

الرقم التسلسلي:

جامعة سعيدة - الدكتور مولاي الطاهر

كلية : العلوم الاجتماعية والإنسانية.

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه الطور الثالث

التخصص : فلسفة غربية معاصرة.

الفرع : العلوم الإجتماعية: فلسفة.

من طرف :

بوجنان محمد الأمين.

عنوان الأطروحة:

الأسطورة واللامعقول في الخطاب الفلسفي المعاصر - نيتشيه

أنموذجا



أطروحة مناقشة بتاريخ 15 ماي 2024 أمام لجنة المناقشة المشكلة من :

الرقم	اللقب و الاسم	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	عبد الله موسى	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة	رئيسا
02	عفيان محمد	أستاذ محاضر	جامعة سعيدة	مشرفا
03	قدوري عبد الكريم	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة	ممتحنا
04	حموش تونسية	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر 2	ممتحنا
05	بن ناصر الحاجة	أستاذ محاضر	جامعة تيارت	ممتحنا
06	شادلي هوارى	أستاذ محاضر	جامعة سعيدة	ممتحنا

" الأسطورة واللامعقول في الخطاب الفلسفي المعاصر - نيتشه أنموذجاً -"

الملخص:

نحاول في هذا البحث مقارنة سؤال اللامعقول والأسطورة داخل فلسفة نيتشه (1844-1900). بغرض تبين ضرورة وأبعادها في خلع الأقنعة التي ظلت متسترة وراء الوعي الفلسفي الكلاسيكي، إلى جانب أهميتها في بناء وعي جديد. حيث سعى اللوغس الفلسفي منذ بزوغه إلى محاربة كل أشكال اللامعقول عن طريق تطهير الوعي البشري من الخرافات والأساطير المتداولة، حيث بلغ هذا العداء ذروته مع تطوّر العلم والتقنية في العصر الحديث، غير أنّه سرعان ما تلاشى في أواخر القرن التاسع عشر، بعدما عجز العلم المعاصر عن تفسير الكثير من القضايا المتعلقة بطبيعة الحياة المتغيرة. ومن أجل ذلك حاول نيتشه بأسلوب جينالوجي العودة إلى الفكر اللاعقلاني في التقليد الغربي وتوظيفه لخلخلة المفاهيم الميتافيزيقية.

الكلمات المفتاحية : الأسطورة؛ اللامعقول؛ الجينالوجيا؛ نيتشه، اللوغس.

« Mythe et irrationalité dans le discours philosophique contemporain - Modèle Nietzsche.- »

Résumé :

Dans cette recherche, nous essayons d'aborder la question de l'irrationalité et le mythe dans la philosophie de Nietzsche (1844-1900), en vue de démontrer la nécessité et les dimensions du mythe d'enlever les masques qui sont restés cachés derrière la conscience philosophique classique, et à leur importance dans la construction d'une nouvelle conscience. Depuis son avènement, le discours philosophique a cherché à combattre toutes les formes d'irrationalité en nettoyant la conscience humaine des mythes. Cette hostilité a culminé avec l'évolution de la science et de la technologie dans les temps modernes, Cependant, il a bientôt disparu à la fin du 19ème siècle. Après que la science contemporaine a échoué à expliquer de nombreuses questions liées à la nature changeante de la vie, à cette fin, Nietzsche a tenté de revenir à la pensée irrationnelle dans la tradition occidentale et de l'utiliser pour atténuer les concepts métaphysiques.

Mots-clés : mythe ; irrationnel; généalogie ; Nietzsche, logos.

« Myth and irrationality in contemporary philosophical discourse - Nietzsche Model.- »

Abstract:

In this research, we try to approach the question of irrationality and myth in philosophy of Nietzsche (1844-1900), in order to demonstrate the necessity and dimensions of myth to remove the masks that remained hidden behind the classical philosophical consciousness, to their importance in the construction of a new consciousness. Since its advent, philosophical discourse has sought to combat all forms of irrationality by clearing the human consciousness of myths and myths. This hostility culminated with the evolution of science and technology in modern times, however, it soon disappeared in the late 19th century. After contemporary science failed to explain many questions related to the changing nature of life, to this end Nietzsche attempted to return to irrational thinking in the Western tradition and use it to mitigate metaphysical concepts.

Keywords: myth; irrational; genealogy; Nietzsche, logos.

شكر وعرفان

أَتَقَدِّمُ بِأَسْمَى عِبَارَاتِ الشُّكْرِ وَالتَّقْدِيرِ إِلَى الْمَشْرِفِ الدُّكْتُورِ عَفْيَانِ مُحَمَّدٍ عَلَى مَجْهُودَاتِهِ الْمُسْتَمِرَّةِ وَنِصَائِحِهِ الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْمَنْهَجِيَّةِ الْقَيِّمَةِ، فَلَهُ مِنْي خَالِصُ الْإِمْتِنَانِ عَلَى كُلِّ مَا بَذَلَهُ مِنْ جُهِدٍ وَوَقْتٍ لِتَوْجِيهِِي وَمُسَاعَدَتِي خِلَالَ مَسَارِ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ.

كَمَا أَتَوَجَّهُ بِالشُّكْرِ إِلَى السَّيِّدِ رَئِيسِ مَشْرُوعِ الدُّكْتُورَاهِ تَخْصُّصِ فِلْسَفَةِ غَرِيبِيَّةٍ مُعَاصِرَةِ الْأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ عَبْدِ اللَّهِ مُوسَى الَّذِي سَهَرَ عَلَى تَوْفِيرِ الْمُنَاحِ الْمُنَاسِ لِلتَّكْوِينِ الدُّكْتُورَالِيِّ إِلَى جَانِبِ تَشْجِيعَاتِهِ وَنِصَائِحِهِ الْمَتَوَاصِلَةِ.

وَالِى جَمِيعِ أَعْضَاءِ التَّكْوِينِ وَمَا قَدَّمُوهُ مِنْ إِرْشَادَاتِ فِلْسَفِيَّةٍ وَتَوْجِيهَاتِ مَعْرِفِيَّةٍ وَمَنْهَجِيَّةٍ أَثَرَتْ بِحِثْنَا لَهُمْ مِنْ خَالِصِ كَلِمَاتِ الْعُرْفَانِ.

كَمَا أَشْكُرُ أَعْضَاءَ لُجْنَةِ الْمُنَاقَشَةِ الْمَوْقُورَةِ عَلَى إِثْرَاءِ هَذَا الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ، وَمَا سَيَقْدِّمُوهُ لِلدِّرَاسَةِ مِنْ إِضَافَاتٍ قَيِّمَةٍ.

الإهداء

اللحظة التي طالما حلمت بها: تعبتي ، اجتهدت وسهرت بين دقائق
الكتب، وبين رفوف المكتبات.

ولأنكم أحد أركانها فلن تكتمل إلا بمشاركتكم، فله الحمد أولاً وآخراً.

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى كل من علمي حرفاً.

إلى الوالد زيتوني حفظه الله ورعاه الذي كان أول مدرّس.

إلى أمي الغالية التي كانت المدرسة والدّرس ولها الفضل كلّ.

كما أهدي حروف هذه البحث وأسطره إلى:

زوجتي الفاضلة وإخوتي "حسن وحسين وهناء" حفظهم الله برحمته.

إلى صديقي الغالي الذي كان رفيقاً في مسار هذا البحث الدكتور

دحمانى عبد الحفيظ.

وإلى كل من تتنفس روحه "حكمة" ويتدفّق عقله "فلسفة".

مقدمّة

عرف المشهد الفلسفي الغربي ثلاث منعطفات هامة: أمّا الأول يتجلى في "غسق الميثولوجيا وبزوغ اللّوغس"، إذ سعى هذا الأخير إلى محاربة كل أشكال الأساطير وتطهير الفكر من الأوهام القبليّة، والقفز بالثقافة الإغريقية إلى مرحلة تأسست على الإشتغال النّسقي والمنهجي، ويظهرُ المنعطف الثاني في "ميلاد الحداثة الأوروبية" من خلال الثّورات العلمية والمناهج التّقنية، وهو التحوّل الحاسم نحو الإمضاء على مشروع أكثر عقلانية في التّاريخ، حيث عمل هو الآخر على محاربة البراديغم السكولائي الذي كان يؤمن نفسه داخل الأساطير الدّينية، أمّا الأخير تمثّل في "اللّحظة النيتشيّة" التي قلبت الطاولة على التّقليد الغربي العقلاني برمّته، وأعلنت تغيير جغرافية التّفكير عن طريق مغادرة أرض الحداثة إلى ما بعدها بالعودة إلى الميثولوجيات المَقْصِيّة.

لقد كان الإعلان التّاريخي عن "ميلاد النّهضة الأوروبية"، إمتدادًا لإرث ثقافي كامن في الذات الغربية دشّنها الفكر الإغريقي، والذي كان يروم إلى بلوغ الخير الأسمى بواسطة الإستدلال العقلي المحض. إنّ هذا التّدشين الإغريقي ساهم بشكل كبير في صياغة السّرديات الكبرى والأنساق الفلسفية والمناهج العلمية في مرحلة الحداثة، والتي ارتمت في أحضان مشروع شمولي " عقلنة جميع الظواهر" بدايةً من الطبيعة إلى السّياسة، وصولاً إلى الفن، الثقافة والإقتصاد. إنّ هذا المسعى العقلاني دفع بالميتافزيقا إلى التأمّل في القضايا الكبرى من داخل التّناقضات المتناقضة: "الذات والموضوع"، "الأنا والآخر"، "الإنسان والطبيعة"، "الاختيار والمصير"، "القدر والإقتدار". غير أنّ هذه التّفرقة خلقت نوعاً من الخطاب الإقصائي والوثوقي، اعترض على كل ما يعيق سبيل العقل نحو تحقيق التّقدّم والرّفاه، لهذا أقام قطيعة مع الأساطير، الغرائز، الأهواء، الإنفعالات، وكل ما يتعلق بالجسد والحياة.

غير أنّ جينيالوجيا فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) إلى جانب مخطوطات كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) ونظرية اللاشعور لسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، تفتّنت إلى زيف الوعي الغربي ووهنه، الذي تموقع

حول اللّوغس الإغريقي وجعل منه أداة لُنصرة الآلة على حساب الإنسان، كما أفرغت جسده من الإنسانية، فأضحى الموجودُ البشري في ظلّ تنامي العقل التّقني وثقافة التّصنيع مستهلكًا لا منتجًا، منفعلٌ لا فاعلاً، لا شكّ أنّه عصر الاغتراب والعدمية النّافية، الذي رسمت فيه النّسقية كل ملامح التّشاؤم من داخل التّقاؤل الرّائف.

يُعيد فريدريك نيتشه بمطرقته مهمّة ترتيب الحقائق وتنظيم تفاضليّتها في أفق ما يثبّت أو يثبّط الحياة، مع تحطيم الأوثان التي تكدر صفو النشوة الفيزيولوجية وسحر المنظورية، فاحتدام الصّراع بين العقل واللاعقل، وتأزم العلاقة بين الأسطورة والعلم كما عرضها العُرف الفلسفي، لم ينتج سوى الدوغمائية المفرطة والانغلاق داخل الوعي. ومنه، مهمّة تحرير الحياة من سلطة اللوغس -حسب نيتشه- تبدأ من تدمير الأساس الميتافيزيقي للعقل، وتعرية نواياه اللاهوتية، وتكتمل بإنشاء إرادة الإقْتدار وغبطة الإنسان الأعلى بعد عودة الميثولوجيا.

إنّ انعتاق الدّات المتمركزة حول الوعي لن يحصل إلّا بعد تأويل الوجود تأويلاً جماليّاً، ما يقتضي بعث الأرشيف الميثولوجي الإغريقي الذي يُخفي حقائِقاً سيكولوجية وأنطولوجية تعترف بخطاب اللّامعقول، والذي لم تقدر الفلسفة النّسقية، ولا العلم الوضعي التّخلص منه بشكل مطلق. حيث لا يمكنُ اعتبار الميثولوجيا روايات خارقة تحكي مغامرات الآلهة وأنصاف الآلهة فقط، بقدر ما هي أسلوب حقيقي ورمز ديناميكي فهم مجرى الحياة. لذلك كان نيتشه ممهدًا للخطاب الفلسفي المعاصر الذي عرف إرتدادًا نحو الرّمز الميثولوجي، ونهل منه الكثير من المسائل واكتشف الكثير من الحقائق المنسية. وهو ما نجده في أعمال جورج باتاي Georges Bataille (1897-1962) ورواد مدرسة فرانكفورت بأجيالها الثلاثة وصولاً إلى ما بعد البنيويّة Post-structuralisme .

ونظراً لما قدّمه فريدريك نيتشه حول مسألة اللامعقول واعتماده على الميثولوجيا الإغريقية ارتأينا أن يكون موضوع إشكاليتنا: " الأسطورة واللامعقول في الخطاب الفلسفي المعاصر -

نيتشه أنموذجا - " إضافة جديدة في البحث الفلسفي، وعملا يهدف إلى تقصي محدودية العقل النظري مقارنة باتساع الأفق التأويلي للمتخيل الأسطوري، أين تتجلى داخله القضايا الفلسفية الكبرى مثل: الجسد، الجماليات، المعرفة، الخلق، الحرية، المصير، المرأة، الصراع، الجنسية، الألوهية. وهي الموضوعات التي ساعدت على تغيير مجرى التفكير نحو فلسفة معاصرة.

إشكالية البحث:

نحاول من خلال إشكالية بحثنا المعنونة ب: " الأسطورة واللامعقول في الخطاب الفلسفي المعاصر - نيتشه أنموذجا -" إلى مقارنة المشكلات الفرعية والإستفهامات الجزئية التي تحرك سيرورة إشكاليتنا التي مفادها: كيف يكمن أن يكون اللامعقول والميثولوجيا الإغريقية إمكانا لتأسيس فلسفة جديدة مع نيتشه؟ وما طبيعة العلاقة بين التراث الأسطوري - كنص مضمونه الخوارق - والجينالوجيا النيتشوية في أفق تفكير المفاهيم الفلسفية الكبرى؟ أو بالأحرى هل يمكن، فلسفيا، أن توجد حالات من اللامنطق أكثرا عمقا وفلسفة من المنطق نفسه؟

لا يمكننا الإحاطة بالإشكالية العامة إلى بتقسيمها إلى مشكلات جزئية حاولنا تحليلها داخل فصول ومباحث ومطالب، ترتبت المشكلات كالاتي:

ما دعوى تخلي فلاسفة القرن التاسع عشر عن فلسفات الوعي؟ وهل استطاع العلم الوضعي في العصر الحديث التخلص من الميثولوجيا داخل نظرياته المطلقة؟، وإذا كان نيتشه لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة و"فلسفة العودة إلى ما قبل النسق"، ما دعوى هذا الإرتداد إلى لحظة البدء؟ أتحمل الأساطير معقولية أكثر من معقولية العقل ذاته؟ وكيف السبيل إلى جعل اللامعقول والميثولوجيا مشروعا لإعادة ترميم الفلسفة والإنسان والحياة؟ وأخيرا، هل تأويل المسائل المتعلقة بالإنسان والثقافة والفن والميثولوجيا يقود إلى الحديث عن أنثربولوجيا فلسفية لدى نيتشه؟.

هيكلية البحث ومساره:

ومن أجل التحليل الموضوعي للإشكالية، حاولنا هيكلة الموضوع برسم هندسة بحثية توزعت على فصول تعالج المشكلات الأساسية المُكرّسة لخطاب الأسطورة واللامعقول عند نيتشه، فالفصول تتضمّن مباحث تابعة لها، وعمدنا من خلال ذلك تحقيق كفاءات وأهداف محورية وأخرى ختامية تتوافق مع مشكلة الفصل والإشكالية العامة كذلك، ولتحقيق الغايات المرجوة اتّبّعنا خطة بحثية سهّلت علينا مأمورية مقارنة المسائل المُراد تحليلها، حيث جاء مسار البحث كالآتي:

مقدمة، تضمّنت مدخلا عامًا حاولنا داخله رصد معالم التحوّل الفلسفي والمشهد الفكري الذي أدّى إلى بزوغ فلسفة الأسطورة واللامعقول، مع تخصيصنا لمساحة لأشكلة الموضوع وإبراز راهنتيه، كما عرضنا المنهج المتّبع ومختلف الدّراسات التي سبقت أن مهدّت لهذه المسألة، وصولاً إلى ذكرنا للمصادر المعتمدة لتحريّر مضامين البحث.

أما الفصل الأوّل جاء تحت العنوان: **"ديالكتيك المعقول واللامعقول في الخطاب الفلسفي"**، حاولنا في دقّاته إبراز القلق الفكري والجدل الذي دار بين الفلاسفة حول مكانة اللامعقول والأسطورة، الأمر الذي فرض علينا عرض الجدل حول منزلة الأسطورة في الخطاب الفلسفي بين الإثبات والنّفي، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى عرض صور النّقد الجذري الذي تعرّضه له التفكير الميتافيزيقي والخطاب العلمي التقني في "القرن التاسع عشر"، وتوصّلنا في النهاية أنّ الأساطير واللامعقولات تحمل حقائقاً لا تقل أهميّة عن الحقائق الوضعية.

رصدت مضامين الفصل الأوّل المشهد الثقافي العام في أوروبا الذي دفع نيتشه إلى الإنخراط في الحوار الفكري بين النّزعة الروحية والمادّية، وبالتالي لا يمكننا الحديث عن موقع الأسطورة واللامعقول إلّا بهدم مقولات العقل المجرد وتقويض أوهامه كما أقامها نيتشه، لهذا كان الفصل الثّاني موسومًا ب: **"أزمة الميتافيزيقا وميلاد اللامعقول عند نيتشه"**، أبرزنا فيه

أوثان الوعي الفلسفي وصنمية المنهج النسقي الحالم بحقائق مطلقة، ولعلّ أبرزها محاولة "عقلنة الظواهر وأخلقة الحياة"، بعد تعرية هذه الأوهام كما ظهرت في فلسفة نيتشه، انتقلنا إلى الوقوف على ملامح اللامعقول عند نيتشه، الذي كان هدفه تقديم معنى جديد للفلسفة، مع رسم الصورة التي يجب أن يكون عليها فيلسوف اللامعقول والقضايا التي يلزم أن يفكر فيها.

وأخيرا، كان الفصل الثالث تحت عنوان: "الأنثروبولوجيا الفلسفية عند نيتشه"، وهو بحثٌ في دلالة "الإنسان" من داخل الميثولوجيا الإغريقية، ومنه يتبين موقع الأنثروبولوجيا في فلسفة نيتشه، حيث لا يمكن الظفر بها إلا بإبراز معنى الإنسان الأعلى الذي كان نسبه الأول يعود إلى الميثولوجيا - ديونزيوس-، ولما كل القول النيتشي ينطلق من الأسطورة ويعود إليها عرضنا بعد ذلك التأويل الجينيالوجي الذي قدمه نيتشه للميثولوجيا، وفي الوقت نفسه آليات التّنزيل الميثولوجي لصيرورة الحياة.

وفي النهاية، خاتمة عرضنا فيها نتائج البحث، وهي في البداية خلاصة لإشكاليات الفصول الفرعية، ثم توجت بخلاصة عامة حاولنا فيها إبراز قيمة اللامعقول ومنزلة الأساطير في بناء التّصورات الفلسفية والعلمية المعاصرة من جهة، مع الإنعطاف على قوة النصّ النيتشوي اللاعقلاني الذي رسم ملامح مرحلة ما بعد الحداثة.

منهج البحث:

فرضت علينا طبيعة الموضوع الاعتماد على المنهج التحليلي مع توظيف أداة منهجية مرافقة له متمثلة في المنهج الجينيالوجي، أمّا فيما يتعلّق بالمنهج التحليلي قمنا بتقسيم مشكلات الفصول إلى تساؤلات جزئية توزّعت على شكل المباحث ومطالب، وكذا تقسيم المفاهيم الكبرى إلى عناصر، ثم قمنا بالتركيب بين العناصر لتشكيل تصوّر عام من الإشكالية، ويعتبر هذا المنهج الأمثل لمعالجة التعقيد الذي يتّصف به خطاب اللامعقول والأسطورة.

كما لا يمكن البتة التعامل مع النص الأسطوري وفهم الشذرة النيتشية إلى بتطبيق المنهج الجينيالوجي، وهو المنهج الذي أملاه علينا طبيعة الرمز الأسطوري وغاياته البعيدة داخل كتابات نيتشه، وعمدنا في ذلك على تطبيق خطوات الجينيالوجيا وما تقتضيه من تأويل من أجل تحقيق مهام البحث عن الأصول من داخل الميثولوجيا ، وكذلك النقد المساعد على تعرية الأقنعة واكتشاف الأوهام المستترة من أجل تجاوزها، حيث لا يمكن التعامل مع تصوّرات نيتشه بدون حضور تقنية النقد والتفنيد، مادامت جلّ أعمال نيتشه ناقدة للميتافزيقا والعلم والسياسة والدين...الخ.

عوامل اختيار الموضوع:

أما في يتعلّق بالعوامل التي دفعتنا صوب الاهتمام بالإشكالية الموسومة: " الأسطورة واللامعقول في الخطاب الفلسفي - نيتشه أنموذجا"، تتواشج فيها الأسباب بين ما ذاتي وما هو موضوعي. أما الأسباب الموضوعية التي دفعتنا إلى هذه الدراسة، يمكننا ردها إلى عاملين أساسيين:

أ. أهمية الموضوع:

يرتدّ إلى طبيعة تخصّصنا: " الفلسفة الغربية المعاصرة "، ويُعد البحث الفلسفي المعاصر "عودة إلى الأصول" ، لا من زاوية الحفر في لحظة البدء أو إدراك المصدر كحدث تاريخي، بل الوقوف على الأصل الكامن وراء الأشياء من خلال الأساطير واللامعقولات، حيث يعتبر نيتشه أوّل من تفتّن لطبيعة الوعي الغربي الكامن في لاوعيه، لأنّ أزمة اللّوغس الغربي والإنسداد الكبير الذي عرفته الحضارة الغربية مرّده نسيان الأصل اللّاعقلاني الديناميكي الذي تتفجّر منه جميع قيم الإنسان.

ب. أهمية فلسفة فريدريك نيتشه:

تمثل الشذرة النيتشوية منعرجا كبيرا في مضمار التأويل الفلسفي لتاريخ الميتافيزيقا، حيث رفضت من جهة أوثان الفلسفة، ودشنت لرؤية فلسفية من زاوية أنثربولوجية من جهة أخرى. فعلى الرغم من المحاولات الكثيفة التي اشتغلت عليها الحركة الرومانتيكية في بعث الرمز الأسطوري والطبيعي جنبا إلى جنب مع أعمال شيلنغ **Schelling** (1775-1854) ومحاضراته حول الأساطير. إلى أنها لم توفّق في توظيف الأساطير الإغريقية لنقد أسس العقل الميتافيزيقي ومراميه الأخلاقية، لقد كانت انتصارا للعقل نفسه وللاهوت المسيحي كذلك، لهذا يُعدّ الشّعر النيتشي تأشيرة للمغادرة تاريخ الحداثة العقلانية، والابتعاد عن جغرافية فلسفات الوعي وهو الرهان الذي كسبه نيتشه في الأخير، بعدما جعل تاريخ الميتافيزيقا أكبر وهم آمن به العقل الأدوات.

أما العوامل الذاتية نابعة من ميولنا الفلسفية، واهتمامنا بقضايا الفلسفة الألمانية وإشكالياتها الخصبة. حيث كان سبب اختيارنا لفلسفة نيتشه نتيجة لقوّته النقدية ورؤيته الجينيولوجية خاصة في الفن والوجود والثّقافة، وتجلّى ذلك في ثلاثة مواقع على الأقل: أولها نزوعه نحو تفكير مركزية مما أدى إلى جعل العالم نصا يمكن قراءته وتأويله بأشكال متنوّعة ومتعدّدة، ثانيا لم يكن اللامعقول معه نقيضا للعقل، بل يعتبر أصله الجينيولوجي، ولهذا إهتم نيتشه بالقضايا المنسية في تاريخ الفلسفة مثل: "الجسد والغرائز، الجنون، الميثولوجيا"، واستطاع الجمع بين الفلسفي والأنثربولوجي لفهم الغموض الذي يكتنف وجدانية الإنسان، فرسم في الأخير صورة جديدة للإنسان "الإنسان الأعلى" وملح الفيلسوف المستقبلي "الجينيولوجي" وماهية الفنان الحقيقي "الديونزيوسي".

الدراسات السابقة:

سبق أن عالج الكثير من الباحثين "فلسفة نيتشه" من مناطق متعدّدة، سواء ما تعلّق بالإشكاليات التي عالجها نيتشه مثل: الحقيقة، الفن، الأخلاق، الحداثة، أو بالمفاهيم الأساسية في فلسفة نيتشه: "إرادة الإقّدار، موت الإله، العدمية، العود الأبدي"، أو بأساليب نيتشه: "الجنينولوجيا، الفيلولوجيا".

وقبل عرضنا للدراسات السابقة التي إطلعنا عليها، وجب علينا الإشارة إلى أنّ الأبحاث التي نُوقشت في الجامعات الجزائرية حول فلسفة نيتشه، لم نعثر على أيّ بحث عالج بشكل مباشر ومقتضب موضوع "الميثولوجيا واللامعقول داخل فلسفة نيتشه"، إلا بشكل سريع بما يخدم مضمون إشكاليته داخل مطلب أو أقلّ من ذلك.

وعلى الرّغم من ذلك، تناولت بعض الدّراسات محتويات تتقاطع مع مضمون بحثنا في نقاط معيّنة كأصل الحياة، الإنسان الأعلى، الكتابة اللانسقية، اللاحقية، وهي المفاهيم التي لها علاقة بالميثولوجيا واللامعقول، ومن بين تلك الدّراسات السابقة:

أطروحة دكتوراه موسومة: " أصل الحياة في فلسفة نيتشه " للباحث عيادي عبد المالك نُوقشت سنة (2014-2015)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية: قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2، عالج الباحث من خلالها إشكالية ماهو أصل الحياة في نظر نيتشه؟ وقام بتحليل الموضوع من موقع جينولوجي، وقد وقف في الفصل الثالث على معنى الحياة بين المعقول واللامعقول، حيث لاحظنا أنّ البحث تَوَقّف على دور الأسطورة لإكتشاف دلالة الحياة في فلسفة نيتشه، غير أنّنا حاولنا تجاوز ذلك إلى جعل الحياة هي الميثولوجيا، والميثولوجيا هي السّبيل لفهم كل المسائل المتعلّقة بالحياة، بالنّظر إلى الأبعاد والوظائف التي تلعبها الميثولوجيا.

وكذلك، أطروحة دكتوراه موضوعها: "إشكالية الفن والحقيقة عند فريدريك نيتشه"، من إنجاز الباحثة: كرمين فتيحة ، نوقشت خلال السنة الجامعية (2018-2019)، جامعة أبوبكر بلقايد - جامعة تلمسان-، لقد أشارت الباحثة في الفصل الثاني الموسوم : الفن واستطبيقا الحقيقة"، إلى المعايير الجمالية من خلال الأساطير الإغريقية ، كما سعت إلى وضع الموسيقى في نظر نيتشه كخلاصة للميثولوجيا ، غير أننا قمنا بتعليق الحكم على تلك "العلاقة" التي تظهر في شكل إستدلالي (علاقة منطقية بين المنطلقات والنتائج المحصّل عليها)، وسعينا إلى جعل الأسطورة المصدر المحايث لكل الفنون الجميلة إلى غاية اليوم، بيد أنّ الرّمز الأسطوري يمثّل الوعاء الذي يتدفّع فيه الخيالي الإبداعي بمختلف أصنافه، فهو الأصل الذي يختفي وراء المظهر ويحرّكه.

الصّعوبات والعوائق:

إنّ المضي في دهاليز النصّ الميثولوجي المتّخم بالمعاني والإستعارات عامّة، والحفر في النصّ النيتشي لا يخلو من عقبات مادام النصّ الفلسفي لا يمكن قراءته من موقع ثابت وبطريقة واحدة. وبالتالي وقعنا في صعوبات منها ما تعلّق بالموضوع ومنها ما تعلّق بالأنموذج ممثّلا في فلسفة نيتشه، فالإقتراب من الأساطير يستلزم الوقوف على النصّ نفسه، ثمّ ربطه بالسياق التاريخي أو الثقافي الذي ساهم في إنتاجه، فالرّمز الأسطوري يحمل دلالات كثيرة وتأويلات متنوّعة، ما أدى إلى بروز كثرة من المقاربات حول الرواية الواحدة، إنّها تختلف باختلاف الحقول العلمية كالإنثربولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع، إلّا أنّه في دائرة الفلسفة لم نعثر على حضور دراسات كثيرة حول الأسطورة في كتابات الفلاسفة. أمّا في يتعلّق بفلسفة نيتشه لاحظنا صراع التأويلات حول دلالة النصّ النيتشوي الذي حمل أكثر من دلالة، فقراءة جيل دولوز اختلفت عن قراءة هابرماس أو مارتن هيدغر حول موت الإله مثلا أو العدمية أو اللاحقيقة، ومرّد ذلك الكتابة النيتشوية التي تتّصف تارة بالسّخرية وتارة أخرى بالجديّة كما أنّه

عرض موقفه في شذرات سريعة وحكم وأشعار غامضة، ما يدفع الباحث إلى التّريث في التحليل إلى غاية قراءة النّصوص المتأخرة لأن موقف نيتشه كان مطّاطيًا لم يستقر على حكم ثابت.

أهميّة البحث:

تنبّس أهميّة هذا البحث من أصالة نصوص الفيلسوف الألماني نيتشه وأشعاره وراهنيتها، بوصفها لحظة فارقة وحاسمة في تاريخ الخطاب الفلسفي برمّته، إذ تعد نصوص جديدة في أسلوبها حادت عن الطروحات الكلاسيكية الميتافيزيقية، كما تبرز في حمولة البحث القاصدة لإعادة الكشف عن قيمة اللامعقول وأهميته الفلسفية والثّقافية، والتي ساهمت في بناء نظريات جديدة في الفلسفة والعلم من أهمها الإرتياب واللايقين، التعدد والنّسبية. كانت الميثولوجيا مرجعا لمختلف الرؤى والتّصورات الكونية والوجودية والسيكولوجية التي عوّل عليها الفكر المعاصر، وكان نيتشه السّباق إلى هذا المشروع من موقع فيلولوجي وجينياالوجي، فهو قبل كل شيء يعدّ منهاجا وأسلوبًا في التّفكير قبل أن يكون فلسفة قائمة بذاتها، إذ اتّجه إلى تقويض المفاهيم المعقولة والتّصورات الأخلاقية التي حرّرت الإنسان والحياة والفن من أغلال النّسق الواحد والمنهج الثّابت.

إنّ براعة جينياالوجيا النيتشوية مهّدت بشكل مباشر أو غير مباشر إلى ميلاد حقول علمية وطروحات فلسفية لدراسة الأساطير ورمزيتها حسب مضمون النّص الأسطوري أو تأويله. وساهمت قراءاته في توظيف الخطاب المابعد حداثي للأساطير الإغريقية لإعادة اكتشاف الوجود بوضع العقل أمام اللاعقل، كما هو الحال لأسطورة أوليس Ulysses التي استخدمتها مدرسة فرانكفورت، أو أوديب لفرويد OEdipe، سيزيف Sisyphe لألبير كامي.

المصادر والمراجع المعتمدة:

إنّ طبيعة إشكالية موضوعنا حدّث علينا الإعتماد على مجموعة المصادر والمراجع، منها النّصوص الأصلي - المصادر - والتّعامل مع أفكار فريدريك نيتشه مباشرة، وهذا الأمر غير

كاف، لهذا كنّا نرجع من حين لآخر إلى قراءات مهتمة بنيتشه، ومن بين المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها:

Friedrich Nietzsche, œuvres complètes, arvensa éditions numirique, France, 2018.

هذه النسخة جمعت أغلب أعمال نيتشه بطريقة منظّمة، حيث جاءت أغلبها مترجمة من طرف **Henri Albert** (1869-1921) ولمّا كان النصّ يحتاج إلى فهم الطرف الفكري الذي نتج فيه، حاولنا الرجوع إلى رسائل نيتشه التي جمعت، واعتمدنا في ذلك على: فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، ترجمة حيدر عبد الواحد وأحمد رضا، الطبعة الأولى، دار الرافدين، بيروت، 2020. كما تتطلّب فلسفة نيتشه قراءات تبسط الدلالة الخفية، وفي ذلك استخدمنا مراجع اهتمّت بفلسفة نيتشه، نذكر منها : كتاب جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، وعمل د.علاء جواد كاظم، الإنسان الأخير: فريدريك نيتشه كأثنربولوجي، الطبعة الأولى، دار أنثربوس للنشر والتوزيع، الجزائر، 2019.

ومن أجل استقصاء لحظات اهتمام الأسطورة في فلسفة نيتشه وتطوّر أفكاره، حتّم علينا الاعتماد على سيرة فريدريك نيتشه، حيث لا يمكن فصل فلسفته عن تصوّرات عصره وشخصيّته السيكلولوجية والفيزيولوجية وفي ذلك اعتمدنا على كتاب : سو بريدو، أنا عبوة ديناميت: حياة فريدريك نيتشه، ترجمة أحمد عزيز سامي وسارة أزهر الجوهر، الطبعة الأولى، نابو للنشر والتوزيع، بغداد، 2020.

الفصل الأول: ديالكتيك المعقول واللامعقول في الخطاب الفلسفي.

1. الخطاب الأسطوري بين الإثبات والنفي.

2. المنعطف الفلسفي نحو اللامعقول في القرن التاسع عشر.

3. اللامعقول في الخطاب الإستمولوجي المعاصر

يمكن الحديث عن التقابل بين الحدين: "العقل واللاعقل" كمسألة فلسفية هامة خلخلت الكثير من القضايا الفلسفية الراكدة، كما ساهمت في إنتاج التصورات التي وضعت نفسها في جدل تاريخي إما مع العقل أو ضده، ما جعل تاريخ الفلسفة تاريخا لحوار ديالكتيكي بين التيار العقلاني Rationalism والتيار اللاعقلاني Irrationalism، وتمخض عنهما كثرة من الإشكاليات والمفاهيم المتعارضة مثل: "اللوغس logos والميثوس muthos"، "الذات والموضوع"، "الجسد والروح"، "المفارق والمحايث".

لقد كان الجدل الفلسفي بين الثنائيات السابقة طريقا لظهور أنساق معرفية في المجال الفلسفي، ولعلّ أبرز قطبين يمكن الإشارة إليهما على سبيل ذكر هذا الصراع: "الفلسفة المنطقية" التي جعلت الإنسان سالبا بالنسبة لموضوعات الخارجية، في مقابل "الفلسفات الروحية" التي انطلقت من الذات ولامعقوليتها كأفق لفهم الموضوعات الخارجية.

حاولنا أن نمهد في هذا الفصل بعرض السّجال التاريخي بين الإتجاهين العقلاني واللاعقلاني حول طبيعة الأسطورة ومكانتها في الفلسفة والعلم، وهو ما سيسهل مأمورية إدراك أسباب اختيار فريدريك نيتشه الشق اللامعقول وعناصره الثرية مثل: الجسد ولاوعيه، الفن ولامنطوقه، الحقيقة ولانسقيتها. ولما كانت الأسطورة mythe شكل من أشكال اللامعقول، وجب علينا الحفر عن المعنى الذي تتخذه الأسطورة، نظرا لتنوع الدراسات المعاصرة حول الأسطورة، إلى جانب خصوبة دلالتها، وعمق ظاهر النصّ الأسطوري الحامل لاستعارات كثيرة. فما الأسطورة؟ وهل استطاع الخطاب الفلسفي تجاوز النصّ الأسطوري؟

المبحث الأول : الخطاب الأسطوري بين الإثبات والنفي.

لم يكن الحكي الأسطوري مرحباً به بعد القرن السادس قبل الميلاد، وعلى وجه التحديد مع ظهور بوادر البحث الفلسفي المنطقي، الذي اهتم أساساً بمحاربة الأساطير وتطهير الذات من الخرافات والأوهام. إنّ بزوغ المناهج الفلسفية لدراسة العلل الكوسومولوجية ضمن سياق البحث عن " أصل الوجود" بواسطة أدوات عقلية محضّة، أدّى إلى الإعلان عن حدث هام وهو: ميلاد "الحكمة الفلسفية" وغسق الرّمز الميثولوجي.

توجّه الخطاب الفلسفي منذ بواكيره إلى ابتكار أدوات منطقية تسهّل له دراسة القضايا الميتافيزيقية، الأمر الذي جعل الذات الإغريقية ترتحل عن كل أشكال التعليل الميثولوجي للظواهر الكونية والإنسانية. إلّا أن الأسطورة بما هي رؤية "لاعقلانية" فرضت وجودها في تاريخ الفكر الفلسفي وتموضعت داخله لاوعيه على الرّغم من المحاولات الدّائبة لتطهير الفكر من الأساطير، بحيث يستتجد بها في أي أزمة يقع فيها، أو يغرق في مسائل لا يقدر على فهمها بواسطة العقل نفسه، وهو ما يفرض علينا أن نتساءل حول دلالة الأسطورة، ومنزلتها داخل النّسقين: الفلسفي والعلمي.

1. الأسطورة إشكالية المفهوم:

يبدو أنّ مسعى فهم محتوى الأساطير، لا يمكن الظفر به إلّا بعد القبض على المعنى الذي تقصده الأساطير كمصطلح، وهو الإشتغال الذي يجد فيه الباحث نفسه أمام مأزق أصل كلمة الأسطورة ومعناها الحقيقي، حيث لم يتفق الباحثون العرب حول المصدر الذي اشتق منه مصطلح الأسطورة، فهل تعتبر "الأسطورة" لفظة عربية أصيلة أم أنّها دخيلة عليها؟¹

1- وديع بشور، الميثولوجيا السورية: أساطير آرام، مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، بيروت، 1981، ص 06.

أ. الأسطورة إتمولوجيًا:

إنَّ ما يقابل لفظ الأسطورة في التَّراث الإغريقي القديم "الميثوس muthos"، وهي الكلمة التي عرف معناها تغيرات وتعديلات كثيرة من خلال التغيُّر الذي شهدته التَّاريخ والثقافات. حيث كانت في البداية تشير إلى الروايات والحكايات الخارقة الضاربة بجذورها في عصر البطولات، أو بالأحرى في لحظة "ما قبل ظهور الفلسفة" أو "ما قبل الوعي".

وظَّف هوميروس **Homère** لفظ الميثة بهذا المعنى كدلالة على الشَّعر الملحي داخل الإلياذة، وكأنَّ الميثوس ذلك القول الذي يأتي في الغالب في قوالب شعرية رائعة تروي قصص البطولات والخوارق كما كانت سائدة في التَّراث الإغريقي، وتوسَّع المفهوم بعد ذلك مع المؤرخين الإغريقين الأوائل أمثال: هيرودوت **Hérodote** وثوكيديدس **Thucydide** ليشمل كل أنواع الخطاب الشفهي والكتابة النثرية المتعلِّقة بالسياق التاريخي.¹

يتكوَّن مصطلح الميثولوجيا من مقطعين : ميثوس - لوجيا، إذ استخدم الإغريق لفظ الميثوس muthos للإشارة إلى المحكي الشائع في القصص الخيالي الذي ورد عن الشعراء المبكرين، وتمَّ بعد ذلك إضافة « لوجيا-logie - » للتعبير عن الكتابة النثرية العقلانية.²

اتَّصل لفظ الميثوس بالمناهج العقلانية في اللحظة التي قام فيها بتأسيس رؤية طابقت الميثوس والتَّاريخ بوصفهما واقعة تاريخية. نزعت الدراسة حول الأساطير إلى محاولة إضفاء شكل من العقلانية على الأساطير القديمة بعدما عمدت إلى تقصي أبعادها التَّاريخية، كما استخدمت أساليب علمية ومناهج منطقية من أجل دراسة الحكي الأسطوري على أنَّه حدث

* مؤرِّخ إغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد .

** مؤرِّخ إغريقي اهتم بدراسة عوامل الحرب بين أثينا وإسبرطا اجتماعيًا وثقافيًا.

1- محمد السيد عبد الغني ، (نظرة الأثينين إلى الأسطورة)، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد 40 ، العدد 04 ، الكويت، 2012، ص 07.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تاريخي متواجد عبر جمي محطات تطور الفكر البشري، لهذا قام علم الأساطير بالتخفيف من الخيال المفرط داخل النص الأسطوري، وإعادة تشكيل بما يتوافق و المناهج العلمية.

لقد تطور مصطلح الميثولوجيا بعد خضوعه للكثير من التعديلات من طرف الباحثين في الميثولوجيات القديمة، إلى جانب التحولات التاريخية للألسن واللغات وتطورها. في اللغة الإنجليزية يطلق على الأسطورة myth أو mythology، كما يقابلها في اللغة الفرنسية mythe أو mythologie، أمّا في الإيطالية mito و mitologia وفي الألمانية der mythus، يظهر أن لفظ الميثة أو الميثولوجيا مشترك بين جميع اللغات الأوربية مأخوذ من اللاتينية mythologia التي ترجع إلى الأصل الإغريقي التي تتكوّن من muthos (الخطاب الشفهي ، القصة) و logos (علم ، فكر ، خطاب عقلائي)¹.

وردت كلمة myththology أول مرة في القرن الخامس عشر ميلادي في اللغة الإنجليزية كمصطلح يعبر عن تفسير الأساطير، ولم تستعمل بمعنى: " القصص التي لا أصل لها أو الحكايات اللاواقعية" إلا عام 1830²، وهو المعنى الذي اتفقت عليها جميع اللغات حول مصطلح الأسطورة.

يعتقد المفكر السوري وديع بشور (1930-2015) أن الأسطورة كلمة مشتقة من الإغريقية، الأمر الذي يفرض البحث عن أصل هذه الكلمة. يرى المفكر السوري صاحب عمل " سومر و أكاد " 1981، أنه تم تخريج كلمة أسطورة من ستوريا (historia) بمعنى الحكاية والقصة ، لتحافظ على نفس الدلالة في مختلف اللغات الأجنبية، ففي الفرنسية (histoire) تعني التاريخ، وفي الإنجليزية (history)، والإسبانية historia وكلها اصطلاحات تدل على واقعة تاريخية، غير أن المرجح أن الكلمة عربية الأصل وليست دخلية على اللغة العربية ، لقد انتقلت إلى شبه الجزيرة اليونانية بعدما استوطن الفينيقيون سواحل البحر الأبيض

1- عبد المعطي شعراوي، (الأسطورة بين الحقيقة والخيال)، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلد 40، العدد 04 ، الكويت، 2012، ص 208.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المتوسط وانتقلت معهم مفرداتهم وتراثهم. وأضاف العرب الفينيقيون على ستوريا الهاء "حرفا للتعريف" في اللهجة العربية الفينيقية لتصبح هيستوريا والتي تعني في اللغات الأجنبية التاريخ¹. لا يستند الطرح الذي قدّمه وديع بشور على أسس تاريخية أو حجاجية تثبت موقفه القائل بالأصل اليوناني لكلمة أسطورة على الرغم من تشابهها لفظيا مع إستوريا اليونانية فونتيكيا، بحيث نجده يقول: ((تعني كلمة ميثوس "mythos" عند الإغريق حكاية ، وكلمة "أسطورة" العربية مقتبسة من كلمة "إستوريا" "historia" اليونانية ، وتعني حكاية أو قصة، إلا أنها تعني حكاية غير حقيقية، أو عكس الحقيقة، بينما الكلمة ذاتها "historia" تعني التاريخ))². يبدو أن هذا النص راهن على التشابه اللفظي بين الأسطورة وإستوريا من موقع تشابه الميثوس اليونانية التي نقلت حرفيا إلى اللسان العربي بالمعنى نفسه أي خرافة.

استخلص بشور في النهاية أن الأسطورة حكاية لا أصل لها تتدرج ضمن الخرافات التي لا أصل قائلًا: ((هكذا، أصبحت الميثوس المترجمة "أسطورة" - بعكس " اللوغس" أو "إستوريا"- تعني شيئاً غير موجود في الواقع، أي خرافة))³، وهنا يظهر عدم قدرة الباحث على التمييز بين المعنى اللغوي والمعنى الإصطلاحي .

يمكن القول أنّ العرب القدامى أول من نحت مصطلح الأسطورة في اللسان العربي، ولم يتم نقله من الإغريقية ، بل من داخل الخطاب العربي ارتحل إلى اللغات الأجنبية بعد ذلك، فمن جذر كلمة أسطورة كذلك ظهر لفظ etcetera التي تكتب باختصار etc... توضع للدلالة على وجود سطور لم تكتب، أو يتعمّد الكاتب عدم ذكرها، ليترك مجالاً للقارئ أن يتمّ العبارة، حيث يتساءل الكثير عن مصدر ect. إنّ هذه الكلمة اللاتينية مأخوذة من العربية السريانية أي "واتسطرا"، فالحرف الواو في اللاتينية هو E، وأصبحت تستخدم بالمعنى ذاته

1- محمد السيد عبد الغني، المرجع السابق، ص 22.

2- أنظر: وديع بشور، المرجع السابق، ص 07.

3- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

الذي انحدرت منه وهو السطر، وانتقل هذا المصطلح مثله مثل باقي الكلمات إلى اللغة الأجنبية عبر البوابة اليونانية.¹

ب. الأسطورة اصطلاحياً:

لا يمكن العثور على مفهوم واحد وشامل للأسطورة، وهو ما ينذر صعوبة الإلمام بمدلول مطلق لها، ومردّد ذلك تباين الآراء والتصورات حول ماهية الأسطورة إلى حد الخط بينهما وبين أجناس أخرى، كالقصص المأثورة (la légende)، الخرافة (la fable) والملحمة (l'épopée).

يمكن ردّ هذا الاختلاف حول مدلول الأسطورة، إلى تعدد الحقول الباحثة في الأساطير مع تباين المفاهيم داخل الميدان الواحد، نظراً لتعدد التوجهات الفكرية والمناهج المستخدمة، وكذلك المدارس، وهو ما يزيد تأزم وضع الإحاطة بمعنى مطلق للأسطورة، إلى جانب ذلك التعقيد الذي يتصف به النص الأسطوري باعتباره واقعة ثقافية مركّبة من خصائص ووظائف ورمزية، ولهذا نحاول عرض مجموعة من المفاهيم ثم نستخلص المشترك بينها.

أولاً: المعتقد الديني والأسطورة:

لم يكن النصّ الأسطوري مجرد نصّ غارق في الخيال، بقدر ما هو خلاصة حتمية الإنسان في التّعبد، وهي الإرادة النّابعة من قلق الإنسان إزاء وضعه في الوجود من جهة، وحالته السيكلوجية الّلامفهومة نتيجة الخوف أو الفرح من ظواهر الكون المتعدّدة والمتقلّبة، مما دفعته إلى إضفاء صفاته الإنسية على الطبيعة وجعلها آلهة يتقرب منها، ويقول عنها شعراً وترنيمات يتقرب بها آلهته.

1- انظر: أحمد داود، تاريخ سوريا الحضاري القديم، ط3، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، 1997، ص 78.

ولقد جاء في كتاب جوزيف كامبل Joseph Campbell (1904-1987) الموسوم بـ: "قوة الأسطورة" puissance du mythe على أنها : (مفتاح القوى الروحية للإنسان)¹، وهو المفهوم السائد في الأوساط العلمية والمجالات البحثية التي تصل بين الأسطورة والمعتقد الديني، كما يُنظر إلى الأسطورة من جهة ما هي تجلّي للقوى الروحية الكامنة في الوجود البشري في العصور البدائية، بل تشير كذلك إلى كيفية تمثّل الإنسان للقوى الغيبية في مسائل اعتقادية مهمّة مثل الخلق والتكوين، القيم الأخلاقية، المصير.

ينطبق هذا المفهوم تماما مع تقديم مرسيا إلياد للأسطورة على أنّها الحكايات: (التي تروي تاريخا مقدّسا)²، حيث من الصعوبة مكان فصل الأسطورة عن المقدّس لاسيما في العصور المبكّرة، كما يصعب نزع الأسطورة عن اللاهوت في المراحل المتأخرة. وهنل نصل إلى القول بأنّ علاقة الأسطورة بالمقدس علاقة وثيقة إلى حد الاندماج ، وهذا التّواشج يثير أولية أحدهما عن الآخر، إن كانت الأسطورة بداية للدين أو الحاجة إلى الدين أدت إلى ظهور الأساطير.

ثانيا: التحليل الرّمزي للأسطورة:

انطلق أرنست كاسيرر Ernst Cassirer (1874-1945) من معاينة فرضية سائدة عند الرّأي السائد فحواها بداهة الأسطورة وسذاجتها تمثّل المرحلة الأولى لما قبل العلم الإنساني فهي لا تحتاج إلى بذل الكثير من العناء بغية فهمها، لأنّها تمثّل البساطة والوضوح ، كما أنّها

1- جوزيف كامبل، قوة الأسطورة، ترجمة حسن صقر وميساء صقر، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق ، 1999، ص 23.

2- مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة ، ترجمة نهاد خياطة ، ط1، دار كنعان ، دمشق، 1991، ص 10.

لا تعد حصيلة التفكير والتأمل، ولا نتيجة اجتهد عقلي، إنها فقط تعبير عن مرحلة طفولة التفكير البشري وبدأوته.¹

غير أنّ هذه الفرضية على حد رؤى كاسيرر الذي خصص أعمالاً كثيرة حول الأساطير وبين علاقتها بالدولة واللغة. فالقول أنّ الأسطورة خرافات لم تعد مقنعة الآن بعدما تقصى كاسيرر جذور الأساطير داخل الوعي الإنساني عبر التاريخ، وتمّ ملاحظة معقولية الأسطورة بعدما ظهرت مناهج متعدّدة في الفلسفة والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا قرأت بشكل مكثّف الأساطير القديمة قراءات متنوعة، ثم ذهبت إلى فهم بنية التفكير البشري وتفكيك تمفصلاته من خلالها.

للوهلة الأولى، تبدو الأساطير حسب كاسيرر مفككة متناقضة لا تريد أن تقول شيئاً، كما لا توجد أية رابطة تجمع الطقوس السحرية، والإحتفالات الدينية، والمتخيّل الأسطوري، إلا أنّ الدوافع الكامنة وراء الوعي الأسطوي والمتخيّل الأسطوري تجتمع في بنية واحدة، يقول كاسيرر: (نحن نصادف « وحدة وراء الكثرة » في كل الأفعال الإنسانية و في كل صور الحضارة الإنسانية، فالفن يمنحنا وحدة في الحدس، ويزودنا العلم وحدة في الفكر، ويحقق الدين، كما تحقق الأسطورة وحدة في الشعور).²

تعتبر الأسطورة إلى جانب الدين واللغة والفن أدوات رمزية تعكس ثقافة المجتمعات وقدرتها على فهم العالم الخارجي، فما يسمّيه كاسيرر "الأشكال الرمزية" (Les formes symboliques) واسطة بين الذات والموضوعات الخارجية، فالرمز يقوم بوظيفة فهم الذات لعالمها وتمثله.

1- أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ومراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 19.

2- المرجع نفسه، ص 59.

أما الأسطورة عند رولان بارت **Roland Barthes** (1915-1980) تحتل مساحة كبيرة في عمله الموسوم: "أساطير الحياة اليومية" - وهو مجموعة من المقالات التي نُشرت بطلب من المؤلف ما بين (1954-1957) - ساهمت شكل كبير في إعادة اكتشاف الأساطير من زاوية فلسفية سيميولوجية، إذ تخفي الأساطير شيئاً من الحقيقة الواقعية يتم التعبير عنها بلغة الرمز والاستعارة.¹

يرى رولان بارت أنّ الثقافة المعاصرة تنتج عددا هائلا من الأساطير، بشكل يومي تظهر في الشاشات التلفزيونية، والصور الإشهارية، والسينما والمسرح، ومادام الأمر كذلك تحتم فهمها وكشف دلالتها، ليتمكن الباحث فهم طبيعة الوعي الاجتماعي. يرفض رولان بارت في البدء أن تكون الأسطورة مجرد كلام/ خطاب، لأن اللغة لا بد لها من شروط حتى تصبح أسطورة، إنّ هذه الأخيرة ليست موضوعا ولا مفهوما ولا مادة بل رسالة وطريقة لتشكيل المعنى.²

يُصبح مفهوم الأسطورة محايثا لليومي من جهة رمزيتها، حيث يقول رولان بارت أنّها: (جزء من السيميولوجيا، بما هي علم شكلي، ومن الإيديولوجيا بما هي علم التاريخ: الأسطورة تدرس الأفكار المشكلنة التي يمكن إعطاؤها شكلا).³ وبالتالي لا يمكن اختزال الأسطورة في ما هو شفهي بل يمتد ذلك إلى العرض الشكلي لها، قد يكون كلمات مكتوبة أو مهرجان، سينما، إشهار مما يجعل أي خطاب يحمل داخله ميثولوجيا معيّنة.

ثالثا: الأسطورة والأنثربولوجيا:

زاد الاهتمام بمفهوم الأسطورة من خلال محاولة الوقوف على حقيقة الوعي الأسطوري إل جانب تطور المناهج الإنسانية المعاصرة. تزايد الإقبال على الدراسات الأنثربولوجية مع

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 79.

2- رولان بارت، أساطير الحياة اليومية، ترجمة قاسم مقداد، ط1، دار نينوى، دمشق، 2012، ص 228.

3- المرجع نفسه، ص 229.

مع جيمس جورج فريزر **James George Frazer** (1854-1896)، إدوارد تايلور **Edward Tylor** (1832-1917) وكلود ليفي شتراوس **Claude Lévi-Strauss** (1908-2009) وغيرهم الذين كان لهم الفضل في خلع ستار التناقضات الموجودة داخل النص الأسطوري وإعادة ترتيبه في قالب نسقي يُفسّر بنية التفكير الإنساني.

يقوم الأنثربولوجي في البداية برد الأساطير إلى وحدات أسطورية أساسية تعرف بالميثيمات **mythème**، وتختلف هذه العناصر الجزئية من أسطورة لأخرى، كما أنها تظهر عند بعض الشعوب وتختفي عند شعوب أخرى لتحلّ محلها ميثيمات جديدة.¹

ساهمت غزارة الرمز داخل النص الأساطيري، وتدفق دلالاته في ظهور الكثير من المناهج أنثروبولوجية وفلسفية لفهم بنية الأسطورة وعلاقتها بالأساطير الأخرى، بل ذهبت كذلك إلى وصل تلك الرموز بثقافة المجتمعات القديمة ومظاهر حياتها المتنوعة. لقد عمد بعض الأنثروبولوجيون إلى تحليل رموز الأسطورة بدلا من الإهتمام بجوانبها الوظيفية كما هو الحال مع كلود ليفي شتراوس، وقفز الأنثربولوجي البولندي مالينوفسكي **Bronisław Malinowski** (1884-1942) في الضّفة الأخرى لمساءلة الجانب الوظيفي على حساب الجانب الرمزي، واهتم مارسيا إلياد **Mircea Eliade** (1907-1986) ببعدها القدسي اللاهوتي مستنطقا سياقها اللاهوتي الإعتقادي.²

لقد خصص كلود ليفي شتراوس الكثير من الأعمال الضخمة حول الأساطير كالأنتروبولوجيا البنوية **anthropologie structurale** 1958، وسلسلة من الدراسات البنوية على الأسطورة موسومة ب: (أسطوريات)، حيث طبّق المنهج البنوي ليهتدى فيما

1- محمد الأمين بحري، الأسطوري: التأسيس والتجنيس والتدليس، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2018، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 53.

بعد إلى الخيط الناظم بين الأساطير السائدة عند الشعوب، ووجد داخلها روابط خفية تؤسس لوحدة منطقية بين القصص الأسطورية جميعا.

إنّ الاختلاف الوارد بين النصوص الأسطورية المتداولة لدى الشعوب في القارة الواحدة لا يلغي الخلفية المشتركة التي تحركها، فالوقوف على المعنى يتمّ من خلال علاقات بين الأساطير، قدّم لها ليفي شتراوس توصيفات كثيرة مثل : التكافؤ ، الوحدة، التشاكل، التّطابق.

لا تتكون الأساطير مع شتراوس من عناصر مفككة ومنعزلة بعضها عن بعض، بل تحتوى على معنى لا يمكن إلتقاطه إلا بالفهم الكلي والنّسقي، يقول في عمله "الأسطورة والمعنى" ما يلي:

(... علينا أن نقرأ الأسطورة بشكل يزيد أو يقل ، كما نقرأ مقطوعة للأوكسترا. ليس من خلال قراءة مقطع وراء الآخر، ولكن من خلال فهمنا بأنه لابد أن نتفهم وأن نفهم كذلك بأن شيئا ما قد كتب في المقطع الأول أعلى الصفحة يكتسب معناه من خلال نظرنا إليه باعتباره جزء أو قطعة مما كتب أسفله في المقطع الثاني و الثالث).¹

إنّ، قراءة النّص الأسطوري يعتمد على تحليل بنيته التّرميزية/ التّزامنية ، بمعنى قراءته عموديا وأفقيا على الترتيب، فالقراءة الأولى تهدف إلى إستخلاص الواحدات الأساسية المكوّنة للأسطورة ، أما الثانية تفضى إلى مقارنة ميثم الأسطورة مع ميثمات أساطير أخرى كوحدة متكاملة أو نسق و ليس كعناصر متميزة ومختلفة، ينبه شتراوس إلى ذلك بقوله: (... علينا ألا نقرأ من اليسار إلى اليمين ولكن وأيضا في نفس الوقت ورأسيا من الأعلى إلى الأسفل، من القمة إلى القاع)².

1- كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم شاكر عبد الحميد ومراجعة غريزة حمزة ، ط1، مطبعة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص 67.

2- المرجع نفسه، ص 68.

وصل شتراوس بعد التحليل البنيوي الرمزي إلى بناء مفهوم خاص للأسطورة فهي بالنسبة له واقعة ثقافية اجتماعية مركبة ومعقدة من عناصر مختلفة تشترك في المعنى ، كما أنها واقعة تاريخية تتصف بالترمن أي ترتد إلى الماضي لتقول شيئاً عن الحاضر المستقبل، يقول في تعريفه للأسطورة على أنها: (تروي أحداثاً من الزمن الماضي، زمن ما قبل خلق العالم... ولكن القيمة الجوهرية التي تتميز بها الأسطورة تتمثل في كونها تروي أحداثاً من المفترض أنها وقعت في لحظة من الزمن كما أنها تشكّل أيضاً بنية ثابتة ، والتي قد تكون مرتبطة في نفس الوقت بزمن الماضي ،الحاضر والمستقبل).¹ وهذا ما يعني أنّه من المتعذر حصر النصّ الأسطوري في حقبة زمنية معيّنة، بل هو صالح لتفسير مسائل لا تجري في الحاضر.

2. الأسطورة والخرافة والملحمة:

يخلط العامة بين ما تعنيه الأسطورة وما تدلّ عليه الأجناس الأدبية الأخرى، حيث يتجه البعض إلى تمثّل الأساطير على أنها خرافات، أو يعتبرها صورة عاكسة للملاحم، غير أن الباحث في طبيعة الأساطير القديمة، غياتها وإستعارات رموزها ينكشف له الفرق ووجه التمايز الموجود بينها وبين الصور الأخرى التي لا تتقاطع معها إلّا في نقاط قليلة جدّاً. فما الفرق بين الخطاب الأسطوري وباقي الأجناس الأدبية الأخرى؟

أ. الأسطورة والخرافة:

يوظّف البعض لفظ الأسطورة بالمعنى الذي تحمله الخرافة، وهو ما يستدعي التفكير في دلالتهما، من أجل رفع الالتباس والخلط الشائع بين ما هو أسطوري وما هو خرافي، وهي المهمة التي تفرض أولاً ضبط مفهوم الخرافة. يصوغ فراس سواح مفهوم الخرافة من خلال خصائصها، فهي حسب: (تقوم على عنصر الإدهاش، وتمتلى بالمبالغات والتهويلات، وتجري

1-Claude Levi Strauss, **anthropologie structurale**, édition Plon, paris,1958, p23.

أحداثها بعيدا عن الواقع ... وتتشابهك علائقها مع كائنات ورائية متنوّعة مثل الجن والعفاريت والأرواح الهائمة)¹.

توضّح هذه الخصائص التقارب الموجود بين الأسطورة والخرافة لاسيما في تعاملهما مع القضايا الماورئيات الخارقة التي يشبه كثيرا الحكايات الشعبية، ما يجعلهما كذلك موضوعا الدّراسات الأنثروبولوجية الثقافية. تشابه الخرافة بالأسطورة دفعت التفكير العامي إلى التّعامل مع الأسطورة على أنّها حقل من حقول القصص العجيبة التي تتناول الخوارق، ما أدى إلى خلع عامل القداسة عن الأساطير، وإنزالها إلى مستوى الخرافات والهذيان.²

إنّ التّمائل الظاهري الموجود بين النصّ الأسطوري والخرافات الشائعة جعل بعض الباحثين -على رأسهم وديع بشور* - اعتبار الأسطورة ضرباً من الخرافة، من منطلق حضور عنصر الخيال والدهشة داخلهما، الذي أعطاهما صبغة لاعقلانية تضرب بجذورها في التراث الشعبي القديم. غير أنّه نقطة الفرق تتجلى في كون الأسطورة تدور موضوعاتها حول القضايا الدينية في حين أن تنحو الخرافة اتجاه دنيوي.

فقرأة النصّ الأسطوري تعكس قصص الخلق والتكوين وبطولات الآلهة وأنصاف الآلهة، كما تطرح مسائل المصير والبعث، والكثير من المسائل المتعلقة بالمعتقد بشكل كثيف ومستمر، أما الخرافات تظهر على شكل طقوس احتفالية كانت تقوم بها المجتمعات البدائية وتصور

1- فارس سواح، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ط2، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2001، ص 15.

2- محمد الأمين بحري، الأسطوري، المرجع السابق، ص 208.

* باحث سوري اهتم بالميثولوجيا والتاريخ والأديان، من مؤلفاته: ديانات الأسرار، ميثولوجيا سوريا: أساطير آرام.

الأعراف والتقاليد المحليّة فيطغى فيها الخيال بشكل لافت، ويصبح الحكيم كلّ قائما على الرّمز.¹

كما يظهر الفرق بينهما من موقع نزوع الأسطورة إلى التجريد والشمولية والاتّصاف بالجدية، وهي السمة الغائبة في الخرافة كونها تجمع بين ما هو جاد وما هو هزلي. بيد أن الأسطورة تلعب فيها القوى الإلاهية دورا أساسيا في الخلق و التدمير والتنظيم، وفي الوقت نفسه يغيب الدور الإنساني، يبقى مجرد مشاهد ومندهش بما تقوم به الآلهة من خوارق، فيكون وضعه أمام قوة الآلهة وقدرتها خادما ومطيعا.²

إلى جانب التجريد والشمولية التي تتميز بهما الأسطورة، إلا أنّها كذلك تتميز بقدرتها على ترتيب الفوضى وتنظيمها، حيث تفصل الأسطورة بين مختلف العوالم فصلا نوعيا وتراعي طبيعة كل عالم وغايته كعالم الإنسان ، عالم الآلهة، عالم أنساب الآلهة ، عالم الحيوان وعالم العفاريت

وفي الكثير من الأحيان تعتمد الأسطورة إلى تبني الإستعارة ، والتعبير عن مضمونها بطريقة رمزية ، حيث تطلق الآلهة على نفسها أسماء الحيوانات أو حتى اتصافها بصفاتهما، وهذا لا يعني البتة تداخل بين عالم الحيوان وعالم الآلهة، إنما هو من صميم قدرة الأسطورة على توظيف الرمز وهو ما سيميزها عن الخرافة، التي لا تقدر على فصل العوالم بعضها عن بعض.³

1- عبد الباسط سيدا، الوعي الأسطوري الرافدي: تجلياته الفلسفية، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2022، ص 63.

2- عبد الرحمن العابو، البطولي في أساطير الشرق القديم وملامحه، ط1، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2014، ص82.

3- عبد الباسط سيدا، المرجع السابق، ص 67.

وعليه، بالرغم من الوشائج الوثيقة بين الخرافة والأسطورة إلا أنهما متميزان من موضع تعامل الأسطوري والخرافي مع القضايا الكبرى كالخلق والتكوين والبعث والمصير، لتهتم الأسطورة بمواضيع المصير الإنساني وما وراء الموت ، كما يختلفان من حيث التجريد والشمول، العمق والاتساع، الخصوصية و الكونية.

ب.وجه التمايز بين الأسطورة والملحمة :

ما يُصعب مأمورية تحديد معنى الأسطورة كونها تتقاطع كثيرا كذلك مع الملحمة (épopée) ، فالملاحم كجنس أدبي تعتبر الأقرب إلى النوع الميثولوجي إلى حد التماهي. لقد استخدمت الكثير من الدراسات الملحمة للإشارة على الأسطورة ، غير أنه في حقيقة الأمر هناك نقاط كثيرة تفصل بين الأسطورة والملحمة، وارتأينا لمقتضيات منهجية الوقوف عند حدود الفوارق بين ما هو أسطوري وما هو خرافي ، وما هو أسطوري وما هو ملحمي حتى يتضح معنى الأسطورة بشكل كبير.

إنَّ التداخل الكبير بين الأسطورة والملحمة دفع الكثير من المتخصصين إلى التمييز بينهما شكلاً ومضموناً ، ففي محاضرة ألقاها صموئيل نوح كريمير في بغداد سنة 1947 بعنوان "طين سومر الخالد-نظرة في أقدم أدب عرفه الإنسان" حمل على عاتقه مسؤولية تحديد ماهية الملحمة، ليختصر طرحه في أنَّ الإنسان يلعب الدور الأساسي في الملاحم ، بعيدا عن سلطة الآلهة.¹

إنَّ هندسة الملحمة من جهة ماهي نظم شعري حكاوي مبني على عناصر باطنية تجعلها تتبعد عن الأسطورة ويمكن تلخيص التمايز بينهما فيما يلي:

1- صموئيل نوح كريمير، (طين سومر الخالد نظرة في أقدم أدب عرفه الإنسان) ، ترجمة بشير فرانسيس ، مجلة سومر ، مجلد 3، الجزء 2، بغداد، 1947، ص 211.

• من حيث الشخصيات:

لا تظهر الآلهة في الأدب الملحمي إلا بشكل باهت مقارنةً بالأسطورة، ففي الملحمة يحرك أحداثها البشر المتفوقون عادة ما يكونوا أبطالاً ومقاتلين أو أنصاف الآلهة من شخصيات ذكورية مثل أوديب، أخيل، جالجامش لهم القدرة على تسيير الأحداث، غير أنه بالرغم من المنزلة التي يحضى بها البطولي داخل الملحمة إلا أنه لا يتمرد على قرارات الآلهة أو القدر، إلا أن في الأسطورة التي تروي "قصص الآلهة" عادة ما تكون فيها الآلهة من جنس أنثوي تسيطر في غالب الأحيان على الحدث كأثينا، أرتميس، آفرديت، هيرا... الخ.¹

• من حيث المحتوى والمضامين:

يدور موضوع الملحمة حول الصراع الدائب بين الأبطال ومصيرهم مع غيرهم من البشر، كما تذكر تاريخ الأبطال الحافل ومكانتهم في اتخاذ القرارات السياسية والعسكرية، أما الأسطورة تقوم على مركزية الآلهة وصراع القيم ويدور موضوعها حول الخلق والتكوين، المصير والتدبير، تتميز العلو والإرتقاء وهو ما يحظر البشر من التدخل في العالم الفوقي.²

• من حيث خطاب الحقيقة:

وضّح طه باقر بعد استقراءه للملاحم أنها بشكل عام ترتبط بوقائع ماضية واقعية صيغت في قوالب شعرية أدبية يمتزج فيها الخيال بشكل قليل لإثارة التشويق والمتعة، مع أولوية بشرية في صناعة الحدث، وفي المقابل تعتبر الأسطورة على حد تعبيره نتاج الخيال الشعري المفرط، حاولت فهم الحقائق الكونية وماهية الأشياء وأصلها.³

1- عبد الرحمن العابو، المرجع السابق، ص 83.

2- المرجع نفسه، ص 84.

3- عبد الباسط سيدا، المرجع السابق، ص 65.

يتبين من خلال ما سبق، أن الأسطورة ليست خرافة لأنها تميل إلى التجريد والشمولية، كما تتجاوز القول الهزلي الذي تتصف به الخرافات، فهي تفكير جادّ سعى إلى الإجابة على الأسئلة المصيرية التي شغلت بال الإنسان في القدم، وهي بذلك أفق إنساني اخترق كل الحدود الجغرافية، فالخطاب الأسطوري يوظف الرمز والاستعارة ليعبر عن حالة ثقافية أوسيكولوجية وجودية، دينية أو فنية.¹

كما أن الخرافة حكاية شعبية أو أقوال مأثورة تشبه الفلكلور كإنتاج شفهي قولي، إلا أن الأسطورة جهد فكري يتتبع دور الآلهة في تحديد ماهية الكون ونشأته وتدبيره، أما المردّدات الشعبية تروي بطولات الإنسان الذي يلعب دورا رئيسيا فيها، يستعين بين الفينة والأخرى بالخوارق والقوى الغيبية، فهي أحداث يتداولها جيل عن جيل تروي الأعاجيب والغرائب والمغامرات، عادة ما يحفظها المتلقي ويرددها على مسامع غيره ، غير متقيد بلغة الحكاية، يحتفظ فقط بحركة القصة ومعمارها وشخصياتها و أحداثها .

كما أنّ وجه التداخل بين الملحمة والأسطورة ، وبالرغم من أصلهما المشترك إلا أنّ الملحمة هي نظم شعري طويل يحرك أبياته تاريخ البطولات ومجد الإنتصارات وتفتخر بها الأمم و الشعب فهي زحر من المعاني والألحان تحفظ التاريخ والتراث، أما الأسطورة قد تكون شفهية أو مسطورة تدور وقائعها حول المتعالي والآلهة التي تفعل الأفاعيل وهي مركز الوجود لأنّ لها السّلطة على تحديد المصير والقدر.²

إنّ الأسطورة رؤية مميزة في الوجود، العالم والإنسان، لقد صوّر الرمز الأسطوري أزمة الإنسان البدائي إزاء الكون وظواهره المتقلبة ، الإنسان أحواله الوجدانية ، المجتمع وتنظيماته السياسية . إن القدرة على ابتكار الأسطورة ورموزها تتم عن كفاءة الإنتقال من الوجود إلى قوى ماوئ الوجود، والإرتقاء من الأسفل إلى الأعلى و من المحايث إلى المتعالي، والتفلسف بالعقل

1- فارس سواح، المرجع السابق، ص 21.

2- محمد الأمين بحري، الأسطوري، المرجع السابق، ص 98.

بأدوات لاعقلانية، فهي الأفق الذي لازال يطلُّ منه الإنسان على الوجود والكون والحياة، بل هي كذاك المنهج الذي يعوّل عليه العقل ويرجع إليه بعد أي مأزق لا يقدر فيه على فهم نفسه أو ما يحيط به.¹

3. الأسطورة بين الإثبات والنفي:

عرفت الأسطورة بعد بُزوغ نور الفكر النّسقي تهميشا كبيرا ، إلى الحد الذي ذهب فيه الفلاسفة العقلانيون إلى اعتبارها مجردّ هذيان طفولي لا يقود إلى الحقيقة المثالية والمطلقة، غير أنّ الفكر الفلسفي عرف فيما بعد انقساماً حول مكانتها، بحيث أنّها وظّفت إستعارات ورموز كانت وراء ظهور كلّ الرّموز المُجاورة التي أبدعها الإنسان مثل: الدّين، اللغة، الفن، فهل حافظت الأسطورة على مكانتها بعد ظهور التّيّارات الوضعية؟

1.3. موقف الإثبات:

عرفت الثّقافة الإغريقية ثورةً عنيفةً ضدّ الدّين الطّبيعي، إلا أنّ هذا لم يمنع من بروز اعتقاد جديد في أورفيوس - شمال اليونان - مزج بين الفلسفة والزّهد، حيث قام فيثاغورث Pythagore (حوالي 580-495 ق.م) بإعادة تجديد الدّين واعتناق الأورفية، وهو ما سيعيد الميثولوجيا مكانتها الأصلية، ببعثها من داخل الدّين ، فالأورفية تبجّل تعاليم الإله ديونيزيوس*

1- كارين أمسترونغ ، تاريخ الأسطورة ، ترجمة وجيه قانصو، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ص10.
* ديونيزيوس Dionysos، كما يطلق عليه باخوس BACCHUS في الأساطير الرومانية، يمثّل إله الخصوبة والفوضى والخمر. وجاء في الأساطير الإغريقية أنّه ابن زيوس Zeus ، واختلفت الروايات حول "والدته"، فقد قيل أنّها ليثي Léthe ربّة النسيان، وفي روايات أخرى جاء أنّها سميلي ابنة ملك طيبة، إلّا أنّ ولادة وحياة ديونيزيوس اتفق الجميع على أنّها كانت مأساوية نظرا لتعرّضه للعذاب بسبب غيرّة الإلهة هيرا Héré الزوجة الشرعية لزيوس، كما أنّها كانت وراء إحتراق أمه وهي حامل بديونيزيوس غير أنّ قوّة زيوس مكنته من إنقاذ الجنين ووضعها في فخذه إلى غاية اكتمال نموه وتطوّره. (أنظر: يحي الشحات محمود محمد، (ديونيزيوس كإله للعالم الآخر)، مجلة مركز الدراسات البردية، كلية علم الآثار، جامعة عين الشمس، المجلد 39، مصر، 2022، ص 581).

وتسعى إلى الخلاص عن طريق طقوس تعبدية وصلوات ديونيزيسية بإمكانها إعادة الروح إلى جسد الإنسان أو الحيوان، وهو ما أطلق عليه فيثاغورث بالتناسخ ¹. transmigration

إن الأخذ بالتناسخ كتصور ديني، كان تبريراً كافياً لقبول الميثولوجيا عند فيثاغورث واستحسانها، لقد أقرّ بوجود ذاته في جسد آخر كما تملّيه تناسخ الأرواح ، تبدأ من هرمس إله الحكمة، ثم تعود إليه وهو ما سمّاه فيثاغورث بعجلة الميلاد. لقد لقيت الديانة الأورفية قبولاً كبيراً كونها ضمتّ ثقافات دينية وميثولوجية من ثقافات متنوعة كالبابلية والهندية والميثولوجيا الإغريقية القديمة، ورجعت من جديد عبادة أورفيوس** وهرمس وآلهة أولمب عن طريق الموسيقى والشعر التي تعتبر طريقاً فعالاً في الطقوس الدينية ، وما يعكس المشهد القديم الذي كان عليه الاحتفال بآلهة أولمب.² لم يتوقف الأمر عند فيثاغورث في محاولته بعث الأساطير الإغريقية، وتوظيفها بما يخدم معتقداته الفلسفية أو الدينية بل استمر فيما مراحل لاحقة، ويمكن أن نذكر منها:

■ موقف أفلاطون:

إن التناقض بين الميثوس واللّوغس أو قبول الأسطورة أو رفضها، صعد منطق التعارض التاريخي بين اللا عقل واللاعقل. إنّ الثنائيات التي كان يعرضها صاحب كتاب الجمهورية "أفلاطون" ^{347/348 - 428/427} platon (ق.م) بين المثل والحس، الحقيقة والوهم ورطت

1- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة اليونانية، ج1، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011، ص 165.

** أورفيوس: اختلفت الروايات حوله فهو نبي الديانات الإغريقية القديمة وموسيقي قيل أنّ أمّه إلهة الشعر كالبوب، وهي المتربّعة على عرش الشعر الغنائي ، وأبوه أوجرس Oeagrus وهو إله الخمر في تارقيا، الذي خرج من صلب الإله أطلس، كما تروي حوله الأساطير أنه كان يحمل الكون فوق كتفه (أنظر: أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، ط1، مؤسسة الهداوي، القاهرة، 2017، ص 13).

2- فيصل عباس، المرجع السابق، ص166.

نسقه الفلسفي وجعلته أمام مأزق اتجاه موقف قبول الأسطورة، ففي البداية أظهر امتعاضه من الميثوس نظرا لكونها خيال شفهي في مقابل اللوغس كخطاب عقلاني، ليصل في النهاية إلى الأخذ باللوغس كضامن وحيد للجدل الصاعد، وللوصول إلى الحقيقة المثالية التي كان يشتغل عليها.

فسحت فلسفة أفلاطون مساحة كبيرة للميثولوجيا، فلم يقتصر الإستجداد بها في نظرية المعرفة وطبيعة النفس، أو مسألة الخلق، بل امتدّ إلى الكثير من القضايا التي تناولتها محاورات أفلاطون. إذ ورد في مقاربتة لماهية الحب أنّه يتخذ شكلا لاعقلانياً وهو نابع من طبيعة إلهية، حيث صرّح في محاوره فيدورس على لسان سقراط قائلاً: (أليس الحب في اعتقادك إلهًا، أو ليس هو ابن أفروديت)¹، يفهم من ذلك أنّ المحبوبة علّة وغاية إلهية، إذ أنّ المحبّة هي الإله نفسه. غير أنّ الميثولوجيا الإغريقية تروي أنّ إيروس éros ابن أفروديت يمثل إله الحب والجنس والرغبة، أمّا في النسق الأفلاطوني محرك النفس إلى الخير المطلق.

أعطى فيلسوف الأكاديمية مكانة كبيرة للحب، فهو يحتل منزلة الإله كونه ضرورة منهجية في الجدل الصاعد، حيث تعذر على أفلاطون تبرير كيفية الصعود من المستوى الحسي إلى المستوى المثالي بطريقة منطقية، لهذا اعتمد على أسطورة الحب بوصفها تعبير عن النقاء والطهارة من شأنها قيادة النفس إلى بلوغ المثل "فالمعرفة الصادرة عن دافع الحب والجذب المتجه إلى الجمال العقلي وهي أعلى مراتب المعرفة"².

انتقى أفلاطون الميثولوجيات بما يوافق نسقه الفلسفي، وما يخدم منهجه، وما أراد أن يصل إليه من آفاق وغايات ميتافيزيقية، حيث عارض تلك الأساطير التي تسيء للآلهة، أو

1- أفلاطون، محاوره فيدورس، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، ط1، دار المعارف، مصر، 1969، ص 64.

2- المرجع نفسه، ص 16.

تصوّر عالم الآلهة على أنه مُماثل لعالم البشر أو الحيوان بجعلها كائنات غريزية شريرة: تقتل وتتجب، تخدع وتكذب...الخ، وهو ما اتفق عليه سقراط وبروتاغورس حول المشهد اللاأخلاقي الذي قدّم به هوميروس وهيزيود الآلهة، وهي معارضة صريحة لرواة الأساطير الذين طبعوا على شخصيات الأساطير طابعاً إيروسياً ولأخلاقياً:

(- إنّ أول ما أعيبه عليه هو كذبه ، بل كذبه الآثم الشرير.
وأين يظهر ذلك الكذب؟")

في تمثيل الآلهة والأبطال بطريقة باطلة ، وكأن مصوّرا يصوّر بطريقة مشوّهة لا يوجد بينها و بين موضوعها ظل الشبه...)¹

عارض أفلاطون مؤلّفي الأساطير وليس الأسطورة في ذاتها، وفصّل الإحتفاظ بالحكايات الميثولوجية التي ترمز إلى الخير والحق والعدالة وتهدف إلى التطهير والحكمة، وفي نفس الوقت توجّه إلى إبعاد الأساطير التي تنطوي داخلها على الكذب والشر، كما حذّر نقل الخبر الأسطوري الزائف إلى الأطفال، فهو ينصح المربّين في الكتاب الثاني من الجمهورية قائلاً: (... أول ما يتعيّن علينا عمله أن هو أن نراقب مبتكري القصص الخيالية، فإن كانت صالحة قبلناها وإن كانت فاسدة رافضناها.)²

▪ موقف اللاهوت المسيحي:

بلغت الأسطورة ذروة تجلّياتها في صلب النصوص المسيحية واليهودية في العصر الوسيط، ولعلّ الحاجة إليها جاء من خلال سببين:

1- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص 377.

2- المرجع نفسه، ص 378.

1. امتلاك القدرة على عرض النص الديني المغمور بالأعاجيب والمعجزات، وبالتالي التمكن من إقناع الجمهور المتلقي للقول اللاهوتي بمشروعية الحقائق الدينية بإثارة التشويق والدهشة التي تتمتع بها العجائب والخوارق في الخطاب الديني.

2. الإعتماد على الأفلاطونية بما هي نسق يتوق إلى بلوغ الحقيقة المطلقة الكامنة وراء الوجود وما يتماشى وطبيعة النص الديني، فإستخدام الأساطير جاء لبسط آليات الإنتقال من المحسوس إلى ماوراءه مع الإعتقاد العاطفي بيقينية النص اللاهوتي.

ترى الدراسات الأنثربولوجية والبُحوث الميثولوجية أنّ النصّ الديني الموقع الخصب للكثير من الحكايات الأسطورية، حيث لم تصمد المحاولات المستمرة التي قام بها جوستان الشهيد* في الدفاع عن تعاليم المسيحية ضد الوثنيات، إلّا أنه خضع للأفلاطونية خضوعاً كبيراً، فتعاليمه عن اللوغس اختلطت كثيراً بالأسطوريات، وفكرة تخرج يسوع عن الأب تقترب تماماً من فكرة خروج اللوغس عن الإله في التصور الغنوصي، هذا الأخير صادر الحقيقة البشرية لصالح الحقيقة الإلاهية بالطريقة التي عرضتها الأفلاطونية والرواقية.¹

إنّ فكرة الثالوث المقدّس كذلك تماثل الأفكار القابعة في قلب الأساطير الشرقية ، حيث تشير الأساطير المصرية إلى الثالوث من خلال : (أوزيريس، إيزيس، حورس) ، وهو ما كان متداولاً في الميثولوجيا الإغريقية في المثلث المحرّك للعالم (أورانوس، جايا، كرونوس)، وفي الديانة الرومانية كذلك (سرابيس ، إيزيس، هربوكوراتيس).²

* القديس جاستن مارتير: أو «جوستين الشهيد»، يعتبر المترجم الأول لنظرية اللوغوس في القرن الثاني، وواحد من المدافعين عن النصوص المسيحية.

1- القس حنا جرجس الخصري، تاريخ الفكر المسيحي: يأسوع المسيح عبر الأجيال، المجلد الأول، دار الثقافة، القاهرة، 1981، ص 353.

2- علي حسين قاسم، (جدلية الدين والأسطورة)، مجلة كلية الآداب، ج1، العدد 05، بني سويف مصر، 2016، ص 70.

إنّ هذه العلاقة الكبيرة بين الدّين والأسطورة اختزلها مرسيا إلياد عندما اعتبر: (تاريخ الأديان من أكثرها بدائية إلى أحسنها إعدادا، إنما هو مشكّل بتراكم مقدّسات، وبمظاهر وقائع مقدّسة)¹. إن الأكثر الأساطير حضورا داخل الأديان هي التي تُعرف بأسطورة البحث عن الفردوس المفقود، والتي تشير إلى ماهية أخرى للإنسان باعتباره كائنا ينتمي إلى عالم السماء، إلى كوكب مفارق، يعتبر الإنسان في هذه الأسطورة مخلوق فردوسي، لأنّ فعل الخلق والتّشكيل كان في الجنة وليس الأرض، حيث نشأ النوع الإنساني في العالم المطلق الأبدي الكامل الذي لا يشوبه نقص ولا فناء.²

▪ الموقف الفلسفي في العصر الحديث:

جدّد جامبيستا فيكو **Giambattista Vico** (1668-1744) الثّقة في الأساطير بعد النقّاش الكبير الذي دار حول مكانتها في الكتب المقدّسة في العصر الوسيط وعصر النهضة، فمساهمته في الدّراسة التاريخية دفعت إلى الإقرار بدور تأويل محتوى الميثولوجيا لفهم طابعها الاجتماعي، حيث قسّم مراحل تطور الفكر البشري إلى ثلاثة مراحل: المرحلة الدينية، المرحلة البطولية والمرحلة الإنسانية، ويمكن للظواهر أن تتكرر لتعود إلى لحظة البدء بشكل دائري.

تفيد المرحلة الأولى بالمعرفة الخياليّة التي تركز إلى الخوراق والإلهيات في شكلها الهومييري، والمرحلة الثانية مرحلة البطولات وبروز الطبقة والدّولة منطلقها القوة الحربية، أمّا المرحلة الأخيرة يتوهّج فيها العنصر الإنساني وتقوى التّيّارات الإنسانية والأنظمة الديمقراطية

1- مرسيا إلياد، المقدّس والمدنّس، تر عبد الهادي عبّاس، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ص17.

2- مجمد الأمين بحري، الأسطوري، المرجع السّابق، ص 58.

الحديثة.¹ إنّ الرّمز الميثولوجي من منظور فيكو يحمل معاني كبيرة تكشفه الوعي الثقافي وتطوّره عبر التاريخ ، لأنها الأصل الذي انبثقت منه العلوم والفنون والثقافة الحديثة.

حاول شيلنج **Shelling (1775-1854)** تأسيس "فلسفة الهوية" التي حاولت المطابقة بين الذاتي والموضوعي . فجمع بين فلسفة العلم لفيشته **Gottlieb Fichte (1762-1814)** وشعر غوته **Johann Goethe (1749-1832)**. وفي سنة 1793 حرّر أبحاثاً حول الأساطير والقصص التاريخي، وأعلن ميلاد عمله "فلسفة الدين" سنة 1804 . ثمّ انتقل شيلنج من البحث في فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الدين ما مكّنه من سبر أغوار الحياة الدينية والتاريخية على خطى شلايمخار **Schleiermacher Friedrich (1768-1834)**، ثم ألقى عام 1841 محاضرات في جامعة برلين حول " فلسفة الأساطير والوحي ". عبر هذا المسار الفكري الحافل، انتهى فيها إلى الفصل بين ثلاث أنواع من الفلسفة : الفلسفة العملية ، الفلسفة النظرية وفلسفة الفن، وضع في الأخير فلسفة الفن في أعلى مراتب الفلسفة، لأنّ حدس الفنّان يعكس التجربة الذاتية للأنا ويعانقها².

أقبل شيلنج المتأخّر في طوره اللاعقلاني على تبرير الأسطورة بعد قناعة أساسية فحواها بإمكان الأسطورة أن تقول شيئاً عن الإله المطلق ، واستعاض عن تلك الرؤى التي ترفض الأساطير والدين والفن في العصر الحديث، والتي تموّقت في البحث عن إمكان قيام فلسفة طبيعية. غير أنّ المثالية المتعالية التي حلم بها شيلنج في طلب الإحالة إلى الوحدة والمطابقة،

1- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة الحديثة، ج3، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، 2011، بغداد، ص201.

2- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة الألمانية، ج6، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي ، 2011، بغداد، ص 208.

أزاحت التناقضات والأضداد التي تتمثل للعقل، وأعطت أولية في ذلك للوعي الباطني الذي يتفجر منه النشاط الجمالي والفني.

ترمي فلسفة الهوية إلى إيجاد مسلك يُعانق المطلق ، وما هو في الأخير إلا الله، ما ينذر انبجاس التّصور الصوفي الذي يطابق بين الذات والموضوع في المركز الأساسي وهو العقل أو الفلسفة الترنسدنتالية التي تروّض بين الأضداد والتناقضات داخل المقولة المركزية وهي "الله". اهتدى شيلنج في عمله فلسفة الأساطير والوحي أن التناقض الموجود في الأساطير حول الآلهة يخفي وراءه الإله المطلق الذي يظهر فقط داخل الذاتية¹.

استمر قبول الميثولوجيا ويتوطّد أكثر مع " يوهان غوته"، فاتسمت بطابع مأساوي ظهر بصورة جليّة في عمله الشّهير "فاوست" 1808 Faust ، الذي حقّق رواجاً في النزعة الرومانسية الألمانية وفجّر الحياة من جديد بالأدب والشعر والميثولوجيا بعدما شهدت انسداداً لا نظير له في ظلّ انتشار الفلسفات العملية والنقدية الممنهجة، إلى جانب تعقّن الوضع السياسي والثقافي والإجتماعي في ألمانيا، ما أدّى إلى أفول الحس الجمالي والإبداعية وانحداره نحو الإنحطاط الفكري والفني.

تعتبر أعمال غوته مثل: ملك العفاريث 1782 ، فاوست 1808 ، بروميثيوس 1785، من بين الأعمال التي أنقذت الميثولوجيا من داخل الفن والأدب، والدّافع وراء ذلك إعادة ترميم الواقع الثقافي الألماني الذي عرف آنذاك تفكّكاً رهيباً، ولعلّ الثّورة الفرنسية والعهد النابوليوني أعاد ترتيب معادلة القيم العالمية، من خلال مسعى التفكير في قيمة الحضارة الإنسانية عامة والألمانية على وجه الخصوص².

1- يورغن هارماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، ط1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص146.

2 - فيصل عباس، الفلسفة الألمانية ، المرجع السابق، ص 308.

تعتبر اللحظة الفارقة في أعمال غوته عودة القصص الخيالي والرواية الميثولوجية والحكاية الشعبية مثل: بروميثيوس، اليهودي التائه، خطة لإنتشال الفكر من الفوضى الإيديولوجية السائدة، التي أصبح فيها عصر الأنوار يسحب العقل الغربي نحو النكوص والجمود الفكري والثقافي، بل اقتلاع الثقافة من جذورها. إنَّ الأساطير الحديثة التي رفعها عصر الأنوار لتحقيق رؤية مُستقبلية تضع نصب أعينها تحرير الإنسان من الطبيعة، أفضت في نهاية المسرحية إلى تكيله بأغلال جديدة وسجنته داخل مفاهيم تنويرية عقلية يوتوبية وقيدته نماذج معرفية ومناهج صارمة أضعفت إرادته في الاعتراف بالمُغايرة.¹

لا يمكن وضع أسطورة فاوست ضمن الحكاية الشعبية، ولا القصص الخيالي المفرط، بقدر ما كانت تسعى إلى بناء رؤية جديدة تُعتق الثقافة الألمانية من براديغم العقل الحداثي. لقد عرض غوته من خلالها حال العصر ومآله باستحضار الرمز الأسطوري، الذي لازال صالحاً لمعالجة الأزمت التي اقترفها العقل في حق نفسه، تجسّد أسطورة فاوست بُعداً مأسوياً بامتياز، يحاكي في حركة دلالاته وقوة استعاراته الميثولوجيات الإغريقية في تصويرها للجدل الأبدي بين الخير والشر، أوصراع القدر والمصير، وفوضى الأرض وعدالة السماء، والتي تحدّدت عناصرها بشكل غنائي، تراجيدي وهزلي، مع الإحتفاظ بروح العصر وسماته.²

استحضرت أوديسا فاوست الأساطير الإغريقية، الكيفية التي يتحول الشيء إلى ضده بطريقة ديالكتيكية وهي بذلك تتمايز مع آليات النسق الفلسفي الذي كان متداولاً، بل هي فلسفة تريد الانتصار للفردى والقومى، بنفس ما كانت تريد قوله أسطورة بروميثيوس وأوليس

1- أنظر: أكسيل هونيث، الاجتماعى وعالمه الممزق، ترجمة ياسر الصاروط، ط1، المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2019، ص25.

2- فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 309.

وديونيزيوس، وما التعديلات التي طرأت في أساطير غوته سوى مسعى يهدف إلى تنقية بقايا اللورثية والأرثودكسية¹.

2.3. موقف النّفي:

وصفت التيارات العقلانية والوضعية الخطاب الميثولوجي، لاسيما مع بزوغ الوعي العلمي والتقني بالتحديد بأنّه ذلك القصص الذي يمثّل العصر الطفولي. راح الكثير من الفلاسفة عبر التاريخ يقدّمون كراهية ويوجّهون إتهامات لكل ما يمت باللامعقول والميثولوجيا بصلة، فهي - في نظرهم - لا تعدو أن تكون سوى هرطقة أو أوهام عجزت عن فهم القضايا الوجودية، فما انفك العقل البدائي على تغليب إنفعالاته وأحواله الوجدانية، فهرع إلى تحوير وقائع الكون داخل قوالب لاعقلانية وعناصر ناسوتية، وردّ فيها كل ما هو طبيعي إلى ما هو لاطبيعي..

باشر الاشتغال في تصنيف الأساطير إلى أساطير مقبولة وأخرى زائفة مع الشاعر الملحمي هيزيود في عمله "ثيوغونيا" الذي يعتبر من أكبر المولعين بالميثولوجيا الإغريقي، ليكون أوّل من زرع الميثولوجيا، فأعاد النظر في مصداقية بعض الأساطير. يشير في أحد الأبيات أن ربّات الفنون قد يصدرن أكاذيب تبدو أنها حقيقة حيث جاء في الثيوغونيا : theogonie

" يا ربّات الحقول ، أيتها الأشياء الوضيعة

ما أنتم إلا بطون.

نحن نعرف أن نقول أكاذيب

تشبه الحقائق،

ونعرف، عندما نريد، أن نجهر بالحقائق."²

1- فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 310.

2- هيزيود، أنساب الآلهة، ترجمة صالح الأشمر، ط1، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، 2015، ص 31.

وهو البيت الذي يتّهم بعض الآلهة المصوّرة، كما يشير إلى التشكيك في الكذب الذي تمّ به تخيّل الآلهة، بجعلها كائنات تشبه الإنسان في اندفاعها نحو حاجات بيولوجية والإقتتال على جبل أولمب لمصالح ذاتية، وهو ما يعكس الطابع اللاأخلاقي في الإنسان.

▪ اعتراضات الفلسفة الإغريقية:

على شاطئ أسيا الصغرى بين مدن ملطية Milet و إفسوس Epsése ، تبدأ ملامح العلم اليوناني تلوح في الأفق مع الفلاسفة الأيونيين Ionians ، ليحدث طاليس منعرجا حاسما في الفكر الإغريقي و يقفز من ثقافة الآلهة إلى مولد العلم الكوسمولوجي ، و فسّر بذلك الكون بعناصر طبيعية، مستعيضا عن التمثّلات ميثو-ثيولوجية، وهي أول محاولة لمعاودة الرجوع إلى الطبيعة ذاتها بدلا من قوى روحية مفارقة ، لم يتوقف الفهم عند هذا الحد بل أرجع الكثرة والتعدد إلى الماء كمادة أولى ووحيدة التي تعد أصل الوجود.¹

تواصل فعل تجاوز الفكر الأسطوري وأشعار هوميروس وهيزيود وأورفيوس مع أنكسيماندر **Anaximandre (610 ق.م-546 ق.م)** ردّ الوجود كلّ في الأبيرون أو اللانهائي، الذي شكّل كل شيء وهو لا متناهي عكس ما كانت تقوله الميثولوجيا كون الآلهة تحيا وتموت، ثمّ فسّر نشأة الكون تفسيراً طبيعياً بعيداً عن الخوارق ومعجزات زيوس كرونوس. يرى أن الوجود كلّ يبدأ من امتزاج العناصر المادّية ، وتنبتق الموجودات و تتطوّر بشكل لامتناهي، ثم تفرق لتفنى.²

استمرّ رفض كل أشكال التفكير الميثولوجي مع الإيليين **Eléates** ، فاتّهم أكسانوفان **Xenophanes (570 ق.م-480 ق.م)** هوميروس وهيزيود بالإساءة إلى الآلهة، لأنهم نسجوا

1- أيمن عبد التواب، الأسطورة الإغريقية من النشأة إلى التفسير، ط1، مكتبة العبير، القاهرة ، 2019، ص 153.

2- المرجع نفسه، 155.

تصوّرات ناسوتية للآلهة وجعلوا منها كائنات لأخلاقية تزني وتسرق وتقتل، وفي الحقيقة ما هي إلا رسومات ساذجة ابتدعتها خيال البشر.¹ تلقت الميثولوجيا مع أكسانوفان نقداً سار في اتجاهين: الأول إبتسمي، والثاني أخلاقي.

❖ النقد الإبتسمي:

يكمن في اعتراض أكسانوفان على الثنائيات التي اجتمعت داخل النص الواحد من جهة، والتناقض بين الفكر الميثولوجي الذي يميل إلى تعدد الحقائق و تعارضها في عالم الآلهة واللوغوس الذي يؤسس للوحدة و الثبات. وينتهي كايسنوفانيس إلى التوكيد على وجود إله واحد مقابل تعدّد الآلهة، فقام بتغليب اللوغس على حساب الميثوس.²

❖ النقد الأخلاقي:

يتمثّل في العرض المشين الذي قدّمته الميثوس إلى الآلهة، بإسقاط صفات إنسية على الآلهة، فالحديث عن مولد الآلهة وتناسلها لا يليق بها، مثلما لا يمكن تصوّر موت الآلهة أو انتحارها حسب أرسطو.³ وفي هذا المجال يشير إلى أنّ: (البشر هم الذين خلقوا الآلهة، لأنهم وجدوا فيها صورتهم ومشاعرهم، ولغتهم، ولو كانت الأبقار تعرف التّصوير لأعطت لألهتها صورة الأبقار).⁴

1- محمد السيد عبد الغني، المرجع السابق، ص 09.

2- أيمن عبد التّواب، المرجع السابق، ص 157

3- محمد السيد عبد الغني، المرجع السابق، ص 10.

4-Emile Boutroux, **Science et religion dans la philosophie contemporaine**, 1^{ère} édition, Ernest Flammarion éditeur, Paris, 1916, pp 2-3.

كما كتب هيراقليطس **Héraclite** (535ق.م-470ق.م) في إحدى شذراته: (لن تجد في طريقك حدود النفس حتى إذا سرت إلى آخر طريق، لأنها قانونها logos وهوشديد العمق).¹ في ذلك يرى في اللوغس القانون، الوحدة، المطلقية، إنه العالم وماهيته، الوجود وحركته، المعرفة التي يدركها فقط الحكماء وليس الشعراء، ونعرف الصيرورة بالحكمة وليس بالحفظ ف: (كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة - كما قال هيراقبيطس-).²

ما يُعيق اللوغس الإيمان بالمأثورات الشعبية، والقول الشعري، والميثولوجيا السحرية، ويحمل هيراقليطس رجال المعابد والشعراء مسؤولية الإغتراب والإبتعاد عن الحكمة الفلسفية، ويخص بالذكر هوميروس الذي قال إنه يستحق الضرب المُباح، وهيزيود الذي يلقي الناس شعره حول الليل والنهار وهو غير قادر على التمييز بينهما.³

أما فيما يتعلق بصور عبادة الإله باخوس، والاحتفالات الدينية الموسمية احتفاءً بهذا الإله المجل، رسمت كل أشكال الخزي والعار التي ارتكبت باسم التعبد والتصوف، ما جعل هيراقليطس يصفهم بالهائمون ليلاً، وهو رمزٌ على ظلامية الفكر وضبابية الفهم، كما يضيف في ذلك جمهور المستمعين والمؤمنين بهذه الأفكار الميثولوجية اللامعقولة.⁴

كما حمل السوفسطائيون **Sophiste** مهمة دحض المعتقدات الدينية وعلى رأسها الأساطير القديمة، من موضع رفض وجود الآلهة أصلاً، إذ يصرح بروتاغوراس قائلاً عن

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954، ص 108.

2- المرجع نفسه، ص 104.

3- أيمن عبد التواب، المرجع السابق، ص 158.

4- فيصل عباس، الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 169.

الآلهة: (فيما يتعلّق بالآلهة، فلست أدري إن كانت موجودة أم لا، وعلى أيّ شكل تكون، لأنّ أسباب الجهل بهذا الأمر كثيرة، أولها غموض الموضوع، وثانيها قصر الحياة).¹

قدّم السّوفسطائي بروديقوس **Prodicos** (465 ق.م-395 ق.م) نقدا عقلانيا بأساليب منطقية محضة حول صور تناحر الآلهة المتعدّدة من أجل الحياة، فما قام به القدامى في تصوّره للآلهة من منظور ميثولوجي يعكس مصلحتهم الذاتية، لأنهم نسجوا روايات ترجع عليهم بالنفع، فألهوا المطر والشمس والهواء، وألهوا ديونيزيوس كإله للخمر، وما إلّا ذلك من التّصوّرات الملفّقة بالأكاذيب.²

■ موقف رواد الحداثة:

عرف البراديغم الغربي ثورة مفاهيمية ومعرفيّة ضدّ كل ما يعترض انتصار العقل ومشروع التقدم، لقد انطلق هذا المشروع الحداثي في حركته نحو تحقيق النّقد من محاربة الأساطير الغربية و فصل الدين عن الفلسفة و العلم، وتأسيس المنهج الذي يقود إلى العلم الكلي. قام روني ديكارت **René Descartes** (1596-1650) بالعمل على قلب المعادلة السائدة في التراث الغربي عن طريق تأسيس خطاب عقلاني يحتكم للمنهج الرياضي الخالص، فلم يعطي مساحة في كتاباته للحديث عن الأساطير.

كما تولى باروخ سبينوزا **Baruch Spinoza** (1632-1677) مسؤولية إعادة النظر في الكثير من المسائل الواردة في التوراة، قارن فيها بين مفهوم الله في التوراة ومفهومه في الديانات الأخرى. فاكشف المنهج التاريخي السبينوزسي أن ماهية الله كما جاءت في التوراة قد امتزجت بتعدد الآلهة كما كانت تذكرها الأساطير الشرقية، واستدل في ذلك على حضور

1- أيمن عبد التّواب، المرجع السابق، ص 162.

2- المرجع نفسه، ص 163.

شعوذة الكلدانيين والميثولوجيا البابلية داخل سفر دانيال، كما أنّ الأسفار الخمسة وأسفار يشوع والقضاة وراعوت والملوك ليست مبررة ولا مشروعة.¹

فضّل التجريبيون أمثال فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626) العودة إلى التجربة سبيلاً للسيطرة على الطبيعة، وأثبت فلاسفة التنوير مع فولتير Voltaire (1694-1778) وكوندرسيه Nicolas De Caritat (1743-1794) أنّ تقدّم الفكر البشري لن يتحقّق على أرض الواقع، إلا بتجاوز الأساطير والخرافات التي جاء به اللاهوت المسيحي، ولما كانت الأسطورة وسيلة لتبرير الموضوعات اللامعقولة التي ينعلم فيه النسق العقلاني، فإنّها بذلك تعرقل مهام الفكر الغربي وتعيق مساره نحو تحقيق مشروع التقدّم.

تواصل اغتراب الأساطير إلى غاية فلسفة فريدريك هيغل Friedrich Hegel (1770-1831) عل الأقل، حيث رحّب في مرحلة مبكرة من كتاباته بالميثولوجيا، وهي مرحلة الكتابة اللاهوتية أي منذ عمله فلسفة التاريخ وكذا فلسفة الدين، أبدى موافقته على الصور الحسية والإستعارية الرمزية التي تحتوي عليها الأساطير والتي تقتضي التأويل من أجل فهمها، كما أثنى على علاقة اليونان بآلهتهم كونهم جسّدوا فعليا مقولة الحرية المطلقة، وهو ما أخفق فيه اللاهوت المسيحي الألماني الذي كبّل العقل وقيّده بالنص الديني.

1- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ط2، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2011، ص 273.

وفي آخر المبحث، نصل إلى استنتاج يتأتى من تحليل المجرى الكرونولوجي والديالكتيكي الذي شهدته الثقافة الغربية، حيث عرفت صراعا متواصلا بين "اللوغس والميثوس"، انتهى ذلك الصراع إلى غسق الخطاب الميثولوجي وتخلّى عن حقّه لصالح المنطق العقلاني الذي رسم مسار التغيرات الحضارية والثقافية الغربية، والتفت حوله آمال الذات الغربية، كما عرفت الفلسفة نفسها تحولات كثيرة نتيجة الإستسلام له، وأبرزها ظهور المعرفة النسقية والميتودولوجيا في مرحلة الحداثة. لقد جعلت إشكالية مصير الإنسان كذلك معقلنة، لأنّ المصير مرهون بما تحقّقه النظريات العلمية الرياضياتية، والتّصورات الفلسفية العقلانية على الواقع العيني. وبعد كل هذا الجهد التاريخي الذي خاضه الفكر المنطقي، لم يبق للامعقول والرواية الميثولوجية أمام إنجازات التّقنية مكانة داخل الوعي العلمي والفلسفي، وكذا الفن والثقافة، حيث أضحي كل شيء مع التقنية والمنهج معقولا ومنطقيا.

المبحث الثاني : المنعطف الفلسفي نحو اللامعقول في القرن التاسع عشر.

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلاد التيارات اللاعقلانية النقدية والتحليلية التي رفضت الشكل العقلاني للحادثة، حيث جاءت الفيلولوجيا محاولة لإنقاذ الإنسان من قيم العدمية، فاستبدلت موضوعات الأنطو-ميتافزيقا بموضوع العناية بالوجود الإنساني المشخص، وحلّ الفن فيها محل المنطق. لم تكن هذه المرحلة قفزة عابرة نحو مرحلة أخرى، بقدر ما كانت مساءلة لقيم الحادثة وإعادة بناء مفهوم الإنسان، كما شهدت هذه المرحلة ممارسة نقدية لا نظير لها للمنطق العقلي والمنهج العلمي، وهو ما نلاحظه على وجه التحديد مع فلاسفة الإرتياب (كارل ماركس، فريدريك نيتشه، سيغموند فرويد).

وعليه، نحاول داخل هذا المبحث تبيان التحوّلات التي ساهمت في هجرة الخطاب العقلاني إبان القرن التاسع عشر، ثمّ عرض آليات ترميم خطاب اللامعقول من خلال تجلياته وغاياته الفلسفية والفنية: فلماذا فقدت الذات الغربية الثقة في دور الذي لعبه اللوغس في مرحلة الحادثة؟

1. إرادة الحياة عند شوبنهاور:

اتّخذ الفكر الألماني من " الفلسفة الترنسندتالية" المبادئ العامة والعناصر الأساسية لإبداع عوالم جديدة، فجعل الرّوح الحرة المتسامية مركز الكون، لتكون الموضوعات البرّانية تابعة لتمثّلاته المجردة.

استقبل إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804) هذه الطرح ليجعل من الرّوح الحرة محور فلسفته النقدية، وانتهى في عمله الكبير الموسوم نقد العقل الخالص "critique de la raison pure" 1781 أنّ ملكة العقل تصل إلى حدود لا تستطيع تخطّيها، ولا قيمة لمقولات العقل إلا في ميدان التجربة. إنّ النقد الكانطي توصل إلى خلاصة

غير متوقّعة فليس في مقدور العقل بلوغ المطلق، وبالتالي إمّا أن نتخلّى عنه تماماً، وإمّا أن نفتش عن أداة غير عقلية لإدراكه . فمحدودية العقل كما عرضها النقد الكانطي حول محدودية المعرفة رسمت الخطوط الكبرى للفلسفات اللاعقلانية في المرحلة الموسومة ما بعد كانط.¹

فندّت فلسفة القرن التاسع عشر سلطة العقل وأسسها المنهجية ومبادئه الغائية، كما حاولت اجتثاث جميع المقولات المجردة والتصورات المثالية التي انتجت فلسفة متعالية عن منطق الواقع. إنّ محاولة كانط الإبتيمية في إقامة توليف بين مقولات العقل ومعطيات التجربة وقعت هي الأخرى في مأزق إبتمولوجي، تخلص منه كانط بإقامة فلسفة أخلاقية والإيمان بالوجب الأخلاقي الناتج عن الإرادة الحرة الخيرة، إلّا أن شوبنهاور ذهب في الضفة المقابلة مبيناً أن المعرفة العقلانية تستوجب بالضرورة اللاعقلانية كشرط لإمكان وجودها، فكيف يمكن إقامة فلسفة على أسس لامعقولة؟

تواشجت الكثير من العوامل السياسية والإيديولوجية والفلسفية في صناعة المشهد العام للروح الألمانية، وانبثقت الكثير من الصّراعات الفكرية والمذهبية التي حدّت من الإبداع الفكري وقيّدت الحرية، تمخّض أمام هذه الحدث التراجيدي مولد كتابات آرثر شوبنهاور **Arthur Schopenhauer (1788-1860)** التي صوّرت ملامح الإنحطاط الثقافي المتغلّغلة داخل الروح الألمانية، كما رسم الأفق الكوسموبوليتي المعبر عن تعاسة الروح الألمانية، وعمّمه فلسفياً على الروح الإنسانية العالمية.²

لم يكن التخبّط السياسي والثقافي الألمانيين مصدراً لفلسفة شوبنهاور المعارضة لكل أشكال العقل فحسب، بل كذلك التصوّرات المثالية الكلاسيكية في إساءة فهمها لقضايا المعرفة

1- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: ما بعد هيغل، ج7، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011، ص317.

2- وفيق غريزي، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2008، ص 15.

والوجود والفن، فأفكاره الواردة داخل أطروحته الموسومة الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي سنة 1813 "De la quadruple racine du principe de raison suffisante" إلى غاية عمله العالم كإرادة وتمثّل "Le Monde comme volonté et comme représentation" 1818، هي نقد مستمر للمثاليات الألمانية الترنسندنتالية، ورفض مطلق لكل الأفكار التي تفسّر القضايا الميتافيزيقية تفسيراً عقلياً محضاً.¹

تفجّر مشروع "العالم كإرادة وتمثّل" من داخل المعارضة لمبدأ الوعي بالذات بواسطة الحدس intuition، كما وضعه ديكارت منذ مفتتح في تأسيس قواعد المنهج 1637، والذي تحوّل إلى مبدأ أساسي لم تستغني عنه المثاليات الألمانية في مسعاها لإقامة الديالكتيك التاريخي حول مسألة أولوية الذات أو الموضوع، أو بين الروح الفردية والروح الكلية.

إنّ الترنسندنتالية الميتافيزيقية لمبدأ الوعي الذاتي La conscience de soi تمّ صياغتها في نماذج عقلية محضة، غير أن شوبنهاور نأى بمعزل عن هذا التفسير المتعالي المجرد، وأكد أنّ الجوهر الأسمى للكون لا يمكن التعرّف إليه إلا بواسطة اللاوعي والحدس معاً، فهذا الأخير يخترق ماهية الأشياء وينفذ إلى أعماقها، فيتحدّ بها في النهاية ليكون شيئاً واحداً، يقول شوبنهاور حول ذلك: (إنّ العبقرية وجب أن تتكوّن من الكمال والطاقة في الحدس).²

لقد كان شوبنهاور كانطياً في طريقة نقده لمقولات العقل الخالصة، كما أنّه رحّب بفكرة بلوغ كنه الحقيقة من الباطن أو الأشياء في ذاتها. إلّا أنّه ابتعد عن التمييز الكانطي بين "النومان والفينومان"، وإمكان الوصول إلى الحقيقة في ذاتها، وهو الرّفص الذي أبداه شوبنهاور

1- وفيق غريزي، المرجع السابق، ص 85

2 – Arthur Schopenhauer, **le monde comme volonté et représentation**, trad. A. Burdeau, édition librairie Félix Alcan, sixième édition, Paris, 1913, p. 118.

من صورة الفهم المتعالي لمقولة الشيء في ذاته، والتي جعلها كانط روح فلسفته ومبدأ لفلسفته الأخلاقية، أما شوبنهاور يرى أن باطن الأشياء يحتوي دائماً على الإرادة الحقيقية اللاوعية، أما الفيثومانات مجرد تمثّلات فقط.¹

أ.العالم منظوراً إليه من جهة الإرادة :

تتبع فلسفة شوبنهاور -عكس الفلسفات السابقة- من داخل الذات، ومن المتعذر حسبه أن نصل إلى الحقيقة بمعرفة المادة أولاً، لأن حركة الفكر تبدأ من الدّاخل كمعرفة حدسية وتتجه نحو الموضوعات البرّانية، يقول شوبنهاور: ((إنّنا لكي نصل إلى ماهية الأشياء يجب أن لا نبدأ من الخارج، فإننا إن فعلنا ذلك فإننا لا نصلح إلا إلى أشباح، وسنكون أشبه بمن يدور حول قصر باحثاً عن مدخله، فإذا لم يعثر عليه رسم واجهته، ومع ذلك كان هذا هو المسلك الذي قصده الفلاسفة جميعاً).²

ومنه، يُنظر إلى الذات البشرية لدى شوبنهاور بشكل مزودج: إرادة (الفرد منظوراً إليه من الدّاخل) وتمثّل (الجسد منظوراً إليه من الخارج)، وتظهر الإرادة حينما يرتدّ الفرد إلى نفسه، ويتأمّل جَوَانِيته على أنّها متجذّرة في الكون كباقي الموجودات الأخرى. ويُمكن أن يفحص الإنسان ذاته بعمق، فتتكشف له على أنّها جوهر قائم بذاته من جهة. وبوصفها جوهر الكون من جهة أخرى، وتبرز هنا الفكرة القائلة أن الإنسان بمقدوره الإتصال بالعالم إلى حد التماهي إذا كان مدركاً لجوهر ذاته باعتبارها إرادة. كما ينكر شوبنهاور الطروحات القائلة أن

1- وفيق غريزي، المرجع السابق، ص 65.

2- Arthur Schopenhauer, op.cit, p103.

العالم تنكشف ماهيته بالعقل المجرد، فهذا الأخير يحجب المعنى وبه تخفي الذات جوّانيتها وغرائزها اللامعقولة، حيث لا تظهر ماهيتها الأصلية إلا عن طريق الإرادة.¹

لا يكمن التجديد في فلسفة شوبنهاور من تلك النظرة المزدوجة للعالم والذات وصراع الثنائيات، وهو المفهوم الذي كان معروفاً في الأوساط الفلسفية، إنّما في الثورة التي أحدثها من خلال انخراط الإرادة كقوة تسيّر الموجودات، وجعلها السبيل الوحيد لفهم العالم. إنّ هذه المسألة التي طالما دافع عنها الفيلسوف المتشائم كاعتراض صريح على ما اعتقده هيغل وفيشته سابقا في هذه المسألة، فالعالم في منظورها يسير وفق نظام جدلي محكم ومتسق يتجه إلى إدراك الروح المطلقة من دون أي تشوّش أو إعتباطية.

يُعيد شوبنهاور صياغة مفهوم الشيء في ذاته Chose en soi ويرجعه إلى إرادة الحياة Volonté de vivre، وبهذا الشكل لن يكون الشيء في ذاته خاضعا لأي قوى خارجية أو محتكما لمبدأ العلية مثلما هو الحال في الظواهر الطبيعية. يختلف مفهوم الإرادة عند شوبنهاور عن الإعتقاد الكانطي للإرادة في المسألة الأخلاقية كون الإرادة الخيرة تمتثل لأوامر الضمير الأخلاقي والعقل، أو جعلها موجّهة بشكل عقلاني، فهي حركة طائشة غير مصحوبة بالوعي، كما لا تصبو إلى أهداف، فهي إندفاع لاعقلاني عشوائي مصدره الأول الغرائز، والمكوّن الأساسي للموجودات جميعا، إنّ هذا المفهوم يبرّر أصالة شوبنهاور واختلافه في تحديد طبيعة الإرادة عن كانط وفيشته.²

تتدفّق الطّاقة في العالم بطريقة لاشعورية نتيجة الإرادة العمياء التي لا تقبل التّرويض، كما تتفجّر من الجسد وتتخرج على نحو لاعقلاني، ولهذا يعتبر الجسد الوحيد من بين جميع

1- وفق غريزي، المرجع السابق، ص 109.

2- المرجع نفسه، ص 72.

الكيانات الذي يمكن النظر إليه على أنه ذات وموضوع في نفس الوقت، فهو يؤسس لمعرفة مزدوجة أو يُعدّ: (مفتاحا نستعمله لسبر أعماق ماهية الأشياء، فموضوعات الطبيعة التي لا تمنح لنا شعورا كما يمنحه لنا جسدنا الخاص، وسنحكم عليها عن طريق التمثّل بيننا وبين جسمنا).¹ وعن طريق ذلك فكّك شوبنهاور مبدأ الذاتية Subjectivité وما نجم عنه من التمييز بين الذات والموضوع بعد تأمله للجسد، حيث يعتبر الواقع المادي الوحيد الذي يمكن فهمه بطريقتين مختلفتين: حيث يعتبر تمثّلا إذا كان مرئيا من الخارج، وإرادة إذا كان واعيا لذاته من الباطن.

ينتهي شوبنهاور في تحليلاته أن الذات ليست هي الإرادة، ولا عنصر من عناصرها، فهو صورة من صور التمثّل لأنّ الإرادة متعالية على الموجود الإنساني ولكن تتغلغل فيه، وهو ما يفضي إلى إيجاد صلة بين الإرادة كشيء في ذاته والظواهر، أو بالأحرى العالم كإرادة والعالم كتمثّل. إن الإرادة - الشيء في ذاته - تتخطى حدود الزمان والمكان لأنهما يخصّان الفرد وهي مختلفة كذلك كليّا عن ظواهرها، واحدة لا تقبل القسمة والكثرة بالرغم من تنوّع نماذجها في الأفراد، هذه الصّفات تجعلها غير قابلة للإدراك والمعرفة.²

ولمّا كانت الإرادة هي الأصل باعتبارها جوهر الأشياء جميعا وتحقيقا لها، يلزم فإن العقل تابعا لها، ووظيفته الأساسية الحفاظ على استمراريتها وذلك لأن الإرادة غير متجلّية، لأنّها وراء ما يبدو لنا من ظواهر، فالتنوّع والصرورة والصراع المتبدّي سوى إحالة لعمل الإرادة بوصفها نزوع لاواعي أعمى تفعل ولا تتفعل بقرارات العقل، بل هي المتحكّم الوحيد في

1- Arthur Schopenhauer, ibid, p 102.

2- فيصل عباس، ما بعد هيغل ، المرجع السابق ، ص ص 334-335.

التصرفات والسلوكيات وتتكشف في كلّ الظواهر دون أن يمس جوهرها شيء خارجي لأنها الشيء في ذاته وما دون ذلك سوى مظاهر وتمثّلات.¹

إذن، لا يعرف العقل شيئاً عن الإرادة لأنّهما مختلفان من حيث الأصل، ولا تُدرك قرارات الإرادة إلا بعد تحقّقها في التجربة أي بعديّاً، والسبب في ذلك استحالة العقل على الاختيار فالخطأ الذي وقع فيه النسق العقلاني حسب شوبنهاور جعل الإرادة موجّهة بقرارات العقل كونه المسؤول عن الإنتقاء والإصطفاء، غير أنّ الإختيارات تقع على عاتق الإرادة التي تحلّ داخل الرغبات والغرائز، ولهذا يبقى موقف العقل معلّقاً لكي تظهر له جميع القرارات ممكنة.²

ب. اللاوعي وإرادة الحياة:

تتغلّت المعرفة الحدسية من مبدأ التّفرد Individuation وتتعتق من آثار الإرادة المسبّبة للألم واليأس، مما تجعل من العبقريّة تأملاً في المثاليات وهي بذلك تؤجّل تفكّر الذات في فرديتها، فيصبح تفكّر الأشياء تفكّراً جمالياً يتجه نحو الفضيلة. وهنا، تصبح المعرفة الناتجة عن مبدأ السببية معرفة عقلانية ولا قيمة لها إلّا في صورتها العملية والعلمية، أمّا التأمّل الذي يتجاوز مبادئ العقل وحدود الزمانية هو مسعى العبقريّة وتظهر قيمته في الفن، لأنّ العبقري يعوّل على الخيال والأحوال الوجدانية فيخترق بهما الماهية الأصلية للأشياء.

وعليه، يمكن أنّ نميّز بين صنفين من المعرفة: أحدهما حصيلة عقل يؤسس نفسه من قواعد السبب الكافي ومجالاته محدودة في اليومي وتمتظهرة في العلوم، إنّها تحت سيطرة الإرادة تسيّرها وفقاً لأهدافها، والمعرفة الحدسية متحرّرة من سلطة الإرادة رافضة الإنصياع لمبدأ العلية ولأبعاد الزّمان. العبقري وحده من لا يقتنع بما يبدو للبشر من ظواهر متغيرة وفانية،

1- Arthur Schopenhauer, op.cit. p 157.

2- ibid, p 305.

إنما يمدد الحاضر إلى أقصى درجاته، وينظر إلى الأشياء من وجهة أبدية بواسطة اختلاقه للفنون الجميلة.¹

وهنا يصل شوبنهاور إلى إيجاد نوع من التقارب بين العبقرى والمجنون، يظهر في الكثير من الجوانب، إذ أن المجنون يعيش في حدود ما يماثل أمامه الآن، وفي إرتداده إلى الماضي فإنه يتعامل معه على أنه حاضر كذلك، وهو عن طريق ذلك لا يمكنه أن يربط بين الحوادث والوقائع ولا يعرف وجه العلاقة بين ما يحدث وما حدث، إن فكره لا يعترف بمبدأ العلوية. وهي الصلة الوثيقة التي تربط بين تفكير المجنون والعبقرى.²

إن فلسفة شوبنهاور وتصوّراته حول إرادة الحياة لحظة مهمة في تاريخ الفلسفة، إنّها اعتراف بالجانب اللامعقول المنسي وتوضيح لقيّمته الأنطولوجية والإستيطيقية، كما أنّها نقطة البدء نحو فلسفة تكشف عن ميتافزيقا الجسد وتُظهر جانبه اللامنطقي الغريزي، وترافع كذلك من أجل الدّفاع عن القوى اللامعقولة المتحكّمة في الظواهر المتجلية أمامنا، أي الحركة الخفية وراء الوعي، والتي لا تفهم إلا باللامعقول نفسه.

2. باب القلب في النزعة الرومانتيكية:

لم يكن الإنسان في صلب الكوجيتو سوى آلة مفكّرة وهو الموروث الذي احتكم له العقل إلى غاية نهاية القرن الثامن عشر، حيث لم يكن الكوجيتو خلاصة الشك المنهجي ولا كثرة من الإستدلالات بقدر ما كان نقطة بداية وتحول كلي في التقليد الغربي لماهية الإنسان. لقد أدركت النزعة الرومانتيكية سوداوية هذا التعاطي مع المعنى الذي تلبّس بالإنسان بوصفه

1- Arthur Schopenhauer, op.cit.p191.

2- ibid. p221.

ماهية عاقبة أو ذات مفكّرة، كما وقفت على مخاطر تمزّق الصلة بين الإنسان ودواخله، وانزلاقه نحو ثقافة التقنية.

أ. الحركة الرومانتيكية والتجربة الجمالية:

إنّ كتابات شوبنهاور في هذا الشأن حلّلت الجانب المظلم -اللاوعي- للوجود من منظور ميتافيزيقي، فالأفكار الواردة في (العالم كإرادة وتمثّل) ميّزت بين الأشياء في ذاتها وإرادة الحياة العمياء، فالتأمل في إرادة الحياة يسمح بفهم الجانب الخفي " اللاوعي" الذي يدبّ في الوجود ويركبه كيفما يشاء، فلا عقلانية إرادة الحياة أفضت إلى النّزوع الرهيب إلى حفظ البقاء، ما أدى إلى انجلاء صور الحسد والأنانية والإقتتال من أجل إرضاء الرغبة الجامحة لإرادة الحياة.¹

المشهد المأساوي الذي عرفه الإنسان الغربي وما أفرزه من تشاؤم، جعل النزعة الرومانتيكية Romantisme تقف على أزمة الصراع بين الدوافع الفردية والاحتميات الخارجية، بعرض السّجال الحاصل بين الوجدان والعقل.² لقد تنامي التشاؤم في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر وبزغ الشعر الحزين مع الشعراء المتشائمين في جميع أرجاء أوروبا مثل: "الشاعر البريطاني بيرون Lord Byron (1788-1824)، والفرنسي دي موسيه Alfred de Musset-Pathay (1810-1857)، والروسي بوشكين Alexandre Pouchkine (1799-1837) وحتى بعض الملحنين الموسيقيين "شوبارت Schubert (1797-1828) وشوبان François Chopin (1810-1849)."³

1- فيصل عباس . مابعد هيغل، المرجع السابق، ص 370.

2- ايزايا برلين، جذور الرومانتيكية، ترجمة سعود سويدا، ط1، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012، ص 97.

3- فيصل عباس، مابعد هيغل، المرجع السابق، ص 13.

حاول التيار الرومانتيكي الألماني إصلاح الجانب الوجداني للإنسان، ورد الإعتبار للمعاطف، بعدما قتلته الثورة العلمية والفلسفية التي استسلمت للوغس وحده، كما سعى إلى إعادة بعث الحياة من داخل الغرائز وكسّرت بذلك جميع أسس الصرامة المنطقية والتجريد الجامد، لم يعد الإنسان في الأدب الرومانتيكي فارغا من الحياة أو آلة مفكرة كما هو الحال في نسق ديكارت، بل أصبح منظور إليه من خلال مشاعره وانفعالاته الصانعة لإنسانيته.

حصر ديدي جوليا **Didier Julia (1934)** الإطار العام لغايات الرومانتيكية الألمانية في قوله التالي: (تقوم الرومانسية على إجلال المشاعر الحيوية، برزت في الأدب مع " هردر، غوته، وبالأخص نوفاليس، وشيلنغ، ولقيت حضورها الفلسفي ما بين (1790-1800) في مذهب شيلنغ، ومآل الإنسان عند فخته، والفلسفة اللاهوتية عند شلايرمخار)¹.

تقوم الحركة الرومانتيكية بتفكيك العقلانيات المادية والإهتمام بجوانية الذات، حيث يعرف معها العقل المنطقي نقدا متواصلا، لأنّه اتضحت أوهامه وسقطت أقنعتة، فبواسطة القلب يدرك حقيقة ذاته، مادام سعى دائما إلى معرفة حقيقة الأشياء بدلا من معرفه أحواله. إنّ الطور الذي جاء ما بعد كانط عرف سمو التجربة اللامعقولة بظهور الدراسة التاريخية وبروز الفن والشعر وغيرها من الصّور التي تهدف إلى التّخفيف من الأزمة التي اختلقها العقل العلمي، كما أنها تدعو إلى العودة إلى الحياة التي تتماشى ودوافع الطبيعة الإنسانية.

لقد كان الهدف الحركة الرومانتيكية اكتشاف الذات وتحريرها بعدما تم اكتشاف العقل واعتقاله، والعودة إلى الماضي بدلا من التفكير في المستقبل، أي بالرجوع إلى الحقبة التي عرفت فيها الذات نفسها من خلال الحياة والذوق الفني، وبعث التراص الذي كان سائدا العصر

1-Dédier Julia, **Dictionnaire de la philosophie**, édition Libraire La rousse, Paris 1964, p 270.

الإغريقي وكذلك العصر الوسيط. استخدم الرومانسيون أدوات لاكتشاف الوجود وانكشاف الذات من بينها: الأساطير، الفنون والموسيقى، متاولين الطبيعة كظاهرة حيّة وناطقة، ما دفع الشعراء والأدباء إلى استخلاص جانبها الجمالي.¹

كما أنها اتصفت بـانفتاحها على الأدب والشعر والموسيقى، والإستغراق في التعبير المشخص بوصفه قائما على مبدأ العاطفة لا العقل، والإعتماد على الفن وليس العلم في فهم الطبيعة، بحيث ستمثل هذه الحركة الأدبية إنسانية الإنسان في مختلف جوانبها العاطفية والخيالية، كما تولّت مهام الدفاع عن قيم الفرد وحقوقه بواسطة الفنون الجميلة. إنّ المنعطف الذي ستعرفه الفلسفة في القرن التاسع عشر الرّجوع إلى المشاعر الذاتية وتحرّرها من القوالب المنطقية، من خلال استخدام الشعور وصوره الداخلية المتقلّبة وحالاته الوجدانية المتدفّقة، وهو ما سيقف أمام الروح الموضوعية في صورتها الكلاسيكية.²

غير أنّ مسعى الحركة الرومانتيكية داخل ألمانيا له بعد سياسي وإيديولوجي فما صورتها الأدبية إلّا صورة عرضية ، حيث كان سقوط الإمبراطورية الجرمانية عام 1806 وانعكاسات الثورة الفرنسية 1789 وبروز العصر الإمبريالي تمهيدا لنشأة الحركة الرومانتيكية المعارضة لمبادئ العصر التنوير إذ كانت الحركة الرومانسية: (قبل أي شيء، تناقض إيديولوجيا الثورة الفرنسية، وتكافح من أجل التحرّر السياسي والإجتماعي المستخلص عن أفكار 1789، ثم أنها كانت تدافع عن الأنظمة الملكية والطبقات الحاكمة ضد قوّة الاقتصاد الحديث المدمّر).³

1- ايزايا برلين، المرجع السابق، ص 221.

2- فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 200.

3- Jacques Droz, **le romantisme politique en Allemagne**, édition Armand Colin collection, Paris, 1963, p 34.

لم تعرف الثقافة الألمانية في تاريخها الأدبي نضالا سياسيا واجتماعيا مثل ذلك الذي شهدته ما بين القرنين الثامن عشر والتاسع في تألق يوهان غوته وفريدريك شيلر **Schiller (1759-1805)**. فضّل شيلر الشعر المسرحي وانطلق في تصوّراته الإستطيقية بالقول أن السّياسية يأتي دورها بعد أن يصل الفن أعلى درجاته. إنّ العمل الفني يضمن تطوير النّاس وتقدّمهم، فهو ينقلهم من البربرية إلى السّمو والإرتقاء.¹

حيث كان وقع فلسفة كانط النّقدية على تصوّراته الإستطيقية كبيرا، ففي الوقت الذي تطرّفت المثالية بجعلها ظواهر الواقع طيف أو مجرد صور، صاغ كانط نظريته في نقد العقل الخالص من صميم اجتماع النّومينات والفينومينات، واعتبار الواقع الماديّ إمكانية من بين إمكانات قيام معرفة إنسانية، فالأشياء في ذاتها والمقولات القبلية لا يمكن فصلهما وهي الفكرة التي أسّس عليها كانط فلسفته الجمالية، غير أنّ استقبال شيلر أفكار كانط لم تمنعه من الإعتراض عليه في قيمة العاطفة في الممارسة الفنّية.²

ب. الفلسفة الجمالية عند شيلر وغوته :

كتب فريدريك شيلر مجموعة من الرسائل تعبّر عن فلسفته الجمالية عرفت ب: "التربية الجمالية للإنسان"، يرى فيها أنّ الفن هو من يصنع الثقافة الإنسانية وليست السياسة، فالثورة الفرنسية برهنت على أنّ الثقافة الأوروبية لم تصل بعد إلى النضج والوعي، لهذا التربية الإنسانية حسب تنفر من القوالب المنطقية التي تقدّم بشكل تنازلي - من الفوق إلى الأسفل -، وتميل إلى التربية القائمة على اللّعب الذي يصنع الثقافة، فهي تصعد من الأسفل إلى الأعلى.

1- مصطفى ماهر، شيلر حياته وأعماله، ط1، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، 1987، ص 228.

2- المرجع نفسه، ص220.

وتوصّل في الأخير إلى صياغة مفهومين أساسيين في الجماليات: "الفطري inné" و"العاطفي émotionnel"، فالأول صفة العبقرية، حيث يتحقّق في حالة انتصار الطبيعة على الفن ويمثّلها الإغريق، أما الثاني من وضع شيلر ويقصد به انعطاف الشاعر للبحث عن الطبيعة التي فقدتها نتيجة التحضّر والذي حال بينه وبين الطبيعة ليكونا ذاتا واحدة، وإذا كان الفطري يبتدع فناً بإعتماده على محاكاة ظواهر الواقع فقط، فإن العاطفي يخلق فناً بتصوير الأفكار أو المثال الأعلى.¹

لقد سار شيلر وغوته في مسارين متعاكسين، حيث أبى غوته في البداية التقرب والتواصل مع شيلر حيث ظل مؤمناً أنّ دراسة شيلر لفلسفة كانط أضرتّ بتصوّراته الإستيطيقية أكثر مما نفعته، غير أن حدث اللقاء بينهما يتجلّى في قبول غوته دعوة شيلر في التحرير في مجلته الموسومة ب: "دي هورين" سنة 1794، وبذلك تطوّرت أفكارهما في اعتبار الطبيعة حيّة نشيطة - وهي من خصائص الحركة الرومانتيكية - جعل شيلر دراستها من خلال تفتيتها إلى أجزاء هذا ما رفضه غوته فيرى أن ظواهر الطبيعة كل متكامل لا يتجزأ.²

أراد غوته من خلال مأساة فاوست تخطي الإيديولوجية التنويرية صوب الديالكتيك، وهو واضح في "فاتحة السماء" 1797، أين أبدى الدكتور فاوست امتعاضه من العلوم: {العلم، الفلسفة، اللاهوت} فاعتبرها عبث فكري لا طائل منه، وفكّر في مسلك آخر يلتبس منه تجاوز المألوف، فتعلم السحر لعلّه يقوم بتحصيل ما لم يتم تحصيله في العلوم الأخرى.³

1- مصطفى ماهر، المرجع السابق، ص 226.

2- المرجع نفسه، ص 233.

3- فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 254.

انفرد غوته على معاصريه من الأدباء والفلاسفة بعد مزواجه بين الشعر والأسطورة والفلسفة: "فاوست"، "بروميثيوس"، "اليهودي التائه"¹، وهو الأسلوب الأنسب لمعالجة مشكلات العصر. فالعودة إلى التراث الشعبي والأسطورة الإغريقية تساهم في فهم الحاضر من خلال الماضي الذي شكّله، ومن ثمة الإنطلاق نحو تتبع مسار الوعي التاريخي لتدشين نقطة بدء جديدة.

يرمي رمز "فاوست" إلى تجاوز الخورزميات الكلاسيكية، ومن ثمة الإقبال على التفلسف بواسطة اللامعقول والرموز الأسطورية للتعبير عن قلق أنطولوجي أو الكشف عن وقائع مختفية وراء العقل. إنّ الرمز الفاوستي تقويض لرؤى فلسفية لبلوغ الإنسان الكمال والقوة الإستيطيقية المغايرة للنظام المنطقي، والإنضباط الأخلاقي، وهذا البلوغ لن يكتمل إلا بالرجوع إلى الحياة والغرائز التي تدبّ في عالم الأرض، وهو إعادة الإعتبار للجسد وأهوائه المتقلّبة وغرائزه الحيوية.² وهنا تكمن أصالة الحركات الرومانتيكية في إحيائها للأساطير القديمة بإبراز استعارات رموزها من داخل الأدب والموسيقى لتفكيك المنظومة الثقافية الغربية

ج. ريتشارد فاغنار والموسيقى التراجيدية :

تجسّدت الدارما والموسيقى المأساوية مع الموسيقار الألماني ريتشارد فاغنار **Richard Wagner (1813-1883)** في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر، وعرفت أعظم تمظهرات الإحياء الجرمانى الذي يضرب بجذوره إلى الميثولوجيا، وصل فاغنار بين تراث الماضي وأمل المستقبل، فصنع توليفة بين الدراما والفلسفة الجمالية في العصر الرومانسي في ثنايا كتاباته للأوبرا التي أشرف عليها، وبراعته تبرز في إقحامه للحكايات الشعبية والأساطير داخل

1- أنظر: فيصل عباس، مابعد هيغل، المرجع السابق، ص 29.

2- فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 349.

الموسيقى التراجيدية. إنَّ انخراطه في الثورة الشعبية 1849 التي كانت تطالب بالحرية قادته إلى إبداع الكثير من الأعمال في الأوركسترا لتكريس مسعى التحرر، إلى جانب كل ذلك كانت فلسفة شوبنهاور اللامعقولة منعرجا كبيرا في تفكيره، إذ أضحت إرادة الحياة سبيلا لتجديد الروح الألمانية.¹

راسل فاغنار أحد أصدقائه حول فلسفة شوبنهاور قائلا: (إن فكرته الكبرى، وهي النفي التام لإرادة الحياة، فيها عبوس مخيف، ولكنها هي وحدها الكفيلة بالخلاص. وهي لم تكن جديدة عليّ... ولكن ذلك الفيلسوف هو الذي أوضحها لي بجلاء لأول مرة).² استسلم فاغنار للنظرة التشاؤمية كما عرضها شوبنهاور لاسيما في أوبرا تريستان وإيزولد التي أصبح فيها متغلغلا داخل التشاؤم إلى الحد الذي أثر فيه الموت على الحياة، ليجد في الفناء النهج المثالي للتخلص من المشاكل التي تتخبط فيها الكائنات على الأرض، لأن الموت هو عبور من البشري إلى الإلهي، وتعبير عن شوق لعوالم مفارقة المتعذر بلوغها.³

3..المنعطف النقدي في الفلسفة:

يضع ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984) نيتشه في تقديمه لترجمته كتاب " الفلسفة في العصر المأساوي " إلى جانب كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) في منزلة لا تقل أهمية عن مكانة ديكرت وبيكون في العصر الحديث. افتتح الشكاك الجدد تأويلات جديدة لتاريخ الفلسفة بالطريقة التي لم يعهدها التقليد الغربي. فقراءة عمل مثل " رأس المال " و " مولد التراجيديا " و "تأويل الأحلام "

1- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: نيتشه، ج9، ط1، المركز الأوسط الثقافي ، بغداد، 2011، ص ص 12-13.

2- فؤاد زكريا، ريتشارد فاغنار، منشورات مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2018، ص 51.

3-المرجع نفسه، ص52.

تضع الفلسفة أمام تأويلات جديدة وتفتح قراءات متعدّدة للتراث الغربي في حركته التاريخيّة. لا تكمن جدّية فلاسفة الإرتياب كما سمّاهم ميشال فوكو في تقديم رؤى مناهضة لمعقولية الحادثة بتجريد الحياة من المعنى وعزل الإنسان عن كينونته، إنّما بعرض تقنيات تأويلية تمكّن الباحث من الكشف عن المعنى الخفي للنّص أو الجانب اللامنطوق منه.

وجد بول ريكور في كتابات "أبطال الشك" عمقا فلسفيا، لأنّهم انتصروا إلى حد ما في إحداث رجّة كبيرة في أنا Ego الفيلسوف المعاصر. يباشر النّص الفلسفي المعاصر مساءلة القضايا من خلال حضور هذه المصادر الثلاثة كمنطلق أساسي وضروري، حيث لم تقتصر نصوصهم على تقويض الفلسفات وتبيان حدودها ومآخذها فقط، إنّما امتدّت إلى الرّفص المطلق لأساس الفلسفة الحديثة وهو: الوعي. فإن قدّمنا مفهوم آخر لفلسفات الحادثة يمكن القول بأنّها فلسفات الوعي، حيث جعلت منه الحقل والأصل وأساس كل معنى.¹

تأسّست فلسفة الوعي على منطق الهوية -ثنائي القيمة- ما جعلت البحث قائما على المطابقة والتوافق، الأمر الذي أدى إلى إفتراض عوامل ميتافيزيقية متوافقة مع أحكام العقل، ومن ثمة إنتاج لغة موافقة لهما معا. توصّلت المطابقة إلى الدّفاع عن مطلقية الحقيقة، غير أنّها تقتنّت إلى كثرة من الحقائق وأصبحت الهوية هويّات متعدّدة مع نيتشه وماركس وفريد لأنهم غيّروا تقنيات الفهم ونقلوه من الجدل إلى التأويل ضمن فلسفة اللّغة وليس فلسفة المعرفة.²

أمّا اقتناص المعنى من داخل اللّغة يطرح مساءلة خطيرة بين علاقة الكلمات بالأشياء من جهة، وعلاقتها بالمدلولات من جهة أخرى. وعليه، هل فعلا اللغة بوصفها رموز أبدعها

1- فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح : أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، ط1، منشورات الإختلاف ومنشورات

الضفاف، الجزائر - بيروت، 2013، ص 162.

2- المرجع نفسه، ص 167.

الإنسان تعكس حقيقة الأشياء وطبيعتها؟ وهل توجد إمكانية لمطابقة الرمز للمعنى ؟ أو بالأحرى هل اللغة تنتج المعاني أم هذه الأخيرة تنتجها؟

جلعت هذه الإشكاليات من التأويل أفقا لقلب تراتبية الحقائق، والتفكير في القضايا الأنطولوجية والميتافيزيقية من منطلق لغوي بحت. إن ارتباك المعنى وتشوشه يأتي بعد الإيمان أن اللغة ليس في مقدورها أن تقول ما تريد قوله فعلا، بحيث الدلالة التي نريد قولها تجسد المعنى الظاهر على نحو مباشر، وقد لا يكون سوى معنى بسيط وسطي يخفي وراءه المعنى العميق والمعنى الكامن.¹

إذن، التحوّل الذي يمكن تسجيله من رأس المال ومولد التراجيديا، وتأويل الأحلام تفكيك مركزية الوعي بوضع التأويل طريقا لقراءة التراث الفلسفي برمّة وإظهار المتلبّس فيه، فالتفتيت الذي قام به ماركس للوعي الذات ونيته للميتافيزيقا ، وفرويد في السيكلوجيا قاد إلى الإنفتاح على المختلف والمغاير وإعادته إلى ساحة التفكير، فلم يعد هناك مجال للتناقض والتضاد لأنّ كل الظواهر تمتزج وتصير، تقترب وتتباعّد ، تنفعل وتتفاعل. كما لم يصبح هناك مكانا للمركز الواحد طالما للظواهر قيمة لا تقل عن الباطن وللهامش سلطة كذلك على المركز.²

لا تهدف فلسفة التجزؤ والتشظّي إلى الإعتداء على الوعي ومقولاته، بل تنحو إلى تكريس مبدأ المغايرة بإنتاج مواقف منشطرة تعزّز ثقافة الإعتراف بالمضاد والمعاكس، وهو ما لم يكن مرغوبا فيه مع فلسفة النسق التي توظف فقط ما يخدمه نسقيتها وغايتها، وفي المقابل تتعامل مع كل ما يتعارض مع تصوّراتها المنسّقة على أنّها وهم وخرافة. لقد اتضح أن الأنساق الفكرية

1- Michel Foucault, **Nietzsche, Freud, Marx** , colloque de Royaumont, édition minuit, Paris, 1967, p 200.

2- فتحي المسكيني، المرجع السابق، ص 167.

الكبرى اهتمت بالجانب الصوري للفلسفة وتعاملت مع القضايا من السطح لا العمق، ما أدى إلى خلق إنسان دوغمائي عدواني إلغائي لا يحترم المختلف ولا يعترف بالمغاير.

أ. الوعي الاجتماعي عند كارل ماركس:

يمثل الديالكتيك التاريخي الهيجلي إلى جانب مادّية فيورباخ (Feuerbach 1804-1872) مرجعاً أساسياً لثورة ماركس الفلسفية، فالأول منحه المنهج المثالي لتتبع صيرورة الوعي عبر التاريخ، أمّا الثاني في إعادة توحيد المحسوس والمدرّك. أشار فريدريك إنجلز (Engels 1820-1895) في عمله: "لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" إلى دور الذي لعبه فيورباخ في هدم النسق الهيجلي الذي كان بمثابة الدرب الذي قصده ماركس في الفهم المادي للتاريخ، وكأنّه الوسط الحاسم للعبور من المثالية التاريخية إلى المادّية التاريخية.¹

كان مفهوم الاغتراب alienation قطب الرحى في أعمال هيجل ثم أعاد صياغته فيورباخ بما يتناسب وأفكاره المادّية، ليكتشف تحت هذا المفهوم اغترابات كثيرة: الاغتراب السّياسي والفلسفي والإقتصادي.² فضّل ماركس طروحات هيجل في هذه المسألة أكثر من فيورباخ، إذ نقد النزعة الإنسانيّة، كتب ماركس حول ذلك سنة 1845 عمله "أطروحات حول فيورباخ" واتّهمه بتوحيد المحسوس والفكرة التي جعلت الجدل معطّلاً والذّات منغلقة على ذاتها متسترة وراء مادّيّتها، وقاطع تلك التّصورات الموهلة في التجريد في كتابه "الإيديولوجية الألمانية" سنة 1846.³

1- فيصل عباس، مابعد هيجل، المرجع السابق ، ص 127.

2- المرجع نفسه، ص 128.

3- المرجع نفسه، ص 170.

يظهر الطرح الفيورباخي في نظر ماركس عقيماً وفارغاً من الفاعلية، لأنّ المادّة تتوحد مع الفكر في لحظة النشاط الإنساني الذي يصل التنظير بالتمرس والنقد بالممارسة (praxis)، ومادامت مادية فيورباخ خارج إطار الزمن فإنّ الجدل الفيورباخي يبقى في هامش التاريخ الحقيقي للبشر.¹ لم يقدم فيورباخ شيئاً جديداً للفلسفة سوى الهدم السلبي للدين المسيحي والفلسفة الحديثة بشكل سطحي ولا زال الإنسان متقوقعا حول ذاته بسبب التأمل، لهذا يرى ماركس أنّ الجدل المادي يضفي على الإنسان طابعاً اجتماعياً، ويحدّد ماهيته من خلال نشاط الإنسان في علاقاته الاجتماعية التاريخية.

زعزعت آراء ماركس الثورية أركان الفلسفة التأملية، وضربت بعمق الإيديولوجيات المتنوّرة تحت غطاء الحرية، حيث كانت ثورة عنيفة وشاملة أماطت لثام المجتمع البرجوازي ومعتقداته وكشفت زيف أسسه ووهن مبادئه التي تضرب بجذورها إلى عصر التنوير. كما أنّها نجحت في تقصي مآخذ التيارات الثلاثة السائدة في أوروبا: الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الاقتصاد السياسي الإنجليزي، الاشتراكية الفرنسية الطوباوية.

لا يمكنُ التعامل مع فلسفة ماركس على أنّها ثورة في المجال السياسي والاقتصادي فحسب، إنّما هي تمرّد فلسفي كذلك، ازدادت قوّتها بعد تمكّنها من إكتشاف العوامل الخارجية المؤلّفة للوعي الدّخلي. انحرف ماركس عن الطّريق الذي سلكه الفلاسفة، فأحدث انقلاباً كلياً لمسألة الوعي، ولم يغدو الوعي مجرد تفكير في الماورائيات إنّما تتبّع مسار الوعي من خلال الأحداث الاجتماعية والإنتاجية التي قامت بتكوينه.

1- فيصل عباس، مابعد هيغل، المرجع السابق، ص 129.

ارتمت الماركسية في أحضان العلاقات الاجتماعية بعيدا عن يوتوبية فلسفات الوعي ومبدأ الذاتية، وعداء اللاهوتية لعالم الأرض والحياة. يجد لويس ألتوسير (Althusser 1918-1990) في ماركس مؤسس التاريخ الحقيقي لأنه لم يرد فقط تفسير العالم بل ابتغى تغييره.¹

مصير الإنسان في ظل الرأسمالية والمجتمع الطبقي-التناحري أفرز مفاهيم "التشيؤ" chosification، "الإغتراب"، "الشخصنة" Individualisation، إلا أنها مفاهيم لا تعود في أصلها إلى الرأسمالية بل إلى الإيديولوجيا المفلسة بالفردانية المفرطة والمثاليات المتعالية التي وضعت الوعي صانعا للمادة ومشكلا لها.

تمثلت الفلسفة الحديثة الواقع كما يبدو لها من منظور مثالي لا كما هو في الواقع، يقول ماركس: (ليس الوعي الذي يحدّد ويعيّن الشّروط المادّية لوجودنا، إنّما بالعكس من ذلك، الشّروط المادّية وكيّنونتنا الاجتماعية تتحدّدان وعينا).² . لقد أضفى على الإنسان دلالة جديدة من خلال طبيعته التّب تحوّلت وتشكّلت عبر التّاريخ، وليس كما مفهّمه الفلاسفة بناء على طبيعته العاقلة أو الاجتماعية أو الأخلاقية.

لم يعد الإنسان في كتابات ماركس الشاب -لاسيما في المخطوطات الفلسفية والاقتصادية 1844، تلك الكينونة العاقلة التي ترى الأشياء بنظرة دونية مفارقة للتحوّلات التاريخية، إنّما الحاجات المادية والسيكولوجية والاجتماعية هي من تصنع ماهية الإنسان، فلهذا لا يمكن أن نضع مفهوما للإنسان دون معرفة البراديغم الاجتماعي الذي صنعه في حقبة تاريخية معيّنة. لأن الإنسانية فاعلية ونشاط دائم يتغيّر في مجرى التّاريخ، إنّّه في صراع مستمر مع الأشياء

1- لويس ألتوسير، دراسات لا إنسانية، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1981، ص 126.

2- Karl Marx, **contribution à la critique de l'économie politique**, traduit par Maurice Husson et Gilbert Badia, édition sociales, Paris, 1972, p 10.

لكي يرتقي بنفسه وينتصر عليها ، والتّاريخ من جهته هو العملية التي تتحقّق منها كينونة الإنسان عن طريق العمل.¹

يجعل ماركس من العمل جوهر الإنسان، أو عن طريقه يُؤشّر له للدّخول إلى عالم الإنسانية، أي ليكون كائنًا إجتماعيًا قادرًا على خلق ذاته والاندماج مع غيره، ولهذا الإغتراب عند ماركس هو ذلك التّمايز بين الوجود والجوهر، أو عندما يتميّز وجود الإنسان المغترب عن جوهره، ولن يحصل الإنعتاق إلا عن طريق التّفرد في صلته مع الإنتاج من جهة وعلاقته مع الإنسان والطبيعة من جهة أخرى.²

وضع ماركس مبادئ الفلسفة الحقيقية القائمة على الجدلية المادية وتخلّى عن التقليد الفلسفي المرتمي في دقّات العقل والتأمّل، لتصبح الفلسفة استراتيجية للممارسة وليست عقيدة للخضوع، وبهذا الفهم ينقل ماركس الخطاب الفلسفة من طروحاته التجريدية التي لا تحمل أي غاية ملموسة للإنسان إلى الطرح السوسيوي-إقتصادي ليكون فيه الإنسان فاعلاً وخالقاً لذاته وللمادّة، من صلب هذا التّأويل الماركسي تتجاوز الفلسفة نفسها كحكمة بالمعنى التقليدي، وتتحوّل إلى أساس نظري نضالي يحرّر طبقة الكادحين من التعسّف الذي تمارس الرأسمالية عليهم.³

إنّ مبادئ النظام الاقتصاد السياسي الرأسمالي فكّك العلاقات الاجتماعية، واستلهم مبادئه من فلسفات الأنوار والثورات الإنجليزية والفرنسية، فعن طريق الحرّية والأنانية والعقلانية يكفل الإنسان التقدّم والرفاه كما يسيطر على الطبيعة، غير أنّ ماركس كشف في عمل رأس المال

1- إيريك فروم، مفهوم الإنسان عند كارل ماركس، ترجمة محمد السيّد رصاص، ط1، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998، ص 45.

2- المرجع نفسه، ص 54.

3 - فيصل عباس ، ما بعد هيغل، المرجع السابق، ص 206.

والمخطوطات عن تناقضات الرأسمالية، كونه أداة سلبت من الإنسان ماهيته وأبعدته عن ذاته، كما أضحى التناحر الطبقي والاستعباد السمة الغالبة في المجتمع الغربي ، لهذا جعل ماركس من الإنسان رأس المال ومن العلاقات الاجتماعية القائمة على المساواة الإستثمار الحقيقي، وبالعمل يخترق الإنسان الوجود وتتجلى ماهيته الأصيلة.¹

ب. الميثولوجيا والتحليل النفسي عند سيغموند فرويد:

لقد كان البحث عن طبيعة النفس من بين الإهتمامات المكثفة في البحث الفلسفي، ولعلّها الأبرز على الإطلاق، حيث لم يقتصر البحث حول ماهيتها وطبيعتها، بل إمتد إلى الكيفية التي يمكن معرفتها، حيث أقام الفلاسفة من أفلاطون إلى ابن سينا وصولاً إلى ديكارت وما بعده تلك الثنائية الكلاسيكية بين النفس والجسم، لتكون النفس مختلفة عن الجسم كونها غير قابلة للقسم والإمتداد كما لا تشغل حيزاً، ولما كانت النفس جوهرًا فإنّها لا تدرك إلا بشكل فوري بواسطة الحدس، لهذا أقرّ ديكارت في التأمل الثاني أن معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم لأنّها في جوهرها الوعي أما الجسم مركّب لا يمكن أن يعرف إلا بأفكار حوله.²

في أواخر أعماله: " مدخل إلى التحليل النفسي " 1917 أراد فرويد أن يشرح الخطوط الكبرى لمشروعه العلمي، حيث يرى أنّ المطابقة بين النفس والوعي تعرّضت إلى التقويض بفضل الفهم العلمي المعاصر للنفس وقدرته على اختراق الأحوال الكامنة وراء الوعي، وقدّم

1- فيصل عباس، مابعد هيغل، المرجع السابق، ص 215.

2- روني ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة : عثمان أمين ومراجعة مصطفى لبيب ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 108.

رؤية ميتاسيكولوجية في غاية الأهمية حول ميكانيزم النفس التي أعادت بناء تصوّر جديد للعقل.¹

يؤكد التحليل النفسي الفرويدي أنّ نرجسية الإنسان أصابها ثلاثة انكسارات عبر التاريخ: الإنكسار الأول كان من منطقة فلكية ببرهنة كونبرنيكوس عن لا مركزية الأرض، واعتبر الأرض مجرد كوكب يسبح في فضاء شاسع وتابع فقط للمجموعة الشمسية ، أمّا الثاني من موقع بيولوجي بإثبات داروين أنّ الإنسان ما هو إلا حلقة من حلقات التطور التي عرفتها الكائنات الحيّة، والأخير من موضع سيكولوجي، وهي الإهانة التي وجّها التحليل النفسي لكبرياء الإنسان الذي لم يعد ذلك الكائن الواعي، لأنّ الوعي لا يحتل إلا مساحة ضيقة أمام اللاوعي في الجهاز النفسي.²

أعظم ما قدّمه فرويد للفلسفة ليس في البحث السيكولوجي أو منهج التحليل الفلسفي فقط، بل في عرض رؤية ميتا-سيكولوجية، غيّرت من وجهة المسار الميتافيزيقي في القرن التاسع عشر، ليقوم بثورة لا تقل درجة عن الثورة الكوبرنيكية في مجال التّأويل التي أعادت للجسد وغرائزه إلى مكانته الأولى، والتي بحثت فيهما فلسفات مابعد الحداثة بغرض فهم القضايا المنسية في تاريخ الفلسفة.

عقد التحليل النفسي مصالحة تاريخية مع اللامعقول من جهة سيكولوجية، ضاربا عرض الحائط الكوجيتو الديكارتّي القائم على المطابقة بين النفس والوعي، فحريات فرويد في المجال النفسي وضحت له الدور الذي يلعبه اللاوعي في التأثير على السلوكيات المتبدّية، وهو الدور

1- سيغموند فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، ط3، دار الطليعة ، بيروت ، 1995، ص 16.

2- أنظر : محمد مستقيم، هيرمونطيقا الباطن - الحلم وتأويله عند فرويد، ط1، دار النايا للدراسات والتوزيع، دمشق، 2012، ص 17.

الذي تأتي من داخل التفسير الطبوغرافي لبنية العقل التي وضحها فرويد في القسم الخاص بالجهاز النفسي من عمله مدخل إلى التحليل النفسي. تتكوّن النفس البشرية من منظور فرويد من حالات الوعي وأحوال لاوعية، تحركها ثلاثة مناطق أساسية: الأنا الأعلى، الأنا، الهو، واقتفى بذلك الدوافع الخفية التي تتحكم في النفس وهي: "الإيروس و"الثاناتوس"، أو غريزة الحياة وغريزة الموت.¹

انطلق فرويد من فكرة فحواها جوهر الإنسان يتكوّن من منطقة "الهو" ID وهي المرحلة الما قبل شعورية والتي تتشكّل في مرحلة ما قبل الولادة "اللحظة الجنينية"، إنها مستودع الغرائز والنزوات الطائشة والدافعة نحو الحياة، ولها علاقة مع المثبرات الداخلية للجهاز العضوي، فهي ذات أصل فيزيولوجي وطاقة فيزيوسيكولوجية.²

فالتجارب السريرية أثبتت عمق اللاوعي الموصوف بالديناميكية والفاعلية لأنه مضمونه "الطاقة الغريزية"، ونظرا لإصطدام الغرائز مع الإلزمات الأخلاقية والتعاليم الفوقية -super ego، فإنّها تكبت ولا تفصح عن نفسها إلا عن طريق التحليل النفسي. ولما كانت هذه الأطروحة تتضمن محتوى لامعقولا شأنها شأن المقدس وظّف فرويد في حوار مع اللاوعي تأويل الأحلام والأساطير الإغريقية على رأسها أسطورة أوديب وما انجرّ عن خطيئته.

يحلّل فرويد أسطورة أوديب من زاوية سيكولوجية عميقة في "تفسير الأحلام"، ويسقط من خلالها ذلك الصراع بين الدافع الجنسي والسلطة الأخلاقية كما جاء في قصة أوديب التراجيدية على النفوس البشرية جميعا، أو بين المعركة الشرسة بين القدر والإرادة. لقد صوّرت مسرحية "أوديب ملكا" شخصيتها الرئيسية كسبب للعنة التي حلت على الجماعة البشرية، وهو

1- سيغموند فرويد، المرجع السابق، ص 18.

2- أنظر: محمد مستقيم، المرجع السابق، ص 19.

المشهد الذي رمز إلى الهوى والشهوة وإرادة التمكن أنها علة الشرور، لتكون الغريزة نوع من الشقاء والعبثية التي تريد أن تتخلص من سلطة القدر والمصير المحتوم¹.

غير أنّ تحليل الرمز الأسطوري في هذه القصة يستتق المعنى بشكل أعمق بكثير من القراءة السطحية لأحداث القصة، فإذا كان ظاهر الرواية يصور أوديب أنه فشل في التغلب على قدره المحدد سلفاً، فإنّ التأويل السيكولوجي يثبت أنّ أوديب نجح في الوصول إلى تحقيق رغباته الماتعة. إنّ المعنى الخفي في هذه الأسطورة لا يتعلّق بأوديب بوصفه ضحية الحتميات الخارجية، بل في كونه الجاني وهو ما يحجب البعد الكامن من وراء الحدث الأوديبى، فالجاني يعد صانع الأسطورة ومؤسس أحداثها المختلفة التي تسير نحو امتلاك الرغبات المكبوتة، ليجد أي شخص العقدة الأوديبية داخل نفسه بوصفها حوار بين ما أريد وما هو مراد لي².

ما الذي نقوله أسطورة أوديب إذن؟ إنّ التأويل السيكولوجي لهذه الأسطورة لا يكشف عن القصة البطولية لأوديب، إنّما المعنى الكامن الذي يحمل الرمز الأوديبى داخل الأديان والأخلاق والإنسان، فالنزوع إلى الرغبات الطائشة في مرحلة الطفولة يقابلها كبت في مرحلة البلوغ للتخفيف من وطأتها عن طريق القيم الأخلاقية والإمتثال للأعراف الاجتماعية، غير أنّ العقدة الأوديبية تبقى قائماً داخل اللاوعي، مادامت لم تصل إلى لحظة الإشباع. لهذا تؤدّي الأسطورة حسب فرويد وظيفتها من خلال دلالتها في إشباع تلك الرغبات بطريقة رمزية من مجريات القصة.

1- فيصل عباس، نيتشه، المرجع السابق، ص 412.

2- روبرت ايه سيجل، الأسطورة، ترجمة سعد طنطاوي ومراجعة إيمان عبد الغني نجم، مؤسسة الهمداني، القاهرة، 2018، ص 103.

جعل التحليل النفسي من أسطورة أوديب أفقا لإعادة تحليل أساطير أخرى من طرف تلميذه كارل يونغ **Carl Gustav Jung (1875-1961)**، إذ يرى أنّ أساطير الأبطال تمثل "النّصف الأوّل من الحياة" وهو يشير في ذلك إلى مرحلة الطفولة والمراهقة، أو النظر إلى الإنسان كشخصية مستقلة عن إملاءات العالم الخارجي ، وهو ما نلاحظه كذلك مع كارل أبراهام **Karl Abraham (1877-1925)** بين أسطر كتابه " الأحلام والأساطير " 1909 الذي قدّم تحليلًا سيكولوجيًا للرمز الأسطوري ورموز الأحلام وإسقاطها على الرّغبات، وكذلك أتو رانك **Otto Rank (1834-1934)** الذي أوّل الأساطير في كتابه: " أسطورة ميلاد البطل " وفتّش عن الدلالات النفسية في شخصيات أبطال الأساطير من فئة الذّكور.¹

إنّ السّير وراء فرويد في تحليل الأساطير والأحلام ، مردّه إسهام فرويد في وضعه أفقا للتأويل الذي افتتح مجالاً لفهم دلالات الرّغبة. فالأحلام بوصفها نصوص فإنها تحمل لا محالة دلالة ومعنى، لكن يبقى المعنى مقنّعا لا يمكن القبض عليه إلّا بالتعامل معه كإستعارات، وهو ما جعل جاك لاكان من خلال التحليل النفسي يبيّن أن كل أشكال اللاوعي تحمل بعدا رمزيًا يحمل دلالة. إذ يرجع الفضل للتحليل النفسي بوصفه: (اكتشاف مجل تأثير فعل علاقات الإنسان بالنّظام الرمزي، وصعود دلالات حتّى أكثر المستويات جذرية في ترميز الكائن).²

يحقّق الحلم وظيفتين أساسيتين على الأقل هما : أوّلا " حراسة النّوم " أشبه بالوصف الذي قّمه شيللر " رفع الحراسة على أبواب العقل " ، وثانيًا "تحقيق رغبة لامعقولة"، وهو ما خلص إليه فرويد في تحليله لحلم " حقنة إرما " سنة 1895 والذي ناقشه في الفصل الثّاني من عمله الموسوم " تفسير الأحلام"، ويسمّي فرويد الحلم الذي يُروى كما هو " المضمون

1- روبرت ايه سيجل، المرجع السّابق، ص 104.

2 – Jacques Lacan, **écrits** , tome 2, édition Seuil, paris 1966, p 154.

الظاهر"، "العقل الباطن" الأفكار الخفية والمقنعة وهو نتيجة لرغبة مكبوتة، التي تظهر إلا عن طريق التحليل النفسي.¹

لقد كانت طبيعة الحلم على مرّ التاريخ مبهمة، وغير مفهومه ولهذا لم يتوانى العقل على تصنيفها مع الأساطير، كأنها لا تقول شيئاً ولا تؤسس لرؤية واضحة، إلا أن الأبحاث الإكلينيكية التي قام بها فرويد أعطت للحلم دلالاته على ضوء المكبوتات اللاشعورية، حيث يسلّم في عمله تفسير الأحلام بـ "أنّ" الحلم تحقيق رغبة² وهو ما يجعله يحمل معنى سيكولوجي يقول في هذا الشأن: (نقبل التسليم بأنّ لكل حلم معناه وقيّمته النفسية، ولكن من الواجب مع ذلك أن نترك مكاناً لإمكان تفاوت هذا المعنى بتفاوت الأحلام).³

فقيمة الحلم تكمن في إظهار المختفي في البقطة، فإذا كان الوعي في اتصال مع الذات ومع العالم الخارجي، فإنّ اللاوعي لا يتجلى في المساحة التي تكون فيها النفس في اتصال مع عالمها، إنّما داخل النوم أين يتمّ الحلم النشاط النفسي الذي كان في حالة يقظة، أو تتفرّغ المكبوتات على شكل أحلام، ليكون بذلك الحلم المجال الحيوي للنشاطات اللاشعورية.⁴

لم ينل الحلم حظّه من الدراسة إلا بشكل سطحي في السابق عن طريق محاولة فهمه ظاهره ومضمونه بطريقة عقلانية، وكأنّ الحلم انعكاس لمعطيات واقعية، إلا أنّ فرويد خصّص الفصل الثاني من كتابه تفسير الأحلام لتبيان المنهج الملائم لفهم الأحلام نظراً للامعقوليتها يقول فرويد: (فالغرض الذي أضعه نصب عيني هو أن أبين أن الأحلام تقبل التفسير...فإن

1- فيصل عباس، نيتشه، مرجع سابق، ص 415.

2- أنظر: سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان ومراجعة مصطفى زيور، ط08، دار المعارف، القاهرة، 1994، ص149.

3- المرجع نفسه، ص149.

4- المرجع نفسه، ص 150.

تفسّر حلما معناه تحدّد له "معنى ما"، أي تستبدل به شيئا آخر ينتظم في سلك أفعالنا النفسية كحلقة لها من القيمة والشأن مثلما لغيرها).¹

تضمّن الحلم استعارات رمزية تحتاج إلى التفسير ولا يخالف فيها الرمز الفني الذي يبقى دائما بحاجة إلى تفسير لاستنتاج مكنوناته القابعة وراء المظهر، غير أنّ الرمز في هذه النطاق لا يدلّ عن وجود شيء من خلاله يعرف شيئا آخر، وهو التفسير الرمزي الذي اعتمده القدامى مثل "أرتيميدوروس الأفسوسي" ويطلق عليه فرويد "منهج الشفرة" الذي تشبه الكتابة السرية الذي يقوم بتشفير العلامات وفهم علامة من علامة أخرى الذي على الرغم من مكانته إلا أنه يبقى حبيس كتب تفسيرات الأحلام الشعبية. غير أنّ التفسير الرمزي يؤول إلى الجمع بين شظايا الأحلام كلّها، ويربط بين دلالات الأحلام المفككة واللامعقولة.²

يشترط الحلم التأويل، وذلك بالانتقال من الظاهر إلى الباطن، ومن السطحي إلى العمق، ولن يكون النص نفسه -حسب بول ريكور (Paul Ricœur) (1913-2005) - موضوعا للتأويل إنّما الحلم كما يرويّه صاحبه على ضوء تجاربه الحياتية وذاكراته الماضية، لينتج المحلّ نصّا آخر على الضوء النص المروي، لهذا يعتبر الرمز اللغوي الوسيلة المناسبة لمعرفة رمزية الحلم من جهة، وتقنية تكشف الأشياء التي لم يتم الإفصاح عنها أثناء التحليل النفسي وهو ما تفتنّ إليه لاكان عندما أثبت أنّ اللاشعور في حدّ ذاته بنية لغوية.³

1- سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، المرجع السابق، ص 126.

2- المرجع نفسه، ص 127.

3- أنظر: محمد مستقيم، المرجع السابق، ص ص 46-47.

وفي نهاية المبحث الثاني، نصل إلى القول أنّ القرن التاسع عشر يعتبر أبرز حقبة زمنية تعرّض فيها اللوغس الفلسفي والعلمي إلى التقويض ، فبعدما كان مشروع الحداثة مشروعاً يؤمن نفسه داخل فعل "العقلنة" ، فإنّ معظم الأزمات التي انجرت سببها الأخذ بالعقل وحده، لقد كانت نتائجه كارثية بالنظر لإنسانية الإنسان المتعطّشة للحياة، ولهذا لم يكن ظهور التيارات اللاعقلانية عند حدود نهاية القرن الثامن عشر مثل ما هو الحال عليه في الحركة الرومانسية أو الأنثربولوجية الفلسفية لدى فيورباخ، أو الجدلية الماديّة لماركس، سوى محاولة لترميم جروج الإنسان الحديث الذي استسلم للعقل التقني، وتعبيراً عن البؤس الذي تتخبّط فيه حياة الإنسان الغربي بعد انجراف كل شيء وراء الإنبهار بالمنجر التقني والإقتصادي الرهيب والمتسارع.

المبحث الثالث: اللامعقول في الخطاب الإستمولوجي المعاصر.

أدى التطور التقني والتجربي مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر إلى بلوغ التطور ذروته، وهو المشهد الذي وجد نفسه مع هيغل عندما أعلن عن اكتمال الميتافيزيقا. إنّ بلوغ الوعي درجة من التقدّم -الذي لم تعرفه الذات الغربية في تاريخها- ساهم في اختلاق نوع من الترف الفكري والرفاه الحضاري، وهو المسعى الذي ابتغته الإيديولوجيا الليبرالية والفلسفات التنويرية في مرحلة الحداثة.

إنّ الأزمة التي تسببت فيها العلوم الأوروبية وعلى رأسها التيه في عالم الأشياء، دفعت الخطاب الفلسفي المعاصر إلى ترتيب المعادلة بين القيم والوجود، الجسد والروح، الطبيعة والإنسان، المعقولة واللامعقولة، من أجل إنقاذ الإنسان من الغرق السيكلوجي، والقلق الأنطولوجي، ولهذا تعتبر المنظومة الفكرية المعاصرة تحوّلًا كبيرًا في تاريخ الفلسفة كونها نزوعًا نحو اللامعقول، فكيف تمّ تقويض أسس العلم الحديث ومبادئه؟ وهل يمكن الحديث عن الميثولوجيا داخل الخطاب الوضعي المعاصر؟

1. النسبية وأزمة اليقين العلمي المعاصر :

إنّ المنعرج الذي عرفته الفلسفة في تخليّها عن مبادئ المنطق التي كانت وراء بزوغ العقل النسقي الدوغمائي، أيقظ العقل العلمي للقيام بثورة علمية لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيكية، وهي الثورة التي تولدت من دخل أزمة حقائق العلوم الأوربية الكلاسيكية ومبادئها، فالإستمولوجيا المعاصرة رفضت منطق واحدية المنهج ومطلقية النتائج كما اعتقدت بها العلوم في مرحلة الحداثة، وانتهت الثورة العلمية في نهاية المطاف إلى الإيمان بالنسبية واللايقين، والأخذ بتعدد المناهج، بل أصبحت اليوم تبرّر نفسها بأدولات لامعقولة.

لم يتوقف الأمر عند عتبة الفلسفة والعلم التجريبي في هاجسهما نحو اليقين المطلق، إنّما إمتد إلى العلوم الإنسانية بعد انفصالها عن الفلسفة، فالدراسات السيكولوجية والاجتماعية والإنشربولوجية ابتغت بلوغ الموضوعية في صورتها الفيزيائية والكيميائية، غير أنّ خصوصية الظاهرة الإنسانية لم تؤهلها بعد إلى عرض نظرياتها بطريقة منهجية محكمة، ما أوقعها هي الأخرى إلى الإستئناس بالأسطورة واللامعقول من أجل تبرير شرعية أبحاثها.

أ. أزمة المنهج التجريبي:

لم يصمد العلم التجريبي أمام التقويض الذي تعرّض له في المرحلة المعاصرة، حيث تمّ رفضه حقائقه لاسيما في زعمه بالوصول إلى الحقيقة المطلقة التي لا يعترّيبها التغير. جاء القول بالمطلقية كنتيجة للتسليم بمبدأ ثبات الظواهر وميكانيكيّتها. كما ارتكز العلم الحديث في بحثه للطبيعة على مبادئ عقلانية كالتكسيم، المطلقية، الحتمية، إطراد الظواهر، مبدأ بقاء المادة، ثبات الكتلة، مبدأ الأثير.

وقع إسحاق نيوتن **Isaac Newton (1643-1727)** في الوثوقية مثلما اعتقد بها العقل الميتافيزيقي المحدث، بطريقة لم تتباعد كثيرا عن نسقية الفلسفة في تلك المرحلة، لقد سيطرت نظريات نيوتن في الفيزياء الميكانيكية على العقول وانغلقت كل منافذ البحث والنقد وبالتالي الرضوخ لصدق قوانين الفيزياء النيوتونية. نيوتن نفسه الذي رفض الوثوقية الميتافيزيقية كما وضعها ديكارت، استبدلها بوثوقية أخرى داخل الحقل العلمي، فإن كانت دوغمائية ديكارت كامنة في نسقيتها ومنهجها، فإن دوغمائية نيوتن كامنة في نتائجها.¹

1- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية للدراسات، بيروت، 2002، ص 290.

لا يمكن الوقوف على أزمة العلوم الإختبارية، إلا بالإحاطة بالأسباب التي كانت وراء الأزمة و القطيعة الإستمولوجية مع الفيزياء الكلاسيكية من جهة، وأسباب النزوع إلى النسبية والتعددية المنهجية من جهة أخرى.

راهنـت الفـزياء الميكانيكية -في العصر الحديث- على الإستقراء العلمي والمبادئ - الحتمية، السببية، إطراد الظواهر- التي تحرّكه لإستخلاص القواعد العامة. فالحقيقة الكلية والمطلقة في مضمار العلم لا تتم إلا من خلال تفسير جميع الظواهر الطبيعية تفسير إختباريّا، ولمّا كان الأمر متعذراً أقام العلم التجريبي نتائجه على مبدأ التعميم الذي هو خلاصة للعملية الإستقرائية باعتبارها انتقالاً من أحكام خاصة إلى حكم شامل وعام. لا ينتج القانون الكلّي إلاّ عن طريق تعميم الحقائق المفردة، فالتعميم العلمي يقتضي الإنطلاق من مبادئ تتوافق مع الواقع وتنطبق معه.¹

يستلزم بناء المبادئ العامة استخدام اللّغة - الألفاظ أو الرّياضيات-، مع الإعتماد على القواعد اللّغوية لربط "الواقعي مع النّظري"، فمهمّة العالم تفرض استخراج من المجال الحسّي المبادئ العامّة التي تحتوي على رموز متصلة فيما بينها اتصالاً منطقيّاً، فالعلم يبدع مادّة لغوية على أساس مادّة المشاهدة الواقعية.²

ما يستدعي النّظر الأساس الذي تمّ من خلاله ربط الأفكار والأشياء في صياغة المبادئ العلمية، حيث أبرز الباحث البريطاني فريد هويل Fred Hoyle (1915-2001) وجود نوع من التناقض بينهما أو التعارض بين المنطلقات العقلية والحقائق التجريبية. حيث لا يوجد

1- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 257.

2- فيليب فرانك، فلسفة العلم، ترجمة د. علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1983، ص367.

ترابط منطقي بدون أفكار، ولا يمكن أن تُدرك الحقيقة بدون وقائع. و انتهى هويل في الأخير إلى التمييز بين الإستنتاج الذي ينطلق من نصوص تزودنا به أفكارنا، ويشعر الإستقراء من موضع المشاهدة الحسية للمعطيات الخارجية، وهو ما يطرح نوعاً من التناقض بين النظرية والواقع.¹

ب. أزمة الإستقراء:

من خلال مشكلة العلاقة المطروحة بين المشاهدة الحسية التي تنتهي إلى مبادئ عامة مصاغة لغوياً، نجد أزمة الإستقراء تنبثق من تتابع مراحلها التي يمكن وضعها في أربعة دوائر أساسية: دائرة الإحساسات والوقائع، ثم دائرة الأفكار والنظريات، وأخيراً دائرة التعميم وصياغة المبادئ العامة.

ومن أجل ذلك، التعميم الناتج عن الإستقراء Induction ومختلف المبادئ العقلية التي تعد ضماناً لمطابقة الفكرة مع الواقع، إرادة لإضفاء نوع من الإنتظام للعالم وتبرير الآلية والميكانيكية، وهي أشبه بمكانيزم لا يفهم إلا من خلال ترتيب لظواهر مشتتة، حيث يقرّ توماس جيلوفيتش Thomas Gilovich (1954) في مقاله "كيف نعرف شيئاً من لاشيء؟" أنه ألفنا بعفوية أن نضع انسجاماً بين ظواهر لا منسجمة، وينجم عن هذا الميل إلى التنظيم مقارنة الوقائع لا كاحتمالات وإنما كحقيقة مطلقة.²

يبدو أنّ التشظي والعشوائية مضاداً لليقين، ما يدفع العقل إلى تثبيت الإدراكات الخاطئة بنظريات السببية، وإتمام النقص بالتعميم، لهذا احتل الإستقراء مساحة كبيرة من فلسفة كارل

1- فليب فرانك، المرجع السابق، ص 368.

2- عادل مصطفى، الحنين إلى الخرافة - فصول في العلم الزائف، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص 80.

بوبر، كما حضر في معظم كتابات الوضعية المنطقية الذي أضحى أحد أوثان العلم، التي يجب تقويضه، والإعتراض على دوغمائيته.¹

يواصل كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) دحض الإستقراء كأسلوب منهجي يعول عليه العلماء، وهو يحاول في ذلك إلى التخلص منها كلياً. دار النقد البوبري للإستقراء من الناحيتين السيكلوجية والمنطقية، فالأولى تتعلق بالتكرار وأثره السيكلوجي من خلال قبول الحكم الشائع على تطابق الحالات جميعاً على الحالات المختبرة، والثانية تبرير الإنتقال من الجزء إلى الكل انتقالاً مطلقاً.²

ولما كان الإستدلال الإستقرائي في أساسه مبني على قاعدة الحس المشترك أو الخبرة الحسية بوصفها الدعامة الأساسية لكل معرفة إنسانية كما تقدّم في الفلسفات التجريبية الإنجليزية، فإنه تنشأ مجموعة من الإعتقادات الخاطئة عن إطار الظواهر وتكرارها دورياً، وهو ما دفع إلى التوهم بمشروعية هذا الإعتقاد العامي. فمعاودة رجوع الظاهرة في الحاضر بشكل مستمر مع قبول المعتقد الإبتيمي القائل بإمكان حدوثها في المستقبل، حسم الجدل لصالح الثبات على نحو خطّي وهو ما يرد الطرح البارمنيدي القائل بالثبات والوحدة.

حتى الممارسة النقدية التي أقامها دافيد هيوم على الإستقراء التي أرادت أن تكون ثورية فإنّها لا ترقى إلى مصاف البحث الموضوعي في نظر بوبر، لأنّ فلسفته غلب عليها الطابع الذاتي المهترئ، لهذا تلقى نقد الإستقراء كما ورد مع دافيد هيوم نفسها نقداً آخر، فشرحه لمفاهيم الإستقراء وإختزالها في التعود بنظرة سيكلوجية بدائية، فإنه لم يخرج عن المفهوم

1- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 307.

2- يمني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2020، ص 110.

المتداول عن العادة في وصف السلوك أو حتى في محاولة فهم أصل السلوك بلغة شعبية، فهي أقرب إلى الحس المشترك منه إلى العلم الموضوعي.¹

يبدو أن الإبستمولوجيا المعاصرة والفلسفة الوضعية المنطقية رفضت تماما استهلاك النظريات العلمية على أنها يقين مطلق لاسيما في التعامل مع القوانين، وهي في ذلك تسعى إلى الانتقال من دقة القانون إلى حساب احتمالية صدق القانون العلمي فقط، أو على أساس الحوادث التي تمّ مشاهدتها والمعطيات المجربة. فالإستقراء على هذا النحو أحد أصنام المييتودولوجين تمّ تقديسه قرونا عديدة وكانت فيزياء نيوتن بلوغ الإستقراء إلى ذروته.

لقد أسس نيوتن نسقا علميا حول الهندسة الكوزمولوجية توثقت قواعدهما لقرنين من الزمن، وكان لها الفضل في الكثير من الإنجازات الغربية التجريبية والتكنولوجية، كما أنّ أبحاثه النظرية جاءت مطابقة للواقع، وفي ذلك يقرّ نيوتن أن نظرياته مستمدة من الخبرة والإستقراء.² غير أن بوبر يفند ذلك بإرجاع الإكتشافات العلمية إلى الفروض العلمية لا الإستقراء، فنحن لا نرى في الواقع الكتلة ، إنما نجد إمتدادات الأجسام كما لا نلاحظ القوى النيوتونية كقوى الجاذبية، بل نقيم إفتراضا مسبقا لصدق قوانين الحركة التي وضعها نيوتن، وبدون هذا الإفتراض يتعدّر قياس القوى. وعليه، نظرية نيوتن مجردة وغير قابلة للمشاهدة الحسية، فلماذا يجب اعتبارها خلاصة لملاحظات صرفة؟.

اعتبار الإستقراء خرافة منهجية وفض أسسه وقواعده، سيفتح المجال إلى انفتاح منهجي ومعرفي في الفترة المعاصرة، وهي الخطوة التي انعتق منها المنطقي العلمي بعد تقويض للحتمية من جهة، وجعل النسبية والتقريب واقعا لا يمكن الهروب منه. إنّ نظرية النسبية كما

1- يميني طريف الخولي، المرجع السابق، ص 113.

2- المرجع نفسه، ص 144.

برهن عليها ألبرت آينشتاين **Albert Einstein** (1879-1955)، أثبتت لامنهجية الإستقراء كونها بذلك التهج ترفض النسق الواحد المتداول في الفيزياء الميكانيكية، كما أنّ الثورة الكوانتية فجّرت إرتياب القوانين العلمية في المجال الميكروفيزيائي.

يمكن النظر إلى نتائج نظرية النسبية من منظور فلسفة العلم أكثر منه في العلم، على أنها نقدية وثرية ضد العقلانيات الدوغمائية لتدق آخر مسمسار في نعش الإستقراء.¹ لقد تجاوز الخطاب الإستمولوجي الطروحات الكلاسيكية وانتقل من الحتمية إلى الاحتمية بفضل أعمال ماكس بلانك **Max Planck** (1858-1947) وهاينزبرغ **Heisenberg** (1901-1976)، وتبيّن وهن الميكانيكية، كما أدى إلى سقوط منطق اليقين العلمي في التّرجيح نتيجة نظريات علاقات اللاتحديد واللاتعيين التي تحرّك عالم الإلكترون.

كما أحدث نظرية الكوانتا ثورة مفاهيمية للكون بأسره وأضحت الحتمية التي يخضع لها العالم الأكبر مشكوكا فيها، مادامت المادة تتكوّن من جسيمات لا مرئية تتصارع في مجال لا منتظم تحرّكه الصدفة والعشوائية، فالمعرفة البشرية محدودة في مجال ضيق بين عالمين - العالم الأكبر والأصغر - ، إذ أنّ العالم اللامتاهي في الكبر لا يمكن تفسيره، والعالم اللامتتهي في الصغر هو الآخر ينفلت من التفسير الموضوعي. وكأنّ قدرة المعرفة البشرية مختزلة في ما بين اللامتاهيين في الكبر والصغر.²

2. اللامعقول و الفوضى الإستمولوجية عند فيراباند:

استسلم المنطق العلمي لواحدية المنهج وعلى الوجه الخصوص بعد النتائج الباهرة التي حقّقها على مستوى استخلاص القوانين والإلتزام بقواعد المنطق المادّي، والرقى كذلك بالتقنية

1- يمني طريف الخولي، المرجع السابق، ص 148

2- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 374.

إلى أعلى درجاتها، إلا أنّ أزمة العلوم - أزمة الرياضيات الإقليدية وفيزياء نيوتن الميكانيكية - والإنسداد الحاصل في الحقل العلمي برمته عكس نوعاً من التعصّب المنهجي والتّصلب في الأفكار نتيجة تقديس المنهج التجريبي الإستقرائي في القرنين الثامن والتاسع عشر. غير أنّ بول فيراباند Paul Feyerabend (1924-1994) أظهر بؤس المنهج الواحد ومساوئ الإعتماد على العقل في تخريج الحقائق ولهذا ارتدّ إلى اللامعقول ودافع عن فكرته في الفوضى الإبستمولوجية، فكيف يمكن أن يكون اللامعقول والفوضى منهجاً علمياً جديداً ؟

أ. ضد المنهج:

كان التّفكير في تحرير العلم من سلطة العقل وأوثانه الإيديولوجية والميتودولوجية مع مطلع القرن العشرين أمراً ضرورياً، لأنّ العقل نفسه يمارس الوصاية على العلم بعدما كان اللاهوت يقوم بتلك المهمّة. فاستمرارية المعرفة الإنسانية تفرض الإعتماد على كثرة من المعارف المتنوّعة مثل الدّين، الفن، الأساطير، العلم دون أن تطغى أحدهما عن الأخرى في التفضيل أو القيمة، لهذا يقترح فيرابند في نظرية حول الفوضى الإبستمولوجية إلى تعدّد المناهج، مما يتيح اعتناق العقل من سلطة المنهج الواحد، وهو الإنعتاق الذي يؤسس للفوضى الإبستمولوجية ورفض الصرامة المنطقية للعلم.¹

يصبو العقل الحر إلى قبول الكثرة في المعرفة والوفرة في المناهج مع قبول المختلف ولو كان مناقضاً له - اللامعقول -، تبين من خلال الإكتشافات العلمية في عالم الميكروفيزياء أنّ أفكاراً من قبيل الصدفة والعشوائية، الانفصال والتقطع، ولا منطقية الإلكترون، تبرز أهمية

1- الشاذلي هوارى: (في فلسفة بول فايربند: من صرامة المنهج إلى التعددية المنهجية)، مجلة الحوار الثقافي، المجلد الأول، العدد الأول، 2012، ص 101.

اللائنتظام في تكوين معرفة مغايرة لما كانت تعتقده في النظام المتبدي. فالعقل المتفتح ليس كبتا بقدرما يكون تواسلا مع اللامعقول.¹

أعلن الإكتشاف المجهرى عن التركيبية المعقدة للمادة التي هي موضوع العلم حالة طوارئ في القرن العشرين، فالنظام الحتمي Déterminisme الذي تبدو عليه الظواهر، تتدخل فيه حالات لمنتظمة ومعقدة كالأطياف والإلكترونات وهو ما برهنت عليه نظريات النسبية، وفيزياء الكم. فجميع الظواهر الميكروسكوبية تتسم بطابع عشوائي فوضوي، يستحيل التنبؤ بحركته، قوته أو كتلته، ومن ثمة ينتفي التفسير المنهجي الأحادي لإدراك المطلق.

كانت البذور الأولى للتحوّل الإستمولوجي من الثبات إلى التغير ومن الإنسجام اللانسجام وبروز معالم الفوضوية مع أعمال عالم النبات الإسكتلندي روبرت براون Robert Brown (1773-1858) عندما اكتشف أن جسيمات ماء اللقاح التي جربها على بعض النباتات أنها تتحرك بطريقة لمنتظمة، وهو ما حدث في جسيمات المادة الجامدة كذلك، إذ جاء الإكتشاف البراوني بمثابة حدث تاريخي تتصل عن مبادئ العلم الغائية ذات الطابع الحتمي. إنه دعوة عن التخلي عن ذلك الاعتقاد بالدقة والحتمية التي تحتكم لها ظواهر الطبيعة، أو التسليم النهائي بالاعتماد على أدوات منهجية ثابتة.²

رحب فيراباند في المرحلة الأولى من مسيرته العلمية بالنزعة البراونية، وأفكار كارل بوبر النقدية التي كانت بمثابة قاعدة صلبة لإعادة التفكير في منهج العلم ومبادئه التقليدية، غير أن الأعمال المتأخرة وعلى رأسها "وداعا للعقل" 1987، "طغيان العلم" 1996، تعدّ انقلابا

1- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دفاثر فلسفية: العقلانية العلمية وانتقاداتها، دار توبقال، الدار البيضاء، 2004، ص 39.

2- السيد نفادي، الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص ص 119-120.

جذريا على تصوّرات بوبر النّقدية، فمشروعه حول قابلية التّكذيب Réfutabilité، ماهو إلا إستمرارية للعقلانية العلمية وثبتت لها، بحيث أنّ تنفيذ التّصوّرات الكلاسيكية كما قدّمها كارل بوبر لا تخرج عن دائرة الهدم السلبي ولا تروم إلى استيعابها، لأنّ تطوير العلم بحاجة إلى فهم أسسه وتقويضها على هدى معارف أخرى تصحّح مساره.¹

ب. الفوضى الإستمولوجية:

استخدام فيراباند للفوضوية كنظرية في فلسفة العلم للتّعبير عن مواقفه المناهضة للعقلانية العلمية والفلسفية، وفي ذلك يجب الاهتمام بالإنسان حتى في جوانبه اللاواعية، والعلم حتى في حالاته اللامعقولة، لأنّ أيّ اختزال أو حصر يؤدي إلى قتل الحرّية كمبدأ للعلم والحياة، يقول فيراباند: (عندما اخترت مصطلح " الفوضى " لعرض مشروعي فضّلت أن يكون استعماله بشكل شمولي وواضح، كما أنّي لا أبتغي توظيفها بالطريقة التي تمّ الإشتغال بها قديما، كونها لم تعتني بالإنسان، ولهذا أريد استخدام مصطلح " الدادية " Dadaïsme، لأنّ الدادي وحده من يجعل الكائن البشري حرّا، ولا يحتكم لأدوات صلبة).²

والمعنى من ذلك نلتمسه في أعمال مثل: "ضد المنهج" و "ودعا للعقل"، حيث لا تهدف إلى رفض العلم ونظريّاته، بقدر ما تستنكر المضي في البحث العلمي في مسلك وضعي بحت، لا يعترف بالمضامين المعرفية المرافقة له، ففهم منهج العلم ونتائجه تفرض بالضرورة فهم تاريخ العلم نظرا للطابع المعقّد للنظرية العلمي، لهذا استقبل فيراباند الفوضوية الراديكالية التي نحتها صديقه إمري لاكاتوس Imre Lakatos (1922-1974) التي وضعت السجال بين

1- الشاذلي هواري، المرجع السابق، ص 102.

2- Paul Feyerabend, **contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance**. Trad. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, édition Seuil, Paris, 1979, p18.

العقلانية والفوضوية الإستمولوجية، وأسست في الأخير نظرية التشوّش أو علم الكايوس .Chaos

لعلّ الفوضى الإستمولوجية تعني تحرير العقل العلمي من كل القيود الميتودولوجية التي قيّدته قرونا عديدة، ولن تتمّ علمية التحرير إلّا من خلال وضع اللامعقول في مكانته الأصلية، أي بوصفه محرّكا للمعقول لا مناقضا له. وهنا تنتقل فلسفة العلوم من إصرارها على طرح مسألة تبرير إلى الإستقراء إلى رفضه الإستقراء نهائيا وإقامة نظريات علمية لا تحتكم لمنهج واحد. وعليه، لماذا كثرة من المناهج بدلا من منهج واحد؟

تكمن أهمية مشروع فيراباند في قدرته على نقل الفوضى من السياسة إلى فلسفة العلم، وجعلها حقلا إستمولوجيا يمكن التّعويل عليه في قراءة فلسفة العلم، إذ يكشف تاريخ العلم ومسار مناهجه ونتائجه أنّه ثمرة للجدل الكلاسيكي بين العقلانية واللاعقلانية، الوحدة والكثرة، المطلقة والنسبية، فجد حلبة الصراع بدأت باللامعقول، ثم طغيان المنطق العلمي بشكل رهيب لتنتصر اللاعقلانية في النهاية. الأمر الذي جعل فيراباند يقتنع في النهاية باللامنطق واللامنهج. لقد مرّ العلم بأطوار كثيرة جعلت العلماء أنفسهم يدافعون عن تصوّراتهم التي لم تكن معقولة، فمن غير الطبيعي أن يكبل العلم في قواعد بسيطة صاغها العقل دون مراعاة الجانب اللامعقول، لأن الطابع المعقد للعلم يتطلّب النظر إليه من زوايا متعدّدة.¹

إنّ الإحتكام لقوانين شاملة وصارمة توجه الفكر وتقوده نحو الحق بطريقة ديكرتية، أو في خطواته إستقرائية بيكونية، تعرقل الإبداع الفكري وتعيق نشاطات المخيلة، وهو ما يخلق أزمة تجديد المعارف، لاسيما إذا كانت المناهج تسيّرها قوى إيديولوجية، في هذا الصدد يقول

1- كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2006، ص 83-84.

فيراباند: (إن الفكرة القائلة أنّ المعرفة يلزّن أن تتناسق من خلال قواعد مطلقة وعامة، ما هي إلا فكرة مثالية وذات بريق مخادع...إنّها تجعل غايتنا العلمية أقل مرونة وأكثر وثوقية)¹. إنّ الدوغمائية الرهبية الناتجة عن الوثوق بالمنهج الواحد أفرزت مخاطر إيديولوجية في العصر الحديث، وهو الملحمة التي انتهت إلى تقديس العلم والطبيعة والقضاء الكلّي على إنسانية الإنسان.

إن مشروع الفوضوية والتعددية ليس أطروحة منهجية فحسب، إنما جزء لا يتجزأ عن المعرفة الإنسانية جمعاء.² لا يجوز الحكم على العلم حسب فيراباند بأنّه براديجم من المعادلات الرمزية، والحركات المنطقية بين المقدمات والنتائج التي تعكس الحقيقة في ذاتها، إنّما العلم أوسع من هذه النظرة الضيقة، فهو فاعلية إنسانية تضمّ في جوابها كثرة من المناهج والنشاطات الخلاقة التي تلتحم فيها الفكرة المعقولة باللامعقولة. وعن طريق ذلك لا يجب إقامة ممارسة إقصائية على الدوافع اللامعقولة بوصفها قوّة معرفية وميتودولوجية تدفع العلم ولا تعيقه.

سارع فيراباند إلى فتح المجال أمام العقل الوضعي ليصير حرّاً ومنفتحاً على اللامعقول وتمظهراته الكثير في الوجود مثل: الدين، العرف، الإستعارة، الأساطير، الخيال، التناقض والتعدّد، فهي مظاهر لامنطقية تؤسس لمنطق المعرفة الشاملة التي تعزّز الإبتكار المستمر، وتقدّم رؤية فلسفية لا نظير لها بالتصالح مع المناقض والإعتراف بالمختلف، وكلّ التصوّرات صالحة لتقدّم العلم واستمراريته واتساع حدوده وآفاقه، كما أنّ التعددية تعتبر أسلوباً في الحياة تطوّر الإنسانية في جميع الميادين.³

1- Paul Feyerabend, **contre la méthode**, op.cit, p 332.

2-Gaston Bachelard, **la philosophie de non**, édition les presses universitaire de France, 4^{ème} édition, Paris, 1966, p 20.

3- الشاذلي هواري، المرجع السابق، ص 103.

3. ميثولوجيا العلوم المعاصرة:

إنّ حصر الأسطورة في حقبة تاريخية وجعلها جزءاً من الماضي يؤول بالفكر إلى مجازفة خطيرة في قراءة فلسفة العلم قراءة واسعة ودقيقة، فلا أحد ينكر الدور الذي لعبته الأساطير في خدمة المناهج المتعلقة بفهم الإنسان لعالمه وتمثّله، فكانت نقطة الإنطلاق لتفسير مختلف الظواهر المحيطه به، إذ تعتبر أساطير الخلق والتكوين من بين محاولات الأولى لمقاربة قضية البدء والنشوء التي استغربها الوعي البشري البدائي. إنّ إزاحة الأسطورة من الساحة المعرفية في عصر الحداثة، رسّمت العلوم الإختبارية كمنهج وحيد لفهم العالم فهما عقلانيًا وموضوعيًا عن طريق الملاحظة الدقيقة والتجريب.

أ. أوهام الفيزياء الحديثة:

رفض المنهج العلمي كل ما يمت للامعقول بصلة من بينها الموروث الثقافي السائد والأساطير والخيال المفرط، واستبدل الوصف بالكم، والأسطورة بالعلم، والرأي بالحقيقة، حتى تتمكّن النظرية العلمية من تفسير الواقع كما هو لا كما يبدو، إما باكتشافات جديدة، أو إبطال تصوّرات قديمة باطلة. أي من التصور البطليمي إلى التفسير الكوبرنيكي، ومن مطلقة المكان والزمان لنيوتن إلى الزمكان الأنشتايني، ومن الفزياء الميكانيكية إلى فيزياء الكم.¹

إن هذه الأخطاء العلمية التي يتم تجاوزها في كل حقبة تاريخية، تتم عن محدودية العقل نفسه، كونه يصوغ براديغمات لا تخرج عن نطاق ثقافة العصر وأعراف الضمير الجمعي، أو حتى إعادة صياغة أساطير معيّنة في قالب علمي. ولهذا لم يسقط الجدل بين معقوليات

1- جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص 207.

الطروحات ولامعقولية على طول الطريق فهو جدل دائم ومستمر يحرك عجلة تقدّم العلوم والثقافات.

إنّ فعل العقلنة الذي انتصر في عصر الحداثة - كما أشرنا سبقاً - قاد إلى أزمت إبستمية وميتودولوجية، وقع من خلالها العقل العلمي في قضايا لا مفهومة حتّمت العودة إلى الجانب اللامعقول لتفسيرها، فإنّ تعدّرت مأمورية التحليل العلمي والتفسير الموضوعي يكتفي العلم بتبريرها بالأساطير. يبدو أن التّقدم التقني وتسليح العلم بأدوات ووسائل تطوّر كشفت ضعف العقل على استيعاب الكثير من الظواهر الطبيعية وهو ما جعل مثل ستيفن هوكينغ **Stephen Hawking (1942-2018)** ينشر مقالاً سنة 1981 بعنوان: (هل النهاية تلوح في الأفق للفيزياء النظرية؟)¹ كإعلان عن موت المطلقية داخل العلم الإختباري.

لقد كانت لهذه النهاية المفترضة من هوكينغ إرهاصات مهدت لخطاب النهاية وأقول نجم علوم المادة الجامدة منها نظرية الطاقة المشعّة للإلكترون والأشعة السينية التي لم تكن معروفة ثم تلتها نظرية النسبية ، وصولاً إلى الطاقة المظلمة التي تمزّق الكواكب والمادة المظلمة التي تربط الكواكب، كلّها نظريات ترتّب عن دهشة لا تبتعد عن دهشة البدائي إزاء الظواهر الماثلة أمامه.

مهما حاولت الكتابات العلمية الحديثة رفض انخراط الأساطير ضمن أساليبها البحثية القائمة على تجريب، إلا أن جيمس فريزر وإدوارد تايلور في مساءلتها حول أسباب حضور الأساطير بالرغم من التطوّر العلمي الحاصل، يفصلان بين التأويل الأسطوري للظواهر المادية بردها للقوى الغيبية لأنه كان يطرح سؤال " عن من حدث؟" ، والتفسيرات العلمية العلمية

1- جيم الخليلي، العالم كما تراه الفيزياء، ترجمة عبد العزيز الخلاوي العنزي، ط1، دار أدب للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2021، ص 25

القائمة على مبدأ السببية وهو يتساءل: "كيف حدث؟"، وفي ذلك من المتعذر أن يحلّ العلم محل الأسطورة بل يرافقها في فهم العالم المادي، بل في نظر فريزر يستدعي العلم بين الفينة والأخرى الأسطورة والدين لتبرير القضايا اللامعروفة.¹

وعليه، تتغلغل الأسطورة في المناطق التي يعجز عن العلم أي تتواجد داخل ثغرات العلم وفجواته، فهي تقبع دوماً في الذات البشرية ومن الصعوبة اجتثاثها جذرياً حتى في عصر التطور التقني والعلمي، أي تتغلغل -حسب التحليل السيكلوجي- في اللاوعي وتصبح الوعي نفسه وتحركه، وفي ذلك نشر الفيلسوف الأمريكي تشارلز فرانكل **Charles Frankel** (1917-1979) مقالا شهيراً عنونه ب: "طبيعة اللامعقول ومصادره" في يونيو 1973، وهو بحث عن انجذاب المثقفين إلى اللامعقول ونفورهم المطلق من كل أشكال العقل والعقلانيات التقنية.²

إنّ القراءة السيكلوجية للمجتمع الصناعي تعكس اليأس الذي امتد إلى نفسية الإنسان المعاصر نتيجة تخبط العلم في أزمت إبستيمية وخلقه لمشاكل سيكلوجية وأنطولوجية، حيث لازالت الثنائيات القديمة قائمة بين المظهر وما وراء المظهر، الذات والموضوع، الحقيقة والوهم، ولازالت تلك الإحالة الذاتية واردة في البحث العلمي، ما وطّد المعركة داخل كل شخص حتى العلماء أنفسهم بين "العقلي والعاطفي"، "الوعي والحدس"، وكذلك بين "الإمبريقي والطربي"، وعندما يشرع الجانب الإمبريقي أن يوسّع مجاله ويمدد نطاقه إلى أقصى درجة فإنه يسيئ إلى الإنسان ويبخس قيمة الطبيعة.³

1- روبرت ايه سيجال، المرجع السابق، ص 333.

2- عادل مصطفى، المرجع السابق، ص 32.

3- المرجع نفسه، ص 33.

يرى كارل بوبر أنّ العلم في حد ذاته ينطلق من الأسطورة، ليس بإستخدامها في بحوثه وإنما عن طريق دحضها، ولا يعني الدحض هنا النقد والإبعاد إنّما بالنقد والتّقييم والتنقيح، لهذا يميّز بوبر بين صنفين من الأساطير: دينية وعلمية. ولا يتجلّى الفرق بينهما في المضمون، إنّما في حكمنا عليهما، ففي الوقت الذي يرحّب الجميع بالأساطير الدينية، يشكّك الكثير في وجود أساطير علمية، لهذا يؤكّد بوبر أنّ العلم شأنه شأن الدين يقوم بصناعة الأساطير.

لقد فقدت بوصلة العقل العلمي الطريق بعدما ضعفت الخبرة البشرية، فانتهى البحث العلمي المعاصر بجعل اللامعقول عنصراً لا غنى له في النظريات العلمية الجديدة، ويتضح من خلال مقولات كثيرة تستنبط من سيكولوجيا العلم المعاصر مثل: (النشوة، الإثارة، الخيال العلمي، الجذب)، والتي طفحت بعد الإنبهار بنظريات عظيمة لوقائع لامفهومة في عوالم ماكرو سكوبية أو ميكرو سكوبية. فلم يقدر العالم أن يتجرّد من فروضه المسبقة أويتجرّد من أرائه المسبقة و لم يعزل ذاته عن الواقع ليراقبه بعيداً عن الإنخراط داخله (إنّه مخلوط بالأشياء يرى ذاته في الأشياء وترى فيه ذاتها الأشياء).¹

ب. نماذج عن ميثولوجيا العلم :

يعتقد العلماء في الفترة الرّاهنة أن القوى الكونية أربعة: القوّة الكهرطيسية، قوّة الثقالة، القوّة النووية القويّة، القوّة النووية الضعيفة، وهي ما يعطي اتساقاً وانسجاماً بين الوقائع وأسباب حدوثها، غير أن مبدأ الأنثروبوية* في الفيزياء المعاصرة دحض الموقف القائل أن الكون لو

1- عادل مصطفى، المرجع السابق، ص 233.

*الأنثروبيا (Entropie) مشتقة من اللاتينية entropie والتي تدلّ على التغير، ثم اكتسب هذا المصطلح مكانة هامة في علم الفيزياء، كما وظّفته العلوم الإنسانية في ميدان العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية، وجاء استخدامها كتعبير عن الفوضى « désordre »، الإحتمال « probabilité »، الضجيج « bruit » الحرارة « chaleur »، وهو القانون الثاني من الديناميكا الحرارية الذي يقرّ أن كل نظام فيزيائي يمكن أن يتغير حسب مقدور أنثروبيه، فالأنثروبيا هي كمّيّة فيزيائية ترتبط بتأثر =

ترك لحاله يكون متناسق بشكل رهيب لأنّ الثّقوب السوداء تعمل كمكينة كهربائية تحافظ على الترتيب العام للكون، إلّا أن مبدأ الإنتروبية يرى الكون يفصل الفوضى أكثر من الانسجام.¹

إنّ التناقضات الكثيرة في ميدان العلوم الفيزيائية بالأخص نظرية النسبية وفيزياء الكم، أنتجت الكثير من الأساطير العلمية، ويمكن ذكر تلك القائلة بالشخصية الفصامية للضوء، ففي بعض الأحيان يُفسّر على أنّه أمواج، وفي أحيان أخرى جسيمات مادية، فكيف يمكن أن يكون الشيء نفسه جسيم وموجة في الوقت عينه؟ وهو ما جعل ألبرت آينشتاين يقلق حول ذلك ليتساءل بدروه عن الفوتونات إن كانت مصحوبة بأمواج شبحية.²

ومن بين الأساطير الفيزيائية تلك المتعلقة بالمجال الكوني والذريّ، فكل عصر أساطيره حول تبرير نشأة الكون وطبيعته المادية أو الروحية، وهو واضح في التناقض بين النماذج الحديثة ونظرية الانفجار العظيم، ففي نموذج أنشأتين الكون يملك أكثر من أفق منها أفق الكون المنظور ويعرف باسم خط العالم، وكذلك أفق الجسيمات الصغيرة الذي تصل سرعته ثلاثة أضعاف من سرعة الضوء، فيحجب رؤية المجرات عنّا في الحاضر، ويمكن رؤيتها في المستقبل، وأخيراً أفق الحدث للكون كلّ، ويعتقد أنّه على بعد ألف بليون سنة ضوئية، وأهم شرط لهذا الأفق الأخير نهاية الزمن المتغيّر، ولكن لا أحد يعرف ماذا وراء هذا الأفق.³

=المادة بدرجة الحرارة عند الإنصهار، ففي الانتقال من تفسير التصرف الميكانيكي للمادة نحو قوانين الديناميكا الحرارية تبين التحول من النظام والحتمية إلى العشوائية والفوضى (إرفين شرودنجر، ما الحياة؟: الجانب الفيزيائي للخلية الحية، ترجمة أحمد سمير سعد ومراجعة مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2017، ص 83)

1- ناصر محي الدين ملوحي، أزمة العلم المعاصر، ط1، دار الغسق للنشر، سوريا، 2020، ص 24.

2- المرجع نفسه، ص 25.

3- المرجع نفسه، ص 54.

وعن طريق ذلك، يمكن القول أن بعضاً من نظريات النسبية ونظرية الكوانتا نتجت نظراً لقصور التحليل الإبستيمي لتعليل الحكمة من وجود الإنسان والحياة والكون. كما دفعت الفيزيائي الألماني هيرتز **Rudolf Hertz (1857-1894)** للبرهنة على أن أصغر جسيمات المادّة - أصغر جزيء في الذرة - ليست حقيقة، إنّما هي أجسام خيالية افترضها العلم لشرح بعض الظواهر التي عجز عنها. وهو أشبه ما توصّلت إليه طبّية انجليزية في القرن السابع في تصنيفها للذرات إلى أربعة أصناف: مربّعة، حادّة، مستديرة وطويلة، ومن خلال ذلك استخدمت هذه التصنيفات في الحقل الطبّي والسيكولوجي لتفسير المرض الذي أرجعته إلى معركة الذرات المقاتلة في الجسم، وما الذاكرة إلّا ذرات في الخلايا العصبية الدماغية أضرمت غيها النّار.¹

لم تنتهي أساطير الفيزياء في شقّها المتعلّق بالتكوين والتفاعلات الطبيعية والظواهر الكونية لترسم صورة عن التراجيديا في الفيزياء المعاصرة، الناتجة من تخبّط العلماء في صياغة نظرياتهم عن الكيفية التي يعمل الكون ، فمن تصوّروهم وجود عدد لانهائي من الأكوان في نظرية الكم وتفسير المجرة من خلال بنية الذرة، إلى القول بالسّفر عبر الزّمن الذي ابتكره الخيال العلمي من داخل قوانين الفيزياء النظرية، ففي نظرية التّكوين تعقّدت الرّؤى بعد الإنحدار إلى البحث في بنية العالم الأصغر، حيث اتخذ مبدأ السّببية منحى آخر وأضحت النتيجة سابقة منطقياً وزمانياً عن السّبب.

لقد وصلت نظرية الانفجار العظيم إلى تحليل في غاية الغرابة والخيال، فمن نقطة مجهرية تسبح في الكون قبل خمس عشر مليار سنة، انبثق الكون صدفة كحدث كمومي مشوّش، وتكوّن كلّ شيء من لا شيء. فكيف يمكن وضع نظرية حول الانفجار الذي تكوّن

1- ناصر محي الدين ملوحي، المرجع السّابق، ص 43.

منه العالم كله ولا مجال إدراكنا للكون لا يتعدى ما تدركه الوسائل التقنية الحديثة فقط. لقد أصبحت علوم المادة الجامدة أكثر تواضعا عند مساءلتها للإشكاليات المتعلقة بالحفر في القضايا التي تطرح البحث حول اللانهاية.¹

إنّ نظرية الانفجار العظيم وتحليل الزمن وفقا للنظرية نسبية لا يختلف عما ورد في الميثولوجيا الإغريقية في تأويلهم لإشكالية كيف بدأ العالم؟ حيث اعتقد القدامى أنه في البدء كانت الهوى فقط، وهو فضاء مظلم شاسع ومائج فوضوي لا تحكمه حدود ولا سطح له، وكلّ الأشياء متخفية داخل الهوى، ثم انبثق منه الإلاهين العظيمين: جايا " إلهة الأرض"، وأورانوس "إله السماء"، اللذان كان لهما الفضل بعد الزواج إنجاب آلهة الكون وأصغرهم كرونوس الذي كان أقوى الآلهة الذي استولى على حكم العالم.²

نصل هنا، إلى القول بأنه توجد صلة وثيقة بين الأساطير القديمة والمعاصرة في الحقل العلمي، حيث تتشابه الأساطير العلمية مع أسطورة التكوين كما عرضها النص الميثولوجي القديم، حيث يظهر الفرق بينهما في شخصية وأنسنة الوقائع في أسطورة التكوين لعدم القدرة على التمييز بين الذاتي والموضوعي، وجعل الأنثروبومورفيزم Anthropomorphism إستراتيجية إدراكية وتفسيرية للأشياء والظواهر في قالب حكي وقصصي، بينما الأسطورة العلمية تؤدي وظيفة تنظيرية للوقائع وتسعى إلى إقناع الجمهور بواسطة التجارب العلمية واستدعاء الخطاب الميتافيزيقي.³

1- ناصر محي الدين ملوحي، المرجع السابق، ص 60.

2- أمين سلامة، الأساطير الإغريقية والرومانية، مؤسسة النداوي، القاهرة، 2021، ص 16.

3- محمد الأمين بحري، المرجع سابق، ص 112.

إنّ ما عرضه الخيال العلمي في نسج الأساطير الفيزيائية والفلكية حول المادّة، تترك المتلقي بين الحيرة السيكلوجية حول عظمة الظواهر والإنبهار بالخوارق التي تحرّكها بشكل لافهمول ولامعروف، الأمر يضفي اليقين على مثل هذه الأساطير سلطة العلم التجريبية والنظرية، غير أن أساطير التكوين توزع شخصيات الآلهة وأنصاف الآلهة لتمثّل ظواهر الكون وموجوداته، على أن تلعب دورًا على مسرح الطبيعة من خلال تلك البنية التي يحتكم لها النص الأسطوري وما يفرزه من نشوة وإثارة، لا تبتعد في التعامل معها ووقوعها على النّفس المندهشة عن الأساطير العلمية المعاصرة.

في نهاية الفصل، نتوصّل إلى مجموعة من الإستنتاجات أهمها:

-أولاً، لم تكن الصورة الجدلية بين العقل واللاعقل، سوى نتيجة للصراع بين النزعة الميكانيكية والنزعة الروحية، فالأولى حاولت الاعتماد على المنطق العلمي البرهاني والثانية أرادت بعث التفكير المتعلّق بالوجد والإنفعال الداخلي. هذا الصراع الذي بدأ منذ بزوغ الأدب التراجيدي بين يوربيدس وسوفوكليس، ثم انتقل إلى بارمنيدس وهيرقليطس، ووصل إلى عقلنة الوعي مع هيغل في مقابل الإرادة العمياء لشوبنهاور.

- ثانياً، عجل انتصار الوجود في مرحلة الحداثة تحت لواء: " السيطرة على الطبيعة" بنهايته وانقلبت معادلة السيطرة على الطبيعة على السيطرة على الإنسان بشكل سلبي، العامل الذي أدّى إلى بزوغ عصر العدمية التي جعلت الصّفة الغالبة في القرن التاسع عشر نقدية بإمتياز، ما دفع بالتّيّار الرومانتيكي إلى إنقاذ دواخل الذات الإنسانية ببعث الأساطير من قلب الأدب والشعر، كما حاول التحليل النفسي مع سيغموند فرويد بعثها من داخل السيكلوجيا، أمّا فريدريك نيتشه جعل الميثولوجيا مؤلّة جينولوجيًا هدفها تحطيم كلّ ما شيدته الميثافيزيقا الغربية، وهو ما نسعى إلى تحليله داخل مباحث الفصل الثّاني.

الفصل الثاني: أزمة الميتافيزيقا وميلاد اللامعقول عند نيتشه.

1. المرجعيات الفكرية لخطاب اللامعقول في فلسفة نيتشه
2. العدمية وأوهام الميتافيزيقا
3. شروط ميلاد اللامعقول .

لقد كان حضور النص النيتشوي في مطلع القرن العشرين لافت وبشكل مكثف، إذ قدّم فلاسفة مابعد الحداثة حفريات وتفكيكات مقتضبة حول المفاهيم الأساسية التي دافع عنها فريدريك نيتشه. تعدّ الشذرة النيتشوية مصدرا ملهما زحزحت تركز اللوغس حول ذاته الميتافيزيقية وفكرت في هوامش الوعي. ويمثّل المخطوط النيتشي أول منعطف فلسفي، ونعثر على راهنيته في موضعيته للفيلولوجيا في صلب الفلسفة، هذا ما قضى إلى الإعراف بفلسفة التّشظي، والتعدّد، ومن ثمة التّوجه إلى إنعاش الصيرورة مرّة أخرى داخل الوجود. وهو النمط الذي لم يقبله الفكر الفلسفي منذ لحظة "أفلاطون" المثالية التي انكبّ اهتمامها على إقامة النسق على هدى فلسفة التّطابق والهوية.

يضع فريدريك نيتشه ذاته الفلسفية في الضّفة المناقضة للعقلانيات المثالية والسرديات الكبرى التي استولت على السّاحة الفلسفية قرونا عديدة، كما أنّها استهوت التّيارات الفلسفية والعلمية منذ مطلع الحداثة الأوروبية، لقد كان فعل التّجريد وخلع الطابع الحياتي عن الإنسان دافعا نيتشياً للنّقد الشّامل للبراديعم الغربي، حيث لم يحافظ نيتشه على استمرارية المفاهيم الميتافيزيقية في طموحها إلى بلوغ العلو على الحياة، وراح يحطّم أوهام المنطق والمنهج بمطرقته، لأنّها تعتبر حالة باثولوجية ساهمت في حلول العدمية.

ولهذا، نحاول داخل الفصل الثاني الإحاطة بالمرجعيات والأسس الفلسفية التي ساقّت إلى تشكيل هوية الإشتغال الجينيولوجي لدى نيتشه منذ الأعمال المبكّرة، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الوقوف على عتبة العوامل التي جعلت نيتشه يُرافع في دفاعه عن الفوضى الدونزوسية بدلا من الإنتظام الميتافيزيقي، أو بالأحرى عرض هيئة النّقد الجذري النيتشي، وغاية التّقويض الذي شنه على المبادئ الترنسدنتالية والنظريات الفلسفية المؤسسة للإتيقا النّظرية، فوصلنا في نهاية المطاف إلى إبراز طوبولوجيا خطاب اللامعقول وموقعه داخل كتابات نيتشه.

المبحث الأول: المرجعيات الفكرية لخطاب اللامعقول في فلسفة نيتشه.

يقتضي التعامل مع نصوص الفلاسفة في الكثير من الأحيان إلى تحليل النصوص كما هي، توسلاً للظفر بالمعنى الظاهر أو المتستر وراء سطور النص، ولن يحصل هذا المراد إلى بعد الحفر في الأسس والمصادر التي شكّلت هوية الفيلسوف، قد تكون في شكل إمتداد أو قطيعة، لأنّ الفيلسوف قبل كل شيء يحاكي الحدث المحايث داخل توبولوجيا الثقافة.

ومنه، لا يجب أن تُنجز مهمة الإشتغال الفلسفي عن طريق تقديم قراءة للنص وتفتيته إلى عناصر ثم إعادة تركيبها، بغرض استخلاص الدلالات الأساسية للنص كما هو، بل يجب التركيز على الروافد الفكرية والثقافية التي ساهمت في إنتاج النص الموازي، ولهذا سعيًا نحو البحث عن الأسس التي صاغت خطاب اللامعقول عند نيتشه يفرض العودة إلى المصادر الملهمة لفلسفة نيتشه، لاسيما نلاحظ توظيفه لكثرة من الآراء والأسماء الفلسفية داخل نصوصه، والتي اتخذ منها أكثر من رأي بين القبول تارة والسخرية تارة أخرى، فكيف تعامل نيتشه مع التصوّرات الفلسفية والإستيطيقية السابقة له؟ وما هي أبرز المصادر الفلسفية التي كان لها الأثر الكبير في انعطافه نحو اللامعقول والأسطورة؟

1. قراءة الفلسفة الإغريقية:

لم تكن العودة إلى الإغريق -على وجه الدقة الفترة الماقبل السقراطية- من اهتمامات الفلاسفة عبر العصور، إلّا أن العمل الذي جاء به فريدريك هيغل في استقصائه لجذلية التاريخ والبحث عن تاريخ الروح الأوروبية يعدّ مفصلياً في تاريخ الفلسفة. إنّ هذا الرجوع إلى "ما قبل سقراط" مكنه من فهم تطوّر الروح من خلال الحضارات الشرقية والإغريقية، حيث يُثني غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002) على ذلك بقوله: (كان هيغل وشلايمخار معلّماً

الفلسفة الألمانية، إنهما أول من فتح أبواب البحث والتأويل الفلسفيين في الفلسفة قبل سقراط¹، فالدور الذي لعبه هيغل في تأويل تاريخ الميتافيزيقا وتتبعه لحركة العقل منذ بداياته الأولى مهم جدًا، وهو ما يمكن ملاحظته في المحاضرات التي قدّمها في فلسفة التاريخ ما بين "1822-1830"، وقبلها في عمله الرئيسي فينومولوجيا الروح "1807"، إذ أثبت من خلال جدلية الروح قوة التفكير في الثقافة الإغريقية السابقة للفلسفة السقراطية.

أ. براعة الفلسفة الإغريقية :

عرف المشهد الفلسفي المعاصر ارتدادًا رهيبًا نحو الإغريق، وانصبّ التفكير على آليات الحفر من أجل الوصول إلى "الأصول والمبادئ الفلسفية الأولى"، وهو الارتداد الذي أعلن ميلاده فريدريك هيغل حسب جميع القراءات التي وجدت فيه المفكر الحقيقي الذي اقتنص الإرهاصات الأولى لبداية الفلسفة.

يرى نيتشه أنّ فطنة هيغل تكمن في جرّأته على العودة إلى الإغريق، وإعادة فهم أفكارهم بأسلوب عميق وأصيل قائم الصيرورة، يقول نيتشه في حديثه عن هيغل خاصّة والثقافة الألمانية على وجه العموم: (سنكون نحن الألمان هيغليين، حتى ولم يكن هيغل بيننا، وذلك بما نقدّم غريزيًا " خلافا للثقافة اللاتينية" للصيرورة والنقد من معنى أعمق وثرّي...)².

1- هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت 2002، ص 07.

2-Friedrich Nietzsche, **Le gai de savoir**, traduction Henri Albert, in Nietzsche œuvres complètes, arvensa éditions, France, 2018, §01, p3512: « **Nous autres Allemands, nous serions hégéliens, même si Hegel n'avait jamais existé, dans la mesure où (en opposition avec tous les Latins) nous accordons instinctivement un sens plus profond, une valeur plus riche, au devenir...** »

لقد كانت الفلسفة الهيجلية تتوجها لمسار الميتافيزيقا الغربية من خلال جدلية تاريخ الوعي وديناميكيته، أضفى هيغل على مقولات منطق لهلمسة إغريقية، وهو ما يمكن ملاحظته في أخذه بالضرورة والجدل الهيراقليطي، حيث يشير هيغل في جدلية الروح الموضوعي أنّ العالم الإغريقي يمثل روح الإنسان والتّمسك، أمّا في العالم الروماني تتجسّد معالم التّشكّات، والسّبب راجع إلى أنّ داخل المدينة اليونانية يمكن العثور على شيء أخلاقي منظم، لا يوجد فيه تناقضاً بين الكلي والفردى.¹

إنّ العودة إلى زمن البدء والتّاريخ للأفكار والمفاهيم أمر ضروري لأي نشاط فلسفي، فليس الإرتداد نكوصاً إنّما هو تقصّي للأبعاد الأولى، لهذا يعرض كارل ياسبرس **Karl Jaspers (1883-1969)** في مستهل كتابه "عظمة الفلسفة" أهمية الدّراسة التّاريخية داخل الفلسفة، بحيث: (لا تستطيع الفلسفة الإستغناء عن تاريخها. والفكر الحديث يعرف ذاته عبر ماضيه)². يعوّل ياسبرس في تبيان قيمة الفلسفة من موقع تاريخ الفكرة وتوبولوجيتها، مع استقراء التحوّلات المؤثّرة في تاريخ الفلاسفة العظماء -كما يسمّيهم ياسبرس- والذي كان لهم الأثر البالغ في التشكّلات الفلسفيّة، لهذا يؤكّد بشكل مستمرّ على أهمية "الحس التّاريخي"، فهو يرى في هيغل المفكّر الأول الذي ساهم في خلق وعي شامل لتاريخ الفلسفة.³

غير أنّ ما قام به نيتشه في مسعى العودة يختلف جذرياً عن المسلك التاريخاني الخطي الذي قام به هيغل في أعماله حول فلسفة التاريخ أو علم المنطق. فالعودة الهيجلية انتهت بالوصول إلى الروح المطلقة واستتملت لها، إلّا أنّ العودة النيتشوية انطلقت من التغيّر وانتهت

1- G.W.F. Hegel. **la phénoménologie de l'esprit**, tome2, Trad. Jean Hyppolite, éditions Aubier, Paris, 1939, p 11.

2- كارل ياسبرس، **عظمة الفلسفة**، ترجمة الدكتور عادل العوّاء، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1970، ص 27.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إليه، حيث أرادت إبراز ضروب التناقض والزيف الذي احتكمت له الثقافة الغربية. ومنه، إذا كان الديالكتيك الهيجلي يبتغي تهذيب التناقض وقولبته في صورة إيجابية من خلال التأليف، فإن الجينالوجية النيتشوية رفضت بشكل مطلق التأليف بين التناقضات الوهمية.¹

استهوت فيلولوجيا نيتشه ثم أنطو-فينومولوجيا مارتن هيدغر **Martin Heidegger** (1889-1976) وهيرمونطيقا غادمير رحلة العودة إلى الإغريق، حيث بدأت اللعبة من بعث التراث الإغريقي، فطمحت أفكارهم إلى هدف يرغب في إنقاذ الثقافة الغربية بتصحيح مسار الميتافيزيقا الغربية التي اختنقت بعد نهاية القرن الثامن عشر نتيجة سيطرة اللوغس. إن مشروع الرجوع إلى التراث المنسي نشاط تأسيسي وتأصيلي للرؤى والتصورات الكلاسيكية. فإحياء نصوص الهيراقليطية والبارمنيدية على وجه التحديد، معناه انفتاح على حدث ملغى مهدّ للبدائيات الأولى للفلسفة، لأن قيمة الفكر الإغريقي تظهر في صلب آليات تفكيرهم في مسائل الوجود والمعرفة، أو حتى في مفاهيمهم وحكمهم المتخومة بالغموض.

إن نيتشه أول من فكّر من موقعه الجينالوجي في تلك اللحظة، ومنح الوجاهة لتلك الفلسفة المنسية - الفلسفة الكسمولوجية -، انتصب في دروسه الأولى أمامها بكل عبارات التقدير والعرفان، وانحنى إجلالا أمام تاريخ عظماء الإغريق الذين - في نظره - كان لهم الفضل في خلق فلسفة حقيقية، إنه النشاط التفكيرى الذي استمد مبادئه من العقل بعناصر حسية، يقول في مدخل نصه الفلسفة في العصر المأساوي: (مهمتي هي تسليط الضوء على من الذي يجب أن نحبّ ونقدّس دوماً، ومن الذي لا نستطيع أن تأخذ منا المعرفة اللاحقة: الرجل العظيم)²، لم يكن الرجوع النيتشي إلى الأصول الأولى هيغلياً دياكتيكياً، بالرغم من الجهد

1- أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص 04.

2 - Friedrich Nietzsche, **la philosophie à l'époque tragique des Grecs**, trd. Marc de Launay et Michel Haar, édition Gallimard, Paris 1975, p 10: « **Ma tâche consiste à mettre en**

الذي بذله هيغل نفسه من أجل ذلك. فإختلاف نيتشه مع هيغل راجع إلى الديالكتيك الذي استسلم في آخر المطاف، وعمل على انقاذ المسيحية والدولة بواسطة الفلسفة.¹

لم تتفق الحاجة إلى الإغريق عن متعة ابستيمية أو حتى خصومة ميتافيزيقية فحسب، بل تعدّ ضرورة فلسفية واقتضاء جينيالوجي لتحقيق مرامي الإنكشاف الوجودي وإكتشاف العبقرية الأولى. فهو فعل لتقصي منافذ الأصل الجينيالوجي وليس التاريخاني، لأنّه قبل كل شيء تُعلّمنا الحكمة الإغريقية المثلث المنهجي: متى نتعلّم؟ وماذا يجب أن نتعلّم؟ وممّن نتعلّم؟ بل تستسلم لكل شيء من أجل بلوغ المتعة الحياتية، وهنا تبرز مرتبة اللامعقولات داخل هرم الحقائق لدى الإغريق، فهي التي تعزّي الأوهام والزائف، في المقابل تعترف بالجانب الحميمي الوجوداني الذي يأبى عن الإفصاح عن ذاته إلا بالشعر والحكمة والشذرة.

ب. ديالكتيك الثابت والمتحوّل عند الإغريق:

ينتهي نيتشه بعد عرضه للفلسفة الإغريقية في كتاباته الأولى، إلى إقصاء الحكماء السبعة من فلسفته ويُبقي فقط على فلسفة هيراقليطس ، الذي اعتبره بارعاً ساعده على بناء مجمل تصوّراته الأنطولوجية والفنية. فلماذا هيراقليطس دون غيره؟

تحضر فلسفة هيراقليطس في أغلب الكتابات المعاصرة، إذ مهّد هيغل الطريق للوصول إليه واستعار منه الصيرورة والجدل، ثمّ بعد ذلك اكتسب مساحة هامة في أنطولوجيا هيدغر، وبين هيغل وهيدغر كان نيتشه تلميذا لهيراقليطي ، يقول في الشذرة الثانية من أقول الأصنام:

=lumière ce que nous serons obligés d'aimer et de vénérer toujours, et qu'aucun connaissance ultérieure ne pourra nous ravir: le grand homme. »

1- جمال مفرج، الإرادة والتأويل: تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ص 53.

(أستثنى وبكل إجلال: إسم هيراقليطس، ففي الوقت الذي اعترض جَل الفلاسفة على شهادة الحواس لأنها تُظهر شكلا من التنوع والتحول، يقبلها هيراقليطس لأنها تقدّم الأشياء وكأنّها تتضمّن ديمومة ووحدة.)¹

لم يكن كذلك مشروع الرجوع استحضاراً للتراث المندثر والتباهي بعظمة زمن البدء، بقدر ما هو إتمام لميتافيزيقا لم تكتمل بعد، وقصدٌ إلى فهم المسار الفكري الغربي بالتفكير في أصوله الفلسفية. فلم تكن العودة مع نيتشه من لحظة طاليس (Thalès 624 ق.م-546 ق.م)، ولا من أناكساغوراس (Anaxagore 500 ق.م-428 ق.م) الذي جعل "النوس" أو العقل الكلّي علة التنظيم والترتيب، واعتباره القوة الأزلية الكلية المحركة لجميع الأشياء المادية، ولن يكون التوقع في رحاب فلسفة اناكسيمندر (Anaximandre 610 ق.م-546 ق.م) الذي اعتبر (الصيرورة أسلوب مذنّب للتخلّص من الوجود الأبدي، وهو ظلم لا يجب التكفير عنه إلّا بالموت).² ولا من بارمنيدس (Parménide 540 ق.م-480 ق.م) الذي أوّل من أقام عالمين متمازين - عقلي وحسي - مستبعدا عالم الحس كونه في اعتقاده عالية الوهم والتبدّل. بل الرجعة تقتضي إعادة بعث الهيرقليطية التي ترى أن الوجود والعدم شيء واحد، وهو تحفيز على الانخراط في البُعد المأساوي للحياة من صلب الوجود الصّائر.³

1- Friedrich Nietzsche, **Le crépuscule des idoles**, traduction Henri Albert, in Nietzsche œuvres complètes, arvensa éditions, France, 2018, (la « raison » dans la philosophie) §02, p4783 : « Je mets à part avec un profond respect le nom d'Héraclite. Si le peuple des autres philosophes rejetait le témoignage des sens parce que les sens sont multiples et variables, il en rejetait le témoignage parce qu'ils présentent les choses comme si elles avaient de la durée et de l'unité.»

2 -Friedrich Nietzsche, **la philosophie à l'époque tragique des Grecs**, op.cit, p 26.

3- فيصل عباس، الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص180.

لقد تمّ سحب الهيرقليطية من الفلسفة بعد رواج تصوّرات اناكسيمندر وأناكساغوراس وبارمنيدس، حيث إتكا العقل الفلسفي على أفكارهم والأخذ بالثنائيات التي دافعوا عنها، وتعزّزت في الثقافة الهلينية والعصر الحديث، وأصبح التّلفس ممارسة فكرية تميّز بين: " الجسد/ الروح، العالم الفوقي/ العالم السفلي، المادة والعقل... الخ". إلّا أنّ أصالة هيراقليطس في نظر نيتشه تكمن في شجاعته في التّخلي عن هذا التّمييز، في الوقت الذي كان يعتقد فيه أناكسيمندر وجود عالمين مختلفين وانطلق من العلة المادية ليصل إلى "اللانهائي" Apeiron. فالعناصر المادّية تجتمع وتفترق لتشكّل كل شيء في الكون. ليكون بذلك أول فيلسوف يوناني ينطلق من الفيزيقا ويصل إلى الميتافيزيقا، كما اتّجه بارميندس هو الآخر إلى الإقرار بوجود العالم الحسي - المخادع- و العالم العقلي - الحقيقي المفارق.¹

أصبحت المعرفة مع بارمنيدس ميتافيزيقا، فمن اللاهوت المسيحي إلى غاية انتقادات كانط على الأقل، استقبل الخطاب الفلسفي الفكر البارمنيدي وطوّره. ففي مقابل عالمنا الحسي الوهمي، المتغير، المتناهي، الزائل، في نظره عالم آخر حقيقي ثابت، لامتناهي، أو هناك إله²، إنّ البارمنيديّة استبعدت عالم الحس وعوّلت فقط على عالم العقل كطريق إلى المطلقية.

استمر التّمييز المتعسّف مع أفلاطون، حاول هو الآخر لبناء النماذج المثالية الفصل التّام بين: " عالم المثل الحقيقي وعالم المظهر المزيف"، ثمّ المسيحية بين: " عالم السماء وعالم الأرض، ثم بعدها ديكارت ميّز بين: "العقل والمادة"، وصولاً إلى كانط بين: " النومان والفينومان"، كلها ذلك من أجل انتصار العقل على حساب المظهر، هذا ما جعل هيراقليطس

1- Friedrich Nietzsche, *la philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op.cit, p 29.

2- أنظر: إبراهيم يسري، *فلسفة الأخلاق عند فريدريك نيتشه*، ط1، دار التنوير، بيروت، 2007، ص 241.

مُستبعدا من الطروحات الميتافيزيقية، لهذا يقوم نيتشه برّد الإعتبار للهيراكليطية، ويعتبرها الوحيدة التي فهمت جوهر العالم الحقيقي المتغيّر والمتبدّد.¹

إن جدل بارمنيدس وهيراقليطس حول قضايا الأنطولوجيا بين الشّكل المعقول واللامعقول، أو بين الثّبات والصّيرورة، الظاهر واللاظاهر، اللّانسق والنسق، الصراع والسلم، الآلية والدينامكية، وصلت إلى الإقرار باللّوغس، وتوّج فيها برامنيديس واستولى على السّاحة الفلسفية إلى الوقت الذي أعلن فيه الثّبات عن إرهاقه بعدما ساهم في كل أمراض الثّقافة. كانت هذه الأزمة التي ضربت البراديغم الغربي، تأشيرة لإستئاف الميتافيزيقا من صيرورة هيراقليطس، خصوصا بعدما طفحت عيوب الميتافيزيقيا المثالية على السّطح. فما يُحسب لهيراقليطس -حسب نيتشه- أنّه متناقض وهو إشارة إلى امتعاضه من الإنغلاق الفلسفي داخل نموذج ثابت. لقد انفتحت أشعاره على العالم ككلّ، واختزل جميع العلل المحرّكة للكونيات في اللّعب والصّيرورة، الحرب والنّار، حيث قال هيراقيطس: (إنّي لا أرى سوى الصّيرورة).²

إنّ الصّيرورة ظاهرة أنطولوجية وسيكولوجية متدفقة ومتجدّدة، تحتوي على مكوّنات الخلق، التغيّر والتغيّر، الديمومة والتجديد والحركة الدائمة، إنّها الزمان الأبدي الذي يستمر من خلال صراع الأضداد، أو عن طريق تجاذبها وتنافرها ثم التقائها كرهة أخرى. فهي القانون الأول والأوحد والقاعدة الدائمة في الوجود، فما العالم إلا حسب هيراقليطس: (لعبة زيوس، أو بعبارة فيزيقية، لعبة النّار مع ذاتها، وبهذا المعنى يكون الواحد في الوقت عينه المتعدّد).³

1- Friedrich Nietzsche, **Le crépuscule des idoles**, op.cit, (la « raison » dans la philosophie) §02, p4783.

2-Friedrich Nietzsche, **la philosophie à l'époque tragique des Grecs**, op cit, p29 :

« Héraclite dit : (je ne vois rien que le devenir) ».

3-ibid, p35.

ظلّ ولاء نيتشه لهيراقليطس ثابتاً إلى غاية آخر أعماله، عكس باقي الفلاسفة الذين تأثر بهم في البداية ثم استبعدهم في الطور الأخير وعلى رأسهم شوبنهاور وفاغنر، لأنّه من بين القلة الذين فهموا الدور الذي يلعبه المظهر في الإحاطة بماهية الوجود، فعثر في حركة المظهر وتبعثره القوة التي تسيّر الموجودات. في خضام الشذرة الهيراقليطية إستعارات تخفي أكثر ما تبين، ولا يمكنها الإنكشاف إلا بالاعتماد على أسس لامعقولة أي عن طريق إعلاء قيم الحياة المحايثة للسطح لا قيم العقل النظري المفارقة له.

اختيار نيتشه لهيراقليطس كمرجعية لها اعتبارات كثيرة، كونه كذلك المفكر الوحيد الذي انحرف عن المسلك العقلاني في "الطور الكسمولوجي"، وبرّر الأشياء بطريقة لامعقولة، وانتهى في الأخير إلى تبرير الكون جمالياً، فقبول صيرورة الحياة وامتلاك قدرة العيش داخلها يستوجبُ حضور الفن، لأنّه يخفّف من فظاعة الحياة، و يجنّب الموت من رؤية الحقيقة.¹ حتى الوجود نفسه لا يفهم إلاّ بغريزة اللعب أوغريزة التدمير والصراع، التي تُضفي على الحياة شيئاً من المرح السرمدي، هذا الأخير يثبت غرائز الحياة، يقول نيتشه: (في هذا الكون لعبة الفنّان والطفل تدرك حقيقة الصيرورة والفناء بمعزل عن الإتهامات الأخلاقية، ففي داخل البراءة دائماً العافية... والنّار الحيّة تُشبه الطّفل والفنّان، تبني وتهدم ببراءة... إنّ هذه اللعبة الوحيدة التي تلعبُ مع نفسها للأبد).²

حيث ترمز الربّاعية التالية: " الطفل والفنّان، اللعب والنّار " إلى براءة الصّيرورة، ولن تأخذ البراءة Innocence مع نيتشه بُعداً أخلاقياً بل فيزيولوجياً، كما أنها لا تدلّ على السّذاجة والسطحية، إنّما تتشكّل من لامعقولية اللعب الذي يتخذ من التناقض مبدأً أساسياً أي من البناء

1- جان غرانبيه، نيتشه، ترجمة علي بوملحم، ط1، المؤسسة الجامعية للدرّسات، بيروت، 2008، ص 102.

2 - Friedrich Nietzsche, la philosophie à l'époque tragique des Grecs, op.cit, p.49

والهدم، ثم إعادة البناء وإعادة الهدم بشكل أبدي، وهذا ما يخلق خاصية متعة التدمير التي كانت تتصف بها الآلهة على جبل أولمب.

براءة الصيرورة صفاء جواني وطهارة وجودية، واقتران الصيرورة بالبراءة ليس علائقيا إنما الصيرورة عينها البراءة والبراءة نفسها الصيرورة، فيها تتدفق الحالات الوجدانية اللامعقولة والنزوات البريئة للطفل والفنان المخالفة لجميع الإملاءات الخارجية والحميمية، إنها تتخرج في شكل عفوي تلتحم فيها الإكراهات مع اللعب، والتناسق مع الصراع تهدف إلى تقديم رؤية جمالية للكون يتولد من رحمها كل عمل فني جميل وجليل.¹

يشير هيراقليطس إلى تناغم الأضداد وصراع المتناقضات كوحدة مختبئة، لا يمكن فهمها إلا بالجدل والصراع، وهنا تتشكل هوية نيتشه الفلسفية، المتشظية، الوجودية وحتى الإنسانية، كما شقت له الطريق نحو فهم الجانب الآخر من الذات الذي ظل قابعا في الهامش، نعتي مسلك لامعقولة الجسد أمام لامعقولة الوجود، حيث أقدمت الميتافيزيقا الغربية على عقلنتهما، فما الوجود إلا صيرورة، وما الصيرورة إلا وجود.² إن هذا القانون تتطرق منه مسلمات نيتشه اللامعقولة ويمكن اختزالها في ثلاثة نقاط أساسية:

1- الكتابة الشعرية والشذرية - كما عرضها هيراقليطس ونيتشه- وحدها الكفلية بتأويل حقيقة الوجود، بالأولى يُدرك الوجود مادام في جوهره لامعقولا ولا مفهوما كما يحمل في عمقه بعدا جماليا، أما بالثانية يُفهم الموجود على أنه متناقض، والتناقض المحرك الأساسي للأشياء. لهذا النص الهيرقليطي والنيتشي يتحرك داخل التناقض والصيرورة.

1-Friedrich Nietzsche, *la philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op.cit, p53.

2- فيصل عباس، نيتشه، المرجع السابق، ص 266.

2- الإشتغال الفلسفي النيتشي بواسطة الصيرورة يرمي إلى القضاء على "التناقضات" التي ظلت حاضرة في التقليد الغربي، وفكر بها الجميع منذ بارمنيدس إلى غاية هيغل، مع نزوعهم الوهمي إلى تقسيم الوجود إلى عالم عقلاني حقيقي وعوالم حسية مزيقية، وثمة إدانة كل ما ينتمي إلى المحسوسات بصلة.

3- نفس القيم الأخلاقي والمنطقية داخل النص الفلسفي، ومعارضة السياسة المنتهجة ضد اللاعقل. لأنّ براءة الصيرورة ترفض "الخير والشر" كقيم ثابتة يحتكم إليها الموجود البشري، إنّها تُحطّم ألواح القيم المتعالية، ليموت إله العقل أو إله الفضائل وتسمح ببعث القيم الديونيزوسية المتعطّشة للحياة.¹

2. المرجعية الألمانية :

اخضع نيتشه جسد الثقافة الألمانية للفحص والتشريح، ففي فقرة موسومة ب: (حول المشكلة القديمة : "من هو الألماني؟")² من كتابه المعرفة المرحّة 1882 ، يُدافع نيتشه عن الرّوح الألمانية التي وجدها مميزة ومتميزة عمّا سواها، ففي داخل الفقرة يكرّر عبارة نحن الألمان، وهي العبارة التي تشير أن نيتشه لم ينسلخ عن العرق الآري والقومية ولا حتى الجرمانية داخل الطّور الجمالي، على الرّغم من ذلك سيخوض حربا كبيرة ضدّ الرّوح الألمانية بداية من عرضه لرحلة زاردوشت في العمل الموسوم: هكذا تكلم زاردوشت (1883-1885).

1- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 116.

2 -Friedrich Nietzsche, **Le gai de savoir**, op.cit, §357, p3511 : « **Sur le vieux problème : (qu'est-ce qui est allemand ?)** ».

يُشيد نيتشه بفكرة اللاوعي كما أشار إليها لايبنتز (1646-1716) حول فكرته بالمونادات الروحية والفيزيولوجية اللامشعور بها، وقدرته على مجاوزة المطابقة بين الوعي والنفس كما جاءت في تأملات روني ديكارت، ثم انتقل نيتشه إلى الحديث عن براعة كانط في نقده للنسق العقلاني والتجريبي في مسألة السببية،¹ وينتهي إلى عرض ما قام به هيغل في أفق الفهم التاريخي الجاد لمسارات التطور. فمثل هكذا تبجيل لما قدّمه العقل الألماني لا يمكن توصيفه التعصب القومي، إنما هي رؤية نيتشوية تنزع إلى وضع الثقافة المتعافية في مكانتها الطبيعية، لأنه قبل كل شيء تعتبر الثقافة الجرمانية ثورية وإعتراضية لكل ما هو رديء ومبتذل. فالعقلية الألمانية ميّالة إلى الانجذاب نحو الشق اللامرئي واللامرغوب فيه ألا وهو: اللاوعي وشغفها المطلق بالحياة.

كما لا يمكن في المقابل إنكار انسحاب نيتشه تماما من سمات روح عصره ورفضه التّام لأفكار الرومانسيين والمثاليين الألمان، فهو يرى فيه نفسه الفيلسوف السابق لأوانه والفيلسوف الذي الذي لم يولد بعد، معلنا في أقول الأصنام: (الرجال بعد وفاتهم — أنا على سبيل المثال — أقلّ فهمًا من أولئك الذي يتوافقون مع عصرهم، لكننا نسمعهم جيّدا. ولنكون أكثر دقة: لن نفهم أبدا، وثمة مصدر سلطتنا...)².

يبدو أنّ انسلاخ نيتشه عن العصر الذي ينتمي إليه، لا يعني أبدا انعدام المرجعيات والأسس التي ساهمت في بلورة أفكاره وطريقة عرض مفاهيمه، بل داخل شذرات نيتشه يحضر

1- جمال مفرج، المرجع السابق، ص 33.

2- Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, op.cit, (maximes et pointes) §15, p4739 : « Les hommes posthumes — moi, par exemple — sont moins bien compris= que ceux qui sont conformes à leur époque, mais on les entend mieux. Pour m'exprimer plus exactement encore : on ne nous comprend jamais — et c'est de là que vient notre autorité... »

فيها الضمير " نحن " بشكل مكثف ومستمر تلميحاً إلى إمكان فهم فلسفة نيتشه من خلال السياق العام لحياة نيتشه وروح عصره، وفلسفته جزء من العصر الذي عاشه ولم ينفصل عنه.¹ إنَّ النقد الجذري كما مارسه نيتشه ضد الفلسفة والفلاسفة، واللاهوت وعمال الدين، والعلم الوضعي ومنهج العلماء، الفن الكلاسيكي والرومانسين المؤخّلين، لا ينفى حضور شيئاً من أفكارهم، وأذكر على وجه التحديد تلك الأفكار الشاذّة التي صنعت لامعقولية الخطاب النيتشي، في الطّور الأول من كتاباته المسمّاة بالطور الفنّي، الذي بدأ من مولد التراجيديا إلى غاية هكذا تكلم زرادشتوت.

نجد نيتشه ما بين (1872-1886) يهتم بالطريقة نفسها التي كانت سائدة مع الحركة الرومانتيكية بقضايا الفن والجمال، الحياة والغرائز، التاريخ والأسطورة، إذ تتجلى النزعة الرومانتيكية لدى نيتشه الشاب في النّقاط التّالية:

■ معارضة العقل المنطقي:

إقامة مبادئ جمالية حول الفن من داخل "اللامعقول"، والإعتماد على الحسّ التّاريخي والأسطورة والأدب، والعمل على تحرير الفن من التّقنين بصياغته في قواعد منطقية وعقلانية صارمة مثل الطّريقة التي قدّمها التراجيدي الإغريقي يوربيدس* Euripide (480 ق.م-406 ق.م) للجماليات، ثم سقراط بعده وصولاً إلى فلسفة الفن عند هيغل، فما المنهج العقلاني معهم في نظر نيتشه سوى هروب من التّشاؤم والمأساة التي تدبّ في قلب الوجود. ويتولّى نيتشه مهمّته في البحث عن مسألة ميلاد التراجيديا بهدف: (النظر في العلم من منظور الفنّان والفن

1- انظر: جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، ط1، منشورات إفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص 30.

* مؤلف مسرحيات وشاعر تراجيدي إغريقي، ومن أشهر مسرحياته: الكترا، هيبولتيوس.

من منظور الحياة...¹، وهنا يصبح الفن بديلاً للعلم، واللامعقول النهج الأساسي للتفكير في الحياة وكل ما يتعلق بالقدرة على العيش داخلها.

■ توظيف الرمز والإستعارة:

يستخدم نيتشه الإستعارة وفلسفة المجاز ويشيد كذلك بجمالية الطبيعة، كما أنه يعول على استعمال الرمز في الكتابة بشكل كبير، كما يوظف أشكالاً رمزية متنوعة تقفز بشكل سريع من الرمز الأسطوري إلى الرمز التاريخي، وكذا رموز الشخصيات... الخ للتعبير عن حالات وجدانية لا تفصح عن نفسها ولا حقيقتها بشكل صريح ومباشر، هذا ما يعطي للنص نوعاً من الغموض الذي يمنحه حيوية مستمرة تقبل التأويل المستمر مثلما وظف رمزية الطبيعة: (الأرض، الشمس، النجم، البحر، النار، الحيوانات) أو الرموز الميثولوجية وشخصيات الأساطير مثل: (ديونيزيوس، فاوست، سيزيف، أوديب، بروميثيوس).

إن اللاعقلانية الألمانية اعترضت على التفسير العلي والخطي للتاريخ ورفضت الثورات التنويرية المقنّعة بشعارات واهية كالمساواة والحرية والعدالة، لقد كانت رافداً مهماً في الفلسفة الألمانية، حيث نلاحظ أن الخطاب النيتشي جاء في البداية مداعباً للشعراء الرومانتيكيين واليعض استمر إلى غاية الكتابات المتأخرة ومن بينهم: (هولدرلين، غوته، شيلر).

3. اللامعقول والخطاب الشعري:

إن نزوع نيتشه في مرحلة الشباب إلى كتابة الشعر لم يكن صدفة أو لهو، إنما هو نتيجة التكوين الذي تلقاه في التحصيل التعليمي بفورتا **Fürth**، لقد اهتمّ الديداكتيك في تلك المدرسة

1- Friedrich Nietzsche, **L'origine de la tragédie**, traduction J.Marnold et J.Morland, in Nietzsche œuvres complètes, édition arvensa éditions, France, 2018, §01, p18 : «...à savoir de considérer la science sous l'optique de l'artiste et l'art sous l'optique de la vie... »

بتلقين دروس اللغة اللاتينية واليونانية، مع التركيز كذلك داخل المناهج على حصص الأدب والتاريخ والفلسفتين الإغريقية والرومانية، واختصّ البرنامج كذلك بدراسة الأعمال الكلاسيكية وعلى رأسها نصوص غوته وشيلر.¹

لا يمكنُ النَّظر إلى المشروع النيتشوي من زاوية فلسفية محضة، لأن مثل هكذا ممارسة تحليلية من شأنها تشويه النص وإبعاد عن مقصده الأساسي، فالهم الذي اختلج صدر نيتشه - مصير الإنسان الأوروبي - جاء نتيجة أمراض كثيرة ومتراطة منها: ماهو فلسفي، ومن ما هو أدبي، أو سياسي، وكذا ثقافي، وعلمي.

لم تكن الأدوات الفلسفية مستوفية الشروط لمعالجة تلك الأمراض الخطيرة ولا قادرة على التعبير عن الأعراض التي فتكت جسد الثقافة الغربية. لهذا اعتمد نيتشه على وسائل معرفية كثيرة منها الجينيولوجيا، السخرية، القول الشعري، الموسيقى. لقد اجتمع النص النيتشي على تقارب بين الممارسة الفلسفية والشعرية poétique، كما التحم داخله جمالية المبنى -الشعرية- وقوة المعنى. فما الغاية التي دفعته نحو الإعتماد على الشعر؟ وما المرجعيات الأدبية التي عوّل عليها؟

رفض نيتشه الطابع الرياضي الصوري للتعبير عن أفكاره، واختار طريقة الشعرية والصور الفنية، حيث يمكن اختزال السبب أن الصورة والتجريد تخاطبُ العقل، في حين الشعر ينحو صوب الوجدان بإثارة الأحاسيس والمشاعر، وفي ذلك سعيٌ نيتشه الإعتبار للجانب الغريزي والحسي الذي طالما خاضه الفلاسفة منذ أفلاطون الذي كان يرى أن الشعر يقوم

1- انظر: سو بريدو، أنا عبوة ديناميت: حياة فريدريك نيتشه، ترجمة أحمد عزيز سامي وسارة أزهر الجوهري، ط1، نابو للنشر والتوزيع، بغداد، 2020، ص 48.

على أساس المحاكاة كما أنه يُبعد عن الحقيقة المتّصفة بالثبات والأزلية والمطلقية، ولهذا فضّل الصورة الجدلية الرياضياتية وأقصى الشعر من معادلة الحقيقة.¹

وجد عداء أفلاطون للفنون الجميلة لنفسه تبريرا أنطولوجيا وإبستميا وأخلاقيا، لقد وضع الكتاب العاشر من الجمهورية كردّ عن الطّابع اللّامنطقي للشعر، وصنّف الشعر والشّعراء في دائرة صنّاع الوهم والتّضليل كإشارة على هوميروس. قام فيلسوف المُثل بمحاكمة الشعراء في محاورة "أيون" واعتبارهم مجانيين، هذا الرّفص للشعر جعل نيتشه يعتبر سقراط وأفلاطون من الإغريق المزيّفين، فالمعادلة السقراطية التي وضعت مساواة مطلقة بين السّعادة والعقل والفضيلة من أغرب المعدلات مقارنةً بالحسّ الغريزي الذي كان يتمتّع به الإغريق القدامى.²

إن الحاجة إلى الفن عند نيتشه تأتي من اهتمامه المتزايد بالإغريق، وكذا من صلب الدّرس الجينيّا-أنطولوجي كما كان يُريده، حيث لم يكن حضور الفن معه أو السّعي نحو نظم نوطاته مجرد ترف جمالي أو نُوستالجيا *nostalgie* للثقافة الإغريقية، إنما حضر بوصفه ميتافيزيقا حقيقية ترحب بالجسد والغرائز وتعزّز قدرة العيش داخل الحياة، فالذّوق الجمالي سيكون النّشاط الميتافيزيقي الذي يروّض هول الوجود وينمّق صيرورة الحياة، بل هو أسلوب يؤهّل التّفكير على فهم العالم، مادام الوجود لا يمكن فهمه إلّا كظاهرة جمالية.³

يعتبر أفلاطون أنّ الشعر الحكائي والتراجيديات ضربٌ من الزّيف والكذب، ينتمي إلى عالم المظهر والأوهام الخادعة، وصرّح بموقفه: (وإذن، فالفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شيء، فما ذلك، على ما يبدو، لا يمسّ

1- فيصل عباس، نيتشه، المرجع السّابق، ص 101.

2- Friedrich Nietzsche, **Le crépuscule des idoles**, op.cit, (le problème de socrate) §04, p4771.

3-Friedrich Nietzsche, **L'orgine de la tragédie**, op.cit, p 22.

إلا جزءاً صغيراً من كل شيء، وهذا الجزء ليس (إلا شيئاً)¹. استخدام أفلاطون لفظ الأشباح fantômes يتكرّر في كلّ مناسبةٍ في إشارته لعالم الأرض، أي في هجومه على المظهر وكل شيء يمتّ إلى الواقع، ففي محاوره "جورجياس" يجعل جدله منصّباً حول الوهم محاولاً عزل الفن والشعر من الفلسفة المثالية التي تعتقد أنه لا نطلّ بالشعر إلى ما وراء الواقع بل يهتم فقط بظاهر الأشياء الخادعة.

يلتقي نيتشه وأفلاطون في استحالة الشعر تحقيق الإرتقاء بالإنسان إلى مستويات أعلى وتجاوز المألوف (إلى عالم المثل بالنسبة لأفلاطون أو الإنسان الأعلى بالنسبة لنيتشه) مادام هناك استسلام للشعراء للمعرفة العامية والسائدة²، غير أن نيتشه سار رأساً إلا إفحام الرؤية الأفلاطونية الرامية إلى الإعتداء على الفن بمختلف أشكاله. لا يمكن إنكار الطابع اللاعقلاني للفن والشعر والموسيقى، غير أنّ داخل لامعقولية الفنون تكمنُ اللاحققة المؤسسة للحقيقة، إذ لا يمكن استظهارها إلا بالاستعارة والخيال والوهم.

أ.فريدريك هولدرلين:

ورد في قصيدة نيتشه تحت عنوان: " عندما نحب الأشرار"، ما يلي: (الشاعر الذي يُتقن الكذب عن وعي ومعرفة، وحده القادر على قول الحقيقة)³، فصفا الكذب التي نسبها أفلاطون للشعراء كصفة لأخلاقية ولا معرفية ووضعها ضمن اللاحققة، يعتبرها نيتشه صفة أساسية وضرورة معرفية لقول الحق، لم يرفض نيتشه ما سماه أفلاطون "الهوس والجنون" كحالة انفعالية بل جعلهما منطلقاً لا غنى عنه للقول الشعري، وأفرد لها قصيدة بعنوان: " مجرد

1- أفلاطون، الجمهورية، المرجع السابق، ص 534

2- مجدي كامل، نيتشه شيطان الفلسفة الأكبر، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق، 2011، ص 142.

3- فريدريك نيتشه، ديوان نيتشه، ترجمة علي مصباح، ط2، منشورات الجمل، بغداد، 2009، 96.

مجنون ! مجرد شاعر !¹ ضمن أناشيد ديونيوس سنة 1888، والتي جاءت ترثي روح الشعر والشاعر، وتمدح في الوقت عينه أعظم من قال الشعر وجنّ به وهو الشاعر الألماني المنعزل هولدرلين.

خصّص نيتشه الكثير من النصوص والأشعار التي تُخفي وراء سطورها شخصية هولدرلين Hölderlin (1770-1843). إذ لم يكن هولدرلين معروفا في الأوساط الأدبية الألمانية، كما لم تُعرف أشعاره استقبالا، لأنها كانت بمثابة معارضة شرسة للقومية الألمانية المتعالية، وهي نفس الرؤية التي تواجدت في الأسس التعليمية والإرشادية بـ"فورتا" التي انحصرت فقط في تعليم : البيلدانغ Bildung " التأديب والتنشئة الذاتية" وتعاليم اللوثرية.² مما أثار شكّ نيتشه حول ضغينة وحقد المدرسين بفورتا على أعمال هولدرلين الذين كانت لهم أعمالا غير صحية ولا أخلاقية من داخل الأخلاق نفسها.

كتب نيتشه حول شاعره المفضل مقالا مدرسياً في 19 أكتوبر 1861، يُظهر نقاط قوة هولدرلين في أعماله التي أحييت كرة أخرى الروح الإغريقية، خصوصا ما ورد في عمله الماتع "أمبادوقليس" * يشير نيتشه داخل مقاله ما يلي: (فالرموز التي يستحضرها الشاعر هي صور

1- فريديريك نيتشه، ديوان نيتشه، المصدر السابق ، ص 295.

2- سو بريدو، المرجع السابق، ص 52.

* مسرحية شعرية اختار فيها هولدرلين امبادوقليس الفيلسوف الإغريقي (435-495 ق.م) الذي نسجت حول مساره الكثير من الأساطير، كما سيظهر في كتابات نيتشه، وبالأخص في عمله الموسوم الفلسفة في العصر المأساوي. لقد جمع أمبادوقليس بين العلم والفلسفة وفُضِّل الشعر لعرض أفكاره في المعرفة، وقام بالتوليف بين الحقائق الأربعة " الماء، الهواء، النار والأرض". اعتقد البعض أنّ أمبادوقليس ادّعى الألوهية وألقى جسده على فوهة البركان جبل "اتنا"، تاركاً نعله ليكون بصمة تدل على أثره. استحضر هولدرلين هذا الرمز ليعين قدسية وألوهية الإنسان على الأرض. فالفقر في قعر البركان بغية الألوهية بطريقة جنونية كانت الطريق الممهّد لجنون هولدرلين داخل عمق الشعر، وفقدان نيتشه لعقله الذي أراد أن يحل داخل جسد الإله ديونيزوس. (سو بريدو، مرجع سابق، ص 53). إن أمبادوقليس في شعر هولدرلين فتح لينتشه مسلكا معاكسا للأدب السائد =

خيالية تحيطنا بأصوات وأنغام توقظ فينا الحنين إلى الماضي وتبهجننا، كما تثير فينا أيضا توقا غير مشبع. كما لم أجد موضعا تمثل فيه التّوق إلى اليونان بأنغام أنقى كهذه...¹. كان هولدرلين النصّ المفضّل لنيتشه الشاب لأن شعره في لحظة الجنون يُضاهي حكمة شعراء الإغريق في توسّطهم بين قوّة الآلهة و إرادة البشر أمام مصائرهم.

انبثقت أبيات هولدرلين من اجتماع مصادر مهمة، جمعت بين عاطفة الشاعر "كاو بشتوك" (1723-1805) الغارقة في البحور الشعرية والأوزان، مع أشعار شيلر ذات الخطاب المتعالي والمثالي، و بينهما أشعار الإغريق والرومان المتدفّقة بالمعاني الزاخرة والحكم العميقة. اهتم الشاعر المنعزل بالشعر الإغريقي، وقام بدراسته وترجمة بعض نصوص شعراء الإغريق على غرار أشعار بندار وسوفوكليس،² فلم يكن شاعرا فحسب، بل كان شاعرا يقول الفلسفة.

كتب نيتشه آخر أشعاره خريف 1888 موسومة ب : "الماء / مديح" للتّوكيد على ولائه المطلق لهولدرلين، كما حمل على عاتقه مسؤولية الدّفاع عن جنون هولدرلين بنفس الموقف

=في ألمانيا الذي استسلم لسحر العقلانية الإغريقية، أين سيجد في الجنون التحرري والثورة على العقل تشيئا لعصر اللامعقول. يأخذ نيتشه من أمبادوقليدس هولدرين : جمالية اللغة - الشعر وطريقة الشذرة مفتاحين لعرض الرؤى والنّصوّرات- الجنون بوصفه الجزء اللاعقلاني في الإنسان ويكتسي صفة بالغة الأهمية في الأعمال الأدبية والشعرية وهو واضح في الأعمال الكوميديّة التي تصبغ على الأحق والأبله طابعا هزليا، وفي بعض الأحيان تراجيديا. ((أن نكون في عزلة من دون آلهة، هذا هو الموت بعينه)) هكذا تكلم هولدرلين على لسان أمبادوقليس، وهو الخطاب الذي سيكون في فلسفة نيتشه البصيص الذي سينفذ إلى أعماق مشروع "موت الإله"، أما اللحظة الثانية التي يختطفها نيتشه من أمبادوقليدس كما جاء في أشعار هولدرلين الدائرة الكونية التي ينتفي فيها الخلود والموت، حيث تجتمع العناصر المادية في شكل دوري تتوحد تارة وتبتعد تارة أخرى، ثم تتجاذب بعدما تنافرت عن طريق المحبة والكراهية يصورها أمبادوقليدس كزوبعة من أعضاء الجسد البشري "الرؤوس، الأذرع، الأرجل، الأعين" هائمة في السّماء تبحث عن بعضها البعض لتكون متحدة إسمائها هيرونيموس بوش. (أنظر سو بريدو، مرجع سابق 54). سيكون هذا الدوران الأبدي مناسبة رائعة لإعلان نيتشه عن فكرته الأساسية حول العود الأبدي.

1- فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، ترجمة حيدر عبد الواحد وأحمد رضا، ط1، دار الرافدين، بيروت، 2020، ص 26

2- د. عبد الغفار مكاوي، هولدرلين، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص 11.

الذي اتخذه في رسالته خريف 1861 : (وإني لأشعر بحاجة - يقول نيتشه - تدفعني لآخذ على عاتقي هذه المسألة نيابة عن شاعري المفضل هولدرلين).¹ معتبرا إياه الشاعر المجنون الذي رفع الوعي الألماني إلى أعلى درجاته. هذه المهمة التي تولّاها نيتشه جعلت هولدرلين يحلّق في سماء الأدب الألماني، وانتشرت أشعاره بشكل رهيب في الأوساط الثقافية الألمانية والعالمية.

ب. يوهان فون غوته:

كما يُعتبر غوته الخيار الأفضل بالنسبة لنيتشه جنبا إلى جنب مع أشعار هوميروس، شيلر، هولدرلين، حيث ظلت شخصية غوته حاضرة في مؤلفات نيتشه منذ مولد التراجيديا إلى غاية أفول الأصنام، كما لم يتغيّر موقف نيتشه في البداية اتجاه هذا الشاعر الذي سلّمه المفاتيح السحرية للولوج للأساطير الإغريقية والأشاعر التي تدور حولها، بل يعدّ ديونزيوس الرمز الذي سيكتشفه نيتشه من خلال أدب غوته وأشعاره .

يحضر غوته بشكل لافت في مؤلف "إنساني مفرط في إنسانيته" بجزأيه، والعمل الذي أضاف إليه عنوانا فرعيا وهو: " للعقول الحرّة" ما يجعل القارئ يتساءل عن سر حضور شاعر فاوست بهذه الصورة المكثّفة.

يجيب نيتشه عن هذا التساؤل في الشذرة 170 المعنونة ب: "الألمان في المسرح" : (لقد كان غوته ولا يزال إلى غاية اليوم مرتقعا عن كل الألمانين لاعتبارات عديدة: إنّه لا ينتمي للألمان أبداً، فمتى يكون للشعب القدرة على الوصول إلى ذروة ذكاء غوته وعافيته ولطفه!)²

1- فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، مصدر سابق، ص 23.

2- Friedrich Nietzsche, **Humain trop humain**, tome2, traduction Henri Albert, in Nietzsche œuvres complètes, arvensa éditions, France, 2018, §170, p1067: « **Goethe se plaçait au-**

كانت مسرحيته المسمّاة " جوتس فون برلينغن " 1773 مخالفة للتقاليد السائدة في الأدب الألماني آنذاك، وأعماله : " فاوست " Faust ما بين 1808-1832، " ولهم مايستر " 1796 شكّلت ثورة عنيفة ضد المؤلف الأدبي الألماني، حيث كان الألمان عموماً يحاكون الأدب الفرنسي، إذ تشبّع فريدريك الأكبر " ملك بروسيا " بالروح الفرنسية متجولاً بين دفات الأدب الفرنسي، وهو ما جعل غوته يعلن خصومته على التقاليد الأدبية الألمانية الكلاسيكية، لقد كان إغريقي الغريزة مناقضاً للعرف الألماني، حيث يرى نيتشه أنّ الطبيعة تتنفّست من جديد من خلال كتاباته وأشاعره.¹

يُعد غوته الإستثناء الوحيد من بين الفنانين والأدباء²، لأنّه تجاوز الحدود الجغرافية والمنطقية بأشعاره، بل تخطى ذاته وعقله معلناً الميثاق مع اللامعقول، أشبه بالميثاق الذي عقده الساحر فاوست مع الشيطان. فمثل هكذا قصّة تراجمية حملت في جوانبها بُعداً أنطولوجياً وتاريخياً وميتافيزيقياً، فهي تُتيح الفرصة للوقوف على الوضع الصحي للفلسفة الألمانية وتُشخّص مختلف المشاكل الثقافية التي كانت تتخبط فيها ألمانيا، وثمة يتجسّد الهدف الذي حدّده غوته في مسرحياته لاكتشاف الوعي الأوروبي والإنساني والتّصالح معه مجدداً.

4. الموسيقى وجماليات الحياة:

أدلى نيتشه بموقفه نحو الموسيقى الألمانية واعتبرها في البداية علامة صحّة كونها تخاطب الرّوح الديونزيوسية وهي الكفاءة التي اتّصف بها الملحن الألماني باخ - Jean

=dessus des Allemands, et, maintenant encore, il se trouve au-dessus d'eux: il ne leur appartiendra jamais. Comment d'ailleurs un peuple pourrait-il être à la hauteur de l'intellectualité de Goethe, avec son bien-être et sa bienveillance ! »

1- انظر: فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 242.

2 - Friedrich Nietzsche, **Humain trop humain**, tome2, op.cit, §227, p1188.

Sébastien Bach (1750-1685)، وبتهوفن Beethoven (1827-1770)، والملحن شوبان Chopin (1849-1810) وأوبرا الألماني فاغنار. إنَّ سيمفونية بتهوفن " أغنية الغبطة" في نظر نيتشه لو أن المخيلة حوّلتها إلى رسم تشكيلي فإنها ستقربنا من الديونزيوسية.¹ حدث لقاء نيتشه وفاغنر والانفتاح على مفهوم إرادة الحياة الشوبنهاورية من خلال " العالم كإرادة وتمثّل " حدد مسار الفلسفة اللامعقولة عند نيتشه الشاب. حيث تم تخريج "مولد التراجيديا من روح الموسيقى" 1872 من داخل قطبين أساسيين: "فاغنار وشوبنهاور"، و"أبولو وديونزيوس".

إنَّ موضوع الحدين : "التراجيديا والموسيقى" يطرح مسألة تتعلق بالهوية، ولا نعني هنا الهوية المنطقية كما وردت مع أورغانون أرسطو بوصفه الشيء هو هو "جوهر قائم بذاته"، وإنّما الهوية الوجودية التي لا تفصح عن نفسها إلّا بالانتقال من الإجابة عن سؤال : ما هو؟ إلى الإجابة عن السؤال: من هو؟ أي الانتقال من الطرح الأفلاطوني الماهوي الميتافيزيقي إلى الطرح المنهوي في صورته الديونزيوسية.²

وبهذا التساؤل الأخير، سيُفكر نيتشه قبل تأليف عمله مولد التراجيديا في مسألة من هو الوجود؟ ليرتد من أجل ذلك إلى لحظتين : اللحظة الإغريقية المتمثلة في الوجود من جهة النموذج الديونزيوس الذي قدّم درسا حول تطابق التراجيديا والموسيقى من خلال تظاهرات كورس الساتير. أما اللحظة الثانية هي اللحظة الثانية هي الموسيقى الألمانية من خلال أعمال أوبرا فاغنار المعبرة عن فلسفة شوبنهاور والميثولوجيا الإغريقية كذلك.

وعليه، بعيدا عن محاولة الإجابة عن جدلية التراجيديا والموسيقى، من حيث الأسبقية "المنطقية" أو "الزمانية" لأحدهما عن الآخر إلّا أن معالم الفلسفة اللامعقولة عند نيتشه الشاب

1 – Friedrich Nietzsche, L'origine de la tragédie, op.cit, §01, p38.

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 98.

وُلدت بعد التّأثر الكبير برافدين مهمّين في ألمانيا: أوبرا فاغنار وإرادة الحياة لشوبنهاور. فأراء شوبنهاور المأسوية والمتشائمة مهّدّت السبل لفهم نيتشه للفلسفة الإغريقية، أما من خلال الدراما الموسيقية الفاغنارية أدت إلى التّفكير في آليات ايقاظ الطاقات الرمزية الفيزيولوجية وردّ الاعتبار للامعقولية الفن مثلما كانت في الديثرامب الديونزيوسي.¹ فلماذا شوبنهاور وفاغنار على وجه التحديد؟

كان الأخذ بفاغنار نتيجة الإيمان المطلق بأن الحياة تبرّر نفسها من خلال الجماليات أي بالموسيقى الديونزيوسية، وهو ما راهنت عليه موسيقى فاغنار التي عملت على إحياء الميثولوجيا التراجيدية شريطة أن تكون ألمانية هذه المرّة وليست إغريقية، ومن ناحية أخرى تعترف بالتناقض الذي يجري داخل جوّانيه الإنسان بين الإرادة والتمثّل أوبين الديونزيوسي والأبولوني.²

وجد نيتشه الشاب ما كان يبحث فيه داخل منطقة تشبّعت به الروح الألمانية وهي روح التشاؤم، فقراءة فاغنار لفيورباخ ثم شوبنهاور هيأت ملكاته للتعبير عن الحالة المأسوية في العصر الذي كان فيه كل شيء يدعو إلى التشاؤم واليأس.

هذا التشاؤم المفرط الذي تمّ عرضه في أوبرا "تريستان إزولد"، دفعت نيتشه بعد حضوره الحفل الموسيقي في أكتوبر 1868 إلى الإستسلام لها قائلاً: (في هذه الأمسية... خلقت من جديد بالمقدّمة الموسيقية ل: "تريستان إيزولد" وبإفتتاحية أوبرا "الموسيقار الكبير". لا أستطيع إقناع قلبي أن يكون حيّاديا اتجاه هذه الموسيقى.)³ عثر نيتشه في فاغنار العبقرية التي انتصرت

1- فريدريك نيتشه، شوبنهاور مربيًا، ترجمة قحطان جاسم، ط1، دار أوما، العراق، 2016، ص 09.

2- سو بريدو، المرجع السابق، ص125.

3- دانيال بلو، تشكّل فريدريك نيتشه، ترجمة محمد الفشتكي، ط1، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2018، ص 366.

للفكر من خلال الموسيقى، وأقحمت الشَّعر على خشبة المسرح بالدراما الموسيقية. فهي بذلك، تعيد التذكير بالتراجيديا الإغريقية لما بلغت قمة الإزدهار في أثينا القديمة، بحيث أنه شخص حاضر الأمة الألمانية بالارتداد إلى العهد الذي استولت الأساطير على حياة الأمم القديمة على جميع الأصعدة.

إن موسيقى فاغانر وضعت الفن بوصفه النشاط الميتافيزيقي للحياة، لأنها خاطبت الإنسان من العمق أي من جوانية الذات التي تعتبر منبع الإرادة عند شوبنهاور. إرتاح نيتشه لهذه الصَّورة التي بدت عليها الموسيقى الفاغانرية، حيث أرسل إليه في 22 ماي 1869 رسالة يضع فيها إسمه إلى جانب إسم فاغانر وشوبنهاور، وهو اعتراف بعبقرية فاغانر التي بثت الروح في جسد ألمانيا بعد الإخفاقات السياسية والأمراض الفلسفية، حيث قال نيتشه لفاغانر: (أشكرك جزيل الشكر أنت وشوبنهاور إذ كنت قد تمسكت حتى الآن بالجديّة الألمانية اتجاه الحياة، وبرؤية متعمقة لهذه الحياة الشَّكوكية شديدة الغموض).¹

اعتمد فاغانر ونيتشه على العكس الذي أقامه شوبنهاور في تصوّره للمعرفة بتقديمه للإرادة العمياء على العقل المنتظم، مع تصدّر الفن وخاصة الموسيقى قمة هرم المعارف، كتب نيتشه في سلسلة أفكار غير راهنية في الجزء الخاص بالعمل الموسوم: " شوبنهاور مربيا" كلمات جاءت بمثابة شكر وعرفان من التلميذ للمعلم، فلم يقع اختيار نيتشه على لفظتي: "شوبنهاور" و"مربيا" اعتباطا، فأولا شوبنهاور من خلال فلسفته في إرادة الحياة اللامعقولة صنعت الفارق مع الفلسفات الألمانية المثالية، وثانيا "مربيا" كإعتراف بالتأثير الكبير لتصورات شوبنهاور في توجيهه نيتشه في الفن، الجسد واللاعقلانية.²

1- فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، مصدر سابق، ص 58.

2- فريدريك نيتشه، شوبنهاور مربيا، مصدر سابق، ص 101-102.

تتقاطع أفكار نيتشه وشوبنهاور، حول الكثير من المسائل اللامعقول التي كانت منسية، ففي الوقت الذي طغى فيه التفسير العقلاني الميكانيكي، نبّه شوبنهاور لمسألة الصورة العينية للإنسان - الجسد والمظهر - ، فالجسد يؤثّر للحظة العبور إلى العالم الموضوعي: "عالم الإرادة". إنّ العملية الإستبطانية لمُجمل الأحوال السيكولوجية والبواعث الباطنية ما هي إلا استجابة للإرادة أي لدوافع الجسد، هذا ما يجعل تطابق كلي بين الجسد والإرادة إن لم نقل أنهما شيء واحد، فالجسد هو الإرادة منظور إليها من الداخل، والإرادة جسد منظور إليه من الخارج.¹

إن إرادة الحياة حركة عمياء لا واعية ولا مفهومة، والعقل بالنسبة لها ثانوي، بل لن يكون سوى أداة لتحقيقها، وهي الفكرة التي تناقض مشروع النسق العقلاني ولقت استحساناً من نيتشه الشاب الذي عمل على تطوير أفكاره اللامعقولة من داخل المبادئ الكبرى المشكّلة لفلسفة شوبنهاور خصوصاً الفارق بين المظهر والأشياء في ذاتها أو التمييز بين الإرادة والتمثّل.²

1- فريدريك نيتشه، ديوان نيتشه، مصدر سابق، ص 12.

2- أويغن فنك، المرجع السابق، ص 23.

وفي نهاية المبحث، نخلص إلى أنّ فريدريك نيتشه انتقى من النصوص الفلسفية والفنية والأدبية ذات الطابع اللاعقلاني ما يخدم مشروعه الفكري، فلم تكن عودته إلى الإغريق من باب الفيلولوجيا سوى توقيع لبعث الشق اللاعقلاني بوصفه أصل القيم جميعاً وفيه تكمن قيمة الأصل، بل كذلك يعدّ المنبع الرئيسي الذي ستتفجّر منه إرادة الإقتدار الباعثة لمولد الإنسان الأعلى، والصّناعة لمرحه على الأرض. كما تجدر بنا الإشارة أنّه ذكرنا في هذا المبحث المرجعيات الأساسية التي شكّلت هويّة نيتشه الفلسفية لاسيما في الطّور الأوّل لحظة الإشتغال الفيلولوجي، أو ما سيطلق عليه الطّور الإستطقي الممتد من تخريج مولد التراجيديا سنة 1872 إلى غاية عمله "هكذا تكلم زارذوشت" ما بين 1882-1885، لهذا قد تكون بعض الأسس الفكرية الواردة تحت طائلة النّقد والإنقلاب عليها لتأسيس رؤى جديدة.

المبحث الثاني : العدمية وأهام الميتافيزيقا.

تظهر نقطة الإنعطاف نحو قبول "اللامعقول" والحديث عن إمكان تحقّقه من موقع رئيسي وهو المسألة النقدية للقيم المنتشرة بشكل رهيب في الحضارة الغربية منذ بزوغ اللّوغس الفلسفي إلى مطلع القرن التاسع عشر. لهذا لم يُباشِر نيتشه تأويله للامعقول وإبراز قوّته في انتشار الإنسان الأخير من مستنقع الرداءة القيمية الشائعة، إلّا بعدما قام بتشخيص أعراض الإنحطاط والعدمية النّافية، بحيث لا يمكن اختزالهما في "إرادة الحقيقة" كما أرادها الفلاسفة والعلماء، بل امتدّت إلى جعل قيم العقل ذات أبعاد لاهوتية، كما أصبحت الميتافيزيقا سلطة متعالية تدفع مكنون الإنسان نحو مغادرة أرضه والتّكر لذاته، وهذا ما ساهم في تقليص إمكانات وفرص الإنخراط في الحياة واعتراف الإنسان بغرائزه كجزء من ذاته الفاعلة.

ارتأينا داخل هذا المبحث عرض النّقد الجذري كما قدّمه نيتشه في تقويضه للطروحات ذات المضامين اللاهوتية والميتافيزيقية. فالى أيّ مدى تكون الميتافيزيقا وهماً يسوق إلى العدمية السّالبة؟ وما السبيل إلى تجاوز أوّهام المعقولات إلى لامعقولات الأساطير؟

1. أوّهام الأخلاق الميتافيزيقية:

انقلب نيتشه على معلمه المبجل آرثر شوبنهاور لأنه هو الآخر أضحى فيلسوفاً أخلاقياً وخادماً لللاهوت المسيحي بإمتياز، فعلى الرغم من المكانة الكبيرة التي حضي بها شوبنهاور داخل نصوص نيتشه والإشادة التي قدّمها حول أفكاره في اللامعقول والإرادة واللاوعي، إلّا أن ما كتبه حول قضايا الفن جعلت من فلسفته تؤسس للفن كوسيلة للخلاص الإنسان من شوائب الإرادة وتهديء من روع الوجود وآلامه¹. إنّ ما كان يريد أن يتوصّل إليه شوبنهاور باختزال

1- كرمين فتحة، إشكالية الفن والحقيقة عند فريدريك نيتشه، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2018-2019، ص 78.

غاية الفن في تحقيق الخلاص، وتهدة روع الغرائز، مع ترويض الإنفعالات اللامعقولة هي الغاية الأساسية التي تخدم اللاهوت أكثر مما تخدم الفن، كما تجعل العمل الفني خاضعا للقيم الأخلاقية لا الجمالية.¹

يبدو أن الفكر الفلسفي والمنطق العلمي عجزا تماما عن فهم طبيعة الفن وأصله وغاياته البعيدة، ولهذا يحمل نيتشه على عاتقه إعادة ترتيب الحقائق والأولويات، ويُعيد بناء الفن من الفن، مبتعدا عن الرؤى التي سعت إلى أخلاقته، ويبقى على الجانب الإستطقي فقط الذي يعتبر ركنا لا غنى عنه في الذوق الجمالي.

يضع نيتشه شوبنهاور في قائمة الفلاسفة اللاهوتيين إلى جانب باسكال ، فلم تكون مقولته أسبقية الإرادة عن العقل سوى ترسيمه لغايات صوفية تستجيب لتعاليم بوذا، جرفت معها كل شيء إلى مستنقع لا يعترف باللذة وينفي مبتغاها الجليل. فلن يكون الفن مع نيتشه حياديا - كما أشار الفيلسوف إيمانويل كانط- بل يجب أن يكون المحرك الرئيسي المحرض للحياة، إضافة كونه الفاعل الحقيقي لإرادة الإقتدار المنبعثة من الذات الجنسية والغرائز الجسدية.²

الحالة الجمالية أو ما يسميها نيتشه سُكْرًا ivresse ، مردّها الطّاقة الجنسية المفعمة بالإبداع الخلاق، ولهذا حاجتنا إلى الفن والجمال ترتدّ بالأساس إلى استتطاق الغرائز الجنسية وترجمتها على شكل أعمال فنية.³ فبعدما أثنى نيتشه مبدئيّا على قوّة إيمانويل كانط النّقديّة

1 -Friedrich Nietzsche, **L'antéchrist** , traduction Henri Albert, in Nietzsche œuvres complètes, arvensa éditions, France, 2018, §7, p4933.

2- فوزية ضيف الله، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغيرية، ط1، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2015، ص 115.

3- Paul Audi, **L'ivresse de l'art: Nietzsche et l'esthétique**, 1^{ère} édition, édition librairie générale Française, Paris, 2003, p 85.

لاسيما في مؤلفاته النقدية الثلاثة: نقد العقل الخالص 1781، نقد العقل العملي 1788، نقد ملكة الحكم 1790، إلا أنه يعارضه بشدة وينقد النقد الكانطي، لأنه هو الآخر سعى في كل انتقاداته إلى تأسيس رؤية أخلاقية لاهوتية وليست فنية جمالية، فهو سيكون خادما للكنيسة بامتياز وحارسا بارعا للاهوت المسيحي، فنجاح النقد الكانطي ما هو إلا تتويج للاهوتية وانتصار لها من جديد.¹

يرجّب نيتشه بالنقد شريطة أن تكون غاية النّقد نقدية محضة، تُظهر الحقيقة ولا تحجبها. لهذا هدف الفن جليل ينبغي أن يكون دافعا لتجليّ إرادة الاقتدار، لأنه يقع في الصّفة المناقضة للقيم اللاهوتية الهابطة والإرتكاسية. فالقيم الجمالية التي يعرضها العمل الفني يجب أن تعظّم العالم وتقدره بوصفه غلطة، وفي ثانيا تلك الغلطة تولد السّعادة والفرح والغبطة، ويتضح من نشاطات الحياة بأنّها قوة للزائف وسلاحٌ للخادع والمُموه، وهنا تكمن وظيفة الفنان عندما ينتهي من نقل قوة الزائف إلى تحقيق إرادة الخداع التي تنافس المثال الأعلى الزهدي.²

تنتقل أفكار نيتشه من الطّور الجمالي إلى الطّور النّقدي، وهي المرحلة الثّانية من فلسفة نيتشه يهدفُ فيها قلب تراتبية جميع القيم ، ويظهرُ النّقد الجذري للقيم على وجه التحديد من سفره: " هكذا تكلم زاردوشت " إلى غاية مؤلفه العظيم إرادة الاقتدار. يقدّم في كتابه هكذا تكلم زاردوشت توصيفات مهمّة عن التّحولات الثلاثة التي تطرأ على الذات وتعيشها لكي تنتصر،

1- Friedrich Nietzsche, L'antéchrist, op.cit. §10, p4937: « Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien ; Kant n'était, comme Luther, comme Leibnitz, qu'un frein de plus à l'intégrité allemande déjà si peu solide. »

2- جيل دولوز، المرجع السابق، ص 131.

وهذه التحولات كآلاتي: كيف يتحول العقل إلى جمل؟، والجمل إلى أسد؟ وكيف يصير الأسد طفلا في النهاية؟¹

يصل نيتشه إلى اعتبار أساسي من خلال هذا التوصيف متمثلاً في تحطيم جميع التصورات المنطقية الجافة، والعمل على دحض القيم اللاهوتية المريضة والنسقية البالية التي سادت داخل الثقافة الغربية قروناً عديدة، فالشفقة والرأفة كما يقول نيتشه من بين القيم التي: (لا تسوق إلّا للعدمية ! لا نقول "العدمية" بل نضع مكانها: "عالم الآخرة" أو "الله" أو "الحياة الحقيقية" أو "النرفانا" أو "الخلاص" أو "الغبطة").²

إنّ الكثافة القيمية وكثرة التعاليم اللاهوتية أرهقت الذات وحجبت عنها الصيرورة، فأصبحت القيم المتعالية والإلتزامات الفوقية سُمّا قاتلاً لنفسها وللذات معها فهي "نموذج الجمل"، فينكشف بعدها التّحول الثّاني بظهور حرية الإرادة والشّجاعة مع "نموذج الأسد" الذي يختار بدوره الحرية المطلقة بعيداً عن المواعظ الأخلاقية والقيم المرهقة فقوة الأسد تدفعه إلى النّسف بتعاليم وواجبات اللّامقدس الصّارمة.

إنّ ما سيحقّقه الأسد سيقود إلى مرحلة جديدة وهي مرحلة الطفولة التي تتّصف كونها المرحلة الماتعة التي تحتوي على اللعب والضحك من داخل الهدم والبناء البريء، أي المرحلة التي مثّلتها الديونزيوسية ببراءتها وعنفوانها وعفويتها، وبذلك استعداد نيتشه العناصر اللاعقلانية

1- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زارادوشث، ترجمة علي مصباح، ط1، منشورات الجمل، بغداد، 2007، ص 61.

2 – Friedrich Nietzsche, L'antéchrist, op.cit. §7, p4933 : « la pitié persuade du néant !... On ne dit pas « le néant » : on met en place « l'au-delà » ; ou bien « Dieu » ; ou « la vie véritable » ; ou bien le nirvâna, le salut, la béatitude ».

في محاولة يمكن أن يُقال عليها إنها فلسفة ديونزيوسية التي تعبد الطريق نحو تقويم الغرائز الجسدية في الثقافة الغربية.¹

إنّ الحالات الثلاثة هي إسقاط على الأطوار التاريخية التي مرّت بها الثقافة الغربية، التي يمكن أن تتحوّل وتكرّر عائدة إلى نقطة البداية بصورة دائرية، فحالة الجمل هي تلك المرحلة التي حملت فيها الذات قيما أخلاقية لاهوتية وعقلانية لم تقدر على حملها، وأرهقت جسدها، أمّا حالة الأسد هي المنعرج التي تستنجد فيه بإرادة الاقتدار وتتجه رأسا للتححرر وفكّ أغلال الإكراهات والقيود التي تحول دون الإنتصار وتحقيق الحرية المطلقة ، تصل في النهاية إلى مرحلة الطفولة التي لن تكون اكتمال التحوّلات الثلاثة فحسب، بل ستمثّل لحظة "وصول" و"انطلاق جديدة"، أشبه ما يكون بمسمّاه نيتشه بالعود الأبدي أي دوران الأشياء في فلك التاريخ والوجود بشكل مستمر ومتواصل.²

تتيح العودة إلى لحظة الطفولة رسم صورة المُتعة الطبيعية والعفوية، كما تسمح بانبعاث الجنون الديونزيوسي المقدّس *la mania divine* ، أي انفجار نوعا من السّحر الفنّي الذي يثبّت القوى التي تصنع الحياة ولا تنفيها ،فما يقوم به العمل الفني من خلق ساحر لا يبتعد عن اللعب والضحك الذي يعيشه الإنسان في مرحلة الطفولة بشكل فوضوي.³ إنّ مثل هذه الفوضى الطفولة بلا منطق ولا عقل، وبلا مبدأ سببي أو غائي، وهي الحالة التي جسّدها ديونزيوس كقوّة مبدعة وإرادة إنجاب دائمة، وخصوبة أبدية.⁴

1- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص 285.

2 – Pierre Klossowski, **Nietzsche et le cercle vicieux**, édition Mercure de France, Paris, 1969, p94.

3- محمد الشّيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص 675.

4- بيير مونتييلو، نيتشه وإرادة القوّة، ترجمة جمال مفرج، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ص 121.

لقد ظهر هذا التقارب بين الذات الطفولية والذات الفنيّة أول مرّة في كتاب نيتشه المعنون ب: "الفلسفة في العصر المأساوي"، ليكون عمل الفنان مماثلاً لسلوكيات الطفل من خلال البناء ثم الهدم، الضحك والبكاء و جعل الخيال لا محدوداً، فهي أفعال بريئة عفوية لا نفاق فيها ولا تزيف تشبه الطّور الأسطوري الذي عرفه العصر الذهبي عند الإغريق. كما أنّها لحظات وأساليب عكست حاجات وجدانية جوّانية كالألم والمعاناة، السعادة والمرح وعبرت عن الإرادة الحقيقية التي تسير صوب تحقيق ذاتها في الوجود بمعطيات وجودية ، لهذا يعد الفنان وحده القادر على التّخلص من حمولة القيم اللاهوتية ذات الطابع الاكراهي عن طريق ردّ اللّامعقول معقولاً والمعقول لامعقولاً بواسطة الخلق والإبداع الفني، كما يعتبر الفن أقوى مشير للحياة كونه الحركة المناقضة للعدمية والانحطاط النّقافي.¹

2. أوهام الحقيقة المطلقة:

يُطلق نيتشه على فلاسفة النّسق بالسّقراطيين ، حيث لا يوظّف نيتشه سقراط كفيلسوف، بل كحالة لكلّ فيلسوف يرغب في السّيطرة على الحياة بواسطة العقل والتّأمل، فالسّقراطية علامة مرض وانحطاط تمثل القوى الإرتكاسية، وتجعل من المعقولية أداة للتقليل من قيمة الحياة، ونفي الغرائز والشّهوات.² إنّ هذا النموذج من الفلاسفة غلبوا المعقول وأقصوا كل أشكال اللّامعقول وعلى رأسها الغرائز والإنفعالات، وهو تغليب يعكس احتقارهم للحياة بدر من سقراط عندما اختار الجدل للإنّقام من الشّهوات الإغريقية، لأنّ في نظره كلّ تنازل لصالح الغريزة أو اللاوعي يؤدي في النهاية إلى الهاوية أو النّزول إلى الحيوانية.³

1- فوزية ضيف الله، المرجع السّابق، ص 100.

2- جمال مفرج، الإرادة والتأويل، المرجع السّابق، ص 23.

3 – Friedrich Nietzsche, **le crépuscule des idoles**, op.cit,(le problème de Socrate) §09, p 4776.

يشير جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995) أنّ هذا الصنف من الفلسفة حسب نيتشه يندرج ضمن " الفيلسوف المقنّع"، الذي اعتاد التتكرّر تحت أقنعة الأخلاق، وركن وراء العالم الواقعي الصّائر متستراً عن نفسه وراء عوالم ميتافيزيقية اختلقها العقل المجرد، بهذا الموقف أنكر الفيلسوف واقعه وشكّك في شهادة الحواس، لا لشيء إلاّ لولادة قيسرية للفلسفة نمت عن طريق الإقتناع بعدم جدوى الحياة ودافعت عن نفسها بالشّفقة، الأمر الذي ساهم في الرضا التّام بسلطة الفضيلة، دون الشّروع في محاولة تغيير الواقع كما هو متسجّد في الواقع.¹

إنّ فيلسوف المعقول يفضّل البحث عن الحقيقة من خلال الإلتزام بالنسق والإمتثال للمنهج، فيلسوف لا يعير اهتماماً للتغلغل في الحياة وصورها، إنّّه يقف بعيداً عن كل ما يمت بالإرادة والاندفاع صوب الأشياء، يرفض الصيرورة والتّغيير ويحب التّعالّي عن الوجود، فما هذا الفعل إلا دليل على خوف الفلاسفة من رؤية الحقيقة . يتّهم نيتشه أولئك الفلاسفة كونهم انطلقوا من مسائل إبستمية لإقامة مساواة اجتماعية خطيرة بين العبيد والنبلاء، بل اتجه التّقسيم الأنطولوجي والإبستيمي لتحريض العبيد على الأقوياء، إذ كانّ الجدلّ في صورته السّقراطية سلاحاً للضعفاء للدّفاع عن أنفسهم لأنّهم لا يمتلكون أسلحة أخرى.²

لم يكتفي الفلاسفة بإغواء القراء بأنساقهم وجمالية مقولاتهم المفارقة للواقع، بل جعلوا من الفلسفة طريقاً للوعظ والإرشاد الأخلاقي، إنّهم يخفون وراء تيّارات فلسفية مزركشة للتّرويج لعالم أبدي مفارق، فأفلاطون انتقل من المحسوس إلى المعقول ووصل إلى اعتبار الخير الأسمى غاية الفلسفة، وفي العصر الحديث بدأ ديكارت من الفيزيقا وانتهى إلى الميتافيزيقا بإثباته لوجود الله، أمّا كانط على الرّغم من المحاولة القيّمة التي قدّمها في انتقاداته للعقل

1- جيل دولوز، نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص 61.
2-Friedrich Nietzsche, *le crépuscule des idoles*, op.cit, (le problème de Socrate) §10, p4777.

وإبراز حدوده مع محاربته للميتافيزيقا التي ترى أنها قادرة على معرفة الأشياء في ذاتها، غير أنه جعل الأمر القطعي مضاداً للغريزة، وبالتالي وضعه نيتشه في قطر دائرة الفلسفة السقراطية، بل يعتبر كذلك أن الانحطاط الألماني هو الكانطية¹.

يعتبر الفيلسوف العقلاني حسب نيتشه موظفاً في مؤسسة فلسفية حارساً للقيم، عبداً مطيعاً للميتافيزيقا الغربية عن الإنسان. لقد تخلّى عن حقّه في النقد والتقويض، إنّه الجنس اللطيف والنبيل كما مثله إيمانويل كانط وفريدريك هيغل، ثبّتوا القيم القديمة وانتصروا لللاهوت على حساب الفلسفة. لقد صنعت أفكارهم في المعرفة والأخلاق والجمال المؤمن والكاهن، المشرّع والمأمور، فهو العبد المهزوم الذي تجلّت من خلاله أمراض الحضارة الإنسانية،² فلم يتحقّق النقد الكانطي ولا الجدل الهيجلي على السطح، كما لم يخدم الله ولا الإنسان، لا الحياة ولا الروح بقي معلّقاً بين هذا وذاك، يبتغي العقلنة والنسقية وردّ كلّ شيء لقوانين الثبات والاحتمية والهوية.

لهذا، عرض نيتشه حكمه وتصوّراته، على شكل فقرات وفواصل، ظلّت معه طوال حياته الفكرية، حيث يُعتبر هذا الأسلوب الأنسب لمزاج نيتشه المتقلب من جهة، وخواطره الشعرية الذي يختلف عن أصحاب القوالب المنطقية والمفاهيم التقنية من جهة أخرى.³ صبّ الأفكار داخل النسق يحرّمها من الديناميكية والحركة إنّها تموت بمجرد وضعها داخل صيغ صارمة ومرسومة سلفاً، إنّ شغل القولبة ملائمة النتائج للمنطقات، واتساق الفكرة مع المنهج فحسب.

1 – Friedrich Nietzsche, *L'antéchrist*, op.cit. §11, p4938: « la décadence allemande en tant que philosophie — voilà Kant ! »

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 204.

3- بيير مونتييلو، المرجع السابق، ص 13.

3. أوهام الإرادة:

يتّصل النّقد النيتشي للحادثة اتّصالاً وثيقاً بمهام الفيلسوف، حيث يعتبر من أهمّ الفلاسفة الذين فهموا العصر الحديث على حقيقته، تكمن براعة نيتشه في جرّأته على خلع الهالات الخرافية وإسقاط أفنعة الحادثة، فإذا كان فرانسيس بيكون وروني ديكارت مدسّني العصور الحديثة، فإنّ نيتشه أوّل مفكّر فهم تلك الأزمة على حقيقتها وأعلن ثورة في هذا المجال.¹

يؤسّس نيتشه نقده للأنساق الحديثة وفلسفات التنوير من خلال الموازنة بين الحكمة الإغريقية - الما قبل سقراطية - في مقابل الفكر الحديث المُعقلن، هذا الأخير أفقد الإرادة مقوماتها الصحية وصلابتها على المقاومة والمواجهة، أمّا الأولى برهنت على نجاعتها وبهائها بالأسلوب الذي استخدمته في التعامل الخارق به مع قضايا الوجود والقيم من زاوية فنيّة المحفزة على الإرادة على الحياة، أظهروا الفكر الجامع بين الحرّية والجمال والحياة المليئة بالعظمة التي كان همّها الوحيد معرفة قيمة الحياة بشكل عام.²

في عرضه العام للنسق الحديث، يصف نيتشه ملامحه العامّة من جهة قوّة الإرادة وضعف إرادة القوّة، فالحدث الشّائع في مرحلة الحادثة الميلّ الكبير إلى السّيطرة على الطبيعة بأدوات عقلية واختبارية، ما عكس إرادة السّيطرة على القوى الخارجيّة في المقابل تحلّل الإرادة الجوّانية الميالّة إلى اللّهُو والحياة. ليست الحادثة سوى أنموذجاً أبولونيا حديثاً تقدّم في صيغة علمية بحثة مناقضة لكلّ الرّقصات الديونزيوسية.

يرمي النّقد الجينيالوجي للحادثة إلى الوقوف على الأسس والمبادئ المشكّلة لقيم عقل الأنوار. ويشير نيتشه في جينيالوجيا الأخلاق أنّ عبادة المعقولة هي السّمة الغالبة التي طبعت

1- نور الدّين الشّابي، نقد نيتشه للحادثة، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2002، ص 15.

2- Friedrich Nietzsche, *la philosophie à l'époque tragique des grecs*, op.cit, §1, p16.

العصر الحديث لأكثر من ثلاثة قرون، حيث كانت الأنطولوجيا منذ براميندس ميتافيزيقية وظلت كذلك تضمن استمراريتها من خلال التّعالّي على المظهر واحتقاره بنوع من الكبرياء فارغ المعنى والتّمسك المطلق بالمثالية المفرطة في التجريد والتّعالّي.

إنّ ضعف إرادة الإنسان الأخير مفاضلته لإرادة الحقيقة بدلا من إرادة الحياة، حيث تقلّست بمنطق ثنائي القيمة "المظهر/ ما وراء الظاهر"، "الصحيح/ الخاطئ"، "المعقول والمحسوس"، الأمر الذي أفضى إلى جعل الحياة غير ممكنة، مارسها الإنسان أفعاله باسم قيم متعالية كالحقيقي والجميل والخير والعدل.. الخ.¹ فالوجود الميتافيزيقي أضحى في الخطاب الفلسفي الوجود الحقيقي، أما الوجود العيني هو الوجود الزائف. لقد كان معيار الحقيقة الثبات والسكون، المطلقة والواحدة وهي قيم تقبع في العالم الآخر "العالم الميتافيزيقي"، لهذا لم يكن الواقع الصائر ضمن إهتمامات الفكر العقلاني بوصفه عالما متغيّرا فانيا ونسبيا. فالموضوعية سلبت من الذات هويتها، وجعلت التفكير الذات في جوانبتها أمر صعب المنال، يشير نيتشه إلى ذلك قائلا: (لم يتعلم الإنسان كيف يحمل نفسه بشكل جدّي، ولم يعد لديه الوقت لذلك: إنّّه سعيد، ليس بسبب غياب المعاناة، بل لحاجته إلى الكيفية التي يلمس بها معاناته).²

هذا التعاطي مع الوعي والشروع في التّفلسف من الثنائيات الكلاسيكية، يشكل مضمون الهدم النيتشي لمرحلة الحداثة، حيث أرادت الجينيالوجي كشف الستار الذي تخفيه الإستعارة اللغوية وإسقاط أقنعة القوالب المنطقية، وهو ما بيّن مظاهر الإنحطاط والعدمية الأوربية، حيث

1- جيل دولوز، نيتشه، المرجع السابق، ص 24.

2- Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, traduction Henri Albert, in nietzsche œuvres complètes, arvensa éditions, France, 2018, sixième chapitre §207, p4272 : « **Il a désappris de se prendre au sérieux, il n'a plus de temps pour lui-même : il est joyeux, non pas à cause de l'absence de misère, mais faute de pouvoir toucher et manier sa misère.** »

أقامت الحداثة قلعتها على منطق الحاضر واستشراف رؤية مستقبلية ذات منحى تقني، وبذلك أعلنت القطيعة مع كل ما يمت للماضي بصلة، إنها زمنٌ تميّز بالكثافة المعرفية، والضغط الأخلاقي مع تسارع الوقائع، تقوّعت حول الآنية، فهي مرحلة تمثّل بزوغ شمس التجديد الذي يتنافى وثقافة العالم البربري.¹

4. أوهام السعادة الميتافيزيقية:

إنّ التّمثّل العامي لهدف الممارسة الفلسفية يحيل إلى الرّغبة في امتلاك الحقيقة، وأوّل سؤال يُطرح عند أول لقاء مع الفلسفة هو: "ما هي الفلسفة؟"، والذي سيوجب عن نفسه من خلال التعريف الفيثاغوري كونها "محبة"، غير أنّ هذه الإجابة غير كافية للباحث المتعطّش للحقيقة، وكذا للظفر بإجابة قطعية حول الحمولة الدلالية المتنوّعة لفعل التّفلسف. ما يدفع إلى القفز إلى البحث عن الأدوات الإجرائية ومناهج التّفكير ومبادئه كمنطلق أساسي للشروع في عملية التّفلسف. فلن يتوقّف الأمر إذن عند حدود سؤال "كيف نتفلسف؟" أو السؤال الماهوي: ما هي الفلسفة؟، بل يتواصل ويمتدّ إلى سؤال غائي: لماذا نتفلسف؟ كون الطبيعة الإنسانية ميّالة إلى إدراك الجانب العملي البرغماتي.

ومن ثمة، فإنّ التّفكير في المنعرج حاسم من: ما التّفلسف؟ إلى لماذا نتفلسف؟ يجد لنفسه إجابة مع فرونسوا ليوتار **François Lyotard (1924-1998)** في عمله الذي فكّر في السؤال الأخير "لما نتفلسف؟"، وأكّد في البدء أنّ الفلسفة تتضمّن في دلالتها اللغوية "محبة الحكمة"، فكلّمة *philia* "تعني" "أحب" أو "رغبة في"، أمّا لو وقفنا عند إيتمولوجيا كلمة صوفيا

1- محمد أندلسي، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نيتشه، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2015، ص 94.

Sophia جذرها الإغريقي "soph" وهو نفسه الجذر اللاتيني sap و sapere والجذر الفرنسي savoir أي المعرفة ، وكذا savourer تشير إلى الشخص الذي يجيد التذوق.¹ وإذا كانت الفلسفة رغبة، فإنَّ الرغبة اتخذت معنى إستيمي وأخلاقي بالدرجة الأولى بالنسبة للفلاسفة الباحثين عن الحقيقة، وهو المعنى الذي يُضفي دلالة ميتافيزيقية للرغبة ذاتها، إذ أنَّ أفلاطون بدأ من موضع الرغبة في الحقيقة ووصل إلى اعتناق الخير المطلق، وأشار إلى الرغبة ضمن حديثه عن الحُب في "المأدبة" **Le Banquet** موضِّفا أسطورة "إيروس" * محاولاً عقلنتها، فالحب حسب له يكون حالة غريزية إنَّما خلقية وروحانية ، فالمحسوب يجب أن يكون الخير الأوَّل والأسمى كأعلى مرتبة في سلم القيم المثالية.²

إنَّ رحلة البحث عن السَّعادة لها من المكانة ما شغلته رحلة البحث عن الحقيقة الأولى، إنَّ لم نقل أن هذا المسعى بين السَّعادة والحقيقة تطابق إلى حد التماهي، فلم تكن الحكمة الفلسفية إلا نقطة إنطلاق للظفر بالسَّعادة، غير أن الوصول إليها أضحى مشكلة حقيقية في الفلسفة طالما نظر إليها كلِّ مفكِّرٍ من موقعه الثقافي، التاريخي، الأيديولوجي أو حتى حسب منظروريته للأشياء والموجودات. اعتبرها سقراط من شكِّل من الخير الحقيقي الذي لا يحصل إلَّا بالتَّمسك بالفضائل ، وهي الفكرة التي اقتنصها أفلاطون عندما تلتبس السَّعادة في الإرتقاء

1- فرونسوا ليوتار، لماذا نتفلسف؟، ترجمة يوسف السهلي، ط1 ، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس 2017، ص 44.
* جاء على لسان سقراط في المأدبة حول أصل الحب - الذي زعم أنَّه تلقاه من الكاهنة "ديوثيما"- أنَّ اليوم الذي ولد فيه أفروديت كانت الآلهة تقيم مأدبة ، فتأمّرت بانثيا وبوروس أن تتجب طفلاً فأنجبت إيروس، وأصبح من أتباع أفروديت لأنَّه ولد في اليوم الذي أقيمت في الحفلة احتفاء بميلاد الإلهة، ولهذا الحب إله عظيم ، وعبادة قديمة وأزلية، ومن ذلك يمكن التمييز بين نوعين من الحب سماوي وأرضي ، عن الحب السماوي ولدت أفروديت ، وعن الحب الأرض ولد "بانديموس"، ولن يكون الحب طاهراً إلَّا إذا يحرِّكنا نحو ما هو طاهر، أمَّا أولئك الذي يفضّلون النزوع إلى إشباع الغرائز فإنَّ المحبة تكون جسدية باهتة وفانية، عكس من يميلون إلى الإهتمام إلى الحب الإلهي فإنَّهم يتوصلون إلى خير المحبوب، ومن ثمة الحب له سلطة تربوية (فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة اليونانية، ج2، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي ، بغداد، 2011، ص 63)

2- فيصل عباس، الفلسفة اليونانية ، ج2، المرجع السَّابق، ص 62.

بالنفس نحو الخير الأسمى، وهو السّجال المطروح في محاورة " فيدون " عندما أقام أفلاطون النّقرة بين اللّذات النّافعة التي تقود نحو الحق والخير الذي يحصل عليه الحكيم، واللّذات الضّارة التي ترّغب في الشهوات والتي هي من نصيب طبقة العبيد.¹

أمّا أرسطو **Aristote (384 ق.م-322 ق.م)** يعتقد أنّ السّعادة هي الحاجة إلى سدّ النّقص الذي يكتنف كينونة الفرد، وأفرد اختلافات جوهرية حول ماهية السّعادة فهي بالنسبة للفقير الغنى، وحسب المريض هي الصحة، أما الجاهل يعتقد أنّها المعرفة ، فأما السّعادة الحقيقية هي إدراك الخير الأقصى.² وجعل أبيقور **Épicure (341 ق.م-270 ق.م)** اللّذة هي الخير الأعظم والسّعادة الأبدية ، فالخير في اللّذة، والشرّ في الألم، لأنّ الإنسان من طبيعته يتوق إلى القبض على أكبر قدر ممكن من اللّذات.

ويرى ديكارت في شجرته أنّ الفلسفة العلم الكلّي ورغبة في الحكمة، فهي ترسم المنهج وقواعده لبلوغ العلم الشّامل، والذي يهتدي في النهاية إلى معرفة الله كونه الموجود الكامل، يتحدّث ديكارت في عمله " انفعالات النّفس " **Les Passions de l'âme 1649** لاسيما في القسم الثّاني " عدد الانفعالات وفي نظامها وتفسير الانفعالات البدائية الستة " عن الرغبة في المقالة الخامسة والسّبعين ووضعتها ضمن مفهومي الخير والشرّ كونهما مولد جميع الانفعالات، وعليه الرغبة حسبها لا تتصل بحدث جرى في الماضي أو الحاضر، إنّما بأمر يحدث في المستقبل، وذلك عندما نرغب في الحصول على الخير فإنّنا من دوك شكّ أنّنا لم نتمكن منه

1- أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937، ص 60.

2- أنظر: أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 179.

بعد، أو حينما نرغب في ترك شرِّ فإننا كذلك نتوق إلى عدم غياب الخير فيما بعد، أو أن الخير لا ينتهي أبداً في المستقبل.¹

5. من الأوهام إلى "موت الإله" وحلول العدمية:

أظهر النِّقْدُ النيتشي لتاريخ الميتافيزيقا الغربية أن كل قيم المعقولية الحديثة تمثل قيم العدمية، أو على بالأحرى فقدان القيم قيمتها الرئيسية، إنَّه الحدث البارز الذي عزز ظهور فكريتي "موت الإله" و"العدمية" nihilisme ، يشير نيتشه أن قيم العصر الحديث أرادت ترتيب وتنظيم الحياة، إلّا أنَّها أعدمتهما فما هي إلّا قيم ذات أصولٍ مسيحية تبرأت من الغرائز، فالإشتراكية العلمانية مثلاً هي صورة منسوخة عن المثال الديني الأعلى ممثلاً في الثالوث: "المحبة"، "الحقوق" و"العدل"، وكلّها قيم حدثية انتشر معها نُكران الذات لذاتها وسلبت الإرادة من الإنسان²، وكلّها ملامح تعكس العدمية السالبة التي ساهمت في بزوغ الحدث العظيم، وهو: موت الإله.

أ.حدث موت الإله:

يعتبر الإعلان عن موت الإله الذي قدّمه نيتشه في عمله "هكذا تكلم زاردوشت" والذي مهّد له في "العلم المرح" الحدث الأبرز والخطير كونه إعدام لقيم كثيفة ومتراكمة عبر التاريخ، لم يعرف البشر إنعكاساته بعد، إنه المشهد العظيم الذي يتعدّر الإحاطة بمضمون دلالاته.³ يحمل هذا الإعلان النيتشي أكثر من دلالة، ما جعل الكثير يُضفى طابع الإلحاد على فلسفة

1- ديكارت، *انفعالات النفس*، ترجمة جورج زيناتي، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 47.

2- أنظر: محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 564.

3- Marcel Neuch, *Aux sources de l'athéisme contemporain : cent ans de débats sur Dieu*, édition le centurion, Paris, 1977, p 155.

نيتشه، غير أنّ المعنى الحقيقي لموت الإله لن يتجلى في عمله العلم المرح بل يتضح في هكذا تكلم زرادشت.

جاء في مراسلة نيتشه إلى صديقه كارل فون غيرسدورف في 28 يونيو 1883 مايلي: (لقد فات أوان الصمت - سيظهر لك كتابي هكذا تكلم زرادشت، الذي سيرسل إليك الأيام القليلة المقبلة، وترى كيف حلّقت إرادتي عاليا. لا يخدعناك الجو الأسطوري لهذا الكتاب الصّغير: فواء كل الكلمات البسيطة والغريبة تقف جدّيتي الأعماق وفلسفتي بأسرها).¹

بحيث ذكر نيتشه في العلم المرح "موت الإله"، وعلى وجه التحديد في الشذرة 125 على لسان "الأحمق" l'insensé الذي أراد أن يبحث عن الإله في النهار بإشعال فانوسه، غير أنّ اللاإيمان المنتشر بين الناس دفعهم إلى الإجابة بسخرية عن سؤال الأخرق والذي أعلن بدوره عن موت الإله : (أين الإله؟ صاح فيهم، أنا سأقول لكم ! لقد قتلناه - أنتم وأنا!)²، لقد سجّل نيتشه شهادة الوفاة وهي حديثة العهد دونها في الشذرة 343 من نفس العمل، حيث يرى أنّ هذا الحدث المروّع ألقى بظلاله في جميع أرجاء أوروبا وخيم الحزن نتيجة فقدان القيم قيمتها وُضعف إرادة الحياة، وهي نتيجة زعزعت الثقة في قيم اللاهوت المسيحي.³

يؤكد نيتشه على "موت الإله" مرّة أخرى على لسان نبيه زرادشت من تلك المناورة بين زارا والقديس: (أيعقل هذا ! هذا القديس العجوز لم يسمع هنا في غابه، أنّ الإله قد مات).⁴

1- فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، مصدر سابق، ص 295 .

2- Friedrich Nietzsche, *le gai de savoir*, op.cit, §125, p3234 : « Où est allé Dieu ?

S'écria-t-il, je veux vous le dire ! Nous l'avons tué, — vous et moi ! ».

3 -op.cit, § 343, p3484.

4- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 39.

يبين في نيتشه هذا الكتاب عن أيّ إله تحدّث عنه؟ إنّه الإله الذي تواجد في أعماق الإنسان الغربي الحديث داخل البراديغمات التي اكتسحت الساحة الثقافية، إذ تأمر العلم الوضعي والفلسفة واللاهوت على الإله بمحابة الإنسان الإرتكاسي، أو الإنسان الأخير المخدّر بأوهام العقل، والخاضع لأوثان الميتافيزيقا .

وعليه، لم يقتل نيتشه الإله - كما نسب البعض الإلحاد إلى نيتشه- بل وصل إليه متوفياً منذ أزيد من ثلاثة قرون، أي منذ ظهور المناهج الوضعية والعقليات التقنية، وهو نفس الحكم الذي أبداه ألبير كامي **Albert Camus (1913-1957)** حيث يقول: (على العكس ما يزعمه الكثير من المشكّكين المسيحيين، فإنّ نيتشه لم يبني مشروعه على قتل الإله، بل عثر عليه ميتاً في عصره).¹

في قراءة هيدغر ضمن إحدى قراءته لنيتشه حول حدث موت الإله، ينفي أن ينتمي هذا النصّ إلى الموقف الإلحادي، لأنّ توظيف نيتشه لكلمة الإله "Gott" تحيل إلى الدلالة عن عالم المعقولات، أو العالم منظورا إليه من جهة العقلنة والتجريد، وبهذا المعنى يكون العالم المتمركز حول "أنا أفكر" فقد حضوره وقيّمته في الوجود.² إن نيتشه من هذا الحدث العظيم يشرع في تقويض مقولات العقل الميتافيزيقية، ما قضى إلى تغيير مسلك الأنطولوجيا الغربية واستبدال السؤال عن: ماهو الإنسان ؟ إلى من هو الإنسان؟ ومن ثمة إعادة اكتشاف سريرة الإنسان.

1-Albert Camus, (**Nietzsche et le Nihilisme**), revue les temps modernes, n°70, Paris, 1951,p196.

2-Martin Heidegger, **chemins qui ne mènent nulle part**, traduction Wolfgang Brokmeir, Gallimard, paris, 1980, p261.

إنَّ التَّأويل الهيدغيري لموت الإله تُفيد أنَّها نقطة تنطلق منها فلسفة نيتشه اتجاه انقضاء النِّقَّة بقدرة العقل، كما تزلزل أركان العرف الفلسفي المرتمي في أحضان إرادة البحث عن الحقيقة، وهو التَّأويل الذي استأنفه كارل ياسبرس لفهمه لهذا المشهد النيتشي. يصل ياسبرس بين نقطتين أساسيتين : " قتل الإله " والعدمية¹، كما ينوّه أنَّ العدمية ليست مجرد " علو " فحسب، إنّما هي نتيجة من/ إلى ، أي من موت الإله إلى حلول العدمية ، وصفها نيتشه بأنّها حتمية للمبالغة المُفرطة في التعلُّق بنظريّات العقل والإعتقاد بقدرته على خلق الفردوس المفقود. يرى ياسبرس أنَّ " الموت " بالنسبة للإله لا يمثل نهاية المشهد، إنّما هي مولد جديد للإله جديد الذي يسمح بإنبثاق " علو جديد " سيَقوده الإنسان الأعلى الصانع لماهيته وقيمه. أو أشبه بطائر الفينيق الذي من رماده يحيا من جديد، ويعود بقوة أكبر من القوة التي كان يمتلكها في السَّابق.¹

ب. حلول العدمية:

يذكر مارتن هيدغر أنَّ ظهور مصطلح العدمية nihilisme لأوّل مرة مع جاكوبي Jacobi (1743-1819) ضمن مراسلاته إلى فيشته، واصفًا بها "المثالية الألمانية" كما وردت مع فيشته والفلسفة الكانطية كفلسفة تعتقد بأولوية الذات عن الموضوع، والتعالّي بالعقل إلى أعلى درجاته. هذا التوظيف الذي عبّر به جاكوبي عن رفضه التّأم للفلسفات المثالية التي سحبت العقل عن منطق الأشياء، وبذلك تتخذ العدمية معنى "السلب".²

وفي إطار تقويض القيم العليا، فإنَّ الجُزئية المتصلة بالإعلان عن موت الإله مهمة جدًّا في فلسفة نيتشه، كونها تفحص السيّاق التّقافي العام لتقشّي العدمية النّافية، أو تُشخّص إرادة العدم التي ألقت بظلالها على عصر الحداثة، والتي قامت بسلب الإنسان رغباته وقبّدت

1- فيصل عبّاس، نيتشه، المرجع السَّابق، ص 144

2- أنظر: فوزية ضيف الله، المرجع السَّابق، ص 217.

انفعالاته المتوهجة، إنه النشاط المتواصل عبر التاريخ والذي تمخض عن نية فلسفية تضرب بجذورها في الثقافة الإغريقية، ويمكن إرجاعها إلى المحاورات السقراطية.

أعدم الإنسان الإرتكاسي "الإله" بعد استسلامه لسحر نظريات الفلاسفة ومفاهيم الواعدة إلى جانب أفكار العلماء في العصر الحديث الذين صنعوا صنما جديدا ممثلا في العقل والتقنية ونصّبوهما إلهًا للإنسان، لقد كان الإله الجديد عدوًا للإنسان وللواقع وللصيرورة، ما أفضى إلى الحط من قيمة الحياة نظرا لثقل المسؤولية المتطلّبة لإرادة الإقتدار التي تتمتع بها الحياة.¹

أبدى النسق الوضعي عن امتعاضه من الشكل السديمي للحياة اللامنتظم، والذي يحول دون الوقوف عن الموضوعية، غير أنّ هذه العداوة لحيوانية الحياة وغرائزها الطائشة جرّ الذات إلى العيش في حياة إرتكاسية بسبب ذبوع طغيان إرادة العدم، تمّ الترويج لها بالأعيب لغوية منمّقة حجبت عنها رؤية الحقيقة. لا يكمن مأزق الإنسان إلّا في ضعف اقتداره على الرجوع إلى الإهتمام بنفسه في ظلّ تنامي الحسّ التجريبي، لأنّ إرادة المعرفة توجّهت إلى معرفة عالم الأشياء، وأوهمت الإنسان أنّه يعرف حقيقة ذاته، متغافلا عن دور إرادة الجهل التي تعتبر الشرط الأساسي لكل كائن لكي يحفظ حياته.²

انبلج الإنسان الأخير من داخل الإعتقاد بإله الميتافيزيقي وتأليه الطبيعة، جعلته ضعيف الإرادة، ملوث الأخلاق، فكان في ظلالها مصنوعا لا صانعا، متفرجا لا فاعلا ومستهلكا لا منتجا، نتيجة انبساط أوهام جديدة من قبيل مبدأ الذاتية، العقلانية، النزعة الإنسانية، وحقوق

1- محمد الشّيخ، المرجع السابق، ص 568.

2- المرجع نفسه، ص 521.

الإنسان، وما هي في الواقع سوى مقولات تحرّض على استخدام القوة على العواطف، وتوظيف السلطة والهيمنة داخل المجتمعات الغربية.¹

وصل الإرث الغربي عبر ترسبات تاريخية متواصلة إلى "موت الإله" الذي كان سببا في ذرور الانحطاط وانحداره نحو القاع، وهي الواقعة التي وضعت الحضارة في مفترق الطرق، ونظرا لعظمة هذا المشهد المأساوي ستجد الذات نفسها أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا التّناء بعظمته وإمّا الصّمت حياله. وإذا كان المسعى النيتشي ينحو صوب تأسيس فلسفة من داخل إرادة القوّة كفلسفة مستقبلية، فإنّ إرادة القوّة هنا ستكون حركة لاراهنية مضادّة للعدمية السّالبة من حيث المنطلق والنتيجة، أو هي خلاصة تاريخية وسيكولوجية لسيادة القيم العليا، وسيطرة النماذج الفوقية التي حكمت مسار الميتافيزيقا الغربية.²

إذن، لا تعدّ "العدمية" موقفاً إلحادياً ولا مذهباً فلسفياً، بقدر ما هي تعبيرٌ عن الانحطاط والمرض، إنّها التّشائم الذي حلّ بالذّات وخضع له المجتمع الأوربي نتيجة أفكار تؤمّن وجودها من خلال ثقافة الطّاعة والإضطغان. تحاول الجينياالوجيا تعرية أوهام العدمية وإسقاط الأفعنة بتتبع المسار الذي قاد إلى العدمية السّالبة، تقوم المطرقة الجينياالوجية بتحطيم كل أنواع العدمية النّافية: "الميتافيزيقية، النّقافية، السّياسية، الأنوار... الخ"، لكي تتفقّ العدمية الإيجابية المتحرّرة من جميع أوهام الماورائية، وتولد القيم الفنّية من ماوراء الخير والشر. انتزع التأويل الجينياالوجي أفعنة إرادة المعرفة، وبين نيتشه خطورة البحث عن الحقيقة المفارقة فهي من أشكال العدمية التي تمارسها سلطتها على الحياة، إنّها تعصف بالحاضر، وتقتل إرادة المستقبل، فالحقائق

1- محمد أندلسي، المرجع السّابق، ص 143.

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ط1، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2006، ص 57.

العقلانية كلّها تتنفي العواطف والرغبات كشرط ضروري للحياة.¹ لقد عرفت العصر الحديث أشكّالاً من العدمية منها:

■ عدمية قيم الأنوار:

تضرب العدمية بجذورها إلى "إرادة المثل الأفلاطونية"، لقد بخست الحياة غرائزها ونفت الصيرورة، بل تخلّت عن حقها في العيش الآن لصالح العيش بعد الموت، وهو الإقناع الذي انتصرت فيه المقولات الماورائية والإستدلالات الواهية، إنّ مثل هكذا هروب إلى العالم الفوقي عزّز في العصر الحديث استمرارية السّلطة، التي استعملها العقل النظري بتفائله المزور، ومثّلته أفكار حركة الأنوار كما دافع عنها فلاسفة العقد الاجتماعي: جون لوك **John Locke** (1632-1704) وجون جاك روسو **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778). إلى جانب أفكار الموسوعيون **Encyclopédistes** في عصر الأنوار، لقد دافعوا عن حقوق الإنسان بمفاهيم عقلانية مثل: "التسامح، العدالة، المساواة، الملكية، التفكير، الحرية، العيش المشترك"، لقد وُلدت هذه الأفكار الحقوقية من رحم سياق فكري سائد في أوروبا مثل: فلسفات الوعي، المعرفة الوضعية "الفيزياء الميكانيكا"، وطغيان التصنيع وفلسفة الثروة الإنتاجية "الاقتصاد الرأسمالي".

يلاحظ نيتشه أنّ هناك تناقض بين العالم الذي يقَدّس العقل الغربي ويستحسنه، وبين العالم الذي يعيش فيه كواقع فعلي، وليست العدمية إلّا اختيار للموقف الأوّل الذي سحب الثّقة من الإنسان ونفي وجودها.² فأفكار عصر الأنوار هي شعارات رنانة لم تخدم الإنسان ولا المجتمع، بقدر ما أنتجت ديمقراطيات في الظّاهر وديكتاتوريات في الخفاء. لقد عكس عصر

1- المولدي عزديني، فلسفة القيم النقدية عند نيتشه، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2022، ص290.

2- محمد أندلسي، أقول المتعالي أو أزمة الميتافيزيقا الغربية، المرجع السابق، ص 151.

الأنوار نوعاً من الفراغ الإنساني على الرغم من أنّ حمل لواء الدفاع عن الإنسانية، إنّهُ تعبير عن الإرادة السالبة التي لا تملك إقتدار الخلق والتجديد.¹

■ عدمية العلوم الطبيعية:

إنّ مشروع "السيطرة على الطبيعة" وتحقيق التقدّم والرفاه هو العدمية عينها، لأنّها حسب نيتشه إمتداداً للميتافيزيقا، عملت على استهواء العقول عبر شعارات علمية ترمز بالمطلق، لقد سلبت من الإنسان إرادته في الحياة نتيجة استبداله بالآلة والتّقنية، أين طغى العقل الميكانيكي والتّوجهات الميكانيكية جعلت من الحتمية المبدأ الضروري الذي تحتكم له جميع القوى الطبيعية.² كما تُفسّر به جميع الظواهر حتى الإنسانية منها.

هذه الفكرة الأخيرة دشّنها ديكارت عندما انطلق من أسس فيزيائية ليصل في الأخير إلى الميتافيزيقا. لقد تصوّر العقل التجريبي الكون على أنّه آلة كبيرة تسري وقائعها على نحو منطقي سببي، ما أفضى إلى استمرارية الثّبات البارمنيدي وأقول الصيرورة الهيرقليطية، وبالتالي استمرّ التّجريد بإبعاد اللامعقولات والميثولوجيات.

يتمتع نيتشه من مبادئ العلم وعلى رأسها: "السببية ، الحتمية والتّكميم"، والذي لا يعدو أن يكون سوى تبريراً لاهوتياً يرد النتائج إلى علل فاعلة، بيد أنّها تضعف الإرادة وتقلّل من قوّة الصيرورة المحايثة للمظهر. تحدّث نيتشه عن الأخطاء الكبرى للعقل في كتابه غسق الأصنام، ومن بين أخطاء العقل "الخلط بين العلة والمعلول" بتفسير الظواهر من خلال منطلقات سببية عقلية محظّة لم يقدر العقل نفسه البرهنة عليها، إذ لا توجد ضرورة بين السّبب

1- محمد أندلسي، أفول المتعالي أو أزمة الميتافيزيقا الغربية، المرجع السابق، ص 140.

2- المرجع نفسه، ص 141.

والمسبب بقدر ما هناك قوّة تتحكم بين ظاهرتين أو علاقة بين قوتين.¹ يرحّب العلم بالمثاليات الفلسفية بوضع الكثرة داخل الوحدة، وجعل المتغيّر ثابتاً، والعرض جوهرًا، يقول نيتشه في هذا المجال: (نحن نرى بشكل مضبوط إذا ما كانت الأحكام المسبقة، تدفعنا بقوة إلى تثبيت الوحدة، الهويّة، المدّة، الجوهر، السببية، الواقع، الوجود، لأنّه يورّطنا بطريقة ما في الخطأ).²

■ عدمية الحريّات السّياسي:

إنّ جميع الشّعارت التي دافعت عنها الديمقراطية كذلك تمثّل العدمية السالبة في أقصى درجاتها، كونها تستهوي العقول بكلمات برّاقة مثل: الحقوق، الحريّات، التعاقد، الدّستور، فهي لا تعبّر إلّا عن تبرير مشروعية السلطة الحاكمة لإستعباد الإنسان. كان الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة السّياسية كما صاغها جون جاك روسو، وما العقد الإجماعي في شقّه السّياسي سوى إنتقال من حالة العفوية إلى الإصطناع، وأمن متعة العيش في الطبيعة إلى نفاق السّياسة.³

هدف الديمقراطيات اللّبرالية الحديثة الإرتقاء بالحريات، لكنّه صورة تتستر عن انتصار العبيد على الأسياد بتطبيق المساواة اللامشروطة بينهما، وبالتالي محاربة القانون الطبيعي يفضي إلى وجود فوارق بين النّاس وتراتب في الإرادة على سلّم إرادة الإقتدار، فالمساواة بهذا

1- Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, op.cit, (les préjugés des philosophes) §21, p4042.

2- Nietzsche, **le crépuscule des idoles**, op.cit, (la « raison » dans la philosophie) §5, p4786 : « nous voyons exactement aussi loin que le préjugé de la raison nous force à=fixer l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la réalité, l'être, qu'il nous enchevêtre en quelque sorte dans l'erreur. »

3- فريدريك نيتشه، إرادة القوّة، ترجمة محمد الناجي، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص 11

الشكل نوع من أنواع الظلم، وهي الفرصة الوحيدة التي عثر عليها العبيد للانتقام من الأسياء، لعلها ثورة الضعفاء على القوة أو ثورة القطيع على الأسياء.¹

■ عدمية الثقافة والجماليات الرومانتيكية:

وفي الأخير، شهدت الثقافة والفن انحدارا رهيبا نحو العدمية السالبة، وهو المشهد الظاهر في التعفن الذي نتج عن أعمال الحركة الرومانسية في القرن الثامن عشر. فلما كان للفن مهام جلية في تثبيت قيم الحياة، فإن النزعة الرومانسية جعلت الفن خادما للأخلاق لا للحياة، ومع هذه التيارات -التي مثلها فولتير في فرنسا وفاغنار في ألمانيا تدهورت معهم قيمة القيم - الفن الذي تتجلى فيه إرادة الإقتدار وتتفجر منه ينبيع الحياة.

لقد تعرض الفن في صورته الرومانتيكية إلى رجّة عنيفة مع نيتشه في ثلاث مناطق أساسية وانقلب على كلّ من كان يؤمن به، وتجلّت هذه الإنتقادات في: نقد يخص شخصية الفنان، ونقد آخر يخص الفن نفسه، وفي الأخير الأسلوب الأخلاقي الذي بنت عليه الحركة الرومانتيكية الفن والموسيقى. لهذا يجب تخلص الفلسفة والعلم والفن بالفن وحده كونه يمتلك الإقتدار على قول الحقيقة أكثر من الحقيقة نفسها. إن الفن مع نيتشه مناقض للعدمية لأنه يحفر على الإنفعال والإحساس والوجد كدوافع أساسية للحياة.²

1 -Alain Renault , l'Ere de l'individu, édition Gallimard, paris 1986, p 219.

2- فوزية ضيف الله، المرجع السابق، ص 101.

وفي نهاية المبحث، يمكننا القول بأنّ العدميّة النافية هي نتيجة تراكمات كثيرة وتاريخية يمكن جمعها في انتفاء الإنسان من أرضه وانعدام قدرته على خلق قيمه، والسبب وراء ذلك الحدث الخطير الذي احتكمت له الميتافيزيقا الغربية عبر التّاريخ بالإنّتقال من الميثولوجيا إلى العقل المنهجي والقضاء بشكل كلّّي على كل ما يمتّ للامعقول بصلة.

انكبّ مشروع الحداثة على العمل بالإرتقاء بالحضارة الأوروبية عن طريق إغواء الذات بالإبتكارات التقنية المتسارعة وتحقيق الرفاه المادي، وهو المشروع الذي حمل شعار " السّيطرة على الطبيعة" مع رفع شعارات تنويرية ترمي إلى تغيير واقع الإنسان الأوروبي نحو الأفضل، ما أدّ في النهاية إلى خلق ثنائية رهيبة بين الذات والموضوع، حيث اهتمت ثقافة التصنيع والفلسفة الماديّة بالموضوع لتصبح الذات نفسها موضوعا، هذا ما نتج عنه نسيان الذات لذاتها واغترابها أمام العقل التقني.

المبحث الثالث: شروط ميلاد اللامعقول .

بعد مقاربتنا في المبحث الثاني ملامح العدمية النافية في الثقافة الغربية، وعرضنا لمختلف الأسباب الفاعلة في تشكلات الأوهام كما اعتقد بها التيار الفكري في العصر الحديث، فإنّ الانتقال من الحادثة إلى مابعدھا، لا تُمثّل لحظة زمنية تسير بشكل خطّي أو حركي، بقدر ما هي انتقالٌ فكري وتغيير جذري للأسس والمبادئ والمناهج والآفاق، وهي المهمة التي حملها نيتشه على عاتقه، الهدف من ورائها فتح المجال للتأويل الجينياالوجي للعالم، والذي يروم في جوهره إلى تفكيك مركزية العقل، وما أدّى إلى التحوّل الكبير في الفلسفة المعاصرة بعدما تحرّر اللامعقول من طغيان العقل النظري، وأتاح الفرصة لإعادة تراتبية القيم وتجلي المعنى الحقيقي للقيم.

نحاول داخل هذا المبحث مقارنة التّجاوز الذي قدّمه نيتشه في قراءته الجينياالوجية للتقليد الفلسفي السائد إلى غاية القرن التاسع عشر، ومن ثمة الوصول إلى الشّروط الممكنة لميلاد الفلسفة المستقبلية أولاً، وهي المبادئ الجوهرية التي ستؤسّس مولد الإنسان الأعلى، ونتوصّل في الأخير إلى إبراز تمظهرات اللامعقول في نصوص نيتشه. ومنه، كان علينا التساؤل حول ذلك: فما هي السياقات التي تقود إلى فلسفة مُستقبلية؟ أو من هو الفيلسوف الفاعل حسب نيتشه؟

1. ميلاد الفلسفة اللاعقلانية عند نيتشه:

يتحدّث نيتشه في فقرة تحت عنوان فرعي في عمله الفجر 1881 كيف ننتج فلسفة اليوم؟¹ عن الشّروط التي بمقتضاها يتأسس الفكر الفلسفي الجديد، وهو الإبداع الرّامي إلى

1-Friedrich Nietzsche, **Aurore**, traduction d'Henri Albert. In Nietzsche œuvres complètes, arvensa éditions, France, 2018, § 544, p 2947.

تحقيق الغبطة في صورتها الإغريقية القديمة، والتي كان داخلها الذوق الفني اللامعقول يثير مظاهر السُكْر والانسحار، أمّا في الفقرة الموالية وسمت ب: " لا نثق فيكم"¹ ، وفي ذلك يشكك نيتشه في كل ما جاء به الفلاسفة العقلانيون من معارف متعالية.

إن التبشير بفلسفة مستقبلية يبدأ من موقعين أساسيين، أولها تجاوز قضايا الفلسفة الكلاسيكية ذات الأصول الأخلاقية، وثانيها خلع رداء الفيلسوف بمفهومه النّسقي، فكيف صنّف نيتشه الفلاسفة؟ و ما هي شروط ميلاد فيلسوف نيتشه؟

أ.في هوية الفيلسوف الجينياالوجي:

يمكن التمييز بين نوعين من الفلاسفة من خلال مجاورة استفهام من هو الفيلسوف؟ المطلب هذا يعترض عن التأمل في مسألة الذات كتأمل ديكارتي بطرح سؤال "ما هو " ؟ إنّما يروم إلى الظّفر بالهدف النيتشوي " من ؟"، ويفرض الإستعانة بالجينياالوجيا لإدراك أصل الفيلسوف الحقيقي تارة، والقيم الحقيقية التي وجب أن يفكر فيها الفيلسوف الطبيب تارة أخرى. ومن هنا سيكون فيلسوف المستقبل عند نيتشه: "طبيباً" يُشخص الأعراض، " فنّاناً" يشكّل النماذج أو "مشترعاً" يحدّد الأصل.²

إنّ الفلاسفة في اعتبار نيتشه نوعان: النوع الأول وهو السائد منذ أفلاطون ويطلق عليه السّقراطي الذي يؤسّس طروحاته بطريقة وضعية دون أن يُكلّف نفسه عناء البحث عن سبل التجاوز والإبتكار، والثّاني -الذي لم يوجد بعد- محطّم الأوثان صانع مستقبل إنسانية الإنسان، إنّه يشرّع أهداف ما بعد الإنسان محب للحياة ويضعها داخل نطاقها الجمالي وليس الأخلاقي. ومرد هذا التمييز وجود عاملين:

1-Friedrich Nietzsche, **Aurore**, op.cit, § 545, p 2948.

2- جيل دولوز، نيتشه، المرجع السابق، ص 98.

■ العامل الموضوعي :

حسبنا أن نشير هنا إلى الثقافة الإغريقية التي أنتجت فلاسفة -في نظر نيتشه - الحكماء السبعة الذين تفلسفوا بأدوات ثقافتهم الممتلئة بالحياة والرغبة والدّهشة غير ملوثة بالأخلاق والعقل. لهذا يؤكد نيتشه أنّ أعظم فيلسوفٍ هو الإغريقي - ما قبل السقراطي - كما أنّ أعظم شعبٍ كذلك الإغريقي الذي كان يعشق الحياة إلى حد الثّمالة.¹

فإذا فقد الشعب عافيته وقوّته، فإنّ الفلسفة لا تقدر على التّهوض به، ويبدو أن الحضارة الرومانية وصلت إلى ذروة الإزدهار دون الإستعانة بالفلسفة، لأنّه إذا تشتّت العلاقات بين الأفراد وتراخت وصال اللّحمة بينهم فإنّ الفلسفة ستكون خطرا عليهم ولا نفع لها، لأنّ نجاعة الفلسفة تكمن في صحّة الشعب.²

أمّا الوهن الذي شهدته الفلسفة المثالية الألمانية الكلاسيكية عائد إلى اتّصالها بالثقافة اللاهوتية، وسعيها الدائم إلى تحويل مجرى الثقافة من الجمالي إلى الأخلاقي، وكذا محاولتها المستمرّة إلى إدراك المطلق واللانهائي في الحق والجمال والخير، ثم أخذ بها فلاسفة الألمان من كانط إلى فيخته وشلينغ وصولا إلى هيغل، وأخيرا خضع شوبنهاور وفاغانر كذلك للحالة الدّينية السائدة³، وجعلوا الفلسفة خادمةً للمؤسّسات الدّينية، إنّ مثل هذا النموذج من الفلاسفة في نظر نيتشه متكرّرون للحياة صانعوا الأقنعة، لأنّهم حجبوا الدّالة الحقيقة لعالم الأشياء والموجودات.

1 -Friedrich Nietzsche, **la philosophie à l'époque tragique des Grecs**,, op.cit, §01,p13

2 - op.cit, § 01, p 12.

3 - Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, op.cit, (l'esprit religieux) §47, p4082.

■ العامل الذاتي:

لا يضع نيتشه فترة زمنية محددة لمباشرة التفلسف، بل يقرأ مسألة الوقت المناسب لهذه المهمة الجليلة من الناحية الفيزيولوجية والسيكولوجية قراءة جينياالوجية وليس تاريخانية.¹ حيث تلعب صحّة الفيلسوف من جهة وصحة الثقافة من جهة أخرى دورا كبيرا في الإقبال على التفكير في الوجود، وتعدّ مقولة "الصحة" مركزية في فلسفة نيتشه، ومن أجل ذلك الفيلسوف شخص لازماني إنه فيزيولوجي يفكر في قضايا الجسد ويرتفع بعضويته إلى أعلى درجة الكمال، عن طريق التفكير في تعديل الجسم من خلال نوع التغذية، السكن، المناخ.² فإكتمال الجسد يؤدي إلى اكتمال الفلسفة.

في الفقرة المخصصة الموسومة بالمستهنيين بالجسد في سفره " هكذا تكلم زرادشت" ينتهي نيتشه بقوله: (أنا لا أمضي على طريقكم أيّها المستهينون بالجسد! فلستم جسور العبور إلى الإنسان الأعلى في نظري!)³ . ويشير في ذلك إلى جميع فلسفات الوعي الذي جعلوا العقل أداة للحكمة وسبيلا للوصول إلى المطلق.

إنّ الزمن الحقيقي للتفلسف سيكولوجي وليس فيزيائي، حيث يتفجر العمل الحقيقي من انهمام الذات الغارقة في الإندهاش اللانهائي من روعة الوجود وآلامه، سعادته وتعاسته، فرحه وبكائه. إنّ إمكان التفلسف مشروط بهموم سيكولوجية حول قضايا لامفهومة والإهتمام بالبحث عن طريق التسلح بالتفاؤل والإبتهاج، فما عرضه الإغريق من بهاء فلسفي نتيجة لتعلقهم بالألم

1 – Friedrich Nietzsche, **la philosophie à l'époque de tragédie des Grecs**, op.cit, p13.

2- جيل دولوز، نيتشه، المرجع السابق، ص 69

3- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 77.

والفرح ما دفعهم إلى التلهف الجارف نحو الإطراد في الفن، فما التفلسف إذن إلا خلاصة لدوافع الحرمان والكآبة وبناء للنشوة واللعب والسكر الذي يحبب الحياة.¹

خلال هذه الثنائية "الموضوعية والذاتية" المساهمة في إنتاج الفيلسوف الحقيقي يميّز نيتشه في كتاباته بين مستويات بين الفلاسفة "السقراطي، المسيحي، الطبيب، الخلاق، النقدي... الخ"، ويمكن تجميع هذه الأصناف الكثيرة في صنفين أساسيين منظور إليهما من جهة قبول الحياة أو رفضها كالآتي : (الفيلسوف المشتري والفيلسوف الجينالوجي).

ب. خصائص الفيلسوف اللاعقلاني:

لا يمكن وصف الفيلسوف بهذا الصفة إلا بعد أن يهوي على القيم بمطرقته من أجل تفتيتها، بل يزعم الموروث الفلسفي والعرف الثقافي، إنه محارب للأحادية ومعادي للوثوقية، غير أنّ هذه المعركة على العقل لا تنتصر إلا بعد ولادة فيلسوف اللامعقول الذي هو تلميذ ديونزيوس. فالمطلب الضروري للفيلسوف جمع المتناقضات في التفكير والكتابة، وينبغي عليه أن يكون ناقدًا، مشككًا، مؤرخًا، فنّانًا، مريدًا، فضلًا عن ذلك شاعرًا رحّالة، مفككًا للألغاز، فوضويًا، يمتلك روحًا حرّة، ولن يكتسب هذه الصفات إلا بعد أن يمرّ على الدائرة الكاملة للقيم والتشريعات، ويكوّن لذاته ضميرًا حرًا، ولعقله فكرًا مستقلًا.²

إنّ النقد الجينالوجي لأصنام الفلسفة، يعبر عن المساءلة الأصلية التي قدّمها نيتشه عن "من هو الفيلسوف؟"، أو بصيغة أدق: من هو فيلسوف نيتشه؟. الأسلوب الذي استخدمه نيتشه في نصوصه تشير أنّه يُخاطب شخصه بوصفه لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة، ففي توطئة عمله هذا هو الإنسان مثلاً يقول: (على سبيل المثال، إنني لست بأي حال من الأحوال

1 – Friedrich Nietzsche, **la philosophie à l'époque de tragédie des Grecs**, op.cit, p14.

2- جيل دولوز، نيتشه، المرجع السابق، ص 71.

حشرة، وحشا أخلاقيا... إنني تلميذ ديونيزوس اليوناني وأفضل أن أكون في التّو ساطيريا أو "إلهًا للغابات"، على أن أكون قديسًا.¹

وعليه، لن تتضح معالم الفيلسوف إلا بعد الحدث العظيم "موت الإله" وظهور العدمية الفاعلة، وبالتالي الإنزياح عن فضاء العقلانيات القديمة بتقديم الميتافيزيقا على أنّها الأرض المأمولة، حيث لا يكون الفيلسوف المستقبلي شخصا مضادًا للعقلانية فقط، إنّما إنسانا قادرا على خلق ذاته. من هو الفيلسوف؟ ما هو في الحقيقة الأمر إلا اهتمام بـ "الهو" id، أي بالجانب المختبئ اللامرغوب فيه أخلاقيا، والمقمع فلسفيًا، حيث يكون "الهو" منطقة طائشة غريزية التي تحفّز الإرادة وتدفع الذات نحو إقتردها على المواجهة.

يقلب نيتشه قوى النّفس التي تركزت حول "الأنا" و"الأنا الأعلى" كمراكز عُليا تتحكم في السلوك البشري، إلى وضع "الهو" المنبع الرئيسي للنّشوة واللّهو. فالمرح يعدّ منبعًا يتشرب منه الفيلسوف في رؤيته للوجود كروية استيطيقية لا ميتافيزيقية. فهناك جانب لاعقلاني خفي ورهيب في الوجود وداخل الذات لا يُمكن أن يُدرك بالعقل المجرد ولا يُعرف بالإستدلال الخالص، الجانب المنسي وجب أن يخوض فيه الفيلسوف المُشترع، وهنا تقف الفلسفة أمام رهان حقيقي إمّا أن تُلغي الأشياء المقدّسة وإمّا أن تلغي ذاتها، والرهان الثاني هو العدمية عينها.²

1- Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, traduction est d'Henri Albert. In nietzsche œuvres complètes, arvensa éditions, France, 2018, préface §02, p5044 : « **Je ne suis, par exemple, nullement un croque-mitaine, un monstre moral... Je suis un disciple du philosophe Dionysos ; je préférerais encore être considéré comme un satyre que comme un saint.** »

2- Friedrich Nietzsche, **le gai de savoir**, op.cit, §346, p3492.

وبالتالي، وجب أن يستهلّ الفيلسوف مهامه بعدما يفتح أكبر قدر من الموضوعات اللامعقولة، ويمر إلى المنطقة الخطيرة في الذات وهي: الغريزة، لأنّه لم يمتلك الفلاسفة الجرأة الكافية على المجازفة في مقاربتها، ومن بين هذه الموضوعات المتغافل عنها: الجنون، الجنس، اللاوعي، الرغبة، الجسد... الخن وكل ما يساعد على إبراز قيمة الحياة. غير أنّ نيتشه لم يتوانى عن البحث فيها واكتشافها مادمت الجينياالوجيا تبحث دائما في أصل القيم جميعا.

2. آفاق الفلسفة اللاعقلانية :

بدأ نيتشه في كتابه: "مولد التراجيديا" من تغليب العنصر الديونيزوسي كعنصر أساسي للكشف عن إرادة الإقترار من خلال السكر الفني، ثم ارتقى في أحضان "زرادوشث" من أجل تقطيت كل النماذج الأخلاقية والفلسفات النّسقية التي رفضت لامعقولية الحياة، وانتهى في "هذا هو الإنسان" إلى الرجوع إلى الديونيزوسية كفلسفة للحياة.

أمّا من الناحية الزمانية يعتبر نيتشه نفسه فيلسوفاً لا راهنياً، ثورياً ، فيزيولوجياً، ديثرامبياً، وكل ذلك معناه: ديونيزوسياً، وبذلك يُعتبر اللامنطوق الأصل والجزر الصانع لشخصية الفيلسوف، لهذا ينصح نيتشه قراءه أنفسهم أنّ لا يكون نيتشويين، حتى لا تصبح فلسفته صنم جديد يُضاف إلى أصنام الفلسفة، لأنّ مهام الفيلسوف الحقيقي ترفض بناء أوثان جديدة، بل إنّّه يحطم الأوثان و يفتت الأوهام : (إسقاط الأصنام - وهو إسم أطلقه على كل نوع من المثل - هو مهمّتي).¹

فالفيلسوف لا يكن كذلك إلّا بعد أن ينتصر على عصره، لهذا يجب أن يكون "لازمانياً" معارضا شرسا للمعتقد السائد، يشير نيتشه إلى هذه المسألة في تناوله لقضية فاعنار عندما

1- Friedrich Nietzsche, *ecce homo*, op.cit, préface §02, p5044 : «Renverser des idoles – j'appelle ainsi toute espèce d'idéal – c'est déjà bien plutôt mon affaire. »

ينوّه إلى أنّ المفكر الحقيقي يبتعد عن كل ما يجعله ابن عصره، فلم يجد حرجاً عندما يقمح نفسه إلى جانب فاغنار ضمن هذه الدائرة، يقول في هذا المقام: (فأنا ابن هذا العصر، مثلي مثل فاغنار، كائن منحط).¹ أمّا العصر الذي يشير إليه هو ثقافة الحداثة العدمية، التي سلبت المعنى الحقيقي للوجود.

إنّ اللاعقلاني ينظر إلى الحقيقة بنظرة بمنظار مستقبلي، وبشكل مغاير عن الذي أبداه معلّموا الحكمة الذين قبلوا وضعهم الحالي. الفيلسوف العقلاني متفوق في راهنه، لم يتحرّر بعد من سلطة الماضي، وإنّ كان المشروع الحديث مشروعاً للمستقبل كما اعتبره كوندارسييه، إلّا أنه في النهاية لم ينتج سوى أفكارا عقلنت الطبيعة والثقافة، عكست محدودية رؤية الإنسان الحديث.

يعرض نيتشه المظهر الحقيقي للفيلسوف على أنّه فزيولوجي وخبير نفساني، يجب أن لا يتفلسف في حدود الوعي السطحي - الأنا- الذي يخدم الأنا الأعلى، بل يستخرج اللاوعي من داخل العناصر الغريزية الباعثة للجسد من جهة، ولأنّ يهتم بالصحة والحياة من جهة أخرى. يعد كتاب "الفجر" بالنسبة لنيتشه من أهم الكتب، بوصفه يقوم بتوفيق هام بين حالته الصحية الجسمية و حالته النفسية وأمراض العصر كذلك، يقول نيتشه: (إنّ الوضوح التام والتصرف الهادئ والوفرة العقلية التي يعكسها هذا العمل لا تتطابق مع حالتي، وليس كذلك مع إفراطي الزائد في المعاناة).²

إن ثنائية " الجسد-النفس" التي طالما عملت الميتافيزيقا على الفصل بينهما، يعيد نيتشه إلى التوليف بينهما لإنتاج الفيلسوف الديونزيوسي، فمهرجانات الإحتفائية التي أقامها الكورس

1- فريدريك نيتشه، قضية فاغنار يليه نيتشه ضد فاغنار، ترجمة علي مصباح، ط1، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، 2016، ص 06.

2- Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit,(pourquoi je suis si sage) §02, p5050.

الساتير برهنت إلى الألم الحقيقي الذي عاشه الإغريقي إزاء نفسه والوجود، غير أن التعامل مع تلك المعاناة الدائمة، فرضت التفكير في العلاج الحقيقي الذي قام على تقديس الجسد من خلال حركاته في الرقص والصراخ، الذي أعطى للكون قيمته الفنية عن طريق النشوة والإنفعال الحقيقي، فمن داخل المعاناة يولد كل شيء عظيم، ولن يكون الفيلسوف فنّانا، بقدر ما يغدو كذّابك موضوعا للفن.¹

وفي الأخير، إذا كان فيلسوف اللامعقول ديونزيوسيا، هل يمكن اعتبار فلسفة نيتشه كذلك؟ وهل يمكن اعتبار نيتشه نفسه نموذجا لهاته الفلسفة؟ يطلب نيتشه من قرائه أن يتخلّو عنه، لا شيء إلا لأنه لا يريد أن يكون في تاريخ الفلسفة أحد أوثانها: ((إنكم تقدسونني: لكن ماذا لو انهار يوما ما تبجيلكم؟ انتبهو أن يقتلكم ثمثال.))².

إنّ النيتشوي لا يخضع لفلسفة ما، ولا يعتقد أيّ مذهب كما لا يمثل لقرارات معينة لتصبح قوانينا يصعب التخلّي عنها، وجب عليه أن يكون أكثر من نيتشه نفسه، يشذ عن كل معتقد متصلّب، يشكّك في كل إيديولوجيا أو فكرة أو منهج سائد، إنّه ديونزيوسي في أسلوبه وطريقة تعامله مع القضايا مفكك، شاذ، لاراهني، ناقد، يدخل في العمق، ويتعمّق في السطح، متناقض لا نسقي، فوضوي لا منهجي.

يبحث فيلسوف المستقبل عن نفسه أولا، لا تهمّه قيم المعتقدات السالبة وبهذه الطريقة تصبح إنسانية الإنسان ودينامكية الحياة موضوعا حقيقي لتقويم القيم وإنتاجها، فما الوعظ

1- Friedrich Nietzsche, *l'orgine de la tragédie*, op.cit, §01, p43 : « La complète clarté, la disposition sereine, je dira imême l'exubérance de l'esprit que reflète cet ouvrage, s'accorde chez moi, non seulement avec un excès de souffrance. »

2- Friedrich Nietzsche, *ecce homo*, op.cit, préface §04, p5047 : « Vous me vénerez : mais que serait-ce si votre vénération s'écroulait un jour? Prenez garde à ne pas être tués par une statue.»

الفلسفي إلا صورة مطابقة لوظيفة النَّاسِك الذي يتنكر للإنسان ويغويه بجَنّات الخلد شريطة أن يتنازل عن حقّه في الحياة. يحتاج التفسّخ عن الأعراف السائدة من لحظة الإنفراد مع الذات لا بطريقة ديكارتية، بل من خلال الإستغراق في الشَّق اللامفكر فيه واللامرغوب في الخوض فيه، لهذا يُسدي نيتشه نصيحة هامّة نيتشه لتلامذته: (وفي الحقيقة أنصحكم: انفصلوا عني ودافعوا عن أنفسكم من زارادوشت ! بل اخجلوا منه ! فربّما قد خدعكم).¹

تخفي هذه النصيحة دلالات مباشرة وواضحة حول الفيلسوف الحقيقي باعتباره مفكراً ندي وثورى، لا يستسلم بسرعة لإغراءات فلسفية منمّقة بلغة مثالية، بل لا يثق في غيره ولا في ذاته، فالشّرط الحقيقي لممارسة التّفلسف هي "المزاجية"، على أن يتراوح الفكر بين القبول والرّفص، والتبعثر بين أحوال الذات، مع القدرة على جمع التّناقضات تتيح الفهم الحقيقي للسيكولوجيا، حيث يبيّن نيتشه أنّه لا يوجد تناقض الأنانية والغيرية ، ولا بين الألم واللذة، ولا بين الحب والكراهية، يقول نيتشه: (إنّ طريق الحب الحرب، وأساس الحب الكراهية بين الجنسين).²

وهكذا، يصبح الفيلسوف المستقبلي القادر الوحيد لإختراع إمكانات العيش يقفز من الإرادة الطيّبة إلى إرادة الإقتدار مثلما عرض فلاسفة الإغريق قوّة حضارتهم، ويثبت الفيلسوف أنّه مسافر غير عادي، يتجوّل جيئما يشاء بكل حريّة. إنّ تواضع الفيلسوف وانخراطه في اليومي أدى إلى ازدهار الفلسفة، فمن خاصيّة الفيلسوف، أنّه شخص يفضل الإختفاء والإنعزال،

1-Friedrich Nietzsche, *ecce homo*, op.cit,(préface) §04, p5047 : « **En vérité, je vous le conseille : éloignez-vous de moi et défendez-vous de Zarathoustra ! Et mieux encore : ayez honte de lui ! Peut-être vous a-t il trompés. »**

2- op.cit, (pourquoi j'écris de si bons livres) §05, p5102.

لا يريد الظهور كمتقّف لامع، لأنّه عندما تفقد الحضارة قيمتها يصبح الفيلسوف شخصا مثل المذنّب يسطع بنوره في جميع الأرجاء.¹

نصل في النهاية ، إلى أنّ هناك صنفان من الفلاسفة حسب قراءة جيل دولوز لنيتشه: الفيلسوف الجينيالوجي عكس الواعظ أو خادم الفلسفة، بما أنّه لا عقلاني متمرد مقوم يفكر بشكل مضاد لقوانين العقل يستقبل حقوق الفكر جميعا في مقدّماتها: حقوق القلب، حقوق الشّعور، حقوق العاطفة، حقوق الهوى...الخ ، فهو عالم نسابة، فيلسوف المستقبل والحكم، أي الحكم لا تعنى سوى النقد والتفسير والتقويم، غاياته الأخير خلق القيم التي تنتج في آخر المطاف إنسانا متجاوزا ذاته.²

3. ملامح اللامعقول في فلسفة نيتشه :

إنّ ميلاد اللامعقول عند نيتشه وبعثه في جميع شذارته، ما هو إلا خلاصة عدائه الكبير للمشهد الرثائي الذي عاشته الفلسفة عبر مسارها في التاريخ، حيث كان المعلم اللاعقلاني المبجل - شوبنهاور - آخر مسمار يُدق في نعش الفلسفة عندما استسلم في النهاية للتشاؤم من الوجود عندما جعل إرادة الحياة سبب شقاء الإنسان ومعاناته، فالخلاص -في أصله مصطلح لاهوتي- الذي يحصل بكبح الشّهوات، وقهر الغرائز والتقليل من طيشها، لهذا يعتبر نيتشه نفسه أنّه: (أوّل فيلسوف لأخلاقي).³

1- جيل دولوز، نيتشه، المرجع السابق، ص 71.

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 120.

3- Friedrich Nietzsche, *ecce homo*, op.cit,(pourquoi je suis une fatalité)§ 2, p5176 : « Je suis le premier immoraliste ».

رفض مؤلف "شوبنهاور مريباً" مثل هكذا تعاطي مع نماذج اللامعقول التي تعد الركن الذي غنى عنه لخلق الإنسان لذاته والأشياء، ولن تكون الرغبة واللذة، الشهوة والغريزة، الجسد واللاوعي إلا عناصر تفاضلية للعدمية الإيجابية التي تقوي إرادة الإقتدار وتقودها نحو إيجاد الإنسان الأسمى الخالق قيمه من داخل اللامعقول وحركته الدينامكية المستمرة.

أ. وصل السعادة بالرغبة:

تغدو السعادة في الفلسفة مطلباً أساسياً بحث عنه الفكر الفلسفي، فالعشور على الدرب المؤدي إليها لم يكن محل اتفاق بين النزعات الروحية والنزعات المادية، أو حتى زمن الحصول على السعادة في الحاضر أو المستقبل، في الأرض أو السماء، في الحياة أو مابعداها. جعلت الأنساق العقلية السعادة داخل المتعة النظرية، مثلما عرضها أرسطو في عمله الأخلاق إلى نيقوماخوس، وأخذت كذلك معنى إجتماعياً مادياً من شأنه أن يخلص الإنسان من البؤس والشقاء مع فلاسفة التنوير.¹

غير أن نيتشه يسير بعيداً عن مثل هكذا تصورات التي تحرّض العقل ضد رغبات الذات وغرائزها الطائشة المثبتة للحياة.² وتعتبر الرغبة *désir* من حيث هي شكل لاعقلاني مرتبط بالمتعة الجسدية تجلّي للسعادة الإنسانية، ما دفع نيتشه يقفز من التفكير في الرغبة في السعادة كما رسمها التقاؤل الفلسفي الزائف، إلى السعادة في الرغبة، ويعدّ الشكل الأول مجرد رأي وضعه العقل لإرشاد السلوك وتوجيهه للإعتداء على الرغبات والأهواء.³

1- محمد المزوغي، نيتشه هايدغر فوكو: تفكيك ونقد، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، العراق، 2014، ص 123.

2- Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit, (l'origine de la tragédie) §01, p5106.

3- Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et e mal**, op.cit, (chapitre sinquième) §198, p4250.

تفرع الطريق نحو السعادة إلى كثرة من الشواكل تسببت في التيه للمضي نحو إدراك السعادة التي أضحت ملتبسة بالحقيقة. كما تردّد جلّ الفلاسفة على السير في المسلك الأخلاقي والذي مثله أفلاطون وأرسطو مع الإغريق ثم ديكارت وسبينوزا وكانط وغيرهم في العصر الحديث، أما القلة فضّلوا المضي في تحقيقها من خلال إشباع حاجة الجسد من شهوات ورغبات وانقطع السبيل إلى السعادة الحقيقية بعد موت الميثولوجيا، ليعيد نيتشه استحضرها ويمنح للسعادة بُعدا مخالفا للمفاهيم الأخلاقية التي التصقت بها وجعلتها نوعا من الرضا العقلي والطمأنينة الروحية .

لا يمكن التغافل عن أهمية السعادة في النصّ النيتشوي، كونها الشرط الأساسي لتحقيق الإنسان الأسمى، وانفجار إرادة الإقتدار التي تقول للحياة " نعم"، حيث لا يكتمل السمو إلا في فضاء محاط بالضحك والغبطة كحالة فيزيولوجية، والفرح والنشوة كحالة سيكولوجية. حيث رسم نيتشه صورة ديونيزيوس وأتباعه في مولد التراجيديا - كتمهيد للإعلان عن الإنسان الأعلى - أنّ فضاة الوجود والألم دفعتهم إلى البحث عن الغبطة والسعادة، ثم يأتي زرادشت مبلغا رسالته عن السعادة في النصّ " في السعادة رغم الأنف"¹ ليؤكد أن السعادة ما هي إلا الرغبة.²

إنّ تعاطي نيتشه للسعادة يأتي ضمن نشاطه الجينيولوجي عن الكشف عن التفاؤل الحقيقي في الكتابات الأخيرة، أي في تقويض التفاؤل الزائف والسعادة العابرة التي عبّر عنها عصر الأنوار التي أدت إلى التشاؤم، فتمثّل الإنسان الحديث للسعادة كحالة تأملية جاء بعد

1- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ص 306.

2- المصدر نفسه، ص 308.

الحاجة والإفتقار لمطالب والرغبة في امتلاك الأشياء، بعيدا عن الحفر عنها واستخراجها من أعماق النفس، فما المعنى الذي تكشفه الجينالوجيا النيتشوية عن السعادة؟

تضع الجينالوجيا السعادة في تراث مغاير لما كانت عليه في السابق، أي إحتقار المتعة الناتجة عن الرغبات الطائشة، وإزدراء لذات الجسد داخل الأرض كأنها تنتمي لدائرة الحيوانية، لهذا يفكر نيتشه في إنتاج السعادة والمرح من خلال العودة إلى هذه الدائرة التي أقصاها فلاسفة الوعي مع التوكيد على الفردانية المستقلة عن العالم البراني . في "العلم المرح" يبشر نيتشه بعودة التناؤل الحقيقي والعافية بعد تلك البرودة التي عاشتها الذات في ظل العدمية، وينطلق في مقاربته من اعتبار هذا المؤلف رغبة في المتعة بعد فترة طويلة من الحرمان¹.

يمثل الضحك تجلي السعادة أول مرحلة للقاء السيكلوجي بالفيزيولوجي، أو ظهور الباطني في حركات جسدية مثل الصراخ و الرقص، تعبيرا عن انفعال جواني يدل على وصول الذات إلى التخمّة والإشباع الفيزيو-سيكلوجي، يمدح نيتشه الإغريق - الطور التراجيدي - على قدرتهم في وصول بالسعادة داخل المهرجان المقامة احتفاء بديونزيوس إلى الذروة، وبلوغا النشوة الفيزيولوجية والسكر السيكلوجي تعبيرا عن السحر الفني². إذن ما علاقة الرغبة بالسعادة؟

إنّ الرغبة شأنها شأن السعادة نزوع ديونزيوسي وانفجار المرح نتيجة تدفق العواطف المتداخلة، حيث لا يمكن اختزال الرغبة والسعادة في تلك القفزة "من/ إلى"، أو القفز من الحرمان الغريزي إلى الإشباع والتخمّة، بقدرما نجدهما في صلب الألم والمعاناة. لم يكن اختيار

1 – Friedrich Nietzsche, **le gai de savoir**, §01, p3005 : « (Gai Savoir) : qu'est-ce sinon les saturnales d'un esprit qui a résisté patiemment à une terrible et longue pression »

2-Friedrich Nietzsche, **l'origine de la tragédie**, op.cit, §02, p22.

نيتشه لديونزيوس عبثيا، إنّما يعد تمثيل صوّر كل شيء عن حياة الإغريقي الذي عاش داخل الألم في غبطة تامّة وفرح دائم. فكيف يهذب التناقض بين: السعادة والألم؟

يجيب نيتشه في مولد التراجيديا أنّ الفرع الغامر -كان جزء من حياة الإغريقي- ما هو إلّا ولادة من المعاناة التي تدبّ في جميع أركان الوجود، الأمر الذي أحسن الإغريقي فهمه، وعرف يقينا فظاعة الوجود وهول الصيرورة وحولها إلى سعادة حقيقة بالموسيقى والفن. لقد كانت الولادة المأساوية لديونزيوس المشهد الأعظم لجعل الألم وسيلة للنشوة والسكر من خلال التراجيديا المعبر عنها بالحزن والرّقص في مهرجانات كورس الساتير، ما جعل الأبولوني يشعر بالرّعب ويفقد وعيه.¹

إنّ الإستعارة الموجودة في رمزية الطّفل والديونزيوسية، تحيل إلى الموقف الذي يجعل من الوجود ألعوبة لا تتوقف عن التدمير والصيرورة فالطّفل يبكي ويضحك في الوقت عينه، يبني ويهدّم، يصرخ ويرقص.² إنّ دلالة عن الألم والمعاناة التي تكتنف الوجود وترهق الموجود. هكذا كان حال الديونزيوسي الذي ولد من رحم الألم ليجعل الحياة من بعد ولادته كلّها مرح ولعب بمعزل عن جدية المنطق والجدل، إنّّه يقطن وراء الخير والشر.

مما لا ريب فيه، السعادة تقصد سبيلين : وقت الحاجة أو الرغبة في امتلاك كل شيء وهي لحظة الحرمان والإفتقار أو المتعة بالخوف، ووقت الإشباع عندما نمتلك كل شيء وهي حالة من تبادل الأدوار بين الحالتين السيكلوجية والفيزيولوجية عندما تتولد الرّغبة الحقيقية في الحياة، الأولى تعكس ثقافة الإغريق المحرومين من متعة الحياة وينتظرون بلوغ كل أنواع الإشباع والرضا والسّرور، فالرغبة في الألم هي التلهّف إلى تحسين النّفس عن طريق

1- Friedrich Nietzsche, l'origine de la tragédie, op.cit, §02, p23.

2- محمد الشّيخ، المرجع السابق، ص 677.

الإحساس بالقوة من الدّاخل ومن خلال ممارسة العنف عليها ما يخلق نوعا من الضّرورات الخاصة والشخصية لنفسها¹، أما الثّانية تتثبّت الغرائز وتعزّز إرادة الإقتدار للحصول على النشوة بعيدا عن أخلقة الحياة وعقلنة الشّهوات، وبالتالي ستكون السعادة في هذه الحالة العودة إلى الغريزة، لأن مقاومة الغرائز شكل من أشكال الإنحطاط.²

ب. من الميتافيزيقا إلى فلسفة الجسد:

التصق الفكر الفلسفي بمقولاته الثّنائية فساهمت بترسيخ أفكار انحازت إلى العقل على حساب الجسد، إذ ارتمت الأفلاطونية داخل المشروع الفلسفي الذي اقلع عن الإهتمام بالموضوعات الفانية والمتغيّرة على رأسها الجسد والذي لم يكن ضمن الأدوات التي تقود نحو الحقيقة المطلقة، فمن "أمثولة الكهف" نحو محاورة فيدون في خلود النّاس وصولا إلّا الأنا المفكرة لم يكن الجسد سوى جثة أو لحوم تدبّ فيها الحياة من خلال التّفكير. خطى النسق الفلسفي نحو تفضيل الروح عن الجسد باعتبار الإنسان عقل من حيث الجوهر في اعتقاده، مما أدى إلى ازدياد الغرائز الجسدية واحتقارها، لقد كان العقل الألماني والإنجليزي والفرنسي حسب نيتشه آكلا للحم البشر وهذا شيء بغض بالنسبة للغرائز الحيوية.³

يحتلّ الجسد مساحة هامّة في نصوص نيتشه، لقد كان في البداية موضوعا هامّا للفن إذ أبدى إعجابه برمزية الجسد الرّاقص وحركاته الجميلة المنسجمة مع الموسيقى الديونزيوسية. لقد كان الديثرامب إلى جانب العرض التراجيدي للأساطير على خشبة المسرح من خلال البكاء

1- Friedrich Nietzsche, **le gai de savoir**, op.cit, premier livre §56, p3148.

2- Friedrich Nietzsche, **le crépuscule des idoles**, op.cit, (le problème des socrate) §11, p4778 : « c'est là la formule de la décadence : tant que la vie est ascendante, bonheur et instinct sont identiques ».

3- Friedrich Nietzsche, **Ecce homo**, op.cit, (pourquoi je suis malin) §1, p5070.

والضحك أثناء الإستجابة للغناء الديونزيوسي القويّ مفتاحاً أساسياً لفهم الجسد واختراق أحواله السيكلولوجية اللاوعية المتقلّبة وهو ما يظهر في حركات العينين واليدين وتسارع ضربات الأقدام على الأرض تعبيراً عن الألم الذي يكتنف ذات المعربد.¹

لم يكتفي نيتشه بالحديث عن الجسد بوصفها تفكيراً في الفن المنظوري بل امتدّ ليكون طريقاً نحو أي فلسفة لاعقلانية ممكنة. يستهزئ نيتشه من طروحات العقلانية التي عرقلت مهام الحواس التي تعدّ مصدراً ملهماً لأي فلسفة تدنو من الحياة ، يقول نيتشه في الأذن: (أما تزال لي أذنان؟ ألسنت بعد سوى أذن ولا شيء غير ذلك؟)²، وهي الدلالة على منزلة السمع في الإستماع الفنون الجميلة والإستمتاع بالموسيقى الديونزيوسية في بعث الغرائز المكبوتة من طرف سلطة الأنا الأعلى، فلم يكن السعي وراء قمع الحواس من قبل الفلاسفة إلا محاولة للتنازل عن الغرائز الجسدية لصالح العقل الأخلاقي.

سمح التفكير في الجسد بتفتيت مركزية العقل وانشطار الهوية إلى هويات كثيرة من بينها الغرائز المتغيرة والشهوات المتناقضة. لقد تقوقع الفكر الفلسفي مفاهيم معقولة بغية إدراك المطلق، ما ساهم بشكل كبير في معارضة الجسد وتغييراته المستمرة، ومن ثمة جعله في أدنى هرم الإهتمامات الفلسفية. والسبب في تهميشه داخل الإشتغال النسقي اعتباره لاعقلاني ومتبدّد.

إنّ ممارسة السيطرة على الغرائز والجسد دفعت نيتشه صوب دحض التقليد الغربي الذي رفع لروح إلى ذروتها وفي المقابل الإستهزاء بالجسد الفاني، كتب نيتشه حول أكبر خطر يواجه الإنسان مايلي: (لو لم يكن على الدوام جماعة من الرجال (...) باعتبارهم محبّي "العقل

1- Friedrich Nietzsche, *l'orgine de la tragédie*, op.cit, §02, p47.

2- Friedrich Nietzsche, *Le gai de savoir*, op.cit, §60, p 3155 : « Ai-je encore des oreilles? Serais-je toute oreille, rien qu'oreille et plus autre chose ? ».

السليم المشترك" يعتبرون أنفسهم مهانين ومذللين من طرف كل هذيان وخيال مفرط لكانت البشرية قد انقرضت من زمن بعيد، يحوم فوقها ويحلق الجنون القابل للإنفجار...).¹ فالإرتداد إلى الجسد وأعضائه المتغيرة، هندسته ورسوماته المتعددة، وغرائزه المتبدلة سبيل وحيد للنجاة بالحياة التي ترفض أي ترويض أخلاقي، أو صورة عقلانية.

لم يكن نيتشه ناقما عن الفلسفة الكلاسيكية من جهة ما هي فلسفة نسقية أو متعالية عن براءة الغرائز فحسب، بل فكّر في إمكان جعل الحياة محبوبة قابلة للعيش، وهو الإمكان الذي لا يمكن أن يتحقق إلا باعتبار الجسد موضوعا أساسيا لكل فكر فلسفي يبتغي الهجرة من أوهام الميتافيزيقا التي جعلت الإنسان غريبا عن جسده وأرضه، وهي الخطيئة التي وقع فيها سقراط غير أنّ تغافل أنّه كان نفسه كان إروسيّا.²

كان ما يُسمّى بالمعقولات خلاصة استدلالات منطقية ليست متحررة أبدا من الجسد، فالعقل نفسه جزء من عمل الجسد وتابع لإملاءات الغرائز بشكل أو بآخر، لأنّه يتضمن: الإرادة، اللاوعي، الوعي، الغرائز، العاطفة... الخ ، وجميع التصوّرات الذهنية والإنطباعات الحسية تابعة بشكل حتمي لنشاط الدماغ ونظامه العصبي، ومن دون نشاط عصبي وحسي تتوقف المعرفة الإدراكية، يقول نيتشه حول ذلك: (الجسد عقلك الكبير وهذا العقل الصغير الذي نسميه وعيا سوى أداة صغيرة ولعبة في يد عقلك الكبير يمكن خلق أفكارك وأحاسيسك

1- Friedrich Nietzsche, *Le gai de savoir* , op.cit, § 76, p3172 : « S'il n'y avait pas eu de tous temps beaucoup d'hommes ...des hommes qui étaient offensés et humiliés par tout ce qui est fantaisie et excès de l'imagination, étant les amis du « bon sens », il y a longtemps que l'humanité aurait disparu. Au-dessus planait et plane sans cesse, comme son plus grand danger, la folie prête à éclater»

2-Friedrich Nietzsche, *le crépuscule des idoles*, op.cit, (le problème des socrate) §08, p4775 : « Socrate était aussi un grand érotique ».

كائن أكثر نفوذاً حكيماً مجهولاً يسكنك إنّه جسدك¹. فإذا كان العقل جزءاً من الجسد - العقل الكبير - يجب أن لا يتعالى عليه لأنّ الجسد يشكّل مفاهيمه وتصوّراته، أي تُصاغ كل قناعتنا ومعتقداتنا من خلال الوظائف الجسدية وعلاقتها بالبيئة.

يعتبر الجسد إلى جانب كلّ ذلك أحد مقومات الفن الأصلي الذي شهدته الثقافة الإغريقية في طورها الميثولوجي، هذه الثقافة لم تتوانى عن جعل الجسد قوّة ملهمة للإبداع الحضاري من معمار، مسرح، رسم، رقص وموسيقى. فلم تكن الحضارة بالغة ذروتها مع الإغريق القدامى إلّا بعدما جعلوا الجسد وسيلة للتفكير والتأمل، لأنّ الإهتمام به يؤدي إلى تصالح الإنسان مع نفسه وأرضه و يعث الحياة فيه.

لن نكون في نظر نيتشه سوى كائنات متجسّدة، لأنّ العقل نفسه تابع لحركات الجسد إلى جانب وظائفه العصبية والهضمية والتناسلية. ولما كان الدّهن نتاج ترابط الشبكة العصبية للمخ من جهة، وكانت الغرائز العنصر الأساسي للإستمرارية في التواجد من جهة أخرى، فإنّ نيتشه يهتم كثيراً بسلامة الجسد وعافيته، حيث لم يتوانى عن تقديم نصائح هامة للصحة الكبرى مثل: النظام الغذائي، دور البيئة والمناخ، النظافة... الخ في عمله هذا هو الإنسان أين استبدل مقولتي الخير والشر بالصحة والعافية، لقد جاء في ذلك مايلي: (إنّ موقفي صارم اتجاه النظافة في الشرط الضّروري لوجودي... لهذا تعوّدت على السباحة والإستحمام والإغتسال دوماً بالماء...)².

كما أشار في نصّ آخر إلى "دور المناخ" في جعل الجسد مقتدراً على القيام بعمله الفيزيولوجي والطبيعي، واللافت للإنتباه أنّ نيتشه كان مهتماً بشكل كبير بقراءة الكتب والمجالات

1- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 25.

2- Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit, (pourquoi je suis si sage) §08, p 5064.

المتخصصة في الملاحة خصوصا أثناء رحلته إلى ميلانو الإيطالية¹، العامل الذي سمح له بالتفكير في التغيرات الجوية والرطوبة وأثرها على تغير الوظائف الفيزيولوجية والفكرية. كما تطرق في مواطن أخرى إلى علاقة التغذية بالمناخ التي لها تأثيرات كبيرة على أعضاء الجسد، وامتنع من طبيعة المناخ الألماني الرطب وفضل الهواء الجاف كما هو الحال في باريس، فلورنسا، القدس، أثينا التي تتضمن طاقة هائلة لتسارع الوظائف الفيزيولوجية وعلى إثر وظائف الجسم تتسارع أو تتباطئ النفس، وما العقل سوى انعكاس للوظائف الجسد².

إذن، الجسد بما يحتويه من شهوات وغرائز وميول يحمل قيمة ما لا تقل عن قيمة العقل والحقيقة، فإعتبار الأنا "آلة مفكرة" تحول دون الإقرار بالتوافق بين الإنسان وطبيعته الإنسانية، وعليه بما أن العقل جوهر في فهم المجرد والماورائيات، فإن الجسد والغرائز كذلك ضرورية لتأويل اللامعقولات وتفسير الواقع المتغير المائل أمامنا.

4. التحول الإبستيمي أو من المطلق إلى النسبي:

لم تتفصل المقاربات الفلسفية عبر سجلها التاريخي بين مختلف التيارات الفكرية حول مساءلتها لقضايا عن مقارنة مسائل المعرفة، إذ لم يكن الديالكتيك حول التفكير في المعرفة والوجود بين "الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين" إلا اختلافا سطحيا نلمسه فقط في أولية أحدهما عن الآخر، حيث بدأت الفلسفة الإغريقية من البحث في الوجود لتأسيس نسق في المعرفة، وقلبت الحداثة بمفتتح ديكارتي هذه الأولوية بالشروع في التفلسف في موضوعات معرفية من أجل صياغة رؤى في الوجود.

1 – Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit, (pourquoi je suis malin) §02, p5074.

2– op.cit, §02, p5073 : « L'« esprit » lui-même n'est, en fin de compte, qu'une forme dans l'évolution de la matière »

إنَّ الاختلاف الذي عرفه التقليد الفلسفي بين "النسقين العقلاني والتجريبي" في إشكاليات المعرفة والوجود سوى تصلّب للنسق وانتصار له على حساب البحث في الحقيقة، وهو أمر واضح لاسيما في تلك اللحظة الباحثة عن الأصل العقلاني أو التجريبي للمعرفة البشرية، لقد كانت المحاولة الكانطية في تهذيب التعارض بين الإتجاهين استمرارية لهذه الدوغمائية في صورة "مثالية" على حد تصوّر فيتشه.¹

تولى فيشته الشاب هو الآخر قيادة الفكر الألماني بعد كانط، والعمل على بسط الصرح الكانطي العظيم في صورة مستقلة تماما عن الصورة التي عرضها كانط نفسه، واعتبر النقد الكانطي نفسه نسقا الأمر الذي جعله يعتبر المعرفة الترنسندنتالية جانبا إلى جنب مع الشيء في ذاته ضرب من الدوغمائية كونها تفصل بين عالم الظواهر وعالم الأشياء، أي الفصل بين صورة المعرفة وما دّتها بافتراض الشيء في ذاته.² إنَّ المثالية الألمانية في رحلة بحثها عن الحقيقة والإشتغال كثيرا على المنهج امتداد للسقراطية.

إنَّ كل هذه النظريات الفلسفية انتهت إلى عرض فلسفة ذات توجّه معرفي أخلاقي بامتياز، كانط انصرف عن التفكير في الشيء في ذاته إلى الواجب في ذاته، والجدل الفيتشي أراد تأسيس مذهب العلم على أسس إبستيمية محضة إلّا أنه هو الآخر خلص إلى بناء ميتافيزيقا أخلاقية، فالأنا من حيث هي نقطة البدء تتضمّن كل ما أدرك، وما أثبتّ وما أجرب، وهي الأفعال التي تقوم بتوحيد الأنا واللاأنا الذي هو توطئة لاتحاد المبدأ الأخلاقي والمبدأ الميتافيزيقي وهو حجر الأساس في المذهب الفيتشي.³

1- فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، مرجع سابق، ص 163.

2- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979، ص 284

3- فيصل عباس، الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 166.

سيكون الوجود من المنظور الفيشتي هو الخير، العقل العامل، الإرادة الحرّة، والأنا الأخلاقية.¹ هذا الجدل عزّر نضج الجدل الهيجلي فيما بعد للإعلان عن نهاية الميتافيزيقا بجعل فلسفة الوعي انتصارا للروح المسيحية، وهي الأطروحة الثانية من الأطروحة الأربعة التي سعى نيتشه إلى دحضها في أفول الأصنام وفحواها: (العالم الحقيقي: إنه في الحقيقة عالم المظاهر، في نطاق كونه وهم من جهة نظر الأخلاق).²

في شذرة موسومة ب: "الانتقام من العقل ولأسباب أخرى من الأخلاق"، يعبر نيتشه عن موقفه المعادي لجلّ الفلاسفة بسؤاله عن السبيل الوحيد للعثور عن الحقيقة ذات الطابع العقلاني بقوله: (الأخلاق، هل تعتقدون أن يكون لها محامين أكثر خطرا واستياء ؟ هذا الرجل لا يملك عقلا كافيا ليتكّن من الفرح، ولا ثقافة ليعرف. يشعر بالملل والإشمئزاز، وليس له سوى الإزدراء من نفسه).³

من بين أخطر المعارف في العصر الحديث الترويج لفكرة مطلقية العلم، الذي كان منبثها فلسفي بالدرجة الأولى، ما نجده تماما في مقولات العقل: السبب الكافي، الحتمية، الهوية بقدر خلقت إعتقادا بثبات الظواهر وانتظامها، ما أدّى إلى حصرها داخل قوانين ومفاهيم عقلانية رياضية. إنّ مثل هذا الإعتقاد كذلك يخفي وراءه أبعاد أخلاقية وروحية صنعت العقل الحديث.

1- عثمان أمين، المرجع السابق ص 290-293

2- Friedrich Nietzsche, **le crépuscule des idoles**, op.cit,(le « raison » dans la philosophie) §06, p4787 : « vrai monde : et c'est en effet le monde des apparences, en tant qu'illusion d'optique morale ».

3- Friedrich Nietzsche, **le gai de savoir**, op.cit, §359, p3519 : « La morale, — croyez-vous qu'elle puisse bien avoir ses avocats les plus dangereux et les plus rancuniers ? Voilà un homme manqué qui ne possède pas assez d'esprit pour pouvoir s'en réjouir et juste assez de culture pour le savoir. Ennuyé, dégoûté, il n'a que du mépris pour lui-même ».

ومن بين مخاطر العقلانية في العصر الحديث، تحدّث عنها في العلم المرح ضمن أخطاء العقل الثلاثة أولها خلق نيوتن - في إنجلترا- الذي رسّخ الاعتقاد بمبدأ الضرورة المطلقة للمعرفة، وقدّم الصياغة الوحيدة القانون المسيطر على الساحة الثقافية في العصر الحديثه بربط الأخلاق والعلم والسعادة، ثانيًا، خلق فولتير - في فرنسا- دعواه في امتلاك وحب العلم نظير سماته الموضوعية والإكتفاء بذاته بشيء من البراءة والحقيقة بمعزل عن إغراءات الإنسان وذاتيه. وأخيرًا، خلق سبينوزا الذي جعل نفسه ربّانيا ووضع معالم العلم على هدى الأخلاق.¹

أعلن نيتشه بعد تشخيصه لهذه القضايا الأنطو-إبستمية رفضه المطلق في الإعتماد على العقل المجرد والمنهج المنطقي كطريق أوحّد للوصول للحقيقة. بمثل هكذا زعم شائع يؤدّي بدون شك إلى مخاطر جسيمة على الذات الفلسفية والإنسانية على حدّ سواء، يمكننا ردّها إلى تجاوزات خطيرة:

■ إزاحة عالم المظهر:

مسعى التعالي بالمعرفة ورفعها إلى أقصى الحدود بواسطة التأمل العقلاني، يؤدي إلى نسيان الإنسان لمظاهر الوجود من جهة، ونكران الذات جراء عدم مقارنة الإنسان عالمه الحقيقي من جهة أخرى، تصبح الأرض وتمظهراتها وكل ما هو مماثل للعيان مجرد زيف ووهم². فإرادة الحقيقة المطلقة جمعت المتشظيات وثبّتت الصيرورة داخل نسق واحد قابع وراء أنموذج ثابت، وهي أول رؤية نظّر لها بارمنديس بفصله بين الحس والعقل، ثم ضربت بعد ذلك بجذورها في عمق الثقافة الغربية إلى غاية اكتمال مشروع الميتافيزيقا مع هيغل، فالعمل

1- – Friedrich Nietzsche, **le gai de savoir**, op.cit, §37, p3128 : « motif principal dans l'âme de Spinoza, qui en tant que connaisseur, se sentait divin... »

2- Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal** , op.cit, (chapitre premier) §10, p4025.

على نفي الحواس معناه نفي للظاهر، أو كما يقول نيتشه عن الإنحطاط حينما: (لا يجد الإنسان ما يراه وما يلمسه، أو لا يجد ما يبحث عنه).¹

■ الدوغمائية ومحاربة فلسفة الاختلاف:

إنّ تقويض ذلك الاعتقاد بالمنهج الواحد وتحطيم اليقين المطلق يفضي إلى الاعتراف بالاختلاف المعرفي، مع قبول التعددية في التصورات، وهو الأمر الذي فجر فلسفات الاختلاف فيما بعد مع فوكو ودولوز وديدا، يقول نيتشه: (ليس الحقيقة ولا اليقين هما ما يشكّل الرأي المناقض لعالم الجنون بل العمومية والحتمية الجماعية لرأي ما: بكل اختصار: الدوغمائية في الرأي،... إنّ الأشياء تتبدّل وتتحوّل، وباستمرار تتغيّر العقول الخارقة ضد هذا الارتباط الجماعي)².

يضع نيتشه الحقيقة إلى جانب اللاحقيقة، وإرادة الحقيقة إلى جانب إرادة الجهل، وتعدد الأساليب انفتاحا على كثرة من الممكنات لقبول المغايرة المعرفية. إنّ الوضع الذي عرضه الفكر الفلسفي للحقيقة في وضع الحدود المتناقضة داخل قوالب ثابتة، وإقصاء ما لا يخدم نسقيته، أدّى إلى إبعاد الكثير من الحقائق المرتبطة بالحياة، يشير نيتشه في حديثه عن اللاحقائق الضرورية للحياة من خلال يلي: (أنْ نعتزف بالكذب شرطا للحياة هو بالطّبع

1 – Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, op.cit, (chapitre premier) §14, p40 32: « l'homme n'a rien à voir ni à toucher, il n'a rien à chercher. »

2– Friedrich Nietzsche, **le gai de savoir**, op.cit, (deuxième livre) §76, p3172.

معارضة خطيرة على ما اعتدنا عليه من تقييمات).¹ وتظهر هنا الثورة على القيم السابقة التي اعتبرت الكذب والخداع تصورات لا أخلاقية لا ترقى أن تكون في مصاف الحقائق العقلية.

يستعيض نيتشه عن تلك التأمّلات الميتافيزيقية التي تنتقي الأفكار وفقاً لقيمة الحقيقة والمضادة للغلط، بإعتبارها فلسفة قيمة تفتش عن غاية صورية (ما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم)، كما رفض ملمح اللوغس المريد لرصد أدوات بلوغ المعرفة الكلية المفسّرة لما يحدث في العالم ليس "من هنا" وإنما "من هناك".

لهذا يفتح نيتشه أسلوباً جديداً للتفكير يجعل من التأويل حركة تفتت الوحدة والثبات، ومن ثمة جعل العالم نصّاً يقبل قراءات متنوعة، على أن ننتج من داخل صيرورة العالم وحركته كثرة من النصوص التي تستقبل أكثر من فهم، وهنا يُخرج نيتشه الفلسفة من دائرة الثنائيات المتجذرة في خطاب اللوغس كالجوهر والعرض، الذات والموضوع، الظاهر والباطن، لأنّه لم يعد العالم مع نيتشه موضوعاً ولا شيئاً، إنّما هو وجود قابل للتأويل في أفق الزّمان.²

1-Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, op.cit, (chapitre premier) §04, p4016 : « **Avouer que le mensonge est une condition vitale, c'est là, certes, s'opposer de dangereuse façon aux évaluations habituelles.** »

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 149.

وفي نهاية الفصل الثاني، نستنتج أنّ اللامعقول بمظاهره المتنوعة والمتحوّلة لن يكون مع نيتشه نقيضا للعقل بل محايثٌ له. فالرفض الذي عرضه نيتشه في نقده العقل يرجع إلى سوء توظيف العقل بجعله الأداة الوحيدة والمطلقة لبلوغ الخير الأسمى، حيث لم يتمكّن الفلاسفة -إلى غاية نيتشه- من خلع رداء القيم الأخلاقية، وبالتالي أصبح العقل في مجمله مؤلّها.

إنّ الأخذ بالعقل وحده، يؤدي من دون شك إلى الوقوع في الدوغمائية، ما يعني حجب الستار عن قضايا أعمق من القضايا الميتافيزيقية، وهي القضايا المتحرّكة على السطح والمماثلة للحواس. إنّ اللامعقول يُعيد إنتاج قيم الحياة وقيم الإنسان مادام أنّه يرتد نحو الغريزة ويحرّكها، فالغرائز تعتبر النواة الأساسية التي تفجّر إرادة الإقتدار من جهة، كما تشكّل هوية الإنسان الأعلى الذي يريدُ خلق قيمه بنفسه كما تسهل عليه مأمورية الإنسجام مع صيرورة الحياة.

الفصل الثالث: الأنثربولوجيا الفلسفية عند نيتشه.

1. من الميتافيزيقا إلى الأنثربولوجيا الفلسفية.
2. التأويل الجينيولوجي للميثولوجيا الإغريقية.
3. الأبعاد الفلسفية للأساطير عند نيتشه.

قدّمت الحكاية الأسطورية رؤية فريدة من نوعها في الوجود، القيم، المعرفة، الفن، السياسة، المجتمع، الأمر الذي دفع نيتشه يُفكّر من موقع فيلولوجي ثم جينولوجي إلى فتح سبُل جديدة لتأويل الأساطير الإغريقية وبعثها داخل الفلسفة. إنّ التنزيل الأسطوري للحياة مكّنه من اكتشاف أصل القيم والمعنى الذي تتستّر وراءه القيم الميتافيزيقية، حيث عمد النّسق الفلسفي إخفاءها ليخدم إيديولوجيات معيّنة، أو ليحتفظ بحقائق تساعد على الإلتزام بالنّسقية.

افتتح نيتشه عهداً جديداً في الفلسفة، ليباشر مهامه من خلال تأويل الرمز الأسطوري الإغريقي ويوظّفه ويكتشف نسابة الثقافة الأوروبية، فلم يتعامل نيتشه مع الأساطير بالشكل الذي تعاملت معها علوم الأديان والأنثروبولوجيا وعلم الأساطير، بل جعلها أسلوباً للتفكير الفلسفي الذي يعيد إنتاج هوية إنسانية قادرة على الإنخراط داخل الحياة.

ومن أجل ذلك، نحاول داخل هذا الفصل إلى اكتشاف نيتشه الإنثربولوجي والوقوف عند ملامح الأنثربولوجيا الفلسفية لدى نيتشه، كونه استثمر في الرّمز الأسطوري واستحضر المعنى الكامن وراء الأساطير من أجل بناء مفهوم الإنسان الأعلى ذو أصول ديونيزيوسية.

إنّ هذه الإشتغال فرض علينا أولاً الإحاطة بالبحث عن موقع الأنثربولوجية الفلسفية لدى نيتشه، ثم الانتقال إلى تحليل أبرز الأساطير التي أولها نيتشه، وصولاً في النهاية إلى أبعاد الأسطورة عند نيتشه وآفاقها.

المبحث الأول: من الميتافيزيقا إلى الأنثربولوجيا الفلسفية.

إنّ تفكيك الخطاب الميتافيزيقي ، ساهم في رسم حدود فلسفة مستقبلية – كما أشرنا سابقا- كان فيه نيتشه المنعطف نحو التفكير في الإنسان داخل أرضه وهي أول محاولة أرادت استرداد الإنسان إلى عالمه وجسده، حيث كان همّ نيتشه إعادة ترميم الكائن البشري من داخل الفلسفة والفن والأسطورة وهو ما يبرز التوجّه الأنثرو-فلسفي عند نيتشه.

لم تتخلّى الفلسفة عن أنثربولوجيتها، من حيث هي تفكير في الإنسان الذي "كان" والإنسان "الكائن" من أجل رسم آفاق حول الإنسان الذي يجب "أن يكون"، وهو ما أطلق عليه مارتين هيدغر بالوجود الأصيل، وهي المسألة التي شغلت بال الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، الذي جعل الإنسان من بين اهتماماته الجينياالوجية عن طريق النقد النوع الأخلاقي للإنسان والأمل في بعث الإنسان الأعلى، فما هي ملامح الأنثربولوجيا الفلسفية عند نيتشه؟ إن الإجابة عن هذه المسألة تحليلنا بالأساس إلى البحث مفهوم الأنثربولوجيا الفلسفية أولاً، ثم تحليل مفهوم الإنسان في فلسفة نيتشه ، وصولاً إلى الأساطير وتأويلاتها وأبعادها الفلسفية في الخطاب النيتشي. فهل يوجد في الفلسفة ما يمكن أن نطلق عليه بالأنثربولوجيا؟

1. مفهوم الأنثربولوجيا الفلسفية:

إنّ الأنثربولوجيا من الناحية الإيتمولوجية مشكّلة من مجموع الكلمتين الإغريقيين: "الأنثربوس" و"لوغس"، و تشير كلمة "الأنثربوس" في اللسان الإغريقي إلى الإنسان ، أمّا "اللوغس" تعني الخطاب كما تدل كذلك على الدّراسة المنهجية.¹

1- انظر: فاروق مصطفى إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1980، ص11

يعرّفها كلود ليفي ستراوس بنيويًا على أنّها: (المعرفة الشّاملة بالإنسان عن طريق معرفة الإمتدادات التاريخيّة والجغرافية المتحكّمة في السلوك الإنساني).¹ وبالتالي، يُقصد بالأنثروبولوجيا العلم الذي يهتمّ بدراسة الإنسان من مختلف الأبعاد، أو بالأحرى الدراسة التي تقف بالبحث الميداني عن الإنسان في علاقاته بعصره ، ثقافته، مجتمعه، تاريخه ، مصيره .

ترجع أولى الإهتمامات في إقامة جسر بين "الأنثروبولوجيا والفلسفة" على الرغم من اختلاف وجهات النّظر بينهما في البحث عن الإنسان بين الواقع والمأمول، إلى إيمانويل كانط الذي أعاد بعث التساؤل ما الإنسان؟ وهي المسألة التي تجد لنفسها تبريرا من خلال المنطق الكانطي الذي يرى أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد في العالم القادر على صنع ثقافته ومعرفة نفسه مادام يمتلك وعيًا.²

تعتبر المحاولة الكانطية أوّل محاولة تطرح الإنسان من جانب عملي، وهو ما يمكن ملاحظته في الأسئلة الإجرائية الثلاثة للمعرفة: كيف أعرف؟ ماذا أعرف؟ وكيف أعرف؟ انتهت إلى سؤال كانطي رابع: ما الإنسان؟³ إنّ كانط بهذا الشّكل المؤسس الفعلي للأنثروبولوجية الفلسفية في عصر الأنوار، نظرا لمحاولته في جعل الإنسان في صلب فلسفته استئنافا لمحاولات سابقة جعلت الإنسان موضوعا للتّفلسف لا غير.

تكمّن جدية كانط في بحثه الأنثروبولوجي الرّامي إلى جعل الإنسان قضية فكرية تُطرح في سياق عملي خالص ، حيث ورد في مستهل أنثروبولوجيا كانط: (يرمي التطوّر الذي تظفر

1-Roderick James, **initiation à l'Anthropologie**, collecte donné et compte rendu du cours sur l'initiation à l'Anthropologie, école normale supérieur d'Ampefiloha, université d'Antananarivo, Madagascar, janvier 2021, p 10.

2- Emmanuel Kant, **Anthropologie du point de vue pragmatique**, traduit par Michel Foucault, huitième édition, librairie philosophique J.vrin, Paris, 2002, p16.

3-Jean-François Dorrier, **Toute la philosophie en 4 questions**, éditions sciences humaines, Auxerre, 2022, p 125.

به الثقافة، والذي يربّي به الإنسان ذاته، إلى وضع المعارف والكفاءات المكتسبة بهذه الصفة رهن استخدام العالم، ولكن من الضروري في هذا العالم أن تكون هذه المعرفة والكفاءات قابلة للتطبيق من طرف الإنسان.¹

إنّ مشروع السلام الدائم والأخلاق الكونية أفق أنثربولوجي يهدف إلى الرقي بالجنس البشري وفهمه على ضوءه أخلاق الواجب المطلقة، لهذا قدّم كانط صورة متكاملة حول الأنثربولوجية الفلسفية جمعت بين التربية، السياسة والمعرفة، الجمال والفن من جهة ، وحلّلت السلوك البشري من خلال الأخلاق، الحرية، الإرادة والعقل من جهة أخرى.

ثم من بعد كانط سعى فريدريك هيغل في ظاهريات الرّوح أن يفتح بُعدا جديدا للدرس الأنثربولوجي على حد تعبير ماكس شيللر، فبمجرّد التفكير في إعطاء معنى للإنسان سواء ما تعلّق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل وتأويل الرموز التي أبدعها، معناه طرق أبواب الأنثربولوجيا الفلسفية لتقديم الرّؤى حول حال الإنسان في الواقع العيني، وتفسيرها على أسس ميتافيزيقية.

قدّمت الفلسفة المعاصرة أعمالا متنوعة حول "الإنسان"، وتفرّد فلاسفة ما بعد الحداثة بدراستهم للإنسان من ناحية أنثربو-فلسفية أمثال مارتن هيدغر في "الوجود والزمان" 1927، وسعيه لتأويل الدزائن في أفق الزمانية، ومن ثم إيجاد الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود عن الموجود، ومن بعده كاسيرر في عمله " فلسفة الأشكال الرمزية 1923-1929 " والرمز والأسطورة والثقافة 1979، الذي حاول البحث عن ماهية الإنسان بأدوات إبستمولوجية وارتقى بهذا الطرح إلى التحليل الفينومولوجي يعتبر الإنسان كائن رامن. إلى غاية مابعد البنيوية مع

1 – Emmanuel Kant , **la religion dans les limites de la simple raison** , traduction J.Giblin, édition J.Vrin, Paris, 1992, p 24.

حفريات ميشال فوكو التي بحثت في الجنون، الجنسانية، التعذيب، الخطاب والسلطة والجسد، السجن وانتهت في الأخير بجعل الإنسان في الغرب حيوان اعتراف.¹

2. تمثيلات الفلاسفة لماهية الإنسان:

يحمل مصطلح الإنسان دلالات متنوعة ، ففي اللغة العربية مشتق من الأنس أو النّوس التي تشير في الغالب إلى المؤانسة أي نقيض الوحدة والوحشة، بحيث يكون الأنس بضم الألف الألفة وتعايش الناس بعضهم مع بعض وهو مذهب إليه مسكويه ، فما مصطلح الإنسان سوى اشتقاق من الأنس ، فقولنا إنسان إلّا لأنسه مثلما نقول القلب لنقلبه.²

ينظر إلى الإنسان من حيث مفهومه من زاوية نسجه للعلاقات الاجتماعية داخل المدينة كونه الكائن الاجتماعي الوحيد في أفق الوجود، كما يحدّد مفهوم الإنسان من خلال طبيعته العارفة التي يقابلها النسيان وتلاشي المعارف مع مرور الزمن ، فهو الكائن الوحيد المعني بالزمان.

في اللغة الفرنسية homme مشتق من اللاتينية المسيحية homo، وهو اللفظ المشتق من اللاتينية القديمة humo و humus فالأولى تعني الكائن البشري المختلف عن الآلهة والحيوانات ، أمّا humus تشير إلى الأرض لأنه وفقا للأسطورة أنّها المصدر الذي تشكّل منه أول رجل.

ومن ذلك humus يقابلها في الإغريقية gaia أي ربّة الأرض عكس السماء ، أما homo أي " ماهو فوق الأرض" لتعطي اللاتينية homo مدلولاً يشير إلى الدال الذي هو

1- Michel Foucault, **Histoire de la sexualité**, T01 (la volonté de savoir), édition Gallimard, Paris, 1976, p80.

2 - العوا عادل، الإنسان ذلك المعلوم، ط 1، منشورات دار عويدات، بيروت، 1977، ص 24.

الإنسان ، أمّا في العصر الوسيط أطلق على الإنسان hum تعني التّابع وكذلك الجندي، أمّا humle تدلّ على الخافت والمتواضع والمهين ¹.

يحمل الإنسان كثرة من المدلولات في اللّسان اللاتيني، بحيث يدلّ على الأرض بإعتبارها أصله، حيث كان الخلق الأول من التّراب، كما ينحثّ معناه من تبولوجيا المكان الذي يعيش ويموت فيه أي: الأرض . أمّا في العصر السّكولائي تم أخلقة مفهوم الإنسان ليشير إلى الكائن الزّاهد إشارة إلى العبودية في مقابل الربوبية، كما كان الإنسان محل نظر من طرف الفلاسفة عبر العصور، وكان موضوعا لأفكارهم المختلفة حول المعرفة والسّياسة، الفنون والثّقافة، المصير والتّاريخ، ونذكر منها:

■ مفهوم الإنسان في الفلسفة الإغريقية:

خضع لفظ الإنسان إلى الكثير من التّعريفات، اختلفت حسب النّسق الفلسفي الذي ينتمي إلى الفيلسوف وغايته من مذهبه، غير أنّ ما هو شائع في تاريخ الميثافيزيقا الغربية أنّ الإنسان ثنائية متكاملة تتشكّل من: مادّة وروح . بحيث تتحدّد ماهيته كجوهر مفكّر في مقابل الجسد المتغيّر، ليكون العقل الحد الأساسي الذي يدخل في تعريف الإنسان ويفصله عن باقي الموجودات الأخرى ، وهي الفكرة التي نجدها عند أفلاطون حيث قارب مفهوم الإنسان من خلال تحليلاته لمسألة النّفس الإنسانية في رحلتها، طبيعتها، خلودها ومصيرها في الكثير من المحاورات مثل: مينون، فيدروس ، فيدون، طيماوس ليعتبر النّفس الإنسانية هي كل ما يعلو على الحس ².

1-Étymologie Français Latin Grec Sanskrit, Mise en ligne : Samedi 05 décembre 2009

(<https://sites.google.com/site/etymologielatingrec/home/h/homme>) vu le : 10-10-2022, à

12 :32.

2- فيصل عباس، الفلسفة اليونانية، ج2، المرجع السّابق، ص 54.

يرى أن الله صنع العالم من نفوس تناثرت في آلة الزمان، كل منها في الآلة التي تلائمها، حيث كانت النفوس من حيث هي روح إلهية موجودة قبل اللحظة التي كان فيها الإنسان إنساناً، فالنفس الإنسانية سابقة عن الجسم وهي خالدة ما جعلها تعتمد على التذكّر لتدرك ما تعلّمت قبل حلولها بالجسم لهذا البحث عن حقيقة الإنسان تتطلب إيقاظ النفس عن طريق الذاكرة وبعث ما فيها من أفكار فطرية طُبعت داخلها.¹

الإنسان عند أفلاطون هو نفوس مجنّحة يقود أحصنتها حوذي، إذ تتركّب من حصانين أحدهما مطيع وآخر جموح ، فالأول يمثّل الروح المفكّرة مقرّة الرأس وأداته العقل، أمّا الثاني هو النفس الفانية أو الجسد تتعلّق بشهوات الجوع والرغبة الجنسية ومقره البطن والفرج ولهذا تعتبر قيادة النفس الإنسانية أمر صعب الغاية يتدخل فيها الجواد الأبيض ليحقّق الإتران والإعتدال.²

أمّا أرسطو في سياق حديثه عن مستويات النفس عرّف الإنسان على أنه حيوان ناطق، وهو المفهوم الذي قدّمه من خلال تحديد الجنس القريب والفصل النوعي، أين يشترك الإنسان مع باقي الإجناس في الحيوانية أو العرض العام الذي هو الأكل والشرب والتنفس والتناسل، يتفوّق عليها بالنطق الذي في الأساس يرتد إلى اللوغس الذي يدلّ على الكلام كما يدل على العقل نظراً للتطابق الموجود بين التفكير والنطق. إنّ النفس الناطقة يختص بها الإنسان وتؤهله لوحده على إدراك الماهيات جميعاً، والعقل كذلك يقدر على تعقّل موضوعات في غاية التجريد والمعقولية.³

1- Pirerre- Maxime Schuhl, **Platon et l'art de son temps**, édition presses universitaires de France, Paris, 1951, p91.

2- فيصل عبّاس ، الفلسفة اليونانية، ج2، مرجع سابق، ص 55-56.

3- المرجع نفسه، ص 137.

وفي السّياسية يقدّم أرسطو مفهوماً آخر للإنسان في غاية الأهمية ويعتبره كائناً سياسياً أو كائناً مدنياً بالطبع ، فلا تتحدّد ماهية الإنسان إلّا في التواصل بين الإنسان والإنسان في مضمار العلاقات الاجتماعية المنظّمة داخل المدينة التي يحكمها القانون، فالدولة من حيث هي مؤسسة أكثر تنظيماً تقدّم الفضائل الضرورية للممارسة السياسية ، والتي بدونها لن يكون الإنسان إنساناً بل كائن متوحش.¹

■ الإنسان في الخطاب الفلسفي الحديث:

يرفض ديكارت التعريف الأرسطي القائل أن الإنسان حيوان ناطق، ويتجه صوب تأسيس ميتافزيقا تنظر إلى الإنسان من تلك التفرقة التي أقامها ديكارت ضمن وقوفه على نظرية المعرفة في عمله مقال في المنهج ثم التأمّلات وصولاً إلى مبادئ الفلسفة، حيث الوصول إلى الإنسان بوصفه أنا مفكّرة اقتضى أساساً التمييز بين الجسم والنفس وقدّم ثلاثة افتراضات رئيسية في مقاله حول المنهج:

1. افتراض وجود نفس دون بدن : لما كانت الأنا مفكرة فلاشك أن النفس بطبيعتها متميزة عن الجسم لأنها ليست مادة وغير قابلة للامتداد.²
2. أن النفس عكس البدن غير قابلة للقسمة و التجزئة³: وهو نفس الموقف الوارد عند افلاطون، ابن سينا، ابن حزم، الغزالي.
3. القول بوجود معقولات محضة لا تحتاج الى مادة تدركها النفس : و هي ما انطبع في المخيلة من معاني، بحيث يدركها القلب بالنور الفطري و هي البديهيات البسيطة والقضايا

1 – Jean-François Dorrier, op.cit, p 126.

2- روني ديكارت ، مقال في المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيرى، ط3، مراجعة محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 ، ص 125.

3- المرجع نفسه، ص 126.

الواضحة بذتها¹. وهو في هذه اللحظة ينقض الماديين الذين يعتبرون الفكر من عمل المخ والإرتباط بين الخلايا العصبية.

يصل ديكارت إلى إثبات حقيقة التفكير في التأمّلات من خلال الكوجيتو: "أنا أفكر أذن أنا موجود" قضية صحيحة لا مجال للشك فيها.² لينتقل إلى الأسئلة الثلاثية التالية: أنا إنسان؟ ولكن ما الانسان؟ هل هو حيوان ناطق؟ وهو التعريف الذي سبق أن وضعه أرسطو في سياق تحليله لشروط التعريف المنطقي.

إنّ التركيبة المعقدة للجسم وظائفه المختلفة الى جانب التفكير هي من عمل النفس و"النفس بدورها تحرك الجسم" على الرغم أن لا يمكن أن تتحد وظائف النفس بدون جسم ، لأنه دور النفس احساس ولا إحساس بدون جسم.³ و لكن ما التفكير عند ديكارت؟ إنّه: الشك، التصور الفهم، الاثبات، النفي ، الارادة ، اللاإرادية ، التخيل ، الإحساس و هي نشاطات عقلية مصحوبة الوعي.⁴

إذا كانت الفلسفات الكلاسيكية تسعى إلى تحديد دلالة الإنسان من داخل نسقها ، فإنّ كانط يعدّ لحظة فارقة في الخطاب الفلسفي برمته كونه أو من فتش على الإنسان من داخل الإنسانية، أي من داخل مصيرها في الكون، فما الإنسان ؟ سؤال يعيد طرحه كانط بعد نقد العقل العملي في مقاله الأنواري ضمن فلسفة عملية إجرائية وليس "نظرية"، ليكون ممهدا للأنثربولوجيا الفلسفية من خلال الإيتقا والاستطيقا معا، والتي سبقه إليها السوفسطائيون برد

1- روني ديكارت، مقال في المنهج، المرجع السابق، ص 130.

2- روني ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، المرجع السابق ص 96

3- المرجع نفسه، ص ص 96-97.

4- المرجع نفسه، ص 101

المعرفة إلى المحسوسات، وخلع إطارها المتعالي للعالم الإنساني، ثم الأبيقورية في طرحها للأنثربولوجيا بربط السعادة بالمهارة والحكمة جعلها تتصهر داخل اللذة.¹

ما هو الإنسان؟ إنه عند كانط الحيوان العاقل الذي يتمتع بحرية الاختيار والإرادة الخيرة والذي يتعالى بإداته ليصنع وجوده في التاريخ، يقول كانط في الإجابة عن ما هو الإنسان في نقد العقل العملي: (إنَّ كل ما يمكن أن يعرفه الإنسان ويعمل عليه مرتبط بطبيعته الإنسانية، والتي فيها العقلاني مشروط بالحيواني والعكس صحيح، وإلا لكان الإنسان مجرد حيوان أو إله).² وكأن الإنسان يدخل في مفهومه الحيوانية لأنه الأساس الطبيعي الذي يحدّد ماهيته (الغرائز والرغبات)، ولكن يتعالى عن طبيعته الحيوانية بالعقل المجرد الذي يؤسس إرادته الخيرة والمطلقة.

■ الإنسان كائن رامز:

أمّا حضور الإنسان في فلسفة كاسير لا يمكن التغافل عنه، لقد وضع الفلسفة في صلب الأنثربولوجيا من أولى أعماله: فلسفة الأشكال الرمزية وصولاً إلى مقال في الإنسان 1945 الذي يعتبر خلاصة فلسفته الرمزية. يقف كاسير في الصّفة المقابلة للفلسفات الماهوية التي عرّفت الإنسان على أنّه حيوان عاقل وهي بذلك تختزل الإنسان في البعد الميتافيزيقي .

يبدأ الإقتراب من أجل تحديد ماهية الإنسان من مجموع النّشاطات والفاعليات التي يقوم بها الإنسان على مسطح الواقع، ولا تقتصر في ذلك على نشاط تأملي بحت، وعن طريق ذلك صياغة مفهوم الإنسان يتضح أكثر بعد فهم الحياة الإنسانية في ثقافتها ومعتقداتها، لغتها وأساطيرها، سياستها واقتصادها ، وكل هذه الأشكال تحمل دلالة رمزية ، ومن يكون الإنسان

1 – Jean-François Dorrier, op.cit, p 69.

2- إيمانول كانط ، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2008، ص 20.

حسب كاسيرر كائن رامز، فما يفصله عن باقي الموجودات ليس العقل فحسب ، إنما القدرة على تحويل الواقع في قالب رمزي ¹.

يكون الفهم الحقيقي للإنسان عن طريق تحليل فعل الترميز الذي يعتبر جوهر الفعل الإنساني برمته، كون الترميز يقع في المتوسط بين الذات والموضوع ، ويرمي بالأساس إلى وصلهما معا . يتصل الفكر بالعالم المحيط به اتصالا دائما ومباشرا ثم يعيد إنتاجه في قالب رمزي ، ويكون الرمز تمثيلا وتجليا للفكر والواقع في الوقت عينه. رموز الحياة البشرية من لغة ، فن، دين، أساطير أنها تعبير حقيقي للفكر الإنساني وثقافته. إن طروحات كاسيرر جسدت الأنثربولوجيا الفلسفية في أعلى درجاتها، بوضع الفلسفة كمعرفة للبعد الرمزي الذي يُبدعه الإنسان.²

3. فلسفة الإنسان عند نيتشه:

يشكل "الإنسان" قطب الرchy في الدرسين الأنثربولوجي والفلسفي، لا لشيء إلا لأنه الكائن الوحيد القادر على ترجمة أفكاره وأحاسيسه إلى رموز لغوية من جهة وتمثله للعالم المحيط به من جهة أخرى، ما جعل أرنست كاسيرر يعتبره كائنا رامزا بالماهية، إنه المتفوق في الوجود الصانع ماهيته بالعقل والحرية والإرادة، فهو الموجود الوحيد الذي يعي كينونته ويحدّد مصيره، لهذا نلحظ الاهتمام الكبير بالإنسان في علاقته بنفسه والعالم والطبيعة وهو ما سيُبشّر في النهاية ظهور الإنسان الأعلى .

1-Ernst Cassirer, **essai sur l'homme**, traduit Norbert Massa, édition de minuit, paris 1975, p 45.

2- فيصل عبّاس، الموسوعة الفلسفية: الحداثة وما بعد الحداثة، ج 11، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد ، 2011، ص 415.

إن حضور الإنسان مكثف في الكتابات النيتشوية بين الإنسان الأخير والإنسان الأعلى، الإنسان الأسطوري والإنسان العقلاني، الإنسان الغير مكتمل والإنسان المكتمل، إلى جانب البربري والمتحضّر، يفرض وضع الإنسان في أكثر من موضع حسب درجة اقتداره وعلاقته بذاته، وبالحياة لإدراك المعنى الحقيقي لهذا الإنسان الذي يريده نيتشه، و لن تتسنى لنا الإجابة عن مفهوم الإنسان لدى نيتشه إلى بعد إدراك التّصنيف الذي قدّمه نيتشه للبشر وهي:

أ. الإنسان الحكيم:

يعتبر هذا النوع من الإنسان أكثر عدواة ووحشية للحياة، لهذا لم يتوانى نيتشه على تحطيمه بالمطرقة، ويندرج داخل هذا الإطار (الفلاسفة ، العلماء، رجال اللاهوت، فلاسفة الأنور) وكل إنسان ينكر الغرائز والشّهوات، أو يأخذ بعقله المجرد إلى أقصى درجات المثالية، معتبرا الإنسانية ماهية عاقلة، ويطلق نيتشه على هذا النوع من الإنسان: الإنسان العدمي، الإنسان النظري، السقراطي.. الخ ، كما أنّ نيتشه عندما يتطرّق إلى هذا الصنف فإنّه يتحدّث بسخرية تامّة، لأنه جعل من الفضيلة ذريعة للسعادة الآخروية التي لم تتحقّق بعد.¹

إنّ المعادلة السقراطية : (المعرفة = الفضيلة = السعادة)² كانت وراء إنتاج الإنسان الأخلاقي، وهذا التصرّو يرجع في أصوله الإغريقية إلى أناكساغوراس الذي ارتأى أنّ الكون كان في فوضى عارمة يتخبط في التناقض إلى أن جاء العقل وعمل على خلق نوع من النظام فيه، أن الجدل العقلي مارس استبداده على الغرائز وحاول السيطرة عليها.

1- Friedrich Nietzsche, **Aurore**, op.cit , §323, p2719.

2- Friedrich Nietzsche, **le crépuscule des idoles**, op.cit,(le problème de socrate) §10, p4777 : « **Raison = vertu = bonheur, cela veut seulement dire : il faut imiter Socrate et établir contre les appétits obscurs une lumière du jour en permanence...** ».

حاول سقراط إقامة عدالة قائمة على المساواة المطلقة في الحقوق والواجبات، غير أنّ الطبيعة لم تخلق الناس متساويين في القدرات والكفاءات، وهذا يُعتبر عين الظلم فيصبح العبد في مرتبة السيّد والضعيف ينتصر على القوي. حاول كذلك الإنتصار للأبولونية على حساب الديونزيوسية فما دعوى المطابقة بين المعرفة والفضيلة، أليست الغاية من الحياة أبعد من ذلك؟ ألا يمكن أن نظفر على الطمأنينة داخل الجانب الحيواني فينا، داخل الغرائز الحيوية؟¹ تعدُّ المحاورات السقراطية في الفضيلة والعدالة والحكمة السبب الرئيسي في إنتاج الإنسان الحكيم والدوغمائي المتصلّب لآرائه، وأكبر نموذج للخلق السقراطي - حسب نيتشه - أفلاطون الذي دافع عن الروح والمعرفة والخير وأقصى الرغبة والجسد والمنظورية، وتتأسى أنّ هذه الأخيرة تمثل الشرط الأساسي للحياة.²

يعتبر الإنسان الحكيم في نظر نيتشه إنساناً منهزماً مستسلماً، كونه راهن على الروح سبيلاً للإنعتاق من هول الوجود وفظاعته، يفقد هذا النوع للحس النقدي والقدرة على المواجهة، الأمر الذي أدى به إلى الوقوع في العدمية النافية في العصر الحديث، حيث تحالف العقل الفلسفي مع الأخلاق اللاهوتية لترويض الشّهوات واستبداد المتعة الغريزية من أجل بناء إنسان حكيم قادر على التأمل في الماورائيات.

أكبر مرض أصاب جسد الإنسان الأوروبي هو الحكمة الأفلاطونية ومن بعدها الوعظ الكانطي المنكرة لعالم الأرض، واللامعترفة بشهادة الحواس تتكر انتمائها إلى العالم الأرضي، بما عجل إلى إدانة العالم وهي الفكرة التي جعلتهم ينظرون إلى الإنسان على كائن ثابت وخالد، لقد أراد الحكماء إصلاح البشرية بتلقينهم دروساً لكيفية الإعتداء على الدوافع الجامحة

1-Friedrich Nietzsche, **Aurore**, op.cit, §26, p2364.

2-Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, op.cit, (Chapitre troisième) §52, p4009.

ليصبح الإنسان أكثر حكمة، حيث يقول نيتشه حول ذلك : (كل ما تعامل معه الفلاسفة منذ آلاف السنين لم تكن سوى مومياء من الأفكار، لا شيء حقيقي خرج حياً من بين أيديهم)¹.

ب. الإنسان المدجّن:

صفات يحلّ نيتشه بشكل مقتضب حول صفات الإنسان المدجّن أو الطيّع، ويذهب إلى البحث عن سبب تدجينه وترويضه لاسيما في كتابه جينالوجيا الأخلاق وأقول الأصنام، حيث اعتقد البشر على مرّ الزّمان أنّهم يتميزون بالتفوّق والسمو عن باقي الموعات بالقدرة على خلق القيم الأخلاقية، وهي الرؤية التي رسمها الإنسان عن ذاته لما وجد أنه الكائن النبيل والموصوف بالعقل، غير أن هذه الصورة لم تكن سوى إنتاج لكل أنواع الكراهية للإنسانية على وجه الأرض.²

إنّ الإنسان الكائن الوحيد الذي يصنع ما يضره ، فهو ليس أكثر عقلانية من الحيوان ولا أكثر تطوّراً وكمالاً منها ، إنّما حسب نيتشه: (الإنسان بشكل نسبي هو أكثر الحيوانات حرماناً وأكثرها مرضاً، ظلّ بعيداً عن غرائزه - ومع كل ذلك فهو الحيوان الأكثر إثارة للاهتمام !)³، فعملية التّدجين هي حشو للقيم والإملاءات الأخلاقية أتعبت الإنسان وجعلته ناكراً لحياته، هدفت إلى جعلت الإنسان خادماً لإيديولوجيات معيّنة.

1-Friedrich Nietzsche, **crépuscule des idoles**, op.cit,(la « raison » dans la philosophie) §01, p4782 : « Tout ce que les philosophes ont manié depuis des milliers d'années c'était des idées-momies, rien de réel ne sortait vivant de leurs mains. »

2 -Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, op.cit, (chapitre neuvième) §257, p4361.

3-Friedrich Nietzsche, **l'antéchrist**, op.cit, §14, p4941 : « l'homme est relativement le plus manqué de tous les animaux, le plus maladif, celui qui s'est égaré le plus dangereusement loin de ses instincts — il est vrai qu'avec tout cela il est aussi l'animal le plus intéressant ! ».

إنَّ الرداءة الأخلاقية التي غلبت على الإنسان الحديث وطوّعته، مردّها العدمية النافية التي تبعت الإنسان عبر التاريخ وبرمجت ذاته بمقولات خطيرة أبرزها: الضمير الخلفي، التأنيب، الخوف، الشفقة، الخلاص، النعيم الأبدي، وتَم توجيه المساعي نحو جعل الطبيعة مناقضةً للعالم الإله، بل أصبح الطبيعي والواقعي هو المستهجن والمستنكر، مثل هذه التعليمات خلقت إنساناً يرى في عالم الحس عالماً منبوذاً.¹

يتجه نيتشه في القسم الثاني من "جينياولوجيا الأخلاق" إلى الحديث عن الضمير الخلفي الذي يتصف به الرجل الطيب أو الإنسان المدجن كما -يحلّو لنيتشه تسميته-، يبيدي نيتشه موقفه من خلال موقف زاردوشت للإنسان المدجن: (أصبح زاردوشت أكثر كرها للإنسان، إنّه بالنسبة إليه مادّة جامدة، حجرة سيئة تحتاج إلى نحات)² ، إنما هو منبثق عن غريزة الشقاء التي تعكس سيكولوجيا عجزه و تبرّر انحطاط قيمه الميتافيزيقية، وهي بذلك تثبت أخلاق العبودية المعادية للفيزيولوجيا .

يعتبر نيتشه الإنسان الطيب مسلوباً الإرادة لأنّه يستجيب لإملاءات الضمير الخلفي وغير قادر على النّظر إلى الصيرورة التي تعم أرجاء الحياة، إنه يبرّر سلوكياته دائماً تحت مشروعية القضاء والقدر، ويشعر في كل لحظة بوخز ضميره السيء، فحيثما توجد "طيبة" حسب نيتشه يتجدرّ الضعف والهوان.

1 – Friedrich Nietzsche, l'antéchrist, op.cit, §15, p4942.

2 –Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit, (pourquoi j'ai écrit si bons livres) §08, p5151 : « Zarathoustra s'est aussi rendu maître du grand dégoût que lui inspire l'homme : l'homme est pour lui une chose informe, une matière, une laide pierre qui a besoin du stauaire ».

ينحدر الإنسان المدجن من سلالة الإنسان الحكيم، فهو ابن المثال الأعلى الكنهوتي، فمن خصائصه رفض العالم السفلي عالم الصيرورة والتحول، يسعى جاهداً إلى التوصل من الغرائز والشهوات لعله ينال سعادته في العالم الآخر، إنّ مثل هذه الصورة ساهمت في خلق إنسان أخلاقي مُثقل بالقيم، لا يملك القدرة على التمرد والصراع، لأنّ رجال الأخلاق وعمّال الدّين عملوا على تهدئة انفعالاته عن طريق جعل المقدّس أرفع وأنقى و مادون ذلك يعتبر نجاسة ، فاكتساب الطّهارة يأتي بعد تطبيق الممارسة الطقوسية دون رفضها أو الاعتراض عليها.¹

تعتبر فكرة العقاب والمسؤولية إلى جانب القيم الأخلاقية مثل : " الواجب"، "الضمير"، "الخطيئة"، "السّلم" السبب في ظهور هذا النوع من الإنسان الأخلاقي ، كانت هذه المفاهيم أداة ناجعة لترويض الإنسان والسيطرة عليه. أصبح من خلالها غريباً عن نفسه وعن الحياة ، لأنّ استخدام التهديد والعقاب زاد من كره الإنسان لعالم الأرض - باعتبار عالم الشر - وأوقظ فيه الإحساس بالذنب.²

إنّ الرّجل البربري الذي عاش في الحضارة الإغريقية الماقبل منطقية ، فضّل العيش في كنف الطبيعة، وهي الحالة الوحيدة التي كان فيها الإنسان "نصف حيوان"، غير أنّ التطور الحضاري الحاصل بسبب محاول تحسين النّوع الإنساني، قتل البعد الطبيعي فيه أو بالأحرى كبح الغرائز الحيوانية والعفوية ، وصل في الإنسان مرهقاً بالالتزامه وخضوعه للأعراف والقوانين

1- روجيه كايوا، الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا ومراجعة جورج سليمان، ط 1، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص 61.

2- Friedrich Nietzsche, **crépuscule des idoles**, op.cit,(ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure ») §2, p4822.

والعادات والدين والمنطق ، ما أدى إلى ظهور الضمير المتعب أو الوعي الشقي، وهذا الأخير ماهو إلا نزوع إلى إلحاق الأذى بالنفس والتتكيل بها.¹

أحمد الشعور بالذنب نار الهمجية والوحشية البدائية التي كانت في عصر البطولات والملاحم، فمشروع التحضر والزقي أظهر كل أنواع الكراهية والشُرور المصطنعة والمختبئة وراء قناع الرجل النبيل، لقد كان الهدف الأسمى على مرّ العصور خلق إنسان مهذب، إلا أنّ ماوراء الطيبة الأخلاقية أكبر مخدّر ومكر مقدّس توارثته الأجيال عن طريق الرجل الحكيم – الفيلسوف – والناسك – الكهنة –.

لم يشك مانو* ، ولا أفلاطون، ولا كونفوشيوس، ولا اليهود والمسيحيون أبدا في حقهم في أن يكذبوا، ولا يشكو في أنّهم يمتلكون حقوقا أخرى أيضا.² كل هذه النماذج وضعت الإنسان داخل سجن من الأوهام ، فأضحى تبرير الأفعال وتفسير الأحداث بردها إلى الخطيئة والإثم، تم فيها إدانة الإنسان ونحره بعقائد مطلقة أنهكت ماضيه وحاضره ومستقبله بفكرة "تحمل المسؤولية"، خرج الإنسان المدجّن من عنق الأخلاق، وتشبّع بالتصورات الأخلاقية المثالية

1 – Friedrich Nietzsche, *la généalogie de la morale*, op.cit, (deuxième dissertation) §22, p4527.

* يعتبر مانو (نوح الهندي) في الميثولوجيا الهندية بطل الطوفان أو أب البشرية ويقابها في الديانات السماوية "أدم". حيث جاء في الأساطير الهندية أن مانو ظهرت له سمكة ذهبية – بعدما حل داخلها الإله فيشنو – تحذره من الطوفان، فرمى السمكة في البحر وصنع سفينة قادتها السمكة إلى جبال الهيمالايا، ومن بعد وهبته الآلهة زوجا فأصبح بذلك أبو البشرية. كما يعتبر مؤسس النظام الاجتماعي، حيث تنسب إليه الكثير من الحكم والقيم والقوانين المعروفة بقوانين مانو، كما تواتر عنه الآيات والمواعظ، و جمعت في القرن الثاني قبل الميلاد كما هو مقرر تاريخيا. أنظر: (هشام محمد مباركي، قصة الطوفان بين الأسطورة والدين: دراسة وصفية تحليلية مقارنة، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، 2016، ص 52).

2–Friedrich Nietzsche, *crépuscule des idoles*, op.cit, (ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure ») §05, p4826 : « **Partout où l'on cherche des responsabilités, c'est généralement l'instinct de punir et de juger qui est à l'oeuvre.** »

وأصبح بواسطتها مسلوب الحرية، ضعيف إرادة الاختيار، حيث يرى نيتشه أنه: (أينما تكون المسؤوليات مطلوبة، ستشرع عموما غريزة المعاقبة والمقاضاة في العمل)¹.

ج. الإنسان التراجيدي:

أتاحت الفيلولوجيا في المراحل الأولى من كتابات نيتشه حدث لقائه بالأدب الإغريقي، وهي مناسبة عظيمة اكتشف في طبيعة الإنسان التراجيدي من خلال : الفن وإرادة الإقتدار. حيث لم يقبل نيتشه بالهرم الأرسطي الذي وضع فيه "يوربيدوس" في قمة هرم التراجيديين، ومن بعده "سوفوكليس" وفي قاعدة الهرم "أسخيلوس"، حيث يرى أن أسخيلوس أكبر التراجيديين ويوربيدوس عامل انتحار التراجيديا، لأن اتخذ المبدأ السقراطي: (إذا كان الشيء منسجما مع العقل، سيكون جميلا).²

وبذلك هجرت التراجيديا أرضها اللامعقولة المشحونة بالعواطف القويّة نحو التجريد والتنظيم وإجبارها على الارتباط بالفضيلة، فالمأساة الحقيقية بدأت مع يوربيدس الذي حاول وضع تراجيديا مضادة للديونيزيوسية ، حيث قتل روح الميثولوجيا وواصل الدفاع عن فكرة أنكساغوراس التي ترى أن الكون كان في فوضى عارمة إلى أن قام العقل بترتيبها وفرض الإنسجام عليها.³

إنّ السّعي في البداية عن البحث عن "أصل التراجيديا" يمثّل في حد ذاته معضلة كبيرة، غير أنّ التراجيديا بوصفها جنس أدبي جديد من نوعه في حياة الإغريقي، له مميزاته وقوانينه

1-Friedrich Nietzsche, **crépuscule des idoles**, op.cit, (les quatre grandes erreurs) §07, p4817.

2 – Friedrich Nietzsche, L'origine de la tragédie, op.cit,§12, p104 : « **Tout doit être conforme à la raison pour être beau.** ».

3- op.cit,§12, p106.

أسس في نظام الأعياد العامة للمدينة شكلا جديدا من العرض. إنه حدث تجلى بصفة واضحة من خلال ثلاثة ملامح: النوع التراجيدي، العرض التراجيدي والإنسان التراجيدي.¹ إنَّ الإنسان التراجيدي هو نموذج عن الإنسان الإغريقي الرَّاقِي المفعم بالحياة، متدفِّق الأحاسيس والغرائز، إنه عريبد ديونزيوس .

يصف نيتشه الرَّجل التراجيدي بجميع التَّوصيفات الرَّاقية، كونه الكائن الوحيد الذي يمتلك الإرادة على التَّكَيِّف مع عالمه وأرضه، فهو رجل البطولات والانتصارات متأهب دائما للحرب والهلاك، إنه لا يعترف بالأعراف بل يدنِّس بالمقدَّس، وينتهك المتوارث من أجل تثبيت رغباته كما هو الحال بالنسبة للشخصيات التراجيدية مثل : "أوديب" " أخيل" و"أغمامون"، أو الشخصيات الميثولوجية: "بروميثيوس" "سيزيف"، يقول نيتشه: (كان بروميثيوس مرغماً على أن تمرِّقه مخالب النَّسور، كما كان أوديب مرغماً ليفكَّ اللَّغز الذي طرحه عليه الوحش سفينكس ليظهر حكمة عظيمة ويهوي في دوامة من الجرائم الصَّاعقة).²

إنَّ انتصار العنصر الديونزيوسي على باقي النماذج والشَّخصيات الميثولوجية، بمثابة ضرب للقيم الأخلاقية عرض الحائط والإنغماس في الشَّهوات المحايثة للحياة، وهو ما عكس الحس الجمالي والفلسفي للرجل الإغريقي التراجيدي على باقي الشعوب الأخرى، والتي أضعفت الغرائز بالخوف والشَّفقة كعلامة التَّفسخ والانحلال، كما طهَّرت النَّفس من الجانب الغريزي وحوَّلت الفرح إلى تشاؤم، فتموضعت عبر كلِّ ذلك داخل الألم والإستمتاع به.

1- جان بيير فرنان وببير فيدال ناكيه، الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، ترجمة د. حنان قصاب حسن، ط1، الأهالي للطبعة والنشر والتوزيع، دمشق ، 1999، ص 13.

2- Friedrich Nietzsche, L'origine de la tragédie, op.cit,§04, p56m : « Prométhée dut être déchiré par le vautour ; pour sa trop grande sagesse qui lui fit deviner l'énigme du Sphinx, OEdipe fut entraîné dans un tourbillon inextricable de monstrueux forfaits ».

إذن، الإنسان التراجيدي وحده من يحوّل الرّعب والألم إلى فرح عارم، كما أنّه يدرك قيمة الجسد وموقعه في العالم، فالروح الديونزيوسية في أثينا القديمة عكست المعنى الحقيقي لإرادة الإقتدار، بحيث عبّرت عن روح الطبيعة بإختلاق عوالم من الرموز الفيزيولوجية بواسطة الرّقص والغناء اللذان يقودان إلى تفجير الغرائز الداخلية. وهو ما قام به الديثرامب الديونزيوسي وكورس الساتير، إذ أنّهم أيقظوا الطاقات الجسدية فبلغت أقصى قوّتها وأعلى كمالها.¹

يبدو أن التراجيدي - حسب نيتشه - نثر بسحره على الطبيعة، فما جسده كورس الساتير من فن تراجيدي أثبت تعلّق الإغريق بالطبيعة، وهو راجع إلى اندهاشهم بقوّتها وجمالها من جهة، والفوضى والتغيّر التي تدبّ وراء انتظامها، لهذا وجدوا الفن الأداة الوحيدة لترويض هذه اللانظام إلى متعة، يقول نيتشه: ((يتقدّم الفن إذن كالإله المنقذ فيجلب الشفاء: وحده من يستطيع تحويل الإشمئزاز والرّعب داخل الوجود إلى صور مثالية تجعل الحياة ممكنة، وهذه الصّور هي التّسامي).² لقد عوّل التراجيدي على الفن لتفريغ الغرائز واستنطاق الجسد من أجل بعث إرادة الإقتدار، التي بها ينتصر على ذاته وعلى الوجود برمّته.

إنّ التّسامي sublime ميزة الإنسان التراجيدي وطبعه الأساسي، فحينما يتكلّم نيتشه عن الجنسيّة السامية فأنا نجدّها في ثلاثة مواقع داخل المشروع النيتشوي، ففي الكتابات المبكّرة فإنّه يقصد بها "الباعث الجنسي المتسامي" وهو توظيف الذي قدّمه في أثر " الفجر"، ثم يستخدمها بعد ذلك للإشارة إلى " الحب المسيحي"، وفي أواخر أعماله " إرادة الإقتدار" يوظّفها

1 – Friedrich Nietzsche, L'origine de la tragédie, op.cit, §02, p47.

2 – op.cit § 07, p75 : « l'art s'avance alors comme un dieu sauveur, apportant le baume secourable : lui seul a le pouvoir de transmuier ce dégoût de ce qu'il y a d'horrible et d'absurde dans l'existence en images idéales, à l'aide desquelles la vie est rendue possible. Ces images sont le sublime, »

بالدلالة نفسها التي كانت عليها في مولد التراجيديا للإشارة إلى تسامي الفنان برغباته وعلو التراجيدي بجسده.

تمثّل الدوافع الجنسية والغريزية الشرط الأساسي لقيام إرادة الإقتدار التي اختص بها التراجيدي داخل الحياة البربرية ، وينضج هذا الشرط في النهاية بعد انبعاث النشاطات الحيوية والروحانيات الخلّقة، فرغبة الأولمبي في تعذيب خصمه يقوده إلى التسامي بوضع ذاته فوق ذات الخصم وغلبته، لهذا كانت مهمة التراجيدي التسامي بغرائزه ، عكس الإنسان الحكيم الذي عمل على التسامي بأخلاقه¹. في الفقرة المعنونة " مصلحوا الإنسانية" يتهم نيتشه أولئك الذين أرادوا تحسين النّوع البشري، فجعلوه في النهاية منهك الجسد وعليل الأخلاق نظرا لنزع غرائزه الحيوانية، وهي أكبر إساءة قدّمت له عبر التاريخ، لهذا يناقض نيتشه هذا الطرح برد الغرائز إلى مكانها الأصلي والطبيعي، لا عن طريق اجتثاثها من الجذور، بل وجب عمليّا السمو بها خلافا لما فعله فاغانار في الفن ولوثر في الإصلاح الديني².

د. الإنسان الأعلى:

يتصل القول نيتشه بمقولته المركزية حول الإنسان الأعلى *surhomme* ، اتصالا وثيقا مع رفضه للنّوع البشري السائد ونقصد به الإنسان الأخير السائد. اختلفت التسميات حول الإنسان الأعلى كالإنسان الكامل، الإنسان المبدع ذاته، فوق الإنسان، إلّا المعنى الذي أرادته نيتشه تجاوز الإنسان ذاته والانتصار عليها، يمثّل النموذج المستقبلي الذي سيكون بعد حلول العدمية الإيجابية وأقول الإنسان الأخير.

1- فيصل عباس، نيتشه، مرجع سابق، ص 287.

2 -Friedrich Nietzsche, *la généalogie de la morale*, op.cit,(troisième dissertation) §02, p4537.

لم يكن نيتشه أول من نحت صورة الإنسان الأعلى، لقد كان موجودًا في الأسطورة الإغريقية، ومن بعد ذلك قام خيال نيتشه بنسج صفات الإنسان الأعلى بعد تأملاته لمظاهر الرجل البطولي الكامل الذي انتمى إلى الجنس البربري، حيث كان يسمو على الإنسانية بخوارقه، قيمه وحكمته، لقد حضر الإنسان الخارق بشكل لافت في الصوفية كذلك، ليكون ابن عربي سباقًا في حديثه عن الإنسان الكامل، لقد وضع عبد الكريم جيلاني عمالا موسوما ب: " الإنسان الكامل" نحى فيه منحى الصوفية، يظهر فيه الإنسان الكامل كإنسان يمتلك اقتدار بلوغ النشوة الإلهية، فتتصل الذات الإنسانية بالذات الإلهية متحررة من سجن شهواتها الفانية.¹

كما تجلّى الإنسان الأعلى في الأدب الألماني واستخدم هذا المصطلح "هردر" و"غوته"، هذا الأخير الذي يعد مصدرا ملهما لفلسفة نيتشه كما أشرنا في المبحث الخاص ب" المرجعيات المؤسسة لفلسفة نيتشه"، وتعتبر أوديسا فاوست الذي باع روحه للشيطان تجسيدا لفكرة "الإنسان الخارق". لقد ورد في الجزء الأول "علو فاوست" بعدما تحالف مع الشيطان، حيث جاء في هذا الجزء من الرواية أنّ الأساطير الجرمانية تعتقد أن فاتح من ماي في أعالي جبال هارتز تجتمع الشياطين والسحرة من جميع أرجاء العالم فتحتفي بالرقص والغناء والمهرجانات ما جعلت فاوست ينبهر بهذا المجنون واللهمو المجنون مفضلا السحر، لتحقر النفس فاوست المرعب، ما جعله يطلق عليها الإنسان الأعلى.²

يقترّب هذا التّصوّر الصوفي حول الإنسان الكامل إلى حد ما من التّصوّر النيتشوي، فالمراحل المبكرة يعرض نيتشه الأساليب التي كان من خلال يتعبّد أنصار ديونيزيوس إلههم المجلّ في مشهد مرعب بين البكاء والصّراخ والنّشوة يُعرف بالجنون الديونيزوسي، يصف

1- أحمد أمين، فيض خاطر، الجزء الخامس، منشورات مؤسسة الهداوي، القاهرة، 2011، ص 128.

2- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص193.

نيتشه هذه الحالة بقوله: (يتظاهر الإنسان كعضو في المجتمع الرّاقى : يبدو أنّه نسي كيف يمشي ويتكلم ، وأنّ له جناحين قد ركبا له ليرقص في الأعلى).¹

إنّ جنون الألوهية الديونزيوسية اللامعقولة في صراعها مع العقلانية الأبولوجية، ثمّ إتحادهما في النهاية يشبه حلول الله في مخلوقاته عند الصوفية، غير أنّ نيتشه يقلب الإنسان الأعلى بطريقة مختلفة تماما عن الصوفية، فإذا كان الإنسان الكامل عند هذه الأخير يتجرّد من الشهوات ليتصل بالروح، فإن نيتشه يرى أنّ الإنسان الأعلى يثبت الشهوات وينخرط في أرضه وعالمه ليسمو بالحياة بقيم جديدة يصنعها لنفسه.

إنّ التبشير بالإنسان الأعلى انطلق من العرض الجمالي للديونزيوسية في مولد التراجيديا، تلاه التمهيد لظهور الإنسان الأعلى في الفجر في الفقرة المسمّاة بالأحمق بعدما أعلن قتل الإله: (أولئك الذين يولدون من بعدنا، سيصبحون، بهذا الفعل، في تاريخ أعلى ممّا كان عليه التاريخ بأكلمه)²، فالعلو مرهون أولاً بموت الإله ، فلم يكن التراجيدي ليرتقي على غيره إلّا بعد موت ديونزيوس بطريقة مأساوية، وهي المرحلة التي برز فيها الإنسان الأعلى كنسخة عن الآلهة وأنصاف الآلهة و أبطال الإغريق القدامى.³

لم تكن الجينيالوجيا بوصفها تقصّي في الأصول وتعرية الأوهام مساراً يبحث عن السؤال الماهوي : ما الإنسان؟ بل ابتعدت كثيرا عن مثل هذا المقاربات الميتافيزيقية صوب الوقوف على الكيفية التي من خلالها يتجاوز الإنسان نفسه، وهي اللحظة التي يقف عندها نيتشه في

1- Friedrich Nietzsche, *L'origine de la tragédie*, op.cit, §02, p47 : « l'homme se manifeste comme membre d'une communauté supérieure : il a désappris de marcher et de parler, et est sur le point de s'envoler à travers les airs, en dansant. »

2- Friedrich Nietzsche, *gai de savoir*, op.cit, §125, p3244 : « ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cette action, à une histoire plus haute que ne fut jamais toute histoire. »

3- صفاء عبد السلام علي جعفر، المرجع السابق، ص 194.

أثره: " هكذا تكلم زرادوشث": (إنني أعلمكم بالإنسان الأعلى ، الإنسان شيء لا بدّ من تجاوزه. فما الذي فعلتم لكي تنتصروا عليه؟)¹ إنّ هذا الخطاب الأخير يتضمّن ثلاثة محطّات أساسية: التبشير بالإنسان الأعلى، ثم الإنتصار على الإنسان الحديث، والتساؤل عن الإستعداد لتجاوز هذا الإنسان، وهو ما سنحاول توضحيه من خلال ما يلي:

• التبشير بالإنسان الأعلى:

يحمل التبشير المشتق من البشارة حدث مستقبلي سار ومفاجئ - لم يوجد هذا الإنسان بعد -، لهذا اشتغل نيتشه على هذا الموقع لبعث الإنسان الأعلى بعد حلول العدمية وموت الإله : (إنّ الله قد مات والآن نريد أن يحيا الإنسان الأعلى).²، حيث خصّص نيتشه أعماله منذ هكذا تكلم زرادوشث إلى غاية مخطوطه إرادة الإقتدار، إلى تبيان خصائص الإنسان الأعلى واستشراف وجوده في المستقبل، لأنه إلى غاية كتابة هكذا تكلم زرادوشث لازال الإنسان عاديا مشدودا بين قرديته والإنسان الأعلى، إنّه مثقل بالقيم البالية أنهكت صحته الجسدية والسيكولوجية، وأتعبت غرائز الحياة المرتبطة بالأرض. فهو الإنسان الحديث، الذي كان في وقت من الأوقات قردا، ومازال الإنسان متوقعا في قرديته.³

• الإنتصار على الإنسان الحديث:

الإنسان الأعلى كما ظهر مع زرادوشث في وسط الجمهور لأمر في غاية الأهمية، فهو يبرز أنّه لا يهاب المواجهة ولا يتراجع عن مبتغى الإنخراط في صيرورة الحياة، لن يحدث كل ذلك إلّا بقلب القيم أن تحل إرادة الإقتدار محل إرادة الحقيقة، ويرجع اللامعقول إلى موقعه

1- نيتشه، هكذا تكلم زرادوشث، مصدر سابق، ص 40.

2- المصدر نفسه، ص 530.

3- المصدر نفسه، ص 42.

الأصيل، ويضفر الجسد بمنزلة في الأرض، هذا الانقلاب يقتضي بزوغ إرادة الإقتدار وتجتمع قوى الجسد لكي يلمع بريقها، (إنَّ الإنسان الأعلى هو البرق الساطع من الغيوم ، من الإنسان).¹ وكأنَّ ولادته لن تحصل إلَّا بقتل الإنسان الأخير.

ولهذا سيكون الإنسان الأعلى عند نيتشه كائنًا غريبًا عن الأرض، لا موجودًا مفارقًا أو طائناً أخلاقياً، ولا سلسلة أخيرة من سلسلة تطوّر الكائنات الحيّة - كما عرضها داروين - ، ولا زعيماً سياسياً أو عسكرياً، بل جنس بشري يولد من الإنسان بعد حسن الإنتقاء في الزّواج، ينتصر فيه على ذاته ويتجاوزها إلى أقصى الحدود عن طريق إرادة الإقتدار الميَّالة إلى اللعب والرقص، فهو ذات خلّاقة تعترف بالحياة وتقبلها، و تهتدي فيها إلى العلو بنور العود الأبدي ليتحرّر من الأوهام التي صنعها حول جسده وغرائزه، يقول نيتشه: (إنَّ "لفظ الإنسان الأعلى" مثلاً يشير إلى نوع معارض للإنسان الحديث، معارض للإنسان الطيّب معارض للمسحيين والعدميين الآخرين).²

• شروط الإنتصار على الإنسان الحديث:

يحاول نيتشه الإجابة عن هذا السّؤال في الشذرة الثالثة من هكذا تكلم زرادشت في فقرة موسومة " الإنسان الرّاقى"، إلّا أنّه سبق وأن تحدث في الشذرة السّابقة عن "المأدبة السّرية" التي جمعت زرادشت وضيوفه والتي كان موضوعها الإنسان الأعلى.³

1- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ص 41.

2 -Friedrich Nietzsche, *ecce homo*, op.cit, (Pourquoi j'écris de si bons livres) §01, p 5095: « Le mot « Surhumain », par exemple, qui désigne un type de perfectio absolue, en= =opposition avec l'homme « moderne », l'homme « bon », avec les chrétiens et d'autres nihilistes »

3- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر سابق، ص 527.

يبدأ تجاوز الإنسان العادي من إعدام القيم الأخلاقية ونهاية الإنسان الأخير وتسير رأساً نحو التخلّص من أمراض الثقافة وأورامها. فعن طريق التكرار الأبدي وثبتت قيم الحياة يُشرق الإنسان الأعلى . الفكرة هاته تبرز مع نيتشه في سياق حديثه عن تحولات العقل الثلاثة، كيف تحوّل في البداية إلى جمل، ثم تحوّل الجمل أسداً، ثم صار الأسد طفلاً.¹

تحمل هذه الثلاثية تأويلات عديدة تتصل اتصالاً وثيقاً بالتقاضي الجينيولوجي للرجل الأوروبي، كما تعريّ الدلالة الحقيقة لهذه الإستعارة عندما يمنح نيتشه توصيفاً للإنسان المدجن - إنسان القطيع- كأنّه جمل يتحمّل المشقة ويصبر على الإرهاق، فهو مثقل بالقيم الأخلاقية والإملاءات الفوقية التي لا يمكنه التحرر منها، كونه فاقد للمعنى والهدف لقد تكيّف مع الوضع الصحراوي - الثقافة السائدة- شديد الحرارة والجفاف الحياتي. هذا النوع من الإنسان كائن مطيع يرضخ لكل ما يفرض عليه وليس له اقتدار على المعارضة والمواجهة.

• ظهور الإنسان الأعلى:

يظهر في صلب التاريخ إنساناً آخر يملك جرأة الأسد وشجاعته ، كما يحمل كل مقومات القوة والإرادة والشراسة، إنّه -الإنسان الحديث - يعتبر هذا النموذج صورة عن الإنسان المتفوّق* لأنه استطاع الرجوع إلى الطبيعة ورد الاعتبار للأرض مع رفضه المطلق القيم المسيحية، فهو يتفوّق على الإنسان العادي بشجاعته إلّا أنه مازال يدور في حلقة العدمية .

1- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ص 530.

* يرى جيل دولوز في قراءته للإنسان الأعلى لدى نيتشه، أنّ الإنسان المتفوّق ظهر فعلاً في التاريخ وجاء ظهوره بعدما أنكر جميع القيم المسيحية التي رفض القيم الإنسانية ، تفوّق بقدرته على رد الإنسانية إلى مجراها الطبيعي لكن لم يستطع تجاوزها بعد (جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 11)، الفرق بين الإنسان الأعلى والإنسان المتفوّق القدرة على إبداع الذات عن طريق اللعب والضحك لأنهما الدرب الوحيد لإثبات الحياة، لهذا يبقى الإنسان المتفوّق إنسان العدمية الفاعلة كونه لم يعترف =بعد بموت الإله، لازال الحكم القيمي قائماً داخل ذاته مادام لم يتمكن من صناعة قيمه ويثبت حياته بالضرورة (جيل دولوز، المرجع نفسه، ص 211).

إنَّ التحوُّل الحاسم والأخير لم يظهر بعد، سيشرق في المستقبل بعد العودة إلى الأصل والبدء من جديد في حركة صائرة تجمعها الكثير من الصدف. فمن أجل مولد الإنسان الأعلى لزم في أفق الإنسانية الإنطلاق من صميم الطبيعة الإنسانية الطفولية الميَّالة إلى اللعب والضحك، النسيان واللامبالاة، الهدم والبناء .

أو من خلال الإرتداد إلى الشَّقِّ اللامعقول واللامفهوم في الذات الإنسانية عندما تغيب معالم المنطق، وتموت الإكراهات هي اللحظة التي تكون فيها الذات في حريّة مطلقة تقدر بها على صناعه قيمها بنفسها. إنَّ هذه الصِّفات الأساسية لا تولد إلا من داخل الإنسان لا من خارجه، ينصح نيتشه الرجال الرّاقين قائلًا: (أيها المبدعون، أيّها النّاس الرّاقون ! إنَّ المرء لا يحبل إلا بالولد الذي هو من صبله).¹ فالقيم الإنسانية والحياتية تولد من جوانية الذات كقيم تحفز الإنسان على أن يحيا كما يليق بإنسانيته.

كما نعثر على هذه اللحظة في المرحلة الطفولية في تاريخ البشرية ونقصد بها العصر الأسطوري أو العصر الذهبي كما سمّاه نيتشه في علمه الفلسفة في العصر المأساوي. إذ يمكن القول أنَّ الإنسان الأعلى يمثّل الحالة المرحّة التي تحتقر فيه الذات ذاتها وتنتصر عليها، ويكون الوجود كلّهُ بالنسبة لها ألعبوبة وهو ما يمنح لجسده الوفرة والإمتلاء، النشوة والسكر، الرغبة في امتلاك الأشياء جميعا غير مبالي بالأعراف ولا الموروث الثقافي.

1 - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ص 538.

• مواصفات الإنسان الأعلى:

ينتمي الإنسان الأعلى إلى "عالم الأرض" لا إلى "عالم السماء"، فهو متماهي مع جسده وأهوائه لا يفضل كثيرا الروح ونسكيتها، كما يميل إلى القيم المفعمة بالحياة والنزوع الحيواني الطائش، يحب غريزة الحرب والثورة، تأليه الطبيعة والتأثر، والمغامرة والمعرفة.¹

ينحدر الإنسان الأعلى من سلالة الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال كما هو الحال في الأساطير الإغريقية، على شاكلة أوديب البطل التراجيدي الذي تحدّى القدر والمصير، وبروميثيوس الذي تحدّا الآلهة ليمنح لهيب المعرفة للإنسانية، أو كطائر الفينيق الذي من ناره ينبعث من جديدة، ولن يكون الإنسان الأعلى في نظر نيتشه سوى ديونزيوس نفسه يشير نيتشه إلى هذا الأمر قائلا: (لكن ولكي أبوح لكم بكل ما في قلبي أيها الأصدقاء ، ولو كانت هناك آلهة ، فكيف لا أصبر أن أكون ألامها).²

إذن، ما الإنسان الأعلى إلا عودة الديونزيوسية في المستقبل ، أي انتشار الإنسان من مستنقع النسق المجرد والصرامة المنطقية بتثبيت الأقدام في عالم كلّ فوضى و صيرورة، متعة وفرح بعد بلوغ الجسد ذروة الإنفعالات الشديدة - النشوة-: (نشوة المبارزة، نشوة الإقدام، نشوة النصر، نشوة كل تهيج عنيف، نشوة الفظاظة ، نشوة الهدم... وأخيرا تأتي نشوة الإرادة التي تم كبحها طويلا فهي متأهبة للانفجار).³ ، وهي الرؤية التي فصل فيها نيتشه في أواخر عمله "هذا هو الإنسان" عندما جعل نفسه تلميذا لديونزيوس الذي سيكون عدواً للمصلوب.

التناقض بين المسيحي والديونزيوسي في تحديد معيار "الإنسان الأعلى" ، يكمن في أن الأول يدعو إلى الخير كما يجب أن يكون مفارقا لطبيعة الإنسان، أمّا الثاني يراهن على الشر

1- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1977، ص 401.

2- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 166.

3-Friedrich Nietzsche, **crépuscule des idoles**, op.cit,(Flâneries inactuelles) §08, p4846.

الذي هو خاصية الإنسانية ، في الفقرة المعنونة " الرجل الرّاقِي " كتب نيتشه حول ذلك : (على الإنسان أن يغدو أفضل وأكثر شراً، وإنّ الشرّ الأعظم ضروري لما فيه من خير للإنسان الأعلى)¹، يتضح معنى الشرّ في ماوراء الخير والشرّ في شذرة معنونة بالإله المجنون أي ديونيزيوس، حيث يمدحه نيتشه بشكل لا نظير له ويعتبره أكثر جرأة وإغراء وأقلّ خجلاً، يقول نيتشه حول ذلك : (هل رأيتم إلهاً وفيلسوفاً قليل الحياء؟)².

يجب أن يكون الإنسان الأعلى ديونيزيوسياً يتمتع بحب الحكمة دون أن ينسى غريزة الشرّ التي فيه ، وما الشرّ إلّا ملازم للكينونة البشرية التي تبعده عن المثاليات الملائكية التي ليست من جنسه. لقد كافح القيم الأخلاقية هذا الشرّ بدعوتها إلى سعادة مؤجلة عن طريق الخير المطلق والإلزام المتعالي، وهي بذلك تجرّد الإنسان من صفاته الطبيعية كالكذب والإغراء والنفاق غير أن الدينزيوسي : (أكثر قوة و أكثر خبثاً وعمقا ... نعم وأكثر جمالاً)³

نصل في النهاية ، إلى أن فكرة الإنسان الأعلى ما هي إلا استجابة لتعاليم الدينزيوسية، وهو ما اعترف به نيتشه عندما يؤكد أنّ تعلّم الكثير من فلسفة هذا الإله، وهو ما جعله ينقل أسرار الإله ديونيزيوس، فأن يكون دينزيوس إله وفيلسوفاً، وأن تكون الآلهة الأخرى منصّة لهذا الفيلسوف، يعني أن الفلاسفة لابد أن يتواضعوا للإرتياب الدينزيوسي.⁴ إن حديث نيتشه عن صفات الإنسان الأعلى ومعايير ظهوره تجسّد الصفات الدينزيوسية ، في سياق حديثه عن

1- فريدريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 532.

2-Friedrich Nietzsche, *par delà le bien et le mal*, op.citn(chapitre neuvième) §295, p4410.

3 -op.cit, p4411 : « a pudeur manque sans doute à ce genre de divinité et de philosophe ? — Aussi me dit-il un jour : « En certaines circonstances j'aime les hommes — et en disant cela il faisait allusion à Ariane qui était présente. — L'homme est pour moi un animal agréable, hardi, ingénieux, qui n'a pas son pareil sur la terre. »

4 -op.cit, p4409

الإنسان الأعلى سعى نيتشه إلى توظيف رموز تتصل بإله دينزيوس " أغنية الرقص، أناشيد الكآبة، عيد الحمار، نشيد نعم و آمين، أغنية الليل...الخ".

• الإنسان الأعلى وإرادة الإقتدار.

يمنح نيتشه توصيفات أخرى للإنسان، ويعيد تراتبية البشر عبر دورة التاريخ بالنظر إلى إرادة الإقتدار طالما أنّها الخاصة الأساسية لكل موجود،* وهي الإشارة التي أبداها نيتشه على لسان زاردوشت في الفقرة المعنونة بالإننتصار على الذات، يقول نيتشه على لسان نبيه: (لقد تيقنت وجود إرادة الإقتدار في كل كائن حي ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة لأنّ في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف... وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها).¹ إنّ إرادة الإقتدار المسلك الضروري للإرتقاء بالإنسان وتفقّه ، لهذا يضعها نيتشه معيارا لإعادة تقييم وتقويم القيم الأخلاقية ، فيصبح الخير هو الشّعور بالقوة، أو هو القوة عينها، أما الشرّ كل ما ينشأ عن الشعور بالذنب والخوف والشفقة.

وبذلك يرتّب نيتشه البشر إلى سادة وضعفاء ويدخل الجميع ضمن البحث عن تحقّق إرادة اقتدارهم. فالضعيف يحاول عن طريق الأخلاق والمساواة والعدالة السيطرة على الضعفاء، والقوي يستعمل إراتهم للسيطرة على الجميع ومضاعفة قوّته، وهكذا حيثما توجد الحياة توجد إرادة الإقتدار: (حتى في مجال التضحية والخدمة المتبادلة وبين نظرات العاشقين لذلك يتجه

* تأخذ إرادة الإقتدار عند نيتشه تأخذ مساحة واسعة عن مجمل الحياة النفسية، والمعرفية بوصفها أوسع من الحياة نفسها، فلا يمكن جعلها كفرع من فروع الحياة، لأنها لا تمثّل الإرادة الميتافيزيقية " علو الحرّية"، ولا إرادة سيكولوجية " وحدة الذات"، ولا إرادة سياسية " فرض الأوامر والقوانين المجردة" ولا إرادة شوبنهاور الجوفاء ، ولا إرادة الحياة لأنّ الحياة سوى حالة خاصة لإرادة الإقتدار، إنها الفوضى المقدّسة ، فالنقاء القوى لا يمثّل إرادة الإقتدار ، إنما الصدفة لأنها مفاهيم العلية والآلية والحتمية ما هي إلا تصوّرات وضعها العقل فحسب ، حيث لا يوجد إكراه أو قيد بالنسبة لنيتشه، فكل شيء يحدث بشكل تلقائي (أنظر:

بيير مونتبيلو، المرجع السابق، ص ص 112-114)

1- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردوشت، مصدر سابق ، ص 97.

الضعيف إلى السبل الملتوية قاصدا اجتياز الحصن والتربع في قلب الأقوى مستوليا فيه على قوته¹.

يتضمّن كتاب نيتشه لمخطوطه الكبير إرادة الإقتدار 17 مارس 1887 عنوانا فرعيا: "محاولة لقلب جميع القيم"، وهو الكتاب الثالث من هذا العمل ورد تحت عنوان: "مبدأ تأسيس القيم"، والغاية من ذلك محاولة نيتشه لتبيان حدود القيم والنزوع إلى تأسيس قيم جديدة، فعملية البناء والتجاوز تستوجب قبلها هدم كل ما هو قديم².

يشير دولوز في قراءته هاته، أنّ إرادة الإقتدار ليس أداة للتفسير فحسب، إنما أسلوبا للتقويم كذلك، وينظر إلى إرادة الإقتدار من جهة ما تحمله من دلالة للوقوف على القوة إن كانت فاعلة أو ارتكاسية، فما يسميه نيتشه - حسب دولوز - إنسانا نبيلًا أو سيّدًا بالنسبة للقوة الفاعلة أو الإثباتية، وما يعتبره خسيسا أو عبد بالنسبة للقوة الارتكاسية أو النافية³.

ونصل هنا إلى نقطة في غاية الأهمية، يمكن تصنيف البشر إلى صنفين أساسيين من خلال إرادة الإقتدار: الإنسان الغير مكتمل ممثلا في الإنسان الأخير، والإنسان الأعلى - الذي لم يوجد بعد-، فوجوده مرهون بانتصار إرادة الإقتدار على ذاتها وعلى العالم.

إنّ انتصار إرادة الإقتدار مرهونة بالتسامي، ومعناه محاولة تحسين النوع الإنساني بتحرير الغرائز الحيوانية، فالإحساس بالقوة الجنسية تمكّن العلو بالإنسان إلى إحساس فياض بالقوة، يمكن تحويله إلى نشاط إبداعي روحي خلّاق، وهو ذلك في يعيد نيتشه تراتبية الحقائق ويقلبها، وينظر إليها من جهة علاقة القوة الداخلية بالقوى الخارجية وعلاقتها بالحياة كذلك، ويصنّفها

1- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ص 97.

2- فوزية ضيف الله، المرجع السابق، ص 59

3- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 72

إلى قوى فاعلة وقوى إرتكاسية، ولا تقاس القوى بمقدار درجة الضعف إنّما بقدر الوحدات الأساسية الصانعة للقوى نفسها وعلى رأسها الغريزة.¹

فإذا كانت الأوامر الأخلاقية ترى أن السمو هو كبح الرغبات والإنتصار على الغرائز عن طريق السيطرة عليها بالواجبات والطاعة، فإنّ نيتشه يذهب إلى نقيض من ذلك ليثبت سمو الكائن البشري عن طريق احترام حيوانيته والغرائز التي تضفي على الحياة الإمتلاء والوفرة والقوة، إنّها الغريزة هي العنصر التفاضلي المؤسس لإرادة الإقتدار. يحذّر نيتشه أن نضعف الميول والأهواء أو حتى نفكر في تدميرها.²

وعليه من منظور زمني نلاحظ داخل النص النيتشي حضورا لثلاثة أنواع من الناس من خلال إرادة الإقتدار، يمكننا عرضها على نحو تاريخي : ما كان - الإنسان التراجيدي - ، وما هو كائن - الإنسان الأخير - ، وما سيكون - الإنسان الأعلى -.

4. نيتشه كأنثربولوجي:

شهدت نصوص نيتشه حضورا مكثفا للإنسان في علاقاته مع ذاته أومع غيره، بل كذلك في أفق الزمان حالة الإنسان في الماضي والحاضر وكيف يمكن أن يكون المستقبل، والإنسان منظورا إليه ككائن ثقافي، وفيلسوف، سياسي وأخلاقي، فنان ولاهوتي.

إنّ براعة نيتشه في التأويل الجينيولوجي مكّنته على الوقوف على الأبعاد الأنثربولوجية الفلسفية للإنسان عن طريق مقاربة قضايا لا من زاوية فلسفية بل كذلك من ناحية أنثربولوجية خصوصا في موضوعات: الفن، الأسطورة، التاريخ، الثقافة، السياسة، الطعام، الجسد وهو ما يندر افتتاح نيتشه عهد الأنثربولوجيا الفلسفية بإمتياز.

إلا أنّ الاشتغال النيتشوي الأنثربولوجي لا يمكن اختزاله كأسلوب بحثي منهجي حول سؤال ما هو الإنسان؟ كما فعل الفلاسفة من قبل وبالتحديد المسعى الكانطي، إنّما امتد إلى

1- أنظر: جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 80.

2- فيصل عباس، نيتشه، مرجع سابق، ص 298.

النقد الفلسفي حول الكيفية التي لزم أن تكون عليها علاقة الإنسان بالوجود، الأمر الذي دفعه إلى تحطيم الرؤى الميتافيزيقية المتعالية، وخلخلة جميع الثقافات العلية، وهو العامل الذي ساعده على إدراك قوة الثقافة الإغريقية ما قبل سقراطية في علاقتها مع الآلهة والطبيعة والإنسانية.¹

لقد أنتج نيتشه موسوعة مفاهيمية أنثربولوجية لا يمكن الإستهانة بها في حيث تطرق إلى موضوعات شائكة حول الإنسان وعلاقته مع غيره مثل: الدولة والدين، العلم والأخلاق، الطبيعة، الثقافة، الجنون، المرأة، التاريخ... الخ وهو في ذلك يسير ببطئ لتشخيص كينونة الإنسان وماهيته بدأت من "الإنسان المفرط في إنسانيته" وخلصت إلى تقديم الإنسان الفاعل المبدع والمتمرد في " هذا هو الإنسان".

لا يمكن وضع نيتشه في مصاف الفلاسفة أو الأدباء فحسب، إذ يبرز النص لدى نيتشه مناهضا للأنساق الفلسفية الكبرى التي سبقته وحتى الكتابات المعاصرة له، أبقى أن ينخرط في الحركات التأملية المفارقة للواقع المعيش والتي ابتغت التعالي إلى ما ينبغي أن يكون عليه الفعل الإنساني، مفضلا الكتابة حول ما هو كائن بعرض ما تسبب في تعاسة الإنسان وإبعاده عن إنسانيته، لأن النسق التقليدي كان يعتقد أن عالم السطح ناقص ومضلل.²

تكمن راهنيته في كونه مؤسس الأنثربولوجيا الفلسفية بامتياز لأن ما عرض كانط في أنثربولوجيته هو الآخر يندرج ضمن التعالي والسمو عن لامنتطقية الأشياء، وإرغامها على التجريد والتعلل. يبدو أن نيتشه جعل "الإنسان" مركز اهتمامه من خلال مجالات عملية كثيرة: " الأسطورة، اللغة، المرأة، الفن، الدين، الإنسان، الرمز.. الخ".

لقد انكبت الدراسات المعاصرة في قراءة نيتشه كجينولوجي، فيلولوجي، أو شاعر... الخ، إلا أنها تغافلت عن البعدي الأنثربولوجي في كتابات نيتشه، حيث نلمس محاولة في هذا الشأن

1- عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010، ص 46.

2- بيير مونتييلو، المرجع السابق، ص 14.

قدّمها الباحث الدكتور علاء جواد كاظم في عمله الموسوم: " الإنسان الأخير: فريدريك نيتشه كأنثروبولوجي"، حيث حلّ بشكل مقتضب مفهوم أنظمة التأويل الأنثروبولوجي والملاحم العامة للأنثروبولوجية الفلسفية من خلال المفهوم الذي قدّمه نيتشه للإنسان.

ذهب علاء جواد كاظم على سبيل تقديم كتابه قائلا: (لاشك أنّ الكتابة عن " فريدريك نيتشه بوصفه فيلسوفا عظيما أمر مختلف، إنها مهمة شاقّة كما نوهنا إلى ذلك ، أمّا الكتابة عنه " كأنثروبولوجي" فهذا ما يضاعف ثقل وعناء تلك المهمة ويزيدها جنونا وغموضا !)¹، إن المشقّة تظهر منذ محاولة تقصّي تلك الوشائج بين الأنثروبولوجيا والفلسفة داخل الجينياالوجيا النيتشيه التي تفتح أكثر من قوس وتمتد لأكثر من بعد داخل العبارة الواحدة، يختلط فيها الخيال بالحقيقة ، الشعر بالأدب والماضوي بالمستقبلي، الفرد والمجتمع. الثقافة والبربرية، وتحضر حضارات الشعوب جميعا من الألمان والإغريق والفرنسيين والآسيويين والإنجليز في لغتهم ومعتقداتهم وأساليب تفكيرهم داخل شذرة واحدة، ويتخذ كل نموذج موقفا إيجابيا وسلبيا في الوقت عينه.

اعتبر الفيلسوف الألماني بيتر سلوتردايك Peter Sloterdijk (1947-2017) نيتشه فيلولوجي بارع في " الإنجيل الخامس" أو فيلسوف خطير، أو سيكولوجي عجيب، بل يجب أن يُدرس كذلك كأنثروبولوجي من الطراز الرفيع.² صحيح أن نيتشه فنان وموسيقي، فيلسوف وجينياالوجي، أديب وشاعر إلّا أنّ هذا لا يمنع من إعادة اكتشافه كأنثروبولوجي طالما جعل الإنسان منظور إليه من خلال جسده وصحته، تصرفاته ولامعقوليته، أو في علاقة الإنسان بذاته وأرضه، ومن خلال أساطيره ورمزيته، لغته وتأويلاتها وغيرها من فروع الأنثروبولوجية.

1- د.علاء جواد كاظم، الإنسان الأخير: فريدريك نيتشه كأنثروبولوجي، ط 1، دار أنثربوس للنشر والتوزيع، الجزائر، 2019، ص 10.

2- المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

يُفكّر نيتشه بلا ريب في الكثير من المسائل بأدوات تاريخية ولغوية في الثقافة الإنسانية ومصيرها في ظل ارتفاع الإنحطاط، ويلجأ في الكثير من الأحيان إلى المقارنة بين إلى ما قبل العالم الإسكندري، كما قبل العالم الروماني والمسيحي.¹ بين المعتقد في الخطاب الميثولوجي وأشكال الديانات السماوية الأخرى في تثبيت الحياة أو نفيها.

كما تحضر في نصوص نيتشه في الأنثربولوجيا الاجتماعية، فهو يطرح الكثير من القضايا المتعلقة بالأسرة والزواج، الصداقة، المرأة والعادات والتقاليد الألمانية وغير من العادات العالمية، وفي مقارنته يضع نصب عينه ازدهار المجتمع الإغريقي اجتماعيا وسياسيا وثقافيا ومردّه الخطاب الميثولوجي الرّاقى الذي نظر إلى كل شيء من زاوية فنيّة، وما الإنحدار نحو المرض الاجتماعي والسياسي والثقافي سوى نتيجة لذلك الإنتقال من الميثولوجيا إلى الشيولوجيا.²

على ضوء ما سبق نستخلص أنّ الأنثربولوجيا الفلسفية عند نيتشه تصبّ في صلب انشغاله بالإنسان وتحليله للنوع الإنسان الإغريقي والحديث والإنسان المستقبلي الذي لم يوجد بعد، حيث منح مساحة شاسعة داخل نصوصه في تشخيص أمراض الإنسان والإنسانية الأوروبية الحديثة، إلى جانب قوّة الثقافة لدى الأعراق و ضعفها لدى الشعوب من جرمانيين والأنجليز وفرنسيين وإغريق. يحاول نيتشه تحديد هويّة الإنسان الأعلى المخالف للإنسان العادي، والذي يولد بعد أن تعود قيمة الحياة كما كانت عليه في النّقاغة الإغريقية الماقبل السّقراطية، وتلعب الأسطورة الدور الرئيسي في بناء هذا الإنسان.

1- هابرماس، المرجع السابق، ص 142

2- Friedrich Nietzsche, *L'origine de la tragédie*, op.cit, §23, p170 : « c'est le résultat de cet esprit socratique qui s'est voué à la destruction du mythe. Et, au milieu de tous les restes du passé, l'homme dépourvu de mythes demeure éternellement affamé ».

المبحث الثاني: التأويل الجينياالوجي للميثولوجيا الإغريقية.

يظهر الإهتمام النيتشوي لمشكلات الفلسفة والثقافة في الإتجاه المعاكس للتراث الغربي برمته عن طريق تدشين رؤية رافضة لعقلنة الوجود والمعرفة والقيم ، بحيث أن ماهيتهم الحقيقية لا تقبل تلك التفسيرات المثالية والعقلانية التي تبعد الإنسان عن عالمه، لهذا وجد نيتشه منذ كتاباته الأولى في الأسطورة المسلك الأساسي لفهم اللاعقلاني والحقيقي للقضايا الفلسفية الكبرى .

حللنا في المبحث السابق موقع الأنثربولوجيا الفلسفية عند نيتشه من خلال اهتمامه بضبط المعنى الحقيقي للإنسان الكامل، وجعله الإنسان الأعلى خلاصة للدرس الدينزيوسي، نتجه إلى تحديد منزلة الأسطورة عند نيتشه بوصفها أبرز الأدوات النيتشوية في تفكيك الواقع والتاريخ والإنسان، وتحديد الملمح العام لعافية الثقافة والشعوب، ورقي الفلسفة والفنون، وهو ما يؤسس الأنثربولوجيا والأنثربولوجيا الفلسفية في مرحلة مابعد الحداثة.

نحاول داخل هذا مقاربة مكانة الأسطورة في فلسفة نيتشه وأسباب العودة إلى الأسطورة، أنواع الأساطير النيتشية ودلالاتها الفلسفية.

1. إحياء الميثولوجيا الإغريقية:

يشير يورغان هابرماس أنّ اللحظة النيتشية الأبرز في تاريخ الفلسفة على الإطلاق، حيث أنّ نيتشه استعان بسلم العقل التاريخي، لكي يرميه في النهاية، ويثبت قدمه في الأسطورة بوصفها الخطاب المعارض للعقل، حيث منع الوعي الحديث للزمان أي عملية رجوع إلى الخلف، لعودة مباشرة للأصول الأسطورية.¹

1- هابرماس، المرجع السابق، ص ص142-143.

كما يبرز المنعطف الذي عرفته الفلسفة مع نيتشه في مشروعه حول إعادة ميلاد Renaissance الميثولوجيا والفن، وهو المشروع المختلف تماما عن إعادة الميلاد الذي عرفته أوروبا في القرن الخامس عشر بإحياء التراث الإغريقي والروماني من أجل تجاوز الفكر السكولائي، بل ارتدّ نيتشه إلى الأصل الأوّل لنشوء التصورات والرؤى اللامعقولة في الأساطير الإغريقية.

أ. الميثولوجيا أو من المعقول إلى اللامعقول:

تعتبر الأساطير الإغريقية أول مرجع اكتشفه نيتشه، والذي أعطاه حرية مطلقة في بنائه لاعتقالاته فلسفته، كما ساعدته على تأسيس نظريته في الفن والوجود، الحقيقة والميتافيزيقا... الخ، حيث يتصل الخطاب النيتشوي بتوظيف الميثوس كأسلوب لتفتيت القضايا الكبرى، واستنطاق الجانب المظلم من الحقيقة التي طالما أقصاها النسق الفلسفي طوال مساره. أو إلى حد ما سكت عنها حفاظا على توجهه ومراميه. جاء اهتمام نيتشه بالحكي الأسطوري منذ مراحل مبكرة كتابة وقراءة وفهما، وهنا تبرز ملامح الإرتحال عن أرض الحداثة.

لقد كان أفول الخطاب الأسطوري مع بزوغ اللوغس الفلسفي أكبر مأساة في تاريخ الوجود الثقافي الإنساني، لقد اتهم الفلاسفة بلامعقولية الأسطورة بوضعها في دائرة حماقة والدونية، اعتقاداً أنّ الغاية من وجود الإنسان اعتناق الحق المطلق والخير الأبدي، وفي منزلة الأسطورة وقع جدال بين المعقول واللامعقول عبر محطات تاريخية من الفكر الفلسفي والعلمي على مسرح الحقيقة - كما وضعنا في الفصل التمهيدي - انتهى الإشتغال في نهاية المطاف إلى جعل الأسطورة ضمن الأوهام والخرافات التي نسجها العقل البدائي.¹

1- هابرماس، المرجع السابق، ص 141.

إنَّ انهماك العقل الغربي بتفكيره في المسائل المعرفية والمنهجية، جعله يقَدِّس الحركات العلمية والتقنية تحت مشروع السيطرة على الطبيعة بفضل القوة الإنسان العاقلة، لهذا أضحت الأسطورة في نظره من بين الأدوات التي استأنست بها الديانات والفنون الجميلة لتبرير وجودها، والمحافظة على استمراريتها، فهي تخاطب الباثوس والأهواء بدلا من أن تقيم نظريات قائمة على البرهان والمنطق. لقد اشتغل العقل التقني واللوغس الفلسفي في العصر الحديث على تطهير العقل من الخرافات والأباطيل وردَّ كل شيء إلى العقل وحده، حتى الدِّين نفسه خضع للنقد العقلاني وتم سلب أساطيره التي تعد ركنا أساسيا يقوم عليه النص الديني.¹

إنَّ هذا المشروع العقلاني لم يبعد الأساطير من دائرة المعرفة فحسب، بل أبعد الإنسان عن إنسانيته، لهذا تولى نيتشه هذه المأمورية بنفسه، وهو الملمح العام في القرن التاسع حيث اتجهت الحركات الرومانسية إلى رد الأسطورة إلى موقعها من داخل الفنون الجميلة والأدب، حيث شعروا بخطورة الوضع الذي آل إليه الإنسان من خلال العقل التقني، وكانوا أول من تجرَّع من الأساطير القديمة- إغريقية كانت أو شرقية- لأنهم لم يجدوا أي تعارض بين الأساطير والواقع، الشعر والحقيقة، فهما متلازمان ما جعل نوفاليس يقر بذلك يعتبر أنَّ الشعر يحمل من الحقيقة ما لا تحمله المعارف الأخيرة، لهذا اعتبره كنه فلسفته لأنَّ ازدياد الشاعرية معناه ازدياد الإتصاف بالحقيقة.²

ولدت النَّزعة الرومانسية من داخل فلسفة شينلغ في عمله " المثالية الترنسنتالية"، ثم في محاضراته حول " فلسفة الأساطير والرؤى"، والمنعطف الذي تخلَّى عن قيم فلاسفة الأنوار، فبعدما كانت الأسطورة في أدنى مراتب الحقيقة - إن لم نقل إنها لم تكن تحمل أي حقيقة في

1- فيصل عباس، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 96.

2- كارل ياسبرس، الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود ومراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975. ص 20

مرحلة الحادثة- أصبحت المنهج لفهم تمثّلات الإنسان عن الواقع ونفسه ، لما تحمله من معاني فيّاضة ورموز كثيرة لا تبتعد في قيمتها عن الرمز اللّغوي وغيره من الرموز الإنسانية، واعتمد شينلج في تعزيز مسلماته على وضع تصوّر واضح حول منزلة الأسطورة ومهمها في تحديد "مبدأ الهوية " الذي يمثل صلب فلسفته، لتصبح الأسطورة معه طريقا لفهم التّاريخ والفلسفة والشعر ، وهي النظرة التي لم يسبق ظهورها من قبل على الإطلاق.¹

أشرنا في السّابق أن نيتشه شنّ حربا ضد كل ما يعرقل مهام الفيلسوف المشرع ويفسد لذّة الحياة، إذ أقبل على قلب تراتبية القيم لينقل بذلك الخطاب الفلسفي من تركزه حول المعقولات إلى التفكير في اللامعقول ، محدثا انقلابا مفاهيميا ونقديا ضد العقل و الميتافيزيقا، الثقافة الكلاسيكية والأخلاق الكنهوتية وهو الإشتغال الذي لم تعهده المناهج الفلسفية ، حيث كان قلق نيتشه متزايدا حول مستقبل الإنسان في علاقته بالحياة ، ما دفعه إلى خلخلة ميتافيزيقا الحضور بتشتيت ارتكازات العقل حول المبدأ الهواوي عثر على صيغته الكاملة والمنتظمة في المنطق الأرسطي وقواعده الصّورية.²

إنّ علاقة نيتشه بالميثولوجيا في مرحلة تكوين الذات واكتشافها - مابين سن الحادي عشر والخامس عشر- رسمت الملمح العام الذي ستسلكه فلسفة نيتشه، أي النزوع إلى الجانب اللامعقول واللامنطوق، فهي المرحلة التي لا يجب اسقاطها من حياته الفكرية، كما لا يمكن ابعادها لفهم دواعي الركون للامعقول بدلا من المعقول الذي احتكم له أغلب الفلاسفة. فطبيعة النص الأسطوري في تلك المرحلة بالأساس، ستهيئ الأرضية المناسبة لإستقبال الأساطير

1- كارل ياسبرس، الدولة والأسطورة، المرجع السّابق، ص 21.

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 28

الإغريقية وشخصياتها ورموزها في مجمل مناحي الشذرات النيتشوية، وتوظيفها لفهم الكثير من القضايا التي كانت محل اهتمام نيتشه.

إحياء نيتشه الأساطير الإغريقية، والاعتماد على شخصياتها في الكتابة ونظم الأشعار والمسرحيات والموسيقى، مع توظيف رموزها سيعزز الفكر اللاعقلاني النيتشي، حيث أن داخل الأسطورة معنى خفي لا يدرك بالوعي ولا بقواعد المنطق ومقولاته المجردة. تظهر الميثة من حيث الشكل ببناء لمنتظم ولانسقي، إذ تأتي في العادة على شكل أشعار تتلى كصلوات للتقرب من الآلهة، وهو ما يوحي لنيتشه أساسا بالكتابة الشعرية والشذرية، كما تتخللها في الباطن تناقضات رهيبة وحركة متسارعة حيث لا نكاد نقبض على دلالة عبارة حتى تفلت منها نحو معنى آخر، إذ يتصف هذا الأسلوب بقدرته على توليد الإستعارات، فهي الكتابة التي تنبذ الإستمرارية والإتصال.¹

إن هذا المنعرج مهّد بشكل كبير إلى ما بعد الحداثة التي قامت هي الأخرى بخلخلة المعقولات مع الإعتراف بالدور الذي لعبه اللامعقول في الثقافة الإغريقية ومن أبرز مظاهره الرّمز الميثولوجي الذي يتسم بوضوح المعاني وسلاسة الخطاب، وقوّته كذلك في فهم ضلال الوجود وهوامشه. استأنس نيتشه في الطور الإستطقي بالرموز الكبرى في الأساطير الإغريقية ممثلة في: "أبولونية" المنسوية إلى أبولو إله النور والموسيقى والشعر، إله الوباء الشفاء والتألق، والدينزيوسية نسبة إلى ديونزيوس إله السكر واللاوعي، والفرح والفوضى العارمة، كما إنّه إله الخصوبة، ما جعل القدامى صوّرنه على شكل ثور على قرنيه كرمة العنب.²

1- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، المرجع السابق، ص 173.

2- أنطوان معلوف، المدخل إلى المأساة والفلسفة المأساوية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

1982، ص 24

ب. أسباب بعث الخطاب الميثولوجي :

إذن ، يمكننا حصر أسباب اختيار نيتشه العودة إلى الأساطير وتوظيفها في نصوصه بدلا من الإعتماد على المناهج الوضعية السائدة آنذاك إلى ثلاثة أسس رئيسية:

• الرمز الميثولوجي وإمكان التأويل اللامتناهي:

يعزّز النصّ الأسطوري إمكانية فهم المتعدّد والمتنوّع للنص بشكل مطلق،، مما يسمح إنتاج كثرة من النصوص حسب اهتمامات الباحث، حيث لا توجد قواعد ثابتة وقوانين ميّدة يحنكم إليها قارئ النص لاستخلاص المعاني، فمرونة الأسطورة تتيح فرصة توظيفها حسب السياق الذي يريده المؤل.

فضّل نيتشه الخطاب الأسطوري بحيث يرتد مشروعه في المقام الأوّل إلى تقاوم مآسي العقل النظري وبؤس التقنية مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التي أفرغت الإنسان من بعده الجمالي، ما دفعت نيتشه إلى ترميم الماضي المجروح واستحضار التراث المنسي عن طريق بناء أسلوب جديد للتفلسف لم يعهده العرف الفلسفي من قبل وهو: "التفلسف بالأسطورة"، لم يكن حضور الأسطورة في شذرات نيتشه كموضوع للبحث العلمي كما فعلت المناهج العلمية مثل: علم الأساطير أو الأنثربولوجيا، تاريخ الأديان وعلم الاجتماع، أو جعله وسيلة معرفة لتأسيس فلسفة معيّنة كما قام شينلج¹، بقدر ما كان استخدامها كأسلوب في التفكير في أصل الوعي الغربي وتاريخاينته منذ اللحظة البدائية.

1- أنظر : هابرماس، المرجع السابق، ص 145.

• تأسيس فلسفة شعرية:

يربط نيتشه بين موت الميثولوجيا بموت الشعر الذي تم استئصاله من جذوره الطبيعية، بروز المنطق الفلسفي أدى إلى انحدار الفلسفة نحو اللاهوت والعلم، ليكون الشعر داخل الحكمة الأفلاطونية تعبيراً عن الهوى والزيغ.¹ ثم اتجه في العصر الحديث إلى إبعاده من أجل بناء كرامة الإنسان بالعقل الأدوات، إلا أنه عندما وصل إلى القرن الثامن عشر فقد الثقة في كل شيء فأرادت الحركة الرومانسية ترميم الإنسان بالأدب والفن والشعر واستحضار المخيال الأسطوري، إلا أنها هي الأخرى استسلمت أمام تنامي التيارات الوضعية والحركة التجريبية بفعل الإغراء المادي والرفاه الإقتصادي الذي قدّمه العقل الإنتاجي للإنسان .

هذا القلق الناتج عن مستقبل الإنسان في ظل عصر الآلة دفع نيتشه إلى بناء الروح الإنسانية من داخل عواطفه و لهذه الخطوة في مولد التراجيديا ويجدّد الثقة في الشعر كونه يخاطب البعد الحميمي والغريزي للإنسان، لهذا ارتقى في أحضان القول الشعري عن عرض أفكاره بالاعتماد على زخرفة القول من جهة والكتابة الشذرية من جهة أخرى فهي زاخرة بالمعاني وغزيرة بالدلالات التي بإمكانها أن تخدم الفن و الفلسفة على حد سواء.

اللغة في مضمار النسقية لم تنتج سوى الجفاف الفكري وبرودة العاطفة بل كانت السبب الرئيسي العدمية النافية. إيمان نيتشه بعلاقة الشعر والأسطورة قوّتهما في تعرية الأوهام، جعلته يكتب القصائد ويتعلّق بالفلسفة " الما قبل سقراطية " كشذرات هيراقليطس وأكسينوفان و تراجيديا

1 – Friedrich Nietzsche, L'origine de la tragédie, op.cit,§17, p135.

أسخيلوس وأشعار هوميروس، ثم حلت المهزلة عندما لم ينجح أفلاطون في كتابة القصيدة، فهاجم الشعراء بكل ما أوتي من جدل عقلائي.¹

• بعث الحس التراجيدي:

وهي الفكرة التي تمتد من المرحلة الأولى من مولد التراجيديا إلى هكذا تكلم زرادشت، والتي تبرز التفاؤل المزيّف بنتائج العلم وانعكاساته على الواقع الذي انتهى إلى حلول التشاؤم والعتمة، غير أنّ الأسطورة الإغريقية وضّحت ذلك الصّراع الدائب بين الإنسان وقدره، بل مع الآلهة كذلك مثلما عبّرت عنه مأساة أوديب وبروميثيوس وسيزيف إلى جانب مسرحيات الملاحم وقصص البطولات التي تظهر الفرد وجها لوجه أمام مصيره المأساوي، لم ترى الرواية الأسطورة أنّ هذا العذاب والعبث في الوجود يجعل من الزهد وسيلة للخلاص، بل مكابدة الشقاء تصنع المتعة من داخل المغامرة، وهو ما يقود إلى التفاؤل وهي السمة الغالبة للشعب الإغريقي الذي عاش الفرح من داخل المعاناة ومنحهم الوفرة والريادة والإمتلاء.²

لقد تمكن نيتشه بفضل الأسطورة من جعل الدّرس الديونزيوسي إمكانا لمولد الإنسان المتمرّد على الأعراف، ونموذجا للإنسان الرّاقى الذي يفضّل المتعة الجسدية والفوضى العارمة التي تؤدي إلى الجمع بين التفاؤل والتشاؤم في الوقت عينه، وهو ما حقّق فعليا النشوة الفيزيولوجية لدى أتباعه، وبهذه الصورة وجب أن نتصوّر الإنسان من خلال الثمل الديونزيوسي الملغى للذات.³

1- نيتشه، ديوان نيتشه، مصدر سابق، ص 07.

2- عبد المالك عيادي، إشكالية أصل الحياة في فلسفة نيتشه، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، 2014-2015، ص 98.

3- Friedrich Nietzsche, L'origine de la tragédie, op.cit,§01, p42 .

يبدو أنّ الأسطورة الدينيوسية وحدها من وصلت إلى ذروة إرادة الإقتدار بفهمها أولاً قيمة الحياة، مروراً إلى الموسيقى وسيلة لبعث التفاؤل والتشاؤم معاً، وصولاً إلى اهتمامها بالجسد وغرائزه، نزواته وجنسانيته من دون أن تحتقره، لهذا مع الدينيوسيين كان الجسد ينطق عن الرقص والضحك والسكر بعدما تشبعت غرائزه العناصر الفيزيولوجية لإرادة الإقتدار من جهة، ووصله إلى ذروة النشوة وإلغاء وجوده في العالم كحالة سيكولوجية لاوعية من جهة أخرى، لهذا يريد نيتشه استحضار دينيوس من جديد، وهو ما ينطبق بالتّمام مع قوله: (إعادة إحياء ديونزيوس والذي يجب أن نتوقعه الآن ديونزيوس... إذا كانت لدينا تصوّرات عميقة ومتشائمة حول العالم).¹

2. الأسطورة من خلال الفيلولوجيا:

إنّ الفصل بين فلسفة نيتشه وحياته ليس له ما يبرره حسب كارل ياسبرس الذي يؤكّد على أن مفتاح تحليل النصوص النيتشوية -عكس النصوص الفلسفية- يرفض أولاً الإطلاع على المسار البيوغرافي النيتشوي ما له من أثر عظيم في صقل أفكاره وتطوّرها.²

ومنه، فلسفة نيتشه في الأصل ماهي إلّا امتداد لحياته الشّخصية ومعاناته مع مرضه وأمراض الثقافة، مروراً إلى ما تلقّاه من دورس في مساره الدّراسي وصولاً إلى طبيعة اهتماماته الأدبية، الشعرية والفنية، إلى جانب التأثير الذي مارسه السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي في تكوين فلسفة نيتشه، وهو ما أشار إليه كاتب سيرة نيتشه في المراحل المبكّرة دنيال بلو أن

1- Friedrich Nietzsche, *L'origine de la tragédie*, op.cit, §10, p 91: « une renaissance de Dionysos, que nous devons désormais pressentir... Nous possédons d'ores et déjà tous les éléments d'une idée du monde pessimiste et profonde »

2- جون غرايش، العيش بالفلسف، ترجمة محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، 2019، ص 453.

حياة الفيلسوف هو نتاج حياته قبل أعماله، مبرزاً دور البيئة في حياة نيتشه، نفس الأمر ينطبق على سو بريدو الذي يرى أنّ التركيز على فلسفة نيتشه ومقولاته الأساسية تشترط تسليط الضوء بشكل مكثّف على حياة نيتشه وتفاصيلها، أي تلك الحياة التي شكّلت المطرقة النيتشوية.¹

يحسم نيتشه هذا الجدل بين قرّائه في عمله هذا هو الإنسان بشكل واضح قائلاً: (هكذا جعلت من رغبتني في أن أكون معافى ومن رغبتني في الحياة فلسفتي الخاصة)² ، أمّا حول المسلك الفيلولوجي يقول نيتشه: (أعذروني على عاداتي الفيلولوجية القديمة ، لأنني لم أستطع التخلّي عن ممارستي الخبيثة لأضع أصابع الاتهام على التأويلات الخاطئة).³

مما يعني أنّ الدّروس التي تلقّاها نيتشه في الأدب الكلاسيكي واللغويات الكلاسيكية، أهلتها إلى دخول جامعة بازل لتدريس الفيلولوجيا، وهي اللحظة الهامة في الفهم الحقيقي للأدب الإغريقي والروماني، كما كان الإنتاج داخل الميثة الإغريقية والرومانية زائراً ومتوهّجاً المصدر الذي أوحى لنيتشه قضايا اللامعقول، إلى جانب كل ذلك الإضطراب العصبي الذي كان يعيشه دفعه إلى التعامل مع الفلاسفة وآراهم بشكل حادّ.

لقد كان تحليل الأساطير الإغريقية بشكل عميق نتيجة لفقه نيتشه باللغات الإغريقية وتميّزه في الدراسة الفيلولوجية و في جامعة بون 1865، التي كانت قوّة نيتشه الخارقة للإمام

1- سو بريدو ، مرجع سابق، ص 11.

2-Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit, (Pourquoi je suis si sage) §01, p5050.

3-Friedrich Nietzsche, **par delà le bien et le mal**, op.cit, premier chabitre §22, p4044 :

« Qu'on me pardonne mes habitudes de vieux philologue, si je ne puis renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les interprétations erronées. »

بالمعنى الذي تحمل الأساطير الإغريقية في ثناياها، كما أنه حرر دراسات وكتب حول شخصيات إغريقية اهتمت بالأساطير ونظمتها حولها أشعارا مثل: هوميروس وهيزيود.¹

براعة نيتشه الشاب بالفيلولوجيا والأدب القديم ساعدته على القراءة الجيدة للأساطير الإغريقية والشرقية والوثوق بقوتها في فهم بنية العقل الإنسان من جهة، وطبيعة الميتا-أسطورة التي تخلع الزيف وأقنعة الوجود والمعرفة من جهة أخرى، إنَّ هذه القراءة لم تكن عابرة أو سطحية، بقدر ما كشفت أسرار رهيبة في المجال الثقافي والفلسفي أزاحه العقل عن سلطته، حيث وجد الفيلولوجي الحاذق في الموسيقى والشعر داخل الأسطورة الإغريقية كل مقومات النشوة، الإثارة والقوة التي بإمكانها إنتاج رؤى جديدة من خلال ثنائية: تاريخ المعقول في التراث الغربي وانعكاساته على الواقع، ودور الأساطير الإغريقية القديمة في بناء فلسفة مستقبلية.²

وعن طريق ذلك، لا يمكن فهم توظيف الرمز الأسطوري إلّا بفهم الحقبة المهمة التي تغافل عنها الكثير من المهتمين بفلسفة نيتشه، أي تلك المرحلة التي غيّرت رؤى نيتشه جذرياً في الأخلاق واللاهوت والفلسفة ، وجعلت منه شاعرا وأديبا وموسيقارا وفيلولوجيا، إنّها مرحلة البحث عن الذات و تشكيل الهوية الفلسفية، التي تمتد من 1861" إلى غاية 1872 .

إنَّ نيتشه الشاب في أكتوبر 1855 إلّتحق ب"كاتدرائية الجيمنازيوم" ما فتحت له أبواب تلقي دروس اللغات - اللاتينية والإغريقية- وهي المناسبة التي يطّلع فيها بأساطير آلهة الإغريق القديمة. لقد كانت المخيلة الرهيبة التي امتلكها نيتشه المراهق إلى جانب إمامه

1- دنيال بلو، مرجع سابق، ص 168

2- هابرماس، مرجع سابق، ص 143.

باللغات القديمة ألهمته كتابة القصص المسرحي، أين كانت أولها بمشاركة زميله فيلهلم تحت عنوان: " الآلهة على جبل أولمبيوس The God on olympus " ¹.

يعتبر هذا العمل فريد من نوعه، حي لا يمكن العثور عليه كاملا، لهذا يرجح البعض أن مسرحية المختبر ² أو " دير غيربروفتا" * من أول محاولات نيتشه في كتابة المسرحيات الكلاسيكية، والتي ستكون منطلقا أساسيا لنزوحه إتجاه الفن والموسيقى وتوظيف الأسطوري داخلهما بدلا من دراسة المنطق واللاهوت، وهو ما أسس الفكر اللاعقلاني والجمالي في فلسفة نيتشه.

لقد كان حضور الأساطير ملحوظا في كتابة نيتشه للقصائد والمسرحيات في مرحلة الشباب، واللافت أنه وظّف الأساطير من الثقافتين الإغريقية والرومانية، كما كان بعضها من إنتاج مخيلة نيتشه نفسه الذي أبدع في نظم الأسطورة الشعرية. في سنة 1858 كتب قصيدة يتخيّل فيها نفسه راكبا " الهيبوجريف" *، ثم سعى في 1861 على بعث الموسيقى من داخل الأساطير، ويتضح ذلك في أسطورة " إرماناريش (Ermanarich) الزعيم الذي حكم القبائل القوطية في القرن الرابع ميلادي، أين استخدمها نيتشه في كل فن متاح له : " كتابة القصائد،

1- دانيال بلو، المرجع السابق، ص 88.

2- المرجع نفسه، ص 89.

* المختبر « audited » مسرحية من تأليف نيتشه و فيلهلم و غوستاف في السن الحادي عشر، وتدور أحداثها حول فكرة الخلود و نصف الألوهية، حيث يقوم جوتبير { وهو في الأساطير الإغريقية ابن كرونوس و أبو الآلهة والبشر، كما كان إله الطقس والمطر، و مشرع القوانين والنظام} بعد مشاوراة العائلة الإلهية منح سيرينيوس الخلود، بعدما استقبله هذا الأخير في بيته عندما جاء جوتبير متكررا في هيئة متسؤل. (أنظر: دنيال بلو، المرجع سابق، ص 89).

* هيبوغريف Hippogriff مخلوق أسطوري نصفه الأمامي عقاب و نصفه الخلفي حصان. في الميثة الهيبوغريف كان يستخدمه الجنود في الحروب لقوته وسرعته الفائقة في الانتقال بين الأمكنة (<https://upwikiar.top/wiki/Hippogriff>) = الدخول إلى الموقع يوم 14-07-2022، الساعة: 11: 56). إن توظيف هذا الكائن الأسطوري يبيّن توجه نيتشه في مرحلة مبكرة نحو استخدام الجانب الحربي والبطولي للميثولوجيا المدونة في ميثولوجيا الإغريق القديمة.

رسم المسرحيات محاولتان في سيمفونية و أوبرا"، وما يلفت الإنتباه تركيزه على الجانب البطولي والحزين من هذه الأسطورة.¹

يتواصل حدث لقاء الفيلولوجيا والميثولوجيا، من خلال قراءة نيتشه الكثيفة للقصص الأسطوري الجرمانى، وما تداولته الألسن من تراث شعبي وفلكور محلي، فمع مطلع سنة 1861 تأثر تأثراً بالغاً بأسطورة "ايرمانيش" الذي أصبحت قصته أسطورة متداولة كثيراً في الثقافة الغربية، وهي القصة التي جعلته متلهفاً بقراءة الأحجيات والروايات الخيالية، ودفعته فيما بعد إلى العودة إلى الأساطير الإغريقية، حيث ساعدته كثيراً على اختراق الأساطير من موقع فيلولوجي، وانتهى به الأمر إلى تأويل معانيها الخصب واستخلاص دلالتها الفلسفية المتنوعة.²

لقد كان حضور الأساطير الجرمانية لافت للعيان في الكتابة الأدبية النيتشوية، لقد استحضرها بشكل دوري ومستمر في مرحلة الشباب، ووظفها في كل مناسبة أدبية متاحة له، أو حتى في المستوى الفني من: كتابة القصائد، ومحاولات في عزف الاوبرا... الخ، حيث أخذ منها البعد التراجيدي والمأساوي فقط، ممّا سيمهّد بشكل كبير في التطورات التي ستعرفها فلسفة نيتشه في المراحل الأولى، ولاسيما بعد حدث لقائه فلسفة شوبنهاور وموسيقى فاغانر، لتكون فلسفة مزيج بين الأساطير العالمية التراجيدية وفلسفة التشاؤم، وهو ما قاده في البداية إلى تفضيل فلسفة المأساة.³

لقد كانت المخيلة النيتشوية الواسعة لحظة فارقة مكنته من تفرّغ حدوسه وأفكاره الفنية، وإشباع غرائزه ومشاعره اللاوعية بطريقة رمزية، فالملاحظ لـ "قصيدة الربّان" يجد استخدام

1- أنظر دنيال بلو، مرجع سابق، ص 166.

2- المرجع نفسه، ص 166.

3- المرجع نفسه، ص 166.

الرمز الأسطوري بشكل كبير، مع استخدام رمزية الطبيعة مثل: "البحر، الأرض، الشمس، الماء، الرياح..."، أو كما جاء في قصيدته المعنونة بـ "ساليك"^{*}

((سلام مسائي بهيج

يخلق فوق الوادي والجبل

بآخر أشعتها،

تجود علينا الشمس مبتسمة...))¹

إنّ الرموز التالية: الواد، الجبل، الشمس احتلت مساحة كبيرة في أعمال نيتشه وأشعاره اللاحقة لاسيم داخل أنجيله الموسوم " هكذا تكلم زرادشت"، إنّها تدلّ أساسا على ولع نيتشه بالطبيعة بالأسلوب نفسه الذي جاء عليه المخيال الأسطوري في الإغريق القديمة، فالنّار والصدفة وكوكبة النّجوم تجتمع كلّها في أسطورة ديونزيوس، إنّها عناصر اللعب الديونزيوسي المتوهج بالطاقة الحرارية.²

قام سو بريدو من جانبه إلى الإشارة إلى هذه اللحظة التكوينية لفلسفة اللامعقول لدى نيتشه في عمله الموسوم " أنا عبوة ديناميت"، مبرزا الدور المهم للأسطورة في النص النيتشوي كتأشيرة لدخوله إلى فلسفة الحياة، أو بوصفها منعطف رئيسي في حياة النصّ النيتشوي. لقد أبدى نيتشه اعجابه ب: المفكر الأمريكي رالف إيمرسون، والشاعر الألماني هولدرلين،

* ساليك: برج قديم قريب من مدينة فورتن زاول فيها نيتشه تعليمه الثانوي وتخرج منها فيخته، شيلغل ونوفاليس... الخ، حيث كان هذا البرج يزوره التلاميذ أيام العطلة من تنظيم المعهد (أنظر: فريدريك نيتشه، ديوان نيتشه، مرجع سابق، ص 332).

1- فريدريك نيتشه، ديوان نيتشه، المصدر السابق، ص 34.

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 42.

والفيلسوف الإغريقي إيميدوكليس*، وهي الثلاثية التي جعلته يشكك في سلطة العقل ويعارض الأدب المتعارف عليه مع المبادئ الإرشادية لبفورتا " البيلدانغ واللوثرية".¹

إن مسرحية إيميدوكليس التراجيدية التي وضعها هولدرلين، و عودة نيتشه لهذا المفكر الإغريقي حَقَّق كفاءات فلسفية من داخل المخيال الأسطوري، فهجرة عقل هولدرلين وجنونه وغوصه في الأدب الأسطوري فتح مصاريع الإلهام النيتشوي، إلى جانب أسلوب إيميدوكليس وفكرته حول الألوهية مهَّد الطريق نحو الجنون التحرري وتدشين مسلمات الموقف اللاعقلاني في مرحلة مبكرة.² إنَّ هذه العناية النيتشوية بالأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بالأبطال تقود نحو استشكال رئيسي لماذا الإهتمام بالخطاب الأسطوري وتغير شكل المنهج الفيولوجي؟

إنَّ محاولة الإجابة عن هذه المسئلة تردنا إلى معطيات ثلاثة أسست للركون إلى المتخيّل الأسطوري بدراسته من خلال علاقته باللاوعي ومن دون عزله عن اليومي المتغيّر:

أولاً: النظام التعليمي الذي فرض دراسة الفلسفات المجرد التي تخدم إيديولوجيات ألمانية، إلى جانب البؤس السياسي الذي شهدته ألمانيا آنذاك، مما أدى إلى نفور نيتشه من الممارسة السلطوية على العقل وهو ما يعتبره انتهاك حرية التفكير وفلسفة الاختلاف، وهو ما يتبين في رسالته إلى ريشترارد فاغنار في 22 ماي 1869 قائلا: (أدركت عجز العالم المحيط بي ...

* كتب هولدرلين مسرحية عن إيميدوكليس بعنوان " موت إيميدوكليس" وهي عبارة عن تراجيديا غير مكتملة ألفها هولدرلين ما بين " 1797-1800"، وهي الشخصية التي كتب عنها نيتشه كذلك، وحسب الأساطير، فإنَّ إيميدوكليس قفز في فوهة بركان جبل إتنا، أملا على نحو يقيني أن يصبح إلها، وهو ما يعكس صورة زارادوشث ورحلته إلى بعث الإله الجديد وهي الصورة التي تعبّر عن الحالة السيكلوجية لنيتشه - بعد جنونه- إذ أراد أن يتسامى ليكون نفسه الإله ديونيزوس. هذا السحر الإلهي وهاجس السمو بالذات إلى مرتبة الألوهية غرست في حياة وفلسفة إيميدوكليس، هولدرلين ونيتشه. (أنظر : سو بريدو، المرجع السابق، ص 53).

1- سو بريدو، المرجع السابق، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 53.

عن إدراك عالم أكثر جدية وروحانية مثل ذلك الذي افتقدناه نحن الألمان المساكين بسبب كل أنواع المصائب السياسية والشيطانات الفلسفية والإزعاج اليهودي).¹ إن السياق السياسي والثقافي وفقدان الغاية المرشدة إلى أرض الحياة ساهمت بعدم الثقة بجميع المثالية الألمانية والفلسفات الأخلاقية.

ثانيا: قوة الخيال النيتشوي في مرحلة الطفولة وإفراطه في اختلاق عوالم لاحقيقية ولا موجودة، فإننتقاله في أكتوبر 1855 من معهد " السيد فيبر " إلى " كاتدرائية الجمنازيوم " فسحت له مجالا لدراسة اللاتينية واليونانية مع توجيه انتباهه إلى أساطير الآلهة القديمة، إذ قام بمحاكاة الشخصيات الأسطورية عن طريق ابتكار ألعاب حربية، مع إنتاج أدبي يعكس المغامرات البطولية الإغريقية ألهمه بكتابة مسرحية مع صديقه " فلهم " موسومة : " الآلهة على المبيوس ".² أثبت نيتشه من خلالها بلوغ وعيه الفلسفي في مرحلة مبكرة نظرا لقوة مخيلته التي شرع بها في عملية التفكير من مقدمات لامنطقية ، لأنّ توظيف الأساطير في الخطاب والإستماع بالحكايات الشعبية يتقاطع مع الخصائص السيكلوجية وطبيعة التفكير الطفولي الميل إلى السداجة والنزوع إلى التخيل الذي يشبع الجانب الإنفعالي والمعرفي للطفل.

ثالثا: ميول نيتشه المبكرة لقول للشعر والموسيقى وكتابتهما، يشترط ذلك حيوية وجدانية وأدوات لاعقلانية مع الانفلات من الطابع الأكاديمي المجرد الذي يفسد جماليتها، الملاحظ للمراحل المبكرة في حياة نيتشه يجد قدرته الرهيبة على كتابة العشرات من القصائد لتأملاته على قبر والده، وعندما ألف الكثير من القصائد في الأعياد والمناسبة السعيدة في مختلف أيام السنة وهي القصائد المعروفة بقصائد الشباب الممتدة من 1857 إلى 1871 من بينها قصيدة كتبها حول الحاج التي كان بطلها " ألفونسو " وهو بطل الأساطير الأسبانية، وهي القصيدة

1- فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، مرجع سابق، ص 58.

2- دنيال بلو، المرجع السابق، ص ص 88-89.

التي يعبر فيها من خلال هذه الشخصية الأسطورية على أن السعادة تبدأ عن طريق ارتحال من أرض اللاهوت المسيحي الذي جعلها بعد الموت.¹ هذا التلاحم بين الأسطورة والقصيدة لم يكن حدثاً جديداً، فالشعر هو السليل المباشر للأسطورة وابنها الشرعي منذ المراحل البدائية التي يتناوب فيها الواقعي والخيالي و التمليح والتصريح، الإظهار والإخفاء.²

3. الأسطورة من خلال الجينيالوجيا:

إذا كانت الجينيالوجيا *généalogie* * عند نيتشه نقد القيم الميتافيزيقيا وإمارة اللثام وتعرية الأوهام ، ونش في الأصول ، فإنّ الخطاب الميتافيزيقي حسب نيتشه تخلى عن أصوله وتتكّر للصيرورة.³ إنّ اللحظة الثانية في فلسفة نيتشه تقود إلى اعتناق الأسطورة وتحرّرها من سلطة الدّراسة التّاريخية والمنطقية ، وعليه، أقام نيتشه طروحاته حول الثقافة الإغريقية عامة والألمانية خاصة من خلاله انفتاحه على النصّ الأسطوري وربطه بالواقع اليومي وحيثياته،

1- دانيال بلو ، المرجع سابق، ص 98.

2- فارس سواح، المرجع السابق، ص 22

* الجينيالوجيا *Généalogie*: كلمة مركّبة من مقطعين : (*géné*) و (*logie*) ، وهي مشتقة من الإغريقية *génos* أي الأصل و *logos* الخطاب العقلاني والمنهجي، أي العلم الذي يهتم بتتبع الأنساب والأصول للوقوف على المصدر. غير أنّها تتخذ معنى خاص في فلسفة فريدريك نيتشه، ففي قراءة ميشال فوكو لجينيالوجيا نيتشه يرى أنّه إذا كان الجينيالوجيا بحث في الأصول ، فإنّ الأصل نفسه يحتاج إلى تدقيق لا تروم جينيالوجيا نيتشه البحث عن الأصل المتعالي عن التاريخ، كونها لا تهتمّ بالغايات الغير قابلة للتحديد، كما تستبعد المعاني الميّا-تاريخية، وبالتالي هي تتعارض مع الأصل الماهوي لتكون بحث عن الأصل المحايب للتاريخ. غير أنّ نيتشه بوصفه فيلولوجي فإنّها تتخذ معنى عام وآخر خاص، أما المعنى العام = فإنّها تعيد المصدر في أفق تأويل نيتشه، أمّا الخاص حينما يسخدم نيتشهلفظ الأصل في إطار جدلي ساخر من الميتافيزيقي. (أنظر : نور الدين الشابي، فوكو قارئاً نيتشه: حول التأويل والجينيالوجيا والمعرفة، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، 2016، ص 67.)

3- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 149.

ليقلب تاريخ الأفكار الفلسفية رأساً على عقب واتجه صوب ترتيب الحقائق من جديد بعدما كشفت له الفيلولوجيا عن مصدر الموسيقى الإغريقية.

يهاجر نيتشه مشروع البحث عن أصل المعرفة نحو أصل التراجيديا، وهي الهجرة التي توغلت في تأويل نسب الآلهة وإسقاط رموز الميثوس للفهم الجينيولوجي لتطوّر الثقافة الغربية، فالمنهج الجينيولوجي لا يرمي إلى الوصول إلى جذور الأصل، وبذلك تضع الجينيولوجيا نفسها في مقابل الميتافيزيقا، وتاريخ مضاد للتاريخ الوضعي الذي يرد الكثرة إلى هوية واحدة ومنطلق ثابت، فالجينيولوجيا لا تؤسس للأصل بل تشكك فيه وتفتت الهوية إلى هويات متنوعة وترد المنسجم إلى الفوضى.¹

كان الإشتغال الجينيولوجي المبكر قبل جينيولوجيا الأخلاق 1888 بعدما فتح نيتشه التأويل الفلسفي والجمالي لنشأة التراجيديا الإغريقية من داخل الأساطير، أراد نيتشه بعث الجماليات عن طريق تأويل الرمز الأسطوري تأويلاً جمالياً لا ميتافيزيقياً. حيث رفض منذ البداية التفسير المنطقي والعودة التاريخية الخطية التي تفصل النص عن سياقه بالواقع، وهو الأمر اللافت في مضمون كتاب "مولد التراجيديا" الذي أثار جدالاً حول الأسلوب الجديد الذي أضفاه نيتشه على الفيلولوجيا بربطه بأدوات نقدية وتأويلية. يعدّ التوظيف المكثف للرمز الأسطوري من خلال الثنائية الأبولوجية الديونيزوسية، أول محاولة فلسفية على جمع المتناقضات داخل العبارة الواحدة، هدفها الأساسي الإنطلاق من أسس جمالية لاستخلاص نظريات عامة في الوجود.²

1- أحمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص 330.

2 -Friedrich Nietzsche, **L'origine** de la tragédie, op.cit,§24, p177.

تبرز معالم المشروع النيتشوي القائم على تأولية الوجود على أفق الأسطورة داخل شذراته وأعماله التي تستحضر الشخصيات الأسطورية بشكل دوري ومستمر وهذا ما نجده بشكل وواسع في حضور الشخصيات الأسطورية أمثال: "ديونيزيوس Dionysos، أبولو Apollo، أوديب، OEdipe... الخ"، إضافة إلى الطريقة المميّزة التي كتب بها نيتشه أعماله جعلت منها فاتح لعهد فلسفي جديد عن طريق تدشين رؤى تؤسس لعصر يعير اهتماما كبيرا لقيم اللامعقول والأساطير وينفر من كل أنواع التفكير التي تتصف بالوثوقية العمياء، لهذا انسلخت اهتماماته وأفكاره عن التقليد السائد، وقفزت نحو النقد لأنّه رقص ولعب وانسراح. حيث يميّز نيتشه بين شخصية المتعلّق الجاد، والشخصية الديونيزيوسية "الشاعر والمغني الرّاقص" التي تجعل من الفكر ساخرا وفي الوقت نفسه نفسه مأساويًا.¹

إن أفضلية الميثوس على حساب المجالات الأخرى من التفكير المعقول تكمن أساسا في عمق الرمز الميثولوجي الذي يعد منهاجا لاعتقلايا مناسباً للتأويل والنقد، والسبب في ذلك كونها الميثوس من الفهم المنطقي وتتملص من الأوهام التي انتجها العقل بمعزل عن الوجود الفعلي والمظهر، فليس ثمة حقيقة بمعزل عن المظهر، لهذا تحاول الجينياولوجيا إبراز القيمة من خلال مظهر الوجود وصورته.²

يقدم نيتشه ذاته الفلسفية معارضة تماما للنسق العقلاني الهوواتي والمنهاج العلمية المنطقية كونها السبب الرئيسي في موت الأساطير الميثولوجية وتراخي قوّة الفلسفة كذلك، لأنّ الفيلسوف الإغريقي نفسه ابن الأساطير الإغريقية، يتحدث نيتشه عن طبوغرافيا الفلسفة بجعل الفلسفة الإغريقية الأكثر أصالة كونها استفادت من الثقافة الفارسية والهندية وتمخّضت بميلاد الفيلسوف من رحم تقدّمها المادي والثراء الأسطوري، لم يبرز الفيلسوف الإغريقي من

1- عبد السلام بن عبد العالي، ميثولوجيا الواقع، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999، ص88.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

باب الصدفة في القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد إلّا وسط الخوراق المذهلة والتطور المعماري والفني المتسارع المتسلل من كهف الإله تروفينيوس* وراء البحبوحة.¹

يقود هذا الاعتبار النيتشوي الأخير الذي يحتوي على حدّين أساسين : " كهف الإله تروفينيوس والبحبوحة"، إلى تهذيب التناقض بين البعد التراجيدي كحالة تشاؤم والراقي الحضاري كتفاؤل، وبوحدهما معا داخل ثقافة واحدة دليل على صحة للفيلسوف، حيث يستغني عن الإغراء المادي لجعل التفاؤل والتشاؤم معا وسيلة للنظر من زاويتين مختلفتين وهو ما يؤسس الاختلاف الفلسفي والأنطولوجي.

وعليه، إنّ الحضارة الإغريقية في المجال العمراني - على وجه التحديد - ما هي إلا ثمرة للمخيل الأسطوري ووحى من أساطير الآلهة، إلى جانب عدم قناعة الرجل الإغريقي بما حققه من منجزات حضارية وهو ما يعكس التواضع الذي عرفه الإغريق أمام ذاته وآلهته. حيث اهتم الإغريق بنحت هياكل الآلهة وتشيد المعابد بطريقة زخرفية جميلة وفي منتهى الدقة ، ومن بينها معبد البراثينون وهيرا أو ألمبيا ، معبد أبولو ... الخ ، و بناء عمارة المسرح أو

* تروفونيوس trophonios شخصية أسطورية، وفقا لشعراء الإغريق يعد ابن الإله أبولو إله النحت والفن . اشتهر بأنه مهندس معماري إذ كرّس حياته في بناء المعابد تكريما للآلهة ، خاصة لوالده المزعوم أبولو، حيث قام بنحت الكثير من المباني بمشاركة أخيه أغاميد Agamède من بينها هيكل بوسيدون في مانتينيا، ومعبد أبولو في دلف . لقد جاء في الأساطير الإغريقية أنّ الشقيقين " تروفونيوس وأغاميد" طلبا من أبولو منحهما مكافأة على عملهما ببناء معبد دلف ، فأجابهما أنّهما يحصلان على رضاه في غضون ثمانية أيام، غير أنّ براعة الأخوين كانت وراء هلاكهما، بعدما تركا ممرا سريا نحو الكنز الذي يقود إلى قبو ثروة الملك هيوري ، الذي اكتشف أمرهما وقطع رأس أغاميد وابتلعته الأرض بطريقة تراجيدية بطريقة. (Dictionnaire religions, mythe, symboles, Imago Mundi encyclopédie:

[https://www.cosmovisions.com/\\$Trophonios.htm](https://www.cosmovisions.com/$Trophonios.htm) le 04-04-2023 à 23 :05)

1 – Friedrich Nietzsche, **la philosophie à l'époque tragique des Grecs**, op.cit, §01, p16.

المبارزة ، لهذا يشيد نيتشه بقيمة الأسطورة في بناء الحضارة الإغريقية قبل انحلالها فيما بعد من جهة، ودورها في بناء الوعي البشري من داخل اللامنطق.¹

أسكنت الجينولوجيا الفلسفة فوق السطح حيث تتجدد الحياة وتجري الصيرورة²، إذ عكس الحكي الأسطوري الحقبة الجمالية الفلقة التي عاشها الإغريقي في علاقته بالطبيعة، وتعامله مع الحياة، ورسمت خطوط العلاقة بينه وبين آلهته وغيره من أفراد المجتمع. قام الفكر الأسطوري بطريقة شعرية وروائية بتحييب الإغريقي لآلهته عندما جعل الإله متجلي في صفات إنسية، حيث لم يجد غظاظه من تصوير آلهته بالشكل الذي يريده ، والتعبير عن بطريق مختلفة، ذلك المشهد الإغريقي الفني المانع سعى إلى توطيد علاقة الإنسان بأرضه من خلال عرض الكيفية التي يتعبد بها ويتقرب من الآلهة المتصارعة في جبل أولمب، أي بواسطة العزف والشعر الغنائي والرقص النحت ومختلف من الفنون الجميلة.

إنّ مسعى تأويل الميثولوجيا الإغريقية لم ينشأ عن ترف فكري أو فنتازيا عابرة بقدر ما كانت تعبير حقيقي عن حالات سيكولوجية بريئة عكست داخلها الطبيعة السيكلوجية المأساوية للإنسان الإغريقي العاشق لآلهته وللعمل الفني ، كما أظهرت داخلها تلك المعاناة الأنطولوجية التي عاشها إزاء التفكير في قضايا الوجود و ظواهر الطبيعة دون تليفق أو تزيف، فالخيال الأسطوري لم يكن هروبا من الواقع بقدر ما كان النهج الأمثل الذي بواسطته ينتشي الإغريقي ذاته من تلك الفظاعة والآلام التي تدب في قلب الوجود.

لقد كانت الأسطورة الإغريقية من خلال الثنائية " الديونزيسية/ الأبولوجية" الحركة التي تنتقل فيها نيتشه بين دهايز العقل/ اللاعقل، الوعي/ اللاوعي، الجسد/الروح، حيث لم تكن أبدا

1- Friedrich Nietzsche, l'origine de la tragédie, op.cit, § 23, p 170.

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 149.

لحظة تذكر في تلك الحضارة الموعلة في الماضي أوالحنين لثقافة محاطة بكتلة من الأساطير، بقدر ما كانت أسلوباً حقيقياً في التفلسف يخبرنا أن من وراء العقل لا عقل يحركه.

إن صورة الحياة سوى نسخة مطابقة عن النموذج الديونزبوسي، الذي يتسلل إلى النفس كالنور المتوهج ليخلع لثام العقل المزيف، ويسقط أقنعتة الخادعة فتتجلى الحقيقة من بعد ذلك. حيث كانت أقوى مرحلة عرفها الاغريق بعد انتهاك المقدس، وتقديس المدنس فهي الحقيقة الوحيدة التي فهمت الحقيقة اللامعقولة للوجود، ويبرر نيتشه ذلك أن جميع الشخصيات الأسطورية والبطولية "أخيل، أوديب، بروميثيوس... الخ" ما هي في الأخير إلا أقنعة يختفي وراءها البطل الحقيقي ديونيزيوس.¹

كان العنصر الديونزبوسي اختراقاً فلسفياً يعزز إمكان فهم اللاوعي المتجذر في الوجود، ومحاولة لانتشال الجسد وغرائز من جمود العقل، وبالتالي الانقلاب على الموروث الأفلاطوني الذي سيطر على العقل الفلسفي، وحاول تقنين الغريزة وعقلنة الحياة. تسير الأسطورة في المسلك النقيض للوغم، كونها تحرر الذات الراغبة للإنخراط داخل الحياة من جميع القيود العقلية والاجتماعية والميتافيزيقية. فالتأويل والإعتماد على النموذج الديونزبوسي والأبولوني يحقق انتعاق الفكر من الدوغماتيات التي كانت وراء الإنحطاط الغربي، وبالأحرى الميثوس واللوغم يمشيان جنباً إلى جنب والصراع بينهما محرك تاريخ الوجود برمته.²

يثير النص الأسطوري نوعاً من الغرابة في قدرة الخيال على التحرر من سلطة الواقع، لعل ذلك الإستغراب أضفى عليه نوعاً من الروعة والحبكة التي تحرض الذات على اكتشافه والإقترب من مكنوناته، ففي فقرة من كتاب "العلم المرح" موسومة بـ: "دهشتنا" نستشف ذلك

1- Friedrich Nietzsche, l'origine de la targédie, op.cit, §12, p102.

2- جيل دولوز، نيتشه، المرجع السابق، ص 73.

من خلال قول نيتشه: (كنّا نشعر قبل ذلك بلذة الإندهاش تشبه كثيرا عندما ننصت إلى الأساطير والقصص خارقة، كان الخارق يمنح أولئك الناس براحة كبيرة...) لا ندرك ماذا سنفعل أن نطير! أن ننتيه! أن نكون مجانين !...¹

يساهم الرّمز الأسطوري في انبجاس اللامعقول وتحرّر موضوعاته سواء على مستوى الكتابة: السخرية، أسلوب الشذرة، الشعر...الخ، أو المضامين التي تناولها: الجسد، اللامنطق، الأخلاق، الغريزة، النسيان، اللاوعي، اللعب، التراجيديا، الأسطورة...الخ، أو مفاهيمه المركزية ذات التوجه اللامعقول: المنظورية، الإنسان الأعلى، العود الأبدي، إرادة الإقتدار، موت الإله، وكل ذلك يفتح ثنائية نيتشوية تسير باتجاه التأسيس لتصورات مستقبلية .

انبلج النقد الجينيولوجي على هدى تأويل الرمز الأسطوري في نصوص نيتشه في جميع أطواره الفلسفية، كما لازم النص النيتشوي إلى غاية آخر كتاباته " إرادة الإقتدار " أي من : "مرحلة التكوين الفلسفي" وهي المرحلة التي تنتهي إلى غاية عمله الموسوم مولد التراجيديا توظيف الخيال المفرط والأساطير الجرمانية، ثم من بداية من هذه العمل الأخير إلى هكذا تكلم زاردوشت أو ما يسمى ب "المرحلة الجمالية" توظيف الأساطير الإغريقية (ديونيزيوس وأبولو) والتأثر بها ، أما الطور الأخير "مرحلة الصوفية" جعل الأسطورة مفتاحا لنحت أساطير جديدة من داخل أساطير قديمة (زاردوشت، العود الأبدي، الإنسان الأعلى).

لا يمكن إدراك النص الأسطوري وتطوّراته في فلسفة نيتشه إلى بالغوض في السيّاق الفكري والفلسفي الذي جعل نيتشه يفضّل اللامعقول بدلا من المعقول، ويؤسّس لأفكار من

1- Friedrich Nietzsche, **le gai de savoir**, op.cit, §48, p3137 : « peut-être éprouvait-on alors une semblable volupté d'étonnement lorsqu'on se faisait raconter des fables et des histoires de fées. Le merveilleux faisait tant de bien à ces hommes qui devaient se fatiguer parfois de la règle et de l'éternité. Perdre une fois pied ! Planer ! Errer ! Être fou !... »

الميثوس وليس اللوغس، وهي المقاربة التي تطرح إشكالية راهنية: كيف يجب أن نتعامل مع نصوص نيتشه؟

التعامل مع التساؤل السابق يؤول إلى قراءات متصارعة وتأويلات مكثفة، فهو من أبرز المسائل التي وقع فيها جدال بين المهتمين بفلسفة نيتشه التي و شراحه في الفلسفة الغربية مثل هيدغر، دولوز، دريدا، فينك، اختار مارتن هيدغر وفينك شرح أفكار نيتشه بوصفه مفكراً، أي التعامل مع نصوصه كما هي بعيداً عن المعطيات البيوغرافية المشكلة لنيتشه الفيلسوف،¹ افتتح هيدغر دروسه* حول نيتشه مشدداً التعامل مع هذا الفيلسوف كفكر وتقادي القراءات الإختزالية بربط تصوّراته الفلسفية بحياته.

4. التراجيديا وشرعة القيم الجديدة:

يمتد الطّور الفلسفي من 1872 إلى 1885، بوصفه منطلقاً يضع فيه نيتشه مشروعه الفلسفي ، حيث يضع قيم التراجيديا بديلاً لقيم الميتافزيقا واللاهوت، والميثوس تأسيساً للقيم الحياتية. قدّم نيتشه الكثير من المحاضرات الصيفية حول طبيعة الفلسفة عند الإغريق ما بين 1872 إلى 1874 ومن بين الدّروس: (الفلسفة قبل أفلاطون، أسخيلوس، حاملات الكؤوس ، الآثار القديمة للديانة اليونانية، تاريخ الأدب اليوناني).²

1- فوزية ضيف الله ، مرجع سابق، ص 20

* قدّم مارتن هيدغر الكثير من الأعمال حول نيتشه شرحاً ونقداً ، حيث أفرد كمّاً هائلاً من المحاضرات والمقالات حول نيتشه امتدت من 1936 إلى غاية 1955، وهو ما أقرته رسالة هيدغر إلى رئاسة الجامعة في فريبورغ 1945 التي ورد فيها أنّ محاضراته حول نيتشه بدأت منذ 1936 ، والسبب في اختياره لهذا الفيلسوف بالذات يعود إلى اهتمام هيدغر الطّالب بالفلسفة النيتشوية ، أين أعجب بأفكاره لاسيما إرادة الإقتدار التي خصّص لها قراءة ما بين (1910 – 1914)، إلى جانب الكثير من المذكرات والأبحاث التي قدّمها لطلّابه، من بينها (هيدغر قارئاً نيتشه) (أنظر محمد الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 75)

2- نيتشه ، رسائل نيتشه، مصدر سابق، ص ص 54-55

تمثل هذه المحاضرات الغارقة في اكتشاف الإغريق من أفق فيلولوجي ، جنباً لجنب مع حدث إطلاق نيتشه لإرادة الحياة اللاوعية وموسيقى الفاغرانزية التي بعثت من جديد التراجيديا الإغريقية، مناسبة لتقييم وتقويم القيم السائدة في النزعة المثالية وتأويل القيم التي تثبت الحياة. شهدت النص "مولد التراجيديا" حضور الشخصيات الميثولوجية الصانعة للثقافة الإغريقية، ويثني نيتشه على بهاء الفكر الما قبل سقراطي أين احتوى على روايات الآلهة والأبطال في العصر التراجيدي. اختيار نيتشه مع النص الميثولوجي مرده الحمولة القيمية المحايثة للمظهر في علاقتها بنشأة بالمفاهيم الجمالية التي تخاطب الفيزيولوجيا تارة وتستتطق الشق اللاوعي من السيكلوجيا، يقول نيتشه حول ذلك : (تفقد الثقافة صحتها وطاقاتها الإبداعية من دون الميثولوجيا، فالفضاء المشبع بالأساطير وحده الذي يلعب دور المخلص للحركة الثقافية برمتها).¹

إن عافية الثقافة مرهونة بإستسلامها للقول الأسطوري، وما تعالي الثقافة إلى التجريد سوى ترسيمة لبزوغ التلوث الثقافي، ومن أجل ذلك كان نيتشه ممثلاً "للاعقلانية الحقيقية" في القرن التاسع عشر بإعتماده على الميثولوجيا. فتأويل الأساطير سهّل له مأمورية زعزعة مركزية العقل و قاده إلى تفتيت الدوغمانيات التاريخية من موقع تراجيدي بالدرجة الأولى، فالتراجيديا تُظهر الصراع بين قيم الأبطال والمعتقد الديني ، يحاول الإنسان اختيار قيمه بنفسه من داخل هذا النقاش حول القيم التي لا تعرف استقرار ولا ثبات.²

1 – Friedrich Nietzsche, l'orgine de la targédie, op.cit, §23, p 170: « Mais, sans le mythe, toute culture est dépossédée de sa force naturelle, saine et créatrice ; seul un horizon constellé de mythes parachève l'unité d'une époque entière de culture. »

2- جان بيير فيرنان وبيير فيدال ناكبه، المرجع السابق، ص 16.

انصرف نيتشه عن جميع التأويلات العقلانية للعالم التي وضعت قيماً تحرّض الإنسان ضد نفسه ، وقام ببعث قيم جديدة من الوعي البدائي الذي استطاع أن يعبر عن نفسه بأدوات عفوية تعبر عن روح الطبيعة. فقراءة نيتشه للأسطورة مشروع يهدف إلى إيجاد تأويل حقيقي وواضح للرمز الأسطوري الذي يعتبر المصدر الحقيقي للوعي الغربي.¹

إنّ صورة الإنسان الأعلى حسب هيدغر مثالا للإنسانية، بالفيلسوف الفنان لا يكون خاضعا للآلة التقنية ، إنّ الموجود المتحرّر من القيود النمطية.² إنّ تأثر نيتشه بشوبنهاور في الطور الجمالي جعله يدرك معاناة الإنسان في الوجود ومن داخل الألم يتحرّر ليصنع القيم التي تمنحه القدرة على المواجهة ، فأفضل ما حقّقه الإنسانية من قيم ترجع إلى جرأتها وشجاعتها على إنتهاك المقدّس ورفع المدنّس.³

الإحتقالات التراجيدي في صورتها الإغريقية لم تكن تطهيرا للمأساة- كما عبّر عنه أرسطو- بقدر ما كانت انخراط الأغريقي في المأساة لإختلاق القيم التي تحثّه على أن يحيا بشكل جمالي، ومعنى ذلك لا نجعل الفن خلاصا من بؤس الحياة وهروبا منها، إنّما جعل الألم نفسه وسيلة للنشوة، فالفن وحده قادر على ترويض الألم وفضاعة الوجود إلى أفكار متناغمة مع الحياة، أو جعل الحياة ممكن بطريقة كورس الساتير في أغاني الديثرامب.⁴

وظّف نيتشه الأساطير الجرمانية كما أشرنا سابقا في تأليف الأشعار والمسرحيات، وشهدت المرحلة الجمالية إنكبابه بشكل كبير في قراءة الآثار الإغريقية وتأويلها ، فإنّه يستخدم

1- جان إدوار سبنله، الفكر الألماني من لوتر إلى نيتشه، ط1، ترجمة تيسير شيخ الأرض ومراجعة الدكتور اسعد درقاوي، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، بغداد، 2022، ص 147.

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق ، ص 76.

3 -Friedrich Nietzsche, l'orgine de la targédie, op.cit, §09, p 88: « en traçant entre elles des lignes de démarcation dont il fait les lois du monde les plus sacrées »

4-Friedrich Nietzsche, l'orgine de la targédie, op.cit, §02, p47.

النماذج الإغريقية لهدم الألواح القديمة ومن ثمة بناء تصوّراته في الثقافة والفن باسترجاع الأساطير القديمة لولادة الإنسان الجمالي. فقرابة الأساطير الإغريقية من الفن وإبداعه المتنوعة من جهة وطابع القدسي من جهة أخرى، تغلغت في جميع نشاطات الفكر واحتكم لها الواقع الحضاري لدى الشعب الإغريقي وأضحت قانونا يسيّر شؤون الجماعة.¹

محاولة الإجابة عن السؤال الجينيولوجي حول "أصل التراجيديا"، وهي الدراسة التي تحتّم فهم الأسباب السيكولوجية والفيزلوجية لمولد التراجيديا الإغريقية والعوامل التي كانت وراء موتها. يصل نيتشه في النهاية بين التراجيديا والأسطورة ربطا وثيقا، وهو في ذلك يقول: (يمكن أن نستنتج أنّ الموسيقى تستطيع توليد عالم من الأساطير، ومن أهم الأمثلة على ذلك بالنسبة إلى الميثولوجيا التراجيدية بالدرجة الأولى، وهي الأسطورة التي تتحدّث بصورة رمزية عن حكمة ديونزيوس).²

بما أنّ التراجيديا مكوّنة من: الحكمة، الشخصيات، الأغنية، والمشهد المسرحي، ما هي إلّا امتداد للنص الأسطوري الذي تطوّر بسبب التغيّرات الحضارية والثقافية في المجتمع الإغريقي، حيث ظهرت التراجيديا في نهاية القرن السادس قبل الميلاد بعد الملحمة والشعر الغنائي وأصبحت كفن أدبي بعد ميلاد العقل الفلسفي وهو ما استقر نيتشه وجعله يواجه أصابع الاتهام إلى سقراط ويوربيدس اللذان حاولا أخلقة الفن وإبعاده عن أصله الأسطوري الأوّل. اعتقد يوربيدس أنّ العقل هو المصدر الأساسي للمتعة الفنّية محاولا استئصال العنصر

1- بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغبي، ط1، منشورات عيودات، بيروت، 1982، ص 07.

2-Friedrich Nietzsche, l'orgine de la targédie, op.cit, §16, p128 : « je conclus que la musique a le pouvoir de donner naissance au mythe, c'est-à-dire au plus significatif des symboles, et précisément au mythe tragique, au mythe qui exprime en paraboles la connaissance dionysienne ».

الديونيزوسي من التراجيديا، مما أدى إلى إخضاع العناصر اللامعقولة والمكوّنة للتراجيديا للتقييم العقلي.¹

يضع نيتشه التراجيديا في بيئتها الأصلية - في صلب الأساطير الأغريقية - وبالتحديد الديونيزوسية فهي المصدر الملهم لنشأة القيم الجمالية والوجودية. إنّ احتفاء كورس بالإله ديونيزوس تعبير حقيقي عن الطقوس الديني ذات الطابع الجمالي: (إنّ الساتير بوصفه مصمم الكورس للرقص الديونيزوسي، يحيا في الواقع بمقتضى قوانين الميثولوجيا والطقوس الدينية).²

كان قائد الكورس يرتدي قناع الماعز على رأسه، والذي أطلق عليه عدّة مسميات: "الراقص الحالم"، "الحالم الديونيزوسي" أو "الديونيزوسي المجنوب".³ فالتعبير القوي للموسيقى الديونيزوسية وأغاني الديثرامب المرعبة التي تخاطب الذات من خلال رمزية الرقص وتعبير الجسد.⁴

يرى نيتشه أنّ أفراد الساتير يجعلون أنفسهم شيئا ملائكيا متعاليا، إنهم التعبير الحقيقي عن المشهد الديونيزوسي المتألم.⁵ نشأت التراجيديا من القيم اللامعقولة التي تحملها الميثولوجيا الديونيزوسية في صراعها مع الإنتظام الأبولوجي. فالعبث والسكر أو اللاوعي الديونيزوسي، يحلّ في الأجساد البشرية المهوسة بالجنون الإلهي، تعتبر الذروة التي يحياها فرد الساتير

1--Friedrich Nietzsche, l'orgine de la targédie, op.cit, §12, p102.

2-op.cit, §07, p73

3- محمد الأمين بحري، المرجع السابق، ص 218.

4- Friedrich Nietzsche, l'orgine de la targédie, op.cit, §02, p47 : « Dans le dithyrambe dionysien, l'homme est entraîné à l'exaltation la plus haute de toutes ses facultés= =symboliques... Désormais, l'essence de la nature doit s'exprimer symboliquement ; un nouveau monde de symboles est nécessaire, toute la symbolique corporelle ... »

5- op.cit, §08, p78.

كضرب من الجنون المقدّس يقذفه التوق إلى حلول ديونزيوس في الجسد الراقص المنتشي، وعن طريق حركاته التي تعكس أنّه وصل إلى درجة السحر. أنّ هذه الصورة السحرية للديونزيوسية الحزن الأول للدراما الإغريقية التي جلبت البعد المأساوي للطبيعة فهي تعبير عن الإله المقتول الذي استجاب له التراجيدي من خلال التضحية المتطلعة للإنعتاق، وليس الفرح الزائف الموحى بالرضا والهدوء العابر.¹

في نهاية هذا المبحث، يمكننا الوصول إلى اصطفاء نيتشه الرمز الديونزيوسي يحيل إلى قيم تؤسس لمشروعه النّقدي اللاحق، حيث يُعبّد الطريق من خلال فوضى الموسيقى الديونزيوسية لتحطيم الأوثان وضروب المنطق الفلسفي والجدل العلمي. فالديونزيوسية تدحض الوهم الأبولوني الذي يجعلنا نعيش في دائرة الوهم اليومي كنوع من الحلم، إلى يوربيدس الذي اجتثّ البعد الأسطوري للتراجيديا، وصولاً إلى السقراطية التي اقتلعت كل ما يتقلع بجمالية الفن ولامعقولية الأساطير. يعد الخطاب الأسطوري وسيلة نيتشية للإنقلاب منذ البداية القيم التي تخاطب الرّوح وعودة إلى غرائز الجسد التي تعتر العنصر الأساسي لتفجير إرادة الإقتدار. إنّ الحكمة الديونزيوسية تريد أن تقول: أنّ الحياة ترتفع بمجرد العودة إلى المظهر.

1- محمد الأمين بحري، المرجع السابق، ص 220.

المبحث الثالث: الأبعاد الفلسفية للأساطير عند نيتشه.

إنَّ الأسطورة بوصفها رواية حول الخلق والتكوين والمصير، لم تكن مجرد قصص تتناقل عبر الأجيال تتعالى عن المحايث من أجل الحكى أو الإثارة، بقدر ما كانت تعبير حقيقي عن قضايا أنطولوجية تدفّق فيها النصّ بهوم سيكولوجية للذّات في علاقتها مع الوجود والموجودات التي تحيط بها. إنَّ اختيار نيتشه للرمز الميثولوجي نشأ عن حاجة جينياالوجية ملحة تقصد لحظة البدء أو بدء الفلسفة عينها من أجل تصحيح مسار الميتافزيقا الغربية.

لم تكن العودة إلى الميثولوجيا الإغريقية مع نيتشه من أجل تصحيح مسار الفلسفة والوقوف على أصالة التّراث الغربي الذي يعود إلى الإغريق، إنّما هي عودة إلى الأصول التي كانت محتجبة وراء اللوغس الأخلاقي، ومن ثمّة إنزال التجريد إلى معترك الحياة بما يحمل من تناقضات وصيرورة. إنّ الإستعارة والكثافة الرّمزية داخل الميثولوجيا تخبئ أبعاد فلسفية كثيرة، فهي تحمل الواجهة أكثر من الميتافزيقا التي تهرب إلى ما وراء الواقع. لهذا لمّا كانت الميثولوجيا نتاج الخيال العقلي فإنها تحمل أبعاد أكثر عقلانية على حد تعبير هابرماس. فما هي الإمكانيات الفلسفية التي يمكن تحقيقها من داخل الميثولوجيات التي وظّفها نيتشه؟

1. البعد الأنطولوجي للميثولوجيا:

يضع نيتشه "الوجود" موضع مساءلة فما تقدّم في تاريخ الفلسفة حول مبحث الوجود سوى انصهار القضايا الأنطولوجيا داخل الميتافزيقا، لتكون الأنطولوجيا ذاتها ميتافزيقا من حيث هي بحث عن الحقيقة ومن رحمها تولد المبادئ العقلية العامّة لكلّ تفسير. ففلسفة الوجود عند أفلاطون البحث عن الماهية المطلقة، أمّا سبينوزا سعى إلى القبض عن السّعتدة المطلقة من خلال الأخلاق الهندسية، وهيغل الذي جعل الوجود مفهوم بالعقل وحده وانتهى إلى تصوّره

حول العقل الكلّي، وبالتالي كان الهمّ الميتافيزيقي العثور على حقيقة أبدية التي تسمو على الصّيرورة.¹

بخلاف الفلاسفة لم ينطلق نيتشه من بحث أنطولوجي خالص لأنّه كان يعتضّ تماماً عن الخوض في القضايا التي تبعد التفكير عن الواقع الفعلي، بل أنطلق من ثلاثية: الفن، التراجيديا والميثولوجيا، حيث يتصل تصوّر الأنطولوجيا عند نيتشه من النّقد الجذري لتاريخ الأنطولوجيا نفسه الذي كان وراء بروز المفاهيم الميتافيزيقية القائمة على مبدأ الهوية، يقول نيتشه: (إنّ جميع القيم المتعالية من الدرجة الأولى، كل المفاهيم المتعالية، الوجود، المطلقيّة، الخير الأقصى، الحق، الكمال لا أحد من هذه المفاهيم يمكن يتواجد في الصّيرورة، وعليه لا يلزم أن يكون مجردّ علّة في ذاته).² إنّ تقديم المطلق، السكون والوحدة الممثّلة العقل المجردّ ما هو إلّا هروب من النسبي المتغير والمتعدّد الممثّل في الجسد والغرائز.

حاول أفلاطون تأسيس نظرية في الوجود على هدى الجدل الصاعد، ففلسفته الأنطولوجية حاولت الإجابة عن إشكالية ما الوجود؟ بطريقة ماهوية اختزلته في مقولات عقلية ومنطقية مثالية مفارقة للواقع، غير أن نيتشه ينقل الإشكالية من: ماهو الوجود؟ إلى من هو الوجود؟³ وهذا الانتقال لن يتجلى إلّا بتأويل النموذج الديونيزوسي الذي يكشف الستار عن الصّيرورة. فكيف يمكن أن تكون الديونيزوسية أفقا تأويليّاً للوجود؟

1- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية : الفلسفة الوجودية، ج 10، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011، ص 271.

2 – Friedrich Nietzsche, *crépuscule des idoles*, op.cit, (La « Raison» dans la philosophie) §04, p4785 : « Toutes les valeurs supérieures sont de premier ordre, toutes les conceptions supérieures, l'être, l'absolu, le bien, le vrai, le parfait — tout cela ne peut pas être « devenu », il faut donc que ce soit *causa sui*. »

3- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 98.

أ. الوجود بين الأبولوجية والديونيزوسية:

شهد كتاب مولد التراجيديا تأويل الوجود من خلال الثنائية المتصارعة، ونقصد النموذج الأبولوجي الحالم الذي عرف انتظام الإيقاع الموسيقي وهدوئه أمام النموذج الديونيزوسي كشكل من الفوضى والتغيير المستمر. إنّ هذه الظاهرة تقود إلى النظر إلى الوجود لوصفه صراع دائم بين المتناقضات، أو على الأقل صراع بين قوتين أو أكثر أحدهما تهاجم والأخرى تقاوم.¹

إنّ التعارض بين الثبات الأبولوجي والفوضى الديونيزوسية يتسهدف أساسا اتهام النزعات المثالية التي تؤمن أفكارها من خلال مقولات الوحدة والماهية والجوهر، فما الوجود في أصله سوى صراع متواصل بين العقلانية واللاعقلانية والواحد والمتعدد، وهو الجدل الذي ينتهي مع نيتشه إلى تفجير الهوية والثبات إلى كثرة وفائض هائل من الصور والذرات.²

يستخدم نيتشه ديونيزيوس كتعبير عن الصيرورة التي تحرّك عجلة الوجود برمته، فالإنّقال من البناء إلى الهدم ومن البكاء إلى الرقص وتزايد الإيقاعات الموسيقية كما هو الحالفي العرض التراجيدي أدى إلى تحطيم النموذج الأبولوجي، والهدم الذي يستمرّ مع نيتشه لقلب التّصور الأفلاطوني المثالي الذي موضع الحقيقة الأبدية في الوجود اللامرئي-عالم المثل- الوجود، وتتكرّر للوجود المرئي-العالم الحسي-، إنّ مثل هكذا تصوّر عقلائي تغلغل في تاريخ الميتافزيقا الغربية واستسلمت له الأفكار المسيحية. حيث جعلت السطح بؤرة لتقشّي أنواع الشّور واعتبره رجال الدّين خطيئة، على أن تكون الحقيقة في العالم السرمدى والخالد.³

1- بيير مونتييلو، المرجع السابق، ص 85.

2- المرجع نفسه، ص 86.

3- Friedrich Nietzsche, L'ANTÉCHRIST, op.cit, §15, p4943: « (la vie éternelle) Ce monde de fictions pures se distingue très à son désavantage du monde des rêves, =

إنّ الديونيزوسية حسب نيتشه وحدها من أدركت حقيقة الوجود، حيث أنّها ترّد الإنسان إلى العالم الحقيقي وهو الواقع المتقلب، ومن داخل الصيرورة تتجلّى إرادة الإقنطار التي ترسم الكيفية التي بها يمكن أن يجعل من الألم مرحا ومن الشقاء سعادة، هذا الرسم يجد نفسه داخل صراع القيم بين أبولون وديونيزيوس، وبين أوديب والقدر، أو بين بروميتيوس والآلهة .

إنّ الصورة اللاعقلانية التي جاء عليها ديونيزيوس في الميثولوجيا الإغريقية، تدمّر كل أشكال التّمطية والثّبات الأبولوني، ويتخلّى الشكل الأبولوني عن حقّه بعد إنحلاله أمام التغيّر الديونيزيوسي الباعث على الحياة . فالتكرار الأبدي الذي يجسّده ديونيزيوس من خلال الهدم والبناء ينحو صوب إعادة توليد الصيرورة الفاعلة أو بالأحرى بعث "الإنسان الأعلى" وطفل ديونيزيوس. فالدرس الفلسفي الذي يريده نيتشه التأكيد عليه مفاده أنّ الوجود ما هو إلّا صيرورة وتحول وتعدّد،¹ وفي خضام ذلك يولد الاختلاف المبهج الذي وحده يحول الألم إلى فرح والفرح إلى ألم ليتكرّر هذا الفعل بشكل أبدي.

ب. الوجود بوصفه لعبة دنيزيوسية:

يقول نيتشه في الفقرة الأولى من عمله الفلسفة في العصر المأساوي: (من دون توجد الكثير من الأمثلة تبين العافية التي تواصلت من دون الإعتماد على الفلسفة، أو بالأحرى جعله الفلسفة مجرد لعبة".² فكيف يمكن أن تكون الفلسفة لعبة تعيد إنتاج تصوّراتنا حول الوجود؟

=puisque celui-ci reflète la réalité, tandis que l'autre ne fait que la fausser, la déprécier et la nier »

1- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 242.

2 – Friedrich Nietzsche, la philosophie à l'époque tragique des Grecs, op.cit, §01, p12.

تتجلى الروح الديونزيوسية عندما يشرع أفراد الساتير في الغناء والرقاص واللعب، كتعبير عن حالة القلق إتجاه الرعب والتدمير والمعناة ، يظهر الوجود عن طريق ذلك وكأنه لعبة الغرائز مع نفسها تثبت وتنفي، تهاجم وتقاوم لتصنع المتعة الديونزيوسية التي دمرت الآلهة على جل أولمب بحكمتها المتفوقة.¹

يفهم نيتشه الوجود من داخل غريزة اللعب وهي الفكرة التي أشار إليها هيرقليطس، فبراءة الصيرورة هي لعبة إرادة الإقتدار، أو لعبة الوجود المثبت والقوة اللامشروطة ، إن هذه اللعبة تفسح المجال لجعل الوجود ظاهرة جمالية لا أخلاقية.² بحيث تشير تحولات العقل التي أثارها نيتشه في: " هكذا تكلم زاردوشث " أن المسار الذي يمر عليه العقل من حالة الجمل امسلوب الإرادة إلى حالة الأسد " اللا " مقدسة المبدعة لقيمتها ، فإنهما لا يقدران على بلوغ حالة الطفل " نعم " المقدسة. فالبراءة هي الطفل والنسيان : (بدء جديد، لعب، دولا ب يدفع نفسه بنفسه حركة أولى نعم المقدسة)³.

إن الوجود ما هو إلا صورة عن الطفل الذي يرمي اللعبة ثم يعود إليها، يبني ثم يهدم، يضحك ويبكي، هذا التحول المستمر وحده يحقق متعة الوجود والإمتلاء الوجودي. يستعير نيتشه فكرة اللعب عن هيراقليطس الذي يرى أن الدهر طفل يلعب النرد: إنه مملكة الطفل، حيث ترمى زهرة النرد بين السماء والأرض، ويجرى اللعب بين الآلهة على طاولة آلاهية " الأرض".⁴

1 – Friedrich Nietzsche, l'orgine de la tragédie, op.cit, §09, p 95.

2- جيل دولوز نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص33.

3- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردوشث، مصدر سابق، ص64.

4- المصدر نفسه، ص431.

تصوّر لنا الميثولوجيا ديونيزيوس المحاط بألعابه الآلاهية ومتعته الكبيرة في القتل والخلق، والرّقص على جثث الآلهة المقتولة، إنّ هذا المشهد التراجيدي والكوميدي في الوقت عينه يؤسّس للتصوّر النيتشي في تدمير القيم وهو الفعل الذي يجعل خلق قيم جديدة أمراً ممكناً من خلال "نعم" الطّفل اللاعب، الرّاقص، الضّاحك، وحينما يُسند اللّعب والرّقص والضّحك إلى ديونيزيوس، فإنّ ذلك يؤدّي إلى نضج إرادة الإقتدار الدّافعة إلى الحياة، فبواسطة الرّقص تتأسّس الصيرورة، وبواسطة اللّعب تُثبّت القدرة على الخلق والتدمير.¹

إنّ اللّعب الديونيزيوسي يحمل دلالة استعارية ، وارتباطه بالرّقص لهما ما يبرّره في أفق تأويل الوجود ، يحلّل غادمير بشكل مقتضب اللّعب في علاقته الوجود داخل عمله "الحقيقة والمنهج" (vérité et méthode) 1960، فاللّعب يقابله في الألمانية spiel والذي يعود في أصله إلى الرّقص وهو ما يمكن ملاحظته في لفظ spielmann وتدلّ إلى الشّاعر المغنّي، فالحركة التي يقوم بها الرّاقص هو الفعل عينه الذي يقوم به اللاعب في تقدّمه إلى الأمام أو إلى الخلف.²

أثبت البحث الأنثربولوجي الذي قام به بوهان هويزنجا (Johan Huizinga 1872-1945)*، أنّ اللّعب لا يمكن النّظر إليه كفعل فردي فإستقراء عنصر اللّعب في جميع الثقافات، واستتبط العلاقة بين لعب الأطفال واللّعب المقدّس الذي ساد عند الشعوب البدائية،

1- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق، ص 246.

2- هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، 2007، ص 174.

* مؤرخ هولندي ومن بين مؤسّسي التاريخ الثقافي في العصر الحديث .

حيث كان الرجل البدائي لا يميّز بين الوجود واللّعب كونه لم يعرف شيئاً عن الهوية والجوهر، الصورة أو الرّمز.¹

إذن، الرّقص والصراخ والغناء المستمر الذي كان تقوم به الساتيرات في احتفائها بالإله المبجل "ديونزيوس" تعكس رؤية عقلانية للوجود، مادام هذا الأخير هو حركة تحتكم للصيرورة والعودة الدائمة، بل الأهم من ذلك إظهار للجسد من خلال الرّقص بإعتباره القوة الوحيدة الظاهرة على السطح والتي تبعث النّشوة التي تجعل الإنخراط في المتعة الحسية أمراً ممكناً.

ج. الوجود بوصفه مأساة:

يؤسّس نيتشه للجينيالوجيا من خلال الوقوف أساساً على تحليل سيكولوجيا الموجود، وهي القراءة التي تجعل من الوجود ظاهرة تراجمية وليست خطيئة، وهنا يتّضح الفرق بين التعامل مع الوجود من جهة المأساة بوصفها عنصر جمالي، وخطيئة ذات أبعاد أخلاقية.

يعيد نيتشه النّظر في الوجود من خلال العنصر الديونيزيوسي، فلم ينتج اختياره لهذه الأسطورة عن إنبهار بقدرة ديونزيوس وجماليته، إنّما حدث مولد ديونيزيوس نفسه مأساة حقيقية فالطريقة التي جاء بها ديونيزيوس إلى الوجود تشير إلى حالة من الرّعب الأنطولوجي الذي يجب تجاوزه بالفن وهو ما يطلق عليه نيتشه بالنّسامي.²

حيث تروي الميثولوجيا الإغريقية أنّ دينزيوس ولد من رماد أم تدعى "سميلي"، فعندما أرادت من زوجها "زيوس" أن يظهر لها في كامل عظمته، وهو طلب دبّرتّه الآلهة "هيرا"، فلما حاول زيوس تلبية الطلب تحول إلى صاعقة أحرقت سميلي، ومن رمادها ولد ديونزيوس،

1- هانس جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، المرجع نفسه، ص175.

2 – Friedrich Nietzsche, l'orgine de la tragédie, op.cit, §07, p 75.

وتولى زيوس رعايته، ومنذ ذلك الوقت أصبحت الساتيرات الكائنات الوقية لدى إله الخمر والخصوبة والنماء -ديونزيوس- إلى جانب بان إله الغابات وابنه سيلينوس إله المراعي.¹

وظف نيتشه النموذج الديونزيوسي وأتباعه من الساتيرات في الموقف النقيض للأبولونية، لتحقيق مرامي في تأويل الوجود بما يتوافق وفلسفته اللامعقولة ويمكن أن نختزل من خلال تحويلين في النظر إلى الوجود:

أولاً، النظر إلى الوجود كتشاؤم:

يشكف ميلاد ديزنزيوس المأسوي بوصفه استعارة عن حقيقة الوجود البائس، والميثولوجيا الديونزيوسية وحدها تنقل فضاء التفكير من الرعب الوجودي إلى وجود الرعب، فهذا الانتقال يعكس الطابع المأساوي الإغريقي الذي جسّد حقيقة التشاؤم من مظاهر الوجود، ولهذا كانت إرادة الإقترار نشطة عند الإغريق لمجابهة القدر والمصير، وهذا الاقضاء نفسه يضمن الاندماج في الحياة بدلا من الهروب منها إلى الماورثيات باسم "التضحية والزهد" في صيغته المسحية، ومن داخل الحياة التي ترحب بالرغبة والغريزة الديونزيوسية، يولد الإنسان الأعلى الذي ينتمي إلى عالم الأرض لا إلى عالم السماء.

ثانياً، النظر إلى الوجود كتفاؤل:

يشترط فهم الوجود الاستعانة بأدوات لامعقولة أي بالأسطورة والجسد والمظهر، أو الإرتداد إلى ذلك المنسي المائل أمامنا أو العيني والمحايت لوجودنا الصائر والمتقلب الذي طالما أقصته الفلسفة من معادلة تفسير الوجود. ولهذا يركن نيتشه إلى الصيرورة كما مثلها ديزنزيوس وشذرات هيراقليطس بوصفها جوهر الوجود وأصله الحقيقي. ففي الصيرورة يظهر الإنسان

1- محمد الأمين بحري، مرجع سابق، ص 218.

الأعلى الذي يجب أن يكون التفاؤل الديونزيوسي هو الأصل، يقول نيتشه في هذه القضية: "على المبدع إذا شاء أن يكون هو بنفسه طفل الولادة الجديدة أن يتذرع بعزم المرأة التي تلد فيتحمل أوجاع مخاضها"¹، فالوجود يكتنف التناقض، السلم والحرب، الهدوء والفوضى، البناء والهدم ولهذا الميثولوجيا قدّمت رمزا يبرّر نفسه من خلال صراع الآلهة والأبطال، وتتعارض المفاهيم الجمالية والأخلاقية، كما ينتهك المدنّس المقدّس ويقدّس المدنّس، وعن طريق ذلك تولد متعة الحياة وتبرز إمكانية التوافق مع مظاهرها.

2. جدلية الميثولوجيا والفن:

يؤسس نيتشه تصوّراته منذ البداية على أساس جمالي فني، حيث يمتلك الفن قيمة أكثر من الحقيقة، إنّّه الحركة القصوى المناهضة للعدميّة، يعتبر الفن المحرّض الفعلي للحياة من جهة، وهو البنية الأكثر معروفة وشفافية لإرادة الأقتدر من جهة أخرى.²

إنّ أعمال نيتشه من "مولد التراجيديا 1872" إلى غاية "فاغنار في بايروت 1876" انكبّت حاول مسائل متعلّقة بالفن والوجود، حيث استمد تأويل الوجود شرعيته من داخل رؤى نيتشه في الجماليات. فالمؤلّفات الأولى خضعت لمصادر ألهمت نيتشه القضايا الكبرى المتعلّقة يمكن حصرها في ثلاث مرجعيات أساسية: فلسفة شوبنهاور اللامعقولة، موسيقى ريتشارد فاغنار، الأدب الإغريقي الكلاسيكي - التراجيديا وأعمال هوميروس.

يعتبر مولد التراجيديا من روح الموسيقى أول عمل ولدت منه فلسفة لم يعهدها الفكر الغربي إلى غاية هيغل، حيث جاء العمل في طابع غنائي شعري يبتعد عن روح النسق والصرامة المنطقية، وهو ما جعل الكثير من الأكاديميين يشنّون هجوما على نص المولد. كتب

1- نيتشه، هكذا تكلم زارذوشت، مصدر سابق، ص 113.

2- فيصل عباس، نيتشه، المرجع السابق، ص 318.

نيتشه إلى فريدريك ريتشل في 30 يناير 1872 ما يلي: " لا أشك في أي وقت من الأوقات في اهتمامك بي للحظة -فأنا مقتنع به تماما- لكنني قد أستنتج أنك قلق شخصا تجاهي، وذلك يعود لاهتمامك ولتبديد هذا القلق أن اكتب لك."¹، إن هذه الرسالة كانت عطفًا لموقف ريتشل من المولد، ففي 31 ديسمبر 1871 كتب في مذكرته بأن كتاب نيتشه مولد التراجيديا: ("انحلال ذكي وعبثي"، -وهو نفس الإنطباع الذي قاله في رسالة له يوم 15 فبراير 1872 حول كتاب مولد التراجيديا- : حلبت به أمه).²

إن اهتمام نيتشه بواقع الثقافة الألمانية والعالمية إلى جانب آرائه في الركود الفني، إلى جانب انعكاسات الحرب الفرنسية/البروسية 1870-1871، حثته على التفكير في سر قوة الإغريق وسطوع نجم ثقافتهم، ليكتشف أن البريق الذي عرفه الإغريق في المرحلة التي سبقت سقراط راجع إلى التحام الميثولوجيا بالفن التراجيدي وما نتج عنه من مسرح، موسيقى، نحت، وشعر.

أ.الجماليات بين النشوة والحلم:

كانت الميثولوجيا الأصل الأول والوحيد لمولد التراجيديا، ثم أضحى الفن نفسه بعد ذلك صانعا للأساطير، فالتراجيديا إنعكاس لتصوّر الأغريق حول العالم من خلال الحكمة الديونزيسية التي يوجّهها الدهاء الأبولوجي، حيث نشأت التراجيديا من خلال الطقوس الدينية والإحتفالات الموسمية التي كنت تقام للإحتفاء بديونزيوس. حيث يقوم كورس الساتير هي فرقة من المنشدين المقنّعين بالغناء والرّقص وهو ما أدى إلى ظهور المسرح الإغريقي، والذي كان

1- فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، مصدر سابق، ص 122.

2- المصدر نفسه، ص 123.

في بدايته عبارة عن حوار بين أفراد الجوقة والقائد، ثم تخاطب الجوقة الجمهور مباشرة باسم الشاعر.¹

إنّ المسرح الإغريقي الذي أنشأ الفن التراجيدي والديثرامب الدرامي، ما هو في أصله سوى إتحاد بين العنصر الديونيزيوسي النشوان والإنتظام الأبولوجي الحالم، بعدما كان بينهما تناقض كبير في البداية². إذ ساهم الحوار الحميمي بين ديونيزيوس وأبولون في نشأة التراجيديا والدراما، كما مكّن الإنسان الإغريقي من فهم العالم فيزرها كحدث جمالي لا عقلاني، كما تجرّت عن طريق الرواية الميثولوجيا الفنون الجميلة لدى الإغريق وعلى رأسها الموسيقى والمسرح والمعمار والنحت.

يمثل النموذج الأبولوجي إله السلام والنظام، التأمل العقلي والهدوء الفلسفي، إله النحت والشعر الغنائي. أمّا الحالة الديونيزيوسية الرامزة للفوضى والسكر والجسد تتناقض مع الحالة الأبولوجية القائمة على النظام والوعي، غير أن نيتشه يرى أن اتحاد النموذجين يهذب التناقض والتعارض القائم بينها لحظياً، وهذا الاجتماع المؤقت سيؤسس لأركان الفن بشكل عام و التراجيديا بشكل خاص، غير أن الفن الأصيل يركن في النهاية عند النموذج الديونيزيوسي لا الأبولوجي، لأن الأول يعبر عن حقيقة الحياة المفعمة بالنشاط الغريزي والدوافع اللامعقولة، فالموسيقى الديونيزيوسية القويّة والمتسارعة ستدمر الهدوء والإنسجام الأبولوجي الذي يحاكي العقل لا الشهوة.³

يستقبل نيتشه الموسيقى الديونيزيوسية بشغف كبير، لأنها تعيد الحياة إلى مجراها الطبيعي باستنطاقها للغرائز والرغبات التي تعتبر العنصر الأولي لإرادة الإقتدار، كما أنها

1- محمد الأمين بحري، المرجع السابق، ص 220.

2 – Friedrich Nietzsche, *l'orgine de la tragédie*, op.cit, §05, p 60.

3- عبد المالك عيادي، المرجع السابق، ص 110.

المكوّن الأساسي لفيزيولوجيا الفن، فعن طريقها يتجلى الجسد كلوحة فنية رائعة. وهنا، سيرد نيتشه الاعتبار للجسد الذي إزدهر الفكر الفلسفي واعتبره مركزاً للخطأ والخطايا. لهذا كان الدبونيوزوسي عند نيتشه عدواً للسقراطي وحتى المسيحي فالأول أجاد قراءة حركة الوجود الصائرة والفوضى العارمة في الكون وركّز على غرائز الجسد أما الثاني حاول عقلنة اللامعقول واعتقال الغرائز والفنون.

لما كان ديونزيوس إله الرقص والسكر والنشوة، الفكاكة واللعب فإن الوجود لا يفسّر بمقولات مجردة (الماهية، الجوهر، الكليات ...الخ) بل يؤوّل جينالوجيا كظاهرة جمالية تستدعي حضور الغرائز والرغبات والميول الملازمة للكينونة الإنساني والمحفزة للحياة، وبالعودة الدائمة إلى جماليات الحياة نتجلى إرادة الإقتدار التي تصنع فرح واكتمال الإنسان الأعلى، حيث أن الأقوياء وحدهم من يمثلون العنصر الرجولي ويريدون تطوير الحياة وإنقاذها دوماً عن طريق رؤية فنية للوجود، وهو الشكل الذي عرضه الإغريق في ثقافتهم المتخمة بالموسيقى.¹

إن قدرة نيتشه في الجينالوجيا وبراعته في التأويل قاده إلى التأويل السيكلوجي للتراجيديا الإغريقية، مشيراً إلى أن جميع الشخصيات في المسرح الإغريقي مثل بروميثيوس، أوديب ما هي إلا أقنعة يختفي وراءها البطل الحقيقي: ديونزيوس.² لن يظهر البطل الحقيقي على خشبة المسرح إلا عن طريق الموسيقى التراجيدية.

1 – Friedrich Nietzsche .Le gai de savoir, op.cit, §80 p 3178 : « Les Grecs (ou du moins les Athéniens) aimaient à entendre bien parler : c'était même une prédilection des plus violentes qui les distingue plus que toute autre chose des autres nations ».

2 – Friedrich Nietzsche, l'origine de la tragédie, op.cit, §10, p 91 : « ..Dionysos n'a jamais cessé d'être le héros tragique, et que tous les personnages célèbres du théâtre grec, Prométhée, OEdipe, etc., Sont seulement des masques du héros originel Dionysos. Que, derrière ces masques, un dieu se cache... »

يقرّ نيتشه أنّ الميثولوجيا كانت تلعب دوراً فنياً كبيراً، فساهمت أساساً في ميلاد التراجيديا، ويبدو أن موت الميثولوجيا كان متزامناً مع مع التراجيديا مع يوربيدس الذي أنشأ الكوميديا ثم سقراط الذي قتل الشعر الغنائي بالمنطق، إن الإله ديونزيوس كما جاءت به الأسطورة و عبّرت عنه التراجيديا بعد ذلك تجاوز المنطق الباهت والبارد، وانفلتت من الأشكال المنطقية، فهو إله الحرية المطلقة الذي دفع الذات الإغريقية إلى حب غرائزها ، بدّلت الألم سعادة لتضرب كل أشكال المحرمات عرض الحائط.¹

ب. ميلاد الدراما الساتيرية:

كانت التراجيديا الإغريقية موسيقى تحركها نوطات ميثولوجية وتتطق بإسمها، فالتراجيديا في الأصل كلمة أغريقية تعني "تشديد الماعز"، لأنها كان خلاصة الطقوس الدينية والإحتفالية تخليداً لروح الإله ديونزيوس. فالعلاقة بين كورس الساتير وديونزيوس وطيدة بل كانت العامل الرئيسي في نشأة المسرح الإغريقي، وهو ما جعل نيتشه يستسلم لسحر الفن الديونيزيوسي، وينسب ذاته إلى الساتيرات: (إنني أحد تلاميذ ديونيزيوس، وسأكون الآن ساتيرا).²

جاء في المخيال الميثولوجي أنّ الساتير من آلهة الغاب ، وهي كائنات أسطورية تشبه الإنسان في المشي غير أنّ مظهرها حيوان (ماعز في صورة إنسان كما ظهر في بعض الجداريات اليونانية)، حيث كان يتصوّر الإغريق آلهتهم على هيئة بشرية نظراً لمنزلة الإنسان عندهم، يعتبر الساتير إله الخصوبة والفحولة، لا تنتشر إلّا في الربيع لتشجّع على التزواج،

1-Friedrich Nietzsche, l'orgine de la tragédie, op.cit, §04, p56.

2-Friedrich Nietzsche, ecce homo, op.cit, Préface §02, p 5044.

حيث جاء أنها الكائنات التي تولت مسؤولية تربية الإله ديونيزيوس ورعايته، ومن ذلك ستولد هذه العناصر الميثولوجية في الجوقة الديئية في المسرح الإغريقي في القرن الخامس ميلادي.¹

يعتبر كورس الساتير النموذج الرّاقى حسب نيتشه، حيث استطاعوا التعبير عن مشاعرهم الحقيقية على المسرح حيث أنّ علاقته بديونيزيوس كانت قويّة إل درجة التماهي، حيث أدرك الإغريقي كيق يترجم محبته للآلهة بواسطة تعابير أكثر صدقا وأصاله.² يقوم قائد الساتير على خشة المسرح بإرتداء قناع ماعز، حيث يأخذ مسميات كثيرة منهت " الدينزيوسي المجذوب"، حيث طريقته في الرّقص والغناء تظهره كالمجنون النشوان أو المسحور بعدا تحلّ الروح الدينزيوسية في جسده، لهذا يعتبر نيتشه أنّ العمل الفني يشترط مسبقا السّحر ففي إطاره يتجلّى المعربد الدينزيوسي إلى أنّه ديونيزيوس نفسه قد بُعث من جديد، وعن طريق ذلك تكتمل بنية العمل الدرامي.³

ينطلق أفراد كورس الساتير في التّتشيد والغناء على شكل أدعية وصلوات، ثم يرتفع اللّحن في الإيقاع فتتحرك الأجساد راقصة رقصا يتمشى وسرعة الإيقاع الموسيقي إلى أن تفارق الذات الوعي وتتجلّى داخلها روح ديونيزيوس وهي المرحلة التي طلق عليها الجذب الروحي، فهو شكل من الجنون الإلهي، وهو ما نتج عن إثارة اتفاعلات النّفس التي تعتبر شرطا أساسيا في فيزيولوجيا الفن.

إنّنه تنفيس عن الكبت الذي تمّ كبجه ورميه في اللاوعي يعتبر مناسبة جلييلة لتفريغ الطاقات الرّمزية والعناصر الغريزية التي تعد شرطا لتفجير إرادة الإقتدار، حيث يشير هيدغر في قراءته لفيزيولوجيا الفن أنّها ماهو فيزيولوجي مرتبط بماهو سيكولوجي، فشكل الظاهرة

1- محمد الأمين بحري، المرجع السابق، 217.

2 – Friedrich Nietzsche, *l'orgine de la tragédie*, op.cit, §08, p 77.

3 – op.cit, §08, p 80.

الفيزيولوجية من خلال الرقص المستمر إلى درجة الإغماء إن هو إلا تعبير عن الحالة السيكلولوجية.¹

يصل المنشد بعد بلوغه النشوة الفيزيولوجية إلى مرحلة التّسامي، فيذوب الساتيري من خلال الموسيقى القويّة ويقفز عن طريقها من لحظة الوعي بالذات إلى مرحلة فقدان الهوية، وعن طريق فأنّه يؤكد على رغباته ويثبت القيم الفيزيولوجية بوصفها الدعامة الأولى للحياة، فلا يمكن بهذا التوصيف النّظر إلى الفنّان التراجيدي على أنّه متشائم، بل العكس من ذلك إنّّه إنّّه ديونزيوسي يندمج مع كل أشكال الرّعب فيحوّلها إلى رقص ولعب.²

3. الأبعاد النّقدية للميثولوجيا:

يتخذ النّقد عند نيتشه شكلا جينياالوجيا من حيث هو تأويل وبحث في أصل القيم، حيث يشق نيتشه السبيل نحو إضفاء مقهومي القيمة والدلالة على الأشياء، وعن طريق ذلك لن تكون الفلسفة من جهة ما هي تأويل وتقييم نقدية بإمتياز، إذ حمل على عاتقه مرطقة النّقد مادام إيمانويل كانط لم يفلح في الممارسة النّقدية الفعلية، وكان النّقد معه نسقا قائما بذاته وذو طبيعة أخلاقية، فوقع هو الآخر في الدوغمائية.³

تحاول الجينياالوجيا البحث عن الأصل القيم وفي الوقت نفسه تقف عند قيمة الأصل، حيث ينتق أصل القيم من القوى المتناقضة والمتعارضة وليس من القيم الثابتة، او القيمة في حدّ ذاتها، ونتيجة لذلك لن يكون النّقد تحطيما للقيم الميتافيزيقية فقط، إنّما سيكون كذلك خلقا

1- فوزية ضيف الله، مرجع سابق، ص 107.

2- Friedrich Nietzsche, **crépuscule des idoles**, op.cit, (La « Raison» dans la philosophie) §06, p4788 : « L'artiste tragique n'est pas un pessimiste, il dit oui à tout ce qui est problématique et terrible, il est dionysien... »

3- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق، ص 05

وتجاوزا ونزوعا إلى دفع الإنسان الأعلى إلى خلق قيمه بنفسه. فالفيلسوف الحقيقي من منظور نيتشه فيلسوف مستقبلي يؤوّل، يبدع ويخلق قيما جديدة، باعتبار الهدف الرئيسي من الجينياولوجيا ليس ارتداد إلى الأصل والذوبان فيه، إنّما إعادة إحيائه من أجل التقييم، التقويم والتأويل والتجاوز.

إنّ تفكيك الأصول وتفتيت العوالم الثّابتة المستقرّة على حالة واحدة يستلزم شكلا جينياولوجيا نفسه قابل للنقد ولا يستقرّ على حال زئبقي الطبيعة، ولعل نيتشه عثر عليه في ثانيا الدّرس الديونزيوسي، حيث يقول نيتشه حول ذلك : (ديونزيوس قاض، هل فهمتموني ! ، مما لا ريب فيه أنّ الإغريق حاولوا توظيف تجاربهم الديونيوسية لفكّ آخر الأغاز " مصائر الرّوح"، وكل ما كانوا يعرفونه عن... التراتبية المطلقة وعدم تساوي قيمة النّاس).¹ فلن يكون ديونزيوس مع نيتشه مجرد ظاهرة تستحق الدّراسة الأنثربولوجية فحسب، بقدر ما تكون أسلوبا في الحياة واقتدار خلق القيم، إلى جانب كونها الطّريق نحو تعرية الأوهام وكسر أغلال الإنحطاط السائد في النّقافة الغربية .

ومن أجل ذلك نحاول توظيف النموذج الديونزيوسي كنقد جينياولوجي لجميع الأركان التي كانت وراء العدميّة الأوروبية حسب نيتشه على رأسها الظاهرة الأبولوجية والقيم المسيحية والنزعات البروكرستية.

أ.ديونزيوس ضد المصلوب:

وظّف نيتشه النموذج الديونزيوسي لتكسير أوثان الأخلاق الكهنوتية والفلسفية، لأنّه الديونزيوسي لا يقيم أيّ اعتبار للقيم السائدة، ولا يفضّل العقلانيات الميتافيزيقية المتعالية التي كانت وراء التقهقر الثقافي. إنّ الفلسفات الأخلاقية مؤشّر خطير هدد الحياة، كما أنتج أخلاق

1- فريدريك نيتشه، إرادة القوّة، مصدر سابق ، ص ص 361-362.

العبيد وأضعف الإرادة بصياغته لتعاليم فوقية عدائية للجسد والحياة، فجعل الإنسان غريبا عن نفسه وعن أرضه.

يضع نيتشه اللاهوت المسيحي تحت محك النقد الديونزيوسي، وما الرّفْض الذي عرضه منذ مراحل مبكرة من فلسفته للأخلاق إلا لأنها أحد أعراض العدمية والإنحطاط، فلم تكن أبدا الأخلاق مبدعة للحياة وإنما العكس من ذلك، فمن أهم ما أنتجته الأخلاق المسيحية "الإنسان الأخلاقي" الذي أعطى للأشياء والأحداث والظواهر دمغة أخلاقية، و ما مساءلة الإنسان الأخلاقي إلا إعادة النظر في مفهومي الخير والشر، تلك الثنائية الميتافيزيقية التي حرّضت الإنسان ضد رغباته الديونزيوسية.¹

يحاول النموذج الديونزيوسي للأخلاقي اختراق سلطة القيم المسيحية بالوقوف أولا على القيمة التي اكتسبت منها الأخلاق مبرراتها، أو العوامل التي ساعدتها على الانتشار، وهي المهام التي عكف عليها نيتشه في إعادة تقويمه للمصطلحات الشائعة في الأخلاق اللاهوتية مثل: (الخطيئة، الإثم، العذاب، ثواب، العدالة، المساواة، المحبة، الواجبات، الخضوع، الوعي...) ² وهي السمّة الغالبة في اليهودية مثلما عزّزت مكانتها عند الكاهن المسيحي في الفلسفة، إذ أضعفت الشهوة الديونزيوسية التي تفضّل التواجد في الحياة لا بعدها.

وللإشارة لم يقدّم نيتشه بالحديث عن المسيح نفسه، إنّما حلّ المؤسسة اللاهوتية التي جعلت منه ذريعة ومؤسسة للقيم الزائفة والمتخبّئة وراء معجم التّمسك، والتي أردات ضرب الجسد كما كان مع ديونزيوس لكي يصير مجرّد وهم. بل كذلك انتفت ملامح الألم وخصوبة الكثرة، إلى الحد الذي قتل الإنسان فيه نفسه وضخّى بغرائزه لصالح الإيمان، والأبعد من ذلك

1- محمد الشيخ، المرجع السابق، ص. 397.

2- المرجع نفسه، ص 439.

أنّه احتقره حواسه فلم يعد هناك حديث عن الإنتصار.¹ عكس الديونزيوسية يضحّي بجسده لصالح مرجه داخل الحياة .

يعد كتاب "الفجر" العمل الأبرز الذي شرع فيه نيتشه انتقاداته للأخلاق الكنهوتية والفلسفية، ثم انتقل إلى القطيعة الكلية للأخلاق الميتافيزيقية في عمل هكذا تكلم زارذوشث وأفول الأصنام وجينايولوجيا الأخلاق، إنه انتقال من ظلامية الأخلاق إلى انقشاع نور جديدة تعيد للديونزيوسية دينامكيته، وهو ما صرّح به نيتشه في توطئة الكتاب الأول من الفجر : (أخذت أحفر المنافذ في القعر، بدأت أتفحص يقينا قديما وأزرععه، يقينا اعتدنا نحن الفلاسفة، منذ آلاف السنين، بنبي عليه كما بنى على أرض صلبة، - ونعيد باستمرار، رغم انهيار كل ما بنيناه حتّى اليوم، بدأت أزرع يقينا في الأخلاق، ألا تفهمونني؟).²

يبرز ديونزيوس مناقضاً للمسيحية والإتجاهات الفلسفية . فبعد نقد نيتشه لأخلاق المسيحية وتعريضه لأصنام العقل من خلال ما عرضته النشوة الديونزيوسية في التراجيديا، إنكشف له وهن الميتافيزيقا التي أساءت فهم قضايا الوجود والإنسان الغرائز. لأنّ المسيحية أجّلت السعادة إلى لحظة ما بعد الموت، في حين الديونزيوسية تثبّت السعادة داخل عالم الأرض دون النّظر إلى ما سيحدث لاحقا.

1- Friedrich Nietzsche, *la généalogie de la morale*, op.cit, § 12 , p 4466.

2- Friedrich Nietzsche, *Aurore*, op.cit, § 02, p 2323: « je me mis à percer le fond, je commençai à examiner et à saper une vieille confiance, sur quoi, depuis quelques milliers d'années, nous autres philosophes, nous avons l'habitude de construire, comme sur le terrain le plus solide, — de construire toujours à nouveau, quoique jusqu'à présent chaque construction se soit effondrée : je commençai à saper notre confiance en la morale. Mais vous ne me comprenez pas ? »

لهذا وضع نيتشه نفسه في خانة اللاأخلاقيين والفوضويين على شاكلة الديونزيوسيين، مؤكداً أنّ تعاليم المسيحية مرض نخر جسد الحضارة وجب القضاء عليها.¹ كون اللاهوت المسيحي -على خطى الأفلاطونية - أقام بتفرقة جذرية بين عالم الظاهرات وما وراء الظاهرات، وهو ما أدى بشكل واضح إلى رفض الجسد والغرائز والحياة التي عرفت عافيتها وإمّثالها في ظلال الموسيقى الديونزيوسية المرعبة.

هذه التفرقة بين العالم علوي والعالم سفلي، وثنائيات: الآن و فيما بعد ، الظاهر وما وراء الظاهر ساهم بشكل كبير في إدانة الحياة وإضمّار الفرح، وساهمت بذلك في قتل كل ما يؤسس للحياة من متعة و نشوة وعلى رأسها الجمال ، فتلك الوعود التي قدمتها المسيحية والقول بسعادة أخروية أبدية، أضحت الأفيون الذي تعطاه الوعي العربي وأسكنه في مكان غير مكانه. وكانت المسيحية الستار الذي حجب رؤية جمالية الحياة وفسخت الإنسان عن ذاته وأرضه، فالمسيحية هي تلك الديانة المناقضة للطبيعة.²

إنّ فوضى الديونزيوسي وراقصاته اللاوعية تتنافي والقيم العلية التي آمن بها اللاهوت المسيحي ودافع عنها، إذ نظر هذا الأخير إلى الوجود والحياة كخطيئة وذنب هو ما سيُعجل ظهور نوعا من الإنحدار نحو الغربة عن الحياة، نتيجة الإملاءات الأخلاقية الهشة الإنسان المنحط، العليل والمسلوب للإرادة. يؤكد نيتشه أن الرجل الديونزيوسي يشبه المسيحي في تصوّره للألم، والاستشهاد والمعاناة، إلا أنه يتعارض معه في نظريته إلى الحياة ، الجمال، الإرادة، والغرائز وهنا سيتفوق الدينزيوسي على المسيحي وينتصر عليه لأنّ أبرز أصل القيم

1- Friedrich Nietzsche, *la crépuscule des idoles*, op cit , (Flâneries inactuelles) §36, p4876.

2- أويغن فنك، المرجع السابق، ص 162.

الحقيقية، حيث يقول نيتشه: (وبكل هذا ليس فيه شيء يوحي بأنني مؤسس ديانة، الأديان هي شغل العوام، وعندما اتصل برجل دين فإنه يجب أن أغسل يدي).¹

يغدو الإنسان من خلال القيم المسيحية -في نظر نيتشه- خادما للرب و خاضعا لقيم خارجية وإملاءات فوقية، ووجبات أرهقت الإنسان وأبعدته عن الحياة، أمّا من جهة الديونزيوسية فإنّها صنعت ذاتها وقيمها بمعزل عن الخير والشر، بل المعربد الديونزيوسي وحده من يؤسس قيما جديدة عن طريق احترام غرائزه وذاته ورجوعه إلى قيم جسده .

مارست الأخلاق المسيحية بوصفها مبادئ نوعا من السلطة على إرادة الأفراد، واستمدت مشروعيتها كسلطة متعالية على رغباتهم، ولهذا لم يتوانى الفلاسفة ومن بعدهم رجال اللاهوت في جعل خطاباتهم متجاوزة لقيم الحياة لأنّها غير متناسقة مع الحياة والغرائز الطائشة. وتجلّى الإنحطاط اللاهوتي في استخدام ما سمّاه نيتشه " التحميس " وهو طريقة لإقناع الجمهور للتخلّي عن حقهم في مارستهم الحياة عن طريق مقارنتها بمزايا العالم الأخروي والترويج للإنسان الطاهر النقي¹. والعمل على التضييق على حقهم في إخضاع الأخلاق إلى النقد، الذي اعتبروه شكلا لأخلاقي، غير أنّ الفن الديونزيوسي كان يقنع الجمهور بتحمسيهم في العيش على الأرض بواسطة اللعب والرقص إلى حدّ الثمالة.

إنّ معايير الضمير، الزهد، الخير، الشفقة و التّمسك في شقّه المسيحي تجلّي للإرادة الضعيفة، باعتبارها امتثال لأحكام ميتافيزيقية تمارس التأثير والإغواء بثالوث أرسطي " الإيتوس، الباثوس، واللوغس"، فالنجاح الذي حقّقه المسيح توجّهه للامرئي أو نزوع نحو الأشياء اللاممثلة للوجود العيني باستخدام سلطة الترهيب تارة والترغيب تارة أخرى، ما أدّى إلى محاربة

1- Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit, (pourquoi je suis une fatalité) §01, p5174.

1- محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 431.

المظهر الفاني، والمائل المتغير، حيث يعمل النَّاسك جاهدًا لقمع الشهوات وكبح الرغبات ناظرًا إلى الحياة كتكفير عن الخطايا عن طريق الإنتقام من الجسد وجماليته وفرحه. إنَّ الزهد والتَّشَفُّف سبب مرض الجسد ومعاناته وتشوُّهه بانبعاث الأمور الخائبة والمحطَّة، إنَّه علَّة تعذيب الجسد وإماتتها والتَّضحية بها.¹

إنَّ الشعور بالذَّنب أو ما أُطبق عليه نيتشه بـ"إستبْطان الألم"، هو جلد الذات بالإستمتاع بالألم - ليس بصورة ديونزيوسية وإنَّما مسيحية- يمثِّل العدمية المسيحية النَّافية للحياة، حتى في صلوات النَّاسك المفعلة بالمحبة والتَّعاطف والشَّفقة.² لا يكاد أن تعثر الحياة على موقعها داخل تلك الأناشيد التي تخفي الحقد من وراء المحبة، الأمر الذي خلق ثقافة الطوعية هو عتو أخلاق العبيد التي ترى التَّضحية وهب جسدها وسعادتها من أجل الحصول على مكان آخروهو ما سمَّاه دولوز الإضطعان الطوبولوجي.³

يظهر الفرق بين الإثبات الديونزيوسي والنَّفْي المسيحي في أعراض المرض اللاهوتي يمكن حصره في تحقير عالم الأرض وقيم الحياة، والتي أدَّت إلى بروز الإنسان المدجَّن. غير أنَّ صلوات الديونزيوسي والأناشيد التي نُظمت حول وفاته جعلت الوجود متعة ولعب تحرَّض الإنسان لبعث غرائزه الجنسية وطاقته الإبداعية من أجل الخلق والإبداع، أمَّا تلك الثنائية الميتافيزيقية القائمة على الخير والشرَّ حرَّضت الإنسان ضد نفسه وضدَّ الحياة.¹

إنَّ الجينيولوجيا من منطلق دينزيوسي تعيد الإعتبار إلى الحياة والغرائز، كما تنظر إلى الإنسان المشرَّع الوحيد للقيم من خلال اللعب الدينيوسي والمتعة الجسدية. سيكون الرمز

1-Friedrich Nietzsche, **la généalogie de la morale**, op.cit, 3^{ème} dissertation, p 4576.

2-Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit, (pourquoi je suis fatalité) §4, p5178.

3- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 148.

1- محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 397.

الميثولوجي حسب نيتشه القوة التي ستفجر من داخلها القوى الصامتة -الغرائز- التي حاول اللوغس الفلسفي دائما تهميشها، بالدعوة إلى القيم الأخلاقية. عرف الإغريق القدامى معنى الحياة لأنهم ارتحلوا داخل الميثولوجيات والفنون، وكانت الحياة عندهم معاناة تشبه معاناة سميلي في ولادتها المأساوية لدينيوس.

إن دينيوس نيتشه هو المطرقة التي تحطم الأوثان الراسخة والأعراف الباهتة، إنه انحراف عن الشائع وعودة إلى أصل الأصل. لهذا تختار عبوة الديناميت -كما يحلو لنيتشه تسمية نفسه- في المرحلة النقدية زاردوشت نبيا لدينيوس ليبلغ رسالته حول موت الإله ويبشّر بالإنسان الأعلى الذي لن يولد إلا بعد التحوّلات الثلاثية للعقل.

إنّ المبالغة في تقدير القيم الأخلاقية ثم وضعها على ظهر النساك من دون الحق في الاعتراض عليها، غير أنّ رسالة ديونيزيوس التي سيمثلها زاردوشت تبدأ من داخل الرّفص والهدم، أو من ((اللاّ)) أي ((اللا مقدسة)) التي لها من الشّجاعة على تفتيت القيم السائدة بشرية كانت أو إلهية، وهنا تنتهي مهمّة زاردوشت التي بعثت الديونيوسي من جديد كأداة للقول ((نعم)) أو لإثبات الحياة،¹ وهو الإثبات الذي سيولد منه الإنسان الأعلى وبه يتجاوز ذاته صانعا قيمه بنفسه، الإنسان الأعلى ديونيزيوسي ينتمي إلى عالم الأرض ويظل وفيا لها، كما أنه نقيض للإنسان الحديث المتشبع بالأخلاق المعادية للحياة.

إن حضور العنصر الديونيزيوسي في شذرات نيتشه وآليات الإشتغال به، لم يرمي إلى التعليل ولا الترميز ولا الإستعارة، بقدر ما كانت لحظة جينياالوجية تسعى إلى تفتيت معجم القيم المسيحية، إنّهُ أسلوب نقدي وثنوي لأفكار السائدة فرونا عديدة ، وفي الوقت عينه عودة إلى اللامعقول المهمّش مثل: اللاوعي والجنون، الجسد والغرائز، لهذا كان توظيف ديونيزيوس مكثّفا

1 - فريدريك نيتشه، إرادة القوة، المصدر السابق، ص 359.

لمقاومة التناسف المنهجي، والمنطق العقلاني والقيم الأخلاقية من جهة، و طريقا للتصحيح والتقويم والتأويل والإبداع.

ب. ديونزيوس ناقد البروكريستية:

تُنسب البروكريستية إلى سرير بروكرست*، كما تُطلق للدلالة على كلّ الإتجاهات التي تميل إلى فرض قوالب ثابتة على الأشياء "أشخاص، تصورات، مفاهيم، نصوص... الخ"، أو تحاول تشويه الوقائع والأفكار بما ويتوافق مع نسقها ومخطّطها المسبق، فالبروكريستية هي القولية الجبرية والتطابق المتعسف، أو النسق في صورته الفلسفية التقليدية.¹

تُنسب البروكريستية إذن على جميع المذاهب الفلسفية، حيث كان الفكر الفلسفي يفضّل العناية كثيرا بجمالية النسق الفلسفي وصلابة حجاجه ملتزما بمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، دون اللجوء إلى محاولة فهم المظهر وامتداداته الفيزيولوجية والسيكولوجية، وهو ما حجب الصيرورة التي تقبع وراء العقل. لم يكن الإعتماد على النسق إلّا لخدمة إيديولوجيات معينة، غير أنّ براعة الإغريق في الطور الميثولوجي تتجلى في قوتهم على مزج الخرافي بالواقع، والمتعالي بالمحيث، المظهر باللامظهر بطريقة لانسقية، لقد عبّر فرسديس - معاصر

* جاء في الميثولوجيا الإغريقية أن بروكرست من قطاع الطرق غير أنّه كانت لديه طرق مميّزة للتكيل بضحيته، حيث يقوم بإستدراج الضحية و يغويه بكرم الضيافة وأدب الإستقبال، ثم يدعوّه بعد العشاء إلى قضاء الليل على سرير الحديد، فهو سرير غريب ومميّزة عن الأسرة الأخرى، فإذا اضطجع الضحية على السرير يباشر بروكرست عمله الشّرير، فإن كان الضحية قصير القامة يمدد له رجله إلى الحائط، وإن كان أطول من السرير يقطع أرجل الضحية ويترها بما يتناسب وقياس السرير (عادل مصطفى، المغالطات المنطقية: فصول في المنطق غير صوري، منشورات مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2019، ص 217).

1- عادل مصطفى، المرجع السابق، ص 218.

طاليس - عن أفكاره المجردة في الفزياء من صلب الأسطورة بإستحضارها كحيّز وسطي، لم يجد حرجاً أن يشبه الأرض بسنديانة طائرة، ذات أجنحة طويلة تسبح في السماء.¹

إختار نيتشه بعد تأويله للانتظام الديونزيوسي الإنزياح الجذري عن عرش الفلاسفة البروكريستيون في هروهم وتوسّلهم لتقصّي الحقيقة الأولى، مستخدماً في كتاباته لفظ التّلفس بدلاً من الفلسفة، ولعلّ السبب راجع إلى نفوره من الفلسفة بوصفها تعبير عن الأنساق الميتافيزيقية الكبرى، بينما يشير مصطلح التّلفس إلى شكل من التّفكير، يبدأ من كسر هذه الإنغلاق النسقي، وتحرير الذات من القيود الجامدة التي من شأنها تكبيل الفكر نفسه، فالرقص الديونزيوسي المتذبذب، وموسيقته المتوهّجة عكس شكل الحرية في التفكير والتعبير .

عرفت النّصوص الفلسفية التي قدّمها نيتشه منذ مخطوطه " الفلسفة في العصر التراجيدي " عدم الرّضا عن النمط الفلسفي السائد في المثالية الألمانية على وجه الخصوص، والخطاب الفلسفي منذ موت الميثولوجيا وانحلال التراجيديا بشكل عام. فالمأزق الحقيقي عندما لا يدرك الفيلسوف المهام منوطة له ويتموضع في بيئة لا يمكن للفلسفة أن تنمو داخلها. إنّ الأزمة التي عرفتھا الفلسفة هي شخصية الفيلسوف البروكريستي الذي يغوي الضّحية بالأعيب لغوية، لهذا تولى نيتشه عملية الدّفاع وتوضيح دلالة الفيلسوف الطبيب أو الفيزيولوجي الذي يجب أن يكون ديونزيوسياً.

يضع نيتشه عنواناً فرعياً لعمل ماوراء الخير والشر 1888، وهو تبشير لفلسفة المستقبل، وهي رؤية استشرافية لأغراض الفلسفة الجديدة، حيث تنطلق الفلسفة من رفضها للثبات والوحدة الميتافيزيقية، وبذلك يصف نفسه أنّه فوضوي من الدّرجة الأولى، وفي هذا الشأن رفض النسقية هو في صميمه اعتراف بقيمة الجسد والشّهوات المتغيّرة، وينوّه نيتشه إلى هذه النّقطة في

1 -Friedrick Nietzsche, **la philosophie à l'époque tragique des Grecs**, op.cit, §03, p21.

توصيفه للفيلسوف النّسقي الذي يقول فيه: (ليس بأقرب من العالم المعقول " الميتافيزيقي " من العالم الجسداني).¹

ينصح نيتشه التّخلي عن الصّفة التي التصقت بالفيلسوف - حراس المعبد على حد تعبيره- ، لهذا يتجاوز نيتشه الفيلسوف المشرع إلى الفيلسوف الخلاق الجينيولوجي، فالأول يطغى عليه الطابع المذهبي، كونه يستجيب لإملاءات العقل والمنطق وحده ويحدّد ما يجب أن يكون عليه التفكير الإنساني كالزام منطقي ميتافيزيقي مسبق، يفرض على الإنسان قالب ثابت يصب فيه أفكاره، بيد أنّه معادي تماما للعواطف التي تتحرّك بسرعة وفي كل وقت.²

يروم مشروع نيتشه إلى التّخلي عن الصّورنة التي عرضت به الأنساق الفلسفية موضوعاتها، وهو مآل الفلسفة الديونزيوسية المستقبلية التي لن تتوقف عند حدود النّسف بالإشتغال النّسقي، إنما تمتد إلى التّوكيد على مهام الفيلسوف الديونزيوسي الخالق للقيم الحياتية. ينفر نيتشه مما أبداه الميتافيزيقي في هروبه من صيرورة الحياة، و لجأ إلى صبّ أفكاره في نماذج ثابتة وجامدة هدفها الأسمى تحقيق مشروطية "التطابق"، ورسم بذلك عن نفسه صورة "الإنسان العارف"، لكن سرعان ما تحوّلت أمانيه العرفانية إلى أوهام، بعدما اكتشف أن الوجود رواية مأساوية تتنافى وآمال تلك الكائنات اليائسة التي ابتدعت البحث المنطقي عن المعرفة المثالية.³

ومن هنا، لا يختزل نيتشه أغراض الفلسفة في التجريد والتأمل والتّنسيق، بل تقتضي التفكير الجينالوجي والتدمير الديونزيوسي من خلال التّقييم والتّقويم والنقد، الأمر الذي يفرض

1- فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ج 1، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، الفقرة 37، ص 41.

2- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 120.

3- محمد الشّيخ، المرجع السابق، ص 528.

ثورة ثقافية مضادة تمس جميع مجالات الفلسفة ومفاهيمها ذات الطابع اللوجستيكي القائم على فكرة الجوهر والهوية، فلا يمكن الوصول إلى الحقيقة بتفسير الواقع بنماذج منطقية صارمة محدّدة سلفاً، لأن بواسطة البروكريستية تموت الفكرة عند حصرها بشكل متعسف في مفاهيم ميتافيزيقية ثابتة ومتعالية في الوقت عينه، بل العكس من ذلك لزم أن تُستنتق الحقيقة بواسطة الديونيزوسية كونها تتحرّك بشكل مرّن ومطاطي وسريع نتيجة قبولها تأويلات متعدّدة، يحدّدها فقط الإنسان المحب للحياة من جهة، واعترافه بمشروعية الرّيبية من جهة أخرى.

إنّ مهام تجاوز النّسق تقتضي عرض أسلوبه أمام النّقد الفلسفي وإبطال قيمته، والإتجاه رأساً إلى استبداله بأسلوب أقوى منه - لا على سبيل الإقناع بل على سبيل المشروعية والواقعية، بهذا الشّكل يعد النموذج الديونيزوسي لحظة عبور هامة في تاريخ الكتابة الفلسفية، أي القفز من حالة الإنبهار بالعالم الماورائي المصاغ في نماذج صورانية مزخرفة بمفاهيم لغوية المجرّدة إلى الإنخراط في العالم الأرضي كما عرضته الأسطورة الديونيزوسية وإحتقالات الساتير أين تتدفّق فوضى الغرائز والإنفعالات والتي لا يمكن التعبير عنها النّسق الثّابت، وهنا توجد إمكانية لرجوع الجسد إلى مكانته الأصلية.¹

قاد الإهتمام بصهر الغكرة داخل النماذج والمناهج إلى الإنصراف عن الحقيقة في ذاتها التي يمكن أن تتواجد كذلك في "اللاحقيقة" كما أشار هيدغر إلى ذلك، لهذا فضّل نيتشه عرض تصوّراته، إشكاليته ومفاهيمه في صورة لانسقية شعرية شذرية، تقبل وترفض، تثبت وتقني، تصعد وتهبط. ويرى كارل ياسبرس في الكتابة الشذرية أمانة فكرية ، فنيته كان يكتب

1- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، المرجع لسابق، ص183.

تصورته بشكل عفوي وتلقائي بعيدا عن الضغط على الفكرة في قوالب نسقية ولغوية، فقول الحكمة والشعر أقرب إلى الفيض العفوي منه إلى المنطق النسقي.¹

فإذا كان الإشتغال الميتافيزيقي يؤمن نفسه داخل مبدأ التطابق الذي يروم إلى التماسك والوحدة، فإنّ الإبتعاد عن فلسفة الحضور التي أولت أهمية للكتابة على حساب الدلالة، يستوجب أولاً الإعتماد على إخفاء المعنى بدل من ظهوره، الأمر الذي يفيد توليد الإستعارات، ومن دون شك فإن الكتابة الملائمة لتحقيق هذا الهدف الكتابة المقطعية وقول الحكم التي تبذ الإستمترار والوصل، أو بالأحرى نوع من الكتابة يقحم البعد الزماني في النص، والزمن هنا ليس ميتافيزيقيا إنما زمن العود الأبدي الذي يجعل من الهوية هويّات متنوعة، ومن الوحدة كثرة ومن السطحية عمقا.²

لم يكن حضور النماذج التالية داخل الشذرة الواحدة: الأبولوجي والدينزيوسي، السقراطي والجمالي، الإنسان الحديث والإنسان الأعلى، المعقول واللامعقول، الجسد والوعي إلا إثبات للصيرورة الدائبة في الوجود، والجدل في السياق النيتشي ليس نفسه الجدل في شكله الهيجلي، لأنّ هذا الأخير من خلال التناقض انتهى في التوليف بين المتناقضات إلى الركون إلى الفكرة الشاملة كنهاية للتناقض داخل الروح المطلقة، أما نيتشه يبرز أنّ التناقض والصراع مستمر، ففي كل هدم يوجد بناء، وبعد البناء هدم جديد بنفس الطريقة التي عرفتها أغاني الديثرامب القويّة والمتناقضة.

كما أنّه لا يمكن اعتبار الانسقية والفوضى الديونزيوسية انتقاما من صورة الكتابة الفلسفية التقليدية، بل تعتبر الطريقة المثلى والمتوافقة للحالة المزاجية لشخصية نيتشه التي تنثني وتلغي

1- بيير مونتييلو، المرجع سابق، ص 14.

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، المرجع السابق، ص 173.

في الوقت نفسه، والنَّهج الوحيد الذي يتلاءم وصيرورة الحياة وتقلُّبها، كما أنَّها تهدف إلى تحقيق إمكانات فلسفية جليلة، نذكر منها:

❖ تقويض فلسفة التطابق القائمة على مبدأ الهوية ودحض ميتافيزيقا الحضور، وبالتالي تأسيس فلسفة الاختلاف التي ترحِّب بالرؤى المتعدِّدة من داخل الرأي والرأي الآخر، ما يدفع كذلك إلى التفكير في ما كان منسياً وغائباً في الميتافيزيقا الغربية.¹

❖ اعتناق الأفكار والغرائز وتحرُّرها بعيداً عن صهرها في قالب ثابت، ووضعها في نماذج لغوية، وهو العنوان الفرعي الذي جاء به كتاب إنساني مفرط في إنسانية الجزء الأول " للعقول الحرة". فالفوضى وأسلوب الشذرة سليل القول الديونزيوسي المتدفق والمدمر للأشياء كلّها الرافض للنمطية.²

❖ مدام الأصل الأول -الديونزيوسي- لاعقلاني ونسبي، فإنَّ اللانسقية وحدها القادرة على التعبير عن الحالات السيكلوجية المتقلِّبة، والظواهر الأنطولوجية الخاضعة للصيرورة الأبدية، ما يتيح فرصة التعبير العفوي والتلقائي للوقائع والأفكار كما هي لا كما تبدو للنسق.

1- المرجع السابق، ص 27.

2- Friedrich Nietzsche, **ecce homo**, op.cit (l'orgine de la tragédie)§03, p5109.

وفي نهاية الفصل الثالث نصل إلى جملة من النتائج من بينها:

- لم يكن اهتمام نيتشه بالميتولوجيا الإغريقية إلّا من خلال حاجة فلسفية، نشأت عن حلول العدمية في شتى المجالات، لهذا كان البحث عن أسباب الانحطاط الرّهب عودة إلى اختراق الوعي الغربي من بداياته الأولى، والإرتداد إلى الأساطير.
- لقد كشفت الجينيالوجيا عن أصل القيم الحقيقية للحياة من داخل الميتولوجيا، حيث كانت روايات الأبطال رافدا مهمّا لنشأة الجماليات والأخلاق وعلاقة الإغريق مع غيرهم، بل حملت كذلك حقائقاً معرفية في الكونيات.
- كما كشفت الميتولوجيا مرّة أخرى عن قيمة الأصل " الجسد، الحياة، الصيرورة، اللعب، التراجيديا" ، هذا الأصل احتل مساحة هامة في الخطاب الأسطوري، وهو واضح في الرقص واللّعب، والضّحك كتعبير عن شغف الإغريق بالحياة ، والنحت كإنعكاس لحبّهم للآلهة.
- وأخيرا، تكمن الأنثروبولوجيا الفلسفية عند نيتشه من موقع اهتمامه بالإنسان، حياته، ثقافته، فنونه، بل من خلال حلمه بمولود الإنسان الأعلى ، هذا الأخير الذي يعتبر من سلالة ديونزيوس في حبّه للحياة اقتداره على صناعة قيمه بنفسه. ومنه، تلعب الميتولوجيا أبعادا متنوّعة في حياة الإنسان من جهة، وفي حياة الفلسفة من جهة أخرى.

الخاتمة

نخلص في نهاية البحث إلى جملة من الإستنتاجات والمخرجات التي ترتبت عن مشكلات الفصول والمباحث، وجاءت كالآتي:

أولاً: لا يُعتبر عداء نيتشه لجميع التيارات السائدة في الحداثة والتي تضرب بجذورها إلى "الحوار السقراطي" مجرد هدم لتاريخ الميتافيزيقا أو التوجّه الوضعي بقدر ما كان خلع لأقنعة اللوغس الذي يخفي وراءه نوايا لاهوتية خطيرة عطّلت صيرورة الحياة وأعدمت ديناميكيتها كما شوّهت جمليتها بفعل "العقلنة والأخلة"، وهو المشهد المأساوي الذي عاشه الإنسان الغربي في العقل القرن التاسع عشر في ظل تنامي فلسفة التصنيع التي خلقت "الإنسان الآلة"، الأمر الذي عجل بحلول التشاؤم والإغتراب الحقيقي عن عالم السطح والإعتداء على الجسد.

إنّ توجّه نيتشه الفيلولوجي والجينيالوجي ساعده بشكل كبير إسقاط الأقنعة، مما تجلّت له الصّورة الدينيوزوسية الكامنة وراء الأقنعة، وهذه المسرحية ليست جديدة بل يوربيدس أول من أخفى ديونيزيوس بشخصيات شبه تراجيدية قتلت المأساة الحقيقية عن طريق عقلنتها، وتبعه في ذلك سقراط ثم أفلاطون واستمر الحال إلى غاية شوبنهاور، غير أنّ جميع الشخصيات التراجيدية من أوديب إلى بروميثيوس إلى أخيل تحرّكها الفوضى الديونيوزيوسية، لأنّها سعت إلى تحدّي القدر ومواجهة الآلهة من أجل تحقيق المرح واللّعب داخل الحياة.

أولاً: العنصر الدينيوزوسي لم يمت ولم يستبعد بشكل مطلق، كونه المحرّك الأساسي للإندفاع نحو تحقيق السّعادة، يظهر ديونيزيوس في حالات اللاوعي، في الغرائز والرّغبات، في الجسد وأعضائه، في الفوضى والصيرورة، في الضّحك واللّعب، في نشوة الإنتصار والتّدمير إنّه يرافق الوجدان البشري مادام طبعه عدواني وشهواني.

ثانياً: إنّ توضيف نيتشه للأسطورة منذ مرحلة مبكرة خصوصاً في مرحلة المراهقة - كما أشرنا في الفصل الثالث -، يعتبر العامل الأساسي في اتّساع مخيلة نيتشه، ما ساهم في إنفتاحه

على قضايا تتجاوز عصره، ولم يخجل أبداً أن يصف نفسه أنه فيلسوف لاراهني، وعليه تعتبر الرواية الميثولوجية وسيلة للإبداع والإكتشاف كونها تحفّز المخيلة من جهة، وتعزّز قدرات التّبرير والإقناع، لأنّ النصّ يحتوي على نمط حجاجي يمتلك سلطة أكبر من سلطة العقل نفسه، كونه يوضّح المعنى ويبسط المعقد أكثر من الأدوات المنطقية الجافة، والسبب في ذلك الأسطورة تخاطب الأهواء والعواطف التي تُشعر بلذّة فكرية نتيجة غرابة الخوارق.

لا تلعب الأسطورة وظيفة شعرية أو جمالية فحسب، بقدر ما تعدّ أسلوباً لقراءة الواقع والوقوف على سيكولوجيا الشّعوب، فالحقيقة تختفي داخل الخطاب الصّارم وتتكشف داخل أساطيرهم. هذا العامل جعلها تحضى بمكانة مميّزة في الخطاب النيتشوي، فقد كانت ميثولوجيا ديونيزيوس مادّة خصبة مكنته من إدراك حقائق أنطولوجية، سيكولوجية، فنيّة، جينياولوجية، قيمية.

ثالثاً: إنّ مقولات نيتشه الأساسية: "موت الإله، العود الأبدي، إرادة الإقتدار، الإنسان الأعلى" ما هي إلّا صورة ديونيزيوس الجديدة، بحيث أوحى ديونيزيوس إلى نبيه زاردوشت ما يجب أن تكون عليه الحياة الفعلية وكيف يجب أن يكون الإنسان، فموت الإله ما هو إلّا تعبير عن موت العنصر الديونيزوسي من الحياة الذي قاد إلى بروز العدمية النّافية، أمّا العود الأبدي هو عودة إلى الأصول وتكرارها من خلال الصيرورة، أي عودة قيم ديونيزيوس نفسه و إعادة بعثه من جديد، وفيما يتعلّق بإرادة الإقتدار التي تتأسس على الصيرورة والغريزة فما هي إلّا إرادة ديونيزيوس الذي مثّل صور المواجهة وتحديّ الآلهة، ورغبته الجامحة في تحقيق إرادته الفيزيولوجية من خلال فلسفة الجسد.

ومنه، هذا هو الإنسان الأعلى الذي حلم به نيتشه الخالق لقيمه التراجيدية، وصانع لعلمه المرح، ذلك الإنسان المفرط في إنسانيته الساكن وراء الخير والشر، إنّه الصورة المطابقة

للإنسان الديونيزيوسي الرّاقص والمنتشي، الذي لا يكفّ عن جعل الوجود لعبا وغناء، فالصفة التي كانت عليها الساتيرات الإغريقية وأنشاديها الديثرامبية صورة مطابقة عن الإنسان الأعلى، أو على الأقل كما وصفه نيتشه في عمله هكذا تكلم زرادشت، بوصفه كائن يحب الحياة وكل ما يحفّز عليها.

رابعا: تكمن أصالة الموضوع - الأسطورة - وأهمية -المخطوط النيتشي- في توضيح قوة اللامعقول والأساطير على البوح بقضايا التي تمّ قمعها في تاريخ الميتافيزيقا قصدا من أجل غايات نسقية أو إيديولوجية، فالأساطير تكشف عن المقدّس بالأسلوب نفسه الذي يكشف عن المدنّس، فلم يتواني الفكر الميثولوجي على تصوير الآلهة بصفات كامنة في الذات الإنسانية كالغدر والكذب والحب والكره، الحرب والسلم وانتهاك المحظور، إنّ هذا الترميز يحمل دلالة صريحة عن تركيبة النّفس البشرية دون تعديل أو تزيف.

ومن أجل ذلك، لا يعدّ اللامعقول نقيضا للعقل بل مكّلا له وصانع لقيم أخرى يعجز العقل عن فهمها، فإذا كان المعقول يخاطب النّفس فإنّ اللامعقول يخاطب الجزء الكامن وراء النّفس أي اللاوعي، وبالتالي يحرك اللامعقول النّفس والجسد في الوقت عينه، فإنفتاح نيتشه على اللامعقول فتح له المجال للحديث عن مسائل مهمشة مثل العلاقات الجنسية، السكر، الجنون، الأنانية، الأساطير، الصحة والمرض، وهي القضايا التي اقتنتصها الخطاب الفلسفي المعاصر، حيث امتد التفكير في هذه المسائل مع فلاسفة ما بعد الحداثة.

خامسا: أمام هذه النتائج والتّصورات يمكن أن نصل إلى استخلاص المبادئ النيتشوية في الميثولوجيا واللامعقول التي شكّلت ملمح الخطاب الفلسفي المعاصر، والتي يمكن ردّها إلى:

فمن جهة الميثولوجيا ، تعتبر فلسفة نيتشه مرجعية فلسفية لأغلب المجالات البحثية في العلوم الإنسانية والإجتماعية التي اهتمت اليوم بالميثولوجيا لتحليل بنية الوعي الفردي أو الجماعي وهو ما نجده في الأنثروبوجيا المعاصرة وعلم الأساطير إلى جانب قضايا علم النفس وعلم الاجتماع التي اعتمدت بشكل كبير بالأساطير البدائية، أمّا في الفلسفة الغربية المعاصرة امتد الحفر في الميثولوجيا الإغريقية بعد نيتشه للكشف عن حقيقة الوعي الأوروبي ومصادره الأولى.

ونلتمس ذلك مع جورج باتاي الذي أخذ فكرة الإنتهاك ونكران الذات بالاعتماد على الدوينيزيوسية المنشطة للرقص واللعب، ومع أقطاب مدرسة فرانكفورت كذلك في اعتراضها على عقل الأنوار باعتباره نموذجاً لأسطورة "أوليس الماكر" الذي أراد القضاء على الأساطير، ونلتمس حضور الأسطورة في أعمال ألبير كامي " سيزيف أنموذجاً" لإبراز عبثية الوجود. وعليه، لا تتموضع الأساطير داخل زمن البد، بل هي اليوم محايثة ليوميات الإنسان المعاصر كما أشار رولان بارت، فهي لم تعد من الخواك بل نزلت في الفترة المعاصرة إلى الشارع ، وقام العقل بإنتاج أساطير جديدة حول الأشياء والشخصيات والأحداث الجديدة.

أما من جهة اللامعقول، شقّ نيتشه الطريق إلى تنزيل الحرية إلى الواقع الفعلي من خلال تفكيك مركزية اللوغس الميتافيزيقي، فبدلاً من الحديث عن المغايرة أضحى القيم الحديث عن فلسفة الإعراف، وبدلاً من الأخذ منطق الهوية والتطابق أصبحت اليوم فلسفة الاختلاف ترخّب بالتعدّد والتنوع، وهو واضح مع هيدغر في فكرته حول " نسيان الوجود" وعرض الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وكذلك فلسفة الاختلاف مع جيل دولوز في عمله " الاختلاف والتكرار" الذي رفض منطق ثبات المفاهيم الكونية وردّها إلى المحايثة والتجريب والإهتمام بالهوامش، واعتبار الاختلاف فلسفة للحياة، وجاك دريدا الذي انطلق من الكتابة لتأسيس فكرة الاختلاف أين تصبح اللغة ألعوبة مما يؤدي إلى الإنفتاح على النص من زوايا متفرقة.

وأخيرا فلسفة نيتشه كشفت في الفترة المعاصرة وبعد طغيان التقنية التي عوضت الإنسان بالمادة والإقتصاد في البراليات المعاصرة، مما خلقت أزمتا روحية واقتصادية وسياسية، حيث تكمن راهنية نيتشه اليوم، باعتباره نصا صريحا فضح نوايا الإنسان الغربي، هذا الأخير الذي أخفق في قدرته على احتواء للإنسان، وهو جلي في مشاريع خطيرة تريد تعويض الإنسان مثل الجينوم الإصطناعي، الهندسة الوراثية، التعلم بواسطة الذكاء الإصطناعي ما زاد من قلق الإنسان المعاصر اتجاه مصيره أمام هذه الحرب الرقمية التي تضرب بجذورها إلى عصر الحداثة.

وعليه، فقبل أن تكون فلسفة نيتشه موضوعا للبحث إنها منهج لكل باحث يريد القبض على الحقيقة من مناطق متنوعة. لم يكن اهتمام نيتشه بالصحة الكبرى عبثا، وتحليلاته بشأنية الصحة والمرض، الجسد ونظامه الفيزيولوجي نتيجة لإرهاق جسده بقدرما أدرك قيمة الجسد والصحة وتتبا بالخطر المحدق بالجسد نتيجة تنامي العلم التقني، حيث نلاحظ من خلال وباء كورونا في الفترة الراهنة كشف عن خطورة نوايا العلم ولجأ العقل بعد وقوعه في إنسداد كبير إلى استرجاع الماضي -ما قبل كورونا- والتوق إلى مستقبل أفضل بطريقة نيتشوية.

كما اتخذ البعض في ظل الوباء الفن والموسيقى كأداة للتخفيف عن الألم ، مثلما حدث في إيطاليا بعدما تزايدت حالة الوفيات . وعلل البعض الآخر سبب الوباء -بعد عجز الطب التجريبي عن تفسير الظاهرة- على أنه عقاب إلهي نتيجة تفشي الشر في العالم، وهذا المشهد يكرر ما حدث مع الإغريق نتيجة انتشار الطاعون الأسود فراح الخيال الإغريقي ينسج حوله أساطيرا أهمها "أسطورة أوديب".

حيث تخبرنا رواية "أوديب ملكا" للأديب سوفوكليس أن الوباء كان نتيجة الخطيئة التي اقترفها أوديب نتيجة زنا المحارم مما أنزلت سخط الآلهة عليه وحلت اللعنة على مدينة طيبة.

وعليه تعتبر الأسطورة الملجأ الوحيد للعقل في كل أزمة يقع فيها، لما لها من وظائف وخصائص وأبعاد في تفسير مظاهر الحياة البشرية وأصلها السيكلوجي والقيمي والوجودي.

وتصدق نبؤات نيتشه مرّة أخرى عندة جعل اللامعقول محرّكا للمعقول، حيث نلاحظ أنّ العلم التجريبي المعاصر نفسه أصبح يبرّر نظرياته الغامضة بالإستعانة بالأساطير كالبحوث في العوالم اللامتناهية في الصغر أو الكبر، كما أصبح ينتج ميثولوجيات جديدة مثل إمكانية انتقال الإنسان من مكان لآخر لاسلكيا عبر الأمواج، أو حتى استنساخ حيوان ونبات وإنسان من خلية واحدة.

وفي الأخير، لم تهجر الأساطير من الوجود، كما لم تغادر اللاوعي البشري، لكن يبدو أنّ تنامي العقل الرقمي في الفترة المعاصرة وما أنتجه من أدوات إلكترونية وخورزميات في العوالم الافتراضية الرقمية وعلى رأسها: الذكاء الاصطناعي، عالم الروبوت، مواقع التواصل الإجتماعي، أصبحت أكبر خطر يهدّد الأساطير من جهة وكيان الإنسان من جهة أخرى، لأنّ الإنسان المعاصر يعيش اغترابا حقيقيا وابتعادا عن العالم الواقعي مثلما توقّع نيتشه، وهنا سينقلب العقل ضدّ نفسه وضدّ الإنسانية جمعاء، وستبدأ ملامح الخيال البشري وذكائه في الإندثار.

أضحى الذكاء الرقمي والخيال الحاسوبي يفكّر مكان الإنسان ويحلّ مشكلاته ويبعده تدريجيّا عن أساطيره التي ساهمت في ترك الأثر الذي يدلّ على تواجده على الأرض، يبدو أن عصر نهاية الإنسان وجفاف ينابيع عواطفه، ففي الوقت الذي كان يأمل فيه العقل الحداثي "السيطرة على الطبيعة" بإكتشافه للآلة والتّقنية كعلامة للتحضّر، انتهى هذا الأمل إلى مأساة حقيقية سيطرت فيه القاعدة الرقمية على الإنسان وأصبح داخلها معدوما وتابعا لما تقدّمه وهي علامة التفسّخ.

لقد أضحى اللّوغس في القرن الواحد والعشرين أسطورة جديدة أمام تسارع الأحداث الابتكارية، وفشل فشلا ذريعا في الرّقي بالإنسان من جهة مشاعره، أفكاره، خياله، حيث لم يتوقّع بروميثيوس - كما ورد في الميثولوجيا الإغريقية- بعدما تحدّى زيوس وسرق نار العلم من آلهة أولمب ليمنحها للبشر، أن يكون مصير الإنسان أشبه بما حدث في أسطورة سيزيف الذي حُكم عليه بدحرجة الصّخرة إلى أعلى الجبل إلى غاية وفاته.

لهذا لم يكن حضور ديونزيوس في فلسفة نيتشه، وأوديب مع التحليل النفسي لسيغموند فرويد، وأوليس مع رواد مدرسة فرانكفورت، وسيزيف مع ألبير كامي سوى مسعى عبّر عن قلق الإنسان اتجاه المناهج العلمية والفلسفية الصّارمة، إنّ مثل هكذا توظيف للميثولوجيا يرمي إلى تبيان بؤس التفاؤل الوضعي الزائف وفضح مخاطر التّقنية على الوجود والموجود.

قائمة المصادر والمراجع

01.المصادر:

أ-المصادر بالّغة الأجنبية:

- 1.Friedrich Nietzsche, la philosophie à l'époque tragique des Grecs, traduit par Marc de Launay et Michel Haar, édition Gallimard, Paris 1975.
- 2.Friedrich Nietzsche, œuvres complètes, Arvensa éditions numériques, France, 2018.

-واستعملنا منه المصادر التالية:

- 3.Friedrich Nietzsche, L'origine de la tragédie, Traduction de J. Marnold et J. Morland.
- 4.Friedrich Nietzsche, humain trop humain, tome2, traduction d'Henri Albert.
- 5.Friedrich Nietzsche, Aurore, traduction d'Henri Albert.
- 6.Friedrich Nietzsche, Le gai de savoir, traduction d'Henri Albert.
- 7.Friedrich Nietzsche, par-delà le bien et le mal, traduction d'Henri Albert.
- 8.Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, traduction d'Henri Albert.
- 9.Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles, traduction d'Henri Albert.

10. Friedrich Nietzsche, l'antéchrist, traduction d'Henri Albert.

11. Friedrich Nietzsche, Ecce homo, traduction d'Henri Albert.

ب.المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:

12. فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ج 1، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002.

13. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، بغداد، 2007.

14. فريدريك نيتشه، ديوان نيتشه، ترجمة علي مصباح، الطبعة الثانية، منشورات الجمل، بغداد، 2009.

15. فريدريك نيتشه، إرادة القوة: محاولة لقلب القيم، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

16. فريدريك نيتشه، شوبنهاور مربيًا، ترجمة قحطان جاسم، الطبعة الأولى، دار أوما، العراق، 2016.

17. فريدريك نيتشه، قضية فاغنار يليه نيتشه ضد فاغنار، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، 2016.

18. فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه، ترجمة حيدر عبد الواحد وأحمد رضا، الطبعة الأولى، دار الرافدين، بيروت، 2020.

02.المراجع :

أ-باللغة الأجنبية:

19. Alain Renault, l'Ere de l'individu, édition Gallimard, paris, 1986.

20. Claude Levi Strauss, anthropologie structurale, édition Plon, paris, 1958.

21. Emile Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine, 1^{ère} édition, Ernest Flammarion éditeur, Paris, 1916.
22. Emmanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, traduit par Michel Foucault, huitième édition, librairie philosophique J.vrin, Paris, 2002.
23. Emmanuel Kant, la religion dans les limites de la simple raison, traduction J.Giblin, édition J.Vrin, Paris, 1992.
24. ERNEST Cassirer, essai sur l'homme, traduit Norbert Massa, édition de minuit, paris 1975.
25. G.W.F. Hegel.la phénoménologie de l'esprit, tome2, Trad. Jean Hyppolite, éditions Aubier, Paris, 1939.
26. Gaston Bachelard, la philosophie de non, édition les presses universitaire de France, 4^{ème} édition, paris 1966
27. Jacques Droz, le romantisme politique en Allemagne, édition Armand Colin collection, Paris, 1963.
28. Jacques Lacan, écrits, tome 2, édition Seuil, paris 1966.
29. Karl Marx, contribution à la critique de l'économie politique, traduit par Maurice Husson et Gilbert Badai, édition sociales, Paris, 1972.
30. Jean-François Dorrier, Toute la philosophie en 4 questions, éditions sciences humaines, Auxerre, 2022.
31. Marcel Neuch, Aux sources de l'athéisme contemporain : cent ans de débats sur Dieu, édition le centurion, Paris, 1977.

- 32.** Martin Heidegger, chemins qui ne mènent nulle part, traduction Wolfgang Brokers, Gallimard, paris, 1980.
- 33.** Michel Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, colloque de Royaumont, édition minuit, Paris, 1967.
- 34.** Michel Foucault, Histoire de la sexualité, T1 « la volonté de savoir», édition Gallimard, Paris, 1976.
- 35.** Paul Audi, L'ivresse de l'art: Nietzsche et l'esthétique, 1^{ère} édition, édition librairie générale Française, Paris, 2003.
- 36.** Paul Feyerabend, contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance. Trad. Baudouin Jurant et Agnès Schlumberger, édition Seuil, Paris, 1979.
- 37.** Pierre Klossowski, Nietzsche et le cercle vicieux, édition Mercure de France, Paris, 1969.
- 38.** Pierre- Maxime Schuhl, Platon et l'art de son temps, édition presses universitaires de France, Paris, 1951.
- 39.** Rodéric James, initiation à l'Anthropologie, collecte donné et compte rendu du cours sur l'initiation à l'Anthropologie, école normale supérieur d'Ampefiloha, université d'Antananarivo, Madagascar, janvier 2021.
- 40.** Schopenhauer, le monde comme volonté et représentation, trad.A. Burdeau, édition libiraire Félix Alcan, sixième édition, Paris, 1913.

ب- المراجع باللغة العربية:

41. ابراهيم يسري، فلسفة الأخلاق عند فردريك نيتشه، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت، 2007.
42. أحمد أمين، فيض خاطر، الجزء الخامس، منشورات هنداوي، القاهرة، 2011.
43. أحمد داود، تاريخ سوريا الحضاري القديم، الطبعة الثالثة، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، 1997.
44. أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2010.
45. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954.
46. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، الطبعة الأولى، منشورات مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2017.
47. أكسيل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق، ترجمة ياسر الصاروط، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2019.
48. أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.
49. إرفين شروندر، ما الحياة؟: الجانب الفيزيائي للخلية الحية، ترجمة أحمد سمير سعد ومراجعة مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2017.
50. أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود ومراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
51. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

52. أفلاطون، محاوره فيدروس ، ترجمة و تقديم د. أميرة حلمي مطر، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، 1969.
53. أفلاطون، محاوره فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937.
54. أمين سلامة، الأساطير الإغريقية والرومانية، مؤسسة الهداوي، القاهرة، 2021.
55. أنطوان معلوف، المدخل إلى المأساة والفلسفة المأساوية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982.
56. أوغين فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974.
57. إيريك فروم، مفهوم الإنسان عند كارل ماركس، ترجمة محمد السيد رصاص، الطبعة الأولى، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998.
58. ايزايا برلين، جذور الرومانتيكية، ترجمة سعود سويدا، الطبعة الأولى، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012.
59. إيمانول كانط ، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2008.
60. أيمن عبد التواب، الأسطورة الإغريقية من النشأة إلى التفسير، مكتبة العبير، القاهرة، 2019.
61. باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2011.
62. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1977.
63. بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغبي، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، 1982.

64. بيير مونتبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010.
65. جان إدوار سبنله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، الطبعة الأولى، ترجمة تيسير شيخ الأرض ومراجعة الدكتور اسعد درقاوي، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، بغداد، 2022.
66. جان بيير فرنان و بيير فيدال ناكيه، الأسطورة والترجيديا في اليونان القديمة، ترجمة د. حنان قصاب حسن، الطبعة الأولى، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، 1999.
67. جان غرانبيه، نيتشه، ترجمة علي بوملحم، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 2008.
68. جمال مفرج، الإرادة والتأويل: تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.
69. جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، الطبعة الأولى ، منشورات إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.
70. جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، الطبعة الأولى ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، 1993.
71. جوزيف كامبل ، قوة الأسطورة ، ترجمة حسن صقر وميساء صقر، الطبعة الأولى ، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، 1999.
72. جون غرايش، العيش بالفلسف، ترجمة محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، 2019.
73. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الأولى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
74. جيل دولوز، نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الأولى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.

75. جيم الخليلي، العالم كما تراه الفيزياء، الطبعة الأولى ، ترجمة عبد العزيز الخلاوي العنزي، دار أدب للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2021.
76. جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة ، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، القاهرة، 1981.
77. دانيال بلو، تشكل فريدريك نيتشه، تر محمد الفشتكي، الطبعة الأولى، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2018.
78. روبرت ايه سيجل، الأسطورة، ترجمة سعد طنطاوي ومراجعة إيمان عبد الغني نجم، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2018.
79. روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا ومراجعة جورج سليمان، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
80. رولان بارت، أسطوريات : أساطير الحياة اليومية ، الطبعة الأولى، ترجمة قاسم مقداد، دار نينوى، دمشق ، 2012.
81. روني ديكارت ، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتى، الطبعة الأولى ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
82. روني ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيرى، الطبعة الثالثة، مراجعة محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1985.
83. روني ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة : عثمان أمين مراجعة مصطفى لبيب ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.
84. سو بريدو، أنا عبوة ديناميت: حياة فريدريك نيتشه، ترجمة أحمد عزيز سامي وسارة أزهر الجوهر، الطبعة الأولى ، نابو للنشر والتوزيع، بغداد، 2020.
85. سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان ومراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، 1994.
86. سيغموند فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت، 1995.

87. السيد نفاذي، الضرورة والإحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009.
88. صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقرءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.
89. عادل مصطفى، الحنين إلى الخرافة: فصول في العلم الزائف، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017.
90. عادل مصطفى، المغالطات المنطقية: فصول في المنطق غير صوري، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2019.
91. عبد الباسط سيداء، الوعي الأسطوري الرافدي: تجلياته الفلسفية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2022.
92. عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.
93. عبد الرحمن العابو، البطولي في أساطير الشرق القديم وملاحمه، الطبعة الأولى، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2014.
94. عبد السلام بنعبد العالي، ميثولوجيا الواقع، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1999.
95. عبد الغفار مكاي، هلدلين، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، 1974.
96. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979.
97. علاء جواد كاظم، الإنسان الأخير: فريدريك نيتشه كأنتربولوجي، الطبعة الأولى، دار أنثربوس للنشر والتوزيع، الجزائر، 2019.
98. العوا عادل، الإنسان ذلك المعلوم، الطبعة الأولى، منشورات دار عويدات، بيروت، 1977.

99. فارس سواح، الاسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، الطبعة الثانية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2001.
100. فاروق مصطفى إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1980.
101. فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح : أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، الطبعة الأولى ، منشورات الاختلاف و منشورات ضفاف، الجزائر - بيروت، 2013.
102. فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومولوجية لمسألة (نحن)، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001.
103. فرونسوا ليوتار، لماذا نتفلسف؟، ترجمة يوسف السهلي، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، 2017.
104. فؤاد زكريا، ريتشارد فاغنار، منشورات مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2018.
105. فوزية ضيف الله، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغيرية، الطبعة الأولى، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2015.
106. فيليب فرانك، فلسفة العلم، ترجمة د. علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ، بيروت، 1983.
107. القس حنا جرجس الخصري، تاريخ الفكر المسيحي: يأسوع المسيح عبر الأجيال، المجلد الأول، دار الثقافة، القاهرة، 1981.
108. كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ، لبنان، 2006.
109. كارل ياسبرس، الدولة والأسطورة، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود ومراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
110. كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، ترجمة الدكتور عادل العوّا، الطبعة الأولى ، منشورات عويدات، بيروت، 1970.

111. كارين أمسترونغ ، تاريخ الأسطورة ، ترجمة وجيه قانصو، الطبعة الأولى ، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008.
112. كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة و تقديم شاكِر عبد الحميد ومراجعة غريزة حمزة ، الطبعة الأولى ، مطبعة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
113. لويس ألتوسير، دراسات لا إنسانية، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1981.
114. مجدي كامل ، نيتشه شيطان الفلسفة الأكبر، الطبعة الأولى ، دار الكتاب العربي، دمشق ، 2011.
115. محمد الأمين بحري، الأسطوري: التأسيس والتجنيس والتدنيس، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2018.
116. محمد الشّيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.
117. محمد المزوغي، نيتشه هايدغر فوكو : تفكيك ونقد، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، العراق، 2014.
118. محمد أندلسي، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نيتشه، الطبعة الأولى ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2015.
119. محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2006.
120. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دفا تر فلسفية: العقلانية العلمية وانتقاداتها، دار توبقال، الدار البيضاء، 2004.
121. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية للدراسات، بيروت، 2002.

122. محمد مستقيم، هيرمونطيقا الباطن - الحلم وتأويله عند فرويد، دار النايا للدراسات والتوزيع، دمشق، 2012.
123. مرسيا إلياد ، مظاهر الأسطورة ، ترجمة نهاد خياطة، الطبعة الأولى، دار كنعان، دمشق، 1991.
124. مرسيا إلياد، المقدّس والمدنّس، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، 1988.
125. مصطفى ماهر، شيللر حياته وأعماله، الطبعة الأولى ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987.
126. المولدي عزديني، فلسفة القيم النقدية عند نيتشه، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2022.
127. ناصر محي الدين ملوحي، أزمة العلم المعاصر، الطبعة الأولى، دار الغسق للنشر، سوريا، 2020.
128. نور الدين الشابي، فوكو قارئاً نيتشه: حول التأويل و الجينيالوجيا والمعرفة، الطبعة الأولى، منشورات الإختلاف ومنشورات ضفاف، الجزائر - لبنان، 2016.
129. نور الدين الشّابي، نقد نيتشه للحداثة، الطبعة الأولى ، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2002.
130. هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، الطبعة الأولى ، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، 2007.
131. هانز جورج غادمير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت 2002.
132. هشام محمد مباركي، قصة الطوفان بين الأسطورة والدين: دراسة وصفية تحليلية مقارنة، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، 2016.

133. هيزيود، أنساب الآلهة، ترجمة صالح الأشمر، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، 2015.

134. وديع بشور، الميثولوجيا السورية: أساطير آرام ، مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، بيروت، 1981.

135. وفبق غريزي، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2008.

136. يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2020.

137. يورغان هارماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، الطبعة الأولى منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.

03.المعاجم:

أ.باللغة الأجنبية:

138. Dédier Julia, Dictionnaire de la philosophie, édition Libraire La rousse, Paris 1964.

ب.اللغة العربية:

139. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

04.الموسوعات:

140. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة اليونانية، ج01، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011.

141. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة اليونانية، ج 02، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011.

142. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة الحديثة، ج03، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011.

143. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الفلسفة الألمانية، ج06، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011.

144. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: ما بعد هيغل، ج07، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011.

145. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: نيتشه، ج09، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي ، بغداد، 2011.

146. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية : الفلسفة الوجودية، ج 10، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011

147. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية: الحداثة وما بعد الحداثة، ج 11، ط1، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بغداد، 2011.

148.

05. المقالات المنشورة في المجلات والدوريات:

149. Albert Camus, Nietzsche et le Nihilisme, revue les temps modernes, n°70, Paris, 1951.

150. الشاذلي هواري، في فلسفة بول فايربند: من صرامة المنهج إلى التعددية المنهجية، مجلة الحوار الثقافي، المجلد الأول، العدد الأول، 2012.

151. صموئيل نوح كريم، طين سومر الخالد نظرة في أقدم أدب عرفه الإنسان ، ترجمة بشير فرانسيس ، مجلة سومر، الجزء 2، المجلد 3، بغداد، 1947.

152. عبد المعطي شعراوي ، الأسطورة بين الحقيقة والخيال ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب ، مجلد 40، العدد 04 ، الكويت، 2012.

153. علي حسين قاسم، جدلية الدين والأسطورة، مجلة كلية الآداب، ج1، العدد 05، بني سويف مصر، 2016.

154. محمد السيد عبد الغني ، نظرة الأثينين إلى الأسطورة ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، المجلد 40 ، العدد 04 ، الكويت، 2012.

155. يحيى الشحات محمود محمد، ديونزيوس كإله للعالم الآخر، مجلة مركز الدراسات البردية، كلية علم الآثار، جامعة عين الشمس، المجلد 39، العدد الأول، مصر، 2022.

06.المواقع الإلكترونية:

156. Dictionnaire religions, mythe, symboles, Imago

Mundi encyclopédie:

[https://www.cosmovisions.com/\\$Trophonios.htm](https://www.cosmovisions.com/$Trophonios.htm)

157. Étymologie Français Latin Grec Sanskrit:

<https://sites.google.com/site/etymologielatingrec/home/h/home>

158. Hippogriff – Wikipedia: <https://upwikiar.top/wiki/Hippogriff>

07.الرسائل الجامعية:

159. عبد المالك عيادي: (إشكالية أصل الحياة في فلسفة نيتشه)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، 2014-2015.

160. كرمين فتيحة: (إشكالية الفن والحقيقة عند فريدريك نيتشه)، أطروحة دكتوراه/ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية : شعبة فلسفة، 2018-2019.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

شکر و عرفان

الإهداء

مقدمة (أ-ك)

الفصل الأول: ديكارتك المعقول واللامعقول في الخطاب الفلسفي.

المبحث الأول : الخطاب الأسطوري بين الإثبات والنفي.....14

1. الأسطورة إشكالية المفهوم 14

2. الأسطورة والخرافة والملحمة 24

3. الأسطورة بين الإثبات والنفي 30

المبحث الثاني : المنعطف الفلسفي نحو اللامعقول في القرن التاسع عشر.....46

1. إرادة الحياة عند شونهاور.....46

2. باب القلب فى النزعة الرومانتكية.....53

3. المنعطف النقدي في الفلسفة 60

المبحث الثالث: اللامعقول في الخطاب الإبستمولوجي المعاصر.....75

1.النسبية وأزمة اليقين العلمي75

2. اللامعقول والفوضى الإستمولوجية عند فيراباند 81

3. ميثولوجيا العلوم المعاصرة 87

الفصل الثّاني: أزمة الميتافزيقا وميلاد اللامعقول عند نيتشه

المبحث الأول: المرجعيات الفكرية لخطاب اللامعقول في فلسفة نيتشه.....97

1.قراءة الفلسفة الإغريقية.....97

2.المرجعية الألمانية107

3. اللامعقول والخطاب الشعري110

4.الموسيقى وجماليات الحياة117

المبحث الثاني : العدمية وأهام الميتافزيقا.123

1.أوهام الأخلاق الميتافزيقية123

2.أوهام الحقيقة المطلقة.....128

3.أوهام الإرادة:.....131

4.أوهام السعادة الميتافزيقية133

5. من الأوهام إلى "موتِ الإله" وحلول العدمية.....136

المبحث الثالث: شروط ميلاد اللامعقول147

1.ميلاد الفلسفة اللاعقلانية عند نيتشه.....147

2.آفاق الفلسفة اللاعقلانية153

3.ملامح اللامعقول في فلسفة نيتشه157

4.	التحول الإبتسمي أو من المطلق إلى النسبي	166
الفصل الثالث: الأنثربولوجيا الفلسفية عند نيتشه		
	المبحث الأول: من الميتافزقا إلى الأنثربولوجيا الفلسفية	175
1.	مفهوم الأنثربولوجيا الفلسفية	175
2.	تمثلات الفلاسفة لماهية الإنسان:	178
3.	فلسفة الإنسان عند نيتشه	184
	المبحث الثاني: التأويل الجينيالوجي للميثولوجيا الإغريقية	209
1.	إحياء الميثولوجيا الإغريقية	209
2.	الأسطورة من خلال الفيلولوجيا	217
3.	الأسطورة من خلال الجينيالوجيا	225
4.	التراجيديا وشرعة القيم الجديدة	232
	المبحث الثالث: الأبعاد الفلسفية للأساطير عند نيتشه	238
1.	البعد الأنطولوجي للميثولوجيا	238
2.	جدلية الميثولوجيا والفن	246
3.	الأبعاد النقدية للميثولوجيا	252
الخاتمة		
	قائمة المصادر والمراجع	275
	فهرس الموضوعات	292