني، بما أن هذا الأخير طغى عليه المنطق والأخلاق والإنسان المنهجي، ما جعل نيتشه يبدد هذا المفهوم إلغاءًا منه للمنهجية في التاريخ أو النسقية بما هي قصدية وغائية ووعي ومسؤولية والدعوة إلى الاعتبار بما قبل هذا المسار الجَمعي.

وفيما يخص مفهوم العليّة أو السببية الذي لطالما استند إليه الحداثيون في تقديماتهم لفلسفة التاريخ، فيلاحظ نيتشه أن المؤرخ لا ينكب على الاهتمام بالوقائع وما حدث وإنما على الحدث بما افترضه المؤرخ، والواقع كما يظن، فحيثما بحثت عن العلة وجدت الفرضية

[1] محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 91.

وأينما هممت بالبحث عن السبب قابلة التخمين، وما من شيء اعتبر بمثابة الأثر بما هو حدث تاريخي، ما هو إلا تحقيق لآثار حدث مُفترض "فما اعجب معالم المؤرخ؛ عالم إختلافات وتحكمات وتصورات، وعالم أشباح وظلال تحوم حول الأعماق المضببة لواقع غائر القعر شديد السحق ممتنع الدرك! أوليس المؤرخون أناسا دأبهم أن يحكوا عن أشياء ما لها من وجود إلا في تمثلاتهم"[1]. فالذي يُفاضل فيه نيتشه هو التفريق بين الظن والعلة، فالعلة الحقيقية عند نيتشه هي انعدام العلة في ذاتها، بل استحضار الصدفة كقاعدة يجب توافرها وتناظرها واعتبارها كأساس لتأويل المجرى التاريخي.

فتفكيك نيتشه لمفهوم الغائية سبيله الإطاحة بالأفكار المسيحية الدنيئة التي تسللت إلى العهد الحداثي كون المسيحية اعتمدت على إفتراض غاية لكل حدث والبحث عن قصد واعي أو تصور إلاهي يستوصف العالم خلقا ووجودا وأحداثا. فالمفكر التاريخي الحديث بلغه الإستحكام لهذه النظرة غير أنه غادر مجال الإعتقاد بالتفسير الإلاهي إلى التفسير بالإنسان بطريقة إلاهية.

المطلب الثالث: النظر في تاريخ الفلسفة.

منذ فجر تدارس التاريخ*، لم يكن به الاهتمام ببالغ ما يحققه، على اعتبار أنه جانب تذكري تذاكري، لا علمي ولا معرفي بالمنظور النظري، حيث يسبح خارج قواعد المنطق، والاعتياد العام في الوعي. وفي رحاب هذا اللاهتمام بحركة التاريخ أو الوعي بالتاريخ، فإن الحداثة بفلاسفتها أخذت تنظر في تاريخ الفلسفة بصفة رسمية واعية، بدءًا باهتمام فرانسيس بيكون، فولتير، كوندرسيه، إلى غاية الماركسية.

يستمر التباحث في مغزى التاريخ منذ توظيفه كعلم في تصنيف فرانسيس بيكون للعلوم، على أنه علم يهتم بالذاكرة، ما فتح المجال أمام فيكو لتأسيس الحركة اللولبية في

[1] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 93.

* التاريخ التطبيقي: أي بداية التاريخ النظري أو الاهتمام به كعلم أكاديمي (مع أفلاطون).

استقراء التاريخ. ويتواصل الاهتمام بالتاريخ مع كانط، هيغل، ماركس، حتى وُصف ذاك العصر بـ "حمى التاريخ"[1]، حيث قُرأ تجريبيا وعقلانيا..، بما أن غَدا كعلم ذو أهمية في تفسير حركة التقدم الأوربي.

والحال أن هيغل يجعل من تفسيره لحركة التاريخ مسارًا متفاضلا بين مراحله ليتحول إلى طريقة في كتابة التاريخ وتحديد مصادره، وصنوف التاريخ الثلاث عند هيغل كما يقدمها، هي: التاريخ الأصلي (وهو الذي يكتبه المؤرخ وهو معايش له)، التاريخ النظري (القصد منه: رواية الأحداث بالتواتر)، التاريخ الفلسفي (دراسة التاريخ من خلال الفكر)، حيث يكون التاريخ الفلسفي أكثر أهمية كما يراه هيغل[2]، وحتى كما ينتقده نيتشه لاحقا، بما أن هيغل يدعو إلى التسامي في النظر إلى التاريخ بالعقل، التاريخ الروحي، أو تحقيق الوعي بالتاريخ*. فمنتهى قراءة هيغل للتاريخ هي تحقيق الروح الواعية، ومبلغ هذا الوعي بالتاريخ يُقر بالمسيحية كانسجام واقعي بين الديانات بما هي انسجام بين اليهودية والإسلام، أو حتى انسجامها مع المباحث العقلانية، كما يدعو للمسيحية الأصلية كنموذج حضاري لتاريخ ألمانيا[3].

يَنبني السؤال الجينيالوجي حول هدم الميتافيزيقا والارتكان لما هو مغزى، بمعنى أنه يتجاوز الميتافيزيقا بما هي غير مهمة لأسلوب الحياة فلا المعرفة ولا التاريخ ولا المنطق ذوو ضرورة، ما إن بحثوا في الميتافيزيقا. لهذا فيقدم رفضه للتاريخ الهيغلي إذ هو عبارة عن لاهوت مسيحي تحت ظلال اليهودية، فمنظور نيتشه، في أن هيغل يعود للتشكلات القائلة بأن الإله هو متصدر المعرفة أو العقل المتعقل، بما أن الإنسان عقل، فظاهرة التعقيل إلهية، أو ذلك

---

[1] مراد قواسمي: روح التاريخ عند نيتشه، منشور على (http://www.aljabriabed.net)، تاريخ الزيارة: 2016/03/29، على الساعة: 09.00.

[2] هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، ج 1، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 1981، ص ص 31-38.

* يقيم هيغل تفاضلا مفاهيما دقيقا بين العقل، الروح، الوعي، سيتم تجاوزها. أنظر. كتاب هيجل العقل في التاريخ.

[3] يتلخص هذا الشأن في كتابه (العقل في التاريخ)، المُشار إليه سابقا.

الوصف الذي يأخذ منحى أن الله حقيقة والحقيقة إلهية[1]، فيرفض نيتشه أي إرادة إلهية تهيمن على حركة التاريخ.

وحيث لا يجد نيتشه في تاريخ الفلسفة سوى شذرات متناثرة تدعو لقراءة أخبار الفلاسفة وأقوالهم وحالة بيئتهم، بما يُصوّغ للملل والضجر كونها مجرد نمط اعتيادي مليء بالأفكار الحمقاء، كما أنه لم يُحمِل نفسه –تاريخ الفلسفة بالمنظور الهيغلي– مسؤولية النقد الحقيقي، "وبالجملة، لم يكن هذا النقد نقدًا للمذاهب الفلسفية بحسب ما إذا كان بالمكنة العيش وفقها، وإنما كان مجرد ((نقد للكلمات بالكلمات))"[2]، إذ ما يهاجم نيتشه عملية توليد الألفاظ كتلاعب يتظاهر على أنه يقدم تاريخيّة جديدة، في حين أنه لم يغادر مركن الفساد العقلي، "الإيمان البليد بالكلمات المبتكرة أو المهجورة في اللغة، تفضيل النادر والغريب، الميل إلى وفرة المفردات عوض الميل إلى تحديدها، كل ذلك يكون دائما علامة ذوق لا يزال ناقصا أو قد صار فاسدا"[3]، بما أن هيغل يفرد العديد من المصطلحات المتقاربة والمتشابهة والتي كانت تحمل دلالات واحدة فستولدها لحمل معاني جديدة في التاريخ، الذي يراه نيتشه مغادرة للذوق الجمالي في التاريخ.

كما أن تاريخ الفلسفة بالنسبة لنيتشه لم يدرس الشيء الأكثر أهمية، المُعنى بالحالة النفسية (السيكولوجية) للفلاسفة بذاتهم، فاستكانتهم لاستظهار هذه المذاهب جعلتهم يكبتون لحظاتهم الحاسمة، ومنعتهم من قلب القيم المتواجدة، فيقترح دراسة سرية لأوضاعهم المزرية التي تخلصوا منها بداعي عدم ذكرها أو تأريخها، حيث يكون المغزى من ذلك أخلاقي–إلاهي، فقراءتهم بشكل سري سالب هي مبلغ العثور على التجديد في التاريخ،"المساهمة في إقامة سيكولوجيا للفلاسفة هدفها التخلص من بعض الأوهام التي

[1] Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, Tr: Angel Kremer-marietti, Edition générale, Paris, 1974, p283.

[2] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 202.

[3] فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة)، الجزء الثاني، ترجمة: مُحَمَّد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2001. ص 159.

نسجت حولهم"[1] فاستقراء الظواهر النفسية للفلاسفة كما يراه نيتشه أمر ذا ضرورة أكثر من مجرد سرد أحداث التاريخ كما أشار هيغل في طرائق كتابة التاريخ.

والحال أن الناظر في رأي نيتشه، يَفهمها على أنها استلزامية النظر في الذي ما لم يُفكر فيه بعد، لا في ما تم التَفكير فيه، وإلا غدا الفلاسفة مجرد مستعبدي الأخلاق واللاهوت، غير قادرين على الخلق الجديد، ولا إبداع ما يبعث على قلب الوقائع، ويتلخص رفضه للعقل وتفسير حركة التاريخ بمنظور عقلاني بقوله "لقد تم إفساد "الإنسان الصالح" وغوايته من طرف المؤسسات الخبيثة (الطغاة والكهنة)،- العقل منصبا في التاريخ كسلطة، التاريخ يتجاوز الأخطاء، اعتبار المستقبل تقدما"[2]، فالتقدم بمنطق العقل الذي يهيمن عليه الدين في طياته وتنصيبه كحاكم لتأريخ الفلسفة نال منه الابتذال والانحطاط حَال أنه لا يقدم ما يجب تقديمه، كما يخشى الخروج عن العادة والبحث في خلق منطلقات مغايرة لما ساد عليه الوضع العام.

الناظر لتفكيك نيتشه لمبادئ فلسفة التاريخ الحداثية يكاد يلاحظ عدم إعتناء نيتشه بفلسفة التاريخ من حيث هي تباشير للمستقبل، فينصب على النقد المفاهيمي في حين لا يختلق مفاهيم موازية، بل ممارسة جديدة، بحيث أنه يفصل بين المفهوم والممارسة عند المؤرخ الحداثي، في حين أنه من الضروري على المؤرخ تدارس الأحداث وفق منهج تعاقلي يحدد معالم الفترة وصفاتها ومميزاتها وحتى فرضياتها لإيجاد مفارغ تربط بين الإنسان الكائن والإنسان الماضي اعتبارا لتبادل واستشراف المستقبل.

ثم إن رفضه للغائية، لا يعتبر ظاهرة صحية في التأويل التاريخي، وبعث العبثية والصدفة للتفسير التاريخي، أمر بعيد عن الواقعية، حيث كان لتطور الإنسان دائما أسباب جعلته يبحث عن التجدد والتجديد في البحث والعلم والحياة، فلا يمكننا بأي حال من

[1] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 202.

[2] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مصدر سابق، ص 44.

الأحوال اعتبار ظهور العالم الإيطالي "غاليلو غاليلي" صدفة مُحالة على العبثية، وإنما هي تاريخيَّة التقدم العقلاني في المسيحية وتلامسهما مع الثقافة الإسلامية بمنظوريْها الفلسفي والعلموي.

والذي يمثله هيغل في تاريخ الفلسفة هو خلاصة التنظير الممتد من التفسير الدائري الخلدوني، فالتقدم عند فولتير مرورًا بلَوْلبية فيكو، حيث يكون المنهج الجدلي خلاصة كل هذه التفسيرات بما أن المتمعن فيه يلحظ هذا الاستجماع، حتّى أن الجدل يُعنى بالتقدم، أو تاريخ الدولة، أو التفوق وفق التطور، وهو ما يتناسب وجعله خلاصة للفكر التأويلي المفسر مسار التاريخ، وهذا ما يجعله أكثر واقعية من حيث مكانته الفلسفية.

فهيغل الذي يربط تاريخ التقدم، بالوعي، حتى في استشرافه الذي يقول بأن الحكمة الألمانية هي التي ستسود، اكتشف حالة الإنسان العقلاني وتطوره في مسار التاريخ، بينما نيتشه يحيل كل الإنسان على مبادئ اللاعقل، أي بما هي مجون، واستغواء للأهواء، وإباحة للفنون الرديئة، وقلب المفاهيم القيمية والعلمية، وبالتالي فإن الإطار الإشكالياتي لدى نيتشه غادر مجال هيغل حيث يكون الأخير منظر للتاريخ ارتباطا بما هو سياسي وروحي. ولهذا نجد الغياب الكثير لنظرية الدولة عند نيتشه بالمقارنة مع هيغل، الذي غزى تلك المرحلة بأطره النظرية والممارستية.

يعد هذا الاسترداد النيتشوي، لقلب كل القيم والمظاهر الحداثية بنقد أصولها، ونقض امتثاليتها، مطلبًا ذا أهمية في البحث عن أصل الحقيقة انطلاقا من التشكيك في كل الهويّات التي مثلت الركائز منذ العقلانية اليونانية، وحتى العصور المسيحية، انتهاءًا إلى الفترة الحداثية، والذي يدعو أكثر للاهتمام هو مشروع نيتشه الذي احتل مكانة واسعة في من لحقوه، ولا يقف نيتشه على حبل النقد وحسب فما سنراه في الفصل القادم هو المشروع النيتشوي للإنسانية الحديدة كما يفترضها ويقدمها، منطلقا من استجواباته للفلاسفة الحداثيين، الذين لم يحسنوا صياغة الإنسان حسب نيتشه. فيقول: "نحن معشر الباحثين، لا نعرف أنفسنا، أننا نجهل أنفسنا. وثمة سبب وجيه لذلك. فنحن لم نبحث عن ذواتنا فكيف لنا إذن أن نكتشف أنسفنا بأنفسنا ذات يوم؟"[1]

[1] فريديريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، ص 9.

الفصل الثالث

تشكلات المشروع

النيتشوي نحو تجاوز الحداثة

الفصل الثالث: تشكلات المشروع النيتشوي نحو تجاوز الحداثة.

يتمثل سعي نيتشه في تشخصيه لأمراض الحداثة، وما استلحقته على حالة الإنسان الحديث، فيعيد النظر في أصل الحقيقة، الوجود، القيم، والتأويلات المرتبطة بهم، حيث سنتدارس نيتشه من منظور المشرع الجديد، النقيض للحداثة ولكل التاريخ الأوربي بمختلف مشاربه وتنوعاته الفلسفية والدينية، ونرى ما إن مثل نيتشه المشروع الفلسفي المتكامل ليكون ضدًا لما سبقه، أم هو مجرد عتبه مفاهيمية اصطلح عليها ما بعد الحداثة أو المعاصرة.

المبحث الأول: التأسيس الوجودي لمهمة الإنسان أو تباشير فاعلية جديدة للإنسان.

فِيم أنف تقديمه من نقد لنيتشه للمفاهيم والمذاهب الفلسفية الحداثية، ستكون محاولته لقلب مهمة الإنسان والفلسفة معًا، نحو مبررات جديدة، تجاوزا للسقوط في العدمية بعد الإبطال الميتافيزيقي، وتحديدا للمعايير التي تستحكم الوجود ويُبنى على أساسها التفاضل بمعاييره وأسسه.

المطلب الأول: ميلاد فلسفة الإقتدار أو إرادة القوة كمعيار.

يُثير الاهتمام الأكبر لدى نيتشه، مشكلة الأصل الذي أضحى معيارا للتقويم، فهذا النمط المتشابك والمترابط تاريخيا، غدا بمثابة القيمة المطلقة التي اتفقت فيها الفلسفات بتعاقبها، فلدى الاستشكال في ثنائية العالم وتخصيصا منذ استثارتها مع بارمينديس* ، مرورا بالمسيحية، تدويلا لكانط، كانت بصورة الهيمنة الميتافيزيقية للعالم اللامتناهي، الخالد، الحقيقي، على العالم الواقعي الذي هو في صورة المتناهي، الزائل والغابر.

فَرَفْض نيتشه للعالم اللامرئي استوجب إخضاع أو استولاد تأويل آخر يغوص حيث ينتهي النفي النيتشوي للعالم الثاني، ذلك بمثابة الإقتدار، أي الاستبطان لما هو ثابت ببعديه النفساني والتجامعي، فيما سيُكون نظرة إلى الذّات بوصفها المتعالية والرافضة للتغايرية، وبناء النحو التفاضلي بما ستكون إرادة القوة المعيار المتكامل لذلك.

ومن منطلق الخطاب السّجالي لدى نيتشه الذي يترتب عليه، نفي قواعد إثبات وجود الله ومنطقيا يمكن القول أنه، قتل لـ "النظرية المعرفية"، فالنتيجة الكليّة هي إقالة الحالة

---

* **بارمينيدس** (Parmenides)، (540ق.م – 480 ق.م)، فيلسوف يوناني، تتلمذ على يد الفيتاغوريين، كما أُدرج ضمن محاورات سقراط، له رأيه في المعرفة العقلية وتكذيبه للحواس، وتفسير الوجود الطبيعي على نحو "أن كل ما هو موجود قد وجد منذ الأبد. فلا يولد شيئ من لا شيء، وما ليس موجوداً لا يمكن أن يُصبح شيئاً".
أنظر. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السابقون على السفسطايين)، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، الباب الثاني، الفصل الرابع، ص ص (187- 194).

التي استلحق عليها نيتشه لوضع أوربا. فكل الإدعاءات الحداثية في الازدواجية، التي رهنت بأدلوجتها أوضاع ومباحث الفلسفة للغيبيات والماهويات، صارت محل احتقار بإيعاز نيشته، على أنها تمثل حالة من التلاعب والاستيلاء على إرادة الإنسان.

فبإحالة منطق الكون على العدمية بنفي التماهي عنه، تبدأ رؤية نيتشه بتحديد معيار التواحد في معنى العالم الحقيقي، التي بفعلها يحفظ النوع البشري وجوده إذ أن المبدأ الأساسي في هذا "إرادة القوة"، فهي الحقيقة وهي الحياة وهي مبرر الوجود وحيثما وجدت الحياة فَثِلكم إرادة القوة بتمظهراتها وكشوفاتها. بما هي الجوهر الراسخ للوجود، وحيثما تُقدم الحياة نفسها لإرادة القوة، أي ذلك النظر للعالم من الداخل والإيمان به بتسامي الذات نحو القوة.[1]

ذاك كان القوة بوصفها نقيضًا أو بديلا للميتافيزيقا، فكيفما ستكون تأويلاً للوجود، وبالتالي سيظهر الإقتدار في الحياة كعنصر بنائي تفاضلي في فلسفة نيتشه. فحيثما يلاحظ نيتشه أن الدولة أو المجتمع مدفوعان على الصراع، كان ينظر بطريقة داروين في قوله بالإحتدام غير أن داروين لم يكن أكثر جرأة من نيتشه حيث اكتفى بإعطاء تفسيراته في استقواء الكائنات وتطورها بيولوجيًا، أما الذي يأتي عليه نيتشه هو جعل التطور وفق منطق القوة أمرًا لا مناص منه.

فالمتأمل في حياة اليونانيين جينيالوجيًا، يتراءى له أن الإنسان اليوناني شبيه الذئب في حال أنه كان ينشد الصراع والحرب ويبتهج بالنصر، ويستنشد للآلهة التي تدعوه إلى التنافس والحسد، تلك هي "إيريس"* التي قابلتهم بدافع الضغينة على أنه منطلق للصراع.

والحال أن نيتشه المُشرع يستطرد إرادة القوة بوجهها الأنطولوجي، رغم أنها لا تسحوذ على مبنى مفاهيمي واسع في فلسفته، إلا أنها عهدت أن تكون ظل نيتشه في حديثه

[1] يسري ابراهيم: فلسفة الأخلاق (فريديريك نيتشه)، مرجع سابق، ص 243.

* ايريس أو ديسكورديا، هي آلهة الشقاق والنزاع عند الإغريق، وهي ابنة زيوس وهيرا، والأخت التوأم لآريس إله الحرب.

عن الحياة بمنطقها الجديد، حيث التسائل عن القوة "كيف نصبح أقوياء؟- أن نعزم بتأن ثم نعض بالنواجد على ما عزمنا عليه، وكل ما تبقى يأتي بعد هذا"[1]، بما هي تحول نحو تَطبع جديد يستحكم المجتمع أو الدولة.

ولأن نيتشه لم يقيّد مفهوم القوة في إطاره الإشكالياتي، بل تَصنّعه بطريقة انسياقية، فإنه يجعل من العناصر الجديدة هي الأخرى وسيلة للهيمنة، كالمال، حيث هو رغبة لا متناهية في تحقيق اللذة، والطمع فيه يصبح باعث حيوي لتشكلات القوّة داخل المجتمعات "إن الرغبة في القوة قد تغيرت وسائلها، ولكن نفس البركان مازال متوهجا، وما كان يفعله الإنسان من قبل في سبيل الله يفعله الآن في سبيل المال الذي يعطي الآن أعلى شعور بالقوة"[2]، فيكون أي باعث على القوة بالنسبة لنيتشه، هو بمثابة الركيزة التي تنمي الذاتية والاستعلاء على الآخر، دون تقييد أخلاقي وإنما الاستجابة للنزوات بشكلها المطلق.

وهذا التنازع من أجل كسب القوة داخل المجتمعات لا يتموقع بحاله بصفته صيغة معاصرة فقط، بل أنّا له في واقع النظر بالماضي صيغة يستهلك بها معيار القوة، فالتراث التاريخي الذي تركه الإنسان وبعيدا عن أصله ونتائجه، يسوقه الواقعيون المعاصرون من أجل كسب غايات تحفظ وجودهم ككيان ذاتي ثم مجتمعي تشاركي عند الفئات المستضعفة فذريعة التخفي وراء التاريخ، هي إرادة قوة معاصرة تكتسي مهنتها من ماضي الإنسان لتبرير واقعه كموجود ذو حق. كما هو الحال لما يستسيغ الضعفاء مطلبهم في "الحق" حال امتلاكهم لقوة العدالة، فما إن نالوا شيئا من هذا ارتفعوا إلى مرحلة أخرى هي المطالبة بالحرية[3]. بما أن هذا يشكل دافع لدى الضعفاء في مطلبهم بالمساواة، فحتى السياسيون في السلطة يقبلون المقايضة بجزء من هذا حفاظاً على فقدانهم السيطرة وقوة الحكم، ويصل بنا

[1] فريديريك نيتشه: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، مرجع سابق، ص 344.

[2] يسري ابراهيم: فلسفة الأخلاق (فريديريك نيتشه)، مصدر سابق، ص ص 243-244.

[3] Jaspers karl : Nietzsche, Introduction à sa philosophie, Tr: Henri Niel, Gallimard, 1950, P. 313

نيتشه إلى نتيجة مفرغها: أن الجميع يلهث وراء القوة بدافع خفي، مدعَاةً إلى التصويغ لفعله بالفضيلة، فـ "كم هي حمقاء أحكامنا الخلقية! فعندما يستمتع الإنسان بالقوة يصف نفسه بأنه خير، ويكون ذلك على وجه الدقة في الوقت الذي يسميه فيه الآخرون شريرا ! إن الغزاة العظماء قد عبروا عن أنفسهم دائما في لغة الفضيلة المؤثرة، ولقد أحاط بهم دائما جمهور الشعب الذي كان يمكنه فقط أن يستمع إلى اللغة الأكثر تأثيرا"[1]

حيث لا إيمان لنيتشه إلا بالقوة كمعيار لتفسير كل المظاهر السائدة في هذا العالم فهذه الإرادة ذات الصيغة الحُلولية إراديًّا راسخة في الإنسان وأنماط حياته، وكل التاريخ البشري لم يكن بمنئى عن هذه الإرادة. وعلى هذا النحو يبحث نيتشه عن تأويل مهمة الميتافيزيقا وتحويرها إلى دراسة أشكال القوة، حيث أنه من الممكن تحديد مسلكين؛ الأول ذلك الذي نجد فيه نيتشه محاولا لتفسير الآليات الممكنة لتكوين هذا العالم الذي نقيم فيه من أربع زوايا هي الوعي، الجمال، المعرفة والأخلاق، حيث يكون الفاصل في هذه الزوايا منبثقا دائما من القوة، وميزان الإقتدار هو معادلة واحدة متشكلة بين الضعف والقوة وتحديد هويته وتفسيره الكلي على ذات النحو. أما المسلك الآخر فيفسر فيه نيتشه العالم بما يحويه من كائنات عضوية وغير عضوية، ويذهب فيه إلى تفسير الحياة على مدى ميتافيزيقي فيبطل بذلك التفسيرات السابقة للحياة.[2]

تَحمل إرادة القوة حسب ما تقدم آنفًا قيمة الحياة، فهي أساس كل تقويم بين الحق والخطأ، الشك واليقين، بما أن الغاية هي العُلو بالحياة، بمعنى اثباتها في شكلها الصاعد، حيث لا يهمنا من الحقيقة والخطأ مبلغهما، بل خدمتهما لتزايد القوة في الحياة.[3]

---

[1] Jaspers karl : Nietzsche, Introduction à sa philosophie, Op-cit, p P308.

[2] يسري ابراهيم: فلسفة الأخلاق (فريديريك نيتشه)، مرجع سابق، ص 245.

[3] يوحنا قمير: نيتشه نبي المتفوق، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 24.

وحيثما يكون الدافع هو البحث عن أشكال القوة داخل المجتمعات في تزايد مستمر أكان خفيًّا أو معلنا، فإن كافة أشكال الوجود ستفسر على نحو القوة بما هي (معرفة، جمال، وعي، أخلاق). لأن إرادة القوة أضحت نمطًا بديلا عن الماهويات التي كان يعتقد بها الإنسان سابقاً.

المطلب الثاني: الوجود كصيرورة – عائدا أبديا–.

ينطلق نيتشه نافيًا بالمطلق لما يُقال أنه "وجود ساكن"، حيث لا يعتبر من الأشياء أنها ذات كينونة ساكنة، وما هذا إلا من تداعيات الوهم والزيف، فالإعتقاد بالوجود الساكن يضفي إلى تقليص قيمة الصيرورة، التي هي وحدها الوجود الحقيقي، فالصيرورة ليس لها غاية تتوقف عند حدها، ولا هي مجرد شكل، إنها الوجود بعينه، حيث سيشير نيتشه كيف ترتبط الصيرورة بإرادة القوة.

الذي ينبغي أن يُفهم من نظرة نيتشه للصيرورة، أنها "طريقة في التفكير يعلو فيها على كل تحديد ويستغرق فيها الزمان كل أشكال الوجود الموضوعي، والمكان نفسه، بينما يصبح الزمان مرادفا للوجود نفسه لأنه هو وحده الذي يبقى كما هو"[1] حيث تكون الصيرورة نتيجة لما بعد التحدي الذي رفعه نيتشه ضد الميتافيزيقا كما ضد الميكانيكية، بما هي منوطة بتأويل الزمن الكائن بالمطلق.

فتحوُّل الصيرورة إلى ماهية، وإرادة القوة إلى وجود، يفتح الكشف عن تقاطعهما، بل إنه يفتح عن إكتمال القوة في العود الأبدي، بما أن منطلق الاقترانية هو "أبدية الحياة التي تعبر عن ظاهرة تثبت ذاتها بصورة أبدية (كعودة) في الظاهرة"[2]. وحيثما تغدو إرادة القوة هي المفهوم الخالص للطبيعة فهنا يمكن التغلب –حسب نيتشه– على الماهيات، في المقابل ينشأ الارتباط التفاعلي بين القوى، وهي طريقة ما في إعطاء الوجود فوضى متحكمة نفيا لكل

[1] يسري ابراهيم: فلسفة الأخلاق (فريديريك نيتشه)، مرجع سابق، ص 251.
[2] بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 123.

استشكال ماهوي، حيث هي مهمة لنيتشه يمكن فهمها على أنها، "نزع الصفة الإنسانية عن الطبيعة ثم إضفاء المظهر الطبيعي على الإنسان، بعد أن يكون هذا الأخير قد اكتسب مفهوم الطبيعة الخالص"[1].

يُردف كارل يا سبرز في كتاباته عن نيتشه، أن نظرية العود الأبدي لن تكون في متناول الفهم بمنطق اعتيادي، والعقل لا يمكنه إدراكها بما أن تفكيره منصب على ما هو ثابت. ولتفكيك معنى العود الأبدي ربما سيكون من الأجدى بنا اعتبارها مبدئيًا بمثابة النظرية العلمية أو المعرفية إلى حد ما.

حيث أن فكرة نيتشه تفترض أن المادة الموجودة في الكون ذات صيغة متناهية مهما كانت سعتها داخل الكون، ويُضاف لهذا أن: الزمن لا متناهي على أنه يشكل المعنى الفيزيائي لقياس الحركة (الصيرورة) داخل العالم، فعلى هذا النحو لا يوجد حد للزمان بما هو امتداد إلى اللانهاية، فيبقى متسايرًا افتراضيا وممتدا حتى وإن توقفت الحركة، وبما أن المادة في تعاقبها تتشكل من اختلافاتها المستمرة والممكنة، فإن هناك دائما زمنًا يعي هذه الاختلافات والتحولات باقيًا في تمدده فتعود هذه الصيرورات لتشكيل نفسها في صور جديدة، وفق تكرار دائم لصورها، "فالعالم [عبارة عن] دورة تكررت عددا لا نهائيا من المرات وهو يلعب لعبته بصورة لا نهائية"[2] وهكذا تبقى الحوادث داخل الكون متحركة غير ثابتة، ويصبح العالم في حالة العود الأبدي لا شيء يوقفه.

هذا وإن لم ترجع فرضية العود الأبدي إلى ركيزتها إرادة القوة، لن تُفهمَ كما يجب لها أن تفهم، في كشفها المدلولاتي، كما في مفرغها الأنطولوجي، فالحياة الخالدة، الدائمية، وكل ما يعبر عن هذا، سيغدو عمق الصيرورة وهذا القانون صائرًا بما هو يحمل إسم إرادة القوة[3]،

---

[1] بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، مرجع سابق، ص 123.

[2] المرجع نفسه، ص 127.

[3] Didier Franck, Nietzsche et l'ombre de dieu, Paris, PUF, 1998, p357.

فالعود الأبدي من خلال إرادة القوة "هو إلزام الإنسان بصيرورة طبيعية، أو وصفه بالمظهر الطبيعي، من حيث السّمة"، حيث يكون قابل للتجريب في مستوى القوة، وما إن كان باستطاعته السير نحو تنامي هذا الفاعل لإثبات ما يبتغيه أبديًا، أي ارتضاء القوة وقدرتها المتزايدة للبحث عن حياة أبدية تتفاعل وجميع الاشياء في الطبيعة، سيغدو الوجود الظاهراتي صيرورة كلية لكل نقطة وفق التراكبات (الزمن، المادة، الوجود) التي تبناها نيتشه في نظريته.

والحال، إذ يكون الاعتبار لفرضية العود الأبدي على انها نظرية علمية كما أردفنا سابقا، فإن التساؤل سيكون في فحوى تجليها واقعيًا كمبرر لتصديقها ولو بشكل جزئي، حيث لم نصادف في كل هذا التفسير عودًا أبديًا تترائى فيه المركبات التظاهرية المستوضعة من قبل نيتشه، فتُحِيلنا بعض الشواهد على أن الفيتاغوريين "رأو الزمان يعود كما سار من قبل، فتكرر كل حوادث العالم مثلما تكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها"[1]

والذي ينبغي الإشارة له هو أن العناصر المهمة التي تبنتها فرضية نيتشه للكون (المادة المتناهية، الزمن اللامتناهي، الوجود بوصفه صيرورة)، أن هذا التفسير للكون ينافي تماما الرؤى الفيزيائية ذات الفرضيات العلمية، بالتحديد النظرية القائلة بـ "تمدد الكون" أو بما يعرف تسميتها الشائعة بـ "الانفجار العظيم"، والأهم هو بقاء فرضية نيتشه الوجودية على مستوى الفلسفة، بحيث لم تأتِ الفيزياء المعاصرة على تأييدها أبدًا، ولا على محاولة إثباتها بمنطق الكشف العلمي.

المطلب الثالث: الإنسان الأسمى بديلا.

بميلاد فلسفة الاقتدار، وإحالة الوجود على مبدأ الصيرورة، وجب ضرورةً تنصيب الإنسان كمحرك للكون، فاعل فيه، يستنزف كل البواعث والغرائز النزوات، ليعلن تحرره الكامل بالشكل المطلق، مما كان يقيده سابقا، ويَسْتأْلِه نفسه في العالم، وفق مراتب القوة.

[1] فؤاد زكرياء: نيتشه، دار المعارف، مصر، ص ص 138-139.

لم يكن نيتشه أول من خاض بمصطلح الرجل القوي مدلولاتيًا، فقد ورد عند اليونانيين، كما مَثّل القديس في العهد المسيحي صورة الرجل الأسمى في المجتمع، أو الفرد الحاكم المطلق في الفكر السياسي الميكيافيلي، هي كلها ايحاءات على الرجل الأسمى الذي يريد تشكيل صورة الكمال في ذاته، غير أن مفهوم "السوبرمان" عند نيتشه يأخذ معاني أخرى، كما هو حالة يبحث فيها عن التفوق دون أي مستمسك استكاني.

حيث يأخذ الرجل الأسمى الصورة النهائية للمشروع النيتشوي الذي نص عليه في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" بما هو نقيض الإله الذي أعدمه نيتشه عبر زرادشت، "هأنذا أنبئكم عن الإنسان المتفوق، إن هو إلا ذلك اللهب وذلك الجنون"[1]، وبالإمكان الإقرار بدعوة نيتشه للإنسان إجماعا، أن لا يتخلى معنى الحياة الأرضية، وأن لا ينتبه إلى عالم مفارق غير الحقيقي الذي يمكث فيه، فيتنادى نيتشه على الوفاء للعالم الحقيقي وإنكار أي حديث عن عالم آخر تُمنّى فيه الأنفس، فما هو إلا سم يدس للقضاء على هيمنة الحياة[2]، حيث لا يُفاضل نيتشه بين من يدعو للعالم الآخر أكان قصدًا وإيمانًا حقيقيا به، أو حتّى لهمينة خبيثة يتخذها بعض المنادين إلى هذه الفكرة.

والإنسان بوصفه كائنًا متعاليًا عن بقية العضويات الطبائعية، يسعى لتدويل نفسه إلى اللامتناهي والسمو والتعالي، باستغلال وتوظيف كل الوجود لصالحه، متخذا العود الأبدي كصورة له في الوجود، فهذا الإنسان ما هو إلا وليد مجتمع إنساني. ويعيدنا نيتشه إلى ضرورة استظهاره والمشاركة في تهيئته، –نيتشه مُخاطبًا– "فحيث لا يمكن أن تكونوا إنسانا أعلى، ولكنكم أنفسكم الرجل الأسمى، ويمكنكم خلق أنفسكم إن كنتم آباءا وأجدادًا له"[3]، وبالنظر والتمعن في حديث نيتشه عن الإنسان الأعلى فهو لا يحدد زمن له، قد يكون

[1] فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 43.

[2] Friedrich Nietzsche : Thus spoke zarathustra, Tr: walter Kaufmann, United State, Random House, 1974, p 125.

[3] Ibid, p –p 197-198.

معاصرًا له، كما قد سيتشكل لاحقًا، لهذا فيرى أن الزواج الحقيقي هو فقط ذلك الذي يهدف إلى ميلاد "السوبرمان"، وذلك في مُستهل قول زرادشت "إن الاهتمام بإيجاد الطفل الصالح أولى من العمل لإعداد العلم والتهذيب لطفل نصقل صقلا وتنحطم كل محاولة للنفوذ إلى علته المستقرة فيه منذ تكوينه"[1]، حيث الرباط الذي استجمع الزوجين يكون بقوة الحب التي تصنع الجمال، الحق والقوة، بما هي المظاهر التي ينشدها هذا السوبرمان، ويكون المستولد حينها بقوته قادرًا حتّى على تحمل مخاض الحمل عن أمه، "إن الجنين الذي يحمل أسباب شقائه، وهو في بطن أمه لا يمكنه أن يصير رجلاً حرا قويًّا يفهم حقيقة الحياة ويتمتع بالعظمة الكامنة فيها"[2]، والحال أن هناك شراك يتجه نحو التكاملية في دعوة زرادشت للسوبرمان، وتوظيفها من قبل نيتشه، بما هي إنماء لنقيض الإله، والوفاء للأرض.

فزرادشت، يتحدث عن الرجل الأعلى، بمحبته لمواصفاته المتعددة التي من بينها خطابه "أحب من يعيش ليتعلم، ومن يتوق إلى المعرفة ليحيا الرجل المتفوق بعده، فإن هذا ما يقصده طالب المعرفة من زواله"[3]، وهي ذات المواصفات التي يتبناها نيتشه حيث يخضع الجميع للمتفوق، ويساهم فيه الجميع بما يستطيعون ذلك، وأول ما يهيأ له، هو الاهتمام بالحياة والبحث عن إرادتها، وحبها والتمسك بها على أنها أسمى معرفة، ومطلق الحقيقة.

وفي مقابل تأسيس منحى أنطولوجي مغاير للحداثة وما أتت على الإنسان الحديث، ونفيا للمسيحية التي سيطرت على جزء منه، فإن نيتشه ينكب على دحض كل ما يمكن أن يعيق المتفوق من منطلق فهم زائف لزرادشت، حيث "أن كلمة الإنسان الأعلى باعتباره نقيض الإنسان الحديث والإنسان الطيب والإنسان المسيحي وغيره من العدميين والتي جاءت على لسان زرادشت والذي ألغى الأخلاق، قد فهمت في الغالب على عكس ما يقصد زرادشت، اعني باعتبارها تشير الى نوع مثالي من البشر نصف قديس ونصف

[1] فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 18.
[2] المصدر نفسه، ص 18.
[3] المصدر نفسه، ص 43.

عبقري. ولقد شك بعض الباحثين في أنني اعبر في هذا لفكرة عن النزعة الداروينية، بل لقد فسرها البعض بفكرة عبادة الأبطال عند كارليل، وهي الفكرة التي أنكرتها بطريقة ماكرة جد"[1]، فيأتي نيتشه لتبيان الفارق المفاهيمي للإنسان الاسمى، على أن الانسان الطبائعي هو مجرد جسر للإنسان الأعلى القادر على الخلق، والإبداع والسيطرة[2]، إنه ليس لقضية التطور سيتشكل، ولا لأنه مناصف المعنى للقديس، ولا حتى بما هو عقلاني فوق العادة، إنه فقط إنسان يفرغ كل نزواته وبواعثه، طامح للسيطرة، قوي يستعبد الجميع، يخدمه الكل، ويعتبرونه بمثابة القائد أو لنقل الإله الأرضي.

فالهدف هو الرجل الأعلى، الذي هو حياة من أجله، بما هو بديل وتجاوز للعدم، ومنه يقيم نيتشه المعاني الخلقية الترابطية التي تنشأ عن هذا الإدعاء. ولكن إذا كان الهدف هو تحقيق الإنسان الأعلى، فلا بد أن نيتشه يراه من منظور أمة معينة، لها الاقتدار الكافي على التكيف مع هذا المبتغى، كما سيتركه في أثره الفلسفي.

المطلب الرابع: الجنس الألماني مُفوضًا.

يَعهد لنا تاريخ الإنسانية دائما، نبرة التعالي في القول بالرفاه الإنساني الحضاري، حيث أن كثير من الأمم ادعت المطلق، وأنها الاختيار الأمثل، عقائديا أو إنسانيا. والحال أن مفهوم القومية المتعالية أو المختار لم يكن وليد فلسفة نيتشه، فقد تظاهر عند اليهود كقومية دينية، ادعى حاخاماتها أنها خير أمة، فضلها الله على البقية، وتحولت هذه الأدلوجة إلى ثقافة يهودية واسعة النظر، بما أنهم الشعب الكنز، وفي هذا الاتساق التاريخي لليهودية جُعِل من قضية "الشعب المختار" نسقًا في كل الفكر اليهودي، بمختلف كتبه ومعتقداته.[3]

[1] يسري ابراهيم: فلسفة الاخلاق (فريديريك نيتشه)، مرجع سابق، ص 293.

[2] Friedrich Nietzsche : Thus spoke zarathustra, Op-cit, p 127.

[3] أنظر. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، الجزءالثاني، الباب الثاني.

وما إن عمدنا الحديث عن تطور فكرة الأمة الألمانية، فإن وجودها ظل رهين تواترات الفكر والفلسفة الألمانية، وتجلى أكثر مع كانط، الذي ادعى أنها الأمة المثالية التي يمكن لها السير على منطق الأخلاق الرياضية*[1]، ثم هيغل الذي اعتقد أنها مرحلة الشيخوخة، أي مرحلة الحكمة، بما هي خلاصة الفكر الأوربي وتعاليه وتطوره.

فهذا التمركز حول الأمة الألمانية، كان حالة من المنافسة للشعوب والقوميات التي ارتهنت فكرة الأفضلية لنفسها. ففيما بعد الحداثة كان الفكر الألماني بارزا للعلن على أنه متفوق وأكثر النماذج حيويةً، فحتى نيتشه يحافظ على هذا الفهم، ونراه للوهلة يخاطب الألمان في عمله الفلسفي دون غيرهم.

وفي محاربة نيتشه لكانط، يقول "سيفهمني الألمان دون صعوبة إذا قلت أن الفلسفة قد دخلها الفساد بسبب ما خالطها من دم لاهوتي"[2]، فخطاب نيتشه في الفلسفة –إن فهم تأويله على تقدير صحيح–، كان متوجهًا للألمان، وقد خصهم، بأنهم أفضل أمة تمكنت من إنجاب الكثير من الفلاسفة والمبدعين أمثال غوته، فاغنر، وغيرهم، فالحنكة الألمانية حسبه كانت ولا زالت متميزة في نجابتها لأرقى أنواع الإنساني المبدع والذواق والجمالي.

حيث أن نقد نيتشه يأتي كثيرا على فلاسفة الألمان، وهو الاهتمام البليغ لهم، حتى وإن اعتبر أن بعضهم شوه صورة الثقافة الألمانية، لكن منطلقه كان نقد الألمان عبر غوته خاصة[3]، فهذا التداول لما هو ألماني يعد تفويضا بليغًا على أنهم أمة الاختيار التي وقع نيتشه عليها، فالألمان حسب نيتشه هم ظاهرة أوربية فريدة من نوعها، إذ أنهم استفادوا من التاريخ

[1*] يشكل تأثر كانط بالفزيائي نيوتن تواصل معرفي عميق، يطرحه كانط كمحاولة لتطبيق قانون أخلاقي على منحى القانون الفيزيائي. أنظر أيضا. ايمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.

[2] فريديريك نيتشه: نقيض المسيح، مصدر سابق، ص 35.

[3] Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, Tr: Jeanne Hersch., Plon, Paris, 1954, p 229.

وبحثوا فيه ومارسوا الحياة بكل مراسيمها بما في ذلك الرحلات التي علمتهم كيف يصححون أخطاء التاريخ الأوربي.

يمتثل اعتقاد نيتشه بالأمة الألمانية على أنها معيار للتفوق والتعالي، في أنها راغبة دوما في تحقيق إرادة القوة، من منظور العود الأبدي، وسعيًا للسوبرمان، أو لنقل الأمة المتعالية التي يحكمها الرجل السامي. ففلسفة الجنس الآري تواصلت عبر التراث الفلسفي الألماني وليس غريبا على نيتشه النطق بها وجعلها مركزا حضاريا يستمسك مقاليد القوة في العالم، بما هم تعبير عن الذوق والجمال والعلم المنفعي.

المبحث الثاني: من سؤال الميتافيزيقا النظري إلى تأويلية القيم أنطولوجيًا.

شَكل الإنقلاب الصارخ لنيتشه على الحداثة، عناصر جديدة تتركب عليها فلسفته، وهذه الشواهد لا بد أن تعيد النظر في تاريخ الحداثة وتقلبه من خلال هذه المحاولات إلى أسئلة أخرى، غير التي عهدتها أوربا، كقضايا إثبات الله، الصراع بين العقل والحواس، الحقيقة المطلقة، نظرية المعرفة، إلى ما هو قيمي وانساني وتراتبي نحو تفسير الوجود على معايير منافيه لما سبق، ومعاصرة تؤسس بدورها إلى وجود ذو بعد جمالي، ولأن نيتشه وضع ركائز تجاوز الحداثة، فاستلزم استوضاع طرائق وأساليب هذا التجاوز، أو بالأحرى قيمة هذا الانتقال من تمركز المعرفة إلى مركزية القيم.

المطلب الأول: من هيمنة العقل إلى استفحال العلو على الذات.

لقد عبر كانط في عقلانيته المطلقة، على أن "العقل يعلو على دافع الفعل"، وهو ما يُعتبر رفع العقل فوق كل إرادة، وحيث ينتقل نيتشه لعدم الاستسلام لهذا المنطق، فإنه يفكر إذًا، في كيف تعلو إرادة القوة على ذاتها؟

والحال أن لفظ "العلو"، هو ذو بعد ماورائي، استُدوِل في المنهج العقلي، على أن العقل يعلو على النزوات والميولات ويهيؤها نحو التكيف ومعنى السعادة. لكن الحال مع إرادة القوة يأخذ تباينًا عريضًا، بفعل أن إرادة القوة هي نافية للميتافيزيقا والقوى الماورائية المتحكمة في الكون والإنسان، ثم هي استفحال للبواعث الإنسانية، أي ذات بعد واحدي، ففي تصور العقل دائما هناك قوى تفوقه متمركزة عليه، وفي حال قلنا بإرادة القوة كتعالٍ، فإن الأمر سيغدو بمثابة المستحيل.

وليتفادى نيتشه قلق الثنائية، أو صراع العقل والقوة، فإنه يبعث على فكرة جديدة هي "التسامي"*[1]، حيث أن تسامي البواعث يعبر عنه نيتشه بالرغبة في استظهاره جنسانيًا،

*[1] تشير هذه الفكرة غالبا، على استبدال ما هو أعلى بما هو أدنى.

كما يستوي عليه مفهوم "فرويد" أيضا، أين يتم نقل الفعل الشاذ إلى نمط اعتيادي، أي من دوافع غير مقبولة إلى التعبير بأساليب تجعلها واقعة عادية. حيث يعتقد نيتشه، "أن الباعث الجنسي، يمكن تحويله إلى نشاط روحي خلاق"[1]، أين يغدو التسامي تعبيرًا عن الرغبة الذاتية في الفعل، كمثال تعذيب البربري لخصمه، فهي صورة معبرة عن الغلبة في المبارزة.

فالشعور بالغريزة الجنسية، يمكن لها أن تعبر عن القوة في ذاتها، أين تصبح الغرائز فياضة بهذا الشعور، فيتأسس لدى نيتشه الربط بين الإرادة والبواعث والقوة، على أن الإرادة هي المنظمة والمتحكمة في فوضى الغرائز، والقوة هي مدارها التي بفعلها يتم استفزاز الغرائز.

ويرفض نيتشه أي منحى لكبت هذه الغرائز، لهذا يبعث على الإرادة بتحقيق التوازن في قوة باعثية هذه التشكلات الإنسانية. وعلى هذا النحو فإن التسامي الذي يفترضه نيتشه يعلو على البواعث. "فالتسامي يسمح بتحقيق الانسجام العضوي ويؤدي إلى الحضارة التي تمثل ((طبيعة متغيرة)) على الحقيقة"[2]. وهكذا أضحى التسامي على مقدرة من العلو على البواعث وإدارتها.

غير أن الإشكال التناظري لا يزال مفتوحًا حول كيف يغدو التسامي فاعلا في ظل التفكير الواحدي؟ بما أن نيتشه يرفض بالمطلق وجود قوتين تعلو إحداهما الأخرى. وما إن كان هذا إلا مجاز، فإن نيتشه في بحثه السيكولوجي يعتقد بمقولة واحدة هي أن "إرادة القوة هي أعمق حقيقة يمكن أن ننفذ لها"[3]، فعلى هذا الأساس يصبح نيتشه على مقدرة من ربط العواطف، العقل، وجعلها تفسيرات لإرادة القوة.

[1] يسري ابراهيم: فلسفة الأخلاق (فريديريك نيتشه)، مرجع سابق، ص 274.
[2] المرجع نفسه، ص 277.
[3] المرجع نفسه، ص 277.

ومجمل نظر نيتشه في هذا، ان الحالة الجنسية هي باعث، وإن تداوله الإنسان خارج التسامي، أضحى مجرد عاطفة تستعبده، ولا يسيطر عليها بإرادته، فالجمع بين العقل والغريزة وتفاعلهما في ضوء التسامي، هو الشكل المعبر عن اعتلاء إرادة القوة على الذات.

فالإنسجام بين ما هو عقلي، وما هو عاطفي، لا يعبر عن مبدأين مختلفين، بل هما متفاعلين، حيث هما مظهران لإرادة القوة، وحيث يمكن لها العلو على نفسها، بما هما صورتين لقوة واحدة أساسية وجوهرية.

المطلب الثاني: قلب تراتب القيم الخلقية [أخلاق السادة– أخلاق العبيد].

لقد جاء في كتاب نيتشه الموسوم بـ "إرادة القوة"*[1]، عنوان ثانٍ "محاولة لقلب كل القيم"، فاعتقاد نيتشه منصب على أن هناك مفاهيم أخلاقية اتخذت بمسار المطلق منذ فجر ولادتها، في حين هي لا تعبر إلا عن زيف ومكر من أوهمونا بها، وينقض عليها ليقلب هذه المفاهيم في مرتكزات الفكر الإنساني، كالحكم على الأفعال مثلا، ولكن ما سيغدو مهما هو التأسيس الضروري لأخلاق السادة وأخلاق العبيد من خلال قلب هذا التراتب.

يتناول نيتشه فصلا كاملا في كتابه "ما وراء الخير والبشر"، تحت عنوان "ما النبيل" ويشرع في تدارس الأخلاق تحديدًا لسُلمها الذي ينبغي أن تكون عليه، فـ "ليس الناس سواسية: كل إعلاء للطراز المسمّى ((إنسانا)) كان حتى الآن وسيبقى أبدًا من صنع مجتمع أرستقراطي ما، بوصفه مجتمعًا يؤمن بسلم طويل من المراتب والفوارق القيمية بين إنسان وإنسان، مجتمعًا به حاجة إلى العبودية بمعنى من المعاني"[2]، وهذا السلم يظهر سمات معينة تتصف بها كل طبقة، وتمييز القيم بينهما خاضع للنوع الإنساني المتراوح بين سيد وعبد.

*[1] يُشار هنا إلى أن كتاب إرادة القوة نشر بعد وفاة نيتشه، حيث جمعته أخته "الزابيث نيتشه".

[2] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، مصدر سابق، ص 243.

ولأن نيتشه يجعل من إرادة القوة معيارًا ومنبعا لتأويل الوجود، "فهناك تصورات للقيمة نابعة من حياة فياضة، مسرفة وموفورة القوة، وهناك تصورات تنبثق عن الفاقة، ومن بؤس الذين جارت عليهم الحياة، أي المرضى والمهزولين والمعذّبين، والذين ينأون بحملهم"[1].

حيث يعتبر نيتشه، أن الواقعة التاريخية الحقيقية هي على هذا الحال، بما أن السادة سباقون في ظهورهم عن العبيد، فقد قيّموا الأخلاق على نحو تأسيسهم لها، وتحديد معالم التفاضل، لأن "الطبقة النبيلة كانت دائما في الأصل أو البدء طبقة من البرابرة، وعلوها لا يأتي من تفوقها الفيزيولوجي فقط، بل في قوتها النفسية، لقد كانوا في تركيبهم الإنساني الأكثر كمالا"[2]، وإقبالا على هذا الطرح، فإن نيتشه ينظر إلى أصل نشأة الحضارات، أنه دائما ما كان وراءها أرستقراطيون، طموحين، لهم قوة وإرادة وأطماع يبحثون عنها، "وعلينا أن نقول لأنفسنا من دون تورية كيف بدأت كل حضارة عليا على الأرض حتى الآن ! برابرة بمعنى الكلمة الرهيب كلّه، جماعة من الضواري لها قوّة الإرادة وأطماع تسلط لم تمحق بعد، انقضت على أعراق أضعف وأكثر تهذيبا ومسالمةً"[3] فهي إذا طِباع فطرية حملتها كل الحضارات التي يمجدها نيتشه، كاليونانية القديمة، الرومانية والجيرمانية.

وطالما يكون للسادة أخلاقهم، فهي ليست بالمعنى الثابت، بل متغيرة ومتزايدة نحو الترميز بالفردانية الكبرى، فيدفع نيتشه بالقول، "وهنا لابد لنا من دفع تفكيرنا إلى العمق الأقصى والامتناع عن كل ضعف حساس: إن الحياة هي جوهريا استيلاء وانتهاك وغلْب للغريب والضعيف وقمع وقسوة وفرض للأشكال الخاصة"[4]، وحالما يكون السادة في ذات المراتب من القوة، فإن التبادلية والتعادلية هي نمطهم المتساير، بما أن الغريزة الحيوية التي تربطهم هي إرادة القوة، و"العدالة في درجتها الأولى هذه، هي الإرادة الحسنة، التي يبديها

[1] عبد الرزاق بلعقروز: نيتشه ومهمة الفلسفة (قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، 184.

[2] المرجع نفسه، ص 185.

[3] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، مصدر سابق، ص 245.

[4] المصدر نفسه، ص 246.

أصحاب القوة المتساوية في أن يتصالحوا ويعيدوا الوفاق، مرّة أخرى عن طريق صك التراضي، أما الأقل قوة فكانوا يرغمون على قبول هذه التسوية، فيما بينهم"[1]، على أن يحافظ هذا النمط على قوته الأصيلة، وأن يكون الوفاق لفترات غير دائمة، حفاظا على ديدن الإنسان ورغبته بامتلاك قوة أكثر. فقوام هذا التسيّد هو بلوغ النقاء والرقي والإبداع، والإقبال على العبيد بالإزدراء والسخرية والتشويه، لما هم أدوات الإنحطاط الإنساني.

وحيث يكون المآل السيكولوجي، سبيل نيتشه في تبيان الدوافع من وراء القيم، فإنه يستعمله، للكشف عن أسباب بحث العبيد في رغبتهم بالاستحواذ على إرادة جديدة، أي رد الفعل أو القوة الارتكاسية، حيث "تبدأ ثورة العبيد في الأخلاق حين يصير الحقد نفسه خلاقا وينتج قيما، حقد هؤلاء الذين يحرم عليهم رد الفعل الحقيقي وهو الفعل"[2]، ورد الفعل ها هنا، هو أمر طبيعي، فيكون "دور القوى الارتكاسية دائما، في الوضع الطبيعي أو الصحي، هو تقييد الفعل"[3]، فتنامي ظاهرة الحقد مربطها الأساسي الأثر التي تخلفه القوى البارزة، و الروح الانتقامية، حيث تنتقل هذه الحركة من اللاوعي إلى حالة الوعي، إن لم يتآكلها النسيان، فتصير القوة الفاعلة على هذا النحو متمركزة في جهاز الوعي، الذي هو بالضرورة تفكير في البزوغ بقوة معاكسة ارتكاسية نحو الفاعل الأول، أي لا يكتفي أن يكون مفعول به.

وهذا التحول ما إن حدث للتو، سيعلن عن فجوة الانحلال والتشوه الإنساني، كمبرر زائف للسببية التي يرفضها نيتشه، لهذا يصف قيم العبيد بأوصاف جد قبيحة، كالعناكب، الذئاب، وغيرها، تعبيرًا منه على انحطاط هذا النموذج الانتقامي من الإنسان النبيل، السيد، المتعالي، الذي ينبغي له دائما أن يكون رمزا للحضارة الإنسانية.

---

[1] فريديريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: محمّد الناجي، ط1، افريقيا الشرق، المغرب، 2005، ص 93.

[2] المصدر نفسه، ص 29.

[3] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 143.

فمن خلال هذه الرؤية نستفهم أن نيتشه يرمي لرفض كل القيم السائدة، ويدعو لتصنيف مُغاير عن الفلسفات الأخلاقية السابقة له، بإعلاء شأن القوي، ودحض الضعيف، بل إكمال عملية القضاء عليه وتخليصه من معاناته، وهذه النظرة الارستقراطية المطلقة، تَعهد أن تكون تراتبًا جديدا للوجود والتفاضل القيمي بين البشر، فليس كل إنسان هو كما الإنسان، وتراتبيًا لكل مقامه الطبيعي الذي استوجد نفسه فيه.

المطلب الثالث: ما بعد العدمية وإنماء الوجود جماليا.

يَظهر لتجاوز العدمية، أو سمات ما بعد العدمية، الإنسان الأسمى كمقوم للوجود والمكنونات، إذ لم يعد هذا الإنسان ملتزم بالقيم المطلقة، والقوانين الأخلاقية. حيث يسطر نيتشه لاختلاق التجريب المؤقت، بما هو نزعة إنسانية تبدأ بعد موت الإنسان الكلاسيكي ونهضة الإنسان ما بعد الحداثي.

فالإنسان ما بعد الحداثي لم تتشكل حيثياته الدلالية، لهذا يأخذ بالنزعة التجريبية كوحدة أساسية لتشكيل معناه الهوياتي، بما أن ماهيته لم تتحدد بعد، ولا مسؤول فوقه، ولا صانع له، بل هو صانع كل شيء. أي إنطلاق الإنسان في الصيرورة بنقائها وبراءتها الأولى التي لا تخضع لأي تمثلات سابقة.

والعهد الحداثي الذي حارب الفن من منطلق الدين والفلسفة، خاصة عبر هيغل، يستلزم له نيتشه، عودة الفن كروح للأمة، وأن يحتل مكانته فيه بدل ما نفاه سابقًا [ثنائية العقل والدين]، حيث يأتي نيتشه في هذا التوصيف"لنتفكر مثلا في الكُرب المسيحية، في التحسرات على فساد الروح، في القلق بشأن الخلاص،- كلها تمثلات مصدرها أخطاء العقل، وإنها لا تستحق التلبية بل أن تصير أثرا بعد عين. قد تكون فلسفة ما نافعة إما بتلبيتها هي بدورها لهذه الحاجيات، وإما بحذفها لها، لأنها حاجيات مكتسبة، محصورة في الزمن، وتقوم على فرضيات تناقض فرضيات العلم. يمكننا هنا، كي نقوم بالانتقال، أن نلجأ إلى الفن بهدف التخفيف عن الروح المشحونة بالأحاسيس، لأنه يتعهد هذه التمثلات

بشكل أقل كثيرا مما تفعله الفلسفة الميتافيزيقية"[1]، فنتيشه لم يعد يسلم بإنسان المعرفة أو الموضوعية العلمية، بل يعبر عن رغبته في الحاجة المأساوية للفن أو الفن في العصر المأساوي كما يصفه، أي التقابلية بين ثنائية الإله [أبولو – ديونيسوس]، على تغليب الديونيسوس الذي كان يعبر عن إنسان المرح واللذة الفنية.

وضمن الدراسة التي تتبعها نيتشه في أصل الفن الاغريقي وحتى فاغنر، بما هي تلاءم بين بحثه ومبررات فلسفته، نجده يذكر في كتابه "مولد التراجيديا" الفن على أنه بمثابة التعويض الميتافيزيقي للآلهة "ففي مدخل كتاب فاغنر كان الفن لا الأخلاق كمحدد للنشاط الميتافيزيقي للإنسان، ويضيف في ذات الكتاب– أن هذا المبدأ يتواصل إيحائيا بحيث يمكننا القول أن الوجود "وجود العالم الحقيقي"، مبرر جماليا فقط، والحق أن الكتاب هو إعلان لكل ما يحدث أي المعنى الفني الخفي، باعتباره آلهة"[2]، ويواصل نيتشه أن هذا الإله لا يعبر عن الشكل الكامل بما أنه [خالق –مدمر]، بل أن يسعى لإثبات الصيرورة التي تحقيق الصورة الجمالية.

فقد أضحى للفن حسب نيتشه مهمة عظمى مُعنى بها، هي إحلال نفسه بدل العدمية المتهاوية، وليس حصرًا ما يطلق عليه مصفوفات فنية هو الفن بعينه، أو الفن بمعناه الجامد، بل هو "فن الاحتفاء بالوجود ورؤية الحياة الإنسية بما هي قطعة من الطبيعة"[3]، فيكون معناه إثبات القيم البديلة من حيث جمالية الحكم على الفن، وتوظيف كل الأحاسيس اتجاهه فراغا من السيطرة الميتافيزيقة، ما يمكن اعتباره ميتافيزيقا جمالية، ذات منطلق وجودي، يخدم إرادة الحياة.

---

[1] فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة I)، مصدر سابق، ص 33.

[2] Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie (ou Hellénisme et pessimisme), Tr: Jean Marnold et Jacques Morland, le livre de poche, Libraire Générale Française, 1994, p 39.

[3] مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 723.

فالفن على هذه الشاكلة غدا بمثابة المعرفة، الوعي، الجمال، الذين يتم بهم تأسيس الإنسان ما بعد الحداثي، "فالحق أنه لا إمكان للقضاء على العدمية إلا بالفن"[1]، بما هو خاصية الطبقة الارستقراطية، التي تنشد في فكرها مبدأ الرجل الأسمى، أو الرجل الجمالي كما يصفه نيتشه.

وقد جاءت إرادة القوة حسب فهم نيتشه، كتصويب لإرادة الحياة والقضاء على الزهد المسيحي، والتفكير الميتافيزيقي، وقتل الانتحار الإنساني، ومحاربة كل انسحاب من الحياة الإنسانية، بل وأخذت معنى التجلي لصياغة حقيقة للحياة على نحو جمالي قوي، "حيث يتظاهر الفن لدى نيتشه بوصفه استعراضا لما هو حقيقي عبر القوة السامية"[2]، فتحقيق الرجل الجمالي مربطه الجمع بين إرادة القوة، الرغبة في الحياة، استفحال الفن، لنفرغ للوجود الجميل، أو الجمال بوصفه حياةً مالكة لتباشير نحو الصيرورة.

وبما يأتينا عليه نيتشه أن الجمال هو تعرض الفن لكافة أشكال القسوة، ويُصر نيتشه على استعمال دلالة "إرادة الجمال" وهي تلك التي تعني تنمية قاسية للأشكال، فالأقوى وحده هو الجميل حقا. ومعنى الفن بأشكاله المختلفة والذي يحتوي أساسا على إرادة القوة هو أحسن معطى للحياة الإنسانية وهو مقومها وأفيونها، الذي يقدس عظمتها ويجعل منها ذات ذوق رفيع.[3] والبطل الفني هو الذي يرعب الموجدين بجانبه بقوة وقسوة فنه، والذي ينافي أولئك الذين يريدون خلاص الإنسان من المعاناة، فالقوة تعطي للفن تقديرات الكشف عن حالة الأشياء دون شك أو خوف.

[1] محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 723.

[2] Ferry Luc, Homo Aestheticus, Ed. Grasset, Paris 1990, P. 258

[3] Jaspers karl : Nietzsche, Introduction à sa philosophie, Op-cit, p 311.

إذًا فالمتشكلات المستوضعة من قبل نيتشه تنقلنا من المعرفة واشكالاتها الكلاسيكية إلى فهم واستيعاب الوجود جماليا، تعويضا للرخاء الزمني وتقويمًا لليقظة في الصيرورة، وفق التراكبات التي يُوردها نيتشه في تلازمية إرادة القوة والفن، لتحقيق التمظهر الجمالي.

المبحث الثالث: المرفوض من قضايا نيتشه.

المطلب الأول: هذيان لغوي.

المشتغل على الحقل الفلسفي النيتشوي، يستنطق مدلولين مهمين، هما التهرب اللغوي عبر الفيلولوجيا، والنقد اللامعرفي الهدّام، حيث لا نجد ملمس معرفي أو علمي يُمسك منه، وبالتالي فممارسته النقدية هي وليدة ذلك الاشتقاق، ثم تأويل المعاني وفق ما يرتضيه هو لنفسه ولفلسفته.

لأن فلسفة نيتشه تعيدنا لطرائق المحاورة التي هي عبارة عن شذررات متفرقة، لا انسجام منهجي فيها، في حين هي تعبيرات تستصدر أحكاما فلسفية، قيمية، وما يبعث على التناقض في بعضها سواء كان ذلك تأويلا أو معنًا أصلي في القول.

فاعتبار قضية "محاكمة سقراط"[1]، بمثابة العداء للحياة، هي خلل وليست حكمة، في حين سقراط بوقوفه للمحاكمة، وإعلانه بأن "الحياة مجرد مرض عضال"، تعتبر قضية لانتصار الإنسان والحياة معًا، فيقابلها نيتشه بأنها استسلام وخضوع وفراغ من الحياة، وهذا التبني لا يعد منطقيا بل هو تأويلي يخصه، كونه يفهم الحادثة على طريقته الخاصة.

كما أن غياب نظرية المعرفة في فكر نيتشه، والتي تبتغي تفسير مباحث الفلسفة، تعد أحد عيوبه الكبرى، لأن الحقيقة ستبقى تأويلية غير مدركة المعالم، وفي تناوله لجانب الحقيقة رأينا تضاربها عنده بين أن تخدم الحياة، وبين الحقيقة المعرفية التي يبتغيها الإنسان، والحال أن هذا لا يعتبر إلا استحضار للأحكام النقدية عنوةً، بدافع الهدم والرفض والانطلاق من الخطاب الذاتي لنفي الخطاب الفلسفي المقابل.

وما نلمسه في سجالية نيتشه، أنه لا يناظر الخطاب الفلسفي الحداثي بما هو إثبات ركائز الحقيقة، بل يريد القضاء على الخصم نفسه، من خلال توظيف بعض المصطلحات

[1] أنظر أيضا: أفول الأصنام، قسم قضية سقراط.

الكريهة كـ "الذئب"، "الساذج"، "الغبي"، وغيرها من المصطلحات التي تحط من قيمة المباحث المعرفية للفلسفة، فالخطاب الفلسفي، له خصائصه ومدلولاته المفاهيمية والمعرفية التي تتباحث الحقيقة وفق نمطها المنهجي، نذكر مثال التقابل بين العقلانيين والتجريبيين، أين كانت الفلسفة تعيش حالات من الاستدلالات والبراهين وتعبر عن نفسها في هذا التضاد.

واستزادةً على هذا فإن غياب المنهج الفلسفي في الحجاج، وحتى السجالية، التي لم تعبر عن نفسها في خطاب نيتشه، حيث نجده يعبر تارة عن أهواء كأحكام خلقية، وتارة أخرى ربط معالم الحقيقة بالأخلاق مُحدثًا نقدهُ لها. أي لا يوجد انسجام استطرادي بين مباحث الفلسفة في فهمه، ما يصفه غالبية قارئيه بالنقد وفق "القرع بالمطرقة".

والحال أن بعض الأفكار الشاذة، التي أتى عليها نيتشه، كقضية "موت الإله"، لا تمثل إلا سخافة –كما يصفها بول فيرابند–. فالإنسان منذ تشكله الأول أَلف فكرة الإله وجسدها بنفسه، –كما يرى سبنسر في هذا الشأن–، وإحساس الإنسان الداخلي بالطاقة المثالية، أو المافوقية، أو الماورائية أمر طبيعي، حيث تكون فكرة موت الإله عند نيتشه، إعلان عن الجنون الصارخ، لأن العقل الإنساني لا يمكن له حتميًا تصديق هذا في جوهره، وليس في تطبيقاته العلمية.

وما إن جئنا على الأخلاق في فكر كانط، فهي إحدى أكثر النماذج ملاءمة لحياة الإنسان، وليس كما يفهمها نيتشه بطريقة هدامة، فكانط بفكرة الواجب يبحث عن الخير المطلق، حيث نجد له مكانة واسعة في الفكر الفلسفي المعاصر، خاصة الألماني منه، ما يدل على حجم الثراء الأخلاقي والإنساني الذي حملته فلسفته، التي تُوصف بالتجربة الرائدة القريبة جدًا من التمثلات الدينية بعقل إنساني أو بالأحرى الفلسفة المُخلِصة كما يُورد هذا ليفيناس في التغايرية. في حين تشكل دعوة نيتشه للحياة بطريقة بدائية أفقا للتناحر والفوضى، بما لا يمكن تدويله لنظرية أخلاقية، أو تربوية، فالدافع فيها غرائزي، نزواتي، لا يحترم الانسجام ولا النسيج الاجتماعي.

وبذكرنا للنسيج الاجتماعي، فإنكار نيتشه لمنظومة الدولة عند هيغل، والبحث عن مفهوم الحضارة بالطريقة الرومانية، يُعد ضربًا من انهيار التقدم الذي عرفه الانسان من اليونان إلى العهد الحديث، حيث أن الدولة، هي أرقى أشكال التنظيم الذي عرفه الإنسان، وأغلب من مروا على الفلسفة أسهموا في بناء هذه المنظومة لحفظ الحقوق الطبيعية المشتركة، ثم المدنية السياسية، من إعلان شيشرون، وحتى مونتسكيو، كان النظام والدولة أهم مبحثين في الفكر السياسي، والبعث على عدم احترام هذا التقدم هو شكل من أشكال التراثي نحو الكهوف والمصائر المظلمة.

ويدعونا نيتشه، للمشاركة كلنا في إظهار "الرجل الأسمى"، في حين هو فيلسوف الفردانية المطلقة، فهذا هو الوقوع بعينه، أولا استرجاع المنحى الزرادشتي التراثي في الفلسفة، ثم استصاغته بنحو ما بعد حداثي، غير محددٍ لماهوية الرجل القوي أو الأعلى. فزرادشت وصفه بطرق تعتبر إلى حد ما خرافية، وتتبعه نيتشه في هذا، فربما الاستوصاف المستوضع من قبلهما هو هذيان خرافي نكاية في الإله الذي تخليًا عنه.

فاستطراف نيتشه بفلسفة زرادشت، وغياب نظرية المعرفة، وقلب القيم وفق نمط الدوافع والبواعث الغرائزية، جعل من فلسفته محل تهاوي وتصادم وتناقض[1]، وربما هي لا تغادر حدود عصره، بما هي انطواء على حالته الشخصية المرضية، التي رافقته حتى فارق الحياة.

فليس من قواعد الفلسفة رفض كل التراث، وإنما تصويب ما يمكن استقوامه، أو النقد المخلص من التناقض، بما هو نقل الخطاب الفلسفي من رؤيته المحدودة بعصره، إلى رؤية تستوعب العصر المتواجد فيه الفيلسوف، فما كان على نيتشه أن يقوم به، هو تصويب تاريخ الأفكار الأوربية بدل التعامل معها بهذا النمط من الحدة.

[1] أنظر. زروخي الدراجي: المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم)، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، الجزائر، 2015، ص-ص (188-190)

وبالنظر إلى توقع "غاستون باشلار"، أن النظرية هي رفيقة جيل محدد لها، وقول نيتشه "كل فلسفة هي فلسفة مرحلة من مراحل العمر"[1]، مقدمًا إياها على أنها سقوط فلسفة شوبنهاور، وبالمقابل هي تمثل أيضا سقوط فلسفة نيتشه من نسيجها النَازع نحو التأويل الجمالي وتغليبه على الإلحاد العدمي. فالحال أن: مهما علت دعوة نيتشه لـ اللاأخلاقية، وقلب القيم على رأسها، وترسيخ الفوضى والفردانية الطاغية، إلا أن العالم صار أكثر استيعابا للتغايرية، والقيم الأخلاقية وفق المبادئ الإنسانية السامية[2]

المطلب الثاني: في الرد على أخلاق القوة من واقع تجلياتها.

لقد توالت نبرة العلو والتفاضل في الخطاب النيتشوي، وهو ما عكسه دائما من خلال فلسفته العدمية والراديكالية التي تحدت كل القيم والطبائع والقوانين السائدة واقعا، وهو ما خَلُص في النهاية إلى إعلان الإلحاد وانفصام الإنسان عن واقعه الروحي المتأصل فيه، ما أكد على أن نهاية الإنسان تكمن في تحقيق قوته ووجوده في الحياة.

فقدم فريديريك نيتشه، الفلسفة الأخلاقية على أساس القوة، وبناءا على أننا نتباحث في تجليات هذه الفلسفة، فإننا نعلق عليها بأن؛ تجلت المعارف التي قدمها نيتشه في جانب القيم، والدفاع عن فلسفته في الأخلاق، وأنها من أهم المواضيع التي شغلته كإنسان.

لكن هذا التصور الأخلاقي ليس بذلك المفهوم الطيب، ولكن بمفهوم فرض نمط جديد للحياة يقوم على أساس التفاضل الأخلاقي القائم على مبدأ القوة، وهنا نجد أن تجليات هذه الفلسفة هي أوسع من أن تكون مذهب أخلاقي منحصر مثل المذاهب الأخرى، وإنما هي تقييم لواقع كامل بجميع مجالاته بما في ذلك التاريخ والمستقبل.

[1] فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة II)، مصدر سابق، ص 86.

[2] أنظر. زروخي الدراجي: المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم)، مرجع سابق، ص 190.

فنيتشه لم يسلم نفسه كفداء للإنسانية من أجل واقع أخلاقي نبيل، وإنما هو إعادة الفوضى للتاريخ الإنساني وتعميق الفكر التعصبي، وخلق المشاكل على مستوى الإنسانية ككل، وعن طريق هذه النتائج لا يمكن أن يترتب قيام مذهب أخلاقي على أساس القوة، إلا إذا كان منافيا للأخلاق في ذاتها.

لأن القوي لا يفرض ولا يحسن التواضع للذي هو أضعف منه، فلا يمكن محاكمته ويبقى على درب الاستبداد والظلم، بالنظر إلى أن كل الآليات في يده، فيفقد بذلك الأضعف منه سلطة التحكم، وتبقى بقية السلسلة في ضعف فكل حلقة أقوى من أخرى تسيطر عليها وفق تراتب قيمي فاسد. ويفقد الكل مكانته الحقيقية داخل هذا النسق.

ومن جانب آخر فلن تكون القوة حاسمة للأخلاق، لأن الحلقة الأضعف ستقوى عندما تجتمع، وتؤسس لميلاد قوة جديدة، وهي الفكرة التي وصفها كارل ماركس "بالثورة"، أو داروين بـ "الاحتدام"، وهنا يبقى التاريخ الإنساني في نزاع متواصل بحثا عن فقهيات القوة للسيطرة على الآخر.

وكنموذج معاصر، نجد الثورات في الدولة العربية، التي كانت تحكمها أنظمة مستبدة وتفرض الأخلاق على الدولة بالقوة، فكانت النتيجة، وعي جماعي بضرورة قلب تلك القوة لأنها أصبحت تمثل الضعف في ذاتها، وقامت قوة جديدة، أدخلت هذه الدول مرة ثانية في دوامة البحث عن نفسها.

وفي حقيقة الحال هذا هو المسلك الذي تؤدي إليه فلسفة القوة، لأنها شيء غير عادل بالنسبة للإنسان، خاصة وأنه ديدنه يتمتع بضعف غرائزي ونفسي وجسدي واجتماعي ومادي يبعثه دائما على البحث في صفات الشر.

فحتى ما يعرف بظاهرة الإرهاب هي في الحقيقة مشكلة أخلاقية في إشكالية تجليات القوة بين ظالم ومظلوم، بين مسيطر وباحث عن التحرر، بين الفعل ورد الفعل، ولأن مستوى

القوة كان متوازيا في بعض المناطق، نشهد الآن مسار عنفي قد يؤدي بالإنسانية للهلاك، لأن الجميع يتبنى موقفه من مركزية قوة يمتلكها، وهذا ما يفسر ضعف هذه الأخلاق منطقيا.

وهنا نجد أن المذهب الأخلاقي القائم على القوة يعيد فتح إشكالية الخير والشر من جديد ولا يحسم في موقفها، بل إن الأخلاق فيه بالضرورة تصبح الشر في حد ذاتها، وتقود الإنسان ثانية إلى الانحطاط في دوامة أفعاله الدنيئة.

وحسما منا للموضوع فإننا نرى أن هذا المذهب الأخلاقي القائم على أساس القوة، لم ولن يكون أخلاقيا، لأنه لا يحافظ على كرامة الإنسانية بل يبعثها على التناحر والتصادم وخلق المشاكل، وإعادة صياغة المفاهيم العدوانية، ويزج بها إلى نفق استرسال الحروب والدمار والهلاك الاجتماعي للدول والشعوب.

وبما أن أمريكا تبنت فلسفة القوة في جانب سياسي أكثر منه أخلاقي، للسيطرة على المشهد العالمي –كما هو حاصل–، والتاريخ يبين أن كل فكر أخلاقي يتأسس على إرادة القوة وفق المنظور النيتشوي مهما طال أمده، فإنه ينهار إما بتهاوي نسقه داخليا، أو بتمزقه خارجيا، وعلى حد تعبير كارل ماركس فإن كل فكرة تحمل في طياتها بذور فنائها. فهل سيشهد التاريخ الفلسفي انهيار هذه الإيديولوجية ومعها تنهار سياسة لطالما نعتها الكثيرون بأنها تمثل نهاية التاريخ ؟

المطلب الثالث: إبطال فرضية العود الأبدي بنظريات العلم المعاصر.

اهتمام البعض بنيتشه، أدى بهم للبحث عن تدويل علمي لنظرية العود الابدي، التي وكما أشرنا سابقا لم تصدقها الفيزياء المعاصرة، رغم تناولها للعناصر الضرورية للحالة العلمية في دراسة علم الأكوان (الزمن، المادة، الوجود)، وبالنظر في الإحتمالات النظرية لنشأة الكون وسيره.

فإن "آينشتاين"، في تطويره لنظرية "الإنفجار العظيم"، حيث تعتمد فكرة النظرية على أن الكون كان في الماضي في حالة حارة شديدة الكثافة فتمدد، وأن الكون كان يومًا جزء واحد عند نشأته، ثم أصابته حالة من البَرَد، مما أدى إلى التفاعل الذري في جُسيْماته، وتقدم هذه النظرية مدلولات واسعة حول حجم الكون ومتشكلاته، التي تطورت بفعل نسبية آينشتاين الذي بسطها في أسئلتها وقوانينها ومركباتها، بعد أن كانت مجرد فرضيات.

فينطلق من السؤال القديم الطرح المتعلق بالمادة والدائرية المحدودة والإنكماش الحاصل لهذا الكون، ويذهب آينشتاين في إقراره بالسؤال الحقيقي حول "المادة اللامتناهية في كتلتها وعمل الزمن عليها" فهل هي محدودة الكتلة ولها منطلق زمني؟

ويتصور بذلك آينشتاين أن الكون دائري الشكل بطريقة واسعة لأن به مادة محدودة، فلو كان سطحيا لتصوره العقل على أنه لا متناهي زمنيا، وكتلته غير محدودة، لكن دائريته هي التي تفرض السرعة القصوى لحركة الأجرام السماوية بسرعة الضوء. وعلى هذا النحو يحدد آينشتاين –حسب اعتقاده– مادة أولية نشأ منها هذا الكون، وبداية زمنية محددة، واكثر من ذلك فإنه يضع "الله" في مرتبة الخالق للكون دون إثبات وجوده نظريا، فدقة الكون اللامتناهية حسب تلاميذ آينشتاين وإعجابه بهذه التركيبة هي ما جعلته يؤكد على إبداع الخلق من الله.

أما النظرية التطورية التي جاء بها "وليام دي سيتر"، و "آبي ليمتر"، حيث تفترض هذه النظرية أن الكون انطلق من الذروة الأولية، حيث أن كتلتها كان بالغة الكبر والضخامة بشكل لا يمكن تصوره، وانفجار هذه الذرة الأولية بالموازاة مع حركتها في الزمن جعل منها ذات خاصية تمددية فتكونت في هذا الإطار المجرات الكونية، فيعاد الاعتبار للتحسن الكوني لتطور تلك الذرة الأولى في مجريات الزمن على مدار ملايين السنين.[1]

[1] أنظر مثلا. محمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، لبنان، 1972.

وتأتي بعدهم نظرية الخلق المتجدد يقودها الفيزيائيان الفلكيان "هرمان بوندي و"فرد هويل"، والتي أحدثت انهيارا شبه متكامل للنظريات –الإفتراضية السابقة– حيث قدمت أدلة أكثر قوة على التجديد الكوني، وتبدأ حجتهم في قتل النظرية التطورية في عنصر الهيدروجين، فلو سار على نحو التطور لكان منهيا الآن، لأن الهيدروجين له مصدر واحد في النشوء ولو حدثت تلك التطورات على نحو الانفجار الذي قدمته النظرية التطورية لكان الهيدروجين غائبا بالنظر لأنه لا يملك أي مجال آخر للتركيب، ورغم عدم التصريح المناهض للنظرية التطورية ونظرية آينشتاين، فإن نظرية الخلق المتجدد حاولت تقديم أسئلة جديدة في مجال الفلكيات والفيزياء لتكون بمثابة الإنشاغلات التي لم تنتبه لها سابقاتها من النظريتين السابقتين.[1]

وباعتراف زعماء كل هذه النظريات بعدم اكتمال التصور الكامل لظروف نشأة الكون، حيث تكون هذه مجرد افتراضات فيزيائية حاولوا بها تبرير أكبر مشكلة أعاقت العقل البشري على استيعابها. مما أدى بها إلى التحول الفلسفي، لكن بعدم الانسجام أبدا مع ما قدمه نيتشه في تصوراته.

فالنظر للمرتكز الذي قدمه نيتشه في نظرية الصيرورة (العود الأبدي)، وما قدمته الفيزياء المعاصرة، وفق القانون العلمي والأبحاث الفلكية، والفلسفة العلمية، يتظاهر أن حديثه أضحى سبيل التهاوي والانقراض الحتمي، وظل مجرد نزوع نحو المفاهيم والتصورات الفلسفية خارج قوانين العلم وفرضياته، والبحث عن صورة من الماضي لتصديق الحالة الفلكية وفق معيار إرادة القوة الإنسانية.

وحيث ما ينفي نيتشه عن الوجود القوة اللامرئية، فإن "ستيفن هوكينغ" في نظرية "الثقوب السوداء" التي –تَراجع على شيء من بنائها الفيزيائي–، يعتقد بأن هناك طاقة متسربة من الفضاء عبر الثقوب المتواجدة في الغلاف الكوني. إلى أن أضحت الكوشفات

[1] أنظر. محمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، مرجع سابق.

الحالية متمركزة في أبحاث "اللامادة" والتي يقول بعض الفيزيائيين أنها ستغدو أكثر الاكتشافات المبهرة حال توصلوا إلى قانون علمي يربط المادة غير المرئية بالوجود، أو ربط الطاقة الخفية بطاقة الكون.

فمن خلال درس الفيزياء، أو الفلسفة من منظور العلم في القرن العشرين، يتضح أن نيتشه كان بعيدا عن الفهم العلمي وضعيف فيه إلى غاية كبيرة، ما جعله يعتمد على التصورات القديمة في إثبات نظرية "العود الأبدي"، والحال أن لا تطبيقات واقعية لها، خلافا لما تعمل عليه الفيزياء المعاصرة وكذا الأبحاث الفلكية في مجال الكونيات.

يحتل نيتشه، مكانة واسعة في الفلسفة المعاصرة، بسبب الهز الفلسفي الذي أحدثه، عبر مفاهيمة للحياة، وتصوره لما يجب أن يكون عليه الإنسان، ومما تقدم يظهر المشروع النيتشوي في تجاوز الحداثة والحديث عن ما بعدها، يشكل نقطة تحول في البحث الفلسفي، وطالما يحظى بنقطة الارتكاز هذه يبقى محل اهتمام ومناقشة، خاصة وأنه الذي نقل اهتمام الفلسفة من جانبها الميتافيزيقي في نظرية المعرفة إلى نظرية القيم والنظر في فلسفته يجب أن يكون موجها لنقد أصولها وليس لنتائجها اللاحتمية، لأن فلسفة نيتشه منفتحة على التأويل والتكيف وفق ما تقتضيه الواقعية التنظيمية لها، وهذا لا يصمه من الوقوع في كذا قضايا تُناقض مبادئ الحياة والإنسان والعلم والفلسفة، وبالتالي فهو على كفتي الميزان في جانب ما من النقد الجريء والتحول نحو الحياة وقيمها، وفي جانب الخلل الذي أثاره تعصبه وحالة الدعوة إلى ما هو غير طبيعي في الإنسان.

خاتمة

خاتمة:

قد عهد الانجذاب النيتشوي حالة اللاتسليم بالمنطلقات التماثلية ولا تلك الممارساتية بما عهده أو بما حاول نقده تتبعا وفق المنهج الجينيالوجي، ومن مفارق الإحداث النيتشوي الذي هز به أركان النُظر الحداثية هو ذلك المفرغ التتبعي للحالة النفسية التي عهدها الفيلسوف المنظر أو المرحلة التاريخية المريضة بأوهام التحديث بعد تخليها عن الدين ووقوعها في التيهان التراكبي بين أطرها النظرية، والحال أن نيتشه يرفض كل المزاعم المُقدمة للنيل من إرادة الإنسان الحر، بما هي معاداة للذاتية والمكنوناتية الفردانية، أي رفض كل الأنساق الفلسفية من سقراط إلى هيغل، مع شيء من الحَمل المفاهيمي الذي يعقبه مباشرة بالرفض النظري فالأنطولوجي الممارساتي.

والفارق بين نيتشه وما قبله: أن معظم الأنساق تتبعت أمر المعرفة أو الحقيقة وفق المنطلق الذرائعي، أي البحث عن المعرفة مهما طال أمدها للحصول على الدافع البراغماتي منها، أما نيتشه فكان تتبعه لإضفاء الصيغة الجمالية المستصاغة من إرادة القوة كمعيار تفاضلي؛ بمعنى آخر قيمة وقدرة تحمل الحقيقة والإدلاء بها، لا ذلك التزييف الذي انتاب الفلاسفة سواء بتلاعبهم اللغوي أو المعرفي.

فالحقيقة لدى نيتشه يجب أن تغادر تلك العوالم غير المدركة (الميتافيزيقا) وتستنزل نفسها لما هو وجودي وتستجيب لرغبات الإنسان لا لتقييده وفق المنظومات الخرافية المختلقة بمشتكلات نفسانية للانتقام من روح الإنسان الفاعلي البشري.

حيث نَشهد الثورة التي قام بها نيتشه ضد كل مرتكزات الحداثة ومنطلقاتها وأسسها ونظمها ونظرياتها المفسرة، جاءت لهدفي الحياة والإنسان بما هما قيمة، وهذا يشكل أولى معالم الانتقال من العهد الحداثي، إلى المابعد حداثي؛ أو من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة اللانسقية القيمية الباحثة عن شأن الإنسان بدل السعي وراء الماهويات اللامرئية وتبنيها للحقائق المطلقة.

فالمبررات والأبعاد التي اهتم نيتشه بتقديسها هي تلك الأنظار التشريحية لقيمة الإنسان، وتقديم المرتكزات المعاصرة خلفًا للأنماط والتصنيفات التي رسخت في ذهن الإنسان الحداثي؛ بإيجاد المفارغ والتأويلات اللغوية والأنطولجية وهنا تكمن القدرة الحقيقية لفلسفة نيتشه المعناة بالهدم والتشريع.

حيث أن ميلاد فلسفة الإقتدار أو إرادة القوة كمعيار، ملحوقة بالعود الأبدي، ثم تفعيل الإنسان الأسمى، فتفويض الجنس الألماني حضاريا، هو نظرة فلسفية واقعية تأسيسية لرهانات معاصرة تكتسي طابع الإنسان محل الانجذاب للتيارات الفلسفية الداعية للمعارف والحقائق اللاشكية، وكذا الممارسات الأخلاقية والتجامعية والتشاركية.

والحال أن مهارة نيتشه في توليد المعاني، واستفراغ المظاهر الحيلولاتية مكنته من تجاوز شيء كثير من التمظهرات الحداثية التي اكتنفها الغموض واستظهار الشغف بالإيمان التصوفي أي بما هو حالة رفض الإرث الفلسفي ومزاعم التأسيس النظري. لكن نيتشه يكشف ذلك التواصل بين التراث الفلسفي الكلاسيكي والقديم وامتداده في قلب الفلسفة الحديثة، فيكون البعد الأهم هو إبطال كل هذه المرتكزات التاريخية، فلا يكتفي بنقدها بل بنقضها بصفة مطلقة وعدم التسليم بماهيتها.

والذكاء الذي يجب على أي باحث في فلسفة نيتشه أن يتأمله هو هذا الجمع بين رفض التاريخ الفكري للإنسان منذ فجر الحضارة اليونانية وحتى عهود الحداثة بمراتبها التصنيفية رفضًا بنيويًا متلازما بما هو تفكيكي للعناصر الملهمة لهذا النمط من التفكير؛ أي نقد حالة "إنسان التفكير" برمتها وفق منطلقاتها الجزيئية. إن أقل ما يُقال في هذا الشأن أن مهارة نيتشه فاقت كل الحدود، فحتى اللاأنسقية المعاصرة وبعض أمثلتها "كالبنيوية" و"التفكيكية" حملت على آثار نيتشه الفلسفية في مناهجها المفسرة لحالة المعرفة، التاريخ، واللغة.

فالمشروع النيتشوي أضحى مرتكزا للكثير من البُنى المعاصرة أو المابعد حداثية نظير المفارغ القوية التي قدمها لفك المشكلات رهين الحالة المتواجد فيها، فراهن الحضور النيتشوي في الفلسفة المعاصرة يؤكد بدوره قوة التشريع الفاعلي لنيتشه وامتداده في أغلب التيارات التي جاءت بعده.

لكن هذا الاستيلاب الذي قاده نيتشه بنقد المزاعم الحداثية التي كانت مؤسسة بالتوازي حيث يبحث كل نسق في اطاره التقدمي عن المعرفة الكلية سواءً بما هو عقلاني، أو تجرباني، أو منفعي، أو حتى ذلك الجامع شيئيا بين هذه المتشكلات كحالة كانط، فتح مسار تضاد في الفلسفة المعاصرة بما هو صراع ضد المناهج اللانسقية وانتقاله إلى صراع الإنسان المتبني لهذه الفلسفات كالوجودية، الفردانية، التطورية وغيرها.

ثم بروز فلسفات تدعو للقيم التغايرية لما أصاب الإنسان من حالة دمار، اغتراب وتشرد حتى داخل الأوطان والأنساق الواحدة، حيث أضحى الصراع حضاريا يبحث في مشكلات الاعتراف والتبادلية الإنسانية حتى بالتخلي عن الأنساق والإيمانيات ما قبل نيتشه، وتَسلل كانط في هذه الفلسفات يفتح التساؤل أكثر على الإنبعاث الجديد الذي رهن الفكر الذي يقال عنه أنه يمثل حالة المابعد بعد حداثية أو التواصل الحداثي كمشروع غير متكامل.

فهل سنشهد تجديد الخطاب السجالي لنيتشه وتكييفه مع حالة إنسان التقنية والتقدم العلمي والدعاوى إلى أخلاق وقيم التغايرية حتى بما هي قيم تستند للقوة كمعيار؟ أم أن هذا التجديد سيحمل المزيد من مظاهر اللااعتراف والمركزية حول الذات؟

قائمة
المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

أ. المصادر المتعلقة بنيتشه.

1. فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة)، الجزء الأول، ترجمة مُحَمَّد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2002.
2. ـــــــــــــ: إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة)، الجزء الثاني، ترجمة مُحَمَّد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2001.
3. ـــــــــــــ: العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان.
4. ـــــــــــــ: هكذا تكلم زرادشت (كتاب للكل ولا لأحد)، ترجمة فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014.
5. ـــــــــــــ: جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة مُحَمَّد الناجي، ط1، افريقيا الشرق، المغرب، 2005.
6. ـــــــــــــ: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، ترجمة جيزيلا فالور حجار، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2003،
7. ـــــــــــــ: أفول الأصنام، افريقيا الشرق، ط1، المغرب، 1996.
8. ـــــــــــــ: نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2011.
9. ـــــــــــــ: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسين قبسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، 1981.
10. ـــــــ: الفجر، ترجمة مُحَمَّد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2013.
11. ـــــــ: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة وتقديم مُحَمَّد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2011.

ب. المصادر بالأجنبية.

1. المنشورة باللغة الفرنسية.

1. Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie (ou Hellénisme et pessimisme), Tr Jean Marnold et Jacques Morland, le livre de poche, Libraire Générale Française, 1994.
2. _____ : La généalogie de la morale, tr Angel Kremer-marietti, Edition générale, Paris, 1974.

3. _____ : Le gai savoir, trad. P. Klossowski, Gallimard , 1989.
4. _____ : Le Voyageur et son Ombre (Humain, trop Humain, deuxième partie), Traduit par Henri Albert, Edition numérique : Pierre Hidalgo, 2012.

2. المنشورة باللغة الانجليزية.

1. Friedrich Nietzsche : On the Genealogy of Morality, Tr Carol Diethe, digital edition.
2. _____ : Thus spoke zarathustra, Tr walter Kaufmann, United State, Random House, 1974.

قائمة المراجع:

أ- المراجع بالعربية:

1. إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1965.
2. بيير مونتيبيلو: نيتشه وإرادة القوة، ترجمة وتقديم جمال مفرج، ط 1، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2010.
3. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق (نشأتها وتطورها)، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979.
4. جمال مفرج: الإرادة والتأويل (تغلغل النيتشوية في الفكر العربي)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2009.
5. جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط3، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2011.
6. عبد الرزاق بلعقروز: المعرفة والارتياب (المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادها في الفكر الفلسفي المعاصر)، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2013.
7. _____: نيتشه ومهمة الفلسفة (قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.
8. علي سامي النشار: نشأة الدين، مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة، سوريا، 2009.
9. فؤاد زكرياء: نيتشه، دار المعارف، مصر.

10. فوادسواف تاتاركيفيتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة مُحَمَّد عثمان مكى العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، 2012.
11. مُحَمَّد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.
12. مُحَمَّد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، ط1، دار توقبال للنشر، المغرب، 2006.
13. هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، ج 1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 1981.
14. يسري ابراهيم: فلسفة الاخلاق فريديريك نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2007.
15. يوحنا قمير: نيتشه نبي المتفوق، دار المشرق، بيروت، 1986.
16. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، دار المعارف، القاهرة.

ب– المراجع بالأجنبية:

1. Didier Franck, Nietzsche et l'ombre de dieu, Paris, PUF, 1998.
2. Ferry Luc, Homo Aestheticus, Ed. Grasset, Paris 1990.
3. karl Jaspers: Nietzsche, Introduction à sa philosophie, Trad. Henri Niel, Gallimard, 1950.
4. _____: Introduction à la philosophie, Tr Jeanne Hersch., Plon, Paris, 1954.

المقالات المنشورة على شبكة الويب:

1. بنسالم حِمّيش: هكذا تكلم نيتشه عن الإسلام، منشور على مجلة الدوحة، النسخة الإلكترونية (http://www.aldohamagazine.com).
2. زكريا ابراهيم: حول فلسفة نيتشه (ثورة على القطيع)، مجلة الرسالة، العدد 588، منشورة على (https://ar.wikisource.org).
3. زكي نجيب محمود: فلسفة نيتشه، مجلة الرسالة، العدد 04، منشورة على

(wikisource.org/wiki)

4. مُحَمَّد الغزي: الحداثة كما انتقدها نيتشه، جريدة الحياة التونسية، تاريخ النشر 2011/09/23، العدد، 17703، تونس. منشورة على (http://daharchives.alhayat.com)
5. مراد قواسمي: روح التاريخ عند نيتشه، منشور على (http://www.aljabriabed.net).

مراجع النظر الإضافية:

1. جون جاك روسو: في نظرية العقد الاجتماعي (Du contra Social) أو مبادئ القانون السياسي (Principes du droit politique)، ترجمة: عبد العزيز لبيب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2011.
2. جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، ط1، المجلس الاعلى للثقافة، مصر، 1997.
3. رينيه ديكارت مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، 2011.
4. زروخي الدراجي: المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم)، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، الجزائر، 2015.
5. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، الجزءالثاني.
6. فولتير: رسالة في التسامح (Traité sur la tolérance)، ترجمة: هنرييت عبودي، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، 2009.
7. محمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، لبنان، 1972.
8. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (السابقون على السفسطايين)، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

المحتويات

المحتويات

شكر

إهداء

مقدمة أ

- أولا: إشكالية الموضوع ب
- ثانيا: أهمية الموضوع ج
- ثالثا: أسباب اختيار الموضوع د
- رابعا: خطة الدراسة. هـ
- خامسا: منهج الدراسة. و

الفصل الأول: في مواجهة مفاهيم الحداثة 08

المبحث الأول: بمعزل عن المطلقية في الحقيقة **10**

- المطلب الأول: المعرفة ومشكلة الحقيقة **10**
- المطلب الثاني: إنكار الحقيقة الدينية (المسيحية) **13**
- المطلب الثالث: تقريض العقل **15**

المبحث الثاني: مُساءلة أكثر الأفكار رواجًا في العهد الحداثي **21**

- المطلب الأول: فكرة التقدم **21**
- المطلب الثاني: فكرة التسامح **23**
- المطلب الثالث: ضد التشاؤم **25**

المبحث الثالث: التَعرض للمقومات النظرية في تنظيم حياة الإنسان الحداثي 28

- المطلب الأول: أكذوبة المساواة 28
- المطلب الثاني: انحطاط الديمقراطية ومآل الإنسان داخل نُظمها 30
- المطلب الثالث: الإشتراكية بوصفها نقيضا لمهمة الإنسان 32

الفصل الثاني: جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات 36

المبحث الأول: الدين والعلم في ميزان نيتشه 37

- المطلب الأول: ضد الدين بأوصافه وممارساته 37
- المطلب الثاني: نقد التقابلية بين المنهج العلمي والعلم 42

المبحث الثاني: في سؤال القيم النقدية 45

- المطلب الأول: إشكالية أصل القيم الأخلاقية 45
- المطلب الثاني:جينيالوجيا الإنسان الأخلاقي الحداثي 47
- المطلب الثالث: التعرض لمسألة الضمير الأخلاقي الكانطي 49

المبحث الثاني: بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ 56

- المطلب الأول: نقد الثقافة الحداثية لفلسفة التاريخ 56
- المطلب الثاني: هدم مبادئ فلسفة التاريخ 59
- المطلب الثالث: النظر في تاريخ الفلسفة 61

الفصل الثالث: تشكلات المشروع النيتشوي نحو تجاوز الحداثة 67

المبحث الأول: التأسيس الوجودي لمهمة الإنسان أو تباشير فاعلية جديدة للإنسان 69

- المطلب الأول: ميلاد فلسفة الإقتدار أو إرادة القوة كمعيار 69

- المطلب الثاني: الوجود كصيرورة – عائدا أبديا- **73**
- المطلب الثالث: الإنسان الأسمى بديلا **75**
- المطلب الرابع: الجنس الألماني مُفوضًا **78**

المبحث الثاني: من سؤال الميتافيزيقا النظري إلى تأويلية القيم أنطولوجيًا **81**

- المطلب الأول: من هيمنة العقل إلى استفحال العلو على الذات **81**
- المطلب الثاني: قلب تراتب القيم الخلقية [أخلاق السادة- أخلاق العبيد] **83**
- المطلب الثالث: ما بعد العدمية وإنماء الوجود جماليا **86**

المبحث الثالث: المرفوض من قضايا نيتشه **90**

- المطلب الأول: هذيان لغوي **90**
- المطلب الثاني: في الرد على أخلاق القوة من واقع تجلياتها **93**
- المطلب الثالث: إبطال فرضية العود الأبدي بنظريات العلم المعاصر **95**

خاتمة **100**

قائمة المصادر والمراجع **104**

فهرس الموضوعات **110**

ملخص الدراسة:

ينطوي هذا البحث ضمن الاشتغال الانتقالي من الحداثة إلى ما بعدها مبرزا الجوانب الحيوية التي قدمها نيتشه ناقدا وناقضا لموضوعات الحداثة ورهاناتها.

فمن خلال كشف الحجب عن فلسفة نيتشه نستلهم تلك الرغبة في رفض مزاعم الحداثة بفاعلية المباني النقدية وتحديد أخطاء التقديرات التي ساهم بها فلاسفة العهد الحديث. حيث أن ممارسة فلسفة نيتشه بالنظر تستند لكشف الدوافع الحيوية في سجالية الخطاب للتسامي النفسيو-جمعاني؛ بما هما حالتي الحالة في النقد الارتكاسي نحو القوى المتفائلة بمزاعم الحياة واقتدارها على الإبداع والتوارع الأنطولوجي.

والحداثة بما هي ممارسة نقدية قاصرة فإن نيتشه يخضعها للمساءلة في فرط القيمة مُدولاً للمخارج الفيلولوجية، بما أنه يصارع الحداثيين لعدم قدرتهم على تقدير القيمة لا بما هي مكانة داخل المجتمعات والأمم، ولا بما هي ممارسات تستنشئ الدافع المكنوناتي للذات.

لا يكتفي نيتشه بهذا حيث يعلن تباشير فاعل الإنسان حيويًا بدل التماهي الذي فرض عليه طوال حركتي التاريخ الدائري والعاقل، وتلازمية صورتي التفسير الميتافزيائي للحركتين. حيث تكون إرادة القوة هي التأويل الجديد لكافة أشكال ومظاهر الإنسان والحياة والاهتمام بهذين العنصرين كقيمة يعد الإسهام الأسمى والهدف المرجو وفق الفلسفة التي قَدمها نيتشه.