الجمهـــوريـــة الجـــزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـــامعـــة الســانيـــا -وهـــران –

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

موضوع البحث

إشكالية الأنطولوجيا والقيمة في الفلسفة الغربية المعاصرة

نيتشه نمـــوذجـــا

مذكرة تخـــرج لنيل شهادة الماجستيـــر في فلسفة القيـــم في الفكـــر الغربـــــي الحـــديـــث والمعـــاصـــر

إعداد الطالب :

قادم معمـــــر

إشراف الدكتور :

بوشيبة محمـــــد

أعضاء لجنـــة المناقشـــة :

الاسم واللقب	الرتبـــة	الصفـــة	الجـــامعـــة
أ.د- بوكرالدة زواوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران
د- بوشيبة محمد	أستاذ محاضر	مشرفا و مقررا	جامعة وهران
أ.د- محمدي رياحي رشيدة	أستاذة التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة وهران
د – بوسيف ليلى	أستاذة محاضرة	عضوا مناقشا	جامعة وهران

السنة الدراسية : 2013 / 2014.

بسم الله الرحمن الرحيم

"يؤتِي الحِكمة من يشاء ومن يُؤتَ الحكمة فقد أُوتي

خيرا كثيرا وما يَذكّر إلاّ أُولُوا الألباب"

سورة البقرة، الآية 269

الإهداء

تخليدا لذكرى جدّي رحمه الله

إقرارا بفضل وحقّ الوالدين الكريمين

اعترافا بتضحيات كل أفراد أسرتي من أجل إنجاز هذا البحث.

إلى كل هؤلاء أهدي هذه الرسالة.

قادم معمر

شكر وتقدير

أخيرا وبعد أن استقام هذا العمل، أشكر الله العلي القدير الذي وفّقني في إنجاز هذه المذكرة، وأتوجّه بجزيل الشكر والتقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور محمد بوشيبة الذي أفادني كثيرا بنصائحه وتوجيهاته العلمية القيّمة وحرصه الشديد على إنجاز هذا العمل وإتمامه، ولا يفوتني أيضا أن أتقدّم بالشكر الجزيل للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، ومن خلالهم كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران.

المـــقـــدمـــة:

لقد اهتمت الفلسفة الكلاسيكية بالقيم، إلّا أن المتأمل لها سيدرك أنها لم تعالج مسألة القيمة إلا ضمن ما كانت تعالجه من مختلف المشكلات والقضايا التي استوقفتها، فجعلت بذلك القيمة تابعة للوجود، وبناءا على ذلك اعتبرت حل مشاكله، حلا لمشاكلها.

هذا وقد إرتبط البحث في القيم بعد ذلك بالبحث في الإنسان الفاعل ببعديه الفردي والجماعي، ومن ثمة انتقل الإنسان من عيش أفعاله إلى وعي أفعاله، فتجلت بذلك علاقة النشاط الإنساني بالأهداف والغايات، أي بالقيم التي إن استطاع الإحاطة بجوهرها، أمكنه بلوغ نوع من الكمال المعرفي الذي يؤهله لإدراك المعنى الكامل لنشاطاته وقيمه في جميع المجالات.

وبناء على هذا فقد كان واقع السلوك الإنساني قديم قدم حرية الإنسان، أما الوعي الفلسفي "الرسمي "بهذا السلوك فحديث، حيث أرجعه أكثر دراسي فلسفة القيمة إلى أواخر القرن الثامن عشر.

هذا ويمكن الإشارة إلى أن ارتباطه بهذه الفترة تحديدا، إنما يرجع أساسا النجاح الباهر الذي حققته فلسفة "نيتشه"، الذي يعود إليه الفضل في التأصيل والتأسيس لفلسفة القيم.

وهكذا فقد أسس "نيتشه" لفلسفة القيم انطلاقا من استعارته لماهية القيمة من الاقتصاديين، حتى غدا هذا المفهوم ذائع الصّيت في الوسط الفكري والفلسفي عامة، وعلى هذا

فقد أصبحت معه الرؤية الفلسفية اتجاه عالم القيم تبتغي التسامي بالإنسان إلى أن يتمكن من جديد من أن سيادة مستقبله، فتتحول بذلك قيمه الراهنة إلى قيم غاية، إلى قيم إنسانية بالفعل هو خالقها، فتتجلى فيه بذلك روح الإبداع، ويثبت وجوده على الأرض.

إن المتأمل لفلسفة "نيتشه" عامة وفلسفته القيمية خاصة يدرك أنه حاول الولوج إلى عمق الوجود الإنساني، محاولا بذلك الانطلاق منه لخلق نموذج قيمي جديد، يخالف به كل الذين سبقوه سواء في الفلسفات الميتافيزيقية التي كانت تؤصّل للعالم الآخر كوجود أو كمصير، أو التصورات الدينية السائدة وخاصة التصورات الكهنوتية التي كانت تعادي الحياة وتقصي كل بعد حيوي فيها حسب "نيتشه".

وهذا يعني أن المشروع النيتشوي القيمي قد إنبثق عن الحركة النقدية التي وجهها "نيتشه" إلى منظومة القيم السائدة في عصره، وعلى هذا يمكن أن ندرك أن أعداء "نيتشه" هم من يحتجون على كل شيء، يريدون قلب كل شيء، ويعتبرون كل شيء بلا قيمة، ولكنهم بالمقابل يرفضون خلق القيم لأنهم يفتقدون لشروط خلق القيم.

وهكذا لم يعد هناك فضاء للميتافيزيقا يملي على الإنسان أوامره القيمية، بعد أن أصبح من حق الإنسان وحده أن يخلق لنفسه القيم التي تمكنه من تنمية حياته وتقويتها وإثرائها، ذلك ما يتجلى في معظم مؤلفات "نيتشه" التي يدعو فيها إلى تحويل كلي للقيم السائدة إلى قيم جديدة.

إشكـــاليـــة البحـــث :

ما طبيعة العلاقة بين الوجود والقيمة في التصور النيتشوي ؟ وهل أسّس نيتشه للوجود انطلاقا من القيمة أم انه أسّس للقيمة انطلاقا من الوجود ؟و إذا كانت الفلسفات الميتافيزيقية السابقة تقوم على التأصيل للعالم الآخر، وإذا كانت التصورات الدينية والكهنوتية تدعوا إلى التأسيس للقيم انطلاقا من المقدس فهل "نيتشه"في خطابه القيمي كان مسايرا أم مبدعا ؟ وإذا كان "نيتشه"معارضا لكل ما هو سائد فهل سعى إلى تأسيس خطاب قيمي جديد؟ وما هي العوامل الرئيسية التي ساهمت في بلورة هذا الخطاب القيمي النيتشوي؟ وما هي الدوافع الحميمة التي أدت به إلى رفض القديم والتأصيل لما هو جديد ؟ وما طبيعة القيمة الحقيقية في الخطاب القيمي النيتشوي ؟ وما أسسها؟ وما معاييرها؟ أو بتعبير آخر كيف فسّر "نيتشه"في فلسفته الكوبرنيكية مسألة القيمة؟ ما هي الغاية النهائية التي سعى إليها "نيتشه"من وراء خطابه القيمي الجديد ؟وإذا كانت غايته إثبات العلو للوجود الإنساني فكيف السبيل إلى ذلك ؟وإلى أي مدى يكون نيتشه قد وفق في تصوره الفلسفي ؟

وقصد الوقوف على تفاصيل وجزئيات هذه الإشكالية، فقد ارتأينا أن تكون خطة البحث على النحو التالي :

المقدمة :وفيها حاولنا تقديم إحاطة عامة بموضوع الدراسة، وصولا إلى إشكالية البحث، ومن ثمّة انتهينا إلى خطة البحث، وكذا المنهج المعتمد في دراسة الإشكالية، ومنه تطرقنا إلى أبرز الصعوبات والعراقيل التي واجهتنا أثناء إنجازنا لهذا البحث.

أما التحليل فقد تضمن تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول متوازنة قدر الإمكان حيث جاء الفصل الأول تحت عنوان " الوجود والقيمة بين السؤال الجينيالوجي والدلالة الأنطولوجية، وذلك لإدراكنا مدى أهمية بحث مشكلة العلاقة بين الوجود والقيمة عامة قبل الولوج إلى أي عمق التصور النيتشوي، ولذلك جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث، أما الأول فجاء تحت عنوان "تاريخية الوجود أو الأصل الجينيالوجي للمفهوم، وفيه حاولنا أن نتتبع مفهوم الوجود انطلاقا من الفضاءات الفلسفية اليونانية التي برز فيها وصولا إلى الفلسفة المعاصرة، وفي السياق ذاته جاء المبحث الثاني الذي عنونّاه بـــ" تاريخية القيمة أو الأصل الجينيالوجي للمفهوم " ومن خلال هذا المبحث أردنا كذلك أن ننحت مفهوم القيمة بتتبّع السياقات والفضاءات الفلسفية التي ظهر فيها وتطور انطلاقا من التصور اليوناني إلى التصور المعاصر، وتبعا لهذين المبحثين جاء المبحث الثالث تحت عنوان " القيمة والدلالة الأنطولوجية "وفيه حاولنا أن نجيب عن سؤال العلاقة بين الوجود والقيمة أما الفصل الثاني، فقد كان هو صلب الموضوع وجوهره، وقد جاء تحت عنوان " أنطولوجيا القيمة عند نيتشه " وسعيا منا للوقوف على جوهر الإشكالية موضوع الدراسة، فقد قسّمنا هذا الفصل إلى أربعة مباحث، جاء الأول منها تحت عنوان " العدمية أو القيم بين الأفول والانبعاث، وقد سعينا من خلاله إلى الوقوف على التشخيص الذي قدّمه

نيتشه لأزمة العصر الذي عاشه، والذي كان بدوره نتيجة حتمية لعصور عدمية سابقة، وهو ما أفضى بنا إلى المبحث الثاني الذي تضمن جوهر الحلّ الذي يقدّمه نيتشه للإنسانية جمعاء، ولذلك جاء عنوان المبحث " إرادة القوة بين الأبعاد الأكسيولوجية، والعمق الأنطولوجي "أما المبحث الثالث فكان عنوانه " مقولة العود الأبدي كأساس لشرعة القيم الجديدة " وفيه حاولنا تبيان الأبعاد الأكسيولوجية والأنطولوجية لمقولة العود الأبدي، كذا مدى انسجامها مع مقولة إرادة القوة، وبهذا انتهينا إلى المبحث الرابع الذي يُعدّ بمثابة تتويج لأثر المقولتين السابقتين، ونعني بذلك الإنسان الأعلى، ولذلك جاء عنوان المبحث الرابع " الإنسان الأعلى أو ألواح القيم بين الهدم والبناء "ولذلك حاولنا فيه تحليل رؤية نيتشه التي نعتقد أنها كانت متميزة إزاء الإنسان ومدى قدرته على الخلق والإبداع.

أما الفصل الثالث فكان محاولة متواضعة منّا لتقديم دراسة تحليلية نقدية، فكان أن عنونّاه بـــ الرؤية النقدية والآفاق المستقبلية، ومن خلاله أردنا الوقوف على أثر فلسفة نيتشه الأكسيولوجية على المستوى الإنساني وكان ذلك ما ورد في المبحث الأول الذي جاء تحت عنوان " أثر نيتشه في الفكر الإنساني، أما المبحث الثاني فقد ارتأينا فيه التطرق لمسألة التغلغل النيتشوي في الفكر العربي تحديدا، ولذلك عنْونّا هذا المبحث بـــــ: تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، لننتهي في المبحث الأخير الذي جاء تحت عنوان " نيتشه من منظور نقدي " إلى محاولة التطرق إلى مكامن القوة ونقاط الضعف الممكن إدراكها من خلال هذا البحث المتواضع.

وأخيرا حاولنا في الخاتمة الوصول إلى ما أمكن من نتائج أو استنتاجات تكون في نهاية المطاف بمثابة إجابة نسبية عن الإشكالية موضوع البحث.

ولمعالجة هذا الموضوع اعتمدنا المنهج التاريخي من جهة والتحليلي النقدي من جهة أخرى، أما المنهج التاريخي فكان هو الأكثر تناسبا لمعالجة جملة من التساؤلات المطروحة في البحث خاصة ونحن بصدد التتّبع الجينيالوجي للمفاهيم التي تتوقف عليها الدراسة موضوع البحث، ونعني بذلك تحديدا مفهومي الوجود والقيمة، أما المنهج التحليلي فقد فتمّ توظيفه خاصة عند عرض الأفكار الجوهرية التي تبرز الجانب الأنطولوجي والأكسيولوجي في الخطاب النيتشوي، كذلك استخدمنا التحليل قصد توضيح العوامل الأساسية التي ساهمت في بناء نظرية القيمة عند نيتشه، أما الجانب النقدي فهو يبرز من خلال محاولتنا المتواضعة التي ركّزنا فيها على مناقشة آراء نيتشه تأييدا أو تعديلا أو تجاوزا.

هذا ويعزى اختيارنا لهذا الموضوع لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما الدوافع الذاتية فهي تتعلق خاصة بالجانب النفسي إذ نجد في أنفسنا تعلقا شديدا بشخصية نيتشه وفلسفته خاصة ما تعلق بأسلوبه الذي تميز به عن سائر الفلاسفة، حيث نجده وظّف في خطابه الفلسفي أسلوبا فنيا متميزا يوحي بوجود صلة وثيقة بين الشعر والفلسفة، ولعل ذلك ما يأسر القارئ ويجعله يزداد شغفا وتعلقا بالدراسة لنيتشه، وعليه لا يمكن أن نخفي تأثرنا بهذا الفيلسوف الثوري المجدد في فلسفته خاصة ما تعلق فيها بنظرية القيمة.

أما العوامل الموضوعية فهي تتجسد كمحاولة متواضعة منا كطلاب للحكمة والمعرفة قصد الوقوف على سوء الفهم الذي نجده لدى العامة وحتى لدى الكثير من طلاب الفلسفة إذ لم تتعرض فلسفة في تاريخ الفكر الفلسفي لسوء الفهم الذي تعرضت له فلسفة نيتشه، فأتهم بالإلحاد والترويج لأيديولوجية النازية ومهاجمة الديمقراطية والاشتراكية... كما نالت فلسفته قدرا غير ضئيل من التشويه والتحريف على يد دعاة النازية والفاشية أو على يد من لم يتمكنوا من قراءتها قراءة صحيحة.

إضافة إلى هذا فقد أردنا الوقوف على عوامل الجدة والإبداع التي جاء بها نيتشه في فلسفته الثورية، ومن ثمة أردنا من جانبنا أن نساهم من خلال هذه المحاولة المتواضعة في إعطاء الفيلسوف حقه وقدره باعتباره أحد الفلاسفة العظماء الذين ساهموا في التأسيس لفلسفة القيم المعاصرة وذلك باعتراف الكثير من الفلاسفة ومنهم هيدجر، ياسبرس، كوفمان، إذ أكد هيدجر أن نيتشه هو آخر الميتافيزيقيين العظام ونقطة النهاية في تطور الميتافيزيقا.

وككل البحوث العلمية منها والفلسفية خاصة، فقد واجهتنا جملة من الصعوبات التي كانت متعلّقة أساسا بطبيعة فلسفة نيتشه ذاته، ونعني بذلك تحديدا مدى صعوبة أسلوب الحكم والكتابة الشذرية التي وظفها نيتشه في جل مؤلفاته، إضافة إلى هذا، نجد أن الدارس لفلسفته يصطدم لا محالة بالزّخم والثراء الذي يميز فكر فيلسوفنا وهو ما يسمح لكل التفسيرات والتأويلات على اختلاف مشاربها وأيديولوجياتها أن تجد فيه مبررا وسندا، وهكذا نجد أن مما

يزيد البحث صعوبة مشكلة تشعب الآراء حول الفيلسوف وتعدد الدراسات والمواقف والمراجع التي غالبا ما تكون مختلفة ومتضاربة، وإضافة إلى هذا يصطدم الباحث في فلسفة نيتشه بمشكلة نصوصه التي تتميز بسحرها وشدة جذبها لدارسها مما يجعل مسألة الدراسة الموضوعية لها صعبة للغاية.

وأخيرا نجد صعوبة الرجوع إلى المصادر الأصلية المكتوبة باللغة الألمانية باعتبارها اللغة الأم لنيتشه، وحينئذ تطرح مشكلة أخرى، ألا وهي مشكلة الترجمة، حيث أن أغلب الترجمات إلى اللغة العربية هي ترجمة ثانية أي أنها ترجمة الترجمة وهو ما قد يترتب الكثير من التحريف والتأويل الذي يصرف النص الأصلي عن مدلوله الحقيقي إلى مدلول يريده المترجم.

هذا وقصد الإلمام بمختلف جوانب الموضوع فقد عدنا لجلّ مؤلّفات نيتشه التي تخدم بحثنا، ثمّ أهم ما كتبه كبار الفلاسفة والمفكرين أمثال ياسبرس، هيدجر، فنك، كوفمان، ومن المفكرين العرب عبد الرحمن بدوي، وأخير بحثنا أبرز الدراسات التي أجراها الباحثون في جامعاتنا، والتي يمكن أن نذكر منها – على سبيل المثال لا الحصر – جملة من الرسائل والأطروحات الجامعية :

- "قراءة نيتشه للمسيحية " لـــ " عليوة عبد الغني "، و" النقد الجينيالوجي للأخلاق عند نيتشه " لـــ " ايدير فوضيل "، وكذا " إشكالية التراتب في فلسفة نيتشه " والتي قدّمها " عبد الرزاق بلعقروز، إضافة إلى " قضايا الثقافة في مشروع نيتشه الثوري " لـــ " جمال مفرج "،

كذلك نجد " المسألة الإرتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر " لـــــ " عبد الرزاق بلعقروز، وكذا " فلسفة القيمة عند نيتشه " لـــــ " جمال مفرج "، و" مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه " لـــ " درسوني وفاء "، بالإضافة إلى " قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية " لـــــ " عينات عبد الكريم "، على أنه يجدر الإشارة إلى أنه ورغم الكمّ الهائل من الدراسات الجامعية التي عُنيت بدراسة نيتشه، إلاّ أننا لم نجد – في حدود علمنا – دراسة أكاديمية بحثت إشكالية الأنطولوجيا والقيمة عند نيتشه، فكان ذلك دافعا لنا للبحث في هذه الإشكالية قصد تقديم ولو إضافة بسيطة من خلال هذا البحث.

وآخر ما يمكن قوله في هذا المقام، هو أن نكون قد وفقنا في إنجاز هذه المذكرة العلمية، وطوّرنا قدراتنا البحثية، وما النقائص التي سوف يتمّ تسجيلها من طرف الأساتذة إلاّ دليلا على خصائص البحث العلمي الذي يتميز بالنسبية والانفتاحية، وقابلية المراجعة، وإمكانية الخطأ، ونرجو التوفيق من الله.

الفصـــــل الأول

الوجود والقيمة بين السؤال الجينيالوجي والدلالة الأنطولوجية

1. تاريخية الوجود أو الأصل الجينيالوجي للمفهوم
2. تاريخية القيمة أو الأصل الجينيالوجي للمفهوم
3. القيمة والدلالة الأنطولوجية

المبحث الأول: تاريخية الوجود أو الأصل الجينيالوجي للمصطلح.

1- إيتمولوجيا المفهوم :

بداية، الوجود حسب التعريف الإيتمولوجي في المعجم الغربي مشتق من اللاتينية (Esse) بمعنى (Etre)، وضدها العدم أو اللّاوجود، ولهذا اتفق فلاسفة الغرب على أن (Etre، Existence)، معناه الوجود الموظف [1].

أما في المعجم العربي فنجد أن الوجود كلمة مشتقة من وجد، يجد، وجودا، بمعنى ظهر للعيان، أي أن هناك مقولة ظواهرية [2]، وعليه يبدو أن الوجود يرتبط بحسب دلالته اللغوية بما بدا في الخارج للعيان.

هذا ويبدو أن الوجود مقابل للعدم، وهو بديهي، فلا حاجة لتعريفه إلا بما هو مدلول للفظ دون آخر، وعلى ذلك يعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه، كأن نعرف الوجود بالكون، أو الثبوت، أو التحقق، أو الحصول، أو الشيئية[3]، ويلزم عن ذلك أن الوجود يفيد " ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيئ إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم، أو ما به يصح أن يعلم ويخبر عنه، والعدم ما لا يكون كذلك"[4]

---

1. Jaqueline russ.dictionnaire de philosophie.les concepts.les philosophies.1850 citation.bordas. paris. 1991.p 98.

2. الحنفي، عبد المنعم، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، بيروت، 1990، (د ط) ص 552.

3. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980، ص 558، (د ط).

4. التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، لبنان، 1996، ص 1776.

إذن فالوجود كلمة مألوفة في جميع اللغات، وهي تعبر عن مصدر لفعل " وجد " بمعنى أن يكون له مكان وكينونة، ولذلك غالبا ما تترادف كلمة " وجود " أو فعل " وجد " مع أشياء حقيقية، أي لها كينونة، بمعنى أنها ليست خيالية أو إفتراضية، وأيضا "غير لا موجودة "، ومع ذلك يبقى هذا المصطلح وتعريفه من أشد المصطلحات عصيانا على التحديد والتعريف (*)، إذ هو يقع في قلب أي فلسفة وبالتالي يختلف تعريفه بحسب الرؤية الكونية أو المدرسة الفلسفية[1].

أما من الناحية الاصطلاحية فيمكن توضيح معنى الوجود من خلال تمييزه عن غيره بمايلي:

أولا : الوجود هو كون الشيئ حاصلا في نفسه مع أنه لا يكون معلوما لأحد، فوجوده إذن بذاته مستقل عن كونه معلوما [2].

ثانيا :أن الوجود هو كون الشيئ حاصلا في التجربة، إما حصولا فعليا فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولا تصوريا فيكون موضوع استدلال عقلي [3].

---

*. لا يمكن تعريف الوجود، لأنه لتعريف تصور لا بد من إدراجه تحت تصور أعلى منه، هو جنسه القريب أو البعيد، وإضافة إلى فصل نوعي له يفصله عمّن يشاركه في الجنس، لكن ليس فوق الوجود تصور أعلى منه يمكن أن يندرج تحته، ولا يمكن وصفه بفصل لأنه سابق على كلّ فصل، ومفترض في كلّ وصف، وهو يعلو على كلّ المتقابلات، وكلّ المقولات، ومن هنا سمّي متعاليا ((transcendantal (أنظر : بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، ط 1، الكويت، ص 175.)

1. مصطفى، حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط 1، عمان، 2009، ص 680.

2. صليبا، جميل، المرجع السابق، 558.

3. المرجع نفسه والمكان.

ثالثا: أن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية [1].

رابعا : قد يراد بالوجود مصدر " وجد " أو " كان " (Etre)، فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجود الشيئ في ذاته، أو على وجود الشيئ بالشيئ أو للشيئ، هذا ووجود الشيئ للشيئ يكون على معنيين، الأول وجود الشيئ لغيره بأن يكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض، أما الثاني فوجوده لغيره بأن يكون رابطا بين الموضوع والمحمول، وغير مستقل بالمفهومية عنه، ويسمى وجودا رابطيا [2].

خامسا : الوجود ينقسم إلى وجود خارجي، ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيئ في الأعيان، وهو الوجود المادي، أما الوجود الذهني فهو عبارة عن كون الشيئ في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي[3].

هذا ويمكن أن يتحدد الوجود Existence بكونه استمرار الكون في الأعيان، وهو يقابل الماهية التي هي كون في الأذهان، كما يقال العدم الذي هو الإنتفاء، ووجود الإنسان في

1. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص ص 558. 559.
2. المرجع نفسه، ص 559.
3. المرجع نفسه والمكان.

الخارج هو عين كونه حيوانا ناطقا، وليس معنى ذلك أن الوجود عرض يحل بماهيته، فالماهية يمكن تصورها مع الذهول عن الوجود، لكنه لا يمكن تصور الوجود مع الذهول عن الماهية [1].

وهكذا فالوجود الخارجي هو كون الشيئ مدركا بالحواس كزيد وعمر، والوجود الذهني هو كون الشيئ متصورا أو ماثلا في الذهن لا غير مثل جميع الموجودات، ويضاف إلى هذا الوجود المنطقي، وهو يعني عدم فراغ الصنف بحيث يوجد عنصرا واحدا على الأقل ينطبق عليه تعريف الصنف [2].

أما ما يتعلق بدلالة مصطلح وجود Etre فهي تتعلق بأعلى المعاني والتصورات، ولذلك يتعذر تحديده وتعريفه، ولكن مع هذا فقد اصطلح على جملة من التعاريف منها ما يفيد كونه ثبوت العين، وما به ينقسم الشيئ إلى فاعل ومنفعل، أو هو ما به يصح أن يعلم ويخبر عنه، ويقابله العدم وهو ما لا يكون كذلك[3].

كذلك نجد الوجود المحمولي والوجود الرّابطي، أما الأول – الوجود المحمولي – فهو يشير إلى وجود الشيئ في نفسه وهو ما تفيد به (كان التامة) التي تعني الحصول والوقوع نحو قوله تعالى " **كن فيكون**"[*] ونحو قول ديكارت (1650/1596) :" أنا أفكر أنا موجود " فالوجود في هذه الحالات محمول على ذات الشيئ [4]

---

1. يعقوبي، محمود، معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، ط 2، الجزائر، 1998، ص 177.
2. المرجع نفسه والمكان
3. المرجع نفسه والمكان.
*. سورة ياسين، الآية 82.
4. يعقوبي، محمود، المرجع السابق، ص 177.

أما الوجود الرابطي فهو وجود الشيئ وثبوته للغير، وهو ما تفيده (كان الناقصة)

نحو قولنا : " كان زيد قائما " وعليه فالوجود المفاد من كان الناقصة مستعمل لإيقاع الإسناد والحمل والربط بين حدي القضية[1].

هذا ونجد لالاند André Lalande(1963.1867) قد ميّز في موسوعته الفلسفية بين مدلول مصطلح وجود Etre كفعل، وبين مدلول مصطلح وجود كإسم.

فمدلول "وجود "كفعل (يوجد، يكون) يحمل على معنيين، الأول بالمعنى المطلق، والثاني بالمعنى النسبي، أما ما يتعلق بالمعنى المطلق فهو يعبر عن فعل حملي، أي هو لفظ لطيف يستحيل تحديده، إنما يمكن التفريق بين مراتب مختلفة من الأفكار التي ينسب إليها القول أن شيئا ما موجود (Est):

- بالمعنى الجوهري يفيد ما عبّر عنه ديكارت بقوله :" أنا أفكر، أنا موجود.
- بالمعنى المظهري يوجد شيئا ما عندما يكون حاضرا الآن في التجربة[2].
- بالمعنى الموضوعي يوجد شيئ عندما يكون مؤكدا بصفته صالحا لتجربة كل الأفراد (على الرغم من عدم مثوله الآن في تجربة كل منهم، أو حتى على الرغم من عدم حضوره الآن في تجربة أي منهم [3].

[1]. يعقوبي، محمود، المرجع السابق، ص 177.

[2]. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط 2، بيروت، 2001، ص 373.

[3]. المرجع نفسه، ص 374.

أما بالمعنى النسبي أو بصفته رابطة، فهو يعني علامة العلاقة بين الفاعل والمحمول، عندئذ يمكنه ارتداء أربعة معان مختلفة :

- اندراج فرد في صنف، أو إندغام صنف (بوصفه كلآ لا يتجزأ) في صنف آخر .x € a:
- إندغام سمة في سمة، أو إندماج صنف في صنف :a □ b.
- رابطة أحكام متبادلة أو قابلة للتبادل، يكون فيها للفاعل والمحمول الدلالة ذاتها، عندها، وعندها فقط يترجم فعل الوجود بعلامة =
- رابطة أحكام متماهية، يدل حداها، طرفاها، على فرد واحد، مثال ذلك : أوغست≡ أوكتاف[1].

إذا كانت هذه أبرز المعاني التي تحدد بها مدلول مصطلح الوجود كفعل، فماذا عن مدلول مصطلح الوجود كـــــــ (إسم) ؟ !

يتحدد معنى الوجود كاسم بمعنيين، الأول هو الوجود بمعنى مجرد، والثاني الوجود بمعنى ملموس، أما الأول فهو يشير إلى عملية الكون، الوجود (Existence)، فلئن كان ثمة جسم ما في العالم أو بعض العقول...فإن وجودها يفترض به أن يتعلق بقوتها بحيث أنها لا تستطيع

[1]. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، مرجع سابق، ص 374.

البقاء من دونه لحظة واحدة، أما بالمعنى الثاني فهو يعبر عن كل ما يكون واقعيا وحقيقيا فينا، وهو إنما يصدر عن وجود تام، كائن كامل، لا متناه [1].

هذا ونجد لمصطلح وجود (Existence) معان أخرى يمكن أن يتحدد بها وهي تتمثل فيما يلي:

- وجود في ذاته (En soi) أي واقع الوجود بمعزل عن المعرفة سواء المعرفة الحالية أو كل معرفة ممكنة.
- وجود في التجربة أي واقع الوجود الماثل حاليا في إدراك الأنا أو في وعيه، أو المثول كموضوع إختبار ضروري على الرغم من كونه غير راهن.
- بمعنى قوي أي حقيقة حية، أو واقعة معاشة، في مقابل التجريدات والنظريات.
- وجود منطقي، أي حين تعطى مجموعة أفكار معينة واقع أن صنفا ما لا يكون خاليا (= عادما في المدلول، الماصدق) فمثلا لا يوجد عدد مربع يكون ضعف آخر، وبهذا المعنى لا يكون الوجود نعتا للأفراد، بل للصنف [2].

هذا عن المدلول الإيتمولوجي والإصطلاحي للوجود فماذا عن تاريخية المفهوم؟

لما كان من الصعب بمكان التأسيس لمفهوم ما في الفلسفة - بشكل خاص – من عدم، كان من الضروري التتبّع الكرونولوجي والجينيالوجي بما هو حقيقة جوهرية يتعذر علينا أن نتحرر

[1]. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، مرجع سابق، ص374.

[2]. المرجع نفسه، ص 387.

منها بسهولة، خاصة إذا كان مجال البحث هو الإشكاليات الفلسفية النظرية التي تقتضي إدراك مدى تسلسل السياقات والفضاءات التي انبثقت عنها الأفكار والتصورات موضوع البحث، ذلك ما يعني أن

الأفكار والتصورات بما هي قيم عامة لا تمثل سوى إبستمية حقبة محددة دون أخرى، ومن ثمة فالوجود بما هو يؤسّس للوعي الإنساني في جوهره، فإن مساره الجينيالوجي كان منذ البدايات الأولى للفكر الفلسفي، وبناء على هذا سنحاول أن ننحته تاريخيا، قصد الولوج إلى جوهره والبحث له عن أسس نظرية، لنتسائل كيف سيتأسّس جينيالوجيا ؟

2. جينيالوجيا مفهوم الوجود :

- **في الفلسفة اليونانية :**

إن المتأمل في تاريخ الفلسفة ليدرك أن مبحث الوجود قد اكتسى نوعا من القداسة لدى فلاسفة اليونان، وبداية من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل نجد " طاليس (624.546.Thales ق م) بإعتباره " أول الأنطولوجيين في تاريخ الفلسفة الغربية بما هو أول من تساءل عن الأصل الذي صدر عنه الوجود، حيث طرح جانبا الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثا عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل أساسها أن الكل واحد أو الأصل واحد [*]، وهذا الواحد هو المادة " [1].

[*]. يعتبر طاليس أول من أدرك أن الكائنات المتباينة لابد أن تكون قد صدرت عن أصل واحد، فهو فيلسوف لا لأنه قال بالماء كأصل للأشياء، بل لأنه مؤسّس هذا الضرب من الفلسفة (انظر : عبد الرحمن، سامية، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، القاهرة، 1993، ص 89.)

[1]. عبد الرحمن، سامية، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، 1993، ص 89.

وفي السياق ذاته نجد انكسمندريس Anexímandris (610.547ق.م) وهو ثاني فلاسفة ملطية، قد اعتقد أن الأصل النهائي للوجود والمبدأ الذي صدرت عنه الأشياء جميعا هو مبدأ غير محدود وغير وغير متناه ـ ومن ثمّة فاللانهائي[*] " أصل كل وجود، وهو أزلي تنشأ عنه الموجودات وتفنى، ثم تعود إليه " [1].

بعد هذا، يأتي تصور أنكسيمانس Anaximenes (558. 524ق.م) وهو آخر ممثل لمدرسة أيونيا، حيث وفّق بين تصور طاليس وتصور أنكسمندريس، فتوصّل إلى أن المبدأ الأول للوجود لابد أن يكون غير محدد من حيث الكم، لكنه محدد من حيث الكيف، وبالتالي فهو <<الهواء>>[2].

وعلى ضوء هذا يمكن استنتاج أن الطابع الذي تميزت به أبحاث أوائل فلاسفة اليونان، كان أنطولوجيا بحتا بما هي قد توجهت إلى الأصل وإلى البحث في الحقيقة الوجودية.

أما " أول من بحث في الوجود بحثا فلسفيا عميقا فهو بارمنيدس Parmenides (ق.05 ق.م)"[3]، ولعلّ جوهر تصوره للوجود يتلخص في كونه ثابت، واحد، وسرمدي، وأنه متصل متجانس، ومن ثمة فالوجود والفكر شيئ واحد، وعلى هذا الأساس رفض التغير واعتبره عين العدم، إذ ليس ثمة إلاّ الوجود الذي لا يمكنه أن يتغير إلاّ إلى وجود، واعتبره عين العدم، إذ ليس

---

*. يذهب انكسمندريس في تصوره للمبدأ الأول، إلى أن الإنسان كان في الأصل سمكا، إذ يولد من الرطوبة بعد التبخّر أي في طين البحر الذي يتكوّن من عناصر التراب والماء والهواء (انظر : عبد الرحمن، سامية، المرجع السابق، ص89.

1. عبد الرحمن، سامية، المرجع السابق، ص 89.

2. المرجع نفسه، ص 90.

3. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1984، ص 526.

ثمة إلاّ الوجود الذي لا يمكنه أن يتغير إلاّ إلى وجود أيضا، وهكذا فالوجود هو هو نفسه، وبما هو ضروري فلا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن[1]، وبالتالي فالوجود " ملاء يتّسم بالأزلية والكمال، ولإكتمال كماله فليس به حاجة لحركة يبلغ بها غاية ما تنقصه، ومن ثمّ فهو ساكن سكونا تاما " [2].

ويبدو أن هذا ما جعل" بارمنيدس " أول فيلسوف أطلق حكما ميتافيزيقيا عن الوجود بعبارته الشهيرة << الوجود موجود، واللّاوجود غير موجود>>[3].

وعلى النقيض من هذا التصور تماما، اعتقد هيراقليطس أن التغير جوهر الوجود وأن "كل شيئ في سيلان دائم ولا شيئ ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض، وبالجملة لا يوجد إلاّ التغير " [4]، فالتحول والحركية تفيد أنه " ليس ثمة دوام لأي شيئ، ليس هناك ثبات، أو جمود أو حتى سكون، إن الحياة تجري مثل جريان مياه النهر، وكما أنك لا تستحم في النهر الواحد مرتين فليس ثمّة حقائق نقف عندها " [5].

ومع أن الصيرورة والتغير تعبير عن جوهر الوجود إلاّ أنه لا يمكن أن يكون هذا التغير بغير قانون، وعليه فالتغير يحكمه بالضرورة القانون، والعقل أو اللّوغوس Logos يحكم

1. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.
2. قاسم محمد، محمد، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت، 2001، ص 136.
3. عبد الرحمن، سامية، المرجع السابق، ص 93.
4. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.
5. قاسم محمد، محمد، المرجع السابق، ص 136.

الوجود، وهو وحده الذي يحقق النظام والانسجام بين الأشياء أو العقل الإلهي والقانون المطلق[1].

وفي خصمّ هذا التناقض بين رؤية بارمنيدس ورؤية هراقليطس، يأتي سقراط Socrates (399.470ق.م)[*] وأفلاطون، ومعهما تبلور تصور جديد يقوم على التوفيق بين التصورين السابقين، إذ قالا أن الجزئي هو المتغيّر أما الكلّي فهو ثابت [2].

وضمن هذا الموقف أضفى أفلاطون Platon (348.428ق.م)تصور وجود ثابت ساكن على عالم المثل [*]، ويلزم عن ذلك أن كل مثال ينطوي على ماهيته في صورة حقيقة ثابتة لا تتغير، وهكذا يكون للمثل الوجود الحقيقي، في حين لا يكون عالم الحس جديرا إلاّ بالتغير الهيراقليطي[3].

وجاء تلميذه أرسطو Aristote (322.384ق.م)فاعتقد أن الوجود مقولة شديدة العمومية، بل هو جنس الأجناس، ولذلك يتعذر تعريفه بمقولات أخرى نرده إليها، ذلك بما هو أعم

---

1. عبد الرحمن، سامية، المرجع السابق، ص 92.

*. كان لسقراط أهمية خاصة في تكوين فلسفة الوجود، إذ بدأت الثورة تتشعّب منه في الفلسفة اليونانية، وتحوّل الإهتمام من الطبيعة إلى الإنسان نفسه، بوصفه محورا للبحث الفلسفي، أصبح السؤال عن الذات البشرية هو منهج الفلسفة، ومعرفة هذه الذات هي غاية الفلسفة (أنظر: ماكوري، جون، الوجودية، ترجمة، إمام عبد الفتاح، إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982، ص 47 (دط)).

2. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.

*. قال أفلاطون بنظرية المثل، وهي صورة مجرّدة للموجودات في عالم الإله، وسمّاها المثل الإلهية، تتمثّل بكونها لا تفسد ولا تتغيّر، بل إنها خالدة، بل ينال التغيّر والفساد من الموجودات الكائنة، والمثل الأفلاطونية، وهي مبدأ الوجود والمعرفة، ذلك أن الجسم لا يتعيّن في نوعه إلاّ إذا شاركه بجزء من مادته في مثال من المثل، كذلك أن النفس لا تدرك ولا تعرف أسماءها إلاّ إذا كانت قادرة على تأمّل المثل (قاسم محمد، محمد، المرجع السابق، ص 137.)

3. قاسم محمد، محمد، المرجع السابق، ص 137.

المقولات وأوضح المعاني، ومن ثمّ اعتبر أرسطو أن " الوجود لا ينبغي أن يدرك بالتواطؤ، أي بمعنى واحد، وهو يمكن أن يشتق من الوجود ومن اللّاوجود، ذلك أنه رأى للوجود حالين هما الوجود بالقوة (الإمكان)، والوجود بالفعل، أما التغيّر فما هو إلاّ الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل " [1].

ومع أفلوطين (204.270 ق.م) نلمس ملامح تصور جديد " يمتزج فيه المعقول بالموجود، فالعقل الأعلى الذي يتعقل ذاته يتعقل ذاته بوصفه وجودا أعلى، ويتعقل ماهيته بوصفها قابلة للتحديد في الموجودات المعقولة الجزئية " [2]، أما مصدر هذا الوجود وعلته فهو "الواحد[*] الذي يسميه أحيانا << الله >> وأحيانا أخرى << الخير >> [3]

إذا كان هذا ما يمثل نظرة شاملة وجيزة لتطور النظر لمفهوم الوجود لدى فلاسفة اليونان، فكيف تراه قد تأسّس في الفلسفة الوسيطية ؟

---

1. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.

2. المرجع نفسه، ص 626.

*. الواحد عند أفلوطين جوهر بسيط كامل يعلو فوق العالم، وإن كان حاضرا في كلّ شيء، فمن هذا الواحد تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، فالمصدر الأول ثابت مع خروج غيره منه (انظر : عبد الرحمن سامية، مرجع سابق، ص 99).

3. عبد الرحمن، سامية، المرجع السابق، ص 99.

- **في الفلسفة المدرسية (الوسيطية):**

يبدو أن أبرز ما اتفق عليه لدى الفلاسفة المدرسيين أن الوجود مقابل للماهية بما هي الطبيعة المعقولة للشيئ، والوجود هو التحقق الفعلي له، وكون الشيئ حاصلا في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة [1].

أما القديس أوغسطين Aurelius Augustinus (430.354)فقد ارتبط بحثه لمشكلة الوجود بالله، فاعتقد أن " الله قوة مطلقة تسيطر على الوجود بأسره، فلا يحدها شيئ، وهو فعّال لما يريد، فلا يخرج شيئ عن إرادته بما هو العلّة لكل ما يقع في أنحاء الكون من أحداث " [2] وعلى هذا فبحثه لمشكلة الوجود دار في مجمله حول المشيئة الإلهية في خلق الوجود، وكيفيته وصلته المستمرة به، ومن ثمة فلا وجود للوجود بدون الله.

هذا وقد ميّز أوغسطين بين " الأفكار التي هي الصور الأصلية لكل موجود، وبين العالم المخلوق بما هو التحقق والنسخ عن هذه الصور الأصلية...أما العوامل المكونة للوجود فهي المادة، الزمان والشكل (أفكار أزلية)، حيث خلق الله جزءا من الوجود في شكله النهائي (الملائكة، الروح، الأفلاك) أما الجزء الأخر من المخلوقات فهو لا محالة قابل للتغير (أجسام الكائنات الحية) "[3].

---

1. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 559.

2. زكي نجيب، محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، (د ط)، ص 06.

3. كونزمان، بيتر، وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط 2، 2007، بيروت، ص 69.

وعلى هذا الأساس، كان الخلق والوجود بفعل إلهي صرف وبمجرد الكلام واللغة تمّ ذلك، وبإرادة إلهية حرة "اتجهت منذ الأزل إلى خلق هذا الوجود، فأخرجه من العدم بعد أن لم يكن شيئا، فخلقه خلقا دون أن ينبثق منه، وقد بدأ الخلق المادي حين بدأ الزمان، أما الله فليس له زمان ولا مكان " [1]، ذلك ما يوضح أن الميتافيزيقا التي امتزجت بالأنطولوجيا مع أرسطو، تكون قد تحولت مع القديس أوغسطين إلى علم الإلهيات أو الثيولوجيا [*].

أما القديس توما الإكويني Thomas d'aquin (1274.1225) أعتقد أن لا يتحدّد بكونه معنى جنسيا بما هو ينطوي في ذاته على كل اختلافاته، وعليه فهو يعلو على كل الأنواع، وحيث هو كذلك فهو حدّ متعال، يعلو على كل الأجناس والأنواع، والفصول النوعية، ويشير إلى كل شيئ، ويحتوي إذن على كل شيئ [2]، وعليه يبدو أن حقيقة الوجود بحسب تصور القديس توما الإكويني مشتركة بين جميع الكائنات.

هذا ونجده يؤكد على أن "حدود المعرفة البشرية يلزم عنها أن دوائر الوجود التي يمكن للعقل البشري أن يبلغ إليها لا تتخطى العالم الطبيعي المختتم بثيولوجيا تعتبر أن الله هو المحرك

---

[1]. زكي نجيب، محمود، المرجع السابق، ص06.

[*]. الثيولوجيا (theologie) مصطلح يعني علم اللاهوت، أي علم الله، وعلم صفاته، وصلاته بالعالم بالإنسان، وهو لاهوت موحى، كما يقال أيضا لاهوت مقدس، لاهوت عقائدي أو مذهبي، وهو الذي يشير إلى كلام الله المحفوظ في كتب مقدسة، كما يدلّ مصطلح ثيولوجيا على لاهوت آباء الكنيسة، أمّا عند أوغست كونت فالحالة اللاهوتية تعبّر عن الحالة الأولية من تطور الفكر البشري، الذي من خلاله يتمثل الظواهر بوصفها من نتاج الفعل المباشر والمتواصل لعوامل خارقة (انظر : لالاند، اندري، موسوعة الفلسفة، ج3، المرجع السابق، ص 1451.

[2]. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.

الأول "[1]، ذلك ما يوحي بمدى ارتباط الفهم التوماوي للوجود بالفهم الأرسطي له من جهة، وبإبستمية العصر الوسيط من جهة ثانية، وحيث هو كذلك فقد رأى أنه " من الممكن وصف الوجود بأنه << الهيولى >> و<< الجذر >> و<< الأساس >> لكل الموجودات "[2].

- **في الفلسفة الإسلامية :**

اكتست مشكلة الوجود أهمية قصوى لدى فلاسفة الإسلام، حيث فهموا الوجود في إطار إبستمية خاصة تجمع بين أصول المشكلة التي تمتد إلى الفلسفة اليونانية التي تأثروا بها أيّما تأثر، وبين الجانب الأيديولوجي والعقدي الذي ينتمون إليه، وتبلور ذلك جليا في تصورهم للوجود.

فمنهم من استندت رؤيته في تفسير الوجود على مدلول علاقة العلة بالمعلول كما هو الشأن عند الكندي (805. 873 م) حيث فسر الوجود وفقا لنظرته لعلاقة الله بالعالم، وحيث تكون العلة أرقى في مرتبة الوجود من المعلول، فإنها تؤثر فيه ولا تتأثر به، ومن ثمّ " فالله هو الخالق وهو العلة الأولى وكل ما ينشأ في الكون يرتبط بعضه ببعض إرتباط علة بمعلول، ويترتب عن ذلك أن كل موجود في الكون يعكس سائر الموجودات كأنه مرآة لها، وعلى هذا التراتب العلّي فإنك إذا عرفت موجودا واحدا عرفت بقية العالم " [3].

---

1. بريهيه، إميل، تاريخ الفلسفة، ج3، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1988، ص 178.
2. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.
3. قاسم محمد، محمد، المرجع السابق، ص 141.

وعند الفارابي (870.950 م) الوجود يطلق على صورتين، فإما واجب الوجود، أو ممكن الوجود، وعلى ذلك فإن النظر في الوجود الممكن يقتضي ضرورة تصور علة تحقق له الوجود، وبما أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فقد لزم عن ذلك ضرورة القول بوجود موجود واجب الوجود، لا علة لوجوده، له بذاته كماله الأسمى، وهو بالفعل في جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته، غنيّ عمّا سواه، لا يعتريه التغير، هو الله [1].

أما ابن سينا (1038. 980) فذهب إلى أن كل وجود إما واجب وجود بذاته، أو ممكن الوجود بذاته، وقد ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولى، ثمّ عاد من الأخس فالأخسّ، إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد[2].

هذا ويؤكد ابن سينا على أن وجود الشيئ زائد على ماهيته، وهو عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمولا عليها، خارج عن تقويم ماهياتها [3].

- **في الفلسفة الحديثة :**

لعل السّمة الغالبة على تصور الوجود في العصر الحديث ارتباط " فكرة الوجود بالشيئ المجسّم الطبيعي حتى انتهى الأمر إلى الخلط بين فكرة الوجود وفكرة الموضوع <<objet>>

1. عبد الرحمن، سامية، المرجع السابق، ص 111.
2. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.
3. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 559.

وأصبح الموجود هو ما يمكن امتثاله، فامتزج البحث الأنطولوجي (الخاص بالوجود) مع البحث الخاص بالمعرفة "[1].

فـــ ديكارت Descartes(1596.1650) اعتبر الوجود كمبدأ أولي له في المعرفة، وهي المعرفة المباشرة التي تعرف بالوعي، وحيث أن وعي الفرد لذاته ووجوده يفيد أنه غير كامل، فذلك يلزم عنه أن الكمال لا يأتي إلاّ من موجود كامل، ومعرفة تأسيسها فلسفيٌّ، ذلك ما نتمثّله بوضوح انطلاقا من المدلول الأنطولوجي للكوجيتو الديكارتي << أنا أفكر أنا موجود>>، إذ هو يمثل في جوهره مذهبا خالصا في الوجود [2].

ويحلل ديكارت معنى الفكر الذي يقصده فنجده ينطوي على الإحساس والإدراك والتخيل والإرادة والرغبة والإثبات والإنكار والشك، كما يحلل معنى الوجود الذي ينسب إلى << أنا >> في قوله " أنا موجود " فيرى وجود " عقل " أو " نفس " وكليهما جوهر ماهيته الفكر، وتبعا لهذا فلا يترتب الوجود على البدن، إذ من السهل إنكار وجوده والإبقاء على النفس إلاّ أنّنا أننا نقع في تناقض لا يغتفر إن أنكرنا وجود النفس أو العقل [3].

1. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.
2. ابراهيم، أحمد، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الإختلاف، ط1، الجزائر، 2008، ص 38.
3. قاسم محمد، محمد، المرجع السابق، ص 144.

أما كانط Immanuel Kant (1804.1724) فتأسست نظرته للوجود في إطار شروط نظريته في المعرفة، وبصورة مباشرة يمكن القول :نحكم بوجود شيئ إذا كان موضوعا للمعرفة الإنسانية [1] وهكذا يكون مبحث الأنطولوجيا قد امتزج عند كانط بمبحث الإبستمولوجيا[*].

لقد أشار كانط إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما "الوقعية "و"الكينونة"، فالأولى تتعلق بالحكم بوصفه عملية عقلية، أما الكينونة فهي ظواهر الطبيعة معطاة، ولذلك آمن بوجود <<أشياء في ذاتها >> خارج العقل، ومن ثمّ نجده هاجم المثالية التوكيدية كما هو الشأن عند باركلي Berkley George(1685. 1753)مثلا[2]، ويترتب عن هذا أن الوجود وجود ظاهري قابل للمعرفة، ووجود في ذاته يتجاوز حدود العقل، وبالتالي يمكن الوصول إلى أن برهان كانط على وجود العالم كان انطلاقا من برهانه على الذات، ذلك ما يبدو من خلال ما يلي :

لكل إنسان وعيه المباشر بوجوده المتمايز عن وجود غيره، ويصاحب الوعي بالوجود شعورا بالذات في إطار زمن محدد، وعليه سيشكل الزمن، والمكان صورتان تنتظمان مادة قوامها الحدوس الحسية، فتكون ثمّة معرفة، وثمّة وجود، أمّا معيار إدراك تعاقب حالاتي الداخلية التي تعتريني فهو وجود شيئ ثابت يشغل مكانا، وحينئذ فشعوري بوجودي يستلزم وجود عالم

---

1. قاسم محمد، محمد، المرجع السابق، ص 145.

*. الإبستمولوجيا (épistémologie)، لفظ مركّب من لفظين : أحدهما : إبستما (épistémé)وهو يعني العلم، والآخر لوغوس (logos) وهو يعني النظرية أو الدراسة، فمعنى الإبستمولوجيا إذن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أي دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة انتقاديه توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية (انظر : صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، (د ط)، بيروت، 1980، ص 33.

2. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 627.

خارجي واقعي، وعلى هذا الأساس تكون الذات موجودة استنادا إلى معيار خارجي هو العالم، والعالم موجود لأني أعرفه وأدركه كما أدرك ذاتي [1].

وعلى إثر هذا نجد التصور الهيجلي الذي ينتقد فيه كانط، حيث يرى هيجل Friedrich Hegel (1770. 1831) أنه لم يدرك جيدا أهمية البرهان الأنطولوجي، فـــــــ(هيجل)أكد أن الألوهية تتحدى ذاتها لتثبت نفسها، وذلك من خلال مجرى التاريخ ومنه توليد الكامل واتحاده مع الواقع في نهاية المجرى التاريخي، وتبعا لهذا رأى أنه من الأفضل ألاّ نقسّم، أو حتى لا يمكن بتاتا الفصل بين الجوهر والظواهر، وبين الله والعالم، وبين العقل والواقع، لينتهي إلى عدم إمكانية الفصل حتى بين الوجود والفكرة [2]، وتبعا لهذا انتهى هيجل إلى أن الوجود [*] ليس سوى فكرة (Idée) وهي منطلق التاريخ، ذلك ما يشير إلى التأسيس الهيجلي للكل، وبالتالي العودة للعقل أو للكل، ولكن هذه المرة سوف يشكّل عند هيجل كروح أو كفكرة أو أُلوهة، وأي شيئ آخر لا وجود له إلاّ بالنسبة إليه [3].

وانطلاقا من هذا التصور تحديدا سيتجلّى لنا أن الفلسفة المعاصرة عموما وفلسفة " نيتشه" بصفة خاصة، إنما تمثّل ردّ فعل ثائر على مثل هذه التصورات النسقية التي اكتست حسبه طابع

---

1. قاسم محمد، محمد، المرجع السابق، ص ص 147- 148.

2. إبراهيم، أحمد، المرجع السابق، ص 39

*. قال هيجل عن الوجود :" إنه اللاّتحدد الخالص، والخواء المحض، وليس فيه موضوع للتّأمل إن افترضنا إمكان التأمّل فيه، إلاّ إذا كان هذا التأمل خالصا، خاويا، كذلك لا نستطيع أن نفكر فيه، لأن ذلك سيكون تفكيرا في الخلاء، إن الوجود المباشر اللاّمحدود هو في الواقع عدم، وليس أكثر، ولا أقل من عدم " (انظر : بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت، 1975، ص 176.

3. ابراهيم أحمد، المرجع السابق، 39.

الأفكار الميثالية، والتي لا طائل من ورائها سوى العقل، فكيف تجلّى مفهوم الوجود في الفلسفة المعاصرة عامة، وفي التصور النيتشوي خاصة ؟

- **في الفلسفة المعاصرة :**

يبدو أن الفلسفة المعاصرة على تنوع تياراتها وثراء القضايا والمواضيع التي عالجتها، هي في الغالب تمثل ثورة ضد النسقية والمذهبية، والدوغماتية كانت تحكم الفلسفة الحديثة، ولذلك نجد أن تصور الوجود فيها يختلف عنه في جُلّ الفلسفات السابقة، ومعها برزت التفرقة بين الوجود والموجود، ذلك ما يظهر لدى أشهر أعلامها.

فعند هارتمان Hartman Nicolai (1882. 1950)الوجود " هو المعطى الأول والأساس لكل بحث، ولكل مذهب في الفلسفة، والموجود ليس مجرد موضوع للامتثال، بل هو معطى حاضر"[1].

أما هيدجر Martin Hiedegger(1889. 1976) فأقرّ أنه يبحث فلسفة الوجود العام دون فلسفة الوجود الإنساني، ولذلك رأى أن الوجود يقتصر على الإنسان وحده، أما باقي الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود، وعلى ذلك نجده يؤسّس لهذه التفرقة بين الإنسان وغيره، باعتبار أن الإنسان وجود منفتح يتصل بكل ما في الحياة، وهذا الإتصال يجري

[1]. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص627.

على نحو حركة مسبتمرة من الأخذ والعطاء تستجمع في حاضرها آمال المستقبل وخبرات الماضي ثم تنطبق بها لتحقيق ذاتها [1].

هذا ويكون هيدجر قد اهتم بالبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود، أي بالبحث في الآنية (الدازاين) التي هي ليست مجرد كينونة هناك، فرأى أن بارمنيدس هو الوحيد الذي وضع مشكلة الوجود وضعا حقيقيا، أمّا من بعده فإن الفلسفة الغربية عنيت بالموجود وأغفلت الوجود، لذلك أكد على ضرورة العودة إلى ما فعله بارمنيدس من الإهتمام بالوجود المطلق[2].

ومع سارتر Jean Paul Sartre(1905. 1980)، يبدو أن الوجود سيُفهم بمعنيين، وجود في ذاته، ووجود لذاته، أما الأول فيشير إلى الموجود الكامل الذي يكاد يشبه وجوده الشيئ الصلب المتماسك، فليس فيه ثغرة ينفذ منها وجود الآخرين، ذلك أن هذا الموجود كامن في ذاته كامل بها، أما الوجود لذاته فيشير إلى موجود متغير متحرك على مسار الزمان، قوامه الشعور، وهو بذلك أقرب ما يكون إلى إعتباره مشروع وجود يترع باستمرار إلى التنصّل من ماضيه لتحقيق ذاته [3]، ذلك ما يتميز به الإنسان وحده، وعليه فالإنسان من حيث هو موجود يمثل الإنسان الواعي الذي هو دوما يخطط لمشروع لكي يوجد على غير ما هو عليه الآن، فهو يحاول باستمرار تحقيق مشروعه في عالم الوجود في ذاته.

1. العشماوي، سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، ط 3، بيروت، 1984، ص 126.
2. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 626.
3. العشماوي، سعيد، المرجع السابق، ص 135.

فإذا كان هذا هو التصور السائد لدى بعض أقطاب الفلسفة المعاصرة عموما والوجودية بصفة خاصة، فكيف تجلى تصور الوجود لدى نيتشه [*]"؟ وما قيمته ضمن ما تبلور من تصورات معاصرة ؟ وإلى أي مدى ساهمت رؤية " نيتشه " في بلورة الرؤية الفلسفية لدى هؤلاء الفلاسفة؟

يبدو أن لفلسفة نيتشه الأثر العميق على مجمل التصورات الفلسفية التي لحقته، وذلك باعتراف كبار الفلاسفة المعاصرين أمثال ياسبرس، هيدجر، دولوز وغيرهم.

أما تصوره للوجود فقد اكتسى طابعا هيرقليطيا، ذلك أنه رأى أن الوجود تغيّر مستمر، وصيرورة دائمة، ولذلك اعتبر أن مبدأ الذاتية وإن كان شرطا في التفكير، إلاّ أنه ليس شرطا في الوجود، ولعل موقفه هذا يجعلنا ندرك سرّ تلك الثورة التي شنّها نيتشه ضد كل الفلاسفة الذين

*. فريدريك نيتشه Friedrich Niezsche ولد سنة 1844، في مقاطعة سكسونيا بألمانيا من عائلة دينية، سواء من جهة أبيه، أو من جهة أمه، ممّا جعل تنشئته تصبغ بطابع إيماني بحت، كان أترابه في المدرسة يطلقون عليه اسم القسيس الصغير، لكن عندما بلغ سنّ الرشد تخلّى عن إيمانه المسيحي، كان " ريتشل " أستاذه النموذجي، فتتلمذ له في " بون " ثم في " لايبزيغ "، وتخصص في الفيلولوجيا الكلاسيكية تحت تأثير أستاذه الذي قال عن تلميذه نيتشه :" إنه عبقري " فثبّته دكتورا قبل أن يناقش الأطروحة، تعرّف على شخصيات مهمّة في عصره منها الموسيقي " ريتشارد فاغنر " و" بول ريه " و" بيتر غاست " و" أوفر بك " و" لو أندرياس سالومي "، استقال من مهنة التعليم وقدّمت له منحة على شكل معاش بسبب سوء حالته الصحية، ممّا سمح له بالسفر إلى الكثير من البلدان الأوربية سائحا، انتهى به المطاف بانهيار عقلي أدى جنونه في أواخر 1888، فأشرفت " إلزابيت " - أخته الوحيدة – عليه وعلى كتبه ومخلّفاته، إلى غاية وفاته سنة 1900، من أهم مؤلفاته : مولد التراجيديا 1872، الإعتبارات اللاّراهنة بأجزائه الأربعة من 1872 إلى 1876، إنسان مفرط في إنسانيته الجزء الأول والثاني الذي يضم المسافر وضلّه من سنة 1878 إلى 1879، ثم كتاب الفجر 1881، ومن 1883 إلى 1885، ألف كتابه الأهم " هكذا تكلم زرادشت "، ومن 1886 تتالت إصداراته ابتداء من " ما وراء الخير والشر "، " أصل الأخلاق وفصلها "، " الحالة فاغنر "، " أفول الأصنام "، " هذا الإنسان " الذي لم ينشر إلاّ بعد وفاته، مثله مثل " إرادة القوة " وللتوسع أكثر في حياة نيتشه وسيرة الذاتية يمكن العودة إلى الكثير من المؤلّفات، وأهمها :كتاب" دانيال هاليفري " المعنون بـــــــ " نيتشه "، وكتاب سالومي، إلى جانب كتاب جورج مورال، لكن أحسن صورة لحياة نيتشه الشخصية نجدها في المجلة الأدبية الفرنسية في عددها الخاص بـــــ نيتشه، حيث تمّ عرض حياة نيتشه منذ أن كان شابا في السابعة عشر إلى سنواته الأخيرة عندما كان مجنونا، كما تمّ وضع صور أمه " فرانشيسكا إرنستين روزاورا " وأبيه " كارل لودفيج "، والآلة الكاتبة التي استعملها نيتشه ذاته، وكذلك صور فاغنر وزوجته كوزيما 1872، والصورة التذكارية مع سالومي وبول ريه.

قالوا بوحدة الوجود وثباته بدلا من القول بالصيرورة والتغيّر [1]، وعليه يكون التفكير في الوجود بوصفه وجودا ساكنا- بحسب نيتشه – مجرّد وهم، يُوهم بوجود شيئ ثابت، الأمر الذي ينتقص من قيمة الصيرورة الدائمة، التي تشكّل وحدها الوجود الحقيقي.

تتحدّد أنطولوجيا الوجود حسب نيتشه في تصور الصيرورة بما هي جوهر الوجود، ذلك أنه ليس " هناك سوى تيار الحياة المضطرب، سوى نهر الصيرورة وأمواجه، وهي في صعود وهبوط لا ينقطع، وليس من شيئ يظلّ ويبقى، وليس من شيئ ثابت، بل كل شيئ ذاهب في نهر الصيرورة " [2]، ويمكن إدراك أن دواعي هذا التضايف بين الوجود والصيرورة، تكمن في توق نيتشه إلى رؤية جديدة تُتيح للإنسان أن يترع عن نفسه ما ألمّ بها من جرّاء التصورات السابقة التي خلقت فيه روح السكون والجمود، ومن ثمّة سيكون في إمكانه أن يُبصر جريان الوجود وحركيته، وهو ما يتيح له خلق فضاء فسيح مليئ بإمكانات هائلة للوجود، تلك الإمكانات التي ستفضي به حتما إلى الخلق المستمرّ، والإبداع الذي لا يتوقّف، ولا نصل فيه إلى نهاية.

الوجود إذن، رديف الصيرورة، والصيرورة تحمل في طيّاتها بذور الخلق والإبداع، ذلك أنّ ما يحكم الوجود أنه نسيج من الأضداد، وأنواع الصراع، وهو بذلك لا يمكن استيعابه في مظهر واحد، وحيث هو كذلك، فكل إيجاب يستدعي

[1]. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 513.

[2]. يسري، ابرهيم، فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 2007، ص252.

سلبا، وكل نفي يشمل تأكيدا، ولكن مع ذلك نجد أن هذا التعدد لوجهات النظر المتعارضة، هو وحده الذي يضفي بُعد العمق على الحياة والتاريخ، ويجعلنا ندرك تجربة الوجود الباطنية في حقيقتها الدياليكتيكية[1]

هذا، ويكون تصور الوجود قد ارتبط عند نيتشه بالحياة، وعلى ذلك " فالوجود والحياة هما في مستوى واحد، الحي هو الوجود، ولا وجود لوجود آخر، ومن ثمة تكون الماهية بالضرورة هي نمط الوجود، وما دمنا لا نمتلك طريقة أخرى لتمثل الوجود سوى العيش، فإنه يتبع ذلك بالضرورة القول أن مفهوم الوجود محدّد كليا بالشروط الباطنية للحياة " [2].

لقد اقترح نيتشه تصورا جديدا للوجود، ورغم أنه ليس في فلسفة الإرادة النيتشوية ما يشير إلى طرح مشكلة حول الأساس الأونطولوجي من نيتشه نفسه، إلاّ أن هذا الإتحاد الذي تلتقي فيه شدة الإنسان وشدة العالم بات يمتلك ميزة المطلق غير المفارق، غير أن نيتشه في الوقت ذاته لا يسمح بمجيئ هذا التصور لأن كل شيئ عنده هو" وجود " أو " وجود هنا "(Dasein)، كل شيئ وجود [3]، وحيث أن الوجود هو الحياة، فلا مجال للنظر إليهما إلاّ من زاوية إرادة القوة، إذ ليس الوجود- بحسب التصور -النيتشوي- غير الحياة، وليست الحياة غير الإرادة، وليس الإرادة غير إرادة القوة، وانطلاقا من هذه الرؤية النيتشوي للوجود ندرك

[1]. جوليفي، ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركوجورد إلى جون بول سارتر، ترجمة، فؤاد كامل، دار الآداب، ط1، بيروت، 1988، ص51.

[2]. نيتشه، فريدريك، إرادة القوة، ترجمة، جمال مفرج، منشورات الإختلاف، ط1، الجزائر، 2010، ص 71-72.

[3]. لكحل، فيصل، إشكالية تأسيس الدازين في أونطولوجيا مارتن هيدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.

جليا مدى الانقلاب الذي حدث في الانطولوجيا الغربية المعاصرة، جرّاء الأثر العميق الذي خلّفته أفكاره النقدية والثورية على الفلسفة عامة وعلى الميتافيزيقا الغربية خاصة، ولعلّ هذا ما سنحاول تبيانه في الفصول اللاّحقة.

المبحث الثاني : تاريخية القيمة أو الأصل الجينيالوجي للمصطلح

1. إيتمولوجيا المفهوم :

القيمة (Valeur) في اللغة الفرنسية، (Value) في اللغة الإنجليزية، (Valor) في اللغة اللاتينية [1].

القيمة لغة تشير إلى جملة من المعاني أبرزها قيّم الشيئ تقييما إذا قدّر قيمته أي أن قيمة الشيئ قدره، وقيمة المتاع ثمنه، كما يقال أن قيمة المرء ما يحسنه، وما لفلان قيمة، أي ما له ثبات ودوام على الأمر [2].

والقيمة ما قوِّم به مقوّم، والثمن قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا منه، وقد يكون ناقصا عنه، والحاصل أن ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا وما قدره أهل السوق وقرّروه فيما بينهم وروّجوه في معاملاتهم يسمى قيمة [3]

إذن فالقيمة واحدة القيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيئ، وهي تعني كما ذكرنا سابقا ثمن الشيئ بالتقويم، نحو قولنا : تقاوموه فيما بينهم، وإذا انقاد الشيئ واستمرت طريقته فقد استقام لوجهه، ويقال كم قامت ناقتك ؟ أي كم بلغت ؟ وقد قامت الأمة مائة دينار أي بلغ قيمتها مائة دينار، وكم قامت أمتك ؟ أي كم بلغت ؟[4]، ومنها الاستقامة والتقويم لقول

---

1. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 212.
2. المرجع نفسه، ص 212.
3. التهانوي، محمد علي، المرجع السابق، ص 540.
4. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، ج 5، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2008، ص 549.

أهل مكة : استقمت المتاع أي قوّمته، وفي الحديث قالوا : يا رسول الله لو قوّمت لنا فقال : الله هو المقوّم، أي لو سعّرت لنا، وهو من قيمة الشيئ أي حددت لنا قيمتها [1] وعليه فالقيمة تعبّر عن الثمن وهو " ما تستحق به الشيئ، والثمن :ثمن البيع، وثمن كل شيئ قيمته، وشيئ ثمين أي مرتفع الثمن " [2] أي أنه شيئ قيّم، أو أن قيمته عالية.

أما من الناحية الاصطلاحية فالمعنى الدقيق لمصطلح القيمة [*]يصعب تحديده بدقة لأن هذه " الكلمة تمثل في الغالب مفهوما متحركا، انتقالا من الواقع إلى القانون، ومن المرغوب فيه إلى الرّغوب – عموما – من خلال المرغوب فيه المشترك " [3] أي من المرغوب فيه إلى ما هو قابل للرغبة فيه، ذلك ما يعبر عن" المدلول المادي للقيمة بما هي خاصية تجعل الأشياء مرغوبا فيها فالنّبالة مثلا لها قيمة عظمى لدى الأرستقراطي [4].

إذن فقيمة الشيئ من الناحية الذاتية تطلق على الصفة التي تجعل ذلك الشيئ مطلوبا ومرغوبا فيه عند شخص واحد أو عند طائفة معينة من الأشخاص، نحو قولنا: "إن للنسب عند الأشراف قيمة عالية "[5].

---

1. ابن منظور، جمال الدين محمد، المرجع السابق، ص 549.

2. المرجع نفسه، ص 517.

*. الإستعمال التقني الأول لهذه الكلمة (باستثناء الرياضيات) كان استعمالها في الإقتصاد السياسي، فمن هناك جرى نقلها إلى اللسان الفلسفي المعاصر، حيث حلّت في عدد كبير من الإستعمالات محلّ تعبير (bien) القديم، ولقد أسهم "نيتشه "إسهاما كبيرا في هذا النشر (انظر لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 3، تعريب خليل، أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001، ص 124.)

3. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، تعريب خليل، أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 2001، ص 1524.

4. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، (د ط)، ص 506.

5. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 212.

وفي هذا المعنى قيل أحيانا قيمة إستعمالية (Valeur d'usage)، ففي نظر أي شخص تتطابق القيمة الإستعمالية لشيئ ما مع الحالة التي يحددها الفرد لهذا الشيئ، ويمكن لهذه القيمة الإستعمالية أن تكون شيئا مختلفا عن الجدوى [1].

ويترتب عن ذلك أن اصطلاح قيمة الاستعمال يطلق في الغالب على ما للشيئ في نظر الشخص الذي يطلبه من قدر وثمن، ودون أن يعبّر ذلك عن معنى المنفعة باعتبار أن الشيئ في جوهره قد يكون ذا قيمة عظيمة في نظر البعض دون أن يكون له نفع حقيقي [*]

كما يطلق لفظ القيمة من الناحية الموضوعية على ما يتميز به الشيئ من صفات تجعله مستحقا للتقدير كثيرا أو قليلا، فإن كان مستحقا للتقدير بذاته كالحق والخير والجمال كانت قيمته مطلقة، وإن كان مستحقا للتقدير من أجل غرض معين، كالوثائق التاريخية والوسائل التعليمية، كانت قيمته إضافية[2]

ويضيف لالاند في موسوعته الفلسفية أن مدلول مصطلح القيمة موضوعيا -وعلى سبيل الحمل – إنما يشير إلى سمات الأشياء القائمة على ما تستحق من تقدير نسبي [3]، وموضوعيا –

---

[1]. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 3، مرجع سابق، ص 1522.

[*]. يفرق آدم سميث بين القيمة الإستعمالية والقيمة التبادلية، فالإصطلاح الأول يطلق على ما للشيئ من نفع حقيقي (كالماء، الهواء...)، ويطلق الثاني على ما للشيئ في مجتمع معيّن من ثمن اعتباري يسمح بتداوله بين الناس، وهذا الثمن لا يرجع إلى منفعة ذلك الشيئ، بل يرجع إلى قدرته، أو إلى ما للنّاس فيه من مآرب كالماس مثلا، فهو بذاته غير نافع، ولكن رغبة الناس فيه تجعل ثمنه غاليا (انظر صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص 212.)

[2]. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 213.

[3]. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 3، ص 1522.

لكن بصفة شرطية – يشير إلى سمة الأشياء الكامنة في أنها تشبع غرضا معينا نحو القيمة التوثيقية للأعمال الفنية [1].

هذا ونجد أن القيمة مصطلح يعني – من زاوية إقتصادية – سمة الأشياء الكامنة في كونها قابلة للتبادل في جماعة معينة وفي لحظة محددة، مقابل كمية محدودة من سلعة تعتمد وحدة للتبادل، وبهذا المعنى تعني القيمة السعر المتداول عموما، وهو ما يطلق عليه غالبا (قيمة تبادلية) مقابل القيمة الإستعمالية [2]، وعلى هذا يكون معنى قيمة الشيئ لدى علماء الاقتصاد مرهونة بمدى وفاءه بالحاجات، ومن ثمة كلما كانت الحاجة أشد كانت القيمة أعظم.

وبناء على هذا فقد تدخل قيمة الشيئ في مقولة الكم، فتدل على ثمن الشيئ، أي على كمية المال الذي يجب إنفاقه للحصول عليه، نحو قولنا قيمة السلعة، وقيمة العمل، كما تدخل في مقولة الكيف، وحينها تكون دالة على نسبة ذلك الشيئ إلى الصورة الغائية لجنسه نحو قولنا: قيمة الأسلوب، وقيمة الصداقة، وقيمة العلم [3].

أما في ميدان الجماليات، فإن القيمة تفيد ديمومة الأنغام النسبية في مجال الموسيقى، في حين أنها تعني في ميدان الفنون التشكيلية غموض الألوان أو وضوحها النسبي، والمقصود بذلك الغامض الأصل، وكمّ الوضوح أو الغموض المضمّن في لون ما [4].

---

1. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 3، ص 1523.
2. المرجع نفسه والمكان.
3. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 214.
4. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، مرجع سابق، ص 1523.

وفي الرياضيات نجد أن للقيمة مدلول رياضي نحو قولنا إن (3) هي قيمة (س) إذا كان الرمز (س) يرمز إلى العدد (3) [1]، وعلى هذا فهي تعبير رقمي أو جبري على الأقل، يحدد مجهولا أو يمثل حالة متغير، ففي كل مسألة ترمي إلى إيجاد قيمة شيئ أو عدة أشياء مجهولة، هناك تفريق مهم ينبغي إجراؤه، فمن جهة سيتوجب علينا النظر في قيم المعطيات الخاصة، ومن جهة ثانية النظر في مختلف العلاقات التي ينبغي على المجاهيل أن تقيمها فيما بينها ومع المعطيات[2].

وكذلك في المنطق الرمزي نطلق كلمة قيمة على الإسم الذي نضعه مكان الرمز في دالة القضية لتتحول إلى قضية، فاسم " العقاد " هو قيمة (س) إذا ما وضعناه مكانها في الدالة (س) إنسان، لتصبح " العقاد إنسان " [3].

هذا ويطلق لفظ القيمة في ميدان علم الأخلاق على ما يعبر عن مدلول لفظ الخير، وهكذا تكون قيمة الفعل تابعة في الغالب لما يتضمنه ذلك الفعل من خيرية، ويترتب عن هذا أنه كلما تطابق الفعل والصورة الغائية للخير بصورة أكمل كانت قيمة الفعل أسمى وأمثل، وتسمى الصورة الغائية المرتسمة على صفحات الذهن بالقيم المثالية (Valeur idéales) وهي

1. وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 506.
2. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، مرجع سابق، ص 1523.
3. وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 506.

الأصل الذي تبنى عليه أحكام القيم (Jugements de valeurs) أي الأحكام الإنشائية التي تأمر بالفعل أو بالترك[1].

إضافة إلى هذا نجد أن العلماء قد ميّزوا بين القيمة الحقيقية والقيمة الاعتبارية Valeur (réelle et valeur fiduciaire)، فذهبوا إلى أن أساس القيمة الحقيقية هو المنفعة، وذلك نحو قيمة الأرض أو قيمة الطعام، أما القيمة الإعتبارية فأساسها الثقة والائتمان نحو قيمة الأوراق النقدية والحوالات المالية [2]

كما ميّزوا بين القيمة الذاتية للشيء والقيمة المضافة إليه، ومدار التمييز بينهما أن القيمة المضافة إنما تنشأ عن العمل المبذول في إنتاج الشيء أو عن حوالة الأسواق أو عن القدرة أو التداول، لكن مع ذلك لا يمكن للقيمة المضافة أن تكون مشروعة في نظر بعض الفلاسفة إلاّ إذا كانت ناشئة عن العمل المبذول في صنع الشيء، وهذا معنى قول ابن خلدون " إن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية " وهو كذلك ما قصده كارل ماركس في قوله " إن القيم الناشئة عن الأعمال هي القيم الحقيقية " [3].

هذا ونجد أن مصطلح القيمة قد يرد كاسم مجرد، وحينها إما أن يتم توظيفه بالمعنى الضيق للمصطلح، وإما أن يوظف بالمعنى الواسع للمصطلح.

1. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 213.
2. المرجع نفسه والمكان.
3. المرجع نفسه والمكان.

أما بالمعنى الضيق للمصطلح فهو إشارة إلى القيمة التي تعبر عن الخير (good) أو المرغوب فيه (desirable) أو الثمين (worth) ولذلك كانت القيمة تناقش لدى الفلاسفة منذ أفلاطون تحت مسمى " الخير " [1].

أما بالمعنى الواسع للمصطلح فهي تشمل إلى جانب الصواب (rightness)، الإلزام (obligation) والفضيلة (virtue)، والجمال (beauty) والحق (truth) والقداسة (holiness)، والقيمة بهذا المعنى الموجب تقابل المعنى الآخر وهو الجانب السالب حيث يقع ما هو ضار، وخاطئ، وغير ملزم...ويسمى بعديم القيمة (disvalue) [2]

إضافة إلى هذا فقد يستخدم مصطلح القيمة كاسم أكثر واقعية (عيانية) ويترتب عن ذلك أننا إذا ما أردنا أن نتحدث عن قيمة القيم فإننا غالبا نريد الإشارة إلى ما يقوّم (what is valued)، أي ما يحكم عليه بأنه خير أو أنه مرغوب (in desired) ومن ثمة فتعبير القيمة يعني ما يتوق إليه إليه الشخص أو ما يعتقد أنه خير [3].

كذلك تشير كلمة القيمة إلى ماله قيمة (what has value)، أو ما يمكن أن يكون ذا قيمة(valuable)، أي أن القول بأن شيئا ما " قيّم " يعني بأن هذا الشيئ حاصل على القيمة، كما يشير إلى شيئ خيّر أو صائب أو ملزم أو جميل أو حقيقي[4].

---

1. الصباغ، رمضان، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 1998، الإسكندرية، ص 38.
2. المرجع نفسه، ص 40.
3. الصباغ، رمضان، المرجع السابق، 41.
4. المرجع نفسه، ص 42.

فإذا كان هذا هو أبرز ما تمّ الاتفاق حوله من تعاريف إيتمولوجية واصطلاحية، فكيف تحدّدت تاريخية مفهوم القيمة ؟ وكيف كانت قراءة نيتشه لها؟

2. جينيالوجيا المفهوم :

إن ما يتّفق حوله الكثير من باحثي فلسفة القيم (*) أن ولوج مصطلح القيمة إلى معجم الفلسفة لم يكن إلاّ حديثا، فكان نفاذها إلى مذاهب الفلاسفة من أبواب متعددة، وتحت أسماء مختلفة، ولكنها لم تعد موضوعا ومبحثا شرعيا من مباحث الفلسفة إلاّ منذ زمن قصير لا يكاد يجاوز القرن التاسع عشر (**).

هذا ولابد من الإشارة إلى أن مشكلة القيمة التي صارت ذات حظوة في عصرنا لم تظهر في فلسفات الماضي، لأن الفلاسفة لم يكونوا يهتمون بها بصفة خاصة، وإنما اهتموا بها، وبأنواعها تبعا لاهتمامهم بالوجود، فكانوا ينظرون لها من الزاوية التي ينظرون منها للوجود[1].

---

*. فلسفة القيم (philosophie des valeurs) وهي تعني البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيم الأشياء، وتحلّلها، وتبيّن أنواعها وأصولها، فإن فسّرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائية المرتسمة على صفحات الذهن، كان تفسيرها مثاليا، وإذا فسّرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية، كان تفسيرها وجوديا، وخير تفسير للقيم، إرجاعها إلى أصلين، أحدهما وجودي، والآخر مثالي (انظر : صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص 214.

** . يذكر "رويه " أنّ أول من استخدم لفظ القيمة بالمعنى الفلسفي وعمل على ذيوعه، هو " لوتز " واللاّهوتي "ريتشل" وعلماء الإقتصاد النمساويون بوجه خاص، " مانجر – فون وايز – فون بوم – بافرك " وكذلك العلماء النمساويون أيضا " مينونغ – فون إرنفلس "، وقد نجم عن نجاح فلسفة نيتشه أن عمّ استعمال كلمة القيمة صفوف جمهر من المثقفين، واحتلّت نظريات القيمة المكانة الأولى في ألمانيا، حوالي سنة 1900، وفي بريطانيا وأمريكا حولي 1910، (أنظر : العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1986، ص 269-270.

1. الربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر –بين النسبية والمطلقية – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، 1980، ص64.

ومع ذلك فلو اعتبرنا القيمة عنوانا جديدا يطلق في بعض جوانبه على موضوعات قديمة لأمكننا أن نتتبّع ماهيتها جينيالوجيا انطلاقا من التصور اليوناني القديم، ووصولا حتى الفلسفة المعاصرة عامة، وعند نيتشه خاصة.

- **في الفلسفة اليونانية :**

يبدو أن من يمعن النظر في فلسفات الإغريق، وإلى المسائل التي تثيرها مشكلة القيمة، ليدرك أنها واحدة من المسائل التي كانوا على وعي بها، ذلك ما يظهر إذا ما نحن اتجهنا صوب فلسفة سقراط مثلا، وحيث هو قد بحث عن الماهية أو طبيعة الشيئ الكامنة وراء ما هو حسي، فإنه " وجه الفلسفة وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الاهتمام بدراسة الذات الإنسانية، فانصّبت الفلسفة عنده في مجال القيم – الأخلاق – الذي يمسّ ذات الإنسان، ويخاطب ضميره، ولم يقف عند هذا الحد، بل حرص على وضع منطق عقلي قوامه الإيمان بالعقل والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات العقلية الكلية "[1].

وتبعا لذلك اعتقد سقراط أن القيمة وإن كانت قيمة في نظر الإنسان، فإن موضوعها حكم حقيقي، فهي بحسبه تملك سمة كلية، وذلك كاف لإظهار أن الخير مثلا هو من طبيعة روحية لا حسّية [2].

[1]. عبد الرحمن، سامية، المرجع السابق، ص 95.

[2]. العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1986، ص 98.

ومع أفلاطون تتبلور البدايات الأولى لفلسفة القيمة – تحت مسمّى الخير – ضمن نظرية المثل(*) التي أطلقها، وفيها يعبّر أفلاطون عن موقفه الأكسيولوجي[1]، إذ يرى أن " الخير هو القيمة العليا أو قيمة القيم التي نبحث عنها، ونجري

وراءها لأنّنا نرى أنه لا وجود، ولا كمال، ولا سعادة إلاّ بها، وهذا ما عبّر عنه في نصه المشهور : <<الخير فوق الوجود شرفا وقوة>>، ومن ثمة فالخير كقيمة هو الذي له الأولوية، وعلى هذا كان مصير العادل المضطهد أحسن من مصير الطاغية، لأن الوجود لا معنى له إذا خان القيمة " [2].

وهكذا يكون أفلاطون قد أسّس لفلسفة القيم التي اكتست طابعا مثاليا، فالقيمة عنده هي " الخير الأعلى (قيمة القيم) وهو المبدأ الذي يشمل المبادئ كلّها، وفيه تلتقي أنواع الكمال جميعا، وهو موجود يكفي ذاته بذاته، ولا يفرض وجوده شيئا آخر سواه، ذلك أنه هو الله " [3]، إذن فالقيمة - الخير -في الأفلاطونية ليست إلاّ تتويجا لعالم الثل، وهي بذلك مبدأ

* . تدلّ نظرية المثل على أن هناك فرقا وجوديا بين الأفكار والأشياء، وهي نظرية تشعرنا دائما بأن الممكن أولى من الموجود، أو أن الفكرة أولى من الشيئ، وأن المثل أولى من الواقع، كما تشعرنا أن هناك مستويين للوجود، يفوق أحدهما الآخر، ولكنهما مستويان مترابطان، يمسك أو يخدم كلّ منهما الآخر، إلى حدّ ما، فالممكن الذي يمنح الموجود استعداده، لا معنى له إلاّ بالنسبة إليه، والفكرة لا معنى لها إلاّ بالنسبة للشيئ، لأنها هي التي تمنحه معناه، والمثل لا معنى له إلاّ بالنسبة للواقع، لأنه يحاول دائما أن ينطبق عليه (انظر : الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 136.)

1. يطلق مصطلح نظرية القيم (axiologie) على البحث الذي يُعنى بطبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها، وهي باب من أبواب الفلسفة العامة، وترتبط بالمنطق وعلم الأخلاق وفلسفة الجمال (انظر :صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص 215.)

2. الربيع، ميمون، المرجع السابق، ص 136.

3. العوا، عادل، المرجع السابق، ص 69.

بناء العالم الذي ينتظم مجمل الصور والقوانين، وعلى هذا الأساس نجده يعتبر القيمة هي المبدأ الأسمى للتفسير، ذلك بما هي فوق الوجود متعالية ومتسامية.

أما أرسطو فلم يُقرّ نظرية أستاذه في المثل التي " اعتبرها فرضية زائدة لا يمكن البرهان عليها، ولا الإفادة منها، لهذا اتجه اتجاها علميا موسوعيا معتمدا مبادئ علاقة تسلسلية مزدوجة بين الصورة والمادة أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل، حيث انتهى إلى تجاوز ثنائية القيمة والواقع الأفلاطونية، ورأى أن القيمة تتجسّد فعليا في الواقع تجسّد الصورة في الهيولى، فالمادة تتطلّع إلى الصورة، وكل صورة هي بذاتها أمر صالح، وأن درب تحقق القيمة هو عين درب إنتاج الطبيعة ذاتها بذاتها" [1]، وعلى هذا يكون أرسطو قد حاول التوفيق في طرحه الأكسيولوجي بين الأساس الواقعي الحسي باعتباره المنطلق الذي تقوم فيه القيم وتتجسّد، وبين الأساس الغائي الروحي باعتباره منتهى التسلسل الطبيعي لمختلف صور الوجود.

وعلى هذا يذهب أرسطو إلى أن امتداد ذلك التسلسل" إلى داخل النفس يفسح المجال أمام الارتقاء من فاعلية تمتزج بالمادة إلى فاعلية الروح المحضة التي تتجلّى في فضيلة عقلية أو فلسفية قوامها التأمّل، وهو الخير الأقصى، أي الكمال الأتمّ (قيمة القيم)، وبه تتّحد النفس البشرية بالعقل الإلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، وهو في وقت واحد عقل صرف، وفعل صرف"[2]

[1]. العوا، عادل، المرجع السابق، ص ص 69. 70.

[2]. المرجع نفسه، ص 70.

- **في الفلسفة المدرسية (الوسيطية) :**

لقد تحولت الميتافيزيقا إلى ثيولوجيا في العصر الوسيط، وما يلزم عن ذلك، أنه في الإمكان أن نتتبع البعد الأكسيولوجي في فلسفة هذا العصر، فالقديس أوغسطين مثلا، اعتقد أن الله هو القيمة العليا، ذلك بما هو" وحده ثابت كامل، وأن الإنسان الذي يطلب السعادة، إنما يطلب الله، لأن الإفلات من القلق وبلوغ الرضا بالخير الأعظم لا يتوافران إلاّ في الله" [1].

وفي السياق نفسه بحث القديس توما الإكويني مسألة القيمة تحت اسم الخير أو الخير الأقصى، أو الكمال، لذلك نجده" وحّد بين القيمة العليا والعلة الأولى، أي الله، بوصفه كائنا حيا أزليا خيرا" [2].

وهكذا فالله بحسب القديس توما الإكويني هو" الصورة المحضة البريئة من كل شوب المادة إطلاقا، وهو فعل كلّه، وإذن كامل ولا نهائي، وإنه يخلق العالم من العدم، ويسهر على الحفاظ على الكون بقدرته المبدعة، والله لا يصنع الشر، إذ الشر نفي، بل الله مبدأ الخير، كل الخير الذي يتحقق في عالمنا، وعالمنا خير العوالم الجائزة، وإن القيم تتجسد في الواقع تجسد الصورة في الهيولى" [3]، وبهذا يكون قد مزج بين الطابع الروحي والإلهي للقيمة، وبين الطابع الإنساني بما هو محلّ تجسد القيمة على أرض الواقع.

---

1. العوا، عادل، المرجع السابق، ص 77.
2. قنصوة، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، القاهرة، 1987، ص 12.
3. العوا، عادل، المرجع السابق، ص 81.

فإذا كان هذا هو التصور الغالب على مواقف الفلاسفة من القيمة في الفلسفة الوسيطية، فكيف تحدد تصور فلاسفة الإسلام إزاء مشكلة القيمة ؟

- **في الفلسفة الإسلامية :**

إذا تأملنا الفكر الإسلامي عموما، والفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، نلمس مدى التميّز والرقي الذي بلغته الحضارة الإسلامية، ذلك بما هي تنهل من منبع لا ينضب، إنه النبع الإلهي، وعلى هذا فقد ارتبطت القيم في الفكر الإسلامي بروحانية خاصة، تنبع من تعلّقها بالكمال الإلهي.

وعلى هذا الأساس فإن مصدر القيم هو القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، والقرآن الكريم هو " كتاب المسلمين المقدس المعبّر عن الإرادة الإلهية، وأصل الحضارة الإسلامية، فهو إذن المصدر الرئيسي للتعاليم والأحكام الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ذلك ما يؤكده القرآن في كثير من آياته، نحو قوله تعالى :<< **إن الحكم إلاّ لله** >> [*] وقوله تعالى << **ألا له الحكم** >> [**]، ثمّ تأتي السنّة النبوية الشريفة مصدرا هامّا وعظيم الأهمية للقيم في الإسلام " [1] لقوله تعالى:<< **وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى**>> [***].

---

[*] . سورة الأنعام، الآية 57.

[**] . سورة الأنعام، الآية 62.

[1]. بيوني رسلان، صلاح الدين، القيم في الإسلام – بين الذاتية والموضوعية – دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط) القاهرة، 1990. ص 133.

[***] . سورة النجم، الآية 03- 04.

وبالنظر لقداسة المنهل - القرآن الكرم والسنة النبوية الشريفة - فقد حظيت القيم هي الأخرى القداسة والعلو، ولكن مع ذلك فقد اختلفت الاتجاهات الفكرية والفلسفية حول طبيعة القيم، حيث يردّها أهل السنّة إلى" إرادة الله باعتبار أن الخير ما حسّنه الشّرع وأثنى عليه، والشر ما قبّحه ونفّر منه" [1]، ويلزم عن ذلك أن العقل لا يمكنه أن يكون مصدرا للقيم، ومن ثمّ فهي موضوعية لا ذاتية.

أما المعتزلة [*] فقد رفضوا رأي أهل السنة في القول بأن" خيرية الأفعال أو شرّيتها مرجعها إلى كلمة الله وإرادته، فذهبوا إلى القول أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، وأنهما يدركان بالعقل لا بالشّرع" [2]، ويلزم عن هذا تقديس العقل بما هو مقياس القيم كلها.

ومن جهته ابن رشد حمل على القائلين" بأن أصل القيم (الخير) هو الله، وما لزم عن ذلك من قولهم أن الخير خير، لأن الله أمر به، وأن الشر شر، لأن الله نهى عنه، فخالفهم في ذلك بقوله أن العمل يكون خيرا أو شرّا لذاته، أو بحكم العقل"[3].

---

1. بيوني رسلان، صلاح الدين، المرجع السابق، ص 141.

* . المعتزلة فرقة من الفرق الكلامية، بل أن نشأة علم الكلام باعتباره نسقا كلاميا، مرتبطة بنشأة المعتزلة، أما أصل تلك التسمية، فيعود للحادثة التالية : دخل واحد على الحسن البصري، فقال له : يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء : " أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن، ولا كافر، ثمّ قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن : اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة (انظر : عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، بيروت (دط)، 1998، ص 12.)

2. بيوني رسلان، صلاح الدين، المرجع السابق، ص 142.

3. ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي، أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ط5، القاهرة (د ت)، ص 365.

- **في الفلسفة الحديثة :**

لعلّه من الضروري الإشارة إلى أن انطلاقة البحث الفعلى في القيمة كانت مع الفلسفة الحديثة، وبداية من ديكارت الذي اعتقد" أن القيمة القصوى تتصل بالمعرفة اتصالها بالطريقة التي تسوّغ هذه المعرفة باللّجوء إلى فكرة الإله الكامل، وهو يقضي بحذف الروح الشريرة، ويتّسم بكونه لانهائي الصدق بأكثر منه لا نهائي الواقع"[1].

هذا ويرى ديكارت أن القيم تستمد من العقل" ولّما كان الخير الأسمى هو معرفة الحقيقة، وكانت الفضيلة المثلى هي حرصنا الحازم الثابت على إخضاع إرادتنا لنور عقلنا، فإن الخير لا يمكن إذن إلاّ أن يتجلّى فيما يؤول أمره إلينا، ونملكه بوجه ما، لأن من كمالنا أن نملكه، وهذا يعني أن ممارسة إرادتنا على الوجه العقلي يسبّب أكبر لذة يستطيع الحصول عليها، وهذه هي لذة الروح التي تباين لذة الهوى "[2]، وهكذا ارتبطت القيم في العقلانية الديكارتية بما هو روحي وعقلاني، لدرك سموها وكمالها بما هي تجسد المطلق واللاّنهائي.

أما التطور الحديث لتصور القيمة أو على نحو أدق القيمة من حيث هي عنوان جديد لموضوع جديد، فمن الممكن القول دون مبالغة أن كانط كان هو من مثّل انطلاقته الأولى، ولذلك يعدّ فيلسوفا للقيمة على الأصالة، وفي إمكاننا أن نقابل بين كتبه النقدية الثلاثة، وبين

[1]. العوا، عادل، المرجع السابق، ص 84.

[2]. المرجع نفسه، ص 85.

ثالوث القيم التقليدية (الحق، الخير، الجمال)، فنقد العقل النظري يبحث الحق، بينما يتناول نقد العقل العملي قيمة الخير، ويبحث نقد ملكة الحكم قيمة الجمال [1].

هذا، ويرى كانط أن القيمة بما هي تمثل ما يجب أن يكون وما يستحق أن يكون، فهي تتمتع باستقلاليتها عن الوجود، إذ العقل العملي فيها هو الذي يخضع الحوافز الحسية والإنفعالية إلى مبادئ أخلاقية قبلية، وهو الذي يجعل العمل الأخلاقي خضوعا لتشريع عام، نحن منشئوه أو واضعوه، ومن ثمّ فمبادئ هذا العقل هي التي ترسم لنا صورة الواقع الذي نتطلّع إليه، وهي التي تمنح الأخلاق استقلالها وتعتقها من كل تبعية للوجود، وهي التي تظهر لنا طابع قيمها الجوهري[2].

- **في الفلسفة المعاصرة:**

إذا تأمّلنا تاريخية مبحث القيمة، فلعلّنا سنقول - دون مبالغة – أن الفلسفة المعاصرة كانت هي الفلسفة الوحيد أعطته حقه من العناية والاهتمام، حيث أصبحت تُبحث كنظرية مستقلة عن سائر المباحث الفلسفية الأخرى، وبدا ذلك جليا من خلال المواضيع القيمية التي أصبحت تشكل جوهر الفلسفة المعاصرة.

وعلى ذلك نجد مثلا ماكس شلرMax scheler (1874. 1928) قد عُني بالقيمة عناية خاصة، وهي عنده " تعطى لنا في تجربة عاطفية قبلية، ففي التجربة المباشرة أُدرك

[1]. قنصوة، صلاح، المرجع السابق، ص 13.

[2]. الربيع، ميمون، المرجع السابق، ص 87.

بالوجدان الجمال في لوحة فنية، أو السّحر في شخص، أو حسن المذاق في فاكهة، ولا أحتاج إلى توسّط لإدراك أن سلوكا ما هو سلوك شجاع، أو موقفا ما يتّسم بالنبل " [1].

أما نقولاي هارتمان فنظر للقيم باعتبارها موضوعات " مثالية موجودة في ذاتها، مستقلّة عن كل تفكير ورغبة، قابلة لإدراك الذات لها إدراكا حدسيا وقبليا لا علاقة له بالتجربة بتاتا، ويعني هذا أنها تكون في نظره عالما كعالم المثل الأفلاطونية "[2].

ويلزم عن ذلك أن القيمة تمثّل المطلق الثابت، والحقيقة والماهية المستقلّة، وعلى ذلك كان لها عالمها الخاص بها " موجودا في ذاته كمملكة أخلاقية لا صلة لها بالواقع، ولا صلة لها بالشعور "[3].

وعند لوسين رينه René Leseinne (1882. 1954) تتّحد القيمة بالمطلق، وتسمو إلى المتعالي، ذلك أن الله هو القيمة المطلقة وعلى ذلك يذهب لوسين إلى أن " القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائيا بالنسبة إلى تجربتنا فوق القيمة الأخلاقية ومثلا أعلى وشرطا فوق أرضي، فيه كل القيم تتكرّس مباشرة للأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة << الجنة >>، أعني المكان الذي فيه سنملك، في وقت واحد ونهائيا، الحق الكامل والسرور الخالص، والفضيلة التامة

1. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 40.
2. الربيع، ميمون، المرجع السابق، ص 260.
3. المرجع نفسه والمكان.

والحب اللّامتناهي"[1]، وهكذا تكون النزعة الروحية هي السّمة البارزة في فلسفة "لوسين"بشكل عام، وفي فلسفته القيمية بشكل خاص.

وإذا كانت هذه التصورات هي ما حدد مفهوم القيمة عند بعض أقطاب الفلسفة المعاصرة، فكيف تُراه قد تحدّد عند نيتشه ؟

يبدو أن تصور نيتشه الفلسفي إجمالا يمكن اعتباره تصورا قيميّا بامتياز حيث يرى لوتسه Hermann Lotze(1817.1881) [*] أن " نيتشه هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة إذاعته واتساعه بين الناس، وهو المسؤول عن سيادة القيمة تصورا أسمى وأقصى للفلسفة"[2].

وعلى هذا يمكن اعتبار فلسفته كلها بمثابة نظرية في القيمة، ذلك أنه اتّخذ من القيمة المبدأ الأقصى والغاية النهائية لمذهبه، فالوجود عنده بمختلف جوانبه عملية متصلة من التقويم، وحيث أن مصدر القيمة – كما سنرى ذلك لاحقا – هو إرادة القوة، فإن الإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء، وهو الذي يضفي عليها المعنى، فالإنسان وحده هو المقوّم، وباعتبار أن التقويم هو خلق القيمة، فهذه الأخيرة لا تمليها إلاّ الإرادة التي لا قانون لها إلاّ ما تخلقه من قوانين لنفسها.

---

1. بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 370- 371.

* . يعتقد " ريمون رويه " أن (لوتسه) هو أول من استخدم لفظ القيمة بالمعنى الفلسفي، وهو الذي يحدّد ويشرط << ما هو كائن >>، فالطبيعة في نظره موجهة نحو تحقيق الخير، وردّ الدليل الأنطولوجي على وجود الله إلى كلية (totalité) القيمة وشمولها، الذي لا ينفصل عن الوجود (انظر قنصوة، صلاح، المرجع السابق، ص 14.)

2. قنصوة، صلاح، المرجع السابق، ص 14.

إن العبارة التي تستوعب الأكسيولوجيا النيتتشوية، يمكن تحديدها في " قلب جميع القيم "، إذ يذهب نيتشه إلى أن لتصور القيمة أوّلية وأسبقية على سائر التصورات الأخرى، ذلك أنها تكاد تكون الشرط الأساسي الذي وضعته الحياة نفسها لإمكان الحياة، ومن ثمّة، يكون نيتشه قد فسّر ماهية " الأجاثون "(الخير) تفسيرا جعله بعيدا عن كل تحيزّ أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين اعتقدوا في القيم الصادقة في ذاتها، وحيث هي ليست كذلك، فقد تجاوز نيتشه ذلك التصور التقليدي للقيمة، واعتبرها نتاج الإنسان المبدع، ذلك الإنسان الذي يخلق لنفسه القيم التي تستجيب لتطلّعاته وطموحاته، على أنّه ليس لتلك التطلّعات نهاية تقف عندها، ولا حدود تحدّها.

القيم إذن، ستتّـــسم بالنسبية والتغيّر، شأنها في ذلك، شأن باقي التصورات الأخرى، فهي بذلك تتغيّر بتغيّر الشعوب والأمم والحضارات، وتتغيّر بتغيّر الأفراد أنفسهم، وكذا الظروف والأحوال المحيطة، ذلك " أنه ليس من شعب تحلو له الحياة دون أن يُخضع النظم لتقديره، وإن كل شعب يرى من واجبه إذا أراد الحياة أن يأتي بتقدير يختلف عن تقدير من يجاوره من الشعوب، وهكذا ما كان يراه أحدهما خيرا يراه الآخر دناءة وعارا " [1]، ولعلّ هذا ما يعني أن المهمّة الجوهرية للفيلسوف تكمن في النّقد الشامل الذي يجب أن يستوعب مجمل القيم السائدة، مع العمل على إيجاد المعايير الجديدة لها، وذلك ما جعله يتطلّع إلى " الخلق المتجدّد للأهداف، لأنه لا توجد أهداف ثابتة، بل صيرورة، وتحوّل مستمر، فعلى أي فرد أن

[1]. الكحلاني، حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص 84.

يخلق أهدافه بنفسه، ويناضل لتحقيقها حتى لو تعرّض للخطر، لأن الحياة بدون مجازفة لا معنى لها، ولذلك كانت القيم تتغيّر وتتبدّل بتبدّل الحاجات، وبتغيّر الشعوب، ولكنها تظل قيم إنسانية نبيلة تخدم تطور وتقدّم الجنس البشري ولا تسيئ إليه " [1]

إن ما رفضه نيتشه في قيم عصره والتي ترتدّ إلى الأفلاطونية وإلى سقراط، والتي دعمتها المسيحية، هي قيم العبيد والقطيع، ذلك أنها ليست القيم (بالألف واللّام)، وإنّما هي نمط واحد من القيم الإنسانية، من الممكن أن يوجد معها وإلى جوارها وخلفها أشكال قيمية عديدة [2]، وهذا ما جعل نيتشه يسعى لإبداع نمط قيمي جديد يتجاوز الأنماط السائدة، وعليه يجب أن نتجاوز " ذلك الخير، وذلك الشر، يجب أن نترك العنان لطبيعتنا المطلقة...يجب أن يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرّة سافرة في وضح النهار، وإذا ما اقتضى الأمر أن نسير فوق طريق من الجماجم ! فعلينا أن نسحقها بأقدامنا ودون أن يتحرّك ضميرنا بملام ! يجب أن تكون لنا قلوب قاسية ! [3]، وعليه فإن كانت القيم أُفقدت معانيها، فهذا لا يهمّ، المهمّ هو أن نكون نحن، وأن نطوّر أشكالا من القيم تتّسم بالجدّة والقوة، الأمر الذي يضفي على القيم طابعها الإنساني من جهة، كما يتيح للإنسانية أن تتجاوز ذاتها من جهة أخرى.

1. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 86.

2. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 300.

3. الشرقاوي، محمد عبد الله، الفكر الأخلاقي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1990، ص 27.

إن إعلان نيتشه معاداته القيم السائدة، كان بمثابة مؤشّر على حلول المرحلة الحاسمة التي تبدأ عنده من الهدم، وتنتهي إلى البناء، وتعني هذه المرحلة حلول إرادة القوة بما هي سرّ الهدم الذي تكون القيم القديمة موضوعا له، وهي في الوقت ذاته سرّ عملية البناء الذي يُعنى بشرعة القيم الجديدة، وهذا ما سنحاول تحليله في الفصل اللاحق.

المبحث الثالث: القيمة والدلالة الأنطولوجية

بداية، نجد أن تناول مسألة القيمة ودلالاتها الأنطولوجية، يطرح جملة من التساؤلات التي تمّ التركيز عليها في فلسفة القيم (philosophie des valeur) من جهة، وفي الفلسفة الأنطولوجية من جهة ثانية، " فإذا اعتبرنا أن قيمة الشيئ غير وجوده، تبع ذلك أن معنيي القيمة والوجود يعبران عن حقيقة واحدة، ولا يمكن تصور أحد هذين المعنيين دون تصور الآخر، ولولا ذلك لما كان للقيمة وجود، ولا للوجود قيمة " [1]، وعلى هذا يمكن الوصول مبدئيا إلى استنتاج مدى التلازم والتضايف في العلاقة بين المفهومين.ولكن في الوقت نفسه يبرز أمامنا التساؤل الجوهري، وهو أيّ التصورين أحق بالأولوية ؟فهل الوجود أحق بالأسبقية ؟أم القيمة أحقّ بها ؟وبمعنى آخر هل وجود الشيئ مبدأ قيمته أم قيمته مبدأ وجوده ؟ وهل يمكن القول فعلا بأسبقية أحدهما على الآخر؟أو بمعنى آخر كيف تمّ التأسيس لتلك الثنائية ؟هل تمّ التأسيس لها من زاوية الاتصال ؟ أم من زاوية الانفصال ؟ أم بالمقابل يمكن التّجاوز والنظر إلى المسألة من زاوية مغايرة للتصورات السابقة.

إذا كان الوجود يشمل – بمعنى من المعاني – كل ما هو موجود، فإن الموجودات لا تعدّ ولا تحصى، ولكل نوع منها وجود خاص به، سواء كان وجودا ماديا أو معنويا.أما القيمة فإنها لا تتجلّى إلاّ بكونها " موجودة من حيث هي موجودة، ومن حيث هي غير موجودة، إنها موجودة كواجب وجود، يقابل الوجود القائم، ولكنه يقابل العدم، وعلى هذا فالقيمة التي نريد

[1]. صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 214.

تحقيقها تبدو لنا وكأنها كل شيئ، ولكننا إذا حققناها فقدت هالتها، وصارت مجرد واقع يجب علينا أن ننظر إلى أبعد منه، وأن نتجاوزه إلى أسمى منه " [1].

ويلزم عن ذلك أن القيمة حكم إنساني خالص، أما الوجود فلا ينطوي على ما يدلّ على الخير، أو الحق أو الجمال، وإنما يضفي الإنسان هذه القيم على الأشياء، كحكم بحسب مستواه القيمي، وبذلك سترتبط القيمة من جديد بالوجود، لكن ليس لتكمن فيه، بل لتتجاوزه، ثمّ تعود إليه مرّة أخرى، وهكذا هي على الدوام تجاوز وارتقاء.

وعلى هذا، فالقيمة تنبثق كاحتجاج ضد حياد الوجود، فهو لا ينتج ما هو خير وما هو جميل، وهو في الوقت ذاته يقدّم ما يؤدي إلى الحياة ويجعلها تستمر، ولكنّه يقدم كذلك ما يفنيها ويؤدي بها إلى العدم، ومن ثمة فطابع القيمة الاحتجاجي والنقدي لا يعني سوى رفض ما هو كائن، وحيث هي كذلك، فلا يمكن لأي عنصر من عناصر هذه الكينونة أن يكون منبع القيمة ما دامت هي ناشئة عن رفض هذه الكينونة [2].

وتبعا لهذا، فالقيمة لا ترتدّ لأيّ من عناصر الوجود بما هو حيادي، ولا لأيّ ضباب متعال أو محايث كيفما كانت طريقته، إنها إنسانية، ولكنها بما هي كذلك، ليست إلاّ تجاوزا، أي تجاوز ما هو كائن، والتّوق إلى ما هو أسمى منه دون أن يكون لهذا التّوق حدود، فمثلا كانت الكثير من شعوب العالم تتوق للعدل والمساواة، ، والقضاء على ظاهرة التمييز العنصري، لكنها

[1]. الربيع، ميمون، المرجع السابق، ص 36.

[2]. خرطبيل، سامي، الوجود والقيمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1980، ص ص 101 -102.

أما وقد أدركت الغاية وتحققت واقعيا، فقد صار من الضروري تجاوزها، وبالتالي التّوق والبحث عمّا هو أسمى منها.

وانطلاقا من هذا، نصل إلى التمييز بين ما نعبّر عنه بحكم الوجود، وما نعبّر عنه بحكم القيمة. أما حكم الوجود فهو " حكم يعبّر عمّا هو واقع في مجال ملاحظتنا وتجربتنا، حيث يدلّ على واقعة وجودية، نحو قولنا : هذا الشيئ حلو أو مرّ، أحمر أو أسود، فهو لا يتجاوز وصف الواقع، إمّا أن يكون صحيحا أو غير صحيح، فهو صحيح إن كان مطابقا للواقع، وخطأ إن كان مخالفا له، في حين أن حكم القيمة يظهر في المواقف التي توجب علينا أن نفاضل بين الأشياء عن تفكير ورويّة، نحو قولنا : إن الحياة في البادية خير وأفضل من الحياة في المدينة[1].

إذن فحكم القيمة يتّجه في الغالب صوب ما هو أسمى من الواقع، أي إلى ما ينبغي أن يُفعل، أو إلى ما ينبغي أن نؤثره، ونحبّه، ونرغب فيه، بينما لا يتجاوز حكم الوجود الواقع الفعلي.

يتعلّق حكم القيمة بقيمة محقّقة ومحسوسة، كما أنه قد يتعلّق بقيمة مثالية، وحيث هو كذلك فالقيمة تقتضي إيمان الشخص بها لأنها مثل أعلى نبلغه أو نقترب منه بالعمل والابتكار، ولعلّ الإيمان بها يتناسب مع قوّتها في ذاتها كمثل أعلى بالنسبة إلينا، فنحن مثلا نؤمن بالله بما هو

[1]. بيوني رسلان، صلاح الدين، المرجع السابق، ص 33.

العظيم المتعالي، في حين يؤمن بعض الشيوعيين بالثورة، بما هي في نظرهم صورة لا يمكن تحاشيها [1].

وعلى هذا، يمكن الوصول إلى أن العلاقة بين حكم الوجود وحكم القيمة، وإن كانت في الظاهر تشير إلى الإخلاف، إلاّ أن الاستعمال يبرز مدى اتصالهما، حيث يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر في كثير من الأمثلة بدون عناء، فإذا قلت مثلا :" هذا الولد شجاع " كان قولي هذا إعراب عن قيمة لهذا الولد وعن واقعه، وإذا قلت :"الطقس جميل " فهذا الحكم يدلّ على مشاهدة واقع، لكنّه في الوقت ذاته يُعرب عن تقدير قيمة [2]

إذن، فلا يمكن تصور حكم قيمة بمعزل عن حكم وجود، كما لا يُتصوّر حكم وجود دون حكم قيمة، وحيث هما كذلك فمن الممكن القول " أن القيمة ترتبط بالوجود، فهو محلّها ولا حياة لها إلاّ في الوجود عبر عمل الإنسان لتصنع اتجاهه " [3] وفي الوقت ذاته يمكن القول أن الوجود هو الآخر يرتبط بالقيمة، لأنها هي التي تجعله جديرا بأن يكون وجودا، لذلك كانت القيمة هي " الخاصية التي توجد في الأشياء، والتي تجعل منها أشياء جديرة بالوجود، أي بأن تكون مرادة " [4].

1. الربيع، ميمون، المرجع السابق، ص 37-38.
2. المرجع نفسه، ص 40.
3. خرطبيل، سامي، المرجع السابق، ص 145.
4. الربيع، ميمون، المرجع السابق، ص 45.

هذا ويمكن استنتاج أن الحديث في فلسفة الأنطولوجيا، والحديث في فلسفة القيم، يؤدي بنا لا محالة إلى الحديث عن الإنسان بما هو سرّ الوجود، وبما هو جوهر القيم، ذلك أن الوجود الذي يخلو من وجود الإنسان سيمثّل بالضرورة وجودا مغلقا ومعتما، لا يمكن أن يقال عنه أيّ شيئ، وبعبارة أخرى، لا يصبح له معنى، ولعلّ ذلك ما جعل الإنسان محور الوجود، ومركز الكون، وسيّد كل ما هو موجود.

وإضافة إلى هذا، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يتأسّس وجوده الحقيقي على " تعاليه على الواقع، والإنفراد بالقدرة على التطلّع إلى ما ينبغي أن يكون، وعلى صنع القيم التي يحاول أن يعيشها تجربة في حياته " [1].

ويلزم عن هذا، أن تجربة الإنسان الوجودية تسير على التوازي وتجربته القيمية، حيث أن " القيم هي كلّ شيئ بالنسبة للإنسان، فهي تعمل على تأكيد إنسانيته، والسّمو بها من درجة إلى أخرى أعلى منها، إنّنا لا يمكن أن نتصوّر وجودا حقّا للإنسان دون قيم، كما أننا لا يمكن أن نتصور وجودا حقّا للقيم دون الإنسان"[2].

وبناء على هذا التحليل المتواضع لمسألة القيمة ودلالاتها الأنطولوجية، يمكن الوصول إلى أن كلّ بحث في القيم في الفكر الإنساني يعبّر عن مدى عمقه بما هو بحث في الوجود في حدّ ذاته، ذلك أن القيمة " مسألة أنطولوجية قبل أن تكون مسألة أكسيولوجية، فالإنسان حين

1. بيوني رسلان، صلاح الدين، المرجع السابق، ص 35.
2. المرجع نفسه، ص ص 35.36.

يحاول البحث عن قيمة الحياة من حيث هي موجودة بالرغم منه، فهو أيضا يسعى أن يوجد لها قيما تضفي عليها بصمة وجوده العيني والاجتماعي " [1]، ومن ثمّ ندرك مدى ثراء التجربة الإنسانية بما هي تجربة وجود يمتلك القابلية للعلو والتسامي.

ويبدو أن هذا ما آمن به نيتشه، وعمل على بلورته في تصوره الأنطولوجي والأكسيولوجي في الوقت ذاته، وحيث هو كذلك، سنجده يجعل لتصور القيمة أولويته وغلبته على سائر التصورات الأخرى، فهي عنده أوّل ما يدلّ على إنسانية الإنسان، فالإنسان هو الذي يخلع القيمة على الوجود ويضفي عليه الدلالة والمعنى، وحيث أن إضفاء المعاني على الوجود يعني عند نيتشه إثباتا لسلّم قيم، فقيمة العالم متوقفة على المعنى الذي نعطيه إيّاه، ولذلك فلا يمكن للتأويل – بحسب نيتشه – أن يكون نهائيا، بل على العكس من ذلك سيكون تجسيدا للصيرورة، ذلك ما من شأنه يفضي إلى القضاء على أوهام المطلقية والثبات، وهو بدوره ما يُرسّخ فكرة الإنسان الفعّال، والقادر على الإبداع، حيث يبدع في كلّ لحظة قيمه الخاصّة، وهي بدورها ستجعله يسمو ويتعالى على وجوده باستمرار، إلاّ أن التساؤل الذي يتبادر إلى أذهاننا الآن هو كيف ذلك؟ أي كيف يخلق الإنسان قيمه؟ وما جوهر هذه القيم ؟وما علاقتها بالوجود ؟وبمعنى آخر كيف فهم نيتشه سؤال أنطولوجيا القيمة؟

[1]. عبد الله، موسى، مقدّمات في فلسفة القيم – بواكير النشأة...وآفاق التواصل الأنطولوجي – دار الغرب للنشر والتوزيع، (د ط)، وهران، 2004، ص 08.

لكن، وقبل الولوج أو التطرق لعمق التصور النيتشوي، ارتأينا أن نوضح بعض المفاهيم الجانبية التي لها علاقة مباشرة بمفهوم الوجود والقيمة، من بينها:

- علم الوجود أو الأنطولوجيا (ontologie) :هو قسم من الفلسفة، يبحث في الوجود بإطلاق، مجرّدا عن كل تعيين أو تحديد وهو عند أرسطو علم الوجود بما هو موجود، وبهذا يسمّى بمبحث الميتافيزيقا العام، ويترك البحث في الوجود من نواحيه المختلفة للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية [1]
- والأنطولوجي (ontologique) هو المنسوب إلى الأنطولوجيا، وهو المتعلّق بحقيقة الوجود لا بظواهر الوجود.
- والأنطولوجية (ontologisme) تعني ميل الفكر إلى الأنطولوجيا من حيث أنها تبحث عن صفات الموجود في ذاته [2].

أما عند نيتشه فالملاحظ عنده ارتباط مبحث الأنطولوجيا بمبحث الأكسيولوجيا، ارتباط تبعية، إذ الوجود هو وجود الإنسان المقوّم الذي يبدع قيمه باستمرار.

ومنها مصطلح مهجور في اللغة العربية وهو " الأيس " (علم الأيس، esse، الكون ككل) وهو يشير إلى باب من أبواب الفلسفة ينظر عقلا في الكون من حيث هو "كون"، وبما أن للكائنات الروحية والمادية بعض الخواص العامة مثل الوجود، الإمكان، الديمومة، فإن فحص

[1]. مجمع اللغة العربية، تصدير ابرهيم، مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (دط)، مصر، 1983، ص26.

[2]. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 561.

هذه الخواص يشكل أوّلا هذا الفرع الفلسفي الذي تستعير منه الفروع الأخرى كلّها بعضا من مبادئها، إنها تسمّى الأيسية [*] أو علم الكون، أو ميتافيزيقا عامة [1]

كذلك نجد مفهوم العدم (néant) وهو ضدّ الوجود، ويشير إلى معنيان، مطلق وإضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيئ، والعدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيئ، كقولنا عدم الأمن، وعدم الاستقرار [2]

والعدمية (nihilisme) وهو مشتق من اللفظ اللاتيني (nihil) ومعناه لا شيئ، وهي ترد في الفلسفة بمعنيين، أما الأول فيشير إلى العدمية الفلسفية المطلقة، وتعبر عن إنكار وجود كل شيئ، أما الثاني فيشير إلى العدمية الفلسفية النقدية، ويعبر عن إنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.[3]

وفي ميدان الأخلاق تعبر العدمية الأخلاقية (nihilisme moral) عن مذهب نظري أو نزعة فكرية، فإذا كانت مذهبا نظريا دلّت على إنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها، وإن كانت نزعة فكرية دلّت على خلو العقل من تصور هذه القيم.[4]

---

* . تستعمل كلمة " أيسية " للدلالة بلا إلتباس على الميتافيزيقا الجوهرانية، التي تتّخذ موضوعا لها، الإلمام من وراء الظواهر والمظاهر بالأشياء بذاتها، في مقابل الميتافيزيقا بالمعنى الإنتقادي، أي مجمل ا لمعارف التي يمكن وضعها مسبقا في كل راتوب معارف (انظر، لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، المرجع السابق، ص 912

1. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، المرجع السابق، ص 911.

2. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 64.

3. المرجع نفسه، ص 66.

4. المرجع نفسه والمكان.

وعند نيتشه - كما سيتضح لاحقا - يمكن التعبير عنها من زاويتين، الأولى عدمية سالبة تفضي إلى إنكار كل ما هو سائد، بل وهدمه وتحطيمه، أما الثانية فعدمية فاعلة بنّاءة ترمي إلى البناء والإبداع، أي إبداع، قيم جديدة.

الفصل الثاني :

أنطـــولوجيـــا القيمـــة عند نيتشـــه

1. العدمية أو القيم بين الأفول والانبعاث.
2. إرادة القوة بين الأبعاد الأكسيولوجية والعمق الأنطولوجي
3. مقولة العود الأبدي وشِرعة القيم الجديدة.
4. الإنسان الأعلى أو القيم بين الهدم والبناء

المبحث الأول : العدمية أو القيم بين الأفول والانبعاث

تعتبر العدمية من القضايا الميتافيزيقية الجوهرية، لذلك فقد كانت مجال بحث واسع لدى جلّ الفلاسفة والباحثين الذين اهتموا بدراسة فلسفة نيتشه، ذلك أنها ارتبطت كليا بمسألة القيمة، وهي في حدّ ذاتها العنوان البارز لميتافيزيقا نيتشه.

هذا، ونجد أن العدمية تتحدّد بحسب نيتشه في صورتين، فهي إما أن تتجلّى كإرادة نفي، وحينها تكون سالبة، وإما أن تتجلّى كإرادة إثبات، وتصبح حينئذ فاعلة، فالأولى ارتبطت بأفول القيم أو غروبها، أما الثانية فهي منبع الانبعاث والخلق أو الإبداع.

1- العدمية النافية :

وهي لا تعني " اللّاوجود، بل قيمة عدم أوّلا، حيث تأخذ الحياة قيمة عدم بمقدار ما يجري نفيها والحط من قيمتها، عندئذ تصبح الحياة كلّها وهمية"[1] بمعنى أن منطق العدمية بما هي إرادة نفي، يترع إلى اعتبار الحياة بلا قيمة، وبلا معنى، وذلك " التأويل المثالي للوجود، الذي ينتقص من قيمة الطبيعة والتجربة باختلاق عالم فوق طبيعي، أصبح في الحقيقة تقديرا فاسدا، تحركه غريزة حاقدة تتّجه نحو إفساد كل ما هو طبيعي وإثباتي " [2] ويذهب هكذا إلى إفقاد الحياة قيمتها ومعناها، لتصبح الدعوة صريحة للانسحاب الكلّي من الحياة، وبالتالي التّوق إلى العالم الآخر.

---

[1]. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2001، ص 189.

[2] .Sarah. kofman , nietzche et la scène phlosophique, union générale déditions, paris ,1979 , p22.

وتبعا لهذا " فإذا كانت القوى التي تهيمن هي قوى منفعلة أو سلبية، فإنّ الإرادة تتّجه إلى الانحدار بالقوة، وهو ما يبيّنه التاريخ المظلم للإنسان، أي إنحطاط الغريزة"[1]، ذلك ما يوحي أن العدمي هو بالضرورة صاحب نزعة تشاؤمية، يغلب عليه الاعتقاد الراسخ أن الحياة كما هي، من الأفضل عدم وجودها، وأن الحياة كما ينبغي أن تكون لا وجود لها، أو أنها مجرّد وهم وخداع، باعتبارها تجسيد " للحياة الآفلة، الضجرة، المذمومة، وهي في نهاية المطاف تجسيد لغريزة الانحطاط"[2].

إن تمرّد الإنسان على الحياة، أو إدانتها معناه الزيف والعبثية، ولعلّ ذلك ما يعبّر عنه بالرجل الإنكاري " الذي يحكم على العالم كما هو بأنه من الواجب ألاّ يوجد، وعلى العالم كما يجب أن يوجد بأنّه غير موجود، والنتيجة تبعا لهذا، هي أن الوجود لا معنى له " [3]، إذن، فأن نحيا أمر لا معنى له، ولا قيمة حينئذ لوجود تكتسحه العدمية، وحتى أنّه ليصبح " الخلاص

1. نيتشه، فريدريك، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 147.
2. نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1998، فقرة 03، ص 41.
3. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 158.

النهائي من عبثية الوجود، وبالتالي من عبثية الإرادة وكاووسيتها[*] هو الغروب عنها والانسحاب الكلي منها"[1].

وعلى هذا الأساس، فالوجود الذي كان يشعٌّ توهُّجا وامتلاء بالغرائز الجيّاشة قد صار إلى الانطفاء، وتلك الحيوية التي كانت تملأ أرجاءه قد " شوِّهت فيما بعد من خلال التقويمات والتقديرات المزورة " [2] وحيث هي كذلك فقد انتهت الإرادة بما هي قوة نفي إلى سلب الحياة كلّ قيمة، كما انتزعت من القيم كلّ إيجابية، وسحبت من الإنسان كلّ القدرة على التغيير، بل وأنّه جُرّد من إمكانية تقبُّل الحياة كما هي على الأقلّ، ليبقى الهروب من قرف الوجود والخلاص فقط بالجمود والسكون أبدا " وبصورة أشدّ ضعفا وسلبية، وبعد نفي كلّ شيئ، كان لابد من الانتفاء، وهكذا تشكّل العدمية الإرتكاسية [*] امتدادا بصورة ما للعدمية النافية".[3]

إننا حسب " نيتشه " عندما نعتبر الحياة بلا قيمة ولا معنى، فإن هذه الحياة تنتفي وتضمحلّ حتى أنّ " الأقوياء والسعداء يصبحون ضعفاء عندما يجدون أنفسهم في مواجهة غرائز

---

* . من الكاوس (chaos) أو العماء، وهو الخلاء المظلم، وغير المحدود، المتقدّم على وجود العالم مثال ذلك قوله في الإصحاح الأول من التكوين " كانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الأرض ظلمة "، كما يشير العماء إلى حالة من الفوضى والإضطراب التي تكون عليها عناصر الوجود قبل أن تتناولها يد الصانع بالتنظيم والتنسيق، وعليه فكل ما ليس مرتّبا ولا منسّقا فهو عماء (أنظر :صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 103.)

1. البكاري، كمال، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 108.109، 1999، ص 57.

2. .Sarah,kofman,op.cit ,p18

* . هي اصطلاح فلسفي استخدمه جيل دولوز للدلالة على عدمية ردّ الفعل، حيث هي تمثّل عجز الإنسان عن الفعل، وعلى ذلك يُعبّر عن القوى الإرتكاسية بالقوى المفعول بها (انظر :دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 110).

3. البكاري، كمال، المرجع السابق، ص 57.

القطيع المنظّمة، وجبن الضعفاء، وكثرة العدد " [1]، وذلك بعد أن تتحول القوى الفاعلة إلى قوى منفعلة، وبدل الفعل تتحوّل إلى مجرّد ردّ الفعل، إلى أن تصل إلى مرحلة الانطفاء التّام، ولعلّ هذا ما يوحي به خطاب " نيتشه " في كتابه " العلم المرح " : " إمّا أن تُلغوا احترامكم للأشياء المقدسة، إمّا أن تُلغوا أنفسكم أنتم ! العبارة الأخيرة هي العدمية، لكن الأولى، ألن تكون هي كذلك العدمية؟ " [2]، تلك حالة من غياب المعنى والقيمة، انتهينا إليها، فلم نعد " نرى اليوم شيئا من الأشياء التي تتيح لنا أن نكون أعظم شأنا، إنّنا نستشعر بأنّ كلّ شيئ يسير نحو الانحطاط...وأنّ الإنسان اليوم يُصيبنا بالكلل، وما العدمية إن لم تكن كناية عن هذا الكلل نفسه؟ " [3].

هذا، ويمكن الوصول إلى" الفلسفة الحقّة لا تعلن عن وجودها مع الضعيف أو المريض أو الصغير أو كل ما ينتسب بصفة قاطعة إلى أعراض الحضارة المنحطة"[4]، ومن ثمّة كان التحليل النيتشوي النقدي لمقولة العدمية، قد ارتبط بكونها نافية وارتكاسية، ذلك أنها كانت الباعث على التدهور والانحطاط الذي عرفته الحضارة الغربية الحديثة، والتي كانت – حسب نيتشه – النموذج الأمثل للإنسان العدمي على جميع الأصعدة والمستويات.

---

1. نيتشه، فريدريك، نيتشه وإرادة القوة، المرجع السابق، ص 156.

2. نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د، ط ت)، ف 364، ص 209.

3. نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والتشر والتوزيع، بيروت، (د ط، ت)ف 12، ص 39.

4 .Sara ,kofman ,op.cit ,p22

وبناء على ذلك نجد " نيتشه "قد رفض مجمل القيم السائدة معتبرا إيّاها أصناما أو أوثانا قدّسها الإنسان الأوربي في زمن سكون الحياة وغروب القيم " تتساوى في هذه القيم، التي تقوم على أساس عقلي فلسفي، والتي تقوم على أساس لاهوتي كهنوتي، وقد وضع الأخلاق الأفلاطونية، والأخلاق المسيحية في كفّة واحدة، وشنّ عليها حربا لا هوادة فيها"[1]

إن السلطة الكهنوتية ما كان لها أن تتبوّأ كل تلك المكانة، ولا كان لها تلك القداسة والعلياء، لولا أنها أرهبت مريديها وعبيدها - ذوي القابلية للاستعباد – من خلال التأويل المقلوب لحقائق الأشياء " هذا التأويل، باعتباره العداء الموجّه إلى الفعل، هو حيلة رجل الدين في إحداث التحوّلات على المفاهيم الإلهية، وتزوير ماضي الشعب اليهودي، بعكس تراتب القيم، وتنظيم تقييمات الضعفاء ومنحها سلطة إلهية من أجل تقوية ضعف المرضى وتحويل قوة الأرستقراطي إلى مرض، وفي الوقت ذاته المحافظة على التفوق التّـــراتُـــبي للطبقة الكهنوتية "[2]

إنّها التجسيد الفعلي للإنسان الإرتكاسي الذي مجّد الرتابة والجمود، ومن ثمّ التقوقع على الذات، لذلك يمكن فهم مُسوِّغ رفض نيتشه المطلق لكل تصور ينكر الحياة ويعاديها، إذ " أن الإرادة التي تتستّر وراء القناع الميتافيزيقي اللّامع، هي إرادة عدمية، حياة تخاف من الحياة "[3]، ولعلّ هذا ما ثار ضدّه نيتشه، والذي هو من حيث المبدأ " يرفض الجمود والسكون والركون

[1]. يسري، ابراهيم، فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط)، 2007، ص190.

[2] .Sara,kofman,nietsche et la métaphore,editions payot,1979,editions galillé(s.l),1982,p82.

[3] .Ibid.p.105.

إلى الحلول الجاهزة التي اقترحتها الفلسفات المثالية والميتافيزيقية والأديان السائدة "[1]، وعلى هذا الأساس لم تكن في نظره سوى " حقائق مرعبة يديرها مخادعون ومنافقون من أجل الإيقاع بالإنسانية، وإيهامها بوجود عوالم أخرى أفضل من العالم الأرضي " [2].

وعندئذ، سيدرك الإنسان لا محالة عصر الإنحطاط والأفول، إذ أنه سيكون فعليا في "قبضة أسوأ الأيدي، وأنّه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والإنتقام، من يسمّون أنفسهم بالقديسين، أولئك الذين يشوّهون العالم، والذين يطعنون الإنسانية " [3]، ذلك ما أسّسوا له، فلم يكن غير إنسان منحط، وحياة آفلة، وبالتالي غسق القيم أو غروبها.

إن تدهور الحضارة الغربية – حسب نيتشه – يُعزى إذن إلى العبثية التي أحكمت قبضتها على كل ما هو جوهري في تلك الحضارة، خاصة بعد أن فقد الإنسان المعنى والقيمة، فأصبح لا يؤمن إلاّ بما هو مجرّد أو ميتافيزيقي مثالي، في حين أن هذا " المفهوم المجرّد هو عدوّ للحياة، فمفهوم الوجود، والحال هذه، يتحوّل إلى شبح يشوّه الحياة، ويجعلها شاحبة حزينة " [4]، تلك هي السّمة الغالبة على جلّ التصورات الدينية – اليهودية والمسيحية – وكذا تلك الفلسفات العقلانية والمثالية، التي كانت امتدادا للفلسفة اليونانية، وخاصة منها فلسفة سقراط وأفلاطون،

[1]. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم –نماذج نيتشوية- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص09.

[2]. المرجع نفسه، ص10

[3]. نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، (د، ط ت) ف 08، ص 163.

[4] .Sara, kofman, nietzsche et la métafore,op.cit,p104

ومن بعدها فلسفة القرون الوسطى، وتحديدا الأوغسطينية والإكوينية [*]، حيث تتساوى جميعها في تأسيس " مفهوم الوجود على الدلالة الأخلاقية، والشعور بالخطيئة، والانحياز للضعف والانحطاط والفشل، في مقابل معاداة الأسياد الجبابرة، والأقوياء النّبلاء، وحطّمت كل تراتبية بواسطة مبدأ تساوي الأرواح كلها أمام الله[1]

أما الديانة المسيحية فقد نالها من النقد النيتشوي – تعاطي الفلسفة بضربات المطرقة – ما لم ينل غيرها من المِلل والنحل الأخرى، ذلك بما هي لم تقُم طوال تاريخها سوى بتكريس قيم الضعف الإنحطاط، إذ أن " المسيحية ليست أبولونية ولا ديونيزية [*]، فهي تنكر القيم الجمالية...وبأعمق معنى هي عدمية " [2]، إذن، فهي التجسيد الفعلي للقيم الحاقدة على الحياة، على الأرض، على الغريزة، وبالتالي على الإنسان، وهكذا نجد أن " ما يريده الكاهن هو بالضبط إنحطاط البشرية " [3] حيث يجعل منها انتقامية، وإنكارية، بتنكّرها لكلّ ما هو حيوي

---

[*] . الأوغسطينية نسبة لـــــــ" أوغسطين Aurelius Augustinus" (354-430م) وهو لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار آباء الكنيسة، أما الإكوينية فنسبة لـــــــ" توما الاكويني Thomas D'aquin (1225-1274)وهو من كبار فلاسفة القرون الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيما في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي عامة (أنظر :بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية ج1، مرجع سابق ص 287-428.

[1] .Fin.Eugen,la philosophie de nietzsche,traduit par H.hilebend et A.l'indenberg,les éditions de minuit ,paris 1965,p175.

[*] . لّما أراد نيتشه أن يسمي الحضارة اليونانية باسم يعبّر عن خصائصها العامة، فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية، نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثّل الروح اليونانية، من بين جميع الآلهة أصدق تمثيل، إلاّ أنه لم يقتصر على هذه التسمية، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية، نسبة إلى الإله ديونيزوس، أو " باخوس " كما يسميه اللاتينيون، وتقوم هذه التفرقة على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الإنسجام، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الإختلاط والفوضى (انظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية ج2، مرجع سابق، ص 164)

[2]. نيتشه، فريديك، هذا الإنسان، مرجع سابق، ف01، ص 81.

[3]. المرجع نفسه، ف08، ص 81.

إثباتي، وبانتقامها من كلّ ما من شأنه أن يعلو بها، ويجعلها قوية، وعلى العكس من ذلك يحلّ الوهن، وتتغلغل الرتابة في كل أرجائها.

هذا، ويبدو أننا حينئذ سنعيش " عصرا حضارته مهدّدة كلّيا بالتدمير من طرف وسائلها نفسها " [1]، وبعبارة أخرى، هي تحمل في طيّاتها بذور فنائها

وهي بذلك آيلة للزوال، آيلة إلى حتفها بذاتها، وليس مردُّ ذلك إلاّ إلى هؤلاء الكهنة، السحرة، رجال الدين " الذين عِوض أن يُخرِجوا العالم من العدم، يُخرجون من العالم عدما"[2]، وتبعا لذلك، فلسنا غير أمام حياة منحطة، إرتكاسية، تغمرها روح الشعور بالذنب والخطيئة، وعلى الدوام إيمان مسيحي كاذب ومزيّف، وهو في جوهره ليس إلاّ "عارضا من أشدّ عوارض ثقافتنا الأوربية إزعاجا، هذه الثقافة المزعجة بحدّ ذاتها أصلا ومؤشّرا على اتجاهها نحو ضروب من البوذية الجديدة ! نحو بوذية أوربية ! نحو العدمية ! "[3]

لقد توصل" نيتشه " من خلال تحليله النقدي، وعلى ضوء تصوره للعدمية وتجلياتها في الحضارة الغربية الحديثة، إلى أنّ الدّين – المسيحية واليهودية – كان على الدوام العامل الحاسم، والباعث القوي على خلق قيم تناصر الضعفاء، أخلاق القطيع، أخلاق الغوغاء التي تحوي مطلق الكراهية والحقد الدفين، ما جعلها بمثابة انتفاضة ضد الحياة، ضد الغريزة، ضدّ الجسد الذي

[1]. نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د ط) 1998، ف 555، ص 224.

[2]. نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، المرجع السابق، ف 627، ص 239.

[3]. نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، ف 05، ص 14.

أصبحت عداوته شبه مقدّسة في العرف الكهنوتي والمسيحي، حين " أصبح كل شيئ متهوّدا، متمسّحا، وغوغائيا، فقد أصبح الحقد خلاّقا، وتولّدت عنه القيم الغوغائية، قيم الضعفاء والمنحطّين، الذين حوّلوا الضعف إلى شيئ جدير بالتقدير، والعجز إلى طيبة قلب، والوضاعة إلى تواضع، الخضوع والمهانة إلى طاعة، المسالمة والتسكّع إلى صبر، بل أنها تسمّى الفضيلة ذاتها"[1]

وبناء على هذا يمكن استنتاج مدى الطابع التشاؤمي الذي اتسمت به تلك النزعات، الدينية منها والفلسفية – المسيحية، الميتافيزيقية، المثالية – وحيث هي كذلك، فقد كانت غايتها تتّجه بكلّ قوة إلى احتقار الحياة، والحطّ من شأنها، ولم يكن ذلك إلاّ من خلال نبذ العواطف والغرائز الأصيلة في الإنسان، خاصة والمتأمّل للمرحلة المسيحية يجدها لا تعدو كونها مجرّد " شذوذ عن الحقيقة، وإن كانت تعبيرا عن قوة الضعفاء وكثرتهم، لكنّها لا تطلب السيطرة على العواطف، بل وأدها، وعملت على اعتبار الدافع الجنسي شيئا قذرا مع أنّه بالإمكان تهذيبه، ولهذا هزأ" نيتشه" من فكرة الحياة الثانية، وعالم آخر حلم فيه المسيحيون، حيث يقتصّ فيه الضعيف من القوي"[2].

تلك إذن، هي شِرعة الوعي المزيّف الذي بثّته المسيحية في الإنسانية التي أصبحت تقدّس " عبادة الأصنام، أصنام في الأخلاق، أصنام في السياسة، أصنام في الفلسفة، تلك آلهة باطلة

[1]. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 206. 207.

[2]. الجابري، علي حسين، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مطبعة العمرانية للأوفست، القاهرة، العدد الأول، 2000، ص 56.

اخترعتها ثمّ عبدها، فكان أن ضلّت سواء السبيل، وأخذت تتخبّط وتتدافع، حتى بلغت أقصى دركات الإنحطاط والعدمية، وكأنها كانت تريد منذ البدء الفناء".[1]

إنّ تقديس الإنسانية لتلك الأصنام، كان هو ذاته مِعول هدم، أو هو الأفول المزمن للقيم الحقيقية التي تثبت الحياة، وتعلي من شأن الأرض، ومن ثمّ فالمسيحية بصورتها تلك، قد "ضلّلت الإنسان الأوربي عندما ساعدته على اختلاق عالم آخر مثالي، وانتقاص قيمة العالم الأرضي والحقيقة، ممّا جعله يركّز أمله في العالم الآخر بدلا من أن يسعى إلى تحقيق الكمال في الزمان والمكان "، [2] وما كان لها بذلك إلاّ أن جعلته أسيرا لأفكار مرعبة، وبالنهاية مريضا، مثيرا للشفقة، حاقدا على نفسه، كارها لجسده، ولعلّ " هذا ما أدركته الكنيسة، فقد أفسدت الإنسان، أضعفته، لكنّها ادّعت أنّها أصلحته " [3].

هذا، ويكون نيتشه قد اعتقد أن مجمل الأديان التي عرفتها البشرية بما ذلك البوذية والكونفوشيوسية، اليهودية والمسيحية، قد أسّست إجمالا للعدمية النافية، و" ساهمت بنصيب وافر في الحفاظ على النّـــوع، على نوع الإنسان في درجة متدنية، لقد حافظت على الكثير من الذين كان عليهم أن ينقرضوا " [4]، فهم الضعفاء الواهنون، الذين استطاعت الكنيسة أن

---

1. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 163.

2. عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، (دط)، 1999، ص 354.

3. نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، المرجع السابق، ف 02، ص 59.

4. نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة، موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، (دط ت)، ف 62، ص 97.

تسخر منهم، وأن تستعبدهم، وتجعل منهم " نوع مصغّر، مثير للسُّخرية، تقريبا حيوان قطيعي، كائن وديع، معتلّ، قليل الذكاء، أوربي الزمن الحاضر"[1]

وهكذا، اتّـــجه الرّعاع – القطيع – إلى حدّ تمجيد وتعظيم كلّ ما من شأنه أن يؤدي إلى التدهور أو الغروب، كالصّبر والتواضع، الرّقة والمساواة، أخلاق الشفقة والزهد، فلزم عن ذلك بزوغ عالم جديد، لكنّه لم يكن غير عالم قيم تتّجه بقوة إلى إقصاء الجسد، وإلى استبعاد الغرائز الحيوية في الإنسان بدعوى أنّها دنس، أو انّها لا تساوي شيئا، وحيث هي كذلك فلا مناص من أن " يقول الضعيف فاتر الهمّة أنّ الحياة لا تساوي شيئا، وخير له أن يقول إنّني لا أساوي شيئا، لقد فقدت الحياة قيمتها عندما تخلّينا عن أخلاق البطولة، وأخذنا بمبادئ المساواة والديمقراطية، التي تكفر بعظماء الرجال " [2].

وانطلاقا من هذا، يمكن استنتاج أن مبادئ الديمقراطية – العدمية السياسية - لم تسلم هي الأخرى من ضربات المطرقة النيتشوية، ذلك بما هي في جوهرها ليست إلاّ وليدة الفكر الكنسي الذي زرعـــــه الكهنة والرهبان، إذِ الميل إلى الإيمان بعالم غير أرضي يتبعه على الدوام الميل الديمقراطي، وهو ليس إلاّ شكلا مقنّعا من أشكال الإنتفاء، وعليه كانت " الحركة الديمقراطية هي وريث الحركة المسيحية " [3]، تكفر بسيادة الأقوياء، وعلى النقيض من ذلك، فإنها تقدّس الضعفاء والمنحطّين، والذين بسوء تقويمهم للأشياء قلبوا القيم، وسمّوها بغير ما هي

1. نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ف 62، ص 99.
2. ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 529.
3. نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ف 202، ص 149.

عليه في الواقع، وكأنّ الكلّ " متفقون على الاكفهرار اللاّإرادي، والضعف غير المقصود الذي يبدو أنّه يهدّد أوربا ببوذية جديدة " [1].

لقد انتبه " نيتشه " إلى مدى خطورة أن تسيطر قيم القطيع، وإلى مدى فظاعة أن تسود " القيم الميتافيزيقية المضادة للحياة، والتي سيطرت على الفكر البشري لمدة طويلة تجاوزت الألفي سنة، هذه السيطرة لقيم العقلانية التي تعود جذورها إلى عصور سحيقة تبدأ مع" سقراط " و" أفلاطون "، واستثمرتها المسيحية في العصور الوسطى الحديدية، حيث دخل الفكر الأوربي في عقم نظري وسبات عميق " [2].

ونتيجة لذلك السبات العميق الذي دخلت فيه تلك الحضارة البائدة، وذلك السكون الرهيب الذي خيّم على كل أرجائها، فقد غاب كل ما يرمز للحياة، وبعد أن تمّ تغييب الوجود الفعلي للإنسان، استتبع ذلك إقصاء " أحاسيس الكبرياء والرجولة والغزو والسيادة، وكل الغرائز الخاصة بالنوع البشري الأعلى والأكمل، وتحويلها إلى تردّد، ووجع ضمير، ورغبة في الهدم، وتحويل ما كان تعلّقا بالأرض وبالأشياء الأرضية إلى كراهية، هذا هو الواجب الذي أخذته الكنيسة على عاتقها"[3].

[1]. نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ف 202، ص 150.

[2]. معزوز، محمد، أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد 21، 1999، ص 17.

[3]. نيتشه، فريدريك، ماوراء الخير والشر، المرجع السابق، ف 62، ص 98.

هذا و لم يكن ذلك في الحقيقة " إلاّ حيلة وذريعة مجموعة من القساوسة أو الكهنة الذين يلمعون ويبرزون "باسم الربّ " ويُحلّون "مملكة الرب " محل " إرادة الإنسان "[1]

هذا، ويبدو أن أبرز ما يثبت ذلك أن المتأمّل لأقصى ما كانت تكافح لأجله الكنيسة لا يجد غير أنّها " تحتقر الجسد، وتتوق إلى المجد والعظمة في ذلك الاحتقار، فكانت الروح بذلك شغوفة بجعل الجسد ضعيفا ناحلا، متوهمة أنّها حينئذ يمكنها الخلاص والإنعتاق من الأرض التي يدبّ عليها، لكنّها في الحقيقة ما كانت إلاّ على مثال ما تشتهي لجسدها ناحلة، قبيحة، جائعة"[2].

فإذا كانت الإنسانية قد انحدرت كلّ هذا الانحدار، فإن ذلك لا يستتبع إلاّ تلك الأقنعة الزائفة التي تتجلّى في اختراع مقولات – أصنام أو أوثان – كالله، المثل الأعلى الزّهدي، الشفقة، الرحمة، التواضع، العالم الآخر...وغيرها من الأوهام التي كبّلت الإنسانية وعمّقت جراحها.

لقد لزم عن ذلك خلق هوّة سحيقة بين الإنسان والجسد، بين الإنسان والأرض، ولعلّ ذلك هو الإنكار المطلق الذي يجسّد العدمية، وهي " الحال التي وصلت إليها أوربا في أواخر القرن التاسع عشر، فلم يعد النّاس يؤمنون بشيء، ولا يجدون قيمة في أي شيء من شؤون الحياة والوجود...فكان التشاؤم وإنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيرهم ونظرتهم للوجود "[3].

[1] .Nietzsche,friedrich,l'antéchrist,trad,dominique tassel ,union générale dédition ,1985,§ 26.

[2]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، (د ط)، 1938، ف 03، ص 06.

[3]. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 158.

لكن مع ذلك تجدر الإشارة إلى أنّ الإنسان الأوربي الذي اتّسم بالنفي والإنكارية لم يكن غير تابع لأوائل العدميّين، ووريثا لأفكارهم الإرتكاسية، فقد " حمل أعظم الحكماء في كلّ عصر نفس التصور عن الحياة، إنّها عديمة القيمة...لِما يقولونه عنها دائما وفي كلّ مكان نفس النّـــــبرة، نبرة شكّ، كآبة مبهمة، ضجر من الحياة، مقاومتها، سقراط نفسه لحظة احتضاره قال:" ما الحياة سوى مرض عضال " [1].

إنّ عدمية الإنسان الأوربي الحديث قد بدت بجلاء، وتزامن ذلك مع انتصار قيم الضعفاء، ومن ثمّ أفول قيم السّادة الأقوياء، خاصّة لّما ساد الزّهد المسيحي الذي كان " مظهرا من مظاهر العداء اللّدود لكلّ ما هو حسّي غريزي، وأنّ الزّاهدين كانوا دوما أصحاب الإرادة الضعيفة والمنحلّين، ومن أولئك الذين يختارون النظام اللاّتـــــرابي لإعلان العداء على عواطفهم وعلى كلّ ما هو أرضي"[2]، ومن الواضح أنّ هذا ما أشار إليه " نيتشه " حين أكّد في نقده للقيم التقليدية أن "الحلّ المسيحي القاضي باعتبار العالم ذميما وقبيحا، قد صيّر العالم ذميما وقبيحا"[3]، وحينئذ صارت " قيم المجتمع وقيم الفرد إنما تقاس بالإذعان المطلق للإرادة الإلهية"[4]، التي كانت تكرّس لروح الجمود والسكينة.

[1]. نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، المرجع السابق، ف 01، ص 17.

[2]. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 219.

[3]. نيتشه، فريدريك، العلم المرح، المرجع السابق، ف 130، ص 135.

[4] .Nietzsche,friedrich,l'antéchrist,op.cit,§26

وهكذا غلبت النزعات التشاؤمية بمختلف مشاربها وتياراتها، ونخرت الوجود في عمقه الإنساني، فكان أن نبذ الإنسان عالمه الأرضي، ولم يعد بصره شاخصا سوى إلى عالم سماوي مثالي، وهو في حقيقته لا يعدو كونه مجرّد أوهام زائفة جعلته شقيّـــا وتعيسا حين كان هو لا يبحث إلاّ عن السعادة، بيد أنّه بنزعته تلك يكون قد حاد عن السبيل الأمثل، فالسعادة لا تُدرك من خلال التعلّق بالعالم الآخر، ولا هي في السماء، فأن " نخرّف عن عالم آخر غير عالمنا مسألة لا معنى لها...وأن تقسيم العالم إلى عالم حقيقي، وعالم ظاهر سواء على الطريقة المسيحية، أو على طريقة " كانط " الذي ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر، لا يمكن أن يصدر إلاّ بإيعاز من الانحطاط، ولا يمكن أن يكون إلاّ علامة حياة آفلة " [1].

وعلى هذا الأساس، فلم يعد الإنسان حينئذ غير كائن متوحّش، أعمى البصيرة، لا يرى إلاّ الأحقاد والضغائن، فجاءت سعادته " سلبية منفعلة، هي سعادة التأمّل والامتناع عن الحياة"[2]، وحتى حب الذات والمجد والثّراء، والعلو بالحياة، فهي عنده من الرّذائل والشرور التي ينبغي الكفاح من أجل تجنُّبها أو التخلُّص منها، ذلك بما هي سبب الشقاء بزعم كل العدميين – رجال الدين، المسيحيين اليهود، العقلانية، العلم، أخلاق الواجب، الديمقراطية، الاشتراكية– وعلى هذا نجد أنّ " في كل دعاة الأخلاق، كما في اللاهوتيين، وقاحة مشتركة، إنهم يتوخّون إقناع الناس أنّهم في أشدّ المرض، وأنه لا غنى لهم عن علاج أخير صارم وجذري" [3].

1. نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، المرجع السابق، ف 06، ص 31-32.
2. العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 128.
3. نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ف 326، ص 188.

وحيث أن الحياة الأرضية أصبحت لا تطاق فقد اتجهوا إلى اقتلاع الغريزة من جذورها، ولكنّهم في الوقت نفسه اقتلعوا الحياة من جذورها، وما كان ذلك في جوهره غير مجرّد أعراض للضعف والتدهور قد تغلغلت في أناس الزمن الحاضر، حيث سادت العدمية، وخفت بريق الحياة، وبدأت النهاية، فسار العصر نحو أفوله الخاص.

إن هذا التحليل النيتشوي للعدمية بما هي نفي، يثبت مدى التضايف بينها وبين بزوغ مشكلة أزمة القيم في الحضارة الغربية الحديثة، ومن ثمّ فالسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو كيف يمكن التجاوز؟ أو كيف يمكن التغلُّب على العدمية؟كيف يمكن أن نجعل منها نفسها باعثا على عصر قيمي جديد؟وحينئذ أليس من الممكن استنتاج مدى التضايف بين العدمية وانبعاث القيم من جديد؟

2. العدمية الإيجابية (الفاعلة) :

إنّ الحديث عن العدمية ليس على الدوام حديثا عن النفي والإرتكاسية، ويبدو أن هذا ما أشار إليه " جيل دولوز "Gille Deleuze (1925.) الذي بيّن أن " لتاريخ العدمية الطويل نهايته، حيث يفقد النفي مقدرته الخاصة به، يصير فاعلا، يبدّل النافي نوعيته، وينتقل إلى خدمة الإثبات، إنّها إرادة القوة التي تحوّل النّافي، وتعيد توليد الإثبات في آن معا، ليبقى الإثبات كصفة واحدة لإرادة القوة، ويبقى الفعل كصفة واحدة للقوة، وتبقى الصيرورة الفاعلة كمثال خلاّق للمقدرة والإرادة " [1].

[1]. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 252-253.

وانطلاقا من هذا يبدو أنّ الحلّ النيتشوي للخروج من أزمة غياب المعنى والقيمة، ليس إلاّ معايشة الوجه الإيجابي للعدمية، والمتمثّـــــل في تحطيم ألواح القيم التقليدية، أو الأصنام والأوثان التي تأسّست عليها ميتافيزيقا الأخلاق السائدة " فمن أراد أن يكون مبدعا سواء أكان في الخير أم في الشر، فعليه أن يبدأ بهدم ما سبق تقديره، وبتحطيمه تحطيما " (1).

إنّ اهتمام نيتشه بتشخيص العدمية الحديثة، كان بمثابة مقدّمة ضرورية للبدء في علاجها بصورة إيجابية، ولذلك فالإتجاه السائد في فكرة العدمي" أنّه يقوِّض كل المفاهيم والتصورات السابقة، فيقوِّض الأخلاق إذا بيّن أساسها اللّاأخلاقي، ويقوِّض العقلانية إذا بيّن أساسها اللاّعقلاني، ويُلغي العالم الآخر الميتافيزيقي ليُعبرِّ عن مظاهره بصورة إنسانية "(2)، وهي بذلك ليست إلاّ مرحلة انتقالية نعبُر فيها من ردّ الفعل – الإرتكاسية – إلى الفعل، ومن النفي إلى الإثبات، وحيث هي كذلك فحلولها " أمر حتمي، وهي تعني السقوط الأخير للحضارة المسيحية في أوربا، كما أنّها تمهّد الطريق لفجر جديد، لإعادة تقويم جديد " (3)

لقد رفض نيتشه كل أشكال التقويم السابقة، سواء تلك التي تأسّست على قداسة العقل، أو تلك التي اتخذت الروح معيارا لها، ومردُّ ذلك الرفض إلى وهن الأساس والمعيار ذاته، أمّـــــا العقل فهو في حقيقته " لا يعدو أن يكون عضوا مساعدا لا أكثر، فلا يمكن أن يكون

1. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، فـــــ" الإنتصار على الذات " ص 98.

2. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 364.

3. المرجع نفسه، ص 364.

في المترلة الأولى، بل مهمّته الحقيقية والصحيحة هي خدمة الغرائز الحيوية والعضوية " [1]، ومن ثمّة، سيتخذ التقويم الجديد طابع الجسد لا طابع الروح، وحيث هو كذلك، سيتعيّن إثبات " أن الروح أكثر سطحية ممّا نعتقد، وبالتالي فالإيمان بالجسد أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهر الجسد أكثر غنى من ظواهر الروح والنفس، فالأولى قائدة، والثانية منقادة تابعة، والروح مجرّد ضميمة للجسد الذي هو النص الأصلي، وهو المتن، في حين أن الروح هو الهامش " [2].

لكن هذا القلب النيتشوي لمنطق التقويم الجديد يستدعي لا محالة الشروع أوّلا في الهدم، أي هدم كل الأنساق والمبادئ، والأحكام القيمية والميتافيزيقية، التي استمدّت مشروعيتها من مجرّد أوهام باطلة، وتلك هي عملية التحطيم التي تتيح الشروع في عملية البناء الحقيقي للقيم، وكأن" الوصول إلى نقطة الصفر من أجل البدء، يتطلّب تحطيم كل القيم والمقولات، ومنها الدّين، العقل، الحرية، النظام، الإنسان، والدخول في عدمية تمسح الأرض ونهائيا من جديد "[3] وكأنه للبناء لا مناص عن الهدم مسبقا، ولذلك " فلنحاول إذن، أن ننقذ الإنسانية من هذا الانحلال – العدمية السالبة – الذي تردّت فيه، بأن نبدّد أوّلا كلّ الأوهام التي قدّستها حتى الآن، وأن نحطّم الأصنام التي عبدتها، حتى إذا ما انتهينا من هذا العمل الشاق، بدأنا نذيع شِرعة القيم الجديدة، لحياة جديدة تبلغ أعلى درجات السُّمو والإرتقاء " [4].

---

[1] .Nietzsche, Friedrich,La volonté de puissance,tomeI ,traduit par geneviève bianquis ,éditons gallimard, paris,1995,II aph.262,p315.

[2] .Ibid,p 311

[3]. البكاري، كمال، المرجع السابق، ص 57.

[4]. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 160.

ولعلّ هذا ما يبدو جليّا حين نتأمّل تأكيد نيتشه على أنّنا "حين نمارس حِسّنا النقدي، فليس في ذلك شيئ تعسُّفي أو شخصي، وغالبا ما يكون هذا على الأقلّ دليلا على قوى حيّة فينا تعمل مستعدّة لتفجّر قشرة ما، إنّنا ننفي، يجب أن ننفي، يجب أن ننفي بقدر ما يريد شيئ فينا أن يحيا ويثبت نفسه " [1]، فمن يبتغي إثبات الحياة والعلاء بها، يتوجّب عليه أوّلا أن يبدع، أن يكون لديه روحا مبدعا، كذلك من يبتغي الإبداع يتوجّب عليه أن يدمّر بلا انقطاع، ولأجل ذلك نجد جميع المؤمنين بجميع المعتقدات يحسبُون أن ألدّ أعدائهم " من يحطِّم الألواح التي حفروا عليها سننهم، ذلك هو الهدّام، ذلك هو المجرم، غير أنّه هو المبدعّ " [2].

وانطلاقا من هذا يصل نيتشه إلى أن الإنسان إذا ما أراد التخلُّص من تلك العدمية، وأن يفتح لنفسه سبيلا فسيحا باتجاه مستقبل زاهر، وإذا ما كان عازما حريصا حقّا على أن يجعل لوجوده قيمة، كان عليه أن يسمو بالحياة في سلّم التصاعد نحو القداسة والعلاء، ومن ثمّ سيكون لزاما عليه اتخاذ العدمية نفسها وسيلة للنضال والكفاح من أجل القضاء على كلّ الأصنام المزيّـــــفة التي عاشت في ظلِّـــــها الإنسانية دهورا قاحلة، وكانت هي علّة تعاستها، لنصل بعد ذلك بالضرورة إلى بعث جديد لأُنموذج جديد، وألواح قيم جديدة.

إنّ الإبداع عند نيتشه، نتيجة حتمية لتلك الحركة النقدية التي تستلزم الصراع مع قوى النفي، وحيث لا يُعبِّر الخلق فقط عن قوى فاعلة، فإنّه تجسيد لجملة من العلاقات بين القوى

[1]. نيتشه، فريدريك، العلم المرح، المرجع السابق، ف 307، ص 182.

[2]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ف 09، ص 15.

المتضادة، حينئذ تكون الغلبة لقوى الإثبات على قوى النفي، لكن مع ذلك " لا ينفصل الإثبات عن شرط أوّلي هو النفي، خاصة وأن الإبداع يقترن بالتدمير الفاعل، لذلك فإن أحد الشروط الأساسية للإثبات هو النفي والتدمير بما يحملانه من معاني التخليص والتحرير، تحرير الحياة من أثقالها وأوزارها...و البحث لها عن قيم جديدة تجعل من الحياة أكثر خفّة وفاعلية، إن من معاني الإثبات هو اختراع أشكال جديدة للحياة " [1]، وهي ليست إلاّ أشكالا تُثبِّـــت الوجود الإنساني على أرضه، وتغمره فرحا وطموحا، فتتعمّــق الهوة بينه وبين ما كان علّـــة للأحقاد التي كانت تسكنه جرّاء ما بثّـــته فيه الكنيسة من أوهام وخرافات باطلة.

هذا، ويمكن الانتهاء إلى أن الإبداع في المنظور النيتشوي ليس غير خلق عالم جديد، بقيم جديدة، ولا يكون ذلك إلاّ بالاستثمار في الرغبة المُلحّة التي تسكن الإنسان بما هو الخالق والمبدع باستمرار، والتي تجعله يترع باستمرار إلى تجاوز ذاته، وإلى قلب القيم السائدة، ومن ثمّ هو يعني خلق ما يجعلنا نتعلّق بالحياة ولا نحتقرها، وهو ما يجعلنا نسموا بالغريزة ولا ننبذها، ويلزم عن ذلك منهل الخلق لا ينبغي أن يكون سماويا أو إلهيا، بل أرضيا إنسانيا، ولا ينبغي أن يكون العقل أو الروح، بل الجسد والغريزة.

إن فلسفة القلب أو التحويل الكلّي للقيم، هو أنجع السُّبل للتغلُّب على العدمية النافية التي نخرت الحضارة الغربية الحديثة، ذلك أنه و" ممّا لا شك فيه أنّ نيتشه -الفيلسوف العدمي على الأصالة – قد أدرك المعنى الإيجابي للعدمية، إذ أنّه لم يفهم العدمية بوصفها حالة الإنكار

[1]. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 61.

المطلق، ولكن بوصفها إيجابا، أي بوصفها قهر العدمية، وفي الوقت ذاته وبمفهوم أكثر تماشيا مع سياقه الفلسفي، قد فهمها بوصفها حقيقة السلطة الآتية " [1]حيث تغيب سماء الميتافيزيقا البائدة التي كانت تفرض على الإنسان قيمها وأوامرها العبثية، بعد أن صار من حقِّ الإنسان وحده – بمعزل عن الخير والشر – أن يخلق ويقوِّم لنفسه بنفسه، فيبدع ما يساعده على تنمية حياته وتقويتها وإثرائها، وليس ذلك إلاّ للجسد والغريزة، لا الوعي العقلي ولا الروحي، ذلك ما يُبرزه في خطابه " أرجعوا الفضيلة الضالة كما رجعتُ بها أنا إلى مرتعها في الأرض، عودوا بها إلى الجسد، وإلى الحياة لتنفُـــــخ في الأرض روحها، روحا بشرية " [2].

إنّ النّقد الجينيالوجي [*] الذي تبنّاه نيتشه قد أوصله إلى دحض مجمل المقولات الميتافيزيقية التي قامت عليها الأنساق المختلفة، القديمة منها والحديثة، الدينية منها والفلسفية، ولكنّه في الوقت ذاته أبدع مقولات جديدة تساير رؤيته الجديدة، وتؤسّس لطرحه الثوري المعاصر، فتكون هي الباعث على قلب القيم الذي قامت عليه الفلسفة النيتشوية برمّتها، ولعلّ أهمّ تلك المقولات وأبرزها نجد مقولة إرادة القوة، فما جوهر هذه الإرادة؟وكيف تؤسِّس انطولوجيا للقيمة في ميتافيزيقا نيتشه؟ وما هي أبعادها ونتائجها؟

---

[1]. جمال، محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود – مارتن هيدجر – دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 2009، ص 82.

[2]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ف 02، ص 63.

[*] . الجينيالوجيا (généalogie)أو النِّسابة، وهي علم يبحث في أصل أنساب العائلات، وتعني النسابة - من منظور نيتشوي – قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته، أي تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات (انظر :دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 07).

المبحث الثاني :إرادة القوة بين الأبعاد الأكسيولوجية والعمق الأنطولوجي

إنّ أبرز ما تتّســـم به ميتافيزيقا نيتشه أنّها ارتبطت بالعالم الأرضي دون سواه، وعلى ذلك أنكر إمكان وجود حقيقة متعالية، وحاول تجاوز التمييز الكلاسيكي بين الحقيقة الأساسية ومظاهرها الخارجية، أو بين العالم الحقيقي والعالم الظاهر، فأفضى به ذلك حتما إلى الإعتقاد بوجود عالم وحيد هو العالم ذاته، والذي لا يتأسّس إلاّ على إرادة القوة، فالعالم " بكلّ مظاهره ليس إلاّ تجليا لإرادة القوة، وحيثما ينظر إلى قلب الأشياء يكتشف هذه الإرادة، وكلّ تاريخ العالم ليس إلاّ هذه الإرادة وقد تجلّت في أشكالها الكثيرة " [1]، لكن، مع بقاء القوة دوما كمعيار وميزة في الوقت ذاته لتلك الإرادة، وهذا ما جعله يستبعد أيّ غاية أو أيّ هدف، بما في ذلك حتى السعادة التي كانت تنشدها جلّ التصورات السابقة، وعلى العكس من ذلك تماما نجد نيتشه يرى أن " السعادة ليست الهدف، بل الهدف هو الإحساس بالقوة، ففي الإنسان، والإنسانية ككل، توجد قوة هائلة وكبيرة تبحث عن طريق ومخرج، لِأن تتحقّق، لِأن تُـــنفق، وتخلق " [2]، فذلك ما يستجيب لطبيعة التقويم الجديد، وبهذا فقط نستشعر اللّذة الحقيقية، التي تتجسّد في " الإحساس بنمو القوة، وحالة اللذة، التي نسمِّيها النّشوة، هي بالتحديد إحساس مرتفع ومتزايد بالقوة " [3]

[1]. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 244

[2] .Nietzsche friedriech,la volonté de puissance,op.cit II.1aph.48,p234.

[3] .Ibid,II aph.398-438,p p 366-384.

ويلزم عن ذلك أن ميتافيزيقا نيتشه كان عنوانها البارز هو الحياة أما عمقها الأكثر حيوية فهو إرادة القوة، ذلك أنه " أطلق على كلّ ما يوجد وجودا حقيقيا اسم الحياة، ورأى أنه حيثما توجد الحياة توجد أيضا إرادة القوة " [1] ليتجلّى لنا بوضوح قلب نيتشه للأفلاطونية رأسا على عقب، فإذا " كان نيتشه يحدّد مهمّة فلسفته على أنها قلب للأفلاطونية، أي استبدال مكان العالمين، فبعدما كان العالم المعقول موجودا في الأعلى، والأعلى هو رمز الحقيقة والخير، والعالم المحسوس موجودا في الأدنى، والأدنى رمز للزّيف والظلال والشر، فسوف يصبح العالم المحسوس – بعد عملية القلب – موجودا في الأعلى، أي هو الذي يمثّل الحقيقة والأصل " [2].

وحينئذ ستكون معايير التقويم قد اختلفت، لـــتـــنسجم مع الرؤية الجديدة، إذ لم يعد للقيم غير منبع وحيد، هو العالم الواقعي فلا وجود لحقيقة خارج العالم الأرضي، ولا وجود لشيئ ما لم يتجسد داخل هذه الحياة، فالجسد هو ما ينبغي العمل على إثباته وتوكيده، لا الروح، لأن " الإيمان والاعتقاد بالجسد أكثر أهمية وضرورة من الإيمان بالنفس والروح أو الفكر "[3]

الجسد هو رمز القوة والحياة، ولّما كانت كل حياة تتجلّى من خلال الإرادة، فإن كلّ إرادة ليست في جوهرها إلاّ إرادة القوة " وعن طريقها يمكن تفسير كلّ مظاهر الوجود " [4]،

---

[1]. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 243.

[2] .Martin,Hiedegger,tomeI,traduit par pierre klosswsk i,editions gallimard,N.R.F,p182.

[3] .Ibid,p 129

[4]. المسيري، عبد الوهاب، نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، نوفمبر 2000، ص 101.

ومن ثمّ يبدو حسب نيتشه أن إرادة القوة تعبّر عن حقيقة الإنسان، فتشمل بتجلّياتها كل ما كان مُفعما بالحيوية، وحيث هي كذلك، فإن الكون بأسره إرادة قوة، إذْ هي بذلك" مفهوم ميتافيزيقي أو بالأحرى مفهوم أنطولوجي، لأنّه يمثّل إجابة نيتشه على التساؤل التالي :"ماذا يوجد " "[1] فكيف تتجلّى إذن إرادة القوة في الوجود الإنساني؟

1- إرادة القوة سرّ الحياة :

يكتسي تصور الحياة [*] عند نيتشه أهمية قصوى، على أنها لا ينبغي أن ترتبط إلاّ بما هو أرضي، ولا أن تستمد قيمتها إلاّ ممّا هو إنساني، ولذلك " فالقيمة الحقيقية للحياة تكمن في الحياة نفسها، أي في عيشها فعليا، فالحياة تعرف من خلال الفعل، والفعل يحدِّد كل ما هو حيّ، وفعل الحياة هو أن نحياها "[2]، ومن ثمّ فلا مناص للإنسانية أن تؤكد ذاتها بالعودة تعاليم ديونزوس، تلك التعاليم التي تجعل الإنسان في اشتياق دائم للجسد، ، وللأرض، ذلك أن "تأكيد الحياة هو الذي ينهض برفعة البشرية، وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة "[3]

وعلى هذا يبدو أن أرقى إرادة للحياة لا تتجسد إلاّ من خلال إرادة القوة، التي تتجلّى على الدوام في إرادة السيطرة، والعلاء، وهي بذلك تختلف عن إرادة "داروين Charles Darwin

---

1. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 269.

* . رفض نيتشه تقديم تعريف للحياة، باعتبارها ليست موضوعا للمعرفة، وذلك تحديد ما يعيبـــــه على روح العصر الحديث، حيث غلب عليها الطابع المعرفي على الطابع الحياتي، وهذا في حدّ ذاته مشكلة حسب نيتشه، ومن ثمّة نجده يذهب إلى أنه أكثر العصور مرضا، لأنه لمّا زاد الطابع المعرفي زاد مرض العصر (انظر: عطية، أحمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص 19.)

2. عطية، أحمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص 22

3. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت (ط1)، 2010، ص 294.

(1809. 1882)التي عبّرت عن نفسها من خلال التنازع التّـــــعس من أجل البقاء، إذ " القوة الفاعلة أو الفئة العليا هي التّملك والإستلاء والقهر والسيطرة، ولا يعني التملك غير فرض أشكال عن طريق استغلال الظروف " [1].

إن التلازم المطرد بين الحياة وإرادة القوة، يجعلنا ندرك أن الحياة في جوهرها ستصبح نُزوعا " نحو السيطرة، فهي في وظيفتها الأساسية تستلزم ضرورة العنف والاستغلال والهدم، ولذلك لا تقبل أن نفكّر فيها إلاّ على هذا النحو، فالحياة نوع من التوازن بين القوى، وهذا التوازن لا يتحقّق إلاّ بأفعال السيطرة...فأن نحيا معناه أن نسيطر ونتحكّم في كلّ ما هو غريب وضعيف، ونضعُـــــه في صورته الحقيقية[2]

إذا كانت الغاية هي العلاء والسمو بالحياة، فمن الضروري أن كلّ حياة سامية " تنشد الخطر وتُـــــلحّ في طلبه، ووجودها محفوف دائما بالأخطار، محاصر بالتهديدات، فكأنّ إرادة القوة إذًا، هي في الوقت نفسه إرادة الخطر، أن يجعل الإنسان حياته في خطر، هذا هو نتيجة إرادة فيّاضة سخية، لأن كل خطر كبير يستثير حبنا للاستطلاع بنسبة ما لدينا من قوة وشجاعة " [3]، فلا ينبغي للحياة أن تُسلم نفسها للدّعة والسكون، ولا للطمأنينة والسلم، لأن ذلك من شأنه أن يحط من قيمتها، وهو في الوقت ذاته يتعارض وأبرز علاماتها المتمثّلة في إرادة

[1] .Nietzsche Friedrich,par de la le bien et le mal,trad,d'henri albert ,librairie génirale francaise (s l),1991 ,§ 259

[2]. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 24.

[3]. بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص 282.

القوة التي تأبى إلاّ المجازفة والمخاطرة و" طالما أنّ الأضأل يستسلم للأعظم، فربّما كانت هناك بهجة وقوة على الباقي كلّه، وهكذا يستسلم الأعظم أيضا لقوة المخاطرة، الحياة نفسها...وكلّما عظمت الإرادة علتْ المخاطر " [1].

هذا، ويؤكد نيتشه على أن مدى التقدم في الحياة والحضارة ككل، يحركه بشكل أساسي ذلك الصراع الذي توجهه إرادة القوة، التي هي إرادة الحياة، وبافتقاد هذه الإرادة ستتوارى الإنسانية الحقّة عن الأنظار، ذلك أن " إرادة القوة تسري في كل مظاهر الحياة، في المجتمع والدولة، ولكنّها تتركّـــــز أكثر في الأفراد، في عظماء التاريخ... وقد وصف نيتشه هذه الإرادة بالقوة لتمييزها عن الإرادة الضعيفة، وليؤكد أن الحياة لا تنمو إلاّ بالقوة، إن على المرء أن يتحدّث عن إرادة القوة، أي عن إرادة المزيد من الحياة " [2]

إن الإرادة عند نيتشه تقتضي الحفاظ على الحياة وتوكيدها، وهي بذلك لا تبتغي نضالا أو كفاحا " من أجل شيئ لا تمتلكه، أو من أجل موضوع خارج ذاتها، ولكنها تريد بالمعنى المزدوج، الحفاظ على الذات وتجاوزها، إن ذلك هو قوتها...فالحياة لا تستقيم إلاّ بممارسة الإرادة، وهي إرادة قوة " [3]، ومن ثمّ فالإنسان الذي يبتغي العلاء وتحقيق الكمال محكوم بالممارسة الفعلية للإرادة التي تحوي في ذاتها ما يمكّن الإنسان من الصمود الأبدي، حيث يعلو ما لا يمكن للدهر أن يبدّده، وهي بذلك تبقي الإنسان حيّا فتيا تغمره سعادة الفرح بآماله

1. لورانس، جين كيتي شين، نيتشه، ترجمة، إمام، عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، (دط)، 2002، ص 89.
2. الكحلاني، حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2004، ص 119.
3. المرجع نفسه، ص 115.

وطموحاته اللاّنهائية، ذلك أنّ " إرادة القوة هي الجوهر الأعمق للموجود، من حيث أن كل موجود يسعى إلى مجاوزة ذاته " [1].

وتبعا لهذا، فإنه إذا ما كان في الإمكان التسليم بوجود غاية للحياة، فلن نجدها غير التّـــــوق الدائم للإرتقاء من الدّركات إلى الدّرجات، ثمّ من درجة إلى أخرى أعلى منها، حيث تسمو الحياة بنفسها على نفسها، وحينئذ تكون الغاية من كلّ درجة من درجات الحياة هي الدرجة الأرقى والأعلى منها " وهكذا ففي عبارة ‹‹الحياة تعلو على نفسها ›› تلخيص تامّ لكلّ فلسفة في الوجود، ومنها نستطيع أن نستخلص كل ما قال به من أفكار، ذلك أن أفكار نيتشه ونظريته في الوجود تقوم على أساسين، الأوّل إرادة القوة وهي موجودة هنا في العلاء، والثاني أن الحياة هي الوجود الحقيقي كلّه، ولا وجود غيرها " [2].

وعلى هذا الأساس فلا وجود لِحياةٍ، إلاّ الحياة التي نحياها "هنا"، ولا لِوجود، إلاّ الوجود "هنا"، وتلك هي الحقيقة كلها، أما الحديث عن حياة أخرى وعالم آخر، أو الحديث عن غاية أخرى خارج الوجود والحياة فلن يكون سوى محض أوهام وخرافات تثقل كاهل الإنسان وتسقطه في غياهب العدمية ذلك ما نستشّفه بوضوح في خطاب نيتشه : " أن نحيا معناه : أن نلقي باستمرار بعيدا عنّا شيئا ما يترع إلى الفناء، أن نحيا معناه أن نكون قساة وبلا رحمة بالنسبة

[1]. قادة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص 30.

[2]. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 224.

لكل ما هو ضعيف وبالِ فينا، وليس فينا فحسب، أن نحيا سيعني إذن : أن نكون عديمي الشفقة اتجاه المحتضرين البؤساء والعجزة، أن نكون قاتلين باستمرار " [1]

2- إرادة القوة سر الخلق والإبداع الإنساني:

إن مقولة إرادة القوة هي العنوان البارز لفلسفة نيتشه بإطلاق، أما جوهرها فهو يتحدد بكونها تمثِّل المبدأ الأساسي لكلِّ تقويم إنساني، خاصة إذا علمنا أن التقويم من شأنه الخلق والإبدع، وحيث هي كذلك فقد ارتبطت بالتجسيد الفعلي للعلاء، ذلك أنها " العنصر التفاضلي الذي تشتق منه القوى المتواجهة وخاصية كلِّ منها في مركب، لذا يجري تصويرها دائما كعنصر متحرِّك هوائي، تعدُّدي "[2].

وعلى ذلك سيكون الأساس الذي يحرك القوى فيجعل منها قوى فاعلة اثباتية لا نافية هو إرادة القوة ذاتها، وحينئذ يمكن إدراك ازدواجية الفعل فيها، إذ " الإثبات والنفي هما خاصّيتا إرادة القوة، مثلما فاعل وارتكاسي هما خاصّيتا القوى، ومثلما يجد التفسير مبادئ المعنى في القوى، يجد التقويم مبادئ القيم في إرادة القوة " [3]

وهكذا يمكن أن نخلص إلى أن نيتشه يميِّز في إرادة القوة بين إرادتين، إحداهما تنفي، والأخرى تثبت، ويستتبع ذلك تمييزه بين نوعين من القوى، فاعلة وأخرى ارتكاسية، ليصل إلى خلق نوع من التباين بين حياة منحطة خليقة بقيم وضيعة، وحياة أخرى صاعدة ليست خليقة إلاّ بقوى فاعلة، وإن كان الجوهر الذي يستمد منه هو إرادة القوة.

---

1. نيتشه، فريدريك، العلم المرح، المرجع السابق، ف 26، ص 72.
2. دولوز، جيل، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 27.
3. المرجع نفسه، ص 28.

1.2- إرادة القوة بما هي إرادة نفي:

انتهى نيتشه إلى أن إرادة القوة تتخذ شكل النفي تماما مثلما تتخذ شكل الإثبات وهكذا يضعنا التاريخ " إزاء الظاهرة الأشدّ غرابة :تنتصر القوى الإرتكاسية، يتغلّب النفي ! والأمر لا يتعلّق فقط بتاريخ الإنسان، بل بتاريخ الحياة، وتاريخ الأرض، على الأقل، على وجهها الذي يسكنه الإنسان " [1].وبذلك يُستدرج إلى ما تريده إرادة القوة، تلك الإرادة التي تأبى حينئذ إلاّ أن تقول " لا " بدلا عن" نعم" وهي بذلك تنتصر للنفي على الإثبات، ولردِّ الفعل على الفعل.

هذا، ويتجلّى النفي كصفة لإرادة القوة من خلال كل ما تستطيعه تلك الإرادة النافية، فهي التي " تحرّك الضعفاء نحو خلق القيم، لكن في اتجاه النفي ومعارضة قيم الأقوياء – الحياة المنحطة – حيث تأكيد قيم الإنحطاط، حيث القوة الخاضعة لا تفقد تماما قوّتها، ولكنها مرغمة على استخدامها بطريقة مختلفة " [2]، فتفضي بدورها إلى خلق عالم جديد، لكنه عالم مظلم، قيم جديدة، لكنها قيم تدهور وأفول " حتى أن الحياة تصبح متكيّفة وناظمة، تختزل إلى أشكالها الثانوية، لا نعود نفهم حتى ما يعني الفعل، حتى قوى الأرض تستنفذ على ذلك الوجه المقفر"[3]، حيث خلق الضعفاء عالمهم الخاص من روح العجز فيهم، لذلك " لا ينتصرون بجمع

1. دولوز، جيل، نيتشه، المرجع السابق، ص 28.
2. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 72.
3. دولوز، جيل، نيتشه، المرجع السابق، ص 28.

قواهم بل بطرح قوة الآخر، يفصلون القوي عمّا يستطيعه، ينتصرون ليس بتركيب مقدرتهم، بل باقتدار عدواهم، يُسبِّبون صيرورة إرتكاسية لكل القوى، هذا هو الإنحطاط " [1].

وحينئذ ستتوارى القوى الفاعلة وتضمحلّ بأن تصير قوى نافية ارتكاسية، ذلك ما يمثِّل حسب نيتشه " لحظة التصعيد، ما تريده الحياة الضعيفة أو الإرتكاسية، إنما هو في الأخير نفي الحياة، إرادة القوة لديها هي إرادة عدم كشرط لإنتصارها...ينعقد عندئذ الحلف المثير للقلق، سوف يتمّ الحكم على الحياة انطلاقا من قيم يقال أنّها أرقى من الحياة، هذه القيم الورعة تعارض الحياة، تدينها، تقودها إلى العدم " [2]،

إن عجزها عن تجاوز ردّ الفعل – على أن ردّ الفعل مساوٍ للنفي – إلى مستوى قوة الفعل، سيؤدي بها لا محالة إلى العجز عن إثبات اختلافها وتميُّزها إزاء القوى المسيطرة عليها وما ذلك إلاّ " إلغاء لإمكان حركية الحياة، وإقصاء للتعدّد الموجود " [3]

تلك هي شرعة القيم التي اخترعها العبيد – قيم القطيع – الذين تتجلّى إرادة القوة لديهم خاصة عندما " تخلق قيما مضادة لهذه الإرادة نفسها، حيث تتحوّل بفعل الشعور بالذنب إلى هدف غير هدفها، أي نحو عالم آخر تكون فيه السعادة للضعفاء والمنحطين " [4].

---

1. دولوز، جيل، نيتشه، المرجع السابق، ص 29.

2. المرجع نفسه، ص 32.

3. Martin.hiedegger.I,op.cit,p 303

4. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 77.

وهكذا، وبعد أن تمّ نفي كلّ ما هو حيوي، وبعد اقتلاع الغريزة من جذورها، والجسد من أرضه، فذلك معناه أن النفي هو عنوان إبداعها الخاص، وحيث هي كذلك فالقيم حينئذ لا يجري إبداعها من خلال الفعل بل عن طريق الإمتناع عن الفعل، ولعلّ ذلك من شأنه أن " يسحق العالم ويحوِّله إلى ظاهرة مرضية، ويحط من قيمة الحياة بأسرها، وبما أن العنصر النّافي هو السائد فإن الناس يبحثون عن الإثبات في الحياة، وحتى في العالم الآخر " [1].

وبناء على هذا يمكن الوصول إلى أن النفي هو ما يتجلّى في البداية كصفة لإرادة القوة، " لكن بالمعنى الذي يكون فيه ردّ الفعل صفة للقوة، وبصورة أعمق ليس النفي غير وجه لإرادة القوة، الوجه الذي نعرفه به بمقدار ما تكون المعرفة بحدِّ ذاتها تعبيرا عن القوى الإرتكاسية " [2]، تلك القوى الإرتكاسية التي سينقلب النفي ضدّها، ومن ثمّ سيكون ذلك تحديدا هو ما يُـــــفقد " النفي مقدرته الخاصة به، يصير فاعلا، لا يعود غير طريقة وجود، مقدرات الإثبات، يبدِّل النافي نوعيته، وينتقل إلى خدمة الإثبات، لا تعود له قيمة إلاّ كممهِّد مهاجم أو كعدوانية منسجمة " [3]، ذلك بما هي تنتج على الدوام ما ينسجم مع شرعة القيم الجديدة التي تنبثق من روح إرادة القوة، لكنها الآن لا تكون نافية إلاّ لما هو ضدّ الحياة، ولا تكون مُثبتة إلاّ لقيم العلو والسمو بالحياة.

1. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 79.
2. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 252.
3. المرجع نفسه، ص 252.

2. 2 - إرادة القوة بما هي إثبات :

إن ما هو واضح من خلال ميتافيزيقا " إرادة القوة " النيتشوية أن النفي فيها غير منفصل تماما عن الإثبات، على أن القوة المفهومة من الإرادة النافية ذاتها تستحيل إلى إرادة إثبات حيث " يصبح النّافي مقدرة إثبات، يربط نفسه بالإثبات، ينتقل إلى خدمة فائض من الحياة، فالنفي يُغيِّر معناه في الإنسان الذي يريد الهلاك، الإنسان الذي يريد أن يجري تجاوزه، لقد أصبح مقدرة إثبات...يشكل الإثبات صيرورة فاعلة، كصيرورة شاملة، تُـــنفى القوى الإرتكاسية، وتصبح كلّ القوى فاعلة" [1].

وهكذا فليس الإثبات إلاّ السّمة المميِّزة لإرادة القوة، وهو بذلك علة الوجود الفعلية لكلِّ إرادة قوة، فهو المنبع الذي منه فقط " تشتق قيم جديدة، قيم معروفة حتى هذا اليوم، أي حتى اللحظة التي يحلّ فيها المشترع محلّ العالم، ويحلّ الخلق محلّ المعرفة بالذات، والإثبات محلّ كلّ النّفْـــيات المعروفة "[2]، ولعلّ ذلك ما تتحدّد به شرائع الألواح القيمية الجديدة فهي تجلي شرائع الأرض

بدل شرائع السّماء، شرائع الجسد بدل شرائع الروح والعقل، شرائع الإنسان بدل شرائع الإله، وهكذا يجري القلب الإيجابي الذي يُعلي من شأن القيم والحياة الإنسانية ذلك أنّ " قلب القيم، والحط من قيمة القيم الإرتكاسية، وإرساء قيم فاعلة، إنّما هي عمليات تفترض تحويل القيم،

1. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 225.
2. المرجع نفسه، ص 222.

تغيير النّافي إلى إثبات "[1] وعليه فما كان يجري سابقا إثباته وتبريره، سيجري الآن نفيه بكل قوة، أمّا ما كان يجري نفيه واقتلاعه من على الأرض، فهذا الأوان قد حلّ لإثباته والعلاء به.

هذا، ويمثّل الإثبات في جوهره، - بما هو السمة الأصيلة في إرادة القوة – طاقة خلاّقة على الإبداع والإنشاء، ففيه تتحرّر الحياة، بعد إزالة الأحمال والأعباء الثقيلة التي أرهقت الإنسانية دهورا من الزمان، وهكذا ينظر نيتشه " إلى الخلق والعطاء بمثابة تعبير عن جوهر إرادة القوة التي تمنح باستمرار لفرط امتلائها وفيضها...تلك هي شرعة القيم الجديدة، وهي صادرة عن فكرة الإرادة وتقديسها لأنّه لا مخلِّص غيرها " [2]، فهي التي تضيء بنورها الوهّاج تلك الأرجاء التي كانت مُعتمة، وحينئذ سيصبح معنى الحياة شاملا لكل ما يجسِّد الإرادة بمعناها ألإثباتي، أي تلك الإرادة المشحونة بالغرائز الحيوية، وبمزيد من القوة، خاصة وأن كل إرادة تتُوق بطبعها لأنْ تكون الأقوى على الإطلاق، وبما أنها كذلك، فهي لا يمكنها أن تخضع إلاّ لذاتها، أي لمطلبها في العلاء والارتقاء، ومن ثمّ نخلص إلى أنّ الإرادة بحسب نيتشه هي شرط الكائن بما هو ينـــزع إلى السمو بالحياة، والسمو على الحياة ذاتها، أي بما هو يتوق باستمرار إلى إبداع قيم القوة وتجاوز الضعف، ووِفقا لهذا فألواح القيم الجديدة التي أتى بها نيتشه ستتحدّد على الشكل التالي :

1. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 226.

2. مفرج، جمال، فلسفة القيمة أو من الألواح القديمة إلى الألواح الجديدة، رسالة ماجستير، إشراف الربيع ميمون، معهد العلوم الإجتماعية، جامعة قسنطينة، 1996، (نشرت تحت عنوان " نيتشه الفيلسوف الثائر " إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004).

" الخير يُحدِّده كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة، وإرادة القوة، والقوة نفسها، في حين أن الشر يتمثّل في كل ما يصدر عن الضعف، وتبعا لذلك فالسعادة تعني أن القوة تنمو وتزيد، وبأن مقاومة ما قد قضي عليها " [1]، وعليه فلا مجال للحديث عن الرضا ولا للطمأنينة والسلام، بل هي الحرب الدائمة، وفيها ينبغي إبادة كل ما هو ضعيف، وكل ما هو منحط، بل يجب على الضعفاء والمنحطين أنفسهم أن يساعدوا على هذا الفناء، وعلى هذا الأساس يبدو أن مهمّة نيتشه كانت مزدوجة، حيث بدأت من خلال " تحطيم ألواح القيم ببيان مصدرها الحقيقي، بما هو التعب من الحياة، وانتهى إلى قلب القيم، بإعطاء مكانة الصدارة لإرادة القوة، لكل ما يؤكد الحياة في تفتُّحها وملائـــها " [2].

وانطلاقا من هذا يمكن أن نخلص إلى أن ثمّة علاقة أساسية بين إرادة القوة وبين الحياة الأرضية بما هي حياة الإنسانية التي تريد، ولا تريد إلاّ تجاوز ذاتها بذاتها، وحيث هي كذلك، فلا مناص من امتلاك ما يؤهّلها لتكون أهلا للهدم والتروع الدائم لبلوغ هدفها، ودون مُنتهى، هي في صيرورة دائمة تنـــزع نحو الهدم نزوعها نحو البناء، تتزع إلى النفي نزوعها نحو الإثبات، فالحياة عند نيتشه ليست إلاّ" رغبة في التملُّك والغلبة، وهي من إبداعنا نحن، وأنّه بإمكاننا أن نعيد إبداعها من جديد، ولا معنى للحياة سوى ذلك الذي نضفيه عليها من خلال إرادة

[1]. بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص 281.

[2]. بريهيه، اميل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 7، ترجمة جورج طربيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص 128.

القوة...إنّه بمقدار شعورنا بالحياة والقوة يكون إدراكنا للوجود، وعن طريقهما فقط نعرف الوجود، فالوجود تعميم فكرة الحياة والإرادة والعقل والصيرورة " [1].

إن إرادة القوة هي سرّ الوجود، ولهذا فهي " لا تستكين، وكأنّها صيرورة خلق ذاتي، تأخذ مجراها باستمرار في الوقت نفسه الذي تريد فيه الإرادة شيئا غيرها " [2]، إنها بذلك لا تريد غير خلق عالم جديد، لكنه ليس عالما مفارقا أو متعاليا، وإنما هو عالم أرضي إنساني، ولعلّ هذا من شأنه أن يكون مُسوِّغا للذِّهاب في اعتبار أن دعوة نيتشه كانت ثنائية، فهي من جهة دعوة لتدمير وهدم كل ما هو غير إنساني في المبادئ والنُّظم والقيم والشرائع، وهي من جهة أخرى، دعوة إلى القوة والإرادة الحرة، وتمجيد الإنسان، وتقديس الذات الإنسانية [3]، وهو بهذا يضفي نوعا من القداسة على الإنسان بما هو الكائن المقوِّم والمبدع، وحيث أن إرادة تمثِّل "الفضيلة الحقيقية، فدرب القيم الجديدة حسب نيتشه إنّما ينتظمها مبدأ القوة التأكيدية وإرادة القوة، بوصف هذه الإرادة طاقة غازية ومسيطرة، وإرادة المزيد من القوة الفاعلة والحركية، بصفتها ملكة مبدعة وملئ الروح " [4]،

[1]. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 280

[2]. لكحل، فيصل، إشكالية تأسيس الدّازين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص 84.

[3]. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 81.

[4]. روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص 36.

وهكذا يبدو وكأن نيتشه قد دخل معركة ضارية هدفها الأسمى التغيير الإيجابي، أما الوسيلة فهي الحرب والعدوان، إذ " العدول عن الحرب هو رفض لعظمة الحياة "[1]، ورُكـــــون إلى السكون القاتل، لكن " سلاح معركة كهذه هو القدرة الخلاّقة لدى الإنسان، هو وحده على المحك، هو وحده الذي يحكم ويقرّر، هو وحده الذي يكسب أو يموت " [2]. ويلزم عن ذلك أن الإنسان بما هو المقوِّم بإطلاق، فهو وحده صانع لحاضره، ومستقبله، أي لمصيره الذي لا يمكنه إلاّ أن يكون مستمدّا من طاقاته ذاته " بيد أن هذه القدرة الخلاقة ليست شيئا إذا لم تتجسّد في الواقع"[3]، أي الواقع الحسي الذي يعبِّر عنه نيتشه بفيض الغرائز الحيوية و" ما دامت الحياة تسلك منحى تصاعديا، فالسعادة تساوي الغريزة "[4] وذلك ما يجعل الإنسان يتعلّق بكل ما هو أرضي إنساني، وفي الوقت ذاته يجعله ينفر من كلّ ما هو ميتافيزيقي أو سماوي.

إنّ تمجيد نيتشه للإنسان ليس إلاّ تمجيد للكائن المقوِّم المبدع، وليس له ذلك إلاّ إذا كان ينشد على الدوام العدوان مدفوعا بغريزة التدمير، ذلك أن " أنبل عمل في العالم هو شنّ الحروب"[5] المدمرة والمُـــــشيِّدة في الوقت ذاته، فهي إذ تدمِّر القديم فليست بذلك إلاّ تؤسّس للخطوة الموالية حيث بناء قيم جديدة، ولذلك اشترط نيتشه في الإنسان الذي يريد العلاء بالقيم

1. نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ف 11، ص 24.
2. بودو، بيير، نيتشه مفتّتـــا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 65.
3. المرجع نفسه، ص 65.
4. نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، المرجع السابق، ف 03، ص 38.
5. توماس، هنري، أعلام الفلسفة – كيف نفهم – ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط) 1964، ص 322

الجديدة أن يكون قاسيا باعتبار أن " القسوة هي مبدأ الحياة الأول، فالحيوان يقاتل ليتطوّر إلى إنسان، والإنسان يجاهد ليتطوّر إلى إنسان أعلى، ولا يهدف كل مخلوق إلاّ إلى الارتفاع والصعود فوق أجساد إخوانه في البشرية " (1)،

الصراع إذن، ليس من أجل البقاء، ولا من أجل الحياة، وإنّما من أجل الانتصار بما هو أعلى وأفضل، ويلزم عن ذلك " من الواجب على الإنسان أن يقوّي نفسه ويثبت عزمه حتى لا يصبح ليِّـــــنا أو ضعيف الإرادة، كما يجب أن يكون هدفه دائما أن يصبح أفضل وأكثر شرّا"(2).

وعلى ذلك، فالإنسان -من منظور نيتشوي- هو الخالق الوحيد للقيمة والمعنى، وحيث هو كذلك، فقد صار التاريخ إنسانيا، والعالم إنسانيا، " وهو الذي أضفى على الكون كل ما فيه من معنى، ولو أدرك عن وعي أنه هو خالق هذا البناء الشامخ من القيم، لعمل على تحقيق هذه الغايات التي يريدها لنفسه تحقيقا واقعيا، وإذن لتـــــبع ذلك أن زادت ثقته بنفسه وبقدرته المبدعة " (3).

ولعلّ في هذا إشارة غير مباشرة للإنسان العدمي الذي كان قد علّق آمالا كبيرة على الإله الذي نسب إليه كلّ قيمه المثالية، وكان حينها تجسيدا لإنسان إرتكاسي فاقد الثّـــــــقة بالنّفس وبقدراته وطاقاته.

1. توماس، هنري، المرجع السابق، ص322.

2. المرجع نفسه، ص 323.

3. مبروك، أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2006، ص 323-324.

أما الإنسان الذي طمح إليه نيتشه، فهو على العكس من ذلك، تفيض منه طاقات خلاقة مبدعة، تستثـــير الإنسان على الدوام كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن، فيكون الفعل هو مقياس الخلق والإبداع " على أن مقياس الفعل هنا هو ما يعبّر عن روح القوة التي يستشعرها المرء في ذاته، وأن يلاءم تلك النفوس الزاخرة التي تشعر بأنّها هي مانحة القيم وخالقتها، فإذا ما صدر عنها الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه أو ضغط، وإنما عن إحساس قوي بالوفرة والامتلاء والقوة الفياضة"[1]، ولّما كانت تلك القوة الفياضة وذلك الامتلاء، ليس غير الحياة، ولّما كانت الحياة ذاتها تقويم، فإن الإنسان لكي " يحيا لابد من أن يضع قيما، ومعنى هذا أن يفاضل، ويوازن، ويعطي لهذا الشيئ من القيمة أكثر ممّا يعطي للآخر، وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا، فالحياة والوجود شيئ واحد، لأن كليهما تقويم، إذن فإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة"[2]

وانطلاقا من هذا يبدو لنا نوعا من النّسقية في فكر نيتشه – في الوقت الذي كان فيه هو ضد النّسقية – حيث يكون فهم الوجود على أنه الحياة، وقصد استعادة المكانة للأرض، فقد جعل المقياس هو إرادة القوة بما هي جوهر الخلق والإبداع للقيم الجديدة، ولأجل هذا كانت المعادلة الرئيسية التي تستوعب كل فلسفة نيتشه حسب أوجين فنك Eugen Fink (1905. 1975) هي " الوجود يساوي القيمة " [3] على أن المقصود بالقيمة هو فقط تلك التي من شأنها

[1]. مبروك، أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2006، ص 325.

[2]. المرجع نفسه، ص 329.

[3] .Fink,eugen,op.cit,p 229.

أن تبعث الحياة في الأرض الميتة من جديد، ولعلّ هذا ما يتجلىّ بوضوح في خطاب نيتشه : " لقد علّمتني ذاتي عزّة جديدة...علّمتني ألاّ أُخفي رأسي بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأسا عزيزة ترابية تبدع معنى الأرض " [1]

" أخلصوا للأرض، يا إخوتي بكل قوى فضائلكم، لتكن محبّتكم الواهبة، ولتكن معرفتكم خادمتين لروح الأرض، إنني أطلب هذا متوسلا " [2]

2.3 – شرعة القيم الجديدة :

تتأسس شرعة القيم الجديدة التي أتى بها نيتشه على إرادة القوة بما هي جوهر الألواح الجديدة، تلك الألواح التي تعبّر عن كل ما هو إنساني، وليس الإنسان الذي يعنيه نيتشه غير من يقدّس معنى الأرض، تلك الأرض التي كانت فيما مضى أرضا مقفرة، وآن لها أن تصبح خصبة، وثرية، وما ذلك إلاّ بالامتلاء والتوسع في الإشباع لكل ما هو غريزي، لكل ما يعبّر عن الجسد، ذلك أنّ " هذه الذات على ما فيها من تناقض واختلال تثبت بكل جلاء وجودها، فتبدع وتعلن إرادتها لتضع المقاييس وتعيِّن قيم الأشياء وما تطلب هذه الذات في إخلاصها إلاّ الجسد حتى في حالة استغراقه في أحلامه، وتحفِّزه للطيران بأجنحته المحطّمة " [3].

إن الإنسان المبدع هو ما كان يريده نيتشه، وحيث هو كذلك، فإنه لا يكفُّ عن الخلق، إذ يخلق قيمه بنفسه، وذلك ما يضفي على القيم طابعها الإنساني، وفي الوقت ذاته تنتفي

[1]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، فـــــــ.المأخوذون بالعالم الثاني، ص 23.

[2]. المرجع نفسه، فـــــــ.الفضيلة الواهبة، ص 63.

[3]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق فـــــــ.المأخوذون بالعالم الثاني، ص 23.

عنها صبغة المطلقية والأبدية، لتحُـــــلّ النسبية والتغير محلّها، ومن ثمّ فالقيم " ظواهر بشرية، من صنع البشر أنفسهم...والناس هم الذين أعطوا لأنفسهم كل خيرهم وشرّهم، إنهم لم يتلقوا ذلك من قوة عليا، ولا هبط إليهم من السماء " [1]، وعلى ذلك فالحياة بما هي صيرورة وجود، وبما هي نهرا دائم التدفق والفيض، فإنها تنعكس بما هي كذلك على طبيعة القيم الإنسانية، ويكون الإنسان بذلك في خلق متجدد، فيخلق ما به يتعالى ويسمو، ويهدم ما به يضعف وينحط، وعلى هذا الأساس نفى "نيتشه " أن يكون " الله " منبعا للقيم كما تعتقد بذلك الأديان، ولا أن يكون العقل الذي آمن به الفلاسفة كمصدر وحيد يأمر وينهى، وإنّما المنبع المعين هو " الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأس هذه الغرائز جميعا غريزة السيطرة وإرادة القوة " [2].

وتبعا لهذا فليس هناك مجال للحديث عن الموضوعية في القيم، فما ذلك إلاّ مجرد وهم اصطنعه الفلاسفة الذين توهّموا وجود قيم في ذاتها، وكذا رجال الدّين الذين آمنوا بوجود عالم آخر قد يكون كمصدر موضوعي للقيم، في حين أنه لا وجود إلاّ لتأويل أو " تفسير للأفعال الإنسانية، وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل المقوِّم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة القوة " [3].

1. الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص 48.
2. مفرج، جمال، الإرادة والتأويل- تغلغل النيتشوية في الفكر العربي – منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 101.
3. المرجع نفسه، ص 101.

ونتيجة لذلك، نجد نيتشه قد ذهب إلى أقصى مبتغى، خاصة لّما أعلن موت الإله الذي آمن به الإنسان سابقا بإعتباره منبعا أوّلا للقيم كلّها، وعلى العكس من ذلك آمن نيتشه بالإنسان المبدع القوي، بما هو من حقه وحده أن يضع القيم لنفسه، لكنها فقط تلك القيم التي تزيد في تنمية حياته وإثراءها، رافضا بذلك كل القيم المنافية والمضادة للحياة.

وانطلاقا من هذا يمكن التمييز في القيم النيتشوية بين نموذجين أو مترلتين – إن جاز التعبير – متمايزتين، وحيث أن الأولى عبّرت عن قيم القوة، فقد كانت تجسيدا فعليا لقيم السادة أو الأرستقراطيين، أما الثانية فهي تعبير عن قيم الضعف والتدهور، ولذلك فإنها ما كانت غير تجسيد لقيم العبيد أو القطيع.

وعلى هذا الأساس، نجد أن أبرز ما تتّسم به قيم السادة أنها تتجه " إلى السمو والطموح إلى ما هو أفضل، إلى إرادة الحياة وإرادة القوة، وامتلاك القدرة لتحقيق الذات " [1]، ويبدو أن هذا ما ينسجم مع المنطلق النيتشوي ورؤيته للقيمة، بما هي أعظم كمية من القوة بوسع الإنسان أن يحققها، ولا يتأتـــــّى ذلك إلاّ للسادة الأقوياء، خاصّة وأنهم يمتلكون المؤهّلات الكافية التي تجعلهم وعلى الدوام قادرين على الخلق والإبداع، ولا يكون ذلك إلاّ خلقا لقيم تعلي من شأن الحياة، وفي الوقت ذاته تجعل الإنسان يتعلّق أكثر فأكثر بقيمه الأرضية التي خلقها بنفسه ولنفسه، على أن الأرض عند نيتشه ليست " الكتلة المادية القائمة، ولا مجموع الأشياء المحدودة جميعها، بل تعني أن الموجود الفرد نابع من الأرض ومنبثق منها، وتظل هي المركز الأساسي

[1]. الجابري، محمد عابد، المرجع السابق، ص 50.

لكل موجود محدود، وهي حاضرة في كل مكان، ولكنها ليست القرب أو البعد، كما هي الحال بالنسبة للأشياء، وهي ما كان حاضرا دوما دون أن يكون موضوعا...وانطلاقا من الإنسان الخلاّق يمكن الكشف عن طبيعة الأرض الخلاّقة، ومن ثمّ عن المبدأ الكوني الذي يسود الأشياء جميعا"[1].

وهكذا يبدو أن نيتشه يُـــشيد بقيم السادة بما هي تمجيد لروح الأرض، وبما هي تقديس للجسد والغريزة، ومن ثمة نجده يمقت قيم العبيد بما هي تعادي كل ما هو حيوي وغريزي، وما ذلك إلاّ لكون " الطبائع الضعيفة تعجز بسبب ضعفها عن توكيد الحياة، ومن ثمة تضع أخلاقا تسمح لها بالهروب من عملية اكتساب المزيد من القوة، فتمجِّد الضعف وفضائل الشفقة، والنتيجة هي النواهي والتحريمات التي تفرضها على الأقوياء " [2]،

ويترتّب عن ذلك أن الصراع قد انتهى إلى انتصار قيم الضعفاء والمنحطين على قيم السادة الأرستقراطيين، فسادت النّـــــواهي " المسيحية، ومذاهب الديمقراطية والاشتراكية، حيث تدّعي أخلاق القطيع أن الناس سواسية، وتحاول إلغاء الفروق بين النبيل والوضيع، كما تحاول القضاء على الطبقة الأرستقراطية دعامة الحضارة، ويعبّـــر ذلك كلّه عن أشكال لإرادة القوة غير المباشرة، فمن يعجز عن الارتفاع إلى مرتبة من يفوقه في القوة، يجذبهم إلى أسفل باسم الإخاء " [3]

1. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 212.
2. المرجع نفسه، ص 285.
3. المرجع نفسه، ص 286.

لعلّ ذلك هو أخطر ما فعله طيلة القرون الماضية الكهنة وآباء الكنيسة، وحتى من ادعوا التبشير بالمبادئ الإنسانية والعالمية الذين نظّروا للفكر الديمقراطي والاشتراكي، ليسوا في الحقيقة غير مبشّرين بالكارثة، مبشّرين بالأفول المزمن للحياة، وعلى ذلك صار القطيع هو الذي يحكم ويسود، وبدل أن يُـــــعمل على توسيع الهوّة والفوارق، عُمل على تحقيق المساواة باسم الأخوة الإنسانية، وبالنتيجة كان السقوط إلى القعر، حيث هاوية العدمية.

لكن هذا لا يعني انتفاء إرادة القوة لدى العبيد، كما لا يعني عجزهم عن إبداع القيم، فهم مبدعون وخالقون، بيد أن الخلق والإبداع لديهم لم يكن غير خلق لقيم تدين الحياة، وهي بذلك لم تكن إلاّ تعبيرا عن إرادة القوة التي تريد، لكنها في الحقيقة لا تريد إلاّ الطريق الذي تسير فيه إلى غاية حتفها، حين يـــــتغلّب كل ما هو مضاد للطبيعة الحيوية في الإنسانية على ما هو أصيل فيها وفطري غريزي.

ويبدو أن هذا القلب الذي أحدثه الرعاع والقطيع على مستوى القيم الإنسانية، هو ما جعل نيتشه يحمل لواء الحرب ضد كل ما يرمز لما هو قطيعي ورعاعي، بغية بلوغ الهدف المنشود عنده، وهو إعادة الوضع الصحيح للقيم الإنسانية بما هي طموح لانهائي، وفرح غامر ينمُّ عن تكريس الأصل الفعلي للقيم بما هي قيم القوة، حيث تسيطر قوة الجسد، قوة الغريزة، قوة الأرض، ضد تلك الأوهام التي كرّست قوة الروح، قوة العقل، قوة السماء، وهكذا يتأسس القلب النيتشوي لألواح القيم على إرادة القوة بما هي إرادة قوة تتوق إلى الفناء في الإمتلاء، والتوسُّع، والسيطرة دون هوادة، على أنها كلما أدركت مترلة من منازل علاءها وسموها تاقت إلى الدرجة التي تأتي بعدها في حركية وحيوية لا تعرف لها نهاية.

المبحث الثالث: مقولة العود الأبدي كأساس لشرعة القيم الجديدة

تكتسي مقولة العود الأبدي [*] أهمية قصوى في الفلسفة النيتشوية، إذ نجده ينتهي فيها إلى نتائج غاية في الأهمية، حيث " كل ما يتصف بالاستقامة فهو يكذب، إذ أن الحقيقة منحنية الشكل وليست مستقيمة، والاستدارة هي الخاصية الحقيقية للزمن...وطريق الأبدية له مسار منحني...حيث يصبح الانتهاء عودة إلى الابتداء" [1]، ومن ثمّة، فهي تعتبر عنده من أبرز الحلول التي تُـــفضي بالنهاية إلى الخروج من أزمة غياب المعنى والقيمة، وبالتالي من العدمية ومتاهاتها، ذلك أنها تستجيب لميتافيزيقا نيتشه التي تأسّست كليا على تقديس الحياة بما هي تقويم متواصل، وبما هي اختراع وابداع لما يؤدي إلى العلاء بالحياة، هذه الحياة التي نحياها " هنا "، لا تلك الحياة الوهمية الأخرى التي كان قد أشاد بها الإنسان العدمي قرونا طويلة.

تعتبر فكرة العود الأبدي بمثابة تعميق أساسي لتلك الأفكار الحيوية التي تجعل الإنسان لا يُبصر غير عالمه الأرضي، ذلك العالم المشبّع بكل ما هو غريزي، بكل ما تعبير عن الجسد، بكل ما

---

* . العود الأبدي فكرة خطيرة اكتشفها نيتشه من جديد، لأن الفكرة قديمة، كانت موجودة في الفكر الهندي، وقال بها هراقليطس، وهي أصلا فكرة هندية بوذية، وظهرت بوادر هذه الفكرة في فلسفة انكسمندر حين قال بعود لا متناه من العوالم، واعتقد فيما اسماه " بالفناء الكوني "، كما عرف نوعا من التعاقب بين أحوال مختلفة للعالم يقرب ممّا تقول به نظرية العود الأبدي، وازدادت الفكرة وضوحا عند هراقليطس، حيث ذهب إلى أن هذا العالم كان منذ الأزل، وهو كائن، وسوف يكون إلى الأبد نارا حية، تشتعل بحساب، وتخبو بحساب، وقد اقترن بهذه الفكرة، فكرة تجدّد العالم على فترات كبيرة من الزمان، وهي فكرة العود الأبدي والسنة الكبرى التي شاعت عند القدماء خاصة الفيثاغوريين والرواقيين، حيث اعتقد الفيثاغوريون أن الزمان يعود، كما سار من قبل، فتتكرّر كل حوادث العالم مثلما تتكرّر فصول السنة بعد أن تتمّ دورتها، أما عن الرواقيين، فقد ذهبوا إلى أن هذا العالم فان، وأنه سيأتي عليه وقت يحترق فيه ويعود إلى النار الأزلية، ولكن "زيوس" يعود فيخلق العالم من جديد، وهكذا تتوالى الدورات في عود أبدي (انظر: عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 383-384-385.

1 .Nietzsche,friedrich,ainsi paelait zarathoustra,traduit par henri albert,club géant,mayenne ,1972 ,III le sept sceaux 1,p213.

إبراز لإرادة القوة بما هي إبداع وإثبات لهذه الحياة التي نحياها، وعلى ذلك أراد نيتشه أن يعلّم الإنسانية قيمة " افتداء النّـــــهر الأبدي، هذا النّـــــــــهر الذي لا يتوقف عن العودة إلى أصله والسيلان في ذاته " [1] تلك الحركية التي تميّز صيرورة الوجود، وحيث هي كذلك، فلا مناص للإنسان عن نزول ذلك النهر، على أن في ذلك النّزول ذاته، سيرتقي أعلى الدرجات، دون أن يفارق عالمه الأرضي.

هذا ويبدو أن من أبرز ما تشير إليه فكرة العود الأبدي حسب نيتشه تلك العودة الضرورية لكل " شيئ في هذه الحياة بالتفصيل الدقيق مرّة بعد مرّة، ومرّات لا نهاية لها، حتى نيتشه سيعود، وستعود ألمانيا ذات الدّم والحديد والحرب، والنار والرماد، كما ستعود كل جهود العقل البشري منذ بدأ في أزمنة الجهل إلى زرادشت...إن أشكال الحقيقة محدودة، ولكن الزمان لا نهائي غير محدود، ولابد أن تجتمع الحياة والمادة يوما ما على صورة سبق لهما أن اجتمعا بها، وهكذا سيعيد التاريخ نفسه مرّة ثانية، وسيبدأ كما بدأ، وينتهي كما انتهى"[2].

ومن خلال ذلك يبدو جليا مدى قداسة فكرة الحياة كأساس للانطولوجيا النيتشوية، إذ يترتب عن التسليم بفكرة العود السرمدي أن يظل الإنسان متمسِّكا بكل ما فيها، متعلِّقا بكل حيثياتها وتفاصيلها، ذلك ما أكّده نيتشه " ما تُـــريده رِدْهُ بحيث تريد عودته الدائمة، إذا بدأت في كل ما تريد فعله تسأل نفسك : هل من المؤكّد أنّي أريد أن أفعله عددا لا متناهيا من المرات،

[1] .Martin,hiedegger I ,op.cit ,p.p316.317

[2]. ديورانت، ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 6، 1988، ص ص 522. 523.

سيكون ذلك بالنسبة إليك مركز الثقل الأكثر صلابة...إن فكر العودة الدائمة هو الذي ينتقي، يجعل من الإرادة شيئا ما كاملا، إن فكر العودة الدائمة يُـــــزيل من الإرادة كل ما يسقط خارج العودة الدائمة، يجعل من الإرادة إبداعا، يحقق المعادلة : إرادة = إبداع " [1]

وانطلاقا من هذا، يمكن الوصول إلى أن لعملية الخلق والإبداع القيمي التي اختص بها الإنسان ما يسوّغها حسب نظرية العود الأبدي، ذلك أن الإنسان الذي يخلق قيمه بنفسه، ويبدع ما يعلوا عليه، لا يفعل إلاّ وهو يريد، فإذا ما كان يعلم أنه لا محالة يعود إلى نفس الفعل بنفس الفاعلية، كان ذلك بمثابة الحافز أو الدافع له على مزيد من الإبداع والخلق بما هو صيرورة وعود أبدي ذلك " مثال الإنسان الأكثر جموحا وحيوية وقبولا للعالم، الإنسان الذي لم يرض وحسب بما كان وبما هو، ولم يتعلّم التكيف معه وحسب، بل الذي يريد أن يعود كلّ شيئ كما كان وكما هو، وإلى أبد الآبدين...فيظل يصرخ ولا يرتوي، أعدْ من جديد"[2].

إن النـــزعة التفاؤلية تبدو بجلاء، كما وأن فسحة الأمل كبيرة، وهي ما يطبع التصور النيتشوي للوجود، وحيث أنه قد " وُهبت لنا الحياة، فعلينا أن نفكّر في كل حين بخيـــــر ما يمكننا أن نبذل لقاء هذه الحياة " [3]، على أن هذا البذل والعطاء هو من أجل الحياة، وهو من روح الحياة ذاتها، وهو في جوهره ليس إلاّ حفرا لسُنن جديدة على ألواح جديدة وهكذا " الكل يذهب، والكل يرجع، وعجلة الكون تدور إلى الأبد، كل شيئ يموت، وكل شيئ يعود،

1. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص ص 89.90.
2. نيتشه، فريدريك، ماوراء الخير والشر، المرجع السابق، ف 56، ص 89.
3. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ف 05. الوصايا القديمة والوصايا الجديدة، ص 169.

فتـــنّور أزهاره ودوائر الوجود لا انتهاء لها...تتحطم الأشياء، تتبدّد ثم تعود، فتلتئم لتجديد بناء الوجود، يتفرّق الشّمل على وداع، فإذا بعده تسليم، فحلقة الكون أمينة لذاتها إلى الأبد " [1].

وعلى هذا الأساس تتحدد العلاقة الوثيقة بين مقولة العود الأبدي وبين ما يميّزها كصفات لا تتحدّد إلاّ بها، ونعني بذلك الصيرورة والتحول بما هي أبرز ما يبدو عليه العود الأبدي لكل شيئ، ولعلّه ممّا " يلفت النظر في نظرية نيتشه حول العود الأبدي، هو أنه أكسب التحوّل صفة الوجود، بحيث لم يعد يقول بتحول دائم يسري دون أن تكون له أيّة هوية مع ذاته، بل أصبح التغيّر يرجع إلى ذاته على الدوام، فهو تحول خالد تصطبغ كل مراحله بصبغة الأبدية "[2].

إن نظرة نيتشه لذلك التكرار اللّامحدود لدورة الأحداث الكونية لم تكن كنظرة تلك النزعات التشاؤمية، فـــــ شوبنهور Arthur Schopenhauer (1788. 1860) مثلا، اعتبر فكرة العود بمثابة هاجس يثير على الدوام الذعر والهلع، ومن ثمّ فنزعته التشاؤمية التي طبعها القرف من الحياة دفعته للاعتقاد أن الإنسان الجزِع من الحياة يأبى أن يعيشها مرّة أخرى على نفس المنوال، لكن، وعلى النقيض من ذلك، نجد نيتشه " يستشعر أوّلا هذا القرف، ثم لا يقبل الأسطورة فحسب، بل يتبنّاها ويجعلها أسطورته، أَفليْس العود الأبدي هو الخلاص من عبودية الغايات، الإثبات اللامتناهي، والفرح لوجود لا يبرّره سوى هذا الإثبات عينه، وأخيرا إخضاع

[1]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ف.02.النقاهة، ص 186.

[2]. كيال، ياسمينة، أصل الإنسان وسرّ الوجود، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1986، ص 119.

الوجود لشكل محدّد ومحدود هو التعبير عن القوة بالذات؟...العود الأبدي هو أنموذج قلب القيم، الـــ" نعم " التي تنتصب في قبالة الـــ " لا " " [1].

وهكذا يجري قلب الأفلاطونية الذي كان يُشيد به نيتشه، حيث يتمّ إثبات وتوكيد ما كان يجري سابقا نفيه وإنكاره، يجري إثبات حياة الإنسان "هنا " حيث لا حياة إلاّ التي يحياها على أرضه، وذلك من شأنه حسب نيتشه أن يعلي من قيمة الإنسان نفسه، بما هو الكائن المقوّم بإطلاق، وحيث هو كذلك، فإنه يأبى إلاّ أن يخلق باستمرار، يبدع على الدوام، وهو فوق ذلك يحبّ ما يبدع، لأنه سيعود إلى نفس الحياة.

ذلك ما عبّر عنه نيتشه في خطاب زرادشت : " هاأنذا أموت وأتوارى، وعمّا قليل أصبح عدما، فإنّ الأرواح تفنى كما تفنى الجُسوم، غير أن شبكة العلل الدائرة بي ستعود يوما فتخلقني مجدّدا، فما أنا إلاّ جزء من علل العودة الأبدية لكل شيئ [2]

وهكذا يزداد تعلُّقه بالوجود الأرضي ويصرح بذلك في قوله " سأعود بعودة هذه الشمس، وهذه الأرض، ومعي هذا النّسر وهذا الأفعوان، سأعود لا لحياة جديدة، ولا لحياة أفضل، ولا لحياة مشابهة، بل إنّني سأعود أبد إلى هذه الحياة بعينها إجمالا وتفصيلا"[3].

إن نيتشه يريد من الإنسان أن يعلو بقيم الحياة، لكن لا إلى عالم آخر، بل داخل الحياة ذاتها، ولذلك يطرح التساؤل مستنكرا " كيف لا أحنّ إلى الأبدية؟وكيف لا أضطرم شوقا إلى

1. بريهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، ج7، المرجع السابق، ص ص 132.133.

2. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع سابق، ف.02.النقاهة، ص 188.

3. Nietzsche, friedrich , ainsi parlait zarathoustra , op.cit, III. le covalescent.2 p204.

خاتم الزواج؟ إلى دائرة الدوائر حيث يصبح الانتهاء عودة إلى الابتداء "[1]، وهذا بدوره يجعل الإنسان شغوفا محبا لمصيره وقدره، بما هو ليس غير ما يبدعه بنفسه لنفسه، وما عليه إلاّ أن يسير نحو تثبيته وتأكيده في دورة الوجود الأبدية، ولأنها حتما ستعود، فلا محالة أن " التاريخ يعيد نفسه، وأنّ ما يحدث في عصر يحث في كل العصور، وأن هناك عودا مستمرّا للأشياء حيث يوجد علاقة ثابتة بين الخلود والزمان، وكأن الأشياء كانت على حالتها هذه منذ الأزل، وستكون كذلك إلى الأبد، وهذا ما يفسّر لنا تكرار الظواهر والمواقف " [2]، وعلى نفس الشاكلة تدور في عجلة الزمان، فكل ابتداء يسير نحو الانتهاء الذي يكون في ذاته عودة إلى ابتداء.

لم تكن فكرة العود الأبدي وليدة بحث أو تأمل فلسفي عميق، بل هبطت "كصاعقة قوية أو كحالة من حالات الوحي العنيفة، أو التجلّي الرائع، ويبدو أن هبوط الفكرة قد حدث بغتة وبدون إعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نورا ساطعا وهّاجا يضيئ من جديد، ويعطي للحياة قيما جديدة " [3]، وفي هذا ما يعبّر بوضوح عن نوع من التناسق في الأكسيولوجيا النيتشوية، إذ هو يفترض إرادة القوة كمعيار للتقويم في الحياة، ومن ثمّ يُكمِل تصوره القيمي بنظرية العود الأبدي، حيث تصبح إرادة القوة المنبع المعين الذي تصدر عنه القيم

1. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ف.02.الأختام السبعة، ص 195.
2. حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990، ص327.
3. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 382.

الجديدة التي تجعل الحياة تسمو وتعلو بما يجري خلقه فيها، وحينئذ سيكون لها أن تعود من جديد، وسيكون للإنسان أن يحب ما يريد أن يعود.

هذا، ويتضح من خلال فكر العود الأبدي لدى نيتشه، تلاشي البعد الزماني للوجود، وهو لا يتلاشى إلاّ ليثبّت " الحضور اللاّزماني للحاضر، وهو حاضر أكثر جذرية من التوالي والخلود، إنه الحاضر الذي ينطوي عليه اسم الوجود، والذي يلتقي عبره ما تمّ وما لم يتمّ بعد، أو بالأحرى يستجيب أحدهما للآخر بكيفية تخالف ما نعنيه لمادة بالتوالي، إن الحاضر والماضي والمستقبل، إن هذه الأنماط عوضا أن يتلو أحدها الآخر، فهي تتعاصر خارج بعضها البعض في عالم لا يكون فيه الحاضر هو الآن الذي يمرّ بل إنّه يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي " [1]،

إن الزمان في نظرية العود الأبدي ليس تقطّعات متتالية، ولا هو حضور الآن الذي يأتي بعد الآن الماضي، ولا الآن الذي يسبق المستقبل، إنه " يفترض اكتمال الزمان كحاضر، كما يفترض في هذا الاكتمال تصدّع الزمان، بحيث أن العود الأبدي عندما يثبت المستقبل والماضي وحدهما كنمطين زمانيين يتطابقان من غير أن يرتبطا فيما بينهما، وعندما يحرر المستقبل من كل حاضر، والماضي من كل حضور، فإنّه يمزق الفكر إلى حد أن يذهب إلى التأكيد بأنه في

[1]. بنعبد العالي، عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991، ص 36.

المستقبل لن ينفك عن الرجوع ذاك الذي لم يحضر قط بأي شكل من الأشكال، مثلما أنه في الماضي لم ينفك عن العودة ذاك الذي لم ينْـــتمِ إلى أي حاضر " [1].

وبهذا تتحدّد المعالم الكبرى لزمان الحياة التي يريدها نيتشه، وهي تلك الحياة المفعمة بالغرائز الحيوية، والتي تمثّل عالم اللعب والمرح الأبدي، وحينئذ لا يكون قد حكم " على الحياة عن طريق " نهايتها " كما تفعل المسيحية، بل إيجابيا على أنها خيار الآن، وفي هذه اللحظة "[2]، تلك اللحظة التي يتوجّب علينا فهمها على أنها حاضرا وماضيا، حاضرا ومستقبلا في آن واحد، وحينئذ سنكون بصدد الحاضر الذي يتعايش مع ذاته كماض وكمستقبل، وفي هذا إشارة إلى ثنائية المسلك أو الطريق، إذ " الأول يسير من الماضي، والثاني يسير من المستقبل، يلتقيان عند البوابة التي أقف عندها الآن " [3]، وعليه فإذا كان الإنسان يعيش هذه الحياة، فلأنه يريدها كما هي، حياة طيّبة، " ألا يكون بذلك سعيدا لو أنها عادت من جديد مرة ومرة أخرى"[4]،

هذا، ولعلّه من الممكن أن نخلص إلى أن تأكيد نيتشه على الخيار الحاضر قد أفضى به إلى توكيد قيمة الوجود، وهي فكرة أساسية تكاد تجعله – إلى حد بعيد – من المبشّرين الأوائل بالمذهب الوجودي، خاصة أنه " لم يكتف بالقول بأن الطبيعة البشرية تتغيّر مع الزمان، إذ اتجه إلى ما هو أعمق، وقال أن الإنسان عنده القدرة على صنع نفسه والعالم، وسمّى زرادشت الإنسان "

1. بنعبد العالي، عبد السلام، المرجع السابق، ص 37.
2. دي، روبنسون، أقدّم لك الفلسفة، ترجمة، إمام، عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (دط)، 2001، ص 161.
3. لورانس جين، كيتي شين، المرجع السابق، ص 92.
4. المرجع نفسه، ص 91.

بالمعبر وليس الغاية " وبأنه سهم يتطلع للانطلاق إلى شاطئ أبعد...على نهر الصيرورة ولن يتوقف النّهر عن الجريان والتحول إلى شيئ مختلف " [1] وفي خضم هذا الاختلاف يبرز التنوع الخلاّق الذي يغشى ألواح القيم الجديدة التي يتبنّاها الإنسان، كما تبرز معه فكرة مدى نسبية القيمة في التصور النيتشوي.

إن نسبية القيمة هي الحقيقة التي انتهى إليها نيتشه، ذلك بما هي محض إبداع إنساني يسير وصيرورة الوجود وحركيته التي ما إن تصل منتهى إلّا وتعاود الكرّة بالبدء من جديد، إذ العالم " موجود وهو يتحرك ويمرّ، ولكنه لم يبدأ يوما بالتحرك، ولم يكفّ أبدا عن المرور، وهو ليس شيئا ما مضى، ولا شيئا سيكون، إنما هو يمضي وسيكون"[2]

هذا، ولا يعني العود الأبدي عودة النافي، والقوى الإرتكاسية التي تكتفي برد الفعل، بل يتجاوز نيتشه هذا المأزق بالذهاب إلى أن في العودة الدائمة تأليف تكون إرادة القوة مبدأه، وحينئذ فـــلن يكون في إمكان القوى الإرتكاسية أن تبقى، كما لا يكون في إمكانها أن تعود، " ولا قوة النفي، تحوِّل العودة الدائمة النافي، تجعل من الثقيل شيئا ما خفيفا، تجعل النافي ينتقل إلى جهة الإثبات، وتجعل من النفي قوة إثبات"[3].

---

[1]. عباس، فيصل، الفلسفة والإنسان – جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 264.

[2] .Nietzsche Friedrich,les œuvres philosophique complets,tome XIV,trad,Hennry N.R.F, Gallimard ,1977,p 149.

[3]. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 111.

تبدو العلاقة وثيقة بين رؤية نيتشه لنظرية العود الأبدي، وبين تشخيصه للعدمية، وحيث هي كذلك، فالعود الأبدي يكون الحل الأمثل لتجاوز العبثية والعدمية التي أُسقطت فيها الإنسانية، وهكذا فمهما " تكن الصيرورة الإرتكاسية للقوى عميقة، لن تعود القوى الإرتكاسية، لن يعود الإنسان الصغير، الحقير، الإرتكاسي، وبواسطة العودة الدائمة وفيها، يتحول النفي كنوعية لإرادة القوة إلى إثبات، يصير إثباتا للنفي بحدّ ذاته، يصير مقدرة إثبات، مقدرة إثباتية، هذا ما يقدّمه نيتشه كشفاء لزرادشت، وكسرّ ديونيسيوس أيضا " [1].

إذن، فالعود الأبدي ليس عودة لما يهدّد الحياة، ولا هو عودة للمثيل، بل أنه سيتعذر فهم الفكرة طالما " لا نضعها بصورة ما بالتعارض مع التماثل، ليست العودة الدائمة ديمومة الشيئ في ذاته، في حالة التوازن، ولا هي بقاء المماثل، وفي العودة الدائمة ليس الشيئ ذاته أو الواحد هما اللذان يعودان، بل العودة هي بحدّ ذاتها الواحد الذي يقال فقط عن المتنوع والذي يختلف " [2]، لكن هذا في جوهره إنما يشير إلى مدى تضايف فكرة العود الأبدي مع فكرة الحياة بما هي انتقاء واصطفاء لما من شأنه أن يكون إبداعا وإثباتا، وحيث أن الإثبات هو اختراع دائم لأشكال جديدة للحياة، فالعودة الدائمة لا تعني عودة للنّافي، وإنّما تعني " أن الوجود انتقاء، هي إعادة توليد الصيرورة، لكن إعادة توليد الصيرورة هي أيضا توليد صيرورة

[1]. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 92.

[2]. المرجع نفسه، ص 62.

فاعلة، الإنسان الأسمى، طفل ديونيسوس وأريان، ففي العودة الدائمة يقول الوجود عن نفسه إنّه من الصيرورة، لكن وجود الصيرورة يقول إنّه من الصيرورة الفاعلة فقط"[1]،

العودة إذن، لا تعني سوى وجود ما يصير، وفي القول أن لكل شيئ عود أبدي إشارة إلى التقريب بين عالم الصيرورة وعالم الوجود، ولمّا كانت " مشكلة الوجود تستوعبها مشكلة القيمة " [2] كان في الإمكان إدراك سرّ تصور نيتشه للقيم على أنها نسبية، متغيّرة ومتجدّدة، بما يساير تصوره الأنطولوجي الذي تأسّس كما رأينا على نهر التحول والصيرورة الأبدية، وبهذا مثّـــلت فكرة العود الأبدي " أقصى حدّ يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث أن الآن الذي يتحدّد إلى ما لا نهاية، لا يُـــــعتبر لحظة عابرة، بل يكتسب قيمة غير متناهية... إنها تملؤنا شرفا وحماسة " [3]

هذا، ورغم تعمّق نيتشه في تاريخ الفلسفة اليونانية إلاّ أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن فكرة العود الأبدي جديدة كل الجدة، أما من حيث الفحوى الميتافيزيقي للفكرة، فمؤدّاه أن " الكون يمرّ بدورات متعاقبة، تحتوي كل دورة منها على حوادث الدورة السابقة بكل تفاصيلها الدقيقة"[4]، و لم يكتف نيتشه بالفكرة كفكرة فلسفية محضة، بل ذهب إلى تبريرها أو تأسيسها علميا على القواعد التالية :

1. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 242.
2. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 293.
3. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، (دط ت)، ص 390.
4. كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 191.

1- المنطلق الأول لمحاولة التأسيس العلمي لنظرية العود الأبدي أن " مدى القوة الكونية متناه محدود، ومعنى ذلك أن عدد مواقع هذه القوى وتغيّراتها وتركيباتها محدود بدوره، وإن يكن هائلا، فلا تستطيع أن تستمر في خلق حالات إلى ما لا نهاية "[1].

وبناء على هذا فالتصور العلمي النيتشوي يقوم على ثلاثة فروض : " فإما أن يكون هذا المجموع – مجموع القوى الكونية – يزيد، وإما أن يكون هذا المجموع ينقص، أو يكون هذا المجموع ثابتا " [2]، فإذا تأملنا الفرض الأول لمسنا مدى استحالة التسليم به " لأنّه إذا كان المجموع يتزايد فمن أين تجيئه هذه الزيادة، وليس هناك من وجود غير هذا الوجود، أما الفرض الثاني فهو الآخر باطل ومتهافت، لأنّه إذا كان المجموع يتناقص، فلابد أن تكون قوى الكون كلّها قد نفذت وفـــــنِي الكون، لأنه مرّ قبل هذا الآن الذي نحن فيه ما لا نهاية له من الزمان " [3]، وعلى هذا الأساس، يصل نيتشه إلى تأكيد الفرض الأخير الذي ينصّ على أن مجموع القوى الكونية محدود ومتناه.

2- المنطلق الثاني يستند إلى لا نهائية الزمان " أي أن تظل هذه القوة تمارس فعلها بلا انقطاع، فإذا توافرت اللانهائية للزمان، فلابد أن تستنفذ الإمكانيات التي تتاح لهذه القوة

1. كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 191.
2. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 251.
3. المرجع نفسه، ص 251.

المحدودة...وبهذا تأتي حالة تماثل تماما حالة أخرى تكرّرت من قبل، وعندئذ تتلوها كل الحوادث كما وقعت من قبل تماما"[1].

أما آلية عودة التركيبات التي سبق وجودها من قبل على نفس الشاكلة التي وُجدت بها، فقد ذهب نيتشه إلى تصور قانون العلية – بالمعنى العلمي الخاص هو تسلسل الحوادث وارتباط الظواهر الواحدة منها بالأخرى وتتابعها في الحدوث – بما هو " يقضي بأن يجُرّ هذا التركيب وراءه التراكيب المرتبطة به، وهذه بدورها تجرّ ما هي تابعة لها، وهكذا...فإن مجموع الظواهر والأحداث سيتكرّر من جديد، بنفس النظام والطريقة والمقدار الذي وُجد فيه في الدورة السابقة على هذه الدورة الثانية، وهكذا تستمر الحال، وتأتي دائما دورات جديدة لا نهائية، ما دام الزمان غير متناه " [2].

إن اللاّنهائية التي تطبع الزمان في فكرة العود، مفادها أنه مُكوّن في طبيعته من دورات متتالية، ولما كان كذلك، فلكل دورة زمانها المحدود، وبالتالي فكل دورة مماثلة للدورة الأخرى أيّما مماثلة.

إن لنظرية العود الأبدي أبعاد متعدّدة، وآثار عميقة في الفلسفة النيتشوية بما هي فلسفة الحياة بامتياز، ذلك أن من شأنها أن تشحذ هِمّة الإنسان " إذ يستطيع عن طريق نظرية العود الأبدي أن يحيا كل لحظة، وليس هناك من حلّ لمشكلة الزمان أعظم من هذا الحل، لأن في هذا

[1]. كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 191.

[2]. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 252.

التكرار معنى الخلود الإنساني، وهو أقصى ما تطمح فلسفة الزمان إلى الوصول إليه، وإن كان فيه إلغاء لمعنى الزمان بوصفه ماضيا وحاضرا ومستقبلا، لأن هذه النظرية تمزج الجميع، وتجعل منها تجربة روحية يحياها الإنسان في نفسه " [1].

وهكذا يكون نيتشه قد تفادى الوقوع في اللّبس المحتمل – إمكان التعارض بين فكرة العود الأبدي وبين فكرة الاختيار الحر، مع إمكان تعطيلها لعملية الإبداع الإنساني – خاصة إذا كان جوهر الفكرة هو التأكيد " أن على الإنسان أن يعمل أو يبدع أفضل ما عنده في اللحظة، وذلك لأنه على وعي بأنها ستعود إليه ثانية"[2]، ومن ثم فلابدّ أن هذا من شأنه يجعل الإنسان يحيا ويعمل بكدّ سعيا منه للوصول إلى أعلى درجة في الإمكان بلوغها، باعتبار أن ما كان أبديا يعود من جديد، ومن جهة أخرى " تؤكّـــــد الفكرة على عنصر المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان إزاء أفعاله، وإبداعه في اللحظة التي سترتدّ إليه ثانيا في دورة تالية " [3]، وربما كان من مزايا فكرة العود الأبدي، أنه وعلى المستوى السيكولوجي للفعل الإبداعي سنكون بصدد تضاعف الشعور بحب الحياة والشغف بها " إلى أقصى حدّ، متى آمن المرء بهذه النظرية، وكان فردا ممتازا حقا، كما أن الخوف من الموت يزول نهائيا مادامت الحياة نفسها، وهي حافلة

1. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 272.
2. أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة الجلال للطباعة، مصر، (د ط ت)، ص 212.
3. المرجع نفسه، ص 212.

بالنسبة للفرد الممتاز، ستعود من جديد...فهو يقول للحياة كما قال زرادشت :" أهذه هي الحياة؟ إذا هاتها مرة أخرى""[1].

وعلى ضوء هذا يمكن استنتاج مدى امتزاج الجانب الأنطولوجي في الجانب الأكسيولوجي من فلسفة نيتشه، حيث أنه لا يرى في الوجود غير الصيرورة، وعلى ذلك ينطبع كل شيئ في نظره بطابع الحركية والتغيّر " وبما أن الصيرورة في حدّ ذاتها ليست خيرا ولا شرا، ليست حسنة ولا سيّئة، فنحن نستطيع إذن أن نفرض عليها – أي على حركاتها العشوائية – ما نريد من القيم، ولهذا فإن الإبداع لا يمكن تمييزه عن العماء (الكاوس)، ومن ثمة تكون الحياة - في اعتقاد نيتشه – مرادفة للعماء، أي أنها في ذاتها بلا قيمة، لأن المعنى والقيمة إبداع إنساني"[2]، ويلزم عن هذا أن أسمى ما سعى إليه نيتشه من وراء مقولة العود الأبدي، ليس غير إعادة المعنى والقيمة وإضفاءه على الوجود الإنساني، على أن يكون في ذلك تفعيل لقيم الجسد والغريزة، أو التجسيد الفعلي لقيم العالم الأرضي.

وانطلاقا من هذه القيم الراسخة سيكون التمهيد الفعلي للأرض كي ينبثق منها أو يولد عليها الإنسان الأسمى الذي تتجلى به عظمة الإنسانية، وتتحطّم على يديه أوثانها وأصنامها التي كبّلتها زمانا طويلا، فما جوهر هذه الفكرة يا ترى؟ وكيف أسس لها نيتشه في فلسفته القيمية؟وما تجلياتها وآثارها النظرية منها والعملية؟

[1]. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص ص 272.273.

[2]. أبو السعود، عطيات، المرجع السابق، ص 213.

المبحث الرابع : الإنسان الأعلى أو ألواح القيم بين الهدم والبناء.

لقد انتهينا فيما سبق إلى مدى الانسجام الذي طبع فكر نيتشه، خاصة فيما ارتبط بتصوره لمقولتي إرادة القوة والعود الأبدي، ذلك بما هما قد أسّستا لتصور فيلسوف الحياة بإطلاق، حيث آمن بالحياة، وقدّس كل ما فيها، أفراحها وأحزانها، لذّاتها وآلامها، وعلى ما هي عليه، فقد كان لها العلاء والسمو، ولعلّ هذا ما أدى به إلى تصور الإنسان الأعلى بما هو الغاية والوسيلة في الوقت ذاته.

وعلى هذا الأساس يبدو لتصور الإنسان الأسمى من الأهمية ما يجعل منه ضرورة ملحة لكل بداية في الفلسفة النيتشوية، كما هو في الآن نفسه المنتهى والغاية لكل ميتافيزيقا تدور في فلك نيتشه، ذلك أن مهمّته " الإيجابية مزدوجة، الإنسان الأسمى، والتقويم على أساس مختلف، ليس من هو إنسان؟ بل من يتجاوز الإنسان؟...فإذا كان الأكثرون يسألون كيف يمكن حفظ الإنسان؟فإن زرادشت هو الوحيد والأول الذي يطرح السؤال التالي : كيف يمكن تجاوز الإنسان؟"[1]، ومن ثمّة يبدو أن نيتشه يريد بتصوره هذا أن يتجاوز كل ما هو سائد – باعتباره ومهما كانت قداسته، مجرّد أصنام أو أوثان – للتطلع إلى ما هو أسمى وأعلى، حيث العلاء للإنسان على الإنسان ذاته، وحيث العلاء بالحياة وعلى الحياة ذاتها، على أن هذا لا يكون إلاّ في خِضمّ حياة آهلة بالإنسان الأعلى، أو بأقل تقدير هي أهل لولادته في أحضانها.

[1]. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 209.

- **الإنسان الأعلى وفكرة الألوهية :**

تتأسّس فكرة الإنسان الأعلى (السوبرمان) حسب المنظور النيتشوي على نبذ فكرة الإله وتحطيمها، ذلك بما هي بحسبه المظهر الأكثر جلاء للعدمية التي انطبعت بها الإنسانية في عصورها الأكثر انحطاطا وتدهورا، وهكذا " فإذا ما سألنا نيتشه لحساب من يُـــــلغي فكرة الألوهية بكل ما لها من قوة ورسوخ، وما هو البديل لهذه الفكرة الذي يتجه إلى إثباته؟ ذكر أن الآلهة جميعا يجب أن تموت ليحلّ محلّها إله واحد هو السوبرمان، أي الإنسان الأعلى، وما نحن إلاّ مقدّمات ضرورية لهذا الإنسان الذي هو قمّة الكمال...فإذا لم نكن عظماء، فإن علينا أن نخدم العظيم، فنعمل على تقريب يوم ظهوره " [1]

وعلى هذا يبدو أنه لا مجال للحديث عن الإنسان الأعلى ما لم تتحطم أولا فكرة الإله، " أمام الله ! ولكن الإله قد مات[*] في هذا الزمان، أيّـــها الرجال الرّاقون، وقد كان عليكم الخطر الأعظم، ولولا اندراجه في لحده لما كنتم أنتم تُـــبعثون، في هذا الزمان تعود الظهيرة إلى ذرّ أنوارها، ويصبح الإنسان المتفوق سيّدا "[2]، وحيث يتوجب على الإنسانية أن تخلق من ذاتها ما يفوقها، فإنه يتوجب عليها لا محالة أن تبدأ بتدمير كل ما يتعارض وهذا المبتغى الأسمى.

---

[1]. زاهر، رفقي، أعلام الفلسفة الحديثة – رؤية نقدية – دار المطبوعات الدولية، القاهرة، (د ط ت)، ص 144.

[*] . هناك تفسيرات كثيرة لفكرة موت الإله، فقد قيل أنها ترمز إلى موت الحضارة الغربية، وقيل موت الإله على الصليب، وقيل أنها تعني انتهاء المسيحية (أنظر لورانس، جين كيتي شين، المرجع السابق، ص 59)

[2]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، القسم الثاني، ف.الإنسان الراقي، ص 240.

هذا، ولّما كانت فكرة الإيمان بإله متعالي، هو الخالق والصانع لكل شيئ، تتصادم وفكرة الإنسان المبدع الخلّاق، فإن نيتشه يذهب إلى أقصى نقطة في الإلحاد بإعلان موت الإله، فعندئذ تكون " المثالية المتعالية قد بلغت نهايتها، ومنه يمكن استبدال عبارة "الإله قد مات " بعبارة " المثالية قد ماتت " دون الوقوع في خطأ أو تغيّر في جوهر المعنى " [1] على أن ذلك الإعلان وإن كان مرعبا إلاّ أنه بحسب نيتشه يحمل في الوقت ذاته بهجة عارمة، أما رُعبه فمصدره أننا سنشعر أن الخالق السابق قد هجرنا إلى الأبد، وأما البهجة فتنبثق من شعورنا المفاجئ أن عالمنا – الذي كان قد ضاق علينا سابقا – قد انفتح أمامنا إلى ما لا نهاية، ومن ثمّة فأيّ شيئ الآن، يمكن أن نتخيّله، وهكذا، ومع موت " جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلاّ ظهور الإنسان المتفوق " [2]، فهو الذي تتطهّر الأرض على يديه من الأوهام والأوثان التي علقت بها من جرّاء التسليم بفكرة الإله التي هي في أصلها تقع ضد كل ما هو إعلاء للارض والحياة، لذلك يُـــــعلنها نيتشه صرخة مدوية في سماء ملؤها قيمٌ جديدة :

" إنني آت إليكم بنبأ الإنسان المتفوق، فما الإنسان العادي إلاّ كائن يجب أن نفوقه، فما أعددتم للتفوق عليه؟

لقد أتيتكم بنبأ الإنسان المتفوق، إنّه من الأرض كالمعنى من المبنى، فلتتّجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحا لها.

---

[1] .Fink,eugen,op.cit,p p 26.105.176

[2]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، القسم الثالث، الفضيلة الواهبة، ص65.

أتوسّل إليكم أيّها الإخوة، بأن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصدّقوا من يُمنّونكم بآمال تتعالى فوقها " [1].

وهكذا فالإنسان الأعلى، لا وطن له إلاّ الأرض التي يولد منها، وعليها فقط يبدع قيمه التي تمثّل حقيقة الأرض، ومن ثمة نجد أن نيتشه يقدّم فكرة الإنسان الأعلى كما لو كان في جوهره بديلا عن الإله المسيحي، مثلما قدّم من قبل فكرته عن العود الأبدي كبديل عن تلك الحياة الأبدية الأُخروية التي بشّرت بها مختلف الديانات [*] السماوية، على أنّ هذا لا يعني أنه إله، وإنّما على العكس من ذلك تماما، حيث يقرّ نيتشه بإنسانية الإنسان الأعلى، ومعنى ذلك أنه بالضرورة " هو نفس هذا الإنسان الذي نعرفه عندما يعلو على ذاته، ويتخلّص تماما من نقائصها، فيصبح إرادة قوية خلاّقة، تُـــقبل على الحياة، وتبدع فيها مهتدية بشمس العود الأبدي " [2].

[1]. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، القسم الثالث، ص 06.

[*] . موقف نيتشه من الديانات غير الوثنية اليونانية هو موقف متذبذب وواسع جدّا، فنجده مثلا يصف اليهودية أحيانا بعبارات الإحترام، ويجعل" العهد القديم " مصدر العظماء، ولكنه يجعلها أحيانا أخرى مسؤولة عن خلق تصور الإله المقدس المتعالي، ونفس التذبذب نجده في موقفه من الإسلام، فتارة يجعل محمد (صلى الله عليه وسلم) متسلّطا كهنوتيا، مثله مثل" بولس" والمسيحية، وتارة أخرى يجعل الإسلام في طابعه الرجولي مناقضا للمسيحية الأنثوية، ويسمّيه بالسامية الموجبة، أما موقفه من الديانات غير التوحيدية، وعلى رأسها الديانة الهندية، فالحالة لا تختلف كثيرا عمّا قاله عن اليهودية والإسلام، فنجده تارة يماثل ويطابق بين البوذية والمسيحية، ويعتبرهما ديانة عدمية وانحطاط وانصراف عن الحياة، ولكنه في مناسبات أخرى يجعل قوانين "مانو" كجزء من الديانة الهندية أحسن من المسيحية مئة مرة، لأنها قامت على مبدأ التراتبية الإجتماعية (أنظر: عينات، عبد الكريم، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 252.

[2]. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 295.

- **صفات الإنسان الأعلى :**

يمتاز الإنسان الأعلى بصفات متنوعة تجعله مؤهّلا للوظيفة التي أنيطت به، وللغاية النهائية التي يصبوا إلها، ولعلّ أبرزها الفيض والحيوية والامتلاء، فليس الإنسان الأعلى " إنسانا طيّـــــبا يخضع للقيم السائدة المعترف بها، ويحاول تحقيق الخير، وتجنّب الشر، بل هو إنسان يسعى إلى المزيد من الحيوية في كل شيئ، وهكذا فلا ينبغي فهم فكرة الإنسان الأعلى إلاّ في حدود المبدأ العام في فلسفة نيتشه، أي السعي إلى النهوض بالحياة " [1]، ذلك أنه وبمجيئ الإنسان الأعلى، لم يعد هناك مجال للحياة الآفلة التي تركن إلى الدعة والسكون، بل وضدّها تماما يصبحّ التّـــــوق إلى التسامي والعلاء بالحياة هو أبرز مظاهر الوجود.

إن الإرتباط وثيق بين الإنسان الأعلى والغرائز الأرضية، ذلك ما جعله " الأكثر توهّجا بالحياة، الأكثر إقبالا على الكون وتقبّلا له، والذي لم يتعلّم من الحياة فقط أن يقبل بما كان، وبما هو كائن، بل أكثر من ذلك، فهو يطمح إلى رؤية الأشياء كما كانت، وكما هي من جديد آلاف المرّات وإلى اللّانهاية، إنه يرنو إلى " أن يرى كل الأشياء، كل المشاهد بأعراضها وكينونتها...هذا الإنسان الذي يراه نيتشه في الأفق هو الرجل المتفوق التوّاق إلى الحياة كما هي، هو الإنسان المليئ بالحياة، المناقض تماما للإنسان الشوبنهاوري والبوذي"[2]، والذي لم

[1]. مبروك، أمل، المرجع السابق، ص 330.

[2]. البكاري، كمال، المرجع السابق، ص 55.

يكن بحسب نيتشه غير إنسان عدمي مُــوغل في الدعوة للانسحاب من الحياة، وما على الإنسان الأعلى حينئذ إلى تجاوزه والعلاء عليه.

بيد أن هذا الإنسان الأعلى لم يحِن أوانه بعد، وهو ما يزال رهن المستقبل الآتي، ومع ذلك فهذا " المُنتظر الآتي قادم لا محالة، لكن على مهل، يجيئ من البعيد، من صلب المتوحدين الذين انتخبتهم إرادة القوة، بأن اختاروا أنفسهم وتطهّروا من عفن القيم، ممهّدين بذلك الأرض التي عليها سيترل هذا الإنسان المتفوق...على أن تكون مهمّة استقدامه موكولة لإرادة القوة في صيرورتها، فإرادة الخلق المحتدمة هي التي توجه من انتدبتهم من الناس واختارتهم، كما يوجّه الساعد القوي مطرقته إلى الصخور الصلبة لتهشيمها " [1]، وعلى هذا تتجلّى لنا سمة أخرى تكاد تكون القاعدة الأساسية لقدوم الإنسان الأعلى، وهي صفة الهدم والتدمير، الذي يجعل من أي عملية بناء لابد لها أن تنطلق بداية من التدمير والتحطيم، وتلك هي شرعة القيم التي سيأتي بها الإنسان الأعلى كبديل للألواح القيمية القديمة، والتي هي عنده مجرد أصنام آن لها أن تتبدّد وعلى يديه فقط.

تتمثّل تلك الأصنام التي على يفترض تحطيمها تمهيدا للأرضية التي يولد عليها الإنسان الأعلى، في أصنام الفلسفة والأخلاق والدين، وليس الغرض من تدميرها إلاّ الانطلاق في عملية البناء التي هي في الأصل خلق وإبداع لألواح القيم الجديدة.

[1]. البكاري، كمال، المرجع السابق، ص 56.

أما صنم الفلسفة الأكبر فهو " العقل الذي آمن الناس بمقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، ونصّبوه حاكما مطلقا، قوانينه التي هي قوانين الوجود، وفصلوه عن الحياة، ووضعوه فوق الوجود لا جزءا منه يعبّر عن ناحية من نواحيه العديدة، وهكذا جعلوا منه الإله ذا سلطة إلهية وجوهر إلهي " [1]، ومن ثم يتوجب تحطيم هذا الصّنم الأكبر حتى يكون في الإمكان تحطيم الأصنام الأخرى، والتي هي في حقيقتها وليدته ونتيجة حتمية له، وانطلاقا من هذا نجد أن أصنام الأخلاق التي طالما هاجمها نيتشه، إنما قامت على إرجاع القيم إلى منبع " غير إنساني، فالبعض يردّها إلى الله، ويردّها البعض الآخر إلى عالم المثل، ويردّها آخرون إلى العقل " [2]، ومن ثمة كان هذا ما ولّد أوهاما جديدة عُرفت بـــــ" الخير في ذاته " و" الحق في ذاته " و" الجمال في ذاته " ولعلها تحديدا ما شكّل القاعدة التي تأسست عليها معالم الحضارة الأوربية الآيلة للزوال.

أما الصنم الأخير الذي يُشترط هدمه، فهو صنم الدين، خاصة لما يشكله من أخطار على الإنسانية جمعاء، ويعبّر نيتشه عنه بفكرة " الله الذي يغطي نقائصنا عند من يؤمنون به، ويسدّ احتياجاتنا ويمدّنا بالتفسيرات عندما تعوزنا الأدلة، فالإيمان به فكرة سهلة تكشف عن تكاسلنا وضعفنا، وخوفنا من الحياة " [3]، وعلى هذا الأساس يبدو من الضروري الشروع في

1. مبروك، أمل، المرجع السابق، ص 326.
2. المرجع نفسه، ص 327.
3. المرجع نفسه، ص 328.

تحطيم هذه الأصنام، لأن من شأن ذلك أن يسرّع عملية القلب – قلب القيم - التي ينشدها نيتشه، والتي تتضمّن في طياتها خلق الإنسان المبدع الخلاّق، وهو ليس غير الإنسان الأسمى.

إن قدوم الإنسان الأسمى مشروط لا محالة بتطهير الأرض من آثار العدمية النافية والإرتكاسية، ومن آثار الإنسان العادي، فما " الإنسان إلاّ حبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق، فهو الحبل المشدود فوق الهاوية " [1]، ومن ثمّة فما عليه إلاّ أن يثبت جدارته وأهليته لما سيأتي، لأن " عظمة الإنسان قائمة على أنّه معبر وليس هدفا، وما يُستحبّ فيه هو أنه سبيل وأفق غروب " [2]، ومعنى هذا أن الإنسان الموجود ليس له قيمة إلاّ من حيث كونه وسيلة أو مرحلة لبلوغ الإنسان الأعلى، أو هو وسط بين الأدنى والأعلى، وحيث لم يكن في الحقيقة نهاية، فلن يكون الإنسان الأعلى غير صيرورة وتطور دائم، يتجلىّ في صورة تتزايد على الدوام قِواها الذاتية وتسمو في تغيّراتها، دون أن يكون لهذا التزايد نهاية، ولا لهذا السمو والعلاء حدّ.

هذا ونجد أن الإنسان الأعلى الذي ينشده نيتشه، ليس إلاّ تلك القوى والطاقات الخلاقة والمبدعة الكامنة " فينا، وما علينا إلاّ إخراجها، حتى لو قدّمنا كل التضحيات من أجل إخراجها، فذلك أفضل من بقائها كامنة فينا "[3]، وانطلاقا من هذا سيكون الإنسان الأعلى هو خالق قيمه، ومبدعها بإطلاق، وذلك ما يكسبه صفة الخلق والإبداع، وفي الوقت ذاته يضفي على القيم طابعها الإنساني والأرضي، ولعل هذا ما يشير إلى تلك القيم " المليئة بالحيوية والنزعة

1. نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، القسم الرابع، ص 08.
2. المرجع نفسه والمكان.
3. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 123.

الحيوانية الرائعة، وغرائز حب الغزو، وتأليه العاطفة والثأر، والغضب والشهوانية والمغامرة والمعرفة " [1]، على أن هذه الغرائز الفطرية هي الأصل في كل ما يبدعه الإنسان الأعلى من قيم كانت في الأصل وجودا بالقوة، وها هي الآن تتفجّر وجودا بالفعل لتعطي أشكالا جديدة للحياة، تنمّ عن تلك القوة الخلاّقة التي امتاز بها الإنسان الأعلى.

وانطلاقا من هذا، فالإنسان الأعلى النيتشوي إنما يشير إلى مدى ما يتمتّع به الإنسان من حرية وقدرة على التجاوز، أي إلى " الإنسان الذي تحرر من المثل الميتافيزيقية، وأصبح سيّد نفسه، واكتسب بعدما اتّـــضح له أنه خالق قيمه، إمكانية وضع قيم جديدة واضحة المقصد، والانتقال إلى مشروع قيمي جديد...وإلى تصور طبيعة الإنسان بمثابة فكر خلاّق لم يعد يحدّه الله، و لم يعد يخيّم عليه ظلّه، بل ينصرف عن " القيم في ذاتها " إلى خلق القيم " [2]، وفي هذا ما يعبّر عن الروح الجديدة التي أضفتها فلسفة الإنسان الأعلى على الوجود الإنساني، بما هو أصبح يكتسي طابعا بطوليا حتى مع موت الإله، حيث انفتح الأفق، وفُسح المجال على مصراعيه أمام إرادة القوة بما هي ملكة الإنسان الأعلى، وحينئذ لم يبق له مسوّغ مقبول يحجزه عن عملية الخلق والإبداع.

إن الغاية الأسمى التي تسعى إليها الإنسانية – حسب نيتشه – إنما هي خلق الإنسان الأعلى ولذلك كان من الضروري أن يتصف هذا الإنسان بصفة " البطولة والنضال في سبيل

[1]. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (دط)، 1977، ص 401.

[2]. مفرج، جمال، فلسفة القيمة، المرجع السابق، ص 170.

مستوى أعلى باستمرار، ولهذا كان أبغض شيئ إليه السلام، والحرب عنده أقدس شيئ، وليس لديه سوى غرض واحد هو أن ينتصر ويسود، ولا بد أن يعيش دائما في خطر...وهو قاس كل القسوة " [1]، ذلك أن أشرف الأعمال هي بالتحديد أخطرها على الإطلاق، ومن ثمّة كان الإنسان الأعلى مولعا بالمخاطر، يأبى الدعة والسلم، يفيض حيوية وقسوة حتى يدرك ما يصبو إليه من تجاوز وعلاء.

- **الإنسان الأعلى وألواح القيم الجديدة:**

إذا كان الإنسان الأعلى هو الغاية والمبتغى، فلأنّه المعيار الثمين الذي تتحدّد به عملية القلب النيتشوية، فهو الذي تناط به تلك العملية الحاسمة في تاريخ الإنسانية، كما هو الذي حمل من قبل معاول الهدم والتدمير الذي شمل كل ما اعتنقته وقدّسته الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وعلى إثر ذلك يجري على يدي الإنسان الأعلى الاستحالة من شرعة الألواح القديمة، إلى شرعة الألواح الجديدة، وحيث تكتسي تلك العملية أهمية قصوى، وحيث تكتنفها مخاطر كبرى، فلذلك كان الإنسان الأعلى هو الكائن الوحيد الأقدر على هذه المهمة النبيلة، بما هو الخالق والموجد بإطلاق.

وعلى هذا الأساس يكون نيتشه قد حدد ألواح القيم الجديدة بما هي إبداع إنساني محض، وحيث هي كذلك، فلا ينبغي أن يكون لها مصدر غير إنساني، ويلزم عن ذلك بزوغ فجر قيم جديدة تعلو قيما أخرى أفل نجمها، وليس في ذلك إلاّ إشارة إلى علاء قيم القوة

[1]. بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص 283.

وإرادة القوة على قيم الضعف والانحطاط، وإعلاء لقيم الجسد على قيم الروح، وعليه، فمن أراد العلاء، تحتّـــــم عليه القول " أنا كلّي جسد، وما الروح إلاّ اسم يطلق على جزء من الجسد...فالجسد هو العقل الكبير، وما العقل الصغير سوى أداة صغيرة وهيّـــــنة يستعملها الجسد، العقل الصغير ما هو إلاّ لعبة صغيرة للعقل الكبير " [1]

أمّا الإنسان الأعلى فهو مبدع قيم القوة والعلاء، تلك القيم التي تتيح للإنسان العلاء على نفسه، كما تتيح له أن يقهر قيم القطيع والعبيد، وحينئذ سيكون الصراع لا من أجل البقاء ولا من أجل حياة أفضل، بل من أجل الارتقاء بهذه الحياة إلى أقصى درجة في سلم العلاء والسمو، وانطلاقا من هذا تبدو ملامح شرعة القيم التي يصبو إليها " فهو يسمّي " الجيّد " من بين الناس من هو قرينه ومساويه في القوة والكمال، ويسمّى " الرديء " من هو أحط منه مكانة ومن يخضع له، ومن هنا فإن أحكام الخير والشر وكل القيم الأخلاقية تقع على الأفراد، لا على الأفعال التي يأتونها"[2]، ومن شأن هذا أن ينتزع عن القيم صفة الموضوعية والمطلقية التي أضفتها عليها الشرائع العدمية التي آلت إلى الأفول، ولتكتسي القيم طابعها النسبي الذي يستجيب لطبيعة الإنسان التي تحكمها صيرورة الخلق والإبداع، على أن تلك الطبيعة ليست غير طبيعة إنسان " محبّ للغزو، معتّـــــز بقوته، قاس على نفسه وعلى الآخرين، يحتقر الرحمة، ويشمئزّ من الضعف والضّعة، وأبغض شيء لديه الكذب ونحوه من نفاق وملق، ولا يتسامح،

[1] .Nietzsche, friedrich,op.cit,I.des contempteurs du corps , p 30.

[2]. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص ص 173-174.

ولا يعرف أنصاف الحلول والمساومة والمداهنة...يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف، لكن لأن قوته غزيرة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين، ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقا من الآخرين العفو، لأنه يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضّل به عليه الآخرون " [1].

هذا، وعلى الرغم من السّحر الذي تمتاز به فكرة الإنسان الأعلى، فإن نيتشه، وإن كان قد تبنّى الفكرة ودافع عنها بكل قوة، إلاّ أنه ومع ذلك يبقي على وفاءه دوما لمبادئه الراسخة، حيث احتفظ بقدميه موغلتين في الأرض والجسد، ، ومن ثمّ أثقلهما بأحمال

فكرة العود الأبدي، وبذلك يكون قد حمى نفسه وحصّنها من الوقوع في براثـــن العقلانية والمثالية، ليبقى هكذا على وفاءه لقيم الأرض والواقع.

وعلى ضوء هذا، فستكون ألواح القيم الجديدة التي يخلقها الإنسان الأعلى في جوهرها كما لو كانت تكملة لمشروع أُعلن عنه من خلال تسلسل وتناسق عجيب، حيث تكون فيه كل نهاية مشروع لبداية جديدة مكمّلة لما سبق، فقد كانت البداية من تشخيص المتكامل للعدمية بما هي العنوان الأبرز لألواح القيم القديمة وصولا إلى إرادة القوة بما هي مركز الثقل لعملية الخلق والإبداع، الذي يليه – دون أن يعني ذلك الأسبقية الزمنية- حفر القيم على الألواح الجديدة في دائرة الوجود الأبدية، وانتهاء بفكرة الإنسان الأعلى بما هو التجاوز المكتمل لأزمة الأفول، وحيث الإنبعاث الجديد لألواح القيم الجديدة.

[1]. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 174.

الفصل الثالث :

الرؤية النقدية والآفاق المستقبلية

1- تأثير نيتشه في الفكر الإنساني.

2- تغلغل النيتشوية في الفكر العربي.

3- نيتشه من منظور نقدي.

المبحث الأول: تأثير نيتشه في الفكر الإنساني

تكتسي فلسفة نيتشه أهمية قصوى في تاريخ الفكر الفلسفي عامة، والفلسفة الغربية المعاصرة خاصة، ذلك أنها " كانت دائما وما زالت مثار اهتمام المفكرين وموضوع اختلاف بينهم، واستطاعت هذه الفلسفة أن تحتفظ بسحرها وجاذبيتها التي عرفت بها حتى اليوم، وعلى الرغم مما وجه من نقد إلى فلسفة نيتشه بصفة عامة إلاّ أن ذلك النقد لم يكن ليقلل من أهميته في تاريخ الفكر الإنساني، حتى لقد ذهب "كوفمان" إلى أن قليلا من المفكرين في كل عصر هم الذين يستطيعون أن يؤثّروا في الفكر مثلما يؤثّر نيتشه "[1].

إن نيتشه الذي اتّـــخذ من "الخلق والإبداع " شعارا لثورته الفلسفية التي قلبت كل شيئ رأسا على عقب، قد تنبّأ هو ذاته بأنه سوف يكون لفلسفته يوما ما شأنا عظيما، وأنه " ستنشأ- في يوم ما -كراس جامعية خاصة من أجل دراسة كتابه "هكذا تكلّم زرادشت "، وهي النّبوءة التي تحققت ضد جميع التوقعات، ففي أوائل القرن العشرين كان "زرادشت" من دون ريب المؤلّف الأشهر في ألمانيا وكانت شعبيته وعدد طبعاته في ازدياد متصل...ونظرا لأن النيتشوية ليست عقيدة رسمية، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة النقدية المستقلة التي تسمو فوق غرور النـــزعات النظرية والأيديولوجية والسياسية".[2]

[1]. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 301.

[2]. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص ص 07-08.

لقد استقطبت فلسفته مجمل الجدل الذي جرى بين الفلاسفة المعاصرين " حوْل العقلانية واللّاعقلانية، الحداثة وما بعد الحداثة، النزعة الإنسانية وفلسفة موت الإنسان، ومارست تأثيرها الكبير على من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين أمثال فوكو ودولوز ودريدا من جانب، وفلاسفة فرانكفورت ودعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب آخر " [1]، وهي بذلك كانت مثار اهتمام مُنقطع النظير بين المؤيدين والنّقاد، خاصّة مع بزوغ فجر الفلسفة الوجودية التي كان نيتشه مصدر إلهام للكثير من فلاسفتها أمثال ياسبرسKarl Jaspers (1883. 1969)، هيدجر، سارتر، كاموAlbert Camus (1913.1960)

يبدو مدى تأثير نيتشه على المدارس والمذاهب التي جاءت بعده، من خلال الكتابات الكثيرة لرواد تلك المذاهب والمدارس حول نيتشه، ومن ثمة انشغالها بالمسائل والإشكاليات التي دار حولها الفكر النيتشوي ذاته، فقد " كتب "توماس مان"، و" اندريه جيد"، و" كامو "مقالات عن نيتشه وتكلم "جيد" كثيرا عنه في صحيفته، وتكلم" مالرو" عن حياة نيتشه في "الدكتور فاوست"، وأثنى "أونيل يوجين" على نيتشه عند استلامه جائزة نوبل وأكد أنه يدين له بأعظم دين، و لم يكن هؤلاء المفكرين باستثناء سارتر، مهتمين أساسا بالفلسفة، ولكنهم مع ذلك قد فهموا الكثير من أفكار نيتشه الأساسية أفضل مما فهمها معظم الفلاسفة "[2]

[1]. عطية، أحمد عبد الحليم، القيم عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، المرجع السابق، ص ص 02، 03

[2]. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 301.

لعل الحّدة التي كان يكتب بها نيتشه، هي السرّ الذي جعلها تكتسي كل تلك الأهمية، خاصة مع كل ما حملته في طياتها من أفكار جديدة، استطاعت أن تبعث في الإنسانية روحا جديدة مفعمة بالحيوية والقوة الفياضة، يحدوها الأمل والتّوق للخلق والإبداع، الذي يفضي إلى الاستحالة والقلب الذي غلب على فلسفة نيتشه عامة، وعلى فلسفته القيمية خاصة، وما كان ذلك إلاّ نتيجة لمرض نيتشه " بزمانه وحضارته، فحاول أن يعرّيهما من أقنعتهما الزائفة، واستطاع بالفعل أن يعرّي حضارته ويكشف عن العفن والفساد والانحلال والعدمية التي نخرتها في العمق...وبذلك مثّل نيتشه صدعا في تاريخ البشرية، فهو آخر العدميين، ورسالته تكشف عن تصدّع عصره البورجوازي وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وإلى تغيير ألواح قيمه التي فقدت قيمتها بعد أن تداعى عامود النظام الميتافيزيقي الذي كان يستند عليه " (1).

وعلى هذا الأساس، فلا نعجب من شدّة تأثر جلّ الفلاسفة والفكرين بفيلسوف الحياة نيتشه، فيلسوف آمن بالقدرة الخلاقة التي يمتلكها الإنسان، وطاقاته الكامنة، تلك الطاقات التي تفتح له آفاقا رحبة، لكن بقيم جديدة تقوم على ركام القيم القديمة، وبذلك يكون نيتشه قد شارك فعليا في عملية القلب الميتافيزيقي، حيث قلب الميتافيزيقا الغربية، من ميتافيزيقا الوجود إلى ميتافيزيقا القيمة، وهو بذلك قد أسهم من جهة أخرى في " تحويل الفكر الحديث من ميتافيزيقا العقل بعد موت هيجل إلى ميتافيزيقا الجسد والإرادة والدوافع، فأثّر – كما أشرنا سابقا – على تيارات عديدة، من فلسفة الحياة إلى فلسفة الوجود إلى علم النفس الوجودي إلى

[1]. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق ص 07.

الانثربولوجيا الفلسفية إلى مدارس التحليل النفسي المختلفة "[1].وهذا ما سنحاول إبرازه فيما يلي :

1- تأثير نيتشه في الفلسفة الوجودية :

يرى الكثير من المفكرين والفلاسفة أن نيتشه يعد بالفعل واحد من كبار آباء الفكر الوجودي، ذلك بما هو من رواد ومؤسّسي النزعة الفردية في الفكر الفلسفي، وبما هو قد أتاح للفلاسفة الوجوديين بعده أن يُبصروا الوجود من زاوية إنسانية، أي زاوية الكائن الذي يحوي في باطنه كل كمالاته، وهو ما من شأنه أن يحمله على التوق المستديم لإكمال ذاته باعتباره مشروع وجود يحيا ذاتيا، وما عليه إلاّ التسلّح بمزيد من الطاقة والقدرة لإثبات ذاته والعلاء بها، ولعل هذه النقطة واحدة من أبرز الأفكار النيتشوية التي انطلق منها الفكر الوجودي.

يُعـــزى تغلغل النيتشوية في الفكر الوجودي إلى تسليم رواد هذا الأخير بالمنطلقات التي آمن بها نيتشه وعمل على انتشارها وذيوعها فيما بعد أكثر دارسيه أو مؤوّليه، فإذا كان نيتشه -كما رأينا سابقا – قد حمل لواء العلاء للحياة الأرضية، وكانت هذه الأخيرة لا تستجيب إلاّ للإنسان الذي يؤمن بقدراته الخلاقة، وهو بفهمه هذا للإنسان، يقترب من الوجودية التي تبنّت إلى حدّ بعيد المنطلق ذاته، وقد اتفق أو يكاد يتفق حوله الفلاسفة الوجوديون، الذين وعلى الرغم من اختلافهم حول الكثير من الأفكار فإنّهم " يتفقون إلى حدّ ما في الفكرة التي ظهر بريقها من جديد مع " جان بول سارتر "، ونعني بها أسبقية وجود الإنسان على ماهيته، وعلى

[1]. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 08.

ذلك فهو الذي يكوّن ماهيته، فمن خلال وجود الإنسان تتحقق ماهيته، وليست له أي ماهية ثابتة تتحدّد مقدّما [1]، وعليه فالإنسان يوجد أوّلا ثمّ يوجِد ماهيته بحرية وإرادة لا حدود لها، وحينئذ سيكون في إمكان الإنسان بما هو حرّ ومريد، أن يخلق ماهيته بنفسه ولنفسه، وحيث الاكتمال غايته المنشودة، فإنّه لن يتوقّف في سعيه الحثيث عن إدراك مراده وغايته.

إذا كان الإنسان بحسب هذا التصور مشروع وجود يحيا ذاتيا، وإذا كان بلوغ الكمال، وتهيئة الأرضية له، فإنّنا نكاد نجد نيتشه يعبّر عن " الفكرة ذاتها، حين يصرح بأن الإنسان في محاولة دائمة لا تعرف الاستقرار، فهو لا يرضى بشيئ ولا يقف عند حدّ...ومن هنا عرّف الإنسان في كتاب زرادشت بأنّه << خالق ذاته >> " [2]، هو ما يبرز إلى أي مدى تأثرت التيارات الوجودية بالنزعة النيتشوية التي أعادت للإنسان بما هو أرقى الكائنات، مكانته في الحياة بجعله المنبع المعين للقيم، وليصبح معيارا وحيدا للتقييم في كل مجالاته، لذلك كان الإنسان في المنظور النيتشوي هو القيمة العليا في هذه الحياة، أي الحياة الإنسانية، فعندئذ تنزل الحقيقة عن علْيائها " وتهبط من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها في الصعيد النفسي والأخلاقي، فلم تعد الحقيقة تطابقا للفكر مع المطلق المتحرر من عبودية الزمان والمكان، بل أصبحت صورة من صور الاعتقاد، واختيارا شخصيا يعيشه الإنسان...فالعالم إنساني والتاريخ إنساني، والإنسان موجود، وهو ليس سوى إنسان، وعليه فلم تعد ثمّة حقيقة إلاّ حقيقة الإنسان

1. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 305.

2. المرجع نفسه والمكان.

الذي لا يوجد وجودا نهائيا وإنما هو في حال صيرورة " [1] ولعل هذا ما نلمسه في عمق الأعمال الفلسفية لدى كبار الفلاسفة الوجوديين الذي تأثروا بالفكر النيتشوي، والذين أعلنوا ذلك صراحة، أو ضمنيا من خلال ما خلّفوه من كتابات فلسفية، وسنحاول في هذا المقام إبراز مدى الحضور النيتشوي في الراهن الوجودي الذي يتضح من خلال المواقف التالية:

1-1. موقف ياسبرز من الفلسفة النيتشوية :

إن شدّة تأثّر ياسبرز بفكر نيتشه وفلسفته تبدو جليّة لِمن انشغل بدراسة ياسبرس حتى ولو لم يدرس نيتشه، ذلك أن ياسبرس قد خصّص جزءا " كبيرا من جهده على فترات متباعدة من حياته لدراسة نيتشه، بل ولا يخلو مؤلّف من مؤلّفاته من إشارة إليه بالتأكيد، أو على الأقل تدل على تقدير ياسبرس له ومعرفته بمكانته في الفكر المعاصر [2]

لقد أخذ ياسبرس على عاتقه مهمّة الذّود عن الفكر النيتشوي الذي أُسيئ فهمه – حسب ياسبرس- وتمّ تأويله تأويلا خاطئا، فاعتُبر عدوا للمسيحية مثلا، إلاّ أن من يمعن النّظر يدرك غير ذلك تماما، إذ أن نيتشه " في فلسفته كان يتّبع دوافع مسيحية أصيلة، وبالتالي فما ظنّه الناس ألدّ أعداء المسيحية هو في الحقيقة أحد أبنائها المخلصين " [3].

لقد حاول ياسبرس إعادة نيتشه إلى حضن المسيحية التي طالما أعلن نيتشه نفسه معاداتها والحرب عليها، ليتبيّن لنا بالتالي، أن نيتشه لم يكن يهاجم في المسيحية ومن خلالها اليهودية

1. جوليفي، ريجيس، المرجع السابق، ص 51.
2. حنفي، حسن، المرجع السابق، ص 113.
3. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 233.

والبوذية وغيرها من الأديان، إلاّ الوجه المظلم القاتم، وليس المسيحية ذاتها، وعليه يكون ياسبرس قد أراد أن يلمّ " شتات نيتشه المبعثر حتى يعطينا تفسيره النهائي من وجهة نظر أشمل وهو نيتشه المؤمن بالرغم مما يصف به نيتشه نفسه من إلحاد وإعلان لموت الله " [1].

إن دفاع ياسبرس عن نيتشه لم يكن يعبّر إلاّ عن شدة تأثّره بفكر هذا الفيلسوف الثوري، ولذلك كان الحضور النيتشوي بارزا في كل معالم الفكر الوجودي لدى ياسبرس، بدليل أنه لم يبصر فيه غير كل ما يوحي بالجدارة والنبوغ الفلسفي، ولذلك استبسل في الذود عن أفكاره التي اعتقد أنها أتت بكل ما هو جديد، ولعلّ أبرز تلك الأفكار التي توحي بالِجدّة " " أن الله قد مات " وهذا هو الجديد الذي أتى به نيتشه والذي لم يفهمه الأوربيون حتى الآن، لم يقل نيتشه " لا يوجد إله " أو " لا أعتقد في وجود الله " لأنها قضية تتعلّق بالوجود لا بمجرد حكم نفسي.

إن فكرة موت الإله التي تبناها نيتشه، لا تعزى إلاّ إلى المسيحية التي قضت في الإنسان على أهم مكاسبه الأولى، تراجيديا الحياة التي عرفها الطبيعيون الأوائل على سقراط " [2]، تلك هي المسيحية ذاتها التي هاجمها نيتشه، ويتضح الآن أنه يجعلها كما لو كانت هي العامل الأساسي الذي أدى مع مرور الزمان إلى موت كل القيم والمثل الحقيقية التي تعلي الحياة، وبالتالي فقد تلازم موت القيم الحقيقية تلك مع إعلان موت الإله المسيحي، وانطلاقا من هذا،

[1]. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص233.

[2]. حنفي حسن، المرجع السابق، ص 322.

" فلا ينبغي أن نظن أن موقفه حيال الدين موقف سلبي محض، وعلى العكس من ذلك فهو يتوقع مجيئ دين جديد، أي تصورا للخلاص يقوم على حطام الأديان الدوجماطيقية (القطعية) وخاصة المسيحية"[1]، وما ذلك إلاّ لكونها كانت في جوهرها تعادي الحياة، في حين تأسّست ميتافيزيقا نيتشه على الحياة، وهكذا يتميّز الفكر النيتشوي بكونه لا " يحكم على الحياة عن طريق "نهايتها " كما تفعل المسيحية، بل إيجابيا، على أنها خيار الآن، وفي هذه اللحظة، وفكرة نيتشه عن الخيار الحاضر الذي يؤكّد قيمة الوجود جعلته من المبشّرين بالوجودية " [2].

هذا ويؤكد ياسبرس مدى التقارب بين الوجودية والنيتشوية من خلال تلك المقارنة الطويلة التي أجراها ياسبرس " في كتابه <<العقل والوجود الإنساني >> بين نيتشه وكيركجورد Soren Kierkggard (1813. 1855)والتي كشفت عن تشابه واضح بين فلسفة نيتشه وفلسفة كيركجورد، وأكدت وجود علاقة وثيقة بين فلسفة نيتشه والفلسفة الوجودية بصفة عامة " [3]، وإذا كان التقارب شديد بين الأب الروحي الأول للفلسفة الوجودية، وبين نيتشه، فليس معنى هذا إلاّ دليلا على الروح الوجودية التي اتسمت بها النيتشوية بداية، والتي كانت فيما بعد المنهل الذي أخذت عنه جل الأقطاب الوجودية مبادئها وأسسها الفكرية.

ولعلّ ما يعبّر بجلاء عن شدة تعلّق ياسبرس بالفلسفة النيتشوية يمكن تبيُّنـــــه من خلال تأكيد ياسبرس على أننا مع نيتشه " لا نستطيع أن نجد في أي مكان عنده حقيقة ثابتة، والواقع

1. جوليفي، ريجيس، المرجع السابق، ص 54.
2. روبنسون، ديف، المرجع السابق، ص 161.
3. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 305.

أنه لا يهدينا إلى الطريق، ولا يعلّمنا اعتقادا ما، ولا يضعنا على أرض صلبة، بل هو لا يتركنا نستريح قط، ولا يكلّ عن تعذيبنا، وهو يطردنا من كل مأوى نلجأ إليه، وهو يمزّق كل قناع"[1]، وما ذلك إلاّ لأن أساس أي عملية بناء، تتوقف بداية، على إزالة الأقنعة، وهدم الأوهام التي ترتبت عنها.

وعلى هذا الأساس يؤكّد ياسبرس أنه " حين يجعلنا نستقر في العدم، يدّعي بهذا أنه يهيـــّئ لنا مكانا فسيحا، وأنه يعطينا الوسيلة لإدراك الأساس الصميم الخاص بنا، والذي يدّعي أن نبدأ منه البناء، إنه يقودنا إلى أن نكتشف ما نعرفه، وما لا نعرفه، وما يمكن أن نعرفه، وما لا يمكن أن نعرفه، ذلك أن ما ينبثق من أعمالنا الخاصة هو وحده الشيئ الحقيقي " [2]، وهكذا نتبيّن إلى أي حدّ أُخذ ياسبرس بسحر الفلسفة النتشوية.

1-2. سارتر والحضور النيتشوي :

يؤكد الكثير ممن اشتغلوا على فلسفة سارتر، مدى الحضور النيتشوي في أشهر أعمال سارتر، خاصة ما تعلّق منها بالشقّ الذي امتزجت فيه روح سارتر الأدبية مع روحه الفلسفية، ونعني بذلك تحديدا حضور نيتشه الواضح في ثنايا أشهر المسرحيات التي كتبها سارتر، وهي مسرحية << الذباب >> التي تضمّنت إشارات واضحة، تعبّر عن شدّة تعلق أو مدى تأثر سارتر بالفلسفة النيتشوية، " ففي المشهد الرابع من الفصل الثاني يقول :" هناك طريق آخر، إنه

[1]. جوليفي، ريجيس، المرجع السابق، ص 57.

[2]. المرجع نفسه والمكان .

طريقي...يجب علي أن أهبط، أتفهمني؟ يجب علي أن أهبط بينكم"...وهنا نجد صدى فقرات مختلفة عند نيتشه ومنها " هذا هو طريقي، فأين طريقك؟ هكذا أسأل أولئك الذين يسألوني عن الطريق لأنه لا يوجد طريق للجميع "وفي أخرى يقول :" يجب علي أن أهبط إلى الأعماق كما فعلت أنت في المساء حين ذهبت وراء البحر حاملا نورك للعالم السفلي.." [1]

وهكذا يبدو سارتر وكأنه اقتبس روحا نيتشوية، أو أنه أراد أن يعيد الروح من جديد لفكر نيتشوي ألماني في بيئة جديدة، هي البيئة الفرنسية التي طالما أشاد بها، نيتشه، فكان أن برز ذلك من خلال مسرحية الذباب.

هذا، ونجد ما يشير إلى مدى التأثير النيتشوي في " الذباب " دوما إذا تتبعنا " المشهد الثاني من الفصل الثالث والذي ورد فيه :" لم يعد يوجد شيئ في السماء، لا خير ولا شر ولا أحد ليعطيني أوامره "، وهنا نتبين على الفور أن حضور نيتشه من خلال كتاب " بمعزل عن الخير والشر " " ونتذكّر تأكيده على أن الإنسان يعطي نفسه الصواب والخطأ وتأكيده على العزلة التي يلجأ إليها أولئك الذين يتركون عامة الناس وقيمهم التي أعطاها لهم الإله " [2]، ومن ثمّة يكون حضور الرفض النيتشوي لكل ما هو علوي إلهي، من خلال رفض ساتر لكل ما هو سماوي أو إلهي، ليتبين لنا مدى إتفاقهما حول الطبيعة الإنسانية للقيم عامة، والقيم الأخلاقية خاصة، وعلى ذلك يمكن القول أن " أخلاق << الذباب >> أخلاق نيتشوية " [3].

---

1. يسري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 302.
2. المرجع نفسه، ص ص 303. 304.
3. المرجع نفسه، ص 304.

ولعل هذا ما يـــُـــفيد الإشارة إلى أن سارتر " حينما كتب الذباب لم يكن يعرف بصورة كاملة ما يقوم به، وربما كان إلهامه غير مدرك في أحد جوانبه، وهو يعرض الصور والإنطباعات التي تلقاها حينما عكف على قراءة نيتشه، ومن المؤكّد أن " الآخرون هم الجحيم " وهي أشهر فقرة في " لا مفر " وربّما في كتابات سارتر بكاملها، هي صدى غير مدرك لقول نيتشه " لم أعد أعرف غثيانا آخر غير الآخرين " " [1]

1-3. هيدجر وقراءته للنيتشوية :

يعتقد الكثير من الباحثين الذين اشتغلوا على الميتافيزيقا الغربية المعاصرة أن لـــ نيتشه الفضل الكبير في صقل الرؤية الهيدغرية للوجود، لكن في الوقت ذاته كان لـــــ هيدغر أيضا الفضل في إعادة بعث الفلسفة النيتشوية من جديد، فـــــ هيدغر باعتباره واحدا من كبار الفلاسفة الوجوديين الذي استفاضوا في دراسة فلسفة نيتشه، واستلهامها وتقديم قراءات متنوعة حولها، خاصة إذا علمنا أن قراءة هيدغر تعدّ " أساس فلسفات ما بعد الحداثة، والذي حلّل فلسفة نيتشه في دراسات متعدّدة

أوّلها << كلمة نيتشه عن موت الله >> 1944، والتي نشرت في كتاب <<المتاهات >> 1950، و<<من هو زرادشت نيتشه >> في محاضرات ومقالات 1954، وكتابه عن نيتشه في جزئين 1961 "[2]. أما اهتمام هيدغر بقراءة نيتشه فقد أفضى به إلى إعتباره " آخر

[1]. كوفمان، والتر، التراجيديا والفلسفة، ترجمة كانل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1993.

[2]. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 280.

الميتافيزيقيين العظام " [1]، وإن كان نيتشه نفسه قد سعى جاهدا إلى تقويض أركان الميتافيزيقا، وعمل على الجينيالوجيا بما هي المنهج الأصيل لمن يروم بلوغ الحقيقة الحقيقية، ولذلك رأى هيدغر أن نيتشه " الذي سعى إلى تقويض الميتافيزيقا ومجاوزتها، ظلّ في الوقت نفسه ميتافيزيقيا"[2]، حيث ظل يردّد نفس مقولاتها، ومستظلا تحت سماءها.

هذا ويتضح مدى التأثير النيتشوي على ميتافيزيقا هيدغر من خلال عمل هذا الأخير على إكمال ما بدأه سلفه نيتشه، الذي عمل على متجاوزة المتافيزيقا، لكن دون أن يتوصل إلى انتزاع نفسه منها، وخلافا لنيتشه الذي اتجه نحو العالم المحسوس، يقترح هيدغر تجاوزا للميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي [3].

وانطلاقا من هذا نجد الفهم الفلسفي لـــ هيدجر لا يحدّد إلاّ من خلال " نقده للأزمنة الحديثة، الذي حدّدها في خمسة مظاهر هي : العلم والتكنولوجيا والفن والثقافة والانسلاخ عن المقدّس، وإجمالا نقد مظاهر الحداثة، وقد بدأ بنقد العقل بناء على تاريخ الميتافيزيقا، متأثرا بـــفلسفة نيتشه، الذي يعتبر المرجع الأساس لفلسفته " [4]، فإذا كان نيتشه قد نظر إلى العقل بما هو الصنم الأكبر الذي آمن به فلاسفة القرون الخالية، فكان أن كبّلهم بمقولاته التي صنعوها لأنفسهم بأنفسهم، فإن هيدغر ينحو نفس منحى أستاذه حيث رأى " في القرن العشرين زمنا

1. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 275.
2. المرجع نفسه والمكان.
3. المرجع نفسه، ص 280.
4. الحيدري، ابرهيم، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2012، ص 338.

يهدم فيه العقل نفسه ليضيع في وعي تكنوقراطي، وثقافة مصنّعة، وذلك بسبب الجدل السلبي لعصر التنوير الذي عجز عن تجاوز محنته والخروج من الطريق المسدود الذي صنعه بنفسه، كما أن تجاوزه لقدرة العقل قاده إلى تفكير ثان يكون قادرا على مجابهة العقلانية الأداتية والتقنية السلبية التي عالجها في فلسفته الأنطولوجية " [1].

هذا، ويبدو أن الحضور النيتشوي مستديم في" الهيدغرية "، نظر لشدة تأثّر أنطولوجيا هيدغر بميتافيزيقا نيتشه، ذلك أن هذه الأخيرة – ميتافيزيقا نيتشه – هي " خاتمة مطاف الميتافيزيقا الغربية، ميتافيزيقا الموجود، قد جعلت الموجود هو كل الوجود، الموجود ولا شيئ قبله، الموجود ولا شيئ بعده، الموجود ولا شيئ أمامه، الموجود ولا شيئ وراءه، الموجود ولا شيئ فوقه، الموجود هو كل شيئ [2]، وقد ترتّب عن هذا بحسب نيتشه أنّ " الموجود بما هو كذلك يوجد، وهذا الموجود...هو ما يمكن أن نفكر فيه وكل ما عداه لا شيئ، ولا يستحق أن نلتفت إليه " [3]، ومن ثمّة يتبين لنا على الفور إلى أي مدى كانت أنطولوجيا مارتن هيدغر التي تأسس على مقولة الدّازاين أو الوجود هنا، مأخوذة بجاذبية وسحر ميتافيزيقا نيتشه التي مجّدت هي الأخرى الذاتية، وأعلت الفردانية، ومن هنا يكون الإستلهام الهيدغري للطرح النيتشوي.

إن هذا التقارب يؤكّده "بيير.ف. زيما(piere.v.zima) في" التفكيكية "، حيث يرى أن " حضور فلسفة نيتشه في أعمال مارتن هيدغر يمكن أن يشكّل مادة كتاب ضخم، من الممكن

1. الحيدري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 337.
2. جمال محمد أحمد، سليمان، المرجع السابق، 80.
3. المرجع نفسه، ص 80.

على الأكثر في نهاية فصل من الفصول ملامسة المشكلات الفلسفية التي تربط نيتشه بـــــ هيدغر[1]، على أن أبرز سمّة تُلاحظ لدى كليهما، يمكن أن تكون ذلك النقد الذي وجّهاه إلى الميتافيزيقا الغربية، وهو النقد الذي سوف يستأنفه فيما بعد فلاسفة ما بعد الحداثة، والذين هم بدورهم قد استلهموا الكثير من أفكارهم ومبادئهم عن نيتشه.

2- نيتشه وجذور ما بعد الحداثة :

يعتبر نيتشه واحدا من كبار آباء ما بعد الحداثة، وذلك بالنظر إلى المهمّة التي أناط بها نفسه، حيث حمل على عاتقه مسؤولية النقد الجذري لكل ما تأسّست عليه الحداثة، وحيث هو كذلك، فقد كان " من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على نقد العقل، ليكون بذلك هو مؤسّس خطاب ما بعد الحداثة، أي نقد عصور الأنوار من حيث عقلانيتها ومشاريعها ووعودها الطموحة، وبالتالي فإن نقده للعقلانية كما أسسها سقراط وأفلاطون، يتطابق مع نقده للحداثة الفلسفية، وتمجيده للفن يتطابق كذلك مع مشروع ما بعد الحداثة الذي يفتح آفاقا جديدة كان العقل قد أغفلها باسم قدرته وتفوقه" [2]، تلك الآفاق هي ما مثّل فيما بعد الفضاء الجديد والرّحب الذي انبثقت فيه مدارس فكرية جديدة، وفي ظلّها وُلد خطاب فلسفي جديد، ثار ضد كل ما يرمز للحداثة وعصرها الذي غمرته العقلانية الجوفاء والمطلقية الوهمية.

---

[1]. بيير، ف، زيما، التفكيكية – دراسة نقدية – تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 45.

[2]. عينات، عبد الكريم، نيتشه والإغريق - إشكالية أصل الفلسفة – منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 303.

إن روح النقد التي ميّزت نيتشه، جعلت فلسفته كـــثوْرة فكرية عاصفة أتت على مكامن الضعف والإنحلال من الجذور، لذلك كانت فلسفة للإرادة الفردية الصارمة، التي جسّدت البذور الأولى لما بعد الحداثة من خلال توكيد الذات، إذ نجد نيتشه في معظم مؤلّفاته يرشدنا إلى ضرورة البحث عن ذواتنا التي فقدناها من جراء أوهام الفكر الحداثي، ومن ثم يدعو إلى العمل على توكيدها والتمسك بها وعدم محوها حبا في الروح العامة، لذلك مع نتشه بما هو المؤسس لخطاب ما بعد الحداثة " تتّضح الفردانية في أجلى صورها، ونصل معه إلى قمّة الارتقاء الإنساني "[1].

إن نزعة الشك الراديكالية، وروح النقد الجذري الذي تملّك، نيتشه، كان وليد عصره الذي سادت فيه المذاهب التي تشدّقت بالمطلقية، واتسمت بالطابع الكلي، فاحتقرت الفردية والذاتية، وألّهت المطلق، ولهذا فـــــ نيتشه والحال هذه، وبما هو قد غلبت عليه نزعة الشك والريبة في كل ما سبق، فإنه ما كان ليقبل " أن تكون هناك حقائق أخلاقية أو قواعد كلية تقوم على أساس العقل، وعلى هذا فكل معرفة تصورية تقوم على التعميمات تحددها أنظمة الأيديولوجيات والتصنيفات، لا مندوحة لها عن أن تمحو الفردية والتفرد، ومعظم مزاعم الحقائق الأزلية ليست أكثر من معتقدات مفيدة مؤقّتا تتغيّر كلّما سار التاريخ وتقدّم " [2].

[1]. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 78.

[2]. روبنسون، دي، المرجع السابق، ص 90.

وهكذا ينتهي نيتشه إلى الإيمان بأن النسبية تحكم قبضتها على كل شيئ، فالأخلاق نسبية والحقيقة نسبية، بل ليس ثمّة حقائق، وإنما هناك تأويلات، ولذلك نجده يتسائل مستنكرا إمكان الحديث عن المطلق :ماهي حقائق الإنسان على نحو مطلق ؟ إنها فحسب أخطاؤه التي لا يمكن دحضها.[1]، وعلى هذا الأساس يذهب نيتشه إلى أن " ما نحسبه <<معرفة >> ما هو ببساطة إلاّ الأقوى المفروض على كل شخص آخر، علينا أن نحترس من القصص الخيالية الخطرة التي تضع معرفة ذاتية بلا ألم، وبلا زمان، وبشراك المفاهيم المتناقضة مثل << العقل الخالص>> و<<المعرفة في ذاتها >> [2].

وانطلاقا من هذا، يمكن القول أن نيتشه قد كان له فعلا أن " يتنبّأ بما بعد الحداثة، فهو يتنبّأ بفلاسفة من أمثال فتجنشتاينLudwig Wittgenstein (1889. 1951)، ودريدا Jaques Derrida (1930. 2004)، من حيث أنّه كان أوّل من عمد إلى تفكيك المعتقدات بوصفها شراكا وفخاخا لغوية – فنحن لن نتخلّص أبدا من فكرة الله ما لم نتخلّص من النحو – ونظريات فوكو Michel Foucault (1929. 1984)عن المعرفة مدينة على نحو هائل لأفكار نيتشه عن السلالات وإرادة القوة " [3]، ومن ثمة يمكن القول أن بذور نزعة الشك لما بعد الحداثة وإن كانت لها إرهاصاتها باستمرار في تاريخ الفلسفة الغربية إلاّ أنه ومع ذلك سيبقى " نيتشه هو الأب المعاصر والأشد وضوحا لما بعد الحداثة، فقد أصرّ على أن اللغة لا يمكن إلاّ أن

1. روبنسون، دي، المرجع السابق، ص 161.
2. المرجع نفسه والمكان.
3. المرجع نفسه، ص 90.

تكون مجازية"[1]، ومع نيتشه ستصبح الحقيقة حينئذ " جيش خفيف متحرك من الاستعارات والكنايات والتجسيمات...أما الحقائق فأوهام ينسى المرء أنها أوهام، إنها عملات معدنية طُمس وجهها و لم يعد لها قيمة باعتبارها عملات، وإنما معدن " [2]، ولعل هذا ما نلمس صداه فيما بعد، لدى فلاسفة التفكيكية، وكذا مدرسة فرنكفورت.

إن خيبة أمل نيتشه من شروط الحداثة التي أعادت نفسها في كتابات فلاسفة ما بعد الحداثة، بشكل أو بآخر، جعلت منه في الحقيقة أول من قدّم حججا نقدية ضدّها، خاصة إذا علمنا أنه ركّز في هجومه على فكرة الذات وضدّ أفكار عصر التنوير والتقدّم والعقلانية، مثلما دعا إلى التحكم في الانفعالات بواسطة إرادة القوة المسخّرة أنثربولوجيا لا سوسيولوجيا[3]، ومن ثمّة يكون نيتشه الفيلسوف الأكثر عداء للحداثة والأكثر تطرّفا.

إنّ بيان ما بعد الحداثة الذي صدر عن فوكو[*]، لم يكن هو الأول، بل الأول، هو أفكار نيتشه ونقده لقيم الحداثة، وعليه كانت مقولة نيتشه << ليس هناك حقائق، بقدر ما هناك تفسيرات، وما يمكن تأكيده كحقيقة إنما هو لغو بدون معنى...هذا هو بيان ما بعد الحداثة >>.

---

1. روبنسون، دي، المرجع السابق، ص 161.

2. نوريس، كريستوفر، التفكيكية، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، (د ط)، 1989، ص 232.

3. الحيدري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 335.

* . يؤكد فوكو أن التعرف إلى نيتشه وهيدغر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته، حيث يقول : يعتبر هيدغر بالنسبة إليّ الفيلسوف الأساسي، وقد تحدّدت معالم مساري الفلسفي كلّها من خلال قراءتي له، ولكنني أعترف بأن نيتشه هو الذي تغلّب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي، ولذلك كتب فوكو عن نيتشه عدة دراسات هي : "نيتشه الجينيالوجيا والتاريخ " و" نيتشه، فرويد، وماركس " (أنظر نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ص 276)

الذي اقتفى أثره هيدغر وفوكو ورواد ما بعد الحداثة لتأسيس خطاب يكون نيتشه مرجعه الأساسي [1].

هذا، ويبدو لنا أن فلسفة نيتشه قد استقطبت فعليا مجمل الجدل الذي جرى بين الفلاسفة المعاصرين، والذي عُني ببحث جملة من الإشكاليات الكبرى، كالعقلانية واللاعقلانية، الحداثة وما بعد الحداثة، ومن ثمّة كانت سلطة نيتشه – إن جاز لنا هذا التعبير – التي تظهر بجلاء من خلال كلّ ذلك الزّخم من الكتابات والدراسات التي دارت حول فكره أحيانا، أو انطلقت منه أساسا في أحيان أخرى، ونعني بذلك جلّ تيارات ما بعد الحداثة أمثال فوكو، ودولوز ودريدا...إلخ.

أمّا ما تعلّق بالتفكيكية، فيمكن القول أنها استلهمت مبادئ وأسس أفكارها الأولى انطلاقا من النيتشوية، ولعل ذلك ما يبدو من خلال استلهامها لروح التـــفكيك ذاته، حيث أن نيتشه هو من الفلاسفة الأوائل الذين عمدوا إلى تفكيك كل ما كان كليا شموليا، وهو ما يؤكّده صراحة دولوز، حيث يرى أن " نيتشه هو أوّل من قام بتفكيك تاريخ الميتافيزيقا " [2]، ولذلك يُلاحظ مدى الصلة الوثيقة التي جمعت بين نيتشه وأقطاب التفكيكية، حيث يقرّ جيل دولوز [*] بأن هناك توافقا بين نظرة فوكو ونظرة نيتشه التي كانت هي الأصل، ويستدل على ذلك من خلال تأكيده أن " هناك ثلاثة لقاءات جمعت بين فوكو ونيتشه.

---

1. الحيدري ابرهيم، المرجع السابق، ص 335.

2. نوريس، كريستوفر، المرجع السابق، ص 159.

* . وهو من الذين استوعبوا نيتشه وكتب عنه كتابين هما "نيتشه "و " نيتشه والفلسفة " أنظر نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ص 276.).

أما اللقاء الأول فيتعلّق بمفهوم القوة، فالسلطة عند فوكو كالقوة عند نيتشه، لا تختزل في علاقة عنف، أما اللقاء الثاني، فيتعلّق بأطروحة موت الإنسان، والتي تعني موت شكل محدد من تصورات الإنسان، اتخذ صورته القصوى في النزعة الإنسانية كإرث ميتافيزيقي لتجربة الحداثة وفكر الأنوار، أما اللقاء الثالث فقد تحدد في علاقة الحياة بالإبداع والخلق وجعلها موضوعا للفن"[1]، ولعل هذه النقطة الأخيرة هي " ما يحيل إلى التطور الأخير لفلسفة فوكو والمرادف لبعد الذاتية كعملية مقاومة للسلطة والمعرفة المتداولة وكعملية خلق وانفتاح ذاتي مستشرف للممكن، وهو ما سماه نيتشه بابتكار إمكانات جديدة للحياة للتعبير عن إرادة القوة كإرادة الفن"[2].

وعلى هذا الأساس، يتبين لنا مدى تأثر التفكيكية بفلسفة نيتشه، وحيث أنه من غير "المشروع إطلاقا اعتبار ممثّلي التفكيكية كرومانطيقيين أو خلفاء للهيغليين الشباب من دون الإفراط في تبسيط الأمور، فإنه يمكن تماما أن نتعرّف فيهم إلى ورثة نيتشه، ورثة فيلسوف مناهض للمنهجية (anti systématique)، كان أول من اعترض منهجيا على لوغو مركزية الميتافيزيقا الأوربية وروحها الجدية " [3]، ومن ثمّة كان مجيئ التفكيكية كما لو كان إعادة بعث للنيتشوية من جديد، وبروح جديدة، لكنها بقيت وفية دوما للأصل الذي انطلقت منه، ألا وهو نيتشه.

1. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 277.
2. المرجع نفسه، ص 277.
3. بير.ف. زيما، المرجع السابق، ص 44.

أما ما تعلّق بمدرسة فرنكفورت ومدى تأثرها بفلسفة نيتشه، فإنه من الواضح للوهلة الأولى أنها نيتشوية المنبع، خاصة إذا علمنا أن نقطة الالتقاء البارزة التي تجمع بينهما، هي اتفاقهما حول المشروع النقدي الذي يبدو أن نيتشه هو واضع لبناته الأولى، في حين جاءت مدرسة فرنكفورت لتكمل ما بدأه نيتشه.

إن أول ما بدأ به رواد مدرسة فرنكفورت في مشروعهم النقدي، هو القيام بتحليل العوامل الجوهرية التي يفترض أنها قد أدّت إلى إخفاق الثورات في أوروبا ونكوص عصر التنوير عن تحقيق الأهداف التي دعا إليها [1]، ومن هذا المنطلق، يمكن أن نستشعر روح نيتشه وهو يبدأ بتشخيص عوامل الإنحطاط والعدمية التي آل إليها الإنسان الأوروبي، محاولا في الوقت ذاته إيجاد مخرج لتلك الحالة من الأفول المزمن.

هذا ويمكن استيضاح مدى التأثير النيتشوي على مدرسة فرنكفورت من خلال وجهة نظر "هابرماس" jurgen Habermas (1929.)الذي تتبّع جلّ التطورات الفكرية التي سارت عبرها المدرسة، وتوصّل إلى عكس ما اعتقده الكثير من المعلّقين على التاثيرات الماركسية في المدرسة، إذ انتهى إلى مدى تأثير نيتشه من حيث " هو الشخصية المؤثّرة، وتأثيره يفوق تأثير شوبنهاور في هوركهايمرMax.Horkheimer (1895 .1973) وكيركغارد في أدورنو

[1]. الحيدري، ابرهيم، المرجع السابق، ص 337.

Théodor.Adorno (1903.1969)، وهايدغر في ماركيوز Marcuse.Herbert (1898 .1981) [1].

أما التحديد الفعلي لأبعاد التأثير النيتشوي على مدرسة فرنكفورت فيمكن أن نرقبها تسير في ثلاثة اتجاهات :" الاتجاه الأول نقد الحداثة والتنوير، والاتجاه الثاني نقد العقل الذي يتحول لدى المدرسة إلى نقد العقل الأداتي، والاتجاه الثالث هو التحول نحو الفن، خاصة لدى ماركيوز وأدورنو، باعتباره سبيلا للخلاص والميل نحو صياغة نظرية في الإستطيقا تكون بديلا لمشروع النظرية النقدية الذي تخلّت عنه المدرسة، هذه الخصائص الثلاث...تظهر التأثير النيتشوي بوضوح"[2]، كما تجعل في الإمكان استبعاد التأثير الماركسي على المدرسة.

3- الحضور النيتشوي في علم النفس :

إن تأثير نيتشه في علم النفس لا يقلّ عن تأثيره على التفكيكية ومدرسة فرنكفورت وغيرهما، حيث يبدو أن الكثير من علماء النفس قد استلهموا من نيتشه أكثر أساسيات البحث النفسي، ولعله في الإمكان تبيان ذلك من خلال إعتراف كبار علماء النفس بفضل نيتشه، ومنهم فرويد، الذي سنحاول تبيان مدى تأثّره بالنزعة النيتشوية، أو إلى حدّ ما، تِبيان مدى الصلة بينه وبين نيتشه.

[1]. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 278.

[2]. المرجع نفسه، ص 279.

- موقف فرويد Sigmund.freud (1939. 1856) من النيتشوية :

إن التقارب في وجهات النظر للناحية النفسية للإنسان بين نيتشه وفرويد، قد جعلت هذا الأخير يعترف بفضل نيتشه وقوة تأثيره في أكثر من موضع، ذلك ما يمكن أن نتبيّنه من موقف فرويد عامة من نيتشه، حيث نجده يُشيد به وببصيرته الثاقبة، ومن ذلك قوله عنه:"إنه يعرف نفسه معرفة ثاقبة، أكثر من أي إنسان آخر عاش، أو من المحتمل أن يعيش " [1]، كما لاحظ فرويد مدى صدق " تنبّؤات نيتشه، ولمحاته الثاقبة تتّفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسي بعد كثير من العناء " [2]، وهذا ما يعني أن قوة الإدراك النفسي، والنظرة الحدسية التي تمتّع بها نيتشه، قد أهّلته في كثير من الأحيان، لبلوغ نتائج علمية تماثل تلك التي لم يتوصّل إليها علم النفس التجريبي إلاّ بعد عناء.

هذا، ويمكن أن نلمس شدّة التوافق بين نيتشه وفرويد من خلال النظر إلى وحدة الرؤية والنتائج التي توصّلا إليها، وإن كانا قد اختلفا في المنهج والطريقة المتّبعة، إذ نجدهما يجمعان على مايلي:

-" التصور الدينامي للنفس مع التصورات الأخرى المرتبطة به كالطاقة النفسية، ومقادير الطاقة الكامنة أو المعوقة، وتحويل الطاقة من دافع إلى دافع آخر." [3]

---

1. كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 192.
2. المرجع نفسه، ص 192.
3. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 54.

-" تصور أن النفس نظام أو نسق من الدوافع التي يمكن أن تتصادم وتتصارع أو تندمج وتذوب في بعضها

- تقدير أهمية الدافع الجنسي، وإن لم يجعله الدافع الأول والأهم كما فعل فرويد قبل أن يتكلم عن غريزة الموت في كتاباته المتأخرة، إذ يأتي عنده بعد دوافع العدوان والعدم [1]

- فهم العمليات التي سمّاها فرويد " آليات دفاعية " وبخاصة عملية الإعلاء والتعويض، والتعجيل أو التعويق – والذي يسمّيه فرويد الكبت – واتجاه الدوافع وجهة مضادة للذات نفسها"[2].

وهكذا، يمكن - إلى حدّ ما - القول بالنزعة النيتشوية للتحليل النفسي الذي ذاع صيته مع فرويد، وإن كان لنيتشه الأسبقية في الوصول إلى الكثير من الأفكار والنتائج التي توصل إليها فرويد، وهو ما يعني في الوقت نفسه أن نيتشه كان عالما بخبايا وبواطن النفس البشرية، ومدركا لطاقاتها وقدراتها الخلاّقة، ولعلّه لولا ذلك ما أمكنه الوصول إلى ما وصل إليه على الصعيدين العلمي- علم النفس- والفلسفي.

[1]. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 55.

[2]. المرجع نفسه والمكان.

المبحث الثاني : تغلغل النيتشوية في الفكر العربي

إذا كان الكثير من فلاسفة الغرب –كما سبق وأن أشرنا – قد اتفقوا إلى حدّ بعيد على الأهمية القصوى التي حظيت بها فلسفة نيتشه في تاريخ الفلسفة الغربية عامة، فما ذلك إلاّ بالنظر للتأثير الفعّال الذي مارسته النيتشوية على جل المفكرين والفلاسفة الذين أتوا بعده، وخاصة منهم الذين اشتغلوا بفلسفته، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون مردّ ذلك إلى نزول فلسفة نيتشه إلى أرض الواقع، بعد أن وجدت لها الصدى العميق في أوروبا القرن المعاصر، تماما كما تنبّأ بذلك نيتشه " الرجال الذين سيولدون بعد الممات – أنا على سبيل المثال – سيسوء فهمهم أكثر من المطابقين لعصرهم، لكنه سيستمع إليهم أفضل، ولنقلها بأكثر صرامة، لن يُكتب لنا أن نُفهم البتة، من هنا تكون سلطتنا " [1]

أما والحال هذه، بالنسبة لنيتشه وتاريخ الفلسفة الغربية، فالتساؤل الذي يفرض نفسه - ونحن بصدد بحث تغلغل النيتشوية في الفكر العربي – هو: إلى أي مدى يمكن للفكر العربي أن يستجيب لطموحات فلسفة نيتشه ؟وهل يمكن لفلسفة نيتشه أن تتوافق والفكر العربي ؟وهل يمكن فعلا لفلسفة نيتشه أن تجد لها صدى في الفكر العربي ؟

إنّ من يمعن النظر في البواعث الأساسية التي جعلت نيتشه يحمل لواء الحرب ضدّ الفكر الأوروبي إجمالا، ليجد أن تلك الأخطار التي كانت تهدد الحضارة الأوربية – فيما يرى نيتشه

[1]. نيتشه، فريدريك، غسق الأوثان – أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2010، الفقرة01، ص 14.

– هي ما حمله على الثورة ضدّ مكامن الضعف والإنحطاط، وعلى هذا الأساس يمكن أن ندرك فورا أنّه ما كان على الفكر العربي – والأمّة العربية ترزخ تحت الضعف والتخلّف – إلاّ الاستجابة للنيتشوية، بما هي ثورة ضد كل ما يشير إلى الأفول والانحطاط، وبما هي دعوة صريحة لامتلاك القوة والسّير نحو السيطرة والعلاء.

وانطلاقا من هذا نستشعر مدى حاجتنا نحن في الوطن العربي لأن نضع قيم القوة، ونمارس فعلها، خاصة وأن حالنا الآن يمجّد الضعف والأفول " فنحن نشجب القوة وندعو إلى السلم والاستسلام، ندعو الأقوياء أن يتخلّوا عن جبروتهم ليكونوا ضعفاء مثلنا، علينا أن نبحث عن القوة، وعن ممارسة إرادة القوة " [1]، هذا ما يدعو إليه نيتشه، وهذا ما نحن في أمس الحاجة إليه للخروج من أزمتنا المعاصرة.

إن من أبرز عوامل الأفول المزمن الذي أصاب مفاصل أمتنا العربية هو " حلمنا بالسلام ودعوتنا للمساواة مع أعدائنا، إذ نستجدي منهم السلام، ونطلب منهم التنازل عن قوتهم، وهذا التفكير غير منطقي، وغير واقعي، إذ يفترض أن نسعى لإمتلاك القوة، ونمجّد الصراع، ونسعى للتفوق، ونأخذ حقوقنا كما أخذت منا، وبالوسيلة نفسها – بالصراع والتنافس – فالصراع أبو الأشياء جميعا كما قال هيراقليطس" [2].

[1]. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 82.

[2]. المرجع نفسه، ص 110.

وعلى هذا الأساس، فلا مناص لنا عن أخذ الأسباب، وتهيئة الأرضية للتفوق والانتصار، علينا أن نقهر في أنفسنا الروح الانهزامية التي كان من نتائجها أن أصبحنا نُحارب " قوي الإرادة فينا، ونتّهمه بالتسلّط والدكتاتورية، لأنّنا نريد حكّاما ضعفاء وجبناء، أما قوي الإرادة الذي يودّ بناء دولة قوية، ويمهد لحضارة جديدة، فنحاربه، لأننا ضعفاء، نخاف القوة ورموزها...حتى الديمقراطية أسأنا استخدامها، فكانت وسيلة لقهر الأفراد المجدّدين لروح الحضارة، بدلا من جعلها وسيلة لتنمية هذا الاستثناء " [1]، والذي بدوره كان هو الأساس الذي انطلق منه غيرنا – الغرب- فوصلوا منذ عهود إلى ما نحن الآن – بكل حسرة – نأمل أو نتوق لبلوغه دون جدوى.

إذا كان نيتشه قد أكّد على قيمة الفردانية كمعيار للتميز والتفوق، وإذا كان من الضروري علينا أن نستفيد من خبرات وتجارب غيرنا، فإنه يتوجّب علينا نحن العرب " توكيد الذات التي فقدناها نتيجة للفهم الخاطئ للتراث، مع أن تراثنا، بل وأسلافنا كانوا أشدّ عزيمة وقوة، وأمضى إرادة، وأكثر اعتزازا بذواتهم الفردية.

لقد شيّد العرب حضارات ضاربة الجذور قبل الإسلام وبعده...مثّلت القوة بكل عناصرها، غير أننا جُبلنا على على إنكار الذات، وعدم الثقة بأنفسنا، وبقدرات شعبنا العربي الواحد، وبأفراده المتميّزين الأشدّاء [2].

[1]. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 124.

[2]. المرجع نفسه، ص 123.

إن حاجتنا إذن، شديدة لامتلاك القوة، وإرادة القوة، ذلك أن الغير لم يتفوق علينا إلاّ بالعامل نفسه، أي عندما " اهتمّ بذاته، وأعلاها على كل شيئ، لقد تقدّم علينا الشرق والغرب، عندما آمنوا بقدرة الفرد على الإبداع، وأتاحوا له حرية العمل – ولو أن السمة العامة للفكر الشرقي هي الإعلاء من الروح الجماعية إلاّ أن معظم دول الشرق أدركت ذلك الخطأ فتجاوزته وتقدمت – أما الغرب فقد أخذ منذ بداية نشأته بمصادر القوة، وتمجيد الذات "[1]، فكان ذلك هو سر التفوق والتميّز الذي عرفته الحضارة الغربية، فإذا انتهينا إلى هذه النتيجة، حقّ لنا التساؤل :ألم يحِن بعد أوان الثورة ضدّ قيم الضعف والإنحطاط التي لا زلنا نرزخ تحتها ؟و ألم يحِن بعد أوان الأخذ بمكامن القوة ونحن ندرك سرّها وقيمتها؟

إن العقل العربي عقل قوي بنشأته، صادق بعزيمته [2]، ومن ثمة يتوجّب على الأجيال المعاصرة أن تعتنق الأفكار الحيوية المشحونة بمعاني القوة والصرامة حتى لا تتشوّه رسالتها وتضيع معالمها، كما ضاعت من قبل، ليس عليها إلاّ أن تؤمن بقدراتها الخلاّقة، ليس عليها إلاّ أن تشدّد على الفردانية والذاتية باعتبارها منابع التقدم وبما هي القوى الفاعلة في التاريخ، على أن الدعوة " لتحرّر الفرد لا تعني تجاهل المجتمع، بل تعني تحرّرا شاملا لكل أفراد المجتمع ليكونوا قوى فاعلة" [3]، وهكذا سيكون الفرد الحر المُريد هو أُسُّ الحضارة وعنوان رقيها.

1. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 124.
2. المرجع نفسه والمكان.
3. المرجع نفسه والمكان.

إن هذه الأفكار المُستلهمة من الروح النيتشوية، قد وجدت لها صدى عميقا لدى الكثير من المفكرين والفلاسفة الذين كانوا من رواد الفكر العربي من أمثال فرح أنطوان [*]، عبد الرحمن بدوي، وسلامة موسى، ومرقص فرج بشارة [**]، ونديم البيطار [***]، وغيرهم كثير، إلاّ أنّنا سنقتصر في هذا المبحث على الأثر الذي تركته النيتشوية في كل من، نديم البيطار، وعبد الرحمن بدوي، وفرح أنطوان، إذ يبدو لنا أنه قد كان لنيتشه في كتابات هؤلاء الأثر الكبير.

أما نديم البيطار، فتتأكد نزعته النيتشوية من خلال استلهامه للكثير من أفكاره القومية عن نيتشه، حيث يبدو ذلك بجلاء من خلال تأكيده على أن " جمهرة من الناس وأكثريتهم في كل مجتمع من المجتمعات، لهي كائنات جامدة كالدمى، وغير خلاّقة، تكتفي بإتباع العادات الجارية، والتقاليد السائدة، فهي ذات نفسية تقليدية، تُجاري ما تجده وما يتوافر لها من نظم، أما الخلق والإبداع فهما دائما من عمل فئات وأقليات ضئيلة، تجابه أزمات التاريخ، وتقود المجتمعات في أحوج الأزمات " [1].

وانطلاقا من هذا يتبيّن لنا مدى التوافق في الرؤى بين نيتشه وبين واحد من رواد فكرة القومية العربية، خاصة مع تأكيد " نديم البيطار " الطابع الفردي لأيّ عمل إبداعي من شأنه أن

---

[*] . هو مفكر عربي يرجع إليه الفضل في تقديم نيتشه إلى العربية عام 1907 (أنظر : عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذورما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 09)

[**] . هو مفكر عربي اهتم بـــــ نيتشه في بداية الحرب العالمية الأولى وألّف كتيبا عن نيتشه في 28 صفحة من القطع المتوسط، صدر لدى دار السلام في الإسكندرية، أنظر :جمال مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص 84)

[***] . مفكّر عربي ومن رواد فكرة القومية العربية، من مؤلّفاته –الأيديولوجية الثورية – أنظر الكحلاني، حسن، مرجع سابق، ص 91)

[1]. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 91.

يكون نِبراسا تقتدي به الجماهير، وعليه فكل " مرحلة انتقالية تولّد عددا محدّدا من الأنفس الكبيرة الخلاقة تستطيع أن تمنح ولائها الكلي لإمكانات التحول والتجديد، فتجنّد قِواها الفكرية والوجدانية وتضعها في خدمة الإمكانات والبذور، ترعى نموها بالدمع والدم [1]، وحينئذ يظهر لنا بوضوح إلى أي حدّ تغلغلت الروح النيتشوية في فكر البيطار الذي لم يعد يؤمن إلاّ بالفردانية والتجديد كمعيار لقيام الحضارة العربية من جديد.

أما " فرح أنطوان " فكان من أوائل المفكرين الذين اهتموا بفلسفة نيتشه، ويظهر مدى تأثّره بالنيتشوية من خلال أحد العناوين الفرعية لمقال له عن نيتشه سنة 1904 : "فيلسوف لا يعرف اسمه قراء اللغة العربية، ولكنهم رأوا آثار مبادئه وفلسفته في كل شيئ حولهم في كل مكان"[2]، ولعلّه يريد بهذا أن استثمار الغرب لأفكار نيتشه الداعية للقوة وإرادة القوة، كمسوّغ لها في هجمتها الشرسة – آنذاك – على الشرق العربي المستضعف.

هذا ويؤكّد "أنطوان فرح " على نيتشويته من خلال دعوته لأبناء أمّته إلى ضرورة الأخذ بأفكار نيتشه، حيث يقول : " إن ما يحدث في أوروبا مشابه لما يحدث في الشرق الذي يحتاج أبناؤه إلى أفكار نيتشه " ويضيف " مازلنا نعتقد بما جهرنا به من سنتين، يوم شرعنا لأول مرة في تلخيص فلسفة نيتشه، وهو أن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطّلعوا عليها ليشدّدوا نفوسهم بها " [3].

1. الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 91.
2. مفرج، جمال، الإرادة والتأويل، المرجع السابق، ص 83.
3. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 10.

تقترب قراءة "فرح أنطوان " إلى حدّ بعيد من القراءة النيتشوية، ويكاد يكون قد نظر للواقع العربي الآيل للأفول من نفس المنظار الذي نظر منه نيتشه للواقع الغربي الذي كان – في نظره – آيلا للأفول، ليتبيّن لنا هكذا أن فرح أنطوان قد اتجه إلى نفس الرؤية العلاجية، ونفس آليات التجاوز التي سلكها نيتشه.

أما عبد الرحمن بدوي، فقد خصّص لـــ نيتشه كتابا كاملا، في سلسلة "خلاصة الفكر الأوروبي " كان عنوانه " نيتشه "، ولعلّه في الإمكان توضيح مدى تأثر "بدوي " بالروح النيتشوية من خلال تقديمه الذي يؤكّد فيه على أنه، إذا " كانت الحرب الماضية قد هيّأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعلّ هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه للقيام بثورته الروحية، فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى ثورة روحية على ما ألف من قيم وما اصطلح عليه حتى الآن من أوضاع، في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة، كي يضع مكانها نظرة أخرى، كلها خصب، كلها قوة، وفيها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم " [1]، وعلى هذا، ندرك فورا مدى تغلغل النيتشوية في فكر "بدوي " وذلك من خلال عمق أفكاره وحتى مصطلحاته، حيث أن كلمات " قيم " و"قوة " و" خلق جيل عظيم " لدى "بدوي " مُستلهمة بصورة أو بأخرى من أفكار نيتشه عن " الحياة " و" القيمة " و" إرادة القوة " و" خلق ألواح قيم جديدة ".

[1]. مفرج، جمال، الإرادة والتأويل، المرجع السابق، ص 86.

ويبدو أن شدّة التأثير هذه، قد عبّر عنها أصدق تعبير الدكتور فؤاد زكريا في كتابه " نيتشه " قوله : " فلنذكر له دائما هذا الفضل، وهو أنه فتح أمامنا سُبل التجديد في فهمنا العقلي للعالم وسلوكنا فيه، وذلك حين مجّد قدراتنا الإنسانية على الخلق والإبداع، وأزاح كل ما كان يقف أمام فاعلية الإنسان من عقبات " [1]

[1]. كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص ص 192-193.

المبحث الثالث : نيتشه من منظور نقدي

لقد تبين لدى الكثير من المفكّرين والدارسين الذين اشتغلوا على فلسفة نيتشه أن " كل نيتشوي إنقلب على نيتشه، حيث لا محالة أن كل فيلسوف ومفكّر درس فكر نيتشه، سيتأثّر بالضرورة بمواقفه ويدور في فلكه، لكن هذا الدوران سرعان ما يتحول إلى سهم الخروج "[1]، ومعنى ذلك الانقلاب على نيتشه بعد الإفتتان بسحر أفكاره وقوّتها، وهي الخلاصة التي توصّل إليها "ياسبرس " الذي يُعدّ من كبار قرّاء ومؤوّلي فلسفة نيتشه، حيث " أعلن في كتابه " نيتشه" تمهيد لفلسفته :بأن التفلسف مع نيتشه يؤدي ويدلّ على معارضته بصورة دائمة، ولذا يجب العمل على تجاوز نيتشه ونقد مواقفه على أساس القاعدة القائلة " لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا وإن كنت مجرّد عصفور فإنني أحطّ على رأس العملاق، وأرى أبعد ممّا رآه"[2]، وهكذا نجد أن فلسفة نيتشه قد نالها من النقد، بقدر ما نالها من الإشادة أو الاهتمام الذي حظيت به لدى الفلاسفة على اختلاف تياراتهم ومشاربهم الفكرية.

هذا، وبغرض الولوج إلى عمق الدراسة، يبدو أنه من الضروري تحديد المعيار الذي يُفترض الاستناد إليه في الدراسة النقدية لفلسفة نيتشه، مع العلم أن هذا الأمر في غاية الصعوبة، بالنظر إلى رفض نيتشه ذاته كل المعايير والقواعد التي تعارف عليها الفلاسفة والمفكرون، ومن ثمّة، يتعذّر إعمال المعيار المنطقي على أفكار فيلسوف يؤمن هو ذاته أن سعة التناقضات في

[1]. عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 287.

[2]. المرجع نفسه، ص ص 287. 288.

داخل فكر تكشف عن عظمته، كما لا يمكن تطبيق قواعد المنطق الصوري على فكر طالما عمل على تجاوز تلك القواعد والتحرر منها، ولا يمكن أيضا الاحتكام إلى الموضوعية التاريخية، خاصة وأن نيتشه كان كثير السخرية من المؤرخين الذي توهّموا – حسبه – ارتباط الحقيقة بما هو موضوعي.

هذا، ولما كانت أي دراسة نقدية لفكر فيلسوف ما تمرّ عبر القراءة التأملية الفاحصة لمؤلّفاته، فإن هذا الأمر ليس من السّهل بمكان، إذا كانت المؤلّفات هي لـــــ نيتشه، هذه الأخيرة التي تتقنّع بأقنعة جعلت نيتشه نفسه يؤكّد " أن مؤلّفاته لا يمكن فهمها إذا ما قُرأت بسرعة وعجلة، كما ناشد قرّاءه في مقدّمات مؤلّفاته بوجوب الإحتراس في قراءة ما يكتب، فعليهم أن يعيدوا ما قرءوه، ليس فقط بعناية، وإنما بعين ترقب ما يأتي قبل وبعد، بذخيرة عقلية، وبأبواب تركت مفتوحة، بأصابع رقيقة، وأعين نافذة البصيرة"[1]، وهكذا ندرك مدى صعوبة أن يكون الفيلسوف الذي اشتغل نفسه بالنقد، موضوعا للنقد.

لكن هذا لم يمنع الفلاسفة والمفكّرين من تحمّل مسؤولية نقد فيلسوف النقد، حيث نجد هيدغر الذي طالما أشاد بـــــ نيتشه، وطالما اعترف بفضله عليه، وعلى الفلسفة عامة، إلاّ أنه مع ذلك يذهب إلى رفض " الإدعاءات النيتشوية التي تعلن الأصالة في الأفكار قائلا : يعتبر نيتشه نفسه أول من أسّس وأعدّ التعاكس بين الأبولونية والديونيزية، لكن جاكوب بيركهارت كان قد حدّد قبله هذا التعاكس في ندوته ومحاضرته في جامعة "بال"، وقد حضرها نيتشه

[1]. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 191.

نفسه"[1]، وهذا ما يبدو منه أن هيدغر يشير إلى أن نيتشه يكون قد استقى أفكاره الخاصة عن غيره وتبنّاها، ممّا ينفي عنه فكرة الأصالة والإبداع.

وعلى نفس الأساس، يمكن القول بأن نيتشه قد بالغ في حماسته وتبنّيه لفكرة الصيرورة، ذلك أن الفكرة قد قال بها هيراقليطس، وهو ذاته استقاها من الواقع الإغريقي، وعليه فإذا كان نيتشه يقول :" " وحتى لو كان زرادشت على صواب ألف مرّة، فإنّك إن قلت كلامه ستكون دائما على خطأ "، وعليه ووفقا لهذا المنظور النيتشوي يمكن القول " حتى ولو كان هيراقليطس على صواب ألف مرة، فإن نيتشه لّما قال كلامه فهو دوما على خطأ " [2]، ومن ثّمة يكون نيتشه قد حكم على فكره بالخطأ بتبنّيه لفكرة الصيرورة التي هي في الأصل فكرة إغريقية.

أما إذا نظرنا إلى المهمّة التي اعتقد نيتشه أنه قد انفرد بها عن الفلاسفة والمفكرين قبله، ألا وهي مهمّة قلب الأفلاطونية " فهي ليست بالمهمّة الجديدة كذلك، فهي ذات المهمّة التي اضطلع بها أرسطو في حياة أفلاطون ذاته، ومنه فإن عمل نيتشه النقدي لا يمكن اعتباره عملا جديدا أصيلا " [3].

هذا ويبدو كما لو أن نيتشه قد " اعتاد على مهاجمة من يدين لهم بفلسفته، فقد هاجم أفلاطون الذي استمدّ منه الكثير من أفكاره، والواقع أن فلسفة نيتشه الأخلاقية والسياسية هي

1. عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 290.
2. المرجع نفسه، ص 291.
3. المرجع نفسه، ص 292.

فلسفة أفلاطون وقد فشل تماما في أن ينفذ بعمق إلى الروح اليونانية " [1]، على أن استلهام نيتشه لأفكاره غيره لا يتوقف على هذا، بل وحتى الأفكار والمقولات الجوهرية في فلسفته، هي الأخرى لها ما يماثلها لدى الفلاسفة قبله، فلم يكن نيتشه أول من جاء بخطاب العدمية ونتائجها، ولا هو أوّل من تحدّث عن فكرة الإرادة التي اعتبرها أُسّ فلسفته، إذ سبقه – وربما يكون قد أخذها عنه – إلى الحديث عنه شوبنهور، الذي هو نفسه يعترف بفضله عليه، كما وأن فكرة العود الأبدي التي اعتبرها الحل والمخرج لأزمة العدمية، هي الأخرى لا أصالة له فيها، لأنها – كما ذكرنا سابقا – هي في الأصل فكرة بوذية، هندية.

وعلى هذا الأساس يذهب الكثير من الدارسين ومؤرخي الفلسفة إلى إسقاط صفة الأصالة والإبداع عن نيتشه، إذ لم يتوصّل إلى أفكار مبتكرة وأصيلة، بل جمع من هنا، وهناك، وبالتالي فتجديده كان في الشكل وصورة التعبير أكثر ممّا كان في المضمون ومحتوى الفكر[2].

هذا، وجدير بالذكر، أن نتطرق إلى مسألة في غاية الأهمية، خاصة ونحن بصدد الدراسة النقدية للنيتشوية، ونعني بذلك أن فلسفة نيتشه قد كانت إلى حدّ بعيد مصدر استلهام لكثير من الحركات التعسفية، إذ أن مقولة " الإنسان الأعلى هي التي فتحت الطريق إلى تأليه الزعيم الذي لا يخطئ، والذي يصيب دائما في قيادته للأمة إلى تحقيق مجدها " [3]، وبذلك فقد وجدت

1. ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 549.
2. عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 294.
3. ميمون، الربيع، المرجع السابق، ص 98.

الحركات الفاشية والنازية في نيتشه مسوّغا لها تستند إليه في جلّ ما تقوم به من اضطهاد وإجرام في حق الضعفاء، ومبرّرا للعنف الذي ترتب عن سياساتها العدائية إزاء الآخر.

وعلى هذا الأساس، كان تبنّيه لِأيدولوجية التقسيم الطبقي للناس إلى سادة وعبيد، بمثابة الموجّه الذي دعم العنصرية الهتلرية (هتلر) التي قامت على التمييز بين أجناس سامية وأجناس دنيئة، ومن ثمة كان للأجناس السامية الحق في استعباد الأجناس الدنيئة وتسخيرها لنفسها بالقهر والقسوة.

إذا كان نيتشه قد استبسل دفاعا عن القوة وإرادة القوة، فإن ذلك لم يكن سوى دعوة " للإمبريالية وتقديس للحرب التي كان يعتبرها مدرسة تسمو فيها الروح ومختبرا تُستمد الطاقة منه، ولذلك تبنّت الأفكار النيتشوية حركات سياسية[*] مختلفة، نظرا لكونها وجدت في فلسفته ما تدعم به آراءها " (1).

وهكذا، فإرادة القوة التي اعتبرها نيتشه سرّ الوجود، لا تكون مقبولة أخلاقيا ما لم يكن القصد منها قوة الروح، أما إذا كانت تعني القوة العمياء المحمومة التي تتغذى من تمجيدها

[*] . فالفوضويون الذين يدافعون عن العنف ويقدّسون الفرد يوافقون على كل ما في فلسفته من مدمّر وهدّام، والمحافظون يرون في فلسفته الدعوة إلى النظام وحماية السلطة، والأرستقراطية، وضدّ المساواة الديمقراطية، أما الماركسيون فإنهم يُشيدون بمهاجمته للأخلاق التقليدية الفاشلة في نظره، كما يُشيدون بمحاربته للدين الذي كان في نظره إستبعادا للشعب وحاجزا بينه وبين الحياة الحقة، وتشجيعا له على الإستسلام والرضى بكل شيئ، وإن لم يكن في صالحه، فهو مرجع هؤلاء كلّهم وحجّتهم، ولذلك يعتبره الكثيرون مسؤولا عن أزمة القيم التي عرفها عصرنا ولا يزال يعرفها (أنظر : الربيع ميمون، المرجع السابق، ص ص 97-98.)

1. ميمون، الربيع، المرجع السابق، ص 98.

لنفسها، ولا تطلب لها غاية سوى ذاتها، فإنها ستصبح مذمومة، إذ الدينامية لا يمكن أن تكون أخلاقية بذاتها، إنه يجب أن تكون لها غاية تهذّبها وتجعل منها قوة في خدمة الخير [1]

إن إرادة القوة كما هي لدى نيتشه، قد تؤول لخدمة الخير فعلا، لكنها قد تؤول كذلك لخدمة الشر، ومن ثمة يتوجب على الإنسان أن يسمو إلى درجة الروح، ويتجاوز مستوى النظام الدنيئ الذي تغمره القوة الحيوانية، وعليه فالمطلوب هو " قوة الإرادة التي تنقاد للتوجيه السليم لا إرادة القوة " [2] التي تفضي إلى قيم العنف والحيوانية العمياء.

وهكذا فالقوة ليست بذاتها غاية، وليس لها بذاتها قيمة، ولكن قيمتها ترتدّ دوما إلى طبيعة وقيمة الموضوع أو الغرض الذي تخدمه، فإذا كان الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان، كانت القوة المبذولة في سبيل تحقيقه خيّرة وممدوحة، أما إذا كان معارضا لماهية الإنسان، أو يتصادم وقيمه الإنسانية، كانت القوة شرّا ومذمومة.

أمّا دعوته للتحويل لكلي للقيم، فتبدو غير مقبولة، إذ لو أنه أمعن في تحليله لأدرك جمال الحِلم والتسامح والوداعة، تلك القيم التي تستجيب كلّيا لطبيعة الإنسان العاقلة، طبيعة الإنسان الروحية التي تتوق دوما إلى كمالها، بل لأدرك عكس ما ذهب إليه تماما، فتلك القيم العليا لا تنمُّ عن ضعف من يأتيها، بقدر ما توحي بقوته وعظمته، ولعل قوة الحلم والأناة، وكظم الغيظ والعفو، تفوق بكثير القوة التي تبذل في الغضب والعنف والقسوة.

1. ميمون، الربيع، المرجع السابق، ص 98.
2. المرجع نفسه والمكان.

.وهكذا فلا نجد مسوّغا بعد هذا لتمجيده القسوة والكبرياء والأنانية وكره الضعفاء، غير أنه يمكن أن نستنتج أن ما كان يدعوه القيم ليس غير غايات لا تشرّف إنسانية الإنسان " ولا يمجّدها غير مجنون أو مجرم، ولهذا فهو يهدم أكثر ممّا يبني حين يدعو إليها، ونراه ينتمي إلى الكفر بكل شيئ وحتى بالحياة التي جعل منها أساس إيمانه الفلسفي، وهو في النهاية لا يلغي القيم، ولكنه يُغيّر علاماتها فقط، فيعتبر الخير شرّا، والشرّ خيرا" [1]، لكن دون أن يكون في استطاعته أن يلغي القيم تماما، ذلك أنه ليس في إمكان الإنسان الذي خُلق ليتمثّل القيم - فكرا وواقعا - أن يرتفع بمعزل عن القيم، أو كما عبّر نيتشه نفسه، بمعزل عن الخير والشر، وليس له بالتالي أن يتحرّر كليّا من عالمه الذي وُجد فكان في أصل وجوده ثنائية الخير والشر.

لقد غفل نيتشه عن حقيقة أنّه إنسان، وأنه مفكّر، وحيث هو كذلك، يُفترض إدراك أن القسوة والقوة والعنف والغضب ليس في جوهرها إلا تعبيرا عن الانقياد "للغريزة الحيوانية الجامحة، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه، وأن الصفح أصعب من الانتقام، وهذا هو الخلاف الدائم بين الحسية والعقلية، بين مذهب لا يرى في الإنسان سوى أنه حيوان راقٍ فيأخذ بأخلاق الوثنية القائمة على اعتبار القوة...وبين مذهب يلحظ روحانية الإنسان قبل حيوانيته، فيرسم له أخلاق العدالة والمحبة " [2].

[1]. ميمون، الربيع، المرجع السابق، ص 99.

[2]. كرم، يوسف، المرجع السابق، ص 391.

لقد كان تمييز نيتشه بين الضعفاء والأقوياء، مجرّد تمييز عنصري، فلا هو يقوم على معيار مقبول للسمو الحقيقي، ولا هو يحاكي البصيرة الثاقبة التي طالما ألمح في كتاباته بامتلاكها، ذلك أن الضعيف ليس ضعيفا مطلقا، كما أن القوي ليس قويا مطلقا، بل الواقع يثبت أن الضعيف في مجال ما قد يكون قويا في مجال آخر، كما أن القوي في ميدان ما قد يكون ضعيفا في ميدان آخر، فكيف أمكن إذن لـــــ نيتشه التمييز بين الضعفاء والأقوياء ؟

أما عن مقولة العود الأبدي التي اعتبر نيتشه أنه أعاد اكتشافها من جديد ليثقل بها أرض الإنسان الأعلى الذي يخلق ألواح القيم الجديدة، فيبدو أنها هي الأخرى قد لم تسلم من النقد العلمي والفلسفي، ذلك أن " موقف نيتشه نفسه كان متناقضا حيالها، ففي " العلم المرح " تحدّث عن هذه الفكرة على أنها أثقل الأحمال، وعن كيفية تحمّلها، ومن ناحية أخرى تحدّث عن العود الأبدي على أنه الفكرة المنتصرة، وعن الشعور المرح الذي تحققه هذه الفكرة لمن يتحمّلونها"[1]

إن عجز نيتشه عن التعبير عن الفكرة يدل على مدى " عجز التراث الفلسفي الذي يقف على أرضه، فهو يريد أن يهدم الميتافيزيقا، ومع ذلك لم يزل مقيّدا بها، مرتبطا بوسائلها، ومقولاتها، ولأجل ذلك نجد يذهب إلى محاولة الإثبات العلمي لها، لكن ودوما دون جدوى، حيث يؤكّد ياسبرس أنّه " الرغم من أن نيتشه قد حاول العثور على برهان علمي لفكرة العود إلاّ أن الدلالة العميقة للفكرة تكمن في جانبها الميتافيزيقي وليس في جانبها العلمي، فإذا قمنا

[1]. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 381.

بتحليل الفكرة في جانبها الفيزيقي وجدناها صورة من صور الجدل العلمي، ليس مصيرها سوى الإخفاء"[1].

إن ما ينبغي الإشارة إليه بعد هذه المحاولة المتواضعة التي استهدفت الوقوف على ما يمكن الوقوف عليه من الفلسفة النيتشوية أن الثّـــغرات الفلسفية التي خلّفها نيتشه، لا محالة أنها تُعزى اتساع الحقبة الزمنية التي مسحها نيتشه، ذلك أنه حمل على عاتقه القيام بمهام جِسام يتعذّر على فيلسوف بمفرده القيام بها " فقد كان نيتشه ضدّ أفلاطون الذي وضع العالم المعقول المستقل، وضدّ الديكارتية التي أسّست للذات المفكرة، كما كان مضادّا للكانطية...مضادّا للهيجلية...وكل هذه المهام بالنسبة لفيلسوف تعتبر عملا كبيرا خاصة ووضعية نيتشه في هذه الحالة تشبه وضعية المحارب على جبهات كثيرة وقوية في نفس الوقت، والمعروف أن مآل هذه الحرب هو الانهزام والجنون " [2]

لكن، وعلى الرغم من كل النقد الذي وُجِّـــــــــه لفلسفة نيتشه، فلم يأفل نجمها بعد، ولا زالت إلى اليوم تشكل موضوعاتها عناوين بارزة لإشكاليات فلسفية عميقة تحتاج لمزيد من البحث والدراسة، وهكذا نلمس في تنوع الدراسات المعاصرة التي انصبّت حول نيتشه، كما لو كانت إسهاما في مراجعة فكر فيلسوف تعرض لسوء الفهم، وسوء الاستخدام والتوظيف، كما

[1]. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 391.

[2]. عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 300.

لم يتعرض له فكر فيلسوف من قبل، إذ تمّ التجنّي عليه، وإخضاع فلسفته قسرا وظلما لأفكار ونظم سياسية – كالنازية والفاشية – ربطت اسمه بأكبر كارثة في التاريخ الحديث [1]

أمّا حقيقة فلسفة نيتشه، فقد كانت أبعد ما تكون عن تلك التأويلات الأيديولوجية الخاطئة، إن أعمق ما يمكن أن نصف به فلسفة نيتشه، أنها فلسفة حبّ الحياة والتّـــوق إلى مفاتنها، فهي فلسفة نامية مع الحياة، تعلي من قيمة الحياة، وتتّخذ مثلا " أعلى لها " حب المصير "، وليست الحروب التي أشعلها نيتشه على المسيحية والإنسان الأخير أو القطيع أو العالم الآخر، إلاّ قناعا يُخفي من وراءه العلو بقيمة الحياة " [2]، وعلى هذا الأساس كان لـــ نيتشه أن يحدث انقلابا جذريا في لوحة القيم الفكرية الإنسانية، فحوّلها من الإيمان باللوغوس (المنطق والجدل العقلي) إلى البيوس (الحياة وإرادة المزيد من الحياة)، فكان ذلك هو العنوان الأبرز لفيلسوف الحياة بامتياز.

[1]. أبو السعود، عطيات، المرجع السابق، ص 193.

[2]. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 449.

الخـــاتمـــة

بعد هذا التحليل المتواضع لإشكالية الأنطولوجيا والقيمة في الفلسفة الغربية المعاصرة، والتي كان نيتشه محور البحث فيها، تبيّن لنا جملة من النتائج التي نحسب إلى حدّ ما أنها ميّزت فكر فيلسوف اتّخذ من النقد وسيلة لطرق مالم يجرؤ الكثير من الفلاسفة والمفكّرين الكبار طرقه، ومن الجينيالوجيا منهجا وأسلوبا في التفكير جديد، فكان أن تمكّن به من سبر أغوار أعمق المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية، هذه الأخيرة التي نالها من النقد مالم ينل غيرها، وما كان قصده إلاّ تقويض أركانها وتحطيمها، شأنها في ذلك شأن غيرها من المبادئ والأسس الفكرية والفلسفية التي طالما آمن الفلاسفة والمفكرون بثباتها ومطلقيتها، لتأتي النيتشوية كالصاعقة التي تهز أركان العقل البشري برمته، لتوقظه من سباته العميق، وتنفخ فيه روحا جديدة، فتغمره نشوة الإرتقاء إلى أسمى درجة يمكن للإنسانية بلوغها.

هكذا، فإذا أردنا أن نلخص النيتشوية وجدنا أنها فلسفة توحي بصورة فيلسوف كانت نفسه قلقة، وثقافته رومانتيقية، وتجربته مؤلمة، فكان أن عرضها على أنها رسالة ووحي، ما أراد من خلاله إلاّ أن يعلّم الإنسانية كيف تستكشف ذاتها، وكيف تؤمن بقدراتها وطاقاتها الخلاّقة على الإبداع والإنشاء، لذلك راح نيتشه إلى إبداع مقولة إرادة القوة التي هي بحسبه جوهر الوجود وسرّه الذي تتفجّر منه تلك الطاقات الإنسانية التي تؤهّل الإنسان إلى المهمّة الخالدة، تلك المهمّة التي رأى نيتشه أنها ثنائية، حيث تبدأ بعملية الهدم والتدمير الذي يُفترض أن يشمل كل ما آمن به الإنسان قبلا، فكل ما اعتقدت البشرية أنه مقدّس، هو في حقيقته ليس غير

مصنوعات وهمية، صنعها العقل البشري، ثمّ ما لبث أن آمن بها وصدّقها، وأخيرا صار أسيرا لها، فأنّى له حينئذ أن يُثبت ذاته؟و أنّى له العلاء والسمو؟

وعلى هذا الأساس، يذهب نيتشه إلى المهمة التالية، وهي البناء والخلق، حيث أنه ولما كان الإنسان قد أنهى عملية الهدم فإنه سيشرع في الوقت ذاته في عملية البناء التي تستهدف خلق ألواح القيم الجديدة، تلك الألواح التي تستجيب لوجود الإنسان بما هو الكائن المقوّم بإطلاق، وبما هو كذلك فإنه سيتعلّق بالحياة الأرضية التي كان ينفُر منها فيما مضى، أما وقد تمّ تهيئ الأرضية لألواح القيم الجديدة التي أصبحت تملأ أرضه، فما عاد للإنسان غير وجود واحد هو وجوده الذي يحياه، وما عاد لقيمه التي خلقها بنفسه غير سماء واحدة هي سماء الإنسان الخالق المبدع.

وبهذا تحدّدت عملية القلب النيتشوي، والتي كان من نتائجها قلب ما كان يُعتقد أنه أعلى ليصبح هو الأدنى، ليصير ما كان أدنى هو الأعلى، ونعني بذلك أن قلب القيم الذي جاء به نيتشه قد صيّر القيم الأرضية، الغريزية، الجسدية، هي القيم العليا التي تتيح للإنسان أن يعلو حتى على الإنسان ذاته، أما قيم العقل والروح والمثل، فلا مكانة لها في النيتشوية إلاّ من حيث كونها مجرد أو هام لا تؤدي إلاّ إلى السقوط في العدمية.

إن الخلاصة التي يمكن إدراكها انطلاقا مما سبق أن نيتشه، كان فعلا فيلسوف القيمة بإطلاق، فيلسوف الحياة بامتياز، أمّا المعادلة التي يمكن الوصول إليها، والتي يمكن أن تعطي ولو

إجابة نسبية عن جوهر الإشكالية التي حاولنا تحليلها فتكمن في اعتقاده أن الوجود يساوي القيمة.

قائمة المصادر والمراجع :

- **القرآن الكريم**

1. قائمة المصادر:

1. 1.(باللغة العربية):

1. نيتشه، فريدريك، أفول الاصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1998.

2. ــــــــــــــ، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د ط ت).

3. ــــــــــــــ، هذا الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، (د ط ت).

4. ــــــــــــــ، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (دط) 1998.

5. ــــــــــــــ، ما وراء الخير والشر، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، (د ط ت).

6. ــــــــــــــ، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (دط)، 1938.

7. ــــــــــــــ، غسق الأوثان أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2010.

8. ـــــــــــــــ، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

1. 2.باللغة الفرنسية :

1. Friedrich.Nietzche,Ainsi parlait zarathoustra ,traduit par henri albert ,club géant ,mayenne ,1972.
2. Friedrich. Nietzsche, la volonté de puissance, tome I,traduit par geneviève bianquis, éditions gallimard ,paris ,1995.
3. Friedrich. Nietzsche, les œuvre philosophique complets, tome,XIV,trad,hennery N.R.F,Galimarf ,1977.
4. Friedrich. Nietzsche, par de la le bien et le mal, trad.d'henri albert ,librairie générale françaises , (s.l) 1991.
5. Friedrich.Nietzche ,L'antécrist , trad. dominique tassel, union générale dédition ,1985.

2. قائمة المراجع :

2. 1. باللغة العربية :

1. أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة الجلال للطباعة، مصر، (دط ت).

2. الحيدري، ابرهيم، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012.

3. الصباغ، رمضان، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط 1، 1998.

4. ابرهيم، أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

5. العشماوي، سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984.

6. العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986.

7. الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.

8. الكحلاني، حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2004.

9. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 5، 1975.

10. بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.

11. بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ، ط1، 1975.

12. بريهييه، إميل، تاريخ الفلسفة ج 3، 7، ترجمة جورج طربيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987.

13. بودو، بيير، نيتشه مفتّتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1996.

14. بنعبد العالي، عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991.

15. بيير.ف.زيما، التفكيكية – دراسة نقدية – تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.

16. بيوني رسلان، صلاح الدين، القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1990.

17. توماس، هنري، أعلام الفلسفة – كيف نفهم – ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط)، 1964.

18. ت.ج.دي مور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، (د ت).

19. جمال محمد أحمد، سليمان، الوجود والموجود – مارتن هايدغر – دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط)، 2009.

20. جوليفي، ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركوجورد إلى جون بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988.

21. حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4.

22. خرطبيل، سامي، الوجود والقيمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980.

23. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2001.

24. دولوز، جيل، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1998.

25. ديورانت، ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 6، 1988.

26. روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 1، 2001.

27. روبنسون، دي، أقدم لك الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (دط) 2001.

28. رفقي، زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة – رؤية نقدية – دار المطبوعات الدولية، القاهرة (دط ت).

29. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (دط)، 1977.

30. زكي نجيب، محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (دط)، 1936.

31. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم – نماذج نيتشوية – دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010.

32. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010.

33. عباس، فيصل، الفلسفة والإنسان – جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.

34. عينات، عبد الكريم، نيتشه والإغريق، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2010.

35. عبد الرحمن، سامية، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1993.

36. عباس محمد حسن، سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، بيروت، (دط)، 1998.

37. عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، (دط)، 1999.

38. قادة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.

39. قنصوة، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1987.

40. قاسم محمد، محمد، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2001.

41. كيال، ياسمينة، أصل الإنسان وسر الوجود، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1986.

42. كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

43. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، (دط ت)

44. كوفمان، ولتر، التراجيديا والفلسفة، ترجمة، كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1993.

45. كونزمان، بيتر، وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007.

46. لورانس، جين كيتي شين، نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (دط)، 2002.

47. لكحل، فيصل، إشكالية تأسيس الدازاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.

48. مبروك، أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2006.

49. مفرج، جمال، الإرادة والتأويل – تغلغل النيتشوية في الفكر العربي – منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

50. ماكوري، جون، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (دط)، 1982.

51. ميمون، الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر –بين النسبية والمطلقية -، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (دط)، 1980.

52. موسى، عبد الله، مقدمات في فلسفة القيم – بواكير النشأة...و آفاق التواصل الأنطولوجي – دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (دط)، 2004.

53. نوريس، كريستوفر، التفكيكية، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، (دط)، 1989.

54. يسري، ابرهيم، فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 2007.

2.2.باللغة الفرنسية :

1. Fink.Eugen,La philosophie de nietzsche ,traduit ,par H.hilenbend et A.l'indenberg ,les éditions ,de minuit ,paris 1965.
2. Martin.hiedegger, tomeI, traduit par piere klosswski ,editions gallimard.N.R.F.
3. Sara.kofman ,nietzsche et la scène philosophique , union générale déditions ,paris , 1979.

3. المعاجم والموسوعات :

3. 1. المعاجم:

3. 1.1.باللغة العربية :

1. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، ج5، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.
2. التهانوي، محمد علي، كشاف مصطلحات الفنون والعلوم ج2، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996.
3. الحنفي، عبد المنعم، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، بيروت، (دط)، 1990.

4. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1.2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دط)، 1980.

5. مصطفى، حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009.

6. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تصدير ابرهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (دط)، 1983.

7. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2007.

8. يعقوبي، محمود، معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1998.

3. 1. 2. باللغة الفرنسية :

1. Jaqueline.russ.Dictionnaire de philosophie , les concepts.le philosophie.1850.citation.bordas.paris.1991.

2.

3. 2. الموسوعات :

1. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1. 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

2. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1. 2. 3.تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

4. الرسائل الجامعية :

1. مفرج، جمال، فلسفة القيمة أو من الألواح القديمة إلى الألواح الجديدة، رسالة ماجستير، إشراف الربيع ميمون، معهد العلوم الإجتماعية، جامعة قسنطينة، 1996.(نُشرت تحت عنوان " نيتشه الفيلسوف الثائر " دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004.)

5. المجـــلات والدوريات :

1. البكاري، كمال، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 108. 109.، 1999.

2. الجابري، علي حسين، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مطبعة العمرانية للأوفست، القاهرة، العدد الأول، 2000.

3. المسيري، عبد الوهاب، نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، 2000.

4. معزوز، محمد، أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد 21، 1999.

الفـــهـــــرس:

الصفحـــة	المـــوضـــوع
أ - ط	المقدمة.....
1- 56	**الفصل الأول الوجود و القيمة بين السؤال الجينيالوجي والدلالة الأنطولوجية.....**
2- 26	المبحث الأول تاريخية الوجود أو الأصل الجينيالوجي للمفهوم .....
27 – 47	المبحث الثاني تاريخية القيمة أو الأصل الجينيالوجي للمفهوم.....
48 – 56	المبحث الثالث القيمة و الدلالة الأنطولوجية.....
57 – 127	**الفصل الثاني أنطولوجيا القيمة عند نيتشه .....**
58 – 78	المبحث الأول العدمية أو القيم بين الأفول و الإنبعاث .....
79 – 100	المبحث الثاني إرادة القوة بين الأبعاد الأكسيولوجية و العمق الأنطولوجي .....
101 – 115	المبحث الثالث العود الأبدي أو شرعة القيم الجديدة .....
116 – 127	المبحث الرابع الإنسان الأعلى أو ألواح القيم بين الهدم و البناء .....
128 – 169	**الفصل الثالث الرؤية النقدية والآفاق المستقبلية .....**
129 – 151	المبحث الأول تأثير نيتشه في الفكر الإنساني .....
152 – 159	المبحث الثاني تغلغل النيتشوية في الفكر العربي .....
160 – 169	المبحث الثالث نيتشه من منظور نقدي .....
170 – 173	الخـــاتـــمـــــة .....

قائمة المصادر و المراجع ..... **184 – 174**

الفهرس ..... **186 - 185**