الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة منتوري – قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قســـم الفلسفة

رقم التسجيل :

الرقم التسلسلي:

العنـــــوان:

مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفـــة

إعداد الطالبـــــة : **وفـــاء درســـوني**

إشراف الدكتـــور: **جمـــال مفـــرج**

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقـــب	الصفـــــة	الرتبـــــة	الجامعـــة الأصليـــة
أ.د. اسماعيل زروخي	رئيســـــــا	أستاذ التعليم العالي	جامعـــة منتـــوري
د. جمـــــال مفـــــرج	مشرفـــا ومقررا	أستاذ محاضـــر	جامعـــة منتـــوري
أ.د. فـــريـــدة غيـــوة	عضـــوا منـــاقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعـــة منتـــوري
د. لخضـــر مذبـــوح	عضـــوا منـــاقشا	أستاذ محاضر	جامعـــة منتـــوري
أ.د. حسيـــن الـــزاوي	عضـــوا منـــاقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعـــة وهـــران

تاريـــــخ المنـــــاقشة :

السنـــــة الجامعيـــة : 2005 – 2006

يعتبر نيتشه مظهرا من مظاهر العبقرية الألمانية، نظرا لنمط الفكر الصاعق الذي انفـرد بـه والنظرية الثاقبة التي تميز معظم أعماله، وصلته الوثيقة بروح العصر الذي عاش فيه، وثورته الفريـدة من نوعها ضد انحطاط الثقافة الأوروبية.

إن القراءة التأويلية هي العودة إلى ما وراء التاريخ وهي بمثابة المعركة التي ينبغي خوضـها في مواجهة التحالف الخفي بين اللاهوت والفلسفة والأخلاق لتكشف عن صيرورة كارثية، فقيم الحيـاة في الحضارة الإنسانية تزداد انهيارا واختناقا بسبب مسيحية تفرز أخلاقيتها الانقادية، وبسبب عقلانيـة تكتفي بإضفاء الشرعية على العبودية.

وهو يمثل، بالإضافة إلى ذلك، منعطفا حاسما في تاريخ الخطاب الفلسفي، فبفضل فلسفته لـم يعد التفلسف تخزينا أو اكتنازا للموروث الثقافي للإنسانية ولم يعد الإنسان معبرا لتقدم محتوم بل أصبح طابعا تمرديا يسعى لتحطيم الأوثان المتصدعة.

و لكن نيتشه يبرز بصورة خاصة، كفقيه لغوي و مؤول فلسفي، يخترق الفكر الإنساني ويعيد للغة ظهورها المكثف، محاولا التفكير الجذري في تاريخ اللغة من حيث تقلباتها وانحرافاتهـا، ويبـرز كباحث جينالوجي يدرس قيمة اللغة، وعلاقة اللغة بالإرادة كوسيلة لممارسة السلطة والهيمنة، وهو لـم يتجه إلى الفلسفة فحسب بل تعداها إلى الدين والأخلاق، ولم تنج العلوم الوضعية من تجريحـه الـلاذع وسخريته. وهي المظاهر التي اتخذناها كنماذج لنقده؛ حيث نظر إليها كلغة، تفعل فيها الإرادات فعلهـا لتجعلها خاضعة لسلطتها وسيطرتها، وتسخيرها لتحقيق أهدافها الخفية، فكل ما صور للإنسان على أنه حق وخير وواجب وصواب، هو في الواقع، أقنعة تتستر خلفها إرادات تسعى للسيطرة وفرض وجهـة نظرها.

ونظرا لهذا تجيء دراستنا للإجابة على السؤال التالي : مـا طبيعـة وغايـة الإرادات التـي تستولي على التأويلات المختلفة ؟ وما قيمة تلك التأويلات ؟ وما هو التأويل الصائب في نظر نيتشـه ؟ أو بمعنى آخر : كيف تنهار قداسة الأصل الديني وتتكشف "الدناءة" التي تغلف عمق التاويلية الدينيـة ؟ وما هو صميم النوازع الحيوية والغايات التي تتقنع خلف تأويلات الفلسفة للوجود ؟ وما قيمة الأصـول التي تتحكم في لغة الأخلاق وتصنع أسس التقويم الإنساني ؟

ذلك ما سنحاول الإجابة عنه من خلال بحثنا هذا، الـذي دعانـا لاختيـاره دون سـواه مـن الموضوعات الأخرى، الأسباب الآتية :

أولا : أن نيتشه شكل في الكثير من الدراسات المعاصرة للغة، ركيـزة فعليـة للكثيـر مـن الجهود، مما دفعنا إلى محاولة تحليل الأرضية اللغوية وتفاصيل تطبيقاتها، حتى وإن كانت في مستواها البسيط الذي توسعت أهميته من خلال التفكير المعاصر في اللغة والخطاب بصفة عامة.

ثانيا : أن دراسات غير هينة أبعدت نظرية التأويـل من مجموعة الأعمال الفلسـفية لنيتشـه رغم أن تقنية التأويـل تحتل موقعا مهما جدًا في فكره.

إن المشكلة التي تطرحها دراستنا إذن هي مشكلة مهمة في الفكر الفلسفي، وفي فكـر نيتشـه بصفة خاصة، لأن الإجابة عنها تكشف عن السر الكامن خلف التدهور الذي تشهده الحضارة الغربيـة وترفع القناع عن حقيقة الإرادات التي تُسير الظـواهر ذات الصـلة المباشـرة بالإنسـان وبـالوجود الإنساني، والتي تعطي حسب رأيه الدليل القاطع على وجوب قطع الصلة معها.

وعلى الرغم من أهمية موضوع التأويل في فكره، إلا أننا لا نكاد نجد حسب علمنا دراسـات باللغة العربية تلم بجميع جوانب نظرية التأويل عنده، حيث ورد التطرق إليها على نحو مضـمر فـي سياق عرض فلسفته .

وقد اتبعنا في سبيل ما سعينا إليه، منهجا في الدراسة تحليليا، من أجل الإلمام بجوانب المشكلة والإجابة عنها تدريجيا من خلال كل عنصر من عناصر بحثنا هذا.

لأجل ذلك، رأينا أن نضع تصميما يشتمل على كل جوانب المشكلة، وهو تصميم يقسم البحث إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة.

وهكذا، تطرقنا في الفصل الأول الذي عنوانه " آليات التأويل أو المعنى المنهجي للتأويل " إلى ضبط مفهوم التأويل بصفة عامة، وتدرج معانيه حتى بلوغنا معناه عند نيتشه، وفي العنصر الثاني بينـا رجوعه اللغوي إلى التراث الفكري وكيف يصنع التأويل حدا فاصلا مع الحقيقة المطلقة لأنـه يـدرك بصرامة تاريخها الدقيق، الذي هو تاريخ اللغة المزوّر أيضا. وفي العنصر الثالث رجعنا إلـى المـنهج الجينالوجي، باعتباره تقنية تأويلية نقدية بالدرجة الأولى، يكشف عن الأقنعة وما وراء الحقائق ويحدث القطيعة مع كل تقنية دوغمائية.

أما الفصل الثاني، الذي عنوانه " التأويل في شكله الديني أو محاولة السـيطرة عـن طريـق القداسة " فتعرضنا في عنصره الأول إلى التأويل الديني المتجه إلى الخارج وهو عنصر يكشف فيـه نيتشه عبر التحليل الموضوعي والنفسي عن المنشأ الحقيقي الذي منه ينبثق الإحسـاس بالتـدين، كمـا تعرضنا في العنصر الثاني إلى التأويل الديني المتجه إلى الداخل، حيث تطرقنا إلـى تأويـل الأديـان لظاهرة الخطيئة مثلا مبينين أهم الحيل التأويلية التي تنتهجها غالبيتها لتحقـق غايتهـا وأولهـا غايـة السيطرة، وأخيرا بينا كيف أن المتحكمون في التأويل الديني ينسبون لظواهر نفسية معانٍ تؤدي، إلـى إفقاد معنى الحياة، وإنهاك القدرات الداخلية وتضليل غرائزها أو قواها.

أما الفصل الثالث الذي عنوانه " التأويل في شكله الفلسفي أو إساءة استخدام معنى الحياة "، فقد بينا في عنصره الأول أن البحث في" الماوراء" يهدم إدعاء الخطاب الفلسفي فـي مراحلـه التاويليـة المختلفة بحيث يكشف لنا أن الخطاب الفلسفي قد استعار لصالحه المؤسسة الدينية وأيضـا الأخلاقيـة. وفي العنصر الثاني بينا كيف أن التأويل يختلف ومنطق المطلق الميتافيزيقي الذي يكبت كثافة اللغة في

مبادئ سنرى أنها لم تكن سوى استعارات ميتة أو مفاهيما هي وليدة أوهام نفسية وحسب. أما العنصر الثالث فقد عرضنا فيه تأويل الفلاسفة لظاهرة الوجود انطلاقا من فلاسفة اليونان القدامى وصولا إلى كانط.حيث بينا أن نيتشه يبصر في هذه التأويلات أهم مظاهر انحطاط التأويل الميتافيزيقي، إذ تتكشف حقيقة الإرادات المنحرفة والمضللة، التي تختفي خلف مئات الأقنعة، وتتحكم في تأويل الوجود من أجل تحقيق غايات معينة.

أما الفصل الرابع الذي عنوانه "التأويل في شكله الأخلاقي أو التأويل الخاطئ لمعنى الإرادة" فقد تناولنا فيه بداية الطرح الجديد لدراسة تاريخ الأخلاق، وهو الطرح الذي يرفض فيه نيتشه التأويل الثابت للأخلاق، ويقر أن تاريخ الأخلاق هو تاريخ التأويلات المتحركة، التي تتحدد قيمتها بحسب إرادات الشعوب المشرعة والخالقة للقيم. وبينا في العنصر الثاني طبيعة الإرادات التي تحدد اللغة الأخلاقية. و تناولنا في العنصر الثالث نقد نيتشه للأخلاق الفلسفية وهو نقد يكشف فيه عن مظاهر الخنوع والنفاق والتقنع داخل القيم، وقد دعمنا ذلك بدراسة ظاهرة الغيرية والشفقة عنده.

وفي الفصل الخامس الذي عنوانه " فتح الطريق لتأويل مختلف أو استعادة الأرض لمجدها الضائع " فقد طرحنا من خلاله الإمكانية الجديدة التي يقدمها نيتشه في مقابل تجاوز التأويل القديم وتناولنا في العنصر الأول التصور الذي يرسمه لتطور الإرادة من أجل أن تبلغ المرحلة التي تدرك فيها ذاتها كطفل مرح يجدد ويتجدد ويصنع لذاته مواقف مرح جديدة . وفي العنصر الثاني تعرضنا لمبدأ التأويل الفاعل، أي إرادة القوة الخلاقة، التي استكملت تطورها .وفي العنصر الثالث تعرضنا للتأويل الجديد للوجود والذي يدرك جوهره على أنه إرادة قوة، تعيش صيرورة دائمة وخلودا أبديا لا متناهيا بفضل العود الأبدي. أما العنصر الرابع فقد ضمناه عرضا لألواح القيم الجديدة بعد تحطيم ألواح القيم القديمة، وهي قيم تؤكد الحياة وتمجدها، وتحركها الإرادة الفاعلة للإنسان الأعلى.

وانتهينا إلى خاتمة تناولنا من خلالها مناقشة إجمالية لمفهوم التأويل عند نيتشه والمآخذ التي أخذت عليها، وأهميتها على المستوى النظري والعملي.

ولقد قمنا من أجل هذه الغاية بجمع المصادر والمراجع الضرورية، وهكذا تحصلنا على :

1- أغلب المصادر وعلى رأسها كتاب " أصل الأخلاق وفصلها " ، وكتاب " بمعزل عن الخير والشر " ، وكتاب " المسيح الدجال " ، وكتاب " هكذا تكلم زرادشت " ، وغيرها.
2- المراجع ذات الصلة الوثيقة بفكر نيتشه من بينها " فلسفة نيتشه " لأويغن فنك و " نيتشه " لعبد الرحمن بدوي، و " نيتشه " لفؤاد زكريا، و كتاب " فلسفة نيتشه " لجيل دلوز ، و " نيتشه والاستعارة " لسارا كوفمان ، و " زرادشت نيتشه " لبيارهيبر سوفرين.
3- المراجع التي تتطرق جزئيا للموضوع، والتي أعانتنا على فهم العديد من الأفكار في فلسفة نيتشه.

4- المصادر الدينية، وخاصة أسفار العهد الجديد التي أعانتنا على فهم الكثير من مواضيع النقد التي قصدها نيتشه انطلاقا من واقعها العقائدي.

5- المعاجم والدوريات.

هذا ، ولم تكن معالجة هذا الموضوع بالأمر اليسير، فصحيح أنه توفرت لدينا أغلب مصادر الفيلسوف – إن لم نقل- كلها ، إلا أنه واجهتنا صعوبات في قراءتها وفهمها، وترجمة العديد من الأفكار الواردة في الأجنبية منها.

وأيضا صعوبة ملاءمة أفكار الفيلسوف مع ما تقتضيه طبيعة الموضوع ، إضافة إلى طول المباحث (خاصة مبحثا الفلسفة والأخلاق) حيث أن كل مبحث يستحق دراسة قائمة بذاتها.

وما نرجوه في الأخير هو أن تكون دراستنا هذه قد أزاحت الستار ولو بشكل بسيط عن مسألة التأويل في فكر نيتشه، وكشف عن أهميتها في تبيان قيمة التراث والفكر الإنساني، وكل آمالنا أن يتدعم البحث في هذه المسألة أكثر ويشمل باقي المجالات الأخرى كالمعرفة والفن .

ولو كنا قد قصرنا أو أخطأنا فذلك لأن الكمال لله وحده، وما نسأله إلا التوفيق والعون.

الفصـــل الأول

آليات التأويل

أو

المعنى المنهجي للتأويل

أولا:التأويـــــل باعتباره نظرية عامة للعلامـــــات (سيميولوجيا)

ثانيا: التأويـــــل باعتباره فقها للغة (فيلولوجيا).

ثالثا: التأويـــــل باعتباره تقنية منهجية(جنيالوجيا).

رابعا:نتائج الفصل الأول.

يحتل التأويل كموضوع موقعا هاما في الدراسات الفلسفية عامة و اللغوية على وجه الخصوص، وقد عرف تناوله تطورا و إختلافا من الناحية المنهجية و المعرفية حسب التطور الزمني و الإختلاف الفكري. وإكتسب على وجه الخصوص، عند نيتشه معنا واسعا وخاصا؛ لأنه من جهة ينفتح على لغة الفكر دون تخصص، و من جهة أخرى يتجلى في أكثر من معنى منهجي.و من خلال هذا الفصل سنحاول الوقوف عند معنى التأويل بصفة عامة وأيضا التطور الذي عرفه ذلك المعنى، مع التركيز على كشف المعاني المنهجية لمفهوم التأويل عند نيتشه و تحليل الإشكالات اللغوية و الفكرية التي يطرحها.

أولا- معنى التأويل:

يضع (ابن منظور) مصطلح التأويل تحت مادة "أول" أو "الأول" وهو الرجوع:‹‹ آل الشيء يؤول أولا ومآلا، رجع وأول إليه الشيء، رجعه، وألت عن الشيء:ارتددت. وفي الحديث الشريف: "من صام الدهر فلا صام ولا آل". أي لا رجع إلى الخير. والأول الرجوع، وقيل أول الكلام وتأويله دبّره وقدره، وهو تفعيل من أول يؤول تأويلا››.[1]

وجاء في القرآن الكريم: "يوم يأتي تأويله"[2]. أي إلام تؤول العاقبة، أو يوم تكشف عاقبته.

هذا هو المعنى اللغوي للتأويل، أما اصطلاحا، فإن التأويل يتجه كمصطلح تقني إلى النصوص على اعتبار أن النص هو المفهوم المركزي للحضارة بصفة عامة، والتأويل هو الوجه الآخر للنص. وفي الفكر العربي الإسلامي حاولت عدة اتجاهات وتيارات فكرية ضبط مفهوم دقيق للتأويل، فكان لكل تيار وجهة نظر مخالفة لنظيره: فالتأويل عند المعتزلة يختلف عنه عند الشاعرة أو أهل السنة، حيث لم يكن الموقف

من التأويل يتصف بالإيجاب في جميع أبعاده؛ طبقا لقوله تعالى: "... فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ...ابتغاء تأويله وما يتعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذّكر إلا أولوا الألباب...".[3]

فالتأويل إذن هو استخراج المعاني الخفية الواردة في الكتب المقدسة. وهو المعنى الذي يذهب إليه (اندريه لالاند)، حيث يعرفه بأنه الترجمة لمعاني الكتابات الخفية، والتأويل عند (ليبنتز) -كما يدرجه لالاند- مرادف للإستقراء وهو البحث عن علل الأشياء من أجل الوصول إلى العلة الأولى، أي الله، وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا، والغرض من خلالهما هو معرفة الباطن.[4]

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار لسان العرب، بيروت، (د.ط)، مج 1، ص ص 130-131

[2]- القرآن الكريم: سورة الأعراف، الاية 53.

[3]-القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 7.

- [4]André lalande، vocabulaire technique et critique de la philosophie، presses universitaires de France، vendôme، 1968، P51.

ويعرفه الجرجاني بقوله: ".. التأويل في الأصل الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة."[1]

والملاحظ أن جميع هذه التعريفات تصب في قالب واحد، وهو ربط التأويل بالجانب الديني وإن كانت تقر بعلاقة التأويل بالدلالة.

ويمكننا القول أن عملية التأويل تشترط اللغة كوسيلة ومادة ينطلق منها وإليها، لحل إشكالية الدلالة. وأن التأويل يقصي جميع الرواسب التاريخية التي تلتصق بالنص، لينظر إليه كمعطى خالص يمنحه التواجد من خلال الفهم المتجدد له.

والتأويل، كتقنية منهجية، هو سؤال في النص وما قبل النص، وتحرير للقول من فردنة القول لأن النص يتسع للقول المختلف، ويتلاءم مع التعددية الافتراضية في معانيه الكلية.[2] باستثناء النص الرياضي الذي يكون فيه المعنى مناسبا ومطابقا للعلامة حيث تؤدي اللغة الرياضية رموزا إجرائية، مما يعني أن التفكير في الحساب يأخذ منحى مباشرا، إلى جانب الرموز الموحدة التي تؤديها الحيوانات، وهي خالية من أي فكر أو تفكير.

وكل ذلك ينفي إمكانية التأويل في اللغة الرياضية و الإشارات الحيوانية. وفيما عدا هذين المجالين المتناهيين، يمكن للتفاوت بين المعنى والعلامة أن يتواجد، وهو ما يؤدي إلى مضاعفة المعنى بين معنى ظاهر جلي وآخر خفي [3] .

والعودة إلى التقليد الفلسفي، تبين أن الفلاسفة اليونان قد تناولوا طرح الوضع الإشكالي لمسألة التأويل. حيث انتهى أفلاطون في نص (أيون) إلى نقد صارم للمؤول، نظرا لأنه متغير الشكل. قادر على جميع التحولات. وفن التأويل حسب هذه الرؤية لا علاقة له بمجال العلم والمعرفة، وكل فيلسوف يتكرس للوغوس الدياليكتيكي يرفض دخول دائرة التأويل السحرية.

وإذا كانت الدلالة عند ارسطو تعني المحافظة على المعنى نفسه في مختلف أشكاله وفق تعريف مبدأ الهوية، وكان فن التأويل يقتضي الدلالة المزدوجة المعنى، فإن الخطاب الذي يقول شيئا ما بخصوص شيء ما آخر لا يهم ارسطو إلا من حيث كونه موطن الحق والباطل [4] .

وفي الفكر الإسلامي يتعامل التأويل مع النص القرآني انطلاقا من تلك الآيات المحكمات والمتشابهات التي ولدت الاختلاف بين المفسرين والفرق الكلامية. حيث ورد قوله تعالى:"... هو الذي

---

[1] -الجرجاني: التعريفات، ت. إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1998، ص95.

[2] -محمد أحمد الخضراوي: التأويل و الإختلاف، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية- كتابات معاصرة فنون و علوم- المجلد السابع، عدد26 ، 1996، ص 57.

[3]-المرجع نفسه، ص58.

[4]- نبيهة قادة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص97 .

أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا"[1] فقضية المحكم والمتشابه هي القاعدة التي عليها يتأسس التأويل.

إنه من الملاحظ أن التأويل يقتصر على الجانب الديني، أو هو يعنى بالنص ذو الطبيعة الدينية حيث لم يتجاوز التأويل النصوص الدينية مثل التوراة والإنجيل، غير أن الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة راحت تدرس للنص دراسة لا تقصره على الجانب الديني فحسب، كما لم يعد التأويل حكرا على الدراسات الأدبية بل اصبح مفهوما أساسيا في العلوم كافة.[2]

لقد كان المسؤول الأول على تجاوز التأويل للنص الديني وخروجه من الدائرة اللاهوتية، المفكر الألماني "شلاير ماخر". وبينما كانت العملية التأويلية في خدمة علم خاص، أصبحت مع تلك المحاولة علما قائما بذاته يقوم على أساس عملية الفهم، أطلق عليه (الهيرمينوطيقا) . يقول حامد أبو زيد: "إنه - أي شلاير ماخر - نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما وأفقا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص".[3]

وإذا كان "ماخر" قد وضع المعالم الأساسية بخصوص مشروع هيرمينوطيقا ذات طموح فلسفي، فإن التأويل عرف بعدا نقديا، باعتباره تقنية منهجية ومعرفية، مع ثلاثي الشك، أو كما يدعوهم بول ريكور (ممثلوا مدرسة الارتياب): فرويد، ماركس ونيتشه، حيث يتفق الثلاثة في المقصد من مشروع التأويل، مع اختلاف المجال والموضوع. ومع بروز هيدجر وغدمار مرورا بديلثي خضع العقل التأويلي إلى تحولات هامة بلغت شدتها داخل الفضاء الفلسفي المعاصر.[4]

---

[1]- القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 7.

[2]- علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت،1993، ص 208 .

[3]- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1996، ص 20.

[4]- نبيهة قادة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 6.

ومع نيتشه[*] ينطلق التأويل ويبرز فاعليته مع مجال القيم، وهو مجال يتمتع بوجود دائما وضروري في حياة الإنسان حيث: "لا يمكنه أن يستغني عن القيمة سواء كان مصدرا لها أو متطلعا إليها لأنها ضرورية بالنسبة إليه إذ لولاها لما كان معنى لوجوده ولأنه ضروري بالنسبة إليها إذ لولاه لما تعددت حدودها لتفتن من يعيها وتحمله على خدمتها والجهاد في سبيلها."[1]

وفضلا عن الأهمية الإنسانية للقيمة، فقد ظلت الإشكاليات المتعلقة بها لصيقة بالفلسفة، حتى كادت أن تكون مشاكل الفلسفة، مشاكل قيمية؛ فهي تتساءل عن قيمة المعرفة حين تجعل منها موضوع بحثها، وتحاول أن تحدد مصدرها وشروطها، وتتساءل عن قيمة الوجود الإنساني حين تبحث عما يبرزه، وعن المعنى الذي هو له، وعما يجعلنا نتعلق به، وتتساءل عن قيمة الوجود حين تريد أن تعرف سبب كل ما هو موجود وحيث تضع سلما للموجودات تبعا لدرجة كمالها أو سموها ابتداء من أدنى الموجودات إلى الموجود الحق الذي هو أسماها.[2]

---

[*]– فرديريك نيتشه F.NIETZSCHE (1844-1900): في أواسط القرن التاسع عشر ولد "فريديريك نيتشه" في ريكن، بلدة تقع قرب ليبتسج، بتاريخ 15 أكتوبر 1844، ينحدر من أسرة دينية فأبواه من وسط أغلب أفراده شغلوا مناصب دينية. التحق عام 1858 بمدرسة بفورتا وبعد ست سنوات غادرها ليتجه إلى جامعة بون وبعدها إلى ليبسشج متأثرا بأستاذه في اللغويات "ريتشل" حينها بدأ يتبلور ميله إلى دراسة اللغويات والآداب الكلاسيكية منصرفا بذلك عن دراسة اللاهوت. بعد انهاء دراسته الجامعية أختير أستاذا لفقه اللغة في جامعة بازل. عرفت حياته الفكرية – من خلال انتاجاته وأعماله الفكرية- نقلات وتطورات عديدة. فإلى جانب قلة نجاحه في مرحلة الأستاذية الجامعية، لم يلق أول كتابه "ميلاد المأساة من روح الموسيقى" اهتماما كبيرا. كما ألف كتابه "خواطر في غير أوانها" لتأثره ببعض معاصريه من أمثال "شوبنهاور" و"فاغنر". بعدها يكف عن ذلك التأثر ليدأمرحلة التأليف العقلي النقدي متوجها إلى كل قيم ومقومات العصر من خلال "إنسان مفرط في إنسانيته" بجزأيه الأول سنة 1876 والثاني سنة 1879. وبعد سنة واحدة كتب " الفجر". وسنة 1882 ظهر كتابه " العلم المرح" و "هكذا تكلم زرادشت" ما بين 1883- 1885 و "بمعزل عن الخير والشر" سنة 1885 أيضا و "أصل الأخلاق وفصلها" سنة 1887. من خلال جميع تلك السنوات حضر نيتشه لتدوين خلاصة فلسفته بطريقة منظمة في مؤلف كبير نشر بعد وفاته تحت اسم "إرادة القوة" وكان كتابه "هو ذا الإنسان !" آخر ما طوى به تاريخه الفكري. وبعد صراع طويل خاضه نيتشه مع المرض انتهى به المطاف إلى الجنون. توفي في 25 اوت من سنة 1900 .

-فؤاد زكريا :نيتشه،" نوابغ الفكر الغربي"، دار المعارف بمصر،ط2،(ب،ت)،ص .

[1]- الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر"بين النسبية والمطلقية"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1989، ص 88.

[2]- نبيهة قادة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 63.

وتنظر الفلسفة إلى القيمة في علاقتها بالوجود: فهي مرتبة وجود في نظر الديكارتية أو وجودا محدود الكمال كما هو الحال في الأرسطية والليبنتزية أو وجودا شاملا غنيا بذاته تسوده الجبرية في المنظور السبينوزي.[1]

ولاشك أن ارتباط الجانب الإنساني بمجال القيم وتأثره بها، هو ما دفع بنتشيه إلى طرح الوضع الإشكالي لمسألة القيمة، لأن الإشكالية التي يفرضها التأويل، تتعلق بالثقافة وتاريخها، وهي ثقافة الإيمان والتمسك بمواضيع وقيم، لاحظ نيتشه أنها قيم انحطاط وجب الشك وإعادة النظر فيها من أجل فهم معانيها الخفية فهما حقيقيا.[2]

وهو في مكاشفته للماضي لا يقتصر في حربه على قيم الفلسفة بل يتعداها إلى الدين والأخلاق لأنها المجال القيمي المتوارث والأكثر تأثيرا وتهديدا للإنسانية. ليتخذ مشروع التأويل صورة توغل ونفاذ أوسع في مجال القيمة يحدث من خلاله منعطفا حقيقيا في تاريخ البحث الفلسفي القيمي.

وبمعنى آخر نقول أن التأويل تفكير يحوي بحيرات لاصطياد الطيور المتغافلة، وشبه تحريض خفي ومستمر، على قلب التقديرات المعتادة والعادات المقدرة. وعلى الرغم من ازدواج وصف أعماله بين مدرسة للشك ومدرسة للشجاعة، إلا أن عمق شكه يجعله يتفوق على كل شك نُظرَ به إلى العالم.[3]

والتأويل، في هذه الحالة، يشكل الواسطة التي يتأسس من خلالها التشخيص الحقيقي فيما يخص الثقافة، ويعبر نيتشه عن ذلك بقوله: " في العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الحقائق: هذا ما علمتني "العين اللامة" التي ألقيها على العالم، وكذلك "الأذن الشريرة" التي أصغي بها إليه، هنا أيضا تكون المساءلة بضربات مطرقة[4] أي أن الإصغاء بشك لكل نص مقدس والنظر بريبة إزاء كل القيم يدل بصورة جوهرية على القراءة المتميزة "قراءة ما بين السطور" واتصافها بالصدمة والشدة، شدة ما تعنيه "ضربات المطرقة"، في حين يرمز الصنم لكل فكرة أو قيمة أو ظاهرة قدّست ومجدت واعترف بها من قبل الكل كمؤسسة ثابتة.

لكن على الرغم من الأفكار و القيم أصنام حازت على إيمان الناس بها لثباتها وقدمها، إلا أن التأويل يثبت أن ليس هناك أصنام أفرغ منها، وأن ضربة قاسية من ضرباته، قادرة على جعله يتهاوى وينهار.[5]

---

[1]- نبيهة قادة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 64.

[2]- الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 88

[3]- نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، ت محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، الدار البيضاء، 1998، المقدمة فقرة1.

[4]-نيتشه: أفول الأصنام، ت حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996، المقدمة.

[5] - في المكان نفسه.

إن موقف التأويل إذن هو موقف ينعدم معه -تقريبا- كل أمر يصح التسليم به، فمعنى العالم ومعنى قيمه لم يعد يمنح مقدما بل يجب الظفر به، ومع التأويل يحدث الوعي بأن كافة بديهيات الثقافة الإنسانية قد صارت خالية من المشروعية، التي ينطلق فيها التأويل ويفرضها، أي أن الوعي المباشر عاجز عن فهم ما ينتجه انطلاقا من ذاته، ولتوضيح إنتاجاته ينبغي اللجوء إلى صرامة التأويل لإرغام تلك الإنتاجات على قول ما لم تقله.[1]

والمعنى الذي يأخذه التأويل عند نيتشه، يتقارب إلى حد بعيد مع ما يعنيه التأويل عند "فرويد"، حيث يجري النظر إلى الوقائع النفسية السوية والمرضية كعلامات يؤدي تأويلها إلى دوافع خفية تمثل شروط وجودها. وإذا كان نيتشه يبحث عن معنى الظاهرة في القوة الخفية التي تتستر وراءها فإن التأويل عند فرويد يقوم في إنتاج المعنى إنطلاقا من المركب اللاشعوري الذي يبرز في الحلم والهفوات والفلتات. وإنتاج هذا المعنى يعني البناء والهدم في الوقت ذاته، فهدا الشعور يعني انتاج المعنى اللاشعوري: "فليس الحلم هو الذي يكون موضع تأويل وإنما نص الحلم كما يروى" .[2]وترجع دوافع تأويل ظاهرة ما، في نظر نيتشه، إلى دوافع غريزية باطنية تتحكم في الوعي فتجعله يؤولها بطرق معينة، تكون في غالبيتها فاسدة وخاطئة. وحيثما تتغير الدوافع والظروف يتغير المعنى تبعا لها. وبطريقة شبيهة، يؤكد ماركس، أن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني لا تتصل بالفكر الواعي؛ وإنما تتصل بالتنظيم الاجتماعي الذي يوجه وعي الإنسان. فإنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبط أساسا بالنمط المادي للبشر وتغيراته. وتشكل تلك الأفكار والتصورات مرجعية هامة في نظر (المادية التاريخية) التي تعمل على تفسيرها بالبحث عن شروط وجودها. وهذا بالضبط ما يعنيه قوله: "إن الوعي لا يحدد الحياة، وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي...."[3]

ومن خلال التأويل، يطرد نيتشه أفق الحديث ، من أجل امتلاك جديد للحقيقة. لأن غاية التأويل ليست "التدمير" فحسب، وإنما هي نصر الشك على الوعي للمطالبة بالمعنى، على عكس ديكارت الذي ينصر الشك على جميع الأشياء، وبالمقابل يؤمن ببداهة الوعي ويقينه. وعليه يؤسس فعل الشك من خلال ممارسة التأويل، علاقة جديدة تقوم بين الظاهر والمستتر، المخبئ والمعطى.[4]

ولما كانت مهمة الفيلسوف السابق هي البحث عن الحقيقة المطلقة، فإن الضرورة تستلزم، في نظر نيتشه، أن يتحول الفيلسوف إلى مؤول، وتقلب غاية الفلسفة من بلوغ الحقيقة إلى حل مشكلة

---

(1) - Paul Ricoeur، de l'interprétation، Editions du seuil، Paris، 1965، P 40.

(2) Ibid، P 15.

(3)-Karl Marx –Friedrich Engels، l'idéologie Allemand، Trad d'herri Auger gilbert badia، Jean baudrillard، Renée gartelle، éditions sociales، Paris، 1968، P 51.

- (4) Paul Ricoeur، de l'interprétation، Op.cit، P 40.

التقييم، وإلى تحديد سلم القيم ومراتبها[1]. والفلسفة بكاملها هي علم أعراض Symptomatologieونظرية عامة للعلامات Simiologie[*] حيث يتجلى معنى العلامة في القوة الحالية التي تتحكم في تأويلها، وذلك يجعل معنى الموضوع ذاته أو الظاهرة ذاتها في تغيير مستمر وفقا للقوة التي تستحوذ عليها.

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

ويجمع مفهوم التأويل، عند نيتشه، بين الوزن الدقيق لمعاني الأشياء الأخرى، أين لا يبقى فرق بين التأويل والتقويم (Evaluation)، وكلاهما يعني وضع الأشياء موضع الوزن لأن القوى وبالتالي المعاني لا تتساوى.[2]

والجمع بين التقويم والتأويل يربط جوهريا مفهوم التأويل بمفهوم إرادة القوة (Volonté de puissance). وفي الدراسة التي أقامها حول فلسفة نيتشه، يجري جيل دلوز تحليلا دقيقا وموسعا لهذه العلاقة، تتكشف من خلاله إرادة عميقة وأصيلة لدى نيتشه.

ووفقا لجيل دولوز فإن مهمة التأويل هي كشف المعنى المتخفي خلف صراعات القوى والغرائز فيما بينها حيث كل قوة في علاقة مع قوى أخرى إما للطاعة أو لتوجيه الأوامر. وما يحدد جسما ما أو وجودا ما هو العلاقة بين القوى المسيطرة والقوى المسيطر عليها. وكل علاقة قوى تشكل جسما كيميائيا أو بيولوجيا أو اجتماعيا أو سياسيا.[3] وهذه القوى لابد لها من مبدأ أقوى تسند إليه وإرادة أعلى تكتسب منها صفاتها. وهو ما يريده نيتشه في قوله: "هذا المفهوم الظافر للقوة، الذي خلق

---

[1]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، III ، ف 17.

[*] - السيميولوجيا simiologie:مع أن الإهتمام بالعلامات قد ظهر مع المرحلة الأولى عند إعتماد الإنسان على اللغة ،غير أن أول محاولة جدية لصياغة علم السيميولوجيا كانت مع الفيلسوف الإنجليزي" جون لوك "(1632-1704)حين إستعمل مصطلح « sémiotiké » بمعنى " مذهب العلامات".و هو أيضا أول من ميز السيميولوجيا كموضوع دراسة،لها خصوصياتها و إعترفبأهميتها المركزية في فهم علاقة الإنسان بالعالم. لكن هذه المحاولة لم تؤخذ بعين الإعتبار إلا في نهاية القرن XIXوبداية القرن XXوفقا لإتجاهات متعددة و مختلفة بصورة جزئية:الإتجاه الفلسفي مع " بيرس" و المنطقي مع"فريجه "و اللغوي مع " فرديناند دي سوسير ".

-(Etienne Souriou, Vocabulaire D' Esthetique ,Presses Universitaires De France ,Vendome ,1990,N°36505,P1283-1284).

[2]- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ، ص 9.

[3] - المرجع نفسه، ص 54.

فيزيائيونا بفضله الله والكون، يحتاج إلى مكمل؛ يجب أن يسند إليه إرادة داخلية- سوف أسميها إرادة القوة".[1]

وطالما أن جوهر القوة هو فرقها الكمي مع قوى أخرى،وهذا الفرق يمثل نوعية القوة. وأن الفرق في الكمية يحيل إلى عنصر تفاضلي وتعاقبي للقوى في علاقتها ببعضها، فإن إرادة القوة هي العنصر الذي ينبع منه في آن معا الفرق في كمية القوى الموضوعية في علاقة (بعضها ببعض) والنوعية التي تعود في هذه العلاقة إلى كل قوة، بمعنى أنها مبدأ لتأليف القوى، والذي يشتق منه الأصل التكويني لها.[2] ووفق ذلك، تسمى القوة المسيطر عليها قوة إرتكاسية والمسيطرة قوة فاعلة،وفي الحالتين توجد إرادة قوة (فاعل وارتكاسي) أو (الفعل ورد الفعل) تدل على الصفات الأصلية الخاصة بالقوة، وهذا ما معناه أن إرادة القوة تؤول وهي تقوم أيضا: التأويل هو تحديد القوة التي تعطي معنى للشيء. والتقويم هو تحديد إرادة القوة التي تعطي الشيء قيمة، حيث لا يجرد المعنى من وجهة النظر التي تمنحه دلالاته ولا تجرد القيم من وجهة النظر التي تستمد منها قيمتها، وهكذا تشتق قيمة القيم ودلالة المعنى من إرادة القوة باعتبارها عنصر نسابيا، وتكمن دلالة المعنى في نوعية إرادة القوة التي تعبر عن نفسها في ذات الشيء وتأرجحه بين الإثبات والنفي.[3]

إن ذلك يعني أن العلة الأولى والأسمى في علاقة المسيطر والمسيطر عليه، وتحديد هذه العلاقة هي إرادة القوة: "وتساءلت عن علة الأمور، وعن القوة التي ترغم الحي على الانقياد والتحكم فتجعله خاضعا حتى إذا حكم، ولعلني توصلت إلى سبر قلب الحياة إلى الصميم (...) هناك أمور كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هنالك إرادة القوة(...) "[4].

إنها إذن، كمبدأ عام وشامل وضروري بالنسبة لجميع الأشياء تعتبر الظاهر الخفي للتأويل حيث لا تؤدي إرادة القوة إلى غير التأويل ولا يحيل التأويل إلى غير إرادة القوة.

ويشكل مفهوم "الحياة" المفهوم المركزي الذي تدور حوله ومن أجله جميع التصورات؛ فإرادة القوة تؤول وبالتالي تعطي معنى أو دلالة أو وجهة نظر اتجاه الحياة، إما بنفيها أو إثباتها، وذلك ينفي إمكانية الوصول إلى حقيقة حياتية واحدة من جهة لأن ذلك يعني موت الحياة، ويجسد مبدأ من جهة أخرى المنظورية perspectivisme. لذلك يعتقد نيتشه أن قيمة العالم تقيم داخل التأويلات التي نعطيها والتأويلات السابقة هي تقديرات منظورية، بمقدار ما نحافظ على الحياة، بمعنى بمقدار ما نحافظ على

---

[1]– جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ، ص 54.

[2]- المرجع نفسه، ص. ص 66 - 67.

[3]– المرجع نفسه، ص. ص 70- 71- 72.

[4]– نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ت فليكس فارس، دار القلم، بيروت،II، الانتصار على الذات.

إرادة القوة، ورغبتا في ارتقاء هذه القوة؛ فكل ارتقاء وارتفاع للقوة يفتح منظـــورات جديـــدة ويـــورد الاعتقاد بآفاق جديدة [1].

إن المنظور هو مبدأ ضروري وحاجة حيوية ملحة حيث كلما زادت المنظورات كلمـــا فتحـــت آفاق جديدة لحقائق منظورية جديدة تحفظ الحياة وإرادة القوة. لأن المنظور سواء كان نفيًـــا أو إثباتـــا يوقظ الإحساس بالقوة، التي تتعلق بتجربة الإنسان في حياته الخاصة.

إن الحياة هي التي تحملنا على وضع القيم أو التأويلات، والحياة هي التي تقوم من خلالنا فـــي كل مرة نضع فيها قيما[2]. وأحكام القيمة عن الحياة، سواء معها أو ضدها، لا يمكـــن أن تكـــون أبـــدًا حقيقية، وهي لا قيمة لها في نهاية المطاف إلا كأعراض[3]. ووفق ذلك، لم تعـــد الأفكـــار حقائقـــا ولا أباطيلا منذ بدايتها، إنما هي أعراض حياتية وعلامات ترفع الستار عن وجود ما.[4]

وهكذا يجمع معنى التأويل بين نقطتين أساسيتين؛ الأولى أنه وجهة نظر جزئية ومتحيزة اتجـــاه الواقع والثانية أن وجهة النظر تلك تحيل إلى إحداث إنتاج فاعل أو منفعل وبالتالي تغيير الواقع.[5]

ويمكننا القول في هذا المجال، أن المنظور الحيوي والتأويل مصطلحان مترادفان، وكل تأويـــل يتأصل في الحياة لأن الحياة تأويلية. وقـــول نيتشه: "المنظورية، شرط أساسي لكل حياة" فـــي مقدمـــة كتاب (بمعزل عن الخير والشر) يؤكد أن كلا من المصطلحين: الحياة والتأويل مترابطين بصفة دقيقة.

ويتعامل التأويل مع النص الفلسفي الذي يحتكم إلى جملة من الشروط والمقتضـــيات[*]، تـــؤدي جميعها إلى (عقلنة) الأسلوب الفلسفي حيث لا يؤدي إلى النظر إلا بعين واحدة والاعتقاد بحقيقة واحـــدة ومطلقة (الخير عند أفلاطون، الفكرة كمبدأ منظم ومجرد للتاريخ عند هيجل). إلا أن هـــذا الخطـــاب، والخطاب المعرفي بصفة عامة، يشوبه الكثير من الخطأ ويتستر خلف قناع وجب الكشف عنه لإظهـــار طبيعته وقيمته.

---

[1] – Sarah kofman، Nietzsche et la métaphore، éditions payot، 1972، (S.L)، 1983، P192.

[2]- نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، الأخلاق طبيعة مضادة، ف 5.

[3]– المصدر نفسه، قضية سقراط، ف 2.

[4]– اويغن فنك: فلسفة نيتشه،ت الياس بديوي ، مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ،1974 ، ص 48.

[5] - Yvon quinion، l’interprétation chez Nietzsche : Ambition scientifique et rudence interprétative in « revue publique de professeurs de philosophie de l’enseignement publique ».، N° 3، Janvier- Février 1994، P7.

[*]- تقوم الصورة النموذجية للخطاب الفلسفي التقليدي على عدة شروط ومقتضيات:

- وحدة المبدأ المؤسس للطرح والمعالجة، والربط بين مختلف العناصر على أساس وحدة الإشكال.
- وجود بني مفاهمية متماسكة على أساس تعريفات دقيقة مدعمة ببناء نسقي، مكتمل وكاف، متضامن الأجزاء.
- استعمال لغة لا تفسح المجال للتأويل أو الغموض، واعتماد أسلوب تحليلي موضح ومعلل للأطروحات.

ذلك ما يقضي في نظر نيتشه من المؤول ضرورة اليقظة والحذر حيال "سخافات" بعض المفاهيم الفلسفية الخطيرة، التي تبتدع "الذات العارفة"، "الذات المحض"، لا إرادة ولا ألم لها وغير خاضعة لزمن. وفي إبداع المقولات المتناقضة من نوع "العقل المحض" و"الروحانية المطلقة" و"المعرفة بذاتها" دعوة إلى التفكير نحو وجهة واحدة والرؤية بعين لا يكون لنظرتها أي اتجاه، حيث تغيب وتقيد جميع وظائفها التفسيرية؛ وعليه لا تكون العين غير وجود لشيء أخرق سخيف، ولا وجود إلا لرؤية من زاوية معينة، "لمعرفة" من منظور معين[1]. إن سيادة المنظور الواحد دليل على فقر الحياة وموتها في حين أن تعدد المنظور دلالة على الوفرة والغنى والفيض في المعاني.[2]

ويبدو أن نيتشه ينفي الموضوعية ويعمم الذاتية، لكنه يرفع ميزة التعارض بين "الموضوعية" و"الذاتية" ويقلب صفة التعارض بينهما، لأن الموضوعية، لا تعمل إلا من خلال الذاتية فتغيير المنظور يربي وينمي الموضوعية على الانتقام ونقل "الذات" باتجاه "ذات أخرى"[3] بمعنى آخر أن الموضوعية في مفهوم نيتشه، تقتضي تعددية المعنى وترفض مطلقيته: حيث كلما كانت حول الشيء عينان متميزتان كلما كانت الفكرة المكونة حوله أكمل، وكانت "الموضوعية" أو موضوعيتنا أكمل. والغاء مثل هذه الإرادة هو نفي للذكاء والفطنة[4].

ويقيم نيتشه في مقال يدعوه "دراسة نظرية حول الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق" الذي يعود لسنة 1873 دراسة تأويلية تقويمية فيما يخص حقيقة الفهم الإنساني وإلى أي مدى يكون هذا الفهم مماشيا للحقيقة وبأي مقدار يدرك الواقع الحقيقي.

ويبرز نيتشه في بداية المقال "الطابع الخيالي" في ملكة الفهم الإنساني بكثير من التهكم والسخرية: "كان ذات مرة، في زاوية مجهولة من هذا الكون الذي ينتشر لهيبه الساطع في أنظمة شمسية لا تحصى، كوكب اخترعت حيوانات ذكية عليه المعرفة. وكانت تلك اللحظة في التاريخ الكوني لحظة أكبر كذبة وأقصى وقاحة... وهي وقاحة الإنسان العارف الذي يضع الفهم في خدمة إرادة الحياة مؤسسا ذلك على وهم يحافظ على الحياة، حيث يقوم العالم الغريب والمخيف المعبر عنه بصور جميلة إلى صورة مجردة وفارغة. وهو في بحثه عن حالة من السكون والثبات وخلق عالم يطيب العيش فيه، ينفي الأساس الأصلي له وهو خلق العالم في حالة من اللهو.إن ما يميز الفهم هو

---

[1]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، ف 12.

[2] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P130.

[3]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، ف 12.

[4]- في المكان نفسه.

القدرة على التزوير في سبيل الكفاح من أجل الحياة،وهي قدرة تقود إلى النزوع إلى الحقيقة [1] ومن ثم ينشأ ،في نظر نيتشه، التناقض الرهيب في انحدار غريزة الحقيقة من غريزة التزوير.

هذا والعنصر الفعال الذي يعكس انحدار غريزة الحقيقة من غريزة التزوير هو في نظر نيتشه "اللغة " لأنها وسيلة التزوير ذاته. فكيف يتم ذلك؟

إن الإنسان بالنسبة لنيتشه "حيوان مجازي" يمتلك القدرة على إنتاج الاستعارات . والاستعارة هي الانتقال من مجال إلى مجال آخر ومن موضوع إلى موضوع آخر على سبيل التناظر والتشابه لكن ومع الحاجة النفعية للكائن العارف، تتحول الدلالة المتفرعة التي يخلقها التعبير الاستعاري (المجازي) إلى دلالة واحدة تؤدي معنى واحدا وعاما؛ فكل اسم يصبح مفهوما لأنه لا يستعمل للتعبير عن التجربة الأصلية الفريدة والفردية، ولكن ليكون صالحا للتعبير عن عدد لا متناه من التجارب المتفاوتة في التناظر أي غير المتماثلة. وهكذا ينتج المفهوم عن عملية إرجاع المختلف إلى المماثل.[2] بذلك يجسد المفهوم مبدأ الانتقال من المختلف إلى المطابق ومن التعدد إلى الوحدة، مغيرا في الوقت ذاته المخطط الاستعماري أو المجازي للعلية والماهية.[3]

هذا، ويتطور الوعي بطريقة موازية للتغيير الذي يطرأ على اللغة تحت ضغط وتأثير حاجة التواصل، حيث توحد اللغة المفهومية التأثيرات المشتركة بين مجموعة أفراد تجمعهم نفس الإنشغالات والتجارب لاتصافها بصفة العمومية وحفظ التشابه. إن التسمية هي اختزال للاختلافات، ووضع جملة من الأفعال التي تكتسب نفس النوعية؛ فمفهوم "النزاهة" مثلا يشير إلى مجموع أفعال مختلفة تحمل بعض صفات النزاهة، لكنها وضعت كمتماثلة، بعد هجر الاختلاف وبذلك أصبحت تدل جميعا على معنى مفهوم واحد وهو "النزاهة".[4]

وعليه تكون اللغة، في نظر نيتشه، جملة الاتفاقات حول التسميات التي أصبحت مقبولة ويحدث الاتفاق حيث تقود الحرب الطبيعية بين الكل والكل الآخر إلى عقد سلام.[5]

وتعود عملية محو الفروق بين الأشياء في تكوين المفاهيم إلى "نسيان" الخصائص التي تميز كل إنسان عن الآخر في مفهوم " الإنسان" الفارغ والمجرد من الخصائص الفردية.[6]

---

[1] - Nietzsche، le livre du philosophe، trad d'Angèle kremer marietti، aubier flammarion، Paris، 1991، III،§1.

[2] - Idem.

[3] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 59.

[4] - Nietzsche، le livre du philosophe، op.cit، III، § 1.

[5] – اويغن فنك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 34.

[6]- رجاة العتيري عزوز: الكتابة النيتشوية والفلسفية، في التفكير بعد نيتشه (1900- 2000)، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، السنة 16 ،عدد 28- 29، 2001، ص 69.

إن التسميات، إذن، ليست إلا تصنيفات اعتباطية يُختار منها البعض ويترك بعضها الآخر، مما يخلق حالة من عدم التوافق بين المفهوم وطبيعة الشيء. و ينفي التوافق بين التسمية أو الكلمة وبين الشيء.[1]

والمفهوم كوسيلة يستخدمها رجل الحقيقة والباحث والفيلسوف ويبني بواسطتها هو ملخص استعارات واشتقاقات ضعفت قيمتها. ويتكون انطلاقا من الانتقال المتكرر من مستوى استعاري إلى مستوى استعاري آخر.[2] وتعميم الاستعارة يمر عبر ثلاث مراحل: "الإثارة" هي نقطة الانطلاق، تنتج فيها الاحساسات والصور الفردية داخل اللغة المجازية، ثم تليها مرحلة "التقليد" أين يتم تكرار الصورة المدركة باستعارات متعددة ومتماثلة فيما بينها، وأخيرا يُفرَض الاسم وهو بلوغ المفهوم. مما يؤكد الاستعمال "غير الصحيح" لمبدأ الحق والماهية.[3]

وفي العلاقة التي يؤسسها نيتشه بين الاستعارة والمفهوم يجري قلبا للتصور الموروث عن أرسطو؛ لأنه يرجع الاستعارة إلى المفهوم، حيث يقع هذا الأخير في المقام الأول، ولا تحدد الاستعارة بغير الانتقال من مفهوم إلى آخر، أو من مكان منطقي إلى آخر. إلا أن نيتشه يرى أن جوهر الأشياء لغزي وليس (النوع) و(الجنس) إلا استعارات إنسانية وإنسانية جدا.[4]

هكذا إذا ينظرإلى لغة المفاهيم على الرغم من تحقيقها التوازن والاتفاق، على أنها ظالمة ومجحفة، لأنها تختلف و كل ذلك لتزيل الاختلاف والفوارق وبالتالي تحدث حالة غير حقيقية من الإحساس والإيمان بالحقيقة.[5]

ولما كان المفهوم، ليس شيئا آخر غير ضياع وتلاش للاستعارة فإن اللغة،التي تزعم أن المفهوم يرجئ إلى حقيقة مطلقة توجد من خلالها، ليست إلا لعبة علامات.[6]

ويستبدل نيتشه في أعماله الأخيرة مصطلح الدافع المجازي (الإستعاري) في الإنسان بمصطلح إرادة القوة، وهي بمعنى أو بآخر إرادة سلطة واقتدار. وليست إرادة السلطة إلا عملية تمجيز (Figuration) مستمرة، لا تمر عبر رقابة الذات العارفة بل في اللاوعي، كما هو الحال مع فرويد مما يدل أن نيتشه و فرويد يشككان بطريقة متشابهة في الطمأنينة الذاتية ليقينية الشعور. إن اللاشعور حسب فرويد، هو الواقع النفسي الحقيقي وهو في طبيعته الباطنة مجهول منا نجهله قدر جهلنا بحقيقة

---

[1]-رجاة العتيري عزوز: الكتابة النيتشوية والفلسفية، مرجع سابق،ص 69.

[2] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 64.

[3] - Ibid ، P 56.

[4] - Ibid، P 27.

[5] - Ibid، P 56.

[6] - Fabrice Foubet، la vérité « l'irrationnel، le sens، la sagesse »، ellipses /édition marketing S.A ,paris .1996,P 25.

العالم الخارجي كما أنه لا يمثل لنا بواسطة معطيات الشعور إلا مثولا ناقصا على نحو ما يمثل في العالم الخارجي بواسطة رسائل أعضائنا الحسية.[1]

وبناء على ذلك، تعبر أفكار الفلاسفة عن رغبات تسعى إلى التميز وفرض تقديراتها كمطلقة، وهي لا تقوم بذلك إلا من خلال عملية تعميم الاستعارة حيث تصبح نصا تنتج منظورا فرديا أو تأويلا يفرض معنى، يعمل التأويل النيتشوي على سبر غوره وتأكيد إثباته أو نفيه. والنصوص الإنسانية المرتبطة بتأويلات تؤسس معنى معينا مؤقتا وعرضيا للعالم والحياة ليست في النهاية غير أشباح استعارات إنسانية[2]

إن الفلسفة التي تخلق العالم على صورتها ليست شيئا آخر غير غريزة الطغيان والتعسف وهي إرادة القوة، إرادة "خلق العالم" بشكله الأكثر عقلانية[3]. حيث تظهر العقلانية في شكل مفاهيم والمفهوم ليس إلا قبرا للكيفيات، وليس البناء المفهومي المجرد إلا حصنا منيعا ضد التغير والمجهول ابتدعه الإنسان النظري لحماية نفسه[4].

هكذا إذن يُعتقد أن الفلسفة من أفلاطون إلى وقتنا الحاضر كبتت فكرة أن اللغة مجازية بطبيعتها، وبشكل مفروغ منه، كما أن اللغة الفلسفية استعملت الصور المجازية وتسترت عن ذلك، فكل الفلسفات مهما كان ادعاؤها بالنطق أو العقل تستعمل نسيجا متغيرا من اللغة المجازية حيث يتم كبت هذه اللغة باستمرار. وفي تقييم نيتشه، أن "السفسطائية"، وهي مدرسة فلسفية خطابية في اليونان القديم كانت أقرب إلى الحكمة والصواب لاعترافها الضمني بما نفاه سقراط وهو أن الفكرة دائما مرتبطة وبشكل لا يقبل الفصل، بالحيل والأدوات الخطابية والبلاغية.[5]

ومن خلال هذا الطرح تبرز أصالة نيتشه من جهة، وتأثيره العميق في أوساط الفلسفة المعاصرة من جهة أخرى: حيث سبقت استراتيجيته أسلوب كتابات جاك دريدا الذي يؤكد أن كل اللغات مجازية بشكل مفروغ منه وأنها تعمل من خلال الصور المجازية وأن من الخطأ الاعتقاد بوجود لغة حرفية أو معنى حرفي. وتبعا لذلك يكون الخطاب الأدبي أقل توهما من أشكال الخطاب الأخرى لاعترافه الضمني بوضعيته الخطابية، إذ هناك أشكال أخرى من الكتابة على نفس القدر من المجازية واللبس لكنها تقدم نفسها كحقائق لا تقبل الشك[6].

---

[1] - فرويد: تأويل الأحلام، ت مصطفى صفوان، دار المعارف بمصر، ط2، 1969، ص 595.

[2] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op. cit، PP 121-122.

[3] - Nietzsche، par de là le bien et le mal، traduction d'henri albert ,librairie générale française ,(S.L) ,1991 ,§ 9

[4] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op. cit، P 122.

[5]- مادان ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 69.

[6] - في المكان نفسه.

وبعد أن أعلن نيتشه تهافت إدعاء الفلاسفة بامتلاك الحقيقة المطلقة عن طريق المفهوم وفشل الخطاب المفهومي في التعبير عن ذلك؛ تمكن من فرض نوع جديد من الفلسفة يتميز بلغة جديدة وأسلوب متميز ومنهج مغاير.

وهو يعبر في كتاب "هكذا تكلم زرادشت" أن الوصول إلى الحقيقة يقتضي المضي في أكثر من سبيل، إذ لا وجود لطريق واحد والنظر إلى الأفق لا يتم عبر الصعود على سلم واحد إلى القمة.

هذا ما يدل على تجاوزه الخطاب الفلسفي التقليدي القائم على مطلقية الطريقة، محاولا إرساء التعدد في السبل والطرائق.

واختراق نيتشه حاجز المذهبية الفلسفية جعله يختار أسلوب الفكر الوصفي بدلا من البرهنة المنطقية وتحرره من المذهبية منحه حق اختيار الأساليب المناسبة لمعالجة المواضيع التي طرقها، من مستوى الكتابة شبه الأسطورية إلى أسلوب التحليل الشعري والبلاغي، ليدخل بذلك الفن إلى التعبير الفلسفي، الذي حرره من أسره التجريدي وقوالبه المنطقية[1]

وهكذا يفتتح نيتشه نمطا من الفلسفة يتحدث من خلال الاستعارة بحرية من أجل ترسيخ التعبير الطبيعي للغة وهو تعبير لا يتم إلا بصورة أكثر صحة وبساطة ومباشرة، ولا يلعب الفيلسوف مع استعارته بغية غاية بلاغية، بل ليثبت أن العرض الرياضي لا ينحدر أبدا من جوهر وماهية الفلسفة[2].

وهكذا إذن يتضح الإطار العام الذي يندرج فيه التأويل، وهو في مجمله محاولة في فك الآليات التي تتحكم في الشعور وتجعله غافلا عن ذاته، وتقدير درجة عبوديته وتفسير انحسار حقله المعرفي والعملي.

إن المؤول النيتشوي ، والحال هذه، يهدم معنى النص الثابت والحقيقي ليبني على أنقاضه معنى آخر. وكذلك أيضا يهدف محلل فرويد إلى أن يضع مكان النص نصا آخر. لينقل معناه إلى معنى آخر مغايرا.[3]

ولكي يصل إلى كشف ما يجعل الشعور غافلا أو خانعا أو منافقا أو منحرفا من خلال العودة إلى الثقافة ومظاهرها على نحو أكثر عمقا ونفاذا، لابد للتأويل من أرضية لغوية أو تقنيات منهجية تمكنه من التعامل مع اللغة أو مع النصوص وسبر غورها.

---

[1]- مطاع صفدي: القوة القووية "المعرفي/ السلطوي"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 41، 1986، ص 6.

[2] - Sarah Kofman ،Nietzsche et la métaphore، op. cit، P.P 30- 31.

[3] – Paul Ricoeur، de l’interprétation، op.cit، p 15.

ثانيا - التأويل باعتباره فقها للغة

لقد أدرك نيتشه، في تعامله مع أنماط الثقافة الإنسانية خاصة منها الدين والأخلاق والميتافيزيقا، أنه يتعامل مع لغة تعكس الفكر الإنساني، وهي لغة لا تقول حقيقة ما تعنيه، والمعنى الذي يتجلى ويظهر مباشرة، قد لا يكون إلا معنى ظاهرا أو ضعيفا يخفي آخر ويحتويه، بحيث يكون المعنى المضمر والمختفي هو المعنى الأقوى، فاللغة إذن تولد الاعتقاد بأنها تتجاوز صورتها اللفظية وأن هناك أشياء تتكلم دون أن تكون لغة، كغريزة السيطرة مثلا، التي تختفي وراء الكلمات[1].

والإنسان بشكل أو بآخر سجين اللغة، وليس من السهل الإفلات من قيودها فهو مجبر على العمل داخلها. وحتى حكمه أنه سجين اللغة ومفاهيمها جزء من اللغة، لأن التعبير عن كونه سجينا لا يتسنى له بواسطة المفاهيم التي تسجنه، لأن الفكرة الأصلية تفلت من قبضته ولو استطاع التعبير عنها لما كان سجينا[2]. وفي هذا المجال، يمكننا القول أن الفكر يتلخص في اللغة، واللغة تحمل اللغز وحل اللغز اللغوي يؤدي إلى حل جميع المشكلات الإنسانية.ولأن طرق التفسير فاسدة، وثقافة الإنسان اللغوية سيئة ولأن اللغة خائنة لأنها تصور لنا عالما من الأشياء والحوادث يخفي عنا العالم الحقيقي، فقد حلم نيتشه بفيلولوجيا أو بفقه لغة جديد، يكون باستطاعته اختراق الأقنعة.

تعود الفيلولوجيا إلى الكلمة اللاتينية Philologia ، وتنقسم الكلمة إلى قسمين (Philos) و(logos) وتعني : محبة الكلام. وهي دراسة تقسم المواضيع حسب لغاتها الخاصة؛ فتنتج فيلولوجيا يونانيةأو فرنسية أو غيرها، ومن خلال هذا التخصيص يمكن التمييز بين الاشتقاقات اللغوية[3].

ويعرف "نيتشه" فقه اللغة بقوله: "...يعني فقيه لغة أستاذ القراءة البطيئة والمتمهلة.(...) و فقه اللغة هو الفن المحترم، الذي يحتاج معجبه قبل كل شيء إلى أمر معين: أن يلبث على انفراد أو حدى يأخذ وقته، أن يظل صامتا (...) فن يطلب عملا حاذقا فطنا، دقيقا، ولا يحقق شيئا إذا لم يستعمل ببطئ (...) يعلم فقه اللغة القراءة الجيدة، بمعنى القراءة المتروية، بعمق، باعتبار وتحفظ، مع نيات مبيتة، أبواب مفتوحة، مع نظرات دقيقة... لكن صبورة..."[4].

---

[1]- ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ت أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار البيضاء، 1988 ، ص 33.

[2]- مادان ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 67.

[3] – Paul Foulquié، Dictionnaire de la langue philosophique، Presses Universitaires de France، Paris ، 2ème éd، 1969 ، p 539 .

[4] - Nietzsche، Aurore، Trad d'henri albert، librairie générale، française، (S.L)، 1995، Avant propos، § 5.

إن هذا النص يضعنا أمام قناعة تأسيس فن صارم ودقيق لقراءة النص، الذي يقف عند ما هو أقل أو اكثر شأنا بعيدا عن كل ما هو خيالي أو وهمي: فلقد انتهت الميتافيزيقا مثلا إلى تأويل وهمي وخاطئ من الناحية العلمية، لمعنى العالم.

ومثل هذا التأويل وغيره ينجم عن فيلولوجيا ناقصة لا تأتي بغير انتاجات الجهل والخداع واللاثقافة ولا تقيم غير " ترجمة" خاطئة للنصوص والأحداث، وفي مقابل هذا النوع من التأويلات يقوم، مع "نيتشه" تأويل صارم مؤسس وفق نموّذج فيلولوجي قادر على دحض جميع التأويلات الخاطئة والمنحرفة والخيالية التي تتناقض مع الواقع[1].

وتستدعي القراءة الفيلولوجية الحذر الشديد في تعاملها مع التأويلات أو النصوص؛ خاصة إذا تعاملت مع نصوص مفكر أو بالأحرى مفسر ثاقب الفكر متصرف في جميع حيل البلاغة، مستوعب من خلال التجربة لجميع طرق وأساليب التفسير. وما على القارئ الذي يقتضيه المشروع الفيلولوجي إلا أن يبقى دائم التفطن من أجل إحباط الحيل الفاتنة والفائقة المهارة التي قد تستخدم[2].

وما يحاوله نيتشه هو إقامة التعايش بين الوعي واللاوعي؛ أو بمعنى آخر بين طريقته الواعية في القراءة والعمل اللاواعي للتقييمات والتقديرات الناتجة عن إرادة القوة. وذلك ما يجعل من التأويل النظرية المتعلقة بتطور الوعي "الخادع" وبالمقابل الطريقة المتميزة في القراءة لأن رجل الشك أي "المؤول" يؤسس وبمعنى معكوس نشاط التزوير[3] .

والنزاهة الفيلولوجية التي لا يمكن لها أن تتوافق مع أي تحريف أو تزوير تحرك ما يسميه نيتشه "ولع المعرفة" التي تتعلق بالحقيقة في حد ذاتها. إنه مع فقه اللغة تتوقف القيمة عن كونها معيارا للحقيقة. وتتحول التربة التي تنمو عليها جميع التأويلات موضعا للاكتشاف لأن الحقيقة تتطلب فن تأويل متمرس يضحي بالقيمة من اجل العدل. وتفرض قواعد الفيلولوجيا الأمينة التضحية بالمصلحة من أجل الحاجة إلى فهم النص الذي هو بحاجة إلى إعادة بناء المعنى الأول[4].

هكذا يرى نيتشه ضرورة تلقين الفلاسفة "فنا رفيعا في القراءة الصحيحة" باستطاعته اختراق شبكة التأويلات المختلفة التي تقيد النص، وإثبات طبيعتها ومصداقيتها. ولكي يصل المؤول إلى "نص الطبيعة" أي إلى حقيقة النص يحتاج إلى فصل الأحداث الحقيقية عن الاعتقادات، كما يفصل النص عن

---

(1) - Yvon Quiniou، l’interprétation chez Nietzsche : Ambition scientifique et prudence interprétative، op. cit، P5.

(2) - Richard Roos، règle pour une lecture philologique de Nietzsche، in Nietzsche aujourd’hui، union générale d’édition ; 10/18، (S.L.)، 1973، P 296.

(3) - Paul Ricoeur، de l‘interprétation، op. cit، P 40.

(4) - Jean Granier، le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، éditions du seuil، Paris، 1966، P 324.

التأويلات التي تعتم أو تمحو النص الأصلي[1]. لأن النصوص الإنسانية أصبحت فقط استعارات ليصل فقه اللغة إلى أن جميع النصوص أصبحت مترابطة ومرتبطة بتأويلات تؤسس معنى معينا مؤقتا، عرضيا لمجالات العالم وأنواع أخرى من الحياة[2].

والنص الأصلي أو الطبيعي لا يكتشف إلا مع التأويل، وذلك بتقييم يستهدف القوة والاقتدار وهو نفسه نص الحياة الذي يعطى مرة عند الأقوياء ومرة يوجد مكتشفا من خلال تأويل ثان يخفي ذاته كتأويل، ويظهر ككتابة ثانية للنص السابق. بمعنى أن النص المتعلق بالحياة لا يوجد إلا مع التعبير الاستعاري المتنكر، المنتج من خلال انتقال منظور مخف لتركيب النص، مما يؤكد أن كل إدعاء ببلوغ النص الأصيل هو تجاسر على الحقيقة المزعومة من قبل الضعفاء الذين لا يملكون الحقيقة، ومنح الحياة مرة أخرى لأفكار شاحبة وهزيلة وهو ببساطة قراءة النص تجريديا مرورا عبر غربال الوعي تماما كتعبير متنكر للرغبة اللاواعية، وكقناع يكتب المعنى الاستعاري الذي يؤسسه[3].

ورغبة نيتشه في إعادة بناء النص الأصلي خلف كل نص لا تعني القول أنه يعمل على إيجاد نص مقطوع ومنفصل عن جميع التأويلات. لأن "النص في ذاته" هو الحقيقة الأنطولوجية التي تتأسس عليها القراءة الميتافيزيقية وتختفي خلف الخيوط التي تنسجها النص كتأويل. ولكن على العكس من ذلك يطمح فقه اللغة إلى نزع قناع الوهم والخداع الميتافيزيقي، بقراءة النص داخل روحه أو داخل جسده، والقضاء على الأنسجة من أجل تعويضها بألبسة من اللحم والدم[4].

مما سبق، نستطيع القول مع نيتشه أن المعنى الأصيل للحياة أو لأي ظاهرة أو حدث، يتلاشى وسط المنظورات المتعددة والتقييمات التي تحاول كل منها إدعاء امتلاك حقيقة الحياة أو الظواهر وهي حقيقة خيالية أو وهمية. مما يدل على وجود علاقة تلازم بين النص والتأويل، فلا وجود لنص دون تأويل أي دون أن يكون نصا مؤولا وأن يمتلك معنى عرضيا وفي المقابل لا وجود لتأويل في غياب النص.

وفقه اللغة عند نيتشه يسعى إلى اكتشاف القوى الفاعلة، وهو العلم الذي يستطيع تغيير النشاطات الفعلية بين القوى، إنه لا يهتم بما تقوله له الكلمات، وإنما يهتم بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التي تتصارع في اللغة من خلالها، أي القوى التي تمتلك سلطة التأويل ومنح الأشياء معانيها[5]. وللموضوع

---

(1) - Jean Granier، le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، P 320.

(2) - Sarah Kofman ،Nietzsche et la métaphore، op. cit، P 133.

(3) - Ibid ، P 134.

(4) – Ibid، P 133.

(5) - Jean-Michel Rey، l'enjeu des signes « lecture de Nietzsche »، édition du seuil، Paris، (S.D)، P 175.

من المعاني بقدر ما توجد قوى تكون قادرة على الاستيلاء عليه، مما يعني أن لا وجود لموضوع حيادي في حد ذاته وهو إلى هذا الحد أو ذاك في تجاذب مع القوى الحالية المستولية عليه[1].

فكل موضوع أو ظاهرة أو حادث هو كيفية للقهر والسيطرة. وكل هيمنة هي ملاءمة تذوب معها المعاني والغايات التي كانت مقبولة إلى غاية ظهور هذا التأويل أو ذاك[2].

هكذا أصبحت العلامة مع نيتشه تتدرج في مكان متفاوت الأجزاء، وحسب بعد أطلق عليه بعد الأعماق. إن العلامة لم تعد بريئة وما على المؤول إذا ما استعرض علامات الأعماق إلا أن يفضحها[3].

وهو في محاولته الفيلولوجية تلك، ينشأ لديه مشروع لتحليل لغوي واشتقاقي للتسميات الخاطئة إنه يكشف وهو عالم اللغة، أن اللغة لم تكن أمرا طبيعيا، بل خضعت للتحريف والأخطاء من مختلف الارادات.

ولعل هذا دليل على أن انتهاء الاستعارة لن يكن نتيجة تطور طبيعي حتمي وأن التحولات التي تطرأ على هذه الأخيرة تشترط علاقات عنف وتحولات داخل علاقات القوى. ولما كانت العلاقات التراتيبية داخل المجتمع غير متماثلة، فإن صراع القوى داخل التنظيمات الاجتماعية ينتهي إلى انتصار القوى الأكثر قوة واقتدارا في خلق الدلالات أو القيم، مستهدفة بذلك تأسيس توازن بين القوى المتساوية تقريبا وإجبار القوى الضعيفة على تقبلها: إن الإثارة إذن قد تحجرت لقد استولى عليها وطبعت من خلال المفاهيم، كذلك قتلت، سلبت، وهي محفوظة تحت شكل مفاهيم[4].

وعلى هذا الأساس يؤدي تحويل وتحوير اللغة، محركا بصراع القوى، إلى خلق قوانين مطلقة في شكل تقديرات وقيم أو بالأحرى تأويلات ينظر إليها كمقاييس ثابتة من طرف الإنسان.

وعن طريق ذلك الاحتفاء بالقيمة، يُنسى أن المفهوم "النموذج" ينتج عن النشاط الاستعاري وأن القيمة هي إنتاج التقييم أو التأويل[5].

إن مشروع نيتشه، هو في الحقيقة، بحث في أصل اللغة، الذي يعود أيضا إلى أفلاطون حين قدم طرحا لمشكلة أصل الأسماء في محاورة (كراطيل). فيقول على لسان سقراط ما يلي: "كيف نعرف طبيعة الأشياء ؟" هل نعرف الأشياء بالاعتماد على الأسماء التي هي بمثابة انعكاسات لها ؟ أم نعرفها بالرجوع

---

(1)- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 9.

(2) - عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص28.

(3)- ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص36.

(4) -Jean- Michel Rey، l'enjeu des signes « lecture de Nietzsche »، OP.cit ، P 175.

(5) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op. cit، Pp 67-69.

إليها في ذاتها ؟". والجواب الذي ينتهي إليه سقراط (أو بالأحرى أفلاطون) هو أن المصدر الأول والأخير لمعرفة الأشياء هو الأشياء في ذاتها أي المثل ،وليست الأسماء إلا صورا أو رسوما لها[1].

يمكن القول أن أفلاطون يحلل أصل اللغة بالرجوع إلى مقاييس مثلى تتحدد وفقها لأن صناعة الأسماء تتطلب فنانا يختص في فن الصناعة تلك التي تتطلب منه الوصول إلى نموذج "الأسماء في ذاتها " بمعنى التي تُترجم بصورة مطابقة تماما طبيعة الأشياء المراد تسميتها. ولأن نيتشه لا ينطلق من الإيمان بالمثل أو الرجوع إلى ماهيات فهو يربط، على النقيض من أفلاطون، أصل اللغة بسيكولوجية الإنسان الخالق وطبيعة إرادته. وبالتالي يحلل أصل التسمية على مستوى أكثر سيكولوجية وواقعية.إن اللغة إذن هي فعل من أفعال السلطة، ويعطي نيتشه تطبيقات لذلك في "أصل الأخلاق وفصلها" سنتعرف عليها أثناء مراحل دراستنا.

وتبعا للأمثلة التي يقدمها نيتشه في أصل الأخلاق، يثبت فعلا أن التقويمات هي بمثابة تسميات تطلقها الفئة العليا في المجتمع، وهذا يعني أن اللغة هي خلق وإبداع القطب الرئيسي في المجتمع أي "القوي" بحكم موضعه الآمر والناهي، في حين أن "الضعيف" على عكس القوي المفكر الخالق، هو مفتور العقل، مبتور التفكير،ذو دورثانوي، وهو لا يملك إلا أن يقلد أو يحاكي الأصل وهو في حاجة إليه، وتبعا لذلك كانت جميع أفعاله وأقواله عبارة عن إرادات فعل، وذلك ما يقود نيتشه إلى الاعتقاد، بل إلى الجزم، أن لغة الضعيف نافية ارتكاسية، والضعيف لا يخلق اللغة، ولا يضيف جديدا إلى عالم الدلالات وإنما يستولي على لغة السادة ويقلب دلالاتها لصالحه، على نحو يجعله ينتصر على السادة[2] فلقد كان المتفردون في الغالب من أعطى تسميات للأشياء[3]. بمعنى أن خطاب الضعيف يظهر كنص منفعل في حين أن خطاب القوى يظهر كنص فاعل.

وخصائص القوة الفاعلة أو الفئة العليا هي التملك والاستيلاء والقهر والسيطرة، ولا يعني التملك غير فرض أشكال عن طريق استغلال الظروف[4].

وتدل تلك القدرة في فرض الأشياء على قدرة التحول أو التحرك الديونيزي[*]، وعلى تفوق الفاعل على رد الفعل الذي يحيل إلى نموذج آخر من الفعل. حيث لا يمكن إدراك القوى الارتكاسية أو

---

(1) - Platon، Cratyl، Trad. par Qatherine dalimier، GF. Flammarion، Paris، 1998، A439 –D439.

(2) - Eric Bloudel، les guillement de Nietzsche : philologie et généalogie، in Nietzsche Aujourd'hui، op. cit، P 160.

(3) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op. cit، P 261.

(4) - Nietzsche، par de là le bien et le mal، op cit، § 259.

(*)-نسبة إلى ديونيزوس إله الخمر و السكر عند اليونان .

فهمها إذا لم تربط بالقوى العليا، وكلمة ارتكاسي لا يمكن تفسيرها إلا في علاقة الفاعل انطلاقا من الفاعل[1].

إن المشكلة الحقيقية، إذن، التي يعنى بها فقيه اللغة هي اكتشاف القوى الفاعلة، التي من دونها لا تكون ردود الفعل بحد ذاتها قوى[2].

هكذا يعرض فقه اللغة الجديد نفسه، كعلم فاعل، حيث يفسر الظواهر كأعراض، يجب البحث عن معناها في القوى التي تتولى مهمة إنتاجها، إلى جانب تفسيره للقوى في حد ذاتها من حيث نوعيتها الفاعلة أو الارتكاسية[3].

وعليه، فإن العلاقة التي تقوم في عملية التأويل هي علاقة عنف لا علاقة توضيح وكشف: فكل تأويل لا يسبر باطن التأويل الذي يعرض نفسه، وإنما يستولي كل تأويل ويستحوذ على تأويل آخر سبقه[4].

وهذا ما يعني تعددية المعنى الذي تكتسبه ظاهرة ما، تبعا لتعددية التأويلات التي تَفرِضُ فيها كل إرادة معنى خاص يتناسب معها.

وليس الدافع من خوض عملية التأويل –نظرا لذلك- هو وجود علامات أولية غامضة، وإنما لأن كل ما ينطق ويتكلم يخفي خلفه من التأويلات العنيفة، ليكون النظر في العلامة هو تأويل لتأويلها والكلمات بهذا المنظور إذن ليست إلا تأويلات، وتاريخ العلامة هو تاريخ التأويلات أيضا[5].و يؤكد نيتشه ذلك يقوله إن "... الدلالة لا توصل إلى شيء إلا إلى حركة التجذع والتفرع (...) ياله من ميل لامتلاك شيء تارة، وامتلاك آخر تارة أخرى..."[6].

وبناء على ما سبق، يمكن القول أن فقه اللغة الصارم لا يهدف إلى إعادة بناء المعنى الحقيقي للنص أو الطبيعة، لأن الطبيعة ذاتها، الحقيقة والدلالة ليست إلا تأويلات لبعض الإرادات، فمعنى الشيء ليس إلا رأيا اتجاه هذا الشيء، وحقيقة "المعنى" و"الوجود" هي حقيقة منظورية تنجم دائما عن السؤال : "ماذا يعني بالنسبة لي ؟"[7].

---

[1]- جيل دولوز: نيتشة والفلسفة، مرجع سابق، ص 57.

[2] - المرجع نفسه، ص 56.

[3] – المرجع نفسه ، ص67.

[4]- مشال فوكو:جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 49.

[5]- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 68.

[6] - Nietzsche، le livre du philosophe، op. cit، III، §2.

[7] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op. cit، P 124.

والحقيقة المنظورية توجه القراءة الفيلولوجية نحو اعتبار جميع المنظورات نصوصا، من أجل الكشف عن المعنى واتجاه المعنى من حيث الإثبات أو النفي الذي يعبر عنه[1].

وهذا ما ينفي فكرة الانتهاء إلى تأويل نهائي، أو بالأحرى، تأويل واحد مطلق، يستنفذ غنى الواقع حيث لا وجود لحقيقة مطلقة يملكها الإنسان كمكسب جيد. والفيلولوجي المتمرس هو الذي ينفي وجود تأويل واحد دقيق وكاف[2].

وهكذا ندرك مع نيتشه تمام الإدراك، أننا سجناء نظرنا. وعلى الرغم من ذلك فمن الممكن على الأقل عكس أو قلب وجهات النظر بقدر المستطاع، مفككين من خلال ذلك وجهات النظر المضادة[3] لأن أدوات بناء النص ليست أبدا ثابتة، فيكفي لتحويل الاستعارات الأصيلة تغيير المنظور بنزع واحد ووضع واحد، ليفرض النظام المفاهيمي في النهاية كحتمية، بالرغم من أنه اتفاق خالص مرتبط بمنظور فردي يدور حول محور الحياة.[4]

فالتأويل، والحال هذه، لا يحيل إلى تأويل ، ومعنى آخر ودلالة أخرى، أي أنه لا يحيل إلا إلى عالم اللغة، التي لا تحيل بدورها إلى غير اللغة. ومع المشروع الفيلولجي النيتشوي يثبت إذن كيف أن الخطاب الإنساني ينتقل من حال إلى حال، وكيف أن الارادات تتصارع وتتداخل لتجعل الكلمات تتبرأ من معان لتلبسها معان أخرى تحل محلها.

والقارئ المتفحص لأعمال نيتشه يلاحظ تجاوزه للنموذج التقليدي، كما أشرنا سابقا، وهو تجاوز يؤكد استعمال الاستعارة والرمز في كثير من المواضع، إلى جانب الكتابة بأسلوب متقطع وفي شكل شذرات[*].

ويقر نيتشه بصعوبة فهم أسلوب الشذرة، بسبب قصرها أو إيجازها، وإن كانت صعوبتها تتزايد نتيجة إهمال الإنسان الحديث لهذه الطبيعة، وادخاره عناء قراءة أكثر كمالا باستطاعتها فك الرموز[5].

ولا تغري الشذرة، غير العقول الرقيقة والسطحية التي تريد الضحك بسرعة كبيرة، وهي لن تكون مفهومة إلا من قبل العقول الحرة التي تجد فيها "ميدانا جديدا للرقص"[6].

---

(1) - - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit, P 126.

(2) - Jean Granier، le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op. cit، P 324.

(3) - مادان ساروب: دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 67.

(4) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، Op.cit، P 99.

(*) -الكتابة بأسلوب الشذرات أو الفقرات هي الطريقة التي كتب بها نيتشه أعماله.ولذلك يجد قارئ هذه الرسالة أن المصادر وثقت بطريقة الشذرات أو الفقرات. وهي الطريقة نفسها في توثيق النصوص اليونانية القديمة.

(5) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، Op.cit ، P 166.

(6)- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، المقدمة، فقرة 8.

إلا أن قراءة الشذرة، تتطلب من القارئ التسلح بفن فيلولوجي صارم، قادر على قراءة ما يوجد بين السطور، وهو ما يدفع إلى الارتقاء بالقراءة إلى مستوى الفن، وبالتالي ترسيخ علاقة النص بالقارئ من خلال ممارسة التأويل، ويعبر نيتشه عن هذا بقوله: "صحيح أنه ينبغي من أجل رفع القراءة إلى مرتبة تجعلها فنا من الفنون، أن يمتلك المرء قبل كل شيء تلك الملكة التي طمسها النسيان اليوم طمسا تاما (...) تلك الملكة التي تقتضي أن يكون للمرء طبيعة كطبيعة البقرة... وأعني بها ملكة الاجترار..."[1] وهذا ما يعود إلى طبيعة القراءة الفيلولوجية، أعني القراءة المتروية والبطيئة، والتي تعيد الفهم في كل مرة ولا تكتفي بالفهم الأول والواضح.

وفي النص الذي يلي، يرسخ نيتشه قاعدة الفهم المتعدد للنص الواحد، حيث يقول: "يفاجأ الكاتب مفاجأة لا تنتهي حين يرى كتابه الذي انفصل عنه يحيا حياته الخاصة (...). قد ينساه تماما، قد يسمو فوق الأفكار التي ضمنها إياه، قد لن يفهمه بعد، وقد يكون فقد تلك الأجنحة التي كان يحلق بها حيث كان يتأمل الكاتب: و ها هو ذا الكتاب يبحث عن قرائه، يبعث الحياة، يلهم الفرح، يلهم الرعب تتولد عنه أعمال أخرى، يصير روح بعض التصميمات وبعض الأعمال. باختصار، يحيا ككائن له روح وعقل ولكنه مع ذلك ليس إنسانا. لعل الكاتب قد جلب أسعد الحظوظ لأواخر أيامه بكون كل ما كان لديه من أفكار وأحاسيس حاملة للحياة، من قوى، من سمو، من إشعاع، مازالت تحيا في كتاباته، إنه لم يعد يمثل سوى الرماد بينما ناره قد توزعت في كل الآفاق ولم تنطفئ."[2]

ويعني هذا أنه بالفهم المتعدد، يحيا النص مرات ومرات، حيث يفقد المعنى الأول الذي أعطاه إياه صاحبه وينفصل عنه بشكل نهائي.

ومن خلال النص، تتوضح العلاقة التي يقيمها نيتشه بين القراءة والكتابة وبين التأويل، حيث لا قراءة دون تأويل، ودون كتابة جديدة تنقل بلطف المعنى الأول، وتدفع بمنظور النص في اتجاه جديد، ويشترط في القراءة أن تؤدي إلى خلق شكل جديد، وتعطي ميلادا لنص آخر، يكون هذا الأخير تعبيرا عن أسلوب قوة وعنف يمارسه القارئ على النص الأول، وعلى القارئ، في نظر نيتشه، أن لا يكتشف ما هو عليه أو ما له دراية به وإنما ما يجهله، وحين يحول فعل القراءة: القارئ والنص في آن واحد يمكن حينها الإشادة بفهم الشذرة أو أي نص[3].

---

[1]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، المقدمة، فقرة 8.

[2] - نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، فقرة 208.

- [3] Sarah Kofman ،Nietzsche et la metaphore، op. cit، P 167.

وهكذا يتساوى مفهوما الفهم والتأويل عند نيتشه؛ فالبحث عن المعنى لا يتطلب تهجية الـوعي للمعنى وإنما يتطلب الدهاء والحيلة في القراءة وفك رموز التعبيـرات، وهـذا هـو جـوهر العمليـة التأويلية[1].

ثالثا- التأويل باعتباره تقنية منهجية (جنيالوجيا)

بعد أن تداعت حقيقة المعنى الأصيل والأول ورميت في نسيج اللغة والتأويلات والتاريخ نتيجة طرح فقه اللغة لمشكلة معنى الظاهرة، تجيء الجنيالوجيا لتطرح إتماما للمهمة، مشكلة قيمـة المعنـى. فماذا تعني الجنيالوجيا؟

كلمة جينالوجي (Généalogie): من الكلمة اليونانية (Génos) التي تعني الأصل و(Logos) التي تعني العلم، ويقابلها في اللغة الألمانية مصطلح (Herknunft) الذي يعني الأرومة أو المصدر أي النسب أو الانحدار من زمرة دم أو عرف تنحدر منه طائفة من مستوى رفيع أو وضيع[2].

والجنيالوجيا كما يعرفها جيل دلوز في كتابه (نيتشه والفلسفة) هي: "قيمة الأصل وأصل القـيم في الوقت ذاته، وهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما مع طابعها النسبي أو النفعي . والجنيالوجيا تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات، فالجنيالوجيا إذن تعني الأصل، ولكن أيضـا النبل والدناءة (...)، والنبل والانحطاط في الأصل."[3]

وانطلاقا من هذا التعريف، نستطيع الوقوف على الخطوط العريضة للمنهج الجينالوجي، وأهـم الوظائف التي يعزوها نيتشه إليه.

ينظر "نيتشه" إلى المنهج الجينالوجي بمثابة مطلب جديد، أي بمثابة نقد لكل القيم، فلقد أضـحى الواجب الجينالوجي أن يطرح جميع القيم على بساط البحـث، وذلـك لمعرفـة شـروطها ووظائفهـا والأوساط التي ولدتها وتعقبت تعرجاتها وتلافيفها، حيث يجري البحث في الأخلاق مثلا باعتبارها مـن أخطر أعداء الإنسانية (بوصفها نتيجة، عارضا من العوارض، قناعا ورياء، مرضا والتباسا، بل أيضا بوصفها سببا وعلاجا وحافزا عائقا أو سما زعافا). وذلك ما يؤدي حسب جنيالوجيا نيتشه، إلى القلب الجذري للعالم القيمي؛ فكل ما نظر إليه كأمر معطى، بمنأى عن كل شك وتساؤل، قد أصـبح موضـع شك وريبة وتساؤل، وما أضفي عليه طويلا صفة الاعتدال والبراءة، قد أصبح مع المشروع النيتشـوي الجديد علامة خبيثة تفقد كل براءتها، وتضمر نوعا من سوء النية، يقول "نيتشه": "ماذا لـو كـان فـي

---

[1] - Paul Ricoeur، de l'interprétation، op. cit، P 42.

[2] - ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 52.

[3] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 7.

الإنسان الطيب عارض من عوارض الانحطـــاط، أو شيء من قبيل الخطــر، أو تضــليل أو ســم زعاف ؟"[1]

ويعتقد «Jean Granier » في الدراسة التي أقامها حول فلسفة نيتشه، أن هذا الأخيــر، قــد أسس من أجل فحص مظاهر الثقافة الإنسانية، خطابا جديدا في المنهج، تمكن من خلاله، مــن تثبيــت قواعد النقد لجميع القيم وكشف النقاب عنها. إنه مع الطريقة الجينالوجية يتم الحط مــن الثقــة بالمثــل الأعلى، وتكف القيمة عن أن تكون مطلقا لتصبح عرضا من الأعراض[2].

هذا، وإذا كان تاريخ الفكر الإنساني، كما قلنا سابقا، هو تــاريخ اللغــة، وتــاريخ التــأويلات المتصارعة من أجل اللغة فإن مهمة الجينولوجيا، كمنهج تأويلي، هي تعرية التأويلات المختلفــة مــن الأقنعة، وتمزيق الحجب التي تخفي وراءها زيفها وانحرافها.[3] وإذا كان على المؤول أن ينقلــب فــي العمق من أجل ذلك، فإن حركة التأويل هي حركة سطح يتزايد علوه، لا حركة عمــق، حيــث يجعــل العمق ينكشف من فوقه شيئا فشيئا، فيفصح عن هويته كما لو كان سرا مطلق السطحية[4]: "إنها متعــة وأي متعة للذي يملك عدا أذنيه آذانا أخرى، بالنسبة لي أنا عالم النفس الحاوي، الــذي يعــرف كيــف يرغم، كل ما يرغب في الصمت، على الكلام بصوت عال."[5] وهكذا يصبح التأويل اكتشــافا للأقنعــة وكشفا عنها[6].

وتخالف طريقة الجنيالوجيا طريقة أفلاطون، وتخالف كل الاعتقاد الأساسي لدى الميتــافيزيقيين بأن الأشياء العليا لها أصل مختلف،[7] أي الاعتقاد الذي يؤمن بالأصل الأسمى ويتصور أن الأشياء في بدئها كانت على درجة من الكمال، وخرجت من يد خالقها متوهجة بعيدة عن الضلال، حيث يفتــرض في الأصل وجوده قبل الجسد، وقبل العالم والزمن، وبجوار الآلهة وبصحبتها.[8]

---

[1] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق،I، فقرة 17.

[2] - Jean Granier، le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op. cit، P 169.

[3] - كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة "ارخياء المعنى في الذات والسلطان"،دار الفكر العربي ، بيروت ، 2000 ، ص 72.

[4] - ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 36.

[5] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، المقدمة.

[6] - السيد ولد اباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 56.

[7]- ميشال فوكو: جينا لوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 37.

[8] -في المكان نفسه.

تستعمل الطريقة الجينالوجية إذن كسلاح ضد الدوغمائية الميتافيزيقية، ويجزم "نيتشه" أن ما يميزه جذريا عن الأفلاطونية أو الليبنتزية، هو عدم اعتقاده أو إيمانه بمفاهيم أو قيم أو أشكال أزلية، والفلسفة الدوغمائية، في نظر نيتشه، ليست إلا امتدادا لمبدأ (التاريخ)[1].

وعلى هذا الأساس لا تكون (المفاهيم) الميتافيزيقية غير أوهام خالصة، فارغة من المعنى، فتحديد مفهوم ما يستند إلى نوع إرادة القوة التي تسود وتسيطر في وقت معين وتفرض منظوراتها على التاريخ. فتاريخ الأشياء والمفاهيم لا ينبئ بهوية تحفظ الأشياء وإنما يحيل إلى الاختلال والشتات[2].

وهكذا فإنه إذا كان فقه اللغة يقرأ جميع المفاهيم بصفتها نصا، بغية قراءة المعنى واتجاه المعنى، أي النفي أو الإثبات الذي يعبر عنه، فإن الجنيالوجيا توقظ التاريخ المندرج في كل مفهوم المستتر خلف التجريدات أو التعميمات أو في وحدة المصطلح، مما يؤكد أن الطريقة التاريخية هي أيضا تاريخية لأنها تقرأ كل استعارة، تختبئ تحولاتها في عرض الزمان، كعرض نوع من الإرادة نبيلة أو دنيئة[3].

إن العودة الجينالوجية إلى الأصل لا تقوم إذن على التصديق بالميتافيزيقا، بل هي تصغي إلى التاريخ الذي ينقلها إلى الأسفل.

والبحث في الأصل لا يتم إلا من خلال التعرف على مراحل التاريخ، والوقوف المتأني عند البدايات، بكل تفاصيلها والتعرف على مواطن قبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها بوجه آخر ومن غير أقنعة. والباحث الجينالوجي يحتاج إلى حوادث التاريخ وهزاته ومفاجآته وانتصاراته الهشة وهزائمه غير المستساغة من أجل تفادي الوقوع في أوهام وضلال الأصل، هذا الأخير الذي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحضى بها الأصل[4].

إن التاريخ الجينالوجي لا يستهدف إيجاد معنى "أصيل"، "حقيقي" و"صحيح"، وإنما يسعى جاهدا إلى اكتشاف الأصول المتعددة وترتيبها؛ إنه لا يؤسس غير تفريقات وتمييزات بين العصور والأمم وصنوف الأفراد[5]. لذلك ينعت نيتشه الجنيالوجيا بأنها "الحس التاريخي" أو "المعرفة التاريخية"، وفي هذا السياق يرفض نيتشه كل المحاولات التي تسعى لتشميل [*] التاريخ، فإذا ما تخلص الحس التاريخي من قبضة النظرة المطلقة إليه، أصبح الأداة المفضلة لدى الجينالوجي.

---

[1] - Nietzsche، la volonté de puissance، op. cit، § 112,p .

[2] - ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة،مرجع سابق، ص 56.

[3] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op. cit، P 126.

[4] - ميشال فوكو:جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 59.

[5] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 127.

[*] -تشميل التاريخ: أي جعل التاريخ خاضعا لنظرية ثابتة أو مفهوم كلي أو أيديولوجيا عقائدية أو فلسفية معينة

ويرمي الحس التاريخي بكل ما اعتقد أنه خالد، في نظر الإنسان، في الصيرورة، فالعواطف وخاصة منها الأكثر نبلا وبعدا عن المنفعة والتي اعتقد أنها خالدة، تثبت الجنيالوجيا أنها مجرد تاريخ وكذلك الغرائر التي اعتقد أنها ثابتة ، تسعى المعرفة التاريخية إلى إظهار تحولاتها ورصد لحظات قوتها وضعفها سيادتها.[1]

وفي حين نعتقد أن الحاضر يتأسس على مقاصد عميقة وضرورات ثابتة يطلب من المؤرخ أن يقنعنا بها، يعترف الحس التاريخي، على العكس من ذلك، أننا نعيش بلا روابط ولا هوية في غليان الأحداث وصراعها.[2]

ويتأسس موقف الجنيالوجيا من التاريخ على رفض طريقة تعامل التاريخ التقليدي مع حوادث الماضي في علاقتها بالحاضر، وهو رفض يتعلق باستعمالات ثلاثة للتاريخ: " التذكاري"، و"الأثري"، و"النقدي".

إن الاستعمال الأول قد قدم للثورة الفرنسية النموذج الروماني، وللرومانسية ذرع الفارس، ولعصر فاجنر حسام البطل الجرماني آخذا على عاتقه استعادة القمم العليا وانتصار الشخصيات العظيمة وحفظها في حاضر أبدي[3]

ولأن هذا الاستعمال يعتمد التذكر والتعرف، فإن الجنيالوجيا تتعارض مع مفهومه كونه لا يعدو أن يكون محاكاة ساخرة، وحاجزا يحول دون تدفق الحياة الحاضرة وابداعاتها .[4]

أما الاستعمال الثاني فهو الذي يحرص على عودة البشر لجذور هويتهم، وحفظ الخلف لآثار السلف بصيانة ما وجد منذ غابر الأزمان.[5] بمعنى أنه تاريخ التراث الذي يجل ويعترف بعظمة الأجداد.

وهو التاريخ الذي تعيب عليه الجنيالوجيا كونه يعوق كل إبداع باسم الوفاء والاخلاص. وعلى النقيض منه يثبت الحس التاريخي التعدد بدل الاتصال والخلود.[6]

أما الاستعمال التقليدي الثالث للتاريخ فهو الذي يضحي بالذات العارفة ويفصلنا عن ذواتنا يقطع جذور الماضي ويضحي بحركة الحياة، بحجة تحرير الانسان وابتغاء "الحقيقة الموضوعية".[7]

---

[1] - ميشال فوكو:جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 59.

[2] - في المكان نفسه.

[3] - ميشال فوكو:جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 63-64.

[4]-Nietzsche، seconde considération intempestive، trad. D'henry Albert، flammarion، Paris، 1988، § 2.

[5.] - Ibid، § 3.

[6] - ميشال فوكو:جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 64.

[7]- المرجع نفسه، ص 66.

غير أن الجنيالوجيا باعتبارها منهجا تاريخيا نقديا تقوض " الموضوعية" و"الحقيقة" التي يدعيها التاريخ النقدي، مثبتة الذاتية وأحقية الذات العارفة.

ويمكن القول، أن الجنيالوجيا بتصديها للاستعمالات التقليدية للتاريخ، تحرر هذا الأخير من النزعة الأبدية والغائية التي تسيطر عليه. يتعلق الأمر إذن "بأن تجعل الجنيالوجيا من التاريخ ذاكرة مضادة، وتثبت فيه... شكلا آخر للزمن."[1] وتقيم ثورة منهجية تطرح من خلالها، بطريقة مباشرة إشكالية المتناهي واللا متناهي حول موضوع التاريخ، وهي نفس الإشكالية تطرح تقريبا مع أركيولوجيا فوكو: فمن جنيالوجيا نيتشه إلى أركيولوجيا فوكو لم يعد التاريخ متوالية حسابية أو هندسية بقدر ما هو "تفكيكات فضائية"[2].

والتاريخ لا يكون "فعليا" إلا بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته؛ إذ يجزئ عواطفنا ويشكك في ميولنا ويعدد جسمنا ويجعله في تعارض مع ذاته، بحيث لا يترك ما يتمتع باستقرار الحياة أو الطبيعة، ولا يجري نحو أية غاية أبدية.[3]

هكذا، يكتب الباحث الجنيالوجي التاريخ الفعلي الذي يجر كل شيء في حركة تاريخية، فيزحزح كل اعتقاد بالثبات والهوية والرسوخ، فحيث يعتقد أن قيمنا وغرائزنا ومشاعرنا على مرتبة من المطلقية يسعى التاريخ الفعلي إلى تقويض ذلك الوهم المطمئن[4]

ومما سبق، تؤسس جنيالوجيا نيتشه تفقدا كليا وشاملا لفلسفة القيم، وهو نقد يبدو مزدوجا: فهو من جهة يوجه ضد وجهة النظر التي تبقي القيم خارج النقد وتكتفي بنقد الأشياء باسم قيم سائدة، مثلما يفعل كانط وشوبنهاور مثلا [5]، ومن جهة أخرى ضد من ينقد القيم أو يحترمها بجعلها مستمدة من وقائع موضوعية مزعومة كالمنفعة مثلا، مثلما هو الحال مع النفعيين.[6]

ومع النقد الجينالوجي ينشأ مبدأ الاختلاف والتفاوت في أصل القيم وقيمتها، على النقيض من المبدأ الأحادي الذي تسبح فيه الفلسفة، سواء لما له قيمة في ذاته أو لما له قيمة بالنسبة للجميع.[7]

---

[1]- ميشال فوكو :جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص63.

[2]– مطاع صفدي: القوة القووية "التاريخ المختلف" ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 43، 1987، ص 6.

[3]- ميشال فوكو :جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 63.

[4]- دريفوس اوبير، راينوف بول: ميشال فوكو –مسيرة فلسفية-، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (ب-ت)، ص 102.

[5] - Nietzsche، par de là le bien et le mal، op.cit، § 221.

[6] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، I، فقرة 2.

[7] - جيل دولوز :نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 10.

هذا، وبعد أن أعلنت الجنيالوجيا الغياب الدائم للماهيات والحقائق الثابتة والقوانين الأساسية، وأثبتت الانقطاع والانفصال، تنتقل الجنيالوجيا في رحلتها التنقيبية إلى الكشف عن أمر آخر.

إن المنهج الجينالوجي يعلمنا ، أو هو يخبرنا، بعد أن يصعد مباشرة إلى نقطة الانطلاق، أن وراء الأشياء والقيم شيئا آخر سواها، ويعبر نيتشه عن ذلك –على وجه الخصوص- بقوله:"... إنني لا أرى شيئا، بل إنني أسمع على نحو أفضل (...) أسمع وشوشة متحفظة، همسا لا يكاد يبين، تمتمة من الزوايا والخبايا، يبدو لي أن ثمة رقة معسولة ينطلي بها كل حدث من الأحداث، كذبة ينبغي أن تحول الضعف إلى جدارة.."[1]. وما يعنيه نيتشه، أن الذي يختفي خلف المعاني التي تكتسبها القيم، والأصباغ التي تتلون بها الأحداث، هي الإرادة التي تتقنع وتتستر بغية بلوغ أهوائها ومطامعها.

فإذا كان التأويل هو فن اختراق الأقنعة والكشف عنها، فإنه أيضا فن اكتشاف من يتقنع ولماذا ولأي غاية تجري المحافظة على قناع عبر إعادة صياغته. مما يدل أن الأصل لا يظهر منذ البداية وأن الاختلاف في الأصل لا يظهر إلا عبر تأويل جينالوجي متمرس وبالتالي وجهة نظر مؤول بعيد النظر.[2]

وتكشف الجنيالوجيا أن الإرادة التي من شأنها قلب الدلالات وتزييفها هي الإرادة الارتكاسية، النافية، التي يجري بموجب خبثها وزيفها تحويل القيم، ليتحول الضعف إلى قوة، والقوة إلى ضعف، وهي الإرادة التي من أجل انتصارها على إرادة القوي تتسلح بأفكار متعالية (الله، مملكة الإله،الطاعة، السعادة الأبدية) لتضفي على الأفكار والقيم هالات القداسة، وتضمن تحقيق مشروع انتقامها الذي تحركه مشاعر سلبية[3]، فالبحث عن أصل الأخلاق، مثلا، لابد أن يتم بالتوغل في نوع من الأصل المتواضع، والنضال الحقود، والإرادات التي تتضارب في صراع مستمر ومكروه.[4]

وعليه، يعتقد نيتشه أن رصد الخيوط المعقدة للأصل، وتتبع المصدر الذي تنشأ عنه الأحكام القيمية، يقود إلى تثبيت معالم تقوم على الأعراض والانحرافات التافهة والأخطاء وهفوات التقدير والحسابات الفاسدة التي أنجبت كل ما هو موجود وله قيمة عند الإنسان، ليكون مسخرا لأمر أو آخر لحساب إرادة أو أخرى.[5]

---

[1] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق ، I، فقرة 14.

[2] - جيل دولوز:نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 10.

[3] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق ، I، فقرة 14.

[4] - دريفوس اوبيرو رانيوف بول: مشال فوكو –مسيرة فلسفية-، مرجع سابق، ص 100.

[5] - مشال فوكو:جيناوجيا المعرفة ، مرجع سابق، ص 53.

فلعبة التاريخ الكبرى تتمثل فيمن يفوز بالقيم ويستأثر بها ويستعملها في معنى مغاير ويحرفها ويعكسها، ويستولي على جهاز المفاهيم ليوظفه على نحو يقيد به القواعد والقيم التي تتسلح بها الإرادة التي تشارك في لعبة الصراع.[1]

والجنيالوجيا باعتبارها تحليلا للمصدر، تجد نفسها في تلاحم مع الجسد والتاريخ؛ فالجسد ساحة لتسجيل الحوادث، وهو الموقع الذي يفكك فيه الأنا، فالرغبات والاخفاقات تتولد منه، وفيه تنعقد العلاقات بينها وتختفي، وفيه تنحل لتدخل في صراع تتلاشى بعده في إثر بعضها، ويتولى صراعها بهذه الطريقة دون توقف.[2]

وعلى الباحث الجينالوجي أن يكشف عن لعبة صراع الإرادات: فحيثما يصوب حفره وتنقيبه عليه أن يبحث عن مظاهر الاستيلاء والهيمنة والصراع، وكلما صادف حديثا عن المعنى والقيم والفضيلة وجب عليه أن يعمل على تعرية أساليب السلطة والهيمنة.[3]

والاستيلاء على مواطن وضروب الهيمنة، التي تدخل ضمن هذه الضروب، يقود إلى السؤال الجينالوجي عن قيمة القيم التي تؤثر أساسا،من خلال نتائجها المباشرة،على حياة الإنسان و الإنسانية .

وكما يعود ماركس إلى الواقع من أجل سبر غور القيم بربطها بالتطورات التي تطرأ على الواقع والحياة، جراء تغير وسائل الإنتاج، كذلك يعود التأويل الجينالوجي إلى الواقع ليكشف القناع عن نتائج التأويلات القيمية على حياة الإنسانية .

وهكذا، أضحى التاريخ بالنسبة لنيتشه، تاريخ عداوات دنيئة وتأويلات مفروضة بالإكراه، ونيات منحرفة تتستر وراءها أحقر الغايات.[4]

وإذا كانت الجنيالوجيا النيتشوية، باعتبارها منهجا تأويليا نقديا، تفضل تصور البدايات التاريخية كشيء وضيع، طارئ ومعقد، محاولة كشف تعددية العوامل خلف الحدث وهشاشة الأنماط التاريخية. فإن نظرة فوكو إلى التاريخ هي نظرة نيتشوية إلى أبعد الحدود، إذ لا وجود لثوابت أو جواهر أو أشكال قارة من الاستمرارات المتواصلة يمكن لها أن تهيكل الماضي وتنظمه. وذلك ما يؤكد، في نظر فوكو، الانفصال والانقطاع في التاريخ.[5]

ومنطق صراع الإرادات الذي يؤدي إلى تعددية التأويلات لظاهرة بعينها، يقود الجنيالوجيا إلى تأسيس تدرج داخل التأويلات، ولا يعود مبدأ التدرج إلى حقيقة الظاهرة في ذاتها وإنما إلى نبل أو

---

[1] - مشال فوكو:جيناوجيا المعرفة ، مرجع سابق، ص 53.

[2] - المرجع نفسه، ص 54.

[3] - كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة، " أرخياء المعنى في الذات والسلطان "، مرجع سابق، ص 107.

[4] - دريفوس اوبير، رانيوف بول: مشال فوكو- مسيرة فلسفية-، مرجع سابق، ص 100.

[5] - مادان ساروب: دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 56.

دناءة الإرادة التي تقدر، وإلى النية اللاواعية والغاية النهائية لهذه الإرادة[1]. ومبدأ التدرج تبعا لقيمة الإرادة هو ما يرادف مشكلة التراتب، التي تعنى بها الجنيالوجيا، ويعبر عن ذلك بقوله : "... قضية التراتبية هي قضيتنا (...) [وهي] قضية جديدة!"[2]

إن معنى مبدأ التراتب أنه مبدأ شامل وكلي يصدق على تاريخ الإنسانية، وتاريخ الفكر الإنساني، لأن الاختلاف في الأصل، يولد بالضرورة ما هو أعلى وما هو أدنى، أي يولد بالضرورة الاختلاف والتباين والتفاوت في القيمة.

هكذا، تعمل الجنيالوجيا وسط اللعب اللامتناهي للمنظورات، على إثبات الاختلاف والتفاوت والتراتبية من خلال أعراض "النبل والوضاعة"، "الصحة والمرض"، "القوة والضعف"، "الفاعلية والانفعال".[3] والمنهج الجينالوجي إذ يكشف عن اختلاف الإرادات ومعاني قيمها، يتبين له التفاوت والاختلاف في قيمة الأصل.

وبناء على ذلك يحصل التدرج من المعنى إلى القيمة، ومن التأويل إلى التقويم، ومعنى الشيء هوالعلاقة بين هذا الشيء والقوة التي تستولي عليه، وقيمة الشيء هي تراتب القوى التي تعبر عن نفسها فيه[4]

ويأتي تعدد المعنى، حسب الجنيالوجيا، نتيجة الخلط بين الأصل والغاية لظاهرة ما أو مؤسسة ما، فإذا كانت كل سيطرة تساوي تأويلا جديدا، يُفرَض،و يمحي المعنى السابق وينتهي به النسيان، فذلك نتيجة الإمساك بالغاية وليس بالأصل، حيث يفهم فقط أن إرادة القوة جاءت لتسيطر على إرادة أقل قدرة منها، لتقلب تأويلاتها وبالتالي تقلب غاياتها وأهدافها.[5]

وبالتالي تنسب إلى الجنيالوجيا مهمة الكشف عن الطابع الاصطناعي في بلورة المفاهيم والقيم والعمل على اكتشاف الوظيفة الفعلية والحقيقية في صراع القوى والإرادات المتحاربة.[6]

وبناء على ذلك يستحيل بلوغ نهاية في تطور المفهوم، لأن المعنى "يتطور" في فلك انتقال السيطرة وقصد القوة والاقتدار، وبالتالي لا يمكن تأويل التاريخ جدليا.[7]

---

(1) - Sarah Kofman ،Nietzsche et la métaphore. op.cit، P 178.

(2)- نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، المقدمة، فقرة 7.

(3) - Jean le franc، La Métaphysique ، S.E.S.J.M, Armand colin , Paris,1988, P 125.

(4) - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 13.

(5) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 125.

(6)- كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة، مرجع سابق، ص 106 .

(7) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 126.

وموقف الجنيالوجيا من مشكلة التراتب، يقف في مقابل ديالكتيك هيجل، يقول نيتشه: "المفهوم النافي ليس غير تضاد شاحب، مولود بصورة متأخرة بالمقارنة مع المفهوم الأساسي، المشبع بالحياة والهوى".[1]

معنى هذا، أنه إذا كان النافي عند هيجل يكون في الجوهر، أي في الشيء الذي تستمد القوة نشاطها منه، فإن النفي، مع نيتشه، ينتج من النشاط ذاته، أي من وجود قوة فاعلة ومن إثبات اختلافه لأن النافي هو العدوانية المرتبطة بالضرورة بوجود فاعل، أو عدوانية إثبات. فما تريده الإرادة هو إثبات اختلافها من خلال علاقتها مع إرادة أخرى، حيث تجعل من اختلافها موضوع إثبات.[2]لأن إرادة الأقوى (كما قلنا سابقا) تخلق المعنى، في حين أن إرادة الضعيف تعكس المعنى حيث تثبت اختلافها عن الأولى، لكن بناء عليها وانطلاقا من المعنى الذي تجسده في موضوع معين.

هذا، ويبدو لـ نيتشه، أن السبب في أن الميتافيزيقا فشلت في اكتشاف علاقة الأفكار بالإرادات، أو أنها فشلت في اكتشاف المنهج الجينالوجي، هو أنها كانت تصوغ سؤالها بطريقة خاطئة: ما هو؟ وهي تدين بهذا لـ سقراط و أفلاطون، وهو سؤال لا يؤدي، في نظر نيتشه، إلى بلوغ الهدف المرجو وهو (جوهر) الفكرة، لذلك يختار نيتشه السؤال السفسطائي "من" ؟ والذي يعني حسب تصوره أنه بتوجيهنا صوب قيمة معينة، أو فكرة ما بطرح هذا السؤال، فإن تساؤلنا يرادف التساؤلات الآتية: ما القوى التي تستولي على القيم والأفكار؟ و ما هي الإرادة التي تمتلكها والتي تعبر عن نفسها فيها وتتجلى فيها، أو بمعنى أصح تختفي فيها ؟. وعليه فإن السؤال (من ؟) هو الموصل إلى الجوهر، الذي يعني الشيء وقيمته، والجوهر إنما تحدده القوى ذات القرابة بالشيء، والإرادة ذات الصلة مع هذه القوى، والوصول إلى التناسق الحاصل بين القوة والإرادة هو بمثابة الوصول إلى المعنى والقيمة.[3]

وعليه، فإن التأويل لا ينصب على المعنى الكامن في المدلول بقدر ما ينصب على الذي قام بالتأويل، فليس مبدأ التأويل إلا المؤول. ولعل ذلك ما يعنيه نيتشه بمصطلح (سيكولوجيا).[4]

فليس المهم إذن – عند نيتشه - معنى القيم، ودلالة المفهوم، بقدر ما هو بلوغ الفهم والقراءة الجينالوجية إلى فضح ومعرفة (من يفسر) و(من يؤول) و(من يستولي ويسيطر).

إلا أن الجنيالوجيا، أو الفلسفة التاريخية، وإن فندت كل ما هو معطى خالد أو حقيقة مطلقة فهي ترسخ قناعة أن الإنسان هو نتيجة صيرورة وان ملكة المعرفة هي كذلك نتيجة الصيرورة وتجريد

---

[1]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق،I، فقرة 10.

[2] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 14.

[3] - المرجع نفسه، ص ص 99-100.

[4]- ميشال فوكو: جنيالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 41.

التطور الإنساني من كل ذلك، نظرا لغياب الحس التاريخي هو خطأ الفلاسفة المشترك.[1]

و لذلك فإنه على الفيلسوف القادم، في نظر نيتشه، أن يكتسب معرفة بشروط الحضارة التي تتجاوز كل المراحل السابقة والحالية، لكي تكون قاعدة علمية تتأسس عليها الأهداف العالمية.[2]

ومعنى هذا أن قدرة الجنيالوجيا ليست قدرة على الهدم فحسب، إنما هي قدرة على البناء والتجاوز، فطموح نيتشه إلى تحطيم القيم والبنى الفكرية، وفضح تاريخ الاستعارات الميتة، وتقويض سلطة الإرادات التي تمتلك زمام عملية التأويل والقوى التي تتناسق معها، يفوقه طموح آخر نحو خلق ألواح قيم مستقبلية وهوية إنسانية أقدر وأقوى، وإحلال الاستعارة الحية محل الاستعارة الميتة.

ودعوة نيتشه إلى إحلال طريقة أخرى في الكتابة، تدعم أكثر الأرضية اللغوية التي يتأسس عليها مشروعه في التأويل، ويصدق ذلك مع فقه اللغة، كما رأينا، مثلما يصدق مع الجنيالوجيا.

إن قيمة الأسلوب في نظر الجنيالوجيا تكمن في قوته وجماله لا في حقيقته، إذ هو الفعل الذي يتسنى من خلاله معرفة ما إذا وجد عن فيض أم أن حاجة حيوية جعلته ممكنا، في ما إذا كان الفيلسوف من خلاله مثبتا أو نافيا للحياة. بمعنى أن الأسلوب (المبرهن) دلالة على فقر الحياة في حين أن الأسلوب (الاستعاري) دلالة على حياة كاملة. والاستعمال الحر للاستعارة إثبات للحياة وتعبير عن غناها ونشوتها، في حين أن تفضيل المفاهيم إيقاظ لإرادة العدم.[3] وحسب المنظور النيتشوي: "تملك الفلسفة غير المبرهن عليها لهيراقليطس قيمة فنية متفوقة على كل قضايا أرسطو..."[4]

وهكذا لا يكون الاستعمال المتحرر للاستعارة إلا عرض ورمز إرادة نبيلة، تبقى قادرة على إثبات منظور طيلة فترة، وعلى الرغم من ذلك تبقى متقدمة عليه لتستطيع رؤية العالم "بعيون أخرى". وتنوع الاستعارة يوحي بأن لا وجود لأنظف أو أرقى، فكل "خاص" هو فقط رؤية للعالم من خلال بعض المنظورات التي تفرض عليه قانونا، وتعدد المنظورات يسمح بلعب كل من يبحث عن المعرفة من أجل بناء العالم وتحطيمه بطريقة فنية، وأسلوب الاستعارة احترام للعدالة التي تريد الاختلاف واللاتطابق، وتسلح ضد لا عدالة المفهوم التي تغلق الأفواه لتوجه بالقانون منظورات جامدة.[5]

هذا، وتكمن أصالة نيتشه في استخدام الاستعارات واستبدالها الواحدة بالأخرى، حيث يسند لكل صورة مجسمة (اعتقاد، نظرية، فكرة) رسما جديدا بصفة كلية، من أجل كشف الضوء عن الاستعارة التقليدية من جهة، وفي نفس الوقت تحويلها إلى سخرية من جهة أخرى. حيث تعبر كل استعارة عن

---

[1] - نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، فقرة 2.

[2] - نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، فقرة 25.

[3] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 32.

[4] - Nietzsche، le livre du philosophe، op.cit، III، § 2.

[5] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، Pp 149-150.

بناء يحمل هندسة داخلية، تتناولها القراءة الجينالوجية كأعراض لصحة أو لمرض مؤسسها. فالجنيالوجيا، باعتبارها منهجا أو طريقة في التأويل، تملك القدرة على كشف طبيعة إرادة القوة وراء مختلف الاستعارات خاصة الفلسفية منها، أي الكشف عن الذوق الحسن أو الذوق الرديء لصانعي الفكر، عن ضعف أو قوة إرادتهم.[1] سنعطي تطبيقا لذلك من خلال مراحل دراستنا اللاحقة.

رابعا: نتائج الفصل :

بناء على ما سبق عرضه ، يمكننا الوقوف على جملة من النتائج أهمها :

أولا: يعرض التأويل نفسه كعلم أعراض حين يدرس الفكر كظاهرة ويعلن أن الفكر والفلسفة بكاملها هي موميات أفكار، وكل ما فعله الفيلسوف أنه يمجد قضية بتجريدها عن تاريخها. وهو المعنى المنهجي الذي يحول التأويل من نظرية ثابتة إلى نظرية متحركة، وينفصل عن أحادية المعنى وأوليته لينفتح على إمكانيات لا حصر لها.

ثانيا: مع هذا المعنى يحقق فقه اللغة قفزة كبرى، فبعدما كان اتجاها خاصا يتمثل في البحث اللغوي المحض (دراسة اللغة وفروعها من نحو وصرف وإعراب ومقارنة بين اللغات) استحال إلى بحث عام يتخذ من اللغة وسيلة لدراسة الحياة الفكرية.

ثالثا: وتطرح تلك الدراسة إشكالية علاقة اللغة بالفكر وكيف أن اللغة كانت وسيلة تزوير المنتوج الفكري مما يعني أن نيتشه كان أول من قرب المهمة الفلسفية من حدود التفكير الجذري في اللغة في القرن التاسع عشر.

رابعا: كما تطرح محاولة القراءة التأويلية إمكانية رصد العلاقة المضمرة بين الإرادة والفكر؛ إذ لا تعني أي كلمة شيئا ما إلا بمقدار ما يريد من يقولها شيئا ما فيما يقولها . حيث يجري تفسير القوى من حيث نوعيتها الفاعلة أو الارتكاسية ، وهو معنى التأويل كعلم يكشف النماذج.

خامسا: ومن علاقة اللغة بالفكر إلى علاقتها بالسلطة يسعى التأويل إلى رفع القناع عن الكيفية التي تُتَّخذ بها اللغة أو النص كوسيلة للهيمنة والسيطرة والحفاظ على مؤسسة أو منظومة فكرية معينة وكشف استراتيجيات السيطرة والسلطة يستلزم تقويم أصل القوى المتحكمة بالفكر من جهة نبلها أو دناءتها، وهو معنى التأويل كعلم نسابة.

---

(1) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 89.

سادسا : من خلال هذه الأرضية اللغوية المنهجية، يعلن نيتشه أن نية التأويل تتجه إلى قلب الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها. ويتأسس موقفه من نفي العلامة كبريئة لأنها تحمل بعدا جديدا، هو بعد الأعماق، عسى أن " يفضي إلى مظاهر الخنوع والنفاق ولبس الأقنعة " [1].

سابعا : وفي علاقته بالحقيقة، يتضح أن التأويل يتعارض مع كل حقيقة ذات مصدر متعال أو فوق إنساني بل إنها تبرز كأشكال من " التزوير" وأمور إنسانية جدا. في حين أن " الحقيقة " بمنظور تأويلي لم تكن إلا منظورية لأن العالم خال من دلالات جوهرية ولأن المعرفة لم تكن أبدا موضوعية بل هي " تأويلية ".

هكذا ينصب التأويل على الخطاب الثقافي ويزيد من منح أحقية الذات المؤولة التي تفهم كل قيمة كشكل من التأويل ينبغي فهمه كظاهرة يحركها نموذج من إرادة القوة ترجع إلى أصل معين. فما هي أسس التعامل " النقدي " التأويلي مع الخطاب ذي المعنى الديني أو الفلسفي أو الأخلاقي ؟ وما حدود قراءته والنتائج التي يصل إليها.

---

[1] - ميشال فوكو : جنيالوجيا المعرفة ، مرجع سابق ، ص 36.

الفصـــل الثـانـــي

التأويل في شكله الديني

أو

محاولة السيطرة عن طريق القداسة

أولا:الـــــدين باعتبار خطأ في تأويل الظواهر

ثانيا: التأويـــــل الديني كطريقة للإنتقام

ثالثا:المتحكمون في التأويل الديني

رابعا:نتائج الفصل الثاني

التأويل في شكله الديني

أو

محاولة السيطرة عن طريق القداسة

لقد كان الدين من أهم ظواهر الثقافة الإنسانية التي نالت القسط الوافر من اهتمام نيتشه، ونظرا إلى ذلك سعى بحثه التأويلي للغوص في عمق الدين لكي يكشف المنشأ أو الأصل الحقيقي الـذي انبثـق عنه، ومدى صلابته أو تهافته، كما التجأت طرقه التأويلية إلى الكشف عن قيمة التأويلات التي أسـندها رعاة الأديان إلى مختلف المفاهيم، وما يلزم عنها من نتائج فاضحا طبيعة الإرادات التي تـتحكم فيهـا وغاياتها، وذلك كله ما سنحاول كشفه من خلال تحليلنا لهذا الفصل.

أولا: التأويل الديني المتجه إلى الخارج

لقد كان للروح الدينية أبلغ الأثر على الجانب النفسي خاصة الجانـب الفكـري للكثيـر مـن الفلاسفة؛ فقد عزف باسكال عن الحياة الدنيوية على سبيل نيل الحياة الدينية إيمانا منه أن الإيمان وحـده ينجي من الخطيئة وآثارها، وأنه وحده يقود إلى الإله وإلى الاتحاد به، واعتبر كانط وجود الإله وجودا مسلما به لا يحتاج إلى إقامة البرهان والحجة عليه، في حين أقام ديكارت حججا عقلية على وجود الإله إلا أن الأمر يختلف تماما مع نيتشه،الذي لم يكن يعترف بعقيدة من العقائد الشائعة، وكل محاولة للكشف عن أي نوع من التأثر الخفي بالدين في تفكيره هي محاولة باطلة من أساسها كالقراءة التـي قـام بهـا كارل ياسبرز والتي حاول من خلالها إبراز إرادة عميقة لديه في الارتقاء بالدين المسيحي مـن خـلال نقده العنيف له، وروحا دينية تتخفى وراء كل محاولة لتجاوز تلك الروح.

وعلى الرغم من ذلك الأصل الديني الذي تنتسب إليه أسرته، إلا أنه لم يتـأثر إلا سـلبيا، فقـد مكنه فهمه للروح الدينية من أن يوجه لها أعنف النقد، وتبعا لذلك لا مجال للتوفيق بين ذهنه وبين تلـك الروح على الإطلاق[1].

ولما كان الانحطاط هو الطابع المميز للدين في نظر نيتشه فقد أراد التوغل في دواخله ليسـبر أعماقه، من أجل بلوغ مواطن الانحلال والتهافت فيه والكشف عن الأقنعة وصور الخضـوع والنفـاق التي تميز جميع تفاصيله، باذلا في سبيل ذلك جهدا تأويليا يعتمد بالأساس على المنهج الجينالوجي.

---

[1] - فؤاد زكريا: نيتشه،مرجع سابق ، ص 131.

يعتقد نيتشه أن الناس في العصور البدائية كانوا يجهلون قوانين الطبيعة، فهم يعتقدون –مـــثلا- أنه حين يجدف المرء فإن ضربة المجداف ليست هي التي تحرك الزورق، فالتجديف على العكس لـــيس سوى طقس سحري بواسطته نرغم عفريتا على دفع الزورق إلى الأمام، وكذلك الحال مع الأمراض أو الموت فإنها لا تفهم على أنها ظواهر طبيعية وإنما تحدث نتيجة تدخلات سحرية[1].

وهو بالفعل ما يكشفه فجر العصور القديمة، حيث لم يكن هناك فرق بين حركة دنيوية وحركة مقدسة ، فلا شيء مستعبد عن المقدس وكل انشغال يومي كان طقسيا[*]، مما يقلل من شـــأن المضـــمار الدنيوي ويجعل كل فعل كهنوتي. ومما يزيد من قداسة الطقوس كونها تسمح بجمـــع الإرادات وتوجيـــه الأفعال وتنسيق النفوس وبالتالي الوصول إلى مرتبة من توازن القوى الفيزيائية والاجتماعيـــة، وفـــي الصين القديمة مثلا يعتبر تعديل أي طقس مهما كان بسيطا جريمة تخل بالتناغم الجماعي الـــذي يصـــل بين المستويات المختلفة للإنسان وبالتالي يعاقب بشدة[2].

وبطريقة شبيهة جرى اعتقاد اليوناني القديم بوجود قوة ما تختص إما بكائن بشري أو أي شيء آخر لا يمت بصلة إلى البشرية، وقد يفوق البشر قدرة، وتكشف تلك القوة عن نفسها في هيئات غريبـــة كأن تكون عصا أو قطعة من حجر فيعتقد أن لها خصائص خارقة تنبئ ببشارات ســـحرية أو حركـــات طقسية. بمعنى أنها قادرة على أداء كل شيء يفوق القدرة المعتادة للإنسان ويخرج عن نطاق التطورات العادية للطبيعة، وتدعى هذه الدرجة من القوة (المانا MANA)[3].

ويدل هذا التفكير، من دون شك على قصور الذهنية وضآلة معرفتها بالكون وبالظواهر الطبيعية، التي رفض العقل البشري فهمها كظواهر خالية من الروح، فقد جرى اعتبار النهر مثلا كائنا حيـــا يمتلـــك قدرا من المانا أي قدرا غامضا من الإرادة الذاتية والقوة القادرة على إلحاق الضرر بالإنسان[4].

---

(1) - نيتشه : إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، ص131.

(*) - الطقس: تشتق هذه الكلمة من السنسكريتية (ريتا RITA)، والطقس سلسلة من الحركات يجري تنفيذها وفقا لتناسق معين

- لوك بنوا : إشارات، رموز وأساطير، ترجمة .فايزكم نقش، عويدات للنشر والطباعة، بيروت،2001،ص 45.

(2) - لوك بنوا : إشارات، رموز وأساطير، مرجع سابق ،ص 90.

(3) - هـــ. ج، روز : الديانات اليونانية القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1965، ص23.

(4) - المرجع نفسه، ص24-25.

إن هذه الطريقة في تأويل الظواهر الطبيعية ترجع في نظر نيتشه إلى أن الإنسان البدائي فهم الطبيعة على أنها غير معقولة وغامضة وتمثل مملكة الحرية والتعسف، والأكثر من ذلك فهمها كدرجة من الوجود أكثر من إنسانية (كإله).

ولما كانت الطبيعة تحمل معها جميع هذه الخصائص كان وجود الفرد وسعادته، بل وجود المجتمع وسعادته خاضعان لنزوات الطبيعة، ولكي يتحكم الإنسان في حدوث الظواهر حسب ما يرغب به، ولكي يسيطر على هذا المجهول المرعب كان عليه، عن طريق السحر والتفكير الخرافي، إخضاع الطبيعة للقانون، وعن طريق هذا التفكير نشأت الشعائر الدينية، والتي من خلالها كان يهدف الإنسان إلى ترويض الطبيعة وتسييرها لصالحه[1]. وفي سبيل ذلك الترويض، دفعت الكثير من التضحيات والتضرعات الصامتة التي أخذت أشكالا لا تحصى منذ التضحيات البشرية للمصريين خلال عصور السلالات الأولى وحتى ضحايا الحروب العظمى، وأسرار القرابين المسيحية السبعة التي أصبحت مجرد رموز، وغيرها من الأشكال وهي تضحيات كرست كأفعال مقدسة تقدم كقرابين للقوى غير المرئية ابتغاء العون والحماية منها[2].

ويبدو أن الصفة الغالبة على العقلية البدائية، هي طبع الصورة الإنسانية على العالم الخارجي، حيث تبدو ظواهر العالم، وكأن لها معنى إنسانيا، أو تستهدف عنايات بشرية بعينها. وهكذا رأينا العالم حسب التأويل البدائي، يحتشد بالآلهة التي ينبغي إرضاؤها على نحو إنساني تماما. وبالتدريج يتسع تشبيه الطبيعة الخارجية بالإنسان إلى جميع الظواهر، حتى يتحول الكون إلى مجال مكبر لغايات الإنسان وأمانيه[3].

وهكذا فالروح الدينية، في رأي نيتشه، هي امتداد للتأويل البدائي الذي يفهم كل شيء من خلال السحر والخرافة والذي يرجع كل حادثة إلى إرادة واعية، خيرة أو شريرة.

وإذا كانت العقلية البدائية تملأ الكون بقوى خفية تتسبب في خلق الحوادث بطريقة إرادية، فكذلك يكون تأويل العقلية الدينية مماثلا لها، سواء تعددت القوى الخفية في نظرها أم توحدت[4].

وهذا يعني أن العقلية الدينية هي نقيض العقلية العلمية، فالأولى تفسر كل شيء من خلال قوى وإرادات واعية، والثانية تفسر كل شيء طبيعيا أي على نحو مستمد من منطق الحوادث ذاتها[5].

---

(1) - نيتشه : إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، فقرة 111.

(2) - لوك ينوا : إشارات رموز وأساطير، مرجع سابق، ص91.

(3) - فؤاد زكريا : نيتشه، مرجع سابق، ص53.

(4) - المرجع نفسه، ص. ص131-132.

(5) - المرجع نفسه،ص132.

وعليه، أمكن القول أن تصور الدين ينشأ أساسا عن التصور البدائي أو الفهم البدائي لظـــواهر الطبيعة، هذا الأخير الذي يغفل كل تعليل طبيعي وسببي للحوادث، معتمدا على التأويـــل الســـاذج مـــن خلال السحر والخرافة.

هذا، ويتعمق نيتشه أكثر في بيان الأصل الأول لصورة الإله وهو الأصل القائم على الربط بـــين الأجيال الحالية والأجيال التي سبقتها. فالجيل الذي على قيد الحياة يعترف دائما اتجـــاه الأجيـــال الســـابقة المؤسسة للسلالة – أي السحيقة منها – أن عليه واجبا حقوقيا، يتعدى الواجب الوجداني، مرجعه الاعتقـــاد أن الجنس لم يستمر في بقائه إلا بفضل التضحيات والإنجازات التي قام بها الأجداد الأولون، وأن الواجب يقضي بالوفاء اتجاههم بالتضحيات والإنجازات، فالأجداد الأولون ما يزالون يحيون كأرواح قادرة علـــى الاهتمام بالسلالة، في مقابل أضحيات اتخذت في البدء شكل الأغذية، ثـــم تطـــورت إلـــى شـــكل أعيـــاد، ومهرجانات،و بيوت الصلاة ،و شعائر تقدير، وكلها مظاهر للطاعة شكلت ما يعرف بالأعراف[1].

وعلى الرغم من جميع تلك الأضحيات، إلا أن الخوف والخشية من الجد الأول ما تفتأ تتعـــاظم بالضرورة كلما تعاظمت قوة العرق ويظل الشعور بالواجب يفرض من حين لآخر إفتداء عظيم القيمـــة (مثل: التضحية بالمولود الأول، والتضحية بالدم البشري). ويجري تأويل الغلبة والظفر التـــي يحققهـــا العرق، في مقابل تلك القرابين، على أنها رضى من الجد الأول وعظمـــة تمنحهـــا الـــروح المؤسســـة للسلالة، أما جميع ما قد يوحي بانحطاط العرق من تقهقر أو دمار أو حوادث مفجعة فيجري تأويله وفق منطق بدائي في حدوده القصوى؛ فالجد "الأكثر قوة" عليه أن يتخذ بعض المواقف التي تؤدي إلى خلـــق أحداث فظيعة، غريبة وشاذة لا تقبل التفسير[2].

هكذا، يقود تتبع التاريخ البدائي، إلى كشف النقاب عن منشأ الشعور بالألوهية وهو شعور يعود إلى قضية العلاقة بين الدائن والمدين، حيث يتخذ الجد الأول بصورة حتمية وقدريـــة "صـــورة الإلـــه" ويتضح بذلك كل أصل الآلهة "وهو أصل يعود في مبتداه إلى الخوف!"[3]

والشعور بالدَّيْنِ اتجاه الألوهية ظل يتعاظم خلال آلاف السنين، بنفس درجة نمو فكـــرة الإلـــه والشعور بالألوهية، ولقد بين التاريخ من خلال الصراعات والانتصارات والمصـــالحات والانـــدماجات العرقية السير نحو الإمبراطورية الكونية الواحدة التي يوازيها السير نحـــو كونيـــة الإلهـــي وتوحيـــده.

---

(1) - نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة19.

(2) - في المكان نفسه.

(3) - في المكان نفسه.

ولا شك أن ظهور الإله المسيحي يشكل أرقى ما توصل إليه في نظر نيتشه التعبير عما هو إلهي وفي نفس الوقت التعبير عن أقصى حدود الشعور بالواجب[1].

وعلى الرغم من أن مفهوم الألوهية ابتدعه الإنسان، إلا أنه وبفعل النسيان الإنساني يكتسب صفة الموضوعية، ويُفرض شيئا فشيئا كمفهوم مجرد.

وبالتالي، يتحول "الإله" إلى مفهوم أعلى ينبغي احترامه كمقدس، وهو يعادل جميع المفاهيم المجردة من (المطلق،و الخير،و الحق، والكمال). إن الأعلى والمقدس لا يولد من شيء آخر ولا يعرف النمو لأن ذلك ينقص من قيمته، فهو فوق كل اعتبار لأنه "علة في ذاته"[2].

هذا، ويقدم "نيتشه" إلى جانب التحليل الموضوعي لنشأة العقلية الدينية، والذي على أساسه تحددت طبيعتها، تحليلا نفسيا لها، فكلما سادت عقيدة ما، كان يوجد فيها رجل يؤمن بالوحي، حيث إذا كوّن فرضا شاملا عن العالم لم يستطيع تصور أن يكون كل النظام والجمال الكوني من صنع ذهنه هو فينسبه إلى قوة عليا،هي "الوحي"، ولعل ذلك ما يضفي على رأيه مزيدا من القوة، ويجعله بمنأى عن النقد والشك أي يجعله مقدسا[3]. وهكذا يعتقد الإنسان المتدين أن كل ما هو جميل وعظيم وخير ناتج عن قوة خارجية عنه، أي الإله[4].

ويبصر نيتشه، لدى الرجل المتدين، منطقا سيكولوجيا يقول أن : الظواهر النفسية التي تبدو غريبة، و ثقيلة وشديدة كحالات الراحة، السعادة، الخضوع، أو الألم والقلق، توقظ لديه نوعا من الشك في قدرته، حيث لا يتجرأ على تخيل نفسه علة لتلك المشاعر أو الحالات النفسية وبالتالي لا بد من أن يجد لها تفسيرا آخر يتجاوزه، وتفسيرها أنها محدثة من قبل سلطة خارقة أو قوة عليا تماما مثلما يرجع المجرم المحترف حقده الكبير، أو الشاعر حبه العميق إلى قدرات فوق إنسانية مما يدل أن فكرة (الإله) تتكون سيكولوجيا، حيث تنحدر من حاجة الإنسان إلى تصور إرادة غريبة وقوة تتجاوزه، تتحمل المسؤولية. لتكون الألوهية في الأخير تشخيصا يرتدي صفة العلة[5].

إن أصل الدين، يكمن إذن في ذلك الحاصل في الإحساسات، أو هو حالة من حالات تبدل الشخصية، ينشأ من خوف الإنسان من ذاته، وشكه في قدرته - كالمريض يشعر بثقل أحد أطرافه فيظن

---

(1) - نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة19.

(2) - نيتشه : أقول الأصنام، مصدر سابق، العقل في الفلسفة، فقرة4.

(3)– فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 132.

(4) -Nietzsche, la volonté de puissance, OP. cit, §146,p209.

(5) -Idem, §87,p111

أن شخصا آخر قد ارتكز عليه- فينسب جميع أفكاره إلى "الألوهية" حيث يشعر بلذة الانتصار من جهة ويضفي عليها طابعا من التقديس يرتقي بها فوق مستوى الشك والريبة[1].

ولأن الدين نتاج الشك في وحدوية الإنسان، فإن النتيجة حتما تقود إلى تقسيم إنساني وآخر فوق إنساني، الأول ضعيف يثير الشفقة والآخر قوي مسيطر[2].

ولهذا، السبب، يبصر نيتشه في فكرة الدين حاجزا يحول دون ثقة الإنسان بنفسه وتأكيده لشخصيته، حيث تنسب جميع نواتج الذهن الإنساني إلى مصدر أعلى وأرقى من الذهن.فالإيمان بآلهة الأديان إذن يتم على حساب تقديم البشر لأنفسهم لذلك يعد الدين في نظر نيتشه ظاهرة منحرفة،وعقبة رئيسية تحول دون بلوغ الإنسان أعلى الدرجات شأنا[3].

هذا، وإلى جانب الانحراف النفسي، الذي ولد الروح الدينية والشعور بالألوهية، يعيش الإنسان شقاء نفسيا لعجزه عن حل مشكلة معنى وغاية الوجود الإنساني، فهو وجود بلا معنى وبلا هدف. وهكذا أضحت إرادة الإنسان في (أن يكون) مفقودة، وظل مصير البشرية يعلوه صوت يائس يثقله سؤال "لماذا وجود الإنسان ؟" وأيضا سؤال "لماذا هذا الشقاء ؟." ولما كان الإنسان أعجز من أن يبرر ذاته، أو يفسرها أو يؤكدها، فإن دخول نطاق المثال الزهدي يوهمه أن هناك شيء ناقص، ويكشف عن معنى الألم وسبب لزومه، لأن ما أتعب البشرية هو خلو الألم من المعنى وليس الألم بحد ذاته، وإعطاء معنى للحياة أرفع من أن تفقد ذلك المعنى[4].

ويتبين من هذا، رغبة الإنسان من أجل بلوغ فرصة الخلاص، ومن ثم، لم يعد ريشة في مهب الريح أو ألعوبة في يد الصدفة الغاشمة، وإن كانت جميع التفسيرات السلبية تتجه نحو السلبي. ورغم أن المثال الديني يحدد طبيعة ومعنى الإرادة ويوجهها نحو إرادة إعدامية، تتخذ موقفا عدائيا من الحياة، "إلا أن الإنسان يفضل أن تكون له إرادة العدم على أن لا تكون له إرادة بالمرة"[5].

ولعل اللغة هي حجر الزاوية والمسؤول الأول عن الخطأ والوهم والضلال الذي وقعت فيه الإنسانية، بحكم أن الأفكار تتولد في العقل، وتصاغ في الكلمة، وقد أخطأت اللغة نقلها وترجمتها، يقول نيتشه : "العقل" في اللغة : يالها من عجوز كريهة مضللة! أخشى ألا يكون بإمكاننا التخلص من الإله لأننا مازلنا نؤمن بالنحو"[6].

---

(1) -Nietzsche, la volonté de puissance, OP. cit, §87,p111.

(2) -Idem.

(3) -فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص132.

(4) - نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها،مصدر سابق، II، فقرة28.

(5) - في المكان نفسه.

(6) - نيتشه : أقول الأصنام، مصدر سابق، العقل في الفلسفة، فقرة 5.

ومن خلال ما تقدم، يبدو أن نيتشه يحاول إحلال ثقافة الالحاد كبديل عن ثقافة الإيمان بالآلهة، بناء على النتائج القاسية التي أفضى إليها المنهج التأويلي التاريخي المسلط على بداية وأصل الشعور بالألوهية.

و يبدو أن تأويله يقترب وبطريقة شبيهة،من التأويل الماركسي لمسألة الاعتقاد في الإله والأسباب الدفينة الكامنة خلف نشأتها. فقد لاحظ ماركس أن كل ضرب من الموقف الديني اغتراب لشطر من الماهية الإنسانية، يسيء إلى الإنسان. والاعتقاد في الإله هو أكثر أنواع الاغتراب الديني النظري وأشدها تطرفا. ولأنه رأى أن إشارات السلف الغامضة إلى تعاسات الإنسان ورغباته باعتبارها الموطن الذي ولدت فيه فكرة الإله، فقد أعاد البحث عن أسباب أكثر تخصيصا وراء إسقاط الإنسان لمثله العليا في عالم آخر، ووجدها في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الطاحنة في الحياة[1].

وعلى الرغم من اختلاف الرؤية بين ماركس ونيتشه، حول الأصل الأول لفكرة الألوهية، إلا أنهما يشتركان في رفض الفكرة بناء على قيمتها، وتأثيرها على الإنسانية. فماركس لم يكن ملحدا بسبب لا واقعية الإله فحسب، بل لأن التسليم بالإله يعزل الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة[2].وبلوغ التحرر الإنساني، الذي يحول الإنسان إلى السيد الأوحد للعالم، لن يتحقق في نظر نيتشه إلا بعد أن يتخلص الإنسان من ذلك التفسير الوهمي، الذي يجعل من الإله مصدر النظام الكوني وأساسي القيم المتعالية[3].

ويأخذ الصراع ضد التفسير الوهمي عند نيتشه شكل الصراع ضد "الإله" أو ذلك الصنف من "عنكبوت" الأوامر والنواهي والغائيات الذي يتخفى وراء شبكة السببية الواسعة[4].

وينسج "الإله العنكبوت " في نظر نيتشه نسيجا وهميا من المفاهيم والتفسيرات التي أصبحت تفسيرات بالية، وكاذبة وتافهة وهي تفقد معناها إن كان لها معنى من الأساس، أمام صدى الوعي الفكري، خاصة الأوروبي الحاضر. فإذا ما تغلب عليها يكون قد حقق الانتصار الأكبر على الذات[5] وإذا ما قضى الإنسان على تفسيراته الخرافية الدينية، وتخلص من مخاوفه، تجاوز الانحطاط وبلغ أعلى درجات التقدم والتحضر[6] ويدل هذا الطموح إلى التجاوز لدى الإنسان على أن الأمر لم يعد يتعلق

---

[1]- جيمس كولينز:الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة/ نيويورك، (د.ط)، 1979، ص385.

[2] - جيمس كولينز : االله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص357.

[3] - نيتشه : أفو ل الأصنام، مصدر سابق، الأخلاق طبيعة مضادة،فقرة 5.

[4] -نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 9.

[5] - المصدر نفسه، III، فقرة 27..

[6] - نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، فقرة 20..

باستحالة نظرية لإثبات وجود الإله أو تقريرا للواقع الحضاري بأن الاعتقاد في الإله فقد انتشاره الواسع، إنما يدل على أن أحدا لم يعد يعتقد في الإله لأن الإله لم يعد قابلا لأن يعتقد فيه أحد ولم يعد جديرا بتصديق الإنسان وتأييده[1] يقول نيتشه في هذا الصدد: "... أننا نرى الآن أن ما كنا نبجله كإله لم يعد شبيها بالإله، بل شيئا تعسا معقولا، ضارا، ولم يعد هذا مجرد خطأ، بل جريمة ضد الحياة إننا ننكر الإله من حيث هو إله"[2].

هذا، وإذا كان هيجل قد فسر تدهور الاعتقاد الفعال في الإله بأنه معنى من معاني موت الإله، فإن التأويل النفسي كما يقوده نيتشه، يتطلب أن يكون هذا المعنى هو المعنى الأوحد الذي يتمتع به:إذ الانحلال الحضاري لفكرة الإله يعبر عن انحلال النوع الوحيد من الوجود الذي تمتع به الإله [3].وهو الانحلال الذي يعبر عنه نيتشه بـ « موت الإله »،و الذي يقع كضربة المطرقة على تاريخ وحاضر الثقافة الدينية الإنسانية. وهو حين يعلن عن ذلك،لا يفعل أكثر من ترديد نغمة عزفها هيجل، ولكن وبدلا من جعلها مقدمة للوصول إلى حقيقة الروح المطلقة، جعلها نتيجة للخطأ الذي نقع فيه نتيجة تصورنا عن الروح المطلق. وفي حين يفسر هيجل موت الإله في حدود صيرورة يحتويها المطلق في داخله، بصورة مسبقة، يفصل نيتشه الصيرورة عن سياق الروح المطلق ثم يأخذ الإله "كمرادف" للوهم المطلق. ولهذا يموت الإله، لأن النزعة المطلقة عن الروح اللامتناهية الأبدية تعرض نفسها كاختلاق قاتل من صنع العقل البشري[4] وحتى حين نقرأ موضوعة موت الإله الهيجلية، إلا أنها تبدو بلا معنى، إذ ما جدوى ملء المكانة الفارغة التي يتركها الإله بفلسفة خاضعة لتأويلات زائفة ما تلبث تخنق الإنسان وتؤكد عبوديته بدلا من تجدد[5] .

هكذا يعتقد نيتشه أنه قد توصل إلى إماطة اللثام عن أصل الدين ، والكشف عن طبيعة التفسيرات التي قام على أساسها، والتي تكشف عن أسباب انحطاطه وجعله أقوى ظاهرة في تضليل الإنسان والحط من قدرته وقيمته.

---

[1] - جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص370 .

[2] - المرجع نفسه، ص369.

[3] - في المكان نفسه.

[4] - جيمس كولينز: االله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص369.

[5] - أندريه نواراي: تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيجل ، ترجمة. خليل أحمد خليل ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت) ص 17.

ثانيا:التأويل الديني كطريقة للإنتقام

بعد أن دحض التأويل النيتشوي بشكليه، الموضوعي والنفسي، مسألة الشعور بالألوهية لدى الإنسان (كفكرة)، أو بالأحرى، بعد أن فسر الظاهرة الدينية كما تبدو من الخارج، متجلية عبر الحقب التاريخية، ينتقل التأويل إلى الجانب الآخر من المسألة،أي من جانب المحتوى والممارسة أو تأويل الدين كعقيدة.

لقد سجل الاختلاق الإنساني في نظر نيتشه صعودا تدريجيا من الشكل البدائي للدين نحو آلهة تتضح شخصياتها، وتتحدد صلاتها، أو تندمج في إله واحد، وهو الاختلاق المتجه من الخارج إلى الداخل[1].

وإلى هنا يكشف التاريخ الديني عن وجود ديانات وتميز كل ديانة عن الأخرى بتفاصيل أو بالأحرى تأويلات. وهو الميدان الذي يجد فيه التأويل، مادة اشتغاله والواسطة التي يصل بها إلى غايته.

تحتل فكرة الخطيئة الدينية موقع المركز في الديانات، ولقد تفننت كل ديانة في خلق التأويل اللازم لها، لا سيما وأنها تشكل رابطة –وإن كانت سلبية- بين الإنسان والأله فلقد كان ارتكاب الخطيئة الدينية أكثر ما يسوء الإله، والإنسانية قد تمنت بوجه العموم، أن تكون آلهتها طيبة، وكثيرا ما نظرت إليها على أنها واهبة الفضائل[2].

فما هي الأبعاد التي يخفيها تأويل فكرة الخطيئة ؟ أو ما هو تأويل التأويل الديني للخطيئة حسب نيتشه ؟

حسب ما سبق، نشأ تأليه الجد الأول عن الشعور البدائي بالدَيْن، وضرورة الوفاء به، ثم أصبح بعد ذلك الإحساس الداخلي بالبلاء هو أصل الدين أو التدين. فلقد شرعت الأديان واليهودية خصوصا، في تفسير الشر على أنه نتيجة لارتكاب "إثم" أو "خطأ"، وهي طريقة قلبت المفهوم الطبيعي عن العلة والمعلول، فعندما نلغي العلة الطبيعية يجري البحث عن علة مضادة للطبيعة أي للإنسان[3].

لقد جرى مثلا تأويل البلاء الذي حل بالشعب اليهودي بعد سلسلة الهزائم التي حلت به على أنه نتيجة لعدم طاعة الإله. وهو إله تحققت بفضله لصالح شعب إسرائيل أقدار عظيمة، لكن ونظرا لما

---

[1] - هنري برغسون : منبعا للأخلاق والدين، ترجمة. سامي الدروبي وعبد الإله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971، ص191.

[2] - المرجع نفسه، ص219.

[3] - Nietzsche, l'antéchrist, trad. Dominique tassel, union générale d'édition, 1985, §25.

لاقاه الشعب اليهودي من خسائر التجأ القساوسة إلى حيل تأويلية ينقذون من خلالها صورة إلههم العادل والناصر مفادها أن ظفر الإنسان و سعادته هو جزاء من الإله، لكن التعاسة هي عقاب الرب الناتج عن ارتكاب الإنسان للخطايا وعصيانه له[1].

وهكذا، نجد أن الإله في اليهودية قد جرى استعماله في تأويل الشر، فعلى الرغم من أنه عادل وقدير و قوي، إلا أنه قد أصبح ناقما ومنتقما. وكل خطأ هو إساءة وجريمة في حق الجلالة التي يتمتع بها[2].

هذا، ويبدو لنيتشه، أن تأويل اليهودية الذي يذهب إلى أن كل خطأ ضد يهوه يتبعه عقاب، وكل حسنة يتبعها جزاء منه، يؤكد أن قيم المجتمع وقيم الفرد إنما تقاس بالإذعان المطلق للإرادة الإلهية،وتسير تبعا لذلك فكرتا العقاب والجزاء وفق الإذعان لتلك الإرادة أو عدم الإذعان لها[3].

ولا يرى نيتشه، في ما وراء التأويل اليهودي للخطيئة، خلوا من الضغائن والحيل والتزوير، إنما يبصر خداعا وتلاعبا، يرمي إلى غاية منحطة.

إذ الفترة الكبرى من تاريخ إسرائيل شهدت انتصارات عديدة تحت حكم الطبقة الارستقراطية، في حين لعب الكهنة، دورا ثانويا فحسب. لكن الانتصار عقبته هزائم كبرى، شكلت الظرف المناسب بالنسبة للكاهن، و لطموحه إلى السلطة والسيطرة ورغبة في إحداث الشقاق داخل الطبقة الارستقراطية. ووسيلته في ذلك إحداث التحولات داخل التقييمات النبيلة. **إن التأويل الديني، لكي يكون فعالا، يشترط تعميمه** (فمثلا لأن الشعب هزم، فلأن الذنب والخطايا قد تتالت، وبالتالي كان جزاء العصيان على وجه العموم، وفي كل الظروف هو سخط الرب على العبد ...). هكذا أدركت الطبقة الكهنوتية المرضية أن النصر على الأرستقراطي السليم يستلزم قلب جميع قوى الفكر وعلى الإنسانية أن تعاني من كل ما هو متخيل ومختلق. فالسلطة لا تتحقق إلا حين يشرع الإنسان في أن يصبح حيوانا مفيدا، "أن يبرئ الأعماق وسوء النية والخبث"[4].

هذا التأويل، باعتباره العداء الموجه إلى الفعل، هو حيلة رجل الدين في إحداث التحولات على المفاهيم الإلاهية، وتزوير ماضي الشعب اليهودي، بعكس تراتب القيم، وتنظيم تقييمات الضعفاء ومنحها سلطة إلاهية، من أجل تقوية ضعف المرضى وتحويل قوة الأرستقراطي إلى مرض. وفي الوقت ذاته المحافظة على التفوق التراتبي للطبقة الكهنوتية[5].

---

(1) - Nietzsche, l'antéchrist, trad. Dominique tassel, union générale d'édition, 1985, §25.

(2) - نيتشه،العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 135.

(3) - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §26.

(4) - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, OP. Cit, p83-78.

(5) - Ibid, p82.

ويحدث تأويل الخطيئة، تغييرا وتحركا على مستوى المفـــاهيم : إذ ينتقـــل مفهـــوم (التفـــوق) أو (الانتصار) من المعنى السياسي له إلى المعنى السيكولوجي، حيث تنظم دوافعه وترفـــع عمـــدا إلـــى المجرد والمطلق[1].

وذلك من شأنه أن يجعل الإنسان ضعيفا ومبتذلا و معترفا بخطاياه وآثامه، مستسلما لما يلقـــاه من عقاب ومصير، بل إنه عند ارتداد الإرادة الفاعلة إلى الداخل يحل محل الاستمتاع بالذات حالة تلـــذذ بالعقاب. **وبعبارة أخرى يجري في اليهودية تأويل الخطيئة وفهمها على أنها الوعي الذي يضـــاعف الألم باستبطان القوة إلى الداخل**[2].

هكذا إذن يتجاوز التأويل اليهودي للخطيئة عواقب الفعل الطبيعة، ليحكم على الفعل من خلال عواقبه فوق الطبيعة[3]**، ولذلك فهو، في نظر نيتشه، تأويل فاسد يصوغ قانونـــا أبلهـــا يوحـــد بـــين السعادة والجزاء، والشر والعقاب. وهو ليس في الحقيقة إلا حيلة وذريعة مجموعة من القساوسة أو الكهنة الذين يلمعون ويبرزون "باسم الرب" ويحلون "مملكة الرب" محـــل "إرادة الإنســـان"**. فجدليـــة الطاعة والعصيان هي لعبة الكاهن التي بواسطتها يحافظ على قدرته وسيطرته على الشـــعب اليهـــودي الذي أصبح مذعنا إذعانا مطلقا للقدرة الكلية للكهنة، الأمر الذي جعل من الحقبة التاريخية لإسرائيل بين أيدي هؤلاء الكهنة حقبة انحطاط واستعباد[4].

إذن يتخذ التأويل اليهودي للخطيئة مظهرا من مظاهر إذلال الإنسان والحط من قيمته، وجعله متعلقا بإرادة كائن متعال، فالخطيئة جريمة في حقه، لا في حق الإنسانية، وليس غيـــر ســـبيل التوبـــة والإذلال والاحتقار يحقق الغفران الرباني، في الوقت الذي لا يبالي فيه (إله اليهود) بما قد يلحق المتدين من متاعب وأضرار إثر ما يخلفه الإثم من عواقب[5].

إن اليهود في تقدير نيتشه، هم الشعب الأكثر تميزا في تاريخ العالم، بحكم مـــواجهتهم لمشـــكلة الوجود واللاوجود، إذ جعلوا من ذواتهم نقائضـــا للظـــروف الطبيعيـــة، وأفســـدوا بشـــكل متواصـــل ومتتابع،وبطريقة غير قابلة للعلاج، مفاهيم (الدين، المقدس، الأخلاق، التاريخ، النفس...)، وكانت تلـــك هي التربة التي غذت المسيحية[6].

---

(1) - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, OP. Cit, p80.

(2) - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص165.

(3)- نيتشه: العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 135

(4) - Nietzsche, l'antéchrist, Op. cit, § 26.

(5) - نيتشه: العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 135.

(6) - Nietzsche, l'antéchrist, Op. cit, § 24.

و لذلك يعتقد نيتشه أن تأويل الخطيئة في المسيحية يتخذ اتجاها مشابها له في اليهودية، ولكن أكثر عمقا، لأن المسيحية هي تتويج ونتيجة لليهودية وهي تجد فيها كل مقدمتها، إنها خلاصة تلك المقدمات. لكن المسيحية تأتي بنغم ووتيرة جديدين، فإذا كان التجسد الأول لفكرة أصل الخطيئة هو "اعتراف الإنسان بها" (هذه غلطتي)، فإن التجسد الثاني لها بشكلها المسيحي لا يكفي أن يتهم الإنسان ذاته، وإنما يشعر المتهم بأنه مذنب[1]، أي أن يبلغ هذا الإحساس ذروة قوته المعدية، بحيث تصير كل الحياة مذنبة[2].

وليس مفهوم « الذنب »، مفهوم مسيحي بالأصل، إنما اتخذ أشكالا عديدة بفعل تطورات مختلفة وإن كانت العلاقة بين الدائن والمدين، في نظر نيتشه، تأخذ بعدا أخلاقيا أكثر منه دينيا، إلا أن مسألة الدين وما تقتضيه من واجب تتصل ببعض المسبقات الدينية، حيث يجري تخليق مفهومي (الدين والواجب) وربطهما بالذنب، ويكشف التحليل التاريخي أن مفهوم "الدائن" لم يأخذ شكلا واحد بعينه: فقد تعلق بالجد الأول أي السبب الأول للإنسان (كما رأينا سابقا)، أو بالطبيعة التي خرج الإنسان من رحمها (مبدأ شيطنة الطبيعة)، أو بالوجود الذي لا يستحق أن يعاش (التشاؤم من الحياة، التوق إلى العدم...). وصولا إلى التأويل المسيحي أو الحل المسيحي لمفهوم الدين، وكل ما فعله أن غيراتجاه الدين وطبيعة الدائن[3].

إن الإله بوصفه الدائن، وقد أثقلت كاهله قضايا البشر، عمد إلى دفع الدين لنفسه، ولكي يفي دين الإنسان يتقدم بنفسه كفدية ووحده يتوصل لتحريره مما كان في نظر الإنسان نفسه أمرا لا يغتفر. إذ يضحي الدائن بنفسه أمام مدينه بدافع المحبة له! وهكذا تتحول الغرائز الإنسانية من عداء وعصيان للمعلم أو الأب، الجد الأول أو مبدأ العالم، إلى "ذنوب" اتجاه الإله[4].

والمسؤول عن هذا التحويل لمفهوم الخطيئة "يهودي" هو القديس بولس[*]؛ الذي قام في نظر نيتشه بتحريف المسيحية الحقيقية، وأعطاها أبعادا أخرى مختلفة ، لتصبح الخطر الأكبر على المسيحية، وتفسيره لموت المسيح هو أخطر تأويل قام به، فالمسيح، في رأيه، مات لأجل خطايانا، أي

---

[1] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص169.

[2] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 16.

[3] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 21.

[4] - في المكان نفسه.

[*] - بولس: (2م- 67م) ولد في طرسوس، تعلم الدراسات الربانية في أرشليم، لعب في البداية دورا قياديا في اضطهاد المسيحية لكنه تحول بعد ذلك إلى أهم المبشرين بها.

بفعل ذنوبنا: والإله لم يرفع ابنه على الصليب إلا بفعل المحبة، ليجعله فدية، يفتدي بها البشرية[1]. يقول بولس : "... فلنصح لا بسين ذرع الإيمان والمحبة وخوذة هي رجاء الخلاص. لأن الإلـــه لـــم يجعلنـــا للغضب بل لاقتناء الخلاص بربنا يسوع المسيح الذي مات لأجلنا حتى إذا سهرنا أو نمنا نحيـــا جميعـــا معه. لذلك عزوا بعضكم وابنوا أحدكم الآخر كما تفعلون أيضا".[2]

إن المسيح إذن لم يمت إلا بسبب البشرية ولأجلها، ويذهب بولس في تفسيره إلى أن المسيح هو المخلص باسم المحبة، وعلى الإنسان أن يرد على هذه المحبة بقدر ما يحس أنه مذنب، وعلى الإنســـانية جمعاء أن تحس بالذنب اتجاه ذلك الموت، والأكثر من هذا أن تحس بضرورة قضاء الدين[3].

ويبصر نيتشه في التأويل البولسي عبقرية تمتزج بكثير من الفضاعة والخبث، تقـــود الإرادة الإنسانية إلى العدم : إرادة الإنسان في أن يجد نفسه مذنبا إلى حد يكون فيه التكفير عن الذنب ضـــربا من الاستحالة، إرادته في المعاقبة دون بلوغ الموازاة بين مرتبة العقاب والـــذنب، إرادتـــه فـــي تعفـــين وتسميم معاني الأمور وفي إنشاء مبدأ الإله القدوس ليقارن الإنسان حقارته المطلقة بمثاليتـــه المطلقـــة. **وهو تأويل يصدر عن فكر تحركه إرادة منحرفة، أدى إلى انتشار أكثر الأمراض الإنسانية خطرا**[4].

ويبدو أن التأويل البولسي قد جعل من الجميع منهكا لإحساسه الفضيع بالخطـــأ، ومـــن الحيـــاة صورة ضعيفة ارتكاسية، ولهذا يراه نيتشه ضلالا وتزييفا مُتَعَمدًا.

والظاهر أن بولس يكرر في كثير من رسائله، أن المسيح قد اختاره ليكون أمينا علـــى عقيدتـــه وحاميها الأعظم، يقول مثلا : « ... وأنا أشكر المسيح يسوع ربنا الذي قواني إنـــه حســـبني أمينـــا إذ جعلني للخدمة. أنا الذي كنت مجذفا ومضطهدا ومفتريا. ولكنني رحمت لأني فعلت بجهـــل فـــي عـــدم إيمان وتفاضلت نعمة ربنا جدا مع الإيمان والمحبة التي في المسيح يسوع ..."[5]، إلا أن قراءة (أعمـــال الرسل) تؤكد أن بولس يتحدث في الكثير منها "وفقا لتفكيره الخاص" [6].

ولأن غايته كانت فرض السيطرة، فهو لم يتوقف عن خلق وسائل في شكل أفكار ورموز أهمها رمز (الموت على الصليب) يسعى من خلالها إلى قهر الجماعات وتشكيلها كقطيع يؤمن أن كل ما هـــو

---

[1] - نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، II، فقرة 22.

[2] - العهد الجديد: أعمال الرسل، رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، الإصحاح الخامس، 5- 11.

[3] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 197.

[4]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 22.

[5]- العهد الجديد: رسالة بولس إلى نيموتاوس،الاصحاح الأول، 12-17.

[6] - سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة. حسن حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط4، 1994، ص 328.

غريزي،و حي، و مغرض، يثير المخاوف والشبهات، وكل ما أصبح يشكل "معنى" الحياة هو الحياة بأي معنى أو بالأحرى الحياة في أحقر وأضعف معانيها[1].

ونظرا لقيمة التأويل البولسي ودناءة الغاية،جاء تفسير الخطيئة– الذي أصبح بعد التعميم الحاصل عليه الرمز الأكثر خطورة في التراث المسيحي- خاليا من كل معقولية أو حجة.

ونظرا إلى ذلك فإنه، بإنكار الإله، يختفي في نظر نيتشه الإحساس بالخطيئة،و يتخلص الإنسان من لواحق الندم وخشية العقاب[2]. لأن الإنسان والطبيعة أبرياء، والخطيئة مجرد وهم ناشئ عن انحراف نفسي، ورغبة شاذة في معاقبة الذات وتأنيبها[3].

ولأن نيتشه يحاول إرساء طريقة في القراءة، تطمح إلى الموضوعية من خلال القراءة الجادة للنصوص، فإن تناوله للأناجيل، وهي النصوص الدينية المقدسة، أكد صعوبة قراءتها. لأنها من أكثر النصوص تقنعا، فكل معنى يخفى أخطر المعاني، وبين العبارة والأخرى تسكن الدلالة الخبيثة بجوار الدلالة الواضحة. وهذا ما يستوجب قراءة فيلولوجية فطنة ومركزة[4].

وفي الإنجيل تتكرر الكثير من المفاهيم التي يراها نيتشه فسادا وتحويلا خاطئا للقيم الطبيعية زادت المنظر الإنساني تلوثا. ومن المفاهيم الأكثر شيوعا وترددا فيها فكرة "العالم الآخر".

والقديس بولس هو الذي ابتدع في نظر "نيتشه"، فكرة "العالم الآخر" و"يوم الحساب الآخر" و"الصعود إلى السماء"، وجميع ما شابه ذلك من الأمور العظيمة الأخرى، ليبشر من خلالها العالم المسيحي بنيل المكافأة والسعادة الأبدية في عالم ما بعد الموت[5]. يقول نيتشه أن بولس كان يسعد بنقل جاذبية كل هذا الوجود وراء الوجود؛ فهو يضع وزن الحياة، لا ضمن الحياة وإنما فوق الحياة. أي في العدم، وهو بذلك يخصص للعالم الآخر كل الجاذبية الإنسانية، ويجعل العالم الدنيوي بلا قيمة والحياة مهما كانت بلا معنى[6] ، والمؤول الأكبر للمسيحية يقول :" أما تعلمون أنكم هيكل الإله وروح الإله يسكن فيكم. إن كان أحد يفسد هيكل الإله فسيفسده الإله لأن هيكل الإله مقدس الذي أنتم هو"[7].

- [1] Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §42.

[2] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 22.

[3] - فؤاد زكرياء : نيتشه ، مرجع سابق، ص136.

[4] - Nietzsche, l'antéchrist, Op. cit, §44.

[5] - أو يغن فبك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق، ص163.

[6] - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §20.

[7] - العهد الجديد: رسالة بولس الأول إلى كورنثيوس، الإصحاح 3-16.

ولا يرى نيتشه في نصوص الحواريين، إلا دعما لمنحى التأويل البولسي، في مثل : "لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزاد لكم "[4]. أو "وإن أعثرتك عينك فاقلعها. خير لك أن تدخل ملكوت الإله أعور من أن تكون لك رجلان وتطرح في جهنم النار حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ" [1].

وهكذا ينقلب مفهوم الموت من كونه مصيرا طبيعيا إلى مرض يعانيه الإنسان المسيحي، يرادفه الخوف من الجحيم، وهو الخوف الذي يضعف من إرادة الحياة لأن الإنسان المبدع يرغب في الموت حين تتوقف قواه الإبداعية عن النمو والإرتقاء، لكن الإنسان المريض متطفل ولا يملك غير فرصة تحرير الآخرين من محنة وجودهم.[2]

ويرى نيتشه خلف فكرة الأبدية ومملكة الرب محاولة لخلق "عالم مثالي" و"غائية خيالية" تعبر عن رغبة خفية للإفلات من الواقع، وقلقا عميقا اتجاه كل ما هو حي ومقتدر. وهو ما يتطلب الهروب بواسطة الكذب من الواقع، لنشر مشاعر الألم على حساب مشاعر اللذة[7].وتلك هي وسيلة بولس لصياغة انتقامه الأسمى من الحياة ومن الإنسان، وليرسخ بشكل جذري طغيان الكهنوت وسيطرته وليساهم بالأمر الفعلي في مسيرة انحطاط المسيحية، وبالتالي فإن سيادة القديس بولس تعني في الوقت ذاته سيادة جميع قيم الانحطاط باسم الإله[3]، الذي جعلت المسيحية فكرته أكثر الأفكار فسادا، فلقد تدهور الإله فأصبح نقيضا للحياة بدلا من كونه تجليا وقبولا أبديا لها، لقد أصبح إعلانا للحرب ضد الحياة والطبيعة وإرادة الحياة، فالإله المسيحي هو صيغة تشويه للعالم ولكل أكذوبة عن العالم الغيبي[4].

والإيمان المسيحي تعبير عن إنكار الذات وللإغتراب الذاتي، ولا يرى نيتشه تعارضا بين الكذب والإيمان، فإن كان الكذب نظريا هو عدم الرغبة في رؤية ما يمكن رؤيته كما تجب رؤيته، فإن الإيمان هو الكذب عمليا، إن المؤمن متواكل، لا يستطيع وضع الغايات بنفسه ولا يشعر بالانتماء إلى ذاته، ولا يمتلك الحق والرغبة معا عن السؤال عما هو "حقيقي" أو "غير حقيقي" ما هو "قيمة" أو "لا

---

[4] - العهد الجديد: إنجيل متى، الإصحاح 1-7.

[1] – العهد الجديد: إنجيل مرقس، الإصحاح 9-49.

[2]- صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريد ريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2001، ص 345.

[7] - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §15..

[3]- أو يغن فنك:فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص163.

[4]- يسري ابراهيم : نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، 1990، ص116.

قيمة"، ما هو "خير" أو "شر". فالإله هو المعلم ومانح الإرادة، ورجل الدين يمثل حافظ صوته، الذي يلعب دور المتفنن في الكذب، **وأشكال التأويل الكهنوتية هي نتاج "الكذب المستتر"**[1].

هكذا إذن، قلب التأويل المسيحي جميع المفاهيم، وعكس دلالات القيم جميعها، فلقد صنعت المسيحية من كل قيمة لا قيمة، ومن كل حقيقة كذبا. إن المسيحية في نظر "نيتشه" نفثت السم في الحياة من جراء فكرة الخطيئة وهدمت نظام المراتب من جراء مساواة النفوس أمام الإله، ونفت الواقع من جراء اختلاق فكرة العالم الآخر[2].

هذا ولا يختلف الأمر، في نظر نيتشه، بالنسبة للإسلام، الذي يعتبره امتدادا للمسيحية، فهو ينتمي في نظره إلى تلك الأصناف من التأويلات التي تكرس سيطرة الكاهن وسيطرة "العالم الآخر" وبهذه الصفة، فإن الإسلام في زعم "نيتشه"، مثله مثل أي تأويل ديني، إنشاء كاذب[3]. غير أن تقييم نيتشه للإسلام كان متأثرا برفضه لكل ما هو مسيحي ولهذا يقول: " إن الحق مع الإسلام حينما يزدري المسيحية، والحق معه ألف مرة لأنه يقتضي الرجولة".[4] لقد استطاع المجتمع الإسلامي عن طريق القرآن، من جهة، والانتصارات العسكرية، من جهة أخرى، أن يؤمن بإله يحمل تصوره لإرادة القوة، واستطاع أن يبتعد عن الخطر اليهودي الذي جعل اليهود يحولون إلههم إلى مثال للطيبة، بعد سلسلة الكوارث السياسية والخسائر العسكرية التي حلت بهم[5]

وينتقل نيتشه إلى الديانة البوذية، التي على الرغم من تقاربها مع الديانة المسيحية في النزعة العدمية إلا أنها في اعتقاده، قد كانت ديانة واقعية وموضوعية في طرحها للمشاكل، **فهي لم تكن بحاجة إلى تأويل الألم أو الشر بربطه بالخطيئة**، أو السعي إلى محاربة الخطيئة، وإنما وجهت كل جهودها إلى محاربة المعاناة[6]. لقد أحس البوذي بالقلق إزاء هشاشة الأشياء، وبالمرارة اتجاه جميع ما هو فان، لذا كانت الفكرة البوذية الرئيسية: "ايجاد سبيل لتخطي الألم الإنساني.[7]

---

(1) - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §54-55.

(2)- أويغن فنك :فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص164.

(3) - Nietzsche, les oeuvres philosophiques complètes, Tome XIV, trad. Henry, N. R. F, gallimard, 1977, p155..

(4) - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §59.

(5) –Jad H atem ," nietzsche et l' islam", in " analyse de philosophie ", université saint-Joseph, volume3,1982,p104.

(6) - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §20.

(7) - Luise chanchard, -le Bouddhisme , édition Seghers, Paris, 1977. P44.

ومن أجل ذلك، كان بوذا[*] بعيدا عن منطق الخير والشر، مراعيا حساسية الإنسان المفرطة وقدرتها على الألم، متجنبا كل ما هو روحاني ومن شأنه أن يعرض فطرة الأشخاص إلى أضرار وآلام لمصلحة المجهول[1]. وارتفع بوذا إلى علة الألم فوجدها أيضا في الرغبة عامة،أي في التعطش للحياة فكان بذلك طريق الخلاص أمامه أوضح[2].

وهكذا يلتجئ بوذا إلى تقنيات وسبل تأويل من شأنها أن تبعد الإنسان عن المعاناة والإحساس بالألم: فالحياة المتشردة، والزهد، والحذر من كل الروحانيات، ومن جميع الانفعالات والأحاسيس التي تجلب القلق، والابتعاد عن الانشغال والاعتماد على الغير، كل هذه السبل كفيلة في نظر بوذا أن تحقق للبوذي الراحة والبهجة والسلامة بعيدا عن كل أمر جازم ودون أي ضغط داخل الجماعة[3].

فإذا كانت السبل المسيحية تؤدي إلى سيادة المرض و"ترويض" الإرادة الإنسانية، فإن السبل البوذية تؤدي إلى نهاية و إفشال الإرادة الإنسانية[4].

ويستنتج نيتشه بعد تحليله لتأويلات هذه الأديان لفكرة الخطيئة أن معظمها يتجه نحو إلقاء اللوم على الإنسان. إلا أنه يستثني الديانة اليونانية من هذا الحكم، فالإنسان اليوناني لم يكن يحمل نفسه عبء الخطيئة، وقد استطاع أن يتخلص ويطرد عنه الإحساس بالذنب، عن طريق اختراعه آلهة تحمل عبء الخطأ عنه[5].

والواقع أن آلهة اليونان لم تخضع في نشوئها وتطورها لأي قانون، إنما ترك اليونانيون العنان لغرائزهم تفعل ما شاء لها. وهكذا كان لكل إله صورته وطباعه وتاريخه، وله مغامرات تروي وتراه خاضعا لهوى الفنان والشاعر، ولولا أن له بعض القدرة في التحكم في القوانين الطبيعية، لخيل أنه شخصية روائية فحسب[6].

---

[*]– بوذا : تعني " الرجل المستنير" وتطلق على مؤسس الديانة البوذية " جوتاما سيدهارتا ". يدعو إلى انغماس المرء في النيرفانا وتعني الإنطفاء، وهي المرحلة التي لا يعود الفرد فيها يحس بنفسه كذات وإنما بذوب ويتلاشى في الوجود أو الحقيقة الكامنة وراء الوجود الظاهر، وهو ما يسمة "الاستنارة".

[1] - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §20.

[2] - هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، مرجع سابق، ص240.

[3] - Nietzsche, l'antéchrist, OP. Cit, §20.

[4] - Ibid, §22.

[5] - نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 7.

[6] - هنري برغسون : منبعا الأخلاق والدين، مرجع سابق، ص. ص207 – 208.

لقد كان العالم اليوناني في نظر نيتشه – على خلاف العالم اليهودي مشرع الخطيئة ومبتكرها– خاليا من فكرة الخطيئة أو الإحساس بالإثم، حيث بدت له فكرة التوبة والمغفرة الإلهية مثارا للسخرية والاستهزاء، وهي ليست إلا فكرة من صنع العبيد أو ذوي النفوس الضعيفة والمنحطة[1].

وتصور الإغريق للإله جرى باتجاه معاكس للتصور المسيحي له، فبدلا من التعذيب والتحقير الذاتي للإنسان، استخدم الإغريق لمدة طويلة آلهتهم بغية الاستمتاع بحرية النفس والتخلص من عذاب الضمير، حتى استعملوها لتبرير أعمال البشر خاصة السيئة منها، كما استعملوها لتفسير سبب الشر الذي يصيب الإنسان[2]. فلقد ذهب اليوناني إلى تفسير الكثير من الأمور بالجنون لا بالذنب، وتفسير الأعمال التي تحتاج إلى عقوبة بأنها جرأة، فكلما وجد نفسه حيال جريمة أو إثم ما، فسر ذلك بقوله: "لا بد أن يكون أحد الآلهة قد أعمى بصيرة الإنسان". هكذا وظف اليونانيون آلهتهم لتبرير الفعل السيء فقط، فهي آلهة بعيدة كل البعد عن الحقد وهي لا تحمل البشر عبء العقاب وإنما عبء الخطأ فحسب؛فلقد قال الإله (زوس) ذات مرة:

عجيب أمر بني الموتى هؤلاء عند ما يتذمرون من الآلهة!

إذ يخيل لمن يسمعهم أن الشر يأتي منا وحدنا!

غير أنهم، هم بدورهم، بما يرتكبون من حماقات،

يختلقون لأنفسهم مصائبهم وشقائهم، رغم أنف القدر![3]

بناء على ما سبق تحليله، نتوصل إلى أن تاريخ التأويل الديني لفكرة الخطيئة وأصل الإحساس بالإثم هو تاريخ متعدد الدلالات، لا يتخذ منحى واحدا أو اتجاها واحدا. فالتأويل اليوناني الذي يرفع من شأن الحياة، وتقديرها النبيل، يتجه بتأويل الشر نحو العالم الخارجي، تحركه في ذلك إرادة فاعلة إثباتية، أما التأويل اليهودي والمسيحي والإسلامي فهو، في زعم "نيتشه"، محاولة لاقتلاع معنى الحياة من جذورها، وجعل الإنسان مريضا ارتكاسيا، معذب الضمير، عدمي الإرادة. وهذا التأويل الذي هو واحد في الديانات الثلاث تحركه إرادات ارتكاسية، وهي إرادات الكهنة، التي تفرض ذلك التأويل بالإكراه، بينما تستمر وراءه أحقر الغايات وهي غاية السيطرة والتملك والاخضاع فكلما سادت سيطرة الكاهن تسوده بالضرورة قيم الانحطاط والانحلال. وهذه العلاقة التلازمية بين تأويل الكاهن وحلول الانحطاط الديني، توحي **بأن التأويل الكهنوتي بصفة عامة هو تأويل كاذب يحوي في طياته صياغة مشروع تضليل وانتقام عنيف من الحياة ومن الإنسانية جمعاء.**

---

[1] - نيتشه : العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 135.

[2] - نيتشه : أصل الأصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 23.

[3] - في المكان نفسه.

ثالثا: المتحكمون في التأويل الديني

بعد أن تعرفنا على أصل ومدلول فكرة الخطيئة والهدف الذي قام من أجل تأويلها، ننتقل مع نيتشه إلى الكشف عن الإرادات الخفية التي تتستر خلف التأويلات والتفسيرات التي أسندت لهذه الفكرة و غيرها.

لقد كان سبينوزا، وقد عاش عصر الفيلولوجيا، سباقا إلى الشك في مصداقية التفسير القديم للنص المقدس، سواء التوراتي أو الإنجيلي، فلقد جرى نقل المعنى اللفظي للنص الديني إلى المعنى العقائدي؛ أي ما يسمى بالبرهنة على ما هو مبرهن عليه قبلا، وفق منهجية التفسير المجازي؛ L'escègèse allégorique التي تفيد الانتقال من مدلول إلى آخر وصولا إلى الحقيقة في معناها الديني أي إلى جوهر العقيدة. في حين رأى سبينوزا ضرورة تغيير الإشكال من: "هل النص يقول الحقيقة أم لا ؟ إلى : ماذا يقول هذا النص بالضبط ؟ " معنى هذا، **أن سبينوزا حاول إحداث تعديل جذري وهيكلي في عملية التفسير والتأويل تتجاوز مرحلة الفهم المسبق للنص والذي على أساسه تتحدد قيمة التأويل، إلى مرحلة تجاوز الفهم أو المعنى الظاهر للنص إلى المعنى النهائي له.**

وفيما يخص رجل الدين، يرى سبينوزا أن الحواري يزاوج بين مهمة النبي ومهمة المعلم، حيث لم تكن لديه القدرة على التبشير بسيرة المسيح بوصفه نبيا استنادا إلى الآيات، إنما أيضا السلطة المطلوبة للدعوة والتحذير بالطريقة التي يراها كل حواري مناسبة[1].**هذا النقد السبينوزي، الذي يقصد من جهة أن تأويل رجل الدين من عند نفسه لا من عند الإله، ومن جهة أخرى أن التفسير الديني تتخفى خلفه مجموعة من العادات السيئة وجب التحرر منها، قد افتتح في الواقع عهدا حديثا في التأويل. يأخذ مع "نيتشه" خاصة في مجاله الديني، حده الأبعد والأعمق.**

يعتقد نيتشه، **أن المسؤول الأول والوحيد عن مهمة التأويل في الديانات هم الكهنة أو رعاة الأديان ورجالاتها. والحقيقة أن التأويل هو عمل يستلزم فنانا متخيلا، قادرا على الاستفادة من الفرص** متمكنا من نفسه أكثر من تمكنه من الآخرين، متعلما متمرسا وطاغية يسعى إلى كسب ثقة المتدينين الضعفاء والحد من قدرة الأصحاء بإزدرائهم واحتقارهم، ولذلك فإن أولى صفات الكاهن هي التخفي خلف مئات الأقنعة لكي يخادع العدو، وهذه الصفة هي من صفات المحارب الضعيف الذي وسيلته السلام بدل العنف والتقوى بدل السيف[2]. إن الكاهن يستخدم الطرف الملتوية، ويخوض حربا

---

[1] - سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص333.

[2] - نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق III، فقرة 15.

دهاؤه هو محركه فيها[1]، وهو إذ يسعى إلى ذلك يبذل جميع طاقاته من أجل انتزاع السيطرة والمجد من أولئك الذين يمتلكون القوة بين أيديهم[2].

كما يتميز كل رجل دين بالإيمان بالحتمية والجبر، **ويتصف بالقصور في مجال الفيلولوجيا وهي التي تعني(فن القراءة الصحيحة)، وفن القدرة على قراءة الوقائع بدون تزييفها من خلال التفسير، وبدون فقد الحذر والصبر اللازمين للفهم[3]، وإلى جانب الفيلولوجيا يتصف بمعارضته للطب ، لأنهما معا قادرين على القضاء على كل الخرافات في النصوص الدينية؛ فالفيلولوجيا تبين نشأة النص وتطوره، وتعبر عن معتقدات الجماعة المسيحية الأولى، أما الطب فيبين أسباب الشفاء التي ظنها المسيحيون معجزات[4]. إن الفيلولوجي يرى ما وراء الكلمات الموجودة في الكتب المقدسة، ويكشف ما يتخفى خلفها من زيف وتحريف، والطبيب يدرك ما وراء الفساد السيكولوجي عند المتدين**. "تقول الأخلاق" إن العلم هو الممنوع في حد ذاته، وهو الخطيئة الأولى، وجرثومة الخطايا جميعا، وعلى ذلك وحده تقوم الأخلاق (...) وعلى الإنسان أن يحمي نفسه من العلم وألا يفكر، ولذلك يخترع رجل الدين الحزن والموت وكل أنواع البؤس والشيخوخة والكدر والمرض...[5] وتلك هي طريقته ليتحرك بحرية ضد العلم، فالحزن والكآبة كفيلان بإعاقة التفكير الإنساني[6].

هذا، ويتصف الكاهن أيضا بخاصية أساسية وهي فن احتقار الذات، ويسميه نيتشه فنا لأن الكاهن يستخدم أبلغ الوسائل والتقنيات التي يجري بها إلحاق الضرر وتعذيب للنفس[7]، بغية أن يرسخ في ذهن الإنسانية، أن احتقار الذات يزيد المؤمن رفعة وعلاء، والسيطرة على أي انفعال يعتبر قمة الأخلاقية[8].إن الكاهن وهو "المعلم" و"الفنان" بتخليه، الكامل عن شخصيته يجعل حياته أكثر سهولة ورتابة وبلادة[9]. وهي حياة تظهر وكأنها تنحدر نحو الموت والفناء أو العدم.

---

(1) - نيتشه : إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، ص 133.

(2) - Nietzsche, la volonté du puissance, OP. cit, §97,p123.

(3) - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص344.

(4) - المرجع نفسه، ص346.

(5) - Nietzsche, l'antéchrist, Op. cit, § 10.

(6) - Ibidem.

(7)- نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، فقرة 136.

(8)- المصدر نفسه، الفقرة 138.

(9)- المصدر نفسه، الفقرة 139.

وإيمانه بالمثل الزهدية تلك حركت تفسير الناس لحالاته النفسية بطريقة خاطئة، فقد جرى اعتباره كظاهرة ذات طبيعة غريبة، فوق إنسانية، وهو ما زاده على مر العصور قوة مكنته من السيطرة[1] تجلت في الربط بين الإيمان به والإيمان بالمُعجز، بالمعنى الديني للوجود وبحتمية يوم الحساب، على الرغم من الجانب المزيف من طبيعته، ناهيك عن البؤس الثقافي والمعرفة التافهة والصحة المريضة التي بقيت مستترة ومجهولة الجانب[2].

إن مبدأ الحياة ضد الحياة، ينبغي حسب نيتشه، أن يكون نوعا من اللغو العارض، تأويلا أو التباسا نفسيا وقعت فيه الإنسانية، لعجزها عن فهم الطبيعة والكنه الحقيقيين لكلمة "المثال الزهدي" [*]وفي الواقع ينشأ المثال الزهدي مع الغريزة الوقائية التي تتصف بها الحياة المتدهورة التي تسعى إلى علاج نفسها وتجتهد بكل الوسائل إلى الحفاظ على نفسها وتناضل من أجل البقاء في الوجود وهو دليل انحطاط ووهن فيزيولوجيين، تتوتر معهما أعمق الغرائز الحياتية وأسلمها، والمثل الزهدية واحدة من تلك الحيل والوسائل، فمعها تتصارع الحياة مع الموت وضد الموت. إن الزهد يصير عنصرا من عناصر فن الحفاظ على الحياة "[3]. فعندما يعمد ذلك المعلم البارع إلى تهديم الذات إلى جرح نفسه بنفسه، فإن الجرح بالذات هو الذي يدفعه إلى التمسك بالحياة ، ومقدرة رغبته بالذات هي التي تجذبه إلى الحياة وتجعل منه أداة تسعى لخلق ظروف ملائمة وموافقة لغريزته، وهي المقدرة نفسها التي تجعله يربط قطيع الخائبين والضعفاء بالحياة، ليكون راعيهم الأمين[4].

هكذا، إذن يبصر نيتشه خلف زهد الكاهن، الذي يبدو عدوا للحياة، نافيا لها، قوة تحافظ على الحياة وتؤكدها. إن الكاهن هو الرغبة في أعلى درجاتها، "بالتميز" [5].

هذه هي صفات الكاهن أو رجل الدين، الذي يبدو طيبًا و منقذًا ورغم ذلك يقول نيتشه : "هل هو طبيب حقا، هذا الكاهن الزاهد؟ لقد رأينا مدى ما يفتقد إليه من أمور تحول دون استحقاقه لقب

---

(1) -نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق،فقرة 143.

(2) – في المكان نفسه.

– [*]المثال الزهدي أو المثل الزهدية، في نظر نيتشه،هي مجموع القواعد أو الأساليب،ذات الطابع المقدس من مثل "الطاعة الحرفية الخاملة " و "إتباع نوع من الإنضباط المأذون و المقصود" يعلمها الكاهن الزاهد و نيته إنكار الذات وتجاهلها. فهو حسب نيتشه أي المثال الزهدي، نظام الكاهن البارع و الخطير في زعزعت كل أنواع الإستياء و الندم وإمتهان الذات و تعب الضمير.

-نيشته: أصل الأخلاق و فصلها، مصدر سابق، III،فقرة 18.

– [3] المصدر نفسه، III،فقرة 13.

[4] - في المكان نفسه.

[5] - في المكان نفسه.

الطبيب، رغم ما يبذله من تلطف وتجمل في النظر إلى نفسه بوصفه "منقذا" ...[6]، ذلك الذي يؤول علة الخطيئة والألم بإرجاعها إلى الإنسان ذاته، أي ذلك الذي يحول اتجاه الحقد، فالمتألم الذي يسعى لمعرفة علة ألمه، باحثا عن مسكن لشقائه، ينتهي به المطاف إلى الكاهن الذي يؤول علة المرض بإرجاعها إلى الإنسان ذاته نتيجة لخطأ ارتكبه[1]، إنه لا يكافح إلا الألم بالذات، ليس سبب المرض أو الحالة المرضية الحقيقية[2].

ويبصر نيتشه في التفسير الكهنوتي للألم إرادة نفي للحياة، تسعى إلى إنماء شعور الإنسان بالذنب متى يصبح السمة الحياتية الأساسية، وحينما يبرز الكاهن وسط ذلك الجو الحزين سيدا على أولئك الذين يتعذبون. وهكذا، يتجلى مع تفسير الكاهن ذلك التوحد الغريب بين العلة والمعلول والتطابق بين السبب والنتيجة، لينقلب معهما سخط الإنسان على ذاته، والإقبال ضدها باتهامها والحد من كل عزائمها.

كما يبصر نيتشه في تأويل الألم لدى الكاهن نوعا من التطبيب الكاذب باستعمال التبرير الديني، لأن المتألمين والمرضى قد أصبحوا بموجبه أشد مرضا وأكثر ألما، ففي كل مكان طبق فيه الكاهن علاجه، نجد أن المرض قد استفحل وتطور بحدة وزخم مقلقين، مما جعل من تلك الطريقة في التأويل والمعالجة أعظم مظاهر الحط من منزلة الإنسان وإضعاف همته[3].

لذلك، يبدو لنيتشه أن الكاهن ذو مهارة فذة في فن التحكم بالمتألمين، يحمل البلسم والدواء،ويجرح قبل أن يعالج، وبينما يهدىء من روع ألم الجرح يعمد إلى تسميم الجرح[4].

وينتهي نيتشه إلى حقيقة أساسية، مفادها أن مهمة الكاهن من خلال التأويل الكاذب لعلة الألم هي السيطرة، وتلك هي المهمة الخبيثة التي أعدته غريزته إليها، والتي يتحول بموجبها من حام إلى جلاد خبيث، يسعى إلى كبت العزائم، والحط من كل الإرادات الفاعلة وترويض النفوس، ليجعل الجميع غير قادرين على إلحاق الأذى خاضعين في كل وقت لسيطرته[5].

---

[6] - المصدر نفسه،III، فقرة 17.

[1]- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق، ص168.

[2] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 17.

[3]–انيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 21.

[4] - المصدر نفسه، III، فقرة 15.

[5] - المصدر نفسه، III، فقرة 16.

وتبعا لذلك، فإن التفسير الديني من خلال الكاهن هو أسوأ أنواع التفاسير حسب التصور النيتشوي، إذ يحول الإنسان من إنسان مريض إلى مذنب، بل يجمع بين كليهما معا في الوقت ذاته وهو تفسير يشوبه تلاعب متقن بالألفاظ بين الألم والمرض والإثم والخلاص[6].

ونظرا لهذا، نجد نيتشه يصف رجال الدين في كتابه"هكذا تكلم زرادشت" بأبشع الصفات وأعنفها، إذ يقول : "إن هؤلاء [أي الكهنة] ... يدورون حولك بطنين الذباب يرفعون أناشيدهم تزلفا إليك ليتحكموا في جلدك ودمك أنهم يتوسلون إليك، ويداهنونك كما يداهنون الآلهة والشياطين، فيحتالون عليك بالملاطفة والثناء وما يحتال غير الجبناء ...."[1].

هكذا يصل نيتشه في نهاية المطاف إلى **الكشف** عن الأقنعة التي تتستر خلفها رجالات الأديان ورعاتها **وفضح** نزاعاتها، **والوقوف على تقنيات ووسائل العملية التأويلية** لدى الكاهن، والغايات والأهداف التي يسعى لتحقيقها.

إن التأويل لدى الكاهن لا يعتمد إذن على الجد ومحاولة الفهم الصحيح، ليصل بنا بالضرورة إلى تغيير صائب ونافذ، وإنما هو تأويل الغرض منه جعل العالم الداخلي للإنسان منهكا، متعبا مصابا بالاعياء، ومع هذا التأويل الكاذب ينقلب حكم القيم، وتنعكس دلالة المفاهيم، فيسمى أكثر الأمور إضرارا بالحياة (صادقا) و (نافعا)، وما يرفع من قيمتها ويؤكدها ويجعلها تنتصر (كاذبا) و (ضارا)، وإجمالا فإن تأويل رجل الدين تأويل خاطئ الغرض منه السيطرة والاستيلاء على إرادات من لا قداسة لديهم.

رابعـــــا: نتائج الفصل

هذا،ومن خلال تحليلنا لعناصر الفصل، يمكن الوقوف على عدة نتائج ، نحصيها فيما يلي :

أولا: في تحليله لأصل الدين، توصل نيتشه إلى أنه لم يكن رغبة ، وإنما خطأ في تأويل الظواهر،وأن البلاء الخارجي أو الخوف من غضب الطبيعة وشرها هو أول ما دفع بالإنسان أن يكون متدنيا.

ثانيا: وأن العلامة الدينية لم تعد بريئة وإنما ذات طبيعة خبيثة، لأن غايات دنيئة تقف خلفها، ومعظم التأويلات الدينية التي اعتبرت لفترة طويلة كتأويلات مقدسة قد أضحت خطيرة وخبيثة لأنها تتوجه ضد الإنسانية ومستقبل الإنسان . ولأن قيمة التقويم الديني منحطة، فإن الحياة تتحول إلى صورة بائسة ومرضية وتسير شيئا فشيئا نحو العدم.

---

[6] - المصدر نفسه، III، فقرة 20.

[1]– نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، I، حشرات المجتمع.

ثالثا: غير أن الانشغال بالنص الديني كمؤسسة قائمة لا يهم بقدر ما يهم " المشرع" الـــديني وطبيعـــة الإرادة والغاية التي حركته، مؤسسا بذلك طريقة جديدة في القراءة نفسية خاصة للذي قام بفعل التأويل.

رابعا: ويكشف التأويل النفسي عن مرض وانحلال ونقص ذهني يحرك إرادة " المؤول" الديني التي لا تنتج، تبعا لذلك ، سوى تأويلات فاسدة ومضللة وخاطئة من الناحية التاريخية واللغوية والنفسية.

خامسا: لذلك نصل في الأخير إلى نتيجة مفادها أن تقدم الإنسان، وتحضره منوط في نظـــر نيتشـــه بابتعاده عن الدين وشعائره، وضربه عرض الحائط بجميع التأويلات الدينية

هذا،ولأن التأويل تَحَرُّكٌ وانتقال فإنه في شكله الديني قد امتدت أسسه الواهية في قالب "عقلـــي" إلى التأويل الفلسفي حتى يواصل خطة انتقامه التي صاغها ضد الحياة و هو ما ســـنبينه فـــي الفصـــل التالي.

الفصـــل الثالـــث

التأويل في شكله الفلسفي

أو

إساءة استخدام معنى الحياة

أولا:التأويـــــل الفلسفي كوريث للتأويل الديني

ثانيا: التأويـــــل الفلسفي المثبت للحياة

ثالثا: نتائج الفصل الثالث

الفصل الثالـــــث

التأويل في شكله الفلسفي

أو

إساءة استخدام معنى الحياة

لقد أراد نيتشه أن يجعل المسعى الجديد للفلسفة اقتحام الفكر الإنساني من بابه اللغوي النسابي من أجل الوصف والتشخيص وكشف النوايا. ومع الموروث الديني رأينا أن أصل الدين فـــي قيمتـــه العدميـــة يكشف عن نموذج من إرادة القوة. حيث يحول نيتشه مسألة الدين: (ما هو الدين؟) إلى مسألة أصل: (ما هو أصل الدين؟) ومنها إلى مسألة إرادة: (ماذا يريد المؤول الديني؟) لتتحول بدورها إلى مسألة قيمـــة. وهكذا أعلنت اللغة الدينية، كمسرح لتضارب القوى أمام الجينالوجيا المتمرسة،عن أي نية تنبثـــق القـــوى المسيطرة عليها وإلى أين تتجه وما تريده في كل ما تتصرفه أو تؤسسه أو تعتقد فيه، وهي النية المنحرفة والذوق السيء اللذان يعملان تحت المعنى الظاهر بغية الحلول الدائم للمؤسسة الدينيـــة والســـيطرة باســـم القداسة. وهو الواقع ذاته الذي يعلن عن نفسه مع التأويل الفلسفي.

أولا: التأويل الفلسفي كوريث للتأويل الديني

يبصر نيتشه امتدادا وتواصلا مقنعا للفكر الديني والفضائل الزهيدة يترسب داخل الفكر الإنســـاني تحت أشكال مختلفة تتفق في الأخير وطبيعة ذلك الفكر. وبصدد هذا يقول: "لم يقتصر المثال الزهدي على إفساد الذوق والصحة، لقد أفسد أيضا أمرا ثالثا ورابعا، وخامسا، وسادسا (...). وأنا لا أبتغي إلقاء الضوء هنا على فعل هذا المثال، بل على دلالته فقط، على ما هو مدعاة للحزر، على ما هو خبيء وراءه وتحتـــه وفيه، على الشيء الذي يعبر عنه هذا المثـــال تعبيـــرا مؤقتـــا، غامضـــا، مـــثقلا بعلامـــات الاســـتفهام والالتباس..."[1]

ولقد أضحى من واجب المؤول المتمرس، الكشف عن الوجه والمعنـــى القـــوي والمخيـــف لهـــذا المثال، وعن العلة في غياب المثال المضاد، إلى حد أن بدت كل مصالح الوجود الإنساني خـــارج نطـــاق الغاية الدينية محدودة وضيقة الأفق.ولكأن قوته تتصدر باقي القوى، بل وإن هذه الأخيرة تستمد منه معناها وحقها في الوجود وقيمتها، بوصفها أداة إبداعه ووسيلته نحو تحقيق هدفه.[2]

---

[1] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 23.

[2] - في المكان نفسه.

وهكذا لا يرى نيتشه في الموروث الفلسفي إلا وجها لتخفي سبل الدين، ونتاجا يتستر خلف معانيه وغاياته ليتأسس عليها. إن الفلسفة تشتق منطقها ومعناها من لغة الدين؛فإذا كان المثال الزهدي يتخذ، عند رجل الدين، معنى الإيمان الحقيقي ورخصته العليا للوصول إلى السلطة، وعند القديس الزاهد ذريعة "للنوم الشتائي" وراحته في العدم (الإله) وسببا لتجلي مرضه وداءه العقلي،[1] فإن الفلسفة تشتق منطقها ومعناها من لغة ومنطق الدين. ولكن كيف يتجلى هذا المعنى في الفلسفة أو على أي نحو تشتغل إرادتها وفق إرادة المثل الدينية ؟.

تكشف الدراسة التاريخية أن العلاقة بين الدين والفلسفة هي علاقة الوالد بالطفل والأصل بالبناء؛ فالفلسفة لم تتعلم كيف تخطو خطواتها الأولى إلا في ارتباطها بالمثال الديني ارتباط الطفل بالماسكة التي تحول دون وقوعه عند تعلمه المشي. إن شأن الفلسفة كشأن جميع الأمور الطيبة، تظل طويلا تفتقد الجرأة والإقدام وتبحث دائما عن وسيلة لنجدتها.[2] ولجوء الفلسفة إلى لغة الدين وإرادة المتدين يدل على العجز والحاجة إلى سند من أجل الظهور والانبثاق. وقيمة الفلسفة في استغنائها عن المعنى الديني كمثل الصغير تشل أو تنعدم حركته باستغنائه عن الماسكة.

وهكذا كانت الضغينة وإعلان العداوة اتجاه أي ضرب من ضروب الشهوة من جهة والميل المسبق والعطف الحقيقي اتجاه المثل الزهدي من جهة أخرى، هي أولى الصفات التي كان ينبغي أن يتميز بها كل فيلسوف، والإيمان بغير ذلك يجعل منه فيلسوفا مزعوما. وكل فيلسوف، تحركه مثل تلك الإرادة، من شأنه أن يقول كما قال "بوذا"، عند ولادة ابنه: "لقد ولد لي راهولا. إنها عقبة تنتصب أمامي" (وراهولا تعني شيطان صغير). ورغبته في الحرية استبدت بفكره حتى هجر الحياة البيتية لأنها إقامة نجسة. إن نفي كل أنواع الأسر والإكراه وفعل تبني الفكر اللاهوتي هي وسائل الفيلسوف "لخلق" الأمثل من الظروف الملائمة وليتمكن من استعراض قوته وبلوغ ملء الإحساس بقدرته. فكل شهوة هي عائق في طريق القدرة والفعل والنشاط واثبات الذات.[3]

والتخلص من الإكراه بجميع أشكاله، يؤدي في زعم الفيلسوف إلى صفاء الفكر، والاندفاع والتحليق في الأفكار، وإلى السكينة في كل ما يبدو عميقا في الأمور.[4] إن معنى المثال الزهدي، لدى الفيلسوف، هو السعي لأمثل الشروط اللازمة لبلوغ أعلى درجات الروحنة وأعلاها جرأة. وهو بقدر ما ينكر الوجود، يؤكد على العكس وجوده بالذات.[5]

---

[1]- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة1.

[2] - المصدر نفسه، III، فقرة 9.

[3]- المصدر نفسه، III، فقرة 7.

[4]- المصدر نفسه، III، فقرة 8.

[5]- المصدر نفسه، III، فقرة 7.

إن الفلسفة لا يمكن أن ترفع عن وجهها قناعها الزهدي وهي تترعرع، بل عليها أن تؤمن به بصورة ما، ولا يسعها إلا أن تفوز بقناعها،معطية إياه معنى جديدا تعبر فيه عن نفسها.[1]

لقد اضطر الفكر الفلسفي، إذن، إلى الانطلاق بالتنكر والتقنع، واستعارة أنواع الإنسان المتفكر التي قد تكونت سابقا، حتى يصنع كينونته. لقد استعمل المثال الزهدي كمظهر خارجي وشرط للوجود. وهندسة الفيلسوف، تبعا لذلك، هي البناء المقنع والمطابق لعمل الزاهد، المبدع والمتمرس الروحي الذي يسلك الطرق الملتوية حتى يؤمن بإبداعه ويستمد مقدارا من الثقة والنفوذ.[2]

هذه هي الوضعية المعقدة التي يكشف التأويل عنها ويكشف عن نفسه فيها، أي حين يعلن أن قوة جديدة، هي قوة البناء الفلسفي، لا يمكن أن تظهر وتمتلك موضوعات إلا إذا وضعت في البداية قناع القوة السابقة، قوة النسيج الديني التي كانت تحتلها من قبل. إن الفيلسوف لا يمكن أن يولد ويترعرع ويكون له الحق في البقاء، إلا إذا كانت له هيئة تأملية أو روحانية، أي هيئة الرجل المتدين المسيطر على العالم قبل ظهوره.[3]

و لذلك يبصر نيتشه سواء في الفلسفة القديمة أو الحديثة غريزة الإيمان بالحقيقة المطلقة والعمل من أجل الحقيقة وأن فكرة "المعاناة من أجل الحقيقة" [4] وتلك هي ثغرة كل الفلسفات ومظهر من مظاهر امتداد سيطرة الدين وحضوره المتخفي والمقنع.

إن الحقيقة طرحت دائما بوصفها جوهرا، إلها أو نصابا رفيعا، وأنها لا يجب أن تواجه بوصفها مشكلة. وأن إرادة الحقيقة بالذات لا تحتاج إلى تبرير؛ وكل ذلك مستمد من الاعتقاد أن الإله هو الحقيقة والحقيقة إلهية. إن ذلك هو حمى الوطيس الذي أشعله إيمان يعود إلى عدة آلاف من السنين وهو الإيمان المسيحي الذي كان أيضا إيمان أفلاطون.[5]

لكن قلب قيمة القيم الزهدية ونفي كل ما يبدو بمثابة الأمر الإلهي الأبدي، **واعتبار الإله كالكذبة التي دامت طويلا، يطرح مشكلة قيمة الحقيقة ونقد إرادة الحقيقة، التي تشكل المهمة الجديدة للمؤول** إذ: "ينبغي أن يحاول المرء طرح مشكلة قيمة الحقيقة على بساط البحث. "[6]

والعلم مثل الفلسفة، يثبت حاجته إلى قناع الدين وإلى إيمان مسبق يزوده باتجاه، يكتسب بواسطته

---

(1) - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 10.

(2) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 10.

(3)- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 10.

(4) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 8.

(5) - المصدر نفسه، III، فقرة 24 .

(6)- في المكان نفسه.

حقا في الوجود وليفترض معنى ومنهجا وحدودا.[1] والدين هو القيمة المثلى والقدرة المبدعة للمثل، يقوم العلم على خدمتها وفي المقابل تمنحه الإيمان بذاته، لأنه عاجز بذاته عن خلق قيمه.[2] وعليه تشتق قيمة العلم من قيمة الدين، وتقدير قيمة الدين يؤدي بالضرورة إلى تقدير قيمة العلم؛ فمن زاوية أولى يقوم العلم على نفس الأسس التي يقوم عليها المثل الديني فكلاهما يفترض نوعا من إفقار الطاقة الحياتية ويخلق نفس الفتور في العواطف والأهواء،[3] حيث يتجه العلم في معالجته للكمية إلى التسوية بين الكميات والتعويض من حالات اللامساواة. في حين يؤمن نيتشه بحقوق الفرق في الكمية ضد المساواة وبحقوق اللامساواة ضد التسوية بين الكميات. إن ما يفضحه نيتشه إذن في العلم هو الهوس العلمي بالبحث عن تعويضات والنفعية والمساواتية وذلك على صعيد التماثل المنطقي والمساواة الرياضية والتوازن الفيزيائي.[4] ففي الفيزياء مثلا، يعيب نيتشه على المفاهيم الفيزيائية للمادة والجاذبية والحرارة كونها عوامل تسوية للكميات.[5]

ومن زاوية ثانية، يلتقي العلم والدين في الإيمان بقيمة الحقيقة والاعتقاد المشترك أن الحقيقة لا يصح نقدها ولا تقييمها. حيث يكشف التأويل كيف أن العلم يكف عن التطلع إلى مفهوم "المطلق" في شكله الديني، ولكنه "يؤله" الحق ويخصه بنفس الخصائص المستعملة في الماضي لتحديد ماهية الإله، أي أنه يجري، علميا، تحويل الإيمان بالإله إلى الإيمان بالحقيقة.[6]

فإرادة العلم إذن هي إرادة الحقيقة التي تؤكد عالما آخرا غير الحياة والطبيعة والتاريخ، وبمقدار ما يؤكد (العالم الآخر) يُنفَى بالضرورة عالمنا.[7] و يخلص نيتشه إلى نتيجة مفادها أن المعرفة العلمية هي قناع الأخلاق الدينية وهي التعبير عن الحاجة التي تدفع الإنسان لخلق خرافة العالم المعقول أي **أن العلم، في الأخير، إتمام لوظيفة التأويل المثالي.**[8]

وهكذا، ينتمي العلم إلى الدين ويخدمه بطريقته.[9] وأيضا يتجه الفكر العلمي نحو القيمة العدمية لأنه يفهم الظواهر انطلاقا من القوى الإرتكاسية ويفسرها من وجهة النظر تلك.[10]

---

(1) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III ، الفقرة 24.

(2) - المصدر نفسه، III، فقرة 25.

(3) -في المكان نفسه

(4) - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 60.

(5)- المرجع نفسه، ص 61.

(6) -Mariette Fayad, Nietzsche: Critique du savoir et savoir critique in la revue tunisienne des études philosophiques ,16eme année ,N°28-29,2001,p71.

(7) - نيتشه: العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 344.

(8) - Mariette Fayad, Nietzsche: Critique du savoir et savoir critique, op.cit , p 71 .

(9) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، III، فقرة 25.

إن العلم لا يحاول البحث ومعرفة الطبيعة بل بالأحرى يتجه إلى الخلق. وكل حقيقة يدعيها، هي أقرب في طبيعتها، إلى التشكيل والتأويل. والفلسفة هي الأخرى بالنسبة لنيتشه، طريق يدل على التغيير والتحويل المستمر. وهي إن صح التعبير فن التغيير والتطور، ولا يعنى بالتطور انفتاح المبدأ، مثلما يعنيه هيجل، إنما خلق الأفكار الجديدة والقادرة على التكيف مع المواضيع الخارجية.[1]

ولا يرى نيتشه في الأنساق العقلية القائمة على الحجج المنطقية غير عمليات متنوعة لاستعارات متراكمة، تكرر استعمالها فحولها الفلاسفة إلى مفاهيم عقلية مجردة، ثابتة، متناسين حقيقتها. فليست الحقيقة التي يؤمن بها الفيلسوف والعالم غير: "مجموعة ضخمة من الاستعارات والتشبيهات والمجازات، وهي بإيجاز حاصل علاقات إنسانية تم تحريرها وتجميلها شعريا وبلاغيا حتى غدت، مع طول الاستعمال، تبدو لشعب من الشعوب دقيقة وذات مشروعية وسلطة مكرهة. إلا أن الحقائق عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك، واستعارات استخدمت حتى فقدت قوتها، إنها قطع من النقد فقد الختم المرسوم عليها، وأخذ ينظر إليها على أنها قطع نقدية بل مجرد مادة معدنية..."[2]

إن هذا النص بمثابة الوسيلة التي يحصل بها نهائيا وجذريا قلب مفهوم الحقيقة ونفي قيمتها بإثبات بدايتها والكشف عن الأصل الذي ينحدر منه الإيمان بها؛ إن الحقيقة نوع من الخطأ والوهم، وجميع الحقائق سواء كانت فلسفية أو عملية أو أخلاقية هي درجات ومراتب مختلفة، أوجه مختلفة للخطأ مما يعني غياب كل حقيقة وأي حقيقة.

مما يؤكد أن الخطاب الفلسفي بعيد كل البعد عن العقلانية، لأنه في الواقع مجرد استعارات أقتبست من النماذج الدينية والأخلاقية. وقد رأينا كيف أن مفهوم الدين، لم يمتلك معنى واحدا مطلقا لأنه يخدم على التوالي قوى متعددة.[3]

والخطاب الفلسفي، لاسيما خطاب الفلسفة المثالية قد استسلم لإغراء اللغة وافتتن باستقرارية النحو ومثاليته لأن النحو يقيم قواعد ثابتة مستقرة لشيء يتغير دوما هو اللغة، وهذا الميل إلى تثبيت المتغير قد مارس تأثيرا كبيرا على الفلسفة.[4] حين تعمل من خلال المفاهيم وتعتقد أنها ليست

---

(10) - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 61.

(1) – Teresa Aizpùn Bobadilla , quelques considérations à propos du concept de vérité op.cit , p 66-65 .

(2) - Nietzsche, le livre du philosophe, op. cit, III, § 1.

(3) - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 9.

(4) -جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية،دار المنتخب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،(د.ت)، ص 150.

استعارات، وهنا يكمن انحرافها الأساسي لأن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي، وليس الفكر الواعي للفيلسوف إلا محصلة غرائز دفينة[1]

ويلجأ الفيلسوف إلى استعمال الاستعارات تماما كما تحب النحلة بناء خليتها. والفلاسفة إضافة إلى العلماء قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم قلاعا يختبئون فيها خوفا من الحياة. وهم عوضا عن بناء الأهرام، كعارض من أعراض الصحة والإقبال على الحياة فقد قلدوا النحل ببناء الخلايا، مما يثبت أن قلاع مفاهيمهم ليست سوى حصيلة غريزة خائفة من الحياة.[2] إن الباحث عن المعرفة بصفة عامة يميل إلى حبس المعرفة و"ولع المعرفة" في مذاهب يقطنها الموت وتهجرها الحياة ولا تتسع لتعدد المعارف والمنظورات، ولعل غرض نيتشه من المقارنة بين بناء الفكر وبيوت الحشرات الصغيرة هو وضع الفكر وادعائه تقليص العالم في مجال واحد وبمقياس واحد، موضع السخرية. وفي هذا السياق يقول نيتشه: "لقد قيل بحق:« حيث يكون كنزك الثمين، يكون فؤادك أيضا»، وكنزنا الثمين يقع حيث تَدنُ قفائر معرفتنا. ونحن إنما نتجه باستمرار صوب تلك القفائر..."[3]

ويستخدم نيتشه استعارة الخلية ليعبر بها عن شكل من أشكال البناء المفاهيمي، وليقابل بين العمل الغريزي في كماله بالعمل الإنساني الناقص؛ إن الخلية كمجموعة هندسات هي رمز الترتيب المنتظم للمفاهيم ومثلما تفعل الحشرة الصغيرة لتستطيع العيش وتبني بيوتا تملؤها من المادة التي تعيش منها، كذلك يؤسس أهل الفكر أبنية فارغة يدخلون فيها كل العالم حتى يضمنوا حق الوجود والسيطرة[4].

مما سبق يتضح أن التأويل يثبت فاعليته حين يجعل من القيمة لا قيمة ومن الحقيقة لا حقيقة، ويكشف القناع عن أصل المفهوم "الفلسفي" وقيمته وكيف ينتقل المفهوم "الديني" من مؤسسة فكرية إلى أخرى وفق طبيعة القوة التي تتجاذبه. ومن فقه اللغة إلى الجينالوجيا يثبت نيتشه أن الدين هو قناع الفلسفة التي تعد وسيلة لبسط سيطرته على الفكر وأن إرادة الفيلسوف مستمدة من إرادة رجل الدين الارتكاسية، وهو ما يفسر في رأيه، اتجاه الفلسفة نحو الانحطاط. ويفسر أيضا اتجاهه إلى الميتافيزيقا باعتبارها وريثة الدين.

---

(1) - Nietzsche, par de là le bien et le mal, traduction D'Henri Albert , Librairie générale Française (S.L) , 1991, §3.

(2) - Sarah Kofman, Nietzsche et la metaphore, Op.cit, P.90

(3) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، المقدمة، فقرة 1.

(4) -Sarah Kofman , Nietzsche et la metaphore, Op.cit, P 90-91.

ثانيا: التأويل الفلسفي المثبت للحياة

إن الدين ليس الشكل التأويلي الوحيد الذي خلق العالم الآخر، أو هو وحده الناتج عن أخطاء العقل، ذلك أنه ما إن اختفى الهذيان الديني الذي خلق إحساسا بالحرمان والفراغ، حتى تولد منه العالم الآخر الميتافيزيقي، أو بعبارة أخرى، نرى أن اختفاء الهذيان الديني الذي يجعل الفرد يعاني حرمانا وفراغا مثيرين للقلق، يليه من الجهة المقابلة ولادة عالم آخر ميتافيزيقي.[1]

وعليه تكون الميتافيزيقا وريثة للدين، ومؤيدة لنتائجه، وليست هي أصله كما يقول شوبنهاور، فالحاجة الميتافيزيقية ليست هي أصل الدين، بل الابن المتأخر لهذا الأخير.[2]

وهكذا،ما إن يجد المرء مفرا لنفسه من فكرة العالم التي فرضتها الأديان، حتى يجدها في الميتافيزيقا مرة أخرى على صورة أدق وأكثر اقناعا، مُقَنَعةً بإطار منطقي دقيق، مما يجعلها أكثر خطورة من ذي قبل، ذلك أن العالم الآخر الميتافيزيقي أصبح موصوفا بأرفع الصفات وأعلاها، فهو عالم المثل أو الأفكار، وهو العقل الخالص وله ثبات ونقاء لن تجد لهما في عالمنا نظيرا.[3] إن الميتافيزيقا، بالنسبة لنيتشه، هي إذن خادمة اللاهوت الأمينة،[4] وهي "الترجمة" بلغة عقلية للحاجة الدينية المتأصلة في الروح الغربية.[5]

وهذا الارتباط بين الدين والميتافيزيقا، كان ينمو، على حساب الفلسفة والوجود، إذ أنه ومند زمن طويل لم يجر البحث عن معنى الوجود إلا بطرحه كشيء خاطئ أو مذنب، شيء ظالم كان من الضروري تبريره، لذا كانت ثمة حاجة إلى الإله لتفسير الوجود، وكانت هناك حاجة لاتهام الحياة من أجل افتدائها ولافتدائها من أجل تبريرها.[6] لقد جرى تقويم الوجود لكن بوضع النفس دائما من وجهة نظر الإحساس بالخطأ وهذا هو الإلهام المسيحي الذي يفسد الفلسفة، فالفلاسفة استخدموا الألم كوسيلة للبرهان على ظلم الوجود، ولكن كذلك كوسيلة في الوقت نفسه لاكتشاف تبرير سام وإلهي له.[7] مما يدل أن الدين أهم مصدر اعتمدت عليه الميتافيزيقا في بناء أفكارها، فالعالم الميتافيزيقي مبني على أساس ديني محض.

---

(1) - نيتشه: العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 151.

(2) - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 70-71.

(3) - في المكان نفسه.

(4) - Vladinmir Biaggi, Nietzsche, Armand Colin, Paris, 1999, P 36.

(5) - ماريات فياد: نيتشه: نقد العلم والعلم الناقد، مرجع سابق، ص 69.

(6) - جيل دولوز :نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 27.

(7)– المرجع نفسه، ص 28.

ولما كانت الميتافيزيقا –حسب نيتشه- وريثه الدين، فقد امتدت جهود نيتشه التأويلية إلي أهم المبادئ التي يستند إليها المؤول الميتافيزيقي وبالتالي تحكم خطابه الفلسفي. وإلى مبحث الوجود خصوصا الذي يعد من أهم مباحث الميتافيزيقا.

ويبدأ نيتشه دراسته للميتافيزيقا بتصوير فكرة الوجود عند الفلاسفة اليونانيين الأوائل. ويبدو أنه يستهدف عبر دراسة الفلاسفة الطبيعيين تصوير الميتافيزيقا اليونانية قبل انحدارها نحو اللاهوت، وقبل بث الدم اليهودي والمسيحي في أوردتها، كما يهدف إلى وصف تأويلات الميتافيزيقا قبل نفاذ الفساد إليها من جراء ثنائية العالم وكذلك من السقراطية.

وينظر إلى هؤلاء الحكماء من طاليس إلى سقراط، ويصفهم بالعمالقة الذين يبرزون الخطوط الكبرى للعبقرية الإغريقية. فهم قد حددوا سجية الإغريق، حتى لو كان ذلك التعبير يوصف بالعمومية.[1]

وعلى الرغم من اعتراف نيتشه أن هؤلاء الحكماء قد تأثروا بالفلسفات الأخرى الشرقية، إلا أنهم لم يكتفوا، في نظره، بمجرد الاستيراد فقط، بل أنهم كانوا جديرين بالإعجاب كونهم استطاعوا هضم ثقافات الشعوب الأخرى وتجاوزوا تلك الأفكار إلى أفكار أخرى جديدة، فعرفوا بذلك، كما يقول، كيف يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر لكي يلقوا به إلى أبعد؛[2] فالفلسفة إغريقية بمقدار ما بلغت في اليونان، للمرة الأولى، شكلها الأعلى، وأظهرت قوتها الحقيقية وأهدافها التي لا تخلط بتلك الخاصة بالشرق.[3]

إن حكم الفلاسفة الأوائل على الحياة والوجود هو حكم غني بالمعاني لأن الحياة التي شهدوها كانت ذات امتلاء مفرط، ولأن وحي المفكر عندهم لم يكن مضللا أو مشتتا بين رغبة الحرية والجمال والحياة،وغريزة الحقيقة التي تتمحور حول سؤال قيمة الحياة[4] ولأن قيمة الفلسفة لا تسكن المجال المعرفي إنما مجال الحياة، إذ تتلون قيمتها بصفة الفن وتضع الفلسفة ذاتها كعمل فني. ويظهر جمال هؤلاء الفلاسفة في أن لكل منهم مزاج وشخصية بديعة، يخلق من خلالها إمكانيات للحياة؛ لقد عمل كل بطريقته الخاصة على فتح طرق للحياة ورؤية فريدة للأشياء.[5]

---

[1] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983، فقرة 1.

[2] -المصدر نفسه، فقرة 1.

[3]- جيل دولوز:نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 10.

[4] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 1.

[5] - Sarah Kofman, Nietzsche et la scène philosophique, union générale d’éditions, Paris, 1979, P 22.

وهكذا منح الإغريق وجود الفيلسوف شرعيته، والفلسفة شرعيتها، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلسوف في نظرهم مذنبا.[1] لتتجسد من خلالهم الصورة الحقيقية للفيلسوف، والتي شوهت فيما بعد من خلال التقويمات والتقديرات المزورة.[2]

ولقد استطاعوا تجاوز الشعوب الأخرى أيضا كونهم حددوا اللحظة المناسبة للتفلسف. وهي لحظة العافية، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والمنتصر، فانبثق عن هذا الفكر العلمي المرح الصافي والمكتفي أيضا، ذلك المجرى العظيم الذي نطلق عليه اسم الفلسفة الإغريقية.[4] لأن الفلسفة الحقة لا تعلن عن وجودها مع الضعيف أو المريض أو الصغير أو كل ما ينتسب بصفة قاطعة إلى أعراض الحضارة المنحطة.[3]

واتجه اهتمام نيتشه الأساسي إلى دراسة تفسير فلاسفة اليونان الأوائل للظاهرة الأنطولوجية والحكم على قيمة الوجود، معتمدا في ذلك على المنهج الجينالوجي بطبيعة الأمر.

تعود مهمة تأويل الوجود في العصر اليوناني الكلاسيكي إلى الفيلسوف أو الحكيم، وليس إلى رجل الدين أو الزاهد، وأول مؤول يبدأ به نيتشه بحثه هو طاليس[*] الذي تفيد ميتافيزيقاه أن "الماء هو أصل كل الأشياء".[4] إن هذا التأويل الطاليسي الذي يتناول أصل الأشياء يتباعد عن التأويلات الخرافية السابقة، فبينما كانت تلك التأويلات تأويلات تفرقة وفصل، تنظر إلى الأشياء على أنها مختلفة ومتفرقة، جاء التأويل الطاليسي وجعل الأشياء وحدة.[5]

وهكذا، يندرج طاليس في زمرة الأوائل الذين تأملوا في معنى الكون، فهو من هذه الناحية متصل بهم، لكن من ناحية أخرى هو مختلف عنهم، حينما يرجع كل الأشياء إلى أصل واحد، ولذا برز بوصفه معلما مبدعا، بدأ يسبر غور الطبيعة، دون الإستعانة بالروايات الخيالية.[6]

لقد كان أهم ما ميز المؤول المالطي هو تلك القدرة على اختراق التأويلات المألوفة، فقد جرى التفسير على اعتبار الإنسان جوهر الأشياء التي لم تكن سوى مظهرا خارجيا، لكن طاليس قال أن الماء هو حقيقة الأشياء وليس الإنسان.[7] وهو بذلك نقيض المفكرين الذين كانوا يؤمنون بالحقيقة في

---

[1] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 1

[2] - Sarah Kofman, Nietzsche et la scène philosophique, Op.cit, P 18.

[4] - نيتشه : الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 1.

[3] - Sarah Kofman, Nietzsche et la scène philosophique, Op.cit, P 22.

[*]– طاليس: من فلاسفة اليونان القدامى، ينتمي إلى المدرسة الأيونية، جمع أصل الأشياء الحسية جميعا في كل واحد.

[4] - نيتشه :الفليسفة في العصر المأساوي اليوناني،مصدر سابق، فقرة 1

[5] - عبد الرحمنبدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة الطبوعات، دار العلم، بيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 85.

[6] - نيتشه:الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني،مصدر سابق، فقرة 3.

[7] - في المكان نفسه.

الإنسان والآلهة فقط. ويرون الطبيعة بلباس تنكر وتهريج ولعبة مخادعة.[1] **وذلك ما جعله يشكل مثالا حيا لما لاحظه نيتشه عند اليونانيين من قوة حدسية، تجعلهم يطالبون بالتشريع في كل الأمور وتعديل وزن الموجود وقيمته.**[2]

وعلى ذلك، فإن نيتشه يعتقد أن طاليس عندما يفسر الكل على أنه ماء، فهو من جهة يفضي إلينا بمعنى الموجود أو أصله، ومن جهة أخرى يعبر عنه أو يقيمه، وبعبارة أوضح يحدد قيمة معنى الموجود[3] **ومع أنه يستحيل البرهنة على ذلك التأويل وتأسيسه على ركيزة علمية، إلا أنه ما يزال يحتفظ بقيمته، ذلك أنه يحوي قوة فاعلة وينطوي بشكل معين على فكر خصب.**[4]

وعلى الرغم من تلك الإرادة الفاعلة التي تحرك التأويل الطاسيلي، إلا أنه يجعل من الوجود وحدة على الرغم من أنه متعدد.[5] **وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل ، في رأي نيتشه، على محاولة هذا التفسير الحد من سيادة الصيرورة** والتعدد وتصور وجود عالمين مختلفين: عالم الكثرة وعالم الوحدة.

هذا، وإذا كان طاليس قد رسم، في نظر نيتشه، معالم النموذج العام للفيلسوف، فإن هذا الأخير سيتضح بشكل أوضح مع انكسيمندريس[*] الذي اتخذ تفسيره للوجود منحى مغايرا تماما: فهو يرى في تعدد الأشياء المولودة مجموعة من المظالم التي يجب التكفير عنها بالموت،[6] وعبارته: "تدمر الموجودات بعضها بعضا طبقا للضرورة في الأشياء نفسها التي منها جاءت؛ وهي تنزل ببعضها بعضا القصاص والعقاب على ظلمها وإجحافها؛ طبقا لتسلسل الزمن" تلخص فلسفته،[7] والذي تعنيه أن الولادة تقتضي الفناء، فكل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد؛ فهذا ما تقتضيه العدالة، من حيث أن ذلك الفناء تكفير عن الوجود، لأن الوجود بطبيعته خطيئة إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله، وعلى ذلك فإن الكائن الحقيقي وخلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة التي تقود إلى الموت، أي أنه يقف وراء الصيرورة.[8]

---

(1) - نيتشه:الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني،مصدر سابق، فقرة 3.

(2) - أويغن فنك:فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 42.

(3) - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 3.

(4) - في المكان نفسه.

(5) - في المكان نفسه.

(*)– انكسيمندرس: فيلسوف يوناني،من المدرسة الأيونية، يقول بانفصال الأشياء عن " اللامحدود".

(6) - نيتشه :الفسفة في العصر المأساوي اليوناني،مصدر سابق، فقرة 3.

(7) - إيميل بريهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء 1، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة،بيروت، 1982، ص 63.

(8) - نيتشه:الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مرجع سابق، فقرة 4.

إن انكسيمندريس يزودنا إذن **بتفسير أخلاقي للوجود**: فالعدل والظلم قد فسرا على أنهما من المفاهيم الأخلاقية التي تحددت طبقا لها خطيئة وجود الموجود.[1] **وعليه فإن تأويل الوجود على هذا النحو يعطيه طبيعة مزدوجة: طبيعة الظلم والإجرام وطبيعة التكفير المبرئ.**[2]

ولما كان الحقد على الصيرورة ومحاولة التحكم فيها من المسائل الأساسية التي شغلت معظم فلاسفة اليونان القدامى – وقد رأينا كيف حاول طاليس من خلال تأويله تقليص سيادة المتعدد ورده إلى صفة وحيدة – فإننا نجد المسألة ذاتها تتواصل مع انكسيمندريس الذي حاول حل مشكلة السيل المتواصل والمتجدد للصيرورة: "إن الصيرورة في نظره لا تجد أصلها إلا في موجود أبدي، والموجود الفردي المحدد لا وجود له خارج رحم (اللامحدد)".[3] أو بمعنى آخر إن الصيرورة تستمد سيلها وطاقتها المتواصلة من مصدر أبدي هو (اللامحدد) والذي تتولد عنه الأشياء عن طريق الانفصال.

هذا، وإذا كان انكسيمندريس يعتبر أصل الشيء هو اللامحدود والذي لا يمكن تحديده من خلال عالم الصيرورة، فإن ذلك يسمح بمماثلة (اللامحدد) ومساواته (بالشيء في ذاته) لدى كانط الذي يقام في مقابل عالم المظاهر.[4]

ويبقى انكسيمندريس مثل سابقه طاليس، فقد التجأ إلى برج ميتافيزيقي حيث يستطيع منحنيا على العالم، أن يسرح بنظرة حوله،وهو حين أرجع أصل العالم إلى اللامحدد أو برده الكل إلى وحدة يكون بذلك قد اعترف ضمنيا بوجود عالم آخر ميتافيزيقي، وبذلك فقد بقي، في الظلمات العميقة التي كانت تنتشر كالأشباح الجبارة على قمم هكذا مفهوم للكون؛ فكلما أردنا أن نحيط عن كثب بمسألة كيف يمكن للمحدد بادئ ذي بدء أن يتولد عن اللامحدود ويخونه وكيف تولد الزمنية من الأبدية، والظلم من العدالة كلما زاد الليل ظلاما.[5]

والنتيجة التي يستخلصها نيتشه من هذا التفسير للوجود أن الوجود كجريمة هو أول معنى جرى إعطاؤه للوجود، أي أن هذا التفسير يجعل من الوجود ظاهرة أخلاقية أو دينية سابقة على النظرة المسيحية، ورغم أنه تفسير يجعل من الوجود شيئا إجراميا، أي مذنبا، لكنه لا يعتبره مع ذلك خاطئا كالتأويل المسيحي.

---

(1) - اويغن فنك:فلسفة نيتشه، المرجع السابق، ص 43.

(2) - جيل دولوز :نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 28.

(3) - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 5.

(4) - المصدر نفسه، فقرة 4.

(5) -في المكان نفسه.

بناء على كل ما سبق، يمكن القول أن قيمة تأويل انكسيمندريس تبرز في طرحه السؤال الجوهري الذي يبحث عن معنى الوجود وقيمته، كما تبرز من خلال طبيعة التأويل في ذاته، فقد أخذ منحى أخلاقيا وهذا من شأنه أن يحول المسألة الأنطولوجية إلى مسألة قيمة.

وإذا كان انكسيمندريس قد أدان العالم وفسره كالإقامة وسط الجريمة، والمكان الذي يُكَفرُ فيه ظلم الصيرورة عن ذنبه، فإن تأويل بارمنيذس[*] للوجود يختلف كليا عن التأويل السابق.

إن بارمنيدس هو الفيلسوف الذي لا يحس نيتشه نحوه بأي تعاطف، ذلك أنه بفضل نقد بارمنيذس للجهاز المعرفي وفصل الحواس عن ملكة التفكير التجريدي دفع الميتافيزيقا نحو ذلك التقسيم الخاطئ كليا بين (الروح والجسد).[1]

وهو ينتمي لزمر الفلاسفة الذين يفسرون الوجود وهم مدفوعون بحقد وكراهية للصيرورة؛ فالولادة والنمو والتغير والشيخوخة والموت كلها اعتراضات وتفنيدات بالنسبة للعقل،فكل ما هو موجود لا يخضع للصيرورة، وكل ما يخضع للصيرورة غير موجود.[2]

لذلك، رأى أنه من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة: المعرفة الظنية وهي غير جديرة بأن تسمى معرفة، وتتأتى عن طريق الحواس التي تصور الوجود في شكل تغير، والحقيقة تصبح تبعا لها مجرد خيال وحلم فحسب، في حين أن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن العقل من شأنه أن يصور الوجود الحقيقي.[3] فقد كان ينتقد عيونه لأنها ترى الصيرورة، وينتقد أذنيه لأنها تسمع ضوضاءها، وكانت وصيته: "لا تعتمدوا فقط على النظر الفظ، ولا على السمع الأصم، ولا على اللسان ولكن اخضعوا الأشياء لتجربة قوة الفكر وحدها."[4]

وبناء على هذا، فإن التأويل البارمنيدي يقول بعالمين أو وجودين: وجود حقيقي كامن وراء الظاهرة، لا يعرف إلا بالعقل، ولا يمكن للحواس أن تعرفه أو تشعر به، أو تلمسه أو تراه. ووجود غير حقيقي هو عالم الظاهر، عالم التعدد والحركة والتغير، وهو العالم الذي بإمكان الحواس أن تدركه.[5]

---

[*] - بارمنيدس: ولد في إيليا جنوب ايطاليا حوالي 515 ق.م، من أشهر فلاسفة اليونان، عرف بتمييزه بين المعرفة الحسية وهي (ظنية) والمعرفة العقلية وهي المعرفة الحقيقية.

[1] - نيتشه :الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 12.

[2] - يسري ابراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 96.

[3] - عبد الرحمنبدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 122.

[4] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 1.

[5] - إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص 64.

وبعد أن قيد بارمنيدس الحواس، افترض أننا نملك آلة معرفية، تخترق جوهر الأشياء هي الفكر ومفاهيمه ومن ثم ماثل بين الفكر والوجود،[1] بمعنى أن ما يلفظ به وما يفكر فيه يجب أن يكون موجودا، وما لا يفكر فيه فهو غير موجود.[2]

وبهذه الطريقة ينشأ التناقض بين الوجود واللاوجود في التأويل البارمنيذي، فالحقيقي المطلق هو الوجود، واللاوجود هو غير الحقيقي أو اللاشيء. وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة، وكما اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة، فإن الحقيقة الواحدة عند بارمنيذس هي الوجود غير المختلط تماما باللاوجود والخالي من كل صيرورة.[3]

إنه مع التأويل البارمنيذي تتضح أكثر الرؤية المزدوجة للوجود من حيث أن العالم الحقيقي عالم الثبات والوحدة، والعالم غير الحقيقي عالم التغير والكثرة.

ويعتقد نيتشه في نهاية تحليله أن التأويل البارمنيذي الذي يفهم الوجود على أنه ثابت وساكن وصلب وغير حي من أضعف وأقل التأويلات تعبيرا عن الوجود، أو بتعبير آخر إن بارمنيذس لا يعدو أن يكون مفكرا تجمد في صنوف تجريد لا حياة فيها.[4] لقد نسج برجا من المفاهيم العامة الشاحبة وصرفا فارغا للكلمات جعلها مسكن الحقيقة، تماما مثل العنكبوت ينسج الشرنقة؛ لكن إذا كان العنكبوت يستوجب دم ضحيته، فإن الفيلسوف البارمنيدي يكره دم ضحيته، دم الواقع العيني الذي ضحى به.[5]

وهكذا، يفتتح بارمنيذس مثال "الفيلسوف العنكبوت" الطريق لرفض الوجود المبرقش واختزل تنامي معانيه، لصالح الفكرة الجوفاء: الوجود الثابت، تلك الاستعارة الخالية من الحياة ومن كل معنى. وهو الطريق الذي استمر مع أفلاطون وسار على دربه سبينوزا.[6]

بناء على ما سبق، يمكن القول أنه مع بارمنيذس يتضح أكثر ذلك المسعى الأنطولوجي الذي يهدف إلى كبح جماح الصيرورة وتقليص سيادتها، **إذ يشكل تأويله المركز الذي يتمحور حوله التأويل الثابت للوجود. ولا شك في أن التأويل المزدوج للوجود يخفي خلفه – في نظر نيتشه – إرادة سلبية تسعى إلى الحط من قيمة العالم الأرضي وتحقير الحياة عوضا من إثباتها.**

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 62.

[2] - في المكان نفسه.

[3] - نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني ، مصدر سابق، فقرة 9.

[4] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 44.

[5] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 10.

[6] - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, Op.cit, P 106.

وسط هذه التفسيرات برز هيرقليطس[*]: إن هيرقليطس هو المفكر الذي يرى الحياة بريئة وعادلة بصورة جذرية، **وهو المفكر الذي يؤول الوجود على أنه ظاهرة جمالية، لا ظاهرة أخلاقية أو دينية كما يفسره انكسيمندريس.**

إن هيرقليطس لا يرى أي عقاب للمتعدد، أو أي تكفير عن الصيرورة، بل بالعكس فلا وجود لغير الصيرورة، والوجود لا يثبت نفسه إلا من خلال الصيرورة. إن المعركة داخل المتعدد هي العدالة بعينها[1]

وهكذا ينتج مع هذا التفسير فكرتان أساسيتان لا تنفصلان؛ من حيث أن الفكرة الأولى تفيد أن كل شيء صيرورة، والثانية أن الوجود هو وجود الصيرورة ولا أثر للوجود خارج دائرتها، أو لا وجود للشيء فيما وراء المتعدد.[2] ويقول هيرقليطس أن التعبير عن الأشياء بأسماء ثابتة كما لو كان لها زمن ثابت، هو من قبيل الفهم الخاطئ وحتى النهر الذي هو محط نزول للمرة الثانية، ليس نفسه كما كان لأول مرة.[3] إذ أن كل شيء أو كل موجود في تغير مستمر، ولا شيء باق على حال ثابتة.

وإذا كان بارمنيدس يفهم الوجود على أنه وحدة ثابتة فإن الفهم الهيرقليطي يذهب إلى اعتبار الوجود دائم السيلان، والشيء الواحد لا يتحول إلى شيء آخر فقط بل إن الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة، وإنما ينقلب دائما وباستمرار من حالة إلى أخرى؛ فالشيء يكون حارا ويتحول إلى بارد، ثم يتحول من جديد إلى حار وهكذا باستمرار، وعليه فإن كل شيء يشمل ضده ويحتويه، فالشيء في تحوله إنما يتغير من ضد إلى ضد.[4]

وهذا يعني أن كل صيرورة تولد من صراع الأضداد، والصفات المحددة التي قد تبدو دائمة تعبر فقط عن تفوق مؤقت لأحد عناصر الصراع. ولكن تفوق عنصر على آخر لا يوقف الصراع وإنما يستمر في أبديته.[5] وذلك التقابل أو التضاد هو الذي ينشأ عنه الوجود، وعليه فإن الوجود هو مبدأ الصراع أو النزاع بين الموجودات.[6] وهو أيضا قانون وشرط لاستمرارية وجود الأشياء.[7]

---

[*]– هرقليطس: من أشهر فلاسفة اليونان القدامى، ينتمي إلى المدرسة الأيونية. اشتهر بلقب فيلسوف التغير إذ قال أن الأشياء في تغير مستمر، والوجود يتحول في صيرورة مستمرة لأنه دائم السيلان.

[1] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 6.

[2]- جيل دولوز:نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص ص 33- 34.

[3] - نيتشه :الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، المصدر السابق، فقرة 5.

[4] - عبد لرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ص 148-149.

[5] - نيتشه :الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 5.

[6] - عبد الرحمن بدوي:ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 140.

[7] - Jean Voilquin, Les penseurs Grees avant Socrate de thalès de Milet a Prodicos, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, P 72.

وفي تفسيره للوجود، يتجاوز هيرقليطس كل الحدود المنغلقة، ليفهم العالم بشكل فني، ومن خلال رؤية جمالية، بفضل استعارة رائعة هي استعارة اللعب؛ فالعالم هو لعبة الفنان والطفل، التي تعرف الصيرورة والموت، تبني وتهدم دون اتهام أخلاقي وداخل براءة دائمة العافية. فالطفل يرمي لعبته للحظة وما يلبث أن يلتقطها منساقا وراء نزوة بريئة، والفنان يعيش لحظة شبع ثم تنتابه الرغبة نحو الإبداع. وهكذا تلعب النار لعبتها الأبدية، تبني وتهدم بكل براءة، وهي من وقت لآخر تكرر لعبتها مرة أخرى. إنما أذن غريزة اللعب المستيقظة التي تحيي عوالم جديدة دون توقف.[1] والعالم هو لعبة "زوس"[*].أو هو لعبة النار مع نفسها، وبهذا المعنى يكون الواحد هو في نفس الوقت المتعدد.[2]

وإذا كان انكسيمندريس قد قال بثنائية العالمين المختلفين، فإن التأويل الهيرقليطي قد نفى إزدواجية العالمين، فعالم المتعدد والصيرورة هما حقيقة واحدة، ولا يمكن اعتبارهما وهما أو ظاهرا، وفي المقابل لا وجود لحقيقة خالدة تكون جوهر ما وراء الظاهر.[3]

وإذا كان بارمنيدس، أيضا، قد تؤول الوجود وأدخله سجن المفهوم المجرد، بطريقة مريضة كليا، فإن هيرقليطس أدرك حقيقته بحدس ونشوة وتعرف بدلا من الملاحظة والاستنتاج والصعود عبر درج المقولات المنطقية.[4]

لقد أثنى نيتشه كثيرا على هذا التأويل، مُبينا أنه تأويل صائب إلى حد بعيد لأنه يعلن إثبات الحياة وتأكيد قيمتها من حيث اعتباره العالم الظاهر هو العالم الأوحد والحقيقة الوحيدة أما العالم الحقيقي فهو مجرد أكذوبة.[5]

هكذا، وبناء على ما سبق، وصل نيتشه إلى نتيجة مفادها أن تأويل الوجود في هذه المرحلة المتميزة في الفكر الفلسفي اليوناني قد سيطرت عليه إرادات مختلفة، أكسبته تفسيرات ومعان متعددة ولعل القاسم المشترك بين تلك التأويلات أن معظمها سعت إلى تبسيط مسألة الصيرورة والتحكم فيها عن طريق وضع جوهر وحيد يحمل في طياته طاقات كل صيرورة، وكانت مدفوعة في ذلك بحقد وكراهية للصيرورة، لكن تلك التأويلات لم تصل – في نظر نيتشه – إلى إجابات حاسمة.

بعد فترة الازدهار التي عرفتها الثقافة اليونانية، حلت ظروف جديدة مدمرة، وحل الانحطاط، فقد كانت الغرائز غارقة في الفوضى، تنتصب ضد بعضها البعض، ولم يعد أحد يتمالك نفسه؛ لقد أدرك

---

[1] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 7.

[*] زوس: هو رب الأرباب في الأساطير اليونانية.

[2] - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 6.

[3] - جيل دولوز:نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 34.

[4] - نيتشه :الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، مصدر سابق، فقرة 9.

[5] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، العقل في الفلسفة، فقرة 2.

اليونانيون حينها أن استبداد الغرائز أصبح يشكل خطرا كونيا، وكان لزاما عليهم إيجاد حل أو مستبد آخر لقمع سلطة فوضى الغرائز.[1]

لكن الحل الذي ظنه الفلاسفة شافيا لم يكن إلا خداعا، ذلك أنهم اختاروا مقاومة الغرائز كحل للقضاء على الانحلال، فكل شهوة لابد أن يقام ضدها جدار متين، إنه جدار "العقلانية "، لكن اختيارهم هذا المقام ضد الغريزة كوسيلة من أجل الخلاص، هو نفسه الانحطاط، لأن الحياة الواعية، المجردة من الغرائز والمقاومة لها ليست إلا مرضا آخرا، فإرغام المرء على مقاومة غريزته هو قتل للحظة العافية والسعادة، من حيث أن السعادة والغريزة تتمثلان طالما أن الحياة في طور صاعد.[2]

وهكذا حل العقل محل الغرائز، وهذا الحلول للعقل لم يكن اختيارا من اليونانيين، ولكن كان ملاذهم الأخير، ولم يكن يدُر بوعيهم أن تحويل العقل إلى طاغية يؤدي إلى التدهور والانحطاط، لأن في سيادة العقل ابتعاد عن المنبع الحيوي الذي يغذي تفكيرهم.[3]

لذلك يظهر جليا أن الوجود اليوناني قد فقد طابع البداهة، ليحل محل يقين الغرائز سيادة العقل.[4] وهكذا، يذهب نيتشه إلى أن الانحلال الحقيقي ليس هو (فوضى الغرائز) بل هو طغيان العقل، وسقراط هو المؤول الذي حول العقل إلى طاغية، والذي قدمه للإغريق كدواء للشفاء والحفاظ على الذات.[5]

من هذا المنظور يبدو سقراط بدء انحلال الفلسفة اليونانية، بل هو مؤسس الإنحطاط، فقد حضر بتأويله العقلي المعادي للغريزة ليدمر الشكل الرائع المنتظم الذي كانت تسير عليه الثقافة اليونانية بصفة عامة.[6]

وما يعتبر علامة انحطاط عند سقراط هو وضعه الغرائز والعقل في طرفي نقيض، وانحيازه للعقل، وقد كان سقراط ينظر بتفاؤل كبير للعقل: فالفكر أو التفكير موجها بواسطة السببية قادر في نظر سقراط على النفاذ في عمق الوجود، وأن هذا الفكر قادر ليس فقط على معرفة الوجود بل على تصحيحه أيضا. ويعتقد نيتشه أن سقراط قد عاش تحت هاجس هذه المعرفة ومات بها، فقد كانت صورته وهو يموت، صورة الرجل الذي بفضل الحكمة والعقل تحرر من غريزة الخوف من الموت.[7] وعلى هذا

---

(1) - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، قضية سقراط، فقرة 9.

(2) - المصدر نفسه، قضية سقراط، فقرة 11.

(3) - المصدر نفسه، قضية سقراط، فقرة 10.

(4) - اويغن فنك :فلسفة نيتشه، المرجع السابق، ص 167.

(5) - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، قضية سقراط، فقرة 9.

(6) - نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء 1، مصدر سابق، فقرة 261.

(7) - Nietzsche, la naissance de la tragedie, traduction de Jean Marnold, Jacques Morland , Librairie générale Française , (S.L) , 1994 , §15.

النحو، فإن سقراط هو نموذج الإنسان النظري الذي يعتقد اعتقادا واهما في قدرة العقل على كشف وفهم حقيقة الوجود.[1]

والسقراطية إذن هي التأويل المضاد لرؤية العالم المأساوية وللنظرة العميقة في صميم العالم؛ نظرة تتأسس على إحلال أولوية "المنطقي" والحكمة العقلانية التي لا تبصر الحياة في غليانها خلف الأشكال التي تؤلفها ثم تقضي عليها.[2] وإنما تبصر هوية الأشياء كجوهر عقلي، لأن مصدره العقل وما يتوصل إليه العقل لابد أن يكون مطابقا لهوية الأشياء.

هذا، ويمكن إرجاع الأطروحة السقراطية أو الفهم السقراطي إلى تأويل انكساغوراس للوجود وفهمه لقدرة ووظيفة الملكة العقلية. فكيف ذلك ؟

تنشأ الأشياء عند انكساغوراس من جزئيات أصلية أو ذرات مبدئية، تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود. وأهم طابع تتخذه تلك الذرات هو تواجدها وسط فوضى وحالة من الاختلاط، ولخروجها من هذه الحالة لابد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها، وهي علة غير مادية،هي العقل[3] إن العقل هو العلة التي تنظم الوجود، وتنتقل بالذات الأولى من حالة الاختلاط والفوضى إلى حالة الوجود الحقيقي.

ومن هذا المنظور يبدو أن وظيفة العقل هي بيان الحركة من جهة، وتفسير وجود النظام في الكون من جهة أخرى.[4] من هنا تظهر نقاط التقاطع بين التفسيرين، ومظاهر التأثر السقراطي إزاء مسألة العقل عند انكساغوراس.

لقد راهن سقراط على العقل ليصبح أكبر عدو للإنسان ما يجهله "فالجهل رذيلة، والمعرفة فضيلة". ويعتقد نيتشه أن جميع غرائز اليونانيين تنتظم ضد أغرب معادلة وجدت، تلك المعادلة السقراطية التي تفيد أن العقل= الفضيلة = السعادة.[5]

ويبصر نيتشه في تمجيد التفسير السقراطي للعقل احتقارا للواقع الفعلي، وكراهية له، ورفضا للجسد والجمال والشهوة، وثورة ضد الحواس،لأنها حسب الفهم السقراطي عوامل ذات أثر سلبي على المفكر ورجل الأخلاق[6] وذلك ما يشير إلى إرادة سلبية واضحة تحرك تفسير سقراط.

---

[1] - يسري ابراهيم :نيتشه عدو المسيح، المرجع السابق، ص 65.

[2] - اويفن فنك :فلسفة نيتشه، المرجع السابق، ص 18.

[3] - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية "تاريخها ومشكلاتها"، الجزء1، دار الثقافة للنشر، بيروت، 1987، ص159.

[4] - المرجع نفسه، ص ص 159-160.

[5] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، قضية سقراط، فقرة 4.

[6] - نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، (ب.ت)، الفصلII، فقرة 6.

ومن هذا المنظور، يكون التفسير السقراطي العقلي ككل نفيا للحياة، فإذا كانت الغريزة لدى كل فيلسوف منتج هي القوة الإثباتية وعامل الوعي قوة نافعة، فإن سقراط قد قلب الأمر، ليجعل من الغريزة قوة نافية، ومن الوعي والعقل عاملا للخلق والإبداع، إنه بهذا التأويل يحكم ضد الحياة ويعارضها بالفكرة، وغايته في ذلك تصوير الحياة على أن لا معنى ولا قيمة لها.[1] لقد كان سقراط بهذا الفهم والتفسير حكيما حقا في إدانته للحياة[2]

ولكن ما هي الطريقة التي لجأ إليها سقراط ليؤسس سيادة العقل ؟ ولينتصر التعليم السقراطي على الفكر المأساوي ؟

إنه الجدل، لقد كانت الأساليب الجدلية مرفوضة قبل مجيء سقراط، لأنها أساليب مفسدة في المجتمع الصالح ويحذر الشباب منها، ومثل المجادل في الوسط الأستقراطي كمثل المهرج الذي يثير الضحك، ولا يُنْظَر إليه بعين الجد والاهتمام، إلا أن سقراط في نظر نيتشه هو المهرج الأول الذي نُظِرَ إليه بجدية[3] فلقد استطاع الرجل القبيح المظهر أن يفتن الوسط الأستقراطي الأثيني بذلك الفن، الذي كان محاربه الأول، واستطاع بفضله جلب اهتمام الشبيبة المنساقة خلف إغراء الجدلية والمنطق وقوتهما المحرضة.[4]

ويبدو لنيتشه أن الجدل إضافة لكونه قليل الإقناع، يسهل إزالة تأثيره، فهو سلاح الضعيف اليائس الذي لا يملك أسلحة أخرى، واعتماده ينم عن إرادة سلبية حاقدة تسعى الجدل، وهو بذلك أقل الأساليب شأنا وقيمة.[5]

إن الجدل إذن شكل من أشكال الانتقام، وضغينة عامية، وثأر من الأرستقراطية، والمجادل شبيه بالمستبد، يفوض إلى خصمه البرهنة على أنه ليس غبيا، يفجر سخطه، ويشل عقله ويجعله بلا قوة ليخرجه في الأخير مهزوما. إن السخرية السقراطية لا تعدو أن تكون ثأرا يوجه طعناته عبر الجدل.[6]

هكذا فإن الجدل لم يكن إلا وسيلة ابتدعها سقراط الوضيع الأصل والمظهر، ليخلق له جوا وسط المجتمع الأرستقراطي الأثيني[7]. **وهكذا كان الدافع من التأويلية السقراطية بمثابة رد فعل على النبلاء**

---

[1] - جيل دولوز :نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 20.

[2] - يسري ابراهيم:نيتشه عدو المسيح، المرجع السابق، ص 76.

[3] - المرجع نفسه، ص 73.

[4] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، قضية سقراط، فقرة 8.

[5] - المصر نفسه، قضية سقراط، فقرة 6.

[6] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، قضية سقراط، فقرة 7.

[7] - اويغن فنك :فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص167.

وكل شيء جميل في المجتمع الأثيني[8]**، وثورة سقراط هي ثورة تشف من تأويلات الفلاسفة الممتازين السابقين عليه، وانتقاما منهم لوضاعته**، وعليه كانت السقراطية شكلا من أشكال ثورة العبيد على السادة لكن في ميدان الفلسفة.[1]

بهذه الطريقة إذن يبرز نيتشه الفرق بين سقراط والفلاسفة القدامى، والأوضاع التي ماتت من خلالها فلسفة العصر المأساوي، وهو لا يفسر ذلك برده إلى حالة تبدل أو تحول في الحقيقة، وإنما إلى تحول في الذهنية والطريقة: أي إلى تحول في الإنسان ذاته والإرادة التي تُسيِّرُ تفكيره.[2]

لكن، حتى وإن كانت التأويلية السقراطية تنحدر نحو اللاقيمة، إلا أن الثقافة العقلانية التي تولدت عنها، جمدت على امتداد ألفي عام إطارات أفكارها في منطق ارسطو وأدخلها اللاهوتي في الدين، ونراها تبتدع العلم مع طريقة الديكارتية، وتتجدد مرة أخرى في جدل هيجل من خلال عبارته "ما هو عقلاني واقعي، وما هو واقعي إنما هو عقلاني".[3]

هذا، وبعد أن ينتهي نيتشه من نقد سقراط وتعرية حقيقة النزعة التي كانت تحرك فلسفته ينتقل إلى شن هجومه الحقيقي ضد التأويل الميتافيزيقي من خلال مناهضته للتفسير الأفلاطوني، وأفلاطون مثله مثل سقراط هو رمز لانحطاط الثقافة اليونانية، إذ أن القاسم المشترك بينهما هو تبني الموقف السلبي اتجاه الحياة بتقييمها وإصدار أحكام ضدها.[4]

لذا، ينظر نيتشه إلى التأويل الأفلاطوني كأحد أشكال التأويل السقراطي، ولكنه مع ذلك يضع أفلاطون في مرتبة أدنى من مرتبة سقراط، لأن هذا الأخير وضيع المنشأ والقناعة معا، فلا غرابة في أن يكون رمزا للفساد وسط المجتمع اليوناني من حيث تقويض قيمة الحياة وتحقيره لها، واختراعه عالما فوقيا يتمثل في الحقيقة العقلية التي تعلو كل غريزة، لكن أفلاطون وهو من وسط أرستقراطي رفيع كيف له أن ينزل إلى مرتبة العامة ليساهم بقدر كاف في إحلال التدهور والانحطاط ؟.[5]

وقبل أن يبدأ نيتشه نقده للأفلاطونية يحدد أولا أصول التأويلية التي استخلص منها أفلاطون مظاهر الانحطاط: فقد تعرف أفلاطون على تعليم هيرقليطس الذي يذهب إلى أن كل ما يرتبط بالحواس هو في سيلان مستمر، فلا شيء باق على حاله وكل شيء يتغير، ولا شيء ينجو من الدمار والزوال، وقد

---

[8] - يسري ابرهيم:نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 73.

[1] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 208.

[2] - أويغن فنك:فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 41.

[3] - بيار هيبر، سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص38.

[4] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، قضية سقراط، فقرة 2.

[5] - نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، المقدمة.

استغل أفلاطون هذا التفسير الهيرقليطي ليذهب في تأويله إلى أن الشيء غير قابل للمعرفة طالما ظل متغيرا وصائرا.[1]

أما من زوده بتأويل يائس لعالم الظواهر فهو أحد الهيرقليطيين ويدعى (كراطيل)، هذا الأخير الذي فقد الثقة في المعرفة الحسية، وجاء في تعاليمه أن المعرفة الحقة تنتمي إلى عالم ثابت لا يتزعزع، ولكن مادام هذا العالم غير موجود فقد نفى وجودها، وبالتالي فالمعرفة التي تنتمي إلى الصيرورة والمظهر لن تكون إلا متغيرة وخاطئة، ومن هذا التأويل استمد أفلاطون خصوصا احتقارا للواقع العيني[2] والنتيجة التي ينتهي إليها أفلاطون هو أنه لا يمكن أبدا أن تنسب الصيرورة والتغير إلى ماهية الأشياء الحقيقية، من حيث أن كينونة الشيء تكون مماثلة لذاتها ولا تكون متناقضة معها.[3]

هذا، وبعد أن تعرف أفلاطون على تأويل هيرقليطس وكراطيل، التقى بسقراط، الذي رأى أنه طالما لا وجود لماهيات حقيقية للأشياء، كان لزاما على الإنسان العيش في عالم زائف والإيمان بمعرفة ليست إلا وهما.[4]

لقد انغلق سقراط في دراسة الأخلاق، وكان الأول الذي أثار مشكلة التعريف العام أو المفهوم الكلي، فإذا كان ديمقريط قد اقتصر على دراسة جزء من الفيزياء، ولم يعرف الفيثاغوريون إلا شيئا ضئيلا من الموجودات حين أرجعوا نظرتهم للأشياء على أساس الأعداد، فإن سقراط قد بحث عن الأساس في تعريف الموجودات من أجل الوصول إلى ماهياتها، على أن سقراط لم يعط للتعريفات أو الكليات وجودا مستقلا ولم يفصل بينها وبين العالم أو الأشياء.[5]

وقد اكتشف أفلاطون اعتمادا على الفهم السقراطي معرفة لا تتعلق بشيء حسي، بل بالمجال الأخلاقي، فتوصل إلى الرأي الذي فحواه أن المعرفة أو التعريف الذي هو شرطها، لا تتعلق إلا بالأشياء غير الحسية، وقد أعطى لتلك المواضيع اسم " المثل"، وبمعنى آخر، إن أفلاطون كان المسؤول عن تحويل الأخلاق ومنطق الحد السقراطيين إلى علم ما بعد الطبيعة.[6]

---

[1] -نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، الفصل II، فقرة 4.

[2] - المصدر نفسه، فقرة 5.

[3] - في المكان نفسه.

[4] - في المكان نفسه.

[5] - Aristote, Métaphysique, tome 2, trad. Tricot, vrin, Paris, 1078b, 5-35.

[6] - Idem.

ويؤكد التفسير الأفلاطوني أن أي تغير ولأي غرض يجب الابتعاد عنه لاستحالة المعرفة فيه،ولكي نعرف حقائق الأشياء أو مثلها يتوجب أن تكون هذه الحقائق أو المثل دائمة وخارجة عن الطبيعة المحسوسة.[1]

وهو ما يقسم موضوع المعرفة إلى ضربين؛ الضرب الأول هو المثل التي لا تفني ولا تنقرض أما الثاني فهي الأشياء المادية متغيرة وعرضة للصيرورة وبالتالي يلحقها الفساد.[2]

إن المثل عند أفلاطون حقائق مطلقة، ولا يتوقف وجودها على شيء، ويتوقف كل شيء عليها، إنها مبادئ الكون الأولى ولها حقيقتها الذاتية المستقلة عن أي شئ أخر وهي ثابتة وغير فانية ،لأنها توجد خارج الزمن والمكان .إنها تعد بمثابة ماهيات للأشياء،حيث لا يمكن الوصول إليها أو إدراكها إلا من خلال العقل ،الذي يرتقي خطوة خطوة ،منتقلا من المحسوس إلى المعقول،وهذا ما يجعل معرفتنا ممكنة[3] هذا الامكان الذي يتحول إلى إستحالة إذا ما اعتمدنا إي حاسة من حواسنا بغية الوصول إلى عالم المثل.[4]

إن جميع التمثلات الخاضعة للحواس، تجعل الانسان خبيثا وشهوانيا وبالتالي مضطربا، في حين أن المفاهيم غير المحسوسة لا يقابلها شيء في العالم المحسوس تجعل الإنسان أخلاقيا ومطمئنا وقوي الإرادة إي شبيها بسقراط. وهذا ما يفسر أن أساس الأخلاقية هو الفكر المنطقي وأما التمثل الحسي والرأي اللامنطقيان فهما سبب للاأخلاقية[5] وفي حين تؤدي المفاهيم العقلية إلى الحقيقة في ذاتها، تؤدي الاحساسات إلى عالم من الأشباح والخيالات أي إلى حقائق خادعة لا غير.

وهو ما يؤدي إلى نتيجة أفلاطونية مفادها أن المثال هو الأصل أو الحقيقة الجوهرية التي على أساسها صنع " الإله الصانع" الكثرة من الأشياء عن طريق مزج المثال بالمادة. فلو لا " المثال" إذن، حسب أفلاطون ما كان "عالم الأشياء"، وليس العالم المحسوس إلا مجرد ظل للعالم المعقول.[6]

وهكذا، فإذا كان سقراط قد أكد أن المعرفة لا تتم إلا من خلال المفهوم فإن أفلاطون قد تعداه ليجعل من المفهوم ليس فقط قاعدة للتفكير وإنما حقيقة ميتافيزيقية.[7]

---

[1] - Aristote, Métaphysique, Op.cit,1078b, 5-35.

[2] - نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون. مصدر سابق، الفصلII، فقرة1.

[3] - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص 162.

[4] - أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (ب.م)، 1968، ص 27.

[5] - نيتشه :مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، المصدر السابق، الفصلII، فقرة 8.

[6] - مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص89.

[7] - نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، الفصلII، فقرة 19.

وبهذا يعطي التأويل الأفلاطوني قيمة فوقية لعالم المثل، حيث يربط المعرفة العقلية بالمعاني بالفيلسوف، صديق الجدل، يصعد به طريق العقل إلى الماهيات حتى يدرك الحقائق في ذاتها ويتعلم الخير والفضيلة والعدالة والحكمة.[1]

فصورة الفيلسوف، عند أفلاطون، هي صورة الجدلي الذي يتجاوز كل فنون الخطابة والكتابة من أجل الكشف عن مجال المفاهيم واقتناصها وبلوغ المعرفة الكاملة؛ وبالتالي الحياة الكلية وسط التجريدات الأكثر صفاء مع ازدراء الغير واحتقار العالم الواقعي، زعما منه بمعرفة الموجودات الحقيقية.[2]

وإذا كان الفيلسوف وحده يعرف طبيعة الأشياء كما هي في ذاتها وفي ماهياتها، فهو أيضا الوحيد الذي باستطاعته استعمال الأشياء الموافقة للموضوعات المراد معرفتها معرفة صحيحة. إن الاستعمال الصحيح للغة والأسماء يتملكه الفيلسوف لاعتماده على التعريفات الصحيحة والدقيقة على أساس معرفة المثل وهي معرفة لا يملكها السفسطائي أو الشاعرحيث استهزأ أفلاطون بأسلوب كل منهما باستعمال أسماء غير مطابقة لطبائع الأشياء والمواضيع التي يعالجانها.[3]

إن وظيفة الفيلسوف، وإن كانت سابقا مع الفلاسفة الأوائل، تصدر عن غريزة فاعلة تخلق المعاني في سبيل صياغة شرعية الفيلسوف وحقه في الإنوجاد فإنها، مع التقويم الأفلاطوني وبناءا على أساس سقراطي، تتلخص في محاولة الالتحام الروحي بعالم وهمي وخلق لغة المفهوم المجرد وبالتالي تجميد المعاني في برج من ابتداع الخيال الانساني.

هذا، واستنجد التأويل الأفلاطوني – في ما يعتقد نيتشه – بنظرية خلود النفس الفيثاغورية أيضا عندما واجه أفلاطون السؤال التالي: كيف نتوصل، رغم أننا نعيش في العالم التجريبي إلى معرفة شيء ما من المثل ؟.

لقد اعتبر (فيلالاوس) – وهو أحد الفيثاغوريين- أن النفس موجودة في الجسد عقابا لها، فالجسد سجن النفس الذي أودعته فيها الألوهية بغرض معاقبتها، وانفصال النفس عن جسدها واتخاذها العلوي مقرا لها، لا يتم إلا إذا كانت جديرة بالسعادة، وإن لم تكن جديرة بذلك فستظل حبيسة الجسد تكفيرا عن ذنوبها **ولقد تبنى التأويل الأفلاطوني ذلك التأويل الفيتاغوري لعلاقة النفس بالجسد** ومصير هذه الأخيرة، فقد اعتبر النفس جوهرا لا ماديا يختلف عن الجسد، واعتبر الجسد عائقا للمعرفة، وهي معرفة تدركها النفس وحدها عندما تكون منفصلة عن الجسد.

---

[1] - محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص 151.

[2] - نيتشه :مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، المصدر السابق، الفصلII، فقرة 10-11.

[3] - رجاة العتيري عزوز: الكتابة النيتشوية والفلسفة، مرجع سابق، ص 68-69.

وعليه، فإنه إذا كان التأويل السقراطي يقر أن المعرفة موجودة، فإن التأويل الأفلاطوني إستنادا إلى التأويل الفيثاغوري يثبت امكانيتها: إنها لا تكون إلا في النفس التي كان لها وجود مسبق في عالم الموجودات الحقيقية، فالمعرفة تذكر.[1]

ويرمي التأويل الأفلاطوني، تماما كالتأويل المسيحي، إلى اقامة التراتب بين وجهي الطبيعة البشرية: النفس والجسد، فيضع النفس كأعلى والجسد كأسفل؛ إن الجسم حقل الشهوة والتجربة، سجن تحررنا منه الفلسفة عن طريق الإفلات إلى عالم آخر.[2]

إن التأثيرات اليونانية لم تكن التأثيرات الوحيدة – في نظر نيتشه – التي حددت تأويل أفلاطون وتفسيره، بل كانت هناك تأثيرات أخرى من خارج الثقافة اليونانية لعل أهمها التأثير المصري القديم، أي الحضارة الشرقية. وبالنسبة لنيتشه فإن التأويل الأفلاطوني ليس إلا شكلا من أشكال التمصر، حيث بدا لنيتشه أن النزعة التمصرية قد تملكت فكر أفلاطون وجعلته غريبا عن العالم اليوناني الأصيل، فمصدر فهمه للوجود وحقده على الصيرورة والتغير هو مصدر مصري، ومصر هي موطن نفي الزمان.[3]

ومما سبق يصل نيتشه إلى نتيجة مفادها أن أفلاطون يمثل مظهرا حقيقيا لانحلال التأويل اليوناني وتقسيمه العالم إلى حقيقي وغير حقيقي هو علامة انحطاط بارزة في تاريخ التأويل الميتافيزيقي.

وبعد أن استهدف نيتشه بنقده التأويل الأفلاطوني سيستهدف كل التأويلات الفلسفية المتأثرة به، وسيركز على وجه الخصوص على نقد التأويل المثالي الكانطي لأن نظرية المثل الأفلاطونية هي تهيئة للمثالية الكانطية.

إن لكانط في نظر نيتشه أهمية استثنائية، فهو إلى جانب شوبنهاور، أول من قدم نقدا للعقل، وهاجم تفاؤله النظري وأول من قدم تحديا لتفاؤل المعتقدات الميتافيزيقية والإلهية للغرب، ذلك التفاؤل الذي يرتكز على الحقيقة الأبدية والتي كان يُعتقد بأنها لا تناقش، وأنها قادرة على حل وإدراك جميع ألغاز الكون وأسرار الوجود. والتأويل الكانطي حين تصدى لتحديد إمكانات العقل وقدراته، ركز أيضا على مقولاته الأساسية: المكان، الزمان والسببية، التي كانت تُفهم على أنها قوانين مطلقة صالحة كونيا، في حين كشف كانط أنها قوانين لا تنفع إلا لرفع الستار عن مظهر الشيء.[4] إن مقولات العقل، وجميع التصورات

---

(1) - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 162.

(2) - بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 58.

(3) - أويغن فنك :فلسفة نيتشه، المرجع السابق، ص 168.

(4) - Nietzsche, la Naissance de la tragedie, Op.cit, P 122.

المستخلصة من العالم المحسوس عن طريق الإدراك الحسي لا يمكن في نظر كانط أن تدعي معرفة الشيء في ذاته، ولا أن يكون لها أي استعمال آخر غير جعل التجربة ممكنة.[1]

وعليه، فلا يمكن – حسب كانط – للعقل العلمي أو النظري أن يعرف الشيء في ذاته أو أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، ذلك لأن مقولاته المقتصرة فقط على إدراك الأشياء من حيث هي في مكان وزمان معينين لا يمكن استخدامها استخداما ترانسندتاليا من أجل إدراك بواطن الأشياء وجواهرها.[2]

ومع هذا، يبقى تحقيق كانط للنقد ناقصا، حسب منظور نيتشه، لأنه نقد العقل بواسطة العقل ذاته وجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته، الحاكم والمحكوم معا. بمعنى آخر أن طريقة كانط لم تتح الحكم على العقل من الداخل دون أن يكون طرفا في العملية، والفلسفة الترانسندتالية تسن مبادئ قبلية صورية كمبادئ شرطية بالنسبة إلى العقل كمشروط.[3]

إن نيتشه يتجاوز النقد الكانطي، بسنه الفلسفة الجينالوجية التي تفرض وتفترض مبادئ أصل تكويني داخلي للعقل: من حيث كشف قوى العقل والإرادة التي تختبئ في العقل وتعبر عن نفسها فيه وأيضا من يقف وراء العقل وفي العقل. **وإن كان التأويل الكانطي قد سن مبادئ صورية تحكم العقل، فإن مبدأ التأويل النيتشوي هو إرادة القوة يتسلح بها المنهج الجينالوجي كمبدأ تعاقبي ونسابي، كمبدأ تشريعي قادر على تحقيق النقد وإحداث التحول.**[4]

هذا النقد الكانطي للعلم والميتافيزيقا هو فيما يعتقد نيتشه في صالح العقيدة والأخلاق، فالتأويل الكانطي يؤمن بوجود عالم من القيم والتجارب التي لا تقل حقيقة عن الأشياء المادية، هذا إن لم تكن أكثر حقيقة منها.[5] يقول كانط: "... ومن هنا يتبع أن الإله والحياة الأخرى هما فرضيتان، لا يمكن وفقا لمبادئ العقل المجرد فصلها عن الواجب الذي يفرضه علينا ذاك العقل بالذات..."[6] فعدم قدرة العقل المجرد على إدراك هذا العالم لا يعني إطلاقا عدم وجوده، وإنما يعني عدم قدرة العقل على تجاوز المحسوس إلى ما ورائه، فالإله والنفس وحرية الإرادة هي مسلمات ضرورية لإقامة الأخلاق يسلم بها العقل العملي، ولا يستطيع العقل النافد بلوغها ليتناولها على أساس من الفحص والبرهان.[7]

---

[1] - ايمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي اسماعيل حسين، محمد فتحي الشينطي، موفم للنشر،الجزائر، 1991، ص 149.

[2] - يسري ابراهيم :نيتشه عدو المسيح، المرجع السابق، ص 57.

[3] - جيل دولوز :نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 117.

[4] - في المكان نفسه.

[5] - يسري ابراهيم :نيتشه عدو المسيح، المرجع السابق، ص 126.

[6] - ايمانويل كانط: نقد العقل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، (ب.م)، ص 861.

[7] -جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك،دار الحقيقة للطباعة و النشر،بيروت،ط3،1978، ص 129.

إن عالم اللاواقع أو الشيء في ذاته هو مجرد تأويلات تنتمي إلى سلسلة من التأويلات اللانهائية يزعم كل مؤول وضع حدود لها، هي من صنعه هو.والحقيقة أن ليس ثمة تأويل ميتافيزيقي صحيح يمكن أن ينتهي إلى أصل أول أو أساس ثابت أو حقيقة أصيلة.

وكل ما يترتب عن التأويل المثالي للعالم من مفاهيم الحقائق والماهيات والمعايير، قد أضحى مع النقد الجينالوجي مجرد نتيجة لتأويلات لا تلبث أن تتحول إلى أصنام بلا معنى.[1]

إن تأويل كانط ينتمي إلى زمرة التأويلات التي ارادت اختلاق عالم مثالي وهمي يحكمه التناغم والانسجام، النظام والترتيب المحكم إلى جانب التناسق والكمال. وهو عالم القيم الأخلاقية. وهو التأويل الذي يحاول نيتشه قلب ألواحه من أجل إعادة الفكر إلى الحياة ونفي وجود (الشيء في ذاته) لأن الظاهر أو الواقع لا يُخفِي وراءه أي باطن ولا شيء في ذاته موجود في ما وراء سطح الواقع.[2]

ويبصر نيتشه خلف تفسير كانط للعالم على أساس يجعل منه عالم ظاهرا أو عالما باطنا (في ذاته) بُعدًا عقائديا أخلاقيا لحد بعيد. إن تأويله للعقل على نحو ضيق، وتجديده مجال العالم وصلاحيته قد وضع حدا للنقد العقلي الموجه للدين.[3]

وهكذا يبدو لنيتشه، أن التأويل الكانطي تحركه إرادة دينية تدل دلالة واضحة على صلة كانط بالدين، فهو وإن ابطال دور العقل الناقد فقد فسح المجال لعقل آخر يدرك عالم العقيدة والدين ولكنه لا يتناولهما بالنقد.

أما شوبنهاور فقد انتقد الميتافيزيقا التي تسير تحت شعار "العقلانية" ليؤسس محلها الإرادة: والإرادة هي جوهر العالم وماهية الكون بأسره، ولهذا فهي لا تتبدل بتبدل أعراضها وهي منتجة لهذه الأعراض التي لا تكتفي بها، إنها جوهرية في الأشياء وتهبها كياناتها الحقيقية، فالكون بمظاهره المتعددة والمتنوعة وبحوادثه وتبدلاته لابد أن يُرجع إلى شيء واحد يفسرعلى أساسه وهو الإرادة أو الشيء بذاته الذي يقبع وراء كل تفسير.[4]

هكذا تبدو الإرادة هي الحقيقة الوحيدة النهائية والمطلقة، وكل ما عداها هو مجرد وهم وزيف، فهي تمثل الموجود "المطلق"، أما المظاهر والكائنات فهي تمثل "العدم". مما يدل أن العالم، كما يفسره شوبنهاور، رغم كونه واحدا فهو ينقسم إلى عالمين: عالم المظهر وعالم الإرادة وكل ما لاينتمي إلى

---

[1] - كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة، مرجع سابق، ص 74.

[2] - المرجع نفسه،ص. ص 76-77.

[3] - يسري ابراهيم :نيتشه عدو المسيح، المرجع السابق، ص 126.

[4] - كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة، مرجع سابق، ص59.

الجوهر أو المظهر لا يعتبر واقعا، بل وهما لا حقيقة فيه. [1] **بهذا لا يخرج شوبنهاور عن نطاق التأويل الميتافيزيقي للوجود إذ يلتقي بتقسيمه مع أفلاطون ويلتقي أيضا مع كانط.**

تبعا لما قيل، كانت حملة نيتشه على التأويل الميتافيزيقي للوجود من أشد الحملات، وهو يؤكد أن تقسيم الوجود وتأويله سواء على طريقة التأويل الأفلاطوني أو على طريقة التأويل المسيحي أو على طريقة التأويل الكانطي هو من إيحاء الانحلال ومظهر من مظاهر الحط من قيمة الحياة وتحقيرها.[2] حيث استحالت شيئا ما ثابتا يعمل وفق حيل التناسق والتنظيم والعقلنة بالرغم من أنها، في الحقيقة حياة الاقتدار والاتساع.[3]

وفي القسم الرابع من (أفول الأصنام) يتتبع نيتشه تاريخ الثنائية أو التأويل المميز بين عالمين والأدوار التي مرّ بها حتى طُرِح في الأخير وأصبح مجرد خرافة.

أولها: وهو دور (العالم الحقيقي)، والذي لا يمكن أن يدركه إلا الحكيم، الفاضل، وهو إذ يحيا فيه يصبح هو نفسه ذلك العالم، إن هذا التفسير يبدو بسيطا، لكنه مقنع في الوقت ذاته.

ثانيا: وهو الدور الذي لم يعد بالإمكان الوصول فيه إلى العالم الحقيقي، لكنه موعود به للحكيم الفاضل (أي التائب عن خطيئته)، وهنا، يلاحظ تقدم الفكرة، لتصبح أدق وأخبث مع التأويل المسيحي.

ثالثها: وهو الذي لا يمكن الوصول فيه إلى العالم الحقيقي ولا البرهنة عليه، ولا يمكن الوعد به ولكنه موجود في الذهن باعتباره سلوى وإلزاما، أي أن الأخلاق هي التي تفترض وجوده كعزاء للإنسان.

رابعها: وهو الدور الذي يصبح فيه العالم الحقيقي غير معلوم، لأنه عالم لا يمكن الوصول إليه وتبعا لهذا، فهو عالم لا يمكن أن يلزمنا بشيء.

خامسها: وهو الدور الذي تصبح فيه فكرة العالم الحقيقي لا معنى لها، و لا نفع ولا فائدة منها ونظرا لذلك فهي فكرة مرفوضة، ولم يبق إلا القضاء عليها .

وسادسها: وهو الدور الذي يجري فيه إلغاء عالم المظاهر بعد إلغاء العالم الحقيقي، فلقد قضي على العالم الظاهر في الوقت نفسه الذي قُضي فيه على العالم الحقيقي.[4]

بهذه الكيفية، يتتبع نيتشه تاريخ تأويل الوجود، إلى أن يطرحه أخيرا كمجرد خطأ بل مجرد خرافة. مما يؤكد اللاقيمة واللاواقع.

---

[1] - كمال البكاري :ميتافيزيقا الإرادة، مرجع سابق،ص57.

[2] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، العقل في الفلسفة، فقرة 6.

[3] - Nietzsche, la volonté de puissance, Op.cit, § 280,p309-310.

[4] - Nietzsche, le crépuscule des idoles, trad. Henry Albert, Flammarion, Paris, 1985, comment « le monde- vérité » est devenu une fable. (اعتمدنا الترجمة الفرنسية نظرا لدقتها)

والتأويل المثالي للوجود، الذي ينتقص من قيمة الطبيعة والتجربة بإختلاق عالم فوق طبيعي، أصبح في الحقيقة تقديرًا فاسدًا، تحركه غريزة حاقدة تتجه نحو إفساد كل ما هو طبيعي وإثباتي.[1]

إن الإرادة التي تتستر وراء القناع الميتافيزيقي اللامع، هي إرادة عدمية، حياة تخاف من الحياة، تحول العالم إلى استعارات ثابتة، لتقتل الدلالة وتكتم قوتها، لأنها لن تكون قوية لتتحمل مع وفرة الدلالة وغناها، سكر الحياة ونشوتها.[2]

إذن، إن الفلسفة، قد أسكنت الفكرة "خلية" المذهب، وأسكنت "النص" و"الحقيقة" قلعة من "نسيج العنكبوت"، ولكنها تطور الهندسة لتشيد " البرج القوي" مسكنا لنص "الوجود"، سلاحا وحصنا ضد الخطر الأكبر وهو " الحياة" ووسيلة للانعزال عنها؛ **إن مؤول الوجود قد حصن نفسه من خلال "بناء برج أو عالم جديد منظم وقوي": عالم المعقول والحقيقي.**[3]

وإذا كان المفهوم المجرد هو عدو الحياة، فإن مفهوم الوجود، والحال هذه، يتحول إلى شبح يشوه الحياة ويجعلها شاحبة وحزينة، تماما مثلما تنسج العنكبوت خيوطها لتصطاد فريستها.[4]

ولأن نيتشه كشف القناع عن الحقيقة وأثبت أنها تستند إلى أوهام ثابتة، وأن الاستعارة تصيغ المفاهيم، فإن الوجود "كمفهوم"، إذن، هو استعارة ميتة انبثقت عن نماذج لغوية متدرجة، ولم يكن النتيجة النهائية لبحث عقلي، والفلسفة، في هذه الحالة، ليست إلا مجموع أشباح أي مجموعة من الاستعارات الميتة.[5]

في الأخير يمكن القول، أن نيتشه أثبت أن تأويل الوجود قد ظل طويلا "لعبة" قوى خاضعة ارتكاسية، وبالتالي استطاع اختراق الأقنعة التي تتستر بها التأويلات الميتافيزيقية واكتشاف من يتقنع والهدف الذي قام لأجله التقنع.

---

(1) - Sarah Kofman, Nietzsche et la scène philosophique, op.cit, P 270.

(2) - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, op.cit, P 105.

(3) - Ibid, P 95-96.

(4) – Ibid , P 104.

(5) جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993 ،ص150.

رابعا: نتائج الفصل

من خلال ما تقدم عرضه ، نتوصل إلى جملة من النتائج، مفادها :

أولا: في تحليله لأصل الفلسفة، يرى نيتشه أنها استمدت أصولها من الدين وأنها في البدء استعارت قناع " المعاني" الدينية حتى تخلق حقا في الوجود، والقول بتفاعل قوى (الدين) و (الفلسفة) ينفي كل اعتقاد بالفكر المطلق.

ثانيا: يلجأ التأويل إلى تبديد الأوهام بشأن الحقائق المطلقة والوقائع الأزلية ليكشف أنها من اختلاف الإرادة الميتافيزيقية وأن كل تأويل "فوق إنساني" هو وهم مغرق في الإنسانية.

ثالثا: وأن تلك الإرادة الواهمة والمضللة قد سيطرت على تاريخ المعرفة، وهي مدفوعة بنزعات حيوية لا تخلو من الأعراض المنحطة لذلك كانت تأويلاتها مجرد أنظمة إفتراضية فاسدة .

رابعا: إن التأويل الجينالوجي لتاريخ الميتافيزيقا لا يبحث عن معنى أول، وإنما هو إثبات للأولويات والأسبقيات التي أعطيت لمعنى على آخر، أي أنه يقف عند الاختلافات والفوارق المولّدة للمعاني. فقد سيطرت على " الوجود" دلالات متعددة لكنها، رغم ذلك، أفسدت فيض معانيه وأفقدته طبيعته الحية والفاعلة. مما يستدعي ضرورة قلب الكيفية التي على نحوها جرى فهم ظاهرة الوجود. وتبعا لذلك يصبح نص الميتافيزيقا متعددًا بتعدد التحديدات المنظورية.

لكن الثورة ضد التقويم الأنطولوجي تتضمن أيضا حملة ضد التقويم الأخلاقي ومحاولة لقلب صياغته، لأن الحياة مع الأخلاق ما تزال تواصل أفولها، وهو ما نتعرف عليه فيما يلي.

الفصل الرابع

التأويل في شكله الأخلاقي

أو

التأويل الخاطئ لمعنى الإرادة

أولا:من التأويـــــل الثابت إلى التأويــل المتحرك للأخلاق

ثانيا: اللغة الأخلاقية و الإرادات التي تحددها

ثالثا: الصلة بين التأويل الديني و الفلسفي للأخلاق

رابعا: نتائج الفصل الرابع

الفصل الرابـــــع
التأويل في شكله الأخلاقي
أو
التأويل الخاطئ لمعنى الإرادة

كما قاد نقد التأويل الديني إلى نقد التأويل الميتافيزيقي فإن نقد هذا الأخير يقود إلى نقد التأويل الأخلاقي ، وهذا الأمر ليس غريبا لأن نيتشه يكشف في هذه التأويلات الثلاثة نموذجا لإرادة قوة حاقدة عاجزة، ويبصر فيها محاولة لاقتلاع الحياة من جذورها.

أولا: من التأويل الثابت إلى التأويل المتحرك للأخلاق

إن استكمال مشروع النقد الجذري لنص الوجود يتطلب إعادة قراءة النص الأخلاقي والأحكام القيمية؛ لأن حقيقة الوقائع تكمن داخل أحكام القيمة التي تحملها الأخلاق.[1]وفي هذا الإطار تتدرج مساءلة نيتشه حول كيفية ظهور أكثر الادعاءات الميتافيزيقية لفيلسوف ما وما هي الأخلاق التي تهدف إليها.[2] مما يؤكد أن جوهر السؤال الميتافيزيقي هو سؤال عن الأصل الأخلاقي أيضا.

وفي تأويل نيتشه للأخلاق، يلجأ هذا الأخير إلى فهمه الجديد من أجل دراسة واقع الأخلاق، وهو منهج سيسمح له بالوقوف على نمطين من التأويل الأخلاقي طبعا تاريخ الأخلاق، والوقوف أيضا على طبيعة الإرادات المتحكمة في ذلك التأويل.

على الرغم من أن أعنف نقد قام به نيتشه وجهه للدين، إلا أن الأثر الأكبر الذي خلفه كان في ميدان الأخلاق، إذ ربما كانت حملته عليها أعنف حملة تعرضت لها طول تاريخ التفكير الإنساني الواعي فيها[3] يقول نيتشه: "إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وأن قيمة هذه القيم ينبغي أن تُطرح قبل كل شيء على بساط البحث ومن أجل ذلك من الضروري ضرورة ماسة، أن نعرف الشروط والأوساط التي ولدتها، والتي كانت بمثابة الرحم الذي نمت فيه تلك القيم وتشوهت."[4]

---

(1) - Jean Granier :Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op.cit، P 156.

(2) - Nietzsche، par delà le bien et le mal، op.cit، § 6.

(3) - فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب.م)، 1975، ص ص 82-83.

(4) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، المقدمة، فقرة 6.

لذلك كان من رأيه أن الذي يسقط قناع الأخلاق يسقط في نفس الوقت لا قيمة كل القيم، وينهار مع ذلك كل إيمانه بالموروث الأخلاقي، ولهذا آمن نيتشه بأن هذا النقد لا يوازيه أي نقد آخر.[1]

إنه مع نيتشه يحدث تحول أساسي في النظر إلى الأخلاق، وهو تحول يتمثل في التخلي عن التفكير في "نظرية" الأخلاق وتركيز الاهتمام على "واقع" الأخلاق.

والتحول إلى الواقعة الأخلاقية، هو في الحقيقة، العودة إلى ماضي الأخلاق، لحل رموز" كل ذلك النص الهيروغليفي الطويل."[2] الذي يثبت وجود محاولات لسن قيم في الأشياء ذاتها، بحيث يكون مما يجعل للأشياء قيمة أزلية تنبثق عن طبيعتها الثابتة، ولعل ذلك ما يقي البشرية من الفوضى والعبثية التي قد تحل بها من جراء التفسيرات القيمية التي تتغير بمقتضى الأهواء والميولات المؤقتة.[3] تلك المحاولة قد غذتها الغريزة الأخلاقية التي لاتكتفي بأن ترينا الأشياء، من منظور مطلق،و عبر موروث اللغة المشوه ، بل أيضا تغير هذه الوجهة ذاتها إلى واقع مطلق؛ بتغيير لغة النحو.[4]

وهذا بالضبط ما سعت التأويلات العقلية النظرية إلى دعم خطاه، حتى أصبحت أهم ميزة اتسم بها التفكير الأخلاقي منذ عهد سقراط هو ذلك التقابل الذي أقيم بين السلوكات الإنسانية المؤقتة الصادرة عن الأهواء والمصالح الذاتية وبين المبادئ الثابتة الأزلية التي تنبعث من طبيعة الإنسان وتتفق مع مقتضيات عقله.[5]

ويقوم الاعتقاد بوجود قيم أخلاقية أزلية على الإيمان بوجود إلهي يعلو على البشر، و تستمد منه القاعدة الأخلاقية التي تتصف بالثبات ولا تقبل المناقشة ولا المجادلة حتى ولو لم تكن تلك القاعدة في صالح الإنسان، وهذا إن دل على شيء إنما يدل – في نظر نيتشه- **على حمل التاريخ الأخلاقي لتأويل خاطئ يربط الأحكام الأخلاقية بالأحكام اللاهوتية ويتنكر للبحث الجدي في أصل الأحاسيس الأخلاقية**[6] كما هي الحال عند سقراط، الذي أسس الأخلاق على أساس مطلق وثابت[7] و كانط الذي أكد أن اللاهوت ينشر مشهد الحقيقة برعاية الأخلاق[8]

---

[1] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، المقدمة، فقرة 6.

[2] - المصدر نفسه، II ، فقرة 7.

[3] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 159.

[4]– جان بول رزقبر: فلسفة القيم، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ص 62.

[5] - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 366.

[6] - نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء1، مصدر سابق، فقرة 37.

[7] - حسام محي الدين الآلوسي: التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1989، ص 84.

[8]– جان بول رزقبر: فلسفة القيم، مرجع سابق، ص 68.

هذا، ويرجع نيتشه سبب تهرب الأخلاقيين من البحث في أصل العواطف الأخلاقية إلى ازدرائهم للواقع، والسعي لتعويض التاريخ بمثل أخلاقية خالدة ومطلقة تكون نموذجا للأفعال الأخلاقية، وارتفاعهم بالعالم القيمي فوق مستوى التحول والتطور والتباين والتعدد.[1]

فمثلما كان حقد رجل الميتافيزيقا على الصيرورة، كبيرا إلى حد توليد التأويل الذي يقول بثبات الوجود وسموه فوق كل ما هو محسوس، كذلك كان حقد رجل الأخلاق على الجسد باعتباره مصدر الشهوة وازدرائه للواقع كبيرا إلى حد تخيل مطلقية القيمة الأخلاقية وأزليتها، مما يؤكد أن الدافع النفسي هو وسيلة التأويل الثابت لكلا المجالين.

ولكي يحقق نيتشه نظرته الجديدة للأخلاق، والتي تبطل جميع المزاعم النظرية والدينية التي تعتبر الأخلاق قاعدة نظرية ثابتة وواحدة، يقترح منهجا جديدا لدراسة تاريخ الأخلاق، أو بمعنى آخر منهجا لعلم التشريح الأخلاقي، ولهذا المنهج النيتشوي ثلاث خطوات: الأولى وهي خطوة إعداد تاريخ عام للأخلاق، حيث تصنف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب، وبموجب هذا التعنيف نحصل على ذلك التاريخ.

أما الخطوة الثانية فهي خطوة تأويل الوقائع الأخلاقية وفهم دلالاتها بتحديد نوعية البشر الذين تتموضع لديهم مثل هذه الأخلاق، والعلاقة بين طبائعهم واحوالهم النفسية وبين تلك القيم الأخلاقية التي وضعوها، ومن هنا نستطيع استخراج الصنوف المختلفة للأخلاق، فنعرف أن هذا الصنف يمتاز بتلك أو هذه الصفات، وانه يوجد عند هذا النوع أو ذاك من الناس، وانه أهم مُعبر عن غرائزهم وطبائعهم وأحوالهم النفسية.

أما الخطوة الثالثة فهي التي تتعلق بتقييم تلك الصنوف الأخلاقية والحكم عليها، من حيث قدرة البعض على البقاء في الحياة والارتفاع بها، والسمو بطبيعتها أو عدم قدرة البعض الآخر على ذلك.[2]

ويفتخر نيتشه بأنه أول من وضع تاريخا للأخلاق، إلا أنه يعترف، مع ذلك، بالمحاولات العديدة التي سبقت محاولته، فالخطوة الأولى من منهجه قد قام بها الأخلاقيون الإنجليز من قبل أمثل "ستيوارت مل" و"سبنسر" ولبوك" و"تايلور" الذين يدين لهم نيتشه بالكثير.[3]

ولعل أهم محاولة كانت السبب في إفصاح نيتشه عن افتراضاته حول أصل الأخلاق، محاولة صديقه "بول ري" في كتابه (في أصل المشاعر الأخلاقية)، الذي استمال نيتشه إلى حد كبير لما جاء فيه

[1] - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 367.

[2] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 162.

[3] - في المكان نفسه.

من الصفاء والفطنة والمعارضة والقدرة على الإفضاء بالافتراضات المقلوبة والمعارضة لما هو سائد.[1]

إلا أن هذه المحاولات كان ينقصها، في نظر نيتشه، " الحس التاريخي" فلقد بدت أخطاء أصحابها واضحة في بداية بحثهم في أصل المفهوم الأخلاقي والحكم الخلقي، فالأخلاق النفعية، بزعامة الفلاسفة الإنجليز، في بحثها عن أصل مفهوم "الخير" والحكم "الخيِّر" تذهب إلى أن الإنسان قد وافق في الأصل على أن الأفعال غير الأنانية هي أفعال خيرة بمقدار ما تعود على الإنسان بالمنفعة والمصلحة، إلا أنه قد نسي بعد ذلك كيف تمت المواضعة على خيرية التقويم الإنساني في الخطأ.[2] ويَرُدُ نيتشه، على تفسير الفلاسفة الإنجليز هذا، إذ يقول: "... فكيف كان من الممكن حدوث مثل هذا النسيان ؟ هل تكون المنفعة المتآتية عن مثل تلك الأفعال قد كفت عن الوجود ؟ بالعكس تماما: فالأصح هو أن تلك المنفعة هي التجربة اليومية في جميع الأزمان، ... ومن هنا، فهي عوضا عن أن تزول من الوعي، ... ينبغي أن تحفر في الوعي بأحرف أبرز فأبرز..."[3]

ونيتشه إذ يستكمل ما قد عجز عنه سابقوه في البحث في أصل الأخلاق، يستخلص من منهجه الذي قد استخدمه نتيجتين أساسيتين: الأولى أن الأخلاق مصنوعة، فليس الحياة الإنسانية إلا حياة سن وتشريع للقيم الأخلاقية، التي ابتدعها الوجود الإنساني، ولكنه نسي أنها من خلقه وإبداعه،فأخذ يبحث لها عن قوة خارجة عنه تمثل مصدر انبثاق لقوانينه الأخلاقية. والإنسان إذ يبتدع القيم يتعالى، في نظر نيتشه على ذاته وينظر إلى ما هو من خلقه كموضوع غريب عنه.[5] وعن طريق الكذب اللاواعي أو النسيان يحصل حول مصطلح الأخلاق والحكم الأخلاقي، ذلك الاتفاق المغلق، الذي يقود إلى ربطهما بأصول متعالية وفقا لمفاهيم عامة أو مجردة، كما يقود في الوقت ذاته إلى الاحساس بوجود حقيقة أخلاقية[6]. وهكذا ينكر نيتشه فكرة الخلق أو الصنع الإلهي للقيم ويؤكد أنها "ظاهرة إنسانية وإنسانية أكثر مما ينبغي" تنتمي إلى عالم التغير والصيرورة[6]

ومن جانب آخر، يكشف أن الأخلاق هي المجال الحيوي الذي يبرز فيه انتصار المفهوم على الاستعارة، لأن الأخلاق كي تضمن صفة العمومية والكلية تحتاج إلى المفهوم المعمم، والمفهوم بدوره يحتاج إلى الأخلاق لكي يفرض كقانون للحقيقة. إلا أن كلاهما يعبر عن أعراض إرادة عدمية وذوق

---

(1) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، المقدمة، فقرة 4.

(2) - المصدر نفسه،I، فقرة 2.

(3) -المصدر نفسه، فقرة 3.

(5) -اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، المرجع السابق، ص 144.

(6) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 86.

(6) - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 347.

أخلاقي منحط يكبت الاستعارة لصالح المفهوم الذي ينجح في فرض أخلاق القطيع.[1] مما يدل **أن تاريخ التقويم الأخلاقي هو تاريخ مجموعة استعارات واشتقاقات، جرى تعميمها وفقا لعادات منسية واحترامها كحقائق عليا**، حتى اعتبر الإنسان مصطلحات كـــ "الخير" "الحق" "الواجب" "الضمير" مفاهيما وقواعد أخلاقية ذات صبغة مجردة لا يمكن الشك في أصلها أو قيمتها.

ولما كان نيتشه قد أنكر وجود مجال إلهي متعال على طبيعة البشرية تصدر عنه الأخلاق ورفض كل أساس عقلي للخير الإنساني، فإن النتيجة الثانية التي يستخلصها من هذه النظرة الجديدة هي **أن الأهواء والميول والأذواق الإنسانية هي المصدر الذي انبثقت عنه الأخلاق الإنسانية المبتدعة وهي التي تدفع على خلق القيم وتأويلها حسب تلك الميول والأهواء.**[2] وفي هذا الإطار يندرج قول لنيتشه في ما معناه أن الإنسان لا يكف عن الخضوع لغرائزه وميوله، وتبعا لذلك تنبثق عن وجوده الداخلي أخلاق ضعيفة مرنة، يرتقي بها باعتبارها الأخلاق الأكثر نقاء وصفاء[3]

إن ذلك ما يؤكده نيتشه حين ينفي كل موضوعية يدعيها الفيلسوف فيقول: " أما الفيلسوف (...) فلا شيء لا شخصي عنده، وأخلاقه بشكل خاص تعتبر شهادة حاسمة وواضحة لما هو عليه، أي للتراتبية التي تتحكم عنده بالميول الأكثر حميمية في طبيعته"[4] إذن فكل منظومة أخلاقية للقيم، تخفي خلفها نظام مراتب للغرائز التي تسود حياة الإنسان.[5] سواء كانت أخلاقا للإنسان العادي أو الفيلسوف أو رجل الدين.

هذا، وإذا كان نيتشه قد أقر بأن الأخلاق مصنوعة، وأن ذلك الصنع والتقويم يحتكم إلى الأهواء والميول، فإن ذلك يقود إلى الإقرار أيضا بفكرة أساسية وهي أن الدراسة النيتشوية لتاريخ الأخلاق قد كشفت عن نسبية القيم الأخلاقية، وتغيرها بتغير الأشخاص والشعوب التي تبتدعها وتخلقها لنفسها.[6] أي أن المعايير والأحكام الأخلاقية يخلقها أناس متعددون ومختلفون، واختلاف الأحكام الأخلاقية بعينها يحول دون إسنادها إلى نوع إنساني واحد وإنما تسند إلى أجناس وشعوب متعددة تريد عن طريقها أن تؤكد نفسها إزاء شعوب أخرى، وإلى طبقات تسعى إلى الفصل والتمييز بينها وبين طبقات أخرى أدنى مرتبة منها.[7]

---

(1) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 86.

(2) - اويغن فنك : فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 144.

(3) - Nietzsche، le livre du philosophe، op. cit، III، § 182.

(4) -Nietzsche، par delà le bien et le mal، op.cit، § 6.

(5) - اويغن فنك : فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 150.

(6)- يسري إبراهيم، مرجع سابق،ص 137.

(7) - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص ص 163- 164.

أو بمعنى آخر يوجد من الأخلاق بقدر ما يوجد من الأنماط الإنسانية؛ ومن التأويلات هناك أخلاق تتوجه إلى الهدوء والسكينة مع ذاتها وأخرى لخدمة التحجر والتواضع وأخرى لتغيير الأوضاع وتطبيق انتقامها، إنها، أي كل الأخلاق ،عبارة عن "سيميولوجيا الميول"

هذا يعني أن نيتشه مقتنع تماما مثل برغسون أن الأصول الحقيقية للأخلاق غير عقلانية وأن ما نسميه وعيا أخلاقيا هو مجرد طريقة تعبير عن الميول النفسية العميقة. وبعبارة أخرى ليس الوعي الأخلاقي إلا شعورا نعد بواسطته تدرج ميولاتنا وغرائزنا[(1)]

هكذا إذن تحاول النظرة الجديدة لعلم الأخلاق من أن تتخلص من النظرة المطلقية للأخلاق، وأن تفصل الأحكام الأخلاقية عن الأحكام اللاهوتية، وأن تمحو من خلال عودتها إلى التاريخ أقوى اعتقاد بوحدتها وثباتها، إذ يكفي لتفنيد ذلك الاعتقاد الاعتراف بوجود أصول تاريخية للقيم.[(2)] **وهي محاولة تعني تحرير الأخلاق أو بالأحرى أحكام القيمة من سجن اللغة والأنظمة المفاهيمية، وتكشف عن أهم الإنحرافات والأخطاء والتزويرات التي خضع لها "نص" الأخلاق.**

كما تصبو أيضا، إلى عقد العلاقة بين العالم القيمي الأخلاقي وبين إرادات القوى، هذه الأخيرة، لا ينجم عن تصارعها، في سبيل السلطة، تطابق وانسجام بل اختلاف صميمي. وهو الاختلاف في طبيعة الإرادة وأيضا في طبيعة العلاقة بين القوى،والذي يهب المعنى والقيمة الخلقية ذات الطابع "المختلف".[(3)] وعليه، يجري النظر إلى الأخلاق باعتبارها نظرية في العلاقات السلطوية، والتي منها تنبثق ظاهرة "الحياة".[(4)]

إن مؤرخ الأخلاق كما سبق الذكر ينقصه الحس التاريخي الأمر الذي حال دون التصدي الناجح لتاريخ الأخلاق. غير أن مهمة الجينالوجيا تتصدى إلى النظر في أصل الأخلاقية المسبقة، تلك المهمة التي تتجاوز تأمل الشروط القبلية لإمكان الأحكام الأخلاقية إلى النظر في العناصر التكوينية لها.[(5)]

من هنا يبدأ سعي نيتشه في تتبع تاريخ اشتقاق المفاهيم الأخلاقية، والتطورات التي خضع لها النص الأخلاقي الذي تحكمه مفاهيم الواجب والحق والمسؤولية والعقاب وتنطوي جميعها تحت مفهوم "العدالة".

[(1)] - Jean Granier، le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op.cit، P.157

[(2)] - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 399.

[(3)] - كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة، مرجع سابق، ص 79.

[(4)] - Nietzsche، par delà le bien et le mal، op.cit،§ 19.

[(5)]– كمال البكاري : ميتافيزيقا الإرادة، مرجع سابق، ص 69.

إن القانون الأخلاقي للعدالة هو أقدم القوانين و أبسطها وقد صيغ كالآتي: "كل شيء له ثمن وكل شيء يمكن دفع ثمنه" وقد مثل بداية كل طيبة وانصاف وموضوعية. فالعدالة حسب مستواها الأول هي النية الحسنة المتبادلة بين قوى متكافئة، مع إكراه أقلها قوة للخضوع لأي تسوية أو تعامل[1] فالعدالة في أصلها إذن هي مقايضة وتوازن إذا ما تم اشتراط وجود علاقة بين قوى شبه متوازنة، ويرجع أصل العقاب إلى العدالة، لأنه مقايضة، وكذلك أيضا الاعتراف بالجميل[2]

ذلك الأصل جرى نسيانه بالتدريج وأيضا نسيان الهدف الذي قامت لأجله أفعال العدالة والإنصاف، التي تم الإعجاب بها وبالتالي تقليدها، وعن طريق ذلك النسيان تمت صياغة العدالة كقانون مطلق.[3]

من الواضح أن هدف نيتشه من هذه القراءة التاريخية هو تبيان كيف أن الشعور بالعدالة وصياغة قانون لها لم يكن عملية ثابتة إنما شهد تاريخا متحركا وتطورات في أشكال ظهوره، وأيضا كيف أن مفاهيم مجردة كالحق والواجب والذنب قد استمدت حقها في الوجود من مفاهيم ذات معنى مادي كالتبادل والتعويض والدّين. وأن التعميم الحاصل في مفاهيم العدالة والعقاب هو مجرد خلاصة تعاملات إنسانية بسيطة وساذجة.

ومن خلال تتبعه تاريخ العدالة على وجه الأرض لاحظ نيتشه وجود ضربين مختلفين من ممارسة العدالة: عدالة تقودها قوى فاعلة وعدالة قوى ارتكاسية؛ الشكل الأول للعدالة يتبعه قانون جزائي معتدل ولين، إذ ليس من المستحيل تصور مجتمع يعني قوته، يتسامح مع المذنب ويرفع عنه العقاب، وهي عدالة تنتهي إلى تدمير نفسها بنفسها ككل الأشياء العظيمة. لأنه لا تلبث أن تقاومها عدالة الضرب الآخر من القوى، فإذا سيطرت مظاهر الضعف أو الخطر على الجماعة نجد أن أشكال العقاب تتعمق وتتصلب حتى تبلغ درجة الفظاعة[4].

هذا، ويثور نيتشه ضد جميع المحاولات التي تسعى إلى البحث عن أصل العدالة في حقل الحقد من أجل تكريس الانتقام تحت اسم العدالة وقلب معناها إلى مجرد كناية عن تحويل للشعور بالإهانة ولإعادة الاعتبار لكل انفعال ارتكاسي. وبطريقة عكسية، يؤكد التحليل الجينالوجي أن "آخر" ميدان احتله فكر العدالة هو ميدان الحقد، ميدان الشعور الارتكاسي الذي تغيب معه روح الإنصاف[5].

---

[1]– نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 8.

[2]– نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، فقرة 92.

[3]– في المكان نفسه.

[4]– نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 10.

[5]– المصدر نفسه، II، فقرة 11.

ويمكن وجه الانحراف في تلك المحاولات في الخلط بين الأصول والغايات، لأن الانتقام حسب منظورها، هو "غاية" العقاب، ولا تلبث هذه الغاية أن تتحول إلى الأصل، مما يجعل القيمة في الغاية، والغاية في العقاب كشيء موجود أو منتج هو موضع تحويل وتشويه انطلاقا من التأويل الذي تؤوله به قوة خارجة عنه، تأويلا غائيا لا علاقة له به[1].

وبما أن العدالة شهدت تأويلات متعددة بحسب تطور أشكالها، كذلك فإن معنى العقاب أيضا متعدد وعرضي وإضافي ولا يحمل على الإطلاق صفة المطلقية والثبات إذ أنه يجد استعمالا له في جميع الظروف وحسب الظروف.

تبعا لذلك، يصل نيتشه إلى نتيجة مفادها أن مفهوم العدالة قد شكل موضوعا لتضارب القوى وصراعها في سبيل الوصول إلى السلطة وبالتالي السيطرة، وأن ممارسة الحق كان عنوان الحرب التي تشنها قوى فاعلة على قوى إرتكاسية: "... في كل مكان حافظت على نفوذها فيه، نرى قوة عظيمة تقف وجها لوجه اتجاه قوى أخرى اضعف منها وتابعة لها (...) وتسعى إلى وضع حد لاستشاطة الحقد الحمقاء..."[2]

تنتهي هذه المحاولة الجديدة إذن إلى حقيقة جوهرية مفادها أن الظاهرة الأخلاقية لا وجود لها في ذاتها، وكل ما هنالك تأويلات أخلاقية للظواهر فحسب، وهذا التأويل نفسه صادر عن منبع خارج الأخلاق.[3] أو بمعنى آخر إن الحقائق الأخلاقية لا وجود لها على الإطلاق، وإنما هنالك تأويلات وتفسيرات إنسانية على أساسها يتم تقويم الأفعال ومنحها طابعا قيميا وأخلاقيا.

ثانيا:اللغة الأخلاقية والإرادات التي تحددها

لقد أراد نيتشه من خلال منهجه الجديد في دراسة علم الأخلاق أن يرحل في التاريخ الإنساني وأن يقيم من خلال ذلك تاريخا أخلاقيا شاملا، وانتهى إلى تصنيف الأخلاق التي عرفتها البشرية جميعا، إلى نمطين متقابلين من التفسيرات الأخلاقية. يقول نيتشه في كتاب (بمعزل عن الخير والشر) عن اكتشافه لهذين النمطين: "خلال جولتي بين عديد من النظم الأخلاقية، العميقة منها والسطحية، التي سادت الأرض حتى اليوم، أو لا تزال تسود، اهتديت إلى سمات معينة تتردد سويا بانتظام ويرتبط

---

[1]– كمال البكاري : ميتافيزيقا الإرادة ، مرجع سابق، ص 70.

[2]– نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II، فقرة 11.

[3] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 158.

بعضها ببعض، إلى أن تبدى لي في نهاية الأمر نوعان أساسيان، وظهر هذا التقابل الرئيسي: فثمة أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد ...".[4]

تمثل أخلاق السادة وأخلاق العبيد نوعين مختلفين من التفسيرات والتقويمات الأخلاقية، ويستعين نيتشه في دراستهما بعلم الفيلولوجيا من أجل الكشف عن الاشتقاقات اللغوية وتحول دلالاتها في كل نمط قيمي. خاصة وأن "علم اشتقاق" الكلمات والتاريخ السحيق يظهران، في فلكلور الشعوب الأكثر بدائية آثار انفصال الفكر عن الواقع.[1]كما ويرجع إلى أصل كل منهما، من أجل تحديد قيمة كل تفسير قيمي تبعا للإرادة التي تستولي عليه.

يبصر نيتشه، في تحليله لتفسيرات السادة للأخلاق من خلال الرجوع إلى الاشتقاقات اللغوية محاولة للربط بين النبيل وطباعه، فلقد استمد النبلاء تسمياتهم من تفوق قدراتهم، فسموا "بالأقوياء" و"الأسياد" لتفوق قدراتهم وتبعا للأنماط التي تميز الطباع، فسموا أنفسهم، عند نبلاء الإغريق بكلمة "الحقيقيين" والتي تعني المرء الذكي، أو صاحب نصيب من الواقع أو صحيح، ليصبح الصحيح حقيقيا، ثم تطور الاشتقاق اللغوي لتتحول لفظة حقيقي إلى عنوان أخير أو تسمية أخيرة ينضوي تحت لوائها جميع الأسياد والأقوياء وهو معنى (النبيل)، وهو لفظ مرادف، حسب ما يعتقد نيتشه،لكلمة محارب أو مقاتل، حيث تبدو كلمة النبيل كناية عن رجل المبارزة والمشاكسة والسيف والقتال.[2]

وهكذا، يسمى "الحسن" أو "الجيد" من هو مكافئ للسيد في قدرته ومساوٍ له في مجده وكماله وعنفوانه، ويسمى "الرديء" من هو واقع تحت سيطرته وسطوته بحيث يحتل مرتبة أحط من مرتبته بكثير.[3]

وهكذا يلاحظ في هذا الشكل الأول من التفسير لأصل الأحكام الأخلاقية ذلك التقابل بين "الجيد" و "الرديء" من جهة، و "الرفيع" و "الحقير" من جهة أخرى، حيث يُحتقر الجبان والخجول والدنيء وذلك الذي لا يتجاوز تفكيره حدود المنفعة الضيقة والذي لا يُستحق أن يُعامل إلا معاملة المنافق الكاذب، عديم القيمة.[4]

إن هذه القضية تدل في نظر نيتشه عل حقيقة جوهرية وهي أن التأويلات و التقويمات والأحكام الأخلاقية كانت في البداية تطلق على الأشخاص ولم تطلق على أنواع السلوك؛ بمعنى آخر تقع على

---

(4) - Nietzsche، par de là le bien et le mal، op.cit، § 260.

(1) - حسام محي الدين الآلوسي: التطور والنسبية في الأخلاق، مرجع سابق، ص 96.

(2)- نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، I، فقرة 5.

(3) - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 165.

- (4) Nietzsche , par de là le bien et le mal، op.cit، § 260.

الأفراد وليس على الأفعال التي يأتونها، والنوع النبيل من الناس يشعر أنه هو الذي يحكم ويحدد القيم إذ يُصدر حكمه على النحو الآتي: "إن ما هو ضار بي هو ضار في ذاته". ويدرك تماما أنه هو الذي يضفي على الأشياء قيمتها ويمنح لها ما تكتسبه من شرف، وهو يمجد إلى جانب ذلك كل ما يجده في ذاته مما يجعل من تفسيراته أسمى صورة من صور تمجيد الذات.[1]

إن قيمة الأخلاق، مهما كانت نمطيتها، تتحدد طبقا للمعيار الذي تُقيم فيه بالاستناد إلى إرادة القوة التي هي مبدأ التقدير والتقييم.[2]

وحين يتوغل فقه اللغة بين التفاصيل الدقيقة التي تميز"سستام" التقدير الأرستقراطي، يكشف أن الكلمات التي تشير إلى الإنسان العادي قد تطورت جميعا إلى أن أصبحت مرادفة لكلمة "تعيس" و "مسكين". وأن ألفاظا من مثل "خبيث" و "منحط" و "تعيس" تحدث في الأذن اليونانية وقعا يغلب عليه معنى "المسكنة". زد على ذلك توحي كلمات ("رعديد" و "منحوس" و شقي" و صبور") خاصة الأخيرتين إلى الإنسان العادي بوصفه عبد سيده وعمله.[3]

وعلى هذا الأساس، يعتقد نيتشه أن التأويلات القيمية للسادة، تنبع من إرادة القوة، حيث تقوم أحكامها القيمية على أساس من الشعور بالقوة، وإحساس فياض بالامتلاء، وإرادة ثرية تسعى إلى التوسع والسيطرة[4] فالنبيل محب للغزو، معتز بقوته، قاس على نفسه وعلى الآخرين يحتقر الرحمة والضعف وجميع أنواع الخضوع، لكنه مع ذلك يميل إلى العفو عن الآخرين، ليس لأنه يحبذ العطف، وإنما غزارة قوته عفوه يفيض على الآخرين.[5]

وهكذا كان احترام القسوة والصرامة والإيمان بالذات والتفاخر بها والسخرية من كل محاولة لإنكار الذات أهم ما ميز مؤولي النمط الأول من الأخلاق.[6]مما يؤكد أن المحل الإستراتيجي الذي تتكون فيه القيم وينطلق منه كل تقويم إنما هو الفاعل الذي يؤكد استطاعة "إرادته" و دوامها[7].

و هكذا يبدو، من خلال رؤية نيتشه، أنه يربط بين التقويم القيمي وسيكولوجية المقيم، بل إن هذه الأخيرة هي التي تحدد قيمة التقويم من حيث إيجابيته أو سلبيته. أو أن قيمة التقويم، وهي إيجابية، قد سارت بطريقة موازية للقوة السيكولوجية ووفرة معانيها.

---

(1) - Nietzsche par de là le bien et le mal، op.cit، § 260. -

(2)- اويغن فنك : فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 153.

(3) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، I، فقرة 10.

(4) - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 104.

(5) - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 165.

(6) - يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 148.

(7) - جان بول رزفبر: فلسفة القيم، مرجع سابق، ص 62.

إن تفسيرات السادة أو النبلاء لا تهتم إذن أبدا بالمفاهيم الأخلاقية مثل الخير أو الشر، وإنما تهتم بخلق تفسيرات قيمية تعبر عن روح القوة التي يستشعرها المرء في ذاته، والتي تلائم نفوس هؤلاء السادة، وهي تشعر بأنها مانحة القيم وخالقتها، و نفوس إذا صدر عنها الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه أو ضغط، وإنما يصدر عنه إحساس قوي بالامتلاء والقوة الغزيرة.[1]

بناء على ما سبق، ينتهي نيتشه إلى أن أخلاق السادة نمط مميز من التفسيرات تستند إلى مبدأ إرادة القوة كمبدأ للتقويم، وعلى هذا جاءت تفسيرات السادة تعبيرا عن رغباتهم وأهوائهم وميولهم.

لكن إذا كان السادة يحتقرون العبيد، ويجعلون كل شيء مباحا بإزائهم، من تنكيل وقسوة وهدر للحقوق، فيحسبونهم بذلك محورا مناسبا لإظهار القوة الفائضة وتحقيق غريزة السيطرة والسطوة لديهم فإن العبيد بدورهم لن يرضوا بتلك الحالة التي وضعهم فيها الأسياد، وتعبيرهم عن ذلك يتم بإعلان التمرد والثورة، **ومع ثورة العبيد يظهر النمط الثاني من التفسير الأخلاقي.**

وتمرد العبيد الذي يبدأ معه نمطهم القيمي، ينشأ عن الحقد الذي يناقض الإحساس بالقوة عند السادة. وإن القوة الدافعة للتشريع الأخلاقي لدى العبيد، هي الشعور بالعجز، الذي يتحول إلى حقد دفين على الأقوياء **الأرستقراطيين النبلاء**، ثم لا يلبث هذا الشعور والحقد أن ينقلب إلى أشياء في قدرتها أن تخلق قيما أخلاقية، وهنا يكتشف نيتشه ينبوعا فياضا اشتقت منه الأخلاق السائدة – أي أخلاق العبيد- ويسمى هذا الينبوع "الذحل"[*] وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان ولم يستطع ردها والتشفي ممن قدمها لضعفه وعجزه عن رد الفعل في الحال.[2]

وهذه الإساءة لا تبرح أبدا ذاكرة العبد، إذ تراه يتذكرها من بعد، مما يزيد في قوة وعنف هذا الشعور، وهكذا يحاول العبد أن يجد له مصرفا فيلجأ إلى طرق خفية غير مباشرة تكون الواسطة التي تُرد من خلالها الإساءة الأولى، والتي تلقاها ولم يستطع الإجابة عنها في الحال.[3]

وهنا، يبدو لنيتشه أنه إذا كانت تقديرات وتفسيرات السادة الأخلاقية كناية عن إرادة فاعلة لأنها تنمو بعفوية ولا حاجة لديها لنقيض، أي عالم مواجه لها وخارج عنها لكي تؤكد ذاتها، فإن تقديرات العبيد وتفسيراتهم الأخلاقية كناية عن رد فعل أو إرادة سلبية، تحتاج إلى حافز خارج عنها – وهو سيطرة الأقوياء وجبروتهم- لكي تولد وتفعل فعلها، وذلك هو الفارق الجوهري بين طبيعة

---

[1] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 165.

[*] - الذحل: في المقابسات للتوحيدي يعرفه بأنه: "حقد معه رصد الفرصة للانتقام"، ص 415.

[2] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 171.

[3] - المرجع نفسه، ص 172.

الإرادة المتحكمة في كل نمط تأويلي أو تقويمي.[4] وبينما تولد أخلاق السادة من التأكيد الفخور لذاتها، ترفض أخلاق العبيد كل ما لا يشكل جزءا من ذاتها؛ أي ما يختلف عنها ويشكل "لا أناها" وذلك الرفض فقط يشكل فعلها الخلاق.[1]

هذا، ويعتقد نيتشه أنه إذا كانت فكرة الطيب قد فُهمت وفُسرت لدى الأسياد على نحو مستمد من صفات الأنا القوية ذاتها، فإن الخطاب الأخلاقي عند العبيد يتسم بقلبه للغة السادة، فالشرير مع الفهم الجديد للمستعبدين هو بالضبط "الطيب"، إنه الأرستقراطي، القوي، المهيمن[2] .

وهكذا، يحدث مع أخلاق العبيد عملية قلب للتأويلات القيمية، حيث تسمى بعكس ما هي عليه في الواقع، فما فُهم مع الأسياد على أنه ضعف تحول مع فهم العبيد فضيلة، وما فُهم على أنه قوة انقلب بفعل الضعف الحاقد شرا ورذيلة، فالعجز الذي لا قدرة له على الاقتصاص يتحول ويفسر بفعل الكذب على أنه صلاح وطيبة، ويسمى عدم القدرة على رد الفعل مباشرة صبرا، وهذا الصبر من أمهات الفضائل، ويفسر العجز عن إدراك المطامح والمطامع العالية تواضعا، وتسمى الحاجة إلى الآخرين وعدم القدرة على الاعتماد على النفس طاعة.[3] والخيِّر في طريقة تفسير العبيد هو بالضرورة الشخص المأمون الجانب: ففيه طيبة وغفلة، وربما قدر من البلاهة، أي أنه هو " المغفل"، فحيثما تسود أخلاقيات العبيد تميل اللغة إلى التقريب بين لفظتي "طيب" و "أبله".[4]

وبناء على هذا، يبصر نيتشه تلاعبا خبيثا بالألفاظ والكلمات، يتحول معه التقابل بين "الجيد" و "الرديء" إلى تقابل بين "الخيِّر" و "الشرير".

هذا الطريق الملتوي في التعامل مع الدلالة الأخلاقية يؤكد أن استعمال اللغة قد وقع في يد قوى تستفيد وتستمتع بتشويه الاستعارات القوية وزعزعة موقع المنظورات التي يضعها الأقوياء، فالغوص داخل عالمين متعارضين كالقوي والضعيف يضفي إلى أن الضعفاء يصنعون "نسيان" التقويمات القديمة.[5]مع أخلاقيات العبيد إذن، تُهدر التفسيرات والدلالات النبيلة والصالحة، وتوضع مكانها تفسيرات تدل على معاني الخضوع والجبن والعجز والخنوع، ويدفعها إلى الظهور حب الانتقام والرغبة في التشفي.[6]

---

[4] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، I، فقرة 10.

[1] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، I، فقرة 10.

[2] - المصدر نفسه، فقرة 11.

[3] - في المكان نفسه.

[4] - Nietzsche، par de là le bien et le mal، op.cit، § 260.

[5] - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، P 83.

[6] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 168.

إن التأويل الأخلاقي لدى العبد هو بمثابة الترجمة الفعلية والنتيجة المنطقية لطبيعة فكرة المنحرف والصفات الشاذة التي تميل نحو النفي والإنكار وقلب اللغة الفاعلة.

هذا ويرى نيتشه أن سياسة الانتقام العظيمة تبدأ مع اليهود، ولليهود يعود الفضل الكبير في بداية العصيان وتمرد العبيد على الأسياد في مجال الأخلاق.

فلقد قام اليهود في رأيه بعملية تبديل جذري لعالم التأويل القيمي، ذلك الذي منح الحياة الأرضية إغراء جديدا وخطيرا في الوقت نفسه، فكل ما يعبر عن الغنى والعنف والقوة يعبر، حسب تفسير الكاهن اليهودي، عن فظاعة العالم، ولا بد، في نظره، وتبعا لذلك أن يمنح العالم قيما أخرى أسمى وأرفع.[1]

لقد حقق اليهود سياسة الانتقام تلك، بطريقة منطقية عظيمة، وذلك بتجرئهم على قلب معادلة التأويل القيمية الأرستقراطية رأسا على عقب من (طيب= نبيل= قوي= جميل= سعيد= محبوب من الله) إلى (خير= فقير= عاجز= معذب= مريض= قبيح= مبارك من الله)، وحافظوا على ذلك القلب بقوة تضاهي قوة حقدهم الدفين وعجزهم القاتل، أما النبلاء والأقوياء فهم، في رأي اليهود، منذ الأزل طائفة الخبثاء والطغاة والجشعين والكفرة، وهم إلى الأبد ملعونون منبوذون وهالكون !.[2]

هكذا أتقن هؤلاء تحويل القيمة الفاعلة إلى "عملة" مزيفة، باصطناع فاسد للمثل: "هؤلاء الذين يتقنون تحويل الأسود الفاحم إلى بياض ناصع كبياض الحليب والبراءة. ألم تلاحظ على ما يقوم إتقانهم للدقة المفرطة ولمستهم الفنية الجسورة والمرهفة والروحانية والكاذبة ؟ (...) هذه الكائنات الديماسية التي تمتلئ حقدا وكراهية، مالذي تفعله بكل هذا الحقد والكراهية ؟ (...) فإذا اقتصرت على تصديق كلما تهم، فهل ينتابك شك في أنك بين كل آدمي الضغينة هؤلاء ؟ ...[3]

يكشف هذا القول أن طريقة نيتشه في التعامل مع خطاب اليهود الأخلاقي – بصفة خاصة- يتطلب النظر بعين ترفض التصديق السطحي بقيمة أدوات بناء ذلك الخطاب، فهذا الأخير يتطلب فضولا تأويليا يجري في الأعماق، ليسدل الستار عن لعب النور الزائف والضوء المتقلب الذي سلط على عالم المثل الأخلاقية منذ استيلاء الطائفة الكهنوتية اليهودية عليها.

ويبصر نيتشه في هذه الوسيلة التي التجأ إليها اليهود، وسيلة العاجز، الضعيف، الذي لا يستطيع مواجهة عدوه مواجهة السيف والقتال، فيلجأ إلى إفساد تأويلاته القيمية، حتى يتمكن من

---

(1) - Nietzsche، par de là le bien et le mal، op.cit، § 195.

(2) - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، I، فقرة 7.

(3) - المصدر نفسه، فقرة 14.

القضاء عليه ،لأن قوة الإنسان تكمن في قوة قيمه الأخلاقية التي يهتدي بها في حياته، فوسيلة العبد إذن هي سلاح الضعيف ضد القوي.[4]

هذا، وقد رأى نيتشه وجود نوع من التناوب الدوري بين التفسيرات الأخلاقية عند كل من السادة والعبيد، بحيث تسود هذه تارة وتلك تارة أخرى، بل لقد حدد نوعا من التاريخ الدوري للأخلاق، ذهب فيه إلى أن العصر الكلاسيكي القديم كانت تسوده قيم السادة، والعصور الوسطى تسودها قيم اليهودية والمسيحية وتتميز بانتصار تفسيرات العبيد وسيادتها، ويستمر التناوب بينهما إلى أن نصل إلى سيادة أخلاق السادة في عصر نابليون، ثم إلى سيادة أخلاق العبيد في عصر الديموقراطية المعاصر لنيتشه، ومع ذلك فإن نيتشه أكد أن الطابع الغالب على الأخلاق الأوربية، منذ العصر المسيحي، كان طابع العبيد، وأن أخلاق السادة كانت تظهر في فترات قصيرة وسرعان ما يطغى عليها التيار الرئيسي وهو تيار الضعفاء الذين يفرضون تفسيراتهم القيمية على الأقوياء ليحدوا من سطوتهم ويأمنوا جانبهم ويقضوا على امتيازهم[1] وقد جعل نيتشه لذلك الصراع رمزا هو: (روما ضد يهودا) و (يهودا ضد روما)[2] وهكذا تجد المفاهيم الأخلاقية ذاتها منذ تواجدها في الإطار التاريخي في صراع إرادات القوى المتضاربة من أجل إثبات كيانها.[3]

ومن هنا يتبين أمر مهم من خلال الصراع التاريخي الذي يعتقده ويلاحظه نيتشه بين تفسيرات السادة والعبيد والتناوب الدوري بن أخلاقهما، وهو أن نيتشه لا ينظر إلى الأخلاق على أنها زمنية أي تتطور زمنيا كما يتصورها هيجل، وإنما ينظر إلى التفسيرات الأخلاقية على أنها تتحدد طبقا لما يحصل في المجتمع الإنساني الذي تتحقق فيه[4] فإذا استولى السادة على تأويل القيم كانت أخلاقا متقدمة، سليمة ورفيعة، وإذا استولى العبيد ذوو الإرادات الارتكاسية على العالم القيمي كانت الأخلاق وضيعة ومنحطة ومضللة.

هذه التراتبية التي يقيمها نيتشه في سبيل رد اعتبار الفاعل السيد تختلف من جهة عن المنظور الهيجلي، حين يذهب إلى اعتبار العبد العامل فاعلا وصانعا للتاريخ، حين يربي ويحول الطبيعة حتى يغدو سيدا لها، وتتقارب من جهة أخرى مع المنظور السارتري حين يعتبر أن عمل العبد هو عمل تكراري بدون فائدة تحويلية أو تأكيدية ؛ إذ السيد من يصنع التاريخ ولا أثر للعبد فيه[5].

---

[4] - يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح ،مرجع سابق، ص 161.

[1] - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 367.

[2] - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص 168.

[3] - كمال البكاري : ميتافيزيقا الإرادة ، مرجع سابق، ص 76.

[4] - المرجع نفسه، ص 77.

[5] - سعاد حرب: الأنا والآخر والجماعة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص 19.

هذا و ينتقل نيتشه، تبعا للمنهج الجينالوجي، من السؤال عن أصل التأويلات القيمية لدى السادة والعبيد، إلى السؤال عن قيمة هذه التأويلات. ويتضح لنيتشه أن الفرق الأساسي بين تأويلات السادة وتأويلات العبد هو بالدرجة الأولى فرق بين تأويل يقوي الحياة ويثريها، وتأويل يضعف الحياة ويفقرها، ويعبر نيتشه هن هذا الفرق بطرح الأسئلة التالية: هل هذه التأويلات هي مظهر من مظاهر الرفع من قيمة الحياة ؟ أم علامة من علامات الحد من قيمتها ؟ هل تعوق دلالاتها مستقبل الرخاء الإنساني أم تعززه ؟ هل هي دلالة على الحاجة والفقر والانحطاط أم هي على العكس تلهم الإنسان القوة وإرادة الحياة ؟[1]

ويصل نيتشه في إجابته إلى أن تفسيرات السادة هي صورة من صور تمجيد الذات والارتفاع بالحياة، أما تفسيرات العبيد فإن أهم ما يميزها حملتها على الإنسان، وإدخاله سجنا من الانتقام الروحي لتكون مظهرا من مظاهر إنكار الذات والحياة الإنسانية.[2]

ويستخلص نيتشه في نهاية رسمه لوحة الأخلاقيتين المتعارضتين أن الأولى فاعلة والثانية منفعلة[3].

ثالثا: الصلة بين التأويل الديني و الفلسفي للأخلاق

بعد أن ينتهي نيتشه من تحليله للتفسيرات التي سادت التاريخ الأخلاقي، ينتقل إلى نقد التفسيرات الأخلاقية الفلسفية والدينية التي سادت أو لا زالت تسود، والتي يبصر فيها امتدادا لأخلاق العبيد، فالتراث الأخلاقي في نظر نيتشه يسلك نفس الطريق الذي سلكته أخلاق العبيد، وهو يلمس فيه نفس الخداع والتضليل.

ويلاحظ نيتشه وجود أمثلة عديدة على هذا التقارب، والتي تجعل التأويل الأخلاقي في صلة وطيدة بالتأويل الديني، حيث تتظافر جهود الفلاسفة الأخلاقيين مع المسعى الديني من أجل اقتلاع الحياة من جذورها وإحلال إرادة الضعف والموت محل إرادة الحياة.

وفي هذا السياق يرفض نيتشه التفسيرات الأخلاقية الواردة في فلسفة سقراط، لأنها تقوم على العقل، الذي يحارب ينبوع الغرائز. فسقراط يشكل مظهرا من مظاهر سوء الفهم الأخلاقي، وفلسفته خاصة الأخلاقية منها هي نزعة مرضية وعرض من أعراض الانحطاط.[4]

---

[1] - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص 165.

[2] - جيل دلوز : نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق، ص 106.

[3] - اويغن فنك : نيتشه وفلسفة، مرجع سابق، ص 151.

[4] - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص 149.

ويمتد النقد النيتشوي للأخلاق الأفلاطونية التي يضعها والأخلاق السقراطية في كفة واحدة، إذ يقول نيتشه في كتابه (أفول الأصنام) مهاجما كلا من سقراط وأفلاطون: " لقد عرفت كيف أكشف لدى سقراط وأفلاطون أعراض فساد الأصل ودلائل تدهور الهيلينية ".[5]

لقد أدى إفراط أفلاطون في القول بالعقلانية إلى ابتكار عالم من المثل أو الأفكار المفارقة التي لا تتمتع بأي صلة بالواقع المحسوس، وتُوِّج هذا العالم بمثال الخير الذي سيشكل الأساس أو الجوهر الذي ترتكز عليه القواعد الأخلاقية، ومثال الخير هو أعلى المثل وأكثرها مغالاة في التجرد والبعد عن العالم الواقعي الملموس[1] وهو ما يجعل للقواعد الأخلاقية المشتقة منه طابعا من المطلقية والثبات والوحدة التي لا يمكن لها أن تتغير.

هكذا إذن يتخذ التفسير الأخلاقي الأفلاطوني مظهرا من مظاهر السعي نحو خلق قيم تتجاوز العالم الواقعي، وهو السعي يعتبره نيتشه مدعاة للسخرية، و لا أساس له من الصحة: "... يبدو لنا اليوم شيئا مضحكا أن يكون الإنسان قد أراد أن يدعي ابتكار قيم قد تتجاوز قيمة العالم الواقعي..."[2]

ولا يتعجب نيتشه إذ يبصر ذاك الانحراف في المنحى التفسيري الأخلاقي لدى أفلاطون، لأن هذا الأخير قد ابتعد كثيرا عن روح الاعتدال والاتزان الذين تميزت بهما الفلسفة لدى اليونانيين القدامى واستمد فلسفته بالإضافة إلى الأصول اليونانية من ديانات ونحل متعددة ترجع في النهاية إلى أصول شرقية.[3]

هذا، وينتقد نيتشه الأخلاق الرواقية، بناء على قولها بمبدأ "العيش وفق الطبيعة"، لأن الطبيعة عند نيتشه آلية وعمياء وهي خالية من كل غرض أو غاية[4]، وإذا كان نيتشه يرفض الأخلاق الأفلاطونية، وكل الأخلاق التي تقوم على أساس التفسير العقلي، فإنه يرفض أيضا التفسير الكانطي للأخلاق، والذي يقوم على أساس فكرة الواجب، وكانط، حسب نيتشه، وإن كان يبدو مفكرا عقليا، إلا أن تحليل تفسيراته الأخلاقية والوقوف على خفاياها يكشف عن صلته الوثيقة بالجانب الديني، فهو يتحدث عن (الآمر المطلق) في لهجة تذكر بالطابع المطلق الذي تتخذه الأوامر الإلهية في الأخلاق الدينية. والمبدأ الأخلاقي الكانطي إذ يحاول عزل الإنسان عن رغباته وغاياته الإنسانية، التي يسعى من ورائها إلى تحقيق المنافع

---

[5] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، قضية سقراط، فقرة 2.

[1] - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 85.

[2] - نيتشه: العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 346.

[3] - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 85.

[4]- يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح،مرجع سابق،ص151.

واللذائذ، ويؤكد أن خضوع الفعل لواحدة منها يُفقد الفعل الإنساني (أخلاقيته) شبيه إلى حد كبير بالتفسير الديني الذي يتحامل على كل سعي دنيوي إلى النفع البشري.[5]

وعلى هذا، يُقيِّم نيتشه نجاح كانط بأنه شبيه إلى حد كبير بذلك الذي أحرزه رجال الدين، فهو مثل لوثر وليبنتز، قد شكل عائقا أمام الأمانة الألمانية.[6]

إن الأخلاق، حسب المنظور الكانطي، ترفعنا فوق مرتبة الطبيعة، والذات المطلقة بدافع من احترام الواجب تسمو بنا فوق نطاق العالم التجريبي.[1] إن كانط يرتقي بالأخلاق إلى عالم الشيء في ذاته، حيث يؤكد على أن حرية الإرادة بمعناها الصحيح لا تكون إلا في عالم الشيء في ذاته، ويبتعد بالأخلاق عن عالم الظواهر الذي تستقر به التجارب الإنسانية. وهذا التمييز الكانطي للعالمين إن هو، في نظر نيتشه، إلا مظهر من وظاهر التمييز الديني المعروف بين عالم الخلود وعالم الفناء الذي يحتل المرتبة الدنيا.[2] ولا يرى نيتشه غرابة في تشبيه كانط برجال الدين، إذ تبدو غطرسة رجال الدين بادية في كل شخص يَعُد نفسه مثاليا.[3]

ويبصر نيتشه من خلال سبره غور فكرة (الآمر المطلق) الكانطية، أبعادا سلبية، فهو يدل على صلابة الحكم الأخلاقي وواحديته بين الجميع بوصفه قانونا كونيا يحكم كافة الشر، مما يجعل الكل متساو من حيث الواجبات والحقوق،بينما قانون الطبيعة هو التفاوت في نظر نيتشه وتكشف فكرة الآمر المطلق أيضا عن محاولة خفية لنفي إرادة الإنسان، حيث تحول دون معرفة ذاته، وذلك بجعله – على الدوام- تابعا لقانون الجماعة.[4]

إن خطأ التفسير الأخلاقي الكانطي يكمن إذن في تأسيسه تفسيرا دوغمائيا يُعلن عن القيم باعتبارها معيارا مطلقا وصالحا بطريقة شاملة وكلية.[5]

هكذا، يكشف الآمر القطعي عن نفس المبادئ التي حكمت قيم العبيد، وأهم هذه المبادئ "المساواة" فما هو أخلاقي يكون للجميع، وذلك يتناقض كلية مع التصور الأخلاقي النتشوي الذي يرى تعدد النظم الأخلاقية بقدر تعدد البشر[6] فما يفسره شعب على أنه خير يفسره الآخر بأنه شر، وحتى

---

(5) - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع نفسه، ص 86.

(6) - Nietzsche، l'antéchrist، op.cit، § 10.

(1) - صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص 110.

(2) - فؤاد زكريا: نيتشه ، مرجع سابق، ص 86.

(3) - Nietzsche، l'antéchrist، op.cit، § 10.

(4) - Idem

(5) -Jean Gravier، le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op.cit، P 158.

(6) -Nietzsche، par de là le bien et le mal، op.cit، § 187.

أحكامنا على الظاهرة الواحدة لا يمكن أن تكون أحكاما ثابتة وواحدة وإنما هي عرضة للتغير، ففكرة المطلقية في "الخير" و "الشر" فكرة واهمة لا ومعنى ولا مدلول لها.[7]

ونظرا لهذا، يعتبر نيتشه تفسير كانط للأخلاق عرضا من أعراض الانحطاط، ويعتبر أيضا أن أي وصية يؤديها قانون (يجب عليك) و (لا يجب عليك) عنصرا عدائيا يقف في سبيل تحقيق إرادة الحياة، وحاجزا ضد غرائز الإنسان ورغباته[1] وضد الثراء الرائع في الأنماط المتعددة ويقضي على الوفرة السخية في تلاعب الأشكال وتغيرها[2]

هذا وبعد أن ينتهي نيتشه من نقد الأخلاق الفلسفية ينتقل إلى نقد الأخلاق السائدة في عصره وهي أخلاق تنطوي في نظره على خداع روحي وتضليل، كما تنطوي على بذور أخروية حيث لا تدفع الإنسان إلى التعلق بحياته، والوقوف منها وقوفا إيجابيا.

إن انتشار هذه الأخلاق "المضللة" والتي تصرف الإنسان عن عالمه يرجع في نظر نيتشه إلى تأثير المسيحية التي هاجم نيتشه قيمها، لأنها تكبت كل الدوافع الحية في نفس الإنسان، وتدعو إلى إنكار الحياة بل إماتتها[3]

ومن الدين إلى الأخلاق يلاحظ أن الإنسان المتخلق ما يزال يعيش حالة الإستعباد التي عاشها الإنسان المتدين، لأن روح الإنسان لا تزال مستعبدة في فكرة الإله وفي " مخافة الرب" [*]

وينصب نقد نيتشه للأخلاق السائدة على أهم مبادئها ونعني بها فكرة "الغيرية"، هذه الفكرة الدينية الأصل التي انتقلت إلى الفلاسفة. وقد لاحظ نيتشه أن فكرة الغيرية ليست مجرد ظاهرة أخلاقية معتادة، بل هي الأساس الأكبر للأخلاق الشائعة والتي تتكرر بصور مختلفة عند معظم المفكرين الأخلاقيين: فقد

---

[7] - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 98.

[1] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، الأخلاق طبيعة مضادة، فقرة 4.

[2]– يسري إبراهيم :نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص 151.

[3]– فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 468.

[*]– ورد في العهد الجديد نصوص كثيرة تعبر عن روح الأخلاق الدينية، يصور من خلالها الثواب الأخلاقي الذي يستكمل الصورة المثالية للمتدين المسيحي. من مثل: "أما الشهوات الشبابية فأهرب منها واتبع البر والإيمان والمحبة والسلام مع الذين يدعون الرب من قلب نقي..." (رسالة بولس الثانية إلى تيموتاوس، الإصحاح الثاني، 22-26). وفي موضع آخر: "وإن أعثرتك عينك فاقلعها..." (إنجيل مرقص، 9-49). وفي آخر يرد القول: "وإن لم تغفروا للناس زلاتهم لا يغفر لكم أبوكم أيضا زلاتكم ." (إنجيل متى، 6-15).

احتلت مكانة أساسية عند المفكرين الفرنسيين الأحرار، من " لاروشفوكو[**]" و"فولتير" إلى "اوغست كونت"، وهي تتردد لدى "شوبنهاور" في ألمانيا، و"جون ستيوارث مل" في انجلترا.[4]

وقد حمل نيتشه على عاتقه مهمة الغوص في ثناياها، والكشف عن حقيقتها المستترة، فهي وإن كانت تبدو في ظاهرها عطفا عن القريب ومحاولة للتقرب منه، حيث تنم عن فيض من الكمال الذاتي ينتقل من شخص إلى آخر، إلا أنها في حقيقتها محاولة انكار للنفس وهروب منها: يقول نيتشه: "لقد استولى الخوف عليكم فلذلك تفزعون إلى القريب. لا قبل لكم باحتمال أنفسكم وما حبكم بالحب الكامل، لذلك أراكم تطمحون إلى إغواء قريبكم لتتمتعوا بظلاله."[1]

ويذهب نيتشه إلى أبعد من ذلك، إذ يعتبر "الغيرية" في حقيقتها (أنانية) مقنعة، ويبرر ذلك بالإعتقاد أن حدود الأنا أوسع من كل تصوراتنا، إذ تضم مشاعر تبدو لنا أنها خارجة عنها، فالغيرية باعتبارها علاقة حميمة للأنا مع الآخرين، هي وسيلة لإرضاء الذات عن طريق الإفراط في الاهتمام بإحدى مكوناتها وهي علاقاتها مع الأغيار[2]، فالجندي يتمنى الموت في ساحة القتال من أجل نصر وطنه، لأن انتصار وطنه هو انتصار لأعز طموحاته ومطامعه، والأم تمنح طفلها كل ما تحرم نفسها منه؛ من نوم وغذاء وصحة. فهل يمكن أن تكون جميع هذه التضحيات والتنازلات أفعالا غير أنانية ؟ من الواضح أن نيتشه يرى فيها أفعالا أنانية، فالإنسان، في رأيه، في كل حالة من هذه الحالات يميل إلى شيء في داخله أكثر من أي شيء آخر، سواء كان ذلك فكرة أو رغبة أو أمنية، لذلك فهو يقسم كيانه ويقدم جزء منه قربانا للآخر[3]

هكذا يقلب نيتشه فكرة الغيرية ليجعل حقيقتها المضمرة تناقض دوافعها الظاهرة، ويقول على لسان زرادشت: "وما ضلال الأنانية إلا بذهابها إلى محبة الغير فإن القائلين بالغيرية قد أتوا بأمهر تمويه، وما أرهق الغير أحد بمثل إرهاقهم."[4]

هذا، وينظر التأويل في ما وراء الشفقة، ليقف على حالة أخرى من انحراف الغرائز التي تولد الضعف والفتور النفسي وتؤدي إلى انحطاط التأويل الأخلاقي للمشاعر النفسية. فكيف يتم ذلك ؟.

[**] -لاروسفوكو:(1613- 1680) كاتب فرنسي إشتهر باشمئزازه من العواطف النبيلة التي إشتهرت في عصره لأنها بعيدة عن الصدق.

[4]– فؤاد زكريا: نيتشه مرجع سابق، ص 88.

[1]– نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، I، محبة القريب.

[2]– فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 88.

[3]– نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، فقرة 57.

[4]– نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، III، الروح الثقيل.

إن النزعة الجوهرية التي تتلفع بمعطف الكلمات السامية باسم الشفقة هي كراهية الحياة، وهو ما يحول البلاغة البريئة، التي رددها الذوق الديني والأخلاقي، إلى بلاغة أقل براءة أو بالأحرى علامة خبيثة؛ لأن الشفقة تُقنِع المفاهيم الفاسدة من مثل اليوم الآخر أو الله أو الحياة الحقيقية أو النيرفانا أو الخلاص[5] إنها بإيجاز الوجه الآخر أو الحضور الأخلاقي لمعانيها، وهي موضع التقاء المفهوم الأخلاقي والإرادة الإرتكاسية التي تعمل على انكار الذات والضجر من الحياة وقلب الإرادة ضد ذاتها سعيا منها وراء أوهام معدومة القيمة.

إنها، أي أخلاق الشفقة التي استولت على الفلاسفة وجعلتهم مرضى، مظهر الانحطاط الأخلاقي والوجه المشؤوم للحضارة الأوروبية وطريق الأوروبي نحو بوذية جديدة[1]

ويلخص جيل دلوز تحليل نيتشه للشفقة فيرى أنها التسامح مع حالات الحياة القريبة من الصفر، إنها حب الحياة الضعيفة والمريضة والإرتكاسية. ولأن الشفقة تحمل معنى النضال فهي تبشر بالانتصار النهائي للفقراء والمعذبين والعاجزين، ولأنها إلهية فهي تمنحهم معنى ذلك النصر. أما الذي يشعر بالشفقة فهو يتسامح فقط مع الحياة حين تكون إرتكاسية لأنه يحتاج إلى نوع من الحياة ومن الإنتصار الإرتكاسي حتى يقيم هندسته على الأرض المليئة بالمستنقعات، وهو يكره كل ما هو فاعل في الحياة، ويستخدم الحياة لينفي الحياة ويحط من قيمتها أو يعارضها بنفسها[2]

إن الشعور بالشفقة إذا لا تحركه قوى فاعلة تأكد الحياة وتثبتها، إنما يتبنى معناها رد الفعل لتتحرك وفق قوى إرتكاسية تحيا البؤس والحرمان النفسي ولكنها تسير بالأخلاق شيئا فشيئا نحو اللاقيمة لأنها وسيلة الدين وأداته في تحقيق السيطرة، وجه من أوجه ثورة العبيد وانتصارهم على السادة.

بعبارة أخرى، إن الشعور بالشفقة هو وسيلة إرادة العدم كي تصنع تواطؤها الأساسي مع القوى الإرتكاسية وتحقق هذفها في نفي الحياة. فإرادة العدم وهي إرادة "النفي" حين تسيطر على الحياة فهي تتسامح مع القوى الإرتكاسية كوضع للحياة قريب من الصفر فتحتاج إليها لأنها الوسيلة التي تضطر الحياة بها لنفي ومناقضة نفسها[3]

ومن ناحية نفسية يعتبر نيتشه الشفقة بحقيقتها نوعا من (المتعة الأنانية) فهي من جهة عامل من عوامل المتعة الذاتية لأنها تحمل لذة الإنفعال، وهي من جهة أخرى، حين تدفع إلى الفعل تحقق متعة

---

(5) – Nietzsche، L’antéchrist، op.cit، § 7.

(1)– يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص 65 .

(2)- جيل دلوز: نيتشه وفلسفة، مرجع سابق، ص 192.

(3)- المرجع نفسه، ص 191.

ممارسة القوة وبالتالي تحقيق الرضا " وحتى في إشفاقنا على من يعاني (..) فإنما نحن في الحقيقة نخلص أنفسنا من العناء."[4]

من هنا نفهم مع نيتشه أن أخلاق الشفقة نمت وتغذت في تربة التأويل المسيحي ، وقد صنعت الإنسان المتعب والمنهك والمخادع، وجعلت من كل قيمة تسير نحو الإنحطاط. وهي وإن ظلت تخفي خبثها طويلا بين ملبس البراءة إلا أن النقد الجينالوجي بدوره قد جعل منها محط سخرية: " إن الإنسان ليتصور أن الآلهة تنظر إلينا بغير كرم بسبب سعادتنا. وتنظر إلينا بكرم بسبب معانتنا، ولكنها لا تنظر إلينا أبدا بعين الشفقة، لأن الشفقة تعتبر محتقرة وبلا قيمة بالنسبة للروح القوية التي تثير الرعب."[1]

هكذا يصنع التأويل النيتشوي من كل قيمة أخلاقية لا قيمة ويقلب العلامة البريئة إلى علامة خبيثة. لقد أضحى معه التأويل الأخلاقي تأويلا فاسدا خاطئا منحرفا تقوده قوى نافية سعت بنجاح لإفساد منظومة التقويم القيمي.و في هذا المعنى يأتي قوله: "... ما هو إذن ذلك الشيء الذي لا أقوى.. على تحمله إطلاقا ؟ ما الذي لا أقوى على التغلب عليه؟ مالذي يضيق أنفاسي ويصرعني؟ هواء فاسد ! هواء فاسد ! شيء مشؤوم يقترب نحوي. هل ينبغي أن أتنفس من أحشاء نفس خائبة ؟"[2]

ولهذا صار لزاما في نظر نيتشه تجاوز الجو الفاسد الذي غطى طويلا تاريخ التأويل الأخلاقي بتحطيم الأسوار والقلاع التي حبست لغة الأخلاق، من أجل صنع تأويل تقييمي جديد لإنسان أقوى وأنبل.

رابعـــا :نتـــائـــج الفصـــل

هذا ونصل، من خلال ما عرضناه سابقا، إلى جملة من النتائج نعدها في :

أولا: إن المنهج الجديد في دراسة الأخلاق، أدى إلى اكتشاف أشكال متعددة من التأويلات الأخلاقية نتيجة لتغير القوى المؤولة، كما أدى إلى إدراك تاريخ الأخلاق كتاريخ متحرك.

ثانيا: وهو تاريخ قد بين لنا أن المفاهيم الأخلاقية هي اختلافات إنسانية، انبثقت كتعبيـــر عـــن ميـــول وأهواء ثم ما لبثت أن رفعتها الإرادة الإنسانية كمفاهيم في ذاتها، أصبحت بعد التدرج التاريخي كقوانين مطلقة وملزمة.

---

[4]- نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، فقرة 103.

[1] – Nietzsche، Aurore، op.cit، § 18.

[2]– نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، I، فقرة 12.

ثالثا: إن الصراع التاريخي بين التأويلات الأخلاقية تحكمه استراتيجيات الهيمنة والسلطة، وتغير تأويل القيمة من معنى إلى آخر وأيضا قيمة التأويل يسير وفق قانون الصراع من أجل الإقتدار.

رابعا: لذلك تُصور الأخلاق كلغة أو مرآة ترسل أو تعكس الميول ، ونقد التفسيرات سيتم بالرجوع إلى النظر في الرحم الذي منه نمت والظروف التي قُلبت فيها.

خامسا: إنه مع نظرية التأويل، تتكشف لنا حقيقة العلامة الأخلاقية، التي لم تعد هي الأخرى، بسيطة وبريئة وطيبة، فالخير مثلا أصبح في نظر نيتشه علامة معقدة وخبيثة لأن لها ايديولوجيات وأهداف.

سادسا: هذا ، ويثور نيتشه ضد كل محاولة للتأويل المتعالي والمثالي لظاهرة الأخلاق ، نتيجة للاعتبارات السابقة ، كما وأن انحطاط الأخلاق يفسره امتداد التأثير الديني إليها.

إن فجر التفكيك الذي استهل مع نيتشه انتهى إلى حل النسيج المعقد الذي نسجته التأويلات الفاسدة والمنحطة والمضللة تلك، ليبدأ معه فضاء لسيادة الاستعارات الحية وتأسيس مبادئ لتأويل مختلف.

الفصل الخامس

فتح الطريق لتأويل مختلف

أو

استعادة الأرض لمجدها الضائع

أولا:التحرر من قيد التأويلات الفاسدة

ثانيا: الإرادة الخلاقة مفتاح التأويل الجديد

ثالثا: كل وجود نتاج تأويل

رابعا: التأويل الفاعل للإنسان الأعلى

خامسا: نتائج الفصل الخامس

الفصل الخامس
فتح الطريق لتأويل مختلف
أو
استعادة الأرض لمجدها الضائع

من خلال المرحلة السابقة – وهي مرحلة هدم التأويل المنفعل- لاحظنا أن مشروع التأويل يتناول تأويلات الثقافة في شكلها المتعدد، منطلقا من تحليل أعراض الظاهرة (سواء كان مفهوما دينيا أو ميتافيزيقيا أو أخلاقيا) ليصل إلى إرادة القوة التي تحركها. ومساره في ذلك يبدأ من النتائج إلى محاولة فهم الأسباب التي أدت إلى حلول الانحطاط.

أولا: التحرر من قيد التأويلات الفاسدة:

لقد حل النفي محل الإثبات، وتبينت الإنسانية اللامعنى واللاعقل واللاأخلاق داخل منظومة التفسيرات المقدسة والخالدة وأسقطت جميع التأويلات التي تلف بها العالم والوجود والتاريخ، وصار من اللازم، تبعا لذلك، إعادة الربط بين الفكر والمفكر، بين الواقع ومجريات الحياة بكل تقلباتها وسلبياتها وصراعاتها.[1]

لقد أصبح من الضرورة القاهرة اكتساب معنى جديد؛ أن يضع الإنسان، بل أن يخلق قيما جديدة، بعد انتساخ قيمة جميع القيم المعاصرة[2]. وبهذا الدور يتحقق طموح نيتشه في أن يتجاوز محيط الوعي المعاصر بأسره[3].

إن طموح " الخلق" الجديد يتوجه إلى تزويد الحرية الإنسانية باتساع جديد يمكنها أن تقيم فيه وسط إطار جديد وأن تبادر إلى محاولات حيوية جديدة، وهو القسم " الفاعل " من التأويل، يتبع نيتشه من خلاله مسارا معاكسا، ينتقل فيه من الأسباب إلى النتائج، لأن الثقافة الجديدة يجري توقعها أو الحلم

---

[1] – كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة ، مرجع سابق، ص 73.

[2] - اويغن فنك: نيتشه والفلسفة،مرجع سابق، ص 203.

[3] - جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة. كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مطابع الرسالة، أبريل 1984 ، ص 213.

بها، ولا بد من استنتاجها وفق افتراض نموذج فاعل لإرادة[*]القوة يسن شرعية خطاب جديد يثبت معنى الأرض و الحياة والإنسان. لقد لاحظ نيتشه أن الثقافة الغربية، انتهت مع هيجل إلى رصد المرحلة الأخيرة من مراحل تطور[**] الروح، الذي ينتفي معه التناقض بين الذاتية والموضوعية، لكنه يرسم للإرادة، تطورا آخر، يهدم من خلاله العلاقة التي يؤسسها الروح المطلق بين الذات والموضوع.

حسب نيتشه، تنتقل الإرادة أطوارا عديدة، وتأخذ في كل تطور رسما مختلفا حتى تستكمل تحولاتها وتبلغ نموذجها الفاعل وخلقها المستمر لذاتها عبر خلقها المستمر للمختلف.

إن تحول الإرادة من " النفي " إلى " الإثبات " تصفه استعارات رمزية: هي الجمل و الأسد و الطفل فالإرادة وقد أثقل كاهلها حمل الكلمات والوصايا هي" الإرادة – الجمل"، تسلم ظهرها فتثقل بأشد الأحمال وتنبسط الحياة أمامها صحراء قاحلة مترامية الأطراف، تتحمل كل ما يستهزئ بكبريائها ومصالحها ورغباتها؛ ترتاح لكل شيء وتتذوق كل شيء "[1]. وحيثما يكون الوجود عبئا، يكون الإنسان الإرتكاسي هناك ليتولى الحمل، وليس أفضل من الصحراء يتثبت بها الوجود ويحفظ فيها الإنسان نفسه بشكل أفضل.[2]

ويصبح الثقيل، أيضا، إستعارة تعني الحياة المنهارة والمضيق عليها، الحياة التي تأخذ كل شيء مأخذا ثقيلا وتحمل نفسها، كمثل الجمل، بالأخلاق والعالم الآخر والدين وتسير متثاقلة تحت عبئها وتلقي على العالم نظرة حزينة وقاسية.[3] إن قوى الجمل إذن تتجه إلى قول " نعم " زائفة لا تعرف أن تقول " لا " ولا تنطوي على النفي.

---

[*] - الإرادة: هي القدرة أو العزم إلى الفعل بالنظر إلى الأسباب والدوافع الداعية إليه، تحرك الإرادة قوى ذات طابع إنفعالي متحرك تتمثل في النزوع والرغبات والميول. أو هي مجموع القوى النفسية (النزوع، الميول والرغبات) تدفع إلى أداء الفعل. الإرادة حسب الفاعلية الفردية، نوعان؛ الإرادة الصالحة وهي العزم الصادق على فعل الخير أو الاستعداد التام للقيام بالفعل حسب القدرة، أما الإرادة السيئة فهي الإرادة في اتجاهها إلى الأسوأ، أو صفة الإنسان اللامبالي والمقصر في أداء ما عليه من أوامر وواجبات.

- Paul Foulquié، Dictionnaire de la langue philosophique، Presses Universitaires de France، Paris، 1ère éd. 1962، 2ème éd. 1969، p 767.

[**] - يعالج هيجل في كتابه (فينومينولوجيا الروح) إشكالية " تطور الروح" الذي يظهر، يبرز إلى الخارج، فيعي، ثم يعي ذاته ويتوسط بالغير ليعود إلى وعي ذاته الكلي، والفضل يعود في ذلك إلى الإرادة التي يتخذ معها ويتطور جدليا عبر مراحل ثلاث: مرحلة الروح الذاتي أين تنفصل الروح عن لطبيعة وتتلخص من ضياعها؛ ثم مرحلة الروح أين يختار محتوى معينا، على أن تبقى كلية ومحتواها نابعا من ذاتها ؛ أما مرحلة الروح المطلق ففيها تبحث الإرادة عن هويتها كمطلق، فتتجاوز الروح كل تناقض أو تقابل من الذات والموضوع، بين الرغبة وموضوع لرغبة.

[1] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، I ، التحول في ثلاث مراحل.

[2] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة،مرجع سابق ، ص 235.

[3] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ،مرجع سابق، ص 112.

ترسم الإرادة، في شكلها الأول، صورة من صور التعالي على الذات تتجاوز معنى " الأرض " و " الإنسان " : فقد أسيء استخدام معنى الأرض ليُضفي الجمال على صورة العالم الآخر ومن الحياة أخذ تصوراته وألوانه وقد زين بها الإنسان مملكة الضياء المتعالية[1]. لقد حملّت القوى الإرتكاسية الحياة أعباء ضخمة وأفسدت معناها، بأن ربطتها بالعنصر فوق الإنساني وليست الميتافيزيقا والأخلاق والدين غير صيغ استعباد ناءت بارتدائها الإنسانية.

يثور نيتشه، إذن، ضد إرادة الإثبات الزائفة، التي تحركها القوى الارتكاسية كصفة لإرادة القوة، ويعارض كل شكل من الفكر يستند إلى مقدرة النافي، ويتحرك في عنصر النافي ويستخدم النفي كمحرك وصفة وقدرة[2]. إذ كثيرا ما يضلل العقل الشعور، وما ذلك إلا من تأثير الروح الثقيل[3].

إن الفكر الفاسد، تتخفى وراءه إرادة النافي،و هو يحيل إلى حالة من الانقلاب ضد الذات بدل البحث عنها، وإلى هوس وانحراف في تأويل الظواهر انطلاقا من قوى ارتكاسية. ولكي تبلغ الإرادة نموذج "الإثبات" ينبغي تحطيم الفكر " المحمّل" و " الثقيل" و " المطيع" ولا يكون ذلك إلا بنفي " النفي". يقول جيل دلوز : "... إننا كنا لنعرف القليل حول إرادة القوة ولو لم ندرك تجليها في الإضطغان، وفي الإحساس بالخطأ، وفي المثل الأعلى الزهدي، (...) إن إرادة القوة روح، لكن ما كان عسانا نعرف عن الروح من دون روح الانتقام التي تكشف لنا قدرات غريبة ؟ وإرادة القوة جسم، لكن ما عسانا نعرف عن الجسم من دون المرض الذي يعرفنا إليه ؟ هكذا ليست ... إرادة العدم، إرادة قوة فقط، صفة لإرادة قوة، بل هي علة المعرفة لإرادة القوة عموما. كل القيم المعروفة أو الممكنة معرفتها في طبيعتها قيم تشتق من هذه العلة " [4].

نفهم، من جهة أولى، من خلال هذا النص أن إرادة القوة هي أساس جميع القيم والتأويلات المتعلقة بالخطئية أو العقد أو المثل الزهدي. ومن جهة ثانية أن نيتشه يعتبر الظاهرة المؤولة المجال الحيوي الذي من خلاله " تُعرف " الإرادة وصفتها.

إن تحول الإرادة لا يكون ممكنا إلا بإثبات لا معنى ولا قيمة الأثقال : " فإذا ما نزعت أقنعتكم وألقيت أحمالكم ومسحت ألوانكم ووقفت حركاتكم فلا يبقى منكم إلا شبح ينصب مفزعة (...) لأنني رأيتكم يوما عراة لا تستركم ألوانكم (...) لأنكم أنتم القائلون : " إنما نحن الحقيقة المجردة عن كل خرافة واعتقاد " وبهذا تتبجحون وتنتفخون دون أن يكون لكم صدور (...) تنتصبون كهياكل عظام

---

[1] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ،مرجع سابق، ص58.

[2] - جيل دولوز : نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق، ص 230.

[3] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق، III ، الروح الثقيل.

[4] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق، ص 230.

متحركة..." [1]. و هكذا فإن الوعي بقيمة الفكر وإمكاناته يحصل معه تحول" الإرادة – الجمل- "إلى"- الإرادة الأسد-" حيث يجري فضح ثنائية أخلاق خائفة وأساسها ونتيجتها والثور ة على ثقافة رديئة تغذي الأخلاق وتتغذى منها[2]. ويجري اعتبار ما اتخذ على أنه إلاله والعالم الآخر، كأحد أبعاد الوجود الإنساني أسقطه الإنسان خارجه[3]. وما سمي طهارة هو احتشام منافق يتخفى ذعرا من الجسد .

إن ما يشير إليه " التحول " الثاني، من جهة أولى، هو أن نعي ضرورة القلب الكامل للأدوار، لأن تاريخ التأويل الجديد يجعل قوي رد الفعل تنقلب على ذاتها طائعة خائفة. وهو قلب يعني تحرير الإرادة من كل أشكال العبودية : " وما يريد الأسد إلا الانفراد محررا من عبودية الأرباب ومن سعادة المستبدين ..." [4].

تواجه الإرادة الفاعلة الآمر النقدي الكانطي أو " التنين " بالتعبير الاستعاري : " كل ما هو سنة قد أوجد من قبل، وبي تتمثل جميع السنن الكائنة، والحق أن كلمة " أريد " يجب ألا ينطق بها أحد بعد هكذا قال التنين..." [5].

إن الإرادة – في هذا الطور- لا تستطيع إلا التحرر من قيد التنين، وبالأحرى قيد التأويلات الفاسدة التي لطالما فرضت معا في المجرد والمقدس والأعلى، إنها صاحبة الفكر " الناقد" و " الجريء" الذي يهدم ويحطم، ويعجز بالمقابل عن خلق سنن جديدة، لكنه يتهيأ لاستقبال خلق جديد، ويكتسب الجرأة الجافية لتقبل كل تقويم بغية الانتماء إلى ذاتها، أي الإرادة، وليس لأي شيء آخر.

ويشير، من جهة ثانية، إلى بلوغ الإنسان مرحلة " البحث عن الذات " أي تحول الإنسان إلى ذاته وإرادته، فطرد الأوهام وانهيار سماء المثل العليا يحدث انقلابا وتحولا في الوجود الإنساني، إذ يبحث الإنسان عن أهدافه في ذاته. و الحياة لم يعد لها معنى قبليا أو متعاليا أو مشروطا، إنما أضحت حرة، وهي ممكنة بقدر ما هي التجارب ممكنة[6]. لقد أصبحت الإرادة تعكس تحرر الإنسان الذي أضحى سيد نفسه ويمد سلطانه على نفسه[7].

إن التحول يعني تحول " النفي " أو قول " لا " من الشكل الذي تحتفظ خلفه الحياة بكل ما هو ارتكاسي إلى الفعل الذي تضحي بواسطته بكل أشكالها الارتكاسية، إن التحول يصبح الشرط الأولي

---

[1] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق ، II ، في بلاد المدينة.

[2] - بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه ، مرجع سابق، ص 131.

[3] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 60.

[4] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق ، II ، مشاهير الحكماء.

[5] - المصدر نفسه، I ، التحول في ثلاث مراحل.

[6] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 58.

[7] - المرجع نفسه، ص 65.

لنمو الإثباتي والخادم المتحمس له [1]. يحدث التحرر، إذن، إذ يعي أن المافي ذاته وأن تعالي الخير والجمال والقداسة ليس سوى تعال ظاهر أسقطه الإنسان، فليس الوعي، حينئذ، إلا انتصارا على النسيان واستعادة جميع النزعات الحيوية باتجاه التعالي داخل الحياة ذاتها [2]. إن الأمر لا يتعلق بأقل من إعادة اعتبار، من عودة الإنسان إلى ذاته، و من نزع للإستيلاب [3]. لكن الأسد الذي أخذ يعي حريته، يتحول إلى " طفل " يرمز إلى نهاية مرحلة هدم القيم وبداية بشارة جديدة مفرحة ونبوءة جديدة.

إن التحول الثالث للإرادة هو الوجه الآخير لها، فليست إرادة القوة ألم وتعذيب، إنما أيضا الفرح المجهول، السعادة المجهولة والإله غير المعروف، وتطورها نحو " الإثبات " لا يعني صفة إرادة القوة فحسب، ولكن " علة وجود " تلك الإرادة [4].

ويستعين نيتشه باستعارة الطفل، ليعبر عن معنى الصدفة في حدوث الأشياء وفكرة المرح والبراءة في الإرادة وصفوة الفكر الذي يلعب وينسى المآسي فيترك عجلة الزمن تدور وتعود مثل لعب الأطفال، ويقول الطفل " نعم " إلى كل ما يحدث بعدما كان الأسد يقول " لا ".

تصبح الإرادة ،وقد تحولت، الفكر الأخلاق والأصل والأساسي الذي ينجب ويخلق وهو يلعب،ويرسم لنفسه أهدافه باقتحام الجديد، ليصبح خفيفا راقصا، لأن "... من يريد أن يتعلم الطيران يوما فعليه أن يتدرب أولا على الوقوف فالركض فالقفز فالتسلق فالرقص، وليس لأحد أن يطفو إلى الطيران طفوا"[5]

والتغيير الحاصل على مستوى إرادة القوة، يعني إثباتا؛ حيث لم تعد القيم وقيمتها تشتق من النافي بل من الإثبات بما هو إثبات، ويجري إثبات الحياة بدل الحط من قيمتها. فالإثبات هو المرحلة التي يغير بموجبها عنصر القيم مكانه وطبيعته، وقيمة القيم تغير مبدأها، ويغير التقويم كله طبعه وسمته [6].

مما سبق، يتضح أن الإثبات يعني قلب توازن القوى، ليتحول الثقيل إلى خفيف، والأسفل إلى أعلى، والألم إلى فرح، ويشكل ثالوث الرقص واللعب والضحك، في نفس الوقت، تغيير جوهر العدم وتحويل النافي وإعادة تقويم مقدرة النفي أو تبديلها، وقلب التوازن و التدمير الكامل لكل القيم المعروفة، حتى تصير الإرادة، في الأخير، صيرورة فاعلة كصيرورة شاملة للقوى، تُنفي القوى

---

[1] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة،مرجع سابق، ص 225.

[2] - المرجع نفسه، ص 58.

[3] - بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه ، مرجع سابق، ص 53.

[4] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص 222.

[5] - نيتشه: هكذا تكلم زراديشت ، مصدر سابق ، III ، الروح الثقيل.

[6] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ص 224- 225.

الارتكاسية وتصبح كل القوى فاعلة [1]. والإنسان بعد موت الآلهة تبعا لنيتشه لم يعد يذكر أسماء الآلهة أو يطلب شفاعة القديسين، فقد جاء دور الكلام الذي يوجهه الإنسان للإنسان [2].

هذا،ومما لا شك فيه، أن الثقافة الجديدة التي يقترح مبادئها نيتشه، في حاجة إلى فيلسوف جديد تحركه قوى الإثبات، وفي نصوص عديدة يرسم صورة فاعلة لفيلسوف المستقبل، الذي يتطلع إلى أداء دور مزدوج.

يتعلق الدور الأول، بالفيلسوف " المشخص" ذو النظرة المتمرسة،و الذي يتناول الفكر من حيث المعنى والقيمة، إذ ليست في نظره مقولات الفكر هي "الحقيقي" و"الزائف" بل " النبيل" و"الدنيء "، " الأعلى" و " الأسفل " وفقا لطبيعة القوى التي تستولي على الفكر[3].و هو يحلل الفلسفة كظاهرة تخفي أعراض نبلها أو دناءتها[4].

إنه يصلح للفلسفة، مع الدور الجديد، أن تغض النظر عن الدوغمائية واللا اختلاف، و أن تفضح سفالة الفكر بكل أشكالها، " فضح كل الأوهام التي لا تتغلب القوى الارتكاسية بدونها"[5]. وحريّ **بالفيلسوف أن يكون صاحب مطرقة تهوي بضرباتها القاسية على سجن الفلسفة الدوغمائي فتقضي على تأويلاته البالية والميتة، وتتلخص من أعراضه المريضة التي تمتد في جميع الاتجاهات حتى يؤسس أعمدة جديدة.**

إن ما تحاوله صورة الفيلسوف " المشخص " هو استعادة صورة الفيلسوف وإنعاشها من جديد لتجد نشاطاتها في حقل " الوعي" الجديد ؛ فإذا لم يتم استعادة عمل الفلسفة النقدي بصورة فاعلة، تموت الفلسفة وتموت معها صورة الفيلسوف وصورة الإنسان الحر[6] ، و إذا كان فيلسوف نيتشه صديقا للحقيقة، على غرار جميع الفلاسفة الذين كانوا أصدقاء لحقائقهم،إلا أنه ليس شخصا " دوغمائيا "[7]. لأن لعب الدوغمائية،هو ما أوقع الفكر في وهم الطريقة الواحدة وأدخله حقل "ما له قيمة في كل زمان ومكان "[8].

---

[1] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق،ص 225.

[2] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 75.

(3) - المرجع نفسه، ص 134.

[4] - Didier Raymand , la grand santé , in nietzsche, série du magazine littéraire , N°3-4éme trimestre, paris 2001,p42

[5]-جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة،مرجع سابق،ص135.

[6] - المرجع نفسه،137.

[7]- Nietzsche, par de là le bien et le mal, op .cit , § 43.

[8] - جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة،مرجع سابق،ص135.

ومن الفيلسوف المشخص، الناقد، إلى الفيلسوف المكتشف و" الفنـــان " يحقـــق الفكـــر تقدمـــه الخلاّق، لأن الفيلسوف الفنان هو شخصية المستقبل، المعاكس لزمنه، يشكل مفاهيم لا هـــي أبديـــة ولا هي تاريخية، لكنها مغايرة لزمنها وغير حالية؛ إنما بالأحرى مفاهيم وحقائق الزمن القادم [1].

يتعلق الأمر إذن بالإرادة التي تساعد على تطوير الذوق الفلسفي، خصوصا وأن اللغة الفلسفية لا تستكمل وظيفتها إلا حين " يُعلن" و " يحقق " الغير تجاوزه [2]. ولأن على الفيلسوف وظيفة أساسية تتمثل في شق وافتتاح طرق جديد، فإن عمله لا يقوم على وصف ما هو، وإنما تحديـــد مـــا يجـــب أن يكون. وبهذا تحقق الفلسفة انتقالها من معرفة ما هو موجود والنزوع إلى اكتشاف الحقيقة إلى معرفة ما يجب أن يوجد في إطار عملها الفني المتواصل، وهو ما يجعل الفلسفة بمثابة "فن الحياة " فكيف ذلك ؟.

يحلم نيتشه بنهوض صنف حقيقي من الفلاسفة " يحيا بطريقة (غير فلسفية)، (غيـــر حكيمـــة) وقبل كل شيء لاعقلانية، صنف يتحمل ثقل وواجب مئات المحاولات والتجارب في الحيـــاة يخـــاطر ويلعب دون توقف" [3].حيث لا يمكنه الكف عن الحياة والرؤية والفهم والشك والأمل والحلـــم بـــأمور عجيبة وطارئة، تنصرف من خلالها مجموع أفكاره في جميـــع الاتجاهـــات كأحـــــداث أو ضـــربات صاعقة [4].

ويعني التفكير، بالنسبة إليه، الإكتشاف واختراع إمكانيات جديدة للحياة وأشكال متعـــددة منهـــا وهذا غير ممكن إلا باعتبار التفكير وسيلة تجريبات و محاولات متجددة، تجعل من الوجـــود مخـــاطرة وحقل تجارب[5].

إن الفيلسوف الحقيقي، هو رجل مغامرة،غاوي تجارب، يمضي بتجربة الحياة والوجود إلـــى زوايا كثيرة من التقويم والتفسير، وهو إذ يعبر آلاف الطرق والمسالك يبرهن فكره الفاعل عن فاعليته الخلاقة والقادرة على إثبات الحياة وفتح مجالها بدلا من اختزاله واختصاره من خلال عبـــور المســـلك الواحد.

هكذا ، إذن لا يقع معنى الحياة خارجها، وإنما الحياة هي هدف ومقصد ذاتها، وأيا مـــا كـــان مدى المعاناة والألم في غمار هذه الحياة، فإنه يتعين تأكيدها لأن : " أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليهـــا فيلسوف هي تبني الموقف الديونيزوسي حيال الحياة "[6]. وهو الموقف الذي يبني ويهدم فيـــه عوالمـــه الخاصة، تماما كما يمارس الطفل لعبة البراءة وبراءة اللعب أو كما يبدع الفنان لوحته تبعا لذوقه وميله

---

[1] -جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 137.

[2] – George Morel، Nietzsche، Vol 3 "Création et métamorphose"، Aubier Montaigne، 1971، p 309.

[3] – Nietzsche، Par de là le bien et le mal، op.cit، § 204.

[4] – Ibid، § 292.

[5] – Wilhem Schmid، La philosophie comme art de vivre، In Nietzsche، série du Magazine littéraire، op.cit، p 45.

[6] - جاك شورون : الموت في الفكر الغربي ، مرجع سابق، ص 215.

وهولا يلعب مع استعارته، لغرض اللعب، بل ليعارض الحقد ، ويمحو على وجه الدقة التعارض بين اللعب والجد، الحلم والواقع. إن الفيلسوف الجديد يود لو يعكس على ذاته سنفونية العالم ويرمي بها خارجه في مفاهيم [1].

هذا و تعني فكرة اللعب الفني، التعدد والتنوع في "المنظورات"، و منطلق الفلسفة الجديدة، يقول عن ذلك: " ... إننا لا نتوقف عن التغيير، عن طرح قشورنا المسنة، وأن نلبس جلبا جديدا عند كل ربيع وأن نصبح من دون موقف أشد شبابا، وأشد مستقبلا، أشد قوة..." [3]. إننا بحاجة إلى خلق متجدد للمنظورات، كل من زاويته الخاصة، بعد سعي طويل للعمل الفلسفي بمافيه النموذج النبيل لكانط و هيجل، لاختزال المجال الواسع للغة والقيمة وتثبيته في صيغ أو مؤسسات أصبحت سائدة كحقائق[4].

ويعني تجديد المنظور، وفق تغير الشروط والإمكانيات، تجديد التأويل، بطريقة متواصلة حيث يجري الابتعاد عن كل إمكانية لفرض تأويل معين؛ فلكل فيلسوف لعبته الخاصة في البناء والتأويل التي يحتفظ بها لذاته [5]. إن التأويل يتجلى من خلال اللعب فني يثري الحياة بقوة أكبر مما للحقيقة التي هي قوة تثبيت [6].

من خلال ما سبق، نصل إلى نتيجة مفادها أن التأويل الجديد مشروط بحركة هي عكس التأويل القديم ، وهي حركة يصنع من خلالها التأويل شرعيته انطلاقا من استيلائه على مجال التأويل السابق وقلبه بعنف، ومن إرادة النفي إلى إرادة الإثبات يفترض للتأويل فتح طريق مغاير، يتحرر من عبودية الأثقال وتقدير وزنها ليمضي نحو تقدير خلاق يثبت الفكر والحياة، مؤكدا الاختلاف واللاتجانس واللاتطابق من خلال البرهنة على لانهاية التأويل.

ثانيا: الإرادة الخلاقة مفتاح التأويل الجديد :

نفهم ، تبعا لما قلناه، أن المرحلة الجديدة هي مرحلة سيادة إرادة الإثبات، وأن إرادة القوة، بعد أن تجلت من خلال التقويم الفاشل للحياة والعالم، ستعيد للحياة نموها المقوّم، وتعطي للإنسانية ولادة شرعية جديدة. ويتحدث نيتشه عن إرادة القوة كمبدأ عام في جميع الكائنات، لكننا سنحاول التركيز على إرادة القوة باعتبارها مصدر كل تفسير وتقويم إنساني.

---

(1) - Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، p 31- 156.

(3) - نيتشه : العلم المرح، مصدر سابق، فقرة 371.

(4) – Nietzsche، par de là le bien et le mal، op.cit، § 211.

(5) – Bernard Groethuysen، Introduction a la pensée philosophique Allemande « Depuis Nietzsche » ، Librairie Stock، Paris، 1926، p 26.

(6) – Martin Heidegger، Nietzsche ، Tome 1 ، Gallimand، Paris، 1971، p 195.

إن إرادة القوة هي الشكل الأولي للميول، في حين أن جميع الميول الأخرى ليست غير تحولات لتلك الإرادة [1]. وباعتبارها مبدأ طبيعة الكائنات، فهي تنسحب عليها جميعها لتشملها، فهي توجد لدى الضعيف والقوى، النبيل والوضيع، السيد والعبد، إنها ما يشكل العلاقة التراتبية، التي تتحدد وفقا لطبيعة الاختلاف ، يقول نيتشه عن ذلك : " ... لقد تيقنت وجود إرادة القوة في كل حين ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضا لتتحكم فيمن هو أضعف منها.." [2].

من خلال هذا النص، يمكن الرجوع قليلا إلى الوراء، فلقد عرفنا من قبل، أن علاقة القوة مع قوة أخرى هي علاقة سيطرة وتنازع ومقاومة، وذلك ما يجعل البعض منها مسيطرا والآخر مسيطرا عليه، إلا أن ذلك المعنى الظافر للقوة يحتاج إلى مبدأ آخر، أو إرادة داخلية قادرة على تحديد علاقات القوى، وهي إرادة القوة [3]. فكل قوة تتعامل مع القوة الأخرى كموضوع لرغبتها، والحرب بين القوى هو القاعدة، وكل تصالح ليس إلا تصالحا مؤقتا بين إرادات متساوية تترقب أدنى الفرص لتستولي على غيرها [4]. و هذا معناه، أن إرادة القوة هي ما يجعل كل موجود يتميز ويتفاضل عن غيره. وهكذا يكون لكل حي " إرادته " في أن يسود كائنا آخر، أو إرادته في السيادة والسلطة.

إن إرادة القوة ، إذن، لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح، فهي تبحث دائما عن كل ما يقاومها، وكلما كثرت المقاومة زادت قيمة الحياة وأصبحت إرادة القوة أكبر ثورة وأكثر خصبا [5].

وبهذا المعنى ، لا تستطيع الحياة أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأنها النمو والرغبة في زيادة القوة، وهذا ما جعل منها إرادة استيلاء واستغلا وسطو على الآخرين، لأن الحياة التي تريد لنفسها العلو والسمو، والإرادة التي تسعى لاحتلال أسمى الصور وأعلاها عليها أن تحرص على طلب المقاومات والخصومات، وخلق جو من التوتر الدائم لنفسها، لتصبح إرادة القوة (إرادة الخطر) [6].

تعبر الحياة عن نزعة الصعود، ذلك أنها تخلق أشكالا من القوة دون أن تبلغ مرحلة الراحة والسكون، وحركتها ليست أفقية لا تتجاوز ذاتها؛ بل هي شبيهة بالبرج العظيم الذي لا ينفك يتعالى بحيث تصبح كل مرحلة نقطة انطلاق تنبئ ببداية جديدة، ولأن الحياة هي التعارض والنزاع المستمر

---

(1) - Nietzsche، La volonté de puissance، op.cit، III ، § 302, p345.

(2) - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، II ، الانتصار على الذات.

(3) - جيل دولوز : نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص ص 67 – 78.

(4) - عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 223.

(5) - المرجع نفسه ، ص 207.

(6) - في المكان نفسه.

بين جميع الموجودات، فإن نوعا من التوتر سيظهر بين الأشياء المتعارضة المتصارعة التي تحتوي مع ذلك كل شيء [1].

وتبعا لذلك، تدرك إرادة القوة، بمثابة تجاوز ذاتي " خلاق" للوجود، ذلك الذي يلعب بحرية[2]: " لقد أودعتني الحياة سرها قائلة : لقد تحتم علي أن أتفوق أبدا على ذاتي ..." [3].

هكذا تتلخص خطة الحياة، في نموها وارتقائها، وإرادة القوة في الزيادة و " التوسع " : " إن الحياة تتجه إلى ارتقاء المرتفعات، فلا غنى لها عن الدرجات والدركات (...) وهي متجهة إلى الارتقاء"[3]

وبالتالي فإن التأويل الفاعل يعني: إرادة الانتصار على الذات والعلاء بها، وهو يحول كل " ينبغي عليك " إلى " أريد " ، على اعتبار أن الخير الأقصى هو (إرادة القوة) ولذلك يجعل من هذه الإرادة مبدأ توكيد الذات وتدعيمها[4]، على أن التوكيد الأعلى للحياة لا يمكن أن يكون حيا إلا إذا حاول توكيد الحياة أن يفهم نفسه في نطاق توكيد الحياة، وتوكيد الحياة في ذاته، في أي اتجاه، لا يمكن أن يصبح غير توكيد أقوى للحياة [5].

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على رفض نيتشه كل محاولة لربط تقويم الحياة بما يتجاوز الحياة ومعنى الحياة، وكل محاولة لتقييد الإرادة والحد من سلطتها.

لذلك يعيب نيتشه على محاولة الفلاسفة النظريين تناول الإرادة من خلال تفسيرات تجريدية، حيث يجري إدراكها في نطاق الإرادة اللامتناهية [6]. ومنطق العقل عند هيجل لا يرى للفرد معنى إلا في ضوء المجموع، فكل ما هو محدود هو ناقص، وبالتالي لا يمكن تفسير الجزء إلا من خلال الكل، وهكذا يذوب معنى الإرادة الفردية داخل إرادة الكل، لأن كل تقييد عقلاني يحول دون انفتاح الإرادة على عالم المعنى الذي يقود إلى تأويل فاعل للحياة.

وعليه تتجه إرادة القوة إلى الاعتلاء الدائم بالحياة، عن طريق تقويم خلاق لإمكانيات الحياة، فليس التنازع الذي تفترضه من أجل حفظ الحياة ومجرد استمرار البقاء؛ بل من أجل العلو بالحياة،

---

[1] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق، ص 83.

[2] - المرجع نفسه، ص 92.

[3] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، II ، الانتصار على الذات.

[3] - المصدر نفسه ، II ، العناكب.

[4] - عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه ، ص 321.

[5] - ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة،عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 303.

[6] - المرجع نفسه ، ص 302.

وذلك هو المنعرج الذي يحدثه نيتشه في " تاريخ " الإرادة الفلسفي، وذلك أيضا ما بعثه على نكران مذاهب سبيوزا و داروين في تنازع البقاء واعتبارها مذاهب باطلة. فسبيوزا يرى أن الميل الأساسي الذي يولد النشاط الإنساني هو النزوع إلى الاستمرار وحب البقاء، بمعنى أن الجوهر والأساس هو الحفاظ على الحياة [1]. لكن نيتشه، على العكس منه، يؤكد أن الجوهر والأساس ليس ذلك على الإطلاق، لأن الحياة تسعى إلى توسيع ذاتها لا إلى الحفاظ عليها [2]: "إن الحياة تتجه إلى الارتقاء بدعائمها ودرجاتها... لتبلغ مستقرها في أعالي الذرى " [3].و هكذا ففي حين يدرك سبيوزا الحياة على نحو ثابت، منفعل، يدركها نيتشه كتطور متحرك وبالتالي فاعل.

وأراد داروين[*] بمذهبه في " تنازع البقاء " أن يفسر الحياة والوجود، ويجعل منه جوهرا لكليهما، ولكن الحياة في نظر نيتشه لا تنازع البقاء، إنما تنازع القوة والسيطرة [4].فالتفسير الداروينى يقصي من اعتباره المفهوم الجوهري والأساسي للحياة، لأن "... إرادة حفظ الحياة تعبير عن ضائقة ومأزق، وعن تضييق لغريزة الحياة، الجوهرية الحقيقة، التي هي التوسع في القوة...فالنزاع الكبير منه والصغير، يدور في كل مكان ومن كل الوجوه حول السيادة والنمو والاتساع، حول القوة وتبعا لإرادة القوة التي هي إرادة الحياة" [5]. إن مفهوم التنازع من أجل البقاء يحمل معنى ضعيفا ومنهكا بالمقارنة مع إرادة القوة باعتبارها استعارة مرحة تحمل معنى حيا ومتجددا.

وإذا كان تفسير داروين يتحرك وفق مبدأ " الانتقاء" والصراع من أجل الحياة الذي ينتهي إلى انتصار إرادة الأقوى وتحقيق شهوة السيطرة والتملك، فإن حقيقة الإرادة ليست في نظريته من ميدان الامتلاك بل من ميدان الوجود؛ وإرادة القوة هي أن يريد الإنسان ذاته أعظم، وليس بالإمكان أن تصبح إرادة امتلاك إلا بصورة غير مباشرة، أي إذا حصل أن جعلها هذا الامتلاك أعظم [6].

إن الصراع، حسب نيتشه، يؤدي عكس النتيجة المتوقعة منه، لأنه لا يمتلك مبدأ التراتب أو محركه، وليس التعبير الفاعل عن القوى، أو تجلّ لإرادة قوة تثبت، بل وسيلة العبد في قلب التراتب، وعليه ينتقي الصراع الضعفاء لا الأقوياء ويضمن انتصارهم، لذلك ينتقد خطأ داروين في

---

(1) - André Darbon، La philosophie de la volonté، Presses Universitaires de France، Paris، 1 2d، 1951، p 121.

(2) - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص 210.

(3) - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، II ، العناكب.

(*) - تشارلز داروين (1809 – 1882) عالم طبيعي وفيلسوف انجليزي اشتهر بنظريته في أصل الكائنات الحية وتطورها وقدم حولها تفسيرات مستفيضة من خلال مؤلفة " أصل الأنواع ".

(4)- عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق، ص 215.

(5) - في المكان نفسه.

(6) - بيار هيبير سوفرين:زرادشت نيتشه ، مرجع سابق ، ص 78.

خلطه بين الصراع والانتقاء [1].لقد جرى التوحيد بين معنى الصراع ومعنى الانتقاء، في حين أن الصراع لا يعني بالضرورة انتقاء الأقوى وقد أثبت تاريخ اللغة – كما سبق وأن تعرفنا – النقيض التام لذلك الطرح.

ويتبع خطأ داروين خطأ تلميذه سبنسر[*]، حيث ينسب للحياة مفهوما أساسيا هو التكيف والتأقلم الداخلي مع الظروف والأحوال الخارجية، وهو مفهوم أو تعريف يرفضه نيتشه لأنه يقصى هو الآخر الجوهر الحياتي من اعتباره، فيتغاضى عن القوى الأساسية التي تتجلى إرادة الحياة من خلالها، والتي تتسم بطابع التلقائية والعدائية والاغتصاب والتغيير [2]. إن الحياة في جوهرها مبدأ فاعل ، وهي تكف عن كونها منفعلة بقد ما تقبل على الفعل وعلى تطويره على الدوام.

أما شوبنهور[**] فقد رأى العالم إرادة ، وهي التي تدفع في نظره الإنسان، وتثير في نفسه رغبات يسعى لتحقيقها وإرضائها، و هي قوة حية ملحة جاهدة، وهي نشاط ذاتي وإرادة رغبة مستعرة، وليس العقل إليها إلا الدليل الذي يقود سيده، إنها " الرجل القوي الأعمى الذي يحمل على كتفيه الرجل الأعرج الذي يستطيع أن يرى ". والإرادة ، بهذا المفهوم، هي " إرادة الحياة " وإرادة أقصى الحياة [3].

هذا المنظور يحمل في نظر نيتشه تفسيرا تشاؤميا لإرادة الحياة ، فإذا كان العالم إرادة، فلا بد أن يكون عالم عناء وآلام، لأن الإرادة تدل على الحاجة ولا تجد ما هو خارج عنها ليشبع رغبتها فلا تجني من الحياة والوجود إلا الآلام والشقاء، فليس للوجود غاية، ولا بد لإرادة الحياة أن تفني تبعا لذلك[4].

إن تأويلا كهذا، يجعل من الإرادة مفهوما غير محتمل، بل واقعا الحياة غير محتملة معه.

وهنا يخطئ شوبنهاور لأنه، في نظر نيتشه، بحث للوجود والحياة عن غاية خارجة عنهما إذ: " ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة كما أن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة، ولا حيث تتجلى حياة، ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو

---

[1] -جيل دولوز : نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 106.

[*] - هوبرت سبنسر (1820 – 1903) عالم اجتماعي ونفساني اجليزي، طبق نظرية التطور في تفسيره للظواهر الاجتماعية والنفسانية تفسيرا آليا مغلقا.

[2] نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، II ، فقرة 12.

[**] - آرتور شوبنهاور (1788 – 1860) فيلسوف ألماني، جاءت فلسفته مزيجا من إرادة الحياة والتشاؤم، من أهم مؤلفاته " العالم كإرادة وتمثل " الذي يشرح من خلاله مبدأ الإرادة كمبدأ شامل للعالم.

[3] - أحمد معوض: أضواء على شوبنهاور ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط.3، 1965 ، ص ص 101 – 108.

[4] - عبد الرحمن بدوي: نيتشه ، مرجع سابق، ص 214.

إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة " [1]. فإذا كانت الإرادة متأصلة في الوجود، والوجود متمتع بالحياة، فهو لا يطلب ما هو غني به، بل يطلب عادة ما يفتقده ويفتقر إليه، وهو إرادة أكبر قوة ممكنة، وبالتالي يطلب إرادة القوة والاقتدار.

إن الفرق بين الإرادة في معناها الشوبنهاوري ومعناها النيتشوي هو فرق بين إرادة تصبح أخلاقية بقدر اتجاهها إلى إنكار العالم والحياة، وإرادة أخرى تكرس نفسها لتوكيد عميق للعالم والحياة.

لقد كانت إرادة القوة الدافع الحي في نظر نيتشه وراء تطور الحضارة الإغريقية؛ لأن الإغريق فضلوا " القوة " على النافع والخير، وفضلوا الصراع على غيره من المفاهيم، وما الصراع[*] إلا ظهور القوة وتجليها [2]. إنها، إذن، مفتاح العودة إلى وثنية إغريقية متحررة من فكرة الخطيئة، ثملة بالحياة المتدفقة في تغيرها الدائب، رغم الطابع المأساوي القاسي الذي يلف الوجود الإنساني [3].

و في الأخير، يخلص نيتشه إلى نتيجة مفادها أن تفسيرات الفلاسفة لمفهوم الحياة وقيمتها كانت ناقصة أو بالأحرى سلبية، لأنها تعمل على تقييد الإرادة وتضييق المجال عليها، الأمر الذي يمنع تدفقها واستمرارها في التوسع وبالتالي الحط من قيمة الحياة ونفيها. فالحياة ليست الفقر أو القحط بل هي على الأصح الغنى والوفرة بل والتبذير العبثي.

و إلى جانب هذا فقد عرف نيتشه، في شخصه، أن الحياة ألم ومعاناة، وعلى الرغم من ذلك فإن الرد لا يمكن في إنكار إرادة الحياة، على نحو ما ذهب إليه شوبنهاور، ولكن في التأكيد النشوان للحياة. فقد كتب، لأحد أصدقائه يقول : " إن العذاب المخيف الذي لا يكل لحياتي يجعلني في ظمأ للنهاية...غير أنه ما من ألم استطاع إغوائي أو سيكون بمقدوره أن يغويني للإدلاء بشهادة زائفة عن الحياة على نحو ما أدركها " [4].

---

[1] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، II ، الانتصار على الذات.

[*] - يبدو أن الصراع عند نيتشه يحمل معنيين؛ فهو صراع فاعل حين يدور بين قوى متساوية في القوة، لأنه يؤدي إلى إثبات الحياة من خلال الخلق المستمر لإمكانياتها، وصراع منفعل حين يدور بين قوى غير متكافئة، وينتهي في الغالب إلى انتصار الإرادات الضعيفة، لأن الحقد والحيل المستترة تقبع خلف تأويلاتها المعكوسة.

[2] - صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه ،مرجع سابق، ص 319.

[3] - جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 69.

[4] - جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص 213.

فالحياة والألم عنصران متلازمان، لكن الروح القوية تثبت وتؤكد بقسوة مأساوية، وهي قاسية إلى حد يمكنها من أن تجرب المعاناة كنوع من اللذة؛ " إنما العقل حياة تمزق الحياة تمزيقا، وما تـزداد الحياة معرفة إلا بما تتحمل من آلام، فهل كنتم لهذه الحقيقة عارفين ؟ " [1].

لذا فإن الحياة في حاجة إلى الفن ؛ الذي يصبح المثير الأعظـم للحيـاة والمحـرض الأكبـر للإرادة[2] لأنه يسمح بنسيان الخواء الفظيع للوجود، فالشعور بالتوحد مع الطبيعة يرتبط بالموهبة الفنية المتمثلة في وضع غلالة رقيقة من الوهم الجميل على سطح واقع لا يكاد يطاق [3]. فمهمة الفن، بغض النظر عن المجال الفني، قد أصبحت تتجه إلى " خلق كمال الحياة وامتلائها وتمجيد الوجود وتأكيده [4].

فإلى جانب التفسيرات السيكولوجية للخلق الفني باعتباره فيض وغزارة فـي القـوة الحياتيـة يضع تفسيرا أعمق للفن المأسوي على أنه نوع من معرفة إرادة القوة. فما يثيـر القلـق و الشـكوك، ويحمل الخطر والشر، وهاوية العذاب إنما يعيشها المرء ويرتضيها بمثابة لذة عميقة [5].

و هكذا تهبط الحقيقة من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتستقر على المستوى الحياتي. يقـول زرادشت : " لقد علمتني ذاتي...ألا أخفي رأسي بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأسـا عزيزة تبتدع معنى الأرض " [6] إذ **ليست الحقيقة هي ما يوجد وإنما هي الإرادة، وعليه ليست إرادة الحق إلا فن التأويل، وكل حقيقة هي مسرح من التقويمات والتفسيرات، ولهذا فهي بحاجـة، أكثـر فأكثر إلى قوة التأويل** [7].

إن الحياة تلبس طابعا لغزيا، وهي لا تبدو ما هي عليه إلا من خـلال الأشـكال المتعـددة للتأويلات، لذلك فهي تسمح بالتساؤل اللامتناهي والتعددية اللامتناهية للافتراضات [8]. لذلك يرتضي زرادشت بصراع التقويمات المتواصل : " تقولون... إنه لا جدال في الذوق وفـي الألـوان فكـأنكم تجهلون أن الحياة بأسرها نضال من أجل الأذواق والألوان، مالذوق إلا الموزون والوزن...فويل لكل حي يريد أن يعيش دون نضال من أجل الموزونات والموازين والوازنين" [9]. لا تكف الأشـياء إذن

---

[1] - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، II ، مشاهير الحكماء.

[2] - نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق ، هذيان إنسان " لا راهني " ، فقرة 11.

[3] - جاك شورون:الموت في الفكر الغربي ، مرجع سابق، ص 214.

[4] - في المكان نفسه.

[5] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 202.

[6] - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق ، I ، المأخوذون بالعلم الثاني.

[7] – Nietzsche، La volonté de puissance، op.cit، III ، § 285.

[8] – Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، pp 177- 178.

[9] - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، II ، العظماء.

عن كونها مواضيع تكتسب من حين لآخر معان متعددة وألوان مختلفة، من خلال النضال المتواصل لإرادة القوة المؤولة.

هكذا يتضح مفهوم الحياة كمفهوم حي يرتبط بإرادة قوة فاعلة، ويبدو أن هذه العلاقة أفضت إلى تفسير فاعل للحياة، يجعل من الفيلسوف – حيويا – إلى أبعد الحدود.

ويبقى أن نتعرف على أفعال الإرادة أو بمعنى آخر استراتيجياتها التي يجري بموجبها إنتاج النص الفاعل، وهذا من شأنه أن يوضح أي غموض آخر قد يشوب ذلك المفهوم.

يجري تفسير نيتشه لعبارته : " تريد الإرادة القوة أو ترغب في السيطرة " على أن إرادة القوة هي إرادة الاستحصال على الاعتراف وأن القوة بحد ذاتها هي موضوع اعتراف. وعليه تكون علاقة التمثل (الاعتراف) بالقوة وطيدة إلى حد أن كل قوة تكون ممثلة ويكون كل تمثل تمثلا للقوة، وهدف الإرادة هو أيضا موضوع التمثل ؟ فإنسان هوبز[*] يريد في مرحلة الطبيعة أن يرى تفوقه وقد تمثله الآخرون واعترفوا به ، ويريد الوعي – كما عند هيجل – أن يعترف به آخر ويتمثل كوعي للذات [1].

إلا أن حصر الإرادة في مجرد السعي إلى إظهار القوة وتحصيل مرتبة من الاعتراف أو عدم الاعتراف، في وسط الكل، هو حصر ضعيف في نظر نيتشه وقاصر، لأن من يريد تمثيل التفوق بأي شكل من الأشكال هو المريض أو الارتكاسي [2].

وهكذا يصبح ربط التمثل بالقوة من أسوأ التفسيرات حول موضوع الإرادة، لأن كل تقييد عقلاني، كما هو الحال عند هيجل، أو عقدي، كماعند هوبز من شأنه أن يشوه المعنى الفاعل لإرادة القوة ويعكس مضمونه الحقيقي.

هذا التصور ، يتبعه تصور آخر لا يقل عنه خطأ ؛ فإرادة القوة المفهومة كإرادة الحصول على الاعتراف، تكون بالضرورة إرادة " استسناد " قيم " متداولة " في المجتمع ، إذ ليس للإنسان من قيمة غير ما تُسند إليه، ولا من قدرة ليحدد بذاته القيم، فلا يُنسب له من قيمة غير التي يُعترف له بها أو التي يجعل الغير يعترفون له بها [3]. على هذا النحو، تخضع الإرادة الفردية – بحسب هوبز –

---

[*]– توماس هوبز (1588 – 1679) فيلسوف انجليزي ذو نزعة مادية حسية في نظرية المعرفة، ونزعة نفعية في نظرية الأخلاق، يقول بالحكم المطلق في مجال السياسة ، الذي يضمن الحقوق الاجتماعية للمحكومين بعد تنازلهم عن الحقوق الطبيعية.

[1] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص 105.

[2] - نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها ، مصدر سابق ، III ، فقرة 14.

[3] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ، ص 105.

أو تستند إلى القيم والقواعد التي يسنها، مسبقا، القانون الخلقي، وبموجبها فقط تنال حقوقها الاجتماعية في إطار الإرادة الجماعية[1].

هكذا ، يتأسس فيما مضى تصور إرادة القوة انطلاقا من تجاهل فعل الإرادة " كخلق " قيم وتأويلات جديدة، و مجرد افتراض مسبق لوجود تأويلات سائدة تسعى الإرادات لاستسنادها.

إن ما يعطي الأشياء والأفعال قيمتها، ويأخذ في منظور نيتشه، المقام الأول، إنما هو إرادة الإثبات، إرادة قول " نعم " للحياة، وخلق الذات بالذات، هذه الإرادة هي " الإرادة الخلاقة ".

إن فعل " الخلق " هو بمثابة التعبير عن صميم إرادة القوة ، التي تعبر عن طريقه باستمرار عن فيضها و عمقها : " إن طالب المعرفة يشعر بلذة الإرادة والإيجاد وبلذة استحالة الذات إلى ما تحس به في أعماقها. فإذا انطوى ضميري على الصفاء فما ذلك إلا لاستقرار إرادة الإيجاد فيه " [2].

تبعا لذلك، يجعل المشروع الجديد من الإرادة أصل التأويل، أي أن الذي يؤول هو الإنسان، وتصور الإنسان على أنه المؤول ينقله من صورة المنحط الضعيف الواهن، إلى صورة العارف الحر الذي يضع تأويلات، والذي يملك سلطة على نفسه، والذي سيسلك دروب المستقبل، وهي دروب إنسانية تبدأ بتأسيس تأويل جديد يكون وحده مقبولا، وهو " تأسيس" لا يقوم على مجرد تعويض بسيط لتأويل بتأويل آخر للقيم، وإنما هو قلب لطريقة التأويل ذاتها [3].

يبدو، مما سبق، أن الإرادة هي فاعلة بقدر ما هي خلاقة، وبقدر ما تنجز الخلق والعطاء تنبئ بالفرح وتحقق الحرية، وهي بالتالي عكس تلك الإرادة التي تتمثل في أمر مطلق، أي في القانون الطبيعي، بالمعنى الكانطي، يستند إليها كل فعل وكل عقل " إن المصير المطلق والثابت الذي تقتضيه إرادة كانط لا يتفق وصميم الإرادة الخلاقة، لأن المصير الذي تبتغيه مليء بمرير التجارب وقطع مسافات دامية بالآلام من أجل أن يطال الفعل المحرر حريته الخلاقة.

ولأن الإرادة ينبوع مستمر من الخلق المتواصل، فهي تحمل في طياتها " اليقين " ، لأنها مبدأ الخلق والتأويل، والحقيقة المباشرة للفعل والوجود، وبالتالي لم يعد اليقين ما يقتضيه الفكر أو الأنا أفكر، إنما ما تقتضيه الإرادة و لم يعد هو اليقين الميتافيزيقي لأنه ليس جوهرا ثابتا، على نحو ما هي الذات عند ديكارت التي يبررها اليقين المباشر للكوجيطو .وفي هذا الإطار، يسخر نيتشه من اليقين المباشر للكوجيطو، إذ أنه يتضمن في ذاته معظم المشاكل الميتافيزيقية التي يعجز الفيلسوف عن حلها. ومنها أن هذا الأنا الموجود، الذي يفكر يجب أن يكون شيئا موجودا ويفكر، وأن الفكر هو

---

[1] - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم، بيروت ، (د.ت) ، ص 56.

[2] - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، II ، في الجزر السعيدة .

[3] - Martin Heidegger، Nietzsche، op. cit، p 272.

نتيجة نشاط كائن يمكن اعتباره سببا، وإن هنالك " أنا " موجودة، وأخيرا يجب أن يكون معلوما ما يعني الفكر وما معنى " فكَّر" [1].

ثالثا: كل وجود هو نتاج تأويل

انتهينا - أخيرا – أن إرادة القوة، المثبتة والخلاقة أصبحت مبدأ التأويل الجديد، وهي أيضا ستصبح المبدأ الجديد لتأويل الوجود. لكن هل يكفي عنصر إرادة القوة لذلك، أم أنها تحتاج إلى عنصر حي – آخر - حتى تصنع تأويلا عميقا للوجود ؟.

يسعى نيتشه في ميتافيزيقاه أن يتخلص من التمييز القديم بين عالم حقيقي وعالم مظاهر،بابقاء هذا العالم الأرضي فقط ، أو بمعنى آخر، إن الفكر الميتافيزيقي النيتشوي يقوم على رفض الفكر الآخر القائم على النظرة الثنائية التي فحواها أنه إلى جانب عالمنا الوهمي، المتغير، المتناهي، يقوم عالم حقيقي خالد، مناهض للعالم الظاهر [2].

ومع أن نيتشه يبقي على " عالمنا " إلا أنه يحمل تصورا جديدا لهذا الوجود على نحو لا يُفهم فيه أنه عكس الصيرورة، بل يحمل الصيرورة في داخله، وعلى نحو يُضفي فيه الأبدية على ما هو زائل، أي على نحو يصبح الزمان ملازما للوجود والوجود ملازما للزمان [3].

لقد كان التأويل الميتافيزيقي السائد - كما رأينا – هو الاتجاه التأويلي الناشئ عن كراهية الصيرورة، لأن الصيرورة تهدد الوجود بالزوال ولذا نشأت فكرة العالم الثابت، أما نيتشه فسيفكر في الطريقة التي تسمح بالتقريب بين الوجود والصيرورة، وهكذا سيلجأ إلى ربط الصيرورة والوجود بفكرة، أقل ما يقال عنها أنها ميتافيزيقية، هي فكرة " العود الأبدي " Le Retour Eternel.

إنه على الرغم من أن نيتشه اشتهر بفكرة العود الأبدي، والعود الأبدي اشتهر مع نيتشه إلا أن للفكرة جذورها في تاريخ الفلسفة، بل قبل الفلسفة، فأصولها ترجع إلى عهد الأديان القديمة التي قالت بها على أساس أسطوري لا يمت بصلة إلى العلم أو المنطق العقلي.

---

[1] - Nietzsche، par de là le bien et le mal، op.cit، § 16.

[2] - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص 185.

[3] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 199.

إن العود[*] فكرة هندية بوذية، فلقد كانت البوذية ترى أن الموجودات عبارة عن سلسلة متتابعة من الأشياء أو الأحداث المتشابهة وأن فكرة الثبات فكرة وهمية، أما الزمان فيجري إدراكه على أنه حقيقة موضوعية لامتناهية وغير قابلة للتجزئة، وأن محاولة قياسه تستلزم تجزئته إلى " لحظات ". كما أن الشبيه لا يظل ذاته خلال لحظتين متتاليتين، بل يعتريه التغير والتبدل، أما الذات والعالم فيعبران عن فيضان زماني لا يتوقف [1].

هذا، واحتلت الفكرة أهمية كبرى في الفلسفة اليونانية، فقد ظهرت لها بوادر في فلسفة انكسمندر، حين أفصح تفسيره عن وجود عدد لا متناه من العوالم، وإن كان غير واضح إن كانت هذه العوالم تتعاقب أو توجد معا، إلا أن قول انكسمندر بالفناء الكوني يؤكد فكرة التعاقب بين أحوال مختلفة للعالم وازدادت الفكرة وضوحا مع تفسير هيرقليطس فالنار عنده هي عنصر الكون الأساسي، تلتهم العالم بين فترة وأخرى، فيعود العالم بعد ذلك عودا مماثلا لهيئته السابقة، وذلك من خلال دورات معينة من الزمان، هذا، وتشير بعض المصادر أن الفيثاغوريين أول من قالوا بالفكرة، حين رأوا الزمان عائدا كما سار من قبل، وحوادث الكون تتكرر بعد أن تتم دورتها [2].

و مع نيتشه تبعث الفكرة و لكن تصوره لها يختلف عن تصور الفلاسفة اليونانيين لها ، ففي حين اقتصر هؤلاء على وجوه محدودة منها، عمل نيتشه على استخلاص دلالاتها العميقة، وجعلها مركزا لفهم شامل للعالم و حاول إثباتها إثباتا علميا [3].

لقد هبطت فكرة العود الأبدي عليه في لحظة مباغتة، وكان ذلك خلال نزهة جبلية له في إيطاليا على بعد ستة آلاف قدم من " الناس والزمان " في شهر أوت من عام 1881 [4]. كما لو كانت صاعقة قوية تنبئ بوحي مخيف أو تجل رائع أو حلم بهيج ينتظر تحققه.

وقد ظهرت فكرة العود الأبدي في العديد من مؤلفاته، فقد ظهرت أول ما ظهرت في " العلم المرح ". يقول نيتشه في إحدى فقراته : "... كل ما في حياتك سيعود، كل ما فيها مما لا يوصف صغره، الكل سيعود وسيعود بالترتيب عينه، تبعا لنفس التعاقب الذي لا يرحم (...) هذا العنكبوت سيعود أيضا، وضوء القمر هذا بين الأشجار، وهذه اللحظة وأنا أيضا ! ساعة الحياة الرملية الأبدية

---

[*] - العود : هو الرجوع إلى الحياة بعد الموت الحقيقي أو الظاهر، وهو مرادف للبعث. والعود عند الرواقيين هو الرجوع الدوري للحوادث نفسها رجوعا أبديا، أي حدوث الأشياء في دور جديد يكرر ما حدث في الأدوار السابقة.

[1] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 199.

[2] - فؤاد زكريا : نيتشه ، مرجع سابق، ص 138.

[3] - المرجع نفسه ، ص 139.

[4] - المرجع نفسه ، ص 140.

ستعود من دون انقطاع، وأنت أيضا ستعود معها ياغبار الغبار..." [1]. ثم في " هكذا تكلم زرادشت " يقول : " سأعود بعودة هذه الشمس وهذه الأرض ومعي هذا النسر وهذا الأفعوان، سأعود لا لحياة جديدة ولا لحياة أفضل ولا لحياة مشابهة بل إنني سأعود أبدا إلى هذه الحياة بعينها إجمالا وتفصيلا فأقول أيضا بعودة جميع الأشياء تكرارا وأبدا..." [2].

وعليه، لا صورة للحياة غير هاته التي نعيشها وستتكرر عدة مرات، فكل ما نعيشه اليوم من فرح وألم وأفكار سيتكرر ويعود مرة أخرى وعلى نفس النظام [3]. والزمان نفسه مقسم إلى دورات وكل دورة من هذه الدورات تكرار تام للدورة السابقة عليها التي تنفذ إرادتها لتتجدد مع الدورة اللاحقة، وكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر تكرارا لا نهائيا [4].

تعني العودة الدائمة، إذن، أن كل ما وجد وحدث من قبل سيعود ويحدث من جديد كل مرة وإلى الأبد، فلا توجد بداية أو نهاية، وكل ما يحدث في الزمان يتكرر بنفس الهيئة والهوية متضمنا كل ما في العالم من خير وشر ، وكل الأحوال التي مر بها العالم قد مر بها سابقا عددا لا نهائيا من المرات.

وعلى الرغم من هذه الفكرة لم تكن إلا رؤيا صوفية فإن نيتشه حاول أن يثبتها علميا ويقيم عليها الدلائل، وهو يلخص مقوماتها العلمية فيما يلي :

إن العالم موجود، وهو يتحرك، ويمر، ولكنه لم يبدأ يوما بالتحرك ولم يكف أبدا عن المرور وهو ليس بشيء ما مضى، ولا شيئا سيكون، إنما هو يمضي وسيكون، ولكنه أبدا لم يبدأ ولن ينتهي حيث تُنفى البداية ولا تقبل النهاية وذلك ما يثبت أن فعل الصيرورة ثابت، يرتفع ثم ينخفض، ثم يعود فيرتفع في حركة أبدية دورية – وذلك ما يتقارب كثيرا مع ما قال به هيرقليطس في الانتقال من العدم إلى الكونية ومن هذه الأخيرة إلى العدم- إذ لن يتوقف عن الرجوع[5].

هذا، وافتراض عالم مخلوق، فريضة لا يجوز أن تستوقفنا لحظة واحدة في نظر نيتشه ، لأنها باطلة، ومصطلح الخلق في حد ذاته غير قابل للتعريف أو الفهم، إذ لا يشرح ولا يفسر أي وجود، ولا وجود لمرادف له في الواقع، وإن كان له مرادف فهو العدم[6].

وهكذا نستطيع أن نتعرف على المبادئ التي استند إليها نيتشه لإثبات العود الأبدي وهذه المبادئ هي:

---

[1] - نيتشه: العلم المرح ، مصدر سابق ، فقرة 341.

[2] - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، III ، الناقة ، فقرة 2.

[3] - George Morel، Nietzsche، op.cit، p 259.

[4] - عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 237.

[5] – nietzsche , les oeuvres philosophiques complets, tome XIV,trad .Hennery N.R.F.Gallimarf,1977,p149.

[6] –Idem.

1- لا نهاية الزمان : حيث أنكر نيتشه وجود خالق للعالم وهذا الإنكار يؤدي إلى القول بأزلية العالم، والقول بأزلية العالم يؤدي إلى القول بأزلية الزمان لأنه مرافق للعالم.

2- نهاية القوة : فالعالم غير متناه في الزمان، ولكنه متناه في المكان، والقوة الكامنة فيه محدودة مثله ومتناهية، وبمعنى آخر، فإن القوة فعالة فعلا أبديا ولكن طاقتها محدودة[1].

والقول بأن مجموع القوى الموجودة في العالم ثابت محدد أو متناه، هو بالنسبة لنيتشه الفرضية التي يمكن قبولها بالنظر إلى فريضتين، حيث ترى الأولى أن مجموع القوى يتزايد، لكن لو كان الأمر كذلك، فمن أي مصدر يتلقى هذه الزيادة، وليس من وجود غير هذا الوجود ؟ ولكي تبرز صحة الفرضية، كان لزاما القول بوجود معجزة دائمة تُحدث هذه الزيادة، وهذا ما لا يمكن التسليم به بصفة مطلقة ما دام البحث بحثا علميا، وما دام ذلك يخرجنا من دائرة العلم الخالص إلى دائرة الأساطير والخوارق[2].

أما الفريضة الثانية والتي لا تقل بطلانا عن سابقتها، فترى أن مجموع القوى يتناقص، إذ كان الأمر كذلك لكانت قوى الكون كلها قد نفذت وفنى الكون، فقد مر على هذه اللحظة ما لانهاية له من اللحظات الزمنية، وإذا كانت تتناقص فمعنى ذلك أنها قد تبددت كلها، ولكن القوى لم تتبدد، والوجود الذي نحيا فيه لازال قائما وعليه فمجموع القوى لا يتناقص، والقول به أمر يتناقض مع قانون حفظ الطاقة المسلم به[3].

وهنا يبدو لنيتشه، أن مجموع الأحوال والأحداث والتغيرات والتطورات التي تحدث في هذه القوى الثابتة، المحدودة والمتناهية، وإن كانت كميتها ضخمة، إلا أنها متناهية أيضا ومحدودة[4].

ولكي تتوضح أكثر فكرة العود الأبدي لا بد أن نصل إلى التصور الذي يعطيه نيتشه لزمان العود الأبدي ، حيث نجده في نص (الرؤى والألغاز) من كتاب " هكذا تكلم زرادشت " يولي هذه الفكرة حظا معينا من التفسير.

يبدأ نيتشه حديثه عن زمان العود الأبدي بأن يأخذ اللحظة الحاضرة " الحين " منطلقا، وهي شبيهة بالباب الذي يفصل بين شارعين طويلين في اتجاهين متعاكسين، وطول هذين الاتجاهين بمثابة الأبدي[5] ويمثل هذان الاتجاهان الزمان الماضي والزمان المستقبل، ليشكل كل منهما أبدية ماضية

---

[1] - يوحنا قمير : نيتشه نبي المتفوق ، دار المشرق، بيروت، (ب.ت)، ص 43.

(3) - عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 237.

[3] - في المكان نفسه.

[4] - المرجع نفسه ، ص 238.

[5] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 118.

وأبدية آتية، وعليه يفهم نيتشه الزمان على أنه تتابع أنات ولحظات، حيث يقوم خلف كل لحظة سلسلة لا تنتهي من اللحظات الماضية، وأمامها سلسلة لا تنتهي من اللحظات الآتية [1].

يأخذ الزمان، إذن ، طابعا خفاقا وخفيفا وراقصا : فما سوف يكون سبق أن كان، لأن الماضي هو المستقبل في ذات الوقت، والآن تحتوي كذلك الزمان بأكمله طالما أن الزمان هو الآن تعاد إلى ما لا نهاية [2].

لكن إذا كان ينسب للزمان بدربيه صفة اللانهائية والأزلية، فإن هذه الأزلية تستلزم أن يكون قد انقضى زمان تام، أي أنها قد احتوت كل ما يمكن أن يكون قد حدث ولم تترك شيئا خارجا عنها، وما يقال على الزمان الماضي يصدق أيضا على المستقبل باحتوائه كل المضمون الزماني الممكن، وهذا يعني أن كل ما يوجد داخل الزمان وما يسير ضمن الزمان قد تم بالضرورة وينبغي أن يعود مثيله ثانية، وذلك ما يعرف بعودة المثيل الأزلية [3].

فما قد بدى كأنه حدث وحيد إنما هو إعادة لا نهائية، وكل ما يبدو سائرا في اتجاه واحد إن هو إلا حركة دائرية، والإعادة الأزلية تلغي الفارق الزمني بين الماضي والحاضر والمستقبل[4]. جاء على لسان زرادشت : " إن الوجود يبدأ في كل لحظة فعلى محور " هنا " تنفتح دوائر الأجواء "هناك " فالمحور مرتكز في كل مكان وطريق الأبدية كله تعاريج"[5] لا يمتد الزمان، في خط مستقيم تنفصل لحظاته عن بعضها البعض؛ فكل اتجاه على خط مستقيم إنما هو اتجاه مكذوب لأن الزمان نفسه خط مستدير أوله و آخره [6]. يُفهم زمان العودة، إذن، كخلاق للتكافؤ اللحظي بدلا عن خلق فوارق زمنية مبتدعة .

وهكذا، يبدو أن عودة الحياة والأشياء ذاتها أبدا هي عودتها كما لو كانت غارقة في اللحظة ذاتها، إذ الطريق الممتد إلى الخلف امتدادا أبديا هو ذاته الممتد إلى الأمام امتدادا أبديا أيضا[7] بحيث يتعايش الحاضر مع ذاته كماض وكمستقبل [8]. إن اللحظي هو ما يقوم ضد هذا الزمان - أي ضد

---

[1] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص102.

[2] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 114.

[3] - المرجع نفسه،ص 102.

[4] - المرجع نفسه،ص ص 115- 116.

[5] - نيتشه:هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، III ، الناقة ، فقرة 2.

[6] - المصدر نفسه، II ، الرؤى والألغاز ، فقرة 2.

[7] - كمال البكاري : ميتافيزيقا الإرادة ، مرجع سابق ، ص ص 88- 89.

[8] - جيل دولوز : نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص 64.

الزمان الحاضر – إذ " اللحظي هو قرار التاريخ النقدي الذي ينزل بمطرقته على ثقل الماضي وثقل الحاضر"[1].

ليست العودة الدائمة غير فرصة للعمل وإثبات الفعل؛ إذ للفعل فرصة ليظل أمام الإنسان كي يحسم أمره في هذه اللحظة، لأن لكل لحظة نعيشها دلالة تعلو حياتنا الفردية؛ ولأن كل لحظة لا تحدد المستقبل المعروف وحسب، وإنما يتكرر كل المستقبل فيما بعد، فاللحظة هي مركز الثقل الذي يقع على كاهله عبء الأبدية [2].

إن القرار اللحظي الذي يتخذه الإنسان هو الفاصل في أمر جميع الأحداث المتكررة للوجود الأرضي، وكأن الأمر شبيه بقدرة الحياة الدنيوية، في رأي الأديان السماوية، على حسم مصير النفس في الآخرة [3].

وخلاصة القول، إن فكرة العود الأبدي النيتشوي قد قامت بالتأكيد المطلق للوجود كما هو معطية إياه كل عمقه وامتلائه [4].

وبالتالي تصبح إرادة القوة المبدأ الجديد لتأويل الوجود؛ إذ تمثل المبدأ المشكل للأشياء، أي الذي يعطي لكل شيء شكله المميز الذي ينفرد به عن سائر الأشياء، وهو مقداره من القوة والحركة فكل موجود هو كمية محددة من القوة تتحرك على الدوام ولا تعرف السكون.

وإرادة القوة هي المبدأ الكوني الذي يحدث التناهي في الأشياء، ويُبرز ذلك موجودية الوجود، مع ذلك، فإن ظهور كل موجود هو ظهور مؤقت لإرادة القوة، لأن الإرادة بعد أن توقف الصيرورة وتحقق الوجود تعود فتهدم ما بنته بجره إلى الصراع [5]. بمعنى أن قيمة الأشياء تتغير تبعا لتحول اعتبار الموجد، ولا بد لهذا الموجه من أن يهدم في كل حين [6]. فالشيء يتخذ معنى مغايرا كلما غير المؤول من الزاوية أو المنظور الذي يؤول من خلاله، وعليه يصنع التأويل التعدد والاختلاف في قيمة ومعنى الموجود.

على هذا النحو، ليس هناك من أشياء مستقرة، فكل شيء هو صيغة مؤقتة لإرادة القوة أو هو كمية محددة من القوة لا تخلد إلى السكينة بل هي متحركة، إن إرادة القوة إذن هي قرار نيتشه في

---

[1] -عبد السلام بنعبد العالي : دولوز مؤرخا للفلسفة، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ، العدد 1 1997 ، ص 59.

[2] - في المكان نفسه

[3] – Jean Granier، Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op.cit، p 558.

[4] - كمال البكاري: ميتافيزيقا الإرادة ، مرجع سابق ، ص 80.

[5] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 220

[6] - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق ، I ، ألف هدف وهدف.

مجال " الوجود والعدم " أو " الوجود والصيرورة "، إنها تبني وتهدم ، توجد الموجود ثم تجر به للصراع كي يفنى [1].

وعل ذلك، فإن إرادة القوة في تناقض مع العود الأبدي، فإرادة القوة تمثل المبدأ الذي يوقف الصيرورة، ويحقق الوجود لفترة، ويمثل العود الأبدي القوة التي تعيد للصيرورة حركتها. إن الإرادة تمثل القوة البانية التي تصبو نحو تحقيق أشكال معينة، فتضفي الطابع المتناهي على الموجودات، بينما الزمان اللامتناهي للعودة الدائمة يبتلع جميع تلك الأشكال ويعيدها في حركته الدائرية، ويطبع الموجودات بطابع لامتناهي من خلال عودته مرات لامتناهية، فإذا كانت إرادة القوة مشروعا باتجاه المستقبل، فإن العود الأبدي يجعل من كل مستقبل إعادة وبالتالي ماضيا[2] وفي ذلك يقول نيتشه على لسان زرادشت : " أيها الحجر الحكيم المنقذف إلى العلا ليزعزع الكواكب في مدارها، ما أنت إلا القاذف والمقذوف معا فلا بد لك من السقوط ككل حجر يرشق إلى ما فوق، لقد حكمت بالرجم فكان حكمك به على نفسه، وهذا الحجر الذي فوقته سيرجع ساقطا عليك " [3].

وهكذا ترمي جميع مشاريع الموجودات المدفوعة بإرادة القوة إلى البعيد، نحو تحقيق التفوق، إلا أن قوة الزمان اللانهائية تستنفذ جميع القوى المحدودة، وتفنيها، فتخنق بذلك كل إرادة مستقبل، فالإرادة والحال هذه، ترتكز على الزمان، وهي مقيدة به، ترمي إلى المستقبل ولكنها تسقط بالضرورة في النهاية لأن الزمن اللانهائي يحول دون الصعود اللانهائي[4].

هذا، وإذا كان التأويل الأفلاطوني قد أقام مشروعه في عالم متعال عن عالمنا الأرضي واعتبر عالم المثل عالما أزليا، أبديا، جاعلا من عالمنا الأدنى عديم القيمة ، ومن العالم الأعلى الموجود الأصيل في مقابل اللاأصيل المحسوس، فقد أراد نيتشه في ميتافيزيقاه أن يخلع تلك الصورة المشوهة عن العالم الأرضي التي لحقته من جراء التأويلات المثالية الخاطئة[5].

لذلك فهو يعتبر أن الصفة اللانهائية للعود الأبدي لا تقف خلف حدود الأشياء وخلف العالم، بل تقوم فيها ومن حولها، إن الأبدية قائمة وسط الزمان وفي العالم لا خلف حدود الزمان وخارج العالم[6]. إن الوجود، تبعا للتأويل الجديد لا يكمن في عالم مفارق ومجرد، بل في عالم الصيرورة، فالواقع في جوهره، هو صيرورة.

---

[1] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 220.

[2] - في المكان نفسه.

[3] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، III ، الرؤى والألغاز.

[4] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه، مرجع سابق ، ص 99.

[5] - المرجع نفسه ، ص 87.

[6] - المرجع نفسه ، ص 86.

إنه عن طريق نظرية العود الأبدي، إذن أكسب نيتشه التحول والصيرورة صفة الوجـــود، فأصبح العود الأبدي وبراءة الصيرورة وجهان لحقيقة واحدة، هي حقيقة الحيـــاة والوجـــود، لهـــذا يقول: " إن طبع الصيرورة بطابع الوجود أعلى درجات إرادة القوة " [1]. لأن العودة الأبدية كتفسير ميتافيزيقي تثبت وجود الصيرورة لأنها تنتجها بالضرورة عن طريق إعـــادة إنتاجهـــا[2] والزمـــان الحقيقي يعني في جوهره ذلك الذهاب والإياب والتبدل المستمر والزوال الهادر لكل شيء زائل [3].

ويستعير نيتشه – ليؤكد التفسير الذي يربط الوجود بالصيرورة – فكرة اللعب الهيرقليطيـــة إن العالم يلعب:إنه يبني و يهدم ،يربط الحب بالموت خلق حدود الخير و الشر و خلف حدود كل تقـــدير، إنه يلعب أبديا بين جدلية البناء والهدم[4].

نستنتج إذن، أن العلاقة بين عنصري إرادة القوة والعودة الدائمة تنتج صورة حية ومتجـــددة للوجود ليدرك كلعب عالمي للموجود.

ومما لا شك فيه ، أن تفسيرا بهذا المنحى لا يترك أي إمكانية لافتراض وجود ثابت ساكن، لأن ذلك من قبيل التفكير الواهم الخاطئ، الذي ينتقص من قيمة الصيرورة الدائمة التي تشكل وحدها الوجود الحقيقي، الذي يعود من جديد، والقول بالعود حسب التصور النيتشوي هو أعظم ما يقـــرب عالم الصيرورة من عالم الوجود [5].

وهكذا تتحقق المصالحة بين الفلسفة والهيرقليطية، بين المثل والمحسوس، وبـــين الصـــيرورة والوجود، لأن التفسير الجديد قد أكسب التحول صفة الوجود ، لكنه تحول وتغير يعود إلى ذاتـــه دائمـــا بحيث يكون الوجود في هوية مع ذاته ، كما تتحقق المصالحة أو الجمع بـــين نـــزعتين متعارضـــتين أخريين : الحاجة إلى المتناهي والمتحدد والحاجة إلى اللامتناهي، إلى العلو : فظواهر العـــالم العينـــي محددة في أشكالها، ولكن العودة تكسبها صفة التكرار الأبدي إلى ما لانهاية فتجعل للعـــالم نوعـــا مـــن الخلود [6].

---

[1] - نقلا عن: اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 199.

[2] - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ، ص 93.

[3] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 86.

[4] - المرجع نفسه، ص 226.

[5] - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق، ص ص 194- 195.

[6] - فؤاد زكريا : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 143.

وعليه، يتخذ التأويل الميتافيزيقي النيتشوي صورة من صور الإرضاء النفسي لجميع البشر فهو من جهة يرضي الفئة المتمسكة بالحياة، بأن أعاد وجهة التفكير نحو العالم الأرضي، وارتفع بقيمته إلى أعلى، ولكنه يرضي النزعة الأخرى الراغبة في التقديس بأن أضفى على العالم صفة الأبدية والخلود [1].

يبدو أن لفكرة العود الأبدي، من وجهة نظر المذهب الآلي مزايا عديدة : فهي من حيث بساطتها تفوق كل نظام يصور العالم على أنه يسير في خط واحد، نحو غاية معلومة، أي أن له بداية ونهاية، كما أنها لا تستند إلى أي مبدأ يخرج عن الطبيعة ذاتها، ويدفع العالم إلى البداية أو النهاية كما لو كان العالم الطبيعي يسير وفق نظام غائي [2].

هذا، و يبدو أن فكرة العود الأبدي تقترب من النظرية الآلية و تفسيرها للعالم. و الواقع أن نيتشه ينتقد النظرية الآلية وتفسيرها للعالم والأشياء لأنه تفسير قاصر وجامد ومجرد نسخ للغة المعاني الإنسانية التي تحبسها في صيغ وقوانين ثابتة [3].

و بمعزل عن التأويل الميكانيكي تطرح فكرة العود الأبدي مشكلة " الحرية و الضرورة" فهي تعني أن الإنسان تحدده القوى الموضوعية،و تسبب عودته مرة أخرى مع الموجودات،أو أنه يصبح حرّا في تفسيره للعود ذاته،و من ثم اكتساب على مصيره الخاص،و من خلال فهمه للماضي يصبح واعيا بذاته،ويشكل عالمه وفقا لإمكانية المفتوحة أمامه،و الإبداع الذي تحققه الإرادة الخلاقة يستلزم " بالضرورة " تحطيم وفقدان كل ما يملكه حتى يمكن للجديد أن يظهر في حيز الوجود [4].

وعلى الرغم مما تبدو عليه العودة الدائمة من تحكم تام للضرورة، حيث يُثقل الإرادة قيد الزمان الماضي، إلا أن الإرادة تسيطر على الزمان بمجرد أن تدرك العود الأبدي فيمكنها أن تحيل الماضي عبدا خالصا لهما، ويصبح مجرى الزمان دائرة مغلقة، فيتلو الماضي الحاضر كما تلا الحاضر الماضي. إن ذلك من شأنه أ يقضي على سلطة الماضي المطلقة المتحكمة في الإرادة [5].

إن حقيقة العود، إذن، تحرر الإرادة من القيود، وهي لا تتخلى عن خلقها إلا لتجده من جديد، ومثلما اكتسب الماضي ملامح المستقبل، واكتسى المستقبل بملامح الماضي، كذلك تكمن الضرورة في الحرية، كما تكمن الحرية في الضرورة [6]. فإذا كان " كل منقض " هو في نفس الوقت " كل ما يجب

---

[1] - فؤاد زكريا : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 143.

[2] - المرجع نفسه ، ص 142.

[3] - Nietzsche، La volonté de puissance، op.cit، III ، § 297, p340.

[4] - صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه ، مرجع سابق ، ص 394.

[5] - فؤاد زكريا : نيتشه ، مرجع سابق ، ص ص 143- 144.

[6] - صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص 393.

أن يأتي" فإن الإرادة تمارس حريتها على ما خلق وما لم يُخلق، وينفتح درب الإبداع كما لم ينفتح من قبل أمام الإنسان الخالق [1].

ويبقى أن الإرادة تشارك بجميع إمكانياتها داخل براءة الزمان ولعبة العالم الكلية، فهي تحب الفعل وتنجذب إليه، رغم كل الصعاب والآلام، لتصبح بذلك إرادة " حب المصير". ففي حب المصير قبول للحياة وإقبال على ما فيها من آلام ومتاعب، إذ أنها خالدة بدورها، وفي ذلك خير معيار للتفرقة بين نفوس الأبطال والخائرين، بين التأويلات الفاعلة والمنفعة، بين فعل الإثبات والإنكار؛ فمن يتمسك بالحياة ويقبل عليها يزداد تعلقا بها، ومن ينكر الحياة تزيده يأسا وعجزا وشعورا بالاستسلام [2].

إن هذا المعنى لميتافيزيقا نيتشه يجرنا في نهاية المطاف إلى اعتقاد أساسي عند نيتشه وهو أن " كل وجود هو نتاج تفسير"، وبعبارة أخرى، فإن عالم الأشياء يوجد فقط بوصفه بناء تفسيريًا، وكل ما يجري هو مجموعة من الظواهر المترابطة بواسطة وجود مفسر[3].

وبناء على هذا الاعتقاد، فإن تأويل العالم وتغييره أمران لا يختلفان عند نيتشه[4] فما دام هذا العالم في حالة تغير ومراوغة وسيلان دائم، فليس أمامنا سوى إضفاء معان عليه، بحيث يقابل كل تغير يصيب العالم تأويل جديد يكسبه معنى معينا [5].

يتوقف الوجود عن كونه إذن، وجودا أسيرا داخل شبكات مقتضياتنا الأخلاقية ومقولاتنا العقلية[6] لأن المقولات تقضي على فوضى الفوارق لتوزعها إلى جهات وتنظيمات حسب أنواع وأجناس، في حين يقضي التغير والاختلاف على تراتب الوجود وتدرجه حسب المقولات [7].

ولا يتحدد معنى موجود ما، إلا إذا تم التعرف على القوة التي تسيطر عليه، أو تستغله أو تعبر عن نفسها فيه، وذلك ما يجعل من كل الأشياء أو الظواهر علامات نخلص إلى معناها من خلال القوة الحالية أو المؤقتة التي تستولي عليها.

---

[1] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 124.

[2] - فؤاد زكريا : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 144.

[3] - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق ، ص 185.

[4] - ميشال فوكو : جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 42.

[5] - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق ، ص 185.

[6] - Jean granier، Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op.cit، p 309.

[7] - عبد السلام بنعبد العالي : الميتافيزيقا ، العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، الطبعة 2 ، 1993 ، ص 143.

بناء على ذلك، فإن تاريخ موجود ما إنما هو تعاقب القوى التي تستولى عليه، وتتصارع من أجل الاستيلاء عليه، ولعل ذلك ما يحيل إلى عالم لا نهائي من المعاني، فكل إخضاع وكل سيطرة تعادل تفسيرا جديدا للوجود[1] ذلك التفسير الذي تنبثق صياغته دائما من إرادة القوة [2].

والقول أن الوجود هو وجود مُؤَوَّل وأن العالم معنى لا نهائي يساوي إقصاء مبدأ العقلانية المطلقة، لأن العقلانية تمحي لُبس الأشياء الذي هو بمثابة رمز للامحدودية الوجود أو معنى الوجود[3].

ما يد على أن التأويل هو الامكانية الوحيدة التي تقضي على لبس العالم والخواء الفظيع الذي يعانيه، فقيم العالم يتم إنتاج معانيها من طرفنا، وبواسطة ذلك فقط يتراءى العالم كمدلول [4].

وفي هذه الحالة، لا تفعل الذات " المؤولة" غير قراءة " نص " الوجود، وهي حرة بصفة كاملة في تقرير المعنى الذي تعتبره الأحسن وفي بناء محيطها حسب اختياراتها [5]. فالحقيقة، وتبعا لذلك، قد أصبحت تنحدر من عالم المعنى أو بمعنى آخر من عالم التأويل [6].

يصبح الوجود إذن، نصا يجب على كل واحد منا قراءته على طريقته الخاصة، ولكن بطريقة صحيحة. لقد كان الفيلسوف القديم يعتقد عندما كان يتساءل عن حقيقة الوجود، بأنه لا توجد إلا إجابة واحدة هي وحدها الصحيحة لأنه كان يُعتقد أن العالم واحد، أما الآن فإن العالم متعدد بتعدد التأويلات.

وبالإجمال، فإننا نؤول العالم أو نخلقه حسب الشروط الخاصة بوجودنا وقيمنا، أي بواسطة إرادتنا، فمن كانت إرادته فاعلة كان تأويله إيجابيا فاعلا تبعا لها، ومن كانت إرادته سلبية كان تأويله سلبيا ومنحطا.

وعليه أضحى السؤال الجوهري لدى نيتشه، حول الوجود ليس هو ما معنى الوجود ؟ إنما من يؤول الوجود ؟ من أجل التعرف على القوى التي تستولي على تأويل الوجود والإرادة التي تمتلكه وتعبر عن تمتلكه وتعبر عن نفسها فيه والتي يبرز من خلالها معنى الوجود وقيمته [7].

لقد كانت الميتافيزيقا الثنائية التقليدية تفسر الوجود من خلال إرادة النفي أو الإرادة السلبية أما ميتافيزيقا العود الأبدي فتفسره من خلال إرادة الإثبات، وإذا كان التأويل لدى كل من سقراط،

---

(1) - جيل دولوز : نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص ص 7- 8.

(2) - يسري إبراهيم : نيتشه عدو المسيح ، مرجع سابق ، ص 188.

(3) - Jean granier، Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche، op.cit، p 309.

(4) – Ibid، p 320.

(5) – Ibidem.

(6) – Sarah Kofman، Nietzsche et la métaphore، op.cit، p 197.

(7) - جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ، ص 99.

أفلاطون وكانط قد عمل على تحقير الحياة الإنسانية والعالم الأرضي، فإن التأويل النيتشوي قد أبطل تلك التأويلات، ليبني على أنقاضها تأويلا مخالفا يحتفظ بنفس المفاهيم الميتافيزيقية، فما يعني أن نيتشه يقلب فقط المفاهيم؟ إلا أنه يُغير من طبيعتها والطريقة التي تُؤَوَّل بها على نحو يرفع من شأن الحياة، ويبقى للوجود معنى استعاريا متجددا، ويعيد للأرض مجدها الضائع.

رابعا : التأويل الفاعل للإنسان الأعلى

على الرغم من أن نيتشه كان قاسيا في نقده للروح الأخلاقية التي سادت عصره، بل في نقد الروح الأخلاقية بوجه عام، إلا أن الدافع من نقده كان أخلاقيا، فهو وإن حمل على قيم عصره واشمئز منها ووصفها بالانحطاط واعتقد أن كل أخلاقية هي تكبيل لقوى الإنسان الفاعلة، فلا شك أن دوافع أخلاقية قوية كانت من وراء نقده،و بالفعل فلقد كان يستهدف بلوغ نوع متميز من الإنسان يؤمن أنه سيظهر في المستقبل يحمل ألواح قيم جديدة تتعالى عن كل تقويم قديم[1]. وهو التعالي الذي رأته القراءة الجينالوجية ضرورة إنسانية قصوى بعد أن انتهت إلى سبرغور خصوصية اللغة الأخلاقية باعتبارها " عرضا " و " سوء فهم " [2].

والدعوة الجديدة هي دعوى للوقوف بمعزل عن الخير والشر، وهي ليست دعوة للاستقلال عن أخلاق معينة وإنما عن الأخلاق بوجه عام، أو بمعنى آخر، إن اللاأخلاقية النيتشوية هي وسيلة للكف عن تقدير الأمور من خلال قيمتي الخير والشر وإحلال الحياة كمبدأ آخر لتقدير الأمور محل أخلاقية القيم القديمة[3] التي كبحت جماح الحياة، وأقوت الطغيان على جميع الإرادات الفاعلة [4].

إن مهمة الفيلسوف، تتمثل إذن في أن يتموضع في ما وراء "خير" و "شر" أي أن يكون فوق وهم الحكم الأخلاقي[5] لأن من المستحيل على الفيلسوف أن يتقدم و يتطور إلا إذا حطم الأعراف واخترق التقاليد القديمة والتأويلات الجامدة.

وذلك ما جعلنا نعيش خلق قيم جديدة منفصلة عن إرادة التدمير التي كانت تسيطر عليها،وتحركها من جديد إرادة خلاقة إثباتية، والأخلاق الجديدة وإن كانت تقوض الثقافة الأخلاقية القديمة إلا أنها تعمل من جديد على خلق ثقافة جديدة تكون نموذجا حيا لإرادة القوة، وتتباعد كل البعد

---

(1) - فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مرجع سابق، ص 470.

(2) - Yvon quinoou، Nietzsche ou l'impossible immoralisme، Editions Kimé، Paris، 1993 ، p 128.

(3) - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق ، ص 99.

(4) - بيار هيبر سوفرين زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 75.

(5) - نيتشه: أفول الأصنام ، مصدر سابق، الأخلاق طبيعة مضادة ، فقرة 3.

عن الإرادة السلبية الإنتقامية[1]. فمثلما فقدت الحياة قيمتها " عندما تخلينا عن أخلاق البطولة، وأخذنا بمبادئ المساواة الديمقراطية التي تكفر بعظماء الرجال "[2]،كذلك تسترجع تلك القيمة باسترجاع تلك الأخلاق وعظمائها.

ومن الواضح أن المشروع النيشوي الجديد تحركه ثقة نيتشه الكاملة في قدرة الإنسان على هدم القديم وإحلال الجديد؛ فالتناقض الذي يسكن عمقه يجعله دائم البحث عن آفاق جديدة وعوالم مجهولة لأنه لا يستطيع أن يستقر في أي مكان[3].

والأخلاق الجديدة لا تنفصل عن الميتافيزيقا التي تجعل من إرادة القوة مبدأ لها، وتنظر إليها على أنها المبدأ المشكل للأشياء، وذلك ما يثبت شمولية (إرادة القوة) للوجود، ولجميع من يتفرع عن هذا الوجود، فإرادة القوة هي المعيار الذي لابد أن نحتكم إليه في حكمنا وتقويمنا للأمور، والتي لا تحمل قيمتها في ذاتها، وإنما تبرز من خلال فعل التقويم الذي يعبر به الإنسان عن رغبته، أي عن إرادته للقوة [4].

و القول أن كل معنى أخلاقي هو إرادة قوة يؤدي إلى القول أن " إرادة القوة تؤول"[5]:

" وأنتم أيها الواضعون للقيم أقدارها بمقاييسكم وموازينكم وبما تقولونه عن الخير والشر. هل كان لكم أن تفعلوا هذا لم تكن لكم إرادة القوة؟ وما تطمحون في أعماق ضمائركم إلا في الشهوة والشعور بتأثركم وفيضان أرواحكم..." [6].

وتبعا لذلك، لا يجري الخلق والإبداع، باعتبارهما صفة أساسية للإرادة، إلا بالتهديم والتحطيم. وفي هذا المعنى جرى قول زرادشت : " فمن أراد أن يكون مبدعا سواء أكان في الخير أم في الشر فعليه أن يبدأ بهدم ما سبق تقديره وبتحطيمه تحطيما، وهكذا فإن أعظم الشر يبدو جزء من أعظم الخير، ولكن هذا الأخير لم يعطك إدراكه إلا للمبدعين (...) فلتحطم الحقائق التي نجهر بها ما يمكنها أن تحطم فإن هنالك أبنية عديدة يجب علينا أن نرفعها " [7]. فالهدم والتدمير هما الشرط الأساسي ليقف الإنسان مشرعا للقيم فوق ركام الألواح القديمة البالية. كما يتبع حالة الهدم حالة فياضة

---

[1] - بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 75.

[2] - ول ديورانت: قصة الفلسفة،مرجع سابق، ص 530.

[3] - ريجيس جوليفييه: المذاهب الوجودية من كير كجورد إلى جون بول سارتر، ترجمة. فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة،1966، ص58.

[4] - الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق ، ص 91.

[5] - Yvon quinou، Nietzsche ou l’impossible immoralisme، op.cit، p 155.

[6] - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق، II ، الانتصار على الذات.

[7] - في المكان نفسه.

من الخلق؛ لأن الخلاق وحده يستطيع أن يزيل ويكفي بالنسبة إليه خلق أسماء جديدة، تقديرات جديدة، احتمالات جديدة كي يتم على المدى الطويل " أشياء" جديدة [1].

وهكذا فإن مشروع التأويل الجديد يقتضي مجتمع رجال كامل لا يعرف الحذر لأنه يطبق جميع مقاييس النقد ويضحي بالحقيقة وبذاته أيضا، ويجمع في عمله بين صفتي " التدمير"و " البناء" [2]: " إنني أحب من لا غاية لهم في الحياة إلا الزوال (...) أحب من عظم احتقارهم لأنهم عظماء، أحب المتعبدين بدفعهم الشوق إلى المروق كالسهم إلى الضفة الثانية " [3].

والمبدع، تبعا لذلك ، هو من يحسبه أهل الصلاح والعقيدة مجرما ، لأنه محطم الألواح التي حفروا عليها سننهم ومهدم القيم التي لطالما قدست من قبلهم.

إن المبدع الحقيقي الذي يقبله المشروع الجديد تتناقض إرادته مع ذوي الإرادات السلبية، الذين جعلت منهم سلبيتهم جثثا وقطعانا طائعة ومؤمنين ضعاف. وخالق القيم هو بمثابة الحصاد، يقتلع القيم من جذورها، كما يقتلع الحصاد السنابل من أصولها، وهو المجرم، في نظر الجميع، لأنه يستهزئ بالخير والشر كمفاهيم مقدسة[4]. فليس الخير والشر غير مفاهيم بالية وخيالات عابرة وأحزان بليلة وغيوم متراكضة إلى الأفول وليست صورة المبدع إلا النقيض لصورة الرجل الموغل في صبره، المتحمل لكل شيء والقانع بكل شيء.

إن مبدعي القيم يرفضون الإنحصار في نطاق نظام من الأوامر والنواهي، من شأنها أن تحد من حرية الإنسان وتزج به في سجن المفاهيم الأخلاقية، و يفهمون الأحكام القيمية على أنها سعي متواصل إلى مزيد من الامتلاك في الحياة والعلاء بها [5].

و يؤدي ذلك إلى التحرر من الخضوع أو التقيد بنهاية شاملة وكلية للتاريخ، لأن التاريخ وكذلك الإنسانية ليس لهما هدف محدد يمكن فرضه على الأفراد كما لو كان حملا ثقيلا، بل بإمكانهم الأفراد أنفسهم اختيار النهايات و وضع التاريخ الذي يظل مجاله مفتوحا [6].

إن هذه الأفكار تقرب التأويل النيتشوي، وبدرجة كبيرة، من التأويل الوجودي لمعنى الوجود والحياة والتاريخ، أو بمعنى أصح تشكل قاعدة أساسية لانطلاقة وجودية، لأن عزلة الإنسان عن الآخر وثقته في إمكانياته الذاتية ورغبته في إمكانياته الذاتية ورغبته في صنع (أنا) ه الماضية

---

(1) - نيتشه: العلم المرح ، مصدر سابق ، فقرة 58.

(2) – Daniel Halévy، Nietzsche، Editions Bernard grasset، Paris، 1944، p 229.

(3) - نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق ، I ، مستهل زرادشت، فقرة 4.

(4) - المصدر نفسه، فقرة 9 .

(5) - فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق ، ص 104 .

(6) - Wilhem Schmid، La philosophie comme Art de vivre، In Nietzsche، Magazine Littéraire، op.cit ، p 45.

والحاضرة وأيضا التخطيط الذاتي للمستقبل هي جوهر الفكر الوجودي و خصوصا فكر هيدجروسارتر فبقدر ما يركز نيتشه على ضرورة هدم النظام الافتراضي السابق وتجديده بنظام آخر أكثر جدة وصلابة كذلك يركز سارتر على هدم نظام (الهُمْ) وتجاوز لغة القطيع حسب تعبير نيتشه – بجميع تقويماته واستبداله بتقويم جديد يحمل إمكانية التجدد والانفتاح.

إن الخطوة التي على الإنسانية تحقيقها تعتبر الخطوة المقدمة لبلوغ الغاية الإنسانية الحقيقية، فالفضيلة الواهبة، الثرية، هي إرادة إثباتية تحرك المبدعين الذين هم ممهدين للوصول إلى الإنسان الأعلى، الذي يتجسد معه المثل الأخلاقي الأعلى وتتحقق معه إرادة الحياة في أعلى معانيها[1] فقد " لاحت تباشير الظهيرة العظمى ولن يطول الزمن حتى تتوهج أنوارها في الآفاق..." [2].

فما يشكل أفق الإنسانية والارتفاع الأكبر لقوة الوعي الإنساني هو ما يتعلق ببلوغ مرحلة خلق الإنسان الأعلى[3] لأن هذا المفهوم هو المعنى الفاعل للإنسان والحياة الإنسانية [4]. و الإنسان الأعلى يسيره خطاب إرادة خلاقة كبيرة تبتغي رسم صورة بطولية وشجاعة لوجود انفصل عن كل تأويل مقدس ومتحجر وأصبحت مفاهيم كإرادة القوة والعودة الدائمة تمثل مفاتيحه الحية.

بإمكاننا القول، تبعا لذلك، أن الإنسان الحالي تتحدد قيمته في كونه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز، ولما كانت الغاية من الإنسانية تحقيق هذا الخلق كان عليها أن تهيئ مسرحا لقيم جديدة تعمل على إيجاده وتهيئ لظهوره.

وتعطينا الخصائص التي تنسب للإنسان الأعلى صورة عن القيم الجديدة، فهو حر لأنه متحرر من قيم القطيع وإنسان خالق لأن له القدرة الكافية التي يخلق بها قيمه، وهو لا يبحث عن مبرر لأعماله، ولا يرجع إلى مصدر آخر أو فكرة مسبقة ليعرف بها الخير والشر لأنه هو الذي يحدد هاتين القيمتين لنفسه، وهو إنسان مستقل لا قانون له غير إرادته [5].

وتقديمه القيم هو الحق الوحيد الذي يملكه الناس عليه، وهو يفرضها عليهم فرضا : "وليس عليهم هم إلا أن يطيعوه، فالطاعة أول فضيلة لمن لا ينتسبون إلى طبقة الممتازين، وهذه الطاعة هي لهؤلاء ولقيمهم، وليس لشيء آخر " [6].

---

[1] - بيار هيبر سوفرين : زرادشت نيتشه، مرجع سابق ، ص 78 .

[2] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، III ، الشرور الثلاثة ، فقرة 2 .

[3] – Nietzsche، La volonté de puissance، op.cit، III ، § 378.

[4] – Nietzsche، Les œuvres philosophique complètes tome XI ، traduit par Anne Sophie Astrup، Marc de launay، N.R.F. Gallimard، (S.L) ، 1997 ، p 234 .

[5] - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق ، ص 89 .

[6] - عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 265 .

وعلى هذا، فالإنسان الأعلى هو مشرع القطيع، أي سيده وطاغيته، ومضطهده ، وهو إنسان يفرض قيمه وإرادته بالقوة، ويعجن الناس كالطين، ويضحي بهم ، بلا تردد ، في سبيل تفوقه [1].

وهو، إذا ما أعان غيره ممن هم أقل مرتبة من الضعفاء والبائسين، فليس ذلك من قبيل الشفقة والرحمة، وإنما من أجل تصريف قواه الفائضة، ولكي تلعب إرادة القوة دورها، فيحس المرء بقوته وقدرته، وحيويته وسلطته تفيض على الآخرين [2].

هذا، وإذا عملت الإرادات السلبية – مع ألواح القيم القديمة- على اختلاق عالم آخر، جعلت منه مصدر التشريع القيمي لتحط باسمه قيمة العالم الدنيوي وتساهم بالقدر الكافي في انحطاط القيم، فإن الإنسان الأعلى بإرادته الإيجابية، على العكس منها، يرفض كل عالم خفي، ليحتفظ بالعالم الدنيوي وبالحياة مصدر مثول له: إن خلق القيم يصدر في هذا العالم، وينتهي لأجله ولأجل الحياة الإنسانية [3].

والإنسان الأعلى إذ يقول " نعم " لكل الوجود فليس لأنه يخضع له أو يقبل به كما هو بل لأنه يتحكم بالموجود حين يفعل ويفرض قوته الفاعلة. وذلك، في الوقت ذاته، ما يحقق حريته التي هي فعل وقوة قاسرة وليست رد فعل وقوة مقسورة [4]. وذلك إن دل على شيء، إنما يدل على تمسكه بالأرض ووفائه لها، وهو ما أراده نيتشه دائما وعبر عنه لسان زرادشت في العديد من خطبه.

وأهم ما يمتاز به الإنسان الأعلى هو الشعور بالمسؤولية أمام نفسه والآخرين، فلابد أن يكون قوي الشعور بالمسؤولية عن كل ما يقوم به من أعمال ومخاطر من أجل السمو بالحياة والسير في طريق العلاء والتقدم بها، وهو لهذا يتحمل نظرية العود الأبدي وحده، وإيمانه بها من شأنه أن يجعل مسؤوليته أضخم ما يكون، إذ على أعماله تتوقف حياته ومستقبل الدنيا بأسرها على مر الزمان، فكل عمل من شأنه أن يتكرر ويعود مرات ومرات، لذلك يجعل الفهم الأبدي للوجود من واجب الإنسان الأعلى نحو الحياة ساميا: لأنه يأمر بأن يحيا على نحو يرد معه لوحيٍّ هذه الحياة التي قضاها من جديد، وهذا التصور الأبدي والخالد للوجود وللأشياء يدعوه ألا ينجز عملا إلا إذا كان يستحق الخلود، ويستحق فعله مرة ومرات عديدة، ولعل ذلك ما يدعو الإنسان الأعلى للقيام بأجل الأمور وأعظمها [5].

---

[1] - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، مرجع سابق ، ص 94 .

[2] - عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 255 .

[3] - بيار هيبر سوفرين : زرادشت نيتشه، مرجع سابق ، ص 76 .

[4] - المرجع نفسه ، ص ص 120- 121 .

[5] - عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 257 .

كما يترك الإنسان الأعلى مجال الإمكان مفتوحا ولا يستبعد أيا من الاحتمالات، فهو يتمتع بالصحة والثراء والوفرة ولا يريد شيئا لذاته، إنه العجلة التي تدور ذاتها، أو هو " الطفل اللاعب" كما أنه لا يعرف التردد أو المهادنة لأن " النسور تندفع مباشرة إلى الهدف " ، ويتوفر لديه أعظم قدر من الدوافع وأعظم قوة يمكن احتمالها [1].

إلى جانب ذلك ، يتصف أيضا، بالكبرياء ، التي تعني بالنسبة إليه، شعوره العميق بأن له الحق في تحديد القيمة، وبأنه ليس في حاجة إلى تأكيد أو تصديق ، فهو يعرف أنه إذا كانت الأشياء قد حظيت بشرف وقيمة، فلأنه هو الذي قد منحها ذلك، ولأنه هو الذي يقرر أن ما يضره قبيح في ذاته فهو يمجد كل ما يعثر عليه في ذاته، ولذلك تمثل أخلاقيته صورة من أعظم صور التمجيد الذاتي[2].

هذا، ولا يختار الإنسان الأعلى حياة الراحة والهدوء والسلم، واتصافه بالحيوية يجعله يعيش حياة حرب وعدوان دائمين، لأن النصر والظفر اللذين يجب أن يكونا له، غير ممكنين بدون الحرب[3] يقول نيتشه : " أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، خير السلام ما قصرت مدته، إنني لا أشير عليكم بالسلم، بل بالظفر، فليكن عملكم كفاحا وليكن سلمكم ظفرا. إنه لاطمئنان في الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها، وراحة الأعزل إلا مدعاة للثرثرة والجدل (...) " [4].

وبينما أوصت الألواح القديمة أو التأويلات المنفعلة بالشفقة والرحمة جاعلة منهما أسمى الفضائل، فإنه قد نحت على ألواح قيمه الجديدة شعاراته ووصاياه في القسوة والصلابة، فهو قاس لا يرحم الضعفاء، ومكروه، يكرهه العقلاء ويحقد العبيد عليه، يختار لنفسه حياة الخطر، حيث يخاطر بشرفه وصحته وحياته لسبب تافه مما يجعله معرضا لآلام كثيرة، ولكنه يتلقاها مع ذلك بشجاعة لا تتزعزع، لأنه من الألم يصوغ إرادته، ومن الألم يتشكل أساس كل حياة محتدمة أيضا [5].

إن غياب الشفقة يعبر عن إرتفاع النفس وعلوها، كما يعني المرح الغزير ووفرة الحياة " فمنذ أن جاءت الإنسانية إلى الوجود لم يتمتع الإنسان بذاته إلا قليلا، وذلك وحده خطيئتنا الأصلية، فالمرح والبهجة وروح الرقص والصحة هي من سمات الإنسان الأعلى " [6]. إن صورة الإنسان الجديدة، حسب هذه الصفات تنفي كل انفعال من شأنه معارضة الإنفعالات القوية التي ترفع من درجة

---

[1] - صفاء عبد السلام علي جعفر : محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه ، مرجع سابق ، ص 198.

[2] - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، مرجع سابق ، ص 95.

[3] - المرجع نفسه ، ص 94.

[4] - نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، مصدر سابق ، I ، الحرب والمحاربون .

[5] - الربيع ميمون : نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق ، ص 95.

[6] - صفاء عبد السلام علي جعفر : محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه ، مرجع سابق ، ص 211.

الشعور بالحياة وتوكيدها ورفضه للشفقة يأتي تبعا لمعارضتها – حسب رأي نيتشه- الطاقة الحيوية ولأنها أيضا أنانية متخفية.

هكذا إذن، لا يبتغي نيتشه من التأسيس الجديد للقيم أن يوفر للإنسانية السعادة أو اللذة أو المنفعة، أو ما شابه ذلك من الغايات الهينة التافهة، وإنما أراد لشرعة القيم الجديدة، أن تعلو بمستوى الإنسانية، والارتقاء بها حتى نصل إلى خلق نوع جديد ليس من الإنسانية، وإنما من هم فوق الإنسانية [1].

هكذا إذن، يتراءى فارق جوهري بين تأويل يسقط من قيمة الحياة و يقوي عزيمتها وتأويل يزيد من إثرائها واعتلائها، إن الألواح القديمة هي تأويلية إرادات ارتكاسية، منهكة جعلت من الضعف الإنساني وإنكار الذات الغاية التي تصبو إليها جميع المشاريع الإنسانية، ولكنها تقود إلى الإنحطاط ومن ثم إلى العدمية، تقابلها التأويلية الجديدة التي تتخذ من العنف والقسوة والقوة والحرية جواهر علوها بالحياة، تحركها في ذلك إرادة فاعلة، وليس الإنسان الأعلى من منظور التصور الجديد إلا مثالا حيا عن إرادة التأويل الفاعل وتمجيد الذات والحياة والمستقبل.

خامسا : نتائج الفصل

من تتبع هذا الفصل، نصل إلى ما يلي :

أولا: بعد أن تمكن التأويل عند نيتشه – كنشاط نقدي- من كشف العناصر والمنظومات التي لا تتمتع بأية دلالة جوهرية ينتقل إلى تأسيس مرحلة دلالات جديدة، بأن يخضع العناصر القديمة إلى إرادة جديدة ضمن استراتيجية مغايرة وأهداف مختلفة. وهي مرحلة لا تعمل ضمن نظام افتراضي لقواعد متعالية كلية وإنما يرجع فيها التأويل إلى نظام تراتبي يستمد منظوراته من الإنسان، طالما أن الإرادة تضع التحول المطلق لتصبح العنصر الخلاق والمنتج للدلالة.

ثانيا: يتخذ نيتشه من إرادة القوة مبدأ لسن شريعة التأويل الفاعل وأساسا لتوكيد الحياة وتقويمها، لاسيما وأن الحياة هي المبدأ الذي من أجله تقوم إرادة القوة بمنح العالم والأشياء مدلولاتها؛ فحيثما تتغير شروط الحياة والوجود تتغير الدلالة تبعا لها.

ثالثا: إن الحياة باعتبارها الفن الجامع بين حالة المرض والصحة تقوم على الاعتراف بحالات النشوة والانفصال عن أشكال التحجر وعلى تحويل الذات والتنوع الخلاق ونقل المنظور دون الرجوع على

---

[1] - عبد الرحمن بدوي : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 248.

أي مركز مطلق ونهائي، بحيث يصبح إنتاج الحقيقة "تأويلا فاعلا " يضع التاريخ ويصارع الحتمية والضرورة دون اكتمال أو نهاية.

رابعا: أما العودة الدائمة فيكمن جوهرها في دفع عجلة الوجود إلى اكتساب صفة التحرك والتغير والتجدد، ليصبح الوجود استعارة حية تنتقل من معنى إلى معنى آخر في سبيل إعادة الاعتبار لمعنى الأرض أو مملكة البشر، كما أنها تحمل بعد الخلود والأبدية الذي يفتح أمام الإنسان إمكانية القيام بالفعل الذي يستحق تكراره مرات عديدة، لأن مهمته تبدو صعبة جدا من أجل خلق "الإنسان الأعلى" في النهاية.

خامسا: وليست فكرة الإنسان الأعلى قاعدة ثابتة أو مرحلة إنسانية يجب بلوغها، لكنها بشكل أعمق، صورة للمسؤولية الجديدة التي تقع على عاتق الإنسان ليضع معنى لوجوده يستدعي ضرورة تقويم و تأويل الأمور من زوايا صحيحة وفعالة وفي نفس الوقت متعددة ومختلفة، وأيضا تحاشي مملكة " الأبراج المتعالية " كمصدر للتقويم و التأويل وإحلال الإرادة التي تهدم القديم وتكفر بلوائحه من أجل خلق الجديد الصارم والقوي والقاسي، وهذا كله ليصمد الإنسان على مملكة الأرض مؤمنا بذاته، متحديا للآلام ومتعلقا "بحياته " كعقيدة جليلة.

الخاتـــــــمـــــة

لقد حاولنا من خلال الفصول السابقة أن نقدم عرضا وتحليلا يقف عند الخطـــوط العريضـــة التي يتموضع عليها مشروع التأويل عند نيتشه ، وقد ارتأينا أن نقدم مناقشة أو تعليقا إجماليا للموضوع في خاتمة هذا البحث، لئلا يغنينا تشعب وإطناب المناقشة والنقد على فهم ماهية التأويـــل عنـــد نيتشـــه وتطبيقاته والنتائج التي يفضي إليها، فهما دقيقا، أو على الأقل، قريبا من الصحة.

وقد تراءى لنا ، من خلال عناصر البحث، أن نظرية التأويل تنبع عن إرادة ، تمكنـــت مـــن العودة إلى مواطن خشي وعجز الكثيرون عن بلوغها؛ فليست القدرة على دحض شعب ما أو مواجهـــة فكر ميتافيزيقي أو السخرية من نظام أخلاقي أو تأويلي عمّر طويلا من الأمور الهينة أو البسيطة.

والواقع أن الدقة والصرامة التي توجهت بهما القراءة التأويلية عند دراســـتها النصـــوص أو الخطابات، يمكن تعميمها أيضا على نصوص نيتشه نفسها. فقد كان يرى فـــي مقـــدمات أعمالـــه أن أفكاره لا يمكن فهمها بطريقة صحيحة، إذا ما اعتمدت السرعة وعدم الاحتراس وإنمـــا تتطلـــب عينـــا ترقب " بذخيرة عقلية،و بأبواب مفتوحة،و بأصابع رقيقة وأعين نافدة بصيرة " . وأعمال نيتشه تحتـــاج فعلا ذلك المجهود لأن عمق الفكر والشخصية تتستران خلف أقنعة كثيرة، ولأن أقنعة نيتشه متعددة فإن القارئ يحتار أي قناع هو الوجه الحقيقي له، مما يدعو إلى ضرورة قراءة فكـــرة " قـــراءة تأويليـــة " أيضا.

ونظرا لهذا، تتعرض نظرية التأويل إلى تأويلات متعددة، متباينة ومتضاربة، تتجه كل منهـــا إلى قراءة تفاصيلها وفق ما يتناسب مع اتجاهها الخاص.

لقد أظهرت طريقة القراءة عند نيتشه ، حسب فنك(*)، " فنا " كبيـــرا فـــي التشـــهير وإثـــارة الخيبة، ولذة الانتهاك في تفسير الأعلى انطلاقا من الأدنى، لذلك ينبغي عدم الانخداع بشـــأن الجانـــب التهجمي في أسلوب نيتشه والمبالغة في حرفية كلمات سره القتالية. لأنه يميل في نضاله إلـــى الصـــيغ ذات الواقع العنيف والتبسيط المفرط وضربات المطرقة والسهام المسمومة. وذلـــك مـــا يشـــكل " قيـــد مشؤوما يكبل فلسفته ويضفي عليها مظهرها السفسطائي " [1].

ولا يرى فنك أن التأويل – باعتباره صيغة سيكولوجية تنفذ إلـــى أعمـــق الأعمـــاق وتهـــدم التراث- يحقق نصرا حقيقيا على الميتافيزيقا أو المسيحية؛ لأنه لا يتحرى أفكار الميتافيزيقـــا بطريقـــة فلسفية بل يضعها موضع الشبهة وأيضا يناضل ضد صورة كاريكاتورية وضد وهم سيكولوجي يكونـــه

(*) أويغن فنك Eugen Fink: مدرس الفلسفةو التربية في جامعة (فريبورغ-آن –بريزغو) من المهتمين بأعمال هوسرل و الفيمينولوجيا .إلى جانب إهتمامه بفلسفة نيتشه. صاحب كتاب مهم حول فكر نيتشه تحت إسم " فلسفة نيتشه" الصادر عام 1960.

(1) - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 61 .

عن المسيحية، والمطلوب ليس إثارة الشكوك حيال سيكولوجيا الخصم بل إقامة الأدلـــة علـــى حقيقـــة تفسيره للعالم [1].

و بهذه الطريقة، تفسح طريقة التأويل في نظر فنك المجال أمام مزايدات بالإمكان تطبيقهـــا على نيتشه أيضا : إذ تتيح الحق في التساؤل " عما يعنيه رجل لا يرى في أخلاقية محبة القريب سوى روح انتقامية وفي تقديس الإله سوى وهن عصبي ؟ أو ليست سيكولوجيا أعماق من هذا القبيل تعبيـــر عن حياة تحتضر، عن حياة عميت عن القيمة ؟ " [2].

هذا و يذهب ، سوفرين[*]، إلى أن كل فلسفة نيتشه تكذب هذه القراءة التي يقدمها فنـــك عـــن نيتشه، فالمبشر بالإنسان الأعلى لا يعبر بالتأكيد عن « حياة تموت » والدعوة إلى خلق تأويـــل جديـــد ليست من صنع « حياة تعمى عن الحقيقة » . فضلا عن ذلك، لا يرى نيتشه « انتقاما وعصابا » فـــي حب القريب في ذاته أو في إجلال الله في ذاته، بل في نوع من الحب ونوع من الإجلال [3].

وإذا كان نيتشه في تأويله للميتافيزيقا، قد اعتقد أنه تجاوز تأويلاتها، فإنه يبقـــى فـــي نظـــر البعض من الآراء على العكس من ذلك؛ حيث يرى فنك : " أنه لا يكفي أن نقطع علاقتنا بالميتافيزيقـــا التقليدية كي نضع حدا لسلطانها، فالذين يسخرون من قيودهم ليسوا أحرارا بعد " [4]. فتفسير الوجـــود على أنه قيمة في جوهره يعود في مصدره إلى تفسير أفلاطوني .

بطريقة موازية، نجد أن، هايدغر، قد نفى في كتابة " دروب لا تقود إلى مكـــان" أن يكـــون نيتشه قد نجح حقا في الانفتاح على عهد جديد في تأويل الوجود، فهو لا يزال بالنسبة لهايـــدغر أســـير تلك التأويلات التي دحضها، بمقدار ما يُتم كليا نزعتها الأساسية بصورة محددة [5].

أما فوكو، فيرى أن الجهد التأويلي الذي بذله نيتشه ليكشف الحقيقة المستترة خلف قيم الـــدين والميتافيزيقا والأخلاق قد كان جهدا علاجيا لأجل الإنسانية [6]. هدف نيتشه من خلالـــه إلـــى إســـدار الستار عن الأوهام التي عاشتها الإنسانية من خلال تمسكها بالبُنى الفكرية والقيمية الفاسدة والباطلة.

---

[1] - اويغن فنك : فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 143.

[2] - المرجع نفسه ، ص 156.

[*] - بيار هيبر سوفرين Pierre Heber –Suffrin: هو أحد المتخصصين الفرنسيين في فلسفة نيتشه من أهم مؤلفاته كتابه "زراديشت نيتشه" الصادر عن المنشورات الجامعية الفرنسية .وهو إلى جانب هاليفي halevy و جيل دولوز و جون غرانيي و بيار كلوسوفسكي ، من الذين عملوا على نشر فكر نيتشه في فرنسا.

[3] - بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه ، مرجع سابق ، ص 63.

[4] - اويغن فنك: فلسفة نيتشه ، مرجع سابق ، ص 217.

[5] - المرجع نفسه، ص 222 .

[6] - ميشال فوكو : جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 47.

كما يذهب إلى الاعتقاد أن نظرية التأويل النيتشوي لم تضفي معنى جديدا على أشياء لم يكــن لها معنى، وإنما غيّر طبيعة الدليل، وبدّل الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بهــا. لأن الأعمــاق التي يبلغها المؤول تفضي إلى لبس الأقنعة التي وجب عليه نزعها[1].

وبالفعل لم يبدع التأويل كلمات جديدة إنما استعار من التاريخ الفلسفي مفاهيمه الفلسفية، التــي عمل على تغيير دلالتها بتغيير الطريقة التي كانت تؤول بها، مما يؤكد أن التأويل مشروع موجه إلــى قلب النظام الاستراتيجي للتأويل القديم .

وعلى الرغم من محاولة فوكو التشبه بنيتشه في كثير من نواحي الفكر، إلا أنه ينتقــده مــن جهة أخرى، إذ يجد في لغة الفيلسوف ازدواجية وقوة وجاذبية، قلما توجد عند آخرين. وهكذا : "عندما نتأمل لغة نيتشه من الداخل فإننا نكتشف أنه لم يقتل الإله فحسب، إنما قتل الإنسان معه أيضــا ". ولقــد أجمع معظم دارسي اللغة الألمانية أن نيتشه من أبرز من كتبوا بهذه اللغة الصعبة والدقيقة [2].

ولقد بدت الطريقة الجنيالوجية، طريقة سلبية تحطم دون نية حقيقية في البناء، في نظر الكثير من القراءات لكن يشير سوفرين إلى نص (لأندريه جيد) يعبر عن نقيض تلك القراءات بطريقــة تبــدو أكثر صحة وفهما، فيقول: " نعم، إن نيتشه ينقض؛ ويهدم، لكنه لا يفعل ذلك بوصفه محبطا. بل بوصفه شرسا؛ يفعل ذلك بنبل، ومجد، وبصورة فوبشرية، مثلما يغصب فــاتح جديــد أشــياء باتــت قديمــة، والحماس الذي يبديه في عمله هذا يعطيه مجددا الآخرين من أجل البناء (...) هل يهدم نيتشــه ؟ كفــى هذرا ! إنه يبني- إنه يبني أقول لكم! يبني بعنف " [3].

هذا، ويقع نيتشه في العديد من الأخطاء في إطار عرضه لمشروعه التأويلي، وهي أخطــاء يمكننا أن نجملها في مجموعة من المآخذ على النحو الآتي :

إذا كان نيتشه قد اعتقد، في تأويله للدين، أن تقدم الإنسان وتحضره منوط بابتعاده عن الــدين وشعائره، وضربه عرض الحائط لجميع القيم الدينية، واستغنائه عن كل اعتقاد بوجود قوة أو إله أعلى مشرع لها، فإنه في الواقع قد أخطأ الاعتقاد، لأن الابتعاد عن كل ذلك لن يزيــد الإنســان إلا تقهقــرا وضعفا وضلالا.

كما أن الفضائل الدينية هي فضائل قوة لا فضائل ضعف؛ فحــب الآخــرين، والعفــو عــن الأعداء، والزهد، والتضحية بالنفس والإحسان والرحمة، ورفض العنف هي أخلاقيــات شــاقة تــزين

---

[1] -ميشال فوكو : جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، 35-36.

[2] - عمر مهيجل : البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت) ، ص 79.

[3] - بيار هيبر سوفرين : زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 61.

عموم الناس، وتثير حماس الأبطال والقديسين، لهذا لا يمكن اعتبار الدين أخلاقيـة استسـلام، وإنمـا أخلاقية تطلب من صاحبها دائما كمالات أسمى من التي حققها [1].

وقد أفضى تأويل الدين، إلى أن هذا الأخير تتحكم فيه إرادات سلبية، تسعى للحط مـن القـيم الذاتية والحياة الإنسانية في مجملها، وهي نتيجة صحيحة إذا ما طبقت علـى ديانـة باطلـة كالديانـة المسيحية، وعنت تأويلاتها التي سيطرت على عصره، والتي هدفت في الواقع إلـى التضـليل، وأدت بالفعل إلى التدهور والانحلال والانحطاط الداخلي، لكن في المقابل، لا يمكن أن نوافق نيتشـه تعمـيم تأويله هذا، لأن الدين الحق، على العكس من ذلك، يسعى جاهدا إلى الرفع من شأن المتـدين ومراعـاة قدراته وطاقاته، وكذا انتهاج رجالاته للتأويل الصادق والصحيح للنص الديني على نحو يحفظ كرامـة المتدين، ويخلق قيما عليا بعيدة عن التحريف[2].

وفي تأويله للفلسفة، أراد نيتشه أن يثبت أن قوى المثـل الأعلـى الـديني تمتـد إلـى إرادة الفيلسوف وبدونها لا يمكنه البروز والانوجاد . لكن هل فعلا تشكل الدلالة الدينيـة قاعـدة الانطلاقـة الفلسفية ؟ برأينا، أن الفلسفة تأمل فكري يضعه الفيلسوف بمنأى عن كل إرادة خارجة عنـه. والعمـل الفلسفي، وإن كان بحاجة إلى المعنى الديني، فلكي يشكل هذا الأخير موضوعا لدراسته، وليس قاعـدة وضرورة حتمية لوجوده.

أما نقده للمطلق العلمي، في إطار نقد الحقيقة المطلقة، ورده إلى نوع مـن المطلـق الـديني يعني ضرورة تخليه عن القانون وصياغته. إلا أن هذه الخطوة قد تؤدي إلى فشل محـاولات تطـوير العلوم والاكتشافات العلمية، لأن التسليم بالنسبية يفتح المجال أمام فوضى ولا يقين النتائج، وهي برأينا وضعية سلبية لما يمكن أن يكون عليه العلم.

وفي تأويله للأخلاق، أرجع مسألة التفاوت في القيمة بين التأويلات الأخلاقية، إلـى تفـاوت قيمة الأصول التي تنشأ عنها، وهذا التفاوت هو الذي يجب أن يقسم الناس إلى سادة وعبيد، وهو تقسيم لا معنى له، لأن السادة لم يستمدوا سيادتهم وزعامتهم بفعل الفطرة والنسب ، وإنمـا بفعـل قـدراتهم وكفاءاتهم خاصة المادية منها.

يقع نيتشه، إذن، في الخلط بين القوة المعنوية والقوة المادية " فمن هم الأقوياء المسـيطرون في العصر اليوناني، إن لم يكونوا هم الفئة الأرستقراطية التي تسيطر بقوة السلاح والمال...؟ ومن هو

---

[1] - الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق ، ص 99 .

[2] - المرجع نفسه،ص98.

القوي المسيطر في عصر نابليون، إن لم يكن الفرد المستبد الذي يبني لنفسه مجدا شخصيا عن طريـــق الإرهاب والتعسف ؟ " [1].

وهكذا يكون المثل الأعلى عنده وهو تلك الطفيليات البشرية التي لا تكد ولا تشقى، وتجد كل شيء ميسرا أمامها منذ مولدها، لكنها في واقع الأمر مصدر كل انحلال وتدهور في المجتمع [2].

وفي تجاهله طبيعة التطور الاجتماعي، يتنكر نيتشه للنظرة التاريخية التي كان من أكبر مـــن نبهوا إليها، فهو لا يختلف عن أفلاطون وأرسطو الذين دعا إلى توفير الراحة " للأحرار" حتى يتفرغوا للمهام العقلية الكبيرة لأنه بالمثل يدعو إلى نوع من نظام الرق، تسود بموجبه طبقة أرســتقراطية فـــي الحضارة الحديثة [3].

أما الجديد الذي يقترحه نيتشه أي إرادة القوة، باعتبارها جوهر الوجود والحيـــاة فهـــي قـــوة عمياء لا تمجد إلا نفسها، ولا تطلب غاية غير ذاتها، إن إرادة القوة التي تحولت إلى مفتـــاح شـــريعة التأويل الجديدة هي إرادة محدودة بالضرورة لأنها تندمج في عالم لم تخلقه ، وهو عـــالم لا نملكـــه إلا عن طريق تصوره وتمثله [4].

وإذا كنا قد فهمنا العلاقة بين إرادة القوة والعود الأبدي كعلاقة تناسق وظيفي، فإن الأمـــر لا يخلو من الغموض؛ فإذا كانت إرادة القوة تسير نحو تزايد القدرة ونحو تحقيـــق متفـــوق أو متفـــوقين، ودورة العود الأبدي تسير نحو تناقص في القوة يستلزم توقف الدورة واستئناف دورة جديـــدة، فكيـــف تتناقص القوة في مسيرة، وتتزايد في أخرى في حين أن المسيرتان على خط زماني واحد[5].

وإذا كان العود الأبدي يعني أن العالم الذي نعيش فيه قد تكرر من قبل، وسيتكرر فيمـــا بعـــد بكل تفاصيله، عددا لا متناهيا من المرات، فهل يكون له مع ذلك تأثير نفسي أو أخلاقي على الفرد ؟ لا يكون للعود الأبدي تأثير على السلوك الإنساني إلا إذا كان نفس الإنسان هو الـــذي يحيـــا فـــي كلتـــا الحالتين. غير أنه من المحال أن يكون في أية دورة من دورات العود الأبدي ما يذكرني بما حدث لـــي من دورة سابقة، إذ لو كان في تلك الحالة الثانية أي عنصر يذكرني بأن مشكلتي قد صادفتني في دورة سابقة، لما كان التماثل بين الدورتين تاما لأن الثانية تتميز بوجود عنصـــر التـــذكر، وهـــذا يعنـــي أن

---

[1] - فؤاد زكريا : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 95 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 117 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 119 .

[4] - عادل العوا: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر، (د.م) ، 1965 ، ص 176.

[5] - يوحنا قمير : نيتشه نبي المتفوق ، مرجع سابق ، ص 155 .

الإصرار على وجود هوية تامة بين دورات العود الأبدي يُفقد الفكرة كل تأثير عملي لها علـــى ســـلوك الإنسان [1].

هذا، وتبدو فكرة الإنسان الأعلى صعبة التحقيق هذا إن لم نقل مستحيلة، إضافة إلى ذلـــك فقد فتحت المجال أمام تأليه الزعيم الذي لا يخطئ والذي يصيب دائما في قيادته للأمة.

و لكن على الرغم من هذه النقائص، التي صادفت عرض في نظرية التأويل النشـــوية، إلا أن لهذه الأخيرة تأثيرات عميقة على بنية التفكير المعاصر. وحسب رأينا تتفرع نظرية التأويـــل عنـــد نيتشه إلى مستويات أو فروع ثلاثة تعكس أهمية العمل النيتشوي بشكل واضح.

المستوى الأول يتعلق بنظرية التأويل كطريقة في التفلسف وليس نظرية في الفلســـفة، حيـــث تدل الفلسفة عادة على الأنساق الميتافيزيقية المستقرة في تاريخ الحقيقة في أفق الحضارة الغربية، بينما التفلسف هو إشارة مخصوصة إلى التفكير من حيث هو تفكير « فيلسوف المستقبل ». لـــذلك مـــايزال التفلسف، كما ذكرنا سابقا، حاضرا بوصفه أثرا فنيا، حتى وإن كان لا يمكن أن يُبرهن عليـــه بوصـــفه بناء فلسفيا.

المستوى الثاني يخص نظرية التأويل باعتبارها نظرية في الطريقة؛ طريقة جينالوجيـــة فـــي الفهم والتفسير، أصبحت تشكل أرضية لغوية هامة في مجال التفكير المعاصر في اللغـــة. فهـــل نجـــد اختلافا بين طريقة نيتشه وطريقة فوكو في القراءة ؟ أليست الأركيولوجيا نوعًا من "الجنيالوجيا"؟أليست حفريات المعرفة الفلسفية أيضًا نوعًا من الجنيالوجيا ؟.

لقد شكلت الجينالوجيا أرضية أساسية لأركيولوجيا فوكو، فهذه الأخيرة تنظر إلـــى العلامـــة على أنها تحمل فائضا وإلى النص على أنه يتداخل مع نصوص أخرى، إنها لا تبحـــث عـــن أعمـــاق خارج المظاهر وعن غياب بعيدا عن الحضور وصمت وراء الكلام . فما تريده الأركيولوجيـــا، إذن، مثل الجينالوجيا، أن تقيم تاريخا للمعرفة بعيدا عن الأزواج الميتافيزيقية التي يتغذى عليها التاريخ [2].

وفي نظر ايفون كونيو[*] يضع العمل النيتشوي امتداده انطلاقا من صميم كونه جينالوجيـــا. فهي تدعونا من موقع العلوم الإنسانية إلى التفكير بجدية في الإجابة عن السؤال الآتي : " هـــل يمكـــن الحديث عن الإنسان وفهمه من خلال رؤية أرضية علمية، دون إشراك قيمي ؟ أو بمعنى آخر بطريقـــة

---

[1] - فؤاد زكريا : نيتشه ، مرجع سابق ، ص 147 .

[2] - عبد السلام بنعبد العالي : الميتافيزيقا ، العلم والأيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص 154 .

– [*] ايفون كونيو Yvon Quiniou:مفكر فرنسي، اهتم بفكر نيتشه ،و هو صاحب عمل مهم حول فلسفة نيتشه الأخلاقية.

لا إنسانية " ؟ [1] معنى هذا السؤال أن التأويل الجينالوجي قد صنع أرضية تطمح إلـــى العلميـــة فـــي تناولها الخطابات الفكرية، وهي تفتح المجال واسعا من أجل فهم الإنسان وقضـــاياه فهمـــا موضـــوعيا علميا.

يتعلق المستوى الثالث بكون نظرية التأويل نظرية في اللغة، لأنها تعلن تهافت البناء الفلسفي انطلاقا من تحليل صارم للغة ولأنها تؤكد التحول والتغير بدلا من الثبات الوهمي الذي ســيطر علـــى تاريخ اللغة . يسمي جاك دريدا لعبة الكلمات بـــ " لعبة الأثـــر" . فاللغـــة هـــي مجموعـــة إختلافـــات والاختلاف هو " الأثر" الذي يتركه كل اختلاف في الآخر ، دون أن يكون هناك مركز، ترجـــع إليـــه مجموعة الاختلافات، البنية الأولى المؤسسة مما يعني أن لعبة الاختلاف تسبق كـــل مفهـــوم عقلانـــي يُفترض وجودها قبله [2].

هذا، إذن، ما يدعونا إلى اعتبار محاولة نيتشه هذه في إعادة قراءة الموروث الفكري محاولة لغوية تؤسس لانطلاقة جدية للتفكير في اللغة والخطاب.

أما على المستوى الإنساني، فيبدو أن تركيز التأويل على إثبات الجانـــب المنظـــوري فـــي المعرفة الإنسانية لم يكن محض افتراض، بل يبدو متحكما في جميـــع الممارســـات الإنســـانية وعلـــى مستوى مؤسسات فكرية كثيرة، فشريعة القوانين و لوائح الأنظمة المبتدعة هي محض كذب مستتر لأن جميع ما يجري من حولنا هو تقييمات منظورية تتغير وفق تغير شروط الحياة والأهداف والغايات.

ويكفي أن يعلمنا نيتشه أن للفعل إمكانية التفتح والتجدد وأنه لا يبلغ قيمته إلا بوصـــفه بنـــاء عمليا نسبيا وأن الحياة الإنسانية تضحية من أجل شيء ممكن التحقق نصبح من خلاله قـــادرين علـــى التغلب على ذواتنا لأن نفهم أن القبول بآلام الحياة وهزم الضعف والمـــرض هـــي صـــفات شخصـــية المستقبل.

وليس نقده للإنسان الحالي إلا لكي يخرج به من حالة الرضا الذاتي والقناعة الداخلية ليبـــدع منه إنسان المستقبل. إن ذلك جميعه كفيل بالبرهنة على أن نيتشه ، في التاريخ، لم يكن خيالا حالما أو تجريحا عميقا ، بل إنه مشروع من أجل ارتقاء الإنسان والحفاظ على الأرض.

---

[1] - Yvon quiniou, L'interprétation chez Nietzsche : Ambition scientifique et prudence interprétative , op.cit , p 13 .

[2] - جورج زيناتي : رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق ، ص 152 .

فهرس المصطلحات الفلسفية

عربي	فرنسي	عربي	فرنسي
(أ)		تأسيس	Institution
الأبدية	Eternité	تأويل	interprétation
إثبات	Affirmation	تبدل الشخصية	Altération de la personnalité
أخلاق	Morale	تبرير	Instification
أخلاقية	Moralité	تدمير	Destruction
أخلاق السادة	Morale des maître	تراتب القيم	Hiérarchie des valeurs
أخلاق العبيد	Morale d'esclaves	تشخيص	Diagnostic
أرستقراطي	Aristocrate	تفاوت	Inégalité
إرادة	Volonté	تقويم	Evaluation
إرادة الحياة	Volonté de vie	(ج)	
إرادة العدم	Volonté du néant	جدل	Dialectique
إرادة القوة	Volonté de puissance	جوهر	Substance
إستعارة	Métaphore	(ح)	
إشتقاق	Dérivation	حب القدر	Amour de la fatalité
أصل	Origine	حقد	Haine
إلحاد	Athéisme	حقيقة	Vérité
إله	Dieu	حفظ الحياة	Conservation de la vie
أنانية	Hypocrisie	(خ)	
إنحطاط	Décadence	خطاب	Discours
إنكار	Négation	الخطاب الاستعاري	Discours métaphorique
الإنسان الأعلى	Surhomme	الخطاب المفهومي	Discours conceptuelle
(ب)		خطيئة	Péché / Faute
		خلق	Création

Créateur	الخالق	Structure	البناء
Salut	الخلاص	(ت)	
Coste sacerdolate	طبقة كهنوتية	(د)	
(ظ)		Signification	دلالة
Apparence	الظاهر	Dogmatisme	دوغمائية
Phénomène	الظاهرة	Religion	دِين
(ع)		Dette	دَيْن
Monde	العالم	(ذ)	
l'autre Monde	العالم الآخر	Subjectivité	ذاتية
Monde – vérité	العالم الحقيقي	(ر)	
Néant	العدم	Reaction	رد الفعل
Châtiment	عقاب	Symbole	الرمز
Rationalisme	عقلانية	(ز)	
Sémiologie	علم الأعراض	Temps	زمان
Généalogie	علم الأنساب	Ascétisme	زهد
Signe	علامة	(س)	
Relation hierarchisée	علاقة تراتبية	Autorié	سلطة
Fond	عمق	(ش)	
Retour éternel	عود أبدي	sentiment de culpabilité	شعور الذنب
(غ)		fragment	شذرة
Fin	غاية	Pitié	شفقة
Instinct	غريزة	Scepticisme	شك
Altruisme	غيرية	Forme	شكل
(ف)		(ص)	
Différence de quantité	فرق الكمية	Conflit	صراع
Acte	فعل	Idole	صنم
Philologie	فقه اللغة	Devenir	حتمية
Art de vivre	فن الحياة	(ض)	
(ق)		Déterminisme	ضرورة

Masque قناع	Conscience ضمير
(و)	Valeur قيمة
Révélation وحي	(ك)
Illusion وهم	Refoulement كبت
	Mensonge كذب
	(ل)
	Langage لغة
	Jeu du signe لعبة العلامة
	(م)
	Tragédie مأساة
	Succesif متعاقب
	Sens معنى
	Critère معيار
	Sacré مقدس
	Perspective منظور
	Perspectivisme منظورية
	(ن)
	oubli نسيان
	(هـ)
	Identité هوية

فهرس الأعلام

(أ)

ابن منظور:ص2 .

أرسطو Aristote :ص154،33،3.

افلاطون Platon :ص
1،87،84،83،82،81،80،32،25،20،14،10،8
154،141،106،105.

انكساغوراس Anaksagoras :ص 78.

انكسيمندريس Anaksacimander :ص
131،76،73،72.

(ب)

بارمينيذس parminides :ص76،75،74،73.

باسكال pascal : ص 37.

بدوي: ص ج.

برغسون Bergson :ص96.

بوذا Boudha :ص63،53.

بولس (القديس) Paul (saint) :ص 50،49،48.

(ت)

تايلور Taylor: ص93.

(د)

داروين Darwin: ص 125،124.

دريدا Derrida : ص14.

دولوز Deleuze : ص ج،110،24،08.

ديكارت Descartes: ص 37،7.

ديلثي Dielthey: ص 4.

ديمقريط Democrite: ص 81.

ديونيزوس Dionysos: ص120،20

(ر)

ريكور Ricoeur :ص4.

(ز)

زرادشت Zarathoustra : ص 142،127.

زوس Zeus : ص 54.

(س)

سبنسر spencer : ص 125،93.

سبينوزا Spinoza :ص 124،55.

سارتر Sartre : ص144،104.

سقراط Socrate :ص 32،20، 78،77،69،
79 ،105،92،82،81،80

(ش)

شوبنهاور Shopenhaueur :ص 28، 68
125،87،86.

(ط)

طاليس Thales :ص72،71،70،69.

(غ)

غدمار Gadamer :ص 4.

غرانيي Granier : ص 25.

(ف)

فاغنر Wagner :ص27.

فرويد Freud : ص13،7،4.

فولتير Voltaire : ص 108.

فنك Fink : ص ج ،151،150.

فؤاد زكريا: ص ج.

فوكو Foucault :ص152،28.

(ك)

كانط Kant :ص86،85،34،37،28
141،121،107،106.

كراطيل Cratyle : ص 81،19.
كوفمان Kofman : ص ج.
كينيو Quiniou :ص155.
(ل)
لالاند Lalande : ص 2.
لاروشفوكو La Rochefoucault : ص108.
لبوك Lépoque : ص 93.
لوك Locke : ص8.
ليبنتز Leibniz : ص2.
(م)
ماخر Macher : ص4.
ماركس Marx : ص43،4.
(ن)
نيـــــتشـــه Nietzsche:
ص أ،ب، ج،د،10،9،8،7،6،5،4،
11،12،13،14،15،16،17،18
19،20،21،22،23،24،25،26
28،29،30،32،33،37،39،40
41،42،43،44،45،46،47،48
49،50،51،52،53،54،55،56،57،58
59،60،62،63،64،65،66،67،68،69
70،71،72،73،74،76،77،78،79،80،
83،84،85،86،87،88،89،92،93،94،
95،96،97،98،99،100،101،102،103
104 ،105،106،107،108،109،110،
111،112،114،115،116،118،
119،120 ،122،123،124،125،
126 ،128،129،130،131،132،
133،135،136،139،141،142،147
153،152،151،150،154،156،155 .
(هـــ)
هوبز Hobbes : ص 128.
هيجل Hegel: ص104،44،38،10،8،115،
128،123،121.
هايدغر Heidegger : ص 151،144،4.
هيرقليدس Heraclitus : ص76،75،33.
(ي)
ياسبرز Jaspers : ص37.

قـــــائمـــــة المصـــــادر

I- المصادر باللغة العربية:(حسب الترتيب الهجائي)

1- نيتشـــــه (فريدريك) : أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حســـن قبيســـي، المؤسســـة الجامعيـــة للدراسات والنشر، بيروت ، 1981.

2- ـــــــــــــــ : أفول الأصنام ، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996.

3- ـــــــــــــــ : إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء I ، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق الدار البيضاء، 1998.

4- ـــــــــــــــ : العلم المرح، ترجمة جمال بورقية ،و محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ، 1993.

5- ـــــــــــــــ : الفلسفة في العصر المأساوي اليوناني، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1983.

6- ـــــــــــــــ : مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، (ب.ت).

7- ـــــــــــــــ : هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (ب.ت).

II - المصادر باللغة الفرنسية : (Par Ordre Alphabétiques)

1- : Nietzsche(Friederich) L'antéchrist, traduit par Dominique Tassel, Union générale d'Edition, (S.L), 1985.

2-_____, Aurore, trad. D'Henri Albert, Librairie générale Française (S.L), 1995.

3 - _____ , le Crepuscule des Idoles, traduction d'Henri Albert, Flammarion, Paris, 1985.

4-_____ ,Le livre du philosophe, traduit par Angèle Kremer-Marietti, Aubier-Flammarion, 1969, G.F Flammarion, Paris, 1991.

5-_____ ,La naissance de la tragédie, traduction de Jean Marnold, Jacques morland, Librairie générale Française, (S.L), 1994.

6-_____ ,les oeuvres philosophiques completes , tome XI ,traduit par Anne sophie Astrup, Marc de launay, Gallimard,(S.L) , 1997.

7-_____ ,les oeuvres philosophiques completes , tome XIV ,traduction d'henry Albert ,N.R.F Gallimard ,(S.L),1977.

8-_____, par de là le bien et le mal , traduit par Geneviéve Bianquis , union générale d'Editions ,paris,1988.

9-_____ , Seconde considération Intempestive, trad, d'herry Alber, Flammarion, paris, 1988.

10-_____ , La volonté de puissance , traduction d'henry Albert , librairie générale française , (S.L),1991.

قائمة المراجع

I- باللغة العربية :

1- القرآن الكريم

2-العهد الجديد (الإنجيل)

3- إبراهيم(يسري) : نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر ، القاهرة، 1990.

4-أبوزيد (نصر حامد): إشكاليات القراءة، وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت الطبعة 4 ، 1996.

5-أشفيتسر(ألبرت) : فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمـــن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

6-أفلاطون : الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (ب.م) 1968

7- الآلوسي : التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة 1 1989.

8- إمام(إمام عبد الفتاح) : الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.

9-أويبر (دريفوس)، (بول) راينوف : ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح مركز الإنماء القومي، بيروت، (ب.ت).

10- بدوي (عبد الرحمـــن): ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العالم، بيروت الطبعة الخامسة، 1979.

11- ـــــــــــــــــ : نيتشه، " خلاصة الفكر الأروبي" ، وكالة المطبوعات، الكويت الطبعة الثالثة، 1975.

12- برغسون (هنري): منبعا الأخلاق والحنين، ترجمة سامي الدروبي، عبد الله عبد الدايم.

13-بريهيه(إميل) : تاريخ الفلسفة، الجزء 1 ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.

14-البكاري(كمال) : ميتافيزيقا الإرادة، " أرخياء المعنى في الذات والسلطات " ، دار الفكر العربي، بيروت، 2000.

15-بنعبد العالي(عبد السلام) : أسس الفكر الفلسفي المعاصر " مجاوزة الميتافيزيقا " ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، الطبعة 2 ، 2000.

16-ـــــــــــــــ : الميتافيزيقا، العلم والأيدولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1981 ، الطبعة 2 ، 1993.

17- بنوا (لوك): إشارات، رموز وأساطير، ترجمة فايزكم نقش، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001.

18- حرب (سعاد) : الأنا والآخر والجماعة " دراسة في فلسفة سارترومسرحه " ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، 1994.

19-دولوز(جيل) : نيتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1993.

20-ديورانت(ول) : قصة الفلسفة من " أفلاطون إلى جون ديوي " ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت ، الطبعة 5 ، 1985.

21- رزفبر(جان بول) : فلسفة القيم ، ترجمة عادل العوا ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت 2001.

22-روز (هـ . ج): الديانة اليونانية القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس ، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ، 1965.

23-زكريا(فؤاد) : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (ب.م) ، 1975.

24- ـــــــــــــ : نيتشه " نوابع الفكر العربي " ، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، (ب.ت).

25-زينـــــاتي(جورج): رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1 ، 1993.

26-ساروب(مادان): دليل تمهيدي لما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، ترجمة خميسي بوغرارة، منشورات هارفستر وبتشيق، ونيويورك، لندن - طونتو – سيددني – طوكيو 1969.

27-(سيبوزا) : رسالة في الاهوت والسياسة، ترجمة حسين حنفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة 4، (د.م)، 1994.

28-ستيس(ولتر) : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984.

29 –سوفرين(بيار هيبر): زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

30-شورون(جاك): الموت في الفكر الغربي ، ترجمة كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مطابع الرسالة، أبريل 1984.

31-عبد السلام (علي جعفر صفاء) : محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، (ب.م) ، 1999.

32- العوا (عادل): القيمة الأخلاقية ، الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر، (د.م) ، 1965

33-فرويد (سيجموند) : تأويل الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف بمصر، الطبعة 2 ، 1969.

34-الفندي(محمد ثابت) : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

35-فنك (اويغن) : فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بدوي، مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، 1974.

36-فوكو(ميشال) : جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988.

37-قادة(نبيهة): الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة 1 ، 1998.

38-قمير(يوحنا): نيتشه بني المتفوق، دار المشرق، بيروت، (ب.ت).

39-كانط (إيمانويل) : أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي اسماعيل حسين ، محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، (ب.م)، 1991.

40- ـــــــــــــــ : نقد العقل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (ب.ت).

41-كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (د.ت).

42- كولينز(جيمس): الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، نيويورك، 1973.

43-لويس(جون) : مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة 2، 1973 ، الطبعة 3 ، 1978.

44-مطر(أميرة حلمي): الفلسفة اليونانية " تاريخها ومشكلاتها " ، الجزء I ، دار الثقافة للنشر بيروت ، 1987.

45-معوض(أحمد): أضواء على شوبنهاور ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، الطبعة 3 1965.

46-مفرج (جمال) : فلسفة القيمة عند نيتشه ، رسالة ماجستير، (غير مطبوعة)،إشراف الربيع ميمون، معهد العلوم الإجتماعية،جامعة منتوري ،1997.

47-مهيبل (عمر): البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ، (د.ت) .

48-(ميمون) الربيع : نظرية القيم في الفكر المعاصر " بين النسبية والمطلقية " ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1989.

49-نواراي(أندريه) : مداخل الفلسفة المعاصرة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، دار الطليعة والنشر بيروت ، (د.ت).

50-النشار(مصطفى) : مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998.

51-ولدأباه(السيد) : التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو ، دار المنتخب العربي والدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1994.

II - باللغة الفرنسية

52-Aristote, Métaphysique, tome II, traduit par J. Tricot, Vrin, Paris, 1991.

53-Blondel (Eric),Les guillement de Nietzsche :« phillologie et généalogie », in Nietzsche aujourd'hui ? Union générale d'Edition, 10/18, (S.L), 1973.

54-Biagi (Vladimmir), Nietzsche, Armand Colin, Paris, 1999.

55-Darban (André), Philosophie de la volonté, Presses Universitaires de France,

Paris, 1er édition, 1951.

56-Foubet (Fabrice),La vérité "L'irrationnel, le sens, la sagesse", Ellipses/édition Marketing S.A , Paris, 1996.

57-Franc (Jean), La métaphysique, S.E.S.J.M , Armand colin, Paris, 1988.

58-Graethuysen (Bernard), Introduction a la pensée philosophique Allemande depuis Nietzsche, Librairie Stock, Paris, 1926.

59-Granier (Jean),le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Editions du seuil , paris ,1966.

60-Halevy (Daniel), Nietzsche, Edition Bernard grasset, Paris, 1944.

61-Heidegger (Martin), Nietzsche, tome I , trad Franc. P. klossowki, N.R.F , gallimard, 1971.

62-Kofman (Sarah), Nietzsche et la métaphore, Editions Payot, 1972 , Editions galillé, (S.L) , 1983.

63-_____, Nietzsche et la scène philosophique, Union générale d'édition, Paris, 1979.

64-Marx (Karl)– Engels (Friedrich), L'idéologie Allemand, trad d'Henri Auger gilbert badia, Jean baudrillerd, Renei gartelle, éditions sociales, Paris, 1968.

65-Morel (George), Nietzsche, tome III ? "creation et phoses", aubie Montaigne, 1971.

66- Platon ,(Cratyle) , traduction par Catherine Dalimier , GF. Flammarion, Paris, 1998 .

67-Quinion (Yvan), Nietzsche ou l'inpossible immoralisme "Lecture Matérialiste" , Editions Kimé, Paris, 1993.

67- Rey (Jean michel) , L'enjeu des signes « lecture de Nietzsche », Edition seuil, Paris, (S.D).

68-Roos (Richard), Régles pour une lecture philologique de Nietzsche, In Nietzsche Aujourd'hui, union générale d'Editions, 10/18, (S.L), 1973.

69-Ricoeur (Paul), De l'interpretation, Edition du seuil, paris , 1965.

70-Volquin (Jean), Les penseurs grecs avant Socrate – Dethales de Milet a prodicos, garnier – Flammarion, Paris, 1964.

المعاجم والموسوعات :

1-ابن منظور : لسان العرب المحيط ، دار لسان العرب ، (د.ط) ، مج1 .

2-(صليبا) جميل : المعجم الفلسفي ، الجزء II ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت ، 1994.

بالفرنسية :

3-Foulquié (Paul), Dictionnaire de la langue philosophique, Presses Universitaires de France, Vendôme, 1968.

4-Lalande (André), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, presses Universitaires de France, Vendôme , 1968.

5-Souriau (Etienne), Vocabulaire d'esthétique, Presse Universitaires de France, Vendôme, 1990.

الدوريات :

1-بنعبد العالي(عبد السلام) : دولوز مؤرخا للفلسفة ، مجلة فكر ونقد ،العدد1، 1997 .

2-الخضراوي (محمد أحمد) : التأويل والاختلاف، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، كتابات معاصرة فنون وعلوم، المجلد السابع ، عدد 26 ، 1996.

3- العتري (رجاة): الكتابة النيتشوية والفلسفة، " في التفكير بعد نيتشه ، (1900- 2000) " ، المجلـــة التونسية للدراسات الفلسفية ، السنة 16 ، عدد 28- 29 ، 2001.

بالفرنسية :

4-Bobadilla (Teresa Aizpin) ,Quelques considérations à propos du concept de vérité, في "التفكير بعد نيتشه ، (1900- 2000) "، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية السنة 16 ، عدد 28- 29 ، 2001.

5 -Fayad (Mariette), Nietzsche : Critique du savoir et savoir critique, في " التفكير بعد نيتشه ، (1900- 2000) "، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، السنة 16 عدد 28- 29 ، 2001.

6-Hatem (Jad), "Nietzsche et L'islam" "in " analyse de philosophie " université saint-Joseph,volume3,1982.

7-Quiniou (Yvon) , L'interprétation chez Nietzsche : Ambition scientifique et prudence interprétative, Revue l'exociction des professeurs de philosophie de l'enseignement publique , N° 3 Janvier – Février , 1994.

8-Raymand (Didier) , La grande santé, In Nietzsche, Série du Magazine littéraire 3- 4ème trimestre, Paris , 2001.

9-Schmid (Wilhem), La philosophie comme art de vivre, In Nietzsche, Série du Magazine littéraire, 3- 4ème trimestre , Paris , 2001.

الفهرس

المقـــدمـــــة.....أ-د

الفصل الأول : آليات التأويل

أو

المعنى المنهجي للتأويل

1 : التأويل باعتباره نظرية عامة للعلامات (سيميولوجيا)..... ص 2-150

2-التأويل باعتباره فقها للغة (فيلولوجيا).....ص 16-24

3- التأويل باعتباره تقنية منهجية (جينالوجيا) .....ص 24-34

4- نتائج الفصل الأول.....ص 34-35

الفصل الثاني : التأويل في شكله الديني

أو

محاولة السيطرة عن طريق القداسة

1- الدين باعتباره خطأ في تأويل الظواهر .....ص 37-44

2- التأويل الديني كطريقة للإنتقام .....ص 45-54

3- المتحكمون في التأويل الديني.....ص 55-59

4- نتائج الفصل الثاني .....ص 59-60

الفصل الثالث : التأويل في شكله الفلسفي

أو

إساءة استخدام معنى الحياة

1- التأويل الفلسفي كوريث للتأويل الديني ص62-67

2- التأويل الفلسفي المثبت للحياة .....ص 68-88

3- نتائج الفصل الثالث .....ص 89

الفصل الرابع : التأويل في شكله الأخلاقي
أو
التأويل الخاطئ لمعنى الإرادة

1- التأويل الثابت إلى التأويل المتحرك للأخلاق ص91-98
2-اللغة الأخلاقية و الإرادات التي تحددها .....ص 98-105
3- الصلة بين التأويل الديني و الفلسفي للأخلاق .....ص 105-111
4-نتائج الفصل الرابع .....ص 111-112

الفصل الخامس : فتح الطريق لتأويل مختلف
أو
استعادة الأرض لمجدها الضائع

1- التحرر من قيد التأويلات الفاسدة .....ص 114-121
2-الإرادة الخلافة مفتاح التأويل الجديد ص121-130
3-كل وجود هو نتاج تأويل .....ص 130-141
4- التأويل الفاعل للإنسان الأعلى .....ص 141-147
5-نتائج الفصل الخامس .....ص 147-148
الخاتمـــــــــــة.....ص 150-156
فهرس المصطلحات الفلسفية ..... ص 157-159
فهرس الأعلام .... ص 160-161
قائمة المصادر و المراجع .....ص 162-171
الفهـــــــرس .....ص 172-173