

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة منتوري - قسنطينة -
كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

عنوان البحث

المساءلة الارتياحية لقيمة المعرفة عند نيتشه
وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

جمال مفرح

إعداد الطالب

عبد الرزاق بلعقروز

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د. إسماعيل زرزخي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة منتوري قسنطينة
أ.د. جمال مفرح	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة منتوري قسنطينة
د. حميد حمادي	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة وهران
د. رشيد دحدوح	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة منتوري قسنطينة
د. كمال بومنيير	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 2.
د. عبد القادر بودومة	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة تلمسان

تاريخ المناقشة:

السنة الجامعية 1432-1433هـ/2011-2012م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى والديّ الحبيبين وهما في عالم الحق
إلى مملكة الجميل : زوجتي وابنتي
إلى السّاعين من أجل أن يُنْبِجَسَ فجر جديد
إلى جميع أصدقائي

عبد الرزاق بلعقروز

شكر وتقدير

قد تضيق العبارة أحيانا في أن تُحيط بمبسوط النَّفس، أو أن تستغرق جميع دواخلها، إلا أن قَدَرْنَا في هذا العالم أن نتوسَّل اللُّغة من أجل الإفصاح والإخراج، ولن يكتمل هذا العمل حقا، ما لم يتم رفع أسمى آيات الشُّكر والعرفان إلى أهل الفضل والتَّوجيه، فالشُّكر أولا لله سبحانه وتعالى على توفيقه وتسديده وإعانتة، وأرفع أسمى عبارات الشُّكر والتَّقدير إلى أ.د جمال مفرح، الذي قَبِلَ وأشرف على هذا البحث، وتابَّعه مُذْ كان مشروعا نظريا، إلى اللَّحظة التي هو عليها الآن، لك أستاذنا وافر الشُّكر وجزيل التَّقدير على مُتابعتك وحرصك وتوجيهك وإمدادك، ولولا هذه جميعا لما خرج هذا البحث من ظلمة السُّكون إلى نور الوجود. وأشكر أيضا جميع الأصدقاء الذين قدَّموا لي يد المساعدة بالكتب ويستأهلون الشكر في هذا المقام: أ.زهير قوتال وأ.عبد العزيز رُكَّح، وأ.عبد الحق طالبي، وأ.د عمار طسطاس. وأ.كمال ربوح وللأصدقاء الذين قدَّموا لي أيضا يد العون المعنوي أخص منهم: الدكتور طاهر سعود والدكتور عبد العزيز بوالشعير والدكتور كمال بومنيير والدكتورة نورة بوحناش.

والشكر موصول أيضا إلى جميع القائمين على مكتبة كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بجامعة سطيف على تعاونهم وتيسيرهم.

عبد الرزاق بلعقروز

الباب الأول

المعرفة وقيمتها عند نيتشه

الفصل الأول

مشكلة الحقيقة بما هي مشكلة المعرفة

الفصل الثاني

وحدة المعرفة والمصلحة

مُقَلَّمَاتُ

مقدمة الكتاب :

قُرئ فريدريك نيتشه Nietzsche قراءات مكثفة وتُأول تأويلات مُتصارعة؛ والأدهش أن هذه التَّأويلات تُنطلق جميعها من نصّ نيتشه الذي لا يتقدّم إلينا في وحدته إلا على صعيد الإسم، وداخل هذا الإسم مُساءلات نقدية كبرى وبرامج تشريعية تراهن على الكَوْن في مستوى التَّحدّيات التي يقتضيها رهان التَّفلسف في كيفية استبصار المخارج واستعادة الدّهشة الفلسفية من جديد بعد هيمنة حقب الأفلاطونية اللاّغية لأيّ أفق فلسفي خارج أفق المثال-الجوهر-الحقيقة . لقد فقد اسم نيتشه إحالته المعهودة إلى نمط من التَّفلسف تخلّق في لحظات التحوُّلات الحضارية التي لازمت القرن التاسع عشر، أو فنّا في المنهج أو فلسفة في التقييم؛ صار اسم نيتشه علامة على أخطر سؤال يطرح على سطح الفكر وعرض على تشخيص وفحص غير معهودين للمسالك المريضة التي يُدبّر بها إنسان الثقافة الغربية وجوده في سَكْن العالم الغربية، هذا الإنسان الذي هو الآخر ليس واحداً إلا على صعيد الإسم، ففي دواخله تُنعرَسُ تأويلات الأديان والثورات السياسية وتُظم القيم الموروثة وهو على التَّحقيق لا يَعْرِفُ نَفْسَه، لأنه لم يطرح هذا السؤال عن نَفْسِه ولم يُكاشف حقيقة ذاته فكيف تتأتّى له هذه الغاية؟.

إن سؤال المعرفة عن الذات بتحقيب نواتجها المعرفية ووسائلها الإدراكية وقيمتها بالإضافة إلى الحياة بالمعنى الذي حَمَّنْها فيه نيتشه؛ علامة فارقة على زعزعة يقينيات وثوابت مُتأصّلة في الذّاكرة الفلسفية كتخصيص الإنسان بوصف التّفكّر؛ وتوجيه هذا الوصف التّفكّري نحو اكتناه جوهر الحقيقة الفُصوى، واعتبار هذه الحقيقة جوهرانية مُنفصلة عن الصّيرورة وواحدة ومُتعالية، وهذا التصور للحقيقة الموروث عن أفلاطون وبارمنيدس هو الذي أسّس عهد الحقيقة الأزلية الثّابتة والكلية في الفلسفة والميتافيزيقا وبعدهما في المعرفة العلمية.

وإنه يجوز القول تبعاً لهذا التأسيس؛ إن هذه الحقبة برُمّتْها صارت تنتمي إلى حقبة المعرفة بما هي موضوع الفكر، أو لنقل : حقبة السعي وراء المعرفة، تبدأ من أفلاطون وتُشرف على ختمها مع الإغلاق الفلسفي عند هيجل، لكن تفكير نيتشه في مسألة المعرفة لا يمكن إدراجه ضمن هذا النسق الفكري والمسار التاريخي؛ لأنّه فَكَّرَ المسألة من زاوية " ذرائعية المعرفة النّافعة بماهي ذرائعية الخطأ والوهم" وليس من زاوية التصور الميتافيزيقي التقليدي للمعرفة . من هنا فإن حقبة أخرى تَلَتْ حقبة السعي وراء المعرفة، هي حقبة استشكال أمر الشغف الإنساني بالمعرفة ونزع بدائته، وذلك بتغيير استراتيجية السؤال من: ما هي الحقيقة بماهي موضوع المعرفة ؟ وكيف نَحْضِيّ بالقَبْضِ عليها؟ إلى الصّياغة التساؤلية: من يبحث عن المعرفة ؟ ماذا يُريد في نهاية الأمر وفي التّحليل الأخير ذلك الذي ينشغف بالبحث عن المعرفة ؟. ومن هذا الأسئلة يخرج نيتشه بأكثر آرائه خطراً في مُشكلة المعرفة. إن الحقيقة بما هي موضوع المعرفة لا تسكن الماهيات والجواهر؛ ولم تُخترع للتعبير عن هذه الجواهر والماهيات؛ وإنما جرى اختراعها في نُسخها الميتافيزيقية والفلسفية والعلمية من أجل النّفع والفاعلية وضرورات الحياة، ومن أجل الاستقواء، وتلبية دوافع الرّغبة في الهيمنة. والسبب الكامن

خلف اختلاف التأويل وتعددتها وتناقضاتها، هو اختلاف أركان التّظّر، واختلاف أهداف البحث عن الحقيقة. وهي آراء تقترب من نظرية السوفسطائيون القدامى في مطابقتهم بين الحقيقة والمنفعة وفي رفضهم للتمييز بين ظواهر الأشياء وحقائقها.

إن سؤال معرفة الحقيقة هذا، حَقِيق علينا استشكاله من مداخله ومخارجه؛ ومُرادنا بالمداخل المعنى الذي خلعه نيتشه على مشكلة المعرفة والمساءلة الارتياحية لقيمتها؛ ونقصد بالمخارج امتداد هذه المسألة وانفراط حَبّاتها في التفكّرات الفلسفية التي تَلْتَمّها، إلا أن ملمح هذا الامتداد الذي مارسته المسألة الارتياحية لقيمة معرفة الحقيقة، عند نيتشه هو مَخْصُوصِيَّة المُلْتَقِي، الذي تجاوز أفق الثقافة الغربية لِيُعَانِق هم الثقافة العربية وما يُنْخَر جِسْمَهَا من أزمات؛ وما يُلُوح في أفق مُتَعَيِّبِهَا من إرادة التحرُّر والنّهضة والتحصُّر ومجاوزة ثقافة الإنحطاط. هذه هي الأمانة الكبرى على طرفة السؤال حول مشكلة المعرفة والحقيقة عند نيتشه، فمن المعهود في المطارحات الفلسفية حول نيتشه تحليلاً ونَقْدًا؛ الاكتفاء بالتّحليل من الدّاخل والتّوسُّع في مقاصد النّص التّيَشُوي مُوافقة أو مخالفة، إلا أن مسارات التّحليل في هذه الأطروحة تَنحُو منحى التّشاغل مع نيتشه باعتباره سؤالاً عابراً للحدود القومية، ومتجاوزاً لمضائق الثقافة الغربية مُتّجهاً إلى فضاء الثّقافة العربية وكيف تلقى الفكر العربي نيتشه الفيلسوف ونيتشه المسائل لقيمة المعرفة وإرادة الحقيقة. إن المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة بمسالكها المنهجية وخلصاتها التأويلية وامتدادات هذه المسألة في الفكرين العربي والغربي؛ لانتحصر في دائرة التوصيف لصلة نيتشه بالذّرية الفلسفية التي استثمرت مفاهيمه أو تصدّت لارتياحيته؛ والتي تزحف لكي تُكوّن لها الكلمة العليا في الفكر الحديث؛ وإنما تُندرجُ في فضاء اهتمام فلسفي أخذ يتبلور في الفكر الفلسفي المعاصر ويخترق فروع المعرفة المتعددة، ويَنْتزِعُ الاعتراف لولو الآخر بدَهْشَتِه وأصالته، إنه فرع "المفاهيم المُقارَنة"، بما هو تشاغل فلسفي يقارن بين المفاهيم الفلسفية بدلالة ثنائية: **مُقارَنة داخلية بين المفاهيم؛ ومُقارَنة خارجية بين المفاهيم كذلك**، فمدار المقارنة داخليا تتعلّق بتناقل المفهوم الفلسفي من فرع معرفي إلى فرع معرفي آخر فيما يذهب إليه من آراء وفيما يتخذه من تأويلات، بشروط منهجية تداولية مخصوصة، كتناقل المنهجية الجينالوجية التي بلورها نيتشه إلى منهجية التّحليل التفكيكي عند جاك دريدا، ومنهجية التّحليل الأركيولوجي عند ميشيل فوكو، حيث فقدت الجينالوجيا دَلَالَتَها الأولى وجرى تشغيلها في مهمة نقدية أخرى وبمواصفات مخصوصة لكنها أكثر فاعلية وإنتاجاً، إلا أن هذه الاختلافية بين المفاهيم المتناقلة والمقارنة بينها كشفتاً لدلالات الاختلاف والتّشابه تتنظم في ثوابت ثقافية مشتركة، ويكون الاختلاف بينها في مستوى التأويل وبما يُوَدِّي إليه من تُعدّد في المعنى واختلاف المنظُورات، هذا النّوع من المقارنة المفاهيمية نوع من الاختلاف الدّائر داخل الثقافة الواحدة.

أما المقارنة الخارجية بين المفاهيم، وهي الأكثر خصوبة وطرافة، فموصولة بتناقل المفاهيم بين الثّقافات، والاختلاف فيها يكون مع الذين يقعون خارج دائرة الفكر المشترك، بما يعني أن ثمة كيفيات ومستويات مُتعددة للاختلاف والمقارنة، وتختلف أيضاً كيفيات التلقّي بين المفاهيم المقارنة خارجياً تُعدُّداً إسمياً ومنهجياً،

فهناك من يسميه " إرتحال المفاهيم"، وآخر يسميه "تبيئة المفاهيم" وذاك " إعادة إبداع المفاهيم"، وآخر " تطبيق المفاهيم" إلا أن مَعْقَدَ الطَّرَافَةِ هو الإقرار بعدم ثبوت المفاهيم وانتقالها بين الثقافات أو لنقل " تعارف المفاهيم أو تَنَاقُفِهَا".

- أهمية الموضوع:

إن هذه الأطروحة حول " المسألة الارتبائية لقيمة المعرفة عند نيتشه" La questionnement *Sceptique de la valeur de la connaissance chez Nietzsche* تأتي أهمية إشكالياتها في أنها تستجمع في تحليليتها الدلالة الثنائية في مسألة " المفاهيم المقارنة:"، بمعنى أن دوائر انشغالها تدخل في رصد وتحليل الآلية المهمة التي جرى فيها الأخذ بمفاهيم نيتشه في مشكلة قيمة المعرفة والحقيقة إلى فروع معرفية أخرى، وذلك من داخل الفكر المشترك أي الثقافة الغربية وأصولها أولاً، والبحث أيضاً في المسوغات التي تأدّت بالفكر العربي المعاصر إلى الإعجاب بفلسفة "السائل الكبير" وتشغيل مفاهيمه بحثاً عن التحرُّر ودروب الدُخول إلى دورة حضارية وهضوية جديدة، وتحديد أنظمة المعرفة التقليدية، أو المواجهة مع أفكاره باعتباره مسؤولاً عن المآلات العدمية التي تطبع الفكر الفلسفي المعاصر ثانياً .

والمسألة الارتبائية لقيمة المعرفة وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، تأتي فضلاً عما سبق ذكره في سياق المراجعات النقدية التي قطعتها المساءلات الاستمولوجية المعاصرة في نقدها ليقينيات راسخة في الذّاكرة العلمية والفلسفية، كالقول بجوهانية العقل وموضوعية المعرفة والفصل بين الواقع والقيمة والنمو التاريخي لفكرة الحقيقة والمسار الغائي للحركة التاريخية التي يعد هيجل العلامة الأخطر على بلورة هذه الصياغة، والنقد القيمي للمعرفة عند نيتشه كان قد دشّن هذا النقد للمعرفة لكن من وجهة نظر قيمية لا من وجهة نظر استمولوجية كما هو النقد في الدرس الاستمولوجي والتاريخي المعاصرين بخاصة مع "باشلار" Bachelard أو جورج كونغلام Canguilhem مثلاً. إن النقد الجذري لغرائز المعرفة عند نيتشه واستبدالها بغرائز الحياة وإحلال الحقيقة الفنية محل إرادة الحقيقة اقتضت منه مراجعة إرادة الحقيقة وقيمة المعرفة بالإحالة دائماً إلى شروطها الوجودية ورهاناتها المصلحية المنتجة لها، وما الاعتقاد في الحقيقة المطلقة والثابتة والكلية سواء في طبعها الميتافيزيقية أو في طبعها العلمية سوى خطأ ووهم مرتبط بالحاجة الحيوية لإنسان حي لا ينفك عن الرغبة في الاستقواء، فالقيمة التّفعية والوسائلية هي محرّك الانشغاف بالحقيقة وليست غاية تُدرك لذاتها، أما الحقيقة العلمية التي يتباهي بها العقل الحديث فليست في نظر نيتشه أكثر قيمة ولا أكثر موضوعية ولا أكثر تطابقاً مع الواقع من الحقيقة الميتافيزيقية . وبهذا فالنقد والارتباب لا يستثنى لا الحقيقة العلمية ولا الحقيقة الفلسفية والميتافيزيقية، ذلك أن العلم في نظر نيتشه يواصل العمل الذي قامت به الميتافيزيقا ويخضع إلى نفس المبادئ المثالية.

ونظرا لجذرية هذا التقد أو الثورة الشديدة الوقع على الآذان واستبقاها بذهنية نبوية لمآلات المشاريع الثقافية الغربية، وتحقق الكثير من هذه النبوءات في الفاعليات التاريخية، فقد شهدت فلسفة نيتشه إعادة بعث وتنشيط بخاصة عقب الحرب العالمية الثانية التي كانت محكًا ميدانيا على تهافت مشاريع الأنوار وعناوين الحداثة : العقلانية، التقدم، الحرية. وإعادة البعث هذه على ضوء التماذج التي سقناها كعينات على تواصل النقد النيتشوي في الفكر الفلسفي المعاصر يجوز تفريعها إلى فرعين:

- **الفرع الأول:** يخص إمتدادات التقد النيتشوي بعامه سواء في الفكر الغربي المعاصر أو في الفكر العربي المعاصر أيضا، وهي امتدادات متنوّعة الفضاءات والحقول المعرفية، بين التحليل النفسي عند فرويد Freud ونقد ثقافة العقل القمعية مع مدرسة فرانكفورت بخاصة على التحو الذي بلورها فيه ثيودور أدورنو Adorno، وأيضا اللحظة الحيوية الفرنسية التي تعد الأكثر استقبالا لنيتشه وترحيبا بأفكاره المنتجة في التحليل والمُعيرة عن أزمة الانسان الحديث، بخاصة مع الناعي لخير موت الحداثة "جون فرونسوا ليوتار Lyoutard"، والمُنذر بموت الواقعي وأقول الحقيقة "جون بودريار Baudrillard"، والعاشق لسُكنى الأقاليم وإبداع المفاهيم "جيل دولوز Deleuze".

إلا أن معقد الطّرفة في الفكر العربي؛ التّبكير في التعرّف على فلسفة نيتشه، والإعجاب بجمالية اللّغة وشاعرية الأسلوب، والتنبيه إلى الثّورة الرّوحية والحاجة إلى ابتكار معاني وقيم جديدة تُمكن الإنسان من تحديد هُضته والدُخول إلى التّاريخ وخلع المعاني عليه، وكان فرح أنطون وسلامة موسى ومالك بن نبي وعبد الرحمن بدوي من الأوائل الذين فتحوا جسور التّواصل مع نيتشه وأُستخرجين من آرائه لبابُ القوة والحماسة من أجل قيادة الانسانية من جديد.

- **الفرع الثاني:** يخص امتدادات التقد النيتشوي لقيمة المعرفة وإرادة الحقيقة لدى عينات من المساءلات الفكرية الرّاهنة، حيث أخذنا نموذجا من القومية الفلسفية الألمانية يستجمع في قراءته التوظيف المحدود والاعتراض على هذا الشغف الفلسفي بنظرية نيتشه في المعرفة المُفرطة في انسيابها التأويلية، واللاّغية لقيمة العقل بترسيخ القدم في النموذج الجمالي والتأويل الأسطوري الذي ينصبّ ملكة الذّوق على العرش، وكان "يورغن هابرماس Habermas" النموذج الأمثل على تطوير هذه المسألة.

والنموذج الثاني: جننا به من القومية الفلسفية الفرنسية، وهو نموذج ينخرط بصورة لا سابق لها في الإشكال النيتشوي ويستكمل مشروعه النقدي، ويواصل لائحة المشكلات التي أثارها نيتشه ولم يتمكن من إنجازها، فضلا عن اختراقه لحدود الفكر الفلسفي التقليدي بكتابة التواريخ المنسية والمفاعيل الصّامته التي تتكلم في صمت وتخر بنى الوعي المعاصر، وكان " ميشيل فوكو Foucault" الشّاهد الأمثل على الأخذ بالتقد النيتشوي لقيمة المعرفة وإرادة الحقيقة إلى أبعد نتائجها المأساوية .

هذا، وإن التقد الجذري لقيمة المعرفة والحقيقة جرى تشغيله في الفكر العربي المعاصر وأدخل المعجم التّقدي الجينيولوجي من أجل قراءة التراث المعرفي الاسلامي قراءة نقدية، لكي يعي العقل المسلم المعاصر نسبية

الحقيقة التي يتوهم أنها مُطلقة، ويعتمد على الذات في التشريع، فضلا عن نفي التوجُّه الديني الخالص على أنساق الفكر الاسلامي، والرَّبط بين المعرفة والقوة في المذاهب الفكرية والفقهية الإسلامية، وكيف أنَّها نتاج لأنظمة الحقيقة والرَّهانات السياسية أكثر منها تلبية لنداء الحقيقة الخالصة، وكان "محمد أركون" في مطارحاته النقدية التَّموذج الذي طَبَّق المنهجية النَّشوئية الجينالوجية وعرَّسَ إرادة المعرفة في تربة إرادة القوة من أجل الخروج بهذه النتائج.

ولئن كان محمد أركون قد شغَّل المُعجم النَّقدي النيتشوي من أجل المهمات التي أوردنا؛ فإن "إدوارد سعيد"، قد أخذ بهذه الارتياحية إلى محاضنها الثقافية التي أنتجتها، أي إعادة توجيه السهم إلى صدر الرامي للكشف عن أوهامه التَّخيُّلة عن الآخر، هذه الأوهام فتَّتتها إ. سعيد بزعة التمييز المزعوم بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية، وهكذا انقشع الضباب عن الصَّورة الحقيقية للخطاب الاستشراقي الذي بدى باعتباره وليد إرادة القوة النَّاهمة بالسيطرة ووليد الرَّهانات السياسية التي استثمرت نواتج المعرفة من أجل السيطرة على الآخر أكثر من كونه رغبة في المعرفة. إن المعرفة الاستشراقية ليست معرفة تطابقية مع الشرقي الفعلي، إنَّها إرادة قوة وليست رغبة في التعرُّف الموضوعي، إنَّها مؤسسة تاريخية ونظام من المعرفة يُرتَّبُ فيها الوعي الغربي علاقته التَّخيُّلية ترتيبا سياسيا ويُوزَّع فيها هذا الوعي الجغرافي السياسي إلى معارف تبدو نصوصا منفصلة عن أصلها .

إن أهمية الموضوع إذن، تبدو لنا في امتداد هذه المسألة النقدية لقيمة معرفة الحقيقة في الفكر الفلسفي المعاصر، وأهميتها تكمن أكثر في دخولها إلى الفكر العربي وما يَنخُرُّ وعيه من تمزق، ونهامة في البحث عن الأدوية التي تمكن المريض من الشفاء والنهوض من جديد، وإنه ل يبدو أن نقدية نيتشه وأفكاره كان لها موقع في صيدلية الشفاء الفكري هذه.

- إشكالية الموضوع:

إن استشكال هذه الروابط المفهومية بين النَّقد النيتشوي لقيمة المعرفة في سعيها نحو استملاك الحقيقة وبين امتدادات هذا النَّقد في الفكر الفلسفي المعاصر، دفع بنا إلى بناء الإشكال الذي يُمسك بتشعبات المسألة، ما دامت المسألة إشكالا يتطلَّب حلا أو حلوًا، يمسك بها وتفترعها آخذا ببذل الوسع من أجل الإجابة عن السؤال المركزي الآتي :

كيف حوَّل نيتشه جغرافية التفكير وقبيلته من السعي وراء المعرفة إلى مشكلة المعرفة، فإلى قيمة هذين المثالين اللذين حَكَمَا مجموع تصوُّرات الفلاسفة وحرَّكا جُلَّ مناهجهم واستفردا بكامل شغفهم نحو المعرفة؟ وإذا كانت هذه المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة عند نيتشه قد زعزعت أركان أنظمة المعرفة الفلسفية ودكَّت المرتكزات التي تتأسس عليها بماهي مرتكزات وأنظمة ذاتية تتبغى القوة والهيمنة فما أسباب هذا الانجذاب نحوها في الفكر الفلسفي المعاصر؟ وكيف تلقَّى الفكر الفلسفي المعاصر سواء الغربي أو العربي مسأله نيتشه

القيمة لمعرفة الحقيقة؟ وما حدود توظيفها؟ وماذا رفضتها بعض المناحي الفلسفية في الفكرين الغربي والعربي ورحبت بها مناحي فكرية أخرى؟ وما قيمة هذا الارتياح الكلي حيال فضيلة الأنساق الفلسفية أي حيال إرادة معرفة الحقيقة؟

- الدراسات السابقة :

هذا، وقد تعرّضت دراسات وأطروحات مختلفة سابقة لمشكلة قيمة المعرفة عند نيتشه بالتّحليل والتّقد، أو بالعرض والاعتراض، ويقتضي التّمثلي المنهجي أن تُقسّم الدّراسات السابقة إلى قسمين :

1- دراسات أكاديمية نوقشت بالجامعات الجزائرية.

2- دراسات سابقة خاصة، نشرت في شكل كتب أو مقالات فكرية.

من الأجدى أن نشير أولاً، إلى البحوث الأكاديمية التي أنجزت في الجامعات الجزائرية، حول نيتشه، وفي مبلغ علمنا، لم تناقش هذه البحوث مشكلة قيمة إرادة المعرفة بالمعنى الذي سطرنا خطوطه هنا، إنّما تماشفت أي اقتربت في المسافة، وتماست في حدود، فثمة أطروحة دكتوراه لجمال مفرج، "قضايا الثقافة الانسانية في مشروع نيتشه الثوري"، نوقشت بقسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة (2004/2003) جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، حيث خصّص المؤلف فصلاً بعنوانه "المعرفة وحقيقتها"، استشكل فيه مسألة المعرفة عند نيتشه من جهة المصادر الفلسفية لنظرية نيتشه المعرفية، والمعرفة باعتبارها سعيًا وراء السّيّطرة، والأساس العقلائي للثقافة القمعية، والعلوم الوضعية أو الطّريقة العلمية للهيمنة الثقافية، ومُنهيًا تحليله في شكل ريبية من نتائج هذه النّظرية المنظورية الخطيرة التي ارتكزت الانسانية فيها على معايير خاطئة. وثمة دراسات أخرى خصّصها جمال مفرج لمناقشة إمتداد ارتياحية نيتشه في الفكر المعاصر، منها كتابه "الإرادة والتأويل" تغلغل النيتشوية في الفكر العربي المعاصر، "الذي صدر عن منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم بيروت 2009، حيث خصّص المؤلف قسماً عن "تأثير نيتشه على المفكرين العرب" وفرّعه إلى المباحث التالية: نيتشه عند دعاة التقدّم العرب، التقدّم الجينالوجي بين ترحيب المفكرين العرب ونقدهم، هشام شرابي تحت شجرة نيتشه. وتختص هذه الدراسة برصد لحظات اللقاء الأولى بخاصة مع فرح أنظون وسلامة موسى، الذين اجتذبتهم النيتشوية بدعوتها إلى سحق مشاعر العدم والانحطاط وتكسير ألواح القيم القديمة وتحديد أخرى باعثة على التّهضة، فضلاً عن تصوير الدراسة للإحراجات المعرفية والأخلاقية التي ظهرت في تشغيل المفكرين العرب للمنهج الجينالوجي وتردّدِهِم في الأخذ منه أو الإحتراء من إجراءاته، وتتوقف هذه الدراسة أيضاً عند نموذج تطبيقي هو "هشام شرابي". لكن المؤلف لم يمضي بتتبع هذا الامتداد النيتشوي في الفكر العربي المعاصر إلى أسئلة الرّاهن التي تبدو لنا أطرف وأكثر خروجاً عن الإحراجات التي كان يخشى منها دعاة التقدّم هؤلاء، وأكثر تحرراً من نيتشه نفسه بعد المآلات العدمية التي أنتجها مشروعه وانسداد دروب البشرية في البحث عن مسوغات لمعنى الحياة. ثمة أيضاً أطروحة دكتوراه ل: حميد حمادي، نوقشت بقسم الفلسفة جامعة وهران، (2008/2007)، عنوانها "

التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي عند نيتشه"، وهي أطروحة ناقش فيها صاحبها المضامين والأبعاد الجمالية في فلسفة نيتشه، وقد خصص فصلا عنوانه: الفيلسوف الفئان، له صلة بإشكالية بحثنا، تعرض فيه لتوصيف التحوُّل الذي أقامه نيتشه من المعرفة الميتافيزيقية إلى المعرفة المرحّة. بما هي في صميمها تعبير عن تحول نحو التجربة الفنية وخلع الدلالات الجمالية على النشاط المعرفي للإنسان. وإذا كان جمال مفرج، يجري فصلا بين مشكلة المعرفة ومظاهر الفن، فإن حميد حمادي يجعل من مشكلة المعرفة تابعة لمشكلة الفن.

ومن المهم أن نذكر أيضا، مذكرة ماجستير، الباحث، عبد القادر بودومة عنوانها "مفهوم الكتابة وتجربة الاختلاف من خلال مفهوم الكتابة عند نيتشه"، بقسم الفلسفة جامعة وهران 2004/2003، رام الباحث فيه استخراج مساءلة الأصول مساءلة جينالوجية من خلال نقد المفهوم الميتافيزيقي للكتابة، وفتح التفكير على الدلالة الجديدة للإختلاف الأنطولوجي *Différence Ontologique*. بما هو اختلاف لا ينطلق من الأنساق الكبرى التي، بقدر ما يقوم على تجاوزها وتدمير وهم امتلاك الحقيقة، وفي هذا المقام ينبه الباحث إلى أن هذه الجائزة لا تعني امتلاك حقيقة ميتافيزيقية أخرى بالتححرر من الأولى؛ إنما الميتافيزيقا قدر الوجود ولافكر يمحرج خارجها. وفي المقابل؛ إن فالإعلان عن محاولات التجاوز من قبل فلاسفة الاختلاف (نيتشه، هايدغر، فوكو، دولوز، ليوتار...) لا يعني أبدا هدمًا للحقيقة، وإنما وعي الفكر بأن كل تفكير ليس إلا مفعولا لتأويلاته لا غير، وإلى تاريخ الحقيقة والمعنى هو تاريخ ما قيل حول الحقيقة، وما أريد له أن يكون له معنى، ولن يتم مثل هذا التجاوز إلا إذا تم تخليص وإنقاذ الذات من محرقة *Holocauste* الوجود، واليقين، والتماثل، وجعلها داخل فضاء فردوسي *Paradisique*، فضاء الـ"لا-معنى" *Le non-sens* والتشتت *Dissémination*، واللاتمركز *Non-centre*، فالإصغاء و السماع التراجيدي لمفردات اللغة لاقتفاء أفق المغايرة والاختلاف، وتجاوز البعد الأحادي لمعناه، والدلالة الواحدة للنص، ولتجانسه مع ذاته، وللمدلول الواحد.

ومذكرة ماجستير أيضا عنوانها: "موقف نيتشه من الميتافيزيقا" للباحث: عبد التّور بوراراش ناقشها بجامعة الجزائر، 2010/2009. ومذكرة الباحث أيضا: عبد المالك عيادي عنوانها: "مفهوم التراجيديا عند نيتشه"، نوقشت بالمدرسة العليا للأساتذة، الجزائر 2009/2008. ومذكرة الباحث: عبد الكريم عنيات، الموسومة بـ "قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية"، جامعة منتوري قسنطينة، ناقشها بقسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة الموسم الجامعي 2010/2009.

هذا، وأما ما أُلّف من كتب، فيمكن القول إنها هي الأخرى تماسفت أي اقتربت في المسافة مع موضوع بحثنا، وتجب الإشارة إلى دراسة جون غرانيي *Jean Grenier* "مشكلة الحقيقة في فلسفة نيتشه"، *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil Paris 1966، وهو من أقوى المطارحات التي ناقشت مشكلة معنى الحقيقة عند نيتشه، تعرض المؤلف فيه إلى جملة مسائل منها: إشكالية المنهج في قراءة نيتشه، *Lecture de Nietzsche problème de méthode* وأيضا مقاربات مشكلة الأنطولوجيا *les approches du problème ontologique*، الوجود والحقيقة *Etre et vérité*، قلب الميتافيزيقا *le*

renversement de la métaphysique. وبرأي المؤلف أن نيتشه ليس مجرد مُعلق على القضايا الكبرى للفلسفة شأن الفلاسفة الآخرين، وإنما ينقض جذر الفلسفة بحد ذاتها، لأن نيتشه يطرح واجهة جذرية سؤال معنى الحقيقة، واليقين الذي تَلْتَحِفُهُ التَّفَكُّرات الفلسفية : في المعرفة، هوية الوجود المثالي، الاعتقاد المُطلق في خيرية المعرفة الانسانية، إنه يستخرج مبادئ هذا المنهج التأويلي للوجود، بماهي مبادئ تعكس تعددية تأويلية، وأعاد كتابة وصَهَرُ جميع المقولات : الحياة، الذات، الجسد، التعالي، الزمن، الطبيعة. لقد فهم بأن هذه الأفكار التأويلية تتهم الوحدة الحميمية بين الحقيقة والوهم وتُمزقها.

كما يتبدى لنا كتاب "على دروب زرادشت" لستييان أودويغ، ترجمة فؤاد أيوب وصادر عن دار دمشق في سنة 1983، ورغم القراءة الإيديولوجية المُفرطة في إيديولوجيتها فيما تذهب إليه من إدراج فلسفة نيتشه كأعراض الخلال للبورجوازية، إلا أنها اختصت برصد امتدادات فلسفة نيتشه بخاصة في الاتجاهات الحيوية اللاّحقة، وكيف يجري تطويع النص النيتشوي بما يخدم النظرة الفلسفية للذات المؤولة، فالمؤول هنا يُعبّر عن رؤيته عندما يستخدم مفردات نيتشه، وبرأيه أن النيتشوية تجذب مُنظري البورجوازية المعاصرة بتوجهها المناهض للديمقراطية والمناهض للترعة الانسانية، وإن المناداة بتدهور العقل وانحطاط الفكر النَّظري المنهجي وإلغاء قيمة المعرفة العلمية الموضوعية، إن هي إلا انغراس في العاطفية العدمية وتهيئة الأرض لمخطط السياسية الكبرى بما هي سياسة إمبريالية في أساساتها، وما ارتيائية نيتشه التي تستبدل الحقيقة بالتزويرات النافعة، وتستبدل التّحليل العلمي للواقع الموضوعي بالرمزية الوهمية والعقل بتأكيد الحياة والمسار الجدلي بالسوفسطائية، ما هذه الارتياية سوى الظاهرة الفاقعة عن الأزمة المتعاطمة عن ظاهرة الانحطاط الفكري والانهيار الأخلاقي للمجتمع الرأسمالي، من النماذج الفلسفية التي يسوقها على امتداد ارتيائية نيتشه في الفكر الفلسفي المعاصر : الأنسية الطبيعية عند كارل لوفيث، الموقف الطّواهري عند أوويغن فنك، ونحو ملاقة نيتشه عند كارل ياسبرس، والعدمية والتاريخ عند هايدجر، وهل يستطيع الانسان مجاوز نفسه عند أ.ف بولنوف.

. وكتاب "محمد أندلسي"، "نيتشه وسياسية الفلسفة" الصّادر عن دار توبقال بالمغرب 2006، حيث خصّص المؤلف الفصل الأول من الكتاب للحديث عن "الفلسفة من منطق العقل والهوية إلى منطق الجسد والاختلاف"، ابتداء المؤلف فيه الحديث عن الإطار العام للتّقد الجينالوجي، ثم الأصل اللامطقي للمنطق، يليه مبحث العقل واللاعقل. حيث ينتهي التّحليل إلى إقامة تقابل بين العقلانية التّقييدية المولعة بضبط التفكير وتأطيره، وبين اللّعب باعتباره يبصر في هذه العقلانية التّقييدية لُعبة خاضعة لتوجيهات إرادة القوة المتنازعة. وثمة دراسة أخرى جماعية، لا ترحب بنيتشه ترحيبا قويا، بقدر ما تناهض هيمنة فلسفته على الكثير من الإتاحتية الفلسفية في الساحة الفرنسية المعاصرة، وتُوضّع نفسها في الجهة المقابلة كتعبير عن هذا الرفض، عنوان هذا الكتاب "لماذا نحن لسنا نيتشويين" Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, Grasset 1991 .paris

وشارك في تحريره ثمانية مؤلفين منهم : ألان بوي Alain Boyer وأندريه كونت سبونفيل André comte-Sponville ولوك فيري Luc Ferry وألان رونو Alain Renault وغيرهم. ومجمل الطرح الفكري لهذا الكتاب : مناهضة اللاعقلانية النيتشوية والاستلها من أفكار هايرماس من أجل إدانة فوكو ودولوز ودريدا واتهامهم بالوقوع في أفخاخ العدمية النيتشوية، ومن الموضوعات التي جرى تناولها في هذا الكتاب: التراتب والحقيقة Hiérarchie et Vérité، الفن في خدمة الوهم l'art au service de l'illusion، اللحظة النيتشوية في فرنسا le moment français de Nietzsche عند نيتشه، La métaphysique nietschéenne de la vie ونيتشه مربي Nietzsche Educateur، ونيتشه في البلاغة الارتكاسية . Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire

ومراد هذا الكتاب هو تفكيك نيتشه باعتباره الأصل في تكوّن فلسفات الاختلاف واللاعقل والعدمية، ولحظة ما يتم تدمير هذا الأصل تتهاوي الفروع الأخرى تباعا، وإن الطابع التظالي الذي يطبع الكتاب يروم مؤلفوه أن يُكوّنوا جيلا فلسفيا جديدا مختلفا عن الجيل النيتشوي من حيث التوجّهات والاهتمامات والأهداف.

هذا، ومن المقالات الجديرة بالذكر، نص "منظورية الحقيقة عند نيتشه" ليوسف بن أحمد، المنشور بمجلة الفكر العربي المعاصر العدد 102/103. (1998). وهو من النصوص التي فتحت مشكلة المعرفة والحقيقة مع نصوص نيتشه مباشرة ومن غير توسّطات تأويلية، وقاربَ هذا النصّ مُستلزمات التّصوّر الميتافيزيقي للحقيقة، ونقده الجينالوجي، هذه المُستلزمات هي: (التقييم الأنطولوجي للعالم إلى وجود ومظهر، الهوية، الألوهية، المعقولية) وفي مقابل هذه الرؤية الميتافيزيقيّة فإنّ منظورية الحقيقة تتحدّد وفقا للأسس التالية: (العالم من حيث هو نص، المعرفة من حيث هي تأويل، الحقيقة بماهي اعتقاد، الحقيقة هي قيمة ومنفعة، والحقيقة-المنفعة من حيث هي خطأ ووهم) ولم يتخذ هذا النصّ موقفا تقييما من نظرية منظورية الحقيقة واكتسب النصّ قيمته من مقدرته التحليلية والتركيبية لهذه النظرية .

كما يمكن أن نذكر المقال القيّم لـ "سعاد حرب" المنشور في مجلة "باحثات" اللبانية الكتاب الخامس 1998-1999. - "في استقبال نيتشه"، حيث لا تتجاوز الدراسة الفترة الزمنية التي بدأ فيها الفكر العربي تعرفه على نيتشه، ومن الأسماء المذكورة في مقالها : سلامة موسى وعبد الرحمن بدوي عباس محمود العقاد وغيرهم، ولم يُسعف كاتبة المقال الحظ في الحصول على كتاب فؤاد زكريا " نيتشه الذي نشره في سنة 1956 كميّا تُدرجه في دراستها. أما المقالة التي كتبها "أحمد عبد الحليم عطية" والمنشورة في مجلة الفكر العربي المعاصر العددان 151/150. تحت عنوان "نيتشه في الفكر العربي المعاصر"، فهي مقالة تكتسب قيمتها من كثرة الإحالات والرّصف لما كتب عن نيتشه في الفكر العربي ولا تكتسبها من عمق التّحليل لأسباب هذا الاستقبال النيتشوي في الفكر العربي المعاصر، فضلا عن أنّها مُؤطّرة في السياق الزّمني التاريخي، حيث أسئلة التّهضة والتحضّر هي المهيمنة، ولم تتعرّص لأسئلة الفكر الفلسفي العربي الراهن، وكيف تم استجلاب نيتشه من جديد، لكن ضمن

جبهات تأويلية لم يفكر عصر النهضة العربي فيها كقيمة العقل وعناوين الحرية والعدالة وأزمة نقد الحقيقة واللاهائية. هذه هي إذن عيّنات على دراسات سابقة أو إسهامات فكرية ناقشت ارتيابية نيتشه في الفكر الفلسفي المعاصر.

وملمح المفارقة الذي تسلكه أطروحتنا هو دراسة قيمة معرفة الحقيقة في السؤال الراهن للفكر العربي، وما يعتمل داخله من هم حضاري ومن قلق تحديات جديدة، وكيف تم تشغيل هذه المسألة بوجهين متعاكسين وإرادتين متعارضتين: أي بين الأخذ بهذه المسألة إلى عمق التراث المعرفي الإسلامي وتفكيك أنظمتها المعرفية على ما يطبق محمد أركون، وبين إعادة نقد المعرفة الغربية التي تم إنشاؤها عن الآخر وتفكيك آلياتها وفضح سلطتها التطفية.

- أسباب اختيار الموضوع:

إن هذه التجاذبات الفكرية بين ثقافتين مختلفتين في شخص نيتشه المفهومي، وكيف جرى استقباله وتشغيل مفاهيمه، وذلك من منظورات مقاصدية مختلفة، من أبرز الأسباب التي دفعت بنا إلى اختيار هذا الموضوع الذي يتأطر في دروس التشاغل بالمفاهيم المقارنة، فضلا عن أسباب موضوعية وذاتية أخرى هي تاليا:

- أ. أسباب موضوعية:

مركزية سؤال المعرفة والحقيقة في حقل الفلسفة بعامة، وبماهي السؤال الخالد في دهشتها وقلقها وراهنها، وتجدد الاهتمام به أي بسؤال المعرفة بعد فترة انقطاع بسبب التجاحات النسبية التي لازمت العقل التجريبي وتقلصت تبعاً لهذا التجاح دوائر القلق الفلسفي الباحثة عن الأمن الأنطولوجي واليقين المعرفي، وذلك بادعائها تملك الحقيقة والتطابق مع معاييرها في العلوم ومناهجها. وأيضاً بسبب جذرية المسألة النيتشوية لقيمة المعرفة والحقيقة وترحيب ورثة هذه المسألة بهذا الارتياب مثل ميشيل فوكو في الفكر الغربي ومحمد أركون في الفكر العربي، والأخذ بهذه المسألة الارتياحية إلى حقول التشاغل المعرفية، هذا الترحيب مكن الغرابة فيه أنه جمع أطرافاً من الأفكار المتضادة، ينتهل أغلبها من نصوص نيتشه رغم الفارق الذي يتبدى بينهما، وسبب موضوعي آخر هو تزايد الحاجة إلى معرفة أسباب هذه الانتصارات التي تُحققها الارتياحية في المعرفة والفعل راها، من أجل نقدها وإعادة قيمة الحقيقة إلى مكانها المتعالي باعتبارها قيمة موضوعية مستقلة عن الذات التي تحكم أو تبحث عنها.

- ب. أسباب ذاتية:

ترجع في مقاصدها العامة إلى الرغبة في استكمال الاهتمام بإرادة الاستيعاب المتبصر لبنية الفكر الفلسفي النيتشوي التي تبدو في حقول الفكر الفلسفي المعاصر وكأن لها الكلمة العليا والجذور البعيدة للخطاب الفلسفي الراهن، حيث بدأ الاهتمام بإنجاز مذكورة ماجستير عنوانها "إشكالية التراتب في فلسفة

نيتشه" نوقشت في 2008 بجامعة الجزائر، ونشر كتاب عنوانه "تحولات الفكر الفلسفي المعاصر" -أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل 2010. عَنَوْتُ أحد فصوله بـ"الأصول النيتشوية لنظريات النقد المابعد حديثة"، وكَبُرَ بعد ذلك الاهتمام وتحول إلى مشروع بحث لا ينحصر في نيتشه، وإنما يتقصّى امتدادات فكره في الفلسفة المعاصرة، وإنه اليوم بهذه الصّورة التي هو عليها. وسبب آخر ذاتي أيضا هو تَوَاصُلُ الاهتمام بفرع "المفاهيم المُقارِنة" الذي رَشَحَ من فرع آخر أعم منه هو "الفلسفة المقارنة"، وقد رأينا أن دراسة امتدادات المساءلة الارتيازية بالمعنى الذي بلورها فيه نيتشه في الفكر الفلسفي المعاصر فرصة سانحة لاستخراج دلالات أوجه التشابه والاختلاف بينها، وفرصة أيضا لمعرفة الكيفية التي يُشغَلُ بها المُتفلسف المُتلقّي مفهوما ليس من إنتاجه، وما الآليات التي يتوسّلُ بها هذا المُتلقّي من أجل الجمع بين الدلالات الأصلية والدلالات التي يكون عليها المفهوم الفلسفي بعد نَقْلِهِ من ميدان التّداول الأصلي إلى مهمة تشخيصية ونقدية أخرى؟ لأنه بمعرفة كيفيات تناقل المفاهيم نرتقي من رتبة تلقّي المفهوم الفلسفي إلى رتبة إعادة إبداعه وتصنيعه.

- منهج الدراسة:

هذا، وقد توصلنا بجملة من الإجراءات المنهجية التي تحدّدت انطلاقا من طبيعة الموضوع نفسه، وبما يقتضيه المسار التحليلي من أجل الإجابة عن الإشكالية، فكان أن اعتمدنا على أدوات المقاربة التحليلية التّوصيفية وعناصرها: أولا: القسمة أو التّفكيك، وثانيا: التّشريح. فقسّمنا رؤية نيتشه للمعرفة إلى عناصرها المُكوّنة لها، ثم شرّحنا هذه العناصر إلى مُكوّنتها الجزئية حتى لا يبقى أيّ جانب خارج هذه القسمة والتّشريح، وذلك بهدف إيضاح: ماهي أجزاء مُشكلة المعرفة عند نيتشه وعناصرها ومُكوّنتها؟ ما الأسس والسبب التي تركز عليها هذه العناصر وحلفياتها؟ ولأية أغراض تكون المراهنة على المنظورية بدلا من معرفة الحقيقة؟. بالإضافة إلى عمليات وخطوات المنهجية الاستقرائية من أجل تتبّع التقاطعات واللّقاءات بين ارتيازية نيتشه من إرادة معرفة الحقيقة، وبين امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر واستخلاص أحكام عامة من هذه التقاطعات الجزئية؟ فلماذا رحّبت مواقف بهذه الارتيازية ورفضتها مواقف أخرى؟ وباستقراءنا لهذه المواقف ومراقبة كيفية تقاطعها وتربطها وحضورها وغياها تتوافر لدينا فرضيات كلية تمكّننا من تفسير هذه التقاطعات واللّقاءات بين ارتيازية نيتشه وبين الأفكار التي أخذت بها أو رفضتها. أخيرا كان المنهج المقارن أيضا يحتل موقعا مركزيا في مسارات البحث عن حل للإشكالية، فاستخرج دلالات أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين ارتيازية نيتشه وارتيازية فوكو أو بين جينالوجيا نيتشه والمنهجية التّشويية الجينالوجية عند أركون مثلا موقوف حُصُوله على توظيف منهجية المقارنة التي تكشف آليات التّوظيف وحدود استعمال المفاهيم أو التصرف فيها.

- صعوبات الدراسة :

ولم يخلو البحث من صعوبات رافقته من مراحل الجينية الأولى، إلى لحظة الاكتمال بالصّورة التي هو عليها، ومن أقوى هذه الصّعوبات افتقارنا لبعض المراجع المُتعلقة بامتدادات هذه الارتيازية النيتشوية حيال إرادة

معرفة الحقيقة في الفكر الفلسفي العربي، فلم تتمكن من الحصول على مجلة الجامعة التي نُشر على صفحاتها "فرح أنطوان" مقالاته حول "الفيلسوف نيتشه وفلسفته"، واكتفينا باقتباس نصوص من هذه الأفكار عن مراجع أخرى، فضلا عن حاجة البحث إلى تمرس واسع ومُجهّد إلى استملاك أدوات منهجية مُتعددة وفي وقت واحد: التحليل والاستقرائية والمقارنة، وفيما عدا بعض المقالات والمكتوبات التي فتحت ولأول مرة حقيقة الجسر بين نيتشه ودعاة التقدم العرب؛ لا توجد هناك دراسة مُوسّعة تُستشكّل انفراس نقد نيتشه لإرادة معرفة الحقيقة في الفكر العربي المعاصر وتكاثّر هذا الانفراس لدى فئة من هذا الفكر العربي، مازالت الاهتمامات فيها بكرًا تحتاج إلى من ينقلها من دائرة النسيان إلى دائرة التذكّر والوجود.

- نماذج من مصادر البحث

هذا، ومن المصادر التي اعتمدنا عليها في هذا البحث المتشعب في فصوله ومباحثه: مؤلفات نيتشه المركزية في نظرية المعرفة المترجمة إلى الفرنسية نذكر منها: "كتاب إرادة القوة"، la volonté de puissance ترجمة حنيف بيانكي G, Bianquie، دار غاليمار Gallimard، 1948، ونفس العنوان أيضا، ترجمة هنري آلبر H, Albert، منشورات كتاب الجيب الفرنسية، 1991، كذلك كتاب "كتاب الفيلسوف" Le Livre du philosophe 'études Théoriques (1875-1872)، ترجمة أنجيل كريم ماريي Angèle Kremer-Marietti، منشورات فلاديمارون Flamarion، والمؤلفات الفلسفية الكاملة ترجمة بيار كلوسوفسكي عن دار غاليمار 1976، - (Fragments posthumes, Automne 1887- mars 1888) Pierre Klossowski. NRF. Gallimard 1976.

أما المصادر المترجمة إلى اللغة العربية فمنها "الحقيقة والكذب بمعناها الماورأخلاقية" ترجمة محمد التاجي، صادر عن دار أفريقيا الشرق 2009، وكتاب "العلم الجدل" ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي 2009. أما المراجع التي اعتمدنا عليها، فهي كثيرة ومجزأة إلى مراجع بالفرنسية وأخرى بالعربية، فالمراجع بالفرنسية منها:

كتاب "الخطاب الفلسفي للحدثة" Le discours philosophique de la modernité ليورغن هابرماس، Jurgen Habermas الصادر عن دار غاليمار Gallimard 1989. وكتاب "لماذا لسنا نيتشويين" Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens، Alain Boyer وآخرون. 1991 Grasset. وكتاب أنجيل كريم ماريي Angèle Kremer-Marietti "نيتشه أو رهانات المتخيّل" Nietzsche ou les enjeux de la fiction. 2009.

ومن المراجع المترجمة إلى اللغة العربية، من اللغتين الفرنسية والإنجليزية، فمنها تاليا: جينالوجيا المعرفة لميشيل فوكو ترجمة أحمد السطّاتي وعبد السلام بنعبد العالي دار توبقال للنشر 1988، وكتاب المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن - مركز الإنماء القومي 1990. وكتابات محمد أركون التي منها: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقية، 1990، وكتاب: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ

آخر للفكر الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي 1990. وكتابات إدوارد سعيد منها : الاستشراق
المعرفة- السلطة- الانشاء - ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية 2003، وكتاب الثقافة
والإمبريالية، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب بيروت. أخيرا كتابات " جمال مفرج " منها تخصيصا : المعرفة
والقوة- نحو طريقة علمية للهيمنة- منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم 2009، وكتاب : الإرادة
والتأويل - تغلغل النيثشوية في الفكر العربي منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم (الجزائر، بيروت)
2009.

أخيرا؛ فإننا توصلنا إلى توزيع المادة المعرفية الخاصة بهذه الأطروحة وفقا للمنهاج الذي نرصف مخططه
وفقا للرسم الآتي :

مقدمة، وفيها عرفنا بالموضوع، موضوع "المساءلة الارتياية لقيمة المعرفة وامتداداتها في الفكر الفلسفي
المعاصر"، وأهميته بالمقارنة إلى ما يتداول في ساحة الفكر المعاصر، والإشكالية التي تروم الأطروحة الإجابة عن
تساؤلاتها، تلثها الدراسات السابقة التي فكرت مُشكلة قيمة ومعنى إرادة معرفة الحقيقة وتواصلها في الفكر
الفلسفي المعاصر، أعقبت الأسباب التي دفعت إلى اختيار الموضوع بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، ثم
منهج الدراسة الذي يتناسب مع طبيعة الموضوع، بعدها بعض الصعوبات التي واجهت الدراسة، وأخيرا نماذج
من المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة.

الباب الأول: خصصنا البحث فيه عن : المعرفة وقيمتها عند نيثشه .

اختص الفصل الأول منه بالكلام في "مشكلة الحقيقة بما هي هي مشكلة المعرفة"، وذلك بمناقشة المدخل
التاريخي لمشكلة المعرفة والحقيقة، ثم الانتقال إلى منابع هذه المسألة الارتياية لقيمة المعرفة، ثم تحولات الأسئلة
من معرفة الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة بالمعنى الذي بلورها فيه نيثشه، تلاها رصد إرادة الحقيقة من أفلاطون إلى
هيكل، وإعادة مَوْضَعَة الأشياء في مكائها الحقيقي؛ أي توجيه الشغف الانساني من شجرة المعرفة إلى شجرة
الحياة، فإلى إرادة القوة بحسبها المبدأ الأقوى في التأويل والتقييم.

كما اختص الفصل الثاني بالكلام في "وحدة المعرفة والمصلحة"، أردنا من خلاله الوقوف على العناصر
الفكرية والأدبية التي كوَّنت استشكال نيثشه للمعرفة، فوجدناها في تأثير الرومانسية الجرمانية وشوبنهاور،
وأصدقاء الكشوف الحيوية وتأثير الأخلاقيين الفرنسيين، ثم تطوير المنهجية الجينالوجية في المسألة والتأويل.
لننعطف بعدها على الملمح الآخر للتفكير في المعرفة أي أركان النظرية المنظرية في المعرفة وعناصرها : العالم
كنص وأنماط الحياة وتأويل له، المعرفة بما هي تأويل، الحقيقة باعتبارها قيمة إرادية لا ماهية جوهرية.

ثم طرحنا قيمة العقل للفحص والتشريح والأرخنة، لينتهي الفصل عند رصد وتحليل الدلالة الجديدة التي
أضحت عليها الحقيقة كإرادة ومملكة، حيث جرى إحلال الحقيقة الفنية أو غرائز الجمال كنماذج لإدراك العالم
وتأويله في مقابل النماذج العقلانية التافية لرحابة الحياة وجماليات الصيرورة.

ويتناول الباب الثاني "امتدادات المسألة الارتبائية لقيمة المعرفة في الفكر الفلسفي المعاصر وتحذير المعرفة في السُّلطة، وتفرّد الفصل الأول منه بالحديث عن "الارتباب من معرفة الحقيقة في الفكر الغربي المعاصر بين حدود المنظورية أو يورغن هابرماس وتحذير المعرفة في السُّلطة أوميشيل فوكو"، سلطنا فيه مسلكا تحليليا مُقارنا، ابتدأنا بمناحي الحضور النيتشوي في الفكر الغربي المعاصر ومسوغات تواجده والاستخدامات التاريخية التي خضع لها النص النيتشوي، وانتقينا من التّماذج التي انتهلت من المعجم التّقدي النيتشوي ما رأيناه فارقا: سيجموند فرويد وقسمة الحياة التّفسية إلى جزء شعوري وآخر لاشعوري، ثودور أدورنو والتأثر بنيتشه في: الأصل الإرادي للمعرفة. تأثير الثقافة اليونانية على معقولة العصر الحديث. الفن باعتباره حاميا للحياة. ثم رصدنا اللّحظة النيتشوية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة باعتبارها لحظة حيوية وفاتنة. واستخرجنا من هذه اللّحظة الشخصيات الفلسفية الآتية: جون فرونسوا ليوتار باعلانه موت السّرديات الكبرى ووحدة المعرفة والقيمة التداولية لها. أتبعناه بجون بودريار وتحفته الكثبية: موت الواقع وأقول الحقيقة وإحلال الوهم والخداع كتعبير عن تحول في مفهوم الحقيقة، ثم جيل دولوز واستفادته العيش في الأماكن العالية أو الأقاليم، وإعادة بناء الفلسفة بوصفها إبداعا مفهوما متواصلا يتوافق مع نهار الصّيرة التي تنفر من الثّبات والهوية.

وكان يورغن هابرماس من القومية الفلسفية الألمانية عيّنة على حدود هذه المسألة الارتبائية من خلال: مدخل إلى قلق الصلة بينه وبين نيتشه، ثم كيف فقدت الحدائثة امتيازاتها بدخول نيتشه إلى قولها أي قول الحدائثة، بعدها قيمة المعرفة بالإضافة إلى الحياة، من خلال نموذج معرفة المؤرخ التي تكون لها الكلمة العليا فيها للذّات العارفة وليس لآية سُلطة تاريخية أخرى، وهذا جميعه يدخل في نسق الانتقال من نظرية المعرفة التقليدية إلى النّظرية المنظورية للانفعالات، التي لم يستسغها هابرماس لأنها لم تواصل فتح مغاليق الوعي التي ابتدأها هيجل، واكتفت بتزليل معجم علوم الأحياء على المعرفة وملكاها.

ومن القومية الفلسفية الفرنسية أخذنا "ميشيل فوكو"، كعيّنة على مضاعفة الارتباب من قيمة معرفة الحقيقة والتبرُّم منها، ويتبدّى لنا هذا الإنخراط في الارتبائية النيتشوية من خلال: تجنّب إسقاط المعنى على المعرفة التاريخية والصّيرورة الغائية، وإحلال قوى الصّراع، والإنفصالات مكانها، ثم تطوير المسألة الجينالوجية في التّأويل والتقييم من أجل كتابة التّواريخ الصّامتة والمنسية، وبالتالي مجاوزة حدود الفكر التقليدي، بعدها إماتة التّزعة الإنسانية، وكيف أن صورة الإنسان الخالدة ليست سوى صورة تاريخية، نشأت تحت تأثير مفاعيل لاعقلانية كالدول والديانات وقد أوشكت على موتها، ثم تفكيك وهم الحياض المعرفي الذي تتباهى به المعارف والمناهج العلمية وإدراجها في أنساق المؤسّسات التي تُوزّعها وتعبّر عن نفسها من خلالها.

وتفرّد الفصل الثاني بالحديث عن "الارتباب من معرفة الحقيقة في الفكر العربي المعاصر: بين جينالوجيا العقل الاسلامي أو محمد أركون، والارتبائية المعكوسة أو إدوارد سعيد. رصدنا فيه مواصفات استقبال نيتشه في الفكر العربي مُبكرًا، وراهن دعاة التّهضة والتقدم على استخراج لباب القوة والحماسة من فلسفته، ثم كيف أضحي الاهتمام به فاقعا وبصورة لافتة، وذلك من خلال جدل القراءة بين عبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا، أو

بين الدَّعوة إلى الثَّورة الرُّوحية وبين ارتكاس فلسفة نيتشه وابتعادها عن الواقع، لانغراسها في النِّظم الفكرية الرأسمالية. ثم قفينا بالكلام في راهن الحضور النيتشوي في الفكر العربي المعاصر؛ وانتخبنا التَّماذج المتوالية: طه عبد الرحمن أو نيتشه وتَسَيَّب التأويل الاستعاري، محمد عابد الجابري أو نيتشه مُنخَرطاً في علموية عصره، على حرب أو نيتشه من الحقيقة إلى القراءة .

وبعد هذا الرِّصد للصلّات بين نيتشه والفكر العربي المعاصر بعامّة؛ انتقلنا إلى التَّحليل والمُقارنة بين الأخذ بهذه الارتياحية إلى أساسات التراث المعرفي الاسلامي مع محمد أركون؛ وبين توجيه سهوم هذه الارتياحية إلى صدر الرأمي نفسه بما أسمىناه: الإرتياحية المعكوسة عند إدوارد سعيد تجاه المعرفة الغربية حول الشرق أو الخطاب الاستشراقي، فمحمد أركون تبدّت لنا عناصر الأخذ بها في تطبيقه للمنهجية التَّشويّة الجينالوجية من أجل ملاحقة الأصول وإثبات تاريخيتها وتعدُّدها، ثم قراءة الإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية كما لو أنها أنساق نظرية تساند تناحر إرادات القوى، أو البحث عن الرّهانات السياسية خلف العقائد الإيمانية.

إلا أن، فيصل التفرقة بينه وبين إدوارد سعيد؛ أن هذا الأخير قد استفاد من هذه الارتياحية حيال إرادة معرفة الحقيقة التي طوّرها نيتشه، ونوّع من استخداماتها فوكو، استفاد منها في جبهات المواجهة الآتية :

- تأطير المعرفة الاستشراقية ضمن فلسفة الذاتية؛ بماهي فلسفة تخلّق في محاضنها خطاب الاستشراق وبنى مُتخيله عن الآخر، بالارتكاز على ثقافة التَّمركز والطَّهرانية والعقلانية-الذاتية. حيث بدت المعرفة الاستشراقية أنها نتاج لهذه الثقافة التَّمركزية أكثر من أي شيء آخر. ثم كيف أن المعرفة الاستشراقية وليدة إرادة قوة ونشاطات سياسية أكثر منها رغبة في الموضوعية أو ادعاءً للعلمية، أخيراً كتابة جينالوجيا المعرفة الإمبريالية بالبحث عن أنسابها وأصولها، ثم الخط من قيمة هذه الأصول أو الذّات الأوروبية في تمثّلها لآخرها الصّامت، وفوق هذه الاعتبار جميعاً رام إ. سعيد تأسيس الحقيقة لا على الإجراء البرهاني والصّدق التّظري؛ وإنما على التحدّي الحيوي ما دامت الحقيقة في وحدة مع الحياة وتريد الارتفاع والاستقلال والإبداع.

أخيراً خاتمة، استخلصنا فيها نتائج البحث وأجبنا فيها عن إشكالية الأطروحة عنوانها: من ضيق الارتياحية إلى سعة الطُّموح الأنطولوجي.

الدكتور : عبد الرزاق بلعقروز

يوم 4 شعبان 1431 الموافق ل : 24 جوان 2012.

الباب الأول :

المعرفة وقيمتها عند نيتشه

الفصل الأول

مشكلة الحقيقة بما هي مشكلة المعرفة

الثاني الفصل

وحدة المعرفة والمصلحة

مُفسح :

إن الانسان في تاريخيته وراهنه قد بنى برج بابل من المعارف وكون حول الأشياء صوراً معرفية متعدّدة في أعماطها ومختلفة في لغتها؛ والعنوان الكامن خلف إرادة المعرفة هذه والشغف بها هو البحث عن الحقيقة وتجنيد كافة الوسائل من أجل القبض عليها؛ فتحدّدت تبعاً لهذا أن آية معرفة هي بحكم وظيفتها معرفة بالحقيقة، والحقيقة شكّلت تبعاً لهذا أيضاً فضيلة للأنساق الفلسفية، والسؤال الخالد والموضوع الضروري الأساسي الوحيد في المعارف التي تريد أن تكون ممكنة، وتكرّرت في شعب المعرفة الفلسفية تلك اللازمة الأفلاطونية التي تتأسس على أن الفلاسفة الحقيقيون هم أولئك الذين تكون الحقيقة لهم بمترلة المشهد الذي يعيشون.

وقد يجد هذا الاعتقاد ضمانته في أن الانسان مخصوص بصفة التفكير؛ وتعقل الموجودات وإدراجها في نظم رمزية، وإجراءات برهانية تجعل الانسان الكائن الوحيد الذي يختصّ بالعقل وبوجه لا يشاركه فيه غيره. ومن هذه اليقينية اشتقت إرادة المعرفة مفاهيمها وأقامت الفواصل والتفاضل بين أدوات الإدراك المعرفي وبين مقولات التفكير، كالمفاضلة بين العقل والحس وبين الحقيقي والزائف وبين الخطأ والصواب وغيرها من مقولات التفكير الرائجة في نظم الفلسفة الميتافيزيقية .

وتعد الأفلاطونية كثقافة تأسيسية لهذا الاعتقاد علامة فارقة على الحضور المكثف للحقيقة كغاية للمعرفة، وعلى تنويع الوسائل المنهجية و المعرفية من أجلها، وكان السؤال حول الحقيقة نفسها من جهة أصلها وقيمتها منسياً. غير أن خطاباً مخصوصاً بدأ في التشكّل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر دسّنه شوبنهاور وعمّقه نيتشه أخذ يتوجّس رية من هذا الشغف الانساني بالمعرفة ونشدان الحقيقة؛ ويطوّر تقنيات منهجية غير معهودة في الممارسة الفلسفية تتأسس في بداياتها ونهاياتها على فك الالتحام بين المعرفة والحقيقة من جهة وبين قيمة هذين المثالين بحد ذاتهما، وصارت الإشكالية بمعناها الأحدث هي النظر إلى الحقيقة ووسائلها من جهة أن النسيان قد انتابها وتؤسّي أصلها فاستقلّت بنفسها وانفصلت عن شروط الحياة مُشكّلة بذلك حصناً منيعاً احتشدت حوله كافة المنظومات الفلسفية بهدف استكناه جوهرها وتقديم القرابين المعرفية كيما تكون محابية لهم وضامنة لتساؤلهم.

الفصل الأول

مشكلة الحقيقة بما هي مشكلة المعرفة

1- الحقيقة والمعرفة: مدخل إلى تاريخ المشكلة:

قبل مباشرة أية مساءلة تحليلية أو تفكيكية لمقولة الحقيقة والمفاهيم المتشعبة عنها: كالمعرفة وأدوات الإدراك الإنساني وتحوّلات مفهومها وقيمة شعاراتها، فإن المقتضى المنهجي والسياقي يستوجب التعرّض لمفهومها بالتوصيف والمقارنة فضلا عن تحديد عناصر التمثيل والاختلاف بين منظورات متعددة في قراءتها وتأويلها، كاستشكال علاماتها ومعاييرها وماهيتها ومستوياتها ودرجاتها أو المؤسسات المنتجة لها، بخاصة وأن الفكر الغربي منذ الفلسفة الإغريقية جعل من الحقيقة القطب الرئيسي لنشاطاته.

وقبل البدء باقتباس بعض التعريفات للحقيقة، هناك تلميح منهجي مؤداه أن الحقيقة من جهة الدلالة ليست واحدة إلا على صعيد الاسم، وداخل هذا الاسم منظورات تعكس في تنوعها النسق الفلسفي الذي يوطّر مفهومها ويثقل وسائلها في فعل البحث عن المعرفة .

إن الحقيقة *Veritas, Vérité* تعرّف «بأنها مطابقة الفكر للأشياء، وبلغة الأسكلايين: "الحقيقة هي تطابق الشيء والعقل *Veritas est adequation Rei et intellectus* فالحقيقة إذن تتضمن مقارنة بين حدين: الفكر من ناحية، والشيء أو الأشياء من ناحية أخرى؛ وهنا تنقسم الحقيقة إلى نوعين، بحسب وجهة نظرنا إلى الفكر، أو إلى الشيء:

1) الحقيقة المنطقية- وتُعرّف بأنها تطابق الفكر مع الشيء *Adaequation Intellectus Cum Rei*، فإذا تطابقت رواية حادث مع الواقع كانت الرواية حقيقية.

2) الحقيقة الوجودية- وتُعرّف بأنها تطابق الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها: أي تطابق الشيء مع العقل *Adaptation rei cum intellectu* وأعني مع معايير العقل. وإذا قلت هذا رجل كريم: فمعنى هذا أن خلقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدرها العقل⁽¹⁾.

ولا يختلف هذا التحديد للحقيقة عن المعنى المنطقي الذي نجده مبثوثا في شعب المنطق الصوري وفي المنطق المادي، فالأول يشتق حقيقته من التّطابق بين الفكر ومبادئه الكلية النّاطمة للمعرفة، والثاني يشتقّها من الواقع باعتبار أن الحقيقة هي تطابق الفكر مع الواقع أو كما كان يقول منطقة العرب: مطابقة ما في الأذهان مع ما في الأعيان.

وقد جاء في أحد المعاجم الفلسفية تعريفا يتضمن المعنى الذي جرى توصيفه سابقا، وهو أن "الحقيقية *Vérité* هي التوافق بين ما نقوله وبين ما هو موجود، فالحقيقة إذن صفة في معارفنا واسم لكل شيء

(1) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص 136.

موصوف بالوجود الواقعي، وتُعرّف في أنماط الفكر الكلاسيكي، بواسطة الرّبط بين تفكيرنا (إدراك، حكم) وبين الواقع المدرك⁽²⁾

وإذا ما عرّجنا على «أندريه لالاند» A.Laland في معجمه التقني والتّقدي للفلسفة، فس نجد استجماعاً لمفاهيم ورصداً لتمظهرات مختلفة المرجعية ومتباينة المقاصد، فعبارة حقيقة «تعني صفة كل ما هو حقيقي، فالأحلام التي نتخيّلها ونحن نائمون لا يحق أبداً أن تجعلنا نتشكك في أفكارنا ونحن مستيقظون». كما تتفرّع تعريفات أخرى يحصيها لالاند فيما يتوالى:

- العبارة الصّحيحة "فعندما تكون هناك حقيقة ضرورية فإننا نجد معقوليتها متوسلين بالتحليل، فنحلّلها إلى أفكار وحقائق أبسط، إلى أن نصل إلى الحقائق الأولية (لايبتز المونادولوجيا، 33).
- ما جرى التحقق منه عملياً، أو ملاحظته من قبل شاهد يروي "شهادة متطابقة مع الحقيقة".
- بمعنى شديد التعميم، الواقع⁽³⁾.

أمام هذا التّجميع لمفهوم الحقيقة تستوقفنا مفردات الضّرورة والتّطبيق والقيمة العملية؛ وهذا لا يجعلنا نغادر أرض المعنى التوافقي بين المعرفة والواقع، ودلالة هذا أن وراء هذا التنوّع نموذج معرفي كامن يحدد مفاهيم الحقيقة ويفصلها عن غيرها أو ما يتعارض معها كالوهم والخطأ والزيف.

غير أن مساءلة دلالة الحقيقة في حقول المعرفة التراثية العربية الإسلامية تجعلنا نلمس ملامح المخصوصية والاختلاف، بخاصة في مستوى أسبقية الدلالة اللّغوية واندراجها في النّظام البياني للدلالة، وأيضاً ازدواج معانيها بمفردات أخرى تساوقها في التركيب اللفظي فضلاً عن اشتراكها معها في المضمّر الدلالي منها: الحق، الحقيقي، حقيقة الحقائق: "الحقيقة هي اسم لما أريد به وضع له فعيلة من حق الشيء إذا ثبت بمعنى فاعلة لي بمعنى حقيق، والتاء فيه للنقل لا للتأنيث وفي الاصطلاح هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب... ومعنى آخر هي كل لفظ يبقى على موضوعه وقيل ما اصطلاح الناس على التخاطب... أما حقيقة الشيء فهي ما به الشيء هو هو كالحیوان التّاطق للإنسان بخلاف مثل الضّاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه وقد يقال ما به الشيء هو هو باعتبار تحقّقه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية⁽⁴⁾. أي أن دلالة الحقيقة هنا لا تتحدد مبتدئاً في صورتها المعرفية وفي علاقتها بدرّك حقائق الأشياء، إنّما تتموضع في الدائرة الشّرعية وفي الدائرة اللّغوية ابتداءً. وما يتشعّب عنهما من بعد ذلك من استعمالات، أما مفردة الحقيقي كوصف في الأشياء فيُطلق بالاشتراك على معانٍ متعددة "منها الصّفة الثّابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت أو معدومة، ويقابله الإضائي. بمعنى الأمر النسبي للشيء بالقياس إلى غيره. ومنها

(2) Didier Julia, Dictionnaire de la philosophie. Librairie Larousse Parais 1964 p 311.

(3) André Laland, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, V2, N-Z PUF. Paris, 1988, p1197-1198

(4) محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت (د.ط)، 1990، ص ص 94-95.

الصفة الموجودة ويقابله الاعتباري الذي لا تحقق له، سواء كان معقولا بالقياس إلى غيره أو مع قطع النظر عن الأعيان"⁽⁵⁾. وهذه المعاني التي يتبدى لنا فيها المعنى المنطقي للحقيقة، أي صحّة التصور المُعبّر عنه بالحكم، يمكن تسميتها بالحقيقة العقلية المنطقية التي تتمثل في أنظمتها مقوّمات التفكير السليم المبثوثة في شعب التفكير المنطقي: كالأحكام والتماسك والتطابق واليقين، فضلا عن وصل العلاقة التطابقية من أجل الحقيقة بين ما في الأذهان وما هو موجود في الأعيان.

نحن إذن إزاء مفاهيم متعدّدة للحقيقة، وتعددها آت من تعدّد زوايا التّظر والاتجاهات الفلسفية التي تصوّغها، غير أنّها تستجمع نقطة مشتركة هي: الاعتقاد في وجود الحقيقة كغاية للمعرفة، وتجنيد كافة الوسائل الإدراكية والأنظمة المعرفية من أجل الوصول إليها أو القبض عليها. والأدهش خلف هذا كلّه أن مفهوم الحقيقة كما تشكّل في المحاضن اليونانية اللّغوية والتداولية الأولى كان حاملا لمدلولات ذات مضامين دينية ميتافيزيقية ثم استحالت بعد هذا همّا عقلايا بمحددات وضعية؛ هذا ما تستجلبه لنا المساءلة الاليتيمولوجية E'tymologie لمصطلح الحقيقة،"فإذا عدنا إلى الأصل اللغوي ل(Alétheia) وجدنا أن الكلمة مُكوّنة من الجذر (Léthe) أي النسيان ومن حرف النفي (A) وتصبح الحقيقة في مفهوم (Alétheia) هي استرجاع الذاكرة والخروج من النسيان ثم التذكر، وفي هذا المعنى، يقول Détéienne إن الحقيقة (Alétheia) لا يقابلها الكذب ولا الخطأ ولكن يقابلها النسيان عند اليونانيين القدامى، فمفهوم (Alétheia) في اليونان القديمة مرتبط بالذهنية الأسطورية ونجده مجسما في خطاب الكاهن والشاعر وملك العدل (Roi de Justice)"⁽⁶⁾.

من هنا، فالحقيقة تتأثى قوّتها لا من سعي الإنسان أيّا كان لامتلاكها، إنّما قيمتها تتأثى من مصدرها، فخطاب الشاعر والكاهن المؤسس على الذاكرة المقدسة بما هي مخصوصة بمن تحاييهم الآلهة في شكل ذاكرة وإلهام مقدسين، هي الحقائق الأصيلة والفاعلة والناجحة، وفي الوقت نفسه يُقام في الواقع توسّلا بهذا المعنى نظام من القداسة والعدالة والقانون المطلق.

والسؤال المركزي الذي يثار في هذا المقام: كيف تطوّرت الحقيقة الذاكرة (Alétheia) من دائرة القداسة الدينية إلى دائرة الاعتبارات الوضعية واللائكية (Laicisation)؟

"يذكر لنا Détéienne الظروف التي تحوّلت فيها الحقيقة المقدسة من الفاعلية الدينية والسحرية إلى الشرعية العقلانية والصبغة الوضعية.

- ومن بين هذه الظروف؛ نجد طرح المسائل الحربية والسياسية والقانونية في مجالس شعبية ديمقراطية أو في مجالس التقنيين. أي المختصين في الموضوع المطروح وذلك بين القرن السابع والسادس قبل الميلاد.

(5) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج ج، 1 بيروت، ط1، 1997، ص 688.

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

- فالجدل والحوار والمناقشات وتبادل الآراء عوضت الخطاب المقدس النابع من ذاكرة الشاعر وإلهام الكاهن.
- وفي هذا الطور الانتقالي تتوسط حركتين فكريتين: - حركة الفلسفات الدينية الصوفية كالفيثاغورية وحركة السفسطة والبلاغة والشعر اللائكي، والشخصية التي تمثل المنعرج في تحول مفهوم (Alétheia) سيمونيدس 557 ق م (simonide de Céos) الذي كان أول من جعل من الشعر مهنة وحرفة⁽⁷⁾.

وبإدخال عنصر القداسة الذي يختص به الشاعر إلى حقل المقابل المالي والقيمة الاستعمالية التافعة، احتجبت الحقيقة بالمعنى القداسي وعوضتها مفهوم الدوكسا (Doxa) والخدمة، وتقلب وظيفة الذاكرة إلى مجرد تقنية من تقنيات التدوين، بالتواشج مع أقول الذاكرة المقدسة وإحلال خطاب الخدعة والاستخدام الذرائعي للمعرفة مع مجيء السفسطائيين.

وبالفعل، فإذا ما رجعنا وراجعنا التحولات الكبرى في تاريخ الفلسفة بخاصة لدى اليونان، فإن الفلسفة التي جعلت من قطب اهتماماتها "الحقيقة" لم تتمكن لنفسها إلا في لحظة منعطف جوهري هو لحظة التحول من الفكر الأسطوري إلى الإدراك المنظم للعالم، وبهذا الاعتبار فإن هذا التصور التقليدي للحقيقة بلغة الانثروبولوجيا الدينية يماثل الحقيقة في شكلها الأسطوري لدى الثقافات البدائية، أي قداسة الأصل والوظائف الأنطولوجية والاجتماعية والأخلاقية والتفسيية، وتبعاً لهذا "يظهر إذن، أن ميلاد الفلسفة قد واكب تحوّلين ذهنيين عظيمين، ظهور فكر وضعي يتنافر وكل شكل من أشكال الخوارق ويرفض التشبيه الضمني الذي تقيمه الأسطورة بين الظواهر الطبيعية والعوامل الخارقة للطبيعة؛ ثم ظهور فكر مجرد يخلص الواقع من قوة التغيير التي كانت الأسطورة تفرضها فيه، كما يقضي على الصورة العتيقة لوحدة الأضداد ليقول بمبدء الهوية"⁽⁸⁾.

وإذا ما سايرنا تحليلات "جون بيار فرنان J.P V ernant" في اشتغاله بأصول الفكر اليوناني، وتحولات هذا الفكر من دوائر الفكر الأسطوري إلى دوائر الانتظام الفلسفي؛ فإننا نستخرج عناصر نظرية وتاريخية هي تواليا:

- أن التفكير العقلي لم يتكوّن لدى اليونان، ولم يتبدّى بصورة واضحة؛ إلا على المستوى السياسي أولاً، لأن السياسية وهي على التحقيق بنت المدينة كانت الأداة المركزية فيها هي تفوّق الكلمة على جميع الأدوات الأخرى للسلطة، إنها الأداة السياسية ومعراج الوصول إلى الدولة بامتياز . من هنا «لم تعد الكلمة هي الكلمة الطقوسية والصيغة الحقة وإنما المداولة المتناقضة والنقاش والتعليل. إنها تفترض جمهوراً تتوجه إليه وكأنه قاض يصدر الحكم الأخير برفع الأيدي، بين الفريقين المائلين أمامه، إن هذا الخيار الإنساني المحض هو الذي يقيس

⁽⁷⁾ المرجع السابق، ص 34.

⁽⁸⁾ J.P Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs, T2 FM. 1971. p. 101-114

أورده محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي «التفكير الفلسفي» سلسلة دفاتر فلسفية دار تونقال للنشر المغرب ط3 2008، ص18.

قوة الإقناع لخطابين، مؤمنا فوز أحد الخطباء على خصمه⁽⁹⁾. وبهذا التقرير فإن أقول التأويلات الأسطورية لم يصبح ممكنا إلا في اليوم الذي أدار الفكر وجهته نحو النظام الإنساني وسعى إلى استشكاله وتعريفه بذاته.

- إن وصل الصلة بين مولد الفلسفة ومولد التفكير حول اعتبارات سياسية في النظام الإنساني؛ مؤداه أن جذور التفكير الفلسفي موصولة بالفكر السياسي الذي عبّرت عن اهتماماته، واستعارت مفرداته في التبليغ والتدبير، وبهذا «فالعقل اليوناني لم يُصنع في العلاقة البشرية مع الأشياء بمقدار ما صنعتها علاقات الناس فيما بينهم. وقد تطوّر من خلال التقنيات التي تعمل على العالم أقل من تلك التي تسيطر على الآخر والتي كانت اللّغة أداتها المشتركة: فن السياسة والخطابة والتعليم. فالعقل اليوناني هو ذلك الذي سمح بطريقة وضعية وواعية ومنهجية بالتأثير على الناس وليس بتحويل الطبيعة. إن هذا العقل هو ابن المدينة، سواء في حدوده أو في تجديده»⁽¹⁰⁾.

والمعنى الذي نستجليه في مقاربة "فرنان" للحظة التّمفصل بين التأويل الأسطوري والتماهي بينه وبين الحقيقة بما هي مصدر ثم أقول هذا التحديد بنشأة التفكير حول الإنسان/ المدينة، ما نستجليه هو فقدان مملكة الحقيقة قيمتها، بإحلال لغة العقل والمنظور والنقاش والاختلاف محل التكهّن والحكاية والرواية؛ لأن دائرة الفكر الاجتماعي السياسي هي من كبرى المحاضن التي تفتقّ فيها الممكنات العقلية، وتتداخل فيها السّلطة بالمعرفة والفلسفة بالمنفعة، بما يجعلها في صلة تقابلية ضدية مع مفهوم الحقيقة بخاصة لدى فلاسفة الثبات أي: تلك التي تتأسس على الانفصال عن أية دلالة خيالية، ونشدان الموضوعية في التفكير، واستخلاص القانون الكلي.

ويمكن رصد مسالك السّوفسطائيين في التفكير بوصفها التّمظهرات الكبرى التي تنافح ضد موضوعية الحقيقة وبراءة المعرفة من المنفعة أو ضد المفهوم الميتافيزيقي للحقيقة.

وإذا كانت آراء فلاسفة الطبيعة أو الفيزيائيين الأوائل كونية؛ فإن آراء الفلاسفة السفسطائيين إنسانية تماما، ومبرّر هذا الوصف التحوّلات الثّقافية في المجتمع اليوناني وملازمة هذا التحوّل لبنية التفكير الفلسفي؛ فلم يكن السفسطائيون أصحاب مدرسة أو نسق فلسفي موحد بما يمكن مقارنته مثلا بإلايين أو الفيثاغوريين، لقد كانوا فئة محترفة ولم يكونوا مدرسة للفلاسفة تختصّ برصد مشكلات الفلسفة، وتجد التعاليم السفسطائية ضمانتها أيضا في الحاجة المتزايدة إلى تعلّم الفضيلة بالمعنى اليوناني للفضيلة، (أي قدرة الشخص على إتقان وظائفه بنجاح وفعالية في الدولة فضيلة الطبيب مثلا هي العناية بالمرضى وفضيلة مدرّب الخيول القدرة على تربيها وهكذا) بما يؤدي إلى النّجاح السياسي واعتلاء مناصب الدولة بخاصة مع انتصار الديمقراطية بعد الصّراعات الطويلة بين الشعب والتّبلاء، وقد توسّل السفسطائيون بكافة الوسائل البلاغية والخطابية وعلم السياسة والنحو والاشتقاق اللغوي والتاريخ من أجل إشباع الحاجة الشعبية للتعلّم؛ من هنا فقد كانت نزعتهم

(9) جون بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 2008

ص 42.

(10) جون بيير فرنان، أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 119.

نزعة عملية وليست فلسفية؛ لا يصرفون جهودهم إلى حل مشكلة أصل الطبيعة أو طابع الحقيقة المطلقة، بل إلى وسائل الإقناع والتأثير الخطابي» وإن أهداف السياسيين الشبان الذين تدرّبوا ليست هي البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة بل لمجرد اتباع ما يرغبون في الاعتقاد فيه، ومن ثم فإن السفسطائيون مثل المحامين لا يعنون بحقيقة المسألة، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول أي موضوع أو البرهنة على أية قضية وهم يشحذون قدرتهم لكي يجعلوا الأسوأ يبدو هو الأفضل والبرهنة على أن الأسود هو الأبيض⁽¹¹⁾، من هنا فقد أذاعوا الشك في الدين ومجدوا القوة والغلبة وطوّروا متزعا فكريا يرفض التسليم بوجود الحقيقة المستقلة وينادي في المقابل بالمنظورية النسبية في الدين والمعرفة والأخلاق. «ومن أكثر السفسطائيين شهرة جورجياس (380-485) Gorgias الذي تأثر بتعاليم أمبادوقليس Empédocle وبروتاغوراس Protagoras (411-480 ق م) الذي استوحى تعاليمه من هيرقليطس Héraclite، مفترضا فكرة التغير الدائم ونفي الحقيقة المطلقة، وفي المقابل الإنسان وحده مقياس الأشياء جميعا»⁽¹²⁾.

وتعد هذه المقولة برنامجا تأسيسيا للسفسطائيين، وهي في الوقت نفسه تعارض ما دأبت على ترسيخه فلسفات الثبات بخاصة لدى الايليين، التفرقة المعهودة بين الحس والعقل، بين الإدراك الحسي الموصوف بالجزئية وبين الإدراك العقلي الموصوف بكشف الحقيقة القصوى للأشياء، وأفلاطون في محاوره ثياتيتوس Theaitetus مع سقراط شرح ما تعنيه عبارة "إن الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس وجود الموجود منها، ومقياس لا وجود غير الموجود منها"، شرح هذا في حوار معرفي طريف بين ثياتيتوس وسقراط حول المفهوم الحقيقي للعلم:

"سقراط: ألا يُفسّر هذا القول (أي قول بروتاغوراس السابق) على النحو التالي : كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة لي وكما تظهر لك تكون بالنسبة لك، لأنني وإياك بشر. ثياتيتوس: إنه يذكر هذا المعنى.

سقراط: من المرجح في الواقع أن رجلا حكيما لا يقول هراء ولنتابع فكره، ألا توجد لحظات تحدث الريح فيها قشعريرة لأحدنا؛ في حين لا تحدث شيء للآخر وتكون بالنسبة للواحد لطيفة، وبالنسبة للآخر عاصفة. ثياتيتوس: هذا مؤكد.

سقراط: فعلى أي نحو تكون الريح في هذا الوقت في حد ذاتها؟ أتقول عنها باردة أم غير باردة؟ أم توافق برتاغوراس على رأيه بأنها باردة على الذي يقشعرّ وأنها ليست كذلك بالنسبة للآخر. ثياتيتوس: ربما يكون كذلك .

سقراط: ألا تظهر للواحد على نحو معين وللآخر على نحو آخر. ثياتيتوس: أجل.

(11) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مجد المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 2005 ص 80.

(12) Gérard Durozoi André Roussel, Dictionnaire de Philosophie, Editions Nathan Paris 1987, P 313.

سقراط: وأن تظهر له ألا تعني أنه يحس بها.

ثياتيتوس: بالفعل.

سقراط: فالمظهر والإحساس شيء واحد، وهذا ينطبق في حالة الإحساس بالحرارة أو ما شابهها من حالات أخرى، فكما يحس كل واحد تكون الأشياء بالنسبة له.

ثياتيتوس: هذا مرجح.

سقراط: فليس هناك من إحساس إلا بما هو موجود، وما دام الإحساس علما فهو غير خاطئ⁽¹³⁾

والدلالة التي نستخرجها من هذا المقطع الحوارية حول معنى عبارة "الإنسان مقياس كل شيء" دلالة ثنائية المعنى؛ فالوجه السالب فيها: رفض التفرقة بين العقل بوصفه العنصر الكلي والإحساس بوصفه العنصر الجزئي في الإنسان؛ والوجه الموجب فيها: الإقرار بأن ليست هناك حقيقة سوى الإحساسات والانطباعات التي يتمثلها الإنسان، وملح الصدق فيها فرديا محضاً، فما يبدو صادقا بالنسبة لي صادق بالنسبة لي، وما يبدو صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك وأن لا معنى للحقيقة الكلية التي تفرض نفسها على الإنسان. فمع بروتاغوراس تمحي الفوارق بين مقولات الحقيقة ومقولات الزيف، ومن الممكن أن تجتمع قضيتان متناقضتان منطقياً، غير أنهما صادقتان نفعياً، فالأمر سواء في قولنا أن جميع الآراء صادقة أو أنها كاذبة.

إذن ترقى الفلسفة البروتاجورية، إلى مستوى الإعلان بأن كل معرفة مستحيلة، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية، فإنه لا يمكن أن تكون هناك أية معرفة بها، واستحالة المعرفة هي أيضاً تشكل موقف جورجياس. وعنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حب السفسطائيين للانفراق أو التناقض الظاهري، العنوان هو "حول الطبيعة أو اللاوجود". ولقد حاول في هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا: (1) لا شيء يوجد. (2) إذا وجد فلا يمكن معرفته. (3) إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته إلى الآخرين⁽¹⁴⁾.

نحن إذن إزاء نزعة ارتيائية تجاه مثل الفكر الفلسفي، تقدمهم في ذلك مقولة الحقيقة بما هي السؤال الخالد والأسمى الذي جندت من أجله الأنساق الفلسفية كافة الأسلحة المنطقية والمنهجية والتمثيلية من أجل القبض عليها، وعندما يرفض الفيلسوف السفسطائي الحقيقة كغاية للمعرفة فإنه يرفض في الوقت نفسه أية معرفة تضاد الإحساس أو تعدد قيمته، ويغدو العقل تبعاً لهذا لا جوهراً قائماً بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد بواسطة لتحصيل للمعرفة، إنما هو وسيلة من أجل ملائمة وجود الإنسان في العالم، واستخدامه من أجل الدفاع عن الفردية الفكرية والأخلاقية.

وما أهمنا في رصدنا للحظة السفسطائية جانبها الريبي والتشككي تجاه المفهوم التطابقي للحقيقة وتجاه شعار المعرفة من أجل المعرفة، إنما تفتت الاعتقاد بوجود الحقيقة الموضوعية التي على الإنسان أن يتطابق معها؛

(13) أفلاطون، محاورات ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2000،

ص ص 39-40.

(14) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ص 83.

وتعيد في المقابل الاعتبار لدور الفاعل وتدمر أخلاقيات المجتمع والأطر الثقافية الناظمة لحركته وتوازنه؛ من هنا فإن التحوّل الكبير الذي أحدثه السفسطائيون في مفهوم الحقيقة⁽¹⁵⁾ أنّها لم تكن ما وقع التعبير عنه في الشروط والملابسات الاستثنائية انطلاقاً من وحي اختص به المميّزون، وذوو الفضل، بل كانت الحقيقة هي ما يثبت يومياً في المناقشة والبحث حيث يكون الناس كلّهم متساويين، ويمكنهم في كل لحظة أن يشكّوا وأن يعيدوا تعريف طرق إثبات الحقيقة والتحقّق بالدليل منها⁽¹⁵⁾.

وبهذا الاعتبار فإن التحوّلات الكبرى لمفهوم الحقيقة لدى اليونان، من الحقيقة-الكاهن-الشاعر- إلى الحقيقة المتحقّقة عملياً والنّافعة سياسياً، إنّما يجد مبرراته في مفاعيل ذات منحى ابستمولوجي واجتماعي سياسي؛ مدار الأولى: تصريف الانهماج المعرفي من الأسطورة بمضامينها ورموزها إلى التعليل المنطقي المنظم للظواهر الطبيعية. ومدار الثانية: هو تساوق الانتصارات الديمقراطية على التّبلاء في المجتمع اليوناني مع إشاعة التعدّدية الفكرية والأخلاقية بما يستتبع استيقاظ روح الفردية وإرادة تحصيل المعرفة من أجل اعتلاء مناصب الدولة والتعلّق بأغراض لا صلة بينها وبين الحقيقة الموضوعية أو المعرفة الخالصة، أو الإقرار بوجود معيار ثابت ونهائي للحقيقة.

2- منابع المساءلة الارتبابية لقيمة المعرفة:

إن الحقيقة أو الحق كلمة سامية ونبيلة، وسوف يظلّ البحث عن الحقيقة يوقض حماس الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح يشعر؛ وإن الطريق الوحيد الذي يملكه الإنسان لاستكناه الحقائق والكشف عن أسرار الوجود هو مجموعة العلوم والمعارف التي لديه، لذلك فمن الأجدى والأقوى قبل كل شيء أن يتساءل أوّلاً عما إذا كان هذا المسلك موصلاً حقاً إلى الهدف، وعما إذا كان الإنسان قادراً على الوصول إلى الحقيقة بما يملكه من معارف وطاقت فكرية؟ هل المعرفة ممكنة؟ هل يقدر الإنسان على معرفة حقائق الأشياء؟ نحن قادرون على معرفة الحقيقة؟ أم أن هذه الإرادة تتعارض مع فضائل التواصل البشري وشعور الإنسان بضالته كما يقول هيجل؟.

إن مدار تحليلنا سوف لن يتعرّض بالمناقشة إلى المناحي التسليمية* Dogmatisme في التفكير، سوى الإشارة إليها والتذكير برؤيتها ومتصوراتها في إجابتها عن سؤال بلوغ الحقيقة بين الاستحالة والإمكان.

(15) برتراند أوجيلفي، الحقيقة، ضمن كتاب، الحقيقة برتراند أوجيلفي وآخرون، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب 2005، ص 47-48.

*Dogmatisme: إثبات الرؤية دون مناقشة، وتشير في الفلسفة إلى جميع المذاهب التي تعتبر اليقين شرطاً أوّلياً، وتتعارض بهذا المعنى، مع «التقدية»، فالفلسفة النقدية تبدأ بالشك في الأشياء جميعاً- مثل ديكارت في التأمّلات، مثل كانط في نقد العقل الخصب... والتسليمية تتعارض نظرياً مع الشكّية، في تطبيقات الحياة العملية، وتتعارض مع التجريبية، فالسياسي الدوغمائي يوجّه نشاطه في خدمة نظريته، دونما اعتبار للتاريخ الواقعي للعالم الفكري.

إن الفيلسوف يكون تسليماً إذا أكد وجود معارف أكيدة وأفكار ثابتة، يرتفع بها إلى مستوى المطلقة واللازمنية ويفصلها عن تاريخها، بخلاف الشكّك Les Sceptiques الذين ينكرون وجود مثل هذه المعارف. والمسلمون هم الأكثر عدداً في تاريخ الفلسفة (أفلاطون، كانط، هيغل، سبينوزا...)؛ فأفلاطون متيقنٌ من مثله بالقدر الذي كان أبيقور متيقناً من ذرّاته، وكانط من عالم الشيء في ذاته. والسبب الكامن خلف هذا ليس كون اليقين أكثر ملائمة من الشك؛ ولكن بسبب كون العلوم والتجارب يعطي كما يبدو حجّةً للتسليمي. من يستطيع أن يشك في برهان رياضي إذا فهمه؟ أو وجود الأشياء من حوله؟ من ينكر أن خلف التغيّر والفناء عالماً خالداً ثابتاً؟

إن يقين أفلاطون في مثله لا يضاهيه يقين، فالمثل عنده أشياء موجودة أتم الوجود، وهي حقائق لا نشعر بها، إنما نتعقلها فقط. يقول أفلاطون «إنه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل، لم يولد ولا يبلى، ولا يقبل في ذاته آخر من أية جهة صدر، ولا يداخل هو كائناً آخر على أي وجه وفي أي قسم منه، وهو غير منظور، وعلى كل حال لا يناله حس. وهذا النوع قد حظي الفكر بالتنقيب عنه، وإن هناك نوعاً ثانياً يسمى باسم الأول ويشبهه. وهو محسوس مولود في حركة دائمة وتحوّل، يحدث في محل ما، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه، ويناله الظن بواسطة الحس»⁽¹⁶⁾.

ومثل هذه النماذج التفكيرية التي يُعد أفلاطون علامة فارقة على التأسيس للمتزع التسليمي في الفلسفة؛ تتعارض مع أية مساءلة ارتيائية أو شكّية في إمكان أو عدم إمكان المعرفة. وفي المقابل يكون الفيلسوف شكّاً إذا أنكر وجود معارف أكيدة أو حقائق مطلقة. والقول بوجود أساس للمعرفة أو معيار مطلق للحقيقة يرفضه الشكّيون؛ فنحن لا نعرف الواقع إلا بحواسنا وعقولنا المحدودة التي تحتاج هي الأخرى إلى أدوات للبرهنة على صدقها ويقينها.

ويمكن أن نرصد في تاريخ الفلسفة مظهرات متعددة للمناحي الشكّية في التفكير، مع فوارق على مستوى النهايات ومستوى الاندراج مع شكّية مطلقة مذهبية أو شكّية نسبية تروم التأسيس وبلوغ الحقيقة. من أجل هذا "ينبغي ألا يُنظر إلى مذهب الشك على أنه مجرد نظرية في الشك: فالأدنى إلى الصواب أن يقال إن الفيلسوف الشاك ليس لديه أدنى شك في موقفه الذي ينظر منه إلى الوجود المتناهي كلّه ويعتبره عدماً. إذ من يشك، هو وحده الذي يظل متعلقاً بأمل أن ينحلّ شكّه. وأن هذه النظرة، أو تلك، من وجهات النظر التي يتأرجح فيها سوف تتحوّل إلى نظرة ثابتة وحقيقية. أما مذهب الشك الحقيقي فهو أمر مختلف عن ذلك أتم الاختلاف. إنه قنوط كامل ويأس تام في كل ما يحسبه الفهم ثابتاً وراسخاً. والشعور الذي يبعثه هو الراحة التامة، والسكينة الداخلية، وهذا هو على الأقل، مذهب الشك عند القدماء"⁽¹⁷⁾.

(16) أفلاطون، محاورّة طيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة، سوريا، ص 269.

(17) فريدريك هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2008، ص ص 221-222.

هذا، ومن الأجدى منهجيا ومعرفيا رصد التحوّلات الكبرى للمنحى الارتياحي في تاريخ الفلسفة، من التشكّلات الأولى في الثقافة اليونانية إلى مواصفات الشكّية في العصر الحديث؛ وصولا إلى فريدريك نيتشه بإعلانه المضطرب« إن كل ما هو طيّب وخير وجميل مصدره الوهم، إن الحقيقة تقتل بل أكثر من ذلك، إنها تقتل ذاتها عندما تكتشف أن أساسها هو الخطأ»⁽¹⁸⁾.

إن الارتياحية القديمة قد تشكّلت بواكيرها الأولى مع بيرون Pyrrhon رائدها الذي نقد العقل والمفاهيم المتشعبة عنه، "والشك Le scepticisme هو ملكة أو مقدرة تعارض التمثّلات الحسية والتصورات العقلية، فضلا عن جميع السلوكات الممكنة، ومن أجل تحصيل هذا، تعطينا بالتساوي قوة خاصة تجاه الأشياء الحسية أو العقلية، وبالطبع أيضا التوازن النفسي الذي يميّز تعليق الحكم، ثم بعد ذلك طمأنينة النفس"⁽¹⁹⁾؛ من هنا فإن الارتياحية عدا عن كونها موقفا معرفيا فلسفيا، هي مدرسة للسعادة والطمأنينة (الأتراكسيا)، وكأنها بهذا الاعتبار تنافح ضد موضوعية الحقيقة من أجل غاية أخلاقية عملية أكثر منها نظرية فلسفية.

أما البذور الأولى التي أنبتت هذه المواقف، فهي لدى الأيونيين، وذلك في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فضلا عن تعاليم هيرقليطس، وما نبّه إليه هؤلاء هو ضرورة الحذر من الحواس، ثم تطوّرت هذه الفكرة فيما بعد بخاصة مع أرسطيبوس والقورينائيون الذي أضافوا فكرة ذاتية الأحاسيس؛ لذلك فإن الارتياحية عرفت تحوّلات في مساراتها التكوينية والامتدادية* فقد تشكّلت البدايات الأولى للارتياحية بخاصة في قيمة المعرفة مع بيرون، وهو فيلسوف يوناني، ولد في إيليس Elis، عاش بين 365-275 ق م. تابع الحملة العسكرية التي قادها الإسكندر إلى الشرق وشاهد وتأثر بحياة الهنود ومقاومتهم للمتاعب والآلام، وبيرون لم يكتب شيئا مثله مثل سقراط... وبقي بيرون الوجه الأكبر للإرتياحية القديمة"⁽²⁰⁾.

وقد أكّد على ضرورة الشك؛ وهذا بسبب صراعاته التي حدثت له مع مريدي أفلاطون وأرسطو،«وأثبت بأن الامتناع عن الحكم (أو الأبوخيا époque) هو الموجه الوحيد. عارض إيمان التسليميين أو الدوغمائيين والشكّك السابقين. هذه الأبوخية تنكر -برأيه- إمكانية الحقيقة"⁽²¹⁾ يترتب على ذلك أن تعليق الحكم (époque) يستتبع تحقيق الطمأنينة (الأتراكسيا)، ويكون الوصول إلى هذه الحالة لا بطرائق الفكر المحرّد، إنما بالمران العملي والممارسة الروحية.

⁽¹⁸⁾ Nietzsche, Le Livre de philosophe, Trad. Angèle Kremer-Marietti Flamarion, 1991 p 139.

⁽¹⁹⁾ Les Sceptiques Grecs, Textes choisis et traduits Par Jean-Paul Dumont, PUF Paris 1966, P9.

*قد تُطرح مثلا فكرة المائنة بين السوفسطائية التي تنكر الحقيقة كغاية للمعرفة، والارتياحية، والصواب أن السوفسطائيون يصرون في الإنسان أنه مقياس الأشياء جميعا، ويستمسكون بنسبية المعرفة، وقد يدافعون عن موقف مخصوص، وهذا ما تأباه الارتياحية بخاصة في إيقانها الحكم معلقا والسكون إلى طمأننة الذات .

⁽²⁰⁾ Didier Julia, Dictionnaire de la philosophie. Op.Cit.P 253.

⁽²¹⁾ Géraudo Durozoi André Roussel, Dictionnaire de Philosophie , Op.Cit.P 275.

وإنه ليبدو، أن بيرون في هذه الرؤية العملية قد تأثر بالمجتمعات الهندية التي كان في طليعة المتابعين لإسكندر في حملته إليها، والنبرة الدينية الحاضرة في أفكاره إنما تجد أصلها في "تلك الحكمة الهندوسية التي التي لا جدال في أن بيرون اتصل بمصادرهما، مادام رافق الاسكندر في حملاته وعرف "فقراء" الهنود الذين أسماهم أهل اليونان ب: الحكماء العراة Cymno Sophistes، وأعجب ولايد، بمن كانوا يبدون من عدم حساسية وعدم مبالاة حتى في الآلام والعذابات؟ نحن نعلم على كل حال أن أفعال هؤلاء "الحكماء العراة" وأقوالهم احتلت مكانها منذ ذلك اليوم في القصص التهذيبي وفي كل المصنّفات في الأخلاق الشعبية⁽²²⁾.

هذا، وقد عرفت الارتياحية في مرحلتها الثانية منحى آخر، يستثمر في عدته النقدية البيرونية والتراث الأفلاطوني، وعرفت باسم الأكاديمية الجديدة، فقد نبت الشك في مدرسة كانت تصنّف في دوائر الفكر التسليمي أو الدوغمائي عيننا المدرسة الأفلاطونية، ومن رجالها أرقاسيلاس Arcésilas (241- 316) مؤسس ورئيس الأكاديمية الجديدة والمعدّلة.

لقد "هاجم أرقاسيلاس نظرية "الفكرة الحقيقية"... فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية، وليس هناك علامة للحقيقة. وإذا كانت التصوّرات سواء، كانت الحكمة في تعليق الحكم على الشيء في ذاته. غير أن من الآراء ما يبدو معقولا، ومن الأفعال ما يبدو مستقيما، هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاننا على مطابقتها لحقيقة ممتعة الإدراك"⁽²³⁾. فبرّد اليقين الذي نعتقد أنه موصول بالحقيقة نشعر به أيضا في الخطأ، فالحقيقة ترافق الخطأ بنفس الدرجة، وما تختص به الأكاديمية الجديدة بزعتها الاحتمالية؛ التفريق بين مستوى المعرفة ومستوى السلوك، فبالرغم من أن المعرفة واليقين مستحيلان نظريا؛ فإن الناس من الأجدى لهم أن يسلكوا في ممارساتهم بالاحتمال لأنه مرشد كاف للعمل*.

غير أن الأكاديمية الجديدة في نزعتها الارتياحية؛ استبقت في مقولاتها التمييز بين المحتمل وغير المحتمل أو بين الخير والشر أو بين الحكمة والحماقة؛ وهذا ما بدى للارتياحية الجدلية التي جاءت بعدها، ألما لم تمض بالشك إلى مكانه الحقيقي، بخاصة وأن الملمح الجوهري للارتياحية الجدلية هو إعادة بعث الحياة في مقولات بيرون والخروج عن العنصر الأفلاطوني الذي جرى توظيفه في ارتياحية الأكاديمية الجديدة.

(22) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة-الفلسفة الهلنستية و الرومانية- ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة، بيروت 1988، ص 142.

* ويرى عبد الرحمن بدوي أن نسبة الشككية البيرونية إلى المذاهب الهندية لا تؤيده شواهد العقل والواقع، لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضي أن يكون الشك محليا عند اليونان، فضلا عن عدم توفنا على دقيق المصادر التي تثبت معرفة فورون بالمذاهب الشككية عند الهنود. أنظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ط1 (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984) ص 18.

(23) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (دط-دت) ص 161.

إن من بين المنافحين عن هذا المنحى التفكّري أناسيداموس Anésidème وأغريبا Agrippa ، ويتبدّى لنا هذا في نقدهم لشغف العقل بامتلاك معيار مطلق يُدرك به الحقيقة وبيّنوا محدودية الشواهد الحسية متوسّلين من أجل هذا بحجج مخصوصة. وإذا كان هذا هكذا؛ فمن الأجدى التوقّف في الحكم على الطبيعة الحقيقية للأشياء.

ومن الحجج التي نستخرجها من نقد أناسيداموس للمعرفة والحقيقة؛ والتنقيب عن التبريرات التي تبين محدودية الفعل المعرفي الإنساني، من الحجج ما يتوالى:

- التنوّع بين الحيوانات، وتركيبات أعضائها المتنوعة، وهذا يؤدي إلى اختلاف نظرهما إلى العالم. التنوّع بين الإنسان. فالموضوع الواحد تختلف حوله الرؤى. الحالات والظروف تؤثر على الإدراك: الصحّة والمرض، اليقظة والنوم،... وإحساسنا يتغيّر تبعا لتغيّر هذه الحالات. العادات والتقاليد ليست واحدة، لأنّها تختلف باختلاف الشعوب⁽²⁴⁾

وإذا كان أناسيداموس قد ركّز على نقد المعرفة الحسية، فإن أغريبا قد لخص نقده في الحجج المتوالية:

1. **الاختلاف:** أو تناقض الآراء، فالناس بما فيهم الفلاسفة يختلفون حول أكثر المسائل، ولكل وجهة فكيف نرفع هذا الاختلاف.

2. **التسلسل:** فأنت حين تستدل على شيء ما بأمر ما، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليل، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لانهاية.

3. **نسبية العلاقة:** إذ كل تمثّل لشيء ما لا يكون مطلقا، بل نسبة إلى شيء آخر، كالأب والابن، واليمين واليسار... وهذا ما سبق لبروتاغوراس أن دعا إليه حين أنكر الإطلاعية العقلية.

4. **الفرضية:** فالدوغمائي يضطرّ - هروبا من التسلسل - إلى التسليم بقضية يجعلها بمثابة الأساس لما بعدها، لكن الارتياحي يرفض هذا ويطالب بالاستدلال عليها أيضا.

5. **الدور:** فحين لا توجد قاعدة يقينية تنطلق منها في البحث، ربما سوّغ الدوغمائي حكمه أو رأيه بنتائج القاعدة. لكن هذه النتائج تتوقف على تبرير من الشيء نفسه الذي هو موضوع القاعدة، فهذه حلقة مفرغة، فأنت تحتج بشيء تستنبطه من القضية التي تود إثباتها⁽²⁵⁾

ومبتغى هذا المترع الشكّي كما يتبدّى لنا في حُججه، هدم اليقين في المعرفة، وتصريف التمثّلات العقلية والحسية من إرادة الحقيقة والسعي إلى التطابق معها، إلى الامتناع عن الحكم الذي يستتبع حالة الأتراكسا L'ataraxie وطمأننة الذات، والسلوك في المقابل نحو الممارسات العملية.

(24) Lucien Jerphagnon, Histoire de la pensée, Tom 1, Antiquité et Moyen Age, Tallandier, Paris, 1989 p 204.

(25) Les Sceptiques Grecs, Textes choisis et traduits Par Jean-Paul Dumont, OpCit p 34,35.

غير أن دائرة الارتياحية لم تكن مخصوصة بصنف الفلاسفة بالمعنى المعرفي، إذ ظهرت مناحي تشتعل بحقول المعرفة التجريبية وبخاصة الطب، وهذا ما أثمر طرازا آخر من الارتياحية هو الارتياحية التجريبية، وسكستوس أمبيريكوس Sextus Empiricus هو أشهر روادها، ولقد عرض سكستوس في كتابيه "الجمال الفورونية أو البيرونية" Hypotyposes و"ضد المعلمين" Contre les mathématiciens جملة الحجج التي واجه بها التزعات التسليمية أو الدوغمائية:

- حجج تتعلّق بالذات التي تحكم (كتوقف عملية الإدراك على تركيب وبنية الذات التي تحكم واختلاف المدارك بحسب قوة وضعف الحواس واختلاف الانطباعات وفقا للظروف كحالة النوم واليقظة مثلا).

- حجج تتعلّق بالموضوع الذي نحكم عليه؛ فالأشياء المألوفة مثلا تبدو لنا عادية أما النادرة فتثير فينا الدهشة، وهذا يدل على أننا لا نعرف هذه ولا تلك.

- حجج تتعلّق بالذات والموضوع معا فنفس السفينة مثلا تبدو من بعيد: صغيرة وساكنة ومن قريب تبدو كبيرة ومتحركة. ونفس البرج يبدو من بعيد مستديرا ومن قريب مربعا. ذلك فيما يتعلق بالمسافات. أما فيما يتعلق بالأماكن: فإن ضوء المصباح يبدو مظلمًا في الشمس ولا معا في الظلمة هكذا (26).

وبالجملة يقول سكستوس أمبيريكوس «أما وقد بيّنا أن كل شيء نسبي، فمن الواضح أننا لا نقدر أن نحدد طبيعة أي شيء، بل فقط ما يبدو عليه بالنسبة إلى شيء آخر. وينتج عن هذا أنه يجب علينا أن نعلّق حكمنًا على طبيعة الأشياء» (27).

إن الدرس الأكبر الذي تقدّمه الارتياحية في مساءلتها لقيمة المعرفة؛ في تعدّدها واختلافاتها، هو الإقرار بتواضع العقل البشري وعجزه عن إدراك الحقيقة، فضلا عن أنّها لا تقدّس العقل ولا تبصر فيه أداة واحدة ووحيدة لدرك حقائق الأشياء، من هنا فإن الارتياحية* بخلاف التسليمية التي تعوّل من أجل بلوغ طمأنينة الروح على المعرفة: معرفة الذات والكون ومن ثمّ امتلاكه، بخلافها وهم الخبراء بالاختلافات بين الفلاسفة (أي الرّيبون) قد ركنوا إلى الامتناع عن الحكم على الأشياء والتواضع بالعجز عن الإحاطة بكنه الحقيقة القصوى والرّضا بهذا كلّه.

إن المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة، لا تنحصر فقط في الفلسفة اليونانية، إنما نجد لها حضورا في العصور الحديثة بخاصة مع مونتاني وباسكال وهيوم، مع اختلاف في منطلقات ومقاصد الرؤية الشكّية لدى هؤلاء بالمقارنة مع روح الشكّية لدى اليونان، فمونتاني بعد أن استعرض مذاهب الفلاسفة القدماء وجد أن أحراها بالقبول هو المذهب الريبي في نسخته البيرونية، وقد انطلق من مبدأ نظري عام، هو كليّة الشك، لأننا لا نعرف حقائق الأشياء إلا بالحواس والعقل بما هما أداتان تحتجان إلى إثبات على صدقهما هما أيضا. يقول مونتاني

(26) أنظر، عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق ص 118.

(27) المرجع نفسه.

معبراً عن هذه الرّيبة الأبدية⁽²⁸⁾ لنحكم على الظواهر التي نتلقاها عن الموضوعات، يلزمنا أداة حكم، ولكي نتحقّق من هذه الأداة يلزمنا برهان، ولكي نتحقّق من البرهان يلزمنا أداة: ها نحن في دوّلاب مغزل. بما أن الحواس لا يمكنها إيقاف نزاعنا لأنّها ملئ بعدم اليقين، ينبغي أن تكون الحجة، ولكن لا حجة يمكن أن تثبت دون حجة أخرى: هنا نحن نتراجع إلى ما لانهاية⁽²⁸⁾.

وبخصوص باسكال، فقد أبصر في نزعة الشك وسيلة ملائمة من أجل البرهنة على محدودية العقل البشري وعجزه في استقلاله عن الدلالات الدينية، فشك باسكال شكّاً ذرائعياً يجد فيه المتدين الذي يؤسس معرفته على منطقيات الإيمان القلبي يجد فيه يقينا في قوة اعتقاده وتجاوزه للعقل في شكه وفي سياق نقده للمدرسة الشكية يبرهن باسكال أن هذا التزوع إلى الشك وعدم القبض على الحقيقة بأدوات الإدراك الحسي المعهودة علامة فارقة على ضعف عقولنا، وليس أبدا علامة على لا يقين معارفنا كلها، فضلا عن أنه ملامح إيجابي على صدق اليقين الذي يمدنا به الدين. يقول باسكال «فنحن نعرف الحقيقة، ليس فقط بالعقل، وإنما بالقلب أيضا. وبهذا الشكل الأخير، نعرف المبادئ الأولى، وهي تلك التي يحاول محاربتها الاستدلال عبثا، والتي لا يملك فيها أي نصيب. والشكّ الذي لا يملكون في مجال اهتمامهم سوى هذا الشكل، ليعبثون فيه»⁽²⁹⁾.

3- من معرفة الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة:

لاشك بناءً على هذه الخلاصات المعرفية فيما يتصل بالمعنى النسبي للحقيقة والمعرفة؛ أن هناك عناصر تقاطع كثيرة بين المعنى الذي سيطوره نيتشه في تشخيصه للدلالة الميتافيزيقية للحقيقة، وإعطائه معنى نسبياً لها؛ وبعض العناصر السّوفسطائية والتفكّرات الرّيبية، مع فارق في جبهات المواجهة (نقد نيتشه مثلا للمعرفة العلمية الحقيقية) والخصوم الذي هم نتاجا للتّسل الأفلاطوني الذي تكوّنت ونمت في رحمة إرادة المعرفة من أجل الحقيقة. فالتصوّر الذي جرى ترسيخه في الذاكرة والفكر والممارسة وضمن حقول المعرفة الغربية منذ بارمينيدس وأفلاطون هو تأسيس عهد الحقيقة المطلقة والثابتة والكلّية في الفلسفة كما في الميتافيزيقا وحتى في فروع المعرفة العلمية؛ «إلا أن نيتشه يعتبر هذا التصوّر وهما وخطأ وكذبا مرتبطا بحاجة الإنسان إلى البقاء كنوع حيواني، فليست الحقيقة الثابتة إلا وسيلة بين أيدي الإنسان وليست غاية تعرف لذاتها... وليست الحقيقة العلمية في نظر نيتشه أكثر قيمة ولا أكثر موضوعية ولا أكثر تطابقا مع الواقع من الحقيقة الفلسفية. فإن نقد نيتشه موجه إلى الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية والميتافيزيقية معا، لأن العلم في نظر نيتشه يواصل العمل الذي قامت به الميتافيزيقا ويخضع إلى نفس المبادئ المثالية»⁽³⁰⁾.

إن القول بأن الأشياء لديها طبيعة في ذاتها تمثّل تسليمي أو دوغمائي؛ لأن نيتشه يصل وصلا شديدا بين الظواهر التي نريد معرفتها، وبين ما تعنيه نحن لنا، وهذا تحديدا ما يصطلح على تسميته بالمعرفة، والفلاسفة

(28) أندريه كونت سيونفيل، الفلسفة، ترجمة ترجمة علي أبو ملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت 2008، ص 84.

(29) Voir Blaise Pascal, *Pensées*, Les éditions bardas, Paris, 1966, P 277

(30) رجاء العنبري، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، مرجع سابق، ص 39.

الذين اعتقدوا بوجود الحقيقة المطلقة وإمكانية إدراكها وإسكانها في العوالم المفارقة معبّون ضد المظاهر⁽³¹⁾ ولديهم رأي مسبق تجاه المظاهر، التغيير، الألم، الموت، الجسد، الحواس، اللامعقول، إنهم يعتقدون في المعرفة المطلقة، المعرفة من أجل المعرفة، الوحدة بين الفضيلة والسعادة، في إمكانية معرفة الأفعال الإنسانية وغاياتها...⁽³¹⁾. وهذه المواصفات التي لا يستسيغها ذوق الفيلسوف الميتافيزيقي كالألم والموت والجسد من منظور نيتشه إنما تجد منبتها الأصلي في كراهية هذا الفيلسوف للضرورة وحقد عليها، فضلا عن إيمانه بتضاد القيم⁽³²⁾.

إن المعرفة في المعجم النيتشوي ليست كما توهم فلاسفة الثبات مجردة وبريئة، فضلا عن أنها لا تعني بالضرورة ماهو ضد الأخطاء؛ فهي على التحقيق «تأويل؛ استثمارٌ لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تشرح؛ إنها تأويل جديد لتأويل قديم أضحي غير صالح ولا منتفع به»⁽³³⁾.

إن المنطلق الأساسي الذي تشتق منه فلسفة نيتشه مفاهيمها؛ هو أن القيم بما فيها الحقيقة كقيمة، هي في الأصل تأويلات أدخلها الإنسان على الأشياء، هذا ما يقتضي الإقرار بأن الدلالات جميعها نسبية تختلف باختلاف المنظور المؤول لنص العالم، إنها دلالات تحايتها إرادة القوة، أو هي أثر لها. وإن الأدهش في تاريخ الفلسفة رؤية ونسقا هو ظاهرة النسيان لمشكلة الحقيقة بما هي مفعول لإرادة القوة، هذا النسيان لمشكلة الحقيقة وتحديد مهمّة وماهية الفلسفة بالاعتماد أساسا على معرفة الحقيقة رسّخ فكرة جوهرانية الحقيقة؛ فتمثّلتها نظم المعرفة الفلسفية في صيغ مختلفة: فهي مثل أفلاطون الخالدة، أو إدراكها في شكل معيار تتطابق فيه الأذهان مع الأعيان بخاصة مع توما الإكوييني، أو أنّها يقين ذاتي ينتجه الكوجيطو(ديكارت) أو مع الإغلاق الفلسفي لهيكل الذي تمثّلها في المطابقة بين العقلاني والواقعي⁽³⁴⁾ فكانت النتيجة المحتومة لذلك النسيان، أن طمست تماما كل مساءلة فلسفية إرتيائية أو نقدية بخصوص قيمة الحقيقة ومعنى إرادة المعرفة الباحثة عنها، فجعل إذن الفلسفة لا تتفكّر بمحمل تاريخها، مع اللّحظة الهيجلية بالأخص، إلا كحركة جدلية موسوعية هي نازعة قسرا، من أفلاطون إلى هيكل نفسه، نحو غاية عليّة وشمولية تتمثّل في التجلّي العيني للحقيقة المطلقة والتحقّق الفعلي لجوهرها في أفق العلم المطلق وفي صلب التاريخ الكوني. ومهما يكن من أمر، فإن الحقيقة قد أمست بنظر الفيلسوف الميتافيزيقي السلطة العليا والقيمة الفضلى والوثن المعبود والإله المقدّس الذي لا يطاله الشك أو النقد إطلاقا⁽³⁴⁾.

والفلسفة التي شرّعت لنفسها مهمة البحث عن الحقيقة بتجنيد كافة الأنظمة المعرفية والملكات التفكيرية، واقعة لا محالة في مشكلة نسيان هذا البدء، والانسحاق خلف هذه الإرادة ومراكمة الآراء حولها، فهي

(31) Nietzsche, La volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis,N R F Galimard,1948 P45.

(32) Nietzsche, , Le crépuscule des idoles, La «Raison»Dans La philosophie- trad Henri Alber Mergvre de France Paris § 1p 125.

(33) Ibid,§197 P 99,

(34) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي العدد 103-102، 1998، بيروت، ص 49.

التي حكمت مجموع تصوّرات الفلاسفة وحرّكت جل مناهجهم ووجّهت كامل تاريخهم، الفلسفة لم تنتبه إلى المفاعيل الخفية والعكسية التي كانت تعمل في الخفاء، وتخرق في صمت تام مجمل تاريخها، وتستبعد مشكلة الحقيقة كعنصر مطرود ولا مفكّر فيه ومُتناسى القول في كنهه، إنه على ما يبدو موعد للأسئلة وعلامات الاستفهام، لأن إرادة الحقيقة التي تكلم عليها الفلاسفة بإجلال حتى لدى فلاسفة العصر الحديث، يتمّ التوقف معها لدى نيتشه للسؤال عن منبت هذه الإرادة وما هي الشروط الحيوية والتّفسية التي جعلتها ممكنة؟ وهذا السؤال نفسه ليس سوى صراطا نحو سؤال آخر أكثر عمقا؛ إنه استشكال قيمة هذه الإرادة والارتياح منها والتبرّم من أمرها؟

من هنا وجب التمييز بين حقتين مهمّتين في قراءتنا لظاهرة الحقيقة: حقبة معرفة الحقيقة التي تنتسب إجمالاً إلى حقبة الميتافيزيقا التي تتأسّس مع أفلاطون لتشرّف على نهايتها مع هيغل، بينما تنتمي مشكلة الحقيقة إلى التفكير الآخر الذي هو تفكير يسعى إلى القطع مع نمط التمثّل الميتافيزيقي للحقيقة فيراهن أساساً على قلب الفلسفة رجاء فتح أفق جديد أو إحداث قطيعة مع نمط الخطاب الميتافيزيقي للحقيقة، توسّلاً بالمنهج الجينيولوجي الذي يحيل الأفكار والقيم إلى شروطها الحيوية ورهاناتها المصلحية المنتجة لها. وبناء على هذا، فإننا نشرع في رصد الحقبة الأولى أي حقبة معرفة الحقيقة؛ وذلك بدءاً بالتأسيس الأفلاطوني وانتهاء بالإغلاق الفلسفي مع هيغل، أو من البحث عن الحقيقة إلى مساءلة إرادة الحقيقة بمنهج نفسي يحلّل المعرفة ويكشف طبيعة القوى التي تملكها وتعبّر عن نفسها فيها.

4. مشكلة الحقيقة من أفلاطون إلى هيغل:

لم يكن مصطلح مشكلة الحقيقة، يعرف حضوراً في الأنساق الفلسفية بخاصة لدى فلسفات الثبات، إنما مصطلحاً آخر كان يستأهل مقامه هو «البحث عن الحقيقة»، فالمهمّة التي نهضت الفلسفة من أجل تحقيقها هي البحث عن الحقيقة، إنها منتهى إرادة الفيلسوف ومبلغ أمانيه، وهذا ما قصده أرسطو في قولته "ومن الصّواب أن نطلق على الفلسفة اسم معرفة الحقيقة؛ لأن الغاية من المعرفة التّظرية هي الحقيقة، في حين أن الغاية من المعرفة العملية هي الفعل... ومن ثمّة فمبادئ الأشياء الأزلية لا بد أن تكون باستمرار أكثر حقيقة من غيرها. لأنها ليست مجرد أشياء تكون أحياناً حقيقية فحسب، وليس هناك أية علّة لوجودها؛ وإنما هي نفسها علّة وجود الأشياء الأخرى، حتى أن كل شيء من زاوية الوجود هو كذلك من زاوية الحقيقة"⁽³⁵⁾ أو بالعبارة التي أوردتها نيتشه في إحدى شذراته واصفاً تمثّل سقراط لمفهوم الفلسفة والمناحي الفكرية المتأثّرة به "الفلسفة

(35) أرسطو، كتاب الميتافيزيقا ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكتاب الثاني مقالة الألف الصغرى، مفضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع 2009، مصر، ص 296.

هي فن اكتشاف الحقيقة⁽³⁶⁾ وتبعاً لهذا فلقد جعل الفكر الغربي، منذ نشأة الفلسفة عند الإغريق، من الحقيقة القطب الرئيسي لنشاطه، على حساب أي شيء آخر. وهناك ملاحظة تنسب إلى أرسطو قالها بصدد أفلاطون، مليئة بالدلالة وهي «أفلاطون صديق عزيز علينا، ولكن الحقيقة أعزّ منه» وعندما أخضع هذا الفيلسوف شخص أفلاطون إلى مسألة الحقيقة، فهو قد جرّده من كل نفوذ تقليدي، سلطة الأسرة والقرابة، وتأثير العلاقة الودية، وأيضاً نزع عنه السلطة السياسية والدينية وأخيراً التأثير العقلي⁽³⁷⁾.

وبهذا المعنى يتمّ تجريد مسألة البحث عن الحقيقة من الرّهانات المباشرة للسلطة مهما كان مآتها وتحدّد مواصفات للحقيقة غير معهودة في الممارسة الفلسفية؛ ومن يحضى بالبحث عنها هي الفلسفة أي الحكمة والعلم الأسمى؛ ومن أخص الأوصاف التي تُطلق على الحكمة والحكماء كما يرى أرسطو «أنه قبل كل شيء -أي الرجل الحكيم- هو من يعرف كل شيء، بقدر الإمكان، رغم أنه لا يعرف هذه الأشياء فرادى، وثانياً من يستطيع أن يعرف الأشياء الصّعبة التي لا يسهل على الإنسان العادي معرفتها فهو حكيم، (فالإدراك الحسي أمر شائع للجميع، ومن ثمّ فهو سهل، ولا يدل على الحكمة) ومن ناحية أخرى فمن هو أكثر دقّة، ومن يكن أكثر قدرة على علم الأسباب فهو أكثر حكمة. وكذلك في كل فرع من أفرع المعرفة، وأفرع العلوم المرغوبة لذاتها، ومن أجل معرفة أكثر بطبيعة الحكمة، أكثر من المعرفة المرغوبة لنتائجها. والعلم الأعلى هو من طبيعة أكثر حكمة من العلم الثانوي، لأنّ الرجل الحكيم ينبغي ألاّ يؤمر، بل إنه هو الذي يأمر، ولا ينبغي أن يطيع الآخرين، بل ينبغي على من هو أقل حكمة منه أن يطيعه⁽³⁸⁾.

وما نستخرجه من مواصفات للحقيقة بناء على ما جاء في النّص المذكور: أنها تكون واحدة تخص العقول جميعها وليست تبعاً لمنظور أحد أو مزاجه، ثم إنها كلّية غير مخصوصة بزمان أو مكان ما، فالحقيقة ليس لها تاريخ فالصدق في الماضي سيكون صدقاً في الحاضر والمستقبل أيضاً. أنها مفصولة عن الرّهانات والمنافع الحيوية؛ فهي تعتنق لذاتها ولقصد الحقيقة عينها، وفوق هذا جميعاً لا تتصل بالمجرى الوجودي: المتغيّر أو المحسوس، فهي تسكن عوالم العلل الأولى وموصولة بالمبادئ التي ترد وتنسب الأشياء جميعاً إليها ولا ترد هي أو تنسب إلى غيرها.

ويرى هيدجر Heidegger في مساءلته للحقيقة مفهوماً ونسقاً وتاريخاً، أن التطابق L'adéquation لازم للحقيقة في مساراتها المفهومية «فالحقيقي سواء كان شيء أو حكماً، هو ما يتوافق ويطابق. أن يكون الشيء حقيقياً والحقيقة يعنيان هنا، التوافق، وذلك بطريقة مزدوجة: أولاً كتطابق بين الشيء وما تتصوره عنه، ثم كتطابق بين ما يدل عليه الملفوظ وبين الشيء. هذه الخاصية المزدوجة للتوافق تظهر التعريف التقليدي لماهية

⁽³⁶⁾ Nietzsche: Les œuvres philosophiques complètes (Fragments postumes, Automne 1887 - mars 1888) trad Pierre Klossowski. NRF. Gallimard 1976. P 37.

⁽³⁷⁾ برترند أوجيلفي، الحقيقة، مرجع سابق، ص 45.

⁽³⁸⁾ أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، مقالة الألفا الكبرى، الكتاب الأول، مصدر سابق، ص ص 267-268.

الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل. فقد يعني ذلك: الحقيقة هي تطابق الشيء مع المعرفة، كما يمكن أيضا أن يفهم على النحو التالي: الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء⁽³⁹⁾، وليس خافيا هنا أن الشخص المفهومي المقصود هو أرسطو، بخاصة في مستوى وصل الصلة التطابقية بين دلالة الملفوظ والشيء، هذا ما يعرف بالنظريات التقليدية للحقيقة، فإلى جانب الحقيقة كبداية *La Vérité est comme évidence* ثمة الحقيقة كتطابق أو كصححة للتصور المعبر عنه بالحكم، "فالإنسان يصدر أحكامه على الواقع ويصل هذه الأحكام بتفكراته، ونظرية التفكر وهذه العناصر (المفاهيم والأحكام) تكوّن المنطق الذي يتعرّض بالدراسة للشروط الممكنة للحقيقة الصورية *La Vérité Formelle*. بمعنى تطابق التفكر مع ذاته وتوافقه"⁽⁴⁰⁾، وبهذا الاعتبار فإن الحقيقة ليست شيء، إنما هي صفة ممكنة لحكم من جهة أنه يعبر عما هو موجود، ومؤدّا هذا التقرير المنطقي أن الصدق والكذب مقولتان وصفيتان في اللغة لا في الأشياء وإذا انعدمت اللغة انعدمت قيمتا الصدق والكذب، فمكان الحقيقة إذن هو المنطوق أو الحكم، أو أن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والزيف وتأسيس الفارق بينهما.

وهذا المعنى للحقيقة أي بوصفها تطابقا؛ يرى هيدجر أنه الصيغة التي ترسّخت في الممارسة الفلسفية، «ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صححة التصور هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله... ففي العصر الوسيط نجد عبارة توما الإكويني «توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقل الإلهي (مسائل الحقيقة، السؤال الأول، المادة الرابعة، الإجابة). إن مكائها الأساسي في العقل، ولم تعد الحقيقة هنا هي "الإليثيا" (اللاتّحجب) وإنما أصبحت الهومويوزيس (التطابق والتوافق). وفي بداية العصر الحديث نجد ديكرت يقول في عبارة تفوق العبارة السابقة حدّة: «إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن توجد إلا في العقل (الفهم) وحده»⁽⁴¹⁾.

فالمطابقة إذن وفقا لرهانات القراءة عند هيدجر هي الناظم المنهجي التي تتولّد منه المفاهيم والتصوّرات، هذا الناظم يُخرجه هيدجر من دائرة الفلسفة كيما يتّجه به إلى الأصول اللاهوتية لهذا التصوّر بخاصة في العصور الوسطى «فالإيمان المسيحي يرى بأن كل الأشياء مخلوقة من طرف الله في ماهيتها ووجودها، ومن ثمة فهي مطابقة للفكرة التي تصوّرها الله عنها في البداية، والفكر الإنساني لا يشكّل استثناء بالنسبة لهذا القانون الشمولي المتعلّق بخلق الكائنات، بحيث إن هذا الفكر عندما يعرف فهو إنّما يتوافق مع الأشياء ومن خلالها مع الفكرة الإلهية كنموذج أسمى، إن الحقيقة من حيث هي تطابق بين الشيء "المخلوق" والفكر "الإلهي" تضمن الحقيقة كتطابق بين الفكر (الإنساني) والشيء (المخلوق)⁽⁴²⁾، لكن

⁽³⁹⁾ Heidegger, De l'essence de la vérité, trd Alain Boutot, Gallimard, Paris 2001, P P 16-17

⁽⁴⁰⁾ Fabrice Foubet, La Vérité l'irrationnel, le sens, la sagesse, ellipses Praris, 1996 P 7.

⁽⁴¹⁾ مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977، مصر 34.

⁽⁴²⁾ Rioux, L'etre et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aguin. PUF Paris 1963 P 10-12

أورده محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي «الحقيقة» سلسلة دفاتر فلسفية ط2 (دار توبقال للنشر، المغرب) 1966، ص 71.

وأمام هذا كله؛ ما الذي جعل من هذا التصور للحقيقة باعتبارها تطابقا يتجذر في الممارسة الفلسفية* ويمارس الهيمنة الرمزية على نظم المعرفة الفلسفية بشكل لا سابق له؟

في الإجابة عن هذا السؤال يشتق هيدجر مسوغات موقفه من القسمة الثنائية التي كان نيتشه قد أدخلها إلى تاريخ الفلسفة بين: الفلسفة السابقة على سقراط وأفلاطون بما هي فلسفة تتأسس على التأويل الجمالي للوجود، وبين الفلسفات اللاحقة بما هي فلسفات أفلاطونية في مبدئها ومنتهاها، بين جمهورية العباقرة والفلسفة الهجينة. "إن أفلاطون يمثل بداية جديدة كلياً، أو، كما هو من الحق أن أقول، أن شيء جوهريا ينقص لدى الفلاسفة منذ أفلاطون، حين نقابلهم بجمهورية العباقرة تلك التي تمتد من طاليس إلى سقراط، إذا كنا نضمّر سوء النية لهؤلاء المعلمين القدامى، فيمكننا أن نسمهم بالحدودية وأن نقول عن ذريتهم، وعلى رأسهم أفلاطون إنهم أكثر تعقيداً، سنكون أكثر عدلاً وموضوعية لو اعتبرنا هؤلاء الأخيرين فلاسفة هجناء والأوائل نماذج صافية... يبدو أننا فقدنا من الفلسفة اليونانية قسمها الأكثر عظمة وتعليمها المحكي" (43)

وهذه القسمة الثنائية التي أدخلها نيتشه بين شعريّة الفكر المثوثة في كتابات هيرقليطس وأنبادوقليس وديمقريطس المضاهية والمتفوّقة على أفلاطون وبين الفلسفات اللاحقة الهجينة والحدودة؛ أعاد استثمارها هايدجر في قضية فرض سيادة الحقيقة بوصفها تطابقاً، وأفلاطون هو المصدر الحاسم في هيمنة هذا التّمط وعلامة كبرى على أفول البداية العظمى التي تختصّ بها الفلسفة الإغريقية السابقة على سقراط، أي نمط التفلسف الذي يمجّده هيدجر ويتعشّقه؛ وعثر فيه على بصمات القضايا الكبرى لفكرته عن الحقيقة لا بوصفها تطابقاً؛ إنما بوصفها انكشافاً. ويمكن إرجاع مبررات هيدجر في هذه الأفضلية الفلسفية إلى المبررات المتوالية:

أ- مبرر الاستمداد من الأصل: لأن هيدجر يرى بأن العقل الفلسفي الغربي قد ظلّ طريقه منذ أن ازدوجت فيه فلسفة أفلاطون وأرسطو بالأفكار اللاهوتية اليهودية المسيحية، فكان أن ترك السؤال عن الوجود واستبدله بالموجود، متّفقا في هذا مع نيتشه الذي يبصر لحظة انحراف كبرى منذ هيمنة الأفلاطونية وصارت نموذجاً للتفكير، ويعود هيدجر في المقابل إلى الفلاسفة ما قبل سقراط وبخاصة فلسفة: بارمينيدس وهرقليطس، مستخرجاً من إشاراتها الشعرية الأفكار والمعاني، وبهذا يبرز لنا كيف أن هيدجر يستجلب مفاهيمه لا من صريح العبارة وإنما من شعرية الإشارة.

* من الأحدى التلميح هنا إلى أن الحقيقة باعتبارها تطابقاً، لم تنته عند المعنى الذي طوّره فلاسفة العصور الوسطى كما جرت الإشارة في المتن، أي مع توما الإكوييني، فلقد طوّر سبينوزا مفهوماً للحقيقة توسّلاً بفكرة وضوح الأفكار وتمييزها، لأنه جعل الحقيقة في توافق الأفكار مع الواقع، ومن حيث أنّها تتأسس على الحقيقة الإلهية، ولا يشذ كائناً كثيراً عن هذه الترسمة عندما يجعل الحقيقة تقوم في تطابق المعرفة مع موضوعها، أو توافق العناصر القبيلة للمعرفة مع التمثلات الحسية البعدية أو في تطابق الفاهمة L'Entendement بالحدس الحسي L'intuition Sensible، أما هيجل ومع أنه لم يصادر على مقولة جوهرانية العقل وأرشدنا إلى إدراكه في سيرورته التخارجية المحكومة بالحركة الجدلية، إلا أنه استعمل الفكر كقياس مطلق لكل تحديد للكائن، إن الحقيقة هي تطابق في إطار الهوية المتحرّكة والجدلية للفكر الذي يفكر في ذاته بتفكيره في الفكرة المطلقة.

(43) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ص 43.

ب- مبرر الاستمساك بالأصالة: ومدار هذا المبرر أن هيدجر يرى بأن مدلولات النصوص الأصلية لا تستكشف معانيها بضوابط العقل الفلسفي في نسخته العقلانية «وإنما بطريق التزول بالقلب في هذه النصوص وإلقاء السمع إليها، حتى تنطلق ألفاظها بما كمن فيها من معان خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان، وحتى تأتينا في هذه المعاني الأشياء على ما هي عليه في نفسها، فحينئذ يكون تفكرنا فيها تفكرا أصيلا، لأنه يكون جوابا عليها وتجاوبا معها في حضور الأشياء بذاتها فيها»⁽⁴⁴⁾.

ج- مبرر شعرية الفكر: يميّز هايدجر بين الفلسفة والفكر، فإذا كانت الأولى قد انسقت مع هيمنة الثقافة العلمية وتصوراتها، فإن الثاني أي الفكر قد متنّ صلّاته بالشعر، دفق التجربة الحية، ولا عجب أمام هذا أن ينظّم الفلاسفة القدماء أفكارهم شعرا، ويترتب على هذه المقدمة أن التجربة مع الكلام التي يخوضها الشاعر هي دائما تجربة تحمل فكرا والفكر بدوره يسلك طريقه في حوار الشعر.

نحن إذن إزاء قراءة مخصوصة للحقيقة مؤدّاهما إجمالا؛ أن الميتافيزيقا قد جعلت من الحقيقة وصفا ملازما للمعرفة الإنسانية والمفاهيم المتشعبة عنها كالقضايا والأحكام والتصورات وضبطت ماهيتها كتطابق وتوافق وفصلتها عن أصدادها، والتقدّ الجذري الذي دشّنه نيتشه واستكمله هيدجر أفقدها أو صاف الاطلاقية والوثوقية؛ حيث غدت أثرا أو مفعولا لإرادة القوّة أو لاحتجاب الوجود ونسيانه أو للسلطة.

إن المبرر الذي دفعنا إلى البدء بهيدجر قبل أن نشرع في رصد مشكلة الحقيقة من أفلاطون إلى هيجل؛ هو أن هيدجر استكمل النقد النيتشوي في الشقّ الخاص ب«التأقّد المتمرّس بالميتافيزيقا الذي يدّعي معرفة خاصة ويتّبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها ما قبل السقراطية، ونجد في هذا الخط أمثال هيدجر ودريدا، أما الشقّ الآخر الذي واصل النقد النيتشوي فإننا نستخرجه من مساعي الكشف عن انحراف إرادة القوّة، وهيمنة القوى الارتكاسية وتكوين العقل المتمركز على الذات، أي المساعي التي طوّرها جورج باطاي وجاك لاكان وميشال فوكو بتوظيف مناهج الانثربولوجيا وعلم النفس والتاريخ»⁽⁴⁵⁾.

نحن إذن إزاء موقف يبصر في أفلاطون التاريخي والثقافة الأفلاطونية بعده علامة فارقة على وصل المعرفة بالحقيقة، وجدة الموقف النيتشوي تبدّى لنا في أنّه لم يسعى إلى البحث عن الحقيقة أو تطوير وصفة تعريفية جديدة لها، إن جدّة موقفه هو فتح أفعال اعتقاد ظلّ مجهولا خلال العصور: هو تحصيل القدرة على امتلاك الحقيقة، عينا هنا الفلسفات التسليمية أو الدوغمائية تقدّمهم في ذلك الفلسفة الأفلاطونية، وبدلا من الاستخدام الرائج لدى فلسفات الثبات «البحث عن الحقيقة» يجري تصنيع مصطلح آخر هو إرادة الحقيقة بما هي الوصف الملازم للمملكة التي مجّدها الفلاسفة حتى عصور الفلسفة الحديثة. إنّنا هنا في موعد خطير؛ موعد للأسئلة وعلامات الاستفهام والانتهاة إلى الارتياح منها يقول نيتشه «لقد توقّفنا مطوّلا أمام دافع هذه الإرادة،

(44) طه عبد الرحمن، القول الفلسفي - كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص 292.

(45) J Habermas, Le discours philosophique de la modernité, trad, Christian Bouchindhome et Rainer Rochlitz. Gallimard 1988 Paris P 118-119.

وانتهى بنا الأمر كلياً إلى أن نطرح سؤالاً أكثر عمقا، إذ طلبنا ما هي قيمة هذه الإرادة. وإذا رضينا بأننا نبتغي الحقيقة: لماذا لا نفضّل اللّاحقيقة أو اللّايقين وأيضاً الجهل؟... يظهر لنا في نهاية الأمر أن هذا الإشكال لم يطرح إلى غاية اليوم، ونحن السباقون لرؤيته والمخاطرة بالخوض فيه لأول مرّة. لأن هناك مخاطرة في هذا الاستباق، وما من مخاطرة أكبر من هذه⁽⁴⁶⁾.

ومبتغى هذه المسألة الارتبائية لإرادة الحقيقة هو تفتيت مفهوم المعرفة التأملي وتفتيت المفهوم التطابقي للحقيقة، وذلك بالتّقيب عن الإرادة المستبطنة خلفها ورصد أصلها وتصنيفها في نماذج محدّدة تعكس في حقيقتها دوافع حيويّة في شروط وجودية مخصوصة لأنّ "النّظرية الخالصة المجرّدة من كل علاقاتها بالحياة العملية والتي تفهم بنى الواقع على نحو (إنّ العبارات النّظرية هي حقيقة إذا ما توافقت مع موجود بحد ذاته، هي وهم) لأنّ عمليات المعرفة هي مغروسة في قالب القرائن الدلالية التي لا تتكوّن إلا أثناء الممارسة الحياتية، في التعامل والتكلّم بين كائنات لها حاجات معيّنة"⁽⁴⁷⁾.

وإذا كان هذا هكذا، أي الدوافع الحيوية للنّظريات المعرفية وإرادة الحقيقة بما فيها المفاهيم الموعلة في تجريديتها وصوريتها؛ فإنّ الأجدى منهجياً هو إجراء جينيالوجيا تاريخية للتراث الفلسفي في منحاه المعرفي؛ وضبط عناصر التّمفصل الكبرى الفاعلة في سيرورة هذا التراث وبالمواصفات السلبية والنافية، ثمّ تعميق السؤال حول أصل مفهوم المعرفة التأملي والمفهوم التطابقي للحقيقة. وعندما يصرّح نيتشه بأن ثقافتنا التاريخية أفلاطونية في جوهرها؛ فإنّ مرماه من وراء ذلك العودة إلى الوراء والكشف عن أسباب الانحطاط في الفلسفة والأخلاق والدين والفن والسياسة «ولكنّه لا يجهد في تهدم الميتافيزيقا باعتماد المفاهيم، فهو لا يهدم باستخدام وسائل فكرة الوجود المجرّدة، إنّّه يرفض المفهوم ويكافح العقلانية وانتهاك الفكر لحرمة الواقع، إنّ نيتشه يكشف الماضي على جبهة واسعة، فهو لا يقصر حربه على النقل الفلسفي بل يتعدّاه إلى الدين والأخلاق المتوارثين، ويتخذ كفاحه صورة نقد واسع للثقافة⁽⁴⁸⁾، من هنا وجب البحث عن مستلزمات المفهوم الميتافيزيقي للحقيقة والقيام بجينيالوجيا الفيلسوف الذي يبحث عنها وتحديد تركيبته النفسية وقيّمته الحيوية.

5. إرادة الحقيقة عند أفلاطون أو الاحتقار الأنطولوجي للمظهر:

إنّ متزلة أفلاطون في مدوّنة الفكر النيتشوي متزلة مركزية؛ بخاصّة وأنّ نيتشه لا تخلو مكتوباته من الإشارة إليه وإلى الثقافة الأفلاطونية المتأثّرة به، أما عن الصّلة المباشرة: فقد ألقى نيتشه في جامعة بال (Bale) دروساً حول محاورات أفلاطون بين سنتي 1871 و1876 ناقش فيها موضوعات متعدّدة كالكتابة الحديثة حول

(46) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Trad Henri Albert, Librairie Générale Française Paris 1991 § 2 P 48.

(47) يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، ترجمة جيزيلا فالور حجار، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي العدد 59/58 1988 بيروت ص 76.

(48) أويغن فينك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس يديوي، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق 1974، ص 5.

أفلاطون ونسبه وترتيبه ورحلاته وإقامته في ميغارا ثم عن نشاطه التدريسي في الأكاديمية فضلا عن الكلام في فلسفة أفلاطون باعتبارها تعبيراً عن أفلاطون أو الإنسان ملخصاً في فلسفته.

إن الملمح الإيجابي عند نيتشه في قراءته لأفلاطون يتبدى لنا في قيمة ذات طبيعة بيداغوجية؛ موصولة بالشكل الجمالي للمحاورة وإرساؤه - أي أفلاطون - لقواعد تعبيرية أخاذة ذات جمالية قصوى تجعل من فكرة انسياق الشباب خلفه ممكنة، لذلك "عدّ أفلاطون دوماً بحق الموجه الفلسفي للشباب وهو يعطي عن نفسه صورة فيها مفارقة عن طبيعة فلسفية طافحة وقادرة على تقديم رؤى شاملة عظيمة وضآءة ونشاط المفهوم الجدلي، وهذه الصورة للطبيعة الطافحة تلهب الرغبة في التفلسف فتوقظ بلا شك الدهشة المنبهة والعاطفة الفلسفية الخالصة"⁽⁴⁹⁾، ولهذا ينصح نيتشه بضرورة الإنصات ببرودة لمحاورات أفلاطون وقراءته قراءة نقدية كيما لا نستسلم لسحر كتاباته ومن ثمّ الانسياق مع فلسفته؛ بخاصة وأنه التآثر ذو الموهبة الفنية والقدرات الكبرى فضلاً عن أنه الكاتب الأكثر اكتمالاً وثقافة في حقبة كانت الأكثر ثقافة.

أما القيمة الثانية التي أبصرها نيتشه في أفلاطون فهي منزلته بالنسبة للمشتغلين في حقل الفيلولوجيا؛ إنها المتزلة الحقّة التي اختصّ بها أفلاطون وبوجه لا يشاركه فيه غيره؛ «فعليه أن يعوّض في نظرنا الكتابات الجليلية المفقودة اليوم، ونعني بها كتابات الفلاسفة ما قبل الأفلاطونيين. فلنتصور أن كتابات أفلاطون كانت قد فُقدت وأن الفلسفة تبدأ مع أرسطو، فنحن عاجزون تماماً عن تصوّر هذا الفيلسوف القديم الذي هو في نفس الوقت فنّاناً، فلا يكون لنا أي مثال في أوج الفترة الكلاسيكية لأهمية المثالية الإغريقية، ولا يسعنا فهم التحوّل العميق والجديد تمام الجودة الذي أحدثه سقراط الذي عارض العالم القائم في مجال السياسة والأخلاق والفن معارضة جذرية عجيبة"⁽⁵⁰⁾.

ونحن ندرك القيمة الكبرى التي تسكّنها الفلسفة السابقة على أفلاطون في فلسفة نيتشه؛ بل إنها مفتاح التأسيس لثقافة جديدة تتجاوز الثقافة الهجينة والنّافية، وسؤال البداية هذا ليس مجرد اهتمام تاريخي تحقيقي، هذا ما عناه غادامير أثناء استشكله لمعنى البداية في الفلسفة، «إن الموضوع هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تمثل بداية الثقافة الغربية أيضاً، وهذه الموضوع ليست مجرد موضوع اهتمام تاريخي. إنها موضوع تقارب المشكلات الرّاهنة في ثقافتنا الخاصة التي لم تجد نفسها بمواجهة تعيّر جذري فقط، وإنما بمواجهة اللّائقين والافتقار إلى الثقة بالذات... إن الشيء الأساسي في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط هو أنني لا أبدأ بطاليس ولا بهوميروس، ولا أبدأ باللّغة الإغريقية في القرن الثاني قبل الميلاد؛ إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطون وأرسطو، وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. وأي مدخل آخر يمثّل نزعة تاريخية من دون فلسفة"⁽⁵¹⁾.

(49) فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس تونس، ص 4.

(50) المرجع السابق، ص 5.

(51) هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت 2002، ص 5-7.

هذا عن المكاسب المحمودة التي يرتضيها نيتشه من أفلاطون، أما عن الوجه الآخر لأفلاطون؛ الوجه المتخفي في نصوصه فهو افتتاحه لإرادة الحقيقة هذه بإقامة الفصل الاستمولوجي بين الحقيقة والخطأ؛ ليتواشج هذا الفصل مع انفصالات أخرى على الصعيد الأنطولوجي (الوجود والمظهر) والسياسي (العدل والظلم) والجمالي (الجميل المثالي والقيح المحسوس)، وقد كوَّنت هذه العناصر منظومة معرفية كلية في الوجود والمعرفة والقيم؛ تتفاضل في مستوياتها وتختلف في درجاتها، حيث بدى الوجود مختلفا ومتفاضلا من حيث القيمة؛ بمعنى أن كل موجود لم يعد يتمتع بالقيمة نفسها، فالقسمة الوجودية الثنائية إلى محسوس ومعقول هي المنعرج الأكبر في تحوّل ثقافي عميق؛ تعد الأفلاطونية الشاهد الأمثل على هذا التحوّل والفاعل المركزي للتفكك في علم الكون الملازم للفلسفة الأولى، فالفارق الأفلاطوني بين العالم المعقول والعالم المحسوس استحال إلى الفارق بين المثل غير الزائلة والثابتة واللامحسوسة، اللازمنية واللامادية بوصفها الكيانات الكلية من جهة؛ وتقابلها الأشياء المحسوسة والفانية والفردية، الواقعة في الزمان والمكان من جهة أخرى.

إن هذا التقسيم الأنطولوجي أو "التقسيم الذي يعد بلا شك أعظم قرار أقدم عليه فيلسوف في تاريخ الفلسفة هو الحدث الفلسفي الذي كان حدّد حتى اللحظة الرّاهنة كامل مصير العالم وماهية الإنسان وأسلوب التفكير؛ وهو الذي فسح المجال أيضا لبروز الخطاب الميتافيزيقي حول الحقيقة، فيكون بذلك التقسيم الثنائي الأفلاطوني للعالم هو الذي وفّر وحدّد الموطن الأنطولوجي لمفهوم الحقيقة. فالميتافيزيكا ستظل تعتبر-على الأقل حتى هيجل- أن كل اختراق للحد الجذري الفاصل بين مفهومي الحقيقة والخطأ هو في الواقع خلط للوجود بالعدم وخرق لمبادئ العقل الأساسية وتلبيس للفلسفة بالسفسطائية ومزج للصدق بالكذب وتدني للفضيلة بالرديلة وهدم لنظام الكون بأسره" (52).

ويشرح لنا نيتشه كيف أمكن لأفلاطون أن ينشئ نظريته في المعرفة التي تتواشج مع نظريته في الوجود؛ إنشاءً يفتقر لذلك الصفاء الذي كانت تختصّ به الفلسفة السابقة عليه وعلى سقراط، لذلك لا عجب أن يصف نيتشه سقراط بأشنع الأوصاف وعائبا على أفلاطون تشييعه الكامل لسقراط الذي كان شديد الفساد والإفساد.

لأن الفلسفات السابقة كانت تؤوّل الوجود تأويلا جماليا، وأنها نماذج للصفاء بخلاف اللاحقين المهجناء، «فإن أفلاطون نفسه يتّسم بكونه أول هجين كبير، وهذا مدوّن في شخصيته كما في فلسفته، إن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وپيتاغورية وهيرقليطية، لذلك فهو لا يمثّل نموذجا صافيا، وحتى في شخصيته تتداخل الخطوط المميّزة لمسافة ونقاوة هيرقليطس الملكية، ولشفقة حزن المشرّع فيثاغورس، ولجدلية سقراط، العالم بالأرواح. إن كل الفلاسفة اللاهثين هجناء مثله (53)، ولعلّه مع نيتشه أضحى العقل الفلسفي

(52) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 51.

(53) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، الشذرة، 1، ص 54.

يشك في قيمة الحكماء، وأن ينظر إليهم لا بوصفهم نماذج للإقتداء؛ بل هم أعراض للانحطاط في محدّداته الفلسفية وأنهم يحشون الحياة كخشيتهم لمعبوداتهم ويجمّدونها في مفاهيم نظرية حاكمة على الحياة والصيرورة، ويبحثون عن الحقيقة في عوالم وهمية يصفونها بالجوهرانية والديمومة والثبات، وهذا ما بدى لنيته على أنه أكبر إداة لرحابة الحياة وقيمة الأرض.

إن أفلاطون موصوف بالهجانة لأنّ نظريته في المعرفة مُلتقطة وليست صافية، فضلا عن أنّها تضرب بجذورها وتجد منبعها الأوّلي في تقويم أخلاقي منظور لا في تأمل معرفي مجرد، ومدار الأوّلي الحضور الكثيف لشخصية سقراط المفهومية في نصوص أفلاطون؛ وانسياقه خلف مسالكه الأخلاقية والفكرية، وهذا الانسحاق ملمح جوهري على انحطاط في الغرائز الأصلية، غرائز الحياة في نسختها الجمالية؛ ولا يتوافق والتفلسف الذي أرساه نيته في تشخيصه لفلسفة الحكماء وإجرائه للخصومة معهم "فالصراع هو ضد سقراط، ضد أفلاطون، ومع جميع المدارس السقراطية، وجزء من هذه الغرائز المتجدّرة لا تطوّر الإنسان، و- في المقابل - يجب تمثّل الفضيلة باعتبارها مفكّكة أو مجزّأة، كتبريرات بواسطة حجج" (54).

ويبيّن نيته كيف تم إدخال فكرة المفاهيم السقراطية إلى نظرية المعرفة الأفلاطونية واحتقار سقراط للواقع الفعلي وكرهيته له، فأفلاطون يبتدأ نظريته من مدخل عام هو انقسام موضوعات المعرفة إلى قسمين: القسم الأول هو المثل التي هي على الدوام مماثلة لذاتها وغير صائرة ولا تفتى؛ والقسم الثاني هو المحسوسات المادية الموصوفة بالتغيّر ويلحقها الفساد والعدم، وموضوع المعرفة الحقيقي ليس العالم الحسّي لأنه في سيلان وتغيّر دائمين. لكن وتحت تأثير منهج سقراط الذي يتوسّل بالاستقراء والتعريف اعتبر أن هناك مثالا كلّما كان التعريف العام ممكنا، وفصل هذه المثل عن لواحقها الحسية وسلّم بأنّها موضوع المعرفة الحقيقي.

من هنا تكوّنت لدى أفلاطون القناعات التالية:

- 1) لا يمكن أن تنسب الصيرورة والتغيّر إلى ماهية الأشياء الحقيقية، إذا ما اعتبرنا أن مثل هذه الماهية موجودة، ذلك أن الكينونة لا بدّ أن تكون دوماً مماثلة لذاتها ولا يمكن أن تكون في تناقض مع ذاتها.
- 2) إن الخطأ والمظهر لا ينتميان إلى ماهية الأشياء... فإذا أن تنتمي المعرفة إلى الكينونة وعندئذ لن تكون إلا حقيقية، وإما أن تنتمي إلى الصيرورة وإلى المظهر وعندئذ لن تكون إلا متغيّرة وخاطئة، فلا يجب أن ترتبط المعرفة الحقّة إلا بما هو دائم وعليه أن يكون ثابتا لا يتزعزع" (55).

ونحن إذا رجعنا إلى محاوره مينيون أو في الفضيلة؛ فإننا نستخرج منها الآليات التي شغلها سقراط في انشغافه وافتتانه بماهيات الأشياء وزهده في الجزئيات، فسقراط كما يتبدّى لنا في المشهد الحوارية بينه وبين مينيون يوظف آلية المماثلة في بحثه عن الفضيلة كمفهوم، معترضا على مينيون عندما أجاب عن سؤال ما هي الفضيلة بإجابات مجزّأة كالنظر إليها باعتبارها القدرة على إدارة شؤون الدولة، والإتيان بالصّرر للأعداء وقيام

(54) Nietzsche, La La volonté de puissance, Op Cit § 441 P 54.

(55) نيته، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، ص 48، 49.

المرأة بواجبها في حسن إدارة منزلها... بحيث أنه ليست مدعاة للغيرة إيضاح ماهي الفضيلة، لأن هناك فضيلة لكل منّا بإزاء كل عمل من الأعمال، وبحسب كل نوع من أنواع النشاط وكل عمر. واعتراض سقراط على مينون كان بما يأتي:

"ما أعظم الحظ الذي يقع علي يا مينون: فقد كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذ بي أمام خلية من الفضائل تسكن عندك... ولكن يا مينون، إذا أنا سألتك، حتى تتابع ذلك التشبيه، تشبيه خلية النحل، إذا أنا سألتك عن الجوهر الذي يكون طبيعة النحلة، وقلت لي أن هناك منها الكثير ومن كل نوع، فماذا أنت قائل إذا أنا سألتك:«ولكن هل تقول إن النحل كثير ومن كل نوع ومختلف أم على العكس من ذلك لا يختلف بعضه عن بعض من حيث هو نحل..

مينون: هاهو ما سأجيب به، أن أفراد النحل لا تختلف بعضها عن بعض من حيث هي نحل. سقراط: ولكن الحال هو نفسه بخصوص الفضائل: فمهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة بما هي تصير فضائل، وهي التي لا بد أن يضع عينه عليها ذلك الشخص الذي سيجيب إجابة صحيحة عن السؤال الذي ألقى عليه حتى يوضح ما هي حقيقة الفضيلة"⁽⁵⁶⁾، والدلالة التي تستخرج من هذا الحوار سعي سقراط إلى القبض على مفهوم الفضيلة ورصد العناصر المشتركة بين الفضائل من أجل حدّ ماهيتها حدا منطقيا يستجمع الجمع والمنع المنطقيان. إنها العنصر الذي استثمره أفلاطون في تركيبه لنظرية المثل بما هي نظرية المعرفة عنده. إن «أداة الفيلسوف هي المفهوم، وجلّ الفلاسفة هم متأثرون بهذا الإرث الأفلاطوني، ورهان أفلاطون هو تقديم الذكاء الإنساني بموضوعات التفكير (مايسمى بالمفاهيم) وهي ذات ضرورة داخلية شأنها شأن أية ملكة أخرى"⁽⁵⁷⁾.

وبالفعل فنحن نجد في قراءة نيتشه لمحاورات أفلاطون أن المفاهيم الكلية كمفهوم العادل والجميل التي لا نشاهدها أبدا؛ وإنما نكتفي بوصفها لا تستمد من التجربة «بل ندرجها بالأحرى في التجربة أولا ونطبّقها عليها. فهذه المفاهيم موجودة في ذواتنا، وليس ثمة شيء يوجد أولا في الحس ثم في العقل. فلا أحد رأى الجميل أبدا ولا المماثل لذاته... فكيف لنا إذن أن نعرف عنها ما نعرف؟ إن السؤال المركزي المتعلق بأصل المفاهيم ينبثق الآن ويجب القول إن أفلاطون قد انطلق من تلك التجريدات مثل الخير والجميل والعادل وليس من مفهوم الحصان. فقد نفى أن يكون التجريد نتاجا لعملية تجريد. فكيف يمكن استخلاص ما يبقى دوما مماثلا لذاته ممّا هو في تعبير"⁽⁵⁸⁾.

ويستبين لنا المنحى الأخلاقي عند سقراط كما عند أفلاطون في تشغيل آلية الدمج، بين الخطأ في دائرة المعرفة والذيلة واللاتخلّق في الدائرة الأخلاقية؛ فالحواس بما تتصف به من تعبير تجعل الإنسان حبيثا شهوانيا

⁽⁵⁶⁾ أفلاطون، في الفضيلة (محاورة مينون)، ترجمة عزّت قرني، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، مصر 2001، ص ص 76-77.

⁽⁵⁷⁾ Martin Steffens, Nietzsche Pas a Pas, ellipses Paris 2008 P 8.

⁽⁵⁸⁾ نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق ص 50.

ومضطربا، وعلى التقيض من ذلك إذا ارتبط التفكير الإنساني بالانشغاف بالمفاهيم غير المحسوسة والثابتة فإنه سيكون أخلاقيا ومطمئنا وقوي الإرادة وشبيها بسقراط. وبهذا فإن المسالك الأخلاقية تجدد ضمانتها في المنطق، أما التمثّل والرأي اللامنطقيان فهما انزياح عن مملكة المفاهيم وسبب للأخلاقية.

والمسلك المنهجي الذي ارتضاه أفلاطون من أجل بلوغ المفاهيم؛ هو المسلك الجدلي. بما هو الأداة التعليمية المستقيمة الصّحيحة، وهذا للاختلاف عن الأداة الأخرى التي أشاعتها السّوفسطائية ومُعتمدها في ذلك هو الإقناع توسّلا بالكتابة والخطابة اللذين لا يتولّد عنهما أيّة معرفة، بل تمثّلات حسية وبمجرد رأي سائد، من هنا فنيته رأى في هذه الأداة التعليمية «أي ديالكتيك أفلاطون، شبح أفلاطون -رأى فيها- طبيعة صراعية، وبغض النظر من أن الديالكتيك أداة انتصار، إن هذا الجزء أيضا كفاءة نادرة»⁽⁵⁹⁾.

وإلى جانب المكوّن السقراطي الذي ينشد الفضيلة ويتوسّل المنهج الجدلي في انشغافه بمهية الأشياء؛ ثمة عنصر آخر أدخله أفلاطون في نظريته؛ هو تأويل الوجود باعتباره صيرورة بخاصة على التّخريج الذي أرساه هيرقليطس ف"حسب ما ذكر أرسطو(الميتافيزيقا، كتاب الألف الكبرى، 6 كتاب الميم، 4) تعرّف أفلاطون في بداية الأمر على تعليم هيرقليط الذي مفاده أن كل ما يرتبط بالحواس هو في سيلان مستمر وهو ليس إذن قابلا للمعرفة، وقد بقي أفلاطون فيما بعد وفيها لهذا الرأي"⁽⁶⁰⁾.

إن هيرقليطس أرسى فكرة «أن كل شيء يجري»، وجُماع مذهبه أن جميع الأشياء في حالة تغيّر وتكوّن، ابتداء من التّار ثم صعودا إلى الانحلال في ذاتها، جميع ما يأتي إلى الوجود مطابق للصّيرورة والأشياء كلّها في تناغم بواسطة الترابط بين الأضداد... وتحدّث أيضا بأن جميع الإدراكات تتكوّن في العالم"⁽⁶¹⁾. وما استساغه أفلاطون من هيرقليطس فكرة "أن كل شيء يجري" لكنّه أخذ بها إلى غير المقصد الذي كان يريد هيرقليطس "لقد كان الاثنان بالطبع جدليين كبيرين، ولكن هيرقليطس كان بالإجمال ماديا، في حين كان أفلاطون مثاليا، وفي حين أن أفلاطون درس الجدلية الذاتية (جدلية المفاهيم) فقد اكتشف الأفيزي جدلية الواقع، الجدلية الموضوعية... إن جدلية أفلاطون حرّفت الفكر من الأرض إلى السماء، من واقعنا إلى العالم السحري عالم المثل الصّافية إلى دائرة "حكم المثل". وقد استخدم، أي أفلاطون، الفكرة الهيرقليطية "كل شيء يجري" لإدانة الأشياء المادية، وللتقليل من قيمة الحياة الفعلية في نظر الناس واعداد إياهم بالسعادة الأبدية في حياة ما بعد القبر، وقد تبنت المسيحية بعض فرضيات أفلاطون الكاسحة"⁽⁶²⁾، فضلا عن هذا الاستخدام الأفلاطوني لصيرورة الوجود لدى هيرقليطس لإدانة الواقع الفعلي؛ فإنه اشتقّ منه اعتبار أن الأشياء المتحرّكة عالم ماهو زائل ووهمي وفان انعكاس لمملكة المثل أو عالم الوجود الثابت في "كل شيء يجري".

⁽⁵⁹⁾ Nietzsche, La La volonté de puissance, Op Cit § 7 P 55,

⁽⁶⁰⁾ نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق ص44.

⁽⁶¹⁾ Les écoles présocratiques, Edition établie par: Jean-Paul Dumont, Gallimard Paris 1991 P50.

⁽⁶²⁾ ثيو كاريس كيسيديس، هيرقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ط2 (ANEP)، الجزائر. دار الفارابي، بيروت 2001، ص 243.

لكن الفراغ الذي بقي لدى أفلاطون بعد أن أسّس لفكرة الوجود الواحد والثابت، ثم الإتيان بفكره الوجود بما هو صيرورة : كيف المسلك لوصل العلاقة بين العالمين ؟ كيف الوصول إلى الخير في ذاته وإلى المساوي في ذاته لواقع الفعلي؟

يرى نيتشه أن العنصر الذي وظّفه أفلاطون من أجل وصل الصلّة بين العالمين هو الاستنجد بفكرة خلود النفس لدى الفيثاغوريين، إنه التأثير الأكثر جوهرية؛ ومن المعلوم تاريخياً أن لقاء أفلاطون بالفيثاغوريين كان عند المفاهيم الرياضية أو الأعداد . لأن أفلاطون عندما اعتبر أن المعرفة الحسية غير ممكنة ضمن التحوّل المتواصل للمحسوس؛ فإن التفكير في تكوين المفاهيم الكلية يغدو مستحيلًا من موضوع محسوس، ومائل بين المثل بما هي أصل كينونة الأشياء وبين الأعداد على غرار الفيثاغوريين بما هي أصل كينونة ما هو باق، من هنا يظهر لنا أثر العنصر الفيثاغوري في هذين الملمحين المتواليين:

(1) أنهم أسلاف أفلاطون من حيث أن الأعداد بالنسبة إليهم هي ماهية الأشياء المحسوسة والواقع الحقيقي، وفي نفس الوقت فهي مادة الأشياء وخاصياتها، فالأشياء ناشئة عن محاكاة الأعداد، ذلك أنهم لاحظوا أوجه الشبه العديدة بين الأشياء والأعداد.

(2) وأنهم أسلاف أفلاطون مرّة أخرى لأنهم يقولون بأن العالم التجريبي هو محاكاة للموجودات الحقيقية. فالأعداد هي جوهر الأشياء وأنماطها الأصلية، ولهذا فالأشياء هي "بصمات" الأعداد، لأن الأعداد هي الماهية التي تجعلها على نحو ما هي عليه، فالأعداد هي قانون الأشياء لأن نسبة القانون إلى تطبيقه كنسبة النمط الأصلي إلى "بصمته" وهذا ما يذكّرنا بالتحديدات المشابهة جداً للمثل⁽⁶³⁾.

وبالفعل، فنحن نجد أرسطو في كتاب الميتافيزيقا أثناء تعرّضه لنظرية المثل عند أفلاطون يؤكّد على التوظيف الأفلاطوني لنظرية الأعداد الفيثاغورية «لأن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء إنّما توجد بفضل محاكاتها للأعداد، أما أفلاطون فهو يقول إنّها توجد بفضل المشاركة وهو تغيير للإسم ... لكنّه وافق الفيثاغوريين في قولهم إن الواحد هو الجوهر وليس محمولاً لشيء آخر، ويتفق معهم كذلك في قولهم إن الأعداد هي علل جوهر الأشياء الأخرى⁽⁶⁴⁾ .

هذا، وثمة نسل ديني فيثاغوري أولجه أفلاطون في نظريته، بخاصة ونحن نعرف كما ينبؤنا تاريخ الفلسفة بأن الفيثاغوريين كانوا نحلة دينية صوفية، وجمعية للمصلحين الدينيين، تنبؤ المملدات وتصرف عن الاهتمام بالجسد وكافة المستلزمات التي تترتب عن الاستمساك به كالمعرفة الحسية والجمالية الشكلية. ومن الأفكار المركزية التي جاء بها الفيثاغوريون تناسخ الأرواح المقتبسة عن النحلة الأورفية «وقالوا إن الجسم سجن أو مقبرة للنفس. وقالوا إن الإنسان لا يجب أن يحاول "التحرّر" بالاتّحار لأن الإنسان هو ملكية الله، إنه الوديعة

(63) نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق ص 67.

(64) أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، مقالة الألفا الكبرى، الكتاب الأول، مصدر سابق، ص 279.

الخاصة بالله، إنهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى الحديث لكن إجراءاتهم العملية ترقى إلى أكبر تدخل في السياسة. ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا أن يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين في كروتونا... لقد كانوا جماعة صوفية... وفرضوا التحكم الأخلاقي في النفس⁽⁶⁵⁾.

وإنه ليبدو أن أفلاطون قد تبني الرؤية في مجملها، فالجسد عائق عن المعرفة، والنفس تتعرف على جوهر لامادي والفكر هو الذي يحض بالتنقيب عن المفاهيم النظرية، وتتحد تبعا لهذا أن المعرفة الحقيقية الوحيدة هي تلك التي لا تتلخّخ بمنقولات الحواس.

نحن إذن إزاء تركيب وبناء يمكن رصد مكوناته - أي النظرية الأفلاطونية - في:

- "المعرفة موجودة (سقراط).

- لكن كيف تكون ممكنة؟ يكون ذلك بفضل الوجود المسبق للنفس والتذكر (العلم هو التذكر) والتعامل مع الموجودات الحقيقية، أما الجسد والحواس فهي بمثابة حجب ومايا⁽⁶⁶⁾.

- وهكذا فإننا إذا حاولنا استعراض واستجماع التأثيرات التي خضع لها أفلاطون فإننا نستجمعها في ما يتوالى: أن لا معرفة ممكنة بواسطة الحواس، لأن الوجود المحسوس في حالة سيلان وتغير دائمين، وبالتالي يأس بالنسبة إلى عالم الظواهر، وقد أخذ أفلاطون هذا عن كراطيل، وتأثير سقراط ينبجس لنا في البحث عن الفضيلة بماهي مفهوم والانشغاف بالمثل الأخلاقي الأعلى، فضلا عن التمرس بتكوين المفاهيم والتعريفات والتأسيس المنطقي للأخلاق والصراع ضد المحسوس وكراهية الواقع الفعلي. أما عن الفيثاغوريين وبما أنهم - كما أسلفنا - كانوا جمعية إصلاح دينية وامتد نشاطها إلى دائرة السياسة، فإن أفلاطون قام بإحياء صورة الفيلسوف المصلح الأخلاقي والمناضل السياسي، كما أخذ منهم فكرة خلود النفس، أما ارتباطها بالجسد ففي حقيقي ته تكفير عن ذنوب، من أجل هذا وجب على الفيلسوف التحرر قدر الإمكان من مطالب الجسد والعيش كليا مع المفاهيم المجردة الأكثر صفاء، إن صورة الفيلسوف المكتمل إذن هي إعدام أية قيمة تكون لها قيمة لدى البشر، وكراهية الواقع الفعلي وترويج هذه الكراهية، إنه يعيش كما لو كان في كهف بعد أن تعرف على ضوء النهار والموجودات الحقيقية. ونظرا لهذا التركيب والبناء الذي أتقن أفلاطون تشكيله من منابع معرفية مختلفة ومتضادة في مقولاتها ومساراتها؛ عدّه نيتشه أول هجين في تاريخ الفلسفة ويفتقر لذلك الصفاء الذي كان يميّز الفلاسفة ما قبل سقراط⁽⁶⁷⁾.

إن أفلاطون قد اشترط على سالك طريق البحث عن الحقيقة والمعرفة الحاقّة التحرر من سجن الحواس و العروج من أجل لرؤية المعاني، والنظر إلى الظاهرة بعين الاحتقار حتى تحال إلى مظهر تافه بغية إعلاء شأن واقع ندركه على طراز مطلق يجلس على عرش وحدته المصونة والمنيعّة كارها كل ظاهرة؛ ولم يكن

⁽⁶⁵⁾ وولتر ستينس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ص 33.

⁽⁶⁶⁾ نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق ص 70.

⁽⁶⁷⁾ أنظر، نيتشه، الفلسفة في العصر الماساوي الإغريقي، مصدر سابق، الشذرة 1، ص 43.

أرسطو بعيدا عن هذا الاعتقاد في استخراج معيار الحقيقة المنطقي بإسكانها مملكة الهوية. إن المنطق لدى أرسطو ليس علما مخصوصا؛ بل هو آلة العلوم كلّها أو هو «آلة تصحّح النظر، أو قواعد تقوّم العقل، أو شروط تسوّغ الفهم، أم نسق ينتظم الحقيقة، أو شكل يتخذه الحق، أو بنية تحدّد المعنى، فمن مارسه وأحكمه، وقف على البدهة الأصلية التي تجعل الفكر لازما لزوما صرفا، وامتلك التقنية التي بها يُحكم الرأي، ويتسق القول، ويتماسك الخطاب»⁽⁶⁸⁾.

والمعرفة اليقينية «الحقيقية» تبعا لهذا هي تلك التي تتوافق وتتطابق مع المبادئ الكلية المفطورة في النفس الإنسانية والفكر التماسك يكون الاستدلال فيه صحيحا بثلاثة مبادئ أساسية تحدّد التماسك: مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ الهوية يكون التعبير عنه ب«الشيء يكون هو هو» أو أيضا «أ هي أ» ومبدأ عدم التناقض يكون كما يأتي «الشيء لا يكون موجودا وغير موجود في الوقت نفسه وفي نفس العلاقة»... ومبدأ الثالث المرفوع يعبر عنه ب«الشيء يكون أولا يكون، ولا يوجد هناك احتمال ثالث». وأرسطو أقرّ بأن مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأساسي لجميع العلوم، ونعته بأنّه «غير شعري» بمعنى غير مشروط: لا يفترض أي مبدأ سابق... وهذا المبدأ يؤسّس للحقيقة الواقعية أيضا⁽⁶⁹⁾.

وبهذه الصياغة المنطقية يكون أرسطو قد قدّم المعيار المنطقي لتحديد ماهية تلك الحقيقة. بخاصة وأنّه يعتقد في معيار التطابق بوصفه معيارا صحيحا في الأقوال والأفكار والأشياء، وشغلّ في المقام نفسه ثنائية الحق والباطل في الأحكام والتصوّرات، ويتحدّد تبعا لهذا مفهوما منطقيا للعلم؛ ملمحه الجوهرية معرفة الكلّي والضروري والحتمي، إنّه معرفة يقينية لأنّها برهانية، ولأنّها برهانية فمعرفة موصولة بمعرفة علل الأشياء وأسبابها الحتمية، ويصبح القياس السليم هو الذي يحترم القواعد والمبادئ الأساسية للاستنتاج المنطقي، مذكّرا بصح القياس في صورته البرهانية آلة العلم، من أجل هذا افتتح أرسطو كتابه التحليلات الأولى "أنولوطيقا الأولى" «بالعبارة التالية «إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصنا هاهنا والغرض الذي إليه قصدنا. فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني، } ولما كان القياس البرهاني هو القياس الكامل { فإن مقدماته قائمة بذاتها، وأعني بذاتها أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات، والقياس الكامل هو القياس الذي ليس يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شيء غيرها⁽⁷⁰⁾ وما نتج عن هذا التأسيس المنطقي البرهاني لها أي «لماهية المعرفة الحقيقية» جملة من النتائج بخاصة مع مبدأ الهوية المركزي، هذه النتائج نحصيلها تاليا:

(68) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 2000، ص 107.

(69) Fabrice Foubet, La Vérité l'irrationnel, le sens, la sagesse Op Cit P 9.

(70) أرسطو، منطق أرسطو، نقله اسحاق بن حنين تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت 1980، ص ص

"إن مقولة الهوية قد رفعت الحقيقة إلى منزلة الجوهر الثابت والمفارق الذي لا صلة له بكل ما هو مغاير له وخارج عن كيانه هو . وثانيا، إن مقولة الهوية قد قطعت على الإطلاق كل علاقة للحقيقة بالخطأ لتجعل من الحقيقة التقيض المطلق للخطأ. وثالثا، إن مقولة قد صانت الحقيقة من انتياب فعل الزمن والصبرورة لها ومنحتها الأزل والدوام، فأطردت إذن كل ما قد يتضمّن أدنى تناقض أو تغيير إلى خارج مجال الوجود والتفكير الحق، حيث يكون المظهر الزائف والوهم المنحرف"⁽⁷¹⁾،

وبهذا الإجراء المنطقي الأرسطي الذي يثق في الأقيسة المنطقية وفي مبادئ العقل، ويُتقن الإحكام والتماسك ويجرّص على التطابق بين المقدمات والنتائج يتم إجراء جدار فاصل بين مملكة الحقيقة والخطأ، ويصبح مبدأ الهوية حامي الوجود الحقيقي من التضاد، وأي تفكير في الفوارق والاختلافات ليس يكون منفلتا من شبكة المقولات المنطقية والإجراءات البرهانية؛ فهو إما تقابل أو تعارض أو تضاد أو تناقض أو تداخل. ويصر نيتشه خلف هذه الثقة بالعدّة المنطقية شبعا سقراطيا مهيمنا، بخاصة في هدف الوضوح الذي يجعله الفكر المنطقي المقتضى الأساسي. ولأن هذا هكذا فإن نيتشه يعيد إضرام النار في شبكة المفاهيم السقراطية ويصر فيه البدايات الأولى للانحطاط في شكله الفلسفي «سقراط، الإنسان المبتذل، المخادع، الذي جاء بالعقل الواضح والإرادة القوية التي يُتقنها، فكاهته، انتصاره، في تجارة الأرسطراطيين، لاحظوا دائما بأنهم لا يستطيعون أن يقولوا لماذا؟ هؤلاء الأرسطراطيين يطبقون الفضيلة دون أن يطلبوا التبريرات، وقبله «أي سقراط» كان العلم في أيدي الأرسطراطيين"⁽⁷²⁾.

وبتدشين التقدر على الأرض السقراطية يكون نيتشه قد وضع المسألة على البداية الأولى للانحطاط. وما يتبدّى لنا في حصيصة هذه المسألة النقدية لسقراط توظيف أدوات من حقول ثقافية متنوّعة: أدوات سوسيو تاريخية (انتماؤه إلى العامة)، وأدوات نفسية (حقده على الفلاسفة السابقين عليه)، أدوات سياسية (حقده على النبلاء الأرسطراطيين في اليونان) فضلا عن الأداة الجينيولوجية والتيولوجية بماهي مقارنة أي-هذه الأخيرة- تستكشف العلاقة بين التركيبية الفيزيولوجية والنفسية للفيلسوف وبين ابستمولوجيته وحقيقة تفكيره، من هنا فإن نيتشه دائما يستخدم سقراط بوصفه مشكلة «مشكلة سقراط: الاثنان المتناقضان، حالة نفسه التراجيدية، حالة النفس السقراطية تقاس بحسب قانون الحياة، في هذا المقياس أي مقياس حالة النفس السقراطية ظاهرة انحطاط، ولكن في مقياس الصّحة القويّة والقوة، تظهر في السلوك، في الجدل والصّلاية، في لباس العالم"⁽⁷³⁾.

وبدلا من الوصفة التعريفية للفلسفة بوصفها فنا لاكتشاف الحقيقة على الجرى الذي يُتقنه سقراط وأفلاطون وأرسطو؛ يطوّر نيتشه مفهوما مختلفا عن هذه المواصفات التي جرى توطينها في الفكر والذاكرة

(71) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 52.

(72) Nietzsche, La La volonté de puissance, Op Cit § 7 P 55

(73) Voir, Nietzsche, La La volonté de puissance, Op Cit § 437 P 58.

والممارسة "الفلسفة هي فن اكتشاف الحقيقة، ولدى سقراط هذا المفهوم أيضا... وضد البحث عن الحقيقة، التي نرفضها وبملاء السخرية: الفلسفة هي فن الحياة"⁽⁷⁴⁾.

ولحظة ما يكون هناك وصل بين المعرفة والحياة؛ تنقلب العلاقة بين المعرفة والحقيقة ويجري تصنيع دلالة أخرى مؤداها أن التسليم بالحقيقة هو إنكار لشرط المنظورية ذاتها بما هي الشرط الأساسي لكل حياة وللوجود باعتباره إرادة قوة وليس رغبة في الموضوعية، لكن نيتشه لا يتوقف في نقده اللاذع للأفلاطونية عند أفلاطون التاريخي؛ إنما يفتح جبهة للمواجهة مع كل التراث الأفلاطوني الذي نما وتكون في رحمتها؛ يستوي في ذلك الفكر الديني بخاصة المسيحي منه مع نمط المعقولة الحديثة التي أوهمت نفسها بالحدائث والتجاوز والتحرر من النسل الفكري القديم.

إن الأفلاطونية لم تنقطع ولم تُبْقِ دائرة تأثيرها في تراث الفكر اليوناني؛ إنما تمارس حضورا مكثفا في الفكر المدرسي* واللاهوت المسيحي وفي أنماط المعقولة الحديثة، من هنا يصف نيتشه مشروعه التقدي بالتضال ضد الأفلاطونية «الصراع ضد أفلاطون أو بالأحرى ضد -من أجل أن نتكلم بوضوح للشعب- ضد الضغط التصريحي الكنائسي المتداول عبر آلاف السنين- لأن التصريحية هي الأفلاطونية مخصصة للشعب»⁽⁷⁵⁾، وبهذا القوس المشدود ضد التراث الأفلاطوني يمكن لنيتشه أن يصيب أكثر الأهداف بعدا.

ثم إن أنماط المعقولة الحديثة التي أوهمت نفسها بالحدائث لا تنفلت من شبكة القراءة النيتشوية لأصول الانحطاط في الفلسفة بإحالتها إلى النسل الفلسفي الأفلاطوني؛ والأدهش خلف هذا كله أن نيتشه يبصر عناصر أفلاطونية في مشروع الفلسفة النقدية. بماهي العرض الأكثر دلالة على قيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري "إن نظرية المثل هي أمر مدهش جدا، وهي قميأة لا تقدر للمثالية الكانطية، فكل الوسائل التي وظفت فيها، بما في ذلك الأسطورة، لتعليم التقابل الدقيق بين الشيء في ذاته وبين الظاهرة، وهو منطلق كل فلسفة عميقة بحق، بينما يظل التقابل المؤلف بين الجسد والفكر هو ما يجب تجاوزه"⁽⁷⁶⁾.

وأمام هذه القيمة الكبرى التي يُبصرها نيتشه في هيمنة الثقافة الأفلاطونية على تاريخ الفلسفة، فإن المقتضى المنهجي يستلزم تشخيص هذا الحضور المكثف في أنساق الفلسفة الحديثة بالإحالة إلى شروطها

⁽⁷⁴⁾ Nietzsche, Les œuvres philosophiques complètes (Fragments postumes, Automne 1887- mars 1888) Op Cit P 37.

* الفكر المدرسي نسبة إلى المدرسة (L'Ecole)، اسم يطلق على الفلسفة و اللاهوت المسيحيين المدرسين أثناء العصر الوسيط في أوروبا حتى القرن السابع عشر تقريبا حيث يتعلّق الأمر عند رموزها بالتوفيق بين الإيمان و النور الطبيعي (العقل). وبداية من القديس توما الاكوييني (القرن الثالث عشر)، سيكون تأثير أرسطو هو الغالب.

Voir: Jaqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, Bordas, 1996, P 261

⁽⁷⁵⁾ Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op Cit (Avant-propos) p 41-42

⁽⁷⁶⁾ نيتشه، مقدمة محاورات أفلاطون، مرجع سابق ص 4.

الوجودية وعواملها المصلحية المنتجة لها، والكشف عن الإرادة المختبئة خلف أجهزتها المعرفية ومقولاتها التحليلية.

6. امتداد المثالية الأفلاطونية في اللاهوت المسيحي وأنماط المعقولة الحديثة:

يدرك نيتشه في مساءلته لأصول الأشياء والمفاهيم؛ عمق العنوان الديني والشراكة المتأخية بينه وبينه الفكر الفلسفي في صوغ رؤى العالم وأنظمة المعرفة وأنماط الثقافة، هذا التواشج بين الديني -الفلسفي يعبر عنه هيجل قائلًا «والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصورة عامة موضوعات الدين: فالموضوع في كليهما هو الحقيقة. وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين: عالم الطبيعة وعالم الروح المتناهي، من حيث علاقة الواحد منهما بالآخر، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما»⁽⁷⁷⁾.

وهذا الاعتقاد في وحدة موضوعهما أي الحقيقة وفي احتواء الدين على المعرفة هو ما بدى نيتشه على أنه أمانة كبرى على تداخل اللغتين: الفلسفية والدينية، وعلى وهم سائد مؤداه أن الأديان تعبر بصورة مجازية من أجل إفهام الجمهور نمط التعقل القديم الذي يتماهى مع الحكمة نفسها «لكن الفلاسفة قد اعتادوا أكثر أن يعتبروا كل الأحاسيس التي يكتشفونها في أنفسهم جوهرًا أساسيًا في الإنسان، وأن يدعوا بذلك مشاعرهم الدينية تؤثر بشكل كبير على النسيج الفكري لمناهجهم. بما أن الفلاسفة كانوا خاضعين في تأملاتهم، للعادات الدينية التقليدية، في كثير من الجوانب، أو على الأقل للهيمنة التراثية ل«الحاجة الميتافيزيقية، فإنهم قد توصلوا إلى طريجات تشبه إلى حد بعيد، في الواقع، أركان الديانة اليهودية أو المسيحية أو الهندية»⁽⁷⁸⁾. من هنا فإن التنقيب الجينيولوجي عندما يعود إلى تعاليم الأديان بخاصة البدائية منها واليهودية والتصرانية؛ فإن مرماه من وراء ذلك هو اجتثاث الغريزة الدينية وغريزة المعرفة التأملية من جذورها وبالتالي الكشف عن البدايات الأولى للمخطاط.

وما يحاربه نيتشه في هذا التواشج بين الفلسفة والدين بخاصة على النحو الذي نجده مبثوثًا في شعب المعرفة المسيحية: التقييم الأنطولوجي الأفلاطوني إلى "الوجود «المظهر»، وما يستتبع هذا التقييم من انشطارات في طبيعة المعرفة ووسائلها؛ والثقة مرة أخرى في المعيار المنطقي للمعرفة الحقيقية، فالقسمة الوجودية الأفلاطونية المتفاضلة من حيث القيمة أو الفارق الوجودي الأصلي بين الوجود الأصيل والوجود اللاأصيل «يتحول إلى "فارق لاهوتي" إلى فارق بين النسبي والمطلق، بين الأشياء المخلوقة والإله الخالق. ويتحول ما كان يدرك في البداية على أنه "عالم" إلى موجود، إلى إله يخص الآن بميزات اللانهاية والاقتران الكلي،... هذه الميزات التي كان وجود العالم يتجلى فيها في الأصل. ويتخذ "الأصيل" و"الموجود في عالم الموجود" صورة موجود أعلى

(77) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع سابق، ص 45.

(78) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرة) ترجمة محمد الناجي ج1، أفريقيا الشرق، المغرب 1998، الكتاب الثالث، الشذرة

هو «الأعلى» باعتباره موجوداً، ويعتبر بمثابة الخير وحسب، وتتزوّد سائر الأشياء بمقاس وجودها بالرجوع إليه وتضحى على الدوام "خيرة" إذا ما نظر إليها من منظوره⁽⁷⁹⁾.

وندرک بوضوح هنا فارقاً جوهرياً في قضية الصّلة بين الوجود والمعرفة؛ إن الصّياغة الأفلاطونية التاريخية تبدأ من المعرفة كيّما تصوغ المفهوم المثالي للوجود، فوجودها محدّد معرفياً، بخلاف ما جرى استدخاله في اللاهوت المسيحي أي التسليم بثنائية الوجود؛ والانطلاق من الرّؤية الوجودية لبورة رؤية معرفية؛ وهي بهذا التقرير المعرفة فيها محدّدة وجودياً، وهذا التعاكس في المنطلق لا يلغي وحدة الغاية، والشراكة الأخلاقية باعتبارها الملمح الجوهري الذي تنتظم داخله المبادئ التصرانية والفلسفة الأفلاطونية، هذه الشراكة تتمظهر في الفدح في قيمة المحسوس والجسد وأدوات الإدراك الحسي وكراهية الواقع الفعلي، والبحث عن الحقيقة في ما وراء العالم المتغيّر «لأن الأشياء ذات القيمة العليا، يجب أن يكون لها مصدرٌ آخر، مصدر يكون نقيّاً، فهي لا يمكن أن تشتقّ من هذا العالم الفاني، الخادع، الوهمي، من هذه المتاهة والضلال، من هذه الملدّات؛ إن منبعها يجب أن يكون في قلب الوجود، في اللاّفاني، في الرّبانية المستورة، في الشيء في ذاته»⁽⁸⁰⁾.

وفي مقابل هذه المواصفات التي تخلعها الميتافيزيقا الأفلاطونية والديانة التصرانية على الوجود المحسوس، تخلع صفات أخرى على الوجود الموصوف بالحقيقي؛ فالإنسان يبحث عن الحقيقة في «عالم ليس فيه تناقض، ليس فيه خداع، ولا تغيّر، عالم لا يتأدّى من التناقضات، والأوهام والتغيّرات»⁽⁸¹⁾.

وفضلاً عن هذه الثنائية المتناقضة والمتضادّة التي أرسّتها الثقافة الأفلاطونية، ثمّة معيار للمعرفة الحقيقية يشتقّ مفاهيمه وطرائقه الإجرائية من المنطق الأرسطي، الذي يصل الحقيقة بصحّة التصوّر المعبر عنه في الحكم، وقد نحى المنطق الأرسطي منحى تحليلياً وتسويغياً للحقبة التي هيمنت فيها الألوهية كعلّة وأساس للخطاب الميتافيزيقي وبين الحقيقة باعتبارها تطابقاً، ف"مفكرّي العصر الوسيط يتصوّرون العقل على أنه قوّة طبيعية ومبدأ جوهري بالنسبة إلى الإنسان. وبما أنّه ينبغي منذئذ تمييز الطّبيعة البشرية من الطّبيعة الحيوانية والطّبيعة الإلهية في آن واحد، فلا مكانة للعقل إلا في شكله البرهاني» أن نستدل على حد قول "القدّيس توما" - هو أن ننتقل من شيء معقول إلى آخر لا أدراك الحقيقة المعقولة⁽⁸²⁾، وتجد مقولة المطابقة Adaequatio ضمانتها الأصلية

في تبريرات من طبيعة دينية؛ لأن هيدجر وهو صاحب إنجازات كبرى في قراءة الحقيقة وفك معاقدها؛ أخرج الحقيقة من دائرة النّظر الإنساني وأعاد وصلها بدائرة اللاهوت بخاصة في فترة العصور الوسطى التي ترسّخ فيها مفهوم الحقيقة باعتبارها تطابقاً «هذا الفكر الذي يعتبر أن «الموضوعات تتطابق مع معرفتنا». بل إن

⁽⁷⁹⁾ أويغن فينك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 173.

⁽⁸⁰⁾ Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op Cit § 2 P 47.

⁽⁸¹⁾ Nietzsche, Les œuvres philosophiques complètes (Fragments posthumes, Automne 1887- mars 1888) Op Cit P 38.

⁽⁸²⁾ جيل غاستون جارانيجه، العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، 2004، ص ص 18-19.

هذه الحقيقة تصدر عن الإيمان المسيحي وعن الفكرة اللاهوتية اللذين يعتبران أن الأشياء، في ماهيتها ووجودها، لا توجد إلا من حيث أنها، كموجودات مخلوقة تلائم الفكرة المتصورة سلفا من طرف العقل أو الفكر الإلهي، أو الروح الإلهي، فالأشياء إذن منتظمة وفق هذه الفكرة، ومتطابقة معها... وإذا كان كل موجود مخلوقا؛ فإن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية تتأسس على كون الشيء والحكم، من حيث أنهما متطابقين للفكرة وصادرين عن وحدة خطة الخلق الإلهية، فإنهما متناسقان أحدهما بالنسبة للآخر⁽⁸³⁾.

وبهذا المعنى فإن معرفتنا حقيقية لأن هناك تطابق بين العقل البشري والعقل الإلهي، فالموجودات بأكملها موصوفة بالتناسق المحدد من لدن نظام الخلق الإلهي والذي تتوافق فيه المخلوقات وتتلاءم مع خالقها، غير أن نيتشه يبصر في هذا الحكم المسبق الذي بموجبه تكون المعرفة امتلاك للموضوع في الذات وإحاطة به، علامة على الثقة الكبيرة بالعقل البشري «إني أشك» - يقول نيتشه من تواجد مطابقة بين الأشياء والفكر. في المنطق في الواقع أيضا، يهيمن مبدأ التناقض الذي لا قيمة لديه في الأشياء ذات الطبيعة المختلفة والمتعارضة«وسقراط - كما سبق الذكر - تبعا لرؤية نيتشه هو المثال السيئ الذي منح يقينا كبيرا للعقل البشري، غير أنه في هذا لم يفعل سوى الإعلان بنبرة عالية عن الرغبة المكتومة لجميع الفلاسفة «لأن الفلاسفة هم على التحقيق أولئك الذين يتحررون بصعوبة قصوى من الاعتقاد بأن المفاهيم الأساسية ومقولات العقل تنتمي بطبيعتها إلى امبراطورية اليقينيات الميتافيزيقية، إنهم يعتقدون دائما في العقل وكأنه شذرة من العالم الميتافيزيقي نفسه»⁽⁸⁴⁾.

وبهذا فإن حقبة البحث عن الحقيقة بما هي حقبة التصرانية المخصصة للشعب أو الأفلاطونية والمعيار المنطقي للحقيقة أو مبدأ الهوية؛ لا يتفحص نيتشه مقولاتها لذاتها أو بما تريد أن تكون عليه، لأن ما ينافح ضده هنا ليس الرؤية الأنطولوجية للميتافيزيقا الأفلاطونية أو الاحتقار الديني للحياة في نسخته التصرانية، إنما غرائز أخلاقية منهكة حاقدة على جمال الحياة وسمو المحسوس وعادمة لأية قيمة تتمتع بها الحياة، ونظرا لهذا التواضع بين الفلسفة واللاهوت في مشقة استكناه الحق/ الحقيقة؛ فإن نيتشه قد صادف أثناء تجواله في تاريخ النظم الرمزية غريزة الغطرسة اللاهوتية نشطة ومهيمنة «لقد وجدت في الغرائز جميعا الغطرسة اللاهوتية... حيث يطالب (أي المثالي) بحق النظر إلى هذا المتعالي وكأنه واقعي، المثالي على ذات المساواة مع الكاهن، وجميع المفاهيم الكبرى في يده (وليس فقط في يده) إنه يتسلّى باستخفاف ضد «العقل»، ضد «المحسوسات» ضد «التشريفات» ضد «الرخاء» ضد «العلم» وهذه جميعا يراها دونه، باعتبارها قوى ضاربة وإغرائية، وفوقها جميعا يخلق الروح كما لو كان في حرية ذاتية خالصة - كما لو أن: الخضوع، الطهارة، الفاقة وجماع هذا: القداسة، لم تتسبب إلى الآن بالشرور إزاء الحياة... الروح المحض افتراء محض.

⁽⁸³⁾ Heidegger, De l'essence de la verité, Op Cit P 70.

⁽⁸⁴⁾ Jean Granier, Nietzsche (que sais-je), PUF, DELTA Paris 1994 P 43.

طالما أن الكاهن يتم تمريره من أجل صنف أعلى، الكاهن، هذا التآكر، التمام، هذا المسمم للحياة باحترافية، فلا إجابة على السؤال ما هي الحقيقة؟ الحقيقة تنقلب إلى فوق عندما ينبجس المحامي عن العدم والإنكار، ويكون هو ممثّل الحقيقة⁽⁸⁵⁾.

وبهذا الاعتبار؛ فإن المسألة النيتشوية لحقبة البحث عن الحقيقة في موروثها الأفلاطوني ونسختها التصرائانية هي فكًا للارتباط بين غريزة المعرفة وبين معرفة الحقيقة، بالتّقيب في الأصول الدّينية والدوافع الحيوية خلف ما يبدو معقولا وضروريا وكليا؛ وعمق التّقد النيتشوي تبعا لما سبق ذكره يتأتّى من الرفض لمشروع البحث عن الحقيقة التي تأسست عليها الفلسفة القديمة ومعها الحدائفة الفلسفية برمتها، بالإحالة دوما إلى تحديد من هو المستفيد من شعار معرفة الحقيقة؟ ثم فهم هذا السؤال ضمن منظور الصّراع الذي يقوم بين قوى الحياة وقوى الموت. و مخصوصية المسألة النيتشوية لقيمة المعرفة لا تتوقّف عند هذه الحقبة؛ إنّما تواصل تدميرها لمشروع الأنظمة المعرفية التي طوّرتها أنماط المعقولة الحديثة، وتبصر فيها أعراض انحطاط وسريان الدماء اللاهوتية في أوعية التفكير الحدائفة؛ من هنا وجب تشخيص نمط المعقولة الفلسفية الحديثة وتأويلها كأعراض تحيل إلى دلالات مخصوصة، وملح الفرق بينها وبين حقبة الضمان الديني لمعرفة الحقيقة؛ هو تحوّل المفهوم التقليدي للحقيقة باعتبارها مطابقة *Adequatio* بين العقل والشيء إلى يقين الذات نفسها التي تجد ضمانتها في ذاتها وإمكاناتها وليس فيضا عن غيرها، ويُصار إلى التّسليم بالقيمة الكبرى للعقل في طبعته المتعدّدة وزحزحة المركزية من المفهوم التّطابقي للحقيقة بخاصة على التّحو الذي نجده مبثوثا في الفكر المدرسي؛ زحزحته إلى العقل في وصفة الفلسفة الدّاتية، فكل وعي بالأشياء في صور معرفية متنوّعة، يُسترد إلى الوعي الذي تكوّنه الذات عن نفسها باعتبارها الأساس الثّابت لكل يقين، وبهذه البداية تكون الذات قد طرحت نفسها باعتبارها أنا مفكّرة لديها الثّقة المطلقة في قدراتها الطبيعية التي تمكّنها من التعامل مع الأشياء باعتبارها موضوعات قابلة للمعرفة والتمثّل.

7. أنماط المعقولة الحديثة: أو من القوام الديني إلى اليقين العقلائي: لعلّ السّمة التي تختصّ بها الحدائفة هي سمة العقلائية*، والعقلائية بدورها تنخرط في نظام معرفي وحقبة أوسع هي حقبة الدّاتية. بما هي حقبة تتأسّس على الثّقة في العقل وعلى إجلال الوعي والمبالغة في تقديره، إنّها حقبة الدّاتية التي أبصر فيها هيكل

(85) Nietzsche, L'antéchrist, trad Henri Alber Mercure de France Paris § 8 P 251.

* يُفرّق "إدغار موران" بين العقل والعقلائية والتّبرير العقلائي، منطلقا من الدّلالة التي حملها أي مفهوم العقل في اللغة اللاتينية، حيث أنه يسمي عقلا كل منهج في المعرفة قائم على الحساب والمنطق، كل منهج مستعمل لحل المشاكل المطروحة على الفكر، بدلالة معطيات تميز وضعية ما أو ظاهرة ما. والعقلنة تتحدد تبعا لهذا بإقامة معادلة بين نوع من التناسق المنطقي وواقع تجريبي. والعقلائية هي، (1) رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي (التناسق) وواقع الكون. ففيه إذن تقصي من الواقع كل ما ليس عقليا وكل ما ليس ذا طابع عقلي. (2) أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية والاجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلائية، ويجب أن تكون كذلك، في مبدئها وسلوكها وغاياتها. والتبرير العقلائي هو إنشاء رؤية منسجمة، كلية عن الكون انطلاقا من معطيات جزئية، من نظرة جزئية، أو من مبدء واحد. أنظر، إدغار موران، العقل المنفتح ترجمة محمد سيلا ضمن كتاب تساؤلات الفكر المعاصر ط1، دار الأمان الرباط ط1 1987.

ملمحا جوهرها في مشروع الحداثة، والذاتية بدورها ليس ممكنا فهم دلالتها إلا بوصفها بالمعقولية، هذا التواضع والتأخي بين الذاتية والمعقولية يجد مبرراته في محدّدات سيكولوجية وسوسولوجية ارتبطت تاريخيا في لحظة التمثيل بين العصور المتأخّرة من السكولائية إلى هيغل؛ بمعنى وجدان الضمانة في الذات والاعتزاز بالاستعداد منها من غير أن تستلف معيارها من زمن ماضٍ أو ثقافة أخرى؛ إنّها مجبرة على أن تستمد معياريتها من ذاتها. ويرأي هايرماس فإن هيغل هو من طوّر مفهوما للأزمة الحديثة بوصفه ارتداد إلى الذات سماء ذاتية أو آتية "وبحسب هذا المبدأ، تنمو كل المظاهر الأساسية المعينة في الشمولية الفكرية وتتطور لتحصل على حقوقها الخاصة. عندما ميّز هيغل هيئة الأزمنة الحديثة (أو العالم الحديث)، فسّر وشرح الذاتية "الإنّية" بالحرية وبالتفكير: "إنّ مكوّن عظمة زمننا هو الاعتراف بالحرية وبملكية الفكرة وكونه في الذات وبفتح الذات. في هذا الإطار تتضمّن كلمة ذاتية قبل كل شيء أربعة مدلولات: (أ) - الفردانية: في العالم المعاصر يحق للفردية المسرفة في خصوصيتها أن تبرز قيمة طموحاتها؛ (ب) الحق في الانتقاد: يتطلب مبدأ العالم الحديث أن يبدو ما ما يتوجب على فرد تقبله في نظره كشيء له ما يبرّره، (ج) استقلالية العمل: يعود للأزمة الحديثة الفضل في إرادتنا أن نكون مسؤولين عما نفعّل؛ وأخيرا، الفلسفة المثالية بالذات: يرى هيغل أن من منجزات الأزمنة الحديثة أن تدرك الفلسفة "الفكرة" التي تعي ذاتها" (86).

ويتصدّد هيغل اللّحظات الكبرى للذاتية أو الأحداث التاريخية المفاتيح في: الإصلاح الديني المسيحي وعصر الأنوار والثورة الفرنسية؛ وتستحيل عناصر الثقافة برمتها (الحياة الدينية والدولة والمجتمع والعلم والأخلاق) إلى تمظهرات لمبدأ الذاتية بما هو مبدأ وثيق الصّلة بفكرة العقلنة، ولأدهش أن فكرة العقلنة ذات المنشأ العلمي الحسبي أرادت الانتقال من الممارسة المعهودة لفعل التعقيل العلمي إلى فكرة مجتمع عقلائي يحكم فيه العقل لا النشاط العلمي والإجراء التقني فحسب، بل حكومة البشر كيما تكون هناك قوانين موضوعية تنبذ الفتوية والفساد وقد «تخيّل هذا تصوّر المجتمع أحيانا على أنّه نظام، على أنه هندسة معمارية قائمة على الحساب، وأحيانا أخرى، جعل من العقل أداة في خدمة منفعة الأفراد ومُتعتهم، وأحيانا ثالثة، استعمله سلاحا نقديا ضد جميع السّلطات، من أجل تحرير «الطبيعة الإنسانية» التي سحقها السّطة الدينية. لكن هذا التصور جعل من العقلنة، في جميع الأحوال، المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية، إذ قرنها بموضوع الدنيوية، أي التجرد من كل تحديد «للغايات التّهائية» (87).

نحن إذن أمام مشروع فلسفي هو علامة كبرى على تغيّر جذري وعميق (كما أراد مؤسسوه)، يُظهر القطيعة الصّورية مع غايات الفكر الديني، ويستبدل مكان الدين كأساس لتأويل الوجود والمعرفة والقيم، يستبدله بالعقل والعلم في تحقّقه أثناء الثورة العلمية لعصور التّهضة الأوروبية، وهكذا تحدّدت رؤية الذات

(86) يورغن هايرماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة، ترجمة علي مقلد، العرب و الفكر العالمي، بيروت، العدد التاسع شتاء 1990، ص 106.

(87) آلان تورين، نقد الحداثة - الحداثة المظفرة -، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1998، ص 16.

العاقلة إلى نفسها بوصفها ذات مفكرة تستمد مبادئ يقينها من داخلها، وتبصر في ما يختلف عنها موضوعات قابلة للمعرفة يتسلط عليها العقل العلمي ويجوؤها إلى وسيلة في خدمة أغراض معينة، فالمعقولية الفلسفية إذن قامت على محور ربط المعرفة بالذات، بما يلزم هذا المحور من انفصال عن نظام المعرفة الهجين: الأفلاطوني والأرسطي والتصراني الذي هيمن في حقبة العصور السكولائية.

ونيتشه في مساءلته لأنماط المعقولية الحديثة لا يسترسل معها في اعتزازها بمبدأ الذاتية واتكائها على الثقة في العقل، إنما يشتتم فيها رائحة العدمية وفوضى الغرائز وسيطرة غريزة المعرفة، وتجدّر أخلاق الموت والإنكار مرة أخرى، فلا شيء يبدو حديثاً كما توهم الفلاسفة، فهذه العقلانية التي افتتن بها الفلاسفة إن هي إلا الشكل القديم المنحط من العقلانية «إنها هذه العقلانوية (أي المبالغة في إجلال العقل) التي تبدأ مع طريقة سقراط، سقراط هذا بالضبط الذي يدشن تلك الثقافة. إنها العقلانوية ذاتها التي جمّدت على امتداد ألفي عام إطارات أفكارها في منطق أرسطو، وهي هي أيضاً التي أدخلها اللاهوتيون في الديني، قبل أن تقيم ثورة عبادة إلهة العقل، وهي التي نقع عليها من جديد، مجددة من جديد، في ديالكتيك هيغل وعبارته المشهورة «ما هو عقلائي واقعي، وما هو واقعي عقلائي»⁽⁸⁸⁾، لأن القول بمعقولية الحقيقة تتضمن داخلها السلطة الحقوقية للعقل ومقدرته العليا التي يختصّ بها وبوجه لا يشاركه فيه غيره -مقدرته- على اكتناه جوهر الحقيقة من حيث هي يقين. ودلالة هذا، أن الاعتراض النيتشوي على هذه القناعات المتجدّرة والسائدة هو اعتراض على الثقة في العقل وعلى تضخّم غرائز المعرفة لدى الإنسان الحديث؛ لأن هناك مبدأ راسخ في فلسفة نيتشه مؤداه أن أية حقيقة مهما كان مأتاها حتى وإن جاءتنا من مخابر العلماء وتجاربهم، أية حقيقة تضاد الحياة فهي حقيقة ميّنة أو باطلة.

ويمكن أن نرصد الاستتبعات التي أثمرتها المعقولية الفلسفية الحديثة باعتبارها المحدد المرجعي الوحيد لماهية الحقيقة في جملة من الوسائل التي يجري توظيفها؛ ونخصيها تالياً:

أولاً: في مستوى الوضوح والتمييز : مع ديكرت يتحدّد الوضوح والتمييز كميّار رصين للحقيقة، غير أن هذه الحقيقة إنّما تجد ضمانتها في اليقين الذي تنتجه الذات من داخلها، وما الشك الذي راود ديكرت في تطوّر الفكري سوى صراطا نحو اليقين، أو هو شك ذرائعي يبتغي التأسيس، ثم إن الشراكة بينه وبين أفلاطون تبدّى لنا في إبعاد العقل عن الحواس، متى كنا نبتغي بلوغ المعرفة الحقيقية، لأن أحكامنا بشأن العالم الخارجي عرضة للخطأ والوهم، وحواسنا لا يعول عليها بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع، وبعد هذا يتوجّه ديكرت إلى نقد المنطق الأرسطي بعد أن درسه بالتلازم مع تحليل الهندسيين والجبر، لأنه وبعد أن تفحصها يقول ديكرت «تبيّنت بخصوص المنطق، أن قياساته وأغلب تعاليمه الأخرى تصلح لأن نشرح بها للناس ما نعلمه وحتى

⁽⁸⁸⁾ ييار هير سوفرين، زرادشت نيتشه، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، 2002، بيروت، ص 38.

للكلام، كالما دون حكم في الأمور التي نجعلها، أكثر مما تصلح لتعلّمها⁽⁸⁹⁾. وبعد أن تبين له تضليل الأحكام الحسية وعقم الأقيسة المنطقية المدرسية؛ وجد ديكارت في العقل على النحو الذي يتحدد به في النموذج الرياضي مثالا أعلى للوضوح واليقين. وقد طوّر ديكارت قواعد للمنهج الواضح المميّز بين الرّيف والخطأ على مثال العلوم الهندسية، "لأن الخواص ذات الدقة الصّارمة والتي يحدّدها التفكير الرياضي هي وحدها يمكن فهمها بوضوح وتمييز بحيث تستبعد كل إمكانية للخطأ"⁽⁹⁰⁾، وقد اكتفى ديكارت بالقواعد الأربعة الشهيرة شريطة أن لا يجيد مرّة واحدة عن مراعاتها «فكانت الأولى أن لا أقبل أبدا أي شيء على أنه حقيقة دون أن أعرف معرفة جليّة أنه كذلك: أي أن أبتعد تمام الابتعاد عن التسرّع والظن، وأن لا أشتمل بأحكامي أكثر مما يتقدّم لفكري بقدر الوضوح والتمييز لا يدع أي فرصة للشك فيه. وتمثّلت الثانية في تقسيم الصعوبات التي أفحصها إلى ما يمكن من الأجزاء، وما ينبغي حلّها على أفضل وجه. وتمثّلت الثالثة في تسير أفكارني حسب نظام مبتدئا بأبسط المواضيع وأيسرها على المعرفة للارتقاء شيئا فشيئا، وحسب التدرّج، إلى معرفة أكثر تركيبا، ومفترضا وجود نظام حتى بين التي لا تتابع بصفة طبيعية. وكانت الأخيرة أن أقوم في كل المواطن بتعددات على درجة من الاكتمال، ومراجعات على درجة من الشمول بحيث أكون واثقا من أنني لم أهمل شيء"⁽⁹¹⁾ وهذا التقعيد المنهجي هو ما اعتاد الهندسيون استعماله للوصول إلى أصعب براهينهم، والأدهش أن ديكارت اعتبر أن جميع المعارف التي تقع تحت دائرة المعارف الإنسانية من الأجدى لها أن تستجيب لهذا النّظام وأن تتم المحافظة عليه حتى لا يبقى منها شيء واحد لا يمكن بلوغه، "وبهذا فإن دعوى الفكر العقلاني لدى ديكارت واضحة جوهريا، لأنّها مؤسّسة على العلوم ووفق مخطّطاتها، ولأن قيمة الوضوح الرياضية في المنهج هي سليفة الفكر الرياضي ذاته"⁽⁹²⁾.

ثانيا- في مستوى الإحكام المنهجي: ثمة وصف ملازم لأنماط المعقولة الحديثة في صلتها بالتفكير المنهجي. فحديث الطّريقة لديكارت ومسلك سبينوزا في رؤيته الأخلاقية وكيف صاغ الأخلاق على مثال البرهنة الرياضية، وإرادة هيجل أن تتزيّد الفلسفة دناوة من العلم؛ جميعها تعكس اليقين الذي أضحي عليه المنهج. بما هو جوهر التفكير لدى الذّات الفلسفية الحديثة، فعندما كتب فرانسيس بيكون كتابه "الأورغانون الجديد" سنة 1620، أراد له أن يكون أداة جوهريّة من أجل تطوير مشروع لإصلاح طرائق المعرفة والعمليات الذهنية، إلّا أن ظاهرة الشّغف بالمنهج أو بالأحرى انتصار المنهج على العلم أضحت معها الطرائق الإجرائية تحضى بأولوية كلية عن الموضوع بخاصة على النحو الذي أرساه ديكارت حيث يتواشج المنهج بمسألة إدخال الرياضيات

(89) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، المنظّمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 89،

90.

(90) جورج كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجدّدة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، سوريا، 1997، ص 52.

(91) ديكارت، حديث الطريقة، مرجع سابق، من ص 94 إلى 102.

(92) Roger Lefèvre, La métaphysique de Descarte, PUF Paris 1966 P 45.

وإعطاء الأولوية لليقين على الحقيقة وللمنهج على الشيء أو الموضوع المدروس، من هنا فالمنهج ليس مجرد قضية معرفية : إنه روح ونظرة إلى الوجود والأشياء «إنه تعبير عن تدخّل الذات الإنسانية العارفة، المنهج من حيث هو تنظيم لطريقة المعرفة، هو بنفس الوقت تحايل على الكائن وتدخل في طريقة وكيفية حضوره أمام الذات ومثوله أمام الذات البشرية، المنهج لا يترك الوردة تنقح لوحدها، لذاها، في تلقائيتها، بل يوجه وينظّم ويتدخل في طريقة تفتحها، المنهج لا يترك الشيء الحاضر يحضر في تلقائيته حضوره بل يوجه ويكيّف الحضور نفسه»⁽⁹³⁾.

وبهذا الاعتبار؛ فإن الخلفية الكبرى الذي تغدّي الشّعف بالمنهج هي التفكّرات الانتصارية للذات المتعالية، فهو محاولة لتأسيس الحقيقة على الذات بما هي كوجيطو أو عقل محض أو أنا مطلقة أو روح مطلق؛ تأسيسها على اليقين الذاتي والتحرّر من أية سلطة قبلية تحدّد معنى الحقيقة وصورة اليقين.⁽⁹⁴⁾

ثالثا - في مستوى "إرادة التّسق":

هيمنت على أنماط المعقولية الحديثة ظاهرة الاهتمام بالتّسق، وإرادة تكوين رؤية فلسفية كلية تستجمع في داخلها عناصر الوجود كلّها. إن الفلاسفة بخاصة النموذج الكانطي والهيغلي هم بناء للأنساق، كما صرّح بذلك نيتشه، ويتعاضد من أجل تكوين التّسق الكلي و"التّهائي" فعل التّعقل بما هو جوهر الكائن، والمنهج بما هو أدواته المركزية، ولقد أفصح هيغل عن هذه الرّغبة المتجدّرة في تأسيس الأنساق قائلا «إن الشّكل الحق الذي تكون فيه الحقيقة إنما هو التّسق العلميّ الذي لها، وما يشغلني إنّما هو المساهمة في أن تتزيّد الفلسفة دناوة من صورة العلم ومن الغاية التي تطرح بها اسم حب المعرفة حتى تكون العلم الحاق والضرّورة الباطنية التي بها تكون المعرفة علما إنما هي من طبيعتها، وما كفاية تبيان ذلك إلا ببيان الفلسفة ذاتها»⁽⁹⁵⁾. وما تختصّ به الممارسات التّسقية في إنشاءاتها أنّها تعتقد بمطابقة مفاهيمها المتناسكة والمتراكبة مع نظام الموجودات، وهيكل كان طور هذا المنظور باعتقاده التطابق بين الحقيقي والعقلاني⁽⁹⁶⁾، غير أن مجاوزة المعنى الإجرائي للتّسق بوصفه صورا أو علائقا يدفعا إلى اكتناه المعنى الجوهرية والانطولوجي للتّسق في صلته بالحقيقة كيقين ذاتي وفي صلته بالذات العارفة؛ وهذا الاكتناه يجعنا نجري تخريجا للتّسق في أبعاده الأنطولوجية، يمكن رصد هذه التّخرجات في الصّبيغ المتواليّة:

أ- بروز الرّياضي (Le mathématique) كنموذج رئيسي بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية والذي من شأنه أن يحوّل العالم بجملته إلى موضوع قابل للعلم والنّظام والقياس.

⁽⁹³⁾ محمد سيّلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، أفريقيا الشرق، 2007، ص 51.

⁽⁹⁴⁾ Voir, Sarah kofman, Nietzsche et la scène philosophique, Galilée Paris 1986 P 198(Questions de méthode).

⁽⁹⁵⁾ هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية 2006، ص 121.

⁽⁹⁶⁾ Voir, Jean-François Kervégan (Hegel et l'esprit objectif) Vrin, Lebraire Philosophique Paris 2007 P 18.

ب- تحوّل المعرفة التقليدية إلى معرفة تنتج أساسا اليقيني والقطعي الخاص بما بالاعتماد على ذاتها، وبناء على ذلك، تصبح القضية "أنا أفكر إذن أنا موجود" المبدأ المؤسس لخطاب الحقيقة.

ج- تحوّل الحقيقة-المطابقة إلى الحقيقة-اليقيني بما هو يقين تنتجه الذات من حيث هي كوجيطو، فالتفكير واليقين يصبحان المعيار المحدّد لجوهر الحقيقة.

د- بروز الإنسان الحديث كوعي نزوع إلى الحرية⁽⁹⁷⁾، والتحرّر هنا عملية انقلاب ذاتي يعود فيه الإنسان إلى جوهر كينونته ويتخلّى عن مصادر التشريع الخارجية في تقرير الحقيقة وتدبير السلوك، في أحكام الذوق كما في طرائق التفكير.

إن شبكة المفاهيم المتعاضدة في الأنساق الفلسفية التي تدّعي قول الواقع والتماهي معه؛ في حقيقتها ليست أمينة للواقع؛ إذ أنّها تنتهي إلى تحقيق التطابق بين مفاهيمها داخليا على حساب الواقع الذي تدّعي أنّها تفسّره، فهي شبيهة بخيوط العنكبوت الذي ينسج من الداخل. إن الفيلسوف التسقي شبيه بذلك الذي يبيّن قصرا منيعا ويسكن في كوخ ضئيل «إن الهدف {إذن هو} إقامة اتحاد صميمي بين ماهو عقلي و ماهو واقعي، ولكن هذا الاتحاد يأتي على حساب الواقع الحسي دائما، وأن الاتحاد ينقلب إلى عملية استنفاد العقل لمادية التجربة وتحريره لها من قوامها الحسي، وإحاقها بالتالي بهذه الفعالية الجبّارة للفهم التي تترع إلى الغاء الشيء المحسوس في سبيل معناه، ونفي الواقع المشخّص في سبيل جعله لحظة عابرة في عملية الفهم الكلية»⁽⁹⁸⁾. وقد انبرى نيتشه إلى محاولة تفتيت النسق هذه، وتحذّث عن الفلاسفة يوصفهم يعكسون إنسان النسق، أو إنهم بناء الأنساق، وجميع نتائجهم مصطنعة لأنّها مملّاة من لدن «منطق النسق».

«وقد حدّر غير ما من مرة من سحر التسقيين المفترين، وذلك بما هم يدسّون نُقَطَ ضَعْفهم في نقط قوّتهم داخل شرنقة متانة النسق، مدّعين أنّهم طبائع مكتملة مالكة قوة توحيدية على الاستغلال والبناء والتنسيق، فإن أنت نظرت في ذلك السحر المفترى بانت لك الأنساق الميتافيزيقية بما هي بيوت عناكب منسوجة بأفكار مجردة... ألا كم صارت الأنساق اليوم بالية وفقدت بريقها ورونقها ونضحت، بل ما عادت حتى قابلة لأن تعرض، وإنّها لمنبطحة على الأرض تحتضر»⁽⁹⁹⁾.

إن بناء الأنساق هم أكثر علوّا واستكبارا مما يحاولوا أن يظهرها عليه، إنهم يريدون أن يجعلوا العالم على صورة أنساقهم، فضلا عن أن نفسية الفيلسوف وشغفه بالنسق ومستتبعاته كالنظام والوضوح والمنهج تستبطن دافعا نفسيا هو الخوف من اللايقين ويعكس نفسية مخادعة وقيم أخلاقية واهنة، وحقد على الصيرورة ورغبة في تثبيتها بشكل لا سابق له، من أجل هذا ينادي نيتشه بأن زمن الأنساق قد ولى، وأن هذا الاشتغال العنكبوني يجب أن يفنى بريقه، وأن لا مكان إلا للتشظّي والاختلاف والتناقض.

(97) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق ص 55.

(98) مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1986، ص 55.

(99) محمد الشيخ، نقد الحدائث في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008 ص 714.

هذا، ويُرجع نيتشه الاهتمام الفلسفي بالحقيقة الذي طوّره أنماط المعقولة الحديثة إلى مبررات مأخوذة من فروع معرفية متعدّدة: التحليل التّفسي للمعرفة والوهم اللّغوي وهيمنة الثقافة الأفلاطونية والإرجاع التاريخي والتحليل السوسيوثقافي والقراءة الأخلاقية.

إن نيتشه يرى بأن هذا الانسحاق خلف البحث عن الحقيقة هو إنكار للمنظورية بما هي شرط حياة الكائن والأفق الذي يفتح التفكير على تعددية المنظورات واختلافاتها. والمبدأ الذي يغدّي أنماط المعقولة الحديثة ويقصي المنظورية هو العقل والمعاني المتشعبة عنه كالقول بالوضوح وإتقان المنهج ونسج الأنساق، ونيتشه وفقا لمبادئ القراءة الجينية يرى أن هناك مفاعيل أخرى غير التي يروّجها الفلاسفة، وأحد نقاط القوة في هذه القراءة أنّها ليست خطابا فلسفيا من الدّاخل، ولنسمّي **الخطاب الداخلي للفلسفة**، أي ذلك الذي ينخرط مع الفلسفة تاريخيا وإنجازا من داخل حقولها المعرفية ومقولاتها الدّاخلية، بما في ذلك التّقّد الذي يبقى نقدا فلسفيا سواء أكان ينتقد منقوده أو ينتقد أدواته، أما **الخطاب الخارجي للفلسفة** فهو أفق يفكر خارجها ويقروها بأدوات غير أدواتها لاختبار مقدرتها التفسيرية والتشريعية، هذا ما سلكه نيتشه في تفلسفه، إنّه يشتغل في النوع الثاني: أي **الخطاب الخارجي للفلسفة**، وتطبيق ذلك على أنماط المعقولة الحديثة وعن ظاهرة البحث عن الحقيقة باديا لديه؛ فهو لا ينتقد شغف الفيلسوف بالمعرفة والحقيقة بالشك في أدواته أو في إخلاله بقواعد المنهج السليم أو في الاستعمال اللامشروع للمفاهيم العقلية؛ إنما يقروها من زاوية التحليل التّفسي للمعرفة والإرجاع إلى الأصل الأخلاقي والاستمساك بالوهم اللّغوي، يقول في تشخيصه لظاهرة اهتمام الفلاسفة بالحقيقة "ستسألوني عن كل ما يتعلّق لدى الفلاسفة بالمزاج؟ إنه مثلا، فقدان الحس التاريخي لديهم، حقدهم ضد فكرة الصيرورة، نزوعهم المصري، يعتقدون أنهم يشرفون شيء ما «بتجريده عن تاريخه»، بتحنيطه. كل مادّره الفلاسفة منذ آلاف السنين لم يكن سوى موميات أفكار؛ لاشيء واقعي خرج من تحت أيديهم حيّا"⁽¹⁰⁰⁾، وبهذا الإجراء في القراءة نلاحظ ما أشارنا إليه سابقا «أي تعددية أدوات القراءة» كيف نيتشه يمارس الخطاب الخارجي للفلسفة، هذا ما أثمر نتائج مختلفة عن تلك التي يستخلصها الفلاسفة في تحليلاتهم وخلصتهم؛ فما ينقصهم ليس الاستعمال السليم للعقل، إنّما إدخال هذه المؤثرات في مفاهيمهم أي: تلمس البعد التاريخي والحيوي للأفكار حتّى أكثرها إيغالاً في الصّورية والتجريد، ووصل المفاهيم بالصيرورة كيما تغدو متجدّدة وخادمة للحياة.

فالخروج إذن عن أنماط المعقولة الحديثة يقتضي تفتيت وهم الذات ووهم الثنائيات ووهم الانتقاص من قيمة الحياة والصيرورة ويقتضي أيضا اقتلاع أخلاق الوهن من جذورها. وتبدّي لنا مناحي التفتيت النيتشوي لمشروع أنماط المعقولة الحديثة سواء في جوهر ديكارت أو الشيء في ذاته لدى كانط أو الروح المطلق لدى هيغل وجماع الأنساق الفكرية التي تشعبت منها في شغفها باكتناه "الحقيقة القصوى"، تبدّي لنا في تفكيكه لميتافيزيقا اللّغة، ففضلا عن أن الفلاسفة يختصّون بنوع من الوفاق الفيزيولوجي بينهم هو إعدام

⁽¹⁰⁰⁾ Nietzsche, Le crépuscule des idoles, La «Raison» Dans La philosophie- trad Henri Alber Mergvre de France Paris \$1 p 125.

قيمة الحياة وتشطير الوجود إلى عالمين مختلفتين ومتفاضلين من حيث القيمة؛ فضلا عن هذا كله هناك ميتافيزيقا اللّغة، وأثر الصيّاغات التّحوية في تكوين الأفكار والمفاهيم، من هنا وجب تدمير هذا الوهم اللّغوي.

- **في نقد الوهم اللّغوي:** إن الذات العاقلة التي مجّدها الفلاسفة أو الوحدة الذاتيّة التي للإحساسات

والادراكات ليست من منظور نيتشه سوى وهم لغوي أو على التّحقيق قاعدة نحوية Grammaticale

«ففي نظره أننا قد ألفنا في التّحو، أن ننسب لكل فعل فاعلا، وأن نقول بالتّالي أن لكل فعل من أفعالنا فاعله، فنحن الذين نضفي الهوية على حالاتنا التّفسية وأفعالنا السّلوكية؛ نضفي عليها الوحدة، وننسب إليها سمة الكيان الواحد الموحد، فالفلسفة النيتشوية تعتبر "الذات" وهما أو نتيجة وهم، لأنها أقرب ما تكون إلى ما يتشكّل نتيجة تعاقب حالات نفسية متماثلة، وبالتّالي فالذات هي الكلمة أو المصطلح المعبر عن "اعتقاداتنا" في وجود وراء الأفعال التّفسية"⁽¹⁰¹⁾، فالإيمان بالإرادة كعلة أو الأنا بماهو كينونة أو بماهو ماهية مردّه ميتافيزيقا اللّغة، والأدهش أن الاعتقاد بمفهوم الشيء ليس سوى إسقاط ذاتي داخلي على سائر الموضوعات «فقط وانطلاقا من مفهوم الذات نستعير فكرة «الكائن اشتقاقا»"⁽¹⁰²⁾

من هنا وجب التوسّل بالممارسة الجينيالوجية التي «تفكّك العلامات بحثا عن الدوال الخفية، ولذلك فإن أفضل مجال للجينيالوجي لمعرفة أوهام الميتافيزيقا هي اللّغة ذاتها، حيث يتحوّل الجينيالوجي إلى فقيه لغة، يلاحق الوهم في النص الميتافيزيقي عبر فعل التأويل الذي لا يبصر في العلامات سوى جملة استعارات مصعّدة تسربت تاريخيا برداء الحقيقة، وتم فصلها عن ظروف تكوّنها، بل لا يتم البحث في أصلها، لأن في ذلك خطرا على الميتافيزيقا، التي قوامها «الإيمان بسرمدية المفاهيم والعلامات»"⁽¹⁰³⁾. إن المفاهيم الموصوفة بالكلية والسّرمدية تتخذ من اللّغة وسيلة ميلادها وتواصلها، ولأن المفاهيم عند نيتشه هي «طريقة لجمع العديد من الصور تحت حقيقة غير عينية ولكنها مسموعة»، فإن القيمة الكبرى هنا هي للغة، وتكمن هذه القيمة في «كون الإنسان قد موضع فيها، إلى جانب العالم الآخر، عالما خاصا به، مكانا كان يعتبره متينا كفاية ليستند عليه كي يغيظ العالم، ويسيطر عليه، إن الإنسان باعتقاده وخلال حقب طويلة، في تصورات الأشياء وأسمائها كما في الكثير من الحقائق الخالدة، قد خص نفسه فعلا بهذا الكبرياء الذي به كان يسمو فوق الحيوان: كان يتخيل أنه باللّغة يمتلك معرفة العالم بالفعل، لم يكن فنان الكلمة متواضعا كفاية كي يؤمن بأن ما يفعله ليس سوى تسمية الأشياء، كان على العكس من ذلك، يتصور أنه بتلك الكلمات يعبر عن المعرفة السامية بالأشياء، اللّغة في الواقع، هي المرحلة الأولى في البحث العلمي، هنا أيضا كان الإيمان بالحقيقة المكتشفة مصدر منابع القوة

(101) محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 17.

(102) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, La Raison»Dans La philosophie»Op Cit §1 P 129.

(103) Jean Michlet Rey, La généalogie nietzschéenne»Histoire de la philosophie, sous la direction de François Chatelet, Paris, t 6, p, 156.

الفياضة، وها قد شرع الناس الآن فقط، وبعد فوات الأوان، في التنبه إلى الخطأ الكبير الذي أشاعوه بإيمانهم باللغة،⁽¹⁰⁴⁾

ويقتررب نيتشه هنا من النظرية الاسمية Nomalisme في فلسفة اللغة، بما هي نظرية تبصر في المفاهيم أنها مجرد أسماء لا تعكس حقيقة الأشياء وأنها ليست سوى مواضعة. إن اللغة إذن تجمّد نهر الصيرورة، وإن هي إلا نتاج استعارات وشروط حيوية.* وأمام هذا كله فإن تحديات هذه الخلاصات هي الارتباب المطلق حيال جميع المفاهيم التقليدية، ولأن العالم يتبدى لنا منطقيا فإن الإنسان هو الذي عمل منذ الوهلة الأولى على منطقته؟ إن هذا الإكراه لتكوين مفاهيم وأنواع وأشكال وغايات وقوانين على حالات متطابقة يجب ألا نفهمه بهذا المعنى، وتثبيت العالم الحقيقي إنما هو إكراه لإقامة عالم يصير فيه الوجود ممكنا . وهذا التأويل هو الذي تصدى له مؤخرًا نلسون غودمان Nelson Goodman قائلا «يأخذ الفلاسفة أحيانا سمات الخطاب على أنها سمات ذات الخطاب. إننا نستخلص نادرا بأن العالم مكون من كلمات للسبب الوحيد أن وصفا وفيها له مكون من كلمات، ولكننا نفترض أحيانا أن بنية العالم هي نفس بنية الوصف»⁽¹⁰⁵⁾.

وبهذا الاعتبار فإن الحقيقة كمملكة تجنّدت أنظمة المعرفة الفلسفية من أجل اكتشافها، ليست سوى استراتيجيات تسمية، إن الوجود إذن هو كلمة وليس حقيقة.

هكذا إذن؛ فإن المستلزمات التي رصدتها القراءة الجينيلوجية للبحث عن الحقيقة ومعرفة جوهرها هي تواليا:

القسم الأفلاطونية للوجود والاحتقار الأنطولوجي للمظهر، مبدأ الهوية في صياغته الأرسطية، الغريزة اللاهوتية وهيمنة التصرائية، أنماط المعقولة الحديثة.

هذه المستلزمات التي أوجدت ظاهرة معرفة الحقيقة من أفلاطون إلى هيجل، من الأجدى الخروج عن نماذجها في التفكير وتحويل الصياغة من معرفة الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة، لأن حقبة معرفة الحقيقة هي التي طوّرت هذه العوائق الفكرية التي حالت دون تجلّي مشكلة الحقيقة بحد ذاتها، ولهذا فالبلورة البديلة تكون هي منظورية الحقيقة (Le perspective de la vérité)، بالكشف عن المضمرات الإرادية المستبطنة خلفها، وإرساء أفق تأويلي جديد.

8. من ماهية الحقيقة إلى إرادة الحقيقة:

إن محاولة الخروج عن نسق الأفلاطونية في نهايتها وفقا للإغلاق الميجلي مهمة عسيرة وتتطلب المغامرة والانجاز؛ بخاصة وأن المقولات الكبرى التي تأسست عليها العصور الحديثة إنما تستمد معياريتها واعتزازها

⁽¹⁰⁴⁾ نيتشه، إنسان مفرد في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، الشذرة رقم 11، ص 21.

* Voir، Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, galilée, 1983, Paris, P 56-57

⁽¹⁰⁵⁾ أورده ألكسندر نيهاماس، نيتشه الحياة كنص أدبي ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2008، ص 118.

منها، وفي الوقت نفسه إذا ما استخدمنا نظارات نيتشه في الرؤية هي العوائق الفكرية التي حالت دون تحلي مشكلة الحقيقة في التراث المعرفي الغربي بما هي مشكلة.

إن مناحي التفكير الفلسفي المعاصر في الكثير من أجزائه محاولة للتفلت من النظام الميجلي. فماذا نعمل عندما يعتقد الفكر أنه بلغ المطلق؟ من المؤكد أنه لا يتوقف عن التّفلسف؛ بل يتابع التفكير ويرفض هذا الادعاء ويسعى من أجل افتتاح دروب جديدة في التفكير بالثورة على هذه الهيمنة الميجلية في نُظم الثقافة جميعا، من هنا تشكّلت تفكّرات فلسفية أوكلت إلى نفسها مهمة رفض النظام الميجلي بأسماء وعناوين تشتقّ مفاهيمها من منابع فكرية مختلفة، ويمكن رصد بعضها في: رفض العلم المطلق باسم الفرد لدى شتيرنير Stirner وكير كغارد Kier kegard، «الأول لا يعتقد بشيء، لا بالله ولا بالإنسان. ويعتقد باللاشيء الذي هو (الأنا الوحيدة). فردانيته أحلته مكانا في المنهج، وعدميته أنانية لإنسانية.

الثاني هو باسكال جديد، لا يعتقد إلا بالمطلق الذي لا يمكن أن ينحلّ أو يتكامل في أي علم مهما كان، إنها إطلاقية الوجود الذاتي، إطلاقية الله، إطلاقية العلاقة الفرد في علاقة مطلقة مع المطلق، ليست الحياة نسقا، ولكنها مغامرة. وهي عملية مراحل وليست عملية أفكار: المرحلة الفنية المصنوعة من كثافات متقطّعة، والمرحلة الخلقية أو مرحلة الالتزام والأمانة، والمرحلة الدينية التي هي مرحلة الإيمان. إننا نمر من مرحلة إلى أخرى، لا بالاستنتاج أو التأليف، ولكن بقفزة يمكن أن نعدها أو نتوقعها: بالسّخرية (بين المرحلة الأولى والثانية) أو بالدعاية (بين الثانية والثالثة). ولكن الإيمان وليس السّخرية هو المخلّص" (106).

أما الفيلسوف الأشد تأثيرا في مجمل التّدميرات التي أحققها الفلاسفة بالمذهب الميجلي فهو شوبنهاور Schopenhauer؛ وآراؤه تعد مدخلا مركزا في فهم فلسفة نيتشه بعامة وفلسفة الإرادة بخاصة؛ وأعراض الرّفص للتسق الفلسفي الميجلي كما تمثّلها شوبنهاور مستبطنة في شعاره الذي يحمل عنوان إرادة الحياة .

والإرادة لديه قوة عمياء وغير واعية، فقد اعتقد «بأن الإرادة هي المسؤولية عن إحداث الرّغبة بالغريزة المحسوسة... ثم يمحو شوبنهاور كل الحدود الفردية أو الموضوعات الجزئية، ويسمي هذه الإرادة عديمة الشّكل: جوهر العالم" (107).

إن إرادة الحياة لدى شوبنهاور قوة عمياء وغير واعية، إنها إرادة لا تتّجه إلا إلى الذات «العالم حلمها والجسد علامتها والتاريخ همسها، الكل واحد (التعددية لا توجد إلا في التصور) والكل هباء. الحياة تعسّفية بعمق: نحن لا نعلم سوى الألم (عندما نرغب بما لا نملك) أو لا نعلم سوى الصّحجر (عندما لا نتألم). هذا يفتح على التعابير الأكثر حنينا من تاريخ الفلسفة: «الحياة تترجّح مثل رقاص، من اليمين إلى الشمال، من الألم إلى

(106) أندريه كونت سيونفيل، الفلسفة، ترجمة علي بوملحم ط1 (بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2008) صص 65-66.
(107) Charl Andler, Nietzsche sa vit et sa pensée (nietzsche et le transformisme intellectualiste, NRF Gallimard 1958 P 77.

الضجر» والحكمة الوحيدة هي التحرر من هذه الدورة، لا بالانتحار الذي يبقى خاضعا لإرادة الحياة، ولكن بالتأمل الفني أو الصوفي، لا ينبغي الانخداع بهذه الكلمة الأخيرة عند منظري التشاؤم. إنه تصوف المثولية، القريب بإقرار شوبنهاور من المتصوفة الشرقيين. كل حياة ألم، كل حكمة رفض⁽¹⁰⁸⁾.

جلي إذن، إعادة قلب العلاقة بين العقل والإرادة، وتركيب تراتب آخر ينقض أسس العقلانية الذي طورها ديكارت وسبينوزا وهيكل، التي اعتقدت بجوهريانية العقل وبنيت نُظم المعرفة على مبادئه ومناهجه. إن الإرادة هي المبدأ الحقيقي للعالم وما الإنسان العاقل سوى تظهر من تظاهراتها أو أن التمثيل غير مظهر لا قوام له بذاته أو إنه مجرد فينومين، ومن أخصّ أوصافها أنها جوهر ونواة خاصة بكل شيء، فضلا عن أنها نواة الكل. بما هي القوة الطبيعية العمياء المتبدية في هذه الطبيعة كما هي متبدية أيضا السلوك العاقل للإنسان، يقول شوبنهاور «غياب كل هدف وكل حد هو بالفعل ضروري للإرادة في ذاتها والتي هي جهد لا ينتهي... فالهدف الذي يتحقق ليس إلا نقطة الانطلاق لعمل جديد وذلك إلى ما لا نهاية... صيرورة أبدية وسيلان دون نهاية، هو ذا ما يميّز تظاهرات الإرادة... {التي} - إذا ما أنارها الوعي - ما تريد في لحظة ما وفي موقع ما إلا أنها لا تعرف أبدا ما تريده بعامية. كل فعل خاص له هدف أما الإرادة ذاتها فلا هدف لها⁽¹⁰⁹⁾.

وبهذا التأويل للإرادة بما هي مصدر وعلة ذاتها؛ فإنها لا تجيب عن سؤال لماذا؟ وهي لهامة أكلة تزواج بين المتناقضات ودورها مظلمة وأوديتها سحيقة، رغباتها لا تنقطع وما إن تصل إلى رغبتها حتى تهدمها ويتسرّب العدم والألم من جديد مفتّشة عن رغبة أخرى، من هنا فإن جميع ملكات ووظائف المعرفة لدى الإنسان إن هي إلا أدوات طيعة في يد الإرادة الموصوفة بالحرية، إن الإرادة قد أوجدت العقل من أجل استعباده وهي شرط إمكانه «وموضوع الإرادي تبعا لهذا هو التلقائي»⁽¹¹⁰⁾.

وبهذا الإجراء ينقض شوبنهاور أسس العقلانية ومفاهيم النظام المعرفي المتشكّل وفق مقتضياتها، ويرسي التفكير على أرض الإرادة بدلا من العقل، أي الطابع المميّز للكثير من فلسفات القرن التاسع عشر والعشرين، ونظرا لهذه القيمة الكبرى التي أضحت عليها الإرادة في الفكر الفلسفي الحديث-المعاصر - فإن الملمح الجوهري لهذا الانقلاب هو الارتياح حيال التراث المعرفي العقلاني وبداية الانفتاح على أنماط الوعي الشرقي واستعارة نماذجها في تأويل معنى الحياة ودلالة الفلسفة؛ لأنها فلسفات إرادية وليست عقلانية، ورغم أن شوبنهاور يعلن التشاؤم عنوانا له؛ إلا أن هذا التشاؤم ليس مرتبطا ارتباطا منطقيًا بالتشاؤم، وأولئك الذي تتأثروا بأفكاره قد أخرجوها مخرج النفاؤل «ففي شكل أو آخر أخذ كثير من الفلاسفة المحدثين وبالأخص نيتشه وبرجسون وجيمس وديوي بأن الإرادة أعلى. وقد اكتسبت، فضلا عن ذلك، انتشارا خارج دوائر الفلاسفة المحترفين. وبقدر ما ارتفع قدر الإرادة هبط قدر العقل. وهذا... أهم تغيير ملحوظ طرأ على مزاج

(108) أندريه كونت سبونفيل، الفلسفة، مرجع سابق ص 66.

(109) أورده عبد العزيز العبادي، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقص تونس 2007، صص 118-119.

(110) Voir, François Félix, Schopenhauer ou les passion du sujet, L'age d'Homme, Paris 2007 P 78.

الفلسفة في عصرنا، هيأ له روسو وكانط، ولكن أعلنه لأول مرة في نقائه شوبنهاور. ولهذا السبب، فإن فلسفته، رغم ما فيها من تضارب وضحولة، بقدر ما، أهمية ملحوظة كمرحلة في التطور التاريخي⁽¹¹¹⁾.

ولأن الارادة أكالة وتهمامة لا ترضيها غاية أو هدف محدودين، فإن شوبنهاور يعول على الفن من أجل انفصال المعرفة عن انقيادها للارادة والعقلانية الأعميان، وإعادة وصله بعد ارتباطه بالاعمال الفنية بخاصة مع هيجل؛ وصله بالاستطبيقا المنشغلة بالتغيرات التي تحدثها المتعة الاستطبيقية في الذات، من أجل نسيان التفرد والاندماج في العالم والخروج عن نمط المعرفة الخاضعة لمبدأ السبب الكافي أي الخاضع للزمان والمكان ولمبدأ السببية. ويرأى شوبنهاور؛ فإن الموسيقى تنظم في تراتبية الفنون باعتبارها الفن الأكثر سموا، فهي من جوهر غير جوهر الفنون «فجوهر الفنون هو محاكاة الأفكار {بماهي} الدرجات الأولى لموضوعة أو مظهره الإرادة. فالفتان يجعلنا نصعد من الأشياء أو الأوضاع الإنسانية إلى الأفكار التي تحين هذه الأخيرة. على العكس من ذلك تصعد الموسيقى مباشرة إلى الإرادة متجاوزة تموضعاتها. فكل موسيقى هي ضرب من عالم ممكن، عالم يتواصل مباشرة مع جوهر العالم أي الارادة. الموسيقى نسخة أكثر مباشرة مع جوهر العالم أي الإرادة. والتي هي الأفكار ذاتها، هذه الأفكار ذات الظاهرة المتعددة المكونة لعالم الأشياء المفقودة»⁽¹¹²⁾.

وشوبنهاور بهذه الرؤى الجذرية يمهد الأرضية لنيته في تأوله لعناصر الثقافة الغربية؛ إرادته الخروج من ارتقانات الثقافة الأفلاطونية، يتبدى لنا هذا في مسألتين مهمتين هما: الأصل الإرادي للعقلانية ولأنماط المعقولية الحديثة، وتوظيف الفن باعتباره حاميا للحياة *Protecteur de la Vie* ومشجعاً لإمكان وجودي جديد من أجل الخروج من مضائق السبب الكافي إلى رحابة الالغاء الصوفي. غير أن هناك مخصصة لفهم نيته معنى الوجود والحياة وطبيعة الإرادة ولكيفية توظيفه للفن في فعل الإبداع وحماية الحياة، هذا الاختلاف لا يعني الإلغاء الكلي لجميع أفكاره، فقد استبقى عناصر جمّة من رؤى شوبنهاور منها تواليا: نقده للمسيحية مثلا ووضوحه في مسائل الكنيسة والإله المسيحي، في المنهجية التي كان يبين بها كيف أن الظواهر هي أعراض إرادة من الأجدى تأويلها بردها إلى إرادتها الأصلية التي تنتجها، في إحساسه القاسي بالواقع، في تحليله النفسانية العميقة للوجود والمعرفة والقيم. ومع هذا كله فالفارق الجوهرية بينه وبين نيته هو طبيعة الوجود بين إرادة الحياة وبين إرادة القوة.

9. من إرادة الحياة إلى إرادة القوة:

تحدث نيته عن أفكار شوبنهاور في هذا السياق حديث المرحب والرافض في الوقت نفسه، حديث التعم والّا في الوقت نفسه، «وبصورة عامة فإن كتاب "مولد المأساة» (1872) مرتبط بمخطط شوبنهاور، كذلك ديونيزوس وأبولون قد تم نقلهما إلى إطار مختلف بين الإرادة والتمثل، ونفسهما مشتقان من التعينات

(111) بيروترند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1988، ص 392.

(112) ميشال هار، فلسفة الجمال، ترجمة إدريس كنير وعز الدين الخطابي، منشورات مابعد الحداثة، فاس، المغرب 2005، ص 40.

الكانطية بين الشّيء والشّيء في ذاته، هذا فقط نحو (1875_1876) ونيته قد فكّ الرّابطة في الوقت نفسه مع فاغنر، وقد سمّي نيته شوبنهاور فيما مضى "المرّي الأكبر"، ومالبت أن وجّه نقدا إلى هذا المذهب بعناد وتعصّب، وفي جميع المؤلّفات اللاحقة أخذ يتلوّى حسرة على أخطاء الشباب هذه⁽¹¹³⁾.

وقد لاحظ نيته ولعا ألمانيا بشوبنهاور بخاصة لدى فاغنر، شبّه أي هذا الولع بالمعاشرة التي تكون بين الأمم الرّاقية والأمم الدّانية، وبدييات هذه الأخيرة هي تبني آفات وسخافات وشطط الحضارة الأخرى، وبطريقة مماثلة فإن مريدي شوبنهاور قد افتتنوا به في تعاليم لم تحض بالترحيب الكلي من نيته، إنهم تبّنوا شطط وهذيانات شوبنهاور «عقيدة الإرادة الوحيدة التي لا يمكن البرهنة عليها... إرادة الحياة حاضرة في كل كائن وحتى في أدنى الكائنات، كاملة وغير قابلة للقسمّة، كتمام كل ما كان أبدا، وما سيكون وما سيصير، معتبرين في مجملهم، بل إنكار الفرد... كما أن التطوّر ليس إلا ظاهرا.. في الحدس الجمالي {حيث} لا يعود الفرد فردا، بل ذاتا عارفة محضة. ذاتا لازمنية من دون إرادة ولا ألم... من دون أن ننسى مثل تلك التأكيدات» الموت في العمق، هو هدف الحياة. شطط وآفات من هذا النوع وأخرى تشبهها للفيلسوف هي ما يتم تبنيه في المقام الأول دائما⁽¹¹⁴⁾.

وإذا كان نيته لا يرتضي من شوبنهاور مشروع إرادة الحياة وكافة الهذيانات الأخرى المتشعبة عنها، فما دلالة الإرادة التي سيطورها نيته ويعمل على استثمار إمكاناتها؟ ما مبادئ فلسفة الإرادة لديه؟ بحسب القراءة التي شغلها نيته أن الإرادة بالمعنى الذي تمثلها فيه شوبنهاور لم تعثر على الحقيقة لأنه "ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة، كما أن المتمتع بالحياة، لا يمكنه أن يطلب الحياة، ولا إرادة إلا حيث تتجلّى حياة، ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة"⁽¹¹⁵⁾.

هذا فضلا عمّا تنطوي عليه مقولة الإرادة من خداع وتضليل، فيما يتّصل بصفة الواحدية، فهي واحدة من حيث الجوهر، متعددة من حيث التّمظهر. فشوبنهاور لم يفعل سوى ما يفعله الفلاسفة في عاداتهم، لقد أخذ حكما شعبيا راق له فعظّمه وبالغ فيه، "فالارادة كما تبدو لي وقبل كل شيء، -والكلام لنيته-، شيء ما معقد، شيء ما لا يملك وحدة إلا على صعيد الإسم... لنقل بأن في كل إرادة، هناك وقبل كل شيء تعدّد في المشاعر، الشعور بالحالة التي نريد الخروج منها، والشعور بالحالة التي نتوق إليها، الحس بهذه الاتجاهات بالذات، انطلاقا من هنا، لأجل الذهاب إلى هناك"⁽¹¹⁶⁾، وهذا هو المعنى الحقيقي للإرادة على النحو الذي

⁽¹¹³⁾ Michel haar, Nietzsche et la métaphysique, Gallimard Paris 1993 P 65.

⁽¹¹⁴⁾ نيته، العلم الجذول، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت 2001، الشّدرة 99 ص 97.

⁽¹¹⁵⁾ نيته، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، الانتصار على الذات، ص 144.

⁽¹¹⁶⁾ Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op, Cit, §19, p77.

حلّله نيتشه، فهي ليست واحدة إلا على صعيد الاسم أو التركيبية اللفظية، وداخل هذه الإرادة مشاعر وانفعالات متعددة، هذا ما غاب عن شوبنهاور، نتيجة لتحكيمة لغة العامة، ووثوقه في اللغة.

والمسألة تتجلّى أكثر، حينما يحلّل هذا التعدّد في المشاعر، بأسلوب وطريقة نفسية دقيقين، حيث يعتبر هذا التعدّد في المشاعر بمثابة حالة انفعالية، "انفعال إصدار الأمر، وما يسمى عادة حرية الاختيار، هو في الأساس الشعور بالتفوق، الذي نحس به اتجاه مملوك، أنا حر، وعليه هو أن يطيع"⁽¹¹⁷⁾. لينتهي هذا التحليل إلى أنه في كل فعل إرادة، يتعلق الأمر، بالأمر والطاعة، وذلك في مشهد أو جسد اجتماعي مركّب من نفوس متعددة ومرتبطة.

ومن نقد شوبنهاور في الإرادة إلى نقد الحكماء جميعا في شغفهم بالحقيقة وتجردهم في سبيل الكشف عن ماهيتها، يقول نيتشه في نص زرادشتي كثيف الدلالة «أنصتوا إليّ أيها الحكماء العظماء وانظروا جيّدا إن كنت قد نفذت إلى صميم قلب الحياة، لقد وجدت إرادة القوة لدى كل حي، حتى في إرادة الخادم رأيت إرادة التحوّل إلى سيّد... وأنت يا من تبلغ المعرفة، إنك لست سوى درب سلكته إرادتي وأثر أقدامها عليه. والحقيقة أن إرادة القوة لدي تمشي كذلك بساقي إرادة الحقيقة... فقط حيث تكون الحياة تكون الإرادة، ولكنها ليست إرادة الحياة بل، وهذا ما أدعو إليه إرادة قوة"⁽¹¹⁸⁾. والدلالة التي نستخرجها من هذا النص المدهش في جرأته، أن عناصر الثقافة بمحدّداتها جميعها تنقلب إلى إرادات قوى وليس إلى أنماط تعبيرية عن الوظيفة العليا للإنسان أي الوعي، والمعرفة منها بخاصة لا تقول الحقيقة في طبعاتها المتعدّدة، إنما هي إرادة قوة وليست رغبة في الموضوعية، وبهذا الاعتبار فإن نيتشه يُحل محل الميتافيزيقا القديمة والبحث عن الحقيقة فلسفة جديدة للإرادة بما هي المنعرج الجذري في تاريخ الفلسفة الغربية، وفلسفة الإرادة هذه تدمّر الميتافيزيقا القديمة وتتجاوزها، وتتحدّد إرادة القوة بما هي ماهية الوجود أو اللوغوس الجديد للفلسفة، كأداة تفسير وتقييم وتشريع في الوقت نفسه يقول جيل دولوز «لقد جرى تصور إرادة القوة كما لو كانت الإرادة تريد القوة، كما لو كانت القوة ما تريده الإرادة؛ مذّك كانوا يجعلون من القوة شيئا ما ممثّلا؛ مذّك كانوا يجعلون من القوة فكرة عبد وعاجز؛ مذّك، كانوا يحكمون على القوة تبعا لإسناد قيم سائدة جاهزة سلفا، مذّك، لم يكونوا يتصورون إرادة القوة بالاستقلال عن معركة كان رهاها بالذات هذه القيم السائدة؛ مذّك، كانوا يمثّلون إرادة القوة مع التناقض ومع ألم التناقض. وبمواجهة هذا التقييد للإرادة، يعلن نيتشه أن فعل الإرادة يجرّ، وضد ألم الإرادة، يعلن نيتشه أن الإرادة فرحة، وضد صورة إرادة تحلم باستسناد قيم سائدة، يعلن نيتشه أن فعل الإرادة هو خلق القيم الجديدة"⁽¹¹⁹⁾.

(117) Ibid, §19, p 79.

(118) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب 2008، تجاوز الذات، ص 106.

(119) جيل دولوز، نيتشه و الفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت 1993، ص 109.

واضح إذن أن إرادة القوة نصّ متعدّد التأويل، فهو يستجمع عنصرين أساسيين هما: فعل الإبداع والفرح، والتلقيب النيتشوي يكون دائما في طبيعة الإرادة المأوّلة لنص العالم، ودلالة هذا أن الوجود من حيث الجوهر هو إرادة قوة، ويستلزم هذا النظر إلى أن الأشياء جميعا على أنها جملة من القوى التي تنجز عملا، وفي مرحلة لاحقة ما الذي تريده جملة القوى هذه وإلى أين تمضي؟ فتحليل أي اعتقاد أو مؤسسة أو منظومة معرفية، إنما النظر إليها من جهة الأصل الذي تأتي منه هذه القدرات؟ وما هي وجهتها؟ ولم تعتقد في هذا الاعتقاد على هذه الطريقة وليس بطريقة أخرى؟ وماذا تريد؟

جلي إذن؛ كيف يُرجع نيتشه الوجود بأجمعه إلى الإرادة، والإرادة بدورها إلى إرادة القوة، إنها مفتاح للتفسير والتقويم لديه، ففهم شيء ما يعني أن نتميز فيه إرادة قوة، ويكتسب قيمته تبعا لإرادة القوة التي تعبّر عن نفسها فيه أو تلونه بأفكارها ومفاهيمها، من هنا فإن الوجود هو قوة، لا بمعنى أن القوة مثال جاهز أو صورة نموذجية يسعى إليها من أراد الغلاب والهيمنة، الأمر أبعد من هذا؛ بل يعني أن الأشياء جميعا هي قوى تريد، تريد الإثبات والنمو والصبرورة والمقدرة الذاتية؛ أو إرادة معاكسة تريد التدمير والانتقام والتهاون والرضى عن الذات والطمأنينة المحبة للاسترخاء، التي تعارض كل إرادة تجديد.

ونظرا لكثافة الحديث عن إرادة القوة كمبدأ تفسير وتقويم، فقد جعل نيتشه من الإرادة وما تريده عنوانا مهما في لزاماته التي تتكرّر وتطرّد فيها فكرة التلازم بين «أحب من ... لأنه يريد».

«أحب المحبول على السخاء، الذي لا يريد جزاء ولا شكورا ولا يرد شيئا؛ لأنه أبدا يعطي ولا يريد أن يستبقى نفسه لنفسه».

أحب الذي يتساءل حين يحالفه الحظ في لعبة النرد قائلا: هل أنا غشّاش؟ لأنه يريد أفوله.

أحب الذي يبرئ أبناء المستقبل ويخلص الذين مضوا: لأنه يريد أن يكون هلاكه على يد أبناء الحاضر⁽¹²⁰⁾.

هكذا إذن؛ ندرك أن نيتشه يرادف قويا بين الحياة وإرادة القوة وبما هي بينهما، ف«ما يبتغيه الإنسان وما يبتغيه أصغر جزء في العضوية هو الزيادة في القوة»⁽¹²¹⁾. مع تنبيه هنا مؤداه أن الإرادة وفلسفتها ليست فقط ظاهرة سيكولوجية أو معرفية ولو أنّها موصولة بمهما، بل هي بصورة أولى انطولوجيا وإيتيقيا، فهي منغرس في جذر الحياة وفي جذر الفعل والتقويم، وما الحياة في أشكالها المتمظهرة سوى حالة خاصة من حالات إرادة القوة «جميع الغايات والأهداف والمعاني ليست سوى أدوات معبّرة وتحوّلات لإرادة وحيدة، إرادة ملازمة لجميع ما يحدث هي إرادة القوة، أن تكون للإنسان غايات وأهداف ومقاصد وبإيجاز أن يريد المرء؛ فذلك مساو لإرادة أن يصير أقوى... جميع التقويمات ليست غير نتائج ومنظورات Perspectives أضيق في خدمة هذه الإرادة الواحدة والوحيدة، بل إن التقويم ذاته ليس شيئا آخر غير إرادة القوة هذه»⁽¹²²⁾.

⁽¹²⁰⁾ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة محمد الناجي، مصدر سابق، استهلال زرادشت، ص 16.

⁽¹²¹⁾ Nietzsche, La la volonté de puissance, trad. Henri Alber, Paris 1991 § 303. P 348

⁽¹²²⁾ Ibid, § 311 P 356.

ودلالة هذا التص أن للكائن ماهية مخصوصة هي إرادة القوة، غير أنها "ليست ماهية الكائن بالمعنى الذي تتعرّى فيه الماهية من اللحم والدم، نعني بالمعنى الذي لا تهجر فيه الماهية الحياة ولا تتخفى متعالية ومتحللة من ثقل الأشياء {إنها} تتماهى بالتمام مع الأنا. والأنا ليس مجرد ضمير يُسند إليه الكلم بل هو التسيج الضام tissu conjonctif الذي لا يستثني الجسد ولا يستبعد المخيال ولا يُقصى القوى المعاوقة. الأنا هو جملة السعي والوسع والطاقة التي تمل على المشقة" (123).

10. من شجرة المعرفة إلى شجرة الحياة:

استكمالاً لما سبق تحديده يتجلى لنا مدار الانتقال بحسب المسألة النيتشوية من إرادة الحياة وكافة القيم المرادفة لها كإرادة المعرفة وإرادة الحقيقة؛ إلى إرادة القوة بحسبها مبدأ فاعلاً وناجماً في فعل التفسير والتقييم والتشريع، وسيعمل نيتشه في نصوصه المشبعة باستشكال أمر القيم بتلمس إرادة القوة في كل النشاطات والفعاليات الإنسانية مهما كانت مصادرهما ومبتغياتها، ولأن الوجود هو إرادة قوة؛ فإن الانعطاف هو تخلص هذه الإرادة من هيمنة الثقافة التاريخية الارتكاسية ومن مشاعر العدم وإرادة الأفول، وإعادة وصل المعرفة بالحياة والعقل بالغريزة من أجل وصل الصلة مجدداً في العلاقة الممزقة وبصورة مذهبية بين الفكر والحياة. وتستوقفنا قبل ختم هذا الفصل جملة العناصر الفاعلة في استشكال أمر الشغف الإنساني بالمعرفة بالتنبه إلى النظام المعرفي الذي كان نيتشه يَكسِبُ من مساعيه، عينا هنا الكشوفات المعرفية التي أعادت ترتيب العلاقة بين المعرفة والحياة، حيث أضحت الصياغة التفكرية الجديدة هي كيف أحياء؟ بدلا من الصيغة الكانطية: ما الذي ينبغي أن أعرفه؟ وهي صياغة تشبثت بها فلسفات الحياة التي دججت بين المعرفة والحياة. "وتعدت أصداء الكشوف الحيوية (التي تبنتها مذاهب الحياة في الفلسفة) من العلوم إلى نطاق الفلسفة، فنجد (جان ماري غويو) في فرنسا، و(فريدريك نيتشه) في ألمانيا، و(هنري برغسون) فيما بعد في فرنسا، قد أسسوا اتجاهها جديداً في الفلسفة دعي بالمذهب الحيوي، الذي وضع حدا لتراث الفلسفة التقليدية. فصار المعرفي ليس هو العقلي فحسب، ولكن الحيوي والغريري. وغدا نظام المعرفة يضم شبكات السلوك الاجتماعي واللغوي والنفسي. .. فالمذهب الحيوي يستبدل المطلق النظري، العقلي أو اللاهوتي، أو المثالي، بمطلق جديد. أكثر ملاءمة، وأشد واقعية وخصبة، إنه الحياة... والمعرفة تتحول إلى منهج فعل يحقق التغيير في الذات والعالم من حولها في آن واحد" (124).

إن الحياة بحسب هذه النماذج في القراءة هي الأصل في نشوء مبادئ العقل وكافة الركام المعرفي الذي كوّنهُ الإنسان حول الأشياء، وكانت النتيجة هي اتحاد المعرفي بالحيوي والتمهيد لنشوء العلوم الإنسانية في حقولها الجديدة، وفضلا عن هذا الوصل بين المعرفة والحياة؛ فإن المذهب الرومانسي قد أزعجه التأويل العقلي

(123) عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مرجع سابق، ص 68.

(124) مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مرجع سابق ص 56.

للعالم وبرودة العقول العلمية الولة بمناهج العلم وتناجه؛ إن الرومانسية شأها شأن المذاهب الحيوية تمجد القيم الحيوية Viales وتعلن سيادتها على القيم العقلية وتكسر أطر الانضباط في التفكير العقلي، إنها تمجد القوة وفيض الطاقة الحيوية، وتمجد الحب بخاصة في لحظة مطالبته بحقوقه ضدا على ترسيمات العدالة والعقل والحكمة «ومن ثم ندرك بأي معنى يتصدى موقف الرومانسية المتغير الشكل للعقل ويهاجمه بعنف. إنه يترع إلى إرساء أسلوب في الوجود يؤدى فيه الفعل والانفعال والهوى الأدوار الأولى. أما في مجال المعرفة ذاتها، فإنه يقيم ضد صورة البحث المتأني القائم على الثبوت والتفاس نموذج معرفة مباشرة غير قابلة للتليل والتعبير»⁽¹²⁵⁾.

هكذا إذن تتعاقد عناصر من منابع فكرية متعددة لرسم الخريطة الإشكالية لمشكلة الحقيقة بما هي مشكلة المعرفة لدى نيتشه، المدرسة السوفسطائية و الريبون من الفلسفة القديمة، وكشوفات المذاهب الحيوية وعبق الرومانسية من ناحية أخرى، فضلا عن عقيدة إرادة الحياة لدى شوبنهاور، وبعد استجلائنا لمشكلة الحقيقة كما فهمها نيتشه انطبع في أنفسنا خليط من الغرابة والدهشة و المصادمة والشك؛ أيعقل أن الحقيقة أو الحق (فضيلة الأنساق الفلسفية) ليس سوى حكاية طويلة ترسخت في الوعي البشري بفعل تكراريتها ونفعها الحيوي وليس بسبب قداستها وكونها قلب العالم وجوهر الكينونة وأساس التفكير وغايته؟ هل المعرفة التي يتجوهر بها الإنسان والعقل الذي يختص به ليس إلا تأويلا وتاريخا وخطأ؟.

(125) جيل غاستون غرانجيه، العقل، مرجع سابق، ص93.

الفصل الثاني: وحدة المعرفة والمصلحة

1- المعرفة وشروط الحياة:

انتهى بنا التحليل في الفصل السابق إلى مُستجمعات واستنتاجات ملمحها الجوهرى التحليل والتشخيص، التحليل بما هو تفكيك للعناصر التي يتكوّن منها نظام المعنى وسلّم القيم، والتشخيص بما هو الإبصار في نُظم المعرفة غريزة حيوية نشطة تشكّلت في ظروف مخصوصة وتحركها من الداخل إرادة القوة مع فارق في طبيعة الإرادة المؤولة لنص الوجود، وما الفعاليات الإنسانية المتنوّعة سوى أثر وعلامة على تقويم إرادى تعتمل داخله القوة والرغبة المتعطّشة للمغالبة، غير أن مخصوصية المساءلة الارتيازية لقيمة المعرفة والعناصر الأخرى التي تتركّب منها منظومة الثقافة لا تكتفي بالتقد وتوزيع الاتهامات ونثر التشكّكات، إنما تنظاف إليها الصّفة التشريعية والإمكان التفكيرى الحامل لبرنامج النشاطات الإنسانية والصّورة التي كيف تكون عليها الفعالية الإنسانية في رؤيتها الكونية وفي تخطيطاتها لتوليد المعرفة وفي تديراتها السلوكية.

إن استخلاص طريقة نيتشه في التفلسف تبعاً لهذا إنّما يكون تحريجها بوجهين اثنين: وجه ملازم للحركة التقديّة وما يستتبع ذلك من تشخيص ومساءلة وتدمير؛ ووجه ملازم للبرنامج التشريعي يُمكن الفيلسوف من شقّ دروب وإمكانات جديدة للحياة، تتغيّر معها إدارة الصّلة بين الذات والوجود، أو بين الفكر والحياة أو بين المعرفة والحقيقة.

وإذا كان الفصل الأول انحصر جهده في وصف وعرض المساءلة التقديّة للمعرفة وملاحقة الأنساق الفلسفية بإحالتها إلى شروطها وعواملها الحيوية والمصلحية المنتجة لها، فإن الفصل الثاني من هذا الباب يتولّى بالتحليل والعرض والمقارنة مشروع الحقيقة المنظرية للمعرفة الذي طوّره نيتشه ضداً على المفهوم التأملي للمعرفة والنظرية التطابقية في الحقيقة، هذا المشروع تتواضع فيه قيمة العقل وغرائز المعرفة ليترك الفسحة الكبرى لنمط من التّأويل يستعيد فيه الفن وغرائز الحياة مترلتها الحاقّة بعد طغيان أنماط المعقولة بخاصة فلسفات الثّبات وكافة المفاهيم المتشعّبة عن منظوراتها، والمعرفة تتحدّد بناءً على الكلام المذكور بالصّلة بينها وبين عناصر أخرى تشارك في تأسيسها؛ حيث يستحيل العالم نصّاً يحتاج إلى التّأويل، وكيف أن هذا التّأويل يجري إخراجه من أنماط المعرفة الميتافيزيقية ويتجلّى بوصفه تعبيراً عن إرادة قوة باعتبارها في العمق قيمة حيوية تمتلك وظيفة من الأجدى والأقوى للخطأ والوهم أن يؤدّيها.

من هنا الأهمية المركزية للمساءلة النيتشوية لقيمة المعرفة والمخصوصية في تأويلها، لا بمساءلتها من الرّؤية الاستمولوجية والانخراط في مسالكها ومقولاتها، ولكن النّظر إليها من زاوية الحضور المكثّف للدّوافع الحيوية الأخلاقية، والرّهانات المصلحية البرغماتية المنشئة لها. إن المعرفة بفروعها المختلفة تستبطن المصلحة وإرادة القوة ولا تقول الحقيقة أو تنشغف بها، والأدهش فوق هذا كلّه أن الفكر العلمي الحديث لا يُستثنى من هذا التّقد؛ لأن سؤال القيمة والأصل يُلحّقه، وتكشف الجينيولوجيا أصوله المنحطّة وتساؤل أوهامه التي يتغذى

عليها، كوهم الموضوعية واليقينية والانفصال عن الدلالات الأخلاقية والدينية، إنه يشتق مفاهيمه من إرادته بدائية للتدمير والانتقام، فضلا عن أنه ينتمي إلى القدامة ويتناسى أصوله الحيوية ويضاد الحياة؛ والأخطر مع هذا كله أن العلم الحديث هو الشكل الجديد للمثل الزهدي وتعبيره الأحداث، ويتوافق معه في الكثير من المبادئ؛ فكلاهما مثلا يفرضان إضعاف الطاقة الحيوية ونعثر في كلاهما على نفس فتور الأهواء ونفس تباطؤ إيقاع الحركة؛ وبالتالي فهو أفضل حليف للمثل الزهدي، إنه الصورة المكتملة للميتافيزيقا التي بقيت في اتصال مع المترع المثالي، ومن الدلائل فضلا عما ورد ذكره على وحدة المعرفة العلمية الموضوعية والمثالية ما يأتي:

- "الاعتقاد في القداسة المطلقة للحقيقة.

- الإيمان في العقل الإنساني.

- الاعتقاد في أن الوجود معقول وعقلاني وخاضع للمعرفة.

- الاعتقاد في أن المعرفة تضمن السعادة.

- الاعتقاد في أن الحقيقة تستجيب إلى حاجة الإنسان إلى الاطمئنان بتوضيح الغموض وتثبيت المتغير

واستقلال النظرية في التطبيق.

- ويتصف العلم بالتفاؤل في مقولات المنطق وفي قيمة المعرفة في ذاتها.

ويشارك العلم مع الميتافيزيقا في البحث عن وسائل تجعل الإنسان سيّدا ومالكا للطبيعة⁽¹²⁶⁾

ولأن نيتشه أعطى القيمة الكبرى للمصلحة والتزوع الحيوي والوصل بين المعرفة وفروعها والحياة والدمج بينهما، فإن هابرماس أدرك جليا جدّة ومخصوصية المسألة النيتشوية، نشقّ هذا من قولته التالية " لقد فهم نيتشه أن مقاييس المعرفة ليست مستقلة مبدئيا عن مقاييس الممارسة، وأن ثمة علاقة متلازمة بين المعرفة والمصلحة، أعتقد أنه توجد عناصر لنظرية معرفية غير تقليدية تستحق البحث بقصد منهجي"⁽¹²⁷⁾.

ومؤدّا هذا الرأي زحزحة إرادة المعرفة من "مملكة اليقينيات" ومجاوزة المنفعة والحياة إلى غرائزها الأصلية وتقدمهم في ذلك غريزة الحياة، هذا المفهوم النيتشوي العصي على الضبط والمفهمة Conceptualisation، أو على الرصد والتّحديد. وغريزة الحياة في نط التّفلسف النيتشوي أمّ الغرائز جميعا وقد تلعب لعبتها أو تتصرّف تصرّف الإله الذي لا راد لإلهاماته وإرادته.

وارتكازا على هذه الطّريقة في النّظر إلى الأمور لا يعتقد نيتشه أن "غريزة المعرفة هي والدة الفلسفة، لا بل إن غريزة أخرى استخدمت المعرفة أو سوء المعرفة استخدامها للأداة فحسب"⁽¹²⁸⁾. ومعنى هذا رفض السّعي الفلسفي لإقامة أو تأسيس نظرية في المعرفة لكونها غير ممكنة، لأنه بدلا من نظرية المعرفة الأجدى والأولى رصد الغريزة الأصلية التي تستخدم المعرفة استخدامها للأداة فقط كما جرى الذكر سابقا، هذه الغريزة

⁽¹²⁶⁾ رجا العتيري، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، مرجع سابق، ص 39. 40.

⁽¹²⁷⁾ يورغن هابرماس، في نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 76.

⁽¹²⁸⁾ Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op,Cit§ 6 ,p 55.

السّابقة على المعرفة وبوعي منهجي مقصود يستخدم نيتشه هذا التسبيق هي نظام الأنظمة المعرفية جميعا والتّنبه التي تشعّبت عنها الأنساق الفلسفية وتشعّب عنها أيضا وكدّ الفيلسوف من أجل التّطابق مع ذاته العاقلة أو الواقع المشهود.

والمبرّر الذي جعل بناء الأنساق الفلسفية يعتقدون في الأشياء الثّابتة والمتماثلة أو استقلال الوجود الموضوعي الخارجي عن الذات المأولة أو بعبارة جامعة المعرفة من أجل المعرفة هو إيقاعهم الانفصال بين المعرفة والحياة، ولحظة ما تعاد الصّلة الممزّقة بين هذه الثّنائية المتداخلة بالأصل والتواجد تتحوّل وجهة ومقصد إرادة المعرفة من خدمة الحقيقة والبحث عن الثّابت خلف المتغيّر إلى نازع من نوازع الحياة أو غريزة من غرائز إرادة القوة ولاشيء آخر سواها؛ فوراء أنظمة المعرفة وروح المنهج العلمي وأجهزة المنطق ومقولاته وخلف ما تظهر عليه هذه الاستراتيجيات والتّخطيطات من ترفّع على الصّيرورة تختبئ تقييمات أو بالأقوى مطالب فيزيولوجية للحفاظ على نوع معين من الحياة في شروط وجودية مخصوصة.

إذاً؛ في البدء كانت الغريزة الحيوية وليست المعرفة، ولم ترتفع غريزة المعرفة إلى هذه المترلة الرّاتبية وهي في الأصل لحظة متأخرة؛ لم ترتفع إلا لأنّها نافعة ولا يقدر الكائن الإنساني الاستمرار في الحياة دون الاعتقاد فيها وفي كافة الأنظمة والأدوات المعرفية الملازمة لها، فكل الوظائف العليا والإدراكات الحسية وكل الأحاسيس تشتغل وفق هذه الإوالية أي إوالية نفع الحياة، وتبعاً لهذا " لا تكمن قوّة المعرفة في درجة حقيقتها، بل في درجة قدمها في تمثّلها الأشد أو الأقل تقدّماً، في طابعها كشرط للحياة... وتصير المعرفة مذ ذاك جزءاً لا يتجزأ من الحياة نفسها، وبصفتها حياة مقدرة لا تتوقّف عن النّمو"⁽¹²⁹⁾، وهذا الكلام يبدو أن له وقعاً جديداً على الأسماع بخاصة تلك التي تؤسّس أنظمة معرفتها سواء على اليقين الدّاتي الذي يُنتجه الكوجيطو (ديكارت) أو على التّطابق بين المفاهيم القبليّة والعيانات الحسية (كانط) أو على وحدة العقل والواقع (هيجل)، فهي خُلاصات تغادر المناخ الإشكالي الذي عرف رواجاً كبيراً في القرن السّادس عشر والقرن الذي تلاه، أي مناخ الأسئلة التي يمجّها نيتشه مجّاً، والدّلالة التي يجوز لنا تخريجها في مشروع وصل المعرفة بالحياة بالمعنى الذي طوّرها فيه نيتشه جُماع العناصر المتوالية:

- إن تاريخ الفكر ليس مساراً معرفياً يريد المبادئ الحقيقية كيما يتطابق معها، إنما هو تاريخ الأخطاء التي ظهر أن البعض منها نافع للحياة فاكْتَسَب أو صاف الصّروية والكليّة والحقّانية.
- إرادة الحقيقة التي جرى تمجيدها ليست في نهاية الأمر وفي التّحليل الأخير سوى الشّكل الأقل ضرورة للمعرفة وأن قوّة المعرفة في قدمها الأشد أو الأقل تقدّماً إنما في طابعها كشرط للحياة.

(129) نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة 110، ص ص 109-110.

- هناك وهم سائد لدى المتفلسفة مؤداه الاعتقاد في حرية النشاط العقلي وكأنه ينبثق من ذاته، وهذا ليس سوى إنكار لعنف الغرائز في الفعل المعرفي؛ ويجد هذا الوهم تفسيره في مناقضة ما هو موجود أو في الحاجة إلى الراحة أو في إشباع الحاجة إلى السيطرة.

- لا يبدأ نيتشه من مقولة المعرفة مبدأ الحياة، وإنما الغريزة هي الحقيقة الأولى السابقة على كل تفكير وعلى كل معرفة وعلى أية منظومة فلسفية، مع فارق في الهيكلية التراتبية التي تنتظم وفقاً لها الغرائز الإنسانية، وما أشكال التّظم الرّمزية في تأويل الحياة (دين، ميتافيزيقا، فن، فلسفة) سوى تجلّيات وآثار لهذه الهيكلية التراتبية للغرائز، والغريزة الواحدة وفقاً لطريقة نيتشه في التّظر إلى الأمور تنحلّ بدورها إلى أجزاء نفسية يؤدّي كل جزء منها وظيفة مخصوصة، مثال هذا غرائز الفلسفة التي فتّتها نيتشه إلى: غريزة الحذر، غريزة التّحليل، غريزة المغامرة في البحث والتجربة، غريزة المقارنة والتّعويض، إرادة كل شيء بعيد عن الغضب والهوى. والدّلالة الكثيفة التي نشقّها خلف هذا أن الظاهرة الإنسانية محدّداتها الجوهرية الغرائز وليست الملكات التي يتجوهر بها الإنسان، فالإنسان تحرّكه التّوازع والانفعالات لا التّفكّرات والمعقولات، وبهذه الخلاصات التي طوّرها نيتشه يدفع بنا التّحليل إلى ضرورة التّنقيب عن المصادر التي استلهم منها طريقته في التّظر إلى مشكلة المعرفة وإحالتها إلى المستبطنات الحيوية والدّوافع الأخلاقية وتجريدها من براءتها وسلطانها، وبناء على الأدوات التي شغلها نيتشه في تفكيره فإن مصادره في استشكال أمر الشّعف الإنساني بالمعرفة يمكن وصفها بالتنوّعة والمندمجة، ففيها المصادر الفلسفية الخالصة التي أعادت بناء التراتب الفعلي بين العقل والإرادة بالانتصار للتّنازع الحيوي الإرادي على حساب التأمّل العقلي المجرد بخاصة في نسختها الشوبنهاورية، والتّزعجات الحيوية الرومنسية الجرمانية التي أزعجها الوصف العقلي للعالم، وفيها فضلاً عن هذا أصداء الكشوفات الحيوية وكسب مساعي الفيزيولوجيين والاستلهم من العلوم اللّغوية بخاصة والإنسانية بعامة لتطوير منهج جديد في النقد والمساءلة هو المنهج الجينيولوجي. ويمكن استجماع هذه المصادر في ما يتوالى:

1.1- الرومانسية الجرمانية وشوبنهاور:

لقد تبدّى لنا أن مفاهيم الغريزة والحياة والقوة تتبوأ حيزاً مركزياً في تأوّل نيتشه لمشكلة المعرفة، هذا الحضور المكثّف لهذه المفاهيم نسج لديه نمطاً من التّفكير يضحّي بالفكر من أجل الحياة وبمفهوم الحقيقة من أجل التّفح الحيوي، وتجد هذه النظرة مررّها في تأثر نيتشه بمذهب الرومانسية الجرمانية؛ فهي التي حملته على تمجيد قيم الحياة، بعد أن أزعجها الوصف العقلي للعالم.

لقد أعلنت الرومانسية* سيادة قيم الحياة كسرا لأطر الانضباط في التفكير العقلي أو الآلية والتعقل، وهذه الثنائية التي أدخلها الرومنسيون بين الفكر والحياة أو بين فيض الطاقة الحيوية والتعقل هي التي طورها نيتشه في صميم فلسفته وعمل على بعث الحياة فيها بثنائية متعارضة هي ثنائية الفكر والحياة أو الغريزة والعقل. فالرومنسيون لا يقبلون بالصياغات الديكارتية أو النيوتنية التي حوّلت العالم إلى هياكل عضية فارغة ومُفرغة من دم الحياة، بخاصة وأن مفردة الرومانسية أضحت "تعييننا على مذهب فلسفي مرسماً ضد فلسفة الأنوار، ويحتقر قيم العقلانية وينافح عن المخيال والحُدس والتلقائية والأهواء"⁽¹³⁰⁾. وقد عرفت رواجاً كبيراً -أي هذه المناحي في التفكير- في القرن الثامن عشر قرن الثقافة العلمية بخاصة مع المفكرين الفرنسيين والإنجليز. لكن ما الفرادة التي تختص بها الرومانسية الجرمانية حتى تستأهل هذا المقام وتعارض المشروع الأوروبي الناهم بالمناهج العلمية بإرادة تعميمها على فروع المعرفة جميعاً (من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية)؟ ما الفكرة المركزية التي تتواجد في قلب الرومانسية؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل من الأولى التلميح أولاً كما يقول المفكر الفرنسي "ريني بارثيلو" René Berthelot إلى "أن الرومانسية ليست حركة مخصوصة بالأدب، كما أنها ليست مخصوصة بالفرنسيين... إن الرومانسية حركة أوروبية، وقد ظهرت في الفكر الفلسفي وفي الدين، سواء في الفن أو في الشعر، وفي متشكلات النظرية الرومانسية فإن الدور الألماني هو الأكثر حجماً بالمقارنة مع الفرنسيين، وفي ألمانيا تكوّنت الشعلة الأكثر اتقاداً للفكر الرومنسي"⁽¹³¹⁾

وبالفعل فقد كانت هناك علاقة شخصية بين الرومنسيين والفلاسفة بخاصة هيغل وشلنغ. وهولدرلين كان صديقاً لكليهما زمن الشباب، فضلاً عن أنه كان معجباً بفيخته، وكانت ندوة إينا الرومانسية تضم في عدادها في مفتتح القرن التاسع عشر: شيلينغ Schelling، ونوفاليس Novalis، وفريدريك شليغل Schlegel، وتييك Tieck، وكانت الصلّات متبادلة بين الفلاسفة والأدباء، والنّاظم المصطلحي بين هؤلاء جميعاً هو: مفردة الحياة والدمج بين الفلسفة والشعر، والحياة في هذا السياق باعتبارها الفكرة المركزية للرومانسية الجرمانية "محمولة على الإيمان بأنها مبدأ جميع الوقائع، مهما كان مأتاها: مادية أو اجتماعية أو روحية، وأنها الهدف المثالي لأي فعل"⁽¹³²⁾.

* جاء في أحد المعاجم الفلسفية لـديدي جوليا Didier Julia حول حد الرومانسية أنها "تأسّس على تعظيم المشاعر الحيوية، ظهرت في الأدب الألماني مع (هردر، غوته، وخاصة نوفاليس و شيلينغ، وقد وجدت تعبيراتها الفلسفية بين (1790-1800) في مذهب شيلنغ، مصير الإنسان عند فيخته، الفلسفة الدينية عند شلايرماخر، مواصفات النوستالوجيا Nostalgie أو التوقان إلى الماضي، حالة أصيلة للوعي الإنساني، نظرية الطبيعة كوسيط بين الإنسان و الألوهية، اكتشاف الفولكلور كمنبع لجميع إلهامات الشعوب..." Didier Julia, Dictionnaire Op.Cit p270. de la philosophie.

⁽¹³⁰⁾ Gérard Durozoi André Roussel, Dictionnaire de Philosophie Op. Cit p 290.

⁽¹³¹⁾ René Berthelot. Un romantisme utilitaire, alcan. Paris, 1911, PP 61-62.

⁽¹³²⁾ Ibid. p 61.

وأول من أثر على نيتشه من هذه الدائرة بخاصة في شبابه: هولدرلين، "الصدّيق الحميم لشيلينغ، وهو شاعر نبصر في أعماله وخاصة في قصيدته المأساوية غير المنتهية عن أباذوقليس Empédocle بصمة التفكير الرومانسي، فهو يمجّد الهيلينية كأكمل تعبير عن الحياة، ويعارض بها التخصص الألماني الذي كان سائدا في وقته، فهذا التخصص الذي كان يكفي بمعرفة محددة أو عمل محدد، يضعف - في رأيه - ويدمر المبدأ الأساسي للحياة الكلية، التي يعطينا الإغريق أروع مثال عنها"⁽¹³³⁾. ومعنى هذا، أن ثمة شكلا من أشكال اليونان تسكن شعر هولدرلين، إنه يونان أشد قتما وأكثر تمزقا بالألم، إنه اليونان الضائعة.

ثم إن هناك فكرة الدمج بين الفلسفة والشعر العزيزة على قلب هولدرلين، فهو يدرك أن ثمة رابطة صميمية بينهما، فالشعر بداية الفلسفة ونهايتها يقول هولدرلين "في الختام فإن ما هو بالمعنى الفلسفي للكلمة، متناف يعود إلى الاجتماع في المصدر الخفي للشعر... إن الفلسفة لا تأتي من الفهم الخالص، لأنها أكثر من مجرد معرفة محدودة بالمعطى، إنما لا تأتي من العقل المحض، لأنها أكثر من مطلب تقدم بلا نهاية في الاتحاد والتمايز"⁽¹³⁴⁾. وعلى هذا فالفلسفة عنده هي المعرفة الهيراقليطية بوحدة الأضداد وهي أقوى حماسة وتسخر من العقل. وارتكازا على هذه الطريقة في النظر إلى الأمور يمجّد هولدرلين الحياة والعودة إلى حالة البراءة الأولى والحب التي يتحد فيها كل شيء عفويا بعد أن فرقه الفهم وبدّه العقل، والعودة إلى الاتحاد الأصلي هو منتهى غاية هولدرلين*.

جلي إذن، عمق الصلة بين نيتشه وهولدرلين بخاصة وأن نيتشه قد أسكن الفلسفة مملكة الشعر وغادر أساليب الكتابة البرهانية المشبعة بالصّورنة والتّجريد أي تلك التي كانت تُتقنها الفلسفات المثالية بخاصة مع كانط وهيغل، وطوّر أسلوبا في الكتابة يجمع بين الغنائي والتحليلي ولا يثق في المفاهيم الفلسفية التي تجمّد الحياة في قوالها.

غير أن تأثر نيتشه بهولدرلين بخاصة في شبابه الفكري لا يحجب عنا تأثير شخصيات أخرى وبعمق أكبر؛ عينا هنا "شوبنهاور Schopenhauer وفاغنر Wagner"، المتأثرين بدورهما بالرومانسين يرأسهم في ذلك شيلينغ الذي مارس حضوره كثيرا لدى شوبنهاور؛ "إن شوبنهاور هو الأستاذ الحقيقي لنيتشه؛ لأنه بفضلها

(133) جمال مفرج، قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة منتوري، قسنطينة 2004 ص 54.

(134) أورده إميل برهيه، تاريخ الفلسفة - القرن التاسع عشر -، دار الطليعة، بيروت (1997) ص 187.

* يقول هولدرلين في نص بديع حول الحياة بوصفها قيمة في ذاتها "حسبنا أن نوجد وأن نحيا، وذلك هو مجد الآلهة، فكل ما يحيا مساو لنفسه في العالم الإلهي... والطبيعات تحيا واحدهما من أجل الأخرى، مثلها مثل العشاق، وهي جميعا تحوز بالشارك الروح و الفرح والشباب الأزلي". أنظر المرجع السابق، ص 188.

* إن تأثر نيتشه بريتشارد فاغنر لم يتواصل خلال مسارات الفكر النيتشوي برمتها، لأن قطعة حدثت بينهما، عبّر عنها نيتشه في القسم الرابع من "تأملات في غير أوانها" ويحمل عنوان "ريتشارد فاغنر" في بايروويت"، وأيضا في مقالة في النقد الذاتي 1886، حيث يوجد نقدا ذاتيا إلى كتابه "مولد التراجم" ثم في "الحالة فاغنر" و"نيتشه ضد فاغنر" وهذا هو الإنسان" الصادرة جميعها سنة 1888.

حصل ذلك التركيب بين الروح الرومنسية والروح الغوتية (نسبة إلى غوته)، هو تركيب سيكون نقطة انطلاق نيتشه⁽¹³⁵⁾. من هنا لزم إضاءة حقيقة الصلة بين نيتشه وشوبنهاور.

إن ثمة فكرة مركزية لدى شوبنهاور هي: الإيمان بقبليّة الإرادة وألوييتها على غيرها من التّشاطات الإنسانية الأخرى؛ فشوبنهاور، هو من بين الفلاسفة الذين كان لهم الدور الأكبر في تحول الوعي الفلسفي الغربي الحديث، فمعها عرفت العقلانية فهما نوعيا، وتأويلا جديدا ينقض أسس الفكر الفلسفي الحديث، ويؤسس لنمط جديد من العقلانية قوامها اللاّعقلانية، فالعلاقة بين العقل والإرادة كانت قد احتلت في مؤلفه الشهير: "العالم كإرادة وتمثل" "le monde comme volonté et représentation"، الذي نشره سنة 1818، حيزا مركزيا، فإذا كان الفكر الفلسفي، قد دأب على ترسيخ التراتب بين العقل والإرادة، الذي تكون فيه المعرفة، مفتاح الإرادة نحو الحرية والفضيلة، لأن المعرفة هي التي تحقق من حيث الأولوية الوعي بالرغبات، والمشاعر، وتميز حقيقتها من زائفها، لتأتي الإرادة كتالية أو كفعل لاحق على العقل، فإن "شوبنهاور" يرفض هذا التقليد الفلسفي الذي رسّخه كل من ديكارت Descartes وسبينوزا Spinoza وغيرها من دعاة العقلانية، والذي انبنى على فكرة مركزية العقل، ليؤسس فيما بعد تراتبا جديدا، تصبّح فيه الإرادة هي السيّدة، بينما تنحسر قيمة العقل ووظيفته تتحدد كتابع لرغباتها، عبد ضعيف، في حكم سيده الأمر المطلق، "وإذا كان العقل في الفلسفات السابقة، قد مثل القدرة التي يتجوهر بها الإنسان في الكون، وبه اعتبر غاية الوجود، وجوهره، وبأن الكون بأسره خلق من أجله، فإن المعادلة، ستتقلب مع شوبنهاور، الذي لم يتوان في الانقلاب على العقل، وثانيا على الإنسان، ككائن ظل طويلا يتوهم أنه حيوان عاقل"⁽¹³⁶⁾.

إن الإرادة حرّة، وحرّيتها المتعالية هي الحقيقة، بينما العقل محدود، ومؤطر، ومأمور، ويستعيد شوبنهاور الثنائية الكانطية، التي تميز بين الشيء في ذاته، الذي لا قبل للعقل المجرد بإدراكه، والعالم الظاهر، الذي يمارس فيه العقل نشاطاته، ليعتبر بأن الإرادة هي الشيء في ذاته، الذي يضل دوما رغبة جامحة لا تنتهي إلى غاية، ولا تتوقف عند هدف، بينما يمثل الظاهر الفضاء الذي تبني فيه الأشياء بطريقة تراتبية، يمثل الإنسان داخل عناصرها أعلى مستوى، وقمة الموجودات، فمع شوبنهاور إذن، وفق هذا المنظور، تتخذ التراتبية، صيغة مبدأ أنطولوجي، عاكسا في نفس الوقت ما توارثه الفلاسفة العقلانيون من أن العقل جوهر الوجود، والإدارة تابعة له.

وما نستخرجه من هذا التأويل الإرادي للعالم كما صاغه شوبنهاور أن الإرادة أولية في حين أن العقل ثانوي، هو ظاهرة سطحية صرفة، وهي وحدها الشيء في ذاته، هي الجوهر والعقل عرضي، هي ميتافيزيقية كلية وهو جزئي فيزيائي؛ وتماثلا مع هذه الثنائيات فإن المعرفة باعتبارها منتوجا عقليا خادمة للإرادة وأداة طيّعة من أدواتها، كيف لا والإرادة هي اندفاع أعمى للحياة، وفعل سابق على التعقل.

⁽¹³⁵⁾ Charles Aandler, Nietzsche sa vie et sa pensée – "les Précurseurs de nietzche la jeunesse de nietzche", Tom1, Gallimard, NRF 1958. p 78.

⁽¹³⁶⁾ كمال البكاري، ميتافيزيقيا الإرادة (إرخياء المعنى في الذات والسلطان، دار الفكر، بيروت 2000، ص 72.

وهنا تظهر لنا التركة إلى اللاعقلانية التي طورها شوبنهاور واتخذت معه شكل الوضوح المذهبي، بعد ان كانت بذورا أولى مع شلنغ والفرنسي مين دي بيران Main de Brian، فالإرادة مندفعة لا تعرف للنظام معنى ولا للغائية مدلولاً، إنها مستثناة من مبدأ التفريد principe d'individuation " ويظهر هذا بوضوح من جعله الإرادة خارج سلطان مبدأ العلة الكافية principe de la raison suffisante، فهذا المبدأ مبدأ المعقول المنتظم والغائي، لأنه يرتب الأشياء كلها على هيئة علة ومعلول مرتبطين بدقة وإحكام. وهو إن عزا إلى الإرادة الحرة والاختيار، فما ذلك إلا لكي يؤكد اللامعقول أكثر فأكثر، لأن المعقول هو الذي يسير على قواعد ثابتة مرسومة ويجري في نطاق محدود، أي يكون مسلوب الحرية، لأن شوبنهاور يفهم الحرية بمعناها الحقيقي، أي بمعنى أنها القدرة على فعل الخير والشر معا، أو المتضادات، هي إمكانية القول بنعم ولا، لا بإحدهما فحسب. كما زعم المثاليون المعاصرون له " (137).

وملمح الصلة بين نيتشه وشوبنهاور بناء على الكلام المذكور، احتقار القيم العقلية والثورة ضد العقلانية، والمواجهة مع مسلماتها، والنظر إليها بعين النسبية والحدودية؛ فضلا عن تطوير نيتشه المنظرية الشوبنهاورية في آلية تشخيص أمراض الثقافة الحديثة؛ فليست الثقافة بمحداتها جميعا سوى أثر من آثار الإرادة التي تندفع باحثة عن إشباع لهنهما، وما اعتقده الفلاسفة أنه أفكار صحيحة وقيم مطلقة ومقولات منطقية إن هو إلا لحظة من لحظات مظهرات الإرادة التي لا تعرف أبدا ما تريده بعامة، فالهدف الذي يتحقق ليس إلا نقطة انطلاق لعمل جديد، فضلا عن الاستلها من الفن من أجل نسيان عطش الإرادة وتلقائيتها مع فارق في توظيف الفن لدى كل من نيتشه وشوبنهاور؛ فنيته يبدو أكثر اتساقا من شوبنهاور، وذلك لإنكاره أن يكون الفن أداة للهروب من العالم، أو التحرر من أعبائه، وربط على نحو أقوى بين الفن وبين تأكيد إرادة الحياة، ويؤكد أن هذا العالم هو العالم الوحيد الذي نعرفه، ومظهر من مظاهر إعلاء الحياة لا الهروب منها والاستسلام للوهم.

إن نيتشه قد وجد في فلسفة شوبنهاور مثالا على نموذج حياة فلسفية حقا، بعيدة عن صخب المشكلات الراهنة ومطامح الوظيفة والأبجد الرسمية، ويعارض بكل ترفع النزعات التفاوضية برمتها، وقد وجد نيتشه متغيّاه في الكثير من أفكاره، لقد أخذ عنه فضلا عما سبق ذكره "مباشرة نقد القيم الأخلاقية، وتقديرها تقديرا بيولوجيا إن أمكن القول، عن طريق القيام ببحث عميق عن "اللامعقول" البدائي، الذي تمتد الحياة بجذورها فيه، وإيجاد تأويل واضح له، بالإضافة إلى الفكر يكون حل المسألة صحيحا أو خاطئا؛ ولكنه بالإضافة إلى الحياة، يكون ذا "قيمة" أولا يكون. وأخيرا فقد تقبل نيتشه جميع مقدمات نزعة شوبنهاور التشاؤمية؛ تقبل نزعة التشاؤمية الحسية التي جعلت من الألم علامة كل وضوح ورهافة وفديتها، وتقبل نزعة التشاؤمية العقلية

(137) عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، (د.ت) ص 213.

التي تكشف لها في اللامعقول الأساس الأول الذي لا يمكن أن تبلغه أية معرفة، وتقبل نزعتة التشاؤمية الأخلاقية التي تسير أغوار التزعة غير الأخلاقية العميقة في جميع دوافع الحياة وغرائزها⁽¹³⁸⁾.

وبهذا الاعتبار تُدرك جليًا كيف تداخلت هذه العناصر لتترك بصمتها على تفكير نيتشه بعامة ونقده للمعرفة واستشكال أمرها بخاصة، استمداده من الرومانسية الجرمانية ومن فلسفة شوبنهاور وموسيقى فاغنر^{"الإيجابي"}، وهذا كسرا لغرائز المعرفة المتضخمة على حساب غرائز الحياة التي أزعجها الوصف العقلي للعالم، ومن هنا طور نيتشه روحا فلسفية لمواجهة متاريس العقل وقوالب المنطق وفلسفات التشاؤم، مجددًا الصلة مرة أخرى بعالم اليونان بخاصة المرحلة ما قبل السقراطية التي كان فلاسفتها يعبرون فيها عن معنى وجودهم بطريقة جمالية بعيدا عن الاستدلالات العقلية المضللة.

من منحى آخر؛ فإن البحث عن المعرفة لدى اليونان بالمعنى الذي يفهمه نيتشه من هذه المفردة لم يكن يتأسس على إيقاع الانفصال الحاسم بين الذات والموضوع كما هو حال روح المنهجية العلمية الحديثة، على نحو يجيل وجود الإنسان إلى مجرد عقل وحسب، ويتضاءل وجود الموضوع إلى مجرد علائق أو ثوابت في متغيّرات وهو تعريف القانون العلمي، إن الموقف الحيوي الرومانسي يدمج المعرفة بالفعل معا، إنه وحدة بين المعرفي والإرادي في مواجهة مادة العالم بما هي مادة ليست غريبة عن العالم الإنساني؛ إن جهد نيتشه الجوهرية هو إعادة هذه اللحمة بين الذات والموضوع، وصلة عفوية بينهما ترجع إلى نوع من التلقائية والمشاركة المباشرة بين الذهن والانفعال .

2.1- أصداء الكشوف الحيوية وكسب مساعي الأخلاقيين الفرنسيين:

إن الملمح الفلسفي الجوهري الذي كان سائدا في هذه الفترة في مستوى نظرية المعرفة قبل انحلالها مع فلسفات الحياة؛ هو احتدام التعارض بين المنحى المثالي الذي ينافح عن أولوية العقل في المعرفة؛ وبين المنحى التجريبي الذي ينافح عن أولوية التجربة ومعطيات الإدراك الحسي في المعرفة، وجاء هيجل لكي يجعل من هذا التعارض بين الأنا واللاأنا يستحيل إلى منطق جدلي يتبدى من أكثر المفاهيم تجريدا كمفهوم الوجود أو العدم؛ إلى مستوى التحققات التاريخية توسلا بالدياليكتيك؛ سواء خلال الطبيعة بحدودها المادية أو من خلال منحزات

(138) جورج إدوارد سبينله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق 1986، ص 184.

* للاستزادة حول حقيقة الصلة بين نيتشه وفاغنر أنظر، جمال مفرج، قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، مرجع سابق ص 56 وما بعدها .

-حسان بورية، نيتشه ضد فاغنر أو نقد الرومانسية الارتكاسية، الفكر العربي المعاصر 109-110 مركز الإنماء القومي بيروت/باريس 1999.ص 106 وما بعدها .

-جورج إدوارد سبينله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، مرجع سابق ص 185 وما بعدها .

- René Berthelot. Un romantisme utilitaire, Op.Cit 1911,P 62-65.

-Charles Aandler, Nietzsche sa vie et sa pensée – les Précurseurs de Nietzsche la jeunesse de Nietzsche, Tom1 Op --Cit p 78-79.

الإنسانية في حضارتها المختلفة، غير أن هذا الدمج يأتي دائما على حساب الواقع الحسي والخبرة المتموضعة في الزمان والمكان؛ وقد عملت تجربة الفلسفة على تأسيس هذا الفصل الثنائي المتضاد إلى أقصى أشكال التقابل: الفكر والوجود، الذات والموضوع، عالم المعنى وعالم الحس المباشر. ولكن المعطيات الثورية التي قدمها علم الحياة على يد كل من "داروين" و"لامارك" قد قلبت اتجاه التفكير الإنساني ليس في مستوياته الفلسفية وحسب، ولكن في تحقيقاته العملية والعلمية، "فلقد استطاع علم الحياة أن يثبت نظرية تطور الأنواع بدل نفيها. وبعد أن كان الإنسان يعتقد بنفسه أنه أرقى المخلوقات، وأن شكله الفيزيولوجي وعقله المبدع هما صفتان لنموذج ثابت خلقه الله على مثاله، أصبح مجرد تركيب حيوي متطور عن أنواع أكثر بدائية. وهو تركيب عملت الصدفة وظروف البيئة، وإمكانات التفاعل، على تكوينه. وبالتالي فهو لا يمتلك أي جوهر عال على قاعدته الحيوية. وإن صورته الحاضرة، ما هي إلا مرحلة عابرة في تطوُّر لا يتناهى"⁽¹³⁹⁾. والسؤال الذي يندفع في هذا المقام إجمالا: كيف تأدّت هذه التطوّرات المعرفية إلى هذه النتائج التي تتحرك في حركة مضادة للمسارات الفكرية التي تأسّست عليها ثقافة الإنسان الحديث؟ وما حدود التماس بينها وبين الفكر النيتشوي؟ وكيف قرأ نيتشه هذه التحوّلات وشغّل مفاهيمها في مقارباته وتحليلاته؟

من الأجدى أولا التنبيه إلى أن نظرية التطور بعامة ليست بالنظرية غير المسبوقة في الفكر الإنساني؛ فإذا نظرنا لها كفكرة؛ تعد من الأفكار التي قال بها العلم القديم، فمفهوم داروين عن الانتخاب الطبيعي قد ظهر في الفكر الإغريقي عند أنباذوقليس قبل سقراط، وإن كان شيلنغ قد حاول التعبير عن مضمونها في صورة شعرية؛ كما أنها لم تكن محور اهتمام العلم إلا بعد أن بينت الجيولوجيا الحديثة أن القشرة الأرضية ذاتها لها تاريخ، يظهر الوحدة والتغيّرات البطيئة بدلا من التحول بالتغيّر المفاجيء"⁽¹⁴⁰⁾.

من هنا فقد تكونت أفكار كانت لها ثورة فكرية عملت على توجيه جديد للفكر العلمي، ففضلا عن داروين Darwin هناك والاس Wallace وهاكسلي Huxley وهيكل Haeckel، وقد نشرت هذه المناحي في التفكير مفهوم التطور والتغيّر والصيرورة، وسرعان ما هيمنت هذه المفاهيم على النسيج الفكري لذلك العصر بعد أن تركزت بحوثها في البيولوجيا.

وتعد إسهامات جان لامارك علامة فارقة على وضع نظرية تفسّر تطور الأنواع تفسيرا علميا، بخلاف التفسير الذي كان سائدا وملائما للعالم النيوتوني كل الملائمة؛ أي النظرية القائلة بنبات الأصناف أو الأنواع والأعداد فقط هي التي تلحقها الزيادة، وهي نظرية المصنّف السويدي لينوس Linnoeus. وكانت البحوث آتخذ موجهة نحو صياغة أخرى لفكرة التطور بأشكال مختلفة، وكان "لامارك" الذي استثمر مفاهيم صديقه بوفون - وهو عالم اختصاصي في النبات - في طليعة الذين طوروا مفاهيم جديدة وذلك

(139) مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مرجع سابق ص 55.

(140) جوزايا رويس، روح الفلسفة الحديثة ترجمة أحمد الأنصاري، المعهد القومي للترجمة، مصر 2003، ص 331.

في خطبة افتتاح دروسه عام 1800 ثم في كتابه فلسفة الحيوان Philosophie de Zoologique، أولاهما بالتقدمية الإشارة إلى أن البيئة تؤثر مباشرة على الحيوانات لنتج أشكالاً جديدة وأكد بأن هذه التغيرات هي نتيجة تآلف مع محيط متغير ينتقل إلى النسل، هذه البيئة ينبغي أن نفهم تأثيرها بكونها دائمة منتجة لمظاهر الشذوذ، فالبيئة ليست دائماً العلة الأساسية للتطور؛ إنما هي عامل مشوش. يقول جان لامارك في قضية أثر البيئة على الحيوان "لكن التغيرات الكبرى في الظروف، تُحدث لدى الحيوانات تغييرات في الأعمال. ولكن إذا ما صارت هذه الحاجات الجديدة ثابتة أو مستمرة إلى حد كبير، فإن الحيوانات تكتسب عندئذ عادات جديدة تستمر ما استمرت الحاجات التي ولدتها... ولكن الظروف الجديدة التي أصبحت دائمة بالنسبة إلى جنس من الحيوانات، إذا ما اكتسبت هذه الحيوانات عادات جديدة، أي إذا ما حملتها على أعمال جديدة أصبحت اعتيادية، فإن نتيجة ذلك هي تفضيل استعمال الجزء الفلاني على استعمال الجزء الفلاني الآخر، وفي بعض الأحوال، عدم الاستعمال تماماً للجزء الفلاني الذي أصبح غير مفيد"⁽¹⁴¹⁾. والمفاهيم المركزية التي نستخرجها من هذا النص هي تواليها:

- 1- إن نشوء عضو جديد لدى الكائن الحي، إنما يجد تفسيره في نشوء حاجة جديدة يستمر الشعور بها مادامت مستمرة.
 - 2- إن العامل الأساسي في تطور الأعضاء أو زيادة قوتها أو ضعفها موصولة دائماً بالاستعمال الدائم لها.
 - 3- جميع ما اكتسب أو تعدل في تنظيم الأفراد زمن حياتهم، يتم الاحتفاظ به لينتقل بعدها لأفراد جدد ينحدرون من أولئك الذين وقعت لهم هذه التغيرات.
- ولامارك بهذا الاعتبار؛ يؤمن بأن الأنواع قد انحدرت من أصل واحد إليه ترد الكائنات الحية؛ والبيئة باختلاف بنيتها وتحدياتها هي من يكون السبب في نشأة الاختلافات وآليات التكيف مع هذه التحديات أو كيفية مؤلفة الفرد مع محيطه الجديد وبخصائصه الجديدة التي تورث فيما بعد.
- ولم يكن لامارك في تحليلاته وخلصاته يتوسل بالملاحظة والتجريب، إنما كان يؤسس أفكاره وفقاً لآلية المماثلة بعلم الجيولوجيا الحديث ونتائجه التي مدارها الإجمالي: أن القشرة الأرضية ذاتها لها تاريخ، يُظهر الوحدة والتغيرات البطيئة بدلا من التحول بالتغير المفاجئ. وبقيت الخطوة التالية التي يجب أن يتوطد فيها أمران:
- القيام ببحث مفصل حول توزيع أشكال الحياة المتحجرة والحية ترسم صورة تطور الأنواع في الزمان.
 - ملاحظة بعض جوانب الشذوذ أدت إلى ضرورة الخلوص إلى أدوات نظرية ونموذج معرفي تفسيري يقدم تعليلاً علمياً لجرى التطور، وقد حقق هذا المبتغى والإنجاز ألفرد رسل والاس Wallace وداروين Darwin .
- وتعد أعمال داروين علامة مخصوصة على تطوير أدوات بحث جديدة، وتطوير بنية من المفاهيم، تهدف إلى تقديم تبرير علمي لجرى التطور، فبدأت مشقة البحث بأن جمع داروين خلال ثلاثين سنة، أدلة متعددة

⁽¹⁴¹⁾ جون لامارك، الفلسفة الحيوانية، أورده محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء

كَيْمَا يثبت أن الأنواع قد تطورت فعلا خلال الزمن، والمجموعة الكبيرة من الأدلة التي أوردها في كتابه أصول الأنواع (1859)، كان قد استخرجها من التوزيع الجغرافي، ومن علوم الآثار النباتية، والحيوانية، ومن علم التشريح المقارن، ومن علم الأجنة، والبحث في التنسيل التجريبي، وكانت هذه الشبكة من فروع المعرفة التي حشدها، تريد أن تنافع ليس على تفسير معين للتطور، وإنما تنافح عن أن التطور حقيقة يقينية لا يخالطها الشك ولا يقارنها إمكان الغلط والوهم، وإمعانا منه في تأكيد نظريته استلهم داروين نظرية مalthus القائلة بأن الغذاء يتزايد بنسبة تقل بكثير عن نسب تضاعف سلالة الحيوان ورأى داروين في ذلك الكفاح المرير من أجل البقاء الذي وجده مalthus في حياة الإنسان الاقتصادية - رأي فيه مفتاحا للطبيعة بكاملها، "فالتنازع من أجل البقاء نتيجة حتمية للمعدل العالي للزيادة الذي تميل إليه جميع الكائنات العضوية، فكل كائن ينتج أثناء مدة حياته الطبيعية العديد من البيض أو البذور، لا بد من أن يعاني من الهلاك أثناء فترة ما مع حياته، وفي أثناء فصل ما أو سنة عارضة، وخلافا لذلك فطبقا لمبدأ الزيادة الهندسية فإن أعدادهم سريعا ما تصبح كبيرة بشكل مغالى فيه إلى درجة أنه قد لا يوجد أي بلد يستطيع أن يعول هذا النتاج، ومن ثم، فيما أنه يتم إنتاج أكثر مما يحتمل أن يعيش، فلا بد أن يوجد تنازع من أجل البقاء في كل حالة، إما بين أحد الأفراد مع فرد آخر تابع لنفس النوع، أو مع الأفراد التابعين لنوع مختلف، أو مع الظروف المادية للحياة، وما هذا إلا تطبيق لقانون "مalthus" المتشعب القوة على مجموع الممالك الحيوانية والنباتية، لأنه في هذه الحالة فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي زيادة مصطنعة في الغذاء، ولا كبح متعقل عن التزاوج، وبالرغم من أن بعض الأنواع قد تكون حاليا في حالة زيادة شبه سريعة في العدد. إلا أن جميع الأنواع لا تستطيع أن تفعل نفس الشيء وذلك لأن العالم لا يتسع لها" (142).

إن داروين عندما اتجه إلى "جهود مربي الحيوانات الداجنة، وجد نفس العوامل التي تفعل فعلها مع فارق أن الآباء في هذه الحالة ينتخبهم الإنسان بصورة مصطنعة، فلو وضعت محل تربية الحيوانات الصّراع الطبيعي من أجل الوجود، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأنسب الذي يتبع ذلك لوجدت فيه مفتاح علة التطور" (143) وبخلاف لامارك الذي أبصر في هذه التبدلات نزوعا غائيا نحو التكيف نحو الأفضل والملائمة مع العالم تتولّى العادة تثبيت نتائجها؛ فإن داروين على النقيض يرى في هذه التبدلات أنها معطيات خام وغير قابلة للتفسير، فضلا عن أنها آلية ولا تعتدّ إلا بنتيجة الصّدف التي تتدخل في حياة الحيوان وتستبعد أية إمكانية للتفسير الغائي، وتبحث دائما عن الأفضل والأحسن، وما يختص به الإنسان من وظائف عليا وأنظمة ثقافية رمزية وقسمات مميزة له (الأخلاق والدين والتطور العقلي والملكات المعنوية) الموصوفة بالثبات والضرورة، إنما هي تبدلات نافعة بيولوجيا والإنسان ينسى أصولها ويعتقد بأنها فطرية وراثية؛ والذي دفع بداروين إلى إعطاء

(142) تشارلس داروين، أصل الأنواع - نشأة الأنواع الحية عن طريق الانتقاء الطبيعي أو الاحتفاظ بالأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل

الحياة - ترجمة مجدي محمود المليحي، المركز القومي للترجمة مصر، 2004، ص 139.

(143) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج2 ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت 1966، ص ص 145-146.

الدافع البيولوجي للفلسفة بخاصة فلسفة كانط عالم سلوك الحيوان كونراد لورانس (1941) Konorad Lorenz فهو من أخذ بالحاجة لفهم المعرفة والإدراك البشري بمدلول تاريخها التطوري بجدية فـ"العقل مبني بطريقة معينة ليفكر ويعمل: وهذه البنية دالة من النجاح التطوري الماضي، وبذا فإننا اليوم قادرون على استخلاص المغزى من الخبرة بطرق تساعدنا على البقاء والتكاثر {وبالتالي} إن الطريقة التي نفكر بها هي الطريقة الوحيدة فقط التي يمكن التفكير بها، ونحن نفكر بطريقة سببية ماضينا التطوري"⁽¹⁴⁴⁾.

إننا إذن إزاء "بيولوجيا الملكات الإنسانية"، فالذكاء كوظيفة عليا للإنسان قد أنتجه الانتقاء الطبيعي، ومبادئ العقل الفطرية سببها أن الناس قد عاشوا في بيئات متشابهة وثبات هذه المبادئ ونفعها المتكرر عجز الإنسان عن تصور ما يخالفها.

وأمام هذه المعطيات التي طوّرها داروين تراجع نفوذ الفلسفات السكونية والمثالية وأنماط المعقولات الحديثة، وما إن استبان مفاهيم الثورة البيولوجية حتى نجد صداها قد انتقل إلى دوائر المعرفة الاجتماعية، بخاصة في الأخلاق والتاريخ، وقدم لنا سبنسر تفسيراً لتكوّن الجماعة الإنسانية يستلهم من الكشوفات الحيوية؛ من أن جداول القيم الأخلاقية والعلائق الاجتماعية الحاضرة المعقدة، إنما تجد ضمانتها التفسيرية في كونها وسائل ناجعة لإقامة التآلف والتوازن في ظرف زمني وتاريخي مخصوص، بين حاجات الأفراد ومصالحهم وليس لها أي أساس فطري أو ميتافيزيقي مركز في الطبيعة البشرية، وتخرج هذا أن سبنسر قد تبني تبنيًا تامًا الفكرة الأساسية في التطورية الداروينية، أي فكرة بقاء الأصلح التي تحكم مسارات تطور الأنواع، فالخير إن هو إلا التواءم مع شروط البيئة كما ينادي بذلك النفعيون، لأن اللذة المتأثرة رفيق مصاحب للتوازن بين الجسم والبيئة وبهذا فلا صلة موجودة بين جداول القيم والمبادئ القصوى، فهذه القيم المتبدلة المتغيرة ليست تشتق مفاهيمها من وجود مطلق يهبها الوجود والقداسة، ولقد كانت تطورية سبنسر واحدة من المذاهب التي كان لها في الفترة الممتدة من 1860 إلى 1890 أعظم الأثر لا في انكثرت وحدها، بل في العالم قاطبة، ويجوز القول تبعاً لهذا أنها غيرت بالتضافر مع تحوّل داروين، روح الفكر الفلسفي في جوانب متعددة وتعد أصداء الأبحاث التي قام بها معاصر ونيته خاصة الإنجليز منهم، تلقي بوجودها وتمارس حضورها، كمحاولات لتسليط الضوء على الجانب الداخلي للإنسان، ولوضع تاريخ لأصول الأخلاق؛ إلا أنه يشيد بالمحاولات التي سبقت محاولته؛ فلقد قام بهذه المحاولة الأخلاقيون الفرنسيون؛ كما قام بها الإنجليز من قبل بنتام Bentham؛ ستيوارت ميل Mill، Stuart وهربرت سبنسر Herbert Spencer، والأنتروبولوجيون الجدد، من أمثال جون ليبوك John Lubboucke؛ وليكن Leakey وتايلور Taylor"⁽¹⁴⁵⁾.

⁽¹⁴⁴⁾ مايكل ريوس، داروين، ترجمة فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة آفاق للنشر و التوزيع، القاهرة، 2010، ص 235.

⁽¹⁴⁵⁾ Charles andler, "Nietzsche, sa vit et sa pensée, Nietzsche et le transformisme intellectualiste" T3 ,Op,Cit,p301.

تبدّى لنا أصداء هذه الكشوف الحيوية في تعديها إلى نطاق الفلسفة، وبداية تشكيل نمطية غير معهودة في الفكر الفلسفي عُرفت باسم فلسفات الحياة، وعمل نيتشه على استعارة مقولاتها وتزليلها في تحليلاته، ولم يعد السؤال لدى نيتشه هو كيف أعرف؟ ولكنه السؤال الإشكالي الجديد كيف يمكنني أن أحيأ؟ إن الإنسان، ليس هو الكائن العاقل، إنما هو في الأصل جملة غرائز حيوانية، تتطوّر وتتجه نحو الإستقواء، وهو بهذا يضرب فكرة ثبات الطبيعة الإنسانية أو استمداها من مبادئ متعالية، ولما كانت الداروينية تبصر في قيم الإنسان وملكاته المعنوية مجرد قسمات نافعة بيولوجيا؛ وأن الإنسان سيختار غيرها. بمجرد أن يحصل على أفضلها تحت ضغط الحاجة إلى الحياة والنمو والاستمرار؛ فإن نيتشه ينفي مطلقا أي اعتقاد ثابت، فهو ينفي وجود أنا مطلقة أو وجود عقل محض بالمعنى الذي يتغيه المثاليون، أو وجود منظومة أخلاقية مقتلعة من التاريخ والمنظورات الفيزيولوجية أو الظروف الحياتية. إن تراجعيا الإنسان الحديث يدركها نيتشه في هذا الاهتمام والتطور نحو العقل والوعي؛ لأنها تجاوزت لأسسه الغريزية التي منها تشتق ماهيته.

أن هذه المماثلة في التفكير بين نتائج الداروينية اللاماركية (نسبة إلى لامارك) وبين تحليلات نيتشه للمعرفة إنما تجد أصلها في انتقال عناصر من أفكار داروين وسنسر إلى نيتشه وكانت بالنسبة له أفكارا غير معهودة ومستحدثة في الممارسة الفكرية، فقد اطلع نيتشه على أفكار داروين أثناء قراءته لكتاب الفيلسوف والسياسي الاشتراكي "فريدريك ألبرت لانجه (1875-1828) Lange "تاريخ المادية" ابتداء من سنة 1868، فعن طريقه تعرف نيتشه على الفكر المادي لدى فلاسفة اليونان القدامى وعند المحدثين، وعلى نقد المعرفة عند كانط، على الداروينية ومبادئ العلوم الطبيعية الحديثة، وقد كتب في رسالة بعث بها إلى صديقه موشاكا سنة 1866 "إن العمل الفلسفي الأكثر أهمية الذي برز في العقود الأخيرة هو دون شك عمل لانج، يكفيني كانط، شوبنهاور، وهذا الكتاب للانج" (146). وتأثره أيضا بصديقه الشاب الإسرائيلي بول ري Paul Rée، فهو أول من دفعه بادئ الأمر للكشف عن فرضياته حول أصل الأخلاق، على ضوء قراءته لكتيب واضح وشديد النظافة؛ يحمل اسم "عن أصل الأحاسيس الأخلاقية" صدر سنة 1877؛ كتاب قدم له بوضوح ولأول مرة، نوعا من الفرضيات المقلوّبة حول الأخلاق. يقول عنه نيتشه "ربما لم يسبق لي أن قرأت شيء أثار لدي الإحساس بالتناقض الشديد مثل هذا الكتاب بجملة وخلصاته" (147)، والسبب أن هذا الكتاب يتأسس على التفسير التحولي للمشاعر الخلقية، وكتاب "بول ري" "يقظة الوجدان" 1855 كانت أفكاره واحدة من المنطلقات الأساسية لتأملات نيتشه ومعرفته بنتائج تطبيق أدوات التحليل الدارويني في ميدان العلوم المعنوية، ذلك أن نتيجة الانتخاب في تقديره هي تخفيف المشاعر الغيرية في الإنسان التي يرثها عن الحيوان وإيقاظ المشاعر الأنانية.

(146) أوردتها، محمد المزوعي، نيتشه، هايدجر، فوكو، تفكيك ونقد، دار المعرفة للنشر، تونس، 2004، ص23.

فريدريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الشدرة 4 ص، 11. (147)

واللافت للانتباه في هذه المناحي الفكرية أنها مارست حضورا ولو مرحليا على أفكار نيتشه، فقد أنزها على نظريته في المعرفة وأخرجها مخرج الأدوات التاجعة، فمفاهيمنا حول الأشياء وقيمنا؛ تجد أصلها في الميولات التي تتزع بالكائن الإنساني إلى منحه المقدرة على التآلف مع محيطه؛ وما يثبت منها ويرسخ هو الأكثر نفعا والأشد فاعلية في هذا التآلف ويحضى أخيرا بوصف الصحة والصدق والصلاحية، وما كان على النقيض من هذا أي أقل كلبية وأقصر مدة ولا يعين على تحقيق هذا التآلف؛ فسيحمل أوصاف الوهم والفردية والخطأ. وهنا تجد فكرة تطبيق المنفعة أجلى صورة لها في إقامة الفصل الاستمولوجي بين الحقيقة والخطأ، وهذا ملمح على نفوذ نظرية التبدلات النافعة على تفكير نيتشه عن طريق تأمله في بيولوجيا داروين وسينسر، وامتداد أفكارهما إلى المناحي الرومانسية في التفكير، والبدايات الأولى لتشكّل نظرية براغماتية المعرفة لدى نيتشه، وإخراج البحث من دائرة الاستمولوجيا والتصنيف الميتافيزيقي بين الحقيقة والخطأ ووصلهما بدائرة النفع الحيوي وتنمية أو إضعاف الطاقة الحيوية. ويرى "شارل أندلير" C.Andler في استجماعه لأصداء الكشوف الحيوية أنه بناء" على بحوث تطور الأنواع؛ فإن نيتشه دارويني قبل كل شيء، وقد انطمر بلامارك أكثر فأكثر، فهذا النظام في كليته مخصّص للتزاحم أو الصّراع الحيوي، وقد ارتبط أي نيتشه في وقت ما، يعقوب بوكارت J-Burckhad الذي درس مفهوم المصارعة لدى اليونان، وانتقاء الأفراد الممتازين في المجتمع، والمجتمعات القوية في العالم"⁽¹⁴⁸⁾.

ولا يختلف "دفيد هيوم" D- hume عن نيتشه في اتخاذه من منطلقات النفعيين أدوات لتحليل أفعال المعرفة لدى الإنسان أو تأسيس فيزياء للنفس، إن دفيد هيوم ينتمي إلى التراث النظري لمدرسة هلفيتيوس Helvétius * وتوكأ على آلياتها التحليلية عمل على تفتيت الاعتقاد بوجود أطر نظرية سابقة على التجربة تكون مركوزة في الطبيعة البشرية، ويؤوّل " قانون السببية" باعتباره مبدأ فطريا وكليا، برده إلى ميولات ودواعي نفسية لا صلة بينها وبين ما هو ثابت أو فطري.

فالمذهب التجريبي المنفعي عند دفيد هيوم يتوسّل بآليات نفسية من أجل تفتيت الاعتقاد بقانون السببية أو الضرورة، بوصفهما مجرد شعور يرسخه التكرار والتعود، فجميع العمليات العقلية ردها دفيد هيوم إلى قانون تداعي المعاني إما بالتشابه أو التجاور في الزمان أو في المكان والسبب أو الأثر؛ فاللّوحة المرسومة لبحر أو منزل تذهب بنا مباشرة إلى الأصل أو تنداعى إلى الأصل، وذكر المستشفى كمكان مثلا يؤدي طبيعيا إلى التحري عن الأماكن القريبة أو الحديث عنها، وإذا ما فكرنا في الجرح مثلا لا نكاد نتوقف عن الألم الذي يتلوه، وبهذا يكون التداعي هو انتقال الذهن مما هو معطى في إدراكي الآني أو الحاضر إلى ما هو غائب عن

⁽¹⁴⁸⁾Charles Aandler, Nietzsche sa vie et sa pensée – les Précurseurs de Nietzsche la jeunesse de Nietzsche, Tom1 Op -Cit p 447.

* تقوم رؤية هلفيتيوس و المناحي الفكرية والأخلاقية المتأثره به بخاصة جيريمي بنتام وجون ستيوارت مل المعروفة بنظرية المنفعة الإنكليزية،-تقوم- على القول بأن الخير هو النافع وأن ما صلح به الأفراد تصلح به الجماعة، والمنفعة لديها هي الباعث على الإتيان بفعل الخير والانتهاه عن فعل الشر، بغاية تحقيق السعادة التي تبدأ من مصلحة الفرد وتنتهي إلى مصلحة الكل.

إدراكي وفقا للمبادئ الثلاثة، وبخصوص علاقة السبب بالأثر فليست هي من الضرورة في شيء كما تتوهم النظرية العقلية في أصل العلم الإنساني، لأنها في الوقت الذي تربط فيه بين السبب والأثر ربطا منطقيًا وثابتًا، فإن هيوم يرد بأن الملاحظة لا تفيدنا قط بفكرة الاقتران الضروري، فالتتالي تعلمنا به الخبرة والتكرار يقول ديفيد هيوم: "على الرغم من أن فكرنا يبدو مالكا للحرية اللامحدودة، فإننا نجد عندما نفحصه عن كثب، أنه في الحقيقة محجور عليه في حدود ضيقة، وأن كل قدرة الذهن الخلاقة لا تتعدى ملكة التركيب والنقل والزيادة والإنقاص للمواد التي تزودنا بها الخبرة والحواس. فعندما نفكر في جبل من ذهب، فإننا نجتمع بين فكرتين متلائمتين نعرفهما سلفًا: الذهب والجبل. ويمكننا أن نتصور حصانا فاضلا لأن الشعور الذي لدينا عن أنفسنا يسمح بتصور الفضيلة. ويمكننا أن نوحدهما بين هذه وهيئة الحصان وشكله، وهو حيوان مألوف لدينا. وباختصار، إن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس الخارجية أو الباطنة، وما يخضع للذهن أو الإرادة إنما هو خلطها وتركيبها وحسب. أو ما أعبر عنه بلغة فلسفية: جميع أفكارنا، أو إدراكاتنا الأضعف، هي نسخ عن انطباعاتنا أو إدراكاتنا الأكثر حياة⁽¹⁴⁹⁾.

وعناصر التماثل التي نستخرجها من تحليلات هيوم لآليات اشتغال المعرفة الإنسانية؛ وإنكاره الأساس العقلي للمعرفة الإنسانية أنه يتوافق مع المعنى الذي سيطوره نيتشه في استشكله للمعرفة، فكلاهما يُدين العلم باعتباره قيمة مطلقة، وكلاهما يعلي من شأن الغرائز والنظر إليها باعتبارها الدوافع الحقيقية خلف أية ممارسة إنسانية حتى ولو كانت أفعالا معرفية، فالسببية لدى هيوم وسيلة بشرية نافعة لتصوير مسار الأحداث ولا شيء أكثر من هذا، ولدى نيتشه السبب والنتيجة ربما لا يحدثان في الواقع أصلا، فنحن لا نرى السبب وإنما نرى النتيجة.

جلي إذن؛ أصداء الكشوف الحيوية على استشكل نيتشه لأمر الشغف الإنساني بالمعرفة، وإعادة إرساء لأنماط من التقويم تختلف عن تلك التي كانت موروثه أو سائدة لدى فلاسفة عصره، لقد اتهم نيتشه روح العصر العلمية بتزوير الحقائق، بنسيان الأصول الحيوية للمعارف الإنسانية والعلوم الحديثة، إنها تتناسى أصولها وتعتقد في مفاهيم وقيم ظرفية أبدعها إنسان من أجل استمرار الحياة واستقواتها. ونيتشه من منحى آخر لا يتعامل مع مفاهيم الثورة البيولوجية تعاملًا متلقيا لا طاقة لديه على نقدها، فهو على النقيض من هذا، يقبل ويرفض في الآن، ورغم الحضور المكثف لنظرية داروين في تفكيره وإشاداته بإنجازات علماء النفس الإنجليز؛ إلا أنه لا يسايرها في جميع خلاصاتها، فأفضال علماء النفس الإنجليز مثلا كانت محل اعتراف لدى نيتشه بقيمتها التفسيرية، لأنها أزال الحداغ الذي تمارسه المثل العليا للفكر الحديث، عن طريق الكشف عن الدوافع الحقيقية لأفعال الإنسان، المتمثلة في العادة والنسيان والمنفعة⁽¹⁵⁰⁾.

(149) ديفيد هيوم، *مبحث في الفاهمة البشرية*، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت 2004، ص 39-40.

(150) نيتشه، *جينالوجيا الأخلاق*، مصدر سابق، المبحث الأول، الشذرة 1، ص 19.

يُبد أنها ظلت قراءات ومحاولات لم تمض بالنقد إلى مكانه الحقيقي، كان ينقصهم الحس التاريخي، الذي جعل طريقتهم في التفكير لا تاريخية، وهي علة مورثة لدى الفلاسفة، ثم إنهم لم يطرحوا سؤال الأصل، ووجدوا أصل الحكم الأخلاقي في مكان ليس هو فيه. لأن اتخاذ المنفعة مثلا كمبدأ للتقويم يؤدي من جهة أخرى إلى تبخيس المبادئ الأخرى، التي لا تثن المصلحة العامة، أو الخير العام المشترك، وبالتالي يؤدي إلى جعل مبدأ إنكار الذات معيارا ساميا، أو قيمة في ذاته، فالنظرية النفعية ترى أن المنفعة الكامنة في الفعل غير الأناني هي أصل الثناء الذي ناله هذا العمل واستحقه، ثم تم نسيان هذا الأصل، لكن هل انتقت منفعة هذه الأفعال يوما. على العكس من ذلك تماما يقول نيتشه "هذه المنفعة هي التجربة اليومية المعاشة عبر كل العصور، هي إذن شيء ينبغي التشديد عليه باستمرار، والتالي عوض أن تختفي من الوعي ويغمرها النسيان، كان لابد أن تنتح فيه بحروف أكثر بروزا" (151).

وبخصوص مقولة "الصراع من أجل الحياة" التي اشتهر بها داروين، فإن نيتشه من مناحي أخرى تبدو له "أما منادى بها أكثر مما هي مستدل عليها" (152)؛ وذلك لأن نيتشه يؤمن إيمانا لا حدود له أن الصراع ليس من أجل الحياة؛ إنما هو صراع من أجل الاستقواء، من أجل هذا فإنه ليس من الصواب أن يخلط داروين الطبيعة مع مالتوس، فالحياة ليست دائما قاحطة أو جائعة، إنما تكون غنية ووافرة في الأحيان الغالبة، وفضلا عن هذا فإن نيتشه يرى بأنه لو سلمنا بصدق ما يقوله داروين، أي أن هذا الصراع من أجل الحياة، "فإن نهايته تكون معاكسة لتلك التي كانت تتمناها المدرسة الداروينية... إنه ينتهي على حساب الأقوياء، على حساب أصحاب الامتياز، على حساب الاستثناءات المحظوظة. الأنواع لا تنمو في اتجاه الأفضل: يتفوق الضعفاء على الأقوياء لأهم الأكثر عددا، الأكثر ذكاء، لقد نسي داروين الفكر... والحالة أن الضعفاء هم الأكثر فكرا يجب أن نحتاج إلى الفكر كيما نتوصل إلى أن يكون لنا فكر، ونفقده عندما لا نكون في حاجة إليه، ومن يتوفر على القوة يستغني تماما عن الذهن" (153).

واضح إذن العنصر الاتصالي الانفصالي بين نيتشه وداروين، الانطلاق من الحياة كقبليّة أو كإمكان أول وعدم الانتهاء إلى نتيجة داروين نفسها، لأن نيتشه أضاف عنصر إرادة القوة: التزوع الجوهري للكائن الحي، والتقليل من قيمة الملكات المعنوية الفكرية التي تضرب بجذورها في النفع الحيوي وتريد في الوقت نفسه أن تحل محل الحياة أو أن تكون مبدأ لها. ولعل هذا الاشتغال الاتصالي الانفصالي الذي يختص به نيتشه في تعاطيه مع نصوص الفلاسفة ومفاهيمهم ومنهم داروين؛ يجعله دائما عملا بنصيحته هو؛ أن لا يكتفي بقبول المفاهيم التي ترد عليه، مقتصرًا على صقلها وإعادة بريقها، وإنما يبني ورشة لتصنيعها والتشريع لها وإقناع الناس

(151) نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصر سابق، المبحث الأول، الشذرة 3، ص 22

(152) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Flâneries Inactuelles Op Cit § 14 p 184.

(153) Ibid. § 14 p 185.

باللجوء إليها وهذا من أجل أن لا يتعامل الفيلسوف مع مفاهيم غيره كما لو أنها جاءت من نهر خارق جاء من عالم خارق.

بعد هذا التطواف مع نيتشه ومفاهيم الثورة البيولوجية وعمق الشراكة والتآخي التحليلي بينها وبينه؛ فإن استكمال شروط التحليل والتكامل تقتضي الإشارة إلى تأثير نيتشه بفلاسفة الأخلاق الفرنسيين وكسب مساعيهم بخاصة في التحليل النفسي للمعرفة وتمجيد الطبيعة مقابل العقل، ومن أبرز هؤلاء الذين دان لهم نيتشه لاروشفوكو Laroche Foucauld، مونتني Montaigne، فونتال Fontenelle، فوفنارغ Vauvenargues. إن هؤلاء يصطلح على تسميتهم بـ "الفنانين"، ويكتب لهم تقريرا غير منتهي في قيمة أفكارهم "حين نقرأ مونطيني، لاروشفوكو، لا بروير، (وخاصة حوارات الموتى) فوفنارغ، وشومفور، فإننا نكون أقرب القدم Antiquité منه حين نقرأ أية مجموعة من ستة مؤلفين من الأمم الأخرى. لقد بعث هؤلاء الستة روح القرون الأخيرة من العهد القديم... كتبهم تسمو على تغييرات الذوق القومي وعلى الفروق الفلسفية التي يتقزح بها عادة كل مؤلف، في الوقت الحاضر... إن كتبهم تضم من الأفكار الحقيقية أكثر مما تضمه كتب الألمان مجتمعين وهي أفكار من الصنف الذي ينتج أفكارا"⁽¹⁵⁴⁾.

وإنه ل يبدو أن ما جعل نيتشه يكيل المدائح والتقريرات لهؤلاء الأخلاقيين الفرنسيين؛ أنه يبصر فيهم نماذج من عالم اليونان الذي يريد نيتشه أن يبعث الحياة فيه، فضلا عن أسلوب الكتابة الذي كانوا يختصون به، بخاصة وأن الكتابات الفرنسية في تلك الفترة كانت تدمج بين قيمة الفكرة والأسلوب، والأكثر أن الإثم ضد الأسلوب هو كالأثم ضد الفكرة، ورشاقة الأسلوب العزيزة على قلب نيتشه لم يعثر عليها لدى شوبنهاور أو غوته مثلا في عالم ألمانيا الفكري. وبخصوص إشارته إلى نمط أفكارهم الذي برأيه من النمط الذي ينتج الأفكار فمقصوده إتقان الطرائق النفسية في تحليل الظواهر الثقافية، فلاروشفوكو الفيلسوف الأخلاقي الفرنسي، عبر في تأملاته وحكمه الأخلاقية عن اشمزازه من العواطف النبيلة المنتشرة في ثقافة عصره بخاصة عاطفة الشفقة والغيرية، حيث يرى أنها تخفي مشاعر المنفعة والأنانية، ومونتاني الذي اشتهر بكتاب "المقالات" فإن نيتشه يبدو أنه معجب بشكيتته المفتوحة، والذي برأيه لا يوجد أساس للمعرفة أو أن هذا الأساس إن كان موجودا (الأحاسيس عند البعض أو العقل عن الغير) يصبح غير قابل للتحقق بخاصة وأن مونتني من أتباع مذهب بيرون في نظرية المعرفة، لأنهم كشفوا حقيقة الإنسان وبيّنوا أنه عاجز وضعيف، وبيّنوا محدودية أدوات الإدراك الإنساني في الوصول إلى أية حقيقة ممكنة، ونفوا إمكانية وجود معرفة مطلقة أو طرائق استدلالية يمكن التوكؤ عليها من أجل البرهنة والاستدلال. أما فوفنارغ فقد كان من الأصوات المرتفعة ضد المثل الأعلى لعصره، أي ضد التقدم بنشر الأنوار، ويرى بأن مثال القوة هو مثال الحياة الخلقية، والحياة العقلية على حد سواء، وذلك في مؤلفه "المدخل إلى معرفة الذهن البشري"⁽¹⁸⁴⁶⁾.

⁽¹⁵⁴⁾ نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته ج2، مصدر سابق الشذرة 214 ص 183.

وإنه ل يبدو أن فونتنال هو من نقل تصور هؤلاء الأخلاقيين الفرنسيين عن المعرفة إلى الرومانسيين وإلى نيتشه في الوقت نفسه، ففلسفته تبدو من ناحية أنها ذات مترع تشاؤمي؛ غير أن هذا المترع لا يرى إلا العقل الأداة الأقوى في العالم، بالتلازم مع الشك فيه وفي مقدرته، وذلك لأن العقل أمامه عائقين اثنين هما: الطبيعة بالمعنى الفيزيائي، والطبيعة بالمعنى البيولوجي المنطبعة في الدائرة الإنسانية، أما الترتاب والتفاضل الذي أقامة فونتنال بين العقل والطبيعة فمردده إلى أولا: -عدم وجود وسيلة تجعلنا مستقلين عن الطبيعة، وكأنه بهذا يمهّد الأرضية لنيتشه الذي أبصر في الطبيعة الغرائزية للإنسان أنها تلعب لعبتها كآلهة، وثانيا: أن حركة العقل الإنساني بطيئة جدا وهو لا يتوصل بعد جهد جهيد من فرط إعمال النظر إلاّ إلى عدد قليل من الأفكار الواضحة. (155)

ودلالة هذا النص المشتاط غضبا على العقل، والممجد للطبيعة أن أحد أسباب المرض لدى إنسان الثقافة الحديثة هو الفكر أو الاشتغال بالتفكير، والانقطاع عن الفعل والعمل، وكأن كمال الفكر هنا في حصول الاتصاف به أو أن الفكر مبدأ العمل والعمل غاية الفكر كما كان يقول فلاسفة الإسلام، إن الأفكار لا نصفها فقط بالصواب والفساد المنطقيين، لأن ثمة الحياة التفسرية للإنسان التي تلون أفكارنا بالحزن أو عدمه، وهذا التفضيل للحياة والطبيعة على الفكر عند فونتنال كان هو أيضا رأي الرومانسيين الألمان الذي حكموا عليه أي الفكر كجريمة ضد الحياة شبيهة بالجريمة السقراطية التي جعلت من الفكر حاكما على الحياة ومن العقل سلطانا على الغريزة، فلقد كان كل من "شالر" و"هولدرلين" "بوكارت Burckhad-لمتفقين على التأثير الضار للتفكير، وهم في هذا يردّدون آراء الأخلاقيين الفرنسيين.

نحن إذن إزاء مفاهيم استعارها نيتشه من حقول معرفية متعددة ومن مدارس علمية وأدبية متعددة أيضا، ومنها نصعد إلى المصادر الكبرى التي كوّنّت قضية مساءلة نيتشه لقيمة المعرفة، وقد حشد هذه العدة المعرفية من أجل تقويض الإيمان بالواقع ومن أجل تفتيت غرائز المعرفة التي تضخّمت لدى الإنسان الحديث، غير أن هذه الاستعارات أو التوظيفات المكثّفة لشبكة من فروع المعرفة لم تعجن نيتشه وتشكّله على صورتها، بل إنه يتعاطى معها بآليات اتصالية وانفصالية واستخدامات محدودة، إلا أن الحضور المكثّف قد بدى لنا بخاصة مع الداروينية واللاماركية، وفلسفة شوبنهاور، فبالرغم من أنه يُصرّح بالانفصال عن هذين النموذجين المعرفيين في مراحل الفكرية الموسومة بالانقطاعات والانفصالات، إلا أن مفاهيمهما تحترق نُصوصه وقد كوّنّت الكثير من أفكاره حتى المتأخرة منها، ففرق إذن بين ما يقوله نيتشه عن هؤلاء، وبين ما هو مبثوث في نصوصه من أفكارهم.

(155) Voir, Charles Aandler, " Nietzsche sa vie et sa pensée – les Précurseurs de Nietzsche la jeunesse de Nietzsche", Tom1 Op -Cit p 37- 45

3.1- تطوير المنهج الجينيولوجي في المساءلة والتأويل:

يندرج التنبيه إلى المنهج الجينيولوجي باعتباره أحد أهم الأدوات التحليلية التقييمية التي طورها نيتشه في إطار الكشف عن الأصول الحيوية للأنظمة المعرفية حتى أكثرها إيغالا في الصورية والتجريد، وكان من ورائه تيار متميز تخصص في التقدير وتفكيك المفاهيم والأفكار وتقويض البديهيات واليقينيات الراسخة في ذاكرة الفكر الفلسفي.

والحديث عن المنهج الجينيولوجي *La méthode Généalogique* هو حديث في جملة من العلوم التي أعجب بها نيتشه بخاصة العلوم التاريخية منها وأخرجها مخرج الجديد، لأن سؤال الأصل تحت عنوان جينيولوجيا *Généalogie* كان مستعملا في اللغة الفرنسية خلال القرن الثاني عشر الميلادي "وقد اشتق من الكلمة اللاتينية *Genealogie* التي كانت رائجة من قبل، وهذه الكلمة بدورها تم اشتقاقها من كلمات أخرى في اللغة الإغريقية مثل *Genose* التي تعني الولادة والأصل، والفعل *Genaealogein*، الذي يدل على ذكر الأصول وتعددها. وكلمة *Genaealogein* الدالة على شجرة الباحث في الأنساب. وقد أصبحت الكلمة المركبة *Genaealogein* في غالبية اللغات الأوروبية تدل في الوقت ذاته على العلم المتخصص في ذكر أصول ونسب العائلات وعلى سلسلة من الأسلاف تشكل شجرة النسب لشخص أو لأسرة ما، ويفترض أن قرابة نسبية تجمع هؤلاء الأسلاف لكونهم ينحدرون من أصل مشترك"⁽¹⁵⁶⁾، وإنه ليبدو أن الجينيولوجيا هي السلف الأصلي لعلم التاريخ؛ فمعرفة الإنسان بأصوله وأسلافه اهتمام عريق في القدم.

غير أن سؤال الأصل ذو المنشأ التاريخي لم يبق مقتصرًا فقط على هذه الدلالة، فتحوّلات الثقافة العلمية في القرن التاسع عشر بخاصة في ميدان العلوم البيولوجية أفرزت معاني ومفاهيم جديدة للأصل ولأماكن تواجده. فلقد طوّر العالم البيولوجي الشهير شارل داروين *Charles Darwin* نظريته المعروفة بأصل الأنواع ونظرية النشوء والارتقاء في مؤلفه الرئيس "أصل الأنواع الحية وتطورها" (1859) وأصل سلالة الإنسان (1871)، ففي أفكار هذين المؤلفين اكتسب مفهوم الجينيولوجيا مضامين دلالية ومنهجية جديدة، وتتقاطع مع آليات الجينيولوجيا بالمعنى الذي سبق ذكره، فقد استعمل مصطلحين جديدين هما: مصطلح *Evolutionnisme* تطورية أو تحويلية للتدليل على النظرية التي تسعى إلى تفسير التطور التاريخي لأشكال الحياة وللأنواع الحية اعتمادا على عوامل الوراثة والتحول والانتقاء؛ فضلا عن استخدام مصطلح آخر هو " *Phylogenèse* الدال على دراسة تاريخ نشوء وتطور نوع معين من الكائنات الحية بالذات.

ولا يخفى علينا مدى الاستثمار النيتشوي لمفاهيم داروين وكسب مساعي الفيزيولوجيين، بالبحث عن الأصول الحيوية لأنماط المعقولية مهما كان مأتاها، وإليه يرجع الفضل أي نيتشه في تداولها وانتشارها

(156) عبد الرزاق الدواي، حوار العلم والفلسفة والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، دار المدارس، الدار البيضاء 2001، ص 184.

وتوظيفها، حيث أضحى المصطلح أداة مركزية تمتلك مقدرة توصيفية وتفسيرية فاعلة لديه ولدى المناحي الفكرية المتأثرة بتأويلاته.

جلي إذن أن مفردة الجينيالوجيا *Généalogie* تنتمي في سياقها التكويني الأصلي إلى ميدان العلوم التاريخية، غير أن ما يستدعي الملاحظة في الخطاب الفلسفي المعاصر كما سبق الذكر هو استعارة هذا المفهوم لكن بحمولة دلالية ونقدية عنيفة، بخلاف معناها التاريخي الذي يهدف إلى إثبات النسب للأفراد أو المؤسسات والأفكار، بخاصة بعد السبعينات، أي الحقبة التي بدأت فيها بذور ما بعد النيووية تقوى وملامح الإنجذاب نحو نيتشه تتسع، إنه التيار الذي يعلن صراحة أم ضمنا انتماءه للخريطة الإشكالية التي دشنتها نيتشه، حيث تخصص في نقد وتدمير القيم وتقويض سلطة العقل والمعرفة بالإبانة عن نسيبتها ومحدوديتها فضلا عن انبائها على مصادرات عملية تتغيا المنفعة وتريد المغالبة والمهيمنة .

لقد طور نيتشه نموذجا في النقد الفلسفي رمى من خلاله طرح تساؤلات جريئة حول أصل القيم والأحكام الأخلاقية كالخير والشر، وعن بعض النوازع المهيمنة في ثقافة الإنسان الحديث، يتصدّره نازع المعرفة وإرادة الحقيقة، وبالتالي إعادة النظر في مضامينها وقيمتها، لذلك فالهدف ليس سلوك المعنى الحرفي لكلمة الجينيالوجيا بما هي دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوصول عند الأصل، هذا ما يؤكده نيتشه نفسه في مقدمة كتابه الذي يحمل الكلمة عنوانا، فالأمر يتعلق بتأمّلات حول أصل الأحكام الخلقية المسبقة، لكن ليس المقصود هو إثبات أصل تاريخي أو تمجيد للأصول والبدايات، فمرمى التاريخ الجينيالوجي هو أبعد من الوقوف عند الأصل، لأن الجينيالوجي يعتد بالتاريخ أكثر مما يصغي للميتافيزيقا، وهذا الإصغاء للتاريخ جعلته يحدد مطلبا جديدا هو "إننا في حاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، يجب أن نصل إلى وضع قيمة هذه القيم موضع تساؤل، وهنا تنقصنا معرفة شروط وظروف ظهورها وتطورها" (157).

إذن، وتبعا لهذا النص فإن الجينيالوجيا كمهج نقدي تأويلي تتحدّد مهمتها في خطوتين رئيسيتين: إرجاع القيم إلى أصولها؛ ثم تقويم تلك الأصول، فللفلسفة النقدية تبعا لما سبق ذكره كما يحلّل ذلك جيل دولوز "حركتان مترابطتان: نسبة كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم، لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء يكون أصلها ويقرر قيمتها، فالجينيالوجيا تتلخص في مقولتين: أصل القيم وقيمة الأصل في الوقت نفسه، فهي تتعارض مع الطابع المطلق للقيم كما تتعارض مع طابعها النسبي أيضا، إنها تعني العنصر التفاضلي والاختلافي المائل في بنية الأصل ذاته (158)، وكأن البحث عن الأصل يسعى إلى خلق ممارسة فلسفية جديدة تُعنى بالبحث في مشكل الأصل خارج ما توارث داخل الميتافيزيقا وذلك بغية الإجابة عن سؤال: لماذا تظهر فكرة في مقابل أخرى تختفي؟.

(157) فريديريك نيتشه، *جينيالوجيا الأخلاق*، مصدر سابق، البحث الأول الشذرة 03، ص 10.

(158) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 6.

إن موضوعة الأصل لدى نيتشه مهمة حيوية وتتطلب الإنجاز " فالفلاسفة يعتقدون بأنهم صوت أصول الأشياء، ويتخيلون المعاني غير المقدرة أنها أصناف للأفعال والأحكام.. إن معرفة الأصل تنتهي إلى الاستخفاف بالأصل" (159).

ويجوز لنا تبعا لهذا رصد التّقنيات أو الإجراءات التي تتمظهر لنا فيها الجينيلوجيا في مستويات ثلاث، ظل نيتشه يطلقها من حين إلى آخر على مساءلاته النقدية؛ وهي تواليها:

- النقد الجينيلوجي باعتباره فقها للغة أو فيلولوجيا فاعلة.
- النقد الجينيلوجي باعتباره علم أعراض أو سيميولوجيا تؤول القيم تبعا للقوى التي تنتجها.
- النقد الجينيلوجي باعتباره عودة إلى الأصول وتصنيف لها.

في مستوى الآلية الأولى؛ فإن الصّلة بين نيتشه والفيلولوجيا Philologie صلة مبكرة*، إذ هي في الحقيقة التخصص العلمي الذي كان ينتمي إليه، وهذا ما يطالعنا به جياني فاتيمو Gianni Vattimo في تحليله لمراحل نيتشه وتطوره الفكري، حيث يستبين كيف أن يدل "عنوان التحوّل من الفيلولوجيا إلى الفلسفة على مسار من مسارات نقد الثقافة... وجميع المواصفات الأكثر دلالة في فكر نيتشه الشاب هي: نقد ثقافة العصر، ميثافيزيقا الفنان، المذهب اللّغوي، الكتابة ضد التاريخية Historicisme، والتحضير لأداة تعيين وتطوير فلسفة للمستقبل" (160). غير أن ما يستوقف الاهتمام في مشروعه بعامة؛ هو إخراج الفيلولوجيا من دائرة التخصصية الضيقة، وتوظيفها كتقنية منهجية لنقد الثقافة كما يقول فاتيمو، فلقد اقترح نيتشه طريقة يدعو إلى الإقتداء بها، يحق تسميتها بـ "فيلولوجيا النص"، فمقارنته للتّصوص التي كان يشتغل عليها بخاصة في اللّغات اليونانية القديمة، قد جعلته يعيد التفكير ويتساءل حول إمكانية وجود نص أصلي مكتمل المعنى ويكون المصدر الحقيقي، الذي يشتق منه الفيلسوف مفاهيمه، إن التّصوص بحسب القراءة النيتشوية هي تأويلات متناسلة لا تحيل إلى أية حقيقة أوهي طبعات مزيدة ومنقّحة ومستنسخة عن بعضها البعض. فما يدعونه النصّ الأصلي إن هو إلا الوهم وليس الحقيقة" فالفيلولوجي تبعا لما سبق ذكره هو ما يفيد بشكل عام فن إجادة القراءة، ومعرفة الكشف عن الوقائع دون تشويهها بواسطة التأويلات ودونما أيضا فقداننا ونحن ناشد الفهم لكل الخصال من قبيل الحذر والتأني والدقة" (161).

(159) Nietzsche, *Aurore (Réflexions sur les préjugés moraux)* Trad_ Henri alber, Le livre de poche, Librairie Générale Française, 1995§ 44 p 69.

* Voir: Friedrich Nietzsche, introduction aux études de philologie classique, été 1871 trois heures par semaine, Trad par francoise dastur et michel haar; encre marine 1994.

(160) Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, Trad de l'italien par Fabienne Zanuss, De Boeck, Paris 1999 p 14.

(161) Jean Grenier, *Nietzsche, que sais-je*, Op. Cit p62.

إن المنظور الفيلولوجي كاستراتيجية لدى الفيلسوف الفنان، يتأسس على التّظر إلى الحقيقة باعتبارها فعلا إبداعيا خاصا ولا ينحدر من أية أرومة رفيعة أو جوهر نقي، وبالتالي فهي ليست شيئا يوجد سلفا وعلينا العثور عليه أو الكشف عنه، فالحقيقة تبعا لهذه القراءة الفيلولوجية نوعٌ من التقويم الفعال L'Evaluation active، أي أهما صيرورة من التأويلات غير المنهجية، لأن علم اشتقاقات الألفاظ وعلم تاريخ اللغة وفقا للدلالة النيتشوية قد علّمته أن ينظر إلى جميع المفاهيم في صيرورتها وأن يبصر أن بعضها في طريق التكوّن، فمهمة الفيلولوجيا تتحدد باعتبارها فكا للرموز وكشفا عن القوى الكامنة خلف نوازع المعرفة، ومن هنا جاء النظر إلى الثقافة بعامّة والمعرفة بخاصة باعتبارهما لغة، وأن جميع الظواهر ليست سوى رموزا، لا تُعبّر بل هي تدل وتعني، فهذه الفيلولوجيا الفاعلة تسعى لاكتشاف القوى الرابضة خلف قيم المعرفة. وبما أن اشتقاق الكلمات وفقه اللغة هو العلم الذي يهتم بتفسير النشاطات الفعلية التي تتحكّم في الظاهرة الثقافية، فإننا نجد لديه تجاوزا للمعنى الذي تقوله الكلمات، وحصر الاهتمام بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التي تتصارع في اللّغة ومن خلالها، أي القوى التي تمتلك سلطة التأويل، وينتج عن هذا نشوء مشروع، يضع اللّغة على مشرحة النقد والتقييم، وي طرح أسئلة لها وقع جديد على الأسماع: من يستخدم الكلمة؟ على من يجري تطبيقها؟ ماذا ينوي من وراء ذلك؟ ماذا يريد ذلك الذي يقول تلك الكلمة؟ لذلك يجوز لنا أن نقرّر بأن "أن أصل اللغة نفسه بمثابة فعل سلطة يصدر عن الحاكمين، يقولون هذا الشيء (هو كذا وكذا)، يربطون الشيء أو الحدث بكلمة فيتملكونها"⁽¹⁶²⁾، وتواصلا مع هذا التشخيص فإن "النظرية اللّغوية النيتشوية تقيم علاقة بين الخطاب والعلاقات الاجتماعية والقيم المكونة لهذه العلاقات، اللغة لا جامع بينها وبين الحقيقة المثالية، أو الواقعية المسلم بها، ليست أداة معرفة بل مخطط إلى مصلحة نظام، بما معناه سلطة"⁽¹⁶³⁾.

نحن إذن إزاء فيلولوجيا لا تهتم بالمسار التاريخي لتكوّن المفاهيم أو نشوء الثقافات، والاكتفاء بوصفها، ذلك أن أشكال التعابير الثقافية تبعا للتحليل السابق، ليست سوى تسميات، إن الهدف يروم الكشف عن الدوافع الحيوية خلف البنية الفوقية الثقافية، مادام التأويل هو نفسه ملمح على وضعية الجسد .

هكذا إذن، يجري توظيف الفيلولوجيا كآلية مضادة للتأويل الأحادي المحرّف لنص الواقع، وليست الفيلولوجيا سوى فن القراءة البطيئة، التي تخترق الأفتعة وتفكّك هيروغليفية نص المعرفة بهدف إزالتها عن أفخاخها الدلالية والإنصات ببرودة إلى خطاب الأخلاق دون اتخاذ أي موقف مسبق منه، إن الفيلولوجيا الجينولوجية إذن هي "قراءة" ومن ناحية أخرى هي "استماع" . وبهذا الاعتبار فإن الفيلولوجيا تأتي كنموذج من أجل إقامة أي تحليل للثقافة، ونيتشه يحدّد لها دورا ملكيّاً، {حقيقة} أن الفيلولوجي عاشق للغة؛ لكنه أكثر عنفا واستبسالا، إنه يقول " لا للثقافة كنص يكتسي دلالة مثالية ويقرأ شر الواقع، إنه يبتدئ بنقد الأشكال

⁽¹⁶²⁾ نيتشه، جينولوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الشذرة 2، ص21.

⁽¹⁶³⁾ Henri lebevere, Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombre, Casterman, Paris 1975,p174.

والبنى ومنطق الخطاب وقيمة وألوية الألفاظ، إنه يجري عملية "نقد الخطاب المحض" (164). من جهة أخرى يتمثل التأويل الفيلولوجي في الانتقال من اللفظ الذي يستبطن منظورا أخلاقيا والمتواطئ مع نص الميتافيزيقا إلى الواقع في صيرورته التراجمية.

وفضلا عما جاء في مركزية آليات التحليل الفيلولوجي فإن منهج النقد الجينالوجي لا يقتصر على إعطاء قراءة أو تأويل جديد للنص الفلسفي، بل يقترح مفاتيح وأدوات لفهم تلك النصوص أو الكيانات المعرفية والأخلاقية، إن استراتيجية الجينالوجيا ورهاناتها وفقا لمرتكزات الطريقة النيتشوية في النظر إلى الأمور ترى بأن "كل الفلسفات ترجع المشكلات الوجودية إلى مشكلات قيمية، فيتحررها جميعا ليكتشف فيها التقويمات غير المفصوحة التي تُشكّل عصبها ويرى غريزة الحياة ناشطة في سائر نواحي الفلسفة" (165). فالقراءة تبعا لهذا لا تتفحص الأنساق الفلسفية أبدا لذاتها، بل تنظر إليها كعلامات أو أعراض تحاول فيها أنواع من الإيرادات أن تثبت ذاتها إزاء الأخرى في بنية صراعية معقدة وفي شروط وجودية مخصوصة، ولما كان هذا هكذا؛ فإن رهان التأويل هو المرابطة على المنظور التالي: إذا أردنا أن نفهم كيف أقيمت أبعد المزاغم الفلسفية أو الإمبراطوريات التسقية، فمن الحكمة والأقوى لنا السؤال أولا: ما هي الأخلاق التي يسعى الفلاسفة إلى تحقيقها أو الدفاع عنها؟. لأنه في كل فلسفة يرقد قرار أخلاقي هو عبارة عن حكم أخلاقي مسبق، ذلك أن التحدي البديل هو إعادة صياغة مشكلة الوجود صياغة قيمية، لأنها لما كانت قبلية تاريخية أو شرط إمكان يجي على أساسها الإنسان، فإنها بمتزلة شرطية تاريخية للوجود والثقافة. فالدوافع الأخلاقية لدى نيتشه تتحدّد بدلالات متعددة وفي سياقات متعددة أيضا، فهي ميتافيزيقا ولغة، وتأويل للوجود، وتقويم للأشياء والظواهر أيضا، يقول نيتشه " لا ينبغي أبدا أن يؤخذ الحكم الأخلاقي بحرفيته، إنه بما هو كذلك لا يتضمن سوى اللامعنى، لكن باعتباره علم أعراض فإنه يظل ذا ثمن لا يقدر... ليست الأخلاق سوى لغة رمزية، سوى مبحث أعراض" (166).

إنه مسعى يجعل من الفلسفة بكاملها علم أعراض أو نظرية عامة للعلامات، تؤول القيم والمقولات تبعا للقوى التي أنتجتها وعبرت عن نفسها فيها، ومن المبادئ التي تقترحها الجينالوجيا كرهانات للقراءة والتأويل: أن الخطابات من جهة ما هي خطابات وبمعزل عن حكم المفاضلة من حيث المضامين أو الموضوعات والمفاهيم، ورغم اختلاف النصوص في استراتيجياتها لنشر الدلالة أو توليد المعنى فإنها تتساوى كلها في توظيف آليات للاستنكار أو الاستبعاد، فالمهم ليس هو مضمون الخطاب، إنما آلية اشتغاله وألغائه في إخفاء ذاته وسلطته، ومن الآليات التي يشغلها الخطاب للإكراه والاستبعاد: آلية إنكار الدال والجسد، آلية إقامة التطابق بين الدال والمدلول، أو بين المعنى والقيمة، آلية إنكار الاستعارة كما هو الشأن مثلا بالنسبة لاستعارة الكينونة أو الوجود، إنها أسماء جمّد فيها الفيلسوف الميتافيزيقي نهر الصيرورة بمقده عليها.

(164) Eric Blondel, Nietzsche, Le corps et la culture, PUF Paris 1986 p p 148-149.

(165) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 148.

(166) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Ceux Qui veulent rendre l'humanité "meilleure" Op Cit § 1 p 156.

وفي تفكيكه لمؤسسة الحقيقة يتساءل نيتشه قائلا ما الحقيقة؟ إنها جيش متحرك من الاستعارات، من المجاز المرسل، أو التشبيهات بالإنسان، أو قل، بإيجاز مجموعة من العلاقات الإنسانية، التي تم التسامي بها على طريقة شعرية وبلاغية، والتي بعد طول استعمال تبدو لشعب ما راسخة وإلزامية، إن الحقائق هي أوهام نسيت أنها كذلك، واستعارات ضاعت قوتها الحسية، وقطعا نقدية ضاعت نقوشها⁽¹⁶⁷⁾.

إن الصلابة والكثافة التي يختص بها نص الميتافيزيقا إنما يجد ضمانته في نسيان طبيعتها الاستعارية والتراكم التكراري للتأويلات بما يجعل من إمكانية تصور ما يخالفها متعذرا؛ ولمواجهة هذه الأوهام المنسية تبرز القراءة السيميولوجية إلى اختراقها وتفكيك تماسكها، وكشف الكيفية التي تتسمى بها الأشياء، فالمعرفة مثلا تأويل، استثمار لمعنى، وليست أبدا تفسيرا، في أغلب الأحوال لا تعدو أن تكون تأويلا جديدا لتأويل قديم صار غير معقول، وليس أكثر من مجرد علامة.

والنصوص تبعا لما سبق ذكره لا تنتج الحقيقة بل تنتج حقيقتها الخاصة بها، ودلالة هذا أن النص يتغذى على الإنكار المستمر لأصوله، وحجب لآليات اشتغاله؛ فهو يبدع إمكانا ينكشف معناه عند تفكيكه وإعادة تركيبه، فأن نقرأ النصوص معناها أن نقرأ فيها حدثا مفهوما نقاربه لإخراجه من وحدته الموهومة ومن تمرّكه حول ذاته، عن طريق تفكيك الذات وتلك الوحدة المزعومة "فقارئ النص هو الذي يحسن قراءة مالا يرى بصرف المعنى أو استنطاق الصمت أو ملء الفراغات أو تشخيص العوارض أو اختراق الطبقات، وهذه هي قيمة الكوجيطو الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود" فقوته لا تكمن فيما يكشف لنا عنه وإنما يقدم لنا إمكانا للتفكير أي يتيح لنا التفكير في تلك المنطقة التي يستبعدها القول من التفكير، وهي منطقة الذاتية وذلك بتفكيك مفهوم الذات للكشف عن مكوناته وشروطه وعن ترسباته وعوارضه وصلاته وفجواته⁽¹⁶⁸⁾.

نحن إذن إزاء استراتيجية في النقد تقترن فيها ثلاثة مستويات ظل نيتشه يطلقها على تحليلاته النقدية:

- النقد كفيولوجيا فاعلة، أو كفن لإجادة القراءة البطيئة لنص الأنساق الفلسفية بما هو شبكة عريضة من الأوهام والتأويلات المتناسلة التي لا يمكن ردها إلى مبدأ أول أو أساس نهائي.
- النقد كعلم أعراض أو سيميولوجيا تؤول القيم الثقافية تبعا للقوى المنتجة لها: فاعلة أم رادة للفعل والباقي يتفرع عن ذلك.

- النقد كتيولوجيا Typologie، أو ملاحقة للأصول التي تعمل انطلاقا من دوافع إرادة القوة وتقويم لها، فالنقد هنا نوع من التمدح والتشكيل أين تكشف القراءة الجينيولوجية عن وجود نموذجين من القوى: نموذج الفاعل، وآخر راد للفعل؛ لأن منطلق التيبولوجيا هو سير أغوار الدوافع الأخلاقية "فتحت السلوكيات الرسمية سواء كانت المعطاة أو المقبولة؛ نحلل دائما الفروقات الدقيقة لاختلاف أصناف السلوكيات... هذا العلم الأخلاقي ليس ذو نفحة وضعية محضة؛ إن له روحا فلسفية. والأكثر من هذا أنه مؤسس على التطورية

⁽¹⁶⁷⁾ Nietzsche, le livre du philosophe, Op Cit ,p123

⁽¹⁶⁸⁾ علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص18.

الحلاقة Evolution Créatrice. التبيولوجيا أو علم التّماذج البشرية ليست وصفية فقط، ولا تكنفي بالوصف؛ لأنها تبحث عن طريق الفعل المنتج للطبيعة الحقيقية للأفعال الأخلاقية؛ إنها بهذا المعنى بحث في الجينياولوجيا: أي بحث عن الأصول المكتومة تحت التعبيرات الظاهرة"⁽¹⁶⁹⁾.

وبهذه الآليات في التّقد التي تتأطرّ تحت عنوان المنهج الجينياولوجي، يدشن نيتشه التّقد الحقيقي، وهو نقد أدخل فيه نيتشه عنصر المعنى والقيمة إلى دوائر التّشاغل الفلسفي، وهذا ليس على التّحقيق سوى المهمة التي لم يقم بها التّقد الكانطي باعتباره التجربة التّقدية الأكثر ذيوعا في أنماط المعقولة الحديثة، فهو لم يطرح تعابيره بلغة القيم؛ بما هي القبلية الحقيقية الكامنة خلف أية ممارسة ثقافية؛ من هنا فإن أحد الحوافز الأساسية التي دفعت نيتشه إلى تطوير منهج النقد الجينياولوجي هي أن كانط لم يقم بالتّقد الحقيقي، فكتاب جينياولوجيا الأخلاق وهو من الكتب الأكثر منهجية في مدونة الفكر النيتشوي، والنموذج التطبيقي على الممارسة النقدية الجينياولوجية هو إعادة كتابة وتوجيه لكتاب إيمانويل كانط نقد العقل المحض، الذي يعد آخر مؤشر على بقايا الإيمان بفكرة الحقيقة في تمثّلات فلسفات الثبات والفلسفات التّسقية"⁽¹⁷⁰⁾.

لقد كانت النتائج التي أفرزها منهج التّقد الجينياولوجي مدهشة وخطيرة في الآن نفسه؛ فهي مدهشة لأنها تتعارض مع ما دأبت على ترسيخه الأنساق الفلسفية التاريخية؛ وخطيرة لأنها تضع على مشرحة التحليل والتدمير القيم التي كان الإنسان يقدها ويجهتد في الإتيان بأفعاله وفق مقتضاها. فنهاياتها تقويض للكثير مما آمن به البشر وقدّسوه وناصروه:

ففي دوائر المعرفة والممارسة الأخلاقية كشفت النتائج أن منابع القيم والأخلاق ليست الأصول الدينية فضلا عن أنها ليست ركائز العقل المائزة بين الخير والشر في الأفعال، أو بين الصّواب والخطأ في الفكر، إنما الطبيعة الإنسانية وما يعتمل داخلها من غرائز ترأسهم في ذلك غريزة إرادة القوة والنهم نحو المغالبة يقول نيتشه " ليست الحاجة أو الشهوة شيطان البشر، إنما إرادة القوة؛ أعطهم كل شيء: الصحّة والغذاء والملهي، فإنهم سيكونون تعساء ويظلمون كذلك، مستغرقين في الأوهام، لأن الشيطان ينتظر، وهو ينتظر مطالبا بإرواء غليله"⁽¹⁷¹⁾. ودلالة هذا النصّ الكثيف الدلالة أن الأوامر الأخلاقية إنما تضرب بجذورها في الحالة الفيزيولوجية للكائن وشروط وجوده هي المحدد الجوهرية لأنماط وجوده ولتدبيراته السلوكية.

وفي ميدان الدين خرج نيتشه بأكثر آرائه جرأة؛ فالدين في نظره وليد دوافع نفسية خالصة هي الخوف والحاجة، وأن مقولات الدين محايدة للتاريخ وتشتق مفاهيمها منه. إن نيتشه يبصر في الأديان بوصفها الأصول الأولى للانحطاط وبدائياته؛ وما الاعتقاد في الألوهية المفارقة سوى غريزة واهنة دب الموت في أجزائها جميعا

⁽¹⁶⁹⁾ Georges Morel, Nietzsche(Introduction à première lecture), Tom 2 Analyse de la maladie, Aubier Montaigne 1971 p p 88-89.

⁽¹⁷⁰⁾ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص ص 113-114.

⁽¹⁷¹⁾ Nietzsche, Aurore ,Op Cit § 262 p 216.

وتزحف لتبخس ذاتها في سبيل الإعلاء من ذات تتخيّل تعاليها وحريتها وتحكّمها بمصائر العالم والموجودات كلّها، فضلا عن أنه أي الدين أداة في يد قوى تتملّكه ولا يملك قيمة في ذاته؛ من هنا وجب أن تكون الديانات أدوات للاصطفاء والتربية في أيدي الفلاسفة وإلا فهي أكبر خطر على الحياة.

وفي مجال الفلسفة "كشف البحث الذي قام به نيتشه في تاريخ الفلسفة أن هذه الأخيرة وريثة الدين، بل هي مصاحبة له ومؤيدة لنتائجه، فتحت سيطرة الأفكار الدينية تعودّ الفلاسفة على تمثيل عالم آخر، "ميتافيزيقي" الذي هو صورة من عالم الآخرة الديني. وكشف أن تاريخ الميتافيزيقا نفسه هو تاريخ أخطاء أساسية اعتبرت حقائق أساسية، مثل فكرة "الجوهر" و"الذات" و"العالم الحقيقي" و"خلود النفس" و"الغائية" إلخ. هي أخطاء ناتجة في رأيه عن كراهية الفلاسفة للصيرورة التي تمتنع عن إدراكهم فيرون فشلهم في إدراكها بتقسيم الوجود إلى مظهر وحقيقة أو إلى عالم مظاهر وعالم حقائق" (172).

أما في مجال المعرفة بعامة والمعرفة العلمية بخاصة؛ فقد انتهت خلاصات البحث الجينيولوجي إلى أن المعرفة في الممارسة الإنسانية ليست كما هو راسخ في الذاكرة والفكر مبدأ للحياة، إنما غريزة الحياة والدوافع النفسية والرّهانات المصلحية هي المبدأ الحقيقي الكامن خلف شعغ الإنسان بها، وأن الرّهبة من اللّايقين هي العنصر النفسي الذي تشتقّ منه إرادة الحقيقة مفاهيمها، وحاجة الإنسان لنفع حياته والحفاظة عليها أو تطويرها وإزالة الجهول بتحويله إلى معلوم مفاعيل نفسية أصيلة وضرورية كيما يتبدّى الوجود معقولا ومألوفاً؛ إن نيتشه يؤمن إيماناً عميقاً بأن أجهزة الإنسان المعرفية كالعقل والحواس ليست في أصلاتها مجهزة للمعرفة، أو أنها ليست مُعدّة للمعرفة أصلاً، والإنسان بدلاً من أن يرى فيها وفي مستبعاتها كالمنطق مقولات العقل وسائل ملائمة إلى أهداف نافعة، راح يعتقد أنها معياراً للحقيقة أو الواقع، والأصوب أن معيار الحقيقة وموضوعية المعرفة إنما في الفائدة البيولوجية ولا معيار آخر سواهما؛ يقول هابرماس " إن الإرجاع المنهجي للعلم إلى مصلحة حفظ النوع لا يخدم تعييننا ترنسندنتاليا لمعرفة ممكنة وإنما يقع في خدمة نفي إمكانية المعرفة في الإجمال... لقد انتجت كل من الميتافيزيقا والعلم بصورة متساوية وهم العالم القابل للحسبان للحالات المتطابقة، وهم القبلية العلمية أثبت على كل حال أنه متماسك . الضلال الموضوعي للفلسفة الذي يقيم نيتشه البرهان عليه مدفوعاً من خلال الفهم الدّاتي الوضعي للعلم" (173).

هكذا إذن تتجلى لنا المهمة التّقديّة للجينيولوجيا في وصف وملاحقة وتقويم الأصول التي تأسّست عليها أنماط الثقافة الحديثة وعناصرها المختلفة، حيث تتعاقد هذه المنهجية التّقديّة بشبكة مفاهيمها عن طريق وصل الصلّة بين فروع المعرفة فيها (الجينيولوجيا وعلوم الأعراض والفيزيولوجيا وعلوم الوراثة)، من أجل تعميق الاعتقاد بالأصول الحيوية للمعرفة، وبفك الارتباط بين إرادة الحقيقة وتضخّم غرائز المعرفة، وإعادة العلاقة

(172) جمال مفرج، الإرادة والتأويل- تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر الدار العربية للعلوم، بيروت 2009، ص

(173) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، منشورات الجمال، كولونيا، بغداد 2001، ص 342.

الممزّقة بفعل الصّراع الموهوم بين المعرفة والحياة. إن التّداخل إذن بين أوراق الفكر والشعور والغريزة والرغبة والحاجة هو من زوّد نيتشه بمادة لا نهاية لها من التّحليل النفسي للمعرفة وللمحلّلين التّفسيين في القرن العشرين، وهذا التزويد قوّض الإيمان العقلي البسيط بـ"الوقائع" الذي يتردّد صداه في تحليلات المعرفة المعاصرة. وبدلا من الشّعارات التاريخية التي يحكم فيها الفكر الحياة أو العقل الغريزة؛ يجري تشكيل عناوين جديدة تتحدّد بمقتضاها المعرفة بوصفها خادمة للحياة أو أثر من آثار إرادة القوة الفاعلة، وأن آية حقيقة تُضاد الحياة هي مبتدئها ومنتهاها حقيقة باطلة مهما كان مأتاها ومُتغيّاها.

2- الحقيقة المنظورية للمعرفة :

اقتضى منّا البرهان على العلاقة بين المعرفة وشروط الحياة تفكيك الأدوات التي جرى تشغيلها من أجل نقد المفهوم الميتافيزيقي للحقيقة ومفهوم المعرفة التأملي، حيث أبان لنا التّحليل استمداد نيتشه من الصّلة المتواشجة بين الرومانسية الجرمانية وتمجيدها للقيم الحيوية ورفضها التأويل العقلي للعالم، ومن منحى آخر تأثره بأصداء الكشوف الحيوية والثورة البيولوجية؛ التي أعجب بنتائجها لا في مضمار المنشأ الأصلي وإنما في كسب مساعيها وإنزالها في استشكاله لقضايا الثقافة بعناصرها كلّها، فضلا عن استمداده من الأخلاقيين الفرنسيين جمالية الأسلوب والتّحليل التّفسي للعواطف الأخلاقية، وأخيرا تطوير أدوات البحث الجينيولوجي من أجل ملاحقة أصول القيم وتقويمها؛ وتبعاً لهذا فقد كشفت هذه العناصر التي تُشكّل المصادر المركزية لمشكلة المعرفة لدى نيتشه أن الحقيقة التي تدعي أنّها خالصة والفكر الخالص هما أكثر الأشياء بعدا عن التّفاء والبراءة. إن المعاني كلّها والقيم كلّها والدلالات أيضا تُبرّر بوصفها وسائل وأدوات لشعوب ومجتمعات متنوّعة كيما تضمن بقاءها، أي الإبقاء على شروط الوجود ونفع الحياة والزيادة في القوة، وفي الوقت الذي يتوهم فيه أكثر الفلاسفة براءتهم تحت عنوان البحث عن الحقيقة أو المعرفة من أجل المعرفة أو برودة المنهجية العلمية يكشف التّحليل النيتشوي أنّهم على التّحقيق محامون، يدافعون في الغالب عن قضية يسلمون بها سلفا، أو عن خاطرة ذاتية أو عن رغبة ذاتية عزيزة على قلوبهم يتم تصفيتها بالمجردات العقلية المسمومة. إن مفاهيمهم الحقيقية إن هي إلا تحكيّمات خاصة يُعمّدونها ويرفعونها منزلة التّطابق مع الحقيقة، وما اخترعه الفلاسفة في تاريخهم من "مملكة المفاهيم السقراطية" أو "المثل الأفلاطونية" أو "الكوجيطو الديكارتية" أو الشيء في ذاته الكانطي" أو "الروح المطلق الهيجلي"، هو إيمان ضروري بها، وهذا الإيمان تقتضيه منظورات الحياة وحاجة الحي أن تنطلق قوته؛ من هنا عمل نيتشه على تطوير فكرة الحقيقة المنظورية للمعرفة بدلالاتها الثنائية أي دلالة وصل المعرفة بسياقاتها المصلحية ودوافعها النفسية المستبطنة خلف الممارسات؛ ودلالة برنامج تشريعي يمكن المؤلّ من الحياة وفق صياغات تُعاش بمعنى إبداعي وإرادة قوة فاعلة تريد الإثبات والتّموم، والتّظيرية المنظورية للمعرفة أو النظرية المنظورية للانفعالات، لا ترى فقط عدم جدوى المفهوم التّطابقي للحقيقة؛ وإنما عدم جدوى مفهوم الحقيقة بحد ذاته، فهو يستبدل الأقوال الحقيقية والمفاهيم التّطابقية والواقع المستقل بالاعتقاد

الذاتي بهذه الأشياء، ويُحل محلّها مفردات مغايرة هي : المتطلّبات الفيزيولوجية والتقويمات القيمة ويرى بأها من يحدّد بشكل فعلي منظومة الأحكام العقلية التي تستمد صلاحيتها ونفعها الإجرائي من تساوق مصلحي سابق، وأن لا وجود لصلة إلزامية بالمعنى المنطقي بين منفعة هذه الوسائل الإجرائية والصدّق الصوري للعبارات.

وأمام هذا؛ فإنه ليس من الغرابة أن يرى نيتشه "أن خطأ حكم ما لا يشكّل بالنسبة إلينا مأخذا على الحكم... فالمسألة هي بالأقوى : إلى أي مدى يكون الحكم منمياً للحياة، محافظاً على الحياة، محافظاً على النوع، بل ربما محسناً للنوع؟ ونحن نميل مبدئياً إلى الزعم بأن أكثر الأحكام خطأ (ومن بينها الأحكام التأليفية القبلية) هي الأكثر لزوماً لنا. فمن دون التسليم بالأوهام المنطقية ومن دون قياس الواقع بعالم اللامشروط المساوي لذاته... ومن دون تزييف مستمر للعالم بواسطة العدد، قد لا يمكن للإنسان أن يعيش - بحيث يكون الاستغناء عن الأحكام الخاطئة استغناء عن الحياة ونفياً للحياة"⁽¹⁷⁴⁾، وإن تخريجاً فلسفياً كهذا ملمح على موقف جريء تجاه الثوابت القارة في ذاكرة الفكر الفلسفي؛ لأنه لو أعيد الكلام في الروح أو الخير المحض كما كان يقول أفلاطون لانقلبت الحقائق ولأنكرنا المنظورية ذاتها وهي الشرط الجوهرية لكل حياة، لأن فرضية القراءة النيتشوية منطلقها الأساس هو أن ليس ثمة حقائق؛ إنما تأويلات فحسب، وهي فرضية تنتمي في خريبتها الإشكالية إلى المكتوبات المتأخرة، لأنه كان قد عبّر عن تحفظاته التي تتعلق بتفاهل العلم وسلطة اللغة منذ كتاباته الأولى "مولد المأساة" في الشذرات 14 و 15 "والحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق"، ففي تلك الفترة كان واقعا تحت تأثير شوبنهاور وكانط، فهو يبدو أنه كان يبصر إمكانية الوقائع الأساسية، والحقائق غير المأولة، وإنكاره كان مخصوصاً باللغة والعلم وحول مقدرتهما على صياغة هذه الوقائع بدقة ويقين. والمطلوب من الآن هو أن نبين الأركان التي تتأسس عليها النظرية المنظورية للحقيقة والمعرفة وأن نُحلي أوصافها، ثم نعطف بعدها إلى قيمة العقل بعد تطوير هذا المنحى في التفكير، ثم نقف بعدها على لحظة الانعطاف الجذري بما صار يعرف اليوم في مباحث الدرس الفلسفي اليوم بـ: المنعرج الاستطقي للفلسفة، أين يستعيد المحسوس قيمته والوهم منزلته بعد هيمنة ميتافيزيقا الحقيقة وتضخّم غرائز المعرفة لدى إنسان الثقافة الحديثة؛ وكأننا بهذا المنحى بصدد إرساء جغرافية في التّفلسف بإسكانها عالم المحسوس - أمام أفلاطونية مقلوبة؛ كلّما أزدادت ابتعاداً عن الكائن الحقيقي، ازدادت صفاء وجمالاً وصارت أفضل، إنها الحياة في المظهر كهدف.

3- أركان النظرية المنظورية للمعرفة:

1.3- العالم كنص تكون أنماط الحياة تأويلاً له:

لقد اقتضت الصياغة المنظورية للمعرفة التنقيب عن اعتقاد الفلاسفة حول وجود عالم آخر إلى جانب هذا العالم الوحيد الأرضي الذي يولد فيه الإنسان وفيه يعيش وفي منتهاه يُقبر، وترتّب على توظيف شبكة من

(174) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op, Cit§ 4 ,p.

فروع المعرفة الإبانة عن أن هذا الاعتقاد إنما يشتق مفاهيمه من إرادة بدائية للتدمير والانتقام وأن أصوله هي رغبات العقل الفلسفي والإيمان الديني والشعور الأخلاقي واليقين العقلائي؛ هذه الأصول يطبعها التراتب والاختلاف؛ تراتب بين إرادات القوى يوكد بدوره اختلافا في المعنى والقيمة ونفخا في العالم هذه القيم أو تلك. ولأن أصداء الكشوف الحيوية وتطوير المنهج الجينيالوجي في التأويل وأثر الرومانسية الجرمانية قد أحدثت انقلابا جذريا في رؤية نيتشه للعالم *Vision du monde* بالكشف عن نسبية هذه الرؤى ودوافعها الحيوية؛ ولأن هذا كله جرى تطبيقه فإن مستلزمات الصياغة تستوجب منا أن نبين كيف أن العالم يشكّل النص الأصلي الذي تكون المعرفة تأويلا لمعانيه قصد إظهار حقيقته المنظورية، فالعالم ليس كما تبنيه الأفكار والنظريات، كما أن فروع المعرفة ومجموع العلوم ليس من الأجدى القول بأنها لا تقدر أن تلم بحقيقة العالم باعتباره يملك حقيقة مستقلة عصبية على التمثّل والتأويل، لا هذه ولا تلك؛ فالحقيقة المنظورية للمعرفة تبتعد عن فكرة أن العالم يملك خصائص سابقة مبدئيا على التأويل ومستقلة عنه، فالعالم في ذاته ليست له هذه الخصائص، فضلا عن أن التسليم بثنائية الظاهر والواقع كما تشتهيه العلوم مرفوض في ذاته " ليس ما يشغلني كما يُتكهن تعارض الذات - الموضوع؛ أتخلّى عن هذا التمييز إلى منظري المعرفة الذين يقون معلّقين بجائل قواعد اللغة (ميتافيزيقا الشعب هذه). إنه بشكل أقل، التعارض بين الشيء في ذاته والظاهر، لأننا لا نملك أي عضو للمعرفة، و"للحقيقة"، إننا نعرف " نعتقد"، نتخيّل) حقا بمقدار المنفعة للقطيع الإنساني، للنوع" (175)، ومستبطن هذا الكلام رفض التأويل العلمي للعالم الذي ينفاد إلى الاقتصار على العالم الواقعي؛ وهو عالم حقيقي في نظره؛ لكن من المعلوم لدى نتائج القراءة النيتشوية: أننا لا نملك عضوا للمعرفة توسّلا به نطرح هذا التقابل؛ فالعالم الظاهري ليس عالما زائفا ويتميّز عن الواقع، لا إنما هو في دلالاته العالم كما يظهر لكل كائن، فيه يؤمّن حياته؛ وبالتالي تقوم إرادته بترتيبه وتنظيمه بكيفية انتقائية بالنظر إلى أهدافه الخاصة، وهكذا فالواقع ليس عالما يقوم وراء الظاهر، وإنما هو مجموعة الترتيبات المتنوعة التي اختارها وانتقاهها كائن مؤوّل، أي أن المنظورية " تفترض بأنه، لكي نطلق في ممارسة أي نشاط، فإننا نهتم بالضرورة بمجموع معطيات مختارة ونهمل عددا كبيرا منها، وهي لا تفترض أننا نرى أو نعرف ظاهرا للعالم بدل هذا العالم ذاته. فالمنظور ليس هو الموضوع المرئي، أو شيئا مستقلا عن كل هذه الأشياء الأخرى ولا يمكنه أن يقارن بها. إن ما نراه ببساطة العالم نفسه انطلاقا من المنظور" (176). ومسايرة هذا التأويل؛ أي لا وجود للواقع يتأدى إلى الإقرار بأن نظرية الحقيقة كتطابق تنهار ولا تصمد كثيرا للنقد، لأن متصوّراتنا حول الأشياء تنكشف على أنها بالضرورة خاطئة،

(175) نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق الشذرة 254 ص 208.

(176) ألكسندر نيهاماس، نيتشه الحياة كنص أدبي، مرجع سابق ص 63.

لأنه لما انعدم وجود الوقائع فإنه لا شيء يمكن معه هذه المتصورات أن تكون في حالة تطابق، فالحقيقة تبعاً لهذا لا تكتشف وإنما تُخلق وتبتدع*.

إن الاعتقاد في العالم الآخر؛ وإقامة نظام من التراتب والتفاضل فيه، يجد مبرراته في أوهام ودوافع نفسية ذاتية أضحت مؤسسات معرفية رصينة يبني عليها الإنسان رؤيته للعالم التي تستحيل بعد هذا قانوننا كلياً لتوليد المعرفة وتديرات السلوك، ويرصد نيتشه جملة من التناقضات التي تشتغل في هذا المنظور، فالتأهم بالعالم الآخر يقع في تناقض لفظي قيمى عندما يعتبر أن ما يجمله هو العالم الحقيقي، فهو قد استخرج وجوده بمجرد التفكير فيه، ثم ما أدرى الإنسان وهو لا يملك سوى أدوات معرفية محدودة أن هذا العالم الذي تيقن من وجوده هو العالم الأرفع والأسمى والأحق بالاعتقاد، فهنا نحن أمام قفزة وسقطة في الوقت نفسه، أي من مجرد رغبة في المعرفة إلى إثبات عالم مجهول تزداد إشكالاته بالسؤال حول مبررات التوقف عند العدد 2 من العوامل ونسيان إمكانية تعدد في العوامل وتواجد أكثر من هذا، وفضلاً عن هذا، من شرع للإنسان إدخال التراتب القيمي في الوجود أي من اللافارق في القيمة إلى الفارق القيمي بين درجتين مختلفتين ومتفاضلتين في القيمة، والحواس والغرائز ما تنفك تتقلب بغير انقطاع وتتغير على الدوام.

إن العالم الآخر الحقيقي الذي جرى تمجيده لا وجود له، ومن الأجدى قلب المتزلة التي يتمتع بها. إن المنظورية تبصر في العالم سطوح وعلامات لا تحيل إلى حقيقة أخرى أعمق أو أرفع، وبهذا يتم تجريد التأويل اللاهوتي والميتافيزيقي من مركزيته وقبليته، فالعالم أصبح مع نيتشه عالم السطح Surface والميتافيزيقي قد تناست أن سطح الشيء هو أعمق بعد فيه على غرار أدمة الجسد والوجه... السطح هو إذن المبتدأ والمنتهى، ففيه يتجمع وعنه يتفرع العمق والعلو، يقول نيتشه "وبالقدر الذي اخترعنا عالماً مثالياً، بقدر ما جردنا الواقع من قيمته ودلالته وحقيقته (العالم الحقيقي) و(العالم الظاهر) أو المتخيل والواقعي، ومن ثمة فإن أكذوبة المثالي هي لعنة الواقعي، وبهذا فإن أشد الغرائز الإنسانية تأسيساً فيه قد صارت كاذبة ومزورة؛ ومن ثمة أضحت القيم التي تعبد هي بالضبط القيم التي تتطاحن في عداوة مع القيم التي تضمن ازدهار الإنسان ومستقبله وحقه الأسمى في ذلك المستقبل (177)

* جلي في هذا المقام امتداد عناصر سوفسطائية في مشروع منظورية الحقيقة لدى نيتشه أين " يلتقي نيتشه مرة أخرى مع بروطاغوراس عندما يعرف الحقيقة ويقيّمها حسب المنفعة التي تجلبها للإنسان أو الجنس الإنساني أو مجموعة إنسانية معينة - ولم تخترع فكرة الحقيقة للتعبير عن الجواهر والأشياء في ذاتها ولكن لغايات أخرى هي النفع والتجاعة والضرورة الحياتية والشعور بالقوة وإرضاء الرغبة في الهيمنة، ويبدو أن نيتشه يتفق مع بروطاغوراس عندما يرفض التمييز الميتافيزيقي بين الظواهر والجواهر ويؤكد على غرار بروتاغوراس على أن " الظاهر هو الواقع الوحيد والحقيقي للأشياء، أي ليست هناك حقيقة جوهرية وراء الظواهر التي تدركها حواسنا". غير أن المشروع النيتشوي يمتد إلى أبعد من صياغة الذرائعية ونظرية " الحقيقة النافعة" نحو ما يسميه ب، التصور المأساوي للحقيقة، التي ستكون مدار تحليلنا في العناصر الآتية. أنظر، رجاء العتيري، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، مرجع سابق ص 41.

(177) Nietzsche, Ecce homo, Préface, Union général, Paris, § 1.

وبهذا الاعتبار فلاشك بأن نيتشه " قد أنشأ جغرافيا تفكير جديدة. لقد أجاب بطريقته الخاصة... عن السؤال الكانطي " ما هو التوجه في التفكير "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée" فأعاد توجيه التفكير لا في اتجاه العمق (كهف الما قبل سقراطيين) أو العلو (سماء المثل الأفلاطونية، إله الفلسفة المدرسية، كوجيطو الفلسفة الحديثة بما هو ذاتية متعالية)، كما فعل تاريخ الفلسفة بأسره، وإنما هو أسكن التفكير عالم السطح حيث تتجدد الحياة، وتنفس الأرض، ويحدث الحدث، وتجري الصّيرورة، وتتناغم العلامات، وتتشابك العلاقات"⁽¹⁷⁸⁾. لذلك فإن زرادشت كان فيما مضى مأخوذاً بالعالم الآخر مثل كل المبشرين به، لكن بعد الفجر الجديد يصرخ قائلاً " إن آمنت بأشباح مثل هذا، فإن ذلك سيسبب لي معاناة وعذاباً، سيسبب لي الآن عذاباً وإذلالاً، هكذا أخطب من يتوهمون وجود عالم آخر، المعاناة والعجز هما اللذان أوجدا كل هذه العوالم الأخرى وجنون السعادة القصير الذي يعرفه المعاني كلها"⁽¹⁷⁹⁾. وكأننا نيتشه هنا قد أعطى قيمة لعالم الأرض أكثر من قيمته نفسه، إنه عالم تتجلى جميع حقائقه المتنوعة على سطح الوجود؛ وهي من ستشكل منظورية الحقيقة.

ومن هنا فإن السمات الأساسية لمنظورية العالم Le Perspective du monde بناء على الكلام المذكور يمكن رصدها تالياً :

- فوضوية العالم وانعدام النظام المبدئي الذي يكون النقطة المركزية في التأويل، لأن العالم بهذا المعنى موصوف بالشك والتغير والاختلاف والتعدد والتناقض والتضاد والحرب، إنه نص شبحي يسمح بتأويلات لا تحصى، فميزته ضبابية وغامضة بسبب تعدد المعاني التي يتمظهر بها، بما يحول من إمكانية حصره تحت عنوان واحد أو قراءة ضيقة، ويحذرنا نيتشه من استخدام أية دلالة تحيل إلى وجود النظام في العالم، ولنحذر مثلاً من استعمال مفردة آلة، فهو لم يبنى بالطبع من أجل غاية ما "إن طابع العالم الإجمالي هو ومنذ الأزل الخواء (الفوضى)، وذلك ليس لغياب الضّرورة بل لغياب النظام والتمفصل والشك والجمال والحكمة... إنه ليس كاملاً ولا جميلاً ولا نبيلاً ولا يريد أن يكون شيئاً من هذا القبيل، إنه لا يطمح إطلاقاً إلى تقليد الإنسان، لا تصبیه إطلاقاً أي من أحكامنا الجمالية أو الأخلاقية، كما أنه لا يملك غريزة الحفاظ على الحياة ولا يملك اندفاعات إطلاقاً: إنه لا يعرف أي قانون"⁽¹⁸⁰⁾.

وإنه ليبدو أن مُراد نيتشه من هذا التصور الفوضوي للعالم مجاوزة رؤى كونية راسخة في الفكر الفلسفي والعلمي، أوّلاها بالتّقدّمة التصور الأسطوري الميتافيزيقي الكوسمولوجي cosmos للعالم، الذي يتخيّل نظاماً كونياً كلياً متناسقاً ومتفاضلاً في الدرجات والمراتب (ما فوق فلك القمر، ما تحت فلك القمر)، ويجب التذكير هنا إلى أن الفوضى هي المقابل الضدّي لنظام الكوسموس في الفلسفة الإغريقية. وثانياً: مجاوزة التصور اللاهوتي

⁽¹⁷⁸⁾ يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 57.

⁽¹⁷⁹⁾ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المبشرون بالعالم الآخر، مصدر سابق، ص 30.

⁽¹⁸⁰⁾ نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق الشذرة 109 ص 107.

الغائي الذي شهد رواجاً في الفكر المدرسي، أين يُنظر إلى الطبيعة أنها مظهر من مظاهر الإبداع الإلهي أو هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصّانع. وثالثاً: مجاوزة التصور الميكانيكي الآلي الذي تحول في القرن السابع عشر إلى نموذج للتفسير أو (برادام) فرض نفسه على العقول فأصبحت معايير ومقاييسه هي الوجهة لكل بحث في الطبيعة*.

إن الفوضى بما هي معارضة للأساس أو المبدأ تصون العالم من تفسيرين اثنين: التفسير الذي يرد الكثرة إلى الوحدة بما يقضي على اختلاف المنظورات وتعددها، وتصونه أيضاً من الدفع بالوجود المتغيّر الحيوي نحو غاية تزهّد في حركة الحياة وسيلانها وعودتها الأبدية. وأمام هذا فإن مهمة نوازع المعرفة التي انفصلت عن هذه المحدّات في تراث الفكر الميتافيزيقي؛ مهمتها فرض القدر الضروري من النظام والانتقاء والتبسيط على هذا التنوّع وهذه الفوضى من أجل نفع الحياة وانطلاق القوة، وبهذا المقرب من فكرة فوضى العالم بماهي جريان كلي للوجود فإننا نكون إزاء الشرط الأنطولوجي لإمكان منظورية الحقيقة، يقول جون غرانيه Jean Grenier في مؤلفه "مشكلة الحقيقة في فكر نيتشه" Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche "الفكرة الأساسية لمنظورية المعرفة بتدقيق أكثر، هي من أجل اقتلاع اعتقاد ميتافيزيقي يرى بأن ذاتيته قادرة على تحقيق هيمنة كلية على الوجود... ومن أجل إثبات منظورية المعرفة يدافع نيتشه عن تعددية أنطولوجية Pluralisme ontologique" (181).

- صيرورة العالم ولاتناهيته، وفي هذا الملح يتأسى نيتشه بهيرقليطس فيلسوف الصيرورة الذي ألغى العالم الثابت ولم يبصر في الصيرورة سوى مظهر لعدالة قصوى، وهذا ما عمل نيتشه على إعادة بعث الحياة في هذه الفكرة الإغريقية القديمة، بهدف مواجهة فلسفات الثبات التي لم تندثر؛ وإنما انبجست بأسماء جديدة وأقنعة أخرى، فهيرقليطس يقول "أنا أراقب الصيرورة ولا أحد تفحص بانتباه تحطم الأشياء على ذاتها، ووتيرتها الأبدية، وماذا رأيت: أواليات مضبوطة، حقائق يقينية معصومة، طرق العدالة المتشابهة دائماً، العالم كله كمشهد لعدالة عليا، ولقوى طبيعية حاضرة في كل مكان، إنني لم أراقب عقاب الشيء الذي صار وتحول، بل راقبت تبرير الصيرورة" (182).

و حين يحلّل نيتشه هذا النص، يستخلص منه بعض الأفكار التي نستجمعها فيما يتوالى :

- أن هيرقليطس نفى ازدواجية العالمين المختلفين كلياً، اللذين كان على انكسمندريس قبله التسليم بهما، أي التمييز بين عالم ميتافيزيقي وعالم فيزيقي.
- أنه أفرع الوجود من كل دواخله الأخلاقية، التي أوّلت الصيرورة باعتبارها، مسارا مذنباً للتحرر من

* للإستزادة حول هذا التصور الكوني أنظر، سالم يفوت، إستمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال، المغرب (2008) بخاصة فصل "انتصار الفلسفة الميكانيكية، النظام والآلة ص 63.

(181) Jean Grenier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Seuil Paris 1966 p 314.

نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، الشذرة، 5، ص 53. (182)

الوجود الأبدي، وهي ظلم يجب التكفير عنه بالموت.

وعالم هذا وصفه؛ لا يركن إلى معايير ثنائية ميتافيزيقية متضادة، ولن يكون فهمه بالمعرفة إلا نمًا مأساويًا، يقول نعم لتغيّر العالم وتبدّل الوجود وآخريّة الفرق وقسوة الكينونة وعنف الحدث وجريان الصيرورة دون مستقر ولا غاية، وفردة الاستثنائي وخلخلة المرجعيات وغرابة المعنى، وتبعًا لهذا الإقرار الذي تعيش فيه الذات تعدّد المنظورات واختلافاتها، تتواضع المقولات القبلية والمفاهيم المكتملة والمبادئ القصوى من تعاليها إلى وظيفتها الأصلية أي التّفعّج الإجمالي وإرضاء الرغبة في القوة " لقد عاد العالم بالنسبة لنا، لامتناهيا، بهذا الاتجاه الذي لا يمكننا معه أن نرفض أن يكون لديه إمكانيات لا متناهية من التأويلات" (183)، ولا تنتهي العالم وجريانه لازماته لا تنهي ظاهراتي مؤداه الإفضاء إلى تأويل لا متناهية، لأنها آتية من تعددية الإرادة الفردية التي تأوّل من دوافع إرادة القوة. إن المعرفة هنا تعددية وتعددية نقاط الرؤية المنظورية في المعجم النيتشوي تمنع الشّمولية التي تعمل على انتصار التأويل الواحد " هذا الظل الإلهي، يبدو لي من المهم الاعتناق من الكل، من الوحدة، إنني لا أعرف أية قوة، ولا أي مطلق، لا يمكن اتخاذها سلطة عليا، وتعميد الإله، يجب تفتيت الشمولية، وعدم احترام الكلية". إن الوجود لا يتكوّن فقط باندفاق من العلاقات، غير أن هذه العلاقات أيضا تعمل انطلاقًا من تعددية المراكز التي يكشف كل واحد منها عن بعض وجوه العالم، وذلك حسب المنظور الذي يفتح على العالم " (184)، وهذه الدلالات المحمولة على نص العالم تترجم من جهة حقيقتها الخاصة، والتغيّر الذي يلحقها من جهة ثانية، حيث تتراكم هذه التأويلات وتتصلّب مشكّلة نص العالم وما يختص به من فوضى وتكثّرية وتعددية، وهناك تأويلات تنتهي والبعض الآخر يصير مهمينا، لكن هذه الهيمنة لمركز من المراكز لا يستلزم تأسيس الحل الشمولي أو أن يستفرغ التأويل حمولته في نموذج واحد، فكل هيمنة أو إخضاع إنما تعادل تأويلا جديدا.

وهنا نكون إزاء تفكير مضاد للنسقية الهيكلية التي أرادت تسخيف هذه التعددية بأن جعلت من هذه المنظورات المختلفة وسائط لتبرمج المطلق الجدلي، "إن الكثرة النيتشوية لا تُبتلع في تيار جدلي حيث الكل يُستلب في كثرة الأفراد. هذه الكثرة هي تحديد أساسي للواقع وهي تعمل دون شك اشتراكات وانعكاسات ومواجهات، بدونها يصبح كل منظور محبوسا في ذاته، ويقام آليا كمطلق... إن الفهم الكلي يلغي جميع روابط المنظور... لا توجد معرفة إلا وتكون تأويلية ولا يوجد تأويل إلا جمعي" (185).

ويترتب على هذا التأسيس لمنظورية الحقيقة بإقرار جريان العالم ولا تنهيه، إلغاء التّسليم بجوهرائية وإطلاعية الحقيقة بمختلف نُسخها: الدينية والفلسفية والعلمية، وثانيا: تحذير العقل الإنساني في التربة التاريخية والقول بنسبته ومحدوديته، وإبطال وحدته المتوهّمة ومقدرته المطلقة التي يدعي فيها الإحاطة بكل شيء علما،

(183) نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة، 374 ص 236.

(184) Jean Granier, Nietzsche Op, Cit p 62.

(185) Ibid, p 63.

فضلا عن استحالة العالم إلى شبكة من العلاقات والعلامات، التي ليست سوى أثر على إرادة القوة التي تشكل علامات على الأشياء للتمييز ولإعطاء المعنى الأصلح/الأنفع من اجل استمرار الحياة.

وفي هذا تفتيت للاعتقاد بوجود ماهيات مجردة وثابتة، بخاصة وأن المواجهة هنا مع اللغة، منبع الاعتقاد وأصل الغلط الفلسفي بوجود مثل هذه الماهيات المجردة عن لواحقها الحسية، بخاصة لدى لوك الذي نافح عن الفهم البشري، ونسب إليه القدرة على اصطناع الأفكار العاكسة لماهية الأشياء الواقعية، وهي ممارسة منطقية عريقة في الفكر الفلسفي، بخاصة مع سقراط مبتكر نظرية المفاهيم الكلية عن طريق التوسل بآليات الاستقراء الكلي والتعريف.

ويتبدى لنا في هذا المقام أن هناك تماثلا بين نيتشه وجورج بركلي؛ فمن المعلوم أن بركلي يهاجم الاختزال المنطقي للمتنوع والمتكثّر، ويرى بأن الفكرة المجردة هي من اختراع الفلاسفة وما هي بالنافعة ولا بالممكنة، فهل بوسعنا مثلا الحديث عن المثلث دون أن نتحصّل على فكرة المثلث المجردة؟ وهذا ممكن تماما فيما إذا ما رسمنا مثلا جزئيا، ومنه تُشتق المفاهيم النظرية الأخرى لمفهوم المثلث. إن الفكرة المجردة هي خطأ من أخطاء المنطق مردّه الأصلي إلى سوء استعمالنا للغة" وعليه لا حاجة بنا، كيما نجري البرهان، إلى فكرة مجردة، وإنما إلى فكرة جزئية تكون بمثابة علامة لأفكار جزئية أخرى: فكرة وضعية عظيمة الأهمية لدى بركلي، فالتعقّل عنده لا يعني إدراك ماهية مجردة، واقعية أو أسمية، وإنما يعني الانتقال من فكرة إلى أخرى، بفضل وظيفة العلامة التي تضطلع بها الفكرة" (186).

وهذه الوظيفة تنأى عن القول بأن الماهيات الحقيقية تسكن العمق والعلو؛ إنما بهذا تعارض السطح بماهو عالم المظهر والمحسوس والعلامة والعلاقة " فالمنظرية إذن نظام العلاقات التي تنتجها إرادة التأويل عند قراءتها لنص العالم من حيث هو علامات تشكّلها وترسلها مظاهر الأشياء. فهذه العلاقات ستكون متكثّرة ومتحركة بحكم صيرورة العالم ذاته، متجدّدة ومتصارعة بفعل إرادة القوة التي تمنحها قيمتها وحقيقتها، المنظرية لا تدافع إذن عن أحدية أو ثنائية ميتافيزيقية، وإنما هي تجعل تعددية الحقيقة المقصد النهائي للتفكير. بهذا المعنى فإن المنظرية هي التفكير بالفرق عينه" (187).

إن المنظرية تقدم لنا درسا مهمّا عن حدود العقل البشري وعجزه عن بلوغ المطلق، من هنا فإن بعض آرائها قريبة إلى المدرسة السوفسطائية، لأنها لا تقدس العقل ولا ترى فيه أداة كلية ونهائية لإدراك الحقائق.

2.3- المعرفة بما هي تأويل:

جلي إذن بناء على الكلام المذكور كيف أن العالم استحال لدى نيتشه نصّا متعدّد المنظورات، ومعدوم فيه الثبات الذي يضاد الصيرورة، وكيف أن القول بالصيرورة الوجودية تأدّى إلى الإفضاء إلى تأويل لا متناهية

(186) إميل برييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 44.

(187) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 59.

لا يحكمها نظام أو منطق ولا تتجه بسيرورتها إلى غائية معيّنة، وانكشفت المعرفة باعتبارها منظورا مخصوصا أو شبكة من العلاقات والعلامات ينظم بها المؤول العالم وينتقي منه ما يُبصر فيه محققا لحاجاته الحيوية المتواجدة في بيئة صراعية معقدة وفي شروط وجودية مخصوصة. وإذا كان هذا هكذا؛ فإن المراهنة الحيّة هي إخراج المعرفة لنص العالم من سوابقها المعرفية ومن نسق العناصر التقليدية لنظرية المعرفة كالذات والموضوع والمعقول والمحسوس وإسكانها تجربة التأويل والتقييم، حيث تبدّى باعتبارها أثرا لإرادة القوة أو علامة عليها.

وقبل استشكال قضية المعرفة بماهي تأويل؛ فإن مقام التحليل يستوجب التنبيه إلى أن مفردة التأويل تجر وراءها تاريخا وأن دلالتها في المعجم النيتشوي مخصوصة، لأن التأويل بالمعنى الذي طوره نيتشه يختلف عن مناهج التأويل التقليدية بخاصة في المجال الديني، أين تتخذ أي هذه المناهج من اللّغة منطلقها الخاص وتشاركها مع عائلة من المفاهيم الأخرى التي تتساق معهما في المهمة، فيشكل "الفهم والتأويل Interp والتوضيح Expli شروط كل ممارسة للغة، وذلك مهما كان ثمة تقنيات خصوصية يمكن تسميتها. وليست اللغة، في نهاية المطاف مما يمكن رصده، فنحن نشارك فيها ونتقاسمها وهي تكوننا. ثم إنها تتيح لنا أن نتفاهم وحتى حول خصوماتنا؛ تلك هي وظيفتها الأولى، بيد أنه ينبغي التمييز بين التأويلية العفوية باللغة العادية والتأويلية العاملة التي تعيد بناء اللغة، وتنقي أساليبها حتى تجعل منها فنا، ولهذا التأويلية العاملة تاريخ ولها أشكال متنوعة" (188)، وهذه التأويلية العاملة كما سبق الذكر مفرداتها (التعبير والشرح والترجمة) ذات قرابة معنوية؛ تشير إلى استخدام تقنيات لغوية ومنطقية ورمزية وبلاغية من أجل البحث عن معنى متوارى خلف النصوص أو كشف حقيقة ما، ويجري تطبيق هذه الإجراءات على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم التي تحتزنها والمعايير التي تحيل عليها. ولم يعرف التأويل تحوُّلا رمزيا عن دلالاته الأصلية هذه إلا مع سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، فبعد أن كانت هناك هيمنة لرجال الدين عن طريق المراتبية الهرمية واحتكار المعيار التأويلي في تفسير الكتاب المقدس، وجهت اللّحظة السبينوزية الشك والارتياب إلى أنماط التأويل الديني ودعت إلى أعمال العقل والثقة في أحكامه وقوانينه، وهذا ما عناه سبينوزا في قوله "إنني لا أستطيع أن أكنم دهشتي البالغة عندما أجد أحدا يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرف مائة استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحدا يعتقد أنه لا يرتكب جرما حين يحط من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنما معبودا، ومن ثمة يعتقد أن أشنع الجرائم هو وصف هذا الحرف بالصفات السابقة" (189).

ونيتشه بالرغم من هجومه على سبينوزا في إشكالات أخرى إلا أنه يبدو أنه استفاد من درس التأويل لديه.

(188) روبرت روكاتز، تحولات التأويلية، العرب والفكر العالمي، العدد 09 شتاء 1990، بيروت، ص 47.

(189) سبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، دار الفارابي، دار التنوير، بيروت 2005، ص 357.

إن التأويل لدى نيتشه لا يهدف إلى البحث عن الحقيقة الأصلية المتوارية خلف التصوص من أجل إنارتها، وإنما تصبح القراءة كشفا لما لا يود النص البوح به، والإمسك عما يقوله النص والخروج عن مدلولاته وإحالاته بالبحث عما يسكت عنه ولا يقوله وكشف ألامعبيه في إخفاء ذاته وسلطته، فكل تأويل يخلق حقيقة المعنى الذي ينسبه إلى نص العالم، وتكون الفعاليات الإنسانية المتنوعة وأنماط الحياة تأويلا له " أي لنص العالم"، وهكذا فإن التأويل لا يُفضي إلا إلى تأويل أخرى، وينتج نصوصا أخرى ليس من مهمتها الوفاء للنص الأصلي، وإنما خلق نصوص أخرى تقتضي بدورها تأويلا. إن نيتشه يدعو الأفكار والممارسات وأنماط الحياة يدعوها تأويلا، وهذا بسبب الإمكانية المتواصلة لهذه العملية أي العملية التأويلية، وبسبب أن آية رؤية للعالم تستبطن تأويلا للحياة بواسطة الحياة نفسها، فهي تفترض وتُفصح عن مصالح وقيم معينة أو تقويمات من منظور مخصوص، ولما يُسمي نيتشه هذه الأنماط الوجودية وتأويلات فلكي يثير الانتباه إلى أنها ليست متجردة عن ذاتيتها وأنها ليست موضوعية، والمعرفة العلمية الموصوفة بالموضوعية لا تُستثنى من هذه القراءة، لأن نيتشه يدعو العلم تأويلا "ولا يعتبره معرفة موضوعية بالواقع" (190) وهو على العكس أي العلم لا يُفسر وإنما يؤول "ويجد هذا التّمط من التأويل مبرراته في أن هناك أصنافا من الناس مختلفة، لا يمكنهم أن يعيشوا بأفكار وقيم واحدة تصوغ أنماط الحياة في قالب واحد، فالوجود من التكثر والتنوع والاختلاف والتناقض بما يتعدّد حصول هذه الصياغة المتجدّرة في غريزة الرهبة من الصيرورة.

هكذا إذن يتبدى لنا التأويل لدى نيتشه في مستوى البرنامج الفكري أنه فن التفكير خارج الأطر الميتافيزيقية الموروثة، بخاصة في مظهراتها الدينية والأخلاقية التي حوّلت التأويل إلى " فن القراءة المريضة" (191)، وإمعانا منه في الاستناد إلى آلية الدمج بين الفيلولوجيا والتأويل من أجل تحقيق مقاصد القراءة الجينيالوجية يرى نيتشه " أن الطريقة التي يؤول بها اللاهوتي ... هي دائما طريقة تحكّمية، بحيث تجعل الفيلولوجي فاقد الصبر مجنوناً" (192).

ومنظورية الحقيقة تبعا لهذا؛ تتأسّس على التأويل، فهو الضمانة المركزية الذي يمنح لها مشروعيتها وتدقّق غرائزها من أجل معرفة العالم وإعادة تأويله للحفاظ على الحياة وانطلاق قوتها، يقول نيتشه "إذا كان هناك من معنى لكلمة معرفة، فإن العالم قابل للمعرفة، لكنه قابل للتأويل بطرق متنوّعة، وليس له معنى واحد جاهز فيه، إنما له معاني غير متناهية، هذا ما ندعوه بالمنظورية *perspectivisme*" (193)، وإمعانا منه في التّوهين من إرادة المعرفة بإرجاعها إلى أصولها الحيوية وصيغتها التأويلية للعالم المندرجة في إطار الصيرورة يقول نيتشه ومعلم السّخرية " ما المعرفة في التحليل الأخير؟ إنها تأويل؛ استثمارا للمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تفسر؛

(190) Gianni Vattimo, Introduction à Nietzsche, Op Cit p 42.

(191) Nietzsche, Aurore Op Cit § 84 p 95.

(192) Nietzsche, L'antéchrist, Op.Cit §52p323.

(193) Nietzsche, La volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis, Op Cit §133 p 239.

إنها تأويل جديد لتأويل قديم أضحى غير صالح ولا منتفع به، ولم يعد سوى مجرد علامة، لا توجد هناك حالة واقعية، كل شيء في سيلان، يستحيل المسك به، والأكثر دواما هي آراؤنا⁽¹⁹⁴⁾، وكأن الصيرورة هي الثابت الوحيد في وسط عالم لا يعتد بالنظريات الكبرى والتأويلات الشاملة، وهذه خطوة حاسمة خلع فيها النسبية والسيولة المعرفية على الحقيقة الموضوعية والذات المدركة، وبهذا فإن ما بالمعرفة أو بالحقيقة وما يجترن داخلهما هو منظور وحسب، لا يتماثل مع الواقع أو يقترب منه وإنما هو علامة أو أثر على إرادة القوة التي تنجح في فرضه والنجاح في فرضه يعني أنه حقيقي، فالمعرفة وفقا للتأويل النيتشوي لا تسكنها الماهيات والجواهر ولا تحركها المبادئ والغايات، فضلا عن الأشياء لا معاني لها في ذاتها؛ فالمعاني والدلالات تفرضها إرادة القوة بما هي منظور مخصوص وأثر لرغبات الكائن الإنساني. وبهذا تنهدم المفاهيم القبلية والأطر السابقة على التجربة التي تقوم فيها الذات العارفة بتنظيم معطيات الواقع الحسي كيما ترتقي إلى مرتبة المعرفة، فالذات العارفة بما هي سلطة نظرية مركزية إن هي إلا لحظة من لحظات الصيرورة ونقطة في مسار تأويلي توهم الفيلسوف سلطتها النظرية وقدرتها على توحيد المتنوع أو على التفكير بنحو قبلي، وأمام هذا كله "أن لا وجود لوقائع، إنما كافة ما يوجد تأويلات فحسب... والذات ليست شيئا معطى أبدا، إنما هي مفهوما مضافا ومفترضا Surajoutée, Supposée. هل ينبغي علينا أن نفترض المؤول وراء التأويل؟ إذن هذا شعر وافترض⁽¹⁹⁵⁾ .

هذا، وتحدد الصلة بين المنظورية والتأويل بناء على ما جاء في الكلام المذكور، بالصلة الحميمية والمتبادلة، لأنه "إذا كانت المنظورية تحيلنا بصورتها الفضائية إلى المواطن المتعددة التي يتمركز بها الأفراد في العالم، فإن التأويل بصورته المعرفية يحيلنا إلى المعاني المختلفة التي ينتجها أولئك الأفراد من منظورات مختلفة طبق قراءتهم المتنوعة لنص العالم، تعددية التأويل تستجيب لتعددية المنظور... النص هو أفق منفتح يحتضن كل التأويلات الممكنة، وتشقه صراعات عنيفة بين الإيرادات المختلفة التي تريد كل واحدة منه أن تفرض تأويلها الذاتي بدعوى أنه هو الذي من منظورها الخاص، يكون الحقيقة الوحيدة لنص العالم"⁽¹⁹⁶⁾.

ولما كان التأويل هو منبع المعاني والقيم والدلالات؛ فإن وظائفه يمكن إحصاؤها في المحددات المتوالية:

- أولا: تنظيم فوضى العالم وإعادة تشكيلها بعد هيمنة المنظورات الميتافيزيقية على التفكير وتثليج رحابة الحياة والوجود في مفاهيم نظرية أصولها منحطة ومنابعها حقد على الصيرورة وتوهم بتضاد القيم، ولما كانت غريزة المعرفة تجد أصلها في فحمة الكائن لتملك والغزو، فإنها برجة وتخطيط وتنظيم وتوزيع منتقى ومرغوب فيه؛ تنفذه إرادة قوة بواسطة المقولات والمفاهيم بما هي وسائل لإعداد العالم أو فرض قدر من الفوضى والشكل من أجل العيش فيه والحفاظة على الذات وانطلاق إرادة القوة، وهنا تتداخل المعرفة بالمصلحة تداخلا حميميا

(194) Ibid §197 p99.

(195) Ibid, §133 p 239.

(196) يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 61.

أو يندمج الفكر بالحياة؛ أما " المعرفة من أجل المعرفة فهي آخر فح تنصّب الأخلاق وفيه يقع المرأ في أحابيلها من جديد" (197).

- ثانيا: بعث الحياة في المنظورات التي تتصارع في مهمة تأويل العالم السائل؛ حيث تنطلق كل إرادة قوة مخصوصة من مركز تأويلي مخصوص من أجل هيمنة تأويلها على التأويلات الأخرى أو من أجل خلق العالم على صورتها" وهذا يعني أن للطبيعة بذاتها تاريخا، وتاريخ شيء ما هو، عموما، تعاقب القوى التي تستولي عليه، وتعایش القوى التي تصارع من أجل الاستيلاء عليه، والموضوع ذاته والظاهرة ذاتها، يتبدل معناهما وفقا للقوة التي تستحوذ عليهما، والتاريخ هو تغير المعاني، أي تعاقب ظاهرات إخضاع عنيقة إلى هذا الحد أو ذاك... والمعنى إذن مفهوم معقد، فهناك دائما تعدد في المعاني، كوكبة أو مركب من التعاقبات... كل إخضاع، كل سيطرة، إنما تعادل تفسيراً أو {تأويلاً} جديداً (198)، وتعكس حقيقة مختلفة تحيا في بيئة متناحرة وهذا لأن " منهج الحقيقية لم يبتكر لبواعث الحقيقة، لكن من أجل دوافع القوة والهيمنة" (199).

ثالثا: خلق المعنى وإبداع إمكانات جديدة للحياة، وخلق المعنى بماهو النشاط الجوهرى للحياة في حركة تدفقها وسيلانها الأبدى، لا تتحدّد وجهته نحو معراج المعاني والمثل العقلية، أو كارتداد نحو الذات من أجل اكتشاف ملكات جديدة. لأنه لا وجود لنص يكون منطلقا للتأويل. إن إرادة القوة هي خالقة المعاني والقيم بصورة حرة وعفوية وليست مكتشفة لها. من هنا تبدى لنا الصلة الحميمة بين التأويل والمنظورية وإرادة القوة، بما يجعل من مواصفات المعرفة والحقيقة الاعتقاد والقيمة والمنفعة .

3.3- الحقيقة هي قيمة إرادية وليست ماهية جوهرية:

إن نسق التفكير الميتافيزيقي كان يتخذ من الحقيقي قانونا له، أو يؤسس أي نسق التفكير الميتافيزيقي هذا، رابطا قانونيا بين الفكر والحقيقة، ويتحاشى هذا الفكر أن يقيم وصلا بين إرادته وبين عالم الحقيقة، إنما التّطابق بين العقل والشيء أو اليقين الذاتى الذي ينتجه التمثّل المحض، أو التقاء مقولات الفاهمة بالمعطيات الحسية. لكن وبما أن نيتشه لا يسترسل مع هذه الاعتقادات ويؤولها كأعراض وعلامات تحيل إلى نازع إرادي يريد أن تنطلق قوته، فإن الصياغة السؤالية الجديدة أن هذه الممكنات الفكرية؛ إنما تضرب بجذورها في تأويل الإرادة للشيء وفي تشكيله وفقا لرغبتها، فقيم المعرفة هي عبارة عن تأويلات أدخلها الإنسان على الأشياء، لأن لا وجود لدلالة في ذاتها، فكل دلالة بالضبط هي دلالة نسبية أي منظورا، وتتحدّد تبعا لهذا دلالة جديدة لحقيقة الشيء، إنه لا يملك ماهية مستقلة أو ليست له حقيقة في نفسه، إنه يظهر حقيقيا من منظور ما، ونشاط الإرادة هو تلويحه بحكم قيمي يجد أصله لا في نشاط الذات المفكرة المنفصلة عن الجسد وإنما في الاعتقاد، فالإنسان يعتقد أن هذا الشيء على هذا النحو، ودافع الإرادة هو الضرورة القصوى التي تعتبر الأشياء حقيقية،

(197) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op, Cit § 64 p 151.

(198) جيل دولوز، نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص8.

(199) Nietzsche, La volonté de puissance, Op Cit § 190 p 96.

ويؤكد نيتشه أن هذا الاعتقاد ظاهرة بدائية، إنه الفعل الأول للذهن بما هو ضرب من ضروب الإثبات، لكن الإثبات هنا ليس إثباتاً منطقياً شاحبا بتواطؤ فيه الموضوع والحمول على الإطباق على الواقع وتجريده من الحياة، أو هيكلته طبقاً لوحدة الفكر الصوري المنطقي التي تتقن التماسك والإحكام واللزوم، إنما البداية في رواية الحقيقة أنهما ما نتعبه بناء على تقويمات ومطالب فيزيولوجية نعتبره حقيقة، لأن " المعرفة في جوهرها اعتقاد، والاعتقاد خيار مسبق على ما نعتبره مُدركاً، والاعتقاد أيضاً يمنح يقيناً حتمياً مهما باستبعاده للآخرين {وكأننا هنا بصدد التقرير الميجلي الذي يعتبر أن كل تحديد هو سلب ونفي}... كل اعتقاد يشارك أيضاً في نزوع القوة، إنه مرسوم يشرح هيمنة وطغيان الإرادي... ومعيار الحقيقة في الاعتقاد ليس طريقها الاتصال مع الموضوع، لأن الاعتقاد يخلق يقيناً دون أن يقصد الموضوع، وإنما للاستعمال التّفعي ليس إلا"⁽²⁰⁰⁾.

هنا إذن تتجلى لنا استحالة الحقيقة من الماهية الجوهرية أو الهيئة العليا إلى قيمة إرادية تجد مبتدأها في الجسد والحواس والرغبات وعنق الغرائز الأوتّي، والأفعال المعرفية (كالتحليل والتركيب مثلاً) وأدواتها (كالعقل أو الحس) هنا لن تصبح أجهزة لتمثّل مفصولة عن المصالح والأهواء، فالاعتقاد بما هو النشاط الأصلي لنوازع المعرفة يلخص وجهته في "أن المعرفة نشاط عنيف نافع، إنه يترجم عن التزام وجودي، ويقتضي بأن جميع الأحكام تنطوي على التحام الهوى (الآراء الذاتية) بالموضوع الذي تعرفه"⁽²⁰¹⁾. يقول نيتشه: "جميع أجهزة المعرفة إنما هي أجهزة تجريد وتبسيط، نظام ليس متجهاً نحو المعرفة، وإنما نحو إخضاع الأشياء: الهدف والوسائل، بعيدة عن الوجود مثل المفاهيم، مع الهدف والوسيلة يستولي على الصيرورة (يخترع صيرورة قابلة للإدراك) ومع المفاهيم يستولي على الأشياء التي تصنع الصيرورة"⁽²⁰²⁾. فنيتشه إذن يدرك المعرفة كفعالية تستحيل معها الطبيعة إلى مفاهيم بغاية السيطرة عليها، وإرادة السيطرة هذه توسّلاً بالمعرفة العلمية لا تجد منبتها في عمليات التصور العقلية، في جوهر الوجود من حيث هو إرادة قوة، ندرك آثارها في فعل تشكيل فوضى العالم وصياغته كيما يصير مماثلاً لمنظورها.

نحن إذن إزاء تحولات جذرية لدلالة الحقيقة، فبعد أن كانت تسكن المثل والماهيات، أنزلت إلى الحياة أين يقع الحدث ويصير، إنه تحول من الوجود المنفصل عن الحسوس والمتغير إلى الصيرورة، من الأزل إلى الحياة، من الشيء بما موجود ثابت إلى منظور الذات المؤولة بما هي إرادة، من منزلة المواصفات الميتافيزيقية الرفيعة إلى وظيفة القيمة البراغماتية، من صفة الغاية العليا للقول والفعل إلى وظيفة النفع الإجرائي والتزوع الحيوي، من التناقض الميتافيزيقي بين الحقيقة والزيف إلى الخطأ الذي لا يمكن للكائنات الحيّة أن تعيش من دونه لأن المحدّد في نهاية الأمر وفي التّحليل الأخير هو قيمة تلك الحقيقة أو ذلك الخطأ بالنسبة إلى الحياة النّاهمة بالقوة، فمعيار

⁽²⁰⁰⁾ Jean Grenier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Op Cit p p 471-472.

⁽²⁰¹⁾ Ibid p 472.

⁽²⁰²⁾ Nietzsche, La volonté de puissance, Op Cit § 195 p 194.

الحقيقة يُقدّم في تقوية الشعور بالقوة ولا معيار آخر سواها . يقول نيتشه " من أين يأتي مذاق الحقيقة؟ أولا
إننا لن نحشى من أن نظلّ، وهذا المذاق يقوّي مشاعرنا بالقوة حتى باتجاه أنفسنا...

إن ما هو حقيقي بالنسبة للمشاعر هو ما نُحسه بقوة الأنا.

وفي الفكر، ما هو حقيقي هو ما يعطي للفكر أكبر قدر من الإحساس بالقوة.

وما هو حقيقي بالنسبة للمس، والرؤية والسّمع ما يقدم لها مقدارا كبيرا من المقاومة.

هكذا إذن، فإن الموضوع الذي يحرّض أكثر أنشطتنا حيوية هو الذي نعتقد بأنه حقيقي بمعنى واقعي، إن
الإحساس بالقوة والصّراع وبالمقاومة يقنعنا بأن هناك شيء ما نقاومه⁽²⁰³⁾.

هكذا إذن وفقا لأركان التّظرية المنظرية للمعرفة والحقيقة التي جرى تحديدها، فإن نمطا مختلفا أرساه
نيتشه من التفكير الفلسفي، {متى كان جائزا لنا إيراد مفردة الفلسفة في فكره}، هذا النمط يتأسّس على الرؤية
التي طوّرها نيتشه للعالم، لأن هذه الرؤية تتحدّد كقانون يتأسّس عليها غيرها، أو منطلق أنطولوجي تنفرّع عليه
أنماط الثقافة بمحدّداتها المعرفية والأخلاقية والجمالية، لذلك فإن رؤية نيتشه للعالم الخالي من الغائية والحاري
دون مستقر أو نهاية، والموسوم بالفوضى والكاوس استتبع معه القول بأن المعرفة ومتغيّباتها الحقيقية إنما هي تأويل
منظرية تستبطن تقويمات فيزيولوجية ورغبات ذات طابع حيوي، وليست الحقيقة الخالصة المجردة عن علائق
الحياة إلا إرادة قوة واهنة وخائرة وزحف الموت إلى جسدها جميعا. والتسليم بمسئلتها النظرية إنكار
للمنظرية بما هي شرط الحياة، لأن الحياة لا تنمو بالحقيقة ذات السلطة المعرفية أو الأخلاقية المقدسة، وإنما
تنمو بالحاجات الحيوية وأولها بالتّقْدُمة الوهم والخطأ، فالخطأ والوهم اللذين يخدمان الحياة ويعملان على
تقويتها هما الحقيقة، أما الحقيقة التي تخدم الفكر والتأمل والانفصال عن الحياة وتقدّم الحياة في منظر كئيب
فهي الخطأ، ونيتشه بهذه الخلاصات ينتج فكرتين أساسيتين سيكون لهما حضور مكثّف لدى المناحي الفلسفية
المعجبة بتجربة السائل الكبير والمستلهمة من مفاهيمه:

- تحولات مفهوم الوهم والخطأ وانتزاعه من شعب التفكير الميتافيزيقي ومن دوائر المعرفة إلى دائرة الجماليات
وتلازم مفهوم الفن والوهم، فهما يشكّلان وحدة لتحميل الحياة وإكسابها دلالة جديدة.

- إفراغ مفاهيم الحقيقة والكذب من مضامينها الاستمولوجية ذات الأصول الحيوية والدوافع الأخلاقية
وشحنها بمضامين أخرى حيوية وجمالية تتناغم في إطار خدمة الحياة بالمعنى الإثباتي المبدع.

وإذا كان هذا هكذا، فإن نيتشه يستخدم نموذجا جماليا لتأويل العالم من جديد، لأن التأويل الجمالي
لوجود هو مجال قلب الأفلاطونية التي كلّما ابتعدت عن الحقيقة ازدادت جمالا، إنها الحياة في المظهر كهدف؛
لأن هذه الدلالة الجديدة للمظهر هي مجال حب المحسوس وتقريظ الفن ونبد الإيمان بالحقيقة.

4- قيمة العقل:

⁽²⁰³⁾ Nietzsche, Vie et vérité, Textes choisis par Jean Granier, PUF, Paris 1971 pp 170-171.

تواصل المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة تدميرها للأسس النظرية التي تأسست عليها الثقافة الحديثة والإبانة عن مآلاتها العدمية، فبعد بيان الأصول الحيوية لأنماط المعرفة البشرية وتجزئتها في تقويمات فيزيولوجية باراغماتية من منظور مخصوص، يأتي الآن دور العقل بدلالاته المتعددة التي طورها الفلاسفة له، لأن العقل هو المسألة المركزية في الفلسفة، فأساس الفكر الفلسفي وبداية تشكُّل تاريخ الفلسفة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بنشأة العقل في صيغة اللوغوس Logos.

لقد ساهم مؤرخي الفلسفة في ترويح هذه الفكرة من خلال التأصيل التاريخي والتطري لها، أي فكرة تأصيل الحدث الفلسفي في لحظة التعقُّل، إنه الحدث التي تستمد منه الفلسفة اعتراضها، لأن الشرط الأساسي للتفلسف يكمن في لحظة التحوُّل التاريخي من السرد الأسطوري إلى الفكر التأملي الذي يستند بخاصة إلى التعليل المنظم والتماسك وإلى قوة الإدراك والتفكير المنطقي؛ فإذا اعتبرنا أن الأيونيين هم أول من تفلسف ونعني في هذا المقام (طاليس وانكسيمندروس وانكسيماس)، فذلك لأنهم طوّروا فكراً عقلياً منظماً و متماسكاً، وحوّلوا مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري الأسطوري إلى دائرة التفكرات العقلية، فمع هذا التَّمط من التحوُّل أضحت جوائزاً للإنسان التحليل والتعديل والتصحيح والنقد أو بعبارة جامعة: أن يجعل من الأشياء عرضة لتحكيم العقل.

و"في العصر الكلاسيكي، كما في عصر أفلاطون، لايشكُّل العقل مجرد أداة من أجل استكشاف العالم، بل معياراً للحكم على الأفكار والأفعال: يعتقد ديكارت أن الله يخلق الحقائق الخالدة وفيه تتوحد الإرادة والمعرفة، وبقدر ما يشبه الإنسان الله، فإن عقله نظام وحرية في آن معاً، ولا يرجع إلى مجرد تراكم معارف" (204).

ويجري التمييز داخل أنماط المعقولة ذات المترع الميتافيزيقي هذه بين مفهومين أساسيين هما: العقل باعتباره النواة المنطقية الصلبة التي يتجوهر بها الكائن الإنساني بما هو كذلك، وهو سبيل إلى معرفة الحقيقة بما يحويه من مبادئ أو أفكار أو مقولات توصف أحياناً بأنها فطرية وأحياناً أخرى بأنها قبلية. والعقل من جهة ما هو استعمال تاريخي تتجلى آثاره في مختلف الأنشطة النظرية العلمية والأنشطة العملية المتعلقة بالممارسات الأخلاقية، مع ضرورة التنبيه إلى أن الاستعمال التاريخي لا يستنفذ المبدأ العقلي أو يستفرغ حمولته؛ فالعقل نواة منطقية جوهرية منفصلة عن الزمان والمكان تتصف بالكلية والشمولية واليقين.

يرفض نيتشه هذا التمييز بين العقل الجوهري وبين تاريخ استعماله كخطوة أولى، لكنه يمضي بالنقد إلى اتهام العقل بالذات ونواتجه الفكرية (المعارف والعلوم) بالانحطاط والمعاداة للحياة ونسيان أصوله الحيوية. والأدهش أن العقل من منظور نيتشه ليس مولوداً حديث النشأة أو وجد على غير مثال سابق؛ بل خاصة على النحو الذي ترفع به أنساق الفلسفة الحديثة هذا العنوان، التي تستمدّ اعتراضها بنفسها من العقلانية الذاتية التي

(204) برتران سان سران، العقل في القرن العشرين ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 2000، ص 3.

أبصرت فيها انفصالا عن الدلالات الدينية والأخلاقية، وقد زحف هذا التأويل العقلي للعالم إلى دوائر الثقافة بمحدّاتها جميعا: عقلنة الفكر الديني، عقلنة الفكر السياسي، عقلنة أشكال التنظيم الاجتماعي، عقلنة الممارسة الأخلاقية، وبهذا الإعتبار " فإن نظرية المعقولية يمكن وصفها بكونها إيديولوجيا العلم لأنها تقدم مصفوفة من التصورات تحدد للعقل الإنساني الموقف الذي يقضي من منطلقه في كل أحداث العالم والكيفية التي يقضي بها فيها" (205).

ويسارع نيتشه إلى حشد عدته التقديرية بشبكة أدواتها الجينالوجية، إلى النظر إلى العقل بتمظهراته المتعددة من زاوية أخلاقية حيوية، ويسائل أصوله، ومن المعلوم أن مساءلة الأصول معناها الإقحام في التاريخ، والتعامل معه باعتباره ظاهرة بشرية ومن ثمة فهو نسي خاضع لشروط تاريخية معينة متقلّب بتقلّب تلك الشروط، وهنا إخراج للعقل من النظر إليه باعتباره قيمة مطلقة أو مفهوم لا هوتي وميتافيزيقي إلى شيء مخالف تمام الاختلاف أي " إلى تاريخ أشكال الفكر العقلاني في تنوعاته وتغيّراته وتحوّلاته التي يزداد عمقها أو يقل. فما يسمّيه المؤرخ {إذن} عقلا هو أنماط معينة للتجربة والمعرفة. إنها أشكال مختلفة من الاستدلال والبرهان والتفنيد، وأنماط مخصوصة لتقصّي الواقع وتدبير الحجج، وأنواع متباينة من التمحيص التجريبي" (206).

والمساءلة الجينالوجية لا تكتفي بإثبات نسبية العقل ومحايته للتاريخ، إنما تصفه بالانحطاط وهو عكس ما يدّعي، ليس بالظاهرة المستحدثة التي واكبت مولد الحداثة أو تأسست عليه، لأن أنماط المعقولية الحديثة في تقدير نيتشه امتداد للميتافيزيقا القديمة واللاهوت المسيحي وبما يتأسسان عليه من أسس أخلاقية منحطة؛ فضلا عن أنه مصدر الكثير من الأوهام والأضاليل التي أعاققت انطلاق الغرائز الإنسانية واستقواء الحياة " والبعض لا يزال بحاجة أيضا إلى الميتافيزيقا، مع أن هذه الرغبة الشديدة باليقين والتي تنصب اليوم بأفواج في الآداب- العلمية- الوضعية. هذه الرغبة بإرادة التملك بأي ثمن كان بشيء ما أكيد(تتغافل بتساهل كبير في حمى هذه الرغبة عن البراهين على هذا اليقين) هي رغبة بالارتكاز والدعم، باختصار رغبة بغريزة الضعف التي لا تخلق فقط الأديان والميتافيزيقا والقناعات من كل نوع، بل... إنها مع ذلك تحافظ عليها" (207).

إن أنماط المعقولية الحديثة إذن تتداخل فيها العناصر الأنطولوجية والتيبولوجية والأخلاقية بخاصة تلك التي تضرب بجذورها في غريزة الضعف أو الوهن، ومن مهمة الطريقة الجينالوجية مساءلة الأصول الغرائزية التي انبتت عليها تعاليم العقلانية ولازالت تحافظ عليها في أنساق الفلسفة الحديثة، وتقويمها من زاوية إغنائها للحياة أو إفقارها لها. أي القوى التي تأول العالم وتعبّر عن نفسها من خلاله رمزيا توسّلا بالمفاهيم الفلسفية، وهي قوى فاعلة أم أرتكاسية، وهي حياة صاعدة أم هابطة، من هنا فإن أشكال العقلانيات ليست مفاهيم مكتفية

(205) آدموندس أبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية-مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة- ترجمة أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة للنشر تونس، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم الإمارات العربية العربية 2009، ص 23.

(206) Voir, J. P. Vernant, Religions, histoires, raisons, F.M Paris 1979. pp 79-78.

(207) نيتشه، العلم الجذلي، مصدر سابق، الشذرة 347 ص 200.

بنفسها، وإنما هي معان تحيل وتدل، وكل ما يحيل ويدل عبارة عن قناع يغلف تأويلات سابقة. والجنينولوجيا ليس همها أنماط المعقولة الحديثة كأداة معرفة، إذ ليس من مناسبات اشتغالها تاريخ الحقيقة، وإنما مناسبات بحثها على التحقيق هو تاريخ إرادات الحقيقة، باعتبار أن إنتاج الحقيقة لا ينفصل مطلقاً عن القيمة والقوة.

ومن هذا المنطلق الجنينولوجي العام؛ فإن المفاهيم الفلسفية التي جرى ترسيخها في الوعي الفلسفي ذاكرة وفكراً وممارسة تصبح موضوعاً تطبيقياً للتقد الجنينولوجي: العقل ومقولاته، المنطق وقوانينه، الذاتية، الجوهر، العلوية أو السببية، الحقيقة، المعرفة خالصة، الحرية، الإرادة... فهذه المفاهيم التي يختبئ خلفها فلاسفة العقلانية (ديكارت، لابنتز، باسكال، كانط، هيغل، سبينوزا...) لن تكون في منأى عن المساءلة الجنينولوجية التي تستهدف في نشاطها النقدي التأويلي؛ الإبانة عن الأصول المنحطة لأنماط المعقولة وبيان طابعها العدمي وغرائزها الواهنة ومعاداتها للحياة، هذه الأصول يطبعها التعدد والتراكم، إنها تجمع بين المترع الميتافيزيقي والأصل الأخلاقي المنحط أي طبيعة القوى التي تنتجها، والأصل اللاهوتي ممثلاً في الأفلاطونية المخصصة للشعب أي المسيحية والضلال التي تمارس حضورها على العقل وأنساق الفلسفة الحديثة.

والمناهضة الكبرى التي يدشنها نيتشه ضد العقل، ليست مناهضة غير مسبوقة، إنما نيتشه كتب فصلها الأخير، فالرومانسية الجرمانية* كان قد أزعجها الوصف العقلي للعالم وأدخلت إلى دائرة الفكر ثنائية صلبة هي الفكر والحياة، بالثورة ضد العقل والمواجهة ضد هذه الشبكة التي تهيمن على الحياة الرّحية. والفلسفات الإرادية بخاصة مع شوبنهاور وكيركيغارد قد نفذت حكم الإعدام في العقلانية هي أيضاً في مناسبات شتى، فكيركيغارد كان ينطلق من العمق الإنساني ولم تكن فلسفته سوى تعبيراً عن نمط حياته الخاص وتجربته الإيمانية الخاصة أيضاً، أما المفاهيم المجردة بخاصة الهيجلية منها التي تتقن وتتفنن في نسج المفاهيم وتشبيك المقولات وصوغ العبارات فهي فارغة من المحتوى الوجودي الحي. غير أن المناهضة النيتشوية ضد ثقافة العقل والعقلانية إنما تجدد مبرراتها ومخصوصيتها في معاداته أي العقل للحياة التي هي مطلق نيتشه ونقطته المركزية الثابتة في وسط فلسفة لا تعترف سوى بالمتغير والصائر. وإرادة هذا العقل صياغتها أي الحياة في قوالب صورية جامدة ومفاهيم شاحبة. ثم التقصّي النيتشوي لإرادات الحقيقة بمساءلة أصولها وقيمتها، وقد وجد نيتشه في مساءلته أن العقل في طليعة الوسائل التي جرى توظيفها من أجل استكناه جوهر الحقيقة القصوى وتطوير نظريات المعرفة بخاصة التأملية منها، من هنا فإن العقل والثقافة العقلانية ظواهر غريبة عن الحياة والمعاني الجمالية للوجود، فضلاً عن أنها تجلب للإنسان مصائب لا حصر لها.

واللافت للنظر في نقض نيتشه لأسس العقلانية وإرادة عقلنة العالم؛ وجدأته في تقليبه لتاريخ أنساق الفكر الأفكار المتوالية:

* أنظر عنصر، المعرفة وشروط الحياة - الرومانسية الجرمانية وشوبنهاور.

- أن العقل يعتدي على مطلق نيتشه المركزي أي الحياة؛ وهو يزحف لكي يصوغها في أطره النظرية أو قوانينه العلمية وأنظمتها الأخلاقية المريضة، فضلا عن أن كراهيته أي نيتشه للعقل تجد أسبابها أيضا في تنكّر هذا ال "عقل" للعالم وفي معاداته الحياة وفي تقشّفه واحتقاره للجسد.

- أن هذا ال "عقل" في طليعة الوسائل التي جرى تشغيلها في مشقّة التنقيب عن الحقيقة باعتبارها المبدأ الأول أو الكينونة القصوى أو الخير الأسمى، بخاصة وأن هذا التنقيب يتوسّل بمبادئ الفكر (مبدأ السببية، الغائية، حرية الإرادة، الهوية) التي يُبصر فيها نيتشه مجرد إجراءات نافعة ومجرد أوهام اخترعتها الإرادة من أجل تثبيت الصّور. فالمعرفة حسبه تقتل الفعل وتعمل على إماتة غرائز الحياة-القوة، وفي المقابل يرفع نيتشه فوق العقل الجسد والحياة والغريزة والحدس. إن هذه الطّريقة في النّظر إلى الأمور في جوهرها تحرير رسمي لحكم الاتهام بحق الذّهن البشري، وبحق قدرته على الفهم والمعرفة أو تأويل العالم على أساس عقلائي.

- إن إرادة العقلنة لا تعترف بالمنظورية باعتبارها الشرّط الضّروري للحياة، وتبني على تصوّرات قديمة وخطيرة في الآن نفسه؛ مثل التسليم بالعقل الخالص والروحانية المطلقة والذّات المتحرّرة من الزمن والمعرفة في ذاتها، وهي بهذا المعنى تطلب التفكير بعين لاشك أنه ليس لنظرها أية وجهة، عين تكون وظائفها الفاعلة والتأويلية معطّلة وغائبة مع أن هذه الوظائف هي التي تجعل الرؤية ممكنة، إنهم يريدون هنا " أن تكون العين شيئا صفرا من المعنى وسخيفا، لأنه لا رؤية بدون منظور مثلما لا تكون المعرفة من غير منظور، وكلّما دخلت حالتنا العاطفية في علاقة مع شيء ما كلّما أبصرنا ذلك الشيء بعيون مختلفة واكتمل مفهومنا عنه، وكذلك "موضوعيتنا" (208).

وارتكازا على هذه الطريقة في النّظر إلى الأمور يرى نيتشه أن العقل شيء غريب عن كرتنا الأرضية أي الحياة، والمعرفة بما هي التّنتاج الجوهرية للعقل تجلب للإنسان مصائب لا حصر لها، فالعقل نفسه لم ينبعث من مصادر عقلائية، إنما أتى إلى العالم من دروب غير معقولة، أتى بمحض الصدفة، وإن جميع الأوصاف المزدولة في الفلسفة تاريخا ونظاما معرفيا؛ إنما تعود إلى هذه المبالغة الكبرى في تقدير وإجلال الوعي، وهو يتغلغل في العالم قادما إليه من منابع أخرى خارجه، في شكل ألوهية تعوي الإنسان بأمثلة عليا وأهداف لا سبيل إلى بلوغها مطلقا، والهدف الفعلي المستبطن خلف هذه العناوين إنما هو قتل الحياة، إنه يغتصب إرادة القوة بتفضيله الفكر الفطري على غرائز الحياة " إنه يجتاح الكرة الأرضية، ويسد مسام الأرض، ويحرمها من الهواء، والتّسع، ويعوق مبادلاتها مع الكون الذي تحيا فيه، والأكثر من ذلك أن الفكر يأخذ في التسلّل إلى الفراغ الكوني حيث يبذل نشاطاته الهدامة للحياة... فهو مرعب أكثر فأكثر بقدر ما يتقدم، حتى ينتهي بنبوءة عن نهاية العالم ودمار الجنس البشري بأكمله" (209).

(208) نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الشذرة 12 ص 106.

(209) ستيان أودوييف، علي دروب زرادشت ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، سوريا 1983، ص ص 152-153.

وفي هذا الموقف الجذري من العقل مناقضة جوهرية لفلسفات الثبات وفلسفات الصيرورة الغائية، بخاصة مع هيكل الذي طور تاريخا للعقل كاتجاه ينتظم غنى الحوادث بتقلبها وتنوعها واختلافاتها وكثافتها ولطافتها ضمن ناظم منطقي يتيح لها الفرصة كيما تتكلم وتجد لنفسها موقعا ضمن هذه المخاطرة الكبرى وضمن تسلسل الأحداث وتعاقب العصور. وبالفعل فمن ينظر إلى التاريخ بنظرات هيكل تبدو له الصورة عقلانية تماما، أو أن تاريخ العالم عملية عقلانية، وحضارته هي التزليل العملي لأزمة تقدم العقل والوعي، ومبتغى سعي الروح هذا هو تحقيق الكينونة المثالية أو التطابق بين العقل والواقع؛ هذه الغاية لدى هيكل ثلاثية الجوانب:

"أ) **التناهي (Finitude)** أي أن السيرورة معينة ومحددة، حدود ملائمة لشروط ما يولد في داخل الحركة.ب) **الغائية**، أي الاتجاه، والمعنى (مزوج: موضوعي /أو ذاتي) وجهة أو مصير يعلن عنه، صيرورة يمكن التنبؤ بها ومع ذلك مفاجئة، باختصار معقولة وراء المصادفات.ج) **إنجاز**، كمال وفقا لنموذج الفن (إنجاز وكمال يتطابقان مع "الطبيعة" أو مع "ماهية الشيء"، وإذن أشكال متطابقة مع مضمونها)⁽²¹⁰⁾. وهذه جوانب ثلاثة كلها ضرورية للعقل ووفقا للعقل، غير قابل الفصل. بحيث لا وجود للإنجاز دون التناهي الذي تأسف الرومانسية كثيرا لاندفاع الوجود نحو التناهي، والغائية تبعاً لهذا تصير محاثة للصيرورة الخالقة التي تحدّد أهدافها الواعية منها وغير الواعية. وقد تبدى لنيته أن هذا التأويل التاريخي للعقل على العكس مما يتصور ليس اتجاهها نحو التقدم أو التناهي أو تأويل يسرد تاريخ انتصارات العقل؛ فهو على التحقيق تاريخ ظافر بهيمنة الفكر على الحياة واحتقار الوعي للجسد وإماتة العقل للغريزة.

إن الحياة أرحب من مفاهيم العقل وشرنقات الفلاسفة التي تُجمّد نهر الصيرورة وتعتقد أن هذه المفاهيم هي نتاج العقل باستنباطه من ذاته، إن النفسية الكامنة خلف هذا التأويل العقلي للعالم ليست سوى استعارات مبنية خادعة همها الأساسي تبرير ماهو قائم وقمع أي جديد يعبر عن قوة الفن ونشوة الحياة، وبهذا فإن كل مفهوم فلسفي إنما هو استعارة، وما البيان العلمي والفلسفي سوى جملة من الاستعارات المبنية⁽²¹¹⁾. وإذا كان العقل عدوا للحياة في نظر نيته ويعمل على إماتة غرائز القوة؛ فإنه من منحنى تحليلي آخر الضمانة المركزية التي وضع فيها الفلاسفة تقتهم المطلقة من أجل اكتناه الحقيقة القصوى ولم يتساءلوا مطلقاً عن قيمته. ولأن نيته قد كشف منظورية إرادة الحقيقة بإثبات صيرورة العالم ولا تناهي التأويل، فإن العقل كأداة قد جرى تشغيلها من أجل هذه المهمة (أي مهمة اكتناه الحقيقة القصوى) قد فقد بريقه الأدبي وأركانها النظرية المؤسسة التي كوّنت شروط إمكانه.

وقد شكّل المنطق وهو الابن البكر للعقل " هذا الفكر المنطقي... نموذجاً للتفكير أو التفكير في ذاته، وهو يتم افتراضه كسبب للأفكار الأخرى... والتفكير بهذا المخرج {أي بالفكر المنطقي} لا وجود له في

⁽²¹⁰⁾ هنري لوفيفر، نهاية التاريخ، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2002، ص 20.

⁽²¹¹⁾ Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, Galilée paris 1983 pp 59-60 (ccepte et principe de raison.).

الواقع⁽²¹²⁾. فالمبادئ المنطقية التي تؤسس لمعيار التطابق في الحقيقية {أي تطابق الفكر مع ذاته أو تطابقه مع الواقع} إن هي إلا وسائل اخترعها الفكر لنفع الحياة ثم أسقطها على العالم، وأزمة أنماط المعقولة الحديثة تكمن في اعتقادها أن المنطق هو مجال الحقيقة عوضاً أن تدركه باعتباره وسائل تفرضها دوافع حيوية. ويمكن أن تُرجع سبب ثورة نيتشه على المنطق إلى إرادته الخروج من مشكلة الأنطولوجيا وإعادة التفكير في قيمة المنطق، لأن بعض الوضعيين مازالوا يعتقدون أن العلم يستمد قيمته من المنطق وأن قيمة الأول مُتأثرة من قيمة الثاني. وفي مباشرته لهذه المهمة لاحظ نيتشه في نقده لاهتمام الفلاسفة بتأسيس الحقيقة منطقياً أن "الخطأ الذي سقط فيه الفلاسفة أنهم بدلاً من أن يُصروا في المنطق وفي مقولات العقل وسائل من أجل التلاؤم مع العالم وتحقيق أهداف نافعة (وإذن، منهجياً رؤية تزويرية نافعة)، أخذوها على أنها معايير للحقيقة وبالتالي للواقع، والحق أن معيار الحقيقة هو في الواقع المنفعة البيولوجية L'utilité biologique لهذه الأنظمة التي تزور العالم منهجياً"⁽²¹³⁾، فيرتفع التزييف في هذا المقام إذن إلى مرتبة الضرورة البيولوجية .

وينتج عن هذا، أن مبادئ الفكر أصلها ليس إرادة المعرفة خالصة أو اليقين المجرد، وإنما هي موصولة بعنصر لا عقلي ولا منطقي هو كونها أوهاام نافعة للحياة وأدوات ناجعة للظفر والتملّك والهيمنة، فنشاط العقل تبعاً لهذا؛ منطلقه الشعور بالحاجة إليها أي قوانين العقل كي يقوم بالتفكير فيخترعها ويسقطها على العالم. أما شعار المعرفة من أجل المعرفة العنوان الذي يرضع سماء الفلسفة الحديثة؛ فهو ليس رغبة كامنة في العقل البشري وإنما هو رغبة متأخرة نشأت بعد تطور ونمو لأن الأصل هو البحث عما ينفع الحياة بأي ثمن.

لنقل إذن بأن مجال اللامنطق يفوق بكثير مجال المنطق "إلا أن عددا لا يُحصى من الكائنات، والتي كانت تستدل بطريقة مغايرة للطريقة التي نستدل بها اليوم، قد بادت: ويبدو هذا الأمر صحيحاً أكثر مما نعتقد... فالميل المسيطر في اعتبار الشبيه على أنه مطابق، هذا الميل اللامنطقي، في ذاته لأنه، ليس هناك شيئان متماثلان - هذا الميل هو الذي قدّم قاعدة كل منطق"⁽²¹⁴⁾.

ومن النماذج التي نسوقها في سياق إبانة نيتشه عن أوجه اللامعقول في مبادئ العقل التي توهم المناطق كليتها وحميتها وضرورتها، نقده لمفهوم الجوهر والمقولات الملازمة له: الوحدة والديمومة والهوية، حيث أن ترسخ هذه المقولات في الممارسة الفلسفية أفضى إلى إقصاء المنظرية وتعددية التأويل وإحلال نمط المعرفة الشمولية مكانها Universal، لأن رهان الحقيقة هو على الواحد الجوهراني لا المتعدد المفتوح، أما مقولة الديمومة فإن مقاصد اشتغالها العمل على إفقاد الثقة في الصيرورة، ويشدّد نيتشه أنه بقدر ما تم اعتبار الوجود جوهرًا ثابتاً إلا "واستبان لنا بأن الإيمان بالوجود {بخاصة على النحو الذي ابتكره بارمينيدس} ليس سوى

(212) Nietzsche, vie et vérité, textes choisis par Jean Granier Op, Cit p61.

(213) Nietzsche, La volonté de puissance, Op Cit § 211 p 104.

(214) نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة 111، ص ص 110-111.

نتيجة: فالدافع الحقيقي الأول إنما هو عدم الإيمان بالصيرورة، أي الحذر منها والخط من قيمة كل ما هو صائر⁽²¹⁵⁾.

ولا يخس نيتشه الجهد الفكري الجبار الذي قام به هيجل، عندما أقدم على رج مبادئ المنطق السُّكونية الثابتة واستعاد "ثراء الصيرورة"، إذ نعر على هذا التقريظ في الفقرة 357 من كتابه "العلم الجدل" الذي يقول فيه: "لنتذكّر عمل هيجل الرائع، الذي قلب كل عادات المنطق، هذا الطفل المدلل، عندما أخذ يلحن أن الأفكار الخاصة تخرج الواحدة منها من الأخرى: مبدأ حضّر العقول في أوروبا باتجاه آخر حركة علمية كبيرة، باتجاه الداروينية؛ ذلك أنه من دون هيجل ليس هناك من داروين على الإطلاق. هذا الابتكار الهيجلي والذي كان أول من أدخل مفهوم التطور إلى العلم⁽²¹⁶⁾، هذا التقريظ مبدئي فقط، لأن نيتشه هيجلي بمعنى مخصوص، فهو هيجلي بالمقدار الذي يمنح فيه غريزيا للتطور والصيرورة قيمة أشد من الكينونة وعوالم الجواهر والماهيات، وهيجلي أيضا بالمقدار الذي يعارض فيه فكرة أن المنطق ولد مكتملا من غير زيادة ولا نقصان، وهذا المنطق الرائجة مقولاته إمكان من الإمكانيات وقد يكون أشدها بلادة وفراة. غير أن عيب هيجل أنه لم يمضي بنهر الصيرورة إلى انفتاحه وسيلانه؛ إنما تثبت في مفاهيمه وأخضعها إلى اختلاقات عقلية تردّد عبارات "اكتمال الوعي" و"تصفية التعدد" واختزاله في وحدة الأنا الأصلية، منتهية على غرار كانط إلى وضع ترسيمات مغلقة للمعرفة، وتصور ثبوتي للوعي.

أما مقولة السببية التي اعتبرت مبدأ فطريا ومركوزة في الوعي البشري؛ فهي لدى نيتشه فكرة زائفة يختلقها العقل ويقوم بإسقاطها على الأشياء، لأنه لا وجود للأسباب العقلية النظرية المطلقة "ليس هناك خطأ أكثر من الخلط بين العلة والمعلول، هذا ما أسميه الفساد الحقيقي للعقل، ومع ذلك فإن هذا الخطأ من أكثر العادات البشرية قدما والأكثر معاصرة، وهو مقدّس لدينا ويحمل اسم الدين والأخلاق⁽²¹⁷⁾، وما يجعل الإنسان يعتقد في مبدأ السببية من منظور نيتشه هو جملة المرتكزات التفسّية التي لا مسلك يبدو ممكنا من أجل البرهنة عليها، وهي العقل والإرادة والأنا، فالعلة إذن مأخوذة من عالم المعطيات الداخلية، العقل كسبب، الإرادة كسبب، الأنا كسبب، لكن نيتشه لا يصدّق شيء من هذا ف"العالم الداخلي مليء بالأوهام الخادعة والأضواء الزائلة: إن الإرادة تبدو بلا فائدة حقيقية. فالإرادة لم تعد تحرك شيء، وبالتالي لم تعد تفسّر... أما ما يسمّى بالمبرّر فهو خطأ آخر، إنه ليس سوى ظاهرة سطحية للوعي، إنه شيء يحاith الفعل، وهو يخفي سوابق الأفعال أكثر مما يعبر عنها، أما فيما يتعلّق بالأنا فلقد أضحي خرافة وتلاعبا بالألفاظ، لقد توقّف الأنا تماما عن التفكير والإحساس والإرادة... وما ينتج عن هذا هو أنه لا وجود لأسباب عقلية على الإطلاق⁽²¹⁸⁾، ودلالة هذا كلّه أن الإنسان قد أسقط حقائقه الباطنية الثلاث: العقل والإرادة والأنا على أشياء

⁽²¹⁵⁾ Jean Granier, Nietzsche, Op. Cit P 45.

⁽²¹⁶⁾ العلم الجدل، مصدر سابق.

⁽²¹⁷⁾ Nietzsche, le crépuscule des Idoles-les quatre Grandes Erreurs, Op Cit §1p 144.

⁽²¹⁸⁾ Ibid §3pp 147-148.

خارجية ليست من طبيعتها هذه الحقائق، وما يدفع بالإنسان إلى هذا الإسقاط هو " أن إخراج شيء من الجهول إلى المعلوم أمر يريح، يطمئن، يرضي، ويمنح فوق هذا كله، شعورا بالقوة. مع الجهول يظهر الخطر والحيرة والقلق، والحركة الغريزية الأولى هي الميل إلى استبعاد هذه الحالات المنعّصة"⁽²¹⁹⁾.

أما مقولة الذاتية التي افتتن بها ديكرت، ونستخدمها نحن في اعتقادنا للإشارة إلى الوحدة الكامنة وراء لحظات شعورنا الأسمى بالواقع، فهي خطأ نحوي ليس إلّا، وديكرت ظلّ أسيرا لفخ الكلمات، يقول نيتشه فـ"عوض ذلك اليقين من غير توسُّط" الذي نتركه للشعب يؤمن به، يحصل الفيلسوف أيضا بهذه الطريقة جملة من الأسئلة الميتافيزيقية، أسئلة مصيرية، تُطرح على العقل وهي : من أين لي بمفهوم التفكير؟ لماذا أومن بالسبب والمسبب؟ ما الذي يبيح لي وأعطاني الحق في الكلام عن الأنا؟ بل على الأنا باعتباره مبدأ وسببا؟، وأخيرا على الأنا باعتباره مبدأ وسببا للأفكار؟ وجميع من يستعجل في الإجابة عن هذه الأسئلة الميتافيزيقية، بالاستناد إلى نوع من الحدس المعرفي *intuition de la connaissance*، شأنه شأن من يقول " أفكر وأعرف، أن هذا على الأقل، حقيقي وواقعي ويقيني، سيجد أن الفيلسوف أعد له ابتسامه وعلامتي استفهام... لماذا تريد الحقيقة مهما كان الثمن"⁽²²⁰⁾

نحن إذن إزاء تحليل نفسي لتكوّن مقولات التفكير، وهذا دأب نيتشه في تحليله النفسي للمعرفة الإنسانية بعامّة، فالسببية ليست مبدأ أنطولوجيا ترد جميع الأشياء إليه ولا يُرد هو أو ينسب إلى غيره. وجلي هنا كيف أن كانط قد استبق نيتشه في نقد مبدأ السببية بمعنى من المعاني، بإخراجها من عالم الأشياء الخارجية وإدخالها إلى دائرة النشاطات الخاصة بالذات المفكّرة، ونيتشه لا يُخفي هذا المكسب الفلسفي الألماني في تقديره الذي جاء به كانط حول " علامة التساؤل الرائعة التي وضعها أمام فكرة السببية، فمع كانط أصبحنا نشك في القيمة النهائية للمعارف العلمية، ولكل تلقين باستنتاج سبي "⁽²²¹⁾. لكن عيب كانط أنه قضى بأن السببية مقولة سابقة على التجربة وهي من مقولات الفاهمة، والحق أنها تأويل نفعي للعالم ذي دوافع حيوية تحركها من الداخل إرادة القوة في نشاطها التقييمي للعالم.

وفي هجومه على الثقافة العقلانية وملاحقة مساراتها التاريخية التي تستجمع الانحطاط والارتكاس، فإن سقراط قد احتل حيزا مركزيا وكان نصيبه من النقد والتهكّم التّصيب الأوفى " لأنه أول من قدّس العقل ودعا إلى عبادته في كل شيء، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فالمعنى واحد) تستطيع أن تجعل المرء خيرا: فالفضيلة تقوم على المعرفة في نظره، ولهذا فإن نيتشه يحسب أن سقراط هو بدء انحلال الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته ومن تلاه من فلاسفة فلسفة اضمحلال"⁽²²²⁾. وبالفعل فنحن إذا ما تفحصنا مكتوبات نيتشه بخاصة

⁽²¹⁹⁾ Ibid § 5 p 150.

⁽²²⁰⁾ Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op Cit, §16. pp74-75.

⁽²²¹⁾ نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة، 357، ص214.

⁽²²²⁾ عبد الرحمن بدوي، نيتشه ط5 (وكالة المطبوعات، الكويت 1978) ص 208.

الأولى منها؛ فسنعثر على هذا الرفض لسقراط شخصا ومفهوما، أو سقراط حامل أسرار العلم، وكيف ان تعطُّشا للمعرفة غير مسبوق أضحى الشاغل الحقيقي لكل صاحب فكر متنوّر، وما لبث أن استطاع هذا التوجه العام في التفكير أن أنشأ شبكة عامة من الفكر العلمي عبر العالم كلّهُ " ونعتبر في الآن نفسه أن هذا التمثال المرتفع جدا من المعرفة اليوم، يجعلنا ندافع عن رؤية أن سقراط هو المدار والقطب الذي كوّن تاريخ العالم"⁽²²³⁾، ولاشك أن تاريخ أنساق الفكر والانشغاف بالمعرفة هو التاريخ المقصود في هذا المقام، وبهذه القراءة فإن نيتشه يؤصّل لثقافة الإنسان التّظري التي تعرف رواجاً في الفلسفة الحديثة يؤصّلها في فلسفة سقراط؛ النموذج الحقيقي للإنسان المتفائل، والإنسان الذي جعله إيمانه بإمكانية تفسير طبيعة الأشياء يستند بشكل جوهري إلى القوة العلاجية الشافية للمعرفة والعلم، ويبصر في الخطأ تجسيدا للشر، وبالنسبة إلى سقراط أيضا " فإن النفاذ إلى جوهر المفاهيم وفصل المعرفة الحقيقية عن عاملي المظهر والخطأ نداء إنساني حقيقي، بل النداء الإنساني الوحيد: ومنذ سقراط أصبح نظام المفاهيم والأحكام والاستنتاجات النشاط الأرقى للإنسان، واعتبرت أروع هبة تقدّمها الطبيعة إذا ماتم مقارنتها بالملكات التّفكّرية الأخرى"⁽²²⁴⁾، وبخصوص الفضائل الأخلاقية النبيلة التي تنبني على مشاعر الشفقة والتضحية والبطولة والسكينة الروحية؛ فإن سقراط ومن سلك مسالكه في التفكير يرون أنها تُستمد من جدلية المعرفة وبالتالي فهي قابلة للتعليم والتعميم، ونحن عندما نستشهد بنماذج من تاريخ الفلسفة على شعار سقراط " المعرفة مبدأ للحياة"، فإن "سبينوزا" في تطبيقه البرهان الرياضي على القوانين الأخلاقية يقدم لنا نموذجا حيا على ترسخ هذا الشعار في الممارسة الفلسفية السقراطية لديه، يقول سبينوزا "تمثّل ماهية النفس في المعرفة... وأن الجزء الذي يظل باقيا من النفس مهما كان حجمه إنما هو أكمل من الآخر، ذلك أن الجزء الأزلي في النفس هو العقل، وهو الجزء الوحيد الذي نقال بمقتضاه فاعلين {...} أما الجزء الذي بينا، على العكس، أنه فان، فهو المُخيّلة ذاتها، وهو الجزء الوحيد نُقال به منفعلين"⁽²²⁵⁾، ومقاصد سبينوزا في هذا المشروع الذي تتداخل فيه المعرفة والأخلاق يناظر نظرية المفاهيم السقراطية في نهاياتها العملية، لأن سبينوزا يريد أن يثبت بأنساقه البرهانية سلطان النفس على انفعالاتها، ويثبت حرية النفس أيضا، وفضلا عن هذا فإن مراده إدراك منزلة الحكيم وما يختص به من قدرة يفوق بها الجاهل الذي لا ينقاد إلا لشهواته، فالجاهل " تتقاذفه العوامل الخارجية بشتى الطرق ولا ينعم قط برضى النفس الحقيقي، يكاد يكون على غير وعي تماما بذاته وبالإله وبالأشياء، وحالما يكف الانفعال عن الانفعال فهو يكف أيضا عن الوجود. أما الحكيم، من حيث هو حكيم، فإن الاضطراب لا يعرف إلى قلبه منفذا، بل هو - نظرا إلى ما يتصف به، وفقا لضرورة أزلية محدّدة، من وعي بذاته وبالإله وبالأشياء- لا يكف عن الوجود أبدا

⁽²²³⁾ Nietzsche, La Naissance de la tragédie, ou hellénisme et tragédie, Trad jean marnold et jacques morland, librairie Générale Française 1994\$15p120.

⁽²²⁴⁾ Ibid, p 121.

⁽²²⁵⁾ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس (د.ت)، القضية 38 والقضية 40 صص 391-394

وينعم بانبساط النفس الحقيقي⁽²²⁶⁾.

ولأن العالم من المنظور النيتشوي ليس سوى تمثّلات لا تعكس الحقيقة الموضوعية، وهو مشكّل تبعاً لحاجات الإنسان الحيوية، والعلم بفضل مقولاته وهي كما أثبت كانط قبل نيتشه مقولات ذاتية، لا يقدم لنا معرفة بحقيقة الأشياء، ولكنه يمنحنا سلطة عليها، ويقوي قدرتنا على إخضاع قوى الطبيعة لصالحنا⁽²²⁷⁾.

غير أن السؤال الذي ينطرح أمامنا كقلق هو : لماذا يهاجم نيتشه المنطق ووحده أو العقل ومقولاته وفي الوقت نفسه يعتبرها أوهاما لا تقدر الحياة على الاستمرار دون التوكؤ عليها؟ ألم يصفها بأنها اختراعات إرادية نافعة؟ لماذا يجري الحط من قيمتها إذن ؟

في الإجابة عن هذا القلق التساؤلي بما هو قلق موصول بنشاطات الثقافة كلّها (الأخلاق والدين والميتافيزيقا بما هي تبدّلات نافعة تاريخياً غير أنه يرفضها) فإن مستلزمات التفكير الحيوي البراغماتي ترى بأن المسألة ليست هي نبذ المنطق بإطلاق ومن حيث المبدأ، لأنه تطوير حيوي نافع في أزمنته التي تكوّن فيها، وبالتالي فنيتشه يجابه تجذّر جبروت هذا الوهم الميتافيزيقي القائل بوجود أساس قبلي متعالي أو واقعي موضوعي للمنطق، فضلاً عن هذا فإن المتفلسفة غاب عن أذهانهم حقيقة اختصاص مقولات المنطق بالوهم النافع للحياة ك لحظة من لحظات التبدّلات النافعة بيولوجيا للإنسان. وفي هذا المقام يقول ميشال هار " إن نيتشه يُرجع المنطق إلى وظيفته البسيطة أي الوسائلية والإجرائية"⁽²²⁸⁾.

هكذا إذن، وبعد أن آمن الفلاسفة بالقدرة اللامتناهية للعقل على اكتشاف الحقيقة والوجود، وحسبوا أن قوانينه قوانين للوجود، ومبادئ الفكر المنطقية حقائق مستخلصة من طبيعة الوجود ذاته، وتعبّر عن علاقات واقعية وفصلوه عن الحياة والضرورة وبوؤوه منزلة فوق الوجود، بعد هذا كله انكشف لنيتشه أن هذا ال "عقل" الذي جرى تمجيده هو أخطر شيء يهدّد الحياة والوجود الفعلي الحي، وأن الأوهام التي اخترعها الفلاسفة بخصوص العقل (المفاهيم القبليّة لدى كانط، التطور التاريخي هو العقل لدى هيغل مثلاً) تكاد جميعها تجد منبعها الأصلي في نفعها الحيوي في بداياتها الأولى؛ لكنّها استحالّت غضبة نائرة على مقتضيات الحياة والشعور بقيم الحياة الزاخرة " يبدو لنا العالم منطقياً لأننا نحن من منطقتنا أولاً"²²⁹ وانتهى التّشخيص النيتشوي للعقل إلى اتهامه بانحلال الفلسفة وأن أخطر شيء يهدّد الحياة والوجود الحقيقي إنما هو العقل مفهوماً على النحو الذي رسمه فلاسفة الميتافيزيقا.

5- من إرادة الحقيقة إلى الحقيقة الفنية:

⁽²²⁶⁾ المرجع السابق، ص 398.

⁽²²⁷⁾ Voir, Eric Dufour, Le processus de formation des concepts dans la philosophie de Nietzsche, in Ruvue philosophie N°66 juin, Minuit 2000 p 64.

⁽²²⁸⁾ Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, Op Cit p 131.

²²⁹ نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، ٢٠١١، ص ٢١٤.

استبان لنا إذن تجذّر العقل في صميم الممارسات الثقافية للإنسان الحديث، هذا التجذّر تحقّق يوم ان تحوّل هذا العقل من مجرد أداة في يد إرادة قوة ما إلى غاية في حد ذاته، وبيّنت المساءلة النييتشية للعقل ولمقولاته وللمعرفة وغرائزها، أن هذه الثقافة العقلانية التي سلكت مسالك التجريد والتسويق وإتقان تقنيات المنطق وتظهرت عدميتها في أنماط المعرفة العلمية، إنما هي إرادة قوة وليست رغبة خالصة في الموضوعية والعلمية فضلا عن أنّها لم تنفصل عن التقييمات القيمة بماهي النشاط الجوهرية للكائن الحي، وإرادة القوة هذه التي تعبّر عن نفسها في المعرفة إنما هي مُشكّلة وفقا للنموذج الارتكاسي في الإرادة والتأويل، من هنا وبعد أن أنجز نيته وظيفته تدمير أصنام العصر وكشف أفتعتها وأصولها العدمية ومآلاتها الانحطاطية، تراءى له أن الخروج من مخانق هذه الثقافة التاريخية الحاكمة على الحياة التي جرى فيها خلط المقدس بالفلسفي والأخلاقي بالعلمي، أن الانعتاق من هذه الثقافة سوف لن يتحقّق إلا بالفن، حاملا على هذا المصطلح لا الفنون الموجودة في المتاحف أو فن المتاحف، وإنما الفن كصيغة من صيغ الوجود وكإمكان بشري فاعل من أجل إبداع إمكانات للحياة جديدة، وبعد انكفاء الفن على نفسه وتحوّله إلى الحركة ضمن دوائر الأعمال الفنية؛ تنبجس نزعة المناهضة الجمالية للعدمية كيما تجعل من الفن فنا للحياة لا فنا للمتاحف، هذه الرؤية النييتشوية هي إحدى أهم الانعطافات الكبرى في تاريخ الفلسفة، فبداية القرن العشرين شهدت عدة انعطافات أخرى دالة: كالماركسية والظاهراتية والوجودية واللسانية؛ والفترة المعاصرة تخضع بدرجات مختلفة لتأثير هذه التيارات الكبيرة في الفكر، غير أن الإنعطافة الجمالية للفلسفة هي من دون شك العلامة الفارقة التي تلتقي فيها أشكال التفكير هذه، بخاصة في قضية الثقافة من حيث غائيتها ووظيفتها في الفكر المعاصر " وتشكّل فلسفة نيته، والمكانة التي يخص بها الفن والجمالية، على وجه التحديد، الانطلاقة الحاسمة لهذه الانعطافة: الفن وهم وعزاء، بالطبع، غير أنه أيضا، حسب نيته، النشاط الماورائي والفلسفي بامتياز، وبمكننا القول، لو طلبنا رسما اختصاريا حتى حدود التبسيط، بأن النّظر إلى العالم يتعيّن، من الآن وصاعدا، وفق وجهة نظر الفن"⁽²³⁰⁾. وبالفعل فنحن نجد أن نيته في برنامجه التشريعي لقيم جديدة يستخدم نموذجا جماليا لفهم العالم وتلويحه بما صار يعرف في أنشطة الفكر الفلسفي اليوم بالتأويل الاستطقي للعالم، إن الفن هو التعبير المباشر عن الطبيعة، إنه لوغوس الفيزيس un logos de la phusis، لأنه مع نيته تشكّلت نمطية جديدة من الخطاب الفلسفي تعتدّ بالحمسوس والوهم وتعتبر أن الفن هو موضوع الفلسفة بامتياز، فرغم الانفصالات التي شهدتها الفلسفة عن أنماط الثقافة والمعرفة والأخرى؛ عن الميتافيزيقا وعن الحقيقة وعن الوجود وعن العلم وعن الإيديولوجيات الكبرى وعن مباحث علوم الإنسان، ورغم الاحتقار الأنطولوجي للفن الذي أسّست له الثقافة الأفلاطونية؛ غير أن هذه الانعطافة الجمالية مع نيته أكّدت لنا بأن الفلسفة لم تقطع صلتها أبدا بالفن، وكأن الفن ينكشف باعتباره السؤال الأساسي للفلسفة، فرؤيته الفلسفية تحتمي بالجمالية في كامل أبعادها، فتمجيد غرائز الجمال قد رافق نيته طيلة مسيرته الفلسفية،

(230) مارك جيمينيز، ماالجمالية؟ ترجمة شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009، ص334.

فمكتوباته الأولى " مولد التراجيديا" 1872، تحتفي بالفن عن طريق العودة للأسطورة اليونانية الإغريقية والإبصار في ثنائية أبولون Apollon وديونيزوس Dionysos تجسيدا للملحمة التراجيدية، فضلا عن الاستلهام النيثشي من الموسقار الألماني فاغنار الذي نصّبّه باعتباره الفنان القادر على بعث الحياة في فن الموسيقى، فقد تسمّت هذه الفترة بميتافيزيقا الفنان، حيث بلغ تمجيد الفن أوجه، غير أن هذه الروح الوثائقية في الفني التي تأسّست على الموسيقار فاغنار والفيلسوف المربي Educateur لم تستمر طويلا خلال مراحل تطوره الفكري، فقد انجز نيثشه محاولة في النقد الذاتّي في أوت 1886، هذه المحاولة ليست انفصالا جذريا عن مشروع ميتافيزيقا الفنان، بقدر ما هو انفصال عن الرموز الثقافية التي قدّمها نيثشه كإمكانات فاعلة وتجديدية من أجل بعث الحياة في قيم الثقافة اليونانية، عينا هنا الموسيقار فاغنار والفيلسوف المربي شوبنهاور، فهذه الرموز الثقافية التي ألهمت نيثشه الشاب أصبحت بمعجم المخبر النيثشوي أعراض على مرض في الثقافة الحديثة، بسبب طابعها الديني ورغبتها في الخلاص وفقا للمسلك الديني بعد انطفاء غرائزها وخمودها، وصار يمتقتها أيضا بسبب بربرية أسلوبها وانحطاطها وتجسيدها ضعف الإرادة والتشاؤم لا القوة والحياة، لأن كتاب " مولد التراجيديا" كان في أساسه تكريما لريتشارد فاغنر، فقد رأى في مسرحيات هذا الأخير آثار فنية مكتملة تناظر المآسي القديمة، وما لبث أن انقلب على هذا النصّ الأولي، فقد بدى له فاسدا لأنه وضع أفكاره في خدمة الفاغنرية، وأنه أخلط بين صورته عن اليونانيين القدامى الذين يمجّدهم وبين ظاهرة فاغنر التي لم تعد من أعراض البداية الجمالية للحياة، بل ظاهرة انحطاط كبرى، بخاصة وأن هناك عناصر فلسفية جمة طورها فاغنر من فلسفة شوبنهاور في مستوى الدلالات الميتافيزيقية للفنون الجميلة، فموقف شوبنهاور من الفن هو الذي جعله ينحاز إلى صفه وبالأخص فن الموسيقى، بما هي فن سام للغاية، وتأثيرها على أعماق طبيعة الإنسان يكون قويا جدا، وهي بالنسبة للإنسان لغة كونية متقنة يتجاوز وضوحها وضوح العالم المحسوس، وتشكّل مع الفلسفة وحدة غائية، " فإذا كانت الفلسفة هي محاولة لفهم طبيعة العالم بطريقة غير مباشرة، أي عن طريق التصورات، وإذا كانت الموسيقى لغة عامة تُعبّر بواسطة التّغمات فحسب عن هذه الطبيعة الباطنية للعالم، وهي الإرادة، ولكن بطريقة مباشرة- فإنه يترتب على ذلك أننا يمكن أن ننظر إلى الموسيقى -دون أن يكون هناك تناقض إلى حد كبير على أنها "الفلسفة الحقيقية" (231).

بالفعل، فنحن نجد أن شوبنهاور قد فصل الموسيقى عن الفنون الأخرى وبوأها مقام لغة الإرادة ذاتها لغة معبرة تعبيرا مباشرا عن عمقها، تجلّيها الأكثر شخصية وأصالة وتلقائية، وهنا ملمح أثر شوبنهاور على فاغنر لأنه " مع هذه القيمة غير المألوفة والجديدة التي أضفتها فلسفة شوبنهاور على الموسيقى ازداد بشكل كبير ذلك الاحترام الذي كان يحضى به الموسيقي، وهكذا أصبح وسيطا للوحي، كاهنا، بل أكثر من الكاهن،

(231) محمد سعيد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير، بيروت (1983) ص 248.

ما يشبه الناطق بلسان "ذاتية" الأشياء، وهاتفا للاتصال بالماوراء⁽²³²⁾. وفاجنر فضلا عن تأثره بقيمة الموسيقى؛ استجلبته أخلاقيات شوبنهاور أيضا، فقد تمثل الخلاص في الزهد والتضحية وإنكار الذات، فالبطل في الدراما الفاعنرية يصل إلى السعادة الحقيقية عن طريق منقذ أو مخلص يرشده إلى الطريق القويم، وهو طريق الزهد والعزوف عن الحياة. ونيثشه في سياق تطور فكره تحرر من هذه الرومانسية التأملية، وقطع حبل الاتصال مع شوبنهاور معبود الشباب، لكن الفهم والتأويل الاستطيقى للعالم لا يزال مستمرا، والأدهش أن الفن هو وسيلة الخلاص من طغيان الثقافة العقلانية والأخلاق المنحطّة، هذا ما أدركه أوينغ فينك Finck عندما قال بصدد إعادة بناء العنصر المأسوي، أن نيثشه " يدرك في ظاهرة المأساوي طبيعة الواقع الحقيقية، ويتخذ الموضوع الجمالي في عينيه مرتبة مبدأ أنطولوجي أساسي، ويصبح الفن والشعر المأساوي في نظره المفتاح الذي يفتح أمامه حياة العالم الأساسية. لقد نصّب الفن بمثابة عمود للفلسفة، ويعتبره نيثشه بمثابة المدخل الأكثر جدية والأكثر صدقا، وبمثابة الفهم الأكثر قربا من الأصل، بينما لا يحل المفهوم إلا في المحل الثاني أو لا يكاد، وأن الإدراك الذي يتناول المفهوم لا يبلغ إلى الأصلي إلا إذا ألف أول الأمر رؤية للفن أوفر عمقا"⁽²³³⁾.

إن نص نيثشه نفسه ناطق بهذا الإرساء الجديد لأسس الحياة بأن تبرر جماليا " الفن وليس غير الفن قادر على جعل الحياة ممكنة، إنه أكبر محاولة تؤدي للحياة، أكبر منشط للحياة، الفن وحده قوة مضادة سامية لكل ما هو منافي للحياة، الفن ضد المسيحية، ضد البوذية، ضد العدمية"⁽²³⁴⁾.

وبهذا الإجراء التأويلي لأنماط الفكر التشريعية الجديدة، ستتخذ الفلسفة من الفن أورغانونا لها، بعد صلتها الحميمية الطويلة مع الميتافيزيقا والعلم، وستتحول صلتها مع فروع الثقافة هذه من التوحد وتأسيس المشروعية إلى التقدر الجذري والمواجهة، بخاصة أوثان مفهوم الحقيقة والانشغاف بالبحث عن المعرفة، لأن العيش مع الحقيقة أضحي مستحيلا وإرادة الحقيقة هي سلفا رمز من رموز الانحطاط وبالتالي أضحي " ديننا وأخلاقنا وفلسفتنا، في حقيقتها أشكالا للانحطاط الإنساني، إن الحركة المضادة هي الفن"⁽²³⁵⁾. لكن ما المهمة المركزية لهذه المناهضة الجمالية لإرادة الحقيقة وتضخم غرائز المعرفة لدى إنسان الثقافة الحديثة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال. مما هو سؤال يقودنا إلى صميم البرنامج التشريعي لفلسفة المستقبل؛ من الأجدى لنا التذكير بأن مراد نيثشه بهذه الصيغة الجمالية للحياة إخراج الفن كما هو متداول لدى فلاسفة الجمال من وهمين هما:

⁽²³²⁾ نيثشه، جينبالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، المبحث الثالث، الشذرة 5 ص 92.

⁽²³³⁾ أوينغ فنك، فلسفة نيثشه، مرجع سابق، ص 15.

⁽²³⁴⁾ Nietzsche, Fragments posthumes, début janvier, trad j-c hémy. Paris, Gallimard "NRF"§ 17 P 269.

⁽²³⁵⁾ Martin Heidegger, in Nietzsche, Trad.Par Pierr Clossowwski N.R.F Galimard Paris ,p 72.

- إخراجها من دائرة التحليلات الخاصة بميدان الفنون الجميلة حيث يوجد محبوسا ولا يُغذّي سوى مباحكات باحثي الجمال، كالقول مثلا بأن ملكة الحكم هي ملكة مشرّعة قبلها، وأن الرضا الذي يعين حكم الذوق حاليا من المصلحة.

- استتصال الخطأ المترسخ لدى جميع الفلاسفة والذي يقوم بشرح الفن ليس انطلاقا من نقطة نظر المبدع الخالق؛ وإنما من نقطة نظر المشاهد مع الموافقة على تضخيم فكرة الجمال، المحددة بنظام ووفق قواعد الذوق الجيد بخاصة على النحو الذي نجده لدى كانط⁽²³⁶⁾.

وبالفعل، فإذا ما رجعنا إلى كتاب كانط " نقد ملكة الحكم " Critique de la faculté de juger نجد تأكيد لهذا المعنى المتداول، فهو يري " بأن أي حكم على الجمال يمتزج فيه أقل مصلحة هو حكم غير نزيه، ولا يمكن أن يكون حكم ذوق محض، فللقيام بدور القاضي في أمور الذوق يجب عدم الاهتمام إطلاقا بوجود الشيء، بل على العكس يجب أن يكون المرء غير مكترث لما يتعلق به"⁽²³⁷⁾.

وقد ميّز كانط حكم الذوق عن غيره من أنماط الحكم الأخرى، فهو برأيه ليس حكم معرفة لانظريا ولا عمليا، وبالتالي فهو لا يؤسس على مفاهيم أو يضعها غاية له، لانه موضوع رضا كلي، وإنما الذوق في مدونة الجمالية الكانطية هو " ملكة الحكم على شيء أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضا أو عدم الرضا خلوا من أية مصلحة. وموضوع هذا الرضا هو الجميل"⁽²³⁸⁾

وبرأي نيتشه أن كانط بهذا الإجراء، اعتقد بأنه شرف الفن عندما فضل من بين أوصاف الجمال، بخاصة تلك التي تتشرف بها المعرفة : الموضوعية والجمالية، وكانط كسائر الفلاسفة " عوض أن ينظر إلى الجمال انطلاقا من تجربة الفنان (تجربة المبدع) تأمل الفن والجمال فقط كمشاهد وبلا شعور أدخل المشاهد في تصوره للجمال . وليت هذا المشاهد معروفا بمفاهيم الكفاية لدى فلاسفة الجمال"⁽²³⁹⁾ كما يرفض نيتشه تحديدا آخر للجمال لدى كانط) ... وذلك على شكل خطأ أساسي مثل هذا التعريف الشهير الذي أعطاه كانط للجمال " الجمال كما يقول كانط هو ما يعجبك دون أن يثيرك.." ⁽²³⁹⁾

وهذا النقد النيتشوي لفنون المتاحف ومباحكات علماء الجمال، أفرز نتيجتين أساسيتين:

- نقد التجريد المتأصل في الوعي الجمالي .

- إحياء سؤال الحقيقة الفنية.*

⁽²³⁶⁾ Jeane Granir, Nietzsche, P P 87 88.

⁽²³⁷⁾ إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005، ص 103 .

⁽²³⁸⁾ المرجع السابق، ص 110.

⁽²³⁹⁾ نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، المبحث الثالث، الشذرة 6 ص 93.

* للإستزادة أنظر، الحقيقية والمنهج -الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية- دار أوبا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا

وعندما يجسد نيتشه هذا النقد المزدوج للممارسات الفنية معرفة وتدوقا، فإن مراده هو الوفاء المزدوج لقيم الماضي اليونانية ولأفق المستقبل المنتظر لفيلسوف من طينة جديدة، إنه الفيلسوف الفنان، الحامل لرسالة البراءة والوفاء للأرض والسطح والجمال، وإعادة تشكيل الحياة. بلمح تأويلي جديد " لأنه من الأجدى للحياة أن تحتاج كي ترتقي بنفسها، إلى أخطاء كبيرة، لا لحقائق صارمة... وبذا يصبح الخطأ شرطا ملازما للوجود" (240)

إن نيتشه يدمج في وحدة إرادية فاعلة وإثباتيه الخطأ والوهم وإبداع إمكانات جديدة للحياة، بعد أن هيمنت غريزة المعرفة وعارضت الحياة بقياسها والحكم عليها، وجل مشاريع الفلاسفة بخاصة فلاسفة الثبات منهم، إقبار الحياة والتضييق على مسالكها ومنعها من التنفس تحت عناوين المعرفة وإرادة جوهر الحقيقة، لذلك فالفن على النقيض مما يروج له هؤلاء؛ هو القيمة الأسمى لأنه يتطابق أكثر مع إرادة القوة " لكل فعل منشط، فهو يزيد في القوة ويثير اللذة (واللذة لدى نيتشه ليست إلا إرادة القوة) وينشط جميع ذكريات الانتشاء الرقيقة" (241).

ومن هنا، فإن مهمة التأويل الاستطقي للعالم بعد ترسخ حقبة إرادة الحقيقة وثقافة " العقل مهما كان الثمن" يمكن رصدها تاليا:

- إن الفن هو محفز لإرادة القوة ومثير لها، " إنه لا يشفي ولا يهدئ ولا يصعد، ولا مجرد ولا يوقف الشهوة أو الغريزة أو إرادة القوة.. إنه يفضح كل تصور إرتكاسي للفن" (242)، وواضح من هذا العزل للفن عن هذه المحددات أنها صياغة ضد الصياغة الأرسطية التي كانت تبصر في المأساة تطهيرا طبيا وقائيا أو تصعيدا أخلاقيا، وكان لا يستثنى من هذه الضدية كما قلنا آنفا، وإذا ما استشكلنا قضية حاجة إرادة القوة إلى مثير وهي لا تحتاج إلى غيرها، فإن الجواب هو: إن إرادة القوة " لا تستطيع أن تنطرح كإثباتية إلا في علاقة بالقوة الفاعلة، بحياة فاعلة، إن الإثبات هو ناتج فكر يفترض حياة فاعلة كشرط وملازمة. وفقا لنيتشه لم يتم بعد فهم ما تعني حياة فنان: نشاط هذه الحياة الذي يلعب دور حفاز للإثبات المتضمن في العمل الفني بالذات، إرادة قوة الفنان بما هو فنان" (243).

وبهذا الاعتبار فإن استطيقا نيتشه تصل وصلا قويا بين الفن والإرادة، وتشيد بالفن كأكبر حافز على الحياة والشكل الأكثر شفافية لإرادة القوة، وقد بلغت أوجها في وصف مزاج الفنان بخاصة في المرحلة ما بعد الرومانسية Postromantique. لأنه لما كانت المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة طبقت منهج التحليل النفسي للمعرفة ووجدت أصل المرض وتضخم غرائزها هناك في العالم الداخلي للإنسان، فلا شك بأن العلاج سيكون

(240) Nietzsche, vie et vérité, textes choisis par Jean Granier Op, Cit p 163.

(241) Nietzsche, La volonté de puissance, Op Cit § 446 p 385.

(242) جيل دولوز، نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق ص 130.

(243) المرجع السابق، ص 131.

نفسيا أيضا، لأن الفن بنظره وهو أداة العلاج الفاعلة، الشكل الأكثر شفافية للتعبير المباشر عن الطبيعة، فاستخدامه يكون كحركة مناهضة للترعة العدمية المهيمنة وكمقابل لتضخم غرائز المعرفة وقيم المساواة، إذ على الفن أن يصبح أداة إرادة القوة الإثباتية بغرض الإقرار الفعّال للاختلافات .

هذا الوصف لدوافع الطبيعة الفنية وحالاتها الإبداعية يهدف فضلا عما سبق بيانه " إلى منح نموذج عيني لوجود منصت للجسد، لنمط إنساني يستخدم الجسد بالنسبة إليه فعلا ك"خيطة واصل" لكل الأدوار التي يتم القيام بها. إن الحالات الإبداعية الموصوفة من طرف نيتشه تحت "اسم" الفيزيولوجيا " لا يمكن بكل تأكيد أن تختزل في حالات الجسد العضوي، فهي تشكّلات لإرادة القوة التي يتجلى عبرها "فائض القوة" وقدرة متناهية على الوضوح والتواصل" (244).

-الفن أعلى قوة للزائف ومخترع إمكانات جديدة للحياة، لأنه بعد تدمير إرادة الحقيقة والنظر في الثنائيات المتضادة في مستوياتها الأنطولوجية والمعرفية والأخلاقية، بعين الريية والإرجاع إلى إرادة بدائية للتدمير والانتقام، بعد هذا يكون الخطأ وتكون الحقيقة والوهم والصدق والصواب لحظات في خط واحد اسمه التبدّلات الحيوية النافعة بيولوجيا وليست كما تروج مشاريع الميتافيزيقا ثنائيات متعاكسة ومتضادة، من هنا فإن نشاط الحياة قوة للزائف وحركة بالتمويه والخداع والإغواء، وكَيْما تكون قوة الزائف هذه ممكنة من الأجدى أن تُنتقى ويعاد إنتاجها وترفع إلى منزلة عليا، فهي إرادة فنانة قادرة وحدها على التنافس مع المثل الأعلى الزهدي ومواجهته والانتصار عليه، " إن الظاهر بالنسبة للفنان لم يعد يعني نفي الواقع في هذا العالم، بل هذا الانتقاء، هذا التصحيح، تلك المضاعفة، ذلك الإثبات. ربما تأخذ الحقيقة آنذاك دلالة جديدة. الحقيقية هي ظاهر. الحقيقة تعني إتمام القوة، الرفع إلى القوة العليا، لدى نيتشه نحن الفنانين -نحن الباحثين عن المعرفة أو عن الحقيقة- نحن مخترعي إمكانات حياة جديدة" (245).

- تحويل القيم وإعادة تنظيم العالم بمنظور خاص، والخروج من نفق الحقيقة المظلم المرصّع بالمفاهيم الشاحبة وأعراض الحياة المريضة، من أجل هذا وجدنا نيتشه يقول " لنا الفن حتى لا تميّتنا الحقيقة" (246)، وهذا ما عرف مع استطبيقا نيتشه المتأخرة باسم "فيزيولوجية الفن"، فهو باعتباره " ردة فعل على العدمية يقيم أساسا لنظام معايير وقيم جديدة، عليه إذا، أن يؤلف تراتبا وقطيعية وقرارا، وإذا كان جوهر الفن الخاص ماثلا في الأسلوب الجزل فذلك يعني أن القياس والقانون إنما يطرحان بهدف ترويض الفوضى وحالة النشوة والسيطرة عليهما. هذا ما يفترض بالأسلوب من أجل إمكانية تحقيق ذاته الخاصة به. وهكذا يكون الفيزيولوجي شرطا أساسيا

(244) ميشال هار، فلسفة الجمال قضايا وإشكالات، مرجع سابق، ص 56.

(245) جيل دولوز، نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق ص 132.

(246) Nietzsche, La volonté de puissance, Op Cit § 453 p 338.

ليصبح الفن حركة خلاقة مضادة. والقرار يفترض القطيعة مع ما يكون متناقضا، ليتمكن من التطور بحسب ارتفاعه الخاص وبالانسجام مع عمق الصراع"⁽²⁴⁷⁾

وهنا نلاحظ أن نيتشه يعطي للفن وظائف متعددة، فهو علاج بالمعنى النفسي، فالموسيقى هي الترياق الأجدود ضد الحقد وضد المشاعر العدمية، إنها موسيقى شافية ومقوية، تُنشّط الإرادة وتحرّرها من التزعة التشاؤمية ومن جميع أشكال الاستسلام والخضوع، والآثار الفنية إذا كانت لديها قيمة فليست سوى إيقاظ الحالة الفنية الإبداعية. وأداة بالمعنى التحرري من هيمنة أنماط الفن الارتكاسية والثقافة العدمية، فعندما يبعث نيتشه الحياة في ديونيزيوس الرمز الجمالي "إله التنافر المضبوط، هو أيضا إله القوى المظلمة الخفية، التي تدمر التوازن، والتناظر وظهور الأشكال، المنظم بإتقان. هذا الإله الذي يعود فجأة من أجل بلبله نظر الأوروبيين الهادئ، تحديداً نظر الألمان، بخصوص اليونان العريقة، يعبر أيضا، وبلغة فرويدية، عن بروز الاندفاعات الشبقية المكبوتة بفعل الحضارة الغربية، ألا يتحدث نيتشه عن غريزة الحياة التي اضطهدتها غريزة الموت في المجتمعات الحديثة"⁽²⁴⁸⁾.

لنقل إذن؛ بأن مواجهة نزعة العقلانية والقيم المتشعبة عنها، بالفن و باختراع إمكانات جديدة لحياة، هو في حقيقته اعتراض على هذه الثقة بالعقل وعلى تضخم نوازع المعرفة لدى الإنسان، بخاصة المعرفة العلمية التي تبشر بطرائق منهجية منفصلة عن القيمة والمعنى، والحق أن المنطق السليم يرى " بأنه لا يمكن تصور علم مثل هذا، لأنه مغالطة، فالعلم يفترض بالضرورة فلسفة أو إيمانا سابقا عليه يعطيه وجهته، ويضفي عليه معنى، ويرسم له حدا ومنهجاً ويعطيه الحق في الوجود"⁽²⁴⁹⁾، ولما كانت هذه المعرفة العلمية من نواتج العقل فإن الاعتراض هو على ادعاء صلاحيتها للقول في طبيعة الأشياء جميعاً، وأن طرائقها وأدواتها صالحة دائماً. ودلالة هذا أن نيتشه لا يرفض العقل الذي يقدره لأنه طرد العبث والفوضى من العالم، إنما يريد تزويد العقل بعبق الفن حتى يرق ويلين ويكون أقل كبرياء وأكثر رقصاً ولعباً وعفوية وإبداعاً وأكثر ممارسة للنشاط الطفولي، وتكون المعرفة تبعاً لهذا أداة في يد قوة عليا من أجل تأويل جديد للعالم، فالفن إذن اكتسب هذه الدلالة والقيمة لأنه يتحكم في غرائز العقل والمعرفة دون إقصاء كلي للعقل لتحقيق الثقافة المبدعة والإنسان الفاعل " إذا كان يجب علينا أن نعمل من من أجل إنجاح ثقافة ما، لا غنى لنا عن وجود قوى فن خارقة لتفتيت غريزة المعرفة اللامحدودة من أجل إعادة خلق وحدة بين الفن والمعرفة"⁽²⁵⁰⁾.

وبهذا الدمج بين فيلسوف المستقبل الموكولة له مهمة إعادة جدولة وتقييم القيم، والفنان الذي يقوم بإبداعها، تتحقق غاية الحياة الإثباتية والمبدعة، وتتجسد المناهضة والمجازرة الجمالية للميتافيزيقا والعدمية، ومنذ

⁽²⁴⁷⁾ هايدجر، الابداع بين نيتشه وهايدجر، مارتن هايدجر، العرب و الفكر العالمي، العدد 27، حريف 2009، بيروت، ص 50.

⁽²⁴⁸⁾ مارك جيمينيز، ما الجمالية؟، مرجع سابق، ص 286.

⁽²⁴⁹⁾ نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، المبحث الثالث، الشذرة 24، ص 133.

⁽²⁵⁰⁾ Nietzsche, Le livre du philosophie, Op, Cit, \$1p 55.

الكتاب الخامس من العلم الجدل (1886) وصولاً إلى الشذرات المخلفة (1888) نلاحظ احتفائية بالفن بشكل لا سابق لها، وثقة متزايدة في التعويل على دور الفن من أجل تحقيق التجاوز وإثبات الحياة، إنه الإغواء الكبير والحافز الأعظم الذي يدفعه إلى العيش بحيث يكون الإنسان مثبتاً للحياة مجدداً، وهذا التأويل الفني للعالم " يفترض وجود أناس سامين، أي صنف إنساني أقوى وأشد وضوحاً وأقوى من الإنسان النظري، لأن الفن لا يعد وأن يكون غير إرادة القوة، وإن هذا الإنسان الأرقى هو الإنسان التراجيدي القادر على تأمل العذاب المكون لحقيقة العالم، وقادر أن يجعل منه مشهداً جميلاً... وإن تاريخ الفلسفة الغربية ارتبط بانتصار النظري والأخلاقي على حساب ما هو تراجيدي وفني" (251).

هكذا إذن، يتم استعادة الجمالي بعد هيمنة العقلاني وتحرّك في دوائر الفكر الفلسفي مفردات غير معهودة في تاريخ الممارسة الفلسفية كالوهم واللعب والصبورية والفرح المأساوي وبراءة الصيرورة، والعالم لا يستوجب أي تفسير سببي لأنه ليس سوى لعباً جميلاً بريئاً (252)، وهذا التأويل الاستطقي للعالم شكل انعطاف جذرية في تاريخ الممارسة الفكرية، ومهد بدوره إلى انعطافين هما:

- انعطاف الجمالية السياسي: ونعثر في هذا الاتجاه على جورج لوكاش ومسألة الواقعية، هايدجر والعودة إلى الأصول، والتر بنيامين والتجربة الجمالية، هيرت ماركيوز ونظرية الإيروس والثقافة، وتيودور أدورنو في نقد ثقافة العقل القمعية والتعويل على الفن من أجل حماية الحياة.

- الانعطاف الثقافي للجمالية: ونعثر في هذا الاتجاه على جمالية القبول لدى هانز روبرت يوس، الجمالية والتواصل عند يورغن هابرماس، نيلسون غولدمان ولغة الفن، وأرتر دانتو وتحويل الاعتيادي.

وهذه الزمرة من المفكرين نهلوا من ينابيع الرومانسية وتحديد الأمانية منها: كانط، هيجل، نيتشه، وقرؤوا دون أدنى شك نيتشه " وكلهم تأثروا بموضوعات التراجع، والانحطاط، والأزمات التي تطاول العلوم كما المعرفة، والقيم التقليدية كما القناعات القديمة، والفنون كما الثقافة... فالحماسة والتفاؤل أخليا مكاهما لقلق الحاضر وبأس المستقبل... وهم لا يترددون في تعيين بداية الانحطاط مع بداية هذه الحضارة نفسها" (253).

وجُماع ما جاء في هذا الباب، الذي دارت تحليلاته ومناقشاته حول: المعرفة وقيمتها عند نيتشه، أن المساءلة الارتياحية لقيمة المعرفة وإرادة الحقيقة بالمعنى الذي طورها فيه نيتشه، اقتضت الولوج أولاً إلى تاريخ مشكلة الحقيقة، بما هو تاريخ يتدأ مع المدارس الفلسفية اليونانية بخاصة مدرسة الشكّك والمدرسة السوفسطائية، أين يتفتت الاعتقاد بإمكانية المعرفة والقبض على الحقيقة لمحدودية وسائل الإدراك البشري ولتنفيذ حكم الإعدام في قضية الحقيقة نفسها كماهية جوهرية، والمساءلة الارتياحية النيتشوية بدورها تنخرط في

(251) أنظر، سمير الزغي، نيتشه-الفن والوهم وإبداع الحياة، دار التنوير 2009، بيروت، ص 128.

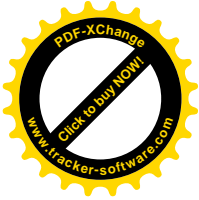
(252) Voir, Therry Lenain, pour une critique de la la raison ludique, libraire philosophique, France 1993 p 51-94.

(253) مارك جيمينيز، ما الجمالية؟ مرجع سابق، ص 341-342.

هذا النقد الجذري لإرادة الحقيقة بالإنتطاق من القول بأن مشكلة الحقيقة هي مشكلة المعرفة، وقد رصد نيتشه إرادة الحقيقة هذه من أفلاطون إلى هيغل وأبصر فيها ثقافة أفلاطونية بنسخ متعددة تعقد بالمعقول في مقابل المحسوس، والثابت ضدا على الصائر، لتتحول بعد هذا المعادلة من البحث عن الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة، ومن مشكلة إرادة الحقيقة إلى قيمة هذه الإرادة، ومن إرادة الحياة إلى إرادة القوة بما هي النشاط الجوهرى للكائن الحي، وتبعاً لهذا فإن الانشغاف بالمعرفة ليس سوى إرادة قوة تؤول العالم من منظور مخصوص وبدوافع سيكولوجية مخصوصة أيضاً.

هذا مدار الفصل الأول إجمالاً، أما الفصل الثاني، فعنوانه دال على أفكاره، وحدة المعرفة والمصلحة، ابتدأنا فيه بالصلة بين المعرفة وشروط الحياة، وأن نقد نيتشه للمعرفة والإبانة عن أوجه اللامعقول المستبطنه خلف جهاز المعرفة نفسه ومفاهيم الفلاسفة المجردة، وهي أوجه ذات طبيعية فيزيولوجية نفعية موصولة بحياة الكائن الحي، وهذا المبتغى الذي حققه نيتشه بالإبانة عن الصلة بين أنماط المعقولة وأشكال المعرفة وبين إرادة القوة، -نقده للمعرفة- تضرب مصادره في منابع فكرية متعددة؛ مبتدؤها الرومانسية الجرمانية وتمجيد القيم الحيوية، التي فاضلت بين العقل والحياة أو بين الغريزة والفكر وكانت هذه الثنائية محل إعجاب واستثمار من قبل نيتشه؛ وثانيها: تطوير أدوات البحث الجينيولوجي في النقد والتأويل، حيث كانت النتائج مدهشة وغريبة عندما جرى تطبيق تقنيات المنهج الجينيولوجي على عناصر الثقافة: الدين والفلسفة والأخلاق والمعرفة، فهي تضرب بجذورها جميعاً في قوى حيوية وليست سوى وسائل من أجل الإخفاء والتزييف، وثالثها: أصداء الكشوف الحيوية وكسب مساعي الأخلاقيين الفرنسيين، لأن نظرية التطور لدى لامارك أو داروين تنتهي في تحليلاتها إلى أن القسّمات التي يختص بها الإنسان والوظائف العليا؛ إن هي إلا تبدلات نافعة بيولوجياً وثباتها آت من هذا النفع وليس من مصدر عقلي أو متعالي آخر، وأخذ عن الفلاسفة والأخلاقيين الفرنسيين طرائق التحليل النفسي وجمالية الأسلوب.

ولللخروج من نفق الحقيقة المظلم طوّر نيتشه النظرية المنظرية للمعرفة؛ التي تتأسس على النظر إلى العالم من حيث هو نص تكون أنماط الحياة تأويلاً له، وأن هذا العالم محكوم بالسيلان ولا تناهي التأويل، ثم الحقيقة بما هي قيمة إرادية وليست ماهية جوهرية، ثم تحدثنا بعد هذا في قيمة العقل من منظورات الحياة والصيغة التأويلية للوجود، حيث بدى ال عقل سواء المنطقي أو العلمي؛ بدى محدوداً ونسبياً وحقوقاً على رحابة الحياة وجمال الوجود، وأخيراً تحدثنا في التأويل الاستطقي للعالم بما هو الملمح الجوهرى للنشاط الفلسفي والتشريعي الذي طوره نيتشه، وكذا امتداد هذه الانعطافة الجمالية على مناحي التفكير السياسية والثقافية التي تحملهما مشتركا تعتمل داخله قضايا الانحطاط والتشاؤم وإرادة اختراع إمكانات جديدة للحياة، وسيكون مدار الفصول اللاحقة رصد وتتبع امتداد هذه المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة؛ الجذرية والعييفة في الوقت نفسه امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر بشقيه الغربي والعربي.



الباب الثاني:

الارتباب من قيمة المعرفة وامتداداته في الفكر الفلسفي
المعاصر

الفصل الأول

قيمة المعرفة في الفكر الغربي المعاصر
بين حدود المنظورية واكتناه المعرفة-السلطة.

الثاني الفصل

قيمة إرادة المعرفة في الفكر العربي المعاصر
بين جينالوجيا العقل الإسلامي والارتبابية المعكوسة

مُفتَح :

إن المساءلة الارتياحية لقيمة المعرفة بالمعنى الذي أرساه فيها نيتشه عرفت انهماما غير مسبوق ونقطة استفهام رهيبية على تراث وراهن نظريات المعرفة المسكونة بمواجس المناهج العلمية والمنفصلة عن المنفعة والمحكومة بإرادة البحث عن الحقيقة؛ ولما كان نيتشه يهجر بصورة نهائية مشاريع البحث عن الحقيقة وينظر إلى المنطق ومناهج العلم وتراث العقل باعتبارها موصولة بشبكة الدوافع الحيوية و التفسرية وأفخاخ اللّغة؛ لما كان هذا؛ فإن هذه التأويلات لقضية الاشتغال بالمعرفة أرسدت أنماطا تفكرية مضادة لأنماط التفكير المسكونة بقلق الموضوعية و إيقاع الانفصال بين القيمة و الواقع وغيرها من عناصر الجهاز الاصطلاحي المكوّنة لبني التفكير الميتافيزيقية المبنوثة في شعب نظريات المعرفة التاريخية و الرّاهنة.

إن رهان السؤال أمام هذا، ليس أن تتردّد الفلسفة دناوة من العلم، أو كيف يسلك العلم الدروب الآمنة ولا كيف يتحقّق التطابق بين الواقع والعقل، إنما الأجدى والأقوى هو المساءلة القيمية لإرادة المختبئة خلف تضخّم نوازع المعرفة وإعادة وصل الصّلة بين المعرفة و السّلطة والإبصار في نظم المعرفة غريزة حيوية نشطة، و نيتشه في هذا المقام صاحب قصب السبق في تطوير فكرة التراتب الفعلي و الجديد بين المعرفة و الإرادة، حيث تُدرك نواتج المعرفة باعتبارها آثار لإرادة قوة وليس نتيجة لحوافز سيكولوجية نزيهة، من هنا تشكل الاهتمام بتحليل الصّلة بين المعرفة و السّلطة و الاعتراض على فكرة الفصل بين المعرفة و الممارسات التي تكوّنت ضمنها، فضلا عن أن مناحي الفكر الفلسفي المعاصر قد غادرت نهائيا مناخات البحث عن الحقيقة المطلقة؛ وهجرت فكرة الإيمان بوجود الأشياء الموضوعية وبقدرة الفكر على التغلغل في عالم الماهيات المنفصلة، وما اشتغال ميشيل فوكو على كشف مُكوّنات الأنظمة المعرفية في مختلف أشكال التعبيرات الثقافية المختلفة وفروع المعرفة أو نقد أنظمة العقل القمعية لدى مدرسة فرانكفورت بخاصة مع أدورنو وماركوز سوى صدى لدوي مطارق التقد النيتشوي وانخراطا في إشكالات "السائل الكبير" واستلهاما من كشوفاته المعرفية ونماذجه في الرؤية وطرائقه في المساءلة.

ونحن في هذا الباب سنشتغل على تحليل امتدادات المساءلة الارتياحية لقيمة المعرفة في الفكر الغربي أولا؛ وفي الفكر العربي ثانيا، مركزين التحليل على نموذجين هما: يورغن هابرماس وميشيل فوكو، هذين النموجين ينتميان إلى قوميتين أوروبيتين هما: القومية الفلسفية الألمانية، والقومية الفلسفية الفرنسية، والبدء سيكون بالقومية الفلسفية الألمانية بسبب الحوارات التي عقدها الفلاسفة الألمان أولا مع نيتشه، وعنق التأويلات المشتقة من النص النيتشوي بخاصة تلك التي انخرطت بصورة تسويغية في الظروف الاجتماعية و السياسية التي عرفتها ألمانيا قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية، أما القومية الفلسفية الفرنسية، فقد احتفت بالفكر النيتشوي بصورة لا سابق لها وانخرط ميشيل فوكو Gilles Michel Foucault (1926-1984) وجيل دولوز

Georges Deleuze (1925-1995) وجون بوديار Jean Baudrillard (1929-2007) وجورج باطاي Maurice Blanchot (1897-1962) وموريس بلانشو (1907-2007)، في إشكالاته واستثمروا مفاهيمه في قراءة تاريخ ونتائج الثقافة الغربية، وأضحت مقولات "الغريزة: جورج باطاي" و"أفول العالم الحقيقي: جون بوديار" و"براءة الصيرورة والوجود المأساوي: جيل دولوز" وغيرها من أكثر المقولات دوراناً على الألسن وحضوراً في الانتاجات الفكرية للعقل الفلسفي المعاصر .

وفي الفكر العربي بخاصة المعاصر منه؛ فإن الحضور النيتشوي يتبدى في صورة ضبابية تستجمع داخلها الاستمداد والقراءة، فالاستمداد مداره التشغيل المنهجي حذفاً وإضافة، أين يجري في هذا المقام نقد فكرة الأصل والتأصيل واستحالتها، و يجري أيضاً تطبيق المنهج الجينالوجي من أجل كشف الدوافع النفسية المستبطنة خلف العقائد الدينية وتحديد طبيعة الإرادة الماثلة خلف هذه العقائد، إضافة إلى الإبصار في المذاهب العقلية والمذاهب الفقهية باعتبارها تُساندُ تناحر المذاهب السياسية في مرادها الاستحواذ على السلطة، و يترافق تبعاً لهذا الإنكار على الفكر الإسلامي التوجه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية، بمعنى أنه مُتجذّر في إرادة قوة؛ وبالتالي فمنظومة المعارف لاتقول الحقيقة طالما أنها متحالفة مع إرادة القوة. إنه التشغيل المنهجي الذي أجراه محمد أركون (1928-2010) في استمداده من المنهجية التحليلية النقدية النيتشوية؛ والنموذج الثاني الذي نقدّمه هو: إدوارد سعيد في الكشف عن منابع العدة المنهجية والمعرفية التي تسلح بها من أجل مواجهة وتدمير الخطاب الاستشراقي، والمساءلة القيمة للمعرفة في طليعة المصادر التي تنبجس في تحليلات إ. سعيد؛ حيث بدى الاستشراق حسب تحليلاته خطاب أو إنشاء، لكنّه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، إنما يعكس تمثّلات أو ألواناً من التمثّل حيث تتخفّى القوة و المصلحة و المؤسسة، من أجل هذا راهن سعيد على تفكيك المعرفة التي شكّلها الغرب عن الشرق بوصفها إرادة قوة وليست رغبة في الموضوعية .

أما القراءة التحليلية النقدية، فتعثر عليها لدى أنماط من التفكير أدركت عمق المسألة النيتشوية وشدة تأثيرها في الفكر الفلسفي المعاصر، وقد تنوّعت هذه القراءات في اهتمامها بالجوانب المتنوّعة من فلسفة نيتشه، كقضايا التأويل، وأصول ما بعد الحداثة، وأزمة القيم، ومشكلة الحضارة، وأزمة المعرفة، حيث تبدى لنا في هذا المقام شخصيات فكرية مغربية ومشرقية منهم آتيا: محمد عابد الجابري (1936-2019) وجمال مفرج (1963-) وطه عبد الرحمن (1944_) وعلي أو مليل وفتح التريكي وفي المشرق علي حرب و عبد الوهاب المسيري (1938-2008).

من أجل هذا، فإن امتدادات المسألة الارتياية لعناصر الثقافة ومن ضمنها المعرفة بالمعنى النيتشوي، تقتضي رسداً وكشفاً عن الآليات التي شغلها القول الفلسفي المتلقّي لهذه المسألة، كيما نحصل ثمرات منهجية تبصّرنا بالكيفية التي يتناقل بها المفهوم الفلسفي الأصلي وكيف يجري توظيفه واستثماره.

الفصل الثالث:

قيمة المعرفة في الفكر الغربي المعاصر

بين حدود المنظورية واكتناه المعرفة-السلطة.

1- نيتشه في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر: مناحي الحضور ومُسوِّغات التواجد:

كان استياء نيتشه في فترة حياته شديداً؛ لأن مؤلفاته لم تكن تلاقي الرّواج والاهتمام من معاصريه؛ والمبرّر الكامن خلف هذه الحقيقة متعدّد ومركّب؛ بعضه موصول بالمتلقّي الذي لم يكن يفهم ما يكتبه نيتشه، وبالتالي لا يُقبل على ما هو غير مفهوم، والآخر له صلة بنمط الكتابة والتفكير النيتشوي نفسيهما، أي اللّغة الرّمزية التي تخفي أكثر مما تعلن وتُثقن الإشارة بدلا من العبارة، فضلا عن حسامة مهمته التاريخية التي يصرّح بها هو نفسه، من أنه يضع الإنسانية على محكّات غير معهودة في التفكير والتدبير؛ وبالتالي فإنه من غير اللائق أن يبقى نكرة.

وبالفعل فمؤلفاته تهاجم متوسّلة في ذلك بسلاح الحدة والسُّخرية والازدراء أصل الثقافة الأوروبية برمتها من أفلاطون إلى هيجل، ومن فيثاغورس إلى داروين مروراً بنيوتن، من المسيح ونظام الكنائس إلى الدولة الحديثة، وبالإضافة إلى هذه الأسباب المعرفية فإن كبرى الاكتشافات النيتشوية والتّدميرات التي ألحقها بالقيم المتعالية ظلّت حروفاً مميّنة طيلة عقدين من الزمن على الأقل، والكل يعرف ماهي الاستخدامات البشعة التي تعرّض لها فيما بعد، أي القول بأن "النازية تنبع من عدة روافد في الفكر الغربي الحديث لعل أهمها على الإطلاق الفكر الفلسفي الرومانسي الألماني، وبخاصة الفكر النيتشوي أو النيتشوية" (254) وقد حلّل ستيان أودويف تحليلاً مفصلاً هذه الحقبة التي تم فيها استعارة فلسفة الحياة النيتشوية بخاصة في الفلسفة الألمانية ف" حتى قبل استيلاء النازيين على السلطة نادى زعماءهم السياسيون ومفكروهم بأنفسهم الورثة التّظريين لنيتشه... وحين استلموا زمام السلطة جعلوا من النيتشوية فلسفة شبه رسمية. وهذا هتلر يضع مخططات المعلم تحت حمايته، ويأخذ لنفسه صورة إلى جانب تمثال نيتشه، وهي بادرة ذات معنى، ويوزع مؤلفاته على أصدقائه مصدرّة بإهداء؛ هذه نصوص منها تتلى في احتفالات الايمان الألماني الجديد" (255)، ومن الشّخصيات الفكرية التي تبدّى لنا كصانعة لهذا النمط من التفكير: أرنست جونجر ومشروعه الذي يتأسّس على إرادة القوة من حيث هي إرادة التعبئة العامة.

والآلآفت للتّظنر في مناحي الفرادة النيتشوية التي كان يتغيها لمشروعه الفلسفي وحب الاختلاف عن صور الفكر الفلسفي القارة في أنماط الثقافة التاريخية، حقيقة فهمه لمهمة التّفلسف التّمودجي؛ أي المهمة المغايرة للتّظنرات التي يمكن أن تكون مرغوبة أو مستساغة، والتّطواف في تضاريس الممنوعات والتّهوام بها هي

(254) للإستزادة أنظر، عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، مصر 2001، من ص 135 إلى 144.

(255) ستيان أودويف، على دروب زرادشت، مرجع سابق ص 181.

التي علّمتها نمطا آخر من الفلسفة أراد نيتشه أن يصوغ لها حدا مفهوما يستجمع داخله : الفهم والعيش، أي فلسفة كما تعلّمها وعاشها، إنها " الحياة طوعا في الجليد وفوق الجبال الشاهقة؛ البحث عن كل ما هو غريب وإشكالي Dasein، وعن كل ما ظل إلى حد الآن منبوذا من قبل الأخلاق... هكذا انكشف لي التاريخ الخفي للفلاسفة ونفسيّة أعلامهم من ذوي الأسماء الكبيرة " (256)، ولا يخفى علينا أن مجاز "الجبال الشاهقة" و"الجليد" يحيلان إلى المخصوصية والتّفكير بفرادة وبحركة مضادة لقيم العصر ومثله، إنها الصبغة العزيزة على قلب نيتشه والدلالة التي يجوز تخريجها على نمط تفكيره، فهي فن تكوين وإبداع وصنع وتشريع أو القيام بفعل ما تتغيّر معه مسألة استعمال الفلسفة أو شروط صلاحيتها، فهي ليست معرفة معطاة ومن ثمة يجب البحث عنها وإنما تُبدع ويجب إبداعها وطرحها طرحا ذاتيا، هذا ما يجعل من الطّراز الفلسفي لدى نيتشه يُرهق ما يسميه " شغيلة الفلسفة" الذين يرفعون التقييمات العامي إلى رتبة الحقائق ويُغلّفونها بالإحكام المنطقي والمنهجي والتّسقي، على التّقيض من هذه الطّرز الفكرية يُبصر نيتشه في مناهضة قيم العصر وخلق القيم ووضع سكين التشريح على صدر فضائل العصر مهمة كبرى لنموذج الفيلسوف، وبسبب هذا فإن مهمتهم قاسية وغير مستساغة وغير مرغوب فيهم، إنهم علامات استفهام خطيرة على قيم عصرهم وعلى أنماط الثقافة التي يتمثلها إنسان العصر الحديث.

من أجل هذا، لم تكن الاحتفائيات بالفكر الفلسفي النيتشوي محايثة لزمناه للمسوّغات التي أوردنا؛ إلا أن هذا لم يمنع نيتشه من الاستبصار بقيمة مشروعه الفلسفي ومن أنه فكر الأماكن العالية وشذراته المظفورة تباشير لفلسفة المستقبل، يكتب نيتشه تعبيرا عن هذه الحقيقة قائلا "وأنا بدوري سابق لأواني؛ هنالك أناس يولدون بعد الممات Posthume - سيأتي يوم يغدو فيه ضروريا تكوين مؤسسات يعيش الناس داخلها ويعلمون طبقا لمفهومى للعيش والتعليم؛ وقد تؤسس أيضا كراسي جامعية لتأويل زرادشت. غير أنني سأكون متناقضا مع نفسي تمام التناقض إذا ما طمعت اليوم في وجود آذان وأياد لحقائقي، أن لأستمع إليّ اليوم، وأن لا يكون هناك من يرغب في الأخذ عنيّ فذلك ما يبدو لي لا أمرا مفهوما فحسب، بل عين التصرّف السليم " (257).

ولم يكن حكم نيتشه مخطئا على الإطلاق؛ فقد دقت تلك الساعة وانبعث الاهتمام بأعماله بصورة لا سابق لها " اعتبارا من أواسط التسعينات من القرن الماضي، فالاعتبارات غير الفعلية *Considerations* *intempestives* التي أكّد فيها على خلافه مع عصره أصبحت فعلية على حين غرة، فإذا هو الرّبي الشائع، وإذا هو يكرس بعد وفاته حبرا أقدس للفلسفة الجديدة، ويُعمّد على اعتباره " شهيد الحقيقة الكبير"، وغمر البلاد تيار من الأدب التقريضي عن فلسفته وشخصيته، وعن مأساة حياته، وتفجّرت خصومات محمومة حول عمله، وأثار نظامه غير المألوف من العلم الفلسفي الأكاديمي، حيث تتخذ المصادرات النظرية المضجرة شكل

(256) فريدريش نيتشه، هذا هو الانسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا، بغداد، المقدمة ص 09.

(257) المصدر السابق، ما الذي يجعلني أكتب كتابا جيدة، الشذرة 01 ص 65.

المفارقات المرهفة والتكهّنات النبوية أو الاعترافات الغنائية،⁽²⁵⁸⁾، وتصدّرت المشهد الفلسفي المساءلات الكبرى التي حَمَّنها السائل الكبير كالهجوم ضد الأخلاق التجمعية والتمجيد الشعري للوحش الأشقر الشهير، والأصول العدمية لعناصر الثقافة وذيوخ الانحطاط ومناهضة التزعة الإنسانية والتوازح الحيوية للمناهج العلمية والمعارف الإنسانية، والتحليل النفسي لأخلاقيات الإنسان المريض والدعايات المحمومة لإرادة القوة. " ومن المدهش حقا أن هذا المفكر المتفرّد الغامض يمكن أن يكون له مثل هذا الوقع على غيره من المفكرين، وهذا الوقع يصبح أكثر إثارة للدهشة، عندما نتذكّر سيرة حياة نيتشه وتأثيره المفترض على النازية قد زادا في تعقيد مهمة تأويل نصوصه، وعلى الرغم من ذلك، فقد أصبح نيتشه النقطة المحورية في الآونة الأخيرة لانطلاقه جديدة في الفكر، وهي التي ترفض أن تقبل بضرورة العلاقة الثابتة نسبيا بين الذات والموضوع⁽²⁵⁹⁾.

وهذا الحضور المكثّف لفكر نيتشه حقيق علينا أن نجلي معانيه ونستبصر المسوّغات التي جعلت من حضوره ممكنا؛ إن هذه المسوّغات ليست مجرد إعجاب واجتذاب شاعري يبرق في ذهن هذا المفكر أو ذاك؛ كما أنّها ليست تأثرا معنويا منفصلا عن الحياة وأشكال المسارات التاريخية المعيشة، وإنما تحولات الثقافة الغربية والأزمات التي نخرت نظريات المركزية الإنسانية والحك الواقعي لطوباويات الأنوار وعناوين الحدائث؛ والحنين إلى الماضي اليوناني جعلت من المساءلة النيتشوية سابقة لزمناها وملمحا من ملامح الإحساس المبكر بعدمية القيم، ومن المعلوم في قوانين التغيّر الثقافي وعلم الأفكار، أن المناهضة الكلية لقيم الحاضر والتبشير بأنماط تفكّرية وتدييرية غير معهودة في الفكر والممارسة؛ تثير القلق وعدم الفهم وأحيانا أخرى الإنكار، بخاصة وأن "المشروع التدميري لم يستثن أحدا، لأن قصد نيتشه كان التدمير بالضبط، ولكن تدمير الأوهام وفضح الكذبة الكبرى التي تتلبس العالم المعاصر والتي هي من فعل عمل مدبّر بذكاء تقوده القوى الرجعية - قوى التفاهة ضد القوى النّاشطة-قوى الحياة... إن العالم القائم آيل إلى العدمية، إلى اللاشيء الذي يسوّي بين القيم بأن يكثّر عددها، الذي يؤكّد بالحق ما ينكر بالواقع والذي يفرّغ الإرادة من كل قوة والحياة من كل جوهر... (مع تدمير نيتشه) تتحول القدسية إلى سلسلة من الإجراءات ويتحوّل الفن إلى تركيبة من الوصفات، والحكومة إلى نظام من التهديدات ومن الإخلال بالواجب، والفلسفة إلى مجمل من البيانات التعليمية، والأخلاق إلى جدار من المحظورات والعلم إلى شبكة من المعتقدات ترفض الاعتراف بجزالها الفكري"⁽²⁶⁰⁾، فضلا عن عناصر البرنامج التشريعي التي اقترحتها نيتشه لفيلسوف المستقبل بخاصة مشروع استخدامه لنموذج جمالي من أجل فهم العالم وتأويله؛ ونحن بدورنا سنرصد أولا نماذج من زمرة المفكرين التي تأثرت بالمشكلات التي أثارها

(258) ستيبان أودوييف، على دروب زرادشت، مرجع سابق، ص 95.

(259) جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من النبوية إلى ما بعد الحدائث، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،

2008، ص 435.

(260) فرنسوا شانته، الحدائث في الفلسفة، ترجمة علي مقلد، مجلة العرب و الفكر العالمي، العدد 06، 1989، مركز الإنماء القومي، بيروت ص

والطرائق التي طوّرها السائل الكبير؛ في ارتكازه على التحليل النفسي لعناصر الثقافة ومن ضمنها المعرفة وقبته للتراتب بين العقل والغريزة (كسيجموند فرويد Freud مثلا) وتنقيته عن التّوازع الحيوية والأصول الأخلاقية خلف الفلسفات المثالية كجيل دولوز مثلا واقتراحاته الموصولة بكتابة التواريخ المصعّرة والخفية كميثيل فوكو Foucault مثلا ونقد ثقافة العقل القمعية* ونقد طريقتنا في استعمال اللغة وأمراضها والعلاقة بينها وبين الحياة* وتبشيره بموت العالم الحقيقي*.

ومثلما أبان لنا هابرماس Habermas في كتابه "الخطاب الفلسفي للحدث Le discours philosophique de la modernité، الكيفيات التي بسببها أضحى النصّ النيتشوي، يحتوي على إمكانات التّقد الجذري لمعقولية الأنوار، والمقولات الملازمة له من قبيل العقلانية التأملية، والتّزعة الإنسانية، والممارسة السياسية، يقول هابرماس موضحا، لقد "تواصل التّقد النيتشوي في اتجاهين: الباحث المتشكك الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة القوة، وثورة القوى الإرتكاسية، وتكوين العقل المتمركز على الذات، بتوظيف مناهج الانثربولوجيا وعلم النفس والتاريخ، ذلك ما نجد لدى باطاي ولا كان وفوكو، ومن جهة أخرى الناقد المتمرس بالميتافيزيقا الذي يدعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها ما قبل السقراطية، ونجد في هذا الخط أمثال هيدجر ودريدا" (261).

على أن نفهم التأثير أو الامتداد أو التواصل. بمعنيين مختلفين هما تواليا:

-الأول: الاقتباس من المصدر المرجعي وتحويل أفكاره أو مواصلة تفكيره والتنويع من مناهجه وكشوفاته بطريقة مخصوصة أو الاتجاه التحليلي للمفاهيم التي أتى بها، كالعناصر النيتشوية التي نستخرجها من مفاهيم الاتجاهات "مابعد البنيوية" مثلا: كمشاطرة نيتشه العدا ل فكرة النّظام وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى، ومناهضة التأويل الهيجلي للتاريخ باعتباره تقدما، فضلا عن توجيه اهتمامهم للذاتية وسكنى العالم في القصّة القصيرة.

-والثاني: تأويل فلسفة المرجع وقراءتها بأوجه مختلفة، وليس شرطا هنا السّعي نحو التّطابق مع مراد النصّ أو البحث عبر طبقات النّصوص وفجواتها عن الدّلالة الحقيقية والنّهائية؛ لأنّ "قارئ النصّ هو الذي يحسن قراءة مالا يرى بصرف المعنى أو استنتاج الصمت أو ملء الفراغات أو تشخيص العوارض أو اختراق الطبقات، وهذه هي قيمة الكوجيطو الديكارتّي "أنا أفكر إذن أنا موجود" (مثلا) فقوته لا تكمن فيما يكشف لنا عنه وإنما يقدم لنا إمكانا للتفكير أي يتيح لنا التفكير في تلك المنطقة التي يستبعدها القول من التفكير، وهي منطقة

* مدرسة فرنكفورت بعامة وثيودور أدورنو بخاصة Theodor Adorno.

* نجد في هذا المقام لودفيك فنغنشتاين Ludwig Wittgenstein.

* يبرز لنا اسم، جون بودريار Jean Baudrillard.

(261) Jurgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité Trad. Christians Bouchindhomme et Rainer Rochlitz Gallimard, Paris 1988, P118.119.

الذاتية وذلك بتفكيك مفهوم الذات للكشف عن مكوناته وشروطه وعن ترسباته وعوارضه وصلاته وفجواته" (262).

هذا، ويمكن رصد بعض مناحي التأثير النيتشوي على الفلسفات وفروع المعرفة بخاصة الإنسانية اللاحقة فيما يتوالى:

1.1 - سيجموند فرويد أو الأصل اللاشعوي للحياة النفسية:

ليس مدار اهتمامنا في هذا المقام تحليل الصلة بين نيتشه وفرويد تحليلاً كلياً أو مفصلاً؛ ولا أن ننأج عن فكرة الاستباق المعرفي والاكتشاف الأوّلي الذي أرساه نيتشه قبل فرويد لبعض المفاهيم كآلية الكبت Refoulement والاستبطان الداخلي أو فعل الإستدخال Intériorisation وقسمة الحياة النفسية إلى جزء شعوري وآخر لاشعوري؛ فالأفكار العظيمة المبتكرة بطريقة ذاتية قد يصل إليها مبدعون كثر ويعانون إبداعها ويحترقون من أجلها دون أن يعرفوا بوجودها عند الآخرين، وإنما رصد المفاهيم الفرويدية التي نزع أن فرويد قد تأثر فيها بنيتشه وكانت منطلقاً لتحليلاته، بخاصة وأن الشراكة المرجعية بينهما هي شوبنهاور، والفارق بينهما أن فرويد يستند مباشرة إلى شوبنهاور ويستشهد به "ففي مناقشته لمسألة التزعة الجنسية، يؤكد أن "شوبنهاور" قد أشار منذ مدة إلى أي مدى تتحدّد أفكار البشر وآراؤهم "مسبقاً بالمبول الجنسية" وأهمية الحياة الجنسية التي لاتقارن بأي شيء آخر، وفي وضعه أسس التصوّرات والمفاهيم في العشرينيات حول "غريزة الموت" كتب فرويد أنه، في الوقت ذاته، قد سقط دون قصد في "مرفأ شوبنهاور" وللعلم يستشهد فرويد بالفيلسوف الألماني في فترة مبكرة أكثر من نشاطه النظري، حيث لم يجد مفهوم غريزة الموت عنده بعد إثباتات التحليل النفسي. فقد كتب "إن مسألة الموت حسب رأي شوبنهاور تقف على عتبة كل فلسفة"، فضلاً عن هذا، كان فرويد بإصرار أنه قرأ شوبنهاور قراءة كاملة، في فترة متأخرة جداً من حياته" (263).

أما نيتشه، فإنه رغم القطيعة بالمعنى الذي أحدثها فيها نيتشه مع شوبنهاور إلا أنه استبقى عناصر حجّة من فلسفته؛ يتبدّى لنا منها تواليها: نقده للمسيحية مثلاً ووضوحه في مسائل الكنيسة والإله المسيحي، وفي المنهجية

(262) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي المغرب بيروت، 2000، ص 18.

* من أراد الاستزادة في فهم الصلة بين نيتشه وفرويد فليراجع، فاليري لبيّن، التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملاء، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 1997، بخاصة فصل، موقف فرويد من الفلسفة ص 11. وكتاب،

-Paul-Laurent Assoun, Freud et Nietzsche, PUF Paris 1989.

وانظر تلخيصاً لأهم أفكار الكتاب في، سعاد حرب، فرويد ونيتشه، مجلة أوراق فلسفية، العدد 6 القاهرة، بخاصة إشارة المؤلفة في قراءتها للكتاب إلى الصلة الوثيقة بين فرويد ونيتشه توسطاً بالفتاة الروسية "لوأندريه سالومي". وما جاء في هذا النص "يقي أن نيتشه هو الفيلسوف المعاصر الوحيد لحركة التحليل النفسي الذي أظهرت الحركة تعاطفاً معه. من هذه النقاط التفصيلية قول فرويد أنه لم يستطع أبداً أن ينهي من أي كتاب لنيتشه أكثر من نصف صفحة كلما عمد إلى قراءته. وإظهار تأثر بعض المحللين المحيطين بفرويد مثل أدلر ويونغ بنيتشه حيث ظهر قبل الحرب تيار فرويدي-نيتشوي. وذكر (لو أندريا سالومي) علي أنها الوسيط الطبيعي بين نيتشه وفرويد، وقد عرفت الاثنان معاً".

(263) فاليري لبيّن، التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 12.

التي كان يبيّن بها كيف أن الظواهر هي أعراض إرادة من الأجدى تأويلها بردها إلى إرادتها الأصلية التي تنتجها، في إحساسه القاسي بالواقع، وفي تحليله التفسيري العميقة للوجود والمعرفة والقيم وفي التوكؤ على الصيغة الجمالية للوجود. ومع هذا كله فالفارق الجوهرى بين شوبنهاور و نيتشه هو طبيعة الوجود بين إرادة الحياة وبين إرادة القوة والوظيفة الحقيقية المنوطة بالفن بينهما، فلدى نيتشه الفن محفز للإرادة ومثير للإبداع وهو لدى شوبنهاور أداة من أدوات نسيان الألم والهروب من الحياة.

وأما عن الصلة المباشرة أو المصرّح بها بين فرويد و نيتشه فهي لا تختلف عن سابقتها أي بينه وبين شوبنهاور²⁶⁴ فمن جهة يمكن أن نصادف في أعماله استشهادات مقبسة من هذا الفيلسوف أي من نيتشه؛ ويذكر فرويد على وجه الخصوص في دراسته لمسألة دور الأب في المجتمع البدائي، أن الأب كان، في فجر تاريخ البشرية، " مافوق البشر"، والذي كان نيتشه يتوقعه في المستقبل فقط، ويذكر فرويد أن نيتشه كثيرا ما كان يستخدم الهو لتحديد " ماهو طبيعي - ضروري في مجتمعنا، ومن جهة أخرى جرت في عام 1908 في عدد من جلسات حلقة التحليل النفسي التي أنشأها فرويد، قراءة ومناقشة لكتاب نيتشه " (جينيا لوجيا الأخلاق)، وفي الوقت نفسه نوقشت رسائل الفيلسوف الألماني المنشورة " (264).

ومالا يمكن فيه في استقراءنا لمدونة فرويد في التحليل النفسي؛ أنه لجأ بهذا القدر أو ذاك إلى الاستمداد من اكتشافات نيتشه وبالتالي أثر في تكوين المفاهيم والتصورات المركزية للتحليل النفسي بخاصة وأن نيتشه يُوضع آلياته في القراءة ضمن دائرة التحليل النفسي، إنه يوظف المنهج النفسي، ويلاحظ أن علم النفس لا يشهد عناية في ألمانيا، لذلك نجده يستعمل مرات عديدة عبارة "نحن علماء النفس" ويقول "إنه لعالم نفس لا مثيل له ذلك الذي يتكلم عبر كتاباتي، تلك هي الخلاصة التي يتوصل إليها قارئ جيد" (265).

إن منافع الملاحظة النفسية في تقدير نيتشه كانت متوهجة في القرون الماضية وقد تم نسيانها وطمسها اليوم، وتتجلى هذه المنافع في كونها "إحدى الوسائل التي تمكنا من تخفيف عبء الحياة، وأن ممارسة هذا الفن يجعلنا حاضري البديهة في بعض الحالات الحرجة ويسلينا وسط محيط مضجر، بل أكثر من ذلك أنه يمكننا من جني محصول من الحكم في الميادين الشائكة والعويصة من حياتنا، بحيث أن ذلك يجعلنا نشعر بتحسن... أيا تكن حساباتنا لصالح أو ضد علم معين فإن نهضة الملاحظة النفسية قد أصبحت ضرورية" (266).

لكن المنهج النفسي سيتجه به نيتشه إلى البحث والمغامرة في الأعماق، المكان الذي يكون مصنعا للقيم، والنوازع والدوافع المستبطنة خلفها، وبهذا الاعتبار فإنه دون المساءلة السيكلوجية، فإن أعمال نيتشه عن الثقافة والأخلاق يمكن لها أن تكون غير ممكنة.

(264) المرجع السابق، ص 12-13.

(265) Nietzsche, Ecce homo, pourquoi j'écris de si bons livres, Op Cit , p71.

(266) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج 1 مصدر سابق، الفقرة 35 ص 39 الفقرة 37 ص 40.

أما مناحي الإعجاب الفرويدي بنيتشه فتظهر لنا في تطويره لأفكاره الأساسية بخاصة مسألة قسمة الحياة النفسية إلى جزء شعوري وآخر لاشعوي التي تُناظر إلى حد بعيد ثنائية أبولون وديونيسيوس. بما هي في جانب من جوانب دلالتها ثنائية فنية ونفسية وفيزيولوجية وأنطولوجية. ومسألة أخرى مركزية هي استبطان الغرائز التي تحدت عنها نيتشه في جينالوجيا الأخلاق في المبحث الثالث، حيث عاودت الظهور مرة أخرى مع فرويد في شكل حقائق مكتوبة تستحيل بعدها إلى مشاعر مسمومة، هذه الحقيقة هي بدايات نظرية العصاب عند فرويد.

ففيما يختص بقسمة الحياة النفسية إلى جزء شعوري وآخر لاشعوري لدى نيتشه والأصل العدواني للطبيعة البشرية، فإنها مبثوثة في نصوصه كمؤشرات على تلمس نيتشوي لوجود اللاشعور، بخاصة في نقده للكوجيطو الديكارتي الذي يساوي بين الحياة النفسية والشعور والإيقان بقيمة العقل والتفكير والمنهج، فكوجيطو ديكارت قد صاغه وفقا لهذه المنطلقات. يقول ديكارت " لما رأيت أن الأفكار نفسها التي تكون لنا في حال اليقظة يمكن أن تتابنا ونحن نيام، دون أن تكون من بينها فكرة واحدة صحيحة، عزمت على أن أعتبر أن كل الأشياء التي تسرّبت إلى ذهني لا تزيد حقيقة عن أضغاث الأحلام . غير أنني سرعان ما تفتّنت بعد ذلك إلى أنني إذ كنت أسعى هكذا إلى التفكير بأن كل شيء خاطئ، فإنه من الضروري حتما، أن أكون أنا الذي فكّرت ذلك. ولما رأيت أن هذه الحقيقة : أنا أفكر، إذا فأنا كائن، على نحو من اليقين والثبات، بحيث لا تستطيع أن تززعها أكثر افتراضات الرّيبين شططا، حكمت بأني أستطيع قبولها دون تحفظ بوصفها أول مبدأ للفلسفة التي كنت أبحث عنها "(267)

ونيتشه يرفض هذا الوهم الديكارتي الذي ينطلق من الكوجيطو باعتباره المبدأ الأول في الفلسفة " فليس الكوجيطو في الحقيقة إلا كلمة واحدة، لكن المعنى مركّب (فهناك أشياء كثيرة مركبة نمسك بها فجأة ضائين عن حسن نية أنها بسيطة، في هذا الكوجيطو الشهير هناك : 1- شيء ما يفكر، 2- أعتقد أنني أنا الذي أفكّر "(268)، ومقصد نيتشه خلف هذه المسألة والتتبع لألعاب الكوجيطو وكشف الأسس المنطقية التي يتقوم بها ومن ثمة رفض المنطق؛ مقصده تفكيك الاعتقاد الراسخ الذي يرى في الوعي جوهر الإنسان والقائد المعصوم الذي يقوده إلى الحقائق النهائية للوجود أو أن اليقين ممكن في المعرفة لأن "الفاعلية الرئيسية الكبرى فاعلية لاشعورية، *la grande Activité principale est inconsciente*، فالشعور لا يظهر عادة إلا عندما يريد الكل أن يحتزل نفسه في كل أعلى، إنه قبل كل شيء الوعي بهذا الكل الأعلى بالواقع الخارجي بالنسبة إلى الأنا... (وبالتالي) ليس هناك ماهو أكثر خطأ من أن نجعل من الظواهر النفسية والفيزيائية وجهين لجوهر واحد، فنحن

(267) ديكارت، حديث الطريقة، مرجع سابق الجزء الرابع ص من 160 إلى 166.

(268) Nietzsche, *vie et vérité*, textes choisis par Jean Grenier Op, Cit p 49.

بهذا لا نفسّر شيئاً، فمفهوم الجوهر غير قابل للاستعمال عندما يتعلّق الأمر بالتفسير، ليس للوعي إلا دور ثانوي، فهو شيء لا قيمة له، إضافي وقد يكون متجهاً نحو الاختفاء وإلى أن يُخلى مكانه لآلية مكتملة⁽²⁶⁹⁾.
جلي إذن مناحي التلمّس النيتشوي لوجود منطقة نفسية أخرى تعتمل داخلها قوى الحياة الأصلية، وحنة نيتشه بهذا الاعتبار سابقة للتحليل النفسي في اكتشاف مفهوم اللاشعور، غير أن مناحي التأثير تذهب أبعد من هذا أيضاً " فعند كل من نيتشه وفرويد يتكون أساس اللاشعور من الدوافع (يستخدم نيتشه كلمة الغريزة "instincts"، ...). وبالرغم من أن نيتشه يقصد بهذه الدوافع إرادة القوة وفرويد يقصد بها لغة الليبدو ودافع الموت إلا أنه أقرب إلى فرويد منه إلى أدلر مثلاً) " إن جميع مثيراتنا الواعية " يكتب نيتشه"، هي ظواهر السطح، خلفها يدور صراع غرائزنا وحالاتنا، صراع من أجل القوة⁽²⁷⁰⁾. وعندما أجرى فرويد تقسيماً ثلاثياً لمستويات التحليل النفسي: الهو، الأنا، الأنا الأعلى بخاصة في كتابه "الأنا والهو" سنة 1923، أطلعنا " بأنه استعار كلمة الهو (Le ça) من بعض نصوص الفيلسوف الألماني نيتشه وخاصة من كتابه "هكذا تكلم زرادشت"، وحسب وجهة النظر الجديدة فإن الجهاز النفسي كان في الأصل يتحدّد كله في منطقة الهو، ولكن مع الاتصال والاحتكاك بالواقع الخارجي، نشأ الأنا وتميّز وانفصل عن منطقة الهو" كما انفصل اللحاء عن الشجرة⁽²⁷¹⁾.

وبالفعل، فإن نيتشه يؤمن إيماناً لا حدود له بتاريخية البعد النفسي باعتباره لحظة تحول تاريخي للإنسان، فهو التحوّل الذي حصل يوم وجدت الغرائز أو الدوافع حسب كلمة فرويد نفسها مقيّدة بحصون المجتمع والسلم ويشبهها نيتشه بالحيوانات المائية المرغمة على التكيف مع الحياة البرية أو الهلاك. " لقد شعرت بعجزها عن القيام بأبسط الوظائف في هذا العالم الجديد المجهول، إذ لم يعد لها مرشدوها السابقون، أي تلك الغرائز الضابطة التي لا تخطئ لاشعورياً⁽²⁷²⁾.

ودلالة هذا في المعجم الجينيولوجي، أن الحصون الضخمة التي شيّدها النظام الاجتماعي لحماية نفسه من غرائز الحرية القديمة، قد أفلحت، ولم تجد تلك القوى من وسيلة لتفريغ غرائزها الحيوية نحو الخارج إلا البحث عن تلبية جديدة وخفية، فلم يعد لها من سبيل سوى الانقلاب ضد ذاتها " ذلك أن كل الغرائز التي لا تتحرر إلى الخارج، أي التي لا يتم تلبيتها، تعود إلى الداخل، وهذا ما أسميه - يقول نيتشه - استبطان الإنسان*، بهذه الطريقة ينمو فيما سنطلق عليه لاحقاً اسم النفس⁽²⁷³⁾

⁽²⁶⁹⁾ Ibidem.

⁽²⁷⁰⁾ Jean granier, Nietzsche, que sais-je, Op. Cit p 48.

⁽²⁷¹⁾ عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم و الأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، مرجع سابق ص 149.

نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، المبحث الثالث، الفقرة 16، ص 72. ⁽²⁷²⁾

* أو فعل الإستدخال Interiorisation .

المصدر السابق، في المكان نفسه. ⁽²⁷³⁾

وهذا ما يجعل من نيتشه في دائرة سجاليه مع لغة الثنائية الميتافيزيقية التي رسختها فلسفات الثبات
بخاصة المثالية منها بين النفس والجسد، "لأن هذا العالم الداخلي كان يشغل حيزا ضئيلا، لأنه لم يكن يكتب
فيه الإنسان غرائزه، ولما أعيقت تلييها كبر هذا العالم وتضخم بشكل كبير" (274).

إن هذا الاستبطان الداخلي باعتباره عجزا عن تلبية دوافع أو رغبات هي لدى نيتشه أصل المرض الذي
صار مزمنًا في الثقافة الأوروبية، يسميها فرويد بالكبت "ونحن نطلق اسم الكبت على السيورة المسيبة
للمرض، التي تتجلى لنا عن طرق المقاومة... لنأخذ على سبيل المثال اندفاعه ما Impulsion أي سيورة نفسية
محبوة. بميل إلى التحول إلى فعل: نحن نعلم أن هذه الاندفاعية يمكن أن تنحى وتلجم وتدان، ومن ثمة فإن الطاقة
التي كانت في متناولها تنسحب، وتغدو مشلولة، بيد أنها تبقى على قيد الوجود كذكرى، وجميع القرارات التي
موضوعها تلك الاندفاعية تبرم تحت الاشراف الواعي للأننا. غير أن الأمور لا بد أن تجري غير هذا الجرى حين
تتعرض هذه الاندفاعية عينها للكبت، ففي هذه الحال تحتفظ ولا بد بطاقتها، ولكنها لا تترك وراءها أي ذكرى
كما هو مفترض خارج نطاق وعي الأننا" (275).

هذا، فضلا عن الثنائية الاستطبيقية التي طورها نيتشه بين ديونيزيوس وأبولون في مستوى الدلالة النفسية،
فتفرقت بين الغريزة والعقل أو بين ديونيزيوس وأبولون، تناظر إلى حد بعيد التقسيم الحديث بين العقل واللاعقل
أو الوعي واللاوعي "فالعقل هو عضو تابع يتطور ببطء... فهو يخدم الغرائز العضوية ويتحرر ببطء إلى حد أن
يصل إلى مرتبة التساوي في الحقوق مع تلك الغرائز، كما لو كان غريزة جديدة تنظف إلى غرائزه بصورة
مستقلة ثم تصل مؤخرًا ومؤخرًا جدا إلى الثراء" (276).

والمواصفات التي خلعتها نيتشه على ديونيزيوس تناظر إلى حد بعيد قوى اللاوعي عند فرويد "هو إله
القوى المظلمة الخفية، التي تدمر التوازن، والتناظر وظهور الأشكال، المنظم باتقان، هذا الإله الذي يعود فجأة
من أجل بلبله نظر الأوروبيين الهادئ، تحديدا نظر الألمان، بخصوص اليونان العريقة، يعبر أيضا، وبلغه فرويدية
عن بروز الاندفاعات الشبقية المكبوتة بفعل الحضارة الغربية، ألا يتحدث نيتشه عن غريزة الحياة التي اضطهدتها
غريزة الموت في المجتمعات الحديثة" (277).

هكذا إذن تبدى لنا مناحي اللقاء بين نيتشه وفرويد، والدلالة التي يجوز لنا تخريجها أن فرويد قد استعار
من نيتشه مفاهيم مركزية في عناصر النسق المكونة لمنهجية التحليل النفسي رصدًا ووصفًا وتحليلًا، بخاصة وأن
الشراكة بينهما تتأسس على إتقان لغة الشك والارتياب، فهذه الزمرة من الفلاسفة ينضاف إليهم "كارل
ماركس" قد طرحوا أمامنا إمكانية أخرى للتأويل إنهم أسسوا إمكانية قيام تأويل جديد... فيظهر لي (والكلام

(274) المصدر السابق، في المكان نفسه.

(275) سيجموند فرويد، النظرية العامة للأمراض العصابية ترجمة جورج طرايشي دار الطليعة، بيروت، (د.ت)، ص 68.

(276) أورده سمير الزعي، نيتشه الفن والوهم وإبداع الحياة، مرجع سابق ص 137.

(277) مارك جيمينييز، ما الجمالية؟ مرجع سابق ص ص 285-286.

لميشيل فوكو) أن ماركس ونيتشة وفرويد لم يضيفوا دلائل جديدة للعالم الغربي. إنهم لم يضيفوا معنى جديداً على أشياء لم يكن لها معنى وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل وبدّلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤوّل بها» (278).

إن هذا التبديل الذي أحدثه ثالث الأرتياب يجمعه شاغل مشترك، هو السعي إلى فهم دور ومعنى القوى الخفية غير الواعية التي توجه في الوقت نفسه سلوكيات البشر ومستقبلهم، وإن معقد الطرافة في رؤاهم الفكرية؛ أنهم أبصروا الشفافية الوهمية لعالم كان يعتقد بأنه صاف وشفاف ويحضر أمام الوعي، من أجل هذا عملوا على التقيب والتعرّف على القوى الخفية أو الآليات المستورة التي تفسر هذا العالم، إنهما آلية اقتصادية مادية لدى ماركس، ودينية وأخلاقية ونفسية لدى نيتشة، ونفسية لاواعية عند فرويد، وفي جميع الأحوال فإن الممارسات المرئية هي التي عملت على إخراج القوى الغامضة والمكبوتة بطرق اصطناعية إلى دائرة الوعي.

2.1- نيتشة ومدرسة فرانكفورت: نقد ثقافة العقل القمعية وحماية الحياة بالفن:

تُشكّل المسألة النيتشوية لقيم التنوير الفلسفي وأنماط العقلانية بخاصة الشاغفة بالمنهجية العلمية بشبكة تأويلاتها وتنتاجها علامة فارقة على فريدة هذه القراءة ومخصوصيتها، لأنه إذا كان ديكرت وبيكون هما مؤسساً الأزمنة الحديثة؛ فإن نيتشة هو من فهم تلك الأسس على حقيقتها ومثّل ثورة في هذا المجال، إنّه نوع من الإحساس المبكر بعدمية القيم التي نما وتشكّل في رحمها التنوير، من هنا فإن المسألة التي اختصّ بها نيتشة تجد أصلها في فلسفة القيم، فالتقد هنا قيمياً ينقّب في أصل قيم التنوير والإرادة المختبئة خلف مثله ونشاطاته: أهي إرادة مثبتة للحياة ومُحتفلة برحابتها وتريد الانجاز أم أهما (أي مثل التنوير) تضرب بجذورها في إرادة بدائية للتدمير والانتقام وتريد الأفول والهوان والانتقام؟.

من أجل هذا وجب تحديد نشاط جديد للفلسفة على غرار الفحص الطيّ؛ أي وظيفة تشخيصية تؤوّل القيم الثقافية بوصفها أعراضاً تحيل إلى مرض يستجمع ناظماً توصيفياً واحداً هو: الانحطاط *Décadence* وهذا ما بدى لمدرسة فرانكفورت بعامة وأدورنو Adorno Theodor (1903-1969) بخاصة أنه تحقيق للتقد بالمعنى الحقيقي، وقبل أن نتعرّض لمناحي التأثير النيتشوي على نقد أدورنو بخاصة لمثل التنوير، فإن التنبه المنهجي يجعلنا إلى أن امتداد عناصر من فلسفة نيتشة إلى مدرسة فرانكفورت يمكن رصدها فيما يتوالى:

- مناهضة قيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدّم الحضاري.

- نقد ثقافة العقل القمعية؛ لأن نقد نيتشة للعقل بخاصة العلمي منه استحال لدى مدرسة فرانكفورت إلى نقد

للعقلانية الأداة *Rationalité Instrumentale*.

- الاستطيقا بوصفها بديلاً تصحيحياً لنظام العقل العلمي التقني أو الفن بما هو حامى الحياة *Protecteur de la vie*.

.vie

(278) ميشال فوكو، *جينياولوجيا المعرفة*، ترجمة أحمد السطّاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988، ص 35.

إن نقد ثقافة العقل القمعية والإبانة عن دوافع الهيمنة المستبطنة خلف الأنساق المعرفية "العلمية لدى أعضاء المدرسة مقدمة معرفية نقدية يتم التوجه بها بخاصة لدى "هربرت مركيوز" (Herbert Marcuse) (1898-1989) نحو جبهة أخرى هي: مناهضة الأنظمة الاجتماعية القائمة، أو من العقل النظري إلى الممارسة الاجتماعية، وقد حدّد مركيوز مقصداً دالاً أثناء مساعلته لما يسميه "العقلانية التكنولوجية" هدي في إقامة البرهان على الطابع الداخلي الأداقي التزعة لهذه العقلانية، ذلك الطابع الذي يجعل منها قبلياً وعلى نحو مسبق تكنولوجيا، وبالتالي إقامة البرهان على قبلية التكنولوجيا بوصفها شكلاً من أشكال الرقابة والسيطرة الاجتماعية⁽²⁷⁹⁾، فالتقنية وهي أوج الفكر العلمي سيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، سيطرة منهجية تتوسّل التّحسب والتجريب، وقد رفض مركيوز الفصل بين مجالات المنهج العلمي ودوائر الاشتغال السياسي، لأن القبليّة التكنولوجية التي أشار لها، ما هي إلا قبليّة سياسية، من مصلحتها المنافحة عن " الوجود الموضوعي للأشياء"، من أجل تبرير المؤسسات القائمة وإعادة إنتاج النظام القائم ومضاعفة الإنتاجية تحت أفضعة الفكر العلمي، وتبعاً لهذا فالصلة وثيقة بين هذا الفكر العلمي وبين عالم التفاعل الاجتماعي، إذ هما يخضعان لمنطق واحد وعقلانية واحدة، إنها منطق السيطرة وعقلانيتها، وبماثل "مركيوز" بين العقلانية التكنولوجية وبين أدوات الضبط السياسي وفقدان الحرية في عالم اليوم " إن التكنولوجيا المعاصرة تضي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل "تقنياً" أن يكون الإنسان سيّد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل . إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحميها بالأحرى⁽²⁸⁰⁾، أي أن لوغوس التقنية والفكر العلمي التّاهم بالفعالية العقلية يساوي لوغوسا آخر هو لوغوس العبودية المستديمة، أي أن هذا اللوغوس التقني ألغى تجربة التأمل المنسية وألغى إمكانية إعادة بناء العقلانية بناءً نقدياً، وبالرغم من أن النقد الذي طال العقلانية التكنولوجية يجد منابته لدى هيدجر الذي ناقش مشكلة هذا التصور التجاري للتقنية وسمّاه بالتصور الأداقي والأثرولوجي للتقنية⁽²⁸¹⁾، إلا أنه ثمة حضور لنقد نيتشه للثقافة العقلانية وولع العقليّة الحديثة بالمناهج العلمية، فخلف ما يبدو عقلانياً وموضوعياً ومحايداً، ترقد ثمة إرادة قوة تريد أن تأول العالم وفق منظورها، تلبية لدوافع وحاجات معيّنة.

أما مدار تحليلنا فسيتركز على المناحي التي استثمرها أدورنو من فلسفة نيتشه بخاصة في مستوى نقد العقل الأداقي وإضاعة الجوانب المظلمة والمعتمّة في مثل التنوير المستبطنة لأشكال اللاعقلانية والقاصدة في سيورتها إلى الهيمنة الفعلية والرمزية.

(279) هربرت مركيوز، الانسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات الآداب، بيروت 1988، ص 189.

(280) المرجع السابق، ص ص 190-191.

(281) Voir, Martin Heidegger, Essais et conférence, trad. Andre bréau, Gallimard . Paris 1958 P 09.

1.2.1- أدورنو والتوير: استثمار النقد النيتشوي:

اهتمت مدرسة فرانكفورت بموضوعة العقل اهتماما واضحا، من البدايات الأولى لتأسيس المدرسة إلى الجيل الثالث الذي يعد أكسيل هونيت أبرز ممثليه، تتلمس هذا لدى هوركهامر Max Horkheimer (1895-1973) وأدورنو في جدل العقل La dialectique de la raison المنشور في سنة (1947)، أو من خلال إسهامات فردية كما هي الحال لدى هوركهامر في مؤلفه: خسوف العقل E'clipse de la raison وعند تيودور أدورنو في جدل السلب، وهاربارت ماركيز Herbert Marcuse في إيروس وحضارة (Eros et civilisation 1965) والإنسان ذو البعد الواحد L'homme unidimensionnel (1964) والمنحى التوصيفي الذي نسخره من تحليلات هؤلاء هو فكرة التخلي عن العقل مع فارق في المفاهيم والمقاصد. والعقل الأداتي الذي تشكل فيما بعد هو عقل غير نقدي من حيث الجوهر، وجه من أوجه التواطؤ مع اللاعقلانية، وقد تناسى الوظيفة التحريرية إلى مستوى الاندماج مع عالم لإنساني" وقد انتهت النظرية النقدية، ابتداء من الخمسينات ولأسباب لا يتسع المجال للتذكير بها، انتهت إلى أن تضع القمع وكل ما هو لإنساني في قلب العقلانية ذاتها كامتدادات لها لا يمكن تحاشيها، لقد بدا من الآن فصاعدا أن الأنظمة الكليانية توجد في نفس الخط الذي يوجد فيه خط التقدم المؤدي إلى العقلانية ذاته" (282).

هذا العقل الأداتي الذي استنفذت مدرسة فرانكفورت عدتها المعرفية من أجل نقده والإبادة عن أوجه اللامعقول فيه، لا يرجع إلى فترات العصور الحديثة فقط، إنما يضرب بأصوله في التراث الأسطوري اليوناني بخاصة أسطورة أوديسيوس على ما يحلل أدورنو* وإلى المنطق الأرسطي وإلى الذاتية العاقلة في نسختها الديكارتية. ويمكن لنا رصد مناحي التأثير النيتشوي على أدورنو في العناصر المتوالية:

2.2.1- في الأصل الإرادي للمعرفة:

تحدثنا فيما مضى كيف أن النقد النيتشوي يؤول مشروع الثقافة الغربية بمحدداته المثلة في الذاتية والعقلانية والحرية إلى إرادة قوة وأحكام قيمة حول الذات والوجود، ويحلل المعرفة تحليلا نفسيا لا تحليلا ابستمولوجيا، وفي مساءلته لقيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري يرى أدورنو أنه مع خطاطة التنوير "تصبح الأسطورة تنويرا، والطبيعة تصبح محض موضوعية... إن التنوير يتصرف إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس، إنه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم... إنها الثقة المبالغ بها في إمكانية السيطرة على العالم" (283)، وواضح في هذا النص الحضور النيتشوي الذي تكلم في الوصف الملازم لإنسان الحدائث؛ أي تضخم غرائز المعرفة بما هي الملمح الجوهرية على غطرسة هذا التنازع الذي أوقف حياته عليه، وإرادة السيطرة على العالم من منظور نيتشه مهما بلغت شأوا توصيفا دقيقا لا تفسر، إنما تؤول، فوهم

(282) لوك فيري وآلان روبي، نقد الأنوار، مدارات فلسفية، العدد 16 السنة 2008، الجمعية الفلسفية المغربية، المغرب، ص 160 .

* نستخدم هنا أدورنو أفرادا دون ذكر ماكس هوركهامر، علما أن الكتاب هو تاليف ثنائي، جدل التنوير شذرات فلسفية.

(283) ماكس هوركهامر و تيودور أدورنو، جدل التنوير-شذرات فلسفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا 2006، ص 30 31.

الموضوعية الذي رسّخته المناهج العلمية إرادة هيمنة وليس مطلقا رغبة في الموضوعية؛ فتداخل أوراق الفكر والشعور والرغبة يمنعان قيام حقيقة موضوعية، وقد نقل هوركهايمر وأدورنو بناء على هذه الخلاصات النيتشوية الاهتمام إلى البحث العقلاني نفسه " فهما يقولان بأن العقل التنويري الذي حرّكته في الأصل الرغبة في القضاء على الأساطير والخرافات، قد تحوّل هو نفسه إلى أسطورة. وهو ما يحدث طالما أن منهجية علمية وضعية قائمة على القياس الكمي والتلاعب الرياضي بالمعطيات تظن نفسها الوسيلة الشرعية، لاكتساب المعرفة... من ذلك يخلص هوركهايمر وأدورنو إلى مضمونين مهمين: الأول أن تداخل الفكر العلمي التنويري مع الخطوات الصناعية والإدارية يفترض استحالة توليد نقد حيوي للرأسمالية باستخدام مناهج علمية سائدة. والثاني أن تحجيم وتقيد التأمل الذاتي التقدي داخل العقل التنويري يفترض أن السّلطوية سواء كانت ممثلة في فاشية الغرب الرأسمالي أو في الماركسية السوفياتية هي نتاج للتنوير"⁽²⁸⁴⁾.

3.21 - في تأثير الثقافة اليونانية على معقولية العصر الحديث:

يسلك أدورنو في تتبّعه لجذور العقل الأداتي مسلكا تاريخيا بعيدا، بالإحالة إلى الأصل الأسطوري لهذا العقل، فقد أبرزت التفسيرات الرومانسية الأخيرة برأيه للعصر الإغريقي لا سيما كتابات نيتشه في ألمانيا، العنصر البورجوازي والعقلاني في أعمال هوميروس. كان نيتشه هو من صاغ العلاقات التصادية مع السلطة: مع سلطة الكهنة من جهة وسلطة الأمراء ورجال الدولة من جهة أخرى " أما الوهم الذي عاشته الجماهير تجاه هذا الموضوع وفي كل الديمقراطيات فهو وهم نافع: إذ ينظر إلى خضوع الناس وحفرهم بوصفه تقدّما، وفي الواقع أن يبدو هذا المظهر المزدوج في التنوير بمثابة مبدأ تاريخي. يصبح من الممكن مد مفهوم التنوير. بمعنى أنه فكرة التقدّم إلى بداية التاريخ التقليدي، وبما أن علاقة نيتشه مع التنوير وتاليا مع هوميروس قد ظلّت علاقة مزدوجة إذ ميّز فيها بين الحركة الكونية والفكر السيّد... وبين قوة عدمية تعارض الحياة"⁽²⁸⁵⁾، وبمنظور أدورنو فإن الفاشية المتشجّجة، لم تحتفظ من رؤية نيتشه هذه إلا بالمظهر الثاني الذي جعلوا منه إيديولوجيا ثم استحالت هذه الإيديولوجيا إلى تمجيد أعمى للحياة التي يخضع لها كل ما هو حي.

والعناصر الثقافية اليونانية التي أسهمت في إمداد التنوير بالمرجعية التاريخية والأساس الحضاري هي الأساطير اليونانية القديمة " خصوصا أسطورة أوديسيوس باعتبار أن الإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورة الأساسية للوجدان الغربي. وقد جاء في الأوديسا أن أوديسيوس طلب من بحارته أن يضعوا الشمع في آذانهم حتى لا يسمعوا غناء الحوريات، وهو غناء ينتهي بمن سيسمعه إلى الاستسلام لهن وإغوائهن، وطلب منهم أن يقيّدوه إلى صاري السفينة، وأن يزيدوا تقيده كلما ازداد الغناء وتنتهي الأسطورة بانتحار الحوريات لأن

⁽²⁸⁴⁾ أندرو إدجار، أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة، ترجمة عزة مازن القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية المشروع القومي للترجمة، مصر 2006، ص 183.

⁽²⁸⁵⁾ ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدل التنوير - شذرات فلسفية، مصدر السابق، ص 68.

أوديسيوس سمع غناءهن وعرف سرهن⁽²⁸⁶⁾، والدلالة التي نستخرجها من هذه الأسطورة أن العلاقة بين الانسان والطبيعة هي علاقة سيطرة وهيمنة لا علاقة تراحم أو توازن، ونهاية الأسطورة بموت الحوريات رمزية عميقة يفهم منها موت الطبيعة لأنها فقدت قداستها وسرها وسحرها*.

وفضلا عن هذا؛ فإن أدورنو وهوركهايمر ينخرطان في تطبيق المنهج الجينولوجي النيتشوي وينوعان من استخداماته، لأن السؤال عن مصير الفنون والثقافة عموما ومآلاتهما في العصر الحديث لن يفهم إلا بالعودة إلى أصول الحضارة الغربية من أجل معرفة الأساس الذي تركز عليه هذه الثقة المطلقة بسلطة العقل أو هذا التهم بالمعرفة والعودة قبل ذلك بكثير إلى تكوين اللوغوس في مصانعه الأولى إن أردنا التعرف على المكانة الأساسية التي يشغلها في الغرب، ولعل هذا التمط من القراءة والتشاعل الفلسفي أسماء الفيلسوف جاك دريدا Jacques Derrida (1939-) ب"تفكيك اللوغوسية الغربية المتمركزة على ذاتها".

كما يمكن رصد جذور العقل الأداتي كما يرى مفكرو مدرسة فرانكفورت في المنطق الأرسطي الذي يميل إلى إدراج جميع الموضوعات مهما كان مآتها وطبيعتها (حسية، أخلاقية، نفسية) إلى قوانين الشكلكنة والتطابق والإحكام والحسابات والاستنتاج، بما يتجاوز التلقائي والعفوي واللامتجانس، وكل موضوع هذا وصفه فإنه لا ينفلت من قوانين التقابل فهو إما تضاد أو تناقض أو تداخل أو تعارض، وهذا ما نلتقي به في معقولية التنوير، بخاصة الشغف الواضح بإنزال المنهج الكمي الرياضي الحسابي على موضوعات مخصوصة بإخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة، يقول هربرت ماركيز "ففي المنطق الصوري لا يُميز الفكر أو يفرق بين مواضيعه. فسواء أكانت مادية أم ذهنية، اجتماعية أم طبيعية، فلا مندوحة لها عن أن تخضع لقانون التنظيم والتقييم والاستنتاج العامة الواحدة، ولكنها إذ تفعل ذلك فإنها تفعله بوصفها إشارات أو رموز، قابلة للاستبدال بعضها ببعض، بغض النظر عن "جوهرها" الخاص، وهذا التعميم الذي هو "كيف كمي" هو الشرط الأول للقانون والنظام في المنطق، كما في المجتمع، إنه ضريبة الرقابة العامة*.

ولا يخفى أمام هذا حجم التقد النيتشوي لإرادة منطقة العالم (أي جعله منطقيًا)، وجعله معقولا ومدرجا في الأقيسة المنطقية والأشكال الاختزالية، إنه اختزال الحياة في الفكر وقمع للغرائز الحيوية وعلامة كبرى على حياة آفلة، "إتني أشك - يقول نيتشه من تواجد مطابقة بين الأشياء والفكر. في المنطق في الواقع أيضا، يهيمن مبدأ التناقض الذي لا قيمة لديه في الأشياء ذات الطبيعة المختلفة والمتعارضة" وسقراط - كما سبق الذكر - تبعا لرؤية نيتشه هو المثال السيئ الذي منح يقينا كبيرا للعقل البشري، غير أنه في هذا لم يفعل سوى الإعلان بنبرة عالية عن الرغبة المكتومة لجميع الفلاسفة "لأن الفلاسفة هم على التحقيق أولئك الذين

(286) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية و تفكيك الانسان، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 88.

* لإستزادة حول بنية الأساطير ودلالاتها الثقافية وعلاقتها. تمثل التنوير، أنظر، ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدل التنوير - شذرات فلسفية، القسم المخصص لهذه الموضوع، أوليس أو الأسطورة و التنوير، ص 73.

*أنظر، هربرت ماركيز، الانسان ذو البعد الواحد، مرجع سابق، ص 176.

يتحرّرون بصعوبة قصوى من الاعتقاد بأن المفاهيم الأساسية ومقولات العقل تنتمي بطبيعتها إلى إمبراطورية اليقينيّات الميتافيزيقية، إنهم يعتقدون دائما في العقل وكأته شذرة من العالم الميتافيزيقي نفسه⁽²⁸⁷⁾.

1.2.4- من ثقافة العقل القمعية إلى الفن وحماية الحياة:

إن سؤال الفن لدى أدورنو هو سؤال الأداة التي تمكّن إنسان الثقافة المصنّعة الاستهلاكية من الانعتاق والتحرّر، وبخاصة وأن الأورغانون الجديد الذي صار لغة للفلسفة إنما هو الفن، بعد أن كانت تتخذ من مناهج العلوم أورغانونا لها، وهذا الالتقاء الجديد بين الفيلسوف والفنان إنمّا يجد مكوّناته الأولى في المترع الرومانسي بخاصة مع نيتشه كما جرى التحليل في الفصل الثاني من الباب الأول؛ فالرومانسية بما هي تمجيد للقيم الحيوية وتفضيل لقيم الحياة والجمال على حساب القيم العقلية، قد وجدت في الفن الأداة المحورية لتحرير الفلسفة من المعرفة والميتافيزيقا، وأداة أخرى أكبر من أجل ممارسة مهمة تحرّرية من هيمنة وطغيان العقلانية وتضخّم غرائز المعرفة لدى إنسان الثقافة الحديثة، هذا التضخّم قد ضاعف معارضة الحياة ومثّل مقياسا للحكم عليها، لذلك فإن المعرفة التي تقيس الحياة وتحاول حدّها إنمّا هي مُشكّلة على مثال الحياة الارتكاسية إن نيتشه يريد أن يُخرج الفن كما هو متداول لدى فلاسفة الجمال من وهين هما:

-إخراجه من دائرة التحليلات الخاصة بميدان الفنون الجميلة حيث يوجد محبوسا ولا يغدّي سوى مباحكات باحثي الجمال.

-استئصال الخطأ المترسّخ لدى جميع الفلاسفة والذي يقوم بشرح الفن ليس انطلاقا من نقطة نظر المبدع الخالق؛ وإنمّا من نقطة نظر المشاهد مع الموافقة على تضخيم فكرة الجمال، المحدّدة بنظام ووفق قواعد الذوق الجيّد بخاصة على التحو الذي نجده لدى كانط⁽²⁸⁸⁾.

وإن هذا الاكتشاف لقيمة الفن والوهم بإبداع إمكانيات جديدة للحياة، قد مهّد بدوره إلى متعرجين كما شرح ذلك مارك جيميناز Marc Jiménez في كتابه "ما الجمالية" هما المنعرج الثقافي والمنعرج السياسي للإستطبيقا، الأول تجسّد ضمن العودة إلى الأصول مع هيدجر وهي عودة تكشف على أن انتصار الفكر الغربي لا يمثّل إلا سقوطا وانحدارا، إذ العالم المعيش هو عالم ارتهنه العلم والتقنية، والمنعرج الثقافي للاستطبيقا كان في حقيقته استتباعا للمنعرج السياسي، وهو مجسّد في الاستلهاًم الذي تحقّق مع أدورنو، فالفن بالنسبة له يمثّل ظاهرة ملموسة تنكشف فيها لا الثقافة فحسب وإنما كل جوانب الواقع المعيش، فالأثر الفني يمتلك قدرة على الفعل في الواقع بفضل شكله أو أسلوبه غير العادي⁽²⁸⁹⁾ من منطلق أنه نشاط جمالي خاص يفصل الإبداع الفني نفسه عن عالم الضّرورة الاقتصادي، أو أن الفن والتعبير الجمالي هي الوسائل الممكنة لمقاومة الفرد

⁽²⁸⁷⁾ Jean Granier, Nietzsche (que sais-je) Op Cit P 43.

⁽²⁸⁸⁾ Jean Granier, Nietzsche (que sais-je) Op Cit p p 87 88.

⁽²⁸⁹⁾ Marc Jiménez, Qu'est l'esthétique, Gallimard 1997 Paris.

أورد هذه الأفكار نقلا عن جيميناز، سمير الزعي، الفن و الوهم وإبداع الحياة، مرجع سابق، ص 129.

ولحماية وعيه من الاستلاب، وأدورنو في هذا السياق " يتبني ويعيد قول كانط " غائية بلا غاية". إذ يشارك الفن في سائر الأنشطة الاجتماعية الأخرى، ومن ثمة فهو غائي، ولكنه يمارس تلك الأنشطة متحرراً من الهدف الاقتصادي السائد⁽²⁹⁰⁾ لأن صناعة الثقافة وإنتاجها الزائفة أضحت ملمح خطر على الانتاجات الفنية ومحتوياتها، ففي مجال الموسيقى على سبيل المثال، يرى أدورنو بأن الميدان الذي تتموضع فيه إعادة إنتاج الموسيقى يتخذ هوية جديدة أشبه في طبيعتها بالخدمات الاجتماعية المتواجدة بشكلها المباشر، أي أن الموسيقى تصبح في هوية غير فنية بمجرد أنها تدخل عالم الخدمة الاجتماعية. إن للفن إذن " وظيفة نقدية وثرورية بخلقه لعالم جمالي معادل لانغلاقية الواقع ومواجه لها، فحين تغدو الحياة اليومية أداة سلب دائم للوعي، وقمعه وفق تصنيع واتجاه آلي تحدده المؤسسة الرسمية ونمط الحياة والأفكار المعززة من قبلها، يغدو العالم الذي يخلقه الأثر الفني -على ألا يكون هذا الفن معبراً عن الرؤية الرسمية المباشرة بل خارجاً عنها- منطلقة لإعادة تثوير الوعي ومنحه لطاقته الراضية من جديد بعد انتشاله من وسط بضاعي يلهث وراء الاستهلاك وطموحاته القصيرة الأمد والضحلة المحتوى والمؤقتة الإشباع والمسرعة من قبل السلطة القائمة لتصب جميع مجاريها في وعاء المصلحة الدائمة للطبقة ذات المنفعة في هذا التسيير العقلاني المنظم. ففي الفن يستعيد العقل قابليته على الحلم والتخليق فوق ما هو محدود نحو فضاءات غير محدودة، هي فضاءات التخيل والتحوّل الذهني الذي يقود في النهاية إلى إدراك المحدود والهوية المستلبة للواقع ثم يشكّل موقفه الفكري السالب بعد ذلك"⁽²⁹¹⁾.

وبهذا الاعتبار فإن تأسيس الثقافة سيكون تأسيساً فنياً تنمّي فيه غرائز الحياة بعد هيمنة غرائز المعرفة وثقافة العقل القمعية، وهذا مدار كتاب أدورنو المركزي "نظرية جمالية" *Théorie esthétique* " إنه يُطور دائماً فكرة " أن الفن يُشكّل سعادة "... لكنه يبدأ بوصف حال سوداوية التشاؤم: الفن لا يتحصّل من تلقاء نفسه، حتى أن حقه في الوجود، في المجتمع الحالي، بات مهدّداً، بل يتكلّم أدورنو عن إمكان نزع جمالية الفن، أي على محطة يتوقف فيها الفن عن أن يكون فناً"⁽²⁹²⁾.

وإنه ل يبدو أن أدورنو في مشروعه الفني هذا، لا يختلف كثيراً عن نيتشه في الموقف من غرائز المعرفة وفعل التعقيل التنويري، فكلاهما لا يرتكس في رفضه للعقل بصورة مبدئية أو مطلقة أو ينفي أيّة إمكانية للتصالح معه، لأن الرّهان هو التحكّم في العقل أو في غرائز المعرفة؛ وذلك بواسطة الفن بإبداع إمكانات جديدة للحياة، وإثبات تواضع العقل البشري بتزويده بعقب الأسطورة والفن كيما يرق ويلين.

جلي إذن؛ عمق الصلّة بين السائل الكبير في تخمينه لقضايا الثقافة وبين ثيودور أدورنو كواحد من الذين طوروا النشاط النقدي لدى مدرسة فرانكفورت، في غير ما من لقاء واستثمار، حيث يتمظهر التواضع بينهما

⁽²⁹⁰⁾ أندرو إدجار، أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة، ترجمة عزة مازن، مرجع سابق ص 188.

⁽²⁹¹⁾ علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى أدورنو -مدخل إلى نظرية النقد المعاصرة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص 70

⁽²⁹²⁾ مارك جيمينيز، ما الجمالية؟ مرجع سابق ص 390.

في جملة المحدّات المتوالية: في الأصل الإرادي والدافع الحيوي للمعرفة، في عمق تأثير الثقافة اليونانية أسطوره ونسقا فكريا على أنماط المعقولية الحديثة وبخاصة مشروع التنوير، في البحث عن أسس بديلة لثقافة العقل القمعية الناهمة بالمنفعة والتأفية لغرائز الحياة تحت يافطة غرائز المعرفة، ومُستلزم هذه اللقاءات والاستثمارات لأدورنو من أفكار نيتشه هو الوعي بمحدودية ونسبية مشروع الحداثة والمقولات الملازمة لها كالحرية والعقلانية والتقدّم، والوعي أيضا بلحظة التواشج المفقودة بفعل الصّراع المذهبي المتكرّر بين الفن والحياة .

3- جون فرونسوا ليوتار Jean-François Lyotار وجون بودريار Jean Baudrillard: موت

السرديات الكبرى Grands récits وأقول العالم الحقيقي crepuscule du monde vrai

تعد اللّحظة النيتشوية Le moment de Nietzsche في المشهد الفلسفي الفرنسي لحظة حيوية وفاتنة، فقد دقّت تلك الساعة التي استقبل فيها "السائل الكبير" وتنوّعت المفاهيم التي جرى اقتباسها من نيتشه وأضحت مفردات "المساوي" و"إرادة القوة" و"تدمير قيم الحداثة" و"العود الأبدي" تمارس إغواء لانظير له إذ ما أجرينا المقارنة مع المشاهد الفلسفية الأخرى التي استقبلت نيتشه "ويمكن رصد لحظات ثلاثة مهمة لنيتشه لدى الفرنسيين : لدى الكتاب في نهاية القرن الماضي، عند بعض اللامثاليين Non-conformiste فيما بين الحربين، لدى بعض الفلاسفة الذي جاؤوا بعد انخفاض التيار الذي كان مهيمنا بعد نهاية الحرب : كالوجودية L'existentialisme والماركسية Le marxisme ثم البنيوية Le structuralisme " (293):

وإنه ليبدو أن النموذجين اللذين أوردناهما ينتميان إلى اللّحظة الثالثة؛ أي لحظة الخروج عن أنماط التفلسف المعروفة آنذ كالبنيوية والوجودية والماركسية بخاصة المغلقة منها، لأن الانتصارات بعد الحرب العالمية لم تكن لمناحي الحس الأخلاقي الكانطي الخاتم لعصر التنوير والمطمئن لحسّ الأخلاقي الرفيع والمتوازن، وإنما كانت لأفكار نيتشه؛ المتشكك الأكبر قي مقدرة العقل والمتحرّر من الإلزامات الأخلاقية وكافة العناصر اللاعقلانية المتشعبة عنها، والتاريخ تبعا لهذا النمط من التفكير أكثر مساوية وأقلّ أمنا واطمئنانا، وتعد ثورة ماي 1968 الطلّابية عارضا خطيرا على الانحياز لنيتشه، آنذ أضحت مفردات الحرية الجنسية وفلسفة الرغبة ومناهضة القمع الأخلاقي والثورة ضد أرباب العمل، والإبانة عن الوجه الآخر للثقافة الغربية يافطة كبرى يرفعها فلاسفة الاختلاف؛ انتصرت معها أفكار ميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا على غيرها من أفكار المحافظة والوفاء لمبادئ التنوير والحداثة "كل هذه الأشياء استخدمها فلاسفة فرنسا لتعرية العنجهية الرأسمالية والعرقية المركزية الأوروبية، وكان أن اعتمدوا على نيتشه وأفكاره لأنه يعتبر الكاشف الأكبر عن انحراف مبادئ التنوير عن مسارها وعن الملابس السلبية للحداثة الوضعية والصناعية حتى قبل حصولها. فالتاريخ لايسير العقل فقط كما كان يعتقد هيجل أو كانط، وإنما تسيّره القوى اللاعقلانية الجامحة التي تربض في

(293) Vincent Descombes, Le moment de Nietzsche Français, in " Pourquoi nous ne somme pas nietzschéens", Grasset, 1991 paris, p 105.

أحشائه... والمعرفة ليست شيئاً مثالياً مجرداً بعيداً عن ملابس الأنايات والأغراض والمصالح والشهوات السلطوية كما توهمت المثالية الألمانية، المعرفة مرتبطة أيضاً بمحس السلطة والمصلحة سواء شعر بذلك المفكر أم لا» (294).

لكن كيف لا يحضى نيتشه بهذه الحفاوة الاستقبالية، وهو الذي يجد الثقافة الفرنسية وأعلى من قيمة فلاسفتها ومفكرها، وأعجب بطرائق التحليل النفسي التي كان يطبقها لاروشفوكو في تحليله للعواطف الأخلاقية، والشكبة النافية لإمكانية المعرفة لدى مونتاني، وأفكارهم برأيه من الصنف الذي يُنتج أفكاراً. "إن لاروشفوكو وسواه من أرباب الدراسة النفسية الفرنسيين الذين انظم إليهم مؤخرًا هذا الألماني* مؤلف "ملاحظات نفسية" يشبهون الرماة الذين يسدون بدقة ويصيرون الهدف في الظلمة بانتظام- في ظلمة الطبع الانساني، إن براعتهم لتستدعي الاندهاش، إلى أن يلعن هذا الذي يبدو أنه يرسخ في النفوس الميل إلى الانتقاص من شأن الإنسان والشك فيه" (295)، فضلاً عن جمالية الأسلوب التي كانت تقاسم مع المضمون الفكري القيمة والإبداع، إذ الإثم ضد الأسلوب كإلثم ضد الفكرة، ففرنسا حسب نيتشه "ماتزال مدرسة للذوق الرفيع وموطن أرفع حضارة أوروبية وأكثرها روحية" (296).

أما مناحي التأثير النيتشوي على النماذج التي أوردناها فيبدو أنها متصلة بأزمة الثقافة الأوروبية برمتها وبالمآلات العدمية لقيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري فـ"في عام 1989 أعلن جون فرنسوا ليوتار أن العصرية المستنيرة أصبحت تعاني من "أزمة شرعية" لن تستطيع الشفاء منها، وبحلول منتصف الثمانينات حاز كتابه الوضع ما بعد الحداثي La condition Postmoderne مكانة عالية بوصفه الكتاب الذي أكمل المشروع النيتشوي الخاص بإقناعنا بموت السرديات الكبرى لله وللميتافيزيقا والعلم" (297). وهذا الإعلان بموت السرديات التي اختصت وظيفتها الجوهرية في شرعنة الحداثة والإكمال للمشروع النيتشوي إن هو في جوهره إلا نعي لمشروع الحداثة بخاصة ما تعلق منها بعناصر التفكير الميتافيزيقية في نظرية المعرفة، فالحقيقة والمعرفة والذات أضحت لا تمثل مقولات جوهرية وتأسيسية، وإنما صارت أبنية بلاغية تتخفى وراءها صلات القوة واستراتيجيات القهر والتهميش، والأجدي للفكر في الزمن المابعدحداثي الانعتاق من مبدأ الشك الحداثي إلى اللايقين المابعد حداثي، متوسلاً أي "ليوتار" بنظرية الألعاب اللغوية التي طورها الفيلسوف النمساوي لودفيج

(294) هاشم صالح، الصراع بين العقلانية و اللاعقلانية في الفكر الأوروبي "مشكلة نيتشه"، أوراق فلسفية، كتاب غير دوري تصدره جماعة أوراق فلسفية " نيتشه الذكري المغوية الأولى لوفاته، العدد 01، نوفمبر 2000، القاهرة ص 75.
* يقصد نيتشه هنا Paul Rée .

(295) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق الفقرة 36 ص 40.

(296) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op,Cit,§ 254.

(297) باتريشيا روه، ما بعد الحداثة، ترجمة شعبان مكايوي، القرن العشرون المدخل التاريخية والفلسفية والنفسية، مرجع سابق ص 415.

فتجنشتين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)*، وفي مقابل العناصر المؤسسة لمشروع الحدائثة يرى "ليوتار" بأن الملمح الجوهرى لمابعد الحدائثة بوصفه "التشكُّك إزاء الميتاحكيات، هذا التشكُّك هو بلا شك نتاج التقدُّم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفاً" (298).

ودلالة هذا أن الحكايات أو السرديات دخلت إلى دائرة الأزمنة منظورا إليها من منحى التحوُّلات التي تغيَّرت. بموجبها قواعد اللُّعب منذ نهاية القرن التاسع عشر، لأن فروع المعرفة العلمية ضمن دوائر التفكير الحدائثي كانت تستمد مشروعيتها من هذه الحكايات التي تعمل مابعد الحدائثة على نقضها وتفكيكها. يقول ليوتار "أستخدم مصطلح "حديث" لوصف أي علم يمنح نفسه المشروعية بالرجوع إلى ميता- خطاب من هذا النوع يلجأ صراحة إلى هذه الحكايات الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة أو خلق الثروة... كانت هذه هي حكاية التنوير، التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية-سياسية جيِّدة هي السلام الدائم، ويتبيَّن من هذا المثال أنه إذا استخدمت ميता-حكاية تتضمن فلسفة للتاريخ لإضفاء المشروعية على المعرفة، فإنها تقودنا إلى التساؤل حول صلاحية المؤسسات التي تحكم الرابطة الاجتماعية: فهذه المؤسسات لا بد من إكسابها المشروعية هي أيضا. ومن هنا تحال العدالة إلى الحكاية الكبرى، مثلها مثل الحقيقة" (299).

ونستخرج من هذا النص فكرتين مركبتين وفي صلة وثيقة بالمساءلة الارتياحية لغرائز المعرفة لدى نيتشه: -الصِّلَة المتواشجة بين "الميتاحكيات" والمعرفة العلمية؛ أو بمفردات المعجم الجينيولوجي النيتشوي الصِّلَة بين العلم والمستبطنات القيمة التي توجهه، أو لنقل إن ثمة أسسا ميتافيزيقية للمعرفة العلمية رغم إدعائها الانفصال عن ميراثها الميتافيزيقي قبل العلمي فـ" لا يزال العلم غير مستقل ليقوم بهذا الدور، فهو نفسه يحتاج على كل حال، إلى مثال قيمة، إلى قوة مبدعة للقيم يستطيع خدمتها وتمنحه الثقة بنفسه، لأن العلم ذاته لا يخلق أية قيمة" (300).

* إن الاهتمامات الكبرى بالمشكلات اللُّغوية في القرن العشرين تجد أحد أهم منابها في استشكال نيتشه لقضية اللغة والوصل بينها وبين الحياة، بخاصة على التحو الذي استشكله فتجنشتين في تحقيقاته الفلسفية، فالتشديد في هذه التحقيقات على النتائج العملية للغة لا النتائج النظرية التي تضرب بجذورها في الميتافيزيقا، والمعنى يتحدَّد لابعبارته مُدرك ثابت لا زمان له، وإنما ما نستخرجه من أنه عبارة منطوقة، فضلا عن أن العبارات هي شكل من أشكال الحياة ومظهرات للنشاط الاجتماعي، وإذا كان نيتشه لا يرى حبال المنطق مسلكا آمنة نحو الحقيقة، فإن فتجنشتين يُفهمنا بأن القضايا هي لغو وعديمة المعنى إذا ما جعلناها معبرا إلى ما وراءها يقول فتجنشتين في كلامه عن "شكل حياة" على ما يبدو بأنه "مرتبط وثيق الارتباط. بمفهوم اللُّعب اللُّغوي، باعتباره محكوما بقوانين الاستعمال وقواعد التصرف، مثل تلك التي تنظم الحياة الاجتماعية،" في هذا المقام على اللَّفظة "لعبة لغوية" أن تبرز أن تكلم لغة يحدِّد عملا أو شكل حياة... وإذا كان من الطبيعي أن يفترض الحديث عن اللغة الحديث بطريقة أو بأخرى. بمظاهر تحكمها الحياة الاجتماعية " أن نتصور لغة يعني أن نتصور شكل حياة". أنظر، لودفيج فتجنشتين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 89.

(298) جان فرنسوا ليوتار، الوضع مابعد الحدائثي، ترجمة أحمد حسان، دارشوقيات، القاهرة، 1994، ص 24.

(299) المرجع السابق، صص 23-24.

(300) نيتشه، جينيولوجيا الأخلاق، مصدر سابق المبحث الثالث، الفقرة 25 ص 134.

- الاستناد إلى آلية الدمج بين أنماط المعرفة العلمية والأطر الاجتماعية التي تكوّنت داخلها، وقد أقام ليوتار واصلا بين المعرفة العلمية والمجتمع، لأنه " من المستحيل معرفة حال المعرفة وبعبارة أخرى المشكلات التي يواجهها اليوم تطورها وتوزيعها - بدون معرفة شيء عن المجتمع الذي تقع ضمن إطاره"⁽³⁰¹⁾، فالمعرفة إذن ليست تأملية ومنفصلة عن محايثتها المكانية والزمانية، لأنه لا وجود لمعرفة مقطوعة الصلة بالحياة، فغرائز الحياة هي أم الغرائز جميعا وما الرغبة في المعرفة لذاتها سوى أمانة على انبعاث ثقافة الإنسان النظري وتحدد مناحي التفلسف الحاقدة على الحياة والمُجددة للمثل الزهدي، والمعرفة التي هي في الأصل بسيطة خاضعة للحياة، تريد أن تجعل من ذاتها غاية أو قاضيا كما هو الشأن مع كانط أو هيئة عليا توزع الحياة وتجعلها في خدمتها " لكن هذه المعرفة التي تقيس الحياة وتحدها وتكيفها إنما هي مصنوعة على مثال حياة ارتكاسية... (و) وبدلا من معرفة تعارض الحياة، فكل يُثبت الحياة. تصبح الحياة قوة الفكر الفاعلة، لكن يصبح الفكر القوة الانبثاقية للحياة، يأخذ الإثنان الاتجاه ذاته، فيما يجزأ أحدهما الآخر ويحطم حدودا، خطوة لهذه وخاتمة للآخر، من ضمن الجهد المبذول لإبداع لا مثيل له. إن التفكير قد يعني التالي : اكتشاف إمكانات جديدة للحياة"⁽³⁰²⁾

هذا فضلا، عن أن المعجم النيتشوي يقول بأن " مختلف النظريات الأساسية في المعرفة كالمادية والحسية والمثالية، نتائج لتقديرات القيم، كما أن مصدر أحاسيس اللذة السامية (أحاسيس القيم)، حاسمة بالنسبة لقضية الواقع

303»

وفي مقابل الأسس الميتافيزيقية التي كانت تمب أفرع المعرفة العلمية مشروعيتها ووجهتها، يقترح ليوتار مشروع "براهماتيات المعرفة"، بما هو منظور يبنّي على القيمة التداولية وأولوية البلاغة والآداء في مقابل الاكتشاف والحقيقة: "المعرفة إذن مسألة كفاءة تتجاوز التحديد والتطبيق البسيطين لمعيار الصدق، لتمتد لتحديد وتطبيق معايير الفعالية (توصيف تقني) والعدل و/أو السعادة (حكمة أخلاقية) وجمال صوت أو لون (حساسية سمعية وبصرية) وما إلى ذلك. وإذا فهمناها على هذا النحو تكون المعرفة هي ما يجعل المرء قادرا على تكوين منطوقات إشارية جيّدة... إنها تتيح أداءات جيدة فيما يتعلّق بتنوع كبير من موضوعات الخطاب: أشياء يجب أن تُعرف ويُتخذ القرار بشأنها، وتقييم ويجري تغييرها"⁽³⁰⁴⁾

وإنه ل يبدو على ضوء هذه المقاربة البراهماتية للمعرفة، إرادة الخروج من ثقافة الكلّي والشامل لدى مناحي نظريات المعرفة الحدائية أو المعرفة الخالصة، لأن مؤدّها المنطقي التشريع لهذا العالم على أساس حلم فارغ للمستقبل وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى التي يُبصر فيها نيتشه علامات انحطاط ووهن في غرائز الحياة الأصلية.

(301) ليوتار، الوضع مابعد الحدائي، مرجع سابق، ص 36.

(302) جيل دولوز، نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 129.

(303) نيتشه، إرادة القوة، محاولة في قلب كل القيم، مصدر سابق، ص 229.

(304) المرجع السابق ص 40.

إن وجهة نظر النسق لاتعدُّ بالصيرورة التاريخية للمعرفة وتُخضعها للضرورة المنطقية، من هنا فإن النسق يتقوم بنظام حججه، وتتجه الفلسفات اتجاها تحليليا لجواهر قائمة بذاتها ومنفصلة عن الصيرورة التاريخية. هذا، ويمكن رصد مواصفات العقلية التسقية التي تدمرها المسائلة النيتشوية في المحددات المتوالية:

- يوضع النسق فوق الفكر الذي يعاينه الفيلسوف، وبالتالي فهو يتزل فوق الوسط التاريخي الذي لا يمكنه أن ينفصل عليه.

- يفرض النسق مقتضياته الخاصة المتميزة عن مقاصد الفيلسوف، وهو يبلغ من التميز أحيانا أنه يقوم ضد تلك المقاصد دون أن يحس الفيلسوف بوجوده.

- بمقدار ما ينفصل النسق عن الوسط التاريخ الذي يؤطر فكر الفيلسوف فإنه قادر في سعيه نحو الانسجام، على أن يدخل في وسط آخر، كالوسط الذي يُحدد جوار المنظومات اللاحقة والذي يسمح بتحليل مقارن⁽³⁰⁵⁾.

من أجل هذا كان نيتشه دائما يتحاشى النسق وينفر من بناء الأنساق؛ ومسوّغ هذا التحاشي أنه "داخل النسق توجد إرادة الاستبداد بالواقع عن طريق تبسيطه وتزويره. وهذا الأمر يحدث مع كل فلسفة ونسق فلسفي كبيرين. ففي كل نسق تنشط طبائع قوية" لا ترى سوى نفسها في كل الأشياء، وتعتبر نفسها مقياسا لكل الأشياء⁽³⁰⁶⁾، ولقد كان الفلاسفة في جميع الأوقات تقريبا يمتلكون هذه الطبائع القوية⁽³⁰⁶⁾.

والأصل أن تبقى المعرفة وفية للحياة خادمة لها، وما هو نظري من الأجدى له أن يتأسس على ما هو عملي، والشاهد الأمثل يستجلبه لنا نيتشه من التراث اليوناني بخاصة في الأسلوب الذي كانت تُفهم به المعرفة والحياة: "وعلى من يكرّس نفسه للإغريق أن يدرك دائما أن غريزة المعرفة الجامحة، مثلها مثل حقد المعرفة، تقود من تلقاء نفسها، وفي كل الأوقات إلى البربرية، وإن الإغريق قد تحكّموا بغريزتهم المعرفية الشرهة بجد ذاتها، بفضل الاحترام الذي يُكتّونه للحياة، وبفضل حاجتهم التّمودجية للحياة"⁽³⁰⁷⁾.

وفضلا عن الدمج بين المعرفة والحياة وقلب العلاقة بين غريزة المعرفة وغريزة القوة؛ فإن نيتشه كما سبق الذكر في الفصل الثاني من الباب الأول طوّر في مقابل النظرية المثالية للمعنى والبناءات التسقية التي تدعي التأويل الكلي للعالم؛ طوّر مشروع النظرية المنظورية للمعرفة perspectivism التي تُفقد الوجود كل دلالاته الماهوية، وباعتبارها الشرط الجوهرى لكل حياة وتشرّع للتعددية التأويلية والتكاثر اللاهائي للنظريات وتصوير الأشياء يقول نيتشه "إذا كان هناك من معنى لكلمة معرفة، فإن العالم قابل للمعرفة، لكنه قابل للتأويل بطرق متنوّعة، وليس له معنى واحد جاهز فيه، إنما له معاني غير متناهية، هذا ما ندعوه بالمنظورية perspectivism

(305) أنظر، عبد السلام بن عبد العالي، الميتافيزيقا العلم والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، 1993، ص 29.

(306) بيير مونتييليو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الجزائر، بيروت، 2010 ص 62-63.

(307) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي للإغريق، ترجمة سهيل القش، نجد المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت،

"(308) ، وإمعانا منه في التوهين من إرادة المعرفة بإرجاعها إلى أصولها الحيوية وصيغتها التأويلية للعالم المندرجة في إطار الصيرورة يقول نيتشه وبملاء السخرية "ما المعرفة في التحليل الأخير؟ إنها تأويل؛ استثمار لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تفسر؛ إنها تأويل جديد لتأويل قديم أضحى غير صالح ولا منتفع به، ولم يعد سوى مجرد علامة، لا توجد هناك حالة واقعية، كل شيء في سيلان، يستحيل المسك به، والأكثر دواما هي آراؤنا"(309)، وهكذا نجد ليوتار يرحب بالتسفس النيتشوي للأسس الميتافيزيقية وميتاسرديات الحداثة والارتباب حيال المفاهيم النظرية وقيم التنوير الفلسفية ونظريات التقدم الحضارية، إنه الملمح الجوهرى لما بعد الحداثة التي ينتمي إلى خريطتها الإشكالية ليوتار ويفكر بمقولاتها، فميلها واضح إلى "مناصرة النظرية على طريقة الاختلاف المطلق، وترجع إلى تفضيل مذهب الإسمانية Nominalisme، على التصنيف . كما إنها تميل إلى النفور من الكليات لأنها تؤدي إلى نزعة طوباوية خطيرة ... وبما أنهم يقبلون بعدم تكافؤ كل ألعاب اللّغة، فإنهم أيضا يروجون لتفضيل "الفعل السياسي المحدود" على السياسة القائمة على الإجماع... ويتمثل النموذج الأبرز لهذا الموقف في رفض ليوتار لإمكانية أي معرفة تستند إلى سردي كبرى من نوع ما. إن سعي حركة التنوير إلى مثل هذه السرديات الكبرى "يمثل تجليا لإرادة القوة. وقد فرض الانسان على الحاضر من خلال سعيه للسيادة على الطبيعة مستقبلا خياليا يسوده العدل الكامل والحقيقة والحرية"(310) .

وأمام هذا الحضور الاستعمالاتي لفكر نيتشه في تحليلات وتشريعات ليوتار بخاصة في تشخيص "أزمة المعرفة" لا عجب أن نجد ليوتار يُبصر بنظرات نيتشوية المآلات الانخطاطية للحضارة البورجوازية فهو يقول في أمكنة أخرى "يجب التفكير في فكرة الانخطاط باتباع الخيط الذي رسمه نيتشه في مسودات إرادة القوة (صيف-حريف 1887) فالخيط الهادي إذن حسب ليوتار هي أفكار نيتشه بما هي تلمّسات وإحساسات مبكّرة بعدمية القيم)... يوجد فعلا كما يقول نيتشه انخطاط للمجتمعات مماثل ومتردّد، انخطاط لا يأخذ مسارا خطيا أو إيقاعا متواصلًا. وهذا الانخطاط هو شريك للعدمية ومتواطئ معها في تهديم القيم، (قيمة الحقيقة). وهناك من جهة أخرى انخطاط مرافق لهذا الانخطاط ومعاصر له، يعمل على تأسيس قيم جديدة مرعبة ومؤثرة، لاشيء يمتلك قيمة، ولدنيا من جهة أخرى عدمية فعالة لم يعد لأي شيء قيمة"(311) .

هكذا إذن يستبين لنا نيتشه باعتباره أحد نقاط الارتكاز في مساءلة ليوتار لقيم الحداثة واكتشاف عناصر العدمية والانخطاط الملازمين للتاريخ الأوروبي؛ من جهة أخرى التوسّل بمفاهيمه التي طوّرها، وأجلاها ظهورا رفض التأويلات الكلية للعالم ومناهضة الإيمان بفكرة الحقيقة المطلقة والثقة في العقل ومعقولية الوجود وإمكانية

(308) Nietzsche, la Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis, Op Cit §133 p 239.

(309) Ibid §197 p99.

(310) باتريشيا روه، ما بعد الحداثة، ترجمة شعبان مكاوي القرن العشرون المدخل التاريخي والفلسفية والنفسية، مرجع سابق ص 431.

(311) J.F.lyotard, Expedient dans la décadence in "Rudiments païens" Collection 10.18. union générale d'Editions, Paris 1977 p 199

أورد هذه العبارة، جمال مفرج في، ليوتار والإرث اليساري للنيتشوية، مجلة أوراق فلسفية العدد 5/4 القاهرة ص 18.

المعرفة، وإعادة الوصل بين المعرفة والقيمة التداولية لها بأجراته المعرفة وتشغيلها في عالم الوجود المتغير، ورغم أن ليوتار أصبح الفيلسوف اللاماركسي باعتباره ينتمي إلى ما بعد الحداثة التي تتعارض مع الفكر الكلي وليس الماركسي فقط، إلا أنه من منحنى نقدي أراد أن يُجدد الفكر الماركسي عن طريق إدخال نيتشه إلى البرادغيم الماركسي ومقولاته وإلغاء المناهضة النيتشوية للاشتراكية وكافة القيم المتشعبة عنها.

أما الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جون بودريار"، فهو يقبع تحت مظلة نيتشه بأكثر من معنى، ومعتقد الطرفة لدى هذا النمط من التفلسف الذي يتوسط الفلسفة والسوسيولوجيا، أنه يعيد إخراج النقد النيتشوي لإرادة الحقيقة وشفافية الواقع والعقلانية النقدية وتلاشي الاعتداد بالأصول وموت الذات مخرجا آخر، غير جبهات المواجهة التي كان يعقدها نيتشه ضد إرادة الحقيقة التطابقية، وضد المناهج العلمية التي تؤمن بشفافية الواقع واستقلاله، وضد غريزة المعرفة التأملية التي تتأسس على الذاتية بخاصة لدى فلاسفة الثبات.

إن بودريار ينتمي من حيث خريطته الإشكالية وجغرافيته الفكرية إلى ما بعد الحداثة التي يُعد نيتشه أحد منابعها المركزية، فالقول بأفول العالم الحقيقي وموت الذات وتزييف العالم نتيجة لهيمنة المصطنع والتموضع بمعزل عن الخير والشر Par-delà le bien et le mal وتدمير فكرة الواقع والنقد الجذري لمقولة الجوهر Substance وإجلال الفكر الجذري Radical محل الفكر النقدي؛ جميع هذه المواصفات يتقاسمها بودريار مع مفردات المساءلة النيتشوية من جهة ومع تيارات ما بعد الحداثة من جهة أخرى.

وقبل أن نسترسل في استيضاح هذه المشكلات التي حُمنها بودريار؛ من الأجدى لنا منهجيا التلميح إلى عناصر المفارقة والاختلاف بينه وبين نيتشه في مشكلة مركزية هي قيمة المعرفة. فمن النتائج التي انتهت إليها تقنيات النقد الجينيولوجي التي جرى تطبيقها على فروع الثقافة جميعا تقدّمهم في ذلك المعرفة، أنها أي المعرفة مشروطة بالنفع الحيوي؛ وما المعارف الفلسفية التي يتجلّى بعضها منفصلا عن المحايثة التاريخية وشروط الوجود والمنفعة الحيوية سوى عرض على نسيان لأصولها وحجب لتاريخيتها واحتقار أخلاقي للصيرورة وركون ميّ للضرورة المنطقية، وبدلا من أتباع هذه المسالك في البحث عن المعرفة الخالصة، يدعو نيتشه إلى المطابقة بين المعرفة والحياة في حركة تدفقها وعنفوانها وسيلانها الأبدي لأنه "أمر جديد في التاريخ، أن المعرفة تريد أن تكون أكثر من وسيلة"⁽³¹²⁾. أي أن المعرفة هنا كما سبق الذكر مع ليوتار موصولة بالقيمة التداولية والتأفعية للحياة، فالاستعمال المنفعي بخاصة على النحو الذي يتحدّد في السياق الحركي للقوى الفاعلة المُجددة للحياة ولبراءة الصيرورة هي ما يحدّد للمعرفة قيمتها وصدقها ويقينها.

- غير أن بودريار يتجاوز هذا المدلول التداولي المنفعي للمعرفة، بخاصة ما يتعلّق بفكرة قيمة الاستخدام التي نجدّها لدى ماركس أيضا، ويطوّر منظورا آخر في مقابل هذا المنظور الذي أضحي ينتمي إلى منطق الإجراءات العملية، بتناوله للإنتاج والموضوع استنادا إلى نظرية العلامات (السيميوطيقا) التي تلحّ على القيمة العلاماتية

(312) نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق الكتاب الثالث، الفقرة 123، ص 117.

Signe-Valeur للأشياء، وفي كتبه التي تعالج هذا التحول أي: نظام الأشياء Lordre des choses
1968 ومجتمع الاستهلاك La Société de consommation 1970 ونحو الاقتصاد السياسي للعلامة
1972 critique de l'économie politique du signe يوسّع بودريار أولا مجال التحليل بإضافة الموضوع
الرمزي والموضوع العلاماتي إلى فئة الموضوع "وبعد ذلك يجادل بأنه من الضروري التمييز بين أربعة أنواع من
المنطق:

1-منطق الإجراءات العملية الذي يقابل قيمة الاستخدام.

2-منطق التعادل الذي يوازي قيمة التبادل.

3-منطق تساوي الحدين الذي يقابل التبادل الرمزي أو التضارب أو الازدواجية.

4-منطق الاختلاف الذي يقابل القيمة العلاماتية.

ويمكن تلخيص هذه الأنواع كالاتي فنقول: 1-منطق المنفعة 2- منطق السوق 3- منطق الهدية 4- منطق

الحالة.

في منطق الفئة الأولى يصبح الموضوع أداة، وفي الثانية يصبح سلعة، الثالثة يصبح رمزا، وفي الرابعة يصبح
علامة (313).

ويظهر لنا فارق المساءلة أن نيتشه بحسب مقارنة جون بودريار ينتمي إلى فئة منطق المنفعة؛ المسكونة بهم
التحرر من ميتافيزيقا الوعي المجرد ومن هيمنة الأنساق التي تختزل رحابة الوجود في مفاهيمها ومقولاتها،
وهدف بودريار تبعا لهذا النمط من التحليل أن يجعل من فكرة: المعرفة -المنفعة موضع قلق وتساؤل وإشكال،
ويرى بأن " جميع الخطابات حول المنافع تُرد إلى انثربولوجية الذات الساذجة، تلك الموصولة بالتوازن الطبيعية
نحو السعادة " (314)، وهذا بسبب هيمنة المصطنعات ولاتناهيها في زمن هيمنة المشهد والصورة، حيث
انعكست على أسطورة الوظيفة في الأشياء وشهدت الأشياء تغييرا في طبيعتها الأصلية، حيث أضحت متروعة
عن غائيتها الأصلية ومندرجة في غائية مختلفة، فلم يعد النافع والضروري والملي للحاجات هو المكون
الصممي لوظائف الأشياء، صارت هذه الموضوعات على منفعة تجاوزتها ولايستطيع إنسان العصر اللحاق بها،
كالفعالية والسرعة والقدرة وغيرها؛ وهذا بسبب " الانتقال إلى فضاء لم يعد مجاله مجال الواقع ولا مجال الحقيقة،
ينفتح عصر الاصطناع على تصفية كل النظم المرجعية -بل أنكى من ذلك، على انبعائها الاصطناعي في جميع
أنظمة الإشارات، وهي مادة أكثر طواعية من الحس لجهة كونها قابلة للاندراج في جميع نظم المعادلات وفي
كل التناقضات الثنائية... وليس المقصود محاكاة ولاتكرارا... بل المقصود استبدال الواقع برموز عنه " (315).

(313) أوردها، جون ليشته، همسون مفكرا أساسيا معاصرا من البيوية إلى مابعد الحدائة، مرجع سابق صص 467-468.

(314) Jean Baudrillard, La Société de consommation Ses mythes et Ses Structures, Donoel Paris 1970 P 59.

(315) جون بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 47.

هذا بخصوص منحى المفارقة ومحدودية فكرة الدمج بين المعرفة والمنفعة التي استساغها الذوق النيتشوي،
إنها مقارنة مشروعة بأكثر من دلالة، خصوصا بعد تراجع نظريات القيمة الاستعمالاتية وإحلال اقتصاد
العلامات والرموز محلها، فالموضوعات قد تمتلك قيما رمزية لا يمكن اختزالها إلى القيمة الاستعمالاتية كما هو
الشأن مع الهدايا مثلا، وبودريار بعد هذه المفارقة يسلك متاهات المسألة النيتشوية بخاصة في نقد الحقيقة
وجوهرائية الأصول وفي الدفاع عن أطروحة موت الواقع وإحلال الفكر الجذري محل العقلانية النقدية.

إن الحقيقة من منظور بودريار التي أفلت في هذا الزمن أي زمن هيمنة المشهد والصورة هي الحقيقة
بالمعنى الذي نجدها به في تاريخ الأنساق الفلسفية، أي تلك التي تتأسس على الانفصال عن أية دلالة خيالية،
وتنشأ الموضوعية في التفكير والمطابقة بين العبارة والواقع، وتروم استخلاص القانون الكلي من الجزئيات
المتفرقة، فالوهم والخطأ مقولات زائفة على نحو نسقي إذا كانت لاستجيب للمعايير السابقة بلغة الأنساق
وأنماط التفكير العقلانية، ويحكي بودريار كما جرى تتبع التاريخي عند نيتشه لفكرة العالم الحقيقي وكيف
أصبح خرافة، يحكي كيف تماوت عوالم الحقيقة وحل محلها الاصطناع الذي يُدمر كل أصل نقي أو جوهر
صاف، أو حدث فريد، لا يفعل غير اصطناع مصطنعات أخرى، لا يبقى مجال إلا للمصطنعات التي لا تعكس
الحقيقة أو الواقع، فالاصطناعي لا يؤمن بالماهيات الثابتة ولا بالمبادئ المؤسسة ولا بالغايات الميتافيزيقية.

إن هذا الواقع المصنّع الذي يشتغل متعارضاً مع التمثيل *Représentation*، بما هو موقف ينطلق من إقامة
المعادلة بين الرمز والواقع، باعتباره قيمة، إنه ينطلق من الرمز كردة وعملية موت لكل مرجع، وبينما يحاول
التمثيل استيعاب الاصطناع بتأويله كتمثيل مزيف، يُغلف الاصطناع كل كيان التمثيل ذاته بوصفه مصطنعا.
وبناء على الكلام المذكور فإن لحظات تماوي عالم الحقيقة وانجاس الصورة يرصدها بودريار فيما
يتعاقب تواليا :

- إنها انعكاس لحقيقة عميقة.

- تحجب وتشوه حقيقة عميقة.

- تحجب غياب الحقيقة العميقة.

- تكون بلا علاقة مع أي حقيقة كانت: إنها اصطناعها الخالص المخصص بها⁽³¹⁶⁾.

ولقد رأينا لنيتشه سردا تاريخيا وتعاقبيا يحكي فيه كيف تحوّل العالم الحقيقي في النهاية إلى خرافة ولم
يعد ملزما ولا يصلح لشيء بعدها، يقول نيتشه "العالم الحقيقي؛ عالم لا يدرك؟ لم يدركه أحد على أية حال.
وكعالم لم يدركه أحد، فهو مجهول أيضا. وبالتالي لاهو بسوان ولا بمخلص أو ملزم: بأي شيء يمكن لشيء

⁽³¹⁶⁾ جون بودريار، المصنّع والإصطناع، المرجع السابق ص 52.

مجهول أن يلزمنا... العالم الحقيقي؛ فكرة لم تعد صالحة لشيء، وليست حتى بملزمة، -شيء مهمل، فكرة غدت فائضة عن اللزوم، وبالتالي، فكرة مدحوضة: لئلها إذن" (317).

إنه سرد شبيه بهذا التّشخيص الذي لاحظته وتلاه "بودريار" في اكتشافه موت الحقيقة . وفي مقابل موت الحقيقة بالمعنى السّابق تتشكّل في فضاء الواقع الفائق Hyper réel لعبة قوامها التمويه والتدبير الاحتيالي الذي تستخدمه شبكة الإعلام والانترنت ورموز العولمة، يصبح التّضليل والخداع هو الحقيقة أو الحقيقة يجري توظيفها كقناع على غرار نيتشه، وكأنّ الشيء هنا يتولّد عن ضده، كتولّد الحقيقة عن التّضليل أو إرادة الحقيقة عن إرادة الخداع، وفي إطار الحركة الإعلامية وصراع إرادات القوى داخل الواقع الفائق يجري تصنيع شكل آخر من الحقيقة هي الحقيقة المصنّعة، الحقيقة الميديائية، التي تشتغل بمنطق الإيهام والوهم والخداع والتّضليل، تتلاشى تبعاً لها الثنائيات المتضادة ونظام المبادئ والغايات والقول بالتطابق بين الفكر والواقع التي تشكّل عناصر النظام الميتافيزيقي بخاصة لدى حقبة لاهوت الحقيقة والمنافحين عن العقلانية .

وهذه المعادلة الجديدة للصراع والسيطرة الإعلامية والمعلوماتية" اقتضت موت الفلسفة وانهايار التمثيل بسقوط المتضاييف واقع/مثال أو تفكك الروابط الميتافيزيقية بين الواقع والمفهوم المعبر عنه... حيث يكتسح التصنّع كل الأبعاد الجغرافية والطوبولوجية والرمزية للكائن، في دنيا التصنع لا وجود للعمق، إنما سطوح ونواتئ... ترتد المرجعيات إلى مجرد نماذج مصطنعة في أنساق الرموز والعلامات، فلا نشير إلى واقع من خلال مرجعياته المكونة (انهايار المعنى)، ولا نقرأ هذا الواقع بهذه المرجعيات المؤسسة لحقيقته الواقعية (سقوط التأويل) وإنما نرى الواقع مجزؤاً في علاماته ومرجعياته المقبولة ومجرد شظايا متناثرة في البعد الفوق واقعي" (318) .

إن أفول العالم الحقيقي يستتبع معه ضمن شبكة التحليل لدى بودريار موت الواقع وإعادة الاعتبار للنسخة وإحلالها محل الأصل ثم الاندراج بعدها في استنساخات تأويلية لامتناهية، وليس الإيمان بالواقع سوى عرض على ضعف في فهم العالم لأن "الفكر لا يستمد قيمته من تطابقه مع الحقيقة ولكن من اختلافه الجذري عنها... إن القول بوجود الحقيقة هو ما يجب أن نسخر منه، بإمكاننا أن تحيّل ثقافة ينفجر فيها الجميع ضحكا عند سماع :هذا أمر حقيقي واقعي" (319)، لأن الحلم بالتطابق الجدل بين الفكرة والواقع ينتمي إلى خُطاطة الأنوار والحدائث خلال الفترة الذهبية للعقلانية النقدية، لكن هذا الحلم فقد مشروعيته اليوم بسبب اختفاء الثوابت الجذرية للواقع أي المرجعيات والغايات والإيديولوجيات، وإحلال أنماط أخرى لا صلة بينها وبين هذه

(317) نيتشه، غسق الأوثان أو كيف تتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، كيف تحول العالم الحقيقي بالنهاية إلى خرافة ترجمة علي مصباح، منشورات الحمل، ألمانيا، بغداد، 2010، ص 46.

(318) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2002، ص

(319) جون بودريار، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ترجمة منير الحجوجي وأحمد القصور، دار توبقال، المغرب، 2006، صص 13-14.

الثوابت، لأن المصطنع يقوم بتصفية جميع المرجعيات، وهكذا "مات الواقع ولم يعد له أي معنى وأي عمق وأي فعالية، إن ما يتم إنتاجه هو واقع فائق التصنع عبر استنساخ كامل للواقع في قلب مسارات نهايته" (320). نحن إذن إزاء نمط تأويلي مخصوص؛ فالتقد الجذري للحقيقة مع بودريار ليس نقدا عقلانيا أو فلسفيا؛ وإنما مقارنة تهيمن فيها التحليلات الوصفية للتأويلات التي آلت إليها مفردات كانت فيما مضى فضيلة للأنساق الفلسفية كالحقيقة والواقع، وإن ارتيابية نيتشه حول إرادة الحقيقة بتجديدها في الوهم والزيف والتضليل قد وجدت أجلى تعبيراتها وتحققاتها في زمن ما بعد الحداثة، بما هو زمن اختفت فيه المرجعيات وتقدّست فيه المتغيرات وتعمّقت فيه الهوة بين الفكر والواقع، وجرى فيه تخريج مهمة أخرى للفكر لا تتمثل في تحليل أبنية العالم من أجل القبض على حقيقة ما، أو فهم العالم وفق موضوعية زائفة أو فك ألغازه، إنما بالأحرى وضع بنية للوهم وللخيبة و"تشتيت هائل للمفاهيم، وهدف الفكر الجذري هو وصف المعنى ووهمه في الآن ذاته، وتشير اللغة إلى وهم اللغة ومن خلاله إلى وهم العالم بوصفه فخا لانهاثيا وغواية كبرى للفكر" (321). ومؤدا هذا التشاغل الفلسفي استحالة القبض على معنى ثابت أو حقيقة يقينية وفق توليفات مفهومية أو إجراءات منطقية أو وصفيات علمية، وإنما جميع الحقائق هي تأويلات من منظور ما؛ لا ترتد إلى أي أصل جوهرية أو تأويل مركزية.

وفضلا عن هذين التّموذجين فإن الحضور النيتشوي لدى الفرنسيين يتسع إلى دوائر معرفية وشخصيات أخرى، ويُعدُّ جيل دولوز Gilles Deleuze من أقوى من اشتغل على نصوص نيتشه وقدم تأويلا مخصوصا لها، بخاصة في مرحلته الفكرية الأولى التي كرّسها "للدراية النقدية للأنظمة الفلسفية الكبرى (هيوم، كانط، نيتشه، برغسون، سبينوزا)، ثم البحث في اللغة والمفاهيم، الإرادة والفهم، ومع رحلاته نحو الفن والأدب" (322).

إن القراءة السطحية لفلسفة جيل دولوز توهمنا بأنه ليس سوى شخص مطمور في تاريخ الفلسفة وعرض أفكارها، غير أن التبع الدقيق لهذه النصوص التأويلية التي كتبها تجعلنا نستخرج طرائق أخرى في كيفية تأويل (من الآن) أو تحيين (من الحين) نصوص الفلاسفة أو كيف نطرح عليهم قضايا عصرنا، خصوصا وأن هذه القراءات تجعله يسترجع مفاهيمهم التي ابتكروها من أجل ربطها بالحاضر خروجا من الأنساق نحو التعدد ومن مضائق الكليات إلى نحو التفلسف الحر خارجها، وخروجا من التكرار نحو الاختلاف.

والمثال الذي نقدّمه في هذا السياق كشاهد أمثل على تأويل النصوص الكبرى، فهمه للبرغسونية باعتبارها فلسفة حياة لا فلسفة نظم عقلية مجردة، فبرغسون "فيلسوف الحياة". لم يضع مذهبا ولكنه نقض كل مغلق، داعيا لكل منفتح، قضى على كل مذهب مثل اسبينوزا وكانط وهيكل مثل كل فلاسفة الوجود. وما

(320) المرجع نفسه، ص 42.

(321) جون بودريار، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، مرجع سابق ص 17.

(322) Denis Huisman, Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale, Vrin Paris P 609.

بعد الحداثة أيضا ترفض المذهبية والانساق المغلقة . تسير في كل اتجاه وفي لا اتجاه، تتطوح مثل السكر... ثم يكتشف بدايات العصور الحديثة عند اسبينوزا Baruch de Spinoza (1632-1677) ويكون Francis bacon (1561-1626) ليس فكر اسبينوزا، بل أشكال تعبيره اللغوية في "اسبينوزا ومشكلة التعبير" في 1968 ويجعلها فلسفة عملية في "اسبينوزا فلسفة عملية" في 1981 ويكتشف البداية الأخرى للعصور الحديثة عند بيكون في "فرنسيس بيكون، منطق الإحساس" (جزأ 1) عام 1969 من أجل أن يجعل الإحساس بديلا عن المنطق، وتصبح الفلسفة انطباعات عن العالم وليست تصورات له " (323)

وهذا دأبُ دولوز في ترهينه لنصوص الفلاسفة التي اشتغل عليها. وبخصوص صلة تفكيره بفكر نيتشه فإننا نستجمع ما يتبدى لنا مركزيا في اللقاءات الآتية :

- التفريق بين الجينيولوجيا النيتشوية والجينيولوجيا الميجيلية أو بعبارة مباشرة أن فكر نيتشه مناهض للديالكتيك ومرتاب في التصور الديالكتيكي للإنسان، ذلك أن القراءة الجينيولوجية التي اعتمدها نيتشه لا تتبع منظورا زمنيا خطيا، غايته تبرير الوعي البشري انطلاقا من تشكلاته التاريخية المختلفة والمتصاعدة، ف "هيجل أفلح في القيام بعمل تصوري جبار وذاك باستعادته فكرا كافة استحالات الفهم الإنساني للوجود وإدخالها جميعها في وحدة منظومته العليا وجمعه سائر المواضيع المتناقضة في تاريخ الميتافيزيقا في تلك الوحدة وقيادة هذا التاريخ على هذا النحو إلى نتيجة حتمية. ولكن ذلك التاريخ نفسه في نظر نيتشه لا يعدو كونه تاريخ ضلال دام طويلا وهو يشن عليه حربا عنيفة في هوى لا يعرف حدا، ويوزع الشكوك والاثمات في بغضه المجنون ومراوغته اللاذعة" (324)، واللافت للنظر لدى "دولوز" في تأويله لنيتشه إخراج فكرة "الصراع بين القوى" التي تتبدى أحيانا في مظاهر ديالكتيكية من هذا المعنى وفصلها عن أية دلالات تحيل إلى السلب والتفني، ففكرة الصراع بين القوى تتأسس على الشعور التجريبي بالاختلاف أو التراتب بما هو وحدة بين الأصل والاختلاف " إن نيتشه يُحل محل العنصر النظري للتفني أو المعارضة أو التناقض عنصر الاختلاف العملي الذي يكون موضوع إثبات واستمتاع ... تقف نعم النيتشوية في وجه لا الديالكتيكية، الإثبات في وجه التفني الديالكتيكي، الاختلاف، في وجه التناقض الديالكتيكي، الفرح والاستمتاع في وجه العمل الديالكتيكي، الخفة والرقص في وجه الثقل الديالكتيكي، اللامسؤولية الجميلة في وجه المسؤوليات الديالكتيكية" (325) .

جليّ إذن مخصوصية التأويل الدولوزي لنيتشه، بأن جعل من هيجل العدو الأشرس العميق والوحيد لنيتشه، وإذا كان هيجل يخلع المشروعية على الماضي، فإن نيتشه يعود إلى فلاسفة الماضي من أجل إثبات اختلافه عنهم كما يحتاج المحارب القوي إلى عدو قوي من أجل تأكيد شجاعته، فضلا عن أن سلوكات العبيد هي من تُثقف أسلوب التفني بما هو أسلوب ينفي ما يختلف ويُغلب فكرة التناقض المجرّدة على الشعور التجريبي

(323) حسن حنفي، جيل دولوز مفكر ما بعد الحداثة، أوراق فلسفية العدد 2 و3، القاهرة، 2001، ص 10.

(324) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس يدوي، مرجع سابق، ص 4.

(325) جيل دولوز، نيتشه ومهمة الفلسفة، ص 15.

بالاختلاف، ونظراً لهذا فإن جيل دولوز يُبصر في مؤلفات نيتشه ووجهتها المعارضة للديالكتيك بمسالك ثلاثة أن هذا الأخير أي الديالكتيك يجهل المعنى، لأنه يجهل طبيعة القوى التي تستملك الظواهر بصورة ملموسة؛ هو يجهل الجوهر، لأنه يجهل العنصر الفعلي الذي تُشتق منه القوى، وصفاتها وعلاقاتها، وهو يجهل التبدل والتغيير، لأنه يكتفي بإحداث تحويرات بين تعابير مجردة ووهمية⁽³²⁶⁾.

وهذه جميعها أعراض؛ لأن المساءلة الباحثة عن القوى التي تتقنع بالديالكتيك وفنون التعارض النظري والنفي هي الدرب الآمن نحو تفسيرها تفسيراً فاعلاً؛ هذه القوى إن هي إلا قوى ارتكاسية وإرادة عدم تعبيران عن نفسيهما في مقولات التعارض والتفي والاختلاف النظري، وتخرج هذا أن الطرائد المتعددة التي كان نيتشه يلاحقها في نقده يجوز لنا تماشياً مع منظور جيل دولوز استجماعها في جبهة واحدة هي الديالكتيك الهيجلي.

- تجديد مهمة الفلسفة باعتبارها إبداع إمكانات جديدة للحياة وإسكان التفكير في السطح، وهذا ما عمل جيل دولوز على التنظير له والتنويع من استخداماته، لأنه لا مكان للمعرفة بخاصة الفلسفية منها التي تعارض الحياة وتعمل على إفقارها، ومن المعلوم أن سقراط رمز الإنسان النظري هو قائد مسيرة الانحطاط كونه وضع الحياة في خدمة المعرفة انطلاقاً من مبادئه التأسيسية "الفضيلة معرفة، والإنسان الفاضل هو السعيد والإنسان يخطئ فقط نتيجة جهله"⁽³²⁷⁾.

هذا، ويسلك جيل دولوز مسلك نيتشه في تحديده مهمة الفلسفة "لقد حدّد نيتشه مهمة الفلسفة حينما كتب: "لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقتها، وإنما عليهم الشروع بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع الناس باللجوء إليها، فحتى الآن نحن جميعاً كل منا يولي الثقة لمفاهيمه فحسب. كما لو تعلّق الأمر بمهَرِّ خارق جاء من عالم خارق بدوره"⁽³²⁸⁾، فالصُّنع والإبداع والانغراس في الحياة مواصفات مركزية في معنى التّفلسُّف، وتخرج من هذه المواصفات المناحي الفلسفية الأخرى الرَّاسِخة (تاريخياً) والشائِعة (واقعيّاً)، أو مالا يمكن أن تكونه الفلسفة "فهي ليست تأملاً ولا تفكيراً ولا تواصلًا... لأن التأمّلات هي الأشياء ذاتها من حيث أنّها يُنظر إليها في إطار إبداعات مفاهيمها الخاصة. ليست تفكيراً، لأن لا أحد في حاجة إلى الفلسفة للتفكير في أي شيء كان... ولا تجد الفلسفة أي ملجأ نهائي في التواصل الذي لا يعمل بالقوة إلا في مجال الآراء، وذلك من أجل خلق (إجماع) وليس من أجل خلق مفهوم"⁽³²⁹⁾، لتحدّد جغرافية فكرية جديدة مفارقة للأتمّاط التي ليست بالفلسفة، إنّها الإبداع الحر بما هو

⁽³²⁶⁾ المرجع السابق، ص 203.

⁽³²⁷⁾ Nietzsche, La naissance de la tragédie, Op. Cit § 19 p 129.

⁽³²⁸⁾ جيل دولوز وفليكس غاتاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مصاع صفدي، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، بيروت،

1997، ص ص 30-31.

⁽³²⁹⁾ المرجع السابق، ص 31.

الوصف الأوّلي للفكر والمخزون الذي لا يئضب وإعلان للحرب على جميع المفاهيم الموروثة عن الحقيقي واللاحقيقي، إنها إبداعٌ للمفاهيم بما هي الوظيفة الرَّهنة لها دائما ولا يمكن لأي فرع معرفي آخر الإنابة عنها في هذه المهمة " إنها خلاقةٌ وثورية بطبيعتها بما أنها لا تتوقف عن خلق مفاهيم جديدة، الشرط الوحيد هو أن تكون لهذه المفاهيم ضرورة بل غرابة كذلك، ولهذا المفاهيم تلك الضرورة وتلك الغرابة بما أنها تستجيب لمسائل حقيقية" (330).

-جليّ إذن كيف أن مفهوم الفلسفة لدى دولوز يعيش الإبداع المفهومي من أجل أن لا يكون التفكير مجرد مناقشة أو ثثرة، كما أنها أي المفاهيم المُبدعة غريبة ولها صلة بالحياة وتسكن الأقاليم والسطوح، وكأنا هنا أمام المعنى الذي خلعه نيتشه على الفلسفة التي كانت عنده فناً للحياة لا فناً لاكتشاف الحقيقة " من يعرف كيف يتنفس من الهواء الذي يملأ كتاباتي، يُدرك أنه هواء أعالي، هواء شديد قاس... إن الفلسفة كما كنت دوما أفهمها وأعيشها، هي الحياة طوعا في الجليد وفوق الجبال الشاهقة؛ البحث عن كل ما هو غريب وإشكالي" (331).

واندراجا مع رؤية نيتشه في البحث عن كل ما هو غريب وإشكالي، وتدمير القيم التي تدّعي الرقي على الحياة والترحيب بكل ما هو مرعب وعفوي يواصل "دولوز" استثماره للتقّد والتشريع النيتشوي قائلا " أنا أصنع مفاهيمي وأعيد صنّعها وأهدمها، إنطلاقا من أفق متحرّك، ومن مركز مُراح دوما عن مركزه، ومن محيط متنقل دوما يُكرّرها ويُخالف بينها... ونكتشف مع نيتشه أن ما في غير زمنه L'Intempestif هو أعمق من الزمن والأبدية. وليست الفلسفة فلسفة للتاريخ ولا هي فلسفة الأبدية، بل هي في غير زمنها، ودوما فقط في غير زمنها، أي ضد هذا الزمن لصالح زمن سيأتي" (332)، وعندما يختار جيل دولوز مثل هذا المشروع الذي ينتزع الأفضة عن جميع المقابليات الفكرية التي تنخر جسد الفلسفة " فعمله هذا، هو بالضرورة مُترل في سياق المشروع النيتشوي الذي يسمّى بـ "الجينيالوجيا"، أن نفكر، يعني، بالنسبة ل: نيتشه كما بالنسبة لـ "دولوز، خلق معنى، وخلق قيم جديدة . إذ هو المشروع الدولوزي والنيتشوي ليس تهيئة للقيم القائمة، ولا تسويغا وتشريعا لتلك القيم، بأن يخلع عليها نوعا من البركة الدائمة une éternelle bénédiction يُنم عن تواطؤ مع تلك القيم... غير أن التفكير عند دولوز هو منح حق الوجود "للمباغت" و"للمفاجئ"، وهو تشريع للأسئلة المتطفلة" (333).

(330) جيل دولوز، الفيلسوف المترحل، حوار بيلور وفرانسوا إوالد ضمن، مسارات فلسفية ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، 2004 ص ص 44-43.

(331) فريديش نيتشه، هذا هو الانسان، مصدر سابق المقدمة ص 09.

(332) جيل دولوز، الاختلاف و التكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009 ص ص 41-42.

(333) فيليب مانغ، نسق المتعدد أو جيل دولوز، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، دار الحوار، سوريا، 2003، ص ص 64-65.

هكذا إذن يجري استثمار الفكر النيتشوي في دوائر الثقافة الغربية بسبب أنه شكل من أشكال الاحتجاج العنيف على المشروع الثقافي الغربي برمته ونوع من أنواع الإحساس المبكر بعدمية القيم ومقدرة تشخيصية وتشريعية نادرة، وهذا ما جعل من المسألة النيتشوية تتعدى دوائر الثقافة الأوروبية إلى دوائر الفلسفة الأمريكية في صيغتها البرجماتية بخاصة في نقد نيتشه لنظرية الحقيقة التتابعية والمفهوم التأملي للمعرفة؛ والدمج بين الحقيقة والحياة من ناحية أخرى "فلسفة البرجماتية تقضي بدورها على فكرة الحقيقة الخالصة، وتحاول أن تربط الحقيقة بأصول عينية لا تجريدية، وأن تجعل للاعتبارات العملية - لا النظرية الخالصة - أثرها في إقرار الحقائق، فمجرد الربط بين الحقيقة والحياة عند نيتشه، يُقربه كثيرا من هذا المذهب، إذ تغدو الحقيقة عنده نتيجة تُستخلص بعد مجهود فكري متواصل، وليست مجرد نقطة بداية ثابتة لا يتطرق إليها الشك" (334).

- إن المشروع الفلسفي الأمريكي كما يحلل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) (1931-2007) ("تجلت فيه النظرية البرجماتية لنيتشه" (335)، ومن التماذج التي استلهمت هذه المنظورية البرجماتية في المشروع الأمريكي بخاصة في الفلسفة السياسية "ألان بلوم (Allan Bloom) (1930-1992) تلميذ أكبر فيلسوف السياسة ليو شتراوس (Leo Strauss) (1899-1973) الذي قدّم الفكر النيتشوي واليسارية النيتشوية Gauche nietzschéenne في الجامعات الأمريكية باعتبارها نذيرا خطيرا يهدّد الديمقراطية الأمريكية، وأعجب بنيتشه تحديدا في مقارباته البرجماتية للحقيقية والمعرفة، ويظهر دائما ذو طبع حر ولا التزامي في سياسته ضد مسيحية والمناهضة للديمقراطية" (336).

إن نيتشه بلوم يعتقد "بأهمية الفلسفة في تاريخ السياسة، والأمر نفسه لدى هيدجر وستروس، إن نيتشه هذا فِكْرُ يرى بأن الأفكار الفلسفية تلعب دورا فاصلا في أقدار الشعوب، بلوم يشرح أفكار نيتشه هذا تحت عنوان في العبارة التالية: إن الأزمة الغربية في جوهرها أزمة في الفلسفة" (337).

وإنه ل يبدو أن التعرّض للبرجماتية بخاصة السياسية منها، والمذهب النسبي في المعرفة والحقيقة والنظرية النظرية للآراء يؤدي بنا إلى اكتشاف الصّلات العميقة بين الجامعة الأمريكية والمذهب النسبي "لأنه في أصل التصور النيتشوي يوجد الاعتراف بتأويل الأحوال الانفعالية والعقلية مما يوجد كذلك في المذهب النسبي المدرسي أو الأكاديمي باعتبار الحقيقة".*

(334) فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، مصر (د.ت)، ص 66، وللإستزادة حول هذا الترابط و التقارب بين البرجماتية ونيتشه أنظر، جيرار ديلودال، الفلسفة الأميركية، ترجمة، جورج كتورة وإلهام شعراي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (2009) بخاصة فصل "الذرائعية، أصول الذرائعية ص 91.

(335) Richard Rorty, un philosophe pragmatique, Magazine littéraire N 298 avril 1992 P 29,

(336) Ibidem.

(337) Ibidem.

* للإستزادة حول مناحي الحضور النيتشوي في الفلسفة الأمريكية أنظر، دوجلاس باتيرسن، قيمة الصدق و الحقيقة في الفكر الأمريكي ضمن كتاب، الحقيقة، مرجع سابق ص 129.

- وعلى ضوء هذه النماذج التي أوردنا من الأجدى لنا أن نشير أن هذه اللقاءات أو الاستثمارات لم تكن مجرد توضيح وكشف عن مقاصد السائل الكبير، وإنما دخلت عليها التأويلات التي يُراد لها أن تهيمن وتمسك بالعناصر الكبرى وترمي إلى تخرجه وفق مقتضيات ومقاصد مُسبقة ومُرادة، فالحذف والإضافة والقلب Renversement* من أبرز الآليات التي جرى تشغيلها مع نصوص نيتشه، سواء مع ليوتار الذي جدّد الفكر اليساري بإدخال نيتشه وحذف مناهضته للإشتركية أم مع دولوز الذي احتفظ بالتعارض بين نيتشه والديالكتيك وتطويره لفكرة التأويل المأساوي للوجود واشتغاله المُركّز على التحليل النفسي للقيم الخلقية وحذف العناصر الأخرى الأكثر ثراء في مساءلاته الكبرى والمتعدّدة، أم لدى مناحي التفكير البراجماتية في الفلسفة الأمريكية التي شخّصت طبيعة الأزمة الغربية بأنها أزمة في الفلسفة السياسية واختزلت المعرفة والحقيقة في المنفعة وخلعت عليها أوصاف النسبية والمنظورية، في حين أن الحقيقة قد تفرض نفسها مهما تأتينا به من نفع أو ضرر.

2- يورغن هابرماس: حدود المسألة الارتياحية وإعادة وصل الصلة بين المعرفة والمصلحة:

1- هابرماس ونيتشه: مدخل إلى قلق الصلة: يشير هابرماس في افتتاحه لأفق النقاش الفلسفي مع نيتشه إلى حجم الحضور المُكثّف والفتنة السحرية الغربية التي أثارها أعماله في ألمانيا في الفترة ما بين الحربين العالميتين، ويجد هذا الحضور تفسيره في مسوغات أدركها هابرماس في " أحكامه وتجزئاته المتميّزة بالحرارة والشغف، ومقولات فلسفته الانحطاطية المؤثرة والجانب الاثباتي المغربي "للانفعالات المُحيية بالإيجاب" [فهي برأيه] حدّدت الخط الفكري لجيل كامل من المثقفين المُتصنعي التطرّف والمعرضين عن التقاليد الغربية، كما وجّهت تساؤلاتهم نحو الخط ذاته، على هذا الصّعيد يظهر تقارب بين عقول غير متجانسة مثل أويسوالد شبانغلر (1936-1880) Oswald Spengler وكارل سميث Karl Smith وغوتفريد بن Gottfried Benn (1956-1886) وأرنست يونغر Ernst Jünger (1998-1895) ومارتين هايدجر وأرنولد غين gain Arnold (338).

ويشير هابرماس أيضا في مكان آخر " كيف أن ما بعد البنيوية post-structuralisme رشحت من مشروع نقد العقل؛ واقتفت أثر نيتشه في جذريته " (339).

* من النماذج التي وظّفت آلية القلب في قراءتها لفلسفة نيتشه، كارل ياسيرس Karl Jaspers في كتابه " Nietzsche introduction a' sa philosophe " نيتشه، مقدمة إلى فهم فلسفته (1937)، حيث يستحيل المناهض للمسيحية أكثر تشبهاً بها، والمعلن موت " الإله"، أكبر مُغيّر لمضمون هذه المفردة وأشدّ تعلقاً به، وفيلسوف القوة والمبشر بالإنسان الأعلى فيلسوفاً حاضراً ومستسلماً وخاتراً.

(338) يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه مرجع سابق، ص 74.

(339) Jürgen Habermas, La pensée postmétaphysique, Trad. de l'allemand par Rainer Rochlitz, Armand colin Paris 1993 P 11.

وبالفعل، فإن المُسوَّغات التي أوردتها هابرماس تبدو مشروعة في انطواء فئة خصوصا التماذج التي أوردتها من الفلاسفة المختلفي الرؤى والاتجاهات تحت فلسفة نيتشه، وعندما يشير إلى هذه المسوغات من داخل حقبة تاريخية مخصوصة؛ فإن مقصده واضح أي: الفترة التي تُأول فيها فكر نيتشه تأوُّلاً اندمج فيه التحليل الفلسفي بهم إرادة الهيمنة الكونية التي وجدت في نيتشه مرجعا نظريا مُلهما، "فقد استأنفت خلال هذه السنوات [من قبل] إيديولوجي الجرمانية الجامعية، واستخدموها بصورة فعالة في سبيل "ألمانيا الكبرى". إن فكرة السياسة الكبرى والحروب الكبيرة في سبيل الهيمنة الأوروبية والنداء الموجه إلى الروح الحربي عند الجرمان القدامى وتمجيد القوة الوحشية الشاعرى، والدعاية المحمومة لإرادة القوة قد استغلت جميعا في معركة الفوز بفكر ونفوس الألمان (340).

الشاهد على هذه المنطلقات والاستخدامات "أرنست يونغر" الذي ينتمي إلى عنصر فلسفة الحياة المتشعبة من تحليلات نيتشه، حيث أعاد بعثها وأدخل فيها رمزية رومانسية تمجد الحرب على اعتبارها ترياقا لجميع المشكلات الحياتية الأرضية "ولقد أخذ من نيتشه الشيء الكثير: الأفكار الأساسية والمبادئ النظرية والأساليب، إن الرمزية العدوانية الرومانسية لدى هذا القلب المغامر، تذكير "براقص الجبل فوق الهاوية عند نيتشه" (341)، ويرى "يونجر" أن إرادة القوة تتغلغل في البناء العالمي بأكمله، والحياة بهذا المعنى ليست مفهوما نظريا مجردا؛ وإنما إرادة للتعبئة العامة من أجل إلحاق الهزيمة بالموت، إنها بحاجة إلى من يخدمها.

ويُصير يونجر في الجندي المحارب ممثلا لروح العالم وأداة إرادة القوة التي تسحق الغرائز المنحطة وتعيد اللُّحمة إلى المشاعر الوطنية الألمانية، "إن نبوءة نيتشه عن قرن الحروب الكبرى تتحقق. [يقول يونجر] "في الأعماق. ما وراء المجالات حيث تتخذ جدلية أهداف الحرب معناها، يصادف الألماني إحدى القوى الأشد جبروتا: يصادف ذاته. ولقد كانت الحرب الأخيرة بالنسبة إليه قبل كل شيء وسيلة لتحقيق نفسه. ومن هنا يجب أن يبدأ التسليح الجديد الذي نعمل من أجله ونحن ندعو الألمان إلى التعبئة. وهذا كل شيء" (342).

والنموذج الثاني الذي نوردته هو "أوسوالد اشبنغلر" Oswald Spengler (1880-1936) الذي تأثر بفكرة الانحطاط والعدمية باعتبارها رموزا كئيبة للحضارة الغربية، وناهض العقل الذي يُضاد الحياة وناجح عن الطابع البطولي الذي ينشئ الحضارات ويُحافظ على نقاوتها الأرستقراطية، إنها الوُصوف التي خلعتها نيتشه على الثقافة الأوروبية في سياق نقدها، وفي سياق البحث عن برنامج ثقافي جديد، وأخرج اشبنغلر هذا الشعور في نص غني بالدلالة تحت مسمى "أفول الغرب" أو "تدهور الحضارة الغربية" صدر في سنة 1918. وبرأيه، أن

(340) ستيفان أودويف، على دروب زرادشت، مرجع سابق ص 99.

(341) المرجع السابق، ث 156.

(342) المرجع السابق، 163.

الأفق التاريخي الذي افتتحه نيتشه يجعل من " مفاهيمه عن الانحطاط والعسكرية وتقييم كل القيم، والإرادة للقوة، تكمن عميقا في جوهر المدنية الغربية، وهي ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى تحليل المدنية الغربية " (343)

إن تدهور الحضارة الغربية وفق هذا المنظور، آت من هذا الترحيب بالعقل والإعلاء من قيمة الفكر، في حين " أن الحياة تستطيع أن توجد دون فكر، لكن الفكر هو صيغة واحدة فقط من صيغ الحياة، ومهما قد تبلغ مكانة الموضوعات التي يضعها الفكر نصب عينيه رفعة وسموا، فإن الحياة ستستخدم في الواقعة الفكر لأغراضها وتعطيه موضوعا حيا منفردا تماما عن حل المشكلات التجريدية " (344).

وهنا يشير اشبنغلر إلى القيمة الإيجابية التي حضي بها نيتشه في استشكاله لأمر الشغف الإنساني بالمعرفة، بسبب تصديبه لثقافة العقل القمعية بإخضاعها لسؤال القيمة والمشروعية: " لقد كان من أعظم منجزات نيتشه، أنه جابه العلم بمعضلة قيمة الحقيقة والمعرفة، بالرغم من أن هذه المجاهدة تبدو رخيصة وحتى كافرة في نظر المفكر أو العلامة بالولادة، حيث يعتبرها أنها تطعن في كامل العقل بذاته، وديكارت تعمد الشك في كل شيء، ولكنه لم يشك في قيمة شكه " (345).

لنقل إذن، بأن التأثير المركزي الذي كان لنيتشه في الفكر الفلسفي الألماني، إنما يعود في جوهره إلى فلسفة الحياة عنده التي جرى تشويقها وتأويلها بما يُحقّق ضمانة مرجعية للتحديات التاريخية الماثية، وبما تقدّمه المسألة النيتشوية من مقدرة تشخيصية وتشريعية فارقة.

هذا، ويستخرج " هابرماس " من الجدل الفلسفي الدائر حول نيتشه خصّيصة موصولة بالشكل الضمني لفلسفته، هذه الخصّيصية مدارها التوصيفي يتجلّى في هجران المنهجية في العرض الفكري، والابتعاد بصورة مقصودة عن عمليات البرهنة وسلاسل الاستدلال العقلي، والتوسّل في المُقابل بالحكم المُقنّعة والشذرات الإشارية التي تُضوّر أكثر مما تُظهر وتخفي أكثر مما تُعلن، هذه الوصوف الشكلية والمضمونية فسحت مجالا واسعا يتجاوز المؤلف " أمام شتى التأويلات. فاندفع المُفسرون في الكثير من الأحيان لاستخدام نيتشه كجدار عاكس لفلسفتهم الخاصة. هكذا يُصور/كلاغس/ لدى نيتشه تناقضا ميتافيزيقيا بين الحياة والروح (في كتابه " إنجازات نيتشه النفسية في سنة 1942. ويستقي/بوملر/ من فلسفته قوة معاصرة جدا (في كتابه " نيتشه، الفيلسوف والسياسي " 1931. أما /ياسبرس /jaspers/ فيحول جمل نيتشه الإثباتية على شيفرات باهتة مركزا فكره على حركة الفكر المتجه نحو الغيب، (في كتابه، " نيتشه مدخل إلى فهم فلسفته " 1936. ويعتبر/هايدجر/ نيتشه ختام الميتافيزيقا الغربية ومنعطفها، أي المثل الأكبر الأخير خفية حقيقة الوجود: " كلمة نيتشه " إن الله قد مات "). وحتى /لوفيث /lowith/ الذي يضل شديد التمسك بأعمال نيتشه الفلسفية الكاملة، يستخدم أيضا

(343) أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني ج1، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964، ص 72.

(344) المرجع السابق، صص 750-751.

(345) المرجع السابق، ص 746.

نظرية العود الأبدي لعرض هبوطه الخاص من قمة الفكر الحديث، أي الفكر التاريخي إلى وادي الرؤية الكونية السائدة في الأزمنة الحديثة (في كتابه " فلسفة العود الأبدي للتماثلات لدى نيتشه (1934) (346) .

وهايرماس نفسه لا يُستثنى من هذه التأويلات التي تستخدم نيتشه باعتباره جدارا عاكسا لفلسفاتهما*، فتخريج نيتشه هنا يكون وفق مقتضيات مقصودة وبسوابق اعتقادية مقصودة أيضا، ومن تعدد التماذج التي أوردها هابرماس، فإننا نختبر نموذج كارل جاسبرز (1883-1969) كشاهد أمثل على تطويع النص النيتشوي تطويعا تسويغيا لطريقته في التفلسف ومنظوره إلى العالم أو كيف يجعل جاسبرز من نيتشه جدارا عاكسا لفلسفته.

ينتمي جاسبرز من حيث خريطته الإشكالية إلى تيار " الفلسفة الوجودية"، وهو تيار بمختلف تفرعاته اجتذبه النيتشوية في مناحي عدة أجلاها ظهورا: الاهتمام بالوجود الانساني ولماهيته المفتوحة، أحكام نيتشه عن المعرفة والحقيقة بوصفهما يتكوّنان في الفعل والحركة، استكمال المشروع النيتشوي في نقد العقل-anti intellectualist والتأويل التجريدي للحياة، وبمنحى عام: التأولات التي تشعبت من فلسفة الحياة عند نيتشه .

وقد شكّل ظهور الوجودية في دائرة استشكال قضية المعرفة عارض خطير على قلب العلاقة بين نوازع المعرفة ونوازع الحياة" وبدأ الارتباب في شرعية سيادة نظرية المعرفة التي استمرت فترة طويلة، فالوجود البشري هو نقطة البداية المُعترف بها عند الفلسفة الوجودية... الوجود العيني ذاته الذي تتصل به اتصالا مباشرا بوصفنا موجودات بشرية، ومادامت هذه الفلسفة تبدأ من الواقع، فإن مشكلة المعرفة لا تنشأ إلا بعد ذلك، وتكون تابعة لمشكلة الوجود، وعلى حد تعبير هيدجر " المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود في العالم" (347) .

إذن، الوجود البشري هو منطلق التأويل والفعل، وليست سوابق الماهية المحددة قبليا هي المبتدأ والمنتهى، ولما كان جاسبرز ينخرط في إشكالات الفلسفة الوجودية؛ فإنه يشير إلى " أن فكره الفلسفي يمضي إلى ملاقة نيتشه، وأنه يكيّف أفكاره على مقياس فلسفته... ويقول جاسبرز " يريد نيتشه أن يوقظ فينا لا ما يكتسب بواسطة انضباط صوري فحسب، بل كذلك ما يولد من نضال متصل مع الذات في سبيل ترتيب أهواء المرء، وذلك حين يصيخ بسمعه إلى قضية الوجود... كما لو كان المرء يغوص بوجوده الخاص في مظهر الحقيقة دائما" (348) .

واللافت للنظر أمام هذا المنطلق تماثل " مشكلة الحقيقة " بالمعنى الذي استشكّلها فيه نيتشه نقدا وتشريعا، وبين تأويل جاسبرس، فأحكامهما عن الحقيقة تتشابه تماما، فلئن كان متغيّهما أن الحقيقة تتطور في

(346) يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق ص 74.

* ستأتي الإشارة إلى هذه المسألة لاحقا، فهايرماس أول مفاهيم التاريخ لدى نيتشه تأويلا ينسجم مع مشروعه في الفعل التواصلية l'acte Communicationnel.

(347) جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (58) (1982) ص 40.

(348) ستيفان أودويغ، على دروب زرادشت، مرجع سابق ص 314.

الحركة والفعل؛ فإن اللازمة الدلالية التي تترتب على هذه المقدمة ما يتوالى "1- إذا لم تعمل الحقيقة فلا وجود لها؛ 2- دون إرادة في الفعل لا يمكن التفكير في الحقيقة بصفاتها هذه؛ 3- الحقيقة يُتوسط لها بالإرادة "إرادة القوة" التي هي شرط لوجود الإنسان الذي يفكر الحقيقة 4- الحقيقة إيمان بحافز" (349)

جلي إذن تمرکز مبحث فلسفة الحياة بالمفردة النيتشوية وفلسفة الوجود بالدلالة التي يبتغيها الوجوديون في قلب فكرهم. وتداخل مع هذا التأويل يترصف مبحث الإنسان مع مبحث الوجود تراصفا قويا؛ فنيته قد استوعب أكثر من غيره تيه وهشاشة الوجود الانساني وفقدان الطبيعة التراتبية الأصلية بإسهام العناصر الثقافية (كالأديان والسياسات ونظم الثقافة) في تشكيله وتكوينه " إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، ذلك أن كثيرين منهم ودون أن ينتبهوا لذلك، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة، مثلما شكّلتها تأثيرات بعض الديانات، بل بعض الأحداث السياسية هي الشكل الثابت الذي منه ينبغي أن يكون المنطلق" (350).

وإنه ل يبدو أن هذا ما يجتذب جاسبرز في النيتشوية، أن الانسان حيوان غير محدد الماهية ولم يتمكن بعد من تحديد ذاته الأصلية، وإنما هو حصيلة مائيات أو ماهيات ثقافية تاريخية نسبية منسية، " ففي الاعتبارات حول وجود الإنسان التفكير الفلسفي ليس غائبا، أولا: يحاول نيتشه أن يثبت بمسلك المقارنة، الوضعية الحقيقية للإنسان في العالم، وثانيا يقوم بتحليل الإنسان في حركيته التفسرية" (351).

ومسلك المقارنة الأول تتبدى لنا فيه الوُصوف التي يخلعها ياسبرز على مفهوم نيتشه للإنسان، إنها وُصوف تقترب من الجهاز الاصطلاحي الوجودي " ففي العالم الحي الإنسان يُقارن بالحيوان... الإنسان هو أفضل حيوان متوحش... الإنسان هو الحيوان الأكثر قساوة، إنه أكثر من هذا "حيوان شجاع"، ولأنه يفكر " فهو حيوان يحكم. لكن وفي نهاية الأمر؛ الإنسان ليس حيوانا، إنه يتعين Distingue في البدء كسبب للمعاناة من أجل ذاته بالإمكان الذي يكون موجودا نحو سلطة الوجود الحيواني، والمعاناة هذه هي الشيء الجوهرية فيه... والاختلاف المهم يتكوّن ثانيا، في نظرة نيتشه للانسان باعتباره جذر الإمكانيات الدائمة اللامحدودة، إنه يتعارض مع أي إدراج في نموذج، الإنسان هو الحيوان الذي لا يُصنّف أبدا" (352)

وجوهر القضية تبعا لذا " أن نيتشه هو أحد المفكرين الأوائل (مع شوبنهاور وكيركيغارد وشرترنر) الذي اهتموا بضياء الإنسان وخذلانه وافتقاره إلى المأوى في العالم المعاصر، والذي أشاروا بقلب دام إلى الخط العدمي لقيمته الشخصية والخطاؤ التّمط الإنساني وانحلاله، والذي رفعوا أصواتهم للدفاع عن كرامة الفرد

(349) المرجع السابق، ص 325.

(350) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته ج 1، مصدر سابق ص الفقرة 2، ص 18

(351) Karl Jaspers, Nietzsche introduction a' sa philosophe, trad. de allemand Par: Henri Niel, Gallimard, Paris 1950 p130.

(352) Ibid pp 131-132.

الإنساني وحرية، والذي تجاسروا على الإشارة إلى طريق الخلاص، وهنا يظهر نيتشه ذو الوجوه المتعددة وكأنه ديوجينوس الفلسفة الغربية المعاصرة" (353).

إن تخريج دلالة هذا التصوير للإنسان، أن المنظومات التربوية وأنساقها المعرفية في تلك الحقبة قد عجزت وأصاب العطب أوعيتها عن تزويد البشرية بنماذج بشرية تتبدل وتتحوّل انطلاقاً من ذاتها يقول نيتشه "إن التربية حتى الآن تهم بمنفعة المجتمع، ليس بأكبر منفعة من أجل المستقبل، وإنما بمنفعة المجتمع الموجودة في الوقت الحاضر، بمعنى أنها تبحث عن الأدوات التي تمكنها من خدمته، فإذا سلّمنا أن غنى القوة هو الأكبر، يمكننا أن نتخيل هنا أن الهدف لا يرمي إلى منفعة المجتمع، وإنما منفعة المستقبل" (354).

هذا فضلاً عن عن تخريج دلالة أخرى لمناهضة نيتشه للمسيحية، التي إذا ما نظرنا إليها بنظارات جاسبرز فإنها تبدو لنا بصورة مقلوبة، أي النقد النيتشوي للمسيحية منظوراً إليه بالمقلوب، جرى فيه تطبيق آلية الحذف وآلية تبديل المحتوى عليه، وقد توسّل جاسبرز من أجل تحقيق هذه المهمة بمنهجية التحليل النفسي مركزاً على حياة نيتشه المبكرة، لأن هناك فوارق كبرى بين ما تقتضيه المسيحية وما تريده المادية الأوروبية أو بين السلام المسيحي وبين النزعة الحربية الغربية أو بين الإيثار المسيحي والأثرة الغربية، وتبعاً لهذا "يفسر ياسبرز قول نيتشه "لم نعد مسيحيين"، بأن نيتشه أصدر هذا الحكم لأننا نريد أن نصبح أكثر مسيحية مما نحن عليه الآن، ولأننا أكثر تطلباً للتقوى أقوى نزوعاً نحو الخير مما نراه الآن. ويُفسر رفض القيم الخلقية المتوارثة فيما وراء الخير والشر بأنه طلب خلقية أقوى مستشهداً بقول نيتشه "نريد أن نكون ورثة الأخلاق بعد أن نقضي على الأخلاق"، أي أن جاسبرز يستعمل الحجة المنطقية النفسية المشهورة بأن الرفض للشيء مؤمن به، لأنه يتحدّث ويفكر فيه، فالرفض لله مؤمن بالله" (355).

هكذا إذن، يمضي جاسبرز إلى ملاقات نيتشه واتخاذ فلسفته جداراً عاكساً لطريقته الفلسفية وتصوّره عن العالم، والسعي نحو تحقيق مقاصده تحقيقاً صحيحاً، وبالتالي كما أبصر هابرماس فإن نيتشه على ضوء النموذج الذي أوردنا أي نموذج جاسبرز يجري تثوير مفاهيمه كيما يعبرون عن أنفسهم في تعبيرات نيتشه ويلوّنونها بمقاصد مخصوصة قد لا تكون هي التي أرادها واضعها في الأصل.

لكن وبالرغم من نصوص نيتشه التي أفضت إلى تأويل متكاثرة ووُجّهات نظر تفسيرية متعدّدة، فإن "هابرماس" يستجمع من تشعباتها المنهجية والمعرفية والإيديولوجية ناظماً توحيدياً يُعد قاسماً مشتركاً لهذا الجدل الفلسفي السابق حوله، والأدهش أنه لم يتجاوز السقف الذي اختاره نيتشه بنفسه، إن هذا الجدل "حذا حذو الموجة التي انطلقت إثر التحلي عن التقاليد الفلسفية الكبرى في أواسط القرن التاسع عشر، والتي حمل نيتشه نتائجها العملية إلى الأذهان بشكل ساطع تحت عنوان العدمية، اعتمدت المناقشة الفلسفية على خبرة نيتشه

(353) ستيان أودوف، على دروب زرادشت، مرجع سابق، ص 318.

(354) Nietzsche, la volonté de puissance. trad Par, Henri Albert Op.Cit.§386.p435.

(355) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ص 321.

الأساسية ألا وهي أن الحق الكلاسيكي للنظرية في إدراك جوهر الكون وتوجيه سلوك الانسان انطلاقا من ذلك الإدراك، لا يُمكنه أن يصمّد الآن أمام مقاييس العلم الحديث. لقد جرّد نيتشه التقاليد المعنوية للدين اليهودي المسيحي وللأسس اليونانية بدورها من حقها التّظري، وأرجعها إلى دوافع التشريع الأخلاقي وإلى حوافز المعاملة والتحصين المعياري للقوة/السلطة. إذ ذاك لم تعد ترتبط توجيهات التعامل إلا بقيم تفتقد الرابط النظري وبالتالي إمكانية التعليل النقدي وهذه الفضيحة بعينها⁽³⁵⁶⁾.

ولما كان نيتشه أثر في الفلسفات اللاحقة عليه بهذا الحجم وانفرط تفكيره وصار متوهجا لدى فلاسفة مناهضة الميتافيزيقا بكافة مضامينها الحدائية (الدينية والمعرفية والأخلاقية والسياسية)، فإن هابرماس لم يستسغ هذا الترحيب بنيتشه، وعقد معه ومع المناحي الفكرية المتشعبة من تفكيره حوارات طريفة، كان مبتدؤها الإبصار في نيتشه أنه "المولج إلى مابعد الحدائة"، وهذا في إطار مناقشة هابرماس لنصوص فلسفية كثيرة اهتمت بموضوعة الحدائة، متوسّلا من أجل هذا بأدوات تحليلية وصفية تاريخية.

2- دخول نيتشه إلى قول الحدائة: الحدائة تفقد امتيازاتها:

إن انشغاف هابرماس بالنصوص التي كتبت عن الحدائة كان مُكثفا، بدءا من فلاسفة الأنوار بخاصة كانط وصولا إلى دريدا Derrida وكاستورياديس Castoriadis ، وتبعها لهذا فإنه لم يترك قراءة للحدائة سواء كانت اتصالية أم انفصالية إلا وأدخلها في نموذج التؤولي تعليقا وشرحا، نقدا أو مسايرة.

وقد كان الخيط الهادي لمجمل مقاربات هابرماس، أن الحدائة التي ترسّمت معالمها مع عصر الأنوار لم تكتمل بعد، إنها مشروع ناجز لم يكتمل وأتى لها ذلك un projet inachevé . وبهذا يضع نفسه في دائرة سجالية اختلافية مع ما يسميهم "فلاسفة مابعد الحدائة" الذين خرجوا من تحت عباءة نيتشه في وضعه مشكلة الحدائة موضع مساءلة ورفض، يتبدى لنا منهم فوكو Foucault ولاكان Lacan وباتاي Bataille الذين أنهمموا بمشكلة إرادة القوة وانحرافات ثقافية وتاريخية، وهيدجر ودريدا اللذين اهتمتا بملاحقة ميتافيزيقا الذات حتى أصولها الما قبل سقراطية، والأدهش أن عناصر الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت التي ينتمي هابرماس إلى أفقها النقدي بمعنى مخصوص وإلى خريطتها الإشكالية أيضا اكتشفوا " خيبة أمل نيتشه من شروط الحدائة منذ منتصف القرن الماضي، التي تعيد نفسها اليوم في كتابات مابعد الحدائة، وجعلت منه في الحقيقة أول من قدم حججا نقدية ضدها وضد فكرة الذات وأفكار عصر التنوير في التقدم والعقلانية، مثلما دعا إلى التحكم في الانفعالات بواسطة إرادة القوة المسخرة انثربولوجيا وليس سوسولوجيا، بحيث أصبح عداؤه للحدائة أشد تطرفا، وأن مقولته " ليس هناك حقائق بقدر ما هناك تفسيرات، وما تستطيع توكيده كحقيقة بذاتها، إنما هو لغو بدون معنى" هو في الحقيقة "بيان مابعد الحدائة الذي اقتفى أثره هايدجر ثم فوكو ورواد مابعد الحدائة

(356) يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 75.

لتأسيس خطاب يتخذ من نيتشه مصدره الأساسي⁽³⁵⁷⁾. ودلالة هذا أن هابرماس يفهم من وصفة "مابعد الحداثة"، نهاية الأنوار واحتياز أفق التقاليد العقلانية التي أعلنت أوروبا انتماءها إليها، ونظرا لهذه المآلات؛ يجتهد هابرماس من أجل ملء الفراغات وجبر الثقوب الثقافية التي تركتها مساءلات هؤولاء، وتحقيق هذا المقصد برأيه لن يكون ممكنا إلا بالعودة إلى اللحظتين الكانطية والهيكلية وفلسفة الأنوار بحثا عن الضمانات الذاتية للحداثة التي تفكّر مابعد الحداثة بالخروج عن هذا الأفق وتهجره بوصفه أفق مرحلة مضي زمنها.

يقول هابرماس " لقد كان هيغل الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة. ولهذا لا بد لنا من الرجوع إليه لنفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية دلالة ظلت بلا أشكال... وصارت اليوم موضع تساؤل، وعلينا أن نعيد النظر في المفهوم الهيكلية للحداثة لنرى مدى شرعية ادعاء هؤولاء الذي يضعون تحليلاهم تحت مقدمات أخرى"⁽³⁵⁸⁾.

إن هابرماس يجد المأوى الحجاجي في هيغل ضد هؤولاء الذي ينطلقون من مقدمات أخرى؛ بخاصة وأن هيغل قد طور مفهوما فلسفيا عن العالم الحديث يجد ضمانته الحقيقية في ذاته لا فيضا عن غيره، إنه أدرك حركة الانتقال هذه وعاشها؛ يقول هيغل " ومع ذلك فإنه ليس عسيرا أن يدرك المرء أن زماننا زمان ميلاد ومرور إلى طور جديد؛ فالروح قد قطع مع مادام إلى الآن من عالم كيانه وتصوره... والأكيد أن الروح لا يُحصّل قط في سكون، بل في حركة رابية أبدا"⁽³⁵⁹⁾

إن ما أهم هابرماس في نصوص هيغل هو تحديدا : تأسيس الحداثة على مفهوم حرية الذاتية " ليس فقط من أجل أنه يمكنه من إقامة الافتراض التالي: " أن الحداثة لا يمكنها ولاهي تريد أن تستلف من عصر آخر المقاييس التي بموجبها تتوجه، إنها مجبرة على أن تستمد معياريتها من ذاتها- بل بخاصة من أجل أنه يوفر سياقاً نظريا متينا للاستفادة من كانط في ترتيب مسألة الحداثة"⁽³⁶⁰⁾. وكأن كانط فيلسوف الأنوار صاحب الأسئلة الانتصارية للذات المتعالية: ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ماذا يجب علي أن أفعل؟ ما الذي آمله؟ والسؤال الجامع لهذه الأسئلة: ما الإنسان؟ يمثّل لحظة التعبير عن الحداثة دون الوعي الفلسفي بها؛ إنها الخطوة التي باشرها هيغل عندما أقدم على وضع قطيعة الحداثة مع الإيحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها موضع "مسألة فلسفية"، هذا ما يطالعنا به هابرماس "أن فلسفة الأزمنة الحديثة من السكولائية المتأخرة وصولا إلى كانط، تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها وذلك، بالتأكيد، في إطار نقد للتراث يدمج تجارب الإصلاح والنهضة، وأثناء استجابته لبدايات العلم الحديث، إلا أن الحداثة لم تطرح على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية

⁽³⁵⁷⁾ إبراهيم الحيدري، مدرسة فرانكفورت بين الحداثة و مابعد الحداثة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 43-44 صيف وحريف 2010، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ص 205.

⁽³⁵⁸⁾ يورغن هيرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1955، ص 12.

⁽³⁵⁹⁾ فريدريك هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص 124.

⁽³⁶⁰⁾ فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية- في تنوير الانسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005، ص 13.

القرن الثامن عشر، وتبلغ هذه المسألة من الحدة بحيث يمكن لهيجل أن يتناولها بوصفها مسألة فلسفية، لا بل يجعل منها "المسألة الأساسية" لفلسفته⁽³⁶¹⁾.

إن الفلسفة هنا مكلفة بمهمة ترجمة زمنها في الفكر، إنها لا تهدف إلى رسم مثل من غير الممكن أن نصل إليها، وإنما فهم هذا الواقع وتصور ما هو كائن، وهكذا يتطابق المفهوم بعد تجميع الحداثة ووعي العصر والعقلانية في ناظم نسقي واحد يرتفع بمقتضاه مبدأ الذاتية العقلانية إلى مرتبة المطلق؛ وهنا مدار اعتراض هابرماس؛ أي: مبدأ الذاتية وقد صار روحا مستقلة، تطرح نفسها بوصفها مطلقا، إنها مصدر وحيد للمعيارية، وشغفها المركزي تصوير مبدأ الذاتية هذا بإدراجه في نُظم مفهومية، فضلا عن أن العقل يتخذ شكلا ساحقا إلى درجة أنه "لا يكتفي بحل المسألة المبدئية لمعرفة ما إذا كان بإمكان الحداثة أن تجد ضماناتها في ذاتها، بل يحلّها بأحسن ممّا يلزم وبضحكته الساحرة، يغطّي العقل هذا السؤال الآخر: هل تفهم الحداثة ذاتها بشكل حقيقي، ومن ذلك الحين اتخذ العقل في الحقيقة مكان المصير، وغدا يعرف أن كل ما حدث يحمل قيمة أساسية تقرر مسبقا. وهكذا لا تبلي فلسفة هيجل حاجة الحداثة إلى بلوغ تأسيسها الذاتي، بمقدار تجريد الراهن من القيمة ومن حدة النقد، وفي نهاية الأمر تجرّد الفلسفة عصرها من القيمة وتقضي على اهتمامنا به، وتنكر عليه إمكان نداء يرسله من أجل تجرّد ناقد لذاته، تفقد مسائل العصر طاقة الدفع هذه التي يمكن أن تمتاز بها، ذلك أن الفلسفة وقد اعتلت ذروة عصرها تجرده من معناه"⁽³⁶²⁾.

جلي إذن كيف أن هيجل بالرغم من القيمة المركزية التي منحها له هابرماس، ينتهي إلى إشكال خطير، بمعنى أنه لم يحل الإشكالية التي تمثل بالنسبة للحداثة حقيقة عثورها في ذاتها على ضماناتها الخاصة، وهذه الثغرة تأدّت بنتائجها إلى تفكير "الهيجليين الشبان" من أجل الخروج من ثقل المفهوم الهيجلي للعقل وفتح أفعال النسق المغلق، تأدّت بهم إلى إدخال مقوم آخر من مقومات فلسفة الأنوار ممثلا في النقد، من أجل بث الحيوية في التاريخ من جديد؛ هذا المقوم الأنواري يتفق الهيجليون الشبان في تحليلاتهم على أن محدودية السمة النقدية لعقل الأنوار مع هيجل يجد تفسيره القوي في تلازم هذا المبدأ مع مبدأ وعي الذات أو القول بالذاتية، وهنا حدث ذلك التضليل الذاتي العميق وتلك السمات المتسلطة .

ويجري التمييز لدى هابرماس بين منحيين داخل تيار الهيجليين الشبان؛ بين هيجلي اليمين وهيجلي اليسار:

- هيجليو اليسار: يقدّمهم في ذلك "كارل ماركس" Karl Marx (1818-1883) واختص نقد هؤلاء في مقاصده "من أجل الممارسة متلهف للثورة- الذي ينوي تعبئة الطاقة التي تجمعت لديه بانتظار الخلاص ضد العقلنة الأحادية للعالم البورجوازي، وضد التشويه الذي يخضع له العقل"⁽³⁶³⁾.

⁽³⁶¹⁾ هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص 29.

⁽³⁶²⁾ هابرماس، المرجع السابق، ص 70.

⁽³⁶³⁾ المرجع السابق، ص 91.

-هيجليو اليمين: رائدهم في ألمانيا لورنز فون ستاين L. Von Stein، وهؤلاء " يتمسكون بقناعة هيجل القائلة بأن جوهر الدولة والدين سيعوض عن فوضى المجتمع البورجوازي، لكن شريطة أن يحل مكان ذاتية الشعور الثوري الذي يؤسس الفوضى، الإدراك الموضوعي للسمعة العقلانية للنظام القائم" (364).

لكن وبالرغم من هذه الانتقادات التي تستهدف تنوير الأنوار واكتشاف الأراضي المجهولة للمستقبل دافعة إلى الأمام حيوية الأنوار، إلا أن هناك شراكة أو أرضية واحدة ظلّت ثابتة لدى هؤلاء وأولئك؛ فهم لم يفكروا أبداً في إعادة وضع انتصارات الحداثة موضع السؤال، أي ما كانت تستمد منه الأزمنة الحديثة اعتزازها وشعورها بقيمتها، أقواها حرية الذات التي تتخلل دوائر الثقافة برمتها؛ في الدولة من خلال آلية المشاركة في إعداد الإرادة السياسية، وفي الدائرة الخاصة عبر الاستقلال الذاتي المعنوي وانتزاع الاعتراف بالذات.

إلا أن دخول نيتشه إلى قول الحداثة، شكّل بالنسبة إلى هايرماس عارض خطير على انقلاب أفق التفكير، فالقيمة التي كانت مصدر اعتزاز أي روح الأنوار دخلت مرحلة غير معهودة من أنماط المساءلة، يتلمّسها هايرماس في الجزء الثاني من كتاب نيتشه "نظرات لاموسمية" *Seconde considération intempestive* في "نفع ومساوئ التاريخ للحياة" *De l'utilité et de l'inconvénient des Etudes historiques pour la vie (1874)*، عندما كان سعي نيتشه موجهاً نحو تحليل عدم جدوى التقاليد الثقافية المنفصلة عن الفعل والحياة، والمنغرس في جوانيتها "تتوقف المعرفة المقبولة جملة، بلا جوع، بلا رغبة، عن التأثير بمثابة عامل تغيير خارجي، عامل إعداد، وتبقى متوارية في هذا العالم الداخلي الفوضوي (...). إن الثقافة الحديثة على هذا النحو هي أساساً ثقافة جوانية... لقد فقد الوعي الحديث المثقل بالمعرفة التاريخية "القوة المرنة للحياة" التي تتيح للإنسان الحكم على الماضي بسبب حاضر أعظم وأرقى" (365)، ومقصد نيتشه هنا تنزيل نظريته في المعرفة النفعية على نموذج المعرفة التاريخية، وما يثير قلق نيتشه في هذا المقام تخصيصاً هو قيمة المعرفة التاريخية المستقلة عن الواقع التطبيقي، أو تلك التي لا تنغرس فيها المصلحة بأعمق معنى "بهذا المعنى تأتي حاجتنا إلى التاريخ؛ من أجل الحياة ومن أجل الفعل، ونقطة النهاية بالنسبة إلينا نحن تبديل الاتجاه اللامبالي بالحياة والفعل الانجازي، أو أيضاً من أجل تزيين الحياة الفردية والفعل الخائر والردىء. إننا نريد مصلحة التاريخ فقط باعتبارها ترصّع الحياة" (366).

أي أن المعرفة التاريخية تتحدّد دلالتها من زاوية إغنائها للحياة لا من زاوية إفقارها لها، وأية معرفة تاريخية تضاد الحياة فهي معرفة باطلة. وتتبدّى محدودية الوعي الحديث في جملة محدّدات نرصدها في هذا التثقل

(364) المرجع السابق، ص ص 91-92.

(365) هايرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص ص 139-140.

(366) Nietzsche, *Seconde considération intempestive- De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, trad. Henri Albert, Flammarion Paris 1988, Préface p 71.

بالمعرفة التاريخية وفي هذه التهمة بالترئد دناوة من نموذج العلوم الإنسانية وفي هذا فقدان للقوة المرنة للحياة، لأن الأصل هو أن الاشتغال على الماضي من الأقوى والأجدى أن يكون في خدمة حاضر أعظم وأرقى . وبهذا الاعتبار يُدرك هابرماس دلالة دخول نيتشه إلى قول الحدائة بخطورتها وجذريتها لأنه " كان يسعى إلى تجاوز الميتافيزيقا والتنقيب عن البدايات الأولى لهذا الغموض "(367) لكن ضمن جبهة أخرى هي جبهة الأساس العقلاني للحدائة " في مرحلة أولى كان تصور العقل بمثابة معرفة للذات مصالحة، ثم حيازة محررة، وأخيرا بمثابة ذاكرة معوضة، لكي يكون على مستوى الظهور بوصفه مكافئا للدين في قدرته على التوحيد وأن يتخطى انشطارات الحدائة انطلاقا من قواه المحركة الخاصة. غير أن هذه المحاولات الثلاث لنحت مفهوم العقل على قياس برنامج الأنوار، جدلية بذاتها كانت إخفاقات ثلاثة. في داخل هذا التشكيل يجد نيتشه نفسه أمام الخيار التالي : إما أن يُخضع العقل المتمركز لنقد محايت مرة أخرى؛ وإما العزوف عن هذا البرنامج في مجمله "(368).

والمسار الذي سار فيه نيتشه ليس إقامة نقد محايت للعقل بهدف تخليصه من عواقبه التاريخية واستخراج نواته المنطقية التي شوّهتها ثقافة الوعي الحديث؛ وإنما العزوف عن هذا البرنامج برمته ومغادرة المناخ الإشكالي الذي نما فيه المفهوم العقلي للعالم تماما، بالتخلي عن الاحتفاظ بمضمونه التحريري. وبرأي هابرماس أن نيتشه في رفضه المضمون الجوهرى للحدائة " يتزلّ مرة أخرى نموذج ديالكتيك العقل على أنوار المذهب التاريخي، لكن يتزلّه من جديد كيما يُفجّر الغلاف العقلاني للحدائة بما هي كذلك *mais faire éclater cette fois, l'enveloppe rationnelle de la modernité en tant que telle.*" (369).

إن العزوف عن البرنامج العقلاني لدى نيتشه، يجد تبريراته في مسؤولية حركة العقلنة عن تفكيك الحياة القديمة وأقول الأسطورة، أين كان هذا التلازم في القديم بينهما يتبدّى فيه كل شيء عظيمًا وطبيعيًا وإنسانيا " إن العقل الذي يحضر تحت شكل دين ثقافة لم يعد يقوى على التركيب *synthèse*، الذي أراد أن يعوّض قوة التوحيد التي نعثر عليها في الدين القديم. إن الحدائة لم تعد تقوى على إحياء الماضي *restauration*. إن رؤى العالم الدينية والميتافيزيقية للحضارات القديمة هي نفسها ثمرات العقل، وإذن فهي مفرطة في عقلانيتها *trop rationnelle*، وأيضا من أجل ذاتها تطرح أي شيء على محك العقلانية الأكثر جذرية للحدائة "(370).

ويدرك هابرماس أن مناهضة نيتشه للعقلانية؛ تجعله يرسخ قدمه في آخر العقل *L'autre de raison* أي الأسطورة، بماهي عودة إلى منابع الحياة الأولى واستعادة لإله الغائب ديونيزيوس الذي يريد نيتشه بعث الحياة فيه كيما يُبدّد نظر الأوروبيين الباهت، وبهذا الاعتبار فإن نيتشه يستخدم نمودجا جماليا من أجل تأويل العالم ومن أجل مواجهة غريزة المعرفة اللامحدودة وضد ثقافة الإنسان النظري التي يُعد سقراط رمزها المعرفي

(367) Habermas, *La pensée post métaphysique*, Op. Cit p 35.

(368) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدائة، مرجع سابق، ص 141.

(369) jurgen Habermas , *Le discours philosophique de la modernité*, Op Cit p 105.

(370) *Ibid* P 106.

والتاريخي وأبولون رمزها الفني " إن الإنسان التّظري يتعارض مع إنسان الغريزة، مع إنسان الإبداع، مع الإنسان المُحب للحياة، مع الفنّان "(371).

إن ما تتغذى الحداثة عليه في انتصاراتها كتمجيد الأفكار الحديثة وما تحقق من سيادة العقل وانتصار التفاوض والنفعية العملية والنظرية، ليست سوى علامات على شيخوخة أنطولوجية وإرهاق فيزيولوجي خطير وأفول إرادة القوة، ووحده الفن من يمتلك المقدرة الكبرى على تجديد الإرادة النائمة مرة أخرى، لكن هابرماس في هذا المقام يدرك التحول النيتشوي في التأويل الجمالي للعالم، أي من مرحلة " ميتافيزيقا الفنّان"، حيث الرومانسية الإرتكاسية مع ريتشارد فاغنر ودماء اللاهوت المسيحية التي تجري في عروق بعض رواد الرومانسية الجرمانية* إلى رؤية تتأسس على تكليف الفن بمهمة أخرى يُبصر فيها هابرماس المنحى الأنطولوجي، هذه المهمة هي تجاوز العدمية، وإخراج الفن من مبدأ الفن من أجل الفن إلى التجاوز الاستطقي للميتافيزيقا والتشريع لإمكان وجودي جديد.

إن هابرماس يدرك مُراد نيتشه جيّداً من خلال إقباله على تكليف الفن بمهمة التجاوز ف " ميدان الظاهر الفنّي الذي لا يحجب ولا يرفع الحجاب، إنه ليس ظهوراً ولا مائية Essence*، إنه ليس سوى سطح، يتابع نيتشه تطهير الرومانسية من جميع العناصر التّظرية والأخلاقية[أي ثقافة الإنسان النظري السقراطية وأخلاقيات المسيحية] في الخبرة الفنية، إن الواقعية الديونيزية قد انطوت في " هاوية Abime النسيان"، ضد عوالم المعرفة التّظرية والفعل، ضد نمط الحياة اليومية. إن معراج الفن من أجل الوصول إلى الديونيزي لن يكون إلا بالوحد Extase، بتعبير آخر بثمن اللاتمايز المؤلم، بإلغاء حدود الفرد، بالإتحاد مع الطبيعة الداخلية والخارجية عديمة الشكل"(372).

وهكذا فإن فقدان الأسطورة لدى إنسان الحداثة العقلانية هو مسوّغ الرفض لدى نيتشه في عدم احتفاظه بالمضمون التحرري للحداثة، وبحسب تحليلات هابرماس التي خصّصها لمسألة التأويل الجمالي للعالم فإن كتاب " مولد المأساة " هو الكتاب الذي يحيل الفن إلى الحياة، وحيث لا يمكن تبرير العالم إلا بوصفه ظاهرة جمالية، ولكن هذا بعد حذف الأخلاق المسيحية والرومانسية الجرمانية الإرتكاسية والموسيقى الألمانية مُمثلة في فاغنر .

(371) E'mile Faguet, En Lisant Nietzsche, Boivin éditeurs, Paris P94.

* جماعة بينا باعتبارهم شارحين للميثولوجيا بمفردات رومانسية، منهم هولدرلين Holderlin، نواليس Novalis، شلينغ Schelling، كروزز Creuser.

* مصطلح المائة أو الماهية مُداول لدى فلاسفة الإسلام، استعمله الكندي في رسائله، واستعمله أبو الحسن العامري في كتابه " الإعلام بمناب الإسلام"، حيث جاء في الفصل الأول من الكتاب الثاني المذكور " القول في مائة العلم ومرافق أنواعه " أنظر، أبو الحسن العامري، الإعلام بمناب الإسلام تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب ط1 (الرياض، دار الأصالة للثقافة والنشر والتوزيع 1988) ص 79.

(372) Jurgen Habermas , Le discours philosophique de la modernité, Op Cit p 115.

بالفعل، فإن نيتشه في المقدمة التي كتبها لمؤلف "مولد المأساة" تحت عنوان "محاولة في النقد الذاتي Essai d'une critique de soi-même"، رسّخ من جديد مبدأ أن نفهم وجود العالم باعتباره مُبرر جماليا فقط، حيث يستتبع هذا المنطلق نقد أخلاقيات المسيحية المعادية للحياة والتي تُترل الفن إلى مرتبة الزيف وتلعنه وتدينه، فضلا عن الرومانسية الارتكاسية وموسيقى فاغنر "كنت دائما أشم رائحة العداوة للحياة، أحس بفساد في الذوق وبمسلك حاقد وميَّال إلى الثأر من الحياة vindicative نفسها: في حين أن الحياة تقوم على الظاهر، على الفن، على الوهم، على الرؤية، على ضرورة المنظورية والخطأ"⁽³⁷³⁾.

هكذا إذن يرّسخ نيتشه قدمه في الفن والأسطورة كمقابل للعقل من أجل نقد ثقافة العقل الحديثة ويتخلى عن أية مضامين إحتفاظية تحيل إلى جوهر الحداثة أو مائيتها الحقيقية، من هنا فإن "أرضية الفن هي مفتاح قراءة النص النيتشوي"⁽³⁷⁴⁾ وسبر مفاهيمه وكشف آفاقه ومقاصده.

ولما كانت نواة الحياة هي إرادة القوة بتعبيراتها الفنية هي من يقوم بفعل التأويل، فإن العالم يتبدى كنسيج من التّمويهات والتأويلات التي لا تتأسس على أي معيار ولا تتجه إلى أي قصد مخصوص، وبهذا الاعتبار فإن نيتشه "قد نصّب ملكة الذّوق على العرش" فنعم ولا التي تقولها ملكة الذّوق "بمثابة منظمّ للمعرفة بمعزل عن الخطأ والحق، وبمعزل عن الخير والشر"⁽³⁷⁵⁾.

لكن كيف يفسّر هابرماس هذه الإحالة النيتشوية لكل ما هو موجود وما يجب أن يوجد إلى دائرة الجماليات؟

برأيه أن مرد هذا كله يجد مسوّغاته التبريرية في سعي نيتشه إلى "البرهان... بمخططاته الشهيرة من أجل نظرية ذرائعية للمعرفة، ولتاريخ طبيعي للأخلاق، أو التمييز بين الحقيقة والخطأ وبين الخير والشر، ترجع إلى تفضيلات نسبية، النفع للحياة والنبيل، وفقا لهذا التحليل، فإن ادعاءات الشرعية الكلية ظاهريا تُخفي وراءها الادعاءات الذاتية للسلطة، يُعبر عنها بتقييمات"⁽³⁷⁶⁾، وبالتالي فإن هناك مضامين عدمية يمارسها هذا العقل الحدائثي المتمركز على الذات عارضها الأساسي هو انحراف إرادة القوة وعواقب ذلك على المشروع الثقافي الغربي هي التضليل والسيطرة العدمية، من أجل هذا فإن إرادة القوة غير المنحرفة والإثباتية ليست ممكنة إلا بوصفها ترجمة للمبدأ الديونيزي الذي ييسّر. مجيء هذا الإله الفنّي الغائب حيث تعاد الصلّة الممزقة المتكرّرة بصورة مذهبية بين الفكر والحياة أو المعرفة والوجود.

3- قيمة المعرفة بالإضافة إلى الحياة: نموذج معرفة المؤرّخ.

⁽³⁷³⁾ Nietzsche, La naissance de la tragédie Essai d'une critique de soi-même, Op.Cit§ 6 P 40.

⁽³⁷⁴⁾ Angèle kremer- marietti , Nietzsche ou les enjeux de la fiction, l'harmattan 2009 Paris p 33.

⁽³⁷⁵⁾ jurgen Habermas , Le discours philosophique de la modernité, Op Cit p 118.

⁽³⁷⁶⁾ هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق ص156.

ثمة أكثر من مبرر لاشتغال هابرماس على نصوص نيتشه الموصولة باستشكال المعرفة والموضوعات التي خصّها باهتمامه؛ فضلا عن الدلالة الخطيرة التي انبجست بدخول نيتشه إلى قول الحداثة ومغادرة أراضيها العقلانية والذاتية؛ وترسيخ الذوق في وُجديات الفن؛ فإن ثمة فكرة إدراك التواشج بين النظرية والتطبيق في الممارسات الإدراكية والمعرفية للإنسان ف" لقد فهم نيتشه أن مقاييس المعرفة ليست مستقلة مبدئيا عن مقاييس الممارسة وأن ثمة علاقة متلازمة بين المعرفة والمصلحة. أعتقد أنه توجد هنا عناصر لنظرية معرفية غير تقليدية تستحق البحث الفلسفي بقصد منهجي"⁽³⁷⁷⁾، وهذه النظرية التي تستحق البحث رغم جدتها وأصالتها لم تحضي بحجم الاهتمام الذي حظيت به موضوعات أخرى كطلوع العدمية والعود الأبدي وإرادة القوة مثلا؛ ويزوّدنا هابرماس بنماذج من تلك الاشتغالات والمقومات لإعادة تجمع نظرية المعرفة عند نيتشه " في مقالة لألفرد سميث الذي يحاول أن يستثمر براغماتية نيتشه لصالح النقد المعرفي المستوحى من ماركس. وكذلك في الكتاب الجدير بالذكر لأرتو س. دانتو، الذي يتطرق إلى النقد اللغوي لنيتشه، ويستمد منه خطوطا موازية مدهشة للفلسفة التحليلية التي ترجع إلى فتجنشتياين من أعماله المتأخرة. حتى هذا الحين لم تلق نظرية نيتشه في المعرفة أي اهتمام جدي تقريبا، وذلك منذ العرض الأول للموضوع لـ/رودولف أيسل 1873- Rudolf Eisler (1926) / (في كتابه "نظرية نيتشه في المعرفة والميتافيزيقا 1902) و/هانس فايهينغر(في كتابه "نيتشه فيلسوفا" 1916) لذا يجب أن يُستأنف النقاش اليوم"⁽³⁷⁸⁾.

واستئناف النقاش اليوم مُبتدأه الإشارة إلى رفض نيتشه النظرية الخالصة المنفصلة عن الحياة العملية، ومناهضة مفهوم المعرفة التأملي والمفهوم التطابقي للحقيقة؛ الذي يؤمن بوجود هذا المعيار أي التطابق بين العبارات النظرية والوجود الحي، لأن النظرية المُجردة التي أنجبتها الفلسفة اليوم هي شأنها شأن اللاهوت والميتولوجيا فيما مضى، إنها ثمرات الممارسة العقلية؛ إلا أن العلم الحديث قد أفلح عن سلوك هذه المسالك نحو اكتناه الجواهر والماهيات التي لا توجد إلا في ذهن من ينشغف بها، وصار إلى إدراك العالم متوسلا بمناهج التجريب والترييض (من الرياضيات) .

إن هابرماس يميّز في قراءته لنيتشه بين الفهم العلمي للعالم وإنتاج معارف قابلة للاستغلال التقني في هذا المجال؛ وبين إعطاء الأوامر للإنسان والتشريع لحياته الإنسانية، فدائرة الأولى أي العلمية لا يمكنها اجتياز حدودها كيما تُشرّع للمعاملة التوجيهية، فالعالم الداخلي غامض تعتمل داخله كافة الميول التي لا يعرفها العلم ولا يُحصّل القدرة على إدراك طبيعتها كالحب والشهوة والاعتباط والنفور وغيرها؛ ومُراد نيتشه من إقامة هذا الفصل الثنائي بين المعرفة العلمية والمعرفة الإنسانية هو المحافظة على الصلة المتواشجة بين المعرفة والحياة؛ تلك الصلة التي مزقتها علوم الطبيعة الحديثة وفيما بعد الإلغاء الوضعي للفلسفة. والنموذج المعرفي برأي

(377) هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق ص 76.

(378) المرجع السابق.

هابرماس الذي كان نيتشه يتخيّله باعتباره نموذجاً يُخدّم الحياة ويعمل على إغنائها هو نموذج "معرفة المؤرخ". وبالذّلالّة التي يبتغيها بعد أن يجردّها من المناحي الفلسفية المتّخمة بالمعرفة التاريخية والمُحددة لمناهج العلم التاريخي "لأن نيتشه يرى في التطوير المنهجي للعلوم الإنسانية خطراً قد يتجسد في طرد المعرفة الموجهة للسلوك أيضاً من هذا الملجأ الأخير. فالتاريخانية هي الشكل الذي تتخذه العلوم الإنسانية لتستقل عن الواقع التطبيقي ولتقطع الرابط الأخير بين المعرفة والمصلحة (379).

هذه الصلة بين المعرفة والمصلحة أو بين المعرفة والحياة تمزقت بفعل تحمّة التاريخ؛ حيث استحال المشهد إلى أيقونات مطلية بالجنائزية على حساب الحياة والمستقبل، لأنّ "المبالغة في التّاريخية والمعارف التاريخية تصل إلى إدارة وإفساد الصيرورة التاريخية، تصل إلى إيقافها" (380).

ومُستلزم هذا الاغتراب عن الراهن وتولية الوجوه شطر ثقافة الأموات إفقاد الثقة في البرنامج الحي للثقافة المستقبلية "ولأنّ التاريخ يتجه نحو خدمة الحياة الماضية والرفع من قيمتها، فسيبلغ في منتهاه منع الحياة الرّاهنة من التّواصل والنّمو، والمعنى التاريخي لا يحافظ على هذه الحياة الماضية فحسب، إنه يُحنّط momifie الحياة، آتخذ تبدأ شجرة الحياة بالأفول والذّبول تدريجياً" (381)، ولا مملك يبدو ناجعا في وسائله ونافعا في مقاصده سوى مسلك اختبار قيمة المعرفة التاريخية على محك البرنامج الحياتي للمستقبل، ومن أجل المستقبل فقط ينكشف لنا ما في الماضي من قيم زاحرة ومُحرّكة، وإلا أضحي تراكم المعرفة التاريخية عبئا على الحياة ومزيّدا من غرس الخطر فيها، إذ أن ثقافة تنجذب نحو الماضي على حساب الحاضر والمستقبل ثقافة أثرية وتُخفي وهنا وعجزا خطيرين تهرب عبر مسالكهما باتجاه الماضي محاولة تناسي حاضرها وفقا وإالية تناسي فراغها الخاص مُعوّضة إياه بحياة معاشة من قبل.

إن هابرماس في إطار هذا التّسفس النييتشوي للإفراط في المعرفة التاريخية التي كان يتقنها هيكل وأخرجها جميعا في ناظمه الكلي المنطقي، يستخرج دلالة تصب في قلب انقلاب الصلة بين عناصر الجهاز المعرفي للإنسان، فإنكار علمية المعرفة التاريخية والتخفيف من غريزة المنهجية العلمية عن طريق وضعها على محك الحاضر وفي أيدي بتائي المستقبل تعني " أن الذّات المُدرّكة لا ينبغي أن تنفي بعد عالمها وهي تتطلع إلى التاريخ. إذ لا تستطيع الذّات اكتساب معرفة إلا انطلاقا من هذا البعد، معرفة تدخل بدورها إلى آفاق ممارسة الذّات مُعَيّرة وموسّعة بعد هذه الممارسات، فإتساع الوعي التاريخي وصفاءه لا يضمنهما التجريد المنهجي من

(379) هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 77.

(380) هنري لوفيفر، نهاية التاريخ، مرجع سابق ص 68.

(381) Nietzsche, considération Inactuelles 1 et 2 " De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Trad par Pierre Rusch, Folio essais, Gallimard 1990 §3 p112.

العلاقات المعرفية للانطلاقية التأويلية، بل تلك القوة الانتقائية الخاصة بالتواصل communication التي يسميها نيتشه القوة المحسمة للإنسان والثقافة (382).

وواضح من هذا النص كيف يستخرج هابرماس من استشكال نيتشه لقيمة المعرفة التاريخية مفهوما ينسجم مع نظريته حول " الفعل التواصلية " التي طورها، لكن مقصود التواصل في هذا المقام ليس تنظيم عالم المعيش التفاعلي، والتصدي لهيمنة العقل الأداتي ولو أن نيتشه كان قد ناهض ثقافة العقل القمعية الزاحفة بأنساقها على الحياة؛ وإنما كيف أن قراءة نيتشه ونقده للمعرفة التاريخية المفرطة في علميتها والبحث عن المناطق المضئة في التاريخ شكل من أشكال التواصل مع الماضي الفاعل الذي لانعرف دلالاته إلا باعتباره حاضرا مع المستقبل وكصيغة من صيغ البناء لبرنامج ثقافي حي، وبهذا يطالب نيتشه بإعادة الصلة بين المعرفة والحياة، تلك الصلة التي قطعت طوقها المعرفة التاريخية العلمية، والتاريخ أمام هذا لا يسترجع معناه إلا بخلع لقميص النهجية العلمية، وبالتالي يخرج من دوائر الصرامة العلمية نحو التأويلية المعيشية حتى ولو كان ثمن هذا الخروج قيمة الموضوعية نفسها. هذا من منحى، ومن منحى آخر فإنه إذا كان نيتشه اكتشف المستبطنات المنفعة خلف الممارسات المعرفية مهما بلغت المراتب العليا من التجريد ومهما بدت منقطعة عن الحياة وفي المقابل المناقحة على مشروع وسائلية المعرفة وخدمتها للحياة، فإن هابرماس يزيل الأفتعة عن العنصر المصلحي المستبطن خلف فروع المعرفة، وفي المقام نفسه لا ينكر الارتباط الحاصل بين المعرفة والمصلحة، إنما ينكر إرادة الهيمنة على العالم المعيش، المختلف عن أشكال الموضوعات الأخرى، ففي نهاية الستينيات عرض هابرماس في كتابيه : "التقنية والعلم كإيديولوجيا (1968)" وفي "المعرفة والمصلحة (1968-1973)"، اعتراضه على " فكرة العلم الخالص واستقلالية المعرفة العلمية بتأكيده أن النشاط النظري مرتبط دائما بمصلحة توجه النشاط التطبيقي، فهي التي تضع نمذجة للعلوم انطلاقا من الفارق الذي تضعه بين عدة مصالح . [أمثله ذلك] أن المصلحة التقنية التي تؤسس لعلوم الطبيعة يوجهها هدف السيطرة على الطبيعة والمصلحة التطبيقية التي تكمن وراء العلوم التاريخية والأنثروبولوجية تتجلى في التعايش وفهم الآخر المفترضين في الفعل الاجتماعي، ثم إن العلوم الاجتماعية النقدية والتحليل النفسي والفلسفة تقوم ومصحتها على التحرر. بمعنى أنها مصلحة تتوخى التحرر من جميع أشكال الهيمنة (383).

لذلك فالنقد لا يتوجه إلى فكرة المصلحة في حد ذاتها، بل إلى تعدي العالم الذي يسميه هابرماس العقل التقني أو عالم الأنساق على العالم المعيش، الذي توجد فيه الذات وتتفاعل فيه مع غيرها، العالم الذي يوجد فيه الناس ويعيشون وفي النهاية يموتون، يحبون ويكرهون، يعيشون المجد والمذلة، الأمل واليأس، عالم الألم والسعادة، عالم أنواع الضغط الاجتماعي والدوافع الفردية، عالم الشقاق بين العقل والعاطفة، عالم الغرائز والأعراف،

(382) هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 77.

(383) أنظر، حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005، ص 65-66.

واللغة المشتركة وفي الوقت نفسه عالم الإحساسات والمشاعر المشتركة بين الناس فالعقلانية "تتمد ... إلى علاقات التوفر التقني الممكن، وتطالب بنمط الفعل والسيطرة، سواء أطبق ذلك على الطبيعة أم على المجتمع ضمنا. الفعل العقلاني الهدف هو طبقا لبنيته ممارسة الضبط. لذلك فإن "عقلنة" علاقات الحياة حسب معيار هذه العقلانية تتساوى بمعناها مع مأسسة سيطرة لا تصبح معروفة بوصفها سيطرة سياسية⁽³⁸⁴⁾.

وهذه القسمة الثنائية بين عالم الأنساق السالك مسالك المنهجية العلمية في التفسير وعالم المعيش التفاعلي بالمواصفات الحياتية التي أوردنا تذكرنا من جهة باعتراض نيتشه على نقل مناهج العلوم الطبيعية بإعطائها أوامر لعالم الحياة الإنسانية، وفي المقابل اشتقاق رؤى تأويلية مصلحية ومنفعة تخدم الحياة وتحرّر الإنسان الحديث من أصفاد الهيمنة وأنماط العقلانية الأدائية.

وإذا تقرّر هذا فإننا نصرف القول فيما يمكن استخلاصه من قراءة هابرماس لنيتشه في مشكلة المعرفة، إنه استمداد من العدة المفهومية النيتشوية من أجل الكشف عن تواجد البعد المصلحي خلف الممارسات المعرفية، يقول هابرماس "نيتشه أبصر الصلة بين المعرفة والمصلحة، لكن في الوقت نفسه أضفى عليها التحليل النفسي، وبذا أنجز الأساس الذي تمقتضاه يكون الخلال ما بعد نقدي *méta critique* للمعرفة، ابتداءه هيكل وتابعه ماركس، فنيته أكمل الإلغاء الذاتي لنظرية المعرفة من حيث هي إنكار ذاتي للتأمل"⁽³⁸⁵⁾. غير أن هابرماس لا يمضي بهذه المقدمة إلى نتائجها الذاتية المبتوثة في مساءلة نيتشه للمعرفة، وإنما يتوقف عند هذه المقدمة ويُعيد وصلها بمقاصد الفعل التواصلي وتنظيم أنساق التواصل في دوائر المجتمع، إنه يُعيد عقلنة المفهوم النيتشوي للمعرفة بتصفيته من خلاصاته المُفرطة في ذاتيتها وسُلطويتها، إن المعرفة هنا ليست هيمنة، وإنما هي تشريع للممارسة التواصلية.

4- من نظرية المعرفة التقليدية إلى النظرية المنظرية للانفعالات:

يدرك هابرماس إدراكا بارزا مركزية نص "الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق" *Sur la vérité* (été 1873) et le mensonge au sens Extra moral، وهو نص يشكّل علامة خطيرة على فهم غير معهود لطبيعة العقل الانساني ومهمته في الحياة وصلة التفكير بعالم الاستعارات البدائي، إضافة إلى محاور مركزية أخرى منها تخصيصا: نقد الوعي وتفسير طبيعة غريزة الحقيقة، وصلة هذه الحقيقة بالحياة والنظر إلى التشريع اللغوي. بما هو أول قوانين الحقيقة وغيرها من مفردات المساءلة الارتياحية لقيمة المعرفة.

يقول هابرماس معبرا عن مركزية هذا النص "يظهر البحث" حول الحقيقة والكذب في معناها الخارج عن الأخلاق"، الذي يهدف إلى كشف الأسس الأخلاقية لمفهوم الحقيقة، معالم النظرية المعرفية

⁽³⁸⁴⁾ يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، بغداد، 2003، ص44.

⁽³⁸⁵⁾ Jürgen Habermas, connaissance et intérêt, Trad. Par Gérard cléménçon, Gallimard Paris 1976 P 321.

النيشوية⁽³⁸⁶⁾. لكن ما الذي قاله نيتشه في هذا النص حتى يستأهل هذا المقام الرفيع عند هابرماس وبخاصة في مشكلة المعرفة؟ ما المعالم الكبرى التي يقدمها هذا النص كعلامة على رأي نيتشه في قضية المعرفة؟ يظهر هذا النص الذي عرف النور، في إطار المكتوبات التي أعقبت موت نيتشه، ونيتشه نفسه لم ينشره وإنما نشر بعد موته مُضافاً إلى مكتوبات أخرى حاملاً عنوان: كتاب الفيلسوف. دراسات نظرية Le Livre du philosophe 'études Théoriques (1875-1872). إن الأفكار التي حملها هذا العمل الفكري المثير عارض كثيف الدلالة على انعطاف خطيرة في كيفية تمثّل المعرفة وبخاصة ملكة الفهم لدى الإنسان، بالإضافة إلى مسألة مركزية أخرى ولو أن نيتشه لم يعطي لها مساحة كبرى من التحليل في هذا المؤلف، إنها الصلة المتواطئة بين اللسان والحقيقية أو بالأقوى كيف أن التشريع اللغوي هو أول من يعطي قوانين الحقيقة.

إن اللافت للنظر في دلالة المفردات الواردة في العنوان أي الحقيقة والكذب هو عدم إدراجهما ضمن دائرة المشكلة الأخلاقية كما يتبدى للحس المشترك " لأن نيتشه لا يتعرّض لمشكلة أخلاقية ولكنه يعالج دور الملكة العارفة في كلية العالم. أما الحقيقة الأخلاقية أو عكسها فتقرر داخل تفسير العالم الذي يضعه الفهم الإنساني"⁽³⁸⁷⁾، هذه الملكة العارفة تناولها السخرية والحط من القيمة والإرجاع إلى أصولها الحيوية ودوافعها المنفعية؛ وفي مطلع الكتاب يصوغ نيتشه مُفتتح ما يُحتاج إلى معرفته أولاً قبل التعرّض إلى نقد الموضوعات الأخرى كنقد وحدة الإدراك الأصلية ونقد المركزية الكونية وقيمة إرادة الحقيقة والإبانة عن محورية اللسان في تشكيل مفهوم الحقيقة، إنه مطلع كثيف الدلالة نوره وفقاً للصياغة الآتية " عند منعطف إحدى زوايا الكون الذي يعج بما لا يعد من الأنظمة الشمسية وجد ذات يوم كوكب ابتكرت على سطحه المعرفة حيوانات ذكية. وقد كانت تلك اللحظة هي أشد لحظات التاريخ الكوني عجرفة وزيفاً. وبعد أن تنهدت الطبيعة بضع تنهدات تجمد الكوكب وماتت الحيوانات"⁽³⁸⁸⁾.

وهذا النص يجتزم بجملة مواقف من إشكالات معقدة وشك في قناعات سائدة واعتبارات بديهية أولها الاعتقاد في المركزية الكونية والتوهم بهذا الاعتقاد الأنثروبولوجي الشديد الخطورة، وإحالة نيتشه في قوله الآنفة إلى عبارة " الأنظمة الشمسية والكواكب المتعددة" و"وجدت ذات يوم" علامة على تصديه للسذاجة الوجودية التي تجعل من الكائن الإنساني يقرن وبصورة بديهية بين زوال الإنسانية وزوال الأرض كمكان للعالم. ولذلك فإن أصالة تصدي نيتشه له [أي لهذا النموذج الإنساني] تكمن في تحويله اللطيف من سلوك وجودي ساذج إلى مشكل إيكولوجي شديد الخفاء. فإن ربط زوال الأرض بزوال الإنسانية هو ادعاء أنثروبولوجي يلهمي الإنسان الأخير عن السؤال الأكثر تكمن في تحويله اللطيف من سلوك وجودي ساذج إلى مشكل إيكولوجي شديد الخفاء. فإن ربط زوال الأرض بزوال الإنسانية هو ادعاء أنثروبولوجي يلهمي الإنسان الأخير عن السؤال الأكثر

⁽³⁸⁶⁾ يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 77.

⁽³⁸⁷⁾ أويغن فينك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 33.

⁽³⁸⁸⁾ فريدريك نيتشه، الحقيقة والكذب بمعناها الماوراء-أخلاقي، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009، ص 337.

إلحاحا بالنسبة له، ألا وهو السؤال الإيكولوجي عن مدى صلاحية القيم التي يعتنقها لشروط بقائه كنوع حيواني بلغ مع الأفكار الحديثة إلى موقف عدمي لا يرى في ما يوجد إلا قابلية لأن يُمتلك⁽³⁸⁹⁾. والفيلسوف نفسه لا يُستثنى من هذه القراءة؛ إذ أنه ونتيجة لهيمنة المركزية الكونية يتخيّل أن عيون الكون كلّ مصوّبة كالمنظار نحو عمله وفكره .

هذا بخصوص الدلالة الإيكولوجية لهذا النص، أما الدلالة الموصولة بمشكلة المعرفة عنده فهي التّظنّ وبعين التوهين إلى ظاهرة المعرفة التي خصّصت بها نفسها الكائنات الإنسانية، غير أن هذا التّظنّ لم يكن داخليا، وإنما نظرة من خارج الوعي الإنساني وبنظّارات عالم الأحياء الذي يصرف القول من الكلام في العقل كأطر قبلية وكجهاز للمعاني إلى عجز هذا العقل عن الإحاطة بنوازع الحياة علما، والحق أن هذا العقل بصيغته المتعدّدة (جهاز البدهاة والوضوح لدى ديكارت أو الأطر القبلية لدى كانط أو المطلق لدى هيجل) إن هو إلا ظاهرة إنسانية وليس هو محور العالم، يهدّد قيمة الحياة ويضللّ الناس بشأن قيمتها؛ وإنما مُبتكره وواجده أي الإنسان هو من منحه هذه القيمة الكبرى واستتبع معه تقديرا مجاملا للمعرفة لأنّها ثمرته.

إنه ليس سوى أداة مُنحت للكائنات الضعيفة وغير المحظوظة والعابرة كيما تحافظ على حياتها، هذه الكائنات يبلغ عندها أسلوب الإخفاء ذروته لأنه "وسيلة الحفاظ على الأفراد الضعفاء الذين لا صلابة فيهم، وذلك لأنه يستحيل عليهم الدخول في صراع من أجل الوجود مزودين بقربي أو فكي حيوان ضار... فالوهم والتملّق والكذب والخداع والافتراء والتفاخر وصبغ حياته ببريق مستعار وارتداؤه القناع وحجاب التعاقد وممارسته التمثيل الهزلي أمام الآخرين... كل هذا يشكّل عند القانون والقاعدة"⁽³⁹⁰⁾.

لكن كيف نشأ التزوع إلى الحقيقة لدى الإنسان وقلب حياته موصوف بهذه المواصفات الراضية للهدوء العقلي ولبرد اليقين المعرفي؟ إلى درجة أن انبجاس غريزة الحقيقة الصّادقة والخالصة عند الناس أمر غريب ولا يمكن تصوّره؟

ثمّة أكثر من مبرّر لهذا التزوع الإنساني نحو مملكة الحقيقة يفك به نيتشه ملمح التناقض بين عقل يحركه أسلوب الإخفاء وما يستتبع هذا الأسلوب من تمريح وتملق وتروير وبين ظاهرة الابتغاء الصّادق للحقيقة. يشير نيتشه إلى أن المحاضن الكبرى لنوازع الحقيقة تجحد ضمّانها التفسيرية في اللسان أو اللغة، ومن هذا المنطلق أيضا يأخذ هابرماس بأيدينا إلى هذا المصنع اللغوي أو الورشة اللسانية، أين يتم تصنيع المفهوم الفلسفي ويجري تخريجه إلى دوائر الحياة الاجتماعية، وكيف أن النقد النيتشوي للحقيقة بما هي تقليد لغوي يستتبع معه تدمير المفهوم التوافقي للحقيقة، وهذا هو الاستنتاج الأول الذي يستخرجه هابرماس "إن الموضوعانية العميقة التي تخفي أن الذاتيّة المُبتكرة للمعاني تخلق الشروط الآيلة إلى تأويلات ممكنة لما نعتبره الواقع، هي الشرط

(389) فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، مرجع سابق، ص 29-30.

(390) فريديريك نيتشه، الحقيقة والكذب بمعناهما الماوراء-أخلاقي، مصدر سابق ص 238.

الأساسي لوجود جنس يحافظ على نفسه بقوة العقل. وإذا ما كشف اللثام عن ذلك الوهم تلاشى عندئذ المفهوم التوافقي للحقيقة، بمعنى أنه تقليد لغوي، أما إمكانية الحقيقة باعتبارها موضوعية صحّة العبارات فهي تتحقق من خلال اللّغة ذاتها Coipso. لأن التفاهم اللغوي يتطلب اعتراف الدّوات المتبادل بالقواعد⁽³⁹¹⁾.

وبالفعل، فإن نيتشه قد قدم المعالم الكبرى لهذه الأداة التحليلية أي آلية التحليل اللغوي لمفاهيم راسخة في الذاكرة الفلسفية كمفهوم الأنا ومفهوم الحقيقة مثلا، ولو أنّها لم تحضي بالتحليل الكلي، وإنما عرفت تشغيلًا في أمكنة معرفية أخرى " فحاجة نيتشه من أجل إبانة السياقات الرمزية processus symboliques حاضرة في أعماله الأولى، وهي مجزأة في المؤلف المركزي " مولد التراجيديا " (النصوص المؤرخة من 1870 إلى 1872)، وأيضًا في مكتوبات 1872 إلى 1875 المترجمة والمنشورة تحت عنوان " كتاب الفيلسوف "... ونجدها أيضًا في المرحلة الوضعية في أكبر مؤلف نشر تحت عنوان " إنسان مفرط في إنسانيته "⁽³⁹²⁾.

هذا الإرجاع الخاص بغريزة الحقيقة إلى اللّغة تجعلنا نستخرج قانونًا مؤداه أن شرط إمكان غريزة الحقيقة هو الوهم اللّغوي، ومن هنا فإن الكذب الذي يقصده نيتشه هو كذب اللّغة وكذب المفاهيم بالمعنى الخارج عن الأخلاق، وذلك لأن " الحيز اللاواعي في استخدام المفردات والمفاهيم أي تناسي الإشكالية التي تطبع تشكيلها، هو الشرط في ابتغاء علمي نزيه للحقيقة. فالعالم يتحرّك وسط عالم من المفاهيم دون أن يعلم أن المفاهيم إن هي إلا مجازات فارغة وفقيرة في معناها. وليس الابتغاء المنطقي للحقيقة، في نظر نيتشه، سوى بقايا مواجهة جمالية بين الإنسان والعالم البراق، مواجهة تمت في الصورة المحسوسة، وإنما المفهوم الغلاف الفارغ لمجاز كان الحدس يمدّه فيما مضى بالحدس "⁽³⁹³⁾.

ويأتي في هذا المقام تفسير آخر لقيمة الوهم ولماذا يزهد الناس فيه ويصفونه بكافة مواصفات الزيف واللاحقيقة، إن الناس لا تكره الوهم كوهم " بل العواقب الوخيمة التي تنجم عن بعض أنواع الوهم . بهذا المعنى الضيق وحده يريد الإنسان الحقيقة. إنه يرغب في الآثار التي تنتج عنها، تلك التي تحافظ على الحياة، ولكنه لا يبالي بالمعرفة الخالصة التي لا ينتج عنها أي أثر، بل يعادي تلك الحقائق التي قد تكون ضارة أو مدمرة "⁽³⁹⁴⁾، فالحقيقة والوهم ليس من الناجع النظر إليهما كمقولات جوهرية متجاوزة، وإنما الأجدى أن نردّهما إلى غيرهما أي إلى نفع الحياة وضررها، وهنا لا يستسيغ هابرماس هذا التوسل النيتشوي بمعجم علوم الأحياء، إذ لا يجوز له وهو الذي يمارس التّقد المعرفي؛ التكلّم في " المتطلبات الفيزيولوجية " أو " الحتمية البيولوجية " وتشغيلها في نقده المعرفي، أو الاستخدام الذّراعي لجهاز المقولات الخاص بنظرية النشوء والارتقاء، ومن أجل

⁽³⁹¹⁾ يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 78.

⁽³⁹²⁾ Angèle kremer- marietti, Nietzsche ou les enjeux de la fiction, Op,Cit P 65. et voir dans le même ouvrage (Nietzsche, la métaphore et les sciences cognitive). P 63 a P 80 .

⁽³⁹³⁾ أويغن فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 35.

⁽³⁹⁴⁾ نيتشه، الحقيقة و الكذب بمعناها الماورا-أخلاقي، مصدر سابق صص 239-240.

توضيح هذا الالتباس المنهجي الخاص باللغة البيولوجية التي يستعملها نيتشه للإشارة إلى شروط نشوء المقولات مهما كان مأتاها ومصيرها " كان عليه أن يتغلغل في ذلك البعد من تجربة الوعي، الذي فتح مغاليقه هيجل في كتابه " فينومينولوجيا الروح"، إنما معتمدا على مرتكرات مثالية، غير أن نيتشه لم ينحرف إلى هذا الانعكاس الذاتي للنقد المعرفي، بل إنه تخلى من خلال قلبه الفلسفة المتعالية رأسا على عقب، عن مفهوم الحقيقة نفسه باحثا عن مخرج لذلك عبر الذاتية الهائلة لنظرية إرادة القوة، وهذه النظرية التي تعتمد على نظرية منظورية الانفعالات ينبغي أن تحل محل نظرية المعرفة التقليدية⁽³⁹⁵⁾.

وتبعا لهذا التحليل الخاص بفكرة المنظورية ينفي هابرماس صفة الاعتباطية على المنظور بما هو تجلّ للانفعالات الإنسانية، ويعيد وصله بقيمته المصلحية واستعمالاته التقنية، فالتزوير هو أصل الحقيقة، وبالتالي فإن هابرماس يرد قيمة المعرفة إلى وظائفها البرغماتية محددة وبصورة متعالية، مؤكدا في المقام نفسه ضرورة إخراج النقد المعرفي الذي مارسه نيتشه من دوائر النقد المعرفي، ومسوّغه الأساسي في هذا الموقف جملة دالة هي "أن الجهاز المعرفي للإنسان" جهاز تبسيط وتجرید، ليس منظما من أجل المعرفة، وإنما من أجل الاستيلاء على الأشياء: "الغاية" و"الوسائل" بعيدة عن الوجود والمفاهيم. مع الغاية و"الوسائل" يهيمن الإنسان على الصيرورة، ومع المفاهيم يهيمن الإنسان على الأشياء التي تصنع الصيرورة"⁽³⁹⁶⁾، ومؤدا هذا "أن الإطار المقولاتي للعلوم الطبيعية كالمكان والزمان والحدث وكذلك قواعد المنطق وقواعد الحساب من حيث هي أدوات مركزية لإدراك الواقع الموضوعي أنتجت لأهداف السيطرة على الطبيعة وذلك لحفظ الوجود"⁽³⁹⁷⁾.

هكذا إذن تبدى لنا مناحي اللقاءات الاتصالية الانفصالية بين نيتشه وهابرماس في مناقشة مشكلة المعرفة، هذه اللقاءات يعتمل داخلها الامتداد بمعناه المزدوج: المعنى التشغيلي والمعنى الاعتراضي، حيث استخرج هابرماس من تحليلات نيتشه وكشوفاته المنهجية والمعرفية إدراك الصلة المتواشجة بين المصلحة والمعرفة في النشاط الإدراكي للإنسان، وأعاد تشغيلها بعد أن جرّدها من نهاياتها المفردة في ذاتيتها وسلطتها، ضمن دوائر عالم المعيش التفاعلي الذي تنتظم داخله أنماط الحوار والتواصل، فضلا عن إعادة الصلة والدمج بين فروع المعرفة المتعددة (الفلسفة، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، التحليل النفسي) وإنزالها من سماء الوعي إلى أرض الحدث وإلقاء السمع لهموم الإنسان والمساهمة في تحديد الرؤية بقواعد والمساهمة أو بعبارة نيتشوية: إعادة الوصل بين المعرفة والحياة بعد أن مزقت الصلة بينهما عوالم الميتافيزيقا الفارغة. ومن منحى آخر يُترز هابرماس نظريته التواصلية المتعددة الأبعاد على نظرية المعرفة المنفعية التي طبقها نيتشه على ميادين المعرفة التاريخية، لأنه إذا كان نيتشه لا يعترف إلا بالمعرفة التاريخية التي تُنهض ثقافة الحاضر من أجل المستقبل، ويهجر التاريخانية المفردة في تاريخانيتها؛ فإن هابرماس أبصر في هذا النوع من الالتقاء بالتاريخ النافع للحياة مظهرا من مظاهر

⁽³⁹⁵⁾ يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 81.

⁽³⁹⁶⁾ Jürgen Habermas, connaissance et intérêt, Op, Cit P P 326-327.

⁽³⁹⁷⁾ Ibid.

التواصل بين تاريخ ولى وانقضى وبين حاجة للحاضر ملمحها الجوهرى بعث الحياة في الرموز الثقافية التاريخية المشرقة من أجل التواصل مع حاضر أعظم وأرقى.

هذا فيما يخص الامتداد بالمعنى التشغيلي؛ أما الامتداد بالمعنى الاعتراضي، أي مالا يستسيغه هابرماس من نيتشه، فهو مناهضة قيم الحدائث العقلية التي لم تتحقق بعد، وترسيخ القدم في ضد العقل وآخره ومُقابله أي الأسطورة والحنين إلى نموذج جمالي قديم ليس سوى حقدا على الحاضر ورغبة في الهروب منه. وفيما يتعلق بالحديث في مشكلة المعرفة فإن دخول نيتشه إلى دائرة النقد المعرفي لم يكن دخولا من بوابة تقليد راسخ هو النقد المعرفي من الداخل، وإنما كان إنزالا لمقولات نظرية النشوء والإرتقاء من حقولها البيولوجية إلى عالم الإدراكات الإنسانية وأجهزة التفكير والتفسير، وكان الأجدد به التواصل مع النقد الميجلي للمعرفة من أجل فتح مغاليق الوعي وشق دروب جديدة، لا الدخول من الخارج واعتبار معيار المصلحة البيولوجية والمتطلبات الفيزيولوجية شروط إمكان المعرفة، ومشكلة نيتشه في هذا الإرجاع لنوازع الحقيقة والمعرفة إلى التقليد اللغوي والدوافع الحيوية التي نسيت بوصفها كذلك، أنه كان دائما يتخيل مفهوم الحقيقة الأنطولوجي وبالقياس إلى المطالب المحددة كلاسيكيا، التي تقتضي إيجاد حمل حقيقة أنطولوجيا. وبخصوص إحلاله النظرية المنظورية للإنفعالات محل نظرية المعرفة التقليدية بما هي انعطافة لاعقلانية في كيفية تمثل نظرية المعرفة ووظيفتها بالإضافة إلى الحياة؛ والقول "توجد فقط ذوات و"الموضوع" ليس إلا نوعا من تأثير الذات على الذات، [ف] يمكن تعليقه بتعميم للخبرات الجمالية الأساسية" (398). أي أن نيتشه يستخدم النموذج الفني ليس فقط من أجل التخيل وإنما من أجل تفتيت غريزة المعرفة اللامحدودة والتشريع لقيم جديدة والتأويل بطريقة وصيغته وجودية مختلفة. وثمة مشكلة أخرى يُشخصها هابرماس في تمييز نيتشه بين تأويل العالم باعتباره وسيلة للهيمنة على شيء ما، وبين المتطلبات الفيزيولوجية التي تقتضيها ضرورة تواصلية التأويل لإرواء الحاجة الوهمية للحياة، آتخذ يرتفع التأويل إلى مرتبة المطلق ويصير أفتوما من أقانيم إرادة القوة، ليس المشكل في هذا الجمع بين الوهم والضرورة، وإنما في فضاءات هذه المعاني "يضيع التفريق بين التصميم الخاص بالجنس، الذي يجب أن يُثبت نفسه في ظروف جائزة، وبين الانعكاسات الحاملة التي تتخذ فيها تخيلاتنا الوهمية مظهرها هشا، وفيه يتلاشى أيضا ذلك الفرق الذي لمح إليه نيتشه في بحثه الأول حول النقد المعرفي، ألا وهو الفرق بين إنتاج قوالب لتفسير العالم في سبيل السيطرة على الطبيعة وبين إنتاج أوهام تخيُّلة في سبيل المراءة" (399).

ولم تتوقف الصلة القلقة بين هابرماس ونيتشه عند هذه الحدود فحسب، وإنما امتدت لتشمل المناحي الفلسفية المتشعبة أو الرأشحة من أفكاره، أي من أفكار نيتشه ومن مساءلاته الجذرية لمشروع الحدائث الغربية ومبادئها برمتها، وقد عقد معها هابرماس جلسات معرفية نقاشية فارقة حول قيمة المشروع الحدائث الغربي، سواء أكان هذا الأفق النقاشي من داخل القلق الإشكالي الذي عاناه الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، آتخذ

(398) يورغن هابرماس، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مرجع سابق، ص 82.

(399) المرجع السابق، ص 83.

سادت مفردات نقد العقل القمعي وثقافة السيطرة التكنولوجية السياسية، الملمح الجوهري هنا يتبدى فيه ثودور أدورنو وهاربارت ماركيز وهوركهايمر؛ أم مع الامتدادات الكبرى التي مارسها السائل الكبير على الثقافة الفرنسية بخاصة ميشيل فوكو الذي يظهر كوريث قوي وكمُنجز فاعل للأسئلة التي طرحها نيتشه وكمستكمل للمشروع النيتشوي وانسياق معه إلى أبعد مقاصده ونتائجه بخاصة في موضوع إزالة الأقنعة السُّلطوية عن فروع المعرفة الانسانية وكتابة التواريخ المهمّشة التي تمثل الوجه الآخر للثقافة الغربية، بالإضافة إلى نقد التزعة الإنسانية وإعادة وصل الصلّة بين السُّلطة والمعرفة كوحدات تحليل فاعلة من أجل تشخيص الحاضر وفهمه والإسهام في توجيه مساراته، إنها الأسئلة واللقاءات التي عقدها رهان السؤال الأركيولوجي مع رهان السؤال الجينيولوجي.

ثالثا: ميشيل فوكو: الانخراط في الإشكال النيتشوي ووهم الحيايد المعرفي:

إنّ ما هو جدير في هذا البدء هو التنبيه إلى أن صلة نيتشه بفوكو أو لنسمّها "لقاءات الأسئلة الكبرى" لا تنحصر في استعارة مفاهيم تحليلية من المعجم النيتشوي أو تشغيل آليات جينيولوجية فاعلة في القراءة كآلية إزالة الأقنعة وآلية رد الجُرّد إلى الحيوي وآلية تسطيح الأعماق؛ وإنما على الأكثر من هذا كُله انخراط مكثّف في الإشكال النيتشوي واستكمال المشروع الذي خطّه نيتشه وبلور فيه لغته المفهومية وشخص فيه حقوله التساؤلية، من هنا فإن نيتشه بمعجم التقد المعاصر ذو المنحى الأركيولوجي، ليس مجرد فيلسوف شكّل علامة كبرى على قوة في المساءلة تصدّعت تحت فاعلية مطارقتها النقدية أنسجة المشروع الثقافي الغربي أو أنه فيلسوف فارقُ بالإضافة إلى ثقافة عصره، وإنما هو تراصفا مع "ماركس" وفرويد" أحد الذي قلبوا كيفيات التأويل ودشّنوا ملامح أخرى في القراءة، تغيّرت معها قيم الكثير من الأشياء التي كانت عديمة القيمة وفقدت أشياء أخرى ذات قيمة رفيعة عليا قيمتها.

إن هذه القراءات أحدثت صدمة وجرحا في الفكر الغربي بسبب جذرية نقدها وتأسيس إمكانيات قيام تأويل جديدة على أنقاضها، تنبني لا على الانسداد نحو الثوابت أو سبر الأعماق، وإنما على عنف التأويلات وعدم اكتمالها وقابليتها الدائمة للجريان ولا نهائيتها: "إن عدم اكتمال التأويل وقابليته الدائمة للفحص، وكونه يظل دوما تأويلا مُعلّقا، كل هذا نجده بصفة متماثلة سواء عند ماركس أو نيتشه أو فرويد وذلك في صورة رفض للبداية. فماركس كان يرفض الحديث عن حياة حي بن يقظان، ونيتشه كان يعطي أهمية شديدة للتمييز بين البداية والأصل والفصل بينها، أما فرويد فإنه كان يلح على الصبغة اللامكتملة للطريقة التراجعية التحليلية. ونحن نلاحظ هذه التجربة بكيفية أكثر حدة عند نيتشه وفرويد على الخصوص، أكثر مما نلفيها عند ماركس. وأظن أنّها تجربة أساسية بالنسبة للتأويل المعاصر"⁽⁴⁰⁰⁾.

(400) ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس، ضمن كتاب، جينيولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 48.

ولا نجتاز الحقيقة إذا ما اعتبرنا أن فوكو بالرغم من الانقطاعات والانفصالات التي دشنتها مع البنيوية أو الظواهرية أو الاستومولوجيا إلا أن ظل الإشكال النيتشوي بقي منغرسا في مساكنه المعرفية منوعا من مفاهيمها وموظفا آلياتها المنهجية ومستجيبا لللائحة المشكلات التي اقترح نيتشه كتابتها أو التأريخ لها، والأقوى أن نيتشه كان أداة مركزية للانسلال من النماذج المهيمنة آنذ في نسختها الظواهرية والماركسية بخاصة في الفضاء الفكري الفرنسي، هذا المترع النيتشوي يعد الثابت الوحيد في وسط فكر يرفض الثبات ويُعلي من شأن النيتشوية باعتبارها الثابت الوحيد في المشكلات التاريخية والمعرفية التي ساءلها.

إن هذه العلاقة القوية أفصح عنها فوكو في حواراته المتأخرة عندما باح بأن مصيره الفلسفي كان محددًا بقراءة هيدجر إلا أن نيتشه في الأخير هو من استأثر باهتمامه، تبدى لنا هذه الحقيقة في قوله الآتية "أنا ببساطة نيتشوي أحاول بقدر الإمكان أن أرى بخصوص عدد من النقاط بمساعدة نصوص نيتشه ولكن مع ذلك مع أطروحات مضادة لنيتشه (وإن كانت مع ذلك نيتشوية) ماذا يمكن أن نعمل في هذا المجال أوذاك. لا عن أي شيء آخر، ولكني أبحث عن هذا بحق" (401).

وثمة استجابة مكثفة ولقاءات جمّة جمعت بينها، وتجد مسوغات استمداد فوكو من نيتشه تبريراتها في كون المساءلة النيتشوية ونتائجها كشفت الغطاء عن الطابع الجسداني والحيوي الكامن خلف الأنساق العقلية وإعادة كتابة هذه التواريخ المنسية كتابة جينيالوجية أخلاقية تصل المعارف والأنساق العقلية بأصولها الحيوية وطابعها العنيف وحركاتها الصدفوية وتجدّرها ضمن أطر اجتماعية خاصة أي "إن تواريخ فوكو التي استلهمها من نزعة نيتشه المناهضة للمثالية، تسعى إلى نجّيب إسقاط المعنى على التاريخ... لا يوجد فاعل أساسي وراء الفعل، كما لا يوجد نظام أساسي للتاريخ، بل بالأحرى، النظام هو كتابة التاريخ نفسه، إن كتابي نظام الأشياء وأركيولوجيا المعرفة هما نتاج مثل هذا التوجه النيتشوي لتاريخ المعرفة، ويتم رسم خريطة جديدة: تصبح الممارسات صيغا للفكر ب" منطقتها وإستراتيجيتها ودليلها وسبيله" (402).

وثمة مسوّغ آخر لهذا الاستمداد الفوكوي من نيتشه؛ هو الافتتاح النيتشوي لأفق ما بعد الحداثة عن طريق تدمير ثقافة العقل التاريخية القمعية والإبانة عن الخصائص النسبية لكل ما هو كلي وشامل، وهو نقد نعثر عليه لدى الكثير من الفلاسفة الذين فكّروا ضمن سيولة ما بعد الحداثة كما رأينا ذلك في الفصل السابق مع "ليوتار" و"دولوز" و"بودريار"، أين عملت هذه المناحي الفلسفية على التحرر من السرديات الكبرى والكونيات، لأنها تلغي حقيقة التنوع الإنساني والاختلاف، ولقد كشفت لنا جينيالوجيا الكوني التي أجراها نيتشه رسدا ووصفا وتقييما أن هذا "الكوني نشأ في البداية من الأعلى، من السماوات وارتبط بالمثل والمجردات، ثم أصبح قضية اجتماعية فعاود الظهور من الأسفل، وارتبط بصعود الجماهير. وقادته إلى أن

(401) Le routeur de la morale, Interview avec Michel Foucault, les nouvelles lettres 28 juin-5 juillet 1948.

يكتشف في مفهوم الكوني نموذجاً معيناً من إرادة القوة هي إرادة التدمير. ولذلك كان مفهوم الكوني في نظر الجينيولوجي سلبياً، بل سيء السمعة. فلقد ارتبط على امتداد تاريخه الطويل بجرمة اغتيال الحياة وتشويه الإنسان وإذلاله⁽⁴⁰³⁾. ويتراصف مع هذا الوصف الما بعد حدثي أيضا إلغاء القول بوجود ذات واعية متماهية مع وعيها قصدية كانت أم مُسرَّعة، فالذات عند نيتشه كما هي عند فوكو إن هي إلا وهم نحوي ناتج عن الفعل الذي يفترض وجود الفاعل مُسبقاً، ويمكننا أن نتبع هذه الهجومات على فكرة مركزية الذات، سواء أكان ذلك انطلاقاً من مشروع أركيولوجيا فوكو الذي يُقصي الذات بإقحامها في لعبة الإبتيمي أو الفلسفة اللامركزية عند جاك دريدا، وأبحاث عالم الأنثروبولوجيا البنيوي كلود ليفي ستروس الذي أكد أن الأنثروبولوجيا هي ذروة التزعة الإنسانية الغربية، والأنثروبولوجي الغربي في دراسته للآخر المختلف والمغاير ليست بهدف معرفته بما هو كذلك، بل بهدف إعادة إنتاج الذات المتمركزة حول ذاتها، وتهميش الآخر المختلف والمغاير البدائي والطفولي. بالإضافة إلى رفض القول بمنطقية الوجود أو الاعتقاد في التطابق بين العقل والوجود، وتحويل وجهة البحث من الحقيقة كغاية تتعالى على الصيرورة والواقع، إلى الكشف عن إرادة الحقيقة وتعدد المنظورات، وإعادة الدمج بين السلطة والمعرفة بما هي استراتيجيات للهيمنة ونقد الاعتقاد في العقل أو اللوغوس كأساس وضمآن لهذه الحقيقة.

وفضلاً عن هذه المسوّغات المرتبطة بالافتتاح النيتشوي لأفق ما بعد الحداثة واستمداد فوكو من نتائجها ومناهجها فإن ثمة معبراً آخر هو الوشائج الموصولة بين فوكو وذرية نيتشوية أخرى أمثال: موريس بلانشو وجورج باطاي وجيل دولوز، فقراءته لموريس بلانشو هي التي قادته إلى قراءة "جورج باطاي"، وقراءته لـ "جورج باطاي" هي التي قادته إلى قراءة نيتشه، هذه التّمفصلات واللّقاءات أماء لها هابرماس أثناء تحليلاته النقدية لفوكو في إطاحته بقيمة العلوم الانسانية ونزع القناع عن موضوعاتها ومناهجها متوسّلاً من أجل هذه المهمة بنقد العقل. فإلى جانب استمداد فوكو من الثورة البنيوية أثناء مواجهته للفكر الفينومينولوجي والأنثروبولوجي المهيمنين آنذاك من سارتر إلى ألكسندر كوجيف (1902-1968) فإن "فوكو من باطاي وليس من هيدجر أخذ الموضوعات النيتشوية لنقد العقل، في النهاية لم يأخذ هذا النقد باعتباره فيلسوفاً... بل باعتباره تلميذاً لباشلار وليس على طريق العادة مهتماً بالعلوم الطبيعية؛ وإنما بالعلوم الإنسانية"⁽⁴⁰⁴⁾.

هذا، ويجوز لنا إجراء قسمة ثنائية عندما نكون بصدد الحديث في لقاءات فوكو بنيتشه؛ إن من حيث المناخ الإشكالي أو من حيث الاستثمار المفهومي؛ أولاًها اللّقاءات المباشرة الذي تبدّى لنا في المقالين المشهورين اللذين كتبهما فوكو عن نيتشه، الأول بمناسبة انعقاد المائة المستديرة من 4 إلى 8 جويلية سنة 1964، تحت عنوان "نيتشه، فرويد، ماركس"، والثاني بمناسبة ذكرى وفاة جان هيبوليت، تحت عنوان "نيتشه

(403) جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم، الجزائر بيروت (2009) ص 64.
(404) Jürgen Habermas , Le discours philosophique de la modernité, Op Cit p281.

الجينالوجيا والتاريخ". وهي لقاءات مباشرة تعد قليلة إذا ما قيست بمستوى كثافة وحجم المشروع، وفوكو نفسه لم يُخف هذه الحقيقة في منشوراته المتأخرة " أقوال وكتابات " dits et écrits (في أربعة مجلدات ضخمة تضم في متونها كل المقابلات الصحفية والمحاضرات التي كتبها وألقاها فوكو. أين أفصح عن هذا قائلا " إن كل ما أردت القيام به هو الاستعمال الجدي لنيثشه. لقد قدمت محاضرات عديدة حول نيثشه ولكن كتبت قليلا حول نيثشه. والإشارة الوحيدة التي تستحق الاحترام اللامع الذي قدمته له هو تسمية عنوان الجزء الأول من كتاب " تاريخ الجنسانية": إرادة المعرفة "(405).

أما اللقاءات غير المباشرة، التي نعني بها الاندراج مع المسألة الارتياحية لقيم الثقافة الأوروبية برمتها تُقدّمهم في ذلك " قيمة المعرفة" واقتفاء المسالك والمناطق التي حدثت فيها زرادشت وشرع فيها المأساوي وانجس فيها ديونيزيوس من جديد، وغيرها من مفردات معجم النقد الجينالوجي فيمكن لنا رصدها تاليا:

1- في تجنّب إسقاط المعنى على المعرفة التاريخية:

لم يُخف نيثشه قلقه فيما يخص قيمة المعرفة التاريخية التي يترفع بها "عوام المثقفين" الذين يمثلهم اليساري الهيجلي " دفيد شتراوس"، فضلا عن قيمة الثقافة التاريخية برمتها، إذ أن قيمة المعرفة التاريخية تتحدّد انطلاقا من حاجة الحاضر ومشروعيتها آتية من خدمتها للمستقبل، ولا قيمة لهذا الاهتمام بالتاريخ والإفراط في تشغيل مناهجه ومن حضوره في الوعي الحديث.

ومن أوجه المُسوِّغات التي جعلت نيثشه يرفض العمل بالمعرفة التاريخية ويناهض هذا الترحيب الكلي هو هذا الإدعاء القائل بـ"سيرورة التاريخ سيرورة معقولة أو أن هناك منطقا داخليا تنظم داخله الحركة التاريخية وتجد مكانا مشروعاً لذاهما ضمن تسلسل الأحداث وتعاقب العصور، بخاصة وأن هذا العنوان يُتقنه هيجل جيّداً، فمع هيجل صار العقل يحكم التاريخ. بما هو تاريخ كلي يُخصّ الإنسان وليس تاريخ شعب أو أمة ما. يقول هيجل "فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مسارا عقليا، وأن التاريخ الذي ندرسه يشكّل المجرى العقلي الضّروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، وإن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بد أن يظهر ذلك على أنه النتيجة النهائية للتاريخ... وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نعلن إذن أن الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته: هو أنه ينبغي علينا أن نتبين بأمانة كل ما هو تاريخي" (406).

(405) Miche Foucault, dits et écrits, Gallimard tome 4 , Paris 1964 p 443

(أورده، الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية، دار الطليعة، بيروت، 2009) ص 120.

(406) هيجل، العقل في التاريخ، المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2008، ص ص 79-

جلي إذن، المفردات المركزية التي تُعري هيغل؛ أي الإيمان بفكرة التقدم والقول بالغائية والاتصالية في الحركة التاريخية، ومن أوجه المُسوِّغات التي يحشدها هيغل ضد مفكري القرن الثامن عشر بخاصة "فولتير (1694-1778) في برهنته على "الضرورة العقلانية للتاريخ" وفي عدم تضحيته بأية لحظة حدثت؛ أن الانسحاق خلف الآراء التي تعتبر العصر الوسيط عصر تقهقر وارتداد، وتُبصر في الديانة التصراعية حليفاً قويا للتوحش والهمجية والتخلف تحذف إشعاعات أخرى في مجال الفن بخاصة المعمار والرسم، سواء كان هذا مقارنة بالعصر القديم أم بالعصر الحديث " وهو تنقيص [برأي هيغل] يقف عقبة كأداء أمام العصر الوسيط، وتكوين رؤية شاملة للتاريخ لا تتجاهل إسهام كافة الشعوب والحضارات في تقدمه وصنعه، كما يحول دون بلورة تصور للزمان التاريخي تصورا مسترسلا لا تتخلله توقفات أو تعطّلات .

أما العائق الثاني، فقد تمثّل في أن كل تصور خطي مسترسل ومتعاقب للزمان التاريخي إلا ويتطلّب من صاحبه أن يعتمد إلى تقديم تفسير مقنع وشاف لذلك الزخم الباطني الذي يدفع الأفراد والشعوب دون وعي منهم إلى أن يصنعوا ما يصنعونه " (407). ومقصد هيغل جلي بعد هذا؛ إقحام عنصر الغائية والإرادة الخفية كما يبرّر ميتافيزيقا التاريخ التي يحرّكها العقل، ف " الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمّل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي، يتمثّل أمانا بوصفه مسارا عقليا " (408)

جُماع القول، أن هيغل يتوكأ على مقولات " الاتصال والغائية والتقدم " من أجل بلورة إتهام الجدل بين الفلسفة والتاريخ، ومن أجل توجيه الفكر نحو الخيط الثاوي خلف كل الصّور والأحداث، هذا الخيط الهادي هو الفكرة أو الروح في منظومة المصطلحية الهيغلية بما هي تطور، تتمظهر في التاريخ آخذة برقابه نحو الأفضل والأكمل ونحو مملكة الغايات أي الوعي بالحرية " عندئذ يمثّلُ الرُّوح من جهة ما هو حرية مطلقة، إنه الوعي بالذات الذي يُدرك نفسه على نحو أن إيقانه يكون ماهية جملة الكتل الروحية للعالم الواقعي كما عالم ما فوق الحس، أو بالعكس على نحو أن الماهية والحقيق إنما يكونان معرفة الوعي بذاته " (409).

غير أن المسألة النيتشوية للتاريخ لا ترى هذه الرؤية ولا تنتهي إلى النتائج نفسها، فالعودة إلى الماضي ليست عودة تقول نعم للثقافة التاريخية وتمنحها مشروعيتها؛ وإنما على النقيض من هذا التأويل الهيغلي للتاريخ يرج الإيمان بالغائية والتقدم والاتصال، وينفي أية معقولية وكلية في التاريخ، وهذا لأن مفردات القراءة لدى نيتشه ليست الإرادة الاتكاسية أو العقل بالمعنى الهيغلي، وإنما هي إرادة القوة باعتبارها محرّكة للثقافة التاريخية مع فارق في طبيعة الإرادة المؤولة لنص العالم والنافخة فيه مثل هذه القيم أو تلك.

(407) سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص 23-24.

(408) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 78.

(409) هيغل، فنومينولوجيا الروح، مرجع سابق، ص 594.

إن القول بوجود غائية في الحركة التاريخية والقول بأن المعنى قد بلغ الأوج، ليس سوى أعراض وعلامات تقرّر تشخيصها تشخيصاً إرجاعياً؛ بردها إلى إرادة تفرض معناها على الأشياء وتُلَوّن الحياة بواسطة الحياة نفسها، إنها تتملك الشيء وتستغله وتعبر عن نفسها من خلاله " فكل قوة هي امتلاك كمية من الواقع، والسيطرة عليها واستغلالها... وهذا يعني أن للطبيعة بذاتها تاريخاً. وتاريخ شيء ما عموماً، تعاقب القوى التي تستولي عليه وتعيش القوى التي تصارع من أجل الاستيلاء عليه، والموضوع ذاته والظاهرة ذاتها، يتبدّل معناهما وفقاً للقوة التي تستحوذ عليهما، والتاريخ هو تغير المعاني... والمعنى إذن مفهوم معقد، فهناك دائماً تعدد في المعاني، كوكبة أو مركب من التعاقبات، لكن كذلك من التعاقبات... كل إخضاع، كل سيطرة، إنما تعادل تفسيراً جديداً"⁽⁴¹⁰⁾، فالاعتراض هنا واضح، أي على تسخيف التعددية ومماثلتها بالوعي وتشبيكها مع مقولات أخرى هي الغائية والتقدم والاتصال.

وفضلاً عن أن السؤال الجينيولوجي يستفهم حول: من يريد " معقولية التاريخ "؟ وما قيمته من منظور الذائقة النبيلة؟ قد كشفت اختباء إرادة واهنة لا تقدر على إثبات اختلافها ونفي ما يختلف؛ وتجدّر الديانة التصريانية في مقولاتها؛ فضلاً عن هذا، فإن نيتشه يناهض النزعة التاريخية في تمظهرها البارز عند هيجل، ويصر فيها تضخماً تاريخياً يزحف للهيمنة على الحاضر تحت عنوان " إمكانية التطور ".

إن رجال التاريخ هؤلاء " يعتقدون أن معنى الوجود يتجلى شيئاً فشيئاً، خلال التطور، كونهم " لا يلتفتون إلى الوراء إلا لكي يفهموا الحاضر اعتباراً بالتطور السابق. إنهم لا يعلمون أنهم بالرغم من معرفتهم التاريخية، فإن أفكارهم وأعمالهم بعيدة عن التاريخ، "الذين لا يرون في الخلاص من التطور، بل الذي يكتمل العالم في نظرهم ويبلغ غايته كل لحظة، فصد جميع الأشكال التي يُنظر من خلالها إلى الماضي، يجمع هؤلاء على أن الماضي والحاضر هو ذات الشيء"⁽⁴¹¹⁾.

إن المناهضة النيتشوية لفلسفة التاريخ تصوراً وتحققاً، جرى استثمارها وتشغيلها لدى ميشيل فوكو في أمكنة متعددة من تحليلاته، فهو "أي ميشيل فوكو" أدرك حجم الحضور الهيجلي، وجمع الاتجاهات الفلسفية من بنوية وابستومولوجيا ونيتشه من أجل الانعتاق من متاهات المنظومة الفلسفية الهيجلية في أجلى تمظهرها أي في التأويل العقلاني للتاريخ، هذا ما عناه فوكو عندما قال " إن عصرنا كله حاول بكل الوسائل أن يُفلت من قبضة هيجل سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الابستومولوجيا أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشه، وما حاولت أن أقوله لكم من قبل في موضوع الخطاب يُعدُّ تنكراً للوغوس الهيجلي "⁽⁴¹²⁾.

إن المنطلق المركزي لدى فوكو في إعادته تشكيل أدوات أخرى في البحث التاريخي بهدف الخروج من التعاقبات الخطية إلى الطبقات الرسوبية المتباينة؛ هو المراهنة على استراتيجية تغيير الأسئلة؛ لأنها وحدها تمكّن

⁽⁴¹⁰⁾ جيل دولوز، نيتشه و الفلسفة، مرجع سابق، ص 8.

⁽⁴¹¹⁾ أوردها، عبد السلام بنعيد العالي، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف) دار التنوير، بيروت، 2006، ص 53.

⁽⁴¹²⁾ فوكو، جينيولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 39.

من تدشين آليات جديدة تشكّل موضوع البحث التاريخي، يقول فوكو " وهكذا أحلت الأسئلة التي كان التحليل التاريخي يطرحها (نحو ما الرابطة التي تجمع بين أحداثٍ مشتتة؟ كيف نوجد بينها تسلسلا ضروريا؟ ما الاتصال الذي يسري فيها، أو الدلالة العامة التي تنتهي بتشكيلها؟ هل بالإمكان إدخالها في كل موحد، أم لا بد من الاختصار على مجرد الربط فيما بينها) السبيل إلى تساؤلات من نوع جديد: ما المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر؟ ما أنواع السلاسل التي إقامتها؟ ما مقاييس التحقيق التي يلزم اتخاذها إزاء كل واحدة منها؟ ما منظومة العلاقات (تدرج أو هيمنة أو تراتب أو تحديد وحيد الجانب أو عليية دائرية) التي ينبغي إثباتها بين هذه السلسلة وتلك) وما هي سلاسل السلاسل التي ينبغي إقامتها؟ وداخل أي جدول زمني رحب، يمكننا أن نعين مجموعات متميزة من الأحداث؟(413) .

وهذا التغيير والتجديد لصيغة الأسئلة تلازم معه تغيير مفردات التحليل التاريخي؛ حيث حلت مفردات العتبة والفصل والقطيعة والتقلب والتحوّل، محلّ مفردات فلسفة التاريخ الميتافيزيقية كالمعقولية والغائية التي تُقصي الهامشي والاعتباطي والعفوي مدرجة إياه في صيرورة متجهة نحو غائية ميتافيزيقية، أما النتائج التي أفرزها هذا الفهم المناقض للتاريخ في ثوبه التقليدي فيرتبه فوكو فيما يتوالى:

- "إبراز تعدد الانفصاليات في تاريخ الأفكار، والكشف عن الفترات الطويلة في التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة" (414)، ذلك لأن التاريخ في ثوبه التقليدي كانت الحوادث معطاة أمامه، وما المهمة الموكلة إلى المؤرخ سوى الوصل والربط وفقا لقوانين الترابط كعلاقات العلية أو الصّراع مثلا بين الحوادث، أما الملمح الجديد للكتابة التاريخية فهو الاهتمام بفرادة الحدث وتعيين حدوده وتفريده بزمان مخصوص.

- "أن مفهوم الانفصال أصبح يحتل مكانة كبرى في فروع المعرفة التاريخية" (415)، وقبل هذه الخلاصة المنهجية التي جاءت بها فتوحات المعرفة التاريخية المعاصرة، كان مفهوم الانفصال رغم تواجده غير قابل لأن يفكر فيه، لأنه يُظهر الحدث في مشهد التشتت والفضوى (كالقرارات والحوادث والاكتشافات)، وإخفاء لهذا وجب حذفه من التاريخ، لكنه غدا اليوم أحد وحدات التحليل الفاعلة .

- " أن فكرة تاريخ شامل وفكرة إمكانيته أخذتا في الاندثار، وصرنا نلاحظ ارتسام البشائر الأولية لما يمكن أن نطلق عليه تاريخا عاما، مختلف عن الأول أشد الاختلاف" (416)، وجلي على ضوء هذه النتيجة أن ملمح الاختلاف عن هيجل بوصفه رمزا للفهم التقليدي لفنون الكتابة التاريخية، بما هو اختلاف يجعل من قولة تاريخ كلياني قولة لا تصمد كثيرا للتقد إذا ما تم فحصها. بمواد المعجم النقدي التاريخي في ثوبه الجديد، وتداركا لشبهة التماثل بين ما يدعوه فوكو " التاريخ العام" و " التاريخ الشمولي"، يحدّد فوكو مراده من التاريخ العام

(413) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 2005، ص ص 5-6.

(414) المرجع السابق، ص 9.

(415) المرجع السابق، ص 10.

(416) المرجع السابق، ص 11.

قائلا " التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد- قد يكون مبدأ أو دلالة أو روح عصر، أو رؤية للعالم أو صورة إجمالية؛ أما التاريخ العام، فإنه يرسم، على العكس، فضاء تبعثر"⁽⁴¹⁷⁾.

وبهذا يتبدى لنا الاستمداد الفوكوي من نيتشه، فهو يرفض شأنه شأن نيتشه التفسير الغائي للتاريخ، ويوجه اهتمامته نحو إبراز الاختلافات والاختلالات الماثرة في الممارسة التاريخية، لذلك فإن منهج الفهم الذي اعتمده فوكو يهدف إلى كتابة هذا التاريخ المنسي ويعيد بناء مختلف القوى الفاعلة بإبراز اختلافاتها والتراتبية القيمة التي تتموضع داخلها، وهذا ضد التحالف الموروث بين ثقافة الإنسان النظري والديانة التصريحية والنموذج العقلاني بخاصة في نسخته الهيكلية، وبهذا ينبجس أماننا رفض نيتشه وفوكو لفلسفة التاريخ التي تتأسس على القول: بـ"المسار" و"الغائية" و"العلبية" و"التقدم" و"القانون"؛ وفي المقابل تخرج منظور آخر للتاريخ ذو المنحى الإيجابي يتبني "الأصل" و"اللاقانون" و"اللامبدأ" و"اللاعقل". يقول فوكو "إن القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لصدف الصّراع"⁽⁴¹⁸⁾، وبالتالي تكون الفسحة لمحددات تاريخية أخرى هي: "الصدفة" "الهوى" و"العبت" و"التشّت" و"اللانظام"، لأن مسار التاريخ هو صراع الإرادات، وتبعاً لهذا الصّراع صراع المعاني والدلالات التي لا تحيل إلى أي مفاهيم ثابتة أو قيم مطلقة؛ وإنما تحيل إلى الإرادة المؤولة لنص الوجود. بما هي إرادة إنسانية تريد إثبات ذاتها وإثبات اختلافها أو تنفي ما يختلف لتنتج قيماً أخرى تعكس كيفية الوجود في شروط مخصوصة.

2- من الجينولوجيا إلى الأركيولوجيا: نحو كتابة التواريخ المُصغرة:

لا يمكن إقامة الفصل بين إعادة بلورة منهج آخر لفهم الحوادث التاريخية يجتاز نظرات التاريخ الكلي وبين أدوات القراءة التي تمّ تزييلها وتشغيل مفرداتها، ويعد المنهج الجينولوجي في طليعة المناهج التي أعجب بها فوكو واستثمر أدواتها ونوع من استخدامها، حيث بدت لنا خلاصات المنهج الحفري الذي طبقه فوكو على عناصر الثقافة الغربية بخاصة المعرفة التاريخية متمثلة مع نتائج المنهج الجينولوجي النيتشوي، لأن نيتشه كان قد أعلن في كتابه " نظرات لاموسمية " " Seconde considération intempetive في "نفع ومساوى التاريخ للحياة " études De l'utilité et de l'inconvénient des historiques pour la vie (1874) أن استرجاعنا للتاريخ ليس من أجل تمجيد الأصول والبدايات، وإنما من أجل معرفة الأصل. بما هو اختلاف في الأصل وبما هو تعايش إرادات قوى، الأولى مهيمنة والأخرى مهيمن عليها، وجميع المعاني والدلالات تُشتق من ينبوع الإرادة المهيمنة والإرادة المهيمن عليها، وهذه أحد أهم الخلاصات التي نتجت عن تزييل المنهج الجينولوجي بخاصة في دائرة القيم، أي اكتشاف الحقيقة التراتبية الماثلة في الأصل وتلك هي نظرية الأخلاق عند نيتشه، أي القيم

⁽⁴¹⁷⁾ المرجع السابق، ص 12.

⁽⁴¹⁸⁾ ميشيل فوكو، جينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 78.

الأخلاقية باعتبارها نظرية الترتاب بين البشر " الأخلاق هي نظرية الترتاب بين البشر، وبالتالي قيمة أفعالهم وصنيعهم بالقياس إلى هذا الترتاب، إنها نظرية الأحكام القيمية في كل ما يمس بصلة إلى ما هو إنساني" (419).

وإذا كان هذا هكذا، أن الأخلاق هي نظرية الترتاب بين البشر، فإنه يتعين التمييز بين الترتاب الذي يعبر عن المعنى الأصيل والحيوي، يسمى نيتشه أخلاق الذين يسيطرون فيه سادة أو نبلاء، وبين الذي يعكس المعنى الأصيل ويقلب القيم وفق مسارات في التاريخ تبدأ بالحق، ثم الشعور بالذنب، وصولاً إلى المثل الأعلى الزهدي، الذي يجسد حضور النموذج الكهنوتي في العصر الحديث، ليصطلح نيتشه على تسمية أخلاق هؤلاء الصنف بأخلاق العبيد أو الوضعاء، وميشيل فوكو أدرك مركزية هذه القراءة النيتشوية لوصول العلاقة بين التاريخ وبين القيم التي تعد الأصل الذي حكم مسارات التاريخ، ويارجع التاريخ إلى أصوله الموصوفة بالاتصال واللاعقل والاتطور، تنجس أماننا صورته الانكسارية المتقطعة، الشبيهة بالتواءات الحياة وإشكالاتها وعنف تأويلاتها، إنه تاريخ يَسْفَحُ الحياة ويُضحي بحركتها تحت عنوان الاهتمام بالحقيقة.

وبرأي فوكو أن الجينولوجيا في مساءلاتها تُعَارِضُ " مع العرض التاريخي الميتافيزيقي للدلالات المثالية والغائيات غير المحددة، إنه تُعَارِضُ مع البحث في الأصل "Origine" (420).

من هنا فإن موضوعة البحث في الأصول موضوعة مشتركة بين نيتشه وفوكو بدلالة ثنائية:

الأولى، قراءة فوكو الخاصة للمنهج الجينولوجي لنيتشه، والثانية استخدام المنهج تحت عنوان المنهج الحفري في المعرفة وفي التاريخ. فالأولى يمكن لنا رصدتها في شبكة المتقابلات التي وضعها فوكو من أجل إثبات الاختلاف وإقامة التمايز بين جينولوجيا التاريخ وما يسميه "تاريخ المؤرخين"، أين نجد عنده دمجاً بين الحس التاريخي أو الروح التاريخية بالمعنى الذي يكتسبه عند نيتشه وبين التاريخ الفعلي، لأن الحس التاريخي متى جرى إبعاده عن خدمة الكلية المغلقة على ذاتها أو بعبارة أفصح، من قبضة الميتافيزيقا؛ فإنه يستحيل أداة مفضلة لدى الجينولوجيا، وبالفعل؛ فنحن نجد في نصوص "إنسان مفرط في إنسانيته" ترحيباً بالحس التاريخي وتزيله في صلب المسألة النقدية للحقائق الخالدة "إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي... ليس هناك من المعطيات الخالدة أكثر مما هناك من الحقائق المطلقة" (421)، والجدول الآتي يوضح مناحي الفوارق بين التاريخ المذكور بالمعنى الذي أبصرها فيه فوكو:

التاريخ الجينولوجي - الأركيولوجيا	تاريخ المؤرخين
-----------------------------------	----------------

(419) Nietzsche, la volonté de puissance, trad par G, bianquis ,Op,Cit,\$391,p119 .

(420) ميشيل فوكو، جينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 64.

(421) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، الفقرة 2، ص 18.

<p>- الرّمي في الصّيرورة والحايثة جميع ما يعتقد أنه خالد وثابت.</p> <p>- إبراز الحدث في وحدته وفرادته وأصالته.</p> <p>- إعادة بناء مفهوم الحدث باعتباره علاقة قوى، وأصلا مختلفا بين قوى فاعلة مُثبتة وأخرى إرتكاسية نافية.</p> <p>- إدراك المنظورات والاختلافات تاركا لكل حدث فرادته وقوته ومُرادَه، ووصف الماضي من أجل فضح أناشيد التقدم الرسمية.</p> <p>- فك الارتباط بين الفلسفة والتاريخ، وإعادة كتابة فيزيولوجيا التاريخ أو القراءة الطبية للحركة التاريخية.</p> <p>- المعرفة التفاضلية لغرائز الوهن والضعف أو علم الأدوية والعلاجات.</p> <p>- النّظرة المنظورية من زاوية بعينها، واستنادا إلى الدّائقة الجمالية في التقييم، وتتبع مسارات السّموم الثقافية والبحث عن الأدوية المضادة</p> <p>- كتابة الحركة المضادة لهذه الأنماط الأفلاطونية :</p> <p>1- السخرية من الواقع وهدمه.</p> <p>2- تقويض الهوية وتفتيتها.</p> <p>3- هدم الحقيقة وكشف أشكال إرادة المعرفة المختبئة وتحولاتها.</p> <p>- توضيح الانقطاعات حيث يرى البعض تطورا مستمرا، وكشفا للألعاب والتكرارات حيث يكون هناك تقدم وجد.</p> <p>- إظهار الأحداث السّطحية والتفاصيل الصغيرة والانتقالات عديمة الشأن .</p>	<p>- الاستناد إلى الثوابت والحقائق الخالدة والاعتقاد بثبات الأشياء.</p> <p>- التّظر إلى بزوغ الحدث باعتباره لحظة من لحظات الصيرورة المستمرة.</p> <p>- إذابة الحدث في لحظات الاتصال وفق مخطط القبليات الفكرية.</p> <p>- الوفاء للميتافيزيقا من خلال التّظر إلى الأزمنة البعيدة والأفكار المُشرقة من أجل الاقتراب منها.</p> <p>- الدمج بين الفلسفة والتاريخ من أجل خدمة مقاصد متعالية .</p> <p>- تمجيد وحكاية الميلاد الضروري للحقيقة والقيمة.</p> <p>- إلغاء الأهواء من المعرفة (موقع التّظر، لحظة الوجود، الموقف المُتخذ).</p> <p>- حضور الأنماط الأفلاطونية للتاريخ :</p> <p>1- اعتماد التذكّر والتعرّف.</p> <p>2- الاعتماد بالتراث أو التاريخ المتصل.</p> <p>3- التاريخ- المعرفة- الحقيقة.</p> <p>- المنافحة عن الجواهر الثابتة والقوانين الأساسية والغايات الماورائية.</p> <p>- البحث عن الأعماق والمقاصد الخفية خلف الظاهر الصّائر.</p>
--	---

هذه هي إذن مخصوصية القراءة التي تفرّد بها فوكو في نصّه " نيتشه، الجينولوجيا والتاريخ"، في رصده ووصفه وشرحه لقواعد المنهج الجينولوجي التي طوّرها نيتشه، وجُماع هذه المتقابلات التفاضلية بين " التاريخ الميتافيزيقي وجينولوجيا التاريخ" أن الأمر يتعلّق باستعمال استعمالا يجرّره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي

والانثروبولوجي للذاكرة، يتعلّق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونُبثُ فيه، نتيجة ذلك، شكلا آخر للزمن⁽⁴²²⁾.

وهذا الشكل الآخر من الزمن، الذي استخرجه فوكو من جينالوجيا نيتشه جعله يدرك يدرك الأصل كميلاد ومنبع، ولحظة تقفز بها القوى فوق المسرح، بفجواتها ومراتبها وتراتبها فوق بعضها البعض، فجينالوجيا نيتشه تتواصل في شكل اركيولوجيا تقيم قطيعة حاسمة مع سمات الاتصالية والجوهريّة والكلية والغائية التي طبعت التاريخ في ثوبه الكلاسيكي، فهي تقويض لكل الصور الجميلة التي رسّختها فلسفات الثبات عن سيادة الذات الواعية، وعن مُثل المسارات الخطية .

ومن هنا يتبدى لنا أن لا وجود للجواهر الثابتة ولا للقوانين الأساسية ولا للغايات الماورائية، وحتى " أن المعاني العميقة والخفية وقمم الحقيقة المتعدّرة البلوغ وبواطن الشعور الغامضة هي بدع صرف. ويمكن أن يحمل شعار النسابة " الجينالوجيا" النقش التالي " لنكافح ضد العمق والغائية والداخلية، كما يمكن أن تحمل رايته العبارة التالية " لنحترس من الاعتقاد بالهويات التاريخية فهي ليست سوى أقنعة لصالح الوحدة. فالحقيقة الأعمق التي من شأن الباحث النَّسَبي أن يكشفها هي (سر كون [الأشياء] بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكون تدريجيا انطلاقا من أشكال كانت غريبة عنها"⁽⁴²³⁾ وبالتالي " فالدرس الأساس الذي استخلصه فوكو من نيتشه، هو الربط بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل بتاريخ الجسد، أي الكشف عن الجذور المعيارية للمقولات العقلية، والدوافع النفعية والحيوية حتى أكثرها إيغالاً في الصورية والتجريد"⁽⁴²⁴⁾ أو بعنوان جامع : إنشاء تاريخ للجسد في مقابل فنومينولوجيا للروح*.

(422) فوكو، جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 83.

(423) أوير دريفوس وبول راينوف، ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، دص 99.

(424) السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، 1994 ص 75.

* برأي "دريفوس وراينوف" في عملهما المذكور "ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية"، أن فوكو مَوْضَعُ الجينالوجيا كأداة لاحقة ومُكملة المهمة الأركيولوجيا في عمله الذي افتتح به الدرس الافتتاحي في المعهد الفرنسي سنة 1970، أي نظام الخطاب، فالأركيولوجيا تختص بتحليل أساليب تغليف الخطاب، وتبيان مبادئ ترتيبه وإقصائه وندرته وأن تحيط بها، في حين أن القسم الثاني أي الجينالوجيا فمدارها تركيز التحليل على سلاسل التكوين الفعلي للخطاب، ودلالة هذا بحسب مقاربة مؤلفي الكتاب المذكور أن فوكو يُقر مبدأ التكاملية بين ندرة الملفوظات التي أوضح قواعدها في أركيولوجيا المعرفة والتكوين الفعلي للخطاب بواسطة الممارسات غير الخطائية، إلا أن ملمح المفارقة أن هذه التكاملية التناوبية بين الأركيولوجيا والجينالوجيا لا تحافظ على مواقعها وتناوبيتها في أعمال فوكو الأخرى، عنينا هنا " المراقبة والمعاقبة " Surveiller et punir و "إرادة المعرفة" La volonté de savoir، إذ صارت الجينالوجيا متقدّمة على الأركيولوجيا، فالباحث الجينالوجي هو طبيب مُشخّص يتفحص العلاقات بين السلطة والمعرفة والجسد . وبالفعل فإنه وابتداء من كتابه، نظام الخطاب أعلن فوكو التبنّي التام للمنهج الجينالوجي، ومنذ كتابه المراقبة والمعاقبة (1975) والجزء الأول من تاريخ الجنس(1676)، قد صار يردد وعلى غرار نيتشه، بالألا وجود لمعنى أو حقيقة أولى يمكن الوصول إليها من خلال تأويل الأفكار، فالتأويل لا يصل أبدا إلى معنى أول، إنما ينتهي دائما إلى تأويلات أخرى وضعت و فرضت من قبل أناس آخرين وليست لها أية علاقة لا بالواقع ولا بالأشياء. للإستزادة أنظر، أوير دريفوس وبول راينوف، ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، مرجع سابق من ص 93 إلى 165.

إن هذا الإنشاء لتاريخ الجسد متوسلاً بالمعجم النقدي الجينالوجي، يرى فوكو أن ميادينه التي يجرى تزيهه فيها ثلاثة ممكنة يحصرها تواليها:

- أولاً: أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا مع الحقيقة، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كخالقي معرفة، ثم أنطولوجيا تاريخية لذواتنا في علاقاتنا بميدان سلطوي حيث نكون أنفسنا كذوات نؤثر في الآخرين؛ وأخيراً، أنطولوجيا تاريخية لعلاقاتنا مع الأخلاق، تتيح لنا أن نكون أنفسنا كذوات أخلاقية. إذن هناك ثلاث محاور ممكنة للتساوية⁽⁴²⁵⁾. هذه المحاور بدت متواجدة في "تاريخ الجنون"، غير أنها تتوزع توزعاً منهجياً وموضوعياً في الأعمال الأخرى، فمشكلة المعرفة مبثوثة في "مولد العيادة" و"الكلمات والأشياء" و"أركيولوجيا المعرفة"، ومشكلة السلطة مبثوثة في "المراقبة والمعاقبة"، و"إرادة المعرفة"، وبخصوص المشكلة الأخلاقية فينبغي لها فوكو في "استعمال الذات" و"الاهتمام بالذات".

إلا أن مَعْقِدَ الطَّرَافَةِ فضلاً عن استجلاب المنهج الجينالوجي وتزيهه في دوائر الثقافة "المعرفة والأخلاق" مثلاً، هو استجابة فوكو للائحة المقترحات التي أشار إليها نيتشه في مقام نقده للموضوعات التي يجذب نحوها مؤرّخة الوعي الحديث، إذ أن المفاعيل الحقيقية التي من الأجدى والأولى أن تكون موضوع المؤرّخين لا يُلتفت لها وغير ذات قيمة لديهم، بخاصة إبانة طرق تفكير الشعوب وأساليبها في تقدير القيم وتوجيه الأشياء.

يقول نيتشه في شذرة مهمة من كتاب "العلم الجذيل"⁷ منبهاً على نسيان المؤرّخين للتواريخ الصّامتة أو المصعّرة: "حتى اليوم لا شيء مما يُلوّن الوجود، قد أُلّف تاريخه: في أي مكان إذن شرعنا في تأريخ للحب من قبل، للجنس، للشعور، للورع، للفظاظة! حتى تاريخاً مُقارناً للحقوق أو للعقوبات فقط، قد تغيب تماماً"⁽⁴²⁶⁾، ودلالة هذا النصّ المشتتات غضبا على مؤرّخة عصره الذين يُسْقِطون المعنى على التاريخ ويرون بأن المعنى يبلغ الأوج من خلال التطور أين يكتمل العقل وينضج؛ أنه بالرغم من تحمة التاريخ لديهم، فإن أبصارهم عميت عن رؤية هذه المناطق المعتمّة والمهمّشة أو المزدولة، وتبعاً لهذا فإنهم لم يتحرّوا كل ما اعتبره الناس شروط وجود لهم أو كل ما وظفوه من عقل ومن شغف به.

إن ملمح التاريخ الجديد ومركز الاهتمام هو "الحفر في الصّمت والخواء، ومساءلة للمتاهات الملعّزة، وإصغاء للمنسي، وتوجّه للمختلف الذي ينسأه التاريخ، والمؤرخون الذين لا يعلمون بالرغم من من معرفتهم التاريخية، أن افكارهم وأعمالهم بعيدة عن التاريخ"، يطالب نيتشه، من ضمن ما يطالب به، بإقامة تاريخ للحب، ويؤرّخ فوكو من ضمن ما يؤرّخ له للحب والجنسانية بصفة أخص⁽⁴²⁷⁾.

ولاشك أن الولوج إلى هذه المناطق من أجل كتابتها وأشكّلتها، شرطه المركزي هو انتهاك حرمة حدود الفكر الفلسفي الكلاسيكي بكتابة هذه التواريخ المصعّرة؛ فالجنس مثلاً مركز مُشكّله هو مشكل حريته

(425) المرجع السابق، ص 208-209.

(426) نيتشه، العلم المرّح ترجمة حسان بورقية-محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، (2009) الكتاب الأول، الفقرة 7 ص 57.

(427) عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، ص 70-71.

"ولكن قضية المعرفة التي يمكن أن تكون لنا عنه، وقضية الحق الذي لنا في الكلام عنه، تجد نفسها بهذا الشكل، مرتبطة بشرف قضية سياسية. فالجنس ينخرط هو أيضا في المستقبل، وربما قد يتساءل فكر متشكك عما إذا كانت لاتزال كل هذه الاحتياطات التي اتخذت من أجل إعطاء تاريخ للجنس هذا القدر العظيم من الأهمية، تحمل أثر الاحتشامات القديمة: كما لو أنه كان لا ينبغي أقل من هذه الترابطات التقييمية لكي يكون هذا الخطاب من أن يكون ويُتلقى" (428) إنها الملمح الجوهرية على انفتاح الفلسفة بعامة على اللافلسفة كانفتاحها مثلا على وقائع الخطاب وأنساق العبارة ومؤسسة السجن والعلاقات الجنسية، وهذا ما أشار إليه فوكو عندما أدرج هذه الاهتمامات غير المعهودة في الممارسة الفلسفية تحت عنوان "الأشكلة": "لقد كانت المسألة المطروحة في كتاب تاريخ الجنون هي معرفة كيف ولماذا تمت أشكلة الجنون، في لحظة معينة عبر ممارسة مؤسسية معينة وعبر جهاز معرفة معين، وبالمثل فإن الأمر في كتاب "الحراسة والعقاب" كان يتعلّق بتحليل التغيّرات التي عرفتها [عملية] أشكلة العلاقات القائمة بين الانحراف والعقاب من خلال الممارسات الجزائية والمؤسسات السجنية في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر. وأن المسألة الآن هي كيف تتم أشكلة النشاط الجنسي" (429).

وبهذا الاعتبار، فإن قلق نيتشه وهاجسه حول "عدم كتابة تاريخ من يُضفي لونا على الوجود" قد أزالها فوكو، بكتابتها وتحليل الوجه الآخر للثقافة الغربية، إن فوكو هنا يأتي من المنافي والهوامش، فإذا كان ديكرت يدلنا على الطريقة التي من المستحسن أن نقود بها عقولنا قيادة سليمة وكانط يبيّن لنا الاستعمالات المشروعة واللامشروعة لنشاط الذات المُفكّرة المعرفي، فإن فوكو يدخل على المسألة من زاوية العكوف على دراسة الجنون أي الوجه المقابل للعقل قاصدا بذلك "التوغّل إلى أصول التفكير العقلي في الثقافة الأوروبية للوصول إلى أسس تكوينه انطلاقا من حركة معارضته للامعقول. حيث أدرك فوكو بأن السمة الجوهرية المميّزة للمجتمع الغربي هي ليست توافر العقلانية أو تحققها فيه؛ بل هو إنكاره لكل مالا يخضع له أو يخرج عن نظامه الخاص. ولما كانت عملية التعرّف على الجنون ظاهرة حضارية، حسب تعبير فوكو، فإنه يثير هنا إشكالية كانطية ترتبط بجذور الطب العقلي، وهذه الإشكالية تتمثّل في "كيف السبيل إلى الرجوع من خلال التأريخ على درجة الصفر في تاريخ الجنون، بحيث نجد أنفسنا بإزاء تجربة غير متفاضلة تسبق كل تفرقة بين الصحة العقلية والجنون" (430).

وتجد هذه الانفتاحة المستحدثة للفكر الفلسفي على موضوعات "الجنون" و"العقاب" و"السجن" مثلا، تجد تفسيرها في إعادة بلورة مهمة أخرى للفيلسوف من أجل إعادة الصلّة الممزّقة بين الفكر ومشكلات الحياة،

(428) ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية 1 - إرادة العرفان - ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 7.

(429) ميشال فوكو، هم الحقيقة "مختارات" سلسلة بيت الحكمة ترجمة مصطفى السنوي وآخرون، منشورات الاختلاف، الاختلاف 2006، ص 104.

(430) علاء طاهر، نمايات الفضاء الفلسفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005 ص 68.

إذ أن قمم الحقيقة وأناشيد التقدم الرسمية لم تعد تصلح لإدارة الحياة إدارة فنية، فضلا عن فضح أساليب السلطة والأعيان في إخفاء ذاتها، وقد آل هذا المسلك في التأويل إلى تغيير الكثير من المفاهيم الراسخة في الذّاكرة الفلسفية كمفهوم السلطة عندما يجري حصرها في الممارسة السياسية أو مفهوم الفعل عندما يجري خلع الأطر القبلية أو السّمة الجوهرانية عليه، وكذا طبيعة الصّلة بين المعرفة والسلّطة، أين كان الوهم سائدا في أذهان من يؤمنون بالانفصالية بينهما؛ في حين "أن السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيسٍ مناسبٍ لحقل معرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم بذات الوقت علاقة سلطة" (431).

جلي إذن كثافة الأواصر المنهجية بين جينولوجيا نيتشه وأركيولوجيا فوكو؛ فالاستخفاف بالأصل واخلخله مرتكزات الميتافيزيقا وإعادة كتابة التواريخ المصغرة كبداية على التاريخ الكلي تُجلي مدى الشراكة بينهما، وملحح المفارقة أن النقد الجينولوجي ينتقل من خطوة التأويل التقدي للقيم إلى تعرية منابع المعنى ورموز التأويل، أي تواصل نفس عقلية العبيد في عناصر الثقافة برمتها، إنه يوجه الاتهام إلى أخلاق العبيد وقيم الارتكاس ويقابلها بأخلاق القوة وقيم النبل والاصطفاء، في حين تكتفي تحليلية فوكو بتعرية أنظمة المعرفة وشبكات القوة وآليات الهيمنة، دون أن تشتق من تحليليتها مَوْضَعَةً فئة مخصوصة أو طبقة ما باعتبارها المسئولة عن تضليل الإنسان والأخذ به نحو دروب الميتافيزيقا المظلمة.

3- إماتة التّزعة الإنسانية وتجزير إرادة المعرفة في إرادة القوة: وهم الحِياد المعرفي:

تشير مفردات الخلاصة الجينولوجية التي توّصل إليها نيتشه من خلال تشخيصه للواقع الأصلي الذي نبتت فيه فيه القيم والاختلاف الموجود بين أنماطها، إضافة إلى صيغ التفاضل والتراتب التي اتخذتها العلاقات والأحكام القيمية فيما بينها عبر التاريخ، أنها وصلت إلى العصور الحديثة وانتهت نهايات إرتكاسية، مُشكّلة بذلك إنسانا واهنا، يُفكّر بمقولات الضّعف والوهن، إنسان هو نتاج أخلاق مخصوصة، ونتاج عناصر تكوينية مخصوصة أيضا، ومراحل تاريخية مُحدّدة، وليس هو الإنسان بالمعنى المطلق أو الخالد.

هذا ما صرّح به نيتشه لحظة ما اعتبر أن عيب كل الفلاسفة المشترك "هو كونهم ينطلقون من الإنسان الحالي، ويتخيّلون أنهم قد بلغوا الهدف من خلال تحليلهم له، بشكل غامض يتخيّلون الإنسان دون أن يقصدوا ذلك، وكأنه حقيقة خالدة، يتخيّلونه واقعا ثابتا وسط دوامة الكل" (432). لكن الحقيقة ليست بمثل هذا الاعتقاد، لأن ما يذكره الفلاسفة عن الإنسان ليس سوى شهادة حول إنسان فترة زمنية جد محدودة.

فهناك عند الفلاسفة إذن ما يمكن تسميته "وراثه تفسيرية واهمة" مكرورة في تحليلاتهم، فالتماذج التي من خلالها ينطلقون لتشكيل صورة للإنسان من الناحية الزمنية تنتمي إلى إنسان الأربعة آلاف سنة الأخيرة،

(431) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 65.

(432) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته ج1، مصدر سابق، الفقرة 2، ص 18.

ودلالة هذا أنه نتاج ظروف تاريخية، وعوامل سياسية، وعادات وأديان أيضا، إنها الحقيقة التي لا يريد فلاسفة الميتافيزيقا أن يفهموها، أن الإنسان الحديث نتاج صيرورة، وخطيئة هذه الوراثة التفسيرية كما تناولها الفلاسفة تجد ضمانتها التفسيرية في غياب الحس التاريخي لديهم "le Sens historique" إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، ذلك أن كثيرين منهم ودون أن ينتبهوا لذلك، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة، مثلما شككتها تأثيرات بعض الديانات، بل بعض الأحداث السياسية هي الشكل الثابت الذي منه ينبغي أن يكون المنطلق" (433).

جلي إذن، لماذا احتاج نيتشه إلى مجاوزة الإنسان من أجل إنسان آخر يُجسّد قيما أخرى، إنه لاحظ هذا التداخل الموجود بين النزعة الإنسانية humanisme من جهة؛ وقيم المسيحية الأخلاقية من جهة أخرى التي تجد أجلى تعبيراتها في المفهوم الميجلي للإنسان، وهي المشار إليها بعبارة "تأثيرات بعض الديانات"، لأن هيجل يؤكد "أن الإنسان يصبح إنسانا من خلال الروح وحدها، هذه الجملة المكتوبة في الصفحة الأولى من فلسفة الدين تدل، ولو من حيث المظهر على الأقل، على أن مفهوم هيجل للروح ليس أنثروبولوجيا، بل هو مفهوم لاهوتي يقوم على اللوغوس المسيحي، وأن ما يقصد به هو بالتالي "شيء فوق إنساني" (434).

أما فكرة الارتقاء الإنساني وتمجيد فضائلها فهي فكرة حديثة، في المعجم النيتشوي بمعنى فكرة خاطئة، والشواهد التي يُصرها أمامه أن الأوروبي اليوم قد صار أدنى قيمة من أوروبي عصر النهضة، وليست مثله التي يرفعها المركزية الإنسانية وحرية الإرادة والوعي مؤشرات على الترقّي والتسامي أو الاقتدار، ولأن هذا التداخل حاصل بين المسيحية والنزعة الإنسانية؛ يعلن نيتشه أنه ليس من المُجدي إطلاقا أن تترين المسيحية أو تُجملَ لأنها "قامت بحرب مستميتة ضد النمط السامي من الإنسانية، مُطْفِئَةً جميع الغرائز الأساسية الخاصة بهذا النمط، ومن هذه الغرائز استنبطت ما هو شر، والإنسان الشرير هو القوي كنمط مُستهجن، المسيحية انحازت إلى جهة الضعيف والمُنحط والفاشل" (435).

وبالفعل، فإن نيتشه قد طوّر نقده للإنسان الحديث في سياق احتجاجه ضد إنسانية النزعة المسيحية، التي "تقلص قامة الإنسان الحديث... وتوصل إلى نتيجة تُطالب "بتجاوز الإنسان" يلغي كل النزعة الإنسانية المسيحية، ورأى أن تجاوز الإنسان مُمكن في الإنسان الأعلى دون غيره، لأنه الجواب على صرخة البؤس التي يطلقها الإنسان الأكثر قُبحا... والجواب على الأناش الأرقى، ممن تقوم إنسانيتهم العليا في كونهم مازالوا

(2) المصدر السابق، في المكان نفسه.

(434) كارل لوفيث، من هيجل إلى نيتشه-دراسات حول تاريخ العالم المسيحي البورجوازي- ترجمة ميشيل كيلو وزارة الثقافة، سوريا، 1988،

(435) Nietzsche, l'antéchrist, op cit §5 p 246.

قادرين على احتقار أنفسهم؛ بينما الإنسان الراهن، الإنسانوي الأخير لم يعد يستطيع احتقار نفسه، ولهذا بالذات فهو جدير بالاحتقار" (436).

ومُستخرج هذا المنظور للإنسان؛ الوعي بمحدودية ونسبية النزعة الإنسانية بخاصة تلك التي تبوء الإنسان منزلة مركزية في الوجود، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وموصوفا فضلا عن هذا بالوعي والإرادة.

إن الوعي بمحدودية النزعة الإنسانية يجد موطنه في الخُلاصات التي اكتشفها نيتشه عندما طرح السؤال حول حقيقة المعرفة الإنسانية تجاه الذات التي افتتح بها نصّه "جينالوجيا الأخلاق": "نحن معشر الباحثين عن المعرفة لانعرف أنفسنا، إننا نجعل أنفسنا، وثمة سبب وجيه لذلك. فنحن لم نبحث عن ذواتنا- فكيف لنا إذن أن نكتشف أنفسنا بأنفسنا ذات يوم" (437). وإن القيام بهذه الجينالوجيا للذات الإنسانية قاده إلى أن النزعة الإنسانية إن هي إلا مُركَّب من متعاليات ميتافيزيقية تتغذى على نوازع فلسفانية قديمة كتخصيص الإنسان بالعقلانية والوعي ثم خَلْع أوصاف الجَوْهَرَانِيَّة والكلية عليها؛ ومن أوامر أخلاقية تضرب بجذورها في إرادة بدائية للتدمير والانتقام، من هنا فإنه لا مكان للنزعة الإنسانية في أفق التفكير الذي افتتحه نيتشه، لأنه "إذا كنا نفهم من تلك النزعة أنها فلسفة عن الإنسان وعن ممارساته، لا تفتأ تستلهم من العقلانية ومن العلوم، مبادئ مرنة متطورة، لتنظيم إنساني للحياة، فهي تدخل بكل تأكيد، في عداد الأوهام الميتافيزيقية، التي لا بد أن يطالها معول النقد والتفكيك، وغير خاف في هذا السياق، أن العلم ذاته، تعتبره تلك الفلسفة وريثا شرعيا للميتافيزيقا، بل هو الميتافيزيقا بالذات، باعتباره اعتقادا في الوجود الحقيقي وفي أسطورة العالم المعقول" (438)، وبهذا الاعتبار؛ فإن رؤية نيتشه ترفض النزعة الإنسانية بخاصة الحديثة منها وتبصر فيها قيما فاسدة ومن ثمّة مُنحطّة، لأن تأكيد نيتشه المركزي هو النَّظَر إلى الحياة باعتبارها غريزة نمو وبقاء ومراكمة للقوة واستمتاع بها، وليست تطلُّعات عليا تحت عناوين التطلُّع إلى الفضيلة أو القداسة، وجماع قول نيتشه في مناهضته للنزعة الإنسانية هو " أن هذه القيم السامية للإنسانية تفتقر إلى هذه الإرادة [أي إرادة القوة]، وأنها قيم ساقطة، وقيم عدمية، تحقق قدرتها في ظل الاسم الأكثر تقديسا" (439).

إن فوكو جاء أيضا من أجل إعلان موت الإنسان، أي موت الإله بدلالة المعجم النيتشوي، وثمة نص وجيه لفوكو يُدكِّرنا بنص نيتشه الذي أوردناه في مطلع هذا العنصر، أي النَّظَر إلى الإنسان باعتباره لحظة في صيرورة وليس مبدأ مطلقا، وأن ثمّة مكوّنات دخلت في تكوينه كالدِيانات مثلا والثورات السياسية؛ هذا النص ينبجس أمامنا في القولة الآتية " فيألي كل أولئك الذين يريدون الاستمرار في الكلام على الإنسان، على نفوذه

(436) كارل لوفيث، من هيجل إلى نيتشه-دراسات حول تاريخ العالم المسيحي البورجوازي، مرجع سابق، ص 107.

(437) نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983، الشذرة 1 ص 9.

(438) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص 37.

(439) Nietzsche, l'antéchrist, op. cit. §6 p 247.

أو على تحريره، إلى كل أولئك الذين يستمرون في التساؤل حول ماهية الانسان في جوهره، إلى كل من يريد الانطلاق منه للولوج إلى المعرفة، وبالمقابل، إلى كل من يُرجع كل معرفة إلى حقائق الانسان ذاته إلى من يرفض التشكيل Formaliser دون اللجوء إلى الأثرولوجيا، ويرفض الأسطورة، دون اللجوء إلى حل رموزها، ويرفض التفكير دون أن يفكر في الحال أن الانسان هو الذي يُفكّر، إلى كل أشكال الفكر هذه، الخرقاء والعاجزة، لا يسعنا إلا الرد بضحكة فلسفية أي إلى حد كبير بضحكة صامتة⁽⁴⁴⁰⁾.

إن الاعتقاد في الإنسان انطلاقاً من هذا النص يُصبح لاغياً، والمعارف الإنسانية التي نشأت من أجل قراءته تصبح لاغية بالمعنى المضاعف، فهي تبرير للمؤسسات القائمة أكثر منها سعياً نزيهاً نحو الحقيقة العلمية، بخاصة وأن هذه المعارف توهم ناظرها بالتحرُّر من أية فعالية مؤسسية، ومن كل إحالة إلى أصل، وفوكو بضربة واحدة أي إعلان موت الإنسان، عارض منحيين فكريين مهمين هما: الفينومينولوجيين الذي يُشدّدون على " الذاتيّة المتعالية" لدى الإنسان، و"الفكر الهيجلي" الطامح إلى عقلنة ما هو لاعقلاني "والتأهيم بالتنظيم الشمولي لكل نُظُم الثقافة.

إن هذه المناهضة للترعة الإنسانية في نظر فوكو، مكسب ثقافي جديد ينأى عن القول بأي "إناسة لاهوتية"، يترافق معها رفض كل فلسفات الكوجيطو من ديكارت إلى هوسرل، ونيته بنظره أي بنظر فوكو هو أول من سعى إلى اقتلاع هذه الأثرولوجيا الإنسانية من حقول التواجد. يقول فوكو مفصحا عن هذه الوشاحة "وربما كان علينا أن نرى في تجربة نيته أول سعي لهذا الاقتلاع لجذور الأثرولوجيا الذي كرّس الفكر الحديث ذاته لإبجازه: فعبر نقد لغوي فقهي، ونوع من التّركة البيولوجية Biologisme، وصل نيته إلى النقطة التي عندها يمتلك الإنسان والله بعضهما، حيث يكون موت الأول مرادفاً لزال الثاني... بهذا فإن نيته عندما يطرح علينا هذا المستقبل كاستحقاق وكمهمة في آن معاً، إنما هو يُبَيِّن بذلك العتبة التي يمكن منها للفلسفة المعاصرة أن تستأنف التفكير، وسيبقى نيته بلا ريب مشرفاً من عل على مسيرتها إلى أمد بعيد⁽⁴⁴¹⁾.

وبالفعل، إن نيته مارس نقده للترعة الإنسانية متوسلاً بأدوات القراءة الفيلولوجية، وأيضاً بتوظيف المعجم البيولوجي، فالذات المتصورة كماهية وكوحدة إدراك أصلية تجد أصلها في الخطأ النحوي الذي يفترض أن وراء الفعل دائماً فاعلاً، وبالتالي فإن ثمة وحدة نفسية خلف تعدد الوظائف النفسية والعقلية للإنسان، في حين تتكوّن التركيبة الإنسانية من مجموعة غرائز مختلفة ومتفاضلة في القيمة تصطرع من أجل الاقتدار.

والتزليل البيولوجي من أجل فهم الظاهرة الإنسانية أورت فهماً للإنسان؛ لا باعتباره نَسْلاً طاهراً مُفارقاً، وإنما ينحدر من كائنات أدنى في القيمة، والملكات المعنوية والوظائف العليا التي يخص بها الإنسان ذاته، ليست على التحقيق سوى تبدُّلات نافعة بيولوجيا وما اعتقاد الإنسان في ثباتها وكتيبتها ومُطلقيتها سوى عارض خطير على عجز تصوُّر ما يُخالفها، وستفقد هذه الملكات قيمتها في اليوم الذي تُوَثَّر على عدم

(440) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990، ص 282.

(441) فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 281.

فعاليتها وعجزها؛ آتخذ تشرع القوى الغرائزية المبتوثة في الإنسان في التنقيب عن ملكات أخرى كيما يحصل التآلف بين الإنسان وبين بيئته، وكيما يحصل الاقتدار من جديد.

هكذا إذن فإن "هناك حلقة واحدة فقط، تلك التي بدأت منذ قرن ونصف القرن، والتي قد تكون في طور الانتهاء قد سمحت بظهور وجه للإنسان، ولم يكن ذلك تحرراً من قلق عميق ولا ممراً لهم ألفي إلى حيز الوعي، أو ولوجاً في الموضوعية لتلك الأمور التي بقيت طويلاً عالقة في حيز المعتقدات والفلسفات: بل كان حقيقة تبدل طراً على الجاهزيات الأساسية للمعرفة. فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حدائه عهده. وربما نهايته القريبة... عندئذ يمكن الرهان أن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر" (442).

إذن، وفي دواخل التزعة الإنسانية هذه لم يتم العثور على هذا الإنسان الشهير أو هذه الطبيعة البشرية أو هذه الماهية الجوهرية أو تلك المخصوصية الإنسانية. "فعندما تم تحليل ظواهر الجنون أو العُصاب، مثلاً اكتشف اللاوعي، الذي تخترقه الدوافع والغرائز... وكذلك الأمر بالنسبة للغة. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، جرت مسألة الألسن البشرية بهدف العثور على بعض من ثوابت الفكر الإنساني الكبرى... والحال أنه مع تعميق النباش في اللّغة، ماذا وجد الباحثون؟ هل وجدوا بنيات، وجدوا تعالقات، وجدوا النّسق، الذي هو شبه منطقي. بمعنى ما، أما الإنسان في حريته وفي وجوده، فإنه اختفى هاهنا أيضاً" (443).

وتحت مطارق النقد هذه للتزعة الإنسانية وتوابعها في المعرفة عند نيتشه وورثته فوكو؛ يتفتت الاعتقاد بمقولات: الإنسان الواعي، مالك نفسه، الفاعل في تاريخه، الذات في معرفته، المُشرّع في أوامره الأخلاقية، المُلتزم بقانون الحقوق والواجبات، يتفتت ويختفي، لأنه لا وجود لأصله الثقافي المتوهج في التاريخ ولا لماهيته الصّافية ولا لوعيه الشفاف، إنما هو على التّحقيق والتدقيق مولود حديث العهد في الثقافة الغربية، إنه ليس سوى انعطافة خافتة؛ وباختفاء هذه الانعطافة تتصدّع مرتكزات التزعة الانسانية: فلسفات الوعي من ديكارت إلى هوسرل (1859-1938) والفكر الجدلي، وأحلام التحرر.

جلي إذن؛ كيف أن نقد إرادة المعرفة والحقيقة يعد من أكبر المناطق التي يلتقي فيها "السائل الكبير" مع فيلسوف السُّلطة والجنون، فنقد إرادة المعرفة لدى فوكو علامة فارقة على مركزيتها في نصوصه التي كتبها، والمسألة المكرورة في كل فعاليتها الإنتاجية، وإذا كان نيتشه قد أدخل الفكر إلى هذه المنطقة بإرجاع مظاهر الوجود كلها إلى إرادة القوة؛ فإن فوكو من أخذ بهذه الخلاصة ونزل بها إلى الميدان، أو بعبارة أفصح؛ تنزيل البحث في منظومة المعارف الإنسانية عن الإرادة المختبئة خلف هذه النشاطات، وقام بتشريعها وتوصيف الاستراتيجيات التي تتمشى وفقاً لها، وفي دائرة المعرفة التي شاء فوكو أن يرصد أنظمتها ونحوالاتها وضبط إرادة الحقيقة التي توجهها، بقي وفي المنهج الجينالوجي عندما استعمل عبار أركيولوجيا المعرفة، لأنه في أجلى

(442) المرجع السابق، ص 313.

(443) ميشال فوكو، ضمن كتاب هم الحقيقة، الحوار - المعركة 3، مرجع سابق، ص 29-30.

مظاهره استقصاء للمعرفة وتحويل للتاريخ من رصد الوحدات الثابتة وتجزير مفردات الوعي الشفاف والذات المتحررة من الزمن والاتصالية إلى مطرقة تكسر مفاهيم "الواقع" و"الماهيات المنفصلة" و"الهوية"، وليست الخلاصة بعد هذا الفهم سوى تكريس الاختلاف والانفصال كبدايات منهجية ناجعة تواجه الأسس الانثربولوجية والميتافيزيقية لنظريات المعرفة.

إن فوكو في خلاصاته التحليلية لنظم المعرفة والتدبيرات الأخلاقية انتهى إلى استنتاجات تتطابق وإلى حد بعيد مع تلك التي تقررت لدى نيتشه، إنها نتائج تطبيق المنهج الجينالوجي في الدين والمعرفة والأخلاق والسياسة أو كافة العناصر التي تتشكل منها منظومة الثقافة الغربية، وهي أيضا نتائج الاستعمال الفوكوي لهذا المنهج والتنوع من استخداماته؛ فإذا كان نيتشه يرى بأن "المعرفة تشتغل باعتبارها أداة في يد قوة" (444)، فإن فوكو يواصل هذا المنظور إلى أبعد نتائج رافضا تأسيس الحقيقة والحرية وترصفا معها إمكانية المعرفة المطلقة قائلا "أن المعرفة لم تُخلق لأجل الفهم وإنما لأجل التكسير والحسم" (445)، ودلالة هذا الخروج عن التأويلات الفينومينولوجية الواهمة بالحياد المعرفي أو فلسفات الثبات التي لديها يقين بنقاوة وحدة الإدراك الأصلية وقدرتها الفائقة على التركيب، لأنه في "المعرفة تتفاعل وتتصارع أهواء ورغبات ومصالح، وعلاقات قوى، فليس مرمى المعرفة البحث عن معنى خفي، وعن ذات متسيّدة، وعن وتيرة تطور مستمر، وعن تجلّي تدريجي لحقيقة كائنة في المستقبل أو تراجعاً نحو حقيقة كائنة في أصل منسي" (446)، وإنما كشف لنا التحليل التاريخي لإرادة المعرفة المبتوثة في سعي الإنسان نحو الحقيقة أنه لا وجود للذات العارفة أو الوعي التاريخي، وما الحياد المعرفي سوى قناع يجب نزعُه من إرادة ذلك الذي لا تعلق له إلا بالحقيقة، وما يُطالعنا به التحليل التاريخي الجينالوجي أن العودة إلى الذات العارفة ومساءلتها كما ناشد نيتشه الباحثون عن المعرفة في مطلع نص "جينالوجيا الأخلاق"، بالبحث في ذواتهم أولا قبل اشتغالهم بالحث عن المعرفة؛ ما طالعنا به انبجاس إشكال إرادة المعرفة وتحوّلاتها، تلك الإرادة التي هي غريزة وهوى وفحص وقساوة، وبالتالي "أن غريزة المعرفة غريزة شريرة وأن فيها جانبا قاتلا لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية... كما أنها لا تجعل الإنسان سيّدا على الطبيعة، إنما، على العكس من ذلك ما تنفك تعدد المخاطر، وهي تزيد منها.. إنها تقضي على الوقاية الوهمية وتُفكك وحدة الذات، وتحيي فيها كل ما من شأنه أن يفتتها ويقضي عليها" (447).

إن فوكو شأنه شأن نيتشه يرى أن المعرفة بدلا من تبقى وفيه لحاجتها الحيوية؛ انفصلت عن هذه المنطلقات كيما تبقى تأملا خالصا لا يخضع إلا لما يقتضيه العقل، والاحتراح أمام هذا هو تفتيت الذات العارفة بالإبانة عن وقوعها في شرك اللغة وأحاييل الأخلاق وحضوعها للمنظومات الثقافية الضاغطة؛ لأنه بتفتيتها

(444) Nietzsche, *la volonté de puissance*, Op,Cit §270 p 297.

(445) فوكو، جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص77.

(446) عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص32-33.

(447) فوكو، جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص85-86.

يُفتتّ الاعتقاد بجوهرائية الوعي ونقاء المعرفة، ولتكون الفُسحة الأخرى للمعرفة بدلالاتها التداولية والحياة بأوبلائها الفنية" قال "فرونسوا شاتلي": "مُلخّصا تداولية فوكو: "السّلطة كـممارسة، المعرفة كقانون مُنظّم (448)»

هكذا إذن يقتضي فوكو أثر نيتشه في تدمير إرادة معرفة الحقيقة باعتبارها بناء مُستمر ونفيا للأوهام والأخطاء عن الفهم الإنساني الأصلي، يفقد الوعي تبعا لهذا ثقته، نظرا لأن الانقطاعات والانفصالات وتفتّت المعرفة في أنظمة إيستيمية لا تحكمها ضوابط ولا تتجه نحو غائية، فضلا عن نفي فوكو أن تكون للأركيولوجيا أية مطامح أو تطلّعات علمية واعتباطية إرادة المعرفة وشريريتها - هذه مجتمعة - لا تسمح لمنظومة الفكر بقول الحقيقة أو التفكير ضمن أفق: نمو العقلانية وفتحها واتساع مجال الموضوعية أو تعميق الحقيقة، وإنما تصريف القول إلى الإقرار بتعددية الدّوات وتكثّرها وفوضاها، لأن التعدد يتكلّم في الإنسان وبناء نظرية أخرى من أجل تماسك الدّات من جديد يبدو في أفق التفكير أن شروط إمكانه منعدمة، وإنما المسلك الذي يواصل فيه فوكو اقتفاء أثر نيتشه هو: التأويل الجمالي للوجود من أجل تجاوز ثنائية المعرفة والسلطة، هذا التأويل الفني للحياة أنشودة نيتشوية لازمت مساراته التساؤلية برمتها "الفن هو الوسيلة العُظمى لجعل الحياة مُمكنة، والمُغري الأكبر بالحياة، ومُحرّكها العظيم... [ونيتشه] في أواخر أيامه [شبيهة بأواخر أيام فوكو] أصبح اقرب مما كان في بداية حياته إلى الشعور بفرغ وعبثية الحياة، ومن الغرابة بمكان أنه عاد إلى نقطة انطلاقه الأولى، "فمولد المأساة" و"إرادة القوة" يتفقان على أن "الفن أهم من الحقيقة". ساعده موقف من هذا النوع على محاصرة نفسه وحمائتها، على الأقل من أكثر نتائج نظريته البيولوجية قديما، أضف إلى ذلك أنه زوّد بأمل في تحويل آلامه إلى "شكل من أشكال النشوة العظيمة" (449).

وإذا كان نيتشه قد أنجز مهمة تخلص الفن من "فن المتاحف" ومن "مباحكات علماء الجمال"، وأجاءه إلى فن للحياة؛ فإن فوكو يستغرّب تحدّد هذين الوهمين في فكر المُجتمعات المُعاصرة ويدعو على غرار نيتشه إلى هذا التأويل الفني للحياة "إن ما يدهشني هو أنه لم تعد للفن في مجتمعا علاقة بالأشياء، وليس بالأفراد أو بالحياة: وما يدهشني كذلك هو أن يكون للفن ميدان متخصص، ميدان الخبراء الذين هم الفنّانون. لكن، ألا يُمكن أن تكون حياة كل فرد تُحفة فنية. لماذا تكون لوحة أو بيت ما أثرا فنيا ولا تكون حياتنا كذلك (450)»

ومُراد فوكو من هذه الاندهاشة هو تحويل الحياة إلى أثر فني *œuvre d'art* ومثير نحو مُمكنات حيوية وإبداعاتٍ جماليةٍ تُريد العيش بممارسة ذاتية بأن تُخلق لنفسها طبعاً خاصاً وأسلوباً في الحياة خاصاً وأن تتفنّن

(448) أوردها، جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، 198 ص 82.

(449) يانكو لافرين، نيتشه ترجمة جورج جحا ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص 149.

(450) فوكو، ضمن كتاب أوير دريفوس وبول راينوف "حول نسائية الأخلاق" لحة عن العمل الجاري ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، مرجع

في الكيفية التي توظّف بها صفاتها الطبيعية، وهذا الإضفاء الفني الإبداعي على الطبع فن عظيم ونادر و"لممارسته يجب على نظرنا أن يُحيط بكل قوى طبيعتنا وضعفها، وأن يعرف كيف يُدرجها جيّدًا في مخطّط فنيّ، يظهر كل عنصر فيه على أنه قطعة فنية وذهنية، ويكون حتى للضعف فضيلة استهواء النَّظر، هنا قد نكون أضفنا قطعة كبيرة من طبيعة ثانية، هنا نكون قد اقتلعنا قطعة من الأولى، وفي الحالتين نتيجة مُمارسة صبورة وجهد يومي في ذلك الموضوع سترنا بشاعة لم نستطع اقتلاعها، في الموضوع الآخر حوّلت إلى جمال رفيع" (451). وبهذا تبدّى لنا اللقاءات المباشرة وغير المباشرة بين نيتشه وفوكو، إنها لقاءات تُفصح عن مغادرة المناخ الإشكالي الذي نبت فيه الأنساق المغلقة والمهيات الثابتة، وفي المقابل إحلال التنافر والانفصال كوحداث تحليل من أجل إعادة تعريف خطاب المعرفة ومراجعة الكثير من المقولات الراسخة في الفكر والذاكرة والممارسة كالتوهم بتقدم الإنسانية والنظر في العلم والتقنية من منظور أمها مسلك الإنسان نحو السعادة. إن النقد النيتشوي للمعرفة ومُضاعفة هذا النقد مع فوكو قد بيّن لنا الوجه الآخر لنظم المعرفة بخاصة العلوم الإنسانية منها، وأزال عنها أقنعتها التي تتخفى وراءها السّلطة، لقد صارت المعرفة أداة في يد قوة تملكها وتعبر عن نفسها فيها، ومولدها لم يكن استجابة لدوافع الحقيقة والمعرفة، وإنما تم ابتكارها من أجل دوافع القوة والمهيمنة. إنها لعبة إرادات ومفاضلة بين قوى تخلق الأشياء على صورتها وفوكو بهذا التأويل يمضي مع نيتشه إلى أبعد مدى في تشاؤميته وإعلانه إماتة الإنسان وفقدان الثقة بالنظريات الكبرى والتاريخ الخطي والسلوك نحو التقدم، وهذا بخلاف هابرماس الذي يوجّه نقداً إلى فوكو عندما رفع مفردة السّلطة باعتبارها وحدة تحليل في كشف قناع العلوم الإنسانية-رفعها إلى مرتبة "وحدة التحليل الموضوعية" متناسيا محدوديتها ونسبيتها وذاتيتها.

إن هابرماس وفوكو نموذجين وعلامتين على "فن التواصل المفهومي" مع النصّ النيتشوي في مشكلة المعرفة وقيمة الحقيقة، وإذا كان فوكو قد انخرط في الإشكاليات النيتشوي انخرطا كلياً ولم يستبق من مشكلة أثارها نيتشه إلا وتعقبها؛ إلا أن هابرماس وبالرغم من تحفظه على جذرية النقد النيتشوي للعقل والإفراط في تجذير إرادة المعرفة في الدوافع السيكلوجية كان الأكثر إدراكاً بمحدودية المسألة النيتشوية لقيمة المعرفة الحاقدة على قيم الحاضر والمشدودة بحنان إلى نموذج جمالي قديم برأيه، من منحى آخر؛ فإن فوكو قد استكمل المشروع النيتشوي الذي بقي منه الفصل الأخير؛ بإلغائه كافة المناحي الفلسفية التي تريد إسقاط المعنى على المعرفة التاريخية، واستجابته للائحة المقترحات التي أقترح نيتشه التأريخ لها بما هي تواريخ منسية: ككتابة تاريخ للحب وتاريخ مُقارن للعُقوبة وتاريخ للحقوق، وإنجاز هذه المهمة تحتاج إلى مجاوزة لحدود الفكر الفلسفي التقليدي، فضلاً عن إنشاء تاريخ مُفصّل للمعرفة وضبط قواعد تشكيلها وتشعبها وتعديدية انزياحاتها.

(451) نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة 290 ص 159.

وملمح الاختلاف عند هابرماس في مناقشته لأزمة نقد المعرفة عند نيتشه؛ أنه أُولج نظرية نيتشه في تواصله مع التاريخ التّافع للحياة والخادم للمستقبل في نظريته حول الفعل التواصلي، وأبصر فيه دالّة تواصلية في حقل الثقافة التاريخية، وبخصوص نظرية المعرفة المنفعية التي طوّرها نيتشه بدمجه بين المعرفة والوظيفة التّداولية؛ فإنه وظّف آلية الحذف والإلغاء، حيث استبقى من المعرفة-المنفعة عند نيتشه قيمتها الإجرائية وأبعادها التّواصلية، بأن أخرجها من مضائق المعرفة-التأويل، وأدخلها إلى رحابة المعرفة-التداول-التفاعل، أين يجري تخليص العقل من نهاياته الأداة بتزويده بالوظيفة التّقديّة والمهمّة التواصلية، وفي المقابل التّصدي لامتدادات النيتشوية في الفكر المعاصر بخاصة في النقد الجذري للعقل وإحلال غرائز الجمال محل العقلانية الأنوارية التي لم تكتمل بعد، وأمام هذا فرهانات التفكير هي إنجاز التّقدّ المحايث للعقل بتخليصه من عوائقه الداخلية وانحرافاته التاريخية؛ بدلا من الانطلاق من آخر العقل ذو المضمون الأسطوري والأسلوب الجمالي؛ والعزوف عن هذا المشروع بكامله، ولا مسلك يبدو ناجعا سوى العودة إلى ما قبل النيتشوية أي إلى هيغل وكانط منبع النبض العقلي الأنواري وإنجاز ما عجز نيتشه عن إنجازها.

الفصل الثاني

قيمة إرادة المعرفة في الفكر العربي المعاصر

بين جينالوجيا العقل الإسلامي والارتيازية المعكوسة

1. استقبال نيتشه في الفكر العربي المعاصر : استخراج لُبَابِ القوة والحماسة

تطالعنا الإطلالة المبدئية في صلة نيتشه بعامة بالفكر العربي المعاصر بوصف مُدهش؛ إذ كيف تم استجلاب أفكار السائل الكبير والإشادة بها والرّهان عليها من أجل النهوض والتحرُّر بانتباه مبكر ولم يمض على وفاة الفيلسوف سوى أربع سنوات؟ كيف يُخلَع على نيتشه وصف الفيلسوف وهو الذي حتى في زمنه أُعتبر شاعرا وتُصح بأن يجعل مدار اهتمامه المضمون أكثر من الأسلوب*؟ ألم يتعرّف الفكر الفلسفي الفرنسي على نيتشه وهو الفكر الذي استقبل نيتشه استقبالا ترحيبيا تشغيليا انخراطيا بصورة لافتة إلا مؤخرا؟ وكان من قبل يُبصر فيه خلطا من المتصورات بين الغموض تارة والوضوح تارة أخرى والمفارقة أحيانا؛ إلا وصف الفيلسوف الذي لم يُخلع عليه؟ "بينما ومنذ بداية تقديمه في العالم العربي مع "الجامعة" تم اعتبار نيتشه فيلسوفا على جانب عظيم من التأثير، كما يدل على ذلك عنوان فرح أنطوان لمقاله: "الفيلسوف نيتشه وفلسفته"، مع عنوان فرعي: "فيلسوف كان له تأثير عظيم في أفكار البشر وقد حاول هدم أكثر المبادئ القديمة الصّحيحة والفاصلة"، وعنوان فرعي لمقال آخر حول نيتشه "فيلسوف لا يعرف اسمه قراء اللغة العربية ولكنهم رأوا آثار مبادئه وفلسفته في كل شيء حولهم في كل مكان"⁽⁴⁵²⁾.

وإنه ل يبدو أن هذا الترحيب المبكر بنيتشه، إنما يجد أحد تفسيراته في كون النص النيتشوي لا يزال بكرًا، وبعيدا عن الاستخدامات البشعة التي شكّلت في الفكر الفلسفي الغربي حُجُبًا سميكة أحالت النص النيتشوي إلى اعتباره الأساس النظري للممارسات التآزمية والفاشية، في حين أن الفكر العربي كان مشغولاً بهم التحرُّر والتّهضة والإفلاق الحضاري من جديد والبحث عن آليات ناجعة من أجل تجديد الإرادة التي أصابها الوهن والخور وسرت فيها نفسية التشاؤم والانهزام، يقول "فرح انطوان": "في مقام إلحاحه على ضرورة تشغيل نيتشه للفكر العربي كيما يقوم وينهض هذا الفكر من السبات الحضاري والأفول من صناعة التاريخ: "إن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلّعو عليها ليشدّوا نفوسهم بها. ونريد بهذه المبادئ تلك التي صبّ فيها المؤلف كل ما أعطي من قوة النفس وحماسها لتحبيب

* نشير هنا إلى عبارة نيتشه في كتابه "هوذا الإنسان"، عندما مان بصدد الحديث عن المُبررات التي تجعله يكتب مثل هذه الكتب، فقد أشار إلى ضبابية الرؤية التي استقبلت فيها كتبه، والشاهد الأمتل على هذه الضبابية إشارته للدكتور كارل شبيتر في صحيفة "Bund" لقد تناول الكاتب زرادشتي على أنه تمرين أسلوبي راق متمنيا أن أولي في المستقبل اهتماما بالمحتوى أيضا " نيتشه، هو ذا الإنسان، مصدر سابق، ما الذي يجعلني أكتب كتبا جيّدة، ص 6.

⁽⁴⁵²⁾ نقلا عن سعاد حرب، في استقبال نيتشه، مجلة باحثات، الكتاب الخامس 1998-1999 مركز توفيق طيارة الاجتماعي، بيروت لبنان ص

الحياة والنشاط والقوة إلى الناس وخلقهم بهذه الصفات خلقا جديدا وسحق الانحطاط من النفوس والههم والأمم⁽⁴⁵³⁾.

وواضح في هذا النص الاستناد إلى آلية التفريق من الداخل بين المبادئ التي جاء بها نيتشه، فليست جميع مبادئه مهمة للفكر العربي وضرورية، إنما إشارة فرح أنطوان إلى (المبادئ الكونية الروحية) التي توقض في الإنسان إرادة التجديد والبناء وإعادة الخلق مرة أخرى. وبالفعل فالذي يقرأ النص النيتشوي ويسكن معه في الجبال والأقاليم، ويمشي في المتاهات والمغاليق التي داسها زرادشت وعبرها متجها نحو القمم العالية يستشعر لا محالة في نفسه ضرورة أن يغير منها وأن يجدد إرادته وأن يكون هو الإنسان الأسمى، وبالتالي فما أثار "فرح أنطوان" فيما يتبدى لنا هو الطريقة النفسية التي يُبشّر بها زرادشت بتحويل جميع القيم ونقد قيم الانحطاط السارية في النوع الإنساني العربي، ومن جهة أخرى الأسلوب الجمالي الذي يستخدمه نيتشه في هذا التبشير بالقيم الجديدة والفاعل البشري الجديد، لأن فكرة الدعوة إلى النهوض والتحرر في الفكر العربي لم تكن تنتظر نيتشه من أجل أن يُعلن عنها، وإن هي تلازمت مع بداية تعرف الفكر العربي على الفكر الغربي وحدود توظيف مفاهيمه وأفكاره، وعندما يقول فرح أنطوان في مقام تقديمه لفلسفة نيتشه للقارئ العربي أنه يسعى إلى أن يُلخّص منها "مالا يمس الأديان والعادات الحاضرة، لأن غرضنا استخراج لباب القوة والحماسة من كتبه والإعراض عما بقي"⁽⁴⁵⁴⁾، لا يعني كما توهمت بعض القراءات أنه موقف مُربك ومُقلق بخاصة في مسألة فصل الممارسة الدينية عن الفعاليات الثقافية برمتها، ومن أنه خوف من الاتهام بالزندقة، وإنما على التحقيق مسلكية منهجية راسخة في الممارسة الفلسفية التراثية؛ هذه الممارسة تتأسس على تشغيل آليات مخصوصة في التعاطي مع المنقول الفلسفي الغربي، ويبدو أن فرح أنطوان قد شغل آلية الحذف وآلية الإضافة؛ بخاصة إذا عرفنا أن مدار الأولى "أي الحذف" تقوم على "أن يسقط من المنقول كل ما من شأنه أن يُصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي أو أن يُضعف اليقين فيما يتعلّق منها بالأصل العقدي على الخصوص، أو أن يفوت تحصيل الضروري من المعارف حرصا على توجيه طالب العلم إلى ما يُفيده وتجنّبه ما يطول عليه الطريق في تحصيل مقصوده [ومدار الثانية أي الإضافة] تكميل المنقول من وجوه تجعله يتوافق مع مجال التداول الأصلي ويحصل اطمئنان أهل هذا المجال عليه، وقد غلب استعمال هذه الآلية في المواضيع التي يراد فيها دمج بعض عناصر المنقول في العناصر العقدية والمعرفية للمأصول التراثي"⁽⁴⁵⁵⁾. وهذا هو الذي سلكه فرح أنطوان في استجلابه نيتشه إلى هم النهوض والتحرر في دائرة المشكلات التي تنخر جسم هذا الفكر؛ فالإعراض عن النقد النيتشوي للدين تصورا وشعائرا ومؤسسة ليس أولوية مركزية، وإنما الأجدى والأقوى تحرير الإنسان الشرقي من روح الهزيمة التي تملأ قلبه أولا ومن ثقافة الانحطاط التي زحفت إليه، كيما يحصل روحاً جديدة تسحق هذه

(453) فرح أنطوان، الجامعة 1908، ص 125، نقلا عن سعاد حرب، مرجع سابق، ص 184.

(454) المرجع السابق، في الصفحة نفسها.

(455) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب بيروت ص 290.

الهزيمة النفسية وتلخص الإنسان من هيمنة الانحطاط وروح الانتقام السارية فيه. وتراصفا أيضا مع فرج أنطوان؛ فإن ثمة اهتمام مُبكر بنيتشه في صيغة التأليف المباشر وتخصيص أول عمل فكري حول فكر الفيلسوف؛ عينا هنا " مرقس فرج بشارة" (1892-1964) في مطلع الحرب العالمية الأولى، والقراءة الشكلية للكتاب تخبرنا أنه كتاب من الحجم المتوسط، صادر عن مطبعة السلام بالإسكندرية، عدد صفحاته 28 صفحة، والعبارة التي أوردها المؤلف مقتبسة من نصوص نيتشه عبارة دالة، والأقوى أنها تقدم المقصد الذي من أجله ألف الكتاب، جاء فيها " الغرض الذي ترمي إليه فلسفتي هو " أي الأمم أحق بسيادة العالم، وكل ما تقرؤونه من خواطري وآرائي يوضح السبيل إلى هذه السيادة، فالأمة التي تفزعها فلسفتي خليقة بالفناء. وأما التي تعدها كبرى النعم فجديرة بالسيادة والسلطان" (456).

ومن دون موارد فإن الأرض التي يقف عليها " فرج مرقس بشارة" نفسها التي وقف عليها " فرج أنطوان"، أي الإتيان بنيتشه من أجل بث الحيوية في التاريخ العربي، والإبصار فيه مُلهما قويا للأمم التي تريد أن ترتقي بالنوع الإنساني وتنمو وتتقدم، هذه هي الدلالة التي نستخرجها من مسوغ إيراد عبارة نيتشه المذكورة على ظهر الغلاف.

أما القراءة المضمونية أو الدّاخلية للكتاب فهيكّل المؤلف فيها مادته المعرفية في عناصر مخصوصة حاملة لمضامين مخصوصة أيضا :

- المقدّمة، وفيها يطالعنا المؤلف بالهزة الكبرى التي تركها نيتشه في الفكر الغربي، ويحاول في المقام نفسه إزالة الحُجُب التأويلية التي شوّهت فلسفته " وقد رمي الرجل فيما رمي بالعدمية وحب الذات واحتقار الأديان. على أن القارئ المثبت لا يرى شيئا من ذلك في كتاباته مُطلقا، ولكن تطرّفه في الكتابة الناتج عن أمراضه التي لازمته طول حياته أعمى كلال النّظر عن حبه للحرية المطلقة الغير المقيدة بقانون. وعن احترامه للأديان وإقراره. وهو ملحد. بأما تملأ المتدينين سعادة وقناعة وأملا" (457). أما العنصر الثاني فعنوانه نشأة الفيلسوف، لكنه في هذا العنصر لم يكتف بالحديث في النشأة؛ وإنما سرد المحطات الكبرى من حياته إلى وفاته؛ أشار في مساراتها إلى ملامح التّبوغ التي ظهرت في نيتشه مبكرا، وبعض المواصفات السلوكية والنفسية التي لازمته بخاصة حُبّه الشديد للوحدة ونزعته العسكرية وولعه بالسياحة، وخاتما بنفي صفة الجنون عن نيتشه أو أي إرجاع فكره إلى حالته الفيزيولوجية المريضة، عبّر عن هذا قائلا " لا يظن ضان في كتابات الرجل أثرا من آثار الجنون الذي أصابه في أخريات أيامه، لأن جنونه كان فجائيا محضاً، وهو لم يكتب حرفاً مما كتب إلا مكتمل العقل حاضر الصّواب، وقد تعب كثير من علماء أوروبا الحُذّاق في البحث عن أثر للجنون في كتاباته أو شبه أثر، فلم يجدوا شيئا، لأنه مسّ في أوائل 1889." (458)

(456) نقلا عن، إبداع، مرجع سابق، ص 73.

(457) المرجع السابق، ص 73.

(458) المرجع نفسه، ص 76.

وخصّص المؤلف العنصر الثالث المعنون بـ "فلسفته"، خصّصه للكلام في بعض أفكار نيتشه، وهو كلام يهيمن فيه المنحى التحليلي والعرضي ولا أثر فيه للنقد أو الاعتراض، ويظهر فيه بخاصة موضوعة "ترقية النوع الإنساني"، وكيف أن بؤغضه للآداب والأديان يجد مرجعه التفسيري في كونها تقود النوع الإنساني نحو الضلال والعماية، فضلا عن إضعاف النوع الإنساني وتوهينه: "تتجه فلسفة نيتشه إلى غرض واحد هو ترقية النوع الإنساني، فهو يقول صريحا " كل شيء يساعد على ترقية النوع الإنساني هو عندي صواب، وكل شيء يقف بالنوع الإنساني عند حد أو يرجع به القهقري عماية وضلال" (459).

وهنا تظهر خصوصية نيتشه في الفكر العربي؛ فحين يجري التأكيد أن فلسفته تهدف إلى ترقية النوع الإنساني، فإن المرمى واضح: تنهيز الإنسان العربي وبث روح الحياة في إرادته، بخاصة وأن اقتضاءات تلك المرحلة من مراحل النهضة العربية كان طموحها عاليا وتستبطن نوعا من التضخّم أي "التضخّم الذي يربط النهضة بقيادة الإنسانية" (460). وعدم البقاء في هامش التاريخ.

وبعد هذا العنصر أعقب "فرج مرقص بشارة" تناوله باقتباسات من نصوص نيتشه مأخوذة من مجلّة المستقبل، "متنوعة في انتقاءاتها منها: التحليل النفسي للشفقة، رأي نيتشه في حاضر الأدب ومستقبله، رأي نيتشه في المرأة، رأي نيتشه في الألمان، وختم مؤلّفه هذا بمُنتخبات من مآثور نيتشه نورد منها " لا خير في الكتاب الذي لا يسمو بنا على جميع الكتب الأخرى" (461).

إن دلالة هذا أن الوعي بقيمة نيتشه مُبكرًا في أساسه وعي بقيمة ودور الإرادة في فعل التهنيز والتحرّر، فضلا عن إحساس بالفارق بين الحضارة الغربية الناهضة والثقافة العربية التي كانت ناهضة في التاريخ، والعجز عن القيام بالدور نفسه في الحاضر، "فالتنهضة تقترن في أذهانهم... باحتلال مركز الطليعة والقيادة على الصّعيد العالمي... ذلك لأنه سواء التفت العرب إلى أوروبا اليوم أو أجدادهم بالأمس، فإن النموذج قيادي دائما. إن منطق التاريخ كما خبروه بالأمس وكما يرونه اليوم [أي] أن آلية التفكير عندهم المعتمدة على قياس الغائب على الشاهد، يقتضي أحد الأمرين " إما أن تكون سيّدا وإما ان تكون مسودا"، وبما انهم كانوا أسيادا في الماضي، فإن نفس المنطق يقرّر " إن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل" (462).

وثمة مفكر عربي آخر افتتن بنيتشه في مطلع القرن التاسع عشر، هو سلامة موسى الذي خصّص عدة دراسات عنه تعكس في حقيقتها تأويلا مخصوصا فيما يتصل بنيتشه ونظرية التطور الداروينية، فكتب " نيتشه

(459) المرجع السابق، ص 76-77.

(460) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر-دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية 1994، بيروت، ص 29، وللإستزادة راجع الكتاب المذكور من ص 19 إلى 38. " الخطاب التهنيزي".

(461) نقلا عن مجلة إبداع، مرجع سابق، ص 82.

(462) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر-دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 26.

وابن الإنسان" في المقتطف في سنة 1909، و" مقدمة السورمان" دار مطابع المستقبل " طبعة 1910، " وهؤلاء علموني" دار المعارف سلسلة إقرأ، د.ت.

إن أسئلة "سلامة موسى" تقودنا إلى " أنه فهم الإنسان الأعلى الذي تكلم عنه نيتشه بصفته إنسانا سيخرج من تطور الإنسانية ويدعو إلى مساعدة الطبيعة في هذا السلوك، أي تطبيق قانون الانتخاب في الإنسان مستندا في ذلك إلى فلسفة نيتشه ونظرية داروين، ليس سلامة موسى الوحيد الذي فهم الإنسان الأعلى من الوجهة الداروينية، إذ أن فلاسفة غربيين قد فسروه أيضا من هذه الناحية"⁽⁴⁶³⁾، وهنا نلاحظ أن سلامة موسى قد استند إلى آلية الدمج بين نظرية التطور عند داروين ونظرية الإنسان الأعلى التي زرعها نيتشه في الوجود، وأبصر أنها قدر العصر. إن المختارات أو المنتخبات التي استخرجها سلامة موسى من تراث نيتشه الفلسفي - الشعري؛ التي منها " تفاوت الحقوق هو الشرط الأساسي لوجود الحقوق" أو " لصغار الناس صغار الفضائل، ولكن لا أعرف ما حاجتنا لصغار الفضائل"؛ هذه وغيرها لاحظ فيها أن نيتشه لا يقدم لنا فلسفة ومنطقا بمقدار ما يقدم لنا أشعارا أو مذهبا وعقيدة خلاصتهما أن نتخلص من الضعف ونقسو على أنفسنا وعلى غيرنا. ومع أننا نحس من احتجاجاته الفكرية أنه على التصاق واعتناق لمذهب داروين في التطور البيولوجي، فإن الميزة واضحة في أنه لا يطلب سرمانا للمستقبل، بقدر ما يطلب منا أن نكون نحن على سمو وارتفاع فوق العامة، وعلى مقاطعة للأخلاق المسيحية"⁽⁴⁶⁴⁾. غير أن إحساس "سلامة موسى" بوجود هذه المعانقة والملاصقة بين نيتشه وداروين لا يبدو مشروعا، فنيتشه نفسه اعتبر هذه النظرية "منادى بها أكثر مما هي مستدل عليها"⁽⁴⁶⁵⁾، وفكرة الإنسان الأعلى فيما يبدو؛ تسربت إليه من خلال بعض القراءات السطحية التي أعلن فيها نيتشه مجيء هذا النوع من الإنسان في خطب زرادشت التي جاء في بعضها " ما القرد بالنسبة للإنسان؟ أضحوكة وموضوع حجل أليم. كذا يجب أن يكون الإنسان بالنسبة للإنسان الأعلى : أضحوكة أو موضوع حجل أليم. "لقد سلكتم الطريق الطويلة من الدودة إلى الإنسان، لكنكم ما زلتم تحملون الكثير من الدودة في داخلكم، كنتم قردة ذات يوم، وإلى اليوم ما يزال الإنسان أكثر قردية من أي قرد"⁽⁴⁶⁶⁾. فالأثر الكبير الذي مارسه داروين على سلامة موسى هو من جعله يقيم هذه المعانقة بينه وبين نيتشه، ويؤوله متأثرا بنظرات نظرية التطور البيولوجية، لكن الالتحام بالنص النيتشوي من الداخل يُبين لنا كيف أن الاستخدام النيتشوي لنظرية التطور لم يكن سوى أسلوبا في المقارنة التربوية بغرض الإيضاح والفصل أيضا " فالاصطفاء

(463) سعاد حرب، في استقبال نيتشه، مرجع سابق، ص 185.

(464) سلامة موسى، هؤلاء علموني، دار المعارف، مصر (د.ت) ص 77.

(465) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Flâneries Inactuelles Op Cit § 14 p 184.

(466) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، مصدر سابق، ديباجة زرادشت، ص 24.

الذي يراه نيتشه، ليس سياقاً بيولوجياً يتحكّم في الطبيعة، وليس ديالكتيكاً للتاريخ، إنه منهج تربوي تطبيقي يتجه إلى إرادة القوة بأقلية جديرة ومؤهلة⁽⁴⁶⁷⁾.

وإذا ما جاوزنا الاتصالات المباشرة بين نيتشه ودعاة النهوض والتقدم في الفكر العربي نحو فضاءات الترجمة؛ فسنجد أيضاً تعدد القراءات وتوسُّلها بمسلكيات الانتقاء والحذف والإضافة، بخاصة مع الترجمة الأولى لنص " هكذا تكلم زرادشت " لفليكس فارس، وهي ترجمة لم تكن تهوى نقل التّصوُّص وتتفنّن في وضع المُقابلات الاصطلاحية من فضاء المُتلقي، وإنما تحركت من أجل دواعٍ ثورية وإرادة نَهْمَة بالتحرُّر من العبودية وسحق مشاعر المسكنة والذُّل في الحياة العربية، وما يستوقفنا من تأويلات ف. فارس لنصوص نيتشه هو فهمه لطبيعة الإلحاد النيتشوي ولحقيقة هذه المناهضة للأديان، فمن جهة تبدو تصريحات نيتشه بخصوص الدين واضحة وجلية: أي الرفض وإنكار القداسة وتجنُّب إسقاط المعنى عنها، لكن من منحى تأويلي آخر يُطالِعنا ف. فارس بمكتوماته التي تبوح سراً آخر غير ما تبدّى به سطوحات النص " وقد مررنا بها [أي نصوص نيتشه في مناهضة الأديان] كمن عليه أن يتفهّم كل معنى ويستجلي كل رمز، يحفز بنا على القول بأننا لم نرى كفراً اقرب إلى الإيمان من كفر هذا الجبار الثائر الذي ينادي بموت الله ثم يراه متجلباً في كل نفس تحفق بين جوانح النَّاس من نسمة الخالدة، فإن هذا الملحد بالرغم من اعتقاده بأن الجسد هو أصل الذّات وأن الروح عرض لها، وبأن كلا الروح والجسد فانيان، لا يملك نفسه من الهتاف وهو يؤكّد عودة كل شيء واستمرار كل شيء، فيقول :

-أواه كيف لا أحن إلى الأبدية وأضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، على دائرة الدوائر حيث يُصبح الانتهاء ابتداء... إني أحبك أيتها الأبدية.

أين هذه المهتفة الرائعة تصدو في أعماق روح تتطّير من الزوال من ابتسامة الملحد الصّفراء، وهو لا يرى أمامه ووراءه إلا العدم والزوال بل يكاد يرى وجوده خدعة وخيالاً كاذباً⁽⁴⁶⁸⁾، وجلي من هذا ملمح الاختلاف بين ف. فارس وفرح أنطوان، فالأول استخرج من تراث نيتشه الفلسفي-الشعري لُبّاب القوة والحماسة وأعرض عن المسألة الدينية، أما الثاني، فقد أقام المُواجهة مع إلحاد نيتشه آخذاً بنصوصه إلى العمق الإنساني للإنسان أي الدين، ومُجرباً تقريباً يعتمد آلية التفريق وآلية التخصيص، فالدين الذي هاجمه نيتشه ليس هو الدين الباعث على القوة والحياة (كالإسلام مثلاً)، وإنما هو على التحقيق " صورة لأصل شوهها الغرب [وبالتالي] إن فلسفة لا تستنيم لفكرة الفناء إلا عودة إلى بداية ليست بالفلسفة الجاحدة، فالمفكر المؤمن بإنسانية عليا تتدرّج إلى الكمال حتى ولو قال بألوهية الإنسان على الأرض لا يمكنه إلا أن يؤمن في قرارة نفسه بكمال مُطلق تشوّق روحه إليه ما وراء هذا العالم⁽⁴⁶⁹⁾.

(467) jean Granier, Nietzsche Que sais-je? Op. Cit ,P116.

(468) فليكس فارس، تمهيد ل "هكذا تكلم زرادشت" ص س.

(469) المرجع السابق، تمهيد المترجم، س.

إن هذا المسلك في تأويل نيتشه لا يعني تحبّطاً وعدم وضوح أو إخلالاً بالمعاني التي يحملها النص الأصلي، وإنما هي على النقيض من ذلك مكاسب منهجية طريفة، وقدرة على التصرّف في النص المترجم بالحذف والإضافة والتفريق والتخصيص والإبدال، مثلما تصرّف فلاسفة العرب القدامى في المنقول الفلسفي اليوناني، مثال ذلك تشغيلهم لآلية الإبدال؛ التي تقتضي " أن توضع مكان عناصر المنقول المصادمة لمجال التداول والمخالفة لقواعده، عناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال: مضامين ووظائف. وقد استخدمت هذه الآلية في استبدال الأمثلة المستفاد من الفقه، وعلم الأصول وعلم الكلام والأدب، مكان الأمثلة اليونانية التي تمنعها غرابتها وروائيتها من أن تفيد ما تفيد الأمثلة المألوفة من دلالة حية، تُنهض المهمة، أو تحت على العمل أو تسدّد الوجهة⁽⁴⁷⁰⁾، وف. فارس ليس سوى منحرفاً في هذه الآليات المنهجية التي تُثمرهما تحريراً أو تنهياً إرادياً أو تخليصاً من العبودية والمسكنة ومشاعر العدم التي تتلأأ من نصوص نيتشه، هنا تتبدى لنا فائدة إجراء التغيير على المنقول الفلسفي في مثاله النيتشوي، فليست المكاسب في الموافقة بقدر ما هي في المخالفة، وليست أيضاً في أن نكون أوفياء بمقاصد المجال الأصلي المنقول منه بقدر ما هي في خدمة المجال المنقول إليه .

وهكذا، فليس واجباً علينا وفقاً لمقاربة ف. فارس . أثناء انتهالنا من نصوص نيتشه، الترحيب بأفكاره كلّها والاستناد إلى المماثلة بين الثقافتين الغربية والعربية أو المطابقة بينهما تاريخاً وراهناً؛ وإنما من المشروعية المعرفية والمنهجية حذف المشكلات التي تؤدي إلى قلق العبارة ووعورة التمكين لها و المصادمة مع أصول المجال التداولي في مناحيه الدينية والمعرفية واللغوية، لأن " المنقول الذي لا يتغيّر في مضمونه ولا في وظيفته في انتقاله إلى مجال غير مجاله الأصلي، إما أن تنطفئ فيه جذور الإنتاج، ويجمد على صورة واحدة تجترها الألسن، وتنحجب بها الأذهان؛ وإما أن يعزل عناصر عن المجال الجديد بعضها عن بعض، مانعاً لها من تبادل الإمداد والاستمداد فيما بينها، فيكون كالجسم الغريب بينها، لا هو قدر على التوطن ولا ترك غيره يتوطن... حتى إنه يتخذ أداة للتلبّيس وإيقاع الشك في القلوب... وكل مجال أقدر على نحو نوعية المنقول وتخريجه على مقتضى قواعد بخصوصيته، حتى لا يعود أصله معروفاً ولا وصفه مشهوداً، كان أوفر حظاً في الوصول إلى استثماره والإبداع في هذا الاستثمار⁽⁴⁷¹⁾ .

واستناداً إلى هذه القاعدة المنهجية؛ فإن ثمة إدراك لأهمية إعادة إبداع المفاهيم الفلسفية المأخوذة من الفكر الفلسفي الغربي كما جرى ذلك مع نيتشه، فليس شرطاً تبني جميع العناصر النظرية التي أتت بها الفيلسوف إلى عالم الفكر والحياة، وإنما مَلْمَحُ صحّة أن تُدخل ضروباً من التعديلات والإبدالات كيما نأتي بالمعرفة التي توقض الإرادة وتبعث على الحياة والإقدام، فاستقبال نيتشه في الفكر العربي بناء على الشواهد التي أُلحنا إليها حذفت المشكلات الدينية أو صحّحت ما بدا منها مُخالفاً؛ غير أنّها استثمرت لغة التشديد الشعري-الفلسفي، وفتون إيقاظ إرادة الإبداع والحياة من أجل بث الحيوية في التاريخ العربي من جديد أو الدخول إلى

(470) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 291.

(471) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 297-298.

دورة حضارية أخرى تتشكل من مثلث : الرموز الثقافية التاريخية المشرقة والنهضة الحضارية الغربية الموازية والإرادة المبدعة من أجل حاضر أعظم ومستقبل أرقى .

2- تواصل الاهتمام بفكر نيتشه في الفكر العربي:

1.2- قيمة آراء نيتشه بين عبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا:

لم ينقطع الاهتمام بفكر نيتشه بعد لحظة الاستقبال الأولى ترجمة وتأليفا مباشرا، وإنما تواصل الاهتمام بفكره تواصلًا ملحوظًا⁽⁴⁷²⁾، وأضحت مفاهيمه أدواتًا فاعلة من أجل إيقاظ الهمم وبعث الحياة في ثقافة الإنسان العربي، وإماتة القيم المنفصلة عن الحياة والوجود، وعمَلُ عبد الرحمن بدوي المدرج في إطار سلسلة " خلاصة الفكر الأوروبي " شاهد أمثل على هذا المنحى في الكتابة والتأليف عن نيتشه، فكتابه " نيتشه " الذي ظهر لأول مرة في أكتوبر 1939، هو فاتحة الإنتاج العلمي الخاص بعبد الرحمن بدوي، وإذا ما تساءلنا عن المبررات التي دفعت به إلى الاهتمام بهذا النوع من الإنتاج العلمي كحلقة من سلسلة سمّاها بدوي " خلاصة الفكر الأوروبي "، فإنه يقدمها في سيره حياته قائلاً " أن الهدف من هذه السلسلة هو تقديم خلاصة الفكر الأوروبي للقارئ العربي، والدافع إلى ذلك هو إحداث ثورة روحية في الفكر العربي. إذ وَجَدْتُ أَنَّ السَّبِيلَ إِلَى ذلك هو أولاً الإطلاع على الفكر الأوروبي الذي استطاع أن يُحَقِّقَ تقدُّمًا عظيمًا في الفكر الإنساني فيما تخلف العقل العربي الإسلامي عن متابعة تطور الفكر الإنساني منذ القرن الثاني عشر"⁽⁴⁷³⁾، وجلي في هذا المقام أن الهدف هو الثورة الروحية، علما أن الروحية هنا يجوز حملها على مضمون مفردة " الإرادة "، فتكون الثورة هنا منبعثة من الإرادة ومتوقفة على تشويرها، وفي المقابل أن العقل لم يرد ذكره هنا كأساس للثورة، مما يعني إقامة تقابل بين الإرادة والعقل بخاصة العقلانية الديكارتية التي تأثر بها مفكرون عرب كثر، ثم يُواصل بدوي مُتوسِّلاً بالمنهجية التماثلية التي تقتضي أن تتماثل التجربتين : تجربة لقاء الفكر اليوناني بالعقل الإسلامي وإسهامه في نهضته، وإعادة بدوي تخريج هذا التماثل قائلاً " وكما أن معرفة التراث اليوناني هي التي أوجدت نهضة الفكر الإسلامي في القرن الثالث الهجري (التاسع ميلادي) وما تلاه، فإني رأيت أن معرفة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر هي الكفيلة بإحداث نهضة في الفكر العربي والإسلامي... وأنه لا جدوى من العودة إلى القيم القديمة التي سادت الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى منه، وإنما الدواء النَّاجع لتخلف العرب الفكري هو الاستفادة من الفكر الأوروبي، ويكون ذلك باستيعابه كله والأخذ بالقيم التي وضع أصولها مادامت تقوم على أساس عقلي إنساني سليم"⁽⁴⁷⁴⁾.

⁽⁴⁷²⁾ للإطلاع على نموذج تجميعي لمجموع الأعمال الفكرية التي كتبت عن نيتشه في الفكر العربي، أنظر، أحمد عبد الحليم عطية. نيتشه في الفكر العربي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، العدد 150-151، مركز الإنماء القومي، بيروت 2010، ص 67-77. لكن الملاحظ على هذا العمل، أنه أغفل العديد من التمازج الجديدة بالذكر، فأغفل بذلك أحد مقتضيات الموضوعية.

⁽⁴⁷³⁾ عبد الرحمن بدوي. سيرة حياتي ج1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 2000، ص 151.

⁽⁴⁷⁴⁾ المرجع السابق، ص 151.

واضح إذن أن بدوي يرى بأن المسلك الآمن لشروط الاستئناف التّهضوي هو الاستمداد من الفكر الأوروبي باعتباره ثورة قوة روحية ومنبع لحضارة عربية أخرى، ويرأينا تعقيبا على رأي بدوي أن التاريخ لا يُصنع بالولوج إلى دروب سبق السير فيها، وإنما صناعة التاريخ تكون بفتح دروب جديدة، فضلا عن أن هذه المسالك في التفكير تتوسل بالمنهج الظاهري الذي يلتمس الأشباه والتّظائر في دوائر الثقافات الإنسانية المختلفة " وربط السابق بالأحق على مقتضى مذهب العلية، وانتهوا من ذلك إلى تعميم مؤداه: أن كل قضية فكرية في الإسلام أثر ونتيجة لجانب أو آخر من جوانب الفكر الأجنبي، وهذا المنهج ينطوي على مجازفة فكرية خطيرة، من حيث إنه ينظر على الظاهرة الثقافية الحية وكأها: ظاهرة مادية جامدة تتحكم فيها العلية والضرورة والاطراد الذي هو شأن المادة الجامدة [وكما يقول محمد إقبال] إذ ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجية عنها، فنهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة، فإذا جاء عامل خارجي أيقضها ولكنه لا يخلقها خلقا" (475).

لنتجاوز هذا الإحراج الذي وقع فيه بدوي إلى التلميح إلى أن رواج هذا الكتاب وانشغاف الكثير من المثقفين والساسة به؛ إنما يعود إلى " الحرارة والجمال في أسلوبه، والحماسة في عرض آراءه نيتشه وهي بطبيعتها مليئة بالإثارة والتشويق وملائمة الظروف آنذاك - ظروف الانتصارات الكاسحة للجيش الألماني-، لقبول الفكر الألماني الرامي إلى القوة والحرب والانتصار" (476).

وبالفعل فاللغة التي كانت تنساب في نصوص بدوي عن نيتشه تستمد قيمتها من عناصر الإثارة والبريق الجمالي والأحكام القيمية المرسلّة، والتّمودج التي نستحضره هنا تنبيه بدوي أبناء الوطن العربي إلى أن تبديل القيم هو الصّراط نحو الثورة الروحية المنتظرة، وإعادة صياغة النظرة من جديد إلى الوجود والحياة " كي يضع مكانها [أي مكان القيم القديمة السائدة] نظرة أخرى، كلّها خصب، وكلّها قوة، وكلّها حياة، وفيها تعبير واضح عن كل ما يُخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلى، وشعور حي نابض بالتّزوع إلى تطور روحي هائل، تصاعد فيه قواه، مندفعة متوترة، حادة متوثبة، خالقة تبدع في كل طور من أطوار هذا التصاعد صورا للوجود، خصبة سامية، وقيما للحياة جليلية عالية: في الإيمان بما إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفي تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز" (477). هذا على مستوى اللغة والحرارة التي كتب بها بدوي، أما المضمون الذي يراد تبليغه إلى أبناء الوطن العربي الذين هم في حاجة إلى هذه الثورة فإن نيتشه حاضر بقوة بشرعته القيمية الجديدة فضلا عن جهازه الاصطلاحي " فكلمات قيم وقوة وحياة وخلق جيل

(475) عرفان عبد الحميد فتاح. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دار البشير 1997، بيروت، عمان، ص 8-9.

(476) عبد الرحمن بدوي. سيرة حياتي ج1، مرجع سابق، 151.

(477) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، مرجع سابق، تصدير المؤلف.

عظيم لدى بدوي تقابل لدى نيتشه تحطيم ألواح القيم القديمة وخلق ألواح قيم جديدة وإرادة القوة والحياة المتدرجة في السمو والسوبرمان وهذه المصطلحات تشكل ... جوهر فلسفة نيتشه⁽⁴⁷⁸⁾

هكذا إذن، يتبدى لنا بدوي - بالرغم من إبعاد صفة الاحتدائية في صلته بنيتشه - يبدو أنه يتخذ من فلسفة تبديل القيم وإرادة القوة التي زرعها نيتشه في الوجود ركائز هادية له من أجل المراهنة على خلق إنسان جديد يجسد قيم السمو والامتداد في الوطن العربي، وبالتالي فالغاية من شرعة القيم الجديدة هي إيجاد الإنسان الأعلى، والنهضة تبعاً لهذا التأويل لن تعني شيئاً إذا لم تتأسس على مناهضة ألواح القيم القديمة والشروع في إبداع قيم جديدة، ويبدو أن المسألة الارتياحية التي أنجزها نيتشه في حق القيم قد راهن عليها بدوي متجهاً بهذا الارتياح نحو "القيم المقدسة" بأن وضعها موضع سؤال، وخلق وصف الامتياز على الجليل الذي يتبرم من القيم التي كان آباؤهم يضعونها موضع تقدير، ويندفع نحو الشك في الكثير من مقدس هذه الأشياء. لكن هذه القداسة التي عليها القيم لم يُشخصها بدوي ولم يُخرجها إلى حيز التسمية ومن ثمة لم تخرج إلى الوجود فبقيت مجمّلة وعامة ومتعددة التأويلات، فضلاً عن أن جوهر المشكلة ليس في القيم، وإنما في الإنسان العربي الذي عجز عن تحويل هذه القيم من عالم المثال إلى دروب الحياة والفعل، وعندما يجف السلوك عن تمثّل هذه القيم يتسرب الشك إلى هذه القيم في حد ذاتها، والحق أن القيم لا تُحلّل أو يُتفكّر فيها بالتحليل والتركيب والتفسير، ذلك أن معيار معرفة القيم هو احتمال جاذبيتها في الوجدان وقوة العزيمة النابعة منها في النفس، فالقيم هنا خبرة وتقييم ولا تحتاج إلى تدمير وتبديل.

من منظور آخر، فإن هذه الاحتدائية والترويج لفكر نيتشه تجد مسوغاتها في كون بدوي قد كتب عمله عن نيتشه في لحظات الالتقاء الأولى أو فتنة الشباب كما سمّاها سلامة موسى في مقام توصيفي سابق، إذ أنه ليس من اليسر التخلّص من فكر نيتشه بخاصة وأنه يُحاصر كجمالية أسلوبيه وبأحكامه وصواعقه، وبدوي باعتباره ينتمي إلى ثقافة عربية متخلفة تبحث عن الصّراط التي تقودها نحو التحضّر والنهضة، فلاشك أنه واقع في أسر هذه الفلسفة الناهمة بالقوة وبناء الإنسان الجديد والمُعدة للإنسان المتخلف بنسغ الحياة وإيقاظ الدافع الداخلي للإنسان الذي ينتمي إلى ملكة الإرادة في الإنسان وليس إلى ملكة العقل، فكيف لا تؤثر مثلاً هذه الصواعق النيتشوية على بدوي وهو في طليعة الشباب "تعلمت أن أقول "لا" لكل ما يُضعف، لكل ما يُنهك قواي، ويستنفذ طاقتي، تعلمت أن أقول "نعم" لكل ما يُقوّي ويحفظ القوة، ويُبرّر الشعور بالقوة، لم نتعلم شيئاً في حياتنا: تعلمنا فقط، الفضيلة، التضحية، الرحمة، وتعلمنا أيضاً إعدام الحياة"⁽⁴⁷⁹⁾. أما المبرر الآخر الذي يستبطنه نص بدوي حول نيتشه فهو المواجهة مع الثقافة العربية الإسلامية بصورة إلتوائية وغير مباشرة، إذ لم يشأ الدخول بنقد مباشرة لقيم الثقافة الإسلامية باعتبارها الركن المركزي للوطن العربي

⁽⁴⁷⁸⁾ جمال مفرج. الإرادة والتأويل - تغلغل النيتشوية في الفكر العربي - مرجع سابق، ص 87.

⁽⁴⁷⁹⁾ Nietzsche, Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis. Op. Cit. § 505, P 157.

الإسلامي، وإنما أرسل إليها نقده متوسلاً في ذلك بالمعجم النيتشوي المتشكك الأكبر في القيم المقدسة والرافض لتعاليم الأديان في أن تكون مرتكزات لرؤية وجودية حياتية جديدة.

هذا، ويرى البعض أن ثمة سبباً سياسياً كامناً خلف انشغاف بدوي بنيتشه، هو انخراطه في ميدان السياسة مع حزب "مصر الفتاة" الذي أعجب به، وشكّل كتابه عن نيتشه الأساس النظري والبرنامج الخفي لكليات الحزب الفكرية والتنظيمية، وكان بدوي مسئول العلاقات الخارجية في الحزب وكتب مقالات كثيرة في جريدة "مصر الفتاة"، كان أكثرها موصولاً باهتمامات السياسة الخارجية والأحداث التي تجري في العالم. وفي هذه الفترة التي كان بدوي معجباً ومعتقاً لتعاليم حزب "مصر الفتاة" ثمة مؤشرٌ خطير على حضور الدلالة النازية لفكر نيتشه عند بدوي واعتماده على بعض المفكرين أثناء تقديمه لمبادئ الفلسفة النازية للقارئ العربي، يقول بدوي " وحتى يعرف القراء إيديولوجية الفاشية والنازية، كتبت عدة مقالات عن النازية: مبادئها والفلسفة السياسية التي تقوم عليها، وتنظيماتها الحزبية، وترجمت وشرحت برنامج الحزب النازي. واستعنت في ذلك بكتب ألفرد روزنبرج، وكتاب كفاحي لهتلر، ورسائل صغيرة كانت من مطبوعات حزب نازي حملتها معي من ميشن "480". وألفرد روزنبرخ الصوفي الرومنسي الوارد اسمه في الكلام المقتبس عن بدوي وأحد مصادره في شرح الفلسفة السياسية الخاصة بالنازية، أحد الرّاشحين من ميراث نيتشه الفلسفي كما يتبدّى في المعجم التأويلي النازي والفاشي أيضاً، والمستخرجين من فلسفة نيتشه النمط الإنساني المنتقى، وقد بلور تصوراً فاشستياً عن العالم " مآله فكرة الشرف القومي للعرق، وهي فكرة يقول عنها " أنها لا تُطبق إلى جانبه أي مركز للقوة كائناً ما كان، لا الحبة المسيحية ولا إنسانية الماسونيين، ولا العقائدية الرومانية "... [إنها: أي هذه الرؤية التي بلورها روزنبرج] تريد أن تتعامل مع النمط الإنساني، مع الوحدة الإنسانية المجردة من الشخصية التي لا تحيا بصورة شعورية بل تخضع للغرائز المُستيقظة فيها، والمهادفة إلى خدمة القيمة الأسمى، ويصبح الإنسان مدينا باستمرار وعبدًا لشرف العرق... ويصر روزنبرغ على أن نيتشه توجه إلى نمط جديد من الإنسان الألماني الصّلب نفساً وجسداً، الممثل لأسلوب في الحياة متجدّر عميقاً في الأرض. إن نسق حياة عصرنا هو بحيث أنه لا بد للفرد إذا لم يشأ أن يحكم عليه بالذّوبان في الجمهور "481).

نلخص عن بدوي فنقول، أنه اتخذ من نيتشه هادياً للتفكير ومن جمالياته الأسلوبية ومن معاناته الحياتية مادة خصبة لإيقاظ جيل الوطن العربي المهزوم، ومن شرعة القيم الجديدة عناصر نظرية لإفقاد ثقة المجتمع العربي بقيمه القديمة والسائدة كخطوة أخرى نحو تبديلها واعتناق مذهب إرادة القوة كمحدد وحيد للقيم الروحية الثورية، والإبصار في الفكر الأوروبي نافذة ومنبعاً لبدء مشروع النهضة العربية بإعادة ربط العلاقة بين الزمن المهدور والخالٍ من المعنى وإثبات الإرادة وفي المقابل خلغ دلالة أخرى للزمن يعيش فيه الإنسان الحاضر

(480) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي ج1، مرجع سابق، ص 126.

(481) ستيان أودويغ، على دروب زرادشت، مرجع سابق، ص 111-112.

العربي هذا الزمن كالحظة وأبد خالدين من أجل أن يحيى كل لحظة في حياته دون أن يولي وجه شطر الماضي، هذا الحلم بالتغيير لدى بدوي هو حلما إيديولوجيا يبشر بالنهضة وكأنها تحققت أو على وشك أن تتحقق، إنه ملمح عصر النهضة العربي في لحظته الأولى أين عظمت لديه نزعة التضخُّم فيرى في نفسه أنه استأهل مقام قيادة الإنسانية والكون كله ينادي عليه بأن يُقبل ويمنح للأرض معناها من جديد بعد أن سلبتها القيم القديمة معناها.

وبخلاف هذه المقاربة الاسترسالية التمجيدية لفكر نيتشه وثورته النقدية العنيفة على القيم؛ ينبس أمانا موقف آخر ومقاربة أخرى؛ تدل على تكثف الاهتمام بفكر نيتشه في الفكر العربي، لكنه اهتمام يستجمع في ثانيا تحليلاته العرض والاعتراض، عينا هنا "فؤاد زكريا" في كتابه الذي لا يختلف في عنوانه عن كتاب بدوي "نيتشه"، صدر في سنة 1956 عن دار المعارف بمصر في سلسلة نوابغ الفكر الغربي، والطبعة الثانية في سنة 1966.

إن عمل فؤاد زكريا "نيتشه" تفوح منه رائحة النقد التي نشعر بها ونحن أثناء التحليل والعرض، والمقدمة التي كتبها للطبعة الثانية دلالة على هذا المنحى في القراءة، فبرأي "فؤاد زكريا" أنه بالرغم من فترة التوهج والانتشار التي عرفتها فلسفة نيتشه وانتعشت أفكاره فيها إلا "أن الشواهد كلها تدل على أن من الصعب أن تصل تعاليمه مرة أخرى إلى مثل هذا الازدهار، أو أن تثير موجة أخرى من موجات الحماسة الجارفة التي مر بها العالم خلال النصف الأول من القرن العشرين . وأكاد أقول إن نيتشه الذي ظل مفكرا حيًا حتى أواسط هذا القرن، يتحول الآن تدريجيا وبحركة بطيئة قد لا يشعر بها الكثيرون إلى فيلسوف تاريخي" (482).

لكن لماذا يتحول نيتشه إلى فيلسوف تاريخي وهو الذي كان يتفلسف للمستقبل ولاقى الإنكار وعدم الاهتمام من ثقافة عصره؟

إن فؤاد زكريا يُفحم نيتشه في إطار مشكلات عصره والقلق الذي يتسرب إلى العقول في اللحظات التاريخية الكبرى التي تنتقل فيها الثقافات من وضع حضاري مخصوص إلى وضع مخصوص آخر، وهذا التحول الحضاري الذي عرفته المجتمعات الغربية، مكاسبه الكبرى اختفاء أنظمة ثقافية كانت راسخة : كطبقات النبلاء والأشراف والإقطاعيين الوراثين، وبدأت تطفو معالم أنظمة ثقافية أخرى يُعادُ فيها الاعتبار للطبقات الناشئة التي لا تتفاضل فيما بينها انطلاقا من عراقة الأصل أو الامتداد في الماضي أو أي عنوان آخر يُكرّسُ الترتاب بين الناشئة، وكان هذا التحول من وجهة نظر البعض تحولا خطيرا إلى الأسوأ وحلول عصر السطحية والابتدال، ويبدو أن نيتشه واحد من هؤلاء "الذين استشعروا بغريزة طبقية حادة أن المجتمع حيث يعيش بصحته الفكرية وثقافته، يتأكله مرض خفي، وأن المثل العليا التي ينادى بها وكل ما كا يعتبره قيما أسمى تنحط وتندهور، وأن

(482) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 8.

الأسس التي يقوم عليها تتزعزع وتنهيار، لقد شاهد صعود الجماهير المتوعد والانتساع المتعظيم لحركة الشغيلة التحريرية ... وضمن مصدر الخطر الأساسي على تنظيم الحياة الطبيعي⁽⁴⁸³⁾.

وفؤاد زكريا لا ينتظر مساحات تحليلية أخرى كيما يبرهن على رؤيته النقدية لفكر نيتشه بما هو فكر يتغذى على غرائز النبالة والتراتب التفاضلي بين القيم، وإنما يسارع إلى إثبات أن هذه الغرائز الطبقية التي نافح عنها نيتشه قد تبخّرت أمام محكّات التجربة ومتخلفة عن زمانها، لأن "الإنسان الأرقى أو" ما فوق الإنسان" كما تصوره نيتشه، لن يظهر بوصفه امتدادا وارتقاء للفرد الارستقراطي المنزل، بل إن الشواهد كلها تدل على أنه سيظهر من المجموع - من أولئك الذين كان نيتشه يعدهم عبدا لا سادة⁽⁴⁸⁴⁾.

وجلي هنا الخلفية المعرفية التي يتوسل بها فؤاد زكريا في نقده لنيتشه وطبيعة التأويل الذي بلوره له، فالفهم الذي يطالعنا به أي فؤاد زكريا لنصوص نيتشه، فهم يؤطره ضمن الاتجاهات اللاعقلية التي أزعجها التحول الحضاري المنتظر من هيمنة الفلسفة الرأسمالية ومآلاتها الانحطاطية إلى القيم الإيجابية للاشتراكية، وبما في هذه الاتجاهات اللاعقلية "من زعم بأن كل ما في الحياة عبث غير مفهوم، وبأن العالم والتطور والتاريخ لا يسير نحو أية غاية معقولة، بل كل شيء فيه يفتقر للعقل ويستحيل فهم سببه أو الغاية منه... [وهذا كله في صلة] بحالة اليأس التي تتاب الإنسان في المجتمع الرأسمالي... [إذن] يكون من الطبيعي أن تصبح الاتجاهات الفكرية والفنية السائدة هي اتجاهات تؤكد عجز العقل وسيادة التشاؤم وحتمية التدهور والانحلال... مع أن هذه الشرور لا ترجع في الواقع إلا إلى أسلوب الحياة الرأسمالي في هذا المجتمع⁽⁴⁸⁵⁾.

وبالفعل، فإن ثمة الكثير من نصوص نيتشه تؤسس للتراتب بين الإنسان والإنسان، هذا التراتب التي تناهضه النزعة الاشتراكية هو قانون الحياة والبنية الأصلية للقيم الحيوية من منظور نيتشه؛ وما إرادة المساواة شوى شهوة انتقام تعتمل في دواخل من ينادون بها "أيها الداعون إلى المساواة، إن الجنون الغاشم للعدل هو الذي يصرخ من خلالكم مطالباً بال"مساواة": هكذا تنتكّر رغبات الاستبداد الأكثر خفاء في دواخلكم تحت عبارات الفضيلة...

في الأعالي تريد الحياة أن تشيّد نفسها على أعمدة ومدارج: نحو أقاص بعيدة تريد أن ترنو بنظرها ومن ورائها إلى آيات جمال سعيدة، لذلك هي تحتاج إلى علو! ولأنها تحتاج إلى علو فهي بحاجة إلى درجات وإلى تناقض الدّرجات والصّاعدين! صعودا تريد الحياة، وصعودا تريد تجاوز نفسها⁽⁴⁸⁶⁾.

(483) ستيبان أودوييف، على دروب زرادشت، مرجع سابق، ص 8.

(484) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 9.

(485) فؤاد زكريا. آفاق الفلسفة، المركز الثقافي العربي، دار التنوير، الدار البيضاء، بيروت 1988 ص 60 - 61.

(486) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، العناكب .

ومن هذه المواجهة المباشرة الحاملة للنموذج الفكري الاشتراكي ضدا على النموذج الرأسمالي أين نما الفكر النيتشوي وتخلّق، ننتقل إلى مناطق نقدية وجبهات مواجهة أخرى نتقي من تشعباتها الإشكالية ما بدت لنا مركزية هي تواليا : وجود عناصر مثالية في فلسفة نيتشه، محدودية المنهج الجينالوجي وقصوره.

ففيما يخص تواجد عناصر المثالية في التّقد النيتشوي؛ فإن فؤاد زكريا يوردها بعد جولة تحليلية عرضية لمشكلة المعرفة والحياة عنده، ذلك أن ثمة مطلق مركزي في فلسفة نيتشه هو الحياة، التي لا تعباً إلا باستمرارها وتوهجها وقوتها، والوهم الذي تمقته فلسفات الثبات قد يكون مجديا وذا دلالة موحية إذا ما تم تزييله في حركية الحياة وسيلاتها، وما ثنائية الحقيقة والبطلان سوى أمانة على مسلكية ميتافيزيقية مّيتة؛ ذلك أن " الحقائق أوهام نسينا أهما أوهام، واستعارات فقدت من فرط الاستعمال قوتها المثيرة للإحساس" (487)، وتعبا لرؤية نيتشه المؤسّسة على نظرية المعرفة المنفعية فإن الأوهام تفيد الحياة ونزوع الإنسان نحو الحقيقة يمكن أن يرتد إلى البطلان والخطأ؛ وهنا مدار الاعتراض : " كيف عرفنا أن هذا بطلان، وبأي مقياس أمكننا أن نقيسه؟ لا بد أن لدينا مقياسا مطلقا، يفرق بين الحقيقة القاطعة والبطلان القاطع، وهو الذي مكّنا من أن نعرّف الحقيقة النافعة للحياة بأها بطلان" (488)، هذا المقياس يجب أن يكون حاملا لمواصفات المعيار أي الكلية والشمولية والمطلقية، ولأن هذه المواصفات موجودة في مطلق نيتشه الحيوي الذي تحدّد مقتضياته انطلاقا من أن أية حقيقة تضاد الحياة حقيقة باطلة فإنه أمكننا " أن نقول إنه على الرغم من تلك الحملة القوية التي شنّها نيتشه على المثاليين، فقد كانت في فلسفته هو الآخر عناصر مثالية، بل إن تفكيره في مشكلة المعرفة والحقيقة يمثل التفكير المثالي أصدق تمثيل: ففيه اعتراف ضمني بحقيقة مطلقة، تعد الحقائق المرتبطة بالحياة بطلاتنا بالنسبة إليها، بل فيه وضع لمبدأ مطلق شامل يتحكم في التجربة الإنسانية دون أن تستطيع هذه أن تستوعبه أن تعرف كنهه-هو الحياة-، التي تغدو عندئذ فكرة قريبة الشبه من سائر مظاهر المطلق عند المثاليين" (489). فضلا عن هذه الحجة فإن المبالغة التي يقدر بها نيتشه الفاعلية الإنسانية حيث تغدو مركزية في تلوين العالم بالمعنى وتغدو أيضا خالقة للحقيقة، هذه المبالغة توشّر على ملمح مثالي في التأويل عند نيتشه، لأن الحقيقة لا تُقدّر الفاعلية الإنسانية منفصلة عن الواقع؛ وإنما للواقع صلابته وقوته أيضا " أما فلسفة نيتشه .. فتكاد تصل في بعض الأحيان مبالغة منها في تأكيد فاعلية الإنسان إلى جعل الحقيقة عملية تتم من جانب واحد، ولا يتظافر فيها عنصرا الذهن والواقع، وإنما تخلقها الإرادة الإنسانية دون أن تواجه مقاومة من أي عنصر خارجي، فتكون النتيجة الضرورية لهذا الرأي هي ظهور التزعة الذاتية، وبالتالي المثالية ... إذ تصبح ذاتية ذهنية مثالية" (490)

(487) نيتشه، الحقيقة و الكذب بمعناها الماورأخلاقي، مصدر سابق، ص 242.

(488) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 66.

(489) المرجع نفسه، ص 66.

(490) المرجع نفسه، ص 68.

وإذا اجتزنا هذا النقد الذي يقدم صورة لنيته وكأنه وقع فيما ظل يحاربه، أي الوقوع في شرك الميتافيزيقا من حيث أراد الخروج منها؛ فإنها تتبدى لنا قراءة قريبة من قراءة هيدجر له، من جهة استناد نيته إلى آلية القلب Renversement، التي يستجلي هيدجر أوصافها قائلا " إن قلب الأفلاطونية الذي بمقتضاه أصبح الحسي حسب نيته هو العالم الحقيقي والفوق حسي هو العالم اللاحقيقي، يبقى لا ريب داخل الميتافيزيقا، وهذا النوع من تخطي الميتافيزيقا الذي استهدفه نيته، وذلك وفقا لفهم التزعة الوضعية للقرن التاسع عشر، ليس سوى التورط النهائي في الميتافيزيقا، وإن تم تحويلها إلى شكل أعلى ... تعبر ميتافيزيقيا نيته في إرادة القوة عن الدرجة قبل الأخيرة لانتشار كائنية الكائن كإرادة للإرادة، يجب غياب الدرجة الأخيرة أساسه هيمنة السيكولوجيا، وفي مفهوم النفوذ والقوة، وفي الحماس للحياة، ولهذا يفتقر هذا التفكير صرامة المفهوم ودقته وهدوء التمعن التاريخي، وبهيمن علم التاريخ ومعه التبرير والسجال "(491)، فالمماثلة هنا مشروعة، فالميتافيزيقا التي ناهضها نيته، وقع في فخها مرة من وجهة أخرى، ففلسفته أفلاطونية مقلوبة، والمترع المثالي الذي ناهضه نيته بدعوى أنه يقتلع الحياة من الأرض قد استدعاها مرة أخرى في برنامجه التشريعي من خلال المبالغة في تقدير الفاعلية الإنسانية التي أبصر فيها فؤاد زكريا عناصر الفلسفة المثالية، ويُزكّي هذا التأويل قولة هيدجر أيضا: " وإذا تأملنا ما ذهب إليه نيته يمكن أن نلتمس مدى الديكارتية التي ترد كل شيء إلى الذات باعتبارها أساس كل يقين ومقياس كل حقيقة " ويقول هيدجر في مقام آخر أيضا " لم يتجاوز النقد النيتشوي مفهوم الذات لنقدها بوصفها أنا عاقلا ومنطقيا ولم يرفضها من حيث هي إرادة قوة "(492).

إذن فتأويل هيدجر يشد عضد تأويل فؤاد زكريا في انخراط نيته في ما ظل يحاربه، (أي ميتافيزيقا الذاتية) وفيما حشد له من عدة سيكولوجية وفيلولوجية قاصدا تدميره من الداخل وتفجير البدايات الأولى التي تستمد منها فلسفات الثبات قيمتها وتتغذى على وصاياها، وكأن الميتافيزيقا تبقى قدر الفكر ولن يجد من معالقتها خلاصا آمنا ولو سعى إلى ذلك ما سعى .

أما الفضاء الثاني الذي يتواجه فيه فؤاد زكريا مع نيته؛ فيخص قصور المنهج الجينيولوجي (493) وتحافت خطواته ونتائجه وحدود توظيفه؛ ذلك أن البحث عن أصول الأشياء هو الوصف الملّكي الذي يختص به المنهج الجينيولوجي والعدة المنهجية الكبرى التي توكأ عليها نيته وأثر بها في غيره ممن جاؤوا بعده كميثيل فوكو

(491) مارتن هيدجر، تخطي الميتافيزيقا، ترجمة إسماعيل المصدق، مدارات فلسفية، العدد 14، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، المغرب، 2006 ص 184-185.

(492) أوردها، علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدجر (نقد العقل الميتافيزيقي) قراءة أنطولوجية للتراث الغربي دار التنوير، الدار البيضاء، بيروت 2008 ص391.

(493) للاستزادة حول تقنيات المنهج الجينيولوجي راجع ، الفصل الثاني من الباب الأول " وحدة المعرفة والمصلحة" عنصر، تطوير المنهج الجينيولوجي في المساءلة و التأويل.

مثلا، فإذا كان هذا المنهج في تطبيقاته التي نعثر عليها في إرادة الحقيقة والمعرفة قد رد نوازح المعرفة إلى التّفنّع الحيوي وجرّدها من أيّة مقاصد خالصة نحو الحقيقة والمعرفة؛ " فهي تفترض في القدرة على تجاوز التجربة الإنسانية في صورتها الحالية، لتعود إلى أصولها الأولى . فإذا كانت الصورة الحالية للمعرفة قد تغلّغت فينا منذ عهود بعيدة، كما يعترف هو ذاته [أي نيتشه] فلا سبيل إلى أي تجربة إنسانية إلى الخروج عنها، أو الاهتداء إلى أصلها، ذلك لأن نيتشه بوصفه كائنا تسري عليه نفس الحدود التي يتحدّد بها سائر البشر، لا بد أن يكون هو الآخر غارقا في تلك الصورة الحالية للمعرفة البشرية، عاجزا عن تجاوزها وعن كشف أصلها، ما دامت تفرض نفسها على الجميع، بحيث تبدو لهم صورة أصلية راسخة في نفوسهم" (494)، ودلالة هذا أن القبض على الأصل مستحيل وغير ممكن، فضلا عن أنه من الخطأ التسليم بأن الشكل الحالي للظاهرة ناتج من نواتج الأصل الأول، فالأصل كما قرّر نيتشه نفسه قد صار نسيا منسيا، إذ كيف إذن للأصل المنسي أن يؤثر في قيم الحاضر ؟ إذن؛ فإن هذه المقاربة تبدو فاقدة لقيمة الكشف المعرفي الذي لا يقدم أو يؤخر شيئا.

من منحى نقدي آخر وبمعزل عن المجالات التي جرى تطبيقها فيه [أي تطبيق المنهج الجينالوجي] فإن فؤاد زكريا لا يستنكف عن منح قيمة إيجابية لهذا المنهج الذي بلوره نيتشه من أجل القبض على أصول الأشياء والبحث في متون التراث بقصد توليد الفوارق واستعادة منظومة القوى الفاعلة المنتجة للقيم " فنحن لا ننكر على الإطلاق أن من أصول المنهج العلمي رد الظواهر إلى أصلها التاريخي ومعرفة طبيعتها الحاضرة من خلال ماضيها" (495)، ويبدو هنا القبول بالمنحى التوصيفي الذي يعد الخطوة الأولى من خطوات هذا المنهج وخلع صفة العلمية عليه من أجل حذف إدراجه في دائرة مباحث القيم وفلسفة التاريخ " ومع ذلك فلا ينبغي أن يستغل هذا في الحط من قدر الظاهرة في صورتها الحالية... فليس من الروح العلمية في شيء أن أن يُستخدم في تقدير " قيمتها" (496).

جلي إذن كيف قرأ فؤاد زكريا المنهج الجينالوجي عند نيتشه، حيث استبقى منه الإجراء التوصيفي الذي يساعدنا على كشف تواريخ الأشياء وأصولها، لكنه حذف الخطوة الأخرى التي تتجه نحو التقييم، ولأدهش أن فؤاد زكريا استخرج من نصوص نيتشه الأخرى ما يؤيد موقفه هذا، هذا الاستخراج مقتبس من نص "الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق"، عندما كان نيتشه بصدد الكلام في البحث عن أصول الفلسفة اليونانية وإرجاعها إلى أصول شرقية وكيف أن هذا اللّون من البحوث بدا له عقيما، ومما جاء في هذا المتن: " والأسئلة المتعلقة بالفلسفة لا أهمية لها على الإطلاق، إذ في الأصل كانت المهمجية، والأشكال والفراغ... والذي يُفضّل أن يتعاطى الفلسفة المصرية أو الفارسية، عوض الفلسفة اليونانية، بحجة كونها أكثر أصالة وقدا منها على أية

(494) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 80.

(495) المرجع السابق، ص 81.

(496) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 80-81.

حال، فهو يتصرف بطيش مثله في ذلك مثل أولئك الذين لا يتوانون عن إرجاع الأساطير الرائعة والعميقة إلى التفاهات الفيزيائية... إن الطريق المؤدية إلى الأصول تقودنا في كل مكان إلى المهمجية" (497).

وتمشيا مع هذا الإقرار أليس البحث في أصول المعرفة وإرجاعها إلى منابع الحيوية مهمة بربرية وغير منتجة، لأن الأجدى والأقوى الاهتمام بلحظتها الحاضرة لا زمامها الغابر، وإذا كان الأصل بهذه المواصفات: اللاشكل والفراغ، فإن هذا لا يُسوِّغ إطلاقاً الحط من قيمة الظواهر مهما كان مأتاها، فهنا استخدام لحجة نيتشه ضد نيتشه نفسه، إلا أن أن تأطير المنهج الجينيولوجي ضمن فلسفة التاريخ وتجريده من العلمية " يستبعد مجهدا علميا كبيرا قام به نيتشه من أجل إثبات آرائه، فالأساس الذي قامت عليه أفكار نيتشه هو فقه اللغة، أي تراثا كاملا من التصوص، ومن هذه الناحية فإن منهج نيتشه يدل في الحقيقة على مشروع تنقيحي كبير لا يمكن نكرانه. وربما كان هذا المجهود التنقيحي والدراسة الطويلة المجهدة، والانضباط الكبير، وغيرهما من المتطلبات التي يتطلبها المنهج الجينيولوجي، من الأسباب الكبرى التي جعلت المفكرين العرب ينصرفون عنه" (498)

هكذا إذن تتداخل عوامل الانتماء الأيديولوجي في مقارنة نيتشه على ما يقرأ فؤاد زكريا، والكل يذكر عبارات نيتشه التي نادى بها " إن الاشتراكية نتيجة للمسيحية" (499)، فالأخذ بنيتشه ومناهجه محدود عنده، والأدهش أنه أي نيتشه صار فيلسوفا تاريخيا وفقد بريقه الأدبي والشروط التاريخية التي جعلت فلسفته ممكنة؛ لأن التحولات الحضارية في تلك الفترة من بخاصة من 1956 إلى 1966 كانت تتكلم لغة أخرى تختلف عن مفردات روح المقامرة وتكريس العبودية والتراتب وخلاص الأقلية في قالب شعري، تتكلم لغة مفرداتها العدالة الاجتماعية والتوزيع حسب الأولويات والتخطيط وترشيد الإنتاج والقيم المعنوية أو بعبارة أخرى: إن مسارات التاريخ تسجل هذا التحول من النموذج الفكري الرأسمالي إلى النموذج الفكري الاشتراكي.

إن جميع هذه القيم والرّهانات من منظور نيتشه ليست سوى آليات لكبت الغرائز الفردية ف " المجتمع ليس غاية بالنسبة للفرد، ولكنه [أي المجتمع] وسيلة لتحقيق مجموعة الفرديات" (500). ولما كان نيتشه برأي فؤاد زكريا منذرا ببداية انحلال حقبة الرأسمالية نظاما فكريا وتاريخيا وساعيا لاستعادتها من جديد؛ فليس من الغرابة أن نجد في نقده لنيتشه تلك المكرورات المبتوثة في فلسفة النظام الفكري الاشتراكي، حيث تتصدر آراؤهم النقدية خلع وصف المثالية على النظام الفكري الرأسمالي وكافة المفاهيم المتشعبة عنه، وهو خلع اصطلاحى يتجاوز التوصيف إلى التقييم .

(497) نيتشه، الفلسفة في العصر التراجيدي للإغريق، مصدر سابق، الشذرة 1 ص 14.

(498) جمال مفرج، الإرادة والتأويل، مرجع سابق، ص 105.

(499) Nietzsche, la Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis. Op. Cit. § 411, P 128.

(500) la Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis. Op. Cit. . § 416.p 131.

هذا، وإن الاهتمام بنيتشه في خلال هذه الفترة وجد له أيضا في المغرب العربي حظاً؛ فمالك بن نبي (1905-1973) قد هزته الصواعق النيتشوية ووجد حلولاً لمشكلات فكرية عند زرادشت، وافتتح نصوصه باقتباسات مختلفة مأخوذة من المتن الفلسفي النيتشوي، وفهارس أعلامه لا تخلو جميعها من تواجد اسم نيتشه بينها.

إن تواجد اسم نيتشه في المدونة الفكرية لمالك بن نبي، يدخل في إطار اطلاعه على الفلسفة الغربية بعامة، وتشغيل عدّة مفاهيمية مُكتنفة من أجل نقد الحضارة الغربية من جهة ومن أجل البحث عن الدُروب التي تجعل العالم الإسلامي يستأنف رسالته التاريخية بالدخول إلى دورة حضارية جديدة من جهة أخرى، فنجد في متنه الفكري القانون الأخلاقي الكانطي "القيام بالواجب قبل المطالبة بالحقوق"، وأولوية عالم الأفكار في التغيير الحضاري لدى هيجل، والقيمة العملية للفكرة بخاصة لدى جون ديوي، ونيتشه الذي هو مدار سؤالنا في هذا المقام .

يشير مالك بن نبي إلى أن لقاءه الأول بنيتشه كان متوازيا لتعرفه على سبينوزا، في فرنسا من 1930 إلى 1939 أين كان يُجالس الكاتب الجزائري "حمودة بن الساعي" بمجالسة نقاشية حول هم التخلف ومسالك التحضر "وعلى كل كان صديقي في حاجة إليّ ليقراً عليّ الوريقات الصغيرة التي يملؤها بانطباعاته وتأملاته خلال الأسبوع، وكنت في حاجة إليه لتبادل الرأي حول نيتشه، وقد اكتشفت في ترجمة ل "هاليغي" Halevy، أو حول سبينوزا الذي شغلني أيضا في دراسة قيمة تتناول حياته، تلميذ ل ابن ميمون " وبالتالي بالنسبة للمدرسة الإسلامية في عصره، ولقد كانت فعلا بروق الأول وصواعقه وأفكار الثاني المتلوية المتسرّبة تشغل بالي كثيرا في تلك الفترة" (501).

إن لجوء مالك بن نبي إلى مفردة الصّواعق تعبيرا عن نيتشه، يدل على ذلك الوصف الذي يختص به نيتشه في كتابته أي التفكير والكتابة كآلة حربية وأسلوب بركاني، بخاصة وأن الحقبة كانت تلوح بإرهاصات مجيء حرب عالمية ثانية.

"وكان نيتشه يشغلني خصوصا، لأن صواعقه كانت تدوي فعلا في تلك الفترة التي ستفجر فيها الحرب العالمية الثانية" (502) ودوي الصواعق هذا يجد مكانه في الدلالة السياسية التي تم بمقتضاها تخريج فلسفة نيتشه، وبداية تشكّل النّازية التي يبدو أن مالك بن نبي كان يرى بأن إرادة القوة لدى نيتشه أحد المنابع المركزية لها. وما يعزز هذا الفهم العبارة اللاحقة التي قالها مالك بن نبي بعد إشارته إلى هذا التأثير، حيث جاءت نتائج الانتخابات معلنة فوز الماريشال "هندنبورغ" " ولكن الصحافة نفسها قد عبرت عن تلك الانتخابات منذ

(501) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر المعاصر، دار الفكر 1984، ص 275.

(502) المرجع السابق، ص 275.

الغد، عندما أعطت نتيجتها في عناوين لاذعة هزلية تقول: "كسب هندنبورغ" عشرة ملايين من الأصوات، ولكن عمر هتلر أربعون سنة "(503)".

إلا أن مَعْقِدَ الطَّرَافَة فضلا عن هذا، أن مالك بن نبي كان يوظّف نيتشه من أجل المداواة الفكرية وإعادة ربط الإنسان بذاته وأصالته وعدم الركون إلى أية إيديولوجية زائفة، هذه الحقيقة يطالعا بها "مالك بن نبي" في مذكراته، فقد كان هناك د. عبد العزيز الخالدي، عندما كان طالبا بإحدى ثانويات عنابة، أين كان هناك أحد الأساتذة الذين أثروا عليه بقناعاتهم الأيدلوجية اليسارية، بخاصة وأن هذه القناعات شكلت أنوية تأسيسية للحزب الشيوعي الجزائري فيما بعد، في مجتمع يتمتع بحصانة ثقافية ويقظة تجاه ما يحاك ضد ثقافته في دروب الظلام وشاعرا إضافة إلى هذا بواجباته الإيديولوجية. كيف المسلك الفاعل لإنقاذ د. عبد العزيز الخالدي من هذا التيه الفكري؟

يقول مالك بن نبي بعدما حدثه أحد معارفه عن د. الخالدي قائلا "إن خالدي في ذمتنا يا سي" الصديق"، لا يجوز لنا أن نسلم مفكرا إلى التيارات الفكرية التي لا تتفق مع فكرتنا ومع شخصيتنا ومع تاريخنا. فقرر أن نضيف "خالدي" إلى قائمة الشبان الذي يجب إنقاذهم من التيه الفكري، ونظرا لتكوينه وحرصه على الاطلاع والمطالعات، رأيت أن يكون المنقذ هو (نيتشه).

ومن الغد في لقاء اتفقنا أو تأمرنا عليه، قدمت ل خالدي نسخة من كتاب الفيلسوف الألماني، أظنها نسخة من كتاب "هكذا تكلم زرادشت". وهكذا رجعت نعجة تائهة، ردها نيتشه إلى القطيع الإصلاحي "(504)". لكن ما الذي وجدته "مالك بن نبي" في نيتشه حتى يكون أداة إنقاذ من التيه الفكري ومن المناحي اليسارية في التفكير؟ كيف يرد نيتشه الإنسان إلى مشروع إصلاح ديني وهو الذي ناهض الأديان واعتبرها أعراض انحطاط؟

يبدو أن توجيه مالك بن نبي شخص هيمنت على ذهنه التيارات اليسارية إلى "هكذا تكلم زرادشت" توجيهها مشروعا، ذلك أن زرادشت نيتشه يندقم قيم الاشتراكية التي تلغي الذات الفردية وتميت فيها نوازع الفرادة والعلو. إن زرادشت يدعو إلى حرية القلب والفكر وتجاوز الذات، فالذي لا يأمر لا مكان أمامه سوى للطاعة "هذا السر هو ما كلمتني به الحياة نفسها". أنظر قالت لي، ذلك الذي ينبغي عليه دوما أن يتجاوز نفسه "(505)". وإمعانا من زرادشت في تنبيه الإنسان على أن يُبدع ذاته جلجل قائلا "لقد أنبرت بصيرتي: إنني بحاجة إلى رفاق، وإلى أحياء- لا أمواتا وجُثثا أُجرجرها حيث أشاء.

(503) المرجع السابق، ص 275

(504) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، مرجع سابق، ص 346.

(505) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، في التغلب على الذات. ص 228.

بل رفاقا من الأحياء أحتاج، رفاقا يتبعونني لأنهم يريدون أن يتبعوا أنفسهم- وإلى هناك حيث أريد" (506) لكن مالذي حدث بعد أن قرأ د. الخالدي كتاب نيتشه: هكذا تكلم زرادشت؟ هل كان الدواء فاعلا من التيه الفكري؟

يجيبنا . ابن نبي قائلا " وقد كنت ألاحظ بارتياح على وجه (خالدي) علامة النقاها الروحية التاجعة، منذ بدأ قراءة نيتشه... فأصبح محصنا بأفكار الفيلسوف الألماني من تلك العقبات التي توضع في طريق شبابنا الجامعي حتى اليوم، لتحيله إلى طريق تفكير وإحساس تجعله أجنبيا عن الشعب شاذا على نسق حياته" (507).
واللآفت للظن أن مالك بن نبي لم يُيق الصلة بينه وبين نيتشه صلة معرفية تناقش إشكاليات نظرية كما رأينا مع فواد زكريا مثلا، إنما يوظف فكر نيتشه في المداواة الفكرية والتوجيه العملي نحو الأصالة واليقظة والحرية، وكأن هذه الواقعة حَققت مُراد نيتشه الذي كان يبحث عن من يخرج بمشروعه إلى الحياة والحدث أو من يعيش فلسفته، وقد أفصح عن هذه الرغبة في قوله " أن يكون الواحد قد فهم ست جمل من زرادشت؛ بمعنى أن يكون قد عاشها، فإن ذلك سيرفعه إلى مقام فوق منزلة الفنانين ليس بإمكان إنسان حديث أن يرتقي إليه" (508).

هذا فضلا عن استثمارات أخرى شغلها مالك بن نبي من أجل توصيف الإنسان في العالم الإسلامي ونقد ثقافته، فإنسان ما بعد الموحدين؛ المفهوم الذي بلوره مالك بن نبي ملمح على تاريخية مفهوم الإنسان في الثقافة الإسلامية وبما هو عرض من أعراض الانحطاط، إنه يماثل الإنسان الارتكاسي عند نيتشه الذي عجز عن إبداع المعاني الجديدة أو اجتياز مراحل تاريخية جديدة أيضا، فهو نتاج الثقافة التاريخية ثقافة الوهن والخور، وإنسان ما بعد الموحدين هذا صورة مناقضة للجيل الأول التي تمثل الرسالة الخالدة إيماننا وسلوكنا " لقد تلقى المجتمع الإسلامي رسالته المطبوعة منذ أربعة عشر قرنا هلى هيئة وحي، فانطبعت في ذاتية الجيل المعاصر لغار حراء الذي أسمع السيمفونية البطولية لدين الرجال كما يدعو نيتشه الاسلام" (509)

هكذا إذن يجري استثمار مالك بن نبي لنيتشه استثمارا توجيهيا من أجل إعادة بناء الإنسان من جديد، ومن أجل المداواة الفكرية والصحة العقلية لكل من آثر الاتباع غيره أو أثرت فيه مفاهيم الاتجاهات الفكرية السائدة. إن صواعق نيتشه تعيد لمن يعيشها النقاها وأصالة الذات ووحدة المعرفة والثقافة، تلك الوحدة التي تمزقت في التاريخ؛ وأخرجت إلى العالم الإسلامي إنسانا منهزما يعيش مع الدين في الصوامع والخلوات دون أن يخرج هذا الدين إلى الوجود ويعمل على إغناء الحياة وإثباتها بدلا من نفيها واحتقار قيمتها، وإن الحس التاريخي عند نيتشه ومالك بن نبي أداة فعالة لكشف نسبية الممارسات الثقافية وفضح الأفكار المريضة

(506) المصدر السابق، ديباجة زرادشت، ص 56.

(507) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، مرجع سابق، ص 387.

(508) نيتشه، هوذا الإنسان، مصدر سابق، مالذي يجعلني أكتب كتابا جيدة، الشذرة 1، ص 66.

(509) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، سوريا، 2000، ص 70.

التواجدة في الثقافة الحديثة نتيجة للوراثة الاجتماعية من الثقافة التاريخية، وبناء على استقراءنا للأفكار التي انتهلها مالك بن نبي من نيتشه؛ فإن يبدو أنه قرأ وتأثر بشكل خاص بـ "هكذا تكلم زرادشت" و "ضد المسيح" و "تأملات في غير أواها"، في فترة كان لا يزال النص النيتشوي فيها لم يعرف حضورا في الفكر العربي المعاصر أي فترة الثلاثينيات، وكأن النص النيتشوي هنا يجد فيه كل قاصد مقصده، من الناقد للرأسمالية والمناهض للعقلانية إلى الموظف له كأسلوب من أساليب العلاج من التيه الفكري والداعي إلى الثورة الروحية والمعتنق للإيمان الديني، فتحت يافطة "السائل الكبير" تقبع هذه الرؤى كلها ضمن وحدة تأويلية تستجمع داخلها التنوع والتعدّد.

3- رهن الاهتمام بنيتشه الفكر العربي المعاصر:

ثمة ظاهرة تستحق الوقوف والتفسير، هي ظاهرة تكثف الاهتمام بالنص النيتشوي في الفكر العربي المعاصر، تأليفا وترجمة*، هذا التكثف والاهتمام هو أكاديمي بقدر ما هو اشتغال حر، ونقد بقدر ما هو استثمار وتأويل، فعلى الصعيد الأكاديمي تبدى لنا أعمال متنوعة في موضوعاتها، وطريقة مقاربتها للإشكاليات التي خمّنها نيتشه، يتبدى لنا منها: أطروحة الكاتب الجزائري: جمال مفرج: "قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري"، التي نوقشت في السنة الجامعية 2004/3003. بجامعة منتوري قسنطينة/ الجزائر. وهي تتخذ من إشكالية الثقافة تشخيصا وبرنامجا وموضوعا لها، وأطروحة الكاتب المغربي محمد أندلسي: "نيتشه وسياسة الفلسفة"، وقد صدرت عن دار أفريقيا الشرق بالمغرب في طبعها الأولى سنة 2006. يتركز التحليل فيها على إستراتيجية التفلسف عند نيتشه، على ضوء المنهجية الجينيولوجية وتطبيقاتها في أنشطة الثقافة المتنوعة. وأيضا: أطروحة الكاتب التونسي: نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، صادرة عن دار المعرفة للنشر بتونس وفي سلسلة المعرفة المرحلة Le gai savoir (سنة 2005). مدارها الإجمالي هو رصد اللحظة النيتشوية في مساءلة الحداثة، باعتبارها أول من فهمت العصور الحديثة فهما عميقا. هذه عينات من البحوث الأكاديمية التي أنجزت حول نيتشه. أما الأعمال الحرة فيتبدى لنا منها كتاب "نقد الحداثة في فكر نيتشه" للكاتب المغربي محمد الشيخ، الذي صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت (2008)، ورام مؤلفه إزالة الحجب التي تفصلنا عن نيتشه الحقيقي، وذلك في مسألة الحداثة التي لم يكن نيتشه فيها مجرد هادم لها، بقدر ما كان يمتلك مشروعا بديلا، هو الإنسان الجمالي المابعد عدمي، وبحثه عن نيتشه الحقيقي جعله لا يذكر في مراجعه إلا مصادر نيتشه نفسها، سوى مرجع يتيم من تأليف ثنائي ل: بول ري Paul Rée ولوفون سالومي Lou von Salomé عنوانه: مراسلات Correspondance. ويبدو أن هذا الإجراء قصد به إزالة الحجب أو الوسائط التأويلية بين دلالة النص الأصلية والنصوص الحجب؛ إلا أن هذا المقصد فيما يبدو لنا غير ممكن أو مستحيلا؛ وذلك لعدم تواجد المصادر بلغتها الألمانية الأصلية بين دفتي الكتاب، والتي لا يبدو أن المؤلف يمتلك ناصيتها.

* نكتفي هنا، بذكر عينات على هذا الاهتمام وليس الإحاطة الكلية.

ومن الأعمال الحرة فضلا عن هذا؛ كتابات "جمال مفرج"*، التي لا تخلو من حضور نيتشه في نصوصها، وتختص هذه الأعمال بالوفاء لمهمة التفلسف الأصلية، بماهي مهمة نقدية في جوهرها فضلا عن أنها تحليلية وتركيبية، ومن أخص أوصاف الكتابة عنده، أنه يقحمك في عمق الإشكالية، ويغوص بك في قلقها، ويُشعرك بأنه متبنيًا لهذا الطرح الفكري أو النيتشوي أثناء تحليله وعرضه له؛ لكنه يأخذ بك بعدها إلى أرض الأمن واستعادة العافية الفكرية، وذلك بالإبانة عن قصور نظرتها وخطئها وتناقض مصادراتها ومحدوديتها، وللمثيل على هذه الطرافة في القراءة، نشير إلى عمله حول "قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري"، حيث بدأت المقدمة مُنتشبةً بأخذها بأنوار الفكر الغربي إلى فضاء الفكر العربي، متمثلة التّمودج النيتشوي في هذا الأخذ؛ إلاّ أنّها انتهت نهايةً كئيبة في خاتمها "وهكذا، فإن مشروع نيتشه لا يتقدّم بنا إلى الأمام بل يعود بنا القهقري والإنسان المتفوق نفسه هو رجعة عن الإنسان. إنه لصحيح أن تطبيقات نظريته الثقافية تعددت لتفسير أمور كثيرة ومختلفة، بداية بالصّحة والمرض وانتهاء بالعلوم والفنون، ولكننا نعتبر أن هذه النّظرية هي مجرد طموح مفرط، وليس تحقيقاً لمبدأ مهم في البحث العلمي، ولهذا فإنه يمكننا القول بأن نيتشه لا يخلق شيئاً، ولكنه يكفي بالتأويل بصورة مختلفة"⁽⁵¹⁰⁾، وهذه المسلكية تتواتر وبصورة مُطردة في أعماله كلّها وترجماته كذلك.

إن هذا لا يعني انحصار الاهتمامات بنيتشه ضمن هذه الأعمال، وإنما ثمة اهتمام فاقع يحتاج إلى بيبليوغرافيا خاصة تحصي هذه الأعمال وتُرتبها وفق موضوعاتها، وتستخرج دلالات هذا الاهتمام في الفكر العربي المعاصر. أما الأعمال التي سقناها كعينات موزّعة بين الإنجازات الأكاديمية والاهتمامات الحرة، فإن موضوعات الاهتمام ليست مجرد شغف أكاديمي أو كمالات خاصة بالعقل، وإنما تعكس في حقيقتها طبيعة الأزمات التي تنخر الفكر العربي المعاصر، وتدفع به إلى التّفكير في مُشكلاتها. وإذا كان الغالب على هذه الأعمال فيما يبدو هو موضوعة الحداثة رصداً ونقداً، فلأنّ "الوعي النّظري بخطورة السؤال يدعونا إلى غزو مفهوم الحداثة في بنيتشه النّظرية لتحديد مُكوّناته واستدلالاته وأنماط عمله في ميادين الفكر والعمل بالتّقد

* أنظر مؤلفاته:

- نيتشه، الفيلسوف الثائر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-بيروت، 2003.

- الإرادة والتأويل- تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر الدار العربية للعلوم، بيروت 2009.

- الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، في الدار نفسها والسنة أيضا.

- المعرفة والقوة نحو طريقة علمية للهيمنة، في الدار نفسها والسنة أيضا.

- الإرادة والتأويل تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، في الدار نفسها والسنة أيضا.

- أزمة القيم من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، في الدار نفسها والسنة أيضا.

بالإضافة إلى ترجمة كتاب نيتشه وإرادة القوة Nietzsche la volonté de puissance ل بيير مونتيبيلو Pierre Montebello، الصادر عن منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت 2010. وهو كتاب يتناول المراحل المتأخرة من نشاط نيتشه الفلسفي، وضع له المترجم مقدمة عنوانها، الحقيقة والمعرفة عند نيتشه، ومؤلف هذا الكتاب مارس قراءة فينومينولوجية لإرادة القوة عند نيتشه.

جمال مفرج، قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، مرجع سابق، ص 413.⁽⁵¹⁰⁾

التّظري البناء قبل اتخاذ المواقف إزائه وربطه. مُميّزات مجتمعاتنا. بمختلف تشكيلاهما لأننا في حاجة مُلحّة إلى كشف حقيقة الحداثة بذاتها وعلاقتها بأمّاط الوجود، لعل في ذلك ما يثير فينا شيئا من القلق عن مصيرنا حتى نسعى إلى ملء فراغ ما زال يميّز حضورنا في العالم وكأنّه حضور العدم" (511).

جلي إذن، أن الاهتمام بنيتشه هو في حقيقته اهتمام بمشكلات الفكر العربي المعاصر، مشكلة الثقافة، مشكلة الحداثة، مشكلة التقدم، مشكلة التعليم...، وليس اهتماما من أجل إشباع الحاجة التّظرية الخالصة من التّفلسف. أما العيّنات التي ارتأينا أن نقدم بها صورة نيتشه في راهن الفكر العربي المعاصر؛ فإننا نرّصفها تواليا:

1.3- طه عبد الرحمن أو نيتشه وتسيّب التأويل الإستعاري:

يسعى الطّرح الفلسفي لطله عبد الرحمن إلى تخليص القول الفلسفي العربي من رق التقليد والإتباع، بالبحث عن أقوم المسالك التي تُمكن المتفلسف العربي من تحصيل الإقدار على التفلسف والاستقلال بفضاء فلسفي مخصوص ملمحه الجوهرية هو الإبداع؛ هذا المُبتغى وضع له طه عبد الرحمن فرعا معرفيا اصطلاح على تسميته ب: "فقه الفلسفة". وموضوعه هو "الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة وناشئة في أوساط مُحدّدة وحادثة في أزمان معيّنة وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة" (512). وواضح من هذه الموصفات الصّفة العلمية التي عليها هذا الفرع المعرفي الجديد، فهو يجعل من الفلسفة موضوعا للعلم يجوز قراءتها قراءة رصدية ووصفية وشرحية بعد أن كانت تتأمّل هي العلوم وتفحص مبادئها المنطقية ونتائجها الموضوعية، ولما كان المفهوم الفلسفي هو الأداة المركزية للتفلسف؛ فإن طه عبد الرحمن راهن على البحث عن القوانين التي تنضبط وفقا لها الصّناعة المفهومية الإبداعية، وكيف تؤثر اللّغة الطبيعية ونُظُم المعرفة في هذه الصناعة، فبدى له أن للمفهوم الفلسفي جانبين اثنين هما: جانب عبارتي* هو مدلوله الاصطلاحي وجانب إشارتي* يرتبط بالمجال التداولي للفيلسوف، فالعبارة "هي كلام دال على الحقيقة صريح لفظه مُحكم تركيبه، بينما الإشارة على عكسها، كلام دال على الجاز أو مضمّر لفظه أو مشتبه معناه، وهذا يعني، أن العبارة هي أساسا، كلام يلتزم بضوابط العقل المجرد، في حين أن الإشارة هي، أساسا، كلام يفتح على رحاب الخيال المحسد؛ وانضباط العبارة بقيود العقل المجرد يجعل مضمونها مُتغلغلا في عالم المعقولات الكلية، منقطعا عن خصوصية المجال الذي يتداولها فيه واضعها، بينما انفتاح الإشارة على أودية الخيال يجعل مضمونها متغلغلا في عالم المعاني المُشخّصة، مُتصلا بخصوصية المجال الذي يتداولها فيه واضعها" (513) وأمام

(511) فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت، د.ط، 1992، ص 5.

(512) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1 الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1995 ص 20.

* العبارة تركزت فيما يرى طه عبد الرحمن على، مبدأ الحقيقة، مبدأ الإحكام، مبدأ التصريح.

* الإشارة مرتكزاتها هي، مبدأ الجاز، مبدأ الاشتباه، مبدأ الإضمار.

(513) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2006، ص 88.

هذا، ما حظ القول الفلسفي من العبارة والإشارة؟ هل هو قول عبارتي-علمي محض أم هو قول إشارتي-تداولي يخاطب ملكة الذوق والمخيل؟

يتبنّى طه عبد الرحمن موقفاً وسطياً. بمعنى مخصوص؛ وهو مدار إثبات الدعوى الأم التي عليها مدار المشروع "إن القول الفلسفي ليس قولاً عبارياً محضاً ولا قولاً إشارياً محضاً، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة" (514). لكن ما الصلة بين طه عبد الرحمن ونيته في هذا المقام؟ إن تعرض طه عبد الرحمن لنيته جاء في مقام نقد النظريات التي ناقشت حقيقة الصلة بين العبارة والإشارة في القول الفلسفي، فبرأيه أن نيته يجعل من العبارة من جهة مضمونها إشارة، وأقام اعتراضه - أي نيته - على النظرية الأرسطية في البلاغة التي تجعل من المفهوم ذو دلالة على المعنى الذي وضع له في الأصل، وما الاستعارة سوى نقل للمفهوم من هذا المعنى الأصلي إلى معنى آخر لوجود المشابهة بينهما أي الحقيقة اللغوية للمفهوم، وأن المفهوم يعكس ذات الشيء؛ بحيث يحصل التطابق بين ما هو في الذهن وما هو في العالم الخارجي أي الحقيقة الخارجية للمفهوم.

غير أن هذا التصور الشائع والراسخ لا يقبله نيته؛ ويعترض على هاتين الحقيقتين: الحقيقة اللغوية للمفهوم والحقيقة الخارجية للمفهوم، فمدار الاعتراض حول الأولى أن أنساق المفاهيم ليست هي الأصل؛ وإنما الاستعارة بدلتها الإنسانية، حيث الميل الإنساني إلى توحيد المختلف تحت ضغط الحاجة إلى التواصل، فيجري تبعاً لهذا تكوين المفهوم الذي هو بقية من الاستعارة الأصلية بما هي إثارة عصبية يقول نيته: "ما هي الكلمة؟ إنها التعبير الصوتي عن إثارة عصبية. والاستخلاص من الإثارة العصبية أن هناك علة أولى خارجة عنا هو بالضبط ما يؤدي إليه استعمال خاطئ وغير مبرر لجوهر العقل... نظن أننا نمتلك معرفة ما بالأشياء حين نتحدث عن الأشجار، والألوان، والثلج والأزهار، غير أننا لا نمتلك سوى استعارات من تلك الأشياء، استعارات لا توافق الجوهر الأصلي بتاتا. كما يتم إدراك الصوت باعتباره صورة رمزية فإن الشيء المجهول (x) في الشيء في ذاته يتم إدراكه أولاً على أنه استعارة عصبية ثم كصورة، أي كتعبير عنه في نهاية المطاف" (515).

إذن، فالإنسان يميل إلى الانتقاء والاختزال والحذف، ويرفع الاستعارة الأصلية إلى رتبة المفهوم ناسياً في الوقت نفسه التجربة الأصلية التي دانت له بظهورها "وآنذاك، لا نستغرب أن يُكثر نيته من ذكر ما يمكن أن نسميه بالاستعارات المعمارية، وهي الصور التي يكون فيها المستعار منه نوعاً من البنين، ويذكر لنا منها "خلية النحل" و"البرج" و"الهرم" و"بيت العنكبوت"، مشبهاً النسق المفهومي بها من هذا الوجه أو ذاك بحسب كل واحد منها، مما يدل على أن "نيته" لم يقف عند حد الإشادة بالاستعارة وتفصيل فوائدها، وإنما كان

(514) المرجع نفسه، ص 68.

(515) نيته، الحقيقة والكذب بمعناها الماورأخلاقية، مصدر سابق، الشذرة 1، ص 240-241.

يتعدى ذلك إلى استعمالها والإكثار من هذا الاستعمال، موردا إلى جانب الاستعارات المألوفة أخرى غير مألوفة»⁽⁵¹⁶⁾.

أما الاعتراض الثاني الذي استخرجه طه عبد الرحمن فهو مناهضة النظرية البلاغية القديمة المنحدرة من أرسطو؛ المبنية على تصور مؤداه التوهم بأن الوجود الخارجي هو العلة واللغة الإنسانية معلولة له، فيجري تبعا لهذا حصول الموافقة والتطابق بين الذهن والعين، لكن نيتشه يَقلِبُ هذه العلاقة بينهما ويرى بأن الحقيقة الخارجية للمفهوم يحكمها النسق الاجتماعي الذي يفرض حقائق مخصوصة ويُزيّف أخرى كاذبة؛ وكل من يسيء استخدام الاتفاقيات القائمة كالقيام بإبدالات اعتباطية أو الخروج عن قواعد السلوك الأخلاقي فيكشف النسق الاجتماعي عن الثقة به ويعتبر مواقفه زائفة على نحو نسقي. وللدلالة على هذا التقدر النيتشوي يقتبس طه عبد الرحمن نصا بديعا يكشف فيه نيتشه عن الأصل الاستعاري للحقيقة الخارجية: "ما الحقيقة؟ إنها جيش متحرك من الاستعارات، من المجاز المرسل، أو التشبيهات بالإنسان، أو قل، بإيجاز مجموعة من العلاقات الإنسانية، التي تم التسامي بها على طريقة شعرية وبلاغية، والتي بعد طول استعمال تبدو لشعب ما راسخة وإلزامية، إن الحقائق هي أوهام نسيت أهما كذلك، واستعارات ضاعت قوتها الحسية، وقطعا نقدية ضاعت نقوشها"⁽⁵¹⁷⁾.

جلي إذن؛ أن نيتشه يُرجع ثنائية الحقيقة اللغوية للمفهوم والحقيقة الخارجية للمفهوم إلى نسيان عالم الاستعارات البدائي أو بعبارة طه عبد الرحمن " نسيان الفعالية الإشارية"، وهذا التصور الذي أتى به نيتشه تصور غير معهود في تاريخ الدراسات البلاغية والفلسفية، حيث "فتح حقا بابا غير مطروق في فلسفة البلاغة ومهد الطريق لإشكالات غير مسبوقه [إلا أنه] يبنى أساسا على مبدأ القلب، فالإشارة أصل حيث قيل إنها فرع والعبارة فرع حيث قيل إنها أصل، وكل ما كان بهذا الوصف، فبقدر ما يكون داعيا إلى تجديد الاستشكال لما يتعلّق به، يكون ماثرا لشبهه قد يندفع بعضها وقد لا يندفع بعضها الآخر، ومن الشبه التي تعرض لهذا التصور البياني والتي تبدو لنا غير مندفعة شبهتان اثنتان "الوقوع في الخلط" "والوقوع في الابتذال"⁽⁵¹⁸⁾.

واضح إذن هنا الآلية المنهجية التي استند إليها نيتشه، أي آلية القلب في العلاقة بين العبارة والإشارة، وهي آلية تُمسك بإشكاليات نيتشه برمتها وليست مخصوصة فقط بفلسفة البلاغة، فنجدها في قلب الأفلاطونية، حيث يقلب نيتشه عاليها على سافلها، وفي مشكلة القيم يجري أيضا قلب القيم، فما كان شريرا وسيئا من وجهة نظر قيم الثقافة التاريخية يصبح هو الأرقى والأجمل والأخير من منظور الذائقة النبيلة المنأفحة عن التراتب الطبيعي بين القيم.

⁽⁵¹⁶⁾ طه عبد الرحمن، القول الفلسفي - المفهوم والتأويل - مرجع سابق، ص 78-79.

⁽⁵¹⁷⁾ Nietzsche, le livre de philosophe, Op. Cit, p123.

⁽⁵¹⁸⁾ طه عبد الرحمن، القول الفلسفي - المفهوم والتأويل - مرجع سابق، ص 79-80.

وواضح أيضا، أن طه عبد الرحمن أدرك أصالة نيتشه وفَرادة رؤيته في فلسفة البلاغة، غير أنه اعترض عليها بسبب وقوعها في الخلط ووقوعها في الابتذال؛ فالأولى يتجلى الخلط فيها، في أن نيتشه لا يميّز بين صلات ثلاث: "صلة الذهن بالخارج" و"صلة اللُّغة بالخارج" و"صلة اللُّغة باللُّغة"، لأن المجال الأصلي للبلاغة هو الصَّنْف اللُّغوي، والصَّنْفين الآخرين خارج دائرة البلاغة. وبالفعل، فإن نيتشه يُسمي استعارة، كل دائرة من هذه الدوائر المذكورة، فالإنسان "يُسمي فقط علاقة الناس بالأشياء، ولكي يعبر عنها يستعين بأكثر الاستعارات جرأة. التعبير عن إثارة عصبية بصورة! استعارة أولى. وتحويل الصورة بدورها إلى صوت! استعارة ثانية، وفي كل مرة تتم قفزة تامة من دائرة إلى أخرى، دائرة جديدة ومختلفة تماما" (519).

وهذا الإقرار برأي طه عبد الرحمن "غير مسلم به، وذلك لأن هذا توسُّع في مدلول الاستعارة يخرج بها عما وضعت له في الاصطلاح، فلا ينفع نيتشه في اعتراضه على التصور التقليدي لعلاقة المفهوم بالاستعارة، فإن صار معناها غير المعنى المتفق عليه بين البلاغيين، فدليله على أنها هي الأصل في المفهوم لا يترتب عليه بطلان هذا التصور التقليدي" (520).

أما الثانية؛ أي شبهة الوقوع في الابتذال، فبيانها أن نيتشه يجعل من الحدوس الأولى استعارات ويجعل من المفاهيم استعارات أيضا، فلا نخرج من شبكة استعارية إلا وندخل في أخرى تشبهها أو تختلف عنها، ومؤدا هذا سيولة ابتذالية وأمحاء لفائدتها الاستعمالية، وفضلا عن هذا، فإنه لا مشكلة تنبجس أمامنا إلا ما أقبلنا التسميات وغيرنا الأمكنة والمواقع، فسمينا الشيء بضده تماشيا مع هذا التوسيع المفرط "فاذا قيل: "إن المفهوم عند نيتشه" هو نوع خاص من الاستعارة، وهو الاستعارة الجامدة أو المجردة أو المعممة*، ولذلك لا يمكن له أن يسد مسدها في الدلالة على المقصود منها، فإننا نقول: فكما يصح هذا الوجه في التخصيص، كذلك يصح عكسه، فيجوز أن يقال: الاستعارة هي نوع خاص من المفهوم، وهي المفهوم الحي، أو المشخص أو المخصص**" (521).

هكذا إذن، يقوم نيتشه بهذا التوسيع للإشارة توسيعا أوقعها في الخلط الفاسد وتوسيع آخر أوقعها في الابتذال المذموم، ويجد هذا الرأي تفسيره-برأي طه عبد الرحمن- في أن نيتشه يصدر عن قول صوفي مفرط في صوفيته، لاعن قول منطقي تتحكم في استدلالته لغة العبارة، ونيتشه نفسه أشار في نص "الحقيقة والكذب بمعناها الماورأخلاقي" إلى أن ثمة صراع بين إنسان الحدس الذي يزدري التجريد، وإنسان العقل الذي يخاف

(519) نيتشه، الحقيقة والكذب بمعناها الماورأخلاقي، الشذرة 1 ص 240-241.

(520) طه عبد الرحمن، القول الفلسفي، المفهوم والتأويل، مرجع سابق، ص 80.

* التشديد هنا من المؤلف.

** التشديد هنا من المؤلف.

*** أنظر الفصل الذي خصّصه الربيع ميمون لنيته في كتابه "نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية المطلقة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 1989.

(521) طه عبد الرحمن، القول الفلسفي-المفهوم والتأويل- مرجع سابق، ص

الحدس، لكنه ينتصر للإنسان الحدسي التَّهم بالفن والطافح بالقوة والمنجز للوحدة العزيزة على قلب نيتشه وحدة الحياة والفن ". أي أن مساءلاته للمفهوم والاستعارة ليست مساءلات لغوية محضة لا تتجاوز مباحث فلسفة البلاغة، وإنما هي مساءلات موصولة بأزمة المعرفة والحقيقة في الحضارة*، حيث يبتغي الإنسان الجديد فيها التنوير والتفتُّح والخلاص والتحرُّر. بما هي ثمرات الحدوس الذوقية النَّاهمة بالقوة، وصلتها أيضا بنقد الإنسان النَّظري وثقافة المفاهيم الشاحبة الذين أتى بها سقراط إلى العالم، وإحلال مكاهما الفكر الإثباتي والإنسان الجمالي، إنسان الحدس، إنسان الغريزة، إنسان القوة.*

2.3- الجابري أو نيتشه منحرفا في ابستمي عصره:

إذا كان طه عبد الرحمن قد أنشأ صلة نقدية مع نيتشه في فلسفة البلاغة؛ فإن الجابري سيفتتح الجبهة النقدية معه في فلسفة الأخلاق، هذه الجبهة النقدية مَعْقِدُ الطَّرَافَةِ فيها أهما تنتقد نيتشه متوسِّلة بأدوات مفهومية مُستخرجة من الجهاز المنهجي لدى ميشيل فوكو، الوريث القوي لنيتشه على صعيد الرؤية والمنهج، لأن هناك توظيفاً مفهوماً إجرائياً مكثفاً أحدثه الجابري مع مفردات ميشيل فوكو، هذا التوظيف وضع له قوانين وضوابط من أجل اكتساب المشروعية، حيث أن عملية استخراج المفاهيم وتشغيلها " تكون مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيته فيه. والتبته- في اصطلاحنا هنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم، في آن واحد"⁽⁵²²⁾. والجابري في هذا المقام التحليلي استعان بمفهوم الابستمي من أجل إدخال نيتشه إلى النَّظام المعرفي الذي مثّل شرط إمكان انبثاق فلسفته وبالتالي فهو صدى للثقافة العلمية المهيمنة في عصره. أما الأخذ بمفاهيم ميشيل فوكو والتنويع من استخداماتها من أجل إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي وكشف بُنى العقليات المستبطنة في الممارسات المعرفية والتمييز بين الإيديولوجي والابستمولوجي كوحيدات تحليل وتفسير؛ فإن الأخذ بما يختلف عن المقصد الذي نبتغيه في هذا المقام.*

فمدار رصدنا هو نقد " الجابري " للآليات التي بلورها نيتشه في نقد الأخلاق، ويبدو أن مبررات اهتمام الجابري بهذه المشكلة أي مشكلة الأخلاق عند نيتشه عائد إلى مُبررين اثنين:

- أولهما: العودة القوية إلى الأخلاق في مباحث الفكر الفلسفي المعاصر فـ" من الظواهر اللافتة للنظر في الفكر الأوروبي المعاصر، وبالتبعية في الفكر العربي، الاهتمام المتزايد بالأخلاق والقيم، فمنذ عقدين من السنين والأصول ترتفع، أصوات الفلاسفة والمفكرين والعلماء وبعض الساسة، لتطرح الناحية الخلقية والقيمية فيما

*voir. Angele Kremer Marietti. Nietzsche et la rhétorique. P.U.F.Paris. 1992.

(522) محمد عابد الجابري. المُثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995 ص14.
* للاستزادة حول مناحي الاستمداد والتأثير التي أنشأها الجابري مع ميشيل فوكو أنظر، الزواوي بغورة. ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (الجابري-أركون-التريكى- صفدي)، دار الطليعة، بيروت، 2001، من ص 42 إلى 65. ويعقد المؤلف لأوجه الموافقة والمخالفة بين تصور وممارسة ميشيل فوكو لمفاهيم، الخطاب، الابستمية، مفهوم السلطة، وتوظيف الجابري لها.

يستجد على الساحة، سواء في ميدان العلم أو في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد⁽⁵²³⁾، ولا أحد ينكر الأثر الكبير الذي تركه نيتشه في إشكاليات الفكر الأخلاقي، بسبب المنهج الجينالوجي النقدي الخطير الذي طوره من أجل نقد القيم الأخلاقية وأيضاً عنف هذا النقد والنتائج الخطيرة على القيم الإنسانية التي أفرزها، أي إحلال عصر الفراغ، الذي "يولد من المرض الحديث الذي يتمثل في توغل العدمية التي تعني وفاة الإله. ينبغي أن نأخذ في الحسبان أيضاً نهاية الحكايات الكبرى والإيديولوجيات: ابتداء من نهاية الستينات بدأت خطابات شرعنة الواقع التي تتحكم بالفكر تندثر تدريجياً... هكذا ظهر الشك في القيم. أخيراً من التحولات التي زعزعت أسس عالمنا، نشير إلى الانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر، ولدت التكنولوجيات الحديثة أخطاراً وخوفاً مسّ حتى كينونة الإنسان"⁽⁵²⁴⁾. ويبدو أن زرع الشك في القيم وإعلان موت الحكايات والتشريع لمنظومة أخلاقية دون إلزامات ولا أوامر، يبدو أن نيتشه هو المسئول عن ترويجها وإدخالها إلى دائرة الاهتمامات الفلسفية، هذا ما أبصره الجابري عندما قال "في هذا الجو الذي سادت فيه التزعة العلمية ظهر نيتشه الفيلسوف الذي اشتهر بنقد جذري للأخلاق، وهو نقد يتطلب منا وقفة خاصة"⁽⁵²⁵⁾.

ثانيهما - الاحتفائية الاستقبالية الكبرى التي أضحى نيتشه يحضى بها راهنا، وقد لاحظ الجابري هذا الاهتمام المضاعف بفكر نيتشه. فبرأيه أن الحديث قد كثر "في السنين الأخيرة في أوروبا عن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844-1900) وتردد صدى ذلك في الفكر العربي، لقد اشتد الاهتمام بفكر هذا الفيلسوف بوصفه إحدى المرجعيات الرئيسية التي تؤسس خطاب "نقد الحداثة"، والمقصود أساساً نقد عصر "فلسفة الأنوار": عقله وفلسفته ووعوده"⁽⁵²⁶⁾.

إن الجابري هنا قد عقد هذه المسألة مع نيتشه مدفوعاً بدينك المبررين؛ أي العودة القوية للظاهرة الأخلاقية من جديد، أي موضوعة نيتشه المركزية، وهذا الاستقبال بصورة لا سابق لها لنتشه راهنا. إننا نلاحظ هنا في قولة الجابري المقتبسة أن الفكر العربي أيضاً له حظ في هذا الاستقبال، والسبب أن كلا الثقافتين تعيش أزمة في تطورها "الثقافة الغربية" أم في تخلفها أي "الثقافة العربية"، ولكن الفارق بينهما هو في التسق الحضاري وما ينتهجه من مناهج في إعطاء دلالة للعالم، وحقيقة المقاصد التي تنوي كل حضارة بلوغها.

(523) محمد عابد الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1997، ص 35.

(524) جاكلين روس. فلسفة الأخلاق المعاصرة، ضمن كتاب، جون فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الجزائر، بيروت، الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 265.

الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 45.⁽⁵²⁵⁾

(526) المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

لن يستنكف الجابري عن وصف نيتشه بالفيلسوف الأديب المساجل؛ ولن يستنكف أيضا عن تسييح فكره داخل الحقبة العلمية التي ينتمي إليها تمهيدا لإيقاعه في إحراج فخ الاستيمي الذي يفكر في إطاره " فهذا الفيلسوف ينتمي إلى عصره، النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لقد انخرط بقوة وعنف، وحتى الأعماق، في إشكاليات عصره، يتجلى هذا.... في تأثيره بالاتجاهات الوضعية العلمية التي كانت سائدة فيه، الاتجاهات التي أعلنتها ثورة على التفكير الغيبي والميتافيزيقي وأرادت أن تفسر كل شيء بـ " العلم " و " الطريقة العلمية " التي تتعامل مع جميع الموضوعات كظواهر لاشيء وراءها، وليس كجواهر ولا كـ " أشياء في ذاتها " بما في ذلك الدين والأخلاق. " (527) ، وبالفعل؛ فإن القرن التاسع عشر كان يعرف بقرن الثقافة العلمية، ونيتشه نفسه تُسمّى المرحلة الثانية من مراحل تفكيره بالمرحلة الوضعية، مرحلة " ذكاء المنهجيات العلمية، التي لن تسمح للخرافة والعبث بالعودة مرة أخرى أو السيادة من جديد " (528) ، ومقصد الجابري من هذا التأطير العلمي واضح وجلي " من هذه الجهة يمكن القول بدون تردد إن نيتشه كان محكوما بـ " استيمي " النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نقصد بذلك النظام المعرفي المؤسس على الوضعية والترعة العلمية... ومن هذا المدخل يمكن أن نفهم، ربما بصورة أسهل وأبسط، المنحى العام لتفكيره، وبكيفية خاصة نقده للأخلاق، وهو ما يشكل أهم وأقوى عناصر فلسفته " (529) .

إن هذه العبارة تتجاوز مستوى التوصيف؛ وتستبطن داخل مضامينها التوجيه والتقييم، فكون نيتشه محكوما بالنظام المعرفي لعصره لفتة إلى الانجذاب نحو شكل من أشكال الجبرية والهيمنة الفعلية لهذا النظام على ذات الباحث، وبخاصة وأن اللاشعور المعرفي بالمعنى الذي ركّبه فوكو يحيل إلى هذه الدلالة، وجرى توظيفه لدى الجابري في مساءلته للعقل العربي بنية وتكويننا وجاء في تعريف هذا النظام المعرفي Epistémè أنه " جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي : النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية " (530) . وإذا كانت مفردة النظام المعرفي وحدة تحليل استخدمها الجابري لفهم المنحى العام لتفكير نيتشه فبأي معنى هو منخرط في استيمي عصره؟

يقدم الجابري إجابة تتوافق وأفق القراءة التي اتخذها تجاه نيتشه في نقده الجذري للأخلاق : " إن نيتشه صريح في انخراطه في الترعة العلمية السائدة في عصره، انخراطا نقديا في الغالب ولكن دون أن يخرج عن إطارها العام (531) . والأدلة على هذه الحقيقة نَرُصُّفُهَا تواليا :

(527) المرجع نفسه، ص 47.

(528) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، مصدر سابق، الشذرة 635، ص 243.

(529) الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص 38.

(530) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2009، ص 37.

(531) الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 48.

1- إن النقدية الجذرية للأخلاق عند نيتشه؛ تقول ومن دون موارد بضرورة كسب مساعي الأطباء والفيزيولوجيين، من أجل تشريح الأخلاق المبتوثة في التاريخ والممارسة، وذلك بعد تحويل العلاقة بين الفلسفة والفيزيولوجيا والطب إلى علاقة تبادل ودي ومثمر للأفكار، يقول نيتشه " يجب قبل كل شيء أن يتم توضيح وتفسير كل جداول القيم وكل أوامر يجب عليك، التي يتحدث عنها التاريخ والدراسات العرقية، وذلك في جانبها الفلسفي، قبل أن نحاول تفسيرها بواسطة علم النفس، ويجب، علاوة على ذلك، أن نخضعها لاختبار طبي. (532). وهذه الدعوة إلى كسب هذه المساعي عرض على انخراط نيتشه في علموية عصره.

2- إنكار إطلاعية القيم و نسبيتها في الآن نفسه، والنظر إليها بوصفها ظواهر تأويلية إنسانية، تابعة للتغير الذي يلحق دوافعها الفيزيولوجية والبيولوجية والاجتماعية يقول نيتشه " إذا كانت هناك أخلاق مطلقة، تقتضي طاعة مطلقة للحقيقة، فإننا والآخرون لا نملك إلا أن نموت من هذه الحقيقة nous aurions à mourir de cette vérité، لهذا أنا مهتم بتهدم الأخلاق إذا أردنا قوة الحياة والسمو بها... يجب أن نتناسى جميع الوصايا مطلقا، للإنسان الذي يعيش حياة طافحة بالقوة " (533).

3- من الدلائل أيضا على هذا المنحى العلمي لنيتشه على غرار فلاسفة عصره في توسلهم بالمعجم البيولوجي في التفسير، النظر إلى الأخلاق " في مجموعها [على أنها] ليست سوى لغة تعبر عن الأحوال النفسية تعبيرا رمزيا، والأحوال النفسية ذاتها ليست سوى لغة رمزية تعبر عن الوظائف العضوية في جسم الإنسان. الأخلاق إذن تجد أساسها في الفيسيولوجيا، أي في وظائف الأعضاء، أي في الطبيعة " (534). أو بعبارات المعجم الجينيولوجي الذي يصف الأخلاق الواهنة بالقول " المهم أن الأخلاق هي مِراسَ rempart، أداة دفاع، في هذه المعاناة، علامة على نمو غير متكامل للإنسان " (535).

إنها علامات كبرى على انغماس نيتشه في الثقافة العلمية المهيمنة على العصر الذي ينتمي إليه، عصر تفصيل الكون على طراز نيوتن، وعصر تفصيل الإنسان على مقياس داروين، هذا الانغماس هو برأي الجابري " انخراط واضح في الداروينية التي كانت لها الكلمة العليا في عصره، الداروينية التي تقول بالصراع من أجل البقاء وبالاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح " (536).

هذه هي إذن مخصوصية القراءة التي أراد الجابري بها، أن يُفسر المنحى العام لتفكير نيتشه بعامة، ونقده للأخلاق بخاصة بما هي العنصر الأقوى في فلسفته، إنها قراءة مَعْقِدُ الطَّرَافَة فيها أنها تَنْتَهَلُ من ورثة النيتشوية أنفسهم من أجل نقد نيتشه نفسه، أي من ميشيل فوكو وأدواته المفهومية، التي بدى لنا منها فكرة الاستمسي

(532) نيتشه، جيناياولوجيا الأخلاق، مصدر سابق، المبحث الأول، الملاحظة، ص 45.

(533) Nietzsche, Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis. Op. Cit. § 439, P 137،

(534) الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 51.

(535) Nietzsche, Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis. Op. Cit. § 441, P 137

(536) الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 51.

أو النّظام المعرفي، حيث جاء في حد هذا المفهوم كما بلوره فوكو في "الكلمات والأشياء"، وفاضلا إياه عن تاريخ الأفكار وتاريخ العلوم، أنه "دراسة تجهد في العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف والنّظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكونت المعرفة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخية وفي عنصر أي وضعية تمكّنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكوّن وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكّل وربّما كي تنفرط بعد ذلك وتتلاشى"⁽⁵³⁷⁾، وهذه المواصفات البحثية طبقها الجابري في مقارنته على المسألة النيتشوية، حيث أراد أن يبيّن لنا، بأن ثمة خلفية أو قبلية تاريخية أخرجت نقد نيتشه إلى الوجود هي النّظام المعرفي أو قرن الثقافة العلمية وسيادة الذّهنية الوضعية، وما هذا الاهتمام بفكر الرجل سوى نسيان لهذا النّظام الذي تكونت وتخلّقت فيه رؤاه، وإنه من المُجدّ اليوم أن تنفرط وتتلاشى هذه الفلسفة كيّما تحل محلّها رؤى أخرى "حيث المعارف منظورا إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية، أو إلى صورها الموضوعية... وتُظهِرُ هكذا تاريخا ليس تاريخ كمالها المتزايد وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانيتها"⁽⁵³⁸⁾.

إن قراءة الجابري لنيتشه إذن، يهيمن فيها المنحى النقدي والرافض للتّقد الأَخلاقي الذي طوّره، غير أن هذه القراءة لم تنفتح على فلسفة نيتشه برمتها، ولم تركز إلا على فترة واحدة من فترات التطور الفلسفي لفكر الرجل؛ أي فترة تأثر نيتشه بالاتجاهات الوضعية في عصره، والنّظريات البيولوجية التي جهّز معجمها النقدي في حربه على قيم الانحطاط. إن الترحيب الكبير بالعلم مع نيتشه لم يدم طويلا؛ فقد أحل محله الفن واللّغة الذوفية الصّوفية، وصار العلم تأويلا نسبيا للأشياء وإذا ما وصل إلى مرتبة تهديد الحياة فهو باطل وفاقد للقيمة، فالحياة ليست مجردّ قوانين علمية تلو كها المخابر وأنظمة المعرفة التجريبية، فضلا عن أن الجابري هنا يشبه "سلامة موسى" في ربط التحليل العلمي للمشاعر الأخلاقية والبديل عن أخلاق الضّعف أي أخلاق القوة التي يجسدها الإنسان الأعلى بنظرية التطور عند داروين، علما أن نيتشه صرّح أن التطور لا يؤدي دوما إلى انتخاب الإنسان القوي، فقد يؤدي إلى العكس تماما مما تنادي به الداروينية أي هيمنة الضعفاء على الأقوياء، فالإنسان الأسمى نتاج جهد تربوي قوي لا تأتي به نظرية التطور ولا الديالكتيك الميجلي، أخيرا؛ يبدو أن الجابري حريص على الحفاظ على التمييز بين العقلاني واللاعقلاني بالانتصار للأول، وحريص على التمييز أيضا بين الإيديولوجي والابستمولوجي، بالانتصار للثاني، ولما كان نيتشه معاديا للعقل ومُجدا للغريزة اللاعقلانية ورافضا قيم الديمقراطية التي أتت بها الحداثة إلى العالم؛ فإن هذا مما لا يستسيغه ذوق الجابري النّاهم بالابستمولوجيا العلمية والتأسيس العقلاني للنّهضة العربية وتبينة قيم الديمقراطية الحديثة.

3.3- على حرب أو نيتشه من الحقيقة إلى القراءة:

⁽⁵³⁷⁾ فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 25.

⁽⁵³⁸⁾ المرجع نفسه، ص 25.

رأينا فيما مضى مع "طه عبد الرحمن" و"محمد عابد الجابري"، اللغة النقدية التي تم الاشتغال بها مع نيتشه، غير أنه ومع علي حرب، فإن اللغة تتبدل وقيمة آراء نيتشه بخاصة في مشكلة المعرفة والحقيقة وفي قيمة المنهج الجينالوجي تتبدل أيضا، فالقراءة التي طوّرها "علي حرب" لنيتشه تتعدى دائرة الاهتمام إلى التوظيف والتعامل، هذا التوظيف والتعامل غدياً نصوصه وأمدًا ها بلغة تنبض بمفردات المعجم الجينالوجي وحرارة الجسد والوحدة بين الفكر والحياة، والمساءلة الارتياحية لقيمة الحقيقة والقيمة لم تبلغ أوجها وصراحتها في الفكر العربي المعاصر إلى مع علي حرب، مع فارق في هذا التوظيف أو الاستمداد؛ فهناك الاستمداد المباشر أو استثمار النقد النيتشوي دون وسائط، وهناك الاستمداد والتوظيف عبر تأويلات هيدجر وفوكو وجيل دولوز ودريدا.

فاتحة القول إذن، وبرأي علي حرب فإنه "لا مبالغة في القول بأن نيتشه يُعد أول من فتح الأفق الرَّحْب والمتنيس لعصر ما بعد الحداثة، في الفكر والفلسفة، من غير استخدام التسمية، وذلك عبر تفكيكه لعناوين الحداثة كالإنسان والعقل والتقدم، أو تقويضه لبدايات فلسفية تعيّن أهلها طويلا على صنم فكري تجسّد في اعتقادهم بأن الفلسفة هي مملكة العقل وملكوت الحرية أو نظام القيم ومؤسسة الحقيقة. هذا ما جعل نيتشه أول من يخرج على الحداثة، تماما كما أن ديكارت كان أول مفكر حديث"⁽⁵³⁹⁾. واضح إذن أن علي حرب يُبصر انسيافا مع التحليلات المتداولة؛ بأن نيتشه قد خرج عن الأفق الذي رسمته الحداثة، من الموقع المتنيس والصورة الضبابية لفلسفته، وأنكر عليه البعض صفة الفيلسوف لأنهم لا يُبصرون إلا من منظور الذين ينافحون عن نموذج الفلسفة العقلاني الراسخ في تاريخ الممارسات الفلسفية. إن مناقشتنا للتوظيفات والصلّات التي عقّدها علي حرب مع نيتشه أو التوظيف المفاهيمي الذي أقامه مع نمط القراءة عند "السائل الكبير"، يقتضي منا أن لا نساير هذه التوظيفات برمتها، وإنما نستخرج منها ما يتبدى لنا مفصليا تدور حوله شعب الأسئلة الأخرى التي نرى بأنها جزئية في مقابل العناصر التي سنرُصّفها ونرى بأنها مُرتكزات لهذه الرؤية التوظيفية، ويبدو أن اهتمام علي حرب بمنجزات نيتشه لا يمكن فصلها عن منهجه في قراءة النصوص وتأويل المفاهيم وتفكيكها "فإن القارئ إذ يقرأ، إنما يعيد إنتاج المقروء. بمعنى من المعاني، وعلى صورة من الصُّور... [و] القراءة ليست مجرد صدى للنص. إنها احتمال من بين احتمالاته الكثيرة والمختلفة. وليس القارئ في قراءته كالمرآة، لادور له، إلا أن يعكس الصور والمفاهيم والمعاني، التي رمى صاحب النص إلى قولها، والتعبير عنها بحرفيتها وتامها... وفحوى القول إن النص يشكّل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأويل، ويستدعي أبدا قراءة ما لم يُقرأ فيه من قبل"⁽⁵⁴⁰⁾، من هنا، فالنص النيتشوي نص طافح بالمعاني وحقل منهجي جديرا بالأخذ منه وفضاء فسيح لاستجلاب المعاني والمفاهيم، والدلائل بينة على هذه

⁽⁵³⁹⁾ علي حرب. فيلسوف القوة والإنسان الأعلى و العدمية- الجنون من فرط العقل ومحنة الإنسان الأعلى، السفير الثقافي، لبنان

2000/03/26.

⁽⁵⁴⁰⁾ علي حرب. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000، ص 6.

الوشاحة بين نيتشه وعلي حرب، والأدهش أن علي حرب يُصرِّح أن هذه المسلكية في القراءة مارسها نيتشه، ويبدو أن علي حرب أخذها عنه " وهذا ما فعله نيتشه في كتابه، ما قاله هو كلام على الكلام، بلغ من قوة الخلق والتأثير حدا يكاد يمحو فيه صورة الأصل ويحل محله. وهكذا فإن قراءة نيتشه هي خلق جديد يتضاعف مع النص، باختراع صورة جديدة لزرادشت استُحدثَ معها أفق فكري جديد، واستخدمت عدة مفهومية، على نحو غير مسبوق ولا متوقع أكثر خرقاً وفاعلية" (541)

هذا في مستوى مخصوصية القراءة التي ييشر علي حرب بإتقانها والرهان عليها، أما مناحي القراءة التي عقدها مع نيتشه فإننا نستجمعها في الآفاق الالتقائية المتوالية :

- نقد إرادة الحقيقة :

إن المسألة الارتبابية التي طوّرها نيتشه حول الحقيقة وقيمتها بإعلانه المضطرب أن " أن لا وجود لوقائع، إنما كافة ما يوجد تأويلات فحسب... والذات ليست شيئاً معطى أبداً، إنما هي مفهوم مضاف ومفترض Surajoutée, Supposée" (542). أدّت إلى قلب العلاقة بين التأويل والحقيقة، صار بمقتضى هذه المسألة إرادة الحقيقة بتجاهاتها ومقاييسها، تأويلاً، استثماراً للمعنى، أو هام نسيته أنها كذلك، لكنها ليست تطابقاً مع العقل أو الواقع أو أنها من سنخ المثال الأفلاطوني أو المعنى الكانطي المتعالي، وفي مقابل القيمة المخصوصة التي تمنحها الميتافيزيقا للحقيقة، يدعو نيتشه إلى المطابقة بين المعرفة والحياة في حركة تقلّبها وعنقها وفق سيلان أبدي، والإعلان بأن مرفعه الفلاسفة مرتبة الحقيقة وغلفوه بالإحكام المنطقي والصّورنة التّسقية، إن هو إلا منظور يجد ضمانته التأويلية في دوافع حيوية ومنظورات نسبية لا تعلق لها بالحقيقة، تعكس في حقيقتها تدبير الكائن لحياته في شروط وجودية مخصوصية. " وبهذا المعنى فإن نيتشه يساند اعتبار كل معرفة تأويلاً. وهذا هو موقف هيدجر أيضاً. ففي كلتا الحالتين، هناك سيرورة وانكشاف. لكنه إذا عني الأمر في الحالة الأولى، انكشاف الوجود بفضل اللغة فإن وجود اللغة ذاته في الحالة الثانية ينكشف كغطاء أصيل من ورائه، ليس يكون من المؤكد أن نرقى إليه" (543).

إن "علي حرب" في مسألته التّقديّة للحقيقة نظاماً وتاريخياً يستثمر العُدّة المنهجية المرتابة من نيتشه وتقنياته التأويلية، أو عبر النّسل الفلسفي النيتشوي الذي يتصدّره ميشال فوكو، يتبدّى لنا هذا في المنطلق العام من الحقيقة الذي بلوره وأسّسه علي " أن لا حقيقة كلية ساطعة يمكن القبض عليها، وإنما الحقيقة تنتج عبر الخطابات والروايات والسلطات والمؤسسات وكل ما من شأنه الإسهام في خلق الوقائع أو توليد المفاعيل والآثار" (544).

(541) علي حرب. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 2005) ص 15.

(542) Nietzsche, Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis, Op Cit §133 p 239.

(543) برترند أوجيلفي، الحقيقة، مرجع سابق، ص 57.

(544) علي حرب. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص 8.

وهنا نُطالعنا ملاحظة جوهرية هي: نقد الحقيقة بالمعنى الكلياني أو الشمولي، وزحزحت الإشكالية من البحث عن الحقيقة إلى ممارسة علاقتنا بوجودنا على نحو تبدو معه الحقيقة أقل حقيقة، و الذات المتعالية فاقدة لشفافيتها والموضوع أقل مثولا أمام هذه الذات والفكر لا يقبض على الحقيقة أو يستولي عليها. لأن مآل التعامل مع الحقيقة بوصفها مبدأ متعاليا أو أصلا طاهرا متخفيا أو زمنا ضائعا " إنتاج المفارقات والتناقضات أو توليد الفضائح والارتباكات. وبتقويض مثل هذا المفهوم للحقيقة، استلهاما من الفيلسوف لعمل الفنان، تكف الحقيقة عن كونها معرفة يقينية مطابقة، أي علما بالكلي والضروري، لكي تصبح ما نقدر على خلقه وصنعه، في ما ندعي معرفته أو البحث عنه. من غير ذلك تصبح الحقيقة مصدر الهلاك والدمار. أليس هذا ما حصده، بمنة ويسرة، أصحاب المشاريع الإيديولوجية، ممن ادعوا امتلاك المعنى أو القبض على قوانين الواقع (545)؟

وإذا كان نيتشه يوظف الحس التاريخي الذي يتحسس الأصول الحيوية للمفاهيم الفلسفية حتى أكثرها إيغالا في الصورية والتجريد، ويكشف عن نسبيتها وتاريخيتها، ويرُج الثنائيات الميتافيزيقية المتضادة: كثنائية الحقيقي والزائف أو الصواب والخطأ، أو الأصل والنسخة، فإن "علي حرب" يرى بأن الملمح الجوهرى للتفكير هو " تجاوز تلك الثنائيات التي تعلق بالمعاني على صيرورتها أو تسليخ الأفكار عن مشروطيتها، أو تجرد المفاهيم عن حقولها المحيطة، أو تفصل المقولات عن وظائفها الوجودية المعاشة، كثنائية الماهية والوجود لابن سينا، أو الفكر والامتداد لديكارت، أو المتعالي والمحايث لكانط أو العقل والواقع لهيجل" (546).

إن المفاهيم الصورية التي ينسبها فلاسفة الثبات إلى العقل ونواتجه هي من منظور التأويل النيتشوي كما هي عند "علي حرب"، أكدوبة روج لها الفلاسفة، إرادة القوة هي الحرك الفعلي لإرادة الحقيقة والمعرفة، وبرد إرادة الحقيقة إلى القوة أو السلطة، تنفك الرابطة بين المعرفة والحقيقة، وتنخرط -أي المعرفة- في لغة المنظورية التأويلية أو تعددية التأويل، بما هي لغة تتأسس على رفض التأويلات المطلقة والقبول حصرا بالنسبية منها، وإرجاع مقولات التفكير كالواحد والكلي والجوهر إلى دفع الحياة بتعقيدها و سيلانها وعنفها، وتنقلب الحقيقة من المفهوم اللاهوتي لصالح الحقائق المفردة، أو من القول النهائي إلى الاحتمال والتأويل .

هكذا إذن، يمكن رصد مواصفات للحقيقة بالمعنى الذي طورها فيه "علي حرب" مستلهما الإمكان الارتياحي النيتشوي، مع فارق بينهما، ففي الوقت الذي لا يجب نيتشه أن يحتفظ بهذه الكلمة في برنامجه التشريعي، فإنها عند "علي حرب" لا زالت صالحة للتداول والاستخدام بعد أن أفرغها من مضامينها الميتافيزيقية وإحالاتها المثالية، ويمكننا أن نستخرج حقيقة الحقيقة عند علي حرب كما بلورها وفقا للرّهانات المتوالية :

- الحقيقة ليست شيئا متعاليا على شروطه أو مكتفي بذاته.

(545) علي حرب. فيلسوف القوة والإنسان الأعلى و العدمية - الجنون من فرط العقل ومحنة الإنسان الأعلى، مرجع سابق.

(546) علي حرب. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع السابق، ص 58.

- الحقيقة ليست معنى يتزامن مع نفسه ويحكم على العبارة التي تنطق به وتقول حقيقته.
- ليست الحقيقة نهائية أو ما نسعى إلى إقراره.

هذه الوُصُوف السلبية التي يخلعها "علي حرب" على ما لا ينبغي أن تكونه الحقيقة، تتفق في نقد قانون التطابق السائد في الخطاب الكلاسيكي "ابتداء من /أرسطو/ الذي عرفها بكونها تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي، وانتهاءً /بميجل/ الذي أكد أن كل ما هو عقلي هو واقعي؛ مروراً بالطبع بدبيكاتر الذي تصور الحقيقة بوصفها بدهاة التمثل الذاتي، أي تمثل التمثل أو عقل العقل [إلا مع الخطاب المغاير] الذي أخذ يتكون مع /نيتشه/ على الأقل، وفيه مورس نقد الحقيقة بصفتها ذلك التطابق بين المنطوق والمفهوم والموجود" (547)

وفي مقابل لغة الحقيقة التي لا تستسيغها حروف القراءة عند علي حرب، يجري استحداث مفردة "القراءة"، التي تنسجم مع المنحى العام للفكر التفكيكي الذي يتبناه، أي تنسجم مع ألعيب اللغة وآليات التأويل أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد اللعبة (548)، إنها تناظر في حركتها ودفعها مفردة "الحياة عند نيتشه"، ذلك أن "مفردة الحقيقة باتت مشحونة بمضامين إيديولوجية، ماورائية أو طوباوية، بقدر ما تبدو ذات طابع مطلق أو جوهري، أو مرآوي أو أحادي، وبقدر ما تصدر عن إرادة المماهة والتيقن أو تجسد منطق المطابقة والتحكم، الأمر الذي يجيل هاجس المعرفة بالحقيقة إلى صنم بعيد أو نظام مغلق، أو يقين فاشي كما في الحالة القصوى، في حين أن فعل القراءة من حيث البنية هو علائقي، تعددي ديناميكي، تركيبي، بقدر ما هو من حيث الفاعلية ذو طابع استراتيجي، عملائي، تداولي. وهكذا فنحن إذ نقرأ، فيما يحدث ويتشكل أو يتغير ويتحول، لا نبحث عن جواهر ثابتة أو حقائق نهائية، ولا ندع لأفانيم مقدسة أو نتعبد لأصنام عقائدية، وإنما نقرأ الوقائع لكي نخلق حقائق جديدة، قد يتغير معها مفهوم الحقيقة بالذات" (549)، والمقصد من هذا الإلحاح على ضرورة مجاوزة حقبة معرفة الحقيقة بالمواصفات السلبية التي أوردتها علي حرب، هو إعادة وصل الصلة من جديد بين المعرفة والحياة أو تحقيق وحدة بينهما بعد أن سكن الفكر ممالك الحقيقة المتعالية وعوالم الجواهر الساكنة.

هذا، ويمنح "علي حرب" لنيتشه حيزاً مخصوصاً في تاريخ الفلسفة، فالمفكرون الذين سبقوه والبعض الذين جاؤوا بعده ينتمون إلى فضاء عقلي واحد، أما ما حاوله نيتشه فهو "الخروج من هذا الفضاء بفتح الممارسة الفلسفية على الجسد والرغبة، على الإرادة والقوة، وبكتابة نص فلسفي ينبض بحرارة الشعر، وبذا يتم الثأر من مؤسس الأكاديمية ويعاد الاعتبار للجسد المقموع وللشعر المطرود" (550).

(547) علي حرب. نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 90.

(548) للمقارنة بين معرفة الحقيقة والقراءة أنظر، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مرجع سابق، تصدير (الحقيقة والقراءة) ص 7.

(549) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مرجع سابق، ص 13.

(550) علي حرب، أسئلة الحقيقة رهانات الفكر، مرجع سابق ص 104.

ونتيجة لهذه الفتوحات أصبح الجسد والجمال يحتلان مكان عوالم الحقيقة لدى فلسفات الثبات، أما في مستوى التاريخ فإن الملمح الجوهرى للفلسف الإختلافى هو كتابة التوارىخ المنسبة، وفتح أقفال الأسئلة المقموعة، وإدخال العقل إلى مناطق جديدة فى التفكير مردولة أو مهمشة من قبل، هذه التوارىخ استوجبت خرقا للحدود التى رسمها الفكر الفلسفى التقليدى على طريقة ميشيل فوكو " فالحقيقة لم تعد تخشى الشك والاشتباه، بل تفتتح على الاحتمال وتعترف بالتناقض، وتتغذى من اللابقيين، وتعتنى بالتنوع والاختلاف والتعدد. إنها أصبحت أقل ماهوية وجوهريه، أى أقل حقيقة بحسب التعبير المتداول اليوم، إذ هى أخذت تفتح على الخطأ بوصفه الوجه الآخر الذى جرى استبعاده أو طمسه أو طرده بواسطة الأعيب التحقيق والتقييم والتصنيف"⁽⁵⁵¹⁾ وما اشتغال على حرب على النص الصوفى تحليلا وتحيينا، أو مساءلة الهوية فى زمن العولمة، أو قراءة المشهد العالمى بلغة ميدبائية أو الانفتاح على أنساق العبارة ووقائع الخطاب، سوى صدى لهذا الملمح المختلف فى التفلسف، بما هو ملمح يعيد وصل العلاقة بين الفكر والحياة، إنه مسعى نيتشوى فى أصله " بغاية إيجاد الوحدة الإنسانية الممزقة منذ آلاف السنين بواسطة التناقض المذهبى المكرر بين الفكر والحياة"⁽⁵⁵²⁾.

- فى المنهج الجينىالوجى ونقد الخطاب الحدائى

فى مستوى الأدوات المنهجية التى يتوسل بها فإن "على حرب" يؤثر إدراج طريقته فى النقد والتفكيك تحت مسمى " المنطق التحويلي"، وهو منطق لا يحيل وفقا للانطباع الأولى إلى منطق الشككنة والإحكام أو الصورنة والتماسك التسقى، إنما لديه آليات أخرى يتوسل بها، ومنابع فكرية مخصوصة لهذه الآليات أيضا، ويعد المنهج الجينىالوجى الذى طوره نيتشه فى طليعة المنابع الفكرية التى أعجب بها على حرب، وشغلها فى مقارباته، وفضلا عن هذا الإعجاب المعرفى، فإنه أدخل عليها ضروبا من التعديلات والتسميات كما نوع من استخدام آلياتها وتطبيقاتها ومجالاتها. وبدلا من الاستعمال الرائج "جينىالوجيا" يقترح "على حرب" اسم: "أصوليات"، بحيث يقال أصوليات الفكر أو المعرفة، على غرار اجتماعيات المعرفة، "والأصوليات على ما ابتكرها نيتشه" أو مارسها "فوكو" هى منهج نقدي فى التحليل يرمى إلى كتابة تاريخ للحقيقة، بالحفر والتفكيك أو بالتعريف والفضح للبنى والعلاقات أو للقوى والآليات، التى يتشكل بها أو منها نظام المعنى وسلم القيم، أو منطق الهوية والذاتية"⁽⁵⁵³⁾ كما أن "منهج أصوليات الفكر" يختلف أيضا مع استخدامين رائجين فى الممارسات الثقافية هما:

-التحليل على مستوى المعرفيات، أو المساءلة النقدية (الابستمولوجيا) لمبادئ ونتائج المعرفة وقواعد انبائها وآليات إنتاجها وقيمتها.

⁽⁵⁵¹⁾ على حرب، الماهية والعلاقة-نحو منطق تحويلى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء بيروت، 1998، ص235.

⁽⁵⁵²⁾ Pierre boudot, L'ontologie de Nietzsche, P.U.F., Paris, 1971.p11.

⁽⁵⁵³⁾ على حرب، الأختام الأصولية و الشعائر التقدومية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، بيروت، 2001، ص 31.

-الاختلاف مع المترع الأصولي القائم على إرادة التطابق مع الأصول والعودة إليها بخاصة كما يتجسد في التنظيمات الأيديولوجية والسياسية .

فالعودة إلى الأصول هنا، ليس من أجل تبريرها أو تكوين شجرة نسب بالمعنى التطوري، و"علي حرب" في تبنّيه للمنهج الجينيولوجي يرى بأن التحليل الأصولي بالمعنى الذي يرضيه "يسرد بلغة المفاهيم نثر الحياة بتعقيدها المتزايدة، وتفصيلها اللأمتناهيّة، بقدر ما يشير إلى الوجود المعاش، باضطرابه وتوتره، أو بتحوّلاته وانفجاراته، بهذا المعنى يصبح التحليل الأصولي بمثابة تفكيك لمعنى الأصل ووحدايته، من أجل نسج علاقة مع الأصول تقوم على: التحويل الخلاق والتوليد المثمر"⁽⁵⁵⁴⁾، وبهذه المقاربة تتحوّل مهمة الفلسفة تحوّلًا جذريًا، من السعي إلى التطابق مع الأصول أو قول الحقيقة أو تلخيص الزمن في الفكر، أو رسم مثل أعلى للتطابق معه، إلى العمل على تفكيك الأصول و الماهيات لفتح الإمكان الذي يتيح فهم المآزق، وتسليط الضوء على منابع الأزمات والعوائق التي تنخر ثقافة الإنسانية، "مازلنا، نحن بني الإنسان، أبعد ما نكون عن المعرفة بأنفسنا حق المعرفة، وبالرغم من أننا نرفع منذ القدم، الشعار القائل: "على المرء أن يعرف نفسه"، فإن نظرتنا إلى أنفسنا لا تزال مثقلة بالأوهام والشبهات، وتعريفنا لماهيتنا ينطوي على قدر كبير من الخداع والغرور" (555).

وإذا كان يمكن للمرء أن يفهم حقا لماذا لا يمكن أن تكون هناك "فلسفة نيتشوية"، فسوف يصبح واضحا لماذا يصير "علي حرب" كيف أنه لا ينبغي أن يصبح المنطق التحويلي مذهبا أو نسقا فلسفيا هو "التحويلية"، إذ لا بد أن لا يستسلم ليصبح منهجا تحكمه قاعدة نهائية أو أساس كلي، فهو اندراج متدوّم في التأويل، وخلق للحدث لا قبضا على الحقيقة النهائية أو الواقع الحقيقي.

هذا في مستوى المنهج الذي استمد علي حرب من نيتشه إجراءاته التقديّة، أما في مستوى نقد الخطاب الحدائثي وكيفية إعادة تعريف الأشياء وإبداع المفاهيم المناهضة للميتافيزيقا والملتحمة بالحياة من جديد فتتبدّى لنا فيما يتوالى:

إن المتصفّح للتصوّص التي كتبها "علي حرب" عن الحدائث وصفها ونقدا، يخرج بانطباع نفسي وفكري مؤداه: أن الحدائث أضحت تهمة من منظوره، فأن ترفع شعار الحدائث وعناوينها كالحرية والعقلانية والتقدم، فإنك تجترح إمكانات هشة في التنظير، وتُفكّر بلغة القوالب والأشكال والنماذج والمعايير، أو تفكّر بمصطلحات تنخرها الأزمة كالاستنارة العقلانية والترعة الإنسانية، ولا فارق بين الحدائث والقدامة عند علي

(554) ص المرجع السابق، 32.

(555) علي حرب، لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1991 ص 15. وقارن هذا بتقديم نيتشه لكتاب "أصل الأخلاق وفصلها" نحن معشر الباحثين عن المعرفة، لا نعرف أنفسنا، إننا نجهل أنفسنا، وثمة سبب وجيه لذلك. فنحن لم نبحت عن ذواتنا - فكيف أن نكتشف أنفسنا بأنفسنا ذات يوم " نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، مصدر سابق، التقديم الشذرة 1، ص 9.

حرب، فالحادثة " تبدو كالقادمة، جوهرانية ماورائية، بمعنى أنها تقول بوجود ماهيات محضة وحقائق ثابتة، بقدر ما تعطي الأولوية للموضوعات والمحتويات والدلالات على الأشكال والبنى والمنطوقات" (556).

أما من المنحى التفكير للعقل الفلسفي في تاريخه، فإن الحادثة لم تتحوّل إلى تهمة في التفكير إلا بمجيء القرن التاسع عشر الذي كان يلوح بمعالم فكر فلسفي مختلف، عمل على هدم الثوابت الفلسفية المستقرة في الذاكرة، هذا الهدم يعد نيتشه علامته الفارقة، ومن هنا "لا مبالغة في القول بأن "نيتشه" يعد أول من فتح الأفق الرحب والمتبسط لعصر ما بعد الحادثة، في الفكر والفلسفة" (557). فضلا عن أنه فتح الفلسفة على الحياة باضطرابها وتوترها، أو بتقلباتها وجراحاتها، فيما كان منظور الفلاسفة مركزا على سجن الحياة في قوالب المنطق الشكلي أو النسق القيمي المهيمن. ويمكن استجماع عناصر النقد النيتشوي للحادثة وقيمها، وعناوينها تحت مسمى واحد هو: **حادثة الانحطاط***، يمكن تشعيب مواصفاته في المناحي التالية:

- نقد سمات الحادثة أو المؤسّسات الفلسفية التي جرى ترسيخها في الفكر والذاكرة والممارسة: الحرية، الذاتية، العقلانية.

- نقد المترع الإنساني والشروع في المقابل بكتابة جينولوجيا تأويلية للإنسان الحداثي بمحدداته الدينية والفلسفية والأخلاقية.

- نقد تراتب القيم والقيام بإعادة بناء التراتب القيمي الأصيل .

- تدمير مفاهيم فلسفة التاريخ بأشكالها الدينية والهيكلية وتشعباتها الفلسفية، في المقابل إعادة كتابة التاريخ المنسي نتيجة لتحالف التاريخي بين الميتافيزيقا والعقل.

- نقد الشغف الإنساني بالمعرفة وفك الارتباط بين المعرفة والحقيقة وتأسيس استومولوجيا مختلفة تتطابق فيها المعرفة والحياة، تصبح بمنظورها آية معرفة مضادة للحياة مهما كانت موصوفة بالعلمية معرفة باطلة.

وإذا كانت هذه أهم سمات النقد النيتشوي للحادثة و تمظهراتها، فإن الملامح الجوهرية في زمن التفكير

المابعد حداثي ستجد ضماناتها في السمات المتوالية:

- فكر تعددي اختلافي، يفتح على المهتمّش والمرذول والتواريخ المصغرة.

- فكر يتأسس على براءة الصبرورة وطفولتها.

- فكر يصل الفن بالحياة، (558) ويمجد المظهر والمحسوس أكثر من المحسوس نفسه، أي أنه نموذج جمالي في

تأويل العالم.

(556) علي حرب، الأختام الأصولية و الشعائر التقدّمية، مرجع سابق، ص 28.

(557) علي حرب، فيلسوف القوة و الإنسان الأعلى و العدمية (الجنون من فرط العقل أو محنة الإنسان الاعلى) مرجع سابق.

*أنظر، أزمة القيم من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الجزائر، بيروت 2009، ص 13 إلى

(558) أنظر، محمد الشيخ، نقد الحادثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 700 وما بعدها.

أخيراً، لا يخفى علينا أن الشراكة الكبرى فضلاً عما سبق ذكره، أي في نقد إرادة الحقيقة وفي توظيف المنهج الجينالوجي ونقد الخطاب الحداثي، امتدّت لتمس بؤرة الفكر الفلسفي أي المسألة المفهومية conceptualisation ذات تواجد وحضور قوي ومُنتج، فبالاستناد إلى تأويل ميشال هار (michel haar)، فإن نيتشه قد نجح في بلورة منظومة متحررة كلياً من الميتافيزيقا، وبحسبه فإن "الكلمات الجديدة والأساسية للفكر النيتشوي (إرادة القوة، العدمية، الإنسان المتفوق، العود الأبدى) تفلت من منطق المفهوم، وبالفعل فالمفهوم يشمل ويتضمن بطريقة مطلقة وكليّة، المضمون الذي يحتويه، بيد أن جل هذه الكلمات تعمل بالعكس على إظهار تعدد في المعاني يدمر كل منطق قائم على مبدأ الهوية"⁽⁵⁵⁹⁾.

إن الخروج من منطق المفهوم معناه إعادة وصل المفهوم الفلسفي بنهر الصيرورة والاندراج المتدوّم في التأويل اللامتناهي للأشياء، هذا ما بدى "علي حرب" في مقارنته للمفهوم وآلية تشكّله، فتصنيع المفهوم الفاعل ذو طابع تحويلي، تناقلي. ونقده للمفهوم الميتافيزيقي يناظر التدمير النيتشوي للمفاهيم التي شيدها الفلاسفة، لأن المفاهيم المتعالية والباحثة عن الشكلنة والمتحررة من اللغة الطبيعية بكتافتها المفهومية وأبعادها الأنطولوجية هي نفي للحدث والتعالي على التجارب المحايثة والممكنة... اقتلاع الكائن من أرضه وتجريد المفهوم من قوته"⁽⁵⁶⁰⁾.

وفي مقابل لغة المفهوم الميتافيزيقي يجري تصنيع المفهوم بلغة إبداعية تحويلية، لا تهدف إلى اختزال الموجودات في تصورات، تنفي ما يحدث من الوقائع والإمكانات، إنما يكون وصفه الخارق بتغيير بنية الفهم على نحو تتغيّر معه خارطة الحقل الفلسفي برمته، وتتغيّر العلاقة بالفكر بقدر ما تسج علاقات جديدة مع الحقيقة، وهذه كلّها من مفاعيل المنطق التحويلي المتعدد الوجوه للنشاط الخلاق والمُنتج، لكنه إنتاج ليس على طريقة المناطقة، إنما إنتاج بقدر ما يجري فيه التحرر والتفتّح والجريان.

إن هذا التغيير على مستوى المفهوم يحدث تغييراً على مستوى الصيغة الوجودية بما هي علاقة مركبة ومتلبسة، بعناصر الوجود كلّها، ويصير المفهوم تبعاً لهذا لا يعكس حقيقة أو يتطابق مع مبادئ عقلية، بل ينخرط في الانتقال والتحوّل أو الاتصال والانفصال، وهنا نجد "علي حرب" في مقارنته للمفهوم الفلسفي يقف على الأرضية النيتشوية في استشكالها للمفهوم من جهة أن الفلاسفة لا ينبغي لهم أن يكتفوا بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنما عليهم الشروع في إبداعها وصنعها، لأنه "حسب نيتشه لن تعرفوا أي شيء بواسطة المفاهيم إن لم تكونوا قد أبدعتموها أولاً، بمعنى أن تبناها داخل حدس خاص بها، حقل أو مستوى أو أرضية، لا يمتزج بها، ولكنه يأوي بذورها والأشخاص الذين يجرثونها"⁽⁵⁶¹⁾.

⁽⁵⁵⁹⁾ ألكسندر نيهاماس، نيتشه الحياة كأثر أدبي، مرجع سابق 117.

⁽⁵⁶⁰⁾ علي حرب الماهية والعلاقة - نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص 38.

⁽⁵⁶¹⁾ جيل دولوز، فليكس غناري، ماهي الفلسفة، ص 32.

وبهذه المقاربة المشخّصة والبنائية في الوقت نفسه يجري نقد عناوين الحداثة كمفهوم العقلانية وإنسانية الإنسان ومفهوم الحرية والوحدة وغيرهما، وفتح إمكان وجودي مختلف هو إمكان ما بعد الحداثة التي هي أقل ممارسة للإقصاء والتهميش من الحداثة نفسها، حيث يُلتفت فيها إلى التواريخ المصغرة، (تاريخ العقوبة، السجن، الجنون..) ومن ثمة تُتجاوز الحدود التي رسمها الفكر الحداثي، ويصبح العالم هو بنية تفاضلية من الإحالات الدالة، والعلاقات المتغيرة، وتفتح العلاقة بين المفهوم والحياة، بتعقيدها وتحوّلها وتصيح الصيرورة بمعناها الجمالي لغة مفهومية فاعلة في الفهم والتأويل أو في القراءة والتشخيص.

إن دلالة هذا الاستمداد الذي أقامه علي حرب مع نيتشه والانساق المضاعف خلف مساءلاته الجذرية، لا يستلزم حصول المطابقة بينهما، أو أن المفاهيم التي أتى بها نيتشه هي عينها المبتوثة في فكر علي حرب، إنما ثمة فوارق بينهما نظرا لخصوصية المجال التداولي والفضاء المعرفي الذي يفكر من داخله كل واحد منها، فالحقيقة التي رفض نيتشه الاحتفاظ بها مفردة ومضمونا، بقيت حاضرة عند علي حرب، لكن بعد إفراغ مضامينها الميتافيزيقية وإحالاتها المتعالية، فالحقيقة لدى علي حرب تستحيل خلقا وإبداعا وإدارة للعلاقات الإنسانية إدارة تداولية، مع جدير الإشارة إلى أن علي حرب ومنذ كتاب " هكذا أقرأ ما بعد التفكيك "، أصبح يقابل بين الحقيقة والقراءة، منتصرا للثانية على الأولى، ومسوغه نحو هذا العُدول هو مغادرة أفق الثابت والجوهر نحو المُتحوّل والعرضي، ومن الحقيقة بما هي كشف أو برهنة إلى تفضيل الاستعارة والمجاز أو الاختلاف والتعدد. هذا فضلا عن أن قراءة علي حرب لنيتشه بدت لنا متأثرة بخاصة بتأويلات هايدغر ودريدا له*.

إن علي حرب إذن من زمرة الفلاسفة الذين هجروا " الأنساق الفلسفية لتتحوّل الفلسفة عندهم إلى كتابة أو فن أو متعة، أي إلى ذوق جمالي يجوه بقوة النّظر أو ببلاغة الأسلوب. هذا حال نيتشه في العصور الحديثة الذي لم يكتب مقالات وإنما فقرات، لم يكن همه الترتيب المنطقي للأفكار وإنما الإيقاع الفني للمجازات... وهو حال فوكو الذي لم يكتب دراسات أو تأملات كما كان يقول وإنما قصصا أو خيالات أو مجازات لا تخلو من طرافة واقعية. وهو حال دريدا الذي لم يكتب بلغة المفاهيم أو التصورات، لكن بلغة الأطياف أو الضلال. وهذا حال علي حرب الذي ابتكر مفردات أصيلة تعبر عن نفوره من التصنيفات أو التسميات وهي مفردات حُبلى بالمجاز ولاتنفك عن نمط استعاري في الدلالة والأداء" (562).

هذه هي إذن مناحي التعامل التي فتح بها علي حرب أفقا فلسفيا متوسلا في ذلك بالمساءلة الارتيازية النيتشوية، وهو بخلاف الذين انتقدوا نيتشه في الاستعارة المضاعفة مثلا أو الانخراط في علموية عصره، استقبل

* أنظر، جاك دريدا. المهمز - أساليب نيتشه - ترجمة عزيز توما وإبراهيم محمود، دار الحوار سوريا 2010. وبخاصة " تاريخ عشرة " ص 117، وما بعدها.

(562) محمد شوقي الزين. علي حرب الفيلسوف الذي يستحيل تصنيفه ضمن قراءات في فكر وفلسفة علي حرب - النقد، الحقيقة، التأويل، تأليف جماعي، الجزائر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، 2010 ص ص 195-195.

النص النيتشوي استقبالا يؤشر على عمق الشراكة المعرفية وإعجابا بفلسفة "السائل الكبير" الذي أعاد للحياة قيمتها وللأرض مجدها الضائع، وللصيرورة حركتها، أخيراً لم يُخف علي حرب قلقه من شعار الإنسان الأعلى الذي اندفع زرادشت للتبشير به، فهو برأيه شكل من أشكال التوتن أو التأله الذي ظل يحاربه.

هذا، وإن ثمة من القراءات ما يستحق الذكر في هذه المقامات التحليلية، منها مقارنة "عبد الوهاب

المسيري" حول نيتشه والتأويلية المخصصة التي منحها له، ويمكن لنا تلخيص نتائج هذه القراءة في :

- مركزية فلسفة نيتشه، حيث لا يمكن فهم راهن الفلسفة المعاصرة وإشكالاتها إلا بفهم فلسفة نيتشه والعودة إلى معجمه التأويلي ف "معظم الفلسفات الغربية التي ظهرت في القرن العشرين (بما في ذلك الصهيونية والنازية) خرجت من تحت عباءة نيتشه وأن فكر ما بعد الحداثة (بكل تياراته) هو امتداد لمنظومة نيتشه الفلسفية" (563)، لأنه أول من عبّر بشكل منهجي وصريح عن النزعة التفكيكية تجاه مثل الاستنارة العقلانية ومشروعها التحديشي، ولأن العلمانية الشاملة التي لا تكتفي بفصل القيم عن مجالات الحياة العامة، بل تفصل القداسة والقيم عن مجالات الحياة كلّها؛ تجد أحد منابعها في فلسفة نيتشه، فهو من أخذ "بالخطوة المنطقية المتضمنة في النموذج المادي، [وكانت الفلسفة الغربية الحديثة في تلك الفترة بانتظار هذا الفيلسوف لكي] يحرر الإنسان من أي أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية، ويحقق العلمنة الكاملة للمجال الفلسفي بأن يُطهره تماماً من "ضلال الإله" (على حد قول نيتشه)، أي من أي قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات (أخلاقية أو معرفية) تتجاوز المادي المباشر ويحطم تماماً ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي... مقدساً وخيراً وحقاً وجميلاً ومطلقاً وكلياً" (564)

- فلسفة نيتشه في حقيقتها فلسفة مادية تنتمي إلى وحدة الوجود الحولية المادية، فهو فيلسوف الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية، ويبدو هذا هو مَلَمَحُ الحُصُوصية في قراءة المسيري لنيتشه، هو مادي لأنه اتخذ من النموذج العضوي البيولوجي أداة له لتطهير الأنساق الفلسفية من كل القيم والثوابت، وبالتالي "يمكن القول أن البنية الأساسية لفكر نيتشه تأخذ شكل حركة من العالم الموضوعي الثابت المستقر... وهو عالم الكمون الكامل عالم تُرد فيه كل المستويات المعرفية والأخلاقية إلى مستوى أدنى وأقل تحديداً وصلابة هو الذات الإنسانية التي تُرد بدورها إلى مبدأ واحد فيذوب الجزء في الكل ويرد الكل إلى مبدأ واحد له أسماء عدة، وهو في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير مبدأ واحد كامن في الطبيعة/المادة" (565)،

- التفريق بين نيتشه الفيلسوف الحقيقي التاريخي والنيتشوية؛ "فلسفة نيتشه توجد في أعماله الفلسفية، وهي فلسفة متناقضة، تحوي الكثير من الأفكار النبيلة والحسيسة والعاقلة والمجنونة. أما الفكر النيتشوي فهو منظومة شبه متكاملة، استنبطها الإنسان الغربي من أعمال نيتشه وحققت من الذبوع والشيوخ ما يفوق أعمال نيتشه

(563) عبد الوهاب المسيري، نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، أوراق فلسفية، العدد 1، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة 2000، ص 112.

(564) المرجع السابق، ص 96.

(565) المرجع نفسه، ص 99.

الفلسفية " (566) ، وهنا نلاحظ أن المسيري قد أدخل قسمة ثنائية طريفة بين نيتشه والنيتشوية، فالأولى فضاؤها الكتاب والتحليل الفكري؛ أما الثانية فهي الممارسات العينية كما تتحقق في الميدان أو إنها دليل عمل ونسق أخلاقي كامل، ينأى عن الاعتراف بالضمير الأخلاقي أو الإنسانية المشتركة " إذ أن البقاء هنا لا يستند إلى قيم أخلاقية عامة مشتركة، وإنما إلى التكيف مع الواقع والإذعان له... أو إلى الانتماء البيولوجي والعرقى للإنسان ومقدرته على تسخير العلم والتكنولوجيا لإخضاع الآخرين... بغض النظر عن المضمون الأخلاقي أو الإنساني " (567) ، فالمسيري في قراءته لنيتشه هنا، ينحو منحى المقاربة الأنثروبولوجية، التي تنطلق من الممارسات المتموضعة في الزمان والمكان؛ من أجل فهم الذهنيات وأنماط التفكير وليس العكس " فهناك الكثير من النيتشويين ممن لم يقرءوا صفحة واحدة من أعمال نيتشه، بل والذين اتخذوا مواقفهم قبل أن يحيط نيتشه حرفا واحدا. فالخطاب الامبريالي، منذ لحظة ظهوره في القرن السابع عشر، كان خطابا نيتشويا" (568) ، وعبارة نيتشه "موت الإله" قد تبنّاها الغرب فعليا عندما اعتبر أن الجوانب الروحية والأخلاقية في حياة الإنسان لا قيمة لها أو أنها شيء خاص لا تعلق له بدائرة حياة الفرد في المجتمع.

هكذا إذن، يبدو أن نيتشه المسيري خصما لا صديقا، لأنه مسئول عن المآلات العدمية التي آل إليها الإنسان، ومسؤول أيضا عن إدخال لوحة قيم شرعيتها زرع إرادة القوة في العالم، وكانت النتيجة تحويل الإنسان إلى وسيلة ومولد النازية التي تعد النيتشوية أحد روافدها المركزية، فضلا عن أنه " بلور أسس الاستنارة المظلمة حين بين أن الذات الإنسانية الفردية هي إحدى الحيل التي يحاول بها الضعفاء أن يخنقوا براءة القوة وتلقائيتها... وقد ترايد إدراك الفكر الغربي الحديث لمثل الاستنارة المظلمة، ومن هنا أهمية نيتشه الفلسفية، فمن تحت عباءته خرج ليفي شتراوس وألتوسير وفوكوه ودريدا الذي هاجموا مثل الاستنارة المضيئة والإنسانية الهيومانية" (569)

إن الإنسان المتجاوز الرباني، الثنائي (المادي والروحي) الذي يرتضيه المسيري ويدافع عنه لا ينسجم مطلقا مع الإنسان الأعلى المبطل لكل قيمة في الوجود الإنساني، القاهر لذاته والقاهر للآخرين والمنفصل عن أية محددات قيمية متجاوزة. أخيرا حاول المسيري أن يدخل نيتشه إلى متاهة قفص النظرية المادية في المعرفة، وهذا الإدراج لا تقوله النصوص النيتشوية من الداخل، فهو أي نيتشه قد أبدى إعجابه بالأديان الشرقية لأنها دانت بمولدها لغرائز الرجولة، ولأنه أدرك قيمة الأديان ودورها في التعبئة الثقافية وبناء الإنسان؛ فقد أوصى بأن تظل الأديان دوما بأيدي الفلاسفة كيما تُتخذ أساليب للاصطفاء والتربية، وإذا ما تُركت تمارس تأثيرها على الإنسان دون أخذ تأشيرة المرور من الفيلسوف فهي خطر على الحياة. يقول نيتشه: "و أما التأثير

(566) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 3، دار الشروق مصر 2002، ص 413.

(567) المرجع نفسه، ص 26.

(568) المرجع نفسه، ص 413.

(569) عبد الوهاب المسيري. نحو حداثة إنسانية جديدة، شبكة الجزيرة الفضائية، لدوحة، 2009، ص 259.

الاصطفايي التربوي الذي يعني دائما التأثير المهدم والمبدع، المكوّن على السواء، الذي يمكن تحقيقه بواسطة الأديان، فهو متعدد ومختلف، بحسب أنواع البشر التي توضع تحت وصايتها ومظلتها"⁽⁵⁷⁰⁾. وهذا ما لا يتوافق مع إدراج المسيحي لنيته وتصنيفه مع الفلسفات التي تتخذ من النموذج المعرفي المادي مرتكزا لها في النظر إلى الأمور وتأويلها.

هذا، وإن الاهتمام بفكر نيته نقدا أو تعاملا استمداديا لا ينحصر في جهد التماذج التي أوردنا، وإنما ثمة اشتغالات أخرى على النصّ النيثوسي لا يتسع المقام هنا لعرضها جميعا، لأن مدار المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة وإرادة الحقيقة ستكون مع " محمد أركون" وإدوارد سعيد" في العنصر اللاحق وتحليلية أوسع من تحليلية النماذج التي سقناها.

4- محمد أركون والمسألة الارتياحية: جينالوجيا التراث المعرفي الاسلامي:

1.4- من المنهجيات التقليدية إلى فتوحات العلوم الإنسانية المعاصرة:

تتأطر المسألة التقديرية للتراث المعرفي الإسلامي لدى محمد أركون في فضاء المنهجيات المستحدثة التي طوّرتها العلوم الإنسانية المعاصرة، من هنا حرص أركون على أن مشروعه منهجي نقدي يوظف المناهج والعلوم أكثر مما يوظف الشخصيات ورؤاها الفكرية، وإن إشكالياته يمكن تأطيرها أيضا ضمن مشكلات المعرفة وأنظمتها سواء التاريخية منها أو الرأهنة: "الموقع الذي أحتله وأحاول الانطلاق منه لا نستطيع تسميته، بسبب عدم توافر مفهوم جديد يستطيع أن يجل محل مفهوم العلمنة. في الواقع أن هذا الموقع يتمثل... بموقف محدد للإنسان أمام مشكلة المعرفة. وهذا الموقف هو الآن في طور التبلور والتشكل من خلال علوم الإنسان. فألى هنا يقودني مساري الاستمولوجي بصفتي باحثا وأستاذا جامعا"⁽⁵⁷¹⁾. فمراده إدخال الصيرورة على نُظم المعرفة الموروثة كيما تتبدى كما هي: تاريخية ونسبية ومنظورية، ومراده أيضا بناء مقاربة أخرى في المعرفة لا تركز إلى الأسبجة الدوغمائية المغلقة، إنما تستجلب الأدوات البحثية من فروع المعرفة العلمية المتجددة والمتحركة بخاصة الشائعة في الفضاء المعرفي الفرنسي. يقول محمد أركون: " والمنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يُطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوروبي"⁽⁵⁷²⁾، والإلحاح الأركوني على تطبيق هذه المنهجيات والتعجيل بتزليلها يحد ضمانته التفسيرية في كون أركون قد أبصر مناحي الهشاشة التي تطبع الإسلاميات الكلاسيكية أو الخطاب الاستشراقي الذي يختص بدراسة بالإسلام من وجهة نظر الغرب، ومن منحى آخر الطابع التاريخي التوصيفي الذي يطبع الدراسات الإسلامية التي صارت تتقن لغة التكرار والاجترار. لقد بقيت الأدوات الأولى أي الاستشراقية

² voir: Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op Cit, §61.p144-145

⁽⁵⁷¹⁾ محمد أركون. العلمنة و الدين. الاسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 36.

⁽⁵⁷²⁾ محمد أركون. الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح ط1، دار الساقي، بيروت، 1990 ص 251.

ملتزمة ابستومولوجيا ولم تتجاوز هذه الحدود، أي لا يعينها أمر الإسهام في تغيير البنية الذهنية والثقافية للمسلمين "إنها ملتزمة، بمعنى أن المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام، ثم يتحدثون عنه انطلاقاً من فرضيات مُسبقة ومسلّمات فلسفية ولاهوتية وإيديولوجية خاصة بهذه الثقافة، أو قل تربص وراء هذه الثقافة... ولكنهم غير ملتزمين في ذات الوقت. بمعنى أن المستشرقين لا يباليون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية، يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه. فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة إلى يومنا هذا، فعلى كاهل المسلمين أنفسهم تقع مهمة التجديد وزحزحة الحدود التقليدية لفكرهم ومعرفتهم" (573).

هذا فضلاً عن تواصل الحضور المكثف للمسلكية الفيلولوجية والتاريخية الطافحة بما جهودهم الخاصة بدراسة الإسلام نظاماً دينياً وحضارة، وهذا مدار اعتراض "أركون" على الإسلاميات الكلاسيكية، إنها تستنكف عن الأخذ بالطفرات المنهجية بدعوى أنها زيّ أو موضوعة عابرة، أو إنها تأتي أن تذهب بمعاجم هذه المناهج إلى المجتمعات الإسلامية كي تستفيد من أنوارها؛ مثلما يستفيد منها عديد الباحثين الغربيين من كتاب وفنانين وتيولوجيين؛ إنها لا زالت تتغذى على عملة رمزية قديمة فقدت بريقها الأدبي ومقدرتها التفسيرية للتحديات المعرفية الرّاهنة "إننا نجد فيها نفس المنهجية والاهتمامات النموذجية الخاصة بطراز محدد من المعرفة يتمثل في البحث عن المصادر والأصول وضبط سلسلة النّاقدين "الاسناد"، واختزال الحقيقة التاريخية إلى مجرد سرد للوقائع والتسلسل الزمني الدقيق" (574).

وفي مقابل هذه المآخذ التي يخلّعها أركون على الخطاب الاستشراقي المحدود منهجياً؛ والمنبثق عن إرادة استعمارية كانت شرط إمكانه وانبثاقه، يُوجّه العُدّة النّقديّة إلى الانسداد المعرفي الذي بلّغته الدّراسات العربيّة الإسلاميّة للتراث المعرفي الإسلامي أيضاً، الغاطسة في ذهنيّتها التواكلية والتّسليمية دون جُهدٍ فارق ونوعي يجتاز الحدود ويرتاد آفاق الحقيقة ودروب المعنى، ونقد أركون لمؤرّخي الفكر الإسلامي يجد مسوغاته الأساسيّة في كونهم "يكتفون بكتابة تاريخ سردي أو وصفي للمذاهب والفرق والعقائد الإسلاميّة. ولا يباليون إطلاقاً بتفكيكها من الداخل أو القيام بما كنت قد دعوته بنقد العقل الإسلامي. وهو نقد يتم عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجينيولوجية، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكّلة في السياق الإسلامي، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق" (575).

(573) أركون، العلمنة والدين، مرجع سابق، ص 38.

(574) محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، بيروت 1996، ص 258.

(575) محمد أركون. الفكر الأصولي و استحالة التأسيس (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1999، ص

إذن فالمواجهة مزدوجة: آليات القراءة لدى الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي وآليات القراءة لدى مؤرّخة الفكر الإسلامي أيضا، ويبدو أن المسلك الآمن لاجتراح ممكنات فكرية جديدة هو تجاوز هذه المقابلة وإقامة جسر منهجي علمي؛ فالفكر العلمي هنا هو هذا المسلك الآمن " إن الفكر العلمي يقيم مسافة نقدية متساوية بينه وبين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية، وذلك من أجل مَوْضَعَة وتحديد مكانتهما الاستمولوجية والاستمائية. إن مثل هذا العمل يفترض إمكانية احتلال موقع استمولوجي مختلف عن المواقع التي ينتمي إليها نموذج الخطابين المذكورين آنفا [هذا الفكر العلمي والممارسة العلمية موجودان اليوم] ويستهدفان ضمن حركة ثقافية وعقلية تحقيق ما يلي...:

- 1- تجاوز أو اختراق حدود وفرضيات ومعايير وصيغ ومقولات ثقافة الباحث ذاته، وثقافة الآخر المدروسة.
- 2- أن يحاول الباحث فقط إرضاء المبادئ المنظمة أو المشكّلة لكل ممارسة معرفية، يضاف إلى ذلك انه ينبغي التقيّد بهذه المبادئ وصلها باستمرار" (576) ،

إن رهانات أركان على العلوم والمنهجيات تبدو أنها مُرَحَبَة ومُتَعَدِّدة ومُنْفَتِحَة على أفقها الاستمولوجي؛ وتتوسّل أكثر من منهج ومنظور، وتفتح على أكثر من فرع معرفي وحقل. إنها الإسلاميات التطبيقية التي تضع على محك النقد الثقافة الشائنة: الإسلام والحداثة، وتتوسّل أدوات النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمّلات الفلسفية المتعلقة بإنتاج المعنى، ومعقد الطرافة في هذا الاستجلاب لكشوفات المعرفة الإنسانية المعاصرة وأحدثها أنها أدوات في يد " أركون" المؤرّخ لا أركون الفيلسوف "نقصنا المنهجية التاريخية بشكل موجه، ولهذا السبب بالذات ألح على القول إني مؤرّخ قبل أن أكون فيلسوفا" (577)، وهذه العبارة تذكرنا بمفردة الحس التاريخي؛ المفهوم الذي بلوره نيتشه ورام من خلاله تحسّس الأصول الحيوية لنظم المعرفية مهما كانت مفرطة في صورتها ووصلها بالصيرورة التاريخية وتجاوز معطياتها الخالدة " إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي" (578).

ولما كان توظيف أركون توظيفا منهجيا معرفيا؛ أكثر من كونه توظيفا لشخصيات مفهومية مخصوصة، فسنعمل على كشف منابع هذا الاستمداد المنهجي وحدود المهمة الإجرائية التي أوكلها لهذه المنهجيات والعلوم، وتعد المسألة الارتيازية لقيمة المعرفة عند نيتشه من أقوى المساءلات حضورا في المتن الأركوني، فرغم أن طرائق التحليل التفكيكية والأركيولوجية والنقدية التاريخية تخرق نصوصه؛ إلا أن المسألة الجينالوجية تضرب بجذورها منهجية لهذه الطرائق التحليلية نفسها، وأنها تنوع لها، وقد بيّن هابرماس كيف أن تفكيكية دريدا قد رشحت من النقد النيتشوي وسعت إلى ملاحقة التراث الميتافيزيقي إلى أصوله الما قبل سقراطية، وهي ترتيب كلي في التفكير، ونقد للعقل وتمزيق للمنطق الكلاسيكي؛ أما الشق الآخر الذي واصل النقد النيتشوي

(576) أركون. تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مرجع سابق، ص 245-246.

(577) أركون. الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 247.

(578) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته ج1، مصدر سابق، الشذرة 2، ص 18.

فإننا نستخرجه من مساعي الكشف عن انحراف إرادة القوة، وهيمنة القوى الارتكاسية وتكوين العقل المتمركز على الذات، أي المساعي التي طوّرها جورج باطاي وجاك لاكان وميشال فوكو بتوظيف مناهج الانثربولوجيا وعلم النفس والتاريخ⁽⁵⁷⁹⁾. من هنا فسيكون مدار وصلنا بين المنهجيات هو تخرّيج صلة أركون بنيتشه في مستوى مشكلة المعرفة وقيمتها، بناء على أن أدوات التحليل التفكيكي والأركيولوجي والنقد التاريخي التي نجدها لدى دريدا أو فوكو قد تبلورت لحظة إنشاء تاريخ للجسد في مقابل فينومينولوجيا للروح، مع المنهج الجينيولوجي الذي أعجب به أركون واستثمر إجراءاته اللغوية والأخلاقية والتفيسية والتاريخية ودعا إلى تطبيقه من أجل إنارة الدوافع الكامنة خلف الممارسات الدينية.

2.4 - الإنسان والتقديس: بين نيتشه وأركون:

هذا، وإن مدار الصلة بين نيتشه وأركون أو المسألة الارتكاسية ونقد العقل الإسلامي تبدّى لنا فيها صليتين أو لقاءين: لقاء مباشر، وآخر توظيفي تشغيلي غير مباشر، فالأول مداره انطواء المتن الأركوني على تأويل مخصوص ليس لفلسفة نيتشه بعامة، وإنما على المفردة الأكثر حساسية التي جاء بها نيتشه وأدخلها إلى المعاجم النقدية المعاصرة، أي "موت الإله"، بما هي الواقعة الأغرب على آذان الإنسان الحديث، وقد ضمّنها في كتاب "العلم الجذل" le gai savoir، الشذرة 125 ومما جاء في هذا النص "ألسنا نسمع أخيرا صخب الحفارين الذين دفنوه؟ ألم نشعر بشيء بعد من التحلل الإلهي؟ لأن الآلهة أيضا تتحلل؟ لقد مات الإله؟ يبقى الإله ميتًا! ونحن الذين قتلناه! كيف سنتعزّى، نحن القتلة؟ إن أقدس وأقدر ما كان يملكه العالم أراق دمه تحت وطأة سكاكيننا؟ فمن سيغسل هذا الدم عن أيادينا؟ أي مياه ستطهرنا؟ أية احتفالات تكفيرية، أية ألعاب مقدسة علينا أن نبتكرها؟ أليست عظمة هذا الفعل أكبر بكثير منا؟ ألا يجدر بنا أن نصير نحن أنفسنا آلهة لكي ندو جديرين بهذا الفعل...⁽⁵⁸⁰⁾. يقدم أركون تأويلا مخصوصا لهذه الواقعة؛ يتوافق مع قيمة البعد الروحي في الإنسان الذي يؤمن به أركون، فالإنسان بحاجة دوما إلى تجاوز شرطه المادي نحو معانقة التوثر الروحي الداخلي والحنين إلى الخلود والأبدية ومجاوز ما هو عابر وآني، فلاستهلاك المادي وتلبية الرغبات المادية ليست مقاصد الإنسان الوحيدة، من هنا فإن عبارة نيتشه "موت الله" من الأجدى وضعها بين قوسين أو أقواس عدة، لكي لا يُساء فهمها "فهذه العبارة الشهيرة أقامت الدنيا وأقعدتها مثلما أقامتها عبارة فوكو عام 1966، وربما أكثر (لأن عبارة فوكو الشهيرة ليست إلا تفرُّعا عن عبارة نيتشه)⁽⁵⁸¹⁾.

إننا نلمس نفس الحرج هنا يديه أركون في قراءته لهذه العبارة، والأدهش أنه قدّم تأويلا لها يحذف عنها إحالاتها الإلحادية المطلقة بإسكانها في نسق ثقافي وتاريخي مخصوص هو تجربة الغرب مع الدين "عبارة نيتشه لا تعني أن الإله يموت بالمعنى الحرفي للكلمة أو أنه يموت في المطلق، وإنما تعني أن هناك نمطا محددًا من التقديس

(579) Voir: J Habermas, Le discours philosophique de la modernité. Op.Cit P 118-119.

(580) نيتشه، العلم الجذل، مصدر سابق، الشذرة 125، ص 118.

(581) أركون. الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 266.

(هو نمط القرون الوسطى) قد مات وانهار. لقد قضت عليه الحضارة الصناعية والتقدم العلمي والتكنولوجي الذي بلغ أوجه في عصر نيتشه، (أواخر القرن التاسع عشر) واكتسح وجه أوروبا كلها. إذن فنيتشه لم يخترع شيئا من عنده إذ قال ما قاله. فقد اكتفى بملاحظة ما يحدث حوله كما يلاحظ العالم بكل برود وموضوعية ظاهرة كبيرة ما⁽⁵⁸²⁾، ودلالة هذه العبارة أن نيتشه لا يرفض التزوع الإنساني إلى التقديس من حيث المبدأ، وإنما يرفض التقديس الذي جاءت به الإنسية المسيحية والتقديس الذي أضحت تحظى به آلهة العلم والسيطرة على الطبيعة والكون والأشياء " ولم يعلن موت التقديس في المطلق... هناك أنماط معينة من الإنسان والتقديس تموت، ولكن تحل محلها أنماط جديدة باستمرار، الإنسان لا يموت إلا لكي ينبعث من جديد. وهذا ما تدعوه الباحثة الفرنسية جوليا كريستيفا في عبارة موقفة وناجحة جدا: بالتوليد الهدام للمعنى *la genèse destructrice du sens*"⁽⁵⁸³⁾. ويبدو أن مراد أركون من إيقاع الانفصال هذا بين التأويل الإلحادي لعبارة "موت الله" و"التأويل الإنقاذي الذي يتبناه"، نقد إنسان الثقافة العدمية الذي ظن أن عالما خاليا من الإله عالم إيدان بحلول السعادة ووجدانها في الإلحاد، وهؤلاء الذين يسلكون هذه المسالك الثقافية "بدلا من أن يجنّدوا إرادتهم لخلق قيم جديدة، يتخلّون عن هذه المهمة، وتنطفئ رغبتهم فيها بعدما يكتشفون تفاهة وعدم معنى عالم محروم من الله، إنهم لا يستطيعون مواجهة الفراغ واحتماله، ولذلك فهم يقرّون بأن كل شيء باطل، وبأن لاشيء يستحق بذل الجهود، ويستقرون، بذلك، في العدمية السلبية"⁽⁵⁸⁴⁾، المتأتية من كون أن الإنسان ما إن يكتشف بأن العالم الحقيقي هو نتيجة وهم واختراع، وكذلك أن هذا العالم ليس مبنيا إلا على حاجات الإنسان النفسية الخاصة به، يبرز هذا الشكل من أشكال العدمية السلّبية *Nihilisme passif* "الذي يقر بأن واقع الصيرورة هو الواقع الوحيد، ويمنع كل الطرق المتلوية التي تعيد الإيمان بعوالم أخرى... لكن الإنسان لا يتحمل هذا العالم الذي لم تعد له الإرادة لنفيه"⁽⁵⁸⁵⁾.

جلي إذن أن أركون بتأويله هذا، أراد إنقاذ عنصر القداسة والبعد الروحي في الإنسان من هذه التأويلات المفرطة في إلحادها، ويبدو أن قراءة أركون هنا مشروعة ولازمة، وبخاصة وأن أفكاره موجهة إلى ثقافة تركز على الدين في تأويل العالم والسكن فيه، فحذف الدلالة الإلحادية وإضافة العنصر التقديسي إلى عبارة نيتشه "موت الله"، لملاءمتها مع أصول المجال التداولي العربي الاسلامي ومخالفة معناها الشائع ينسجم مع مشروع أركون الذي يريد بواسطته تجاوز المآلات الإلحادية للثقافة الغربية التي تعد صرخة مارسيل غوشيه *le désenchantement du monde: une histoire politique de la "خيبة العالم"* Marcel Gachet في كتابه

(582) المرجع نفسه، في المكان نفسه.

(583) المرجع نفسه، ص 268.

(584) جمال مفرج. أزمة القيم من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الجزائر، بيروت 2009، ص

(585) Nietzsche, *la volonté de puissance*, Op, Cit p47.

religion العلامة الأخطر على هذه المآلات، وفي المقابل تخليص العنصر الديني وعامل القداسة أو الأملاك الرمزية من هيمنة إرادات القوة التي تريد أن تلون العالم بصورتها ومقاصدها السياسية.

إن نيتشه الذي كرّس برأى أركون أعماق التحريات الفلسفية والجنينولوجية لإيجاد مبرر لغياب الإله " لم يكن يهدف إطلاقاً إلى إنكار الإله لمرجعية عليا موجودة في كل الثقافات البشرية (لا يوجد مجتمع بشري خال من التقديس)، ولم يكن يهدف إطلاقاً إلى فرض الإلحاد الدوغمائي كعقيدة رسمية للدولة كما فعلت الإيديولوجية الشيوعية... وإنما كان يهدف فقط إلى تبيان انحسار هذه الفكرة بصيغتها التقليدية على سطح المجتمعات الأوروبية بعد الدخول في المرحلة الصناعية والوضعية" (586).

إن دواء العدمية التي تهيمن على بعض المفكرين الأوروبيين هو توتر الروح " أو تطلّعها المستمر نحو معرفة أكثر اتساعاً وصحةً ومطابقة للواقع. وهذا التوتر الروحي أو الحيوية الداخليّة يشبه ما كان قدّماء المسلمين يدعون به بالعشق. العشق هو حيوية الروح والكينونة. هو الرّغبة الأبدية، الرّغبة في الحب واليقين والخلود. وبالتالي فأنا مُحصّن جداً ضد العدمية" (587).

هذا بخصوص اللقاء المباشر بين أركون ونيتشه في إعطاء دلالة لهذه الواقعة، أما اللقاءات غير المباشرة أو تشغيل المعجم التقدي النيتشوي في المهمة النقدية الخاصة بالفكر والتراث الإسلاميين، فهي متنوعة ومتعدّدة ومستخرجة وفق مقاسات الإسلاميات التطبيقية وما تقتضيه من نتائج، ولما كان أركون يلح أن جهوده منهجية في أساسها فإن المنهج الجنينولوجي أو علم النسابة في طليعة المناهج التي جرى تشغيلها في المساءلة النقدية عند محمد أركون، فضلاً عن الاستناد إلى آلية الدّمج بين المعرفة والقوة لنفي التوجّه الديني على الفكر الإسلامي وتأويل الإنتاجية الفكرية التراثية باعتبارها أعراضاً تجد أصلها في القوى التي تُنتجها وتؤوّل العالم تبعاً لإرادتها.

3.4 - المنهجية التّشويّة الجنينولوجية أو ملاححة الأصول من أجل التحرّر منها:

يدرك أركون في مساءلاته التّقدية الانسداد المنهجي الذي بلغته الدّراسات الكلاسيكية للتراث المعرفي الإسلامي، هذا الانسداد يجد مسوغاته في عمق المناهج المطبّقة ومحدودية نتائجها، وبالتالي فلا يمكن الاستعانة بها، لأن من يُتقنوها " يتبعون منهجية تاريخ الأفكار التقليدي، المثالي والخطّي، ويجهلون تماماً التساؤلات التي تطرحها فلسفة العلوم التاريخية. كما ويجهلون الفرق بين تاريخ الأفكار وتاريخ أنظمة الفكر، ثم يجهلون بشكل أخصّ الاكراهات المرتبطة بجدلية الممكن التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه، أو المفكر فيه/ واللامفكر فيه في كل فترة وفي كل سياق من سياقات تطور تراث فكر ما" (588)، وواضح هنا استناد أركون إلى المعنى الذي بلوره " فوكو" في كتابة التاريخ المُستند بدوره إلى طريقة نيتشه الجنينولوجية في قراءة التاريخ وتأويل صيرورته،

(586) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم - ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، 2000 ص 208.

(587) محمد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 301-302.

(588) أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 303.

فمع رهانات هذه القراءة يكون هناك تعارض بينها وبين التاريخ في ثوبه التقليدي الذي كان " يسعى إلى ان يجعل من نصب الماضي وأثرياته، " ذاكرة"، ويجولها إلى وثائق ويحث تلك الآثار على التكلم، تلك الآثار التي غالبا ما تكون خرساء، في حد ذاتها، أو انها تقول صمتا غير ما تقوله جهرا ... كان التاريخ التقليدي يكتفي بالتنقيب عن الآثار التي خلفها البشر وفحصها والتعرف على ما كانت عليه" (589).

إذن، فالراهنة هي الخروج عن ترسيمات المسلكية الفيلولوجية والتاريخية التي تتقنى أصول الأفكار والمفاهيم وتتعامل معها كما لو أنها منفصلة عن القطاعات والتغيرات " أنظمة الفكر لها تاريخ وليست آتية من الغيب أو من وراء البحار أو من فوق السماوات! إن لها نقطة أصل ومنشأ وتطور وربما لحظة احتضار أيضا لكي تنشأ على أنقاضها أنظمة فكرية أخرى (590)، وإمعانا منه في تأكيد تاريخية الممارسات الثقافية في تجليتها المختلفة (الأخلاق؟ السياسية، القانون، الفن...) يفصح أركون أن المنهجية التثنوية الجينولوجية بما هي بحث في الأصول وملاحقة لشروط تكوُّنها وانبثاقها، والكاشفة عن الدلائل والمعاني المطموسة والمكبوتة والمنسية بفعل هيمنة المترع التصانّي الفيلولوجي، يفصح عن حاجة الفعل المنهجي التقدي الجديد إلى طرائقها التفكيكية. إن أركون يأخذ بالمنهجية الجينولوجيا إلى تكليفها بمهمة كسر الأسيجة الدوغمائية المغلقة ونزع البدهة عن المسلمات والموضوعات أو المضامين المستبطنة خلف هذه الأسيجة التي تنسج وتؤسس للإيمان المركّب وتفكيكها من الدّاخل " ولا نقصد بالتفكيك هنا تبيان الصّلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس لاعلميتها ولاعقلانيتها . وإنما نقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينولوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة، فعن طريق هذه المنهجية الجينولوجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف التفسرية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية (591). من هنا فإن مرمى الحفر الجينولوجي هو نقد القيمة التي تتمتع بها العقائد الإيمانية بوصفها مرتكزات تنأى عن إدخال أي جهد نقدي على مسلماتها وتصوّراتها، ومن يؤمن بهذه العقائد يبقى داخل هذا السياج الدوغمائي، فضلا عن أن هذا التقد كما يفهمه أركون هو نقد نفسي يروم سبر الأعماق وإنارة دواخلها، إنها الدلالة التي يطالعا بها فوكو في تأوُّله لأوصاف النقد النيتشوي " فنحن نجد عنده [أي عند نيتشه] انتقادا للأعماق الفكرية ولأعماق الشعور، تلك الأعماق التي بيّن هو أنها من اختراع الفلاسفة، فهؤلاء يدعون أن هاته الأعماق هي بحث خالص عن الحقيقة. يُبيّن نيتشه كيف تُفضي هاته الأعماق إلى الخنوع والتّفاق ولبس الأقنعة. بحيث يكون على المؤرول إذا ما هو استعرض علامات هذه الأعماق ليفضحها، يكون عليه أن يتزل نحو أسفل الخط

(589) فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص 9.

(590) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 330.

(591) محمد أركون. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 67.

العمودي لبيّن أن العمق الباطني هو خلاف لما يعنيه ويدّعيه. وعلى المؤول أن يتزل إلى نحو القعر، عليه " أن يكون منقبا جيّدا في الدواخل " (592).

واللآفت للتّظر هنا أن نقد أركون يتموضع من خلال منظور النقد العام والشامل للقيمة، التّقد الذي غاب عن المناحي الخطية/ المثالية/ في التفكير والتاريخ، ويدفع أركون بعد هذا الإجراء الترحيبي التّوظيفي للمنهج الجينالوجي، يدفع بالتّقد إلى التقنية الإجرائية والكيفية التّزليلية لهذا المنهج؛ وذلك بالمرهنة على مهمتين أساسيتين لا يمكن تجاوزهما هما تواليا: " البحث عن الشروط (أو الظّروف) التي يتم فيها إنتاج المعنى وما يشكّل المعنى بالنسبة للوجود البشري، ثم بناء وتسيير شؤون القيم التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل الجماعة التي ولد فيها الفرد والتي يُطوّر فيها وجوده " (593)، أي أن المعنى كما تحدده دلالة هذا النصّ ليس متعاليا وفوقيا ومثاليا؛ إنما هو محايث وتاريخي ومنظوري، أي أن هذا النصّ تذكير بحضور التاريخ في الحاضر وتعارض مع الاستعمالات الميتاتاريخية للمعاني والدلالات، وإحالة أركون أن المعنى نتاج للظروف والحشيات الواقعية ومن الأجدى اليوم إعادة منظومة القيم فيما يبدو لنا صدى للضرورة التّقدية التي أعلن عنها نيتشه في " جينالوجيا الأخلاق ": " نحن في حاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، يجب أن نصل إلى وضع قيمة هذه القيم موضع تساؤل، وهنا تنقصنا معرفة شروط وظروف ظهورها وتطورها وتغيّرها... لقد كانت هذه القيم تعتبر شيئا مسلّما به، شيئا حقيقيا وفوق كل الشبهات " (594)، وعلى أرضية هذا الحفر في البدايات وإدخال الصيرورة التاريخية على تاريخ الأخلاق رمت المساءلة الجينالوجية إلى تحرير المعنى من تضليل المثل وسوابق القيم التي سعت إلى الثأر من إرادة القوة الفاعلة بكراهيتها والانتصار للعجر الفيزيولوجي على حساب القوة، وذلك بكشف إرادات القوى التي تؤول وتضفي هذا المعنى دون ذاك على الأشياء وتختفي في أثواب وألوان ماكرة " كل الأزمنة والشعوب تُطل مزيج ألوان من خلال حجابكم؛ كل القيم والعقائد تتكلم جلبة ألوان من خلال إيماءاتكم.

ولو عنّ لأحد أن يرفع عنكم كل الأحجبة والأغطية وكل ألوانكم وإيماءاتكم لما بقي بين يديه سوى ما يكفي لإفزاز الطيور.

الحق أقول لكم إنني بدوي الطائر المدعور الذي رآكم ذات يوم عراة وبلا ألوان؛ لقد لذت بالفرار عندما أوما لي ذلك الهيكل العظمي بإشارات المغازلة " (595).

لكن ما الذي يحصل عليه أركون عندما يطبق المنهج الجينالوجي على هذه الأسيجة الدوغمائية والأنظمة الفكرية المتعالية على التاريخ؟ أو بعبارة أفصح مالذي تختبئه أصول المعاني والأفكار؟

(592) ميشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 47.

(593) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، مرجع سابق، ص 302.

(594) نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، التوطئة، الشذرة 6، ص 7.

(595) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، عن بلاد الثقافة، ص 236.

قبل أن نقدم إجابة أركون عن هذا السؤال، ثمة تنبيه مهم يدخل في إطار "ظاهرة البحث عن الأصول أو تأصيل التوازل والوقائع المستجدة بالبحث عن نسب شرعي لها؛ أو الربط بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق وبين الموجودات والأحكام الجديدة، هذا التنبيه أشار إليه أركون عندما حلل ظاهرة البحث في الأصول ووجد لها ميرا معرفيا؛ هو انخراطها في النظام المعرفي لعصرها ومحدودية أدوات القراءة التي كانت بأيديهم، بخلاف الطّفرات المنهجية الجديدة كمناهج التصحيح ومبادئ النقد المعرفي والتحليل التفكيكي، أما وأن هذه الطّفرات قد أمدّت الفكر بمعجم نقدي جديد، فإن ظاهرة التأصيل أو البحث عن الأصول ينبغي زحزحتها عن المقام الذي كانت تستأهله، وهذا هو مسعى محمد أركون في مسألتها لظاهرة التأصيل " لقد حاولت أن الفت الانتباه... إلى مساعي القدماء لتأصيل الأصول وإلى فهمهم لوظائف تلك العملية، ولم يكن مقصودي الأساسي من ذلك وصف أعمالهم أو تتبع خلافاتهم والإشارة إلى من وفق ومن فشل في تأصيل أصول الدين وأصول الفقه. وإنما أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل، أو بالأحرى الادعاء بإمكان التأصيل لحقيقة ما، دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم أخلاقية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية من تصرّفات الأصوليين والأصوليين القدماء والمعاصرين"⁽⁵⁹⁶⁾. إن نقد مفهوم الأصل هو من مهام هذا العقل المجتهد الذي يحاول " زحزحة مفهوم تأصيل الأصول إلى مستوى المعرفة القائلة بتعدد الأصول وتاريخية الأصول"⁽⁵⁹⁷⁾، وبهذا الإجراء تتغيّر معادلة إنتاج المعنى وإرادة التأسيس، لأن أركون يختبر التّصوص التأسيسية على ضوء المعجم العلمي النقدي المعاصر، وذلك بمسألتها جينيالوجيا كما ساءل نيتشه الأصل وانتهى إلى خلاصة تبدو لنا أنها تتقاطع مع خلاصة أركون، ذلك " أن كل شيء يتعلّق بشيء آخر، إما ليأمر أو ليطيع، هاكم ما يضعنا على طريق الأصل: إن الأصل هو الاختلاف في الأصل، والاختلاف في الأصل هو التراتب، أي العلاقة بين قوة مسيطرة وقوة مسيطر عليها، بين إرادة مطاعة وإرادة مُطبعة. التراتب كشيء لا ينفصل عن النسابة... إن التراتب هو الواقع الأصلي، تماثل الاختلاف والأصل"⁽⁵⁹⁸⁾، ولما نقول بوجود التعدد في الأصول فإن مؤدا ذلك تعددية منابع إنتاج المعنى وتعدد التأويل وإنعدام الأساس الذي ينبغي أن نبني عليه أو أن يكون مقياسا نقيس عليه غيره من الأشياء، وهذه الخلاصة المتعارضة كلية مع قدسية الأصول التشريعية للفكر الإسلامي بإسكانها في التاريخ والتقلّب والتغيّر، إنها جزء من مشروع يقتضي إعادة تقييم نقدي " لجميع المسلّمات المعرفية التي يتحصّن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها من أجل الدفاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤبّد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذي في الممارسة التاريخية، وحده العبور الصحيح لهذه المرحلة الأولى يتيح لنا أن نطلق حكمتنا حول شروط إمكانية إعادة التأسيس، أو على العكس التخلي عن كل حلم بالتأسيس والالتحاق بالعقل

⁽⁵⁹⁶⁾ أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 9.

⁽⁵⁹⁷⁾ المرجع نفسه، ص 12.

⁽⁵⁹⁸⁾ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 13.

الاستطلاعي المستقبلي... ولكنه بحث مسئول فكريا وروحيا فيما يخص عملية إنتاج المعنى. والمعنى هنا لا يمكن أن يكون إلا تعدديا وغير معصوم⁽⁵⁹⁹⁾.

إن سلوك هذا المسلك في ملاحقة الأصول هو تحقيق الخطوة التي لم تنجزها المنهجية الفيلولوجية التّاهمة بالبحث عن السّلالات الخطية المستقيمة للأفكار، أو ذلك المسعى المنهجي الذي يبحث عن الأصول المنثرة في الماضي البعيد لمنظومة القيم الحالية أو لمجمل الممارسات الطقوسية والتصورات والصيغات اللغوية الحالية أيضا، هذه الخطوة هي تدشين النقد التاريخي الذي يعمق معرفتنا بالماضي محمولا على لحظات التولد التاريخي المنبثق في الصيرورة التاريخية، من هنا فإن الملمح الجوهرى لنشاطات علوم الإنسان حاليا هو رفض التفكير في كون الحقيقة مؤصلة أنطولوجيا أو هي قابلة لذلك، وفي المقابل " تفكيك جميع الأصول أو الأسس المستخدمة من قبل الأنظمة اللاهوتية والفلسفية في جميع التراثات الفكرية السابقة... وبالتالي فهي تابعة لاستراتيجيات التأويل. وهكذا دخلنا في عصر انحلال الأصول أو تفككها أو في عصر نسبية القيم، أو ذاتية التأويلات والتفسيرات"⁽⁶⁰⁰⁾.

جلي إذن أن مفردات " تفكيك الأصول وإثبات اختلافها " و " إعادة تقييم القيم " و " مناهضة التأويل الخطي للتاريخ " و "نسبية الحقيقة" شيفرات نيتشوية فاقعة، جرى استثمارها والأخذ بها إلى دروب التراث المعرفي الإسلامي، لا من أجل أرخنة النصوص التأسيسية فقط، وإنما من أجل اختبار المقدرة التفكيكية لهذه المفردات المنهجية خارج مجالها التداولي الأصلي أي الفكر الإسلامي، وبهذا فإن أركان صريح في تبنّيه للمنهجية النشوئية الجينالوجية ومراهننا عليها من أجل التحرر من التصورات الموروثة والعقليات التبجيلية، والأحكام المسبقة، لأنه بمعرفة الأصل واكتشاف نسبيته وتعدده يجرى التحرر منه يقول أركون في هذا المقام: " ينبغي أن نفعل هنا ما فعله نيتشه في منهجيته الجينالوجية عندما كشف عن أصل الأخلاق المسيحية، فلكي نتحرّر من شيء ما ينبغي أن نكشف عن أصله أو جذره الأول (أي كيف تشكّل وانبنى لأول مرة). ومن المعلوم أن الشيء يخفي سره أو أصله بكل الوسائل وذلك لكي يقدم نفسه بشكل طبيعي، بدهي لا يقبل النقاش. ثم لكي يقدم نفسه وكأنه كان دائما موجودا هكذا منذ الأزل، وسوف يظل موجودا هكذا إلى الأبد... هذا ما تفعله كافة التصورات الدوغمائية في جميع الأديان"⁽⁶⁰¹⁾.

4.4- المعرفة والقوة: أو الرّهانات السياسية للعقائد الإيمانية:

يمكن القول ومن دون مواربة أن إدخال "إرادة القوة" وزرعها في الوجود واعتبارها أداة تأويلية تقييمية صناعة نيتشوية خالصة، فخلف هذه المترجمات التأويلية، وما يتستر خلف المعنى والدلالة، وما يُشكّل الماهية

(599) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، 2001، ص 38.

(600) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 176-177.

(601) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 280.

الصّميّية للوجود في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إن هي إلا إرادة القوة ولاشيء سواها " إن الهدف ليس هو السعادة، إنها مشاعر القوة " (602).

" ما هو الأفضل: كل الذي يحمّس في الإنسان مشاعر القوة، إرادة القوة، القوة في ذاتها؟ ما هي السعادة: مشاعر القوة تزداد ومقاومة ما قضي عليها؟ " (603).

" هل تريدون إسما لهذا العالم وحلولا لجميع ألغازه، نور لكم أيضا يكسر الظلمات الكثيرة، الأكثر تخفيا، الأكثر قوة، الأكثر جرأة من جميع الأفكار؟ هذا العالم هو عالم إرادة القوة ولاشيء آخر غيرها، وأنتم أنفسكم، أنتم أيضا إرادة القوة هذه ولاشيء غير ذلك et rien d'autre " (604).

إذن، فخلّف نُظْم المعنى ورموز التأويل وجداول القيم ترقد إرادة القوة هذه، إنها الوحيدة التي تُنظّم فوضى العالم كيما يتبدّى معقولا ومُريحا، فالعالم إذن من حيث أصله لا يحمل الدلائل والمعاني، وهكذا وبحسب هذا المنطق فإن رهانات التأويل هي الإبصار في النّشاطات الثقافية للإنسان (الدين، الأخلاق، المعرفة، السياسة...) إرادة قوة كامنة وما المعرفة والبحث عن الحقيقة سوى علامة على هذه الإرادة وأقنعة تتخفى بها، لنستمع إلى زرادشت مخاطبا الحكماء:

" إرادة الحقيقة تسمون ذلك الذي يُحرّككم ويؤجّج رغبتكم يا صفوة الحكماء؟

إرادة الإحاطة العقلية بكل موجود؛ هكذا أسمى إرادتكم!

كل موجود تريدون أولا أن تجعلوه مَعْقُولا: إذ أنّكم تشكّون بريية مشروعة فعلا إن كان فعلا معقولا. لكنه ينبغي أن يخضع لكم ويتشكّل طوع رغبتكم! هكذا تريد رغبتكم...

تلك هي إرادتكم كلها يا صفوة الحكماء، إرادة قوة؛ وحتى عندما تتكلّمون عن الخير والشر وعن تامين القيم.

... حيثما وجدت كائنا حيا كانت هناك أيضا إرادة قوة؛ وحتى في إرادة الخادم وجدت إرادة أن يكون

سيّدا

أن يخدم الأضعف الأقوى، فذلك ما تمليه إرادته التي تريد أن تكون سيّدة بدورها على من هو أضعف: إنها المتعة الوحيدة التي لا يريد التنازل عنها " (605).

إن أركون يُدخل إرادة القوة هذه مفهومة بالمعنى الذي نعر عليه في تاريخ هيمنة النّظْم اللاهوتية السياسية وتأويلها للعالم وفق منظوريتها، يدخلها كأداة تحليل تفكيكي وأداة نقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية ولمفهوم الحقيقة المُطلق الذي ترفعه الأديان اللاهوتية " فالدين يقع في خدمة الفاعلين

(602) Nietzsche, Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis. Op. Cit. §47, P 251.

(603) Nietzsche, l'antéchrist, Op, Cit §2, p 244

(604) Nietzsche, Volonté de puissance tom 1, Trad.G. Bianquis. Op. Cit. §52, P 216.

(605) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، في التغلب على الذات، ص 228-225-224.

الاجتماعيين الذين يتوزعون على الفئات المتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرّمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها. وما يقدمه لنا الفكر اللاهوتي على هيئة "أرثوذكسية" دينية يعرّيه لنا علم الاجتماع الديني أو الأنثروبولوجيا الدينية بصفته إيديولوجيا كل فئة اجتماعية تحاول فرض هيمنتها... [إنها] رهانات محسوسة ولكنها محجوبة بواسطة مفردات المعجم الديني" (606)، هذا التداخل بين إرادة المعرفة والقوة نجد له نماذج في الممارسة التاريخية عند المسلمين، حيث جرى توظيف الرأسمال الرّمزي أو الرّموز الدينية التي كانت في عهد النبي صلي الله عليه وسلم تجد تسويغها الرّمزي من خلال العلاقة المعاشة مع الله، انتهت نهائيا هذه العملية، ونبتت أخرى معاكسة لتجربة النبوة وتحديدًا مع تجربة الأمويين " فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرّمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام أرثوذكسي وفرضه. قلت: " رسمي " وأنا أعني أنه نتاج للخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم ... وقلت أرثوذكسي لأن الفقهاء المعتمدين رسميا من قبل السلطة يعتقدون بإمكانية تقديم القراءة الصحيحة والمطابقة لكلام الله" (607).

واضح إذن أن أركون لا يستسيغ المعرفة منفصلة عن السلطة في التراث المعرفي الإسلامي، أو أنه ينفي أصلا صفة التوجه الديني لأنساق الفكر الإسلامي، أي أن الحقيقة المتعالية الجوهرانية الخالصة ليست سوى أقدعة وأثواب تخفي إرادة القوة خلفها، ومقاصدها تشكيل أنظمة ثقافية وتشريعية للاستعباد المتبادل، من هنا لزم تجاوز المفهوم المطلق للحقيقة المهيمنة في التراث الديني، وتجاوز مقولات التحليل المعرفي نحو مقولات المعجم الجينيولوجي ومعجم علم اجتماع المعرفة. "إن المزدوجة تراث/تحديد أو سنة/بدعة لا ينبغي أن تحلل فقط من خلال مصطلحات علم اللاهوت والقانون. ذلك أنها تخص، بشكل عام، الجدلية الاجتماعية الملازمة لكل مجتمع تتناطح فيه عدة فئات عرقية-ثقافية. إما من أجل زيادة هيمنتها، وإما من أجل حماية نفسها من تسرب عناصر أجنبية إليها" (608).

وهكذا تغدو المعرفة منظورية لا تقول الحقيقة، وإنما تقول حقيقة إرادة القوة التي تعكسها أو تعبر عن نفسها فيها، من هنا لزم على المؤرخ النيتشوي البدء بتفكيك هذه البنى الأنثروبولوجية للمخيال الاجتماعي تفكيكا حفريا تنقيبا لكاشفة العمليات التفسيرية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحي في مجال البحث عن المعنى ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة، وإمعانا منه في الدمج بين المعنى وإرادة القوة يشترط أركون الارتكاز على النظرة التاريخية في قراءة الحدث " ينبغي أن ننظر إلى الأمور من وجهة نظر تاريخية، لامثالية تجيلية. وينبغي أن نربط بين تحولات المعنى وبين تحولات القوى السياسية والاقتصادية والتقنية والتكنولوجية. فهناك دائما علاقة

(606) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 105.

(607) المرجع نفسه، ص 64.

(608) المرجع السابق، ص 109.

جدلية بين المعنى/القوة، بين المثال/الواقع، بين المبدأ/الواقع... ينبغي أن نقول هنا ما يلي: إن كل خطاب بشري ينطوي في داخله على إرادة القوة لأنه يهدف إلى إقناع الآخرين به⁽⁶⁰⁹⁾.

وإذا أخذنا بهذه النظرة إلى التاريخ الإسلامي فإن النتائج تبدو لنا فارقة؛ إذ يتم "اعتبار مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تُساهم في التنكّر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منها بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أوال الإنسان [بالإضافة] إلى إنكاره على الفكر "الإسلامي" التوجيه الديني لتصوراته وأنساقه النظرية"⁽⁶¹⁰⁾، وذلك لأن إرادة القوة بطبيعتها تنتمي إلى ثقافة الجسد لا إلى ثقافة العقل والروح، بمعنى أنها محسوسة غرائزية تبحث عن النمو وإثبات الاختلاف والاستمتاع بهذا الاختلاف، والتاريخ ليس مساراً خطياً لنمو الحقيقة وتطور الوعي، بقدر ما هو ساحة لصراع القوى اللاهوتية السياسية، التي يقابل أركانها وبين العقل الديني الذي برأيه يبدو أكثر تكاملية وانفتاحاً، وذلك باعتباره المكان الأمثل للذاكرة وموطن الصفاء الأول قبل أن تسجنه القوى اللاهوتية في أنظمة معقلنة من المقولات والمعايير والعقائد الصحيحة/المستقيمة/المطلقة، فهذه المفردات منشؤها الأصلي ليس أطر العقل أو مقولات الفهم، وإنما نوازع القوة والهيمنة هي التي ابتكرتها، ونظراً لهذا فإنه من الأجدى " أن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية تعكس إرادات القوة والتوسع والهيمنة فيما تلحع عليها القدسية والمشروعية والطقوس الشعائرية ولم تنفك إرادة القوى هذه في التصارع والتحارب... إنها [أي الأنظمة اللاهوتية] أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية تنبذ بعضها بعضاً لكي تؤكد على ذاتها وترفع من قيمتها إلى مرتبة الدور التاريخي بصفقتها المؤمن الوحيد والموثوق على الوحي"⁽⁶¹¹⁾.

إن هذه المحددات لمعنى الحقيقة ومفاعيلها، تذكرنا بمخلاصة التحليل الأركيولوجي لأنظمة المعرفة وأبنية المعنى، التي أفصح عنها فوكو قائلاً " لا تحاولوا أن تمتلكوا حقيقة ثابتة أو السُّلطة عينها، كما لو كانت هذه أو تلك نتيجة حوافز سيكولوجية، إنما تفحصوها بالأحرى كاستراتيجيه وسترون آثار الهيمنة الناجمة عن السلطة... سترون أننا نكشف فيها عن شبكة علاقات متوترة باستمرار وناشطة باستمرار أكثر منه عن امتياز يمكن امتلاكه"⁽⁶¹²⁾.

ويبدو لنا هنا أن أركان متأثر أكثر بتأويلات فوكو لنيته في وصل الصلة بين إرادة المعرفة والقوة؛ وفي تعددية المعنى وتاريخيته. وخروج أركان عن دائرة التحليل المعرفي للمعرفة وإسكان هذا التحليل في دائرة الصراع وتحول المعنى وجدلية الروابط بين السُّلطة والمعرفة تتقاطع مع الدلالة التي بلورها فوكو في مساءلته لمؤسسات الإنسان الانضباطي، وتقويضه لوهم الحياد المعرفي. فبرأي فوكو أن " هذه الروابط بين "السلطة و"

(609) أركون. قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 164-165.

(610) طه عبد الرحمن. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2007، ص 149.

(611) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 313.

(612) أورده، دريفوس و راينوف. ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، مرجع سابق، ص 101.

المعرفة"، ليست إذاً مما يجب تحليله انطلاقاً من موضوع معرفة يكون حراً، أو غير حر بالنسبة إلى نظام السلطة. ولكن بالعكس يجب أن نعتبر الفرد الذي يعرف، والأغراض التي يتوجب معرفتها، وأنماط معرفتها هي مفاعيل لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة-المعرفة، ولتحولاتها التاريخية. وباختصار ليس نشاط موضوع المعرفة هو الذي ينتج معرفة، مفيدة أو مضرّة للسلطة، بل السلطة-المعرفة، والعمليات والصرّاعات التي تحتازها، والتي تتكوّن منها، هي التي تُحدّد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة⁽⁶¹³⁾، وكان أركون قد خصّص فصلاً في كتاب "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، من أجل دراسة ما سمّاه بـ "الرّوابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي". ففي هذا الكتاب طوّر أركون مقارنته التي تنبني على أن التصورات *Représentations* تجد أصلها في الأطر الاجتماعية السائدة عن المعرفة؛ ونسيان هذا الأصل هو الذي يجعلها تبدو لنا وكأنها معارف تخص كينونة الأشياء أو جوهرها، ونظراً لهذا فإن رهانات المنهجية عند أركون توصي بـ "بأن التوتر ما بين أساليب التّصور وطرق تشكيل المعارف والتّعبير عنها، ينبغي أن يدرس دائماً من خلال الأطر الاجتماعية التي تُنتج هذه المعارف والتصوّرات، ومن خلال الضّغوط السياسيّة التي تقود مختلف الفئات إلى إيجاد أجوبة تناسبها [نموذج تطبيقي يقدمه أركون] إنه لمن المؤكّد أن الضرورات السياسيّة للدولة الأموية والعباسية، كانت قد دفعت مجموعات المثقفين، إلى تأسيس علم النحو، والمعجم واللغة الإداريّة والتفسير والقانون والتاريخ (كتابة التاريخ) الموجهة كلها نحو تلبية الحاجيات الملحة من اتصالات وتبرير للسلطة، وتوحيد الأصقاع حول مركز يتمثل بـ (الدولة-الأرثوذكسية-الحقيقة)⁽⁶¹⁴⁾.

وعلى هذا الأساس؛ فليس ثمة إسلام واحد كلي، أو معرفة تعكس مقاصد النُصوص الدينية؛ وإنما توجد إرادات قوى، تتخفى وراء هذه الأسماء وتفرض عليها المعنى الذي تريده، فمعاني الأشياء تتبدل بحسب تبدل القوى التي تؤول، أي أن كل سيطرة وإمساك تعادل تأويلاً جديداً، إذن "ليس هناك من فصل قاطع ونهائي بين الرغبة في المعرفة والرغبة في السلطة كما تتوهم النّظرية المثالية التقليدية... فالبراءة الكاملة غير موجودة على هذه الأرض"⁽⁶¹⁵⁾.

هذا، ومن منحنى تحليلي آخر؛ فإن الاستناد إلى آلية المعرفة-القوة، عند أركون من أجل تبيان التّاريخية والمنظورية والنسبية التي عليها النّظم اللاهوتية-السياسية في التراث المعرفي الإسلامي، تتعدّى إلى تشغيل تقنية أخرى يُعدّ نيتشه في طليعة الذين فتحوا بها عهداً جديداً في التأويل، أي تقنية "الفلسفة باعتبارها نظرية عامة في العلامات" أو "سيمولوجيا فاعلة"، تؤوّل القيم ونظم المعرفة الرمزية تبعاً للقوى التي تُنتجها، وأركون شغل هذه الآلية في أكثر من مكان، فهو بدوره يؤوّل الممارسات الثقافية في التاريخ الإسلامي، وذلك من جهة قراءة النُصوص باعتبارها علامات لغوية يتعيّن النّظر إليها كسيمولوجيا. فالقراءة تبعاً لهذا لا تستفحص الأنساق

⁽⁶¹³⁾ فوكو. المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق، ص 65.

⁽⁶¹⁴⁾ أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 209.

⁽⁶¹⁵⁾ محمد أركون. الإسلام أوروبا الغرب-رهانات المهني وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، 2001، ص 25.

الفلسفية أبدا لذاتها، بل تُنظر إليها كعلامات أو أعراض تُحاول فيها أنواع من التقييم أن تُثبت ذاتها إزاء الآخر في بنية صراعية معقدة، ورهان التأويل أمام هذا هو المرابطة على المنظور التالي: إذا أردنا أن نفهم كيف أقيمت أبعد المزاعم الفلسفية أو الأنظمة المعرفية، فمن الحكمة أن نتساءل أولاً: ماهي الأخلاق التي يسعى الفلاسفة إلى تحقيقها أو الدفاع عنها؟. لأنه في كل فلسفة يرقد قرار أخلاقي هو عبارة عن حكم أخلاقي مسبق. فالتحدّي البديل هو إعادة صياغة مشكلة الوجود صياغة قيمية، لأن هذه الصياغة القيمية بمثابة قلبية تاريخية أو شرط إمكان يجي على أساسها الإنسان، لذلك فنص الثقافة-الأخلاق لدى نيتشه يتحدّد بدلالات متعددة، فهو ميتافيزيقا ولغة، وتأويل للوجود، وتقييم للأشياء والظواهر، يقول نيتشه "إن الحقيقة تعيّن اليوم أشياء بتنا نسميها "تخيّلات"، لا ينبغي أبدا أن يؤخذ الحكم الأخلاقي بحرفيته، إنه بما هو كذلك لا يتضمن سوى اللامعنى، لكن باعتباره كتلة من العلامات sémiotique فإنه يظل ذا قيمة لا تقدّر... ليست الأخلاق سوى لغة رمزية، سوى مبحث علامات" (616).

إن أركون لا يهتم كثيراً بمعاني الكلمات، فهذا شأن المنهجية الفيلولوجية التاريخية، وإنما يمزج "بين الحفر الأركيولوجي عن معاني الكلمات والتحرّي العرقي-اللغوي، وربط الكلمات القرآنية أو إعادة ربطها بالسياق البيئي والاجتماعي والثقافي والسياسي لتلك الفترة... ثم بشكل أخص نعرف مدى العمليات التحويرية التي تعرّضت لها. ونقصد بها عمليات التنكير أو التقنيع، ثم الحذف والانتخاب، ثم التحوير، ثم التصعيد والتسامي، ثم جعل الأشياء متعالية، وجوهرية، ومقدسة، ومؤسّرة، ثم أدلجتها اليوم بشكل فظ أو حشن." (617)، نحن إزاء مشروع لغوي يؤوّل الكلمات لا بمعناها الذي تُفصح عنه، وإنما باعتبارها تعكس إرادات القوى التي تمارس تلك العمليات التي أشار إليها أركون، ومؤدّا هذا نفي صفة البراءة والشفافية عن اللغة؛ وإلى أنّها خضعت للتّحريف والأخطاء والتلوين من مختلف الإرادات؛ فهي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير فعل من أفعال السلطة. وهذا مدار الافتراق بين المنهجية التاريخية والمنهجية التاريخية الجديدة " فالمنهجية الجديدة تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيراتها على العلاقة بين اللغة والفكر*. وأما المنهجية القديمة فتجمد هذه الجدليات وتتجاهلها عن طريق تحويل الأفكار المتحركة، والتصورات العابرة أو العرضية، وآثار الحقيقة، وعلاقات القوى المؤقتة، والتحديدات الوظيفية أو الاعتبارية، إلى جواهر خالدة، وماهيات مقدسة، لا تُمس، وحقائق أنطولوجية وامتعالية، ونواميس أخلاقية وتشريعية تتعالى على كل تدخل بشري" (618). فالبحث هنا عند نيتشه كما هو عند أركون، البحث عن لغة وراء اللغة، وفاعل وراء الكلمات، يستعمل هذه العبارة دون تلك، فثمة ترابط بين الكلمات وأسلوب الحياة بخاصة إذا اتبعنا في الوقت نفسه المسار التاريخي لنشوء وتكوّن

(616) Nietzsche, *Le crépuscule des Idoles,-ceux Qui veulent rendre L'humanité''meilleure*, Op.Cit, §1.p 156.

(617) أركون. الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 54.

* التشديد هنا من المؤلف.

(618) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 54-55.

المفاهيم، وعمّقنا السؤال حول من يفرض المعاني على الأشياء، أو يلصق الأسماء بالمسميات. ونيّشه ينطلق من فرضية عامة حول اللغة لازمتها أنه يمكن اعتبار "أصل اللغة نفسه بمثابة فعل سلطة، يصدر عن الحاكمين، يقولون (هذا الشيء هو كذا وكذا)، يربطون الشيء أو الحدث بكلمة ما فيتملكونهما"⁽⁶¹⁹⁾، فاللغة إذن، مَوْصُولَةٌ. بمن يصدر عنهم القول والذين يُسَمُّون الأشياء، أو بعبارة أوضح يفرضون الأسماء على الأشياء.

جلي إذن أن أركون لا يهتم بالبحث عن المعنى وإنما يرصد رهانات المعنى، ولا يهتم بالمعنى المستبطن للنصوص وإنما يهتم أكثر بالمخيل الاجتماعي الذي يستحضره المتلقي في تأويله للنصوص، على ضوء إمكانات عصره العلمية والثقافية وتجربته، وهذا المخيال برأي أركون مندمج مع السقف العلمي، وتجربة المتلقي هي العامل الحاسم في خلق المعنى الذي يشتهي ويريده، وإذا كانت سلطة ما هي التي تُؤول فإنها تجعل المعنى قابعا في سجن صورتها وإرادتها.

أخيرا ينتهي أركون في مسار نقده إلى خلاصات تتقاطع مع نيّشه، فقد وجّه الفكر من البحث عن الحقيقة أو استملاكها في نظام معرفي ما؛ إلى مشكلة الحقيقة التي تم تناسيها وتُركت تخترق في صمت مجمل الفعاليات المعرفية؛ فالحقيقة لم يتم اختراعها من أجل أغراض البحث عن الحقيقة لذاتها؛ وإنما اخترعتها دوافع القوة والهيمنة لإشباع التهم المتزايد لشهوة التسلّط، وبالتالي فإن عهد التأسيس النهائي للحقيقة والعقل يجب أن يتلاشى؛ لأن الحقيقة أضحت نسبية، منظورية، وليست متعالية وأبدية كما يريد العقل الأصولي، وإذا تلاشى القول بالحقيقة، فإن الوهم والخطأ يقفزان مرة أخرى لإيجاد موقع لهما، هذا ما يطالعهنا به أركون "فالبشر لا يعيشون فقط على الحقيقة، بل ويمكن القول بأن الخطأ أو الوهم أو الخيال ضروري للحياة مثل الحقيقة إن لم يكن أكثر"⁽⁶²⁰⁾.

لنقل إذن ومن دون مُوَارَبَةٍ، أن أركون قد استجلب من نيّشه أعنى الأدوات التّقديّة وأكثرها إثارة للتساؤل والقلق، وهذا ما تبدّى في أفكاره التي تُثير بدورها القلق والارتباب في دوائر الخطاب الإسلامي المعاصر، مع فارق بين أركون ونيّشه في آلية تشغيل هذه الأدوات وحدودها، فالمنهجية التّشويّية الجينالوجية نافح عنها أركون ودعا إلى أن نفعل مثلما فعل نيّشه في تطبيقها والتنويع من استخدامها. وبالفعل فقد قرأ أركون العقائد الإيمانية قراءة جينالوجية من أجل كشف وتحديد طبيعة الدوافع التّفسيّة المستبطنة خلفها، وأيضا من أجل إعادة تقييم القيم الموروثة من الثقافة التاريخية وتمييز حقيقتها من زائفها، أخيرا أفرزت المقاربة الجينالوجية تحويل قبلة التفكير من البحث عن المعنى إلى رهانات المعنى بما هو تجلّ لإرادات القوى وبما هو غير موجود مُسبقا أو قبليا، وإتّما هو نتاج الخلق والإنتاج المُتخلّقين في التاريخ، ومن البحث عن الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة، ومن التّأصيل إلى نقد فكرة الأصل وإثبات تاريخيته وتعدده، ومن براءة المعرفة وحرّيتها إلى

⁽⁶¹⁹⁾ نيّشه. جينالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، المبحث الأول، الفقرة 2، ص 20.

⁽⁶²⁰⁾ أركون. الإسلام أوروبا الغرب، مرجع سابق، ص 27.

الصّراعات التي تُكوّنها. بينما تتبدى لنا مناحي المفارقة بين نيتشه وأركون في كون الأول أي نيتشه ذهب بالمنهجية النُشوئية الجينولوجية إلى أقصى الأمكنة مهما كان موقعها في سلّم القيم، بينما أركون لم يكن بهذه الجرأة؛ والدليل على ذلك أنه أي نيتشه طبّقها على الإيمان بالإله من أجل نقد التّصورات التي تكوّنت عنه نتيجة هيمنة اللاهوت السياسي في الممارسات الثقافية التاريخية، والعودة إلى التوحيد المُتره المطلق وإعادة تأويله بشكل مخالف لما كان سائدا في الثقافة التاريخية "لأن تصور العصور الوسطى مرعب ومُخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقاته وتحقيق ذاته على وجه الأرض"⁽⁶²¹⁾.

هذا، وإذا كان نيتشه لم يُبق في برنامجه التشريعي مُفردة الحقيقة وأحل محلّها التأويل الفني للوجود، ورفض أية صيغة لبلورة مفهوم آخر للعقل ودعا إلى التحكم في غرائز المعرفة بغرائز الفن؛ فإن أركون لم يُلغ الشوق إلى الحقيقة والقداسة التي تعيد البهجة إلى العالم؛ وإنما رفض التّصورات الإنسانية التي يجري رفعها إلى مرتبة الحقيقة المستقيمة الجوهرانية بينما تضرب بجذورها في إرادة سلطة مخصوصة وأطر اجتماعية مخصوصة أيضا، ولم يرفض العقل باعتباره ملكة يختص بها الإنسان، إنما كانت آمانيه تحوم حول العقل التعددي أو العقل متعدد الأقطاب، الذي يستجمع في وظائفه المقارنة والتفكيك والثورية والتأمل والتخيّل الواسع الشمولي. وناهض تواجده الفيلولوجيا التاريخية التي لا تتجاوز المهمة التوصيفية التاريخية في وظيفتها النقدية .

5- إدوارد سعيد والارتياحية المعكوسة: أوتشابك المعرفة والقوة في الخطاب الاستشراقي:

1.5- تراجع فلسفة الذاتية وإحراجات الخطاب الاستشراقي:

تتموضع المسألة النقدية لخطاب الاستشراق باعتباره معرفة بالآخر بالمعنى الذي طوّرها فيه إدوارد سعيد. ضمن التحوّلات الكبرى التي تسمّ المشهد الفلسفي المعاصر، تحولات غيّرت قبلة التفكير من التمرکز حول الذات والمطابقة مع مبادئها إلى الانفتاح على تعدّد الدّوات وتنوُّع أشكال التعابير الثقافية والاعتراف بقيمتها التأويلية، أي أن الخطاب الإستشراقي الذي بنى مُتخيلا مخصوصا عن الشرق، إنما يجد أصوله في نسق فلسفي متمركز حول الذات، شاعر بتميزه وبانجذاب الآخرين نحوه، ويشتغل أيضا بإقامة فواصل معرفية وأخلاقية مع الآخر المختلف والمغاير، هذا ما بات يُصطلح على تسميته في معاجم التّقد المعاصر بـ "ميتافيزيقا التمرکز" إنها ميتافيزيقا لأنها تتناسى أصولها وتحجب تاريخيتها وتجدّها في تشكيل معرفي وحضاري مخصوص، ومن هذه اليقينية الفلسفية تكوّن الخطاب الإستشراقي الذي يستند إلى منظومة قيم تُكرّس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقى.

إلا أن التحوّلات الكبرى التي عرفتها الفلسفة والثورات المنهجية في العلوم الإنسانية بخاصة في التاريخ والانثربولوجيا قد بدلت آلية القراءة ومنهج الفهم في نظرنا إلى الإستشراق. ومنذ أعلن كلود ليفي

(621) أركون. قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 281.

ستروس Lévi-Strauss " أن الثقافة هي التي تصنع العرق وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة" (622) تزحزحت إشكالية الإستشراق من موضعها وغادرت الأبحاث الفلسفية مناخ إشكاليته، أي صارت تتناول له كإشكال ابستمولوجي معرفي ينخرط ضمن فلسفة الذات وميتافيزيقا التّمرّكز التي أصبحت تُهمّة معرفية في الدّرس الفلسفي المعاصر. وبما أن لغة الخطاب الإستشراقي تخلّقت في هذه المحاضن فإن إمكانية الثّورة عليه وعلى مُستتبعاته موجودة في نموذج نقد الذات وتفكيك التّمرّكز وكسّر منطق الهوية والتّطابق والانفتاح على أشكال التّعبير الثقافيّة المتنوّعة، من هنا فإن الرّهانات الكبرى التي يجب توفيرها من أجل نقد منطق التمرّكز وآليات اشتغاله وإعادة إنتاج أسباب وجوده باستمرار؛ هي تشغيل مفهوم التّقد بالمعنى الذي أضحي ميثوسا به في معاجم التفكير المعاصرة أي "رسم حدود قوة معرفية وبيان مصادر وهمها ووجوه سوء استعمالها وتعرية وعيها الرّائف بنفسها وتدمير أصنامها وهدم يقينيات تاريخها وكشف أصول تكوّنها وتفكيك مسبقاتها والتنقيب عما تسكت عنه وما تُقصيه بوصفه آخرا وتحديد خطوط التماس أو الفصل التي ترسمها إزاء ما تحكم عليه بوصفه خارجا أو خطأ أو شرّا أو كفرا أو تخلفا أو انحطاطا" (623). وجلي من المفردات التّقديّة الواردة في هذا النّص المُقتبس انقلاب مفردات التّقد وطرائق إجرائيته عما كان عليه في معاجم التّقد الكلاسيكية، إذ حلّت وظائف أخرى هي: الهدم والتنقيب والكشف والتفكيك. إن فلسفة الذاتية التي عرفت اللّحظات التأسيسية الكبرى مع ديكارْت يقول هيدجر "إن الأنا أفكر ego cogito هو بالنسبة لديكارْت ما يتم تمثله واستحضاره في كل الأفكار cogitations هو الحاضر، الذي لا يمكن أن يكون موضع سؤال أو شك، القائم مسبقا في كل معرفة، هو اليقيني حقّا، الراسخ قبل كل شيء، بصفته ذلك الذي يضع الكل تجاهه أي إزاء آخر... حيث إن الحقيقة تصبح يقينا وأن كائنيته ousia الكائن تتحول بذلك إلى موضوعية للتمثّل perception وتفكير cogitation الوعي والمعرفة، فإن العلم والمعرفة ينتقلان إلى موضوع الصّدارة" (624)، وحقبة الذاتية هذه تُعرّف بحقبة "نظرية التّطابق في الحقيقة" adéquation حيث الذات تتطابق مع موضوعها وتعني ذاتها تمام الوعي كما أنّها تعني موضوعها كما هو في ذاته، هذه الذات محمولة على النواة المنطقية للإنسان والماهية المشتركة بين الموجودات من جهة كونها كائنات عاقلة، غير أن لحظة الانزياح والخلخلة تبدّت أعراضها عندما انبجست إرادة تخصيصها، أي هذه النواة المنطقية في الإنسان، بعرق مخصوص أدخل فيما بعد "ثقافة الطّهرانية والتمرّكز إلى العالم". بما هو نسق ثقافي محمل بمعان ثقافية (دينية، فكرية، عرقية)، تكونت تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعالّى على بعده التاريخي، فاختزل أصوله ومقوماته، إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، ويمكن اعتبار التمرّكز تكثف مجموعة من الرّؤى في

(622) أنظر، كلود ليفي ستروس. العرق و التاريخ، ترجمة سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت 2008 صص 5-8.

(623) فتحي المسكيني. الفيلسوف والإمبراطورية، مرجع سابق، ص 121.

(624) هيدجر. تخطي الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 181.

مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة، التي تنتج الذات المفكرة، ومعطيائها الثقافية، على أنها الأفضل استنادا إلى معنى محدد للهوية، قوامه: الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر⁽⁶²⁵⁾.

إلا أن ثقافة الطهرانية والتمركز المبنية على "العقلانية المفرطة في ذاتها" لم تحافظ على شروط استمرارها دائما، وإنما تبلورت رهانات فلسفية جديدة تبصر في هذه التمركزية الثقافية والثقة المفرطة في العقلانية تبصر فيها أعراضا على مرض في الثقافة الأوروبية وأعراضا على أوهام طالما تعيّن عليها الغرب ورفعها إلى مقام: الصحة-الحقيقة، والوهم الذي تستمد الخطابات الاستشراقية قيمتها هو وهم الذاتية والمركزية الذي تؤشر الفلسفات البعدية على نقده وتفكيكه. إن المفاعيل التقديرية التي بينت هشاشة فلسفة "العقلانية الذاتية" وكافة نظم الثقافة التي تخلّقت في نماذجها وأقواها خطاب الاستشراق الذي بدى باعتباره وليد فلسفة الذاتية أكثر من انبثائه على أسس علمية منفصلة، - هذه المفاعيل التقديرية يمكن رصدها في فيما يتوالى:

- قلب العلاقة بين العقل والإرادة أو المعرفة والهيمنة لدى شوبنهاور.

- تأويل النشاطات الثقافية كإرادات قوى تفرض تأويلها على الأشياء في العالم لدى نيتشه.

- كتابة أركيولوجية العلوم الإنسانية باعتبارها تبريرا للمؤسّسات القائمة لدى فوكو.

إن شوبنهاور بفكرته المركزية "العالم تمثلي" و"الإرادة بصفتها رغبة جامحة"، نقض التقليد الفلسفي الذي رسّخه فلاسفة العقلانية بخاصة ديكرت وسبينوزا، حيث أن الإرادة هي أساس الأشياء جميعا لا الفكر ولا العقل، وبهذا سعى الطرح الإرادي *volontarisme* إلى احتثاث وهم الوصف العقلاني للإنسان ووهم الشرط المعرفي للإرادة. إن الإرادة هي النواة والمبدأ والحرية، إنها الطبيعة الأكثر عمقا، وهي النواة لكل شيء جزئيات العالم فضلا عن كلياته "وهي تنبذ في القوة الطبيعية العمياء والسلوك المعقول للإنسان... إن الإرادة هي التي تحدد المعرفة وليس العكس"⁽⁶²⁶⁾، وليس لهذه الإرادة من مقاصد كلية أو حقيقية، إنما مقصدها النهائي هو الرغبة المتبدية في الجسد ولا مقصد آخر سواها، ودلالة هذا الانقلاب على العقلانية بث الارتباب في قيم المعرفة العقلية وفي أدوات الإدراك الإنساني والإفصاح عن القوة المستبطنة والفاعل الحقيقي الذي يتمظهر متعددًا في الخارج، فالمعرفة إذن لا تهدف إلى الارتقاء في معراج الحقيقة وليست نقية وصافية تُستخرج من العقل الذي يتجوهر به الإنسان، إنما أداة، مَعْبَرٌ إلى غيرها، في يد إرادة الحياة الموصوفة بكافة المواصفات اللاعقلانية، وليس مبلغ الغرابة هنا مع شوبنهاور، إنما الأدهش هو تؤولية الوجه جهة الثقافات الشرقية والبحث في حكمها وتعاليمها عن مُستقر يُنسى نمامة هذه الإرادة ويُميت الرغبة فيها، إنها "البوذية الحديثة"⁽⁶²⁷⁾

(625) عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية، إشكالية التكوّن و التمرکز حول الذات، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت 1997، ص10.

(626) Voir, Arther, Schopenhauer, le monde comme volonté et comme représentation, trad., A Burdeau, P.U.F 1989 Paris p 152-155,

(627) Charles andler, Nietzsche sa vie et sa pensée, Nietzsche et le transformisme intellectualiste, Op Cit ,p77

التي أرادها شوبنهاور كبديل للثقافة العقلانية الواهمة بالبحث عن الحقيقة والنظر إلى سلسلة معارفها باعتبارها تُطابق الحقيقة أو تمسك بها .

ونيتشه لا يقيم قطيعة نهائية مع هذا المنطلق الإرادي الذي أدخله شوبنهاور إلى العالم، بالمواجهة ضد نوازع العقلانية التي هيمنت على النشاطات الثقافية للإنسان، فهو ينظر إلى هذه النشاطات باعتبارها أعراض إرادة أو علامات عليها؛ لكنها ليست إرادة حياة أو وجود كما هي عند شوبنهاور، إنها إرادة قوة تريد أن تثبت ذاتها أو تنفي ما يختلف عنها، وإرادة الحياة عند شوبنهاور ما هي إلا صفة جوفاء للإرادة " وحقا لم يُصب الحقيقة ذلك الذي قذف نحوها بعبارة "إرادة الوجود"؛ هذه الإرادة لا وجود لها.

ذلك أن ما لا وجود له، لا يمكنه أن يريد؛ أما ما هو في الوجود؛ فكيف يمكنه أن يظل يريد الوجود! حيثما تكون هناك حياة فقط، تكون هناك أيضا إرادة، لكن ليست إرادة الحياة، بل وهذا ما أعلمك إيَّاه إرادة القوة .

هناك أشياء كثيرة يثمنها ذلك الذي يحيا، أكثر من الحياة ذاتها؛ لكن من خلال التثمين ذاته تتكلم إرادة القوة" (628)

فإرادة القوة موجودة في أكثر الأشياء خفاء؛ ومن المنجزات الكبرى التي نجنيها من التوكؤ على إرادة القوة في التأويل وفي التقييم فقدان مملكة الحقيقة قيمتها، لأنها تظهر كعرض إرادة قوة ودرجة يقينها هو الدرجة التي تتقوى بها نوازع القوة في انطلاقها؛ ولا صلة لإرادة الحقيقة هذه بأي يقين ذاتي يُنتجُهُ التفكُّر المَحْضُ، أو التَّطابق بين الأطر القبلية للعقل والمعطيات الحسية البعدية، أو المُواشَجة بين العقل الواعي لذاته والعقل الموجود في العالم. تستحيل إذن المعارف والعلوم وهي أداة الإنسان الرئيسية في استكناهاه لجوهر الحقيقة القصوى، تستحيل إلى أدوات في يد إرادة قوة توظفها وتستثمرها من أجل القوة والزيادة في القوة ومضاعفة هذا الشعور بالقوة: " وأنت أيضا السالك طريق المعرفة لست سوى مسربا وموطئ قدم لإرادتي : الحق أقول لك إن إرادة القوة لديّ أيضا تمضي على آثار أقدم إرادة المعرفة لديك " (629).

ولن يكون مفاجئا بعد هذا، أن نقول بأن إرادة المعرفة عند نيتشه تشويه وتزوير للعالم، وتستبطن داخلها إرادة القوة المُستعجلة بالهيمنة على الوجود الإنساني والوجود الطبيعي. ويتحوّل القول بوجود الحقائق المطلقة والمعارف الموضوعية واليقين العلمي وحصول التوافق بين الوعي الذاتي والواقع إلى أعراض على نسيان هذه الفعالية الإنسانية الأصلية. بما هي فعالية تززع حكايات الحقيقة وأصنامها.

هذا ويواصل " ميشيل فوكو" الوريث القوي لنيته، يواصل نقده لوجود البراءة في المعرفة، آخذا بالخلاصة النيتشوية في مشكلة الحقيقة إلى أبعد خطاها وتناجها، ومُنتهلا من المسلكية الجينالوجية أدوات تحليل تكاشف إرادة الحقيقة وتُجذِّرها في تاريخها وسلطتها التي هي شرط إمكانها. إن إرادة الحقيقة ليست

(628) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، في التغلب على الذات، ص 229.

(629) المصدر السابق. في المكان نفسه.

منفصلة عن الأطر الإجتماعية التي تحدّد لها صحتها من خاطئها أو إنها ليست منفصلة عن السّلطة بما هي المانع وصف الحقيقي على الشيء المراد توزيعه ونشره، فالقول بأن الحقيقة موجودة خارج السّلطة قولاً لاغياً ولا تعضده الوقائع التي تتلاحم فيها المعرفة بالسّلطة، من هنا فإن " فإن الحقيقة ليست هي جزء النفوس المفكرة الحرة، وليست بنت الخلوات الطويلة، ولا الامتياز الذي يستمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلّصون من الامتيازات. إن الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات. وهي تمتلك فيه عدّة تأثيرات مُنتظمة مرتبطة بالسّلطة"⁽⁶³⁰⁾، إذن ففوكو يُحدّر الحقيقة في التاريخ ويربطها بإرادة القوة، من هنا كان رهان بحثه " عن مراتب الإنتاج الخطابي (الذي يتضمن طبعاً فترات صمت)، وإنتاج سلطوي (الذي تكون وظيفته المنع أحياناً) وإنتاجات المعرفة (التي تروج أحياناً أخطاءً أو إنكارات مطلقة؛ أود أن أكتب تاريخ هذه المراتب وتحولاتها"⁽⁶³¹⁾.

إن فوكو مسائرة للتّحليل التّيشوي للصلة بين الحقائق والقيم الاجتماعية التي تُكسبها هذا الوصف يُحدّر من جديد إجراءات المعرفة والحقيقة في أنساق السّلطة التي تُنتجها وتُدعمها وهو ما يُدعى بـ "نظام الحقيقة"، ذلك أنه " لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة، و"سياسته العامة" حول الحقيقة، أي أنماط الخطاب التي يقبلها هذا المجتمع ويدفعها إلى تأدية وظائفها كخطابات صحيحة، لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنه من التمييز بين المنطوقات الصّحيحة والخاطئة، والطريقة التي تتبيّن بها هاته من تلك، وكذلك التقنيات والإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى الحقيقة، وكذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقياً"⁽⁶³²⁾.

واضح إذن، كيف أن القول بوجود الحقيقة سواء الميتافيزيقية الجوهرانية التي كانت تبحث عنها فلسفات الثّبات أو الحقيقة العلمية التي يتباهى العقل العلمي الحديث بها، كيف أن هذا القول فقد أركانها النظرية المؤسّسة وأضحى أعراضاً على المصلحة والرغبة في القوة والهيمنة، مع شوبنهاور الذي أعاد تأسيس تراتب آخر تكون الإرادة فيه هي السيّدة أما العقل فتابع لرغباتها وأمور ومؤطر في الزمان والمكان، ومع نيتشه الذي أبصر في إرادة المعرفة لذاتها نسيان لدوافعها الحيوية ورهاناتها المصلحية المنتجة لها، ومع ميشيل فوكو الذي لم يتشاعل على إرادة الحقيقة، بقدر ما تشاعل على نظام الحقيقة. بما هو جملة من الطّرائق المنظّمة من أجل الانتاج والقانون والتوزيع والتداول واشتغال المنطوقات. لقد فقدت الذاتيّة الواهمة بتحقيق التّطابق بين الوعي والواقع قيمتها، وأفسحت الفعل لمفاعيل أخرى تفرض سطوتها على الوعي وتجبره على الإنخراط في بُناها وحركتها، وإن الإحراجات التي يقبع فيها خطاب الاستشراقي تأتي من كونه وليد فلسفة الذاتيّة نفسها التي

(630) ميشيل فوكو. الاقتصاد السياسي للحقيقة، حوار مع ميشيل فوكو نشر بمجلة l'arc العدد 70 (1977). (أورده محمد سيلا وعبد السلام

بنعبد العالي، ضمن كتاب "الحقيقة"، نصوص مترجمة 4، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، 1996، ص 102

(631) ميشيل فوكو. إرادة المعرفة ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح دط. مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 35.

(632) فوكو. الاقتصاد السياسي للحقيقة، مرجع سابق، ص 102.

تدعي المطابقة بين الفاعل وأعماله وتناسى قوة الميول اللاواعية والرغبة التي توجج إرادة القوة والمصلحة، وهذا هو الذي دفع بنا إلى ضرورة تقديم هذه الجهود التقديرية التي دمّرت فلسفة الذات وأبانت عن ذاتية الحقيقة وانغراس المعرفة في في الوهم والخطأ وخدمة الحياة، وإدوارد سعيد في مناظرته للخطاب الاستشراقي لم ينظر إليه باعتباره خطابا يصدر عن فئة حاكمة على الشرق وتستبطن خبث الطوية مثلا، وإنما مارس مهنة التنقيب الحفري عن الأساس الاستمولوجي الذي يُغذي مقولات خطاب الاستشراق زعزعة لها وكشفا لنواياها. بما هي إرادة قوة وليست رغبة في الموضوعية يتطابق فيها خطاب الاستشراق مع حقيقة الشرق، ذلك أن " تفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية، والتي تسند الاستشراق، يقتضي التحليل الاستمولوجي للتاريخ، ونقد أساس العلم التاريخي، من خلال نقد بعض المفاهيم، خصوصا تلك التي يتم نقلها وإسقاطها تأكيدا لوحدة التاريخ ووحدة مراحل وأطواره، وتجانس اتجاهه، من الماضي إلى المستقبل" (633). إن مناظرة سعيد لخطاب الاستشراق في أحد أهم رهاناتها هي موضوعة هذا الخطاب في النسق البنوي المقولاتي والتاريخي لفلسفة الذاتية وتسيجها داخلها، فبفضل هذا التسيج داخل هذه الثقافة التمركزية والمُلتفة حول ذاتها، تنفضح بسهولة هشاشة الأسس الاستمولوجية التي يركز عليها، وذلك لأن الملمح الجوهرية للتفلسف المعاصر هو المواجهة مع هذه الفلسفة والنظر إليها كأعراض على نفايات مصنع اللوغوس وكحقيقة تاريخية ظل الإنسان يتوهم من خلالها أنه كائن واعٍ وعاقل.

إن إ. سعيد فضلا عن موضوعة الخطاب الاستشراقي ضمن جهاز الذاتية المتعالية؛ يُلفتُ الأنظار إلى كم هي مهمة فاعلة تلك التي تززع الأساس الاستمولوجي للإستشراق، وهي من منظوره الفناعة الأكثر تحديا وإثارة للإهتمام لديه، ويقصد بها " النزعة التاريخانية " يقول سعيد " إن إحدى موروثات الاستشراق وهي في الواقع أحد أساساته الاستمولوجية، هي النزعة التاريخانية، أي الرأي الذي قال به فيكو، وهيكل، وماركس، ورائكه Ranke ودلثي Dilthey، وسواهم، ومفاده أنه إذا كان للجنس البشري تاريخ فإنه ذلك الذي يُنتجه الرجال والنساء، والذي يمكن فهمه تاريخيا في كل فترة وحقبة وبُرهة، والذي يمتلك وحدة مُركبة ولكنها منسجمة. وبقدر ما يتصل الأمر بالاستشراق تحديدا. ثم بالمعرفة الأوروبية عن المجتمعات الأخرى عموما، عنت التاريخانية أن التاريخ الإنساني الواحد هو الذي بلغ أوجّه في. أو تم رصده من قبل. نقطة الذروة في حياة أوروبا أو الغرب. أما ذلك الذي لم يُتَح لأوروبا أن ترصده أو تؤثقه فهو بالتالي يظل مفقودا، أو حتى يتم إدراجه في العلوم الحديثة للأنثروبولوجيا والاقتصاد السياسي، واللسانيات" (634)

وبالفعل، فإن إدراج هذه التاريخانية كأساس لتأويل حركة التاريخ أدخلت الصّمت والخواء والسكون إلى الدوائر الثقافية الأخرى؛ أي تلك التي لا تنتمي إلى المتخيل الذي كوّنته أوروبا عن نفسها وعن آخرها.

(633) سالم فيوت. حفريات الاستشراق- في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1989، ص 6.

(634) إدوارد سعيد. تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، دار الفارس للنشر والتوزيع، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1996،

عمان، بيروت، ص 49-50.

هذا، ومن الأدوات المنهجية التي آتت أكلها وجرى توظيفها لتبرير هذا الأساس الاستمولوجي : منهج الوحدة والاستمرارية. بما هو منهج محكومٌ بصلّة عضوية بالمنهج التاريخي وأساساته المبنية على الإطراد والحركة الغائية للتاريخ بخاصة على النحو الذي بلوره هيجل. إن هذا المنهج يقوم على ضرورة استنباط الأنساق الداخلية التي تتحكّم في الفكر وتقليص التناقضات ثم إعادة صياغته صياغة مُتدرّجة في نظام زمني ذي غائية مَخصّصة و"قد ظهر هذا المنهج في فترة كان الغرب يمارس فيها فعلين متداخلين يُشكّلان جوهر هويته الذاتية أوّلهما: إعادة إنتاج غائية لتاريخه، بالبحث عن مُقومات ثقافية ودينية وعرقية تؤصّله بوصفه كيانا مُوحّداً ومُستمرّاً في التاريخ الإنساني، وثانيهما: اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد للحياة تقتضي الضّرورة التاريخية أن يخرّقه الغرب ليث فيه غاية الحياة المحكومة بسير متصل ومحتوم نحو هدف سام" (635). وبنقد هذا الأساس الاستمولوجي القوي لخطاب الاستشراق، يفقد هذا الخطاب أحد مرتكزاته النظرية التي روج لها فلاسفة التاريخ الذين تحكّمهم ميثافيزيقا التمرکز الغربي؛ "قصارى القول [إذن] أن المشكلة تدور من جديد حول التاريخانية وما ارتبط بها من كونهٍ وشرعنة للذات [ويستشهد سعيد بكتاب قطع شوطا من أجل تفكيك هذه التاريخانية] هو كتاب بريان تيرنر "ماركس ونهاية الاستشراق (1978)" ... الاستثنائي في أهميته قطع شوطا كبيرا على طريق تجزئ وتفكيك وترحيل وإبطال مركزية الأرض التجريبية التي تُغطّيها التاريخانية المُكوّنة" (636)، ويمكن أن نضيف أيضا الجهود الانثربولوجية التي يقوم بها "كلود ليفي ستروس" كعلامة خطيرة على نسبنة المركزية الغربية وأرخنة مرتكزاتها الذاتية والتاريخية وتنبية العقل الغربي أن ثمة نُظم رمزية لديها قواعد اشتغالها من الدّاخل تُستبطن فيها جملة القيم اللاشعورية الخاصة بها، يقول كلود ليفي ستروس مُنتقدا التصور الاختزالي للآخر:

"إننا" أي الغربيون"، نعتبر أن كل ثقافة تتطور في اتجاه مواز لثقافتنا "الغربية"، ثقافة تجميعية، أي تلك التي يكون تطورها بالنسبة لنا ذا معنى، في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية، ليس بالضرّورة لأنها كذلك، ولكن لأن حط تطورها لا يعني شيئا بالنسبة لنا، أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل... في كل مرة نكون مضطرين لوصف ثقافة إنسانية بأنها جامدة أو سكونية، علينا أن نتساءل عما إذا كان هذا الجمود الظاهر ليس ناتجا عن الجهل الذي نحن فيه بالنسبة لمنافعها الحقيقية" (637).

لنقل إذن، بأن. إ. سعيد قد أخرج مشكلة الاستشراق من القراءات التاريخية والقراءات المعكوسة إلى مساءلة الأُسس الاستمولوجية التي نما وتكوّن في رحمها خطاب الاستشراق، إنها مساءلة جينيالوجية وحفرية تُدمر الصورة التي كوّنّها الغرب عن نفسه وعن الآخر المُختلف عنه، ومستلزمات هذا التصور النقدي "إنقاذ التاريخ، وتاريخ الأفكار من نير المركزية، تحليلها ضمن انفصال تعجز سلفا كل غائية عن القضاء عليه،

(635) عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية إشكالية التكون و التمرکز حول الذات، ص 37.

(636) إدوارد سعيد. تعقيبات على الاستشراق، مرجع سابق، ص 51.

(637) كلود ليفي ستروس. العرق و التاريخ، مرجع سابق، ص 23.

رصدتها ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائهما، إعطائها حرية الانتشار في فضاء غفل الهوية بحيث يعجز كل تأسيس نرجسي أن يفرض عليهما صورة ذات المركز الواحد والانتساب له" (638).

وأمام هذا التأطير للمعرفة الاستشراقية ضمن نظام الحقيقة الذي أنتجته فلسفة الذات لا عجب أن نجد إ. سعيد يُقرّر بأن هذا " الاستشراق استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي كان هو أيضا من نتاج الغرب" (639).

2.5- المعرفة الاستشراقية وليدة إرادة القوة:

إن المقصد الأعلى الذي يرمي إليه سعيد في سعيه نحو اكتناه العلاقة بين السلطة والمعرفة وتحذير الثانية في الأولى هو استشكال هذه العلاقة واعتبار الخطاب الاستشراقي أكثر من مجرد معرفة: " تركيز الاهتمام على الاستشراق كان بالنسبة إليّ عبارة عن شراكة بين التّصية الخطابية والأرشفية والسلطة الدنيوية، باعتبار كل منها مؤشرا للآخر وانحرافا عنه. الاستشراق خطاب مُنظّم، وبناء عليه فإنه معرفة مكتوبة، لكن كونه في العالم وعن العالم مباشرة فهو أكثر من مجرد معرفة، إنه سلطة، فالاستشراق، بالنسبة إلى الشّرقي، هو المعرفة المؤثرة والفعّالة التي أوصلته نصيا إلى الغرب، والتي احتلّه الغرب و" حَلَبَ " موارده إنسانيا بمساعدتها" (640)، من هنا فإن مقاصد الاستشكال أو الرّهان السري الذي يخترق نصوص سعيد، في مكاشفاته لخطاب الاستشراق هي الصياغة التساؤلية التالية:

"كيف نفكّك المعرفة المعاصرة عنّا بوصفها لا تعدو أن تكون اختراعا أوروبا وتمثيلا أوروبا للشرق؟ بمعنى: بأي وجه ليست تلك المعرفة غير " نمط من الخطاب " a mande of discourse يتم تحت وقع إرادة سلطة تظلّ أغلب الأحيان متخفية، لكنّها منتشرة في كل فهم لنا بوصفنا " الآخر " بامتياز؟ كيف نتحرّر من صورة الآخر التي صنعها تلقّ غربي معيّن تاريخيا وحوّنها إلى بنية نموذجية للحكم على هوية شطر غير يسير من الإنسانية بوصفه كيانا دونيا؟" (641)، ومن أجل إنجاز هذه المهمة النقدية يستجلب إ. سعيد عدّته المنهجية من مصادر مختلفة، لكن أقواها حضورا وتوظيفاً، المقاربات التي طوّرها ميشيل فوكو في كتبه " المراقبة والمعاقبة 1975 Surveiller et punir " و" حفريات المعرفة " 1969 L'archéologie du savoir، وتؤشر على هذه الحقيقة نصوص متواترة في متن سعيد " الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبناؤه، وامتلاك السيادة عليه. ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للانشاء (الكتابي) كما يصفه (في كتابيه) علم آثار

(638) سالم يفوت. حفريات الاستشراق- في نقد العقل الاستشراقي، مرجع سابق، ص 26.

(639) إدوارد سعيد. الاستشراق المعرفة- السلطة- الانشاء - ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، 2003، ص 55.

(640) إدوارد سعيد. السلطة والسياسة والثقافة- حوارات مع إدوارد سعيد ترجمة نائلة فلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت 2008 ص 50.

(641) فتحي المسكيني. الفيلسوف والإمبراطورية، مرجع سابق، ص 122.

المعرفة وأدب وعاقب ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق⁽⁶⁴²⁾، أو في مكتوبات أخرى " ميشيل فوكو الذي أدين لعمله دينا عظيما⁽⁶⁴³⁾ .

ويبدو أن مناحي الاستجلاب التي جرى توظيفها في نقد الاستشراق تمظهر في الخطاب وآليات اشتغاله وبث الارتياح في مفهوم التاريخ كما يتحدّد في ثوبه التقليدي أي التاريخ الغائي والمتصل، بخاصة وأن الرّهان السري لكتاب فوكو " المراقبة والمعاقبة" يشبه الرهان الذي سعى في مساره إ. سعيد في الاستشراق إلى اكتناحه. يقول فوكو كاشفا عن مقاصد تأليف الكتاب المذكور " إن هدف هذا الكتاب هو محاولة دراسة التحول العميق في الطّرق الجزائرية انطلاقا من تكنولوجيا سياسية للجسد حيث تمكن قراءة تاريخ مشترك للعلاقات السلطوية وللحقوق الموضوعية... بأية كيفية استطاع أسلوب خصوصي في الإخضاع والاستعباد أن يجعل من الإنسان موضوع معرفة لخطاب ذي صفة علمية⁽⁶⁴⁴⁾ . هذه العلاقات بين السلطة وادعاء الموضوعية علامة على تواشج المعرفة والسلطة وتمفصلات بينهما، إنها " شبكة من العلاقات السلطوية المنتجة لمعرفة ما، وهذه المعرفة بدورها تعيد وتُقوي مفاعيل السلطة⁽⁶⁴⁵⁾ .

غير أن هذا التبجيل الذي حضى به فوكو في تحليلات إ. سعيد لا يحجب عنا امتدادات الارتياحية النييتشوية في نصوص الاستشراق، فنظرية سعيد " لا تنحدر من تشاؤمية فوكو الثقافية فقط، بل تنحدر أيضا، من أصول أخرى بعيدة تعود إلى القرن التاسع عشر... فسعيد هو واحد من ذرية نييتشه Nietzsche ومن السهولة أن نربط بين آراء سعيد في المعرفة والسلطة وآراء نييتشه في المعرفة والإرادة. لقد كان نييتشه هو أول من قلب علاقة الإرادة بالمعرفة بصورة جذرية، وأول من شدّد على الإرادة باعتبارها رمز السلطة: فهي الظاهرة الأولية أما المعرفة فهي الظاهرة الثانوية. وهذه الأخيرة تأتي لاحقا لتكون خاضعة للأولى وخادمة لها. إن المعرفة هي التّاطق الرسمي باسم الإرادة ولسان حالها، والعمل الذي تقوم به ليس لحسابها الخاص، إنما هو لحساب الإرادة⁽⁶⁴⁶⁾ .

وبالفعل، فإن إنشاء تاريخ آخر لخطاب الاستشراق يصله وصلا قويا بمنابع القوة التي تستغلّه وتعبّر عن نفسها فيه، ثم منظورية هذا الخطاب ووهم الحياض المعرفي الذي يُسوّقه، تُطالعنا بوجود هذه التّقاطعات المنهجية الموصولة بتقنيات التأويل ورهانات القراءة عند نييتشه وإ. سعيد، ولما كان خطاب الاستشراق أو حقائق الاستشراق شأنها شأن الحقائق الأخرى تنقلها اللّغة، فإن الحقيقة توجد محتبئة في اللّغة أو "أن تشريع اللّغة يعطي

(642) إدوارد سعيد. الاستشراق المعرفة - السلطة - الانشاء - مرجع سابق، ص 39.

(643) المرجع نفسه. ص 56.

(644) فوكو. المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق، ص 62.

(645) المرجع نفسه. ص 67.

(646) جمال مفرج. المعرفة والقوة - نحو طريقة علمية للهيمنة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، 2009 ص 26-27.

هو الآخر أولى قوانين الحقيقة⁽⁶⁴⁷⁾. وإ. سعيد يستشهد بنص نيتشه الشهير حول حقيقة الحقيقة "ما الحقيقة؟ إنها جيش متحرك من الاستعارات، من الجاز المرسل، أو التشبيهات بالإنسان، أو قل، بإيجاز مجموعة من العلاقات الإنسانية، التي تم التسامي بها على طريقة شعرية وبلاغية، والتي بعد طول استعمال تبدو لشعب ما راسخة وإلزامية، إن الحقائق هي أوهام نسيت أنها كذلك، واستعارات ضاعت قوتها الحسية، وقطعا نقدية ضاعت نقوشها"⁽⁶⁴⁸⁾. وتبعاً لهذا، فإن حقائق الاستشراق هي أوهام نسيت أنها أوهام، وتشبيهات بذات المؤول الذي يميل بصورة كثيفة إلى تلوين العالم بإرادته، وهذا النص النيتشوي البديع المتضمن لهذا الرأي الأخطر في مساءلة قيمة الحقيقة "قد يصدمننا رأي كراي نيتشه بوصفه مغالياً في العدمية (التيهيلية)، لكنه على الأقل يجذب انتباهنا إلى أن الشرق، من حيث وجد في وعي الغرب، كان لفظاً تنامي لها فيما بعد حقل واسع من المعاني، والترابطات، والتضمينات، وأن هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى الحقل المحيط باللفظة"⁽⁶⁴⁹⁾، أي أن كلمة الشرق ليست واحدة إلا على صعيد التسمية، وداخل هذه التسمية تصطرع المعاني والدلالات التي تجد أصلها لا في معنى ثابت وحقيقي ومُدرك بمعزل عن أية تجاذبات، وإنما تجده في إرادات القوى التي تُحرّف المعاني، فالاستشراق ككلمة محملة بالموصفات السلبية ليس مُستلزماً أن تحيل دلائلها إلى الشرق الفعلي الحي كما هو موجود بذاته، وإنما ينبغي تأويلها كإرادة تريد شيئاً، وستكون النتيجة مفارقة لما يريد خطاب الاستشراق أن يقوله، ونظراً لهذا فقد شدّد نيتشه على تغيير مسعى السؤال في الفلسفة، حيث "يقوم هذا المسعى [الجديد] في مرحلة أولى على اعتبار كل شيء كجملة من القوى التي تنجز عملاً، كقدرة، وفي مرحلة ثانية على ملاحظة أين تمضي جملة القوى هذه، ماذا تريد هذه القدرة. هكذا فإن، تحليل اعتقاد، أو مؤسسة أو سلوك، إنما هو بادئ ذي بدء النظر إليها كقدرات، كمنشآت فعالة، ومن ثم التساؤل من أين تأتي هذه القدرات، ومن أي نية تنبثق، وإلى أين تتجه، وما يريد ذلك الذي يعتقد هكذا، يؤسس ذلك، يتصرّف هكذا"⁽⁶⁵⁰⁾، وبهذا تتحدّد وظيفة الفلسفة باعتبارها كشفاً للتوايا ووصفاً وتشخيصاً.

وبتطبيق هذه الإجرائية النقدية تنكشف حقيقة الاستشراق، بوصفه إرادة قوة أو نشاط فعّال يمضي إلى مُرادات مخصوصة، فالاهتمام لن ينكب على ما يريد الاستشراق قوله أو الإفصاح عنه، بقدر ما يكون بحثاً عن أجوبة لأسئلة أخرى "من يكتب ويدرس الاستشراق، وفي أية أجواء مؤسّساتية وخطابية، وأي جمهور، وبأية أغراض في الذهن"⁽⁶⁵¹⁾، وبهذه المسلكية الجينالوجية التي تبغى رصد القوى التي تختبئ خلف المعرفة الاستشراقية يعلّمنا إ. سعيد أن تُميّز دائماً فعل إرادة قوة، أو نية ما تسعى لأن تتحقّق أو قوة ترمي إلى هدف،

(647) نيتشه. الحقيقة والكذب بمعناها الماوراء أخلاقي، مصدر سابق، ص 239.

(648) Nietzsche, le livre de philosophe, Op. Cit, p123.

(649) إدوارد سعيد. الاستشراق، مرجع سابق، ص 215.

(650) بيير هبير سوفرين. زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 70-71.

(651) سعيد. تعقيبات على الاستشراق، مرجع سابق، ص 35.

لكنه يقينا ليس هدفا علميا خالصا، ويعلمنا عن طريق الأخذ بأيدينا الانتقال من الجانب المفهومي إلى القيمة المنفعية، ومن العلمي إلى الاستغلالي والارتقائي، وبذا يتبدى الاستشراق " مزدوج (حقيقة ثقافية وسياسية) من وجهة نظر إدوارد سعيد؛ ولكن المستشرقين قدّموا أو رغبوا في تقديمه كحقيقة ثقافية. فأخفوا وجهه الآخر (الحقيقة السياسية)، وإدوارد سعيد يجاريهم بلا وعي أو بوعي في تمثّلهم دورهم (إنتاج الحقيقة/المعرفة) على صعيد الثقافة؛ ويشير إلى شيء من أدوارهم السياسية وخدمتهم للإمبريالية" (652).

وتبعا لهذا، فإن إرادة القوة لما كانت هي التي تؤول وتقيم فإنها ستخلق صورة للشرق على مقاسها "معرفة الشرق، لأنها وليدة القوة، تخلق، بمعنى من المعاني، الشرق، والشرقي وعالمه... وقد عوين الشرق كما لو كان مؤطرا بقاعة التدريس، وبالحكمة الجنائية، وبالسجن، وبالذليل الموجز الموضح. فالاستشراق إذن، هو معرفة بالشرق تضع الشرقي في قاعة التدريس، في محكمة، في سجن، أو في دليل موجز لأعراض التحليل المُدقّق، والدراسة والمحكمة والتأديب، أو الحكم" (653)، فضلا عن هذه النظرة التي تحركها إرادة القوة؛ فإن النماذج الشاهدة على هذه التمثيليات، أي توظيف المعرفة لأغراض سياسية، نجدها تستبق المعرفة أولا، وذلك عن طريق تجميع المعلومات الخاصة بالشرقيين، بعرقهم وخصائصهم وتعابيرهم الثقافية أي العادات، لأن هذه المعرفة فعّالة وتراكم القوة وتُعبّد لها الطريق نحو الهيمنة، ويعد الخطاب الذي أذاعه آرثر جيمس بلفور في سنة 1910، الخاص بضرورة معرفة مصر قبل احتلالها شاهد على هذا التشابك بين المعرفة والقوة، أي المعرفة لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية، وإنما بإجراء مسح كامل عن حضارتها من أصولها إلى ذروتها ثم انحطاطها، فالمعرفة البريطانية عن مصر انبنت على أساس نظري مؤداه أن المعرفة قوة في حد ذاتها، أي " أن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلا ومجديا، فالمعرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلّب مزيدا من المعرفة" (654).

واللافت للتّظن هنا، رفض نظريات المعرفة المثالية التي ترفض أن تكون هناك رابطة جدلية بين الفكر والحياة، أو أن يكون الفكر في خدمة الحياة وأداة من أدواتها، ونيته أدرك في تحليليته التفسيرية هذا الدخول للبطولة إلى ميدان المعرفة، وذلك أن العيش في تنازع وخطر مهدد يجعل من الأفكار مرمية في ساحة الصّراع والمعرفة ستكون أداة ركينة من أجل الهيمنة في هذا الصّراع " عيشوا في حرب مع نظرائكم ومع أنفسكم، انهبوا واغزوا، طالما ليس بإمكانكم أن تكونوا مُسيطرين ومالكين، أنتم رجال المعرفة! قريبا سيولي الزمن الذي

(652) خليل أحمد خليل، الاستشراق، مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر، ج1 (الاستشراق، التاريخ والمنهج والصورة) الفكر العربي، العدد 31، 1983، ص 54.

(653) إدوارد سعيد، الاستشراق-المعرفة-السلطة-الانشاء، مرجع سابق، ص 71-72.

(654) المرجع السابق، ص 68.

يمكن فيه أن يكفيكم أن تعيشوا محتبئين في الغابات شأنكم شأن الأيائل الجافة! أخيرا ستمد المعرفة يدها إلى ما يعود لها بشكل خاص: ستتوق إلى تحكم وتملك وستريدون أنتم ذلك معها" (655).

هكذا إذن، ترقد إرادة القوة في مجمل الإنشاءات الخطابية، وتؤول الشرق لا لرغبة في معرفة باردة عن الشرق، وإنما استجابة لدوافع القوة والهيمنة، وإمداد نُظُم السياسية الاستعمارية بالمعرفة التي تعي وتعرف، من أجل أن تسيطر، فالمعرفة هنا لا تقول الحقيقة أو تبحث عنها، فخلف ما يتبدى لنا كمعرفة ناتجة عن التفكير المحض والتحرر من المسبقات اللاموضوعية كخدمة السياسة مثلا، تتواجد فيه دائما تقويمات مأخوذة من مُتطلبات حيوية تروم القوة والإخضاع والتحكّم، يتبدى لنا هذا فضلا عما جاء سابقا، في إتقان إ. سعيد لآلية إزالة الأقنعة وإلقاء الأثواب ومسح الألوان بعبارات نيتشه، هذه الآلية أي آلية إزالة الأقنعة كان المستشرق الإنكليزي "برنارد لويس" هو حقل تجربي لها، عندما انهك هذا الأخير في الرد على حجج إ. سعيد التي جاءت في كتاب الاستشراق، حيث سعى إلى أن يُقدّم الاستشراق على أنه لا يحتوي على أية نوايا مُبطنّة، فمراميه علمية بحتة تهدف إلى فهم الثقافات الأخرى وتحليلها وليس لها هدف معاد عندما تسعى نحو هذا الفهم، ومما جاء في هذا النقد أنه "لو كان البحث عن السلطة بواسطة المعرفة هو الباعث الوحيد أو الباعث الأساسي للاستشراق، فلماذا ابتدأت إذن دراسة اللغة العربية والإسلام في أوروبا قبل عدة قرون من طرد الفاتحين المسلمين من أوروبا الغربية والشرقية وقبل أن يبتدئ الأوروبيون بمحورهم المضاد" (656). إلا أن إ. سعيد يَرُجّ هذه الموضوعية الزائفة ويبحث عن معنى خلف المعنى الظاهر ولغة وراء اللغة كيما يخرجها إلى ضوء النهار وبما هي على حقيقتها "انهك لويس في الرد على حجتي، وألح على أن البحث الغربي عن المعرفة حول المجتمعات الأخرى كان فريدا. وأن دافعه كان الفضول المحض، وأن المسلمين بالمقابل لم يكونوا قادرين أو مهتمين بجيازة المعرفة عن أوروبا، وكأن المعرفة عن أوروبا هي المعيار الوحيد المقبول لضمان المعرفة الحقة. وحجج لويس تقدم بوصفها نابعة من حياد الباحث غير المُسيّس، في حين أنه تحول من جهة ثانية إلى سلطة مُسخرّة لصالح الحملات الصليبية المناهضة للإسلام والمناهضة للعرب. وتلك الصّهونية وخادمة الحرب الباردة. والتي تُنفذ بحميّة مُتلفعة بمسحة تمدّن ذات صلة واهية للغاية بذلك "العلم" والتعلّم الذي يزعم لويس أنه حامل لوائه" (657).

لنقل إذن، بأن خطاب الاستشراق لا يعكس حقائق العالم الشرقي، إن المرآوية التي يدعيها مرآوية زائفة على نحو نسقي، إن الاستشراق لا يتخذ من الموضوعية التي تأسّست عليها ابستمولوجيا العلوم الحديثة خيطا هاديا له، فهو يستقي صلاحيته النظرية من القوام الداخلي للاستشراق the internal consistence، بما هو

(655) نيتشه، العلم الجدل، مصدر سابق، الشذرة 283، ص 156.

(656) برنارد لويس، مسألة الاستشراق، ضمن، برنارد لويس وآخرون الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 2000، ص 178.

(657) إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مرجع سابق، ص 43.

قوام يتغذى على تَحْيَلَاتِهِ أَكْثَرَ مِمَّا يَتَأَسَّسُ عَلَى حَقِيقَةِ الشَّرْقِ الفَعْلِيِّ، إِنَّهُ مِنْهُمُكَ فِي إِفْسَاحِ الطَّرِيقِ لِلْحَقِيقَةِ السِّيَاسِيَةِ ذَاتِ المَصَالِحِ المَوْجُودَةِ فِي الشَّرْكِ، وَالَّتِي تَقَعُ فِي هَذَا العَالَمِ الدُّنْيَوِيِّ " إِنَّهَا العَنْصَرِيَّةُ، وَمِنْهُ مَرَضُ رُهَابِ الأَجَانِبِ: إِنَّهُ ضَرَبَ مِنَ الخِيَالِ المَصَابِ بِجَنُونِ الأَرْتِيَابِ بِالأَخْرِينِ وَعَلَى نَحْوِ مُضَلَّلٍ "(658)

3.5 - المعرفة الاستشراقية بما هي تمثيل: أو الإمبريالية وآخرها الصامت:

يواصل التواشج بين إ. سعيد والمكاسب النظرية التي أفرزتها فلسفة نقد الذاتية في رفضها لإرادة الحقيقة ووهم الحياد المعرفي والتزاهة البحثية، فالمعرفة تتسم بطابع نفعي، بما في ذلك المعرفة التي تتقدم في زهو ملفوفة في قيم العلمية والموضوعية، وذلك لأن العالم من المنظور النيتشوي ليس حقيقة مستقلة عن الذات التي تؤول، وإنما هو تمثيلات *representation*، تضرب بجذورها في الوهم أكثر منه في الحقيقة، فالمشهد الذي يتبدى لنا في البناءات المعرفية ليس عالما موضوعيا، ولكنه عالم جرى تكوينه تبعا لحاجات الإنسان الحيوية، واكتسب هذه القيمة لأنه يُحَصِّلُ القدرة على إخضاع الموجودات للمصالح والمرادات، ومنه "فإن أغلب ما يُعرض اليوم في الواجهات، من موضوعية وعلمية وفن للفن ومعرفة محضة منفصلة عن الإرادة... هو مجرد ريبية مزينة وشلل إرادة مُزَوَّق - وهذا تشخيص للداء الأوروبي لن أتردد في الدفاع عنه" (659).

ومن هذا المنطلق، فإن إيقاع الانفصال بين المعرفة والإرادة أو المعرفة والقوة لا يصمد كثيرا للتقصد، وإيقاع الانفصال أيضا بين الإنتاج المعرفي الجامعي والمخططات السياسية التي تتبغى الهيمنة لا تصمد للتقصد أيضا، فالصلة وثيقة بينهما وإنهما في صلة جدلية كذلك، وهذا يقودنا إلى مناقشة إ. سعيد لمسألة معرفة الآخر أو إرادة الغيرية التي كتب تاريخها للغرب، ففيها يواصل تطبيق المعرفة-القوة في تمثيل الغرب للشرق وبمعنى أكثر إيجاءً ودلالة: إلغاؤه ككائن إنساني من أجل تمثيل ذاتها تمثلا محضا، فالرّهان والتحدي أمام هذا هو الإقرار بأن " الآخر *the other* المدروس هو اختراع هووي وليس كائنا فعليا... [و] أن الهوية الأوروبية ليست تمثيلا ذاتيا محضا بل هي مُتَقَوِّمَةٌ بنمط مُحدّد من الهيمنة *hegemony* تجد تبريرها في دونية الآخر" (660).

وهذا الاختراع الهوي للشرق، يجري فيه إلغاء عنصر الصيرورة والحركة والتفاعل الثقافي، ويتم التعامل معه بوصفه كتلة ثقافية شبيهة بجواهر أفلاطون الثابتة التي لا تفتنى ولا تبلى، أي يجري تمثيله وتعريفه وتصويره بمواصفات لا تعكس حقيقة الشرق بقدر ما تعكس حقيقة الغربي الإمبريالي يقول إ. سعيد "تفترض الإنشاءات المكونة في أوروبا الحديثة والولايات المتحدة، دونما استثناء دال، أن العالم غير الأوروبي عالم صامت، بإرادة منه

(658) إدوارد سعيد، أوروبا وأغيارها، منظور عربي، ضمن كتاب. ريتشارد كيرني، جدل العقل حوارات آخر القرن، ترجمة إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، بيروت المغرب، ط1، 2005، ص 33.

(659) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op,Cit § 208. p 223.

(660) فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، مرجع سابق، ص 123.

أو دونما إرادة. ثمة اشتمالية؛ ثمة احتوائية؛ ثمة حكم مباشر؛ ثمة إرغام وقسر... لكن ليس ثمة إقرار-إلا في النادر- بأن الشعوب المستعمرة ينبغي أن يُسمع منها، وأن يعرف ما لديها من أفكار" (661).

وهذا كله بسبب نُظم التمثيل التي يتجلى فيها الشرق في الاستشراق، فهذه التّظم مؤطّرةٌ بجملة قوى هي التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، وبهذا الإجراء يفقد معيار التطابق في نظريات الحقيقة قيمته الوصفية والتحليلية لأن "الشرق ليس حقيقة خاملة... ثمة و ما يزال ثقافات وأمم مقامها الشرق، ولحياتها، وتواريخها، وعاداتها، حقيقة قاسية عارية هي، بوضوح، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب... لقد سُرق الشرق لا مجرد أن أوربا اكتشفت أنه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الإنسان الأوروبي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة، بل لأن الشرق كان قابلا لأن يُجعل أي أن يُخضع لكونه شرقيا" (662)، فالشرق هنا يقف أمام الاستشراق وبعيدا عنه في الوقت نفسه، يقف أمامه باعتباره موضوع درسه وبجته؛ وبعيدا عنه لأنه آخر في رؤيته، وصفات هذا الآخر أنه "اختراع" و"تمثيل" و"تجربة" و"منافس" و"صورة" و"فكرة" وليته آخر وصفيا اختلافيا تعاريفيا، إنه آخر صامت ومُشرق Orientalized بحسب العبارة العزيزة على قلب إ. سعيد.

"إن الآخر ليس موضوعا بل ذاتا أخرى. إنه هو أيضا مثلنا. وذلك يعني: أن الآخر اختراع تريده ذات منا، ولذلك هو لا يعدو أن يكون عندها تمثيلا له بوصفه موضوعا، تُنشئه بنفسها، ضمن تجربة تاريخية خاصة بها، ومن ثم هي تستعمله ل"تعريف" نفسها بوصفه ما ليس هي، فينحط عندئذ من كائن فعلي إلى صورة تفتقد إلى أي استقلال فكري أو شخصي، لأنها لا تمتلك أي دور وجودي بل فقط دورا أدائيا لشيء مقابل يساعد الذات على تمييز هويتها" (663). لقد طوّر إ. سعيد معجما نقديا خاصا لإزالة هذه الأقنعة عن المؤسسة الاستشراقية، وهو معجم طافح بمفردات التحليل الفيلولوجي والأركيولوجي والجنينولوجي، إنه الاستلهام من الجهود التّقدية التي طوّرها نيتشه في جينالوجيا الثقافة وفوكو في حفريات المعرفة بخاصة مشروع كتابة تاريخ الغيرية والأصوات المقموعة والتواريخ الصّامتة، فالنفي الذي مارسه الذات الأوروبية من داخلها وعلى نفسها باستبعادها المريض والمستضعف والمجنون أي آخرها الداخلي، هذا النفي الموجه صوب الدّاخل هو المقدمة لنفي موجه صوب الخارج، أي نفي الغير وكل ما لا يمت بصلة إلى الغربي يقدّمهم في ذلك الشرقي .

لقد فقد الشرق بسبب هيمنة آخريّة الآخر امتيازاته التي كان يحض بها، وأهميته التاريخية لصالح الروح العالمية النّاهمة بالسيطرة، فقد ليله الخصيب الذي عنه وُلدت العقلانية الأوروبية وأضحى خليطا من العجائبيات المدهشات والأسطوريات.

(661) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب بيروت، ط 3، ص 118.

(662) سعيد، الاستشراق، مرجع سابق، ص 41.

(663) فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، مرجع سابق، ص 126.

إن أخطر دلالة نستخرجها من هذا الرّصد للكيفية التي قرأ بها إ. سعيد تمثيل الغرب للشرق هي إعادة تأسيس الحقيقة من جديد، فهي ليست مقامات نظرية أو إجراءات برهانية أو واجبات مهنية يفكر فيها العقل منقطعاً عن دروب الحياة. إن الحقيقة موقف حيوي وتحدٍ وجودي موصولة بمهمة المثقف التي ليست مهنية احترافية تجازى بالمكافآت ضمن لعبة مُسيّسة،⁶⁶⁴ "إن دور المثقف في جوهره يكمن في مضاعفة الوعي، وأن يُقلق بسبب التوتر والتعقيدات، وأن يتحمل كفرد مسؤولية مجتمعه"⁶⁶⁴، والشاهد الأمثل على إعادة بناء هذه للحقيقة بوصولها بالحياة والتحديات المجتمعية؛ أن أحد الأسباب التي دفعت إ. سعيد إلى كتابة الاستشراق هو سوء التمثيل الذي يجري بثّه في الدوائر المؤسسية الغربية حول الشرقي وثقافته ماضياً وراهناً، إنه واحد من أولئك الذين "عانوا من آثار التخريب الناجمة عن الامبريالية والاستعمار، والذين تحدّوا سلطة ورفعة ومؤسسات علم قام بتمثيلهم في أوروبا، وكانوا أيضاً قد فهموا أنفسهم كشيء أكثر مما حاول ذلك العلم أن يقوله عنهم"⁶⁶⁵.

فالمعرفة إذن متشابكة مع الحياة، وكلام إ. سعيد عن تمثيل الغرب للفئة المثقفة الشرقية وكيف انعكس هذا على ضرورة التحدي بما هو موقف حيوي، يتوافق مع اجتهادات معرفية أخرى أدركت الحساسية التي تركها الاستشراق على نفسية المجتمعات العربية، ومن هؤلاء الذين أعجب إ. سعيد بموافقهم "أنور عبد الملك" ومقالته "الاستشراق في أزمة"، حاول فيها الإبانة عن المنهجيات التي يوظفها المستشرقون في دراستهم للشرق، فهم يعتبرون "أن الشرق والشرقيين موضوع للدراسة، موسوم بالغيرية-شأنه شأن كل ما هو آخر-سواء كان ذاتاً أم موضوعاً- لكنه مرسوم بغيرية تكوينية، ذي طابع جوهري موضوع الدراسة هذا يوصف كما يليق به، بأنه سلبي، لا يساهم في الأمور، مهور بذاتية تاريخية، فضلاً عن أنه فوق كذلك معدوم النشاط، معدوم الاستقلال، معدوم السيادة تجاه نفسه: الشرق أو الشرقي الوحيد، أو الذات الوحيدة، التي يمكن التسليم بها في النهاية القصوى، هو الكائن المُستلب، المؤلّن بالمعنى الفلسفي، أي ذلك الذي إذا قيس بالنسبة إلى ذاته كان أمراً آخر غير هذه الذات. إنه الكائن المطروح والمفهوم والمحدد والمفعول به من قبل الغير"⁶⁶⁶.

إلا أنه وبالرغم من القيمة الاكتشافية التي بذلها إ. سعيد والقراءات التي اقتفت مسألتته وارتيايته من المعرفة الاستشراقية، فإن مقام القراءة ورهاناتها يقتضي بأن يخرج العقل العربي من التلقّي السلبي تجاه ما يقوله الآخر الغربي عنه وعن ثقافته. لا ننكر أن إبانة إ. سعيد لحقيقة الاستشراق بما هو إرادة قوة وليس وعياً محضاً بالشرق، قد أعادت للشرقي الثقة بذاته الثقافية ومعقوليته ودفعت بالكثير من الأقلام إلى إعادة كتابة تاريخها بطريقتها الخاصة، أي أن ثمة فائدة إنتاجية جلبها الاستشراق إلى العالم الشرقي، إلا أنه يجدر التنبيه إلى الفئة الاستشراقية الأخرى أي فئة المادحين للشرق والممجدين لثقافته وحضارته، التي تجد منحدرها في أدب الفخر

⁶⁶⁴ إدوارد سعيد. أوروبا وأغيارها، موقف عربي، مرجع سابق، ص 30.

⁶⁶⁵ سعيد. تعقيبات على الاستشراق، مرجع سابق، ص 39.

⁶⁶⁶ أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ترجمة حسن قبيسي، الفكر العربي، مرجع سابق، ص 73.

والتَّمجيد، فضررها أخطر وأنكى من ضرر الفئة التَّافدة، لأنَّها تصرف الاهتمام من واقع الحياة والإسهام في بث الحيوية في أوعيتها، إلى العيش في الماضي والتُّخمة منه، ويُصوِّر لنا مالك بن نبي خطر هذه الفئة في هذه الدِّياجة البيداغوجية الطَّريفة: "إننا عندما نتحدَّثُ إلى فقير، لا نجد ما يسدُّ به الرَّمق في يومه، عن الثَّروة الطَّائلة التي كانت لآبائه وأجداده، إنما نأتيه بنصيب من التَّسلية عن متاعبه بوسيلة مُخدِّر يعزل فكره مؤقَّتا وضميره عن الشَّعور بها، إننا قطعاً لا نشفيها، فكذلك لا نَشفي أمراض مجتمع بذكر أجداد ماضيه، ولا شك أن أولئك الماهرين في فن القصص قد قصوا للأجيال المسلمة في عهد مابعد الموحدين قصة ألف ليلة وليلة، وتركوا بذلك أثر كل سمر، نشوة تخامر مستمعهم حتى يناموا فتغلق أجفانهم على صورة ساحرة لماضٍ مُتَرَف" (667).

إن مالك بن نبي يوظفُ آلية التَّحليل التَّفسي لفك الارتباط بين وهن الإرادة وخوِّرها، وبين الإسهام الإستشراقي في إضفاء الوهم المعرفي على هذا الوهن والارتكاس باعتباره علامة صحَّة وعافية، فالقطع هنا أن تمجيد الماضي سيكون على حساب الحاضر والمستقبل، لأن هذه الجماهير التي نامت تسلِّيًا بأجماد صانعي ماضيها، سوف تستيقظ لتفتح أبصارها من جديد على مشهد الواقع القاسي الذي تتكلَّمه لغة الحياة وتتبدَّى فيه مظاهر الأزمة الحضارية. فلا الخطاب الاستشراقي المادح ولا نظيره المنتقد يُسهم في تجديد الإرادة الحضارية أو الإمكان الحضاري للعرب أو المسلمين لأنه " ركب في تطوُّره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حوّلت تأمُّلاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في التَّعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التَّفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيررنا حُماة الضيِّم عن مجتمع مُنهار، مجتمع مابعد الموحدين، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة ... " (668)، هذه لفظة اقتضى المقام التنبية إليها في حقل أغفل النقد لفئة توهمت الدراسات الاستشراقية أنها تقف في صفها، وتناقض الوجه الآخر التَّافد للإنتاجية الفكرية والحياتية الشرقية.

إذن، وبعد هذا التَّطواف في اللِّقاءات بين الارتياحية النيتشوية لقيمة معرفة الحقيقة، وتواجد هذه الارتياحية في المسلكية التَّقدي والآلية في مقاربة إ. سعيد للغة الاستشراق، فإن ما يتبدَّى لنا هو أن إ. سعيد قد شغل المكاسب التَّقدي التي انبجست لمناهضة فلسفة الدَّاتية وتفكيك الأسس الاستمولوجية التي أنبنى عليها خطاب الاستشراق، لقد تم وضع الاستشراق على مشرحة التَّقدي والتحليل التَّقوي، وكان من أعنى أدوات هذا التشريح والتَّقدي المعجم التَّقدي الجينالوجي ونظرية إرادة القوة باعتبارها قلب العالم، حيث جرى كتابة تاريخ آخر للاستشراق وذلك بإحالة إلى دوافعه الحيوية ورهاناته السياسية ثم الحط من قيمته، وهذه هي لحظات السُّؤال الجينالوجي النيتشوي: البحث عن أصل الأشياء ونسبها ورصد ألعبيها في إخفاء إرادة هيمنتها، ثم

(667) مالك بن نبي، القضايا الكبرى (إنتاج المُستشرقين وأثره في الفكر الفكري الإسلامي الحديث) دار الفكر، سوريا، ط6، 2008 ص 167.

.172

(668) المرجع نفسه، ص 181.

الخط من قيمتها، وهذا ما أنجزته السَّعيدية* في توهينها من قيمة الاستشراق بكشف منظوريته وخضوعه لإرادات الكثيرة التي تعطي الدلالات والمعاني، ليس خطاب الاستشراق في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير سوى نتاجا لإرادات قوى ونشاطاتها أكثر من أي شيء آخر، إنه علامة على إرادة قوة تتشابك مع المعرفة وتستعملها استعمال الأداة للهيمنة على شعوب الشرق المُتخيلة، وبهذا يتزعزع معيار المطابقة في نظام الحقيقة، فالاستشراق لا يتطابق مع الشرق بقدر ما هو تمثيل له بمواصفات وسط ركام من الدونية اللامتناهية تستوجب التحديات تفكيك أنظمة الهيمنة هذه.

نلخص فنقول بأن الحقيقة وإرادة المعرفة سواء كنا في المعجم النقدي لنيته، أو المعجم النقدي ل.إ. سعيد لم تبتكر لأغراض الحقيقة لذاتها أو المعرفة من أجل المعرفة وإنما ابتكرت من أجل دوافع القوة والهيمنة وارتباطها بالدنيوية وثيقا وقويا أي: "بالسلطة والموقع والمصالح"⁽⁶⁶⁹⁾.

إلا أن الفارق بين نيته وإ.إ. سعيد هو أن سعيد ينتوي توظيف هذه المكاسب النقدية من أجل إنقاذ النزعة الإنسانية ضد الامبريالية المعرفية والاستعمار، لأنه لا يساير النزعات المابعدحدثية الرافضة لأي حوار جديد مع النزعة الإنسانية التاريخية ومثل التنوير الفلسفي: "كنت ولا أزال أمتنع عن اختزال النزعة الانسانية إلى تيار من تيارات التأصيل والإجمال... ولا كنت مقتنعا بالحجج التي قدّمتها المابعدحدثية، على إثر نشوء البنيوية الضد أنسانية بمواقفها الرافضة لـ "كبريات سرديات التنوير والتحرير"، بحسب تسمية جون فرانسوا ليوتار الشهيرة. بل على العكس من ذلك، فإن مقادارا لا بأس به من نشاطاتي السياسية والاجتماعية قد طمأنني إلى أن البشر في أرجاء العالم الأربعة يمكن أن تحركهم أفكار العدالة والمساواة وهي لا تزال تحركهم فعلا"⁽⁶⁷⁰⁾، ودلالة هذا أن إ.إ. سعيد لا يسير مع نيته إلى النهايات العدمية اللاغية لأي إمكانية للتأسيس، إنه يوظف المعجم النقدي النييتشوي توظيفا إجرائيا وبما يتناسب والمقاصد التي ينتوي إ.إ. سعيد تحقيقها. وهي مسلكية منهجية ذكية بُثَّتْ الارتباب في الإنتاجية المعرفية الاستشراقية الغربية، وذلك من جهة كونها تأويلا نسبيا للعالم، ويعيد في الجهة الأخرى للشرق الثقة بذاته الثقافية ومعقوليته كيما يعيد كتابة تاريخ خارج هذه الأطر الاستشراقية المعرفية-السياسية. وهذه الطريقة في القراءة والمقاربة تتعارض مع مسلكية محمد أركون الذي يوظف المكاسب النقدية وما يسميه "بالطُّفَرَات المنهجية للعلوم الإنسانية" منتهيا إلى بث الارتباب في التراث المعرفي الإسلامي والنظر إليه من زاوية أنه صراع القوى الفكرية والمذهبية التي تساند تناحر القوى السياسية، ونزع أوصاف الحقيقة والصّلاحية العلمية عليه، وفي المقابل الركون إلى هذه المنهجيات وأقواها عند أركون كما هي عند سعيد: المنهجية النشوئية الجينالوجية ومنهجية التحليل الأركيولوجي والتفكيكي، ونسيان فعاليتها الذاتية وطابعها التأويلي وحدود حقولها التطبيقية.

* نسبة إلى إدوارد سعيد، وذلك تماثلا مع قولنا مثلا، النييتشوية (نيته) والفوكوية (فوكو) والأركونية (أركون).

⁽⁶⁶⁹⁾ إدوارد سعيد، الأنسية والتقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب بيروت ط1، 2005، ص 70.

⁽⁶⁷⁰⁾ المرجع نفسه، ص 26.

إن تفسيرنا لوحدة الأرضية المنهجية المشتركة بين إدوارد سعيد ومحمد أركون، والخُلوّص إلى نتائج متعارضة، ومتعاكسة، إنما يجد أقوى تفسيراته في تفسيرين: أحدهما معرفي والآخر إرادي، فمدار المعرفي هو قدرة إ. سعيد على إعادة إنتاج هذه المنهجيات ومفاهيمها وليس تلقياً تلقياً اسفنجياً يلغي التصرف فيها أو يعيد إبداعها من أجل تكوين رؤية سليمة عن الذات وعن الآخر الذي يتمثل هذه الذات تمثلاً مشوهاً مُتخيلاً، ثم إعادة التفكير في كتاب تاريخ جديد للعرب خارج الكتابات الاستشراقية. في حين أن أركون يتعامل مع هذه المنهجيات تعاملًا كونيًا لا خصوصيًا، واسفنجيًا لا نقديًا، ويدفع بها إلى أساسات التراث المعرفي الإسلامي من أجل بث الشك في هذه الأساسات من جهة كونها ذاتية ونسبية وتاريخية. وبذا تمحي الفائدة الإجرائية التي يجب أن تتحقق عندما نقوم بأخذ مفهوم وتزيله في حقل معرفي آخر، فالتراث المعرفي الإسلامي لا يتطابق مع التراث المعرفي المسيحي حتى نطبق عليه ما طبقه فلاسفة الأنوار على المسيحية.

وأما التفسير الإرادي فهو أكثر قيمة وفعالية، فلئن كانت هناك وحدة منهجية إلى حد ما بين إ. سعيد وأركون، ونحن ركّزناها في النقد النيتشوي لقيمة المعرفة، وانتهت النتائج إلى خلاصات متضادة، فليس من المجدي هنا المحاكمة العقلية أو التقييم المعرفي، وإنما من الأقوى طرح السؤال: ماذا يُريدُ ذلك الذي يُطبّق هذه المنهجية أو تلك؟ وما ذا ينوي من وراء هذه المصفوفة من المفاهيم التي لا تنتمي إلى مجاله التداولي؟ ومن هذه التساؤلية الإرادية تستبين المقاصد وتنجلي الرؤى، فالمساءلة هنا تتجاوز الوصف الإجرائي النقدي إلى التقييم والتأويل، بمعنى أن التحليل ليس تحليلًا نقديًا يهدف إلى كشف التناقض بين فكرة وأخرى ضمن ناظم نسقي خاص، إنما معرفة تقييمية تجاة موضوع البحث، والهدف ليس نظريًا خالصًا بقدر ما هو تحدّي واقعي وحيوي يروم تجديد نسغ الحياة بتخليصها من عوائقها الذاتية وعوائدها السلبيّة ومألوفاتها التاريخية التي تُكبّلها عن الامتداد والإقلاع.

وجُماع ما جاء في هذا الباب الذي دارت مشكلته حول الكيفيات التي تلقى بها الفكر الفلسفي المعاصر بوجهيه الغربي والعربي نيتشه بعامة والارتياب من معرفة الحقيقة بخاصة، حيث دارت عناصر الفصل الأول حول مناحي حضور نيتشه في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر وما هي مسوغات هذا التواجد؟ جرى الحديث فيه عن تأخر تواجده نيتشه في الفكر الفلسفي المعاصر وذلك بسبب حُجُب التأويلات التي مارسها القوي السياسية للنّازية واحتكار قراءة نصوصه لها، غير أن المحكّات الواقعية السّلبية لعقلانية الأنوار وعناوين الحداثة والإحساس المبكّر بعدمية القيم جعلت الحياة تنبعث في نصوص نيتشه من جديد، ومن النّماذج التي سقناها في امتداد تأثير نيتشه في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، سيجموند فرويد وقسمته للحياة النفسية إلى جزء شعوي وآخر لاشعوري، بما هي قسمة تناظر ثنائية نيتشه ديونيزيزس وأبولون، وكيف أن الغريزة عند نيتشه تناظر دائرة اللاوعي عند فرويد، بالإضافة إلى اكتشاف نيتشه كيف أن الغرائز التي لا تجد متنفسًا لها في الخارج تعود إلى الدّاخل وتستحيل سُمومًا، ومنطقة اللاوعي عند فرويد التي تتجمّع فيها العُقد النفسية اللاواعية مُعرقلة التوازن في الحياة النفسية للإنسان، والنّموذج الثاني استخرجناه من تراث مدرسة فرانكفورت النّقديّة، ثيودور

أدورنو وذلك في لقاءات ثلاثة: في الأصل الإرادي للمعرفة، وفي تأثير الثقافة اليونانية على معقولة العصر الحديث، وفي استخدام الفن كأداة من أجل حماية الحياة. بعدها انتقلنا إلى اللحظة التيتشوية في الفلسفة الفرنسية واخترنا ما بدى لنا في صلة قوية مع نيتشه، فجون فرانسوا ليوتار تبدى لنا الاستمداد من نيتشه في : إماتة السرديات الكبرى وفي القيمة التداولية للمعرفة، وبعدها التفعي والمآلات العدمية لثقافة العصر الحديث، وجون بودريار في صلتين اثنتين هما : القول بموت الواقع ونهاية القدرة على تمثله، والقول بموت الحقيقة في زمن هيمنة الصورة، حيث أضحى الخداع والوهم هما الحقيقة، وجيل دولوز الذي جدد الفلسفة بإعادة تحديد مهمة أخرى لها هي إبداع المفاهيم وسكنى الأقاليم.

وفي العنصر الثاني، خصصنا فيه التحليل للنماذج التي سقناها كشواهد مثلى على امتداد المساءلة الارتبابية لقيمة معرفة الحقيقة، من القومية الفلسفية الألمانية يورغن هابرماس ومن القومية الفلسفية الفرنسية ميشيل فوكو.

فيورغن هابرماس رصدنا الأسئلة فيه على الصعد التالية : قلق الصلة بين نيتشه وهابرماس وإبصار الثاني في الأول مناهضا للحدثة وقيمها الغير مكتملة وحاقدًا على الحاضر لحينه إلى نموذج يوناني قديم، وملاحظة هابرماس للتحوّل الذي أحدثه نيتشه بالانتقال من نظرية المعرفة التقليدية إلى النظرية المنظرية للانفعالات، وأبصر في نظرية معرفة التاريخ التفعية ومركزية الذات في صلتها بالتاريخ مظهرًا من مظاهر التواصل بين تاريخ ولى وانقضى، وبين حاجة للحاضر، ملمحها الجوهرية بعث الحياة في الرموز الثقافية التاريخية المشرقة من أجل التواصل مع حاضر أعظم وأرقى .

والنموذج الثاني، الوريث الشرعي لنيتشه في ارتيابه أي "ميشيل فوكو"، فوجدنا أن حضور نيتشه في متونه يفوق حضوره في أية متون فلسفية أخرى، ومن هذه المناحي الحضورية : اجتناب إسقاط المعنى على المعرفة التاريخية، وبث الارتباب في حركة التاريخ وغائيتها، وتدمير وهم الحياض المعرفي والنزعة الإنسانية، وتشغيل المنهج الجينالوجي في الحفر والتنقيب عن أصول الأشياء بما هي أصول تاريخية ومحايثة للتجربة الإنسانية وتستبطن صراع قوى، وختمنا الفصل بتخريج دلالات أوجه التشابه والاختلاف بين يورغن هابرماس وميشيل فوكو في كيفية قراءتهما وتشغيلهما للمعجم النقدي النيتشوي.

وفي الفصل الثاني، الذي حوّمت مشكلته حول امتدادات الارتباب النيتشوي في الفكر العربي المعاصر، لاحظنا أن ثمة صلة مبكرة أنشأها دعاة التقدم والنهضة في الفكر العربي مع نيتشه، وذلك باستخراج لباب القوة والحماسة من أجل سحّ قيم الانحطاط ونفسيات الخور والوهن، ومن أجل استعادة الدور الحضاري للأمم العربية بدخولها التاريخ واستعادة قيادة الإنسانية من جديد، وكان فرح أنطوان وسلامة موسى وفرج مرقص بشارة من الطلائع الأولى التي أدخلت كلمة "نيتشه" إلى الفكر العربي.

بعدها انتقلنا إلى تواصل الاهتمام بنيتشه في الفكر العربي، وذلك من خلال المقابلة بين نموذجين هما : عبد الرحمن بدوي، المبشر بالثورة الروحية والملح على أولوية كسر ألواح القيم القديمة واستبدالها بقيم جديدة،

وفؤاد زكريا الناقد لفلسفة نيتشه، باعتبارها صدى للتحوُّلات الحضارية التي كانت تتهيأ للإنسانية الأوروبية فيها الانتقال، من التُّموذج الإيديولوجي البورجوازي إلى التُّموذج الاشتراكي، ومن أن الإنسان الأسمى الذي يشرُّ به نيتشه سينبعث من الطبقة التي سمَّاها المعجم النيتشوي طبقة العبيد أو الحاقدين.

وفي العنصر التالي " راهن الحضور النيتشوي في الفكر العربي المعاصر " خصصنا الكلام فيه عن نماذج اشتغلت على نيتشه قراءة ونقدا وتأثرا، هم تواليا : طه عبد الرحمن وتسيب التأويل الاستعاري، محمد عابد الجابري وانخراط نيتشه في ابستمية عصره، علي حرب ونيتشه من الحقيقة إلى القراءة، وعبد الوهاب المسيري في تجذيره فلسفات ما بعد الحداثة في فلسفة نيتشه وتحمله مسؤولية العلمنة الشاملة والتأويل المادي للوجود.

وتماشيا مع التحليل الذي أنشأناه في الفصل السابق، اخترنا نموذجين من النماذج التي استجلبت المساءلة الارتياحية لقيمة معرفة الحقيقة إلى جهودها النقدية، محمد أركون وإدوارد سعيد. فمحمد أركون أعجب بالمنهجية النشوئية الجينالوجية ودعا الفكر العربي إلى أن يفعل مثلما فعله نيتشه في أشكَله قضية الأصول والإبانة عن قيمتها، وكانت الخلاصة نقد فكرة الأصل، والارتياح منه، وموضعه في تعددته واختلافيته ونسبية معناه. وجرى فضلا عن نقد فكرة الأصل البحث عن الرهانات السياسية المختبئة خلف العقائد الإيمانية، بما هي عقائد وإنتاجيات معرفية تنغرس المعرفة فيها وتحالف مع السلطة، وترتب على هذا نفي صفة التوجُّه الديني على أنساق الفكر الإسلامي.

والنموذج الثاني، هو إدوارد سعيد؛ الذي يعد من أقوى من طبق إرادة القوة كوحدة تحليل في مساءلته لقيمة المعرفة الاستشراقية بكتابة تاريخها وأنسابها كتابة جينالوجية تُحطُّ من قيمتها، ولا ترى في المعرفة الاستشراقية سوى أدوات للهيمنة والسيطرة الاستعمارية أو إمبريالية متعفنة، ذلك أن المعرفة تجلب القوة والقوة تجلب المعرفة أيضا، من هنا فإن إ.سعيد يؤول المعرفة الاستشراقية باعتبارها علامات أو أعراض على إرادات القوى التي تفرضها معانيها وتُعبّر عن نفسها فيها، حيث بدا من اليسير الوصل بين وحدة المعرفة والسلطة عند إ. سعيد ووحدة المعرفة والإرادة عند نيتشه.

وختمنا الفصل، بتخريج دلالات هذه الوحدة من جهة، ودلالات هذا الانتهاء إلى نتائج متعاكسة من جهة أخرى، بين محمد أركون وإدوارد سعيد، أي الوحدة والشراكة في الأرضية المنهجية بما هي وحدة تجد أحد أهم ركائزها في الارتياح النيتشوي من معرفة الحقيقة، ووجدنا دلالات هذا الاختلاف في دلالة معرفية تتجلى في قدرة إدوارد سعيد على إعادة بناء الوحدات المنهجية وتشغيلها في مهمة نقدية أخرى أعادت للشرق الثقة بمعقوليته وحصلت فائدة إنتاجية هي إعادة كتابة التاريخ من منظور الخصوصية الثقافية كما أجزته بعض الجهود النقدية في الهند مثلا . وفقدان هذه القدرة عند محمد أركون، الذي أعطت تطبيقاته النقدية على التراث المعرفي الإسلامي صورة قائمة عن هذا التراث وذلك للمماثلة التي يقيمها أركون، بينه وبين التراث التراث المسيحي التاريخي النسبي، حيث أبصرنا اختزالا للجهات المُشرقة من هذا التراث إلى مجرد حركات تساند تناحر القوى السياسية على السلطة.



خَاتِمَةٌ

خاتمة:

أو من ضيق الارتياحية إلى سعة الطموح الأنطولوجي

بعد هذا التّطواف في جوانب المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، أركاننا وآليات ونماذج، فإنه لا حاجة بنا أن نوجز أو نلخص في هذه الخاتمة ما أوردناه مبسوطا في أربعة فصول، مُعلّق بعضها ببعض، لا سيما وأننا ختمنا كل باب بموجز جامع لما جاء فيه، حتى يكون عوناً للقارئ على تذكّر فقراتها، وإنما نقتصر هاهنا على استخراج الفوائد التي لهذا البحث، في قيمة معرفة الحقيقة، بالمعنى الذي بلّورَها فيه نيتشه، وامتدادها في جوانب الفكرين العربي والغربي، ومعلوم أن هذه الفوائد تتحدّد بالإشكالية العامة التي وضعناها لهذا البحث في المبتدأ. ومن هنا يصبح فك الإشكال هنا لازماً.

إن ملمح المفارقة التي يمتاز بها نيتشه في نقد المعرفة ومساءلة قيمتها، هو أنه لم يُقيّمها أي السعي وراء المعرفة مهما كان الثمن، لم يقيّمها ضمن فكرة "ذرائعية الحقيقة النّافعة"، لأن الإرتياحيات القديمة بخاصة مع بروتاغوراس Protagoras، قالت بالأصل التّسبي للحقيقة، ودعت إلى مجاوزة التّفريق بين الظّواهر والأشياء، ورسّخت قَدَمها في القيمة الاستعمالية للمعرفة بعامة، ولمعرفة الحقيقة بخاصة، أي ربطت الحقيقة ضمن أنساق الذّرائعية الإجماعية "أما نيتشه، فإنه تجاوز مستوى الذّرائعية ونظرية الحقيقة النّافعة ولكن لها معنى آخر أعمق وأكثر تأصلاً من المعنى الذّرائعي الأول، فالحقيقة النّافعة ما هي عند نيتشه إلا خطأً ووهماً وتزييف Falsification من اختراع إرادة القوة المسيطرة على الواقع وعلى الصّيرورة... أما الحقيقة الحقيقية حسب نيتشه فهي ما يجب تحمله بشجاعة دون تزييف ولا تخفيف لأنها الألم والمرض والظلم والصّيرورة والتغيّر المستمران وهي الشعور بالحنن وبالعزاة التامة في هذا الوجود المتقلّب والذي يعود بصورة دورية Eternel Retour du même⁽⁶⁷¹⁾

وبهذا التّصوّر، تتزلّ الحقيقة من سماواتها الأنطولوجية إلى الأراضي الوجودية الإنسانية في بُعدها التّسبي، فالحقيقة لا تُسكن عوالم الميتافيزيقا التي نسجتها أيدي الفلاسفة المتّقنة، إنها الإقرار بالتّغير والصّيرورة واللاعقلانية والتناقض كمنبع للألم والشقاء والضلالة، وما كوّنته الأنساق الفلسفية سوى أدوات وذرائع لا تبتغي الحقيقة لذاتها، وإنما تبتغي الحقيقة الوثوقية لأنها تلي دوافع الحاجة إلى الأمن والوضوح والاطمئنان. وبهذه الدّلالة غير المعهودة للحقيقة، التي توّسل فيها نيتشه بمعجم التّحليل التّسبي للمعرفة حول وجهة التّفكير من الإنشغاف بالحقيقة كماهية جوهرية إلى الحقيقة الاستعمالاتية، الذرائعية أولاً، ثم الحقيقة المأساوية ثانياً، وهذا الانتهاء، هو عرض على الإحساس بلاغائية التّشاطر الإنساني سوى من غاية تَنْمِيّة مشاعر القوة وإرادة الامتداد والإقبال على الحياة وبكل مفاجآتها. وواضح هنا كيف تنتقل المشكلات، من المعاناة الفردية

(671) رجاء العتيري، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، مرجع سابق، ص 41.

ومن الألم والمرض الذاتيين، إلى مقولات فلسفية تُقرأ بها الحياة ويُؤوّلُ بها الوجود بما يجعل من الاستحالة حَرَم هذه الوشاحة بين نيتشه الشخصوي وفلسفة اللاشخصية.

إن هذه المسألة لقيمة المعرفة، قد فتحت آفاقاً غير مسبوقه في فهم نوازع الإنسان حول المعرفة والقوة، فهي من جهة لفتت الانتباه إلى أن المعرفة ليست مجرد وعي بارد بالعالم يتغيا التقاوة وتطهير أجهزة المعرفة من نفع الحياة، وإنما هي في أساساتها قوة تُمكن القابض على ناصيتها من بسط إرادته على العالم، فالمعرفة ستضع يدها على كل ما حولها، وستحقق رغبتها في أن تسود وتملك، وسيسود معها الذي يتملكها ويهيمن على العالم أيضاً، كما عبّر نيتشه عن ذلك في " العلم الجذيل " الفقرة 283. وهذا المنحى غير المسبوق، كما أسلفنا في مسألة قيمة المعرفة، نبّه فضلاً عن هذا، إلى مسألة وصل المعرفة بالحياة، إنها ليست غاية في حد ذاتها، إنها استثمار ورهان فاتح، لمن يريد أن تكون إرادته قانوناً ومبدأً تشريعياً للعالم.

وليس مفاجئاً بعد هذا، أن يطالع نيتشه إلى العالم بنظريته التي تُوحّد بين إرادة القوة والمعرفة والوهم أو وحدة الحقيقة والقوة، فكانت فتحة معرفياً لكثلة من الجهود التي توسّلت منهاج الأثرربوبوجيا والتّحليل النّفسي والتّشريح الأخلاقي والكتابة الجينالوجية لتاريخ القيم، وجنّدت هذه العُدّة المنهجية من أجل البحث عن الدوافع المنظورية السّلطوية السّياسية، الكامنة خلف إرادة المعرفة هذه، واكتشاف سياساتها في إخفاء ذاتها وسلطتها، ولقد كان لقلب العلاقة بين المعرفة والقوة التي افتتحتها نيتشه المورد المركزي لهذه الجهود في النّظر إلى الإنتاجية المعرفية كأعراض على قوى ونشاطات، فاعلة، متخفية، ترغب في أن تسود وتملك وتريد أن تخلق العالم على صورتها.

ومن هذه النّظرية التي اكتنّهت قوة الوشاحة بين إرادة المعرفة وإرادة القوة، والتّنبية إلى ذلك، انجذبت المشاريع الفلسفية التي حلّلنا رؤاها على مدار الفصول، وأبصرت فيها مفاتيح الوعي بقيمة المعرفة الإنسانية من جديد، والوعي بدور الجسد في توجيه الثقافة وصناعة سيرورتها، هذا ما اكتشفناه مع ميشيل فوكو، في انتزاعه للمعنى عن المعرفة التاريخية وعن الحركة الغائية التي تخلّقت فيها، واكتشفناه أيضاً في الفكر العربي المعاصر، في شخص إدوارد سعيد، الذي ناهض العلمية-الموضوعية التي يتقنّع بها خطاب الاستشراق، ونظر إليه باعتباره علامات أو أعراض على قوى إمبريالية تُمثّل وترغب في السّيادة.

هذا، ومن أقوى أسباب الانجذاب هذا فضلاً عما سبق ذكره، حول نيتشه ونقديته، المرونة التي تختص بها نصوصه وانفتاح مُكاشفاته على غنى التّأويل وقابليته اللامتناهية على التوليد الهدّام للمعنى، ومجازة التصنيفات التّمطية الرّاسخة في الممارسة الفلسفية، هذا ما جعلها تستهوي جميع الاتجاهات، حيث " يؤوّل القارئ الاشتراكي حرب الضّعفاء والأقوياء بأنها تعبير عن صراع الطبقات، ويؤوّل القارئ المتشبع بالعلوم

الحديثه قانون الحياة بقانون البيولوجية، وحتى رجل الكنيسة نفسه، فإنه يرى في هذه الدّعوة أقوى دليل على إفلاس العقل البشري وضرورة التوبة إلى رحمة المسيح⁽⁶⁷²⁾.

لنقل إذن ومن دون موارد، أن ارتيازية نيتشه قد جرى تلقّيها في الفكرين العربي الغربي وجرى الأخذ بها وتوظيفها، لكن هذا لا يستلزم على شدة تواجده، أن هذه المناحي الفكرية، إن هي إلا نسخة عن الأصل النيتشوي، أو أنها اتجهت اتجاهها تحليلاً لهذا الأصل وفقدت خصوصيتها في هذا المسار، لأن ثمة حدوداً لهذه المسألة، فإن كان فوكو قد حذا حذوها وسار إلى أبعد نهاياتها، فإن هابرماس كان بخلاف هذا المنظور، فنيته بعزوفه عن المشروع العقلاني برمته، وتحميله مسؤولية تفكيك الحياة القديمة المولعة بالفن والأسطورة، وتنصيبه لملكة الذوق الفنية على العرش، حاقداً على الحاضر، ويشدّد الحنين إلى نموذج يوناني قديم، هنا يتم وضع حدود لنقد العقل عند نيتشه، ولاختزال النشاط المعرفي للذات، في الرغبة في الهيمنة. إن هابرماس لا يمضي باكتشاف نيتشه بتواجد العناصر المصلحية في المعرفة؛ إلى نتائجها الذاتية المبتوثة في مساءلة نيتشه للمعرفة، ولا ينساق خلف اللاعقلانية المفتوحة، وإن كان قد عارض هيمنة العقل الأداتي *La Raison instrumentale* واستعمارها لعالم الحياة، وإنما يتوقف عند هذه المقدمة النقدية، ويُعيد وصلها بمقاصد الفعل التواصلية وتنظيم أنساق التواصل في دوائر المجتمع، إنه يُعيد عقلنة المفهوم النيتشوي للمعرفة والتدمير الجينيولوجي للعقل الحدائي، بالتصفية من خلاصاتها المفرطة في ذاتيتها وسلطويتها. إن المعرفة والعقل هنا ليسا أدوات هيمنة، وإنما هما تشريع للممارسة التواصلية، وبالتالي فهو يعيد بناء النقد النيتشوي لمفهوم المعرفة التأملي، والنظرية التطابقية في الحقيقة، بناءً وظيفياً وبما يتوافق مع مشروع العقل التواصلية.

وفي الفكر العربي، يبدو لنا أن محمد أركون قد سار مع قلق الارتياب من معرفة الحقيقة إلى أبعد نتائجها بخاصة في مستوى التنقيب عن الرّهانات السياسية للعقائد الإيمانية، ونقد فكرة الأصول المتعالية، بتجريدتها من قداستها وروحها، والرّمى بها في الصّبرورة والمُحايثة، ونزع صفات الثبات والخلود عنها، وقد كانت النتيجة هي النظر إلى المذاهب الفكرية والفقهية باعتبارها حركات تُساندُ تناحر المذاهب السياسية، وحدف التوجّه الديني، والمزايا العلمية الخالصة عن آراء وأنساق وتصورات الفكر الإسلامي، وإذا كان هذا التطبيق أتى بنتائجه في التراث الديني المسيحي؛ فإن ثمة إحراجات أثناء تطبيقه على التراث المعرفي الإسلامي، ذلك أن هدف المعرفة الأصولية، أو أصول الفقه " لم يكن كما يدّعيه أركون، الرغبة في إقصاء الملبسات التاريخية للرسالة المحمدية، وتكريس واقع لصالح فئة تتنازع السُّلطة مع غيرها، وإنما كان كل همهم هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستحجية لكل ما استجد من الأحوال... فالعلم عندهم يستجيب لشرطين أساسيين هما: الاستدلال والتعليل؛ فقد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة، وحددوا مسالك

(672) أنظر، عبد الله العروي، الإيديولوجية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 2003، ص 39.

الاستدلال والتعليل المختلفة، ولهذا جمعوا بين الشرط العقلاي للعلم الصوري والشرط العقلاي للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك ما دام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل⁽⁶⁷³⁾.

لكن إدوارد سعيد لفت الانتباه، واستطاع أن يستخرج فاعليات منهجية من هذه المسألة، إنه لفت انتباه الشرق أن المعرفة لا تتأسس فقط على الشُّروط والمقتضيات البرهانية والعلمية، وإنما تتدخل عوامل أخرى لا تربطها بالمعرفة صلة، إنها الدوافع السياسيّة وإرادات المهيمنة، التي لا تكفُّ عن الاستجابة لرغبات السيادة والتملُّك، من هنا، فإن تأسيس الحقيقة، من الأقوى أن يكون في مستوى رد هذه التحديات الحيوية، وذلك بتجديد الإرادة وإزالة هذه الأفتنة عن المعرفة الاستشراقية التي عرقلت اكتشاف الشرق لذاته ومعرفة نفسه بما هو عليه في ذاته لا كما يُصوِّره الآخر، وبسبب هذه اللفتة، اندفعت مشاريع فكرية شرقية بخاصة في الهند إلى كتابة تاريخها من منظور خصوصيتها الثقافية وتحدياتها الرأهنة، وليس من منظور الكتابات الشرقية التي تتوحد فيها القوة والمعرفة. إن الحقيقة هاهنا تجد قوتها من الأسس الحيوية، وليس من الأسس الفكرية المثالية.

من هنا، فإن الرّفْضَ أو القبول بهذه المسألة، يجد مُستنده في طبيعة التحدّي، ومقاصد الإرادة التي تُنزّل هذه المسألة في صلب اهتمامتها، فضلا عن أنها مَلْمَحٌ على "الثقافية المفهومية" بين مناحي الفكر الفلسفي، فليس تشغيل المفاهيم إذن، مجرد ترجمة نقلية، وإجراء للمماثلة بين الأصل والاقْتباس، إنما المفاهيم تبدع بقدر ما تنفصل عن موطنها الأصلي، وتنتج بقدر ما لا تتعارض مع أصول المجال التداولي المنقولة إليه هذه المفاهيم، لأن هذا التّعارض إذا حَدَثَ مُؤدَّاهُ قَلِقُ العبارة، وقلة المعرفة عن إفادة المتلقي. من هنا، فإن وفاءنا لمسألة نيتشه المرتابة يكون بالاختلاف والمغايرة لها، لا بالتطابق أو الاتفاق معها.

وبهذه الإجرائية الاختلافية المغايرة، تبدد لنا قيمة مُساءلة نيتشه لإرادة معرفة الحقيقة، والمناحي الفكرية المُتشعبة عنها. إنه وبالرغم من القيمة التّقديّة التي حقّقتها هذه المسألة في رفضها تبنيّ المتون الميتافيزيقية موطننا ألبدا للحقيقة؛ فإن مُمة إحراجات لا تنفكُ تُلاحقها وتزعزع مقولاتها، ومن هذه الإحراجات إنكار الحقيقة واختزال المعرفة في إرادة القوة، أي تغليب التّحليل النفسي للمعرفة، ونسيان صلابة الواقع وشراكته في بناء الحقيقة، لقد أفادتنا فلسفة الارتباب هذه بمحدودية العقل البشري في اكتناهاه لجوهر الحقيقة القصوى، "وإنها أيضا جواب القلق الإنساني الباحث عن الطمأنينة والأمن الأنطولوجي، لأنه في الوقت الذي عولّ فيه التّسليميون dogmatismes على إمكانية معرفة العالم، ومن ثمة امتلاكه، اختار الإرتيابيون وهم الأكثر خبرة بالاختلافات الأبدية بين الفلاسفة، تعليق الحكم على الأشياء، والرضا والاعتراف بجهلها"⁽⁶⁷⁴⁾. إلا أن مسيرتها أو الانسياق خلفها لا تؤدي إلا إلى اليأس وفقدان الرّجاء، "ومنبعها هو التّقاعس عن متابعة البحث عن الحقيقة إلى منتهاها، والتسليم المتعجلّ بعدم إمكانية معرفة الحقيقة. وهذه الارتبابية (scepticisme)

⁽⁶⁷³⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 151.

⁽⁶⁷⁴⁾ أنظر، إلياس بلكا، الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و.م. الأمريكية، ص 28- وما

Skepticism، كمبدأ معرفي، داعية إلى اليأس، ومبنية على افتراض مُسبق مفاده، أن الإنسان يعيش في حلم أبدي، لا يمكن في ظلّه أبداً تمييز الحق من الباطل، وغير قابلة للانفصال عن العدمية ونفي القيم⁽⁶⁷⁵⁾.

وفي مقابل هذا الانتهاء إلى العدمية وفقدان الأساس، واحتزال سعي البشرية من أجل الحقيقة إلى إرادات قوى ترغب في تنمية مشاعر القوة، لم لا تكون هذه الأنساق، جهوداً من أجل التواصل كبنية للمعرفة الإنسانية، لأن هذه الأنساق لا تستلزم دائماً تصريف القول فيها إلى التسيب المعرفية والعملية التي لا تنوي بلوغ الحقيقة، وإنما تصريفه إلى رفع التّعارض بين تاريخ الفلسفة، وفكرة الحقيقة أو إنهاء التعارض بين الاجتهاد الفلسفي الشّخصي و الحقيقة باعتبارها الأفق، أو المعنى النهائي المُجرّد اللازمي واللاشخصي، من هنا يُصبح التواصل كبنية للمعرفة سواء بدلالته التاريخية والراهنة أم بدلالته الثقافية اليوم بنية أساسية للمعرفة تحريجا ونقداً، وهذا استهداءً بنور البحث عن الحقيقة كانفتاح متراكم عبر الفلسفات ومن خلالها، وبالرغم من سماكة أغلفة الحقيقة وليل مسالكها وعمتها؛ إلا أنها ليست مخفية تماماً، فأماراتها وعلاماتها دالة عليها.

جلي إذن؛ أن الاعتقاد بفكرة الحقيقة والموقع النسبي للاجتهاد الفلسفي الإنساني منها، يفتح أملاً ورجاء " لا نبلغه في هذه الحياة أصلاً... لأن وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هو الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات، وإقامة ضرب من التوافق القصدي في أكثر الحوارات فجة. إن الحقيقة بهذا المعنى، أي بما هي رجاء أنطولوجي، هي المجال الحيوي لكل عملية تواصل، كما أنّها الشّعاع الذي يُبهر حواراتنا بنور الوجود... بهذا المعنى، فإن الحقيقة هي ما يعطينا القوة والشجاعة على صنع تاريخ للفلسفة، دون فلسفة للتاريخ. إن الحقيقة بما هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أننا نبلغ ما ينكشف لنا منها، ومع ذلك فإنها كطموح أنطولوجي ذات وظيفة هامة في تأسيس التواصل كبنية للمعرفة الحقّة، وفي خلق مناخ حوار مفتوح باستمرار بين الفلسفات⁽⁶⁷⁶⁾.

وهكذا، لا يمكن التضحية بمشروع معرفة الحقيقة كأفق وانفتاح، من أجل وقائع أو ثقافات جرى فيها توظيف المعرفة والحقيقة توظيفاً مُنفصلاً عن مقاصدها الأصلية، ثم نقوم بسحب هذه الوقائع على الحقيقة كقيمة تتجهّد النظم الفلسفية من أجل إتيان أفكارها وفق مُقتضياتها، " ومن هنا، فإنه ما لم يبدأ المرء بافتراض مضاد للشكوكية، أي بافتراض إمكانية التوصل إلى الحقيقة رغم تلك الملابس، فإن العدمية تصير أمراً حتمياً⁽⁶⁷⁷⁾ nihilism becomes inevitable (nihiliste deviet inévitable).

وليس رجماً بالغيب بعد هذا، أن نقول بأن الأبحاث التي هي على هذا النوع، تفتح آفاقاً مُستقبلية واعدة، لمن يروم الكشف عن امتدادات المساءلات الفكرية الغربية في الفكر العربي المعاصر، لأنها تدخل في فرع

(675) Isma il raji alfaruqi, Tawhid: its Implication for thought and life, international institute of islamic thought, Pennsylvania U.S.A, 1982, p 50.

(676) Voir: Paul Ricœur, Histoire et Vérité, Ed. du Seuil 1964 P 46-60.

(677) Isma il raji alfaruqi, Tawhid: its Implication for thought and life, Op.Cit p

المفاهيم المقارنة وتبني المعرفة باعتبارها أفقا للتواصل، وفضاء للتثاقف المفهومي والتّماسف المعرفي، وكتعبير عن طموح أنطولوجي وإرادة لا تتوقف في بحثها عن الكلي والنهائي واليقيني، وإن تعميق البحث عن المعرفة من منظور الارتيازية القيمة قد استبق الاستومولوجيا المعاصرة في مراجعاتها للمفهوم السكوني للعقل، والمعنى المطلق للفكر الموضوعي، وإقامة الانفصال بين القيمة والواقع، وهي تحتاج إلى بحوث جديدة تُخرّجُه من هيمنة البحوث الاستومولوجية، وتصلُه وصلاً مُنتجاً بمباحث فلسفة القيم، ونحن في الأخير نغتنم الفرصة في هذا المقام لتنبه الباحثين إلى ما تنطوي عليه البحوث المقارنة من قيمة منهجية وثقافية مخصوصة، كأن يُبحث امتداد هيدجر، أو هيجل، أو دريدا في الفكر العربي المعاصر، للظفر بوسائل منهجية قد تكون جالبة للحقيقة والخير، وممدّة بقوة المعنى للعقل العربي الذي لم يُبارح وضعية المُراوحة، ولم يحقق الوفاء المزدوج للإبداع: أي للجانب المُضيء من تراثه المعرفي الذي صنع حقيقته وجعل من إرادته مبدأً تشريعياً لحياته، وللجانب المُنتج من الثورات المعرفية والمنهجية المعاصرة من أجل فتح الأبواب التي أغلقت، وأبواب أخرى لم تفتح بعد، وننطلق بعدها بالمفتاح.



فهرست

- المصادر والمراجع

- الأعلام

- المحتويات



- المصادر المترجمة إلى العربية:

- 1- نيتشه (فريدريك)، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2005.
- 2- _____، الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009.
- 3- _____، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، 2001.
- 4- _____، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009.
- 5- _____، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت (د.ت.).
- 6- _____، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، كولونيا-بغداد، 2008.
- 7- _____، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قببسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981.
- 8- _____، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000.
- 9- غسق الأوثان أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا بغداد؛ منشورات الجمل 2010.
- 10- _____، هذا هو الانسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، ألمانيا بغداد؛ منشورات الجمل 2003.
- 11- _____، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع صفاقس، (د.ت.).

- المصادر المترجمة المنشورة بعد الوفاة:

- 1- نيتشه (فريدريك)، الحقيقة والكذب بمعناها الماورأخلاقي، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009.
- 2- _____، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2011.

- المراجع العربية:

- 1- إبراهيم (عبد الله)، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتّمرّكز حول الذات، الدار البيضاء، بيروت؛ المركز الثقافي العربي 1997.
- 2- أبسالون (أدموندس)، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية-مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة- ترجمة: أبو يعرب المرزوقي الدار المتوسطة للنشر تونس، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم الإمارات العربية العربية، 2009.
- 3- أدورنو (ثيودور)، جدل التنوير-شذرات فلسفية، دار الكتاب الجديد المتحدة؛ ليبيا، 2000.
- 4- أرسطو، منطق أرسطو، نقله إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت، 1980.
- 5- _____، كتاب الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
- 6- أركون (محمد)، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت، 1990.
- 7- _____، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، بيروت، 1996.
- 8- _____، العلمنة والدين. الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1996.
- 9- _____، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس (نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى بيروت؛ 1999.
- 10- _____، قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، 2000.
- 11- _____، الإسلام أوروبا الغرب-رهانات المهني وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت؛ 2001.
- 12- _____، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 2001.
- 13- أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية ترجمة أحمد الشيباني، ج1، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964.
- 14- أفلاطون، محاوره ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة و النشر والتوزيع؛ القاهرة، 2000.
- 15- _____، في الفضيلة، ترجمة عزّت قرني، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع؛ مصر، 2001.

- 16- أوجيلفي (برتراند) الحقيقة، كتاب الحقيقة، برتراند أوجيلفي وآخرون، ترجمة عبد القادر قتيبي، المركز الثقافي العربي المغرب، 2005.
- 17- أودوييف (ستييان)، علي دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1983.
- 18- بدوي (عبد الرحمن)، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.
- 19- ____ مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.
- 20- ____ شوبنهاور، وكالة المطبوعات، دار القلم الكويت؛ بيروت (دت).
- 21- ____ سيرة حياتي، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
- 22- برهيه (إميل)، تاريخ الفلسفة-الفلسفة الهلنستية والرُّومانية، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت 1988.
- 23- ____، تاريخ الفلسفة-القرن التاسع عشر، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة؛ بيروت، 1998.
- 24- بغورة (الزّواوي)، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (الجابري-أركون-التريكي-صفدي)، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- 25- البكاري (كمال)، ميتافيزيقيا الإرادة (إرخياء المعنى في الذات والسلطان)، دار الفكر، 2000.
- 26- بنعبد العالي (عبد السلام)، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف) دار التنوير، بيروت، 2006.
- 27- ____، الميتافيزيقا العلم والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، 1993.
- 28- بن نبي (مالك)، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، 1984.
- 29- ____، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 2002.
- 30- ____، القضايا الكبرى (إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث)، دار الفكر، سوريا، 2008.
- 31- بودريار (جون)، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ترجمة: منير الحجوجي وأحمد القصور دار توبقال الدار البيضاء، 2006.
- 32- ____، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
33. تورين (آلان)، نقد الحداثة-الحداثة المُظفّرة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
- 34- توفيق (سعيد)، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير؛ بيروت 1983.
- 35- الجابري (محمد عابد)، الخطاب العربي المعاصر-دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1994.
- 36- ____، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2009.

- 37- ____ ، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح...
مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1997.
- 38- جيميناز (مارك)، ما الجمالية؟، ترجمة: شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
- 39- حرب (علي)، لعبة المعنى فصول في نقد الانسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1991.
- 40- ____ ، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، 1994.
- 41- ____ ، الماهية والعلاقة- نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت؛ 1998.
- 42- ____ ، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000.
- 43- ____ ، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 2001.
- 44- ____ ، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.
- 45- حنفي (حسن)، في الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990.
- 46- داروين (تشارلس)، أصل الأنواع- نشأة الأنواع الحية عن طريق الانتقاء الطبيعي أو الاحتفاظ بالأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل الحياة، ترجمة: مجدي محمود المليحي، المركز القومي للترجمة، مصر، 2004.
- 47- الدواوي (عبد الرزاق)، حوار العلم و الفلسفة والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، دار المدارس؛ الدار البيضاء 2001.
- 48- دولوز (جيل)، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1998.
- 49- ____ ، الاختلاف و التكرار، ترجمة وفاء شعبان؛ المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
- 50- ____ ، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1997.
- 51- ديكرات (رينيه)، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
- 52- ديلودال (جيرار)، الفلسفة الأميركية، ترجمة جورج كتورة وإلهام شعراي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009.
- 53- راندال (جون هارمان)، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة؛ بيروت 1966.
- 54- رسل (بيرترند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1988.
- 55- رويس (جوزايا)، روح الفلسفة الحديثة، ترجمة: أحمد الأنصاري، المعهد القومي للترجمة، مصر، 2003.
- 56- ريوس (مايكل)، داروين، ترجمة فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة آفاق للنشر و التوزيع؛ القاهرة 2010.

- 57- الزغبي (سمير) نيتشه-الفن والوهم وإبداع الحياة، دار التنوير، بيروت، 2009.
- 58- زكريا (فؤاد)، نيتشه، دار المعارف، مصر (د.ت).
- 59- ____ ، آفاق الفلسفة، المركز الثقافي العربي، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1988.
- 60- الزين (محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات-فصول في الفكر الغربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت 2002.
- 61- سبنله (جورج إدوارد)، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق 1986.
- 62- سبونفيل (أندريه كونت)، الفلسفة، ترجمة: علي بوملحم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2008.
- 63- سبينوزا (باروخ)، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الفارابي، دار التنوير؛ بيروت 2005.
- 64- ____ ، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، دت.
- 65- سبيلا (محمد)، في الشرط الفلسفي المعاصر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007.
- 66- ستيس (وولتر)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مجد المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 2005.
- 67- ستروس (كلود ليفي)، العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.
- 68- سران (برتران سران)، العقل في القرن العشرين ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 2000.
- 69- سعيد (إدوارد)، الاستشراق المعرفة-السلطة-الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2003.
- 70- ____ ، السلّطة والسياسة والثقافة-حوارات مع إدوارد سعيد ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008.
- 71- ____ ، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، دار الفارس للنشر والتوزيع، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، عمان، بيروت 1996.
- 72- ____ ، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبوديب، دار الآداب، بيروت، 2004.
- 73- ____ ، الأنسية والتقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005.

- 74- سوفرين (بيير هير)، زرادشت نيتشه، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- 75- الشيخ (محمد)، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.
- 76- طاهر (علاء)، نهايات الفضاء الفلسفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.
- 77- عبد الرحمن (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت (د.ت).
- 78- ____، القول الفلسفي - كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999.
- 79- ____، الحق العربي في الاختلاق الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2006.
- 80- ____، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2007.
- 81- العيادي (عبد العزيز)، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2007.
- 82- ____، ميشيل فوكو - المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.
- 83- غدامير (هانز جورج)، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2002.
- 84- ____، الحقيقية والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، 2007.
- 85- غرابيه (جيل غاستون)، العقل، ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، 2004.
- 86- فتاح (عرفان عبد الحميد)، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دار البشير، بيروت، عمان، 1997.
- 87- فرويد (سيجموند)، النظرية العامة للأمراض العُصابية، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت (د.ت).
- 88- الفريوي (علي لحبيب)، هايدجر (نقد العقل الميتافيزيقي) قراءة أنطولوجية للتراث الغربي، دار التنوير، 2008.
- 89- كانط (إيمانويل)، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- 90- كوتنغهام (جورج)، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، دمشق 1997.
- 91- كيرني (ريتشارد)، جدل العقل حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، بيروت المغرب، ط1، 2005.

- 92- لافرين (يانكو) نيتشه، ترجمة: جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1973.
- 93- لوفيفر (هنري)، نهاية التاريخ، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2002.
- 94- لوفيث (كارل)، من هيجل إلى نيتشه-دراسات حول تاريخ العالم المسيحي البورجوازي- ترجمة ميشيل كيلو وزارة الثقافة سوريا، 1988.
- 95- ليشته (جون)، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
- 96- ليوتار (جون فرانسوا)، الوضع ما بعد حداثي، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، 1994 .
- 97- فرنان (جون بيير)، أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2008.
- 98- فنك (أويغن)، فلسفة نيتشه، ترجمة: إلياس يديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ دمشق 1974.
- 99- فوكو (ميشيل)، حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005.
- 100- _____، جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.
- 101- _____، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990.
- 102- _____، المراقبة والمعاقبة -ولادة السجن- مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
- 103- _____، هم الحقيقة، "مختارات"، سلسلة بيت الحكمة، ترجمة: مصطفى المسناوي وآخرون، منشورات الاختلاف، 2006.
- 104- ماركيز (هربرت)، الإنسان ذو البعد الواحد، منشورات الآداب، بيروت، 1988.
- 105- ماكوري (جون)، الوجودية ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، (58)، الكويت، 1982.
- 106- مانغ (فيليب)، نسق المتعدد أو جيل دولوز، ترجمة: عبد العزيز بن عرفة، دار الحوار، سوريا 2003.
- 107- مصدق (حسن)، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 2005.
- 108- مفرج (جمال)، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم، الجزائر بيروت 2009.
- 109- _____، أزمة القيم من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت؛ 2000.

- 110- ____ ، المعرفة والقوة-نحو طريقة علمية للهيمنة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، 2000.
- 111- ____ ، الإرادة والتأويل-تغلغل النيتشوية في الفكر العربي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، 2000.
- 112- المسكيني (فتحي)، الفيلسوف والإمبراطورية-في تنوير الانسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005.
- 113- المسيري (عبد الوهاب)، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، 2002.
- 114- ____ ، نحو حداثة إنسانية جديدة، شبكة الجزيرة الفضائية، الدوحة، 2009.
- 115- ____ ، الصهيونية و النّازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، مصر، 2001.
- 116- موسى (سلامة)، هؤلاء علموني، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- 117- مونتييليو (بيير)، نيتشه إرادة القوة، ترجمة: جمال مفرح، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، 2010.
- 118- نيهاماس (ألكسندر)، نيتشه الحياة كنص أدبي، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، 2008.
- 119- هابرماس (يورغن)، المعرفة و المصلحة، منشورات الجمل؛ كولونيا ألمانيا، 2001.
- 120- ____ ، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، بغداد ألمانيا 2003.
- 121- ____ ، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1955.
- 122- هيجل (فريدريك)، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
- 123- ____ ، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير بيروت 2008.
- 124- ____ ، العقل في التاريخ-محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2008.
- 125- هيدجر (مارتن)، نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
- 126- هيوم (دفيد)، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي؛ بيروت، 2004.
- 127- يفوت (سالم)، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية، دار الطليعة، بيروت 1991.

- المصادر الأجنبية:

1- Nietzsche (F), La naissance de la tragédie, trad. Henri Albert, libraire générale française, 1994.



2- _____ Seconde considération intempestive- De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, trad. Henri Albert, Flammarion, Paris, 1988.

3- _____ considération Inactuelles 1 et 2 " De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Trad par Pierre Rusch, Folio essais, Gallimard, 1990.

4- _____ Aurore (Réflexions sur les préjugés moraux) trad. Henri Albert, librairie générale française, 1995.

5- _____ Par delà le bien et le mal, trad. Henri Albert, librairie générale française, 1991.

6- _____ Le .crépuscule des idoles, trad. Henri Albert, mercure de France, Paris.1941.

7- _____ L'Antéchrist, trad. Henri Albert, ,mercure de France, Paris, 1941.

8- _____ Ecce Homo, trad., Alexandre Vialatte, Union Générale d'Éditions, 1988.

9- _____ Vie et vérité, Textes choisis par Jean Granier, PUF, Paris, 1971.

- المصادر المنشورة بعد الوفاة:

10- _____ le livre du philosophe, tard. angèle kremer- marietti, Flammarion, Paris , 1991.

11- _____ Les œuvres philosophiques complètes, (Fragments posthumes, Automne 1887- mars 1888) trad. Pierre Klossowski. NRF. Gallimard, 1976.

12- _____ Fragments posthumes, début janvier 1888- debut 1889. trad. j-c hémerty. NRF, Gallimard 1977.

13- _____ la volonté de puissance, tard, Geneviève Bianquis, Gallimard, N.R.F. 1948.

14- _____ la volonté de puissance, tard Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1991.

15- _____ introduction aux études de philologie classique, été 1871 trois heures par semaine, Trad. française dastur et Michel haar. Encre marine 1994.

المراجع الأجنبية:

أ- باللسان الفرنسي:

1- Andler (Charles), Nietzsche sa vie et sa pensée-les Précurseurs de Nietzsche la jeunesse de Nietzsche, N.R.F. Gallimard. Paris. 1958.

2- _____, Nietzsche sa vit et sa pensée (Nietzsche et le transformisme intellectueliste-la dernière philosophie de Nietzsche, NRF Gallimard, 1958.

3- Baudrillard (Jean), La Société de consommation Ses mythes et Ses Structures, Donoel Paris 1970.

4- Berthelot (René). Un romantisme utilitaire, Alean. Paris, 1911.

5- Blondel, (Eric) Nietzsche, Le corps et la culture, PUF, Paris, 1986.



- 6- Dumont (Jean-Paul), Les Sceptiques Grecs : Textes choisis et traduits, PUF, Paris, 1966.
- 7- _____, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris, 1991.
- 8- Faguet, (E'mile), En Lisant Nietzsche, Boivin éditeurs, Paris P94.
- 9- Félix(François), Schopenhauer ou les passion du sujet, L'age d'Homme, Paris, 2007.
- 10- Foubet (Fabrice), La Vérité l'irrationnel, le sens, la sagesse, ellipses Paris, 1996.
- 11- Garnier (Jean), Nietzsche, (que sais-je) PUF, Delta, Paris, 1994.
- 12- _____, **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche**, Seuil Paris, 1966.
- 13- Haar (Michel) Nietzsche et la métaphysique, Gallimard, Paris, 1993.
- 14- Habermas (**Jürgen**) Le discours philosophique de la modernité, Trad: Christian Bouchindhome et Rainer Rochlitz. Gallimard, Paris, 1988.
- 15- _____, **La pensée post métaphysique**, Trad. de l'allemand Rainer Rochlitz, Aramand colin, Paris, 1993.
- 16- _____, **connaissance et intérêt**, Trad. Par Gérard Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976.
- 17- Heidegger (Martin), De l'essence de la vérité, trad : Alain Boudot, Gallimard, Paris, 2001.
- 18- _____, Nietzsche, T. 1. Trad.Par Pierr klossowski N.R.F, Gallimard, Paris 1971.
- 19- _____, Essais et conférences, trad. Andre bréau, Gallimard, Paris, 1958.
- 20- Huiman(Denis), Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale, Perrin Paris, 2000.
- 21- Jaspers,(Karl) Nietzsche: introduction a' sa philosophie, trad. de allemand Par: Henri Niel, Gallimard , Paris 1950.
- 22- Jerphagnon (Lucien) Histoire de la pensée Tom 1, Antiquité et Moyen Age Tallandier Paris, 1989.
- 23- Kervégan (Jean-François) Hegel et l'esprit objectif Vrin, Lebraire Philosophique, Paris, 2007.
- 24- kofman (Sarah) Nietzsche et la scène philosophique, Galilée, Paris, 1986.
- 25- _____, Nietzsche et la métaphore, Galilée, Paris, 1983.
- 26- Lefèvre (Roger), La métaphysique de Descartes, PUF, Paris, 1966.
- 27- Lenain (Therry), **pour une critique de la raison ludique**, librairie philosophique, France, 1993.
- 28- Henri lebevere, **Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres**, Casterman, Paris, 1975.
- 29- Marietti (Angèle kremer) **Nietzsche ou les enjeux de la fiction**, l'harmattan Paris 2009.
- 30- Morel Georges (Nietzsche (Introduction à première lecture), Tom 2 Analyse de la maladie, Aubier Montaigne, Paris 1971.
- 31- Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aguin. PUF, Paris, 1963.

32- Schopenhauer (Arthur), le monde comme volonté et comme représentation, trad., A Burdeau, P.U.F Paris 1989.

33- Steffens (Martin), : Nietzsche Pas a Pas, ellipses Paris 2008.

ب- باللسان الإنجليزي :

1- Ismail raji alfaruqi, Tawhid: its Implication for thought and life, international institute of Islamic thought, Pennsylvania U.S.A, 1982.

- المقالات بالعربية :

- 1- إدجار (أندرو)، أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة، ترجمة عزة مازن، ضمن القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية و النفسية المشروع القومي للترجمة، مصر، 2006.
- 2- آلان روبي لوك فيري، نقد الأنوار، مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية المغرب العدد 16، السنة 2008.
- 3- بن أحمد (يوسف)، منظورية الحقيقة عند نيتشه، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العددان 103/102.
- 4- بورقية (حسان)، نيتشه ضد فاغنر أو نقد الرومانسية الارتكاسية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العددان 109-110، 1999.
- 5- حرب (سعاد)، في استقبال نيتشه، مجلة باحثات، الكتاب الخامس 1998-1999.
- 6- حرب (علي)، فيلسوف القوة والانسان الأعلى والعدمية-الجنون من فرط العقل ومحنة الإنسان الأعلى، السفير الثقافي، لبنان 2000/03/26.
- 7- حنفي (حسن)، جيل دولوز، مفكر ما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد الثاني والثالث، القاهرة، 2003.
- 8- الحيدري (إبراهيم)، مدرسة فرانكفورت بين الحداثة وما بعد الحداثة، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد، العددان 43-44، 2010.
- 9- خليل أحمد خليل، مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، العدد 31، 1983.
- 10- روه، (باتريشيا) ما بعد الحداثة، ترجمة شعبان مكاوي القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2006.
- 11- صالح (هاشم)، الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوروبي "مشكلة نيتشه"، أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 01، نوفمبر، 2000.
- 12- عبد الملك (أنور)، الاستشراق في أزمة، ترجمة حسن قبيسي، الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، العددان 31، 1983.

13- العتيري (رجاة)، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد السابع، أكتوبر 1988

14- هابرماس (بورغن)، حول نظرية المعرفة عند نيتشه، ترجمة جيزيلا فالور حجار، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 59/58، 1988.

15- هايدجر (مارتن)، تخطي الميتافيزيقا، ترجمة إسماعيل المصدق، مدارات فلسفية، المغرب، العدد 14، 2006.

- المقالات الأجنبية :

- 1- Descombes (Vincent), Le moment de Nietzsche Français. in Pourquoi nous ne somme pas nietzschéens, Grasset Paris 1991.
- 2- Dufour (Eric) Le processus de formation des concepts dans la philosophie de Nietzsche, in Revue philosophie N°66 juin, Minuit, 2000.
- 3- Foucault (Michel), routeur de la morale, Interview avec Michel Foucault, les nouvelle lettre 28 juin-5 juillet 1948
- 4- Rey (Jean Michelet). Généalogie nietzschéenne" Histoire de la philosophie, sous la direction de François Châtelet, Paris.
- 5- Rorty (Richard), un philosophe pragmatique, Magazine littéraire N 298, avril 1992.

- المعاجم العربية: -

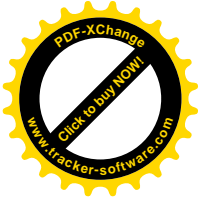
- 1- التهانوي (محمد علي)، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، ج1، بيروت، 1997.
- 2- الجرجاني (محمد الشريف)، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، 1990.

- المعاجم الأجنبية:

- 1- Philosophie, Nathan Paris 1987 - André Roussel, Dictionnaire de 1
- 2- Julia (dédier), Dictionnaire de la philosophie .Libraire Larousse Parais 1964.
- 3- Lalande (André), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, V 2. N-Z.PUF. Paris 1988.
- 4- Russe (: Jaqueline) , Dictionnaire de philosophie, Bordas,Paris. 1996.

- الرسائل والأطروحات الجامعية:

قضايا الثقافة الانسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة دكتوراه في الفلسفة غير 1 - مفرج (جمال)، منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2003/ 2004.



فهرس الأعلام

(أ)

- أبولون Apollon : 66، 123، 139، 141، 175، 285.
- أدورنو Adorno : 05، 15، 142، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 186، 285.
- أرسطو Aristote : 29، 35، 36، 38، 41، 45، 46، 48، 56، 232، 242.
- أركون : 06، 11، 13، 14، 16، 250-266، 284، 286، 287، 292.
- اشبنجلر Spengler : 166.
- أغريبا Agrippa : 30.
- أفلاطون Platon : 2، 14، 24، 27-30، 32-47، 50، 54، 56، 60، 62، 63، 65، 99، 100، 102، 112-114، 123، 130، 133، 196، 133.
- الإكوييني (توما) Saint-Thomas d'Auin : 33، 37، 52.
- أمبريكوس Empiricus : 31.
- أناسيداموس Anésidème : 30.
- أنبادوقليس Empédocle : 24، 38.
- أنطوان (فرح) : 05، 07، 13، 208-210، 213، 286.
- أودوييف : 09، 133.
- أوندليه Andler : 85.

(ب)

- بارمنيدس Parménide : 33، 38، 118.
- باسكال Pascal : 32، 63، 114.
- باشلار Bachelard : 04، 189.
- باطاي Bataille : 39، 189.
- بدوي : 05، 10، 16، 215-219، 286.
- برثيليو Berthelot : 75.
- برغسون Bergson : 70، 159، 160.
- بركلي Berkeley : 105.
- بروتاغوراس Protagoras : 24، 25، 30.



.89 : Blanchot بلانشو

.163 : Bloom بلوم

.282، 227-225، 05 : بن نبي

.84 : Bentham بنتام

.188، 159-155، 149، 15، 05 : Baudrillard بودريار

.89، 85 : J-Burckhad بوكارت

.78 : Main de Brian بيران مين دي

.89، 32-28 : Pyrrhon بيرون

.160، 142، 58 : Francis bacon بيكون

(ت)

.84 : Taylor تايلور

.25، 24 : Theaitetus تياتيتوس

.75 : Tieck تيبك

(ج)

.286، 239-234، 16 : الجابري

.25، 24 : Gorgias جورجياس

(ح)

.286، 248-239، 16 : حرب (علي)

(د)

.238، 237، 212، 133، 131، 118، 91، 90، 88، 87، 85-82، 80 : Darwin داروين

.253، 250، 248، 239، 188، 170، 150، 146، 136، 10، 03 : Derrida دريدا

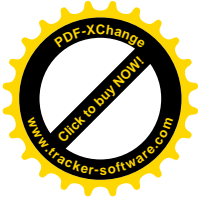
.272 : Dilthey دلثي

.239، 285، 189، 188، 164-159، 150، 136، 95، 68، 15، 10، 08، 05 : Deleuze دولوز

.78 : Main de Brian دي بيران

.139، 136، 119، 114، 113، 99، 95، 77، 75، 73، 64، 61، 58-56، 37، 33 : Descartes ديكارت

.269، 268، 242، 241، 239، 222، 215، 204، 203، 199، 182، 166، 144، 142



.38 : Démocrite ديمقريطس

.169 : Diogène ديوجينوس

.285، 189، 177، 175، 141، 128، 123 : Dionysos ديونيزيوس

.225، 65 : Dewey ديوي

(ر)

.272 : Ranke رانكه

.163 : Rorty رورتي

.65 : Rousseau روسو

.228، 85، 84 : Rée ري

(ز)

.261، 248، 240، 228-225، 213، 212، 209، 189، 140، 134، 67 : Zarathoustra زرادشت

.227، 224-221، 219، 215، 16، 10 : زكريا

(س)

.189 : Sartre سارتر

.228، 137 : Lou von Salomé سالومي

.85، 84، 83 : Spencer سبنسر

.63، 32 : comte-Sponville سيونفيل

.269، 225، 160، 121، 114، 64، 57، 27 : Spinoza سبينوزا

.173 : L. Von Stein ستاين (فون)

.273، 268، 188 : Strauss ستروس

.292، 291، 286-272، 291، 250، 16، 14، 06 : Saïd Edouard سعيد (إدوارد)

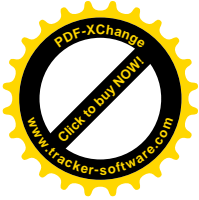
.105، 102، 99، 89، 80، 70، 56، 53، 50، 47، 45-41، 39-37، 35، 28، 25، 24 : Socrate سقراط

.253، 234، 175، 172، 171، 161، 147، 136، 121، 120

.165 : Karl Smith سميث (كارل)

.22 : simonide سيمونيدس

(ش)



شاتلي Chatelet : 205.

شتر اوس (ليو) Leo Strauss : 163.

شتر اوس (دفيد) David Strauss : 190.

شتيرنير Stirner : 63، 168.

شليغل Schlegel : 75.

شيلينغ Schelling : 75، 76.

شوپنهاور Schopenhauer : 63-67، 77، 79، 84، 88، 90، 99، 115، 123، 124، 137، 138، 168،

269، 270، 271.

(ط)

طاليس Thales : 37، 41، 112.

(ع)

عبد الرحمن طه : 05، 237-330، 239، 286.

(غ)

غادامير Gadamer : 41.

غرانيه Grenier : 08، 103.

غوتغريد (بين) Gottfried Benn : 164.

غوته Goethe : 77، 88.

غودمان (نيلسون) Nelson Goodman : 130.

غوشيه (مارسيل) Marcel Gache : 255.

غويو Guyau : 70.

غين أرنولد Arnold Gain : 164.

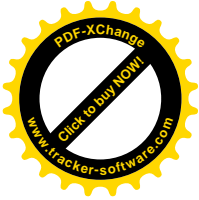
(ف)

فاتيمو (جيان) Gianni Vattimo : 92.

فاغنر Wagner : 66، 76، 79، 124، 175، 176.

فتجنشتين Wittgenstein : 151، 177.

فرنان (جون بير) J.P V ernant : 22، 23.



فرويد Freud : 05، 15، 128، 136-142، 187، 189، 285.

فنك Fink : 40، 52.

فوفنارغ Vauvenargues : 88، 89.

فوكو Foucault : 03، 05، 08، 10، 11، 13-16، 150، 170، 171، 186-189، 192-200، 202-207.

فولتير Voltaire : 190.

فونتنال Fontenelle : 88، 89.

فيخته Fichte : 175.

فيري (لوك) Luc Ferry : 10.

فيكو Vico : 272.

(ك)

كاستورياديس (كورنيليوس) Castoriadis : 170.

كانط Kant : 73، 76، 77، 83، 84، 96، 99، 119، 120، 122، 125، 126، 130، 147، 149، 150،

152، 159، 160، 170، 171، 194، 225، 240، 241.

كانغيلام Canguilhem : 4.

كوجيف Kojève : 189.

كير كغارد Kier kegard : 168.

(ل)

لاروشفو كو Laroche Foucauld : 88.

لالاند "A.Laland : 20.

لامارك Lamarck : 80، 81، 83-85، 131.

لانجه Lange : 84.

ليوتار Lyotard : 08، 15، 149، 150-152، 154-156، 164، 188، 283، 285،

لينئوس Linnoeus : 80.

(م)

ماركس Marx : 123، 141، 142، 145، 149، 155، 156، 177، 186، 187، 189، 192.



ماركيوز Marcuse : 186، 146، 143، 130.

مارييتي Marietti : 14.

مالتوس Malthus : 87، 82.

المسيري عبد الوهاب : 286، 250-248.

مفرج (جمال) : 229، 228، 14، 08، 07.

موران (إدغار) Morin : 54.

مونتاني Montaigne : 150، 88، 32.

مينون Minon : 44، 43.

(ن)

نوفاليس Novalis : 75.

نيتشه Nietzsche : 108، 94، 92-83، 80-65، 63-58، 58-56، 53-49، 47-37، 35، 32، 28، 16-01.

287-283، 281، 278-269، 267-263، 260-208، 207-173، 171-152، 150-147، 145-133، 131-110، 293-290.

(هـ)

هابرماس Habermas : 292، 207، 189، 186، 177-170، 167-164، 136، 55، 15، 13، 10، 05.

هار (ميشال) Har : 127، 65.

هاكسلي Huxley : 80.

هايدجر Heidegger : 268، 240، 239، 128، 53، 39-36.

هتلر (أودولف) Heitler : 226، 218.

هلفيتيوس Helvétius : 85.

هوركهايمر Horkheimer : 186، 146، 145، 144.

هوسرل Husserl : 204، 203.

هولدرلين Holderlin : 76، 46.

هيجل Hegel : 133، 65، 64، 63، 61، 58، 55، 51، 42، 39، 35، 34، 27، 26، 15، 14، 04، 02.

136، 150، 160، 161، 171، 180، 182، 184، 185، 190، 193، 201، 202، 207، 225، 238، 241، 242، 246.

هيرقليطس Héraclitus : 72، 45، 38، 28، 24.

هيوم Hume : 160، 86، 85، 32.



(و)

ولاس Wallace : 80.

(ي)

ياسپرس : Jaspers : 09، 167، 168-170.

يونجر (أرنيست) Ernst Jünger : 164، 165.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
إهداء	
شكر	
المقدمة.....	

الباب الأول

المعرفة وقيمتها عند نيتشه

مُفتح.....	
الفصل الأول: مشكلة الحقيقة بما هي مشكلة المعرفة.....	
1. الحقيقة والمعرفة، مدخل إلى تاريخ المشكلة.....	
2. منابع المسألة الارتيازية لقيمة المعرفة.....	
3. من معرفة الحقيقة إلى مشكلة الحقيقة.....	
4. مشكلة الحقيقة، من أفلاطون إلى هيغل.....	
5. إرادة الحقيقة عند أفلاطون أو الاحتقار الأنطولوجي للمظهر.....	
6. امتداد المثالية الأفلاطونية في اللاهوت المسيحي وأنماط العقلانية الحديثة.....	
7. أنماط المعقولة الحديثة، من القوام الديني إلى اليقين العقلاني.....	
8. من ماهية الحقيقة إلى إرادة الحقيقة.....	
9. من إرادة الحقيقة إلى إرادة القوة.....	
10. من شجرة المعرفة إلى شجرة الحياة.....	
الفصل الثاني: وحدة المعرفة والمصلحة.....	
1. المعرفة وشروط الحياة.....	
1.1. الرومانسية الجرمانية وشوبنهاور.....	
2.1. أصداء الكشوف الحيوية وكسب مساعي الأخلاقيين الفرنسيين.....	
3.1. تطوير المنهج الجينيالوجي في المسألة والتأويل.....	
2. الحقيقة المنظرية للمعرفة.....	
3. أركان النظرية المنظرية للمعرفة.....	

4. قيمة العقل
5. من إرادة الحقيقة إلى الحقيقة الفنية.....

الباب الثاني

الارتياح من قيمة المعرفة

وامتداداته في الفكر الفلسفي المعاصر

.....مُفتح

الفصل الأول: قيمة إرادة المعرفة في الفكر الغربي المعاصر :

بين حُدود المنظورية واكتناه المعرفة-السلطة.....

1. نيتشه في الفكر الغربي المعاصر : مناحي الحضور ومُسوّغات التواجد.....

1.1. سيجموند فرويد أو الأصل اللاشعوري للحياة النفسية.....

1.2. نيتشه ومدرسة فرانكفورت، نقد ثقافة العقل القمعية وحماية الحياة بالفن.....

1.3. جون فرانسوا ليوتار و جون بودريار: موت السرديات الكبرى وأقول العالم الحقيقي... ..

2. يورغن هابرماس، حُدود المنظورية وإعادة وصل الصلّة بين المعرفة والحياة.....

2.1. هابرماس ونيتشه، مدخل إلى قلق الصلّة.....

2.2. دخول نيتشه إلى قول الحداثة، الحداثة تفقد امتيازاتها.....

2.3. قيمة المعرفة بالإضافة إلى الحياة، نموذج معرفة المؤرّخ.....

2.3. من نظرية المعرفة التّقليدية إلى التّظرية المنظورية للانفعالات.....

3. ميشيل فوكو، الانخراط في الإشكال التّيتشوي وتجزير إرادة المعرفة في إرادة القوة.....

3.1. في تجنّب إسقاط المعنى على المعرفة التاريخية.....

3.2. من الجينولوجيا إلى الأركيولوجيا، نحو كتابة التّواريخ المُصعّرة.....

3.3. إماتة النزعة الإنسانية و وهم الحياد المعرفي.....

الفصل الثاني : قيمة إرادة المعرفة في الفكر العربي المعاصر

بين جينولوجيا العقل الاسلامي والارتياحية المعكوسة.....

1. استقبال نيتشه في الفكر العربي المعاصر: استخراج لباب القوة والحماسة.....

2. تواصل الاهتمام بنيتشه في الفكر العربي المعاصر.....

2.1. قيمة آراء نيتشه بين عبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا.....

3. رهن الاهتمام بنيتشه في الفكر العربي المعاصر.....

3. 1. طه عبد الرحمن أو نيتشه وتسيب التأويل الاستعاري.....
 3. 2. الجابري أو نيتشه مُنخرطاً في ابستمي عصره.....
 3. 3. علي حرب : نيتشه من الحقيقة إلى القراءة.....
 4. 4. محمد أركون والمساءلة الارتياحية، جينيالوجيا العقل الإسلامي.....
 4. 1. من المنهجيات التقليدية إلى فتوحات العلوم الإنسانية المعاصرة.....
 4. 2. الانسان والتّقدّيس: بين نيتشه وأركون.....
 4. 3. المنهجية الجينيالوجية التّشويئية : أو ملاحقة الأصول من أجل التحرُّر منها.....
 4. 4. المعرفة والقوة : أو الرّهانات السياسية للعقائد الإيمانية.....
 5. 5. إدوارد سعيد والارتياحية المعكوسة، أو تشابك المعرفة والقوة في الخطاب الاستشراقي.....
 5. 1. تراجع فلسفة الذاتية وإحراجات الخطاب الاستشراقي.....
 5. 2. المعرفة الاستشراقية وليدة إرادة القوة.....
 5. 3. المعرفة الاستشراقية بماهي تمثيل، أو الإمبريالية وآخرها الصّامت.....
- خاتمة : من ضيق الارتياحية إلى سعة الطّموح الكياني (الأنطولوجي).....

الفهارس

- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات
- فهرس هجائي للأعلام