الجمهـــوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة.
وزارة التعليـــم العالـــى و البحث العلمـــي.
جامعـــة منتـــوري – قسنطينـــة.

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية.
قسم الفلسفة.

رقم التسجيل:.....
الرقم التسلسلي:.....

العـــنـــوان:

قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية

مذكـــرة مقدمـــة لنيل شهـــادة الماجستير فـــي الفلسفـــة.

اعداد الطالب:
عبد الكريم عنيات.

اشراف الدكتور:
جمال مفرج .

أعضـــاء لجنـــة المـــناقشـــة

اللقب والاسم	الرتبـــة	الصفـــة	الجامعة الأصليـــة
– أ.د. غيوة فريدة	أستاذ التعليم العالي	رئيســـــــا	جامعة منتوري – قسنطينة
– د. مفرج جمال	أستاذ محاضر أ	مشرفا و مقررا	جامعة منتوري – قسنطينة
– د. مراجي رابح	أستاذ محاضر أ	منـــاقشـــــا	جامعة منتوري – قسنطينة
– د. عصام عبد الحفيظ	أستاذ محاضر أ	مناقشـــــــا	جامعة منتوري – قسنطينة

السنة الجامعية: 2009 – 2010.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

أول من أشكر هو الدكتور " جمال مفرج "، المشرف على هذا العمل، في كل أجزائه و تفاصيله الصغيرة، وصولا إلى شكله العام و الكلي، و معه عرفت و تعلمت المعنى الحقيقي و الفعلي للإشراف والمتابعة.

أوجه شكري كذلك إلى الدكتور " محمد جديدي "، الذي قدم لى وثائق و مراجع حصرية، لولاه لما استطعت الحصول عليها.و منه تعلمت أيضا أن علاقة الأستاذ بمريده و تلميذه ليست مسألة زمنية محدودة منتهية.

ثالث من أشكر هي زوجتي الأستاذة " بيودي ليلى"، التي راجعت البحث من الناحية اللغوية، و أقحمتها فيما هو غريب عنها.

أشكر كذلك زميلي و صديقي الأستاذ " بوعروري اليزيد "، الذي زودني بمراجع ثمينة، و جعل مكتبته الشخصية في متناولى.

الإهــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

الوالدين الكريمين: أمي الحنونة و أبي الصبور.

زوجتي ليلى و ابني خليل الغاليين.

إخوتي و أخواتي: جمال، نصيرة، محمد رياض، رشيد، سامية، نورالدين، بدر الدين ... لحسن.

مـــــقـــــدمـــــة:

نحن بني البشر مختلفون في الأعراق و الألوان، العوائد و الأفعال، الثقافة و الفكر... لكن المسألة التي نشترك فيها جميعا هي: " الميل إلى أن تعشى أبصارنا في حضرة التاريخ ". و إذا كانت هذه الصفة أنثربولوجية بعامة، فإن الفلاسفة بصفتهم بشر، لا يشدون عن هذه القاعدة، لأن عين الفيلسوف و إن كانت تنظر خطوة واحدة إلى الحاضر و المستقبل، فإنها تعود خطوتين إلى الوراء أو الماضي الفكري. ونظرة فاحصة و متأنية منا للفلسفة الغربية على وجه التحديد في مراحلها الحديثة و المعاصرة، و بخاصة الفلسفة الألمانية، تكشف عن ظاهرة فكرية مميزة، ذات مدلول تاريخي و فلسفي 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 و جلية، ابتداء من المثالية الألمانية، و الحديث 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 و تاريخها بعدما كانا منفصلين في أعمال الفلاسفة و الدوكسوغرافيين السابقين. و بلغ 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 و أنه كان يكن لها على الدوام حماسا مشبوبا ". و القراءة الهيجلية للفلسفة اليونانية هي جزء من القراءة الكلية للتاريخ العالمي: إنه سيرة الروح في نهج الوحدة و الحقيقة، هذه السيرة محكومة بالعقل مما يجعل " تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا ". و بالتالي فإن السيرورة التاريخية تبدأ من الشرق وصولا إلى ألمانيا.و هي سيرورة تنوير، تُتور الوعي بصورة تدريجية لكي يتحول الروح إلى مطلق (1).

و إذا كان هيجل قد برز كعملاق لفلسفة التاريخ و تاريخ الفلسفة في ألمانيا، فإنه برز إلى جانبه العديد من الفلاسفة و الأدباء و الأساتذة الذين ساروا في نفس المسلك الاستذكاري، أمثال الشاعر " هلدرلين " زميل هيغل في معهد توبنجن الديني، و شريكه في شجرة الحرية. والذي بدوره انقسم بين حبه لوطنه ألمانيا و حنينه إلى العالم اليوناني القديم، و ما قصائده المعنونة بـــ : " إلى الشعراء الشباب "، و " حين كنت ولدا "، و " إمبودقليس "، و " نهر النكر "، و " الهجرة "... إلا دليل على أنه كان يخفق بجناحيه من أجل الصعود إلى سماء الإغريق هروبا من هواء الحياة الحديثة.

---

(1) جياني فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص 186.

هذا، و تمثل الأبحاث الجامعية المتخصصة شهادة أخرى على الاهتمام الألماني المكثف بالفلسفة اليونانية، و على سبيل المثال لا الحصر نجد أستاذ التاريخ و الفيلولوجيا في جامعة هيدلبرغ " فريدريك كرويتسر " (1771 – 1858) قد ألف غزيرا عن الفلسفة اليونانية مثل: " في الفن التاريخي عند اليونان "،و " ديونوسوس أو شرح على أصول و أسباب الأمور الباخوسية و الأورفية "، و" تفسير آنية قديمة في أثينة عليها رسوم و نقش "،و " شذرات أقدم المؤرخين اليونانيين "، و " شرح أبرقلس و ألمفيدورس على ألقبيادس لأفلاطون "، و " راموز و أساطير الشعوب القديمة و خصوصا اليونان ". و يمثل هذا الكتاب مؤلفه الرئيسي.

و عند الحديث عن دراسة الألمان للفلسفة اليونانية يجب أن لا ننسى فيلسوف المادية التاريخية " كارل ماركس "، الذي شارك بدوره في قراءة اليونان، و يظهر ذلك من خلال مؤلفه: "الفرق بين ديموقريطس و أبيقور في فلسفة الطبيعة " و يمثل هذا المؤلف أطروحته الجامعية الأساسية.

لكن الاسم الذي لا يمكن إهماله أو إنكاره من بين الأسماء السابقة الذكر هو إسم " فريدريك نيتشه "، الذي أقل ما يقال عنه أنه مفكر هيلينيستي أراد أن يكون هيلينيا. فهو كما قال عن نفسه أنه تلميذ العصور الأكثر قدما، و خاصة اليونانية: فقد تحدث عن " الشغف بالقدامة " و هو لا يزال في الخامسة و العشرين من عمره، كما أن أول عمل فيلولوجي قام به تحت إشراف أستاذه " ريتشيل " هو حول " ديوجين اللائرتي ". و في دراسة نيتشه للفلسفة اليونانية والتاريخ القديم بصورة عامة، وقف على طرف النقيض مع العمل الذي أنجزه هيجل، سواء في نظرته و تفسيره للتاريخ عامة أو فهمه و تأويله للفلسفة اليونانية على وجه التحديد. و يظهر هذا التناقض بين المشروعين في أن نيتشه وصف وصفا تهكميا التأويل الهيجلى للتاريخ عندما قال عنه بأنه " مسيرة الله في الأرض " لأنه يمثل خطا مستقيما و رواقا للروح ينتهي و يكتمل في ألمانيا أو إن شئنا الدقة في برلين. فإذا كان هيجل يعتقد أن الروح انطلق من حيث انعدمت الحرية عند الشرق، و الظهور الجزئي (للحرية) عند اليونان القدامى، و الانتشار الكلي في ألمانيا. فإن نيتشه يرفض هذا السهم الذي يكبر و يكتمل كلما توجه نحو الحداثة، لأن العكس هو الذي حدث تاريخيا حسب نيتشه. و إن كان هيجل قد ردم الفرد و الإنسان تحت سلطة و قوة الروح الكلي و العقل، فإن نيتشه رد عليه بأن عمل على أنسنة التاريخ، و أنسنة الإنسان إلى جانب ذلك، أي إسقاط كل الزوائد التي علقت بالإنسان و التاريخ مثل العقل و المنطق والنظام و الدين المسيحي خصوصا ... و استعادة الأصل المتمثل في الإرادة و القوة و الصراع و التكرار اللا – هادف ...

هذا، و قد لاحظ الدكتور " محمد الشيخ " و هو من المهتمين بالفكر الألماني سواء في جانبه الحداثي أو " مابعد – الحداثي "، أن هناك تقليدين في دراسة الفلسفة اليونانية انتشرا في ألمانيا: الأول تقليد نابع من الإعجاب باليونان من منطلق الشعور بعظمة هذا الإنجاز، و جمال الآثار التي خلفوها سواء المادية أو الفكرية المعنوية، و هذا ما يجعل الحضارة اليونانية في الريادة على جميع الأصعدة

الإنسانية. و تقليد ثان فيه تم الاهتمام باليونان لكن ليس من منظور سلبي انبهاري تقبلي، بل من منطلق أن هذه الحضارة العريقة لم تكتشف بعد على حقيقتها. لذا يجب العمل على دراستها من منظور ريبي تفحصي.

و بين التقليدين وقف نيتشه و العديد من الفلاسفة و المؤرخين و الرومانسيين من الأدباء، و كذلك الأساتذة الأكاديميين في الجامعات من أجل البحث و الدراسة و الاستقصاء.لكن نيتشه و إن كان واعيا بكثرة الدراسات و الأعمال الفلسفية حول اليونان، سواء السابقة عليه أو المعاصرة له، إلا أنه أراد أن ينفرد عن الكل، من خلال تقديم دراسة خاصة به، و قراءة مصبوغة بشخصيته. وهو ما دفعنا إلى تحديد عنوان الكتاب بـــ: " نيتشه و الإغريق ". حيث مارس قراءة مميزة لهذه الحضارة القديمة. و تحديد مصطلح " القراءة " دون غيره من المصطلحات المجاورة و القريبة مثل " التأويل " و" الدراسة " و " التأريخ " ... يعود إلى طبيعة الذهنية النيتشوية، التي تقوم على مبدأ " إعادة البناء " وليس على " التكرار أو النقل ". و هذا ما عبر عنه هو ذاته عندما قال: " يحدث في كل فلسفة، أن هناك لحظة أين تدخل« قناعة » الفيلسوف في المشهد ". و انطلاقا من هذه القناعة دخل نيتشه في علاقة مع اليونان، و التقى بفلاسفتها، و حاورهم محاورة حية مليئة بالحرارة، لكن هذا اللقاء يحتاج إلى نظر و حذر مثلما لاحظ ذلك " أوجين فينك "، بل يحتاج إلى نظر دقيق و معمق.

ومن أجل بحث و استقصاء هذا الموضوع، تم تحديد سؤال أساسي يمثل إشكالية البحث و هو : هل عودة نيتشه إلى الفلسفة اليونانية مصدرها الحنين إلى الثقافة الهلينية كمرجع للفكر الأوروبي، أم هي مجرد وسيلة معرفية و تاريخية لتبرير أفكاره الأساسية ؟ و إلى جانب هذا السؤال الرئيسي يمكن طرح أسئلة فرعية مكملة منها: هل كانت قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية قراءة منصفة و موضوعية محايدة، أم هي متحيزة لموقف أو خلفية محددة ؟ و ما هو سبب تمجيده لبعض مراحل هذه الفلسفة و تحقيره لمراحل أخرى ؟ و ما هي الخلفية الفكرية التي قرأ بها نيتشه هذه الفلسفة ؟ ما هي النتيجة التي توصل إليها بعد هذه القراءة للتراث اليوناني ؟ هذا و قد تظهر مجموعة من الأسئلة و المشكلات أثناء الدراسة و التحليل، دون تخطيط أو إرادة مسبقة، لذا سوف نعمل أيضا على الإجابة عليها.

هذا، و من أسباب و دواعي تحديد و اختيار هذا الموضوع بالذات دون غيره من المواضيع الكثيرة و المتشعبة، نجد – سيرا في طريق العادة المنهجية – نوعين من الأسباب، رغم أن أحدهما مشتق بالضرورة من الآخر. الأسباب الذاتية و التي تتمثل في ظهور الفكرة فجأة في ذهن الباحث؛ إذ كنت بصدد قراءة أحد فصول كتاب الدكتور " عمر مهيبل "الأستاذ بجامعة الجزائر، المعنون بـــ: " إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة " – و هذا الكتاب في أصله عبارة عن أطروحة دكتوراه – و هذا الفصل كان مخصصا لدراسة هيدغر تحت عنوان: " مارتن هيدغر، من الزمان إلى الكينونة أو في خيط التواصل الكوني " و فيه ناقش و حلل مسألة عودة هيدغر إلى اليونان، و اهتمامه بفلاسفتهم و طرح مشكلة سبب هذه العودة الدائمة إلى اليونان. ومن هنا برزت عندي فكرة دراسة

عودة نيتشه (و ليس هيدغر) إلى الفلسفة اليونانية، دراسة تكون معمقة و متخصصة. 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 الوسيطية أو الحديثة و المعاصرة حقلا خصبا لاكتشاف الآخر و تأمل طريقة تفكيره، و في هذا الحقل يتعرف الطالب على مدى " ثراء الغير إلى جانب الذات "، مما يساعد على نبذ " المركزية الذاتية " التي أصبحت مرضا متفشيا. هذا من جهة، و من 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 و قيمة الثقافة المحلية. لذا عمدت إلى البدء في كشف ثقافة اليونان القديمة إلى جانب ثقافة الألمان الحديثة و المعاصرة، رغم أن الأمر ليس سهلا البتة، و ما عقبة اللسان إلا أول حائل عن ذلك. عمدت الاطلاع على هذه الفلسفات متمنيا أن تكون هذه الخطوة الصعبة هي البداية فقط، هي الخطوة الأولى و الصغيرة، منتظرا و عاملا على تحقيق خطوات متتالية و كبيرة.

هذا عن الأسباب الذاتية، أما عن الأسباب الموضوعية فيمكن تحديدها أيضا في نقطتين: الأولى هو أن المكتبة الجامعية الجزائرية في حدود علمي و اطلاعي إلى غاية كتابة هذه الأسطر تفتقر إلى مؤلفات و دراسات منشورة عن الفلسفة اليونانية تتميز بالتخصص و الصرامة المعرفية. فما عدا بعض الأطروحات الجامعية التي لا تتعدى عدد أصابع اليد الواحد، لم أعثر على عمل أو منتوج أكاديمي حول تاريخ الفلسفة اليونانية (من منظور جزائري) ما عدا كتاب الدكتور محمد جديدي الذي صدر حديثا، و الذي لم نحصل علية بعد. لذا سوف يكون أملي كبيرا في أن يكون هذا البحث المتواضع و الناقص إضافة و لو بسيطة جدا إلى المكتبة الجامعية الجزائرية في ميدان الفلسفة القديمة و اليونانية على وجه التدقيق.

و السبب الموضوعي الآخر هو أن الأبحاث الجامعية و حتى الغير جامعية، المتخصصة و غير المتخصصة حول شخصية و فلسفة 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 و الفرنسية. إلا أنه لا يوجد – على حد علمنا – بحث متخصص يدرس موضوع " نيتشه و الإغريق" بالذات و بنفس 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 و من ثمة عابرة، أو تكون جزئية ناقصة، مثل دراسة نيتشه و المأساة فقط، أو نيتشه و سقراط فحسب ... لذا كان من الضروري إنجاز بحث يتناول هذا الموضوع، أي " نيتشه و اليونان " (و هذه الصيغة هي عنوان بحث كتبه الدكتور جمال مفرج، المشرف على هذا البحث، وشارك به في الملتقى الدولى حول " نيتشه و هذا الزمان " الذي نظمته الجامعة التونسية في أفريك 2008، و هو الآن منشور في كتابه الموسوم " الارادة و التأويل " الصادر حديثا، أى سنة 2009.)، من كل الزوايا خاصة قراءة نيتشه للمرحلة

الثالثة من الفلسفة اليونانية التي لم أعثر على أي بحث أو فصل يدور حولها، و هذا عكس المرحلة الأولى و الثانية أي المرحلة السابقة على سقراط و مرحلة سقراط و أفلاطون و أرسطو إلى حد ما، حيث درسها الفلاسفة و الطلبة باستفاضة و في 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 و الأجزاء المتناثرة في الدراسات التي أنجزت حول فكر و شخصية نيتشه، في موضوع حضور الفلسفة اليونانية في فكره. و لا نقصد بعبارة "جامع " أنه بحث كامل أو ما شابه هذا المعنى، بل على العكس فإن روح النسبية و التواضع هي أهم شيء يعتز به الباحث المبتدأ. و يمثل الفصل الثالث من هذا البحث " إضافة جديدة " لأننا لم نعثر على أي دراسة – في حدود اطلاعي إلى غاية الآن على الكتب باللغتين العربية و الفرنسية التي توفرت لي – تشير و لو باختصار إلى موقف نيتشه من المدارس الأخلاقية اللاحقة لسقراط، أو فلسفة الإسكندرية الدينية و الصوفية.

و من أجل دراسة هذا الموضوع، عمدت لاستعمال المنهج الديكارتي القائم على التحليل و التركيب، فلجأت أولا إلى التحليل، الذي يتلاءم و طبيعة العقل الذي يميل إلى تفكيك و تقسيم الكل، و إرجاعه لطبيعته الأصلية البسيطة، من أجل بلوغ المكونات الصغيرة و الأولية و الواضحة. و من جهة أخرى فإن هذا المنهج هو الملائم لفهم أفكار فريدريك نيتشه التي تمتاز في بعض الأحيان بالغموض و التقنع، رغم أنه يجعل " نزع الأقنعة " مهمته السيكولوجية الأولى. ثم قمت بتوظيف المنهج التركيبي، الذي يلي كل عملية تحليل بصورة ضرورية و آلية, من أجل تجميع العناصر المتفرقة، التي تم تحليلها، و التأليف بينها من أجل القيام بعملية استنتاج تتسم بالكلية و الشمولية قدر الإمكان.و إذا كان التحليل و التركيب هما منهجا البحث الغالبين، إلا أننا نجد أنفسنا مضطرين لمقابلة الأفكار بعضها ببعض، خاصة أفكار نيتشه مع الفلاسفة السابقين علية أمثال:" بليز باسكال " و " ديفيد هيوم " أو " لايبنتز " و " هيجل "، أو الفلاسفة اللاحقين له، أمثال " هيدغر " و " بول ريكو " أو " جورج هانز غادامير ". فالمقارنة كفيلة بإسقاط الكثير من الأسئلة و الاستفهامات التي عجز التحليل و التركيب عن حلها.

و من أجل دراسة هذا الموضوع تبادرت إلى ذهني خطتان أو سبيلان، كلاهما مهم في بلوغ الهدف. الخطة الأولى تتمثل في الدراسة العمودية أو التاريخية، و الخطة الثانية هي الدراسة الأفقية المرتبطة بالمواضيع، و إن شئنا المصطلحات الألسنية؛ هناك خطة دياكرونية تطورية و أخرى سانكرونية سكونية. الأولى تدرس قراءة نيتشه و هي متحركة مع تطور العصور و الأزمنة اليونانية، و الثانية تدرس قراءة نيتشه و هي ساكنة مع الموضوعات الفلسفية التي أثارها اليونان. و بمعنى أكثر وضوحا 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 تتالي

الفلاسفة الكبار في أثينة، و المرحلة الثالثة و الأخيرة التي تمثل المدارس الأخلاقية المتأخرة و الصوفية الإسكندرية.هذا من جهة، و من جهة أخرى، هناك احتمال طريق أو خطة أخرى تتمثل في دراسة الموضوعات الفلسفية، أي قراءة نيتشه للأنطولوجيا الإغريقية ثم الإبستمولوجيا و أخيرا الأكسيولوجيا. و نظرا لمشروعية و معقولية كلا الخطتين، عملت على الجمع بينهما، مع تسبيقي للطريقة التاريخية، أي جاءت الخطة مبنية على الأساس العمودي التطوري، لذا كانت الخطة كالتالي:

مقدمة: فيها إحاطة بموضوع الدراسة بصورة عامة، و المشكلة التي يطرحها البحث، ثم الأسباب و الدوافع التي حركت الباحث لإنجاز هذا الموضوع دون غيره، مع ذكر المنهج المعتمد أثناء الدراسة، و الخطة المرسومة، و أهم الصعوبات التي صادفت الباحث طيلة بحثه.

التحليل الذي يضم ثلاثة فصول، متوازنة قدر الإمكان:

1- الفصل الأول و عنوانه: " الفكر السابق لسقراط أو العبقرية الإغريقية ". و يضم إشكالية أصل الفلسفة اليونانية و موقف نيتشه منها، ثم ذكرت تقسيم نيتشه لهذه المرحلة التي يسميها بالمأساوية؛ عصر أناكسيمندريس الذي يضم التأويل التراجيدي و الأخلاقي للعالم و عصر بارمنيدس و هيراقليطس الذي يضم التأويل المثالي و الجمالي للعالم. إضافة إلى بعض الفلاسفة الطبيعيين المتأخرين أمثال ديموقريطس و أناكساغوراس ...

2- الفصل الثاني عنوانه: " دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الانحطاط ". و هو مخصص للمرحلة الثانية من مراحل الفلسفة اليونانية، فيه تم اعتبار سقراط كعرض من أعراض فساد الأصل اليوناني – حسب نيتشه – و تعارضعه مع التراجيديا و القوى الديونوسوسية، و اعتبار أفلاطون الممهد للمسيحية و الهجين الكبير بمثاليته و معاداته للفن. و أرسطوطاليس، بوصفه علامة من علامات سوء فهم الأجداد، و إتمامه لمثالية أفلاطون.

3- الفصل الثالث جاء عنوانه: " الإرث السقراطي – الأفلاطوني و استمرار الانحطاط اليوناني، أو السعي الدنيئ وراء السعادة ".و فيه قمت بدراسة موقف نيتشه من المدارس الأخلاقية الكبرى بعد سقراط، أي الأبيقورية و الرواقية و كذلك الكلبية، و كل هذه المدارس تجسد شقاء الإنسان و المفكر اليوناني نظرا لجعلها مبحث الأخلاق أهم من مبحث الوجود و المعرفة. ثم دراسة موقف نيتشه من مدرسة الشكاك اليونان أو الأبيرونية, و الأفلاطونية المحدثة كمظهر من مظاهر شلل الروح اليونانية و دنوها من الدين بدل الفلسفة و الفن. و من أجل إدخال خطة الدراسة السكونية للموضوعات (التي أشرت إليها سابقا) قمت بإبراز قيمة الحضارة والفلسفة اليونانية حسب منظور نيتشه، من الناحية الأنطولوجية الوجودية، و الإبستمولوجية المعرفية و من الناحية الأكسيولوجية القيمية.

خاتمة فيها قمت بتحديد أهم الانتقادات التي وجهت لفهم و تأويل نيتشه للفلسفة اليونانية من طرف الفلاسفة الذين اهتموا به، إلى جانب بعض الملاحظات و الانتقادات الشخصية. ثم الإجابة عن

الأسئلة و المشكلات التي تم تحديدها في بداية البحث و مقدمته. و تم اختتام الخاتمة بتحديد إجمالي لقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية.

هذا، و من أجل تحقيق و إنجاز هذه الخطة، 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، و التي تشكل أهم الطبعات التي تضم كل ما كتبه نيتشه و هذا بشهادة كل الباحثين. كما اعتمدت على مجموعة من المراجع التي تشكل الدرجة الأولى، مثل كتاب هيدغر " نيتشه " في جزئه الأول و الثاني. إلى جانب كتاب دولوز " نيتشه و الفلسفة " و كتاب فينك " فلسفة نيتشه ". كما استعنت بالكثير من مؤلفات غادامير على اعتبار أنه استوعب الدرس الفلسفي الألماني و تجاوزه من خلال مؤلفاته المهمة جدا: " بداية الفلسفة "، " طرق هيدغر "، " الحقيقة و المنهج "... كما أني في هذا البحث ركزت على مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي، و حاولت الاستفادة من تجربته الكبيرة – رغم انتقاد تلاميذه له في العديد من المناسبات – في مجال دراسته للفلسفة اليونانية القديمة و الفلسفة الألمانية الحديثة و المعاصرة. إلى جانب العودة لبعض المجلات الفلسفية المتخصصة مثل " المجلة الأدبية " الفرنسية التي زودتني بمعارف و أفكار مُحينة، و مجلة " عالم الفكر " الكويتية. إلى جانب مصادر الفلسفة اليونانية الأصلية أمثال مؤلفات أفلاطون و أرسطو، و مسرحيات الشعراء التراجيديين خاصة إسخيليوس و سوفوكليس و يوربيديس التي ساعدتني على فهم الكثير من غوامض الفكر اليوناني. كما حاولت الاستعانة ببعض المقالات المنشورة على شبكة الانترنيت على اعتبار أنها مقالات جديدة و معاصرة. إلى جانب مؤلفات و كتب أخرى لا تقل أهمية عن كل ما تم ذكره.

و إذا كان كل بحث يُنجز تنجر عنه صعوبات بصورة آلية، فإن أهم صعوبة عانيتها طيلة مدة انجاز هذا العمل، تتمثل في صعوبة " إنهاء القراءة " و " فائض الكتب و المراجع ". فلئن كانت العديد إن لم نقل معظم الأبحاث، قد عان أصحابها قلة المصادر و شح المراجع، فإن هذا البحث على العكس تماما؛ إذ صادفت كما ضخما من الكتب التي تتخذ من الفلسفة اليونانية و النيتشوية موضوعا لدراستها، و هذا ما ولد " عائق الانتقاء " و صعوبة ضبط حجم العمل أو البحث. و التردد بين استعمال كتاب دون غيره. فإذا كانت الندرة تسبب مشكلة، فإن الفيضان لا يقل عن ذلك.

و آخر ما يمكن قوله في هذا المقام، هو أن نكون قد وفقنا في إنجاز هذا المذكرة العلمية، و طورنا قدراتنا البحثية، و ما النقائص التي سوف يتم تسجيلها من طرف الأساتذة إلا دليل على خصائص البحث العلمي الذي يتميز بالنسبية و الانفتاحية و قابلية المراجعة و إمكانية الخطأ، و نرجو التوفيق من الله.

الفصل الأول:

الفكر السابق لسقراط أو العبقرية الإغريقية.

أولا: إشكالية أصل الفلسفة اليونانية.

1- الإشكالية أولاً.

2- مواقف على طرفي النقيض.

3- موقف نيتشه.

ثانيا: عصر أناكسيمندريس،فيلسوف الاعتزاز المأساوي.

1- تصور نيتشه للتراجيديا.

2- إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم.

ثالثا: عصر بارمنيدس؛ مؤسس الانطولوجيا.

1-هيراقليطس و التأويل الجمالي للعالم.

2- طريق الحقيقة عند بارمنيدس.

3-عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا – غائية.

رابعا : نتائج الفصل الأول .

أولا: إشكالية أصل الفلسفة اليونانية.

1- الإشكالية أولاً:

من أكبر المواضيع المتأصلة في الفكر الفلسفي، موضوع الأصل ذاته؛ أي البحث عن أصل الأفكار و النظريات و مختلف 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 حصرها و تحديدها كاملة في هذا المقام.

و من بين المواضيع الأكثر دراسة و بحثا في مجال الأصول، هو موضوع أصل الفلسفة أو أصل الفلسفة اليونانية. فرغم أن التسميتين الأولى و الثانية مختلفتان، و مثيرتان لأسئلة مختلفة، إلا أنهما تؤديان إلي نفس الساحة الإشكالية. فعندما نقول ما أصل الفلسفة، فإننا نبحث عنها في الحضارات الشرقية أو اليونانية، و عندما نبحث عن أصل الفلسفة اليونانية، فإننا كذلك نبحث عنها في اليونان أو خارج اليونان. بمعنى أن مشكلة أصل الفلسفة عامة تؤدي بالضرورة إلي مشكلة أصل الفلسفة اليونانية بمعنى من المعاني. و هذا لا يعني المساواة و المطابقة بين الفلسفة كمنتوج إنساني عموما، و الفلسفة اليونانية، بقدر ما يعني أن اليونان استطاعوا أن يصبغوا الفلسفة بصبغتهم الخاصة، و تمكنوا من نحت بصماتهم على تاريخ الفلسفة الإنسانية، فقد كاد تاريخ الفلسفة أن يكون يونانيا، عندما وقف الإغريق بثقلهم الفكري في مواجهة حضارات عدة، لا حضارة واحدة فقط.

---

*من بين النماذج على هذه الموضوعات نجد محاورة كراتيليوس لأفلاطون الذي تناول فيها عدة مواضيع مثل وظيفة الأسماء و مطلق و مستخدم الأسماء و كيفية إطلاق المشرع للأسماء إلى جانب المشكلة الرئيسية و هي: أصل اللغة، بمعنى هل الأسماء طبيعية أم اصطلاحية؟ كذلك نجد كتاب فيورباخ عن أصل الدين، حيث اعتبر الطبيعة هي المصدر الوحيد و الأخير للدين.دون أن ننسى الكتاب المهم الذي ألفه روسو عندما أجاب عن السؤال الذي طرحته أكاديمية ديجون و هو : ما هو أصل التفاوت بين الناس؟ و هل يقره الناموس الطبيعي؟ كما نجد ميشال فوكو يشير أثناء تحليلاته للنسيج الدلالي للتشابه إلى كتب اتخذت من مشكلة الأصول موضوعا لها و هي: - Rousseau : Essai sur l'origine des langues, 1826.

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

و في خضم كل هذه الكتب الكثيرة، لا يجب أن ننسى كتاب نيتشه المهم جدا و الذي سماه : أصل الأخلاق، حيث طرح فيه سؤاله المركزي و هو: في أية ظروف ابتكر الإنسان لنفسه هذين التقييمين، أي الخير و الشر؟:

و من أجل التعمق و التوسع في هذه المواضيع يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- أفلاطون: محاورة 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 و النشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2005.
- روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر – موفم للنشر، 1991.
- فردريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا للنشر، المغرب، 2006، ص 11.=

هذه الأهمية البالغة للفلسفة اليونانية في مجمل تاريخ الفلسفة، جعل المفكرين على طول التاريخ العمودي و على عرض المذاهب الأفقية، ينطلقون منها أولا للعودة إليها ثانيا، يستخرجون من تراثها الغزير مواد معرفية لبناء أنساقهم الجديدة، و يستشهدون بآراء حكمائها على سبيل تعزيز و تقوية مواقفهم. و إن 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 و الإجماع، منذ الأزمنة اليونانية القديمة ذاتها؛ هي مسألة أصالة الفلسفة اليونانية. و يمكن لنا طرح الإشكالية بصيغ متعددة منها: " ماهي أصول و حدود 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 ؟ و هل يمكن و يجب على مؤرخ الفلسفة الانغلاق و التزمت في تتبع تطور الفلسفة على اليونان و الحضارات ذات الأصول الإغريقية و الرومانية، أم يجب عليه توسيع مجال نظره ليشمل الحضارات الشرقية ؟ " (2).

من هذا الطرح الأولي للمشكلة نفهم جيدا أن موضوع أصالة الفلسفة الإغريقية قد أحدث شرخا في الوعي الفلسفي، و أدى إلي تأسيس قولين؛ الأول جعل الجزر الإغريقية مسقط رأس الفلسفة، أما الثاني فإنه جعل الحضارات الشرقية هي الأصل في ظهور الفلسفة و بذلك تكون اليونان مجرد مستقبلة لموروث سابق لها (3).

و رغم أن الإشكالية المطروحة سابقا ، توحي 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، و رغم اتفاقهم على أن الفلسفة معجزة يونانية – و سوف نتطرق إلى بعض النماذج لاحقا – إلا أنهم غير متفقين حول بدايتها بالذات، مثلما أشار إلى ذلك " إميل برييهه " * في نصه السابق. فهل ظهرت الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد أم قبل ذلك ؟ هذا

= – ميشال فوكو : الكلمات و الأشياء، ترجمة مطاع صفدي و سالم يفوت و آخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 115.

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

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

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

* إميل برييهه Emile Bréhier مفكر فرنسي، ولد سنة 1876 و توفي سنة 1952 تخصص في تاريخ الفلسفة، قدم أطروحتين للدكتوراه؛ الأولى حول فيلون السكندري و الثانية حول الرواقية و هذا ما يعني أنه تعمق في دراسة الفلسفة اليونانية المتأخرة.و من أشهر مؤلفاته الذائعة عند دارسي الفلسفة هو كتاب " تاريخ الفلسفة " في عدة أجزاء، هي على الترتيب: الفلسفة اليونانية والوسيطية ثم الحديثة في القرن السابع عشر و الثامن عشر و التاسع عشر، و له كتاب أخر هو : " اتجاهات الفلسفة المعاصرة " =

من جهة و من جهة أخرى: ما هي العوامل التي ساهمت في ظهور الفلسفة عند اليونان؟هل هي عوامل سياسية أم أخلاقية أم اقتصادية...؟ و إذا كان المتحيزون للأصل اليوناني قد وقعوا في هذا الاختلاف، فإن الشيء نفسه وقع للمدافعين عن الأصل الشرقي. نظرا لكون الحضارات الشرقية كثيرة و متعددة ؛ فهل ظهرت الفلسفة عند الفراعنة أم عند الفرس أم عند الهنادكة ...؟

من أجل تفادي الطرح العام و الواسع والتاريخي المجرد لمشكلة أصالة الفلسفة اليونانية من جهة و من جهة أخرى من أجل القيام بربط المشكلة بموضوع البحث و هو " نيتشه و الإغريق: التاريخ النقدي للفلسفة الغربية " يجب دمج هذا الموضوع في ذاك من أجل الحصول على إشكالية ذات لون خاص بالموضوع و مدلول محدد قدر الإمكان. و السؤال الذي يمكن طرحه هو كالتالي : إذا كان" فردريك نيتشه "* فيلسوف الحس التاريخي كما يقول عن نفسه (1) و الذي اهتم باليونان منذ

= و الغريب في الأمر أن الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية، أصدر أحكاما سلبية و قاسية على مجمل أعمال بريهه؛ إذ وصف كتاباته الخاصة بتاريخ الفلسفة بالسطحية و عدم الوضوح و أكثر من ذلك بالتفاهة في عرض الأفكار، و يفسر بدوي ذلك بعدم تمكن بريهه و قلة إطلاعه. للتوسع و التأكد يمكن العودة إلى: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، 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 أترابه في المدرسة يطلقون عليه اسم القسيس الصغير، لكن عندما بلغ سن الرشد تخلى عن إيمانه المسيحي. كان" ريتشل" أستاذه النموذجي فتتلمذ له في بون ثم لايبزيغ، و تخصص 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 الموسيقى " ريتشارد فاغنر" و " بول ريه" و " بيتر غاست" الموسيقى كذلك، و " أوفر بك"، و" لو أندرياس سالومي "... استقال من مهنة التعليم و قدمت له منحة على شكل معاش بسبب سوء حالته الصحية، مما سمح له بالسفر إلى الكثير من البلدان الأوروبية سائحا. انتهي به المطاف بانهيار عقلي أدى إلى جنونه في أواخر سنة 1888، فأشرفت" إلزابيت "– أخته الوحيدة – عليه و على كتبه و مخلفاته، إلى غاية وفاته سنة 1900. من أهم مؤلفاته:" مولد التراجيديا" 1872".الاعتبارات اللاراهنة" بأجزائه الأربعة من 1873 إلى 1876." إنسان مفرط في إنسانيته" الجزء الأول و الثاني الذي يضم المسافر و ضله من سنة1878 إلى 1879. ثم كتاب "الفجر" سنة 1881. و من 1883 إلى غاية 1885 ألف كتابه الأهم "هكذا تكلم زرادشت ". و من 1886 تتالت إصداراته ابتدءا من " ما وراء الخير و الشر "، " أصل الأخلاق و فصلها "،" الحالة فاجنر"، "أفول الأصنام"، "المسيح الدجال"، " هذا الإنسان " الذي لم ينشر إلا بعد وفاته مثله مثل " إرادة القوة ". و من أجل التوسع في حياة نيتشه و سيرته الذاتية، يمكن العودة إلى كتاب " دانيال هاليفري" المعنون بـــ: " نيتشه "، و كتاب 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 صور نيتشه منذ كان شابا؛ في السابعة عشر إلى سنواته الأخيرة، عندما كان مجنونا. كما تم وضع صور أمه " فرانشيسكا إرنستين روزاورا " و أبيه " كارل لودفيج "، و الآلة الكاتبة التي إستعملها نيتشه ذاته. و كذلك صور فاجنر و زوجته كوزيما سنة 1872. و الصورة التذكارية مع سالومي و بول ريه...

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

أعوامه الأولى في حياته الفكرية، عندما أنجز مقالة عن "ديوجين لايرتوس" (1)، فهل دخل في الصف مثل كل الفلاسفة و أدلى بموقفه في مشكلة أصل الفلسفة اليونانية ؟ و إن فعل ذلك فهل انطلق من خلفية معينة و لتكن عرقية أو إيديولوجية ، مع العلم أنه ينبذ بقوة و عنف كل نسقية و مذهبية (2). و إن كان نيتشه يمجد 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 أولا بتحديد عبارة " الفلسفة اليونانية " و تعين مدلول الكلمة الشائعة " بلاد الإغريق " فهل يونان اليوم هي ذاتها يونان ما قبل الميلاد خاصة من الناحية الجغرافية و المدن المشكلة لها ؟

كان الشعب اليوناني يسمى بالهيليني ، و كان يطلق على بلاده اسم هيلادة،و سماهم الرومان باسم الإغريق نسبة إلى قبيلة " الجرايس ". و اليونان بلاد غير موحدة، بل تشكل مجموعات حضرية مستقلة الواحدة عن الأخرى، و كل جزء من هذه المجموعات يسمى بوليس أو المدينة الدولة(3). 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، و هذا شأن كل الحضارات التي بلغت قمة عالية في التطور و الرقي. فالسكان الأصليون لليونان الأم، أي الأرض، قاموا بالهجرة إلى جزر أخرى مجاورة و هي : جزر بحر ايجة و صقلية و جنوب إيطاليا و ساحل أسيا الصغرى. و قاموا بتأسيس مستعمرات عرفت تطورا و نشاطا كبيرين في أكثر من صعيد، خاصة الجانب العقلي و الثقافي. لذا يجب أن نفهم من كلمة الإغريق العرق لا الأرض (4).

فالانتشار الجغرافي لليونان يشمل إلى جانب اليونان، كلا من أيونيا و هي مستوطنة على الساحل الغربي لأسيا الوسطى. و إيليا و هي كذلك مستعمرة إفريقية علي الساحل الغربي في جنوب إيطاليا، و تشمل كذلك منطقة كريتون (5).

---

(1) فردريك نيتشه : هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 46.

(2) 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.

(3) ثيوكاريس كيسيديس : هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و التوزيع و الإشهار دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 9 .

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

(5) عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية إشكالية التكون و التمركز 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. و كان الإغريق يكونون أربع قبائل كبرى هي : الأيوليون (أو الايليون) و الدوريون و الأخيون و الأيونيون (1).

2- مواقف على طرفي النقيض:

من أقدم الآراء حول نشأة الفلسفة و أصلها؛ هو موقف "أرسطو". فبعد أن تبني في كتابه " السياسة "، نظرية " الكيوف الطبيعية " * التي تجعل الشعب اليوناني يتميز بصفات جامعة هي الذكاء و الشجاعة و بذلك 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 . و رغم عدم اتفاقهم حول عدد هذه المبادئ أو الطبيعة الخاصة لكل مبدأ ، إلا أن الشيء الواضح و البين هو أن " طاليس " هو مؤسس هذا النسق الفلسفي ، عندما قال بأن الماء هو مبدأ كل شيء (3). و بهذا القول يكون أرسطو أول مؤرخ للفلسفة عندما ذكر مواقف الفلاسفة السابقين عليه من جهة و من جهة أخري أول مؤرخ فلسفي للفلسفة عندما تبني موقفا من مشكلة أصل الفلسفة .

و في بداية الأزمنة المعاصرة ، دافع "هيجل" ** عن أطروحة الأصل اليوناني للفلسفة . فبعد أن أثنى على تاريخ الفلسفة، و شبهه بمعرض أبطال العقل، و بعد أن حدد كذلك مفهوم تاريخ الفلسفة

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، (دون مكان)، 1936، ص 1.

*هذه النظرية تعود إلى أفكار الطبيب اليوناني أبوقراط (460 – 356 ق م) و مفادها أن الشعوب ليست على نوع أو كيف واحد من حيث طبيعتها؛ فهناك شعوب المناطق الباردة : يتميزون بالشجاعة مما يجعلهم أحرار، لكنهم يفتقرون إلي الذكاء و مختلف الصناعات. و هناك شعوب آسيا، اللذين على الرغم من أنهم أذكياء و لهم القدرة على الإبداع الفني، إلا أنهم ليسوا شجعان أي يعزوهم القلب. و في مقابل هذين الشعبين نجد اليونان الذين يجمعون بين كيوف عدة، أي الخصائص الإيجابية لكلا الشعبيين . للتوسع يمكن العودة إلى: أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطينس بربارة البولسي، 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 و التبني، ضمن أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقي 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.

** جورج فيلهلم فريدريك هيجل (1770 – 1831 م) فيلسوف ألماني، يمثل النزعة المثالية أحسن تمثيل عندما جمع بين الفكر و الوجود من خلال مقولته الذائعة 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. و منه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح و لعالم الطبيعة على حد سواء)). و من أهم مؤلفاته : " فينومينولوجيا الفكر " (أو علم ظواهر العقل)، " علم المنطق " =

انتقل ليبدي موقفه من الفلسفة الشرقية فقال : " هناك أيضا خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيثاغورس، مثلا قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند و مصر، ذلك مجد قديم لتلك الشعوب، مجد الحكمة المفهومة على أنها تتضمن فلسفة أيضا ... فإذا كانت الديانة المسيحية و الفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة و الفلسفة لا تقبلان الفصل " (1).

و ما يمكن فهمه هنا، أن هيجل قبل أن يثبت أصالة الفلسفة اليونانية، ألغي أولا هذه الصفة على الفلسفات الشرقية من خلال مقارنتها بواقع العالم المسيحي. فعدم أهلية الشعوب الشرقية، خاصة الهند و مصر لاحتضان الفكر الفلسفي كنشاط حر، غير نفعي، الناتج عن زوال قلق الحاجة(2)؛ راجع إلى سبب واحد و هو امتزاج الدين كإيمان و اعتقاد و الفلسفة كتفكير و انتقاد .

و لا يقتصر رفض هيجل طابع التفلسف على الحضارتين الهندية و المصرية فقط، بل إلى حضارة الفرس و الصينيين كذلك. و هذا يعني أنه يسقط فعل التفلسف على كل الحضارات الشرقية دون استثناء، لأنها تستمد أفكارها من الدين(3). و حتى التصورات اليهودية للإله لا يمكن وضعها في خانة التفكير الفلسفي. و هنا يمكن أن نتساءل: أين إذن نجد الفلسفة بما أنها منعدمة تماما عند الشعوب و الحضارات الشرقية ؟ يجيب 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، و هو خوف لم يبق في الميدان الديني فحسب، إنما انتقل إلى

= " 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 و النشر، القاهرة، 1981، ص 80 -81 .
- هانز جورج غادامير : بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح و حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص 9 .

(1) هيجل : محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة و تاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 48.

(2) المرجع نفسه ، ص 43 .

(3) المرجع نفسه ، ص 187 .

الميدان السياسي، حيث طبقة الخدم تخاف من الأسياد، و الأسياد بدورهم يترقبون طبقة العبيد. أما عالم الحرية و التشريعات الحرة كمناخ ضروري لميلاد أي فكر فلسفي الذي يشترط وعي الذات، فلم يظهر إلا في العالم الإغريقي (1). و يكرس هيجل في مؤلفاته الأخرى تحليلات عميقة و موسعة ليبين أن الحقيقة (التي يمكن فهمها على أنها الفلسفة) كائن لا يولد إلا في الأرض التي ينعكس فيها الوعي إلى ذاته، و تمارس (الذات) ذلك بكل حرية (2).

هناك موقف مشابه لموقف هيجل في أصل الفلسفة، و قريب إليه من الناحية الزمنية، لكنه أكثر تاريخية و علمية؛ بمعنى أنه يعتمد على التواريخ بصورة أكثر صرامة و تحديد. كما أنه ينطلق من اكتشافات علماء الآثار، و يصف بدقة متناهية المخطوطات المتوفرة في المتاحف الأوروبية، و يستثمر 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 " (3). ثم يواصل : " ... أجل ظهرت الفلسفة لأول مرة في أسيا الصغرى قبل الميلاد بستة أو سبعة قرون (...) هي التي أشعلت هذا المصباح(...) و نقلته إلى أثينا حيث كان الاستعداد للانتفاع به تماما " (4). و ينهي موقفه بحكم قاطع: " إغريقا أصيلة على الإطلاق، أعطت كل العالم و لم يعطيها العالم شيئا، إلا ما ربما يكون من بذور كانت عقيمة في غيرها فعرفت هي وحدها أن تنبتها "(5). و يبرر بارتليمى سانتهيلير هذا الموقف بأن الفلسفة " كاتجاه العقل اتجاها نزيها إلى العلم " و استبعاد كل الأغراض و الأهداف الأخرى؛ مثل الدين و السياسة، لم تكن موجودة عند الشعوب الأخرى باستثناء اليونان، إنما ظهرت لأول مرة عند طاليس. فرغم أن مصر و فينيقيا و الفرس و الهند قد علمت اليونان أشياء كثيرة، إلا أن الفلسفة بالمعنى الذي تم تحديده سابقا لم تكن تمتلكها هذه الحضارات السابقة، فكيف يمكن لهذه الأمم أن

---

(1) هيجل : محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 193 – 195.
(2) هيجل : فينومنولوجيا الفكر، ترجمة مصطفي صفوان، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر 1981، ص 148.

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

(3) بارتليمي سانهيلير : مقدمة ترجمة الكون و الفساد لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة و النشر، ص 4.
(4) المرجع نفسه ، ص 44 .
(5) المرجع نفسه ، ص 72 .

تعلم غيرها ما لم تملكه أصلا(1).

و رغم أن سانتهيلير يستثني من الأمم الشرقية، الحضارة الهندية لأن لها فلسفة بالمعنى الحقيقي أي الاستقلالية و التوجه إلي العالم و الإنسان من أجل ممارسة عملية العلم والمعرفة، إلا أن تاريخ هذه الفلسفة متأخر زمنيا مقارنة ببداية الفلسفة الإغريقية. و حتى 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 و هيجل و بارتليمي سانتهيلير، يجعلون اليونان مهدا للفلسفة. و ربما يميل الكثير إلى تفسير ذلك من منظور عرقي، أي أن اليوناني يدافع على أصالة عرقه كما فعل أرسطو (رغم أنه ليس أثيني و عانى الكثير بعد وفاة الإسكندر المقدوني، حتى أنه اضطر للفرار تفاديا للمصير الذي لقاه سقراط) و أحفاده كذلك يؤصلون لأجدادهم * . لكن الدفاع عن أصالة الغرب من الجانب الفلسفي لم يكن من طرف أبناء الحضارة الغربية فحسب، إنما نجده كذلك عند أبناء الحضارة الشرقية ذاتها. و أحسن مثال على ذلك، نجده لدى الدكتور عبد الرحمن بدوي ** الذي رفض أن تكون الحضارات الشرقية مصدرا للفلسفة، و قدم موقفا نهائيا بشأن مشكلة الفلسفة اليونانية قائلا : " إن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية، و إنما نشأت نشأة

---

(1) بارتليمي سانتهيلير، مقدمة الكون و الفساد، مرجع سابق، ص 64 – 66.
(2) المرجع نفسه ، ص 70.

* يمكن إضافة الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (1872 – 1970 م) الذي جعل الفلسفة و العلم كما يفهمان اليوم، من اختراع اليونان وحدهم ابتدأ من طاليس الملطي. و رغم أن مصر و بلاد مابين النهرين سابقين على اليونان إلا أن شعوبها لم تكن حرة و تفتقر إلى العبقرية. كذلك نجد الفيلسوف ولتر ستيس (1886 – 1967 م) الأمريكي الجنسية يقول : إن أصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أي قطر خارج اليونان.
للتعمق يمكن العودة إلى:

– برترند رسل : حكمة الغرب – عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي و السياسي، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة الكويت، فبراير 1983، ص 21 – 22.
– ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 26.

** مفكر مصري معاصر (1917 – 2002 م) اعتنق المذهب الوجودي، و نقله إلى العالم العربي، و في ذلك تأثر كثيرا بفلسفة نيتشه و هيدجر، و اعترف بأنه تعلم منهما الكثير خاصة الثاني. من أهم مؤلفاته: " الزمان الوجودي " و هو أطروحته للدكتوراه سنة 1943. الذي عرض فيه الخطوط الكبرى لمذهبه الفلسفي، إلي جانب مؤلفات و تحقيقات و ترجمات غزيرة =

طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه، و من الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان " (1). و رغم 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 و بحرفية متناهية، بعد مرور أكثر من أربعين سنة في موسوعة الفلسفة (2). و هنا نتساءل: هل فعلا لم يتوصل فقهاء اللغة إلى أي جديد بشأن النصوص القديمة المتعلقة بأصل الفلسفة، أم أن المسألة تعود إلى تقاعس و تكاسل فكري عند عبد الرحمن بدوي ؟

على طرف النقيض من الموقف السابق، هناك موقف مغاير و مخالف تمام المخالفة . و أول من مثله في تاريخ الفلسفة هو " ديوجين اللائرتي " ** ، حيث تحدث في الفقرة الأولى من كتابه عن

= لا يتسع المجال لذكرها. و تعتبر تجربة بدوي الفلسفية ثرية جدا، لذا سوف أحاول في هذا البحث الاستفادة منها قدر الإمكان، لأنه من أكبر الباحثين العرب إحاطة بالفلسفتين اليونانية و الألمانية، التي لها صلة مباشرة بعنوان هذا البحث. و مؤلفات بدوي حول الفلسفة الألمانية هي :" نيتشه" 1939 و هو أول كتاب ألفه و هو في سن الثانية و العشرين، قبل رسالته في الماجستير و أطروحته في الدكتوراه. "اشبنجلر" 1941و الذي تأثر به في تقسيم أدوار الفلسفة اليونانية القائم على المراحل الطبيعية لكل حضارة أي الربيع و الصيف ... ، "شوبنهور" 1942، " المثالية الألمانية : شلنج " 1965، " امانويل كانت "1976، "الأخلاق عند كنت" 1977، " فلسفة القانون و السياسة عند كنت " 1979، " فلسفة الدين التربية عند كنت " 1980، " حياة هيجل" 1980 . أما كتب بدوي حول الفلسفة اليونانية و تاريخها فهي تفوق العشرين مؤلفا.

(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 و الإيثار و لوغوس التي تعني الكلام، و منه فالفيلولوجيا تعني محبة الكلام، و من ناحية المدلول المنهجي فهي تعني الدراسة الأثرية لمنتوج فكري معين مكتوب على شكل نصوص و وثائق دون التقيد بمذهب فلسفي محدد، إنما التفتح على كل ما هو مكتوب باعتباره تراثا عقليا إنسانيا، من أجل تحقيق هذه النصوص و توثيق مصادرها. من أجل التعمق يمكن العودة إلي :

– 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 .

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

**و يكتب كذلك "ديوجينس اللائرسي " سمي هكذا نسبة إلى مدينته لائرتي 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 و أخبار متناقلة، و قد 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 =

مشكلة أصل الفلسفة، و أن هناك من يقول أن البرابرة أو الأجانب هم اللذين بدءوا في دراسة الفلسفة سواء المجوس (الفرس) أو البابليين أو الآشوريين و الهنود كذلك(1).

لكن الملاحظ أن ديوجين ليس واضحا تمام الوضوح في موقفه، فهو لم يتبنى الأطروحة السابقة، إنما أشار فقط إلى أن " هناك من يقول ". و هذا لا يعني بالضرورة أنه من القائلين بالأصل الشرقي للفلسفة. و أحسن دليل هو أنه لم يكلف نفسه عناء البرهنة على صحة رأي القائلين بهذا الموقف، هذا من جهة و من 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 برييهه (3). و عبد الرحمن بدوي (4) و آخرون، إلا أن تفحص ما كتبه ديوجين ذاته يكشف أنه لم يتبن الرأي القائل بالأصل الشرقي للفلسفة فحسب، إنما هاجمه و رفضه. 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.

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

و من أجل التحرر من التباس موقف ديوجين اللائرتي من مشكلة أصل الفلسفة، يجب الانتقال

= إلى أي مكان تشاء و كان يذهب و يقود الآخرين إلى هناك، ألن تكون قيادته قيادة صحيحة و طيبة ؟(...) و إذا حدث أن شخصا قد توصل إلى ظن صحيح حول ماهية الطريق، و ذلك بدون أن يكون قد ذهب إلى هناك و بدون أن يكون عالما به، ألن تكون قيادة هذا الشخص هو الأخر قيادة صحيحة ؟ (...) و طالما لديه ظنا صحيحا، على الأقل فلن يكون قائدا أسوأ من الأول." و نفهم هنا أن الدوكسوغرافي هو إنسان عالم، لكن علمه ليس ناتج من معرفة و يقين .

يمكن التعمق في هذا المفهوم بالعودة إلي :

– أفلاطون : محاورة مينون (في الفضيلة)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2001، ص 149 – 150.

– هانزجورج غادامير : بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 104.

-André LALANDE : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, 1e édition 2002, p 250.

(1) ديوجينيس اللائرتي : 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 اللائرتي : حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، ص 32 – 33 .

إلى مواقف أكثر وضوحا و منطقية و علمية، و هذا الموقف نجده عند المؤرخ "جورج سارتون "* الذي تبنى أطروحة استخلصها من دراسته المعمقة لأصول العلوم و تاريخها، حيث نجده يقول : " و مما أفسد فهم العلم القديم كثيرا من الأحيان ظاهرتان من الإهمال الذي لا يمكن التسامح فيه و الظاهرة 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 و بلاد ما بين النهرين و غيرها من الأقاليم، و العلم اليوناني كان إحياءً أكثر منه اختراعا (...) إن الوثائق الخاصة بالعلم في مصر و بلاد ما بين النهرين أدق من وثائق العلم اليوناني " (1).

إن سبب إنكار الأصل الشرقي للفكر الإنساني، يعود أساسا إلى إهمال الإطار الخرافي و الأسطوري للعلم و الفلسفة. و منه فتحقيق الموضوعية، و صفة العلمية و النزاهة في دراسة الفلسفة و تاريخها لا تكتمل إلا إذا تم الاعتراف و الانطلاق من الأفكار الأسطورية التي نجد أصلها في بلاد اليونان و الحضارات الشرقية معا(2).

و لو 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، و هذا ما يعنى أنهم استفادوا منهم (3). وكما يقول فيلسوف الهيرمينوطيقا "غادامير "* : فإنه " ليس من قبيل المصادفة أن جاءت الفلسفة قبل سقراط من

---

*جورج سارتون (1884 – 1951م) مؤرخ علم أمريكي، بلجيكي المولد، تحصل على دكتوراه في العلوم سنة 1911. شغل منصب الأستاذية في جامعة هارفارد و من أهم مؤلفاته " تاريخ العلم والإنسانية الجديدة"، " دراسة في تاريخ الرياضيات" ، و كتابه 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 و اليونانية أولا، و ثانيا درس القرن الخامس، وثالثا القرن الرابع، و في الجزء الرابع و الخامس و السادس تناول العلم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد. و الشيء الذي يعطي الصبغة العلمية لهذا المؤلف هو أنه يعرض التفاصيل العلمية و الفلسفية مدعومة بوثائق تاريخية كالمخطوطات الأصلية للكتب و التماثيل و الألواح الفنية.

(1) جورج سارتون : تاريخ العلم، ترجمة لفيف 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.

(3) مصطفي النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول:السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، 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 هايدلبيرغ، والكتاب الذي يحمل هوية =

آسيا الصغرى، و من منطقة ساحلية قريبة من ملطية و إفسوس، أي من الإقليم نفسه الذي هيمنت عليه تجارة منطقة المتوسط و ثقافته في ذلك الوقت " (1).

إن الاختلاط الذي وقع بين المستعمرة الأيونية و الأمم الأجنبية أدى إلى تحسين و تقوية نسلهم، و توسيع مداركهم و أفاهمهم و أثمر ذلك قصائد هوميروس و العلم الأيوني و الفلسفة الملطية. و منه فنبوغ الحضارة اليونانية لا يعود إلى اليونان ذاتها، إنما إلى مستعمراتها التي احتكت بالشعوب الشرقية (2). كما أن المستشرقين الذين ساهموا في إظهار الحضارات السابقة للحضارة الهيلينية، أي ما بين النهرين و المصرية، لاحظوا وجود علاقات بين هذه الحضارات الشرقية و المدن الأيونية و هي مهد الفلسفة الإغريقية. فمن المستحيل تجاهل القرابة الموجودة بين أطروحة طاليس القائلة بأن الماء هو أصل الكون و بين الشذرات الشعرية حول " بداية الخلق " التي كتبت منذ قرون قديمة و سابقة على اليونان في بلاد مابين النهرين، حيث تقول القصيدة : " عندما لم تكن السماء العلوية مسماة و قبل أن يكون للأرض كذلك اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة بالماء " (3). لذا يمكن التقرير مثلما أكد الكثير سواء في الغرب و الشرق أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ إلا عندما حدث احتكاك بين اليونان و الشرق .(4)

3- موقف نيتشه:

الكتاب الذي خصصه نيتشه لبحث مشكلة أصل الفلسفة بصورة عامة، و عند اليونان بوجه التخصيص هو : " الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي " (1873) . بالإضافة إلى شذرات مترامية هنا و هناك 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، و كأنه يأبى الكشف عن نواياه، و يرفض أن يقدم عرضا كاملا، فهو يقول في أحد حكمه : " العرض

= غادامير هو : "حقيقة و منهج" .إضافة إلي 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 و قد تعني النهاية كذلك .

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

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

(3) 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. »

و قد أورد بدوي ترجمة لهذا النص في ربيع الفكر اليوناني (ص 8) و موسوعة الفلسفة (ص 411).

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

غيرالكامل، 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 للفعل، نحثه على متابعة تطور ما يبرز أمامه في خضم الظل و النور، على إتمام الفكر و التغلب على ذلك " (1).

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

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

2- و إذا سلمنا جدلا بأن الفلسفة اليونانية قد نشأت من تربة يونانية محضة، فما هو العامل الذي جعلها توجد في ذلك الزمن بالذات، و ساهم في بزوغها بهذه الصورة ؟ (2).

أما المسألة الأولى، فقد عرض فيها نيتشه أفكاره بطريقة تتطلب من القارئ نظرة تحليلية تفتيتية، و أخرى - بصورة معاكسة – تركيبية تجميعية، من أجل الوقوف على المضمون و المعنى و المعزى الإجمالي من أطروحته. و من النصوص التي تشكل ركيزة أطروحته نجد أولا : " إن المسائل – يقول نيتشه – المتعلقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال " (3). و ما يمكن فهمه من هذه العبارة أن نيتشه كان على إطلاع بالجدل و الخلاف الذي قام بين الفلاسفة و مؤرخي الفلسفة حول مشكلة الأصل. و بما أنه يعتبر نفسه مفكرا استثنائيا، يختلف عن البقية (4)، فإنه يرفض الدخول في نزاع قديم، تم طرحه من طرف معظم الفلاسفة، و بالتالي فهو يفضل أن يجعل العقم هو الصفة المميزة لمثل هذا المبحث المتعلق بأصول و بدايات الفلسفة (5).

لكن هل هذا يعني أن نيتشه يتوقف عند هذا الحد ، و ينهي المسألة بجملة قصيرة و حاسمة ؟ في الحقيقة إنه دخل في صميم المشكلة الخلافية عندما قال : " لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق و اكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، و مدى تنوع اقتباسهم عنهم، و قد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلاميذهم الإغريق، و مقارنة زرادشت بهيراقليطس، و الهندوس بالأيليين، و المصريين بأنباذوقليس، وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد أنكساغوراس إلى

---

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

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

(3) فريدريك نيتشه : الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 1982، فقرة 1، ص 40.

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

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

اليهود و فيثاغورس 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 نبحث عما تم نقله من الشرق إلى الإغريق، أو التساؤل عن الدين الذي يدين له الإغريق لهذه الحضارات المجاورة (2). و هذا يعني أنه لا ينكر مطلقا 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). و كأن نيتشه يطالبنا هنا بأن لا نبحث 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).

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا : لماذا يرفض نيتشه التواصل المباشر بين الحضارة الإغريقية و الشعوب الشرقية السابقة لها ؟ يجيب قائلا : " إن لدى الشعب الإغريقي حكماء، في حين أن لدى شعوب أخرى قديسين " (5). إن القديس لا يطالبنا إلا بعمل واحد و هو الإيمان، هذا الإيمان الذي لا يعني سوى " الكذب بأي ثمن " و " عدم الرغبة في معرفة ما هي الحقيقة " (6). و هو إلغاء لإمكان حركية الحياة، و إقصاء للتعدد الموجود(7).

و لو تفحصنا خصائص الفكر الشرقي القديم، السابق للحضارة اليونانية. لوجدنا أنه فكر يشترك فيه ما هو فلسفي بما هو ديني إلى حد التماهي و التطابق، كما يغلب عليه الطابع الحدسي لا البرهاني في تناوله لمسألة الحقيقة و المعرفة (8). و هذه الخاصية موزعة على الحضارات الشرقية سواء كانت هندية ممثلة في الهندوسية و البوذية، أو صينية ممثلة في الكونفوشيوسية و الطاوية، حيث كانت الاعتقادات الدينية هي المنتشرة و كذلك الأمر في مصر و فينيقيا و يهوده أو حتى بلاد فارس(9).

---

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

(2) جيل دولوز : نيتشه و الفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 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.

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

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

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

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

(9) بارتليمي سانتهلير : مقدمة الكون والفساد لأرسطو، مرجع سابق، ص 67 – 70.

و إذا كان حال الأمم الشرقية هكذا، فإن الشعوب اليونانية كانت على عكس ذلك تماما – حسب نيتشه – فهي و إن التقطت الرمح حيث تركته الشعوب الأخرى و قامت برميه إلى أبعد نقطة ممكنة، إلا أنها ابتكرت في الحقيقة الأنساق و المذاهب الفلسفية الكبرى، و التي لم تكن موجودة سابقا، و " لم يبق لمجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليه " (1).

و الشيء الذي جعل الإغريق يقدمون الماهية الحقيقية للفلسفة، هو " أنهم كانوا فعلا صحاحا، و تفلسفوا عندما كانوا سعداء في مكتمل العمر، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين و المنتصر" (2). و بمعنى أكثر وضوحا فإن الإغريقي كان يمتاز بجملة من الخصائص الذاتية التي أهلته لأن ينتج فلسفة أصيلة، و من 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). فاليوناني هو الذي يمتلك غريزة الأصحاء و يقول: " حدود مملكتي هو العالم " (4).

و يمكن إضافة علة أخرى لظهور و ازدهار الفلسفة عند الإغريق، تتمثل في أن الأمم الأخرى ذات الطابع الديني العقائدي، تجعل ممارسة الفلسفة " كتأمل عقلي نزيه " و خروجا عن القناعات

---

(1) فريدريك 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 ، و أبوه هو بيليوس ، كان قدره مرسوما من طرف الآلهة منذ البداية و هو أن يموت تحت أسوار طروادة بسهم عدوه باريس، الذي يصيبه في عقب قدمه اليسرى، التي لم تغمرها مياه سيتيكس. و يمثل أخيل رمز المحارب الشجاع الذي يرضى بقدره كما هو. من أجل التعمق يمكن العودة إلي :

– 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 و كيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص 53 . و النص الكامل كما ورد في الأوذيسية، هو جواب قدمه أخيل للقائد أوديسيوس (أو اوليس) و هو كما يلي: « Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse ! … J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service shez 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 : الأوذيسية، ترجمة دريني خشبة، دار الكتب الأهلية، القاهرة، 1954.

(4) رودولف شتاينر : نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر و التوزيع سوريا، الطبعة الأولى، 1998، ص 77.

المطلقة الراسخة. و هذا ما يؤدي إلي إصابة الفكر النقدي بالشلل بسبب كثرة نطاق المسائل و الموضوعات اللامفكر فيها(1). في حين أن " الإغريق يمنحون وجود الفيلسوف شرعيته، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلسوف في نظرهم مذنبا " (2). فالإغريق كانوا يؤمنون بحرية التفكير، و يقبلون التعدد بدل الوحدة. لكن ما هو أصل هذه الصفة و الملكة التي يتميز بها الإغريق عن سواهم ؟ يجيب نيتشه بأن السبب في ذلك هو تعدد الآلهة (3).

و هنا يتساءل بارتليمي سانتهيلير حول إمكانية ظهور فلسفة في بلاد اليونان لو كانت تحت وصاية ديانة توحيدية، صارمة و مقدسة ؟ إنه يشك في ذلك، أي : " لو كانت ديانة الهيلينين أكثر جدية مما كانت علية لأوشكت فلسفتهم و علومهم أن تكون أقل في الجد مما كانت عليه بكثير " (4). و لكن ما هو مصدر فكرة تعدد الآلهة هذه ؟ و التي أنعمت على اليونان بأكبر النعم ؟ حسب نيتشه فإن مصدرها هو هوميروس * ، الذي شعر " بالسعادة، لأنه الرجل الذي منح لليونان آلهتهم "(5)، فمصدر قوة الحضارة الإغريقية في تلك المراحل الكلاسيكية هي الأسطورة، لأنها تحرر عقول الأفراد، و تجعل خيالهم يتفتق دون حدود (6). و نجد نيتشه يثني في الكثير من كتاباته على هذا الفنان و الشاعر الكبير، و يعتبره ذا سيرة حكيمة و متناغما مع الحياة بصورة كاملة (7). كما يماثله بالنور؛ الذي يشبه شمس الشتاء التي طلت على قدر الإنسانية (8).

---

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

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

(3) فردريك نيتشه : العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2001، الكتاب الثالث، الشذرة 143، ص 126.

(4) بارتليمي سانتهيلير : مقدمة الكون و الفساد لأرسطو، مرجع سابق، ص 74.

* هوميروس : هو شاعر يوناني لم يحدث إجماع بين الدارسين حول واقعيته التاريخية. فهناك من يجعله مجرد خرافة، و هناك من قال بوجوده. ولد حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، كنى بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسير في الحرب، أو بمعنى الخطيب و المحدث لاشتهاره بالخطابة و بلاغة قصصه، أو بمعنى كفيف البصر. و أهم الأعمال المنسوبة إليه هي : الإلياذة التي تتناول الحرب الطروادية اليونانية و الأوديسيا التي تعرض "أكبر العودات" أي ما حدث " لأوليس " أثناء عودته من حرب طروادة إلى دياره و مختلف الأهوال التي مر بها من أجل ذلك.

للتوسع يمكن العودة إلي :

– هوميروس: الإلياذة، مرجع سبق ذكره.

-Homère : Odyssée, Op, Cit.

(5) فريدريك نيتشه : العلم الجذل، مصدر سابق، الكتاب الرابع، شذرة 302، ص 167.

(6) صفاء عبد السلام علي جعفر : محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه ، دار المعرفة الجامعية ، 2001 ، ص 179.

(7) Friedrich Nietzsche : humain, trop humain, un livre pour esprits libres II, traduit par robert rovini, éditions Gallimard, 1968, aph 173, pp 111 – 112.

(8) Ibid, aph 189, p 123.

و إذا كان هوميروس قد مهد و وفر الشروط العامة و الضرورية لقيام فكر فلسفي عند اليونان، فإن الفلسفة اليونانية تبدأ، في نظر نيتشه مع طاليس (1). و يحدد نيتشه الأسباب التي جعلت طاليس يتصدر ريادة الفلسفة عند اليونان كما يلي :

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

2- واستطاع طاليس التخلص من الأساطير و الخيالات.

3 - و قال أن الكل واحد (2).

و الملاحظة الأولى التي تظهر للعيان في مسألة أصل الفلسفة اليونانية، هي اتفاق موقف نيتشه مع كل من رأي أرسطو و بارتليمي سانتهيلير. و أكثر من ذلك فإنه يتفق مع هيجل [أول من جعل تاريخ الفلسفة مسألة فلسفية و ليس مسألة تاريخية، و بذلك يكون هيجل أول من وضع تاريخا فلسفيا للفلسفة من خلال محاضراته في الجامعات الألمانية (3).] و رغم نقده الشديد لكل ما هو هيجلي مثالي فقد التقى الأعداء، و أصبحا إخوة في اعتبار التراث الحضاري للشرق لا يمثل حدثا ذى قيمة، و بذلك فقد أهمل كل من هيجل و نيتشه الموروث الشرقي (4).

أما فيمل يخص الجزء الثاني من إشكالية أصل الفلسفة اليونانية، أي ماهية العوامل التي أدت إلي ظهور فلسفة يونانية ابتداءً من طاليس، فإن نيتشه يقدم موقفا متميزا عن باقي الآراء؛ فإذا كان هيجل يرجع ظهور الفلسفة عند اليونان إلي توفر المؤسسات و الدساتير الحرة، و إلى التقسيم الطبقي من خلال قوله : " إن الصلة القائمة بين دستور الدولة و الدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة و الدولة " (5).

و كان" فرنان " * يرد أصل الفلسفة اليونانية إلى عوامل سياسية، إذ بعد سقوط النمط الملكي و اختفاء شخصية الملك الإلهي و تأسيس المدينة (الدولة)، ظهر الفكر العقلاني أو كما يقول في الجملة الأخيرة من كتابه المخصص لهذه المسألة : أن " العقل هو ابن المدينة، سواء في حدوده أو

---

(1) فريدريك نيتشه : الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 3، ص 46.

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

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

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

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

* جان بيار فيرنان : مفكر فرنسي معاصر اهتم بدراسة الفلسفة اليونانية و آدابها و أساطيرها و يظهر ذلك من خلال مؤلفاته التالية : "التراجيديا الإغريقية حسب لوي غرينيه 1966"، " الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة " بالاشتراك مع بيير فيدال ناكيه 1972، و" أصول الفكر اليوناني".

تجلياته " (1). فإن نيتشه يعارض كلية هذا التفسير، عندما يقول : " لقد كانت دولة المدينة عند الإغريق، ككل قوة سياسية منظمة، مانعة لنمو الثقافة و شديدة الارتياب فيه (...) إن التربية المقررة في الدستور قد وضعت لتستمر مع كل الأجيال و تجعلها جميعا ذات مستوى واحد (...) إن تخيل رابط ضروري مزعوم بين دولة المدينة و بين الثقافة الهيلينية ليس سوى حلم طموح كبير " (2).

و يذهب نيتشه إلى أوسع من ذلك عندما اعتبر الدولة عموما و ليس الدولة المدينة فقط، اعتبرها صنم جديد لأنها تمنح كل شيء للفرد لكن ليس بصورة مجانية، إنها تشترط التعبد 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 و جسره .. هكذا تكلم زرادشت " (3). فالدولة لا يمكن أن تحمي الفلسفة إلا إذا كانت لا تثير أي خطر، لكن الفلسفة الحقة حسب نيتشه هي الفلسفة الخطيرة التي لا تتوقف عند حدود معينة (4).

و ما يمكن أن نفهمه من هذا الأسلوب النافي عند نيتشه، أنه يقترح منبع آخر لنشأة الفلسفة عند الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد. و رغم 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، و أول القائلين بهذا الرأي هو نيتشه ثم صديقه إرفن روده في كتابه (النفس : عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين) و أخيرا كارل يوثل في كتابه (نشأة الفلسفة عن روح التصوف) " (5).

و تبرير ذلك حسب" بدوي" هو أن طاليس بقوله إن أصل الأشياء جميعا هو الماء، قد تعالى و ارتفع عن الأشياء الحسية و الجزئية، و بذلك يكون أول الميتافيزيقيين في تاريخ الفلسفة من خلال تجاوزه للمشاهدة الحسية للظواهر، و استبدالها بنظرة عقلية تتحدث عن أصل واحد أو كل واحد (6).

---

(1) جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 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 : شوبنهور، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت، ص 9.

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

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

و هذا الارتفاع من المشاهدة الحسية إلى الفكرة الميتافيزيقية العقلية الكلية، قائم على الوجدان، و هو بمثابة نظرة صوفية (1). بينما الروح اليونانية قبل المدرسة الملطية، كانت روحا تشبيهيه بمعنى أن " الإغريق إلى زمن طاليس كانوا لا يؤمنون فعلا إلا بحقيقة الإنسان و الآلهة " (2). و هذا ما لاحظه "إكزينوفان" لاحقا من وجود علاقة وطيدة بين شكل و هيئة البشر و ألهتم التي يعبدونها، مما ولد التعدد في تصوير الآلهة بتعدد الأمكنة الجغرافية (3). و هو ما جعله يثور على ذلك و أعلن أن الواحد أو الوحدة هي الله (4). أي ليس للآلهة بداية مثل بقية الكائنات، كما أنها دون حركة أو دون انتقال من موضع إلى آخر، فما هو إلهي لا يمكن أن يكون إلا واحدا (5).

و في ظل هذه النظرة السابقة التي توحد بين الإنسان و الآلهة، كان الإغريق يعتبرون الطبيعة مظهرا تتكريا لما هو إلهي و إنساني. لكن طاليس قال : " إن الماء هو حقيقة الأشياء و ليس الإنسان " (6). و بهذا يكون طاليس قد زعزع اعتقادا قديما، عندما نقل الحقيقة من الإنسان إلى شيء خارج الإنسان، من جهة و من جهة أخرى قام بعملية اختزال التعدد الذي كان سائدا في الثقافة الإغريقية، إلى صفة أو شيء واحد سماه الماء (7). إذن ما قام به طاليس هو التعبير العلمي (لأنه كان رياضيا و فلكيا) لا الخرافي عن مبدأ هام جدا ؛ و هو وحدة الوجود (8).

هذا العمل الجديد الذي قام به طاليس، و قام نيتشه بتأويليه على أنه وحدة وجود، سماه عبد الرحمن بدوي بالأصل الصوفي للفلسفة. فبينما كانت النظرة القديمة للعالم ترى أنه يتكون من عناصر و أشياء منفصلة الواحد عن الأخر، و مختلفة 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 و اعتنق التصور الموضوعي .

و ما يمكن أن نستخلصه من موقف نيتشه، هو أنه تميز عن باقي الفلاسفة سواء القدامى أو المعاصرين، في تحليله لمشكلة أصل الفلسفة اليونانية.و يظهر هذا التميز في عدم تطابق موقفه

---

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

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

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

(4) Aristote : la métaphysique, op. Cit, Livre A, 986 a, p 59.

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

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

(7) المصدر نفسه، فقرة 4، ص 53.

(8) المصدر نفسه، فقرة 3، ص 50.

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

و إن تقارب موقف نيتشه من موقف هيجل، في قضية إهمال الموروث الشرقي في ميدان الفلسفة لا يعني أصلا اتفاقهما في باقي المسائل، و قد ظهر التباعد بين التفسير الهيجلي و النيتشوي في مسألة عوامل قيام فكر فلسفي يوناني في القرن السادس قبل الميلاد. فإذا كان هيجل يرجح العامل السياسي كشرط ضروري لظهور الفلسفة، فإن نيتشه يرفض مطلقا وجود أدنى علاقة بين السياسة التي تنمط العقول، و الفلسفة كعامل للتفرد و التميز.

---

(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 و اللاحق له، و هو عملية تحقيب الفلسفة اليونانية و تقسيمها إلى عصور و أدوار *. حيث قال في الكتاب الذي خصصه لهذا الموضوع : " الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" و هو في أصله دروس قدمها نيتشه مرات عدة في جامعة بال حوالي سنة 1870، تحت عنوان " الفلاسفة السابقون لأفلاطون مع تأويل شذرات مختارة " (1) إن:" الفكر السابق لسقراط يمكن تقسيمه إلي جزأين،يمكن تسمية الأول بعصر اناكسيمندريس و الثاني تحديدا بعصر بارمينيدس(...) الذي يبدو أنه عاش و عرف اناكسيمندريس "(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). و يقول في موقع أخر: " يبدو لي وصف كل الفلاسفة، من طاليس إلي ديموقريطس، صعبا للغاية، لكن النجاح في إعادة خلق هذه الوجوه يعني استعراض أشكال النموذج الأكثر صفاء و قوة. إن هذه الكفاءة نادرة، و الحق يقال، (و هي كفاءة) كانت تنقص إغريق المرحلة المتأخرة"(4).

---

* من أهم التقسيمات الشائعة للفلسفة اليونانية نجد التقسيم القائم على الجنس، و الذي تبناه كل من "آست وركسنر" و "برانيس": فهناك الأيونيون الواقعيين (المدرسة الأيونية الطبيعية و هيراقلطس) من جهة و الدوريون المثاليين (بارمينيدس و المدرسة الأبيقورية) من جهة أخرى. و انطلاقا 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 و متشككين، و أخيرا العصر الثالث كتركيب بينهما مجسدا في الأفلاطونية المحدثة. لكن "تسلر"(1814/ 1908) المختص في تاريخ الفلسفة اليونانية عارض كلا التقسيمين السابقين، و وضع تقسيما بديلا يبدأ بالدور الطبيعي التوكيدي الذي وحد بين الذات و الموضوع، ثم الدور الثاني التشكيكي الذي يبدأ بالسوفيسطائية حيث بدأ الانفصال بين الذات و الموضوع و أخيرا الدور الثالث حيث استقلت الذات استقلالا تاما مما أدى إلى فناء الفلسفة اليونانية. و نجد كذلك تقسيم "اشبنجلر"(1936/1880) الذي تجاوز التقسيم الثلاثي، ليضع تقسيما رباعيا مستوحى من فصول السنة، أي الربيع ممثلا في أشعار هوميروس و هوزيود. ثم الصيف حيث ظهرت الفلسفة الطبيعية و الفيثاغورية. ثم الخريف أين ظهرت نزعة التنوير السوفيسطائية و المذهب الأفلاطوني و الأرسطي. و أخيرا الشتاء ممثلا في الرواقية و الأبيقورية. أما فلسفة أفلوطين فقد استبعدها تماما من الحضارة الهلينية. و يمكن الإشارة إلى أن "بدوي" في تأريخه للفلسفة اليونانية اعتمد على معيار "اشبنجلر". للاطلاع على تفاصيل هذه الأدوار يمكن العودة إلى: عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص173 إلى 179.

(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 مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، الكتاب الخامس، فقرة 261، ص 147.

إن المرحلة السابقة لسقراط، تتميز فلسفتها بأنها قريبة جدا إن لم تكن مطابقة للغريزة اليونانية التي أوجدت فن المأساة."(1) و الشيء الثاني الذي نلاحظه هو أن هذه المرحلة التراجيدية يتقاسمها أناكسيمندرس الملطي و بارمسنيدس الإيلي.و لعل هذا التقسيم يثير العديد من الأسئلة النقدية منها: لماذا وصف نيتشه العصر الأول للفلسفة اليونانية بالمأساوي ؟ و ما هو الأساس الذي اعتمده في جعل العصر الأول للفلسفة اليونانية ينقسم إلى قسمين فقط؟ ثم لماذا عنون القسمين باسم الفيلسوفين المذكورين سابقا دون غيرهما ؟ و ثالث سؤال هو: لماذا لم يسم نيتشه أحد أقسام العصر الأول باسم هيراقليطس الأفزي رغم أنه فيلسوف تراجيدي بامتياز (2). ثم أن نيتشه ذاته يعلن باستمرار عن انتسابه إلى هذا الفيلسوف الغامض (3). الذي بلغ تقديره له إلي درجة أنه أراد تسمية كتابه المهم و الأساسي، الذي كان يخطط له في حياته ليكون جامعا لفلسفته و هو " إرادة القوة " باسم مستوحى من المصطلحات الهيراقليطية و هو : " براءة الصيرورة " (4).

1- تصور نيتشه للتراجيديا :

" مولد التراجيديا من روح الموسيقى" هو العمل الأول لنيتشه، فيه يعلن عن تصوره الأساسي للفن و الفكر و التاريخ، وهو تصور شكل الهيكل الثابت لكل فكره من البداية إلى النهاية، فرغم تعرض بعض أفكاره للتطور و التعديل شأنه شأن أي مفكر و فيلسوف، إلا أن التصور العام بقي كما رسمه في مؤلفه الأول (5).

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 الحوادث بأنها " تراجيديا مرعبة أو مأساة حزينة " (6). أما نيتشه فإنه يرفض كل هذه المفاهيم العامة، و حتى المفاهيم الفلسفية القديمة التي وضعها الفلاسفة اليونان ذاتهم و يعلن بعبارة فاصلة: " أنا أول من اكتشف التراجيدي " (7) . فموضوع و ماهية و أصل التراجيديا الإغريقية حسب اعتقاده، حتى و إن

---

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

(2) 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.

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

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

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

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

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

درست و تم تناولها فإنها لم تبحث بشكل جدي و أصيل (1).

و قبل 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. و بتركيبهما ينتج المعنى التالي: الأغنية العنزية (2). و ذلك أن حيوان العنزة أو التيس، كان شائعا في عملية التضحية عند اليونانيين القدامى قبل تأسيس آلهة الأولمب (3). و العلاقة بين العنزة و التراجيديا كفن أدبي و مسرحي عند اليونان القدامى* تتمثل في أنه كانت تقام منافسات مسرحية احتفالية، و الفرق المسرحية الفائزة تجازى بعنزة. و هناك تفسير آخر يقول إن أفراد الكورس أو الجوقة التي تنشد في المسرحيات، كانوا يلبسون ثياب من جلد الماعز (4).

فالتراجيديا هي إذن جنس أدبي و فني، و من عناوين أشهر المسرحيات يمكن أن نلاحظ أن موضوعها مستمد من الأساطير اليونانية القديمة، و هذا ما عبر عنه أحد شعراء المسرح التراجيدي عندما قال: " إننا نعيش على فتات مائدة هوميروس" (5). بمعنى أن كل ما هو تراجيدي يتخذ من الأبطال، و أنصاف الآلهة موضوعا له (6). 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 و الترفيه، بل كانت عند الفرد اليوناني

---

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

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

(3) Michel Haar : Nietzsche et la métaphysique, op. Cit, p 222.

* يجب أن نشير إلى أن الفن المسرحي التراجيدي تطور عند اليونان في القرنين السادس و الخامس قبل الميلاد، فلم يكن موجودا من قبل كما أنه تلاشى بسرعة فائقة، و من أكبر اللذين برعوا و أبدعوا في كتابة و حتى تمثيل المسرحيات التراجيدية هم على الترتيب الزمني التالي: "ايسخيليوس"(525/456 ق م) و من أهم مؤلفاته " الفرس"، و " بروميثوس مقيدا "، و "المستجيرات " ... و يليه "سوفوكليس"(497/ 406 ق م) الذي ألف "بنات تراخيس"، و " أوديب ملكا"، و " أوديب في كولونوس". و أخيرا " يوربيديس" (485/ 406 ق م) الذي كان صديقا لسقراط، و سوف نفصل لاحقا في الفصل الثاني، العلاقة التي قامت بينهما. و أهم مسرحياته " الطروادیات "، و " هرقل مجنونا"، و " عابدات باخوس". من أجل التوسع في خصوصيات كل كاتب مسرحي يمكن العودة إلى:

- أحمد عتمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا و عالميا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، عالم المعرفة الكويت، عدد 77 يناير 1978، ص 194 إلى 296.
- ول وايرل ديورانت : قصة الحضارة – حياة الإغريق، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع، بيروت. المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس، الجزء 7، ص 257 إلى 307.

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

(5) المرجع نفسه، ص 202.

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

تدل على ما يدل عليه أي حدث يومي في حياته. و بالتالي فأقبح شيء نقوم به إزاء هذه الأساطير اليونانية القديمة هو السخرية منها مثلما يفعل الميتافيزيقيون اللاحقون (1). و يقصد نيتشه هنا طبعا رجال الدين خاصة المسيحيين منهم، الذين شنوا هجمات على الوثنية اليونانية. و منه فالأسطورة بالنسبة لنيتشه، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقا عند الحديث عن هوميروس، تمثل الحيز المنير و المشرق في حضارة اليونان، و ما عدا هذا الحيز الخلاق مجرد أماكن الظل العتمة و الظلمة(2) . فلا يسعنا، يقول نيتشه إلا أن نصف هوميروس بالروعة و السمو لأن ما خلفه من أناشيد و أشعار، تعتبر المادة الأولية و الخامة لكل الأعمال التراجيدية الأصيلة(3).

و إذا كانت الأسطورة هي مادة المسرحية التراجيدية، فإنها تقدم في صيغ و أشكال متعددة، منها الشعر و التمثيل و الموسيقى، و هذا العنصر الأخير يمثل الأهمية القصوى في المسرحية و الحياة بأكملها لأنه " ... دون الموسيقى تغدو الحياة خطأ ... الإله نفسه يرتل الأناشيد "(4). و كل هذه الأشكال المختلفة تجعل المسرحية التراجيدية جامعة لضروب فنية متعددة (5). و المبدأ الجامع بين هذه العناصر السابقة الذكر – أي الأسطورة، والشعر، والتمثيل و الموسيقى– هو النزوع الإحساسي والانفعالي، أي الاندفاعات الشعورية العارمة الغير خاضعة لرقابة العقل و حدود المنطق. فهناك تناسب طردي بين الإحساس و التراجيديا، أي كلما نظر الإنسان إلى الواقع من زاوية نزوعية و شعورية، نما و تفتق إحساسه التراجيدي و العكس صحيح (6). و هذا ما جعل نيتشه يكتب عبارة باللغة الفرنسية و ليس الألمانية قائلا : " الحياة هي تراجيديا بالنسبة للذين يحسون، و كوميديا بالنسبة للذين يفكرون " (7).

و ما 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 و واقعي أو ماهو صحيح بالمعنى المنطقي، فالشاعر التراجيدي هو الأخ بالرضاعة للكذب، أو كما يقول هوميروس: " إن الشعراء لكذابون كبار " (8).

---

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

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

(3) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008،فقرة 3 ص96.

(4) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية و محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، حكم و إشراقات 33، ص 14.

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

(6) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير و الشر، مرجع سابق،IV فقرة 155، ص 87.

(7) Friedrich Nietzsche : fragments posthumes été 1882 – printemps 1884, op. Cit.9 [22] p 364.

(8) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، فقرة 84 و 222 ، ص 87 و 142.

لكن هذا لا يعني أن نيتشه يجعل للتراجيديا الإغريقية قطبا واحدا فقط، بل هو يجعل لها قطبين مختلفين و قد عبر عن هذا الازدواج باسم ديونيسيوس و أبولون. و هو ازدواج يفيد التعارض بين الصوفي الذوقي و العقلي البرهاني، بين الشعوري المنير و اللاشعوري المظلم، بين الإرادي و المنطقي ، بين المقيد المحدد و المتحرر الطليق (1). فالديونيسوسي يعبر عن اللذة و الألم، الفرح والرهبة، و يعبر عن ذوبان الإنسان في الطبيعة. أما الأبولوني فهو يحرر الإنسان من كل اندفاعاته المتوحشة، و يجعله متوازنا و منسجما (2). ومن هذا التقابل نلاحظ التناقض بين نوعين من المنطق أو صورتين من التفكير هما: النمط الغريزي القائم على المخاطرة و الإقدام و الذي يتجسد في الرقص و الموسيقى و المسرحية. و النمط الثاني هو النمط التأملي الهادئ، و التفكير العقلي القائم على الحوار المنطقي و التريث الفلسفي (3).

إن التراجيديا كعمل فني مسرحي هي إذن وليدة قوتين هما القوة الديونيسوسية المنتشية و الأبولونية الحالمة. لكن السؤال الوجيه في هذا المقام هو :على ماذا يعبر بالضبط الفن التراجيدي؟ و ما هو الغرض من هذا التعبير ؟ إن فن المأساة حسب نيتشه يعبر عن أهم سؤال للفلسفة؛ و هو السؤال المرتبط بـــ : " معنى الوجود " (4). فالإنسان اليوناني اكتشف شيئا مهما متعلقا بحقيقة الحياة، و هذه الحقيقة هي: الوجود شيء رهيب و عبثي (5). بمعنى أن التراجيدي مرتبط بالإحساس المرعب، لكن هذا الرعب لا يعني التخلي عن الحياة، و الانصراف عنها بقدر ما يعني تحمل المعاناة باعتبارها لذة. فالتراجيدي بالمعنى النيتشوي هو ضد الاستسلام و الاعتزال(6).

هذا و إذا كانت الحياة تتصف بهذه الصفات المرعبة، فإن نيتشه كان يهدف إلى تبرير طبيعة الوجود هذه. و لم يجد سوى الفن كوسيلة لهذا التبرير، في حين أن الدين و الفلسفة بمعناها التأملي النظري، و حتى الأخلاق لا تستطيع تبرير الحياة بصورة ملائمة ، لأن هذه الفروع الثلاثة

---

*نسبة إلى الإله اليوناني ديونيسيوس أو باخوس و هو في الأصل إله الكرمة و الخمر و العربدة، ثم توسعت مدلولاته لتشمل الرقص و الخفة و الضحك و الاندفاع و الإفراط، و المغامرة و الإقدام و النشوة بمختلف أشكالها و أنواعها الممتلئة بالحماس و الموسيقى. أما أبولون فهو اسم الإله الذي يعبر عن التوازن و الحكمة و الجدية و الصحو و الهدوء و الرصانة و التفكير. و الفن المعبر عنه هو النحت و الفن البصري عكس باخوس الذي يعبر عنه الفن السمعي و الحركي.

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص ص 217 – 338.

(2) Lou Andréas – Salomé : Friedrich Nietzsche à traverses ses œuvres, traduit par jacques benoist – machin, éditions grasset et fasquelle paris 1992, p 68.

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

(4) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الثانية 2001، ص 28.

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

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

من المعرفة تشترك في خاصية واحدة و هي العقلنة (1). في حين أن التبرير الملائم للحياة يكون بقبولها كما هي و في صورتها المرعبة و الفظيعة، و يتم ذلك عن طريق إيجاد فضائل و آلهة أرضية، تتشبث بالحياة رغم مرارتها، و ليس مثلما يفعل الإنسان الديني و النظري و الأخلاقي(2). و هذا ما نلاحظه في الأشعار الهوميرية؛ أبطال يتصارعون و يعبدون الحياة و آلهة تدخل معهم في هذا الصراع و تقوم بتذكيته،عن طريق التحالف مع البشر ضد الآلهة الأخرى، أو العكس.

إن الفن المأساوي هو الفن الذي يقول " نعم " لكل ما هو إشكالي و فضيع. إنه يعلم الإنسان عدم التوقف أو العودة إلى الوراء و الانكماش(3). و الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تحقق ذلك هو الفن لأنه تجاوز للواقع كما هو موجود . لذا " فالحياة لا تكون ممكنة إلا بفضل أوهام الفن(...) فنحن نملك الفن بهدف ألا نموت من الحقيقة " (4). هذا هو السبب الذي جعل نيتشه يعتبر الفن هو أحسن وسيلة لمواجهة هذا الوجود المأساوي و الغامض و المستغلق على فهم الإنسان. إن الأسئلة التي تطرحها التراجيديا هي أسئلة لا يمكن الإجابة عنها بمنطق العقل ، إنها أحجيات و معضلات (5).

و بما أن التبرير العقلي للحياة غير ممكن، فالحل الوحيد يتأتى من الجانب الفني. لأن الفن يحبب الحياة للإنسان، من خلال القيام بعملية احتيال و مكر و خداع، أي تزوير حقيقة الحياة، لكي تصبح مقبولة لدى الإنسان و يشعر 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 (6).

أما فيما يخص الهدف و الغرض من الفن التراجيدي، فهو حسب نيتشه رفض المدلول الأخلاقي للحياة. و بهذا الرفض فقط يمكن الحديث عن قيام الفن التراجيدي أو النظرة المأساوية للحياة(7). و هذا ما استطاع" سوفيكليس" أن يبلغه لنا عن طريق شخصية " أوديب " *، فرغم الخطيئة التي

---

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

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

(3) Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, op. Cit, p 189.

(4) جان غرانييه: نيتشه، ترجمة على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 101 – 102.

(5) جان بيير فرنان و بيير فيدال ناكيه: الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 32.

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

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

* أوديب من أشهر الشخصيات الأسطورية التي وصلت إلينا عن طريق المسرحيات التراجيدية، خاصة مسرحية " أوديب ملكا " لسوفيكليس. و ملخصها أن عرافا من دلفي أخبر ملك طيبة(أو ثيبا) " لايوس " و زوجته "جوكستا " أنه في حالة إنجابهما طفلا فسوف يقوم هذا الوليد بقتل والده و يتزوج أمه. لكن الملك" لاوس" تحدى النبوءة و أنجب ولدا، و احتياطا لإمكانية تحقق هذه النبوءة، قام برميه في أحد التلال، فعثر عليه راعي و قدماه متورمتان و هذا هو معنى اسم"أوديب"؛ أي الرجلان المنتفختان. و تقول القصة أن هذا الراعي قدمه إلى ملك كورينثة، هذا الأخير قام بتبنيه و تربيته. لكن أحد أعداء "أوديب" أخبره بأنه ابن متبنى، فقرر أن يبحث عن حقيقة الأمر(و هناك رواية أخرى تقول أنه عرف من معبد دلفي أنه سوف يقتل أباه و يتزوج=

ارتكبها والعذاب الذي عاشه بقية حياته،إلا أن صورة "أوديب" بقيت في أذهان اليونان و حتى غير اليونان إلى يومنا هذا. لأن " الرجل النبيل لا يرتكب إثما، و من خلال أعماله يمكن تدمير كل القوانين، و كل النظام الطبيعي، بل كل عالم القيم الأخلاقية"(1). إن التراجيديا تهدف إلى إسقاط كل ما يعانيه الإنسان من عذاب، و الحفاظ على الأساطير اليونانية القديمة، و هذا يعني أن التراجيديا لها الدور الأساسي في عملية تناقل التراث الشفهي الذي خلفه الشعراء الأوائل خاصة هوميروس و هوزيود (2).

إن الشعور بالذنب بسبب ارتكاب الخطيئة، هو أكبر إحساس يؤرق الإنسان و يجعله ينفر من هذه الحياة الفظيعة. لذا فالتراجيديا تجعل كل المدنسات التي يرتكبها هذا الأخيرلها قيمة. ومنه يمكن اعتبار المأساة اختراعا فنيا من أجل تجاوز الشعور بالذنب و الخطيئة(3). و هو تجاوز يؤدي إلى الإقبال على الحياة. و يلخص نيتشه معنى التراجيديا في جملة بسيطة و معبرة قائلا:" إنها فن تأكيد الحياة " (4). و لكي يؤدي هذا الفن غرضه الحقيقي يجب أن لا يكون تعبيرا عن حقيقة واقعية موجودة و كائنة. بل على العكس من ذلك تماما، فالمأساة فن لا واقعي لأن " الواقعية في الفن خطأ " (5). فإذا كان إعلاء الحياة هو هدف الفن، فإن الوسيلة لا تهم سواء كانت حقيقية أو غير حقيقية، معقولة أو غير معقولة. المهم فقط هو تحقيق هذا الهدف الذي يتمثل في بلوغ هذا الإعلاء، و بما أن ما هو واقعي حقيقي و معقول يؤدي إلي نتائج عكسية أي هي التذمر من الحياة، فلا بد من الطريقة المعاكسة (6).

و رغم 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 نيتشه إلى طرف واحد هو ديونيسوس، الذي يجعل نفسه تلميذ له، و هذا يدل على أنه يناصر

أمه، واعتقادا منه أن ملك و ملكة كورينثة هما والداه، قرر الابتعاد لتفادي ذلك) و في الطريق التقى شيخا و خادما له، فأمره الخادم بالتنحي جانبا بسبب ضيق الطريق، و لما رفض "أوديب" قام الخادم بقتل جواده، فما كان من "أوديب" إلا أن قتل الخادم و الشيخ معا دون أن يعلم أن الشيخ هو ملك طيبة، أي هو والده. و عندما وصل إلى أبواب طيبة حيث يجلس السفينكس أو أبو الهول و هو كائن بوجه امرأة و مؤخرة أسد و جناحا طائر، يلتهم من يعجز الإجابة عن أحجياته و يسمح دخول من أجاب. سمح له هذا الأخير بالمرور لأنه نجح في حل اللغز و ذاك عندما قال أن: " الإنسان " هو الجواب عن اللغز: مخلوق ذي أربع أقدام و ثلاث أقدام و قدمين. و تم تعيينه ملكا من طرف سكان طيبة بسبب اختفاء ملكهم، و زوجوه بالملكة... و عندما اكتشف الحقيقة قام بفقأ عينيه ندما، و انتحرت الملكة. بتصرف من :

- بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، مرجع سابق، ص 69-70.
- ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، مرجع سابق، ج 7 ، ص272.

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

(2) المرجع نفسه، فقرة 22، ص 251.

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

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

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

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

القوى الاندفاعية و الغريزية على حساب القوى العقلية و المنطقية البحتة، أي يناصر ديونيسوس على حساب أبولون. و إذا كان نيتشه يجعل الفن في شكله الشعرى و المسرحي، يعبران عن الفهم التراجيدي للوجود، فإن هناك من الفلاسفة من سارو على نفس النهج، و عبروا عن الطابع المأساوي للوجود بطريقتهم الخاصة، أي بالفلسفة.

2- إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم:

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

تأتي أهمية أناكسيمندريس في أنه أول يوناني قام بكتابة عمل فلسفي نثري 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، و فيه ذكر نص أناكسيمندريس. و سمبليقوس بدوره أخذ هذا النص من كتاب "ثيوفراسطيس" الذي عاش بين (288/372 ق م)، و هو تلميذ و خليفة أرسطو. و هكذا تم حفظ هذا النص النادر.(3)

و الفكرة التي جلبت انتباه الباحثين في الفلسفة اليونانية، خاصة الألمان أمثال نيتشه و من بعده "هيدجر"** ثم غادامير؛ هي عبارة أناكسيمندريس حول الوجود . حيث يقول نيتشه: " ... جملة

---

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة – اليونان و الرومان، مرجع سابق، ص 60.

(2) ديوجينيس اللائرتى: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.

* *مارتن هيدجر(1889/ 1976) فيلسوف ألماني الجنسية وجودي النزعة، اهتم بالفلسفة اليونانية حيث زار اليونان سنة 1962 وألقي محاضرات حول هيراقليطس، كما خصص له كتابا و هو علي شكل حوار مع المفكر" أوجين فينك" أحد شراحه. أتهم بمناصرة الحزب النازي مما سبب له عدة متاعب. و الكتاب الذي يحمل هويته الفلسفية هو" الكينونة و الزمان"، 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 و ما تلاها.

أناكسيمندريس تتميز ببصيرة ثاقبة مقتضبة و هي:" 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 و هي: " بما أن الأشياء تتوالد، فيجب أن تفنى بصورة ضرورية، لأنها تدفع بعضها البعض الآخر العقاب و التكفير عن ظلمها، حسب ترتيب زمني" .(2)

و فيما يخص غادامير فإنه أشار إلى قراءة نيتشه لعبارة أناكسيمندريس القائلة: " تدفع الأشياء الموجودة ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن الكل لتصير أشياء جزئية." بمعنى أن الأشياء الموجودة تعاني القصاص، و يكفر أحدهما عن الآخر. كما أشاد غادامير بمقالة أستاذه هيدجر حول كلمة أناكسيمندريس، و اعتبرها بالغة العمق و الدلالة(3).

إن النقطة التي لاحظها نيتشه هي أن معظم الدراسات تجعل مساهمة أناكسيمندريس تندرج في مجال النظريات الفيزيائية و الطبيعية، التي تهتم بمشكلة أصل الكون. لكن في الحقيقة أن فلسفة أناكسيمندريس أوسع من ذلك بكثير.(4) 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. و هذا عكس ما قام به طاليس و حتى أناكسيمانس، بل باقي الفلاسفة اللاحقين اللذين قالوا بمواد أخرى مثل التراب و النار و ... لذا سماه الأبيرون a-peiron و حرفيا يعني الذي لا حد له (5).

لكن لماذا ألح أناكسيمندريس على عدم تحديد كيفيات لأصل الكون ؟ حسب نيتشه فإن المبدأ أو الأصل في حالة امتلاكه صفات محددة، كأن يكون ماءا أو هواء ... فإنه: " يكون قد ولد و يصبح بذلك محكوما عليه بالزوال و الموت ككل الأشياء الأخرى (...) و منه فإن خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة، التي تقوده إلى الموت " (6).

و هنا نفهم أن الأبيرون لكي يكون فعلا هو الأصل للكون، و يضمن صيرورة هذا العالم، يجب أن يكون خارج نظام الأشياء، من حيث أنه " بلا كيف ". و لا يمكن أن نعرف عليه أي شيء، وبهذا

---

(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.

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

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

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

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

نلاحظ مدى تجاوز أناكسيمندريس لفكر طاليس و علوه عليه(1).

و الشيء الذي لاحظه 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 " (2). لأنها مستقلة عن العقل الإنساني، عكس الكيفيات سواء الثانوية أو الأولية التي تظهر للإنسان أو ما يسمى الظاهر (3). و هذا ما قام كانط بإظهاره بالتفصيل في الباب الثالث المعنون بـــ: " في مبدأ تفريق جميع الموضوعات بعامة إلى فينومينا و نومينا " من الكتاب الثاني " لنقد العقل المحض" فلا يمكن أن نعرف الشيء في ذاته إلا معرفة سلبية، لأنه منعدم الصلة بنمط حدسنا(4). بمعنى أنه لا يمكن أن يكون موضوعا لملاحظة حسية. و من المحتمل أن نيتشه قد أشار إلى هذا التشابه بين الأبيرون كما تصوره أناكسيمندريس، و النومان كما حدده كانط من أجل إسقاط صفة الأصالة و الإبداع عن هذا الأخير، رغم أنه لم يصرح بذاك علانية، لأن نيتشه في معظم كتبه كان ناقما و ناقدا بشدة و عنف لفلسفة كانط، التي اعتبرها صورة من صور انحطاط الفكر الألماني(5).

و إذا كان الأبيرون خارجا عن نظام الصيرورة، فان كل الأشياء الموجودة في هذا الكون خاضعة لنظام الولادة و الفناء، أو الحياة و الموت، أو الكون والفساد(6). لكن ما هو سبب فناء الموجودات ؟ إن وجود أي كائن مهما كان نوعه، في الحقيقة هو طرد لموجود آخر و الحلول محله. و هذا ما يجعل الموجود الجديد، و بمجرد وجوده في الكون قد ارتكب جريمة و خطيئة، فالميلاد ذنب لذا يجب التكفير عنه و ليس هناك وسيلة أخرى لهذا التكفير سوى الفناء. و بهذا الفناء أو الموت تتحقق العدالة. فالشيء الذي حدث هنا هو عملية نفي النفي، مثلما عبر عن ذلك لاحقا هيجل في فلسفته الخاصة بالعدالة و العقاب، فإذا كان الوجود هو في حد ذاته جريمة، بسبب أن كل موجود لا يوجد إلا إذا أزاح موجودا أخر من وجوده، فان العودة إلى الحالة الأولى أو الأصلية تكون بإلغاء الإلغاء، و من ثمة العودة إلى الأصل و هكذا دواليك.

و هنا يمكن أن نلاحظ مثلما يقول نيتشه، بعض الخصائص في فلسفة أناكسيمندريس التي ستجعل منه فيلسوفا مأساويا و هي:

1- أنه أول مفكر متشائم لأنه؛ استطاع أن يكشف حقيقة الوجود القائم على عودة كل كائن إلى أصله

---

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

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

(3) عبد الرحمن بدوي: شوبنهور، مرجع سابق، ص 52.

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

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

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

الأول(1). و بذلك أعطى للوجود صورته الكاملة القائمة على العقاب و التكفير في إطار صيرورة الزمن (2).

2- قام أناكسيمندريس بفتح معرفي جديد من خلال تأويله الأخلاقي للوجود.(3) لأن اعتبر مجرد وجود الأشياء و ظهورها في الكون، " يحدث فظاعة " و" يحل جريمة ". و هذا 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 جدا على قلب نيتشه، عند أناكسيمندريس و هي فكرة العود الأبدي، من حيث هي " عقيدة عبادة الأرض " (5). التي تلغي كل تفسير غرضي للكون. إذ أن القول بوجود عوالم غير متناهية في فلسفة أناكسيمندريس، و أن كل موجود يكفر عن وجوده بالفناء و الموت، ليحل مكانه موجود آخر و هكذا إلى ما لا نهاية. يؤدي بنا إلى اعتبار أن أناكسيمندريس من القائلين بالتكرار الدوري للكون(6).

و الاعتقاد بوجود عوالم متعددة و تتناوب بصورة دورية لتحقيق العدالة،يؤدي بالإنسان إلى الاعتزاز بوجوده، و التمسك بالعالم الذي يحيا فيه. و بما أن الوجود في جوهره مأساة حقيقية، من خلال قانون الوجود والعدم، أو الكون و الدثور، أو الحياة و الموت، و هو قانون يكشف عن فظاعة الوجود، فان أناكسيمندريس قرر أن يعيش مثل الأبطال: " التنزه بالملابس الجميلة و الفائقة الأبهة، و استعمال لغة في غاية الأناقة و البلاغة ، أي التطابق بين طريقة العيش و التفكير و الكتابة"(7).

---

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

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

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة4، ص 53.

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

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

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

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

ثالثا: عصر بارمنيدس، مؤسس الأنطولوجيا.

1- هيراقليطس و التأويل الجمالي للعالم:

بعد أن انتهى نيتشه من كشف النقاب عن الوجه الخفي لفلسفة أناكسيمندريس، التي تفهم الكون فهما أخلاقيا. راح يعيد، بفضل عمله التأويلي، بعث هيراقليطس* و إعطائه مكانة مميزة ضمن فلاسفة المدرسة الأيونية (1). و ذلك من خلال مقارنته بأناكسيمندريس . فإن كان هذا الأخير قد توصل إلى أن موت و فناء الموجودات و الكائنات هو عقاب على كينونتها، و أن الكون بأكمله و في 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 و أخلاقية. و إذا كان أناكسيمندريس قد قال بوجود عالمين مختلفين؛ هما العالم الفيزيائي المتكون من صفات محدودة أي من" بيرون " أي العالم المعرض للكون و الفساد. و العالم 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 (2).

و في هذه النقطة بالذات، يلتقي نيتشه بهيراقليطس، و يوافقه موافقة كاملة في هذه " الفلسفة الإثباتية الواحدية للصيرورة " (3). فهي فلسفة إثباتية لأنها أولا " تأكيد على وجود" و ليس إنكار شيء من الأشياء، و إن كان هناك إنكار فهو يأتي في منزلة ثانية. و لأنها ثانيا فلسفة واحدية بمعنى أنها تمارس عملية الوضع على عالم واحد فقط. و ثالثا لأن هذا الإثبات موجه لعالم يتميز بالحركة و التغير.

هذا يعني أن هناك عالم مفرد، و هو العالم الذي نعيش فيه، و الذي يتميز بأنه دائم التحول

---

(1) ميشلين سوفاج: برمينذس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى،1981، ص 36.

* هيراقليطس ازدهر حوالي 500 ق م، و هو من أسرة نبيلة من أفسوس يقال أنه ورث منصبا مهما لكنه تنازل عنه لأخيه. لقب بالفيلسوف الغامض و الباكي لأنه توصل إلى أنه لا شيء ثابت مما جعله متشائما و منعزلا. عرف بأسلوبه في الكتابة المتكون من حكم و أمثال شعبية و شائعة. كما أنه ازدرى كل الفلاسفة السابقين عليه و كذلك معاصريه؛ خاصة هوزيود و فيثاغورس و أكزينوفان و هيكاتيوس. 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 كوبلستون: تاريخ الفلسفة اليونان و الرومان، مرجع سابق، ص 75.

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

(3) بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ، الطبعة الثانية، 2002، ص 113.

والسيلان و بالتالي فليس هناك شيء يمكن أن يبقي كما هو موجود، و بصورة نهائية دون أن يطرأ علية تغير و حركة (1). و قد عبر هيراقلسطس عن ذلك بعبارته المشهورة و الشائعة في كتب تاريخ الفلسفة: " إننا ندخل و لا ندخل في نفس النهر، و نوجد و لا نوجد " (2). و قد شرح سقراط فلسفة هيراقليطس قائلا: " ليس هناك ما هو في ذاته و بذاته أو يمكن تسميته باسم معين أو بصفة معينة، بل على العكس إذا ما سميته كبيرا، فإنك سرعان ما تجده صغيرا، و إن قلت ثقيلا ظهر خفيفا (...) إذ لا يوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة على أي حال من الأحوال. و كل ما نصفه بالوجود إنما هو في صيرورة و حركة و امتزاج متبادل، و وصفه بالثبات هو وصف مضلل إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير " (3).

و رغم أن النظرة السقراطية لا تقدم قراءة موضوعية بريئة لفلسفة هيراقليطس، نظرا لخلفيات فلسفية سوف نظهرها لاحقا، فإنها تقدم صورة تقريبية و صحيحة و لو بكيفية نسبية لفلسفة الصيرورة، لأن المذهب الهيراقليطي في نهاية المطاف يعلن معادلة هي كالتالي: " الكائن هو الصيرورة، و الصيرورة هي الكائن " فلا تناقض في العبارتين (4).

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 و المنافسة و المبارزة، و كل أنواع النشاط و الحيوية و الحركة. و قد لعب نظام الدولة المدينة و الديمقراطية اليونانية، التي ساهمت الظروف الجغرافية في وجودها، دورا كبيرا في إبراز فكرة الصراع و يظهر ذلك في المجادلات الحزبية و المناظرات السياسية (5). و هذا الجو لا يتحقق في الدول أو المدن ذات النظام الملكي و المطلق؛ حيث المسائل السياسية ليست مطروحة للنظر و المناقشة مثلما هو موجود في " الأغورا " الأثينية (هو اسم الساحة التي يلتقي فيها الأثينيون للتجمع و بحث الأمور العامة).

كما أن مشاهدة هيراقليطس للحروب المستمرة، سواء بين الدول اليونانية ذاتها بسبب نظام الدولة المدينة الذي كرس النزعة الاستقلالية و الانفصالية بينها، بل النزعة العدائية، أو بين الدول اليونانية المتحالفة أمام العدو الخارجي متمثلا خاصة في الإمبراطورية الفارسية. كل هذه الحروب الدائمة أوحت له بأن الصراع و النزاع هو جوهر الوجود (6).

---

(1) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة و أحمد الجوة، دار البيروني للنشر و التوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، ص 46.

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

(3) أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2000، ص 40- 41.

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

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

(6) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 58.

و منه يستنتج نيتشه أن تصور الصيرورة لا يمكن لغير هيراقليطس أن يتوصل إليه؛ لأن باقي الدول و الحضارات الأخرى لم يكن لها الخصائص التي توفرت لبلاد اليونان، خاصة الجو الديمقراطي و استقلال كل مدينة عن الأخرى. و كل هذه الخصائص متأتية من المميزات الجغرافية و التاريخية لبلاد اليونان؛ فصعوبة التضاريس كالجبال الشاهقة و الوديان السحيقة و الثلوج الدائمة، جعلت التنقل من مدينة إلى أخرى أمرا صعبا و قليل الحدوث، إلا في الحالات الاستعجالية. و هذا ما وطد الميول الانعزالية لكل تجمع سكاني، و تشكلت المدن بإرادة الطبيعة و سلطان التضاريس فكانت الجبال و الأنهار هي التي تقسم بصورة طبيعية المدن و لو كانت صغيرة جدا، و تجعل منها دولا لها نظامها و جهازها الحكومي. وصغر المدن من حيث المساحة و عدد 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، و تبادل وجهات النظر المتناقضة، و تطور فن الجدل إلى حد الصراع و المناقضة(1).

لكن ما هي الطريقة التي كان هيراقليطس يعتمد عليها في كشفه عن حقيقة الوجود ؟ يجيب نيتشه أن حكيم أفيزيا تجاوز و قفز على الطريقة العقلية و المنطقية القائمة على مبدأ الهوية و عدم التناقض(2). فحكمه الشعرية و شذراته الفلسفية تعتبر اختراقا مطلقا لكل ما هو عقلي و منطقي. بحيث أنه حمل لنفس الموضوع محمولات متناقضة، و جعل الشيء هو و لا هو في الوقف نفسه، و هذا كفيل بجعل الفكر لا منطقي(3). فهيراقليطس يقول مثلا: " يوجد و لا يوجد، و إننا ندخل و لا ندخل في نفس الأنهار، و نحن موجودون و غير موجودين" (4).

و كما سبق القول كذلك في إحدى شذراته: " لن نعرف حتى اسم العدالة لو لم يكن ثمة ظلم". و بهذا فهو يشير إلى أن الأضداد رغم تناقضها و عدم إمكانية الجمع بينهما من الناحية العقلية، إلا أن الحقيقة هي أنه لا يمكن لنا فهم أحد الأطراف دون الآخر. و يقول في موضع آخر:" إن الانسجام المرئي يفوق الانسجام الغير مرئي" (5). و هذه الشذرة تنبأنا بمنهج غير برهاني في الإقرار بالحقائق.

و بما أن هيراقليطس لم يكن برهانيا و استدلاليا في فكره، فإنه اختار العكس؛ أي الحدس أو العرفان(6)، الذي يعني من الناحية المفهومية: النظر و الاطلاع المباشر على موضوع ذهني أو

---

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

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة5، ص 55.

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

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

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

(6) المرجع نفسه، فقرة 5، ص 55.

تصورعقلي، و يتم هذا الإطلاع دفعة واحدة، و كأنه انكشاف و تدفق يشبه تدفقات الغريزة(1). و هذا المنهج الحدسي سوف يجعل هيراقليطس من الفلاسفة المعروفين في التاريخ باللاعقلانيين، أي لا يستند إلى الضوابط العقلية الشائعة، و التي تقيد الفكر بجملة ومن القواعد و الضوابط.

و إذا كان الفهم الأخلاقي للعالم، الذي يجعله موضعا للذنوب و المظالم، هو فهم قاصر و ناقص حسب هيراقليطس. فان الفهم الحقيقي و الصحيح يتمثل في الرؤية الجمالية للكون(2). والمقصود بذلك، حسب نيتشه؛ أن الوجود عند هيراقليطس لا علاقة له بالمسؤولية و لا بالأخطاء و الذنوب، لأن القول بذلك هو فرض لنظرة إلهية. فالتفسير الأخلاقي للوجود يستلزم بصورة ضرورية التفسير الديني له، و هما تفسيران يناقضان النظرة الجمالية (3)، القائمة على الإحساس و الحدس.

إن النظرة الجمالية للأمور تسقط ما يسمى بغائية العالم، أو النظام الأخلاقي للعالم. فالقول أن هناك غرضا لهذا الكون، يعني وجود عقل إلهي ينظم و يحدد كل حركة و كل فعل، تحديدا يجعله موجها إلى هدف و غاية معينة و معلومة و محسوبة(4). يقول نيتشه في هذا الشأن، أي في فكرة النظام الأخلاقي للعالم: " إنه لمن السذاجة أن نحاول الإحاطة بالحياة في شموليتها و انطلاقا من مظهر من مظاهرها، كالوعي أو الروح أو العقل أو الأخلاق (...) و بالتالي إذا ألغينا فرضية وجود وعي كلي، خالق الغايات و الوسائل، فنحن نلغي في الوقت ذاته فكرة إله أسمى من العالم، إله خلق العالم حبا في الإنسان، و معه يتم إلغاء (...) فكرة وجود نظام أخلاقي للكون. و حينما يتم إلغاء هذه الفرضية ينكشف العالم من جديد كما كان في أصله، في براءة صيرورته، بدون ذنب أو خطيئة و فيما وراء الخير و الشر " (5).

و إلغاء غائية هذا العالم أو هذا الكون، يعني أن الصيرورة التي نلاحظها في الوجود، و التناقضات القائمة في الحياة لا تسير في خط مستقيم ساعية لتحقيق هدف معين، تم التحضير و التخطيط له، بل على العكس فالصيرورة و الحركية ليست وسيلة لهدف أعلى منها، بل تتحول الصيرورة إلى هدف في حد ذاتها. فليس هناك شيء يدفعها من الوراء أو يجرها من الأمام، لكي يجعلها تبلغ موضعا معينا و معلوما (6). أي أن الكون في صيرورته متروك لشأنه، ليس له قوانين فوقية واعية 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

---

(1) André LALANDE : vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. Cit. p 538 – 540.

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

(3) جيل دولوز: نيتشه الفلسفة، مرجع سابق، ص 33 – 34.

(4) وولتر ستيس: الدين و العقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولي، 1998، ص 29.

(5) محمد أندلسي: نيتشه و سياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 151.

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

إلهية. و في هذه النقطة بالذات، أي ارتباط كل شيء سواء في العالم ، أو الفكر، أو الروح بالصيرورة فقط، يشعر نيتشه بانجذاب قوي و قرابة كبيرة من هيراقليطس (1).

و يتجسد مبدأ الصيرورة من الناحية الفيزيائية عند هيراقليطس؛ في قوله إن النار هي أصل الكون. و المعلوم أن من خصائص هذه المادة هي عدم الثبات، فهي دائمة الحركة و التوهج، كما أنها تتحول حسب هيراقليطس إلى تراب، و تتحول كذلك إلى الماء. فالنار كرمز للصيرورة و التحول " مثل الطفل تكدس أكواما من الرمل على الشاطئ ثم تقوم بتهديمها، و تكرر هذه اللعبة باستمرار"(2). و ينتج عن ذلك أن الصيرورة لعبة فنية و جمالية مستقلة عن كل ما هو أخلاقي و معياري. إنها بريئة براءة هؤلاء الأطفال الذين نشاهدهم يلعبون دون كلل أو ملل و كذلك دون هدف أو غاية، إلا اللعب ذاته. إن حركة الطفل و الصيرورة لا تسعيان إلى أي هدف محدد أو تم التخطيط لهما مسبقا، لأن الطفل في لعبته، و النار في حركتها لا يخططان، و لا يفكران. فبراءة الصيرورة تعني الفن و اللعب .(3)

و جدير بالملاحظة أن فكرة نيتشه المتعلقة بالتحولات الثلاثة التي تطرأ على العقل، الواردة في خطاب زرادشت، و التي بمقتضاها كان جملا محملا بأثقال القيم و الألواح القديمة و ما تحويه من أوامر أخلاقية و تعاليم دينية، ثم يتحول إلى الأسد الذي بشجاعته و قسوته و ضرباته القوية و القاتلة، يسقط هذا الحمل الثقيل و يخربه . و من الأسد ينتقل العقل إلى المرحلة الأخيرة و هي أن يكون طفلا(4). 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. و من أجل العودة إلى الأصل، أي طفل العالم الهيراقليطي فإن الأمر لا يتعدى حدود قوله:" أنا موجود" فقط، دون أي أمر أو إلزام، و دون أي خلفية مهما كانت دينية أو أخلاقية(5).

إن هذا الاكتشاف الهيراقليطي لحقيقة الوجود، أي كونه صيرورة و صراع دائم و برئ، مثل براءة الأطفال، جعلت نيتشه يرفع هذا " الحكيم الأفزي" إلى مصاف الآلهة، حيث اتخذه موضوعا لابتهالاته و قصائده، و يظهر ذلك في أحد مقطوعاته الشعرية الذي عنونه بـــ: " هيراقليطية ". و فيها يقول: كل سعادة على الأرض

أصلها الصراع، يا أصدقائي(6).

---

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

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

(3) المرجع نفسه، ص 664.

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

(5) Karle Loewithe : Nietzsche, IN les philosophes de l'antiquité au XX e siècle : histoire et portraits, sous la direction de Maurice merleau – ponty, libraire générale francaise 2006, p 999.

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

هذا، و إذا كان أفلاطون يشعر بالرهبة و الوقار 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 أبدا على صواب "(1). و يواصل إعلان تبعيته و بنوته لهيراقليطس مناجيا: " ... من بين الفلاسفة اليونانيين العظام، أولئك اللذين يَمتون إلى قرنين قبل سقراط. لا يزال لدي شك بشأن هيراقليطس الذي أكون في حضرته بصفة عامة أكثر دفئا، و أشعر براحة معه بخلاف أي إنسان آخر..." (2). فهو لا يتوانى في اختيار و تفضيل فلسفة هيراقليطس من بين كل الفلسفات، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة و حتى المعاصرة له، لأن فلسفة الصيرورة تعتبر في تاريخ الفلسفة من بين الفلسفات الأكثر شمولية. و الشمولية هنا لا تعني بتاتا التجريد و التنظير، بقدر ما تعني القدرة على استيعاب كل مظاهر الوجود في جملة واحدة و مختصرة و محبولة بمعنى دقيق و ثقيل و مركز (3).

و هذا ما جعل كل دارسي فلسفة نيتشه يعلنون دون تحفظ، أن أصل فلسفة نيتشه و منبتها هو هيراقليطس، الذي يعتبر أكبر من أثر فيه(4). و رغم أنه يعلن تأثره ببعض الفلاسفة الآخرين إلا أن مكانة هيراقليطس لا تضاهيها مكانة أخرى. و بالفعل، فقد أعلن " مارتن هيدغر" قائلا: يمكن اعتبار نيتشه هو هيراقليطس القرن التاسع عشر، هذا من جهة و من جهة أخري فإن هيراقليطس ذاته ما هو إلا نيتشه العصور السابقة لأفلاطون(5).

و هذا يدل ما على التقارب إلى حد التماهي و التذاوت 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 " و هي عبارة تحاكي اللغة الهيراقليطية، قبل أن يصوغ التسمية النهائية لمذهبه، و هي 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 و السيلان في ذاته، و لا يجب أن تتوقعوا أنتم ذاتكم في النزول إلى النهر ذاته " (6).

---

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

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

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

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

(5) Martin Heidegger: Nietzsche, I, op. Cit, p 395.

(6) 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، و ليجيب كذلك عن مختلف الأسئلة التي تمت إثارتها بخصوص هذا الفيلسوف و العصر الذي عاش فيه، و من بين هذه الأسئلة:

1- علاقة بارمنيدس بهيراقليطس، التي أثارت جدلا كبيرا: فما هو الطرف الذي عارض الأخر ؟ هل هيراقليطس هو الذي ينتقد بارمندس، 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، و بالتالي من هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلياتية أو الإيلية، مدرسة الوحدة و الثبات؛ هل هو بارمنيدس أم أكسانوفان ؟ (2).

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

يقسم نيتشه فلسفة بارمنيدس إلى مرحلتين متمايزتين، فهناك مرحلة الشباب الأولى التي كان فيها قريبا من فلسفة أناكسيمندريس، على اعتبار أنه اهتم بدراسة الطبيعة. و في هذه المرحلة، رغم معرفته و معاشرته لأناكسيماندريس، إلا أنه رفض تقسيم الوجود إلى عالم الصيرورة و الواقع و عالم اللامحدود أو الأبيرون الذي لا يخضع للفناء و العقاب. و بهذا الإقرار بوحدة العالم و الوجود و عدم

---

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

- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريق، مرجع سابق، مقتطفات بارمنيدس، ص 113.
- فريدريك كبلستون: 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. و بذلك فهو يختلف عن أكسينوفون (426 – 354 ق م) تلميذ سقراط و كاتب" الذكريات" كان أكسانوفان شاعرا متجولا في المدن اليونانية، و من هذا التجوال لاحظ أن كل مدينة أو قوم يصورون الآلهة حسب أشكالهم، و هذا ما ولد التعدد في تصور حقيقة الآلهة. لذا دعا إلى إعلاء و تنقية صورة الإله، و أعلن أن الكل هو واحد، و أن الوحدة هي الإله. للتوسع في الموضوع يمكن العودة إلي الكتب التالية:

- ديوجنيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الثاني، فقرة48، ص 167.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 45.
- Aristote: la métaphysique, op. cit, livre A chapitre 5, 986 a, p 59.

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

وجود ثنائية مثلما قال أناكسيمندريس، يلتقي و يتفق بارمنيدس مع هيراقليطس. يقول نيتشه محددا علاقة فكرهما في هذه المرحلة: " لقد سعى كلاهما إلى تجنب تقسيم العالم إلى نظامين متمايزين " (1).

و عندما كان بارمنيدس يدرس الطبيعة* توصل إلى نتيجة استقاها من الملاحظة الحسية، و هي أن هناك نوعين من الصفات في الوجود و هي: النور الذي يمثل الصفة الإيجابية، و تتدرج تحته الصفات التالية: الخفة، النار،و الحرارة،و الرقة،و المذكر، و الفاعل أو الفعال بمعنى المؤثر. و النوع الثاني من الصفات هو الظلام الذي يمثل صفة سلبية، و تتدرج تحت هذه الصفة مجموعة من الصفات التابعة، و هي: الأرض،و الثقل،و البارد،و السميك،و الأنوثة، و الانفعالية بمعنى الذي يستقبل التأثير. و بعد تأمل عميق لهذه الصفات، أعطى بارمنيدس تسمية لها؛ فالصفات الإيجابية باعتبارها هي الأصلية سماها الوجود. و الصفات السلبية و بما أنها تابعة و فرعية سماها اللا وجود، لأنها نفي للأولى. و بهذا فإن العالم الذي نعيش فيه حسب بارمنيدس فيه نوعين من الصفات، و مقسم إلى جزأين: الوجود و اللا 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 مفارقا، بل على العكس إنه محايث، إنه هنا في عالمنا الكائن .(2)

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

بهذا السؤال عن حقيقة الصيرورة 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 و الشيخوخة. و إذا كان بارمنيدس في المرحلة

---

(1) 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 و ما بعدها.
- ميشلين سوفاج: برمنيذس، مرجع سابق، ص من 53 إلى 61.
- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، ص 117 إلى 137.(مع النص اليوناني الأصلي)

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

الأولى متوافقا مع هيراقليطس في الإقرار بوجود الصيرورة. فإنه في هذه المرحلة الثانية يختلف عنه ويناقضه، لأن بارمنيدس لم يتقبل فكرة تداخل و تكامل الوجود و اللاوجود، الإيجابي و السلبي. ثم أنه اصطدم بالمشكلة القائلة: هل يمكن لشيء غير موجود، أي الجانب السلبي للوجود (الأرض، الثقل، السميك، الانفعالية ...) أن تكون له صفة ؟ (1) أي هل يمكن لشيء غير موجود أن يكون موجودا ؟ على اعتبار أن الصفات السلبية غير موجودة. هل يمكن ل: " أ " أن يساوي " لا أ " ؟

إن العقل حسب بارمنيدس لا يمكن أن يقبل ذلك، لأن " أ " يساوي " أ " فقط و لا يمكن أن يساوي غير ذلك. و منه فالوجود هو موجود، و اللاوجود ليس موجودا. هذه هي النتيجة التي أعلنها بارمنيدس و أصبحت لاحقا عنوانا يختزل كل تحليلاته الفلسفية. و هذه النتيجة كما هو ظاهر تعارض بشدة مبادئ الفلسفة الهيراقليطية، التي تقول : " نحن موجودون و غير موجودين في نفس الوقت." إن العلاقة بين هيراقليطس و بارمنيدس هي كالعلاقة بين النار و الجليد، بين الحياة و الموت، بين الكشف الحدسي و التصور المنطقي (2). فهيراقليطس يمثل النعوت الأولى و بارميندس هو الجليد و الموت و التصورات المنطقية.

و بهذه الطريقة العقلية في التفكير التي سار عليها بارمنيدس، أي المقابلة المجردة بين القضايا كتصورات ذهنية كلية؛ " غطس بارمنيدس في حمام بارد من التجريدات المخيفة " (3). و هذه البرودة البارمنيدية متأتية من الانفصال الكلي عن المعرفة التي تقدمها لنا الحواس, و بذلك يكون أول من ميز و فرق بين معرفة تقدمها لنا الحواس و معرفة أخرى نستنتجها بالعقل. فثبات و وحدة الوجود لا نصل إليهما بالمشاهدة الحسية، لأن هذه المشاهدة تقدم لنا اللاوجود أو الصفات الغير حقيقية. إنما نصل إلى إدراك الوحدة كحقيقة بواسطة التحليلات العقلية. و التمييز بين العقل و الحس، يستلزم تمييزا آخر و في مستوى أعلى و أخطر بالنسبة لنيتشه، و هو التفرقة بين الروح و الجسد. لذا لا يمكن حسب نيتشه إلا أن نصف بارمنيدس بـــ : " النبي الجليدي "، هذا الجليد بالذات هو الذي يزعج نيتشه، لأنه لا يتكون إلا من تصورات فارغة من دم الحياة و نبض الصيرورة، و تعليلات عقلية خاوية من الحدوس الحارة (4).

و الابتعاد عن تضاريس الوجود الحسي الحي، الملون و المعطر أدى إلى ظهور علم الكائن أو الأنطولوجيا، و هوعلم يبحث في الوجود بما هو موجود، بمعنى دراسة الوجود في كليته و عموميته. و هذا يعني الانصراف كلية عن المسائل الجزئية و المواضيع العينية، مما يجعل علم الكائن أو الأنطولوجيا علما للوجود الكلي و الشامل. يتخذ من العقل و ما له من أفكار مجردة، الوسيلة

---

(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.

(4) ميشلين سوفاج: برمنيذس، مرجع سابق، ص 16 – 72.

الضرورية لدراسة هذا الوجود في كليته (1). و بهذا يكون بارمنيدس من أول الفلاسفة الذين مهدوا لظهور هذا العلم (2). و علم الكائن بدوره هو الممهد لظهور الميتافيزيقا، هو 0العلم الذي يقفز و يتسلق الطبيعة إلى ما ورائها. هذا العلم الذي كافح نيتشه طوال حياته لتدميره و اقتلاعه من الفلسفة.

و إذا كان نيتشه قد تعاطف في البداية مع تفكير بارمنيدس، لأنه كان يدرس الوجود الواقعي، فإنه في النهاية بدأ يصفه بأعنف الأوصاف، بسبب النتيجة التي توصل إليها. فقد وصفه هو و أتباعه الميتافيزيقيين بالغباء، لأنهم يقولون أن كل الأشياء ثابتة (3). ثم إن بارمنيدس قد خلط المسائل عندما " أسند للوجود الحق علامات مميزة للعدم، و أوجد العالم الحق بمخالفته للعالم الحقيقي أي الحسي " (4). بمعنى أن الثبات كخاصية جوهرية للوجود حسب بارمنيدس هو ميزة غير موجودة أصلا، إنها عدم و منه فقد أدخل صفة غير موجودة في تكوين الوجود و هذا 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 و خيال " (5). 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، و بالتالى 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.

و بما أن بارمنيدس من أكبر خصوم التغير، لأنه يحتقر الأعراض التي يسميها الحس، و بما أنه كذلك هو مؤسس عالم آخر، يسميه: " عالم الحقيقة " الذي تفصلنا عنه أوهام هذا العالم المرئي (6)، فإن نيتشه يضحي به لصالح هيراقليطس، لأن المثالية، و بارمنيدس من مؤسسيها – رغم وقوع جدل فلسفي حول مثاليته أو ماديته – تصر على استبعاد تحديدين مهمين و ضروريين في ضبط مفهوم الكائن، هما التعدد و الصيرورة (7).

أما بخصوص علاقة بارمنيدس بشبيهه أكسانوفان، فهي حسب نيتشه علاقة تباعد و اختلاف. فرغم أنهما توصلا إلى نفس النتيجة، و هي مذهب الوحدة والثبات، إلا أنهما ينتميان إلى حقول معرفية

---

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

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

(3) فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت كتاب للكل و لا لأحد، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية 1938، الجزء الثالث الوصايا القديمة و الوصايا الجديدة، فقرة 8، ص 170. كذلك فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III فقرة 110، ص 109.

(4) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، VI فقرة 2، ص 31.

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

(6) jean beaufret : dialogue avec Heidegger – philosophie grecque, op. Cit, p 50.

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

مختلفة. فمنطلقات كل مفكر تختلف عن الأخرى، كالاختلاف بين الفلسفة و الدين. يقول نيتشه: " ففي حين توصل بارمنيدس إلى وحدة الوجود بفضل الاستنتاج المنطقي فقط (...) فإن أكسانوفان روحاني مؤمن "(1). و هذا 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، و يمتلك قدرة تفوق بكثير تصورات الإنسان، كما يجب أن يكون مختلفا عن الكائنات الفانية، سواء من حيث المظهر أو الفكر (2).

و قد حدد الدكتور وولتر ستيس في مجموع محاضراته العلاقة بين بارمنيدس و أكسانوفان، 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 و تصور صلاة لبارمنيدس، يقول فيها : " أيتها الآلهة، امنحيني يقينا واحدا فقط، قدّمي لي لوحة بسيطة أعبر عليها بحر اللا يقين " (4).

3- عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا غائية:

بعد أن ّبين نيتشه الطابع الإجرامي و العقابي للوجود عند أناكسيمندريس، و الصراع الكوني كتعبير عن الجمال و البراءة عند هيراقليطس. وأظهر كذلك كيفية انسحاب بارمنيدس و تلميذه زينون الإيلي* من الوجود المتحرك و العكر، و تعلقهما بأهداب الحقيقة المجردة و المريضة، وّجه آلته التأويلية إلى فلسفة أناكساغوراس **. و هذه هي قصة هذا الفيلسوف حسب الرواية النيتشوية:

---

(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.

*زينون من إيليا ولد سنة 489 ق م، يوصف في عموم الأحيان أنه سلبي، أي لم يقدم تعاليم جديدة، و لم يكن مبتكرا لفلسفة متميزة بقدر ما قدم براهين على عدم وجود الكثرة و انعدام الحركة. و أما حججه ضد الحركة فهي: برهان أخيل و السلحفاة، برهان السهم الطائر، القسمة الثنائية. و الحجج المقدمة ضد التعدد فهي: حجة المقدار، حجة العدد، حجة المكان، حجة التأثير الكلي. يصفه أفلاطون بأنه صاحب أدلة قوية، و يقول عنه أرسطو بأنه مخترع الجدل. أما وولتر ستيس فإنه يصف حجتي السلحفاة و السهم 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 ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 56.

**أناكساغوراس (500 – 428 ق م) من كلازومينا الأيونية، يقال أنه أول من نقل الفلسفة إلى أثينا من مستعمرات آسيا الصغرى، حدد علة مادية للحركة، و هو "النوس " أو العقل.كان متميزا بالروح العلمية حيث فسر فيضان النيل بإرجاعه إلى أسبابه الوضعية و قال أنه يعود إلى ذوبان جليد بلاد الحبشة في فصل الربيع. اتهم بالإلحاد لأنه قال أن الشمس كتلة من الحجر المتوهج=

لم يستطع أناكساغوراس التحرر من مبادئ فلسفة بارمنيدس، الذي أثبت أن ما ندركه بالحواس لا يقدم لنا الحقيقة. لكن هذا لا يعني أنه أنكر الصيرورة و الحركة، بل هي شيء حقيقي و ليس من المظاهر الخادعة كما يدعي أصحاب المدرسة الإيلية. لكن السؤال الذي طرحه أناكساغوراس هو: ما هو مصدر الحركة ؟ يجيب قائلا أن كل وجود و كل جسم يحتل حيزا و يملأ مكانا، و بالتالي فلا يمكن لجسمين التواجد في مكان واحد و في الوقت نفسه. بل كل جسمين يتصارعان على احتلال المكان، مما يؤدي إلى تغيرهما و إنتاج الحركة (1).

والكون حسب أناكساغوراس لا يمكن اختزاله إلى شيء واحد، بل يعود إلى مصادر أولية و أزلية على شكل جواهر، غير محدودة العدد و الكم (2). و تتميز هذه الجواهر بأنها لا تزداد أو تتغير، و هنا يستنتج نيتشه مدى تقيد أناكساغوراس بالثبات البارمنيدي و صعوبة تحرره منه، رغم أنه قال بالكثرة و ليس الوحدة (3).

لقد ذهب أناكساغوراس من ملاحظته للتوالد في الطبيعة، و مختلف 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 و الأشياء لا تحتوي على عنصر واحد فقط، بل تحتوي على كل العناصر. فالذهب مثلا يحتوي على الفضة و الحديد و الثلج و اللحم... و سبب تسميته بالذهب دون غيره من المواد المشكلة له، هو أن هذه المادة هي المسيطرة على بقية المواد(4).

إذا، و حسب أناكساغوراس، فإن الصورة الأولى للكون تتمثل في هذا الامتزاج بين المواد المختلطة، و عندما تسيطر مادة على بقية المواد الأخرى، تتشكل الصيرورة و الحركة. لكن ما طبيعة هذه الحركة ؟ هل هي صدفة و عماء أم أنها ناتجة عن إرادة و غاية ؟ 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 و تطرد في كل مكان (...) و هكذا يتكون

= أكبر من دول البلوبونيز عدة مرات، و أن القمر عبارة عن تراب. و اضطر للهرب بمساعدة صديقه بريكليس. وصفه أرسطو بأنه " رجل رزين وسط معتوهين" أو " كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه "و نيتشه يوافق أرسطو في حكمه هذا و يستشهد به. بتصرف عن الكتب التالية:

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

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، فقرة 14، ص 80 – 84.

(2) أرسطوطاليس: الكون و الفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة و النشر، ص 242.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 14، ص 84.

(4) المصدر نفسه، فقرة 16، ص 88.

الإعصار متقدما عبر الفوضى(...) و هكذا يتشكل العالم " (1). من هذا القول نلمس موقف أناكساغوراس، رغم عدم وضوحه التام؛ فهو يقر بالفوضوية و الصدفة و العمى و الآلية و اللاعقلانية. و بذلك يستبعد الغائية * و نوايا الإله المدبر. و هذا الإقرار هو الذي يسميه نيتشه بـــ : " قدس أقداس مفاهيم أناكساغوراس " (2).

و ينتهي نيتشه إلى أنه من " الخطأ أن ننسب لأناكساغوراس الخلط الذي يرتكبه الغائيون الذين يعلنون عن إعجابهم الكبير بالانسجام المذهل مع الغايات، و توافق الأجزاء مع الكل" (3). فالغائية التي نلاحظها في الكون هي، في نظر نيتشه نتيجة للحركة الكونية الآلية و العمياء و ليس العكس.

و إذا كان نيتشه قد أسهب في تحليل لا غائية الكون عند أناكساغوراس، فإنه لم يهمل بقية الفلاسفة الطبيعيين، الذين اكتشفوا مأساوية الوجود. و خضوعه لصيرورة مرعبة(4). فإلى جانب أناكساغوراس، يمكن إضافة " ديموقريطس " الذي قال بالمصادفة و جعل العالم بأكمله مقطوع الصلة بالعقل كمصدر للتدبير و العناية، و أمباذوقليس الذي ربط العالم " بالحب الأعمى" و "الحقد الأعمى"(5).

فيما يخص هذا الأخير، أي أمباذقليس** فقد اطلع نيتشه عليه، و تعرف على شخصيته منذ سن

---

(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. و يمكن أن نلاحظ نوعين من الغائية؛ الأولى داخلية تعني تكامل أجزاء الكل من أجل تحقيق هدف في ذات الكل، كأن يتكامل القلب و الرئة و المعدة في الكائن الحي من أجل تحقيق الحياة و استمرارها. و غائية خارجية التي تعني كون الشيء وجد من أجل هدف يتحقق في كائن أعلى منه و يتجاوزه، كأن يكون وجود العشب من أجل الحيوان العاشب، و وجود هذا الأخير من أجل الحيوانات المفترسة و هكذا...و الغائية هي المبدأ الذي يستخدم في عموم الأحيان من أجل إثبات وجود قوة عاقلة وراء هذه الظواهر الطبيعة البالغة التنظيم، أي وجود مصمم للكون أي الخالق أو الله . و دحض وجود الغائية في الكون يعني إنكار وجود تصميم إلهي و هذا ما يسعى نيتشه إلى إثباته في تأويل فلسفة أناكساغوراس. للتعمق 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.

(3) فريدريك نيتشه: المصدر نفسه، فقرة 19، ص 97.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 227.

(5) Friedrich Nietzsche : le livre du philosophe, traduit Angèle kremer – marietti, édition sigma, IV aph 195, p 150.

**أمباذقليس (495 – 435 ق م) من أكراجاس الصقلية، ادعى الألوهية و المعجزات. 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 قصائدة. بتصرف من :

- برتراند رسل: حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 57.

الشباب عن طريق الشاعر " هولدرلين "* الذي كان معجبا به في مرحلته الثانوية، إلى درجة التعبد (1). فقد كتب هولدرلين مسرحية شعرية سماها " أمباذوقليس " فيها مجد الإنسان باعتباره كائنا مقدسا و إلهيا _ و هذا ما كان يعتقده فعلا الفيلسوف اليوناني _ و مقره الحقيقي هو الأرض و ليس السماء أو عالم آخر (2).

و فكرة أمباذقليس الأساسية في الكون، أنه يعود إلى مواد أربعة، وهذا ما يسمى بالأستويخيون أو الأسطقسات في اللغة العربية، و هذه المواد هي: الماء، والهواء، والنار، والتراب.و العنصر الجديد الذي أضافه أمباذوقليس هو التراب ، أما بقية العناصر فقد قال بها كل من طاليس و أناكسيمنيس و هيراقليطس.و إلى جانب هذه العناصر الأربعة هناك قوتان؛ المحبة التي تعمل على وصل العناصر، و الكراهية التي تقوم بفصلها. و هكذا فالصراع و التعاقب هو قانون القوتين، مما يولد دورات كونية غير متناهية على شكل عود أبدي للمماثل أو المشابه (3).

و مجرى الطبيعة حسب أمباذقليس ليس خاضعا لنظام الغائية، بل للمصادفة و الضرورة. و ما انتقاد أرسطو لهذا الفيلسوف سوى دليل على أنه جعل الكون آلي الحركة، و أن الكون و الفساد ظاهرة عمياء، فليس هناك وعي في الحب و الكراهية. في حين يرى أرسطو أن الغائية تظهر بجلاء في العالم الطبيعي(4). و القول بانعدام التدبير في الكون، يجعل الإنسان ابنا للأرض، يتشبث بها و يعود إليها. و ما رمي أمبادوقليس بنفسه في البركان، حسب الأسطورة إلا تعبيرا عن: أولا اختيار الموت طواعية و هذا ما يفضله نيتشه على الموت الاضطرارى، و تعبيرا عن العودة إلى الأم الأولى و هي الطبيعة في المقام الثاني(5). و هذا ما يكشف عن نظرة مأساوية في أوج نضوجها.

أما ديموقريطس** فهو القائل بأن الذرات (أو الجزء الذي لا يتجزأ) المادية هي أصل

- 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، و من هذه الأخيرة إطلع على الثقافة اليونانية التي طبعت كل فكره. تقاسم الغرفة الطلابية في جامعة توبنجن مع هيجل و شيلنج، كان مولعا بهيراقليطس و أمباذوقليس، كما تأثر بالمثالية الألمانية خاصة فشته الذي اعتبره فريدا. كما تأثر بالثورة الفرنسية. أهم كتبه:" هيبيرون أو الناسك في اليونان ". و هو قصة غنائية، و قصيدة " أناشيد للمثل العليا للإنسانية". ألف كل من هيدجر و ياسبرز كتب عليه. انتهت حياته بالجنون، حيث قضى أكثر من 40 سنة في ظلامه. بتصرف عن: عبد الرحمن بدوي: الموت و العبقرية، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم، بيروت ، ص 69 و ما بعدها. و عبد الرحمن بدوي: الأدب الألماني في نصف قرن، المجلس الوطني للثقافة و النشر و الفنون و الآداب الكويت عدد 184، يناير 1994، ص 7.

(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.

** ديموقريطس ولد حوالي 460 ق م و ازدهر في 420 ق م، موطنه الأصلي هو" أبديرا "الكائنة في تراقيا، و القريبة من =

الكون والفساد، أي العالم الكائن، وهي في حالة حركة دائمة عبر الخلاء أو اللاوجود، الذي لا يمكن إنكاره مثلما أنكره أصحاب المدرسة الإيلية. و حركة الذرات هذه ليست موجهة إلى غاية أو هدف معين، بل هي حركة تلقائية، خاضعة لمبدأ المصادفة. فشكل و حجم و وضع الذرات هو الذي يحدد صفات الأشياء، كما أن حالة الموجودات ناجمة عن تصادم الذرات و نسبة المسافة الموجودة بينها، مما يجعل الكون بأكمله خاضعا لعماء و حتمية هذه الحركة، و لعبة في يد المصادفة و الضرورة الغير عاقلة. و بالتالي ليس هناك مكان لغائية كونية متناغمة، ترعى هذا الوجود حتى يشعر أصحاب النفوس الغير شجاعة و الجبانة بالسعادة و الاطمئنان (1).

= أستاجيرا موطن أرسطو. و هو تلميذ و صديق لوقيبوس(أو لوسيبوس الغير مشهور كثيرا مثل تلميذه)، عاصر الحركة السفسطائية و سقراط. فلسفته هي محاولة للتوفيق بين الإيلية و الهيراقليطية، حيث حاول معالجة مشكلة امتلاء الكون (الإيلية) و امتناع 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 يتماشي مع إيديولوجيتهم. بتصرف عن:

- Aristote : la métaphysique, op. Cit, Livre A chapitre IV, 985b p 55.
- أ رسطوطاليس: الكون و الفساد، 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.

رابعا: 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 و تعلق بهم، سواء في شخصيته أو أفكاره أو أسلوبه. فتصرفاته تدل على أنه يحاكي اليونان، و يظهر ذلك في وصيته لأخته " إليزابيت "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، و أفكارهم هي أفكاره، إلى درجة أننا لا نميز ما بين الفكر الخاص بنيتشه و الفكر الخاص باليونان(2). و يظهر ذلك في مسألة العود الأبدي و التراجيديا و الفن...

و حتى أسلوب نيتشه في الكتابة، و المتمثل في الشذرات أو ما يسمى "بالأفوريزم" . فإنه رغم كثرة التأويلات و التفسيرات حول سبب استعماله هذه الطريقة، إلا أن هناك تفسيرا يتلاءم و يتطابق مع ظاهرة انغماس نيتشه في الفلسفة اليونانية، و هو أنه بهذه الطريقة الشذرية في الكتابة أراد التقرب من الماضي و التقليد اليوناني السابق لسقراط، و بصورة خاصة طريقة الكتابة التي اعتمدها هيراقليطس المتمثلة في الحكم و الأمثال المنفصلة التي لا تشكل نسقا موحدا(3). لذا يمكن القول إن نيتشه قد دخل في علاقة حية مع شخصية الفلاسفة السابقين لأفلاطون و سقراط. و كان يفتخر بأنه آخر المتبقين من العالم القديم، يقصد اليونان طبعا، يقول: " أنا تلميذ العصور الأكثر قدما، خاصة اليونان القديمة " (4).

2- رغم هذا التعلق الحميمي بالفلسفة السابقة لسقراط، إلا أنه إزاء الفلاسفة و الحكماء الذين عاشوا في تلك الفترة يطبق نيتشه مبدأ التراتبية، فهم ليسوا جميعا في نفس المستوى و المكانة عنده. فرأس الفلسفة التراجيدية حسب نيتشه هو هيراقليطس، و هذه التزكية لها ما يبررها و هو أن القول بالصيرورة و إثباتها يعني حتما إسقاط الصورة الدينية و اللاهوتية عن الكون، أي الإطاحة بالمتعالي لحساب المحايث و هو الأرض و الوجود الممتلئ دما و حياةً (5). هذا التبرير الأول يؤدي حتما إلى النقطة الثانية، و هي " وحدة العالم" فهيراقليطس" على خلاف أناكسيمندريس الذي فرق بين الوجود الغير

---

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

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

(3) Philipe choulet : Nietzsche in la philosophie allemande de Kant à Heidegger, op. Cit, p 225.

(4)Lou andreas – Salomé : Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, op. Cit, p 75.

(5) محمد أندلسي: نيتشه و سياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 151.

محدد و الوجود الخاضع للعقاب (1)، و بارمنيدس الذي قسم العالم إلى وجود حقيقي و لا وجود مزيف؛ أثبت عالما واحدا هو عالم الصيرورة، و بذلك فهو أبعد ما يكون عن مبدأ ثنائية العالم الذي انفجر لاحقا، و أقرب ما يكون إلى ديانة نيتشه، و هي الصيرورة و الحياة و الطبيعة و العودة الدائمة إليهما (2).

3- أطلق نيتشه على المرحلة السابقة لسقراط اسم العصر المأساوي، لأن عواطف هؤلاء كانت تفيض، في رأيه، بالحياة و غرائزهم كانت أرضية، هم شجعان لا يعرفون للخوف معنى، رغم أن العالم غير معقول(3). و تأتي عظمة هؤلاء الفلاسفة الذين على شاكلة: أناكسيمندريس و هيراقليطس و أمباذوقليس، من كونهم طرحوا في نظر نيتشه أهم سؤال يمكن للفلسفة أن تطرحه؛ و هو " قيمة الحياة " (4). فرغم فضاعة الحياة و تناقضاتها، فإن اليونانيين الأوائل لم يتعذروا بهذه الأسباب للانفصال عنها و نبذها. من خلال استبدالها بعالم آخر، بل على العكس من ذلك تماما، ازدادوا انغرازا في الوجود الكائن، و قاموا بتأليه الحياة، و ما الأعياد الديونيسوسية المرتبطة بتطور الكروم خلال فصول السنة إلا دليل على التمسك بالحياة (5).

4- بالنسبة لمشكلة أصل الفلسفة، فإن نيتشه و رغم 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، و يجعل الإغريق " شعب الفلسفة المختار" إن جازت هذه العبارة. إن نيتشه بدفاعه عن أصالة الفلسفة اليونانية، يكون قد قلل و أنقص من قيمة الفكر الفلسفي الشرقي وجعله سطرا واحدا من كتاب التاريخ الفلسفي الضخم (6). فاستبعاد الفلسفة الشرقية بكل الأمم المشكلة لها، هو في الحقيقة: " بدء قراءة كتاب التاريخ من وسطه." و جهل بالفصول و الأبواب السابقة، و التي لا يمكن فهم الكتاب بدونها.

هذا من جهة و من جهة أخرى فإن التأكيد على الأصل الشرقي للفلسفة و التعصب لذلك مثلما يفعل بعضهم قائلا: " إن موضوعية المؤرخ الغربي إنما هي بحق "وهم" (...) و الحقيقة أنه إذا كان للموضوعية في التأريخ للفلسفة أي مصداقية، فإنها تكون غالبا لدى المؤرخ الشرقي عامة و العربي

---

(1) Georges Morel: Nietzsche II, Op. Cit, p 281.

(2) جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 34.

(3) René Brethelot : un romantisme utilitaire, Op. Cit, pp 38 – 39.

(4) Charles Andler : Nietzsche sa vie et sa pensée II, Op. Cit, p 83.

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

(6) ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة نشأة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع بيروت المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم تونس، الجزء الأول، ص – ك.

خاصة (...) و الموضوعية هي دافعي الأول أيضا وراء إبراز خرافة ما يسمي 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 و التاريخية قد توصلت إلى حد الآن إلى أن الشرق أسبق زمانا من الحضارات الغربية، فإن هذا العلم أي علم الآثار لازال في مهده و طفولته، 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 و الركود.

و لا يسعنا في هذا المقام إلا موافقة بعض الفلاسفة، في قولهم إن تاريخ الفلسفة يجب أن يكون أكثر اتساعا و انفتاحا على كل منتوج إنساني، و التخلي عن كل تحزب و تمذهب، لأن ذلك يؤدي حتما إلى الإقصاء و الاستبعاد (2).

هذا و إن سؤال " الأصل " هو في الحقيقة بديل" لليوتوبيا "، لأنه يسقط خصوصيات الواقع و التاريخ و يتعلق بأهداب العقل و افتراضات الخيال . و بهذا فإنه يدخل في الأبحاث الميتافيزيقية، لأن هذا السؤال يقتبس من علم ما وراء الطبيعة طريقة البحث و جوهرها و هي أصول الأشياء و مصدرها (3). فسؤال الأصل هو التساؤل عن الميلاد المحتمل للفلسفة، لكن هذا السؤال ذاته هو موضوع تساؤل و شك؛ ألا يكون سؤال الأصل كاذبا و منحولا و مشوها، مطروحا بطريقة غير مستقيمة، مثله مثل السؤال حول أصل اللغة، و أصل التفاوت بين الناس ؟ ألا توجد أشياء و مواضيع 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، و ليس مصدرا للأجوبة و الحلول البتة (4).

5- أما فيما يتعلق بتقسيم نيتشه للعصر الأول للفلسفة اليونانية، الذي يسميه العصر المأساوي فهو لا يبدو مؤسسا على فكرة مسبقة و مدروسة مثلما فعل كل من هيجل و تسلر و اشبنغلر و بدوي. كما أننا لم نعثر أثناء إعداد هذا البحث على دراسة تهتم بهذه المسألة بالذات، أي تحقيب نيتشه للمرحلة السابقة لسقراط. ما عدا الإشارة التي قدمها الباحث المغربي الدكتور محمد الشيخ، فرغم الأهمية الفائقة لبحثه المعنون " نقد الحداثة 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 الملغزة (...) و هذا هيراقليطس أنشأ تصورا مرعبا و مذهلا لعالمنا (...) و الأمر نفسه يقال بالإضافة إلى أناكساغوراس (...) **و على المستوى الثاني**، هذان أمباذوقليس و ديمقريطس كانا

---

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

(2) كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1994، ص59 – 100.

(3) jean- Michel Rey : l'enjeu des signes, lecture de Nietzsche, Op. Cit, p 179.

(4) jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger – philosophie grecque, op. Cit, p 19.

يسيران في الطريق الأصوب لتقدير الوجود الإنسي..." (1).

و الشيء الملاحظ على هذا التقسيم أنه أولا أسقط بعض الفلاسفة الذين أعطى لهم نيتشه أهمية بالغة خاصة بارمنيدس و تلميذه زينون الإيلي. كما أنه ثانيا لم يعد إلى النصوص النيتشوية التي فيها يقسم بصورة واضحة هذه المرحلة مثلما أشرنا إلى ذلك في الصفحة 22 من هذا البحث. أما فيما يخص السؤال المطروح حول عدم تخصيص نيتشه مرحلة لهيراقليطس مثلما فعل ذلك مع أناكسيمندريس و بارمنيدس رغم الانتقادات التي وجهها لهما مقارنة بهيراقليطس، فهو في تقديرنا ربما يكون اعترافا من نيتشه بانتصار التقليد البارمنيدي (و حتى أناكسيمندريس لأنه يعتقد بالثنائية مثل بارمنيدس) الذي تطور فيما بعد و أصبح عقيدة فلسفية و دينية، في مقابل تلاشي و اندثار التصور الهيراقليطي (2). بفعل عوامل متعددة، سوف نحاول إظهارها في الفصل الثاني.

---

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 224 – 226.

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

الفصل الثاني:

دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الانحطاط.

أولا:سقراط؛ أعراض فساد الأصل و التعارض مع ديونيسوس.

1- سقراط متحالفا مع يوربيديس ضد المأساة.

2- الإضعاف التدريجي للحواس و التوجه إلى النظري.

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

ثانيا: أفلاطون؛ الممهد للمسيحية و الهجين الكبير.

1- السؤال الماهوي و السؤال الجينيالوجي.

2- الديالكتيك و الفن.

3- نظرية الهجين الأفلاطوني.

ثالثا: أرسطو؛ الاستمرار في مناهضة هيراقليطس و سوء تأويل المأساة.

1-خطأ أرسطو الهيرمونيطيقي؛ أخلقة التراجيديا.

2- الأخلاق بين السعادة و القوة.

3-المنطق الأرسطي كنتيجة – حتمية – للديالكتيك.

رابعا : نتائج الفصل الثاني .

إن التقليد الفلسفي الذي كان سائدا في عملية التأريخ للفلسفة اليونانية، هو اعتبار الفترة الممتدة من طاليس إلى غاية الطبيعيين المتأخرين، و بالتحديد أناكساغوراس؛ فترة تحضير العقل الإغريقي لنفسه، و تمرنه على الحركات الفلسفية اللازمة، و تهيئه لمرحلة أعلى و أسمى، و هي مرحلة النضج و انفجار عبقرية الإغريق و تفتقها، ابتداء من عصر بريكليس* إلى غاية وفاة أرسطو، أي من القرن الخامس إلى القرن الثالث قبل الميلاد. هذه المرحلة، التي تمثل العصر الذهبي، و قدمت كل ما يمكن أن يقدمه العقل البشري لليونان و للعالم بأكمله، و لم تترك أي شيء للعقول اللاحقة ما عدا الشروح و التأويلات. هي التي أصبحت فيها أثينا مرتع الفلسفة، و سوق الحكمة، مثلما مثلها و رسمها الفنان الإيطالي " روفائيل سانتي " (1483 – 1520) – و الذي يشير إليه نيتشه في الكثير من شذراته – في لوحته المشهورة : " مدرسة أثينا أو مدرسة العالم " (1).

و إذا اتفق معظم – إن لم نقل كل– مؤرخي الفلسفة على أن هذه المرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية تمثل القمة و الأوج في مجمل تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، فإن مفكرا مثل نيتشه قد سار ضد التيار، و أعلن متحديا الجميع أن هذه المرحلة الثانية هي مرحلة " ضد– هلينية "، مرحلة الانحطاط و الفساد و الانهيار (2). و إزاء هذا الاصطدام بين ما هو مألوف و شائع، و ما هو نيتشوي يحق – و يجب كذلك علينا – طرح هذه الأسئلة الاستشكالية و محاولة الإجابة عنها: ما هو سبب وصف نيتشه لمرحلة الذروة و النضج للفلسفة اليونانية، بمرحلة الانحطاط و السقوط ؟ و ما هي أسباب هذا الانحطاط حسب نيتشه و ما هي مظاهره ؟ و ما هي الأسماء الفلسفية المسئولة عن ذلك ؟

أولا: سقراط أعراض فساد الأصل و التعارض مع ديونيسوس.

إذا كان نيتشه ليس رجلا، بل حزمة ديناميت أو برميل بارود كما يقول عن نفسه، (3) فإن أكبر

---

* بريكليس حوالى 429 ق م قائد يوناني مشهور، ّمثل حزب الديموس أي الشعب، حيث انتخبه الأثينيون لعهدات كثيرة، فوَصلت 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 و زينون الإيلي، كما صاحب أناكساغوراس. و عندما تقدم في السن تزوج من أسبازيا الخطيبة اليونانية المشهورة و مؤسسة المدرسة النسائية، و التي تعلم عندها سقراط. بتصرف عن الكتب التالية:

- أفلاطون: منكسينوس (أو عن الخطابة)، ترجمة عبد الله حسن المسلمى، 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 وايرل ديورانت: قصة الحضارة– حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 12–13.

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

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

(3) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IVX فقرة 1 ، ص 173.

من تضرر من انفجارا ته النقدية و أصيب بشظاياه الشكوكية الهدامة في العالم القديم هو سقراط،* حيث وصفه بأقبح النعوت، و جعله السبب في أفول نجم الفلسفة اليونانية الحقة. و لا نكاد نطلع على كتاب من كتب نيتشه، أو حتى كتاب يتحدث عن فلسفة نيتشه، إلا و نجد إشارة إلى موقفه من سقراط. فإذا كان هيجل قد جعل من سقراط الأثيني أعلى منزله من عيسى الناصري، فإن نيتشه قد أنزله إلى منزلة دون العبيد بكثير (1). و إذا كان " روسو"** قد نصبه مبشرا و نبيا لديانته الطبيعية (2)،فإن نيتشه جعله مختالا و شريرا (3). فما هي المبررات التي دفعت نيتشه إلى هذا الموقف السلبي من سقراط ؟ و لماذا استبدل الصورة الجدية و المقدسة لسقراط شهيد الفلسفة و قانون أثينا، بصورة كاريكاتورية و هزلية ؟ ثم إلى أي مدى يمكن موافقته في هذه القراءة الصادمة و الثورية ؟

1- سقراط متحالفا مع يوربيديس ضد المأساة:

كانت أخلاق اليونان الأوائل، و تفكيرهم تتسم بصفة المأساوية، و من مظاهرها إعلاء شأن الجسد، و وضعه في مرتبة أعلى (4). و إنعام (القول نعم) الحياة و التمسك بها،و الارتباط بالأسطورة و الموسيقى و الشعر، و عدم فصلها عن الواقع و الحياة، بل جعل كل هذه الأمور شيئا واحدا.(5) و إذا كانت التراجيديا قائمة على عمودين مختلفين هما الأبولوني و الديونيسوسي

---

* سقراط (470 – 399 ق م) فيلسوف يوناني من أثينا، أبوه نحات و أمه قابلة، فلسفته شفوية حيث رفض أن يدونها، كان يتصف بمظاهر جسمية ذميمة. حدد هدفا لفلسفته و هو تقويض أفكار السفسطائية، و بيان فسادها بمنهجه المعروف بالتوليد و التهكم، و قد ساعده أفلاطون في ذلك. خلف ولدين من زوجته" إكزانتيب "التي كان على خلاف معها إلى يوم موته بتجرع السم تنفيذا لحكم قضاة أثينا. بتصرف عن:

- أفلاطون: فيدون (أو خلود الروح)، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 277.
- اى. أف. ستون: محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 10.

(1)على حسن الجابري: نيتشه بين فلسفة التاريخ و الأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 60.

**جان جاك روسو (1712 – 1778) فيلسوف فرنسي، ولد في جنيف و تتلمذ في فرنسا، عاصر المفكرين الموسوعيين و فلاسفة الأنوار أمثال "فرانسوا فولتير"، و" د يدرو" اهتم بالمسائل الاجتماعية (أصل التفاوت بين الناس) و السياسية(في العقد الاجتماعي أو أصول الحق السياسي) و التربوية (إميل أو في التربية)، إلى جانب كتب أخرى مثل: الاعترافات. بتصرف عن:

- 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.

(2) فرانس ولف: سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص 127.

(3) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير و الشر، مرجع سابق، V، فقرة 201 ، ص 107.

(4) Friedrich Nietzsche : fragments posthumes été 1882 – automne 1884, op. Cit, 7 [44], p 267.

(5) Friedrich Nietzsche : la naissance de la tragédie, op. Cit, aph 14 – 22, pp 96 – 147.

المتصارعين دوما، كالصراع بين العقلي و الشعري، المنطقي و الوجداني. و إذا كان كل من إسخيليوس، أب التراجيديا و سوفوكليس: قد عبرا أحسن تعبير عن الطابع التراجيدي و المأساوي للوجود من خلال إيمان الأول بتوارث اللعنات، و تحليل الثاني للصراع الداخلي للإنسان(1). فإن هناك شخصين قد دمرا كل هذا البنيان الكبير و الصرح الشامخ للتراجيديا، و الأمر حسب نيتشه يتعلق بيوربيديس و سقراط.

و في هذا الصدد يقول نيتشه معبرا عن حقيقة العلاقة بين يوربيديس و سقراط: " كان يوربيديس في معنى من المعاني مجرد قناع، و كان الكاهن الذي تحدث باسمه ليس ديونيسوس، و لا أبولو أيضا، بل كان روحا حارسة مولودة حديثا يدعى سقراط " (2). و نفهم من هذا القول أن هناك تواطؤ تام و اتفاق كامل بين سقراط الفيلسوف و يوربيديس الشاعر و الكاتب المسرحي، و هذا الاتفاق يظهر في نقاط عديدة، أدت مجتمعة إلى القضاء على النظرة التراجيدية التي كانت قائمة. و من أهم هذه النقاط:

1- سقراط من بين الفلاسفة القائلين بوجود غائية كونية، و هذا يعني وجود عناية إلهية. و القائلين إن كل حركة أو ظاهرة في الوجود هي موضوعة و مرتبة من أجل غايات معلومة في العقل الإلهي، و هي خدمة الإنسان(3). و نفس الشيء قال به يوربيديس، فقد أدخل فكرة أناكساغوراس الغائية القائلة: " في البداية كانت الأشياء مختلطة ببعضها، ثم جاء العقل ليبدع النظام" (4). و هذه 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 تصموا أذانكم عن هذه الكلمات الكاذبة " (5). فالقول بأن الله قد خلق العالم من أجل خير البشرية و الإنسان، هو حسب نيتشه ضرب من التفكير الوقح، فكيف يمكن تصور قوة إلهية تخلق بخيرها الفائض مخلوقات و في نهاية المطاف تعرضها للعذاب و الألم. إن هذا في نظر نيتشه ضرب من العبثية و التناقض، لكن هذا التناقض يزول إذا نظرنا للعالم كتجلي للجميل(6). و هنا يقترب نيتشه كثيرا من تصور فولتير لمسألة الغائية الكونية؛ فإذا كان الأستاذ " بانجلوس" قد علم تلميذه " كانديد" بأن الكون يحكمه إله رحيم و محب، يُسخر كل

---

(1) أحمد عتمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا و عالميا، مرجع سابق، ص 230 – 255.

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

(3) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 56 – 57.

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

(5) Friedrich Nietzsche : ainsi parlait Zarathoustra,Op.Cit, livre IV, de l'homme supérieur, aph 11, p 268.le discoure 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.

(6) Emile Faguet : en lisant Nietzsche, op. Cit, p 34.

ما فيه لصالح الإنسان، فإن رحلات هذا التلميذ جعلته يطرح أسئلة كبيرة و محيرة، فإذا كان الأشرار يغرقون في البحر– عندما شاهد كانديد و رفاقه غرق أحد السفن التي تقل مسافرين تحت إمرة مجموعة من القراصنة – تحقيقا للعدالة الإلهية، فمن يتسبب في موت الأبرياء يتساءل كانديد (1). و بهذا التقارب بين اعتقاد نيتشه و فولتير* 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 و يوربيديس إذن في أن الكون مرتب في أحسن نظام، و وصل التفاهم و التناغم بينهما، إلى درجة أن سقراط – كما يقال – كان يساهم في كتابة المسرحيات اليوربيدية، و يساعده في تحديد مضمونها و أهدافها. كما أنهما تحالفا ضد شاعر المسلاة أو الكوميديا: " أريسطوفان " ** لأنه في مسرحيته" السحب " جعل سقراط موضوع سخرية، و اعتبره صاحب مدرسة سفسطائية. و أكثر من ذلك فقد أذاع سقراط قصة عرافة دلفي، التي جعلته أحكم الأثينيين، و عندما سئل عن الأكثر حكمة، في المرتبة الثانية ، من بعده لم يذكر سوى اسم يوربيديس (2).

2– يتفق كذلك سقراط و يوربيديس في تحررهما من الأسطورة، بل الأكثر من ذلك قتلهما و تدميرهما لها، و هذا بسبب نزعتهما التشكيكية و الروح العلمية (3)، فقد كان يوربيديس – مدفوعا بنزعته الواقعية و العقلانية – يعمل على تمحيص الأسطورة، و التشكيك فيها. فهو لم يتقبل الصورة التي رسمتها الأساطير القديمة للآلهة، و التي تظهرها بصورة إنسانية، إنسانية جدا. بحيث كانت ترتكب في الأساطير مختلف الأعمال المخلة كالسرقة و المراوغة و الزنا مع البشر... (4).

---

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

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

**أريسطوفان ولد عام 450 ق م، من طبقة نبيلة و اسمه دال على ذلك؛ إذ يعني " الأفضل يظهر ". له عدة مسرحيات كوميدية (ملهاة) منها: "البابليين" و " "الفرسان" و " الزنابير" و " السحب". و فيها ورد ذكر سقراط، على أنه بائع للحكمة المزيفة، و يصوره داخل سلة معلقة في سقف القاعة، و يعلن 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 وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 318.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة13، ص 170. كذلك ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار، الجزائر، 2001، ص 113.

(3) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 17، ص 201.

(4) أحمد عتمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا و عالميا، مرجع سابق، ص 280– 291.

و يظهر تجريح يوربيديس في الآلهة من خلال مسرحياته الكثيرة أين يقول مثلا: " ماذا أقول يا زيوس ؟ أأقول إنك تنظر إلى الخلق ؟ أم إلى قولنا إن هناك جيلا من الآلهة ليس إلا وهما و خداعا كاذبا نستمسك به و لا يجدينا نفعا، و إن المصادفة دون غيرها هي التي تسيطر على جميع مصائر البشر." و يواصل 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).

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

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

إضافة إلى كل ما سبق ذكره، هناك عدة تغيرات تقنية و جزئيات إجرائية، أحدثها يوربيديس في الكتابة و التمثيل المسرحي، ساهمت بالتدريج في تمزيق التراجيديا مقارنة بانطلاقتها الأولى و يمكن تلخيصها فيما يلي: قام يوربيديس باستبدال الخصائص الديونيسوسية و هي الموسيقى، بالأبولونية و هي الحوار (4)، الذي يتأسس على المحاجة المنطقية و الاستدلال العقلي. و المعلوم أن الارتكاز على العقل بإفراط و قوة واستعماله بكثافة، يؤدي إلى ضمور و تلاشي الإرادة و الإحساس كأقوى نازع للتصور التراجيدي (5).

و قد دعم سقراط في ذلك يوربيديس، فبما أن هناك غائية كونية موجهة لصالح الإنسان، فما عليه إلا أن يستعمل ملكته العقلية، و يرسم خطوات منهجية أثناء تفكيره، و ينتقل من مرحلة إلى أخرى، مربوطة بصورة منطقية، حيث تتولد النتائج ضرورة عن المقدمات، و هكذا حتى يتم الوصول

---

(1) ول وايرل 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 و النشر و التوزيع القاهرة 2000، ص 36.

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

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

(5) رونالد سترومبورج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 – 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، 1994، ص 494.

إلى معرفة الحقيقة و كشف سر الوجود المحتجب. و هنا يظهر الاعتماد المطلق الكلي لسقراط على العقل. و استبعاده التام لكل ما يمت بصلة إلى العاطفة، فالعقل هو المؤهل أكثر من غيره، على السير السليم و الصحيح في عملية فهم حقيقة الوجود (1).

إن المنطق العقلي القائم على أسس و قواعد، لا يمكن أن يقبل قضيتين متناقضتين، و هذا ما سُمي 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 و الانغلاق و التكتم و اللامنطقية(2). لذا فسيادة منطق العقل هو الذي أدى إلى موت التراجيديا عن طريق قتلها، بسبب الاعتقاد بإمكانية فهم العالم بالتفكير و الجدل و البرهنة، و هذا ما يولد الشعور بالتفاؤل و السعادة الناتجين عن الاطمئنان المعرفي، فالعقل يوهم صاحبه أنه بالتفكير السليم يمكن القبض بصورة كلية و قوية على أسرار الوجود (3).

هذا التفاؤل الذي تولده المعرفة العقلية و المنطقية، هو عكس و نقيض التشاؤم التراجيدي الناتج عن غموض الكون، و انعدام منطق للحياة. فالحياة مسلاة عند من يفكر، لكنها في الحقيقة مأساة عند من يحس و يشعر، و سقراط أبى إلا أن يفكر. و يخلص نيتشه إلى أن موت التراجيديا كان أمرا محتوما و ضروريا على يد كل من سقراط و يوربيديس لأنهما قاما بالقضاء على شروط استمرارها و بقائها، و هي الأسطورة (4). كما أنهما قاما بإبعاد الممارسات الديونيسوسية من المسرحيات.

لكن نيتشه لم يتوقف عند هذا الحد في كشف حقيقة الفيلسوف و الكاتب المسرحي المتحالفان، إذ استمر في التنقيب و الحفر في الأيام الأخيرة لهما، فلاحظ أن كلا من سقراط و يوربيديس قد اكتشفا و تفطنا إلى الخطأ الكبير الذي اقترفاه. لكن هذا التفطن مثلما يحدث في معظم المسرحيات جاء متأخرا. و يظهر ذلك في أن يوربيديس في مسرحيته الأخيرة المسماة: " عابدات باخوس " و تسمى كذلك " الباخية " أو" نساء باخوس " قد صحح الأخطاء التي ارتكبها في النصوص المسرحية السابقة، حيث استرجع و أعاد توظيف كل الخصائص الديونيسوسية للمأساة. و هذا ما حدث كذلك لسقراط في أيامه الأخيرة، حيث كان يتغنى بموسيقى ديونيسوس (5)، و يستشهد بشعراء المأساة عندما كان ينتظر موته في السجن قائلا: " ... فها هو يناديني صوت القدر على حد قول شاعر المأساة، و لا بد أن أجرع السم عما قريب... " (6). و كأن سقراط هنا يعترف بسيادة الضرورة و أن الإنسان ليس حر الإرادة، إنما هو لعبة في يد هذا الوجود الذي لا يحمل منطقا عادلا أو موجه لغاية مستقيمة.

---

(1) زكي نجيب محمود: المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت القاهرة، الطبعة الثالثة،1981، ص17.

(2) جان بيير فرنان و بيير فيدال ناكيه: الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 22.

(3) Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, op. Cit, p 24.

(4) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، I فقرة 31، ص 130.

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

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

إذن فذنب سقراط الأول، حسب نيتشه هو أنه قام بمعاداة الفن، مجسدا في النظرة التراجيدية للحياة، و بهذا يكون قد رسم خط القطيعة مع عصر كان يمثل أرقى مراحل اليونان الأقوياء:" إن الفلاسفة السابقون لسقراط هم (في نظر نيتشه)الفلاسفة اليونانيون الحقيقيون، و مع سقراط شيء ما تغير " (1).

2- الإضعاف التدريجي للحواس و التوجه إلى النظري:

ينتقل نيتشه إلى مستوى آخر في عملية تفكيك النزعة السقراطية، و هو المستوى الإبستيمولوجي. فقد كان هم سقراط طوال حياته هو محاربة الاتجاه السفسطائي *الذي اعتبره متاجرا للحكمة و المعرفة(2). و كان حريصا كل الحرص على إظهار بطلان مواقف السفسطائيين و تداعي مبادئهم. و أكثر من ذلك، ففي معرض تحديده لدرجات و مراتب النفس الإنسانية جعل سقراط نفس " محترفي السفسطة أو فن خداع الجمهور في المرتبة الثامنة " (3). و هي المرتبة ألما- قبل أخيرة، فالسفسطائي أحسن من الطاغية فقط، وهو دون الفيلسوف، و الحاكم الماهر، و السياسي، و الرياضي، و العراف، و الشاعر، و الصانع. و قد قام سقراط بلوم صديقه " ابقراط "، عندما أراد أن يدفع النقود لبروتاغوراس مقابل تعلمه فن الكلام قائلا: " ألا تخجل و حق الآلهة من أن تظهر أمام اليونان بصفتك سفسطائيا " (4).

و بما أن سقراط قد نسف الطريقة السفسطائية في المعرفة، فإنه قدم منهجية جديدة بهدف بناء نظرية المعرفة و فلسفة الأخلاق، بناءا مختلفا متماسكا للوصول إلى ما يسمى بالتوحيد بين العلم و الفضيلة، أو المعادلة السقراطية الشهيرة التي يمقتها نيتشه إلى حد الغثيان؛ و التي يقول عنها : " إن المعادلة: عقل = فضيلة = سعادة، تعني فقط يجب أن نفعل مثل سقراط " (5).

ينطلق سقراط في بناء نظرية العلم من خلال تفنيد نظرية بروتاغوراس الواردة على لسان "ثياتيتوس" القائلة بأن العلم هو الإحساس، و بأن الإنسان هو مقياس كل شيء، فهذا التحديد السفسطائي

---

(1) Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, op. Cit, I, aph 76, pp 33.

* السفسطائية من أكبر المصطلحات الفلسفية التي أثارت غموضا و اختلافا، و تم التلاعب بها تاريخيا. إذ لم يحصل إجماع حول مدلول هذه التسمية و قيمة تعاليمها، رغم أنه يتضمن كلمة" سوفوس" الدالة على الحكمة. فقد ساد الاعتقاد منذ أفلاطون أن السفسطائيين هم أصحاب الحكمة الزائفة، و سايره أرسطو في ذلك. لكن في القرن التاسع عشر تم إسقاط كل المساوئ التي علقت بهذه التسمية، و تم رفع السفسطائين إلى منزلة مفكري التنوير. و من أهم ممثلي السفسطائية نجد: بروتاغوراس، برويقوس، جورجياس، هيبياس... .بتصرف عن: - عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 165.
- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 107.

(2) ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني و الثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة – مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 319.

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

(4) أفلاطون: بروتاجوراس (عن السفسطائي و التربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة 2001، ص 68.

(5) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 10، ص 23.

لا يمكن قبوله البتة، لأن هذا يعني أن الرياح مثلا هي باردة و غير باردة في الوقت نفس، لأنها تظهر لأحدنا عاصفة، في حين تظهر لغيره نسمة خفيفة. و منه فالإحساس لا يكشف إلا المظاهر، فأن يظهر لي شيء ما، فهذا يعني أني أحس به (1).

و بالتالي يجب التمييز بين الظاهر و الحقيقة، بين الاعتقاد و العلم، فإذا كان الظاهر لا يمثل سوى اعتقادا باطلا، فإن الحقيقة هي التي تمثل العلم الصحيح. هذا ما كان يلح عليه سقراط عندما حاور جورجياس في مسألة البيان و الإقناع (2). و بما أن الحواس لا تكشف الحقيقة أو العلم، فيجب البحث عن وسيلة أخرى لذلك. و هنا يلاحظ نيتشه بداية الانحراف: " أخطاء فضيعة (...) بلوغ **الوجود الحقيقي** و إدراكه بواسطة الديالكتيك، الانحراف عنه و فقدانه يكون بالغرائز، بالحواس. العقل هو مصدر كل خير، كل وعي، إن السير نحو الأحسن و الأصح لا يكون إلا بالوعي " (3).

و بهذا التحديد السقراطي تحل اللعنة على الفلسفة، لعنة الجدل أو الديالكتيك، الذي يقتضي تجاهل الظاهر المتغير و المتناقض، و اعتبار الحواس – كوسيلة لنقل هذا الظاهر– قاصرة بل و أكثر من ذلك تم اعتبارها شريرة و لا أخلاقية، في حين تم اعتبار العقل محل ثقة، لأنه يمكن أن يكشف " العلم الحقيقي" الذي يمثل الخير و نموذج الخيرية (4).

وهنا يلاحظ نيتشه نتائج إضعاف الحواس و الغرائز و الوجود كصيرورة، و هي التماهي و التطابق بين نظرية المعرفة و الأخلاق، أو ما يسمي " ظاهرة التخليق" (5)، أي جعل معرفة الحقيقة بالعقل طبعا، فضيلة و خيرا. أما كل ما يأتي عن طريق الغريزة و الحواس فهو خطأ و يجب اعتباره شرا. و هذا ما كان يقصده نيتشه بفظاعة المعادلة السقراطية.العقل (معرفة) = فضيلة = سعادة، و بالتالي فلا يمكن أن يكون الإنسان سعيدا إلا إذا التزم بالعقل النظري، أما من اعتمد على حواسه في المعرفة، فإن الشقاء هو مصيره.و هذا ما جعل نيتشه يعتبر هذه المعادلة هي علامة للانحطاط، و مظهرا للتدهور، لأنها تعارض بشكل جذري الغرائز اليونانية القديمة (6).

و يقصد نيتشه هنا بظاهرة الانحطاط؛ فوضى الغرائز و مرضها، و هذا ما يجعل الإنسان المنحط، يستعيض عن هذه الفوضى و الاضطراب في الغرائز الحيوية، بقدرة أو ملكة أخرى هي العقل و المنطق و التصورات الكلية الكائنة في الذهن (7). و هنا يستثمر نيتشه أحدى القصص التي تحكى عن سقراط، و التي تدل على فوضى غرائزه، و اعترافه بذلك، حيث يقول: " قال غريب خبير

---

(1) أفلاطون: تياتيتوس، مرجع سابق، ص 39 – 40.

(2) أفلاطون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، 1970، ص 43.

(3) Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance I, op.Cit, aph 87, pp 39 – 40.

(4) Ibid, aph 182, p 79.

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

(6) Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, op.Cit, p 178.

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

بالوجوه لسقراط، عندما التقاه بأثينا بأنه قبيح و بأنه ينطوي على أقبح العيوب و أسوأ الشهوات، و قد اكتفى سقراط بالإجابة. لشد ما تعرفني جيدا ! " (1).

و إذا 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 بريكليس. و من هذه الغرائز عدم الركون إلى الوحدة و الثبات، و يظهر ذلك في الإقرار بالاختلاف المحلى للأخلاق، فليس هناك قيمة أكثر صحة من قيمة أخرى، وكل شيء قابل للتبرير(2).

إن الفلسفة السفسطائية أبعد ما تكون سعيا وراء المفاهيم الأخلاقية– و القيمية بصورة عامة – الثابتة و النهائية الناجزة، مثلما كان سقراط يفعل (3). و بما أن أصحاب هذا التيار التعليمي يؤمنون بالتعدد و مشروعية الاختلاف على أساس أن الإنسان هو مقياس كل شيء، فإن نيتشه ينطلق من هذا المبدأ، و يتخذه طريقة لتأويل الدلالات و إثبات المنظورية، التي تدل على أن ليس هناك فكرة صادقة أو كاذبة مطلقا، بل الأفكار هي مجرد أعراض حيوية. لذا يمكن اعتبار نيتشه سفسطائي القرن التاسع عشر، لأن الفن النيتشوي في كشف الأقنعة و إزالتها، هو ضرب من الفن السفسطائي (4).

و إجراء مقارنة بين نظرة السفسطائيين إلى الحقيقة، خاصة بروتاغوراس و نظرة نيتشه، تكشف عن مدى التقارب الكبير بينهما. و تبرير ذلك أن مصطلح الحقيقة عند اليونان، و هو الأليثيا يعني اللا– نسيان أي استرجاع الذاكرة.* فالحقيقة في أصلها اليوناني لا تعني بتاتا الصحة و الخطأ كحد منافي للأول، أو الصدق و الكذب كحدود منطقية استدلالية. بل تعني التذكر، فالإطار المفاهيمي للحقيقة هنا ليس إطارا إبستومولوجيا بحتا، إنما هو إطار ميثولوجي مرتبط " بالذهنية الأسطورية" (5).

---

(1) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 3 – 9 ص 20 – 22.

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

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

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

* يحدثنا أفلاطون عن سهل ليثي في أسطورة الجندي" أر" الذي مات في الحرب و بعد اثني عشرة يوما نهض حيا و ذكر لهم الرحلة الطويلة للروح بعد الموت، و قبل العودة إلى الحياة مرة أخرى تشرب النفس من النهر الموجود في هذا السهل، و إذا شرب شخص هذا الماء نسى كل شيء . كما اهتم " مارتن هيدغر" بكلمة أليثيا و فهمها على أساس أنها تدل على: اللاتحجب، لأنه حسب اعتقاده فإن اليونان كانوا ينظرون إلى الموجودات على أنها ذات طبيعة تحجبية، و غير ظاهرة، و " إذا 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 اليابس، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 479– 488.
- هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ، الطبعة الأولى، 2007، ص 232.

(5) رجاة العتيرى: الحقيقة عند اليونانيين القدامى و عند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد السابع، أكتوبر 1988، ص 33.

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

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

رغم أن الكثير من الفلاسفة و العلماء و الأدباء، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة و المعاصرة، قد ماتوا بطرق غير طبيعية أو معتادة *، إلا أن قصة موت سقراط تفوق في انتشارها و شيوعها كل الحدود. فلقد أصبحت هذه القصة معروفة سواء عند المختصين في تاريخ الفلسفة أو غير ذلك، و هي القصة التي تقول أن سقراط الفيلسوف الأثيني قد مات متجرعا السم.و قد وضع أفلاطون قصة مؤثرة جدا لموته يقول فيها:

" فلما تم اغتساله بنفسه، جيء له بابنيه الصغيرين اليافعين، كما وفدت نساء أسرته، فحادثهن و أوصاهن ببعض نصحه (...) جاء السجان و وقف إلى جانبه (...) ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء (...) ناول سقراط القدح (...) جريئا وديعا لم يرع و لم يمتقع لون وجهه (...) رفع القدح إلى شفتيه و جرع السم حتى الثمالة رابط الجأش (...) دثر نفسه بغطاء، و قال (و كانت هذه آخر كلماته): إنني يا أقريطون مدين بديك لأسكيلبيوس، فهل أنت ذاكر أن ترد هذا الدين ؟ فأجاب أقريطون أنه سيوفي الدين (...) و ما هي إلا دقيقة أو دقيقتان حتى سمعت حركة، فكشف عنه الخادم، و كانت عيناه مفتوحتين، فأقفل أقريطون فمه و عينه " (3).

---

(1) رجاة العتري: الحقيقة عند اليونانيين القدامى و عند 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 و متعددة، مثل موت أنباذوقليس الذي ألقى بنفسه في فوهة بركان" إتنا " الثائر– مثلما أشرنا إلى ذلك سابقا عند الحديث عن تأويل نيتشه لفلسفته – و موت 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 و قتل و حرق. و إعدام الكيميائي الفرنسي المشهور " انطوان لورين لافوازيه " بالمقصلة سنة 1794. للتوسع في موضوع لافوازيه يمكن العودة إلى: كاتي كوب و هارولد جولد وايت: إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة فتح الله الشيخ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت، عالم المعرفة عدد 266 فبراير 2001، ص 183.

(3) أفلاطون: فيدون أو خلود الروح، مرجع سابق، ص 275 – 279.

و إذا كان أفلاطون قد وضع هذه الرواية، فإن أرسطو قد وافق عليها و زكاها بطريقة غير مباشرة، عندما قال أثناء هروبه من أثينا بعد موت " الإسكندر"، و ثورة الحزب المعادي للحكم المقدوني المرافقة لهذا الموت، بأنه لن يترك للأثينيين مناسبة ثانية لارتكاب جريمة في حق الفلسفة، بعدما فعلوا ذلك مع سقراط (1).

لكن نيتشه يشك في هذه الصورة التي تم نقلها إلينا من طرف القدماء، أي أفلاطون و أرسطو. 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 أثينا على أن تمدها إياه (...) سقراط ليس طبيبا همس لنفسه: وحده الموت هو الطبيب (...) أما سقراط فلم يكن إلا مريضا لزمن طويل " (2).

إذن، و حسب نيتشه، فسقراط لم يدفع إلى الموت، بل أراد أن يموت بمحض إرادته. و الفرق بين القضيتين كبير و شاسع جدا. و هنا يعلن نيتشه و يكشف عن الخطأ الذي وقع فيه التقليد الفلسفي، الذي دام و ترسخ لأكثر من ألفيتين من الزمن: سقراط لم يقتل، بل انتحر (3).

و لو عدنا إلى الحيثيات 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 القبيادس الخائن لأثينا دليل على ذلك)، و إنكار الآلهة القديمة عن طريق اختلاق آلهة جديدة،(4) تم تقديم سقراط إلى القضاة و كان عددهم خمسمائة و واحد (501). و الشيء الذي حدث بعد التقصي، أنه لم يوافق على أن سقراط مذنب حقا إلا مائتان و واحد و ثمانون قاضيا (281)، أما المائتان و عشرون (220) الباقية من القضاة، فقد قاموا بتبرئة سقراط من التهمة الموجهة إليه (5).

و بما أن القانون اليوناني، يلزم المتهم و المتهم (بفتح التاء الأولى و كسر التاء الثانية) باقتراح العقوبة، فقد اقترح مليتس و رفاقه الإعدام، أما سقراط فقد اقترح أن يغرم بثلاثين قطعة نقدية. هذا الاقتراح الأخير أدى إلى تضايق قضاة سقراط و سخطهم، نظرا لسخافة هذا الاقتراح و طابعه الاستفزازي. و هذا ما جعل القضاة ينقلبون ضده، و يحكمون عليه بالموت، و بالأغلبية الساحقة، عكس ما حدث عند الإدانة أين تعاطف معه تقريبا نصف القضاة (6).

---

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

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

(3) فرانس ولف: سقراط، مرجع سابق، ص 87. كذلك:.Gilles Deleuze : Logique du sens, Op. Cit, p 152

(4) أفلاطون: أوطيفرون، مرجع سابق، ص 23 – 25.

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

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

و الحكم الصادر و الذي بمقتضاه ألزم سقراط بتجرع السم، لا يعني أن موت سقراط أمر محتوم و نهائي،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 و النموذجي(1).

إن ما يمكن أن نستنتجه من كل هذه الأحداث، التي دونها أفلاطون ذاته، و الذي ثبت الصورة التقليدية و البطولية 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 و رفض، و فضل طريق الموت و الخلاص. و هذا ما يسقط " وصمة العار التي لحقت بأثينا المتهمة بقتل سقراط " (2).

لكن المشكلة التي تبرز على السطح هنا؛ لماذا فضل سقراط الموت رغم اقتناعه بالبراءة ؟ و أنه غير مذنب في كل التهم التي وجهت إليه ؟ لماذا تخلى سقراط عن حياته بهذه السهولة و المجانية ؟ يقول نيتشه: " كان هناك خيار وحيد محتمل للحكم عليه: النفي (...) لكن سقراط نفسه بدا مصرا على النطق بعقوبة الإعدام و ليس النفي، عن وعي و دون أي وجل من الموت. هكذا لاقى مصيره بهدوء حسبما قال أفلاطون " (3).

إن الإجابة عن السؤال واضحة بالنسبة لنيتشه: سقراط أراد الموت، لأنه لم يعد مرتبطا بالحياة. و الكلمة الأخيرة التي نطق بها سقراط " إني أدين بديك لأسكولاب (الإله) " بعد أن تجرع السم؛ تعني أن: " الحياة مرض " (4). و بما أن سقراط من أعداء الغرائز و الأهواء، فيستحيل أن يتمسك بالحياة لأن : " مصدر التعلق الشديد بالحياة، ليس هو العقل أو التفكير، فقليل من التأمل (و هو عند سقراط مفرط و كثير) كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشي من الحب و الاستمرار (...) إن هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة، و لا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة " (5).

و منه فموت سقراط ناجم عن إرادته هو، و ليس إرادة خصومه أو القضاة أو أثينا. أي عند سقراط انتصرت إرادة العدم و الموت على إرادة الحياة و القوة. لقد تخلى سقراط عن الحياة لأنه تخلى عن الغرائز القوية و استبدلها بطغيان العقل. و هذا ما يجعل سقراط ليس منحطا فحسب بل مؤسسا لظاهرة الانحطاط، التي تدل على إضعاف الغرائز و تقوية العقل.و هذه الظاهرة التي تطورت

---

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

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

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

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

(5) عبد الرحمن بدوي: شوبنهور، مرجع سابق، ص 237.

بعد موت سقراط، و أخذت تنموا و تتدحرج مثل كرة ثلجية، من العالم اليوناني إلى الأزمنة اللاحقة له . في هذا التدحرج يتكاثر الفكر و النظر و التجريد، في مقابل اختفاء الأصل و هو الغرائز. " فقوة الغريزة تتناسب عكسيا مع كثرة الأفكار " (1).

---

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

ثانيا: أفلاطون، الممهد للمسيحية و الهجين الكبير:

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

و إذا كان حضور سقراط في المؤلفات النيتشويه شبه دائم، مثلما رأينا سابقا، فإن أفلاطون هو سبب هذه المؤلفات، و الدافع الذي حفز نيتشه إلى تأليف ما ألفه ككل. كما أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد من القدامى، الذي خصص له نيتشه مؤلفا مستقلا، و يحمل اسمه كعنوان، و هو: " مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون". و هذا 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، و كفاح مستميت لتفكيك هذه المنظومة القوية جدا، و التي رسمت تاريخ الفلسفة الغربية بصورة كاملة، سواء في التفاصيل أو القضايا الكبرى (2). فنيتشه لا يفهم الفلسفة الغربية إلا و هي أفلاطونية، أو كتمظهر دائم للأفلاطونية، في أكثر من مستوى، سواء الفلسفي أو الديني أو الفني، لذا يضع نيتشه عنوانا لفلسفته و بالبند العريض على أنها: الحركة المضادة للميتافيزيقا، أي المضادة للأفلاطونية،

---

* أفلاطون (428 – 348 ق م) اسمه الحقيقي هو: أرسطوقليس، الذي يعني الأحسن الشهير، و نظرا لقوة بنيته و امتلاء جسمه العريض سمي: فلاطن. و هو أريسطوقراطي 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، و التي دامت إلى غاية القرن الخامس بعد الميلاد، حيث أقفلت على يد الإمبراطور " يوستينيانوس " سنة 529. كل مخلفات أفلاطون عبارة عن محاورات ما عدا مؤلفين، تقسم عموما من طرف الدارسين إلى: محاورات الشباب(خرميذس، لاخس، ليزس، جورجياس، الدفاع...) و محاورات الرجولة (منكسانس، مينون، أقراطيلوس، المأدبة...) و محاورات 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.

(1) Martin Heidegger: Nietzsche I, Op. Cit, p 143.

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

بمعنى واحد (1).

لكن نيتشه لا يتعامل مع أفلاطون بصورة سطحية و سريعة، لأن تراثا بهذا الحجم و الثقل يقتضي التريث و الصبر. فقبل أن يبدأ في قتاله و هجومه الهادفين إلى تحقيق الانتصارات(2)، على الأفلاطونية يبدأ أولا في النظر إلى قيمة هذا الفيلسوف و أصوله مقارنة بأستاذه. فإذا كان سقراط من أصول غير نقية و " ينتمي بالولادة إلى أكثر الدهماء دونية (...) سمجا قبيحا " (3). و إذا كانت غرائزه مضطربة توحي بالطابع الإجرامي، و إذا 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 (...) و له قوة تفوق قوى كل سابقيه " (4).

إن أفلاطون ليس من الطبقة العامية، بل ينتمي بالمولد إلى نبلاء اليونان، سواء من ناحية أبيه أو أمه. و هذه الصفات الخلقية التي تتوفر في أفلاطون تتوافق و النزعة النيتشوية؛ التي يمكن أن نسميها بالفردانية الأرسطوقراطية. فهو يميل إلى الاستقلالية و الوحدة في حياته، كما أن عاطفته تميل بصورة حادة إلى التفرد و الاختلاف. ثم أن نيتشه يعتقد كذلك أن الفيلسوف يجب أن يكون بعيدا عن الساحة العامة، فالقيم الفردية مثل الشجاعة و الاعتزاز و الأنانية هي القيم التي يدافع عنها في كل مؤلفاته، في مقابل تشنيعه لقيم القطيع و الدهماء مثل الطاعة و التضحية و النزاهة (5).

و بهذا، فلا يسع نيتشه إلا اعتبار أفلاطون هيلينيا نموذجيا، لأن له شأنا عاليا خاصة بالنسبة للفيلولوجيين؛ فهو يمتلك لغة ثرية لا يمكن أن تكون موضوع مقارنة مع نصوص يونانية سابقة علية أو لاحقة له. أما أسلوبه فهو من الجزالة، بحيث يجعل القارئ يتحصل على متعة فائقة، كما أن الوصف الأفلاطوني بلغ درجة من الكمال و الجمال نادرا جدا، و لو استقصينا الكتابة بعده، لاستطعنا أن نلاحظ أن الكثير من الفلاسفة قاموا بتأليفات فلسفية بطريقة المحاورة (6). فأفلاطون بالنسبة لنيتشه هو: " الإغريقي الوحيد الذي تبنى موقفا نقديا في نهاية الحقبة الكلاسيكية (...) إنه الناثر ذو المواهب

---

(1) Martin Heidegger : Chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit, p p 261- 262.

(2) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، لماذا أنا حكيم جدا، فقرة 8، ص 37. و إنساني، إنساني جدا مع ملحقي، فقرة 1، ص 107.

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

(4) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير و الشر، مرجع سابق، مدخل و I عن أحكام الفلاسفة المسبقة فقرة 190، ص ص 12 – 97.

(5)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 . »

(6) ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الأنباء و النشر، مصر، ص 11 – 16.

الفنية و القدرات الكبرى المتمكن من كل السجالات (...) و هو في التأليف يظهر موهبة درامية عالية." و تتعدى عظمته من الجانب المعرفي و الأسلوبي إلى الجانب الأخلاقي، فالجميع يعترفون برفعته الأخلاقية (1).

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

الحقيقة – يقول نيتشه – أن أفلاطون، و رغم كل فضائله و مزاياه الكثيرة و المتعددة، فإنه لم يبق على طبيعته و أصله. بل طرأ عليه تحول، بل تغير نحو الأسوأ، و مصدر هذا التحول السلبي هو سقراط طبعا. و هنا يضم نيتشه صوته إلى " مليتس " و رفاقه، و يؤكد تهمة سقراط مرة ثانية بعدما أثبتها قضاة أثينا.فسقراط مفسد للشباب فعلا، و الشاب 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 الشباب ؟ أن يستحق كأس السم ؟ " (2).

و يجيب نيتشه عن هذه الأسئلة التشككية قائلا: " 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 تأباها في العمق طبيعته كأريسطقراطي ..." (3).

و بالفعل، فإن مؤرخي الفلسفة يتحدثون عن قطيعة في حياة أفلاطون، ففي سنوات شبابه الأولى كان كاتبا مسرحيا، بحيث ألف مأساة رباعية، كما أنه كان يكتب الشعر. لكنه أحرق كل هذه الكتابات، و السبب في ذلك هو إرضاء معلمه الشيخ، الذي وقع تحت تأثير سحره و هو شاب دون سن العشرين. (4) فأفلاطون الشاعر التراجيدي الشاب و اليافع دفع ثمنا غاليا من أجل تتلمذه لسقراط، فقد كان عليه أن يتخلى عن توجهه الأصلي، و هو التأليف التراجيدي (5). و إذا كان الشائع عن سقراط أنه لا يعلم الشباب بمقابل مادي و أجر ما، عكس السفسطائيين، فإنه في حالة أفلاطون قد تلقى أجرا باهظا، يفوق كل مقابل مادي.

و ما نلاحظه هنا، أن نيتشه قام بقلب الاعتقاد السائد و الفكرة المنتشرة حول علاقة سقراط بأفلاطون رأسا على عقب. فقد شاع أن أفلاطون هو الذي شكل فلسفة سقراط، و قوّله ما لم يقله، و أكثر من ذلك هناك من يقول إن أفلاطون قد شوه أفكار سقراط، و حرف صورته التاريخية. أما نيتشه فيؤكد أن العكس هو الذي حدث، فأفلاطون في أصله يمثل الفيلسوف الهليني النموذجي و المثالي

---

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

(2) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير و الشر، مرجع سابق، مدخل، ص 12.

(3) المرجع نفسه، V فقرة 189، ص 96.

(4) ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 469.

(5) Jean – Michel Rey : L'enjeu de signes, lecture de Nietzsche, Op. Cit, p 256.

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 و هو الرحلة التي قام بها إلى مصر(1)، أين تم تلويثه بالتعصب اليهودي، و تمت عدوته بالتزمت الأخلاقي، المتمثلة في فكرة الخير الأسمى أو المثالي كتعويض لمكانة الآلهة الإغريقية.

و بما أن أفلاطون تحول عن أصله، سواء مدفوعا إلى ذلك أو مريدا، فإن الآلة النقدية النيتشوية لا تصبر على ذلك سكوتا. و هنا تبدأ ملحمة قلب الأفلاطونية في فلسفة نيتشه. و سوف نحاول إجمالها في ثلاث نقاط كبرى، جامعة النقد النيتشوي الموجه إلى أفلاطون.

1- السؤال الماهوى و السؤال الجينيالوجي:

من العبارات المدرسية، و التي ترد على لسان كل دارس للفلسفة، عبارة كارل ياسبرز * المشهورة: " إن الأسئلة في الفلسفة أهم بكثير من الأجوبة، و كل إجابة تتحول إلى سؤال جديد " (2). و هي عبارة تدل على أن منشأ الفلسفة و ماهيتها مرتبط بالأسئلة التي يطرحها الفيلسوف و المفكر عامة. فقيمة أي فلسفة لا تكمن – بصورة مطلقة – في الأجوبة و النظريات التي تقدمها، بقدر ما تكمن في الأسئلة التي تصوغها. فالسؤال هو الذي يمكن من فتح حقول معرفية جديدة، و هو الذي يمكن كذلك من وضع المسائل المستعصية وضعا جديدا و ملائما من أجل السير في طريق البحث النظري.

و إذا كان " طه عبد الرحمن " ** يحدد شكلين فقط للسؤال الفلسفي، هما السؤال القديم الذي طرحه اليونان، بغرض فحص و إفحام المحاور، و السؤال الحديث الذي يتصف بالنقدية، لأنه يضع حدودا للعقل، لا يمكن أن يتجاوزها، مهما امتلك من قدرات ، حيث يبقى هناك مجال للا- أدرية ،

---

(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, 5e édition, p 390.

* كارل ياسبرز (1883 – 1969) فيلسوف ألماني معاصر، إبتدأ حياته محللا نفسيا و انتهي فيلسوفا وجوديا مؤمنا (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. و يمكن إعتبار تأويله لفلسفة نيتشه من أكبر التأويلات، إلى جانب تأويل مارتن هيدغر و جيل دولوز. من أهم مؤلفاته نجد " نيتشه" 1936، " نيتشه و المسيحية" 1946 . بتصرف عن الكتب التالية:

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

(2) Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, Op. Cit, pp 10 – 11.

**طه عبد الرحمن مفكر و أكاديمي مغربي معاصر، ولد سنة 1944. استكمل دراساته العليا بالسربون، قدم الأطروحة الأولى تحت عنوان:" اللغة و الفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود" سنة. 1972 و الأطروحة الثانية حول موضوع: "رسالة في الاستدلال الحجاجي و الطبيعي و نماذجه" سنة 1985. أهم أعماله:" فقه الفلسفة في جزأين،" "اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي".

و هو أساسا السؤال الكانطي (1)، فإننا في هذا المقام يمكننا تعديل و تطوير هذا التقسيم، لأن السؤال الأفلاطوني لا يهدف فقط إلى إفحام الخصم، خاصة إذا كان المحاور سفسطائيا، رغم أنه يقوم بذلك فعلا، بل له أهداف أخرى إيجابية لا يمكن إنكارها؛ فهو يعلم أولا(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 و الاعتقادات.

هذا، و هناك" نمط سؤالي أو تساؤلي " مهم جدا، ظهر بعد كانط، لم يذكره مصنف الأسئلة السابقة و صاحب: " اللسان و الميزان "، و هو السؤال الجديد الذي طرحه نيتشه، المسمى بالسؤال الجينيالوجي أو النسابي. لذا تحصل نيتشه على لقب " الفيلسوف السائل، أو السائل الكبير" (3) بجدارة. و بهذه الطريقة في الطرح يعارض نيتشه الطريقة الأفلاطونية و الكانطية على حد سواء، و هذا ما يجعلنا بدورنا نطرح السؤال التالي: هل هناك فعلا فرق بين السؤال الأفلاطوني الماهوي و السؤال النيتشوي الجينيالوجي ؟

لو تأملنا الأسئلة التي يطرحها أفلاطون على لسان سقراط في محاوراته الكثيرة، لوجدنا أن هذه الأسئلة ذات طابع واحد و مشترك. فمثلا عندما يسأل سقراط ما التقوى وما الفجور ؟ و يجيب أوطيفرون قائلا: " التقوى هي أن تقيم الدعوى على كل من يقترف 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 " (4).

و عندما 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 و مطيعة لزوجها، و هناك فضيلة الطفل و فضيلة الشيخ." و هنا يرد سقراط متهكما: " كنت أبحث عن فضيلة واحدة، و إذا بي أمام خلية من الفضائل (...) الفضائل مهما يكن من كثرتها و من تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة بها تصير فضائل " (5).

و ما فعله أفلاطون مع الفضيلة و التقوى، فعله كذلك مع بقية المفاهيم. فأي دارس لمحاورات أفلاطون يفهم أن تحديد ماهية الأشياء و التصورات الأساسية لا يكون بالعودة إلى عالم الواقع

---

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

(2) هانز جورج غادامير: الحقيقة و المنهج – الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية، طرابلس الجماهيرية العظمى، الطبعة الأولى، 2007، ص 483.

(3) جمال مفرج: نيتشه عند دعاة التقدم العربي، في التيارات الفلسفية الغربية الحديثة و أثرها على الفكر العربي، طبع دار الهدي للطباعة و النشر و التوزيع،عين مليلة– منشورات مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية جامعة منتوري قسنطينة 2003، ص 27.

(4) أفلاطون: أوطيفرون، مرجع سابق، ص 31 – 32.

(5) أفلاطون: مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 72 – 75.

و التجربة المتحولين و الجزئيين. فالجمال مثلا و هو الموضوع الذي اهتم به أفلاطون كثيرا إلى جانب موضوع الخير، ليس كائنا في هذا العالم، ليس موجودا في الأرض، أو الواقع كما نراه و نعيشه، بل إنه يعلو عليه، فهو موجود في المثال و الماهية، أو أن وجوده الماهوي ليس كائنا في العالم الحسي .(1)

لذا يتميز السؤال الأفلاطوني – السقراطي *؛ بأنه سؤال ماهوي، أي يتعلق بماهية الأشياء، و ليس الأشياء في حد ذاتها. و هذا ما يعكس الخلفية التي انطلق منها أفلاطون، و هي أن العالم ليس واحدا: هناك الأشياء و الأفكار، الحقائق و المظاهر، الوقائع و مثال الوقائع. و بلغة الفلاسفة السابقين على سقراط: هناك الوجود و الصيرورة أو اللاوجود (2).

إن أفلاطون عندما يطرح السؤال " ما هو ؟ "، فإنه يطرح إذن سؤال الجوهر. فأكبر 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 منطقه) لا يجب تحديدها أو تعريفها بصفة جزئية، بل بصفة كلية أخرى (3). و بهذا يتحقق المشروع السقراطي و هو الجدل كانتقال من فكر إلى فكر، دون العودة بتاتا إلى عالم الحس و الواقع و التغير.

و إذا كان هذا السؤال الميتافيزيقي الذي ابتدعه أفلاطون و سقراط معا، يؤدي إلى النظر، و الانفصال عن الواقع، فإن نيتشه قد عمل على إسقاطه و إلغائه. فلا يهمنا في نظره معرفة الخير و الشر في ذاتهما أو في جوهرهما. بل المهم هو الكشف عن المتكلم الذي يستعمل هذه المصطلحات، أي الخير و الشر، الجمال و الفضيلة... (4) إن السؤال الحقيقي الذي يجب طرحه، لابد أن يكون بالصيغة التالية: " ما هو هذا بالنسبة لي ؟ " فلو قمنا بعملية مقارنة بين هذه الصيغة، و الصيغة الأفلاطونية و هي: " ما هو ؟ " لاكتشفنا مدى شساعة الفرق، فالأول سؤال محايث، يعكس حقيقة الواقع الإنساني حيث كل شيء يرتبط بالأفراد و الذوات، في حين أن السؤال الثاني مفارق

---

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

* قد يحدث أن يدخل متحاوران، في جدل و خلاف 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، فهذ الطرح لا يشكل مشكلة حقيقية، بل المهم هو مضمون هذه الأعمال. و هذا هو الموقف الذي تبناه و أعلنه " وولتر ستيس" في كتابه تاريخ الفلسفة، ص 11. و هو في تقديرنا موقف مقبول إلى حد كبير.

(2) محمد أندلسي: نيتشه و سياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 97.
(3) جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 99.
(4) ميشال فوكو: الكلمات و الأشياء، مرجع سابق، ص 255.

بعيد كل البعد عن الإنسان و الواقع(1).

إن السؤال " ما هو هذا بالنسبة لي أنا " أي ما هو الخير بالنسبة لي مثلا ؟ هو سؤال مرتبط بالضمير المتكلم، فهو لا يقف عند المظاهر و الأقنعة. و لا يخاتل و يراوغ باسم الماهية و الحقيقة. لذا فالسؤال الذي يقترحه نيتشه يتصف بأنه: " لا يسأل الشيء من حيث ما هو، من حيث الماهية، إنما من حيث ما يضمره و يخفيه و يحجبه، يسأل السؤال الجينيالوجي عن طبيعة القوى التي تستحوذ على الخطاب، و طبيعة الإرادة التي تستولي على النص و تمتلكه " (2).

و ما يمكن أن نفهمه أن السؤال الأفلاطوني ليس سؤالا بريئا، بمعنى أنه يخفي وراء ادعاءه الكلية و الماهوية و الشمولية، يخفي إرادة للسيطرة و فرض إرادة المتحدث أو المرجعية القوية. كل هذا دون أن يصرح و يعلن عن هذه النوايا المضمرة. في حين أن السؤال الذي يقترحه نيتشه، هو سؤال شفاف و واضح و منفتح على حقيقته، لأنه يعلن الإرادة التي تريد أن تسيطر، و الكامنة وراء تحديد القيم و المفاهيم مثل الخير و الجمال...

و في الحقيقة، أن نيتشه ليس هو أول من عارض طريقة المساءلة الأفلاطونية. فقد كان " هيبياس" – السفسطائي الذي عنون أفلاطون أحد محاوراته باسمه – يعتقد أن السؤال: " من ؟ " أكثر أهمية و عمقا من السؤال " ما ؟ ". لأن السؤال الأول يمكن أن يكشف جوهر الشيء، لأنه يحيل إلى الموضوعات الموجودة في الواقع، هذا الواقع المتغير و البعيد كل البعد عن الثبات. و كأن هيبياس هنا يصعب عليه تأسيس مفاهيم ثابتة حول الخير و الجمال... في حين أن كل شيء في حالة تغير و تبدل و سيلان. و هنا نلاحظ مدى التقارب مرة أخرى، بين المبادئ السفسطائية و النيتشوية. لكن نيتشه يعمق المسألة أكثر، لأن السؤال " من ؟ " يحيل حسبه حتما إلى الإرادة، التي تتميز بالتحول و التعدد، و بالتالي لا يمكن الحديث عن مفاهيم في ذاتها، إنما مفاهيم بالنسبة إلى إرادة ما (3).

---

(1) جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 99.

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

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

2- الديالكتيك و الفن:

من بين مبادئ و نتائج السؤال الماهوي، مثلما رأينا سابقا؛ هو افتراض وجود عالمين: و هذا ما تكفلت أسطورة الكهف* بإظهاره و شرحه بكيفية بيداغوجية قوية. فما أراد أفلاطون إبلاغه، هو أن العالم الحسي و الواقعي مناقض، في خصائصه و مميزاته، لعالم المثل و الحقائق الثابتة. لذا فموضوعات عالم الواقع لا يمكن اعتبارها حقائق، لأنها كائنة في عالم الصيرورة و اللاوجود، إلى جانب مشاركتها في عالم المثل. و بما أن المعرفة الحقيقية مرتبطة بما هو ثابت و أزلي، فإن معرفة عالم الحس أمر غير ممكن أصلا، لأنه في حالة صيرورة و تغير. و منه فالمعرفة الحقيقية لا تكون إلا بالجدل، أين ندرك المفاهيم المستقلة، في عالم موضوعي يسميه أفلاطون عالم المثل (1). لكن نيتشه يسمي هذا العلم الذي يقدسه أفلاطون ب: " الأوثان" في كتابه الأوتوبيوغرافي " هذا الإنسان " .

و بما أن عالم المثل عند أفلاطون هو مقر و مسكن الحقائق المطلقة و نماذج الموجودات الكاملة، فإن المعرفة لا تكمن في كشف الجديد بالصورة التي يفهمها بعض الفلاسفة. بل المعرفة (أ – ليثيا) مجرد تذكر، و الجهل ما هو إلا ذلك النسيان (ليثيا)، الذي حدث للنفس عند حلولها بالجسد. و مضمون هذه النظرية هو أن المعرفة ليست تعلم شيء جديد، غير موجود في النفس أصلا. فعبد " مينون " الصغير لم يكن يعرف سوى اللغة اليونانية، فأخذ يتذكر شيئا فشيئا عن طريق الأسئلة المنتقاة من طرف سقراط؛ الشكل ذو ثمانية أقدام (2).

إن التجربة الحسية حسب أفلاطون، لا تقدم أكثر من الرجحان و الاحتمال. و هذا ما تعلمه من أستاذه سقراط و طوره بصورة أكثر عمقا. أما الحقائق الضرورية و الكلية الشاملة، فلا يمكن إلا

---

* أسطورة الكهف Allégorie de la caverne، من بين الإبداعات الأفلاطونية المشهورة، عند الخاص و العام من المثقفين، تستعمل في كل الحالات لإثبات وجود عالمين، حقيقي و مزيف و ملخصها هو: لو تصورنا مجموعة من الرجال وضعوا في كهف منذ طفولتهم، كما أنهم مقيدون بحيث يتعذر عليهم التحرك أو الخروج منه. و لهذا الكهف مخرج إلى النور، و من وراء هؤلاء الرجال، و في موضع عال تشعل نار مضيئة. وبين النار و موضعهم يمتد جدار عليه رجال يحملون أدوات صناعية ذات أشكال مختلفة. " فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ظلال الأشياء المصنوعة." و لو أطلقنا سراح أحد الموقوفين، نحو المخرج المنير، و أريناه الأشياء المختلفة التي كانت تظهر أمامه، فسوف يشعر بالدهشة و الحيرة، و " يعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل (أي الظلال) أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن (أي الأصلية) ... فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك (بعد أن يكتشف أن ما كان يعتقده حقيقة ما هو إلا ظلال للحقيقة) إلى مسكنه القديم، و إلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك الذي طرأ عليه، و يرثى لحالهم. و بلغ تأثر نيتشه بأسطورة الكهف أن جعل زرادشت صاحب كهف أيضا. لكن الكهف النيتشوي ليس مصدرا للظن و الزيف و الظلال بل هو مصدر المعرفة و الحكمة و الكشف، إن الشمس هي التي تطل على زرادشت في كهفه، و ليس 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 المرآة، ص 69.

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

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

أن تكون محصلة بحث عقلي خالص (1).

و إذا كانت المعرفة الحقيقية مرتبطة حصرا بالعقل، فإن مصدرا آخر لن يكون صالحا لذلك، خاصة المصدر الفني. لذا يجب حظر و منع الشعر القائم على المحاكاة، خاصة شعر المأساة، لأن الشعر بعيد كل البعد عن الحقيقة، و الشعراء يقلدون دون معرفة حقيقة الأشياء التي يقلدونها، مثلما يفعل هوميروس و هوزيود *(2).

نفهم من هذا أن الفن هو تقليد للعالم المحسوس و الظاهر، و هذا ما يدين الفني كميدان ثقافي، و يجعله لا ينتمي إلى مجال المحسوس الجزئي المتغيرفقط، إنما أدني من ذلك بكثير (3)، فهو محاكاة للمحاكاة، و هذا ما يجعله بعيدا عن عالم المثل بمسافتين و ليس بمسافة واحدة فقط، كما هو الحال مع العالم المحسوس.

و هكذا فقد وقف أفلاطون في وجه أحسن و أبهى صور الحضارة اليونانية و هي: هوميروس، و التراجيديا، و الأسطورة، و الجسد... فكيف يتصرف نيتشه أمام هذا النسيج الأفلاطوني المتماسك و الضخم و الخطير في الوقت نفسه ؟

إذا كان أفلاطون، مهندس للفلسفة، استغرق كل حياته لبناء نسق متكامل و منسجم، ينطلق من إنكار الصيرورة الهيراقليطية، و التشكيك في الحواس، و يستنتج أن هناك عالم للمثل مستقل و موضوعي، يحتوي على كل الحقائق، و أن النفس، نظرا لخلودها، كانت تعيش في عالم المثل، أو العالم الآخر،أين كانت تتصف بالمعرفة المطلقة. و عند حلولها بالجسد المادي، فقدت كل ما تعرفه و نسيته، و منه فما على العقل إلا أن يعيد تذكر ذلك عن طريق الجدل القائم على التساؤل الماهوي، للاتصال مرة ثانية بالأصل، أي عالم المثل و الحقائق الخالدة. فإن نيتشه، الفيلسوف المحارب، قام بنسف هذا البناء المثالي الضخم بكلمة واحد، و بحزمة متفجرة واحدة و مدوية و عنيفة. هذه الكلمة أعلنها في مناسبتين، رغم أن شهرتها و أثرها تحقق في المناسبة الثانية. و هي كلمة: " الإله قد مات ".

لقد أعلن ذلك الرجل الأخرق الذي كان يشعل فانوسا في وضح النهار (مثلما كان يفعل ديوجين

---

(1) جون ديوى: البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية– مؤسسة فرانكلين للطباعة و النشر، القاهرة نيويورك، 1960، ص 50.

* هوزيود (846 – 777 ق م) أشهر و أحب شاعر عند اليونان بعد هوميروس، خلف كتابين: الأول هو " أنساب الآلهة " أو الثيوغونيا، فيه يتحدث عن مولد العالم و ليس خلقه، ففي بادئ الأمر كان هناك العماء، ثم بعد ذلك ظهرت الأرض العريضة الصدر و المقر الثابت الأمين لكل الآلهة. و الكتاب الثاني، يختلف موضوعه كلية عن الأول، و عنوانه هو " الأعمال و الأيام " فيه يصف حياة الفلاح (و الشاعر في أصله كان راعيا و عاملا في المزرعة مع والده)، و قواعد الأعمال الزراعية الجدية، و يحدد الأيام المثالية للحرث و الغرس و الحصاد، كما يعاتب أخاه المسمى: برسيوس. نقلا عن : ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء السادس، ترجمة محمد بدران، مرجع سابق، ص 184 – 187.

(2) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، الكتاب العاشر، ص 447 – 448.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 245.

السينوبي أو الكلبي) باحثا عن الإله : " أين الإله ؟ سأقول لكم ! لقد قتلناه أنتم و أنا ! نحن كلنا قتلته " (1). أما المناسبة الثانية و التي أحدثت انفجارا عنيفا و مسموعا، فهي إعلان زرادشت الذي كان محدثا نفسه، بعد الحوار الذي وقع بينه و بين 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 الإلحاد الشخصي لنيتشه، و أنها تستهدف الإله المسيحي بصورة خاصة. لكن في الحقيقة أن هذه الكلمة أو الجملة، موجهة إلى أفلاطون بالتدقيق، صاحب فكرة العالم المثالي، و الميتافيزيقي، أو ما فوق الحسي. فالإله هو اسم لميدان الأفكار، و هو اسم كذلك لموقع الفلاسفة المثاليين. فإذا كان أفلاطون قد جعل – مثلما رأينا ذلك سابقا – العالم المثالي هو العالم الحقيقي، و العالم الحسي و الواقعي، ليس إلا ظلالا للأول، أي مجرد ظاهر وواقع، فإن عبارة " الإله قد مات " قامت بنسف هذا التقسيم بأكمله (3).

و رغم وقوع خلاف بين ناقدي نيتشه و دارسيه، حول مدلول هذه العبارة (4)، و رغم 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 و متكررة، يبدي إعجابه المفرط بالآلهة اليونانية القديمة، كما ذكرتها و وصفتها الأشعار الهوميرية، و المسرحيات التراجيدية. و رغم أن هناك من يقول أن نيتشه يرفض فكرة الإله ككل، دون استثناء سواء تعلق الأمر بالإله الواحد اليهودي (و منه الإله كما يتصوره المسيحي، أو الله كما يتصوره المسلم كذلك). أو الآلهة المتعددة، كما تصورها اليونان، أو غيرهم من الشعوب، إلا أن المسألة التي لا يحدث فيها تأويل أو اختلاف، هي أن نيتشه يرمي و يهدف بجملة " الإله قد مات " إلى " إلغاء عبء المفارق " (5).

إن المدلول الحقيقي لهذه العبارة إذن، هو أن المثالية المتعالية قد بلغت نهايتها. و منه يمكن استبدال عبارة " الإله قد مات " بعبارة " المثالية قد ماتت " دون الوقوع في خطأ، أو تغير في جوهر المعنى (6). 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

---

(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 ! ».

(3)Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit, pp 257 – 262.

(4) عبد الغفار مكاوي: شعر و فكر دراسات في الأدب و الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 259.

(5) بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 44 – 49.

(6) Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, Op. Cit, pp 26 – 105 – 176.

نؤكد على نهاية الأفلاطونية. * لأن أفلاطون هو أكبر فيلسوف هيأ الأرضية لقيام الديانة المسيحية، و هذه التهيئة تكمن في نقاط عديدة منها: إدانة الحواس (1). و هذا ما يعني بصورة ضرورية نبذ كل ما يمت إلى الواقع الحسي بصلة، كما يعني كذلك قمع الشهوات و الأولاع المرتبطة بالجسد و الأرض.

و هذه الفكرة التي تجعل المسيحية مدانة للأفلاطونية بالشيء الكثير، أكدها الكثير من الفلاسفة، سواء قبل نيتشه أو بعده. حيث نجد الفيلسوف المسيحي و العالم الفرنسي " بليز باسكال" (1623 – 1662) – و الذي يفضله نيتشه مثله مثل فولتير على جميع الفلاسفة الألمان، رغم نزعته الدينية و المسيحية – يقول: " علينا بأفلاطون حتى نستقبل المسيحية و نجهز لها " (2). و يقول " ويل ديورانت " ** في كتابه الموسوعي " قصة الحضارة " موافقا نيتشه: " لم يكن أفلاطون مسيحيا قبل وجود المسيحية – على قول نيتشه – فحسب بل كان فوق ذلك متزمتا مسيحيا قبل وجود عصر التزمت المسيحي، فهو يرتاب في الطبيعة البشرية و يراها شرا، و يعتقد أنها هي الخطيئة الأولى التي لوثت النفس (...) و يضرب في كتبه الأخيرة على نغمة أخروية شبيهة بنغمة أوغسطين، أي نغمة الرجل الذي تاب و أناب و عاد إلى الدين الصحيح، و لو لا هذا النشر الذي بلغ غاية الكمال، لشك الإنسان في أن أفلاطون من اليونان " (3).

---

* يجب أن نشير هنا إلى نيتشه، يميز بين أفلاطون التاريخي، أي كشخص و فيلسوف عيني، و الأفلاطونية كنزعة سادت كل التاريخ الغربي إلى يومنا هذا. لكن هذا التمييز لا يعني الانفصال. " فنيتشه ينظر إلى أفلاطون كحدث رمزي، و هذا ما يسميه الأفلاطونية. لذلك فاهتمام نيتشه بأفلاطون هو أبعد من أفلاطون التاريخي، و سوف ندرك أن نيتشه إنما يستهدف هنا، عبر أفلاطون كل الثقافة المتأثرة بأفلاطون. " فإن مات أفلاطون الأثيني، فإن أفكاره عاشت و تطورت، و تم استثمارها دينيا و فلسفيا، لذا فلأفلاطونية أكثر امتدادا و تطورا و نموا من أفلاطون التاريخي، و هذا ما يبرر الاهتمام بالأفلاطونية من طرف نيتشه، لأنها خرقت الحدود الزمنية و المكانية الأصليين." نقلا عن: جمال مفرج: قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية2003 – 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 و مؤرخ أمريكي، ولد في نيوجيرسي ونشأ في مدارسها الكاثوليكية، اشتغل في الصحافة و التدريس، تتلمذ على كبار الفلاسفة الأمريكيين أمثال جون ديوي، الفيلسوف و المربي المشهور. تحصل على درجة الدكتوراه سنة 1917. قام بعدة رحلات إلى أوروبا، الأولى كانت سنه 1912، و الثانية 1927. و رحلات حول العالم خاصة الشرق سنة 1930 ثم 1932. من أهم مؤلفاته " قصة الفلسفة " و" قصة الحضارة " الذي يقع في42 جزء، و " مباهج الفلسفة " و كل هذه الكتب ترجمت إلى اللغة العربية. نقلا من كتاب: ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – الشرق الأدنى اليابان، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع بيروت – المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، الجزء الخامس، ص 206 – 207.

(3) ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 490. و من الكتب التي تشير إلى تمهيد =

لكن، إذا كان نيتشه يحدد مهمة فلسفته على أنها قلب للأفلاطونية، أي استبدال مكان العالمين، فبعدما كان العالم المعقول موجودا في الأعلى، و الأعلى هو رمز الحقيقة و الخير، و العالم المحسوس موجودا في الأدنى، و الأدنى رمز للزيف و الظلال و الشر، فسوف يصبح العالم المحسوس – بعد عملية القلب – موجودا في الأعلى، أي هو الذي يمثل الحقيقة و الأصل (1).

لكن هذا القلب سيظل، في نظر نيتشه، سلبيا طالما ظل الثنائي: (الأعلى و الأسفل، الفوق و التحت، النموذج و النسخة)، هو المحدد لبنية البناء الميتافيزيقي، و طالما ظلت الأمكنة و المواقع محافظة على ماهيتها " (2). و هذا ما يعني أن القلب لا يجب أن يمس المضامين فقط، بل يجب أن يطال الأمكنة و المواقع. و لا يتم ذلك إلا بإلغاء كل من " العالم الحق" و " العالم الظاهر" معا، و بالتالي إلغاء الديالكتيك الذي يستمد ماهيته من هذا التقابل بين العالمين أو الموقعين (3). فالجدل يستمد مشروعيته و غرضيته من وجود عالمين، الأول مزيف و الثاني حقيقي، و هنا يعمل الفيلسوف بهذا المنهج للتخلص من زيف الأول و التشبث بيقين الثاني. أما إذا تم إلغاء هذا الازدواج، فلا مبرر لهذه الحركة الجدلية أصلا.

و هنا 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، و هي الملكية الخاصة و البروليتاريا. فإذا كانت الطبقة المالكة، تشكل الحزب المحافظ، و تعمل على الحفاظ على نفسها و على نقيضها، فإن البروليتاريا تشكل الحزب المدمر، لأنها ملزمة بالعمل على إلغائها الخاص،

= 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.

(1) Martin Heidegger: Nietzsche I, Op. Cit, p 182.

(2) محمد أندلسي: نيتشه و سياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 61.

(3) جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 250.

* كارل ماركس (1818 – 1883) فيلسوف و عالم اقتصاد ألماني، اعتنق المادية متأثرا بفلسفة فيورباخ، و نهج الديالكتيك متأثرا بهيجل، لكن قام بقلبه من عالم الأفكار إلى عالم الواقع والمادة. اهتم كثيرا باليونان، حيث كانت أطروحته المقدمة للدكتوراه مكرسة لـــ: " النزعة المادية للفلسفة الأبيقورية ". و يشكل 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.

و بالتالي على إلغاء الملكية الخاصة. و عندما تكون البروليتاريا قد تلاشت، مثلها كمثل النقيض الذي يشترطها، أي الملكية الخاصة. فإن هذه الطبقية تزول من أساسها. إن نيتشه يريد إلغاء العالم الحقيقي، انطلاقا من: " حقيقة العالم الظاهر" و بالتالي لن يبقى العالم الظاهر، أي الحسي موجودا، لأنه سيزول بزوال العالم الحقيقي. و يمكن أن نلاحظ هنا أن نيتشه قام بطرد التقسيم الثنائي الأفلاطوني، مثلما أفلاطون ذاته طرد السفسطائيين (1).

و بهذا التفكيك الذي باشره نيتشه لبنية الميتافيزيقا الأفلاطونية و الغربية ككل من بعد أفلاطون، لن يبقى للحقيقة نفس المعنى الذي حدده لها أفلاطون. و إن زالت الحقيقة الكائنة في عالم ما وراء الحس، فإن الديالكتيك كطريق لبلوغ هذا العالم لا تبقى له أي قيمة، و يزول أي مبرر لاستعماله. و هذا ما يعني انهيار الميتافيزيقا الأفلاطونية، و الغائية المسيحية ككل، و يحل العود الأبدي المضاد لهذه الثنائية الأفلاطونية (2).

هذا، و يتحدث نيتشه عن ما يسميه بـــ : " الظل الأكثر قصرا " كفكرة موجهة أساسا لمناقضة الفلسفة المثالية الأفلاطونية، فإذا كان أفلاطون يعتبر العالم الذي نعيش فيه مجرد ضلال للعالم الحقيقي، و هذا ما يبرر حسب اعتقاده ضرورة تجاوزه كضرورة إبستيمولوجية و أكسيولوجية لبلوغ عالم المثل و الكمال، فإن نيتشه يرفض ذلك مطلقا، و يجعل الحقيقة موجودة في منتصف النهار، حيث الظل ينكمش إلى أقصى حدوده، أو ينعدم تماما. و بهذا يقوم تقابل بين استعارتين كبيرتين هما: أسطورة الكهف الأفلاطونية و الظل الأكثر قصرا النيتشوي (3).

هذا، و يستبدل نيتشه الديالكتيك كمنهجية عقلية قائمة على التجريد المطلق، و الانفصال كلية عن عالم الأعيان(4)، الديالكتيك كإيمان بالله، أي العالم الآخر الذي يتميز بالخلود،(5) فالعقل، حسب الفلاسفة المثاليين، و حتى القديسين هو الأداة الضرورية و المقدسة 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 و الصحيحة، هي خدمة الغرائز الحيوية و العضوية (6).

و هذا العقل، الذي يزعم أفلاطون، و كل الفلاسفة المصطفين وراءه بأنه طريق لبلوغ الحقيقة الثابتة و الأزلية، بمجرد أن يتم إعادته إلى أصله، أي الحياة، و ما فيها من صيرورة و تغير، سيزول عنه حتما طابع القداسة، و منه تصبح الحقيقة المؤسسة على العقل مجرد أباطيل. و بالتالي فليس هناك عالم آخر غير العالم الذي نعيش فيه: فلا وجود لعالم الحقائق الثابتة، و ليس هناك لا شيطان

---

(1) Gilles Deleuze : logique de sens, Op. Cit, p 292.

(2) بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 117.

(3) Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, Op. Cit, p 187.

(4) Friedrich Nietzsche : aurore pensées sur les préjugés moraux, Op. Cit, aph 43, p 46.

(5) Emile Faguet : en lisant Nietzsche, Op. Cit, p 73.

(6) Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance I, Op. Cit, II aph 262, p 315.

ولا جحيم، فروح الإنسان تموت بفناء جسده، لذا لا داعي للخشية و الخوف، هذا ما قاله زرادشت لراقص الحبل المحتضر، قبل أن يدفنه في تجويف شجرة (1).

و المنهج الملائم لتعويض الديالكتيك المزيف، و الذي لا قيمة له بعد إنكار ثنائية العالم، هو الفن. فإذا كان أفلاطون قد نبذ الشعراء و نبذ الفن، لأنه يقلد الواقع المحسوس الذي لا يمثل الحقيقة، فإن نيتشه مع قلبه الإيجابي للأفلاطونية توصل للمبدأ التالي: إن الفن أعلى قيمة من الحقيقة، لأن الفن ينطلق و يبدع من المحسوس و الواقع و المتحرك... و المحسوس من وجهة النظر المضادة للأفلاطونية، هو العالم الوحيد و الحقيقي، و هذا ما يجعل الفن هو الوسيلة، و السلاح الوحيد المضاد للعدمية (2).

لذا فالفن حسب نيتشه هو الطريقة الوحيدة، لإعادة الإنسان إلى موطنه الأرض، و الفن 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. و عندما يتحدث نيتشه عن الفن، فهو يتحدث عن الشعر و الأسطورة و المسرح التراجيدي و الرقص . يقول نيتشه معبرا عن ماهية الحقيقة، بعد قلب الأفلاطونية: " إرادة الحقيقة ؟ آه إخواني الحكماء جدا، إنها إرادة اللامعقولية في العالم !... " (4) و ما يمكن فهمه من هذه الشذرة المهمة جدا، هو أن كل ما هو خارج بنية العقل و حدوده، لا يعدو أن يكون الفن ذاته؛ اللامعقول. فالفن حسب نيتشه يفوق العلم، في مسألة معارضة النظرة الغائية للعالم، و هذا ما أدركه أفلاطون جيدا، إذ فهم أن العلم و الجدل، يخدمان فكرة وجود غائية كونية. عكس الفن الذي يكشف عن الطابع المأساوي، التراجيدي للعالم، لذا وقف أفلاطون موقف المعادي للفن، و طرد الشعراء من مدينته(5).

و بهذا القلب الكلي لفلسفة أفلاطون، و النقد الجذري لنسقه، يتخلص نيتشه كلية من الفلسفة المثالية التي تعارض الفن بالعقل، و تستبعد هيراقليطس لصالح بارمنيدس، و تسحق السفسطائية بمنطق سقراطي خبيث متحذلق، إن كفاح نيتشه ضد المثالية، مثله مثل كفاح الجسم ضد أمراض دخيلة و خطيرة، " فالمثالية من الأشياء الغريبة على طبيعتي "، هكذا قال نيتشه (6).

---

(1) فردريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، الكتاب الأول، مستهل زرادشت 6 ، ص 12. و صفاء 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 و النشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الأولي، 1998، ص34.

(4) Friedrich Nietzsche : Fragments posthumes été 1882- printemps 1884, Op. Cit, aph 13 [10] p 474.

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

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

و استبدال الفن بالديالكتيك، يعني كذلك شيئا آخر مهم و هو؛ إعادة الاعتبار للجسد، لأن الفن يكمن في النشوة، نشوة الحياة الجسمانية، فالإيمان و الاعتقاد بالجسد أكثر أهمية و ضرورة، من الإيمان بالنفس و الروح أو الفكر(1). فالمتفطن و اليقظ هو الذي يقول: " أنا كلي جسد لا غير، و ما الروح إلا اسم يطلق على جزء من الجسد (...) فالجسد هو العقل الكبير، و ما العقل الصغير سوى أداة صغيرة و هينة، يستعملها الجسد، العقل الصغير ما هو إلا لعبة صغيرة للعقل الكبير " (2).

لكن لماذا أخذ الجسد كنقطة بداية ؟ إنه يجيب قائلا : الجسد هو الظاهرة الأكثر ثراء، أكثر وضوح، و أكثر قابلية للفهم من ظواهر الروح، و هذا ما يبرر وضع الجسد في الصف الأول. مقارنة بباقي وظائف الإنسان المتعلقة به (3).

3- نظرية الهجين الأفلاطوني:

يقول نيتشه في الجزء الثاني من كتاب " تأملات في غير أوانها "، الذي عنونه ب: " جدوى الدراسات التاريخية و مساوئها " ساخرا و متهكما – على الطريقة السقراطية المعروفة في حواراته – من نظرية المثل الأفلاطونية : " إنها تجمع بين عضد بارمنيدس، و جزء من كتف هيراقليطس، و قدم أنباذوقليس " (4).

و الشيء الواضح من هذه العبارة اللاذعة، أنها تهدف إلى إسقاط كل أصالة عن فلسفة أفلاطون، و يواصل في موضع آخر: " ... إن أفلاطون نفسه يتسم بكونه أول هجين (هنا نفهم أن هناك هجين ثاني و ربما ثالث.) كبير. و هذا مدون في شخصيته كما في فلسفته. إن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية و فيثاغورية و هيراقليطية، لذلك فهو لا يمثل نموذجا صافيا " (5).

لذلك فإن السؤال الذي تم طرحه منذ القديم، و لازال يطرح بصورة متكررة إلى اليوم، عند تناول أفلاطون بالدراسة، هو السؤال الذي تطرق إليه نيتشه أيضا و يتمثل في : هل كان أفلاطون هو المبدع لهذه النظرية المتماسكة، في تفاصيلها و جزئياتها ؟ و بصيغة أخرى: كيف تمت هذه النظرية المسماة، نظرية المثل ؟ (6).

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

---

(1) Martin Heidegger: Nietzsche I, Op. Cit, p 129.

(2) 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 … »

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

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

(5) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 2، ص 43.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 91 – 92.

(أي أفلاطون) أخذ عن أقراطيلوس و هيراقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم، و كان سقراط يطلب العلم الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس، يجب أن يكون متحققا في موجودات مغايرة للمحسوسات، و أسمى هذه الموجودات مثلا. أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها، فأبدل هو اللفظ و قال إن الأشياء تشارك في المثل، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة، و إنما قالوا إن الأشياء أعداد و لم 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 " (1).

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 و هي الأولى في الكتاب، ثم عاد إليها في مقالة الميم التي تأتي في الترتيب ما قبل الأخير أي الثالث عشر(2). و ما يمكن فهمه من هذه النصوص، أن فلسفة أفلاطون لم توجد إلا بعد وجود المذاهب الفلسفية السابقة عليها : " وجدت فلسفة أفلاطون بعد فلسفة أصحاب الأعداد و هم آل فيثاغورش. و بالجملة الذين جعلوا التعاليم مبدأ الأمور الموجودة و بعد فلسفة الطبيعين و هم انكساغورش و آل ابن دقليس و ال ديمقريطيس " (3).

من هذا النص الأرسطي الأصلي، و الشرح 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، و كل عنصر لوحده، و في سياقه الخاص لا يمكن أن يشكل مذهبا فلسفيا متكاملا و متسقا (4). لذا قام أفلاطون بضم بعضها إلى البعض الآخر، و ّشكل ما يسمى بنظرية المثل. و إن كان الشكل و الصورة النهائيين تنسب إلى أفلاطون، فإن المواد الجزئية و الأولية ليست من ابتكاره. و إن أردنا أن ندرس العلاقة بين هذه العناصر الجزئية المشكلة للبناء الكلى فسوف نجد ما يلي:

---

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

(2) 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 éclos le système de pensée) de Platon. (Il) 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 ».

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

(4) عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 237. و يمكن الإشارة إلى أن هناك الكثير من الكتب و المؤلفات تتبنى نظرية الهجين، و التلفيق الأفلاطوني مثل: =

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

إن ما نلاحظه هو أن أفلاطون هنا لم يتبن أراء هيراقليطس و أتباعه، بقدر ما تعلم منهم بصورة و كيفية سلبية. تعلم أنه لا يمكن تأسيس معرفة يقينية، و علم موثوق فيه، بالانطلاق من معطيات متحركة و واقع صائر(4). و هنا يستنتج نقاد نيتشه، أن الثنائية الأفلاطونية المتمثلة في" العالم الحقيقي " و " العالم الظاهر "، كفكرة مركزية في فلسفته، إنما هي في الحقيقة موجه ضد فلسفة الحركة و التغير، و ردا على الهيراقليطية (5). و بالفعل 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 و بارمنيدس، و مدى الاحترام العميق و الحقيقي الذي يشعر به أفلاطون في حضرة بارمنيدس. فإذا كان بارمنيدس يؤسس فلسفته على مبدأ عدم افتقار الوجود إلى أي شيء، و من ثمة عدم حاجته للحركة أو الانتقال من حالة إلى أخرى سعيا للكمال و الامتلاء، فإن أفلاطون قد استثمر هذا المبدأ العقلي، ليثبت أزلية

= – 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.

(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.

(5) بيار هيير سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 114.

و امتلاء المثل، و عدم قابليتها للحركة و النمو (1).حيث نجد أفلاطون، يعرف المثل في المحاورة التي عنونها باسم بارمنيدس، و حيث يظهر سقراط تلميذا و متعلما عليه، قائلا: " هي بمثابة نماذج ثابتة في الواقع، و أن الأشياء تشبهها و تكون نسخا منها، و إن مشاركة الأشياء في المثل ليس إلا كونها صورا منها " (2). و إننا نلاحظ هنا أن أفلاطون قد استعمل المسلمة البارمنيدية الأساسية و هي الثبات. و أكثر من ذلك فإن أفلاطون جعل من يقوم بدحض و رفض مبادئ فلسفة بارمنيدس، فإنه كمن يقوم بجريمة قتل الأب (3). و ليس هناك أكثر شناعة من فعل ذلك.

و في مقابل مدح بارمنيدس لسقراط، الشاب القليل الخبرة، بسبب قوة إرادته في البحث دون استسلام أو ملل، في المحاورة السابقة الذكر، فإن أفلاطون بلسان سقراط طبعا، يرى بارمنيدس: " أشبه ببطل كما يقول هوميروس: مبجل عندي بقدر ما هو مهاب. لقد قابلت هذا الرجل عندما كنت شابا و كان هو شابا و بدا لي ذا أعماق سامية " (4).

و إذا كان أفلاطون لا يكف عن مدح بارمنيدس، و إعلان التبعية العمياء لفكره و شخصه. فإننا في المقابل نلاحظ أنه لا يكف كذلك عن مخاصمة أفكار هيراقليطس، و التنقيب في تفاصيلها من أجل استخراج نقائصها و عيوبها. و رغم أنه يتظاهر بموضوعيتة إزاء الخصمين: بارمنيدس و مليسوس من جهة، و هيراقليطس و معه هوميروس، إلا أنه في النهاية يتشبث بالفكرة القائلة إن " الكل واحد في حد ذاته، و أنه لا يحل في مكان يتحرك فيه " (5).

ج- الفلسفة الفيثاغورية:* ركز نيتشه كثيرا على تأثير تعاليم و أفكار الفيثاغوريين على أفلاطون، حيث اعتبرهم أسلافه خاصة في نظرية العدد و الرياضيات، لأن الأشياء المحسوسة لها ماهية و حقيقة تتمثل في الأعداد. لذا فالعدد يمثل الواقع الحقيقي، و كل ما هو متشيء و مادي، ليس

---

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 180 – 187.

(2) أفلاطون: بارمنيدس، مرجع سابق، ص 23.

(3) ميشلين سوفاج: برمنيذس، مرجع سابق، ص 125.

(4) أفلاطون: تياتيتوس، مرجع سابق، ص 86.

(5) المرجع نفسه، ص 81.

* نسبة إلى فيثاغورس (572 – 497 ق م) فيلسوف من جزيرة ساموس الأيونية، لكن لم يستطع البقاء فيها بسبب حكم الطاغية بوليقراطيس. فهاجر و زار العديد من الأماكن و البلدان مثل مصر، بابل، بلاد العرب، الهند. و أخيرا استقر في كروتون الواقعة في جنوب إيطاليا، حيث السلام و الطمأنينة كما يذكر أنكسيمنيس في رسالة إليه. و أسس مدرسة هناك حيث كان يدرس الذكور و الإناث معارف هندسية و حسابية و فلكية و موسيقية، مع تعاليم صوفية و دينية، لكن نشاط هذه المدرسة امتد إلى مجال السياسة، عندما ناصر أتباع فيثاغورس الأشراف ضد حزب الديموس، فتم إحراق المدرسة و من فيها من أتباع. و لم ينج إلا أرخيبس و ليسيس. بتصرف عن الكتب التالية:

- ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب الثاني فقرة 5، ص 130.
- ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، جزء 6، مرجع سابق، ص 301.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء 2، مرجع سابق، ص 228.

إلا تقليدا و محاكاة للأعداد على اعتبارها الموجودات الحقيقية (1).

و سبب اهتمام المدرسة الفيثاغورية بالعدد، هو أنه بواسطة الحساب يمكن الانتقال من الواقع العيني المتغير و الزائل، الذي يخضع للكون و الفساد إلى العالم الذهني الثابت و الدائم القار، الذي يعلو على كل شيء، و في هذا العالم العددي الذهني يكمن و يوجد اليقين. لكن بالنسبة للفيثاغوريين فإن الأعداد ليس لها وجود موضوعي مستقل عن الأشياء، ليست مفارقة، بل هي متحدة بها (2). و هنا نلاحظ مدى وظيفية النظرة الفيثاغورية حول العدد بالنسبة لنظرية المثل. فأفلاطون و نظرا لمدى استقلال و تباعد العالمين: عالم الظواهر العينية، و عالم المثل، قام بوضع درجة أو مكانة وسطى بين العالمين، لتسهيل عملية الانتقال هذه. وهكذا تصبح السلسة 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، و لم يستمد أفلاطون من المدرسة الفيثاغورية العناصر الإبيستيمية 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، و الجسم هو مقبرة الروح، و مع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار لأننا ملك الله، هو راعينا " (4). و قد كرس أفلاطون محاورة فيدون للحديث عن الروح و حقيقتها. و متصفح هذه المحاورة، يحس و كأنه يستمع إلى تعاليم فيثاغورية بحتة. لأنه يصف الجسد بأنه كتلة من الشر، و هو سبب عناء و شقاء الإنسان، لأنه لا يكف عن المرض و طلب الطعام، و أكثر من ذلك فإنه سبب الحروب و المعارك، لأن جمع المال و الثروات هي العلة الأولى و الحاسمة في معظم الحروب *. و الإنسان يسعى لجمع المال من أجل إشباع شهوات البدن، و لو تم استغراق وقت الحروب و لحظات المرض و فترات الأكل و ... في دراسة الفلسفة، فسوف يصل الإنسان دون

---

(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.

* عند الحديث عن الحروب القديمة عند اليونان، فإننا نتحدث بالضرورة عن حرب طروادة التي خلدها هوميروس في أشعاره. و قد طرح سؤال حول الأسباب الحقيقية لهذه الحرب الكبيرة، و الحصار الطويل، فهل فعلا أن وجه هيلين الجميل هو الذي جرت من أجله ألف سفينة يونانية للهجوم على إليوم أو إليون (الاسم الثاني لطروادة) ؟ فهناك من يرجع السبب إلى ثراء طروادة، بسبب خصوبة أرضها و غناها بالمعادن الثمينة. أما المؤرخ "ول ديورانت" فإنه يرجح فرضية : " أن موقع المدينة كان يمكنها من فرض المكوس على السفن المارة بالهلسبنت، و كانت هي في الوقت عينه بعيدة عن البحر بعدا يجعلها في مأمن من الهجمات البحرية." و هذا المثال يدعم أطروحة أفلاطون، في أن الحروب نابعة من سعي الإنسان نحو إشباع رغباته المادية.للتوسع يمكن العودة إلى: ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء6، مرجع سابق، ص 72.

عناء إلى معرفة الحقيقة. إذن البدن هو العائق الأكبر أمام حصول الإنسان على المعرفة، و بلوغه الحقيقة المطلقة (1).

رغم أن الجسد هو عائق، بل هو: " سجن و غل للنفس، و قبر لها " (2). فإن أفلاطون مثله مثل فيثاغورس يحرم الانتحار، أي أن الإنسان ليس له الحق في فتح باب هذه الزنزانة و الهروب منها بإرادته. لأن الروح هي ملك الآلهة، لذا يجب علينا أن ننتظر قضاء الله و قدره. و بعد انفصال الطحالب و الصدفات (الجسد) التي التصقت بالصخر (الروح)، و هذا ما يسمى بالموت، فإن هذا لا يعني النهاية. و بما أن أرواحنا كانت موجودة قبل أن تحل في هيئة بشرية، فالأكيد أنها كانت ذكية و عاقلة بالكفاية. كما أنها تعود إلى هذا العالم. و بما أن كل الأضداد ناشئة من تضاد (عدل – ظلم / الأسرع – البطيء / الخير – الشر) فإن الحياة هي ضد الموت، و هما متوالدان. فأرواح موتانا إذن مستقرة في مكان ما و ستعود مرة أخرى (3). إن تبني أفلاطون فكرة خلود النفس و تناسخها، يعود إذن إلى تأثره بالتعاليم الفيثاغورية. و حسب نيتشه فإن فيثاغورس لا يمثل نموذجا فلسفيا إيجابيا، لأنه أولا جمع بين التصوف و الفلسفة، و بالتالي فإن فلسفته ليست نقية و ليست تراجيدية أصلا، فإن كانت الفلسفة التراجيدية تعلم الإنسان كيفية التمسك بالحياة، فإن التصوف على العكس من ذلك فإنه يعلم الإنسان كيفية التخلي التدريجي عن الجسد و النشوة الديونيسوسية، و التخلي عن الحياة في نهاية المطاف. و في المقام الثاني فإن فيثاغورس عمل جاهدا للتحرر و الانفلات من الأسطورة اليونانية القديمة، المصدر الدافق للمأساة. و ثالثا فإن فيثاغورس اتجه إلى التجريد و النظري، و يظهر ذلك بجلاء من خلال فلسفته الرياضية (4). و ما يمكن أن نستنتجه أن فلسفة فيثاغورس بالنسبة لنيتشه، هي سلبية من ناحيتين، فهي سلبية في ذاتها و هي سلبية لأنها أثرت بطريقة قوية على أفلاطون و بالتالي ساهمت في تحريف فكر هذا الهيليني النموذجي إلى جانب فلسفة سقراط.

د- الفلسفة السقراطية: رغم صعوبة الفصل بين السقراطي و الأفلاطوني، إذ نجد نيتشه في بعض الأحيان يذاوتهما، نظرا لوحدة النص. فقد يكون سقراط متحدثا و أفلاطون ناقلا، مثلما قد يكون أفلاطون هو المتحدث و الناقل في نفس الوقت. إلا أن مؤرخي الفلسفة اتخذوا مقياسا و معيارا للتمييز بين الأستاذ و التلميذ. و هو ما يسمي بمعيار المحاورات السقراطية، و هي التي دونها أفلاطون في مرحلة الشباب، حيث يظهر فيها سقراط محتلا كل حيز الحوار، و إيجابيا في المناقشة و التقرير. و الموضوعات المطروقة في هذه المحاورات الأولى تتعلق عموما بموضوعات أخلاقية، كما أنها

---

(1) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 173.

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 92.

(3) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 165 – 186.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 228.

تتميز في معظم الأحيان بأنها لا تصل إلى نتائج حاسمة و قاطعة، في المشكلات التي تم طرحها و مناقشتها. بمعنى أنها محاورات سلبية من حيث النتائج (1). و تشمل هذه المحاورات السقراطية كلا من: هبياس الأصغر، هبياس الأكبر، الدفاع، أقريطون، بروتاغوراس، مينون... و في هذه المحاورة الأخيرة، يختتم سقراط حواره قائلا: " لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا ... " و هذا ما يعكس طابعها المفتوح و عدم 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). و هو المنهج الذي يجعل المفاهيم الكلية الكائنة في الذهن هي الهدف الحقيقي لكل معرفة أو حركة عقلية. و يتم بلوغ هذه الكليات الذهنية انطلاقا من وقائع عينية و جزئية، وهذه الحالات و الأمثلة الجزئية يتم تصنيفها ضمن أجناس و أنواع، كأن نجمع الصفة الماهوية و الجوهرية التي يشترك فيها كل من الماء و الحليب و الزيت، و نهمل باقي الصفات التي تختلف فيها فنتحصل على فكرة السوائل. و قل نفس الشيء عن الإنسان و الحيوان و الخير... " فكلها مفاهيم تكونت بجمع الصفات و الأفكار التي تتفق فيها فئة من الأشياء مع إهمال الأفكار التي تختلف فيها " (4). لقد كان سقراط – مثلما يرى خصومه و محاوريه – ينطلق من الأمثلة الجزئية الخاصة، رغم تفاهتها في بعض الأحيان، فهو يأخذ العجانين، الطهاة و الأطباء و العدائين كنقطة بداية، ليصل إلى تأسيس مفهوم كلي، و هذا ما يسمي الاستقراء أو التعريف (5).

و إذا كانت خطوة سقراط تتمثل في الانتقال من الجزئي المحسوس و الخاص إلى الكلي و المعقول و العام، فإن أفلاطون استلم و تحصل على ملف التعريفات من عند سقراط ليؤسس به قضيته الكبرى، و هي نظرية المثل.

---

(1) الكسندر كوايريه: 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 و التمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 176.

(4) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 125. من أجل التوسع في مسألة التصنيف و التعريف عند سقراط و أفلاطون يمكن الاستعانة بـــ: ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 229. و عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 37.

(5) ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة جدل، مرجع سابق، ص 147.

و من كل هذه العناصر السابقة؛ الهيراقليطية، البارمنيدية، الفيثاغورية و أخيرا السقراطية، التي تتميز في أصلها بالصفاء و النقاء الخالص و الأصالة، قام أفلاطون بتجميعها و شكل بها نظرية المثل، التي لا تتميز بالأصالة مثلما هي أجزائها و عناصرها، أي أن نظرية المثل ليست صافية و خالصة، بل هي هجين (1).

و هذا ما جعل أحد النيتشويين الألمان يقول: " و نحن نعجز عن أن نلاحظ لدي أفلاطون أي تطور واع في مذهبه، أما مؤلفاته المختلفة فليست سوى نبذ و مقالات دبجها وفقا لوجهات النظر التي كان يشكلها بين وقت و آخر، أضف إلى ذلك أن أفلاطون لم يكلف نفسه عناء معرفة ارتباط تلك النبذ بعضها ببعض، أو أدرك شكلها حينما تجتمع " (2).

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 247.

(2) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الجزء الأول ، I فقرة5، ص 56 – 57. و سمينا اشبنغلر بالنيتشوي لأنه يعترف في الصفحة 38 من الكتاب المذكور أنه ُمدان لنيتشه عمليا بكل شيء، و أن نظرته إلى الحياة هي التي جعلته يستشرف الحياة. رغم ذلك فهو يعارضه في العديد من المسائل، و سوف نشير إلى ذلك في الخاتمة.

ثالثا: أرسطوطاليس، الاستمرار في مناهضة هيراقليطس و سوء تأويل المأساة.

إن فهم موقف نيتشه من فلسفة أرسطوطالس* ، يتوقف على وضعية هذا الأخير إزاء فلسفة أفلاطون، و حتى إزاء فلسفة هيراقليطس وبارمنيدس، رغم أن فلسفة أفلاطون قد حددت هذه العلاقات و المواقف من الفلسفات السابقة، إذ يمكن اعتبار فلسفة أفلاطون بمثابة نقطة إشارية، بارزة و ثابتة، بواسطتها يمكن تحديد مواقع كل الفلسفات الأخرى، السابقة و اللاحقة.

و ربما وعي نيتشه بمركزية الفلسفة الأفلاطونية، في مجمل تاريخ الفلسفة اليونانية، هو الذي جعله يركز نيران النقد عليها، لأن تهديم مركز القيادة كفيل بخلق اضطرابات في باقي الكتائب التابعة و الإسنادية. هذه هي لغة نيتشه الحربية، و الهجومية عندما يتعلق الأمر بفكرة و فلسفة 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 و التي تقول باللغة اللاتينية: Amicus Plato, [sed] magis amica veritas (1). هذه المقولة تعبر عن أن أفلاطون و هو أكبر الفلاسفة اليونان، لا يمتلك الحقيقة بصورة كاملة. و يمكن ترجمة هذه العبارة كما يلي: " أنا أحب أفلاطون، و لكني أوثر الحقيقة عليه." و هذه 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 خلاننا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكنه يبدو لنا أن الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحي بعواطفنا

---

* أرسطوطاليس الأسطاغيري (384 – 322 ق م) هو ابن نيقوماخوس الطبيب الخاص بأمينتاس ملك مقدونيا، والد فيليب و جد الاسكندر الأكبر، لذا نشأ في جو له علاقة بالبحث و العلم و المشاهدة. و عندما كبر أرسطو كلف بأن يعلم الاسكندر و يهذبه، و الاسكندر بدوره أمر صياديه بأن يمدوا أرسطو بكل المعلومات المتعلقة بالحيوان. كان أرسطو أكبر الطلاب الأفلاطونيين، و يقال أنه مكث في الأكاديمية قرابة سبع عشرة أو عشرين سنة. لكنه غادرها في حياة أفلاطون، لذا قال الأستاذ معاتبا أرسطو: " لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته، أو بعبارة أخرى: إن أرسطو يركلني، كالمهر يركل أمه." و بعد عودته إلى أثينا أسس مدرسة اللوسيوم، و هو مكان في أثينا يضم عدة بيوت و حديقة. لكن عندما مات الاسكندر سنة 323 ق م، و الذي تسلط على المدن اليونانية، منها أثينا اعتلى الحكم الحزب المعادي له، فاضطر أرسطو للهرب خوفا على حياته. ألف الكثير من الكتب، لكن أسلوبه مخالف لطريقة أفلاطون. و بهذه المؤلفات الكثيرة و الجامعة تحصل على لقب الفيلسوف الموسوعي و منها: المنطقية و الطبيعية و السياسية و الأخلاقية. و يعد كتاب " الميتافيزيقا " من أهم مؤلفاته و آخرها. بتصرف عن الكتب التالية:

- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب 5 فقرة 1 – 2، ص 373 – 374.
- أوغسطين بربارة 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.

(1) Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger, Op. Cit, p 107. Et Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, Op. Cit, p 126.

الشخصية ضنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزين، فالواجب المقدس يفرض إيثار الحقيقة " (1).

و بالفعل فقد بين أرسطو مقدرة عالية على مناقشة أراء أفلاطون و نقدها، في كل المجالات سواء مجال السياسة، حيث يرفض مواقفه في مواطن كثيرة (2). كما أنه يخالف أفلاطون بصورة كاملة في نظرية العلاقة بين النفس و البدن، حيث يقول: " يبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل بغير البدن (...) و إذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير. و لكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل، أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن " (3). إنه في نظرية النفس يمكن أن نلاحظ الثورة التي أحدثها أرسطو في مقابل التقليد الأفلاطوني الذي يفصل فصلا كاملا النفس السامية عن الجسد الخسيس. وبالتالي يمكن أن نلاحظ كذلك رفض أرسطو للنظرية التي وضعها فيثاغورس حول النفس، و التي اقتبسها أفلاطون كما رأينا ذلك سابقا، و دمجها 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 " و ليس لها وجود مستقل أو سابق للجسد، بل النفس هي الجسد ذاته و هو يمارس مختلف الوظائف الحيوية،و في حالة توقف هذه الوظائف فإن النفس لن يكون لها أدنى وجود (4).

إن كل هذه النماذج و الأمثلة تدل دلالة لا شك فيها على أن أرسطو ليس أفلاطونيا البتة، بل على العكس سار في طريق مناقض تماما. و أكثر من ذلك فإننا نجده قد ضحى بالفلسفة الإيلية – و التي يحترمها أفلاطون غاية الاحترام، كما رأينا ذلك سابقا – التي تنكر بصورة كاملة التعدد و الحركة، لصالح العلم الطبيعي الذي يتخذ من الحركة و التغير و الكثرة موضوعا له. و هذا النقد الموجه للمدرسة الإيلية، ممثلة في تعاليم بارمنيدس و براهين زينون، هو بالضرورة نقد موجه كذلك

---

(1) 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 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. »

و الترجمة العربية لهذا النص الواردة في المتن، مقتبسة كما هي من مقدمة أوغسطيس بربارة البولسى، لكتاب أرسطوطاليس في السياسة، ص 48.

(2) أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، الباب الثاني، الفصل الثاني 1264 أ 25، ص 64.

(3) أرسطو: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، الكتاب الأول 403 و 5، ص 6.

(4) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 247. و ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء السابع، مرجع سابق، ص 504.

لأفلاطون، لأنه وظف أكبر مبادئهم في بناء نظرية المثل و تركيبها (1).

و إذا كانت فلسفة أفلاطون تتجه نحو الأعلى، إلى السماء و المثل و الروح، بهدف القبض على الكلي و الحقيقي الثابت، فإن فلسفة أرسطو تتجه إلى الأرض و الواقع، من أجل الكشف عن جزئياته، في حالة صيرورته و حركته (2). و بهذا فهناك من يعتبر أرسطو هو الجد الحقيقي للفلسفة الوضعية، التي لا تؤسس أي فكرة إلا إذا كان لها مقابل حسي و واقعي. فهو الذي وقعن المثال، عكس أفلاطون الذي مثلن الواقع و جعل الأفكار قاهرة للحوادث و الأشياء.

لكن هذا الإقرار بثورة أرسطو الجذرية على أفلاطون، و رفضه للسير في نفس الطريق الذي حدده و رسمه 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 مطلقا، و ليست حقيقة كاملة، بل هي : " نصف حقيقة، لأن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين، و مذهبه هو محاولة تأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون " (3).

و يظهر الانوصال الأفلاطوني – الأرسطي في تقسيم أرسطو المشهور(الصورة و المادة) الذي مفاده أن العلة الصورية و الفاعلة و الغائية تدخل في تصور الصورة، و العلة المادية تمثل العلة المادية. و أرسطو قد جعل الوجود الحقيقي كامن في الصورة، و ليس في المادة، فهو تقسيم يجعل أرسطو لا يقل عن أفلاطون مثالية. و الفرق بينهما هو في المفارقة فقط، فأفلاطون جعل الصور مفارقة لعالم الواقع، بينما أرسطو جعل الصورة و المادة توجدان معا غير منفصلتين (4).

و التقارب بين أفلاطون و أرسطو، كان موضوع بحث منذ القديم. بحيث نجده في العصور الوسطى، أو الكلاسيكية بالنسبة للحظة العربية المعاصرة، فنحن لا يمكن أن ننسى أو نتغافل عن الدراسة الصغيرة (لا تتجاوز خمس و أربعين صفحة صغيرة) و المهمة التي قام بها " الفارابي "*

---

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 110.

(2) لطفي عبد الوهاب يحى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 259.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 213.

(4) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 5 – 6.

* أبو نصر الفارابي (872 – 950 م) فيلسوف عربي اللسان، رغم أن أصله تركي أو فارسي. و بلغت أهميته إلى حد أن أحد المستشرقين قال: " ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا و ابن رشد إلا و بذوره موجودة عند الفارابي." كما أنه لقب بالمعلم الثاني، حيث كان أكبر المسلمين معرفة بالفلسفة اليونانية، و تكفي شهادة ابن سينا على ذلك. من أهم مؤلفاته: شروح على منطق أرسطو، إحصاء العلوم و ترتيبها، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. بتصرف عن:
– عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء 2، مرجع سابق، ص 96. =

حول حقيقة العلاقة بين أفلاطون و أرسطوطاليس، حيث قال في مقدمتها: " لما رأيت أهل زماننا قد تخاصموا و تنازعوا، و ادعوا أن بين الحكيمين (...) اختلافا (...) أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما " (1). حيث بين الفارابي في إحدى عشرة مسألة، النقاط التي يظهر فيها الاختلاف و التباعد بين المعلم و التلميذ، ثم قام بالرد على كل نقطة و تكذيبها واحدة بعد الأخرى بأدلة منطقية قوية، و أسلوب واضح مقنع. *

نحن إذن هنا إزاء موقفين متناقضين حول حقيقة العلاقة بين أفلاطون و أرسطو. و من 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 و فلسفة اللوسيوم. هذا الامتداد و الوصل لا يعني بتاتا التطابق و التماهي أو التذاوت، فلكل فيلسوف خصوصيات، و لكل نسق علامات مميزة. و إذا كان نيتشه لم يعالج بصورة واضحة و مستقلة هذه المشكلة، فإنه كان يعتقد بصورة لا تحتاج إلى برهان بالتأثير الأفلاطوني في أرسطو، و بوجود امتدادات لا يمكن إنكارها بين الفيلسوفين. و كان يعتقد أن أرسطو في الكثير من المسائل استعان بالخدمات الجليلة لأفلاطون. يقول نيتشه: " أفلاطون مهد للمنطق الأرسطي الذي لم يكن ليرى النور دون إلحاح أفلاطون على الجدلية، و ممارسة لها. تلك هي المهمة الفلسفية الحقيقية للأكاديمية " (2).

هذا، و إذا كان أرسطو قد نقد فعلا تعاليم المدرسة الإيلية، لأنها لا تعترف بالحركة و الصيرورة، و هما خاصية العالم الطبيعي الذي كان أرسطو مولعا بتأمله و دراسته، فإن هذا لا يعني بالضرورة أنه وافق على خصومهم، أي هيراقليطس و أصحاب فلسفة السيلان و الصيرورة، بل قام بانتقادهم و نقض أفكارهم. و هو ما جعل الفلسفة الأرسطوطاليسية موضوعا خصبا للنقد و التهديم النيتشوى. فأرسطو رغم طريقته الثورية في التفكير مقارنة بأستاذه و معلمه أفلاطون، إلا أنه لم يخرج من دائرة الانحطاط اليوناني كما رسم حيزها نيتشه. لذا فإن الاستقصاء الكلي (الشبه الكلى)

= – حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية (الكندي – الفارابي – ابن سينا)، الجزء الرابع، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و التوزيع، الجزائر– دار الفارابي، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص 117 – 119.

(1) أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي و أرسطوطاليس، موفم للنشر، 1993، ص 3.

* رغم ما نلاحظه من قوة و وضوح في مقالة الفارابي، إلا أنه وقع في خطأ يتمثل في نسبة كتاب " أثولوجيا " أو الربوبية، حيث اعتقد الفارابي خطأ أنه كتاب لأرسطو، في حين أنه في الحقيقة هو كتاب من تأليف أفلوطين. و هذا الخطأ في النسبة جعل الفارابي يتخبط في تحليلات وهمية، و يحاول 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) و هو 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.

لمؤلفات نيتشه، يجعلنا نلاحظ ثلاثة انتقادات كبرى موجهة لفلسفة أرسطو، – هذا التقسيم ليس ضروري، إنما من أجل التحكم فقط في عرض هذه الانتقادات – و يمكن إيجازها في: الانتقادات الفنية، و الانتقادات الأخلاقية و الانتقادات المنطقية.

1- خطأ أرسطو الهيرمونيطيقي؛ أخلقة المأساة:

يمكن الإقرار أن أرسطو هو أول الفلاسفة الذين تناولوا موضوع التراجيديا بالدراسة التحليلية و التفسيرية. 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 و أصوله و عوامل نشأته و الغرض منه، حيث نجده في " الجمهورية " يطلق سهام النقد، و كلمات الطرد و الإهانة على شعراء التراجيديا، و نراه يقول في الكتاب العاشر المعنون: " المحاكاة في الشعر و الفن." من الجمهورية ما يلي: " إن في دولتنا (...) مبادئ سليمة تماما و لاسيما 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 و بقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة. فيبدو لي أن هذا الشعر يؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده... " (1).

و تبرير أفلاطون لرفضه للشعر التراجيدي قائم على أسس مرتبطة بنظرية المثل، التي رأينا سابقا، أنه بمقتضاها تكون الصور الحقيقية للأشياء و الأفكار موجودة بصورة مستقلة في عالم خاص. و تكون الأشياء الحسية مجرد محاكاة و تقليد لهذه الصور الأصلية و الكاملة، إنها نسخ عن الأصل، و ليست الأصل. وعمل الفنان هو محاكاة هذا الوجود الحسي، هذا الوجود الذي بدوره محاكاة للأصل، أي المثل. إن النتيجة التي لاحظها أفلاطون و التي 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 و مضاعفة، عكس الفلسفة، أو الفيلسوف الذي يدرك الصور و المثل مباشرة عن طريق الجدل (2). و هذا ما جعل أفلاطون يرشح و ينصب في نفس الوقت، الفيلسوف على رأس الجمهورية، و ليس الفنان.

فيما يخص أرسطو، فإنه، خلاف أفلاطون خصص كتابا مستقلا بذاته لدراسة موضوع الفن التراجيدي، و هو كتاب " فن الشعر " أو " البويطيقا "، و هو كتاب جلب اهتمام الفلاسفة و المفكرين عبر التاريخ بصورة كبيرة. و من بينهم العرب،. فقد ترجمه قديما: " أبي بشر متى بن يونس القنائى ". كما ترجمه حديثا الدكتور" شكري محمد عياد ". كذلك قام الدكتور " عبد الرحمن بدوي" بترجمته تحت عنوان " فن الشعر".

---

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

(2) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 236. و وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: مرجع سابق، ص 196.

و ما يمكن أن نلاحظه عند الإطلاع على كتاب أرسطو في الشعر أنه قد خالف أفلاطون في نظرته إلى الشعر المأساوي من جهة، و من جهة أخرى لم يستطع التحرر من منطلقاته بصورة كاملة. و من مظاهر تأثره بأفلاطون قوله بمبدأ المحاكاة و التقليد. حيث يقول في مستهل هذا الكتاب، متحدثا عن الشعر بصفة عامة، دون النظر إلى أقسامه أو أنواعه: " و يبدو أن الشعر نشأ عن سببين، كلاهما طبيعي، فالمحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة (...) و سبب آخر هو أن التعلم ليس للفلاسفة وحدهم فقط بل و أيضا لجميع الناس... " (1).

لكن أرسطو لا يتمسك بالمعنى الأفلاطوني للمحاكاة، أي محاكاة المثل المستقلة. بل يجعل لمفهوم المحاكاة صبغة واقعية، و يظهر ذلك من خلال قوله: " وإذا كان من يحدثون المحاكاة إنما يحاكون أناسا يعملون، و كان هؤلاء المحاكون – بالضرورة – إما أخيارا و إما أشرارا (...) فينتج من ذلك أن المحاكين إما أن يكونوا خيرا من الناس الذين نعهدهم 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. و هناك محاكاة أدنى من سلوك الإنسان كما يحدث في الواقع، و هذا ما يسمى بالملهاة أو الكوميديا (و هذا ما نجده في مسرحيات أريسطوفان خاصة، و منها المسرحية المشهورة المسماة " السحب "، حيث يصور سقراط معلقا في سقف المنزل في سلة، وبعض الطلاب منحنين متجهين بأنوفهم نحو الأرض يفحصون الأمور العميقة، و يدرسون الفلك بمؤخراتهم... و هو تصوير أو وصف أدنى و أقل مرتبة من سلوك الإنسان العادي). و النوع الثالث هو الذي يصور الجانب الأعلى و الأعظم من سلوك الإنسان، كما هو موجود في الواقع. و هذا الفن الأخير هو موضوع التراجيديا، الذي يصور شخصيات الأفراد: " أفضل مما هم عليه " (3).

بعد هذا ينتقل أرسطو إلى استنتاج و تحديد معنى التراجيديا قائلا: " فالتراجيديا هي محاكاة فعل جليل، كامل، له عظم ما، في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه (...) محاكاة تمثل الفاعلين و لا تعتمد على القصص و تتضمن الرحمة و الخوف لتحدث تطهيرا لمثل هذه الانفعالات... "(4). و في هذا القول يحدد أرسطو معنى التراجيديا كما يفهمها، كما أنه يحدد الغرض منها كذلك. و هو غرض يشير إليه أرسطو في نهاية كتابه " في السياسة " فيقول إن الموسيقى (و هي جزء هام و ضروري في المسرحيات التراجيدية) تهدف إلى التهذيب، و تطهيرالنفس، ورغم أنه وعد بأن يظهر

---

(1) أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، نقلا عن جاري جويدة: قراءة في كتاب فن الشعر لأرسطو: أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، مرجع سابق، ص 150.

(2) أرسطوطاليس: في الشعر، ترجمة أبي بشر متى بن يونس القنائى، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، 1967، ص 32.

(3) مولين ميشنت و كليفورد ليتش: الكوميديا و التراجيديا، ترجمة على أحمد محمود، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، عدد 18 يونيو 1979، ص 141.

(4) أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 48.

و يبين معنى تطهير النفس، لكنه لم يفعل ذلك (1).

إن العلة الغائية من الفن التراجيدي، و الهدف من الشعر المأساوي. هو حسب أرسطو: إحداث التطهير catharsis عن طريق استثارة عواطف الشفقة و الخوف، بمعنى " تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات " (2). و ما 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 و الخوف، و ذلك بالتعاطف مع مأساة البطل في المسرحية. و قد يكون المعنى خلاف ذلك أي: " أن الإنسان العادي تظل مشاعره راكدة و عند تذوقه للمأساة تنبعث فيه مشاعر الخوف و الشفقة، فيحدث له اتزان، إذ تتيقظ مشاعره و يزداد وعيه بذاته " (3). و بعبارة أخرى، أن المسرحية التراجيدية عندما تثير عاطفتي الشفقة و الخوف، فإنها في هذه الإثارة أو العملية تحدث " تطهيرا " لهما. سواء تخلص الجسم من هاتين العاطفتين أصلا، أم قام بتنقيتهما مما قد علق بهما من خبث و شرور أو رذائل (4). و بهذا يكون الهدف من التراجيديا الأتيكية حسب أرسطوطاليس هو: " التفريج و الابلال للنفس الأبولونية في لحظات المخاطر و المغامرات." و هذا لأن الإنسان اليوناني (الذي يسميه اشبنغلر بالكلاسيكي و اليوقليدي، نسبة إلى إقليدس الرياضي) الذي كان يشعر بالضعف و القصورأمام الظواهر و القوى، كان عندما يشاهد المسرحية التراجيدية،التي تصور له القدر و هو يحطم و يعذب أحد الأبطال الذين يعرفهم حق المعرفة من خلال الأساطير التي تشكل الأساس القاعدي لشخصية كل فرد يوناني، و يشاهد البطل يقاوم بشجاعة و بسالة هذا القدر الرهيب، " يختبر حينئذ تساميا عجيبا رائعا " (5).

هذا، و رغم كل هذه الشروح تبقى مسألة مفهوم التطهير عند أرسطو غامضة. لذا يجب علينا أن نفهم أصلا معنى الشفقة و الخوف. يقول " غادامير " شارحا المسألة و معترفا بصعوبة فهم التطهير: " فالشفقة هي الشقاء الذي يستبد بنا. لذلك نحن نرثي لقدر أوديب (و هو المثال الذي يعود إليه أرسطو دائما). و يعني الخوف ارتعاشات الخشية التي تستبد بنا لأجل ذلك الشخص الذي نراه مندفعا بعنف لتحطيم نفسه، و لأجله نخاف " (6).

---

(1) أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، 1341 ب 35 – 40، ص 443.

(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 148.

(3) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، مرجع سابق، ص 339.

(4) مولوين ميرشنت و كليفورد ليتش: الكوميديا و التراجيديا، مرجع سابق، ص 157.

(5) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 371.

(6) هانز جورج غادامير: الحقيقة و المنهج، مرجع سابق، ص 207.

و يواصل غادامير محللا فكرة أرسطو، أن المتفرج على المسرحية المأساوية، تسيطر عليه أفكار و تصورات كئيبة، و هذه الكآبة في حد ذاتها هي ضرب: " من الارتياح و الانحلال يمتزج فيه الألم و اللذة على نحو فريد" و السؤال الذي يجب طرحه إزاء هذا الفهم – يقول غادامير – هو : " كيف تأتى لأرسطو أن يدعو هذه الحالة تطهيرا ؟ و ما هو العنصر الهجين في الشعور، و كيف يزاح في الانفعال التراجيدي ؟ و الجواب على ذلك كما يبدو لي هو علي النحو الآتي: إن الكائن الذي يستبد به الشقاء و الرعب يشمل على انقسام مؤلم. فهناك انفصال عما يحدث، و إنكار لموافقة ذلك الذي يتمرد على الحوادث المعذبة. لكن أثر الفاجعة التراجيدي هو بالضبط، إلغاء هذا الانفصال عما يجرى. فهي تحرر القلب المكبل تحررا كليا... " (1). و الشيء 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 و المنهج الأبقراطي، الذي يقوم بصياغة و وصف العلاج عن طريق جرعة بسيطة من الداء أو المرض ذاته. و هذا اعتراف بأن كل إنسان تملكه الرهبة و الشفقة كأمراض و صفات سلبية، فيتم التحكم فيها و إنقاصها و تطهيرها 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 و الفعال للتراجيديا يكون قد أعاد الاعتبار للفن، بعدما سلبه أفلاطون. فالتراجيديا تجعل المشاهد سعيدا و قويا، و يعود إلى الحياة الواقعية (على اعتبار أن المسرحية مجرد تمثيل فني) بعد مشاهدة المسرحية التراجيدية فعالا، و محبا للحياة بعدما كان ضعيفا واهنا (3).

4- هناك ملاحظة أخرى، يستنتجها كل من اطلع على كتاب " فن الشعر" و هي تمجيد أرسطو لـــ: " يوربيديس" الشاعر التراجيدي المعاصر لسقراط، مثلما بيننا ذلك سابقا. و هو تمجيد نلمسه مقارنة بباقي شعراء التراجيديا السابقين له، خاصة سوفوكليس و إسخيليوس. حيث نجد أرسطو في العديد من الصفحات يدافع عنه ضد متقدميه، إذ يقول مثلا: " و من هنا يخطئ من يعيبون اوريبدس بأنه يفعل ذلك في التراجيديات و أن كثيرا من التراجيديات ينتهي إلى الشقاء " (4). و يقول كذلك: " إنه ليبدو أشد الشعراء تراجيدية " (5). و لا نجده يلوم أو ينتقد يوربيديس إلا مرة واحدة عندما تعلق الأمر بدور الكورس، فقد فضل تقنية سابقه سوفوكليس قائلا: " أما الجوقة (و هي الكورس الذي

---

(1) هانز جورج غادامير: الحقيقة و المنهج، مرجع سابق، ص 208.

(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 148.

(3) Émile Facuet : En lisent Nietzsche, Op. Cit, p 19.

(4) أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 78 – 80.

(5) المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

يقوم بالغناء أو التعليق في المسرحية على الأحداث باسم الشاعر.) فيجب أن تعتبر كواحد من الممثلين، و جزءا داخلا في الكل و يشترك في التمثيل لا كما عند اوريبيدس بل على طريقة سوفوكليس " (1).

بعد هذا العرض الموجز لكتاب " فن الشعر" لأرسطو المكرس خصيصا للتراجيديا، يمكن أن ننتقل إلى موقف نيتشه من هذا الفهم الأرسطي لفن المأساة اليونانية، و هو الفن الذي اهتم به نيتشه في باكورة حياته الفكرية. فهو يبدأ بالتنويه بأهمية التفسير الذي قدمه أرسطو، و تتأتى هذه الأهمية من الأسبقية الزمنية، إذ أن دراسة أرسطو للتراجيديا هي الأولى من نوعها، لأنها حاولت الكشف عن الأثر التراجيدي لدى المتلقي أو السامع و المتفرج. و بعد أرسطو لم يتم تقديم أي تفسير آخر لهذا الأثر. كما أن تفسير أرسطو يظهر لمعظم الناس على أنه تفسير صحيح، معقول و يطابق الحقيقة (2).

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 و التباس. 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." (3) و كأن 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 ؟

و يواصل نيتشه التساؤل: " هل صحيح، مثلما يريد ذلك أرسطو أن المأساة المسرحية تطهر المستمع من الخوف و الشفقة، بحيث يعود إلى منزله هادئا، ساكنا ؟ " (4). إن نيتشه يشك في صحة هذا الغرض، و في المجد الأرسطي الذي لم يكتمل، فإن كان أرسطو قد سجل نقطة لحسابه عندما درس التراجيديا، فإنه أخطأ الدارئة و الهدف عندما جعل الغاية القصوى للتراجيديا اليونانية، هي مقاومة الخوف و الشفقة. و بما أن نيتشه لا يوافق على هدف التراجيديا كما حدده أرسطو، فإنه يقدم البديل في قوله : " ... إنه ليس بالضبط زعزعة المشاهدين بالآلام ! كان الأثيني يذهب إلى المسرح ليستمع إلى الكلام الجميل: كان الكلام الجميل الشغل الشاغل لسوفوكل ! " (5). و هذا يعني أن نيتشه يجعل التراجيديا ذات طابع أدبي و جمالي، و ليس عملي.

و يواصل نيتشه في تقديم أغراض بديلة للتراجيديا، التي حددها أرسطو قبله، و هي: إن الهدف

---

(1) أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 106.

(2) Friedrich Nietzsche : la naissance de la tragédie, Op. Cit, aph 22, p 148.

(3) Ibid, aph 22, p 148.

(4) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، IV، فقرة 212، ص 116. و فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، 7، ص 33.

(5) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، II، فقرة 80، ص 82 – 83.

من التراجيديا لا يكمن في التطهير من الشفقة و الخوف، إنما يكمن في ما وراء الشفقة و الخوف، أي أن التراجيديا تهدف إلى تحقيق " الفرح الدائم للصيرورة " (1). و إذا كانت الصيرورة تعني البراءة و الجانب الجمالي للكون، مثلما بَين ذلك هيراقليطس، فإن هدف التراجيديا إذن هدف جمالي و ليس هدفا أخلاقيا سلوكيا، أو طبيا علاجيا. و هذا ما أكده مارتن هيدغر عندما قال: " منذ البداية عارض نيتشه التأويل الأرسطي للتراجيديا الذي ربطها بالأخلاق (...) و قال بأنها منبثقة من الميدان الجمالي (...) فالفن عند نيتشه هو النشاط الميتافيزيقي الوحيد للحياة (...) الفن التراجيدي هو الشكل الأعلى للفن " (2).

و من قول نيتشه والشرح التوكيدي لهيدغر، يمكن أن نقرر أن التراجيديا ليست موجهة في حقيقتها إلى التطهير من الشفقة و من الخوف. بل هي : " تمنحنا عزاء ميتافيزيقيا مريحا (...) بمعنى أن الحياة بالرغم من كل التغيرات التي تطرأ على ظواهرها فإنها مليئة بالقوة و البهجة على نحو لا ينتهي " (3).

و بهذا يثبت نيتشه خطأ أو عدم صلاحية التفسير الأرسطي لهدف التراجيديا (4)، القائم على غائيتها الأخلاقية و العلاجية، و كلا الهدفين مرتبط بالسلوك و الفعل الفردي. و السبب 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 و بسرعة فقد زال أيضا بصورة مفاجئة و سريعة فلم يعد كتاب المسرحيات التراجيدية، و لا الجمهور المتلقي، في زمن أرسطو يشعر بالمعنى الحقيقي لهذا الفن (5).

و بصورة 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، و هذا ما يعارضه نيتشه تمام المعارضة، لأن التفسير الجمالي (الهيراقليطي) مثلما رأينا في الفصل الأول، أكثر براءة من التفسير الأخلاقي (أناكسيمندريس) (6).

و إذا كان تأويل المأساة هو الذي أثار خلافا بين أرسطو و نيتشه، فإن هناك عنصر أخر يثير الفرقة و الاختلاف بين الفيلسوفين و هو: تراتبية الشعراء المسرحيين. فإذا كان أرسطو يشيد بصورة دائمة بأعمال يوربيديس، فإن ذلك يعني أن المسرحية المأساوية، و الشعر التراجيدي قد اكتملا عنده. و بالتالي يمكن اعتباره أكثر نضجا و تراجيدية من سابقيه(أي إسخيليوس و سوفوكليس). لكن نيتشه

---

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

(2) Martin Heidegger: Nietzsche, I, Op. Cit, pp 221 – 223.

(3) يسرى إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 58.

(4) George Morel: Nietzsche, III, Op. Cit, p 275.

(5) جان بيار فرنان و بيير فيدال ناكيه: الأسطورة و التراجيديا في اليونان لقديمة، مرجع سابق، ص 88.

(6) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص663.

يعارض ذلك، و يقلب الترتيب و التراتب، 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 و الفيلسوف النظري. و هذا كفيل بتشويه التراجيديا و تدمير الفن المأساوي.

2- الأخلاق بين السعادة و القوة:

هناك من يعتبر نيتشه فيلسوفا مجددا و ثوريا، استطاع فتح حقول معرفية جديدة، باستعمال مناهج نقدية لم يتم استعمالها أصلا. لكن هناك من ينكر ذلك و يعتبر فلسفته، خاصة في مجال الوجود، مجرد وجه سلبي و انفعالي لكل النظريات والفلسفات السابقة. لكن الشيء الذي لا يمكن أن ينكره أي فيلسوف مهما كان معارضا و معاديا لنيتشه، هو أنه في ميدان فلسفة الأخلاق استطاع أن يترك بصمات، و أثار قوية و ظاهرة و عميقة، و عنيفة كذلك (1). و هذا ما يجعل الكثير من مؤرخي الفلسفة و ناقديها، يصنفون نيتشه كفيلسوف أخلاقي أكثر مما يصنفونه في ميدان الميتافيزيقا أو الإبستيمولوجيا، و حتى في فلسفة القيم الجمالية أو المنطقية. إن المكان الأصلي و الحقيقي لفلسفة نيتشه هو الأخلاق.

و السبب الذي جعل نيتشه يرمي بكل ثقله على المسألة الأخلاقية، هو أن موضوع الأخلاق و التقويم هو الذي يشكل ماهية الإنسان و حقيقته. فالإنسان هو ذلك الكائن الذي يقوّم الأشياء، و يصدر عليها أحكاما و أثمانا. فزرادشت في رحلاته الكثيرة و المتعددة بين الشعوب و المدن، لم يكتشف إلا شيئا واحدا مهما، و هو أن: " أكبر قوة على الأرض هي: الخير و الشر، فلا يمكن لأي شعب أن يعيش دون أن يصدر القيم، و يقيم القيم " (2).

هذه الأهمية القصوى للأخلاق جعلت نيتشه يراجع كل المنظومات الأخلاقية و المذاهب الأكسيولوجية عبر التاريخ، بدأ من أخلاق السعادة، مرورا بأخلاق اللذة و المتعة، و وصولا إلى أخلاق الواجب و أخلاق المنفعة كما صاغها الإنجليزيون، الذي صب عليهم انتقادات لاذعة. لكن ما يهم في هذا المقام هو موقف نيتشه من فلسفة الأخلاق الأرسطية، والتي عرضها بالتفصيل في كتابه المعروف بـــ : " الأخلاق إلى نيكوماخوس "*.

يمكن إجمال نظرية أرسطو الأخلاقية و تلخيصها فيما يلي: إن كل الناس عندما يأتون أفعالا،

---

(1) هنري.د. أيكن: 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.

* يحتوي هذا الكتاب على عشرة كتب (فصول) مثل كتاب الجمهورية لأفلاطون، و قد يكون هذا نتيجة التأثر به. و الموضوعات التي تناولها هي كالتالي: 1- نظرية الخير و السعادة. 2- نظرية الفضيلة. 3- تتمة لنظرية الفضيلة، الشجاعة و الاعتدال. 4- تحليل مختلف الفضائل. 5- نظرية العدالة. 6- نظرية الفضائل العقلية. 7- نظرية اللااعتدال (الإفراط) و اللذة. 8- نظرية السعادة. 9- تكملة لنظرية السعادة. 10- في اللذة و السعادة الحقيقية.

فإنهم يسعون وراء هدف و غاية 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، و كأن الخير الأول مجرد وسيلة يستعمله لبلوغ خير أعلى منه منزلة، بمعنى أن كل خير يلغي خيرا آخر... و هكذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن نصل إلى الفعل الذي لا يمكن أن يكون وسيلة لهدف أعلى. و هذا الفعل هو الهدف الأقصى، لذا نسميه " السعادة " (1).

و الشيء الذي يدفعنا – يقول أرسطو – إلى عدم جعل اللذة الخير الأسمى، هو مثلما قال أفلاطون، لو أننا خيرنا بين اللذة لوحدها و اللذة المصحوبة بالحكمة، لاخترنا بالضرورة الاحتمال الثاني، أي اللذة و الحكمة معا. و هذا يدل على أن اللذة ليست الخير الحقيقي (2). و الطريق الذي يمكن به الوصول إلى الخير الأسمى و المطلق، و الذي يسمى السعادة، هو طريق الفضيلة بنوعيها؛ الأخلاقية و العقلية. و لما كانت أفعال الإنسان تتراوح بين الإفراط و التفريط، الجبن و التهور، الإضافة و الإنقاص، و لما كان كلا القطبين المتطرفين لا يمكن بأي حال اعتبارهما فضيلة. فإن المبدأ الذي يجب أن نسير عليه في الأخلاق، هو ما يسميه أرسطو بـــ: " الوسط الذهبي" (3)، بحيث تكون الشجاعة مثلا هي الوسط بين الخوف أو الجبن و التهور، و من هذا المثال الخاص يمكن توسيع الحكم ليشمل كل الأفعال و الفضائل. و بالتالي يمكن وضع قاعدة أخلاقية مفادها أن: " الفضيلة هي وسط بين رذيلتين " (4).

و من هذا العرض السريع، يمكن أن نتساءل: هل يوافق نيتشه على هذه النظرية الغائية التي تجعل السعادة هدف الأفعال الإنسانية الفاضلة ؟ و أكثر من ذلك : هل تتوافق و تتلاءم فكرة الوسطية مع أخلاق القوة و الإفراط كما حددها نيتشه ؟ يجيب نيتشه في الكتاب الذي خصصه للمواضيع الأخلاقية و القيمية بما يلي: " أليست كل تلك الأخلاقيات التي تخول للفرد بناء« سعادته » كما يقال، صكوك تراضي مع الخطر الذي يهدد الشخص في أعماقه، مجرد وصفات ضد أهوائه (...) مجرد تحايلات و خدع صغيرة و كبيرة (...) هذه هي نزعة الأخلاق الأرسطية " (5).

و الشيء الذي نلاحظه أن نيتشه، في قراءته لفكر أرسطو قد مارس ما يسميه " أوجين فينك" *:

---

(1) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر – دار سحنون للنشر و التوزيع، ص 132 – 133.

(2) Aristote : éthique à nicomaque, Op. Cit, livre 10 chapitre II, para 3, p 396.

(3) 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.

(4) Aristote : éthique à nicomaque, Op. Cit, livre 3 chapitre VIII, para 13, p 134.

(5) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير و الشر: V، فقرة 197، ص 102.

* أوجين فينك : مفكر ألماني (1905 – 1975) ذو نزعة ظواهرية، حيث كان تلميذا لإدموند هوسيرل، و اهتم بشرح فكر كبار الفلاسفة، مثل شرحه فلسفة هيدغر، و فلسفة نيتشه كذلك، أهم كتبه: " فلسفة نيتشه"، الذي تمت ترجمته إلى الفرنسية على يد كل =

علم نفس إزالة الأقنعة. أو علم النفس الكاشف (1). الذي بواسطته توصل إلى اعتبار السعادة الهدف الأقصى للفعل الإنساني نوعا من التحايل على دوافع الإنسان الداخلية، التي تمثل في الحقيقة إرادة السيطرة. و نظرا لخطورة هذا الدافع، فقد استبدله أرسطو بالسعادة كهدف.

ثم إن هذه الغائية التي سيطرت على الفكر الفلسفي منذ القديم إلى اليوم، قد أفسدت كل الأخلاقيين، و أرسطو من مثبتي و مكرسي 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) و يقرر نيتشه بصورة جازمة في إرادة القوة ما يلي: " السعادة ليست الهدف، بل الهدف هو الإحساس بالقوة. ففي الإنسان و الإنسانية ككل، توجد قوة هائلة و كبيرة تبحث عن طريق و مخرج، لأن تتحقق، لأن تنفق، و تخلق... " (3).

إن لإرادة القوة، كإرادة للسيطرة و الاستئثار و السلطة هي، إذن و حسب نيتشه، حقيقة العالم و الوجود و المعرفة و الأخلاق. و منه فإن نظرية أرسطو في اعتبار الفضيلة كوسيلة لا تتلاءم أصلا مع تطرف و طغيان إرادة القوة. و بالتالي فإن أرسطو قد ثبط الهمم و أسكت صوت القوة الكامنة في كل إنسان، أو بالأحرى كل إنسان راقي. فنظرية الوسيط الذهبي، هي في الحقيقة تكملة و تزكية لنظرية أفلاطون، و من قبله سقراط، اللذان قاما بنشر و تعليم حكمة معبد دلفي التي تقول : " تجنب الإفراط في الأمور " (4). هذه الحكمة التي تدعو للوسطية و الاحتكام إلى منطق الاعتدال. و ينتهي نيتشه إلى أن تقييماتنا و تقديراتنا الأخلاقية لا يجب أن ترتبط باللذة و الألم أو السعادة أو المنفعة، فالأصل هو القوة، أما التحديدات الأخرى فمرتبطة بها، و فروع غير أصيلة منها. إن الشعور بالسعادة، الذي ركز أرسطو على تحليله، و رفعه إلى مرتبة الأصل و الهدف الحقيقي، ما هو في نهاية التحليل، و في نظر نيتشه، إلا تحقيق و بلوغ أعلى درجات القوة و السيطرة (5).

3- المنطق الأرسطي كنتيجة – حتمية – للديالكتيك:

في الكتاب السادس من " الميتافيزيقا " الذي رمزه الحرف E، و الذي تكرر ما ورد فيه بشكل شبه مطلق، في الكتاب الحادي عشر، المحدد بالحرف K، خاصة في الفصل السابع، يقدم لنا أرسطو تقسيمه للعلوم. و هو تقسيم ثلاثي الأجزاء : علوم نظرية Théorétiques، و علوم عملية

= من هيلدنبند و ليندنبغ. كما ترجم إلى العربية بقلم إلياس بديوي.نقلا عن عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 196.

(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.

(5) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 349 – 350.

Pratiques، و أخيرا العلوم الإنتاجية Poiétiques (1). و المسألة التي نلاحظها في البداية، هي أنه لم يجعل المنطق جزءا من العلوم المختلفة، و هو 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 و البحث مثل العلوم السابقة، بل هو ُيستعمل من طرف هذه العلوم. المنطق إذن ليس مادة علمية في ذاتها، بل هو " صورة العلم "، و هذا ما جعل أرسطو يعرفه بأنه أورغانون (آلة) العلم (2).

و تجدر 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، و تجزئته إلى عناصر، للكشف عن بنيته التي تتكون – حسبه – من استدلالات و براهين، و عبارات و قضايا، وصولا إلى الوحدات الأولية ممثلة في الحدود و التصورات. و هذا الترتيب و التقسيم يظهر في منظومة كتبه المنطقية. التي جمعت ابتداءا من القرن السادس بعد الميلاد، تحت عنوان: " الأورغانون " و هي بالترتيب:

1- كتاب المقولات أو (قاطيغورياس).

2- كتاب العبارة أو (بارى أرميناس).

3- كتاب التحليلات الأولى و الثانية أو (الأنالوطيقا).

4- كتاب الجدل أو (الطوبيقا).*

5- كتاب نقض الأغاليط أو (السوفسطيقا). (3)

إن ما يمكن أن نلاحظه، هو أن المنطق الأرسطي مبني بناءا تصاعديا، لأن تحليل الفكر يكشف أنه ينطلق أولا من التصورات العامة كمقولات ذهنية، يسميها أرسطو بأنواع الوجود أو " الأجناس العامة " (4). و من هذه المقولات يمكن تركيب و تأليف القضايا، و هي التي فيها يتم إسناد أمر لأمر آخر بالإيجاب أو بالسلب.و أخيرا الاستدلالات التي بدورها تتألف من ثلاث قضايا، مترابطة بحيث يتم

---

(1) Aristote : la métaphysique, Op. Cit, livre E chapitre premier 1025 b, pp 217 – 218. Et livre K chapitre VII 1064, pp 377 – 378.

(2) جول تريكو: المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 21.

* تم ترجمة كتب أرسطو إلى اللغة العربية، بداية من القرن الثاني للهجرة، المطابق للقرن السابع الميلادي. فكتاب" الطوبيقا " مثلا تم ترجمته على يد البطريرك النسطوري طيماثاوس الأول سنة 166 للهجرة. و نقل مرة ثانية من الأصل اليوناني مباشرة، دون توسط اللغات الأخرى خاصة السريانية، من طرف أبي عثمان الدمشقي، ثم يحيى بن عدي. و هذا الكتاب مخصص للجدل و البرهنة عن طريق اعتماد قواعد متفق عليها. يمكن التوسع في المسألة بالعودة إلى: دمتري غوتاس: الفكر اليوناني و الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 119 – 121.

(3) الكسندر ماكوفلسكى: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين و إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 94 – 95.

(4) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية (المعتزلة، الأشعرية، المنطق)، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 476.

استخلاص النتيجة ضرورة من المقدمات السابقة عليها.

و إذا كان المنطق من أهم العلوم التي قام أرسطو بوضعها، و تنسيقها و تقنينها، و من أجل هذا العلم خاصة، لقب بـــ:" المعلم الأول " من طرف الفلاسفة العرب، فإنه أيضا من أكبر المنافذ التي تسربت منها الانتقادات لفكر أرسطو عامة. حيث تعرض المنطق الأرسطي الصوري للمراجعة و النقد و الشك، عبر العصور سواء المسيحية أو الإسلامية، الحديثة و المعاصرة. و قد شارك نيتشه بوصفه فيلسوفا معاصرا – لاعقلانيا، بحصته في هذه العملية النقدية. لكن على منواله الخاص، و طريقته الشخصية. و من المسائل التي انتقدها نيتشه في المنطق و شك فيها ما يلي:

أ- **قضية أصل المنطق:** بالنسبة للمعلم الأول، فإن هيراقليطس قد ارتكب أكبر الجرائم العقلية عندما كرر مقطوعاته و شذراته الغامضة، و التي تقول: " نحن نوجد و لا 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 و مبادئ تتميز بالثبات، لا التغير، و تتقبلها كل العقول، و تكون قاسما مشتركا لكل معقولية إنسانية و فاهمية بشرية. لذا فأصل المنطق هو إرادة الوصول إلى طريقة في التفكير تحتكم إلى قواعد صورية عامة. وبذلك يتم تأسيس حقيقة لا يتخللها تغير و تقلبات.

لكن هل وافق نيتشه و سكت عن التهمة التي وجهها أرسطو إلى فيلسوف المأساة و الحدس ؟ يقول نيتشه مجيبا عن هذا السؤال: " ... لقد اتهم أرسطو، و بوقاحة، هيراقليطس بارتكاب الجريمة العظمى أمام محكمة العقل، و بالإساءة إلى مبدأ عدم التناقض " (2). إن تهمة أرسطو لا تعدو أن تكون في نظر نيتشه مجرد وقاحة، و تعالي غير مبرر على فيلسوف الصيرورة. طبعا وككل مرة نلاحظ أن نيتشه يدافع دائما عن هيراقليطس أمام ناقديه اليونان. و بالتالي فإن أصل المنطق حسب نيتشه ليس كما يعتقد الكثير من الناس، و هو تأسيس قواعد التفكير الضرورية. إن أصل المنطق ليس معرفيا أو منطقيا، إنما من ورائه أساب أخرى، أقل براءة مما نعتقد، أقل معرفية و منطقية مما نظن. و يجيب 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، و التي كانت تستدل بطريقة مغايرة للطريقة التي نستدل بها اليوم، قد بادت: و يبدو هذا الأمر صحيحا أكثر مما نعتقد، فمن لم يكن بإمكانه، مثلا أن يميز بسرعة، " النظير "(بمعنى الأشياء المتشابهة) فيما يخص الغذاء أو الحيوانات الخطيرة عليه، من كان يصنف ببطء شديد، و يحتفظ جدا في القيام بذلك، كان لديه أقل حظ ممكن في البقاء على قيد الحياة مع

---

(1) الكسندر ماكوفلسكى: تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص 53.

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

ذلك الذي يستنتج مباشرة الشبه من كل أنواع الوقائع المتماثلة " (1). و ما يمكن أن نفهمه من هذه الفقرة المهمة جدا، أن إرادة المعرفة، أو المعرفة من أجل المعرفة، كأصل للمنطق مجرد وهم، و أن الأصول العقلية للعقل ما هي إلا خداع و تقنع، هذا التقنع الذي امتهن نيتشه حرفة إزالته. فالأصل عند الإنسان هو السعي وراء المنافع الحيوية، و أي سلوك أو فعل أو فكرة حققت هذا النفع، يعتبرها منطقية و عقلية صحيحة في ذاتها. و هنا يظهر التوجه البراغماتي * لنظرية المعرفة النيتشوية. فحسب نيتشه ليس هناك معرفة خالصة، و معرفة لذاتها، بل كل شيء مرتبط بالنفع الحيوي، و المنطق لا يشذ عن هذه القاعدة (2).

ب- قضية مبادئ العقل: يقوم العقل، حسب المنطق الصوري على مبادئ و أسس ثابتة، و إذا سقط أحدها، سقط العقل ذاته. و هذه المبادئ عموما ثلاثة فيما يخص تعامل العقل مع نفسه (إزاء تعامل العقل مع الواقع يمكن الحديث عن مبدأ السببية، مبدأ الحتمية، مبدأ الغائية) و هي: الهوية، و عدم التناقض، و الثالث المرفوع. لكن رغم كثرة هذه المبادئ و تعددها، فإنها تعود في نهاية المطاف إلى المبدأ الأول، أي مبدأ الذاتية أو الهوية الذي يقول:" إن الشيء هو هو و لا يمكن أن يكون غيره. " و من هذا المبدأ يمكن أن نستخلص ضرورة المبدأ الثاني و هو مبدأ عدم التناقض الذي أعلنه أرسطو في " الميتافيزيقا " قائلا: " من المستحيل إثبات محمول واحد و نفيه عن نفس الموضوع في آن واحد، و من نفس الجهة " (3). و فيما يخص مبدأ الثالث المرفوع، فيمكن فهمه على أنه الصيغة السلبية فقط لمبدأ عدم التناقض.

لكن هل يمكن جعل هذه المبادئ صحيحة و مطلقة، و رفعها إلى مستوى اليقين التام الذي لا يمكن الشك فيه أصلا ؟ الحقيقة أن نيتشه يسقط هذه المبادئ من عليائها، و يجعلها مجرد مسلمات قابلة للدحض ، مثلما المسلمات الإقليدية في مجال الهندسة تم دحضها، و أسقطت عنها صفة الصحة الكاملة

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III، فقرة 111، ص 110.

* البراغماتية كلمة ذات أصول قديمة، لكنها وظفت بقوة في الأزمنة المعاصرة. أطلقها لأول مرة الفيلسوف و الرياضي الأمريكي " تشارلس ساندرس بيرس " (1839 – 1914) سنة 1878، بمعنى العملي و الشيء الذي يكون صالحا لهدف معين و محدد كذلك. فالأفكار في الحقيقة ما هي إلا دلائل للعمل. و إلى جانب بيرس، نجد كل من وليام جيمس (1842 – 1931) و جون ديوي (1859 – 1952) و جورج هربرت ميد (1863 – 1913) أهم ممثلي هذه الفلسفة الأمريكية. و السر في اهتمام الأمريكيين بهذه الفلسفة هو أنه: " نزل المهاجرون في أرض واسعة بكر، يعتمدون على سواعدهم و على عقولهم في تذليل الصعاب التي يلقونها." للتوسع في ماهية الفلسفة البراغماتية يكن العودة إلى:

- يعقوب فام: البراجماتزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية، 1985، ص 137 و ما بعدها.
- أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي (نوابغ الفكر الغربي 11) ، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1968، ص 82.

(2) محمد أندلسي: نيتشه و سياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 31.

(3)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 ».

و الواحدية.

إن مبدأ الهوية الذي يقر بتماهي الأشياء، هو مبدأ باطل حسب نيتشه. فالمماثلة ليست درجة من درجات المطابقة، أو ليست هي أصلا ماهية، بل هي شيء مختلف تماما عنها. فالقول أن" أ هو أ " أو أن الشيء هو هو؛ قول لا ينطوي إلا على الوهم. ففي علم الكيمياء، مثلا أين يحق لنا الحديث عن النوعيات المماثلة، لكن هذا لا يعني أننا يمكن أن نتحدث عن النوعيات المتماهية أو المتذاوتة. فليس هناك شيء يتكرر مرتين؛ ذرة الأوكسجين في الحقيقة ليس لها مثيل، و منه فإن تعايش شيئين متماهيين تماما هو أمر مستحيل (1).

و مبدأ عدم التناقض، لا يعبر في نظر نيتشه عن ضرورة منطقية كما ترسخ ذلك في العقول، بل ببساطة يعبر عن " عدم قدرة " فقط، و عن عجز الإنسان، أي عجزنا نحن عن إثبات و نفي نفس المحمول على نفس الموضوع من نفس الجهة، و ليس أكثر من ذلك (2). يقول أحد النيتشويين العرب مدافعا و مبررا نقد المنطق الأرسطي من هذه الجهة: " يبدو مبدأ الهوية مصدر الأزمة و مكمن العلة في الأساس المنطقي، بحسب مبدأ الهوية يتساوي الشيء مع نفسه و لا يمكن أن يكون سوى نفسه، بقدر ما يتم التعامل معه كطبيعة ثابتة أو جوهر مكتمل أو قوام جاهز، أي بوصفه هوية نهائية و مغلقة تستبعد أي مغايرة أو نسبة أو إضافة " (3).

و هذا يعني أن مبدأ الهوية و بقية المبادئ المتفرعة عنه، سواء الإيجابي أو السلبي، يقوم بتجميد العيني و الوجودي و الواقعي، لذا فالمنطق الأرسطي ليس متطابقا مثلما نعتقد مع العالم بل: " يرتكز على مسلمات لا يقابلها شيء في العالم الواقعي، مثل مسلمة تساوي الأشياء، و مثل تماثل نفس الشيء عند نقطة زمنية مختلفة... " (4). فإذا كان الوجود يمتاز بالصيرورة و التعدد، فإن المنطق يختزل كل هذه الصفات المتكوثرة. و منه فالطابع الجوهري و الضروري للمنطق هو: " الاختزالية " (5).

---

(1) Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance I, Op. Cit,aph 120 – 125, pp 54 – 55.
(2) Ibid, aph 115, p 50. ET Martin Heidegger: Nietzsche I, Op. Cit, p 464.

(3) علي حرب: الماهية و العلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 43. و اعتبار المفكر اللبناني " علي حرب " من النيتشويين العرب مبرر من نواحي عديدة، فقد تبنى أطروحة نقد الذات المفكرة أو العقل التي دشنها نيتشه بامتياز فأعتبر " نقد الذات المفكرة هو مظهر قوة في حين أن التهرب منه ضعف و قصور." كما أن " الهوية – حسبه – ليست أقنوما و لا جوهرا ما ورائيا." و تبنى المنهج التفكيكي الذي يستمد أصوله من فلسفة نيتشه التي تزيل الأقنعة و تكشف 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:

– علي حرب: أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر – مقاربة نقدية و سجالية، 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.

(4) فريدرك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، كتاب أول، فقرة 11، ص 22.

(5) جيل دولوز و فليكس غتاري: ما هي الفلسفة ؟ مرجع سابق، ص 145.

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 (1). و هذا يعني أن المنطق من أكبر الأفكار المسبقة، التي تأثر على أحكامنا دون أن نعي بذلك.

و ينتهي نيتشه إلى أنه لا شيء، كائن في عالم الواقع و الصيرورة، له علاقة مع المنطق، فالتصورات الأكثر عمومية هي في الحقيقة الأكثر خطأ، و جميعنا يعلم أن التصورات العامة كائنة في عالم الأذهان و المنطق، بينما الوقائع الخاصة موجودة في عالم الأعيان و الصيرورة (2) . فالمنطق خال من صفة الحياة و الحركية، لأنه جاف كالصحراء، و بارد كقطبي الأرض. كما أنه يسلب الأجناس و الأنواع مضامينها الحية و الممتلئة بالخصوصية و الفردية. " فالأقيسة الأرسطية جفت في هياكلها عصارة الحياة " (3). و هذا ما يجعل المنطق الأرسطي لا يختلف في حقيقته عن الجدل كما حدده كل من سقراط و أفلاطون، لأنه يبتعد كلية عن العالم المحسوس و عالم الصيرورة. و بالتالي فالمنطق هو النتيجة الضرورية و الحتمية للجدل و الديالكتيك؛ أي المنهج المعادي للفن المأساوي.

هذا، و لم 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 يبتكر نظرية تمتاز بالأصالة و الابداع و الفرادة. حيث نجده يقول: " ... يبدو أرسطو، بالخصوص و كأنه لا يملك عيونا يرى بها حين يجد نفسه أمام هذه الشخصيات (أي الفلاسفة من طاليس إلى ديمقريط) " (4). و نلاحظ عماء أرسطو خاصة في المواضيع الطبيعية أو الفيزيائية، فأهم نظرية عنده و هي" العلل الأربعة " يعترف فيها أرسطو أنه لم يبدع أي شيء، بقدر ما قام بتجميع نظريات و أفكار سابقيه مثل الأيونيين الذين تحدثوا عن العلة المادية (الماء، الهواء، النار...) و أمباذوقليس و قبله بارمنيدس اللذين تحدثا عن العلة الفاعلة أو القوة المحركة بلغة أناكساغوراس، أما العلة الصورية فقد وصفها أصحاب المدرسة الفيثاغورية و أفلاطون الذي تأثر بهم. كما أن فكرة أناكساغوراس حول العقل المصمم هي منبع العلة الغائية (5).

و من هذا الاعتراف الأرسطي ذاته، يمكن اعتبارهذا الأخير خزانا كبيرا: " يجمع بداخله كل التأملات الكلاسيكية في الطبيعة " (6).

---

(1) Jean- Michel Rey : L'enjeu des signes lecture de Nietzsche, Op. Cit, p 55.

(2) Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance I, Op. Cit, aph 111 – 112, p 48.

(3) زكي نجيب محمود: المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، مرجع سابق، ص 19.

(4) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، V، فقرة 261، ص 147.

(5) 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. »

(6) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 668.

رابعا: نتائج الفصل الثاني.

من خلال هذا العرض لمجمل أفكار و تأويلات 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 و فهم ثوري جدا، بحيث أنه خالف تيار المؤرخين و الفلاسفة، و أخذ يثبت عكس ما هو مألوف و شائع و متداول في أدبيات تاريخ الفلسفة اليونانية. فإذا كان سقراط و أفلاطون و أرسطو؛ هم عنوان عظمة الفلسفة عند اليونان القديمة، و الصورة التي تمثل ذروة الفكر الهيليني، فإن نيتشه نسف كل ذلك، و مسح بجرة قلم كل هذه الاعتقادات، و اعتبر هذه الفترة فترة بداية الانحطاط و الضعف. و هكذا، فالفلسفة اليونانية لم تمت مع موت أرسطو مثلما قال " أوغست كونت ". (1). إنما بداية موتها كان بزمن سابق بكثير، أي مع سقراط و تلميذه، و أرسطو لم يفعل أكثر من تكريس و تثبيت و تعميق الانحطاط الذي بدأ بهما.

2– الحجة التي يبرر بها نيتشه وجود قطيعة بين الفلاسفة الأوائل الذين يسميهم فلاسفة المأساة، و الفلاسفة المتأخرين بداية من سقراط؛ هي أن المفكرين الهلينين الأوائل لم يفصلوا الحقيقة عن الحياة، و الفلسفة عن الواقع، و الحكمة عن الوجود. و القلب الذي شكل ظاهرة الانحطاط يتمثل في وضع المعرفة فوق الحياة، حيث توقف اعتبارها أداة في يد الغريزة الحيوية. وهذا التحول هو الظاهرة الكبرى التي نلمسها عندما ننتقل من الفلسفة التراجيدية السابقة لسقراط، إلى مرحلة سقراط و أتباعه. و هذا الانتصار للمعقولية على الغرائز الحيوية، و الذي تم في زمن قصير جدا، هو الذي أدى إلى سقوط كل الحضارة اليونانية أو الإغريقية (2). و هذه المعقولية لا تعني في الحقيقة إلا قلب المواضع، فبعدما كان الشعري هو الذي يطفو على سطح الوعي الإغريقي، تم إغراقه و خنقه و إسكاته لصالح المنطقي، و هذا ما يشكل، في نظر نيتشه، الخطأ المميت لليونان (3).

3– بالنسبة لنيتشه، هناك سبب تاريخي أيضا، إلى جانب السبب الميتافزيقي (فلسفي) أدى إلى انحطاط الفلسفة و الحياة و الحضارة الإغريقية، و قد حدده في الفقرة الأخيرة من " كتاب الفيلسوف "، حيث اعتقد أن الحروب الفارسية و التوسع و الفتوحات التي أحرزها الاسكندر المقدوني، هذا

---

(1) Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger- la philosophie grecque, Op. Cit, p 37.
(2) René Berthelot : un romantisme utilitaire, Op. Cit, p 34.
(3) بيير بودو: نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، 1996، ص 10.

" الأخيل الجديد "، هي التي أدت إلى سقوط أهم نازع تراجيدي و هو الصراع و التنافس الذي كان سائدا في نظام الدولة المدينة(Polis) (1). و بالفعل فإن الاسكندر عندما أعلن نفسه إمبراطورا (و إلها) على بلاد اليونان و الفرس، أسقط نظام الدولة المدينة، و أزال كل الحواجز بين الشرق و الغرب، لكن سيطرة الاسكندر على الشرق لم يعن استسلامهم و خضوعهم ، بل على العكس فقد تأثر الغرب بهم و تم نقل النظام الفارسي الإمبراطوري إلى اليونان وروما. و بصورة مختصرة: " إن اليونان – مع فتوحات الاسكندر – عرضوا على الشرق الفلسفة، و الشرق عرض على اليونان الدين، و كانت الغلبة للدين (...) و كانت أعمق فتوح الاسكندر أثرا نتيجة أبعد ما تكون على العقول، ألا و هي اصطباغ الروح الأوربية بالصبغة الشرقية " (2). و هذا يعني أن احتكاك اليونان بالحضارة الشرقية لم يكن في صالحهم أصلا، فرغم أن الفتوحات كانت من طرفهم، و عبرت عن سيطرة الحضارة الغربية، لكن في الحقيقة أن العكس هو الذي حدث. و يعبر عن ذلك عبد الرحمن بدوي قائلا: " جاء الاسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، و فتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم " الهلينية " و بهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية و الثقافة الشرقية حدث نوع ما يسميه اشبنجلر باسم " التشكل الكاذب"(...) و حينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر، أن تفرض سلطانها (...) لكن – كما يحدث دائما من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى – حدث فساد و انحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى. و هكذا حدث بالنسبة للحضارة اليونانية إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل و أمور تتصل بالخوارق و السحر " (3).

4- إن الفلاسفة اللذين عاشوا في الفترة الممتدة بين سقراط و أرسطو، و رغم اختلافاتهم الجزئية، و تباينهم في التفاصيل، إلا أنهم يشتركون في خصائص عامة واحدة، و هي معاداة التراجيديا، كل بوسائله، فالفلسفة الفيثاغورية كانت تسعى جاهدة للتحرر من الأسطورة – كما أظهرنا ذلك سابقا – و قامت بترييض العالم، (4) و الفلسفة السقراطية هي نقطة انطلاق شرارة الانحطاط من خلال جعل المفاهيم أكثر صدقا من الواقع، و الفلسفة الأفلاطونية بنظرية المثل، و التي فصلت بصورة نهائية بين عالمين، كل واحد مستقل عن الآخر. و الأخطر من ذلك جعل عالم المثل هو الحقيقة، في حين أن عالمنا هو ظل للأول. و الفلسفة الأرسطية في الحقيقة – حسب نيتشه – ليست مناقضة للأفلاطونية، بل هي تكميل و تتويج لها. و ما المنطق كما صاغه أرسطو إلا تسقيف و تتمة لمنهج

---

(1) Friedrich Nietzsche : le livre de philosophe, Op. Cit, aph 199, p 155 – 156.

(2) ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، ص 539. كذلك الجزء 8، ص 47.

(3) 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.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 160 – 161 – 228.

الجدل. و الهجين 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 و أفلاطون و أرسطو. القائمة على الواحدية و التمركز، و النابذة للتكوثر و التعدد. فسقراط كان يسعى إلى جمع كل شيء في تعريف عام و واحد، رافضا و محتقرا الفردي و الجزئي، و أفلاطون بأسئلته الماهوية كان يهدف إلى طمس المتعدد، و إرجاعه إلى مثال واحد، ليس كائنا أصلا في عالمنا. و أرسطو توج كل هذا الموروث، بعملية اختزال الواقع و الوجود الذي يزخر بالاختلاف و التعدد و الصيرورة و التفرد إلى الماهية و الوحدة و التطابق، لذا لا يمكن اعتبار منطقه 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 الأقانيم الثلاثة كما سماها عبد الرحمن بدوي، استطاع اليونان استرجاع عافيتهم ؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في الفصل الثالث.

---

(1) محمد أندلسي: نيتشه و سياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 26 – 27.

الفصل الثالث.

التركة السقراطية – الأفلاطونية و استمرار الانحطاط أوالسعي الدنيئ وراء السعادة.

أولا: الأبيقورية و الرواقية و الكلبية: الاهتمام بالأخلاق كعلامة على الشقاء.

1- أبيقور: المنتصر و المنحط.

2- الرواقية: المسيحية قبل الأوان.

3- الكلبية بين القوة و السوقية.

ثانيا: الشكاك و الأفلاطونية المحدثة؛ شلل الروح و الالتحام بالمسيحية.

1- الشكاك اليونان: الانحطاط إلى درجة العدمية.

2- الأفلاطونية المحدثة: الطريق إلى المسيحية.

ثالثا: قيمة الحضارة اليونانية في سلم الحضارات.

1- الجانب الأنطولوجي.

2- الجانب الإبستمولوجي.

3- الجانب الأكسيولوجي.

رابعا : نتائج الفصل الثالث .

يشترك معظم – إن لم نقل جميع – مؤرخي الفلسفة في تقسيمهم الثلاثي لمراحل الفكر اليوناني؛ مرحلة الانطلاق و النمو أولا، و التي تنتهي عموما بالاتجاه السفسطائي التنويري. ثانيا مرحلة الاكتمال والنضوج، مجسدة في الأساتذة و التلاميذ المتتابعين: سقراط و أفلاطون و أرسطوطاليس. ثالثا و أخيرا مرحلة التراجع والتقهقر، التي تمتد تاريخيا من موت الأخيل الجديد؛ الإسكندر الأكبر وانقسام إمبراطوريته إلى أجزاء متعددة، تبعا لتعدد قادته و معاونيه الكبار.* و تبدأ هذه المرحلة من الناحية الفلسفية بعد وفاة أرسطوطاليس " رجل الرأس البارد و الملاحظة النزيهة، أو أعلم رجل في التاريخ " (1). و تضم هذه الفترة مجموعة من المدارس الكبيرة و المشهورة في تاريخ الفلسفة مثل الأبيقورية و الرواقية، الشكاك و الأفلاطونية المحدثة، و حتى صغار السقارطة، الذين كانوا في الحقيقة معاصرين لأفلاطون و أرسطو.

أما نيتشه فلم يسر في الاتجاه العام الذي سار فيه الأغلبية – باعتباره مؤرخا للفلسفة اليونانية، إن جاز هذا الاعتبار أى وصفه بهذه الصفة العلمية الأكاديمية المتخصصة – إذ جعل الفلسفة اليونانية تنقسم إلى مرحلتين فقط، مثلما تطرقنا إلى ذلك سابقا؛ مرحلة العبقرية و العظمة مجسدة في العصر الذي سماه " التراجيدي" و الذي يمتد إلى غاية القرن الخامس قبل الميلاد، القرن الذي انطفأت فيه فجأة شعلة الفكر التراجيدي كمنتجات " أدبية شعرية مسرحية ". و اختفت إلى الأبد النظرة التراجيدية للعالم مجسدة في فلاسفة أمثال أناكسيمندريس وهيراقليطس و ديموقريطس و أناكساغوراس. و شعراء أمثال إسخيليوس و سوفوكليس. و تلت هذه المرحلة الأولى و القصيرة، المرحلة الثانية و الأخيرة، التي تمثل مرحلة الانحطاط و التدهورمتحققة في شعراء أمثال يوربيديس و فلاسفة اليونان الكبار: سقراط و أفلاطون و أرسطوطاليس، و حتى فيثاغورس كفيلسوف متصوف و رياضي منظر.

و منه فإن نيتشه، في مؤلفاته لا يتحدث عن مرحلة ثالثة في الفلسفة اليونانية، مثلما هو متعارف عليه في أدبيات تاريخ الفلسفة الإغريقية. لكن هذا لا يمنعه من التحدث و الإشارة دون توقف إلى الفلاسفة الذين عاشوا في هذه المرحلة. مثل الفلسفة الأبيقورية أو أبيقور كشخص، و الرواقية

---

* أكبر قادة الإسكندر المقدوني هم خمسة، لذا قسمت الإمبراطورية المترامية إلى خمسة أجزاء أو مقاطعات: فبلاد اليونان و مقدونيا كانت من نصيب " أنتباتر ". و أصبح " ليسماخوس " ملكا على تراقية. أما آسيا الصغرى فقد أصبحت تحت سلطان " أنتجونس ". وأما بلاد الشرق الواسعة أى بابل فقد بقيت تحت إدارة " سلوقس ". أما " بطليموس بن لاجوس " و هو أحكم قواد الإسكندر و أقواهم على الإطلاق، فقد تحصل على أغنى تركة و هي مصر، و التي تطورت لاحقا لتصبح مركز علمى عالمي بفضل متحفها و مكتبتها. 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 و الفن و الحياة ". أما الوصف الثاني فهو من ول ديورانت في مؤلفه " مباهج الفلسفة " و المعلوم أن أرسطو قد تحصل على أشرف الألقاب و الأوصاف، سواء لشخصه أو حتى لكتبه. فقد تم اعتبار كتاب " فن الشعر " مثلا معادلا للعهد الجديد من حيث كم طبعاته. و ما أوصاف ابن رشد لأرسطو إلا دليل على هذه العظمة و الكبر.

و الكلبية، و مدرسة الشكاك... و لئن كانت هذه المرحلة الثالثة، حسب مؤرخي الفلسفة تتميز عموما بالانكماش و القلة و الانحصار و التكرار و الانطواء * فإن السؤال الذي يمكن لنا طرحه في بداية هذا الفصل الأخير هو : كيف فهم و قرأ نيتشه أفكار و فلاسفة " المابعد – سقراطية " ؟ هل ألحقهم بالمرحلة الثانية، مرحلة الانحطاط و التدهور ؟ أم أنهم استعادوا في رأيه شيئا من عظمة و عبقرية الشعب الإغريقي ؟ و ما هي مكانة الفلسفة " المابعد – سقراطية " les post – Socratiques (nachsokratiker) مقارنة بالفلسفة " الماقبل – سقراطية " les pré – Socratiques (vorsokratiker)؟

من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة الجزئية، و التي 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.

أولا: الأبيقورية و الرواقية و الكلبية: الاهتمام بالأخلاق كعلامة على الشقاء.

لئن اختلف مؤرخي الفلسفة في أسبقية مدرسة عن أخرى فيما يخص الرواقية و الأبيقورية ** فإنهم ظلوا متفقين على أن هاتين المدرستين، من المدارس الأكثر شهرة بعد أرسطو على الإطلاق. و شهرتهما متأتية من شعبيتهما و تنظيمهما و امتدادهما الزمني. و نفس الموقف نلاحظه عند الاطلاع على مؤلفات نيتشه، إذ أننا نجده دائم الإشارة إلى هؤلاء الفلاسفة، ففي بعض الأحيان نجده يوظف أفكار المدرستين في معرض الحديث عن أفكاره الخاصة، و تبرير أحكامه المختلفة، و في بعض الأحيان الأخرى نجده يتعمد شرح أفكار الرواقية و الأبيقورية 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 و يجعل أفكارهم هدف في حد ذاتها، من خلال شرحها و عرضها بطريقة أقرب إلى الموضوعية منها إلى الاستغلال المذهبي.

---

* 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.

(1) بول ريكور: صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 539.

** هناك من يجعل المدرسة الرواقية أسبق ترتيبا في تأريخه للمرحلة الثالثة من الفلسفة اليونانية أمثال فريدريك كوبلستون و عبد الرحمن بدوي و ولتر ستيس, و على العكس هناك من يجعل الأبيقورية هي الأسبق أمثال برتراند رسل و يوسف كرم و أميرة حلمي مطر.

لكن، ورغم هذا الاهتمام الحاضر و الدائم لنيتشه بالفلسفة الأبيقورية و الرواقية، إلا أنه لم يخصص لهما كتابا بعينه، مثلما فعل مع أفلاطون، أو الفلسفة المأساوية. و لم يخصص لهما فصلا بذاته، يتعرض لفلسفتهما، مثلما فعل مع سقراط. بل نجد شذرات متنافرة و مترامية هنا و هناك على إمتداد مؤلفاته، سواء الكتب الأولى التي كتبها في حياته أومابعد الوفاة. لذا عمدنا إلى عملية جمع هذه الشذرات في مكان واحد، ثم القيام بتقريبها و ربطها للحصول على تصور متكامل ذي معنى محدد. و بما أن نيتشه لم يثر أو يناقش مسألة أسبقية الرواقية على الأبيقورية أو العكس، و لم يعرض أفكارهما في صورة منظمة و مر تبة مثلما فعل مع الفلاسفة في العصر المأساوي، فإننا بدأنا بعرض الأبيقورية أولا 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 و لو أنها قليلة، تصل إلى العام أو العامين(1).

1- أبيقور:* المنتصر و المنحط.

إن عملية تجميع شذرات نيتشه التي تتخذ أبيقور و فلسفته موضوعا لها، أوصلنا إلى نتيجة و هي أن هناك ثلاث زوايا نظر من خلالها نيتشه لهذا الفيلسوف و هي : زاوية العرض الموضوعي و العلمي لفلسفة أبيقور، و زاوية إبراز إيجابيات و إنتصارات هذه الفلسفة، و أخيرا زاوية إظهار نكساتها و أوجه انحطاطها.

أ – العرض الموضوعي و العلمي لفلسفة أبيقور:عند البحث عن أصول نظرية اللذة، كنظرية أخلاقية فإن كل الأنظار تتجه نحو أبيقور (و كذلك إلى أريستيبوس القورينائي الذي يمكن اعتبار

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 287.

* Epicure ولد بعد وفاة أفلاطون بست سنوات و مات في سن الثانية و السبعين (341 – 269 ق م) في جزيرة ساموس القريبة من سواحل آسيا الوسطى (ليديا، كلازومن، كولفون، آفازيا، مالتيا و أيونيا...) رحل إلى أثينة حيث اشترى له أهل كولوفون بيتا في الضواحي بعد أن ألقى لهم محاضرات. و استقبل في بستانه كل المريدين دون تمييز و الذين كانوا يحترمونه مطلقا، فقد كان شعارهم بعد موته: " عش و كأن عين أبيقور ترقبك ". و يقال أن الشاب كولوتيز قد خر راكعا عندما سمع لأول مرة أبيقور، و حياه كأنه إله. يقول ديوجين اللائرتي أنه ألف حوالي ثلاثمائة كتاب، منها " رسالة لهيرودوت " و كتاب آخر عثر على بعض أجزائه في مخلفات مكتبة " هيركولانيوم " المحترقة، وهو كتاب " في الطبيعة ". عرف مذهبه بالهيدونية أو مذهب اللذة، إذ يقول أحد كبار تلاميذه: " كل الطيبات ذات صلة بالبطن " رغم أن هذا المبدأ موضوع جدل كبير، لأن أبيقور يهتم كثيرا باللذات الروحية، إذ يقول في رسالته الأخيرة: " نكتب لكم هذا في يوم من حياتي هو سعيد و الأخير معا، أشعر بالآلام في مبواتي و أحشائي... إنما كل ذلك يعوض بجميع أفراح النفس التي أشعر بها عندما أتذكر مبادئ و إكتشافاتي." و يعتبر الرومان من أكبر مصادر معرفتنا بالفلسفة الأبيقورية. بتصرف عن الكتب التالية:

- بيار بويانسي: أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة الأولى،1980، ص 10.
- جيل دولوز و فليكس 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.

فلسفته المصدر الأول لكل ما هو أبيقوري، و ما الأبيقورية إلا عقلنة و توسيع و تنسيق لمبادئ الفلسفة الأخلاقية القورينائية) (1).

و إذا كان هناك تماهي بين الأبيقورية و فكرة اللذة، فإن نظرية اللذة هذه ليست واضحة رغم ذلك، مثلما يعتقد الكثير من الباحثين الذين يعمدون إلى سطحنة هذه الفكرة و تمييعها. إن الرأي الشائع عن أبيقور أنه يقول بالمعادلة التالية: " اللذة تساوي الخير و الألم يعادل الشر ". لكن ماهو مصدر هذه المعادلة ؟ و ماهي الدوافع التي جعلت أبيقور يبلور فلسفة بهذه المبادئ ؟

رأينا أن نيتشه قد اعتبر الحروب ضد الفرس و انفتاح الحضارة اليونانية على الشرق، بمثابة " شر وطني " بالنسبة لحضارة اليونان التي كانت حضارة الدولة – المدينة المتطورة و المزدهرة. هذا الازدهار كان ليدوم لولا الجنون و الاندفاع السياسي الناجم عن الميول التمركزية، التي كانت تسعى إلى توحيد و جمع كل المدن و الجزر اليونانية تحت حكم واحد و راية دولة موحدة (2). و هي وحدة أدت إلى التوجه نحو الشرق من أجل فتح بلاد فارس. لكن هذا الفتح، و إن كان إيجابيا و انتصارا من الناحية السياسية، إذا أوقف نهائيا الحملات الفارسية على بلاد اليونان. إلا أنه كان نكسة من الناحية الثقافية و الفلسفية.

و تبرير ذلك أن الانتصارات التي حققها الإسكندر في الشرق، سواء على الفرس، أو في الهند، أدت إلى تسرب الكثير من العقائد و الأفكار الشرقية، خاصة في المجال الديني. إذ معلوم أن الأديان الشرقية كلها رغم الاختلافات الجزئية فيما بينها، إلا أنها تشترك في مبدأ واحد و هو: " التبشير بالجنة و الإنذار بالجحيم ". هذا من جهة، و من جهة ثانية، شيوع و ذيوع الدين بين جميع الناس؛ رجالا و نساء، أحرارا و عبيدا، أهالى و أجانب... و المعلوم أن هاتين الخاصيتين الموجودتين في الأديان الشرقية، لم تكنا موجودتين عند اليونان. فقد كانت الديانة اليونانية نخبوية، بحيث لا يمكن لأي إنسان أن يعتنق أو يعتقد بإله من الآلهة . فهي موزعة حسب توزع الأماكن و الجزر، أي أن كل جزيرة تختص بعبادة آلهة معينة دون غيرها. هذا، و هناك 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 أثينيي القرن الثالث. فبعدما كان الدين الوثني اليوناني منبعا للنظام و التواصل الزمني بين الأجيال، أصبح الآن بعد دخول العقائد الشرقية مصدرا للانزعاج و الكدر و القلق... (3). و من هنا ظهر التنظير الأبيقوري كمقترح لتجاوز هذه الاضطرابات و البحث عن المسالك المعقولة من أجل سعادة الإنسان اليوناني أوما يسمي بالهيدونية.

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 290.

(2) Friedrich Nietzsche : le livre de philosophe, Op. Cit, aph 197, p 153 – 154.

(3) ول ديورانت: قصة الحضارة– حياة اليونان، الجزء 8 ، مرجع سابق، ص 23.

يقول نيتشه : "النظرية الأبيقورية: يظهر الألم عندما يتم منع و إيقاف لذة ما، أو أمنية من الأماني. واللذة هي التي تبعد هذا المنع بصورة سلبية... و منه فعدم المعاناة و عدم الانزعاج هو الهدف!...عندما تتوفر اللذة و تكون، فيجب افتراض ألم داخلى" (1). من هذا التحديد يمكن أن نلاحظ أن نيتشه قد حدد جوهر النظرية الأخلاقية الأبيقورية: فكما نعلم فإن فلسفة الأبيقوريين قائمة أساسا – على خلاف القورنائيين – على التفرقة بين اللذات و الآلام، بمعنى أن هناك ضرب من التراتبية، فبعض اللذات أحسن من الأخرى، كما أن بعض الآلام أفضل بكثير من اللذة مهما كانت درجتها و نوعيتها. و أقصى لذة يمكن تصورها هي التي : " يخلو فيها الفرد من كل الانفعالات و التأثرات، و هذا الخلو هو صفة سلبية في الحقيقة، لأنها ليست بصدد طلب شيئ أو الحصول على حالة ما، بقدر ما هي نشدان الخلو أى السلب، و هذا ما يمكن أن نسميه :الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا " (2).

من هنا نفهم جيدا أن هناك نوعين من الأخلاق: أخلاق إيجابية و أخرى سلبية؛ الأولى هي التي فيها يسعى الإنسان للحصول على مختلف اللذات الممكنة، لكن و بما أن الإنسان مطبوع بعدم القناعة، أي كلما تحصل على لذة ما، فإنه يشعر بالافتقار إلى لذة أخرى. و بالتالي يتحرك في ذاته دافع الاستمرار في تحصيل اللذات و المتع الأخرى، و منه فإن الأخلاق الإيجابية الساعية لن تكون لها نهاية، بل تمتد امتداد حياة و أمل و طموح الإنسان. و إذا علمنا أن كل لذة محصلة سوف تكون مرفوقة بالضرورة بألم ما ، و لو 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، معناه مقدار و لو ضئيل من الألم مرافق لها. أما النوع الثاني من اللذة أو الأخلاق فهو الأخلاق السلبية، و هي سلبية لأنها ليست قائمة على السعي و البحث، بقدر ما هي طلب (بالمعنى السلبي) أو تمني انعدام الألم و خلو النفس من الكدر، و هذا ما يحقق بالذات الأتراكسيا التي تعني عدم اضطراب الروح (3). وهو ما يقصده نيتشه بالضبط عندما يقول إنه : " من العبث البحث عن شيئ 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، و يساعد على بلوغ حالة الطمأنينة السلبية ومنها خاصة: عدم الانشغال بالمسائل السياسية و المشكلات المتعلقة بالحياة العامة، لأنها السبب الأكبر للجدل و الخصومات و الصراعات ، و كل هذا من شأنه أن يجعل الإنسان في حالة كدرو انزعاج (4). و منه فلا يمكن أن نعتبر إنسانا ما حكيما، إلا إذا بلغ مرتبة الأتراكسيا أو غياب الاضطراب، من خلال الهدوء في الحياة اليومية، و سلام النفس. لكن هذا لا يعني أن الأتراكسيا هي

---

(1) Friedrich Nietzsche : Fragments posthumes été 1882 – printemps 1884, Op. Cit, aph 7 [179] P310.
(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 63.
(3) Friedrich Nietzsche : Fragments posthumes été 1882 – printemps 1884, Op. Cit, aph 7 [209] P 317.
(4) بيار بويانسي: أبيقورس، مرجع سابق، ص 66.

هدف الإنسان و غاية يسعى إلى بلوغها بكل ما أوتي من قوة و إلا أصبحت هنا الأخلاق إيجابية مرة ثانية، إنما الأتراكسيا يجب أن تكون مصدرا للذة و منتجة لها فقط (1).

ب- انتصارات و إيجابيات الأبيقورية: لئن كان نيتشه قد شرح جوهر الفلسفة الأبيقورية، و هوالأخلاق السلبية، فإنه لا يرضى بالعرض و التفسير. فمقولة الموضوعية و العرض غيرالمنحاز لفلسفة من الفلسفات- كما سنرى ذلك لاحقا- لا يقبل بهما نيتشه و يعتبرهما موقفا سلبيا، و لا شأن للفيلسوف الحقيقي بهما. بل يجب عليه أن يلتحم بموضوعاته التحاما، و يبدي موقفه المؤيد أو المعارض.

لذا نجد نيتشه يثني في الكثير من المواقف و المواقع على فلسفة أبيقور، التي قامت أولا، بنقد الفلسفة المثالية الأفلاطونية، و كشفت نقائصها؛ يقول نيتشه في هذا الصدد: " لا أعرف شيئا أسمى من السخرية التي وجهها أبيقور إلى أفلاطون و الأفلاطونيين: لقد سماهم خدام ديونيسوس، و الكلمة تعني اشتقاقيا و ظاهريا: مداحي ديونيسيوس، أي حاشية المستبد و المتملقين الدنيئين، و تعني بالإضافة إلى هذا، أنهم لم يكونوا سوى ممثلين، عديمي الأصالة (لأن التسمية كانت لقبا شعبيا للممثل) ... لأن أبيقور كان مستاء من مظاهر المهابة و من الأضواء التي برع أفلاطون و تلاميذته في تسليطها على أنفسهم... كان يلزم مائة عام لكي يكتشف اليونان أخيرا من هو أبيقور ، إله البساتين هذا " (2).

إن رفض الفلسفة الأبيقورية لمبادئ الأكاديمية و اللوسيوم يظهر في الحقيقة في مسألة الهدف من العلم. فإذا كان أفلاطون و أرسطو يجعلان هدف الفلسفة هو بلوغ الحقيقة، و معرفة المبادئ القصوى للكون، فإن الاهتمام بالعلم من أجل العلم فحسب أمر منبوذ عند الأبيقوريين، بل يجب توجيه العلم و المعرفة نحو هدف متواضع جدا، و هو السلوك و العمل. إنه لا أهمية لعلم من العلوم إذا كان مستقلا و منفصلا عن الحياة العملية و الواقعية، وإذا لم يؤد إلى تحصيل السعادة و الطمأنينة. لذا نجد فلاسفة الحديقة يبتعدون عن الرياضيات و التاريخ و الموسيقى، و لئن إهتموا بالمنطق و الطبيعيات فهذا من أجل تحقيق حالة الأتراكسيا لا أكثر (3). و هذا ما عبر عنه نيتشه عندما قال: " الفلسفة حسب أرسطو، هي فن اكتشاف الحقيقة، و على العكس منهم فإن الأبيقوريين يقولون بالنظرية الحسية للمعرفة من أجل إظهار أن طريقة أرسطو خاطئة كلية و عدوانية في بحثها عن الحقيقة، إن الفلسفة بالنسبة للأبيقوريين هي : فن الحياة " (4).

و يواصل نيتشه في الاستشعار الإيجابي لفكر و شخصية أبيقور قائلا: " نعم، أنا فخور لأني

---

(1) Emile Bréhier : hisroire de la philosophie I, op. Cit, pp 314 – 335.

(2) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير و الشر، مرجع سابق، I فقرة 7، ص 20.

(3) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 51. و ول ديورانت: قصة الحضارة- حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 171.

(4) Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance I, op. Cit, I aph 181, p 78.

أشعر بطبع أبيقور كما لم يشعر به أي امرئ من قبل ... أرى عينيه تتأملان بحرا فضيا مترامي الأطراف ... و سعادة كهذه يعرف أن يبتكرها فقط من عانى من دون توقف، سعادة عين سكن بنظرها بحرالوجود ... إنه لم يكن من قبل على الإطلاق تواضع للذة شبيه بمثل هذا التواضع " (1). إننا يمكن أن نفهم هذا التعاطف من نيتشه مع أبيقور في اشتراكهما بالآلام الجسمانية، فكما هو معروف أن أبيقور قد عانى ألام الجهاز الهضمي و البولي، بحيث كان يقتنع في أكله بشيئ قليل من الخبز و الماء، من أجل تفادي الآلام الشديدة. و نفس الحالة تقريبا عاناها نيتشه، مع اختلاف طبيعة المرض. و يظهر ذلك في رسائله المختلفة، حيث كتب إلى " بيتر غاست " سنة 1881 مايلي: " عيناي في حالة جد متدهورة، ففي هذه اللحظة على سبيل المثال، وبعد العمل الذي قمت به في هذا الشتاء، يجب علي عدم قراءة أوكتابة و لو كلمة لعدة أيام..." (2). و يصف مرضه الشديد في سيرة حياته قائلا: " و في السنة نفسها التي انهارت فيها حياته (أبيه) انهرت أنا أيضا، ففي سن السادسة و الثلاثين، تدنت حيويتى إلى أدنى نقطة لها...و في ذلك الوقت (1879) استقلت من عملي كأستاذ في جامعة بال... " و يواصل في موضع قريب: " لقد كان بيتر غاست – و لازال أنذاك طالبا في جامعة بازل و مكرسا نفسه لي – هو المسؤول عن الكتاب (إنساني، إنساني جدا) فبرأسي المصدعة الملفوفة في الأربطة أمليت عليه بينما كان هو يكتب و يصحح"، " وسط الكرب الناجم من الصداع المستمر لمدة اثنيتين و سبعين ساعة و النوبات العنيفة من الغثيان..." (3).

إن من عانى الألم كثيرا، مثلما حصل مع أبيقور، لا يسعه إلا أن يفكر في الأتراكسيا، أى زوال هذا الألم و خلو 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. و قد عبرت لوسالومي* عن ذلك في أحد كتبها قائلة : كان نيتشه ملزما بالعيش بعيدا عن الناس، بسبب ألامه و عذاباته التي تدفعه إلى العزلة، لكي يتحمل

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، I فقرة 45، ص 64.

(2) Julien Hervier : préface de AURERE, Op.Cit, p I.

(3) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، فقرة I– 1 و VI– 5 ، ص 23–24–112.

* لو فون سالومي Lou Andreas Saloumé كاتبة روسية، ولدت في سان بطرسبورغ (1861– 1937) . التقى بها نيتشه سنة 1882 بروما حيث كان عمرها واحدا و عشرين سنة، أعجب بسحرها بحيث سماها " الروح العالية " و اعتبرها أكثر النساء ذكاءا. لكن مشروع الحياة المشتركة بينهما فشل رغم إلحاح و إصرار نيتشه. و بعد أن تزوجت من فريدريك كارل أندرياس أخذت لقبه. كما تعرفت على العديد من الشخصيات المعروفة أمثال سجموند فرويد و الشاعر ريلكه. ألفت كتابا عنوانه " فريدريك نيتشه من خلال مؤلفاته " و هو 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, 4e trimestre 2001 paris, p 34.

- Ernst Pfeiffer : préface de Fridrich Nietzsche à travers ses œuvres,Op. Cit, pp 7-15.

هذه الآلام، حيث كتب ذات مرة : " أريد أن أعلن عن الكثير من رغباتي، لكن أريد أكثر أن أعيش معك. لأن ها هنا حديقتي الأبيقورية " (1).

كما نجد نيتشه يوافق بصورة إيجابية على أراء أبيقور الميتافيزيقية، أي المتعلقة بالموت و وجود الآلهة و العناية. لقد كان، حسب أبيقور أكبر سبب لحالة القلق بالنسبة للإنسان هو الخوف من الموت. و هذه الفكرة لم تكن شائعةعند اليونان، بل هي من نتائج فتوح الإسكندر، لذا كان يجب حسب أبيقور جعل مهمة الفلسفة العمل على إزالة هذا الاعتقاد(2). و بالفعل فقد عمل أبيقور على إنجاز هذه المهمة، و هذا ما نلمسه في رسائله إلى مينيسي حيث يقول في إحداها: " إن الموت، لا يعنينا لأنه عندما نكون هنا، فإن الموت تكون غير موجودة، و عندما يحضر الموت، لا نوجد نحن " (3).

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." و يواصل في موقع قريب: " لكن الأكثر جمالا – عند الأبيقوري– هو كونه مجرد من خوف الآلهة، إنه يؤمن باستقامة العقل، الذي لا يعض بالتوبة...و هو يعيش دائما في موقف من الشجاعة القصوى، و يتميز بصورة كبرى عن الرجل المسيحي، لأن هذا الأخير يعيش على الأمل، وعلى الوعد الذي يسليه في العفو و الحب الإلهي: في حين أن إبيكتيت épictiète لا يرجو أو يأمل شيئا " (4).

و المسألة 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 و إهتماما بأبنائهم من إهتمام الإله بأبنائه... لقد بلغ من العمر عتيا بحيث أهمل أمر أولاده تماما... " (5).

إن الشيئ الذي أثار مسألة العناية الإلهية عند أبيقور هو مشكلة الشر التي طرحها طرحا دائما و لا 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، و هو لا يستطيع ؟ إنه لو صح ذلك لكان

---

(1) Lou andreas-Saloumé : Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, Op. Cit, p 92.
(2) ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان،الجزء 8، مرجع سابق، ص 168.
(3) بيار بويانسي: أبيقورس، مرجع سابق، ص 105.
(4)Friedrich Nietzsche: Aurore, Op. Cit, aph 72 – 546, pp 63 – 277.
(5)Friedrich Nietzsche: ainsi parlait zarathoustra, Op. Cit, III, des transfuges 2, pp 168-169.

* ديفيد هيوم David Hume (1711–1776) مؤرخ و فيلسوف اسكتلندي، من أنصار المذهب التجريبي، أثر بقوة في كانط و هذا باعتراف هذا الأخير. اشتهر بنقده للميتافيزيقا و الدين و مبدأ 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.

عاجزا.أم أنه يستطيع لكنه لا يريد ؟ إنه لو صح ذلك لكان غير ّخير. أم أنه قادر و يريد في آن معا ؟ و في 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 إني أنكر العناية الإلهية و أنكر أن يكون للعالم حاكم أسمى يوجه مجرى الأحداث، و يعاقب الأشرار بالعار و الخيبة، و يجزي الأخيار بالشرف و النجاح في كل مشاريعهم. لكني، بالتكأيد، لا أنكر مجرى الأحداث نفسه الذي يبقى مفتوحا للبحث و الفحص أمام كل واحد " (2).

بهذا يكون أبيقور قد وجه طعنة للمسيحية و لكل الديانات التوحيدية، و في هذا الشأن يقول نيتشه: " أبيقور صارع العبادات السردابية، و كل المسيحية الكامنة. فإنكار الخلود كان في هذه الحقبة تحريرا و خلاصا حقيقيا. لقد انتصر أبيقور وكان كل روح محترم في الإمبراطورية الرومانية أبيقوريا. حينها ظهر« بولس »... عبقري داهية ضد روما، و ضد «العالم » " (3). إن تبرير النزعة الأبيقورية المضادة للمسيحية يكمن في نظريته حول إنكار حياة ما بعد الموت، و التقليل من أهميتها إطلاقا، و فصل العالم الإنساني عن العالم الإلهي كتبرير مقبول لمعضلة الشر. و كل هذه المبادئ قد ّبشر بها زرادشت و جعلها أهم تعاليمه التي قام بنشرها بين أتباعه. و هذا التأثير الكبيرنلمسه لدى نيتشه . فهو يقول عن هذه الشخصية المهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية : " الكفاح ضد « الإيمان التقليدي » كما أسسه أبيقور، كان بمعنى مستقيم كفاحا ضد المسيحية قبل وجودها، وكفاحا ضد العالم المسن و المريض، الذي أظلم و أفسد الأخلاق، القائمة على التصرف بأحاسيس الذنب " (4).

لقد استطاع أبيقور بهذا المعتقد الجديد أن يعثر على الحل النهائي للمشكلة التي أرقته، و هي الخوف من الآلهة، فرغم اعترافه بوجودها و بحسيتها إلا أنها لا تنهمم أو تهتم بالإنسان. و بالتالي 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 جدا، و مقبول إلى أقصى الحدود (5).

و ما جعله يصف أبيقور بكونه " المحارب المستبق للمسيحية "، و بصورة شبه ضرورية للأفلاطونية على اعتبار أنها تمهيد يوناني للديانة المسيحية. إن أبيقور مضاد للمسيحية لأنه

---

(1) ولتر ستيس: الدين و العقل 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.

(3) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 58، ص 174.

(4) Friedrich Nietzsche : La Volonté puissance, I, Op. Cit, I, aph 388, p 186.

(5) Friedrich Nietzsche : Le Voyageur et son ombre, Op. Cit, aph 7, p 223.

عمل على تحقيق " الطمأنينة لكن دون تعال "، و هذه الصفة هي التي وصف بها كارل ياسبرز مشروع أبيقور (1). و هو وصف مطابق إلى أقصى الحدود، و الأكيد أن نيتشه كان سيوافق على هذا الوصف، لو كان لاحقا لياسبرس و ليس سابقا له.

ج- مظاهر انحطاط الأبيقورية:

رغم التقارب و القبول و التعاطف الذي أظهره نيتشه تجاه فلسفة أبيقور و شخصه، إلا أنه لا يلبث أن يكشر عن أنياب النقد، و يظهر أسلحة التهديم و التجريح تجاه هذا الفيلسوف. و المسألة الأولى التي انتقد فيها نيتشه الفلسفة الأبيقورية هي مسألة الأخلاق و القيم. فهو يقول في كتاب " ماوراء الخير و الشر " مستهدفا الأخلاق الأبيقورية و كل المذاهب القريبة منها و الممتدة عنها ما يلي: " تعتبر مذاهب اللذة، و التشاؤم، و النفعية و السعادة – كل تلك الأنساق التي تقيس قيمة الأشياء بناء على اللذة، أو الألم اللذين يصاحبهما أي بناء على حالات و وقائع رديفة – رؤى سطحية ساذجة " (2).

هذه السطحية و السذاجة التي لاحظها نيتشه في أخلاق السعادة و اللذة، تتعمق أكثر لتتحول إلى الجمود مثل الجماد تماما، أو كالسبات الذي تلجأ إليه العديد من الحيوانات كطريقة لمواجهة قساوة المحيط. و هو ما عبر عنه في الكتاب المجاور للسابق؛ أي " جينيالوجيا الأخلاق " : " أبيقور، هو هذا العقل الصافي و المتزن، مثل أي عقل إغريقي، و لكنه عقل يعاني، و الذين يعانون و يشعرون بضيق كبير يعتبرون الإحساس المنوم الذي يثيره العدم و الهدوء أثناء السبات العميق، باختصار يعتبرون انعدام الألم هو الخير الأسمى، و أم القيم ... و الإيجابي نفسه " (3).

إن ما يمكن أن نفهمه هنا هو أن الفلسفة الأبيقورية، من خلال الهدف الذي رسمته (السعادة و الطمأنينة) و الوسيلة المعتمدة (اللذة و انعدام الكدر) إنما تعكس نفسية متعبة، و روحا راكدة، لأنها تعبر عن " فلاسفة منهكين يطلبون راحة أعضائهم و استرخائها، و ينشدون السلام و الصمت. وهذا المطلب ليس هومطلب إرادة القوة المستندة إلى وظائف الجسم و الصحة، إن سعادة الراحة إنما هي سعادة الضعفاء المنهكين المعدمين... والبحث عن اللذة هو علامة إنهاك فيزيولوجي، و شلل للإرادة " (4).

و من هنا يظهر السبب الذي دفع نيتشه إلى رفض الأخلاق الأبيقورية و التقليل من شأنها: إنه تعارض " إرادة القوة " كحقيقة ثابتة وراء كل مظاهر الحياة و الأفعال الإنسانية مع فكرة السعادة و الأتراكسيا الأبيقورية. يقول نيتشه بخصوص هذه النقطة : " اللذة هي الإحساس بنمو القوة

---

(1) كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الرابعة، 1988، ص 91.

(2) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير و الشر، مرجع سابق، VII فقرة 224، ص 137.

(3) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، III فقرة 17، ص 119.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 426.

وحالة اللذة، التي نسميها النشوة هي بالتحديد إحساس مرتفع و متزايد بالقوة " (1). إن مبدأ الشعور باللذة، كمعيار نفسي مرتبط بالفعل الأخلاقي، يتعارض مطلقا مع مبدأ إرادة القوة، القوة التي تعمل على التزايد و النمو. لأن السعادة الحقيقية هي التي تمتزج فيها القوة المتنامية باللذة و المرح و الاندفاع في وحدة متماسكة. و بلغة أكثر ألفة بالنسبة للعبارات النيتشوية، فإن الأخلاق الأبيقورية تمثل أخلاق العبيد، و هي أخلاق تنشد الهدوء و السكينة و الاطمئنان و الانكماش، في حين أن أخلاق السادة هي تلك الأخلاق التي تشرع دون خوف، و تسعى إلى الابتلاع و السيطرة، إنها الأخلاق المتحركة و الناشدة و النشيطة و ليس الساكنة و الثابتة مثلما دعا إلى ذلك أبيقور (2).

هناك مسألة أخرى أثارت الآلة النقدية – التجريحية النيتشوية، هي الثيولوجية الأبيقورية التي تستمد الكثير من عناصرها من نظرية الأخلاق ذاتها. فلنتأمل كيف ربط نيتشه بين العنصرين: الأخلاق و الدين عند الأبيقورية في قوله : " الأبيقورية هي عقيدة الخلاص الوثنية، و أبيقور كان منحطا نمطيا: لقد كنت الأول في معرفة كيف كان. إنه الخوف من الألم، حتى من أضأل قدر من الألم. وعلى هذا المذهب أن ينتهي بأية طريقة إلى ديانة المحبة " (3).

إن الترسيمة الأخلاقية الأبيقورية في نهاية المطاف، تهدف إلى انتشال الفرد من الحياة الزاخرة بالحركة و النشاط و الصراع و الحروب، و وضعه في موضع ساكن خال من كل ألم، مما يخلق نوعا من المحبة و الرأفة و التعاطف بين الأفراد بسبب هذا الضعف و الاشتراك في مطلب درء الألم. وكل هذه المصطلحات كما لاحظ ذلك نيتشه، لا يمكن أن تكون إلا مصطلحات القاموس المسيحي الأكثر استعمالا، و لو في زمن سابق على ظهورها.

و في مكان آخر نجد نيتشه يطور و يعمق الفكرة، بخصوص علاقة الأبيقورية بالمسيحية قائلا: " يوجد كذلك في المسيحية شكل للروح الأبيقورية، التي انبثقت من فكرة أن الله لا يفرض على الإنسان شيئا ما، و ما على الإنسان إلا العمل على تكملة وجوده، و هذا ما يجعل الفضيلة و الكمال المسيحيين ممكني البلوغ " (4). و يواصل مقارنا مقاربا بين المسيحية و الأبيقورية: " هكذا تعلمت شيئا فشيئا، أن أفهم أبيقور، نقيض المتشائم الديونيزوسي، كما المسيحي الذي ليس في الواقع سوى نوعا من الأبيقوري، شبيها له و رومانطيقي في الأساس " (5). إن ما يمكن فهمه من هذه النصوص المتتالية هو أن الأبيقوري لا يمكن أن يكون يونانيا من النمط الديونيزوسي الأصيل، لأنه يسير و يفكر وفق مبدأ إمكانية الانفلات من صخب الوجود، و الهرب منه تجاه حياة أكثر هدوءا و أخوة. و كل هذا

---

(1)Friedrich Nietzsche : La Volonté de puissance I, Op. Cit, II aph 398 – 438, pp 366 – 384.

(2) صفاء عبد السلام على جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص 320.

(3) فريدريك نيتشه: عدو المسيح: مرجع سابق، فقرة 30، ص 89.

(4)Friedrich Nietzsche: Humain, trop humain, II, Op.cit, I aph 96, p 66.

(5) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، V فقرة 370، ص 231– 232.

يناقض النظرة التراجيدية للكون، التي تقوم على مبدأ قبول هذا الصخب و الفوضى، و الفرح بالوجود كما هو و على حاله، و التمسك به رغم كل الانتكاسات. في حين أن الأبيقورية القريبة من المسيحية، كانت تعمل على التخلي عن الوجود بكل طيبة خاطر: " أفلا يكون الاحتفاء اليوناني – يقول نيتشه – بالهلينية المتأخرة، مجرد غروب متوهج ؟ و تكون الإرادة الأبيقورية (المواجهة) للتشاؤم مجرد تحذير لمن يعاني " (1). و ينتهي نيتشه إلى الإعلان صراحة أن أبيقور إلى جانب فلاسفة آخرين عاشوا في زمن متقارب – سوف ندرسهم لاحقا – هم : " أشكال للانحطاط اليوناني " (2). و هكذا، و رغم كل ماقام به أبيقور من كفاح مستبق ضد الديانات التي تؤمن بالعناية الإلهية و الخلود بعد الموت، إلا أن كفاحه ناقص، ناقص جدا، إلى درجة أنه لم يستطيع الخروج من حيز الانحطاط الذي دشنه سقراط و يوربيديس الشاعر.

2- الرواقية *: المسيحية قبل الأوان.

إن تناول نيتشه للرواقية شبيه جدا لتناوله الأبيقورية، إذ لم يخصص لها كتابا مستقلا، أو فصلا محددا، و لا موضوعا بعينه، بل كان يتطرق إلى فلسفتها بصورة منفصلة و متقطعة، و يشير إليهم كلما كانت مناسبة الموضوع قريبة من مبادئهم، أو حتى بصورة مفاجئة منفصلة. و عملية جمع شذرات نيتشه حول الرواقية، و ترتيبها في سياق عقلي منطقي، يكشف في العموم على " الموقف الهجومي و التدنيسي " لهذه الفلسفة، بسبب ابتعادها و انحرافها عن مسار الفلسفة اليونانية في مجدها

---

(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 و المعارضة للأبيقورية، أسسها زينون من كيتيوم التابعة لقبرص. عاش بين 336 و 264 قبل الميلاد، يقال أنه تحصل على كتب أكزانوفان و أفلاطون، و بعدما قرأهما قرر الرحيل إلى أثينة لمقابلتهما. و هناك رواية أخرى (رواها ديوجين اللائرتي) تقول إن سفينة زينون غرقت في البحر، و وصل إلى أثينة مفلسا، فجلس جوار مكتبة يقرأ " ذكريات "أكزانوفان، فأعجب بشخصية سقراط، فنصح بأقراطليس الكلبي، و أصبح من أتباعه. بعد ذلك أنشأ مدرسته المستقلة تحت أعمدة الاستواء بوسيلى Stoa Poecile. و من هنا سميت الرواقية. من أهم مؤلفات زينون نجد كتاب" الجمهورية ". و تقسم الرواقية من حيث تطورها التاريخي عادة إلى ثلاث مراحل هي: الرواقية القديمة (زينون و تلاميذه المباشرين) و الرواقية الوسطى (برئاسة ديوجين البابلي و خلفاؤه) و أخيرا الرواقية الرومانية (سنيكا – إبيكتيتوس – الإمبراطور ماركوس أوريليوس). بتصرف عن الكتب التالية:

- ول ديورانت: قصة الحضارة- حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 177.
- جمال الدين سعد: الرواقية – دراسة و منتخبات، 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.) و تجدر الإشارة إلى أن كتاب عثمان أمين من أقدم و أهم الدراسات العربية المتخصصة في الرواقية و هذا بشهادة كل الكتاب اللذين أنجزوا دراسات لاحقة عن هذه المدرسة. و للأسف لم نتمكن العثور عليه، رغم المجهود الذي بذلناه و السعي الذي سعيناه في ذلك.

الأول، مجد العصر السابق لسقراط. و رغم 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 – و لو رفيع – يربط مذهب الرواقية بأحد أكبر ممثلي العصر التراجيدي، واحد من " أفضل أجداد نيتشه ": هو هيراقليطس الآفزي. لذا يمكن جعل قراءة نيتشه لفلسفة الرواق تنقسم إلى قسمين؛ الأول يبرز الوجه الإيجابي متمثلا في العودة إلى هيراقليطس و التشرب من فلسفته، و الثاني يتمثل في الوجه السلبي الذي يعكس الانحطاط و الضعف بسبب زيف شعار " العيش الموافق للطبيعة " و " القرب من السامية و المسيحية ".

أ– **العودة إلى هيراقليطس؛ أمل إحياء التراجيدي:** يقول نيتشه متفائلا بوضعية الفلسفة الرواقية: " على الأقل الرواقيون استخدموا كل أفكارهم الرئيسية من هيراقليطس، و يظهر عندهم أثره " (1). لكن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا المقام : ماهو المجال الذي تأثر فيه الرواقيون بهيراقليطس ؟ و ماهي على وجه الخصوص الفكرة التي أخذوها و نقلوها عنه ؟ ثم – و هو الشيئ المهم – على ماذا يعبر هذا التأثر و النقل: هل على هيراقليطية الرواقية، أم على العكس يدل على رواقية Stoïciser هيراقليطس، ومن ثمة تشويه تعاليمه و مبادئه و نظرته التراجيدية للكون ؟

إن نظرة سريعة على كتب تاريخ الفلسفة اليونانية تكشف على اتفاق فيما بينها، في نقطة مهمة؛ و هي أن الكسمولوجيا أو الفيزيقا أو علم الطبيعة، هو المجال الذي نقل فيه الرواقيون بعض الأفكار الهيراقليطية (2). فهم يعتقدون مثل حكيم آفازيا أن الكون مادي، و أن الجسمية هي الخاصة الحقيقية والأساسية لكل كائن أو موجود، وهذا ما يجعل المعرفة الإنسانية حسية بالضرورة، تبعا 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 و من جهة أخرى، فإن الكون حسب فلسفة الرواق ينقسم إلى مبدأين: الأول منفعل متأثر و هو الذي يشمل المادة، و الثاني فعال مؤثر و هو الذي يشمل النار أو الحرارة. و هذه الفعالية للنار تجعلها هى أصل الكون، مثلما أقر بذلك هيراقليطس، ففي البدء كانت النار في الخلاء اللامحدود و الغير متناهي، مفردة ليس معها من المواد الأخرى أي شيئ، و بعد توترات و تحولات ظهر الهواء منها، ثم الماء و التراب. و هذه النفس، حسب الرواقية، ولدت في الماء " بذرة مركزية " و هي ما يمكن تسميتة باللوغوس أو قانون العالم (3).

بأخذهم بهذا التفسير للكون و المعرفة، المأخوذ من هيراقليطس أصبح الرواقيون من أكبر

---

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

(2) و هذه الكتب هي: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 281. و فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 519. و عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني: مرجع سابق، ص 24.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 300– 303.

ممثلي الفلسفة المادية، المناهضة للمثالية التي تأسست على يد بارمنيدس، و تهيمنت و استأسدت على يد أفلاطون، وهو ما عبر عنه أحد مصادر الفلسفة الرواقية المتأخرين، ونعني به " سكستوس أمبيريكوس "* الذي قال : " كل علة إنما هي جسم في نظر الرواقيين، و هي تترك أثرا لا جسميا في جسم ما. فالسكين جسم، و اللحم جسم، والأثر الذي يتركه السكين في اللحم إذ يقطعه، صفة لا جسمية. مثال آخر: النار جسم، و الحطب جسم، و حصول الاحتراق صفة لاجسمية " (1).

لم يتأثر الرواقيون بفيزياء هيراقليطس و ماديته 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، و الفانون خالدون و أحدهما يعيش بموت الآخر. " أو عندما يقول: " حين يولدون يرغبون في الحياة و في لقاء مصيرهم (الموت) و يخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم. " أو: " الطريق إلى أعلى و الطريق إلى أسفل واحد "،أو " البدء و النهاية في محيط واحد " (2). فإنه يقصد ما يقصده نيتشه بالعود الأبدي للمماثل، وما تقصده الفلسفة الرواقية التي تبنت نفس الفكرة بقولها إن حركة و سيرورة العالم ليست مستقيمة و سهمية (مثلما تشير إلى ذلك الديانات التوحيدية) إنما هي حركة منحنية دائرية ضرورية، أي أن " الدور هو الذي سيسير فيه العالم الثاني – بعد انقضاء و احتراق العالم الأول – و كل عالم تال سيكون مماثلا في كل شيئ مع الدور الذي سار فيه العالم الأول " (3). إننا نلاحظ بوضوح و من خلال ما تقدم انتقال فكرة العود الأبدي كما تصورها هيراقليطس إلى الرواقية، و هي نفس الفكرة التي كشف عنها نيتشه، و أراد أن يجعل منها حقيقة علمية مؤسسة بعدما كانت عند اليونان مجرد فرضية ميتافيزيقية.

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 و النابذة لكل حكم أخلاقي على الوجود، و اعتباره مظهرا بريئا من أي إدانة ؟

يقول أحد المهتمين بالفلسفة اليونانية و الألمانية على حد سواء، و هو " كوستاس أكسيلوس "*

---

*Sextus Empricus فيلسوف روماني متأغرق عاش حوالي 250 للميلاد، إلى جانب نقله للنصوص الرواقية، نقل و دقق الفلسفة الريبية.

(1) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق – دراسة و منتخبات، مرجع سابق، ص 87.

(2) مصطفي النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ– قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ص 84.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282.

*Kostas Axelos فيلسوف يوناني ولد سنة 1924 ، درّس في السربون و كان رئيس تحرير مجلة Arguments، و أسس سنة 1960 سلسلة براهين. يظهر اهتمامه من خلال مؤلفاته " ماركس مفكر التقنية " 1963، " هيراقليطس و الفلسفة: الاستيعاب الأول للكائن في صيرورته الكلية " 1968، " محاولات فلسفية " 1952 باللغة اليونانية. كما ترجم "شذرات هيراقليطس الآفازي" 1958.

مجيبا عن السؤال السابق: " أخذ الرواقيون عددا من المواضيع الهيراقليطية، وظفوها و طوروها في اتجاههم، و قاموا بصبغ هيراقليطس بصبغة رواقية Stoïciser ... حيث استعانوا بالتصور الواحدي و الكوني الهيراقليطي، و وظفوه 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. و بهذا فقد أنتج الرواقيون من البذرة المنقولة من الحقل الآفازي، ثمارا لا تمت إلى خصائص فلسفته بأي صلة: " فالرواقيون الذين حاولوا تفسير هيراقليطس، أسفوّا بأفكاره و أضعفوها، إذ حولوا تصوره الجمالى الأساسي القائل: إن الكون لعبة، تأويلا إنسيا فجا؛ و نشروا أخلاق القبول بمصائب الدهر و نوائبه و بلاياه و السكون تحت تصاريف الأقدار و مجاريها بلا مقاومة أو مواجهة ... لقد حولت هذه الفلسفة أفكار هيراقليطس إلى فلسفة ضعف و ريبة و فلسفة تدعو إلى ألا تثق العين اليمنى في العين اليسرى " (2).

و الذي يتضح لنيتشه أن الرواقيين رغم استعانتهم و قبولهم بأفكار هيراقليطس، إلا أنهم في الحقيقة أضعفوه بعد عملية تأويل تصوراته. أما فكرته الجمالية حول اللعبة الكونية، فقد اختزلوها و اختصروها إلى الفطنة الغوغائية (أو الاعتقاد العامي) الذي نوليه للمناسبات و المصادفات التي يهبها لنا العالم (3). بمعنى أنهم فهموا فكرة كون العالم مجرد لعبة في يدي زيوس، خاضعة لضرورة عمياء لا منطق لها، كمصادفات لا ينتظرها الإنسان أصلا. و لئن أحسن الرواقيون، حسب نيتشه،اختيار الأسلاف و الاقتباس منهم، إلا أنهم في نهاية المطاف قد أساؤوا الفهم و أخلوا التفسير و التوظيف. و بهذا الخطأ و التشويه، تتوالى نكسات و نقائص الفلسفة الرواقية.

ب- الشعارات المضللة، الأصول السامية* و حياة الحجر: " العيش وفق مقتضى الطبيعة" هو الشعار و القاعدة السلوكية الأكثر شهرة في تاريخ الفلسفة عموما، و الفلسفة اليونانية على وجه الخصوص. و بهذا الشعار أيضا اشتهر اسم الرواقية، و أصبح على لسان المتخصصين و غير المتخصصين. و لئن كانت هذه القاعدة قد استهوت الكثير من العقول، ودافع عنها عدد ليس بقليل من الناس، فإن نيتشه يقول عن هذه القاعدة أو الشعار ما يلي: " تريدون أن تحيوا طبقا للطبيعة... ؟ آه، أيها الرواقيون الأفاضل، يالتضليل بالكلمات ! ... أليس معنى أن نحيا بالضبط هو إرادة أن نكون شيئا آخر غير هذه الطبيعة ؟ أن نحيا، أليس أن معناه أن نقوّم، أن نفضل ... أن نريد كينونة مغايرة ؟

---

(1) Kostas Axelos : Héraclite et la philosophie, la première saisie del'être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, paris, 1968, p 224.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 252 – 253.

(3) 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 السامى Semite و هو الشخص المنحدر من أصول ترجع إلى سلالة سام بن نوح حسب الميثولوجيا اليهودية.

حين تزعمون بأنكم تقرأون بحماس قانون شرائعكم في الطبيعة، فإنما تريدون شيئا آخر، أيها الممثلون الغريبون و الخادعون لأنفسكم ... تريدون تعميما للرواقية... إذ ما الفلسفة سوى هذه الغريزة المستبدة: إرادة القوة في هيئتها الأكثر ثقافة " (1).

إن مفكرا ينخدع بالكلمات – حسب المنظور النيتشوي – سوف يفهم عبارة " عش على وفاق مع الطبيعة " على أساس تطابق الحياة الأخلاقية مع الحياة العقلية، أى " عش على وفاق مع العقل " لأن الرواقية تتصور الكون بأنه يسير وفق قواعد منضودة ثابتة مطردة لا تبدل فيها، هذا من جهة و من جهة أخرى فإن الطبيعة الإنسانية المتأصلة ليست شيئا آخر إلا العقل، و هذا يعني أن الإنسان إذا طابق و وافق و ساير العقل فإنه في الحقيقة يطابق ذاته مع الطبيعة، و يحقق هذا الانسجام و السعادة و الخير معا (2).

لكن من منظور الريب النيتشوي، فإن هذه العبارة لا تعكس سوى مسألة أساسية و لها فروع تنبثق منها: المسألة الأساسية هي أن هذا الشعار يعكس إرادة القوة و السيطرة، لكن تحت غطاء مضلل. إذ الرواقية تريد " الهيمنة " لكنها تظهر الوفاق و الانسجام. وهذا ما يجعلها فعلا تستعمل الشعارات المضللة، و بذلك فهي تقترب من الفكر الإيديولوجي*. كما أن هذا الشعار يعبر عن أنانية مفرطة، و يظهر 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 و بالقوة : " عش وفق مقتضى الرواقية ". و هذا ما جعل " ديفيد هيوم " يقول عن هذه الفلسفة ما يلي: " فلسفة أبيقطيتيس و سائر الرواقيين مجرد سستام (نسق) للأنانية، أكثر لطفا " (3).

هذا، و تكشف الترسيمة الأخلاقية الرواقية، عن أحد أهم المصادر التي اعتمدت عليها، إلى جانب فلسفة هيراقليطس؛ و هو المصدر السقراطي. فتأكيدها و إلحاحها على التصرف وفقا للطبيعة العاقلة، هو عودة إلى المعادلة الأخلاقية السقراطية، و هو حنين للإنسان النظري بالأساس – هنا يجب أن نتذكر بأن زينون قد أعجب بشخصية سقراط من خلال اطلاعه على كتاب أكزانوفان المسمى " ذكريات " – الذي يبحث عن المفاهيم المجردة، و يماهي بين العلم (العقل) و الفضيلة (الخير).

---

(1) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير و الشر، مرجع سابق، I فقرة 9، ص 21.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282 – 283.

* نستعمل هنا مصطلح الإيديولوجيا بمعنى ذلك الفكر الغير اكتفائي، الذي لا يكتسب نسقا إلا من فسيفساء، بمعنى إنه يوظف كل فكر مجاور له من أجل إثبات أطروحته بأي ثمن و لو على حساب الحقيقة. و نجد الدكتور محمد الشيخ في كتابه القوي عن " نقد الحداثة في فكر نيتشه " عند الحديث عن الرواقية يستعمل عبارة " الأدلوجة الرواقية ". و بالنسبة لمعنى الإيديولوجي فإنه مستوحى من كتاب: تهامي العبدولى: أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الاسيوية و دار البلد، دمشق، الطبعة الثانية،2005، ص 265.

(3) ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مرجع سابق، فقرة 34، ص 67.

فالجاهل لقواعد الكون و الطبيعة العاقلة، لن يستطيع أن يكون حكيما و فاضلا، لذا فالرواقية ماهي إلا تكرار لمبادئ سقراط الأخلاقية (1). هذه الأخلاق التي عمل نيتشه على إبراز زيفها، بسبب تعارضها مع الأخلاق المأساوية. وهناك شيئ آخر لاحظه نيتشه بخصوص مصادر الفلسفة الرواقية، فبالاضافة إلى أخذ الرواقيين من هيراقليطس بعض المواضيع الكوسمولوجية و الميتافيزيقية، و أخذهم عن سقراط مسائل الأخلاق والسلوك، أخذوا من الفلسفة الكلبية نموذج الإنسان الحكيم. و كل هذا الأخذ يجعلنا نطرح مشكلة " الأصالة في فلسفة الرواق "، ففلسفتها حشد لمجموعة من المبادئ المنفصلة الأصل و المنبع، تم تذويبها في نسق جديد، و هذا الأمر يذكرنا بما قام به أفلاطون سابقا بخصوص نظرية المثل. لذا يمكن لنا القول أن " الهجانة الأفلاطونية انتقلت إلى الفلسفة الرواقية " (2).

لكن أسوأ شيئ ترتب عن الأخذ بالمبادئ السقراطية عند الرواقية هو الوقوع في " حياة الحجر، أو استحجار الحياة الأخلاقية " لأن استبعاد العنصر الانفعالي من الفعل الأخلاقي، و استبقاء ماهو عقلي فقط يؤدي إلى المطالبة بنمط حياة ساكن و هادئ، خال من كل فوضى أو انزعاج، أو خلل في الفعل. إن الرجل الحكيم هو الذي يتحكم في زمام الأمور، و يتظاهر بالصلابة و الهدوء العميق(3) مما يجعله شبيها بالحيوانات القليلة الحركة، و التي تطلب الراحة و الهدوء المميت، مستلقية مستمتعة بالشمس و الماء و الكلأ، منعزلة عن كل اظطرابات الغابة و حروبها. إن الرواقي بهذه الأوصاف لا يمكن إلا تشبيهه بحيوان الكركدن الذي تنطبق عليه أحسن الانطباق الصفات السابقة بشكل كامل. و كل هذه المزايا المطلوبة في الرجل الرواقي تجعله من الناحية الأخلاقية: " عرضا من أعراض شلل الطاقة، لأنه يقاوم الألم بواسطة الجمود و التحجر، في حين أن الإنسان المحارب هو الذي يسعى طوعا و إراديا باحثا عن الألم " (4).

هذا، و يتناول 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 الهلينستي المتأغرق* الذي ظهرت فية الفلسفة الرواقية ؟ حيث انمحى الفاصل بين الشرق و الغرب ؟

---

(1) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 40.

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

(3) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, op. Cit, I aph 339, p 126.

(4) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance II, traduction de G. Bianquis, N R F Gallimard France 24e édition 1948, IV aph 33, p 237.

* أو الحضارة الهلينستية التي تربط عادة بفتوحات الإسكندر المقدوني، حيث امتزجت الحضارة الإغريقية الغربية بالحضارة الشرقية (فارس، الهند و مصر...) فبعدما استولى الإسكندر على حكم الملك "دارا بن دارا " أتلف كل المعالم المادية للحضارة الفارسية و خرب كل مكتوبها، لكنه أخذ ألواح العلوم الطبية و الفلكية الفارسية إلى بلاد اليونان. وبعدما كانت الثقافة اليونانية محلية، أصبحت بعد الفتح ثقافة مشتركة بين كل دول البحر الأبيض المتوسط، و أصبحت الإغريقية لغة الفكر الضرورية لكل مثقف. بتصرف عن الكتب التالية: =

للإجابة على هذا السؤال، يرجع نيتشه إلى الأصل الحقيقي لشخصية المعلم و المؤسس الأول، أي زينون الأكتيومي، الذي يقول عنه في " إرادة القوة " : " أفلاطون، هذا المضاد للهلينية، 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 التعالى و حس المسؤولية، السلطة و الملكية المتزمتة القصوى للشخص المفرد، كل هذا من خصائص السامية) فالرواقي هو شيخ عربي cheik Arabe ، لكنه ملتف بقماط أو ثوب من التصورات اليونانية " (1).

إن هذا التصور أقره أيضا مؤرخ الفلسفة الفرنسي، " إميل برهييه " عندما لاحظ أن كل أفراد و أعلام الفلسفة الرواقية المشهوريين خلال القرن الثالث قبل الميلاد، ليسوا يونانيي الأصل أو العرق، بل على العكس فهم دخلاء و أجانب أو مهاجرين. و أوطانهم الأصلية هي المدن و الدول الواقعة على الحدود الهلينستية، أو الدول الشرقية المتشبعة بالثقافة اليونانية، هذه الدول في الحقيقة و لو أنها ليست شرقية أو سامية، إلا أنها و نظرا للقرب الجغرافي، فقد تأثرت بتقاليد و أخلاق العرق السامي المجاور لها (2).

و قد عبر عبد الرحمن بدوي عن هذه المسألة قائلا: " ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصا إذا لاحظنا أيضا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو من الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد فارس و بلاد اليونان ... فمن الناحية الجغرافية أيضا نجد إذا أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينة نحو الشرق " (3). و يقصد طبعا ظهور المدارس في شمال إفريقيا و الإسكندرية و حتى في الجزر اليونانية الواقعة في الشرق، أي آسيا الصغرى.

و إذا تأثرت الرواقية بتقاليد و معتقدات الثقافة الشرقية السامية، فإنها تكون أقرب إلى المسيحية منها إلى الوثنية. فالنقطة المشتركة بين الرواقي و المسيحى، هي العمل على إلغاء الانفعال و الطموح، و هما أحسن العواطف الإنسانية و أكثرها تعبيرا عن طبيعته الحقيقية، فهما أبناء الإرادة المتأصلة في الإنسان، كما أن الرواقي مثله مثل المسيحي، اعتبر كلا من " إيروس و أفروديت*

- Emile Brehier : Histoire de la philosophie I, Op. Cit, p 253.
- ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني و الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 85.
- لطفي عبد الوهاب يحى: 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.
(3) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 10.

* إيروس في الميثولوجيا اليونانية هو إبن زيوس و هو إله الحب كعاطفة بنائية (عكس الثاناتوس كعاطفة عدوانية تدميرية)، أما أفروديت، فهي ألهة الحب الشهواني أو الجسدي البحت، لذا فهي رمز الحب العامي المرتبط بالجمال الجسدي لا النفسي، و إذا 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 letres, paris, 1992, p 26.

كعباقرة للجحيم " (1). بمعنى أن الاستسلام للعواطف هو الشر بعينه، و هو شر يفهمه الرواقي بأنه عدم العيش بمقتضى الطبيعة العاقلة، و يفهمه المسيحي بمعنى اختراق أوامر الرب. و في كل الحالات فإن إيقاظ العاطفة لا يمكن أن نعتبره من خصال الحكيم بالنسبة للرواقي و المؤمن بالنسبة للمسيحي.

و قد وصل التقارب بين مذهب الرواق و مذهب المسيحية، إلى درجة جعلت القديس أوغسطين يقول معلقا على " سينكا " * و هو من أكبر ممثلي 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 و السلب، و الداعية إلى البساطة و التحكم العقلي في العواطف و الوجدان، كان ينطق بلسان حال المسيحية رغم وثنيته(2).

هذا، و دعت الرواقية إلى إلغاء التراتبية القاسية، و تأسيس الدولة العالمية. فقد أدانت العبودية، و رفضت هذا النظام الاجتماعي الذي قامت عليه أثينة و اليونان. وبعد أن اعتبر أرسطوطاليس العبودية أو قانون العبد و السيد من القوانيين الضرورية و الطبيعية، جاءت الرواقية و ثارت على ذلك، حيث اعتبرت أن: " العبودية من أعظم الأخطاء الفادحة التي ارتكبها الإنسان ضد الإنسان على وجه الإطلاق " (3). و بهذا حدث تراجع عن مبادئ التنظيم الاجتماعي اليوناني القديم، نتيجة للدعوة إلى المساواة، تلك المساواة التي تذمر منها نيتشه بقوة.

و ينتهي نيتشه إلى وضع الفلسفة الرواقية في موضع بعيد عن الثقافة الإغريقية التراجيدية، و قريب جدا من الديانات التوحيدية، و الفلسفات العقلية و المثالية عندما يقول : " « يجب عليك »هذا هو مبدأ الخضوع المطلق عند الرواقيين، و كذلك في النظام الديني المسيحي و العربي، و في فلسفة كانط كذلك. و فوق هذا المبدأ يوجد مبدأ أعلى منه و هو « أنا أريد » (الخاص بالأبطال). و فوق هذا المبدأ الأخير يوجد مبدأ آخر هو « أنا كائن » (الآلهة الإغريقية) " (4). بهذا أبعد نيتشه الفلسفة الرواقية عن " الثقافة الهلينية الحقيقية " المتمثلة في " الثقافة التراجيدية " خطوتيين و ليس

---

(1) Emile Faguet : En lisent Nietzsche, Op. Cit, p 85.

*لوسيوس أنايوس سينكا Sénèque (5 ق م – 65 ب م) ولد في قرطبة، درس الفلسفة الرواقية و الأبيقورية و القانون ثم مارس المحاماة، ثم تم استدعاؤه لتربية و تعليم " نيرون " الإمبراطور الروماني، و بذلك فهو مثل أرسطو الذي علم و أدَّب الإسكندر. كتب رسائل عديدة فيها يشرح الفلسفة الرواقية منها: مراسلات، مسائل الطبيعة، عن الحياة السعيدة، المقالات الفلسفية. بتصرف عن الكتب التالية:

- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 567.
- ول ديورانت: قصة الحضارة – قيصر و المسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء 9، مرجع سابق، ص 174.

(2) ول ديورانت: المرجع نفسه، ص 185. و George Morel : Nietzsche II, Op. Cit, p 285

(3) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب و الفن و الحياة، ترجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة المعهد العالى للفنون المسرحية، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص 133.

(4) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance II, Op. Cit, IV aph 439, p 335.

خطوة واحدة فقط. و جعلها رمزا للانحطاط و الدنو، 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 و السوقية:

إن اهتمام نيتشه بالفلسفة الكلبية، أقل بكثير من اهتمامه بالفلسفة الرواقية و الأبيقورية. فقلما يتخذ من هذه الفلسفة موضوعا لشذراته. و رغم ذلك فقد ناقش بعض مواقفها العامة من الحياة و القيم الإجتماعية. وقام بعرض حقيقة فلسفتها في جمل مختصة و معبرة، إضافة إلى إصدار أحكام قيمية على هذه الفلسفة التي كانت معاصرة لسقراط و أفلاطون.

أ- **ماهية الكلبية:** ظهرت الكلبية في القرن الثالث قبل الميلاد، و هي فترة كانت تمتاز بانتشار الفلسفة في كل المستويات، فقد تزاحم الشعب عليها. و كان كل فيلسوف يبحث عن طريق للسعادة، و يعتبر المنهاج الذي وضعه هو الأحسن و الأصلح، و الفلسفة الكلبية انخرطت في هذا التيار العام الذي ساد أثينة، و هو ما جعلها تقرر طريقة خاصة بها لتحصيل السعادة، رافضة كل الطرق الأخرى المقترحة من الفلسفات السابقة و المعاصرة (2).

يمكن أن نعتبر الفلسفة الكلبية، بمثابة الفلسفة المعارضة أو الندية، بمعنى أنها فلسفة تعمل على تكذيب الفلسفات الأخرى، و اعتبار كل الطرق التي حددتها غير صحيحة، و بالتالى فإن غير الكلبيين في نظرها غير سعداء، أو متوهمون للسعادة. و أهم مسألة خالف فيها الكلبيون بقية الفلسفات هي: الكرامة الإنسانية و إلغاء العبودية. فالفكرة التي يمكن أن نفهمها من تصرفات ديوجين السينوبي،

---

(1)هيجل: فينومينولوجيا الفكر، مرجع سابق، ص 169.

* الكلبيةcynique هو اسم لمدرسة يونانية، تم تأسيسها على يد الفيلسوف " أنتستينس " (440 – 336 ق م)الذي تتلمذ لجورجياس السوفسطائي ثم لسقراط. و أشهر أعضائها هو ديوجين السينوبي، المعاصر لأفلاطون، الذي كان ينعته بـــ: " سقراط الهاذي " (أي الذي يهذي). اختلفت الروايات بشأن التسمية، فهناك من يقول أن المدرسة سميت كلبية، لأنهم كانوا ينبحون كـــ " كلاب " ضد الأراء العامية، كما أنهم يعيشون عيشة كلاب متجاهلين كل ضروب الحشمة و المحافظة. و هناك من يقول أن المؤسس اختار ساحة " كلب البحر للتدريب الرياضي " التي كانت مخصصة للطبقات الدنيا و الأجانب، كمكان لإلقاء محاضراته. و هناك من يقول ان التسمية من وضع أعداء هذه المدرسة، إذ أن أنتستينس كان يسمى " الكلب الحقيقي = أفلو خوون، باليونانية ". بتصرف 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 و ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و مابعد الحداثة – حوارات منتقاة من الفكر الألمانى المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص159.

(2) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op. Cit, aph 367, p 214 – 215.

المتمثلة في النوم في الخلاء أو في برميل أو حوض استحمام، ممارسة أعمال العبيد مثل وظيفة " المربي المنزلي " هي ازدراء الشرف(1)، و التخلي عن كل ما يعتقده أغلبية الناس ضروريا للحياة ،و التحرر من كل الأشياء المادية التي تجعل الإنسان عبدا لها من خلال السعي لتحصيلها. و منه فالزهد هو المبدأ المهم الذي يمكن اعتباره طريق الفضيلة حسب الكلبية (2).

و هذا الزهد نابع من اعتقاد الكلبيين أن كل تجمع إنساني يحتاج إلى قوانيين و نظم سياسية، لكنها و بما أنها من وضع الإنسان فهى تحتوي على الكثير من النقائص و العيوب، بل سلبيات هذه النظم الإنسانية أكثر بكثير من إيجابياتها و فوائدها. لذا يجب التراجع عن الثقافة الإنسانية، و الانسحاب شيئا فشيئا نحو الفطرة و الطبيعة، و اسقاط كل مظاهر التهذيب و الشرف (3). و هو ما جعل نيتشه يصفهم قائلا: " الكلبيون ... أولئك الذين يعترفون بشكل ساذج بالبهيمية، والسوقية... " (4).

ب- الكلبية و إرادة 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، و ذلك بسيره في دروب ثقافته الظليلة، فإن الكلبي، بالضد من ذلك، يجهد الجهد كله إلى أن يخرج عاريا إلى الخارج يواجه العواصف و الزوابع و يتصلب و يستحجر حتى يميت إحساسه و مشاعره " (5).

إن الصفة التي تجعل الأخلاق الكلبية، تمتاز بنوع من القوة، هي أنهم لم ينسحبوا من فوضى و اظطراب الحياة، فرغم دعوتهم إلى التخلى عن العادات الإجتماعية، إلا أنهم دخلوا هذا المعترك من خلال وضعهم لقيم و مبادئ سلوكية تعارض كل المعارضة ما هو متعارف عليه اجتماعيا. و بذلك فقد توصلوا إلى ضرب من الحقيقة و لو أنها حقيقة وقحة، و هذا ما جعل نيتشه يقول: " لا ريب في أن الخبثاء و البائسين هم أكثر استعدادا و أحسن تأهبا لاكتشاف بعض أجزاء الحقيقة "، و " الوقاحة الكلبية هي صورة النفوس المنحطة... هناك أحوال تمتزج فيها الدهشة بالتقزز، و يتحالف فيها النبوغ مع سماجة تيس و قرد " (6).

لكن ما هو السر الذي جعل الكلبية تصل إلى القبض على شيئ من الحقيقة ؟ و بأي معنى نقول عن الكلبية إنها قائمة على إرادة في القوة ؟ الجواب هو أن " الاعتقاد في الشيئ يولد الشيئ " بمعنى: " أن الحكيم الكلبي ليعي الصلة بين أنحاء معاناة الشخص المتحضر المتعددة و القوية و جملة حاجاته:

---

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته الجزء الأول، مرجع سابق، فقرة 457، ص 201.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 138.

(3) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مرجع سابق، ص 11 -12.

(4) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير و الشر، مرجع سابق، فقرة 26، ص 40.

(5) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق ص 425.

(6) كارل ساسبرز: عظمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 163.

فهو يدرك أن ذاك العدد من الآراء عن الشأن الجميل و الملائم و المريح و الملذ، لا يمكن أن ينتج عنه إلا ذاك القدر الهائل من منابع التلذذ و التألم على حد سواء. لذلك تجده يختار أن يتراجع بتخليه عن العديد من تلك الآراء، و يكف عن تطلب بعض مقومات التحضر المادية. و هو إذ يفعل، يكسب بذلك إحساسا بالحرية و القوة ما يفتأ يتنامى و يزداد. و شيئا فشيئا بقدر ما تصير له العادة نمط حياته محتملا، يبدأ إحساسه بالألم يقل عن درجة إحساس الأشخاص المتمدنين الحضر، و يقترب أكثر فأكثر من الحيوان الذي تم تدجينه، و يتعلم كيف يشعر بالشيئ بعد معارضته له ... و إن بمكنته أن يلعنه و باله مرتاح. و بذلك يعتقد أنه يسمو فوق عالم الاحساسات الحيوانية " (1).

إن قوة الكلبي، من خلال هذا النص، تظهر في تفطنه إلى أن نمط الحياة الإنسانية تتحكم فيه العادة. و مثلما اعتاد الفرد على نمط معين، يمكنه أن يعتاد على النمط المعاكس له، من خلال معرفة قوانين النفس، و توجيه الوعي نحو الداخل و الذات.

ج- سقوط الكلبية في فخ السعادة: رغم كل هذا التميز في فكر الكلبية إلا أنها دخلت في نفس الحيز الذي دخلت فيه كل من الفلسفة الرواقية و الأبيقورية. و هو حيز " الحكمة العملية و الأنانية التي تنتهي بشلل القوة و القضاء عليها " (2). و توجه الفلسفة إلى الاهتمام بمسائل الأخلاق العملية دون البحث والتأمل النظري، و التركيزعلى السعادة الفردية هو علامة من علامات ضعف القدرات العقلية، و طغيان الماضي على الحاضر، و ضرب من ضروب الإفراط في النزعة التاريخية.* و منه 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 و الجهد الشاق، و العمل المستمر (3).

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة 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, tradction d'Henri ALBERT, G F flammarion, paris 1988, aph 5, p 112.

* خصص نيتشه الكتاب الثاني من الاعتبارات اللاحالية لدراسة مساوئ النزعة التاريخية، التي تظهر في الإفراط في الدراسات التاريخية، أوإشباع مرحلة من المراحل بالتاريخ، و هذا الإفراط خطير من خمسة أوجه هي: الإفراط في الدراسات التاريخية يضعف الشخصية، من خلال توليد تعارض بين الكينونة الحميمية و العالم الخارجي. و يولد أيضا وهم العدالة، أى الاعتقاد بأن العصور الماضية هي أحسن نموذج للعدالة. كما أن هذا الإفراط يشوش غرائز الشعب و الأفراد و يمنعهم من بلوغ النضج. و يزرع فكرة شيخوخة الجنس البشري، من خلال الشعور بالتبعية و التأخر و بأن كل شيئ هومجرد تريكة قديمة. و الخطر الخامس، هوالذي له علاقة بالكلبية (و حتي الريبية و باقي المدارس الأخلاقية العملية) و يتمثل في النزعةالعملية و التوجه الفرداني، إذ يهمل الفلاسفة كل دراسة نظرية، أو تأمل فكري في مسائل الكون و المعرفة، اعتقادا منهم أنه تم تناول كل شيئ في الفترات التاريخية السابقة و المسيطرة على المرحلة الراهنة للمفكريين. كما أن سيطرة الماضي على الحاضر ينتزع الفرد من وسطه الإجتماعي المديني السياسي، و يجعله منشغلا بسعادته الفردية و الآنية فقط. و كل هذه الخصائص بدأت مع سقراط و نمت أكثر مع المدارس الما- بعد سقراطية.

(3) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 254.

ثانيا: الشكاك و الأفلاطونية المحدثة؛ شلل الروح و الالتحام بالمسيحية.

رغم الاختلاف القائم بين الفلسفة الأبيقورية و الرواقية، من حيث المبادئ و المنهج و النتائج*. و في عناصر المذهب و التفاصيل الجزئية، إلا أن نيتشه قد لاحظ أن هذه الفلسفات في نهاية المطاف قد وصلت إلى نفس الهدف و هو السعادة، رغم اختلاف مسالك هذا الهدف (1). كما يمكن تعميم هذا الحكم ليضم كل الفكر المابعد – سقراطي. فالشيئ الذي يميز سعادة الأبيقوري و الرواقي هو صفة السلبية و الخمول، إذ لا يطلب الأبيقوري شيئا سوى خلو الألم، و لا يمارس الرواقي سوي القهر على ذاته و أولاعه فقط. في حين أن الكلبي، على عكسيهما، يواجه العالم و يتحرك ايجابيا لطلب السعادة، و هذا ما يكشف على انطوائه على ضرب من القوة، لكنها قوة سوقية بهيمية.

و رغم ذيوع و سيادة المدرستين – الأبيقورية و الرواقية – في العالم اليوناني و الروماني على حد سواء، و بلوغهما درجة كبيرة من السلطة حتى قيل أن الشعوب تولد رواقية و تموت أبيقورية، إذ أصبحت مبادئ الفلسفتين معيارا لفلسفة الحضارة و التاريخ، إلا أن هناك مدارس فلسفية أخرى، تميزت عنهما في المسالك و المناهج و حتى في النتائج. و من أشهرها في العالم اليوناني: مدرسة الريب و مدرسة الأسكندرية، أو التسمية الأخرى المعروفة بالشكاك و الأفلاطونية المحدثة. و السؤال الذي يمكن لنا طرحه هنا هو التالى: هل استطاعت مدرسة الشك اليونانية، و مدرسة الإسكندرية – اليونانية كذلك – تجاوز سلبية المدارس السابقة و التي وصفها نيتشه بعلامات الانحطاط ؟ و هل انتشلت الفكر اليوناني من هذا الانحطاط الذي دشنه فيلسوف الجدل و التفاؤل ؟ أم أن المدرستين واصلتا تكريس التدهور و تعميقه ؟

1- الشكاك اليونان*: الانحطاط إلى درجة العدمية.

من المعلوم أن الحديث عن الفلسفة، بغض النظر عن التحديدات المذهبية أو الإيديولوجية لهذا المصطلح، هوحديث عن الشك و الريب، وعدم القبول و الاستسلام الفكري، و جعل كل جواب ينادى

---

* تناول نيتشه في عدة مواقع من مؤلفاته الفرق بين التصور الأبيقوري و الرواقي، مثل: العلم الجذل فقرة 306. و إرادة القوة، الجزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 75.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 254.

*Scepticisme هي المدرسة المعاصرة لكل من الرواقية و الأبيقورية، مرت بثلاث مراحل كبرى: مرحلة بيرون (هناك من يكتبه فيرون أو فورون) المؤسس الأول. ثم مرحلة الأكاديمية الجديدة مع أسبوسبيون و إكسينوقراط و كارينيدس. و أخيرا مرحلة الشكاك المتأخرين أوالمحدثين مع شخصية أنسيداموس في القرن الثاني للميلاد و سيكستوس أمبريكوس الروماني. و المبدأ الذي يجمع كل هذه المراحل رغم الاختلافات الجزئية، و يجمع كل الفلاسفة الشكاك 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.

و يستدعي سؤالا آخر، كما عبر عن ذلك أفلاطون في المأدبة (1). و بهذا المعنى فإن الشك الفلسفي ليس حكرا على مدرسة الريب في القرن الثالث قبل الميلاد، بل هو قديم قدم الفلسفة اليونانية، بل الفلسفة إطلاقا. فقد مارس بارمنيدس الشك عندما لم يثق في المعرفة التي تقدمها لنا الحواس، و ذات العمل قام به هيراقليطس لكنه وجه الشك وجهة معاكسة، أي نحو المعرفة العقلية، كما أن أصحاب الاتجاه السفسطائي كانوا سادة الشك، سواء في ميدان الإبستيمولوجيا أو الأكسيولوجيا (2).

لكن الشك لم يتأسس كمدرسة و اتجاه واضح المعالم، محدد الأهداف و المنهج، إلا بعد تراكم النظريات الفلسفية الإيجابية المفسرة للوجود و المعرفة و القيم، و حدوث صراع و تناقض بينها، خاصة النظريات الأفلاطونية والأرسطية الوثوقية، و كذلك المدارس المابعد- سقراطية ممثلة في الرواقية و الأبيقورية و الكلبية، إذ أن كل مدرسة أقرت بمبادئها و أعلنتها الطريق المؤدى إلى الحقيقة و السعادة، و بهذا فهي تمثل الطرف الإيجابي، الذي يثبت و يتبنى نظريات و أفكار على شكل عقائد وثوقية مسيجة لا يعتريها التغير أو التبديل. و إزاء هذا التحديد الإيجابي الذي يثبت، ظهر الطرف السلبي تجاه الدوغمائية الأبيقورية و الرواقية، الذي ينفي و يسلب. هذا الإتجاه هو مذهب الشكاك (3)،

---

(1) Platon : le Banquet (ou del'amour genre moral), Op. Cit, p 63.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 311. و في حقيقة الأمر فإن كل فيلسوف أصيل، أراد أن يفتح طريقا أو دربا – على حد تعبير هيدغر و تلميذه غادمير – جديدا، أو حقلا بكرا للفلسفة، عليه أن يشك في المعرفة التي وصلت إليه من الأزمنة السابقة. و هذا ما نجده فعلا عند كبار الفلاسفة أمثال ديكارت، الذي يقول: " سأفترض إذن، أن جميع الأشياء التي أرى، هي باطلة، و سأميل إلى الاعتقاد أن شيئا لم يكن، قط، من كل ما تمثلته لي ذاكرتي المليئة بالأغاليط. سأحسب أنى خلو من الحواس، سأحسب أن الجسم، و الشكل و الامتداد و الحركة، و المكان إن هي إلا أوهام نفسي، إذن أى شيئ يمكن أن يكون صحيحا ؟ لعل شيئا واحدا، لاغير، هو أنه لايوجد، في العالم شيئا ثابتا. " و بعد 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)، و أن يحاول في ذاته تقويض جميع العلوم المسلم بها حتى الآن، ثم يعيد بناءها من جديد ". و قبل تجربة ديكارت و هوسرل معا، لا يمكن لنا إنكار تجربة أبو حامدالغزالى الأصيلة عندما قال " لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي و ديدني من أول أمري و ريعان عمري، غريزة و فطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري و حيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، و انكسرت علي 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 و أن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت– باريس، الطبعة الثالثة، 1982، II فقرة 3، ص 70.

– ادموند هوسرل: تأملات ديكارتية – المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلى اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، 1969، ص 101.

– أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال و الموصل إلى ذي العزة و الجلال، تحقيق جميل صليبا و كامل عياد، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ص 81 – 82.

(3) إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1985، ص 332. و سهيل القش: قراءتان للإسلام و الماركسية في فلسفة الإغريق، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 3 تموز 1980، ص 80.

الذي أسسه بيرون.* الذي استوحى من رحلاته، و من الألوان المختلفة من السلوك و العادات و الأخلاق، و من توكيدات المدارس السابقة عليه و المعاصرة له، مبادئ فلسفته القائمة على " نسبية المعارف الإنسانية " لأن الملاحظة كما نمارسها في الحياة العادية تكشف أن الأحكام تختلف، و المعاييرالقيمية تتناقض حول نفس الموضوع أو الشيئ، و كل هذا يؤدي إلى القلق و الكدر بالنسبة للإنسان الذي يريد أن يعرف حقيقة المسائل. لذا فأحسن وسيلة للسعادة و الاطمئنان هي " تعليق الأحكام و مسايرة العرف " (1).

و عند الحديث عن فيلسوف مثل نيتشه، " الفيلسوف الثائر " أو " الفيلسوف البركاني "، الذي رسم " قلب كل القيم و إعادة تقييمها " كهدف أعلى لفلسفته، و العمل على بعث طريقة جديدة كل الجدة، فإننا بالضرورة نتحدث عن شكوكيته و منهجه الريبي، لأن الثورة و القلب كغايات فلسفية لا تتحقق إلا بالنظرة الريبية و الشاكة، بل أقصى ضروب الريب و الشك. و الحقيقة أن استقصاء نصوص نيتشه يكشف لنا على أنه يظهر شكوكية حادة و ريبية 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 شكي " (2).

و في " المسافر و ظله " الذي يحتل القسم الثاني من الجزء الثاني من الكتاب السابق، نجد نيتشه يعبر عن شكوكية مطلقة و ريبية عاصفة قائلا في فقرة تحمل " خطر اللغة على حرية الفكر " عنوانا لها ما يلي: " كل كلمة هي حكم مسبق " (3). و هذا القول هو أقصى ريب يمكن تصوره، فاللغة التي نكتسبها من الأسرة كحتمية إجتماعية، و لكلٍ مجتمعه، تقيد الفكر و توجهه دون أن يكون له أدنى استطاعة أو قدرة على الانفلات من هذه الأحابيل التواصلية، فلئن كانت اللغة هي التي تفكربنا، و تعبر عن بنيتها بأفكارنا فإن حرية الفكر هي أعلى سذاجة إنسانية. وبمجرد أننا نفكر باللغة، و اللغة من الموروث الإجتماعي الذي لم نساهم البتة في تشكيله، فإننا بالضرورة نستعمل أحكاما سابقة على فكرنا زمانا، و دون أن نشعر بذلك.

و يواصل نيتشه محللا طبيعته المتشككة قائلا: " إن المسألة بالنسبة لي مسألة غريزة، إني

---

*Pyrrhon من مدينه إيليس ولد حوالى 360 ق م، عاش طويلا حتى توفي في سن التسعين، يقال أنه كان رساما، و تذكر كل الروايات أنه اشترك في الجيش الذي أعده الإسكندر في حملته على الهند، و هناك لاحظ الفقر و أعجب بالفقراء الهنود نظرا لتحملهم الآلام، و عدم مبالاتهم المطلقة. توصل بيرون إلى صياغة ثلاثة مبادئ تشكل جوهر فلسفته، نقلها تلميذه تيمون، لأن بيرون مثله مثل سقراط رفض الكتابة. و هذه المبادئ هي: الوصول إلى الحقيقة مسألة متعذرة – كل شيئ هو اعتقاد و ظن – التوقف عن اصدار الأحكام و قبول العالم كما هو كائن. نقلا عن:
– فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 549.

(1) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و مابعد الحداثة، مرجع سابق، ص 140.
(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، المقدمة 1، ص 9.
(3) Friedrich Nietzsche : Humain, trop humain, II, Op. Cit, aph 55, p 260.

دائم التساؤل على نحو مفرط، شكاك على نحومفرط ... فلا أدع نفسي تقنع بحل للأشياء يكون واضحا و سهلا... " (1). و لئن كان الشك يشكل جزء من البنية – إن لم نقل كل – الذهنية لنيتشه، الشخص و المفكر، فإنه بالضرورة يرفض كل دوغمائية و وثوقية و إطلاقية إيقانية.فعندما قارن بين اليقين و الكذب في مسألة الضرر الذي يلحقانه بتصورنا للحقيقة توصل إلى المعادلة التالية: " اليقين أخطر من الكذب في عدوانيته للحقيقة " (2). فأن تكون كاذبا حسب نيتشه، أحسن بكثير من أن تكون واثقا متشددا في الوثوق، لأن هذا الوثوق لا يعني سوى الانغلاق و التمركز الصبياني على الذات.

و يواصل نيتشه تحديد معيار التفكير الفلسفي الخلاّق و المبدع، الذي يتميز مطلقا عن التفكير الذي يجتر المسائل و يكرر الأحكام، أو يتناولها بطريقة مختلفة فقط، بقوله: " لم أعد أؤمن بشيئ، هذه هي الطريقة الصحيحة للتفكير عند أى كائن خلاّق " (3). هذا، و قد جعل نيتشه شخصيته الفلسفية الرئيسية، أي زرادشت من أصحاب التفكير الريبي، لأن هذه الطريقة هي مفتاح الخروج من أوهام الفكر و التراث المتعارف عليه، فهو يقول في الكتاب الذي تضمن البنود السبعة ضد الرذيلة؛ المسيحية مايلي: " لا نكنن مخدوعين: النفوس العظيمة متشككة. زرادشت متشكك، والحرية المتأتية من القوة و من فرط قوة النفس تتجلى عبر الشكية ... إن المعتقدات هي سجون ... إنها لا ترى بعيدا بما فيه الكفاية، و لا ترى ما تحتها " (4).

و من هذه الشذرات المنتقاة من مجموع مؤلفات نيتشه، يمكننا أن نلاحظ مسألة لا غبار عليها، هي أن نيتشه يجسد بحق صورة الفيلسوف الريبي، و أكثر من ذلك فهو من أبطال التفكير الشكوكي، الذي لا يقتنع بشيئ إلا اقتناعه أن مهمة الفيلسوف هي تمزيق الأقنعة، و عدم قبولها على أنها الحقيقة، مثلما يفعل ذلك الكثير من الناس، بل و الكثير من المتشككين أيضا (5).

قد تبدو هذه النتيجة صحيحة، بحيث يمكن تثبيتها كخلاصة نهائية، خاصة و أن نيتشه قد اطلع على فلاسفة الشك، السابقين عليه، سواء الشكاك القدامى، أو شكاك الأزمنة الحديثة، أمثال "مونتانى" *

---

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، II فقرة 1، ص 43.

(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، IX فقرة 483، ص 215.

(3) Friedrich Nietzsche : Fragments Posthumes été 1882 – printemps1884, Op. Cit, aph 3 [119] p 80.

(4) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 54، ص 155.

(5) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 137.

* مونتانيMichel Eyquen De Montaigne (1533 – 1592) مفكرفرنسي، اشتغل في القانون و السياسة، صنع شهرته بمؤلف واحد هو " المقالات " (أو المحاولات) الذي يتألف من مائة و سبعة فصول، فيها يدافع عن المذهب الريبي خاصة مذهب الفورونيين (أتباع بيرون) لأنهم توصلوا إلى كشف حقيقة الإنسان، كونه عاجز و ضعيف في معارفه. نقلا عن:

– عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 487 – 488.

الذي اطلع على كتابه " المقالات " و قدمت " كوزيما فاجنر" نسخة أخرى من كتاب مونتانى، كهدية يوم ميلاد المسيح لسنة 1870، و في مؤلفه " شوبنهاور مربيا " (الذي يشكل القسم الثالث من الاعتبارات اللاراهنة) أبدى نيتشه إعجابه الشديد بمونتانى، الذي فاقت شكوكيته شك ديكارت ذاته، فإذا كان ديكارت قد شك في كل شيئ ما عدا الشك، فإن مونتانى قد أوصل الشك إلى درجة قصوي و هي " الشك في الشك ذاته " (1).

و بالتالى فلا يمكن لنا إلا اعتبار نيتشه من الشكاك، و يظهر ذلك في رفضه لأي أحكام مطلقة، و هو 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، و استغرق في التهديم و التسفيه، و أكثر من ذلك فهو اعتبر " الحقيقة " من التصورات العبثية، بل نفى أن تكون هناك حقيقة، كما أشار إلى ذلك في العديد من شذرات " إرادة القوة " (2), و أوضح هذه الفقرات على الإطلاق تلك التي يقول فيها: " بالنظر إلى تجاربنا بأكملها، فإنه يجب علينا أن نبقى متشككين، فنقول على سبيل المثال: بأنه لا يمكن أن نثبت أو نؤكد بأي " قانون طبيعي " وجود قيمة أبدية خالدة ... " (3).

لئن كان كل ما قيل حتى الآن، حول شكوكية و ريبية نيتشه، هو كلام منطقي و ينطبق بصورة واضحة على المنهج النيتشوى في التفلسف و قلب القيم أو التفلسف بمطرقة كما يشير هو ذاته لطريقته التهديمية، بالإضافة إلى أن نصوص نيتشه ذاتها تزكى هذا التأكيد و تثبته، فإن مشكلةً منطقية و معرفية تعترضنا لا محالة؛ و هي مشكلة معروفة جدا في تاريخ الفلسفة، و قد أفرزها الشكاك ذاتهم عندما أعلنوا مبادءهم و هي 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، و العود الأبدي، وعبقرية اليونان في العصر التراجيدي، وانحطاط الفلسفة اللاحقة ؟ كيف يمكن لنا اعتبار نيتشه بيرونيا ؟(4)

---

(1) 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 : ll noesis. Revues.
(2) André Comte-Sponville : La brute, le sophiste et l'ésthète : « l'art au service de l'illusion » in pourquoi nous ne sommes pas nietzscheéns, éditions Grasset et fasquelle, France 1991, p 72.
(3) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit, aph II 299, p 328.

*حتى أن أحد مدرسي الفلسفة الشكية، مثلما تذكر بعض القصص التهكمية حول الشكاك، لم ينزعج أو يبكي مريديه عندما أبلغوا بموت معلمهم، لأنهم شكوا في ذلك، و هذا تعبير على أنهم استوعبوا جيدا مبدأ الشك. و هذه الرواية الهزلية تشبه كذلك التمثيلية الكوميدية حول فلسفة هيراقليطس القائلة بالتغر الدائم و مضمونها: 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. و أمام القضاة أعلن الدائن بدوره أنه **تغير** و بالتالى 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.
(4) André Comte-Sponville : La brute, le sophiste et l'ésthète … Op.Cit, p 73.

أو هل من المعقول و المقبول اعتبار نيتشه من أتباع بيرون ؟ و تابعا لمنهجه الريبي ؟ رغم أن نيتشه يعلن بأن الحقيقة هي التي تتحدث بلسانه هو و ليس هو الذي يتحدث بالحقيقة ؟

إن أحسن وسيلة لاقتطاع الإجابة، و الفصل في مسألة بيرونية نيتشه من عدمها، هي العودة مرة ثانية إلى شذراته و فقراته حول الموضوع. حيث نجده في " المسافر و ظله " يعرض لنا فلسفة بيرون الريبية، لكن بضرب من الريب المضمر، 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 شيئ هو الطريق الوحيد الممكن، و الذي يؤدى إلى الحقيقة " (1).

إذا كان هذا النص، يحتوي على تلميح مستتر إلى عدم بداهة المهمة البيرونية، فإن هناك نصوص أكثر وضوحا و صراحة، فيها يدين نيتشه بعنف و قسوة هذه الفلسفة، إذ نجده يقول في إرادة القوة: " بيرون و أبيقور، هما شكلان للانحطاط اليوناني ... اختارا تقديم أسماء مبتذلة تمثل حالات لا يكون فيها الإنسان مريضا أو معافى، ميتا أو حيا ... لقد سافر بيرون كثيرا،وعاش كثيرا، لذلك فهو عدمي أكثر،و كانت 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، و التي ترادف و تعاوض و تماهي بين السعادة كهدف و الفضيلة و المعرفة كطرق مؤدية إلى هذا الهدف. و بهذا الشك في المعادلة السقراطية، فإن بيرون يخدم قبل الأوان المطلب النيتشوي. لكن ماذا ولّدت هذه المناهضة ؟ و ماهي نتيجتها ؟ " إن هذا الاحتجاج إنما كان نتيجة انهماك الإنسان النظرى بفعل شدة مناظرته ... إنه أعلى التحقيق للإنسان الناظر و قد تعب و وهن، و إنه لوهن الإنسان المتعب الذي صار إلى العدمية، أي صار يشك في كل شيئ " (3).

يبدو أن بيرون (الإنسان الشكي الذي يقف على طرف نقيض من الإنسان النظرى) قد استطاع اسقاط مبادئ الفلسفة النظرية التي تأخذ الجدل طريقا في تنظيرها، من خلال استبدال هذا الجدل و النظر بالحل العملى، و رفض المطلب الأفلاطوني و الأرسطي الذي هو إمكانية القبض على الحقيقة، على المعرفة الثابتة و النهائية و المطلقة، و اعتباره الخطأ الأكبرالذي وقع فيه الفيلسوفان (4). لكن الحقيقة أن الشكاك و معهم بيرون لم يفعلوا أكثر مما فعل أصحاب الفلسفة النظرية (سقراط و أفلاطون، و حتى أرسطوطاليس إلى حد ما) لأنهم اعتمدوا على معايير منطقية في الإقرار بعدم صلاحية التفكير المجرد الذي يتخذ من الحقيقة هدفا له.و بهذا الرفض فإن الشكاك لم يفعلوا أكثرمن إثبات معتقد آخر، لا يقل صلابة و إطلاقية عن المعتقد الذي تم إبطاله. أو بعبارة أخرى فإنهم

---

(1) Nicola Panichi : Nietzsche et « le gai scepticisme » de Montaigne, Op.Cit.
(2) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 76, p 34.
(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 539.
(4) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء 8، مرجع سابق، ص 162.

رفضوا الميتافيزيقا (لصالح العمل و الممارسة) بتأسيس ميتافيزيقا أخرى مجاورة لها (1). و هذا عكس " فيلسوف المعرفة التراجيدية " الذي لا يؤسس أي إيمان جديد، و بالتالى لا يمكن أن يكون الفيلسوف الريبي مثل الفيلسوف التراجيدي في عبقريته و قوته، لأن الحقيقة الميتافيزيقية عند هذا الأخير، لا تظهر إلا و هي تجسيدية، في صورة إنسانية، فهو و إن كان يتشكك، فإن الشك عنده لا يشكل غاية أو هدفا (2). و بعبارة أكثر تحديدا فإن فلاسفة الشك و الريب 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 حلٍ.

و إزاء هذه العيوب و النقائص في المطلب البيروني، فإن نيتشه لم يتوانى في وصف أتباعه بأقسى الأوصاف السلبية و الكريهة، فقد اعتبر الشكاك في الكتاب الثالث من إرادة القوة تجسيدا لمقولة الفشل عندما قال: إن الصراع الطويل بين المذاهب و الآراء الفلسفية، أدى بالشكاك إلى ضرب من الفشل و العياء، و عدم القدرة على تتبع هذه المواقف، مما جعلهم ينتجون فلسفة محطمة و منكسرة لا يمكن لها المناورة، و عاجزة عن أي تفكير إيجابي فعال مقارنة بالفلسفات السابقة. و بالتالى فالشكاك هم نتيجة للانحطاط و عدم القدرة على التفكير، و اتجاههم تعبير على الانحلال و تفسخ العقل و الروح الفلسفيين(3). إن هذا الفشل في المهمة البيرونية، هو الذي جعل مفكرا محاربا مثل نيتشه يتبرأ بصورة كاملة، و ينسحب بشكل كلي من هذه الريبية العدمية و يعلن : " بالنسبة لنا، لسنا أبدا شكاكا، إذ مازلنا نؤمن و نعتقد بوجود تراتبية بين الرجال و حتى المسائل " (4). فلو قبل نيتشه بمبادئ الريبية فإن ذلك سيكون معناه تهديم كل ما أثبته بخصوص مسائل الأخلاق و الميتافيزيقا و...

بهذا النقد الذي وجهه نيتشه إلى مدرسة الشك اليونانية، يكون قد فعل مثلما فعل العديد من الفلاسفة السابقين عليه و حتى اللاحقين له. فهذا " باسكال " في العصر الحديث، قد عارض البيرونية pyrrhonisme من منطلق ديني و إيماني، فلو افترضنا – يقول باسكال – أن منطلقات هذه الفلسفة صحيحة و صادقة، فإن هذا لا يعني صحة نتائجها، بل على العكس هي خاطئة، و سبب ذلك بسيط جدا و هو أن مبادئ خصوم البيرونية صحيحة كذلك، إذ لا يمكن تصديق البيرونية أكثر مما نصدق أى فلسفة معارضة لها (5).

و في ذات الاتجاه سار ديكارت، معاصر باسكال، عندما أعاب على الشكاك مسألة ممارسة الشك من أجل الشك فحسب، أي جعل الشك هو الوسيلة و الغاية في الوقف نفسه، رغم أن الحكمة تقتضي الفصل بينهما. فإذا كان الشك مشروعا، و كان هو أول خطوة يقوم بها الفيلسوف الأصيل

---

(1) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 173, p 136.
(2) Ibide, aph 37, p 47 – 48.
(3) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance II, Op.Cit, III aph 8 – 63, p 14 – 33.
(4) Ibid, aph 692, p 206.
(5) Blaise Pascal : Pensées, Op.Cit, aph 392 – 109, p 145 – 146.

و المجدد و العميق، 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 و الصلصال، بدلا من الرمال الريبية المتحركة(1).

و لم يتوان هيوم أيضا رغم نزعته الريبية في كشف نقائص الشكاك اليونان عندما قال: " إن الأكاديميين أو الريبيين يتكلمون دائما عن الشك و تعليق الحكم، و خطر التعينات المتسرعة، و يتكلمون عن حصر جميع بحوث الفاهمة في حدود بالغة الضيق و على رفض صنوف الاعتبار التي تتخطى حدود الحياة العادية و الممارسة. و من ثم فلا شيئ، أكثر من هذه الفلسفة تضادا مع خمول بلادة الذهن و طيش غطرسته و تبجح ادعاءاته و سذاجة تطيره ... و لذلك فإنها تثير في وجهها جمهرة من الأعداء الذين ينددون بها بعدها متهتكة و عامية و لادينية " (2).

و يواصل هيوم نقده مهاجما و مقوضا أساس الفلسفة الريبية اليونانية بقوله : " يكفي أن نسأل هذا الريبي، ماهو قصده ؟ و إلى ماذا يرمي من وراء كل هذه الأبحاث المثيرة ! حتى يرتبك على الفور و لا يعرف بماذا يجيب " (3). إن هذا النقد الموجه من طرف هيوم للشكاك، يمكن اعتباره من أهم الانتقادات، لأنه إذا أجاب البيروني على السؤال المطروح عليه، بأنه مثلا يهدف إلى كشف الحقيقة، فإنه بهذا يكون أول من يهدم مذهبه، قبل غيره.

و لئن كان نيتشه لا يوافق دائما الفهم الهيجلي لليونان، ففي هذه المسألة؛ أي قيمة الفلسفة الريبية، نلاحظ اتفاقا بينهما – إلى جانب مسألة أصالة الفكر اليوناني مقارنة بالفكر الشرقي – حيث يعتبر هيجل المذهب الشكي بمثابة بناء مهيأ لأن ينهار على نفسه، أو كمن يبصق إلى السماء إذ سرعان ما تعود الشتيمة على أهلها، لأن " تقلب المذهب الشكي على نفسه مآله المحتوم هو الزوال " (4).

و في نفس الاتجاه النقدي، يرفض اشبنجلر، بعد نيتشه الفلسفة الريبية اليونانية قائلا: " فلسفة الشك الكلاسيكية التي نشأت في البلاد الإغريقية كنفي للفلسفة و إنكار لها، صرحت بأنه ليس للفلسفة من غرض أو هدف بينما نحن نرى في تاريخ الفلسفة أخطر المواضيع و أهمها " (5). إننا نلاحظ أن اشبنجلر من خلال نصه قد نقد الشكاك من جانب إنكارهم أهمية و جدوى الأبحاث النظرية، التي تسعى لكشف حقيقة المسائل و طبيعة المشكلات التي تواجه الإنسان معرفية كانت أو ميتافيزيقية... وتوجيههم

---

(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.

(4) هيجل: فينومنولوجيا الفكر، مرجع سابق، ص 176.

(5) اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية،الجزء الأول، مرجع سابق، فقرة I – 15، ص 113.

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 الريبية البيرونية، هو أن هذه الفلسفة تمثل في نظر نيتشه أقصى درجات انحطاط و تدهور الحضارة و الفلسفة اليونانية، فبيرون هو " بوذى في اليونان " (1)، على اعتبار البوذية هي ديانة التخلي عن الحياة. إنه عدمي بأتم معنى الكلمة، و عدميته تدل على سلبية كاملة، و انكماش مطلق. فبيرون لا يمثل نموذج المفكر اليوناني الحقيقي و الأصيل، لأن الانحطاط علامة و دلالة على هجانة الأصل، و ربما رحلاته إلى الهند قد جعلته كذلك، مثلما جعلت رحلات أفلاطون إلى مصر، مفكرا هجينا و سممته. إن نظرية الشكاك السلبية تجاه المعرفة لا تسير، في نظر نتتشه، خطوة واحدة إلى الامام، بل على العكس، فهى لم تقدم أى شيئ جديد لمحصلة التفكير اليوناني الذي كان متميزا بغريزة المنافسة المعرفية، حيث كل مفكرعظيم ينادي الآخر. لقد غرقت الفلسفة الشكية اليونانية في الاجتهادات الفلسفية السابقة، و طغت عليها النزعة التاريخية، لم يستطيع أصحابها الظهور بمظهر إيجابي فعال، أو يقدموا شيئا من شأنه أن يبين و يبرز قدراتهم و إيجابياتهم. فهم، في الأخير عرض من أعراض تضخم و إفراط الدراسات التاريخية، و سيطرة الماضى الغني على الحاضر الفقير (2).

2- الأفلاطونية المحدثة: الطريق إلى المسيحية.

هناك تسميات كثيرة لفلسفة ذات طابع موحد و مشترك، و هذه التسميات هي: الأفلاطونية المحدثة، والأفلوطينية، و مدرسة الإسكندرية*، و الأفلاطونيون الجدد ... و إذا كان الاختلاف في التسمية دليل تعدد و ثراء عند البعض، فهو عند البعض الآخر يعكس صراعا ضمنيا تارة، و صريحا تارة أخرى؛ صراع يدور حول طبيعة هذه الفلسفة من حيث أصلها، و جوهر روحها. إن عبارة

---

(1) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit,I aph 76, p 33. Et André Comte-sponville : La brut, le sophiste et l'ésthète : « l'art au service de l'illusion », Op.Cit, p 73.
(2) Friedrich Nietzsche : Seconde considération intempestive, Op.Cit, aph 5, p 112.

* مدينة الإسكندرية تأسست بقرار من الإسكندر المقدوني، و طورها لاحقا بطليموس أشهر قادته و حكام البطالمة اللاحقين، و حسب رواية " بلوتارك " فإن الإسكندر رأى في منامه شيخا ينشد له أبيات الأوديسية القائلة: ((في وسط البحار التي تسبح فيها مصر / قامت جزيرة فاروس الذائعة الصيت.)) فأمر مهندسيه ببناء هذه المدينة في مصر و سماها باسمه، و عمرها باليونان، لكن هناك من يرجح العامل الإقتصادى في قيامها، إذ أن المدينة لها ميناء مهم جدا. و قد كانت تضم الإسكندرية أنذاك: المصريين و هم الأغلبية من السكان، والمقدونيين و اليونانيين و هم الأقلية الحاكمة، و جالية يهودية رفضت الأغرقة، و بعض العرب و الهنود و الفرس. و الاتجاهات الأساسية التي تضمها مدرسة الإسكندرية هي: فيلون الإسكندري، و المسيحية ممثلة في كلمنت الإسكندري، و التيار الهرمسي، و أمونيوس ساكس و أفلوطين و فورفوريس. نقلا عن:

- مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1995، ص 13 – 17.

" مدرسة الإسكندرية" تؤصل للجانب المكاني، فهي و إن كانت مدينة عالمية في العصور الهلينيستية، 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 و الفلاسفة اعتبار فلسفة أفلوطين نسلا شرعيا للفلسفة اليونانية، رغم علاقتها القوية بأفلاطون،* لأنها تمسكت بنقاط ضعف أفلاطون و طورتها، و تتمثل هذه النقاط في الأسطورة و التصوف، و تخلت عن نقاط قوته المتمثلة في المثالية و العقلانية (2). و يدل، في نظرهم الإعلاء من شأن التصوف و الوجد و الحدس عند أفلوطين على التأثر 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، و نعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر... و هكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية " (3).

و في 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 و طبيعية، و منهم " تسلر " الذي رسم خطا ينطلق من أفلاطون ليمتد إلى أرسطو و الرواقية ليصل إلى أفلوطين، الذي لا ينكر بدوره أصول فلسفته، إذ يعترف أنه استقى كل أفكاره من أفلاطون، لذا نجد " فؤاد زكريا "** يعبر عن رأيه قائلا : " نحن لازلنا نرى الروح اليونانية واضحة الظهور في فلسفة أفلوطين، و لازال أفلوطين في نظرنا الوريث الشرعي لتفكير أفلاطون ... فليس هناك خطأ كبير في تسمية المدرسة التى تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الإســـــكندرية، و إذا

---

(1) فؤاد زكريا: مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، القاهرة 1970، ص 23.

* أفلوطين Plotin (205 – 270 م) ولد بمدينة ليقوبوليس المصرية، من أسرة يونانية، تتلمذ على أمونيوس ساكاس، ثم هاجر إلى روما لمدة عشر سنوات، كتب أربعا و خمسين مقالة باليونانية، جمعها تلميذه فورفوريوس بعد موت أستاذه، في ستة أجزاء، يحتوي كل جزء على تسع مقالات، لذا سميت بالتساعيات Ennéads . نقلا عن:

- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 617.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 303.

(3) عبدالرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية، 1977، ص 1. و عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 113 – 150.

** ولد فؤاد زكريا في مصر سنة 1927، تحصل على درجة الدكتوراه سنة1956، و قدم بحثا جامعيا عنوانه " النزعة الطبيعية عند نيتشه ". ترأس قسم الفلسفة بجامعة الكويت، و يعمل مستشار سلسلة عالم المعرفة. له عدة ترجمات منها: العقل و الثورة لهربرت ماركيوز، الجمهورية لأفلاطون، التساعية الرابعة لأفلوطين. ومؤلفات منها: مشكلات الفكر و الثقافة، التفكيرالعلمي، أفاق الفلسفة، نيتشه... بتصرف عن:

- فؤاد زكريا: نيتشه: مرجع سابق، ص 11.

كنا نؤثر اسم: " الأفلاطونية المحدثة " (1).

أما بالنسبة لموقف نيتشه من الأفلاطونية المحدثة، فإنه من الملاحظ أن اهتمامه بها ضعيف جدا مقارنة بباقى المدارس اليونانية و فلاسفتها، إذ أنه لم يتعامل مع فلاسفة هذا الزمان (المتأخر) والمكان (الإسكندرية) مثلما تعامل مع فلاسفة العصر المأساوي، و لا فلاسفة بداية عصر الانحطاط، إلى غاية المدارس المابعد– سقراطية. لكن هذا لا يعني أنه أغفل تماما هذه الفلسفة الإغريقية أو المتأغرقة، بقدر ما يعني أنه درس أعلامها و فكرهم بطريقة غير مباشرة، إذ يتحدث عن أفكارهم و مبادئهم دون أن يذكر أسماءهم. و كل هذا يدفعنا إلى التساؤل عن سبب هذا التستر إزاء فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ؟ و كيف نظر نيتشه إلى هذه الفلسفة ؟ و هل هي يونانية أم شرقية ؟ و هل هي فلسفة تراجيدية قوية أم أنها تنتمي إلى مرحلة الانحطاط و الضعف ؟ و هل هي مجرد امتداد للنزعة الأفلاطونية التاريخية، التي كثرت و تعددت تمظهراتها عبر العصور، و من ثم فإن الحكم على قيمتها يكون معروف قبل البدء أصلا ؟

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 المحدثة بأسس الفلسفة النيتشوية.

و إذا كان أفلوطين هو أبرز ممثل الأفلاطونية المحدثة، فإنه من الطبيعي أن تجيئ أفكاره شبيهة كثيرا بأفكار أفلاطون، و يكفينا أن ندخل من مدخل واحد لندرك بنية المذهب ككل، فالتعرف على أفكار أفلوطين حول النفس، مثلا، كفيل باستنتاج بقية الفروع الأخرى من النسق الفلسفي، مثل الأخلاق، الميتافيزيقا، المعرفة... على اعتبار أن الفيلسوف لا يقول طيلة حياته إلا شيئا واحدا، و يستنفذ جهوده في محاولة التعبير عنه بصور مختلفة، وأجزاء المذهب تنصهر كلها في نقطة واحدة، هي جوهر مذهب الفيلسوف و روحه و أساسه، وإذا أردنا فهم الفيلسوف فيجب الاقتراب قدر الإمكان من هذه النقطة، مثلما لاحظ ذلك برجسون بحق و بعمق (2).

يقول أفلوطين في الجملة الأولى من المقال المعنون بـــ: " في ماهية النفس ": " الوجود الحقيقى انما هو وجود العالم المعقول ... و النفوس توجد في ذلك العالم بلا أبدان " (3). إن هذه الجملة تكشف لنا عن التوجه العام لفلسفة أفلوطين: إنه توجه أفلاطوني بحت، فهو يستشهد بأفلاطون العشرات من المرات، في معظمها موافقا و مؤيدا بل و مؤلها له، و في أقلها ناقدا و معارضا أو مصححا. لقد سار أفلوطين على الترسيمة اليونانية القديمة التي ظهرت منذ بارمينيدس و تثبتت

---

(1) فؤاد زكريا: مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 31 – 32.

(2) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 255 – 256. (هامش)

(3) أفلوطين: التساعية الرابعة – في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، القاهرة، 1970، مقال 1، ص 167.

كبديهية أنطولوجية عند أفلاطون، و هي تقسيم العالم إلى معقول و محسوس، وتقسيم الإنسان إلى نفس و بدن، مع اعتبار النفس في البدن كربان في سفينة. و إذا كانت النفس في أصلها كائنة في عالم المعقول، فإن اتحادها بالبدن يعني عملية النزول، و هذا هو عنوان المقال الثامن من التساعية الرابعة المسمى: " في هبوط النفس "، الذي يعلن فيه أفلوطين تصوفه في أجمل المعاني، قائلا: " كثيرا ما أتيقظ لذاتى، تاركا جسمى جانبا. و إذ أغيب عن كل ما عداى، أرى في أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء و عندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، و أتحد بالموجود الإلهي" (1). و هذا السعي الصوفى للاتحاد بالمبدأ الأول المتعالي، نابع من القناعة القائلة بشرّية المادة، و دونية المحسوس. و هو ما يجعل النفس ذات الأصل المعقول تشعر بالغربة في هذا العالم المدنس، لذا فالسعى إلى الموجود الأسمى هو خاصية الرجال الحكماء و المباركين، الذين يعملون وفق الشعار القائل: " فرار المتوحد إلى المتوحد "و هو شعار أعلنه أفلوطين في التساعية السادسة الأخيرة، فخبل به عقول أجيال كاملة من الناس، و انتشر بين الروحانيين و المتصوفيين انتشار النار في الهشيم، و أصبح على لسان كل متذوق (2). فهذا الشعار يقول إن الحقيقة الوحيدة، من بين كل الحقائق الأخرى، هى السعي للاتحاد بالله، و العمل للعودة إلى العالم المعقول كرمز للمقدس، لأن الله هو الخير المحض و المطلق، و لا خير فوقه، و من هذه المطلقية في الخيرية، فاض فيض النور من الشمس، و من 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 و بداهة موقف مفكر مثل نيتشه من هذا الفكر اليونانى المتأخر. و أول مسألة يمكن أن نلاحظها هي أنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بين الفلسفة الأفلوطينية و الفلسفة التراجيدية. فإذا كان هيراقليطس – حسب نيتشه – من أكبر ممثلى هذه الفلسفة، فإن أفلوطين لم يستطيع استيعاب هيراقليطس رغم أنه يشير إليه و إلى بعض أفكاره من حين إلى آخر (4)، مثلما يشير إلى كل التراث اليونانى سواء الرواقية أو سقراط أو أساطير بروميثوس، و أفروديت، هرقل، أو هوميروس أو الإله زيوس و الحكيم أنباذقليس...

---

(1) أفلوطين: التساعية الرابعة، مرجع سابق، مقال 8 –1، ص 323.

(2) ولتر ستيس: الدين و العقل الحديث، مرجع سابق، ص 280.

(3) عبد الرحمن بدوي: المثالية الألمانية – شلنج، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 363.

(4) أفلوطين: التساعية الرابعة، مرجع سابق، المقال 8 – 1 ، ص 323. حيث قال: " و لقد قال هيراقليطس، الذي دعانا إلى بحث هذا الموضوع، بضرورة التبادل بين الأضداد، فتحدث عن " طريق إلى أعلى و إلى أسفل " و قال إن " الشيئ مع تغيره يظل ساكنا " و " أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل " تلك هي المجازات التي يستخدمها، و لكنه أغفل توضيح أقواله، و ربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاته في بحثه. " و هذا القول يعكس وجود حجاب بين أفلوطين و هيراقليطس، لم يستطع الأول إزاحته و الكشف عن حقيقة الفكر الهيراقليطي و سياقه الجمالى الحقيقي.

وإذا كان هيراقليطس مفكرا تراجيديا فعّالا، توكيديا للوجود، و فإن فكر أفلوطين عبارة عن تأمل هادئ و منفعل، لأنه ينطلق من المسلمة القائلة إن المبدأ الأول، أي الله هو مبدأ ثابت و كامل، و ليس على الإنسان إلا السعي للاتحاد به، و العودة إلى مصدره، و هذه العودة لا تتحقق إلا بحركة صاعدة و هي الحركة المضادة للفعل الأول و هو النزول إلى البدن، أو النزول من المقدس نحو المدنس.و لو تأملنا شذرة هيراقليطس القائلة: " الطريق إلى أعلى أو إلى أسفل هي ذاتها " لأدركنا الفرق بين التصورين. و أدركنا استحالة الالتقاء بين مفكرين وصل التناقض بينهما إلى هذا الحد (1).

المسألة الثانية، متفرعة عن الأولى، و مرتبطة بـــ: " قيمة الحياة ". من المعلوم أن الخير الأسمى عند نيتشه هو " الحياة " و بالتالي فإن كل فكر يؤثمها، و يدعو للتنصل منها، ما هو إلا فكر يمثل أقصى حدود الانحطاط و الشرّية. و الفلسفة التي تدعو للتخلى عن الحياة، هي الفلسفة الصوفية التي تسعى إلى إفقار الحياة و إضعافها (2)، و نظرا إلى أن أفلوطين ينتمي إلى الزمرة الصوفية الخالصة، فإن نيتشه يعاديه بقوة، كما عادى قبله سقراط بسبب انتحاره، و سيطرة إرادة الموت عليه. و تخليه عن حياته رغم تردد قضاة أثينة بشأنه.

هذا و إذا كان أفلوطين قد صاغ معادلة " المقدس و المدنس يقابلان الروح و الجسد على الترتيب "، فإن نيتشه قام بقلب هذه المعادلة إلى نقيضها، فأصبح المقدس هو الجسد و المدنس هو الروح. و بهذا القلب ظن نيتشه أنه حرر الجسد من كل التهم الموجهة إليه، و أزال صفة الإعاقة التي ألحقت به، منذ أفلاطون إلى أفلوطين (3)، بل و جعل الجسد شرطا و عنصرا في المعرفة و الوجود.

و هذه المواجهة التي قرر نيتشه قيادتها ضد الروحانيين و فلاسفة التصوف المثاليين، تكون بعملية مضادة، أي إثبات أن الروح أكثر سطحية مما نعتقد، و بالتالى فالإيمان بالجسد أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهر الجسد أكثر غنى من ظواهر الروح و النفس، فالأولى قائدة و الثانية منقادة تابعة، و الروح مجرد ضميمة للجسد الذي هو النص الأصلى، و هو المتن في حين أن الروح هو الهامش (4).

وقد تكون أقوى فقرة هاجم فيها نيتشه هذه الفلسفة الصوفية، الروحية و الدينية، التي تدين الجسد و العالم على حد سواء، هي خطبة زرادشت المسماة: " المستهزؤون بالجسد " التي يقول فيها: " إن المحتضرين و المصابين بالمرض، هم الذين ينظرون إلى الجسد و الأرض نظرة احتقار، والذين اخترعوا في مقابل ذلك كل الأشياء السماوية و قطرات الدم المخلصة ... يريد هؤلاء المتشبهين بالآلهة أن يؤمن الناس بهم ... و في الحقيقة فإنهم لا يعتقدون بالعالم الميتافيزيقي أو بقطرات الدم المخلصة،

---

(1) Kostas Axelos : Héraclite et la philosophie, Op.Cit, p 225.

(2) فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 118.

(3) محمد بن صالح: مقدمة ديوان نيتشه، منشورات الجمل، كولونيا – بغداد، الطبعة الأولى، 2005، ص 20.

(4) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit, II aph 259, p 311.

بل هم أكثر إيمانا بالجسد ... " (1). ما يريد نيتشه قوله هنا هو أن المتدينين و المتصوفة، و حتى الفلاسفة الذين يخدمون هذا الفكر و يدافعون عنه هم في الحقيقة يتناقضون مع أنفسهم؛ فهم يدّعون أن الشعور بنشوة الاتصال بالله لا يتحقق إلا بازدراء و إعدام البدن، لكن فات عليهم أن فعل النشوة ذاته من أفعال البدن، ولا يمكن تولد كل هذه المشاعر الدينية العميقة في حالة غياب اللحم و الدم وكل الأعضاء.

يمكن القول إذن إن نيتشه يعتبر الفلسفة الأفلوطينية، بصورة خاصة، و الأفلاطونية المحدثة عموما، فلسفة يونانية من حيث الأصل، لكن أن يعتبرها فلسفة تراجيدية تعبر عن عبقرية و قوة الشعب الإغريقي، فهذا أمر غير وارد لديه إطلاقا. بل على العكس، فهي في نظره فلسفة انحطاط، و امتداد للأفلاطونية أو إن شئنا الدقة، فإن فلسفة أفلوطين هي تمظهر أو ظهور من ظهورات النزعة الأفلاطونية كظاهرة تاريخية ممتدة لم تقتصر على القرن الرابع قبل الميلاد فقط، و علامة إدراك ظاهرة النزعة الأفلاطونية التاريخية يكمن في ملاحظة مبدأ " ثنائية العالم " (2).

و هكذا، فإذا كان أفلاطون حسب نيتشه هو رمز الانحطاط و التدهور، فإن الأفلاطونية المحدثة هي: " عهد الأفول و الغروب " (3)، أي أن زمن و عهد الحضارة الإسكندرية هو لحظة نهاية، و اختفاء آخر شعاع من أشعة الحضارة اليونانية الضعيفة. لقد قام شروق جديد هو الحضارة المسيحية، و أي شروق ! لقد انصهرت الأفلاطونية المحدثة رغم وثنيتها * في المسيحية؛ إذ تطابقت مثالية و روحانية الفلسفة اليونانية عند أفلاطون، مع فكرة الديانة اليهودية و المسيحية حول العالم السماوي و خلود النفس و مكانة الروح و وضع الجسد عبر الأفلاطونية المحدثة(4). و منه يمكن اعتبار الأفلاطونية المحدثة بمثابة ذلك الجسر الذي ربط بين عالمين مختلفين من حيث المبدأ؛ العالم اليوناني و العالم المسيحي. الأفلاطونية المحدثة هي إذن تلك الفلسفة التي كانت رجلها الأول واقفة على أرض الوثن، و الأخرى على أرض الروح.

هذا، و رغم اشتراك فلسفة الأفلاطونية المحدثة مع الفلسفات المابعد – سقراطية الســــــــابقة

---

(1) Friedrich Nietzsche : Ainsi parlait Zarathustra, Op.Cit, I des cotempteurs du corps, p 30 -32.
(2) Martin Heidegger : Neitzsche II, traduit par Pierre Klossowski, éditions Gallimard N R F, p 70.
(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 529.

* إن أفلوطين رغم اطلاعه و معرفته القريبة بالديانة المسيحية، إلا أنه لم يهاجمها أو ينتقدها مثل انتقاده بعض العقائد الأخرى، و في نفس اللحظة فإنه لم يصبح مسيحيا و لم يعتنق ديانة التثليث، و كأنه كان محايدا، رغم مايمكن أن نلاحظه من تقارب بين فلسفته و مبادئ الدين المسيحي في عدة نقاط. عن : فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 618.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 255.

عليها،أى الريبية و الأبيقورية و الرواقية و الكلبية، في خاصية كونها فلسفة سلبية و تعبر عن ضعف و انفعالية، فإن فلسفة الإسكندرية تنفرد بصفة التخلي المطلق عن النظر في هذا العالم، و التوجه بالوجدان و الفكر و الحس نحو العالم الآخر، عكس المدارس المتأخرة الذي كان تفكيرها رغم ضعفه و سلبيته موجها نحو الحياة و لا يتجاوز حدود العالم الأرضي. و هذا يجعل " الالتحام بالمسيحية " هو الطابع الجوهري لمثل هذه الفلسفة الأفلوطينية رغم وثنيتها (1).

و لنترك الدكتور فؤاد زكريا يعبر عن خلاصة موقع و مكانة هذه الفلسفة المتأخرة بالنسبة لنيتشه قائلا: " مما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد، و أن فلسفته كانت نذيرا بانتهاء عهد الفكر اليوناني و بدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة و قضاءه عليها. و هذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون: فنيتشه و روده 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، و سواء أصح هذا الاتهام أم لم يصح، فالمهم أنه يوجه إلى كلا الفيلسوفين معا مما يؤكد قوة التشابه بينهما " (2).

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 255.

(2) فؤاد زكريا: مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 14.

ثالثا: قيمة الحضارة اليونانية في سلم الحضارات.

قال نيتشه محاولا ضغط تاريخ الفلسفة اليونانية في فقرة جامعة و مختصرة ما يلي: " طاليس: اللا – أسطوري، أناكسيمندريس: الموت و الميلاد في الطبيعة المصممة أخلاقيا باعتبارها خطأ و عقاب، هيراقليطس: المساواة و العدالة في العالم، بارمنيدس: العالم الآخر خلف هذا العالم إذ هذا الأخير يمثل مشكلة، أناكساغوراس: مهندس العالم، أمباذوقليس: الحب و الكراهية العمياء وماهو لاعقلاني بعمق في ما هو أكثر عقلانية في العالم، ديموقريطس: العالم خال تماما من العقل و الغريزة و قد تم زعزعته بشدة و كل الآلهة و جميع الأساطير مجرد فائض، سقراط: لم يبق لي شيئ إلا ذاتي ... " (1). إن هذه الفقرة تبين لنا وجود مرحلتين في الفكر اليوناني: الأولى؛ هي التي بدأت في القرن السادس مع فرضية طاليس العقلية. و الثانية بدأت في القرن الرابع مع منهجية سقراط التي كرست النظرة الفردية الذاتية، و أدخلت حضارة اليونان و فلسفتها في كهف الانحطاط الذي لم تخرج منه أبدا.

و إذا كان نيتشه – كما لاحظنا سابقا – قد ّصب كل نقده على المرحلة الثانية في مقابل تمجيده للمرحلة الأولى، فإن هذا لا يعني أنه يمقت الحضارة اليونانية، فالإنسان الإغريقي، حتى في مرحلة انحطاطه و تقهقره– و التي 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 (مطلقا) إلى أبعد حد ممكن أن يتصوره العقل رغم النكسات التي عرفها (2).

إن نيتشه يرفع من قيمة الحضارة الإغريقية إطلاقا، و هذا ما يدفعنا إلى البحث عن انتصارات هذه الحضارة مقارنة بالحضارات و الانجازات الإنسانية الأخرى. و من أجل ذلك سوف نعمل على تقسيم المكاسب النادرة – حسب نيتشه – للإغريق على حسب تقسيم مباحث الفلسفة و فروعها: أي الجانب الأنطولوجي (الذي يمثل مدخل الميتافيزيقا) و الإبستمولوجي و الأكسيولوجي، رغم أن هذا التقسيم قد يعجز عن استيعاب بعض مظاهر الحضارة و الثقافة الإغريقية.*

---

(1) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 195, p 151.

(2) يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 50.

*إن استعمال مصطلحات مثل الثقافة و الحضارة بهذه الطريقة العامة، قد يسبب مشكلات مفاهيمية و معضلات اسمانية، تؤدي إلى مناقشات و اختلافات لاحد لها. لأن معنى الثقافة أصلا مازال مثار جدل و اختلاف(هناك المئات من التعاريف، فهناك من يحددها بمائة و ستين تعريفا) كما يشكل موضوع علاقة الثقافة بالحضارة موطن ّسجال و صراع بين المذاهب و الحضارات و حتى بين الأعراق المختلفة. أما استعمالنا نحن لمصطلح الثقافة أو الحضارة في هذا المقام، فهو بالمعنى الذي يتحدث عنه" مالك بن نبي " قائلا: الثقافة لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، إنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيرا، تخص أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الإجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى. " للتوسع يمكن العودة إلى: =

1- الجانب الأنطولوجي:

على اعتبار علم الكائن أو الأنطولوجيا هو ذلك البحث في " الوجود على إطلاقه " أي ليس الوجود الحسي و المادي فحسب، بل " الوجود من حيث هو وجود " (1)، فإن للحضارة اليونانية نظرة منفردة مقارنة بباقي الحضارات السابقة و اللاحقة. و ترتبط هذه النظرة الأنطولوجية أشد الارتباط بالميتافيزيقا الإغريقية، إن لم نقل أنهما متعاوضان و متماهيان.و يمكن استبدالهما بتسمية " الإلهيات " أو " فلسفة أولى " كما حددها أرسطوطاليس في الأصل. و هذا التحديد يدفعنا للحديث عن الدين كما تصوره الإغريق القدامى، و نظرتهم إلى الضرورة أو المصير الكوني و الإنساني، إلى جانب فكرة الزمن لأنها من أشمل الأفكار المرتبطة بالوجود و الكائن.

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 و قوية، و الأخرى أقل نبلا، إلا أنهما تبدوان في الأصل و كأنهما كل واحد، إنهما من سلالة واحدة، لذلك ليس عليهما أن تخجلا من بعضهما. و ذلك أروع ما كان في التدين الإغريقي " (2). إن الفرق بين الإنسان الإغريقي و ألهته لا يكمن بتاتا في النوع، مثلما نتصور اليوم، بل في الكم فقط؛ كم النبالة. فكل من الناسوت و اللاهوت يمتازان بالنبل و القوة و القسوة، لكن الإنسان يمتلك أقل مما تمتلك الآلهة من هذه الصفات. و هذا الفرق الكمي يجعل الإغريقي يشعر بالألفة بين آلهتة، و لا يحس بالرهبة عندما يتحدث عنها، كما لا يفكر في العبودية أو الدونية أو الغربة عندما يتذكر ألهتة. و بذلك أوجد العقل اليوناني مخلوقات أرقى من الإنسان قليلا، و أدنى من الآلهة قليلا أيضا، لكي يردم الفجوة بين المقدس و المدنس؛ فهذه المخلوقات هي أنصاف الألهة، و محصلة تزواج إنساني – إلهي.

و يواصل نيتشه تحديد خصائص أخرى لهذا التدين المتفرد قائلا: " إننا نوجه أنظارنا إلى آلهة الإغريق، وإلى صور أولئك الرجال النبلاء و السامين الذين كانوا يؤلهون الجانب الحيواني في الإنسان و بذلك يجنبونه تمزيق نفسه بنفسه أو صب جام غيظه عليها. لقد استخدمها اليونان لحماية أنفسهم من « الشعور بالذنب » " (3). إن سبب تحرر الإغريقي من كل الآلام النفسية، و عدم الشعوربالحسرة بسبب ارتكاب المعاصي و عدم التسامي على البدن و الشهوات؛ فالسبب، حسب هذا النص و حسب

= – مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر و دار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة، 1984، ص 13.

– سليم دولة: ما الثقافة ؟، منشورات المستقبل، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990، ص 30.

(1) André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.Cit, p 714.

(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، III فقرة 111، ص 79.

(3) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، II فقرة 23، ص 80.

نيتسه، هو أن الآلهة ذاتها تشجع الإنسان على الاهتمام بالجانب الغريزي و عدم كبحه أو دفنه، مما لا يسبب له انشقاقا سيكولوجيا يجعله مقيدا بأغلال الخطأ.

إن الوثنية ماهي في نظر نيتشه، سوى تلك الديانة التي تثبت الحياة، و كلمة الإله بالنسبة للإغريقي الوثني لا تعني له سوى القول " أجل عظيمة لكل الأشياء " (1). و هو ما نلاحظه في العبادات النسوية التي تمارسها اليونانيات، و التي لا يمكن أن نصفها – حسب نيتشه – إلا بالأكثر احتراما، حيث تحظر الرموز الجنسية و يتم النظر إليها على أنها أكبر معجزة يمكن تصورها على الإطلاق. إن التأويل الأخلاقي للظواهر الغريزية و الجنسية أمر لم يكن يطرأ على بال الإغريقي أبدا مثلما كان يطرأ على ذهن باسكال المسيحي. و هو أحسن دليل، في نظر نيتشه على أن الديانة الوثنية كانت متوافقة مع الحقائق الطبيعية و الغريزية للإنسان، و لم تعمل على طمسها أو إنكارها (2).

هناك شيئ آخر لاحظه نيتشه في الحضارة اليونانية، يتمثل في عدم التبشير بديانات جديدة رغم توفر كفاءات لهذا العمل: " إنه يعود 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 و أفلاطون و ربما أيضا أمباذوقليس، و قبلهم بكثير متحمسو أورفيوس، تأسيس أديان جديدة، لقد كان أول اثنين ممن سميناهم (فيثاغورس و أفلاطون) يملكان روحين و مواهب أصيلة لمؤسس الأديان لدرجة لا يمكننا إلا أن نندهش من فشلهما: فهما لم يتوصلا إلى أبعد من خلق مذاهب " (3).

إنه على الرغم القدرة الخارقة لهؤلاء الفلاسفة و المشرعين، في التفكير و سن القواعد، إلا أنهم لم يتوصلوا إلى ما توصل إليه العديد من الأنبياء في الشعوب الأخرى، و هذا لا يعود طبعا إلى ضعف في شخصية هؤلاء الفلاسفة، إذ لو ظهروا في مكان آخر لاستطاعوا تأسيس أديان قوية و دائمة، لكن فشلهم في وضع ديانات يعود في نظر نيتشه إلى الخصائص الذاتية الراقية للشعب اليوناني، و منها اختلاف التفكير و الاعتقاد من جزيرة إلى أخرى، و عدم استتباب روح الإتباع و القطيعية في الشعب اليوناني الناقد بالفطرة، و قد كان التوجه الانفصالي عند الدولة اليونانية التي كانت تضم جزيرة واحدة لا أكثر، إلا في الحالات الشاذة و الاستثنائية، و هو ناتج عن طبيعة التضاريس، قد ساعد ذلك على قيام الشرك، فكون الألهة محلية و جهوية، و كون كل إله يتموقع في جزيرة من الجزر، يجعل تصور إله واحد و موجود في كل مكان كذلك أمرا مستحيلا (4).

---

(1) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 55، ص 161,

(2) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 335, p 160.

(3) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III فقرة 149، ص 128.

(4) ول ديورانت: قصة الحضارة– حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 318.

و يمكن ملاحظة سبب آخر في عدم مركزية الديانة الإغريقية، و ابتعاد الوثنية عن الإستاتيكية و التسيجية التي تمتاز بها الديانات الأخرى، يعود إلى طبيعة الأشخاص الذين أوجدوا هذه الديانة. فبالنسبة للأديان الأخرى، كان المؤسسون و المطورون لها هم الأنبياء و الكهنة و القديسين، الذين كانوا يتميزون بخاصية الإقرارات النهائية و الجازمة، و عدم قابيلة مناقشة تشريعاتهم. في حين أن الذي وضع الديانة عند اليونان، هم الشعراء و الفنانون و الفلاسفة و الميزة التي تميز بها هؤلاء على الآخرين هي: سعة الفكر، و حرية الخيال اللامحدودة، و تغيير الآراء إذا اقتضى الأمر ذلك، و كل هذه العوامل جعلت اليونان " لا يملكون كتابا مقدسا رسميا " (1).

و في مقابل تمجيد الديانة الإغريقية الوثنية، هاجم نيتشه بعنف و قسوة الديانات التوحيدية والتنزيهية، و على رأسها الديانة المسيحية.* التي عملت في رأيه على كبح الفضائل الإغريقية و خنقها في مقابل نشر و استعراض ثقافة " المحرم " التي تؤثم الغرائز الطبيعية (2). و أسست مفهوم الوجود على الدلالة الأخلاقية، و الشعور بالخطيئة، و الانحياز للضعف و الانحطاط و الفشل في مقابل معاداة

---

(1) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب و الفن و الحياة، مرجع سابق، ص 236.

* إن موقف نيتشه من الديانات الأخرى غير الديانة اليونانية الوثنية، هو موقف متذبذب و واسع جدا، ففيما يخص اليهودية نجده يصف هذه الديانة في بعض الأحيان بعبارات الاحترام، و يجعل " العهد القديم " مصدر العظماء، و هو بذلك إغريقي أكثر مما هو يهودي (جينيالوجيا الأخلاق، فقرة III 22) و في بعض الأحيان الأخرى يجعلها المسؤولة عن خلق تصور الإله المقدس المتعالى، عكس الإله اليوناني الأنثربومورفي و المحايث (الفجر، فقرة 68). و نفس التذبذب نلاحظه على موقفه من الإسلام؛ فتارة يجعل محمد (ص) متسلطا كهنوتيا مثله مثل بولس و المسيحية، حيث استعار منهما الماوراء كأداة للعقاب (عدو المسيح، فقرة 42 و إرادة القوة، الجزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 350) و تارة أخرى يجعل الإسلام في طابعه الرجولي مناقضا للمسيحية الأنثوية و يسميه بالسامية الموجبة (عدو المسيح، فقرة 59 – 60 و إرادة القوة، الجزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 392) أما الديانات الغير توحيدية (اللاسماوية) و على رأسها الديانة الهندية فالحالة لا تختلف كثيرا عما قاله عن اليهودية و الإسلام، فنجده تارة يماثل و يطابق بين البوذية و المسيحية، و يعتبرهما ديانة عدمية و انحطاط و انصراف 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 و أفول الأصنام، فقرة VII 3) فهناك أربع طبقات في التصور الديني البرهماني (نيتشه يذكر قوانيين مانو) و هي على الترتيب: النوع الكهنوتي المسمى بالبراهميين و هم 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 و المزارعين المسمى الفيشيا الذين بدورهم ولدوا من عورة الإله. و النوع الأخير هو الخدم أو الشحاذون المسمى بالشودراس، و قد ولدوا من أصابع قدم الرب, للتوسع في طبقات البرهمانية يمكن العودة إلى:

- مايكل كارنيرس: لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ الثقافات البشرية: نشأتها و تنوعها، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت يناير 1998، عدد 229، ص 189.
- يونج شوون كيم: الفكر الشرقى مقدمة في فكر آسيا الفلسفي و الديني، مرجع سابق، ص 38.

(2) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit aph 29, p 37.

الأسياد الجبابرة، و الأقوياء النبلاء. و حطمت كل تراتبية بواسطة مبدأ " تساوي الأرواح كلها أمام الله " (1). و أكثر من ذلك فإن الدين المسيحي لم يكتف بتأسيس مبادئ جديدة فحسب، بل عمل على مواجهة الوثني، الذي أقل ما يقال عنه أنه بريئ، 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. و لعل 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 أطفالا ... " (2).

إن هذا القول الذي شاع في تاريخ الفلسفة، والذي يفهم على أنه دليل صغر الحضارة اليونانية مقارنة بالحضارة المصرية العريقية و العميقة، لا يعني في الحقيقة إلا أن الوثنية تقوم على " براءة الصيرورة ، بعيدا عن الخير و عن الشر، فكل هذه المصطلحات تقول الشيئ نفسه: إنها تعلن غياب عقدة الذنب أي غياب السمة الأخلاقية لكل كائن " (3).

و في بحثه عن سبب تلويث هذه البراءة الإغريقية من طرف الديانة المسيحية المشؤومة، يفرق نيتشه بين شخصية الناصري و القديس بولس (و إن كان في بعض الأحيان يسوي و يماثل 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 (4). و القديس بولس قبل أن يعتنق المسيحية، كان على الديانة اليهودية، و كان يضطهد المسحيين، كما تشرب من أفكار العهد القديم الذي يقر بالخطيئة، و عندما انتقل للعهد الجديد أسقط مكتسباته القبلية عنه، و يظهر الاختلاف بينه و بين المسيح في: " أن عيسى كان عمليا خاليا من كل معنى للخطيئة، و من كل قلق عصبي آخر، و كان رجلا متهورا يحتد بسرعة، و حساسا، و قوي الإرادة. أما بولس فقد كان مفكرا أكثر من المسيح ... و كانت تشغل باله مسائل كئيبة كالموت و العنف و الألم، و تهيمن عليه فكرة الخطيئة " (5).

إن هذا التمييز بين خصائص عيسى الناصري و القديس بولس، بين العملي و النظري، بين المرح و الكئيب، بين البريئ و المحمل بالأثقال، يذكرنا بالتميز بين هيراقليطس و سقراط، إذ نظر الأول إلى الوجود في كامل صفائه و نقائه، في حين أسقط عليه سقراط كل ما أبدعه عقله النظري،

---

(1) Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, Op.Cit, p 175.

(2) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب و الفن و الحياة، مرجع سابق، ص 28. و ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 130.

(3) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 521.

(4) جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 185.

(5) كولن ولسون: سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1971، ص 178 – 179.

وشيطانه المتأمل، وكأن التاريخ أعاد نفسه في قضية انحطاط الحضارة اليونانية و تلوث الديانة المسيحية، إذ السبب واحد و هو اختفاء البراءة والنقاء بتضخم النظر. لقد كانت الدعوة التي أطلقها عيسى " رسالة مرحة " تدعو إلى إقامة نظام في الحياة، وتكريسه بالقوة، عكس القديس بولس تماما، الذي حول المسيحية إلى محشر للمذعورين و الخائفين، و حوَّل ديانة النظام و القوة، إلى ديانة الكلاب العرجاء (1).هذا، و قدم نيتشه تحليلا للكاهن عموما و القديس بولس خصوصا، و الآليات التي يستعملها لخلق فكرة الخطأ و الشعور بالذنب، و تأسيسه المثل الأعلى الزهدي، في كتاب " جينيالوجيا الأخلاق ". و قد انتهى إلى النتيجة التي وصل إليها قبله الفيلسوف " ماكس شترنر "* الذي ميز بين الوثنية و المسيحية قائلا:" تتبع عصور ما قبل المسيحية و المسيحية أهدافا متناقضة، هذه تريد مثلنة الواقع، و تلك تريد وقعنة المثال؛ هذه تبحث عن الروح القدس، و تلك تفتش عن الجسد بتجلياته؛ هذه تدير ظهرها باشمئزاز لما هو واقعي، مع احتقار العالم، و تلك ترمي إلى نبذ المثل واحتقار العقل " .(2)

ب- تفسير الوجود أو ضرورة المصير: قلنا إن الشعب اليوناني يتميز عن بقية الشعوب بنظرته العامة إلى الوجود، و قد تجسدت هذه النظرة بأحسن صورة في المسرحيات التراجيدية. إن مسألة الوجود تتعلق في نظر نيتشه بتأويل الخطأ، فالإغريقي لم يكن ميالا إلى توزيع الذنوب و الآثام بعد الكوارث والجرائم، و لم يكن يمتاز بروح الاضطغان، التي تعمل على نسبة الذنب لصاحبه، و السعي دون كلل لتأثيم الأقوياء و العظماء من الناس. فإذا كانت الفكرة السائدة عند معظم الناس هي أن الإنسان هو مصدر و منبع الخطأ و الإثم (مثلما بشرّ بذلك رجال الدين و حتى الفلاسفة أمثال ديكارت)، فإن النظرة الإغريقية لا تجعل الخطأ من وضع أو خلق الإنسان، إنما تتصوره مسلطا عليه بصورة مبهمة و غامضة، لأن الخطأ يصدر عن بنية الأشياء و الوجود (3).

---

(1) كولن ولسون: سقوط الحضارة، مرجع سابق، ص 181.

*Max Stirner (1806 – 1856) اسمه الحقيقي هو " يوهان جسبار شميدت "، فيلسوف ألماني ولد في بايروت، حضر دروس هيجل في برلين، و يعتبر من أكبر دعاة النزعة الفردية، و من أكبر الذين انتقدوا فكرة المقدس و الجوهر التي اعتبرها مجرد أشباح. اشتهر بكتابه " الوحيد و ملكيته ". و قد ُطرحت مشكلة علاقة نيتشه بشترنر، نظرا لتقارب الكثير من الأفكار بينهما، فرغم أن كتاب شترنر ليس موجودا في مكتبة نيتشه، و لم 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 و مائة صفحة) " تاريخ المادية " لصاحبه فريدريك ألبرت لانجFriedrich Albert LANGE (1828 – 1875)، الذي كان نيتشه دائم الاطلاع عليه، و استقى الكثير من معارفه منه. نقلا عن:

- Gisèle Souchon : Les grands courants de l'individualisme, Op.Cit, p 48- 49.
- أيمن أحمد محمد: الوحيد و الإنسان الأعلى، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 48- 51.
- فؤاد زكريا: أفاق الفلسفة، دار مصر للطباعة، 1991، ص211.

(2) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 125.

(3) Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger – la philosophie greque, Op.Cit, p 30.

و هذا ما عبر عنه نيتشه عندما حلل " الشعور بالذنب و ما شابههما " قائلا: " هذا ما كان يقبله كذلك إغريق المرحلة الأكثر قوة و شجاعة، كتفسير لأصل كثير من الأشياء القاتلة، الجنون و ليس 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 و قد اقترفها رجل من طبقته، فلوث بها نفسه، و في نهاية الأمر يقول و هو يهز رأسه: « لا شك أن أحد الآلهة قد أعمى بصيرته» لقد كان هذا المهرب من مميزات الإغريق النموذجية " (1).

إن هذا يعني أن الإغريقي هو، في نظر نيتشه، رجل اللامسؤولية، فالوجود في طبيعته مذنب، و الحياة الإنسانية في حركتها و نموها تفرز ظواهر إجرامية و جنونية، لكن البشر ليسوا مسؤولين عن هذا، بل الآلهة هي مصدر كل ذلك، و تساهم بنصيب كبير في الأحداث الجسام التي تعترض حياة الآدمى. و هنا نلاحظ، حسب نيتشه، الفرق الشاسع بين المسيحية و الوثنية في تفسير الخطأ و بنية 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 و معاناة (2).

و عملية إسقاط الذنب عن الإنسان، كما تتصورها الديانة اليونانية القديمة، مرتبطة بتصور آخر أكثر شمولية في النظرة الأنطولوجية الإغريقية، هو تصور المصير. و المصير عند اليوناني هو تلك القوة العالية على كل شيئ، و التي لا يمكن الانفلات من قبضتها، و هذا ينطبق على الإنسان ككائن فان و ضعيف، كما ينطبق على الآلهة نفسها كموجودات قوية و خالدة، فهي كذلك خاضعة لتلك الضرورة القاهرة. و هذا ما يعني أن الحرية – كما تم تصورها لاحقا عند المسيحية أو الفلسفة التي تخدمها – مسألة غير واردة أصلا في العقائد الإغريقية (3).

و هذه الفكرة هي التي تناولها شعراء التراجيديا في الكثير من مسرحياتهم، و هكذا نجد مثلا الآلهة أثينة تقول لثواس ملك التاوردیین (أو التاوريسيين) بعد الاعتداء على معبد الآلهة أرتيميس،من خلال سرقة تمثاله من طرف ابن أغاممنون بمساعدة أخته افيجينيا التي تم التضحية بها: " أحسنت، فحكم الضرورة أقوى منك، بل و من الآلهة " (4). حتى زيوس كبير الآلهة كذلك محكوم بالقدر الذي لا يمكن أن يقرر إلا وفقا لما قرره هذا القدر و الضرورة. و إذا كان الحال كذلك، أي الإيمان بـــ: "سيطرة الضرورة " على كل ماهو كائن، فإنه كان يجب على الإغريقي أن يقارب بين إرادته و إرادة الوجود، و قد اطلق نيتشه على هذه المقاربة اسم " حب المصير " Amor Fati بمعنى أن : " يجعل

---

(1) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، فقرة II 23، ص 81.

(2) جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 31.

(3) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 64 – 65.

(4) يوربيديس: افيجينيا في تاوريس، ترجمة اسماعيل البنهاوى، وزارة الإعلام، الكويت، فقرة 1490، ص 189.

الإنسان قوله « نعم » للوجود كما هو، و قوله « نعم » للوجود كما يريده هو، شيئا واحدا. " و في هذا إسقاط بصورة حتمية لمبدأ غائية الوجود (1)، لأن الضرورة في المصير تعني أن ظواهر الوجود و كل ما له علاقة بالإنسان، يسير بصورة آلية، لا يمكن تغييرها أو التحكم فيها، و لو تعلق الأمر بالآلهة ذاتها. في حين أن الغائية تعنى التخطيط من طرف عقل أعلى للوجود بحيث يجعل لكل ظاهرة تبريرا معقولا و تفسيرا مقبولا.

والفرق بين جعل المصير فوق الإنسان والآلهة معا مثلما فعل اليونان، و تمجيد الحرية والإرادة سواء الإنسانية أو الإلهية كما فعلت المسيحية؛ يكمن في إدخال فكرة الخطيئة والشعور بالذنب. فإذا كان الإنسان حرا في المسيحية و يتمتع بالإرادة، فإنه بالضرورة يتحمل نتائج أفعاله،و يكون موضوع إدانة بصورة مستمرة. لكن بالنسبة لليوناني في العصر التراجيدي، فإن الأخطاء و الفواحش المرتكبة ليست دليل إدانة، بل هناك من المدنسات ما كان يعبر عن الشرف و القوة، مثل السرقة التي نفذها بروميثوس*، في هذا الصدد يقول نيتشه: " كان اليونانيين – عكس اليهود – أقرب إلى التفكير بأنه يمكن للمدنسات أيضا أن تملك شرفها، نظير بروميثوس،وحتى ذبح الحيوانات كتعبير عن الغيرة الجنونية نظير أجاكس**. فلحاجتهم إلى منح المدنسات كرامة، اخترع اليونانيون المأساة " (2).

هذا، و إن قول أفلاطون في الكتاب الأخير من " الجمهورية " إن الإنسان حر، لأن كل نفس تختار لها حياة بعد الموت، وبهذا الاختيار فهو مسؤول أمام كل الأفعال التي يقوم بها، لكن معظم الناس يتهربون من هذا الإلزام الثقيل؛ " و بدلا من أن يلوم – الإنسان – نفسه على آثامه، أخذ ينحى

---

(1) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 69 – 70.

* بروميثوس :Promethée بطل اسطوري يوناني، أشفق على البشر، بعدما وجد الموجود البشري عاريا حافيا و بغير ملبس أو سلاح، عكس بقية الحيوانات الغير الناطقة التي ُجهزت بما يلزم لكي تتكيف، بسبب سوء حكمة ابيميثيوس في توزيع الخصائص على كل جنس. فقام بروميثوس – على حد تعبيرالشاعر اسخيليوس – بالتطاول على الأسرار، و اختطف شعلة النار، ثم ألقاها إلى البشر. فأمر زيوس الإله هيفايستوس (الحداد) بتقييد بروميثوس بأغلال من الحديد على صخرة من بلاد القوقاز. و سلط عليه " ذلك الصقر الأحمر العنيد، لينهش لحمه القديد، و هو يعود عليه في كل يوم، كمزاحم يتخاطف في وليمة عيد، و كبده يتقطر سوادا كلون العبيد ... و ليس لهذا العذاب من نهاية." بتصرف عن:

- اسخيليوس: بروميثوس في الأغلال، ترجمة اسحق عبيد، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1991، ص 10 – 113.
- أفلاطون: محاورة بروتاغوراس (أو عن السفسطائيين و التربية)، مرجع سابق، ص 88.
- أ . أ . نيهاردت: الآلهة و الأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالى للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1994، ص 95 – 107.

** Ajax ابن تيلامون و ملك السلاميين، هو أحد المشاركين في حرب طروادة. و بعد موت أخيل ابن بيليوس اجتمع الآخيين لكي يحددوا لمن تؤول أسلحتة و جيشه، فتم اختيار عوليس (أوديسيوس) لقوته و جبروته، و بذلك تم إقصاء أجاكس أجرأ قائد آخي من هذا الشرف، فأصيب بنوبة من الجنون، فذبح كل حيوانات الجيش ثم انتحر فاقترح مينلاؤس عدم دفنه. نقلا عن:
- Sophocle : Tragédies- Ajax, traduit par Paul Mazon, éditions les belles lettres, 1962, p 190.

(2) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، فقرة 135 III، ص 123.

باللائمة على الحظ، و أوامر الآلهة و أي شيئ ما عدا ذاته " (1)، دليل على " لا – هيلينية أفلاطون " كما كرر ذلك نيتشه في مناسبات عديدة و مواقع 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، و يغترب عن حقيقة الوجود، المأساوية إلى درجة أن الجريمة كانت تدخل في نظر اليونانيين في تكوين بنية الوجود، و ليست فعلا إضافيا من عند الإنسان.

ج- اللاتاريخية الإغريقية، أو بين الزمن الدائري و الزمن المستقيم:إن مسألة النظر إلى الزمان هي أهم المسائل الميتافيزيقية التي تفرد فيها الشعب اليوناني، مقارنة بالشعوب و الثقافات الأخرى سواء الشرقية أو الغربية. و قد لاحظ نيتشه هذه الخاصية و طورها بأسلوبه الخاص، و هي التي سماها بالعود الأبدي للمماثل. حيث نجده يقول: " لقد اكتشفت ماهية الإغريق: إنهم يؤمنون بالعود الأبدي ! " (2).

كانت هذه الفكرة من الأفكار المألوفة عند اليونان، لذا فمقولة القبل أو البعد الزمنيتان المرتبطتان بالموت و الميلاد، لم تكن تدخل في تصور الفرد اليوناني للزمن. و بالتالى فهو غير مكترث أصلا بالزمن و التاريخ الذي لا يؤثر في مصيره. و هذا عكس التصور المسيحي؛ حيث الزمن يتطور في مسار حقيقي و مستقيم، مرتبط بماهية الإنسان ككل، كما يحدد مصير الفرد سواء في حياته أو بعد موته. فقيمة الزمن بين الوثني و المسيحي مختلفة إلى درجة التناقض (3).

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 زارادشت " يقول: " كل ما يتصف بالاستقامة فهو يكذب، إذ أن الحقيقة منحنية الشكل و ليست مستقيمة, و الاستدارة هي الخاصية الحقيقية للزمن ... و طريق الأبدية له مسار منحني... حيث يصبح الانتهاءعودة إلى الابتداء " (4).

و إلى جانب نيتشه، 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 و ترتيبهم الزمني تسجيلا دقيقا و دائما، بحيث لا يضيع مع مرور الزمن، و قد كشف علماء الآثار هذه الحقائق كشفا يدعو إلى الدهشة. في حين أن الإغريق، إلى عصر " صولون " لم يسجلوا أي تاريخ معتبر، و لم يحتفظوا بأهم

---

(1) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 486.

(2) Friedrich Nietzsche : Fragments posthumes été 1882 – printemps 1884, Op.Cit, aph 8 [15], p 351.

(3) اميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع، بيروت، 1956، ص 55.

(4) Friedrich Nietzsche : Ainsi parlait zarathoustra, Op.Cit, III les sept sceaux 1, p 213.

الأحداث الماضية، ويبدو أن السبب في هذا الإهمال الإغريقي للزمن يعود : " لكون الزمن حتى عهد بريكليس كان يقاس بامتداد الظل و تقلصه، و الفضل يعود إلى أرسطوطاليس في نشر مفهوم كلمة ساعة التي وضعها البابليون قبله، فلم يكن العالم الكلاسيكي قبل أرسطو يعرف أى تقسيم دقيق لليوم. بينما كانت بابل و مصر قد اخترعتا منذ عهود مبكرة ساعات مائية و مزاول شمسية. فإن أثينة انتظرت أفلاطون ليقدم إليها ساعة مائية قديمة الطراز بدائية الصنع، و مع هذا بقيت هذه الساعة ذات شأن تافه بالنسبة إلى الإغريق، و لم يكن بمقدورها أن تفعل أو تؤثر شيئا في الشعور الكلاسيكي بالحياة " (1).

و إهمال 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 الزمن مجرد حركة ميكانيكية عمياء و غير غائية. لقد أدخل اليهود تصورهم الجديد للزمن، القائم على الحركة الموجهة نحو هدف، و هي حركة لها بداية و نهاية محددتين تمام التحديد؛ البداية تمثل قصة الخلق و التكوين، و النهاية تمثل " يوم القيامة " أو انهيار التكوين و الحركة و العالم، لذا يمكن أن نسمي التصور اليهودي للزمن بـــ: " الرؤية القيامية للوجود " (2)، في مقابل " العود الأبدي " عند اليونان و عند نيتشه كذلك.

إن هذه النظرة الإغريقية المتميزة للزمن، باعتباره عودة أبدية للحركة دون توقف، أو كما عبر عنها نيتشه في" الناقه " على لسان زرادشت الذي قال: " سوف أعود مع هذه الشمس، و مع هذه الأرض، و مع هذا النسر و الأفعوان، و عودتي لن تكون لحياة جديدة أو أفضل من الأولى أو مشابهة لها، إنما سوف أعود إلى هذه الحياة ذاتها بكليتها و تفاصيلها، بهدف أن أُعلم من جديد العود الأبدي لكل الأشياء " (3). قال بها العديد من الفلاسفة في العصر المأساوي، أمثال هيراقليطس و فيثاغورس – رغم أن نيتشه ينسب هذه الفكرة إليه دون غيره في بعض الأحيان – و قد اعتبر نيتشه تصور اليونان للعود الأبدي دلالة على الصحة و علامة على الأصالة، في حين اعتبر تصور الشعوب التاريخية، حيث فيها الإنسان ينتظر نهايته الفردية و القيامة دلالة على الضعف و الانحطاط و السلبية، و عدم القدرة على المواجهة الرجولية للأبدية. لذا فإن أهم صفة يمكن أن تنسب للشعب الإغريقي هي اعتباره " شعبا لا تاريخيا " (4). و اللا تاريخية، في نظر نيتشه، هي أكبر دليل على قوة شعب من الشعوب. هذا، و يمكن تشبيه الفرق بين الديانتين اليونانية و المسيحية (و كل الديانات

---

(1) اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 55 – 58.

(2) محمد الشيخ و ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 22 – 32.

(3) Friedrich Nietzsche : Ainsi parlait zarathoustra, Op. Cit, III le covalescent -2, p 204.

(4) روديجر بونير: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ص 18.

المجاورة لها) في نظرتها إلى الزمن؛ بالفرق بين العدّاء الشجاع الذي يعدو دون توقف و دون تحديد نقطة الوصول ولا حتى نقطة الانطلاق، (عودة العدو الأبدي) و العدّاء الضعيف البنية، الذي لا يقبل العدو إلا إذا حددت له مسافة سباقه مع تقسيمها إلى مراحل، نظرا لضعف قدراته و قلة تحمله.

2- الجانب الإبستمولوجي:

سوف نستعمل هنا مصطلح الإبستمولوجيا بمعناه الواسع، الذي يدل على النظام المعرفي لمرحلة معينة، و موقف أفراد الحضارة ذاتها من الفكر و المعرفة و البحث، أو ما يمكن أن نسميه " بثقافة المعرفة " أو " المتخيل الاجتماعي للمعرفة " على حد تعبير الباحثين الاجتماعيين الفرنسيين، و ليس بالمعنى الفلسفي الخاص و المحدد الذي يقتضي الإجابة عن الأسئلة الثلاثة المعروفة؛ إمكانية المعرفة، و طبيعة المعرفة، و أخيرا حدودها (1). لذا سوف نعمل في هذا المقام على إظهار حرية المعرفة في الحضارة الإغريقية، و مختلف نوازع المعرفة الفلسفية اليونانية، و بعد ذلك نحدد النازع الذي ميز حضارة اليونان، و جعلها قوية و عبقرية حسب نيتشه.

أ- **حرية المعرفة أو اللا – تَسيجية:** " يجب أن نشعر بالخجل و الرهبة أمام الإغريق ... بالاعتراف بالحقيقة: لقد كان اليونانيون قادة الثقافة، ثقافتنا و ثقافة العالم كله، لكن الخيول التي تجر عربتهم القيادية كانت في أغلب الأوقات من الخيول الهزيلة، و لا تناسب تطلعات فرسانها " (2). هكذا تكلم نيتشه عن الحضارة اليونانية في مؤلفه الأول. لقد كان اليونانيون هم واضعي أساس المعرفة و الفكر الإنساني، و كانو مهندسي نظرية المعرفة، رغم مرورهم بفترة انحطاط طويلة و التي بدأت مع العقل النظري؛ سقراط و أتباعه، في مقابل فترة من العبقرية هي مقارنة بالمرحلة الثانية تبدو قصيرة جدا.

رغم ذلك فإن الأساس قد تم وضعه، و هو أساس متين لا يمكن أن يسقط أبدا، رغم سقوط بعض الجدران و الأسوار العالية. و هذه 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 و منطلقات البحث و التفلسف, حيث يقول أحدهم: " إذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، لن نجد شيئا يتحرك في العالم إلا و هو يوناني في أصله " (3). و يعبر هيجل عن المكانة المعرفية لليونان بقوله: " اليونان: منارة التاريخ ، لقد كانت اليونان و إيطاليا تمثل مسرحا لتاريخ العالم خلال فترة طويلة. و لقد وجد روح العالم وطنه هنا عندما لم يكن في وسط أوروربا و شمالها "(4).

---

(1) علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1985، ص 27.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 15، ص 181.

(3) ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 206.

(4) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 167 – 186.

ومن المعلوم أن هيجل يجعل مقولة الحرية (الجزئية و ليس 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.

و تفسر الباحثة " إديث هاملتون "* منبع الحرية اليونانية تفسيرا جغرافيا، إذ أن ظاهرة العبودية المطلقة للأفراد لا تظهر إلا في الأماكن حيث الأرض مسطحة و سهلة التضاريس، خالية من الهضاب و الجبال و الوديان، و حيث 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 الملتوية، أين تصنع الطبيعة ملاجئ للهرب و التستر، تساعد على قيام التمرد المرتبط بالشعور بالاختلاف و الحرية، ففي هذه الطبيعة، لا يمكن للحاكم إخضاع الشعب بسهولة، و تكون النزعة الإنفصالية هي المسيطرة. و كل الخصائص الطبيعية السابقة تميزت بها اليونان أحسن من المناطق الشرقية المجاورة. و ما مسرحية " اسخيليوس " المسماة " الفرس "** إلا دليل على مبدأ الحرية عند اليونان في مقابل العبودية عند الفرس أو ما شابهها من حضارات (1).

و قد أفرزت خاصية الحرية التي تفك قيد الروح و العقل، ظاهرة أخرى تميز بها الشعب اليوناني، و هي: التنافس و الإبداع الذي يطال مجال المعرفة ذاتها، و هذا ما يجعل وجود رأي واحد، أو نزعة و مدرسة واحدة، أو حتى معتقد واحد أمرا من أمور المستحيل. فكل تفكير كان يرادف التأويل و الاختلاف. و هو ما جعل الشعب اليوناني، شعبا محاربا و منافسا، نشأ على صفة الصراع و التجاوز، حتى في مجال المعرفة. و هذا ما يعبر عن ميزة يمكن أن نسميها " إرادة القوة الإبستيمولوجية أو المعرفية ". و قد يكون اكتشاف نيتشه أطروحة " إرادة القوة " و تبنيه لها، حيث اعتبرها الحقيقة الوحيدة في الوجود، و ألف أكبر كتاب من كتبه تحت هذا العنوان، يعود في الأساس إلى تأثره بخاصية اليونان في هذا المجال (2)، إذ أن التنافس الكبير بين المدارس الفلسفية، و حتى بين الفلاسفة في مدرسة واحدة يعكس ميل اليوناني لأن يكون هو المسيطر و الأقوى معرفيا.

و إذا كان هيجل يتحدث عن الحرية الجزئية كعامل من عوامل قيام و تطور الحضارة

---

*Edith Hamilton باحثة أمريكية من أصل ألماني، توفيت سنة 1963، كرست جهودها للظاهرة اليونانية، و حاولت تقديم تفسيراتها لهذه " المعجزة ". نالت الصليب الذهبي من الملك بول، ملك اليونان سنة 1957 و من أهم مؤلفاتها المتعلقة باليونان نجد: الميثولوجيا (مترجم إلى العربية)، و صدى اليونان، و ثلاث مسرحيات يونانية.

** ملخص هذه المسرحية هو: أنه قيل لملكة الفرس أن الإغريق يحاربون كرجال أحرار دفاعا عن شيئ عزيز على قلوبهم. حينها سألت الملكة: أليس عليهم سيد ؟ فقيل لها: لا رجل يسمي الإغريق عبيدا أو تابعين.

(1) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب و الفن و الحياة، مرجع سابق، ص 31.

(2) محمد الشيخ و ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 156. (هامش)

الإغريقية، فإن نيتشه يوافقه في هذه المسألة، و يضيف عليه قائلا: " لا يمكن أن تظهر ثقافة متفوقة إلا حيث توجد طبقتان من المجتمع محصنتان ضد بعضهما ... طبقة تمارس الأشغال الشاقة و طبقة تمارس العمل الحر. اقتسام الحرية ليس وجهة نظر أساسية حين يتعلق الأمر بإبداع ثقافة متفوقة ... هكذا يتحدث إلينا صوت الماضي الخافت ... " (1). و من الواضح أن هذا الصوت الخافت هو صوت اليونان القديمة، التي ساهم في إنشاء ثقافتها و معارفها كل من المفكر و العامل على حد سواء، لأن كل فرد التزم بطبقته و وظيفته، و هذه التراتبية هي التي دافع عنها أفلاطون و أرسطوطاليس، كأساس لقيام المدينة و تطورها.

و قد يحدث لأحدنا أن يتعلل ببعض الحوادث و الوقائع التي احتفظ بها التاريخ، لكي يرفض الأطروحة التي تقول إن الحرية المعرفية عند اليونان ليست مثلما يتصورها العقل الحالي، إذ أنه تم تضييق الخناق على المفكرين، و إدانة الفلاسفة، و ما حادثة سقراط إلا أكبر دليل على ذلك، لكن السؤال الذي طرح نفسه: لماذا لم تتم محاكمة و إعدام سقراط في بداية أو منتصف حياته الفكرية ؟ و لماذا تُرك إلى غاية شيخوخته (ولد سقراط حوالى 470 و لم تتم محاكمته و اعدامه إلا سنة 399، أي بعد أكثر من سبعين سنة من عمره و حوالى خمسين سنة من التفكير) ؟ أو بعبارة أكثر تحديد لماذا ترك سقراط حتى قال كل ما يريد أن يقوله ؟ أليس هذا دليلا على عدم وجود نظام سياسي في أثينة يحارب حرية المعرفة. ثم إن إعدام سقراط هو مسألة فردية لا يمكن تعميمها لكي تكون قاعدة. و بالفعل، فإن أفلاطون يشير في " مينون " إلى أن تضايق أنيتوس(وهو رجل سياسة و من بين متهمي سقراط) من مناقشات سقراط يعد سببا دفعه لاتهامة، فقد هدد سقراط عندما أحرجه في أحد المناقشات قائلا: " لهذا فإني أنصحك بالتالي، إذا أردت إطاعتي فيجب أن تكون على حذر " (2). و هذا دليل على أن المسألة شخصية و فردية. و هناك مسألة أخرى تثبت الأطروحة السابقة و هي أننا إذا كنا نعرف أن أفلاطون(وحتى أرسطو إلى حد ما) قد سار في منهج معلمه سقراط، و قام بنشر تعاليمه في مستوى أوسع و أعلى، فلماذا لم يتعرض للمضايقات من طرف الأثينيين، بل ترك و شأنه يفكر بأقصى ما يمكن تصوره من الحرية ؟ أليس هذا دليل على حرية الفكر في أثينة (3) ؟ لقد أثبت نيتشه هذه الأطروحة بطريقته الخاصة عندما أعلن أن سقراط لم يُقتل بل انتحر، و هذا ما يعني أن تسييج الفكر و تحديده في اليونان و أثينة مسألة غير واردة بالمعنى الذي نتصوره.

ب- المعرفة و النوازع الأربعة: يقرر نيتشه أن الإنسان تتقاسمه عدة نوازع، متصارعة فيما بينها، فإن سيطر الميل الجمالى على الإنسان، كنا أمام " إنسان جمالى " و إن تسلط النازع الأخلاقي،

---

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته،الجزء الأول، مرجع سابق،VIII فقرة 439، ص 194.

(2) أفلاطون: محاورة مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 143.

(3) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب و الفن و الحياة، مرجع سابق، ص 36 – 37.

أصبحنا أمام " الإنسان الأخلاقي "، أما في حالة غلبة الميل الديني، فإننا نكون بالضرورة أمام " الإنسان الديني أو المتدين ". و أما إذا تغلب نازع المعرفة، فإننا في هذه الحالة نكون أمام " الإنسان الناظر ". و لو 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 و مكان و كل ثقافة أو حضارة، فقد ظهرت عند اليونان كل النوازع الممكنة تصورها: فهناك الطراز الديني الذي يمثل واضعي مختلف الأساطير و المعتقدات الوثنية و مختلف النحل الدينية، مثل العبادة الديونيزوسية التي تتخذ من النشوة الفنية و الجنسية طقوسا لها *. و هناك الطراز الجمالى عند هيراقليطس الذي فتح نظرة جديدة لم يتم التفطن إليها مسبقا. كما جسد اليونان الطراز الأخلاقي، و هذا يظهر عند المدارس الأخلاقية السقراطية و اللاحقة لسقراط أمثال الأبيقورية و الكلبية و الرواقية و حتى الشكاك. و الطراز الأكثر قوة عند اليونان هو الإنسان الناظر، الذي بدأ أول ما بدأ عند سقراط و تطور بعد ذلك على يد أفلاطون و أرسطو، الذي بلغ الذروة بواسطة منطقه، لأن الإنسان الناظر، و الذي يستعيض بالجدل عن الفن و الشعر، لابد له من وسيلة أو آلة و هي المنطق (1).

ب / 1- النازع الجمالي: هو النازع الذي يدعونا للنظر إلى العالم باعتباره شيئا جميلا، رائعا و عذبا، رغم ما فيه من قسوة و فضاعة و غلظة. و أكبر من جسد هذه النظرة هو الفيلسوف هيراقليطس والشعراء التراجيديين (هوميروس، اسخيليوس و صوفوكليس)، و أكبر معاد لهذا النازع هو أفلاطون، لأن هذا الأخير هو: " المتعصب للماوراء و أكبر المفتريين على الحياة، و أكبرعدو للفن أنجبته أوروبا." لذا نجد نيتشه يكرر في الكثير من كتبة الصيغة التي أراد أن يذيعها و هي: " أفلاطون ضد هوميروس " (2).

و هوميروس هنا، هو رمز الإنسان و الفنان التراجيدي، إلى جانب هيراقليطس الذي يرى أن النظرة التي تجعل العالم موطن الذنوب و الأخطاء هي نظرة قاصرة و مقيدة و عامية سطحية، عكس النظرة العميقة التي تكشف أن الوجود: مثل الشعلة النارية التي لا تنظب، و مثل لعبة الفنان أو الطفل

---

* يبين لنا الشاعر يوربيديس انتشار نوع من الممارسات الطقوسية الباخية (نسبة إلى باخوس أو ديونيسيوس)، فيها النسوة الباخيات ينشدن مآثر ديونسيسوس على دقات الدفوف، و الصيحات الفروجية، و يتركن بيوتهن، سعيا وراء هذا الطرب الباخى، يمجدن الرقص و الخمر، و يذهبن لأماكن منعزلة لإرضاء شهوات الذكور، و بهذا فهن يمجدن أفروديت، آلهة الحب الجنسي أو الحسي. للتوسع يمكن العودة إلى:

- يوربيديس: عابدات باخوس، ترجمة عبد المعطي شعراوى، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، الطبعة الأولى، 1997، فقرة 115 – 235، ص 127 – 130.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 528 – 529.

(2) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، فقرة III 25، ص 135.

الذي يبني و يهدم بأقصى ما يمكن تصوره من البراءة. كما جسد شعراء المأساة هذه النظرة الجمالية من خلال إنتاجهم الشعر المأساوي، فالمأساوي هو مأساوي، من جهة، و لكنه جميل من جهة أخرى. والمسرحية هي التي تحول فضائع و مآسي الوجود والحياة إلى " نازع جمالى فني "، بحيث يشعر الإنسان المشاهد بأن الكون هو لعبة فنية في يد المصير أو القدر الذي يقهر الكل. و الفن اليوناني كما تصوره نيتشه قائم على مبدأين؛ " الأول هو الذي يوقظ في المرء زوبعة الوجود نفسه، فيعبر عن ذاته بالهوى و الرقص و الغناء، و هو مبدأ السكرة و العربدة و الحياة الجنسية الصاخبة. بينما مقتضى المبدأ الثاني أنه النازع الذي يوقظ فينا ملكة الرؤية و النظام و الإبداع، و هو مبدأ الحلم و الرؤية و السكينة : المبدأ الأول هو الديونيسوسي و الثاني هو الأبولوني " (1).

ب/2- النازع الديني: تعتبر الديانة الوثنية اليونانية (وحتى الرومانية) عند نيتشه انتصارا على العدمية البوذية من جهة، و إحياء لقواعد " مانو " التراتبية من جهة أخرى. فهي ديانة عبادة الجسد، و رمز القوة و الإخصاب، و رمز كل ما هو محسوس، و مقلصة الفارق بين الإلهي و الإنساني أو البهيمي (2).

و لئن كانت الديانة الوثنية تقرب بين المقدس و المدنس، بل تطابقهما، إذ هناك مدنسات إلهية و مقدسات بشرية، فإنها كذلك تقترب من النظرة التراجيدية التي تمجد الحياة و تربط الأخلاقي بالطبيعي و تقيمه عليه، أى تأسيس قيمة الخير على الجسد، أو ما يمكن أن نسميه " بأخلاق الجسد " حيث يكون الخير هو القوة و الصحة و الشجاعة و الوفرة... كما أن العمل على تقريب الإلهي و الإنساني في الديانة الوثنية هو، في نظر نيتشه تعبير إبستمولوجي عن وحدة العالم معرفيا، فليس هناك ظاهر أو باطن (عالم المثل الأفلاطوني و الشيئ في ذاته الكانطي) و ليس هناك معرفة حسية أو عقلية (التقسيم البارميندي). لكن أفلاطون بجدله هو الذي قام بعملية الفصل و التقسيم، و خلق " عالم الخير " المستقل و المفارق المتعالى، و مهد بذلك لديانة جديدة، هي ديانة الضعفاء و المرضى. و بميلاد المسيحية التي مهد لها أفلاطون فلسفيا، انتهي العالم القديم، و تم اغتيال الوثنية من خلال: " جعل العالم موضوع تحريم، و رسم الشيطان على جدرانه و أسواره " (3).

ب/3- النازع النظري: يؤكد نيتشه أنه مع سقراط انتهي زمن الإنسان التراجيدي الجمالي، و بدأ عهد جديد مشؤوم، هو عهد الإنسان الناظر لأنه – مثلما أظهرنا سابقا – خاصم ديونيسوس و هاجم التراجيديا، و شك في ديانة الجسد و اقتلع الفرد اليوناني بأكمله من رابطه التاريخي القديم،

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 676.

(2) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 325, p 156.

(3) Friedrich Nietzsche : Humain, trop humain II, le voyageur et son ombre, Op.Cit, aph 78, p 273.

الذي يعتبر مصدر تواصل الأعراف و التقاليد اليونانية بين الأجيال (1). و تعزز الإنسان الناظر بأفلاطون و أرسطوطاليس اللذين وضعا أورغانون الإنسان الناظر، و أسسا قواعد العلوم و المعارف النظرية و الميتافيزيقية. لكن نيتشه ناهض هذا التحول، وقام يحاول نسف كل البناء الذي صممته عقول المنحطين الضعفاء بهجومه على البرهان الذي هو وسيلة الجدل و هدفه في الوقت نفسه ، و دفاعه 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 و القوة المتعضية مع السياسة أو الدولة، و المنفصلة عن العقلنة أو التبرير العقلي الجدلى، مثلما فعل سقراط و لاحقيه. ثم في مرحلة لاحقة تمت " فردنة الأخلاق " بعدما كانت مرتبطة بالجماعة و الدولة و بعدما كانت الفضيلة تعني " الفضيلة السياسة " بالدرجة الأولى، لأنها تعبر عن حب الوطن (3). و التضحية من أجله، لقد أصبحت الأخلاق بعد سقراط تعني الرحمة و العالمية و الدينية، و فردية تنشد السعادة الشخصية مع المدراس المتأخرة: الأبيقورية و الرواقية و الكلبية ... و هذا ما يمكن تسميته بأخلاق المرض و الوهن (4).

بهذه النوازع الأربعة: الجمالي و الديني و النظري و الأخلاقي، 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، و بذلك استطاعت المعرفة الإغريقية أن تجمع في خبرتها و تجربتها كل " احتمالات العقل " (5).

ج- المعرفة كفن: إنتقاء النازع الجمالي: من النوازع المعرفية الأربعة التي وضعها العقل اليوناني، ينتخب نيتشه النازع الجمالي الفني " كنظرية للمعرفة " عند اليونان بإعتباره الأكثرأصالة و تميزا و تعبيرا عن حقيقة هذه الحضارة و قوتها في عصر العبقرية و النبوغ. فالنزعة الجمالية هي الغالبة على الشعب اليوناني، إذ أن المقولات المستعملة من طرف الإغريق في وصفهم للظواهر الطبيعية و محاولة تفسيرها هي مقولات ذات طابع جمالي و ليس ذات طابع منطقي. و تفسير ذلك أن الصفات الكيفية المباشرة لظواهر الكون المختلفة و المتنوعة لا يمكن معرفتها إلا من خلال التعبير

---

(1) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 196, p 152.
(2) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance II, Op.Cit, IV aph172, p 271.
(3) مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، 1953، ص 6.
(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 418.
(5) المرجع نفسه، ص 529.

الكيفي و الوصفي الفني و الجمالي، في حين أن الطريقة المنطقية القائمة على مقولات مثل " التماثل و التوازن و التناسب " لا يمكن لها التعبير عن حقيقة الظواهر الطبيعية (1).

لقد تفطن اليونان إلى أن هذه الطبيعة التي نعيش فيها (و قد كان اليونان أبناء طبيعتهم بحق، فأكبر الظواهر الطبيعية كالكسوف و أصغر الحشرات كذبابة النعرة كانت حاضرة في فلسفتهم.) بتنوعها الكبير و كثرتها الهائلة لا يمكن اختزالها إلى معادلات عددية أو قضايا رقمية دقيقة، بل يكفي وصفها بالمقولات الكيفية، التي تتخذ من الذاتية أساسا لها، و كل مقولة ذاتية هي تعبير عن الشعور بالجمال تجاه الطبيعة المعجزة، و كل استعمال لما هو ذاتي يؤدي بنا إلى النظرة الفنية، أو " نظرية المعرفة الفنية الجمالية " و ما انتقاد نيتشه للنظر و المنطق كأحابيل لغوية، إلا تعبير عن الأصل الفني للمعرفة عند اليونان. فالعقل و المنطق و الروح العلمية مهما كانت دقيقة في التعبير و المعرفة لا يمكن لها جمع حقيقة الكون التي تتميز بالتنوع و التعدد إلى درجة استحالة صبها في قوالب عقلية أو منطقية.

لقد عبر نيتشه عن هذه الثنائية " المتخاصمة " بين الفن و المعرفة كنظر بقوله: " معركة المعرفة مع المعرفة ! ... كان التحكم عند الإغريق لصالح حضارة فنية " (2). و يقصد نيتشه بهذه المعركة المعرفية؛ الصراع بين المعرفة كفن (المعرفة الأولى) و المعرفة كنظر و تأمل خالص (المعرفة الثانية)، أو الصراع بين الإرادة و العقل، و تحكيمه للإرادة و الشعور و العاطفة لأنها تنطوي على كل ما يمت إلى جمال الكون الحسي و الجانب الجسدي للإنسان، و تثبت الفتنة الأرضية. و ما انحلال حضارة الغرب ككل، بداية من اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد، إلا بسبب انتصار ملكة العقل و هيمنتها على باقي الملكات، أو طغيان النازع النظري على النازع الجمالى و الديني الوثني. لقد انتصر العقل، حسب نيتشه، بعدما كان صوته خافتا أو متوازنا مع صوت آخر في العصر التراجيدي، و كان هذا الانتصار للعقل على حساب الطاقة الإبداعية التي تصدر عن الغريزة و الإرادة اللامعقولتين. و منه يمكن القول أن نظرية المعرفة عند الإغريق في عصر قوتهم قائمة على الأدب لا العلم، على الحدس لا المنطق، على الإرادة لا العقل (3).

أما سبب انتخاب و تمجيد نيتشه " لنظرية المعرفة الفنية " عند الإغريق فهو يعود إلى توجه الفن دائما إلى الحياة، كما هي موجودة في الظاهر، لا إلى ماهو أعلى من هذه الحياة، كما هو الحال بالنسبة إلى العقل، الذي أول ما يفعله هو الإعلان عن " زيفية الظاهر " و خطأ الحواس، و بالتالي عن ضرورة البحث عن الحقيقي في مقابل الظاهر، و الثابت في مقابل المتحرك. و هو ما عبر عنه نيتشه

---

(1) جون ديوي: البحث عن اليقين، مرجع سابق، ص 115 – 179.

(2) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 36, p 47.

(3) رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 493 – 494.

عندما قال: " عند الإغريق كل شيئ يتحول إلى حياة ! أما عندنا فكل شيئ يبقى معرفة " (1). إن المعرفة الحقة هي التي تتوجه إلى الحياة، و الأرض و الجسد و المحسوس، هي المعرفة الفنية و الجمالية. لا المعرفة من أجل المعرفة، أو المعرفة التي تتجه إلى الذهني و المفارق البعيد.

3- الجانب الأكسيولوجي:

يشمل مبحث القيم، في الفهم الفلسفي المألوف، قيمة الخير التي تقابل علم الأخلاق، و قيمة الحق التي تقابل علم المنطق، و قيمة الجمال التي تقابل فلسفة الفن و الجمال. لكن نظرة نيتشه للقيمة هي أكثر أهمية و اتساعا مما نعتقد، فوصفه بفيلسوف القيمة و الأخلاق 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. و هذا يعني أن القيمة أكثر التصاقا بالوجود و الحياة من الحقيقة. إن القيمة أكثر تعبيرا عن الإنسان ككائن أرضي له منظور، لذا سوف نحاول في هذا المقام دراسة: الأخلاق و الفن و السياسة عند الإغريق كتجل لعظمتهم و عبقريتهم كما يكشفها نيتشه، منحرفين في ذلك بعض الشيئ عن الترسيمة الأكاديمية لمبحث القيم.

أ- **الأخلاق اليونانية بين التراتبية و المساواة:** يقول نيتشه بعد تحديده المشهور لأخلاق السادة و أخلاق العبيد: " إن التعارض الأخلاقي الأول بين حسن و سيئ، يقابل نقيض أطروحة نبيل و حقير ... و من الراسخ لدى كل النبلاء أن العامة كذّابة، و الـــ : " صادقون " كان هو الاسم الذي يمنحه النبلاء لأنفسهم في اليونان القديمة، و من الجلي أن التسميات الأخلاقية كانت في البداية، منسحبة على الناس، ثم امتدت فيما بعد لتشمل الأفعال " (3). و هذا ما يعني أن أصل الحكم الأخلاقي يعود إلى الطبقات و الأفراد و خصائصم و مكانتهم الاجتماعية، و ليس 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 (4).

و نموذج الأخلاق اليونانية نجده في شخصية "إوليس Ulysse " الذي يتميز بالاستعداد للكذب و الانتقام الشنيع و الاحتيال، و التصرف بمهارة في مختلف الظروف و المتغيرات، و التظاهر إذا كان

---

* و هي الأطروحة التي طورها الدكتور جمال مفرج في رسالة الماجستير التي أعدها حول " فلسفة القيمة عند نيتشه "، و ناقشها في جامعة منتوري (1997) و نشرها تحت اسم " نيتشه الفيلسوف الثائر" (افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003).

(1) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op. Cit, aph 47, p 53.
(2) Eugen Fink : La philosophie de Nietzsche, Op.Cit, p 229. Et André Comte- Sponville : la brute… in : pourquoi nous ne sommes pas nietzscheéns, Op.Cit, p 77.
(3) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير و الشر، مرجع سابق،IX فقرة 259، ص 178.
(4) Friedrich Nietzsche: Fragments posthums, Op.Cit, aph 3[39], p 71-aph 12 [43], p 428.

الموقف يقتضي ذلك، و معاملة الند بالند، و العناد البطولى (1).* و لو تأملنا القيم الأخلاقية كما ينظر إليها اليوناني و نيتشه، لوجدنا أنها تستجيب لما هو متأصل في الإنسان، و لا تقوم بقمع أهوائه و طبيعته، مثلما نجد ذلك في بعض الأخلاقيات التي تلغي بصورة مطلقة الأولاع الطبيعية، سواء المنظومة المسيحية أو الكانطية، و هو ما جعل نيتشه يقول: " ... إن الأخلاق المضادة للطبيعة، أى تقريبا الأخلاق الملقنة، الممجدة، المنصوح بها إلى هذا اليوم، تسير على العكس تماما ضد غرائز الحياة " (2).

و منه فإن الأخلاق الإغريقية تأسست في نظر نيتشه، على الصحة و الوفرة في الحياة، و على الجسد و الأرض، و على القوة و السيطرة. و تأسست كذلك على الرجولة، و هكذا، فإذا كانت باقي الحضارات و الثقافات و حتى الديانات تعتبر الإتصال الجنسي بين الرجال من أكبر الرذائل الأخلاقية و أعظم الآثام الدينية، فإن هذه القيمة عند اليونان مقلوبة : " لقد كانت العلاقات الإيروسية بين الرجال و المراهقين، عند درجة تتجاوز فهمنا، هي الشرط الوحيد و الضروري في كل هذه التربية الرجولية ... فكلما أقيم وزن كبير لهذه العلاقات ، كلما انخفضت مخالطة الرجال للنساء " (3).

إن في هذا ما يدل على أن أخلاق الشعب الإغريقي و إلى وقت متأخر، كانت قائمة على أساس رجولى في مقابل اضطهاد المرأة و تهميشها، من خلال جعل وظيفتها الأساسية لا تتجاوز الوظيفة الطبيعية للإنجاب و التربية، و كان انتشار العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج من الظواهر الشائعة في المجتمع اليوناني، سواء عند العامة من الناس أو الخاصة، عند رجال السياسة أو الفلاسفة

---

(1) 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 " اوديسيوس " ابن سيسفوس (و هو نفسه أوليس و يترجم أيضا عوليس) حيث قام بأخذ افيجينيا 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 لسلم الأخلاق اليونانية المرتبطة بالديانة الوثنية، قريبة جدا إلى حد الاعتقاد بأنه استوحاها من الترسيمة الماكيافيلية التي تقول: " إن ديانتنا تحبذ فضائل التواضع و التأمل على فضائل الفعل. إنها تضع السعادة القصوى في الذلة، ونكران الذات و الإعراض عن الأشياء الإنسانية، أما الأخرى (الديانة الوثنية الإغريقية و الرومانية) فتضع الخير الأسمى في عظمة النفس، و قوة الجسم و كل الخاصات التي تجعل الإنسان مهابا. " كما نجد فصولا كثيرة من " الأمير " فيها يمجد ماكيافيلي صفات القسوة و الهيبة و اللاإنسانية و استعمال الأساليب الحيوانية التي تقتضي الذكاء(الثعلب) و القوة (الأسد) . نقلا عن :

- يوربيديس: افيجينيا في أوليس، ترجمة اسماعيل البنهاوى، وزارة الإعلام، الكويت، فقرة 139، ص 96.
- نيكولو ماكيافيلي: الأمير – خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسى، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص 89 – 94.
- محمد المزوغي: نيتشه و نقد الدين (مقال في الأنترنت: http:// www . hadatha 4 syria . org)

(2) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، V فقرة 4، ص 39 – 40.

(3) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق،V فقرة 259، ص 144.

و الشعراء. 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 و الاعتدال في العلاقات الجنسية، فالإكثار و المداومة في ذلك هو غرور و إفراط، و هو فقط ما كان يعتبره اليوناني رذيلة (1).

هذا، و يعبر " ديورانت " عن حقيقة الأخلاق اليونانية قائلا: " المعايير الخلقية عند الآخيين تختلف عن معاييرنا اختلاف فضائل الحرب عن فضائل السلم ... و يرى (اليوناني) أن من حقه أن يفترس كل ضعيف، و أسمى الفضائل في رأيه فضيلة الذكاء المقرون بالشجاعة و القسوة. و ليس الرجل الصالح عنده هو الرجل اللطيف المتسامح، الأمين الرزين، المجد الشريف، بل الذي يحارب ببسالة و كفاية ... لقد كان ثمة نيتشيون قبل نيتشه و قبل ثرازمكس*. و لفظ الفضيلة Virtus مشتق من لفظ الرجولة Arete (أو Vir الذي يعني الرجل) و هو صفة آريس أو المريخ، و هو إله الحرب " (2). و هذا يعني أن الأخلاق القائمة على المساواة و الرحمة لا تمت إلى اليونان بأية صلة، و كل من نطق بكلمة مساواة و عمل على تحقيقها، يعتبر بالضرورة عدوا في نظر نيتشه، كالرواقية و المسيحية و جان جاك روسو و الإشتراكية.

ب– الفن اليوناني و الدنيوية: إذا كان الفن هو أكبر شيئ دافع عنه نيتشه طيلة حياته، فإن اليوناني هو نموذج كل الفنون التي تعبر عن عبقرية الإنسان، و عن وعيه التراجيدي، سواء الفنون المسرحية المرفوقة بالموسيقى و الشعر، أو الرسم و النحت ... الموجهة لخدمة الإنسان. و لأن الفكر اليوناني القديم كان يرى في الإنسان الغاية النهائية للطبيعة، و لا يقبل التضحية و الافتداء به، كما حدث لاحقا مع اللاهوت المسيحي، (3) فإن كل الفنون، خاصة الموسيقى، كانت تنمو بصورة متجاورة

---

(1) ميشيل فوكو: همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي و مصطفى كمال و محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص 68 – 74.

* أو ثرازيماخوس و هو عنوان المقالة الأولى من الجمهورية، و التي قصد أفلاطون أن يجعلها محاورة مستقلة بعنوان اسم هذا السفسطائي، و التي كتبها في مرحلة الشباب قبل بقية محاورات الجمهورية التسعة. و ثرازيماخوس هو الذي قدم موقفه من السؤال الذي طرحه سقراط حول: ماهية العدالة ؟ فكان قوله أن العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى، و رعاية صالح الحكم القائم لأنه هو الأقوى. بتصرف عن:

- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 19 – 23,
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 93.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 96 – 97. و ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 101. و ول ديورانت: قصة الحضارة – قيصر و المسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء 9، مرجع سابق، ص 49.

(3) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance II, Op.Cit, IV aph 408, p 329.

و متعادلة مع الفكر و الفلسفة، و لم يكن هناك انفصال بين المعرفة و الفن في العصر التراجيدي (1). لقد كان الفن اليوناني موجها للحياة مثلما كان نابعا منها أيضا، لأن الحياة أو الوجود المحايث كان، للإغريقي هو كل شيئ، و ليس خارجه شيئ آخر، و الموت ذاتها داخلة في بنية الحياة، و ليس يعلو عليها شيئ البتة (2).

و لما كان الفن اليوناني يعالج مواضيع مرتبطة بالدين و الآلهة و الكائنات الغير طبيعية، مثلما نجد ذلك في المسرحيات التراجيدية، فإن محور هذه المعالجة كان هو الإنسان، لذا لا يمكن وصف الفن الإغريقي إلا بصفة الإنسانية و الدنيوية في مقابل الفن الشرقي الموجه للموتى و الملوك. لقد كانت المسارح اليونانية تضم أكبر عدد ممكن من المتفرجيين، و الذي كان يصل في بعض المسارح الكبرى إلى اثنين و ثلاثين 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 بريكليس خصصت ميزانية حق المشاهدة للمواطن الفقير.

و تظهر 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 يسمي بالفن الجريد، و هذا 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 صورالفن الشرقى الآلهة في صور تعلو الإنسان،و ترفض تشبيهها، أو جعلها أنثربومورفية (3).

هذا، و لم 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 الأثينى (المتحف البريطاني) و بريكليس(الفاتكان) * و صولون ، و سقراط مع أسبازيا (المتحف الوطني

---

(1) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 190, p 145.

(2) عبد الرحمن بدوي: الموت و العبقرية، مرجع سابق، ص 18.

(3) لطفى عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 210 – 279.

*خصصت الباحثة ميشلين سوفاج المهتمة باليونان كتابا عنوانه سقراط، قدمت فيه أكبر قدر من المنحوتات اليونانية التي تتخذ الفلاسفة و الطقوس الدينية و الرياضية موضوعا لها، كما عرضت بقايا العملة اليونانية (الدراخما Tétradrachme) و صور المسرحيات الكوميدية الأثينية في القرن الرابع قبل الميلاد، و دروس الموسيقى و مختلف التدريبات الرياضية حيث المصارعون عراة. ونهر اليسوس أين تم اختطاف اوريثيا من طرف بورياس (التي ذكرها أفلاطون في فايدروس، ص 36) و الصورة الممثلة لهذه الحادثة المحفوظة في متحف ميونيخ، و منحوتة موت سقراط الموجودة في متحف اللوفر. و عملة جزيرة ساموس البرونزية في القرن الثاني بعد الميلاد و عليها صورة فيثاغورس، و مجموعة من المخطوطات اليونانية الأصلية و المنسوخة لاحقا. مع نصوص حول سقراط و شخصيته. للاطلاع يمكن العودة إلى:

-Michelline Sauvage (avec la collaboration de marie sauvage) : Socrate et la conscience de l'homme, éditions du seuil, France 1956.

بنابولى) و زينون الإيلي، و أنتيستان (الفاتيكان بروما). لقد كان الفن اليوناني، مقارنة بالفن المعاصر، يتميز بصفة فريدة هي اتصاله الدائم بالحياة اليومية، بل إنه كان يخدم هذه الحياة و احتياجات البشر، عكس ما نلاحظه اليوم، حيث انحجب الفن في المتاحف، و لم يعد يطلع عليه الإنسان إلا في لحظات قليلة و معدودة (1).

ج- الغريزة السياسية عند الإغريق: إن القيام بمقارنة تصور الإغريقي للسياسة و الدولة، بالتصور الحديث و المعاصر، سوف يصدمنا حقا. فقد كان الفرد اليونانى يعرف جيدا أن الدولة هي الشرط الضروري لكينونته، فهي لم تكن تمثل في نظره تلك الحواجز المانعة و الحدود المعيقة، أو ذلك المراقب المتسلط، بقدر ما كانت تمثل ذلك الرفيق في درب الحياة الصعبة (2).

لقد كان الشعب اليوناني القديم، " سياسيا بالفطرة "، و النشاط السياسي لم يكن خاصا بفرد دون آخر، أو طبقة دون أخرى – رغم بعض التحديدات التي وضعها صولون و بيركليس أين تتم مراعاة الضرائب التي يدعها المواطن، لذا كانت هناك مناصب غير متاحة لأي مواطن – إنما كان لكل مواطن الحق بل الواجب في العمل السياسي، و حتى سقراط رغم انتمائه للطبقة الدنيا فقد شغل منصبا سياسيا و قانونيا. و هذا الميل الفطرى للعمل السياسي نابع من قناعة اليوناني بأن المصالح العامة أسبق بكثير من المصالح الخاصة، و هذا ظاهر في خطبة بريكليس التي قال فيها: " القوة و السلطة 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 " (3).

إن هذا القول جعل نيتشه يقول عن بيركليس بأنه : " أكبر الانكساغوريين، و أقوى و أشرف رجل وجد على الاطلاق ... لقد كان يتوجه الى شعبه كخطيب، عام، و بأسلوب أولمبي، و كان من رخام ملؤه الجمال الصارم والثابت، لقد كان صافا، و ملتفا في معطفه دون أن يزعج طياته، و دون أن تتحرك ملامح وجهه، و دون أن يبتسم، و بصوت متناسق و قوي ... و كان يبدو و كأنه مختصر كون انكساغوراس " (4). و إذا كان نيتشه مثلما أظهرنا ذلك سابقا يعتبر انكساغوراس من فلاسفة التراجيديا، لأنه اكتشف مأساوية الوجود القائم على اللاغائية و الصدفة و العمى و الآلية، و بالتالى اللاعقلانية، فإن بريكليس لا يقل مأساوية عنه، و يظهر ذلك في قوته التي تعبرعن تحدي الإنسان لرهبة الوجود، و محافظته على ميزة الشعب اليوناني من خلال تقنين الانتخاب و جعله حكرا على

---

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 134.

(2) Friedrich Nietzsche : Sur l'avenir de nos établissements d'enseigment, Op.Cit, 3e conférance, p 132.

(3) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 22- 42.

(4) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 19، ص 95 – 96.

الأبناء الشرعيين الذين يولدون من آباء أثينيين، و كان شديد الارتباط بالفلسفة من جهة إذ كان يكن أكبر الإجلال و الإعجاب لأنكساغوراس، و من جهة أخرى كان يميل إلى الفن من خلال تأثره بفيدياس* (1). و يواصل نيتشه تمجيد بريكليس من خلال جعله القائد السياسي للثقافة المأساوية عندما يقول عنه : " إن هذه الثقافة التي كان سوفوكليس شاعرها، و بريكليس هو رجل دولتها، و هيبوقراط هو طبيبها، و ديموقريطس هو خبيرها في العلوم الطبيعية، جديرة بأن تدشن باسم أحد هؤلاء المعلمين، السوفسطائيين، لكن و لسوء الحظ ... تعرضت لهوجومات أفلاطون و كل المدارس السقراطية " (2).

و يربط نيتشه بين الفلسفة المأساوية و الحياة 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 ! و بالمناسبة هذا هو الذي يميز أكثر المرحلة السابقة لسقراط عن المرحلة اللاحقة عليه: " لقد " كان الإغريق مع أمباذوقليس و ديموقريطس على الطريق الصحيح في تقدير الوجود الإنساني تقديرا صحيحا, لا معقولية معاناته؛ بينما لم يبلغوا ذلك مع سقراط. إن النظرة النزيهة و المنصفة للناس هي التي تنقص جميع السقراطيين، الذين ملؤوا رؤسهم بالتجريدات الشنيعة الحقيرة (الخير، العادل) ... لقد فقدوا سذاجتهم بسبب سقراط، بينما كانت أساطيرهم و مآسيهم أكثر حكمة بكثير من علم أخلاق أفلاطون و أرسطو. وفلسفة رواقييهم أو أبيقورييهم تبدو فقيرة جدا مقارنة بشعرائهم و رجال الدولة السابقين " (3). لقد كان العنصر السياسي، حسب نيتشه، علامة من علامات النظرة المأساوية للوجود، إذ عمل رجال السياسة على تنظيم المدينة و جعلها قوية في مجابهة الدول الأخرى، و مظهرا من مظاهر خلفية فكرية مأساوية مفادها أن التنظيم عمل و تخطيط إنساني وليس موروثا إلهيا جاهزا، و ما بريكليس إلا نموذج لهذه القوة الكبيرة.

و قبل بريكلس كان هيراقليطس يقول عن الدولة: " يجب أن يقاتل الشعب دفاعا عن القانون كما يقاتل دفاعا عن الأسوار. " و هذا ما يثبت مرة أخرى التلاحم بين الفلسفة و السياسة في العصر المأساوي عكس الفلسفة المتأخرة، حيث كان أبيقور مثلا ينصح الحكماء بالابتعاد عن النشاط

---

(1) ول ديورانت: قصة الفلسفة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 17.

*من أكبر و أشهر نحاتي اليونان في العصر البيريكليسى، هو الذي نحت (رفقة أعوانه) تماثيل البارتنون و أشهرها هو تمثال أثينة بارثنوس المنقوش من العاج و الذهب. انتهز معارضي بريكليس ضياع بعض الذهب و العاج من محترف (ورشة) فيدياس فاتهموه بالسرقة و تمت ادانته. نقلا عن: ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 115.

(2) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit, aph 168, p p 133 -134.
(3) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 193 – 196, pp 147 – 152.

السياسي، و العزوف عن الجدال و الصراع المديني، سعيا وراء الهدوء و السكينة. هذا، و يشير هيجل إلى أن كلمة أثينة ليس لها معنى واحد فقط عند الشعب الإغريقي، فمن جهة هي ذلك المجموع من المؤسسات السياسية و القانونية التي تشرع للدولة، ومن جهة أخرى هي الآلهة أثينة التي تمثل روح الشعب و وحدته (1). لذا لا يمكن وصف اليوناني في العصر التراجيدي القوي إلا بأنه: " رجل سياسي في ذاته " و ليس هناك في نظر نيتشه من يقابله في جميع الحضارات بهذه الصفة أي: التضحية اللامشروطة بكل مصالحه لخدمة و قوة الدولة (2).

---

(1) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 125.

(2) Friedrich Nietzsche : cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été ecrits. In La philosophie à l'époque tragique des grecs, Op.Cit, aph 3 : L'état chez les grecs, p 186.

رابعا: نتائج الفصل الثالث.

هكذا، و من 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 " و في بعض الأحيان الأخرى " المدارس مابعد- أفلاطونية ". و رغم اختلاف الترسيمة و التسمية،إلا أن الجوهر واحد. فأفلاطون لم يفعل شيئا غير إكمال و تطوير المسار السقراطي. و منه يمكن إعتبار الفلسفة المتأخرة بمثابة: " تركة سقراطية – أفلاطونية " (1). و إذا كان هناك من يعتبر أن " أعظم تراث عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن في فخامة أفلاطون و لا في سعة علم أرسطو، بل نجده في المذهبين العمليين، مذهبي زينون و أبيقور كما نجده في تشكك بيرون " (2). فإن نيتشه لا يوافق على هذه المقولة و هذا الاعتبار، و يرفض الفلسفة النظرية التأملية (الميتافيزيقية) مثلما يرفض الفلسفة العملية، على حد سواء لصالح الفلسفة التراجيدية.

2- نفهم من تحليل نيتشه للفلسفة المابعد – سقراطية و خصوصا من قوله : " عندما تصير الأخلاق موضوع عناية و اهتمام، فاعلم أن ذلك علامة شقاء و ضيق." و قوله: " سقراط، أريستيبوس، المغاربين، الكلبيين، أبيقور، بيرون: هجوم عام ضد المعرفة لصالح الأخلاق " (3)، أن الطابع العام لهذه المرحلة هو " المسألة الأخلاقية ". و هي بذلك تختلف عن خصائص فلسفة العصور السابقة التي كانت تتميز بالبحث في أمور الميتافيزيقا و الفيزيقا. و هذا التهرب من هذه المواضيع من أجل الأخلاق هو بعينه ضعف و تقهقر و نقص 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 و يُنظر، دون أن يبذل أى عمل أو ممارسة (4). إن الفلسفة اللاحقة لسقراط و أفلاطون لا يمكن سوى اعتبارها تراجعا و انكماشا 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 عصرالمدارس الأخلاقية هو تراجع مضاعف و مزدوج.

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 251.

(2) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مرجع سابق، ص 12. و هو قول John Pentland Mahaffy في كتابه " فكر و حياة اليونان Greek life and thougth "، و يذكره كذلك عثمان أمين في كتابه حول الرواقية.

(3) Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 67 – 72, pp 28 – 31.

(4) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 204 – 205.

3- إن الصفة العامة التي تجمع، حسب نيتشه، المدارس الأخلاقية المابعد – سقراطية إجمالا هي: " النشدان المقزز للسعادة " أو " السعي الدنيئ وراء السعادة " (1). و هذا ما يجعل النزعة الفردية – الشخصية، تطغى على التفكير اليوناني، و تطفو على السطح في مقابل الغياب الكلي للوازع السياسي و المصلحة العامة، كما كانت في زمن دولة – المدينة. و توصل نيتشه إلى أن المقارنة بين الفلاسفة القدامى، أي فلاسفة العصر التراجيدي حيث عبقرية اليونان بلغت قمتها و أوجها، بالفلاسفة المتأخرين على أرسطو، تكشف عن الاختلاف الكبير و التباين الشاسع و يظهر ذلك أولا في: تحالف الفلسفة القديمة – التراجيدية مع الفن، فكل الألغاز الكونية التي كانت تواجه المفكر المأساوي، كانت تُحل من خلال الفن و النظرة الجمالية المسرحية. و يظهر، ثانيا، في كون الفلسفة القديمة – التراجيدية غير " فردية سعادية منطقية " عكس فلسفة المدارس الأخلاقية المتأخرة، فالأولى متجردة تماما من السعي الدنيئ للسعادة السلبية، في حين أن الثانية فردية، لأن الفيلسوف فيها ركز على كيفية خلاص الفرد و أهمل المجموع أو الدولة، و هي سعادية لأن كل التنظيرات و التحليلات الفلسفية كانت موجه 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 و حتى 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.

---

(1) Friedrich Nietzsche : Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 193, p 147.

الخاتمة

الخاتمة أو قراءة في قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية:

رغم أن الوظيفة المنهجية للخاتمة أو الإستنتاج هي الوصول إلى حل نهائي و تام للإشكالية أو مجموع المشكلات المطروحة في مقدمة البحث، إلا أن طبيعة الفكر الفلسفي اللا- منغلق، و خاصيته المتجددة و القابلية للفتح و الإثارة المتكررة، تجعلنا عاجزين عن وضع نتائج توصف بالنهائية و الثابتة، و عاجزين كذلك عن الوصول إلى نهاية قصوى. و في حالة الموضوع الذي تم بحثه في هذا العمل؛ " قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية " ارتأينا أن نوزع الخاتمة على النقاط التالية: نقد نيتشه في أرائه بالتفصيل و حسب ترتيب الفصول الثلاثة، ثم العمل على الإجابة على الأسئلة المطروحة في مقدمة البحث، و أخيرا تحديد الطابع العام و القيمة 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 و مفكر أو حتى باحث مبتدأ درس فكر نيتشه، يتأثر بالضرورة بمواقفه، و يدور في فلكه، لكن هذا الدوران سرعان ما يتحول إلى " سهم الخروج ". و هذه هي الخلاصة التي توصل إليها ياسبرز، الذي يعد من أكبر قراء و مؤولي فلسفة نيتشه، حيث أعلن في كتابه " نيتشه، تمهيد لفلسفته " : " بأن التفلسف مع نيتشه يؤدي و يدل على معارضته بصورة دائمة " (1). لذا يجب العمل على تجاوز نيتشه و نقد مواقفه على أساس القاعدة القائلة: " لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا، و إن كنت مجرد عصفور فإنني أحط على رأس العملاق و أرى أبعد ما رآه " (2). إن هذه القاعدة هي التي جعلت الدارسيين بعد ياسبرز- خليفة نيتشه في جامعة بال – يتكلفون بفحص نقدى لكل المشاريع التأويلية التي اقترحها نيتشه بخصوص الفلسفة اليونانية.

و قبل الولوج في النظرة النقدية التي مارسها الفلاسفة بمختلف مذاهبهم و منطلقاتهم، تجدر الإشارة إلى أن هناك صعوبة منهجية تواجه الباحث عندما يحاول نقد و مراجعة و تفكيك أفكار نيتشه. وتتمثل في أن " النقد يتطلب معيارا يمكن أن يقاس عليه ما هو معطى في أية حالة خاصة ... فالنقد بدون معيار يعد عبثا، و تقويم شيئ ما لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى شيئ آخر سواه: الشيئ الأول هو المراد تقديمه، و الثاني هو المعيار المستخدم " (3). فهل نستعمل المعيار المنطقي لمحاكمة أفكار نيتشه و هو الذي يقول: " أن سعة التناقضات في داخل فكر تكشف عن عظمته " (4). و هل من

---

(1) Pierre- André Taguieff : Le paradigme traditionaliste : horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire. In « pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheéns », Op. Cit, p 290.la phrase est : « philosopher avec Nietzsche signifie s'affirmer continuellement contre lui ».

(2) كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، مرجع سابق، ص 50.

(3) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص 256.

(4) كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 177.

الممكن تطبيق قواعد المنطق الصوري الكلاسيكي على فكر و فلسفة همهما هو تجاوز تلك القواعد باستمرار، و العمل على التحرر منها (1). و هل يمكن أن نستعمل مقولة الموضوعية التاريخية، و نيتشه هو الذي وصف المؤزخون الذين يستعملون هذه المقولة بالسذج و السطحيين في الفقرة السادسة من كتابه عن فوائد و مضار التاريخ على الحياة ؟

إن كل هذه التساؤلات تجعلنا نشعر بالإحراج و الصعوبة 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 و الوجودية الجديدة " كولن ولسون عندما قال: " نيتشه ذاته اكتشف أن الذهن ليس كافيا، إلا أنه ظل فيلسوفا و ظل يهاجم المشكلة بأسلحة فلسفية، بلغة النقد، و تنظيم الأفكار في مقاطع و فصول " (2).

هذا، و أول نقد وجه إلى نيتشه هو في طريقة تأويله للفلسفة السابقة على سقراط، إذ توصل هيدغر إلى أن نيتشه و منذ السنوات الأولى من شبابه قد دخل في علاقة حية مع شخصيات الفلاسفة السابقين على أفلاطون، لكن هذه العلاقة تكشف عن سطحية التأويل و بساطة الفهم. بمعنى أن فهم نيتشه لنصوص الفلاسفة الذين سماهم تراجيديين، يظهر أنه فهم اصطلاحي و اعتباطي في الكثير من الأحيان (3). و على سبيل التمثيل لا الحصر نجد تأويل نيتشه لفلسفة أناكساغوراس يؤدي إلى تناقضات واضحة، بل و أخطاء فلسفية لا يمكن ردمها، فهو من جهة يجعله قائلا بالصدفة و العماء في الكون(الصفحة 44 من المذكرة) و من جهة أخرى يصفه بأنه صاحب فكرة النظام و الغائية الكونية، و يتبنى وصف أرسطو له باعتباره الذهن الصافي بين السكارى. هذا الإظطراب في التأويل جعل غادامير و رغم تشربه من نيتشه فيما يخص مسائل الماضي و تأثر أعماله الفلسفية به، يحدد ترسيمة مخالفة عن نيتشه في دراسته للفلسفة اليونانية المبكرة قائلا: " في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط، لا أبدأ بطاليس و لا بهوميروس ... إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطون و أرسطو، و ذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. و أي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة " (4).

و يواصل هيدغر رفض الإدعاءات النيتشوية التي تعلن الأصالة في الأفكار قائلا : " يعتبر نيتشه نفسه أول من أسس و أعد التعاكس بين الأبولونية و الديونيسوسية ... لكن " جاكوب بيركهاردت Jacob Burckhardt " كان قد حدد قبله هذا التعاكس في ندواته و محاضراته حول الثقافة الهلينية في

---

(1) إدوار جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زيعور، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 62.

(2) كولن ولسون: اللامنتمي– دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة انيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 172.

(3) Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit, p 389.

(4) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 76.

جامعة بال Bâle و قد حضرها نيتشه ذاته " (1)، ما يعني أن هيدغر يتهم نيتشه بتبني أفكار غيره من الفلاسفة و جعلها من أفكاره الخاصة و الأكثر شخصية.

هذا، و قد تكفل المفكر الأمريكي " والتر كاوفمان " الأستاذ المتخصص في التراجيديا بإظهار النقائص الكبيرة و التناقضات " الرهيبة " في تصور نيتشه للتراجيديا، حيث قال: " فيما يخص نيتشه، فسوف أطرح الأسباب التي تدعوني إلى رفض أفكاره حول ميلاد و موت التراجيديا ... لقد قيل لنا أن التراجيديا لقيت حتفها، و أنها ماتت جراء نزعة التفائل و الإيمان بالعقل و الثقة بالتقدم. إن التراجيديا لم تمت ... " (2). و يواصل في كشف صعوبات التفسير النيتشوي للمأساة ناقدا و مبرهنا : " رغم أن سوفوكليس كان أكبر سنا من يوربيديس، فقد مات كلاهما في عام 406 ق م. و سبق يوربيديس سوفوكليس بأشهر قلائل، فلو أن يوربيديس كان مسؤولا عن موت التراجيديا، أو لو أنه كان على الأقل يجسد روح العصر الجديد الذي لم تعد التراجيديا فيه شيئا ممكنا – و هذه 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 إسخيليوس مثل العقلانية و التفائل ... " (3). و يقدم " كاوفمان " أمثلة جزئية متعددة، كلها تؤكد أن فهم نيتشه للتراجيديا اليونانية لا يمكن إلا أن نصفه بالسطحية و التحكمية و اهمال 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 و نظام الدولة المدينة حيث التنافس و الصراع هما السائدان) ومنه فإن أي فيلسوف آخر، و حتي هيراقليطس ذاته إذا عاش في ظروف مختلفة، فليس له مبرر للقول بهذه الفكرة. لكننا نجد نيتشه يتبنى هذه الفكرة و يدافع عنها رغم أنه لم يعايش الظروف التي عاشها حكيم آفازيا، ففي القسم الثالث من زرادشت حيث يقول : " و حتى لو كان زراشت على صواب ألف مرة، فإنك إن قلت كلامه ستكون دائما على خطأ ". و نحن بدورنا، و وفق هذا المنطق النيتشوي يمكن أن نضيف على هذه المقولة و نعطف 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 و التجاوزات التاريخية و الفلسفية. فالنزعة الهجومية على سقراط قامت على افراط غير مبرر بما فيه الكفاية، كما أن نقده لسقراط ليس بالشيئ الجديد كل الجدة، فقد قام

---

(1) Martin Heidegger: Nietzsche I, Op.Cit, p 99. Et Michel Haar: Nietzsche et la métaphysique, Op. Cit, p 221.

(2) والتر كاوفمان: التراجيديا و الفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 15.

(3) المرجع نفسه، ص 188 – 189.

به العديد من المفكرين من قبله، أمثال " كاتو " الأديب الروماني الذي كان يسخط على سقراط و يصفه بالقابلة العجوز الثرثار، و يثبت تهمة 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 اظطلع بها أرسطو في حياة أفلاطون ذاته. و منه فإن عمل نيتشه النقدي لا يمكن اعتباره عملا جديدا أصيلا (1). و فيما يخص المقولة التي أذاعها نيتشه حول أفلاطون؛ باعتباره ممهدا للمسيحية. فإنه من السهل نقضها و اثبات عدم صحتها، فالعديد من المسيحيين ينصحون بعدم قراءة أفلاطون نظرا للتأثير السلبي لفلسفته على العقيد الدينية المسيحية، إذ نجد مثلا " تروتوليان " (160 – 220 م) يقول بأن أجهل المسيحيين الأميين يستطيع أن يتكلم عن طبيعة الله و أعماله، و يجيب دون تردد عن كل سؤال يلقى عليه حول هذه الموضوعات، بينما أفلاطون يصرح أنه ليس من السهل اكتشاف صانع الكون، و لا التعرف عليه إذا استطاع أحد ما أن يكتشفه (2).

أما نقد المنطق الأرسطي، فهي كذلك من الأعمال الفلسفية القديمة قدم هذا المنطق ذاته. و الملاحظ أن ينتشه قد اعتمد في ذلك على أطروحة " لايبنتز " (1646 – 1716) لكي يثبت عدم صحة المبدأ المنطقي من الناحية الأصلية، أو استحالته جذرا، إذ نجد لايبنتز يقول: " يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى، إذ يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابها كاملا، بحيث يتعذر ألا نعثر على خلاف قائم على خاصية باطنية " (3). 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 و من هنا ينشأ خطأ المنطق. و هنا نلاحظ مدى التشابه بين الفكرتين.و عودة المتأخر (نيتشه) إلى المتقدم (لايبنتز).

كل هذه الملاحظات السابقة، جعلت ديورانت يقول معبرا عن خاصية و طبع نيتشه في تعامله مع الفلاسفة: " لقد اعتاد نيتشه أن يهاجم من يدين لهم بفلسفته، فقد هاجم أفلاطون الذي استمد منه الكثير من أفكاره. و الواقع أن فلسفة نيتشه الأخلاقية و السياسية هي فلسفة أفلاطون. و قد فشل تماما في أن ينفذ بعمق إلى الروح اليونانية " (4). و من هذه الإنتقادات التي كشفها الفلاسفة حول قراءة

---

(1) عبد السلام بنعبد العالى: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1991، ص 99.

(2) على زيعور: أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية و الفلسفة الوسيطية، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 93.

(3) جوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا و المبادئ العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، 1978، ص 128.

(4) ول وايرل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة و آراء أعاضم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988، ص 549.

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 الدارسيين و مؤرخي الفلسفة من أسقط على نيتشه صفة الأصالة و الإبداع، إذ لم يتوصل إلى أفكار مبتكرة و أصيلة، بل جمع من هنا و هناك، من شوبنهور و فاجنر، و بالتالي فتجديده كان في الشكل و صورة التعبير أكثر مما كان في المضمون و محتوى الفكر(1).

ب- بالنسبة للإشكالية الأساسية لهذا البحث و هي: هل كان اليونان القدامى هدف في ذاته أم مجرد وسيلة بالنسبة لفلسفة نيتشه و فكره ؟ فإنه يمكن القول أن عودة نيتشه لليونان و استفاضة دراستهم لا يمكن اعتباره هدفا في حد ذاته، أو بعبارة أخرى فإن نيتشه لم يكن هدفه هو " عودة القدامة " أو التمجيد الأعمى و الكلى للحضارة اليونانية الكلاسيكية، إذ نجده يدعو دون توقف إلى " نقد اليونان أو الثقافة الهلينية " و في الكثير من المناسبات يتذمر حتى من عدم فهم الفلاسفة التراجيديين للتراجيديا، و أكثر 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 الإستفادة من هذه التجربة، و في هذا الشأن نجده يقول: " إن من شأن حضارة تلهث وراء تقليد اليونانيين أن لا تبدع شيئا " (2).هذا و هناك أقوال لا حصر لها تؤكد جميعها أن نيتشه لم يغمض عينيه كاملة عند تعامله مع فلسفة و حضارة اليونان، و هذا ما يعني أنه لم يعتبراليونان الشعب الكامل، و التجربة اليونانية التجربة الناجحة بصورة كامله و من ثمة فلا يمكن إعتباراليونان الهدف و الغاية في كل شيئ.

و إذا كان الحال كذلك، فإن الحضارة اليونانية تتحول إلى مجرد وسيلة أو أداة لهدف أعلى و أسمى منها بالذات. و هذا الهدف هو مستقبل الحضارة الإنسانية عامة و الشعب الألماني بصورة خاصة. فلئن كان نيتشه ينفر من الشعب الألماني في زمانه، و يتقزز من الثقافة المثالية المنتشرة، متوجها صوب الجنوب، نحو قدامة الحضارة اليونانية كما يعبر عن ذلك في الكثير من شذراته و قصائده مثل قوله:

ألمانيا تجعل المرء و مرتبكا تصيرّه.
قلت للريح أن تحملني.
و الطائر علمني التحليق.
مررت فوق البحر نحو الجنوب. (3)

---

(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.

(3) فريدريك نيتشه: ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل كولونيا – بغداد، الطبعة الأولى، 2005، ص 172.

فإنه بموقفه الاستذكاري أو الرجوعي الأصالي كان يريد و يهدف إلى إصلاح الثقافة الألمانية بالأدوات والوسائل اليونانية، لأن هناك شيئ 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 و الصالحة. إن نيتشه لم يقصد تطوير فكرة العودة للروح اليونانية السابقة على الهلينيستية الضائعة و الفاسدة، 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 (1).

و منه يمكن لنا تشبيه نيتشه بذلك النْشان أو الرامي الذي يستهدف المستقبل الألماني، مستعملا في هذه الرماية ذخيرة يونانية، لأنها الصالحة و المفيدة. فتحقيق انطلاقة جديدة " لفلسفة المستقبل ستكون بالرجوع إلى ماقبل التقليد الأفلاطوني – المسيحي، أي إلى الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي (2). و من بين نماذج هذه النزعة الإصلاحية – القدامية، التي سعى نيتشه لتحقيقها نجد موسيقى " ريتشارد فاجنر ". فقد كان يرى فيه شخص إسخيليوس اليوناني، الذي كان مولعا به من بين كل الشعراء التراجيديين اليونان، و كان يبدو له بمثابة إسخيليوس جديد، أي ما اقترحه الأول للشعب اليوناني كدواء و حل لمأساوية و عبثية الوجود، اقترحه الثاني (فاجنر) للشعب الألماني المريض (3). لكن، و مع مرور الزمن، و مع عرض مسرحية بارسيفال في بايروت، اكتشف نيتشه أن فاجنر لم يستطيع أن يكون إسخيليوس بالفعل، من خلال عدم قدرته على تجاوز الإيمان المسيحي. و هذا ما جعل نيتشه يستغني عن الأمل الفاغنري، فانقلب عليه و على كافة الألمان، لأن الشعب و الفكر الألماني عجز عن تحقيق العصر التراجيدي الأوروبي كما ًنظر و خطط 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، و لا ينظر إليها نظرة جدية، لأن نيتشه من أنصار استعمال " التاريخ كوسيلة فقط "، أو مثلما عبر عن ذلك المفكر و الشاعر الفرنسي " بول فاليري " (1871 – 1945) في كتابه " نظرة على العالم الحالى " قائلا: " إن التاريخ يستعمل بغاية تبرير مراداتنا لا بغاية العلم الحق " (4). إنه لا يجب على الإنسان، حسب نيتشه، أن ينفصل عن التاريخ و يجعل مسافة بينه و بين الأحداث و الأفكار التاريخية، بل على العكس من ذلك تماما، يجب عليه أن يعيش في التاريخ، و ينغمس فيه و يلتحم به إلى درجة عدم القدرة على التمييز بين ما وجد في الماضي و التاريخ و ما هو كائن في الحاضر.

---

(1) Francois Guery : Modernité de Nietzsche, In Magazine littéraire, hors- série, Op. Cit, p 17.

(2) السيد ولد أباه: التاريخ و الحقيقة لدي ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 2004، ص 55.

(3) Daniel Halévy : Nietzsche, éditions Bernard Grasset – librairie générale francaise, paris, 1977, p 177.

(4) محمد الشيخ و ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و مابعد الحداثة، مرجع سابق، ص 53.

إن هذه الذاتية لدى نيتشه هي علامة على الأصالة الفلسفية حسب بعض الفلاسفة الوجوديين أمثال كارل ياسبرز، لكنها قد تكون علامة على الفشل و عدم الصرامة بالنسبة للمؤرخيين الأكاديميين.

إن ما تقدم يعني أن نيتشه طبق ما يسمى " الطريقة الخلافية في تاريخ الفلسفة "، و هي الطريقة التي تقتضي التأريخ للأفكار و النظريات مع تأييد أو تفنيد مذهب من المذاهب، و قد عبر أحد المؤرخيين على هذه الطريقة بقوله: " الدراسات الأكاديمية الجادة لتاريخ الفلسفة، إنما تؤمن بأن احتكاك الآراء و الأفكار يولد نورا يضيئ لنا الطريق، و يساعدنا على تجنب الأخطاء التى وقع فيها السابقون و من ثم فإننا لا ندرس المذاهب الفلسفية السابقة إلا في تعارضها و تصادمها مع آرائنا " (1). و منه فإن الموضوعية عند نيتشه لا تعني أكثر من الكتابة داخل الحياة و التاريخ، و التلاحم مع الفلاسفة والأفكار، و مصادقة الشخصيات الفلسفية و معاداتها كذلك، و التعامل مع المفكر القديم كأنه شخصية مادية و معنوية حاضرة معه... و ليست الموضوعية بالنسبة لمفكر كنيتشه، مثلما يفهمها الأكثرية على أنها " الكتابة مع مسافة " أي الكتابة خارج الحياة و خارج التاريخ و الانفصال عن موضوع الدراسة بغرض الحياد. و بهذا فإن نيتشه شبيه إلى حد كبير بأفلاطون، ذلك الأخ العدو (2)، الذي كان يحارب أثناء تأريخه للفلسفة السفسطائية، إذ أنه لم يتوان في أن يقوّلهم ما لم يقولوه، و ينسب لهم أفكارا و أقوالا ليست لهم، أو تحمل من المعنى أكثر مما يقصدونه. و ذات الشيئ قام به نيتشه إذ نجده في الكثير من المناسبات يغالي في التأويل السلبي لفكرة من أفكار الفلاسفة اليونان اللاحقيين لسقراط أو حتى سقراط ذاته، فقد بلغت به الذاتية إلى درجة أنه أصبح لا يميز بين فكرة الفيلسوف الحقيقية و فكرة أراد أن ينسبها لهذا الفيلسوف بغية تشويهه و تقتيم صورته في ذهن القاري، فنيتشه لم يكن حاكما أثناء تأريخه للفلسفة بقدر ما كان خصما من الخصوم أو محاميا يدافع باستماتة. و هذا 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 و الماضي اليوناني على وجه الخصوص، تعني أن نيتشه يرفض يكون مجرد " حامل أثقال الماضي " مثلما يفضل ذلك الكثير من المؤرخيين (3). و يرفض أن يأخذ الأفكار من القدامة إلى الحداثة و يتركها كما هي، و على حالها. بل على العكس فهو ذلك المؤرخ الذي يتصرف في الأفكار و يعدلها لمصلحة الحاضر و المستقبل، فأفكار الماضي هي مجرد وسائل و أدوات لتحقيق حضارة مستقبلية جديدة و قوية.

هذا، و أما مسألة تمجيد نيتشه لمرحلة الفكر المأساوي، و إدانته للمراحل التالية لها، فإنما تعود

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1984، ص 320.

(2) Vincent Descombes : Le moment francais de Nietzsche, In « pourquoi nous ne sommes pas Nietzschéens », Op.Cit, p 110.

(3) مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 19.

إلى خلفية مذهبية لا يمكن إنكارها، كما أنها لا تخفى على أي دارس لفكر نيتشه. فرغم رفض نيتشه أن ُيحشر في نسق أو مذهب محدد و معين، إلا أنه في الحقيقة – شاء ذلك أم لم يشأ – يمثل مذهب الحياة و اللاعقلانية، إلى جانب العديد من الفلاسفة الآخرين، و بهذا المذهب اللاعقلي – الحيوي عمل نيتشه جاهدا على البحث عن الشرعية التاريخية له، و التي وجدها عند أسلافه اليونان الأوائل (1). و بالفعل، فقد تميزت المرحلة السابقة على سقراط بالإقبال على الحياة من خلال النظرة التراجيدية، و التحكيم للفن (اللاعقلاني) و الإرادة كنازع أصلى و أولي عند الإنسان قبل العقل، و ازدهار الأدب و الشعر و المسرح، و كل هذه الخصائص تتلائم و نزوع نيتشه الحياتي اللاعقلاني. أما المرحلة الثانية (التي تشمل العصر الثاني و الثالث) فقد تميزت بالانحطاط و التراجع عن المكاسب، لأنها تخلت عن التعلق بالحياة، و انسحب الفرد فيها إلى هامش الوجود باحثا عن الأتراكسيا و الهدوء، و غابت عن هذه المرحلة النظرة التراجيدية التي تشحن الإنسان بالقوة و المواجهة و الصمود أمام لطمات الدهر. كما خنق الفن في هذه المرحلة و كبحت الإرادة لصالح العقل و الفلسفة.

و نظرا لذلك يمكن القول أن نيتشه قد " نقد المثالية في اليونان و باليونان ". فقد هاجم كل فلسفة تمجد العقل و هاجم كل الفلسفة المثالية بدءا بالمذهب الأفلاطوني الأول و مرورا بالمذهب الديكارتي و وصولا إلى المذهب الكانطي الثاني (2).

هذا، و النتيجة 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 و الألمانية على وجه التحديد على المستوى الأدبي و الفلسفي، فهي متأخرة و متراجعة مقارنة بالإنجاز اليوناني في المرحلة السابقة على سقراط. لذا فاليونان في مرحلة التراجيديا هي نموذج كل حضارة تريد استعادة مجدها و قوتها، و خلق إنسان أرقى من الإنسان المسيحي و المفكر المثالي. لذا نجد نيتشه يقول : " ما نأمله في المستقبل الآتي ُوجد في الزمن الماضي لألفي سنة خلت " (4). و هذا 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 و عدم التدقيق إلى حد السطحية في بعض

---

(1) جورج لوكاكش: تحطيم العقل – الجزء الأول : الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ 7، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 73.

(2) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1989، ص 07.

(3) اسولد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 80.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 748.

المقامات. و السبب يعود إلى أن نيتشه مسح فترة زمانية كبيرة جدا، و قام بمهام ضخمة و هائلة لا يمكن لمفكر مفرد محدود الحياة أن يتولاها. " لقد كان نيتشه ضد أفلاطون الذي وضع العالم المعقول المستقل، و كان ضد الديكارتية التي أسست للذات المفكرة، كما كان مضادا للكانطية أي مضادا للشيئ في ذاته و مطلقية القانون الأخلاقي. كما كان مضادا للهيجلية أي ضد الجدل و التاريخ العقلي الذي يمثل الروح تاجا له. و كل هذه المهام بالنسبة لفيلسوف تعتبر عملا كبيرا جدا " (1). و وضعية نيتشه في هذه الحالة تشبه وضعية المحارب على جبهات كثيرة و واسعة و قوية في نفس الوقت. و المعروف أن مآل هذه الحرب هو الانهزام و الجنون.

إن هذه المهمة الواسعة و الضخمة جعلت نيتشه بعيدا جدا عن التدقيق التاريخي، إذ نجده يخذلنا إذا ما طلبنا منه تدقيقا أو تعميقا كما عبر عن ذلك أحد دارسيه. وهذا ما جعل معاصره المفكر و الفيلسوف " رودولف شتاينر " (1861 – 1925) الذي عمل برفقة إليزابيت نيتشه على تنظيم مكتبة شقيقها بعد موته، يقول معلقا عن وضعية نيتشه إزاء الحضارة الإغريقية مقارنة ببقية الدارسيين: " تحليل نيتشه للثقافة الإغريقية، موازنة مع النقد الموجه ضده (من طرف فقهاء اللغة التقليديين) يغري بإجراء مقارنة بين اثنيين، أحداهما يراقب المناظر الطبيعية و يعطينا خبرا عنها و هو على قمة جبل شاهق، و الآخر يتجول ضمن المنحدرات، و يعطي وصفا تفصيليا لكل بقعة على حدة. و هذا شأن خصوم نيتشه، أما هو الواقف على الجبل الشاهق فلا بد أن تتنحى عنه بعض المشاهد الصغيرة طبقا لقوانيين علم البصريات " (2).

هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن الطريقة التي اعتمدها نيتشه في قراءته للفلسفة اليونانية و المتمثلة في الطريقة الخلافية و النظرة الاسترجاعية أو الاستذكارية لها مساوئ عدة منها: عدم الاهتمام بتفاصيل المذاهب، و مظاهرها الجزئية إضافة إلى تطوراتها المعرفية و تعديلاتها الزمنية. و كل هذه المتغيرات لها الدور الكبير إن لم نقل الأساسي في فهم المذاهب الفلسفية و المدارس الفكرية. و تراكم هذا الإهمال لدقائق التضاريس، أدى إلى تعرض نيتشه لتهمة عدم الفهم الجيد للإغريق (3). بل هناك من المفكرين أمثال " آلان بلوم Allan Bloom " صاحب كتاب " انغلاق العقل الأمريكي The colosing of the american mind " من جعل نيتشه مخطئا في كل المسائل التي اختلف فيها مع أفلاطون، وبالتالي فالغلبة والحق الفلسفي من جهة أفلاطون و ليس ناقده أو أخوه العدو؛ نيتشه (4).

و هكذا، ورغم كل ما قاله نيتشه على أفلاطون، و كل التهم الشنيعة التي أسقطها و وضعها عليه، فإن فيلسوف الأكاديمية بقي عزيز على قلوب الكثير من المفكرين ذوي الاتجاهات العقلية و حتى

---

(1) André Comt – sponville : La brute, le sophiste et l'esthète « l'art au service de l'illusion », Op.Cit, p 44.

(2) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 131.

(3) Charles Andler : Nietzsche sa vie et sa penseé II, Op.Cit, p 77.

(4) 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.

البراجماتية اللاعقلية. كما أن النتائج التي نتوصل إليها عن طريق الأحكام الاسترجاعية Retrospective و نظرا لعدم دقتها المتناهية، فهي دائما معرضة للإبطال و التفنيد بواسطة أحكام أخرى، فما تأسس على معطيات غامضة و سطحية يمكن أن ينقد بنفس المعطيات، أي " الحقيقة التي ينطوي عليها أي حكم استرجاعي يمكن دائما أن يأتي ما يبطلها بدورها " (1). و هكذا، فمعرفتنا بالتاريخ تبقى ناقصة، إذ يستحيل أن نكشف أغوار كل الأفكار الماضية، و المتخفي يظل أكثر بكثير مما قد يصل إلينا، و هو ما يجعل معرفتنا باليونان أو أي حضارة أخرى حبيس النسبية و الجزئية، و هذه الترسيمة تنطبق على نيتشه أو أي فيلسوف أو مؤرخ آخر، في مجال الفلسفة أو الفن أو أي ميدان مغاير.

و ما يمكن أن نلاحظه أيضا، في تأريخ و قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية هو أنه عمل على إبراز الجانب المظلم الغير ظاهر من هذه الجضارة، في مقابل طمسه للخاصية التي عمل الفلاسفة منذ قرون قديمة على إبرازها؛ أى الطابع العقلي اللا – أسطوري للحضارة و الفلسفة اليونانية. لقد عمل نيتشه على إظهار و تضخيم الجانب الجمالي، أو النظرة الجمالية للوجود و التي ُتنبئ بقصور العقل البرهاني و الاستدلالي، و الدعوة إلى السير في نهج الإدراك الصوفي و الحاسة الجمالية. و المعلوم أن كل هذه المسالك و المناهج هي في أصلها ميزة الحضارات الشرقية و ليس الغربية أي اليونانية على وجه البدء (2). و كأن نيتشه في تمجيده للنظرة الأسطورية و الجمالية الأدبية عند اليونان، أراد تمجيد الشرق من خلال إظهار افتقار الفكر الغربي، بدأ من سقراط، لهذه الطريقة. و اتخاذ نيتشه من شخصية زرادشت الشرقي ناطقا بأفكاره و ناشرا لتعاليمه إلا دليل على هذا الاحترام للشرق و الطريقة الصوفية الأسطورية و الذاتية. و هذه الملاحظة تبين لنا مدى تأثير الفكر الشرقي في فلسفة نيتشه، مما يجعل هذا الموضوع جدير بالبحث و التقصي، أي تأثير الحضارة الشرقية القديمة في فلسفة نيتشه، بدل بحث تأثير نيتشه في الحضارات الشرقية المعاصرة، الذي اهتم به الكثير من الدارسيين و الأساتذة الجامعيين عندنا.

هذا الإبراز للجانب اللاعقلاني في الحضارة العقلانية (اليونانية) يجعلنا نقول إن عمل نيتشه هو " التأريخ الما– بعد حداثي للفلسفة اليونانية "، على اعتبار أن نيتشه هو من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على نقد العقل، و بالتالى فهو مؤسس خطاب " نقد الحداثة " (3)، أي نقد عصور الأنوار من حيث عقلانيتها و مشاريعها و وعودها الطموحة. و بالتالي فإن نقده للعقلانية كما أسسها سقراط و أفلاطون يتطابق مع نقده للحداثة الفلسفية، و تمجيده للفن يتطابق كذلك مع مشروع ما – بعد الحداثة

---

(1) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص 307.

(2) زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، فقرة 3 – 16، ص 23 – 119.

(3) محمد عابد الجابري: قضايا في نقد الفكر المعاصر(العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق – التسامح – الديمقراطية و نظام القيم – الفلسفة و المدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 47.

الذي يفتح أفاقا جديدة كان العقل قد أغلقها باسم قدرته و تفوقه.

و إذا كان نيتشه قد عمل طوال حياته على تجاوز النظرة المثالية للتاريخ (والحداثية بالضرورة) و التي جسدها أحسن تجسيد هيجل، فإن المقارنة بين القراءة الهيجلية للتاريخ (خاصة للحضارة اليونانية) و القراءة النيتشوية، تجعلنا نعتقد بأن نيتشه في نظرته الاسترجاعية و طريقته التأريخية، لم يستطيع الخروج من الترسيمة الهيجلية للتأريخ. و تبرير ذلك أن نيتشه قام بتقسيم التاريخ إلى عدة أقسام (التاريخ التراثي monumental، و التاريخ القديميantiquaire ، و التاريخ النقدي critique) مسايرا في ذلك التقسيم الهيجلي رغم وجود بعض الاختلافات (تاريخ أصلي، و تاريخ فلسفي، و تاريخ نظري و هذا النوع الأخير ينقسم إلى: تاريخ كلي و نقدي و دوغماتي). و لوتفحصنا هذا النوع الأخير، أي التاريخ الدوغماتي الذي تحدث عنه هيجل و الذي يعرفه قائلا: " حين يكون علينا أن ندرس الماضي، و أن نشغل أنفسنا بعالم بعيد عنا، فإن حاضرا يبزغ أمام الذهن ... " (1)، فإننا لامحالة ندرك أن ما قام به نيتشه لايخرج عن هذا الإطار الهيجلي: أي أنه استعمل التاريخ و الفكر اليوناني و حتى الروماني في بعض المناسبات، مثله مثل مونتيسكيو من أجل أن ينظِر (بتشديد الضاد) لحاضر و مستقبل جديد.

و هكذا، بين مستقبل ألمانيا و ماضي اليونان وقف نيتشه حائرا متأملا منقسما، آملا و منكسرا، لأن تحقيق هذا التزاوج أو تطعيم الجديد و المستقبل بالقديم و الماضي، ليس بالمسألة السهلة و المباشرة. و هو 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، و قد جاء تمزقه من محاولة الوصول إلى تطابق كامل بينه و بين هذا المثال من جهة، و من 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.

الفهارس

قائمة المصادر و المراجع:

I- قائمة المصادر:

أ- المصادر باللغة العربية: (حسب الترتيب الألفبائي).

1- نيتشه (فريدريك) : أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية و محمد الناجي، أفريقيا الشرق،الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.

2- ___،_____: إنسان مفرط في إنسانيته – كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

3- ___،_____: جينيالوجيا 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 و النشر و التوزيع، 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 و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

8- ___،_____: ما وراء الخير و الشر، ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

9- ___،_____: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون،ترجمة محمد الجوة و أحمد الجوة، دار البيروني للنشر و التوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، (دون تاريخ).

10- ___،_____: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008.

11- ___،_____: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ، 2005.

12- ___،_____: هكذا تكلم زرادشت كتاب للكل و لا 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 sulien 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 الكاثولوكية، بيروت، الطبعة الثانية، 1967.

2 – إبراهيم (زكريا) : المشكلة الخلقية، دار سحنون للنشر و التوزيع– مكتبة مصر، (دون تاريخ).

3 – إبراهيم (عبد الله) : المركزية الغربية إشكالية التكون و التمركز 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 القنائى، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة و النشر، القاهرة ،1967.

7 – _____: الكون و الفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة و النشر، (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 و اجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 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 و التربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة،2001.

15 – _____: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2000.

16 - _____: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، .1990

17 - _____: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، القاهرة، .1970

18 - _____: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، .2000

19 - _____: كراتيليوس (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 المسلمى، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، .1972

21 - _____: مينون (في الفضيلة)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة،.2001

22 - أفلوطين: التساعية الرابعة – في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، 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 و التوزيع، القاهرة، 1985.

25 - _____: مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، .2005

26 - أمين (عثمان) : رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1989.

27 - أندلسي (محمد): نيتشه و سياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.

28 - الأهواني (أحمد فؤاد) : جون ديوي (نوابغ 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 و النشرو الفنون 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 و العبقرية، 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 - _____ : شوبنهور ، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت، (دون تاريخ).
38 - _____ : نيتشه، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.
39 – بريهيه (إميل) : اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع، بيروت، 1956.
40 – بنعبد العالى (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 الجزائرو دار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة، 1984.
43 – بودو (بيير) : نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، (دون مكان)، الطبعة الأولى، 1996.
44 – بونبر (روديجر) : الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، (دون تاريخ).
45 – بويانسي (بيار) : أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر(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 و نظام القيم – الفلسفة و المدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
48 – جونو (إدوار) : الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زيعور، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

49 – حرب (علي) : أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح– الإرهاب– الشراكة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، .2005
50 – _____ : أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر مقاربة نقدية و سجالية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، .1994
51 – _____ : الماهية و العلاقة 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 و النشر و التوزيع، 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 و النشر و التوزيع بيروت، الطبعة الأولي، .1998
57 –_____: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع لبنان، الطبعة الثانية، .2001
58 – ديكارت (رينيه) : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود و أن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت– باريس، الطبعة الثالثة، 1982.
59 – ديوجينيس (اللائرتي) : 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 و الشرق الأدنى، الجزء الأول و الثاني، ترجمة زكي نجيب محمود و محمد بدران، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع بيروت المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم تونس، (دون تاريخ).
61 – _____ : قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء السادس و السابع، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع بيروت. المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم تونس،(دون تاريخ).
62 – _____ : قصة الحضارة – قيصر و المسيح أو الحضارة الرومانية،الجزء التاسع، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع بيروت. المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم تونس، (دون تاريخ).
63 – _____ : قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة و آراء 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 و النشر، القاهرة – نيويورك، 1960.
65 – رسل (برترند) : حكمة الغرب – عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي و السياسي، 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 و الفلسفة 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 لفيف 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 و التوزيع، القاهرة، .1984
75 – _____ : الدين و العقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولي، .1998
76 – سعد (جمال الدين) : الرواقية – دراسة و منتخبات، مركز النشر الجامعي،(دون مكان)، 1999.
77 – سوفاج (ميشلين) : برمينذس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت، الطبعة الأولى، 1981.
78 – سوفرين (بيار هيبر) : زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، .2002

79 – شتاينر(رودولف) : نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر و التوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، .1998
80 – الشيخ (محمد) : نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، .2008
81 – _____ و ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و مابعد الحداثة – حوارات منتقاة من الفكر الألمانى 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 و النشر، بيروت ، .1985
86 – عبد الوهاب (يحيى لطفي): اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، (دون تاريخ).
87 – العبدولى(تهامي) : أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية و دار البلد، دمشق، الطبعة الثانية، 2005.
88 – عتمان (أحمد) : الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا و عالميا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب 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 على حاكم صالح و حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنغازي، الطبعة الأولى، .2002
92 – _____ : الحقيقة و المنهج – الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية، طرابلس ، الطبعة الأولي، 2007.
93 – _____ : طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، .2007

94 – غرانييه (جان) : نيتشه، ترجمة على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 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 و الموصل إلى ذي العزة و الجلال، تحقيق جميل صليبا و كامل عياد، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، (دون تاريخ).
97 – غوتاس (ديمتري) : الفكر اليوناني و الثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
98 – فاتيمو (جياني) : نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية 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 و أرسطوطاليس، موفم للنشر، الجزائر، .1993
100 – فام (يعقوب) : البراجماتزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية، 1985.
101 – فرنان (جان بيار) : أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1987.
102 – فوكو (ميشال) : الكلمات و الأشياء، ترجمة مطاع صفدي و سالم يفوت و آخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، .1990
103 – _____ : همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي و مصطفى كمال و محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.
104 – فيورباخ (لدفيج) : أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
105 – كارذيرس (مايكل) : لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ الثقافات البشرية: نشأتها و تنوعها، 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 و محمد 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 و الفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

110 – كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1986.
111 – _____ : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، (دون مكان)، 1936.
112 – كواريه (ألكسندر): مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الأنباء و النشر، (دون تاريخ).
113 – كوب (كاتي) و جولد (هارولد وايت): إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة فتح الله الشيخ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب 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 و النشر و الإشهار، الجزائر،الطبعة الثانية، 2001.
116 – _____ : هيراقليطس – جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار الجزائر، الطبعة الثانية، 2001.
117 – كيم(يونج شون): الفكر الشرقي القديم مقدمة في فكر آسيا الفلسفي و الديني، ترجمة طلعت مراد بدر و حميد علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، الطبعة الأولى، 1997.
118 – لوكاكش (جورج) : تحطيم العقل – الجزء الأول : الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ 7، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983.
119 – ليبنتز (جوتفريد فيلهلم) : المونادولوجيا و المبادئ العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، 1978.
120 – ماكوفلسكى(الكسندر): تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين و إبراهيم 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 و النشر و التوزيع الجزائر– دار الفارابي بيروت، الطبعة الثانية، 2002.
124 – مطر (أميرة حلمي): الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1998.
125 – مكاوي (عبد الغفار) : شعر و فكر دراسات في الأدب و الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.

126 - مهيبل (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) و ليتش (كليفورد) : الكوميديا و التراجيديا، ترجمة على أحمد محمود، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت، عدد 18 يونيو 1979.
129 – نجيب (زكي محمود): الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، (دون تاريخ).
130 – _____: المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت – القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981.
131 – النشار (مصطفي): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول:السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، .1998
132 – _____ : مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي و الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، .1995
133 – _____ : من التاريخ إلى فلسفة التاريخ– قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (دون تاريخ).
134 – نيهاردت (أ. أ) : الآلهة و الأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالى للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1994.
135 – هاملتون(إديث) : الأسلوب اليوناني في الأدب و الفن و الحياة، ترجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة المعهد العالى للفنون المسرحية دمشق، الطبعة الأولى، .1997
136 – هلدرلين (فريدريك) : قصائد مختارة، ترجمة فؤاد رفقة، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.
137 – هوسرل (ادموند) : تأملات ديكارتية – المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلى اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، .1969
138 – هوميروس : الإلياذة، ترجمة درينى 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 و النشر، القاهرة، .1981
141 – _____ : فينومنولوجيا الفكر، ترجمة مصطفي صفوان، اليونسكو – الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، .1981

142 - _____ : محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة و تاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

143 - _____ : محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 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 و الحقيقة 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 - _____ اللامنتمي- دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة انيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1979.

148 - ولف (فرانس) : سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.

149 - ويدجري(اليبان . ج) : التاريخ و كيف يفسرونه ؟ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون مكان)، 1972.

150 - ياسبرز (كارل) : تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية،ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 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 البنهاوى، وزارة الإعلام، الكويت، (دون تاريخ).

153 - _____ : عابدات باخوس – إيون - هيبولوتس، ترجمة عبد المعطي شعراوى، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، (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 5e 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 del'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, 2e 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 lisent Nietzsche, ancienne libraire 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 francaise, Parid 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 و الموسوعات:

أ- باللغة العربية:

1- بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، الجزء الأول و الثاني، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.

2- صليبا(جميل): المعجم الفلسفي، الجزء الأول و الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دون تاريخ).

ب- باللغة الفرنسية:

1- LALANDE (André) : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, Paris, 1e édition, 2002.

2- Merleau – Ponty (maurice) et autres : Les philosophes de l'antiquité au XXe siecle : histoire et portraits, librairie générale française, Paris, 2006.

IV- الدوريات و الملتقيات:

1- الدوريات:

أ- باللغة العربية:

1- مفرج (جمال): نيتشه و حدود النقد الكانطي، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38-39 ، السنة 21 (2004-2005).

2- العتيرى (رجاة): الحقيقة عند اليونانيين القدامى و عند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد السابع، أكتوبر .1988

3- القش (سهيل): قراءتان للإسلام و الماركسية في فلسفة الإغريق، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، عدد 3 تموز، .1980

4- الجابري (علي حسن) : نيتشه بين الفلسفة و التاريخ، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول نوفمبر، 2000.

ب- باللغة الفرنسية:

1- Magazine Littéraire : Nietzsche, N 3 Hors série, 4e 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 و امتداداته 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 و أثرها على الفكر العربي "، مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية جامعة منتوري قسنطينة، 2003.

3- بوقرن (عبد الله) : نظرية التفوق العرقي عند أرسطو بين الرفض و التبني، أعمال ملتقى " أرسطو و امتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية "، جامعة منتوري قسنطينة، 2001.

4- قاري (محمد): منطق أرسطو البنية المعرفية و المدلولات الثقافية، أعمال ملتقى " أرسطو و امتداداته 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 الجامعية2003 – 2004.

2- درسوني (وفاء) : مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مذكرة ماجستير في الفلسفة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005 – 2006 .

VI- الويبوغرافيا :

أ – باللغة العربية:

1- المزوغي (محمد): نيتشه و نقد الدين (http:// www . hadatha 4 syria . org) جوان 2009.

ب- باللغة الفرنسية:

1- Panichi (Nicola): « Nietzsche et le gai scepticisme de Montaigne», Noesis, N 10/ 2006, In URL : http : ll noesis. Revues, Consulté le 20 août 2009.

فهرس الموضوعات:

الموضوع.....الصفحة.

المقدمة .....أ ___ ز .

الفصل الأول:

الفكر السابق لسقراط أو العبقرية الإغريقية.

أولا – إشكالية أصل الفلسفة اليونانية.....2_____21.

1- الإشكالية أولاً .....2.

2- مواقف على طرفي النقيض .....6.

3- موقف نيتشه .....13.

ثانيا – عصر أناكسيمندرس، فيلسوف الاعتزاز المأساوي.....22_____32.

1– تصور نيتشه للتراجيديا .....23.

2– إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم.....29.

ثالثا – عصر بارمنيدس، مؤسس الانطولوجيا.....33_____47.

1– هيراقليطس و التأويل الجمالي للعالم.....33.

2– طريق الحقيقة عند بارمنيدس.....39.

3– عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا غائية.....43.

رابعا – نتائج الفصل الأول.....48.

الفصل الثانى:

دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الإنحطاط.

أولا – سقراط؛ أعراض فساد الأصل و التعارض مع ديونيسوس.....53_____63.
1- سقراط متحالفا مع يوربيديس ضد المأساة.....54.
2- الإضعاف التدريجي للحواس و التوجه نحو النظري.....59.
3- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة؛ حقيقة موت سقراط.....62.

ثانيا- أفلاطون؛ الممهد للمسيحية و الهجين الكبير.....66_____87.
1- السؤال الماهوى و السؤال الجينيالوجي.....69.
2- الديالكتيك و الفن.....73.
3- نظرية الهجين الأفلاطوني.....80.

ثالثا – أرسطوطاليس؛ الاستمرار في مناهضة هيراقليطس و سوء تأويل المأساة.....88___105.
1- خطأ أرسطو الهيرمونيطيقي؛ أخلقة المأساة.....92.
2- الأخلاق بين السعادة و القوة.....98.
3- المنطق الأرسطي كنتيجة – حتمية – للديالكتيك.....100.

رابعا – نتائج الفصل الثاني.....106.

الفصل الثالث:

التركة السقراطية- الأفلاطونية و استمرار الانحطاط أو السعي الدنيئ وراء للسعادة.

أولا – الأبيقورية و الرواقية و الكلبية: الاهتمام بالأخلاق كعلامة على الشقاء.....111____131.
1- أبيقور: المنتصر و المنحط.....112.
2- الرواقية: المسيحية قبل الأوان.....121.
3- الكلبية بين القوة و السوقية.....129.

ثانيا – الشكاك و الأفلاطونية المحدثة؛ شلل الروح و الالتحام بالمسيحية.....132____146.
1- الشكاك اليونان: الانحطاط إلى درجة العدمية.....132.

2- الأفلاطونية المحدثة: الطريق إلى المسيحية.....140.

رابعا – قيمة الحضارة اليونانية في سلم الحضارات.....147____170.
1- الجانب الأنطولوجي.....148.
2- الجانب الإبستمولوجي.....157.
3- الجانب الأكسيولوجي.....164.

رابعا – نتائج الفصل الثالث.....171.

خاتمة أو قراءة في قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية.....174____184.

الفهارس

قائمة المصادر و المراجع.....185____202.
فهرس الموضوعات.....203____205.