



عبد الكريم عنيات

نيتشه والإغريق

إشكالية أصل الفلسفة



نيتشه والإغريق

إشكالية أصل الفلسفة

نيتشه والإغريق

إشكالية أصل الفلسفة

عبد الكريم عنيات



منشورات الاختلاف
Editions EH-khtlef



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. س.م.ل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 3-0034-01-614-978

جميع الحقوق محفوظة

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (+961-1)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

التتضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (+9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (+9611)

المحتويات

مقدمة 11

الفصل الأول

الفكر السابق لسقراط أو العبقريّة الإغريقيّة

- أولاً: إشكالية أصل الفلسفة اليونانية 25
- 1- الإشكالية أولاً 25
- 2- مواقف على طرفي النقيض 31
- 3- موقف نيتشه 41
- ثانياً: عصر أناكسيمندريس، فيلسوف الاعتزاز المأساوي 53
- 1- تصور نيتشه للتراجيديا 55
- 2- إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم 64
- ثالثاً: عصر بارمنيدس، مؤسس الأنطولوجيا 70
- 1- هيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم 70
- 2- طريق الحقيقة عند بارمنيدس 79
- 3- عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا غائية 86
- رابعا: نتائج الفصل الأول 92

الفصل الثاني

دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الانحطاط

- أولاً: سقراط أعراض فساد الأصل والتعارض مع ديونيسيوس 103
- 1- سقراط متحالفاً مع يوربيديس ضد المأساة 104
- 2- الإضعاف التدريجي للحواس والتوجه إلى النظري 111
- 3- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة؛ حقيقة موت سقراط 116
- ثانياً: أفلاطون، الممهد للمسيحية والهجين الكبير 121
- 1- السؤال الماهوي والسؤال الجينيولوجي 126

131	2- الديالكتيك والفن
142	3- نظرية الهجين الأفلاطوني
	ثالثا: أرسطوطاليس، الاستمرار في مناهضة هيراقليطس وسوء تأويل
154	المأساة
160	1- خطأ أرسطو الهيرمونيطيقي؛ أخلة المأساة
170	2- الأخلاق بين السعادة والقوة
174	3- المنطق الأرسطي كنتيجة - حتمية - للديالكتيك
183	رابعا: نتائج الفصل الثاني

الفصل الثالث

التركة السقراطية - الأفلاطونية واستمرار الانحطاط

أو السعي الدنيء وراء السعادة

أولا: الأبيقورية والرواقية والكلبية: الاهتمام بالأخلاق كعلامة على

192	الشقاء
193	1- أبيقور: المنتصر والمنحط
207	2- الرواقية: المسيحية قبل الأوان
219	3- الكلبية بين القوة والسوقية
224	ثانيا: الشكاك والأفلاطونية المحدثة؛ شلل الروح والالتحام بالمسيحية
225	1- الشكاك اليونان: الانحطاط إلى درجة العنمية
237	2- الأفلاطونية المحدثة: الطريق إلى المسيحية
247	ثالثا: قيمة الحضارة اليونانية في سلم الحضارات
248	1- الجانب الأنطولوجي
263	2- الجانب الإستمولوجي
274	3- الجانب الأكسيولوجي
284	رابعا: نتائج الفصل الثالث
287	الخاتمة أو قراءة في قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية
305	المصادر والمراجع

شُكْر وتقدير

أشكر الأستاذ الدكتور "جمال مفرج"، المشرف على هذا العمل، في كل أجزائه وتفاصيله الصغيرة. كما أشكر الدكتور "محمد جديدي"، الذي قدم لي وثائق ومراجع حصرية، لولاه لما استطعت الحصول عليها. كما أذكر بالشكر زوجتي الأستاذة "بيودي ليلي"، التي راجعت البحث من الناحية اللغوية. ولا يفوتني أن أذكر بالشكر كذلك زميلي وصديقي الأستاذ "بوعروري اليزيد"، الذي زودني بمراجع ثمينة.

أهـدائـي

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

الوالدين الكريمين: أمي الحنونة وأبي الصبور...

زوجتي ليلي وابني خليل الغاليين...

وجميع إخوتي وأخواتي.

مُقَدِّمَة

نحن بني البشر مختلفون في الأعراق والألوان، العوائد والأفعال، الثقافة والفكر... لكن المسألة التي نشترك فيها جميعا هي: "الميل إلى أن تعشى أبصارنا في حضرة التاريخ". وإذا كانت هذه الصفة أنثربولوجية بعامة، فإن الفلاسفة بصفتهم بشر، لا يشدون عن هذه القاعدة، لأن عين الفيلسوف وإن كانت تنظر خطوة واحدة إلى الحاضر والمستقبل، فإنها تعود خطوتين إلى الوراء أو الماضي الفكري. ونظرة فاحصة ومتأنية منا للفلسفة الغربية على وجه التحديد في مراحلها الحديثة والمعاصرة، وبخاصة الفلسفة الألمانية، تكشف عن ظاهرة فكرية مميزة، ذات مدلول تاريخي وفلسفي في الوقت ذاته. هذه الظاهرة هي: "العودة المستمرة إلى اليونان" أو "إعادة اكتشاف القدامة اليونانية". وقد وصل الحد بالباحثين الألمان إلى درجة التعامل مع النصوص اليونانية القديمة بشعور ديني، يعادل تعامل المتدين مع كتبه المقدسة.

هذه العودة المستمرة إلى اليونان نلمسها، كظاهرة واضحة وجلية، ابتداء من المثالية الألمانية، والحديث عن هذه المثالية يجرنا بصورة طبيعية للحديث عن "هيجل" باعتباره "أبا لتاريخ الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللقب". لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن تاريخ الفلسفة قبل هيجل على اعتبار أنه طابق بين الفلسفة وتاريخها بعدما كانا منفصلين في أعمال الفلاسفة والدوكسوغرافيين السابقين. وبلغ اهتمام هيجل بالفلسفة اليونانية القديمة لدرجة أن ابنه "كارل هيجل" قال في مقدمة كتاب والده "محاضرات في فلسفة التاريخ": "لقد جعله الإعجاب العام باليونان يتوقف

طولا عندها، خصوصا وأنه كان يكن لها على الدوام حماسا مشبوبا". والقراءة الهيكلية للفلسفة اليونانية هي جزء من القراءة الكلية للتاريخ العالمي: إنه سيرة الروح في نهج الوحدة والحقيقة، هذه السيرة محكومة بالعقل مما يجعل "تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً". وبالتالي فإن السيرة التاريخية تبدأ من الشرق وصولاً إلى ألمانيا. وهي سيرة تنوير، تُنور الوعي بصورة تدريجية لكي يتحول الروح إلى مطلق⁽¹⁾.

وإذا كان هيجل قد برز كعملاق لفلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة في ألمانيا، فإنه برز إلى جانبه العديد من الفلاسفة والأدباء والأساتذة الذين ساروا في نفس المسلك الاستذكاري، أمثال الشاعر "هلدلين" زميل هيجل في معهد توبنجن الديني، وشريكه في شجرة الحرية. والذي بدوره انقسم بين حبه لوطنه ألمانيا وحنينه إلى العالم اليوناني القديم، وما قصائده المعنونة بـ: "إلى الشعراء الشباب"، و"حين كنت ولداً"، و"إمبودقليس"، و"نهر النكر"، و"الهجرة"... إلا دليل على أنه كان ينفق بجناحه من أجل الصعود إلى سماء الإغريق هروبا من هواء الحياة الحديثة.

هذا، وتمثل الأبحاث الجامعية المتخصصة شهادة أخرى على الاهتمام الألماني المكثف بالفلسفة اليونانية، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أستاذ التاريخ والفيلولوجيا في جامعة هيدلبرغ "فريدريك كرويتسر" (1771 - 1858) قد ألف غزيراً عن الفلسفة اليونانية مثل: "في الفن التاريخي عند اليونان"، و"ديونوسوس أو شرح على أصول وأسباب الأمور الباخوسية والأورفية"، و"تفسير آنية قديمة في أثينة عليها رسوم ونقش"، و"شذرات أقدم المؤرخين اليونانيين"، و"شرح أبرقلس والمفيدورس على ألقبيادس لأفلاطون"، و"راموز وأساطير الشعوب القديمة وخصوصاً اليونان". ويمثل هذا الكتاب مؤلفه الرئيسي.

(1) جيانسي فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص 186.

وعند الحديث عن دراسة الألمان للفلسفة اليونانية يجب أن لا ننسى فيلسوف المادية التاريخية "كارل ماركس"، الذي شارك بدوره في قراءة اليونان، ويظهر ذلك من خلال مؤلفه: "الفرق بين ديموقريطس وأبيقور في فلسفة الطبيعة" ويمثل هذا المؤلف أطروحة الجامعة الأساسية.

لكن الاسم الذي لا يمكن إهماله أو إنكاره من بين الأسماء السابقة الذكر هو اسم "فريدريك نيتشه"، الذي أقل ما يقال عنه أنه مفكر هيلينيسي أراد أن يكون هيلينيا. فهو كما قال عن نفسه أنه تلميذ العصور الأكثر قدما، وخاصة اليونانية: فقد تحدث عن "الشغف بالقدامة" وهو لا يزال في الخامسة والعشرين من عمره، كما أن أول عمل فيلولوجي قام به تحت إشراف أستاذه "ريتشيل" هو حول "ديوجين اللارتي". وفي دراسة نيتشه للفلسفة اليونانية والتاريخ القديم بصورة عامة، وقف على طرف النقيض مع العمل الذي أنجزه هيجل، سواء في نظريته وتفسيره للتاريخ عامة أو فهمه وتأويله للفلسفة اليونانية على وجه التحديد. ويظهر هذا التناقض بين المشروعين في أن نيتشه وصف وصفاً تهماً التأويل الهيجلي للتاريخ عندما قال عنه بأنه "مسيرة الله في الأرض" لأنه يمثل خطأ مستقيماً ورواقاً للروح ينتهي ويكتمل في ألمانيا أو إن شئنا الدقة في برلين. فإذا كان هيجل يعتقد أن الروح انطلق من حيث انعدمت الحرية عند الشرق، والظهور الجزئي (للحرية) عند اليونان القديم، والانتشار الكلي في ألمانيا. فإن نيتشه يرفض هذا السهم الذي يكبر ويكتمل كلما توجه نحو الحداثة، لأن العكس هو الذي حدث تاريخياً حسب نيتشه. وإن كان هيجل قد ردم الفرد والإنسان تحت سلطة وقوة الروح الكلي والعقل، فإن نيتشه رد عليه بأن عمل على أنسنة التاريخ، وأنسنة الإنسان إلى جانب ذلك، أي إسقاط كل الزوائد التي علقت بالإنسان والتاريخ مثل العقل والمنطق والنظام والدين المسيحي خصوصاً... واستعادة الأصل المتمثل في الإرادة والقوة والصراع والتكرار اللا - هادف...

هذا، وقد لاحظ الدكتور "محمد الشيخ" وهو من المهتمين بالفكر الألماني سواء في جانبه الحدائي أو "مابعد - الحدائي"، أن هناك تقليدين في دراسة الفلسفة اليونانية انتشرا في ألمانيا: الأول تقليد نابع من الإعجاب باليونان من منطلق الشعور بعظمة هذا الإنجاز، وجمال الآثار التي خلفوها سواء المادية أو الفكرية المعنوية، وهذا ما يجعل الحضارة اليونانية في الريادة على جميع الأصعدة الإنسانية. وتقليد ثان فيه تم الاهتمام باليونان لكن ليس من منظور سلبي انبساطي تقبلي، بل من منطلق أن هذه الحضارة العريقة لم تكتشف بعد على حقيقتها. لذا يجب العمل على دراستها من منظور ريبي تفحصي.

وبين التقليدين وقف نيتشه والعديد من الفلاسفة والمؤرخين والرومانسيين من الأدباء، وكذلك الأساتذة الأكاديميين في الجامعات من أجل البحث والدراسة والاستقصاء. لكن نيتشه وإن كان واعيا بكثرة الدراسات والأعمال الفلسفية حول اليونان، سواء السابقة عليه أو المعاصرة له، إلا أنه أراد أن ينفرد عن الكل، من خلال تقلد دراسة خاصة به، وقراءة مصبوغة بشخصيته. وهو ما دفعنا إلى تحديد عنوان الكتاب بـ: "نيتشه والإغريق". حيث مارس قراءة مميزة لهذه الحضارة القديمة. وتحديد مصطلح "القراءة" دون غيره من المصطلحات المجاورة والقرينة مثل "التأويل" و"الدراسة" و"التأريخ"... يعود إلى طبيعة الذهنية النيتشوية، التي تقوم على مبدأ "إعادة البناء" وليس على "التكرار أو النقل". وهذا ما عبر عنه هو ذاته عندما قال: "يحدث في كل فلسفة، أن هناك لحظة أين تدخل «قناعة» الفيلسوف في المشهد". وانطلاقا من هذه القناعة دخل نيتشه في علاقة مع اليونان، والتقى بفلاسفتها، وحاورهم محاورة حية مليئة بالحرارة، لكن هذا اللقاء يحتاج إلى نظر وحذر مثلما لاحظ ذلك "أوجين فينك"، بل يحتاج إلى نظر دقيق ومعيق.

ومن أجل بحث واستقصاء هذا الموضوع، تم تحديد سؤال أساسي

يمثل إشكالية البحث وهو: هل عودة نيتشه إلى الفلسفة اليونانية مصدرها الحنين إلى الثقافة الهلينية كمرجع للفكر الأوروبي، أم هي مجرد وسيلة معرفية وتاريخية لتبرير أفكاره الأساسية؟ وإلى جانب هذا السؤال الرئيسي يمكن طرح أسئلة فرعية مكملتها: هل كانت قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية قراءة منصفة وموضوعية محايدة، أم هي متحيزة لموقف أو خلفية محددة؟ وما هو سبب تمجيده لبعض مراحل هذه الفلسفة وتخفيفه لمراحل أخرى؟ وما هي الخلفية الفكرية التي قرأ بها نيتشه هذه الفلسفة؟ ما هي النتيجة التي توصل إليها بعد هذه القراءة للتراث اليوناني؟ هذا وقد تظهر مجموعة من الأسئلة والمشكلات أثناء الدراسة والتحليل، دون تخطيط أو إرادة مسبقة، لذا سوف نعمل أيضا على الإجابة عليها.

هذا، ومن أسباب ودواعي تحديد واختيار هذا الموضوع بالذات دون غيره من المواضيع الكثيرة والمتشعبة، نجد - سيرا في طريق العادة المنهجية - نوعين من الأسباب، رغم أن أحدهما مشتق بالضرورة من الآخر. الأسباب الذاتية والتي تتمثل في ظهور الفكرة فجأة في ذهن الباحث؛ إذ كنت بصدد قراءة أحد فصول كتاب الدكتور "عمر مهيل" الأستاذ بجامعة الجزائر، المعنون بـ: "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" - وهذا الكتاب في أصله عبارة عن أطروحة دكتوراه - وهذا الفصل كان مخصصا لدراسة هيدغر تحت عنوان: "مارتن هيدغر، من الزمان إلى الكينونة أو في خيط التواصل الكوني" وفيه ناقش وحل مسألة عودة هيدغر إلى اليونان، واهتمامه بفلاسفتهم وطرح مشكلة سبب هذه العودة الدائمة إلى اليونان. ومن هنا برزت عندي فكرة دراسة عودة نيتشه (وليس هيدغر) إلى الفلسفة اليونانية، دراسة تكون معمقة ومتخصصة. إلى جانب هذا السبب هناك سبب آخر يبدو في اعتقادي مهما جدا، هو "حب الاطلاع على ثقافة الغير". فهذا الهاجس سكنني منذ بداية دراستي الفلسفة في مرحلة التدرج، إذ تشكل الفلسفة الغربية

سواء اليونانية القديمة أو المسيحية الوسيطة أو الحديثة والمعاصرة حقلا خصبا لاكتشاف الآخر وتأمل طريقة تفكيره، وفي هذا الحقل يتعرف الطالب على مدى "تراء الغير إلى جانب الذات"، مما يساعد على نبذ "المركزية الذاتية" التي أصبحت مرضا متفشيا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن معرفة الذات على أحسن وجه لا تتم إلا من خلال الولوج إليها عبر الباب البراني، الذي هو الثقافة الغربية. فالأمر في اعتقادي مؤسس على المعادلة التالية: معرفة ثقافة الغير هي أحسن وسيلة لكشف حقيقة وقيمة الثقافة المحلية. لذا عمدت إلى البدء في كشف ثقافة اليونان القديمة إلى جانب ثقافة الألمان الحديثة والمعاصرة، رغم أن الأمر ليس سهلا البتة، وما عقبه اللسان إلا أول حائل عن ذلك. عمدت الاطلاع على هذه الفلسفات متمنيا أن تكون هذه الخطوة الصعبة هي البداية فقط، هي الخطوة الأولى والصغيرة، منتظرا وعاملا على تحقيق خطوات متتالية وكبيرة.

هذا عن الأسباب الذاتية، أما عن الأسباب الموضوعية فيمكن تحديدها أيضا في نقطتين: الأولى هو أن المكتبة الجامعية الجزائرية في حدود علمي واطلاعي إلى غاية كتابة هذه الأسطر تفتقر إلى مؤلفات ودراسات منشورة عن الفلسفة اليونانية تتميز بالتخصص والصرامة المعرفية. فما عدا بعض الأطروحات الجامعية التي لا تتعدى عدد أصابع اليد الواحد، لم أعتز على عمل أو منتج أكاديمي حول تاريخ الفلسفة اليونانية (من منظور جزائري) ما عدا كتاب الدكتور محمد جديدي الذي صدر حديثا، والذي لم نحصل عليه بعد. لذا سوف يكون أملِي كبيرا في أن يكون هذا البحث المتواضع والناقص إضافة ولو بسيطة جدا إلى المكتبة الجامعية الجزائرية في ميدان الفلسفة القديمة واليونانية على وجه التدقيق.

والسبب الموضوعي الآخر هو أن الأبحاث الجامعية وحتى الغير جامعية، المتخصصة وغير المتخصصة حول شخصية وفلسفة فريدريك

نيتشه، على الرغم من كثرتها بحيث يتعذر على الإنسان أن يطلع أو يتحصل عليها كلها، خاصة إذا وسعنا مجال اللغة المكتوبة بها، غير اللغة العربية والفرنسية. إلا أنه لا يوجد - على حد علمنا - بحث متخصص يدرس موضوع "نيتشه والإغريق" بالذات وبنفس الإشكالية كذلك. فرغم أن كل كتاب يتخذ من فلسفة نيتشه موضوعا لدراسته، يشير بالضرورة إلى "فهم نيتشه لليونان"، إلا أن هذه الإشارات إما أن تكون عامة جدا ومن ثمة عابرة، أو تكون جزئية ناقصة، مثل دراسة نيتشه والمأساة فقط، أو نيتشه وسقراط فحسب... لذا كان من الضروري إنجاز بحث يتناول هذا الموضوع، أي "نيتشه واليونان" (وهذه الصيغة هي عنوان بحث كتبه الدكتور جمال مفرج، المشرف على هذا البحث، وشارك به في الملتقى الدولي حول "نيتشه وهذا الزمان" الذي نظمته الجامعة التونسية في أفريل 2008، وهو الآن منشور في كتابه الموسوم "الإرادة والتأويل" الصادر حديثا، أي سنة 2009)، من كل الزوايا خاصة قراءة نيتشه للمرحلة الثالثة من الفلسفة اليونانية التي لم أعثر على أي بحث أو فصل يدور حولها، وهذا عكس المرحلة الأولى والثانية أي المرحلة السابقة على سقراط ومرحلة سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى حد ما، حيث درسها الفلاسفة والطلبة باستفاضة وفي بعض الأحيان نشعر بأن هذه الدراسات تشبه السيل الجارف الذي لا يمكن إيقافه أو استيعابه.

لذا فإن أهمية البحث في تقديري الخاص، تكمن في أنه "بحث جامع"، بمعنى جمع الأشلاء والأجزاء المتناثرة في الدراسات التي أنجزت حول فكر وشخصية نيتشه، في موضوع حضور الفلسفة اليونانية في فكره. ولا نقصد بعبارة "جامع" أنه بحث كامل أو ما شابه هذا المعنى، بل على العكس فإن روح النسبية والتواضع هي أهم شيء يعتز به الباحث المبتدأ. ويمثل الفصل الثالث من هذا البحث "إضافة جديدة" لأننا لم نعثر على أي دراسة - في حدود اطلاعي إلى غاية الآن على الكتب باللغتين

العربية والفرنسية التي توفرت لي - تشير ولو باختصار إلى موقف نيتشه من المدارس الأخلاقية اللاحقة لسقراط، أو فلسفة الإسكندرية الدينية والصوفية.

ومن أجل دراسة هذا الموضوع، عمدت لاستعمال المنهج الديكارتي القائم على التحليل والتركيب، فلجأت أولاً إلى التحليل، الذي يتلاءم وطبيعة العقل الذي يميل إلى تفكيك وتقسيم الكل، وإرجاعه لطبيعته الأصلية البسيطة، من أجل بلوغ المكونات الصغيرة والأولية والواضحة. ومن جهة أخرى فإن هذا المنهج هو الملائم لفهم أفكار فريدريك نيتشه التي تمتاز في بعض الأحيان بالغموض والتقنع، رغم أنه يجعل "نزع الأفعنة" مهمته السيكلوجية الأولى. ثم قمت بتوظيف المنهج التركيبي، الذي يلي كل عملية تحليل بصورة ضرورية وآلية، من أجل تجميع العناصر المتفرقة، التي تم تحليلها، والتأليف بينها للقيام بعملية استنتاج تتسم بالكلية والشمولية قدر الإمكان. وإذا كان التحليل والتركيب هما منهجا البحث الغالبين، إلا أننا نجد أنفسنا مضطرين لمقابلة الأفكار بعضها ببعض، خاصة أفكار نيتشه مع الفلاسفة السابقين عليه أمثال: "بليز باسكال" و"ديفيد هيوم" أو "لايبنز" و"هيجل"، أو الفلاسفة اللاحقين له، أمثال "هيدغر" و"بول ريكو" أو "جورج هانز غادامير". فالمقارنة كفيلة بإسقاط الكثير من الأسئلة والاستفهامات التي عجز التحليل والتركيب عن حلها.

ومن أجل دراسة هذا الموضوع تبادرت إلى ذهني خطتان أو سبيلان، كلاهما مهم في بلوغ الهدف. الخطوة الأولى تتمثل في الدراسة العمودية أو التاريخية، والخطوة الثانية هي الدراسة الأفقية المرتبطة بالمواضيع، وإن شئنا المصطلحات الألسنية؛ هناك خطة دياكرونية تطورية وأخرى سانكرونية سكونية. الأولى تدرس قراءة نيتشه وهي متحركة مع تطور العصور والأزمنة اليونانية، والثانية تدرس قراءة نيتشه وهي ساكنة

مع الموضوعات الفلسفية التي أثارها اليونان. ومعنى أكثر وضوحاً يمكن أن يدرس الموضوع بطريقة تتبع المراحل الزمنية للفلسفة اليونانية، كما هو متعارف عليه في أدبيات تاريخ الفلسفة أي المرحلة الأولى السابقة لسقراط، ثم المرحلة الثانية التي تمثل تنامي الفلاسفة الكبار في أثينا، والمرحلة الثالثة والأخيرة التي تمثل المدارس الأخلاقية المتأخرة والصوفية الإسكندرانية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك احتمال طريق أو خطة أخرى تتمثل في دراسة الموضوعات الفلسفية، أي قراءة نيتشه للأنطولوجيا الإغريقية ثم الإستمولوجيا وأخيراً الأكسيولوجيا. ونظراً لمشروعية ومعقولية كلا الخطتين، عملت على الجمع بينهما، مع تسيقي للطريقة التاريخية، أي جاءت الخطة مبنية على الأساس العمودي التطوري، لذا كانت الخطة كالتالي:

مقدمة: فيها إحاطة بموضوع الدراسة بصورة عامة، والمشكلة التي يطرحها البحث، ثم الأسباب والدوافع التي حركت الباحث لإنجاز هذا الموضوع دون غيره، مع ذكر المنهج المعتمد أثناء الدراسة، والخطة المرسومة، وأهم الصعوبات التي صادفت الباحث طيلة بحثه.

التحليل الذي يضم ثلاثة فصول، متوازنة قدر الإمكان:

1- الفصل الأول وعنوانه: "الفكر السابق لسقراط أو العبقورية الإغريقية". ويضم إشكالية أصل الفلسفة اليونانية وموقف نيتشه منها، ثم ذكرت تقسيم نيتشه لهذه المرحلة التي يسميها بالمأساوية؛ عصر أناكسيمندريس الذي يضم التأويل التراجيدي والأخلاقي للعالم وعصر بارمنيدس وهيراقليطس الذي يضم التأويل المثالي والجمالي للعالم. إضافة إلى بعض الفلاسفة الطبيعيين المتأخرين أمثال ديموقريطس وأناكساغوراس...

2- الفصل الثاني عنوانه: "دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الانحطاط". وهو مخصص للمرحلة الثانية من مراحل الفلسفة اليونانية،

فيه تم اعتبار سقراط كعرض من أعراض فساد الأصل اليوناني - حسب نيتشه - وتعارضه مع التراجيديا والقوى الديونوسوسية، واعتبار أفلاطون المهد للمسيحية والمجبن الكبير بمثاليته ومعاداته للفن. وأرسطوطاليس، بوصفه علامة من علامات سوء فهم الأجداد، وإتمامه لمثالية أفلاطون.

3- الفصل الثالث جاء عنوانه: "الإرث السقراطي - الأفلاطوني واستمرار الخطاط اليوناني، أو السعي الدنيئ وراء السعادة". وفيه قمت بدراسة موقف نيتشه من المدارس الأخلاقية الكبرى بعد سقراط، أي الأبيقورية والرواقية وكذلك الكلية، وكل هذه المدارس تجسد شقاء الإنسان والمفكر اليوناني نظرا لجلعها مبحث الأخلاق أهم من مبحث الوجود والمعرفة. ثم دراسة موقف نيتشه من مدرسة الشكاك اليونان أو الأبيرونية، والأفلاطونية المحدثة كمظهر من مظاهر شلل الروح اليونانية ودنوها من الدين بدل الفلسفة والفن. ومن أجل إدخال خطة الدراسة السكونية للموضوعات (التي أشرت إليها سابقا) قمت بإبراز قيمة الحضارة والفلسفة اليونانية حسب منظور نيتشه، من الناحية الأنطولوجية الوجودية، والإبستمولوجية المعرفية ومن الناحية الأكسيولوجية القيمة.

خاتمة فيها قمت بتحديد أهم الانتقادات التي وجهت لفهم وتأويل نيتشه للفلسفة اليونانية من طرف الفلاسفة الذين اهتموا به، إلى جانب بعض الملاحظات والانتقادات الشخصية. ثم الإجابة عن الأسئلة والمشكلات التي تم تحديدها في بداية البحث ومقدمته. وتم اختتام الخاتمة بتحديد إجمالي لقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية.

هذا، ومن أجل تحقيق وإنجاز هذه الخطوة، رجعت إلى معظم مؤلفات نيتشه المترجمة إلى اللغتين العربية والفرنسية، مع عدم قدرتي على الحصول على جميع مؤلفات نيتشه التي تضم "شذرات ما بعد الوفاة"، المطبوعة

بدار "غاليمار" في فرنسا، والتي تشكل أهم الطبقات التي تضم كل ما كتبه نيتشه وهذا بشهادة كل الباحثين. كما اعتمدت على مجموعة من المراجع التي تشكل الدرجة الأولى، مثل كتاب هيدغر "نيتشه" في جزئه الأول والثاني. إلى جانب كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة" وكتاب فينك "فلسفة نيتشه". كما استعنت بالكثير من مؤلفات غادامير على اعتبار أنه استوعب الدرس الفلسفي الألماني وتجاوزه من خلال مؤلفاته المهمة جداً: "بداية الفلسفة"، "طرق هيدغر"، "الحقيقة والمنهج" ... كما أُنِي في هذا البحث ركزت على مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي، وحاولت الاستفادة من تجربته الكبيرة - رغم انتقاد تلاميذه له في العديد من المناسبات - في مجال دراسته للفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة. إلى جانب العودة لبعض المجالات الفلسفية المتخصصة مثل "المجلة الأدبية" الفرنسية التي زودتني بمعارف وأفكار مُجنية، ومجلة "عالم الفكر" الكويتية. إلى جانب مصادر الفلسفة اليونانية الأصلية أمثال مؤلفات أفلاطون وأرسطو، ومسرحيات الشعراء التراجيدين خاصة إسخيليوس وسوفوكليس ويوريديس التي ساعدتني على فهم الكثير من غوامض الفكر اليوناني. كما حاولت الاستعانة ببعض المقالات المنشورة على شبكة الانترنت على اعتبار أنها مقالات جديدة ومعاصرة. إلى جانب مؤلفات وكتب أخرى لا تقل أهمية عن كل ما تم ذكره.

وإذا كان كل بحث يُنجز تنجر عنه صعوبات بصورة آلية، فإن أهم صعوبة عانيتُها طيلة مدة انجاز هذا العمل، تتمثل في صعوبة "إنهاء القراءة" و"فائض الكتب والمراجع". فلئن كانت العديد إن لم نقل معظم الأبحاث، قد عان أصحابها قلة المصادر وشرح المراجع، فإن هذا البحث على العكس تماماً؛ إذ صادفت كما ضخما من الكتب التي تتخذ من الفلسفة اليونانية والنيتشوية موضوعاً لدراستها، وهذا ما ولد "عائق الانتقاء" وصعوبة ضبط حجم العمل أو البحث. والتردد بين

استعمال كتاب دون غيره. فإذا كانت الندرة تسبب مشكلة، فإن الفيضان لا يقل عن ذلك.

وآخر ما يمكن قوله في هذا المقام، هو أن نكون قد وفقنا في إنجاز هذا المذكرة العلمية، وطورنا قدراتنا البحثية، وما النقائص التي سوف يتم تسجيلها من طرف الأساتذة إلا دليل على خصائص البحث العلمي الذي يتميز بالنسيية والانفتاحية وقابلية المراجعة وإمكانية الخطأ، ونرجو التوفيق من الله.

الفصل الأول

الفكر السابق لسقراط أو العبقرية الإغريقية

أولاً: إشكالية أصل الفلسفة اليونانية

1- الإشكالية أولاً

2- مواقف على طرفي النقيض

3- موقف نيتشه

ثانياً: عصر أناكسيمندريس، فيلسوف الاعتزاز المأساوي

1- تصور نيتشه للتراجيديا

2- إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم

ثالثاً: عصر بارمنيدس؛ مؤسس الانطولوجيا

1- هيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم

2- طريق الحقيقة عند بارمنيدس

3- عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا - غائية

رابعاً: نتائج الفصل الأول

أولاً: إشكالية أصل الفلسفة اليونانية

1- الإشكالية أولاً:

من أكبر المواضيع المتأصلة في الفكر الفلسفي، موضوع الأصل ذاته؛ أي البحث عن أصل الأفكار والنظريات ومختلف المسائل التي تثير اهتمام الفكر. حيث نجد معظم الفلاسفة، إن لم نقل كلهم، منذ القديم إلى اليوم قد بحثوا مرة واحدة على الأقل في مسألة الأصل هذه، كأصل اللغة، أو أصل الدين...(*) إلى غير ذلك من المواضيع التي لا يمكن

(*) من بين النماذج على هذه الموضوعات نجد محاوراة كراتيليوس لأفلاطون الذي تناول فيها عدة مواضيع مثل وظيفة الأسماء ومطلق ومستخدم الأسماء وكيفية إطلاق المشرع للأسماء إلى جانب المشكلة الرئيسية وهي: أصل اللغة، بمعنى هل الأسماء طبيعية أم اصطلاحية؟ كذلك نجد كتاب فيورباخ عن أصل الدين، حيث اعتبر الطبيعة هي المصدر الوحيد والآخر للدين. دون أن ننسى الكتاب المهم الذي ألفه روسو عندما أجاب عن السؤال الذي طرحته أكاديمية ديجون وهو: ما هو أصل التفاوت بين الناس؟ وهل يقره الناموس الطبيعي؟ كما نجد ميشال فوكو يشير أثناء تحليلاته للنسج الدلالي للتشابه إلى كتب اتخذت من مشكلة الأصول موضوعاً لها

وهي: - Rousseau: Essai sur l'origine des langues, 1826.

-Adam Smith: considération sur l'origine et la formation des langues, 1860.

وفي خضم كل هذه الكتب الكثيرة، لا يجب أن ننسى كتاب نيتشه المهم جداً والذي سماه: أصل الأخلاق، حيث طرح فيه سؤاله المركزي وهو: في أية ظروف ابتكر الإنسان لنفسه هذين التقييمين، أي الخير والشر؟:

ومن أجل التعمق والتوسع في هذه المواضيع يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- أفلاطون: محاوراة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية عمان، الطبعة الأولى، 1995.

- فيورباخ: أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2005.

- روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر - موفم للنشر، 1991.

حصرها وتحديدها كاملة في هذا المقام.

ومن بين المواضيع الأكثر دراسة وبجثا في مجال الأصول، هو موضوع أصل الفلسفة أو أصل الفلسفة اليونانية. فرغم أن التسميتين الأولى والثانية مختلفتان، ومثيرتان لأسئلة مختلفة، إلا أنهما تؤديان إلى نفس الساحة الإشكالية. فعندما نقول ما أصل الفلسفة، فإننا نبحث عنها في الحضارات الشرقية أو اليونانية، وعندما نبحث عن أصل الفلسفة اليونانية، فإننا كذلك نبحث عنها في اليونان أو خارج اليونان. بمعنى أن مشكلة أصل الفلسفة عامة تؤدي بالضرورة إلى مشكلة أصل الفلسفة اليونانية. بمعنى من المعاني. وهذا لا يعني المساواة والمطابقة بين الفلسفة كمنتوج إنساني عموماً، والفلسفة اليونانية، بقدر ما يعني أن اليونان استطاعوا أن يصبغوا الفلسفة بصبغتهم الخاصة، وتمكنوا من نحت بصماتهم على تاريخ الفلسفة الإنسانية، فقد كاد تاريخ الفلسفة أن يكون يونانياً، عندما وقف الإغريق بثقلهم الفكري في مواجهة حضارات عدة، لا حضارة واحدة فقط.

هذه الأهمية البالغة للفلسفة اليونانية في مجمل تاريخ الفلسفة، جعل المفكرين على طول التاريخ العمودي وعلى عرض المذاهب الأفقية، ينطلقون منها أولاً للعودة إليها ثانياً، يستخرجون من تراثها الغزير مواد معرفية لبناء أنساقهم الجديدة، ويستشهدون بأراء حكمائها على سبيل تعزيز وتقوية مواقفهم. وإن كان الاتفاق على أهمية التراث الفلسفي اليوناني من المسلمات الفلسفية⁽¹⁾، بحيث قلما (إن لم نقل) ينعدم) يختلف عقلان على ذلك، فإن المسألة التي لم يحصل فيها الاتفاق والإجماع، منذ الأزمنة اليونانية القديمة ذاتها؛ هي مسألة أصالة الفلسفة اليونانية. ويمكن لنا

- فردريك نيتشه: جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا للنشر، المغرب، 2006، ص 11.

- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 115.

(1) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، (دون مكان)، (دون تاريخ)، ص 266.

طرح الإشكالية بصيغ متعددة منها: "ما هي أصول وحدود الفلسفة؟ هل بدأت في القرن السادس قبل الميلاد في المدن اليونانية أم أن أصولها أكثر قدما سواء في البلاد الإغريقية ذاتها أو في البلاد الشرقية؟ وهل يمكن ويجب على مؤرخ الفلسفة الانغلاق والتزمت في تتبع تطور الفلسفة على اليونان والحضارات ذات الأصول الإغريقية والرومانية، أم يجب عليه توسيع مجال نظره ليشمل الحضارات الشرقية؟"⁽¹⁾.

من هذا الطرح الأولي للمشكلة نفهم جيدا أن موضوع أصالة الفلسفة الإغريقية قد أحدث شرخا في الوعي الفلسفي، وأدى إلى تأسيس قولين؛ الأول جعل الجزر الإغريقية مسقط رأس الفلسفة، أما الثاني فإنه جعل الحضارات الشرقية هي الأصل في ظهور الفلسفة وبذلك تكون اليونان مجرد مستقبلة لموروث سابق لها⁽²⁾.

ورغم أن الإشكالية المطروحة سابقا، توحى بوجود موقفين متعارضين، إلا أن التعمق في كل موقف على حدى، يكشف مشكلات جزئية قد لا يتفطن إليها إلا المتخصصون في مسائل التأريخ للفلسفة. فالمتحيزون للأصل اليوناني للفلسفة، ورغم اتفاقهم على أن الفلسفة معجزة يونانية - وسوف نتطرق إلى بعض النماذج لاحقا - إلا أنهم غير متفقين حول بدايتها بالذات، مثلما أشار إلى ذلك "إميل برييه"(*) في

(1) Emile Bréhier: Histoire de la philosophie, I, Antiquité et moyen age, presses universitaire de France, Paris, 2e édition, 1983, p 3.

(2) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1997، ص 213.

(*) إميل برييه Emile Bréhier مفكر فرنسي، ولد سنة 1876 وتوفي سنة 1952 تخصص في تاريخ الفلسفة، قدم أطروحتين للدكتوراه؛ الأولى حول فيلون السكندري والثانية حول الرواقية وهذا ما يعني أنه تعمق في دراسة الفلسفة اليونانية المتأخرة. ومن أشهر مؤلفاته الذائنة عند دارسي الفلسفة هو كتاب "تاريخ الفلسفة" في عدة أجزاء، هي على الترتيب: الفلسفة اليونانية والوسطية ثم الحديثة في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، وله كتاب آخر هو: "اتجاهات الفلسفة المعاصرة"

نصه السابق. فهل ظهرت الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد أم قبل ذلك؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى: ما هي العوامل التي ساهمت في ظهور الفلسفة عند اليونان؟ هل هي عوامل سياسية أم أخلاقية أم اقتصادية...؟ وإذا كان المتحيزون للأصل اليوناني قد وقعوا في هذا الاختلاف، فإن الشيء نفسه وقع للمدافعين عن الأصل الشرقي. نظرا لكون الحضارات الشرقية كثيرة ومتعددة؛ فهل ظهرت الفلسفة عند الفراعنة أم عند الفرس أم عند الهنادكة...؟

من أجل تفادي الطرح العام والواسع والتاريخي المجرد لمشكلة أصالة الفلسفة اليونانية من جهة ومن جهة أخرى من أجل القيام بربط المشكلة بموضوع البحث وهو "نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة" يجب دمج هذا الموضوع في ذاك من أجل الحصول على إشكالية ذات لون خاص بالموضوع ومدلول محدد قدر الإمكان. والسؤال الذي يمكن طرحه هو كالتالي: إذا كان "فردريك نيتشه" (*) فيلسوف الحس التاريخي كما

والغريب في الأمر أن الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية، أصدر أحكاما سلبية وقاسية على مجمل أعمال برييه؛ إذ وصف كتاباته الخاصة بتاريخ الفلسفة بالسطحية وعدم الوضوح وأكثر من ذلك بالتفاهة في عرض الأفكار، ويفسر بدوي ذلك بعدم تمكن برييه وقلة إطلاعه. للتوسع والتأكد يمكن العودة إلى: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 303.

(*) فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche ولد سنة 1844 في مقاطعة سكسونيا بألمانيا، من عائلة دينية سواء من جهة أبيه أو من جهة أمه، مما جعل تنشئته تصبغ بطابع إيماني بحت، حيث كان أثرابه في المدرسة يطلقون عليه اسم القسيس الصغير، لكن عندما بلغ سن الرشد تخلى عن إيمانه المسيحي. كان "ريتشل" أستاذه النموذجي فتعلم له في بون ثم لايبزيغ، وتخصص في الفيلولوجيا الكلاسيكية تحت تأثير أستاذه الذي قال عن تلميذه نيتشه "إنه عبقري" فثبته دكتورا قبل أن يناقش الأطروحة. تعرف على شخصيات مهمة في عصره منها الموسيقي "ريتشارد فاغنر" و"بول ريه" و"بيتر غاست" الموسيقي كذلك، و"أوفر بك"، و"لو أندرياس سالومي"... استقال من مهنة التعليم وقدمت له منحة على شكل معاش بسبب سوء حالته الصحية، مما سمح له بالسفر إلى الكثير من البلدان الأوروبية سائحا. انتهى به المطاف بانهيار عقلي أدى إلى جنونه في أواخر سنة 1888، فأشرفت "إزابييت" - أخته الوحيدة - عليه

يقول عن نفسه⁽¹⁾ والذي اهتم باليونان منذ أعوامه الأولى في حياته الفكرية، عندما أنجز مقالة عن "ديوجين لايرتوس"⁽²⁾، فهل دخل في الصف مثل كل الفلاسفة وأدلى بموقفه في مشكلة أصل الفلسفة اليونانية؟ وإن فعل ذلك فهل انطلق من خلفية معينة ولتكن عرقية أو إيديولوجية، مع العلم أنه ينبذ بقوة وعنق كل نسقية ومذهبية⁽³⁾. وإن كان نيتشه يحمد اليونان بصورة عامة، فهل هذا يعني أنه أقصى الحضارات الشرقية من تاريخ الفلسفة مع العلم أن نبيه المبشر بتعاليم الإنسان الأعلى هو فارسي من الحضارة الشرقية؟

لكن قبل العمل على الإجابة عن هذه الأسئلة المهمة، يجب القيام أولاً بتحديد عبارة "الفلسفة اليونانية" وتعين مدلول الكلمة الشائعة "بلاد

وعلى كتبه ومخلفاته، إلى غاية وفاته سنة 1900. من أهم مؤلفاته: "مولد التراجيديا" 1872. "الاعتبارات اللاهوتية" بأجزائه الأربعة من 1873 إلى 1876. "إنسان مفرط في إنسانيته" الجزء الأول والثاني الذي يضم المسافر وصله من سنة 1878 إلى 1879. ثم كتاب "الفجر" سنة 1881. ومن 1883 إلى غاية 1885 ألف كتابه الأهم "هكذا تكلم زرادشت". ومن 1886 تتالت إصداراته ابتداء من "ما وراء الخير والشر"، "أصل الأخلاق وفصلها"، "الحالة فاجنر"، "أفول الأصنام"، "المسيح الدجال"، "هذا الإنسان" الذي لم ينشر إلا بعد وفاته مثله مثل "إرادة القوة". ومن أجل التوسع في حياة نيتشه وسيرته الذاتية، يمكن العودة إلى كتاب "دانيال هاليفري" المعنون بـ: "نيتشه"، وكتاب سالومي، إلى جانب كتاب "جورج مورال". لكن أحسن صورة لحياة نيتشه الشخصية نجدها في المجلة الأدبية الفرنسية، في عددها الخاص بنيتشه، حيث تم عرض حياة وصور نيتشه منذ كان شاباً؛ في السابعة عشر إلى سنواته الأخيرة، عندما كان مجنوناً. كما تم وضع صور أمه "فرانشيسكا إرنستين روزاورا" وأبيه "كارل لوففيج"، والآلة الكاتبة التي استعملها نيتشه ذاته. وكذلك صور فاجنر وزوجته كوزيما سنة 1872. والصورة التذكارية مع سالومي وبول ريه...

(1) فردريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته - كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص 18.

(2) فردريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 46.

(3) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, 1995, p 5. Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, traduits par Anne - Sophie astrup et marc de Launay, éditions Gallimard, 1997, 3 [79], p 76.

الإغريق" فهل يونان اليوم هي ذاتها يونان ما قبل الميلاد خاصة من الناحية الجغرافية والمدن المشكلة لها؟

كان الشعب اليوناني يسمى بالهيليني، وكان يطلق على بلاده اسم هيلادة، وسمّاهم الرومان باسم الإغريق نسبة إلى قبيلة "الجراس". واليونان بلاد غير موحدة، بل تشكل مجموعات حضرية مستقلة الواحدة عن الأخرى، وكل جزء من هذه المجموعات يسمى بوليس أو المدينة الدولة⁽¹⁾. إنه لا يجب أن نفهم أن اليونان كحضارة ازدهرت في القرون السادسة الأخيرة قبل الميلاد، مرتبطة بالأرض اليونانية كما هي معروفة في الأزمنة الحالية. بل على العكس فاليونان كحضارة كانت أوسع من اليونان كأرض، وهذا شأن كل الحضارات التي بلغت قمة عالية في التطور والرقى. فالسكان الأصليون لليونان الأم، أي الأرض، قاموا بالهجرة إلى جزر أخرى مجاورة وهي: جزر بحر إيجه وصقلية وجنوب إيطاليا وساحل آسيا الصغرى. وقاموا بتأسيس مستعمرات عرفت تطورا ونشاطا كبيرين في أكثر من صعيد، خاصة الجانب العقلي والثقافي. لذا يجب أن نفهم من كلمة الإغريق العرق لا الأرض⁽²⁾.

فالانتشار الجغرافي لليونان يشمل إلى جانب اليونان، كلا من أيونيا وهي مستوطنة على الساحل الغربي لآسيا الوسطى. وإيليا وهي كذلك مستعمرة إغريقية على الساحل الغربي في جنوب إيطاليا، وتشمل كذلك منطقة كريتون⁽³⁾.

(1) ثيوكاريس كيسينيس: هيراقليطس جنور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع والإشهار دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 9.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 27.

(3) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 156.

أما قضية أصل العرق اليوناني في الجزيرة اليونانية، فهي مسألة خلافية غير مؤكدة، فقد يكون من أصل آري أو هندوأوروبي قدم من آسيا. وكان الإغريق يكونون أربع قبائل كبرى هي: الأيوليون (أو الأيليون) والدوريون والأخيون والأيونيون⁽¹⁾.

2- مواقف على طرفي النقيض:

من أقدم الآراء حول نشأة الفلسفة وأصلها؛ هو موقف "أرسطو". فبعد أن تبني في كتابه "السياسة"، نظرية "الكيف الطبيعية"^(*) التي تجعل الشعب اليوناني يتميز بصفات جامعة هي الذكاء والشجاعة وبذلك فهو يتجاوز الشعوب الأخرى⁽²⁾، انتقل إلى الحديث في آخر كتبه عن الفلاسفة اليونانيين الأوائل الذين بحثوا عن مبادئ كل الموجودات من خلال العلل المادية. ورغم عدم اتفاقهم حول عدد هذه المبادئ أو الطبيعة الخاصة لكل مبدأ، إلا أن الشيء الواضح والبين هو أن "طاليس" هو مؤسس هذا النسق الفلسفي، عندما قال بأن الماء هو مبدأ كل شيء⁽³⁾.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (دون مكان)، 1936، ص 1.

(*) هذه النظرية تعود إلى أفكار الطبيب اليوناني أبوقراط (460 - 356 ق م) ومفادها أن الشعوب ليست على نوع أو كيف واحد من حيث طبيعتها؛ فهناك شعوب المناطق الباردة: يتميزون بالشجاعة مما يجعلهم أحرار، لكنهم يفتقرون إلى الذكاء ومختلف الصناعات. وهناك شعوب آسيا، للذين على الرغم من أنهم أذكاء ولهم القدرة على الإبداع الفني، إلا أنهم ليسوا شجعان أي يعزوهم القلب. وفي مقابل هذين الشعبين نجد اليونان الذين يجمعون بين كيف عدة، أي الخصائص الإيجابية لكلا الشعبين. للتوسع يمكن العودة إلى: أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطس بربارة البوليسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ب 1327 - 20. 25. 30، ص 371.

(2) عبد الله بوقرن: نظرية التفوق العرقي عند أرسطو بين الرفض والتبني، ضمن أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2002، ص 213.

(3) Aristote: la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, poket-brodard et taupin, 1991, A983 b, p 49.

وبهذا القول يكون أرسطو أول مؤرخ للفلسفة عندما ذكر مواقف الفلاسفة السابقين عليه من جهة ومن جهة أخرى أول مؤرخ فلسفي للفلسفة عندما تبني موقفا من مشكلة أصل الفلسفة.

وفي بداية الأزمنة المعاصرة، دافع "هيجل" (*) عن أطروحة الأصل اليوناني للفلسفة. فبعد أن أثنى على تاريخ الفلسفة، وشبهه بمعرض أبطال العقل، وبعد أن حدد كذلك مفهوم تاريخ الفلسفة انتقل ليدي موقفه من الفلسفة الشرقية فقال: "هناك أيضا خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيثاغورس، مثلا قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر، ذلك مجد قديم لتلك الشعوب، مجد الحكمة المفهومة على أنها تتضمن فلسفة أيضا... فإذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل" (1).

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (1770 - 1831 م) فيلسوف ألماني، يمثل النزعة المثالية أحسن تمثيل عندما جمع بين الفكر والوجود من خلال مقولته الذاتية جدا التي أعلنها في تصدير كتابه "أصول فلسفة الحق": "إن ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي، عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حد سواء". ومن أهم مؤلفاته: "فينومينولوجيا الفكر" (أو علم ظواهر العقل)، "علم المنطق"، "موسوعة العلوم الفلسفية"... كما لا يمكن إهمال الأعمال الكبيرة التي قدمها هيجل في ميدان تاريخ الفلسفة، فهو حسب غادامير "أول من بدأ الحوار الفلسفي مع الفلسفة قبل السقراطية". للتوسع في المواضيع المتعلقة بهيجل يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، مادة هيجل، ص 570 إلى 597. - ج. ف. ف. هيجل: أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص 80 - 81.

- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص 9.

(1) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 48.

وما يمكن فهمه هنا، أن هيجل قبل أن يثبت أصالة الفلسفة اليونانية، ألغى أولاً هذه الصفة على الفلسفات الشرقية من خلال مقارنتها بواقع العالم المسيحي. فعدم أهلية الشعوب الشرقية، خاصة الهند ومصر لاحتضان الفكر الفلسفي كنشاط حر، غير نفعي، الناتج عن زوال قلق الحاجة⁽¹⁾؛ راجع إلى سبب واحد وهو امتزاج الدين كإيمان واعتقاد بالفلسفة كتفكير وانتقاد.

ولا يقتصر رفض هيجل طابع التفلسف على الحضارتين الهندية والمصرية فقط، بل إلى حضارة الفرس والصينيين كذلك. وهذا يعني أنه يسقط فعل التفلسف على كل الحضارات الشرقية دون استثناء، لأنها تستمد أفكارها من الدين⁽²⁾. وحتى التصورات اليهودية للإله لا يمكن وضعها في خانة التفكير الفلسفي. وهنا يمكن أن نتساءل: أين إذن نجد الفلسفة بما أنها منعدمة تماماً عند الشعوب والحضارات الشرقية؟ يجب هيجل في عدة مواضع من كتابه عن تاريخ الفلسفة قائلا: "الشكل الأول لوعي الذات الحر الروحي بعد بداية الفلسفة، إنما نجده لدى الإغريق". هنا نفهم سبب عدم بلوغ الشعوب الشرقية درجة التفلسف حسب هيجل؛ فهذا يعود إلى الاستعباد، لأن الأديان الشرقية كلها قائمة على مقولة الخوف من الرب، وهو خوف لم يبق في الميدان الديني فحسب، إنما انتقل إلى الميدان السياسي، حيث طبقة الخدم تخاف من الأسياد، والأسياد بدورهم يترقبون طبقة العبيد. أما عالم الحرية والتشريعات الحرة كمناخ ضروري لميلاد أي فكر فلسفي الذي يشترط وعي الذات، فلم يظهر إلا في العالم الإغريقي⁽³⁾. ويكرس هيجل في مؤلفاته الأخرى تحليلات عميقة وموسعة ليبين أن الحقيقة (التي يمكن فهمها على أنها الفلسفة) كائن لا

(1) المرجع نفسه، ص 43.

(2) المرجع نفسه، ص 187.

(3) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 193 - 195.

يولد إلا في الأرض التي ينعكس فيها الوعي إلى ذاته، وتمارس (الذات) ذلك بكل حرية⁽¹⁾.

هناك موقف مشابه لموقف هيغل في أصل الفلسفة، وقريب إليه من الناحية الزمنية، لكنه أكثر تاريخية وعلمية؛ بمعنى أنه يعتمد على التواريخ بصورة أكثر صرامة وتحديد. كما أنه ينطلق من اكتشافات علماء الآثار، ويصف بدقة متناهية المخطوطات المتوفرة في المتاحف الأوروبية، ويستثمر ذلك لبناء أطروحته حول أصل الفلسفة. هذا الموقف هو للمفكر بارتليمي سانتهيلير^(*) الذي كان حازما في موقفه حيث قال: "إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا"⁽²⁾. ثم يواصل: "... أجل ظهرت الفلسفة لأول مرة في آسيا الصغرى قبل الميلاد بستة أو سبعة قرون (...). هي التي أشعلت هذا المصباح (...). ونقلته إلى أثينا حيث كان الاستعداد للانتفاع به تماما"⁽³⁾. وينتهي موقفه بحكم قاطع: "إغريقيا أصيلة على الإطلاق، أعطت كل العالم ولم يعطيها العالم شيئا، إلا ما ربما يكون من بذور كانت عقيمة في غيرها فعرفت هي وحدها أن تنبتها"⁽⁴⁾. ويرر بارتليمي سانتهيلير هذا الموقف بأن الفلسفة "كاتباه العقل اتجاهها نزيتها إلى العلم" واستبعاد كل الأغراض والأهداف الأخرى؛ مثل الدين والسياسة، لم تكن موجودة عند الشعوب الأخرى باستثناء اليونان، إنما ظهرت لأول مرة عند طاليس.

(1) هيغل: فينومنولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 148.

(*) هو مفكر فرنسي (1805 - 1895 م) مارس وظيفتين مختلفتين؛ أولهما تدريس الفلسفة وثانيها ممارسة العمل السياسي، حيث تقلد منصب وزير خارجية فرنسا. كرس جهده الفكري لترجمة أعمال أرسطو إلى الفرنسية، ويظهر في تحليلاته معرفة عميقة ومدققة وتفصيلية لكل ما هو متعلق بالحضارة اليونانية. للتعلم يمكن العودة إلى: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 572.

(2) بارتليمي سانتهيلير: مقدمة ترجمة الكون والفساد لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 4.

(3) المرجع نفسه، ص 44.

(4) المرجع نفسه، ص 72.

فرغم أن مصر وفينيقيا والفرس والهند قد علمت اليونان أشياء كثيرة، إلا أن الفلسفة بالمعنى الذي تم تحديده سابقا لم تكن تمتلكها هذه الحضارات السابقة، فكيف يمكن لهذه الأمم أن تعلم غيرها ما لم تملكه أصلا⁽¹⁾.

ورغم أن سانتهيلير يستثني من الأمم الشرقية، الحضارة الهندية لأن لها فلسفة بالمعنى الحقيقي أي الاستقلالية والتوجه إلى العالم والإنسان من أجل ممارسة عملية العلم والمعرفة، إلا أن تاريخ هذه الفلسفة متأخر زمنيا مقارنة ببداية الفلسفة الإغريقية. وحتى إن كانت بعض الأفكار الهندية سابقة لبداية الفلسفة اليونانية في القرن السادس، فالأكيد أن: "الإغريق لم يكن في وسعهم أن يعرفوا من مذاهبهم شيئا عندما أخذوا يتفلسفون لأول مرة"⁽²⁾.

من خلال المواقف السابقة، نلاحظ أن كلا من أرسطو وهيجل وبارتليمي سانتهيلير، يجعلون اليونان مهدا للفلسفة. وربما يميل الكثير إلى تفسير ذلك من منظور عرقي، أي أن اليوناني يدافع على أصالة عرقه كما فعل أرسطو (رغم أنه ليس أثيني وعانى الكثير بعد وفاة الإسكندر المقدوني، حتى أنه اضطر للفرار تفاديا للمصير الذي لقيه سقراط) وأحفاده كذلك يؤصلون لأجدادهم^(*). لكن الدفاع عن أصالة الغرب من الجانب

(1) بارتليمي سانتهيلير، مقدمة الكون والفساد، مرجع سابق، ص 64 - 66.

(2) المرجع نفسه، ص 70.

(*) يمكن إضافة الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (1872 - 1970 م) الذي جعل الفلسفة والعلم كما يفهمان اليوم، من اختراع اليونان وحدهم ابتداء من طاليس الملطي. ورغم أن مصر وبلاد ما بين النهرين سابقين على اليونان إلا أن شعوبها لم تكن حرة وتفكر إلى العبقريّة. كذلك نجد الفيلسوف ولتر ستيتس (1886 - 1967 م) الأمريكي الجنسية يقول: إن أصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أي قطر خارج اليونان. للتعلم يمكن العودة إلى:

- برتراند رسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة الكويت، فبراير 1983، ص 21 - 22.

- ولتر ستيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 26.

الفلسفي لم يكن من طرف أبناء الحضارة الغربية فحسب، إنما نجده كذلك عند أبناء الحضارة الشرقية ذاتها. وأحسن مثال على ذلك، نجده لدى الدكتور عبد الرحمن بدوي(*) الذي رفض أن تكون الحضارات الشرقية مصدرا للفلسفة، وقدم موقفاً نهائياً بشأن مشكلة الفلسفة اليونانية قائلاً: "إن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان"⁽¹⁾. ورغم أن بدوي قد وعدنا في كتابه "ربيع الفكر اليوناني" الذي ألفه في القاهرة سنة 1943، بإمكانية تعديل موقفه إزاء المشكلة في حالة ظهور مستجدات فيلولوجية(*). إلا أنه يكرر نفس الكلام وبحرفية متناهية، بعد مرور أكثر

(*) مفكر مصري معاصر (1917 - 2002 م) اعتنق المذهب الوجودي، ونقله إلى العالم العربي، وفي ذلك تأثر كثيراً بفلسفة نيتشه وهيدجر، واعترف بأنه تعلم منهما الكثير خاصة الثاني. من أهم مؤلفاته: "الزمان الوجودي" وهو أطروحته للدكتوراه سنة 1943. الذي عرض فيه الخطوط الكبرى لمذهبه الفلسفي، إلى جانب مؤلفات وتحقيقات وترجمات غزيرة لا يتسع المجال لذكرها. وتعتبر تجربة بدوي الفلسفية ثرية جداً، لذا سوف أحاول في هذا البحث الاستفادة منها قدر الإمكان، لأنه من أكبر الباحثين العرب إحاطة بالفلسفتين اليونانية والألمانية، التي لها صلة مباشرة بعنوان هذا البحث. ومؤلفات بدوي حول الفلسفة الألمانية هي: "نيتشه" 1939 وهو أول كتاب ألفه وهو في سن الثانية والعشرين، قبل رسالته في الماجستير وأطروحته في الدكتوراه. "اشبنجلر" 1941 والذي تأثر به في تقسيم أدوار الفلسفة اليونانية القائم على المراحل الطبيعية لكل حضارة أي الربيع والصيف....، "شوبنهاور" 1942، "المثالية الألمانية: شلنج" 1965، "امانويل كانت" 1976، "الأخلاق عند كانت" 1977، "فلسفة القانون والسياسة عند كانت" 1979، "فلسفة الدين والتربية عند كانت" 1980، "حياة هيجل" 1980. أما كتب بدوي حول الفلسفة اليونانية وتاريخها فهي تفوق العشرين مؤلفاً.

(1) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم لبنان، الطبعة الخامسة، 1979 ص 84.

(*) الفيلولوجيا هي تركيب لكلمتين فيلوس التي تعني المحبة والإيثار ولوغوس التي تعني الكلام، ومنه فالفيلولوجيا تعني محبة الكلام، ومن ناحية الملل المنهجي فهي تعني الدراسة الأثرية لمنتوج فكري معين مكتوب على شكل نصوص ووثائق دون التقيد بمذهب فلسفي محدد، إنما التفتح على كل ما هو مكتوب باعتباره تراثاً عقلياً إنسانياً، من أجل تحقيق هذه النصوص وتوثيق مصادرها. من أجل التعمق يمكن العودة إلى:

من أربعين سنة في موسوعة الفلسفة⁽¹⁾. وهنا نتساءل: هل فعلا لم يتوصل فقهاء اللغة إلى أي جديد بشأن النصوص القديمة المتعلقة بأصل الفلسفة، أم أن المسألة تعود إلى تقاعس وتكاسل فكري عند عبد الرحمن بدوي؟

على طرف النقيض من الموقف السابق، هناك موقف مغاير ومخالف تمام المخالفة. وأول من مثله في تاريخ الفلسفة هو "ديوجين اللايرتي" (*)، حيث تحدث في الفقرة الأولى من كتابه عن مشكلة أصل الفلسفة، وأن هناك من يقول أن البرابرة أو الأجانب هم اللذين بدءوا في دراسة

-
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مادة تاريخ تأريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 415.
 - عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 154.
 - درسوني وفاء: مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مذكرة ماجستير في الفلسفة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005 - 2006، ص 16.

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 183.

(*) ويكتب كذلك "ديوجينيس اللايرسي" سمي هكذا نسبة إلى مدينته لايرتي الواقعة في قيليقيا، يفترض أنه عاش في القرن الثالث بعد الميلاد رغم عدم اتفاق المؤرخين على ذلك. يصنف عموما ضمن الدوكسوغرافيين، أي السير الذاتية التي يكتبها عبارة عن إرث غير مباشر على شكل روايات وأخبار متناقلة، وقد تمتزج بالخرافات. وقد حدد أفلاطون معنى "الدوكسا" بالظن الصائب، حيث يشرح سقراط معنى الظن الصائب في محاوره "مينون" كما يلي: إذا كان هناك من يعرف الطريق إلى لاريسا أو إلى أي مكان تشاء وكان يذهب ويقود الآخرين إلى هناك، أن تكون قيادته قيادة صحيحة وطيبة؟ (...) وإذا حدث أن شخصا قد توصل إلى ظن صحيح حول ماهية الطريق، وذلك بدون أن يكون قد ذهب إلى هناك وبدون أن يكون عالما به، أن تكون قيادة هذا الشخص هو الآخر قيادة صحيحة؟ (...) وطالما لديه ظنا صحيحا، على الأقل فلن يكون قائدا أسوأ من الأول. ونفهم هنا أن الدوكسوغرافي هو إنسان عالم، لكن علمه ليس ناتج من معرفة ويقين.

- يمكن التعمق في هذا المفهوم بالعودة إلى:
- أفلاطون: محاوره مينون (في الفضيلة)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 149 - 150.
- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 104.
- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, 1^{re} édition 2002, p 250.

الفلسفة سواء الجحوس (الفرس) أو البابليين أو الآشوريين والهنود كذلك⁽¹⁾.

لكن الملاحظ أن ديوجين ليس واضحاً تمام الموضوع في موقفه، فهو لم يتبنى الأطروحة السابقة، إنما أشار فقط إلى أن "هناك من يقول". وهذا لا يعني بالضرورة أنه من القائلين بالأصل الشرقي للفلسفة. وأحسن دليل هو أنه لم يكلف نفسه عناء البرهنة على صحة رأي القائلين بهذا الموقف، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ديوجين في الفقرة الثالثة يقول: "لقد غاب عن نظر هؤلاء المؤلفين أن الإنجازات التي نسبوها إلى البرابرة (الأجانب) ترجع إلى الإغريق الذين بدأ بهم الجنس البشري ذاته لا الفلسفة وحدها"⁽²⁾. فرغم أن الكثير من المفكرين يجعلون ديوجين اللايرسي في موقف مناقض لموقف أرسطو أمثال إميل برييه⁽³⁾. وعبد الرحمن بدوي⁽⁴⁾ وآخرون، إلا أن تفحص ما كتبه ديوجين ذاته يكشف أنه لم يتبن الرأي القائل بالأصل الشرقي للفلسفة فحسب، إنما هاجمه ورفضه. لذا فهو لا يعارض أرسطو، بقدر ما يناصر أطروحته، بل أكثر مما فعل أرسطو ذاته، بحيث لا يجعل اليونان هم مبدعي الفلسفة فقط، إنما هم في نظره أصل الجنس البشري بأكمله.

وفي الفقرة الخامسة من نفس الكتاب، يدحض كذلك المدافعين عن نشأة الفلسفة من أصول أجنبية عن اليونان، رغم ما لهم من حجج⁽⁵⁾. وهنا يفترض طرح سؤال حول هذا الالتباس في تصنيف موقف ديوجينس اللايرسي من طرف أساتذة مختصين في تاريخ الفلسفة؟

(1) ديوجينيس اللايرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 29.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

(3) Emile Bréhier: histoire de la philosophie, op. cit, p 2 - 3.

(4) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 411.

(5) ديوجين اللايرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، ص 32 - 33.

ومن أجل التحرر من التباس موقف ديوجين اللائرتي في مشكلة أصل الفلسفة، يجب الانتقال إلى مواقف أكثر وضوحاً ومنطقية وعلمية، وهذا الموقف نجده عند المؤرخ "جورج سارتون"^(*) الذي تبنى أطروحة استخلصها من دراسته المعمقة لأصول العلوم وتاريخها، حيث نجده يقول: "ومما أفسد فهم العلم القديم كثيراً من الأحيان ظاهرتان من الإهمال الذي لا يمكن التسامح فيه والظاهرة الأولى تتعلق بإهمال العلم الشرقي، فمن سذاجة الأطفال أن نفترض أن العلم بدأ في بلاد الإغريق، فإن المعجزة اليونانية سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم، والعلم اليوناني كان إحياءً أكثر منه اختراعاً (...). إن الوثائق الخاصة بالعلم في مصر وبلاد ما بين النهرين أدق من وثائق العلم اليوناني"⁽¹⁾.

إن سبب إنكار الأصل الشرقي للفكر الإنساني، يعود أساساً إلى إهمال الإطار الخرافي والأسطوري للعلم والفلسفة. ومنه فتحقيق الموضوعية، وصفة العلمية والنزاهة في دراسة الفلسفة وتاريخها لا تكتمل إلا إذا تم الاعتراف والانطلاق من الأفكار الأسطورية التي نجد أصلها في بلاد اليونان والحضارات الشرقية معاً⁽²⁾.

(*) جورج سارتون (1884 - 1951م) مؤرخ علم أمريكي، بلجيكي المولد، تحصل على دكتوراه في العلوم سنة 1911. شغل منصب الأستاذية في جامعة هارفارد ومن أهم مؤلفاته "تاريخ العلم والإنسانية الجديدة"، "دراسة في تاريخ الرياضيات"، وكتابه المشهور بين دارسي الفلسفة هو "تاريخ العلم" في ستة أجزاء. حيث تناول في الكتاب الأول العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني فبدأ بدراسة الأصول الشرقية واليونانية أولاً، وثانياً درس القرن الخامس، وثالثاً القرن الرابع، وفي الجزء الرابع والخامس والسادس تناول العلم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد. والشئ الذي يعطي الصبغة العلمية لهذا المؤلف هو أنه يعرض التفاصيل العلمية والفلسفية مدعومة بوثائق تاريخية كالمخطوطات الأصلية للكتب والتماثيل والألواح الفنية.

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة لغيف من العلماء بإشراف إبراهيم بيومي مذكور، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1976، ص 20 - 21.

(2) محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 78.

ولو حاولنا البحث عن دلائل تأثر اليونان بالفلسفة الشرقية القديمة، لوجدنا عدة براهين منها: أن الفلسفة عند اليونان لم تنشأ في أثينا، بل نشأت في المستعمرات المتواجدة في آسيا الصغرى، أي أيونيا التي احتكت مع الشعوب الشرقية، وهذا ما يعنى أنهم استفادوا منهم⁽¹⁾. وكما يقول فيلسوف الهيرمينوطيقا "غادامير"^(*): فإنه "ليس من قبيل المصادفة أن جاءت الفلسفة قبل سقراط من آسيا الصغرى، ومن منطقة ساحلية قريبة من ملطية وإفسوس، أي من الإقليم نفسه الذي هيمنت عليه تجارة منطقة المتوسط وثقافته في ذلك الوقت"⁽²⁾.

إن الاختلاط الذي وقع بين المستعمرة الأيونية والأمم الأجنبية أدى إلى تحسين وتقوية نسلهم، وتوسيع مداركهم وأفاهيمهم وأثر ذلك قصائد هوميروس والعلم الأيوني والفلسفة الملطية. ومنه فنبوغ الحضارة اليونانية لا يعود إلى اليونان ذاتها، إنما إلى مستعمراتها التي احتكت بالشعوب الشرقية⁽³⁾. كما أن المستشرقين الذين ساهموا في إظهار الحضارات السابقة للحضارة الهيلينية، أي ما بين النهرين والمصرية، لاحظوا وجود علاقات بين هذه الحضارات الشرقية والمدن الأيونية وهي مهد الفلسفة الإغريقية. فمن المستحيل تجاهل القرابة الموجودة بين أطروحة طاليس القائلة بأن الماء هو أصل الكون وبين الشذرات الشعرية حول "بداية

(1) مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول: السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 33.

(*) هانز جورج غادامير (1900 - 2002 م) فيلسوف ألماني، قدم أطروحة نهاية الدراسة حول موضوع: علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون، تحت إشراف مارتن هيدجر. قضى معظم حياته في التدريس في جامعة هايدلبرغ، والكتاب الذي يحمل هوية غادامير هو: "حقيقة ومنهج". إضافة إلى كتاب مهم حول أصل الفلسفة فيه يعطي معاني متعددة لكلمة "بداية"، فنحن في نظره نستعمل كلمة "بداية الفلسفة" دون أن نتفحص معنى هذه الكلمة بالذات، فكلمة مبدأ حسب غادامير قد تعني البداية الزمنية، أو البداية الفلسفية وقد تعني النهاية كذلك.

(2) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 6.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 3.

الخلق" التي كتبت منذ قرون قديمة وسابقة على اليونان في بلاد ما بين النهرين، حيث تقول القصيدة: "عندما لم تكن السماء العلوية مسماة وقبل أن يكون للأرض كذلك اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة بالماء"⁽¹⁾. لذا يمكن التقرير مثلما أكد الكثير سواء في الغرب والشرق أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ إلا عندما حدث احتكاك بين اليونان والشرق⁽²⁾.

3- موقف نيتشه:

الكتاب الذي خصصه نيتشه لبحث مشكلة أصل الفلسفة بصورة عامة، وعند اليونان بوجه التخصيص هو: "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" (1873). بالإضافة إلى شذرات مترامية هنا وهناك في مختلف كتبه التي امتدت من "مولد التراجيديا" (1872) إلى غاية "هذا الإنسان" (1888). بيد أن تفحص هذا الكتاب يجعل القارئ يشعر بصعوبة في تحديد أو تصنيف موقف نيتشه، وكأنه يأبى الكشف عن نواياه، ويرفض أن يقدم عرضا كاملا، فهو يقول في أحد حكمه: "العرض غير الكامل، كما لو كان ناتئا، لفكرة ما أو لفلسفة بأكملها، يكون أحيانا أكثر فعالية من عرضها من الألف إلى الياء: إننا بذلك ندع لنظر القارئ مجالا أكثر للفعول، نخته على متابعة تطور ما يبرز أمامه في خضم الظل والنور، على إتمام الفكر والتغلب على ذلك"⁽³⁾.

(1) Emile Bréhier: histoire de la philosophie, op. cit, p 3. Le texte est: «lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait point de nom, de L'APSOU primordial, leur père, et la tumultueuse, TIAMAT, leur mère à tous, les eaux se confondaient en un.»

وقد أورد بدوي ترجمة لهذا النص في ربيع الفكر اليوناني (ص 8) وموسوعة الفلسفة (ص 411).

(2) حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، 1992، ص 11.

(3) فردريك نيتشه: إنسان مفرد في إنسانيته، مصدر سابق، فقرة 178، ص 109.

ومن أجل القبض على موقف نيتشه، يجب أن نكون على دراية مسبقة بالإطار الإشكالي الذي تحرك فيه في كتابه المتعلق بالفلسفة اليونانية في العصر المأساوي. فكما رأينا سابقاً، فإن مشكلة أصل الفلسفة اليونانية ونشأتها تنحل إلى مسألتين هما:

1- هل ظهرت الفلسفة اليونانية تحت تأثير أفكار أجنبية وبذلك تكون وريثة فحسب أم أنها استطاعت خلق فكر جديد نوعياً، وبذلك تكون أصيلة؟

2- وإذا سلمنا جدلاً بأن الفلسفة اليونانية قد نشأت من تربة يونانية محضة، فما هو العامل الذي جعلها توجد في ذلك الزمن بالذات، وساهم في بزوغها بهذه الصورة؟⁽¹⁾.

أما المسألة الأولى، فقد عرض فيها نيتشه أفكاره بطريقة تتطلب من القارئ نظرة تحليلية تفتيتية، وأخرى - بصورة معاكسة - تركيحية تجميعية، من أجل الوقوف على المضمون والمعنى والمعزى الإجمالي من أطروحته. ومن النصوص التي تشكل ركيزة أطروحته نجد أولاً: "إن المسائل - يقول نيتشه - المتعلقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال"⁽²⁾. وما يمكن فهمه من هذه العبارة أن نيتشه كان على إطلاع بالجدل والخلاف الذي قام بين الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة حول مشكلة الأصل. وبما أنه يعتبر نفسه مفكراً استثنائياً، يختلف عن البقية⁽³⁾، فإنه يرفض الدخول في نزاع قديم، تم طرحه من طرف معظم الفلاسفة، وبالتالي فهو يفضل أن يجعل العقم هو الصفة المميزة لمثل هذا المبحث المتعلق بأصول وبدايات الفلسفة⁽⁴⁾.

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 183.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 1982، فقرة 1، ص 40.

(3) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، المقدمة 1، ص 9.

(4) فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 81.

لكن هل هذا يعني أن نيتشه يتوقف عند هذا الحد، وينهي المسألة بجملة قصيرة وحاسمة؟ في الحقيقة إنه دخل في صميم المشكلة الخلافية عندما قال: "لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلاميذهم الإغريق، ومقارنة زرادشت بهيراقليطس، والهندوس بالأيلين، والمصريين بأنباذوقليس، وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد أنكساغوراس إلى اليهود وفيثاغورس إلى الصينيين (...). إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة"⁽¹⁾.

في هذه الفقرة يمكن أن نلاحظ بسهولة الحركة الهجومية ضد أنصار الأصل الشرقي للفلسفة، فلا يجب علينا حسب نيتشه أن نبحت عما تم نقله من الشرق إلى الإغريق، أو التساؤل عن الدين الذي يدين له الإغريق لهذه الحضارات المجاورة⁽²⁾. وهذا يعني أنه لا ينكر مطلقاً وجود إرث شرقي عند الإغريق بل على العكس: "فمن العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة (...). لقد هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى (...). شرط ألا يفرض علينا أن نستنتج منها أن الفلسفة إنما كانت مجرد استيراد قام به الإغريق"⁽³⁾. وكأن نيتشه يطالبنا هنا بأن لا نبحت فيما تستعيره حضارة من أخرى، كما فعل الإغريق مع الشرقيين أو حتى الشرقيين مع حضارات سابقة، بل الأهم من ذلك كله هو ما نفعله بما تم استعارته⁽⁴⁾.

(1) فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 40.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 11.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 40.

(4) جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 120.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: لماذا يرفض نيتشه التواصل المباشر بين الحضارة الإغريقية والشعوب الشرقية السابقة لها؟ يجيب قائلا: "إن لدى الشعب الإغريقي حكماء، في حين أن لدى شعوب أخرى قديسين"⁽¹⁾. إن القديس لا يطالبنا إلا بعمل واحد وهو الإيمان، هذا الإيمان الذي لا يعني سوى "الكذب بأي ثمن" و"عدم الرغبة في معرفة ما هي الحقيقة"⁽²⁾. وهو إلغاء لإمكان حركية الحياة، وإقصاء للتعدد الموجود⁽³⁾.

ولو تفحصنا خصائص الفكر الشرقي القديم، السابق للحضارة اليونانية. لوجدنا أنه فكر يشترك فيه ما هو فلسفي بما هو ديني إلى حد التماهي والتطابق، كما يغلب عليه الطابع الحدسي لا البرهاني في تناوله لمسألة الحقيقة والمعرفة⁽⁴⁾. وهذه الخاصة موزعة على الحضارات الشرقية سواء كانت هندية ممثلة في الهندوسية والبوذية، أو صينية ممثلة في الكونفوشيوسية والطاوية، حيث كانت الاعتقادات الدينية هي المنتشرة وكذلك الأمر في مصر وفينيقيًا ويهوده أو حتى بلاد فارس⁽⁵⁾.

وإذا كان حال الأمم الشرقية هكذا، فإن الشعوب اليونانية كانت على عكس ذلك تماما - حسب نيتشه - فهي وإن التقطت الرمح حيث تركته الشعوب الأخرى وقامت برميه إلى أبعد نقطة ممكنة، إلا أنها ابتكرت في الحقيقة الأنساق والمذاهب الفلسفية الكبرى، والتي لم تكن

(1) فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 42.

(2) فردريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية، فقرة 47، ص 135.

(3) Martin Heidegger: Nietzsche, tome I, traduit par pierre Klossowski, éditions Gallimard N R F, p 303.

(4) يونج شون كيم: الفكر الشرقي القديم مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، ترجمة طلعت مراد بدر وحמיד علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، الطبعة الأولى، 1997، ص 13.

(5) بار تليمي سانتيلير: مقدمة الكون والفساد لأرسطو، مرجع سابق، ص 67 - 70.

موجودة سابقا، و"لم يبق لمحمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليه"⁽¹⁾.

والشيء الذي جعل الإغريق يقدمون الماهية الحقيقية للفلسفة، هو "أنهم كانوا فعلا صحاحا، وتفلسفوا عندما كانوا سعداء في مكتمل العمر، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والمنتصر"⁽²⁾. وبمعنى أكثر وضوحا فإن الإغريقي كان يمتاز بحملة من الخصائص الذاتية التي أهلته لأن ينتج فلسفة أصيلة، ومن بين هذه الخصائص "حب الحياة على ظهر البسيطة" فالإغريقي لم يكن يدور في ذهنه وجود عالم آخر أو حياة أزلية، وهذا ما عبر عنه أخيل^(*): "إني لأوثر العيش على ثرى الأرض أجيرا لآخر معدوم لا يكاد يملك قوت يومه، من أن تكون لي السيادة بين الموتى الذين لم يعد لهم وجود"⁽³⁾.

(1) فريديريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 41.

(2) المصدر نفسه، الفقرة 1، ص 39.

(*) أو أشيل هو ابن تيتيس (أو ذيتيس) إلهة البحر، وأبوه هو بيليوس، كان قدره مرسوما من طرف الآلهة منذ البداية وهو أن يموت تحت أسوار طروادة بسهم عدوه باريس، الذي يصيبه في عقب قدمه اليسرى، التي لم تغمرها مياه سينتيكس. ويمثل أخيل رمز المحارب الشجاع الذي يرضى بقدره كما هو. من أجل التعمق يمكن العودة إلى: - هوميروس: الإلياذة، ترجمة دريني خشبة، دار الهلال، ص 36.

- بيار غريمال: الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الأولى، 1982، ص 7.

(3) البان. ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص 53. والنص الكامل كما ورد في الأوديسية، هو جواب قدمه أخيل للقائد أوديسيوس (أو اوليس) وهو كما يلي: «Oh! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse! ... J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un fermier, qui n'aurait pas grand-chère, que régner sur ces morts.»

للتوسع يمكن العودة إلى:

- Homère: odyssée, traduction de victor Bérard, édition Gallimard
1999, XI 467 - 498, p 220. أو الترجمة العربية:

- هوميروس: الأوديسية، ترجمة دريني خشبة، دار الكتب الأهلية، القاهرة، 1954.

فالـيوناني هو الذي يمتلك غريزة الأصحاء ويقول: "حدود مملكتي هو العالم"⁽¹⁾.

ويمكن إضافة علة أخرى لظهور ازدهار الفلسفة عند الإغريق، تتمثل في أن الأمم الأخرى ذات الطابع الديني العقائدي، تجعل ممارسة الفلسفة "كتأمل عقلي نزيه" وخروجاً عن القناعات المطلقة الراسخة أمر مرفوض. وهذا ما يؤدي إلى إصابة الفكر النقدي بالشلل بسبب كثرة نطاق المسائل والموضوعات اللامفكر فيها⁽²⁾. في حين أن "الإغريق يمنحون وجود الفيلسوف شرعيته، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلسوف في نظرهم مذنباً"⁽³⁾. فالإغريق كانوا يؤمنون بحرية التفكير، ويقبلون التعدد بدل الوحدة. لكن ما هو أصل هذه الصفة والملكة التي يتميز بها الإغريق عن سواهم؟ يجيب نيتشه بأن السبب في ذلك هو تعدد الآلهة⁽⁴⁾.

وهنا يتساءل بارتليمي سانتهيلير حول إمكانية ظهور فلسفة في بلاد اليونان لو كانت تحت وصاية ديانة توحيدية، صارمة ومقدسة؟ إنه يشك في ذلك، أي: "لو كانت ديانة الهيلينيين أكثر جدية مما كانت عليه لأوشكت فلسفتهم وعلومهم أن تكون أقل في الجدم مما كانت عليه بكثير"⁽⁵⁾. ولكن ما هو مصدر فكرة تعدد الآلهة هذه؟ والتي

(1) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة حسن صفقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع سوريا، الطبعة الأولى، 1998، ص 77.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي لبنان، الطبعة الثالثة، 1998، ص 19.

(3) فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 43.

(4) فردريك نيتشه: العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2001، الكتاب الثالث، الشذرة 143، ص 126.

(5) بارتليمي سانتهيلير: مقدمة الكون والفساد لأرسطو، مرجع سابق، ص 74.

أنعمت على اليونان بأكبر النعم؟ حسب نيتشه فإن مصدرها هو هوميروس^(*)، الذي شعر "بالسعادة، لأنه الرجل الذي منح لليونان آلهتهم"⁽¹⁾، فمصدر قوة الحضارة الإغريقية في تلك المراحل الكلاسيكية هي الأسطورة، لأنها تحرر عقول الأفراد، وتجعل خيالهم يتفتق دون حدود⁽²⁾. ونجد نيتشه يثني في الكثير من كتاباته على هذا الفنان والشاعر الكبير، ويعتبره ذا سيرة حكيمة ومتناغما مع الحياة بصورة كاملة⁽³⁾. كما يماثله بالنور؛ الذي يشبه شمس الشتاء التي طلّت على قدر الإنسانية⁽⁴⁾.

وإذا كان هوميروس قد مهد ووفر الشروط العامة والضرورية لقيام فكر فلسفي عند اليونان، فإن الفلسفة اليونانية تبدأ، في نظر نيتشه مع طاليس⁽⁵⁾. ويحدد نيتشه الأسباب التي جعلت طاليس يتصدر ريادة الفلسفة عند اليونان كما يلي:

(*) هوميروس: هو شاعر يوناني لم يحدث إجماع بين الدارسين حول واقعيته التاريخية. فهناك من يجعله مجرد خرافة، وهناك من قال بوجوده. ولد حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، كنى بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسير في الحرب، أو بمعنى الخطيب والمحدث لاشتهاره بالخطابة وبلاغة قصصه، أو بمعنى كيف البصر. وأهم الأعمال المنسوبة إليه هي: الإلياذة التي تتناول الحرب الطروادية اليونانية والأوديسيا التي تعرض "أكبر العودات" أي ما حدث "لأوليس" أثناء عودته من حرب طروادة إلى دياره ومختلف الأهوال التي مر بها من أجل ذلك. للتوسع يمكن العودة إلى:

- هوميروس: الإلياذة، مرجع سبق ذكره.

Homère: *Odysée*, Op, Cit. -

- (1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مصدر سابق، الكتاب الرابع، شذرة 302، ص 167.
- (2) صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 2001، ص 179.
- (3) Friedrich Nietzsche: *humain, trop humain, un livre pour esprits libres II*, traduit par robert rovin, éditions Gallimard, 1968, aph 173, pp 111 - 112.
- (4) Ibid, aph 189, p 123.
- (5) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 3، ص 46.

1- لقد تناول الأصل الأول الذي تصدر منه الأشياء جميعا.

2- واستطاع طاليس التخلص من الأساطير والخيالات.

3- وقال أن الكل واحد⁽¹⁾.

والملاحظة الأولى التي تظهر للعيان في مسألة أصل الفلسفة اليونانية، هي اتفاق موقف نيتشه مع كل من رأي أرسطو وبارتليمي سانتهيلير. وأكثر من ذلك فإنه يتفق مع هيجل [أول من جعل تاريخ الفلسفة مسألة فلسفية وليس مسألة تاريخية، وبذلك يكون هيجل أول من وضع تاريخا فلسفيا للفلسفة من خلال محاضراته في الجامعات الألمانية⁽²⁾]. ورغم نقده الشديد لكل ما هو هيجلي مثالي فقد التقى الأعداء، وأصبحت إخوة في اعتبار التراث الحضاري للشرق لا يمثل حدثا ذي قيمة، وبذلك فقد أهمل كل من هيجل ونيتشه الموروث الشرقي⁽³⁾.

أما فيمل يخص الجزء الثاني من إشكالية أصل الفلسفة اليونانية، أي ماهية العوامل التي أدت إلى ظهور فلسفة يونانية ابتداءً من طاليس، فإن نيتشه يقدم موقفا متميزا عن باقي الآراء؛ فإذا كان هيجل يرجع ظهور الفلسفة عند اليونان إلى توفر المؤسسات والدساتير الحرة، وإلى التقسيم الطبقي من خلال قوله: "إن الصلة القائمة بين دستور الدولة والدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة والدولة"⁽⁴⁾.

وكان "فرنان"^(*) يرد أصل الفلسفة اليونانية إلى عوامل سياسية، إذ

(1) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 95.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit. p 349.

(3) علي حسن الجابري: نيتشه بين الفلسفة والتاريخ، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول نوفمبر 2000، ص 63.

(4) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 173 و 200.

(*) جان بيار فرنان: مفكر فرنسي معاصر اهتم بدراسة الفلسفة اليونانية وآدابها وأساطيرها ويظهر ذلك من خلال مؤلفاته التالية: "التراجيديا الإغريقية حسب لوي غرينيه 1966"، "الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة" بالاشتراك مع بيير فيدال ناكيه 1972، و"أصول الفكر اليوناني".

بعد سقوط النمط الملكي واختفاء شخصية الملك الإلهي وتأسيس المدينة (الدولة)، ظهر الفكر العقلاني أو كما يقول في الحملة الأخيرة من كتابه المخصص لهذه المسألة: أن "العقل هو ابن المدينة، سواء في حدوده أو تجلياته"⁽¹⁾. فإن نيتشه يعارض كلية هذا التفسير، عندما يقول: "لقد كانت دولة المدينة عند الإغريق، ككل قوة سياسية منظمة، مانعة لنمو الثقافة وشديدة الارتياح فيه (...) إن التربية المقررة في الدستور قد وضعت لتستمر مع كل الأجيال وتجعلها جميعا ذات مستوى واحد (...) إن تخيل رابط ضروري مزعوم بين دولة المدينة وبين الثقافة الهيلينية ليس سوى حلم طموح كبير"⁽²⁾.

ويذهب نيتشه إلى أوسع من ذلك عندما اعتبر الدولة عموما وليس الدولة المدينة فقط، اعتبرها صنم جديد لأنها تمنح كل شيء للفرد لكن ليس بصورة مجانية، إنها تشترط التبعيد من طرف أفرادها أو مواطنيها ولا يبدأ الإنسان الذي ليس هو بفائض إلا إذا انتهت الدولة؛ "هنا حيث تنتهي الدولة - أنظروا إذن يا إخواني - ترون قوس قزح الإنسان الأعلى وجسره.. هكذا تكلم زرادشت"⁽³⁾. فالدولة لا يمكن أن تحمي الفلسفة إلا إذا كانت لا تثير أي خطر، لكن الفلسفة الحققة حسب نيتشه هي الفلسفة الخطيرة التي لا تتوقف عند حدود معينة⁽⁴⁾.

وما يمكن أن نفهمه من هذا الأسلوب النافي عند نيتشه، أنه يقترح منبع آخر لنشأة الفلسفة عند الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد. ورغم

(1) جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1987، ص 119.

(2) فردريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، الكتاب الثامن، شذرة 474، ص 209.

(3) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, 1972, I, de la nouvelle idole, pp 45 -46.

(4) عبد الرحمن بدوي: شوبنهاور، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، ص 9.

صعوبة العثور على هذا الموقف الجديد في مؤلفات نيتشه إلا أن عبد الرحمن بدوي يقدمه كما يلي: "الوضع الجديد هو الذي يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف، وأول القائلين بهذا الرأي هو نيتشه ثم صديقه إرفن روده في كتابه (النفس: عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين) وأخيرا كارل يوثل في كتابه (نشأة الفلسفة عن روح التصوف)"⁽¹⁾.

وتبرير ذلك حسب "بدوي" هو أن طاليس بقوله إن أصل الأشياء جميعا هو الماء، قد تعالى وارتفع عن الأشياء الحسية والجزئية، وبذلك يكون أول الميتافيزيقيين في تاريخ الفلسفة من خلال تجاوزه للملاحظة الحسية للظواهر، واستبدالها بنظرة عقلية تتحدث عن أصل واحد أو كل واحد⁽²⁾.

وهذا الارتفاع من الملاحظة الحسية إلى الفكرة الميتافيزيقية العقلية الكلية، قائم على الوجدان، وهو بمثابة نظرة صوفية⁽³⁾. بينما الروح اليونانية قبل المدرسة الملطية، كانت روحا تشبيهية. بمعنى أن "الإغريق إلى زمن طاليس كانوا لا يؤمنون فعلا إلا بحقيقة الإنسان والآلهة"⁽⁴⁾. وهذا ما لاحظته "إكزنيوفان" لاحقا من وجود علاقة وطيدة بين شكل وهيئة البشر وألهم التي يعبدونها، مما ولد التعدد في تصوير الآلهة بتعدد الأمكنة الجغرافية⁽⁵⁾. وهو ما جعله يثور على ذلك وأعلن أن الواحد أو الوحدة هي الله⁽⁶⁾. أي ليس للآلهة بداية مثل بقية الكائنات، كما أنها دون حركة

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 184.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005، ص 92.

(3) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 95.

(4) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 3، ص 48

(5) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 13.

(6) Aristote: la métaphysique, op. cit, Livre A, 986 a. p 59.

أو دون انتقال من موضع إلى آخر، فما هو إلهي لا يمكن أن يكون إلا واحدا⁽¹⁾.

وفي ظل هذه النظرة السابقة التي توحد بين الإنسان والآلهة، كان الإغريق يعتبرون الطبيعة مظهرا تنكريا لما هو إلهي وإنساني. لكن طاليس قال: "إن الماء هو حقيقة الأشياء وليس الإنسان"⁽²⁾. وبهذا يكون طاليس قد زرع اعتقادا قديما، عندما نقل الحقيقة من الإنسان إلى شيء خارج الإنسان، من جهة ومن جهة أخرى قام بعملية اختزال التعدد الذي كان سائدا في الثقافة الإغريقية، إلى صفة أو شيء واحد سماه الماء⁽³⁾. إذن ما قام به طاليس هو التعبير العلمي (لأنه كان رياضيا وفلكيا) لا الخرافي عن مبدأ هام جدا؛ وهو وحدة الوجود⁽⁴⁾.

هذا العمل الجديد الذي قام به طاليس، وقام نيتشه بتأويله على أنه وحدة وجود، سماه عبد الرحمن بدوي بالأصل الصوفي للفلسفة. فبينما كانت النظرة القديمة للعالم ترى أنه يتكون من عناصر وأشياء منفصلة الواحد عن الآخر، ومختلفة لا جامع بينها. قام طاليس بإرجاع هذا التعدد إلى الوحدة، أي انتقل من التعددية الكامنة في الذات إلى الوحدة الكامنة في الموضوع، الذي هو شيء واحد. وطاليس لم يتوصل إلى ذلك إلا عن طريق نظرة وجدانية صوفية في الوجود. حيث تخلى عن التشبيه واعتنق التصور الموضوعي.

وما يمكن أن نستخلصه من موقف نيتشه، هو أنه تميز عن باقي الفلاسفة سواء القدامى أو المعاصرين، في تحليله لمشكلة أصل الفلسفة اليونانية. ويظهر هذا التميز في عدم تطابق موقفه بصورة كاملة مع أي

(1) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 46.

(2) فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 3، ص 48.

(3) المصدر نفسه، فقرة 4، ص 53.

(4) المصدر نفسه، فقرة 3، ص 50.

فيلسوف، أبدى رأيه في المشكلة. فرغم ظهور تقارب بين موقف أرسطو ونيتشه في جعل طاليس هو أول الفلاسفة اليونان، إلا أن نيتشه يخالف المعلم الأول في تأويل فلسفة طاليس. فإذا كان أرسطو يعلل فكرة الماء كأسل لكل شيء، ويرى أن طاليس لاحظ أن الرطوبة هي مصدر تغذي كل الأشياء، حتى نقيضها أي الحرارة⁽¹⁾. فإن نيتشه يجعل مقولة طاليس تعبيراً عن التعالي على الملاحظة الحسية ذاتها، والانتقال إلى مبدأ عقلي.

وإن تقارب موقف نيتشه من موقف هيغل، في قضية إهمال الموروث الشرقي في ميدان الفلسفة لا يعني أصلاً اتفاقهما في باقي المسائل، وقد ظهر التباعد بين التفسير الهيجلي والنيتشوي في مسألة عوامل قيام فكر فلسفي يوناني في القرن السادس قبل الميلاد. فإذا كان هيغل يرحح العامل السياسي كشرط ضروري لظهور الفلسفة، فإن نيتشه يرفض مطلقاً وجود أدنى علاقة بين السياسة التي تنمط العقول، والفلسفة كعامل للتفرد والتميز.

(1) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 56.

ثانيا: عصر أناكسيمندريس، فيلسوف الاعتزاز المأساوي

بعد أن أثبت نيتشه أصالة الفلسفة اليونانية، انخرط في التقليد الفلسفي السابق عليه واللاحق له، وهو عملية تحقيب الفلسفة اليونانية وتقسيمها إلى عصور وأدوار^(*). حيث قال في الكتاب الذي خصصه لهذا الموضوع: "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" وهو في أصله دروس قدمها نيتشه مرات عدة في جامعة بال حوالي سنة 1870، تحت عنوان

(*) من أهم التقسيمات الشائعة للفلسفة اليونانية نجد التقسيم القائم على الجنس، والذي تبناه كل من "آست وركسنر" و"برانس": فهناك الأيونيون الواقعيون (المدرسة الأيونية الطبيعية وهيراقريطس) من جهة والدوريون المثاليين (بارمينيدس والمدرسة الأبيقورية) من جهة أخرى. وانطلاقا من هذا المعيار أقام هيجل تقسيمه الثلاثي. الجدلي الذي يبدأ بعصر الوحدة (من طاليس إلى أرسطوطاليس) ثم العصر الثاني الذي هو ثورة على الوحدة بعد أرسطو منقسما إلى توكيديين ومتشككين، وأخيرا العصر الثالث كتركيب بينهما مجسدا في الأفلاطونية المحدثة. لكن "تسلر" (1908/1814) المختص في تاريخ الفلسفة اليونانية عارض كلا التقسيمين السابقين، ووضع تقسيما بديلا يبدأ بالدور الطبيعي التوكيدي الذي وحد بين الذات والموضوع، ثم الدور الثاني التشكيكي الذي يبدأ بالسوفسطائية حيث بدأ الانفصال بين الذات والموضوع وأخيرا الدور الثالث حيث استقلت الذات استقلالاً تاماً مما أدى إلى فناء الفلسفة اليونانية. ونجد كذلك تقسيم "اشبنجلر" (1936/1880) الذي تجاوز التقسيم الثلاثي، ليضع تقسيما رباعيا مستوحى من فصول السنة، أي الربيع ممثلاً في أشعار هوميروس وهوزيود. ثم الصيف حيث ظهرت الفلسفة الطبيعية والفيثاغورية. ثم الخريف أين ظهرت نزعة التنوير السوفسطائية والمذهب الأفلاطوني والأرسطي. وأخيرا الشتاء ممثلاً في الرواقية والأبيقورية. أما فلسفة أفلوطين فقد استبعدتها تماماً من الحضارة الهلينية. ويمكن الإشارة إلى أن "بدوي" في تاريخه للفلسفة اليونانية اعتمد على معيار "اشبنجلر". للاطلاع على تفاصيل هذه الأدوار يمكن العودة إلى: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 173 إلى 179.

"الفلاسفة السابقون لأفلاطون مع تأويل شذرات مختارة"⁽¹⁾ إن: "الفكر السابق لسقراط يمكن تقسيمه إلى جزأين، يمكن تسمية الأول بعصر أناكسيمندريس والثاني تحديدا بعصر بارمينيدس (...). الذي يبدو أنه عاش وعرف أناكسيمندريس"⁽²⁾.

إن ما يمكن فهمه بدءا، أن نيتشه يحدد العصر الأول للفلسفة اليونانية من البدايات الهوميرية إلى غاية سقراط. فهذا العصر يحمل خصائص مشتركة، يسميها بالمرحلة المأساوية حيث يقول: "يبدو لي أن هؤلاء الحكماء القدامى، من طاليس إلى سقراط قد قالوا (...) كل ما يحدد في أعيننا سجية الإغريق"⁽³⁾. ويقول في موقع آخر: "يبدو لي وصف كل الفلاسفة، من طاليس إلى ديموقريطس، صعبا للغاية، لكن النجاح في إعادة خلق هذه الوجوه يعني استعراض أشكال النموذج الأكثر صفاء وقوة. إن هذه الكفاءة نادرة، والحق يقال، (و هي كفاءة) كانت تنقص إغريق المرحلة المتأخرة"⁽⁴⁾.

إن المرحلة السابقة لسقراط، تتميز فلسفتها بأنها قريبة جدا إن لم تكن مطابقة للغريزة اليونانية التي أوجدت فن المأساة.⁽⁵⁾ والشئ الثاني الذي نلاحظه هو أن هذه المرحلة التراجيدية يتقاسمها أناكسيمندريس الملطي وبارمينيدس الإيلي. ولعل هذا التقسيم يثير العديد من الأسئلة النقدية منها: لماذا وصف نيتشه العصر الأول للفلسفة اليونانية بالمأساوي؟

(1) martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, traduit Wolfgang brokmeier, éditions Gallimard, 1962, p387.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 9، ص 66-67.

(3) المرجع نفسه، فقرة 2، ص 42.

(4) فريدريك نيتشه: إنسان مفروط في إنسانيته، مرجع سابق، الكتاب الخامس، فقرة 261، ص 147.

(5) يوسف الصديق: قصيد بارمينيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 59.

وما هو الأساس الذي اعتمده في جعل العصر الأول للفلسفة اليونانية ينقسم إلى قسمين فقط؟ ثم لماذا عنوان القسمين باسم الفيلسوفين المذكورين سابقا دون غيرهما؟ وثالث سؤال هو: لماذا لم يسم نيتشه أحد أقسام العصر الأول باسم هيراقليطس الأفري رغم أنه فيلسوف تراجيدي بامتياز⁽¹⁾. ثم أن نيتشه ذاته يعلن باستمرار عن انتسابه إلى هذا الفيلسوف الغامض⁽²⁾. الذي بلغ تقديره له إلى درجة أنه أراد تسمية كتابه المهم والأساسي، الذي كان يخطط له في حياته ليكون جامعا لفلسفته وهو "إرادة القوة" باسم مستوحى من المصطلحات الهيراقليطية وهو: "براءة الصيرورة"⁽³⁾.

1- تصور نيتشه للتراجيديا:

"مولد التراجيديا من روح الموسيقى" هو العمل الأول لنيتشه، فيه يعلن عن تصوره الأساسي للفن والفكر والتاريخ، وهو تصور شكل الهيكل الثابت لكل فكره من البداية إلى النهاية، فرغم تعرض بعض أفكاره للتطور والتعديل شأنه شأن أي مفكر وفيلسوف، إلا أن التصور العام بقي كما رسمه في مؤلفه الأول⁽⁴⁾.

إن كلمة التراجيديا ليست غريبة على الأسماع، فقد شاع استعمالها عند الكثير من الناس، وهي ترد باستمرار في سياق اللغة الصحافية للدلالة على الحوادث المفزعة التي تثير الرعب في نفس الإنسان كأن نعبر عن انهيار مسكن على ساكنيه أو تحطم مركبة براكبيها إلى غير ذلك من

(1) Charles andler: Nietzsche sa vie et sa pensée, II le pessimisme esthétique de Nietzsche -la maturité de Nietzsche, librairie Gallimard N R F paris 2 édition, p 85.

(2) F.L.Mueller: L'irrationalisme contemporain: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre. Payot paris, 1970, p30.

(3) Henri Lefebvre: Hegel -Marx - Nietzsche ou le royaumes des ombres, Casterman Belgique, 1975, p 183.

(4) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, traduit par H. hildenbend et A. lindenbergh, les éditions de minuit, paris, 1965, p 40.

الحوادث بأنها "تراجيديا مرعبة أو مأساة حزينة"⁽¹⁾. أما نيتشه فإنه يرفض كل هذه المفاهيم العامة، وحتى المفاهيم الفلسفية القديمة التي وضعها الفلاسفة اليونان ذاقهم ويعلن بعبارة فاصلة: "أنا أول من اكتشف التراجيدي"⁽²⁾. فموضوع وماهية وأصل التراجيديا الإغريقية حسب اعتقاده، حتى وإن درست وتم تناولها فإنها لم تبحث بشكل جدي وأصيل⁽³⁾.

وقبل أن نقوم بتحديد تصور نيتشه لمعنى التراجيديا، تجدر بنا الإشارة إلى الأصل اللغوي لهذه اللفظة، التي يتم تعريبها كما هي أو يتم ترجمتها بكلمة مأساة. فكلمة تراجيديا في أصلها اليوناني مركبة من جزأين هما: "تراخوس" التي تعني العنزة، و"أوديا" التي تعني الأغنية. وبتركيبهما ينتج المعنى التالي: الأغنية العنزية⁽⁴⁾. وذلك أن حيوان العنزة أو التيس، كان شائعاً في عملية التضحية عند اليونانيين القدماء قبل تأسيس آلهة الأولمب⁽⁵⁾. والعلاقة بين العنزة والتراجيديا كفن أدبي ومسرحي عند اليونان القدماء^(*) تتمثل في أنه كانت تقام

(1) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 268.

(2) Michel Haar: Nietzsche et la métaphysique, édition Gallimard 1993, p 221.

(3) Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie, traduit par Geneviève bainquis, éditions Gallimard, 1942, aph 7, p 49.

(4) لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، ص 194.

(5) Michel Haar: Nietzsche et la métaphysique, op. cit, p 222.

(*) يجب أن نشير إلى أن الفن المسرحي التراجيدي تطور عند اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فلم يكن موجوداً من قبل كما أنه تلاشى بسرعة فائقة، ومن أكبر اللذين برعوا وأبدعوا في كتابة وحتى تمثيل المسرحيات التراجيدية هم على الترتيب الزمني التالي: "إيسخيلوس" (456/525 ق م) ومن أهم مؤلفاته "الفرس"، و"بروميثوس مقيداً"، و"المستجيرات"... ويليهِ "سوفوكليس" (406/497 ق م) الذي ألف "بنات تراخيس"، و"أوديب ملكاً"، و"أوديب في كولونوس". وأخيراً "يوريبيديس" (406/485 ق م) الذي كان صديقاً لسقراط، وسوف نفصل لاحقاً في الفصل الثاني، العلاقة التي قامت بينهما. وأهم مسرحياته "الطرواديات"، و"هرقل مجنوناً"، و"عابدات باخوس". من أجل التوسع في خصوصيات كل كاتب مسرحي يمكن العودة إلى:

منافسات مسرحية احتفالية، والفرق المسرحية الفائزة تجازى بعنزة. وهناك تفسير آخر يقول إن أفراد الكورس أو الجوقة التي تنشد في المسرحيات، كانوا يلبسون ثياب من جلد الماعز⁽¹⁾.

فالتراجيديا هي إذن جنس أدبي وفني، ومن عناوين أشهر المسرحيات يمكن أن نلاحظ أن موضوعها مستمد من الأساطير اليونانية القديمة، وهذا ما عبر عنه أحد شعراء المسرح التراجيدي عندما قال: "إننا نعيش على فئات مائدة هوميروس"⁽²⁾. بمعنى أن كل ما هو تراجيدي يتخذ من الأبطال، وأنصاف الآلهة موضوعاً له⁽³⁾. لذا يجب الاعتراف بالقيمة الكبرى للميثولوجيا اليونانية، لأنها ساهمت بقوة في تشكيل الهيكل الذهني للإنسان اليوناني في المراحل الأولى من تاريخه الحضاري. فالأسطورة ليست قصة تحكى على سبيل التسلية والترفيه، بل كانت عند الفرد اليوناني تدل على ما يدل عليه أي حدث يومي في حياته. وبالتالي فأقبح شيء نقوم به إزاء هذه الأساطير اليونانية القديمة هو السخرية منها مثلما يفعل الميتافيزيقيون اللاحقون⁽⁴⁾. ويقصد نيتشه هنا طبعاً رجال الدين خاصة المسيحيين منهم، الذين شنوا هجمات على الوثنية اليونانية. ومنه فالأسطورة بالنسبة لنيتشه، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً عند الحديث عن هوميروس، تمثل الحيز المنير والمشرق في حضارة

- أحمد عثمان: الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة الكويت، عدد 77 يناير 1978، ص 194 إلى 296.

- ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة الإغريق، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الجزء 7، ص 257 إلى 307.

(1) لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 194 - 195.

(2) المرجع نفسه، ص 202.

(3) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit. 3[94] p 77.

(4) Friedrich Nietzsche: Aurore, pensées sur les préjugés moraux, traduit par sulien hervier, éditions sigma, aph 85, p 71.

اليونان، وما عدا هذا الحيز الخلاق مجرد أماكن الظل العتمة والظلمة⁽¹⁾. فلا يسعنا، يقول نيتشه إلا أن نصف هوميروس بالروعة والسمو لأن ما خلفه من أناشيد وأشعار، تعتبر المادة الأولية والخامة لكل الأعمال التراجيدية الأصيلة⁽²⁾.

وإذا كانت الأسطورة هي مادة المسرحية التراجيدية، فإنها تقدم في صيغ وأشكال متعددة، منها الشعر والتمثيل والموسيقى، وهذا العنصر الأخير يمثل الأهمية القصوى في المسرحية والحياة بأكملها لأنه "... دون الموسيقى تغدو الحياة خطأ... الإله نفسه يرتل الأناشيد"⁽³⁾. وكل هذه الأشكال المختلفة تجعل المسرحية التراجيدية جامعة لضروب فنية متعددة⁽⁴⁾. والمبدأ الجامع بين هذه العناصر السابقة الذكر - أي الأسطورة، والشعر، والتمثيل والموسيقى - هو النزوع الإحساسي والانفعالي، أي الاندفاعات الشعورية العارمة الغير خاضعة لرقابة العقل وحدود المنطق. فهناك تناسب طردي بين الإحساس والتراجيديا، أي كلما نظر الإنسان إلى الواقع من زاوية نزوعية وشعورية، نما وتفتق إحساسه التراجيدي والعكس صحيح⁽⁵⁾. وهذا ما جعل نيتشه يكتب عبارة باللغة الفرنسية وليس الألمانية قائلا: "الحياة هي تراجيديا بالنسبة للذين يحسون، وكوميديا بالنسبة للذين يفكرون"⁽⁶⁾.

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، الكتاب الخامس، 261، ص 145.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008، فقرة 3 ص 96.

(3) فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، حكم وإشراقات 33، ص 14.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 155.

(5) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، IV فقرة 155، ص 87.

(6) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit.9 [22] p 364.

وما يمكن فهمه من هذا التحديد السابق أن الوسط الملائم لكل ما يتصل بالتراجيديا، هو الجانب اللامعقول للإنسان. فلا يجب أن نطلب من التراجيديا أن تقدم لنا ما هو معقول وواقعي أو ما هو صحيح بالمعنى المنطقي، فالشاعر التراجيدي هو الأخ بالرضا للكذب، أو كما يقول هوميروس: "إن الشعراء لكذابون كبار"⁽¹⁾.

لكن هذا لا يعني أن نيتشه يجعل للتراجيديا الإغريقية قطبا واحدا فقط، بل هو يجعل لها قطبين مختلفين وقد عبر عن هذا الازدواج باسم ديونيسوس وأبولون^(*). وهو ازدواج يفيد التعارض بين الصوفي الذوقي والعقلي البرهاني، بين الشعوري المنير والاشعوري المظلم، بين الإرادي والمنطقي، بين المقيد المحدد والمتحرر الطليق⁽²⁾. فالديونيسوسي يعبر عن اللذة والألم، الفرح والرهبة، ويعبر عن ذوبان الإنسان في الطبيعة. أما أبولوني فهو يحجر الإنسان من كل اندفاعاته المتوحشة، ويجعله متوازنا ومنسجما⁽³⁾. ومن هذا التقابل نلاحظ التناقض بين نوعين من المنطق أو صورتين من التفكير هما: النمط الغريزي القائم على المخاطرة والإقدام والذي يتجسد في الرقص والموسيقى والمسرحية. والنمط الثاني هو النمط التأملي الهادئ، والتفكير العقلي القائم على الحوار المنطقي والتراث الفلسفي⁽⁴⁾.

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجدل، مرجع سابق، فقرة 84 و 222، ص 87 و 142.
(*) نسبة إلى الإله اليوناني ديونيسوس أو باخوس وهو في الأصل إله الكرمة والخمر والعريضة، ثم توسعت مدلولاته لتشمل الرقص والخفة والضحك والارتفاع والإفراط، والمغامرة والإقدام والنشوة بمختلف أشكالها وأنواعها الممتلئة بالحماس والموسيقى. أما أبولون فهو اسم الإله الذي يعبر عن التوازن والحكمة والجدية والصحو والهدوء والرصانة والتفكير. والفن المعبر عنه هو النحت والفن البصري عكس باخوس الذي يعبر عنه الفن السمعي والحركي.

(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 217 - 338.

(3) Lou Andréas - Salomé: Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, traduit par Jacques Benoist - Machin, éditions Grasset et Fasquelle Paris 1992, p 68.

(4) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 13.

إن التراجيديا كعمل فني مسرحي هي إذن وليدة قوتين هما القوة الديونيسوسية المنتشية والأبولونية الحاملة. لكن السؤال الوجيه في هذا المقام هو: على ماذا يعبر بالضبط الفن التراجيدي؟ وما هو الغرض من هذا التعبير؟ إن فن المأساة حسب نيتشه يعبر عن أهم سؤال للفلسفة؛ وهو السؤال المرتبط بـ: "معنى الوجود"⁽¹⁾. فالإنسان اليوناني اكتشف شيئاً مهماً متعلقاً بحقيقة الحياة، وهذه الحقيقة هي: الوجود شيء رهيب وعبثي⁽²⁾. بمعنى أن التراجيدي مرتبط بالإحساس المرعب، لكن هذا المرعب لا يعني التخلي عن الحياة، والانصراف عنها بقدر ما يعني تحمل المعاناة باعتبارها لذة. فالتراجيدي بالمعنى النيتشوي هو ضد الاستسلام والاعتزال⁽³⁾.

هذا وإذا كانت الحياة تتصف بهذه الصفات المرعبة، فإن نيتشه كان يهدف إلى تبرير طبيعة الوجود هذه. ولم يجد سوى الفن كوسيلة لهذا التبرير، في حين أن الدين والفلسفة بمعناها التأملية النظري، وحتى الأخلاق لا تستطيع تبرير الحياة بصورة ملائمة، لأن هذه الفروع الثلاثة من المعرفة تشترك في خاصية واحدة وهي العقلنة⁽⁴⁾. في حين أن التبرير الملائم للحياة يكون بقبولها كما هي وفي صورتها المرعبة والفظيعة، ويتم ذلك عن طريق إيجاد فضائل وآلهة أرضية، تتشبث بالحياة رغم مرارتها، وليس مثلما يفعل الإنسان الديني والنظري والأخلاقي⁽⁵⁾. وهذا ما نلاحظه في الأشعار الهومييرية؛ أبطال يتصارعون ويعبدون الحياة وآلهة

(1) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية 2001، ص 28.

(2) صفاء عبد السلام على جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص 167.

(3) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p p 222- 243.

(4) يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990، ص 58.

(5) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 68.

تدخل معهم في هذا الصراع وتقوم بتذكيته، عن طريق التحالف مع البشر ضد الآلهة الأخرى، أو العكس.

إن الفن المأساوي هو الفن الذي يقول "نعم" لكل ما هو إشكالي وفضيع. إنه يعلم الإنسان عدم التوقف أو العودة إلى الوراء والانكماش⁽¹⁾. والوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تحقق ذلك هو الفن لأنه يتجاوز للواقع كما هو موجود. لذا "الحياة لا تكون ممكنة إلا بفضل أوهام الفن (...) فنحن نملك الفن بهدف ألا نموت من الحقيقة"⁽²⁾. هذا هو السبب الذي جعل نيتشه يعتبر الفن هو أحسن وسيلة لمواجهة هذا الوجود المأساوي والغامض والمستغل على فهم الإنسان. إن الأسئلة التي تطرحها التراجيديا هي أسئلة لا يمكن الإجابة عنها بمنطق العقل، إنما أحجيات ومعضلات⁽³⁾.

وبما أن التبرير العقلي للحياة غير ممكن، فالحل الوحيد يتأتى من الجانب الفني. لأن الفن يحب الحياة للإنسان، من خلال القيام بعملية احتيال ومكر وخداع، أي تزوير حقيقة الحياة، لكي تصبح مقبولة لدى الإنسان ويشعر بالانجذاب إليها. لذا فالإنسان التراجيدي يقبل على الحياة رغم كل ما فيها من مظاهر القسوة، بل الفن التراجيدي يجعل الحياة تستحق أن تحيا بفضل هذه القسوة ذاتها⁽⁴⁾.

أما فيما يخص الهدف والغرض من الفن التراجيدي، فهو حسب نيتشه رفض المدلول الأخلاقي للحياة. وبهذا الرفض فقط يمكن الحديث عن قيام الفن التراجيدي أو النظرة المأساوية للحياة⁽⁵⁾. وهذا ما استطاع

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 189.

(2) جان غرانبيه: نيتشه، ترجمة على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 101 - 102.

(3) جان بيير فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 32.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 153.

(5) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit. 7 [274] p 334.

سوفيكليس "أن يبلغه لنا عن طريق شخصية "أوديب" (*)، فرغم الخطيئة التي ارتكبتها والعذاب الذي عاشه بقية حياته، إلا أن صورة "أوديب" بقيت في أذهان اليونان وحتى غير اليونان إلى يومنا هذا. لأن "الرجل النبيل لا يرتكب إثماً، ومن خلال أعماله يمكن تدمير كل القوانين، وكل النظام الطبيعي، بل كل عالم القيم الأخلاقية"⁽¹⁾. إن التراجيديا تهدف إلى إسقاط كل ما يعاين الإنسان من عذاب، والحفاظ على الأساطير اليونانية القديمة، وهذا يعني أن التراجيديا لها الدور الأساسي في عملية تناقل التراث الشفهي الذي خلفه الشعراء الأوائل خاصة هوميروس وهوزيود⁽²⁾.

(*) أوديب من أشهر الشخصيات الأسطورية التي وصلت إلينا عن طريق المسرحيات التراجيدية، خاصة مسرحية "أوديب ملكا" لسوفيكليس. وملخصها أن عرافا من دلفي أخبر ملك طيبة (أو ثيبا) "لايوس" وزوجته "جوكستا" أنه في حالة إنجابهما طفلا فسوف يقوم هذا الوليد بقتل والده ويتزوج أمه. لكن الملك "لاوس" تحدى النبوءة وأنجب ولدا، واحتياطا لإمكانية تحقق هذه النبوءة، قام برميهِ في أحد التلال، فعثر عليه راعي وقدماه متورمتان وهذا هو معنى اسم "أوديب"؛ أي الرجلان المنتفختان. وتقول القصة أن هذا الراعي قدمه إلى ملك كورينثة، هذا الأخير قام بتبنيه وتربيته. لكن أحد أعداء "أوديب" أخبره بأنه ابن متبنى، فقرر أن يبحث عن حقيقة الأمر (وهناك رواية أخرى تقول أنه عرف من معبد دلفي أنه سوف يقتل أباه ويتزوج أمه، واعتقادا منه أن ملك وملكة كورينثة هما والداه، قرر الابتعاد لتفادي ذلك) وفي الطريق التقى شيخا وخداما له، فأمره الخادم بالتلحي جانبا بسبب ضيق الطريق، ولما رفض "أوديب" قام الخادم بقتل جواده، فما كان من "أوديب" إلا أن قتل الخادم والشيخ معا دون أن يعلم أن الشيخ هو ملك طيبة، أي هو والده. وعندما وصل إلى أبواب طيبة حيث يجلس السفينكس أو أبو الهول وهو كائن بوجه امرأة ومؤخرة أسد وجناحا طائر، يلتهم من يعجز الإجابة عن أحجياته ويسمح دخول من أجاب. سمح له هذا الأخير بالمرور لأنه نجح في حل اللغز وذلك عندما قال أن: "الإنسان" هو الجواب عن اللغز: مخلوق ذي أربع أقدام وثلاث أقدام وقدمين. وتم تعيينه ملكا من طرف سكان طيبة بسبب اختفاء ملكهم، وزوجوه بالملكة... وعندما اكتشف الحقيقة قام بقتل عينيه ندمًا، وانتحرت الملكة. يتصرف من:

- بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، مرجع سابق، ص 69-70.
- ول وإيريل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، مرجع سابق، ج 7، ص 272.

(1) فريديريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 8، ص 137-138.

(2) المرجع نفسه، فقرة 22، ص 251.

إن الشعور بالذنب بسبب ارتكاب الخطيئة، هو أكبر إحساس يؤرق الإنسان ويجعله ينفر من هذه الحياة الفظيعة. لذا فالتراجيديا تجعل كل المدنسات التي يرتكبها هذا الأخير لها قيمة. ومنه يمكن اعتبار المأساة اختراعا فنيا من أجل تجاوز الشعور بالذنب والخطيئة⁽¹⁾. وهو تجاوز يؤدي إلى الإقبال على الحياة. ويلخص نيتشه معنى التراجيديا في جملة بسيطة ومعبرة قائلا: "إنها فن تأكيد الحياة"⁽²⁾. ولكي يؤدي هذا الفن غرضه الحقيقي يجب أن لا يكون تعبيرا عن حقيقة واقعية موجودة وكائنة. بل على العكس من ذلك تماما، فالمأساة فن لا واقعي لأن "الواقعية في الفن خطأ"⁽³⁾. فإذا كان إعلاء الحياة هو هدف الفن، فإن الوسيلة لا أهم سواء كانت حقيقية أو غير حقيقية، معقولة أو غير معقولة. المهم فقط هو تحقيق هذا الهدف الذي يتمثل في بلوغ هذا الإعلاء، وبما أن ما هو واقعي حقيقي ومعقول يؤدي إلى نتائج عكسية أي هي التذمر من الحياة، فلا بد من الطريقة المعاكسة⁽⁴⁾.

ورغم أن نيتشه، يجعل التراجيديا اليونانية وليدة ثنائية - مثل الثنائية الجنسية، التي على الرغم من تباين أطرافها، فلا يمكن لطرف أن ينتج وليدا دون الآخر. إلا أنه في نهاية المطاف يميل إلى طرف واحد هو ديونيسوس، الذي يجعل نفسه تلميذ له، وهذا يدل على أنه يناصر القوى الاندفاعية والغريزية على حساب القوى العقلية والمنطقية البحتة، أي يناصر ديونيسوس على حساب أبولون. وإذا كان نيتشه يجعل الفن في شكله الشعري والمسرحي، يعبران عن الفهم التراجيدي للوجود، فإن هناك من الفلاسفة من سارو على نفس

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III فقرة 153، ص 122.

(2) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV ص 92.

(3) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, op. cit, aph 444, p 384

(4) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، فقرة 27، ص 110.

النهج، وعبروا عن الطابع المأساوي للوجود بطريقتهم الخاصة، أي بالفلسفة.

2- إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم:

يُدرج أناكسيمندريس ضمن الرواد الأوائل للفكر الفلسفي اليوناني ممثلين بمدرسة أيونيا، وهو يحتل من الناحية الزمنية منزلة وسطى بين طاليس الذي ازدهر في (585 ق م) وأنكسيمنس الذي ازدهر في (546 ق م). فقد صاحبهما معا، لكنه كان تلميذا للأول وأستاذا للثاني⁽¹⁾. عاش أناكسيمندريس بالتقريب بين (547/611 ق م) وإن اتفق مع فلاسفة هذه المدرسة في البحث عن أصل الكون، فإنه خالفهم في تحديد هذا الأصل، حيث قال إن المبدأ والعنصر الأول هو اللامتناهي⁽²⁾.

تأتي أهمية أناكسيمندريس في أنه أول يوناني قام بكتابة عمل فلسفي ثري رغم أنه مفقود^(*). أما الطريقة التي وصلنا بها نص أناكسيمندريس فهي طريقة غير مباشرة، أي عمل "سمبليقوس" الأفلاطوني المحدث الذي كتب حوالي 530م تعليقا كبير الحجم لفيزياء أرسطو، وفيه ذكر نص أناكسيمندريس. وسمبليقوس بدوره أخذ هذا النص من كتاب "ثيوفراستيس" الذي عاش بين (288/372 ق م)، وهو تلميذ وخليفة أرسطو. وهكذا تم حفظ هذا النص النادر⁽³⁾.

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة - اليونان وروما، مرجع سابق، ص 60.

(2) ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب الثاني، فقرة 1، ص 127.

(*) من الكتب التي تشير إلى ذلك نجد: - فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 50. - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 32.

- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 45.

(3) martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p p 391-392.

والفكرة التي جلبت انتباه الباحثين في الفلسفة اليونانية، خاصة الألمان أمثال نيتشه ومن بعده "هيدجر" (*) ثم غادامير؛ هي عبارة أناكسيمندريس حول الوجود. حيث يقول نيتشه: "... جملة أناكسيمندريس تتميز ببصيرة ثاقبة مقتضبة وهي: "إن ما تتولد عنه الأشياء إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضا لكي تبلغ نهايتها بالضرورة، ذلك أنها يجب أن تكفر عن أخطائها، حسب نظام الزمن. "كيف سنفسرك أيتها العبارة اللغزية التي نطقها متشائم أصيل؟ إنها صيغة إلهية محفورة في فجر الفلسفة الإغريقية" (1).

أما هيدجر فقد أشار إلى هذه المسألة في مقالة له بعنوان "كلمة أناكسيمندريس". حيث عاد إلى ترجمة هذه الكلمة عند نيتشه و"هيرمان ديلز" الأستاذ بجامعة برلين، الذي نشر كتابا عنوانه: "شذرات السابقين لسقراط". ثم قدم ترجمته الخاصة وهي: "بما أن الأشياء تتوالد، فيجب أن تفنى بصورة ضرورية، لأنها تدفع بعضها البعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، حسب ترتيب زمي" (2).

وفيما يخص غادامير فإنه أشار إلى قراءة نيتشه لعبارة أناكسيمندريس القائلة: "تدفع الأشياء الموجودة ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن

(*) مارتن هيدجر (1976/1889) فيلسوف ألماني الجنسية وجودي النزعة، اهتم بالفلسفة اليونانية حيث زار اليونان سنة 1962 وألقى محاضرات حول هيراقليطس، كما خصص له كتابا وهو علي شكل حوار مع المفكر "أوجين فينك" أحد شراحه. أتهم بمناصرة الحزب النازي مما سبب له عدة متاعب. والكتاب الذي يحمل هويته الفلسفية هو "الكينونة والزمان"، إلى جانب كتاب كبير في جزأين حول نيتشه وكتب أخرى. يمكن العودة إلى:

- عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية ج2، مرجع سابق، ص 599.
- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر- المركز الثقافي العربي بيروت دار العربية للعلوم بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 193 وما تلاها.

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 50.

(2) martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p 388.

الكل لتصير أشياء جزئية. "بمعنى أن الأشياء الموجودة تعاني القصاص، ويكفر أحدهما عن الآخر. كما أشاد غادامير بمقالة أستاذه هيدجر حول كلمة أناكسيمندريس، واعتبرها بالغة العمق والدلالة⁽¹⁾.

إن النقطة التي لاحظها نيتشه هي أن معظم الدراسات تجعل مساهمة أناكسيمندريس تدرج في مجال النظريات الفيزيائية والطبيعية، التي تهتم بمشكلة أصل الكون. لكن في الحقيقة أن فلسفة أناكسيمندريس أوسع من ذلك بكثير⁽²⁾. فرغم أن أناكسيمندريس استمد من طاليس فكرة تقلص الكثرة في الوجود إلى أصل واحد، إلا أنه رفض تحديد هذا الواحد سواء من ناحية الكم أو الكيف، خاصة الكيف. وهذا عكس ما قام به طاليس وحتى أناكسيمانس، بل باقي الفلاسفة اللاحقين اللذين قالوا بمواد أخرى مثل التراب والنار و... لذا سماه الأبيرون a-peiron وحرفيا يعني الذي لا حد له⁽³⁾.

لكن لماذا ألح أناكسيمندريس على عدم تحديد كيفيات لأصل الكون؟ حسب نيتشه فإن المبدأ أو الأصل في حالة امتلاكه صفات محددة، كأن يكون ماء أو هواء... فإنه: "يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوما عليه بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى (...). ومنه فإن خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة، التي تقوده إلى الموت"⁽⁴⁾.

وهنا نفهم أن الأبيرون لكي يكون فعلا هو الأصل للكون، ويضمن صيرورة هذا العالم، يجب أن يكون خارج نظام الأشياء، من حيث أنه "بلا كيف". ولا يمكن أن نعرف عليه أي شيء، وهذا نلاحظ مدى تجاوز أناكسيمندريس لفكر طاليس وعلوه عليه⁽⁵⁾.

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 127 - 129.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 52.

(3) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 100.

(4) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 51.

(5) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 100.

والشيء الذي لاحظته نيتشه في معنى الأبيرون عند أناكسيمندريس هو أنه يقترب كثيرا من مفهوم الشيء في ذاته عند "كانط"، من حيث أن: "الأشياء في ذاتها لا يمكن معرفتها، لا بطريقة قبلية أو بعدية"⁽¹⁾. لأنها مستقلة عن العقل الإنساني، عكس الكيفيات سواء الثانوية أو الأولية التي تظهر للإنسان أو ما يسمى الظاهر⁽²⁾. وهذا ما قام كانط بإظهاره بالتفصيل في الباب الثالث المعنون بـ: "في مبدأ تفريق جميع الموضوعات بعامة إلى فينومينا ونومينا" من الكتاب الثاني "لنقد العقل المحض" فلا يمكن أن نعرف الشيء في ذاته إلا معرفة سلبية، لأنه منعدم الصلة بنمط حدسنا⁽³⁾. بمعنى أنه لا يمكن أن يكون موضوعا لملاحظة حسية. ومن المحتمل أن نيتشه قد أشار إلى هذا التشابه بين الأبيرون كما تصوره أناكسيمندريس، والنومان كما حدده كانط من أجل إسقاط صفة الأصالة والإبداع عن هذا الأخير، رغم أنه لم يصرح بذلك علانية، لأن نيتشه في معظم كتبه كان ناقما وناقدا بشدة وعنف لفلسفة كانط، التي اعتبرها صورة من صور انخطاط الفكر الألماني⁽⁴⁾.

وإذا كان الأبيرون خارجا عن نظام الصيرورة، فإن كل الأشياء الموجودة في هذا الكون خاضعة لنظام الولادة والفناء، أو الحياة والموت، أو الكون والفساد⁽⁵⁾. لكن ما هو سبب فناء الموجودات؟ إن وجود أي كائن مهما كان نوعه، في الحقيقة هو طرد لموجود آخر والحلول محله.

(1) إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تكون علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1991، ص 55.

(2) عبد الرحمن بدوي: شوبنهاور، مرجع سابق، ص 52.

(3) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 168.

(4) جمال مفرج: نيتشه وحدود النقد الكانطي، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38-39، السنة 21 (2004-2005)، ص 38.

(5) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 100.

وهذا ما يجعل الموجود الجديد، وبمجرد وجوده في الكون قد ارتكب جريمة وخطيئة، فالميلاد ذنب لذا يجب التكفير عنه وليس هناك وسيلة أخرى لهذا التكفير سوى الفناء. وهذا الفناء أو الموت تتحقق العدالة. فالشيء الذي حدث هنا هو عملية نفي النفي، مثلما عبر عن ذلك لاحقاً هيغل في فلسفته الخاصة بالعدالة والعقاب، فإذا كان الوجود هو في حد ذاته جريمة، بسبب أن كل موجود لا يوجد إلا إذا أراح موجوداً آخر من وجوده، فإن العودة إلى الحالة الأولى أو الأصلية تكون بإلغاء الإلغاء، ومن ثمة العودة إلى الأصل وهكذا دواليك.

وهنا يمكن أن نلاحظ مثلما يقول نيتشه، بعض الخصائص في فلسفة أناكسيمندريس التي ستجعل منه فيلسوفاً مأساوياً وهي:

1- أنه أول مفكر متشائم لأنه؛ استطاع أن يكشف حقيقة الوجود القائم على عودة كل كائن إلى أصله الأول⁽¹⁾. وبذلك أعطى للوجود صورته الكاملة القائمة على العقاب والتكفير في إطار صيرورة الزمن⁽²⁾.

2- قام أناكسيمندريس بفتح معرفي جديد من خلال تأويله الأخلاقي للوجود⁽³⁾. لأن اعتبر مجرد وجود الأشياء وظهورها في الكون، "يحدث فظاعة" و"يخل جريمة". وهذا الطابع الإجرامي للوجود منبعه أن كل الموجودات تسلب الوجود لموجودات أخرى سابقة عليها من الناحية الزمنية⁽⁴⁾.

3- كذلك يمكن أن نلاحظ بوادر فكرة عزيزة جداً على قلب نيتشه، عند أناكسيمندريس وهي فكرة العود الأبدي، من حيث هي "عقيدة

(1) Charles andeler: Nietzsche sa vie et sa pensée II, op. cit, p 84.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 29.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 53.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 230.

عبادة الأرض"⁽¹⁾. التي تلغي كل تفسير غرضي للكون. إذ أن القول بوجود عوالم غير متناهية في فلسفة أناكسيمندريس، وأن كل موجود يكفر عن وجوده بالفناء والموت، ليحل مكانه موجود آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. يؤدي بنا إلى اعتبار أن أناكسيمندريس من القائلين بالتكرار الدوري للكون⁽²⁾.

والاعتقاد بوجود عوالم متعددة وتناوب بصورة دورية لتحقيق العدالة، يؤدي بالإنسان إلى الاعتزاز بوجوده، والتمسك بالعالم الذي يحيا فيه. وبما أن الوجود في جوهره مأساة حقيقية، من خلال قانون الوجود والعدم، أو الكون والدثور، أو الحياة والموت، وهو قانون يكشف عن فظاعة الوجود، فإن أناكسيمندريس قرر أن يعيش مثل الأبطال: "التزهر بالملابس الجميلة والفائقة الأبهة، واستعمال لغة في غاية الأناقة والبلاغة، أي التطابق بين طريقة العيش والتفكير والكتابة"⁽³⁾.

(1) فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 138.

(2) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 133.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4،

ص 53.

ثالثاً: عصر بارمنيدس،

مؤسس الأنطولوجيا

1- هيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم:

بعد أن انتهى نيتشه من كشف النقاب عن الوجه الخفي لفلسفة أناكسيمندريس، التي تفهم الكون فهماً أخلاقياً. راح يعيد، بفضل عمله التأويلي، بعث هيراقليطس^(*) وإعطائه مكانة مميزة ضمن فلاسفة المدرسة الأيونية⁽¹⁾. وذلك من خلال مقارنته بأناكسيمندريس. فإن كان هذا الأخير قد توصل إلى أن موت وفناء الموجودات والكائنات هو عقاب على كينونتها، وأن الكون بأكمله وفي حقيقته هو مسرح لأعمال إجرامية مستديمة، بل الكون في ماهيته هو إجرامي، فإن هيراقليطس اهتم بتبرير الصيرورة فقط دون الحكم عليها، أو إصدار قضية معيارية وأخلاقية. وإذا كان أناكسيمندريس قد قال بوجود عالمين مختلفين؛ هما العالم الفيزيائي المتكون من صفات محدودة أي من "بيرون" أو العالم

(*) هيراقليطس ازدهر حوالي 500 ق م، وهو من أسرة نبيلة من أفسوس يقال أنه ورث منصباً مهماً لكنه تنازل عنه لأخيه. لقب بالفيلسوف الغامض والباكي لأنه توصل إلى أنه لا شيء ثابت مما جعله متشائماً ومنعزلاً. عرف بأسلوبه في الكتابة المتكون من حكم وأمثال شعبية وشائعة. كما أنه ازدرى كل الفلاسفة السابقين عليه وكذلك معاصريه؛ خاصة هوزيود وفيثاغورس وأكزينوفان وهيكايتوس. بتصرف عن الكتب التالية:

- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 138.
- ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 255.
- فريدريك كولستون: تاريخ الفلسفة اليونان وروما، مرجع سابق، ص 75.
- (1) ميشلين سوفاج: برميندس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 36.

المعرض للكون والفساد. والعالم الميتافيزيقي أو اللا محدود أي "الأبيرون"، لأنه لا يمتلك صفات تجعله معينا. فإن هيراقليطس قد خالفه بصورة كاملة، لأنه أقر بوجود عالم واحد فقط وهو عالم الصيرورة⁽¹⁾.

وفي هذه النقطة بالذات، يلتقي نيتشه بهيراقليطس، ويوافقه موافقة كاملة في هذه "الفلسفة الإثباتية الواحدة للصيرورة"⁽²⁾. فهي فلسفة إثباتية لأنها أولا "تؤكد على وجود" وليس إنكار شيء من الأشياء، وإن كان هناك إنكار فهو يأتي في منزلة ثانية. ولأنها ثانيا فلسفة واحدة بمعنى أنها تمارس عملية الوضع على عالم واحد فقط. وثالثا لأن هذا الإثبات موجه لعالم يتميز بالحركة والتغير.

هذا يعني أن هناك عالم مفرد، وهو العالم الذي نعيش فيه، والذي يتميز بأنه دائم التحول والسيلان وبالتالي فليس هناك شيء يمكن أن يبقى كما هو موجود، وبصورة نهائية دون أن يطرأ عليه تغير وحركة⁽³⁾. وقد عبر هيراقليطس عن ذلك بعبارته المشهورة والشائعة في كتب تاريخ الفلسفة: "إننا ندخل ولا ندخل في نفس النهر، ونوجد ولا نوجد"⁽⁴⁾. وقد شرح سقراط فلسفة هيراقليطس قائلا: "ليس هناك ما هو في ذاته وبذاته أو يمكن تسميته باسم معين أو بصفة معينة، بل على العكس إذا ما سميته كبيرا، فإنك سرعان ما تجده صغيرا، وإن قلت ثقيلًا ظهر خفيفا (...). إذ لا يوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة على أي حال من الأحوال. وكل ما نصفه بالوجود إنما هو في صيرورة وحركة وامتزاج

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 5، ص 54.

(2) بيار هيبير سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002، ص 113.

(3) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، ص 46.

(4) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 120.

متبادل، ووصفه بالثبات هو وصف مضلل إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير"⁽¹⁾.

ورغم أن النظرة السقراطية لا تقدم قراءة موضوعية بريئة لفلسفة هيراقليطس، نظرا لخلفيات فلسفية سوف تظهرها لاحقا، فإنها تقدم صورة تقريبية وصحيحة ولو بكيفية نسبية لفلسفة الصيرورة، لأن المذهب الهيراقليطي في نهاية المطاف يعلن معادلة هي كالتالي: "الكائن هو الصيرورة، والصيرورة هي الكائن" فلا تناقض في العبارتين⁽²⁾.

بعد ذلك ينتقل نيتشه إلى البحث عن أصل فكرة الصيرورة، فيلاحظ أن هذه الفكرة استقاها هيراقليطس من الواقع الإغريقي ذاته، أي من ملاعب الرياضة البدنية أين يسود الصراع والمنافسة والمبارزة، وكل أنواع النشاط والحيوية والحركة. وقد لعب نظام الدولة المدينة والديمقراطية اليونانية، التي ساهمت الظروف الجغرافية في وجودها، دورا كبيرا في إبراز فكرة الصراع ويظهر ذلك في المجادلات الحزبية والمناظرات السياسية⁽³⁾. وهذا الجو لا يتحقق في الدول أو المدن ذات النظام الملكي والمطلق؛ حيث المسائل السياسية ليست مطروحة للنظر والمناقشة مثلما هو موجود في "الأغورا" الأثينية (هو اسم الساحة التي يلتقي فيها الأثينيون للتجمع وبحث الأمور العامة).

كما أن مشاهدة هيراقليطس للحروب المستمرة، سواء بين الدول اليونانية ذاتها بسبب نظام الدولة المدينة الذي كرس النزعة الاستقلالية والانفصالية بينها، بل النزعة العدائية، أو بين الدول اليونانية المتحالفة أمام العدو الخارجي متمثلا خاصة في الإمبراطورية

(1) أفلاطون: ثيائيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40-41.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 28.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 5، ص 57.

الفارسية. كل هذه الحروب الدائمة أوحى له بأن الصراع والنزاع هو جوهر الوجود⁽¹⁾.

ومنه يستنتج نيتشه أن تصور الصيرورة لا يمكن لغير هيراقليطس أن يتوصل إليه؛ لأن باقي الدول والحضارات الأخرى لم يكن لها الخصائص التي توفرت لبلاد اليونان، خاصة الجو الديمقراطي واستقلال كل مدينة عن الأخرى. وكل هذه الخصائص متأتية من المميزات الجغرافية والتاريخية لبلاد اليونان؛ فصعوبة التضاريس كالجبال الشاهقة والوديان السحيقة والثلوج الدائمة، جعلت التنقل من مدينة إلى أخرى أمرا صعبا وقليل الحدوث، إلا في الحالات الاستعجالية. وهذا ما وطد الميول الانعزالية لكل تجمع سكاني، وتشكلت المدن بإرادة الطبيعة وسلطان التضاريس فكانت الجبال والأنهار هي التي تقسم بصورة طبيعية المدن ولو كانت صغيرة جدا، وتجعل منها دولا لها نظامها وجهازها الحكومي. وصغر المدن من حيث المساحة وعدد السكان الذي لا يتجاوز في بعض المدن ثلاثون ألفا من المواطنين الأحرار، ولد إمكانية تعارف هؤلاء السكان معرفة شخصية، حيث كانوا دائمي المناقشة في أمور المنفعة العامة، وتبادل وجهات النظر المتناقضة، وتطور فن الجدل إلى حد الصراع والمناقضة⁽²⁾.

لكن ما هي الطريقة التي كان هيراقليطس يعتمد عليها في كشفه عن حقيقة الوجود؟ يجب نيتشه أن حكيم أفيزيا تجاوز وقفز على الطريقة العقلية والمنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض⁽³⁾. فحكمه الشعري وشدرااته الفلسفية تعتبر اختراقا مطلقا لكل ما هو عقلي ومنطقي. بحيث أنه حمل لنفس الموضوع محمولات متناقضة، وجعل الشيء هو ولا

(1) نيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 58.

(2) لطفي عبد الوهاب السيد: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 39-40.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 5، ص 55.

هو في الوقف نفسه، وهذا كفيل يجعل الفكر لا منطقي⁽¹⁾. فهيراقليطس يقول مثلاً: "يوجد ولا يوجد، وإننا ندخل ولا ندخل في نفس الأثمار، ونحن موجودون وغير موجودين"⁽²⁾.

وكما سبق القول كذلك في إحدى شذراته: "لن نعرف حتى اسم العدالة لو لم يكن ثمة ظلم". وبهذا فهو يشير إلى أن الأضداد رغم تناقضها وعدم إمكانية الجمع بينهما من الناحية العقلية، إلا أن الحقيقة هي أنه لا يمكن لنا فهم أحد الأطراف دون الآخر. ويقول في موضع آخر: "إن الانسجام المرئي يفوق الانسجام الغير مرئي"⁽³⁾. وهذه الشذرة تنبأنا بمنهج غير برهاني في الإقرار بالحقائق.

وبما أن هيراقليطس لم يكن برهانياً واستدلالياً في فكره، فإنه اختار العكس؛ أي الحدس أو العرفان⁽⁴⁾، الذي يعني من الناحية المفهومية: النظر والاطلاع المباشر على موضوع ذهني أو تصور عقلي، ويتم هذا الإطلاع دفعة واحدة، وكأنه انكشاف وتدفق يشبه تدفقات الغريزة⁽⁵⁾. وهذا المنهج الحدسي سوف يجعل هيراقليطس من الفلاسفة المعروفين في التاريخ باللاعقلانيين، أي لا يستند إلى الضوابط العقلية الشائعة، والتي تقيد الفكر بجملة ومن القواعد والضوابط.

وإذا كان الفهم الأخلاقي للعالم، الذي يجعله موضعاً للذنوب والمظالم، هو فهم قاصر وناقص حسب هيراقليطس. فإن الفهم الحقيقي والصحيح يتمثل في الرؤية الجمالية للكون⁽⁶⁾. والمقصود بذلك، حسب

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، ص 350.

(2) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 151.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، مقتطفات هيراقليطس، ص 105.

(4) المرجع نفسه، فقرة 5، ص 55.

(5) André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit. p 538 - 540.

(6) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 7، ص 62.

نيتشه؛ أن الوجود عند هيراقليطس لا علاقة له بالمسؤولية ولا بالأخطاء والذنوب، لأن القول بذلك هو فرض لنظرة إلهية. فالتفسير الأخلاقي للوجود يستلزم بصورة ضرورية التفسير الديني له، وهما تفسيران يناقضان النظرة الجمالية⁽¹⁾، القائمة على الإحساس والحدس.

إن النظرة الجمالية للأمور تسقط ما يسمى بغائية العالم، أو النظام الأخلاقي للعالم. فالقول أن هناك غرضا لهذا الكون، يعني وجود عقل إلهي ينظم ويحدد كل حركة وكل فعل، تحديدا يجعله موجها إلى هدف وغاية معينة ومعلومة ومحسوبة⁽²⁾. يقول نيتشه في هذا الشأن، أي في فكرة النظام الأخلاقي للعالم: "إنه لمن السذاجة أن نحاول الإحاطة بالحياة في شموليتها وانطلاقا من مظهر من مظاهرها، كالوعي أو الروح أو العقل أو الأخلاق (...). وبالتالي إذا ألغينا فرضية وجود وعي كلي، خالق الغايات والوسائل، فنحن نلغي في الوقت ذاته فكرة إله أسمى من العالم، إله خلق العالم حبا في الإنسان، ومعه يتم إلغاء (...). فكرة وجود نظام أخلاقي للكون. وحينما يتم إلغاء هذه الفرضية ينكشف العالم من جديد كما كان في أصله، في براءة صيرورته، بدون ذنب أو خطيئة وفيما وراء الخير والشر"⁽³⁾.

والإلغاء غائية هذا العالم أو هذا الكون، يعني أن الصيرورة التي نلاحظها في الوجود، والتناقضات القائمة في الحياة لا تسير في خط مستقيم ساعية لتحقيق هدف معين، تم التحضير والتخطيط له، بل على العكس فالصيرورة والحركية ليست وسيلة لهدف أعلى منها، بل تتحول الصيرورة إلى هدف في حد ذاتها. فليس هناك شيء يدفعها من وراء أو

(1) جيل دولوز: نيتشه الفلسفة، مرجع سابق، ص 33 - 34.

(2) وولتر ستيتس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص 29.

(3) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 151.

يجرّها من الأمام، لكي يجعلها تبلغ موضعاً معيناً ومعلوماً⁽¹⁾. أي أن الكون في صيرورته متروك لشأنه، ليس له قوانين فوقية وإعنية تخطط لكل حركة من حركاته. وهيراقليطس بحدسه القوي اكتشف هذه الحقيقة التي لا يمكن إلا وصفها بأنها مرعبة، خاصة بالنسبة للعقول التي تعودت النظر إلى الكون على أنه محل عناية إلهية. وفي هذه النقطة بالذات، أي ارتباط كل شيء سواء في العالم، أو الفكر، أو الروح بالصيرورة فقط، يشعر نيتشه بانجذاب قوي وقرابة كبيرة من هيراقليطس⁽²⁾.

ويتجسّد مبدأ الصيرورة من الناحية الفيزيائية عند هيراقليطس؛ في قوله إن النار هي أصل الكون. والمعلوم أن من خصائص هذه المادة هي عدم الثبات، فهي دائمة الحركة والتوهج، كما أنها تتحول حسب هيراقليطس إلى تراب، وتتحوّل كذلك إلى الماء. فالنار كرمز للصيرورة والتحول "مثل الطفل تكس أكواماً من الرمل على الشاطئ ثم تقوم بتهديمها، وتكرّر هذه اللعبة باستمرار"⁽³⁾. وينتج عن ذلك أن الصيرورة لعبة فنية وجمالية مستقلة عن كل ما هو أخلاقي ومعيارى. إنها بريئة براءة هؤلاء الأطفال الذين نشاهدهم يلعبون دون كلل أو ملل وكذلك دون هدف أو غاية، إلا اللعب ذاته. إن حركة الطفل والصيرورة لا تسعيان إلى أي هدف محدد أو تم التخطيط لهما مسبقاً، لأن الطفل في لعبته، والنار في حركتها لا يخططان، ولا يفكران. فبراءة الصيرورة تعني الفن واللعب⁽⁴⁾.

وجدير بالملاحظة أن فكرة نيتشه المتعلقة بالتحوّلات الثلاثة التي تطرأ على العقل، الواردة في خطاب زرادشت، والتي بمقتضاها كان جملاً محملاً بأثقال القيم والألواح القديمة وما تحويه من أوامر أخلاقية وتعاليم

(1) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975، ص 238.

(2) Bernard Groethuysen: introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche, librairie stock, paris, 1926, p 24.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 158.

(4) المرجع نفسه، ص 664.

دينية، ثم يتحول إلى الأسد الذي بشجاعته وقسوته وضرباته القوية والقاتلة، يسقط هذا الحمل الثقيل ويخربه. ومن الأسد ينتقل العقل إلى المرحلة الأخيرة وهي أن يكون طفلاً⁽¹⁾. فالمغزى النهائي لهذه الاستعارة التي بلغت مستوى راق من التعبير المجازي، هو إسقاط التفسير الأخلاقي للعالم القائم على الأمر التالي: "يجب عليك" فالجمل كان يرزح تحت هذا الأمر القاتل. ومن أجل العودة إلى الأصل، أي طفل العالم الهيراقليطي فإن الأمر لا يتعدى حدود قوله: "أنا موجود" فقط، دون أي أمر أو إلزام، ودون أي خلفية مهما كانت دينية أو أخلاقية⁽²⁾.

إن هذا الاكتشاف الهيراقليطي لحقيقة الوجود، أي كونه صيرورة وصراع دائم وبرئ، مثل براءة الأطفال، جعلت نيتشه يرفع هذا "الحكيم الأفري" إلى مصاف الآلهة، حيث اتخذ موضوعاً لابتهالاته وقصائده، ويظهر ذلك في أحد مقطوعاته الشعرية الذي عنوانه بـ: "هيراقليطية". وفيها يقول: كل سعادة على الأرض أصلها الصراع، يا أصدقائي⁽³⁾.

هذا، وإذا كان أفلاطون يشعر بالرهبة والوقار تجاه بارميندس، فإن نيتشه على العكس من ذلك، كان يشعر بنفس الشعور تجاه هيراقليطس، إذ يقول: "أستثني اسم هيراقليطس، مع كامل الاحترام الواجب له (...). هيراقليطس سيظل أبداً على صواب"⁽⁴⁾. ويواصل إعلان تبعيته وبنوته لهيراقليطس مناجياً: "... من بين الفلاسفة اليونانيين العظام، أولئك اللذين يمتنون إلى قرنين قبل سقراط. لا يزال لدي شك بشأن هيراقليطس الذي أكون في حضرته بصفة عامة أكثر دفئاً، وأشعر براحة معه بخلاف أي إنسان

(1) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, I, les trois métamorphoses, op. cit, p 23

(2) Karl Loewithe: Nietzsche, IN les philosophes de l'antiquité au XX e siècle: histoire et portraits, sous la direction de Maurice merleau - ponty, librairie générale française 2006, p 999.

(3) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، تقديم 41، ص 23.

(4) فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، مرجع سابق، III العقل في الفلسفة، فقرة 2، ص 26.

آخر..."⁽¹⁾. فهو لا يتوانى في اختيار وتفضيل فلسفة هيراقليطس من بين كل الفلسفات، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة وحتى المعاصرة له، لأن فلسفة الصيرورة تعتبر في تاريخ الفلسفة من بين الفلسفات الأكثر شمولية. والشمولية هنا لا تعني بتاتا التجريد والتنظير، بقدر ما تعني القدرة على استيعاب كل مظاهر الوجود في جملة واحدة ومختصرة ومحبولة بمعنى دقيق وثقيل ومركز⁽²⁾.

وهذا ما جعل كل دارسي فلسفة نيتشه يعلنون دون تحفظ، أن أصل فلسفته ومنبتها هو هيراقليطس، الذي يعتبر أكبر من أثر فيه⁽³⁾. ورغم أنه يعلن تأثره ببعض الفلاسفة الآخرين إلا أن مكانة هيراقليطس لا تضاهيها مكانة أخرى. وبالفعل، فقد أعلن "مارتن هيدغر" قائلا: يمكن اعتبار نيتشه هو هيراقليطس القرن التاسع عشر، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هيراقليطس ذاته ما هو إلا نيتشه العصور السابقة لأفلاطون⁽⁴⁾.

وهذا ما يدل على التقارب إلى حد التماهي والتداوت بين الفلسفتين، خاصة من جهة نيتشه الذي كان يسعى لأن تكون فلسفته أحسن تعبير معاصر على أفكار هيراقليطس. إذ أنه كان يستعير منه العبارات التي يراها أكثر ملاءمة للتعبير عن أفكاره، فقد كان نيتشه يستعمل عبارة "النهر الأبدي لكل شيء" وهي عبارة تحاكي اللغة الهيراقليطية، قبل أن يصوغ التسمية النهائية لمذهبه، وهي العود الأبدي، حيث كان يقول في المدونات التي تعود إلى مرحلة كتابة "هكذا تكلم زرادشت": "سوف أعلمكم افتداء النهر الأبدي، هذا النهر الذي لا يتوقف عن العودة إلى أصله والسيلان في ذاته، ولا يجب أن تتوقعوا أنتم ذاتكم في النزول إلى النهر ذاته"⁽⁵⁾.

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV فقرة 3، ص 91.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit. II aph 5, p 218.

(3) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p p 17- 48.

(4) Martin Heidegger: Nietzsche, I, op. cit, p 395.

(5) Ibid, pp 316 - 317.

2- طريق الحقيقة عند بارمنيدس:

خصص نيتشه خمس فقرات من كتابه "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" ليحدثنا عن قصة بارمنيدس(*) في بحثه عن الحقيقة في الوجود، وليجيب كذلك عن مختلف الأسئلة التي تمت إثارتها بخصوص هذا الفيلسوف والعصر الذي عاش فيه، ومن بين هذه الأسئلة:

1- علاقة بارمنيدس بهيراقليطس، التي أثارت جدلا كبيرا: فما هو الطرف الذي عارض الآخر؟ هل هيراقليطس هو الذي ينتقد بارمنيدس، أم أن بارمنيدس هو الذي يدحض نظرية هيراقليطس؟ أم أن لا علاقة لفيلسوف بأخر، أي أن كل واحد منهما اشتغل في حقله المعرفي الخاص به بدون أن يعلم بمواقف الآخر؟⁽¹⁾.

2- علاقة بارمنيدس بأكسانوفان(*) : فمن تتلمذ على الآخر، وبالتالي من هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإليائية أو الإيلية، مدرسة الوحدة

(*) بارمنيدس ولد حوالي 449/451 ق م، في إيليا. لذا ينسب إليه تأسيس المدرسة الإيلية، خاصة من الجانب الفلسفي. وصلت إلينا معظم أشعاره عن طريق سمبليقوس. والتي تحتوي على مائة وخمسين بيتا، فيها يذكر طريق الحقيقة وطريق الرأي أو الظن. بتصرف عن:

- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، مقتطفات بارمنيدس، ص 113.

- فريدريك كيلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 88.

- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 114.

(1) جورج هانز غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 25.

(*) أكسانوفان عاش حوالي 576 ق م. وبذلك فهو يختلف عن أكسينوفون (426 - 354 ق م) تلميذ سقراط وكاتب "الذكريات" كان أكسانوفان شاعرا متجولا في المدن اليونانية، ومن هذا التجوال لاحظ أن كل مدينة أو قوم يصورون الآلهة حسب أشكالهم، وهذا ما ولد التعدد في تصور حقيقة الآلهة. لذا دعا إلى إعلاء وتنقية صورة الإله، وأعلن أن الكل هو واحد، وأن الوحدة هي الإله. للتوسع في الموضوع يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- ديوجينيس اللانرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الثاني، فقرة 48، ص 167.

- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 45.

- Aristote: la métaphysique, op. cit. livre A chapitre 5, 986 a, p 59.

والثبات؛ هل هو بارمنيدس أم أكسانوفان؟⁽¹⁾.

3- وأخيرا ما هي قيمة الفلسفة البارمينيدية بالنسبة لنيتشه في مجمل تاريخ الفلسفة اليونانية مقارنة بالفلسفات السابقة عليها، وكيف أثرت في الفكر اللاحق، وما طبيعة هذا الأثر؟

يقسم نيتشه فلسفة بارمنيدس إلى مرحلتين متميزتين، فهناك مرحلة الشباب الأولى التي كان فيها قريبا من فلسفة أناكسيمندريس، على اعتبار أنه اهتم بدراسة الطبيعة. وفي هذه المرحلة، رغم معرفته ومعاشرته لأناكسيمندريس، إلا أنه رفض تقسيم الوجود إلى عالم الصيرورة والواقع وعالم اللاحدود أو الأبيرون الذي لا يخضع للفناء والعقاب. وبهذا الإقرار بوحدة العالم والوجود وعدم وجود ثنائية مثلما قال أناكسيمندريس، يلتقي ويتفق بارمنيدس مع هيراقليطس. يقول نيتشه محددا علاقة فكرهما في هذه المرحلة: "لقد سعى كلاهما إلى تجنب تقسيم العالم إلى نظامين متميزين"⁽²⁾.

وعندما كان بارمنيدس يدرس الطبيعة^(*) توصل إلى نتيجة استقاها من الملاحظة الحسية، وهي أن هناك نوعين من الصفات في الوجود وهي: النور الذي يمثل الصفة الإيجابية، وتدرج تحته الصفات التالية: الخفة، النار، والحرارة، والرقعة، والمذكر، والفاعل أو الفاعل بمعنى المؤثر. والنوع الثاني من الصفات هو الظلام الذي يمثل صفة سلبية، وتدرج تحت هذه

(1) يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 113.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 9، ص 67.

(*) للاطلاع على قصيدة بارمنيدس كاملة باللغة العربية يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، مقتطفات بارمنيدس، ص من 113 إلى 118.
- جورج هانز غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 190 وما بعدها.
- ميشلين سوافاج: برمنيدس، مرجع سابق، ص من 53 إلى 61.
- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، ص 117 إلى 137. (مع النص اليوناني الأصلي)

الصفة مجموعة من الصفات التابعة، وهي: الأرض، والثقل، والبارد، والسميك، والأنوثة، والانفعالية بمعنى الذي يستقبل التأثير. وبعد تأمل عميق لهذه الصفات، أعطى بارمنيدس تسمية لها؛ فالصفات الإيجابية باعتبارها هي الأصلية سماها الوجود. والصفات السلبية وبما أنها تابعة وفرعية سماها اللا وجود، لأنها نفي للأولى. وبهذا فإن العالم الذي نعيش فيه حسب بارمنيدس فيه نوعين من الصفات، ومقسم إلى جزأين: الوجود واللا وجود. لكن هل هذا يعني أنه واصل في درب أناكسيمندريس؟ يجب نيتشه بالنفي؛ لأن الأبيرون حسب الفيلسوف الأيوني مفارق للوجود، إنه أعلى من هذا العالم المذنب الذي نعيش فيه. أما الوجود البارمنيدي فليس مفارقاً، بل على العكس إنه محاث، إنه هنا في عالمنا الكائن⁽¹⁾.

إن ما يمكن أن نلاحظه إلى غاية الآن، هو أن بارمنيدس قد أدرك مثله مثل هيراقليطس وجود الحركة والضرورة في الكون. لكن بارمنيدس لم يتوقف عند هذا الحد، بل واصل البحث عن ماهية الضرورة. لأن إدراك الضرورة بالنسبة له ليس هو النهاية، ونقطة بلوغ البحث الفلسفي، بقدر ما يمثل بداية التنقيب والتفلسف. بمعنى أن الضرورة لا تمثل إجابة، بل هي سؤال، أو بداية السؤال الحقيقي: ما حقيقة الضرورة؟

بهذا السؤال عن حقيقة الضرورة التي نلاحظها في الوجود، الذي طرحه بارمنيدس بإلحاح، يكون قد انتقل هذا الفيلسوف من المرحلة الأولى، التي تمثل مرحلة الشباب إلى المرحلة الثانية التي تمثل السن المتقدمة في حياته، حيث بلغ النضج والشيخوخة. وإذا كان بارمنيدس في المرحلة الأولى متوافقاً مع هيراقليطس في الإقرار بوجود الضرورة. فإنه في هذه المرحلة الثانية يختلف عنه ويناقضه، لأن بارمنيدس لم يتقبل فكرة تداخل

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 9،

وتكامل الوجود واللاوجود، الإيجابي والسلبي. ثم أنه اصطدم
بالمشكلة القائلة: هل يمكن لشيء غير موجود، أي الجانب السلبي
للوجود (الأرض، الثقل، السميكة، الانفعالية...) أن تكون له صفة؟⁽¹⁾
أي هل يمكن لشيء غير موجود أن يكون موجوداً؟ على اعتبار أن
الصفات السلبية غير موجودة. هل يمكن لـ: "أ" أن يساوي "لا أ"؟

إن العقل حسب بارميندس لا يمكن أن يقبل ذلك، لأن "أ" يساوي
"أ" فقط ولا يمكن أن يساوي غير ذلك. ومنه فالوجود هو موجود،
واللاوجود ليس موجوداً. هذه هي النتيجة التي أعلنها بارميندس
وأصبحت لاحقاً عنواناً يحتزل كل تحليلاته الفلسفية. وهذه النتيجة كما
هو ظاهر تعارض بشدة مبادئ الفلسفة الهيراقليطية، التي تقول: "نحن
موجودون وغير موجودين في نفس الوقت." إن العلاقة بين هيراقليطس
وبارميندس هي كالعلاقة بين النار والجليد، بين الحياة والموت، بين
الكشف الحدسي والتصور المنطقي⁽²⁾. فهيراقليطس يمثل النعوت الأولى
وبارميندس هو الجليد والموت والتصورات المنطقية.

وبهذه الطريقة العقلية في التفكير التي سار عليها بارميندس، أي
المقابلة المجردة بين القضايا كتصورات ذهنية كلية؛ "غطس بارميندس في
حمام بارد من التجريدات المخيفة"⁽³⁾. وهذه البرودة البارميندية متأية من
الانفصال الكلي عن المعرفة التي تقدمها لنا الحواس، وبذلك يكون أول
من ميز وفرق بين معرفة تقدمها لنا الحواس ومعرفة أخرى نستنتجها
بالعقل. فثبات ووحدانية الوجود لا نصل إليهما بالمشاهدة الحسية، لأن هذه
المشاهدة تقدم لنا اللاوجود أو الصفات الغير حقيقية. إنما نصل إلى إدراك

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 10،
ص 71.

(2) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 51.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 10،
ص 71.

الوحدة كحقيقة بواسطة التحليلات العقلية. والتمييز بين العقل والحس، يستلزم تمييزاً آخر وفي مستوى أعلى وأخطر بالنسبة لنيته، وهو التفرقة بين الروح والجسد. لذا لا يمكن حسب نيته إلا أن نصف بارمنيدس بـ: "النبي الجليدي"، هذا الجليد بالذات هو الذي يزعم نيته، لأنه لا يتكون إلا من تصورات فارغة من دم الحياة ونبض الصيرورة، وتعليلات عقلية خاوية من الحدوس الحارة⁽¹⁾.

والابتعاد عن تضاريس الوجود الحسي الحي، الملون والمعطر أدى إلى ظهور علم الكائن أو الأنطولوجيا، وهو علم يبحث في الوجود بما هو موجود، بمعنى دراسة الوجود في كليته وعموميته. وهذا يعني الانصراف كلية عن المسائل الجزئية والمواضيع العينية، مما يجعل علم الكائن أو الأنطولوجيا علماً للوجود الكلي والشامل. يتخذ من العقل وما له من أفكار مجردة، الوسيلة الضرورية لدراسة هذا الوجود في كليته⁽²⁾. وبهذا يكون بارمنيدس من أول الفلاسفة الذين مهدوا لظهور هذا العلم⁽³⁾. وعلم الكائن بدوره هو الممهد لظهور الميتافيزيقا، هو العلم الذي يقفز ويتسلق الطبيعة إلى ما وراءها. هذا العلم الذي كافح نيته طوال حياته لتدميره واقتلعه من الفلسفة.

وإذا كان نيته قد تعاطف في البداية مع تفكير بارمنيدس، لأنه كان يدرس الوجود الواقعي، فإنه في النهاية بدأ يصفه بأعنف الأوصاف، بسبب النتيجة التي توصل إليها. فقد وصفه هو وأتباعه الميتافيزيقيين بالغباء، لأنهم يقولون أن كل الأشياء ثابتة⁽⁴⁾. ثم إن بارمنيدس قد خلط

(1) ميشلين سوفاج: برمنيدس، مرجع سابق، ص 16 - 72.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 19.

(3) فريدريك نيته: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 11، ص 74.

(4) فريدريك نيته: هكذا تكلم زرادشت كتاب للكل ولا لأحد، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية 1938، الجزء الثالث الوصايا القديمة والوصايا الجديدة، فقرة 8، ص 170. كذلك فريدريك نيته: العلم الجدل، مرجع سابق، III فقرة 110، ص 109.

المسائل عندما "أسند للوجود الحق علامات مميزة للعدم، وأوجد العالم الحق بمخالفته للعالم الحقيقي أي الحسي"⁽¹⁾. بمعنى أن الثبات كخاصية جوهرية للوجود حسب بارمنيدس هو ميزة غير موجودة أصلا، إنها عدم ومنه فقد أدخل صفة غير موجودة في تكوين الوجود وهذا هو التناقض الذي وقع فيه.

لقد قام نيتشه بتصور مناظرة قطباها: نيتشه - بارمنيدس، حيث قال هذا الأخير معلنا قضيته: "لا يمكن أن نفكر فيما لا يوجد" فرد عليه نيتشه مخالفا: "إن ما يمكن تصوره عقليا، هو بلا أدنى شك وهم وخيال"⁽²⁾. فإن كان بارمنيدس قد أسس أطروحته على منطق العقل، الذي يقر بأننا لا يمكن أن نفكر في اللا وجود، لأننا إذا فكرنا فيه فهو موجود، وبالتالي ليس هناك إلا الوجود. فإن نيتشه لم يهتم بالنتائج، بل ذهب لنسف المبادئ، أي العقل فإن كان العقل هو الذي توصل إلى مبدأ "الوجود موجود"، فإن التصورات العقلية التي تسعى للهروب عن الوهم، وهم الصيرورة هي في ذاتها وهما.

وبما أن بارمنيدس من أكبر خصوم التغير، لأنه يحقر الأعراض التي يسميها الحس، وبما أنه كذلك هو مؤسس عالم آخر، يسميه: "عالم الحقيقة" الذي تفصلنا عنه أوهام هذا العالم المرئي⁽³⁾، فإن نيتشه يضحي به لصالح هيراقليطس، لأن المثالية، وبارمنيدس من مؤسسيها - رغم وقوع جدل فلسفي حول مثاليته أو ماديته - تصر على استبعاد تحديدين مهمين وضروريين في ضبط مفهوم الكائن، هما التعدد والصيرورة⁽⁴⁾.

(1) فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، مرجع سابق، VI فقرة 2، ص 31.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit, I, aph 86, p 39.

(3) Jean Beaufret: dialogue avec Heidegger - philosophie grecque, op. cit, p 50.

(4) Jean Garnier: le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, les éditions de seuil, paris 1966, p 506.

أما بخصوص علاقة بارمنيدس بشبيهه أكسانوفان، فهي حسب نيتشه علاقة تباعد واختلاف. فرغم أنهما توصلا إلى نفس النتيجة، وهي مذهب الوحدة والثبات، إلا أنهما ينتميان إلى حقول معرفية مختلفة. فمنطلقات كل مفكر تختلف عن الأخرى، كالاختلاف بين الفلسفة والدين. يقول نيتشه: "ففي حين توصل بارمنيدس إلى وحدة الوجود بفضل الاستنتاج المنطقي فقط (...) فإن أكسانوفان روحاني مؤمن"⁽¹⁾. وهذا يعني أن الهواء الذي كان يتنفسه بارمنيدس يختلف من حيث النوع عن هواء أكسانوفان، فهذا الأخير كان يسعى إلى تنقية التصورات الإنسانية الأخلاقية حول الإله، لأن الإله حسب اعتقاده يجب أن يكون واحدا، ويمتلك قدرة تفوق بكثير تصورات الإنسان، كما يجب أن يكون مختلفا عن الكائنات الفانية، سواء من حيث المظهر أو الفكر⁽²⁾.

وقد حدد الدكتور وولتر ستيس في مجموع محاضراته العلاقة بين بارمنيدس وأكسانوفان، كما حددها نيتشه بصورة كاملة، حيث نجده يقول: "أكسانوفان يمت لتاريخ الدين أكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة"⁽³⁾. بمعنى أن المنطق الذي كان يفكر به بارمنيدس يختلف من حيث النوعية عن منطق تفكير أكسانوفان، لأن هدف بارمنيدس هو بلوغ الحقيقة فقط، بغض النظر عن الخلفية الدينية. حتى أن نيتشه قد اخترع وتصور صلاة لبارمنيدس، يقول فيها: "أيتها الآلهة، امنحيني يقينا واحدا فقط، قدّمي لي لوحة بسيطة أعبر عليها بحر اللا يقين"⁽⁴⁾.

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 10، ص 70.

(2) Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie plon, 1980, p40.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 45.

(4) jean beaufret: dialogue avec Heidegger, op. cit, p 72.

3- عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا غائية:

بعد أن تبين نيتشه الطابع الإجرامي والعقابي للوجود عند أناكسيمندريس، والصراع الكوني كتعبير عن الجمال والبراءة عند هيراقليطس. وأظهر كذلك كيفية انسحاب بارمنيدس وتلميذه زينون الإيلي^(*) من الوجود المتحرك والعكر، وتعلقهما بأهداب الحقيقة المجردة والمريضة، ووجه آله التأويلية إلى فلسفة أناكساغوراس^(*). وهذه هي قصة هذا الفيلسوف حسب الرواية النيتشوية:

(*) زينون من إيليا ولد سنة 489 ق م، يوصف في عموم الأحيان أنه سلبى، أي لم يقدم تعاليم جديدة، ولم يكن مبتكرا لفلسفة متميزة بقدر ما قدم براهين على عدم وجود الكثرة وانعدام الحركة. وأما حججه ضد الحركة فهي: برهان أخيل والسلحفاة، برهان السهم الطائر، القسمة الثنائية. والحجج المقدمة ضد التعدد فهي: حجة المقدار، حجة العدد، حجة المكان، حجة التأثير الكلي. يصفه أفلاطون بأنه صاحب أدلة قوية، ويقول عنه أرسطو بأنه مخترع الجدل. أما وولتر ستيتس فإنه يصف حجتى السلحفاة والسهم الطائر بأنها ألغاز أطفال. للتوسع يمكن العودة الى المراجع التالية:

- أفلاطون: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 11.

- وولتر ستيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 56.

(*) أناكساغوراس (500 - 428 ق م) من كلاًزومينا الأيونية، يقال أنه أول من نقل الفلسفة إلى أثينا من مستعمرات آسيا الصغرى، حدد علة مادية للحركة، وهو "النوس" أو العقل. كان متميزا بالروح العلمية حيث فسر فيضان النيل بإرجاعه إلى أسبابه الوضعية وقال أنه يعود إلى ذوبان جليد بلاد الحبشة في فصل الربيع. اتهم بالإلحاد لأنه قال أن الشمس كتلة من الحجر المتوهج أكبر من دول البلوبونيز عدة مرات، وأن القمر عبارة عن تراب. واضطر للهرب بمساعدة صديقه بريكلبس. وصفه أرسطو بأنه "رجل رزين وسط معتهين" أو "كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه" ونيتشه يوافق أرسطو في حكمه هذا ويستشهد به. بتصرف عن الكتب التالية:

- أفلاطون: دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة 2001، ص 86 - 87.

- وولتر ستيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 87.

- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 159.

- Aristote: la métaphysique, op. cit, livre A chapitre III 984 b, p 52.

لم يستطع أناكساغوراس التحرر من مبادئ فلسفة بارميندس، الذي أثبت أن ما ندركه بالحواس لا يقدم لنا الحقيقة. لكن هذا لا يعني أنه أنكر الصيرورة والحركة، بل هي شيء حقيقي وليس من المظاهر الخادعة كما يدعي أصحاب المدرسة الإيلية. لكن السؤال الذي طرحه أناكساغوراس هو: ما هو مصدر الحركة؟ يجيب قائلاً أن كل وجود وكل جسم يحتل حيزاً ويملاً مكاناً، وبالتالي فلا يمكن لجسمين التواجد في مكان واحد وفي الوقت نفسه. بل كل جسمين يتصارعان على احتلال المكان، مما يؤدي إلى تغييرهما وإنتاج الحركة⁽¹⁾.

والكون حسب أناكساغوراس لا يمكن اختزاله إلى شيء واحد، بل يعود إلى مصادر أولية وأزلية على شكل جواهر، غير محدودة العدد والكم⁽²⁾. وتتميز هذه الجواهر بأنها لا تزداد أو تتغير، وهنا يستنتج نيتشه مدى تقيد أناكساغوراس بالثبات البارمينيدي وصعوبة تحرره منه، رغم أنه قال بالكثرة وليس بالوحدة⁽³⁾.

لقد ذهب أناكساغوراس من ملاحظته للتوالد في الطبيعة، ومختلف التحولات التي تطرأ على المواد، كأن يخرج السائل من الجامد، أو الصلب من اللين... إلى أن "كل شيء يولد من كل شيء". بمعنى أن المواد والأشياء لا تحتوي على عنصر واحد فقط، بل تحتوي على كل العناصر. فالذهب مثلاً يحتوي على الفضة والحديد والثلج واللحم... وسبب تسميته بالذهب دون غيره من المواد المشكلة له، هو أن هذه المادة هي المسيطرة على بقية المواد⁽⁴⁾.

-
- (1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، فقرة 14، ص 80 - 84.
(2) أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 242.
(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 14، ص 84.
(4) المصدر نفسه، فقرة 16، ص 88.

إذا، وحسب أناكساغوراس، فإن الصورة الأولى للكون تتمثل في هذا الامتزاج بين المواد المختلطة، وعندما تسيطر مادة على بقية المواد الأخرى، تتشكل الصيرورة والحركة. لكن ما طبيعة هذه الحركة؟ هل هي صدفة وعماء أم أنها ناتجة عن إرادة وغاية؟ يقول نيتشه على لسان أناكساغوراس: "إنها حركة قد بدأت في نقطة ما من البلبلة الفوضوية، بشكل دورة خفيفة، تخترق هذه الحركة الدائرية مجمل الوجود بدوائر تتسع وتطرد في كل مكان (...). وهكذا يتكون الإعصار متقدما عبر الفوضى (...). وهكذا يتشكل العالم"⁽¹⁾. من هذا القول نلمس موقف أناكساغوراس، رغم عدم وضوحه التام؛ فهو يقر بالفوضوية والصدفة والعمى والآلية واللاعقلانية. وبذلك يستبعد الغائية^(*) ونوايا الإله المدبر. وهذا الإقرار هو الذي يسميه نيتشه بـ: "قلس أقداس مفاهيم أناكساغوراس"⁽²⁾.

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 17، ص 91 - 92.

(*) الغائية هي خاصية شيء له هدف أو هي الفكرة القائمة على ترابط الوسائل مع المرامي أو الظواهر مع الغايات. ويمكن أن نلاحظ نوعين من الغائية؛ الأولى داخلية تعني تكامل أجزاء الكل من أجل تحقيق هدف في ذات الكل، كأن يتكامل القلب والرئة والمعدة في الكائن الحي من أجل تحقيق الحياة واستمرارها. وغائية خارجية التي تعني كون الشيء وجد من أجل هدف يتحقق في كائن أعلى منه ويتجاوزه، كأن يكون وجود العشب من أجل الحيوان العاشب، ووجود هذا الأخير من أجل الحيوانات المفترسة وهكذا... والغائية هي المبدأ الذي يستخدم في عموم الأحيان من أجل إثبات وجود قوة عاقلة وراء هذه الظواهر الطبيعية البالغة التنظيم، أي وجود مصمم للكون أي الخالق أو الله. ودحض وجود الغائية في الكون يعني إنكار وجود تصميم إلهي وهذا ما يسعى نيتشه إلى إثباته في تأويل فلسفة أناكساغوراس. للتعلم في مفهوم الغائية يمكن العودة إلى:

- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit, p 355.

- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 123 - 124.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 16، ص 90.

وينتهي نيتشه إلى أنه من "الخطأ أن ننسب لأناكساغوراس الخلط الذي يرتكبه الغائون الذين يعلنون عن إعجابهم الكبير بالانسجام المذهل مع الغايات، وتوافق الأجزاء مع الكل"⁽¹⁾. فالغائية التي نلاحظها في الكون هي، في نظر نيتشه نتيجة للحركة الكونية الآلية والعمياء وليس العكس. وإذا كان نيتشه قد أسهب في تحليل لا غائية الكون عند أناكساغوراس، فإنه لم يهمل بقية الفلاسفة الطبيعيين، الذين اكتشفوا مأساوية الوجود. وخضوعه لصيرورة مرعبة⁽²⁾. فإلى جانب أناكساغوراس، يمكن إضافة "ديموقريطس" الذي قال بالمصادفة وجعل العالم بأكمله مقطوع الصلة بالعقل كمصدر للتدبير والعناية، وأمباذوقليس الذي ربط العالم "بالحب الأعمى" و"الحقد الأعمى"⁽³⁾.

فيما يخص هذا الأخير، أي أمباذوقليس^(*) فقد اطلع نيتشه عليه، وتعرف على شخصيته منذ سن الشباب عن طريق الشاعر "هولدرلين"^(*)

- (1) فريدريك نيتشه: المصدر نفسه، فقرة 19، ص 97.
 - (2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 227.
 - (3) Friedrich Nietzsche: le livre du philosophe, traduit Angèle kremer - marietti, édition sigma, IV aph 195, p 150.
- (*) أمباذوقليس (495 - 435 ق م) من أكراجاس الصقلية، ادعى الألوهية والمعجزات. يقال أنه رفع إلى السماء أو أنه رمى بنفسه في فوهة بركان إتنا. خلف قصيدتين هما: "في الطبيعة" و"في التطهير". قام ديلز بنشر بعض قصائده. بتصرف من:
- برتراند رسل: حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 57.
 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 45.
- (*) فريدريش هيلدرلين (1770 - 1843) شاعر ألماني من النزعة الطبيعية الرومانتيكية، دراسته كانت دينية مهتمة باللغات القديمة سواء اللاتينية أو العبرية أو اليونانية، ومن هذه الأخيرة إطلع على الثقافة اليونانية التي طبعت كل فكره. تقاسم الغرفة الطلابية في جامعة توبنجن مع هيجل وشيلنج، كان مولعا بهيراقليطس وأمباذوقليس، كما تأثر بالمثالية الألمانية خاصة فشته الذي اعتبره فريدا. كما تأثر بالثورة الفرنسية. أهم كتبه: "هيبيرون أو الناسك في اليونان". وهو قصة غنائية، وقصيدة "أنشيد للمثل العليا للإنسانية". ألف كل من هيدجر وياسبرز كتب عليه. انتهت حياته بالجنون، حيث قضى أكثر من 40 سنة في ظلامه. بتصرف عن: عبد الرحمن بدوي: الموت والعبقريّة، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم، بيروت، ص 69 وما بعدها. وعبد الرحمن بدوي: الألب الألماني في نصف قرن، المجلس الوطني للثقافة والنشر والفنون والآداب الكويت عدد 184، يناير 1994، ص 7.

الذي كان معجبا به في مرحلته الثانوية، إلى درجة التعب⁽¹⁾. فقد كتب هولدرلين مسرحية شعرية سماها "أمباذوقليس" فيها مجد الإنسان باعتباره كائنا مقدسا وإلهيا - وهذا ما كان يعتقد فعلا الفيلسوف اليوناني - ومقره الحقيقي هو الأرض وليس السماء أو عالم آخر⁽²⁾.

وفكرة أمباذوقليس الأساسية في الكون، أنه يعود إلى مواد أربعة، وهذا ما يسمى بالأسطويحيون أو الأسطقسات في اللغة العربية، وهذه المواد هي: الماء، والهواء، والنار، والتراب. والعنصر الجديد الذي أضافه أمباذوقليس هو التراب، أما بقية العناصر فقد قال بها كل من طاليس وأناكسيمينس وهيراقليطس. وإلى جانب هذه العناصر الأربعة هناك قوتان؛ المحبة التي تعمل على وصل العناصر، والكراهية التي تقوم بفصلها. وهكذا فالصراع والتعاقب هو قانون القوتين، مما يولد دورات كونية غير متناهية على شكل عود أبدي للمماثل أو المشابه⁽³⁾.

ومجرى الطبيعة حسب أمباذوقليس ليس خاضعا لنظام الغائية، بل للمصادفة والضرورة. وما انتقاد أرسطو لهذا الفيلسوف سوى دليل على أنه جعل الكون آلي الحركة، وأن الكون والفساد ظاهرة عمياء، فليس هناك وعي في الحب والكراهية. في حين يرى أرسطو أن الغائية تظهر بجلاء في العالم الطبيعي⁽⁴⁾. والقول بانعدام التدبير في الكون، يجعل الإنسان ابنا للأرض، يتشبث بها ويعود إليها. وما رمي أمباذوقليس بنفسه في البركان، حسب الأسطورة إلا تعبيرا عن: أولا اختيار الموت طواعية وهذا ما يفضلته نيتشه على الموت الاضطراري، وتعبيرا عن العودة إلى الأم الأولى وهي الطبيعة في المقام الثاني⁽⁵⁾. وهذا ما يكشف عن نظرة مأساوية في أوج نضوجها.

(1) Martin Heidegger: Nietzsche, I, op. cit, p 394.

(2) يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 13.

(3) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مرجع سابق، ص 82.

(4) Aristote: la métaphysique, op. cit, livre B chapitre III, 998 a-b, p 105.

(5) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 9.

أما ديموقريطس(*) فهو القائل بأن الذرات (أو الجزء الذي لا يتجزأ) المادية هي أصل الكون والفساد، أي العالم الكائن، وهي في حالة حركة دائمة عبر الخلاء أو اللاوجود، الذي لا يمكن إنكاره مثلما أنكره أصحاب المدرسة الإيلية. وحركة الذرات هذه ليست موجهة إلى غاية أو هدف معين، بل هي حركة تلقائية، خاضعة لمبدأ المصادفة. فشكل وحجم ووضع الذرات هو الذي يحدد صفات الأشياء، كما أن حالة الموجودات ناجمة عن تصادم الذرات ونسبة المسافة الموجودة بينها، مما يجعل الكون بأكمله خاضعا لعماء وحتمية هذه الحركة، ولعبة في يد المصادفة والضرورة الغير عاقلة. وبالتالي ليس هناك مكان لغائية كونية متناغمة، ترعى هذا الوجود حتى يشعر أصحاب النفوس الغير شجاعة والجبابة بالسعادة والاطمئنان⁽¹⁾.

(*) ديموقريطس ولد حوالي 460 ق م وازدهر في 420 ق م، موطنه الأصلي هو "أبديرا" الكائنة في تراقيا، والقريبة من أستاجيرا موطن أرسطو. وهو تلميذ وصديق لوقيبوس(أو لوسيوس الغير مشهور كثيرا مثل تلميذه)، عاصر الحركة السفسطائية وسقراط. فلسفته هي محاولة للتوفيق بين الإيلية والهيراقليطية، حيث حاول معالجة مشكلة امتلاء الكون (الإيلية) وامتناع الحركة في حالة إنكار وجود الخلاء. لذا أثبت وجود الفراغ من أجل إثبات إمكان وجود الحركة. اهتم بدراسته أصحاب المذاهب الآلية خاصة الفلاسفة الروس، لأنه يتماشى مع إيديولوجيتهم. بتصرف عن:

- Aristote: la métaphysique, op. cit, Livre A chapitre IV, 985b p 55.
- أرسطوطاليس: الكون والفساد، مرجع سابق، الكتاب الأول، الفصل 8، ص 144.

- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مرجع سابق، ص 110 - 111.
- (1) René barthelot: un romantisme utilitaire étude sur le mouvement. pragmatiste - la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911. p 39.

رابعاً: نتائج الفصل الأول

من هذا العرض لأهم أفكار نيتشه المتعلقة بالفلسفة اليونانية السابقة لسقراط يمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج نعرضها كالتالي:

1- إن نيتشه قد تماهى مع الفلاسفة السابقين لسقراط وتعلق بهم، سواء في شخصيته أو أفكاره أو أسلوبه. فتصرفاته تدل على أنه يحاكي اليونان، ويظهر ذلك في وصيته لأخته "إليزابيث" عندما اشتد به المرض، الذي كان يهاجمه على شكل نوبات حادة من الألم، التي قال فيها: "أريد أن أدفن في قبري وثنيا شريفا"⁽¹⁾. فهو لم يكتف بأن يعيش مثل اليونان، بل أراد كذلك أن يموت مثلهم. أما أفكاره فهي تشكل نسخة معاصرة للفكر اليوناني القديم، ففي بعض الأحيان نشعر أن أفكاره هي أفكارهم، وأفكارهم هي أفكاره، إلى درجة أننا لا نميز ما بين الفكر الخاص بنيتشه والفكر الخاص باليونان⁽²⁾. ويظهر ذلك في مسألة العود الأبدي والتراجيديا والفن...

وحتى أسلوب نيتشه في الكتابة، والمتمثل في الشذرات أو ما يسمى "بالأفوريزم". فإنه رغم كثرة التأويلات والتفسيرات حول سبب استعماله هذه الطريقة، إلا أن هناك تفسيراً يتلاءم ويتطابق مع ظاهرة انغماس نيتشه في الفلسفة اليونانية، وهو أنه بهذه الطريقة الشذرية في الكتابة أراد التقرب من الماضي والتقليد اليوناني السابق لسقراط، وبصورة خاصة طريقة الكتابة التي اعتمدها هيراقليطس المتمثلة في

(1) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 18.

(2) فواد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 139.

الحكم والأمثال المنفصلة التي لا تشكل نسقا موحدًا⁽¹⁾. لذا يمكن القول إن نيتشه قد دخل في علاقة حية مع شخصية الفلاسفة السابقين لأفلاطون وسقراط. وكان يفتخر بأنه آخر المتبقين من العالم القديم، يقصد اليونان طبعًا، يقول: "أنا تلميذ العصور الأكثر قدما، خاصة اليونان القديمة"⁽²⁾.

2- رغم هذا التعلق الحميمي بالفلسفة السابقة لسقراط، إلا أنه إزاء الفلاسفة والحكماء الذين عاشوا في تلك الفترة يطبق نيتشه مبدأ التراتبية، فهم ليسوا جميعا في نفس المستوى والمكانة عنده. فرأس الفلسفة التراجيدية حسب نيتشه هو هيراقليطس، وهذه التزكية لها ما يبررها وهو أن القول بالضرورة وإثباتها يعني حتما إسقاط الصورة الدينية واللاهوتية عن الكون، أي الإطاحة بالمتعالى لحساب المحايث وهو الأرض والوجود الممتلئ دما وحياة⁽³⁾. هذا التبرير الأول يؤدي حتما إلى النقطة الثانية، وهي "وحدة العالم" فهيراقليطس "على خلاف أناكسيمندريس الذي فرق بين الوجود الغير محدد والوجود الخاضع للعقاب"⁽⁴⁾، وبارميندس الذي قسم العالم إلى وجود حقيقي ولا وجود مزيف؛ أثبت عالما واحدا هو عالم الصيرورة، وبذلك فهو أبعد ما يكون عن مبدأ ثنائية العالم الذي انفجر لاحقا، وأقرب ما يكون إلى ديانة نيتشه، وهي الصيرورة والحياة والطبيعة والعودة الدائمة إليهما⁽⁵⁾.

3- أطلق نيتشه على المرحلة السابقة لسقراط اسم العصر المأساوي، لأن عواطف هؤلاء كانت تفيض، في رأيه، بالحياة وغرائزهم كانت أرضية،

(1) Philippe choulet: Nietzsche in la philosophie allemande de Kant à Heidegger, op. cit, p 225.

(2) Lou andreas - Salomé: Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, op. cit, p 75.

(3) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 151.

(4) Georges Morel: Nietzsche II, op. cit, p 281.

(5) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 34.

هم شجعان لا يعرفون للخوف معنى، رغم أن العالم غير معقول⁽¹⁾. وتأتي عظمة هؤلاء الفلاسفة الذين على شاكلة: أناكسيمندريس وهيراقليطس وأمباذوقليس، من كونهم طرحوا في نظر نيتشه أهم سؤال يمكن للفلسفة أن تطرحه؛ وهو "قيمة الحياة"⁽²⁾. فرغم فضاة الحياة وتناقضاتها، فإن اليونانيين الأوائل لم يتعذروا بهذه الأسباب للانفصال عنها ونبذها. من خلال استبدالها بعالم آخر، بل على العكس من ذلك تماما، ازدادوا انغراسا في الوجود الكائن، وقاموا بتأليه الحياة، وما الأعياد الديونيسوسية المرتبطة بتطور الكروم خلال فصول السنة إلا دليل على التمسك بالحياة⁽³⁾.

4- بالنسبة لمشكلة أصل الفلسفة، فإن نيتشه ورغم تميز موقفه عن باقي الفلاسفة السابقين عليه، فإنه لم يقدم حلا مقنعا جازما - رغم أن الفلسفة ليست مكلفة بذاك - بقدر ما أضاف ثقل موقفه إلى الاتجاه الذي يؤصل للفلسفة اليونانية، ويجعل الإغريق "شعب الفلسفة المختار" إن جازت هذه العبارة. إن نيتشه بدفاعه عن أصالة الفلسفة اليونانية، يكون قد قلل وأنقص من قيمة الفكر الفلسفي الشرقي وجعله سطرا واحدا من كتاب التاريخ الفلسفي الضخم⁽⁴⁾. فاستبعاد الفلسفة الشرقية بكل الأمم المشكلة لها، هو في الحقيقة: "بدء قراءة كتاب التاريخ من وسطه." وجهل بالفصول والأبواب السابقة، والتي لا يمكن فهم الكتاب بدونها.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن التأكيد على الأصل الشرقي للفلسفة والتعصب لذلك مثلما يفعل بعضهم قائلا: "إن موضوعية

(1) René Brethclot: un romantisme utilitaire, op. cit, pp 38 - 39.

(2) Charles Andler: Nietzsche sa vie et sa pensée II, op. cit, p 83.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 152.

(4) ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة نشأة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، الجزء الأول، ص: ك.

المؤرخ الغربي إنما هي بحق "وهم" (...) والحقيقة أنه إذا كان للموضوعية في التأريخ للفلسفة أي مصداقية، فإنها تكون غالبا لدى المؤرخ الشرقي عامة والعربي خاصة (...). والموضوعية هي دافعي الأول أيضا وراء إبراز خرافة ما يسمى بالمعجزة اليونانية⁽¹⁾. فهذا القول هو إعادة قراءة كتاب التاريخ من وسطه مثلما يفعل الطرف الأول. فالرد بالتعصب على التعصب ليس حلا أبدا؛ فإن كانت المعطيات الأركيولوجية والتاريخية قد توصلت إلى حد الآن إلى أن الشرق أسبق زمانا من الحضارات الغربية، فإن هذا العلم أي علم الآثار لازال في مهده وطفولته، فقد يكشف تطوره عن نتائج لم يتصورها أي مؤرخ إلى الآن. لذا يجب التأني في إصدار الأحكام مثلما فعل الدكتور عبد الرحمن بدوي، لكن هذا التأني لا يعني التقاعس والركود.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا موافقة بعض الفلاسفة، في قولهم إن تاريخ الفلسفة يجب أن يكون أكثر اتساعا وانفتاحا على كل منتج إنساني، والتخلي عن كل تحزب وتمذهب، لأن ذلك يؤدي حتما إلى الإقصاء والاستبعاد⁽²⁾.

هذا وإن سؤال "الأصل" هو في الحقيقة بديل "لليوتوبيا"، لأنه يسقط خصوصيات الواقع والتاريخ ويتعلق بأهداب العقل وافتراضات الخيال. وبهذا فإنه يدخل في الأبحاث الميتافيزيقية، لأن هذا السؤال يقتبس من علم ما وراء الطبيعة طريقة البحث وجوهرها وهي أصول الأشياء ومصدرها⁽³⁾. فسؤال الأصل هو التساؤل عن الميلاد المحتمل

(1) مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 28.

(2) كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص 59 - 100.

(3) Jean-Michel Rey: l'enjeu des signes. lecture de Nietzsche, op. cit. p 179.

للفلسفة، لكن هذا السؤال ذاته هو موضوع تساؤل وشك؛ ألا يكون سؤال الأصل كاذبا ومنحولا ومشوها، مطروحا بطريقة غير مستقيمة، مثله مثل السؤال حول أصل اللغة، وأصل التفاوت بين الناس؟ ألا توجد أشياء ومواضيع لا أصل أو بداية لها؟ ألا يمكن أن تكون الفلسفة واحدة من هذه المواضيع؟ إذن نلاحظ أن سؤال أصل الفلسفة هو في حد ذاته مولد أسئلة أعقد منه، وليس مصدرا للأجوبة والحلول البتة⁽¹⁾.

5- أما فيما يتعلق بتقسيم نيتشه للعصر الأول للفلسفة اليونانية، الذي يسميه العصر المأساوي فهو لا يبدو مؤسسا على فكرة مسبقة ومدروسة مثلما فعل كل من هيجل وتسler واشبنغلر وبدوي. كما أننا لم نعر أثناء إعداد هذا البحث على دراسة تهم بهذه المسألة بالذات، أي تحقيق نيتشه للمرحلة السابقة لسقراط. ما عدا الإشارة التي قدمها الباحث المغربي الدكتور محمد الشيخ، فرغم الأهمية الفائقة لبحثه المعنون "نقد الحدائث في فكر نيتشه" إلا أنه قسم هذه المرحلة تقسيما غير دقيق أو مؤسس، فقد قسم هذه الحقبة المأساوية كما يلي: "على المستوى الأول - يقول محمد الشيخ - هذا أناكسيمندر عبر في جملته الملعزة (...) وهذا هيراقليطس أنشأ تصورا مرعبا ومذهلا لعالمنا (...) والأمـر نفسه يقال بالإضافة إلى أناكساغوراس (...) وعلى المستوى الثاني، هذان أمباذوقليس وديمقريطس كانا يسيران في الطريق الأصوب لتقدير الوجود الإنسي..."⁽²⁾.

والشيء الملاحظ على هذا التقسيم أنه أولا أسقط بعض الفلاسفة الذين أعطى لهم نيتشه أهمية بالغة خاصة بارميندس وتلميذه زينون الإيلي.

(1) jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger - philosophie grecque, op. cit, p 19.

(2) محمد الشيخ: نقد الحدائث في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 224 - 226.

كما أنه ثانيا لم يعد إلى النصوص النيتشوية التي فيها يقسم بصورة واضحة هذه المرحلة مثلما أشرنا إلى ذلك في الصفحة 54 من هذا البحث. أما فيما يخص السؤال المطروح حول عدم تخصيص نيتشه مرحلة لهيراقليطس مثلما فعل ذلك مع أناكسيمندريس وبارمنيدس رغم الانتقادات التي وجهها لهما مقارنة بهيراقليطس، فهو في تقديرنا ربما يكون اعترافا من نيتشه بانتصار التقليد البارمنيدي (وحتى أناكسيمندريس لأنه يعتقد بالثنائية مثل بارمنيدس) الذي تطور فيما بعد وأصبح عقيدة فلسفية ودينية، في مقابل تلاشي واندثار التصور الهيراقليطي⁽¹⁾. بفعل عوامل متعددة، سوف نحاول إظهارها في الفصل الثاني.

(1) فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 72.

الفصل الثاني

دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الانحطاط

أولاً: سقراط؛ أعراض فساد الأصل والتعارض مع ديونيسيوس

- 1- سقراط متحالفاً مع يوربيديس ضد المأساة
 - 2- الإضعاف التدريجي للحواس والتوجه إلى النظري
 - 3- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة: حقيقة موت سقراط
- ثانياً: أفلاطون؛ الممهد للمسيحية والهجين الكبير

- 1- السؤال الماهوي والسؤال الجينيولوجي
 - 2- الديالكتيك والفن
 - 3- نظرية الهجين الأفلاطوني
- ثالثاً: أرسطو؛ الاستمرار في مناهضة هيراقليطس وسوء تأويل
المأساة

- 1- خطأ أرسطو الهيرمونيطيقي؛ أخلة التراجيديا
- 2- الأخلاق بين السعادة والقوة
- 3- المنطق الأرسطي كنتيجة - حتمية - للديالكتيك

رابعاً: نتائج الفصل الثاني

إن التقليد الفلسفي الذي كان سائدا في عملية التأريخ للفلسفة اليونانية، هو اعتبار الفترة الممتدة من طاليس إلى غاية الطبيعيين المتأخرين، وبالتحديد أناكساغوراس؛ فترة تحضير العقل الإغريقي لنفسه، وتمرنه على الحركات الفلسفية اللازمة، وتهيئه لمرحلة أعلى وأسمى، وهي مرحلة النضج وانفجار عبقرية الإغريق وتففتحها، ابتداء من عصر بريكليس^(*) إلى غاية وفاة أرسطو، أي من القرن الخامس إلى القرن الثالث قبل الميلاد. هذه المرحلة، التي تمثل العصر الذهبي، وقدمت كل ما يمكن أن يقدمه العقل البشري لليونان وللعالم بأكمله، ولم تترك أي شيء للعقول اللاحقة ما عدا الشروح والتأويلات. هي التي أصبحت فيها أئينا مرتع الفلسفة، وسوق الحكمة، مثلما مثلها ورسمها الفنان الإيطالي "روفائيل ساني" (1483 - 1520) - والذي يشير إليه نيتشه في الكثير من شذراته - في لوحته المشهورة: "مدرسة أئينا أو مدرسة العالم"⁽¹⁾.

-
- (*) بريكليس حوالي 429 ق م قائد يوناني مشهور، ممثل حزب الديموس أي الشعب، حيث انتخبه الأثينيون لعهدات كثيرة، فوصلت مدة حكمه إلى ثلاثين سنة متتالية، لأنه وسع نطاق الحقوق السياسية أكثر مما فعل صولون، لتشمل أكبر عدد من الطبقات الاجتماعية. درس بريكليس عند فيثاغورس وزينون الإيلي، كما صاحب أناكساغوراس. وعندما تقدم في السن تزوج من أسبازيا الخطيبة اليونانية المشهورة ومؤسسة المدرسة النسائية، والتي تعلم عندها سقراط. بتصرف عن الكتب التالية:
- أفلاطون: منكسيونوس (أو عن الخطابة)، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1972، ص 52.
 - مالك بن نبي: القضايا الكبرى، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر الجزائر - سوريا، الطبعة الأولى، 1991، ص 134.
 - ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 12-13.

(1) محمد قاري: منطق أرسطو البنية المعرفية والمدلولات الثقافية، من كتاب: أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 160.

وإذا اتفق معظم - إن لم نقل كل- مؤرخي الفلسفة على أن هذه المرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية تمثل القمة والأوج في مجمل تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، فإن مفكرا مثل نيتشه قد سار ضد التيار، وأعلن متحديا الجميع أن هذه المرحلة الثانية هي مرحلة "ضد- هليينية"، مرحلة الانحطاط والفساد والانهيار⁽¹⁾. وإزاء هذا الاصطدام بين ما هو مألوف وشائع، وما هو نيتشوي يحق - ويجب كذلك علينا - طرح هذه الأسئلة الاستشكالية ومحاولة الإجابة عنها: ما هو سبب وصف نيتشه لمرحلة الذروة والنضج للفلسفة اليونانية، بمرحلة الانحطاط والسقوط؟ وما هي أسباب هذا الانحطاط حسب نيتشه وما هي مظاهره؟ وما هي الأسماء الفلسفية المستولة عن ذلك؟

Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit, I, aph 62, pp 24- 25. (1)

أولاً: سقراط أعراض فساد الأصل والتعارض مع ديونيسوس

إذا كان نيتشه ليس رجلاً، بل حزمة ديناميت أو برمبل بارود كما يقول عن نفسه⁽¹⁾، فإن أكبر من تضرر من انفجاراته النقدية وأصيب بشظاياها الشكوكية الهدامة في العالم القديم هو سقراط،^(*) حيث وصفه بأقبح النعوت، وجعله السبب في أفول نجم الفلسفة اليونانية الحقّة. ولا نكاد نطلع على كتاب من كتب نيتشه، أو حتى كتاب يتحدث عن فلسفة نيتشه، إلا ونجد إشارة إلى موقفه من سقراط. فإذا كان هيجل قد جعل من سقراط الأثيني أعلى منزلة من عيسى الناصري، فإن نيتشه قد أنزله إلى منزلة دون العبيد بكثير⁽²⁾. وإذا كان "روسو"^(*) قد نصبه مبشراً ونبياً

-
- (1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IVX فقرة 1، ص 173.
- (*) سقراط (470 - 399 ق م) فيلسوف يوناني من أثينا، أبوه نحاس وأمه قابلة، فلسفته شفوية حيث رفض أن يدونها، كان يتصف بمظاهر جسمية ذميمة. حدد هدفاً لفلسفته وهو تقويض أفكار السفسطائية، وبيان فسادها بمنهجه المعروف بالتوليد والتهكم، وقد ساعده أفلاطون في ذلك. خلف ولدين من زوجته "إكرانتيب" التي كان على خلاف معها إلى يوم موته بتجرع السم تنفيذاً لحكم قضاة أثينا. بتصرف عن:
- أفلاطون: فيدون (أو خلود الروح)، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 277.
- إ.أ. أف. ستون: محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 10.
- (2) على حسن الجابري: نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 60.
- (*) جان جاك روسو (1712 - 1778) فيلسوف فرنسي، ولد في جنيف وتعلم في فرنسا، عاصر المفكرين الموسوعيين وفلاسفة الأنوار أمثال "فرانسوا فولتير"، و"يدرو" اهتم بالمسائل الاجتماعية (أصل التفاوت بين الناس) والسياسية (في العقد الاجتماعي أو أصول الحق السياسي) والتربوية (إميل أو في التربية)، إلى جانب كتب أخرى مثل: الاعترافات. بتصرف عن:

لديانته الطبيعية⁽¹⁾، فإن نيتشه جعله مختالا وشريرا⁽²⁾. فما هي المبررات التي دفعت نيتشه إلى هذا الموقف السلبي من سقراط؟ ولماذا استبدل الصورة الجدية والمقدسة لسقراط شهيد الفلسفة وقانون أثينا، بصورة كاريكاتورية وهزلية؟ ثم إلى أي مدى يمكن موافقته في هذه القراءة الصادمة والثورية؟

1- سقراط متحالفا مع يوربيديس ضد المأساة:

كانت أخلاق اليونان الأوائل، وتفكيرهم تتسم بصفة المساواة، ومن مظاهرها إعلاء شأن الجسد، ووضعه في مرتبة أعلى⁽³⁾. وإنعام (القول نعم) الحياة والتمسك بها، والارتباط بالأسطورة والموسيقى والشعر، وعدم فصلها عن الواقع والحياة، بل جعل كل هذه الأمور شيئا واحدا⁽⁴⁾. وإذا كانت التراجيديا قائمة على عمودين مختلفين هما الأبولوني والديونيسوسي المتصارعين دوما، كالصراع بين العقلي والشعري، المنطقي والوجداني. وإذا كان كل من إسخيلوس، أب التراجيديا وسوفوكليس: قد عبرا أحسن تعبير عن الطابع التراجيدي والمأساوي للوجود من خلال إيمان الأول بتوارث اللعنات، وتحليل الثاني للصراع الداخلي للإنسان⁽⁵⁾. فإن هناك شخصين قد دمرا كل هذا البناء الكبير والصرح الشامخ للتراجيديا، والأمر حسب نيتشه يتعلق بـيوربيديس وسقراط.

- ربيع عبد الكريم الشيخ: مقدمة أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم،

موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية، 1991، ص VII.

- Jean jacques rousseau: du contrat social, bookking international, paris

1996, préface p 7.

(1) فرانس ولف: سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص 127.

(2) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، V، فقرة 201، ص 107.

(3) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit, 7 [44], p 267.

(4) Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie, op. cit, aph 14 - 22, pp 96 - 147.

(5) أحمد عثمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، مرجع سابق، ص 230 - 255.

وفي هذا الصدد يقول نيتشه معبرا عن حقيقة العلاقة بين يوربيديس وسقراط: "كان يوربيديس في معنى من المعاني مجرد قناع، وكان الكاهن الذي تحدث باسمه ليس ديونيسوس، ولا أبولو أيضا، بل كان روحا حارسة مولودة حديثا يدعى سقراط"⁽¹⁾. ونفهم من هذا القول أن هناك تواطؤ تام واتفاق كامل بين سقراط الفيلسوف ويوربيديس الشاعر والكاتب المسرحي، وهذا الاتفاق يظهر في نقاط عديدة، أدت مجتمعة إلى القضاء على النظرة التراجيدية التي كانت قائمة. ومن أهم هذه النقاط:

1- سقراط من بين الفلاسفة القائلين بوجود غائية كونية، وهذا يعني وجود عناية إلهية. والقائلين إن كل حركة أو ظاهرة في الوجود هي موضوعة ومرتبة من أجل غايات معلومة في العقل الإلهي، وهي خدمة الإنسان⁽²⁾. ونفس الشيء قال به يوربيديس، فقد أدخل فكرة أناكساغوراس الغائية القائلة: "في البداية كانت الأشياء مختلطة ببعضها، ثم جاء العقل ليبدع النظام"⁽³⁾. وهذه هي الفكرة التي يرفضها نيتشه في عدة مناسبات، خاصة في خطبة زارادشت التي ألقاها على ضيوفه: "أنتم أيها الخلاقون، يجب أن تنسوا كلمة "لأجل" هذه، إن فضيلتكم تكمن تحديدا في عدم القيام بأي شيء "من أجل" و"لغرض" و"لأن"، يجب عليكم أن تصمموا أذانكم عن هذه الكلمات الكاذبة"⁽⁴⁾. فالقول بأن الله قد خلق العالم من أجل خير البشرية والإنسان، هو حسب نيتشه

(1) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 12، ص 162.

(2) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 56 - 57.

(3) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 12، ص 167.

(4) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, livre IV, de l'homme supérieur, aph 11, p 268. le discours est: désapprenez donc ce «pour», vous qui créez: votre vertu précisément veut que vous ne fassiez nulle chose avec «pour», et «à cause de» et «parce que». Il faut que vous vous bouchiez les oreilles contre ces petits mots faux.

ضرب من التفكير الوقح، فكيف يمكن تصور قوة إلهية تخلق بخيرها الفائض مخلوقات وفي نهاية المطاف تعرضها للعذاب والألم. إن هذا في نظر نيتشه ضرب من العبثية والتناقض، لكن هذا التناقض يزول إذا نظرنا للعالم كتجلي للجميل⁽¹⁾. وهنا يقترب نيتشه كثيرا من تصور فولتير لمسألة الغائية الكونية؛ فإذا كان الأستاذ "بانجلوس" قد علم تلميذه "كانديد" بأن الكون يحكمه إله رحيم ومحِب، "يسخر كل ما فيه لصالح الإنسان، فإن رحلات هذا التلميذ جعلته يطرح أسئلة كبيرة ومحيرة، فإذا كان الأشرار يغرقون في البحر - عندما شاهد كانديد ورفاقه غرق أحد السفن التي تقل مسافرين تحت إمرة مجموعة من القراصنة - تحقيقا للعدالة الإلهية، فمن يتسبب في موت الأبرياء يتساءل كانديد⁽²⁾. وبهذا التقارب بين اعتقاد نيتشه وفولتير^(*) نفهم جيدا لماذا أهدى نيتشه الجزء الأول من كتاب "إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة" لفولتير واصفا إياه بأكبر محرري العقول. بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته، أي 30 ماي 1778.

يتفق سقراط ويوريديس إذن في أن الكون مرتب في أحسن نظام، ووصل التفاهم والتناغم بينهما، إلى درجة أن سقراط - كما يقال - كان يساهم في كتابة المسرحيات اليوريديدية، ويساعده في تحديد مضمونها وأهدافها. كما أنهما تحالفا ضد شاعر المسلاة أو

(1) Emile Faguet: en lisant Nietzsche, ancienne librairie furne, paris (s.d), p 34.

(2) . Voltaire: Candide ou l'optimisme, édition Dar Sader Beyrouth, 2001, pp 12 - 72.

(*) فولتير (1694 - 1778) اسمه الأصلي هو "فرانسوا ماري أروت" مفكر فرنسي مشهور جدا، تلقى تعليما دينيا وأعاد كتابة مأساة أوديب. كان معارضا للفكر التفاؤلي كفكر لايبنتز. من أهم أعماله: رواية "صادق" وكتاب في التاريخ "عصر لويس الرابع عشر". بتصرف عن مقدمة رواية "كانديد أو المتفائل"، ص 5-6.

الكوميديا: "أريستوفان"(*) لأنه في مسرحيته "السحب" جعل سقراط موضوع سخرية، واعتبره صاحب مدرسة سفسطائية. وأكثر من ذلك فقد أذاع سقراط قصة عرافة دلفي، التي جعلته أحكم الأثينيين، وعندما سئل عن الأكثر حكمة، في المرتبة الثانية، من بعده لم يذكر سوى اسم يوربيديس⁽¹⁾.

2- يتفق كذلك سقراط ويوربيديس في تحرهما من الأسطورة، بل الأكثر من ذلك قتلها وتدميرها لها، وهذا بسبب نزعتهما التشكيكية والروح العلمية⁽²⁾، فقد كان يوربيديس - مدفوعا بنزعته الواقعية والعقلانية - يعمل على تمحيص الأسطورة، والتشكيك فيها. فهو لم يتقبل الصورة التي رسمتها الأساطير القديمة للآلهة، والتي تظهرها بصورة إنسانية، إنسانية جدا. بحيث كانت ترتكب في الأساطير مختلف الأعمال المخلة كالسرقة والمراوغة والزنا مع البشر...⁽³⁾.

ويظهر تجريح يوربيديس في الآلهة من خلال مسرحياته الكثيرة أين يقول مثلا: "ماذا أقول يا زيوس؟ أقول إنك تنظر إلى الخلق؟ أم إلى قولنا

(*) أريستوفان ولد عام 450 ق م، من طبقة نبيلة واسمه دال على ذلك؛ إذ يعني "الأفضل يظهر". له عدة مسرحيات كوميدية (ملهاة) منها: "البابليين" و"الفرسان" و"الزنابير" و"السحب". وفيها ورد ذكر سقراط، على أنه بائع للحكمة المزيفة، ويصوره داخل سلة معلقة في سقف القاعة، ويعلن إنكاره للآلهة خاصة "زوس"، حيث أسقط عليه أي قدرة في التصرف في الظواهر الكونية، فهو ليس مسؤولا عن نزول المطر، بل السحب هي السبب الوحيد في حدوث هذه الظاهرة، إذ يقدم سقراط أدلة عقلية على ذلك. بتصرف عن: ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 318.

(1) فريدريك نيتشه: مولد التراخيديا، مرجع سابق، فقرة 13، ص 170. كذلك ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2001، ص 113.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراخيديا، مرجع سابق، فقرة 17، ص 201.

(3) أحمد عثمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، مرجع سابق، ص 280 - 291.

إن هناك جيلا من الآلهة ليس إلا وهما وخداعا كاذبا نستمسك به ولا يجدينا نفعا، وإن المصادفة دون غيرها هي التي تسيطر على جميع مصائر البشر. ويواصل قائلا في نصوص أخرى: "هل في الناس من يقول إن في السماء آلهة؟ كلا ليس فيها آلهة... أي زيوس، إن كان ثمة زيوس، لأني لا أعرف عنه إلا ما يقوله الناس فيه"⁽¹⁾.

وهذه الخطوة الجديدة التي خطاها يوربيديس مقارنة بالشعراء السابقين عليه، نجدها كذلك عند سقراط. فعندما سأل "فايدروس" عن أسطورة اختطاف بورياس - وهي الرياح الشمالية - لأورثييا ابنة أريخيوس ملك أتيكا، رد سقراط متشككا: "لست ممن يصدقون هذه الأساطير (شأني في ذلك) شأن العلماء، وعلى ذلك لا أجنب الصواب إذا اتبعت منطقهم فقلت إن الفتاة (يقصد أورثييا) قد دفعتها رياح الشمال إلى أبعد من الصخور القريبة من نهر اليسوس... ومن ظروف موتها هذه نشأت الأسطورة..."⁽²⁾. وفي هذا النص نلمس الحس الوضعي لدى سقراط الذي يربط كل إنشاء مجرد أو أسطوري وميتافيزيقي، بحيثيات واقعية، والتباسات تجريبية.

وفي مناسبة أخرى يسأل سقراط "أوطيفرون" متشككا: "وهل تعتقد حقا أن الآلهة يحارب بعضها بعضا، وأن نشبت بينها معارك ومواقع حامية، كما يقول الشعراء (...). أكل هذه القصص عن الآلهة حق يا أوطيفرون؟"⁽³⁾.

إضافة إلى كل ما سبق ذكره، هناك عدة تغيرات تقنية وجزئيات إجرائية، أحدثها يوربيديس في الكتابة والتمثيل المسرحي، ساهمت

(1) ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 290 - 300 - 301.

(2) أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 2000، ص 36.

(3) أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 31 - 32.

بالتدرّيج في تمزيق التراجيديا مقارنة بانطلاقتها الأولى ويمكن تلخيصها فيما يلي: قام يوربيديس باستبدال الخصائص الديونيسوسية وهي الموسيقى، بالأبولونية وهي الحوار⁽¹⁾، الذي يتأسس على الحاجة المنطقية والاستدلال العقلي. والمعلوم أن الارتكاز على العقل بإفراط وقوة واستعماله بكثافة، يؤدي إلى ضمور وتلاشي الإرادة والإحساس كأقوى نازع للتصور التراجيدي⁽²⁾.

وقد دعم سقراط في ذلك يوربيديس، فبما أن هناك غائية كونية موجهة لصالح الإنسان، فما عليه إلا أن يستعمل ملكته العقلية، ويرسم خطوات منهجية أثناء تفكيره، وينتقل من مرحلة إلى أخرى، مربوطة بصورة منطقية، حيث تتولد النتائج ضرورة عن المقدمات، وهكذا حتى يتم الوصول إلى معرفة الحقيقة وكشف سر الوجود المحتجب. وهنا يظهر الاعتماد المطلق الكلي لسقراط على العقل. واستبعاده التام لكل ما يمت بصلة إلى العاطفة، فالعقل هو المؤهل أكثر من غيره، على السير السليم والصحيح في عملية فهم حقيقة الوجود⁽³⁾.

إن المنطق العقلي القائم على أسس وقواعد، لا يمكن أن يقبل قضيتين متناقضتين، وهذا ما سمي لاحقا بمبدأ عدم التناقض. لكن في المنطق التراجيدي لا يمكن أصلا الفصل بين ما هو خاطئ أو صحيح، لأن الكون لا يتسم بالوضوح مثلما تصوره سقراط، بل الوجود في التصور التراجيدي يتسم بالغموض والانغلاق والتكتم واللامنطقية⁽⁴⁾. لذا فسيادة منطق العقل هو الذي أدى إلى موت التراجيديا عن طريق قتلها، بسبب

-
- (1) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.
 - (2) رونالد سترومبورج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 - 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، 1994، ص 494.
 - (3) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981، ص 17.
 - (4) جان بيير فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 22.

الاعتقاد بإمكانية فهم العالم بالتفكير والجدل والبرهنة، وهذا ما يولد الشعور بالتفاؤل والسعادة الناتجين عن الاطمئنان المعرفي، فالعقل يوهم صاحبه أنه بالتفكير السليم يمكن القبض بصورة كلية وقوية على أسرار الوجود⁽¹⁾.

هذا التفاؤل الذي تولده المعرفة العقلية والمنطقية، هو عكس ونقيض التشاؤم التراجيدي الناتج عن غموض الكون، وانعدام منطق للحياة. فالحياة مسألة عند من يفكر، لكنها في الحقيقة مأساة عند من يحس ويشعر، وسقراط أبي إلا أن يفكر. ويخلص نيتشه إلى أن موت التراجيديا كان أمرا محتوما وضروريا على يد كل من سقراط ويوريديس لأنهما قاما بالقضاء على شروط استمرارها وبقائها، وهي الأسطورة⁽²⁾. كما أنهما قاما بإبعاد الممارسات الديونيسوسية من المسرحيات.

لكن نيتشه لم يتوقف عند هذا الحد في كشف حقيقة الفيلسوف والكاتب المسرحي المتحالفان، إذ استمر في التنقيب والحفر في الأيام الأخيرة لهما، فلاحظ أن كلا من سقراط ويوريديس قد اكتشفا وتفتنا إلى الخطأ الكبير الذي اقترفاه. لكن هذا التفتن مثلما يحدث في معظم المسرحيات جاء متأخرا. ويظهر ذلك في أن يوريديس في مسرحيته الأخيرة المسماة: "عابدات باخوس" وتسمى كذلك "الباحية" أو "نساء باخوس" قد صحح الأخطاء التي ارتكبها في النصوص المسرحية السابقة، حيث استرجع وأعاد توظيف كل الخصائص الديونيسوسية للمأساة. وهذا ما حدث كذلك لسقراط في أيامه الأخيرة، حيث كان يتغنى بموسيقى ديونيسوس⁽³⁾، ويستشهد بشعراء المأساة عندما كان ينتظر موته في السجن قائلا: "... فهذا هو يناديني صوت القدر على حد قول شاعر

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 24.

(2) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، الفقرة 31، ص 130.

(3) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.

المأساة، ولا بد أن أجرع السم عما قريب..."⁽¹⁾. وكأن سقراط هنا يعترف بسيادة الضرورة وأن الإنسان ليس حر الإرادة، إنما هو لعبة في يد هذا الوجود الذي لا يحمل منطقاً عادلاً أو موجه لغاية مستقيمة.

إذن فذنب سقراط الأول، حسب نيتشه هو أنه قام بمعاداة الفن، مجسداً في النظرة التراجيدية للحياة، وبهذا يكون قد رسم خط القطيعة مع عصر كان يمثل أرقى مراحل اليونان الأقوياء: "إن الفلاسفة السابقون لسقراط هم (في نظر نيتشه) الفلاسفة اليونانيون الحقيقيون، ومع سقراط شيء ما تغير"⁽²⁾.

2- الإضعاف التدريجي للحواس والتوجه إلى النظري:

ينتقل نيتشه إلى مستوى آخر في عملية تفكيك النزعة السقراطية، وهو المستوى الإبيستيمولوجي. فقد كان هم سقراط طوال حياته هو محاربة الاتجاه السفسطائي^(*) الذي اعتبره متاجراً للحكمة والمعرفة⁽³⁾. وكان حريصاً كل الحرص على إظهار بطلان مواقف السفسطائيين وتداعي مبادئهم. وأكثر من ذلك، ففي معرض تحديده لدرجات ومراتب

(1) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 274.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit, I, aph 76, p 33.

(*) السفسطائية من أكبر المصطلحات الفلسفية التي أثارت غموضاً واختلافاً، وتم التلاعب بها تاريخياً. إذ لم يحصل إجماع حول مدلول هذه التسمية وقيمة تعاليمها، رغم أنه يتضمن كلمة "سوفوس" الدالة على الحكمة. فقد ساد الاعتقاد منذ أفلاطون أن السفسطائيين هم أصحاب الحكمة الزائفة، وسائره أرسطو في ذلك. لكن في القرن التاسع عشر تم إسقاط كل المساوئ التي علقت بهذه التسمية، وتم رفع السفسطائيين إلى منزلة مفكرين التنوير. ومن أهم ممثلي السفسطائية نجد: بروتاغوراس، بروقيوس، جورجياس، هيبياس... بتصرف عن: - عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 165.

- ولتر ستينس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 107.

(3) ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 319.

النفس الإنسانية جعل سقراط نفس "محتري السفسطة أو فن خداع الجمهور في المرتبة الثامنة"⁽¹⁾. وهي المرتبة ألما- قبل أخيرة، فالسفسطائي أحسن من الطاغية فقط، وهو دون الفيلسوف، والحاكم الماهر، والسياسي، والرياضي، والعراف، والشاعر، والصانع. وقد قام سقراط بلوم صديقه "ابقراط"، عندما أراد أن يدفع النقود لبروتاغوراس مقابل تعلمه فن الكلام قائلا: "ألا نخجل وحق الآلهة من أن تظهر أمام اليونان بصفتك سفسطائيا"⁽²⁾.

وبما أن سقراط قد نسف الطريقة السفسطائية في المعرفة، فإنه قدم منهجية جديدة بهدف بناء نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق، بناءا مختلفا متماسكا للوصول إلى ما يسمى بالتوحيد بين العلم والفضيلة، أو المعادلة السقراطية الشهيرة التي يمجتها نيتشه إلى حد الغثيان؛ والتي يقول عنها: "إن المعادلة: عقل = فضيلة = سعادة، تعني فقط يجب أن نفعل مثل سقراط"⁽³⁾.

ينطلق سقراط في بناء نظرية العلم من خلال تفنيد نظرية بروتاغوراس الواردة على لسان "ثياتيتوس" القائلة بأن العلم هو الإحساس، وبأن الإنسان هو مقياس كل شيء، فهذا التحديد السفسطائي لا يمكن قبوله البتة، لأن هذا يعني أن الرياح مثلا هي باردة وغير باردة في الوقت نفسه، لأنها تظهر لأحدنا عاصفة، في حين تظهر لغيره نسمة خفيفة. ومنه فالإحساس لا يكشف إلا المظاهر، فأن يظهر لي شيء ما، فهذا يعني أنني أحس به"⁽⁴⁾.

وبالتالي يجب التمييز بين الظاهر والحقيقة، بين الاعتقاد والعلم، فإذا كان الظاهر لا يمثل سوى اعتقادا باطلا، فإن الحقيقة هي التي تمثل العلم

(1) أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، مرجع سابق، ص 66.

(2) أفلاطون: بروتاجوراس (عن السفسطائي والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 68.

(3) فريديك نيتشه: أقول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 10، ص 23.

(4) أفلاطون: ثياتيتوس، مرجع سابق، ص 39 - 40.

الصحيح. هذا ما كان يلح عليه سقراط عندما حاور جورجياس في مسألة البيان والإقناع⁽¹⁾. وبما أن الحواس لا تكشف الحقيقة أو العلم، فيجب البحث عن وسيلة أخرى لذلك. وهنا يلاحظ نيتشه بداية الانحراف: "أخطاء فضيحة (...) بلوغ الوجود الحقيقي وإدراكه بواسطة الديالكتيك، الانحراف عنه وفقدانه يكون بالغرائز، بالحواس. العقل هو مصدر كل خير، كل وعي، إن السير نحو الأحسن والأصح لا يكون إلا بالوعي"⁽²⁾.

وهذا التحديد السقراطي تحل اللعنة على الفلسفة، لعنة الجدل أو الديالكتيك، الذي يقتضي تجاهل الظاهر المتغير والمتناقض، واعتبار الحواس - كوسيلة لنقل هذا الظاهر - قاصرة بل وأكثر من ذلك تم اعتبارها شريرة ولا أخلاقية، في حين تم اعتبار العقل محل ثقة، لأنه يمكن أن يكشف "العلم الحقيقي" الذي يمثل الخير ونموذج الخيرية⁽³⁾.

وهنا يلاحظ نيتشه نتائج إضعاف الحواس والغرائز والوجود كصيرورة، وهي التماهي والتطابق بين نظرية المعرفة والأخلاق، أو ما يسمى "ظاهرة التخليق"⁽⁴⁾، أي جعل معرفة الحقيقة بالعقل طبعاً، فضيلة وخيراً. أما كل ما يأتي عن طريق الغريزة والحواس فهو خطأ ويجب اعتباره شراً. وهذا ما كان يقصده نيتشه بفظاعة المعادلة السقراطية. العقل (معرفة) = فضيلة = سعادة، وبالتالي فلا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً إلا إذا التزم بالعقل النظري، أما من اعتمد على حواسه في المعرفة، فإن الشقاء هو مصيره. وهذا ما جعل نيتشه يعتبر هذه المعادلة هي علامة

(1) أفلاطون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 43.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, aph 87, pp 39 - 40.

(3) Ibid, aph 182, p 79.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 240.

للانحطاط، ومظهرها للتدهور، لأنها تعارض بشكل جذري الغرائز اليونانية القديمة⁽¹⁾.

ويقصد نيتشه هنا بظاهرة الانحطاط؛ فوضى الغرائز ومرضها، وهذا ما يجعل الإنسان المنحط، يستعيز عن هذه الفوضى والاضطراب في الغرائز الحيوية، بقدرة أو ملكة أخرى هي العقل والمنطق والتصورات الكلية الكائنة في الذهن⁽²⁾. وهنا يستثمر نيتشه إحدى القصص التي تحكى عن سقراط، والتي تدل على فوضى غرائزه، واعترافه بذلك، حيث يقول: "قال غريب خبير بالوجوه لسقراط، عندما التقاه بأثينا بأنه قبيح وبأنه ينطوي على أقبح العيوب وأسوأ الشهوات، وقد اكتفى سقراط بالإجابة. لشد ما تعرفني جيدا!"⁽³⁾.

وإذا كان نيتشه قد انتقد بشدة سقراط، فإنه قد أعاد الاعتبار للسفسطائية، وفق القاعدة القائلة: عدو (السفسطائية) العدو (سقراط) هو بالضرورة صديق. فهو يتحدث عن هؤلاء الحكماء، الذين عاصروا سقراط، بلهجة أكثر تسامحا، لأن ثقافة السفسطائيين تعكس الغرائز اليونانية التي كانت في عصر بريكلليس. ومن هذه الغرائز عدم الركون إلى الوحدة والثبات، ويظهر ذلك في الإقرار بالاختلاف المحلى للأخلاق، فليس هناك قيمة أكثر صحة من قيمة أخرى، وكل شيء قابل للتبرير⁽⁴⁾.

إن الفلسفة السفسطائية أبعد ما تكون سعيًا وراء المفاهيم الأخلاقية - والقيمية بصورة عامة - الثابتة والنهائية الناجزة، مثلما كان سقراط يفعل⁽⁵⁾. وبما أن أصحاب هذا التيار التعليمي يؤمنون بالتعدد

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 178.

(2) جان غرانييه: نيتشه، مرجع سابق، ص 34.

(3) فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 3 - 9 ص 20 - 22.

(4) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, aph 61-63, pp 24-26.

(5) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 101.

ومشروعية الاختلاف على أساس أن الإنسان هو مقياس كل شيء، فإن نيتشه ينطلق من هذا المبدأ، ويتخذ طريقة لتأويل الدلالات وإثبات المنظورية، التي تدل على أن ليس هناك فكرة صادقة أو كاذبة مطلقاً، بل الأفكار هي مجرد أعراض حيوية. لذا يمكن اعتبار نيتشه سفسطائي القرن التاسع عشر، لأن الفن النيتشوي في كشف الأقنعة وإزالتها، هو ضرب من الفن السفسطائي⁽¹⁾.

وإجراء مقارنة بين نظرة السفسطائيين إلى الحقيقة، خاصة بروتاغوراس ونظرة نيتشه، تكشف عن مدى التقارب الكبير بينهما. وتبرير ذلك أن مصطلح الحقيقة عند اليونان، وهو الأليثيا يعني اللا- نسيان أي استرجاع الذاكرة^(*). فالحقيقة في أصلها اليوناني لا تعني بتاتا الصحة والخطأ كحد منافي للأول، أو الصدق والكذب كحدود منطقية استدلالية. بل تعني التذكر، فالإطار المفاهيمي للحقيقة هنا ليس إطاراً إبستمولوجياً بحتاً، إنما هو إطار ميتولوجي مرتبط "بالذهنية الأسطورية"⁽²⁾.

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, pp 55-153.

(*) يحدثنا أفلاطون عن سهل ليثي في أسطورة الجندي "أر" الذي مات في الحرب وبعد اثني عشرة يوماً نهض حياً وذكر لهم الرحلة الطويلة للروح بعد الموت، وقبل العودة إلى الحياة مرة أخرى تشرب النفس من النهر الموجود في هذا السهل، وإذا شرب شخص هذا الماء نسي كل شيء. كما اهتم "مارتن هيدغر" بكلمة أليثيا وفهمها على أساس أنها تدل على: اللاتحجب، لأنه حسب اعتقاده فإن اليونان كانوا ينظرون إلى الموجودات على أنها ذات طبيعة تحجبية، وغير ظاهرة، وإذا كانت المعرفة تعتمد على تغلبنا على الخطأ، فإن الحقيقة هي لا تحجب الموجودات المحض. "من أجل التوسع في المسألة يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي الياباس، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 479-488.
- هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 232.

(2) رجاء العتيري: الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد السابع، أكتوبر 1988، ص 33.

كما أن بروتاغوراس يرفض الاعتراف بوجود خطاب واحد وصحيح، بل هناك خطاب قوي تقتنع به الأغلبية، وخطاب ضعيف لا يحقق هذا الإقناع. فالأول هو الخطاب الحقيقي، أو هو الذي يمثل الحقيقة في حين أن الخطاب الثاني خاطئ. إن الصحة والخطأ هنا غير كامنين في ذات الخطاب، إنما في النتائج التي يحققها عند المستمعين. وهذا ما نجده ولو بصورة نسبية في نظرة نيتشه إلى الحقيقة، فليس هناك حقيقة نهائية ومتعالية عن الوهم والخطأ، فهذه الحدود الصارمة بين الصادق والخاطئ لا معنى لها عند نيتشه⁽¹⁾. لذا فالفكر السفسطائي بالنسبة لنيتشه هو الأكثر عمقا وقوة من الفلسفة السقراطية، لأن كلا من "بروتاغوراس" و"جورجياس" رفضا التمييز التقليدي، والذي كان سائدا وثبته سقراط، بين الحقيقة والخطأ⁽²⁾.

3- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة؛ حقيقة موت سقراط:

رغم أن الكثير من الفلاسفة والعلماء والأدباء، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة والمعاصرة، قد ماتوا بطرق غير طبيعية أو معتادة^(*)، إلا أن قصة موت سقراط تفوق في انتشارها وشيوعها كل الحدود.

(1) رجا العتري: الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، مرجع سابق، ص 38 - 40.

(2) René Berthelot: Romantisme Utilitaire, Etude sur le mouvement pragmatiste, le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, op. cit, pp 89 - 90.

(*) الأمثلة التاريخية على موت المشاهير كثيرة ومتعددة، مثل موت أنباذوقليس الذي ألقى بنفسه في فوهة بركان "إتنا" الثائر - مثلما أشرنا إلى ذلك سابقا عند الحديث عن تأويل نيتشه لفلسفته - وموت بروتاغوراس غرقا عند هروبه من أثينا بسبب اتهامه بالإلحاد عندما أظهر لا أدريته الدينية. كذلك نجد موت الحلاج المتصوف، الذي تم بطريقة قاسية، حيث جلد وقتل وحرق. وإعدام الكيميائي الفرنسي المشهور "انطوان لورين لافوازييه" بالمقصلة سنة 1794. للتوسع في موضوع لافوازييه يمكن العودة إلى: كاتي كوب وهارولد جولد وايت: إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من السيميائية إلى العصر الذري، ترجمة فتح الله الشيخ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عالم المعرفة عدد 266 فبراير 2001، ص 183.

فلقد أصبحت هذه القصة معروفة سواء عند المختصين في تاريخ الفلسفة أو غير ذلك، وهي القصة التي تقول أن سقراط الفيلسوف الأثيني قد مات متجرعا السم. وقد وضع أفلاطون قصة مؤثرة جدا لموته يقول فيها:

"فلما تم اغتساله بنفسه، جيء له بابنيه الصغيرين اليافعين، كما وفدت نساء أسرته، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه (...) جاء السجّان ووقف إلى جانبه (...) ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء (...) ناول سقراط القدح (...) جريئا وديعا لم يرع ولم يمتنع لون وجهه (...) رفع القدح إلى شفّتيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش (...) دثر نفسه بغطاء، وقال (وكانت هذه آخر كلماته): إني يا أقریطون مدين بديك لأسكيليبوس، فهل أنت ذاكر أن ترد هذا الدين؟ فأجاب أقریطون أنه سيوفي الدين (...) وما هي إلا دقيقة أو دقيقتان حتى سمعت حركة، فكشف عنه الخادم، وكانت عيناه مفتوحتين، فأقفل أقریطون فمه وعينه"⁽¹⁾.

وإذا كان أفلاطون قد وضع هذه الرواية، فإن أرسطو قد وافق عليها وزكاها بطريقة غير مباشرة، عندما قال أثناء هروبه من أثينا بعد موت "الإسكندر"، وثورة الحزب المعادي للحكم المقدوني المرافقة لهذا الموت، بأنه لن يترك للأثينيين مناسبة ثانية لارتكاب جريمة في حق الفلسفة، بعدما فعلوا ذلك مع سقراط⁽²⁾.

لكن نيتشه يشك في هذه الصورة التي تم نقلها إلينا من طرف القدماء، أي أفلاطون وأرسطو. فهل فعلا تم إعدام سقراط؟ أم هو الذي فضل الموت بكامل إرادته؟ يجيب نيتشه قائلا: "لقد أراد سقراط أن يقضي نحبه: ليست أثينا، إنه هو الذي مد لنفسه كأس سم الشوكران، لقد أرغم

(1) أفلاطون: فيدون أو خلود الروح، مرجع سابق، ص 275 - 279.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 211.

أثينا على أن تمدها إياه (...) سقراط ليس طبيبا همس لنفسه: وحده الموت هو الطبيب (...) أما سقراط فلم يكن إلا مريضا لزمن طويل⁽¹⁾.

إذن، وحسب نيتشه، فسقراط لم يدفع إلى الموت، بل أراد أن يموت. محض إرادته. والفرق بين القضيتين كبير وشاسع جدا. وهنا يعلن نيتشه ويكشف عن الخطأ الذي وقع فيه التقليد الفلسفي، الذي دام وترسخ لأكثر من ألفيتين من الزمن: سقراط لم يقتل، بل انتحر⁽²⁾.

ولو عدنا إلى الحثيات التاريخية المرتبطة بمحاكمة سقراط، لاكتشفنا فعلا أن هناك نوع من التسامح من طرف قضاة أثينا. فبعد أن وجه له كل من "مليتيس" و"ليقوس" و"أنيتوس" تهمة تضليل الشباب (تلميذ سقراط المسمى القبياس الحائن لأثينا دليل على ذلك)، وإنكار الآلهة القديمة عن طريق اختلاق آلهة جديدة⁽³⁾، تم تقديم سقراط إلى القضاة وكان عددهم خمسمائة وواحد (501). والشئ الذي حدث بعد النقصي، أنه لم يوافق على أن سقراط مذنب حقا إلا مائتان وواحد وثمانون قاضيا (281)، أما المائتان وعشرون (220) الباقية من القضاة، فقد قاموا بتبرئة سقراط من التهمة الموجهة إليه⁽⁴⁾.

وبما أن القانون اليوناني، يلزم المتهم والمتهم (بفتح التاء الأولى وكسر الـتاء الثانية) باقتراح العقوبة، فقد اقترح مليتيس ورفاقه الإعدام، أما سقراط فقد اقترح أن يغرم بثلاثين قطعة نقدية. هذا الاقتراح الأخير أدى إلى تضايق قضاة سقراط وسخطهم، نظرا لسخافة هذا الاقتراح وطابعه الاستفزازي. وهذا ما جعل القضاة ينقلبون ضده، ويحكمون عليه بالموت،

(1) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 12، ص 24.

(2) فرانس ولف: سقراط، مرجع سابق، ص 87. كذلك: Gilles Deleuze: Logique du sens, op. cit, p 152.

(3) أفلاطون: أوطيغرون، مرجع سابق، ص 23 - 25.

(4) فرانس ولف: سقراط، مرجع سابق، ص 85.

وبالأغلبية الساحقة، عكس ما حدث عند الإدانة أين تعاطف معه تقريبا نصف القضاة⁽¹⁾.

والحكم الصادر والذي بمقتضاه ألزم سقراط بتجرع السم، لا يعني أن موت سقراط أمر محتوم ونهائي، لأن الهروب من السجن كان من الأمور الميسورة. حيث نجد أن "أقريطون" قد توسل إلى سقراط أن يهرب عن طريق رشوة الحراس بالمال، كما اقترح له ملجأ في "تساليا" أين ينعم بالحماية. لكن سقراط رفض إلا أن يموت، متعللا بضرورة احترام القوانين، كمقياس للمواطن الصالح والنموذجي⁽²⁾.

إن ما يمكن أن نستنتجه من كل هذه الأحداث، التي دوها أفلاطون ذاته، والذي ثبت الصورة التقليدية والبطولية لموت سقراط. أن سقراط لم يعدم بالإكراه الذي يتصوره أي إنسان، إذ أن هناك مجال كبير للانفلات من الإعدام، كأن يتم تخفيضه إلى السجن الدائم أو المؤقت. لكن سقراط أبى ذلك ورفض، وفضل طريق الموت والخلاص. وهذا ما يسقط "وصمة العار التي لحقت بأئينا المتهم بقتل سقراط"⁽³⁾.

لكن المشكلة التي تبرز على السطح هنا؛ لماذا فضل سقراط الموت رغم اقتناعه بالبراءة؟ وأنه غير مذنب في كل التهم التي وجهت إليه؟ لماذا تخلّى سقراط عن حياته بهذه السهولة والمجانية؟ يقول نيتشه: "كان هناك خيار وحيد محتمل للحكم عليه: النفي (...). لكن سقراط نفسه بدا مصرا على النطق بعقوبة الإعدام وليس النفي، عن وعي ودون أي وجل من الموت. هكذا لاقى مصيره بهدوء حسبما قال أفلاطون"⁽⁴⁾.

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 85.

(2) أفلاطون: أقريطون أو واجب المواطن، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة 2001، ص 120 - 134.

(3) اى. اف. ستون: محاكمة سقراط، مرجع سابق، ص 6.

(4) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 13، ص 173 - 174.

إن الإجابة عن السؤال واضحة بالنسبة لنييتشه: سقراط أراد الموت، لأنه لم يعد مرتبطاً بالحياة. والكلمة الأخيرة التي نطق بها سقراط "إني أدين بديك لأسكولاب (الإله)" بعد أن تجرع السم؛ تعني أن: "الحياة مرض"⁽¹⁾. وبما أن سقراط من أعداء الغرائز والأهواء، فيستحيل أن يتمسك بالحياة لأن: "مصدر التعلق الشديد بالحياة، ليس هو العقل أو التفكير، فقليل من التأمل (وهو عند سقراط مفرط وكثير) كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشي من الحب والاستمرار (...). إن هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة"⁽²⁾.

ومنه فموت سقراط ناجم عن إرادته هو، وليس إرادة خصومه أو القضاة أو أثينا. أي عند سقراط انتصرت إرادة العدم والموت على إرادة الحياة والقوة. لقد تخلى سقراط عن الحياة لأنه تخلى عن الغرائز القوية واستبدلها بطغيان العقل. وهذا ما يجعل سقراط ليس منحطاً فحسب بل مؤسساً لظاهرة الانخراط، التي تدل على إضعاف الغرائز وتقوية العقل. وهذه الظاهرة التي تطورت بعد موت سقراط، وأخذت تنمو وتتدرج مثل كرة ثلجية، من العالم اليوناني إلى الأزمنة اللاحقة له. في هذا التدرج يتكاثر الفكر والنظر والتجريد، في مقابل اختفاء الأصل وهو الغرائز. "فقوة الغريزة تتناسب عكسياً مع كثرة الأفكار"⁽³⁾.

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، IV فقرة 340، ص 190.

(2) عبد الرحمن بدوي: شوبنهاور، مرجع سابق، ص 237.

(3) ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 65.

ثانيا: أفلاطون، الممهد للمسيحية

والهجين الكبير

إن أكبر الأسماء الفلسفية التي يقترن بعضها ببعض، في تاريخ الفلسفة هي: سقراط وأفلاطون^(*). فبمجرد ما يتم ذكر الأول، يستتبع الثاني بصورة آلية صرفة. والسبب يعود إلى التقارب الزمني بينهما من جهة، كما يعود أيضا إلى التقارب المعرفي والفلسفي الذي ظهر في أستاذة الأول وتلميذة الثاني، وهذا ما ولد منافع متبادلة؛ سقراط الأستاذ غرس التعاليم في أرض خصبة، نامية لا يخاف ضياعها. وأفلاطون التلميذ استقبل هذه التعاليم، وأعطى لها صفة الخلود والحياة في التاريخ. وإن تتلمذ للأستاذ تلاميذ كثر (انطسثانيس، إقليدس المغاري، أرستيبوس القورينائي...)، فإن واحدا منهم فقط استطاع القبض على كل تعاليم الأستاذ؛ وهو أفلاطون، أما البقية فلم يعرفوا إلا أجزاء الفيل.

(*) أفلاطون (428 - 348 ق م) اسمه الحقيقي هو: أرسطوقليس، الذي يعني الأحسن الشهير، ونظرا لقوة بنيته وامتلأ جسمه العريض سمي: فلاتن. وهو أريستوقراطي الأصل سواء من ناحية أمه (يعود إلى صولون المشرع) أو أبيه (يعود إلى ملوك أثينا الأوائل). بعد موت أستاذه سقراط قام بمجموعة من الرحلات قادته إلى ميغارا، مصر، قورينا (مدينة ليبية حاليا)... أسس مدرسته المعروفة بالأكاديمية في أثينا، والتي دامت إلى غاية القرن الخامس بعد الميلاد، حيث ألفت على يد الإمبراطور "يوسطينيانوس" سنة 529. كل مخلفات أفلاطون عبارة عن محاورات ما عدا مؤلفين، تقسم عموما من طرف الدارسين إلى: محاورات الشباب (خرميدس، لاخس، ليزس، جورجياس، الدفاع...) ومحاورات الرجولة (منكسانس، مينون، أقراتيلوس، المأدبة...) ومحاورات الشيخوخة (السفسطائي، طيماوس، النواميس...). بتصرف من الكتب التالية:

- ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة، الجزء 7، مرجع سابق، ص 468.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 144.
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 93.

وإذا كان حضور سقراط في المؤلفات النيتشوية شبه دائم، مثلما رأينا سابقا، فإن أفلاطون هو سبب هذه المؤلفات، والدافع الذي حفز نيتشه إلى تأليف ما ألفه ككل. كما أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد من القدامى، الذي خصص له نيتشه مؤلفا مستقلا، ويحمل اسمه كعنوان، وهو: "مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون". وهذا الكتاب هو كذلك مثل كتاب "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" عبارة عن مجموعة من الدروس المتتالية التي ألقاها نيتشه في المرحلة "البالية" (عندما كان مدرسا في جامعة بال)، من سنة 1871 إلى 1874⁽¹⁾.

يقول نقاد فلسفة نيتشه إن أفلاطون ليس حاضرا فقط في مؤلفاته، إنما هو سبب وجود كل الفلسفة النيتشوية، لأننا لا يمكن أن نفهم هذه الفلسفة إلا إذا اعتبرناها عملا دؤوبا لقلب الأفلاطونية، وكفاح مستميت لتفكيك هذه المنظومة القوية جدا، والتي رسمت تاريخ الفلسفة الغربية بصورة كاملة، سواء في التفاصيل أو القضايا الكبرى⁽²⁾. فنيتشه لا يفهم الفلسفة الغربية إلا وهي أفلاطونية، أو كتمظهر دائم للأفلاطونية، في أكثر من مستوى، سواء الفلسفي أو الديني أو الفني، لذا يضع نيتشه عنوانا لفلسفته وبالبند العريض على أنها: الحركة المضادة للميتافيزيقا، أي المضادة للأفلاطونية، بمعنى واحد⁽³⁾.

لكن نيتشه لا يتعامل مع أفلاطون بصورة سطحية وسريعة، لأن تراثا بهذا الحجم والثقل يقتضي التريث والصبر. فقبل أن يبدأ في قتاله وهجومه المهادفين إلى تحقيق الانتصارات⁽⁴⁾، على الأفلاطونية يبدأ أولا في النظر إلى قيمة هذا الفيلسوف وأصوله مقارنة بأستاذه. فإذا كان سقراط

(1) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 143.

(2) يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 119.

(3) Martin Heidegger: Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p p 261- 262.

(4) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، لماذا أنا حكيم جدا، فقرة 8، ص 37.

وإنساني، إنساني جدا مع ملحي، فقرة 1، ص 107.

من أصول غير نقية و"ينتمي بالولادة إلى أكثر الدهماء دونية (...) سمجا قبيحا"⁽¹⁾. وإذا كانت غرائزه مضطربة توحى بالطابع الإجرامي، وإذا كانت نفسيته مهلوسة بما كان يسميه هو بالجن (جن سقراط)؛ فإن صفات تلميذه على خلاف ذلك تماما، فهو: "أجمل نبتة بشرية عرفتها العصور القديمة." كما أنه: "الأكثر براءة، فقد كان مجردا من المكر الخاص بالدهماء (...) وله قوة تفوق قوى كل سابقه"⁽²⁾.

إن أفلاطون ليس من الطبقة العامة، بل ينتمي بالمولد إلى نبلاء اليونان، سواء من ناحية أبيه أو أمه. وهذه الصفات الخلقية التي تتوفر في أفلاطون تتوافق والنزعة النيتشوية؛ التي يمكن أن نسميها بالفردانية الأرسطوقراطية. فهو يميل إلى الاستقلالية والوحدة في حياته، كما أن عاطفته تميل بصورة حادة إلى التفرد والاختلاف. ثم أن نيتشه يعتقد كذلك أن الفيلسوف يجب أن يكون بعيدا عن الساحة العامة، فالقيم الفردية مثل الشجاعة والاعتزاز والأنانية هي القيم التي يدافع عنها في كل مؤلفاته، في مقابل تشييعه لقيم القطيع والدهماء مثل الطاعة والتضحية والنزاهة⁽³⁾.

وبهذا، فلا يسع نيتشه إلا اعتبار أفلاطون هيلينيا نموذجيا، لأن له شأنًا عاليا خاصة بالنسبة للفيلولوجيين؛ فهو يمتلك لغة ثرية لا يمكن أن تكون

(1) فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، II قضية سقراط فقرة 3، ص 19.

(2) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، مدخل I عن أحكام الفلاسفة المسيبة فقرة 190، ص ص 12 - 97.

(3) Gisèle Souchon: Les Grands Courants de L'individualisme, Armand Colin Masson, Paris, 1998, pp 71 - 84. ET Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, I Des Mouches de la place publique, p 48: «Tout ce qui est grand se passe loin de la place publique et de la gloire (...) Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude.» et II L'enfant au miroir, p 75: «Alors Zarathoustra retourna dans les montagnes et dans la solitude de sa caverne (...) Ainsi s'écoulèrent pour le solitaire des mois et des années ; mais sa sagesse grandissait et elle le faisait souffrir par sa plénitude.»

موضوع مقارنة مع نصوص يونانية سابقة علياً أو لاحقة له. أما أسلوبه فهو من الجزالة، بحيث يجعل القارئ يتحصل على متعة فائقة، كما أن الوصف الأفلاطوني بلغ درجة من الكمال والجمال نادراً جداً، ولو استقصينا الكتابة بعده، لاستطعنا أن نلاحظ أن الكثير من الفلاسفة قاموا بتأليفات فلسفية بطريقة المحاوره⁽¹⁾. فأفلاطون بالنسبة لنيشيه هو: "الإغريقي الوحيد الذي تبني موقفاً نقدياً في نهاية الحقبة الكلاسيكية (...). إنه النائر ذو المواهب الفنية والقدرات الكبرى المتمكن من كل السجالات (...). وهو في التأليف يظهر موهبة درامية عالية." وتتعدى عظمته من الجانب المعرفي والأسلوبي إلى الجانب الأخلاقي، فالجميع يعترفون برفعته الأخلاقية⁽²⁾.

والسؤال الذي يبرز بصورة حتمية هنا هو: لماذا يختزل نيتشه مهمته الفلسفية في قلب الأفلاطونية، رغم الفضائل التي يمتاز بها أفلاطون، والتي لم ينكرها نيتشه ذاته؟ ما هو المبرر الذي جعل نيتشه يعمل على قلب فلسفة هي في أصلها موضوعة وضعا صحيحاً؟

الحقيقة - يقول نيتشه - أن أفلاطون، ورغم كل فضائله ومزاياه الكثيرة والمتعددة، فإنه لم يبق على طبيعته وأصله. بل طرأ عليه تحول، بل تغير نحو الأسوأ، ومصدر هذا التحول السلبي هو سقراط طبعاً. وهنا يضم نيتشه صوته إلى "مليتس" ورفاقه، ويؤكد تهمة سقراط مرة ثانية بعدما أثبتنا قضاة أثينا. فسقراط مفسد للشباب فعلاً، والشاب الذي يهم نيتشه في هذا المقام هو أفلاطون؛ يقول: يمكن لنا أن نتساءل - باعتبارنا أطباء - عمن أعدى أفلاطون بهذا الداء (...). هل هو سقراط القبيح؟ هل كان بالفعل بإمكان سقراط أن يكون مفسد للشباب؟ أن يستحق كأس السم؟⁽³⁾.

(1) ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر، مصر، ص 11 - 16.

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 5 - 63.

(3) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، مدخل، ص 12.

ويجيب نيتشه عن هذه الأسئلة التشكيكية قائلاً: "يوجد في أخلاق أفلاطون شيء ما لا يمت بصلة إلى أفلاطون، بحيث يمكن أن نقول عنه إنه يوجد في فلسفته بالرغم منه، هذا الشيء هو: النزعة السقراطية التي تأبأها في العمق طبيعته كأريستقراطي..."⁽¹⁾.

وبالفعل، فإن مؤرخي الفلسفة يتحدثون عن قطعة في حياة أفلاطون، ففي سنوات شبابه الأولى كان كاتباً مسرحياً، بحيث ألف مأساة رباعية، كما أنه كان يكتب الشعر. لكنه أحرق كل هذه الكتابات، والسبب في ذلك هو إرضاء معلمه الشيخ، الذي وقع تحت تأثير سحره وهو شاب دون سن العشرين⁽²⁾. فأفلاطون الشاعر التراجيدي الشاب واليافع دفع ثمننا غالياً من أجل تتلمذه لسقراط، فقد كان عليه أن يتخلى عن توجهه الأصلي، وهو التأليف التراجيدي⁽³⁾. وإذا كان الشائع عن سقراط أنه لا يعلم الشباب بمقابل مادي وأجر ما، عكس السفسطائيين، فإنه في حالة أفلاطون قد تلقى أجراً باهظاً، يفوق كل مقابل مادي.

وما نلاحظه هنا، أن نيتشه قام بقلب الاعتقاد السائد والفكرة المنتشرة حول علاقة سقراط بأفلاطون رأساً على عقب. فقد شاع أن أفلاطون هو الذي شكل فلسفة سقراط، وقوله ما لم يقله، وأكثر من ذلك هناك من يقول إن أفلاطون قد شوه أفكار سقراط، وحرف صورته التاريخية. أما نيتشه فيؤكد أن العكس هو الذي حدث، فأفلاطون في أصله يمثل الفيلسوف الهليني النموذجي والمثالي لكنه، فسد بين يدي سقراط. لكن هذا لا يعني أن سقراط هو السبب الوحيد لفساد هذا الهليني النموذجي؛ بل هناك سبب آخر ساهم في ذلك وهو الرحلة التي قام بها إلى

(1) المرجع نفسه، ٧ فقرة 189، ص 96.

(2) ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 469.

(3) Jean - Michel Rey: L'enjeu de signes, lecture de Nietzsche, op. cit, p 256.

مصر⁽¹⁾، أين تم تلويثه بالتعصب اليهودي، وتمت عدوته بالتزمت الأخلاقي، المتمثلة في فكرة الخير الأسمى أو المثالي كتعويض لمكانة الآلهة الإغريقية. وبما أن أفلاطون تحول عن أصله، سواء مدفوعاً إلى ذلك أو مريداً، فإن الآلة النقدية النيتشوية لا تصبح على ذلك سكوتا. وهنا تبدأ ملحمة قلب الأفلاطونية في فلسفة نيتشه. وسوف نحاول إجمالها في ثلاث نقاط كبرى، جامعة النقد النيتشوي الموجه إلى أفلاطون.

1- السؤال الماهوي والسؤال الجينيالوجي:

من العبارات المدرسية، والتي ترد على لسان كل دارس للفلسفة، عبارة كارل ياسبرز^(*) المشهورة: "إن الأسئلة في الفلسفة أهم بكثير من الأجوبة، وكل إجابة تتحول إلى سؤال جديد"⁽²⁾. وهي عبارة تدل على أن منشأ الفلسفة وماهيتها مرتبط بالأسئلة التي يطرحها الفيلسوف والمفكر عامة. فقيمة أي فلسفة لا تكمن - بصورة مطلقة - في الأجوبة والنظريات التي تقدمها، بقدر ما تكمن في الأسئلة التي تصوغها. فالسؤال هو الذي يمكن من فتح حقول معرفية جديدة، وهو الذي يمكن كذلك

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, op. cit, I, aph 380, p 183. Et Charles Andler: Nietzsche sa vie et sa pensée III Nietzsche et le transformisme intellectualiste la dernière philosophie du Nietzsche, Librairie Gallimard N R F paris, 5^e édition, p 390.

(*) كارل ياسبرز (1883 - 1969) فيلسوف ألماني معاصر، ابتدأ حياته محلاً نفسياً وانتهى فيلسوفاً وجودياً مؤمناً (مسيحي كاثوليكي)، درس في جامعة بال أين كان يدرس نيتشه، فتأثر به كل التأثر، فلا يخلو كتاب من كتبه الكثيرة من ذكر نيتشه مع تمجيده. ويمكن اعتبار تأويله لفلسفة نيتشه من أكبر التأويلات، إلى جانب تأويل مارتين هيدغر وجيل دولوز. من أهم مؤلفاته نجد "نيتشه" 1936، "نيتشه والمسيحية" 1946. يتصرف عن الكتب التالية:

- حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، مرجع سابق، ص 374. (هامش)
- حسن حنفي: بين ياسبرز ونيتشه، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 25.
- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، 1983، ص 41.

(2) Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, op. cit, pp 10 - 11.

من وضع المسائل المستعصية وضعاً جديداً وملائماً من أجل السير في طريق البحث النظري.

وإذا كان "طه عبد الرحمن" (*) يحدد شكلين فقط للسؤال الفلسفي، هما السؤال القديم الذي طرحه اليونان، بغرض فحص وإفحام المخاور، والسؤال الحديث الذي يتصف بالنقدية، لأنه يضع حدوداً للعقل، لا يمكن أن يتجاوزها، مهما امتلك من قدرات، حيث يبقى هناك مجال للـلا-أدرية، وهو أساساً السؤال الكانطي⁽¹⁾، فإننا في هذا المقام يمكننا تعديل وتطوير هذا التقسيم، لأن السؤال الأفلاطوني لا يهدف فقط إلى إفحام الخصم، خاصة إذا كان المخاور سفسطائياً، رغم أنه يقوم بذلك فعلاً، بل له أهداف أخرى إيجابية لا يمكن إنكارها؛ فهو يعلم أولاً⁽²⁾ "أن طرح الأسئلة أصعب من الإجابة عنها"، فالإخفاق في القدرة على طرح السؤال الملائم، مثله مثل عدم القدرة على العثور على الإجابة الصحيحة، تجعل المتحاورين يراجعون المسلمات والاعتقادات.

هذا، وهناك "نمط سؤالي أو تساؤلي" مهم جداً، ظهر بعد كانط، لم يذكره مصنف الأسئلة السابقة وصاحب: "اللسان والميزان"، وهو السؤال الجديد الذي طرحه نيتشه، المسمى بالسؤال الجينيولوجي أو النسابي. لذا تحصل نيتشه على لقب "الفيلسوف السائل، أو السائل الكبير"⁽³⁾

(*) طه عبد الرحمن مفكر وأكاديمي مغربي معاصر، ولد سنة 1944. استكمل دراساته العليا بالسربون، قدم الأطروحة الأولى تحت عنوان: "اللغة والفلسفة: رسالة في البنائيات اللغوية لمبحث الوجود" سنة 1972 والأطروحة الثانية حول موضوع: "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" سنة 1985. أهم أعماله: "فقه الفلسفة في جزأين، "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي".

(1) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 13.

(2) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج - الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس الجماهيرية العظمى، الطبعة الأولى، 2007، ص 483.

(3) جمال مفرج: نيتشه عند دعاة التقدم العربي، في التيارات الفلسفية العربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، طبع دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة- منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية جامعة منتوري قسنطينة 2003، ص 27.

بجدارة. وبهذه الطريقة في الطرح يعارض نيتشه الطريقة الأفلاطونية والكانطية على حد سواء، وهذا ما يجعلنا بدورنا نطرح السؤال التالي: هل هناك فعلا فرق بين السؤال الأفلاطوني الماهوي والسؤال النيتشوي الجينيولوجي؟

لو تأملنا الأسئلة التي يطرحها أفلاطون على لسان سقراط في محاوراته الكثيرة، لوجدنا أن هذه الأسئلة ذات طابع واحد ومشترك. فمثلا عندما يسأل سقراط ما التقوى وما الفجور؟ ويجب أوطيفرون قائلا: "التقوى هي أن تقيم الدعوى على كل من يقترب جريمة القتل أو الزندقة." فإن رد فعل سقراط كان عنيفا نوعا ما: "لم أطلب منك يا أوطيفرون أن تضرب لي للتقوى مثالين أو ثلاثة، بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية"⁽¹⁾.

وعندما يطرح كذلك سقراط السؤال على مينون عن الفضيلة؟ يجيب المحاور قائلا: "فضيلة الرجل هي أن يكون قادرا على إدارة شؤون الدولة، فضيلة المرأة أن تحسن إدارة منزلها محافظة على ما فيه ومطبعة لزوجها، وهناك فضيلة الطفل وفضيلة الشيخ." وهنا يرد سقراط متهكما: "كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذا بي أمام خلية من الفضائل (...). الفضائل مهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة بما تصير فضائل"⁽²⁾.

وما فعله أفلاطون مع الفضيلة والتقوى، فعله كذلك مع بقية المفاهيم. فأى دارس لمحاورات أفلاطون يفهم أن تحديد ماهية الأشياء والتصورات الأساسية لا يكون بالعودة إلى عالم الواقع والتجربة المتحولين والجزئيين. فالجمال مثلا وهو الموضوع الذي اهتم به أفلاطون كثيرا إلى جانب موضوع الخير، ليس كائنا في هذا العالم، ليس موجودا في الأرض،

(1) أفلاطون: أوطيفرون، مرجع سابق، ص 31 - 32.

(2) أفلاطون: مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 72 - 75.

أو الواقع كما نراه ونعيشه، بل إنه يعلو عليه، فهو موجود في المثال والماهية، أو أن وجوده الماهوي ليس كائنا في العالم الحسي⁽¹⁾.

لذا يتميز السؤال الأفلاطوني - السقراطي^(*)؛ بأنه سؤال ماهوي، أي يتعلق بماهية الأشياء، وليس الأشياء في حد ذاتها. وهذا ما يعكس الخلفية التي انطلق منها أفلاطون، وهي أن العالم ليس واحدا: هناك الأشياء والأفكار، الحقائق والمظاهر، الوقائع ومثال الوقائع. وبلغت الفلاسفة السابقين على سقراط: هناك الوجود والضرورة أو اللاوجود⁽²⁾.

إن أفلاطون عندما يطرح السؤال "ما هو؟"، فإنه يطرح إذن سؤال الجوهر. فأكثر الحماقات حسب أفلاطون هو أن نقول أن اللوحة الفنية، أو المرأة... هي التي تمثل الجميل في حد ذاته، فعندما نسأل "ما هو الجميل؟" فإن الصفة الكلية (كما يحدد ذلك أرسطو لاحقا في منطقته) لا يجب تحديدها أو تعريفها بصفة جزئية، بل بصفة كلية أخرى⁽³⁾. وبهذا يتحقق المشروع السقراطي وهو الجدل كانتقال من فكر إلى فكر، دون العودة بتاتا إلى عالم الحس والواقع والتغير.

وإذا كان هذا السؤال الميتافيزيقي الذي ابتدعه أفلاطون وسقراط معاً، يؤدي إلى النظر، والانفصال عن الواقع، فإن نيتشه قد عمل على إسقاطه وإلغائه. فلا يهتمنا في نظره معرفة الخير والشر في ذاتهما أو في جوهرهما. بل المهم هو الكشف عن المتكلم الذي يستعمل هذه

(1) دنيس هويسمان: علم الجمال "الاستطيقا"، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار إحياء الكتب العربية، ص 22 - 23.

(*) قد يحدث أن يدخل متحاوران، في جدل وخلاف حول نسبة فكرة من الأفكار إلى أفلاطون أو إلى سقراط، لكن هذا لا يهم بصورة كبيرة: لأن إثارة هذه المشكلة يشبه مشكلة؛ هل وليام شكسبير (1565 - 1616) أم فرنسيس بيكون (1561 - 1626) هو مؤلف المسرحيات المنسوبة إلى شكسبير، فهذا الطرح لا يشكل مشكلة حقيقية، بل المهم هو مضمون هذه الأعمال. وهذا هو الموقف الذي تبناه وأعلنه "ولتر ستيس" في كتابه تاريخ الفلسفة، ص 11. وهو في تقديرنا موقف مقبول إلى حد كبير.

(2) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 97.

(3) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 99.

المصطلحات، أي الخير والشر، الجمال والفضيلة...⁽¹⁾ إن السؤال الحقيقي الذي يجب طرحه، لا بد أن يكون بالصيغة التالية: "ما هو هذا بالنسبة لي؟" فلو قمنا بعملية مقارنة بين هذه الصيغة، والصيغة الأفلاطونية وهي: "ما هو؟" لاكتشفنا مدى شساعة الفرق، فالأول سؤال محايد، يعكس حقيقة الواقع الإنساني حيث كل شيء يرتبط بالأفراد والذوات، في حين أن السؤال الثاني مفارق بعيد كل البعد عن الإنسان والواقع⁽²⁾.

إن السؤال "ما هو هذا بالنسبة لي أنا" أي ما هو الخير بالنسبة لي مثلاً؟ هو سؤال مرتبط بالضمير المتكلم، فهو لا يقف عند المظاهر والأقنعة. ولا يخاتل ويرواغ باسم الماهية والحقيقة. لذا فالسؤال الذي يقترحه نيتشه يتصف بأنه: "لا يسأل الشيء من حيث ما هو، من حيث الماهية، إنما من حيث ما يضمّره ويخفيه ويحجبه، يسأل السؤال الجينيولوجي عن طبيعة القوى التي تستحوذ على الخطاب، وطبيعة الإرادة التي تستولي على النص وتمتلكه"⁽³⁾.

وما يمكن أن نفهمه أن السؤال الأفلاطوني ليس سؤالاً بريئاً، بمعنى أنه يخفي وراء ادعائه الكلية والماهوية والشمولية، يخفي إرادة للسيطرة وفرض إرادة المتحدث أو المرجعية القوية. كل هذا دون أن يصرح ويعلن عن هذه النوايا المضمرة. في حين أن السؤال الذي يقترحه نيتشه، هو سؤال شفاف وواضح ومنفتح على حقيقته، لأنه يعلن الإرادة التي تريد أن تسيطر، والكامنة وراء تحديد القيم والمفاهيم مثل الخير والجمال...

وفي الحقيقة، أن نيتشه ليس هو أول من عارض طريقة المسألة الأفلاطونية. فقد كان "هيباس" - السفسطائي الذي عنون أفلاطون أحد محاوراته باسمه - يعتقد أن السؤال: "من؟" أكثر أهمية وعمقا من السؤال "ما؟". لأن السؤال الأول يمكن أن يكشف جوهر الشيء، لأنه يحيل إلى

(1) ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 255.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 99.

(3) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 97.

الموضوعات الموجودة في الواقع، هذا الواقع المتغير والبعيد كل البعد عن الثبات. وكأن هيببياس هنا يصعب عليه تأسيس مفاهيم ثابتة حول الخير والجمال... في حين أن كل شيء في حالة تغير وتبدل وسيلان. وهنا نلاحظ مدى التقارب مرة أخرى، بين المبادئ السفسطائية والنيتشوية. لكن نيتشه يعمق المسألة أكثر، لأن السؤال "من؟" يحيل حسبه حتما إلى الإرادة، التي تتميز بالتحول والتعدد، وبالتالي لا يمكن الحديث عن مفاهيم في ذاتها، إنما مفاهيم بالنسبة إلى إرادة ما⁽¹⁾.

2- الديالكتيك والفن:

من بين مبادئ ونتائج السؤال الماهوي، مثلما رأينا سابقا؛ هو افتراض وجود عالمين: وهذا ما تكفلت أسطورة الكهف^(*) بإظهاره

(1) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 99.
(*) أسطورة الكهف Allégorie de la caverne، من بين الإبداعات الأفلاطونية المشهورة، عند الخاص والعام من المتقنين، تستعمل في كل الحالات لإثبات وجود عالمين، حقيقي ومزيف وملخصها هو: لو تصورنا مجموعة من الرجال وضعوا في كهف منذ طفولتهم، كما أنهم مقيدون بحيث يتعذر عليهم التحرك أو الخروج منه. ولهذا الكهف مخرج إلى النور، ومن وراء هؤلاء الرجال، وفي موضع عال تشعل نار مضئية. وبين النار وموضعهم يمتد جدار عليه رجال يحملون أدوات صناعية ذات أشكال مختلفة. "فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ظلال الأشياء المصنوعة". ولو أطلقنا سراح أحد الموقوفين، نحو المخرج المنير، وأرناهم الأشياء المختلفة التي كانت تظهر أمامه، فسوف يشعر بالدهشة والحيرة، ويُعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل (أي الظلال) أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نراها له الآن (أي الأصلية)... فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك (بعد أن يكتشف أن ما كان يعتقد حقيقته ما هو إلا ظلال للحقيقة) إلى مسكنه القديم، وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغضب لذلك الذي طرأ عليه، ويرثي لحالهم. وبلغ تأثر نيتشه بأسطورة الكهف أن جعل زرادشت صاحب كهف أيضا. لكن الكهف النيتشوي ليس مصدرا للظن والزيغ والظلال بل هو مصدر المعرفة والحكمة والكشف، إن الشمس هي التي تطل على زرادشت في كهفه، وليس هو الذي يسعى إليها مثلما فعل سجناء أفلاطون. من أجل التوسع في المسألة يمكن العودة إلى:

- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، الكتاب السابع، ص 311 - 315.
- فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، الجزء الثاني، الطفل حامل المرأة، ص 69.

وشرحه بكيفية بيداغوجية قوية. فما أراد أفلاطون إبلاغه، هو أن العالم الحسي والواقعي مناقض، في خصائصه ومميزاته، لعالم المثل والحقائق الثابتة. لذا فموضوعات عالم الواقع لا يمكن اعتبارها حقائق، لأنها كائنة في عالم الصيرورة واللاوجود، إلى جانب مشاركتها في عالم المثل. وبما أن المعرفة الحقيقية مرتبطة بما هو ثابت وأزلي، فإن معرفة عالم الحس أمر غير ممكن أصلاً، لأنه في حالة صيرورة وتغير. ومنه فالمعرفة الحقيقية لا تكون إلا بالجدل، أين ندرك المفاهيم المستقلة، في عالم موضوعي يسميه أفلاطون عالم المثل⁽¹⁾. لكن نيتشه يسمي هذا العلم الذي يقده أفلاطون بـ: "الأوثان" في كتابه الأوتوبيوغرافي "هذا الإنسان".

وبما أن عالم المثل عند أفلاطون هو مقر ومسكن الحقائق المطلقة ونماذج الموجودات الكاملة، فإن المعرفة لا تكمن في كشف الجديد بالصورة التي يفهمها بعض الفلاسفة. بل المعرفة (أ - ليثيا) مجرد تذكر، والجهل ما هو إلا ذلك النسيان (ليثيا)، الذي حدث للنفس عند حلولها بالجسد. ومضمون هذه النظرية هو أن المعرفة ليست تعلم شيء جديد، غير موجود في النفس أصلاً. فعبد "مينون" الصغير لم يكن يعرف سوى اللغة اليونانية، فأخذ يتذكر شيئاً فشيئاً عن طريق الأسئلة المتتالية من طرف سقراط؛ الشكل ذو ثمانية أقدام⁽²⁾.

إن التجربة الحسية حسب أفلاطون، لا تقدم أكثر من الرجحان والاحتمال. وهذا ما تعلمه من أستاذه سقراط وطوره بصورة أكثر عمقا. أما الحقائق الضرورية والكلية الشاملة، فلا يمكن إلا أن تكون محصلة بحث عقلي خالص⁽³⁾.

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 158.

(2) أفلاطون: مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 114.

(3) جون ديوى: البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية - مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة نيويورك، 1960، ص 50.

وإذا كانت المعرفة الحقيقية مرتبطة حصرا بالعقل، فإن مصدرا آخر لن يكون صالحا لذلك، خاصة المصدر الفني. لذا يجب حظر ومنع الشعر القائم على المحاكاة، خاصة شعر المأساة، لأن الشعر بعيد كل البعد عن الحقيقة، والشعراء يقلدون دون معرفة حقيقة الأشياء التي يقلدونها، مثلما يفعل هوميروس وهوزيود^{(*) (1)}.

نفهم من هذا أن الفن هو تقليد للعالم المحسوس والظاهر، وهذا ما يدين الفني كميدان ثقافي، ويجعله لا ينتمي إلى مجال المحسوس الجزئي المتغير فقط، إنما أدنى من ذلك بكثير⁽²⁾، فهو محاكاة للمحاكاة، وهذا ما يجعله بعيدا عن عالم المثل بمسافتين وليس بمسافة واحدة فقط، كما هو الحال مع العالم المحسوس.

وهكذا فقد وقف أفلاطون في وجه أحسن وأجلى صور الحضارة اليونانية وهي: هوميروس، والتراجيديات، والأسطورة، والجسد... فكيف يتصرف نيتشه أمام هذا النسيج الأفلاطوني المتناسك والضخم والخطير في الوقت نفسه؟

إذا كان أفلاطون، مهندس للفلسفة، استغرق كل حياته لبناء نسق متكامل ومنسجم، ينطلق من إنكار الصيرورة الهيراقليطية، والتشكيك في الحواس، ويستنتج أن هناك عالم للمثل مستقل وموضوعي، يحتوي على

(*) هوزيود (846 - 777 ق م) أشهر وأحب شاعر عند اليونان بعد هوميروس، خلف كتابين: الأول هو "أنساب الآلهة" أو التيوغونيا، فيه يتحدث عن مولد العالم وليس خلقه، ففي بادئ الأمر كان هناك العماء، ثم بعد ذلك ظهرت الأرض العريضة الصدر والمقر الثابت الأمين لكل الآلهة. والكتاب الثاني، يختلف موضوعه كلية عن الأول، وعنوانه هو "الأعمال والأيام" فيه يصف حياة الفلاح (والشاعر في أصله كان راعيا وعاملا في المزرعة مع والده)، وقواعد الأعمال الزراعية الجدية، ويحدد الأيام المثالية للحث والغرس والحصاد، كما يعاتب أخاه المسمى: بريسوس. نقلنا عن: ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء السادس، ترجمة محمد بدران، مرجع سابق، ص 184 - 187.

(1) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، الكتاب العاشر، ص 447 - 448.

(2) محمد الشيخ: نقد الحدأة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 245.

كل الحقائق، وأن النفس، نظرا لخلودها، كانت تعيش في عالم المثل، أو العالم الآخر، أين كانت تتصف بالمعرفة المطلقة. وعند حلولها بالجسد المادي، فقدت كل ما تعرفه ونسيتها، ومنه فما على العقل إلا أن يعيد تذكر ذلك عن طريق الجدل القائم على التساؤل الماهوي، للاتصال مرة ثانية بالأصل، أي عالم المثل والحقائق الخالدة. فإن نيتشه، الفيلسوف المحارب، قام بنسف هذا البناء المثالي الضخم بكلمة واحد، وبجزمة متفجرة واحدة ومدوية وعنيفة. هذه الكلمة أعلنها في مناسبتين، رغم أن شهرتها وأثرها تحقق في المناسبة الثانية. وهي كلمة: "الإله قد مات".

لقد أعلن ذلك الرجل الأخرق الذي كان يشعل فانوسا في وضح النهار (مثلما كان يفعل ديوجين السينوبي أو الكلبي) باحثا عن الإله: "أين الإله؟ سأقول لكم! لقد قتلناه أنتم وأنا! نحن كلنا قتلته"⁽¹⁾. أما المناسبة الثانية والتي أحدثت انفجارا عنيفا ومسموعا، فهي إعلان زرادشت الذي كان محدثا نفسه، بعد الحوار الذي وقع بينه وبين الناسك، الذي ألتقى به في الغابة بعد نزوله من الجبل: "أيعقل أن يكون هذا القديس الشيخ في غابته، غير عارف بأن الإله قد مات!"⁽²⁾.

قد يعتقد الكثير أن هذه الكلمة "الإله قد مات" لا تعبر إلا عن الإحاد الشخصي لنيتشه، وأنها تستهدف الإله المسيحي بصورة خاصة. لكن في الحقيقة أن هذه الكلمة أو الجملة، موجهة إلى أفلاطون بالتدقيق، صاحب فكرة العالم المثالي، والميتافيزيقي، أو ما فوق الحسي. فالإله هو اسم لميدان الأفكار، وهو اسم كذلك لموقع الفلاسفة المثاليين. فإذا كان أفلاطون قد جعل - مثلما رأينا ذلك سابقا - العالم المثالي هو العالم الحقيقي، والعالم

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، الكتاب الثالث فقرة 125، الأخرق، ص 118.

(2) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, le prologue de Zarathoustra, 2 p 11. «Mais quand Zarathoustra fut seul, il parla ainsi à son cœur: Serait-ce possible! Ce Vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que Dieu est mort!».

الحسي والواقعي، ليس إلا ظلالاً للأول، أي مجرد ظاهر وواقع، فإن عبارة "الإله قد مات" قامت بنسف هذا التقسيم بأكمله⁽¹⁾.

ورغم وقوع خلاف بين ناقدني نيتشه ودارسيه، حول مدلول هذه العبارة⁽²⁾، ورغم أن نيتشه كان يرفض بصورة مطلقة فكرة الإله أو الألوهية بصورة عامة، إلا هناك من يقول إن نيتشه لا يرفض جميع الآلهة، لأنه في مناسبات أخرى ومتكررة، يبدي إعجابه المفرط بالآلهة اليونانية القديمة، كما ذكرتها ووصفتها الأشعار الهومييرية، والمسرحيات التراجيدية. ورغم أن هناك من يقول أن نيتشه يرفض فكرة الإله ككل، دون استثناء سواء تعلق الأمر بالإله الواحد اليهودي (ومنه الإله كما يتصوره المسيحي، أو الله كما يتصوره المسلم كذلك). أو الآلهة المتعددة، كما تصورهما اليونان، أو غيرهم من الشعوب، إلا أن المسألة التي لا يحدث فيها تأويل أو اختلاف، هي أن نيتشه يرمي ويهدف بجملة "الإله قد مات" إلى "إلغاء عبء المفارقة"⁽³⁾.

إن المدلول الحقيقي لهذه العبارة إذن، هو أن المثالية المتعالية قد بلغت نهايتها. ومنه يمكن استبدال عبارة "الإله قد مات" بعبارة "المثالية قد ماتت" دون الوقوع في خطأ، أو تغير في جوهر المعنى⁽⁴⁾. كما أنه ليس هناك أي تعارض بين العبارتين: "عالم المثل" و"الإله المسيحي". لأن المسيحية في أصلها هي امتداد للأفلاطونية، فإن أكدنا على موت الإله، حسب نيتشه، فإننا بالضرورة نؤكد على نهاية الأفلاطونية^(*). لأن

(1) Martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, pp 257 - 262.

(2) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 259.

(3) بيار هيبير سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 44 - 49.

(4) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, pp 26 - 105 - 176.

(*) يجب أن نشير هنا إلى نيتشه، يميز بين أفلاطون التاريخي، أي كشخص وفيلسوف عيني، والأفلاطونية كنزعة سادت كل التاريخ الغربي إلى يومنا هذا. لكن هذا التمييز لا يعني الانفصال. "فنييتشه ينظر إلى أفلاطون كحدث رمزي، وهذا ما يسميه الأفلاطونية. لذلك فاهتمام نيتشه بأفلاطون هو أبعد من أفلاطون التاريخي، وسوف ندرك أن نيتشه إنما يستهدف هنا، عبر أفلاطون كل الثقافة المتأثرة بأفلاطون." فإن

أفلاطون هو أكبر فيلسوف هياً الأرضية لقيام الديانة المسيحية، وهذه التهيئة تكمن في نقاط عديدة منها: إدانة الحواس⁽¹⁾. وهذا ما يعني بصورة ضرورية نبذ كل ما يمت إلى الواقع الحسي بصلة، كما يعني كذلك قمع الشهوات والأولاع المرتبطة بالجسد والأرض.

وهذه الفكرة التي تجعل المسيحية مدانة للأفلاطونية بالشيء الكثير، أكدها الكثير من الفلاسفة، سواء قبل نيتشه أو بعده. حيث نجد الفيلسوف المسيحي والعالم الفرنسي "بليز باسكال" (1623 - 1662) - والذي يفضل نيتشه مثله مثل فولتير على جميع الفلاسفة الألمان، رغم نزعته الدينية والمسيحية - يقول: "علينا بأفلاطون حتى نستقبل المسيحية ونجهز لها"⁽²⁾. ويقول "ويل ديورانت"^(*) في كتابه الموسوعي "قصة الحضارة" موافقا نيتشه: "لم يكن أفلاطون مسيحياً قبل وجود المسيحية - على قول نيتشه - فحسب بل كان فوق ذلك مترمناً

مات أفلاطون الإثني، فإن أفكاره عاشت وتطورت، وتم استثمارها دينياً وفلسفياً، لذا فأفلاطونية أكثر امتداداً وتطوراً ونمواً من أفلاطون التاريخي، وهذا ما يبرر الاهتمام بالأفلاطونية من طرف نيتشه، لأنها خرقت الحدود الزمنية والمكانية الأصليين. "نقلاً عن: جمال مفرج: قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2003 - 2004، ص 212.

(1) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, I aph 62, p 25.

(2) Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine France, 2005. Article III de la nécessité du pari, aph 219- 612 p 91.

(*) ول ديورانت (1885 -) مفكر ومؤرخ أمريكي، ولد في نيويورك ونشأ في مدارسها الكاثوليكية، اشغل في الصحافة والتدريس، تتلمذ على كبار الفلاسفة الأمريكيين أمثال جون ديوي، الفيلسوف والمربي المشهور. تحصل على درجة الدكتوراه سنة 1917. قام بعدة رحلات إلى أوروبا، الأولى كانت سنة 1912، والثانية 1927. ورحلات حول العالم خاصة الشرق سنة 1930 ثم 1932. من أهم مؤلفاته "قصة الفلسفة" و"قصة الحضارة" الذي يقع في 42 جزء، و"مباهج الفلسفة" وكل هذه الكتب ترجمت إلى اللغة العربية. نقلاً من كتاب: ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة - الشرق الأدنى اليابان، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع بيروت - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزء الخامس، ص 206 - 207.

مسيحيا قبل وجود عصر التزمت المسيحي، فهو يرتاب في الطبيعة البشرية ويرأها شرا، ويعتقد أنها هي الخطيئة الأولى التي لوثت النفس (...). ويضرب في كتبه الأخيرة على نغمة أخروية شبيهة بنغمة أوغسطين، أي نغمة الرجل الذي تاب وأناب وعاد إلى الدين الصحيح، ولو لا هذا النشر الذي بلغ غاية الكمال، لشك الإنسان في أن أفلاطون من اليونان⁽¹⁾.

فبعدما كان العالم المعقول موجودا في الأعلى، والأعلى هو رمز الحقيقة والخير، والعالم المحسوس موجودا في الأدنى، والأدنى رمز للزيف والظلال والشر، فسوف يصبح العالم المحسوس - بعد عملية القلب - موجودا في الأعلى، أي هو الذي يمثل الحقيقة والأصل⁽²⁾.

لكن هذا القلب سيظل، في نظر نيتشه، سلبيا طالما ظل الثنائي: (الأعلى والأسفل، الفوق والتحت، النموذج والنسخة)، هو المحدد لبنية البناء الميتافيزيقي، وطالما ظلت الأمكنة والمواقع محافظة على ماهيتها⁽³⁾. وهذا ما يعني أن القلب لا يجب أن يممس المضامين فقط، بل يجب أن يطلال الأمكنة والمواقع. ولا يتم ذلك إلا بإلغاء كل من "العالم الحق" و"العالم الظاهر" معا، وبالتالي إلغاء الديالكتيك الذي يستمد ماهيته من هذا التقابل بين العالمين أو الموقعين⁽⁴⁾. فالجلد يستمد مشروعيته وغرضيته من وجود عالمين، الأول مزيف والثاني حقيقي، وهنا يعمل الفيلسوف بهذا

(1) ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 490. ومن الكتب التي تشير إلى تمهيد أفلاطون للديانة المسيحية نجد: - يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 70.

- Friedrich Nietzsche: Aurore pensées sur les préjugés moraux, op. cit, aph 496, p 256.

- Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 72.

- Emile Faguet: En lisant Nietzsche, op. cit, p 78.

Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 182. (2)

(3) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 61.

(4) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 250.

المنهج للتخلص من زيف الأول والتشبيث يقيّن الثاني. أما إذا تم إلغاء هذا الازدواج، فلا مبرر لهذه الحركة الجدلية أصلا.

وهنا يقترب القلب الذي أحدثه نيتشه، من حيث جوهره، بالقلب الذي نظّر له ماركس^(*)، لكن ليس في ميدان الميتافيزيقا، إنما في ميدان الحياة المادية الاقتصادية. هذا القلب أحدثه إزاء الثنائية التي أفرزتها الحركة الاقتصادية الرأسمالية، في مرحلة من مراحل تطورها التاريخي، وهي الملكية الخاصة والبروليتاريا. فإذا كانت الطبقة المالكة، تشكل الحزب المحافظ، وتعمل على الحفاظ على نفسها وعلى نقيضها، فإن البروليتاريا تشكل الحزب المدمر، لأنها ملزمة بالعمل على إلغائها الخاص، وبالتالي على إلغاء الملكية الخاصة. وعندما تكون البروليتاريا قد تلاشت، مثلها كممثل النقيض الذي يشترطها، أي الملكية الخاصة. فإن هذه الطبقة تزول من أساسها. إن نيتشه يريد إلغاء العالم الحقيقي، انطلاقا من: "حقيقة العالم الظاهر" وبالتالي لن يبقى العالم الظاهر، أي الحسي موجودا، لأنه سيزول بزوال العالم الحقيقي. ويمكن أن نلاحظ هنا أن نيتشه قام بطرد التقسيم الثنائي الأفلاطوني، مثلما أفلاطون ذاته طرد السفسطائيين⁽¹⁾.

وهذا التفكيك الذي باشره نيتشه لبنية الميتافيزيقا الأفلاطونية والغربية ككل من بعد أفلاطون، لن يبقى للحقيقة نفس المعنى الذي حدده لها أفلاطون. وإن زالت الحقيقة الكائنة في عالم ما وراء الحس، فإن

(*) كارل ماركس (1818 - 1883) فيلسوف وعالم اقتصاد ألماني، اعتنق المادية متأثرا بفلسفة فيورباخ، ونهج الديالكتيك متأثرا بهيجل، لكن قام بقلبه من عالم الأفكار إلى عالم الواقع والمادة. اهتم كثيرا باليونان، حيث كانت أطروحته المقدمة للدكتوراه مكرسة لـ: "النزعة المادية للفلسفة الأبيقورية". ويشكل كتاب "رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي" أهم مؤلفاته، حيث يعتبر إنجيل الشيوعيين، إلى جانب كتاب "بؤس الفلسفة" و"الإيديولوجية الألمانية".

بتصرف عن: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 418.

Gilles Deleuze: logique de sens, op. cit, p 292. (1)

الديالكتيك كطريق لبلوغ هذا العالم لا تبقى له أي قيمة، ويزول أي مبرر لاستعماله. وهذا ما يعني انهيار الميتافيزيقا الأفلاطونية، والغائية المسيحية ككل، ويجل العود الأبدي المضاد لهذه الثنائية الأفلاطونية⁽¹⁾.

هذا، ويتحدث نيتشه عن ما يسميه بـ: "الظل الأكثر قصرا" كفكرة موجهة أساسا لمناقضة الفلسفة المثالية الأفلاطونية، فإذا كان أفلاطون يعتبر العالم الذي نعيش فيه مجرد ضلال للعالم الحقيقي، وهذا ما يبرر حسب اعتقاده ضرورة تجاوزه كضرورة إبستمولوجية وأكسيولوجية لبلوغ عالم المثل والكمال، فإن نيتشه يرفض ذلك مطلقا، ويجعل الحقيقة موجودة في منتصف النهار، حيث الظل ينكمش إلى أقصى حدوده، أو ينعدم تماما. وبهذا يقوم تقابل بين استعارتين كبيرتين هما: أسطورة الكهف الأفلاطونية والظل الأكثر قصرا النيتشوي⁽²⁾.

هذا، ويستبدل نيتشه الديالكتيك كمنهجية عقلية قائمة على التجريد المطلق، والانفصال كلية عن عالم الأعيان⁽³⁾، الديالكتيك كإيمان بالله، أي العالم الآخر الذي يتميز بالخلود⁽⁴⁾ فالعقل، حسب الفلاسفة المثاليين، وحتى القديسين هو الأداة الضرورية والمقدسة لتأسيس المعرفة الإنسانية. لكن نيتشه يرفض هذا التقدير المفرط لقيمة العقل. لأن العقل في حقيقته لا يعدو أن يكون عضوا مساعدا لا أكثر، فلا يمكن أن يكون في المنزلة الأولى، بل مهمته الحقيقية والصحيحة، هي خدمة الغرائز الحيوية والعضوية⁽⁵⁾.

وهذا العقل، الذي يزعم أفلاطون، وكل الفلاسفة المصطفين وراءه بأنه طريق لبلوغ الحقيقة الثابتة والأزلية، بمجرد أن يتم إعادته إلى أصله،

(1) بيار هيبير سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 117.

(2) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 187.

(3) Friedrich Nietzsche: aurore pensées sur les préjugés moraux, op. cit, aph (3)

43, p 46.

(4) Emile Faguet: en lisant Nietzsche, op. cit, p 73.

(5) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, II aph 262, p 315.

أي الحياة، وما فيها من صيرورة وتغير، سيزول عنه حتما طابع القداسة، ومنه تصبح الحقيقة المؤسسة على العقل مجرد أباطيل. وبالتالي فليس هناك عالم آخر غير العالم الذي نعيش فيه: فلا وجود لعالم الحقائق الثابتة، وليس هناك لا شيطان ولا جحيم، فروح الإنسان تموت بفناء جسده، لذا لا داعي للخشية والخوف، هذا ما قاله زرادشت لراقص الجبل المحتضر، قبل أن يدفنه في تجويف شجرة⁽¹⁾.

والمنهج الملائم لتعويض الديالكتيك المزيف، والذي لا قيمة له بعد إنكار ثنائية العالم، هو الفن. فإذا كان أفلاطون قد نبذ الشعراء ونبذ الفن، لأنه يقلد الواقع المحسوس الذي لا يمثل الحقيقة، فإن نيتشه مع قلبه الإيجابى للأفلاطونية توصل للمبدأ التالي: إن الفن أعلى قيمة من الحقيقة، لأن الفن ينطلق ويدع من المحسوس والواقع والمتحرك... والمحسوس من وجهة النظر المضادة للأفلاطونية، هو العالم الوحيد والحقيقي، وهذا ما يجعل الفن هو الوسيلة، والسلاح الوحيد المضاد للعدمية⁽²⁾.

لذا فالفن حسب نيتشه هو الطريقة الوحيدة، لإعادة الإنسان إلى موطنه الأرض، والفن هو الوسيلة الوحيدة القادرة على استبدال القيم العليا، العليا جدا بقيم إنسانية، إنسانية جدا⁽³⁾. فإذا كان قلب الأفلاطونية هو المشروع الذي راهن عليه نيتشه لاقتلاع الميتافيزيقا من أصولها، فإن الوسيلة الفعالة لتحقيق ذلك هي الفن. وعندما يتحدث نيتشه عن الفن، فهو يتحدث عن الشعر والأسطورة والمسرح التراجيدي والرقص. يقول

(1) فردريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، الكتاب الأول، مستهل زرادشت 6، ص 12. وصفاء عبد السلام على جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص 303.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, pp 148 - 171.

(3) جيل دولوز: نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص 34.

نيتشه معبرا عن ماهية الحقيقة، بعد قلب الأفلاطونية: "إرادة الحقيقة؟ آه إخواني الحكماء جدا، إنما إرادة اللامعقولية في العالم!..."⁽¹⁾ وما يمكن فهمه من هذه الشذرة المهمة جدا، هو أن كل ما هو خارج بنية العقل وحدوده، لا يعدو أن يكون الفن ذاته؛ اللامعقول. فالفن حسب نيتشه يفوق العلم، في مسألة معارضة النظرة الغائية للعالم، وهذا ما أدركه أفلاطون جيدا، إذ فهم أن العلم والجدل، يُخدمان فكرة وجود غائية كونية. عكس الفن الذي يكشف عن الطابع المساوي، التراجيدي للعالم، لذا وقف أفلاطون موقف المعادي للفن، وطرده الشعراء من مدينته⁽²⁾.

وهذا القلب الكلي لفلسفة أفلاطون، والنقد الجذري لنسقه، يتخلص نيتشه كلية من الفلسفة المثالية التي تعارض الفن بالعقل، وتستبعد هيراقليطس لصالح بارمينيدس، وتسحق السفسطائية بمنطق سقراطي خبيث متحذلق، إن كفاح نيتشه ضد المثالية، مثله مثل كفاح الجسم ضد أمراض دخيلة وخطيرة، "فالمثالية من الأشياء الغريبة على طبيعي"، هكذا قال نيتشه⁽³⁾.

واستبدال الديالكتيك بالفن، يعني كذلك شيئا آخر مهم وهو؛ إعادة الاعتبار للجسد، لأن الفن يكمن في النشوة، نشوة الحياة الجسمانية، فالإيمان والاعتقاد بالجسد أكثر أهمية وضرورة، من الإيمان بالنفس والروح أو الفكر⁽⁴⁾. فالمتفطن واليقظ هو الذي يقول: "أنا كلي جسد لا غير، وما الروح إلا اسم يطلق على جزء من الجسد (...). فالجسد هو العقل الكبير، وما العقل الصغير سوى أداة صغيرة

Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882- printemps 1884, (1) op. cit, aph 13 [10] p 474.

(2) فريدريك نيتشه: جينولوجيا الأخلاق، مرجع سابق، III معنى المثل الأعلى الزهدي، فقرة 25، ص 135.

(3) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، VI فقرة 1، ص 107. ورودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، فقرة 8، ص 62.

(4) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit. p 129.

وهيئة، يستعملها الجسد، العقل الصغير ما هو إلا لعبة صغيرة للعقل الكبير" (1).

لكن لماذا أخذ الجسد كنقطة بداية؟ إنه يجب قائلا: الجسد هو الظاهرة الأكثر ثراء، أكثر وضوح، وأكثر قابلية للفهم من ظواهر الروح، وهذا ما يبرر وضع الجسد في الصف الأول. مقارنة بباقي وظائف الإنسان المتعلقة به (2).

3- نظرية الهجين الأفلاطوني:

يقول نيتشه في الجزء الثاني من كتاب "تأملات في غير أوالها"، الذي عنوانه بـ: "جدوى الدراسات التاريخية ومساوئها" ساخرا ومتهكما - على الطريقة السقراطية المعروفة في حواراته - من نظرية المثل الأفلاطونية: "إنها تجمع بين عضد بارمنيدس، وجزء من كتف هيراقليطس، وقدم أنباذوقليس" (3).

والشيء الواضح من هذه العبارة اللاذعة، أنها تهدف إلى إسقاط كل أصالة عن فلسفة أفلاطون، ويواصل في موضع آخر: "... إن أفلاطون نفسه يتسم بكونه أول هجين (هنا نفهم أن هناك هجين ثاني وربما ثالث). كبير. وهذا مدون في شخصيته كما في فلسفته. إن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وفيثاغورية وهيراقليطية، لذلك فهو لا يمثل نموذجا صافيا" (4).

(1) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit. I des contempteurs du corps, p 30. «Mais celui qui est éveillé et conscient dit: Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps. Le corps est un grand système de raison ...»

(2) George Morel: Nietzsche, III création et métamorphoses, aubier - Montaigne paris, 1971, p 116.

(3) نقلا عن محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 248.

(4) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 2،

ص 43.

لذلك فإن السؤال الذي تم طرحه منذ القدم، ولازال يطرح بصورة متكررة إلى اليوم، عند تناول أفلاطون بالدراسة، هو السؤال الذي تطرق إليه نيتشه أيضا ويتمثل في: هل كان أفلاطون هو المبدع لهذه النظرية المتناسكة، في تفاصيلها وجزئياتها؟ وبصيغة أخرى: كيف تمت هذه النظرية المسماة، نظرية المثل؟⁽¹⁾.

إن أول إجابة قدمت لهذا السؤال، كانت من طرف أرسطو، حيث يقول في كتاب "الميتافيزيقا" كما ترجمت بعض فقراته في كتب تاريخ الفلسفة: "لقد وصل إلينا التفكير في المذاهب السابقة، فإنه (أي أفلاطون) أخذ عن أقراطيلوس وهيراقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم، وكان سقراط يطلب العلم الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس، يجب أن يكون متحققا في موجودات مغايرة للمحسوسات، وأسمى هذه الموجودات مثالا. أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ولم يكن سقراط ينسب الماهيات أشياء مفارقة بأنفسها. ففطن أفلاطون إلى أنه: لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هو كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات"⁽²⁾.

أما في الترجمة الفرنسية لكتاب "الميتافيزيقا" فإننا نلاحظ بعض الاختلافات في التفاصيل، رغم أن المعنى الإجمالي لم يطرأ عليه تغير. فقد تطرق أرسطو إلى هذه المسألة في مقالة الألف الكبرى وهي الأولى في الكتاب، ثم عاد إليها في مقالة الميم التي تأتي في الترتيب ما قبل الأخير أي

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 91 - 92.

(2) المرجع نفسه، ص 92.

الثالث عشر⁽¹⁾. وما يمكن فهمه من هذه النصوص، أن فلسفة أفلاطون لم توجد إلا بعد وجود المذاهب الفلسفية السابقة عليها: "وجدت فلسفة أفلاطون بعد فلسفة أصحاب الأعداد وهم آل فيثاغورس. وبالجملة الذين جعلوا التعاليم مبدأ الأمور الموجودة وبعد فلسفة الطبيعيين وهم انكساغورس وآل ابن دقليس وآل ديمقريطيس"⁽²⁾.

من هذا النص الأرسطي الأصلي، والشرح الرشدي المهم، نلاحظ العناصر التي تكوّن نظرية أفلاطون. يمكن أن نفهم أن نظرية أفلاطون ما هي إلا نظرية تلفيقية، قامت بعملية تجميع عناصر فلسفية سابقة عليه. هذه العناصر كانت منعزلة بعضها عن بعض، وكل عنصر لوحده، وفي سياقه الخاص لا يمكن أن يشكل مذهباً فلسفياً متكاملًا ومتسقاً⁽³⁾. لذا قام أفلاطون بضم بعضها إلى البعض الآخر، وشكل ما يسمى بنظرية المثل. وإن كان الشكل والصورة النهائيين تنسب إلى أفلاطون، فإن المواد الجزئية والأولية ليست من ابتكاره. وإن أردنا أن

(1) Aristote: la métaphysique, op. cit, livre A chapitre 6 - 987 a, p 61. «C'est après les philosophes que nous venons de citer, (qu'a éelos le système de pensée) de Platon. (II) suivait en grande partie pas à pas ces derniers Pythagoriciens; mais (il) avait aussi ses doctrines propres, ou (il) s'éloignait de l'école Italique. Platon, dans sa jeunesse, avait d'abord fréquenté Cratyle ...». Livre M chapitre 4 - 1078 b, p 441. «La doctrine des Idées a été inspirée à ceux qui les défendent, par la persuasion ou ils étaient de la vérité des opinions d'Héraclite, sur le flux perpétuel de toutes les choses».

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق المطبعة الكاثولوكية، بيروت، الطبعة الثانية، 1967، ص 63.

(3) عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 237. ويمكن الإشارة إلى أن هناك الكثير من الكتب والمؤلفات تتبنى نظرية الهجين، والتلفيق الأفلاطوني مثل:

- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 166 - 167.
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 148.
- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 114.

ندرس العلاقة بين هذه العناصر الجزئية المشكلة للبناء الكلي فسوف نجد ما يلي:

أ- **فلسفة هيراقليطس:** حسب رواية أرسطو، فإن أفلاطون في شبابه، وربما قبل أن يتعرف على سقراط ذاته، ويتأثر به، كان على صلة قريبة بكراتيل⁽¹⁾ (أو كراتيليوس) الذي يمثل الفكرة الهيراقليطية في السيلان الدائم، وتظهر آراؤه عندما قال مخاطبا سقراط: "نظرت في مسألة الحركة، ونتيجة ما بذلته فيها من عناء ونظر هي أنني أميل إلى رأي هيراقليطس"⁽²⁾. والفكرة التي تعلمها أفلاطون من كراتيليوس المناصر للهيراقليطية، هي أن كل الأشياء الحسية في حالة صيرورة دائمة. ومن هذا المبدأ استنتج أفلاطون أنه لا يمكن أن يتأسس علم لأشياء تتميز بخاصية التغير والتحول الدائمين: "لما كان شك الهرقليين هو الذي حرك أفلاطون إلى القول بالصور أخذ والله أعلم يذكر في هذا الفصل كيف حركه إلى ذلك حتى أوجب عليه اعتقاد الصور. - فقلوه - لأنه اخذ أن كون هذا على مثال كون الأشياء الباقية وليس في المحسوسات شيء ثابت - يحتمل أن يريد - وإنما حرك أفلاطون إلى القول بالمثل والصور (...). واعتقد أنه ليس في المحسوسات شيء ثابت ولا يمكن أيضا أن يكون للمحسوسات حد تشترك فيه إذ كانت دائمة التغير..."⁽³⁾.

إن ما نلاحظه هو أن أفلاطون هنا لم يتبن آراء هيراقليطس وأتباعه، بقدر ما تعلم منهم بصورة وكيفية سلبية. تعلم أنه لا يمكن تأسيس معرفة يقينية، وعلم موثوق فيه، بالانطلاق من معطيات متحركة وواقعية صائر⁽⁴⁾. وهنا يستنتج نقاد نيتشه، أن الثنائية الأفلاطونية

(1) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 20.

(2) أفلاطون: كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، مرجع سابق، ص 208.

(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص 66.

(4) عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 253.

المتمثلة في "العالم الحقيقي" و"العالم الظاهر"، كفكرة مركزية في فلسفته، إنما هي في الحقيقة موجه ضد فلسفة الحركة والتغير، وردا على الهيراقليطية⁽¹⁾. وبالفعل فإن فكرة وجود عالم متغير تمثل الظاهر، في حين أن العالم الحقيقي يجب أن يعاكسه، أي يكون غير متحول.

ب- **فلسفة بارمنيدس**: لا يخفى على أحد العلاقة الحميمة بين أفلاطون وبارمنيدس، ومدى الاحترام العميق والحقيقي الذي يشعر به أفلاطون في حضرته. فإذا كان بارمنيدس يؤسس فلسفته على مبدأ عدم افتقار الوجود إلى أي شيء، ومن ثمة عدم حاجته للحركة أو الانتقال من حالة إلى أخرى سعيا للكمال والامتلاء، فإن أفلاطون قد استثمر هذا المبدأ العقلي، ليثبت أزلية وامتلاء المثل، وعدم قابليتها للحركة والنمو⁽²⁾. حيث نجد أفلاطون، يعرف المثل في المحاورة التي عنوانها باسم بارمنيدس، وحيث يظهر سقراط تلميذا ومتعلما عليه، قائلا: "هي بمثابة نماذج ثابتة في الواقع، وأن الأشياء تشبهها وتكون نسخا منها، وإن مشاركة الأشياء في المثل ليس إلا كونها صورا منها"⁽³⁾. وإننا نلاحظ هنا أن أفلاطون قد استعمل المسلمة البارمنيديّة الأساسية وهي الثبات. وأكثر من ذلك فإن أفلاطون جعل من يقوم بدحض ورفض مبادئ فلسفة بارمنيدس، فإنه كمن يقوم بجرعة قتل الأب⁽⁴⁾. وليس هناك أكثر شناعة من فعل ذلك.

وفي مقابل مدح بارمنيدس لسقراط، الشاب القليل الخبرة، بسبب قوة إرادته في البحث دون استسلام أو ملل، في المحاورة السابقة الذكر، فإن أفلاطون بلسان سقراط طبعاً، يرى بارمنيدس:

(1) بيار هبير سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 114.

(2) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 180 - 187.

(3) أفلاطون: بارمنيدس، مرجع سابق، ص 23.

(4) ميشلين سوفاج: برمنيدس، مرجع سابق، ص 125.

أشبه ببطل كما يقول هوميروس: مبدل عندي بقدر ما هو مهاب.
لقد قابلت هذا الرجل عندما كنت شابا وكان هو شابا وبدا لي ذا
أعماق سامية"⁽¹⁾.

وإذا كان أفلاطون لا يكف عن مدح بارمنيدس، وإعلان التبعية
العمياء لفكره وشخصه. فإننا في المقابل نلاحظ أنه لا يكف كذلك
عن مخاصمة أفكار هيراقليطس، والتعقيب في تفاصيلها من أجل
استخراج نقائصها وعيوبها. ورغم أنه يتظاهر بموضوعية إزاء
الخصمين: بارمنيدس ومليسوس من جهة، وهيراقليطس ومعه
هوميروس، إلا أنه في النهاية يتشبث بالفكرة القائلة إن "الكل واحد
في حد ذاته، وأنه لا يحل في مكان يتحرك فيه"⁽²⁾.

ج- الفلسفة الفيثاغورية^(*): ركز نيتشه كثيرا على تأثير تعاليم وأفكار
الفيثاغوريين على أفلاطون، حيث اعتبرهم أسلافه خاصة في نظرية
العدد والرياضيات، لأن الأشياء المحسوسة لها ماهية وحقيقة تتمثل في
الأعداد. لذا فالعدد يمثل الواقع الحقيقي، وكل ما هو متشعب

(1) أفلاطون: تياتيتوس، مرجع سابق، ص 86.

(2) المرجع نفسه، ص 81.

(*) نسبة إلى فيثاغورس (572 - 497 ق م) فيلسوف من جزيرة ساموس الأيونية، لكن
لم يستطع البقاء فيها بسبب حكم الطاغية بوليقرطيس. فهاجر وزار العديد من
الأماكن والبلدان مثل مصر، بابل، بلاد العرب، الهند. وأخيرا استقر في كروتون
السواقة في جنوب إيطاليا، حيث السلام والطمأنينة كما يذكر أنكسيمينس في رسالة
إليه. وأسس مدرسة هناك حيث كان يدرس الذكور والإناث معارف هندسية وحسابية
وفلكية وموسيقية، مع تعاليم صوفية ودينية، لكن نشاط هذه المدرسة امتد إلى مجال
السياسة، عندما ناصر أتباع فيثاغورس الأشراف ضد حزب الديموس، فتم إحراق
المدرسة ومن فيها من أتباع. ولم ينج إلا أرخيبس وليسيس. بتصرف عن الكتب
التالية:

- ديوجين اللارتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب الثاني فقرة 5، ص 130.
- ول وإيريل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، جزء 6، مرجع سابق،
ص 301.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء 2، مرجع سابق، ص 228.

ومادي، ليس إلا تقليدا ومحاكاة للأعداد على اعتبارها الموجودات الحقيقية⁽¹⁾.

وسبب اهتمام المدرسة الفيثاغورية بالعدد، هو أنه بواسطة الحساب يمكن الانتقال من الواقع العيني المتغير والزائل، الذي يخضع للكون والفساد إلى العالم الذهني الثابت والدائم القار، الذي يعلو على كل شيء، وفي هذا العالم العددي الذهني يكمن ويوجد اليقين. لكن بالنسبة للفيثاغوريين فإن الأعداد ليس لها وجود موضوعي مستقل عن الأشياء، ليست مفارقة، بل هي متحدة بها⁽²⁾. وهنا نلاحظ مدى وظيفة النظرة الفيثاغورية حول العدد بالنسبة لنظرية المثل. فأفلاطون ونظرا لمدى استقلال وتباعد العالمين: عالم الظواهر العينية، وعالم المثل، قام بوضع درجة أو مكانة وسطى بين العالمين، لتسهيل عملية الانتقال هذه. وهكذا تصبح السلسلة متكونة من ثلاث حلقات: عالم الحس ثم عالم العدد، وصولا إلى عالم المثل. إذن: "الرياضيات لدى أفلاطون هي المدخل الضروري لكل من أراد الوصول إلى نظرية المثل"⁽³⁾.

هذا، ولم يستمد أفلاطون من المدرسة الفيثاغورية العناصر الإيسيمية فقط بل مواد من نظريته في النفس، فقد ذكر "برنت" Brint في كتابه "فجر الفلسفة اليونانية" على لسان فيثاغورس ما يلي: "نحن في هذا العالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار لأننا ملك الله، هو راعينا"⁽⁴⁾. وقد كرس أفلاطون محاوره فيدون للحديث عن الروح وحقيقتها.

-
- (1) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 67 - 68.
 - (2) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ص 40.
 - (3) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 62.
 - (4) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مرجع سابق، ص 173.

ومتصفح هذه المحاور، يحس وكأنه يستمع إلى تعاليم فيثاغورية بحثة. لأنه يصف الجسد بأنه كتلة من الشر، وهو سبب عناء وشقاء الإنسان، لأنه لا يكف عن المرض وطلب الطعام، وأكثر من ذلك فإنه سبب الحروب والمعارك، لأن جمع المال والثروات هي العلة الأولى والحاسمة في معظم الحروب (*). والإنسان يسعى لجمع المال من أجل إشباع شهوات البدن، ولو تم استغراق وقت الحروب ولحظات المرض وفترات الأكل... في دراسة الفلسفة، فسوف يصل الإنسان دون عناء إلى معرفة الحقيقة. إذن البدن هو العائق الأكبر أمام حصول الإنسان على المعرفة، وبلوغه الحقيقة المطلقة⁽¹⁾.

رغم أن الجسد هو عائق، بل هو: "سجن وغل للنفس، وقبر لها"⁽²⁾. فإن أفلاطون مثله مثل فيثاغورس يحرم الانتحار، أي أن الإنسان ليس له الحق في فتح باب هذه الزنزانة والهروب منها بإرادته. لأن الروح هي ملك الآلهة، لذا يجب علينا أن ننتظر قضاء الله وقدره. وبعد انفصال الطحالب والصدفات (الجسد) التي التصقت بالصخر (الروح)، وهذا ما يسمى بالموت، فإن هذا لا يعني النهاية. وبما أن أرواحنا كانت موجودة قبل أن نحل في هيئة بشرية، فالأكيد أنها

(*) عند الحديث عن الحروب القديمة عند اليونان، فإننا نتحدث بالضرورة عن حرب طروادة التي خلدها هوميروس في أشعاره. وقد طرح سؤال حول الأسباب الحقيقية لهذه الحرب الكبيرة، والحصار الطويل، فهل فعلاً أن وجه هيلين الجميل هو الذي جرت من أجله ألف سفينة يونانية للهجوم على إليوم أو إليون (الاسم الثاني لطرودة)؟ فهناك من يرجع السبب إلى ثراء طروادة، بسبب خصوبة أرضها وغناها بالمعادن الثمينة. أما المؤرخ "ول ديورانت" فإنه يرجح فرضية: "أن موقع المدينة كان يمكنها من فرض المكوس على السفن المارة بالهلسينيت، وكانت هي في الوقت عينه بعيدة عن البحر بعدا يجعلها في مأمن من الهجمات البحرية". وهذا المثال يدعم أطروحة أفلاطون، في أن الحروب نابعة من سعي الإنسان نحو إشباع رغباته المادية. للتوسع يمكن العودة إلى: ول وإيريل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 72.

(1) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 173.

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 92.

كانت ذكية وعاقلة بالكفاية. كما أنها تعود إلى هذا العالم. وبما أن كل الأضداد ناشئة من تضاد (عدل - ظلم/الأسرع - البطيء/الخير - الشر) فإن الحياة هي ضد الموت، وهما متوالدان. فأرواح موتانا إذن مستقرة في مكان ما وستعود مرة أخرى⁽¹⁾. إن تبني أفلاطون فكرة خلود النفس وتناسخها، يعود إذن إلى تأثره بالتعاليم الفيثاغورية. وحسب نيتشه فإن فيثاغورس لا يمثل نموذجاً فلسفياً إيجابياً، لأنه أولاً جمع بين التصوف والفلسفة، وبالتالي فإن فلسفته ليست نقية وليست تراجيدية أصلاً، فإن كانت الفلسفة التراجيدية تعلم الإنسان كيفية التمسك بالحياة، فإن التصوف على العكس من ذلك فإنه يعلم الإنسان كيفية التخلي التدريجي عن الجسد والنشوة الديونيسوسية، والتخلي عن الحياة في نهاية المطاف. وفي المقام الثاني فإن فيثاغورس عمل جاهداً للتحرر والانفلات من الأسطورة اليونانية القديمة، المصدر الدافق للمأساة. وثالثاً فإن فيثاغورس اتجه إلى التجريد والنظري، ويظهر ذلك بجلء من خلال فلسفته الرياضية⁽²⁾. وما يمكن أن نستنتجه أن فلسفة فيثاغورس بالنسبة لنيتشه، هي سلبية من ناحيتين، فهي سلبية في ذاتها وهي سلبية لأنها أثرت بطريقة قوية على أفلاطون وبالتالي ساهمت في تحريف فكر هذا الهيليني النموذجي إلى جانب فلسفة سقراط.

د- الفلسفة السقراطية: رغم صعوبة الفصل بين السقراطي والأفلاطوني، إذ نجد نيتشه في بعض الأحيان يذاوتهما، نظراً لوحدة النص. فقد يكون سقراط متحدثاً وأفلاطون ناقل، مثلما قد يكون أفلاطون هو المتحدث والناقل في نفس الوقت. إلا أن مؤرخي الفلسفة اتخذوا مقياساً ومعياراً للتمييز بين الأستاذ والتلميذ. وهو ما

(1) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 165 - 186.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 228.

يسمى بمعيار المحاورات السقراطية، وهي التي دونها أفلاطون في مرحلة الشباب، حيث يظهر فيها سقراط محتلا كل حيز الحوار، وإيجابيا في المناقشة والتقرير. والموضوعات المطروقة في هذه المحاورات الأولى تتعلق عموما بموضوعات أخلاقية، كما أنها تتميز في معظم الأحيان بأنها لا تصل إلى نتائج حاسمة وقاطعة، في المشكلات التي تم طرحها ومناقشتها. بمعنى أنها محاورات سلبية من حيث النتائج⁽¹⁾. وتشمل هذه المحاورات السقراطية كلا من: هيباس الأصغر، هيباس الأكبر، الدفاع، أقريطون، بروتاغوراس، مينون... وفي هذه المحاور الأخرى، يختتم سقراط حواراه قائلا: "لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا..." وهذا ما يعكس طابعها المفتوح وعدم تقديم حل نهائي للمسائل المستشكلة.

فإذا كانت تمثل تعاليم سقراط عنصرا مهما من عناصر نظرية المثل، بل يمكن الإقرار أنها تمثل نقطة البداية. وإذا كانت نظرية المثل، حسب نيتشه، من أكبر الأمراض الفلسفية، فإن هذه العدوى مصدرها سقراط الذي نقل "الحقد على المحسوس" إلى أفلاطون، لذا نجد أن أهم مبدأ أخلاقي في نظرية المثل هو التحرر من الحواس قدر الإمكان⁽²⁾.

إن العمود الفقري لنظرية المثل، المستمد من تعاليم سقراط هو فكرة المفهوم، القائمة على اتباع المنهج الاستقرائي⁽³⁾. وهو المنهج الذي يجعل المفاهيم الكلية الكائنة في الذهن هي الهدف الحقيقي لكل معرفة أو حركة عقلية. ويتم بلوغ هذه الكليات الذهنية انطلاقا من وقائع عينية وجزئية، وهذه الحالات والأمثلة الجزئية يتم تصنيفها ضمن أجناس وأنواع، كأن نجتمع الصفة الماهوية والجوهرية التي يشترك فيها كل من الماء والحليب

(1) الكسندر كوايرييه: مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص 12.

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 49.

(3) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 176.

والزيت، ونهمل باقي الصفات التي تختلف فيها فتتوصل على فكرة السوائل. وقل نفس الشيء عن الإنسان والحيوان والخير... "فكلها مفاهيم تكونت بجمع الصفات والأفكار التي تتفق فيها فئة من الأشياء مع إهمال الأفكار التي تختلف فيها"⁽¹⁾. لقد كان سقراط - مثلما يرى خصومه ومحاوريه - ينطلق من الأمثلة الجزئية الخاصة، رغم تفاهتها في بعض الأحيان، فهو يأخذ العجائين، الطهارة والأطباء والعذائين كنقطة بداية، ليصل إلى تأسيس مفهوم كلي، وهذا ما يسمى الاستقراء أو التعريف⁽²⁾.

وإذا كانت خطوة سقراط تتمثل في الانتقال من الجزئي المحسوس والخاص إلى الكلي والمعقول والعام، فإن أفلاطون استلم وتحصل على ملف التعريفات من عند سقراط ليؤسس به قضيته الكبرى، وهي نظرية المثل.

ومن كل هذه العناصر السابقة؛ الهيراقليطية، البارمنيديّة، الفيثاغورية وأخيرا السقراطية، التي تتميز في أصلها بالصفاء والنقاء الخالص والأصالة، قام أفلاطون بتجميعها وشكل بها نظرية المثل، التي لا تتميز بالأصالة مثلما هي أجزائها وعناصرها، أي أن نظرية المثل ليست صافية وخالصة، بل هي هجين⁽³⁾.

وهذا ما جعل أحد النيتشويين الألمان يقول: "ونحن نعجز عن أن نلاحظ لدى أفلاطون أي تطور واع في مذهبه، أما مؤلفاته المختلفة فليست سوى نبذ ومقالات دمجها وفقا لوجهات النظر التي كان يشكلها

(1) وولتر ستيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 125. من أجل التوسع في مسألة التصنيف والتعريف عند سقراط وأفلاطون يمكن الاستعانة بـ: ول وإيريل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 229. وعبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 37.

(2) ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة جدل، مرجع سابق، ص 147.

(3) محمد الشيخ: نقد الحدائث في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 247.

بين وقت وآخر، أضف إلى ذلك أن أفلاطون لم يكلف نفسه عناء معرفة ارتباط تلك النبذ بعضها ببعض، أو أدرك شكلها حينما تجتمع⁽¹⁾.

(1) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الجزء الأول، I فقرة 5، ص 56 - 57. وسمينا اشبنغلر بالنيتشوي لأنه يعترف في الصفحة 38 من الكتاب المذكور أنه "مدان لنينثته عمليا بكل شيء، وأن نظرتة إلى الحياة هي التي جعلته يستشرف الحياة. رغم ذلك فهو يعارضه في العديد من المسائل، وسوف نشير إلى ذلك في الخاتمة.

ثالثاً: أرسطوطاليس، الاستمرار في مناهضة هيراقليطس وسوء تأويل المأساة

إن فهم موقف نيتشه من فلسفة أرسطوطاليس(*)، يتوقف على وضعية هذا الأخير إزاء فلسفة أفلاطون، وحتى إزاء فلسفة هيراقليطس وبارمنيدس، رغم أن فلسفة أفلاطون قد حددت هذه العلاقات والمواقف من الفلسفات السابقة، إذ يمكن اعتبار فلسفة أفلاطون بمثابة نقطة إشارية،

(*) أرسطوطاليس الأسطاغيري (384 - 322 ق م) هو ابن نيقوماخوس الطبيب الخاص بأمينتاس ملك مقدونيا، والد فيليب وجد الاسكندر الأكبر، لذا نشأ في جو له علاقة بالبحث والعلم والمشاهدة. وعندما كبر أرسطو كلف بأن يعلم الاسكندر وبهذه، والاسكندر بدوره أمر صياديه بأن يمدوا أرسطو بكل المعلومات المتعلقة بالحيوان. كان أرسطو أكبر الطلاب الأفلاطونيين، ويقال أنه مكث في الأكاديمية قرابة سبع عشرة أو عشرين سنة. لكنه غادرها في حياة أفلاطون، لذا قال الأستاذ معاتباً أرسطو: "لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته، أو بعبارة أخرى: إن أرسطو يركلني، كالمهر يركل أمه." وبعد عودته إلى أثينا أسس مدرسة اللوسيوم، وهو مكان في أثينا يضم عدة بيوت، وحديقة. لكن عندما مات الاسكندر سنة 323 ق م، والذي تسلط على المدن اليونانية، منها أثينا اعتلى الحكم الحزب المعادي له، فاضطر أرسطو للهرب خوفاً على حياته. ألف الكثير من الكتب، لكن أسلوبه مخالف لطريقة أفلاطون. وبهذه المؤلفات الكثيرة والجامعة تحصل على لقب الفيلسوف الموسوعي ومنها: المنطقية والطبيعية والسياسية والأخلاقية. وبعد كتاب "الميتافيزيقا" من أهم مؤلفاته وأخرها. بتصرف عن الكتب التالية:

- ديوجينيس اللائري: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب 5 فقرة 1 - 2، ص 373 - 374.
- أوغسطين بريارة البولسي: مقدمة كتاب في السياسة لأرسطو، ص 39 - 39.
- Michel Gourinat: Aristote et ses successeurs, IN les philosophes de l'antiquité au XX e siècle: histoire et portraits, sous la direction de Maurice merleau - ponty, op. cit, p 201.

بارزة وثابتة، بواسطتها يمكن تحديد مواقع كل الفلسفات الأخرى، السابقة واللاحقة.

وربما وعي نيتشه بمركزية الفلسفة الأفلاطونية، في مجمل تاريخ الفلسفة اليونانية، هو الذي جعله يركز نيران النقد عليها، لأن قدامم مركز القيادة كفيلا بخلق اضطرابات في باقي الكتابات التابعة والإنسانية. هذه هي لغة نيتشه الحربية، والهجومية عندما يتعلق الأمر بفكرة وفلسفة تشكل خطر كبير.

إن علاقة فلسفة أرسطوطاليس، التلميذ، بفلسفة أفلاطون المعلم، ليست مسألة بينة في ذاتها، بل تطرح عدة أسئلة. فقد تم إذاعة المقولة المنسوبة إلى أرسطوطاليس والتي تقول باللغة اللاتينية: *Amicus Plato, magis amica veritas* [sed]⁽¹⁾. هذه المقولة تعبر عن أن أفلاطون وهو أكبر الفلاسفة اليونان، لا يمتلك الحقيقة بصورة كاملة. ويمكن ترجمة هذه العبارة كما يلي: "أنا أحب أفلاطون، ولكني أؤثر الحقيقة عليه." وهذه العبارة هي اختصار لنص أطول منها نوعا ما، أورده أرسطوطاليس في سياق نقده لنظرية المثل، حيث يقول أرسطو في كتابه الأخلاقي: "لعل الأفضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلائنا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكنه يبدو لنا أن الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحى بعواطفنا الشخصية ضنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزين، فالواجب المقدس يفرض إثارة الحقيقة"⁽²⁾.

(1) Jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger, op. cit, p 107. Et Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, op. cit, p 126.

(2) Aristote: éthique à nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p 44. Le texte est: «Peut-être sera-t-il plus convenable d'étudier le bien dans son acception universelle, et de nous rendre compte ainsi du sens exact qui s'attache à ce mot. Je ne me dissimule pas toutefois qu'une recherche de ce genre peut être pour nous assez délicate, puisque le système des Idées a été présenté par des personnes qui nous sont chères. Mais on trouverait

وبالفعل فقد بين أرسطو مقدرة عالية على مناقشة آراء أفلاطون ونقدها، في كل المجالات سواء مجال السياسة، حيث يرفض موقفه في مواطن كثيرة⁽¹⁾. كما أنه يخالف أفلاطون بصورة كاملة في نظرية العلاقة بين النفس والبدن، حيث يقول: "يبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل بغير البدن (...). وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعاً من التخيل، أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن"⁽²⁾. إنه في نظرية النفس يمكن أن نلاحظ الثورة التي أحدثها أرسطو في مقابل التقليد الأفلاطوني الذي يفصل فصلاً كاملاً النفس السامية عن الجسد الخسيس. وبالتالي يمكن أن نلاحظ كذلك رفض أرسطو للنظرية التي وضعها فيثاغورس حول النفس، والتي اقتبسها أفلاطون كما رأينا ذلك سابقاً، ودمجها في نظريته في المثل. إن التناسخ الفيثاغوري لا يمكن قبوله، في نظر أرسطو، لأنه لا يمكن تصور النفس تنتقل من بدن إلى آخر بكل بساطة، لأنها في نهاية المطاف "ليست سوى وظيفة ناتجة" وليس لها وجود مستقل أو سابق للجسد، بل النفس هي الجسد ذاته وهو يمارس مختلف الوظائف الحيوية، وفي حالة توقف هذه الوظائف فإن النفس لن يكون لها أدنى وجود⁽³⁾.

bien sans doute, et l'on regarderait comme un vrai devoir de notre part, que dans l'intérêt de vérité, nous fissions la critique même de nos propres opinions, surtout puisque nous nous piquons d'être philosophe ; ainsi entre l'amitié et la vérité qui nous sont chères toutes les deux, c'est une obligation sacrée de donner la préférence à la vérité.» النص الواردة في المتن، مقتبسة كما هي من مقدمة أوغسطيس بربارة البولسي، لكتاب أرسطوطاليس في السياسة، ص 48.

- (1) أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، الباب الثاني، الفصل الثاني 1264 أ 25، ص 64.
- (2) أرسطو: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، الكتاب الأول 403 و 5، ص 6.
- (3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 247. وول وايريل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء السابع، مرجع سابق، ص 504.

إن كل هذه النماذج والأمثلة تدل دلالة لا شك فيها على أن أرسطو ليس أفلاطونيا البتة، بل على العكس سار في طريق مناقض تماماً. وأكثر من ذلك فإننا نجد قد ضحى بالفلسفة الإليلية - والتي يحترمها أفلاطون غاية الاحترام، كما رأينا ذلك سابقاً - التي تنكر بصورة كاملة التعدد والحركة، لصالح العلم الطبيعي الذي يتخذ من الحركة والتغير والكثرة موضوعاً له. وهذا النقد الموجه للمدرسة الإليلية، ممثلة في تعاليم بارمنيدس وبراهين زينون، هو بالضرورة نقد موجه كذلك لأفلاطون، لأنه وظف أكبر مبادئهم في بناء نظرية المثل وتركيبها⁽¹⁾.

وإذا كانت فلسفة أفلاطون تتجه نحو الأعلى، إلى السماء والمثل والروح، بهدف القبض على الكلي والحقيقي الثابت، فإن فلسفة أرسطو تتجه إلى الأرض والواقع، من أجل الكشف عن جزئياته، في حالة صيرورته وحركته⁽²⁾. وبهذا فهناك من يعتبر أرسطو هو الجد الحقيقي للفلسفة الوضعية، التي لا تؤسس أي فكرة إلا إذا كان لها مقابل حسي وواقعي. فهو الذي وقعن المثل، عكس أفلاطون الذي مثلن الواقع وجعل الأفكار قاهرة للحوادث والأشياء.

لكن هذا الإقرار بثورة أرسطو الجذرية على أفلاطون، ورفضه للسير في نفس الطريق الذي حدده ورسمه الأستاذ ليس موضوع قبول بين كل مؤرخي الفلسفة. فالعبارة المدرسية الشائعة التي تقول بأن الذهنية الإنسانية عامة، دون أي تميز بين عرق أو جنس أو ثقافة أو ديانة، إما أن تكون من النوع الأرسطي أو النوع الأفلاطوني، هذه العبارة ليست صحيحة مطلقاً، وليست حقيقة كاملة، بل هي: "نصف حقيقة، لأن

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 110.

(2) لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق،

أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين، ومذهبه هو محاولة تأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون⁽¹⁾.

ويظهر الانوصال الأفلاطوني - الأرسطي في تقسيم أرسطو المشهور (الصورة والمادة) الذي مفاده أن العلة الصورية والفاعلة والغائية تدخل في تصور الصورة، والعلة المادية تمثل العلة المادية. وأرسطو قد جعل الوجود الحقيقي كامن في الصورة، وليس في المادة، فهو تقسيم يجعل أرسطو لا يقلل عن أفلاطون مثالية. والفرق بينهما هو في المفارقة فقط، فأفلاطون جعل الصور مفارقة لعالم الواقع، بينما أرسطو جعل الصورة والمادة توجدان معا غير منفصلتين⁽²⁾.

والتقارب بين أفلاطون وأرسطو، كان موضوع بحث منذ القدم. بحيث نجد في العصور الوسطى، أو الكلاسيكية بالنسبة للحظة العربية المعاصرة، فنحن لا يمكن أن ننسى أو نتغافل عن الدراسة الصغيرة (لا تتجاوز خمس وأربعين صفحة صغيرة) والمهمة التي قام بها "الفارابي"^(*) حول حقيقة العلاقة بين أفلاطون وأرسطوطاليس، حيث قال في مقدمتها: "لما رأيت أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا، وادعوا أن بين الحكيمين (...) اختلافا (...) أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين

(1) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 213.

(2) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 5 - 6.

(*) أبو نصر الفارابي (872 - 950 م) فيلسوف عربي اللسان، رغم أن أصله تركي أو فارسي. وبلغت أهميته إلى حد أن أحد المستشرقين قال: "ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي". كما أنه لقب بالمعلم الثاني، حيث كان أكبر المسلمين معرفة بالفلسفة اليونانية، وتكفي شهادة ابن سينا على ذلك. من أهم مؤلفاته: شروح على منطق أرسطو، إحصاء العلوم وترتيبها، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. بتصرف عن:

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء 2، مرجع سابق، ص 96.

- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية (الكندي - الفارابي - ابن سينا)، الجزء الرابع، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع، الجزائر - دار الفارابي، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص 117 - 119.

رأييهما"⁽¹⁾. حيث بين الفارابي في إحدى عشرة مسألة، النقاط التي يظهر فيها الاختلاف والتباعد بين المعلم والتلميذ، ثم قام بالرد على كل نقطة وتكذيبها واحدة بعد الأخرى بأدلة منطقية قوية، وأسلوب واضح مقنع^(*).

نحن إذن هنا إزاء موقفين متناقضين حول حقيقة العلاقة بين أفلاطون وأرسطو. ومن أجل الخروج من هذه الدوامة الجدلية، يجب الإقرار بتطرفهما معا، إذ لا يمكن إلغاء الترابط النسبي بين الفلسفتين، كما لا يمكن إنكار الامتداد الجزئي بين فلسفة الأكاديمية وفلسفة اللوسيوم. هذا الامتداد والوصل لا يعني بتاتا التطابق والتماهي أو التداوت، فلكل فيلسوف خصوصيات، ولكل نسق علامات مميزة. وإذا كان نيتشه لم يعالج بصورة واضحة ومستقلة هذه المشكلة، فإنه كان يعتقد بصورة لا تحتاج إلى برهان بالتأثير الأفلاطوني في أرسطو، وبوجود امتدادات لا يمكن إنكارها بين الفيلسوفين. وكان يعتقد أن أرسطو في الكثير من المسائل استعان بالخدمات الجلية لأفلاطون. يقول نيتشه: "أفلاطون مهد للمنطق الأرسطي الذي لم يكن ليرى النور دون إلحاح أفلاطون على الجدلية، وممارسة لها. تلك هي المهمة الفلسفية الحقيقية للأكاديمية"⁽²⁾.

(1) أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس، موقف للنشر، 1993، ص 3.

(*) رغم ما نلاحظه من قوة ووضوح في مقالة الفارابي، إلا أنه وقع في خطأ يتمثل في نسبة كتاب "أثولوجيا" أو الربوبية، حيث اعتقد خطأ أنه كتاب لأرسطو، في حين أنه في الحقيقة هو كتاب من تأليف أفلوطين. وهذا الخطأ في النسبة جعل الفارابي يتخبط في تحليلات وهمية، ويحاول تبرير أشياء غير مبررة في فلسفة أرسطو. لكن هذا الخطأ لا يقلل من قيمة عمل الفارابي، مثلما لا يقلل الخطأ الذي وقع فيه هيدغر من قيمة فلسفته؛ فعندما أعد أطروحته للدكتوراه، عن "جون دونز سكوتس" (1266 - 1303 م) وهو فيلسوف اسكتلندي مدرسي. اعتمد في أطروحته على مصدر باعتباره من مؤلفات جون دونز سكوتس، لكن تبين بعد ذلك أنه ليس من مؤلفاته أصلا. نقلا عن: هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 373. (هامش المترجمان).

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 60.

هذا، وإذا كان أرسطو قد نقد فعلا تعاليم المدرسة الإيلية، لأنها لا تعترف بالحركة والصبرورة، وهما خاصية العالم الطبيعي الذي كان أرسطو مولعا بتأمله ودراسته، فإن هذا لا يعني بالضرورة أنه وافق على خصومهم، أي هيراقليطس وأصحاب فلسفة السيلاان والصبرورة، بل قام بانتقادهم ونقض أفكارهم. وهو ما جعل الفلسفة الأرسطوطاليسية موضوعا خصباً للنقد والتهديم النيتشوى. فأرسطو رغم طريقتة الثورية في التفكير مقارنة بأستاذه ومعلمه أفلاطون، إلا أنه لم يخرج من دائرة الانحطاط اليوناني كما رسم حيزها نيتشه. لذا فإن الاستقصاء الكلي (الشبه الكلي) لمؤلفات نيتشه، يجعلنا نلاحظ ثلاثة انتقادات كبرى موجهة لفلسفة أرسطو، - هذا التقسيم ليس ضروري، إنما من أجل التحكم فقط في عرض هذه الانتقادات - ويمكن إنجازها في: الانتقادات الفنية، والانتقادات الأخلاقية والانتقادات المنطقية.

1- خطأ أرسطو الهيرمونيطيقي؛ أخلقة المأساة:

يمكن الإقرار أن أرسطو هو أول الفلاسفة الذين تناولوا موضوع التراجيديا بالدراسة التحليلية والتفسيرية. فرغم أن أفلاطون قد أشار في العديد من المناسبات إلى الفن التراجيدي، إلا أنه ركز على إصدار الأحكام القيمية. أكثر مما قام بتحليل مكونات هذا الفن وأصوله وعوامل نشأته والغرض منه، حيث نجد في "الجمهورية" يطلق سهام النقد، وكلمات الطرد والإهانة على شعراء التراجيديا، ونراه يقول في الكتاب العاشر المعنون: "المحاكاة في الشعر والفن." من الجمهورية ما يلي: "إن في دولتنا (...) مبادئ سليمة تماما ولاسيما تلك القاعدة الخاصة بالشعر (التي) تنص على حضر الشعر القائم على المحاكاة (...). إنني أصرح برأي هذا لكم سرا، إذ أنكم لن تشوا بي لدى شعراء التراجيديا وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة. فيبدو لي أن

هذا الشعر يؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها تزيق ضده... "(1).

وتبرير أفلاطون لرفضه للشعر التراجيدي قائم على أسس مرتبطة بنظرية المثل، التي رأينا سابقا، أنه بمقتضاها تكون الصور الحقيقية للأشياء والأفكار موجودة بصورة مستقلة في عالم خاص. وتكون الأشياء الحسية مجرد محاكاة وتقليد لهذه الصور الأصلية والكاملة، إنها نسخ عن الأصل، وليست الأصل. وعمل الفنان هو محاكاة هذا الوجود الحسي، هذا الوجود الذي بدوره محاكاة للأصل، أي المثل. إن النتيجة التي لاحظها أفلاطون والتي ترى أن العمل الفني الذي ينتجه الفنان ما هو في حقيقته إلا: "محاكاة للمحاكاة" أو "تقليد للتقليد" أو "نسخ للنسخ" تجعل الفن بعيدا عن الحقيقة بمسافة مزدوجة ومضاعفة، عكس الفلسفة، أو الفيلسوف الذي يدرك الصور والمثل مباشرة عن طريق الجدل⁽²⁾. وهذا ما جعل أفلاطون يشرح وينصب في نفس الوقت، الفيلسوف على رأس الجمهورية، وليس الفنان.

فيما يخص أرسطو، فإنه، خلاف أفلاطون خصص كتابا مستقلا بذاته لدراسة موضوع الفن التراجيدي، وهو كتاب "فن الشعر" أو "البويطيقا"، وهو كتاب جلب اهتمام الفلاسفة والمفكرين عبر التاريخ بصورة كبيرة. ومن بينهم العرب، فقد ترجمه قديما: "أبى بشر متى بن يونس القنائي". كما ترجمه حديثا الدكتور "شكري محمد عياد". كذلك قام الدكتور "عبد الرحمن بدوي" بترجمته تحت عنوان "فن الشعر".

وما يمكن أن نلاحظه عند الإطلاع على كتاب أرسطو في الشعر أنه قد خالف أفلاطون في نظريته إلى الشعر المأساوي من جهة، ومن جهة

(1) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، الكتاب العاشر، ص 447.

(2) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 236. وولتر ستيس: تاريخ

الفلسفة اليونانية: مرجع سابق، ص 196.

أخرى لم يستطع التحرر من منطقاته بصورة كاملة. ومن مظاهر تأثره بأفلاطون قوله بمبدأ المحاكاة والتقليد. حيث يقول في مستهل هذا الكتاب، متحدثا عن الشعر بصفة عامة، دون النظر إلى أقسامه أو أنواعه: "ويبدو أن الشعر نشأ عن سببين، كلاهما طبيعي، فالمحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة (...). وسبب آخر هو أن التعلم ليس للفلاسفة وحدهم فقط بل وأيضا لجميع الناس..."⁽¹⁾.

لكن أرسطو لا يتمسك بالمعنى الأفلاطوني للمحاكاة، أي محاكاة المثل المستقلة. بل يجعل لمفهوم المحاكاة صبغة واقعية، ويظهر ذلك من خلال قوله: "وإذا كان من يحدثون المحاكاة إنما يحاكون أناسا يعملون، وكان هؤلاء المحاكون - بالضرورة - إما أحيارا وإما أشرارا (...) فينتج من ذلك أن المحاكين إما أن يكونوا خيرا من الناس الذين نهدهم أو شرا منهم أو مثلهم"⁽²⁾. إن ما يمكن أن نفهمه من هذا النص، أن فن المحاكاة له ثلاث صور تعكس أفعال الإنسان: فهناك فن يحاكي سلوك الإنسان كما هو في الواقع، أي محاكاة تقريرية. وهناك محاكاة أدنى من سلوك الإنسان كما يحدث في الواقع، وهذا ما يسمى بالملهاة أو الكوميديا (وهذا ما نجده في مسرحيات أريستوفان خاصة، ومنها المسرحية المشهورة المسماة "السحب"، حيث يصور سقراط معلقا في سقف المنزل في سلة، وبعض الطلاب منحنين متجهين بأنوفهم نحو الأرض يفحصون الأمور العميقة، ويدرسون الفلك بمؤخراقم... وهو تصوير أو وصف أدنى وأقل مرتبة من سلوك الإنسان العادي). والنوع الثالث هو الذي يصور الجانب الأعلى والأعظم من سلوك الإنسان، كما هو موجود في الواقع. وهذا

-
- (1) أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، نقلا عن جاري جويده: قراءة في كتاب فن الشعر لأرسطو: أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، مرجع سابق، ص 150.
- (2) أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة أبي بشر متى بن يونس القناني، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 32.

الفن الأنحير هو موضوع التراجيديا، الذي يصور شخصيات الأفراد: "أفضل مما هم عليه"⁽¹⁾.

بعد هذا ينتقل أرسطو إلى استنتاج وتحديد معنى التراجيديا قائلا: "فالتراجيديا هي محاكاة فعل جليل، كامل، له عظم ما، في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه (...) محاكاة تمثل الفاعلين ولا تعتمد على القصص وتتضمن الرحمة والخوف لتحدث تطهيرا لمثل هذه الانفعالات..."⁽²⁾. وفي هذا القول يحدد أرسطو معنى التراجيديا كما يفهمها، كما أنه يحدد الغرض منها كذلك. وهو غرض يشير إليه أرسطو في نهاية كتابه "في السياسة" فيقول إن الموسيقى (وهي جزء هام وضروري في المسرحيات التراجيدية) تهدف إلى التهذيب، وتطهير النفس، ورغم أنه وعد بأن يظهر ويبين معنى تطهير النفس، لكنه لم يفعل ذلك⁽³⁾.

إن العلة الغائية من الفن التراجيدي، والهدف من الشعر المأساوي. هو حسب أرسطو: إحداث التطهير catharsis عن طريق استثارة عواطف الشفقة والخوف، بمعنى "تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات"⁽⁴⁾. وما يمكن أن نستشفه من التحديد أعلاه، هو:

1- التطهير كهدف للتراجيديا، ليس واضحا في ذاته، مما أثار تأويلات عديدة حول معناه. فقد يكون المعنى توليد توازن في النفس من خلال تنقية مشاعر الشفقة والخوف، وذلك بالتعاطف مع مأساة البطل في المسرحية. وقد يكون المعنى خلاف ذلك أي: "أن الإنسان العادي تظل مشاعره راكدة وعند تذوقه للمأساة تنبعث فيه مشاعر

(1) مولين ميشنت وكليفورد لينتش: الكوميديا والتراجيديا، ترجمة على أحمد محمود، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 18 يونيو 1979، ص 141.

(2) أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 48.

(3) أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، 1341 ب 35 - 40، ص 443.

(4) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 148.

الخوف والشفقة، فيحدث له اتران، إذ تتيقظ مشاعره ويزداد وعيه بذاته⁽¹⁾. وبعبارة أخرى، أن المسرحية التراجيدية عندما تثير عاطفتي الشفقة والخوف، فإنها في هذه الإثارة أو العملية تحدث "تطهيراً" لهما. سواء تخلص الجسم من هاتين العاطفتين أصلاً، أم قام بتنقيتهما مما قد علق بهما من خبث وشرور أو رذائل⁽²⁾. وبهذا يكون الهدف من التراجيديا الأتيكية حسب أرسطوطاليس هو: "التفريغ والابلال للنفس الأبولوجية في لحظات المخاطر والمغامرات". وهذا لأن الإنسان اليوناني (الذي يسميه اشبنغلر بالكلاسيكي واليوقليدي، نسبة إلى إقليدس الرياضي) الذي كان يشعر بالضعف والقصور أمام الظواهر والقوى، كان عندما يشاهد المسرحية التراجيدية، التي تصور له القدر وهو يحطم ويعذب أحد الأبطال الذين يعرفهم حق المعرفة من خلال الأساطير التي تشكل الأساس القاعدي لشخصية كل فرد يوناني، ويشاهد البطل يقاوم بشجاعة وبسالة هذا القدر الرهيب، "يختبر حينئذ تسامياً عجيباً رائعاً"⁽³⁾.

هذا، ورغم كل هذه الشروح تبقى مسألة مفهوم التطهير عند أرسطو غامضة. لذا يجب علينا أن نفهم أصلاً معنى الشفقة والخوف. يقول "غادامير" شارحاً المسألة ومعتزفاً بصعوبة فهم التطهير: "فالشفقة هي الشقاء الذي يستبد بنا. لذلك نحن نرثي لقدر أوديب (وهو المثال الذي يعود إليه أرسطو دائماً). ويعني الخوف ارتعاشات الخشية التي تستبد بنا لأجل ذلك الشخص الذي نراه مندفعاً بعنف لتحطيم نفسه، ولأجله نخاف"⁽⁴⁾.

(1) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 339.

(2) مولوين ميرشنت وكليفورد لينتش: الكوميديا والتراجيديا، مرجع سابق، ص 157.

(3) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 371.

(4) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 207.

ويواصل غادامير محلاً فكرة أرسطو، أن المتفرج على المسرحية
المأساوية، تسيطر عليه أفكار وتصورات كثيفة، وهذه الكآبة في حد
ذاتها هي ضرب: "من الارتياح والانحلال يمتزج فيه الألم واللذة على
نحو فريد" والسؤال الذي يجب طرحه إزاء هذا الفهم - يقول
غادامير - هو: "كيف تأتي لأرسطو أن يدعو هذه الحالة تطهيراً؟
وما هو العنصر المحجّن في الشعور، وكيف يزاح في الانفعال
التراجيدي؟ والجواب على ذلك كما يبدو لي هو علي النحو الآتي:
إن الكائن الذي يستبد به الشقاء والرعب يشمل على انقسام مؤلم.
فهناك انفصال عما يحدث، وإنكار لموافقة ذلك الذي يتمرد على
الحوادث المعذبة. لكن أثر الفاجعة التراجيدي هو بالضبط، إلغاء هذا
الانفصال عما يجري. فهي تحرر القلب المكبل تحراً كلياً..."⁽¹⁾.
والشيء الذي نستنتجه من خلال عرض التأويل الذي قدمه
"اشبنغلر" و"غادامير"، أن ليس هناك فهم موحد لمعنى التطهير عند
أرسطو.

2- تأثر أرسطو بالعبارات الطبية والمنهج الأبقراطي، الذي يقوم بصياغة
ووصف العلاج عن طريق جرعة بسيطة من الداء أو المرض ذاته.
وهذا اعتراف بأن كل إنسان تملكه الرهبة والشفقة كأمراض
وصفات سلبية، فيتم التحكم فيها وإنقاصها وتطهيرها عن طريق
مشاهدة هذه العواطف في المسرح⁽²⁾.

3- بهذا التفسير، يكون أرسطو قد عارض الحكم القيمي السلبي
الأفلاطوني حول الشعر التراجيدي. فهو بإثباته هذا الدور الإيجابي
والفعال للتراجيديا يكون قد أعاد الاعتبار للفن، بعدما سلبه
أفلاطون. فالتراجيديا تجعل المشاهد سعيداً وقوياً، ويعود إلى الحياة

(1) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 208.

(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 148.

الواقعية (على اعتبار أن المسرحية مجرد تمثيل فني) بعد مشاهدة المسرحية التراجيدية فعلا، ومجبا للحياة بعدما كان ضعيفا واهنا⁽¹⁾.
4- هناك ملاحظة أخرى، يستنتجها كل من اطلع على كتاب "فن الشعر" وهي تمجيد أرسطو لـ: "يوربيديس" الشاعر التراجيدي المعاصر لسقراط، مثلما بينا ذلك سابقا. وهو تمجيد نلمسه مقارنة بباقي شعراء التراجيديا السابقين له، خاصة سوفوكليس وإسخيلوس. حيث نجد أرسطو في العديد من الصفحات يدافع عنه ضد متقدميه، إذ يقول مثلا: "ومن هنا يخطئ من يعيرون أوربيدس بأنه يفعل ذلك في التراجيديات وأن كثيرا من التراجيديات ينتهي إلى الشقاء"⁽²⁾. ويقول كذلك: "إنه ل يبدو أشد الشعراء تراجيديا"⁽³⁾. ولا نجد يلموم أو ينتقد يوربيديس إلا مرة واحدة عندما تعلق الأمر بدور الكورس، فقد فضل تقنية سابقه سوفوكليس قائلا: "أما الجوقة (و هي الكورس الذي يقوم بالغناء أو التعليق في المسرحية على الأحداث باسم الشاعر). فيجب أن تعتبر كواحد من الممثلين، وجزءا داخلا في الكل ويشترك في التمثيل لا كما عند أوربيدس بل على طريقة سوفوكليس"⁽⁴⁾.

بعد هذا العرض الموجز لكتاب "فن الشعر" لأرسطو المكرس خصيصا للتراجيديا، يمكن أن نتقل إلى موقف نيتشه من هذا الفهم الأرسطي لفن المأساة اليونانية، وهو الفن الذي اهتم به نيتشه في باكورة حياته الفكرية. فهو يبدأ بالتنويه بأهمية التفسير الذي قدمه أرسطو، وتأتي هذه الأهمية من الأسبقية الزمنية، إذ أن دراسة أرسطو للتراجيديا هي الأولى من نوعها، لأنها حاولت الكشف عن الأثر التراجيدي لدى المتلقي

Émile Facuet: En lisant Nietzsche, op. cit, p 19. (1)

أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 78 - 80. (2)

المرجع نفسه، في الصفحة نفسها. (3)

أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 106. (4)

أو السامع والمتفرج. وبعد أرسطو لم يتم تقديم أي تفسير آخر لهذا الأثر. كما أن تفسير أرسطو يظهر لمعظم الناس على أنه تفسير صحيح، معقول ويطابق الحقيقة⁽¹⁾.

لكن هذا الاعتراف لا يعني أن الفهم الأرسطي صحيح بصورة كاملة، أو أن نيتشه يوافق عليه كما هو. فهو بعد هذا الاعتراف، يثير مباشرة أسئلة تشكيكية، تجعل العبارة الأرسطية المشهورة "التطهير" محل غموض والتباس. يقول نيتشه: "هذا التخفيف العلاجي الذي يسمى التطهير بالعبارة الأرسطية، لا يعرف فقهاء اللغة أين يتم تصنيفه بالضبط: هل هو ظاهرة طبية أم ظاهرة أخلاقية"⁽²⁾. وكأن نيتشه هنا يتساءل عن قصد أرسطو الحقيقي من وراء هذه العبارة التي استعملها: التطهير. فهل يقصد أرسطو أن التراجيديا طريقة علاجية للأمراض سواء النفسية أو الجسدية، أو النفسجسمية؟ أم أن التطهير يندرج ضمن المباحث الأخلاقية، حيث يكون الغرض منه عملي متعلق بالسلوك اليومي الأخلاقي؟

ويواصل نيتشه التساؤل: "هل صحيح، مثلما يريد ذلك أرسطو أن المأساة المسرحية تطهر المستمع من الخوف والشفقة، بحيث يعود إلى منزله هادئاً، ساكناً؟"⁽³⁾. إن نيتشه يشك في صحة هذا الغرض، وفي المجد الأرسطي الذي لم يكتمل، فإن كان أرسطو قد سجل نقطة لحسابه عندما درس التراجيديا، فإنه أخطأ الدائرة والهدف عندما جعل الغاية القصوى للتراجيديا اليونانية، هي مقاومة الخوف والشفقة. وبما أن نيتشه لا يوافق على هدف التراجيديا كما حدده أرسطو، فإنه يقدم البديل في قوله: "... إنه ليس بالضبط زعزعة المشاهدين بالآلام! كان الأثيني يذهب

Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie, op. cit, aph 22, p 148. (1)

Ibid, aph 22, p 148. (2)

(3) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، IV، فقرة 212، ص 116. وفريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، 7، ص 33.

إلى المسرح ليستمع إلى الكلام الجميل: كان الكلام الجميل الشغل الشاغل لسوفوكل!"⁽¹⁾. وهذا يعني أن نيتشه يجعل التراجيديا ذات طابع أدبي وجمالي، وليس عملي.

ويواصل نيتشه في تقديم أغراض بديلة للتراجيديا، التي حددها أرسطو قبله، وهي: إن الهدف من التراجيديا لا يكمن في التطهير من الشفقة والخوف، إنما يكمن في ما وراء الشفقة والخوف، أي أن التراجيديا تهدف إلى تحقيق "الفرح الدائم للصيرورة"⁽²⁾. وإذا كانت الصيرورة تعني البراءة والجانب الجمالي للكون، مثلما بين ذلك هيراقليطس، فإن هدف التراجيديا إذن هدف جمالي وليس هدفاً أخلاقياً سلوكياً، أو طبياً علاجياً. وهذا ما أكدته مارتين هيدغر عندما قال: "منذ البداية عارض نيتشه التأويل الأرسطي للتراجيديا الذي ربطها بالأخلاق (...). وقال بأنها منبثقة من الميدان الجمالي (...). فالفن عند نيتشه هو النشاط الميتافيزيقي الوحيد للحياة (...). الفن التراجيدي هو الشكل الأعلى للفن"⁽³⁾.

ومن قول نيتشه والشرح التوكيدي لهيدغر، يمكن أن نقرر أن التراجيديا ليست موجهة في حقيقتها إلى التطهير من الشفقة ومن الخوف. بل هي: "تمنحنا عزاء ميتافيزيقياً مريحاً (...). بمعنى أن الحياة بالرغم من كل التغيرات التي تطرأ على ظواهرها فإنها مليئة بالقوة والبهجة على نحو لا ينتهي"⁽⁴⁾.

وهذا يثبت نيتشه خطأ أو عدم صلاحية التفسير الأرسطي لهدف التراجيديا⁽⁵⁾، القائم على غائيتها الأخلاقية والعلاجية، وكلا الهدفين

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجدل، مرجع سابق، II، فقرة 80، ص 82 - 83.

(2) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV، فقرة 3، ص 91.

(3) Martin Heidegger: Nietzsche, I, op. cit, pp 221 - 223.

(4) يسرى إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 58.

(5) George Morel: Nietzsche, III, op. cit, p 275.

مرتبط بالسلوك والفعل الفردي. والسبب في إخفاق أرسطو في الفهم الصحيح للتراجيديا هو أنه في الزمن الذي كتب فيه كتاب "في الشعر"، كانت التراجيديا قد تلاشت، فمثلما ظهر الفن المأساوي دفعة واحدة وبسرعة فقد زال أيضا بصورة مفاجئة وسريعة فلم يعد كتاب المسرحيات التراجيدية، ولا الجمهور المتلقي، في زمن أرسطو يشعر بالمعنى الحقيقي لهذا الفن⁽¹⁾.

وبصورة إجمالية فإن الخطأ الذي وقع فيه أرسطو أثناء عملية تفسير التراجيديا حسب نيتشه، هو أنه قام بعملية "تخليق الفن" أو "أخلقة الجمال". أي إرجاع الجمالي إلى الأخلاقي، وهذا ما يعارضه نيتشه تمام المعارضة، لأن التفسير الجمالي (الميراقليطي) مثلما رأينا في الفصل الأول، أكثر براءة من التفسير الأخلاقي (أناكسيمندريس)⁽²⁾.

وإذا كان تأويل المأساة هو الذي أثار خلافا بين أرسطو ونيتشه، فإن هناك عنصر آخر يثير الفرقة والاختلاف بين الفيلسوفين وهو: تراتبية الشعراء المسرحيين. فإذا كان أرسطو يشيد بصورة دائمة بأعمال يوربيديس، فإن ذلك يعني أن المسرحية المأساوية، والشعر التراجيدي قد اكتملا عنده. وبالتالي يمكن اعتباره أكثر نضجا وتراجيدية من سابقه أي إسخيليوس وسوفوكليس). لكن نيتشه يعارض ذلك، ويقلب الترتيب والتراتب، بحيث يجعل يوربيديس هو المسؤول عن انطفاء الإحساس التراجيدي الحقيقي، لأنه بدأ بالتشكيك في الموروث الميثولوجي القديم. ثم أنه كان صديقا حميما لسقراط، الإنسان الكاريكاتوري والفيلسوف النظري. وهذا كفيل بتشويه التراجيديا وتدمير الفن المأساوي.

(1) جان بيار فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 88.

(2) محمد الشبخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 663.

2- الأخلاق بين السعادة والقوة:

هناك من يعتبر نيتشه فيلسوفا مجددا وثوريا، استطاع فتح حقول معرفية جديدة، باستعمال مناهج نقدية لم يتم استعمالها أصلا. لكن هناك من ينكر ذلك ويعتبر فلسفته، خاصة في مجال الوجود، مجرد وجه سلبى وانفعالي لكل النظريات والفلسفات السابقة. لكن الشيء الذي لا يمكن أن ينكره أي فيلسوف مهما كان معارضا ومعاديا لنيتشه، هو أنه في ميدان فلسفة الأخلاق استطاع أن يترك بصمات، وأثار قوية وظاهرة وعميقة، وعنيفة كذلك⁽¹⁾. وهذا ما يجعل الكثير من مؤرخي الفلسفة وناقديها، يصنفون نيتشه كفيلسوف أخلاقي أكثر مما يصنفونه في ميدان الميتافيزيقا أو الإستمولوجيا، وحتى في فلسفة القيم الجمالية أو المنطقية. إن المكان الأصلي والحقيقي لفلسفة نيتشه هو الأخلاق.

والسبب الذي جعل نيتشه يرمي بكل ثقله على المسألة الأخلاقية، هو أن موضوع الأخلاق والتقويم هو الذي يشكل ماهية الإنسان وحقيقته. فالإنسان هو ذلك الكائن الذي يقوم الأشياء، ويصدر عليها أحكاما وأثمانا. فرادشت في رحلته الكثيرة والمتعددة بين الشعوب والمدن، لم يكتشف إلا شيئا واحدا مهما، وهو أن: "أكبر قوة على الأرض هي: الخير والشر، فلا يمكن لأي شعب أن يعيش دون أن يصدر القيم، ويقيم القيم"⁽²⁾.

هذه الأهمية القصوى للأخلاق جعلت نيتشه يراجع كل المنظومات الأخلاقية والمذاهب الأكسيولوجية عبر التاريخ، بدأ من أخلاق السعادة، مروراً بأخلاق اللذة والمتعة، ووصولاً إلى أخلاق الواجب وأخلاق المنفعة كما صاغها الإنجليزيون، الذي صب عليهم انتقادات لاذعة. لكن ما يهم

(1) هنري. د. أيكين: عصر الايدولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 248.

(2) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, I, mille et un buts, p 53.

في هذا المقام هو موقف نيتشه من فلسفة الأخلاق الأرسطية، والتي عرضها بالتفصيل في كتابه المعروف بـ: "الأخلاق إلى نيكوماخوس"^(*). يمكن إجمال نظرية أرسطو الأخلاقية وتلخيصها فيما يلي: إن كل الناس عندما يأتون أفعالا، فإنهم يسعون وراء هدف وغاية معينة. لأن السلوك الإنساني مطبوع بصفة الغائية، لذا تجد كل فرد يسعى لبلوغ ما يعتقد أنه "خير". لكن هذا الخير قد يكون جزئيا، لذا تجد الإنسان بمجرد ما يبلغه، يفكر في خير أعلى منه، وكأن الخير الأول مجرد وسيلة يستعمله لبلوغ خير أعلى منه منزلة، بمعنى أن كل خير يلغي خيرا آخر... وهكذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن نصل إلى الفعل الذي لا يمكن أن يكون وسيلة لهدف أعلى. وهذا الفعل هو الهدف الأقصى، لذا نسميه "السعادة"⁽¹⁾.

والشيء الذي يدفعنا - يقول أرسطو - إلى عدم جعل اللذة الخير الأسمى، هو مثلما قال أفلاطون، لو أننا خيرنا بين اللذة لوحدها واللذة المصحوبة بالحكمة، لاخترنا بالضرورة الاحتمال الثاني، أي اللذة والحكمة معا. وهذا يدل على أن اللذة ليست الخير الحقيقي⁽²⁾. والطريق الذي يمكن به الوصول إلى الخير الأسمى والمطلق، والذي يسمى السعادة، هو طريق الفضيلة بنوعيتها؛ الأخلاقية والعقلية. ولما كانت أفعال الإنسان تتراوح بين الإفراط والتفريط، الجبن والتهور، الإضافة والإنقاص، ولما

(*) يحتوي هذا الكتاب على عشرة كتب (فصول) مثل كتاب الجمهورية لأفلاطون، وقد يكون هذا نتيجة التأثير به. والموضوعات التي تناولها هي كالتالي: 1- نظرية الخير والسعادة. 2- نظرية الفضيلة. 3- تنمية لنظرية الفضيلة، الشجاعة والاعتدال. 4- تحليل مختلف الفضائل. 5- نظرية العدالة. 6- نظرية الفضائل العقلية. 7- نظرية الاعتدال (الإفراط) واللذة. 8- نظرية السعادة. 9- تكملة لنظرية السعادة. 10- في اللذة والسعادة الحقيقية.

(1) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر - دار سحنون للنشر والتوزيع، ص 132 - 133.

(2) Aristote: éthique à nicomaque, op. cit, livre 10 chapitre II, para 3, p 396.

كان كلا القطبين المتطرفين لا يمكن بأي حال اعتبارهما فضيلة. فإن المبدأ الذي يجب أن نسير عليه في الأخلاق، هو ما يسميه أرسطو بـ: "الوسط الذهبي"⁽¹⁾، بحيث تكون الشجاعة مثلاً هي الوسط بين الخوف أو الجبن والتهور، ومن هذا المثال الخاص يمكن توسيع الحكم ليشمل كل الأفعال والفضائل. وبالتالي يمكن وضع قاعدة أخلاقية مفادها أن: "الفضيلة هي وسط بين رذيلتين"⁽²⁾.

ومن هذا العرض السريع، يمكن أن نتساءل: هل يوافق نيتشه على هذه النظرية الغائية التي تجعل السعادة هدف الأفعال الإنسانية الفاضلة؟ وأكثر من ذلك: هل تتوافق وتتلاءم فكرة الوسطية مع أخلاق القوة والإفراط كما حددها نيتشه؟ يجيب نيتشه في الكتاب الذي خصصه للمواضيع الأخلاقية والقيمية بما يلي: "أليست كل تلك الأخلاقيات التي تحول للفرد بناء «سعادته» كما يقال، صكوك تراضي مع الخطر الذي يهدد الشخص في أعماقه، مجرد وصفات ضد أهوائه (...) مجرد تحايلات وخدع صغيرة وكبيرة (...) هذه هي نزعة الأخلاق الأرسطية"⁽³⁾.

والشيء الذي نلاحظه أن نيتشه، في قراءته لفكر أرسطو قد مارس ما يسميه "أوجين فينك"^(*):

(1) إسماعيل زروخي: بنية الأخلاق عند أرسطو من خلال كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، ضمن كتاب: أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، تحت إشراف الزواوي بغورة، الجزء الأول، فلاسفة المشرق، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الطبعة الأولى، 2001، ص 20.

(2) Aristote: éthique à nicomaque, op. cit, livre 3 chapitre VIII, para 13. p 134.

(3) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر: V، فقرة 197، ص 102.

(*) أوجين فينك: مفكر ألماني (1905 - 1975) ذو نزعة ظواهرية، حيث كان تلميذاً لإدموند هوسيرل، واهتم بشرح فكر كبار الفلاسفة، مثل شرحه لفلسفة هيدغر، وفلسفة نيتشه كذلك، أهم كتبه: "فلسفة نيتشه"، الذي تمت ترجمته إلى الفرنسية على يد كل من هيلدنبند وليندينغ. كما ترجم إلى العربية بقلم إلياس بدوي. نقلاً عن عيد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 196.

علم نفس إزالة الأفتعة. أو علم النفس الكاشف⁽¹⁾. الذي بواسطته توصل إلى اعتبار السعادة الهدف الأقصى للفعل الإنساني نوعاً من التحايل على دوافع الإنسان الداخلية، التي تمثل في الحقيقة إرادة السيطرة. ونظراً لخطورة هذا الدافع، فقد استبدله أرسطو بالسعادة كهدف.

ثم إن هذه الغائية التي سيطرت على الفكر الفلسفي منذ القدم إلى اليوم، قد أفست كل الأخلاقيين، وأرسطو من مثبتي ومكرسي هذه الفكرة التي تقول إن كل فعل نقوم به له غاية. لكن هل من الضروري أن تكون أفعالنا موجهة نحو غاية معينة؟ أليست هذه الغائية في نهاية المطاف فكرة عبثية؟⁽²⁾ ويقرر نيتشه بصورة جازمة في إرادة القوة ما يلي: "السعادة ليست الهدف، بل الهدف هو الإحساس بالقوة. ففي الإنسان والإنسانية ككل، توجد قوة هائلة وكبيرة تبحث عن طريق ومخرج، لأن تتحقق، لأن تنفق، وتخلق..."⁽³⁾.

إن لإرادة القوة، كإرادة للسيطرة والاستئثار والسلطة هي، إذن وحسب نيتشه، حقيقة العالم والوجود والمعرفة والأخلاق. ومنه فإن نظرية أرسطو في اعتبار الفضيلة كوسيلة لا تتلاءم أصلاً مع تطرف وطغيان إرادة القوة. وبالتالي فإن أرسطو قد ثبط الهمم وأسكت صوت القوة الكامنة في كل إنسان، أو بالأحرى كل إنسان راقي. فنظرية الوسيط الذهبي، هي في الحقيقة تكملة وتزكية لنظرية أفلاطون، ومن قبله سقراط، اللذان قاما بنشر وتعليم حكمة معبد دلفي التي تقول: "تجنب الإفراط في الأمور"⁽⁴⁾. هذه الحكمة التي تدعو للوسطية والاحتكام إلى منطق الاعتدال. وينتهي نيتشه إلى أن تقيّماتنا وتقديراتنا الأخلاقية لا يجب أن ترتبط باللذة والألم أو

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche. op. cit. 53.

(2) Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884. op. cit. aph 7 [209] - 7 [227] pp 317 - 321.

(3) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit. II-1 aph 48, p 234.

(4) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.

السعادة أو المنفعة، فالأصل هو القوة، أما التحديدات الأخرى فمرتبطة بها، وفروع غير أصيلة منها. إن الشعور بالسعادة، الذي ركز أرسطو على تحليله، ورفعته إلى مرتبة الأصل والمهدف الحقيقي، ما هو في نهاية التحليل، وفي نظر نيتشه، إلا تحقيق وبلوغ أعلى درجات القوة والسيطرة⁽¹⁾.

3- المنطق الأرسطي كنتيجة - حتمية - للديالكتيك:

في الكتاب السادس من "الميتافيزيقا" الذي رمزته الحرف E، والذي تكرر ما ورد فيه بشكل شبه مطلق، في الكتاب الحادي عشر، المحدد بالحرف K، خاصة في الفصل السابع، يقدم لنا أرسطو تقسيمه للعلوم. وهو تقسيم ثلاثي الأجزاء: علوم نظرية Théorétiques، وعلوم عملية Pratiques، وأخيرا العلوم الإنتاجية Poiétiques⁽²⁾. والمسألة التي نلاحظها في البداية، هي أنه لم يجعل المنطق جزءا من العلوم المختلفة، وهو ما يجعل هذا العلم متميزا عن بقية العلوم، فهو ليس علما في حد ذاته، بقدر ما هو "آلة" العلم. بمعنى أنه لا يتخذ مضمونه موضوعا للدراسة والبحث مثل العلوم السابقة، بل هو "يستعمل من طرف هذه العلوم. المنطق إذن ليس مادة علمية في ذاتها، بل هو "صورة العلم"، وهذا ما جعل أرسطو يعرفه بأنه أورغانون (آلة) العلم⁽³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو ذاته، لم يستعمل مصطلح المنطق، مثلما هو متداول اليوم بين دارسي الفلسفة، بل كان أرسطو يستعمل عبارة: "التحليلات"، بمعنى أن المنطق يقوم بمهمة تحليل الفكر، وتجزئته إلى عناصر، للكشف عن بنيته التي تتكون - حسب - من استدلالات وبراهين، وعبارات

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 349 - 350.

(2) Aristote: la métaphysique, op. cit, livre E chapitre premier 1025 b. (3) جول تريكو: المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات

الجامعية، الجزائر، ص 21.

وقضايا، وصولاً إلى الوحدات الأولية ممثلة في الحدود والتصورات. وهذا الترتيب والتقسيم يظهر في منظومة كتبه المنطقية. التي جمعت ابتداءً من القرن السادس بعد الميلاد، تحت عنوان: "الأورغانون" وهي بالترتيب:

- 1- كتاب المقولات أو (قاطيغورياس).
- 2- كتاب العبارة أو (بارى أرميناس).
- 3- كتاب التحليلات الأولى والثانية أو (الأنالوطيقا).
- 4- كتاب الجدل أو (الطوبيقا) (*).
- 5- كتاب نقض الأغاليط أو (السوفسطيقا) ⁽¹⁾.

إن ما يمكن أن نلاحظه، هو أن المنطق الأرسطي مبني بناءً تصاعدياً، لأن تحليل الفكر يكشف أنه ينطلق أولاً من التصورات العامة كمقولات ذهنية، يسميها أرسطو بأنواع الوجود أو "الأجناس العامة" ⁽²⁾. ومن هذه المقولات يمكن تركيب وتأليف القضايا، وهي التي فيها يتم إسناد أمر لأمر آخر بالإيجاب أو بالسلب. وأخيراً الاستدلالات التي بدورها تتألف من ثلاث قضايا، مترابطة بحيث يتم استخلاص النتيجة ضرورة من المقدمات السابقة عليها.

وإذا كان المنطق من أهم العلوم التي قام أرسطو بوضعها، وتنسيقها وتقنينها، ومن أجل هذا العلم خاصة، لقب بـ: "المعلم الأول" من طرف

(*) تم ترجمة كتب أرسطو إلى اللغة العربية، بداية من القرن الثاني للهجرة، المطابق للقرن السابع الميلادي. فكتاب "الطوبيقا" مثلاً تم ترجمته على يد البطريرك النسطوري طيماتاوس الأول سنة 166 للهجرة. ونقل مرة ثانية من الأصل اليوناني مباشرة، دون توسط اللغات الأخرى خاصة السريانية، من طرف أبي عثمان الدمشقي، ثم يحيى بن عدي. وهذا الكتاب مخصص للجدل والبرهنة عن طريق اعتماد قواعد متفق عليها. يمكن التوسع في المسألة بالعودة إلى: دمترى غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، مرجع سابق، ص 119 - 121.

(1) الكسندر ماكوفسكي: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 94 - 95.

(2) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية (المعتزلة، الأشعرية، المنطق)، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 476

الفلاسفة العرب، فإنه أيضا من أكبر المنافذ التي تسربت منها الانتقادات لفكر أرسطو عامة. حيث تعرض المنطق الأرسطي الصوري للمراجعة والنقد والشك، عبر العصور سواء المسيحية أو الإسلامية، الحديثة والمعاصرة. وقد شارك نيتشه بوصفه فيلسوفا معاصرا - لاعتقائنا، بخصته في هذه العملية النقدية. لكن على منواله الخاص، وطريقته الشخصية. ومن المسائل التي انتقدها نيتشه في المنطق وشك فيها ما يلي:

أ- **قضية أصل المنطق**: بالنسبة للمعلم الأول، فإن هيراقليطس قد ارتكب أكبر الجرائم العقلية عندما كرر مقطوعاته وشذراته الغامضة، والتي تقول: "نحن نوجد ولا نوجد"⁽¹⁾. فهذه الطريقة من التفكير لا يمكن اعتمادها، إنها غير معقولة، لذا يجب التفكير في طريقة لوضع أسس معقولة للتفكير، والتكفير عن هذه الجريمة الهيراقليطية يكون عن طريق صياغة أسس ومبادئ تتميز بالثبات، لا التغير، وتتقبلها كل العقول، وتكون قاسما مشتركا لكل معقولة إنسانية وفاهمية بشرية. لذا فأصل المنطق هو إرادة الوصول إلى طريقة في التفكير تحتكم إلى قواعد صورية عامة. وبذلك يتم تأسيس حقيقة لا يتخللها تغير وتقلبات.

لكن هل وافق نيتشه وسكت عن التهمة التي وجهها أرسطو إلى فيلسوف المأساة والحدس؟ يقول نيتشه مجيبا عن هذا السؤال: "... لقد اتهم أرسطو، وبوقاحة، هيراقليطس بارتكاب الجريمة العظمى أمام محكمة العقل، وبالإساءة إلى مبدأ عدم التناقض"⁽²⁾. إن قسمة أرسطو لا تعدو أن تكون في نظر نيتشه مجرد وقاحة، وتعالى غير مبرر على فيلسوف الصيرورة. طبعا وككل مرة نلاحظ أن نيتشه يدافع دائما عن هيراقليطس أمام ناقديه اليونان. وبالتالي فإن أصل المنطق حسب نيتشه ليس كما يعتقد الكثير من الناس، وهو تأسيس قواعد

(1) الكسندر مأكوفسكى: تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص 53.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 5، ص 55.

التفكير الضرورية. إن أصل المنطق ليس معرفيا أو منطقيًا، إنما من ورائه أسباب أخرى، أقل براءة مما نعتقد، أقل معرفية ومنطقية مما نظن. ويجب نيتشه عن السؤال الذي طرحه هو ذاته المتمثل في: من أين ولد المنطق في العقل البشري؟ في فقرة مطولة نوعا ما؛ قائلا: "لا بد أنه ولد - يقصد المنطق - من اللامنطق الذي كان مجاله بالأصل يفوق كل حد، إلا أن عددا لا يحصى من الكائنات، والتي كانت تستدل بطريقة مغايرة للطريقة التي نستدل بها اليوم، قد بادت: ويبدو هذا الأمر صحيحا أكثر مما نعتقد، فمن لم يكن بإمكانه، مثلا أن يميز بسرعة، "النظير" (معنى الأشياء المتشابهة) فيما يخص الغذاء أو الحيوانات الخطيرة عليه، من كان يصنف ببطء شديد، ويحتفظ جدا في القيام بذلك، كان لديه أقل حظ ممكن في البقاء على قيد الحياة مع ذلك الذي يستنتج مباشرة الشبه من كل أنواع الوقائع المتماثلة"⁽¹⁾. وما يمكن أن نفهمه من هذه الفقرة المهمة جدا، أن إرادة المعرفة، أو المعرفة من أجل المعرفة، كأصل للمنطق مجرد وهم، وأن الأصول العقلية للعقل ما هي إلا خداع وتقنع، هذا التقنع الذي امتنن نيتشه حرفة إزالته. فالأصل عند الإنسان هو السعي وراء المنافع الحيوية، وأي سلوك أو فعل أو فكرة حققت هذا النفع، يعتبرها منطقية وعقلية صحيحة في ذاتها. وهنا يظهر التوجه البراغماتي^(*) لنظرية المعرفة

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجدل، مرجع سابق، III، فقرة 111، ص 110.
 (*) البراغماتية كلمة ذات أصول قديمة، لكنها وظفت بقوة في الأزمنة المعاصرة. أطلقها لأول مرة الفيلسوف والرياضي الأمريكي "تشارلس ساندروس بيرس" (1839 - 1914) سنة 1878، بمعنى العملي والشيء الذي يكون صالحا لهدف معين ومحدد كذلك. فالافتكار في الحقيقة ما هي إلا دلائل للعمل. وإلى جانب بيرس، نجد كل من وليام جيمس (1842 - 1931) وجون ديوي (1859 - 1952) وجورج هيربرت ميد (1863 - 1913) أهم ممثلي هذه الفلسفة الأمريكية. والسر في اهتمام الأمريكيين بهذه الفلسفة هو أنه: تزل المهاجرون في أرض واسعة بكر، يعتمدون على سوادهم وعلى عقولهم في تذليل الصعاب التي يلقونها. "للتوسع في ماهية الفلسفة البراغماتية يمكن العودة إلى:

النيشوية. فحسب نيته ليس هناك معرفة خالصة، ومعرفة لذاتها، بل كل شيء مرتبط بالنفع الحيوي، والمنطق لا يشذ عن هذه القاعدة⁽¹⁾.

ب- قضية مبادئ العقل: يقوم العقل، حسب المنطق الصوري على مبادئ وأسس ثابتة، وإذا سقط أحدها، سقط العقل ذاته. وهذه المبادئ عموماً ثلاثة فيما يخص تعامل العقل مع نفسه (إزاء تعامل العقل مع الواقع يمكن الحديث عن مبدأ السببية، مبدأ الختمية، مبدأ الغائية) وهي: الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. لكن رغم كثرة هذه المبادئ وتعددتها، فإنها تعود في نهاية المطاف إلى المبدأ الأول، أي مبدأ الذاتية أو الهوية الذي يقول: "إن الشيء هو هو ولا يمكن أن يكون غيره." ومن هذا المبدأ يمكن أن نستخلص ضرورة المبدأ الثاني وهو مبدأ عدم التناقض الذي أعلنه أرسطو في "الميتافيزيقا" قائلاً: "من المستحيل إثبات محمول واحد ونفيه عن نفس الموضوع في آن واحد، ومن نفس الجهة"⁽²⁾. وفيما يخص مبدأ الثالث المرفوع، فيمكن فهمه على أنه الصيغة السلبية فقط لمبدأ عدم التناقض.

لكن هل يمكن جعل هذه المبادئ صحيحة ومطلقة، ورفعها إلى مستوى اليقين التام الذي لا يمكن الشك فيه أصلاً؟ الحقيقة أن نيته يسقط هذه المبادئ من عليائها، ويجعلها مجرد مسلمات قابلة للدحض، مثلما المسلمات الإقليدية في مجال الهندسة تم دحضها، وأسقطت عنها صفة الصحة الكاملة والواحدة.

- يعقوب فام: البراجماتزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1985، ص 137 وما بعدها.

- أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي (نوابع الفكر الغربي 11)، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1968، ص 82.

(1) محمد أندلسي: نيته وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 31.

(2) Aristote: la métaphysique, op. cit. livre 4 chapitre 3, 1005 b, p 131. Le texte est: «Il est impossible qu'une seule et même chose soit, et tout à la fois ne soit pas a une même autre chose, sous un même rapport».

إن مبدأ الهوية الذي يقر بتماهي الأشياء، هو مبدأ باطل حسب نيتشه. فالمماثلة ليست درجة من درجات المطابقة، أو ليست هي أصلاً ماهية، بل هي شيء مختلف تماماً عنها. فالقول أن "أ هو أ" أو أن الشيء هو هو؛ قول لا ينطوي إلا على الوهم. ففي علم الكيمياء، مثلاً أين يحق لنا الحديث عن النوعيات المماثلة، لكن هذا لا يعني أننا يمكن أن نتحدث عن النوعيات المتماهية أو المتداوتة. فليس هناك شيء يتكرر مرتين؛ ذرة الأوكسجين في الحقيقة ليس لها مثيل، ومنه فإن تعايش شيئين متماهيين تماماً هو أمر مستحيل⁽¹⁾.

ومبدأ عدم التناقض، لا يعبر في نظر نيتشه عن ضرورة منطقية كما ترسخ ذلك في العقول، بل ببساطة يعبر عن "عدم قدرة" فقط، وعن عجز الإنسان، أي عجزنا نحن عن إثبات ونفي نفس المحمول على نفس الموضوع من نفس الجهة، وليس أكثر من ذلك⁽²⁾. يقول أحد النيتشويين العرب مدافعاً ومبرراً نقد المنطق الأرسطي من هذه الجهة: "يبدو مبدأ الهوية مصدر الأزمة ومكمن العلة في الأساس المنطقي، بحسب مبدأ الهوية يتساوي الشيء مع نفسه ولا يمكن أن يكون سوى نفسه، بقدر ما يتم التعامل معه كطبيعة ثابتة أو جوهر مكتمل أو قوام جاهز، أي بوصفه هوية نهائية ومغلقة تستبعد أي مغايرة أو نسبة أو إضافة"⁽³⁾.

Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, aph 120 - 125, (1) pp 54 - 55.

Ibid, aph 115, p 50. ET Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 464. (2)

(3) علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 43. واعتبار المفكر اللبناني "علي حرب" من النيتشويين العرب مبرر من نواحي عديدة، فقد تبني أطروحة نقد الذات المفكرة أو العقل التي دشنها نيتشه بامتياز فأعتبر "نقد الذات المفكرة هو مظهر قوة في حين أن التهرب منه ضعف وقصور". كما أن "الهوية - حسب - ليست أقنوماً ولا جوهرًا ما ورائيًا". وتبنى المنهج التفكيكي الذي يستمد أصوله من فلسفة نيتشه التي تزيل الأفعنة وتكشف المسكوت عنه. كما أن فكره يدور في الفلك النيتشوي من خلال نحته مصطلحات مستوحاة منه مثل الإنسان الأدنى للتعبير عن لا قدسية الإنسان. للتوسع يمكن العودة إلى كتبه التالية:

وهذا يعني أن مبدأ الهوية وبقية المبادئ المتفرعة عنه، سواء الإيجابي أو السلبي، يقوم بتجميد العيني والوجودي والواقعي، لذا فالمنطق الأرسطي ليس متطابقا مثلما نعتقد مع العالم بل: "يرتكز على مسلمات لا يقابلها شيء في العالم الواقعي، مثل مسلمة تساوي الأشياء، ومثل تماثل نفس الشيء عند نقطة زمنية مختلفة..."⁽¹⁾. فإذا كان الوجود يمتاز بالضرورة والتعدد، فإن المنطق يختزل كل هذه الصفات المتكاثرة. ومنه فالطابع الجوهرى والضرورى للمنطق هو: "الاختزالية"⁽²⁾.

إن العالم ليس منطقيا مثلما يظهر لمعظم الناس، بل الذي يحدث هو العكس تماما، بمعنى أن العالم يظهر للإنسان على أنه منطقي، ليس لأنه كذلك بل لأننا بدأنا في اعتباره منطقيا⁽³⁾. وهذا يعني أن المنطق من أكبر الأفكار المسبقة، التي تؤثر على أحكامنا دون أن نعي بذلك.

وينتهي نيتشه إلى أنه لا شيء، كائن في عالم الواقع والضرورة، له علاقة مع المنطق، فالتصورات الأكثر عمومية هي في الحقيقة الأكثر خطأ، وجميعنا يعلم أن التصورات العامة كائنة في عالم الأذهان والمنطق، بينما الوقائع الخاصة موجودة في عالم الأعيان والضرورة⁽⁴⁾. فالمنطق خال من صفة الحياة والحركة، لأنه جاف كالصحراء، وبارد كقطبي الأرض. كما أنه يسلب الأجناس والأنواع مضامينها الحية والممتلئة بالخصوصية

- علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر - مقارنة نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 183.
- علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 146.
- علي حرب: أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح- الإرهاب- الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 229 - 249.
- (1) فريدرك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، كتاب أول، فقرة 11، ص 22.
- (2) جيل دولوز وفليكس غتاري: ما هي الفلسفة؟ ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت- المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 1، 1997، ص 145.
- (3) Jean- Michel Rey: L'enjeu des signes lecture de Nietzsche, op. cit, p 55.
- (4) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, aph 111 - 112, p 48.

والفردية. "فالأقيسة الأرسطية جفت في هياكلها عصارة الحياة"⁽¹⁾. وهذا ما يجعل المنطق الأرسطي لا يختلف في حقيقته عن الجدل كما حدده كل من سقراط وأفلاطون، لأنه يتعد كلية عن العالم المحسوس وعالم الصيرورة. وبالتالي فالمنطق هو النتيجة الضرورية والحتمية للجدل والديالكتيك؛ أي المنهج المعادي للفن المأساوي.

هذا، ولم يشأ نيتشه أن ينتهي من نقده للفلسفة الأرسطية، إلا بعد أن يصفه بما وصف معلمه ومثاله أفلاطون، فإذا قال عن أفلاطون بأنه أول هجين كبير، فإنه بالضرورة يشير إلى الهجين الثاني، أي الذي لم يتكرر نظرية تمتاز بالأصالة والابداع والفراة. حيث نجده يقول: "... يبدو أرسطو، بالخصوص وكأنه لا يملك عيونا يرى بها حين يجد نفسه أمام هذه الشخصيات (أي الفلاسفة من طاليس إلى ديمقريط)"⁽²⁾. ونلاحظ عماء أرسطو خاصة في المواضيع الطبيعية أو الفيزيائية، فأهم نظرية عنده وهي "العلل الأربعة" يعترف فيها أرسطو أنه لم يدع أي شيء، بقدر ما قام بتجميع نظريات وأفكار سابقه مثل الأيونيين الذين تحدثوا عن العلة المادية (الماء، الهواء، النار...) وأمبادوقليس وقبله بارمنيدس اللذين تحدثا عن العلة الفاعلة أو القوة المحركة بلغة أناكساغوراس، أما العلة الصورية فقد وصفها أصحاب المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون الذي تأثر بهم. كما أن فكرة أناكساغوراس حول العقل المصمم هي منبع العلة الغائية⁽³⁾.

(1) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، مرجع سابق، ص 19.
(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 7، فقرة 261، ص 147.

(3) Aristote: La métaphysique, op. cit. livre A chapitre VII, 993 a, p 82. «En résumé, il résulte de ce que nous venons d'exposer que tous les philosophes, à ce qu'il semble, se sont bien occupés comme nous des causes qui sont énumérées dans notre Physique. et en dehors desquelles nous ne saurions en reconnaître aucune autre.»

ومن هذا الاعتراف الأرسطي ذاته، يمكن اعتبار هذا الأخير خزاناً كبيراً: "يجمع بداخله كل التأملات الكلاسيكية في الطبيعة"⁽¹⁾.

(1) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 668.

رابعاً: نتائج الفصل الثاني

من خلال هذا العرض لمحمل أفكار وتأويلات نيتشه المتعلقة بالفلسفة اليونانية، في مرحلتها التي امتدت من بداية الفلسفة السفسطائية (المنعرج الأول) إلى غاية موت المعلم الأول (أرسطو) يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

1 - إن تأويل نيتشه للمرحلة التي تمتد من بداية القرن الرابع إلى نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، هو تأويل وفهم ثوري جداً، بحيث أنه خالف تيار المؤرخين والفلاسفة، وأخذ يثبت عكس ما هو مألوف وشائع ومستداول في أدبيات تاريخ الفلسفة اليونانية. فإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو؛ هم عنوان عظمة الفلسفة عند اليونان القديمة، والصورة التي تمثل ذروة الفكر الهيليني، فإن نيتشه نفس كل ذلك، ومسح بجرة قلم كل هذه الاعتقادات، واعتبر هذه الفترة فترة بداية الانحطاط والضعف. وهكذا، فالفلسفة اليونانية لم تمت مع موت أرسطو مثلما قال "أوغست كونت"⁽¹⁾. إنما بداية موتها كان بزمان سابق بكثير، أي مع سقراط وتلميذه، وأرسطو لم يفعل أكثر من تكريس وتثبيت وتعميق الانحطاط الذي بدأ بهما.

2- الحجة التي يبرر بها نيتشه وجود قطيعة بين الفلاسفة الأوائل الذين يسميهم فلاسفة المأساة، والفلاسفة المتأخرين بداية من سقراط؛ هي أن المفكرين الهلنيين الأوائل لم يفصلوا الحقيقة عن الحياة، والفلسفة عن الواقع، والحكمة عن الوجود. والقلب الذي شكل ظاهرة الانحطاط يتمثل في وضع المعرفة فوق الحياة، حيث توقف اعتبارها

Jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger- la philosophie grecque, op. cit, p 37. (1)

أداة في يد الغريزة الحيوية. وهذا التحول هو الظاهرة الكبرى التي نلمسها عندما نتقل من الفلسفة التراجيدية السابقة لسقراط، إلى مرحلة سقراط وأتباعه. وهذا الانتصار للمعقولية على الغرائز الحيوية، والذي تم في زمن قصير جدا، هو الذي أدى إلى سقوط كل الحضارة اليونانية أو الإغريقية⁽¹⁾. وهذه المعقولية لا تعني في الحقيقة إلا قلب المواضع، فبعدما كان الشعري هو الذي يطفو على سطح الوعي الإغريقي، تم إغراقه وخنقه وإسكاته لصالح المنطقي، وهذا ما يشكل، في نظر نيتشه، الخطأ المميت لليونان⁽²⁾.

3- بالنسبة لنيتشه، هناك سبب تاريخي أيضا، إلى جانب السبب الميتافيزيقي (فلسفي) أدى إلى انحطاط الفلسفة والحياة والحضارة الإغريقية، وقد حدده في الفقرة الأخيرة من "كتاب الفيلسوف"، حيث اعتقد أن الحروب الفارسية والتوسع والفتوحات التي أحرزها الاسكندر المقدوني، هذا "الأخيل الجديد"، هي التي أدت إلى سقوط أهم نازع تراجيدي وهو الصراع والتنافس الذي كان سائدا في نظام الدولة المدينة (Polis)⁽³⁾. وبالفعل فإن الاسكندر عندما أعلن نفسه إمبراطورا (والها) على بلاد اليونان والفرس، أسقط نظام الدولة المدينة، وأزال كل الحواجز بين الشرق والغرب، لكن سيطرة الاسكندر على الشرق لم يعن استسلامهم وخضوعهم، بل على العكس فقد تأثر الغرب بهم وتم نقل النظام الفارسي الإمبراطوري إلى اليونان وروما. وبصورة مختصرة: "إن اليونان - مع فتوحات الاسكندر - عرضوا على الشرق الفلسفة، والشرق عرض على اليونان الدين، وكانت الغلبة للدين (...) وكانت أعمق فتوح

(1) René Berthelot: un romantisme utilitaire, op. cit, p 34.

(2) بيير بودو: نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996، ص 10.

(3) Friedrich Nietzsche: le livre de philosophe, op. cit, aph 199, p 155 - 156.

الاسكندر أثرا نتيجة أبعد ما تكون على العقول، ألا وهي اصطباغ الروح الأوربية بالصبغة الشرقية"⁽¹⁾. وهذا يعني أن احتكاك اليونان بالحضارة الشرقية لم يكن في صالحهم أصلا، فرغم أن الفتوحات كانت من طرفهم، وعبرت عن سيطرة الحضارة الغربية، لكن في الحقيقة أن العكس هو الذي حدث. ويعبر عن ذلك عبد الرحمن بدوي قائلا: "جاء الاسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم "الهليينية" وهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع ما يسميه اشبنجلر باسم "التشكل الكاذب" (...) وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر، أن تفرض سلطانها (...) لكن - كما يحدث دائما من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى - حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى. وهكذا حدث بالنسبة للحضارة اليونانية إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تماويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر"⁽²⁾.

4- إن الفلاسفة اللذين عاشوا في الفترة الممتدة بين سقراط وأرسطو، ورغم اختلافاتهم الجزئية، وتباينهم في التفاصيل، إلا أنهم يشتركون في خصائص عامة واحدة، وهي معاداة التراجيديا، كل بوسائله، فالفلسفة الفيثاغورية كانت تسعى جاهدة للتحرر من الأسطورة - كما أظهرنا ذلك سابقا - وقامت بترييض العالم⁽³⁾، والفلسفة السقراطية هي نقطة انطلاق شرارة الانحطاط من خلال جعل

(1) ول وإيرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، ص 539. كذلك الجزء 8، ص 47.

(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية توزيع دار القلم بيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 5 - 6. كذلك عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 192.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 160 - 161 - 228.

المفاهيم أكثر صدقا من الواقع، والفلسفة الأفلاطونية بنظرية المثل، والتي فصلت بصورة نهائية بين عالمين، كل واحد مستقل عن الآخر. والأخطر من ذلك جعل عالم المثل هو الحقيقة، في حين أن عالمنا هو ظل للأول. والفلسفة الأرسطية في الحقيقة - حسب نيتشه - ليست مناقضة للأفلاطونية، بل هي تكميل وتوزيع لها. وما المنطق كما صاغه أرسطو إلا تسقيف وتتممة لمنهج الجدل. والمهجين كمرض فلسفي لم يتوقف عند أفلاطون فقط، بل امتد بعدواه إلى أرسطو، لكن في ميدان الطبيعيات، بعدما أصاب أفلاطون في ميدان نظرية المثل.

5- عنوان الانحطاط الأكبر عند نيتشه هو الميتافيزيقا. كما أسسها كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو. القائمة على الواحدة والتمركز، والنابهة للتكوثر والتعدد. فسقراط كان يسعى إلى جمع كل شيء في تعريف عام وواحد، رافضا ومحتقرا الفردي والجزئي، وأفلاطون بأسئلته الماهوية كان يهدف إلى طمس المتعدد، وإرجاعه إلى مثال واحد، ليس كائننا أصلا في عالمنا. وأرسطو توج كل هذا الموروث، بعملية اختزال الواقع والوجود الذي يزخر بالاختلاف والتعدد والضرورة والتفرد إلى الماهية والوحدة والتطابق، لذا لا يمكن اعتبار منطقته في نهاية المطاف إلا ميتافيزيقا⁽¹⁾.

لكن السؤال الذي يمكن لنا طرحه في خاتمة هذا الفصل هو: هل مع انقضاء هذه المرحلة المشؤومة - حسب نيتشه - أي مرحلة الأقاليم الثلاثة كما سماها عبد الرحمن بدوي، استطاع اليونان استرجاع عافيتهم؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في الفصل الثالث.

(1) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 26 - 27.

الفصل الثالث

التركة السقراطية - الأفلاطونية واستمرار الانحطاط أو السعي الدنيء وراء السعادة

أولاً: الأبيقورية والرواقية والكلبية: الاهتمام بالأخلاق كعلامة
على الشقاء

1- أبيقور: المنتصر والمنحط

2- الرواقية: المسيحية قبل الأوان

3- الكلبية بين القوة والسوقية

ثانياً: الشكاك والأفلاطونية المحدثّة؛ شلل الروح والالتحام
بالمسيحية

1- الشكاك اليونان: الانحطاط إلى درجة العدمية

2- الأفلاطونية المحدثّة: الطريق إلى المسيحية

ثالثاً: قيمة الحضارة اليونانية في سلم الحضارات

1- الجانب الأنطولوجي

2- الجانب الإبستمولوجي

3- الجانب الأكسيولوجي

رابعاً: نتائج الفصل الثالث

يشارك معظم - إن لم نقل جميع - مؤرخي الفلسفة في تقسيمهم الثلاثي لمراحل الفكر اليوناني؛ مرحلة الانطلاق والنمو أولا، والتي تنتهي عموما بالاتجاه السفسطائي التنويري. ثانيا مرحلة الاكتمال والنضوج، مجسدة في الأساتذة والتلاميذ المتتابعين: سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. ثالثا وأخيرا مرحلة التراجع والتقهر، التي تمتد تاريخيا من موت الأخيل الجديد؛ الإسكندر الأكبر وانقسام إمبراطوريته إلى أجزاء متعددة، تبعا لتعدد قاداته ومعاونيه الكبار^(*). وتبدأ هذه المرحلة من الناحية الفلسفية بعد وفاة أرسطوطاليس "رجل الرأس البارد والملاحظة النزيهة، أو أعلم رجل في التاريخ"⁽¹⁾. وتضم هذه الفترة مجموعة من المدارس الكبيرة والمشهورة في تاريخ الفلسفة مثل الأبيقورية والرواقية، الشكاك والأفلاطونية المحدثة، وحتى صغار السقراطية، الذين كانوا في الحقيقة معاصرين لأفلاطون وأرسطو.

(*) أكبر قادة الإسكندر المقدوني هم خمسة، لذا قسمت الإمبراطورية المترامية إلى خمسة أجزاء أو مقاطعات: فيلاد اليونان ومقدونيا كانت من نصيب "أنتيوتر". وأصبح "ليسماخوس" ملكا على تراقية. أما آسيا الصغرى فقد أصبحت تحت سلطان "أنتيونس". وأما بلاد الشرق الواسعة أي بابل فقد بقيت تحت إدارة "سلوقس". أما "بطليموس بن لاغوس" وهو أحكم قواد الإسكندر وأقواهم على الإطلاق، فقد تحصل على أغنى تركة وهي مصر، والتي تطورت لاحقا لتصبح مركز علمي عالمي بفضل متحفها ومكتبتها. نقلا عن: ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8 مرجع سابق، ص 8-60.

(1) الوصف الأول للباحثة "إديث هاملتون" في كتابها المهم "الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة". أما الوصف الثاني فهو من ول ديورانت في مؤلفه "مباهج الفلسفة" والمعلوم أن أرسطو قد تحصل على أشرف الألقاب والأوصاف، سواء لشخصه أو حتى لكتبه. فقد تم اعتبار كتاب "فن الشعر" مثالا معادلا للعهد الجديد من حيث كم طبعاته. وما أوصاف ابن رشد لأرسطو إلا دليل على هذه العظمة والكبر.

أما نيتشه فلم يسر في الاتجاه العام الذي سار فيه الأغلبية - باعتباره مؤرخاً للفلسفة اليونانية، إن جاز هذا الاعتبار أي وصفه بهذه الصفة العلمية الأكاديمية المتخصصة - إذ جعل الفلسفة اليونانية تنقسم إلى مرحلتين فقط، مثلما تطرقنا إلى ذلك سابقاً؛ مرحلة العبقورية والعظمة مجسدة في العصر الذي سماه "التراجيدي" والذي يمتد إلى غاية القرن الخامس قبل الميلاد، القرن الذي انطفأت فيه فجأة شعلة الفكر التراجيدي كمنتجات "أدبية شعرية مسرحية". واختفت إلى الأبد النظرة التراجيدية للعالم مجسدة في فلاسفة أمثال أناكسيمندريس وهيراقليطس وديموقريطس وأناكساغوراس. وشعراء أمثال إسخيولوس وسوفوكليس. وتلت هذه المرحلة الأولى والقصيرة، المرحلة الثانية والأخيرة، التي تمثل مرحلة الانحطاط والتدهور متحققة في شعراء أمثال يوريديس وفلاسفة اليونان الكبار: سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، وحتى فيثاغورس كفيلسوف متصوف ورياضي منظر.

ومنه فإن نيتشه، في مؤلفاته لا يتحدث عن مرحلة ثالثة في الفلسفة اليونانية، مثلما هو متعارف عليه في أدبيات تاريخ الفلسفة الإغريقية. لكن هذا لا يمنع من التحدث والإشارة دون توقف إلى الفلاسفة الذين عاشوا في هذه المرحلة. مثل الفلسفة الأبيقورية أو أبيقور كشخص، والرواقية والكلبية، ومدرسة الشكاك... ولئن كانت هذه المرحلة الثالثة، حسب مؤرخي الفلسفة تتميز عموماً بالانكماش والقلّة والانحصر والتكرار والانطواء(*) فإن السؤال الذي يمكن لنا طرحه في بداية هذا الفصل الأخير هو: كيف فهم وقرأ نيتشه أفكار وفلاسفة "المابعد - سقراطية"؟ هل ألحقهم بالمرحلة

(*) نجد هذا الحكم عند كل من:

- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 275.
- عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 5.
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 509.
- ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 166.

الثانية، مرحلة الانحطاط والتدهور؟ أم أنهم استعادوا في رأيه شيئاً من
عظمة وعبقورية الشعب الإغريقي؟ وما هي مكانة الفلسفة "المابعد -
سقراطية" (les post-Socratiques (nachsokratiker) مقارنة بالفلسفة
"الماقبل - سقراطية" (les pré-Socratiques (vorsokratiker)؟
من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة الجزئية، والتي تؤدي كلها إلى
الإشكالية المركزية المطروحة في مقدمة البحث، علينا أن نبدأ "سباحتنا
الثانية" كما كان أفلاطون يقول كلما انتهى من بحث مشكلة للانتقال إلى
مشكلة أخرى⁽¹⁾، أو أن نغطس من جديد في مرحلة أخرى من مراحل
الفكر اليوناني.

(1) بول ريكور: صراع التأويلات - دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار
الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 539.

أولاً: الأبيقورية والرواقية والكلبية: الاهتمام بالأخلاق كعلامة على الشقاء

لئن اختلف مؤرخي الفلسفة في أسبقية مدرسة عن أخرى فيما يخص الرواقية والأبيقورية(*) فإنهم ظلوا متفقين على أن هاتين المدرستين، من المدارس الأكثر شهرة بعد أرسطو على الإطلاق. وشهرتهما متأتية من شعبيتهما وتنظيمهما وامتدادهما الزمني. ونفس الموقف نلاحظه عند الاطلاع على مؤلفات نيتشه، إذ أننا نجد دائماً الإشارة إلى هؤلاء الفلاسفة، ففي بعض الأحيان نجده يوظف أفكار المدرستين في معرض الحديث عن أفكاره الخاصة، وتبرير أحكامه المختلفة، وفي بعض الأحيان الأخرى نجده يعتمد شرح أفكار الرواقية والأبيقورية في ذاتها، أي دون النظر إلى أغراضه الفلسفية الخاصة. بمعنى أننا نجد نيتشه في مناسبات يستعمل مواقف المدرستين كوسيلة لتبرير مواقفه، لكننا نجده في مناسبات أخرى ينصفهم ويجعل أفكارهم هدف في حد ذاتها، من خلال شرحها وعرضها بطريقة أقرب إلى الموضوعية منها إلى الاستغلال المذهبي.

لكن، ورغم هذا الاهتمام الحاضر والدائم لنيتشه بالفلسفة الأبيقورية والرواقية، إلا أنه لم يخصص لهما كتاباً بعينه، مثلما فعل مع أفلاطون، أو الفلسفة المأساوية. ولم يخصص لهما فصلاً بذاته، يتعرض لفلسفتهم، مثلما فعل مع سقراط. بل نجد شذرات متناثرة ومتراصة هنا وهناك على إمتداد مؤلفاته، سواء الكتب الأولى التي كتبها في حياته أو ما بعد الوفاة. لذا عمدنا إلى عملية جمع هذه الشذرات في مكان واحد، ثم القيام بتقريبها وربطها للحصول على

(*) هناك من يجعل المدرسة الرواقية أسبق ترتيباً في تأريخه للمرحلة الثالثة من الفلسفة اليونانية أمثال فريدريك كويلستون وعبد الرحمن بدوي وولتر ستيس، وعلى العكس هناك من يجعل الأبيقورية هي الأسبق أمثال برتراند رسل ويوسف كرم وأميرة حلمي مطر.

تصور متكامل ذي معنى محدد. وبما أن نيتشه لم يثر أو يناقش مسألة أسبقية الرواقية على الأبيقورية أو العكس، ولم يعرض أفكارهما في صورة منظمة ومرتبة مثلما فعل مع الفلاسفة في العصر المأساوي، فإننا بدأنا بعرض الأبيقورية أولاً استجابة لمبدأ "أسبقية تأسيس المدرسة" إذ رغم أن زينون الرواقي أسبق ميلادا من أبيقور (هناك إختلاف يصل إلى فترة كبيرة بين مؤرخي الفلسفة بخصوص تاريخ حياة زينون). إلا أن أبيقور قد أسس مدرسته قبل تأسيس الرواقية بسنوات ولو أنها قليلة، تصل إلى العام أو العامين⁽¹⁾.

1- أبيقور^(*): المنتصر والمنحط

إن عملية تجميع شذرات نيتشه التي تتخذ أبيقور وفلسفته موضوعاً لها، أوصلنا إلى نتيجة وهي أن هناك ثلاث زوايا نظر من خلالها نيتشه

- (1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 287.
- (*) Epicure ولد بعد وفاة أفلاطون بست سنوات ومات في سن الثانية والسبعين (341 - 269 ق م) في جزيرة ساموس القرية من سواحل آسيا الوسطى (ليديا، كلاًزومن، كولفون، أفازيا، مالتيا وأيونيا...) رحل إلى أثينا حيث اشترى له أهل كولفون بيتاً في الضواحي بعد أن ألقى لهم محاضرات. واستقبل في بستانه كل المريدن دون تمييز والذين كانوا يحترمونه مطلقاً، فقد كان شعارهم بعد موته: "عش وكن عين أبيقور ترقبك". ويقال أن الشاب كولونيز قد خر راحكاً عندما سمع لأول مرة أبيقور، وحياه كئله إليه. يقول ديوجين اللارتسي أنه ألف حوالي ثلاثمائة كتاب، منها "رسالة لهيرونوت" وكتاب آخر عثر على بعض أجزائه في مخلفات مكتبة "هيركولانيوم" المحترقة، وهو كتاب "في الطبيعة". عرف مذهبه باليهودية أو مذهب اللذة، إذ يقول أحد كبار تلاميذه: "كل الطيبات ذات صلة بالبطن" رغم أن هذا المبدأ موضوع جدل كبير، لأن أبيقور يهتم كثيراً بالذات الروحية، إذ يقول في رسالته الأخيرة: "تكتب لكم هذا في يوم من حياتي هو سعيد والأخير معاً، أشعر بالآلام في مبولتي وأحشائي... إنما كل ذلك يحوس بجميع أفراس النفس التي أشعر بها عندما أتذكر مبادئ وإكتشافاتي". ويعتبر الرومان من أكبر مصادر معرفتنا بالفلسفة الأبيقورية. يتصرف عن الكتب التالية:
- بيار بويانسي: أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980، ص 10.
- جيل دولوز وفليكس غتاري: ما الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 57.
- ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 174.
- Emile Bréhier: histoire de la philosophie, I, op. cit. p 313.

لهذا الفيلسوف وهي: زاوية العرض الموضوعي والعلمي لفلسفة أبيقور، وزاوية إبراز إيجابيات وانتصارات هذه الفلسفة، وأخيرا زاوية إظهار نكساتها وأوجه انحطاطها.

أ - العرض الموضوعي والعلمي لفلسفة أبيقور: عند البحث عن أصول نظرية اللذة، كنظرية أخلاقية فإن كل الأنظار تنجحه نحو أبيقور (وكذلك إلى أريستيبوس القورينائي الذي يمكن اعتبار فلسفته المصدر الأول لكل ما هو أبيقوري، وما الأبيقورية إلا عقلنة وتوسيع وتنسيق لمبادئ الفلسفة الأخلاقية القورينية)⁽¹⁾.

وإذا كان هناك تماهي بين الأبيقورية وفكرة اللذة، فإن نظرية اللذة هذه ليست واضحة رغم ذلك، مثلما يعتقد الكثير من الباحثين الذين يعمدون إلى سطحنة هذه الفكرة وتمعنوها. إن الرأي الشائع عن أبيقور أنه يقول بالمعادلة التالية: "اللذة تساوي الخير والألم يعادل الشر". لكن ماهو مصدر هذه المعادلة؟ وماهي الدوافع التي جعلت أبيقور يبلور فلسفة بهذه المبادئ؟

رأينا أن نيتشه قد اعتبر الحروب ضد الفرس وانفتاح الحضارة اليونانية على الشرق، بمثابة "شر وطني" بالنسبة لحضارة اليونان التي كانت حضارة الدولة - المدينة المتطورة والمزدهرة. هذا الازدهار كان ليدوم لولا الجنون والاندفاع السياسي الناجم عن الميول التمركية، التي كانت تسعى إلى توحيد وجمع كل المدن والجزر اليونانية تحت حكم واحد وراية دولة موحدة⁽²⁾. وهي وحدة أدت إلى التوجه نحو الشرق من أجل فتح بلاد فارس. لكن هذا الفتح، وإن كان إيجابيا وانتصارا من الناحية السياسية، إذا أوقف نهائيا الحملات الفارسية على بلاد اليونان. إلا أنه كان نكسة من الناحية الثقافية والفلسفية.

(1) وولتر ستينس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 290.

(2) Friedrich Nietzsche: le livre de philosophe, op. cit. aph 197, p 153 - 154.

وتبرير ذلك أن الانتصارات التي حققها الإسكندر في الشرق، سواء على الفرس، أو في الهند، أدت إلى تسرب الكثير من العقائد والأفكار الشرقية، خاصة في المجال الديني. إذ معلوم أن الأديان الشرقية كلها رغم الاختلافات الجزئية فيما بينها، إلا أنها تشترك في مبدأ واحد وهو: "التبشير بالجنة والإنذار بالجحيم". هذا من جهة، ومن جهة ثانية، شيوع وذيوع الدين بين جميع الناس؛ رجالا ونساء، أحرارا وعبيدا، أهالي وأجانب... والمعلوم أن هاتين الخاصيتين الموجودتين في الأديان الشرقية، لم تكنا موجودتين عند اليونان. فقد كانت الديانة اليونانية نجوية، بحيث لا يمكن لأي إنسان أن يعتنق أو يعتقد بإله من الآلهة. فهي موزعة حسب توزع الأماكن والجزر، أي أن كل جزيرة تختص بعبادة آلهة معينة دون غيرها. هذا، وهناك نوع من المعتقدات الذي يحرم على النساء اعتناقها، بالإضافة إلى الأجانب. ضف إلى ذلك أن الديانة اليونانية هي ديانة دنيوية، لا تنظر إلى العالم الآخر، عالم ما بعد الموت، مثلما تنظر إليه الديانات الشرقية.

إن هذا التسرب قد أدى إلى حدوث اضطراب في أحوال أثيني القرن الثالث. فبعدما كان الدين الوثني اليوناني منبعا للنظام والتواصل الزمني بين الأجيال، أصبح الآن بعد دخول العقائد الشرقية مصدرا للانزعاج والكدر والقلق...⁽¹⁾. ومن هنا ظهر التنظير الأبيقوري كمقترح لتجاوز هذه الاضطرابات والبحث عن المسالك المعقولة من أجل سعادة الإنسان اليوناني أو ما يسمى بالهيدونية.

يقول نيتشه: "النظرية الأبيقورية: يظهر الألم عندما يتم منع وإيقاف لذة ما، أو أمنية من الأماني. واللذة هي التي تبعد هذا المنع بصورة

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 23.

سلبية... ومنه فعدم المعاناة وعدم الانزعاج هو الهدف!... عندما تتوفر اللذة وتكون، فيجب افتراض ألم داخلي⁽¹⁾. من هذا التحديد يمكن أن نلاحظ أن نيتشه قد حدد جوهر النظرية الأخلاقية الأبيقورية: فكما نعلم فإن فلسفة الأبيقورين قائمة أساسا - على خلاف القورنائيين - على التفرقة بين اللذات والآلام، بمعنى أن هناك ضرب من التراتبية، فبعض اللذات أحسن من الأخرى، كما أن بعض الآلام أفضل بكثير من اللذة مهما كانت درجتها ونوعيتها. وأقصى لذة يمكن تصورها هي التي: "يخلو فيها الفرد من كل الانفعالات والتأثرات، وهذا الخلو هو صفة سلبية في الحقيقة، لأنها ليست بصدد طلب شيء أو الحصول على حالة ما، بقدر ما هي نشدان الخلو أي السلب، وهذا ما يمكن أن نسميه: الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا"⁽²⁾.

من هنا نفهم جيدا أن هناك نوعين من الأخلاق: أخلاق إيجابية وأخرى سلبية؛ الأولى هي التي فيها يسعى الإنسان للحصول على مختلف اللذات الممكنة، لكن وبما أن الإنسان مطبوع بعدم القناعة، أي كلما تحصل على لذة ما، فإنه يشعر بالافتقار إلى لذة أخرى. وبالتالي يتحرك في ذاته دافع الاستمرار في تحصيل اللذات والمتع الأخرى، ومنه فإن الأخلاق الإيجابية الساعية لن تكون لها نهاية، بل تمتد امتداد حياة وأمل وطموح الإنسان. وإذا علمنا أن كل لذة محصلة سوف تكون مرفوقة بالضرورة بألم ما، ولو أنه غير مرئي بالنسبة للفرد، فإن الشخص الذي يعتنق هذه الأخلاق الإيجابية، لن يشعر أبدا بالطمأنينة، لأن عملية تحصيل اللذات الغير متناهية، ما يعني بالضرورة الاصطدام بالآلام المختلفة. فكل لذة جديدة محصلة،

Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 – printemps. 1884, (1) op. cit, aph 7 [179] p 310.

(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 63.

معناه مقدار ولو ضئيل من الألم مرافق لها. أما النوع الثاني من اللذة أو الأخلاق فهو الأخلاق السلبية، وهي سلبية لأنها ليست قائمة على السعي والبحث، بقدر ما هي طلب (بالمعنى السلبي) أو غمي انعدام الألم وخلو النفس من الكدر، وهذا ما يحقق بالذات الأتراكسيا التي تعني عدم اضطراب الروح⁽¹⁾. وهو ما يقصده نيتشه بالضبط عندما يقول إنه: "من العبث البحث عن شيء سلبي، على العكس سوف يكون الهدف هو عدم المعاناة".

من التحديد السابق، وضع أبيقور مجموعة من القواعد السلوكية، التي يجب على الحكيم الأبيقوري السير عليها من أجل تجنب كل ما يمكن أن يسبب الانزعاج، ويساعد على بلوغ حالة الطمأنينة السلبية ومنها خاصة: عدم الانشغال بالمسائل السياسية والمشكلات المتعلقة بالحياة العامة، لأنها السبب الأكبر للجدل والخصومات والصراعات، وكل هذا من شأنه أن يجعل الإنسان في حالة كدر وانزعاج⁽²⁾. ومنه فلا يمكن أن نعتبر إنسانا ما حكيما، إلا إذا بلغ مرتبة الأتراكسيا أو غياب الاضطراب، من خلال الهدوء في الحياة اليومية، وسلام النفس. لكن هذا لا يعني أن الأتراكسيا هي هدف الإنسان وغاية يسعى إلى بلوغها بكل ما أوتي من قوة وإلا أصبحت هنا الأخلاق إيجابية مرة ثانية، إنما الأتراكسيا يجب أن تكون مصدرا للذة ومنتجة لها فقط⁽³⁾.

ب- انتصارات وإيجابيات الأبيقورية: لئن كان نيتشه قد شرح جوهر الفلسفة الأبيقورية، وهو الأخلاق السلبية، فإنه لا يرضى بالعرض والتفسير. فمقولة الموضوعية والعرض غير المنحاز لفلسفة من

(1) Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit, aph 7 [209] p 317.

(2) بيار بويانسي: أبيقورس، مرجع سابق، ص 66.

(3) Emile Bréhier: hisroire de la philosophie I, op. cit, pp 314 - 335.

الفلسفات- كما سنرى ذلك لاحقا- لا يقبل بهما نيتشه ويعتبرهما موقفا سلبيا، ولا شأن للفيلسوف الحقيقي بهما. بل يجب عليه أن يلتحم بموضوعاته التحاما، وييدي موقفه المؤيد أو المعارض. لذا نجد نيتشه يثني في الكثير من المواقف والمواقع على فلسفة أبيقور، التي قامت أولا، بنقد الفلسفة المثالية الأفلاطونية، وكشفت نقائصها؛ يقول نيتشه في هذا الصدد: "لا أعرف شيئا أسمى من السخرية التي وجهها أبيقور إلى أفلاطون والأفلاطونيين: لقد سماهم خدام ديونيسوس، والكلمة تعني اشتقايا وظاهريا: مداحي ديونيسوس، أي حاشية المستبد والمتملقين الدنيين، وتعني بالإضافة إلى هذا، أنهم لم يكونوا سوى ممثلين، عديمي الأصالة (لأن التسمية كانت لقبا شعبيا للممثل)... لأن أبيقور كان مستاء من مظاهر المهابة ومن الأضواء التي برع أفلاطون وتلاميذته في تسليطها على أنفسهم... كان يلزم مائة عام لكي يكتشف اليونان أخيرا من هو أبيقور، إله البساتين هذا"⁽¹⁾.

إن رفض الفلسفة الأبيقورية لمبادئ الأكاديمية واللوسيوم يظهر في الحقيقة في مسألة الهدف من العلم. فإذا كان أفلاطون وأرسطو يجعلان هدف الفلسفة هو بلوغ الحقيقة، ومعرفة المبادئ القصوى للكون، فإن الاهتمام بالعلم من أجل العلم فحسب أمر منبوذ عند الأبيقوريين، بل يجب توجيه العلم والمعرفة نحو هدف متواضع جدا، وهو السلوك والعمل. إنه لا أهمية لعلم من العلوم إذا كان مستقلا ومنفصلا عن الحياة العملية والواقعية، وإذا لم يؤدي إلى تحصيل السعادة والطمأنينة. لذا نجد فلاسفة الحديقة يتعدون عن الرياضيات والتاريخ والموسيقى، ولئن إهتموا بالمنطق والطبيعات فهذا من أجل تحقيق حالة الأتراكسيا لا أكثر⁽²⁾. وهذا ما عبر

(1) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، 1 فقرة 7، ص 20.

(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 51. وول ديورانت: قصة الحضارة- حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 171.

عنه نيتشه عندما قال: "الفلسفة حسب أرسطو، هي فن اكتشاف الحقيقة، وعلى العكس منهم فإن الأبيقوريين يقولون بالنظرية الحسية للمعرفة من أجل إظهار أن طريقة أرسطو خاطئة كلية وعدوانية في بحثها عن الحقيقة، إن الفلسفة بالنسبة للأبيقوريين هي: فن الحياة"⁽¹⁾.

ويواصل نيتشه في الاستشعار الإيجابي لفكر وشخصية أبيقور قائلا: "نعم، أنا فخور لأنني أشعر بطبع أبيقور كما لم يشعر به أي امرئ من قبل... أرى عينيه تتأملان بحرا فضيا مترامي الأطراف... وسعادة كهذه يعرف أن يتكرها فقط من عانى من دون توقف، سعادة عين سكن بنظرها بحر الوجود... إنه لم يكن من قبل على الإطلاق تواضع للذة شبيهة بمثل هذا التواضع"⁽²⁾. إننا يمكن أن نفهم هذا التعاطف من نيتشه مع أبيقور في اشتراكهما بالآلام الجسمانية، فكما هو معروف أن أبيقور قد عانى من الآلام الجهاز الهضمي والبولي، بحيث كان يقتنع في أكله بشيء قليل من الخبز والماء، من أجل تفادي الآلام الشديدة. ونفس الحالة تقريبا عاناها نيتشه، مع اختلاف طبيعة المرض. ويظهر ذلك في رسائله المختلفة، حيث كتب إلى "بيتر غاست" سنة 1881 مايلي: "عيناى في حالة جد متدهورة، ففي هذه اللحظة على سبيل المثال، وبعد العمل الذي قمت به في هذا الشتاء، يجب علي عدم قراءة أو كتابة ولو كلمة لعدة أيام..."⁽³⁾. ويصف مرضه الشديد في سيرة حياته قائلا: "وفي السنة نفسها التي أهارت فيها حياته (أييه) أهرت أنا أيضا، ففي سن السادسة والثلاثين، تدنت حيويتى إلى أدنى نقطة لها... وفي ذلك الوقت (1879) استقلت من عملي كأستاذ في جامعة بال... "ويواصل في موضع قريب: "لقد كان بيتر غاست - ولازال أنذاك طالبا في جامعة بازل ومكرسا نفسه لي - هو المسؤول عن الكتاب (إنساني، إنساني جدا) فبرأسي المصدعة الملفوفة في الأربطة أملت

(1) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, I aph 181, p 78.

(2) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، 1 فقرة 45، ص 64.

(3) Julien Hervier: préface de AURERE, Op.Cit, p I.

عليه بينما كان هو يكتب ويصحح"، "وسط الكرب الناجم من الصداق المستمر لمدة اثنتين وسبعين ساعة والنوبات العنيفة من الغيان..."⁽¹⁾.

إن من عانى الألم كثيرا، مثلما حصل مع أبيقور، لا يسعه إلا أن يفكر في الأتراكسيا، أي زوال هذا الألم وخلو النفس من الانفعال السلبي. أما تحقيق اللذات الإيجابية، فأمر لا يرد على ذهن المتألم أصلا. هكذا فهم نيتشه بعمق حالة أبيقور، التي لا يمكن أن يفهمها أو يتفهمها إلا من عايش الألم بقسوة أو أصبح الألم جزءا من حياته. وقد عبرت لوسالومي^(*) عن ذلك في أحد كتبها قائلة: كان نيتشه ملزما بالعيش بعيدا عن الناس، بسبب ألامه وعذاباتة التي تدفعه إلى العزلة، لكي يتحمل هذه الآلام، حيث كتب ذات مرة: "أريد أن أعلن عن الكثير من رغباتي، لكن أريد أكثر أن أعيش معك. لأن ها هنا حديقتي الأبيقورية"⁽²⁾.

كما نجد نيتشه يوافق بصورة إيجابية على آراء أبيقور الميتافيزيقية، أي المتعلقة بالموت ووجود الآلة والعناية. لقد كان، حسب أبيقور أكبر سبب لحالة القلق بالنسبة للإنسان هو الخوف من الموت. وهذه الفكرة لم تكن شائعة عند اليونان، بل هي من نتائج فتوح الإسكندر، لذا كان يجب حسب

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، فقرة I-1 و VI-5، ص 23-24-112.
(*) لو فون سالومي Lou Andreas Salomé كاتبة روسية، ولدت في سان بطرسبورغ (1861-1937). التقى بها نيتشه سنة 1882 بروما حيث كان عمرها واحدا وعشرين سنة، أعجب بسحرها بحيث سماها "الروح العالية" واعتبرها أكثر النساء ذكاءا. لكن مشروع الحياة المشتركة بينهما فشل رغم إلحاح وإصرار نيتشه. وبعد أن تزوجت من فريدريك كارل أندرياس أخذت لقبه. كما تعرفت على العديد من الشخصيات المعروفة أمثال سجموند فرويد والشاعر ريلكه. ألقت كتابا عنوانه "فريدريك نيتشه من خلال مؤلفاته" وهو سيرة باطنية لنيتشه ظهر في فيينا سنة 1894. حينها كان نيتشه في ظلمات الجنون. نقلا عن:

- Catherine Clément: Le regard de lou, in Magazine Littéraire:

Nietzsche - Hors série, N3, 4^e trimestre 2001 paris, p 34.

- Ernst Pfeiffer: préface de Fridrich Nietzsche à travers ses œuvres,

op. cit, pp 7-15.

(2) Lou andreas-Salomé: Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, op. cit, p 92.

أبيقور جعل مهمة الفلسفة العمل على إزالة هذا الاعتقاد⁽¹⁾. وبالفعل فقد عمل أبيقور على إنجاز هذه المهمة، وهذا ما نلمسه في رسائله إلى مينيسي حيث يقول في إحداها: "إن الموت، لا يعنينا لأنه عندما نكون هنا، فإن الموت تكون غير موجودة، وعندما يحضر الموت، لا نوجد نحن"⁽²⁾.

إن نيتشه يعتبر هذا التحليل الأبيقوري صحيحا بصورة كاملة، لأنه يحقق فعلا الهدف. ونحن نجده يقول: "إن القول بأن الحياة بعد الموت لا تعنينا مطلقا... هو انتصار جديد لأبيقور." ويواصل في موقع قريب: "لكن الأكثر جمالا - عند الأبيقوري - هو كونه مجرد من خوف الآلهة، إنه يؤمن باستقامة العقل، الذي لا يعرض بالتوبة... وهو يعيش دائما في موقف من الشجاعة القصوى، ويتميز بصورة كبرى عن الرجل المسيحي، لأن هذا الأخير يعيش على الأمل، وعلى الوعد الذي يسليه في العفو والحب الإلهي: في حين أن إبيكتيت épictète لا يرجو أو يأمل شيئا"⁽³⁾.

والمسألة الأخرى التي أعجب بها نيتشه بخصوص الأبيقورية، هي مسألة العناية الإلهية، وقد بلغ به الإعجاب إلى حد أن جعل زرادشت يكرر أطروحة أبيقور بصورة شبه كاملة حيث نجده يقول: "بينما كنت أسير قرب جدران الحديقة (من الممكن أن نيتشه هنا كان يفكر في حديقة أبيقور) سمعت خمس كلمات حول هذه الأشياء القديمة... إن الرب لا يعتني برعاية أبنائه، إذ أن الآباء الإنسانيون أو الآدميون أكثر رعاية وإهتماما بأبنائهم من إهتمام الإله بأبنائه... لقد بلغ من العمر عتيا بحيث أهمل أمر أولاده تماما..."⁽⁴⁾.

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 168.

(2) بيار بويانسي: أبيقورس، مرجع سابق، ص 105.

(3) Friedrich Nietzsche: Aurore, op. cit, aph 72 - 546, pp 63 - 277.

(4) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait zarathoustra, op. cit, III, des transfuges 2, pp 168-169.

إن الشيء الذي أثار مسألة العناية الإلهية عند أبيقور هو مشكلة الشر التي طرحها طرحا دائما ولا زال الفلاسفة ينطلقون منها إلى اليوم. فقد كتب هيوم^(*) معبرا عن ذلك قائلا: "إن أسئلة أبيقور القديمة لا تزال بغير جواب: فهل يريد الله أن يمنع الشر، وهو لا يستطيع؟ إنه لو صح ذلك لكان عاجزا. أم أنه يستطيع لكنه لا يريد؟ إنه لو صح ذلك لكان غير خبير. أم أنه قادر ويريد في آن معا؟ وفي هذه الحالة من أين جاء الشر إذن؟"⁽¹⁾.

إذا كان الشر لا يمكن تبريره من الناحية العقلية، مثلما يدعى ذلك أبيقور، فإنه ملزم بإنكار تدخل الآلهة في الكون رغم وجودها. وهنا نجد هيوم مرة ثانية يفترض خطابا لأبيقور موجه لسكان أثينة قائلا: "إنكم تقولون إنني أنكر العناية الإلهية وأنكر أن يكون للعالم حاكم أسمى يوجه مجرى الأحداث، ويعاقب الأشرار بالعار والخيبة، ويجزي الأخيار بالشرف والنجاح في كل مشاريعهم. لكني، بالتأكيد، لا أنكر مجرى الأحداث نفسه الذي يبقى مفتوحا للبحث والفحص أمام كل واحد"⁽²⁾.

بهذا يكون أبيقور قد وجه طعنة للمسيحية ولكل الديانات التوحيدية، وفي هذا الشأن يقول نيتشه: "أبيقور صارع العبادات السردائية، وكل المسيحية الكامنة. فإنكار الخلود كان في هذه الحقبة تحريرا وخلصا حقيقيا. لقد انتصر أبيقور وكان كل روح محترم في الإمبراطورية الرومانية أبيقوريا. حينها ظهر «بولس»... عبقرى داهية

(*) ديفيد هيوم David Hume (1711-1776) مؤرخ وفيلسوف اسكتلندي، من أنصار المذهب التجريبي، أثر بقوة في كانط وهذا باعتراف هذا الأخير. اشتهر بنقده للميتافيزيقا والدين ومبدأ السببية. من أهم مؤلفاته نجد: "مبحث خاص بالفهم البشري"، "محاولات في الدين الطبيعي"... نقلا عن: رونالد سترومبرغ: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 774.

(1) ولتر ستينس: الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 256.

(2) ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، فقرة 108 ص 189.

ضد روما، وضد «العالم»⁽¹⁾. إن تبرير النزعة الأبيقورية المضادة للمسيحية يكمن في نظريته حول إنكار حياة ما بعد الموت، والتقليل من أهميتها إطلاقاً، وفصل العالم الإنساني عن العالم الإلهي كتبرير مقبول لمعضلة الشر. وكل هذه المبادئ قد بشر بها زرادشت وجعلها أهم تعاليمه التي قام بنشرها بين أتباعه. وهذا التأثير الكبير نلمسه لدى نيتشه. فهو يقول عن هذه الشخصية المهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية: "الكفاح ضد «الإيمان التقليدي» كما أسسه أبيقور، كان بمعنى مستقيم كفاحاً ضد المسيحية قبل وجودها، وكفاحاً ضد العالم المسن والمريض، الذي أظلم وأفسد الأخلاق، القائمة على التصرف بأحاسيس الذنب"⁽²⁾.

لقد استطاع أبيقور بهذا المعتقد الجديد أن يعثر على الحل النهائي للمشكلة التي أرقته، وهي الخوف من الآلهة، فرغم اعترافه بوجودها وبحسيتها إلا أنها لا تنهمم أو تهتم بالإنسان. وبالتالي فقد استطاع فيلسوف البستان حسم الخلاف التقليدي حول وجود أو عدم وجود الآلهة: إنها موجودة لكنها لا تهتم بنا. وهذا الحل في نظر نيتشه قوي جداً، ومقبول إلى أقصى الحدود⁽³⁾.

وهذا ما جعله يصف أبيقور بكونه "المحارب المستبق للمسيحية"، وبصورة شبه ضرورية للأفلاطونية على اعتبار أنها تمهيد يوناني للديانة المسيحية. إن أبيقور مضاد للمسيحية لأنه عمل على تحقيق "الطمأنينة لكن دون تعال"، وهذه الصفة هي التي وصف بها كارل ياسبرز مشروع أبيقور⁽⁴⁾. وهو وصف مطابق إلى أقصى الحدود، والأكيد أن نيتشه كان سيوافق على هذا الوصف، لو كان لاحقاً لياسبرز وليس سابقاً له.

(1) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 58، ص 174.

(2) Friedrich Nietzsche: La Volonté de puissance, I, op. cit, I, aph 388, p 186.

(3) Friedrich Nietzsche: Le Voyageur et son ombre, op. cit, aph 7, p 223.

(4) كارل ياسبرز: عظيمة الفلسفة، ترجمة عادل العواء، منشورات عويدات، بيروت

باريس، الطبعة الرابعة، 1988، ص 91.

ج- مظاهر انحطاط الأبيقورية:

رغم التقارب والقبول والتعاطف الذي أظهره نيتشه تجاه فلسفة أبيقور وشخصه، إلا أنه لا يلبث أن يكشر عن أنياب النقد، ويظهر أسلحة التهديم والتجريح تجاه هذا الفيلسوف. والمسألة الأولى التي انتقد فيها نيتشه الفلسفة الأبيقورية هي مسألة الأخلاق والقيم. فهو يقول في كتاب "ما وراء الخير والشر" مستهدفاً الأخلاق الأبيقورية وكل المذاهب القرية منها والممتدة عنها ما يلي: "تعتبر مذاهب اللذة، والتشاؤم، والنفعية والسعادة - كل تلك الأنساق التي تقيس قيمة الأشياء بناء على اللذة، أو الألم اللذين يصاحبهما أي بناء على حالات ووقائع رديفة - رؤى سطحية ساذجة"⁽¹⁾.

هذه السطحية والساذجة التي لاحظها نيتشه في أخلاق السعادة واللذة، تتعمق أكثر لتتحول إلى الجمود مثل الجماد تماماً، أو كالمسبات الذي تلجأ إليه العديد من الحيوانات كطريقة لمواجهة قساوة المحيط. وهو ما عبر عنه في الكتاب المجاور للسابق؛ أي "جينياالوجيا الأخلاق": "أبيقور، هو هذا العقل الصافي والمتزن، مثل أي عقل إغريقي، ولكنه عقل يعاني، والذين يعانون ويشعرون بضيق كبير يعتبرون الإحساس المنوم الذي يثيره العدم والهدوء أثناء المسبات العميق، باختصار يعتبرون انعدام الألم هو الخير الأسمى، وأم القيم... والإيجابي نفسه"⁽²⁾.

إن ما يمكن أن نفهمه هنا هو أن الفلسفة الأبيقورية، من خلال الهدف الذي رسمته (السعادة والطمأنينة) والوسيلة المعتمدة (اللذة وانعدام

(1) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، VII فقرة 224، ص 137.

(2) فريدريك نيتشه: جينياالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، III فقرة 17، ص 119.

الكدر) إنما تعكس نفسية متعبة، وروحاً راكدة، لأنها تعبر عن "فلاسفة منهكين يطلبون راحة أعضائهم واسترخائهم، وينشدون السلام والصمت. وهذا المطلب ليس هو مطلب إرادة القوة المستندة إلى وظائف الجسم والصحة، إن سعادة الراحة إنما هي سعادة الضعفاء المنهكين المعدمين... والبحث عن اللذة هو علامة إنهاك فيزيولوجي، وشلل للإرادة"⁽¹⁾.

ومن هنا يظهر السبب الذي دفع نيتشه إلى رفض الأخلاق الأبيقورية والتقليل من شأنها: إنه تعارض "إرادة القوة" كحقيقة ثابتة وراء كل مظاهر الحياة والأفعال الإنسانية مع فكرة السعادة والأتراكسيا الأبيقورية. يقول نيتشه بخصوص هذه النقطة: "اللذة هي الإحساس بنمو القوة وحالة اللذة، التي نسميها النشوة هي بالتحديد إحساس مرتفع ومتزايد بالقوة"⁽²⁾. إن مبدأ الشعور باللذة، كمعيار نفسي مرتبط بالفعل الأخلاقي، يتعارض مطلقاً مع مبدأ إرادة القوة، القوة التي تعمل على التزايد والنمو. لأن السعادة الحقيقية هي التي تمتزج فيها القوة المتنامية باللذة والمرح والاندفاع في وحدة متماسكة. وبلغت أكثر ألفة بالنسبة للعبارة النيتشوية، فإن الأخلاق الأبيقورية تمثل أخلاق العبيد، وهي أخلاق تنشده الهدوء والسكينة والاطمئنان والانكماش، في حين أن أخلاق السادة هي تلك الأخلاق التي تشرع دون خوف، وتسعى إلى الابتلاع والسيطرة، إنها الأخلاق المتحركة والناشدة والنشيطة وليس الساكنة والثابتة مثلما دعا إلى ذلك أبيقور⁽³⁾.

هناك مسألة أخرى أثارت الآلة النقدية - التحريجية النيتشوية، هي الثيولوجية الأبيقورية التي تستمد الكثير من عناصرها من نظرية الأخلاق ذاتها. فلنتأمل كيف ربط نيتشه بين العنصرين: الأخلاق والدين عند الأبيقورية في

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 426.

(2) Friedrich Nietzsche: La Volonté de puissance I, op. cit, II aph 398 - 438. pp 366 - 384.

(3) صفاء عبد السلام على جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص 320.

قوله: "الأييقورية هي عقيدة الخلاص الوثنية، وأييقور كان منحطاً غمطياً: لقد كنت الأول في معرفة كيف كان. إنه الخوف من الألم، حتى من أضال قدر من الألم. وعلى هذا المذهب أن ينتهي بأية طريقة إلى ديانة المحبة"⁽¹⁾.

إن الترسيمة الأخلاقية الأييقورية في نهاية المطاف، تهدف إلى انتشار الفرد من الحياة الزاخرة بالحركة والنشاط والصراع والحروب، ووضعه في موضع ساكن خال من كل ألم، مما يخلق نوعاً من المحبة والرافة والتعاطف بين الأفراد بسبب هذا الضعف والاشترك في مطلب درء الألم. وكل هذه المصطلحات كما لاحظ ذلك نيتشه، لا يمكن أن تكون إلا مصطلحات القاموس المسيحي الأكثر استعمالاً، ولو في زمن سابق على ظهورها.

وفي مكان آخر نجد نيتشه يطور ويعمق الفكرة، بخصوص علاقة الأييقورية بالمسيحية قائلاً: "يوجد كذلك في المسيحية شكل للروح الأييقورية، التي انبثقت من فكرة أن الله لا يفرض على الإنسان شيئاً ما، وما على الإنسان إلا العمل على تكملة وجوده، وهذا ما يجعل الفضيلة والكمال المسيحيين ممكنين البلوغ"⁽²⁾. ويواصل مقارناً مقاربا بين المسيحية والأييقورية: "هكذا تعلمت شيئاً فشيئاً، أن أفهم أييقور، نقيض المتشائم الديونيزوسي، كما المسيحي الذي ليس في الواقع سوى نوعاً من الأييقوري، شبيهاً له ورومانطقي في الأساس"⁽³⁾. إن ما يمكن فهمه من هذه النصوص المتتالية هو أن الأييقوري لا يمكن أن يكون يونانياً من النمط الديونيزوسي الأصل، لأنه يسير ويفكر وفق مبدأ إمكانية الانفلات من صخب الوجود، والهرب منه تجاه حياة أكثر هدوءاً وأخوة. وكل هذا يناقض النظرة التراجيدية للكون، التي تقوم على مبدأ قبول هذا الصخب والفوضى، والفرح بالوجود كما هو وعلى حاله، والتمسك به رغم كل الانتكاسات. في حين أن الأييقورية القرية من المسيحية، كانت تعمل على

(1) فريدريك نيتشه: عدو المسيح: مرجع سابق، فقرة 30، ص 89.

(2) Friedrich Nietzsche: Humain, trop humain, II, Op.cit, I aph 96, p 66.

(3) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، V فقرة 370، ص 231 - 232.

التخلي عن الوجود بكل طيبة خاطر: "أفلا يكون الاحتفاء اليوناني - يقول نيتشه - بالهلينية المتأخرة، مجرد غروب متوهج؟ وتكون الإرادة الأبيقورية (المواجهة) للتشاؤم مجرد تحذير لمن يعاني"⁽¹⁾. وينتهي نيتشه إلى الإعلان صراحة أن أبيقور إلى جانب فلاسفة آخرين عاشوا في زمن متقارب - سوف ندرسهم لاحقا - هم: "أشكال للانحطاط اليوناني"⁽²⁾. وهكذا، ورغم كل ما قام به أبيقور من كفاح مستبق ضد الديانات التي تؤمن بال العناية الإلهية والخلود بعد الموت، إلا أن كفاحه ناقص، ناقص جدا، إلى درجة أنه لم يستطيع الخروج من حيز الانحطاط الذي دشنه سقراط ويوربيديس الشعاع.

2- الرواقية(*) : المسيحية قبل الأوان

إن تناول نيتشه للرواقية شبيه جدا لتناوله الأبيقورية، إذ لم يخصص

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، VI فقرة 1، ص 187.

(2) Friedrich Nietzsche: La Volonté de puissance I, op. cit, I aph 76, p 34.

(*) الرواقية Stoïsme هي المدرسة اليونانية المعاصرة والمعارضة للأبيقورية، أسسها زينون من كيتيوم التابعة لقبرص. عاش بين 336 و 264 قبل الميلاد، يقال أنه تحصل على كتب أكراتوفان وأفلاطون، وبعدما قرأهما قرر الرحيل إلى أثينا لمقابلتهما. وهناك رواية أخرى (رواها ديوجين اللائرتي) تقول إن سفينة زينون غرقت في البحر، ووصل إلى أثينا مفلسا، فجلس جوار مكتبة يقرأ "ذكريات" أكراتوفان، فأعجب بشخصية سقراط، فنصح بأقراطليس اللكي، وأصبح من أتباعه. بعد ذلك أنشأ مدرسته المستقلة تحت أعمدة الاستواء بوسيلي Stoa Poecile. ومن هنا سميت الرواقية. من أهم مؤلفات زينون نجد كتاب "الجمهورية". وتقسم الرواقية من حيث تطورها التاريخي عادة إلى ثلاث مراحل هي: الرواقية القديمة (زينون وتلاميذه المباشرين) والرواقية الوسطى (برناسة ديوجين البابلي وخلفاؤه) وأخيرا الرواقية الرومانية (سنيكا - إبيكتيتوس - الإمبراطور ماركوس أوريليوس). يتصرف عن الكتب التالية:

- ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 177.
- جمال الدين سعد: الرواقية - دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، 1999، ص 5-6.
- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1959، ص 34 - 35. (نقلا عن هامش مترجم كتاب فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 515). وتجدر الإشارة إلى أن كتاب عثمان أمين من أقدم وأهم الدراسات العربية المتخصصة في الرواقية وهذا بشهادة كل الكتاب للذين أنجزوا دراسات لاحقة عن هذه المدرسة. وللأسف لم يتمكن العثور عليه، رغم المجهود الذي بذلناه والسعي الذي سعينا فيه في ذلك.

لها كتابا مستقلا، أو فصلا محمدا، ولا موضوعا بعينه، بل كان يتطرق إلى فلسفتها بصورة منفصلة ومتقطعة، ويشير إليهم كلما كانت مناسبة الموضوع قريبة من مبادئهم، أو حتى بصورة مفاجئة منفصلة. وعملية جمع شذرات نيتشه حول الرواقية، وترتيبها في سياق عقلي منطقي، يكشف في العموم على "الموقف الهجومي والتدنيسي" لهذه الفلسفة، بسبب ابتعادها وانحرافها عن مسار الفلسفة اليونانية في مجدها الأول، مجد العصر السابق لسقراط. ورغم ذلك يمكن ملاحظة استثناء واحد قد يكون شاذا ومختلفا عند دراسة موقف نيتشه من الفلسفة الرواقية. هذا الاستثناء يكمن في أن نيتشه لاحظ وجود خيط - ولو رفيع - يربط مذهب الرواقية بأحد أكبر ممثلي العصر التراجيدي، واحد من "أفضل أجداد نيتشه": هو هيراقليطس الأفزي. لذا يمكن جعل قراءة نيتشه لفلسفة الرواق تنقسم إلى قسمين؛ الأول يبرز الوجه الإيجابي متمثلا في العودة إلى هيراقليطس والتشرب من فلسفته، والثاني يتمثل في الوجه السلبي الذي يعكس الانحطاط والضعف بسبب زيف شعار "العيش الموافق للطبيعة" و"القرب من السامية والمسيحية".

أ- العودة إلى هيراقليطس؛ أمل إحياء التراجيدي: يقول نيتشه متفائلا بوضعية الفلسفة الرواقية: "على الأقل الرواقيون استخدموا كل أفكارهم الرئيسية من هيراقليطس، ويظهر عندهم أثره"⁽¹⁾. لكن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا المقام: ماهو المجال الذي تأثر فيه الرواقيون بهيراقليطس؟ وماهي على وجه الخصوص الفكرة التي أخذوها ونقلوها عنه؟ ثم - وهو الشيء المهم - على ماذا يعبر هذا التأثير والنقل: هل على هيراقليطية الرواقية، أم على العكس يدل على رواقية Stoiciser هيراقليطس، ومن ثمة تشويه تعاليمه ومبادئه ونظراته التراجيدية للكون؟

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV فقرة 3، ص 91.

إن نظرة سريعة على كتب تاريخ الفلسفة اليونانية تكشف على اتفاق فيما بينها، في نقطة مهمة؛ وهي أن الكسمولوجيا أو الفيزيكا أو علم الطبيعة، هو المجال الذي نقل فيه الرواقيون بعض الأفكار الهيراقليطية⁽¹⁾. فهم يعتقدون مثل حكيم آفازيا أن الكون مادي، وأن الجسمية هي الخاصة الحقيقية والأساسية لكل كائن أو موجود، وهذا ما يجعل المعرفة الإنسانية حسية بالضرورة، تبعاً لمادية الوجود. فكل محتويات العقل مادية في أساسها سواء كانت حسية أو كانت عقلية، بمعنى أن أكثر الأفكار تجريدا تعود في نهاية المطاف إلى الواقع العيني. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن الكون حسب فلسفة الرواق ينقسم إلى مبدئين: الأول منفعل متأثر وهو الذي يشمل المادة، والثاني فعال مؤثر وهو الذي يشمل النار أو الحرارة. وهذه الفعالية للنار تجعلها هي أصل الكون، مثلما أقر بذلك هيراقليطس، ففي البدء كانت النار في الخلاء اللامحدود والغير متناهي، مفردة ليس معها من المواد الأخرى أي شيء، وبعد توترات وتحولات ظهر الهواء منها، ثم الماء والتراب. وهذه النفس، حسب الرواقية، ولدت في الماء "بذرة مركزية" وهي ما يمكن تسميته باللوغوس أو قانون العالم⁽²⁾.

بهذا التفسير للكون والمعرفة، المأخوذ من هيراقليطس أصبح الرواقيون من أكبر ممثلي الفلسفة المادية، المناهضة للمثالية التي تأسست على يد بارمينيدس، وتهيمنت واستأسدت على يد أفلاطون، وهو ما عبر عنه أحد مصادر الفلسفة الرواقية المتأخرين، ونعني به "سكستوس أمبريكوس"^(*) الذي قال: "كل علة إنما هي جسم في نظر الرواقيين،

(1) وهذه الكتب هي: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 281. وفريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 519. وعبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني: مرجع سابق، ص 24.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 300 - 303.

(*) Sextus Empiricus فيلسوف روماني متأغرق عاش حوالي 250 للميلاد، إلى جانب نقله للنصوص الرواقية، نقل ودقق الفلسفة الريبية.

وهي تترك أثرا لا جسميا في جسم ما. فالسكين جسم، واللحم جسم، والأثر الذي يتركه السكين في اللحم إذ يقطعه، صفة لا جسمية. مثال آخر: النار جسم، والخطب جسم، وحصول الاحتراق صفة لاجسمية"⁽¹⁾.

لم يتأثر الرواقيون بفيزياء هيراقليطس وماديته أو حسيته فقط، بل تأثروا كذلك بفكره الميتافيزيقي الذي لا يمكن فصله بأي حال عن الكوسمولوجيا. فالمعروف أن شذرات هيراقليطس العديدة تصب في ما يسمى بالنظرية الدورية أو الاحتراق الكلي للعالم، فهو عندما يقول: "الخالدون فانون، والفانون خالدون وأحدهما يعيش بموت الآخر." أو "عندما يقول: "حين يولدون يرغبون في الحياة وفي لقاء مصيرهم (الموت) ويخلقون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم." أو: "الطريق إلى أعلى والطريق إلى أسفل واحد"، أو "البدء والنهاية في محيط واحد"⁽²⁾. فإنه يقصد ما يقصده نيتشه بالعود الأبدي للمماثل، وما تقصده الفلسفة الرواقية التي تبنت نفس الفكرة بقولها إن حركة وسيرورة العالم ليست مستقيمة وسهمية (مثلما تشير إلى ذلك الديانات التوحيدية) إنما هي حركة منحنية دائرية ضرورية، أي أن "الدور هو الذي سيسير فيه العالم الثاني - بعد انقضاء واحتراق العالم الأول - وكل عالم تال سيكون ماثلا في كل شيء مع الدور الذي سار فيه العالم الأول"⁽³⁾. إننا نلاحظ بوضوح ومن خلال ما تقدم انتقال فكرة العود الأبدي كما تصورها هيراقليطس إلى الرواقية، وهي نفس الفكرة التي كشف عنها نيتشه، وأراد أن يجعل منها حقيقة علمية مؤسسة بعدما كانت عند اليونان مجرد فرضية ميتافيزيقية.

-
- (1) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق - دراسة ومنتخبات، مرجع سابق، ص 87.
 - (2) مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 84.
 - (3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282.

يبقى الآن البحث عن مصير الموروث الهيراقليطي عندما أصبح في النسق الرواقي: فهل احتفظ به الرواقيون كما هو في أصله، مفعما بالروح الجمالية المادية القائلة بالسيلان الدائم والنابذة لكل حكم أخلاقي على الوجود، واعتباره مظهرا بريئا من أي إدانة؟

يقول أحد المهتمين بالفلسفة اليونانية والألمانية على حد سواء، وهو "كوستاس أكسيلوس" (*) بحجبا عن السؤال السابق: "أخذ الرواقيون عددا من المواضيع الهيراقليطية، وظفوها وطوروها في اتجاههم، وقاموا بصبغ هيراقليطس بصبغة رواقية Stoïciser... حيث استعانوا بالتصور الواحد والكوي الهيراقليطي، ووظفوه في فلسفة قائمة على وعي الذات" (1).

يتضح من القول السابق أن الرواقية لم تحتفظ بأفكار هيراقليطس كما هي في أصلها، إنما قامت بتوظيفها في سياق مخالف كل المخالفة للسياق الهيراقليطي الجمالي. وهذا فقد أنتج الرواقيون من البذرة المنقولة من الحقل الآفازي، ثمرا لا تمت إلى خصائص فلسفته بأي صلة: "فالرواقيون الذين حاولوا تفسير هيراقليطس، أسفوا بأفكاره وأضعفوها، إذ حولوا تصوره الجمالي الأساسي القائل: إن الكون لعبة، تأويلا إنسيا فجاء؛ ونشروا أخلاق القبول بمصائب الدهر ونوائبه وبلاياه والسكون تحت تصاريح الأقدار ومحاربيها بلا مقاومة أو مواجهة... لقد حولت هذه الفلسفة أفكار هيراقليطس إلى

(*) Kostas Axelos فيلسوف يوناني ولد سنة 1924، درس في السربون وكان رئيس تحرير مجلة Arguments، وأسس سنة 1960 سلسلة براهين. يظهر اهتمامه من خلال مؤلفاته "ماركس مفكر التقنية" 1963، "هيراقليطس والفلسفة: الاستيعاب الأول للكانن في صيرورته الكلية" 1968، "محاولات فلسفية" 1952 باللغة اليونانية. كما ترجم "شذرات هيراقليطس الآفازي" 1958.

(1) Kostas Axelos: Héraclite et la philosophie, la première saisie de l'être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, paris, 1968, p 224.

فلسفة ضعف وريبة وفلسفة تدعو إلى ألا تثق العين اليمنى في العين اليسرى" (1).

والذي يتضح لنيته أن الرواقين رغم استعانتهم وقبولهم بأفكار هيراقليطس، إلا أنهم في الحقيقة أضعفوه بعد عملية تأويل تصوراتهم. أما فكرته الجمالية حول اللعبة الكونية، فقد اختزلوها واختصروها إلى الفطنة الغوغائية (أو الاعتقاد العامي) الذي نوليه للمناسبات والمصادفات التي يهبها لنا العالم (2). بمعنى أنهم فهموا فكرة كون العالم مجرد لعبة في يدي زيوس، خاضعة لضرورة عمياء لا منطق لها، كمصادفات لا ينتظرها الإنسان أصلاً. ولئن أحسن الرواقيون، حسب نيته، اختيار الأسلاف والاقتراب منهم، إلا أنهم في نهاية المطاف قد أساءوا الفهم وأخلوا التفسير والتوظيف. وبهذا الخطأ والتشويه، تتوالى نكسات ونقائص الفلسفة الرواقية.

ب- **الشعارات المضللة، الأصول السامية(*) وحياة الحجر:** "العيش وفق مقتضى الطبيعة" هو الشعار والقاعدة السلوكية الأكثر شهرة في تاريخ الفلسفة عموماً، والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص. وبهذا الشعار أيضاً اشتهر اسم الرواقية، وأصبح على لسان المتخصصين وغير المتخصصين. ولئن كانت هذه القاعدة قد استهوت الكثير من العقول، ودافع عنها عدد ليس بقليل من الناس، فإن نيته يقول عن هذه القاعدة أو الشعار ما يلي: "تريدون أن تحيوا طبقاً للطبيعة...؟ آه، أيها الرواقيون الأفاضل، ياللتضليل بالكلمات!... أليس معنى أن

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيته، مرجع سابق، ص 252 - 253.

(2) Friedrich Nietzsche: la philosophie à l'époque tragique des grecs suivi de: Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, traduit par Jean-louis Baches, Michel Haar et Marc B. de launay, éditions Gallimard, Paris, 2000, aph 7, p 38.

(*) من السامي Semite وهو الشخص المنحدر من أصول ترجع إلى سلالة سام بن نوح حسب الميثولوجيا اليهودية.

نحيا بالضبط هو إرادة أن نكون شيئاً آخر غير هذه الطبيعة؟ أن نحيا،
أليس أن معناه أن نقوّم، أن نفضل... أن نريد كينونة مغايرة؟
حين تزعمون بأنكم تقرّأون بحماس قانون شرائعكم في الطبيعة، فإنما
تريدون شيئاً آخر، أيها الممثلون الغريبون والحادعون لأنفسكم...
تريدون تعميماً للرواقية... إذ ما الفلسفة سوى هذه الغريزة
المستبعدة: إرادة القوة في هيئتها الأكثر ثقافة"⁽¹⁾.

إن مفكراً ينخدع بالكلمات - حسب المنظور النيتشوي - سوف يفهم
عبارة "عش على وفاق مع الطبيعة" على أساس تطابق الحياة الأخلاقية
مع الحياة العقلية، أي "عش على وفاق مع العقل" لأن الرواقية تتصور
الكون بأنه يسير وفق قواعد منضوذة ثابتة مطردة لا تبدل فيها، هذا من
جهة ومن جهة أخرى فإن الطبيعة الإنسانية المتأصلة ليست شيئاً آخر إلا
العقل، وهذا يعني أن الإنسان إذا طابق ووافق وساير العقل فإنه في الحقيقة
يطابق ذاته مع الطبيعة، ويحقق هذا الانسجام والسعادة والخير معاً⁽²⁾.

لكن من منظور الريب النيتشوي، فإن هذه العبارة لا تعكس سوى
مسألة أساسية ولها فروع تنبثق منها: المسألة الأساسية هي أن هذا
الشعار يعكس إرادة القوة والسيطرة، لكن تحت غطاء مضلّل. إذ
الرواقية تريد "الهيمنة" لكنها تظهر الوفاق والانسجام. وهذا ما يجعلها
فعلاً تستعمل الشعارات المضللة، وبذلك فهي تقترب من الفكر
الإيديولوجي^(*). كما أن هذا الشعار يعبر عن أنانية مفرطة، ويظهر

(1) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، 1 فقرة 9، ص 21.

(2) وولتر ستينس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282 - 283.

(*) نستعمل هنا مصطلح الإيديولوجيا بمعنى ذلك الفكر الغير اكتفائي، الذي لا يكتسب نسقا
إلا من فيسفاء، بمعنى إنه يوظف كل فكر مجاور له من أجل إثبات أطروحته بأي ثمن
ولو على حساب الحقيقة. ونجد الدكتور محمد الشيخ في كتابه القوي عن "تقدّ الحداثة في
فكر نيتشه" عند الحديث عن الرواقية يستعمل عبارة "الأدلوغة الرواقية". وبالنسبة لمعنى
الإيديولوجي فإنه مستوحى من كتاب: تهامي العبدولي: أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية
الثقافية العربية الاسيوية ودار البلد، دمشق، الطبعة الثانية، 2005، ص 265.

ذلك من خلال إرادة تعميم هذا المبدأ قدر الإمكان، إذ يمكن لنا أن نستخلص بسهولة من العبارة القائلة "عش وفق مقتضى الطبيعة" عبارة أخرى محتواة فيها ضمنا وبالقوة: "عش وفق مقتضى الرواقية". وهذا ما جعل "ديفيد هيوم" يقول عن هذه الفلسفة ما يلي: "فلسفة أبيقطينيس وسائر الرواقيين مجرد سستام (نسق) للأناية، أكثر لطفا"⁽¹⁾.

هذا، وتكشف الترسمة الأخلاقية الرواقية، عن أحد أهم المصادر التي اعتمدت عليها، إلى جانب فلسفة هيراقليطس؛ وهو المصدر السقراطي. فتأكيدها وإلحاحها على التصرف وفقا للطبيعة العاقلة، هو عودة إلى المعادلة الأخلاقية السقراطية، وهو حنين للإنسان النظري بالأساس - هنا يجب أن نتذكر بأن زينون قد أعجب بشخصية سقراط من خلال اطلاعه على كتاب أكراتوفان المسمى "ذكريات" - الذي يبحث عن المفاهيم المجردة، وبماهي بين العلم (العقل) والفضيلة (الخير).

فالجاهل لقواعد الكون والطبيعة العاقلة، لن يستطيع أن يكون حكيما وفاضلا، لذا فالرواقية ماهي إلا تكرار لمبادئ سقراط الأخلاقية⁽²⁾. هذه الأخلاق التي عمل نيتشه على إبراز زيفها، بسبب تعارضها مع الأخلاق المأساوية. وهناك شيء آخر لاحظته نيتشه بخصوص مصادر الفلسفة الرواقية، فبالإضافة إلى أخذ الرواقيين من هيراقليطس بعض المواضيع الكوسمولوجية والميتافيزيقية، وأخذهم عن سقراط مسائل الأخلاق والسلوك، أخذوا من الفلسفة الكلية نموذج الإنسان الحكيم. وكل هذا الأخذ يجعلنا نطرح مشكلة "الأصالة في فلسفة الرواق"، ففلسفتها حشد لمجموعة من المبادئ المنفصلة الأصل والمنسبع، تم تدويرها في نسق جديد، وهذا الأمر يذكرنا بما قام به

(1) ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مرجع سابق، فقرة 34، ص 67.

(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 40.

أفلاطون سابقا بخصوص نظرية المثل. لذا يمكن لنا القول أن "الهجانة الأفلاطونية انتقلت إلى الفلسفة الرواقية"⁽¹⁾.

لكن أسوأ شيء ترتب عن الأخذ بالمبادئ السقراطية عند الرواقية هو الوقوع في "حياة الحجر، أو استحجار الحياة الأخلاقية" لأن استبعاد العنصر الانفعالي من الفعل الأخلاقي، واستبقاء ماهو عقلي فقط يؤدي إلى المطالبة بنمط حياة ساكن وهادئ، خال من كل فوضى أو انزعاج، أو خلل في الفعل. إن الرجل الحكيم هو الذي يتحكم في زمام الأمور، ويتظاهر بالصلاية والهدوء العميق⁽²⁾ مما يجعله شبيها بالحيوانات القليلة الحركة، والتي تطلب الراحة والهدوء المميت، مستلقة مستمتعة بالشمس والماء والكأ، منعزلة عن كل اضطرابات الغابة وحروبها. إن الرواقي بهذه الأوصاف لا يمكن إلا تشبيهه بحيوان الكركدن الذي تنطبق عليه أحسن الانطباق الصفات السابقة بشكل كامل. وكل هذه المزايا المطلوبة في الرجل الرواقي تجعله من الناحية الأخلاقية: "عرضا من أعراض شلل الطاقة، لأنه يقاوم الألم بواسطة الجمود والتحجر، في حين أن الإنسان المحارب هو الذي يسعى طوعا وإراديا باحثا عن الألم"⁽³⁾.

هذا، ويتناول نيتشه كذلك مسألة وثنية الرواقية، بمعنى هل يمكن أن نعثر على عناصر الوثنية الإغريقية، كما كانت موجودة في العصر المأساوي أم أن الأمر تغير مع العصر الهلنستي المتأغرق^(*) الذي ظهرت

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 248.

(2) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, op. cit. I aph 339, p 126.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, traduction de G. Bianquis, N R F Gallimard France 24^e édition 1948, IV aph 33, p 237.

(*) أو الحضارة الهلنستية التي تربط عادة بفتوحات الإسكندر المقدوني، حيث امتزجت الحضارة الإغريقية الغربية بالحضارة الشرقية (فارس، الهند ومصر...) فبعدها استولى الإسكندر على حكم الملك "دارا بن دارا" أتلّف كل المعالم المادية للحضارة الفارسية وخرب كل مكتوبها، لكنه أخذ ألواح العلوم الطبية والفلكية الفارسية إلى

فية الفلسفة الرواقية؟ حيث انمحي الفاصل بين الشرق والغرب؟ للإجابة على هذا السؤال، يرجع نيتشه إلى الأصل الحقيقي لشخصية المعلم والمؤسس الأول، أي زينون الأكثيومي، الذي يقول عنه في "إرادة القوة": "أفلاطون، هذا المضاد للهيلينية، هذا السامي بالفطرة، الذي ينطبق عليه ما ينطبق كذلك على الرواقية، فكل فعل قام به الرواقيون له خصائص سامية (الشرف المعروف كضرب من التقشف، القانون، فضيلة التعالي وحس المسؤولية، السلطة والملكية المتزمتة القصوى للشخص المفرد، كل هذا من خصائص السامية) فالرواقي هو شيخ عربي cheik Arabe، لكنه ملتف بقمط أو ثوب من التصورات اليونانية"⁽¹⁾.

إن هذا التصور أقره أيضا مؤرخ الفلسفة الفرنسي، "إميل برهيه" عندما لاحظ أن كل أفراد وأعلام الفلسفة الرواقية المشهورين خلال القرن الثالث قبل الميلاد، ليسوا يونانيين الأصل أو العرق، بل على العكس فهم دخلاء وأجانب أو مهاجرين. وأوطانهم الأصلية هي المدن والدول الواقعة على الحدود الهلينستية، أو الدول الشرقية المتشعبة بالثقافة اليونانية، هذه الدول في الحقيقة ولو أنها ليست شرقية أو سامية، إلا أنها ونظرا للقرب الجغرافي، فقد تأثرت بتقاليد وأخلاق العرق السامي المجاور لها⁽²⁾.

وقد عبر عبد الرحمن بدوي عن هذه المسألة قائلا: "ظاهرة التأثير بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصا إذا لاحظنا أيضا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا

بلاد اليونان. وبعدها كانت الثقافة اليونانية محلية، أصبحت بعد الفتح ثقافة مشتركة بين كل دول البحر الأبيض المتوسط، وأصبحت الإغريقية لغة الفكر الضرورية لكل مثقف. بتصرف عن الكتب التالية:

- Emile Brehier: Histoire de la philosophie I, op. cit, p 253.
- ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، مرجع سابق، ص 85.
- لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 186.

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, op. cit, I aph 393, p 189.

(2) Emile Brehier: Histoire de la philosophie I, op. cit, p 255.

الصغرى أو من الجزر الشرقية من الأرخيبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد فارس وبلاد اليونان... فمن الناحية الجغرافية أيضا نجد إذا أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينة نحو الشرق"⁽¹⁾. ويقصد طبعا ظهور المدارس في شمال إفريقيا والإسكندرية وحتى في الجزر اليونانية الواقعة في الشرق، أي آسيا الصغرى. وإذا تأثرت الرواقية بتقاليد ومعتقدات الثقافة الشرقية السامية، فإنها تكون أقرب إلى المسيحية منها إلى الوثنية. فالنقطة المشتركة بين الرواقي والمسيحي، هي العمل على إلغاء الانفعال والطموح، وهما أحسن العواطف الإنسانية وأكثرها تعبيرا عن طبيعته الحقيقية، فهما أبناء الإرادة المتأصلة في الإنسان، كما أن الرواقي مثله مثل المسيحي، اعتبر كلا من "إيروس وأفروديت"^(*) كعاقرة للجحيم"⁽²⁾. بمعنى أن الاستسلام للعواطف هو الشر بعينه، وهو شر يفهمه الرواقي بأنه عدم العيش بمقتضى الطبيعة العاقلة، ويفهمه المسيحي بمعنى اختراق أوامر الرب. وفي كل الحالات فإن إيقاظ العاطفة لا يمكن أن نعتبره من خصال الحكيم بالنسبة للرواقي والمؤمن بالنسبة للمسيحي. وقد وصل التقارب بين مذهب الرواق ومذهب المسيحية، إلى درجة جعلت القديس أوغسطين يقول معلقا على "سينكا"^(**) وهو من أكبر

(1) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 10.

(*) إيروس في الميثولوجيا اليونانية هو ابن زيوس وهو إله الحب كعاطفة بنائية (عكس الثانتاتوس كعاطفة عدوانية تدميرية)، أما أفروديت، فهي أنثى الحب الشهواني أو الجسدي البحت، لذا فهي رمز الحب العامي المرتبط بالجمال الجسدي لا النفسي، وإذا زال هذا الجمال الجسدي فإن الحب سيزول بالضرورة. يمكن العودة إلى:

Platon: Le Banquet (ou de l'amour genre moral), traduit par Paul -
Vicaire, édition les belles lettres, paris, 1992, p 26.

(2) Emile Faguet: En lisant Nietzsche, op. cit, p 85.

(**) لوسيوس أنايوس سينكا Sénèque (5 ق م - 65 م) ولد في قرطبة، درس الفلسفة الرواقية والأبيقورية والقانون ثم مارس المحاماة، ثم تم استدعاؤه للتربية وتعليم "تيرون" الإمبراطور الروماني، وبذلك فهو مثل أرسطو الذي علم وأدب الإسكندر. كتب رسائل عديدة فيها يشرح الفلسفة الرواقية منها: مراسلات، مسائل الطبيعة، عن الحياة السعيدة، المقالات الفلسفية. بتصرف عن الكتب التالية:

ممثلّي الرواقية الرومانية ما يلي: "ماذا يستطيع المسيحي الصميم أن يقول أكثر مما قاله هذا الوثني؟" بمعنى أن سينكا في أفكاره المطالبة بالقضاء أو التقليل من القتل والسلب، والداعية إلى البساطة والتحكم العقلي في العواطف والوجدان، كان ينطق بلسان حال المسيحية رغم وثنيته⁽¹⁾.

هذا، ودعت الرواقية إلى إلغاء التراتبية القاسية، وتأسيس الدولة العالمية. فقد أدانت العبودية، ورفضت هذا النظام الاجتماعي الذي قامت عليه أثينة واليونان. وبعد أن اعتبر أرسطوطاليس العبودية أو قانون العبد والسيد من القوانين الضرورية والطبيعية، جاءت الرواقية وثارت على ذلك، حيث اعتبرت أن: "العبودية من أعظم الأخطاء الفادحة التي ارتكبتها الإنسان ضد الإنسان على وجه الإطلاق"⁽²⁾. وبهذا حدث تراجع عن مبادئ التنظيم الاجتماعي اليوناني القديم، نتيجة للدعوة إلى المساواة، تلك المساواة التي تدمر منها نيتشه بقوة.

وينتهي نيتشه إلى وضع الفلسفة الرواقية في موضع بعيد عن الثقافة الإغريقية التراجيدية، وقريب جدا من الديانات التوحيدية، والفلسفات العقلية والمثالية عندما يقول: "«يجب عليك» هذا هو مبدأ الخضوع المطلق عند الرواقين، وكذلك في النظام الديني المسيحي والعربي، وفي فلسفة كائط كذلك. وفوق هذا المبدأ يوجد مبدأ أعلى منه وهو «أنا أريد» (الخاص بالأبطال). وفوق هذا المبدأ الأخير يوجد مبدأ آخر هو «أنا كائن» (الآلهة الإغريقية)"⁽³⁾. بهذا أبعد نيتشه الفلسفة الرواقية عن "الثقافة

-
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 567.
 - ول ديورانت: قصة الحضارة - قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء 9، مرجع سابق، ص 174.

(1) ول ديورانت: المرجع نفسه، ص 185. و George Morel: Nietzsche II, op. cit, p 285.

(2) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، ترجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة المعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص 133.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, op. cit, IV aph 439. p 335.

الهيلينية الحقيقية" المتمثلة في "الثقافة التراجيدية" خطوتين وليس خطوة واحدة فقط. وجعلها رمزا للانحطاط والدنوّ، بعدما رقاها "هيجل" إلى درجة أن جعلها المصدر الذي انبثقت منه فكرة الحرية، حين قال: "إن هذه الحرية للوعي بالذات إذ تنبثق من تاريخ العقل كظاهرة واعية بنفسها قد تسمت، كما نعلم، باسم الرواقية"⁽¹⁾.

3- الكلبية(*) بين القوة والسوقية:

إن اهتمام نيتشه بالفلسفة الكلبية، أقل بكثير من اهتمامه بالفلسفة الرواقية والأبيقورية. فقلما يتخذ من هذه الفلسفة موضوعا لشذراته. ورغم ذلك فقد ناقش بعض مواقفها العامة من الحياة والقيم الاجتماعية. وقام بعرض حقيقة فلسفتها في جمل مختصة ومعبرة، إضافة إلى إصدار أحكام قيمة على هذه الفلسفة التي كانت معاصرة لسقراط وأفلاطون.

أ- ماهية الكلبية: ظهرت الكلبية في القرن الثالث قبل الميلاد، وهي فترة كانت تمتاز بانتشار الفلسفة في كل المستويات، فقد تراحم

(1) هيجل: فينومينولوجيا الفكر، مرجع سابق، ص 169.

(*) الكلبية cynique هو اسم لمدرسة يونانية، تم تأسيسها على يد الفيلسوف "أنستينس" (440 - 336 ق م) الذي تنتمي لجورجياس السوفسطائي ثم لسقراط. وأشهر أعضائها هو ديوجين السينوبي، المعاصر لأفلاطون، الذي كان ينعته بـ: "سقراط الهاذي" (أي الذي يهذي). اختلفت الروايات بشأن التسمية، فهناك من يقول أن المدرسة سميت كلبية، لأنهم كانوا ينبحون كـ "كلاب" ضد الآراء العامة، كما أنهم يعيشون عيشة كلاب متجاهلين كل ضروب الحشمة والمحافظة. وهناك من يقول أن المؤسس اختار ساحة "كلب البحر للتدريب الرياضي" التي كانت مخصصة للطبقات الدنيا والأجانب، كمكان لإلقاء محاضراته. وهناك من يقول أن التسمية من وضع أعداء هذه المدرسة، إذ أن أنستينس كان يسمى "الكلب الحقيقي" = أفلو خوون، باليونانية. يتصرف عن الكتب التالية:

- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 242.
- ول ديورانت: قصة الفلسفة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 462.
- محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 159.

الشعب عليها. وكان كل فيلسوف يبحث عن طريق للسعادة، ويعتبر المنهاج الذي وضعه هو الأحسن والأصلح، والفلسفة الكلية انخرطت في هذا التيار العام الذي ساد أئينة، وهو ما جعلها تقرر طريقة خاصة بها لتحصيل السعادة، رافضة كل الطرق الأخرى المقترحة من الفلسفات السابقة والمعاصرة⁽¹⁾.

يمكن أن نعتبر الفلسفة الكلية، بمثابة الفلسفة المعارضة أو الندية، بمعنى أنها فلسفة تعمل على تكذيب الفلسفات الأخرى، واعتبار كل الطرق التي حددتها غير صحيحة، وبالتالي فإن غير الكليين في نظرها غير سعداء، أو متوهمون للسعادة. وأهم مسألة خالف فيها الكليون بقية الفلسفات هي: الكرامة الإنسانية وإلغاء العبودية. فالفكرة التي يمكن أن نفهمها من تصرفات ديوجين السينوبي، المتمثلة في النوم في الخلاء أو في برميل أو حوض استحمام، ممارسة أعمال العبيد مثل وظيفة "المربي المنزلي" هي ازدراء الشرف⁽²⁾، والتخلي عن كل ما يعتقد أنه أغلبية الناس ضروريا للحياة، والتحرر من كل الأشياء المادية التي تجعل الإنسان عبدا لها من خلال السعي لتحصيلها. ومنه فالزهد هو المبدأ المهم الذي يمكن اعتباره طريق الفضيلة حسب الكلية⁽³⁾.

وهذا الزهد نابع من اعتقاد الكليون أن كل تجمع إنساني يحتاج إلى قوانين ونظم سياسية، لكنها وبما أنها من وضع الإنسان فهي تحتوي على الكثير من النقائص والعيوب، بل سلبات هذه النظم الإنسانية أكثر بكثير من إيجابياتها وفوائدها. لذا يجب التراجع عن الثقافة الإنسانية، والانسحاب شيئا فشيئا نحو الفطرة والطبيعة، واسقاط

(1) Friedrich Nietzsche: Aurore, op. cit, aph 367, p 214 - 215.

(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفروط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، فقرة 457، ص 201.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 138.

الجواب هو أن "الاعتقاد في الشيء يولد الشيء" بمعنى: "أن الحكيم الكلبسي ليعي الصلة بين أنحاء معاناة الشخص المتحضر المتعددة والقوية وجملة حاجاته:

فهو يدرك أن ذاك العدد من الآراء عن الشأن الجميل والملائم والمريح والملد، لا يمكن أن ينتج عنه إلا ذاك القدر الهائل من منابع التلذذ والتألم على حد سواء. لذلك تجده يختار أن يتراجع بتخلية عن العديد من تلك الآراء، ويكف عن تطلب بعض مقومات التحضر المادية. وهو إذ يفعل، يكسب بذلك إحساسا بالحرية والقوة ما يفتأ يتنامى ويزداد. وشيئا فشيئا بقدر ما تصير له العادة نمط حياته محتملا، يبدأ إحساسه بالألم يقل عن درجة إحساس الأشخاص المتمدنين الحضر، ويقترّب أكثر فأكثر من الحيوان الذي تم تدجينه، ويتعلم كيف يشعر بالشيء بعد معارضته له... وإن بمكنته أن يلغنه وباله مرتاح. وبذلك يعتقد أنه يسمو فوق عالم الاحساسات الحيوانية"⁽¹⁾.

إن قوة الكلبسي، من خلال هذا النص، تظهر في تفتنه إلى أن نمط الحياة الإنسانية تتحكم فيه العادة. ومثلما اعتاد الفرد على نمط معين، يمكنه أن يعتاد على النمط المعاكس له، من خلال معرفة قوانين النفس، وتوجيه الوعي نحو الداخل والذات.

ج- سقوط الكلية في فخ السعادة: رغم كل هذا التميز في فكر الكلية إلا أنها دخلت في نفس الحيز الذي دخلت فيه كل من الفلسفة الرواقية والأبيقورية. وهو حيز "الحكمة العملية والأناية التي تنتهي بشلل القوة والقضاء عليها"⁽²⁾. وتوجه الفلسفة إلى الاهتمام بمسائل

(1) محمد الشيخ: نقد الحدائث في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 425.

(2) Friedrich Nietzsche: Seconde considération intempestive - de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, traduction d'Henri ALBERT, G F Flammarion, paris 1988, aph 5, p 112.

كل مظاهر التهذيب والشرف⁽¹⁾. وهو ما جعل نيتشه يصفهم قائلا: "الكلبيون... أولئك الذين يعترفون بشكل ساذج بالبهيمية، والسوقية..."⁽²⁾.

ب- الكلبية وإرادة القوة: رغم أن الفكر الكلبي قد أثر في الرواقية التي كانت تدعو للعيش الموافق للطبيعة، إلا أن المقارنة بينهما تكشف على وجود اختلاف كبير، يتمثل في أنه "إذا كان الرواقي يسعى إلى أن يحمي نفسه مما يجري من عنف في العالم الخارجي، وذلك بسيره في دروب ثقافته الظليلة، فإن الكلبي، بالضد من ذلك، يجهد الجهد كله إلى أن يخرج عاريا إلى الخارج يواجه العواصف والزوابع ويتصلب ويستحجر حتى يميت إحساسه ومشاعره"⁽³⁾.

إن الصفة التي تجعل الأخلاق الكلبية، تمتاز بنوع من القوة، هي أنهم لم ينسحبوا من فوضى واضطراب الحياة، فرغم دعوتهم إلى التخلي عن العادات الاجتماعية، إلا أنهم دخلوا هذا المعترك من خلال وضعهم لقيم ومبادئ سلوكية تعارض كل المعارضة ما هو متعارف عليه اجتماعيا. وبذلك فقد توصلوا إلى ضرب من الحقيقة ولو أنها حقيقة وقحة، وهذا ما جعل نيتشه يقول: "لا ريب في أن الخبناء والبائسين هم أكثر استعدادا وأحسن تأهبا لاكتشاف بعض أجزاء الحقيقة"، و"الوقاحة الكلبية هي صورة النفوس المنحطة... هناك أحوال تمتاز فيها الدهشة بالتقزز، ويتحالف فيها النبوغ مع سماجة تيس وقرد"⁽⁴⁾.

لكن ما هو السر الذي جعل الكلبية تصل إلى القبض على شيء من الحقيقة؟ وبأي معنى نقول عن الكلبية إنها قائمة على إرادة في القوة؟

(1) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مرجع سابق، ص 11-12.

(2) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، فقرة 26، ص 40.

(3) محمد الشيوخ: نقد الحدائث في فكر نيتشه، مرجع سابق ص 425.

(4) كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 163.

الأخلاق العملية دون البحث والتأمل النظري، والتركيز على السعادة الفردية هو علامة من علامات ضعف القدرات العقلية، وطغيان الماضي على الحاضر، وضرب من ضروب الإفراط في النزعة التاريخية^(*). ومنه فالكلبية هي أدلوجة السعادة مثلها مثل المدارس المعاصرة لها، لأن هدفها ليس سوى بلوغ مرتبة السعادة أكثر من أي طريقة أخرى، لكن هذه السعادة لا يتم تحقيقها باللذة، إنما بالألم والجهد الشاق، والعمل المستمر⁽¹⁾.

(*) خصص نيتشه الكتاب الثاني من الاعتبارات اللاحالية لدراسة مساوئ النزعة التاريخية، التي تظهر في الإفراط في الدراسات التاريخية، أو إشباع مرحلة من المراحل بالتاريخ، وهذا الإفراط خطير من خمسة أوجه هي: الإفراط في الدراسات التاريخية يضعف الشخصية، من خلال توليد تعارض بين الكينونة الحميمة والعالم الخارجي. ويولد أيضا وهم العدالة، أي الاعتقاد بأن العصور الماضية هي أحسن نموذج للعدالة. كما أن هذا الإفراط يشوش غرائز الشعب والأفراد ويمنعهم من بلوغ النضج. ويزرع فكرة شيخوخة الجنس البشري، من خلال الشعور بالتعبية والتأخر وبأن كل شيء هومجرد تريقة قديمة. والخطر الخامس، هو الذي له علاقة بالكلبية (وحتي الربيبية وباقي المدارس الأخلاقية العملية) ويتمثل في النزعة العملية والتوجه الفردي، إذ يهمل الفلاسفة كل دراسة نظرية، أو تأمل فكري في مسائل الكون والمعرفة، اعتقادا منهم أنه تم تناول كل شيء في الفترات التاريخية السابقة والمسيطر على المرحلة الراهنة للمفكرين. كما أن سيطرة الماضي على الحاضر ينتزع الفرد من وسطه الاجتماعي المديني السياسي، ويجعله منشغلا بسعادته الفردية والأنية فقط. وكل هذه الخصائص بدأت مع سقراط ونمت أكثر مع المدارس ما- بعد سقراطية.

(1) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 254.

ثانيا: الشكاك والأفلاطونية المحدثه؛

شلل الروح والالتحام بالمسيحية

رغم الاختلاف القائم بين الفلسفة الأبيقورية والرواقية، من حيث المبادئ والمنهج والنتائج^(*). وفي عناصر المذهب والتفاصيل الجزئية، إلا أن نيتشه قد لاحظ أن هذه الفلسفات في نهاية المطاف قد وصلت إلى نفس الهدف وهو السعادة، رغم اختلاف مسالك هذا الهدف⁽¹⁾. كما يمكن تعميم هذا الحكم ليضم كل الفكر المابعد - سقراطي. فالشيء الذي يميز سعادة الأبيقوري والرواقي هو صفة السلبية والحمول، إذ لا يطلب الأبيقوري شيئا سوى خلو الألم، ولا يمارس الرواقي سوى القهر على ذاته وأولاهه فقط. في حين أن الكلبي، على عكسيهما، يواجه العالم ويتحرك إيجابيا لطلب السعادة، وهذا ما يكشف على انطوائه على ضرب من القوة، لكنها قوة سوقية بهيمية.

ورغم ذبوع وسيادة المدرستين - الأبيقورية والرواقية - في العالم اليوناني والروماني على حد سواء، وبلوغهما درجة كبيرة من السلطة حتى قيل أن الشعوب تولد رواقية وتموت أبيقورية، إذ أصبحت مبادئ الفلسفتين معيارا لفلسفة الحضارة والتاريخ، إلا أن هناك مدارس فلسفية أخرى، تميزت عنهما في المسالك والمناهج وحتى في النتائج. ومن أشهرها في العالم اليوناني: مدرسة الريب ومدرسة الأسكندرية، أو التسمية

(*) تناول نيتشه في عدة مواقع من مؤلفاته الفرق بين التصور الأبيقوري والرواقي، مثل: العلم الجذل فقرة 306. وإرادة القوة، الجزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 75.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 254.

الأخرى المعروفة بالشكك والأفلاطونية المحدثه. والسؤال الذي يمكن لنا طرحه هنا هو التالي: هل استطاعت مدرسة الشك اليونانية، ومدرسة الإسكندرية - اليونانية كذلك - تجاوز سلبية المدارس السابقة والتي وصفها نيتشه بعلامات الانحطاط؟ وهل انتشلت الفكر اليوناني من هذا الانحطاط الذي دشنه فيلسوف الجدل والتفاؤل؟ أم أن المدرستين واصلتا تكريس التدهور وتعميقه؟

1- الشكك اليوناني(*) : الانحطاط إلى درجة العدمية

من المعلوم أن الحديث عن الفلسفة، بغض النظر عن التحديدات المذهبية أو الإيديولوجية لهذا المصطلح، هو حديث عن الشك والريب، وعدم القبول والاستسلام الفكري، وجعل كل جواب ينادى ويستدعي سؤالاً آخر، كما عبر عن ذلك أفلاطون في المأدبة⁽¹⁾. وبهذا المعنى فإن الشك الفلسفي ليس حكراً على مدرسة الريب في القرن الثالث قبل الميلاد، بل هو قديم قدم الفلسفة اليونانية، بل الفلسفة إطلاقاً. فقد مارس بارمنيدس الشك عندما لم يثق في المعرفة التي تقدمها لنا الحواس، وذات العمل قام به هيراقليطس لكنه وجه الشك وجهة معاكسة، أي نحو المعرفة

(*) Scepticisme هي المدرسة المعاصرة لكل من الرواقية والأبيقورية، مرت بثلاث مراحل كبرى: مرحلة ببيرون (هناك من يكتبه فيرون أو فورون) المؤسس الأول. ثم مرحلة الأكاديمية الجديدة مع أسبوسيون وإكسينوقراط وكارينيدس. وأخيراً مرحلة الشكك المتأخرين أو المحدثين مع شخصية أنسیداموس في القرن الثاني للميلاد وسيكستوس أمبريكوس الروماني. والمبدأ الذي يجمع كل هذه المراحل رغم الاختلافات الجزئية، ويجمع كل الفلاسفة الشكك هو: الثورة ضد الوثوقية أو الدوغمائية، التي سادت الفكر الفلسفي اليوناني، خاصة في مراحل المدارس الأثينية الكبرى. بتصرف عن:

- Pierre Aubenque: Les philosophies hellénistiques. In La philosophie, de Platon à St thomas, Sous la direction de Francois Châtelet, Librairie Hachett, Paris, 1972, pp 165 - 169.

(1) Platon: le Banquet (ou de l'amour genre moral), op. cit, p 63.

العقلية، كما أن أصحاب الاتجاه السفسطائي كانوا سادة الشك، سواء في ميدان الإستمولوجيا أو الأكسيولوجيا⁽¹⁾.

لكن الشك لم يتأسس كمدرسة واتجاه واضح المعالم، محدد الأهداف والمنهج، إلا بعد تراكم النظريات الفلسفية الإيجابية المفسرة للوجود والمعرفة والقيم، وحدوث صراع وتناقض بينها، خاصة النظريات الأفلاطونية والأرسطية الوثوقية، وكذلك المدارس المابعد- سقراطية ممثلة في الرواقية والأبيقورية والكلبية، إذ أن كل مدرسة أقرت بمبادئها وأعلنتها

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 311. وفي حقيقة الأمر فإن كل فيلسوف أصيل، أراد أن يفتح طريقا أو دربا - على حد تعبير هيدغر وتلميذه غادمير - جديدا، أو حقلًا بكرا للفلسفة، عليه أن يشك في المعرفة التي وصلت إليه من الأزمئة السابقة. وهذا ما نجده فعلا عند كبار الفلاسفة أمثال ديكارت، الذي يقول: "سأفترض إذن، أن جميع الأشياء التي أرى، هي باطلة، وسأميل إلى الاعتقاد أن شيئا لم يكن، قط، من كل ما تمثلته لي ذاكرتي المليئة بالأغاليط. سأحسب أني خلو من الحواس، سأحسب أن الجسم، والشكل والامتداد والحركة، والمكان إن هي إلا أوهام نفسي، إذن أي شيء يمكن أن يكون صحيحا؟ لعل شيئا واحدا، لا غير، هو أنه لا يوجد، في العالم شيئا ثابتا". وبعد ديكارت نجد هوسرل الذي استلهم من أب الفلسفة الحديثة تأملاته قائلا: "إن كل من يريد حقا أن يصبح فيلسوفا، يجب عليه أن ينطوى على ذاته (مرة في حياته)، وأن يحاول في ذاته تقويض جميع العلوم المسلم بها حتى الآن، ثم يعيد بناءها من جديد". وقبل تجربة ديكارت وهوسرل معا، لا يمكن لنا إنكار تجربة أبو حامد الغزالي الأصيل عندما قال "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وربيعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة، على قرب عهد الصبا... فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب...". للتوسع يمكن العودة للكتب التالية حسب ترتيب الأقوال:

- رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت- باريس، الطبعة الثالثة، 1982، II فقرة 3، ص 70.
- ادmond هوسرل: تأملات ديكارتيّة - المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، 1969، ص 101.
- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 81 - 82.

الطريق المؤدى إلى الحقيقة والسعادة، وبهذا فهي تمثل الطرف الإيجابي، الذي يثبت ويتبنى نظريات وأفكار على شكل عقائد وثوقية مسيحية لا يعترىها التغير أو التبديل. وإزاء هذا التحديد الإيجابي الذي يثبت، ظهر الطرف السلبي تجاه الدوغمائية الأبيقورية والرواقية، الذي ينفي ويسلب. هذا الإتجاه هو مذهب الشكاك⁽¹⁾، الذي أسسه بيرون^(*). الذي استوحى من رحلاته، ومن الألوان المختلفة من السلوك والعادات والأخلاق، ومن تأكيدات المدارس السابقة عليه والمعاصرة له، مبادئ فلسفته القائمة على "نسبية المعارف الإنسانية" لأن الملاحظة كما نمارسها في الحياة العادية تكشف أن الأحكام تختلف، والمعايير القيمة تتناقض حول نفس الموضوع أو الشيء، وكل هذا يؤدي إلى القلق والكدر بالنسبة للإنسان الذي يريد أن يعرف حقيقة المسائل. لذا فأحسن وسيلة للسعادة والاطمئنان هي "تعليق الأحكام ومسيرة العرف"⁽²⁾.

وعند الحديث عن فيلسوف مثل نيتشه، "الفيلسوف الثائر" أو "الفيلسوف البركاني"، الذي رسم "قلب كل القيم وإعادة تقييمها" كهدف أعلى لفلسفته، والعمل على بعث طريقة جديدة كل الجدة، فإننا

(1) إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص 332. وسهيل القش: قراءتان للإسلام والماركسية في فلسفة الإغريق، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 3 تموز 1980، ص 80.

(*) Pyrrhon من مدينته إيليس ولد حوالي 360 ق م، عاش طويلا حتى توفي في سن التسعين، يقال أنه كان رساما، وتذكر كل الروايات أنه اشترك في الجيش الذي أعده الإسكندر في حملته على الهند، وهناك لاحظ الفقر وأعجب بالفقراء الهنود نظرا لتحملهم الآلام، وعدم مبالاتهم المطلقة. توصل بيرون إلى صياغة ثلاثة مبادئ تشكل جوهر فلسفته، نقلها تلميذه تيمون، لأن بيرون مثله مثل سقراط رفض الكتابة. وهذه المبادئ هي: الوصول إلى الحقيقة مسألة متعذرة - كل شيء هو اعتقاد وظن - التوقف عن إصدار الأحكام وقبول العالم كما هو كائن. نقلا عن:

- فريديرك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 549.

(2) محمد الشيخ ويسار الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 140.

بالضرورة نتحدث عن شكوكيته ومنهجه الريبي، لأن الثورة والقلب كغايات فلسفية لا تتحقق إلا بالنظرة الريبية والشاكة، بل أقصى ضروب الريب والشك. والحقيقة أن استقصاء نصوص نيتشه يكشف لنا على أنه يظهر شكوكية حادة وريبية جذرية. فهو يقول في مقدمة الجزء الأول من "إنسان مفرط في إنسانيته" ما يعبر عن ذلك: "لقد وصفوا أعمالي بمدرسة الشك... مدرسة الازدراء... إنني أعتقد أيضا أنه لا أحد قد نظر إلى العالم بشك في عمق شكّي"⁽¹⁾.

وفي "المسافر وظله" الذي يحتل القسم الثاني من الجزء الثاني من الكتاب السابق، نجد نيتشه يعبر عن شكوكية مطلقة وريبية عاصفة قائلا في فقرة تحمل "خطر اللغة على حرية الفكر" عنوانا لها ما يلي: "كل كلمة هي حكم مسبق"⁽²⁾. وهذا القول هو أقصى ريب يمكن تصوره، فاللغة التي نكتسبها من الأسرة كحتمية إجتماعية، ولكل مجتمع، تقيد الفكر وتوجهه دون أن يكون له أدنى استطاعة أو قدرة على الانفلات من هذه الأحابيل التواصلية، فلئن كانت اللغة هي التي تفكرنا، وتعبر عن بنيتها بأفكارنا فإن حرية الفكر هي أعلى سداخة إنسانية. وبمجرد أننا نفكر باللغة، واللغة من الموروث الإجتماعي الذي لم نساهم البتة في تشكيله، فإننا بالضرورة نستعمل أحكاما سابقة على فكرنا زمانا، ودون أن نشعر بذلك.

ويواصل نيتشه محلا طبيعته المتشككة قائلا: "إن المسألة بالنسبة لي مسألة غريزة، إني دائم التساؤل على نحو مفرط، شكاك على نحو مفرط... فلا أدع نفسي تقنع بحل للأشياء يكون واضحا وسهلا..."⁽³⁾. ولئن كان الشك يشكل جزءا من البنية - إن لم نقل كل - الذهنية لـنيتشه، الشخص

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، المقدمة 1، ص 9.

(2) Friedrich Nietzsche: Humain, trop humain, II, op. cit, aph 55, p 260.

(3) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، II فقرة 1، ص 43.

والمفكر، فإنه بالضرورة يرفض كل دوغمائية ووثوقية وإطلاقية إيقانية. فعندما قارن بين اليقين والكذب في مسألة الضرر الذي يلحقه بتصورنا للحقيقة توصل إلى المعادلة التالية: "اليقين أخطر من الكذب في عدوانيته للحقيقة"⁽¹⁾. فأن تكون كاذبا حسب نيتشه، أحسن بكثير من أن تكون واثقا متشددا في الوثوق، لأن هذا الوثوق لا يعني سوى الانغلاق والتمركز الصياني على الذات.

ويواصل نيتشه تحديد معيار التفكير الفلسفي الخلاق والمبدع، الذي يتميز مطلقا عن التفكير الذي يجتر المسائل ويكرر الأحكام، أو يتناولها بطريقة مختلفة فقط، بقوله: "لم أعد أؤمن بشيء، هذه هي الطريقة الصحيحة للتفكير عند أي كائن خلاق"⁽²⁾. هذا، وقد جعل نيتشه شخصيته الفلسفية الرئيسية، أي زرادشت من أصحاب التفكير الريبي، لأن هذه الطريقة هي مفتاح الخروج من أوهام الفكر والتراث المتعارف عليه، فهو يقول في الكتاب الذي تضمن البنود السبعة ضد الرذيلة؛ المسيحية مايلي: "لا نكنن مخدوعين: النفوس العظيمة متشككة. زرادشت متشكك، والحرية المتأنية من القوة ومن فرط قوة النفس تتجلى عبر الشكية... إن المعتقدات هي سجون... إنها لا ترى بعيدا بما فيه الكفاية، ولا ترى ما تحتها"⁽³⁾.

ومن هذه الشذرات المنتقاة من مجموع مؤلفات نيتشه، يمكننا أن نلاحظ مسألة لا غبار عليها، هي أن نيتشه يجسد بحق صورة الفيلسوف الريبي، وأكثر من ذلك فهو من أبطال التفكير الشكوكي، الذي لا يقتنع بشيء إلا اقتناعه أن مهمة الفيلسوف هي تمزيق الأقنعة، وعدم قبولها

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، IX فقرة 483، ص 215.

(2) Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes été 1882 - printemps 1884. (2) op. cit. aph 3 [119] p 80.

(3) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 54، ص 155.

على أنها الحقيقة، مثلما يفعل ذلك الكثير من الناس، بل والكثير من المتشككين أيضا⁽¹⁾.

قد تبدو هذه النتيجة صحيحة، بحيث يمكن تثبتها كخلاصة نهائية، خاصة وأن نيتشه قد اطلع على فلاسفة الشك، السابقين عليه، سواء الشكاك القدماء، أو شكاك الأزمنة الحديثة، أمثال "مونتاني"^(*) الذي اطلع على كتابه "المقالات" وقدمت "كوزيما فاجنر" نسخة أخرى من كتاب مونتاني، كهدية يوم ميلاد المسيح لسنة 1870، وفي مؤلفه "شوبنهاور مربيا" (الذي يشكل القسم الثالث من الاعتبارات اللاهوتية) أبدى نيتشه إعجابه الشديد بمونتاني، الذي فاقت شكوكيته شك ديكارت ذاته، فإذا كان ديكارت قد شك في كل شيء ما عدا الشك، فإن مونتاني قد أوصل الشك إلى درجة قصوي وهي "الشك في الشك ذاته"⁽²⁾.

وبالتالي فلا يمكن لنا إلا اعتبار نيتشه من الشكاك، ويظهر ذلك في رفضه لأي أحكام مطلقة، وهو ما يجعل أفكاره تسير في وجهة النسبية الكاملة أو المطلقة. فلقد رفض قبول عمل الفلاسفة السابقين عليه في مسائل كثيرة إن لم نقل في كل المسائل، واستغرق في التهدم والتسفيه، وأكثر من ذلك فهو اعتبر "الحقيقة" من التصورات العبثية، بل نفى أن تكون هناك حقيقة، كما أشار إلى ذلك في العديد من شذرات "إرادة

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 137.

(*) مونتاني Michel Eyquem De Montaigne (1533 - 1592) مفكر فرنسي، اشتغل في القانون والسياسة، صنع شهرته بمؤلف واحد هو "المقالات" (أو المحاولات) الذي يتألف من مائة وسبعة فصول، فيها يدافع عن المذهب الربيبي خاصة مذهب الفورونييين (أتباع بيرون) لأنهم توصلوا إلى كشف حقيقة الإنسان، كونه عاجز وضعيف في معارفه. نقلا عن:

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 487 - 488.

(2) Nicola Panichi: «Nietzsche et le gai scepticisme de Montaigne», Noesis [en ligne], N 10/2006, mis en ligne le 2 juillet 2008, consulté le 20 août 2009. URL: <http://l.noesis.Revues>.

القوة"⁽¹⁾، وأوضح هذه الفقرات على الإطلاق تلك التي يقول فيها: "بالنظر إلى تجاربنا بأكملها، فإنه يجب علينا أن نبقي متشككين، فنقول على سبيل المثال: بأنه لا يمكن أن تثبت أو نؤكد بأي "قانون طبيعي" وجود قيمة أبدية خالدة..."⁽²⁾.

لئن كان كل ما قيل حتى الآن، حول شكوكية وريبة نيتشه، هو كلام منطقي وينطبق بصورة واضحة على المنهج النيتشوي في التفلسف وقلب القيم أو التفلسف بمطرقة كما يشير هو ذاته لطريقته التهديمية، بالإضافة إلى أن نصوص نيتشه ذاتها تركي هذا التأكيد وتثبته، فإن مشكلة منطقية ومعرفية تعترضنا لا محالة؛ وهي مشكلة معروفة جدا في تاريخ الفلسفة، وقد أفرزها الشكاك ذاتهم عندما أعلنوا مبادئهم وهي تقول: "أن القضية التي تقول بأن ليس هناك حقيقة على الإطلاق، هي ذاتها قضية ليست حقيقية"^(*). فهل من الممكن لمفكر مثل نيتشه أن يتبنى هذا المنهج الذي لا يعترف بأية حقيقة، رغم أنه كرّس كل حياته الفكرية لإثبات حقيقة إرادة القوة، والعود الأبدي، وعبقورية اليونان في العصر التراجيدي، وانحطاط الفلسفة اللاحقة؟ كيف يمكن لنا اعتبار نيتشه يرونيا؟⁽³⁾ أو هل

André Comte-Sponville: La brute, le sophiste et l'esthète: «l'art au service de l'illusion» in pourquoi nous ne sommes pas nietzscheens, éditions Grasset et fasquelle, France 1991, p 72. (1)

Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, aph II 299, p 328. (2)

(*) حتى أن أحد مدرسي الفلسفة الشكية، مثلما نذكر بعض القصص التهمكية حول الشكاك، لم ينزعج أو يبكي مريديه عندما أبلغوا بموت معلمهم، لأنهم شكوا في ذلك، وهذا تعبير على أنهم استوعبوا جيدا مبدأ الشك. وهذه الرواية الهزلية تشبه كذلك التمثيلية الكوميديّة حول فلسفة هيراقليطس القائلة بالتغير الدائم ومضمونها: كان يتوجب على أحد الأشخاص دين لأحد جيرانه، فرفض دفع دينه بحجة أن الدين قد تغير في تلك الفترة. غضب الدائن فضرب المدين، فقضاه الأخير. وأمام القضاة أعلن الدائن بدوره أنه تغير وبالتالي فهو ليس الشخص نفسه الذي قام بضرب الرجل. بالإضافة إلى قصة بروتاغوراس مع تلميذه أثلوس، حيث انقلب السحر (مغالطة بروتاغوراس) على الساحر. نقلا عن:

- ثيوكاريس كيسديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 235.

André Comte-Sponville: La brute, le sophiste et l'esthète ... Op.Cit, p 73. (3)

من المعقول والمقبول اعتبار نيتشه من أتباع بيرون؟ وتابعا لمنهج
الريبي؟ رغم أن نيتشه يعلن بأن الحقيقة هي التي تتحدث بلسانه هو
وليس هو الذي يتحدث بالحقيقة؟

إن أحسن وسيلة لاقتطاع الإجابة، والفصل في مسألة بيرونية نيتشه
من عدمها، هي العودة مرة ثانية إلى شذراته وفقراته حول الموضوع.
حيث نجده في "المسافر وظله" يعرض لنا فلسفة بيرون الريبية، لكن
بضرب من الريب المضمّر، إذ يطلب الشيخ من بيرون متسائلا: "هل
تعيش إذن لتعلم الشك بخصوص وجود الحقيقة؟ فيجيب بيرون قائلا: بهذا
الشك الذي لم يره العالم أبدا، فإن الشك في كل شيء هو الطريق الوحيد
الممكن، والذي يؤدي إلى الحقيقة"⁽¹⁾.

إذا كان هذا النص، يحتوي على تلميح مستتر إلى عدم بداهة المهمة
البيرونية، فإن هناك نصوص أكثر وضوحا وصراحة، فيها يدين نيتشه
بعنف وقسوة هذه الفلسفة، إذ نجده يقول في إرادة القوة: "بيرون
وأبيقور، هما شكلان للانحطاط اليوناني... اختارا تقديم أسماء مبتدلة تمثل
حالات لا يكون فيها الإنسان مريضا أو معاق، ميتا أو حيا... لقد سافر
بيرون كثيرا، وعاش كثيرا، لذلك فهو عديم أكثر، وكانت حياته
مناهضة ضد المذهب الكبير للماهية (سعادة = فضيلة = معرفة)"⁽²⁾.

إن ما نلاحظه هنا هو أن بيرون كان فعلا من أكبر المناهضين لنظرية
"التماهي الكبرى" التي أسسها سقراط، والتي ترادف وتعاوض وتماهي بين
السعادة كهدف والفضيلة والمعرفة كطرق مؤدية إلى هذا الهدف. وبهذا
الشك في المعادلة السقراطية، فإن بيرون يخدم قبل الأوان المطلب
النيتشوي. لكن ماذا ولدت هذه المناهضة؟ وماهي نتيجتها؟ "إن هذا
الاحتجاج إنما كان نتيجة انهماك الإنسان النظري بفعل شدة مناظرته...

Nicola Panichi: Nietzsche et «le gai scepticisme» de Montaigne, Op.Cit. (1)

Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 76, p 34. (2)

إنه أعلى التحقيق للإنسان الناظر وقد تعب ووهن، وإنه لو هن الإنسان المتعب الذي صار إلى العدمية، أي صار يشك في كل شيء⁽¹⁾.

يبدو أن بيرون (الإنسان الشكي الذي يقف على طرف نقيض من الإنسان النظري) قد استطاع اسقاط مبادئ الفلسفة النظرية التي تأخذ الجدل طريقا في تنظيرها، من خلال استبدال هذا الجدل والنظر بالحل العملي، ورفض المطلب الأفلاطوني والأرسطي الذي هو إمكانية القبض على الحقيقة، على المعرفة الثابتة والنهائية المطلقة، واعتباره الخطأ الأكبر الذي وقع فيه الفيلسوفان⁽²⁾. لكن الحقيقة أن الشكاك ومعهم بيرون لم يفعلوا أكثر مما فعل أصحاب الفلسفة النظرية (سقراط وأفلاطون، وحتى أرسطوطاليس إلى حد ما) لأنهم اعتمدوا على معايير منطقية في الإقرار بعدم صلاحية التفكير المجرد الذي يتخذ من الحقيقة هدفا له. وبهذا الرضا فإن الشكاك لم يفعلوا أكثر من إثبات معتقد آخر، لا يقل صلابة وإطلاقية عن المعتقد الذي تم إبطاله. أو بعبارة أخرى فإنهم رفضوا الميتافيزيقا (لصالح العمل والممارسة) بتأسيس ميتافيزيقا أخرى مجاورة لها⁽³⁾. وهذا عكس "فيلسوف المعرفة التراجيدية" الذي لا يؤسس أي إيمان جديد، وبالتالي لا يمكن أن يكون الفيلسوف الريبي مثل الفيلسوف التراجيدي في عبقريته وقوته، لأن الحقيقة الميتافيزيقية عند هذا الأخير، لا تظهر إلا وهي تجسدية، في صورة إنسانية، فهو وإن كان يتشكك، فإن الشك عنده لا يشكل غاية أو هدفا⁽⁴⁾. وبعبارة أكثر تحديدا فإن فلاسفة الشك والريب قاموا بعملية استبدال، أي استبدال الميتافيزيقا الوثوقية، بأخرى ريبية لكنها في النهاية لا تقل وثوقية من الأولى. ونحن نعرف أن الاستبدال ليس حلا، بقدر ما هو نصف حل.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 539.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء 8، مرجع سابق، ص 162.

(3) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 173, p 136.

(4) Ibid, aph 37, p 47 - 48.

وإزاء هذه العيوب والنقائص في المطلب البيروني، فإن نيتشه لم يتوانى في وصف أتباعه بأقصى الأوصاف السلبية والكريهة، فقد اعتبر الشكاك في الكتاب الثالث من إرادة القوة تجسيدا لمقولة الفشل عندما قال: إن الصراع الطويل بين المذاهب والآراء الفلسفية، أدى بالشكاك إلى ضرب من الفشل والعياء، وعدم القدرة على تتبع هذه المواقف، مما جعلهم ينتجون فلسفة محطمة ومنكسرة لا يمكن لها المناورة، وعاجزة عن أي تفكير إيجابي فعال مقارنة بالفلسفات السابقة. وبالتالي فالشكاك هم نتيجة للانحطاط وعدم القدرة على التفكير، واتجاههم تعبير على الانحلال وتفسخ العقل والروح الفلسفيين⁽¹⁾. إن هذا الفشل في المهمة البيرونية، هو الذي جعل مفكرا محاربا مثل نيتشه يتبرأ بصورة كاملة، وينسحب بشكل كلي من هذه الريبة العدمية ويعلن: "بالنسبة لنا، لسنا أبدا شكاكًا، إذ مازلنا نؤمن ونعتقد بوجود تراتبية بين الرجال وحتى المسائل"⁽²⁾. فلو قبل نيتشه بمبادئ الريبة فإن ذلك سيكون معناه تقديم كل ما أثبتته بخصوص مسائل الأخلاق والميتافيزيقا...

بهذا النقد الذي وجهه نيتشه إلى مدرسة الشك اليونانية، يكون قد فعل مثلما فعل العديد من الفلاسفة السابقين عليه وحتى اللاحقين له. فهذا "باسكال" في العصر الحديث، قد عارض البيرونية pyrrhonisme من منطلق ديني وإيماني، فلو افترضنا - يقول باسكال - أن منطلقات هذه الفلسفة صحيحة وصادقة، فإن هذا لا يعني صحة نتائجها، بل على العكس هي خاطئة، وسبب ذلك بسيط جدا وهو أن مبادئ خصوم البيرونية صحيحة كذلك، إذ لا يمكن تصديق البيرونية أكثر مما نصدق أي فلسفة معارضة لها⁽³⁾.

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, Op.Cit, III aph 8 - 63. p 14 - 33.

(2) Ibid, aph 692, p 206.

(3) Blaise Pascal: Pensées, Op.Cit, aph 392 - 109, p 145 - 146.

وفي ذات الاتجاه سار ديكارت، معاصر باسكال، عندما أعاب على الشكّاك مسألة ممارسة الشك من أجل الشك فحسب، أي جعل الشك هو الوسيلة والغاية في الوقف نفسه، رغم أن الحكمة تقتضي الفصل بينهما. فإذا كان الشك مشروعاً، وكان هو أول خطوة يقوم بها الفيلسوف الأصيل والمجدد والعميق، فإن جعله غاية التفكير الفلسفي هو موضع الخطأ، لأن السير وفق هذه الغاية يجعل العقل في حالة تردد مستمر، في حين أن الهدف الحقيقي لكل فيلسوف هو الوقوف على الصخر والصلصال، بدلا من الرمال الريبية المتحركة⁽¹⁾.

ولم يتوان هيوم أيضا رغم نزعته الريبية في كشف نقائص الشكّاك اليونان عندما قال: "إن الأكاديميين أو الربيين يتكلمون دائما عن الشك وتعليق الحكم، وخطر التعينات المتسريعة، ويتكلمون عن حصر جميع بحوث الفاهمة في حدود بالغة الضيق وعلى رفض صنوف الاعتبار التي تتخطى حدود الحياة العادية والممارسة. ومن ثم فلا شيء، أكثر من هذه الفلسفة تضادا مع خمول بلادة الدهن وطيش غطرسته وتبجح ادعاءاته وساذجة تطيره... ولذلك فإنها تثير في وجهها جمهرة من الأعداء الذين ينددون بها بعدها متهتكة وعامية ولا دينية"⁽²⁾.

ويواصل هيوم نقده مهاجما ومقوضا أساس الفلسفة الريبية اليونانية بقوله: "يكفي أن نسأل هذا الربي، ماهو قصده؟ وإلى ماذا يرمي من وراء كل هذه الأبحاث المثيرة! حتى يرتبك على الفور ولا يعرف بماذا يجيب"⁽³⁾. إن هذا النقد الموجه من طرف هيوم للشكّاك، يمكن اعتباره من أهم الانتقادات، لأنه إذا أجاب البيروني على السؤال المطروح عليه، بأنه مثلا

(1) René Descartes: discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences, collection science humaines - El Anis- E N A G Alger 1991, 3 em partie, p 42.

(2) ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مرجع سابق، فقرة 34، ص 68.

(3) المرجع نفسه، فقرة 128، ص 214.

يهدف إلى كشف الحقيقة، فإنه بهذا يكون أول من يهدم مذهبه، قبل غيره. ولئن كان نيتشه لا يوافق دائما الفهم الهيجلي لليونان، ففي هذه المسألة؛ أي قيمة الفلسفة الربيية، نلاحظ اتفاقا بينهما - إلى جانب مسألة أصالة الفكر اليوناني مقارنة بالفكر الشرقي - حيث يعتبر هيجل المذهب الشكي بمثابة بناء مهياً لأن ينهار على نفسه، أو كمن يصق إلى السماء إذ سرعان ما تعود الشتيمة على أهلها، لأن "تقلب المذهب الشكي على نفسه مآله المحتوم هو الزوال"⁽¹⁾.

وفي نفس الاتجاه النقدي، يرفض اشبنجلر، بعد نيتشه الفلسفة الربيية اليونانية قائلا: "فلسفة الشك الكلاسيكية التي نشأت في البلاد الإغريقية كنفي للفلسفة وإنكار لها، صرحت بأنه ليس للفلسفة من غرض أو هدف بينما نحن نرى في تاريخ الفلسفة أخطر المواضيع وأهمها"⁽²⁾. إننا نلاحظ أن اشبنجلر من خلال نصه قد نقد الشكاك من جانب إنكارهم أهمية وجدوى الأبحاث النظرية، التي تسعى لكشف حقيقة المسائل وطبيعة المشكلات التي تواجه الإنسان معرفية كانت أو ميتافيزيقية... وتوجيههم الفلسفة إلى الحياة العملية فقط، من خلال العمل على تعليق كل الأحكام، من أجل عدم تشويش النفس وتكديرها.

إن ما يمكن أن نستخلصه من قراءة نيتشه للفلسفة الربيية البيرونية، هو أن هذه الفلسفة تمثل في نظره أقصى درجات اخطاوط وتدهور الحضارة والفلسفة اليونانية، فيرون هو "بودى في اليونان"⁽³⁾، على اعتبار البوذية هي ديانة التخلي عن الحياة. إنه عديمي بآتم معنى الكلمة، وعدميته تدل على سلبية

(1) هيجل: فينومنولوجيا الفكر، مرجع سابق، ص 176.

(2) اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، فقرة 15 - ص 113.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 76, p 33. Et André Comte-sponville: La brut, le sophiste et l'esthète: «l'art au service de l'illusion», Op.Cit, p 73.

كاملة، وانكماش مطلق. فيرون لا يمثل نموذج المفكر اليوناني الحقيقي والأصيل، لأن الانحطاط علامة ودلالة على هجانة الأصل، وربما رحلاته إلى الهند قد جعلته كذلك، مثلما جعلت رحلات أفلاطون إلى مصر، مفكراً هجيناً وسممته. إن نظرية الشكاك السلبية تجاه المعرفة لا تسير، في نظر نيتشه، خطوة واحدة إلى الامام، بل على العكس، فهي لم تقدم أي شيء جديد لحصيلة التفكير اليوناني الذي كان متميزاً بغريزة المنافسة المعرفية، حيث كل مفكر عظيم يناادي الآخر. لقد غرقت الفلسفة الشكية اليونانية في الاجتهادات الفلسفية السابقة، وطغت عليها النزعة التاريخية، لم يستطيع أصحابها الظهور بمظهر إيجابي فعال، أو يقدموا شيئاً من شأنه أن يبين ويرز قدراتهم وإيجابياتهم. فهم، في الأخير عرض من أعراض تضخم وإفراط الدراسات التاريخية، وسيطرة الماضي الغني على الحاضر الفقير⁽¹⁾.

2- الأفلاطونية المحدثّة: الطريق إلى المسيحية

هناك تسميات كثيرة لفلسفة ذات طابع موحد ومشترك، وهذه التسميات هي: الأفلاطونية المحدثّة، والأفلوطينية، ومدرسة الإسكندرية^(*)،

(1) Friedrich Nietzsche: Seconde considération intempestive, Op.Cit, aph 5, p 112.

(*) مدينة الإسكندرية تأسست بقرار من الإسكندر المقدوني، وطورها لاحقاً بطليموس أشهر قادته وحكام البطالمة اللاحقين، وحسب رواية "بلوتارك" فإن الإسكندر رأى في منامه شيخاً ينشد له أبيات الأوديسية القائلة: "في وسط البحار التي تسبح فيها مصر/قامت جزيرة فاروس الذائعة الصيت". فأمر مهندسيه ببناء هذه المدينة في مصر وسماها باسمه، وعمرها باليونان، لكن هناك من يرجح العامل الإقتصادي في قيامها، إذ أن المدينة لها ميناء مهم جداً. وقد كانت تضم الإسكندرية آنذاك: المصريين وهم الأغلبية من السكان، والمقدونيين واليونانيين وهم الأقلية الحاكمة، وجالية يهودية رفضت الأغارقة، وبعض العرب والهنود والفرس. والاتجاهات الأساسية التي تضمها مدرسة الإسكندرية هي: فيلون الإسكندري، والمسيحية ممثلة في كلمنت الإسكندري، والتيار الهرمسي، وأمونيوس ساكس وأفلوطين وفورفوري. نقلاً عن:

- مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1995، ص 13 - 17.

والأفلاطونيون الجدد... وإذا كان الاختلاف في التسمية دليل تعدد وثرء عند البعض، فهو عند البعض الآخر يعكس صراعا ضمنيا تارة، وصريحا تارة أخرى؛ صراع يدور حول طبيعة هذه الفلسفة من حيث أصلها، وجوهر روحها. إن عبارة "مدرسة الإسكندرية" توصل للجانب المكاني، فهي وإن كانت مدينة عالمية في العصور الهلينية، إلا أنه لا يمكن إلا اعتبارها تابعة للشرق. أما التسمية الأخرى "الأفلاطونية المحدثة" فهي تشير إلى الأصل اليوناني (الغربي) لهذه الفلسفة التي نشأت في مدينة شرقية⁽¹⁾.

لقد رفضت مجموعة من المفكرين والفلاسفة اعتبار فلسفة أفلوطين نسلا شرعيا للفلسفة اليونانية، رغم علاقتها القوية بأفلاطون^(*)، لأنها تمسكت بنقاط ضعف أفلاطون وطورتها، وتمثل هذه النقاط في الأسطورة والتصوف، وتخلت عن نقاط قوته المتمثلة في المثالية والعقلانية⁽²⁾. وبدل، في نظرهم الإعلاء من شأن التصوف والوجد والحدس عند أفلوطين على التأثير بالثقافات الشرقية التي تختلف في جوهرها عن كل ماهو يوناني أصيل، لذا نجد مفكرا مثل بدوي يقول: "نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة (الأفلوطينية) منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة، ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر... وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية"⁽³⁾.

(1) فؤاد زكريا: مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، ص 23.

(*) أفلوطين Plotin (205 - 270 م) ولد بمدينة ليقيوبوليس المصرية، من أسرة يونانية، تتلمذ على أمونيوس ساكاس، ثم هاجر إلى روما لمدة عشر سنوات، كتب أربعاً وخمسين مقالة باليونانية، جمعها تلميذه فورفوربيوس بعد موت أستاذه، في ستة أجزاء، يحتوي كل جزء على تسع مقالات، لذا سميت بالتساقيات Ennéads. نقلا عن:

- فريدريك كويلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 617.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 303.

(3) عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية، 1977، ص 1. وعبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 113 - 150.

وفي الطرف المقابل نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة، يناقضون فكرة الطبيعة الشرقية للفلسفة الأفلوطينية، بل يؤكدون على أن هذه الفلسفة هي التيار الذي تطور من الأصول اليونانية بصورة مباشرة وطبيعية، ومنهم "تسلر" الذي رسم خطأ ينطلق من أفلاطون ليمتد إلى أرسطو والرواقية ليصل إلى أفلوطين، الذي لا ينكر بدوره أصول فلسفته، إذ يعترف أنه استقى كل أفكاره من أفلاطون، لذا نجد "فؤاد زكريا" (*) يعبر عن رأيه قائلاً: "نحن لازلنا نرى الروح اليونانية واضحة الظهور في فلسفة أفلوطين، ولازال أفلوطين في نظرنا الوريث الشرعي لتفكير أفلاطون... فليس هناك خطأ كبير في تسمية المدرسة التي تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الإسكندرية، وإذا كنا نؤثر اسم: "الأفلاطونية المحدثة" (1).

أما بالنسبة لموقف نيتشه من الأفلاطونية المحدثة، فإنه من الملاحظ أن اهتمامه بها ضعيف جداً مقارنة بباقي المدارس اليونانية وفلاسفتها، إذ أنه لم يتعامل مع فلاسفة هذا الزمان (المتأخر) والمكان (الإسكندرية) مثلما تعامل مع فلاسفة العصر المأساوي، ولا فلاسفة بداية عصر الانحطاط، إلى غاية المدارس المابعد-سقراطية. لكن هذا لا يعني أنه أغفل تماماً هذه الفلسفة الإغريقية أو المتأغركة، بقدر ما يعني أنه درس أعلامها وفكرهم بطريقة غير مباشرة، إذ يتحدث عن أفكارهم ومبادئهم دون أن يذكر أسماءهم. وكل هذا يدفعنا إلى التساؤل عن سبب هذا التستر إزاء فلاسفة الأفلاطونية المحدثة؟ وكيف نظر نيتشه إلى هذه الفلسفة؟ وهل هي يونانية أم شرقية؟ وهل هي فلسفة تراجيدية قوية أم أنها تنتمي إلى مرحلة

(*) ولد فؤاد زكريا في مصر سنة 1927، تحصل على درجة الدكتوراه سنة 1956، وقدم بحثاً جامعياً عنوانه "اللزعة الطبيعية عند نيتشه". ترأس قسم الفلسفة بجامعة الكويت، ويعمل مستشار سلسلة عالم المعرفة. له عدة ترجمات منها: العقل والثورة لهربرت ماركيز، الجمهورية لأفلاطون، التساوية الرابعة لأفلوطين. ومؤلفات منها: مشكلات الفكر والثقافة، التفكير العلمي، أفاق الفلسفة، نيتشه... بتصرف عن:

- فؤاد زكريا: نيتشه: مرجع سابق، ص 11.

(1) فؤاد زكريا: مقدمة التساوية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 31 - 32.

الانحطاط والضعف؟ وهل هي مجرد امتداد للنزعة الأفلاطونية التاريخية، التي كثرت وتعددت تظاهراتها عبر العصور، ومن ثم فإن الحكم على قيمتها يكون معروف قبل البدء أصلاً؟

من أجل الشروع في بحث هذه الأسئلة، يجب علينا الاطلاع على الخطوط العريضة لهذه الفلسفة، ثم البحث عن موقف نيتشه من السياق، أو مقارنة مبادئ الأفلاطونية المحدثه بأسس الفلسفة النيتشوية.

وإذا كان أفلوطين هو أبرز ممثل الأفلاطونية المحدثه، فإنه من الطبيعي أن تجيء أفكاره شبيهة كثيراً بأفكار أفلاطون، ويكفي أن ندخل من مدخل واحد لنذكر بنية المذهب ككل، فالتعرف على أفكار أفلوطين حول النفس، مثلاً، كفيلاً باستنتاج بقية الفروع الأخرى من النسق الفلسفي، مثل الأخلاق، الميتافيزيقا، المعرفة... على اعتبار أن الفيلسوف لا يقول طيلة حياته إلا شيئاً واحداً، ويستنفذ جهوده في محاولة التعبير عنه بصور مختلفة، وأجزاء المذهب تنصهر كلها في نقطة واحدة، هي جوهر مذهب الفيلسوف وروحه وأساسه، وإذا أردنا فهم الفيلسوف فيجب الاقتراب قدر الإمكان من هذه النقطة، مثلما لاحظ ذلك برجسون بحق وبعمق⁽¹⁾.

يقول أفلوطين في الجملة الأولى من المقال المعنون بـ: "في ماهية النفس": "الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول... والنفس توجد في ذلك العالم بلا أبدان"⁽²⁾. إن هذه الجملة تكشف لنا عن التوجه العام لفلسفة أفلوطين: إنه توجه أفلاطوني بحث، فهو يستشهد بأفلاطون العشرات من المرات، في معظمها موافقاً ومؤيداً بل ومؤلفاً له، وفي أقلها ناقداً ومعارضاً أو مصححاً. لقد سار أفلوطين على الترسمة اليونانية القديمة التي ظهرت منذ بارمينيدس وتثبتت كبدئية أنطولوجية عند

(1) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 255 - 256. (هامش)

(2) أفلوطين: التساعية الرابعة - في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، مقال 1، ص 167.

أفلاطون، وهي تقسيم العالم إلى معقول ومحسوس، وتقسيم الإنسان إلى نفس وبدن، مع اعتبار النفس في البدن كربان في سفينة. وإذا كانت النفس في أصلها كائنة في عالم المعقول، فإن اتحادها بالبدن يعني عملية النزول، وهذا هو عنوان المقال الثامن من التساعية الرابعة المسمى: "في هبوط النفس"، الذي يعلن فيه أفلوطين تصوفه في أجمل المعاني، قائلا: "كثيرا ما أتيقظ لذاتي، تاركا جسمي جانبا. وإذا أغيب عن كل ما عدائ، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء وعندئذ أكون على يقين من أنني أتمنى إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي"⁽¹⁾. وهذا السعي الصوفي للاتحاد بالمبدأ الأول المتعالي، نابع من القناعة القائلة بشرية المادة، ودونية المحسوس. وهو ما يجعل النفس ذات الأصل المعقول تشعر بالغربة في هذا العالم المندس، لذا فالسعي إلى الموجود الأسمى هو خاصية الرجال الحكماء والباركين، الذين يعملون وفق الشعار القائل: "فرار المتوحد إلى المتوحد" وهو شعار أعلنه أفلوطين في التساعية السادسة الأخيرة، فخبيل به عقول أجيال كاملة من الناس، وانتشر بين الروحانيين والمتصوفين انتشار النار في الهشيم، وأصبح على لسان كل متذوق⁽²⁾. فهذا الشعار يقول إن الحقيقة الوحيدة، من بين كل الحقائق الأخرى، هي السعي للاتحاد بالله، والعمل للعودة إلى العالم المعقول كرمز للمقدس، لأن الله هو الخير المحض والمطلق، ولا خير فوقه، ومن هذه المطلقية في الخيرية، فاض فيض النور من الشمس، ومن هذا الفيض صدر العالم، الذي نحن فيه⁽³⁾.

من هذا العرض المفتاحي - السريع - لفلسفة أفلوطين، كصورة من صور الأفلاطونية المحدثة، يمكن لنا أن نفهم بسهولة وبداهة موقف مفكر

(1) أفلوطين: التساعية الرابعة، مرجع سابق، مقال 8 - 1، ص 323.

(2) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 280.

(3) عبد الرحمن بدوي: المثالية الألمانية - شلنج، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965،

ص 363.

مثل نيتشه من هذا الفكر اليوناني المتأخر. وأول مسألة يمكن أن نلاحظها هي أنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بين الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة التراجيدية. فإذا كان هيراقليطس - حسب نيتشه - من أكبر ممثلي هذه الفلسفة، فإن أفلوطين لم يستطيع استيعاب هيراقليطس رغم أنه يشير إليه وإلى بعض أفكاره من حين إلى آخر⁽¹⁾، مثلما يشير إلى كل التراث اليوناني سواء الرواقية أو سقراط أو أساطير بروميثوس، وأفروديت، هرقل، أو هوميروس أو الإله زيوس والحكيم أنبازقليس...

وإذا كان هيراقليطس مفكرا تراجيديا فعلاً، توكيديا للوجود، وإن فكر أفلوطين عبارة عن تأمل هادئ ومنفعل، لأنه ينطلق من المسلمة القائلة إن المبدأ الأول، أي الله هو مبدأ ثابت وكامل، وليس على الإنسان إلا السعي للاتحاد به، والعودة إلى مصدره، وهذه العودة لا تتحقق إلا بحركة صاعدة وهي الحركة المضادة للفعل الأول وهو النزول إلى البدن، أو النزول من المقدس نحو المندس. ولو تأملنا شذرة هيراقليطس القائلة: "الطريق إلى أعلى أو إلى أسفل هي ذاتها" لأدركنا الفرق بين التصورين. وأدركنا استحالة الالتقاء بين مفكرين وصل التناقض بينهما إلى هذا الحد⁽²⁾.

المسألة الثانية، متفرعة عن الأولى، ومرتبطة بـ: "قيمة الحياة". من المعلوم أن الخير الأسمى عند نيتشه هو "الحياة" وبالتالي فإن كل فكر يؤثمها، ويدعو للتوصل منها، ما هو إلا فكر يمثل أقصى حدود الانحطاط

(1) أفلوطين: التساعية الرابعة، مرجع سابق، المقال 8 - 1، ص 323. حيث قال: "ولقد قال هيراقليطس، الذي دعانا إلى بحث هذا الموضوع، بضرورة التبادل بين الأضداد، فتحدث عن "طريق إلى أعلى وإلى أسفل" وقال إن "الشيء مع تغيره يظل ساكناً" وأن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل " تلك هي المجازات التي يستخدمها، ولكنه أغفل توضيح أقواله، وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاته في بحثه". وهذا القول يعكس وجود حجاب بين أفلوطين و هيراقليطس، لم يستطع الأول إزاحته والكشف عن حقيقة الفكر الهيراقليطي وسياقه الجمالي الحقيقي.

(2) Kostas Axelos: Héraclite et la philosophie, Op.Cit, p 225.

والشرية. والفلسفة التي تدعو للتخلي عن الحياة، هي الفلسفة الصوفية التي تسعى إلى إفقار الحياة وإضعافها⁽¹⁾، ونظرا إلى أن أفلوطين ينتمي إلى الزمرة الصوفية الخالصة، فإن نيتشه يعاديه بقوة، كما عادى قبله سقراط بسبب انتحاره، وسيطرة إرادة الموت عليه. وتخليه عن حياته رغم تردد قضية أئينة بشأنه.

هذا وإذا كان أفلوطين قد صاغ معادلة "المقدس والمدنس يقابلان الروح والجسد على الترتيب"، فإن نيتشه قام بقلب هذه المعادلة إلى نقيضها، فأصبح المقدس هو الجسد والمدنس هو الروح. وبهذا القلب ظن نيتشه أنه حرر الجسد من كل التهم الموجهة إليه، وأزال صفة الإعاقة التي ألحقت به، منذ أفلاطون إلى أفلوطين⁽²⁾، بل وجعل الجسد شرطا وعنصرا في المعرفة والوجود.

وهذه المواجهة التي قرر نيتشه قيادتها ضد الروحانيين وفلاسفة التصوف المثاليين، تكون بعملية مضادة، أي إثبات أن الروح أكثر سطحية مما نعتقد، وبالتالي فالإيمان بالجسد أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهر الجسد أكثر غنى من ظواهر الروح والنفس، فالأولى قائمة والثانية منقادة تابعة، والروح مجرد ضميمة للجسد الذي هو النص الأصلي، وهو المتن في حين أن الروح هو الهامش⁽³⁾.

وقد تكون أقوى فقرة هاجم فيها نيتشه هذه الفلسفة الصوفية، الروحية والدينية، التي تدين الجسد والعالم على حد سواء، هي خطبة زرادشت المسماة: "المستهزؤون بالجسد" التي يقول فيها: "إن المحتضرين والمصابين بالمرض، هم الذين ينظرون إلى الجسد والأرض نظرة احتقار،

(1) فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 118.

(2) محمد بن صالح: مقدمة ديوان نيتشه، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، الطبعة الأولى، 2005، ص 20.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, II aph 259, p 311.

والذين اخترعوا في مقابل ذلك كل الأشياء السماوية وقطرات الدم المخلصة... يريد هؤلاء التشبهين بالآلهة أن يؤمن الناس بهم... وفي الحقيقة فإنهم لا يعتقدون بالعالم الميتافيزيقي أو بقطرات الدم المخلصة، بل هم أكثر إيماناً بالجسد...⁽¹⁾. ما يريد نيتشه قوله هنا هو أن المتدينين والمتصوفة، وحتى الفلاسفة الذين يخدمون هذا الفكر ويدافعون عنه هم في الحقيقة يتناقضون مع أنفسهم؛ فهم يدعون أن الشعور بنشوة الاتصال بالله لا يتحقق إلا بازدراء وإعدام البدن، لكن فات عليهم أن فعل النشوة ذاته من أفعال البدن، ولا يمكن تولد كل هذه المشاعر الدينية العميقة في حالة غياب اللحم والدم وكل الأعضاء.

يمكن القول إذن إن نيتشه يعتبر الفلسفة الأفلوطينية، بصورة خاصة، والأفلاطونية المحدثة عموماً، فلسفة يونانية من حيث الأصل، لكن أن يعتبرها فلسفة تراجيدية تعبر عن عبقرية وقوة الشعب الإغريقي، فهذا أمر غير وارد لديه إطلاقاً. بل على العكس، فهي في نظره فلسفة انحطاط، وامتداد للأفلاطونية أو إن شئنا الدقة، فإن فلسفة أفلوطين هي تظهر أو ظهور من ظهورات النزعة الأفلاطونية كظاهرة تاريخية ممتدة لم تقتصر على القرن الرابع قبل الميلاد فقط، وعلامة إدراك ظاهرة النزعة الأفلاطونية التاريخية يكمن في ملاحظة مبدأ "ثنائية العالم"⁽²⁾.

وهكذا، فإذا كان أفلاطون حسب نيتشه هو رمز الانحطاط والتدهور، فإن الأفلاطونية المحدثة هي: "عهد الأقول والغروب"⁽³⁾، أي أن زمن وعهد الحضارة الإسكندرية هو لحظة نهاية، واختفاء آخر شعاع من أشعة الحضارة اليونانية الضعيفة. لقد قام شروق جديد هو الحضارة

(1) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathustra, Op.Cit, I des cotepteurs du corps, p 30 -32.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche II, traduit par Pierre Klossowski, éditions Gallimard N R F, p 70.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 529.

المسيحية، وأي شروق! لقد انصهرت الأفلاطونية المحدثة رغم وثنيته^(*) في المسيحية؛ إذ تطابقت مثالية وروحانية الفلسفة اليونانية عند أفلاطون، مع فكرة الديانة اليهودية والمسيحية حول العالم السماوي وخلود النفس ومكانة الروح ووضع الجسد عبر الأفلاطونية المحدثة⁽¹⁾. ومنه يمكن اعتبار الأفلاطونية المحدثة بمثابة ذلك الجسر الذي ربط بين عالمين مختلفين من حيث المبدأ؛ العالم اليوناني والعالم المسيحي. الأفلاطونية المحدثة هي إذن تلك الفلسفة التي كانت رجلها الأول واقفة على أرض الوثن، والأخرى على أرض الروح.

هذا، ورغم اشتراك فلسفة الأفلاطونية المحدثة مع الفلسفات المابعد - سقراطية السابقة عليها، أي الربيبة والأبيقورية والرواقية والكلبية، في خاصية كونها فلسفة سلبية وتعبر عن ضعف وانفعالية، فإن فلسفة الإسكندرية تنفرد بصفة التحلي المطلق عن النظر في هذا العالم، والتوجه بالوجدان والفكر والحس نحو العالم الآخر، عكس المدارس المتأخرة الذي كان تفكيرها رغم ضعفه وسليته موجه نحو الحياة ولا يتجاوز حدود العالم الأرضي. وهذا يجعل "الالتحام بالمسيحية" هو الطابع الجوهري لمثل هذه الفلسفة الأفلوطينية رغم وثنيته⁽²⁾.

ولتترك الدكتور فؤاد زكريا يعبر عن خلاصة موقع ومكانة هذه الفلسفة المتأخرة بالنسبة لنيشئه قائلا: "مما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد، وأن فلسفته كانت نذيرا بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها. وهذا بعينه ما

(*) إن أفلوطين رغم اطلاعه ومعرفته القريبة بالديانة المسيحية، إلا أنه لم يهاجمها أو ينتقدها مثل انتقاده بعض العقائد الأخرى، وفي نفس اللحظة فإنه لم يصبح مسيحيا ولم يعتنق ديانة التثليث، وكأنه كان محايدا، رغم ما يمكن أن نلاحظه من تقارب بين فلسفته ومبادئ الدين المسيحي في عدة نقاط. عن: فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 618.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 255.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يقوله الكثيرون عن أفلاطون: فنيثشه وروده Rhode يؤكدان أن فلسفته كانت انحرافا عن التيار العام للتفكير اليوناني تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين، وسواء أصبح هذا الاتهام أم لم يصح، فالمهم أنه يوجه إلى كلا الفيلسوفين معا مما يؤكد قوة التشابه بينهما"⁽¹⁾.

(1) فؤاد زكريا: مقدمة التساوية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 14.

ثالثا: قيمة الحضارة اليونانية

في سلم الحضارات

قال نيتشه محاولا ضغط تاريخ الفلسفة اليونانية في فقرة جامعة ومختصرة ما يلي: "طاليس: اللا - أسطوري، أناكسيمندريس: الموت والميلاد في الطبيعة المصممة أخلاقيا باعتبارها خطأ وعقاب، هيراقليطس: المساواة والعدالة في العالم، بارمينيدس: العالم الآخر خلف هذا العالم إذ هذا الأخير يمثل مشكلة، أناكساغوراس: مهندس العالم، أمباذوقليس: الحب والكراهية العمياء وماهو لاعقلاني بعمق في ما هو أكثر عقلانية في العالم، ديموقريطس: العالم خال تماما من العقل والغريزة وقد تم زعزعته بشدة وكل الآلهة وجميع الأساطير مجرد فائض، سقراط: لم يبق لي شيء إلا ذاتي..."⁽¹⁾. إن هذه الفقرة تبين لنا وجود مرحلتين في الفكر اليوناني: الأولى؛ هي التي بدأت في القرن السادس مع فرضية طاليس العقلية. والثانية بدأت في القرن الرابع مع منهجية سقراط التي كرسّت النظرة الفردية الذاتية، وأدخلت حضارة اليونان وفلسفتها في كهف الانحطاط الذي لم تخرج منه أبدا.

وإذا كان نيتشه - كما لاحظنا سابقا - قد صب كل نقده على المرحلة الثانية في مقابل تمجيده للمرحلة الأولى، فإن هذا لا يعني أنه يمتد الحضارة اليونانية، فالإنسان الإغريقي، حتى في مرحلة انحطاطه وتقهقره - والتي بدأت في عهد مبكر مع سقراط - يبقى في مستوى أعلى من الإنسان في باقي الحضارات، سواء السابقة عليه أو اللاحقة له، شرقية كانت أو غربية. فالإغريقي حسب تعبير نيتشه هو الذي أخذ بيد الإنسان

Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 195, p 151. (1)

(مطلقاً) إلى أبعد حد ممكن أن يتصوره العقل رغم النكسات التي عرفها⁽¹⁾.

إن نيتشه يرفع من قيمة الحضارة الإغريقية إطلاقاً، وهذا ما يدفعنا إلى البحث عن انتصارات هذه الحضارة مقارنة بالحضارات والانجازات الإنسانية الأخرى. ومن أجل ذلك سوف نعمل على تقسيم المكاسب النادرة - حسب نيتشه - للإغريق على حسب تقسيم مباحث الفلسفة وفروعها: أي الجانب الأنطولوجي (الذي يمثل مدخل الميتافيزيقا) والإبستمولوجي والأكسيولوجي، رغم أن هذا التقسيم قد يعجز عن استيعاب بعض مظاهر الحضارة والثقافة الإغريقية^(*).

1- الجانب الأنطولوجي:

على اعتبار علم الكائن أو الأنطولوجيا هو ذلك البحث في "الوجود على إطلاقه" أي ليس الوجود الحسي والمادي فحسب، بل "الوجود من حيث هو وجود"⁽²⁾، فإن للحضارة اليونانية نظرة منفردة مقارنة بباقي

(1) يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 50.

(*) إن استعمال مصطلحات مثل الثقافة والحضارة بهذه الطريقة العامة، قد يسبب مشكلات مفاهيمية ومعضلات اسمانية، تؤدي إلى مناقشات واختلافات لاحد لها. لأن معنى الثقافة أصلاً مازال مثار جدل واختلاف (هناك المئات من التعاريف، فهناك من يحددها بمائة وستين تعريفاً) كما يشكل موضوع علاقة الثقافة بالحضارة موطنَ سجال وصراع بين المذاهب والحضارات وحتى بين الأعراق المختلفة. أما استعمالنا نحن لمصطلح الثقافة أو الحضارة في هذا المقام، فهو بالمعنى الذي يتحدث عنه "مالك بن نبي" قائلاً: الثقافة لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، إنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيراً، تخص أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى. "للتوسع يمكن العودة إلى:

- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر ودار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة، 1984، ص 13.

- سليم دولة: ما الثقافة؟، منشورات المستقبل، الدار البيضاء، الطبعة الثانية،

1990، ص 30.

(2) André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.Cit, p 714.

الحضارات السابقة واللاحقة. وترتبط هذه النظرة الأنطولوجية أشد الارتباط بالميتافيزيقا الإغريقية، إن لم نقل أنهما متعاوضان ومتماهيان. ويمكن استبدالهما بتسمية "الإلهيات" أو "فلسفة أولى" كما حددها أرسطوطاليس في الأصل. وهذا التحديد يدفعنا للحديث عن الدين كما تصوره الإغريق القدماء، ونظرهم إلى الضرورة أو المصير الكوني والإنساني، إلى جانب فكرة الزمن لأنها من أشمل الأفكار المرتبطة بالوجود والكائن.

أ- **الدين الإغريقي:** بالنسبة لنيتشه - رغم عدم تدينه بالمعايير المتعارف عليها - تمثل الديانة اليونانية أهم مظهر من مظاهر قوة وعظمة الشعب اليوناني. حيث نجده يقول في هذا الموضوع: "المستوى الديني الذي بلغه الإغريق خاصة في علاقتهم مع آلهة الأولمب، يمكننا التفكير في تعايش طائفتين، واحدة نبيلة وقوية، والأخرى أقل نبلا، إلا أنهما تبدوان في الأصل وكأنهما كل واحد، إلهما من سلالة واحدة، لذلك ليس عليهما أن تحجلا من بعضهما. وذلك أروع ما كان في التدين الإغريقي"⁽¹⁾. إن الفرق بين الإنسان الإغريقي وألهته لا يكمن بتاتا في النوع، مثلما نتصور اليوم، بل في الكم فقط؛ كم النبالة. فكل من الناسوت واللاهوت يمتازان بالنبل والقوة والقسوة، لكن الإنسان يمتلك أقل مما تمتلك الآلهة من هذه الصفات. وهذا الفرق الكمي يجعل الإغريقي يشعر بالألفة بين آلهته، ولا يحس بالرهبة عندما يتحدث عنها، كما لا يفكر في العبودية أو الدونية أو الغربة عندما يتذكر ألهته. وبذلك أوجد العقل اليوناني مخلوقات أرقى من الإنسان قليلا، وأدنى من الآلهة قليلا أيضا، لكي يردم الفجوة بين المقدس والمدنس؛ فهذه المخلوقات هي أنصاف الآلهة، ومحصلة تزواج إنساني - إلهي.

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفروط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، III فقرة 111، ص 79.

يواصل نيتشه تحديد خصائص أخرى لهذا التدين المتفرد قائلاً: "إننا نوجه أنظارنا إلى آلهة الإغريق، وإلى صور أولئك الرجال النبلاء والساميين الذين كانوا يؤلهون الجانب الحيواني في الإنسان وبذلك يجنبونه تمزيق نفسه بنفسه أو صب جام غيظه عليها. لقد استخدمها اليونان لحماية أنفسهم من «الشعور بالذنب»»⁽¹⁾. إن سبب تحرر الإغريقي من كل الآلام النفسية، وعدم الشعور بالحسرة بسبب ارتكاب المعاصي وعدم التسامي على البدن والشهوات؛ فالسبب حسب هذا النص وحسب نيتشه، هو أن الآلهة ذاتها تشجع الإنسان على الاهتمام بالجانب الغريزي وعدم كبحه أو دفنه، مما لا يسبب له انشقاقاً سيكولوجياً يجعله مقيداً بأغلال الخطأ.

إن الوثنية ماهي في نظر نيتشه، سوى تلك الديانة التي تثبت الحياة، وكلمة الإله بالنسبة للإغريقي الوثني لا تعني له سوى القول "أجل عظمة لكل الأشياء"⁽²⁾. وهو ما نلاحظه في العبادات النسوية التي تمارسها اليونانيات، والتي لا يمكن أن نصفها - حسب نيتشه - إلا بالأكثر احتراماً، حيث تحظر الرموز الجنسية ويتم النظر إليها على أنها أكبر معجزة يمكن تصورها على الإطلاق. إن التأويل الأخلاقي للظواهر الغريزية والجنسية أمر لم يكن يطرأ على بال الإغريقي أبداً مثلما كان يطرأ على ذهن باسكال المسيحي. وهو أحسن دليل، في نظر نيتشه على أن الديانة الوثنية كانت متوافقة مع الحقائق الطبيعية والغريزية للإنسان، ولم تعمل على طمسها أو إنكارها⁽³⁾.

هناك شيء آخر لاحظته نيتشه في الحضارة اليونانية، يتمثل في عدم التبشير بديانات جديدة رغم توفر كفاءات لهذا العمل: "إنه يعود

(1) فريدريك نيتشه: جينولوجيا الأخلاق، مرجع سابق، II فقرة 23، ص 80.

(2) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 55، ص 161.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit. I aph 335, p 160.

الشرف إلى حضارة اليونانيين العليا، حتى في مرحلة بدائية نسبيا، في فشل محاولات تأسيس أديان جديدة مرة بعد مرة: إنه لمن المشرف لهذه الحضارة أن يكون قد وجد فيها، باكرا جدا، حشد من الأفراد من نوع متميز جدا... لقد حاول فيثاغورس وأفلاطون وربما أيضا أمباذوقليس، وقبلهم بكثير متحمسو أورفيوس، تأسيس أديان جديدة، لقد كان أول اثنين ممن سميناهم (فيثاغورس وأفلاطون) يملكان روحين ومواهب أصيلة لمؤسس الأديان لدرجة لا يمكننا إلا أن نندهش من فشلهما: فهما لم يتوصلا إلى أبعد من خلق مذاهب⁽¹⁾.

إنه على الرغم من القدرة الخارقة هؤلاء الفلاسفة والمشرعين، في التفكير وسن القواعد، إلا أنهم لم يتوصلوا إلى ما توصل إليه العديد من الأنبياء في الشعوب الأخرى، وهذا لا يعود طبعا إلى ضعف في شخصية هؤلاء الفلاسفة، إذ لو ظهوروا في مكان آخر لاستطاعوا تأسيس أديان قوية ودائمة، لكن فشلهم في وضع ديانات يعود في نظر نيتشه إلى الخصائص الذاتية الراقية للشعب اليوناني، ومنها اختلاف التفكير والاعتقاد من جزيرة إلى أخرى، وعدم استتباب روح الإتياع والقطعية في الشعب اليوناني الناقد بالفطرة، وقد كان التوجه الانفصالي عند الدولة اليونانية التي كانت تضم جزيرة واحدة لا أكثر، إلا في الحالات الشاذة والاستثنائية، وهو ناتج عن طبيعة التضاريس، قد ساعد ذلك على قيام الشرك، فكون الأله محلية وجهوية، وكون كل إله يتموقع في جزيرة من الجزر، يجعل تصور إله واحد وموجود في كل مكان كذلك أمرا مستحيلا⁽²⁾.

ويمكن ملاحظة سبب آخر في عدم مركزية الديانة الإغريقية، وابتعاد الوثنية عن الإستهاتكية والتسجحية التي تمتاز بها الديانات الأخرى،

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III فقرة 149، ص 128.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 318.

يعود إلى طبيعة الأشخاص الذين أوجدوا هذه الديانة. فبالنسبة للأديان الأخرى، كان المؤسسون والمطورون لها هم الأنبياء والكهنة والقديسين، الذين كانوا يتميزون بخاصية الإقرارات النهائية والجازمة، وعدم قابلية مناقشة تشريعاتهم. في حين أن الذي وضع الديانة عند اليونان، هم الشعراء والفنانون والفلاسفة والميزة التي تميز بها هؤلاء على الآخرين هي: سعة الفكر، وحرية الخيال اللامحدودة، وتفسير الآراء إذا اقتضى الأمر ذلك، وكل هذه العوامل جعلت اليونان "لا يملكون كتابا مقدسا رسميا"⁽¹⁾.

وفي مقابل تمجيد الديانة الإغريقية الوثنية، هاجم نيتشه بعنف وقسوة الديانات التوحيدية والتنزيهية، وعلى رأسها الديانة المسيحية^(*).

-
- (1) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، مرجع سابق، ص 236.
- (*) إن موقف نيتشه من الديانات الأخرى غير الديانة اليونانية الوثنية، هو موقف متذبذب وواسع جدا، ففيما يخص اليهودية نجده يصف هذه الديانة في بعض الأحيان بعبارات الاحترام، ويجعل "العهد القديم" مصدر العظماء، وهو بذلك إغريقي أكثر مما هو يهودي (جينيولوجيا الأخلاق، فقرة III 22) وفي بعض الأحيان الأخرى يجعلها المسؤولة عن خلق تصور الإله المقدس المتعالى، عكس الإله اليوناني الأنثروبومورفي والمحابت (الفجر، فقرة 68). ونفس التذبذب نلاحظه على موقفه من الإسلام؛ فتارة يجعل محمد (ص) متسلطا كهنوياً مثله مثل بولس والمسيحية، حيث استعار منهما الماوراء كأداة للعقاب (عدو المسيح، فقرة 42 وإرادة القوة، الجزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 350) وتارة أخرى يجعل الإسلام في طابعه الرجولي مناقضا للمسيحية الأنثوية ويسميه بالسامية الموجبة (عدو المسيح، فقرة 59 - 60 وإرادة القوة، الجزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 392) أما الديانات الغير توحيدية (اللاسمائية) وعلى رأسها الديانة الهندية فالحالة لا تختلف كثيرا عما قاله عن اليهودية والإسلام، فنجد تارة يماثل ويطلق بين البوذية والمسيحية، ويعتبرهما ديانة عدمية وانحطاط وانصراف عن الحياة (عدو المسيح، فقرة 20) لكن في مناسبات أخرى يجعل قوانين مانو، كجزء من الديانة الهندية، أحسن من المسيحية مئة مرة، لأنها قامت على مبدأ التراتبية الاجتماعية (عدو المسيح، فقرة 20 وأقول الأصنام، فقرة VII 3) فهناك أربع طبقات في التصور الديني البرهماني (نيتشه يذكر قوانين مانو) وهي على الترتيب: النوع الكهنوتي المسمى بالبراهميين وهم الطبقة الأسمى منزلة، لأنهم ولدوا من فم الآلهة والنوع الثاني هو المحارب المسمى الكشتريا أو الخطيون الذين ولدوا من ثديي الرب. والنوع الثالث هو نوع التجار والمزارعين

التي عملت في رأيه على كبح الفضائل الإغريقية وخنقها في مقابل نشر واستعراض ثقافة "المحرم" التي تؤثم الغرائز الطبيعية⁽¹⁾. وأسست مفهوم الوجود على الدلالة الأخلاقية، والشعور بالخطيئة، والانحياز للضعف والانحطاط والفشل في مقابل معاداة الأسياد الجبابرة، والأقوياء النبلاء. وحطمت كل تراتبية بواسطة مبدأ "تساوي الأرواح كلها أمام الله"⁽²⁾. وأكثر من ذلك فإن الدين المسيحي لم يكتف بتأسيس مبادئ جديدة فحسب، بل عمل على مواجهة الوثني، الذي أقل ما يقال عنه أنه بريء، لا ينسب إلى الوجود أي قيمة سلبية، إنما ينظر إليه كما هو، في صورته الجمالية كما كان يفعل هيراقليطس، لذا نجد نيتشه يتوجه على رأس الفلسفة المأساوية. ولعل هذه الخاصة، أي النظر إلى الوجود نظرة بريئة هي التي جعلت أحد الكهنة المصريين يقول لصولون، المصلح اليوناني المشهور عندما زار مصر: "إنكم أيها اليونان لا تزالون أطفالاً..."⁽³⁾.

إن هذا القول الذي شاع في تاريخ الفلسفة، والذي يفهم على أنه دليل صغر الحضارة اليونانية مقارنة بالحضارة المصرية العريقة والعميقة، لا يعني في الحقيقة إلا أن الوثنية تقوم على "براءة الصيرورة، بعيداً عن الخير

المسمى الفيشيا الذين بدورهم ولدوا من عورة الإله. والنوع الأخير هو الخدم أو الشحاذون المسمى بالشودراس، وقد ولدوا من أصابع قدم الرب. للتوسع في طبقات البرهمانية يمكن العودة إلى:

- مايكل كارذيرس: لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت يناير 1998، عدد 229، ص 189.

- يونج شوون كيم: الفكر الشرقي مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 38.

(1) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit aph 29, p 37.

(2) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, Op.Cit, p 175.

(3) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، مرجع سابق، ص 28. وول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 130.

وعن الشر، فكل هذه المصطلحات تقول الشيء نفسه: إنها تعلن غياب عقدة الذنب أي غياب السمة الأخلاقية لكل كائن⁽¹⁾.

وفي بحثه عن سبب تلويث هذه البراءة الإغريقية من طرف الديانة المسيحية المشؤومة، يفرق نيتشه بين شخصية الناصري والقديس بولس (وإن كان في بعض الأحيان يسوي ويمائل بينهما، مثلما فعل في الفقرة 353 من العلم الجذل). فالمسيحية التي نعرفها اليوم، حسب نيتشه، ليست من وضع عيسى الناصري، إنما هي من ابتداع القديس بولس، الذي يتميز بخصائص شخصية تختلف كلية عن طباع عيسى⁽²⁾. والقديس بولس قبل أن يعتنق المسيحية، كان على الديانة اليهودية، وكان يضطهد المسيحيين، كما تشرب من أفكار العهد القديم الذي يقر بالخطيئة، وعندما انتقل للعهد الجديد أسقط مكتسباته القبلية عنه، ويظهر الاختلاف بينه وبين المسيح في: "أن عيسى كان عمليا خاليا من كل معنى للخطيئة، ومن كل قلق عصبي آخر، وكان رجلا متهورا يحتد بسرعة، وحساسا، وقوي الإرادة. أما بولس فقد كان مفكرا أكثر من المسيح... وكانت تشغل باله مسائل كتيبة كالموت والعنف والألم، وتهيمن عليه فكرة الخطيئة"⁽³⁾.

إن هذا التمييز بين خصائص عيسى الناصري والقديس بولس، بين العملي والنظري، بين المرح والكثير، بين البريء والمحمل بالأثقال، يذكرنا بالتمييز بين هيراقليطس وسقراط، إذ نظر الأول إلى الوجود في كامل صفائه ونقائه، في حين أسقط عليه سقراط كل ما أبدعه عقله النظري، وشيطانه المتأمل، وكأن التاريخ أعاد نفسه في قضية انحطاط الحضارة اليونانية وتلوث الديانة المسيحية، إذ السبب واحد وهو

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 521.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 185.

(3) كولن ولسون: سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1971، ص 178 - 179.

اختفاء البراءة والنقاء بتضخم النظر. لقد كانت الدعوة التي أطلقها عيسى "رسالة مرحلة" تدعو إلى إقامة نظام في الحياة، وتكريسه بالقوة، عكس القديس بولس تماما، الذي حول المسيحية إلى محشر للمذعورين والخائفين، وحول ديانة النظام والقوة، إلى ديانة الكلاب العرجاء⁽¹⁾. هذا، وقدم نيته تحليلًا للكاهن عموما والقديس بولس خصوصا، والآليات التي يستعملها لخلق فكرة الخطأ والشعور بالذنب، وتأسيسه المثل الأعلى الزهدي، في كتاب "جينولوجيا الأخلاق". وقد انتهى إلى النتيجة التي وصل إليها قبله الفيلسوف "ماكس شترنر"^(*) الذي ميز بين الوثنية والمسيحية قائلا: "تتبع عصور ما قبل المسيحية والمسيحية أهدافا متناقضة، هذه تريد مثلية الواقع، وتلك تريد وقعة المثل؛ هذه تبحث عن الروح القدس، وتلك تفتش عن الجسد بتجلياته؛ هذه تدير ظهرها باشمزاز لما هو واقعي، مع احتقار العالم، وتلك ترمي إلى نبذ المثل واحتقار العقل"⁽²⁾.

- (1) كولن ولسون: سقوط الحضارة، مرجع سابق، ص 181.
- (*) Max Stirner (1806 - 1856) اسمه الحقيقي هو "يوهان جيسبار شميديت"، فيلسوف ألماني ولد في بايروت، حضر دروس هيجل في برلين، ويعتبر من أكبر دعاة النزعة الفردية، ومن أكبر الذين انتقدوا فكرة المقدس والجوهر التي اعتبرها مجرد أشباح. اشتهر بكتابه "الوحيد وملكيته". وقد طُرحت مشكلة علاقة نيته بشترنر، نظرا لتقارب الكثير من الأفكار بينهما، فرغم أن كتاب شترنر ليس موجودا في مكتبة نيته، ولم يثبت أنه أخذه من مكتبة الجامعة، كما أنه لم يستشهد به إطلاقا، رغم أنه كان يوصى به الطلبة في جامعة بال، إلا أن هناك من يفترض أنه اطلع على فلسفته من خلال الكتاب الضخم (يحتوي على ألف ومائة صفحة) "تاريخ المادية" لصاحبه فريدريك ألبرت لانج Friedrich Albert Lange (1828 - 1875)، الذي كان نيته دائم الاطلاع عليه، واستقى الكثير من معارفه منه. نقلا عن: Gisèle Souchon: Les grands courants de l'individualisme, Op.Cit, p 48- 49.
- أيمن أحمد محمد: الوحيد والإنسان الأعلى، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 48- 51.
- فؤاد زكريا: أفاق الفلسفة، دار مصر للطباعة، 1991، ص 211.
- (2) رودولف شتاينر: نيته مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 125.

ب- تفسير الوجود أو ضرورة المصير: قلنا إن الشعب اليوناني يتميز عن بقية الشعوب بنظرته العامة إلى الوجود، وقد تجسدت هذه النظرة بأحسن صورة في المسرحيات التراجيدية. إن مسألة الوجود تتعلق في نظر نيتشه بتأويل الخطأ، فالإغريقي لم يكن ميالا إلى توزيع الذنوب والآثام بعد الكوارث والجرائم، ولم يكن يمتاز بروح الاضطغان، التي تعمل على نسبة الذنب لصاحبه، والسعي دون كلل لتأثير الأقياء والعظماء من الناس. فإذا كانت الفكرة السائدة عند معظم الناس هي أن الإنسان هو مصدر ومنبع الخطأ والإثم (مثلما بشر بذلك رجال الدين وحتى الفلاسفة أمثال ديكارت)، فإن النظرة الإغريقية لا تجعل الخطأ من وضع أو خلق الإنسان، إنما تتصوره مسلطا عليه بصورة مبهمة وغامضة، لأن الخطأ يصدر عن بنية الأشياء والوجود⁽¹⁾. وهذا ما عبر عنه نيتشه عندما حلل "الشعور بالذنب وما شاههما" قائلا: "هذا ما كان يقبله كذلك إغريق المرحلة الأكثر قوة وشجاعة، كتفسير لأصل كثير من الأشياء القاتلة، الجنون وليس الإثم!... كيف أمكن حدوث هذا التشويش؟ كيف يحدث في رؤوس مثل رؤوسنا نحن النبلاء الأصل، نحن السعداء، الموفقون، المميزون الطيبو المعاشرة، الفضلاء؟ هذا هو السؤال الذي ظل يطرحه على نفسه، طيلة قرون النبيل اليوناني كلما شاهد جريمة أو كبيرة لا يفهمها وقد اقترفها رجل من طبقته، فلوث بها نفسه، وفي نهاية الأمر يقول وهو يهز رأسه: «لا شك أن أحد الآلهة قد أعمى بصيرته» لقد كان هذا المهرب من مميزات الإغريق النموذجية⁽²⁾. إن هذا يعني أن الإغريقي هو، في نظر نيتشه، رجل اللامسؤولية، فالوجود في طبيعته مذنب، والحياة الإنسانية في حركتها ونموها تفرز

(1) Jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger - la philosophie greque, Op.Cit, p 30.

(2) فريدريك نيتشه: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، فقرة II 23، ص 81.

ظواهر إجرامية وجنونية، لكن البشر ليسوا مسؤولين عن هذا، بل الآلهة هي مصدر كل ذلك، وتساهم بنصيب كبير في الأحداث الجسام التي تعترض حياة الآدمي. وهنا نلاحظ، حسب نيتشه، الفرق الشاسع بين المسيحية والوثنية في تفسير الخطأ وبنية الوجود. فالأولى تعتبره خطيئة أما الثانية فتعتبره جريمة، الأولى تثقل حمل الإنسان في حين أن الوثنية تزيح عنه كل ما من شأنه أن يجعل الإنسان في حالة صراع ومعاناة⁽¹⁾.

وعملية إسقاط الذنب عن الإنسان، كما تتصورها الديانة اليونانية القديمة، مرتبطة بتصور آخر أكثر شمولية في النظرة الأنطولوجية الإغريقية، هو تصور المصير. والمصير عند اليوناني هو تلك القوة العالية على كل شيء، والتي لا يمكن الانفلات من قبضتها، وهذا ينطبق على الإنسان ككائن فان وضعيف، كما ينطبق على الآلهة نفسها كموجودات قوية وخالدة، فهي كذلك خاضعة لتلك الضرورة القاهرة. وهذا ما يعني أن الحرية - كما تم تصورهما لاحقا عند المسيحية أو الفلسفة التي تخدمها - مسألة غير واردة أصلا في العقائد الإغريقية⁽²⁾.

وهذه الفكرة هي التي تناولها شعراء التراجيديا في الكثير من مسرحياتهم، وهكذا نجد مثلا الآلهة أثينة تقول لثواس ملك التاورديين (أو التاوريسيين) بعد الاعتداء على معبد الآلهة أرتميس، من خلال سرقة تمثاله من طرف ابن أغاممنون بمساعدة أخته افيجينيا التي تم التضحية بها: "أحسن، فحكم الضرورة أقوى منك، بل ومن الآلهة"⁽³⁾. حتى زيوس كبير الآلهة كذلك محكوم بالقدر الذي لا يمكن أن يقرر إلا وفقا لما قرره هذا القدر والضرورة. وإذا كان الحال كذلك، أي الإيمان بـ: "سيطرة الضرورة" على كل ماهو

(1) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 31.

(2) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 64 - 65.

(3) يوربيديس: افيجينيا في تاوريس، ترجمة اسماعيل البنهاوي، وزارة الإعلام، الكويت، فقرة 1490، ص 189.

كائن، فإنه كان يجب على الإغريقي أن يقارب بين إرادته وإرادة الوجود، وقد اطلق نيتشه على هذه المقاربة اسم "حب المصير" Amor Fati. بمعنى أن: "يجعل الإنسان قوله «نعم» للوجود كما هو، وقوله «نعم» للوجود كما يريد هو، شيئا واحدا. وفي هذا إسقاط بصورة حتمية لمبدأ غائية الوجود⁽¹⁾، لأن الضرورة في المصير تعني أن ظواهر الوجود وكل ما له علاقة بالإنسان، يسير بصورة آلية، لا يمكن تغييرها أو التحكم فيها، ولو تعلق الأمر بالآلهة ذاتها. في حين أن الغائية تعني التخطيط من طرف عقل أعلى للوجود بحيث يجعل لكل ظاهرة تبريرا معقولا وتفسيرا مقبولا.

والفرق بين جعل المصير فوق الإنسان والآلهة معا مثلما فعل اليونان، وتمجيد الحرية والإرادة سواء الإنسانية أو الإلهية كما فعلت المسيحية؛ يكمن في إدخال فكرة الخطيئة والشعور بالذنب. فإذا كان الإنسان حرا في المسيحية ويتمتع بالإرادة، فإنه بالضرورة يتحمل نتائج أفعاله، ويكون موضوع إدانة بصورة مستمرة. لكن بالنسبة لليوناني في العصر التراجيدي، فإن الأخطاء والفواحش المرتكبة ليست دليل إدانة، بل هناك من المندسات ما كان يعبر عن الشرف والقوة، مثل السرقة التي نفذها بروميثوس^(*)، في هذا الصدد

(1) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 69 - 70.

(*) بروميثوس: Promethée بطل اسطوري يوناني، أشفق على البشر، بعدما وجد الموجود البشري عاريا حافيا وبغير ملابس أو سلاح، عكس بقية الحيوانات الغير الناطقة التي جهزت بما يلزم لكي تتكيف، بسبب سوء حكمة ابيميثوس في توزيع الخصائص على كل جنس. فقام بروميثوس - على حد تعبير الشاعر اسخيليوس - بالتطاول على الأسرار، واختطف شعلة النار، ثم ألقاها إلى البشر. فأمر زيوس الإله هيفايستوس (الحداد) بتقييد بروميثوس بأغلال من الحديد على صخرة من بلاد القوقاز. وسلط عليه "ذلك الصقر الأحمر العنيد، لينهش لحمه القديد، وهو يعود عليه في كل يوم، كمزاحم يتخاطف في وليمة عيد، وكبده يتقطر سوادا كلون العبيد... وليس لهذا العذاب من نهاية". بتصرف عن:

يقول نيتشه: "كان اليونانيون - عكس اليهود - أقرب إلى التفكير بأنه يمكن للمدنيات أيضا أن تملك شرفها، نظير بروميثوس، وحتى ذبح الحيوانات كتعبير عن الغيرة الجنونية نظير أجاكس(*)". فلحاجتهم إلى منح المدنيات كرامة، اخترع اليونانيون المأساة⁽¹⁾. هذا، وإن قول أفلاطون في الكتاب الأخير من "الجمهورية" إن الإنسان حر، لأن كل نفس تختار لها حياة بعد الموت، وهذا الاختيار فهو مسؤول أمام كل الأفعال التي يقوم بها، لكن معظم الناس يتهربون من هذا الإلزام الثقيل؛ "وبدلاً من أن يلوم - الإنسان - نفسه على آثامه، أخذ ينحى باللائمة على الحظ، وأوامر الآلهة وأي شيء ما عدا ذاته"⁽²⁾، دليل على "لا - هيلينية أفلاطون" كما كرر ذلك نيتشه في مناسبات عديدة ومواقع كثيرة. فالنظرة التراجيدية التي كانت هي أساس فهم الوجود عند اليونان في العصور السابقة لسقراط، كانت تقدم العزاء النفسي للإنسان، لكي لا ينقسم على نفسه، ويعترب عن حقيقة الوجود، المساوية إلى درجة أن الجريمة

-
- اسخيليوس: بروميثوس في الأغلال، ترجمة اسحق عبيد، مكتبة مبدولي، القاهرة، 1991، ص 10 - 113.
 - أفلاطون: محاورات بروتاغوراس (أو عن السفسطائيين والتربية)، مرجع سابق، ص 88.
 - أ. أ. نيهاردت: الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1994، ص 95 - 107.

(*) Ajax ابن تيلامون وملك السلاميين، هو أحد المشاركين في حرب طروادة. وبعد موت أخيل ابن بيليوس اجتمع الأخيين لكي يحددوا لمن تؤول أسلحته وجيشه، فتم اختيار عوليس (أوديسيوس) لقوته وجبروته، وبذلك تم إقصاء أجاكس أجراً قائد أخي من هذا الشرف، فأصيب بنوبة من الجنون، فذبح كل حيوانات الجيش ثم انتحر فاقترح مينلاؤس عدم دفنه. نقلاً عن:

- Sophocle: Tragédies- Ajax, traduit par Paul Mazon, éditions les belles lettres, 1962, p 190.

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، فقرة III 135، ص 123.

(2) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 486.

كانت تدخل في نظر اليونانيين في تكوين بنية الوجود، وليست فعلا إضافيا من عند الإنسان.

ج- اللاتاريخية الإغريقية، أو بين الزمن الدائري والزمن المستقيم: إن مسألة النظر إلى الزمان هي أهم المسائل الميتافيزيقية التي تفرد فيها الشعب اليوناني، مقارنة بالشعوب والثقافات الأخرى سواء الشرقية أو الغربية. وقد لاحظ نيتشه هذه الخاصية وطورها بأسلوبه الخاص، وهي التي سماها بالعود الأبدي للمماثل. حيث نجده يقول: "لقد اكتشفت ماهية الإغريق: إنهم يؤمنون بالعود الأبدي!"⁽¹⁾.

كانت هذه الفكرة من الأفكار المألوفة عند اليونان، لذا فمقولة القبل أو البعد الزمئتان المرتبطتان بالموت والميلاد، لم تكن تدخل في تصور الفرد اليوناني للزمن. وبالتالي فهو غير مكترث أصلا بالزمن والتاريخ الذي لا يؤثر في مصيره. وهذا عكس التصور المسيحي؛ حيث الزمن يتطور في مسار حقيقي ومستقيم، مرتبط بمهية الإنسان ككل، كما يحدد مصير الفرد سواء في حياته أو بعد موته. فقيمة الزمن بين الوثني والمسيحي مختلفة إلى درجة التناقض⁽²⁾.

لقد بلغ اهتمام نيتشه بهذا التصور اليوناني للزمن، إلى درجة أن جعل هذه الفكرة من الأفكار المحورية في تصوره الأنطولوجي، كما جعلها عنصرا أساسيا من عناصر الميتافيزيقا الزرادشتية التي عمل على نشرها، إذ نجده في القسم الثالث من "هكذا تكلم زرادشت" يقول: "كل ما يتصف بالاستقامة فهو يكذب، إذ أن الحقيقة منحنية الشكل وليست مستقيمة، والاستدارة هي الخاصية الحقيقية للزمن..."

Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884. (1)
Op.Cit, aph 8 [15], p 351.

(2) اميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 1956، ص 55.

وطريق الأبدية له مسار منحني... حيث يصبح الانتهاء عودة إلى
الابتداء"⁽¹⁾.

وإلى جانب نيته، قدم اشبنجلر ملاحظات دقيقة، تبين مدى
هامشية الزمن في الحضارة الإغريقية التي يسميها الحضارة
الكلاسيكية، مقارنة بالحضارات الشرقية. فقد اهتم الشعب المصري
بالحفاظ على أدق تفاصيل تاريخه، حيث تم تسجيل أرقام الملوك
وترتيبهم الزمني تسجيلًا دقيقًا ودائمًا، بحيث لا يضيع مع مرور
الزمن، وقد كشف علماء الآثار هذه الحقائق كشفًا يدعو إلى
الدهشة. في حين أن الإغريق، إلى عصر "صولون" لم يسجلوا أي
تاريخ معتبر، ولم يحتفظوا بأهم الأحداث الماضية، ويبدو أن السبب
في هذا الإهمال الإغريقي للزمن يعود: "لكون الزمن حتى عهد
بريكليس كان يقاس بامتداد الظل وتقلصه، والفضل يعود إلى
أرسطوطاليس في نشر مفهوم كلمة ساعة التي وضعها البابليون قبله،
فلم يكن العالم الكلاسيكي قبل أرسطو يعرف أي تقسيم دقيق
لليوم. بينما كانت بابل ومصر قد اخترعتا منذ عهود مبكرة ساعات
مائية ومزاوّل شمسية. فإن أثينة انتظرت أفلاطون ليقدّم إليها ساعة
مائية قديمة الطراز بدائية الصنع، ومع هذا بقيت هذه الساعة ذات
شأن تافه بالنسبة إلى الإغريق، ولم يكن بمقدورها أن تفعل أو تؤثر
شيئًا في الشعور الكلاسيكي بالحياة"⁽²⁾.

وإهمال اليونان للزمن يدل على أنهم شعب "لا زمني" عكس اليهود
الذين لا يمكن وصفهم إلا بأنهم "شعب الزمن" لأنهم لا يتصورون
الزمن مثل التصور اليوناني القديم، الذي يعتقد أن الزمن مجرد
دورات طبيعية دون أي هدف أو غرض محدد، أو معنى مقصود، بل

(1) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait zarathoustra, Op.Cit, III les sept sceaux 1, p 213.

(2) اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 55 - 58.

الزمن مجرد حركة ميكانيكية عمياء وغير غائية. لقد أدخل اليهود تصورهم الجديد للزمن، القائم على الحركة الموجهة نحو هدف، وهي حركة لها بداية ونهاية محددين تمام التحديد؛ البداية تمثل قصة الخلق والتكوين، والنهاية تمثل "يوم القيامة" أو انهيار التكوين والحركة والعالم، لذا يمكن أن نسمي التصور اليهودي للزمن بـ: "الرؤية القيامية للوجود"⁽¹⁾، في مقابل "العود الأبدي" عند اليونان وعند نيتشه كذلك.

إن هذه النظرة الإغريقية المتميزة للزمن، باعتباره عودة أبدية للحركة دون توقف، أو كما عبر عنها نيتشه في "الناقة" على لسان زرادشت الذي قال: "سوف أعود مع هذه الشمس، ومع هذه الأرض، ومع هذا النسر والأفعوان، وعودتي لن تكون حياة جديدة أو أفضل من الأولى أو مشابهة لها، إنما سوف أعود إلى هذه الحياة ذاتها بكليتها وتفاصيلها، بهدف أن أعلم من جديد العود الأبدي لكل الأشياء"⁽²⁾. قال بها العديد من الفلاسفة في العصر المأساوي، أمثال هيراقليطس وفيثاغورس - رغم أن نيتشه ينسب هذه الفكرة إليه دون غيره في بعض الأحيان - وقد اعتبر نيتشه تصور اليونان للعود الأبدي دلالة على الصحة وعلامة على الأصالة، في حين اعتبر تصور الشعوب التاريخية، حيث فيها الإنسان ينتظر نهايته الفردية والقيامة دلالة على الضعف والانحطاط والسلبية، وعدم القدرة على المواجهة الرجولية للأبدية. لذا فإن أهم صفة يمكن أن تنسب للشعب الإغريقي هي اعتباره "شعبا لا تاريخيا"⁽³⁾. واللا تاريخية، في نظر

(1) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 22 - 32.

(2) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait zarathoustra, op. cit, III le coalescent -2, p 204.

(3) روديجر بونير: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فواد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 18.

نيتشه، هي أكبر دليل على قوة شعب من الشعوب. هذا، ويمكن تشبيه الفرق بين الديانتين اليونانية والمسيحية (وكل الديانات المجاورة لها) في نظرتها إلى الزمن؛ بالفرق بين العداء الشجاع الذي يعدو دون توقف ودون تحديد نقطة الوصول ولا حتى نقطة الانطلاق، (عودة العدو الأبدي) والعداء الضعيف البنية، الذي لا يقبل العدو إلا إذا حددت له مسافة سباقه مع تقسيمها إلى مراحل، نظرا لضعف قدراته وقلة تحمله.

2- الجانب الإستمولوجي:

سوف نستعمل هنا مصطلح الإستمولوجيا بمعناه الواسع، الذي يدل على النظام المعرفي لمرحلة معينة، وموقف أفراد الحضارة ذاتها من الفكر والمعرفة والبحث، أو ما يمكن أن نسميه "بثقافة المعرفة" أو "المتخيل الاجتماعي للمعرفة" على حد تعبير الباحثين الاجتماعيين الفرنسيين، وليس بالمعنى الفلسفي الخاص والمحدد الذي يقتضي الإجابة عن الأسئلة الثلاثة المعروفة؛ إمكانية المعرفة، وطبيعة المعرفة، وأخيرا حدودها⁽¹⁾. لذا سوف نعمل في هذا المقام على إظهار حرية المعرفة في الحضارة الإغريقية، ومختلف نوازع المعرفة الفلسفية اليونانية، وبعد ذلك نحدد النازع الذي ميز حضارة اليونان، وجعلها قوية وعبقرية حسب نيتشه.

أ- حرية المعرفة أو اللا - تسيحية: "يجب أن نشعر بالخيول والرهبة أمام الإغريق... بالاعتراف بالحقيقة: لقد كان اليونانيون قادة الثقافة، ثقافتنا وثقافة العالم كله، لكن الخيول التي تبحر عربتهم القيادية كانت في أغلب الأوقات من الخيول الهزيلة، ولا تناسب تطلعات فرسانها"⁽²⁾. هكذا تكلم نيتشه عن الحضارة اليونانية في

(1) عبد المعطى محمد: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 27.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 15، ص 181.

مؤلفه الأول. لقد كان اليونانيون هم واضعي أساس المعرفة والفكر الإنساني، وكانو مهندسي نظرية المعرفة، رغم مرورهم بفترة انحطاط طويلة والتي بدأت مع العقل النظري؛ سقراط وأتباعه، في مقابل فترة من العبقورية هي مقارنة بالمرحلة الثانية تبدو قصيرة جدا.

رغم ذلك فإن الأساس قد تم وضعه، وهو أساس متين لا يمكن أن يسقط أبدا، رغم سقوط بعض الجدران والأسوار العالية. وهذه المسألة قد حققت الإجماع من طرف معظم الفلاسفة، إذ اعتبروا أن الحضارة اليونانية بمثابة ذلك النهر الذي لا ينضب، منه يستمد الإنسان المعاصر إلى اليوم الكثير من المعاني ومنطلقات البحث والتفلسف، حيث يقول أحدهم: "إذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، لن نجد شيئا يتحرك في العالم إلا وهو يوناني في أصله"⁽¹⁾. ويعبر هيجل عن المكانة المعرفية لليونان بقوله: "اليونان: منارة التاريخ، لقد كانت اليونان وإيطاليا تمثل مسرحا لتاريخ العالم خلال فترة طويلة. ولقد وجد روح العالم وطنه هنا عندما لم يكن في وسط أوروبا وشمالها"⁽²⁾.

ومن المعلوم أن هيجل يجعل مقولة الحرية (الجزئية وليس الكلية بالنسبة لأفراد الشعب أو عناصر الدولة- المدينة) هي ما يميز الإغريق عن غيرهم من الشعوب الشرقية حيث الحرية منعدمة، ما عدا الحاكم. كما يميزهم عن الشعوب الجرمانية الحديثة حيث الكل أحرار. لذا فالتفوق الفلسفي اليوناني على بقية الحضارات مرجعه إلى مبدأ الحرية الجزئية.

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 206.

(2) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار النشر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 167 - 186.

وتفسر الباحثة "إديث هاملتون" (**) منبع الحرية اليونانية تفسيرا جغرافيا، إذ أن ظاهرة العبودية المطلقة للأفراد لا تظهر إلا في الأماكن حيث الأرض مسطحة وسهلة التضاريس، خالية من الهضاب والجبال والوديان، وحيث لا يمكن لأفراد الدولة إلا الخضوع لأوامر الحاكم أو السلطان بسبب عدم قدرتهم على الفرار أو الاشتغال في السر. لكن التضاريس التي لا تمتاز بالخصائص السابقة، حيث الأرض المتوتية، أين تصنع الطبيعة ملاجئ للهرب والتستر، تساعد على قيام التمرد المرتبط بالشعور بالاختلاف والحرية، ففي هذه الطبيعة، لا يمكن للحاكم إخضاع الشعب بسهولة، وتكون النزعة الانفصالية هي المسيطرة. وكل الخصائص الطبيعية السابقة تميزت بها اليونان أحسن من المناطق الشرقية المجاورة. وما مسرحية "اسخيليوس" المسماة "الفرس" (**) إلا دليل على مبدأ الحرية عند اليونان في مقابل العبودية عند الفرس أو ما شابهها من حضارات (1).

وقد أفرزت خاصية الحرية التي تفك قيد الروح والعقل، ظاهرة أخرى تميز بها الشعب اليوناني، وهي: التنافس والإبداع الذي يطال مجال المعرفة ذاتها، وهذا ما يجعل وجود رأي واحد، أو نزعة ومدرسة واحدة، أو حتى معتقد واحد أمرا من أمور المستحيل. فكل تفكير كان يرادف التأويل والاختلاف. وهو ما جعل الشعب

(*) Edith Hamilton باحثة أمريكية من أصل ألماني، توفيت سنة 1963، كرست جهودها لمظاهرة اليونانية، وحاولت تقديم تفسيراتها لهذه "المعجزة". نالت الصليب الذهبي من الملك بول، ملك اليونان سنة 1957 ومن أهم مؤلفاتها المتعلقة باليونان نجد: الميثولوجيا (مترجم إلى العربية)، وصدى اليونان، وثلاث مسرحيات يونانية.

(**) ملخص هذه المسرحية هو: أنه قيل لملكة الفرس أن الإغريق يحاربون كرجال أحرار دفاعا عن شيء عزيز على قلوبهم. حينها سألت الملكة: أليس عليهم سيد؟ فقيل لها: لا رجل يسمى الإغريق عبيدا أو تابعين.

(1) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، مرجع سابق، ص 31.

اليوناني، شعبا محاربا ومنافسا، نشأ على صفة الصراع والتجاوز، حتى في مجال المعرفة. وهذا ما يعبر عن ميزة يمكن أن نسميها "إرادة القوة الإبيستيمولوجية أو المعرفية". وقد يكون اكتشاف نيتشه أطروحة "إرادة القوة" وتبنيه لها، حيث اعتبرها الحقيقة الوحيدة في الوجود، وألف أكبر كتاب من كتبه تحت هذا العنوان، يعود في الأساس إلى تأثره بخاصية اليونان في هذا المجال⁽¹⁾، إذ أن التنافس الكبير بين المدارس الفلسفية، وحتى بين الفلاسفة في مدرسة واحدة يعكس ميل اليوناني لأن يكون هو المسيطر والأقوى معرفيا.

وإذا كان هيجل يتحدث عن الحرية الجزئية كعامل من عوامل قيام وتطور الحضارة الإغريقية، فإن نيتشه يوافق في هذه المسألة، ويضيف عليه قائلا: "لا يمكن أن تظهر ثقافة متفوقة إلا حيث توجد طبقتان من المجتمع محصنتان ضد بعضهما... طبقة تمارس الأشغال الشاقة وطبقة تمارس العمل الحر. اقتسام الحرية ليس وجهة نظر أساسية حين يتعلق الأمر بإبداع ثقافة متفوقة... هكذا يتحدث إلينا صوت الماضي الخافت..."⁽²⁾. ومن الواضح أن هذا الصوت الخافت هو صوت اليونان القديمة، التي ساهم في إنشاء ثقافتها ومعارفها كل من المفكر والعامل على حد سواء، لأن كل فرد التزم بطبقته ووظيفته، وهذه التراتبية هي التي دافع عنها أفلاطون وأرسطوطاليس، كأساس لقيام المدينة وتطورها.

وقد يحدث لأحدنا أن يتعلل ببعض الحوادث والوقائع التي احتفظ بها التاريخ، لكي يرفض الأطروحة التي تقول إن الحرية المعرفية عند اليونان ليست مثلما يتصورها العقل الحالي، إذ أنه تم تضيق الخناق

(1) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 156. (هامش)

(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، VIII فقرة 439، ص 194.

على المفكرين، وإدانة الفلاسفة، وما حادثة سقراط إلا أكبر دليل على ذلك، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم تتم محاكمة وإعدام سقراط في بداية أو منتصف حياته الفكرية؟ ولماذا ترك إلى غاية شيخوخته (ولد سقراط حوالي 470 ولم تتم محاكمته وإعدامه إلا سنة 399، أي بعد أكثر من سبعين سنة من عمره وحوالي خمسين سنة من التفكير)؟ أو بعبارة أكثر تحديد لماذا ترك سقراط حتى قال كل ما يريد أن يقوله؟ أليس هذا دليلاً على عدم وجود نظام سياسي في أثينا يحارب حرية المعرفة. ثم إن إعدام سقراط هو مسألة فردية لا يمكن تعميمها لكي تكون قاعدة. وبالفعل، فإن أفلاطون يشير في "مينون" إلى أن تضايق أنيتوس (وهو رجل سياسة ومن بين متهمي سقراط) من مناقشات سقراط يعد سبباً دفعه لاتهامه، فقد هدد سقراط عندما أخرجته في أحد المناقشات قائلاً: "لهذا فإنني أنصحك بالتالي، إذا أردت إطاعتي فيجب أن تكون على حذر"⁽¹⁾. وهذا دليل على أن المسألة شخصية وفردية. وهناك مسألة أخرى تثبت الأطروحة السابقة وهي أننا إذا كنا نعرف أن أفلاطون (وحتى أرسطو إلى حد ما) قد سار في منهج معلمه سقراط، وقام بنشر تعاليمه في مستوى أوسع وأعلى، فلماذا لم يتعرض للمضايقات من طرف الأثينيين، بل ترك شأنه يفكر بأقصى ما يمكن تصوره من الحرية؟ أليس هذا دليل على حرية الفكر في أثينا⁽²⁾؟ لقد أثبت نيتشه هذه الأطروحة بطريقته الخاصة عندما أعلن أن سقراط لم يُقتل بل انتحر، وهذا ما يعني أن تسييح الفكر وتخليده في اليونان وأثينا مسألة غير واردة بالمعنى الذي نتصوره.

(1) أفلاطون: محاورات مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 143.

(2) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، مرجع سابق، ص 36 - 37.

ب- المعرفة والنوازع الأربعة: يقرر نيتشه أن الإنسان تنقسمه عدة نوازع، متصارعة فيما بينها، فإن سيطر الميل الجمالي على الإنسان، كنا أمام "إنسان جمالي" وإن تسلط النازع الأخلاقي، أصبحنا أمام "الإنسان الأخلاقي"، أما في حالة غلبة الميل الديني، فإننا نكون بالضرورة أمام "الإنسان الديني أو المتدين". وأما إذا تغلب نازع المعرفة، فإننا في هذه الحالة نكون أمام "الإنسان الناظر". ولو قمنا بمسح مختلف النوازع التي ظهرت في الحضارة اليونانية، لوجدنا أنها تشمل كل ما يمكن أن ينزع إليه الإنسان في شموليته، أي في كل زمان ومكان وكل ثقافة أو حضارة، فقد ظهرت عند اليونان كل النوازع الممكنة تصورها: فهناك الطراز الديني الذي يمثل واضعي مختلف الأساطير والمعتقدات الوثنية ومختلف النحل الدينية، مثل العبادة الديونيزوسية التي تتخذ من النشوة الفنية والجنسية طقوساً لها^(*). وهناك الطراز الجمالي عند هيراقليطس الذي فتح نظرة جديدة لم يتم التفتن إليها مسبقاً. كما جسد اليونان الطراز الأخلاقي، وهذا يظهر عند المدارس الأخلاقية السقراطية واللاحقة لسقراط أمثال الأبيقورية والكلبية والرواقية وحتى الشكاك. والطراز الأكثر قوة عند اليونان هو الإنسان الناظر، الذي بدأ أول ما بدأ عند سقراط وتطور بعد ذلك على يد أفلاطون وأرسطو، الذي بلغ الذروة بواسطة

(*) يبين لنا الشاعر يوربيديس انتشار نوع من الممارسات الطقوسية الباخية (نسبة إلى باخوس أو ديونيسوس)، فيها النسوة الباخيات ينشدن مآثر ديونيسوس على دقات الدفوف، والصباحات الفروجية، ويتركن بيوتهن، سعياً وراء هذا الطرب الباخى، يمجدن الرقص والخمر، ويذهبن لأماكن منعزلة لإرضاء شهوات الذكور، وبهذا فهن يمجدن أفروديت، آلهة الحب الجنسي أو الحسي. للتوسع يمكن العودة إلى:

- يوربيديس: عابدات باخوس، ترجمة عبد المعطي شعراوي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 1997، فقرة 115 - 235،

منطقه، لأن الإنسان الناظر، والذي يستعيز بالجدل عن الفن والشعر، لا بد له من وسيلة أو آلة وهي المنطق⁽¹⁾.

ب/1- **النازع الجمالي**: هو النازع الذي يدعونا للنظر إلى العالم باعتباره شيئاً جميلاً، رائعاً وعذباً، رغم ما فيه من قسوة وفضاعة وغلظة. وأكبر من جسد هذه النظرة هو الفيلسوف هيراقليطس والشعراء التراجيديين (هوميروس، اسخيليوس وصوفوكليس)، وأكبر معاد لهذا النازع هو أفلاطون، لأن هذا الأخير هو: "المتعصب للموراء وأكبر المفترين على الحياة، وأكبر عدو للفن أنجبه أوروبا". لذا نجد نيتشه يكرر في الكثير من كتبه الصيغة التي أراد أن يذيعها وهي: "أفلاطون ضد هوميروس"⁽²⁾.

وهوميروس هنا، هو رمز الإنسان والفنان التراجيدي، إلى جانب هيراقليطس الذي يرى أن النظرة التي تجعل العالم موطن الذنوب والأخطاء هي نظرة قاصرة ومقيدة وعامية سطحية، عكس النظرة العميقة التي تكشف أن الوجود: مثل الشعلة النارية التي لا تنضب، ومثل لعبة الفنان أو الطفل الذي يبني ويهدم بأقصى ما يمكن تصوره من البراءة. كما جسد شعراء المأساة هذه النظرة الجمالية من خلال إنتاجهم الشعر المأساوي، فالمأساوي هو مأساوي، من جهة، ولكنه جميل من جهة أخرى. والمسرحية هي التي تحول فضائع ومآسي الوجود والحياة إلى "نازع جمالي فني"، بحيث يشعر الإنسان المشاهد بأن الكون هو لعبة فنية في يد المصير أو القدر الذي يقهر الكل. والفن اليوناني كما تصوره نيتشه قائم على مبدئين؛ "الأول هو الذي يوقظ في المرء زوبعة الوجود نفسه، فيعبر عن ذاته بالهوى والرقص والغناء، وهو مبدأ السكره والعريضة والحياة الجنسية الصاخبة. بينما

(1) فريدريك نيتشه: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، فقرة III 25، ص 135.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 676.

مقتضى المبدأ الثاني أنه النازع الذي يوقظ فينا ملكة الرؤية والنظام والإبداع، وهو مبدأ الحلم والرؤية والسكينة: المبدأ الأول هو الديونيسوسي والثاني هو الأبولوني⁽¹⁾.

ب/2- النازع الديني: تعتبر الديانة الوثنية اليونانية (وحتى الرومانية) عند نيتشه انتصاراً على العدمية البوذية من جهة، وإحياء لقواعد "مانو" التراتبية من جهة أخرى. فهي ديانة عبادة الجسد، ورمز القوة والإخصاب، ورمز كل ما هو محسوس، ومقلصة الفارق بين الإلهي والإنساني أو البهيمي⁽²⁾.

ولئن كانت الديانة الوثنية تقرب بين المقدس والمدنس، بل تطابقهما، إذ هناك مدنسات إلهية ومقدسات بشرية، فإنها كذلك تقترب من النظرة التراجيدية التي تمجد الحياة وتربط الأخلاقي بالطبيعي وتقيمه عليه، أي تأسيس قيمة الخير على الجسد، أو ما يمكن أن نسميه "بأخلاق الجسد" حيث يكون الخير هو القوة والصحة والشجاعة والوفرة... كما أن العمل على تقريب الإلهي والإنساني في الديانة الوثنية هو، في نظر نيتشه تعبير إبستمولوجي عن وحدة العالم معرفياً، فليس هناك ظاهر أو باطن (عالم المثل الأفلاطوني والشيء في ذاته الكانطي) وليس هناك معرفة حسية أو عقلية (التقسيم البارميندي). لكن أفلاطون بجذله هو الذي قام بعملية الفصل والتقسيم، وخلق "عالم الخير" المستقل والمفارق للعالَم، ومهد بذلك لديانة جديدة، هي ديانة الضعفاء والمرضى. وبميلاد المسيحية التي مهد لها أفلاطون فلسفياً، انتهى العالم القديم، وتم اغتيال الوثنية من خلال: "جعل العالم موضوع تحريم، ورسم الشيطان على جدران وأسواره"⁽³⁾.

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 325, p 156.

(2) Friedrich Nietzsche: Humain, trop humain II, le voyageur et son ombre, Op.Cit, aph 78, p 273.

(3) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 196, p 152.

ب/3- **النازع النظري:** يؤكد نيتشه أنه مع سقراط انتهى زمن الإنسان التراجيدي الجمالي، وبدأ عهد جديد مشؤوم، هو عهد الإنسان الناظر لأنه - مثلما أظهرنا سابقا - خاصم ديونيسوس وهاجم التراجيديا، وشك في ديانة الجسد واقتلع الفرد اليوناني بأكمله من رابطته التاريخي القديم، الذي يعتبر مصدر تواصل الأعراف والتقاليد اليونانية بين الأجيال⁽¹⁾. وتعزز الإنسان الناظر بأفلاطون وأرسطوطاليس اللذين وضعاً أورغانون الإنسان الناظر، وأسساً قواعد العلوم والمعارف النظرية والميتافيزيقية. لكن نيتشه ناهض هذا التحول، وقام يحاول نفس كل البناء الذي صممه عقول المنحطين الضعفاء بهجومه على البرهان الذي هو وسيلة الجدل وهدفه في الوقت نفسه، ودفاعه عن هيراقليطس، والفلسفة الرسولية الشعرية الشذرية، التي تملك قيمة فنية أكثر بكثير من كل النظريات الأرسطية⁽²⁾.

ب/4- **النازع الأخلاقي:** كانت الأخلاق اليونانية، في مرحلتها الأولى أريستقراطية بامتياز، تمجد الجسد والقوة المتعضية مع السياسة أو الدولة، والمنفصلة عن العقلنة أو التبرير العقلي الجدل، مثلما فعل سقراط ولاحقيه. ثم في مرحلة لاحقة تمت "فردنة الأخلاق" بعدما كانت مرتبطة بالجماعة والدولة وبعدم كانت الفضيلة تعني "الفضيلة السياسية" بالدرجة الأولى، لأنها تعبر عن حب الوطن⁽³⁾. والتضحية من أجله، لقد أصبحت الأخلاق بعد سقراط تعني الرحمة والعالمية والدينية، وفردية تنشئ السعادة الشخصية مع المدراس المتأخرة:

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, Op.Cit, IV aph172, p 271.

(2) مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعتر، دار المعارف بمصر، 1953، ص 6.

(3) محمد الشيخ: نقد الحدائث في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 418.

الأبيقورية والرواقية والكلبية... وهذا ما يمكن تسميته بأخلاق المرض والوهن⁽¹⁾.

بهذه النوازع الأربعة: الجمالي والديني والنظري والأخلاقي، التي ظهرت في الثقافة اليونانية منذ البدايات الأولى حتى عصر الأفول الذي تمثله مدرسة الإسكندرية، استطاعت الذهنية اليونانية أن تنتج نظرية في المعرفة تشمل كل ما يمكن للإنسان أن ينتجه على الإطلاق، وبذلك استطاعت المعرفة الإغريقية أن تجمع في خيرتها وتجربتها كل "احتمالات العقل".

ج- المعرفة كفن: إنتقاء النازع الجمالي: من النوازع المعرفية الأربعة التي وضعها العقل اليوناني، ينتخب نيتشه النازع الجمالي الفني "كنظرية للمعرفة" عند اليونان بإعتباره الأكثر أصالة وتميزا وتعبيرا عن حقيقة هذه الحضارة وقوتها في عصر العبقرية والنبوغ. فالنزعة الجمالية هي الغالبة على الشعب اليوناني، إذ أن المقولات المستعملة من طرف الإغريق في وصفهم للظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها هي مقولات ذات طابع جمالي وليس ذات طابع منطقي. وتفسير ذلك أن الصفات الكيفية المباشرة لظواهر الكون المختلفة والمتنوعة لا يمكن معرفتها إلا من خلال التعبير الكيفي والوصفي الفني والجمالي، في حين أن الطريقة المنطقية القائمة على مقولات مثل "التماثل والتوازن والتناسب" لا يمكن لها التعبير عن حقيقة الظواهر الطبيعية⁽²⁾.

لقد تفتن اليونان إلى أن هذه الطبيعة التي نعيش فيها (وقد كان اليونان أبناء طبيعتهم بحق، فأكبر الظواهر الطبيعية كالكسوف وأصغر الحشرات كذبابة النعرة كانت حاضرة في فلسفتهم). بتنوعها الكبير وكثرها الهائلة لا يمكن اختزالها إلى معادلات عددية

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 529.

(2) جون ديوي: البحث عن اليقين، مرجع سابق، ص 115 - 179.

أو قضايا رقمية دقيقة، بل يكفي وصفها بالمقولات الكيفية، التي تتخذ من الذاتية أساسا لها، وكل مقولة ذاتية هي تعبير عن الشعور بالجمال تجاه الطبيعة المعجزة، وكل استعمال لما هو ذاتي يؤدي بنا إلى النظرة الفنية، أو "نظرية المعرفة الفنية الجمالية" وما انتقاد نيتشه للنظر والمنطق كأحاييل لغوية، إلا تعبير عن الأصل الفني للمعرفة عند اليونان. فالعقل والمنطق والروح العلمية مهما كانت دقيقة في التعبير والمعرفة لا يمكن لها جمع حقيقة الكون التي تتميز بالتنوع والتعدد إلى درجة استحالة صيغها في قوالب عقلية أو منطقية.

لقد عبر نيتشه عن هذه الثنائية "المتخاصمة" بين الفن والمعرفة كنظر بقوله: "معركة المعرفة مع المعرفة!... كان التحكم عند الإغريق لصالح حضارة فنية"⁽¹⁾. ويقصد نيتشه بهذه المعركة المعرفية؛ الصراع بين المعرفة كفن (المعرفة الأولى) والمعرفة كنظر وتأمل خالص (المعرفة الثانية)، أو الصراع بين الإرادة والعقل، وتحكيمه للإرادة والشعور والعاطفة لأنها تنطوي على كل ما يمت إلى جمال الكون الحسي والجانب الجسدي للإنسان، وتثبت الفتنة الأرضية. وما انحلال حضارة الغرب ككل، بداية من اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد، إلا بسبب انتصار ملكة العقل وهيمنتها على باقي الملكات، أو طغيان النزاع النظري على النزاع الجمالي والديني الوثني. لقد انتصر العقل، حسب نيتشه، بعدما كان صوته خافتا أو متوازنا مع صوت آخر في العصر التراجيدي، وكان هذا الانتصار للعقل على حساب الطاقة الإبداعية التي تصدر عن الغريزة والإرادة اللامعقولتين. ومنه يمكن القول أن نظرية المعرفة عند الإغريق في عصر قوتهم قائمة على الأدب لا العلم، على الحدس لا المنطق، على الإرادة لا العقل⁽²⁾.

(1) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 36, p 47.

(2) رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 493 - 494.

أما سبب انتخاب وتمجيد نيتشه "لنظرية المعرفة الفنية" عند الإغريق فهو يعود إلى توجه الفن دائما إلى الحياة، كما هي موجودة في الظاهر، لا إلى ما هو أعلى من هذه الحياة، كما هو الحال بالنسبة إلى العقل، الذي أول ما يفعله هو الإعلان عن "زيف الظاهر" وخطأ الحواس، وبالتالي عن ضرورة البحث عن الحقيقي في مقابل الظاهر، والثابت في مقابل المتحرك. وهو ما عبر عنه نيتشه عندما قال: "عند الإغريق كل شيء يتحول إلى حياة! أما عندنا فكل شيء يبقى معرفة"⁽¹⁾. إن المعرفة الحقة هي التي تتوجه إلى الحياة، والأرض والجسد والمحسوس، هي المعرفة الفنية والجمالية. لا المعرفة من أجل المعرفة، أو المعرفة التي تتجه إلى الذهني والمفارق البعيد.

3- الجانب الأكسيولوجي:

يشمل مبحث القيم، في الفهم الفلسفي المؤلف، قيمة الخير التي تقابل علم الأخلاق، وقيمة الحق التي تقابل علم المنطق، وقيمة الجمال التي تقابل فلسفة الفن والجمال. لكن نظرة نيتشه للقيمة هي أكثر أهمية واتساعا مما نعتقد، فوصفه بفيلسوف القيمة والأخلاق ليس عبثا، حتى أن "أوجين فينك" اعتبر المعادلة الرئيسية لفلسفة نيتشه بأكملها هي: "الوجود يساوي القيمة"^{(*) (2)}. أي تأويل الكائن أساسا كقيمة، أو إخضاع الحقيقة للقيمة. وهذا يعني أن القيمة أكثر التصاقا بالوجود والحياة من الحقيقة. إن القيمة أكثر تعبيرا عن الإنسان ككائن أرضي له منظور، لذا سوف نحاول

(1) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, op. cit, aph 47, p 53.
(*) وهي الأطروحة التي طورها الدكتور جمال مفرج في رسالة الماجستير التي أعدها حول "فلسفة القيمة عند نيتشه"، وناقشها في جامعة منتوري (1997) ونشرها تحت اسم "نيتشه الفيلسوف الثائر" (أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003).

(2) Eugen Fink: La philosophie de Nietzsche, Op.Cit, p 229. Et André Comte-Sponville: la brute... in: pourquoi nous ne sommes pas nietzscheëns, Op.Cit, p 77.

في هذا المقام دراسة: الأخلاق والفن والسياسة عند الإغريق كتجل لعظمتهم وعبقريتهم كما يكشفها نيتشه، منحرفين في ذلك بعض الشيء عن الترسمة الأكاديمية لمبحث القيم.

أ- الأخلاق اليونانية بين التراتبية والمساواة: يقول نيتشه بعد تحديده المشهور لأخلاق السادة وأخلاق العبيد: "إن التعارض الأخلاقي الأول بين حسن وسيئ، يقابل نقيض أطروحة نبيل وحقير... ومن الراسخ لدى كل النبلاء أن العامة كذّابة، والـ: "صادقون" كان هو الاسم الذي يمنحه النبلاء لأنفسهم في اليونان القديمة، ومن الجلي أن التسميات الأخلاقية كانت في البداية، منسحبة على الناس، ثم امتدت فيما بعد لتشمل الأفعال"⁽¹⁾. وهذا ما يعني أن أصل الحكم الأخلاقي يعود إلى الطبقات والأفراد وخصائصهم ومكانتهم الاجتماعية، وليس إلى الفعل في حد ذاته، فالأخلاق اليونانية هي أخلاق قائمة على مبدأ تراتبية الأفراد اجتماعيا، لأن البشر عندها ليسوا متماثلين، ذلك هو الصوت الصادر من العدالة عندها⁽²⁾.

ونموذج الأخلاق اليونانية نجده في شخصية "إوليس Ulysse" الذي يتميز بالاستعداد للكذب والانتقام الشنيع والاحتيال، والتصرف بمهارة في مختلف الظروف والمتغيرات، والتظاهر إذا كان الموقف يقتضي ذلك، ومعاملة الند بالند، والعناد البطولي⁽³⁾ (*). ولو تأملنا

(1) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير والشر، مرجع سابق، IX فقرة 259، ص 178.

(2) Friedrich Nietzsche: Fragments posthums, Op.Cit, aph 3[39], p 71-aph 12 [43], p 428.

(3) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit, aph 306, p 199.

(*) هذه الصورة التي نقلها نيتشه قريبة من الصورة التي قدمها له يوربيديس الذي ذكره تحت اسم "أوديسيوس" ابن سيسفوس (وهو نفسه أوليس ويترجم أيضا عوليس) حيث قام بأخذ أفيجينيا بنت أجاممنون من شعرها دون رحمة، للتضحية بها من أجل الجيش اليوناني الذي عجز عن الإبحار بسبب انعدام الرياح في خليج "أوليس". كما أن الصورة التي قدمها نيتشه لسلّم الأخلاق اليونانية المرتبطة بالديانة الوثنية، قريبة جدا إلى حد الاعتقاد بأنه استوحاها من الترسمة الماكيافيلية التي تقول: "إن ديانتنا

القيم الأخلاقية كما ينظر إليها اليوناني ونيشيه، لوجدنا أنها تستجيب لما هو متأصل في الإنسان، ولا تقوم بقمع أهوائه وطبيعته، مثلما نجد ذلك في بعض الأخلاقيات التي تلغي بصورة مطلقة الأولواع الطبيعية، سواء المنظومة المسيحية أو الكانطية، وهو ما جعل نيتشه يقول: "... إن الأخلاق المضادة للطبيعة، أي تقريبا الأخلاق الملقنة، الممجدة، المنصوح بها إلى هذا اليوم، تسير على العكس تماما ضد غرائز الحياة"⁽¹⁾.

ومنه فإن الأخلاق الإغريقية تأسست في نظر نيتشه، على الصحة والوفرة في الحياة، وعلى الجسد والأرض، وعلى القوة والسيطرة. وتأسست كذلك على الرجولة، وهكذا، فإذا كانت باقي الحضارات والثقافات وحتى الديانات تعتبر الإتصال الجنسي بين الرجال من أكبر الرذائل الأخلاقية وأعظم الآثام الدينية، فإن هذه القيمة عند اليونان مقلوبة: "لقد كانت العلاقات الإيروسية بين الرجال والمراهقين، عند درجة تتجاوز فهمنا، هي الشرط الوحيد والضروري في كل هذه التربية الرجولية... فكلما أقيم

تحبذ فضائل التواضع والتأمل على فضائل الفعل. إنها تضع السعادة القصوى في الذلّة، ونكران الذات والإعراض عن الأشياء الإنسانية، أما الأخرى (الديانة الوثنية الإغريقية والرومانية) فتضع الخير الأسمى في عظمة النفس، وقوة الجسم وكل الخصائص التي تجعل الإنسان مهابا. "كما نجد فصولا كثيرة من "الأمير" فيها يمجّد ماركيافيلي صفات القسوة والهيبة واللاإنسانية واستعمال الأساليب الحيوانية التي تقتضي الذكاء (الثعلب) والقوة (الأسد). نقلا عن:

- يوربيديس: افيجينيا في أوليس، ترجمة اسماعيل البنهاوي، وزارة الإعلام، الكويت، فقرة 139، ص 96.
- نيكولو ماركيافيلي: الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص 89 - 94.
- محمد المزوغى: نيتشه ونقد الدين (مقال في الأنترنت:

<http://www.hadatha4syria.org>

(1) فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، مرجع سابق، ٧ فقرة 4، ص 39 - 40.

وزن كبير لهذه العلاقات، كلما انخفضت مخالطة الرجال للنساء" (1).

إن في هذا ما يدل على أن أخلاق الشعب الإغريقي وإلى وقت متأخر، كانت قائمة على أساس رجولي في مقابل اضطهاد المرأة وتهميشها، من خلال جعل وظيفتها الأساسية لا تتجاوز الوظيفة الطبيعية للإنجاب والتربية، وكان انتشار العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج من الظواهر الشائعة في المجتمع اليوناني، سواء عند العامة من الناس أو الخاصة، عند رجال السياسة أو الفلاسفة والشعراء. لم تكن المشكلة عند الفرد اليوناني تكمن إذن في نوع العلاقات الجنسية - أي تفضيل المرأة أو تفضيل الغلام بالنسبة للرجل - بل كانت المسألة تطرح على مستوى الإفراط والاعتدال في العلاقات الجنسية، فالإكثار والمداومة في ذلك هو غرور وإفراط، وهو فقط ما كان يعتبره اليوناني رذيلة (2).

هذا، ويعبر "ديورانت" عن حقيقة الأخلاق اليونانية قائلاً: "المعايير الخلقية عند الآخيين تختلف عن معايير اختلاف فضائل الحرب عن فضائل السلم... ويرى (اليوناني) أن من حقه أن يفترس كل ضعيف، وأسمى الفضائل في رأيه فضيلة الذكاء المقرون بالشجاعة والقسوة. وليس الرجل الصالح عنده هو الرجل اللطيف المتسامح، الأمين الرزين، المجد الشريف، بل الذي يحارب ببسالة وكفاية... لقد كان ثمة نيتشيون قبل نيتشه وقبل

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، ٧ فقرة 259، ص 144.

(2) ميشيل فوكو: هم الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص 68 - 74.

ثرازيمكس(*)). ولفظ الفضيلة Virtus مشتق من لفظ الرجلوة Arete (أو Vir الذي يعني الرجل) وهو صفة آريس أو المريخ، وهو إله الحرب⁽¹⁾. وهذا يعني أن الأخلاق القائمة على المساواة والرحمة لا تمت إلى اليونان بأية صلة، وكل من نطق بكلمة مساواة وعمل على تحقيقها، يعتبر بالضرورة عدواً في نظر نيتشه، كالرواقية والمسيحية وجان جاك روسو والإشترابية.

ب- الفن اليوناني والدينيوية: إذا كان الفن هو أكبر شيء دافع عنه نيتشه طيلة حياته، فإن اليوناني هو نموذج كل الفنون التي تعبر عن عبقرية الإنسان، وعن وعيه التراجيدي، سواء الفنون المسرحية المرفوقة بالموسيقى والشعر، أو الرسم والنحت... الموجهة لخدمة الإنسان. ولأن الفكر اليوناني القديم كان يرى في الإنسان الغاية النهائية للطبيعة، ولا يقبل التضحية والافتداء به، كما حدث لاحقاً مع اللاهوت المسيحي⁽²⁾، فإن كل الفنون، خاصة الموسيقى، كانت تنمو بصورة متجاوزة ومتعادلة مع الفكر والفلسفة، ولم يكن هناك انفصال بين المعرفة والفن في العصر التراجيدي⁽³⁾. لقد كان الفن

(*) أو ثرازيماخوس وهو عنوان المقالة الأولى من الجمهورية، والتي قصد أفلاطون أن يجعلها محاوراة مستقلة بعنوان اسم هذا السفسطائي، والتي كتبها في مرحلة الشباب قبل بقية محاورات الجمهورية التسعة. وثرأزيماخوس هو الذي قدم موقفه من السؤال الذي طرحه سقراط حول: ماهية العدالة؟ فكان قوله أن العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى، ورعاية صالح الحكم القائم لأنه هو الأقوى. بتصرف عن:

- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 19 - 23.

- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 93.

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 96 - 97. وول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 101. وول ديورانت: قصة الحضارة - قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء 9، مرجع سابق، ص 49.

(2) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, Op.Cit, IV aph 408, p 329.

(3) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 190, p 145.

اليوناني موجهها للحياة مثلما كان نابعا منها أيضا، لأن الحياة أو الوجود الحايث كان، للإغريقي هو كل شيء، وليس خارجه شيء آخر، والموت ذاتها داخله في بنية الحياة، وليس يعلو عليها شيء البتة⁽¹⁾.

ولما كان الفن اليوناني يعالج مواضيع مرتبطة بالدين والآلهة والكائنات الغير طبيعية، مثلما نجد ذلك في المسرحيات التراجيدية، فإن محور هذه المعالجة كان هو الإنسان، لذا لا يمكن وصف الفن الإغريقي إلا بصفة الإنسانية والدينية في مقابل الفن الشرقي الموجه للموتى والملوك. لقد كانت المسارح اليونانية تضم أكبر عدد ممكن من المتفرجين، والذي كان يصل في بعض المسارح الكبرى إلى اثنين وثلاثين ألف متفرج، وهو عدد ضخم حتى بالمعايير المعاصرة المتطورة. وهذا يدل على أن الفن المسرحي المرفوق بالموسيقى كان عنصرا أساسيا في حياة الإغريقي، حتى أن حكومة بريكليز خصصت ميزانية حق المشاهدة للمواطن الفقير.

وتظهر إنسانية الفن الإغريقي كذلك في النحت، إذ نجد منحوتات الآلهة في صورة إنسانية - إنسانية جدا، حيث يتم تحديد أدق تفاصيلها المادية، وكان النحت اليوناني هو السباق إلى تصوير العري أو ما يسمى بالفن الجريد، وهذا يعكس إفراط الفن اليوناني في الإنسانية، عكس الفن الشرقي الذي كان منفصلا عن الإنسان مقارنة بالفن اليوناني، إذ أن الأهرام المصرية لم تخصص للإنسان بما هو مواطن له الحقوق المدنية، بل بنيت من أجل إنسان مفرد، هو الملك أو الفرعون، لذلك صور الفن الشرقي الآلهة في صور تعلق الإنسان، وترفض تشبيهها، أو جعلها أنثربومورفية⁽²⁾.

(1) عبد الرحمن بدوي: الموت والعبقريّة، مرجع سابق، ص 18.

(2) لطفى عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق،

هذا، ولم يخصص النحت اليوناني، لتمجيد الآلهة فقط، بل أرخ للعديد من الشخصيات، من خلال وضع منحوتات لهم، لازالت موجودة حتى الآن في المتاحف العالمية، أمثال سقراط الأثيني (المتحف البريطاني) وبريكليس (الفاتكان) (*) وصولون، وسقراط مع أسبازيا (المتحف الوطني بنابولي) وزينون الإيلي، وأنتيستثن (الفاتيكان بروما). لقد كان الفن اليوناني، مقارنة بالفن المعاصر، يتميز بصفة فريدة هي اتصاله الدائم بالحياة اليومية، بل إنه كان يخدم هذه الحياة واحتياجات البشر، عكس ما نلاحظه اليوم، حيث انحجب الفن في المتاحف، ولم يعد يطلع عليه الإنسان إلا في لحظات قليلة ومعدودة⁽¹⁾.

ج- **الفريزة السياسية عند الإغريق:** إن القيام بمقارنة تصور الإغريقي للسياسة والدولة، بالتصور الحديث والمعاصر، سوف يصدمنا حقاً. فقد كان الفرد اليوناني يعرف جيداً أن الدولة هي الشرط الضروري لكيوننته، فهي لم تكن تمثل في نظره تلك الحواجز المانعة والحدود المعيقة، أو ذلك المراقب المتسلط، بقدر ما كانت تمثل ذلك الرفيق في درب الحياة الصعبة⁽²⁾.

(*) خصصت الباحثة ميشلين سوفاج المهمة باليونان كتاباً عنوانه سقراط، قدمت فيه أكبر قدر من المنحوتات اليونانية التي تتخذ الفلاسفة والطقوس الدينية والرياضية موضوعاً لها، كما عرضت بقايا العملة اليونانية (الدرخما Tétradrachme) وصور المسرحيات الكوميديّة الأثينية في القرن الرابع قبل الميلاد، ودروس الموسيقى ومختلف التدريبات الرياضية حيث المصارعون عراة. ونهر اليسوس أين تم اختطاف أوريثيا من طرف بورياس (التي ذكرها أفلاطون في فايدروس، ص 36) والصورة الممتلئة لهذه الحادثة المحفوظة في متحف ميونيخ، ومنحوتة موت سقراط الموجودة في متحف اللوفر. وعملة جزيرة ساموس البرونزية في القرن الثاني بعد الميلاد وعليها صورة فيثاغورس، ومجموعة من المخطوطات اليونانية الأصلية والمنسوخة لاحقاً. مع نصوص حول سقراط وشخصيته. للاطلاع يمكن العودة إلى:

- Michelline Sauvage (avec la collaboration de marie sauvage): Socrate et la conscience de l'homme, éditions du seuil, France 1956.

- (1) ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 134.
- (2) Friedrich Nietzsche: Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, Op.Cit, 3^e conférence, p 132.

لقد كان الشعب اليوناني القديم، "سياسيا بالفطرة"، والنشاط السياسي لم يكن خاصا بفرد دون آخر، أو طبقة دون أخرى - رغم بعض التحديدات التي وضعها صولون وبيركليس أين تتم مراعاة الضرائب التي يدفعها المواطن، لذا كانت هناك مناصب غير متاحة لأي مواطن - إنما كان لكل مواطن الحق بل الواجب في العمل السياسي، وحتى سقراط رغم انتمائه للطبقة الدنيا فقد شغل منصبا سياسيا وقانونيا. وهذا الميل الفطري للعمل السياسي نابع من قناعة اليوناني بأن المصالح العامة أسبق بكثير من المصالح الخاصة، وهذا ظاهر في خطبة بريكليس التي قال فيها: "القوة والسلطة في الدولة إجمالا أجدر لفائدة الأفراد بالذات، من الرخاء لكل واحد، إذ أن الفرد الذي حالفه الحظ، ليس دون غيره انعمارا بخراب وطنه بينما الفرد السيئ الحظ، في وطن مزدهر، له حظ أكبر في النجاة"⁽¹⁾.

إن هذا القول جعل نيتشه يقول عن بيركليس بأنه: "أكبر الانكساغوريين، وأقوى وأشرف رجل وجد على الإطلاق... لقد كان يتوجه الى شعبه كخطيب، عام، وبأسلوب أولمبي، وكان من رخام ملؤه الجمال الصارم والثابت، لقد كان صافا، وملتفا في معطفه دون أن يزعج طياته، ودون أن تتحرك ملامح وجهه، ودون أن يتسم، وبصوت متناسق وقوي... وكان يبدو وكأنه مختصر كون انكساغوراس"⁽²⁾. وإذا كان نيتشه مثلما أظهرنا ذلك سابقا يعتبر انكساغوراس من فلاسفة التراجيديا، لأنه اكتشف مأساوية الوجود القائم على اللاغائية والصدفة والعنى والآلية، وبالتالي اللاعقلانية، فإن بريكليس لا يقل مأساوية عنه، ويظهر ذلك في قوته التي تعبر عن

(1) ثيوكريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 22-42.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 19،

ص 95 - 96.

تخدي الإنسان لرهبة الوجود، ومحافظته على ميزة الشعب اليوناني من خلال تقنين الانتخاب وجعله حكرا على الأبناء الشرعيين الذين يولدون من آباء أثينيين، وكان شديد الارتباط بالفلسفة من جهة إذ كان يكن أكبر الإجلال والإعجاب لأنكساغوراس، ومن جهة أخرى كان يميل إلى الفن من خلال تأثره بفيدياس⁽¹⁾. ويواصل نيتشه تمجيد بريكليس من خلال جعله القائد السياسي للثقافة المأساوية عندما يقول عنه: "إن هذه الثقافة التي كان سوفوكليس شاعرها، وبريكليس هو رجل دولتها، وهيبوقراط هو طبيبها، وديموقريطس هو خبيرها في العلوم الطبيعية، جديرة بأن تدشن باسم أحد هؤلاء المعلمين، السوفسطائيين، لكن ولسوء الحظ... تعرضت لهجمات أفلاطون وكل المدارس السقراطية"⁽²⁾.

ويربط نيتشه بين الفلسفة المأساوية والحياة السياسية عند اليونان إلى درجة أن وحد بينهما قائلا: "الفلسفة الإغريقية القديمة ليست إلا فلسفة رجل الدولة. كم هو البؤس الذي يعيش فيه رجال دولتنا! وبالمناسبة هذا هو الذي يميز أكثر المرحلة السابقة لسقراط عن المرحلة اللاحقة عليه: "لقد" كان الإغريق مع أمباذوقليس وديموقريطس على الطريق الصحيح في تقدير الوجود الإنساني تقديرا صحيحا، لا معقولة معاناته؛ بينما لم يبلغوا ذلك مع سقراط. إن النظرة النزيهة والمتصفة للناس هي التي تنقص جميع السقراطيين، الذين ملؤوا رؤسهم

(1) ول ديورانت: قصة الفلسفة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 17.

(*) من أكبر وأشهر نحاتي اليونان في العصر البيريكليسي، هو الذي نحت (رفقة أعوانه) تماثيل البارتنون وأشهرها هو تمثال أثينا بارتثوس المنقوش من العاج والذهب. انتهز معارضي بريكليس ضياع بعض الذهب والعاج من محترف (ورشة) فيدياس فاتهموه بالسرقة وتمت ادانته. نقلا عن: ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 115.

Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit. aph 168, p p 133 - 134. (2)

بالتجريدات الشنيعة الحقيرة (الخير، العادل)... لقد فقدوا سذاجتهم بسبب سقراط، بينما كانت أساطيرهم ومآسيهم أكثر حكمة بكثير من علم أخلاق أفلاطون وأرسطو. وفلسفة رواقبيهم أو أبيقوريهم تبدو فقيرة جدا مقارنة بشعرائهم ورجال الدولة السابقين"⁽¹⁾. لقد كان العنصر السياسي، حسب نيتشه، علامة من علامات النظرة المساوية للوجود، إذ عمل رجال السياسة على تنظيم المدينة وجعلها قوية في مواجهة الدول الأخرى، وهو مظهرا من مظاهر خلفية فكرية مأساوية مفادها أن التنظيم عمل وتخطيط إنساني وليس موروثا إلهيا جاهزا، وما بريكليس إلا نموذج لهذه القوة الكبيرة.

وقبل بريكليس كان هيراقليطس يقول عن الدولة: "يجب أن يقاتل الشعب دفاعا عن القانون كما يقاتل دفاعا عن الأسوار". وهذا ما يثبت مرة أخرى التلاحم بين الفلسفة والسياسة في العصر المأساوي عكس الفلسفة المتأخرة، حيث كان أبيقور مثلا ينصح الحكماء بالابتعاد عن النشاط السياسي، والغزوف عن الجدال والصراع المدني، سعي وراء الهدوء والسكينة. هذا، ويشير هيجل إلى أن كلمة أثينة ليس لها معنى واحد فقط عند الشعب الإغريقي، فمن جهة هي ذلك المجموع من المؤسسات السياسية والقانونية التي تشرع للدولة، ومن جهة أخرى هي الآلهة أثينة التي تمثل روح الشعب ووحدته"⁽²⁾. لذا لا يمكن وصف اليوناني في العصر التراجيدي القوي إلا بأنه: "رجل سياسي في ذاته" وليس هناك في نظر نيتشه من يقابله في جميع الحضارات بهذه الصفة أي: التضحية بالامشروطة بكل مصالحه لخدمة وقوة الدولة"⁽³⁾.

(1) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 193 - 196, pp 147 - 152.

(2) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 125.

(3) Friedrich Nietzsche: cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits. In La philosophie à l'époque tragique des grecs, Op.Cit, aph 3: L'état chez les grecs, p 186.

رابعاً: نتائج الفصل الثالث

هكذا، ومن خلال تحليل العناصر السابقة نستنتج ما يلي:

1- رغم أن الاسم الذي يطلقه نيتشه على فلسفة المرحلة الثالثة من تاريخ الفلسفة اليونانية هو: "المدارس مابعد- سقراطية" وفي بعض الأحيان الأخرى "المدارس مابعد- أفلاطونية". ورغم اختلاف الترسيمة والتسمية، إلا أن الجوهر واحد. فأفلاطون لم يفعل شيئاً غير إكمال وتطوير المسار السقراطي. ومنه يمكن اعتبار الفلسفة المتأخرة بمثابة: "تركة سقراطية - أفلاطونية"⁽¹⁾. وإذا كان هناك من يعتبر أن "أعظم تراث عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن في فخامة أفلاطون ولا في سعة علم أرسطو، بل نجده في المذهبيين العمليين، مذهبى زينون وأبيقور كما نجده في تشكك بيرون"⁽²⁾. فإن نيتشه لا يوافق على هذه المقولة وهذا الاعتبار، ويرفض الفلسفة النظرية التأملية (المتافيزيقية) مثلما يرفض الفلسفة العملية، على حد سواء لصالح الفلسفة التراجيدية.

2- نفهم من تحليل نيتشه للفلسفة المابعد - سقراطية وخصوصاً من قوله: "عندما تصير الأخلاق موضوع عناية واهتمام، فاعلم أن ذلك علامة شقاء وضيق". وقوله: "سقراط، أريستيبوس، المغارين، الكلبيين، أبيقور، بيرون: هجوم عام ضد المعرفة لصالح الأخلاق"⁽³⁾.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 251.

(2) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مرجع سابق، ص 12. وهو قول John Pentland

Mahaffy في كتابه "فكر وحياة اليونان Greek life and thought"، ويذكره كذلك عثمان أمين في كتابه حول الرواقية.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 67 - 72, (3) pp 28 - 31.

أن الطابع العام لهذه المرحلة هو "المسألة الأخلاقية". وهي بذلك تختلف عن خصائص فلسفة العصور السابقة التي كانت تتميز بالبحث في أمور الميتافيزيقا والفيزيقا. وهذا التهرب من هذه المواضيع من أجل الأخلاق هو بعينه ضعف وتقهرق ونقص في القدرات العقلية الإغريقية. بل أكثر من ذلك نجد فلاسفة العصر الثالث يسخرون من الميتافيزيقيين الأوائل، الذين انغمسوا حسب اعتقادهم في التأمل النظري المجرد، فحصل لهم مثل الذي: "يبحث على الحصى بدلا من الخبز". أي مثل الجائع الذي يفكر وينظر، دون أن يبذل أي عمل أو ممارسة⁽¹⁾. إن الفلسفة اللاحقة لسقراط وأفلاطون لا يمكن سوى اعتبارها تراجعاً وانكماشاً للفكر اليوناني مقارنة بما تم تحقيقه في الأزمنة النظرية. إنها تراجع على التراجع، فإذا كان عصر الانحطاط السقراطي هو تراجع عن عصر القوة التراجيدي، فإن عصر المدارس الأخلاقية هو تراجع مضاعف ومزدوج.

3- إن الصفة العامة التي تجمع، حسب نيتشه، المدارس الأخلاقية المابعد - سقراطية إجمالاً هي: "النشدان المقرز للسعادة" أو "السعي الدنيئ وراء السعادة"⁽²⁾. وهذا ما يجعل النزعة الفردية - الشخصية، تطغى على التفكير اليوناني، وتطفو على السطح في مقابل الغياب الكلي للوازع السياسي والمصلحة العامة، كما كانت في زمن دولة - المدينة. وتوصل نيتشه إلى أن المقارنة بين الفلاسفة القدامى، أي فلاسفة العصر التراجيدي حيث عبقرية اليونان بلغت قمته وأوجها، بالفلاسفة المتأخرين على أرسطو، تكشف عن الاختلاف الكبير والتباين الشاسع ويظهر ذلك أولاً في: تحالف

(1) عبد الرحمن بدوي: اشبنجر، مرجع سابق، ص 204 - 205.

(2) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 193, p 147.

الفلسفة القديمة - التراجيدية مع الفن، فكل الألغاز الكونية التي كانت تواجه المفكر المأساوي، كانت تُحل من خلال الفن والنظرة الجمالية المسرحية. ويظهر، ثانياً، في كون الفلسفة القديمة - التراجيدية غير "فردية سعادبة منطقية" عكس فلسفة المدارس الأخلاقية المتأخرة، فالأولى متجربة تماماً من السعي الدنيئ للسعادة السلبية، في حين أن الثانية فردية، لأن الفيلسوف فيها ركز على كيفية خلاص الفرد وأهمل المجموع أو الدولة، وهي سعادبة لأن كل التنظيرات والتحليلات الفلسفية كانت موجهة لكيفية تحقيق السعادة (الأتراكسيا، العيش الموافق للطبيعة، العودة إلى الحيوانية الطبيعية، تعليق الأحكام، العودة إلى الله بالتصوف).

إن كل هذه الفروق تجعلنا نقول إن الفلسفة اليونانية في المرحلة الثالثة الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى غاية القرن الثاني وحتى الخامس بعد الميلاد - حيث تم إغلاق كل المدارس الفلسفية التي تضم كل المذاهب الأخلاقية المختلفة - لم تستطع استعادة مجد الفلسفة التراجيدية، بعدما أفسدته مرحلة النظر السقراطية - الأفلاطونية، بقدر ما دفعت الانحطاط إلى أقصى درجاته.

الخاتمة أو قراءة في قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية

رغم أن الوظيفة المنهجية للخاتمة أو الإستنتاج هي الوصول إلى حل نهائي وتام للإشكالية أو مجموع المشكلات المطروحة في مقدمة البحث، إلا أن طبيعة الفكر الفلسفي اللا-منغلق، وخاصيته المتجددة والقابلية للفتح والإثارة المتكررة، تجعلنا عاجزين عن وضع نتائج توصف بالنهائية والثابتة، وعاجزين كذلك عن الوصول إلى نهاية قصوى. وفي حالة الموضوع الذي تم بحثه في هذا العمل؛ "نيتشه والإغريق" ارتأينا أن نوزع الخاتمة على النقاط التالية: نقد نيتشه في آرائه بالتفصيل وحسب ترتيب الفصول الثلاثة، ثم العمل على الإجابة على الأسئلة المطروحة في مقدمة البحث، وأخيرا تحديد الطابع العام والقيمة الإجمالية لقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية.

أ- إن الإطلاع على كل الفلاسفة الذين درسوا فلسفة نيتشه، يجعلنا نصل إلى قناعة مفادها أن: "كل نيتشوي انقلب على نيتشه". بمعنى أن كل فيلسوف ومفكر أو حتى باحث مبتدأ درس فكر نيتشه، يتأثر بالضرورة بمواقفه، ويدور في فلكه، لكن هذا الدوران سرعان ما يتحول إلى "سهم الخروج". وهذه هي الخلاصة التي توصل إليها ياسبرز، الذي يعد من أكبر قراء ومؤولي فلسفة نيتشه، حيث أعلن في كتابه "نيتشه، تمهيد لفلسفته": "بأن التفلسف مع نيتشه يؤدي ويدل على معارضته بصورة دائمة"⁽¹⁾. لذا يجب العمل على تجاوز

(1) Pierre- André Taguieff: Le paradigme traditionaliste: horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire. In «pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheens», op. cit, p 290. la phrase est: «philosopher avec Nietzsche signifie s'affirmer continuellement contre lui».

نيتشه ونقد موافقه على أساس القاعدة القائلة: "لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا، وإن كنت مجرد عصفور فإنني أحط على رأس العملاق وأرى أبعد ما رآه"⁽¹⁾. إن هذه القاعدة هي التي جعلت الدارسين بعد ياسبرز - خليفة نيتشه في جامعة بال - يتكلفون بفحص نقدي لكل المشاريع التأويلية التي اقترحها نيتشه بخصوص الفلسفة اليونانية.

وقبل الولوج في النظرة النقدية التي مارسها الفلاسفة بمختلف مذاهبهم ومنطلقاتهم، تجدر الإشارة إلى أن هناك صعوبة منهجية تواجه الباحث عندما يحاول نقد ومراجعة وتفكيك أفكار نيتشه. وتتمثل في أن "النقد يتطلب معياراً يمكن أن يقاس عليه ما هو معطى في أية حالة خاصة... فالنقد بدون معيار يعد عبثاً، وتقويم شيء ما لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى شيء آخر سواه: الشيء الأول هو المراد تقديمه، والثاني هو المعيار المستخدم"⁽²⁾. فهل نستعمل المعيار المنطقي لمحاكمة أفكار نيتشه وهو الذي يقول: "أن سعة التناقضات في داخل فكر تكشف عن عظمتة"⁽³⁾. وهل من الممكن تطبيق قواعد المنطق الصوري الكلاسيكي على فكر وفلسفة ههما هو تجاوز تلك القواعد باستمرار، والعمل على التحرر منها⁽⁴⁾. وهل يمكن أن نستعمل مقولة الموضوعية التاريخية، ونيتشه هو الذي وصف المؤرخون الذين يستعملون هذه المقولة بالسذج والسطحيين في الفقرة السادسة من كتابه عن فوائد ومضار التاريخ على الحياة؟

(1) كارل ياسبرز: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، مرجع سابق، ص 50.

(2) روبرج بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص 256.

(3) كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 177.

(4) إدوار جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 62.

إن كل هذه التساؤلات تجعلنا نشعر بالإحراج والصعوبة المبدئية في تحديد معيار نقد الفكر النيتشوي الذي يرفض كل معيار مألوف، لكنه إحراج سرعان ما يزول على اعتبار أن رفض العقل لا يتم إلا بالعقل ذاته. أو مثلما لاحظ ذلك فيلسوف "اللامنتمي والوجودية الجديدة" كولن ولسون عندما قال: "نيتشه ذاته اكتشف أن الذهن ليس كافيا، إلا أنه ظل فيلسوفا وظل يهاجم المشكلة بأسلحة فلسفية، بلغة النقد، وتنظيم الأفكار في مقاطع وفصول"⁽¹⁾.

هذا، وأول نقد وجه إلى نيتشه هو في طريقة تأويله للفلسفة السابقة على سقراط، إذ توصل هيدغر إلى أن نيتشه ومنذ السنوات الأولى من شبابه قد دخل في علاقة حية مع شخصيات الفلاسفة السابقين على أفلاطون، لكن هذه العلاقة تكشف عن سطحية التأويل وبساطة الفهم. بمعنى أن فهم نيتشه لنصوص الفلاسفة الذين سماهم تراجيدين، يظهر أنه فهم اصطلاحي واعتباطي في الكثير من الأحيان⁽²⁾. وعلى سبيل التمثيل لا الحصر نجد تأويل نيتشه لفلسفة أناكساغوراس يؤدي إلى تناقضات واضحة، بل وأخطاء فلسفية لا يمكن ردّهما، فهو من جهة يجعله قائلا بالصدفة والعماء في الكون (الصفحة 88 من هذا الكتاب) ومن جهة أخرى يصفه بأنه صاحب فكرة النظام والغائية الكونية، ويتبنى وصف أرسطو له باعتباره الذهن الصافي بين السكاري. هذا الإضطراب في التأويل جعل غادامير ورغم تشربه من نيتشه فيما يخص مسائل الماضي وتأثر أعماله الفلسفية به، يحدد ترسيمة مخالفة عن نيتشه في دراسته للفلسفة اليونانية المبكرة قائلا: "في محاضراتي عن الفلسفة قبل

(1) كولن ولسون: اللامنتمي - دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة انيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 172.

(2) Martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p 389.

سقراط، لا أبدأ بطاليس ولا بهوميروس... إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطون وأرسطو، وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة"⁽¹⁾.

ويواصل هيدغر رفض الإدعاءات النيتشوية التي تعلن الأصالة في الأفكار قائلا: "يعتبر نيتشه نفسه أول من أسس وأعد التعاكس بين الأبولوجية والديونيسوسية... لكن "جاكوب بيركهاردت Jacob Burckhardt" كان قد حدد قبله هذا التعاكس في ندواته ومحاضراته حول الثقافة الهلينية في جامعة بال Bâle وقد حضرها نيتشه ذاته"⁽²⁾، ما يعني أن هيدغر يتهم نيتشه بتبني أفكار غيره من الفلاسفة وجعلها من أفكاره الخاصة والأكثر شخصية.

هذا، وقد تكفل المفكر الأمريكي "والتر كاوفمان" الأستاذ المتخصص في التراجيديا بإظهار النقائص الكبيرة والتناقضات "الرهية" في تصور نيتشه للتراجيديا، حيث قال: "فيما يخص نيتشه، فسوف أطرح الأسباب التي تدعوني إلى رفض أفكاره حول ميلاد وموت التراجيديا... لقد قيل لنا أن التراجيديا لقيت حتفها، وأنها ماتت جراء نزعة التفاؤل والإيمان بالعقل والثقة بالتقدم. إن التراجيديا لم تمت..."⁽³⁾. ويواصل في كشف صعوبات التفسير النيتشوي للمأساة ناقدا ومبرهنا: "رغم أن سوفوكليس كان أكبر سنا من يوريديس، فقد مات كلاهما في عام 406 ق م. وسبق يوريديس سوفوكليس بأشهر قلائل، فلو أن يوريديس كان

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 76.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, Op.Cit, p 99. Et Michel Haar: Nietzsche et la métaphysique, op. cit, p 221.

(3) والتر كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 15.

مسؤولا عن موت التراجيديا، أو لو أنه كان على الأقل يجسد روح العصر الجديد الذي لم تعد التراجيديا فيه شيئا ممكنا - وهذه هي القضية التي يطرحها نيتشه - فإنه يبدو من المنطقي أن سوفوكليس قد طالته العدوى كذلك... كما أن المواقف ذاتها التي يربطها نيتشه بموت التراجيديا توجد على نحو بارز عند إسخيلوس مثل العقلانية والتفائل...⁽¹⁾. ويقدم "كاوفمان" أمثلة جزئية متعددة، كلها تؤكد أن فهم نيتشه للتراجيديا اليونانية لا يمكن إلا أن نصفه بالسطحية والتحكمية وإهمال التفاصيل المهمة، ساعيا وراء التعميم الذي لا يجلب إلا النقائص.

وهناك صعوبة أخرى نلاحظها في قراءة نيتشه للفلسفة السابقة على سقراط، خاصة فيما يتعلق بهيراقليطس، تتمثل في أن هذا الأخير قد استقى فكرة الصيرورة من الواقع الإغريقي (ملاعب الرياضة ونظام الدولة المدينة حيث التنافس والصراع هما السائدان) ومنه فإن أي فيلسوف آخر، وحتى هيراقليطس ذاته إذا عاش في ظروف مختلفة، فليس له مبرر للقول بهذه الفكرة. لكننا نجد نيتشه يتبنى هذه الفكرة ويدافع عنها رغم أنه لم يعايش الظروف التي عاشها حكيم آفازيا، ففي القسم الثالث من زرادشت حيث يقول: "وحتى لو كان زرادشت على صواب ألف مرة، فإنك إن قلت كلامه ستكون دائما على خطأ". ونحن بدورنا، ووفق هذا المنطق النيتشوي يمكن أن نضيف على هذه المقولة ونعطف قائلين: "حتى لو كان هيراقليطس على صواب ألف مرة، فإنك (يانيتشه) إن قلت كلامه ستكون دائما على خطأ".

أما فيما يخص قراءة نيتشه للمرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية الممتدة من سقراط إلى أرسطو، فهي أيضا لا تخلو من النقائص

(1) والتر كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، مرجع سابق، ص 188 - 189.

والتجاوزات التاريخية والفلسفية. فالنزعة الهجومية على سقراط قامت على افراط غير مبرر بما فيه الكفاية، كما أن نقده لسقراط ليس بالشيء الجديد كل الجدة، فقد قام به العديد من المفكرين من قبله، أمثال "كاتو" الأديب الروماني الذي كان يسخط على سقراط ويصفه بالمقابلة العجوز الثرثار، وثبت قحمة افساده الشباب. كما نجد أيضا الفيلسوف الوجودي كيركجارد قد نقد فلسفة سقراط، من منظوره الخاص.

أما فيما يخص مهمة نيتشه المتمثلة في قلب الأفلاطونية، فهي ليست بالمهمة الجديدة كذلك، فهي ذات المهمة التي اطلع بها أرسطو في حياة أفلاطون ذاته. ومنه فإن عمل نيتشه النقدي لا يمكن اعتباره عملا جديدا أصيلا⁽¹⁾. وفيما يخص المقولة التي أذاعها نيتشه حول أفلاطون؛ باعتباره ممهدا للمسيحية. فإنه من السهل نقضها وإثبات عدم صحتها، فالعديد من المسيحيين ينصحون بعدم قراءة أفلاطون نظرا للتأثير السلبي لفلسفته على العقيدة الدينية المسيحية، إذ نجد مثلا "تروتوليان" (160 - 220 م) يقول بأن أجهل المسيحيين الأميين يستطيع أن يتكلم عن طبيعة الله وأعماله، ويجب دون تردد عن كل سؤال يلقي عليه حول هذه الموضوعات، بينما أفلاطون يصرح أنه ليس من السهل اكتشاف صانع الكون، ولا التعرف عليه إذا استطاع أحد ما أن يكتشفه⁽²⁾.

أما نقد المنطق الأرسطي، فهي كذلك من الأعمال الفلسفية القديمة قدم هذا المنطق ذاته. والملاحظ أن نيتشه قد اعتمد في ذلك على

(1) عبد السلام بنعيد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1991، ص 99.

(2) على زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 93.

أطروحة "لايبنتز" (1646 - 1716) لكي يثبت عدم صحة المبدأ المنطقي من الناحية الأصلية، أو استحالة جذرا، إذ نجد لايبنتز يقول: "يتحتم أن تكون كل مواندة مختلفة عن الأخرى، إذ يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابها كاملا، بحيث يتعذر ألا نعر على خلاف قائم على خاصية باطنية"⁽¹⁾. فهذا هو المبدأ نفسه الذي استعمله نيتشه في الفقرة 177 من كتاب الفيلسوف عندما قال أن القاعدة الأولى للمنطق هي وضع التماهي حيث هو منعدم أصلا، أو جعل الأشياء المختلفة متماهية ومن هنا ينشأ خطأ المنطق. وهنا نلاحظ مدى التشابه بين الفكرتين. وعودة المتأخر (نيتشه) إلى المتقدم (لايبنتز).

كل هذه الملاحظات السابقة، جعلت ديورانت يقول معبرا عن خاصية وطبع نيتشه في تعامله مع الفلاسفة: "لقد اعتاد نيتشه أن يهاجم من يدين لهم بفلسفته، فقد هاجم أفلاطون الذي استمد منه الكثير من أفكاره. والواقع أن فلسفة نيتشه الأخلاقية والسياسية هي فلسفة أفلاطون. وقد فشل تماما في أن ينفذ بعمق إلى الروح اليونانية"⁽²⁾. ومن هذه الانتقادات التي كشفها الفلاسفة حول قراءة نيتشه للمرحلة الأفلاطونية عموما، يمكن لنا أن نلاحظ أن التهمة التي أثبتها نيتشه على أفلاطون، أي الهجانة، يكمن أن تنطبق عليه إلى حد كبير، إذ هناك من الدارسين ومؤرخي الفلسفة من أسقط على نيتشه صفة الأصالة والإبداع، إذ لم يتوصل إلى أفكار مبتكرة وأصيلة، بل جمع من هنا وهناك، من شوبنهاور وفاجنر، وبالتالي

(1) جوتفريد فيلهلم لايبنتز: المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، ص 128.

(2) ول وإيرل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعضاء رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988، ص 549.

فتجديده كان في الشكل وصورة التعبير أكثر مما كان في المضمون
ومحتوى الفكر⁽¹⁾.

ب- بالنسبة للإشكالية الأساسية لهذا البحث وهي: هل كان اليونان
القديمي هدف في ذاته أم مجرد وسيلة بالنسبة لفلسفة نيتشه وفكره؟
فإنه يمكن القول أن عودة نيتشه لليونان واستفاضة دراستهم لا يمكن
اعتباره هدفا في حد ذاته، أو بعبارة أخرى فإن نيتشه لم يكن هدفه
هو "عودة القدامة" أو التمجيد الأعمى والكلّي للحضارة اليونانية
الكلاسيكية، إذ نجده يدعو دون توقف إلى "نقد اليونان أو الثقافة
الهلينية" وفي الكثير من المناسبات يتذمر حتى من عدم فهم الفلاسفة
التراجيديين للتراجيديا، وأكثر من ذلك نجده ينتقد هيراقليطس؛ أعز
فيلسوف إلى قلبه من بين كل الفلاسفة اليونان، فهو بقدر ما كان
يرفض تكرار نفس تجربة اليونان، أو العودة إليها كما هي تاريخيا،
بقدر ما كان يهدف إلى الاستفادة من هذه التجربة، وفي هذا الشأن
نجد يقول: "إن من شأن حضارة تلهث وراء تقليد اليونانيين أن لا
تبدع شيئا"⁽²⁾. هذا وهناك أقوال لا حصر لها تؤكد جميعها أن نيتشه
لم يغمض عينيه كاملة عند تعامله مع فلسفة وحضارة اليونان، وهذا
ما يعني أنه لم يعتبر اليونان الشعب الكامل، والتجربة اليونانية التجربة
الناجحة بصورة كاملة ومن ثمة فلا يمكن اعتبار اليونان الهدف والغاية
في كل شيء.

وإذا كان الحال كذلك، فإن الحضارة اليونانية تتحول إلى مجرد
وسيلة أو أداة لهدف أعلى وأسمى منها بالذات. وهذا الهدف هو
مستقبل الحضارة الإنسانية عامة والشعب الألماني بصورة خاصة.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1986،
ص 406 - 412.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 752.

فلئن كان نيتشه ينفر من الشعب الألماني في زمانه، ويتقزز من الثقافة المثالية المنتشرة، متوجها صوب الجنوب، نحو قدامة الحضارة اليونانية كما يعبر عن ذلك في الكثير من شذراته وقصائده مثل قوله:

ألمانيا تجعل المرء ومرتبكا تصيرة
قلت للريح أن تحمليني
والطائر علمني التحليق

مررت فوق البحر نحو الجنوب⁽¹⁾

فإنه بموقفه الاستذكاري أو الرجوعي الأصلي كان يريد ويهدف إلى إصلاح الثقافة الألمانية بالأدوات والوسائل اليونانية، لأن هناك شيء في الألمان يمكن أن يكون هلينيا مثلما عبر عن ذلك في الشذرة 424 من الكتاب الرابع من إرادة القوة، إذ يمكن تطعيم الحضارة الألمانية المثالية الفاسدة، بالحضارة الإغريقية القوية والصالحة. إن نيتشه لم يقصد تطوير فكرة العودة للروح اليونانية السابقة على الهلينيستية الضائعة والفاسدة، فقد كان على وعي باستحالة إحياء الحضارة اليونانية كما هي، بل كان يقصد من عودته الدائمة لدراسة اليونان التوجه إلى المستقبل، إنشاء فلسفة غربية جديدة: لقد كان يهدف إلى فجر جديد للثقافة الألمانية⁽²⁾.

ومنه يمكن لنا تشبيه نيتشه بذلك النشان أو الرامي الذي يستهدف المستقبل الألماني، مستعملا في هذه الرماية ذخيرة يونانية، لأنها الصالحة والمفيدة. فتحقيق انطلاقة جديدة "لفلسفة المستقبل ستكون بالرجوع إلى ما قبل التقليد الأفلاطوني - المسيحي، أي إلى الفلسفة

(1) فريدريك نيتشه: ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل كولونيا - بغداد، الطبعة الأولى، 2005، ص 172.

(2) Francois Guery: Modernité de Nietzsche, In Magazine littéraire, hors-série, op. cit, p 17.

في العصر المأساوي الإغريقي⁽¹⁾. ومن بين نماذج هذه النزعة الإصلاحية - القدامية، التي سعى نيتشه لتحقيقها نجد موسيقى "ريتشارد فاغنر". فقد كان يرى فيه شخص إسخيلوس اليوناني، الذي كان مولعا به من بين كل الشعراء التراجيدين اليونان، وكان يبدو له بمثابة إسخيلوس جديد، أي ما اقترحه الأول للشعب اليوناني كدواء وحل للمأساوية وعبثية الوجود، اقترحه الثاني (فاغنر) للشعب الألماني المريض⁽²⁾. لكن، ومع مرور الزمن، ومع عرض مسرحية بارسيغال في بايروت، اكتشف نيتشه أن فاغنر لم يستطيع أن يكون إسخيلوس بالفعل، من خلال عدم قدرته على تجاوز الإيمان المسيحي. وهذا ما جعل نيتشه يستغني عن الأمل الفاغيري، فانقلب عليه وعلى كافة الألمان، لأن الشعب والفكر الألماني عجز عن تحقيق العصر التراجيدي الأوروبي كما نُظر وخطط له نيتشه في مؤلفات ما بعد الوفاة خاصة "إرادة القوة".

أما مسألة موضوعية القراءة النيتشوية لتاريخ الفلسفة اليونانية، فهي في اعتقادنا فكرة غير مبررة أصلا، ولا ينظر إليها نظرة جدية، لأن نيتشه من أنصار استعمال "التاريخ كوسيلة فقط"، أو مثلما عبر عن ذلك المفكر والشاعر الفرنسي "بول فاليري" (1871 - 1945) في كتابه "نظرة على العالم الحالى" قائلا: "إن التاريخ يستعمل بغاية تبرير مراداتنا لا بغاية العلم الحق"⁽³⁾. إنه لا يجب على الإنسان، حسب نيتشه، أن ينفصل عن التاريخ ويجعل مسافة بينه وبين

(1) السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدي ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 2004، ص 55.

(2) Daniel Halévy: Nietzsche, éditions Bernard Grasset - librairie générale française, paris, 1977, p 177.

(3) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، مرجع سابق، ص 53.

الأحداث والأفكار التاريخية، بل على العكس من ذلك تماماً، يجب عليه أن يعيش في التاريخ، وينغمس فيه ويلتحم به إلى درجة عدم القدرة على التمييز بين ما وجد في الماضي والتاريخ وما هو كائن في الحاضر.

إن هذه الذاتية لدى نيتشه هي علامة على الأصالة الفلسفية حسب بعض الفلاسفة الوجوديين أمثال كارل ياسبرز، لكنها قد تكون علامة على الفشل وعدم الصرامة بالنسبة للمؤرخين الأكاديميين.

إن ما تقدم يعني أن نيتشه طبق ما يسمى "الطريقة الخلافية في تاريخ الفلسفة"، وهي الطريقة التي تقتضي التأريخ للأفكار والنظريات مع تأييد أو تفنيد مذهب من المذاهب، وقد عبر أحد المؤرخين على هذه الطريقة بقوله: "الدراسات الأكاديمية الجادة لتاريخ الفلسفة، إنما تؤمن بأن احتكاك الآراء والأفكار يولد نورا يضئ لنا الطريق، ويساعدنا على تجنب الأخطاء التي وقع فيها السابقون ومن ثم فإننا لا ندرس المذاهب الفلسفية السابقة إلا في تعارضها وتصادمها مع آرائنا"⁽¹⁾. ومنه فإن الموضوعية عند نيتشه لا تعني أكثر من الكتابة داخل الحياة والتاريخ، والتلاحم مع الفلاسفة والأفكار، ومصادقة الشخصيات الفلسفية ومعاداتها كذلك، والتعامل مع المفكر القديم كأنه شخصية مادية ومعنوية حاضرة معه... وليست الموضوعية بالنسبة لمفكر كنيته، مثلما يفهمها الأكثرية على أنها "الكتابة مع مسافة" أي الكتابة خارج الحياة وخارج التاريخ والانفصال عن موضوع الدراسة بغرض الحياد. وبهذا فإن نيتشه شبيه إلى حد كبير بأفلاطون، ذلك الأخ العدو⁽²⁾، الذي كان يحارب أثناء تأريخه

(1) إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 320.

(2) Vincent Descombes: Le moment français de Nietzsche, In «pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheens», Op.Cit, p 110.

للفلسفة السفسطائية، إذ أنه لم يتوان في أن يقولهم ما لم يقولوه، وينسب لهم أفكارا وأقوالا ليست لهم، أو تحمل من المعنى أكثر مما يقصدونه. وذات الشيء قام به نيتشه إذ نجده في الكثير من المناسبات يغالي في التأويل السلبي لفكرة من أفكار الفلاسفة اليونان اللاحقين لسقراط أو حتى سقراط ذاته، فقد بلغت به الذاتية إلى درجة أنه أصبح لا يميز بين فكرة الفيلسوف الحقيقية وفكرة أراد أن ينسبها لهذا الفيلسوف بغية تشويهه وتقويم صورته في ذهن القاري، فنيته لم يكن حاكما أثناء تأريخه للفلسفة بقدر ما كان خصما من الخصوم أو محاميا يدافع باستماتة. وهذا ما عبر عنه نيتشه في "الاعتبارات السابقة لأوانها" الثانية عندما قال أنه لا يجب تأويل الماضي إلا من خلال القوة الكبرى للحاضر. إن هذه العبارة التي تحمل حقيقة موقف نيتشه من الماضي عموما والماضي اليوناني على وجه الخصوص، تعني أنه يرفض يكون مجرد "حامل أُنقال الماضي" مثلما يفضل ذلك الكثير من المؤرخين⁽¹⁾. ويرفض أن يأخذ الأفكار من القدماء إلى الحداثة ويتركها كما هي، وعلى حالها. بل على العكس فهو ذلك المؤرخ الذي يتصرف في الأفكار ويعدها لمصلحة الحاضر والمستقبل، فأفكار الماضي هي مجرد وسائل وأدوات لتحقيق حضارة مستقبلية جديدة وقوية.

هذا، وأما مسألة تمجيد نيتشه لمرحلة الفكر المأساوي، وإدائته للمراحل التالية لها، فإنما تعود إلى خلفية مذهبية لا يمكن إنكارها، كما أنها لا تخفى على أي دارس لفكر نيتشه. فرغم رفضه أن يحشر في نسق أو مذهب محدد ومعين، إلا أنه في الحقيقة - شاء ذلك أم لم يشأ - يمثل مذهب الحياة واللاعقلانية، إلى جانب العديد من الفلاسفة الآخرين، وبهذا المذهب اللاعقلي - الحيوي عمل نيتشه

(1) مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 19.

جاهدا على البحث عن الشرعية التاريخية له، والتي وجدها عند أسلافه اليونان الأوائل⁽¹⁾. وبالفعل، فقد تميزت المرحلة السابقة على سقراط بالإقبال على الحياة من خلال النظرة التراجيدية، والتحكيم للفن (اللاعقلاني) والإرادة كمنازع أصلى وأولي عند الإنسان قبل العقل، وازدهار الأدب والشعر والمسرح، وكل هذه الخصائص تتلائم ونزوع نيتشه الحيائي اللاعقلاني. أما المرحلة الثانية (التي تشمل العصر الثاني والثالث) فقد تميزت بالانحطاط والتراجع عن المكاسب، لأنها تخلت عن التعلق بالحياة، وانسحب الفرد فيها إلى هامش الوجود باحثا عن الأتراكسيا والهدوء، وغابت عن هذه المرحلة النظرة التراجيدية التي تشحن الإنسان بالقوة والمواجهة والصمود أمام لطومات الدهر. كما خفق الفن في هذه المرحلة وكبحت الإرادة لصالح العقل والفلسفة.

ونظرا لذلك يمكن القول أن نيتشه قد "نقد المثالية في اليونان وبالينونان". فقد هاجم كل فلسفة تمجد العقل وهاجم كل الفلسفة المثالية بدءا بالمذهب الأفلاطوني الأول ومرورا بالمذهب الديكارتي ووصولاً إلى المذهب الكانطي الثاني⁽²⁾.

هذا، والنتيجة التي توصل لها نيتشه من قراءته للفلسفة اليونانية عموما هي أن "الحضارة الغربية المعاصرة لم تبلغ حضارة اليونان بعد"⁽³⁾. فمهما تصورنا عظمة إنجازات الثقافة الأوروبية عموما والألمانية على وجه التحديد على المستوى الأدبي والفلسفي، فهي

(1) جورج لو كاكش: تحطيم العقل - الجزء الأول: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ 7، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 73.

(2) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص 07.

(3) اسولد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 80.

متأخرة ومراجعة مقارنة بالإنجاز اليوناني في المرحلة السابقة على سقراط. لذا فاليونان في مرحلة التراجيديا هي نموذج كل حضارة تريد استعادة مجدها وقوتها، وخلق إنسان أرقى من الإنسان المسيحي والمفكر المثالي. لذا نجد نيتشه يقول: "ما نأمله في المستقبل الآتي" وجد في الزمن الماضي لألفي سنة خلت"⁽¹⁾. وهذا ما يعني حسب نيتشه أن البحث عن هدف الإنسانية في مستقبلها أمر عبثي لا طائل منه، بل على العكس يجب انتشاله من الماضي، لكن ليس أي ماض بل ماضي اليونان المجيد.

أما المسألة الثالثة في الخاتمة فهي الطابع العام لقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية، وهو طابع يتميز مثلما توصل إلى ذلك كل دارسي نيتشه، بالعمومية وعدم التدقيق إلى حد السطحية في بعض المقامات. والسبب يعود إلى أن نيتشه مسح فترة زمنية كبيرة جدا، وقام بمهام ضخمة وهائلة لا يمكن لمفكر مفرد محدود الحياة أن يتولاها. "لقد كان نيتشه ضد أفلاطون الذي وضع العالم المعقول المستقل، وكان ضد الديكارتية التي أسست للذات المفكرة، كما كان مضادا للكانطية أي مضادا للشيء في ذاته ومطلقة القانون الأخلاقي. كما كان مضادا للهيكلية أي ضد الجدل والتاريخ العقلي الذي يمثل الروح تاجا له. وكل هذه المهام بالنسبة لفيلسوف تعتبر عملا كبيرا جدا"⁽²⁾. ووضعية نيتشه في هذه الحالة تشبه وضعية المحارب على جبهات كثيرة وواسعة وقوية في نفس الوقت. والمعروف أن مآل هذه الحرب هو الانهزام والخنون.

إن هذه المهمة الواسعة والضخمة جعلت نيتشه بعيدا جدا عن التدقيق التاريخي، إذ نجده يخلدنا إذا ما طلبنا منه تدقيقا أو تعميقا كما عبر

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 748.

(2) André Comt - sponville: La brute, le sophiste et l'esthète «l'art au service de l'illusion», Op.Cit, p 44.

عن ذلك أحد دارسيه. وهذا ما جعل معاصره المفكر والفيلسوف "رودولف شتاينر" (1861 - 1925) الذي عمل برفقة إليزابيت نيتشه على تنظيم مكتبة شقيقها بعد موته، يقول معلقا عن وضعيته نيتشه إزاء الحضارة الإغريقية مقارنة ببقية الدارسين: "تحليل نيتشه للثقافة الإغريقية، موازنة مع النقد الموجه ضده (من طرف فقهاء اللغة التقليديين) يغري بإجراء مقارنة بين اثنين، أحدهما يراقب المناظر الطبيعية ويعطينا خبرا عنها وهو على قمة جبل شاهق، والآخر يتجول ضمن المنحدرات، ويعطي وصفا تفصيليا لكل بقعة على حدة. وهذا شأن خصوم نيتشه، أما هو الواقف على الجبل الشاهق فلا بد أن تتنحى عنه بعض المشاهد الصغيرة طبقا لقوانين علم البصريات"⁽¹⁾.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الطريقة التي اعتمدها نيتشه في قراءته للفلسفة اليونانية والمتمثلة في الطريقة الخلافية والنظرة الاسترجاعية أو الاستذكارية لها مساوئ عدة منها: عدم الاهتمام بتفاصيل المذاهب، ومظاهرها الجزئية إضافة إلى تطوراتها المعرفية وتعديلاتها الزمنية. وكل هذه المتغيرات لها الدور الكبير إن لم نقل الأساسي في فهم المذاهب الفلسفية والمدارس الفكرية. وتراكم هذا الإهمال للدقائق التضاريس، أدى إلى تعرض نيتشه لتهمة عدم الفهم الجيد للإغريق⁽²⁾. بل هناك من المفكرين أمثال "آلان بلوم Allan Bloom" صاحب كتاب "انغلاق العقل الأمريكي The closing of the american mind" من جعل نيتشه مخطئا في كل المسائل التي اختلف فيها مع أفلاطون، وبالتالي فالغلبة والحق الفلسفي من جهة أفلاطون وليس ناقده أو أخوه العدو؛ نيتشه⁽³⁾.

(1) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 131.

(2) Charles Andler: Nietzsche sa vie et sa pensée II, Op.Cit, p 77.

(3) Richard Rorty: Et Nietzsche vint en Amérique, traduit de l'anglais par Pierre - emmanuel Dauzat, In magazine littéraire: Nietzsche - hors série, op. cit, p 88.

وهكذا، ورغم كل ما قاله نيتشه على أفلاطون، وكل التهم الشنيعة التي أسقطها ووضعها عليه، فإن فيلسوف الأكاديمية بقي عزيز على قلوب الكثير من المفكرين ذوي الاتجاهات العقلية وحتى البراجماتية اللاعقلية. كما أن النتائج التي نتوصل إليها عن طريق الأحكام الاسترجاعية Retrospective ونظرا لعدم دقتها المتناهية، فهي دائما معرضة للإبطال والتفنيد بواسطة أحكام أخرى، فما تأسس على معطيات غامضة وسطحية يمكن أن ينقد بنفس المعطيات، أي "الحقيقة التي ينطوي عليها أي حكم استرجاعي يمكن دائما أن يأتي ما يبطلها بدورها"⁽¹⁾. وهكذا، فمعرفةنا بالتاريخ تبقى ناقصة، إذ يستحيل أن نكشف أغوار كل الأفكار الماضية، والمتخفي يظل أكثر بكثير مما قد يصل إلينا، وهو ما يجعل معرفتنا باليونان أو أي حضارة أخرى حبيس النسبية والجزئية، وهذه الترسمة تنطبق على نيتشه أو أي فيلسوف أو مؤرخ آخر، في مجال الفلسفة أو الفن أو أي ميدان مغاير.

وما يمكن أن نلاحظه أيضا، في تاريخ وقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية هو أنه عمل على إبراز الجانب المظلم الغير ظاهر من هذه الحضارة، في مقابل طمسه للخاصية التي عمل الفلاسفة منذ قرون قديمة على إبرازها؛ أي الطابع العقلي اللا - أسطوري للحضارة والفلسفة اليونانية. لقد عمل نيتشه على إظهار وتضخيم الجانب الجمالي، أو النظرة الجمالية للوجود والتي تُبنى بقصور العقل البرهاني والاستدلالي، والدعوة إلى السير في نهج الإدراك الصوفي والحاسة الجمالية. والمعلوم أن كل هذه المسالك والمناهج هي في أصلها ميزة الحضارات الشرقية وليس الغربية أي اليونانية على وجه البدء⁽²⁾. وكأن نيتشه في تمجيده للنظرة الأسطورية والجمالية الأدبية عند اليونان، أراد تمجيد الشرق من خلال إظهار افتقار الفكر الغربي،

(1) روديجر بوينر: الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص 307.

(2) زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، فقرة 3 - 16، ص 23 - 119.

بدأ من سقراط، لهذه الطريقة. واتخاذ نيتشه من شخصية زرادشت الشرقي ناطقا بأفكاره وناشرا لتعاليمه إلا دليل على هذا الاحترام للشرق والطريقة الصوفية الأسطورية والذاتية. وهذه الملاحظة تبين لنا مدى تأثير الفكر الشرقي في فلسفة نيتشه، مما يجعل هذا الموضوع جدير بالبحث والتقصي، أي تأثير الحضارة الشرقية القديمة في فلسفة نيتشه، بدل بحث تأثير نيتشه في الحضارات الشرقية المعاصرة، الذي اهتم به الكثير من الدارسين والأساتذة الجامعيين عندنا.

هذا الإبراز للجانب اللاعقلاني في الحضارة العقلانية (اليونانية) يجعلنا نقول إن عمل نيتشه هو "التأريخ الما- بعد حدائي للفلسفة اليونانية"، على اعتبار أن نيتشه هو من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على نقد العقل، وبالتالي فهو مؤسس خطاب "نقد الحداثة"⁽¹⁾، أي نقد عصور الأنوار من حيث عقلانياتها 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 أفقا جديدة كان العقل قد أغلقها باسم قدرته وتفوقه.

وإذا كان نيتشه قد عمل طوال حياته على تجاوز النظرة المثالية للتاريخ (والحداثة بالضرورة) والتي جسدها أحسن تجسيد هيجل، فإن المقارنة بين القراءة الهيجلية للتاريخ (خاصة للحضارة اليونانية) والقراءة النيتشوية، تجعلنا نعتقد بأن نيتشه في نظريته الاسترجاعية وطريقته التأريخية، لم يستطيع الخروج من الترسمة الهيجلية للتأريخ. وتبرير ذلك أن نيتشه قام بتقسيم التاريخ إلى عدة أقسام (التاريخ التراثي monumental، والتاريخ القديم antiquaire، والتاريخ النقدي critique) مسائرا في

(1) محمد عابد الجابري: قضايا في نقد الفكر المعاصر (العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 47.

ذلك التقسيم الهيجلي رغم وجود بعض الاختلافات (تاريخ أصلي، وتاريخ فلسفي، وتاريخ نظري وهذا النوع الأخير ينقسم إلى: تاريخ كلي ونقدي وبرجماتي). ولوتفحصنا هذا النوع الأخير، أي التاريخ البرجماتي الذي تحدث عنه هيجل والذي يعرفه قائلا: "حين يكون علينا أن ندرس الماضي، وأن نشغل أنفسنا بعالم بعيد عنا، فإن حاضرا يبرز أمام الذهن..."⁽¹⁾، فإننا لاحالة ندرك أن ما قام به نيتشه لا يخرج عن هذا الإطار الهيجلي: أي أنه استعمل التاريخ والفكر اليوناني وحتى الروماني في بعض المناسبات، مثله مثل مونتيسكيو من أجل أن ينظر (بتشديد الضاد) لحاضر ومستقبل جديد.

وهكذا، بين مستقبل ألمانيا وماضي اليونان وقف نيتشه حائرا متأملا منقسما، آملا ومنكسرا، لأن تحقيق هذا التزاوج أو تطعيم الجديد والمستقبل بالقديم والماضي، ليس بالمسألة السهلة والمباشرة. وهو ما عبر عنه "شتاينر" الذي رأى جبهة نيتشه البالغة الجمال، مثلما رأى عباءة الجنون السوداء التي غطته في سنواته الأخيرة قائلا: "بقي نيتشه دائما ذلك الحكيم الإغريقي الذي يقيم مثالا نصب عينيه، وقد جاء تمزقه من محاولة الوصول إلى تطابق كامل بينه وبين هذا المثال من جهة، ومن جهة ثانية رغبته في انكار مثاله هذا"⁽²⁾.

(1) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 74 - 75.

(2) ردولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 194.

المصادر والمراجع

I - قائمة المصادر:

أ- المصادر باللغة العربية: (حسب الترتيب الأبجدي)

- 1- نيتشه (فريدريك): أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.
- 2- ---، ---: إنسان مفرد في إنسانيته - كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.
- 3- ---، ---: جينولوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.
- 4- ---، ---: ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، الطبعة الأولى، 2005.
- 5- ---، ---: العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
- 6- ---، ---: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار (دون مكان) الطبعة الثانية، (دون تاريخ).
- 7- ---، ---: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.
- 8- ---، ---: ما وراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

9- ----، -----: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، (دون تاريخ).

10- ----، -----: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008.

11- ----، -----: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

12- ----، -----: هكذا تكلم زرادشت كتاب لكل ولا لأحد، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938.

ب- المصادر باللغة الفرنسية: (par Ordre Alphabétiques)

- 1- Nietzsche (Friedrich): Ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, Mayenne, 1972.
- 2- -----، -----: Aurore, pensées sur les préjugés moraux, traduit par Julien Hervier, éditions sigma, (s, d).
- 3- -----، -----: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, traduits par Anne - Sophie astrup et marc de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1997.
- 4- -----، -----: humain, trop humain, un livre pour esprits libres II, traduit par robert rovini, éditions Gallimard, Paris, 1968.
- 5- -----، -----: le livre du philosophe, traduit par Angèle kremer - marietti, édition sigma, (s, d).
- 6- -----، -----: la naissance de la tragédie, traduit par Geneviève Bainquis, éditions Gallimard, Paris, 1942.
- 7- -----، -----: la philosophie à l'époque tragique des grecs suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, traduit par Jean- louis Baches, Michel Haar et Marc B. de launay, éditions Gallimard, Paris, 2000.

- 8- -----, -----: Seconde considération intempestive - de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, traduction d' Henri Albert, G F Flammarion, Paris, 1988.
- 9- -----, -----: la volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995.
- 10- -----,-----: La volonté de puissance II, traduction de G. Bianquis, N R F Gallimard, Paris, 24^e édition 1948.

II- قائمة المراجع:

أ - المراجع باللغة العربية:

- 1- ابن رشد (أبو الوليد): تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الثانية، 1967.
- 2- إبراهيم (زكريا): المشكلة الخلقية، دار سحنون للنشر والتوزيع- مكتبة مصر، (دون تاريخ).
- 3- إبراهيم (عبد الله): المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
- 4- إبراهيم (يسري): نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990.
- 5- أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.
- 6- -----: في الشعر، ترجمة أبي بشر متى بن يونس القنائي، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- 7- -----: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، (دون مكان)، (دون تاريخ).

- 8- -----: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية (دون مكان)، الطبعة الأولى، 1949.
- 9- أركون (محمد): الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثالثة، 1998.
- 10- اسخيليوس: بروميثوس في الأغلال، ترجمة اسحق عبيد، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1991.
- 11- اشبنغلر (أسوالد): تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (دون تاريخ).
- 12- أفلاطون: (أوطيفرون، دفاع سقراط، أقريطون أو واجب المواطن، فيدون أو في خلود النفس)، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة (دون مكان)، 2001.
- 13- -----: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- 14- -----: بروتاجوراس (عن السفسطائي والترية)، ترجمة عزت قري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- 15- -----: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 16- -----: الجمهورية، تقديم جيلالي الياس، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- 17- -----: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- 18- -----: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

- 19 ------: كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، الطبعة الأولى، 1995.
- 20 ------: منكسينوس (أو عن الخطابة)، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1972.
- 21 ------: مينون (في الفضيلة)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- 22 -أفلوطين: التساعية الرابعة - في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- 23 -آل ياسين (جعفر): فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد بغداد، الطبعة الأولى، (دون تاريخ).
- 24 -إمام (إمام عبد الفتاح): دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985.
- 25 ------: مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نخضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005.
- 26 -أمين (عثمان): رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.
- 27 -أندلسي (محمد): نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.
- 28 -الأهواني (أحمد فؤاد): جون ديوي (نوابع الفكر الغربي 11)، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1968.
- 29 -أيكن (هنري. د): عصر الايدولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963.

- 30 - بدوي (عبد الرحمن): أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون طبعة) 1979.
- 31 - -----: الأدب الألماني في نصف قرن، المجلس الوطني للثقافة والنشر والفنون والآداب، الكويت، عدد 184، يناير 1994.
- 32 - -----: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1977.
- 33 - -----: المثالية الألمانية - شلنج، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.
- 34 - -----: الموت والعبقريّة، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون تاريخ).
- 35 - -----: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1979.
- 36 - -----: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم لبنان، الطبعة الخامسة، 1979.
- 37 - -----: شوبنهاور، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون تاريخ).
- 38 - -----: نيتشه، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.
- 39 - برييه (إميل): اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 1956.
- 40 - بنعبد العالي (عبد السلام): أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991.
- 41 - بن نبي (مالك): القضايا الكبرى، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر الجزائر - سوريا، الطبعة الأولى، 1991.

- 42 -----: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر ودار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة، 1984.
- 43 - بودو (بيير): نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (دون مكان)، الطبعة الأولى، 1996.
- 44 - بونير (روديجر): الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دون تاريخ).
- 45 - بويانسي (بيار): أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دون مكان)، الطبعة الأولى، 1980.
- 46 - تريكو (جول): المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دون تاريخ).
- 47 - الجابري (محمد عابد): قضايا في نقد الفكر المعاصر (العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
- 48 - جونو (إدوار): الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.
- 49 - حرب (علي): أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.
- 50 -----: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقارنة نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
- 51 -----: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- 52 -----: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

- 53 - حنفي(حسن): مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000.
- 54 - الخطيب (محمد): الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.
- 55 - دولة (سليم): ما الثقافة؟، منشورات المستقبل، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990.
- 56 - دولوز(جيل): نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- 57 - -----: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 2001.
- 58 - ديكارت (رينيه): تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1982.
- 59 - ديوجينيس (اللاثري): حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.
- 60 - ديورانت (ول وايرل): قصة الحضارة - نشأة الحضارة والشرق الأدنى، الجزء الأول والثاني، ترجمة زكي نجيب محمود ومحمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، (دون تاريخ).
- 61 - -----: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء السادس والسابع، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، (دون تاريخ).
- 62 - -----: قصة الحضارة - قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء التاسع، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر

والتوزيع بيروت. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس،
(دون تاريخ).

63 - -----: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة
وآراء أعاضم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع،
منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988.

64 - ديوى (جون): البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار
إحياء الكتب العربية - مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة -
نيويورك، 1960.

65 - رسل (برترند): حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في
إطارها الاجتماعي والسياسي، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا،
سلسلة عالم المعرفة الكويت، فبراير 1983.

66 - روسو (جان جاك): أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم،
المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية موفم للنشر، الجزائر، 1991.

67 - ريكور (بول): صراع التأويلات - دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة
منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى،
2005.

68 - زيعور (علي): أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية
والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

69 - زيناتي (جورج): رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب
العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

70 - سارتر (جان بول): الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج،
منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، 1983.

71 - سارتون (جورج): تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة لفيث من
العلماء بإشراف إبراهيم بيومي مذكور، دار المعارف بمصر،
القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976.

- 72 - سترومبورج (رونالد): تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 - 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، 1994.
- 73 - ستون (أي. أف): محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- 74 - ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
- 75 - -----: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
- 76 - سعد (جمال الدين): الرواية - دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، (دون مكان)، 1999.
- 77 - سوفاج (ميشلين): برميندس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى، 1981.
- 78 - سوفرين (بيار هير): زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.
- 79 - شتاينر (رودولف): نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 1998.
- 80 - الشيخ (محمد): نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- 81 - -----: وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- 82 - الصديق (يوسف): قصيد بارمينيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي، دار الجنوب للنشر، تونس، (دون تاريخ).

- 83 - طه (عبد الرحمن): الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.
- 84 - عبد السلام (صفاء علي جعفر): محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2001.
- 85 - عبد المعطي (علي محمد): مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.
- 86 - عبد الوهاب (يحيى لطفي): اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، (دون تاريخ).
- 87 - العبدولي (قهامي): أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، دمشق، الطبعة الثانية، 2005.
- 88 - عتمان (أحمد): الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عدد 77 يناير 1978.
- 89 - عطيتو (حربي عباس): ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، (دون مكان)، 1992.
- 90 - عويضة (كامل محمد): فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1993.
- 91 - غادامير (هانز جورج): بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنگازي، الطبعة الأولى، 2002.
- 92 - -----: الحقيقة والمنهج - الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007.
- 93 - -----: طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

- 94 - غرانييه (جان): نيتشه، ترجمة على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- 95 - غريمال (بيار): الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الأولى، 1982.
- 96 - الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دون تاريخ).
- 97 - غوتاس (ديمثري): الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
- 98 - فاتيمو (جيان): نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
- 99 - الفارابي (أبو نصر): كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، موفم للنشر، الجزائر، 1993.
- 100 - فام (يعقوب): البراجماتزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1985.
- 101 - فرنان (جان بيار): أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1987.
- 102 - فوكو (ميشال): الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
- 103 - -----: همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى السنائي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.

- 104 - فيورباخ (لدفيج): أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
- 105 - كارذيرس (مايكل): لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت عدد 229، يناير 1998.
- 106 - كامل(فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دارالجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- 107 - كانط (إيمانويل): مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تكون علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
- 108 - -----: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، (دون تاريخ).
- 109 - كاوفمان (والتر): التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- 110 - كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1986.
- 111 - -----: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (دون مكان)، 1936.
- 112 - كواريه (ألكسندر): مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجحا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، (دون تاريخ).
- 113 - كوب (كاثي) وجولد (هارولد وايت): إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة فتح الله

- الشيخ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عالم المعرفة عدد 266 فبراير 2001.
- 114 - كوبلستون (فردريك): تاريخ الفلسفة، المجلد الأول اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- 115 - كيسيديس (ثيوكاريس): سقراط مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، الطبعة الثانية، 2001.
- 116 - -----: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار الجزائر، الطبعة الثانية، 2001.
- 117 - كيم(يونج شون): الفكر الشرقي القديم مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، ترجمة طلعت مراد بدر وحמיד علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، الطبعة الأولى، 1997.
- 118 - لوكاش (جورج): تحطيم العقل - الجزء الأول: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ 7، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983.
- 119 - لينتز (جوتفريد فيلهلم): المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.
- 120 - ماكوفلسكي(الكسندر): تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
- 121 - ماكيافيلي (نيكولو): الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسى، مطبعة الكرامة دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2004.

- 122 - محمود (عبد الحليم): التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، (دون تاريخ).
- 123 - مروة (حسين): النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، الجزء الثاني والرابع، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع الجزائر - دار الفارابي بيروت، الطبعة الثانية، 2002.
- 124 - مطر (أميرة حلمي): الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- 125 - مكاوي (عبد الغفار): شعر وفكر دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.
- 126 - مهيل (عمر): إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر - المركز الثقافي العربي بيروت - دار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- 127 - مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، 1953.
- 128 - ميشنت (مولين) وليتش (كليفوردي): الكوميديا والتراجيديا، ترجمة على أحمد محمود، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عدد 18 يونيو 1979.
- 129 - نجيب (زكي محمود): الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، (دون تاريخ).
- 130 - -----: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت - القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981.
- 131 - النشار (مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول: السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- 132 - -----: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1995.

- 133 - -----: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دون تاريخ).
- 134 - نيهاردت (أ. أ.): الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1994.
- 135 - هاملتون (إديث): الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، ترجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة المعهد العالي للفنون المسرحية دمشق، الطبعة الأولى، 1997.
- 136 - هلدلين (فريدريك): قصائد مختارة، ترجمة فؤاد رفقة، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.
- 137 - هوسرل (ادموند): تأملات ديكارتية - المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، 1969.
- 138 - هوميروس: الإلياذة، ترجمة دريني خشبة، دار الهلال، (دون مكان)، (دون تاريخ).
- 139 - هويسمان (دنيس): علم الجمال "الاستطيقا"، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار إحياء الكتب العربية، (دون تاريخ).
- 140 - هيجل (فريدريك): أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981.
- 141 - -----: فينومنولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، اليونسكو - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- 142 - -----: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

- 143 - -----: محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ،
ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
- 144 - هيوم (ديفيد): مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار
الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- 145 - ولد أباه (السيد): التاريخ والحقيقة لدي ميشيل فوكو، الدار
العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 2004.
- 146 - ولسون (كولن): سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن،
منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1971.
- 147 - -----: اللامتني - دراسة تحليلية لأعراض البشر النفسية
في القرن العشرين، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار
الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1979.
- 148 - ولف (فرانس): سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.
- 149 - ويدجري (البيان. ج): التاريخ وكيف يفسرونه؟ ترجمة عبد العزيز
توفيق جلاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون مكان)، 1972.
- 150 - ياسبرز (كارل): تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار
مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.
- 151 - -----: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات
عويدات بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988.
- 152 - يوربيديس: افيجينيا في أوليس - افيجينيا في تاوريس، ترجمة
اسماعيل البنهاوي، وزارة الإعلام، الكويت، (دون تاريخ).
- 153 - -----: عابدات باخوس - إيون - هيبولوتس، ترجمة
عبد المعطي شعراوي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية
والاجتماعية، (دون مكان)، الطبعة الأولى، 1997.

ب - المراجع باللغة الفرنسية:

- 1- Andler (Charles): Nietzsche sa vie et sa pensée, II le pessimisme esthétique de Nietzsche -la maturité de Nietzsche, librairie Gallimard N R F paris 2 édition, (s.d).
- 2- Andler (Charles): Nietzsche sa vie et sa pensée, III Nietzsche et le transformisme intellectualiste la dernière philosophie du Nietzsche, Librairie Gallimard N R F paris 5^e édition, (s.d).
- 3- Aristote: Ethique à nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, librairie générale française, 1992.
- 4- -----: la Métaphysique, traduit jules Barthélemy saint - hilaire, poket -brodard et taupin, Paris, 1991.
- 5- Axelos (kostas): Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, paris 1968.
- 6- Beaufret (Jean): Dialogue avec heidegger - philosophie grecque, les éditions de minuit, paris, 1987.
- 7- Berthelot (René): Un romantisme utilitaire étude sur le mouvement pragmatiste - la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911.
- 8- Boyer (Alain) et Comte- sponville (André) et autres: pourquoi nous ne sommes pas nietzscheéns, éditions Grasst et fasquelle, Paris, 1991.
- 9- Bréhier (Emile): Histoire de la philosophie, I Antiquité et moyen age, presses universitaires de France paris, 2^e édition, 1983.
- 10- Châtelet (Francois) (Sous la direction): La philosophie de Platon à St thomas, Librairie Hachett, Paris, 1972.
- 11- Deleuze (Gilles): Logique du Sens, les éditions de minuit, 1971.
- 12- Descartes (René): Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences, collection science humaines - El Anis- E N A G, Alger, 1991.

- 13- Faguet (Emile): En lisant Nietzsche, ancienne librairie
furne, Paris, (S.D)
- 14- Fink (Eugen): la philosophie de Nietzsche, traduit par
H. hildenbend et A. Lindenberg, les éditions de
minuit, paris 1965.
- 15- Garnier (Jean): Le problème de la vérité dans la
philosophie de Nietzsche, les éditions de seuil, paris,
1966.
- 16- Groethuysen (Bernard): introduction à la pensée
philosophique allemand depuis Nietzsche, librairie
stock, paris 1926.
- 17- Halévy (Daniel): Nietzsche, éditions Bernard
Grasset - librairie générale française, Paris 1977.
- 18- Haar (michel): Nietzsche et la métaphysique, éditions
Gallimard, Paris, 1993.
- 19- Heidegger (martin): chemins qui ne mènent nulle part,
traduit par Wolfgang brokmeier, éditions Gallimard,
Paris 1962.
- 20- -----: Nietzsche, tome I et II, traduit par pierre
Klossowski, éditions Gallimard, Paris, (S.D).
- 21- Homère: Odyssée, traduction de Victor Bérarde,
éditions Gallimard, Paris, 1999.
- 22- Jaspers (karl): Introduction à la philosophie, traduit
par Jeanne hersch, librairie plon, (S.L),1980.
- 23- Lefebvre (Henri): Hegel -Marx - Nietzsche ou le
royaumes des ombres, Casterman, (S. L), 1975.
- 24- Morel (George): Nietzsche III création et
métamorphoses, aubier - Montaigne, paris, 1971.
- 25- Mueller (F.L): l'Irrationalisme contemporain:
Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre,
Payot, Paris, 1970.
- 26- Pascal (Blaise): Pensées, éditions de la seine, France,
2005.
- 27- Platon: Le Banquet (ou de l'amour genre moral),
traduit par Paul Vicaire, édition les belles lettres,
paris, 1992.
- 28- Rey (Jean - michel): L'enjeu des singnes - lecture de
Nietzsche, éditions de seuil paris, 1971.

- 29- Rousseau (Jean jacques): Du contrat social, bookking international, paris, 1996.
- 30- Salomé (lou Andréas): Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, traduit par jacques benoist - machin, éditions grasset, paris 1992.
- 31- Sauvage (michelline) (avec la collaboration de marie sauvage): Socrate et la conscience de l'homme, éditions du seuil, Paris, 1956.
- 32- Sophocle: Tragédies (les Trachiniens, Antigone, Ajax, Œdipe roi, Elecre, Philoctète, Œdipe à colone), traduit Paul Mazon, édition les belles lettres, Paris, 1962.
- 33- Souchon (Gisèle): Les Grands courants de l'individualismes, Armand Colin Masson, Paris, 1998.
- 34- Voltaire: Candide ou l'optimisme, éditions Dar Sader, Beyrouth, 2001.

III - المعاجم والموسوعات:

أ- باللغة العربية:

- 1- بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، الجزء الأول والثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.

- 2- صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، الجزء الأول والثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دون تاريخ).

ب- باللغة الفرنسية:

- 1- LALANDE (André): vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, Paris, 1^e édition, 2002.
- 2- Merleau - Ponty (maurice) et autres: Les philosophes de l'antiquité au XXe siècle: histoire et portraits, librairie générale française, Paris, 2006.

IV- الدوريات والملتقيات:

1- الدوريات:

أ- باللغة العربية:

- 1- مفرج (جمال): نيتشه وحدود النقد الكانطي، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38-39، السنة 21 (2004-2005).
- 2- العتيري (رجاء): الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد السابع، أكتوبر 1988.
- 3- القش (سهيل): قراءتان للإسلام والماركسية في فلسفة الإغريق، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، عدد 3 تموز، 1980.
- 4- الجابري (علي حسن): نيتشه بين الفلسفة والتاريخ، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول نوفمبر، 2000.

ب- باللغة الفرنسية:

- 1- Magazine Littéraire: Nietzsche, N 3 Hors série, 4^e trimestre 2001, paris.

2- الملتقيات:

أ - باللغة العربية:

- 1- زروخي (إسماعيل): بنية الأخلاق عند أرسطو من خلال كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، ضمن كتاب: "أرسطو وامتداداته في الفلسفة العربية الإسلامية"، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الطبعة الأولى، 2001.
- 2- مفرج (جمال): نيتشه عند دعاة التقدم العربي، أعمال ملتقى "التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي"، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية جامعة منتوري قسنطينة، 2003.

- 3- بوقرن (عبد الله): نظرية التفوق العرقي عند أرسطو بين الرفض والتبني، أعمال ملتقى "أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية"، جامعة منتوري قسنطينة، 2001.
- 4- قاري (محمد): منطق أرسطو البنية المعرفية والمداولات الثقافية، أعمال ملتقى "أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية"، جامعة منتوري قسنطينة، 2002.

V- الرسائل والاطروحات:

- 1- مفرج (جمال): قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2003 - 2004.
- 2- درسوئي (وفاء): مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مذكرة ماجستير في الفلسفة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005 - 2006.

VI- الويبو غرافيا:

أ - باللغة العربية:

- 1- المزوغغي (محمد): نيتشه ونقصد الـدين (<http://www.hadatha4syria.org>) جوان 2009.

ب- باللغة الفرنسية:

- 1- Panichi (Nicola): «Nietzsche et le gai scepticisme de Montaigne», Noesis, N 10/2006, In URL: <http://noesis.Revues>, Consulté le 20 août 2009.

نيتشه والإغريق إشكالية أصل الفلسفة

عبد الكريم عنيات
• كاتب من الجزائر

تكن أهمية هذا البحث، في تقديري الخاص، في أنه «بحث جامع»، بمعنى جمع الأشلاء والأجزاء المتناثرة في الدراسات التي أنجزت حول فكر وشخصية نيتشه، في موضوع حضور الفلسفة اليونانية في فكره. ولا نقصد بعبارة «جامع» أنه بحث كامل أو ما شابه هذا المعنى، بل على العكس فإن روح النسبية والتواضع هي أهم شيء يعتز به الباحث المبتدئ. ويمثل الفصل الثالث من هذا البحث «إضافة جديدة» لأننا لم نعثر على أي دراسة - في حدود اطلاعي إلى غاية الآن على الكتب باللغتين العربية والفرنسية التي توفرت لي - تشير ولو باختصار إلى موقف نيتشه من المدارس الأخلاقية اللاحقة لسقراط، أو فلسفة الإسكندرية الدينية والصوفية.

ومن أجل دراسة هذا الموضوع، عمدت لاستعمال المنهج الديكارتي القائم على التحليل والتركيب، فلجأت أولاً إلى التحليل، الذي يتلاءم وطبيعة العقل الذي يميل إلى تفكيك وتقسيم الكل، وإرجاعه لطبيعته الأصلية البسيطة، من أجل بلوغ المكونات الصغيرة والأولية والواضحة. ومن جهة أخرى فإن هذا المنهج هو الملائم لفهم أفكار فريدريك نيتشه التي تمتاز في بعض الأحيان بالغموض والدقة، رغم أنه يجعل «نزع الأقنعة» مهمته السيكولوجية الأولى. ثم قمت بتوظيف المنهج التركيبي، الذي يلي كل عملية تحليل بصورة ضرورية وآلية، من أجل تجميع العناصر المتفرقة، التي تم تحليلها، والتأليف بينها من أجل القيام بعملية استنتاج تتسم بالكلية والشمولية قدر الإمكان.

من المقدمة

تصميم الغلاف: سامح خلف

S.R. 20
مطبعة جريير
JARIR BOOKSTORE
ريال

ISBN 978-614-01-0034-3



9 786140 100343

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhthilaf
editions.elikhthilaf@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com



جميع كتبنا متوفرة في موقع **نيل وفرات.كوم** - www.neelwafurat.com - www.nwf.com