

مشكلة الحياة في فلسفة نيتشه النقدية

م.م. فارس نجم عبد حرام(*)

من ثمّ إلى عرض الحلول التي قدمها نيتشه
نفسه لمواجهتها.

كلمات مفتاحية: نيتشه، مشكلة الحياة،
العقل، إرادة القوة، الأخلاق، الطبيعة.

المقدمة

لا بد من الاعتراف بالصعوبة المركّبة
المتتملة في بحث صغير بهذا الحجم، يحاول
دراسة مشكلة الحياة في فلسفة فريدريش نيتشه
(١٨٤٤-١٩٠٠م) النقدية، من جهة العوائق
التي تعترض تلقائية الوجود اليومي المعيش
للإنسان، الذي يمكن أن يسمى اختصاراً "الحياة".
وتأتي هذه الصعوبة المركبة - أولاً - من أن
البحث يسبر أغوار موضوع خصب ومعقد
ومتشعب، تتقابل فيه حقول معرفية مختلفة
كالفلسفة والدين والعلم، وعلم النفس والاجتماع
والتاريخ وغيرها.

السبب الثاني أنّ مفهوم الحياة عند نيتشه
يعني نيتشه نفسه، شخصيته وحياته وكتبه

الملخص

يسعى هذا البحث إلى دراسة مشكلة حياة
الإنسان عند الفيلسوف الألماني فريدريش
نيتشه من جهة ما يعيق حركيتها وتلقائيتها
وبساطتها. ونيتشه فيلسوف انشغل في جلّ
مؤلفاته بهذه القضية، وسخر لها عمره الفلسفي
كلّه تقريباً، تارة بوصفه ناقداً للأنظمة الفلسفية
والدينية التي رآها خطراً على قيمة الحياة
الإنسانية بما تقوم به من تحكم وتسلط وإنتاج
لقيم مضادة لها وسالبة لحريتها، وتارة بوصفه
بنّاءاً لفلسفة قيم جديدة تؤسس لحياة جديدة يراها
أنها تليق بالإنسان. وقد ذهب البحث لدراسة
العوامل التي وجدها نيتشه تعيق تلقائية الحياة
وتتحكم بها على نحو سلبي، فجمعناها في ثلاث
مجموعات كبرى. تناولناها بوصفها مشكلات،
وقسمناها إلى ما يتصل بكلّ من الطبيعة والعقل
والأخلاق. البحث ينتبّع موقف نيتشه من هذه
العوائق عبر استقراء مؤلفاته الفلسفية، وينتهي

(*) جامعة الكوفة - كلية الآداب - قسم الفلسفة

وأفكاره التي تأثر فيها بغيره، أو التي أبدعها، بما في ذلك نقاشه الفلاسفة السابقين عليه، فضلاً عن الأحداث التي مر بها، أو التي ورث نتائج أمثالها من العصور التي سبقت ولادته. كما إن مفهوم الحياة عند نيتشه تعني أيضاً عصر نيتشه، فلسفياً وثقافياً وسياسياً واجتماعياً، لما له من تأثيرات حاسمة في تشكيل وجهة نظره ذات الطابع الثوري، حول مشكلة الحياة، سواء بمعناها العام، أي الحيوي- البيولوجي، المرتبط بالطبيعة. أو بمعناها الخاص، أي الإنساني اليومي المعيش، المرتبط بالثقافة. فهو فيلسوف من النمط الذي يصعب على الباحث أن يفصل فكرة من أفكاره أو مواقفه الفلسفية عما عاشه من حياة، ومواقف وتقلبات. بحيث يمكن القول إن نتاجه الفكري الغني الذي كان منبعثاً من أعماق نفسه كان في الأخير متجهاً إليها أيضاً، وهذا ما يفسر ظاهرة الغموض والإبهام في كثير من نصوصه، إذ كان فيها كأنه يخاطب ذاته.

وقد كان من أهم أسباب اختيار هذا البحث، الاعتقاد بالأهمية التي تمثلها اليوم الأفكار المرتبطة بالواقع والحياة، اللذين تأكلهما أفكار ضد الحياة من كل جانب، وبصورة مستمرة. وإن كان هذا لا يعني أنّ الباحث يتبنى الطريقة التي واجه بها نيتشه هذه الأفكار، ولا النتائج التي توصل إليها أيضاً، وقد كان نيتشه يدافع باستمرار في مؤلفاته عن تلقائية الحياة وتدفعها الأصيل بعيداً عن أي تحكم بها، حتى وصل به الأمر إلى مواقف عدمية ضد تيارات فلسفية وعلمية ودينية مختلفة.

وقد دعتني ضرورة البحث أن أقسمه على ثلاثة مباحث يسبقها تمهيد حول الكيفية التي

نقرأ فيها الحياة عند نيتشه، عبر استقراء مؤلفاته ومواقفه، وقد قادني هذا الاستقراء لتحديد ثلاث مجموعات من "العوائق" التي يراها نيتشه تعترض تلقائية الحياة، ويرى أنها "مشكلات" في حد ذاتها، ولهذا جرى تخصيص المباحث الثلاثة لدراسة هذه المجموعات كلاً على حدة، فكانت تسمية المبحث الأول "معاندة الطبيعة"، والمبحث الثاني "عبادة العقل"، والمبحث الثالث "تركيب الأخلاق". وسنرى في أثناء البحث لماذا جرى اختيار هذه العناوين.

انتهجنا في هذه المباحث الثلاثة أسلوباً متقارباً. يبدأ بعرض أهم مكونات المجموعة الواحدة، ثم يذهب إلى تبیین المكون الرئيس منها، بحسب نصوص نيتشه، ثم ينتقل إلى نماذج الحلول التي وضعها نيتشه نفسه لهذه المشكلات، حتى ننهي المبحث الواحد بعرض موجز للنتائج التي انتهينا إليها.

ثم أننا ختمنا البحث أجمع، بالنتائج التي توصلنا إليها في البحث.

تمهيد- كيف نقرأ مشكلة الحياة عند نيتشه؟

قبل أن نميز المعنى الذي تشتمل عليه الحياة عند نيتشه، تجدر بنا وقفة عند مفهومها الفلسفي بصورة عامة، وسنتحاشى في هذا المسعى معانيها اللغوية الأساسية، كالمعنى البيولوجي الذي يعرفها بأنها «نقيض الموت»^(١)، أو أنها «القدرة على التنفس والنمو والتناسل، التي يتصف بها البشر والحيوان والنبات قبل الموت، والتي لا يمتلكها الجماد»^(٢). إن البحث سيبتعد عن أمثال هذين المعنيين، مقتصر على المعاني والدلالات الفلسفية للفظ «الحياة»، أي ما يتصل بمعناها بالنسبة إلى سيرة الإنسان

الفرد، ووقائعه اليومية، ومستواه الجوّاني المليء بالمشاعر والأفكار الدافعة إلى رفض الجمود والثبات؛ وبمعنى أدق: بما هي قوة تلقائية داخلية تشكل مبدأً لحركة الإنسان داخلياً (مشاعره وأفكاره) وخارجياً (سيرته وسلوكه). إلى هذا المعنى يذهب دليل أوكسفورد للفلسفة بالقول إنّ عالم الحياة هو «النطاق المشكّل كلياً من المعتقدات، الافتراضات، المشاعر، القيم، والممارسات الثقافية التي تكوّن معنى للحياة الجارية»^(٣).

ظهر التفلسف في شؤون حياة الإنسان اليومية - بصورته المركّزة - بعد مائتي عام تقريباً على ظهور بواكير التفكير الفلسفي، التي كاد فيها الفيلسوف اليوناني يغرق في مسائل الطبيعة والكون ومبادئ الأشياء. ذلك خط يتم رسمه تاريخياً بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد، من طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م إلى سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م).

إنّ ظهور موضوع الحياة الإنسانية في الفلسفة، بالشكل الناضج ذي المعالم الأساسية، انطلق بشكل واضح من اللحظة التي اتخذت فيها موقعها الفلسفي في صورة جزء من مبحث الأخلاق، نظراً لاشتغالها على نقاش الحياة العملية، وقيمها، وغاياتها.. إلى غير ذلك، مما يتصل بسلوك الإنسان من جوانب استطاع الوصول إليها السوفسطائيون وسقراط، والمدارس السقراطية بعدهما.

لكن مع مجيء فلسفات أخرى بعد سقراط، وعبر زمن طويل يمتد من العصر اليوناني إلى يومنا هذا، اتسعت موضوعات الحياة في الفلسفة اتساعاً كبيراً واتخذت طابعاً إشكالياً، بسبب اشتغالها على كثرة الآراء، وتفاوتها،

حد التناقض. يدل على ذلك: المفاهيم الداخلة في هذه الموضوعات، بتحولاتها وتكاثرها، وبصورة تتنوعت فيه صياغة قضاياها، في أحيان كثيرة، ولاسيما بدءاً من القرن التاسع عشر، إلى مستوى شديد التركيب والتعقيد، حتى أصبحت فلسفات الحياة كثيرة جداً في عصرنا منذ غويو ونييتشه^(٤).

وعندما يقترن مفهوم الحياة ميتافيزيقياً بمعاني الخير الأقصى، والمثل الأعلى، والقيم الروحية، وغير ذلك من تصوّرات أخلاقية أو ميتافيزيقية، فإنه في المقابل يرتبط واقعياً عند الإنسان العادي بخبراته المادية، ومشروعاته المباشرة، وواقعه العيني، وغير ذلك من تجارب حسية أو نفسية^(٥).

وهكذا نبع التطور الواسع الذي أصاب مفهوم الحياة في الفلسفة من المزاج الفلسفي الصعب الذي يشكّله هذا المفهوم، متأثراً أساساً من أن الحياة تنماذج من عالمين قسمتا الفلسفة في كثير من مراحلها التاريخية إلى شطرين، هما المادة والحركة، أو المادة والروح، أو الواقع والفكر. فالحياة - بما هي فعل حركي أو نفسي أو روحي في المادة - إنما هي تعني فلسفياً أيضاً: حركة الإنسان في الواقع المادي المعيش ممزوجاً بسيرته النفسية - الاجتماعية، ومشاعره، وإرادته، وأفكاره، وعمقه الداخلي، بعيد الغور. إن هذا المزاج بين المادي واللامادي قد أكسب موضوعات الحياة عناصر جوهرية للاختلاف بشأنها، بسبب عاملي الجذب والنذب بين هذين الطرفين، طوال تاريخ الفلسفة، بما عرف عنه التقابل الدائم بين كلّ من: الجانب المثالي العقلي الروحي من جهة، والواقعي الحسي المادي من جهة أخرى.

ولقد شكّل البحث في حياة الإنسان -منذ تأسيسه الناضج على يد سقراط- العمود الفقري لمبحث الأخلاق، وبقي انتماء قضايا الحياة إلى دائرة الأخلاق مستمراً عبر قرون طويلة، كانت فيها الحياة تُدرس بوصفها سلوك الإنسان، فحسب. كما كان البحث في الحياة متداخلاً أيضاً في مبحث القيم، حتى قيل: «إن فلسفة القيم هي فلسفة الحياة».^(٦) وهو تداخل لم يكن أقل منه مع فلسفة النفس منذ أفلاطون، فضلاً عن تواجدها -بصفتها فعلاً نفسياً- منذ نظرية المعرفة عنده، وعلم السياسة. ثم تداخلها الواسع فيما بعد في الإلهيات الفلسفية للدين مع اللاهوت المسيحي، منذ القرن الأول الميلادي.^(٧)

وإذا كان لنا من بعد أن ندمج هذه المستويات الثلاثة معاً، أي مستوى المفاهيم الداخلة في صياغة المنظور الفلسفي للحياة أولاً، مع مستوى المعنى العام المؤلف منها ثانياً، مع مستوى المجالات الفلسفية والمعرفية التي دخلتها موضوعة الحياة ثالثاً... فإننا سنجد تنوعات أساسية فيها جميعاً لدى الفلاسفة، عبر الحقب الفلسفية، بحيث نجد في مراهاها المتعاكسة، صورة الحياة وقد أصبحت مشكلةً فلسفيةً. غير أننا -وبقدر تعلق الأمر ببحثنا- سنقف عند تصوّر نيّشه لمعنى الحياة بشكل خاص، وموقفه حولها.

وقبل أن نبحث مشكلة الحياة في فلسفة نيّشه، ينبغي لنا أن نسعى لتحديد العناصر الأساسية التي تشكّل هذه المشكلة عنده، ذلك أن تحديد أمر بالغ الصعوبة، نابع من خصوصية التجربة الفلسفية لهذا الفيلسوف. وتغدو مثل هذه الصعوبات جليةً حين نحاول الوقوف أولاً على معنى الحياة بشكل خاص عنده. إذ إن معرفتنا

بأن موضوع الحياة هي جوهر فكر نيّشه الفلسفي، والتقاءنا بها في كل سطر تقريباً من كتاباته، لن يكفيانا لتحديد جدول نهائي لعوائق الحياة عنده. لأن مثل هذا الطموح غير ممكن عملياً، قدر تعلق الأمر بأسلوب أدبي يصل إلى مستوى الترميز والغموض والإيهام، كأسلوب نيّشه، مصاعاً بمواقف وأفكار ثائرة متمردة، وبعبارات مختزلة إلى حد الحيرة في معناها^(٨). ذلك ما يعبر عنه بالضبط ببير جيرو: «إن الطابع التجريبي لفكر نيّشه يعطيه مرونته ويغرقنا في الوقت نفسه في الحيرة»^(٩). وهو ما ذهب إليه برتراند رسل أيضاً: «وليس من السهل أن يلخص المرء مضمون تفكير نيّشه، إذ إنه ليس فيلسوفاً بالمعنى المألوف، ولم يترك عرضاً منهجياً لأرائه»^(١٠). ولكن قبلهما، نجد نيّشه يصف بنفسه أسلوبه القائم على استثمار الغموض: «نحن لا نريد فقط أن يتم فهمنا عندما نكتب، بل وبكل تأكيد أن لا نفهم أيضاً»^(١١).

هكذا يغدو معنى الحياة عند نيّشه متلبساً صيغاً تعبيرية شتى، تترادف أو تتضاد مع مفاهيم أخرى تناولها نيّشه كثيراً في فلسفته، كالترادف مع الطبيعة أو التضاد مع الأخلاق، اللذين سنراهما في الصفحات القادمة من البحث.

إن معنى الحياة يلتصق ويضيء بشكل مستمر في ثنايا الأفكار التي تبناها نيّشه واتخذ منها أسساً لبناء فلسفة جديدة، أو تلك التي رفضها واتخذ منها موقفاً هداماً. فالحياة عنده ليست -مثلاً- معنى مقابلاً للمادة حسب، وإنما بوصفها أيضاً معنى مقابلاً للقيّد^(١٢)، أي مرادفاً للحرية والتلقائية واللامحدودية^(١٣)، ومرادفاً للنزوة والأهواء^(١٤). كما إننا نجد نيّشه يقف

للحياة تارةً بوصفها مقابلاً للميتافيزيقا^(١٥)، وتارةً أخرى بوصفها نقبضاً للحقيقة العلمية المطلقة^(١٦)، وتارةً ثالثةً بوصفها قيمة مضادة للموسيقى الألمانية في عصره^(١٧)، ثم للوزن والقافية والإيقاع في الشعر^(١٨)، كما إنها مضادة للحد السقراطي^(١٩)، وللمثالية الأفلاطونية^(٢٠)، والعقل الأرسطي^(٢١)، والكهنوت اليهودي^(٢٢)، والأخلاق المسيحية^(٢٣)، ولأخلاق الواجب الكانتي^(٢٤)، ولروسو (١٧١٢-١٧٧٨)م^(٢٥) ورينان (١٨٢٣-١٨٩٢)م^(٢٦) وداروين (١٨٠٩-١٨٨٢)م^(٢٧) وشوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠)م^(٢٨)، وقائمة طويلة من «مضادات الحياة». لكنها أيضاً مضادات «ضرورية»، قال: «الخطأ في تقدير الحياة ضروري للحياة»^(٢٩).

فنيّشه هنا -وبالطريقة التي يستخدم فيها لفظ الحياة في الكتابة- يقترب، في توسيعه وتنويعه، من تحويله إلى رمز أدبي يكثف بوساطته الواقع المحيط به ومعه الفكر والشعور، ويكثف معه قراءته التأويلية للتاريخ والفلسفة والعصر بصورة غاية في الاختزال والتنوع. لاسيما إذا تذكرنا الشهرة الأدبية التي تتمتع بها كتابات نيّشه في السنوات المئة الأخيرة، فضلاً عن الأوصاف التي يوصف بها في المعاجم والموسوعات المتخصصة، بأنه «شاعر»^(٣٠) و«ناقد ثقافة»^(٣١).

وفضلاً عما تقدم، فإن نيّشه -بوصفه مبشراً بأفكار ذات طابع كلي وشمولي- ينزع في كتاباته إلى التركيب أكثر من التحليل. وإننا لم نجد فيما توافر لدينا من كتب نيّشه المترجمة إلى العربية، إلا كتاباً واحداً اتخذ فيه نيّشه منهجاً تحليلياً في الكتابة بشكل واضح، نعي

به كتاب «في جينالوجيا الأخلاق». بينما اتخذ باقيها نزعة تركيبة واضحة ذات طابع أدبي، لاسيما في أشهر كتبه على الإطلاق «هكذا تكلم زرادشت»، والمعروف -فضلاً عن صفته الفلسفية- بأنه كتاب أدبي يُصنّف بوصفه جزءاً من التراث الروحي للأدب الألماني^(٣٢). نستنتج من ذلك أن مثل هذا النزوع التركيبي مضافاً إليه أسلوب أدبي غني، و طاقة تعبيرية كبيرة، وإحياءات، وتوصيفات غير مباشرة، لا بد لها جميعاً من أن يكون لها دور أساسي في الدفع بمعنى الحياة عند نيّشه لكي يكون بمثابة «الرمز». وهو ما يجعل عملية تحليله، للوصول إلى عناصر مشكلة الحياة عنده، أمراً خارج إمكانات هذا البحث المختصر.

لكننا، من جانب آخر يمكننا القيام باستقراء عام في نصوص كتبه لنخرج بنتائج قد تعيننا على الاقتراب من عناصر مشكلة الحياة عنده، وهو ما تمخض فعلاً عما سنعرضه تباعاً في المباحث التي ستلي التمهيد. لكن ما نود أن نبينه هنا أننا وجدنا أنفسنا -فيما وصلنا إليه بين يدي نيّشه- أمام مشكلات تعترض الحياة، متنوعة ومتداخلة، وهكذا قمنا بتقسيمها إلى ثلاث مجموعات كبرى:

١- المجموعة الأولى: مشكلات تخص الطبيعة.

٢- المجموعة الثانية: مشكلات تخص العقل.

٣- المجموعة الثالثة: مشكلات الأخلاق.

وكان من أسباب هذا التقسيم -فضلاً عن إنه نتيجة استقراء عام داخل كتب نيّشه- سببٌ يتعلق بالتقسيم التقليدي المعروف للإنسان: جسد وعقل وسلوك^(٣٣).

أولاً- معاندة الطبيعة

العلاقة بين الحياة والطبيعة -استناداً إلى نصوص نيتشه- إنما هي علاقة تواصل وتفاعل وترادف. فالرجل لا يفتأ أن يجعل الحياة صنواً للطبيعة، والطبيعة مجرى للحياة. وهذا أمر طبيعي إذا تذكرنا على الدوام أن نيتشه هو فيلسوف حياة قبل كل شيء، وبمعنى الفاعلية الطبيعية قبل كل شيء أيضاً: «استئصال الأهواء، يعني استئصال الحياة»^(٣٤).

إن كبت الأهواء والغرائز والشهوات يأخذ - بحسب نيتشه- مكانة كبرى في تشكيل عائق صلب أمام الحياة، يمنع الإنسان من معرفة نفسه وواقعه. لكنّ المفارقة النيتشوية هنا أن الإنسان نفسه يسهم ببناء هذا العائق: «في ما مضى، وبسبب الحماسة التي في الهوى، قد تمت محاربة الهوى نفسه»^(٣٥). إن إسهام الإنسان بكبت غرائزه بنفسه، سواءً أكان ذلك عن طواعية أو عن إذعان لقوى أقوى منه، هو ما صيرّه عرضةً للمرض، والنكوص، والانحطاط، لهذا يصرّح نيتشه «أنّ الإنسان، هو الحيوان الأكثر إعاقة والأكثر هشاشة، وهو المنحرف عن غرائزه على نحو أكثر خطراً»^(٣٦).

لكن كيف جرى إقناع الإنسان للإذعان إلى آلية هذا الكبت، وممارسته بصورة منتظمة؟

إن المميز الرئيس لفلسفة نيتشه، منهجياً، هو ظاهرة التقسيم الثنائي للعالم. وهي نتيجة ستكون شديدة الغرابة لمن خبر في نيتشه موقفه الرافض الساخر من وجود عالم آخر^(٣٧). لكن ما نريد أن نصل إليه ليس هو التقسيم المقصود: عالم واقعي وآخر ما ورائي على سبيل المثال؛

وإنما نقصد التسليم المنهجي بوجود حقلين متعارضين من القيم والفكر والسلوك يتقاسمان -على نحو شامل- واقعنا الذي نعيش فيه، ونعتقد من هذه الوجهة أن نيتشه في قلب هذا التسليم، الحقل الأول: تتدرج فيه قيم الحياة، والآخر مليء بقيم معارضة للحياة ومدمرة. يمكن تسميتها بـ «قيم الموت» أو «قيم الاضمحلال والتلاشي».

إن هذا التقسيم هو ما منح نيتشه أداة منهجية جارحة ومؤلمة، وأحياناً هدامة، وهو يتناول عصره، وكامل الأنظمة المعرفية فيه: الفلسفة، الدين، العلم، الفن، مثلاً. وسنجد -أينما ذهبنا في كتبه- هذين الحقلين المتعارضين يتقاسمان فكر نيتشه وتأملاته وفرحه وعذابه معاً. وكان من نتائج هذا التقسيم، بقدر تعلق الأمر بمبحثنا هنا، فكرة الأقوياء مقابل الضعفاء، أو إرادة القوة التي نظر إليها نيتشه بوصفها مبدأ الحياة، مقابل الانحطاط^(٣٨).

وبالعودة إلى مسألة الغرائز والرغبات فإن نيتشه لا يتوانى عن تفسير كبتها بأنه فعل من نتاج أخلاقيات تدمير الحياة بامتياز، وبصيبتها بالانحطاط. ولكنّه يضع هذه الأخلاقيات تحت تصرف اللاهوتيين بالدرجة الأولى ولهذا يؤكد نيتشه أنّ الواعظين الاخلاقيين القدامى، ولدوافع دينية، اتحدوا على مقولة «يجب قتل الأهواء»^(٣٩).

مرة أخرى: كيف جرى إقناع الإنسان بقبول هذا الكبت المنظم؟

يكشف نيتشه تأويلياً أن فكرة «العالم الآخر» التي استثمرها الكهنة واللاهوتيون، بالطريقة المسيحية التي أضغفت الإنسان

الأوروبي وارتكبت في حق الشناعات^(٤٠)، قد مارست دوراً رئيساً بهذا الإقناع. إذ بالنظر إلى أن ذلك العالم هو «كامل» وأنه «نعيم أبدي»، فإن الإنسان لا يمكنه الوصول إليه إلا بكماله أيضاً، وهو ما يقضي على الإنسان أن يتجاوز نداء الرغبة والغريزة اللتين تناديه إلى ممارسة الطبيعة، ليذهب عكسها باتجاه نداء القيامة والبعث والخلود، ففيه سيجد أخيراً غرائزه وقد تحررت في عالم تحقيق الرغبات الدائم:

«في ماضى كان يرى في «وعي» الإنسان وفي «عقله» دليلاً على أصله السامي، وعلى ألوهيته؛ ولكي يرتقى به إلى مستوى الكمال، كان يُنصح بأن يعمل على غرار السلحفاة على سحب حواسه إلى الداخل، وأن يقطع كلّ علاقة مع الأشياء الأرضية، وأن ينسلخ عن القشرة الفانية: وهكذا لا يتبقى منه غير العنصر الجوهري: «الروح الخالصة»^(٤١).

ولفكرة «العالم الآخر»، بحسب نيتشه، تأثير آخر، يتجاوز مسألة إقناع الإنسان بكبت رغباته، ذاك هو «الموت السماوي» بتعبير ديلماس^(٤٢). فالموت من زاوية «العالم الآخر» لم يعد نقطة نهائية ينتهي فيها وجود الإنسان، وإنما هو «جسر عبور» إلى حيث يوجد مرة أخرى، أو بالأحرى يستمر وجوده. ذلك أن الموت السماوي يمنح الإنسان التفكير بزم من آخر لرغباته، فيثير فيه خمول الطبيعة، وضعف الغرائز، وانعدام الشهوات. وهذه كلها تشكل عوامل إنتاج إنسان واهن، منحط طبيعياً. ومن ثم إنسان من حقل القيم التي يحاربها نيتشه في ثنائياته الفلسفية. إن موتاً كهذا ليس من شأنه أن ينهي حياة الإنسان، حسب، وإنما أن يقضي

على غرائزه ورغباته قبل وصوله القبر، بفترة طويلة. وهي التي كان سيأخذها على محمل الجد لو كان ينتظره موت أرضي^(٤٣)، أو بتعبير نيتشه «طبيعي»:

«فكرة الموت الطبيعي بكلّيتها لا مكان لها داخل الإنجيل ... و«ساعة الموت» ليست فكرة مسيحية»^(٤٤).

هكذا يتكون من الثلاثي «المثالي» (العالم الآخر، الكمال الإنساني، الموت السماوي) - ومن حيث الإحالة على عالم خارج واقعنا - منحى تخريبياً للغرائز، أي الطبيعة، أي الحياة: «عندما نضع مركز الثقل، لا في الحياة، بل في «الآخرة» - في العدم - نكون قد سلّينا الحياة مركز ثقلها»^(٤٥).

وغير بعيد عن تلك الأفكار الثلاث ودورها في كبح الطبيعة، يبرز الجهد الكبير للآلة التي تم بها هذا الكبح، نعني تعاليم الأخلاق المسيحية. ونيتشه لا يني في الأغلبية الساحقة من كلماته، أن يوجه جهده الفلسفي لنقد ومهاجمة هذه التعاليم^(٤٦)، التي دأب على وضعها واغتنامها كهنة ولاهوتيون، طالما أثاروا السأم والنفور^(٤٧)، غير أن ما يهمنا هنا، ونحن نتناول مسألة الطبيعة عنده، أن نتذكر ذلك الحكم الذي توصل إليه نيتشه، طوال سيره في طريقه الفلسفي: الأخلاق هي ضد الطبيعة، ومن ثم فالأخلاق هي ضد الحياة: «أما الأخلاق المناهية للطبيعة، أو تقريباً كلّ ما ظلّ يلقن ويحاط بالإكبار ويكرز له من أخلاق إلى حدّ الآن، فإنها تتجه بالعكس من ذلك إلى مناقضة الغرائز الحياتية بالذات»^(٤٨).

لكنّه في إزاء ذلك كله، لا يلبث أن يدعو إلى مواجهة مضادات الطبيعة هذه باللجوء إلى تحرير الغرائز عبر التلقائية^(٤٩)، وإرادة القوة «التي هي ليست شيئاً آخر بالنهاية غير إرادة الحياة»^(٥٠)، والتخلص من «أوهام» العالم الآخر^(٥١)، وبإطلاق حرّية الجسد:

«استمعوا بالأحرى إلى صوت الجسد المعافى يا أخوتي: إنه الصوت الأكثر صدقاً وأكثر نقاءً»^(٥٢).

ثم إنه أوجد مضاداً للضعف الطبيعي، تمثل بفكرة «الإنسان الأعلى» أو «المتفوق»^(٥٣)، وأوجد مضاداً للموت السماوي تمثل بفكرة «العود الأبدى»^(٥٤).

نستنتج من هذا المبحث - ومن وجهة نظر الطبيعة - أن مشكلة الحياة تبدأ عملياً من الخطوة التي يبدأ فيها الإنسان بمعاندة الطبيعة، وتتركز لدى نيتشه في كبت الغرائز والرغبات. وإنّ العناصر المكوّنة لهذه النزوع القهري نحو الكبت هي عبارة عن أفكار ثلاث يرى أنها مُفحّمة على طبيعة الإنسان وحياته:

١ - فكرة العالم الآخر. ٢ - فكرة الكمال الإنساني. ٣ - فكرة الموت السماوي.

وأن الوسط الذي تنتقل فيه هذه الأفكار إلى الإنسان، وتُحدّث فيه الاقتناع بها هي تعاليم الأخلاق المسيحية وأصدائها في المعرفة والقيم.

ثانياً. عبادة العقل

أساسيّاً، تنبّع العوائق العقلية للحياة عند نيتشه، من كيانيين معرفيين كبيرين: الفلسفة والعلم. وإن كانت تأتي أيضاً من كيانات معرفية

أخرى، كاللاهوت، مثلاً لا حصراً، أو من أنظمة قيمية كالعرف الأخلاقي. إلا أن الأخيرين في النهاية، لا يمثلان -معرفياً- الخطر الذي يمثله كلّ من الفلسفة والعلم. فاللاهوت والعرف الأخلاقي يتجهان جوهرياً إلى الاعتقاد النفسي والسلوك، لا العقل.

وكما نتوقع منه، فإن نيتشه لا يلبث أن يستخدم الحياة - بوصفها فاعلية متدفقة وحرّة - معياراً للنقد والحكم ومنح القيمة، في كلّ ما يستعرضه داخل الفلسفة والعلم من تيارات ومذاهب ومناهج. ففي كتابه «العلم المرح» - على سبيل المثال - يورد في شذرتين متعاقبتين معيار الحياة بوجه كلّ من الفلسفة والعلم بصيغة مقصودة، فيتحدث عن الفلاسفة العقلانيين:

«في ما مضى كان الفلاسفة يخشون الحواس [.....] والفيلسوف الحقّ هو الذي يكفّ عن الاستماع إلى الحياة»^(٥٥).

ثم عن العلم الميكانيكي^(٥٦):

«لكنّ عالماً ميكانيكياً لن يكون سوى عالم مجرد جوهرياً من المعنى! وإذا ما افترضنا أنه بإمكاننا أن نقدّر موسيقى ما من خلال ما يمكننا أن نعدّ فيها ونحسب ونحبس داخل مقولات، - فأى لغو سيكون هذا التقييم «العلمي» للموسيقى! وأي شيء سنكون قد أدركنا منها وفهمنا وعرفنا؟ لا شيء، ولا شيء، خاصة مما هو «موسيقى» فيها!»^(٥٧).

وإذا أردنا أن نبحث عن الرابط الذي يضعه نيتشه بين الفلسفة والعلم، ويوحدهما معاً في سلة واحدة من مشكلات العقل مع الحياة، لوجدنا أنفسنا وجهاً لوجه مع: «إرادة الحقيقة». فلقد أولى نيتشه جهداً فلسفياً واسعاً للنيل من

هذه الإرادة لصالح إرادة الحياة، واجداً أن فكرة «الحقيقة المطلقة» التي أنتجتها إرادة الحقيقة هذه، ليست سوى أكلوبة جاء بها العقل ليحدد بها الحياة. ولطالما عدّ فلاسفة الحياة الحياة نفسها في صراع دائم مع العقل، «العقل يعمل على «تعقيل» الحياة، في حين تعمل الحياة على «إحياء» العقل»^(٥٨).

لذلك نجد بناءً على دفاع نيتشه المستميت عن قيمة الحياة، نجده يشن بسبب «الحقيقة المطلقة» حملة لا هوادة فيها على الفلاسفة والعلماء على حدّ سواء بسبب من هذا المفهوم. وفيما يتعلق بالفلسفة فإنه بعد ظهور هذا المفهوم نقطة تحوّل في تاريخ الفلسفة، وإليه بالضبط تعود خلاصة مشكلات العقل مع الحياة، بسبب ما يعبر عنه نيتشه من الرغبة الكامنة عند القائلين بها، بامتلاك تصور متعالٍ على واقع الحياة، يضع الحياة في قيده من دون شرط:

«إرادة الحقيقة» تسمّون ذلك الذي يحرّككم ويوجّع رغبتكم يا صفوة الحكماء؟ إرادة الإحاطة العقلية بكلّ موجود؛ هكذا أسمّي إرادتكم! كلّ موجود تريدون أن تجعلوه معقولاً: إذ أنكم تشكّون بريّة مشروعة إن كان فعلاً معقولاً. لكنّه ينبغي أن يخضع لكم ويتشكّل طوع رغبتكم! هكذا تريد إرادتكم. سويّاً مصقول السطح ينبغي عليه أن يكون وخاضعاً للعقل، مثل مرآة له وانعكاس لصورته»^(٥٩).

ولعلّ واحداً من أبرز ظواهر موقف نيتشه من «الحقيقة المطلقة» حملته المنظمة على أول مشرّعها: سقراط. فالأخير لم يسلم من حملات نيتشه المتكررة، التي يمكنك توقع ملاقاتها في أيّ كتاب له، فسقراط هو مخترع الحد والقياس، أيّ الماهية، وهو ما كان نقطة التحوّل الفلسفية

باتجاه «المطلق» و«الكامل» -معرفياً، وباتجاه «عالم الفضيلة» -أخلاقياً، وهما معنيان لم يكونا جديدين في الفلسفة اليونانية^(٦٠)، إلا أن سقراط منحهما -عبر الجدل- كياناً قوياً منظماً أدهش معاصريه، فضلاً عن استخدامه إيّاهما بوصفهما غايتين في ذاتهما تتجه إليهما المعرفة والسلوك، فأنشأ بذلك الفكر على الأفكار المسبقة. ثم إن اختراع سقراط الجدل جعلت منه عملاقاً جديلاً أثينياً، في وقت يرى فيه نيتشه -كما سنرى- أن الروح اليونانية كانت لا تزال تعيش حرية النظر الفلسفي غير المقيد، وكانت الفلسفة التي لا تزال حتى ذلك الحين منثورة فيها ثمار الأساطير اليونانية، بمثابة فعل حياتي متميز، متصفّة بالنشاط والعبقريّة. حتى جاء الجدل السقراطي فشكّلت حدوده وقياساته قيوداً عقلية صارمة، سبّني فيما بعد سجناً للحياة من وجهة نظر نيتشه.

إن لحظة سقراط العقلية إذن تمثل بداية انحطاط الفلسفة، وهو كناية بالطبع عن انحطاط الروح اليونانية، والحياة اليونانية. والمثير للانتباه في هذا الأمر ذلك الربط الذي التجأ إليه نيتشه بين اختراع الجدل عند سقراط، وما يسميه عنده «اضطراب الغرائز».. وهي إشارة لا يخفى غرضها، أن سقراط يشتمل على انحطاط «طبيعي» في الأساس:

«ليست حالة اضطراب وفوضى الغرائز المعترف بها هي وحدها التي تدلّ على انحطاط سقراط، بل ويدلّ على ذلك أيضاً زائد الإخصاب المنطقي لديه، وخبت المشلول الذي يميّزه»^(٦١).

إن خلف هذه القسوة الشديدة من نيتشه تجاه سقراط موقفاً فلسفياً يعارض التراتبية

التي وضعها سقراط للربط المفصلي بين المعرفة والأخلاق في مقابل كبت الغرائز ومعادنة الطبيعة. فسعادة الفرد وقيام المجتمع الفضل عند سقراط يرتبط ارتباطاً ضرورياً بعبادة عقله وهذه العبادة تقوم على التحكم بأهواء النفس وطبيعتها وتلقائيتها، ونيئشه يرى ذلك مخالفاً ليس لنزعة الطبيعة بعامتها وفي حركتها الحيوية، فحسب، وإنما هو مخالف لطبيعة الإغريق أنفسهم، إذ كانوا قبل سقراط وجدله العقلي قوماً مقبلين على الحياة بكلّ تجلياتها (الفتوة، العمل، قوة الإرادة، النبل، الاستجابة للغرائز)، ولهذا كانوا - بحسب نيئشه - يرفضون السلوك الجدلي داخل أوساط نبلائهم. وبناءً على ذلك يمكن فهم قول نيئشه: «مع سقراط تدهور الذوق الإغريقي لصالح الجدل»^(١٢). ونيئشه يشير بهذا التدهور إلى معادلة سقراط التي وضعها لبلوغ السعادة عقلياً انطلاقاً من كبت الغريزة: «عقل = فضيلة = سعادة: تلك المعادلة الأكثر غرابة مما يمكن أن يوجد من الغرابات، والتي تعارضها كلّ الغرائز الهيلينية القديمة على نحو خاص»^(١٣).

ذلك إذن ما يريد نيئشه الوصول إليه بالضبط: المعادلة العقلية - الأخلاقية لبلوغ السعادة هي عملياً معادلة مميتة، وأن يعبد المرء عقله يعني انسلاخه عن تلقائية نفسه وحياته: «لمائة مرة ومرة ظل العقل والفضيلة يجربان ويخطئان إلى حد الآن. تجربة كان الإنسان. كثير من الجهل والخطأ قد غدا لحماً ودماً فينا - للأسف!»^(١٤).

غير أن نيئشه - وهو يبدأ من سقراط - يمضي ناقداً ومهاجماً، في اتجاه معترضي الحياة من العقليين اللاحقين، ولا يلبث أن يصادف أفلاطون في طريقه فيجعل منه أكبر عدو للحياة أنتجت أوروباً حتى الآن^(١٥):

«أفلاطون ضدّ هوميروس. هو ذا التضاد الكامل والحقيقي؛ عاشق «الما وراء» المتعصب، والمفتري الكبير على الحياة من جهة، ومؤلفها اللامتعمد، مثال الطبيعة الذهبية من الجهة الأخرى»^(١٦).

التناحر الكامل، الفعلي، حيث نجد واحداً متعصباً لعالم الغيب، ومفترياً أشراً على الحياة، من جهة، وآخر يتغنى تلقائياً بها، ويتصف بطبيعة ذهبية خالصة، من جهة أخرى»^(١٧).

ثم يأتي دور أرسطو في الهجوم النيئشوي: «كان أرسطو على وجه الخصوص يبدو غير بصير وهو يقف في مواجهة تلك الشخصيات(*)، هكذا يبدو كما لو أنّ أولئك الفلاسفة الأفاضل قد وُجدوا عبثاً أو كما لو أنهم لم يكونوا هناك إلا لكي يهَيَّئوا لظهور فيالق المولعين بالخطابة والجدالات السجالية من أتباع المدارس السقراطية»^(١٨).

وواضح السبب الذي يقف وراء حملة نيئشه على فلاسفة العقل اليونانيين، انتصاراً لمن قبلهم. ذلك أن الفلاسفة قبل سقراط كانت مادتهم الطبيعة - أولاً، وثانياً أن تجربتهم الفلسفية كانت حسية الطابع، تنطلق من مشاهدات مادية مباشرة عيانية. والسببان كافيان لهجوم نيئشه على أعدائهم. إذ إن نيئشه يحتفل بالطبيعة، صنو الحياة - أولاً، وثانياً إن المعرفة التي يعتقد بها هي القادمة من الحواس، لا أكثر:

«وأية أدوات ملاحظة غاية في الرهافة لدينا في حواسنا! هذا الأنف على سبيل المثال، ذلك الذي لم يخصه أي فيلسوف إلى حد الآن بما يستحق من عبارات الإكبار والامتنان، لهو إلى حد الآن الأداة الأكثر رهافة مما بحوزتنا من الأدوات التي في خدمتنا»^(١٩).

يبقى هنالك سبب ثالث لتفضيل نيتشه المنهج المعرفي للفلاسفة قبل سقراط، على المنهج المعرفي للعقلين الثلاثة الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو، أن فلسفة الطبيعيين تتجه إلى تفسير بدء العالم، أصله، تكونه، في استجابة منها للدهشة المنعكسة من ظواهر الطبيعة. بينما اتجهت فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى تفسير غاية العالم، أين يتجه ويسير. الفرق بين تفسير المبدأ وتفسير الغاية يمكن إجماله في نقطتين:

١- تفسير المبدأ لا يحتاج إلى تعاليم تثبته، لأنه يتحدث عن ماضٍ، يحتاج فقط إلى تخيل وحجج داعمة. أما تفسير الغاية فعلى العكس تماماً: الغاية لا يمكن أن تقوم من دون تعاليم تؤسس لها، وتحرس الذاهيين إليها، من حيث أنها تتجه بهم إلى المستقبل.

٢- تفسير المبدأ نسبي، ثمة نقطة بداية في المبدأ، من حيث هو مبدأ. ومعنى البداية هنا أنه منتهى من الطرف الآخر، ما يجعل لجهد معرفته أن يتركز في التوصل إلى هذا الطرف المنتهي. أما تفسير الغاية فمطلق إذا كانت الغاية مطلقة (وهي كذلك عند سقراط وأفلاطون وأرسطو).

إن المزيج الذي قدمه الفلاسفة العقليون الثلاثة، كان لا يُحتمل بالنسبة للحياة، برأي نيتشه، وكانت اكتشافات كلٍّ منهم في ميدان الفلسفة على التوالي: الماهية، ثم المثال، ثم الجوهر قد أزاحت العالم الذي يعيش فيه الإنسان إلى وراء، عالم الحس، وقررت أنه عالم غير حقيقي. ثم أنشأت عالماً آخر من هذه الماهيات والمثل والجواهر، واجتهدت لكي تُقنع الإنسان بحقيقة هذا العالم: فأوقعته في شرك عالم «الحقيقة المطلقة». أو «معرفة الشيء في ذاته» على حد التعبير الدائم عند كانث، وهو الأمر الذي أدى بالميتافيزيقا (ومن ثم معظم

الفلسفة التقليدية) إلى أن تصبح «ميدان صراع التنازعات التي لا تنتهي» بحسب تعبير كانت نفسه^(٧٠). إن ظهور فكرة «الحقيقة المطلقة، الذي حكمته المصادفة برأي نيتشه^(٧١)، قد دمر تطوّر الفلسفة التي يمثلها الفلاسفة قبل سقراط، وهي «خسارة إمكانية جديدة لحياة فلسفية أرقى ظلت غير مكتشفة إلى حد تلك اللحظة»^(٧٢).

«لدى الإغريق يكون التقدم بسرعة، ولكن الأفول تم هو كذلك بسرعة. إنّ حركة الآلهة كلها مسرعة إلى درجة تكفي معها حصة واحدة تُرمى في دولبيها كي تنفجر الآلهة. وقد كان سقراط واحدة من هذه الحصيّات. ففي ليلة واحدة تم تدمير تطوّر العلوم الفلسفية المنتظم بشكل رائع حتى ذلك الوقت، لكن السريع دون شك»^(٧٣).

«ما حدث لدى اليونانيين أنّ كلّ مفكر كبير كان مؤمناً بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة ليتحوّل إلى طاغية»^(٧٤).

فالمشكلة التي خلقها ظهور سقراط «وحقيقته المطلقة» لم تكن ضد الفلسفة اليونانية في صورة الفلاسفة قبل سقراط، حسب، وإنما أيضاً ضد الروح اليونانية، والحياة اليونانية. وسنكون قريبين جداً من فهم نيتشه في هذا النقطة حين نعرف مدى حبه «للغموض»، «والتفسيرات اللانهائية للعالم»، التي ظهرت بها حقبة الفلاسفة الطبيعيين تلك.. وبمعنى آخر: حين ننتقل معه إلى حقل العلم.

ففي العلم يتبدى مظهر «الحقيقة المطلقة» بصورة الاعتقاد العلمي الموثوق منه أنه ثابت ونهائي. وللتذكير فإن نيتشه عاش في عصرٍ مكتظٍ بالثقة بالعلم، وبنناجه، وسحر قوانينه المطلقة، وكانت تسيطر على هذا العصر النظرة العلمية الآلية (الميكانيكية) القادمة من

القرنين السابع عشر والثامن عشر^(٧٥)، كما «أدى ظهور نظرية التطور على يد دارون، في أواسط القرن التاسع عشر، إلى إعطاء هذا الاتجاه الآلي دفعةً قويّةً.... وكان معنى ذلك أن مبدأ الآلية لا يسري على الظواهر الطبيعية فحسب، بل ينطبق على الأحياء بدورهم»^(٧٦).

لذلك نجد موقف نيتشه قوياً في دفاعه عن الحياة ضد تفسيرها علمياً، بوصفها فضاء لا نهائياً يمتنع تفسيره على نحو نهائي. ويربط في دفاعه هذا، بين النزوع العلمي الوائق بنمط تفسير واحد للعالم باستخدام الحس؛ بنزوع سقراط ومن جاء بعده إلى نمط تفسير واحد أيضاً للعالم باستخدام العقل:

«ما يشعر به الحسّ، وما يميّزه العقل لا غاية له في ذاته البتّة. لكنّ الحسّ والعقل يحاولان إقناعك بأنهما غاية ومنتهى كلّ الأشياء: إلى هذا الحد يصل بهما الغرور»^(٧٧).

«كل علمٍ إذاً، الطبيعيّ منه واللاطبيعيّ يرمي اليوم إلى أن يجتثّ من عقل الإنسان ذلك الاحترام الذي كان يكتّنه لنفسه حتى الآن، كما لو أنّ ذلك الاحترام لم يكن شيئاً آخر غير غرورٍ غريب»^(٧٨).

إن نيتشه يرى غروب الإنسان ماثلاً في سعيه إلى أيجاد معرفة مطلقة، ويذهب — بحركة تأويل أخلاقي سريعة — إلى اعتبار هذا السعي ضعفاً ذاتياً، في إشارةٍ منه، كما يحلو له دائماً في مواضع الدفاع عن الحياة، إلى تلك التراثية الأخلاقية التي أبدعها من تقابل القوة والضعف. وهكذا يكون النزوع العقلي إلى «الحقيقة المطلقة» في الفلسفة والعلم جزءاً من قيم الضعفاء:

«إنّ الحاجة إلى إيمان، وإلى أيّ بقطعيةٍ نعم ولا... إنما هي حاجة متأتية عن الضعف»^(٧٩).

وهكذا يمضي نيتشه في تفسير مفاهيم وقضايا وأنظمة معرفية فلسفية أو علمية بحسب معيار الحياة، فالمثالية الفلسفية نوع من المرض^(٨٠)، ومنهج العلماء الماديين يجرّد العالم من طابعه المتعدد^(٨١)، والسببية خطأ غير مبرر^(٨٢)، والنقد الكانتي للفكر هو طريقة مماثلة للطريقة المسيحية في التقسيم الثنائي للعالم وكلاهما تعبير عن الانحطاط^(٨٣)، وإن اكتشافات كوبرنيكوس قد حدثت بالإنسان أن يميل إلى التصغير من^(٨٤) شأن نفسه، وإن فترة هيمنة العلم هي فترة انحطاط وأفول^(٨٥).

وفي مقابل هذه المشكلات يقمّ نيتشه مجموعته «الحياتية» الكبيرة من الحلول. يتلخص أعظمها شأناً لديه في حل جوهرى: فنّح الباب على مصراعيه أمام عدد لا يُحصى من تأويلات العالم^(٨٦). وهو حلّ لا يتوانى نيتشه في تأكيده مراراً في كتاباته، وتعميقه وشرحه ودعمه بسلسلة حلول تتفرع منه؛ منها — على سبيل المثال — تقدير قيمة الشك والريبة^(٨٧)، وامتناع الباحث العلمي عن أي توقع أو تمنى للنتائج العلمية، لأن ذلك هو حكم مسبق^(٨٨)، والتحرر من الأفكار القبلية التي يغرسها فينا التعلّم^(٨٩)، والقول بنسبية المعرفة^(٩٠)، وتعاطي الفنون^(٩١).

نصل في نهاية مبحثنا هذا إلى نتيجة رئيسية: أن العقل قد أمطر الحياة بوابل من المشكلات التي تعترضها. وهي — بحسب نيتشه — منبعثة بشكل مباشر أو غير مباشر من «إرادة الحقيقة» لدى الأغلبية الساحقة من الفلاسفة والعلماء، وهي إرادة نجحت — عبر إيهام الإنسان باحتكار الحقيقة المطلقة — في إدخال الحياة في نوباتٍ من الأفول والانحطاط، قوّضت فاعليتها. هكذا ينتهي نيتشه في حربه مع العقل إلى نصيحة يهيمس بها للإنسان تعكس إيثاره الحسّ: «الجسد

عقل عظيم، تعدّد ومعنى موحد، حربٌ وسلام، راعٍ وقطيع. أداة لجسدك هو عقلك الصغير يا أخي هذا الذي تسميه «روحاً»، أداة صغيرة ولعبة لعقلك الكبير»^(٩٢). كما يعيد تعريف العقل كما يريده نيتشه، تعريف جديد، يكون فيه العقل عنده هو المرآة المباشرة للتجربة المعيشة في الحياة، وفي هذا يؤكد نزعه الحسية: «العقل هو الحياة التي تجترح نفسها في الحياة؛ وفي المعاناة الخاصة تنمو المعرفة الخاصة»^(٩٣).

ثالثاً- تركيب الأخلاق

في هذا المبحث نريد أن نركز -فيما لدينا من كتب نيتشه- على كتاب واحد. إذ من بين مجموعات المشكلات الثلاث التي حددها في هذا البحث، تمتاز مشكلات الأخلاق بأنها الوحيدة التي خصص نيتشه لبحثها كتاباً كاملاً، هو ما سيكون بالغ الأثر في ما بعد، في الأخلاق والفكر الأوروبيين^(٩٤). هو كتاب «في جينولوجيا الأخلاق» (*) الذي افتتحه نيتشه هكذا:

«بسبب من ارتياب مميّز لي لا أود كثيرة أن أقرّ به، ويتعلق فعلاً بالأخلاق، وبكلّ ما ظل يُمجد كأخلاق حتى الآن في العالم كله -، ارتياب قد برز مبكراً في حياتي وبصفة غاية في العفوية، غاية في الإلحاح، وفي تناقض شديد مع كلّ ما هو محيط، وكلّ قديم، وكلّ نمط وأصل، بما يجعلني أكاد أسميه بـ «حكمي القبلي»، بسبب هذا الارتياب كان على فضولي كما على شكوكي أن تتوقف في وقت مبكر عند هذا السؤال: إلى أي أصل يعود في الحقيقة هذا الذي يُدعى خيراً وشرّاً لدينا؟»^(٩٥)

والحق أن نيتشه يبدو لقرائه بصورة ناقداً جذرياً لأصول الأخلاق -لاسيما الأخلاق المسيحية- ويشكّل البحث في الأخلاق عماد حياته الفلسفية برمتها، فالرجل يوقف فلسفته

كلياً على النقد الخلقى، ومن ثم فالغالبية العظمى مما في فلسفته النقدية ينطق عن قضايا الأخلاق.

وفي ضوء هذا النقد الجذري يمكننا أن نتساءل عما إذا لم يكن من شيء في الأخلاق، بحسب فلسفة نيتشه، لا يقوم صخرة بوجه الحياة! وإذا نمرّ في نصوصه الفلسفية فإننا نلتقي في كتاب «في جينولوجيا الأخلاق» بجهد معمق وتفصيلي في بحث مشكلة الأخلاق وهي تقابل الحياة، يستثمر فيه نيتشه كلّ ما لديه من أسلحة، وأهمها خبرته العلمية الفيلولوجية في مجال اللغات القديمة، فضلاً عن قدرة تحليلية غير مألوفة في سائر مؤلفاته، سبق أن أشرنا إليها. فإذا كانت الحياة -كما نؤنها إلى ذلك مراراً- مبدأً أولاً عند نيتشه، فإن الأخلاق لديه هي مبدأ أول لتجزئتها، فالأخلاق «تجزئة ذاتية لدى الإنسان»^(٩٦)، وهي -أي الأخلاق- قد جلبت دماراً للحياة باختراعها -عبر تعاليمها لاسيما المسيحية منها- عالماً ثانياً مثالياً، غير عالمنا هذا^(٩٧).

هكذا تبرز لدينا أهمية تتبعنا شجرة النسب التي وضعها نيتشه للأخلاق في «أصل الأخلاق وفصلها»، من حيث دلالتها على شجرة مقابلة لشجرة الحياة، يكون تحليلها وتتبع عناصرها الأولية بمثابة تتبع لعناصر نظام قيميّ سعى دائماً إلى مواجهة قيمة الحياة^(٩٨) بكلمات نيتشه نفسه. وإن مواجهة كهذه قادت إلى تبدلات وانتقالات في المفاهيم الخلقية -عبر اللغة. يتحدّث نيتشه على سبيل المثال عن الاشتقاق المفهومي للفظيّ «حسن» و«سيء» في الأخلاق:

«إنّ ما دلّني على الطريق الصحيحة نحو هذه المسألة هو السؤال الذي طرحته على نفسي عمّا يمكن أن تعنيه من وجهة النظر الإتيولوجية (الأصل السلالي اللغوي) تسميات

«حسن» في مختلف اللغات؛ عندها وجدت أنها تحليل جميعها على نفس التحول المفهومي، وأن «الراقي» و«النبيل» بمعنى الرتبة الاجتماعية هو المفهوم الأساس الذي تطوّرت عنه حتماً في كلّ مكان مفاهيم «حسن» في معنى «كريم النفس»، و«نبيل»، و«عالي الهمة»، و«النفس المبدلة». تطوّر قد نشأ بموازاة مع تطوّر ثنائي لمفاهيم «عائتي»، «رعاعتي»، «وضيع»، التي عرفت تحوّلها بالنهاية نحو «سيء»^(٩٩).

وبعد أن يعرض نيتشه نماذج لغوية في أصل مفهومي «الحسن» و«السيء» من الزاوية التي أسس لها، يصل إلى الفكرة الحاسمة الآتية: إن بعض المفردات في اللغة قد انتقلت من استخدامها اليومي العادي، إلى استخدام رمزي و«روحي» بواسطة الأساليب الخاصة بالارستقراطية الكهنوتية، ويضرب على ذلك مثالا بالثنائية المتقابلة «طاهر/ نجس»، مستعيناً بالحقيقة اللغوية التي تقول إن جميع المفاهيم البشرية الأولى لم تكن مستخدمة بشكل رمزي، ذاهباً إلى أنّ الأصل القديم لتعبير «الرجل الطاهر» كان للإشارة للرجل الذي يغتسل أو الذي يمتنع عن أكل أطعمة تسبب أمراضاً جلدية، ويمتنع كذلك عن مضاجعة النساء القذرات من الطبقات الشعبية الدنيا، فضلاً عن ذلك الذي ينفر من الدم. هذه المعاني الأربعة هي فقط ما يشير إليه تعبیر «الرجل الطاهر». لكن نيتشه يتهم الارستقراطية الكهنوتية في جعل ثنائية «طاهر/ نجس» تحليل على تمييز طبقي بين الطبقة الكهنوتية بوصفها «علياً لتكون هي التمثيل لـ «الطاهر/ الحسن»، والطبقة الدنيا (الشعبية) لتكون هي التمثيل لـ «النجس/ السيء»^(١٠٠).

بمعنى أن نيتشه قد وضع بذلك وجهة نظر بسيطة تركيبياً: أن المسميات التي نشأت عنها

الأخلاق اليوم تعود بأصلها إلى استخدامات لغوية يومية، جعلها رجال الكهنوت القدماء تصطبغ بتوجهاتهم نحو التمييز بين الطوائف – الطبقات.^(١٠١)

وما إن ينتهي نيتشه من تتبع الأصل اللغوي للكلمات التي تشكل معايير أخلاقية، كالحسن والسيء على سبيل المثال، فإنه يشرع بتأويل هذه المعايير على النمط الذي بنى بوساطته فلسفته، وتحدثنا عنه سابقاً، أعني تقسيم عالمنا الذي نعيش فيه إلى عالمين: الأقوياء- السادة، يقابلهم الضعفاء- العبيد. فرأى أن مفاهيم ومعايير مثل «العدو الشرير» و«الطيب» ما هي إلا تسميات أطلقها «الضعفاء الحقودون» على «القوي» الذي لا يستطيعون مجابهته:

«ولنتأمل الآن بالمقابل صورة «العدو» كما يشكّلها لنفسه ذهن الإنسان الاضطغاني [الحقود] -وهنا بالتحديد يكون فعله وإبداعه -: لقد ابتدع صورة «العدو الخبيث»، أي «الشرير»، كفهوم أساسي سيبتكر على قاعدته صورة أخرى تكون نسخة مغايرة مستقاة من الأولى ونقيضاً لها، كائناتاً «خيراً»: أي هو نفسه!»^(١٠٢).

«إنّ مسألة الأصل الآخر لـ«الخير» [المقابل للشرير]، بمعنى الخير كما تصوّره الإنسان الاضطغاني، تتطلب منا أن نبتّ فيها نهائياً. - أن تكون للخرفان نقمة على الكواسر الكبيرة، فليس هناك من غرابة في الأمر؛ غير أن هذا لا يمكن أن يكون سبباً لكي نؤاخذ الكواسر على اختطافها حملاناً صغيرة»^(١٠٣).

ذلك طريق سيوصل نيتشه إلى أكثر المسائل الأخلاقية المسيحية حساسيةً، لاسيما ما يتعلق منها بأصل المسؤولية والواجب والضمير. فنيتشه يربط بعبارة واحدة، ومن

دون أي شك، بين «الإدراك الفخور بامتياز المسؤولية الخارقة» لدى الإنسان القوي، (الذي يسميه «الإنسان السيد») .. وبين الضمير، عندما يجد أن المسؤولية قد تحولت عنده عميقاً إلى حالة غريزية ومن ثم إلى غريزة للسيطرة، وأنه عندما احتاج إلى تسمية تلك الغريزة فإنه قد وجد لها اسماً لا يقبل الشك: الضمير.^(١٠٤)

إن نيتشه يُدخل مجموعة مفاهيم الأقوياء في دائرة توالد واسعة: إن الإنسان قد أوجد ملكة الذاكرة لحفظ ذكرى عن الإرادة. لكي يفي بالوعد، بالالتزام. ومن هنا بدأ التاريخ الطويل لأصل المسؤولية، الذي أثمر «الفرد السيد» الذي عاد فأطلق على إدراكه المسؤولية الخارقة اسم الضمير، الذي هو من ناحية أخرى كناية عن غريزة السيطرة لديه^(١٠٥).

«داخل هذا المجال الخاص بقوانين الإلزام إذن كان منشأ عالم مفاهيم «الذنب»، و«الضمير»، و«الواجب» و«قدسية الواجب»، وقد جاءت بدايتها، على غرار كل الأمور العظيمة على وجه الأرض، منقّعة عميقاً ولمدة طويلة في الدماء»^(١٠٦).

لكن نيتشه ينتقل إلى عملية تقصيص أكثر جرأة، يحفر فيها عميقاً داخل الفلسفة والعلم والدين معاً، ويوجه جهده التأويلي نحو مفهوم أخلاقي تكفل بصياغة الانحطاط الأساس للحياة كما يرى، إنه «المثال الزهدي» الذي يجد معناه في الكلمات الثلاث: «الفقر، التواضع، العفة»^(١٠٧). فهو «حيلة لحفظ الحياة»^(١٠٨)، ويلتقي بأصله -من جهة كونه مفهوماً- في الاستعمال الديني الروحي له، و نيتشه يهاجم الفلسفة حين ارتبطت به منذ نشوئها ارتباطاً وثيقاً:

«فلا غرابة منذئذٍ إن رأينا الفلاسفة لا

يتعاملون مع المثال الزهدي دون شيء من التحيز والمبالاة. ومن خلال مراجعة تاريخية جديّة يتراءى لنا الترابط بين المثال الزهدي والفلسفة أكثر حميمة وصرامة. ويمكننا القول إن الفلسفة إنما خطت خطواتها الصغرى الأولى وتعلمت المشي وهي تتوكأ على سند هذا المثال الزهدي»^(١٠٩).

ومن وجهة نظر نيتشه: فإن الفيلسوف لا يمكن له أن يكون فيلسوفاً ما لم يكن قد عرف الحياة، وعرف وتأمل نفسه. ومن ثم فمن غير الممكن أن لا يكون مطلعاً على ما يكتنف هذه الحياة، وهذه النفس من تلقائية وطبيعة.. وبناءً عليه فإن تشبّه بـ«المثال الزهدي» لا يمكن أن يكون إلا تعارضاً مضاداً لتلقائية الطبيعة، ومن ثم فهو اختيار مناقض للمعرفة نفسها، لا يمكن تفسيره إلا بأنه تصنع لغرض ما، ولهذا نراه يوجه نقداً عنيفاً للفلاسفة الذين مالوا إلى المثال الزهدي ورأى فيهم معاندة للطبيعة ومجافة للحياة، مؤاخذاً على الفلسفة في أطول فترة من تاريخها أنها «ما كان لها أن توجد دون غطاء وزيّ زهديّ، دون سوء فهم زهديّ لذاتها»^(١١٠).

لكن انعكاس صورة المثال الزهدي في الدين أكثر وضوحاً من الفلسفة، فما الكاهن الزاهد إلا جزءاً واقعياً ملموساً من تلك الصورة، متطوراً ومعتمداً في المسيحية، وهي تسعى بدورها لتجفيف منابع الخوف الإنساني عبر «التخدير» وعبر محاربة السأم بوسائل تجعل الإحساس بالحياة ينخفض إلى أدنى مستوي عبر إلغاء كل إرادة عموماً وكلّ رغبة^(١١١). وإن هذه النقطة بالذات تعد من أجراً اكتشافات نيتشه: أن جوهر فكرة العدالة المسيحية نفسها منوط باستخدام «تعاليم الرب المسيحية» للمثال الزهدي: إن مهمة الكاهن الزهدي ليست إلا «السيادة على المعذبين»^(١١٢).

وهي تعاليم تتطوي على ازدواجية على وفق المعايير النيتشوية، ففي الوقت الذي استطاعت فيه أن تبني أو أن تؤثر في بناء مؤسسات الإنسان الأوربي الحديث، فإنها -من جانب قيم الحياة، قيم الطبيعة المؤسسة على التفاوت الطبيعي- تصل بانحطاط الحياة إلى ذروته. إن نيتشه في خلال المثال الزهدي، يعرض عصرنا جميعاً -عصر الحداثة- للخطر.

فهو يرى أن التقدير الأخلاقي قد بلغ منتهاه بتعاليم المسيح القائمة على نزعة مساواة بين الناس في أقدارهم وحقوقهم، وهذه النزعة انتجت لنا - بحسب نيتشه - الديمقراطية والاشتراكية^(١٣)، وجرى بناء على ذلك ربط تقدم الإنسانية بنزعة المساواة، وهذا ما يجعل الحياة القائمة عليها إنما هي حياة منحلة ومنزلة نحو الهاوية، ويورد نيتشه أمثلة عما أصاب المجتمع المسيحي من التدهور ببلوغه مرحلة تمجيد الرحمة والتضحية بالنفس والشعور بالعطف على المجرمين، فهو يرى ذلك عجزاً من المجتمع عن إفراز ما يضرّ بناءه من الأفراد. ويرى بدلاً من ذلك أن أسس الطابع الإنسانية تتمثل في أن القسوة فضيلة، والعطف خطير^(١٤). فـ «الحياة تعني أن نكون قساةً وشديدي الصرامة تجاه كل ما يغدو ضعيفاً وبالياً فينا»^(١٥).

إذاً هي قراءة جارحة، شديدة الوضوح والحدة، تلك التي يقوم بها نيتشه لأخلاق عصره، عبر فكرة المثال الزهدي. وهي -إضافة لذلك- مشروع إعادة قراءة لتاريخ الإنسان الأوربي، والقيم التي أنشأها ومن ثم قامت بإعادة نفسها فيه، ومن ثم إعادة إنشائه. إن نيتشه يصر على أن الضعفاء -أكثريّة المجتمع- يشكلون وبالأخص أخلاقياً وقيماً على الإنسان (بوصفه صورةً للاندفاع الطبيعي القوي في الحياة).. وتشكل

نصوصه في هذا المجال ما يشبه جدولاً بين نمطين من قيم الأخلاق: نمط الإرتكاس ضد نمط القوة. ولا يحتاج المرء كثير عناء في قراءته نيتشه ليعرف أيهما المنتصر في عصره: إن أوربا -من زاوية نظره- مهد انحطاط للإنسان القوي. وربما هذا ما يفسر لنا إلقاء نظره باتجاه الشرق، وقيم النبالة فيه، التي أسهم بها «دين رجال» بحسب تعبير نيتشه، ويعني الإسلام. وهذا أيضاً يفسر لنا قراءته الخاصة للحروب الصليبية، إنها برأيه حرب «مخنثين»^(١٦) ضد الرجال:

«سيكون المرء مخادعاً لنفسه إذا ما افترض شيئاً من نقص في القدرات الذهنية لهؤلاء الزعماء الأوائل للحركة المسيحية: كلا، لقد كانوا ذوي فطنة، فطنة حدّ القداسة، أولئك السادة من آباء الكنيسة! إنما ما ينقصهم هو شيء آخر. فالطبيعة لم تنصفهم؛ لقد نسيت أن تزودهم برصيد متواضع من غرائز محترمة، غرائز مستقيمة ونقية... ولنقلها في ما بيننا، إنهم ليسوا حتى برجال... وعندما يبدي الإسلام احتقاره للمسيحية»^(١٧)، فإنّ معه ألف حق في ذلك: فالإسلام يفترض فحول رجال شرطاً لوجوده»^(١٨).

نستنتج من مبحثنا هذا أن نيتشه قد حدد جوهر مشكلات الأخلاق ضد حياة الإنسان بأنه «المثال الزهدي»، وتبدياته في كامل المنظومة القيمية والمعرفية للأخلاق المسيحية، إذ «إن المثل الأعلى الزهدي لم يدخل الفساد على الصحة والذوق فقط، بل أفسد شيئاً ثالثاً، ورابعاً، وخامساً، وسادساً؛ وسأمتنع عن تعدادها كلها (إذ متى سأنفهي عدّها يا ترى)»^(١٩)... يهمننا هنا أن نتذكر ما بحثنا في المبحث الأول من فكرة «العالم الآخر»، وما بحثنا في المبحث الثاني من فكرة «الحقيقة المطلقة»... إن نيتشه

يراهما أيضاً من تبديات المثال الزهدي.^(١٢٠)

غير أن نيتشه وهو يضع حلاً لمشكلة المثال الزهدي، كان يقوم بالخطوة الأخيرة المتوقعة، والنهاية المنطقية لما بدأه: إنه الإلحاد. «الإلحاد المطلق»، الصادق^(١٢١). غير أن نيتشه لم يقل لنا ما إذا كان هذا «المطلق» صورة أيضاً من صور «الحقيقة المطلقة»، تلك التي حاربها طوال حياته دون هوادة، وربما هي من أودى به أخيراً إلى الجنون؟ أم لا.

نتائج البحث

في خلال هذا البحث حاولنا أن نستقرئ مشكلة الحياة في فلسفة نيتشه، بما يكشف عما يعيق قوة حركيتها التلقائية وما يتحكم في قيمها العليا من وجهة نظره.

وقد وجدنا أنّ ما يعترض الحياة - من حيث هي فاعلية إنسانية وحركة تلقائية بالدرجة الأولى - يتوزع في حقول معرفية إنسانية وأنظمة قيم وسلوك متعددة ومتداخلة، أفرد لها نيتشه جهداً فلسفياً متواصلاً لكي يقنع قراءه بأن هذه المعينات جميعاً منطلقة من الإنسان نفسه، من تلقاء ذاته، ضد الإنسان، أي إنها «اختراع بشري» بامتياز.

وكانت نتائج البحث أننا قد توصلنا إلى أن هذه المعينات تنقسم بصورة عامة إلى ثلاثة أقسام:

١ - ما يتعلق منها بالمشكلات الناشئة من التضاد مع الطبيعة: عبر كبت الإنسان رغباته وغرائزه بالدرجة الأولى، وهي تلك التي جُبل عليها بطبيعته. وكان السبب الرئيس لهذا الكبت هو فكرة «العالم الكامل الآخر»، التي انبثقت عنها فكرة أخرى هي «الإنسان الكامل» (أي المترفع عن تلبية رغباته وغرائزه) وهي

فكرة سيطرت على الإنسان منذ قرون عديدة، سببتها تعاليم الأخلاق المطلقة، أي التي تقول بأن السلوك الإنساني يجب أن يتطابق مع مثال كامل، بهدف الوصول إلى الفضيلة التي هي غاية السلوك، ومعياره الأساس من وجهة نظرها.

٢ - ما يتعلق منها بالمشكلات الناشئة من الهيمنة العقلية: وهي مشكلات سببها الأساس: «إرادة الحقيقة»، التي تولدت عنها فكرة «الحقيقة المطلقة» التي تقول بها أغلب المذاهب والتيارات المتواجدة في حقل الفلسفة والعلم. ووجدنا أن «إرادة الحقيقة» تعارض إرادة الحياة حين تزعم بأنها تمثل التفسير الأوحده للوجود، بينما واقع الوجود يقول بأنه لا يزال غامضاً، وسيبقى كذلك. إذ إن الغموض هو جوهر الحياة.

٣ - ما يتعلق منها بالمشكلات الناشئة من الطريقة التي أنشئت فيها الأخلاق وتركت: وهي مشكلات قد ترعرعت في كنف التعاليم الأخلاقية المسيحية. مستمدة أصولها من فكرة «المثال الزهدي»، التي أوجد نيتشه لها جذوراً في قيم الضعفاء- العبيد التي سعت إلى الاقتصاص من قيم الأقوياء- السادة، مستنداً في كل ذلك -نعني نيتشه- بحفر لغوي داخل أعماق اللغات القديمة. كما أن فكرة «المثال الزهدي» قد تبذرت فيما بعد في الأغلبية الساحقة من حقول المعرفة الإنسانية، كالفلسفة والعلم، وكذلك في النظام القيمي للإنسان الأوروبي، بصورة قيم ومعايير أخلاقية وسلوكية تنزع إلى الالتواء، والخديعة، و«مناصرة الضعفاء ضد الأقوياء» كما يعبر نيتشه بنفسه.

الهوامش

نيتشه، فريدريش: العلم المرح، ت علي مصباح، منشورات
الجمال - بيروت - بغداد، الطبعة الأولى - ٢٠١٧،
ص ٢١٠-٢١٨.

(١٠) نيتشه، فريدريش: غسق الأوثان، ت علي مصباح،
منشورات الجمال - بيروت - بغداد، الطبعة الأولى -
٢٠١٠، ص ٢١-٢١١.

(١١) نيتشه، فريدريش: إنساني مفرط في إنسانيته، ت علي
مصباح، منشورات الجمال - بيروت - بغداد، الطبعة
الأولى - ٢٠١٤، الكتاب الأول، ص ٣٤٥-٣٦٧.

(١٢) نيتشه، فريدريش: ما وراء الخير والشر، ت علي
مصباح، منشورات الجمال - بيروت - بغداد، الطبعة
الأولى - ٢٠١٨، ص ٩١-١١٢.

(١٣) - بودو، بيير: نيتشه مفتتاً - ترجمة: أسامة الحاج -
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع -
بيروت، الطبعة الأولى - ١٩٩٦، ص: ١٣٧.

(١٤) رسل، برتراند: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا،
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، بلا -
١٩٨٣، الجزء الثاني - ص ١٤٨.

(١٥) - العلم المرح، ص ٣٣٦.

(١٦) يُنظر: غسق الأوثان، ص ٥١-٥٢.

(١٧) - يُنظر: العلم المرح، ص ٦٥-٦٧.

(١٨) يُنظر: غسق الأوثان، ص ٥٢.

(١٩) نيتشه، فريدريش: نقيض المسيح، ت علي مصباح،
منشورات دار الجمال - بيروت - بغداد، الطبعة الأولى -
٢٠١١، ص ٤٥-٤٧.

(٢٠) نيتشه، فريدريش: في جينولوجيا الأخلاق، ت علي
مصباح، منشورات الجمال - بيروت - بغداد، الطبعة
الأولى - ٢٠١٩، ص ١٩٥-١٩٧.

(٢١) يُنظر على التوالي:

نيتشه، فريدريك: قضية فاغر، ت علي مصباح، منشورات
الجمال - بغداد - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠١٦،
ص ٦٨-٦٩.

(٢٢) ما وراء الخير والشر، ص ٢٢٢-٢٢٤.

(٢٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٢٤) يُنظر: غسق الأوثان، ص ٢٣ وما بعدها.

(١) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم:
لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرين، دار
المعارف - القاهرة، بلا - ١٩٨١، ص ١٠٧٥.

(2) A S Hornby: Oxford Advanced Learner's
Dictionary, Oxford university press, 7th
edition, 2005, P.741.

(٣) هوندرتش، تد: دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب
الحصادي، ج١. المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا،
٢٠٠٣، ص ٣١٠.

(٤) يُنظر: معجم لالاند، مج ٣، ص ١٥٤٩.

(٥) يُنظر: إبراهيم، زكريا: مشكلة الحياة، مكتبة مصر -
القاهرة، الطبعة الأولى - ١٩٧١، ص ١٦.

(٦) العبارة للفيلسوف الفرنسي جورج فونسيغريف
George Fonsegrive (١٨٥٢-١٩١٧م)، ينكرها
ويؤيدها لالاند في معجمه. يُنظر: معجم لالاند، مج ٣،
ص ١٥٥٠.

(٧) مثال على ذلك: نزوع الآباء اليونانيين والآباء اللاتينيين،
منذ القرن الأول الميلادي، إلى الالتقاء بالفلسفة الأفلاطونية
وتطويع نظرياتها في الأخلاق وسلوك الإنسان، لصالح
النظم المسيحية، الذي أنتج فيما بعد تفسير حياة الإنسان
بصورة أفلاطونية-مسيحية. يُنظر:

كريسون، أندريه: المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ترجمة:
د. عبد الحليم محمود وآخر، دار إحياء الكتب العربية،
مكان الطبع غير منكور - ١٩٥٢م، ص ١٠٣، ١١١ -
١١٦.

(٨) كما يمكن مراجعة كيفية تكوّن كل عقيدة مسيحية على
تصوّر يوناني يقابلها، لاسيما فيما يتعلق بالحياة، مثلاً:
الوضع الفلسفي لفكرة العناية الإلهية للحياة الإنسانية في
اللاهوت المسيحي على غرار فكرة المصير أو القدر
(Fatum) اليونانية. يُنظر:

حنفي، حسن: نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر
الوسيط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت،
الطبعة الأولى - ٢٠٠٥، ص ١٤-١٦.

(٩) لاسيما في أسلوب الشذرات القصيرة المكثفة في أكثر من
كتاب لديه. يُنظر مثلاً:

(٢٥) يُنظر: في جينبولوجيا الأخلاق، ص ٢٠٣.

(٢٦) يُنظر: إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ص ٢٣٢.

(٢٧) يُنظر: نقیض المسيح، ص ٦١-٦٤.

(٢٨) - موقف نيئشه الرافض للأخلاقية المسيحية (بوصفها قيّداً ضدّ الحياة) يكاد يكون مهيمناً في مجمل كتبه، وقد خصص لهذا الرفض كتاب «نقيض المسيح»، فضلاً عن كتاب «في جينبولوجيا الأخلاق»، ويكاد القارئ لا ينتهي من أيّ كتاب لنيئشه إلا وقد لاقى موقفه ضدّ الأخلاق المسيحية مبنوئاً فيه.

يُنظر: ما وراء الخير والشر، ص ٢٢-٢٣.

(٢٩) يُنظر: إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ص ٣٢٥.

(٣٠) - يُنظر: غسق الأوثان، ص ٩٩-١٠٠.

(٣١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١.

(٣٢) يُنظر كلّ من: العلم المرح، ص ١٣٣ وما بعدها. نقیض المسيح، ص ٣١-٣٢. قضية فاغنر، ص ١١٠.

(٣٣) يُنظر: إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ص ٥٣.

Encyclopedia Encarta Premium, DVD Edition -2008. (34)

Encyclopedia Britannica, William Bento Publisher- U.S.A- 1965, Volume 16, P.494. (35)

(٣٦) يُنظر: عبدالنور، جَبّور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الأولى- ١٩٧٩، ص ٣٤٨.

(٣٧) يُقصد لفظ «سلوك» هنا على «روح» أو «نفس» لأنه يمثّل المجموعة الثالثة من المشكلات، غنيت الأخلاق.

- غسق الأوثان، ص ٥٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٠-٥١.

(٣٩) نقیض المسيح، ص ٤١.

(٤٠) لطالما سخر نيئشه سخريةً مرّة من فكرة «العالم الآخر» ومن تقسيم العالم إلى اثنين. يُنظر مثلاً على التوالي:

نيئشه، فريدريش: إنساني مفرط في إنسانيته، ت علي

مصباح، منشورات الجمل - بيروت - بغداد، الطبعة الأولى - ٢٠١٥، الكتاب الثاني، ص ٢٣. إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ص ٤٣. العلم المرح، ص ١٨١-١٨٢. غسق الأوثان، ص ٤٢-٤٧.

(٤١) كَرَس نيئشه هذه النظرة في مجمل كتبه، لكنّه وعدنا بإنجاز كتاب خصصه لطرح فكرته حول «إرادة القوة» التي يرى فيها تمثيلاً لأعلى قيمة في الحياة لكنّه توفي قبل إتمامه، أو صرف نظره عنه مستبدلاً به كتابين استخرجهما من مسودة الكتاب هما «غسق الأوثان» و«نقيض المسيح». وقد نشرت أخت نيئشه بعد موته الملاحظات الخاصة بكتاب «إرادة القوة» في كتاب حمل الاسم نفسه. لكنّه لاقى جدلاً واسعاً وتشكيكاً بعائديته لنيئشه. يُنظر على التوالي: في جينبولوجيا الأخلاق، هامش المترجم، ص ٢١٢. نقیض المسيح، مقدمة المترجم، ص ٦ وما بعدها. ثم يُقارن ب: نيئشه، فريدريك: إرادة القوة، محاولة قلب كلّ القيم، ت محمد الناجي، أفريقيا الشرق - المغرب، الطبعة الأولى - ٢٠١١، مقدمة المترجم، ص ٦-٥.

(٤٢) يُنظر: غسق الأوثان، ص ٥١.

(٤٣) يُنظر كل من:

(٤٤) ديلماس، كلود: تاريخ الحضارة الأوروبية، ترجمة: كوليت حبيب، منشورات وزارة الثقافة-سوريا، الطبعة الثانية- ٢٠٠٤، ص ١٠٤ وما بعدها.

(٤٥) أندريه كريستون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٤٦) نقیض المسيح، ص ٤٢.

(٤٧) كلود ديلماس: تاريخ الحضارة الأوروبية، ص ١٠٤-١٠٥.

(٤٨) أي الموت كما ينظر إليه الملاحدة، موتاً لا شيء بعده.

(٤٩) نقیض المسيح، ص ٨٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

لاسيما في كتابه الذي أفرده لهذا الأمر: في جينبولوجيا الأخلاق.

(٥١) يُنظر: غسق الأوثان، ص ٥٠ وما بعدها.

(٥٢) غسق الأوثان، ص ٥٧.

- (٥٣) يُنظر: في جينالوجيا الأخلاق، ص ١٠٤-١٠٦.
- (٥٤) العلم المرح، ص ٢٨٣.
- (٥٥) يُنظر: نقيض المسيح، ص ٤٣.
- (٥٦) نيتشه، فريدريش: هكذا تكلم زرادشت، ت علي مصباح، منشورات الجمل - كولونيا وبغداد، الطبعة الأولى - ٢٠٠٨، ص ٧٣.
- (٥٧) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٥٣٠.
- (٥٨) يُنظر كل من: بوي، د. عبد الرحمن: نيتشه، وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الخامسة ١٩٧٥، ص ٢٤٦-٢٥٠.
- (٥٩) شورون، جاك: الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، بلا - ١٩٨٤، ص ٢٢٧-٢٤٠.
- (٦٠) العلم المرح، ص ٣٢٥.
- (٦١) «كان العلم الأوروبي الحديث عند مطلع العصر الحديث علماً ميكانيكياً في المحل الأول، فالميكانيكا نفسها كانت أهم العلوم وأدقها، وبفضلها تحققت مجموعة كبيرة من كشوف القرنين السابع عشر والثامن عشر». المصدر: زكريا، فؤاد: التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، بلا - ١٩٧٨، ص ١٩٣.
- (٦٢) العلم المرح، ص ٣٢٨.
- (٦٣) يُنظر: مشكلة الحياة، ص ٥١.
- (٦٤) هكذا تكلم زرادشت، ص ٢٢٤.
- (٦٥) يُنظر على التوالي: جيجن، أولف: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ت عزة قرني، دار النهضة العربية - القاهرة، الطبعة الأولى - ١٩٧٦، ص ٣٠٤-٣٠٥، ثم ص ٣٨٠-٣٨٥.
- (٦٦) غسق الأوثان، ص ٢٧.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (٦٩) هكذا تكلم زرادشت، ص ١٥٢.
- (٧٠) في جينالوجيا الأخلاق، ص ٢٠٣.
- (٧١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
- (*) يعني بهم نيتشه - بحسب النص - الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط.
- (٦٨) إنسانيّ مفراطي إنسانيته، الكتاب الأول، ص ٢٣٢.
- (٦٩) غسق الأوثان، ص ٣٨.
- (٧٠) كُنْتُ، إيمانويل: نقد العقل المحض، ت غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠١٣، ص ١٨.
- (٧١) يقول نيتشه مثلاً: «من المؤسف حقاً ألا يبقى لدينا من نتاج معلمي الفلسفة الأوائل إلا القليل، وأن يكون كل إنتاجهم قد أفلت من أيدينا. وبسبب هذه الخسارة فإننا نحكم عليهم لا إرادياً انطلاقاً من مقاييس خاطئة، ونظراً لانخداعنا بواقع أن أفلاطون وأرسطو قد كان لهما كثير من المعجبين والمقلدين - وهذا يرجع إلى الصدفة - فإننا ننجر لسوء النية بالنسبة لأسلافهما». المصدر:
- نيتشه، فريدريك: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ت دسهيلا القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣م، ص ٤٤.
- (٧٢) إنسانيّ مفراطي إنسانيته، ص ٢٣١.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
- (٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
- (٧٥) يُنظر مثلاً: د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص ١٩٣.
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
- (٧٧) هكذا تكلم زرادشت، ص ٧٥.
- (٧٨) في جينالوجيا الأخلاق، ص ٢٠٦.
- (٧٩) نقيض المسيح، ص ١٢٣.
- (٨٠) العلم المرح، ص ٣٢٦.
- (٨١) يُنظر: العلم المرح، ص ٣٢٧.
- (٨٢) يُنظر: غسق الأوثان، ص ٦٤ وما بعدها.
- (٨٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (٨٤) يُنظر: في جينالوجيا الأخلاق، ص ٢٠٥.
- (٨٥) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
- (٨٦) - يُنظر: العلم المرح، ص ٣٢٨-٣٢٩.
- (٨٧) يُنظر: نقيض المسيح، ص ١٢٢.

(٨٨) يُنظر: العلم المرح، ص ٣٢٦-٣٢٩.

(٨٩) يُنظر: ما وراء الخير والشر، ص ١٨٦-١٨٧.

(٩٠) يُنظر: إنساني مفرط في إنسانيته، ص ٣١.

(٩١) يُنظر: العلم المرح، ص ١٤٦.

(٩٢) هكذا تكلم زرادشت، ص ٧٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٩٤) يقول مثلاً ميشيل فوكو: «فصوص مثل «مولد

المأساة»، و«نشأة الأخلاق» لنيتشه، و«تأويل الأحلام»

لفرويد، بما أحدثته من صدمة وما خلفته من جرح في

الفكر الغربي، قد وضعنا في موقف غير مريح، بحيث

أخذنا نؤول نواتنا عن طريقها». المصدر: فوكو، ميشيل:

نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ترجمة: أحمد السلطاني

وآخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت -

١٩٨٩، ص ٧٠.

(٩٥) يترجم أحياناً بـ «نشأة الأخلاق» أو «أصل الأخلاق وفصلها».

- في جينيا لوجيا الأخلاق، ص ٧-٨.

(٩٦) إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ص ٧٨.

(٩٧) يُنظر: هكذا تكلم زرادشت، ص ٥٢-٥٦.

(٩٨) غسق الأوثان، ص ٥٧-٥٨.

(٩٩) في جينيا لوجيا الأخلاق، ص ٢٥.

(١٠٠) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٠-٣١.

(١٠١) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٠٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٧٠-٧٢.

(١٠٥) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٧١، ١٧٣.

(١١٢) - المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١١٣) - حول هذا الرأي لنيتشه في الديمقراطية والاشتراكية

يُنظر على التوالي: نقيص المسيح، ص ١١٦. إنساني

مفرط في إنسانيته، الكتاب الثاني، ص ٣٤٤-٣٤٦. العلم

المرح، ص ٨٣-٨٤. كما تُنظر الشذرة المعنونة «الدين

والدولة»: إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول،

ص ٣٢٨، وكذلك الشذرة المعنونة «الاشتراكية من حيث

وسايلها في الكتاب نفسه، ص ٣٣٣.

ينظر أيضاً: كوبلسون، فريدريك: تاريخ الفلسفة، ت. إمام عبد

الفتاح إمام ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة

- القاهرة، الطبعة الأولى - ٢٠١٦، المجلد السابع،

ص ٤٩٩.

(١١٤) يُنظر: في جينيا لوجيا الأخلاق، ص ١٤٩.

(١١٥) - العلم المرح، ص ٧٤.

يُنظر أيضاً الشذرة المعنونة «ما لا شفاء له»: إنساني مفرط

في إنسانيته»، الكتاب الثاني، ص ٢٥. يُنظر كذلك شرحه

لـ «أخلاق القسوة» في كتابه «ما وراء الخير والشر»،

ص ٢١٩ وما بعدها.

(١١٦) - يصف نيتشه رجال الدين المسيحيين بأنهم مختنون

في أكثر من موضع في كتابه «نقيض المسيح»، المقطع

منه الشاهد أعلاه.

(١١٧) - في نص الكتاب يورد نيتشه هذا المقطع في سياق

تناوله للحروب الصليبية، فـ «احتقار الإسلام للمسيحية»

هنا يعني احتقار لرجال الدين الصليبيين، وليس شرطاً أن

يكون ذلك مدحاً مطلقاً للإسلام، والمقطع المجتزأ الثاني،

اللاحق لهذا المقطع، يؤكد هذا السياق.

(١١٨) - نقيص المسيح، ص ١٤١-١٤٢.

(١١٩) - في جينيا لوجيا الأخلاق، ص ١٩٤.

(١٢٠) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ وما بعدها.

(١٢١) - المصدر نفسه، ص ١٢١.

، إرادة القوة، الأخلاق، الطبيعية.

The Problem of Life in Nietzsche's Critical Philosophy

Asst. Inst. Faris Najam Abd Haraam

Abstract

This research seeks to study the problem of human life according to Friedrich Nietzsche, and in terms of what hinders its mobility, spontaneity and simplicity. Nietzsche is a philosopher preoccupied in most of his writings with this issue, and he devoted almost his entire philosophical life thereto, sometimes as a critic of philosophical and religious systems, which he saw as a threat to the value of human life, with its domination and production of values that control it and rob it of its freedom, and sometimes as a builder of a philosophy of new values that establishes for a new life he sees as worthy of a human being. The present paper examines the factors that Nietzsche found impeding and negatively controlling the automaticity of life, bringing them together into three major groups that are dealt with here as problems which have been divided into what relates to nature, reason and morality. The paper tracks Nietzsche's position on these obstacles by extrapolating his philosophical works, and then ends up presenting the solutions Nietzsche had put forward to address them.

Key words: Nietzsche, Problem of life, Mind, Will of Power, Ethics, Nature.

