

تَجَلِّيات الفلاسفة الكانطية في فكر نيتشه

تَجَلِّياتُ الفلسفة الكانطيَّة في فكر نيتشه

باسل بديع الزين



بيت الفلسفة
Philosophy house

مَجَلِّيات الفلسفة الكانطية في فكر نيتشه

تأليف: باسل الزين

تصميم الغلاف: ريم المزروعى

الإخراج الداخلي: موزه المزروعى

نشر في الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة
الطبعة الأولى 2024

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي تلائم محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف العمري الصادر عن وزارة الثقافة والشباب.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها الكتاب أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها، إلا بإذن خطي من بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر عن آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة بالضرورة.



بيت الفلسفة
Philosophy house

© بيت الفلسفة ذ.م.م.

جميع الحقوق محفوظة

Philosophyhouse.ae
Philosophyhouse.ae
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة

MC-02- 01- 2803820

الترقيم الدولي

9789948762782

التصنيف الموضوعي

- الفلسفة وعلم النفس

- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة Philosophy house

الفلسفة بنت التساؤل العقليّ عن الماوراء، والماوراء كامن في
الوقائع نفسها. إنّهُ الماهيّة التي لا تُدركها الحواسّ.
ولهذا جاء السّؤال الفلسفيّ مُبتدئاً بِ «ما» الدّالة على الماهيّة.
ولأنّ الفلسفة تساؤل العقل الحرّ، والطّليق، فإنّ بيت
الفلسفة آثر أن يُعيد للفلسفة أسئلتها المرتبطة بالوجود،
والمعرفة، والحقّ، والجمال، والإنسان في كلّ تعيّناته الحضاريّة
الكلّيّة.
أسئلة الفلسفة سلسلةٌ لجميع التّائقين إلى المعرفة، وأحبّائها.

الفهرس

- 11 المقدمة -
- 19 القسم الأول: نيتشه ونظرية المعرفة الكانطية -
- 20 توطئة -
- 22 بين التقدين -
- 23 الفصل الأول: كانط ونظرية المعرفة -
- 25 1 - الأحكام التحليلية والأحكام التاليفية -
- 26 2 - الأحكام القبلية -
- 27 3 - الأحكام التاليفية القبلية -
- 27 أ - مفهوم الحساسية والفاهمة -
- 30 ب - مفهوم الزمان والمكان -
- 33 ج - المقولات -
- 35 الفصل الثاني: نيتشه ونظرية المعرفة -
- 36 1 - نيتشه والعلم -
- 41 2 - نيتشه وحقيقة المعرفة -
- 44 أ - نقد الهوية -
- 45 ب - نقد السببية -
- 46 ج - نقد الغائية -

- 48 3 - نيتشه وإرادة الاقتدار
- 56 4 - نيتشه والعود الأبدي
- 63 الفصل الثالث: النيتشوية الكانطية في مجال المعرفة
- 63 1 - دور الحواس في عملية المعرفة
- 70 2 - الحساسية أو صورتا المكان والزمان
- 75 3 - الأحكام التأليفية النيتشويّة
- 104 4 - نيتشه ولائحة المقولات الكانطية
- 105 أ - نيتشه ولائحة المقولات الكانطية
- 118 ب - لائحة المقولات
- 118 (1) - كانط ومقولتنا السبب والجوهر
- 120 (2) - نيتشه ومقولتنا السبب والجوهر
- 128 القسم الثاني: أخلاق نيتشه الكانطيّة
- 129 توطئة
- 130 الفصل الأوّل: أخلاق كانط
- 130 1 - أصل المشكلة الأخلاقيّة
- 135 2 - سبل حل المشكلة الأخلاقية
- 142 الفصل الثاني: أخلاق نيتشه في عيون دراسيه
- 143 1 - جذور المشكلة الأخلاقيّة
- 146 2 - أخلاق النبلاء
- 149 3 - أخلاق العبيد

- 4 - الفوق إنسان 152
- الفصل الثالث: الأخلاق النيتشوية الكانطية 160
- تمهيد 160
- 1 - القواعد الأخلاقية النيتشوية 160
- أ - ما وراء الخير والشر 160
- ب - إرادة الاقتدار 171
- ج - جينالوجيا الأخلاق 175
- د - هكذا تكلم زرادشت 186
- هـ - إنسان مفرط في إنسانيته 194
- و - العلم الجدل 198
- 2 - إرادة الاقتدار بوصفها أمرًا أخلاقيًا كانطيًا 216
- 3 - العود الأبدي: قراءة كانطية 229
- القسم الثالث: موقف كانط ونيتشه من المسألتين السياسية والدينية 233
- الفصل الأول: موقف كانط ونيتشه من المسألة السياسية 234
- توطئة 234
- 1 - جذور المسألة السياسية لدى كل من كانط ونيتشه 235
- 2 - موقف كانط ونيتشه من الثورة الفرنسية 241
- أ - موقف كانط من الثورة الفرنسية 241
- ب - موقف نيتشه من الثورة الفرنسية 246
- 3 - موقف كانط ونيتشه من مفهوم الدولة وأنظمة الحكم ومبادئها 250

- أ - موقف كانط من الدولة وأنظمة الحكم ومبادئها 250
- ب - موقف نيتشه من الدولة 268
- ج - موقف نيتشه من أنظمة الحكم ومبادئها 273
- الفصل الثاني: موقف كانط ونيتشه من المسألة الدينية 288
- 1 - موقف كانط من المسألة الدينية 289
- أ - موقف كانط من الدين 289
- ب - موقف كانط من مسألة وجود الله وخلود النفس 299
- 2 - موقف نيتشه من المسألة الدينية، ومدى تماثله مع الفكر الديني الكانطي 309
- أ - موقف نيتشه من المسألة الدينية 309
- ب - موقع الفكر النيتشوي من الفكر الديني الكانطي 315
- الخاتمة 323
- لائحة المصادر والمراجع 327

المقدمة

يحتلّ كلّ من كانط ونيشيه موقعاً مميّزاً في تاريخ الفلسفة الغربيّة بعامّة، والفلسفة الألمانيّة بخاصّة. ويتأتّى هذا الموقع عن الإضافة الهامّة التي استطاع كلّ منهما أن يضيفها على جوهر التّفكير الفلسفيّ، ناهيك بالقلب المفهوميّ الذي تمّ على أكثر من مستوى وأكثر من صعيد.

بتعبير أوضح، شكّلت الثّورة الكوبرنيكيّة التي أحدثها كانط في مجال التّفكير الفلسفيّ حدثاً فكريّاً عظيمًا تمثّل في جعل الموضوعات تنتظم وفقاً لمبادئ العقل وليس العكس. ومن هذا المنطلق، غدا العقل هو المُشرّع وغدت الموضوعات تدور في فلكه، وذلك على غرار القلب المفهوميّ الذي تمّ على مستوى العلوم الكونيّة، وتحديدًا ما اتّخذ كوبرنيكوس من إرجاع الحركات التي لاحظها، لا إلى موضوعات الفضاء، بل إلى المشاهد⁽¹⁾.

وعليه، لقد نجح كانط، في تكريس مفاهيم العقل القبليّة بوصفها مفاهيم ضروريّة لأيّ عمليّة معرفيّة، ومن ثمّ، لم يعد من الجائز أن نمتلك علمًا في عقولنا من دون الرّكون إلى المعارف القبليّة التي نمتلكها بصورة مُسبقة وفقاً لأفاهيم الفاهمة أو مقولاتها.

هذا على المستوى المعرفيّ. أمّا على المستوى الأكسيولوجيّ (القيميّ)، فقد طرح كانط جملة مبادئ عمليّة جعلها بحكم المصادرات التي لا تقبل البرهان على وجودها، بل لا بُدّ من التعامل معها بوصفها أحكاماً يقينيّة ضروريّة حالها حال وجود الله ومسألة خلود النّفس، وتلكما مسألتان لم يسبق لأحد من قبله أن طرحهما بهذه الكيفيّة. والجدير بالذكر، أنّ كانط قد اختطّ لنفسه منهجًا بالغ الدقّة والتّعقيد، تتبّع خطواته على امتداد مؤلّفاته، وبقي مخلصًا وأمينًا له حتّى الرّمق الأخير.

(1) عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، الطّبعة الأولى، ترجمة: موسى وهبه، بيروت، مركز الإنماء القومي، الطّبعة الأولى، 1990، ص 36.

وعلى المقلب الآخر، وبعد أقل من نصف قرن على رحيل كانط، لمع اسم نيتشه بوصفه فيلسوفاً امتاز بمنهجٍ فلسفيٍّ مغايرٍ لكلِّ من سبقوه، منهج جمع بين الأسلوب الأدبيِّ والشذرات القصيرة، وجعل صاحبه يُعرَف لاحقاً باسم فيلسوف المطرقة، انطلاقاً من تعاطيه مع المسائل الفلسفية طرُقاً بالمطرقة.

واقع الأمر أن السَّجال الذي افتتحه نيتشه حيال النصوص الكانطية، وحيال شخص كانط، أحياناً، (من خلال نعته بكانط العجوز) فتح الباب على مصراعيه أمام دراسة النصوص النيتشوية بوصفها الوجه الآخر للنصوص الكانطية، لا سيما أن كتبه تغصّ بالشذرات التي تتناول الفلسفة الكانطية تقريباً ونقدًا وتفريغاً من مضمونها⁽²⁾.

عند هذا الحدِّ، وبعد قراءة مُعمَّقة لقسم كبير من النصوص النيتشوية، ألفينا أنفسنا أمام توجّه مُغاير: لقد ظلَّ نيتشه أميناً للنصوص الكانطية أكثر ممَّا خاله هو نفسه، وذلكم بالتَّحديد ما حدا بنا إلى قراءة المسكوت عنه والصريح منه خلف طيات سطورهِ وشذراته.

بتعبير أوضح، يُمكن أن نوجز جوهر الإشكالية بالقول: هل مثلَّ الفكر النيتشويّ تجاوزاً للفكر الكانطيّ أم إنَّه رسف عند حدود مقولاته على المستويات المعرفية والأخلاقية والدينية والسياسية؟ وتالياً، هل استطاع نيتشه أن يُقدِّم طروحات فلسفية مبتكرة كفيلة بتكوين فلسفة نيتشوية موسومة ومهورة بطابعه الخاص، أم إنَّه ظلَّ أميناً على امتداد مؤلفاته وشذراته للفلسفة الكانطية، وتلميذاً لم يتجاوز أستاذه، بل كرّس مفاهيمه وأفكاره بأسلوب مُغاير وحسب؟

(2) نكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى نموذجين وردا في كتاب ما وراء الخير والشر: «إنَّ كِنط تساءل: كيف يُمكن للأحكام التأليفية قبيلاً أن تكون؟ وجوابه ألم يكن باختصار: بقدره قدرة؟ لكنه مع الأسف لَف ودار وحرمانا من التمتع بالترهمة الألمانية الكامنة في جواب من هذا النوع» (ص 33)، «كان الحلم وأوَّل من حلمه، بادئ الأمر، كِنط العجوز. لقد قال بقدره قدرة أو قصد هذا، على الأقل، ولكن، هل هذا جواب أو إيضاح؟ أو ليس بالأحرى مجرد تكرار للسؤال؟ وعلى فكرة، كيف ينوم الأفيون؟ يجب ذاك الطبيب عند مولير بقدره قدرة، هي القدرة المنومة» (ص 34).

حقيقة الأمر أنّ تلك المسألة هي التي حدت بنا في المقام الأوّل إلى البحث عن بنى التّمائل خلف نصوص كلا الفيلسوفين، ناهيك بندرة الدّراسات التي تناولت مسألة التّقارب أو التّطابق بينهما، وذلكم بالتحديد ما رأيناه طريفاً ومُبتكراً يستحقّ أن نخوض غماره، ونقف على نتائجه وحيثّاته.

وبعد، إذا كان من البدهيّ القول إنّ البحث عن نقاط التّمائل الكانطيّ النّيّشويّ يختلف اختلافاً جذريّاً عن البحث في ميدان نقاط الاختلاف، فإنّ ما تجدر الإشارة إليه أنّ البحث عن نقاط التّمائل يتطلّب تركيز جَلّ الاهتمام على مجموعة من النّصوص التي يُمكن أن تُشكّل المدماك النّظريّ في دعم الإشكاليّة والفرضيّة المطروحتين. ولهذا الغاية، كان لزاماً علينا أن نقف على المصادر الأساسيّة التي شكّلت نواة العمل الفلسفي الكانطيّ والنّيّشويّ، وأن تناولها بالمقارنة والتحليل.

بيد أنّ التّوقّف عند مسار النّصوص الكانطيّة والنّيّشويّة ما كان ليُهدي ضالاً بمفرده، إذ كان لزاماً علينا التّوقّف عن أبرز محطّات دراسية الذين أوحوا إلينا بفكرة التّمائل، وكانوا السّباقيين إلى سبر أغوار هاتيك النّصوص، والرّبط بين مكوّناتها والخلوص إلى استنتاجات مُماهي بين الفكريين الكانطيّ والنّيّشويّ.

ولهذه الغاية، يُمكن القول إنّنا استندنا إلى ثلاثيّة كانط النّقدية، ونعني تحديداً نقد العقل المحض ونقد العقل العمليّ ونقد ملكة الحكم، فضلاً عن كتابيه الشّهيرين أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، والدين في حدود مجرّد العقل. وعلى المقلب الآخر، لقد أمكننا أن نجد ضالّتنا في كتب نيتشه الآتية: إرادة الاقْتدار، والعلم الجذلي، وهكذا تكلم زرادشت، والشذرات التي نشرت بعد وفاته، فضلاً عن كتابيه المركزيين

ما وراء الخير والشرّ، وأصل الأخلاق، ناهيك بكتابه نقيض المسيح⁽³⁾.

هذا عن النصوص، أمّا عن الدراسات التي تناولت مسألة التقارب الكانطيّ النيتشويّ، فقد أمكن لنا أن نقف على قراءات ريبول وجيل دولوز ومارتن هايدغر وكارل ياسبرز وجان غرانييه، فضلاً عن قراءة محمّد الشيخ للفكر النيتشويّ مع أبرز محطات تماثله مع كانط وذلك في أوّل محاولة من دارس عربيّ للوقوف على هذه المظان⁽⁴⁾.

ولهذه الغاية، كان لا بدّ من أتباع المنهجين التحليليّ والمقارن. وبتعبير أوضح، كان لزاماً علينا أن نستنطق النصوص النيتشويّة التي تحمل بين طياتها توجّهات كانطية صريحة أو ضمنيّة، ومن ثمّ أن نتناولها بالتحليل لنقف على مرتكزاتها، ونتبيّن الآفاق التي تطرحها، ومدى تقاطعها مع سياق النصوص النيتشويّة.

- (3) عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبه، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990.
 إمانويل كنت، نقد العقل العمليّ، ترجمة: غانم هنا، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2008.
 إمانويل كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005.
 إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاي، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة المصريّة للكتاب، 1963.
 إمانويل كانط، الدّين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، الطبعة الأولى، بيروت، دار جداول، 2012.

Émmanuel KANT, La métaphysique des moeurs, trad. Alain renaut, Paris, Flammarion, 1994.

Nietzsche, Fragments posthumes, (automne 1884- automne 1885), trad. Michel haar, Paris, Gallimard, 1982.

Nietzsche, Fragments posthumes, (automne 1885- automne 1887), trad. Julien hervier, Paris, Gallimard, 1979.

Nietzsche, Fragments posthumes, (automne 1887- mars 1888), trad. Pierre klossowski, Paris, Gallimard, 1976.

Nietzsche, Fragments posthumes, (printemps – automne 1884), trad. Jean launay, Paris, Gallimard, 1982.

- فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة: سعاد حرب، الطبعة الأولى، بيروت دار المنتخب العربي، 2001.
 فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، ترجمة: جيزيلا حجّار، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفارابي، 2003.
 فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجمل، 2007.
 فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 1981.
 Nietzsche, La volonté de puissance, trad. Henri albert, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
 فريدريش نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة: علي مصباح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجمل، الطبعة الأولى، 2012.

4) Olivier REBOUL, Nietzsche critique de kant, Paris, PUF, 1974.

Jean GRANIER, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Seuil, 1966.

Martin HEIDEGGER, Nietzsche, trad. Pierre klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

Karl JASPERS, Nietzsche, introduction à sa philosophie, trad. Henri niel, Paris, Gallimard, 1971.

- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 2011.
 محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الطبعة الأولى، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2008.

على المقلب الآخر، لم يكن بالإمكان التوقف عند النصوص النيتشوية التي تحمل بين طياتها دلالات كانطية فحسب، بل كان لزاماً علينا أن نستشهد بالنصوص الكانطية إبان كل تماثل وتطابق، وذلك لكي ندرأ أي لبس، ولكي تكون المقارنة بيّنة وجليّة، وذلك بالضبط ما يُشكّل نواة الإجابة عن الإشكالية المطروحة، إذ من غير الممكن طرح نقاط التماثل استناداً إلى تحليل النصوص النيتشوية من دون ربط التحليل بالشواهد المناسبة التي تُكرّس الإجابة عن الإشكالية المطروحة، وتضع حدّاً لأيّ التباس.

واقع الأمر أنّ الصّعوبات التي واجهتنا أثناء إعداد هذا البحث كانت شاقّة وكبيرة، إذ فضلاً عن ندرة الأبحاث التي تناولت مسألة التقارب النيتشوي كما أسلفنا القول أعلاه، كان لزاماً علينا أن نغوص على عمق النصوص الأصلية نفسها، وذلك ما جعل الهوامش تعجّ بنصوص أصحابها، ناهيك بالعملية التحليلية التأويلية التي استنفرتنا طاقتنا من أجل توضيحها والوقوف على أبعادها، ونعني تحديداً مسألة العود الأبديّ والفوق - إنسان وعلاقتها بفكرة الواجب الكانطيّ والإنسان الفاضل أخلاقياً. والجدير بالذكر، أنّ الصّعوبة تجلّت أكثر ما تجلّت في مقارنة نسق منهجيّ دقيق وصارم مع فلسفة ذات طابع شذراتيّ متنوّع، أي إنّ المقارنة لم تكن بين منهج ومنهج، والمقارنة لم تجرّ على مستوى مبادئ وأفاهيم ثابتة، وذلك ما جعلنا نمشي على هدي النصوص النيتشوية في محاولة لرسم طالع منهجٍ دقيق يُمكننا من إجراء عملية البحث والتّمحيص. ولهذه الغاية، كان التوجّه واضحاً إلى إيراد النصوص بحرفيتها إبان كلّ مقارنة، وذلك درءاً لأيّ لبس، واستبعاداً لأيّ قراءة ذاتية تتعد عن الموضوعيّة والتّقنيّة العلميّة.

وبالنظر إلى دقّة المنهج وحسن التقسيم، ارتأينا أن نقسم هذا البحث ثلاثة أقسام نتناول فيها على التوالي مسألة المعرفة لدى كلا الفيلسوفين، تليها المسألة الأكسيولوجية،

ومن ثمّ المسألة السياسيّة، وختامًا المسألة الدينيّة.

وبشيء من التفصيل، لقد عمدنا في القسم الأول إلى طرح المبادئ النظرية للفلسفة الكانطية على المستوى المعرفي، ومن ثمّ انتقلنا إلى تبيان المبادئ النظرية للفلسفة النيتشوية على المستوى المعرفي وشرحها، كما نقف على المرتكزات العامّة لكلتا الفلسفتين. وفي ما بعد، لجأنا إلى البحث عن البحث عن نقاط التماثل بين كلتا الفلسفتين انطلاقًا من النصوص النيتشوية نفسها، ومقارنتها مع النصوص الكانطية، وعروجًا على بعض القراءات النقدية للعديد من دارسي نيتشه والذين كان لهم فضل السبق في اجتراف آفاق كانطية داخل النصوص النيتشوية، فأوردنا آراءهم، واستعنا بتحليلاتهم، بما يُغني البحث، ويُعزّز سبل الإجابة عن الإشكالية المطروحة.

وعلى غرار القسم الأول، ارتأينا أن نعرض في القسم الثاني من البحث المبادئ النظرية للفلسفة الكانطية على المستوى الأكسيولوجي، بيد أنّ الصعوبة التي طالعنا كمنت تحديدًا في استعراض المبادئ النيتشوية على المستوى الأكسيولوجي، لا سيّما أنّ الفلسفة النيتشوية تُطرح، في هذا السياق، بوصفها فلسفة هدامة أي فلسفة ناقضة للقيم، ومُتجرّدة من كلّ مضامين أو غايات وأبعاد أكسيولوجية. لذا، كان لزامًا علينا أن نُثبت هشاشة الرأى القائل بأنّ الفلسفة النيتشوية هي فلسفة متفلّته من كلّ القيم. وعند هذا الحدّ، استعرضنا أكبر قدر من النصوص النيتشوية التي تحمل بين طياتها قيمًا عميقة وتأسيسية، مستعينين بأكثر قدر متوفّر وممكن من الدراسات التي أُلقت الضوء على مكامن الفكر القيميّ النيتشوي، وأنّ نيتشه ما كان لينقض لو لم يرم إعادة البناء.

إذ ذاك، بدت الضرورة ملحّة للبحث عن الأسس القيميّ الذي ارتكزت عليه النصوص النيتشوية، والذي ألفيناه في نهاية المطاف في فكرة الواجب الكانطيّ نفسها، وذلكم ما تطلّب جهدًا طويلاً، وتحليلاً معمّقًا للنصوص النيتشوية، ودراسة مفصّلة

لمفهومى العود الأبدى وإرادة الاقتدار بوصفهما التعبير الأمثل عن فكرة الواجب الكانطى.

وفي السياق المنهجي نفسه، رمت دراسة المسألتين السياسية والدينية لدى كل من كانط ونيشه، وقد ارتأينا أن نجمعهما سوياً في القسم الثالث من هذا البحث. الواقع أن المسألة السياسية كانت من الدقة بمكان بحيث تطلب الأمر تبين موقف كلا الفيلسوفين من الثورة الفرنسية، ومن المبادئ الديمقراطية وأسس الحكم وصلاحيات الحاكم ودور الشعب في عملية اختيار الحكام والامتثال لسلطانهم، ومن ثم، تبين الإطار النظري والمدمك الأساسي الذي انطلق منهما كلا الفيلسوفين في رسم خارطة فكرهما السياسي. عند هذا الحد، كان التماثل أكثر وضوحاً من أيّ مبحث سابق، ذلك بأن التوجهات النظرية لكلا الفيلسوفين كانت متطابقة إلى حد كبير، فضلاً عن المرتكزات التي انطلقا منها في عملية رصد الوقائع التاريخية، وتحديد ماهية الفعل السياسي ودوره وعلاقته بالمفهوم الأخلاقي الذي سبق لنا تبياناه في القسم الثاني من هذا البحث.

وقياساً على كل ما تقدم، حاولنا التماس موقف كلا الفيلسوفين من المسألة الدينية، وهي مسألة غاية في الدقة، إذ لم يكن بالإمكان العثور على نقاط تطابق ملحوظة بين الفيلسوفين. بيد أن مناط الاستشكال الذي تم الانطلاق منه في عملية التحليل وجد مرده في فكرة الدين العقلائي الذي طرحه كانط ومدى ارتباطه بمفهوم "موت الله" النيتشوي، الذي مثل في نهاية المطاف مصادرة لأي سلطة غيبية قادرة على التحكم في أفكارنا وتوجهاتنا ومصائرنا. من هذا المنطلق، استطعنا تبين موقف كلا الفيلسوفين من السلطة الكنسية، والتمييز بين شخص يسوع المسيح وبين المسيحية نفسها في أشكالها التاريخية اللاحقة، وتوقفنا عند موقفهما النقدي من مسألة العالم الآخر.

وبعد، لا ندعي أننا دفعنا البحث إلى أقصاه، إذ جل ما فعلناه هو فتح الطريق أمام

قراءة مختلفة، قراءة لا تقتصر على رصد نقاط الاختلاف الشائعة بل تبحث كذلك عن نقاط التماثل والتطابق، ليقيننا أولاً بأن الأثر الكانطي الذي اعتلج مراراً في نفس نيتشه لم يبق دون روافد، وليقيننا ثانياً، بأن الفكر الكانطي، رغم قابليته النقد والإيغال في مضامينه إلا أنه لا يمكن أن يمرّ مرور الكرام من دون أن يترك أثراً وتجليات واضحة في المناهج الفكرية لأيّ فيلسوف، فكيف الحال إذا تعلق الأمر بفيلسوف نشأ على حبّ المبادئ الكانطية، ولم تفصله عنه هوة زمنية سحيقة كقيلة بردم فكرة التأثير، علاوة على أن الفكر الكانطي ما زال خيطاً هادياً للكثير من المفكرين والباحثين والفلاسفة في يومنا هذا.

القسم الأول: نيتشه ونظرية المعرفة الكانطية

توطئة

تكمن أهميّة النصوص الفلسفيّة، بعامّة، في الغنى المفهوميّ الذي تنطوي عليه، وإمكانية قبولها أكثر من قراءة نقديّة أو تأويليّة أو تحليليّة، فضلاً عن تقاطعها مع التيار الفكريّ هذا، أو المدرسة الفلسفيّة تلك. وتكمن أهميّة النصوص النيتشويّة، بخاصّة، في الغنى الرمزيّ الذي تنطوي عليه، وفي لغتها التي تزوج بين سحر البيان ودقّة الاصطلاح وعمق النّقد. من هذا المنطلق، كان تقاطعها مع التيارات الفكريّة المختلفة، والمدارس الفلسفيّة المتنوّعة، أمراً يثير فضول الباحث العلميّ، ويدفعه إلى البحث عن المسكوت عنه خلف تلك النصوص.

وتماشياً مع تاريخ الفلسفة، يُمكن القول بأنّ نيتشه يُمثّل النقيض الكانطيّ بامتياز. لم يوفّر نيتشه فرصة للانقضاض على الآراء الكانطية قراءة ونقداً وتمحيصاً ونقضاء، مصوّباً ما سقط منه عفواً أو عمدًا، مُشرِّعاً التّفكير الفلسفيّ على أبواب غير مطروقة من قبل. لكن خلف كلّ ما تقادم من الآراء والمذاهب والتفسيرات والتأويلات سنسعى من خلال هذا البحث إلى فضّ حجب نصوص نيتشه المحتجبة، وسنحاول قدر الإمكان أن نقرأ خلف سطره التي تناقض الكانطية نسقاً كانطياً يحكم شذراته، ويؤطر تفكيره، وينسحب على قسم لا بأس به من نصوصه.

وعليه، ثمة غمار لا بدّ من أن ننساق وراءه بكلّ ما أوتينا من عدّة معرفيّة ونقديّة وتأويليّة، إذ لو أمكن لدارسي تاريخ الفلسفة أن يعثروا منذ القراءة الأولى لنصوص نيتشه على ملامح كانطية لكان هذا البحث من باب لزوم ما لا يلزم. وفي هذا السياق، ينبغي لنا أن نوّكد أنّ النصوص النيتشويّة التي تناهض الفلسفة الكانطية لا تُعدّ ولا تحصى، وهذا دليل صحيّ على صوابيّة البحث، الذي يبحث خلف كلّ النصوص المذكورة عمّا يعدّ ويُحصى ويندرج في سياق الكشف الإشكاليّ الذي نروم البحث عنه.

لكن ما يجدر التوقّف عنده، أننا سننتهج في هذا البحث نهجاً مزدوجاً يسعى، من جهة أولى، إلى مقارنة نصوص نيتشه مع النصوص الكانطيّة كما يكتسب البحث مصداقيّة أكبر، وصوابيّة أعمق، ودلالة أرسخ، ويروم، من جهة ثانية، تحليل تلك النصوص، تحليلاً عميقاً ومفصّلاً للوقوف على مضامينها، وأبعادها، وفضّ الحجب التي تعترى بعضها، وكشف النقاب عن بعض التوجّهات المسكوت عنها، والتي تشوي خلف النصوص والشذرات النيتشويّة المتعدّدة.

ومن هذا المنطلق، سنتناول هذا الرّهان انطلاقاً من قسمين اثنين:

القسم الأوّل؛ سنتطرّق فيه إلى نظريّة المعرفة لدى كانط (فصل أوّل)، لنتنقل بعدها إلى عرض المفاهيم المعرفيّة النيتشويّة على هدي القراءات التي تناولته بالدّرس والتحليل (فصل ثان)، على أن نعرض ختاماً للمواءمة المنتظرة بين كلا الفيلسوفين على المستوى المعرفيّ.

القسم الثّاني؛ سنتطرّق فيه إلى الأخلاق الكانطيّة (فصل أوّل)، لنتنقل بعدها إلى دراسة الأخلاق النيتشويّة على هدي القراءات التي تناولته أيضاً بالدّرس والتحليل (فصل ثان)، على أن نبذل قصارى نقدنا في تبيان المرجعيّة الكانطيّة في فكر نيتشه القيميّ (فصل ثالث).

يبقى أن نشير إلى أن هناك جملة من التّماتلات والتّبانيات قد تظهر على أكثر من مستوى، لكنّها تبقى، مع ذلك، مفاهيم عرضيّة إذا ما قيست بجوهر البحث القائم على مدامكين اثنين ونعني المعرفة والأخلاق.

تقديم

بين النّقدين

هل ثمة تعارض بين المشروعين الكانطيين والنيتشويين؟ حقيقة الأمر، أن الفيلسوفين ينطلقان من أسس نظريّ موحد، ويرومان أبعاداً متماثلة، ونعني تحديداً تأسيس مشروع فلسفيّ نقديّ بامتياز.

وغنيّ عن الذكر، أن المشروع الكانطيّ قد وجد مجال تطبيقه من خلال ثلاثيته الشهيرة: نقد العقل المحض، ونقد العقل العمليّ، ونقد ملكة الحكم، وهو توجه رام كانط من خلاله وضع منظومة فكرية جديدة، قوامها نقد المفاهيم السائدة، وافتراع أبعاد مبتكرة في تاريخ الفكر الفلسفيّ، انطلاقاً من منظومة فكرية فلسفية ذات طابع نسقيّ Système بامتياز. بوجيز العبارة، المشروع الكانطيّ وليد عملٍ شموليّ ذي طابع كليانيّ، أو شكلائيّ، أي إنّ المنظومة التي سنقع عليها في نقد العقل المحض هي الخيط الهادي الذي سيجد استمراريته وائتلافه من خلال كتابيه اللّاحقين، كلّ ذلك في إطار بنية دقيقة تغلب عليها الهندسة الشكلائية الكليّة، وذلك في سياق تنابعيّ دقيق، ومنيف.

على المقلب الآخر، انطلق نيتشه من الأسس الكانطية نفسه، وسعى إلى تأسيس فلسفة نقدية تناولت مجالات الفلسفة كلّها: الأخلاق، والمعرفة، والحكم الجماليّ، فلم يترك مجالاً إلّا وأعمل فيه سهام النّقد، وإن جاء مشروعه على شكل شذرات، قد تفتقد في الظاهر إلى الطابع النسقيّ، إذ إنّها لم تتبّع الخطوات المنهجية التي رامها كانط في مشروعه، بيد أنّها تنطوي في العمق على معرفة دقيقة، وتبيّن واضح للغائية التي اختطها لمشروعه، وهي غائية نقدية بامتياز، إذ لم يُبق ولم يذر على فكرة فلسفية، أو منظومة أخلاقية، بل تناولها جميعاً بالنّقد والتّشريح، مُستبدلاً جملة آراء بسلسلة من المنظومات الفلسفية، آراء إذا تأملنا في جوهرها لتبيّن أنّها لا تخلو على الإطلاق من

الشّموليّة الكانطيّة، والنّسقيّة المعرفيّة، بخاصّة إذا توقّفنا عند مفهومي ”العود الأبديّ“، و”إرادة الاقتدار“، على ما سنرى في الصفحات التّالية.

وبعد، لا ندّعي، ها هنا، أنّنا خالفنا كلّ الآراء السّائدة بشأن التّباين الملحوظ بين كلا الفيلسوفين، على اعتبار أنّنا انطلقنا من جملة آراء طرحها باحثون مرموقون، وألقوا الضّوء من قبل على نواة إشكاليّتنا، وتناولوها بالبحث والتّنقيب. وجلّ ما فعلناه أنّنا تناولنا الشّذرات المتناثرة هنا وهناك، وحاولنا توجيهها في سياق دراسة مستقلّة تروم البحث عن تجلّيات الفلسفة الكانطيّة في فكر نيتشه.

الفصل الأوّل: كانط ونظريّة المعرفة

لا نغالي إذا قلنا بأنّ المدخل الأساسي لفهم الفلسفة الكانطيّة يكمن في تحديد مدى قدرتنا على المعرفة، أي تحديد أسس المعرفة النّاجمة عن ملكات العقل. ولهذا الغاية كان لا بدّ من التّوقّف عند سؤال كانط المركزيّ: ماذا أستطيع أن أعرف؟ حقيقة الأمر، أنّ التّساؤل عن مدى قدرتنا على المعرفة تنويج صريح، واعتراف واضح بأنّ العقل الإنسانيّ غير قادر على استكناه جميع المعارف، وولوج أبوابها، إذ ثمة معالم معرفيّة تتعدّى حدود العقل وإمكاناته.

يقول كانط بهذا الصّدد: “للعقل البشريّ، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاصّ: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يُمكنه ردّها، لأنّها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يُمكنه أن يُجيب عنها، لأنّها تتخطّى كليّاً قدرة العقل البشريّ”⁽⁵⁾.

انطلاقاً ممّا تقدّم، يعتبر كانط أنّ كلّ معرفة بشريّة هي معرفة حسّيّة بموضوع حسّيّ، ذلك بأنّ الموضوع هو نتاج سلسلة طويلة من التّحويل، أي نتاج سلسلة طويلة من البلورة الدّاتيّة التي تقوم بعملية تأليف متنوع الحسّ الوافد إليها من

(5) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 25.

العالم الخارجي⁽⁶⁾. "ينطلق العقل البشري من مبادئ لا غنى عن استعمالها في مجرى التجربة... ويضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجريبي... وهكذا يقع في تعميمات وتناقضات لا يمكنه كشفها... والحال إن حلبة هذه النزاعات التي لا تنتهي، تسمى الميتافيزيقا"⁽⁷⁾.

والحال أن كانط يسعى إلى تأسيس العلوم على مداميك صلبة لا تتخطى حدود التجربة، ومن هنا كان رفضه القاطع إمكانية تأسيس أي علم على مداميك تتخطى حدود التجربة، وذلك ما أشار إليه صراحة بتعبير الميتافيزيقا: "هل تسلك معالجة المعارف الخاصة بالأمر العقليّة درب العلم الآمنة أم لا؟... إن العثور المحتمل على هذه الدرب هو بمثابة إسداء خدمة للعقل"⁽⁸⁾.

واقع الأمر أن معرفة الموضوع بالمعنى النقدي لا يُعطى ولا يُعرف إلا من خلال تحديد حدسٍ يتناسب مع وحدة الإبصار التآلفية، ومبادئها القبليّة، إنه لا شيء أكثر من الظاهرات، فنحن حينما نتساءل ماذا يمكننا أن نعرف نجيب من فورنا: الظاهرات، ذلك بأن المعرفة كانطياً تستند إلى محدودية الذاتية البشرية⁽⁹⁾. "من حيث ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل، يجب أن نعرف قبلياً شيئاً فيها... وعلى العقل أن يُعيّن موضوعه بصورة قبليّة مهما كثرت مضامينه أو قلت"⁽¹⁰⁾.

نستنتج مما تقدّم أن المعرفة البشرية كانطياً، محدودة بطرفين اثنين: التجربة وما تزودنا به من متنوع حسيّ تتلقفه الحواس، والمعارف القبليّة التي تُحدد إمكانية معرفتنا بالعالم الخارجي، لكن أتى للعقل أن يتعاطى مع التجربة وفق أفاهيمه القبليّة؟ ذلكم

6) Cf, Hamadi BEN JABALLAH, *le fondement du savoir dans la critique de la raison pure*, Tunis, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1997, p. 236.

(7) أنظر: نقد العقل المحض ، مرجع سابق، ص 25.

(8) أنظر: نقد العقل المحض ، مرجع سابق، ص 31.

9) Cf., *Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure*, Op.cit., p. 237.

(10) أنظر: نقد العقل المحض ، مرجع سابق، ص 32.

ما سنراه في الصفحات القليلة الآتية.

تجدر الإشارة، بداية، إلى أن مصدرَي المعرفة قبل كانط اقتصر على التجربة والفهم المنطقيّ. فكيف زواج فيلسوفنا بينهما، وما هي الاعتبارات العقلية التي انطلق منها في بحثه، وما هي حدود إمكان معرفة العالم الطبيعيّ، وأي دور تضطلع به التجربة في عملية المعرفة؟

لعلّ المدماك الأساس الذي تنبني عليه نظرية كانط في المعرفة هو الجواب عن السؤال الآتي: كيف يُمكن للأحكام التآلفية القبلية أن توجد؟ للإجابة عن هذا السؤال ينبغي بداية التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التآلفية، ومن ثمّ توضيح المقصود بفهوم القبليّ، قبل توضيح المقصود بفكرة الأحكام التآلفية القبليّة.

1 - الأحكام التحليلية والأحكام التآلفية

يُمكن تعريف الحكم التحليليّ بأنه الحكم الذي يكون فيه المحمول متضمّنًا من قبل في الموضوع، ومن ثمّ يُمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط. «إمّا أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئًا متضمّنًا في الأفهوم (أ)، بطريقة ضمنيّة... وأسمّي هذا الحكم حكمًا تحليليًّا»⁽¹¹⁾. على سبيل المثال، حينما أقول: «كلّ الأجسام ممتدّة»، لا أحتاج إلى عناء كبير لأدرك أن معنى الامتداد متضمّن سلفًا في الأجسام، ذلك بأنّ التفسير البسيط للفظ «الأجسام»، سيجعلنا ندرك من فورنا أنّ هذا اللفظ ينطوي في ذاته على معنى الامتداد. لذا، يُمكن القول بأنّ الامتداد هو من ماهية الأجسام، وليس خارجًا عليه⁽¹²⁾.

وعلى المقلب الآخر، لا يُمكننا الحديث عن حكم تآلفيّ من دون التنبّه إلى وجود حدّين منفصلين بعضهما عن بعض، ونعني الموضوع والمحمول. «إمّا أن يكون

(11) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 49.

(12) Cf., *Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure*, Op.cit., p. 241.

المحمول (ب) خارجاً عن أفهوم (أ) خروجاً تاماً، على الرغم من أنه مرتبط به، وأسمي هذا الحكم تأليفيًا⁽¹³⁾. فإذا قلت: "كلّ الأجسام ثقيلة"، فهذا يعني أنني أتحدّث عن ماهيتين مختلفتين: الجسم والثقل، أي إنّ الأجسام لا تنطوي في ذاتها على فكرة الثقل، لأنّ الثقل نيوتونيّاً ليس سوى علاقة جسم بآخر، ومن ثمّ فإنّ مفهوم الثقل خارج تاماً عن ماهية الجسم"⁽¹⁴⁾.

ذلكم هو الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفيّة، لكن ترى ما المقصود

بالأحكام القبليّة؟

2 - الأحكام القبليّة

ينبغي التأكيد، منذ البداية، أنّ السمتين الأساسيتين اللتين تميّزان أيّ حكم قبليّ هما الشمول والضرورة. "إنّ معياري القبليّ هما الضّروريّ والشّامل. ويتحدّد القبليّ بصورة مستقلة عن التجربة، لكن بالضبط لأنّ التجربة لا تعطينا أبداً شيئاً شاملاً وضروريّاً. إنّ الكلمات "الجميع"، و"دائماً" بالضرورة لا تُحيل إلى شيء ما في التجربة: لا تشتقّ من التجربة، حتّى ولو كانت تنطبق عليها. والحال أنّنا حين نعرف نستخدم هذه الكلمات: نقول أكثر ممّا هو معطى لنا، نحن نتخطى معطيات التجربة"⁽¹⁵⁾.

لكن ترى ما المقصود بلفظ قبليّ تحديداً؟

يقول كانط في معرض حديثه عن المعرفة القبليّة إنّ الجزء المحض من المعرفة "هو الجزء الذي يُعيّن فيه العقل موضوعه بصورة قبليّة"⁽¹⁶⁾. انطلاقاً ممّا تقدّم، يُمكن القول بأنّ لفظ القبليّ لا يُمكن أن يتحدّد إلا بإضافته إلى جملة معارف عقليّة سابقة على أيّ تجربة، تتمتع بالضرورة والشمول. وعليه، يبقى السؤال كانطياً: "كيف يُمكن

(13) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 49.

(14) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 49.

(15) جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011، ص 21.

(16) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 32.

للأحكام التَّأليفيَّة القبليَّة أن تكون؟»⁽¹⁷⁾

3 - الأحكام التَّأليفيَّة القبليَّة

تكمُن المسألة الكانطيَّة في معرفة كيف يُمكن الاستعمال المنطقيُّ أن يُحدِّد الإطار الخارجيَّ للتَّجربة، وكيف يُمكن أن يمنحه مبدأه، وبتعبير آخر، كيف يُمكن لائحة الأحكام التَّأليفيَّة القبليَّة أن تطبَّق على عالم الطَّبيعة⁽¹⁸⁾.

وبعبارة أدقَّ، يُمكن القول بأنَّ استعمال العقل كانطيًّا يتعلَّق بمعرفة ما إذا كان العقل المحض نفسه، ينطوي قبليًّا على مبادئ وقواعد تأليفيَّة⁽¹⁹⁾. والحال أن ما ندرکه حسيًّا لا يُمكن أن يُدرك إلَّا إذا التَّأم مع الصُّور التي نحملها في أنفسنا. فالتَّأليف "يُضيف إلى أفهوم الحامل محمولًا لم يكن ليفكَّر فيه، ولم يكن بوسعنا أن نستمدّه منه بأيِّ تحليل"⁽²⁰⁾.

ويتمثَّل التَّأليف في التَّالي: "يتمَّ تصوُّر المتنوع، أي طرحه كمتضمَّن في تصوُّر. وللتَّأليف وجهان: الفهم، الَّذي نطرح به المتنوع كشاعلٍ لحيز ما، وزمن ما، وإعادة التَّكوين، التي نعيد بها تكوين الأجزاء السَّابقة"⁽²¹⁾. وبتعبير آخر، لا يُمكن فصل الأحكام التَّأليفيَّة القبليَّة عن شروط المعرفة الأخرى، الأمر الَّذي يقتضي منَّا التَّوقُّف عند مفهومي الحساسية والفاهمة، ومن ثمَّ التَّطرُق لمفهومي الزَّمان والمكان، على أن نتوقَّف قليلاً عند المقولات الكانطيَّة كي تستقيم الصُّورة وتتَّضح الرُّؤية.

أ - مفهوما الحساسية والفاهمة

يرى كانط أن الصِّلة بين المعرفة والموضوعات لا يُمكن أن تتحقَّق إلَّا عن طريق

(17) المرجع نفسه، ص 52.

(18) Cf., Jocelyn BENSOT, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, PUF, 1996, p. 46.

(19) Cf., Hermann COHEN, *Commentaire de la critique de la raison pure de Kant*, traduit par Éric dufour, Paris, Cerf, 2000, p. 31.

(20) أنظر نقد العقل المحض، المرجع نفسه، ص 49.

(21) راجع فلسفة كانط التَّقدِّيَّة، مرجع سابق، ص 26.

الحدس. فالحدس بتعريفه هو "صلة لا متوسطة" بين المعارف والموضوعات⁽²²⁾. لكن الحدس لا يمكنه أن يضطلع بالمهمة الموكولة إليه إلا إذا أعطي لنا موضوع بعينه على هذه الصورة أو تلك. وما يجدر التوقف عنده، في هذا السياق، أننا لا نتلقى، نحن البشر، الموضوعات كما تفد إلينا من العالم الخارجي، وإنما وفق قدرتنا على التلقي، وهذه القدرة هي ما يعرف تحديداً بالحساسية⁽²³⁾. وبتعبير آخر، يمكن القول بأن الموضوعات لا يمكن أن تُعطى لنا إلا عن طريق الحساسية، أي إننا ككائنات عاقلة لا يمكننا التفكير ما لم يكن شيء ما قد أعطي لنا من قبل عن طريق الحساسية. حقيقة الأمر أن الحساسية وحدها التي تزودنا بالحدوس الحسية اللازمة لكي يغدو العمل العقلي ممكناً. وعليه، يمكن القول بأن كل حساسية بشرية هي أميرية على اعتبار أنها تتعلق بمجموعة من الانطباعات الناتجة عن وجود موضوع بعينه، وهي حساسية محضة حينما تتحرر من كل انطباع حسي⁽²⁴⁾. فالحساسية "نظرية تتعلق بالمعطى الحسي، وهي ترسندالية لأنها تتساءل حول شروط إمكان هذا المعطى. والحساسية لها وظيفة خاصة، أي إنها تملك وجهين: وجه إيجابي، وآخر سلبي؛ إيجابي لأن الذات العارفة تستطيع أن تُحدّد وجود موضوع معرفتها من عدمه، وسلبي لأن الحدس الحسي لا يمكنه أن يزودنا إلا بتصوّر مفرد"⁽²⁵⁾. وبهذا المعنى، تتبدى الفاهمة بوصفها القدرة على التفكير في الموضوعات الوافدة إلينا عن طريق الحساسية، أي إن الأفاهيم لا يمكن أن تتولد إلا عن طريق تفكير الفاهمة في الموضوعات الوافدة إليها عن طريق الحساسية.

(22) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 52.

(23) المرجع نفسه، ص 59.

(24) Cf., *Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure*, Op.cit., p. 106.

(25) Cf., Jean – cassien BILLIER, *Kant et le Kantisme*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 33.

فالأفهوم هو مجموعة الخصائص التي تُعرّف ماهية الموضوع، على اعتبار أن حكمه لا يُمكن أن يتبلور إلا من خلال علاقته مع موضوع بعينه، ومن هنا فإنّ الضرورة الذاتية التي تتمتع بها قوانين الفاهمة هي بالضبط ما يُبرّر موضوعيتها، ذلك بأنّ الانطلاق من المعطيات التجريبية هو ما يجعل الفاهمة تجد مبدأها الموضوعي في مبادئها القبليّة⁽²⁶⁾. فالفاهمة "هي ملكة المعرفة تقوم بوظيفتها عن طريق استخدام الأفاهيم، وهذا يعني أنّ ميدان عملها هو الأفهوم، كما كان مجال عمل الحدس هي الحساسية. والأفهوم يسمح لنا بتوحيد متنوع الحدس، ففي ظلّ غياب أيّ أفهوم يصبح الحدس أعمى، وفي ظلّ غياب أي حدسي يُصبح الأفهوم فارغاً. ومن هنا يُمكن القول بأنّ وظيفة الأفهوم هي التّأليف"⁽²⁷⁾. والأفهوم، هو "تصوّر عامّ، وليس مفرداً كما هي حال الحدس. والأفهوم يتميز بخاصيتين: الفهم، أي مجموعة الخصائص الخاصّة بسلسلة من المواضيع، والضرورية لتعريف مقولة مشتركة، والامتداد، أي المواضيع التي تنطبق عليها هذه الأفاهيم"⁽²⁸⁾. بوجيز العبارة، "لا بدّ لكل فكر، يقول كانط، أن يكون على صلة بحدوس... ومن ثمّ بالحساسية، حيث لا يوجد عندنا طريقة أخرى يُمكن أن يُعطى بها أي موضوع"⁽²⁹⁾. ممّا تقدّم، يُمكن القول بأننا عثرنا على مصدرين قبليين للمعرفة، أي مصدرين سابقين على أي تجربة ممكنة، ونعني تحديداً الحساسية والفاهمة.

يبقى أن نشير إلى المقصود بالحساسية المحضّة.

يعتبر كانط أنّنا حينما نُجرّد أيّ تصوّر من كلّ ما يُمكن أن تفكّر فيه الفاهمة من مفاهيم مثل الجوهر والقوّة والانقسام...، ومن كلّ ما يُمكن أن ينتمي إلى الإحساس

26) Cf., Bernard ROUSSET, *La doctrine Kantienne de l'objectivité*, Paris, librairie Philosophique J. Vrin, 1967, P. 38.

27) Cf., *Kant et le kantisme*, Op.cit., p. 34.

28) Cf., *Kant et le kantisme*, Ibid., p. 34.

من عناصر التجربة، فإننا نلغي أنفسنا أمام ما يُعرف بالحساسية المحضة، ومن ثمّ أمام صورة هذه الحساسية التي تعرف باسم الحدس المحض⁽³⁰⁾.

من هذا المنطلق، يُمكن القول بأنّ الفلسفة الترسندالية الكانطية تُعلّمنا بأنّ الموضوع لا يفصل ألبتّة عن الذات العارفة التي تنشئه ذهنيّاً، وتعرّفه بوصفه موضوعاً معروفاً، وتحدّد علاقته مع المواضيع الأخرى⁽³¹⁾.

بوجيز العبارة، يرى كانط أنّنا إذا جرّدنا الحساسية من أفاهيم الفاهمة، ومن مكوّنات التجربة، فلا بدّ أن يبقى شيء ما لدينا، ويشير بذلك إلى العنصرين الأوّلين للحساسية، ونعني المكان والزّمان بوصفهما شروطاً قبلية لأيّ معرفة ممكنة.

ب - مفهوم الزّمان والمكان

ينطلق كانط في تصوّره مفهوم المكان من الاعتبار الآتي: إذا كان معنى المكان مفروضاً من قبل في كلّ تجربة حيّة، فما الذي يلزم لكي ندرك شيئاً على أنّه ماديّ؟ يرى فيلسوفنا أنّ الشرط الوحيد لكي ندرك الأشياء مادياً أن نعتبرها خارجة عنّا. بيد أنّ مفهوم الخارجيّة يقتضي بدوره مفهوم المكان من حيث هو الشرط الأساسي لمعرفة الأجسام⁽³²⁾. من هذا المنطلق، يغدو مفهوم المكان مفهومًا قبيلاً يمتاز بجملّة خصائص أبرزها:

- المكان ليس أفهوماً أمبيرياً استمدّ من تجارب خارجيّة.
- المكان هو تصوّر قبليّ يُشكّل الأساس لجميع الحدوس الخارجيّة، أي إنّ التجارب الخارجيّة غير ممكنة إلاّ بتصوّر قبليّ لمعنى المكان.
- المكان لا يعدو كونه حدساً محضاً، على اعتبار أنّ تعدّد الأمكنة

(30) المرجع نفسه، ص 60.

(31) Cf., A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1988, p. 42.

(32) راجع: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 61.

ليس سوى أمارة على المكان الوحيد الذي يضمها جميعاً.

- المكان لا بدّ من أن يتصوّر بوصفه كمّاً لامتناهياً معطى⁽³³⁾.

بوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ المكان هو حدس قبليّ وليس أفهوماً، يتمتّع بخاصّيتين أساسيتين ونعني الوحدة واللاتناهي. وإذا ما سأل سائل لماذا يتمّ النظر إلى المكان على أنّه موضوع حدس وليس موضوع تصوّر، أمكننا أن نجيب بيسر تامّ بأنّ المكان هو صورة الحساسيّة التي تعنى بالحدوس الحسيّة الوافدة إلينا، ومن ثمّ، لا يمكنه أن يتهاهى مع طبيعة الأفهوم الذي يمتاز بأنّه كليّ ومجرد.

لكن ما يجدر التوقّف عنده، أنّ المكان على نحو ما تمّ عرضه، يمكن أن يفتح الطّريق أمام معارف قبلية أخرى مثل الرّياضيّات والهندسة، إذ يكفي أن أعرف قبليّاً أنّ كلّ موضوع موجود لديّ هو حالّ في المكان الرّياضيّ لكي أستنتج من فوري أنّ الرّياضيّات التّطبيقية ممكنة، وقس على ذلك ما لا يتناهى من الأمثلة.

وما قيل عن المكان، يُقال من باب أولى عن الزّمان. يُعرف الزّمان قبليّاً لأنّه شرط المعية والديمومة اللّذين ندركهما في الأشياء الخارجيّة والداخليّة، فنحن لا ندرك شيئاً من دون أن نضعه في شرطي المعية والديمومة، أي من دون أن ندركه في إطار زمنيّ محدّد. وذلكم بالتّحديد ما يجعل من مفهوم الزّمان مفهوماً قبليّاً بامتياز.

مما تقدّم يُمكن استنتاج جملة خصائص تتعلّق بمفهوم الزّمان:

«الزّمان ليس أفهوماً أمبيرياً مشتقاً من أيّ تجربة، ذلك بأنّ المعية شأنها شأن التّالي لا تدرك إن لم يشكّل تصوّر الزّمان أساساً لها»⁽³⁴⁾.

- الزّمان هو تصوّر ضروريّ يشكّل أساساً لجميع الحدوس، وذلكم

ما يجعل منه معطى قبليّاً أي صورة محضة للحساسيّة.

(33) المرجع نفسه، ص 62.

(34) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 64.

- إن مفهوم الزّمان هو مفهوم لامتناه، أي إن جميع تصوّرات الزّمان غير ممكنة إلا بردها إلى مفهوم الزّمان الواحد.

وبعد، المكان والزّمان "ليسا انطباعين، فنحن حينما نتحدّث عن انطباعات، فإننا نتحدّث عن حقائق لا يُمكننا معرفتها إلا بعدّيًا. فكيف يُمكن إذا تصوّر هذين المفهومين؟ هناك علاقات مكانيّة، وهناك علاقات زمنيّة. فالزّمان والمكان ليسا أفهومين، فإذا افترضنا للحظة أنّهما أفهومان، فإنّ التناقضات التي ستنتج من جرّاء هذه الفرضيّة ستقودنا إلى العبث. فالأفهوم هو تصوّر عامّ، أي تصوّر ينضوي تحت لوائه عدد لامتناه من المواضيع الحسيّة. وكانط أثبت أنّ المكان والزّمان هما فكرتان مفردتان، أي ليسا عامّين على غرار الأفاهيم، على اعتبار أنّ زمنًا بعينه لا يُمكن تصوّره إلا كجزء من زمن أعمّ، والأمكنة لا يُمكن تصوّرها إلا كأجزاء من المكان نفسه" (35).

وبوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ المكان والزّمان "هما الشّكلان المحضان للحساسية، وهما الإطاران اللذان يسبقان كلّ معطى حسيّ. وعبر هذين الحدسين نستطيع أن نروم فكرة الكليّة والاستمراريّة، وعبرهما يغدو الحدس الحسيّ أو المعرفة ممكنة" (36). والحال أنّ الحدس الحسيّ هو الذي يضطلع بمهمّة نقل تصوّرات العالم الخارجيّ إلينا، وفق ما تقتضيه الحساسية بصورتها المحضتين القبليتين ونعني المكان والزّمان. بيد أنّ جميع المعارف الخارجيّة تبقى معارف خاوية ما لم يتمّ إعمال مفاهيم العقل التي تبقى بدورها مفاهيم خاوية من دون معطى حسيّ تجريبيّ. ومن هنا كان لزامًا علينا أن نبحث عن العناصر القبليّة التي تحكم عمل الفاهمة.

35) Cf., Roger DAVAL, *La métaphysique de Kant*, Paris, PUF, 1951, p. 30.

36) Cf., *Kant et le kantisme*, Ibid., p. 34.

ج - المقولات

أثبت كانط أنّ الحدس الحسيّ لا يُمكن أن يُفسّر بالعودة إلى الانطباعات التي يتركها فينا، أي الانطباعات التي نتلقاها من العالم الخارجيّ إذ لا بدّ من وجود ملكة أعلى قادرة على إعطاء المعطيات الحسيّة بعدها الموضوعيّ، وهذه الملكة هي ما تُعرف بالفاهمة. وهذه الغاية كان لا بدّ من البحث في عقلنا عن جملة قوانين خاصّة بالمعرفة، وهي قوانين تقابل حساسيّتنا وصورها القبليّة.

وفي هذا السّياق، كان لزاماً أن تجد المعاني القبليّة أصولها في العقل نفسه، على اعتبار أنّ العقل ينطوي في ذاته على جملة أحكام تربط أطرافاً متجانسة ربطاً ضرورياً، بحيث لا يُمكن أن توضع هذه الأحكام موضع شكّ. وإذا سأل سائل كيف يُمكن أن تجد هذه المعاني أصولها في العقل نفسه، لطالعه الجواب الكانطيّ بأنّ تلك مسألة تتجاوز نطاق التّقد بل والعقل نفسه⁽³⁷⁾.

وعليه، يُمكن القول بأنّ لوحة المقولات هي تلك اللّوحة التي تنطبق قبليّاً على موضوعات الحدس، ذلك بأنّها «تستنفذ الفاهمة تماماً وتشكّل مقياس قدرتها الشّامل»⁽³⁸⁾. إزاء ما تقدّم، يعتبر كانط أنّه يستحيل علينا أن نشاهد دائماً اتّفاقاً كاملاً بين التّجربة وبين تصوّراتنا، فالتجربة حادثة دائماً، ومحصورة في حدود الزّمان والمكان، ومن ثمّ فإنّ كلّ ما ستعطيه لنا لن تكون له إلّا قيمة مشروطة.

وبالمقابل، لا تعدو عمليّة الفهم كونها تطبيقاً للوحة مقولات الفاهمة القبليّة على موضوعات التّجربة، الأمر الذي يستحيل معه الحديث عن معرفة الطّبيعة كما هي بحدّ ذاتها، أي معرفة الأشياء بذاتها، فجلّ ما نستطيع معرفته هو عالم الظاهرات الذي يخضع لأفاهيم الفاهمة المحضة، ولتصوّراتها القبليّة. من هذا المنطلق، تغدو

(37) راجع: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 88 وما بعدها.

(38) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 89.

أفاهيم الفاهمة المحضة حال العلية والجوهريّة أفاهيم موجودة فينا وصادرة عنّا، ممّا يستحيل معه الحديث عن عليّة طبيعيّة ماثلة للعليّة التي يتصوّرّها فهمنا، أو جواهر مطابقة لفكرتنا عن الجوهر.

يبقى أن نشير إلى الإشكاليّة الآتية: إذا كانت الأنا تريد أن تعي الموضوع، فيلزم أن تمارس ملكتها الموحّدة، ويلزم أن تكون هناك كثرة معطاة لها، بيد أن الحساسية تزوّدنا، كما مرّ معنا، بجملة حدوس حسّية، أي جملة معطيات خارجة بعضها عن بعض، ومحسوسة، وغير مرتبطة في المكان والزّمان. وعليه، نلفي أنفسنا أمام الإشكاليّة الآتية: كيف يُمكن للأنا أن تستحوذ على هذه المعطيات، أي كيف بالإمكان أن تقوم رابطة بين مقولات الفهم الموحّدة، وبين معطيات الحساسية المتعدّدة؟

هنا تطلّ علينا ملكة الخيال بوصفها الملكة التي تربط بين مقولات الفهم ومعطيات الحساسية، أي باعتبارها وسيطاً بين الفاهمة والحساسية، وذلك كي تخلق رسماً ترسندالياً للمقولات، ورموزاً يُمكن أن تندرج تحتها حدوس حسّية، وذلكم ما يعرف كانطياً بالرّسم التّرسنداليّ للأفاهيم الفاهميّة المحضة⁽³⁹⁾.

بوجيز العبارة، يُمكن القول "بأنّ الأطروحة الكانطية هي الآتية: تخضع الظّاهرات بالضرورة للمقولات، إلى حدّ أنّنا نكون، بواسطة المقولات، قد أصبحنا مشرّعي الطّبيعة الحقيقيّين"⁽⁴⁰⁾.

تلكم هي، باختصار شديد، الخطوط العريضة لنظريّة كانط في المعرفة، والتي تشكّل مرجعيّة صالحة وكافية لقياس النّصوص النّيثويّة عليها.

(39) راجع: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 100-112.

40) Cf., Kant et le kantisme, OPCIT., p. 29.

الفصل الثاني: نيتشه ونظرية المعرفة

ينبغي أن نؤكد، منذ البداية، أن قلة⁽⁴¹⁾ هم الذي تطرقوا للحديث عن نظرية معرفية نيتشوية بالمعنى الدقيق، نظراً إلى الكيفية التي يكتب بها، ونعني طريقة الشذرات النقدية.

واقع الأمر أن الحديث عن نظرية معرفية نيتشوية يثير إشكالية كبيرة تتعلق بمدى اشتراك نيتشه مع كانط في تصوّرهما لمفهوم المعرفة الإنسانية. وبتعبير آخر، يقتضي مظان البحث منّا أن نتساءل: هل أضاف نيتشه بُعداً جديداً، أو تصوّرات مبتكرة على نظرية المعرفة الكانطية؟ أم أنّه تماثل معها حدّ التّماهي؟ ذلكم ما سنسعى إلى الإجابة عنه في الفصل الثالث.

من هذا المنطلق، كان لزاماً علينا أن نعرض في الفصل الثاني للإرهاصات الأولى التي شكّلت نظرية المعرفة لدى نيتشه، على أن نعمد في الفصل الثالث إلى اتّباع منهج النصوص المقارنة - بين نيتشه وكانط - وتناولها بالتحليل والتفسير.

وعليه، سنحاول قدر الإمكان أن نُلقي الضوء على مواضع معرفية أربعة تناولها نيتشه على امتداد مؤلفاته، ونعني بها:

1 - نيتشه والعلم: وسنجهد في تبيان التوجّه النيتشويّ لتخليص العلم من المعتقدات الميتافيزيقية على غرار ما فعله كانط في نقد العقل المحض.

2 - نيتشه وحقيقة المعرفة: وسنجهد في تبيان الخطوط العريضة لنظرية نيتشه حول الأحكام التّأليفية القبليّة، أي علاقة نيتشه بالثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط في مجال المعرفة.

3 - نيتشه بين إرادة الاقتدار، وفكرة العود الأبديّ: وسنجهد في تبيان دور إرادة الاقتدار في مجال المعرفة، والكشف عن جوهر فكرة العود الأبديّ بوصفها الصّفة

(41) أنظر لائحة المراجعة التي تمّت الإشارة إليها في المقدّمة.

الملازمة لإرادة الاقتدار والتي لا تقبل الانفصال أو الفكك عنها، وتاليًا، دورها في إطار نظرية المعرفة.

1 - نيتشه والعلم

يحمل نيتشه على العلم بشدة، فهو يرى فيه تواطؤًا صريحًا مع المعتقدات الميتافيزيقية التي تدفع البشرية نحو العدمية⁽⁴²⁾. فعلى الرغم من المواقف التبجيلية، والتقريظ الكبير، الذي أبداه نيتشه للعلم، وللاكتشافات العلمية، إلا أنه كان على دراية تامة بأن هذه النتائج العلمية نفسها ليس لها أي معنى، وأي قيمة ابستمولوجية إلا من خلال الطريقة أو المنهج الذي سمح بالوصول إليها.

وبتعبير آخر، يرفض نيتشه أن تتمتع العلوم بمصدقية موضوعية خارجة عن إطار الذات المنشئة لها. ومن هذا المنطلق، يغدو العلم، نيتشويًا، حصيلة مجموعة من الأحكام ذات الطابع الأنسوي، وتتويجًا صريحًا لجملة مقولات تم إسقاطها على العالم الطبيعي بغية تطويعه، واختزاله، وتمييزه، وتشفيره، ليتلاءم مع طبيعة الذات العارفة أكثر مما يتلاءم مع حقيقة الموضوع المعروف. وعليه، تغدو الموضوعية بالمعنى الميتافيزيقي، أي بمعنى القبض على ناصية الأمور وجوهرها، بمعزل عن الأحكام الإنسوية المنشئة لها ضربًا من العبث، واللاجدوى، يُفسد بقدر ما يُبدي، ويُضلل بقدر ما يُعلم.

يقول نيتشه بهذا الصدد: "هناك سعادة عميقة وجذرية يُقدّمها لنا العلم باكتشافه أشياء تثبت في وجه كل تجربة، ولا تنني تفسح المجال أمام اكتشافات جديدة: هل بالمستطاع أن يكون الأمر على غير هذا الوجه! نعم، إننا مقتنعون بلا يقينية، وبوهمية أحكامنا، كما أننا مقتنعون بالتبدل الأبدي لكافة القوانين والمفاهيم الإنسانية لدرجة

42) Cf., Jean GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 73.

نبقى فيها مذهولين لرؤية شدة ثبات نتائج العلم»⁽⁴³⁾.

واقع الأمر أن الحقيقة العلميّة لا يُمكن أن تعرف من خلال جملة خصائص واضحة وجليّة حال المعرفة المطلقة والموضوعيّة وما ينزل منزلتها، فهذه الخصائص لا تعدو كونها أفخاخاً للعقل ينصبها العلماء عن قصد أو غير قصد. فجلّ ما يستطيع العالم القيام به هو الوصول إلى مجموعة من الحقائق الصّغيرة وذلك بتوسّط منهج قاسٍ ودقيق، وتالياً، استبعاد كلّ ما من شأنه أن يقود إلى حقائق كليّة منجزة ونهائيّة، كي لا نلغي أنفسنا، في نهاية المطاف، أمام منظومة ميتافيزيقيّة ذات طابع علمي.

الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة، يقول نيتشه، «يبحث عن عالم غير متناقض ألّبتة، عالم لا يُمكن أن يُعطى أو أن يخضع للتغيّر، عالم الحقيقة... ومّا لا شكّ فيه أن هذا العالم غير موجود على الإطلاق»⁽⁴⁴⁾.

بعبارة أخرى، يُمكن القول بأنّ «الإنسان العلميّ يُريد الحقيقة، فهو يعتقد بوجود الحقيقة المطلقة، كما يعتقد بوجود عالم مليء بالقيم الحقيقيّة، عالم شبيه بالعالم الميتافيزيقيّ. لذا ترى الإنسان العلميّ أبعد ما يكون عن معرفة الخاصيّة الوقيّة والعبارة لاكتشافاته العلميّة. ومن هنا كان لا بُدّ من التأكيد أنّ الرغبات الميتافيزيقيّة المموّهة هي التي توجّه الإنسان العلميّ، وتجعله يعيش وهم اليقين النهائيّ، والحقيقة المطلقة»⁽⁴⁵⁾.

من هذا المنطلق، تغدو الحقيقة العلميّة، نيتشويّاً، ضرباً من الفرضيّة ذات الطّابع الذاتويّ تسمح للعالم أن يعترف لفرضيّاته ببعض القيمة الموضوعيّة. لكنّ هذه الحقيقة إذا ما محّصت جيّداً، وفنّدت كما ينبغي، لتبيّن جوهر رائيها، ومنظوريّة مُبدعها، وأحكام مُنشئها. في المجال العلميّ، لا يملك اليقين أيّ حقّ بالامتياز،

(43) فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة: سعاد حرب، الطّبعة الأولى، بيروت، دار المنتخب العربيّ، 2001، الفقرة 46، ص 64.

(44) Cf., Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Paris, Librairie Générale Française, 1991, (285), p. 315.

(45) Cf., Daniel LAURENT, *La Pensée de Nietzsche et l'homme actuel*, Toulouse, Privat, 1973, p. 53.

فقط عندما يُقرّر أن يتبنّى، بتواضع، أشكال الفرضيات الوقتية، من وجهة النظر التجريبية، والخيال المنظم، يُمكن أن يُمنح له مجال العبور إلى ميدان المعرفة، وحتى يعترف له ببعض القيمة. بشرط أن يبقى مع ذلك تحت رقابة الشرطية... لكن ألا يرجع ذلك، في العمق، إلى القول بأنه فقط عندما يتوقّف اليقيني عن أن يكون يقيناً يُمكنه أن يكتسب حقّ امتياز في العلم؟⁽⁴⁶⁾

وبعبارة أخرى، طالما انطلق العلم من مسلّمة مفادها ضرورة المصاهرة والمواءمة بين الوجود والجوهر الإنسانيّ، فبالنسبة إلى العلم كلّ شيء يجري كما لو أنّ هناك مخطّطاً يُعيد العالم إلى أصله المقدّس، ويزجّ به في وهم المعقوليّة، أي وهم الاعتقاد بعالم معقول نستطيع أن نتبيّن حقيقته، ونقف على مسلّماته وبداهاته ويقينيّاته. بوجيز العبارة، يرى نيتشه في العلم الوجه الآخر للمثاليّة الميتافيزيقية حتّى ولو رفض أنصاره الاعتراف بهذا الأمر⁽⁴⁷⁾.

من هذا المنطلق، يغدو الإيمان، نيتشويّاً، بعالم الحقيقة المطلقة، والموضوعيّة الصّرف، إنكاراً للمعيارية البشريّة، والمنظوريّة الإنسويّة، بله إمعاناً في خلق عوالم مُضافة إلى عالمنا الواقعيّ والحقيقيّ، وتويجاً لعالم غيبيّ مُفارق وإنّ تلخّف برداء العلم.

إنّ الإنسان الحقيقيّ، يقول نيتشه، "حقيقيّ بهذا المعنى المتطرّف المغامر الذي يفترضه الإيمان بالعلم، يؤكّد بذلك إيمانه بعالم آخر غير عالم الحياة والطبيعة والتاريخ. فإذا كان يؤكّد ذلك "العالم الآخر"، أفلا يتوجّب عليه أن ينكر نقيضه، أي هذا العالم، عالمنا؟ هكذا يظلّ الاعتقاد الميتافيزيقيّ أساساً يستند إليه إيماننا بالعلم"⁽⁴⁸⁾.

(46) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 344، ص 194.

(47) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 84.

(48) فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبسي، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، الكتاب الثالث، الفقرة 24، ص 146.

من هذا المنطلق، يدعو فيلسوفنا كلّ العاملين في مجال العلم إلى الأخذ بالحسبان مفهوم المعيارية باعتباره المفهوم الوحيد القادر على كشف زيف الخاصية العقلانية وذلك بما تشكّله من معنى أخير للوجود.

إنّ العلماء الماديّين، يقول نيتشه، "الذين يعتقدون أنّه يُمكن للعالم أن يكون لديه قياس في مقايستنا الصّغيرة، ومعادلة في فكرنا الصّغير، إنّهم يؤمنون بعالم حقيقيّ يُمكن لعقلنا الإنسانيّ الصّغير، لعقلنا الفظّ الصّغير أن يتوصّل إلى آخره... علينا أن نرفض، ومهما كان الثّمّن أن ننزع عنه طابعه الملتبس... فقط يستحقّ الجهد تأويل للعالم يعطيكم الحقّ، تأويل يسمح بالبحث ومتابعة أعمالكم في الاتجاه الذي تقولون أنّه علميّ"⁽⁴⁹⁾.

يكفي أن نعم النظر في النّصّ السّابق لنستنتج من فورنا أنّ العقل البشريّ، نيتشويّاً، هو عقل محكوم بجملة تصوّرات محدودة، وتفسيرات مُعيّنة، وتأويل محصورة، تملّحها عليه طبيعة مقولاته، وبنية أحكامه. وإذا ما تساءلنا، نيتشويّاً، الآن: ماذا نستطيع أن نعرف؟ لطالما الجواب الكانطيّ عينه، أي المقدار الذي تسمح به طبيعة مقولاتنا العقلية، وبنيتنا الذهنية المحدودة.

بتعبير آخر، إنّ معرفة العالم الخارجيّ، نيتشويّاً، ليست اكتشافاً لحقيقة موضوعية كائنة في ذاتها، ومُستقلّة عن الكائن المُدرِك. المعرفة خلق، وفرض للأشكال المعرفية من قبل الكائن المُدرِك نفسه، كلّ ذلك عن طريق إرادة الاقتدار التي نمتلكها⁽⁵⁰⁾. وعليه، يُمكن القول بأنّ المعرفة، نيتشويّاً، وعلى غرار النّسق المعرفيّ الكانطيّ، هي أنسنة للطبيعة، أي طبعها بطابع العقل، ومعارفه القبليّة، واستعداداته المُسبقة، وقدرته على تلقّف موضوعات العالم الخارجيّ.

(49) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 373، ص 235.

(50) Cf., Louis CORMAN, *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Paris, PUF, 1982, p. 129.

خلاصة القول بأن نيتشه يرى في حقيقة العلم "نسقاً براغماتياً يعمل على أنسنة الطبيعة، أي تطويعها بما يتلاءم وحاجاته وتطلعاته، من دون أن يُضيء لنا شيئاً عن المعنى الأصلي للوجود"⁽⁵¹⁾. فأقصى ما يرمى إليه علم الطبيعة هي الهيمنة على القوى الطبيعية، وممارسة ضرب من التأويل الأمبريوي لا يرتفع إلى مصاف التأويل الأسمى للوجود.

المعرفة، إذًا، هي ضرب من التأويل، ضرب من التفسير والإسقاط، وتوزيع للمكات العقل، وقدرته الذهنية، وإمكاناته القبليّة.

وفي هذا السياق، "يرتكز عمل المعرفة العلميّة على استخلاص مفهوم التتابع على نحو يغدو فيه هذا التتابع قابلاً للتحقيق بالنسبة إلينا. بيد أن هذا الاستخلاص لا يُمكننا على الإطلاق من الاضطلاع بالمعرفة العميقة بالأسباب والنتائج"⁽⁵²⁾.

لذا لا يغالي نيتشه حينما يعتبر أن العلم لا يطرح على الإطلاق تفسيراً للظواهرات، وإنّما ينحصر عمله في إبراز العلاقات الثابتة التي تتيح لنا التعاطي مع معطيات الطبيعة على أنها معطيات مُقوّنة ومُستلبة ومُستحوذ عليها برمتها.

وفي هذا الإطار، يرى فيلسوفنا أن العلم يسعى اليوم بكل ما أوتي من عدّة معرفيّة إلى اختزال جميع الظواهر الطبيعيّة وردّها إلى جملة رموز مشفرة تعزز مفهوم الهيمنة والتطويع. بيد أن هذه الرموز التي تلخص جميع القوانين المرئية لا تفسّر شيئاً على الإطلاق، فهي لا تعدو كونها ضرباً من الوصف للوقائع بأكبر قدر ممكن من الاختصار⁽⁵³⁾.

وعليه، يقوم المنطق العلميّ، نيتشويّاً، على اختزال العالم الخارجي، أي تشفيره، وترميزه، ذلك بأن معرفة العالم الطبيعيّ، وقوانينه، فضلاً عن كونها مستحيلة، هي

51) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (287), p. 320.

52) Cf., *La Volonté de puissance*, Ibid., p. 320.

53) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 88.

معرفة منوطة بقدرة العقل أكثر مما هي منوطة بجوهر الأشياء، وعللها وماهياتها. "إن المنطق، والآلية، لا ينطبقان إلا على وقائع ظاهرية، وهما لا يعدوان كونهما حصيلة تشفير، واختزال"⁽⁵⁴⁾.

تَمَّا تقدّم، نستطيع أن نتلمّس إطاراً عاماً لنظرية نيتشه في حقيقة المعرفة وجوهرها، وذلك ما سنعرض له في الفقرة الثانية بالتّحديد.

2 - نيتشه وحقيقة المعرفة

ينطلق نيتشه في فلسفته من فكرة التعددية، إذ يرى فيها وسيلة للتفكير الفلسفيّ الدقيق. وعليه، تفسح هذه التعددية المجال أمام عملية التأويل التي تُفصي، في نهاية المطاف، إلى فضّ حجب الوجود، واكتشاف من يحتجب، ولماذا، ولأيّ غرض نحفظ القناع، أو نعدّ قناعاً أفضل⁽⁵⁵⁾.

تمثّل المعرفة نيتشويّاً، والحال هذه، نقيضاً للسكون والثبات، وتالياً، للمعرفة المحضّة التي تتخطّى حدود إمكان العقل البشريّ، وتتجاوزته لتتشّد حقيقة موضوعيّة خارجيّة ثابتة ونهائيّة، الأمر الذي يتعارض جملة وتفصيلاً مع خطاطة الذهن، وحقيقته الإنشائيّة، إذ ليس بالإمكان العثور على منجز معرفيّ ثابت ونهائيّ في خضمّ التأويلات، والإمكانات العقلية المتاحة، فكلّ فضّ لحجب الوجود هو فضّ لحجب العقل الرائي على حساب الموضوعيّ والمرئيّ.

يقول نيتشه بهذا الصّدد: "لقد اضطرّ الفكر الفلسفيّ، إلى الابتداء دائماً بالتّنكّر والتّقنع، أي استعارة أنماط الإنسان المتفكّر التي كانت قد تكونت سابقاً، أنماط الكاهن والعرفان ورجل الدين بعامة، حتّى يتمكّن من أن يكون ممكناً فقط، كائنة ما كانت حدود هذا الإمكان: لقد ظلّ المثال الزهديّ زماناً طويلاً مستعملاً من

54) Cf., *La Volonté de puissance, Ibid.*, (342), p. 286.

55) راجع: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 10.

قَبْلِ الفيلسوف كمظهر خارجيٍّ، كشرط للوجود⁽⁵⁶⁾.”.

من هذا المنطلق، سعى نيتشه إلى تخليص الإنسان من ربكة الثبات، وتبيان أنّ حال الصّيرورة هي أفضل بكثير من حال السّكونيّة والثبات، على اعتبار أنّ الإنسان الذي يتناقض مع نفسه ألف مرّة، ويرتدي ألف قناع هو كائن أرفع منزلة من ذاك الإنسان الثابت على حقيقة بعينها كرواقّي قديم⁽⁵⁷⁾. فالثبات هو نقيض الصّيرورة، وهو تكريس لمفاهيم ثابتة أزليّة أبدية، واستكناه لخبايا الوجود، وتصوّر القبض على ناصية الحقيقة المطلقة، وذلك ما يرفضه نيتشه ويُجاربه بشدّة.

من هذا المنطلق، يعتبر نيتشه أنّ أهمّ ما يميّزه من الأفلاطونية والليبيزية أنّه لا يؤمن بوجود مفاهيم أزليّة، وقيم سرمدية، وأشكال أبدية، على اعتبار أنّ الفلسفة بتعريفها هي المدّ الأقصى لمفهوم التاريخ⁽⁵⁸⁾. لذا تراه ينظر إلى المفاهيم بوصفها شيئاً يحدث أو هو دوّمًا في طور الحدوث، ومن ثمّ، فإنّ الحديث عن المفاهيم الأكثر عموميّة وشموليّة هو من باب الهذيان وتشريع الأبواب على العدميّة السّالبة.

وبعد، لقد افترض نيتشه أنّ معنى الأشياء ليس كامناً فيها بل هو ”منيحة للأشياء إنسيّة“⁽⁵⁹⁾، أي إنّها معان مكتسبة غير موهوبة، لذا تراه قد استثنى كلّ نظر ميتافيزيقيٍّ من شأنه أن يعلو على النّظر الإنسيّ.

لقد سلب نيتشه التّفسيرات الميتافيزيقيّة قطب رحاها وأحلّ مكانها التّصوّرات الإنسيّة التي لا تجد في العالم الموضوعيّ معنىً نهائيّاً قابلاً فيها، بل تزوّده بما ملكت مفاهيمها وأحكامها من معطيات قبلية وإنشائية بامتياز. ”حينما نُفكّر، فهذا يعني أنّنا ننطلق من مجمل أفكار قبلية، وتبدو هذه العبارة بحكم تحصيل الحاصل، لكن

(56) راجع: أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، الكتاب الثالث، الفقرة العاشرة، ص 113.

(57) راجع: العلم الجذلي، مرجع سابق، الفقرة 355، ص 209.

(58) Cf., La Volonté de puissance, op.cit, (112), p. 136.

(59) أنظر: محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الطبعة الأولى، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2008، ص 285.

ما يعيننا هنا إلا تمس حقيقة الفكر نفسها، لأن هذا الشكل من التفكير هو الذي يُتيح لنا معرفة الظاهرات»⁽⁶⁰⁾.

وعليه، فإنّ الثابت الوحيد الذي يُقرّ نيتشه به، ويُعمّمه، هي حقيقة الأحكام القبليّة التي لا مناص من الانطلاق منها في أيّ عمليّة معرفيّة. ذلك بأنّ ماهيّة الفكر بما هي تنقيب في صحراء الوجود عن خواصّ وقوانين علميّة هي تكريس لأفاهيم الذات المنشئة، وهنا يكمن بالذات جوهر ثباتها في خضمّ التّغيرات الحسيّة الوافدة إليها من العالم الخارجيّ.

وفي هذا السّياق، يرى نيتشه أنّ المهمة الأساسيّة التي يضطلع بها الإنسان هي عمليّة التّأويل، إذ ينبغي علينا ألاّ نتجاهل الإمكانية التي نمتلكها، أي قدرتنا على منح تأويلاتنا اللامتناهية لمظاهر الطّبيعة كافّة، عن طريق الفلسفة والعلم، فالإنسان في جوهره هو كائن مُقوّم بامتياز⁽⁶¹⁾.

وإذا كان الإنسان، في جوهره، كائنًا مُقوّمًا فهذا يعني أنّ مفهوم التّأويل هو الثّابت الوحيد إزاء التّأويلات اللامتناهية للظواهر التي يتكشّف عنها العالم الطّبيعيّ. وعليه، كان لزامًا أن يتعدّد العالم بتعدّد التّأويلات الإنسيّة، وأنّ تفتح إمكانات قراءته على عدد لا متناهٍ من القراءات، لتغدو الطّبيعة مرآة تعكس بوضوح الصّورة الإنسيّة على صفحاتها المجلوّة بفعل قدرة الرّائي وليس بفعل تكشّفها نفسه، وإلاّ لاستحال العالم عبثًا، لأنّ ما يمنحه مشروعيّته، ويهبه معناه هي قدرة الكائن البشريّ على التّأويل، فالعالم من دون تأويل محض هباء لا أكثر ولا أقلّ.

يتساءل نيتشه بهذا الصّدد: "إنّ وجودًا من دون أيّ تأويل، ألا يصير بالضّبط عديم المعنى؟ من ناحية أخرى، أليس كلّ وجود هو بالضّبط وجود تأويليّ؟ ...

60) Cf., *La Volonté de puissance, op.cit.*, (260), p. 287.

61) Cf., *La pensée de Nietzsche et l'homme actuel, Op.cit.*, p. 55.

لقد عاد العالم بالنسبة إلينا «لامتناهياً»، بهذا الاتجاه الذي لا يُمكننا معه أن نرفض أن يكون لديه إمكانيات لامتناهية من التأويلات»⁽⁶²⁾.

ويكفي في هذا الصدد أن نتبين موقف نيتشه من مفاهيم الهوية والسببية والغائية.

أ - نقد الهوية

يتساءل نيتشه كيف يُمكن تطبيق مفهوم الهوية على التجربة، ويجيب من فوره أنّ هذه العملية لا تتمّ إلا من خلال ردّ جميع التثالثات في العالم الطبيعيّ إلى الوحدة القائمة في ذاتنا، أي عن طريق قراءة ميلية ومشوّهة لنصّ الواقع، تسعى إلى تسطّيح الأمور، وإلى الاستجابة لنداء الحاجة المستبدّة والجائرة والتي تكمن في إدراج الحقيقة تحت الأطر القبليّة للعقل⁽⁶³⁾.

يُفيد ردّ التثالثات في العالم الطبيعيّ إلى الوحدة القائمة في ذاتنا بأنّ مبدأ الهوية هو مقولة من مقولات العقل، أو حكم من أحكامه لا يُمكن العثور عليه في العالم الطبيعيّ، ومن ثمّ، فإنّ الحديث عن هذا المبدأ هو من باب جعل العلوم ممكنة، وليس تكريساً للعلوم بالمعنى القطعيّ والنهائيّ والمنجز.

وبتعبير آخر، يرى نيتشه أنّ مفهوم الهوية ليس في نهاية المطاف سوى أمر عمليّ، لا يعكس على الإطلاق أيّ خاصيّة للحقيقة⁽⁶⁴⁾.

يقول نيتشه في هذا الصدد: «ينبغي التأكيد على أنّه ليس بوسعنا أن نُضفي على العالم محمولات متناقضة. والمنطق لا يقودنا، والحال هذه، إلى معرفة الصواب، وإتّما يقودنا إلى تعريف العالم وتنظيمه، كما يتسنّى لنا التعاطي معه على أنّه عالم حقيقيّ»⁽⁶⁵⁾.

(62) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 374، ص 236.

(63) Cf., *Volonté de puissance, Op.cit., (121), p. 73.*

(64) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Op.cit., p.103.*

(65) Cf., *La Volonté de puissance, op.cit, (121), p 73.*

من البدهيِّ القول، على هدي النَّصِّ النَّيِّشويِّ السَّابِق، أنَّ صورة العالَمِ المُنْصَدَة ماهي إلا انعكاس للصَّورة المنطقيَّة الكائنة في الذَّهن البشريِّ، وتويج لضروب المنطق، وأشكال الأحكام القبليَّة التي تنطبق على المعطيات الحسيَّة تحت أي شكل وردت، وتحت أيِّ صنوف وردت.

ب - نقد السببيَّة

يؤكد نيشتة أنَّ ثنائيَّة السبب والنتيجة لا تعدو كونها وهمًا لا وجود له ألبتَّة. إذ جُلَّ ما نفعله، أننا نعزل لحظات أو أجزاء بعينها، ونخضعها لسلطة الذكاء الذي يجعل منها سببًا ونتيجة⁽⁶⁶⁾.

وبتعبير آخر، لا يُمكن أن يجد قانون السببيَّة مرده في العالم الطَّبيعيِّ، ذلك بأنَّ العقل، بما يملكه من أحكام قبليَّة، هو الذي يُنْصَد معطيات الحسِّ، فيعزل ما يُريد أن يعزله، ويستبقي ما يُريد أن يستبقيه وفقًا لخطاظة سابقة، ترى ضرورة أن يقترن السبب بالنتيجة، وأن يكون هناك تلازم بين العلة والمعلول، تلازم من المُحال أن يتمَّ العثور عليه في العالم الطَّبيعيِّ المتشظيِّ، والذي لا يحمل إلا دلالة رائيه ومبدعه ومنشئه.

يقول نيشتة في هذا الصَّدد: "يكفي النَّظَر إلى العلم بوصفه تأنيسًا مُحلَّصًا نسبيًّا للأشياء، إذ إننا بوصفنا للأشياء، وتتابعها، نتعلَّم أن نصف أنفسنا بدقَّة أكثر فأكثر. ربَّما كانت العلة والمعلول ثنائيَّة غير موجودة على الإطلاق. إننا نشهد في الحقيقة تواصلًا نعزل بعض أجزاء منه، كما إننا لا ندرك إلا مجموعة من النَّقاط المنعزلة من الحركة التي لا نراها في مجملها، بل إننا نفترضها فقط... إنَّ فكرًا قادرًا على رؤية العلة والمعلول على أنَّهما تواصل، وليس كما نراها نحن بصفتها تقطيعًا تعسفيًّا،

66) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 106-107.

سينبذ العلة والمعلول، ويُنكر كل ارتباط شرطي⁽⁶⁷⁾.

ينبغي ألا أن يتبادر إلى ذهن أحد أن نيتشه ينفي في ختام النص المذكور مفهوم السببية، أو ينفه نفياً قاطعاً بما هو قانون للفاهمة البشرية. حقيقة الأمر، أن نيتشه يسعى بكل ما أوتي من ملكات تحليلية ولغووية إلى فك الارتباط العضوي بين سببية الفاهمة، وسببية العالم الطبيعي، فهو ينحاز إلى الأولى ضد الثانية. وبعبارة أوضح، يُمكن القول بأن العمل النقدي النيتشوي قد انصب على تحرير العالم الطبيعي من إسقاطات العقل، وأفاهيم الفاهمة، مُسلطاً الضوء على دور الأحكام القبليّة في تحقيق التجانس الذهني، وإسقاطه على العالم الخارجي، ومن هنا يغدو الفارق واضحاً بين الموضوعية الذاتية التي يقرّ بها فيلسوفنا قلباً وقالباً، وبين الموضوعية الخارجية التي يسعى إلى دحضها ونبذها ورفضها جملة وتفصيلاً.

بوجيز العبارة، يُمكن القول بأن الواقعة الوحيدة التي تثبتتها التجربة، نيتشويّاً، هي واقعة التتابع الزمني، وكلّ حديث عن نسق مؤلّف من سبب ونتيجة لا يعدو كونه أضغاثٌ أوهام. إذ ليس من حكمة ما يُعرف بالعادة أن يقودنا للحديث عن ضرورة موضوعية⁽⁶⁸⁾.

ج - نقد الغائية

يرى نيتشه أن مفهوم الغائية من شأنه أن يقودنا إلى إعطاء تأويل مُخادع للتطوّر الكوني، والتاريخ البشري. ومن هذا المنطلق، يرفض فيلسوفنا رفضاً قاطعاً الحديث عن نسق قبليّ يحكم مسيرة العالم، إذ من شأن التسليم بهذا القول أن يفتح الباب أمام الحديث عن اتجاه طوائفيّ تسعى البشرية لكي تبلغه، الأمر الذي يُعزز فكرة وجود أنساق أخلاقية وإلهية تحكم الكون برمته⁽⁶⁹⁾.

(67) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 112، ص 111.

(68) Cf., Nietzsche introduction à sa philosophie, op.cit., p. 152.

(69) Cf., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, op.cit., p. 169.

إنَّ الرِّفْضَ النِّيتَشَوِيَّ لِكُلِّ أَشْكَالِ الغَائِيَّةِ ما هُوَ إِلاَّ تَجَانَسٌ فِي الفِكرِ والتَّعبيرِ مع موقفه من مفهومي السَّبَبِيَّةِ والغَائِيَّةِ. وبتعبيرٍ آخَرَ، كانَ مُحالاً عَلى نيتشه أن يقرَّ بموضوعيَّة مفهوم الغَائِيَّةِ من بعد أن أقرَّ بذاتيَّة مفهومي السَّبَبِيَّةِ والهويَّةِ. وتجانساً مع موقفيه السَّابِقين، كانَ لا بُدَّ له من الإقرارِ بذاتيَّة مفهوم الغَائِيَّةِ، وإقامة حدِّ فاصلٍ بين أحكام العقلِ القَبليَّةِ، وتكريسها لمفهوم الغَائِيَّةِ فِي العالَمِ الطَّبيعيِّ، وبين الغَائِيَّةِ نَفْسِها الَّتِي قد نَخالُ العالَمِ الطَّبيعيِّ منطويّاً عليها.

وبعمليَّة قِياسٍ بسيطةٍ، يُمكن القولُ نيتشويّاً بأنَّ مفهوم غائِيَّة هو مفهوم قبليٌّ كائنٌ فِي الفاهمة البشريَّة، أي الفاهمة العقليَّة المُنظَّمة، الأمر الَّذي يُسقط النِّسقَ الأخلاقيَّ عن العالَمِ، ويسمح لنا بتخليص الصِّيرورة من القبح والعيوب واللَّعنات، ومنحها براءتها المنشودة⁽⁷⁰⁾.

وفي السِّياق عينه، ينبغي التَّأكيدُ مُجدِّداً أنَّ الرِّفْضَ النِّيتَشَوِيَّ لمفهوم الغَائِيَّةِ هو رِفْضٌ للغَائِيَّةِ ببعدها الموضوعيِّ، أي إنَّ الطَّبيعة براء من الأحكام العقليَّة الَّتِي تسقط عليها، فهي ليست كذلك فِي حقيقتها، ولا فِي جوهرها الَّذي يتعدَّر بلوغه. يقول نيتشه بهذا الصِّدد: «لنحترس جيِّداً من الاعتقاد بأنَّ العالَمَ يملك ميلاً لبلوغ أشكال بعينها، أو أنَّه يروم أن يُصبح أكثرَ جمالاً، وأكثرَ اكتمالاً، وأكثرَ تعقيداً. إنَّ العالَمَ لا يعدو كونه تجسيمياً محضاً، وما الحديثُ عن الغَائِيَّةِ والتَّناسقِ والشِّكلانيَّةِ إِلاَّ ضربٌ من الوهم، أي ضربٌ من الأفاهيم الغريبة الَّتِي أُسقطت عليه⁽⁷¹⁾».

لكن ترى ما المقصود ببراءة الصِّيرورة؟ ذلكم ما سيوجب عنه تصوُّر نيتشه لإرادة الاقتدار والعود الأبديِّ.

70) Cf *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Ibid.*, p. 111.

71) Cf., *La Volonté de puissance, Op.cit.*, (328), p. 298.

3 - نيتشه وإرادة الاقتدار

يردّ نيتشه في الفقرة 36 من كتابه ما وراء الخير والشر⁽⁷²⁾ مجمل ما هو موجود إلى إرادة الاقتدار. فهل يُمكن القول، والحال هذه، أنّ دراسة مفهوم إرادة الاقتدار لا يُمكن أن يتمّ إلا على المستوى الوجودي المعرفي؟

حقيقة الأمر أنّ إرادة الاقتدار يُمكن أن تدرس على مستويات ثلاث: المستوى الذاتوي، والمستوى الوجودي المعرفي، والمستوى الأكسيولوجي. وبالنظر إلى منهجية البحث، سنتناول في هذه الفقرة إرادة الاقتدار على المستويين: الذاتوي والوجودي. أولاً: المستوى الذاتوي

يُرادف نيتشه بين إرادة الاقتدار وحركة الكائن الحي، فيرى أنّ كلّ كائن حيّ هو تعبير عن إرادة اقتدار.

الواقع أنّ الجوهر الأكثر حميمية للكائن الحيّ يتمثل في صراعه المستمرّ من أجل الاقتدار، وهو بهذا المعنى يفتح على كلّ ما هو مستقبليّ أي على كلّ ما هو زمنيّ.⁽⁷³⁾ من هذا المنطلق، لا يُمكن الإرادة أن تروم الاقتدار بوصفها أمراً ثابتاً وحسب، وإنّما بوصفها أداة تقيس بها تنامي واطّراد فعليّ الحياة والتّمكّن.⁽⁷⁴⁾

والحال أنّ العلاقة بين الاقتدار والإرادة هي علاقة مزدوجة ذات بُعد ترابتيّ. فما يُشكّل أسساً ضرورياً بالنسبة إلى نيتشه هو البحث عن جوهر الاقتدار نفسه، كما يتسنى له في مرحلة تالية أن يستجلب عنصر الإرادة البشريّ ويُضيفه إلى جوهر الاقتدار نفسه، فتتحقق المزاوجة المنشودة، ويغدو التّركيب المزدوج تعبيراً عن تراتبية وجودية ومعرفية وذاتوية في الوقت نفسه.

وبعبارة أوضح، يُمكن القول بأنّ نيتشه "لا يروم إرادة الاقتدار، وإنّما يروم جلب

(72) أنظر: فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا ججار، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفاربي، 2003، ص 66.

(73) راجع أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بدويّ، الطبعة الأولى، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، 1974، ص 105.

(74) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op.cit., p. 389.

الإرادة إلى الاقتدار، أي إنه يبحث عن الاقتدار نفسه، فثمة طريق طويل بين هذه الإرادة وذلك الاقتدار⁽⁷⁵⁾. وعليه، يحتلّ الاقتدار المرتبة الأولى في سلم البحث عن جوهر الكائنات الحيّة، إذ لا يقتصر الأمر على البعد الإنسانيّ فحسب، بل يمتدّ ليشمل الكائنات الحيّة على اختلافها وتنوعها.

يقول نيتشه في هذا الصّد: "إنّ ما يُريده الإنسان هو البحث عن وسائل لتنمية قدرته، والأمر نفسه يُقال عن جميع الكائنات الحيّة"⁽⁷⁶⁾.

إنّ البحث عن الاقتدار هو بالضبط ما يُحدّد ماهيّة الفعل الإراديّ، فالإرادة من دون اقتدار خواء، والاقتدار من دون إرادة جوهر منسيّ، وبُعد مفقود، وما بينهما يغدو البحث عن الاقتدار تطوّرًا حتميًا في جوهر العمل الإراديّ.

يقول نيتشه في هذا الصّد: "من جهتي، فإنّ الإحساس بالحاجة إلى المزيد من القوّة، هو عينه التطوّر الحقيقيّ، وعن هذا الإحساس بالتّحديد يُمكن أن تولد إرادة الاقتدار"⁽⁷⁷⁾. والجدير بالذّكر، أنّ التّمعن في قراءة النّصوص النيتشويّة يتيح لنا أن نستخلص أنّ فكره يمتدّ ليشمل الوجود في ذاته من خلال خاصّيته المعقولة. وتعبير آخر، يُمكن القول بأنّ الوجود نيتشويًا يتكشّف استنادًا إلى معيار ميتافيزيقيّ يجد مرده في الدّاتيّة المحضّة، التي لا تعدو كونها، في نهاية المطاف، تعبيرًا حميمًا عن إرادة الاقتدار⁽⁷⁸⁾.

يتّضح ممّا تقدّم، أنّ فعل الاقتدار نفسه ما هو إلّا حصيلة للبُعد الدّاتويّ المبثوث في حنايا الوجود، على اعتبار أنّ عزو الاقتدار إلى العالم الطّبيعيّ قد يُشكّل نقضًا لكلّ المفاهيم من مثا السببيّة والهويّة والغائيّة، والتي عزاها نيتشه، كما مرّ معنا، إلى

75) Cf., Angèle kremer MARIETTI, thèmes et structures dans l'oeuvre de nietzsche, Paris, Lettres Modernes, 1957, p. 39.

76) Cf., La Volonté de puissance, *Op.cit.*, (390), p. 317.

77) Cf., La Volonté de puissance, *Ibid.*, (72), p. 222.

78) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *Op.cit.*, p. 374.

ملكة الفاهمة البشريّة.

وفي هذا السياق، يعتبر كارل ياسبرز في قراءته النصوص النيتشويّة بأنّ «العالم، منظوراً إليه من الدّاخل، هو عالم معرّف ومحدّد من خلال خاصّيته المعقولة، أي من خلال إرادة الاقتدار»⁽⁷⁹⁾.

حقيقة الأمر أنّ التعدّديّة الكائنة في العالم الخارجيّ تبدو عصيّة على الذات العارفة، فلا تملك إزاءها إلا أن تقوم بعملية تشفير وترميز، من دون أن تدّعي بأنّها امتلكت حقيقة العالم الخارجيّ المطلقة، ذلك بأنّ المبادئ التّوحيديّة والتّأليفيّة الذاتويّة لا تعكس حقيقة الواقع المتعدّد وإنّما تعكس حقيقة مبادئها وتصوراتها.

يقول نيتشه في هذا الصّد: «إنّ العالم يخلق دائماً الجديد، فليس هناك على الإطلاق من جوهر باقٍ باستمرار»⁽⁸⁰⁾.

لذا لا نغالي إذا قلنا بأنّ إرادة الاقتدار هي في جوهرها مبدأ توحيديّ لمختلف تجارب الوجود، والتي يُمكن التعبير عنها بمصطلحات مثل الصّيرورة، والتّعدّديّة، والمنظوريّة.

بوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ إرادة الاقتدار هي تأويل جديد يُضاف إلى سلسلة التّأويلات النيتشويّة السابقة، فالعالم منظوراً إليه ذاتويّاً هو عالم مؤوّل وفق خطاطة سابقة، وترسيمة قبليّة.

يقول نيتشه بهذا المعنى: «إنّ إرادة الاقتدار هي الطّريقة التي وفقاً لها يكتمل جوهر الوجود بوصفه وجوداً مؤوِّلاً، إنّها الجوهر الأكثر حميميّة للوجود»⁽⁸¹⁾.

79) Cf., *Nietzsche introduction à sa philosophie*, Op.cit., p. 298.

(80) أنظر: *العلم الجدّل*، مرجع سابق، الفقرة 109، ص 108.

81) Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes (début 1888 - début janvier 1889)*, trad. Jean-claude HÉ MERY, Paris, *El-lipses*, 1981, 14 (80), p.58.

ثانياً: المستوى الوجودي المعرفي

عطفًا على ما سبق ذكره في الفقرة الأولى، نتساءل: "هل بالإمكان تعميم مبدأ إرادة الاقتدار على سائر الموجودات؟ أي هل يتجاوز هذا المبدأ الإطار الذاتي ليغدو ماهية مشتركة بين جميع الموجودات"؟⁽⁸²⁾

حقيقة الأمر أن نيتشه يتجاوز مسألة اقتصار إرادة الاقتدار على الفاهمة البشرية، فيعتبر أن جميع الكائنات البشرية تسعى إلى امتلاك هذا المبدأ بما هو توجه وجودي كينوني يرومه العقل كما ترومه الغريزة، فيشترك بذلك الإنسان والحيوان في رحلة البحث عن الاقتدار.

يقول نيتشه بهذا الصدد: "من الممكن تفسير حياتنا الغريزية بأسرها بوصفها تفرغًا وتشكلًا عن صورة أصلية واحدة من الإرادة، أعني إرادة القدرة على حدّ تعبيرنا، أنا، لنفرض أنه من الممكن إحال كل الوظائف العضوية إلى إرادة القدرة هذه، وإيجاد حلّ بذلك لمشكلتي الإنجاب والتغذية، فإن ذلك سيعطينا الحقّ في أن نعيّن صراحة كلّ قوّة فاعلة بوصفها إرادة للقدرة، وسيكون العالم، عند النظر إليه من الداخل، وعند تعيينه والدلالة عليه بالنظر إلى معقوليته، سيكون تحديدًا إرادة القدرة ولا شيء سواها"⁽⁸³⁾.

وعليه، فإن العالم، بوصفه إرادة اقتدار، هو تكريس لهذه الظاهرة على مستوى الكائنات المدركة وغير المدركة على حدّ سواء.

وبتعبير آخر، يُمكن القول بأن إرادة الاقتدار الموجودة في العالم اللاعضوي هي عينها التي نصادفها في الحياة العضوية، ذلك لأنها تتجلى بطريقة متماثلة في جميع الظواهر⁽⁸⁴⁾.

(82) بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوّة، ترجمة جمال مفرج، الطبعة الأولى، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010، ص 66.

(83) أنظر: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، الفقرة 36، ص 68.

(84) راجع: نيتشه وإرادة القوّة، مرجع سابق، ص 69.

من هنا كان لا بُدَّ من التركيز على البُعد العلائقيّ الذي يجمع بين مختلف الكائنات بما هي كائنات تسعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الاقتدار، وذلكم ما يتسنى لها تحقيقه على مستوى المقاومة، أي مقاومة كلِّ ما من شأنه أن يسلبها اقتدارها. «إنَّ إرادة الاقتدار لا يُمكن أن تظهر في العالم العضويّ إلّا من خلال أفعال المقاومة، أي إمّا تبحث دومًا عمّن يقاومها»⁽⁸⁵⁾.

وعليه، فإنَّ تحقّق شرط المقاومة هو ما يميّز إرادة الاقتدار عن سائر القوانين العلميّة، والطبيعيّة، على اعتبار أنّ هذه القوانين تنطوي على «علاقة عمليّة أو قانونيّة لا تستطيع أن تستوعب تلك العلاقة الباطنيّة الكائنة بين مختلف القوى»⁽⁸⁶⁾.

حقيقة الأمر أنّ نيتشه قد نجح مُجددًا في التّصويب ضدّ القوانين العلميّة المنجزة والثابتة والنّهائيّة، مُستبدلاً المنطق العلائقيّ بالمنطق الكليّ، لتغدو إرادة الاقتدار بما هي منطق علائقيّ قطب الرّحى في التّصوّر النيتشويّ للعالم. «إنَّ إرادة الاقتدار لا يُمكن أن تتجلّى إلّا من خلال وجود ما يُقاومها. فالتّمكك والاندماج يُمثّلان قبل كلّ شيء إرادة تجاوز، وتشكيل... فإذا لم ينجح هذا التّمكك، فإنَّ عمليّة التّشكّل ستفشّل بدورها، وستظهر الثنائيّة بوصفها محصّلة طبيعيّة لإرادة الاقتدار. وبتعبير آخر، فإنَّ إرادة الاقتدار تحمي نفسها من خلال وجود إرادتين منفصلتين»⁽⁸⁷⁾.

يُكرّس نيتشه، انطلاقًا من النّصّ السّابق، مبدأ مفاده أنّ منطق العلاقات بين جميع الكائنات هو منطق يجد أسّهُ وسنده في صراع إرادات مختلفة تسعى كلّ منها إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الاقتدار على حساب الأخرى.

يقول نيتشه: «تقوم العلاقة الباطنيّة بين الموجودات على أسّين اثنين: الجذب والنّبذ، أو ما يُعرف بالتأثير والتأثير، لكأَنَّها تنطوي في ذاتها على فكر يقودها، أو

85) Cf., *Fragments Posthumes* (automne 1884 – automne 1885), *Op.cit.*, 34 (247), p. 239.

86) أنظر: نيتشه وإرادة القوّة، مرجع سابق، ص 79.

87) Cf., *Fragments posthumes*, (automne 1887- mars 1888), 9 (151), p. 85.

انفعال يحكم خط سيرها، وفق مبدأ قيادي يُطلق عليه نيتشه اسم "الفاعل الحر" ⁽⁸⁸⁾ *ertibra erbil*.

تقوم طبيعة العلاقة الكائنة بين الموجودات على تحصيل كل كائن لأكبر قدر ممكن من الاقتدار الخاص به. بيد أن العلاقة لا تقتصر على جانب الهيمنة والإخضاع والنّبذ، بل تقوم في أحيان كثيرة على منطق تبادليّ بين الطرفين الأقوى والأضعف. من هذا المنطلق، تغدو إرادة الاقتدار، تحديداً، العنصر التفاضليّ الذي يُحدّد علاقة القوّة بالقوّة، أي إتها تُحدّد، من جهة، علاقة القوى فيما بينها، وتُحدّد، من جهة أخرى، بواسطة القوى الدّاخلة في علاقة، أي من وجهة نظر تجلّيها الخاص ⁽⁸⁹⁾.

والحال أن الحديث عن إرادة اقتدار حديث عن علاقة تبادليّة بين فاعل يُمارس تأثيره واقتداره وفعله على فاعل آخر يُمارس بدوره فعل الاقتدار على كائن آخر وهكذا دواليك. فالفاعل هو فاعل ومنفعل في آن في سلسلة طويلة من الفعل وردّ الفعل. "يجب أن يُضاف الفاعل إلى الفعل، وذلكم ما يتمّ استنتاجه بصورة حسيّة. فالفعل المُفرغ من مضمونه يجب أن يستعيد موضوع فعله، أو الهدف، أو الغاية. لكنّ جميع التعبيرات السّابقة ليست سوى وسائل تعبير عن إرادة بعينها هي إرادة الاقتدار" ⁽⁹⁰⁾. إن الفاعل في ممارسته اقتداره إنّما يُدرك حقيقة ما يقوم به، فينفعل ويفعل، ويؤثر ويتأثر، يعي ويوتعي، يُمارس ويُمارس عليه. "لكي تتجلّى إرادة الاقتدار، تحتاج إلى إدراك الأشياء التي تراها، كما تحتاج إلى أن تشعر باقتراب ما يُمكن أن تتمثله" ⁽⁹¹⁾.

بوجيز العبارة، يُمكن تعريف إرادة الاقتدار نيتشويّاً بأنّها جوهر الوجود نفسه،

88) Cf., *Fragments Posthumes (automne 1884 – automne 1885)*, Op.cit., 38 (8), p. 352.

(89) راجع: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 81.

90) Cf., *La Volonté de puissance*, op.cit., (311), p. 355.

91) Cf., *La Volonté de puissance*, Ibid., (89), p. 116.

لكن هذا لا يعني أنه بِمَكْتَبِهَا أن تقبض على ناصية الوجود على نحو موضوعي، وإِنَّمَا هي تعبير عن الوجود الذي يرنو دائماً إلى ما يجاوزه، من دون أن يركن إلى مفاهيم الثبات والسكون والتقوُّل التي نعثر عليها في القوانين العلميّة والطبيعيّة⁽⁹²⁾. انطلاقاً من كل ما تقدّم، نتساءل هل تُمثِّل إرادة الاقتدار قطب الرّحى في نظريّة المعرفة النيتشويّة؟

بدهي القول أن الإجابة عن هذا السؤال لم تكن ممكنة من دون الاستناد إلى التحليل السابق برّمته.

حقيقة الأمر أن دراسة جوهر إرادة الاقتدار بوصفها نظريّة في المعرفة لا تستقيم من دون التوقّف عند التحليل الطويل والمفصّل، والقراءة الجادّة والرّصينة التي قام بها الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر حول إرادة الاقتدار النيتشويّة بوصفها نظريّة في المعرفة في كتابه عن نيتشه⁽⁹³⁾.

يرى هايدغر أن نيتشه سعى في بلورته نظريّة إرادة الاقتدار إلى وضع حدّ للتّفكير الميتافيزيقيّ السائد، فهو يعلن انطلاقاً من هذه النظريّة نهاية عصر التّفكير الميتافيزيقيّ⁽⁹⁴⁾. واقع الأمر أن الحديث عن نهاية العصر الميتافيزيقيّ في مجال المعرفة تكريس للمفاهيم التي سبق لنا طرحها أعلاه، والتي تمثّلت في ردّ أسّ المعارف جميعها إلى مفاهيم الذات المنتجة والمنشئة، بعيداً من تصوّر عالم موضوعيّ مكتمل الأركان، منتظم القوانين، ثابت لا يعرف الصّيرورة والتبّدل. "إنّ مراعاة الحقيقة هي في المحصّلة نتيجة للوهم"⁽⁹⁵⁾.

حقيقة الأمر أن المقصود بالحقيقة هي تلك النزعة الإنسيّة إلى منح الوجود

92) Cf., *La Volonté de puissance, Ibid.*, (72), p. 93.

93) Cf., Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. Pierre klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

94) Cf., *Nietzsche*, Op.cit., p. 374.

95) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (602), p. 539.

معنى بعينه، وحمله على قوننة بذاتها، في حين أنّ المقصود بالوهم هي تلك الأحكام عينها التي تم إسقاطها على العالم الطبيعي. وبتعبير آخر، فإن الحقيقة التي يرومها الإنسان في البحث عن الثبات والقوننة في العالم الطبيعي، ما هي بالمحصلة سوى نتاج لأوهامه الذاتية.

من هذا المنطلق، يمكننا القول بأن المعرفة، نيتشويًا، هي قدرة الكائن البشري على التشكيل والتأليف⁽⁹⁶⁾، أي تشكيل وتأليف معطيات العالم الحسي الوافدة إليه من العالم الخارجي وفقًا لخطاظة سابقة، وهنا يكمن جوهر الاقتدار. ذلك بأن السعي الإنساني إلى تشكيل الحقيقة، هو ضرب من الاقتدار في التسيد ذهنيًا على عالم الطبيعة. بعبارة أخرى، ليس العالم الخارجي هو الذي يترك انطباعه وصورته داخل الإنسان، وإنما الإنسان هو الذي يفرض عن طريق إرادة الاقتدار شكلًا للعالم الخارجي⁽⁹⁷⁾.

وتماشياً مع ما سبق قوله، يغدو تشكيل العالم الخارجي وفقًا للمقولات الذاتية مرآة تعكس إرادة الاقتدار بوضوح وجلاء كبيرين. وإذا ما دفعنا التحليل إلى أقصاه، أمكننا أن نستنتج مع هايدغر أنّ المعرفة نيتشويًا هي مُرادف لإرادة الاقتدار، والمعرفة بدورها مُرادف للحقيقة التي تُشكّل ما هو جوهري في المعرفة⁽⁹⁸⁾. وعليه، إذا كانت الحقيقة نتاجًا لإرادة الاقتدار، فهي ضرب من الخطأ، أي ضرب من التصور الذاتي للعالم، يجد مشروعيته في وهمه وضلاله، واقتداره في وهمه. «الحقيقة هي ضرب من الخطأ لا يمكن للنوع البشري من دونه أن يُحقق استمراريته»⁽⁹⁹⁾.

بوجيز العبارة، يُمكن القول بأن إرادة الاقتدار هي إرادة تشكيل العالم وفقًا

96) Cf., Nietzsche, Op.cit., p. 388.

97) Cf., Nietzsche psychologue des profondeurs, Op.cit., p. 128.

98) Cf., Nietzsche, Op.cit., p. 395.

99) Cf., La Volonté de puissance, Op.cit., (493), p. 463.

لأحكامنا السابقة، وإسقاطاتنا المتكررة، وماهية اعتقاداتنا، وجوهر تصوراتنا.

4 - نيتشه والعود الأبدي

إنّ الحديث عن مفهوم العود الأبديّ في إطار نظرية المعرفة لا يُمكن أن يأتي أكله ما لم يتمّ تناوله على المستوى الأنطولوجيّ في مرحلة أولى، وإلقاء الضوء على علاقته بإرادة الاقتدار في مرحلة تالية.

لكن ما تجدر الإشارة إليه، منذ البداية، أنّ مفهوم العود الأبديّ يُمكن أن يُدرس على مستويين اثنين: المستوى الأنطولوجيّ المعرفيّ، والمستوى الإكسيولوجيّ. لكن نظراً لما تقتضيه منهجية البحث سنقتصر دراستنا في هذه الفقرة على المستوى الأنطولوجيّ المعرفيّ. فما المقصود، تحديداً، بالعود الأبديّ؟

يعني العود الأبديّ أنّ كلّ شيء يصير، وكلّ شيء يعود. وبتعبير آخر، يُمثّل العود الصيغة المثالية التي نطمح في الوصول إليها، أي أن نستعيد الأشياء نفسها، ومنطق العلاقات نفسه، والوقائع نفسها⁽¹⁰⁰⁾.

الحقّ أنّ الحديث عن الظروف التي تُعيد إنتاج نفسها على أكثر من صعيد تكريس لفكرة الصيرورة، وإلقاء الضوء على فكرة غاية في الأهمية مفادها أنّ مفهوم العود الأبديّ فرصة نادرة متاحة لتصحيح الأخطاء التي وقعت البشرية ضحيتها طوال قرون، فاعتقدت بمنطق الثبات المطلق على حساب كلّ صيرورة، وكلّ متغيّر في العالم الطبيعيّ. "إنّ أهمّ وجهتي نظر فلسفتين قد تمّ توحيدهما من قبلي بطريقة حازمة: أ- فكرة الصيرورة، ب- قيمة الوجود. لقد تمّ توحيدهما على النحو الآتي: كلّ شيء يصير، وكلّ شيء يعود، ولا مفرّ على الإطلاق من الإيمان بهذا المبدأ"⁽¹⁰¹⁾. بهذا المعنى، يطرح نيتشه المثالية المعكوسة، أي مثالية الإنسان المفرط في حيويّته،

100) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 561.

101) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (233), p. 286.

والذي يمتاز بكونه أكثر إصغاءً لنداء الكون، فلا يتواءم مع كل ما كان، ومع كل ما هو قائم فحسب، وإنما يريد كذلك أن يرى ثانية كل الأشياء كما كانت عليه، وكما هي عليه الآن، على امتداد الأزل⁽¹⁰²⁾.

واقع الأمر أن العود الأبديّ يظطلع بمهمّتين اثنتين:

المهمّة الأولى: تكمن في إعادة موضعة الوعي الإنساني في مكانه السليم، أي إعادة تجنيس الإنسان، وتطبيعته، انطلاقاً من علاقته بجسده نفسه. وبوضوح أكثر، يعتبر نيتشه أن جسدنا يمتلك ذاكرة كليّة، وأن الذكريات المحفورة فيه لا تتعلّق به ككائن فرديّ وحسب، وإنما بالوجود النوعي للكائن البشريّ، أي بماضي الحياة الأرضيّة بأسرها⁽¹⁰³⁾.

لكن ينبغي ألا أن يفهم، ممّا تقدّم، أن العود الأبديّ هو في جوهره عمليّة تذكّر، بل هو، بالتّحديد، مصدر نسيان. وبتعبير آخر، يُمكن القول بأنّ كل شيء يتوقّف إذا ما تذكّرتُ كشافاً ماضياً، فلكي تستقيم فكرة العود لا بُدّ من أن أنسى أيّ كشف قد يتبدّى لي لكي تكمل الصّيرورة دورتها على نحو صحيح⁽¹⁰⁴⁾. فمن الخطأ بمكان النّظر إلى الدوائر على أنّها تعيد إنتاج نفسها بانتظام على نحو بسيط ومحض، فما يُشكّل حلقة مفرغة في العود الأبديّ هو تكرار الهو هو *emêm el*، والحفاظ على شرطه، وذلكم ما سنأتي على ذكره بعد قليل.

المهمّة الثانية: وتكمن في إعادة الاعتبار لكل ما هو محايث. فالعود الأبديّ هو قبل كل شيء إخلاص للأرض، وتقبّل للقدر، ذلك بأنّ هذا القدر سيمتدّ ليطول قوى هذا العالم، وتالياً، فهو يتطلّب إثباتاً ديونيسيوسياً، ورفضاً لفكرة العالم

102) Cf., Georges MOREL, *Nietzsche introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985, p. 261.

103) Cf., Philippe GRANAROLO, *L'individu éternel*, Paris, Librairie Philosophique, 1991, p. 38.

104) Cf., *Nietzsche introduction à une première lecture*, Op.cit., p. 266.

الآخر⁽¹⁰⁵⁾.

والقدر بهذا المعنى مُرادف للتّوق الأبديّ إلى الأرض، وإلى الكائن الأسمى. فثمّة طرقات محجوبة لم يتمّ افتضاؤها بعد، وأبعاد إنسانية ثابوية لم يتمّ ولوجها ولوجًا كافيًا، وفي العود الأبديّ فرصة دائمة للاستكشاف والتّقصيّ وكشف النقاب عن المستور والمحتجب.

يقول نيتشه بهذا الصّد: "تقشّر جلدي وتشقّق

والأفعى في داخلي تتوق

بهمة إلى أرض جديدة

رغم البراري المقطوعة

زاحفًا بين العشب والحصى

نهم على دربي المعوج

إلى غذائي الأبديّ

أنت، يا قوت الأفعى، أنتِ أيتها الأرض"⁽¹⁰⁶⁾

بدهيّ القول أنّ هذا النّصّ يُؤسّس للإثبات بمعناه الإيجابي، أي يؤسّس لفكرة الحضور، وينفي فكرة الغياب، إذ يثبت قيمة هذا العالم، وجوهر فرادته، وريادته، وتسيّده على أي فكرة ميتافيزيقية غيبية. من هذا المنطلق، يغدو الإثبات في جوهره إثباتًا شموليًا، ذلك لأنّ الوجود بأسره هو، بالضرورة، وجود محايث قياسًا إلى كلّ إثبات فرديّ⁽¹⁰⁷⁾.

إنّ الإثبات الشموليّ النيتشويّ تتويج لفكرة مفادها أنّ الحياة ستعيد إنتاج الفكر البشريّ نفسه، والنّوازع عينها، أي إعادة إنتاج الكائن المؤلّ، والمبدع، والمنشئ،

105) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p.562 .

106) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، ص 14.

107) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 562.

بعيداً من تصوّرات الحقيقة المنجزة والقطعيّة والنّهائيّة. يتساءل نيتشه قائلاً: "هل كانت تلك هي الحياة؟" أريد أن أسأل الموت. ليكن! ولنعد الكرة إذاً. ما رأيكم يا أصدقائي؟ ألا تريدون أن تحاطبوا الموت مثلي؟" هل كانت تلك هي الحياة؟ ليكن، ولنعد الكرة إذاً من أجل زرادشت⁽¹⁰⁸⁾.

إنّ إعادة الكرة نيتشويّاً إعادة إنتاج للهو هو، بمفاهيمه وأحكامه وتصوراته وقدراته وأبعاده المعرفيّة والأنطولوجيّة، بعيداً من كلّ تصوّر غيبيّ أو ميتافيزيقيّ. ¶ الهو هو الذي يعود يُسلط الضّوء على الإثبات الأنطولوجي المطلق للصيرورة، في إشارة إلى لعبة الوجود، وإلى لعبة الصّيرورة⁽¹⁰⁹⁾.

من هذا المنطلق، يغدو الوجود أشبه بحركة دائريّة تُعيد إنتاج الظروف نفسها، والإمكانات عينها، كما تتسنى للكائن البشريّ فرصة الكشف، والفضّ، والاستكناه. "يجب أن نثبت بأنّ" العالم هو حركة دائريّة تكرر عدداً لا متناهياً من المرّات، وسيتكرّر عدداً لا متناهياً من المرّات"⁽¹¹⁰⁾.

لكن يبقى السّؤال المركزيّ: هل يُمثّل العود الأبديّ حلقة مفرغة تُعيد إنتاج نفسها، على الدّوام، وفق الشّروط والحيثيّات نفسها، من دون أن تفسح في المجال أمام أيّ دور فاعل للإرادة البشريّة؟ تتطلّب الإجابة عن هذا السّؤال قدراً كبيراً من الدّقة والتّحليل، ذلك بأنّ إثبات الفعل الإراديّ في جوهر العود الأبديّ بمثابة حجر الرّحى في تحليل العلاقة بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ في إطار نظريّة المعرفة. ولهذا الغاية، لا بُدّ من تسليط الضّوء على حقيقة هامّة في فكر نيتشه، مفادها أنّ عودة الأشياء نفسها هي عودة للشّروط نفسها، ولكن ليس للتقويّمات عينها⁽¹¹¹⁾.

(108) فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، الطّبعة الأولى، بيروت، منشورات الجمل، 2007، نشيد التّهوام الليليّ، ص 586.

(109) Cf., *La pensée de Nietzsche et l'homme actuel*, Op.cit., p. 151.

(110) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (384), p. 431.

(111) Cf., *Nietzsche introduction à une première lecture*, Op.cit., p. 263.

ومن هذا المنطلق، يمكننا التأكيد أن فكرة العود الأبدي لا تتناقض، على الإطلاق، مع انفتاح المستقبل البشري على آفاق جديدة، وتجارب مبتكرة. وإذا كان صحيحًا أن كل دائرة تتكرر بدقة لامتناهية، أي بعقولها وأرواحها وشروطها واختلافاتها وفردياتها⁽¹¹²⁾، فهذا لا يعني على الإطلاق أن التقويمات ستكون هي نفسها، أيضًا. وبتعبير آخر، يُمكن القول بأن استعادة الشروط، والوقائع، والحيثيات نفسها، هو ما يتيح لنا، بالضبط، أن نقوم ماضي البشرية بأسرها انطلاقًا من حاضرنا، وعلى نحو أبدي.

من هنا يُمكن أن نفهم تأكيد بعض الباحثين⁽¹¹³⁾ أن دائرة الدوائر لا يُمكن لها أن تعيد ألبتة الدائرة الأولى، لأنها ليست دائرة مفرغة على الإطلاق.

لم يسع نيتشه ألبتة إلى نفي الحرّية البشريّة في معرض الحديث عن العود الأبديّ، بل كرّس هذه الحرّية، ومنحها دورًا محوريًا بوصفها شرطًا ضروريًا، وبعدها جوهريًا في عمليّة الخلق والإبداع ضمن إطار العود الأبديّ للهو هو. وعليه، يُمكن القول بأنّ العود بهذا المعنى، يمثّل حرّية الإرادة، ويعني أنّه بمكنتنا أن نريد على الدوام، وأن نتعدّد إلى ما لانهاية⁽¹¹⁴⁾. وفي هذا السياق، يغدو المستقبل البشريّ محايثًا لدائريّة العود، والصّير، لكن من دون الخضوع إلى نموذج بعينه.

وبتعبير أوضح، لا ينتقص العود الأبديّ على الإطلاق من قيمة الصّير، بل يقوم بتقديسه، على اعتبار أنّ العود هو تأليف لفكرة الصّير، والإثبات الأعلى الذي بوسعه أن يطال قيمة الوجود⁽¹¹⁵⁾. فالقول بأنّ كلّ شيء يعود تأكيد أنّ كلّ شيء يصير، على اعتبار أنّ عودة الشروط نفسها هو ما يبرّر بالضبط وجود الحرّية

112) Cf., Alain JURANVILLE, *Physique de Nietzsche Paris*, Gonthier, 1973, p. 84.

113) Cf., Nietzsche *introduction à une première lecture*, Op.cit., p. 267.

114) Cf., Nietzsche *introduction à une première lecture*, op.cit., p. 268.

115) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 575.

البشريّة، ويُعزّز فكرة الصّير بما لا يترك مجالاً للشكّ. والحال أنّ حرّيّة الفرد، ودوام الصّيرورة يتحدّدان بمقدار ما يريد الإنسان العود اللامتناهي لأفعاله الزّمنيّة⁽¹¹⁶⁾، وتالياً التعديل في تقويماته، وخياراته، وأحكامه.

انطلاقاً من كلّ ما تقدّم، وبعد أن تمّ إثبات جوهر العمل الإراديّ الحرّ ضمن إطار نظريّة العود الأبديّ، أصبح لزاماً علينا أن نعرض، بشيء من التحليل لجوهر العلاقة التي تجمع بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ في ما يتعلّق بنظريّة المعرفة. حقيقة الأمر، أنّ الفيلسوف الألمانيّ هايدغر وحده من انفرد بتحليل العلاقة بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ في إطار نظريّة المعرفة. يرى هايدغر أنّه لا يمكن فصل العود الأبديّ عن جوهر إرادة الاقتدار، على اعتبار أنّ العود الأبديّ يدخل في بنية إرادة الاقتدار نفسها⁽¹¹⁷⁾. وإذا ما دفعنا سبل التحليل إلى أقصاها، أمكن لنا أن نستنتج بأنّ العود الأبديّ هو العود المتكرّر للإنسان المُقوّم، الإنسان بما هو واهب القيم، ومُشرّع للقوانين، وواهب المعاني، ومنشئ العوالم الوهميّة ذات الطّابع الدّاتيّ المحض. وبعبارة أخرى، يُمكن القول بأنّ إرادة الاقتدار والعود الأبديّ يرومان الهدف نفسه، ألا وهو البحث عن الخاصّيّة الأساسيّة التي تُميّز الكائن البشريّ⁽¹¹⁸⁾.

وبدهيّ القول أنّ الخاصّيّة الأساسيّة التي تُميّز الكائن البشريّ هي القدرة على التّقويم، ومنح الأشياء وجودها ومشروعيتها، انطلاقاً من إرادة الاقتدار التي يمتلكها، وما العود الأبديّ إلّا إعادة إنتاج للشخص المقتدر القادر على وضع

116) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Ibid., p. 575.

117) Cf., *Nietzsche*, Op.cit., p. 375.

118) Cf., *Nietzsche*, Ibid., p. 375.

حدّ نهائيّ للتصوّرات الميتافيزيقية، والأبعاد الغيبية، ووهم المعرفة الموضوعية. تلكم هي باختصار نظرية نيتشه في المعرفة، وعند هذا الحدّ يمكننا ولوج عالم النصوص النيتشوية بحثاً عن التماثل المنشود بينها وبين النصوص الكانطية، وتناولها بأكبر قدر ممكن من التحليل والتفسير، فضلاً عن مقارنة بعض الدراسات التي كان لها فضل الأسبقية في تحليل النصوص النيتشوية، والعثور بين طياتها على نقاط تماثل مع النصوص الكانطية في إطار نظرية المعرفة.

الفصل الثالث: النيٲشويّة الكانطيّة في مجال المعرفة

مرّ معنا أثناء الحديث عن نظريّة كانط المعرفيّة أنّ المرتكزات الأساسيّة التي تقوم عليها هي:

- الحواسّ بوصفها مصدرًا للمعارف الوافدة إلينا من الخارج.
- الحساسية (وصورتاها المكان والزّمان) بوصفها الشرط القبليّ لأيّ تجربة ممكنة.
- الأحكام التّأليفيّة القبليّة.
- لائحة المقولات، بوصفها أفاهيم فاهميّة محضة تنطبق على موضوعات التّجربة.

وبالنّظر إلى ما تتطلّبه رؤيا التّماثل بين الفكر النيٲشويّ والفكر الكانطيّ من الغوص على دقائق الأمور، سنجهد في اعتماد التّقسيم نفسه، كي لا يبقى الإثبات في حدود الأطر الأكثر عموميّة، ونزلق، تاليًا، إلى مهاوي التّماثل الشّكلانيّ الذي يبقى قاصرًا عن إثبات المضامين المطابقة، والمرتكزات المتماثلة، والاعتبارات المتجانسة. وعليه، سنتوقّف في كلّ فقرة عند آراء دارسي الفكر النيٲشويّ، قبل أن نتقل إلى متون النّصوص نفسها، فنعرض لها، ونشرع بتحليلها، ونحاول أن نثبت كانطيّتها.

1 - دور الحواسّ في عمليّة المعرفة

يعتبر نيٲشه أنّه ”من شأن الانطباعات أن تجربنا عن الآلة أكثر ممّا تجربنا عن الشّيء، فالمرئيّ يُعبّر عن العين التي رأت أكثر ممّا يُنبئ عن المرئيّ“⁽¹¹⁹⁾. بعيدًا من الإمكان القبليّ الذي ينطوي عليه هذا النّصّ، يُمكن لنا أن نتوقّف عند دراسة العبارة الآتية: ”تجربنا الانطباعات عن الآلة“

بدهيّ القول أنّ المقصود بالآلة هي الأعضاء الحاسّة، أو الحواسّ الخمس التي

119)Cf., *La volonté de puissance*, Op.cit., (110), p. 257.

يتمتع بها الإنسان والحيوان على حدّ سواء. لكن بما أنّ مدار البحث يتعلّق بكلمة "انطباعات"، فهذا يعني أننا أمام آلة بشريّة بامتياز. فالانطباعات، لا تعني في نهاية المطاف سوى انعكاس تأثيرات المادّة على ملكتنا الحاسّة.

وإذا كان صحيحاً أنّ الانطباعات لا يتمّ تلقّفها كما هي في ذاتها، بل بحسب قدرتنا على تلقّيها، كما سنرى لاحقاً، فهذا لا يعني أنّها غير ضروريّة في عمليّة المعرفة، بل على العكس تماماً، تفيد عبارة: "تخبرنا الانطباعات عن الآلة"، أنّ المعرفة البشريّة لا يمكن أن تتحقّق ما لم يُلفَ هناك طرفان أساسيان: الذات العارفة، والمادّة الوافدة إلينا من العالم الخارجي عن طريق الحواسّ. ويكفي أن نقارن العبارة الأخيرة، بما سبقت الإشارة إليه عن طرفي المعرفة الكانطية، لنجد من فورنا تطابقاً مفهوماً.

يقول كانط في هذا الصّدّد: "على الرّغم من أنّ كلّ معرفتنا تبدأ مع التّجربة، فإنّها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التّجربة. لأنّه من الجائز أن تكون معرفتنا التّجريبية عينها مركّبة ممّا نتلقّاه من الانطباعات الحسيّة، وما عن قدرتنا المعرفيّة (المُحفّزة وحسب بالانطباعات الحسيّة) يصدر تلقائياً ويشكّل إضافة لا نفرّقها عن المادّة الأولىّة قبل أن يكون طول التّمرّن قد نبّهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها"⁽¹²⁰⁾.

انطلاقاً من هذا النّصّ، يُمكننا أن نقرأ بوضوح تجليات الفلسفة الكانطية في فكر نيتشه ضمن إطار نظريّة المعرفة. والحقّ أنّ إنعام النّظر في النّصّ الكانطيّ السّابق، يُتيح لنا أن نستنتج الآتي: يُولي كانط أهميّة كبيرة للحواسّ، ويُعلي من شأنها في عمليّة المعرفة، إذ من المحال أن تتوفر لنا معرفة بعينها من دون ولوج باب التّجربة، ناهيك عن الدّور الّذي تضطلع به الحواسّ في تقديم الانطباعات الّتي تتلقّفها الذات البشريّة عبر الحواسّ الخمس. بيد أنّ التلقّف لا يُطلق كانطياً على عواهنه، بل يتمّ تشذيبه وتعديله وتطويره وفق القدرة المعرفيّة المُسبقة الّتي نمتلك صورتها قبلياً في

(120) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 45.

فاهمتنا البشريّة، الأمر الذي يدفعنا في نهاية المطاف، إلى إعادة تشكيل المادّة المُعطاة انطلاقاً من قدرتنا على التلقّي، وليس انطلاقاً من ماهيّة التجربة عينها، وجوهرها الحقيقيّ.

بهذا المعنى، تغدو الآلة النيتشويّة التي تُرادف، في نهاية المطاف، الأعضاء الحاسّة كإنطياً، آلةً تضطلع بمهمّة نقل الانطباعات من العالم الخارجيّ إلى الفاهمة البشريّة التي تعيد تشكيلها وفق مفاهيمها القبليّة، وذلك ما عبّر عنه نيتشه بـ"العين الرائيّة". فالعين الرائيّة هي مُرادف للتصوّرات القبليّة التي نمتلكها ونحوزها داخلنا على نحو قبليّ. لكن دعونا لا نتوقّف عند مثال بعينه.

يعتبر نيتشه في موضع آخر أنّه "ما بلغ الدّهن أمراً إلاّ وكانت الحواسّ قد بسطته قبلاً وهيّأته ونظّمته أصلاً، ونضّدتَه بدءاً"⁽¹²¹⁾.

حقيقة الأمر أنّ هذا النصّ يُمكن أن يُدرس على مستويين اثنين:

المستوى الأوّل: ويتمثّل في دور الحواسّ، إذ لا ينحصر دورها في القدرة على التلقّي وحسب، وإنّما يتمثّل كذلك في قدرتها على تنسيق وتنضيد متنوّع الحسّ الوافد إلينا من العالم الخارجيّ. وبهذا المعنى لا تغدو الحواسّ جهازاً ناقلاً لصورة المحسوسات كما هي في ذاتها، وإنّما تُمارس فعل التّنضيد والترتيب وفقاً لقدرتها على التلقّي، فالحواسّ ليست مرآة تعكس صورة المحسوسات بقدر ما هي آلة تُعيد تشكيل المعطى الحسيّ، وتنضيده وترتيبه.

المستوى الثّاني: ويتمثّل في كون فعل التّنضيد نفسه يخضع لمجموعة من الأفاهيم القبليّة الكائنة في الدّهن البشريّ. وبتعبير آخر، فإنّ الأفاهيم هي التي تمنح الحواسّ القدرة على تلقّف المحسوسات على هذه الصّورة أو تلك، بحيث تغدو الآلة الحاسّة ناقلاً أميناً لصورة الأفاهيم الفاهميّة أكثر منها لصورة المحسوسات.

121) Cf., Fragments posthumes, (automne 1884- automne 1885), Op.cit., 34(187), p. 213.

يقول كانط بهذا الصدد: "أيًا كان نمط الصلة التي قد تكون بين معرفة وموضوعات، وأيًا كانت الوسيلة فإنّه ما به تقوم صلة لا متوسطة بينهما، وما يصبو كلّ تفكير إلى توّسّله هو الحدس. لكنّ هذا الحدس لا يوجد إلاّ إذا أُعطي الموضوع لنا، وهو أمر ممتنع بدوره، وعلى الأقلّ بالنسبة إلينا نحن البشر، إلاّ بشرط أن يؤثّر الموضوع بطريقة معيّنة في الذهن. والقدرة على تلقّي التّصوّرات بالطريقة التي بها تتأثّر بالموضوعات الوافدة تسمّى الحساسية. فبواسطة الحساسية إنّما تعطى لنا الموضوعات، وهي وحدها تزوّدنا بالحدوس"⁽¹²²⁾.

يكفي أن ننعم النّظر قليلاً في النّص الكانطيّ السّابق، لنستنتج من فورنا بأنّ المعرفة كانطياً تتحدّد وفق شروط الفاهمة، وقدرة الحواسّ على التّلقّي. وبتعبير آخر، حينما يُركّز كانط على ضرورة أن يؤثّر الموضوع بطريقة ما في الذهن، إنّما يرسم خارطة طريق للمعرفة البشريّة، خارطة تبدأ بضرورة تلقّف الحواسّ للمتّوّع الحسيّ الوافد من العالم الخارجيّ. بيد أنّ هذا التّلقّف لا يُطلق على عواهنه، وإنّما يرتسم وفقاً لبنية ذهنيّة قبليّة تفرض على الحواسّ أن يتمّ التّلقّي على هذا النّحو دون ذلك، وذلكم ما أشرنا إليه بالضّبط أثناء قراءتنا للنّص النيتشويّ السّالف الذّكر.

وبالعودة إلى النّص النيتشويّ، يُمكننا القول بأنّ هناك طرفين يرسمان الإطار المعنويّ لهذه العبارة:

الطرف الأوّل؛ "ما بلغ الذهن أمراً إلاّ": وهذا يعني أنّ عمليّة الإدراك، أيّا تكن لن يتيسّر لها أن تقوم بمهامها ما لم تتوفّر لها ظروف ومناخات تلائمها. وبتعبير آخر فإنّ مقوّمات الإدراك موجودة بالقوّة لكنّها بحاجة إلى ظروف بعينها تنتقل بها إلى حال الفعل.

الطرف الثّاني؛ "كانت الحواسّ قد بسطته قبلاً وهيّأته ونظّمته أصلاً، ونضدته

بدءاً: وتلكم هي الظُروف التي لا بُدَّ من توافرها لكي تستقيم عملية الإدراك. أي إنّ عملية الإدراك ترتبط أولاً وأخيراً بوجود موضوعات تُنقل إلينا من العالم الخارجي، كي لا تبقى المفاهيم القبلية التي ينطوي عليها الذهن مفاهيم فارغة. يبدو أنّ العبارة السابقة عبارة نيتشويّة بأحرف كانطيّة!

دوماً في السياق عينه، يقول نيتشه: "تعني الرؤيا الميكانيكيّة للعالم أنّ الفهم ليس ممكناً إلّا من خلال تلقّي المؤثرات من العالم الخارجي، فحيث لا توجد مؤثرات خارجية لا يُمكن الحديث عن فهم"⁽¹²³⁾. يُلقِي النَّصُّ النِّتَشَوِيّ هَذَا الضُّوءَ عَلَى حَقِيقَةِ بِالْغَةِ الْأَهْمِيَّةِ مَفَادَهَا أَنَّ الْمَعْرِفَةَ الْبَشَرِيَّةَ غَيْرُ مُمَكِّنَةٍ مِنْ دُونَ مَعْطِيَّاتِ حَسِّيَّةِ تَجْرِبِيَّةِ نَرْكَنِ إِلَيْهَا، ذَلِكَ بِأَنَّ الْفَاهِمَةَ إِذَا لَمْ تَجِدْ مَيْدَانَ تَطْبِيقِ لِمَفَاهِمِهَا سَتَعْدُو أَشْبَهَ شَيْءٍ بِأَعْمَى يَتَلَمَّسُ خَطَاهُ فِي غُرْفَةٍ مُعْتَمَةٍ.

على المقلب الآخر، يعتبر كانط أنّ عملية المعرفة لا يُمكن أن تتمّ في ظلّ غياب المؤثرات الخارجية. "تبدأ كلّ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك ألبتة، لأنّ قدرتنا المعرفيّة لن تستيقظ إن لم يتمّ ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبّب من جهة، حدوث التّصوّرات تلقائيّاً، وتحرّك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، ومن ثمّ إلى تحويل خامّ الانطباعات الحسّيّة إلى معرفة بالموضوعات تُسمّى التّجربة"⁽¹²⁴⁾.

انطلاقاً من النَّصِّ الْكَانِطِيِّ الْمَذْكُورِ، يُمَكِّنُ أَنْ نَرْسُمَ صُورَةَ تَقْرِيْبِيَّةٍ لِعَمَلِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ الْبَشَرِيَّةِ. وَالْوَاقِعُ، أَنَّ الْقُدْرَةَ الْمَعْرِفِيَّةَ الْكَامِنَةَ فِي كُلِّ فَاهِمَةٍ بَشَرِيَّةٍ لَنْ يَتَسَّرَ لَهَا أَنْ تُعْمَلَ أَفَاهِمِهَا، وَأَنْ تَجِدَ مَيْدَانَ تَطْبِيقِهَا، وَأَنْ تَكْتَسِبَ بِالتَّالِيِ جُمْلَةَ مَعَارِفٍ خَاصَّةٍ بِهَا، مِنْ دُونَ الرُّكُونِ إِلَى مَوْضُوعٍ خَارِجِيٍّ، إِلَى مَعْطَىٍّ حَسِّيٍّ يَكُونُ بِمَثَابَةِ صَدْمَةٍ

123) Cf., *Fragments Posthumes*, (printemps – automne 1884), 25 (209), p. 107.

124) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 45.

توقظ الفاهمة من تجرّدها ومحضيتها، وتدفعها قُدماً للتّعاطي مع متنوّع تجريبيّ يُمكنها في نهاية المطاف من إعطاء مشروعية لأحكامها.

وبالعودة إلى النصّ النيتشويّ: "حيث لا توجد مؤثرات خارجية لا يُمكن الحديث عن فهم"، يُمكننا القول بأنّ الفيلسوفين يتفقان اتّفاقاً تامّاً على أنّ عملية المعرفة، أو العملية الإدراكية لا يُمكن أن تتمّ من دون وجود موضوعات حسّية تفد إلينا من العالم الخارجيّ. وفي السياق نفسه، يرى نيتشه: "أنّ المفاهيم هي مجموعة إدراكات مُعرّفة من خلال الحواسّ التي تتكرّر"⁽¹²⁵⁾.

يؤكد هذا النصّ جوهر الفكرة السابقة، ذلك بأنّ المفاهيم، نيتشويّاً، بما هي إدراكات تبقى عصية على الانطباق في ظلّ غياب موضوعات مُعيّنة تفد إلى الفاهمة. فالفاهمة بعيداً من المعطى الحسيّ تبقى قالباً مُفرغاً من كلّ مضمون تعينيّ أو إدراكيّ. والجدير بالذكر أنّ جميع النصوص النيتشوية المذكورة، تنطوي على طرفي علاقة، طرف يتعلّق بملكة الفهم، وحقلها المعجميّ: "الإدراك، المفاهيم، الفهم..."، وطرف يتعلّق أبداً بأهمية التجربة الحسّية، أو موضوعات التجربة.

لكن ثمة من يعترض بالقول: إنّ التزامنية المعتمدة من قبل الفيلسوفين إنّ لجهة الحواسّ، وإنّ لجهة الإدراك، لا تعني إمكانية الحديث عن تأليف قبليّ نيتشويّ، ذلك بأنّ النصوص المذكورة لم تأتِ على ذكرها ألبتّة.

حقيقة الأمر أنّ دحض هذا الاعتراض المرجأ إلى الفقرة الثالثة من هذا الفصل، لا يحول على الإطلاق دون إيراد النصّ الآتي. "إنّ العالم الفيزيائيّ ليس سوى صورة ذاتية عن العالم، فهو لم يتبلور إلّا بواسطة فكرنا وبمساعدة حواسنا"⁽¹²⁶⁾.

نرى ما المقصود بالصورة الذاتية للعالم؟ ألا تعني أنّ الذات الإنسانية هي ذات

125) Cf., *Fragments Posthumes, (automne 1884 - automne 1885), Op.cit., 54 (84), p. 168.*

126) Cf., *Fragments Posthumes, (1888- 1889), Op.cit., 14 (186) p. 148.*

مُنْشِئَةً بقدر ما هي ذات متلقّية؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو، فمن ممّا يخالجه شكٌّ بأنّ عمليّة الإنشاء تستند في أسّها إلى عمليّة تأليف قبليّ، أو قل إلى ترسيّات قبليّة، تحليّية كانت أم تأليفيّة؟ ومن هذا المنطلق ألا يغدو علم الفيزياء علمًا بمقولات العقل القبليّة؟ لقد نجح نيتشه في إثبات المفاهيم القبليّة التي تحكم عمل الفاهمة البشريّة، وبسط سلطتها فامتدّت لتشمل العلوم نفسها، وذلك ما أشرنا إليه في الفصل الثّاني من هذا القسم حينما بيّنا على نحو جليّ كيف سعى نيتشه إلى تخليص العلوم من الأبعاد والتّصوّرات الميتافيزيقيّة، داحضًا فكرة امتلاكها حقيقة كليّة مُنجزة ونهائيّة.

وعلى القلب الآخر، كان كانط يسلك درب العلم الآمنة، ويسعى إلى تخليص العلوم من ربة المعتقدات الميتافيزيقيّة، رادًا جملة مكتشفاتها إلى مجموعة الأحكام التّأليفيّة القبليّة، ومقولات العقل، وأفاهيم الفاهمة. «حين دحرج غاليله كراته التي اختار وزنها بنفسه، على سطح مائل، أو حين حَمَل تورتشليّ الهواء ثقلاً كان قد حسبه مساويًا لوزن عمود مائيّ معروف لديه، أو حين حوّل شتال في وقت لاحق المعادن إلى كلس... حينئذ لمعت في رؤوس علماء الطّبيعة فكرة، لقد فهموا أنّ العقل لا يرى إلّا إلى ما يولّده هو وفقًا لخَطّته، وأنّ على العقل أن يتقدّم بمبادئ أحكامه وفقًا لقوانين ثابتة، ويرغم الطّبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطّبيعة وحدها»⁽¹²⁷⁾.

لقد أثبت كانط، من خلال النّصّ المذكور، وعلى نحو قاطع، أنّ العلوم لا يُمكن أن تتبوأ سدة المطلق، وسدرة المنتهى، بل هي محكومة أبدأً بمبادئ العقل القبليّة التي تُسأل الطّبيعة ولا تُسأل، وتُسْتَنْطَق ولا تُسْتَنْطَق، وتحمّل على ولا تُحمّل، كلّ ذلك وفق خطاطة مُسبقة وترسيمة قبليّة، استعدادها نيتشه قلبًا وقالبًا، ولم يُضف

عليها أو يُعدّل من توجهاتها، أو يغيرس راية جديدة في أقصى أفاصيحها.

خلاصة الفقرة الأولى: يُمكن القول إنّ نيتشه أولى، على غرار كانط، الحواسّ دورًا مركزيًا في عمليّة المعرفة، مردّه في ذلك بأنّ التجربة الإدراكيّة لا تستقيم إلّا في ظلّ وجود موضوعات حسّيّة تفد إلينا من العالم الخارجيّ.

2 - الحساسية أو صورتا المكان والزّمان

رأينا، أثناء عرضنا نظريّة كانط في المعرفة، أنّ الحساسية هي التي تتضمّن الشّروط القبليّة للمعرفة، وأنّ العنصرين الأساسيين اللّذين تتألّف منهما هما المكان والزّمان. وفي السّياق نفسه، خلصنا مع كانط إلى أنّ المكان هو موضوع حدس قبليّ، شأنه شأن الزّمان. وبتعبير أدقّ، يُمكن القول بأنّ المكان والزّمان ليسا، على الإطلاق، مفهومين مستمدّين من التجربة أو من الإحساسات، بل هما "إطاران عامّان لتحديد وجود الموجود، ولمعرفة هذا الموجود، فلكي يتسنّى لنا معرفة شيء ما ينبغي أن نعرف أنّه كان في زمان كذا ومكان كذا، ومن حيث هما كذلك فهما حدسان قبليّان" (128).

وبدهيّ القول، أنّ المقصود بالحدس القبليّ هو الإطار الفكريّ المُسبق الذي يُحدّد شروط وإمكان المعرفة، على اعتبار أنّ المعرفة المحضّة أو غير المُقيّدة بأطر معيّنة، كانطيًا، هي معرفة مستحيّلة، وعليه، فالفكر المُطلق على عواهنه من دون ضوابط تحدّه، وفضاءات ترسم أطره هو فكر مشلول لا يُمكن أن يُنتج معرفة. "المكان والزّمان بوصفهما صورتين للحدس الحسيّ ليسا سوى شرطين لوجود الأشياء بوصفها ظواهر" (129).

إزاء العرض المتقدّم، نتساءل أين نيتشه من هذين المفهومين؟

إذا كان نيتشه قد أقرّ مع كانط بأنّ المعرفة البشريّة غير مُمكنة من دون الانطلاق

(128) راجع: جمال محمّد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، الطّبعة الأولى، بيروت، دار التنوير، 2009، ص 231.

(129) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 64.

من معطى حسيّ بعينه، ومن دون الرّكون إلى الأحكام القبليّة التي نمتلكها في ذاتنا، فمن باب أولى أن يقرّ بمشروعيّة الزّمان والمكان بوصفهما صورتين قبليّتين، أو شرطين ضروريّين لكلّ معرفة مُمكنة، وتاليًا التسليم مع كانط بأنّ تصوّري المكان والزّمان هما في نهاية المطاف تتويج للصّورة القبليّة التي نحملها في ذاتنا عنهما، وأنّ امتدادهما في العالم الطّبيعيّ ما هو إلّا أضغاث أوهام.

يعتبر نيتشه أنّ مفهومي الزّمان والمكان "ما هما إلّا تجريد ذهنيّ، أو إنشاء ذهنيّ، إذ لا وجود للمكان، إذ ما كان نزوعنا الجبليّ إلى ابتداع المكان لينهض دليلاً على أنّه أمر موجود وواقع ومتحقّق"⁽¹³⁰⁾. نستنتج من النّص السّابق، أنّ تحديد المكان والزّمان بوصفهما إنشاءً ذهنيّاً أمانة على أنّ الحقل الإدراكيّ للفاهمة البشريّة لا يُمكن أن يأتي أكله ما لم يتأطرّ بإطارَي المكان والزّمان، ذلك بأنّ عمليّة الإدراك بما هي عمليّة بالغة التّعقيد تحتاج إلى صور تأطيريّة تُمكنها من صياغة أحكامها في قوالب مُحدّدة كي لا تبقى أسيرة التّصورات المحضّة.

ويقول في موضع لاحق: "لا وجود للمكان والزّمان في ذاتيهما، وما الاعتقاد بأنّ لهما معنى بصرف النّظر عن الإنسان المُدرِك لهما، إلّا صيبيّ الاعتقاد"⁽¹³¹⁾. حقيقة الأمر أنّ الإنشاء الذهنيّ لمفهومي المكان والزّمان إنشاءً من طبيعة الفاهمة نفسها، أي من طبيعة الإنسان المُدرِك الذي لن يتسنّى له أن يحيط علماً بالعالم الخارجيّ من دون الرّكون إلى أطر تحدّد له مساحة الإدراك، وكيفيّة. من هنا كان ابتداعه لمفهومي المكان والزّمان كيما يتسنّى له أن يؤطرّ لنفسه حقل إدراكه. من هذا المنطلق، يغدو إطارا الزّمان والمكان إطارين شكليّين قبليّين يجدان مردهما في الذات المُنتجة لهما، وليس في العالم الخارجيّ.

130) Cf., Fragments posthumes (printemps- automne 1884), Op.cit., 26(385), p. 280.

131) *La Volonté de puissance, op.cit ., (338), p. 315.*

على المقلب الآخر، لم يكن كانط بعيداً من هذا التصوّر حينما أقرّ بقبليّة صورتي المكان والزّمان، وبأنّهما لا تُشكّلان بُعداً موضوعياً يُمكن العثور عليه في العالم الطّبيعيّ. «ثمة صورتان محضتان للحدس الحسيّ، بوصفهما مبادئ للمعرفة القبليّة، وهما المكان والزّمان»⁽¹³²⁾.

وبالعودة إلى النّص النيتشويّ السّالف الذّكر، يُمكننا أن نستنتج تماثلات عدّة تصل إلى حدّ المطابقة بين نظرة كلا الفيلسوفين إلى تصوّري المكان والزّمان. ولزيد من الإيضاح، يكفي أن ننظر إلى التّعبير الآتي: إنّ مفهومي الزّمان والمكان ليسا سوى إنشاء ذهنيّ! وغنيّ عن الذّكر أنّ كلمة إنشاء، لغة، تعني التّأليف.

وعليه، يُمكننا استبدال كلمة تأليف بكلمة إنشاء، لتغدو العبارة على النّحو الآتي: إنّ مفهومي الزّمان والمكان ليسا سوى تأليف ذهنيّ. فهل يُعادل التّأليف الذهنيّ النيتشويّ حدسي المكان والزّمان الكانطيين اللّذين لا يعدوان كونها مفهومي قبليّين لتأليف المتعدّد؟

لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ القبليّة، نيتشويّاً، هي صفة ملازمة للتّأليف الذهنيّ، وذلك استناداً إلى العبارة الآتية: «لا وجود للمكان والزّمان في ذاتيهما». من هنا يُمكننا الاستنتاج بأنّ فكرة الإنشاء الزّمانيّ المكانيّ هي سابقة على كلّ تجربة ممكنة، وذلكم بالتحديد ما يجعل منها مفهوماً قبليّاً بامتياز.

لننعم النّظر في العبارة الآتية: «ما الاعتقاد بأنّ لهما معنى بصرف النّظر عن الإنسان المُدرِك لهما، إلّا صيبيّ الاعتقاد». يبدو أنّنا لا نحتاج إلى عناء كبير، لنستنتج من فورنا، بأنّ عدم قابليّة المكان والزّمان للانفصال عن ذاتيّة الرّائيّ، هو ما يُبرّر قبليّتهما على نحو قاطع. وبعمليّة اختزال بسيطة يُمكننا القول بأنّ: التّأليف الذهنيّ + القبليّة (النيتشويّان) يساويان حدسي الزّمان والمكان الكانطيين.

(132) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 60.

ولزيد من الإيضاح، سنورد عددًا من النصوص النيتشويّة الكفيلة بدرء الشبهات، وتأكيد المطابقة بين النظرة الكانطيّة والنظرة النيتشويّة في مسألتي المكان والزّمان.

النّصّ الأوّل: "يبدو المكان، حينما ندخّن الحشيش، أكثر اتّساعًا بحيث نرى المزيد من الأشياء في الامتداد الزّمنيّ عينه، إنّه تعلقّ الشّعور بالمكان قياسًا إلى الزّمان"⁽¹³³⁾. تتجلىّ مركزيّة هذا النّصّ في ردّ مفهوميّ الزّمان والمكان إلى الذات المنشئة، بحيث تغدو مفاهيم الامتداد، والوحدة، والمعيّة، مفاهيم محض ذاتويّة، لا تعكس واقعها الموضوعيّ، بقدر ما تعكس واقعها التّأليفيّ القبليّ.

وعليه، يُمكن القول بأنّ عبارة "تعلقّ الشّعور بالمكان قياسًا إلى الزّمان"، هي عبارة بالغة الخطورة، بالنّظر إلى أنّها تُثبت، على نحو قاطع، تعلقّ الامتداد المكانيّ، والمعيّة الزّمنيّة، بالذات تعلقًا لا إمكانيّة للفكاك منه، وفي ذلك تنويج لصورتي الحساسية الكانطيّتين.

النّصّ الثّاني: "إنّني أعتقد بالمكان المطلق بوصفه جوهرًا للقوّة، وقل كذلك عن الزّمن الأبديّ. لكن لا يوجد هناك، على الإطلاق، مكان وزمان في ذاتيهما"⁽¹³⁴⁾.

حقيقة الأمر أنّ استخدام نيتشه أسلوب النّفي هو إثبات لوجهة نظر مُغايرة، على اعتبار أنّ نفي الأمر هو إثبات لنقيضه. والحال أنّ صيغة النّفي النيتشويّة قد أتت لتنزع عن المكان والزّمان صيغتهما الموضوعيّة. ومن ثمّ فإنّ الحديث عن امتداد مكانيّ، أو معيّة زمنيّة خارج إطار الذات البشريّة المنتجة لهما هو حديث باطل، ولا قيمة معرفيّة له. وبتعبير آخر، يُمكن القول بأنّ صيغة النّفي النيتشويّة، هي إثبات لذاتويّة تصوّر المكان والزّمان، ذلك بأنّ نفي الموضوعيّة هو تأكيد لتصوّر الذاتويّة،

133) Cf., *Fragments Posthumes*, (printemps - automne 1884), *Op.cit.*, 25 (376), p. 127.

134) Cf., *Fragments Posthumes*, (automne 1884 - automne 1885), *Op.cit.*, 37 (4), p. 252.

وتاليًا، فإن إسقاط الامتداد المكاني، والمعية الزمنية خارجيًا، هو تكريس لهما على صعيد التصور القبلي بما لا يقبل الشك على الإطلاق.

النص الثالث: "... العود هو في جوهره منظور إنسي حال المكان والزمان، والسبب والنتيجة ليسا سوى انعكاس للأشكال المنظورية. وفي المحصلة، فإن الزمان والمكان، والسبب مفاهيم لا توجد، ولا تهلك إلا إحداها عن طريق الأخرى"⁽¹³⁵⁾. يبدو هذا النص بمثابة اختزال لمفاهيم عدة في صيغة لغوية موجزة ومقتضبة، رام من خلالها نيتشه حشد أكبر قدر من المفاهيم بأقل قدر ممكن من الكلمات.

ربط نيتشه في هذا النص بين ثلاثة مفاهيم: العود الأبدي، وقانون السببية، ومفهوما الزمان والمكان. والمتمعن في هذه المفاهيم الثلاثة، يجد أن الاختزال النيتشوي لها في قالب لغوي واحد هو تكريس للأسس المشتركة التي تنبني عليها جميعها. وبعبارة أوضح، يُمكن القول بأن هذا النص هو تنويع لسلسلة من التحليلات النيتشوية الممتدة على طول شذراته. والجدير بالذكر أننا عرضنا في الفصل الثاني من هذا القسم، تصور نيتشه لقانون العلية، ورؤيته للعود الأبدي، وما يُمثّله من بُعد ذاتي ذي طابع قبلي يعكس طبيعة الفاهمة البشرية وتصوراتها القبليّة. وها هو ذا نيتشه يؤكد بصريح العبارة كل ما سبق لنا قوله عن هذين المفهومين، ويُضيف إليهما تصوّره لمفهومي المكان والزمان ليكتمل المشهد، وتتضح المعالم على نحو جليّ. لقد أفرّ نيتشه صراحة بمرجعية الذات البشرية في إنتاج مفهومي المكان والزمان، نافيًا أيّ إمكانية للحديث عن بُعد موضوعيّ لهذين المفهومين، إذ من المحال أن نعثر عليهما كقالبين معرفيين مستقلّين خارج إطار الذات العارفة. ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نلج النصوص الكانطية المتعلقة بالمكان والزمان.

حقيقة الأمر أن نيتشه لم يفعل سوى أن استعاد تصوّر كانط لمفهومي المكان

والزّمان. لقد أقرّ كانط بما لا يقبل الشكّ بذاتية هذين المفهومين، ونفى نفيًا قاطعًا أي إمكانية لاستمدادهما من التجربة أو من أيّ معطى حسّي. فلكي تستقيم المعرفة، برأي كانط، لا بُدّ من أن نمتلك سلفًا تصوّرًا قبليًا عن مفهومي الزّمان والمكان، ذلك بأنّ الاحتكاك بالعالم الخارجي، وإعمال مفاهيم العقل، وأحكامه القبليّة على متنوع الحدس الوافد إلينا عن طريق الحواسّ أمر لا يُمكن أن تقوم له قائمة في ظلّ غياب مفهومي المكان والزّمان اللذين يُشكّلان الإطار الإمكانّي لأيّ عمليّة معرفيّة. يقول كانط في هذا الصّدّد: "المكان ليس أفهومًا استمدّد من تجارب خارجيّة... يجب أن يكون تصوّر المكان في الأساس سلفًا. ومن ثمّ فإنّ تصوّر المكان لا يُمكن أن يُستمدّد بالتّجربة، بل إنّ التّجربة الخارجيّة عينها ليست ممكنة إلاّ بواسطة ذلك التّصوّر... الزّمان ليس أفهومًا أميريًا مشتقًا من أيّ تجربة... الزّمان هو تصوّر ضروريّ يُشكّل أساسًا لجميع الحدوس... الزّمان معطى قبليّ، وفيه وحده يكون تحقق الظّاهرات ممكنًا" (136).

من هذا المنطلق، تُلفي أنفسنا في ما يتعلّق بمفهومي المكان والزّمان النيّشويّين أمام مفهومي قبليّين ذاتيّين هما، في نهاية المطاف، محض انعكاس لمفهومي المكان والزّمان الكانطيّين. لكن ثمة من يعترض على تحليلنا، معتبرًا أنّ مفهوم التّأليف لم يتّضح بصورة جليّة حال مسألتي الحواسّ، والحساسية. لذا لا بُدّ من دحض هذا الاعتراض، بدراسة لمفهوم التّأليف النيّشويّ، ومقارنته بمفهوم التّأليف الكانطيّ، وذلك ما سنعرض له في الفقرة الثالثة.

3 - الأحكام التّأليفيّة النيّشويّة

مرّ معنا أثناء الحديث عن نظريّة كانط في المعرفة، أنّ الأحكام التّأليفيّة هي تلك التي تفصل بين حدّين، وأنّ ما ندركه حسّيًا، لا يُمكن أن يُدرك إلاّ إذا التأم مع

الصّور القبليّة المحضة التي نحملها في أنفسنا، وذلكم ما يعرف تحديداً بالأحكام التّأليفيّة القبليّة.

قبل الولوج في البحث عن الأحكام التّأليفيّة القبليّة النّيشويّة، لا بُدّ من التّوقف عند نقطة بالغة الأهميّة ألا وهي موقف نيتشه من الأحكام التّأليفيّة الكانطية.

يقول نيتشه في الفقرة الرّابعة من كتابه ما وراء الخير والشرّ: "نحن نميل إلى الزّعم بأنّ أكثر الأحكام خطأً، ومن بينها الأحكام التّأليفيّة القبليّة، هي الأكثر لزوماً لنا، فمن دون التّسليم بالأوهام المنطقيّة، ومن دون قياس الواقع بعالم اللامشروط المُساوي لذاته... قد لا يُمكن للإنسان أن يعيش"⁽¹³⁷⁾. إنّ مُجرّد التّسليم بالأحكام التّأليفيّة الكانطية، على علاقتها، هو اعتراف بالمبادئ التّنظيميّة التي تحكم عمل الفاهمة البشريّة، على ما سنراه في الفقرة الرّابعة من هذا الفصل.

وبشيء من التّفصيل، يُمكن النّظر إلى عبارة "الأكثر لزوماً لنا"، على أنّها تكريس صريح لا يقبل الدّحض لهذا النّوع من الأحكام، وتبنيّه كمدماك أساسيّ في فكر نيتشه الفلسفيّ. وإذا ما اعترض معترض بالقول: ماذا عن عبارتيّ: "أكثر الأحكام خطأً"، و"الأوهام المنطقيّة"، أمكننا أن نحيله إلى ما سبق لنا قوله عن التّمييز النّيشويّ بين المعرفة العقليّة كوهم، والمعرفة الأميريّة كمُتعدّد يجد وحدته وتأليفه في الذات المُدرّكة. وعليه، يُميّز نيتشه بين أحكام الفاهمة والمعطى الأميريّ، لِيُسلط الضّوء على حقيقة رئيسة مفادها أنّ المعرفة البشريّة لا تعكس حقيقة الواقع الأميريّ بقدر ما تعكس صورة أحكامها، وتسقطها على العالم الخارجيّ، من خلال تنزيده وتنسيقه وتأطيره. والحال أنّ التّسليم بهذا النّوع من الأحكام، يعني بما لا يقبل الشّك التّسليم بجملة نتائج أبرزها: الإقرار بالأفاهيم الفاهميّة المحضّة. وبعد، لقد عاد نيتشه وسلّم بصحّة هذه الأحكام، وذلك استناداً إلى النّص الآتي:

(137) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، ص24.

يقول نيتشه في الفقرة الحادية عشرة من كتابه ما وراء الخير والشر: "إن اكتشاف كانط للوحة المقولات، والأحكام التآلفية القبليّة أدّى إلى تطوّر الفلسفة الألمانيّة، وازدهارها... (لذا) علينا أن نؤمن بصواب مثل هذه الأحكام"⁽¹³⁸⁾.

هل يُستفاد من النّصين السّابقين أنّ نيتشه قد وقع في فخّ التناقض حينما أقرّ من جهة بوجود الأحكام التآلفية ولا شرعيّتها، وحينما عاد ومنحها مشروعيّتها على نحو جليّ؟

واقع الأمر أنّ أيّ تعبير لا بُدّ من أن يُدرس في السّياق الذي ورد فيه. وإذا كان نيتشه قد نعت الأحكام التآلفية في النّص الأوّل على أنّها أكثر الأحكام خطأً، فذلك في سياق تأكّيده أنّ الفاهمة البشريّة لا يمكن أن تضطلع بمهمّة الكشف عن جوهر العالم الطّبيعيّ، وحقيقة المعرفة الأميريّة. في حين جاء تأكّيده في النّص الثّاني صوابيّة هذه الأحكام بوصفه تعبيراً عن جوهر عمل الفاهمة البشريّة، الذي يتمثّل في القدرة على التآليف. من هذا المنطلق، يغدو التّفي والتأكّيد تعبيرين منفصلين لكلّ منهما سياقه ومطانه.

ومن هذا المنطلق، يغدو الحديث عن منظومة معرفيّة نيتشويّة بلغة كانطيّة حديثاً مشروعيّاً، وإنّ كنّا لن نتوقّف في مظان التّحليل عند هذا الحدّ. ولكي نقطع الشكّ باليقين، نورد المزيد من النّصوص النيتشويّة التي يُسلّم فيها صراحة بصحّة، وصوابيّة الأحكام التآلفية القبليّة.

النّص الأوّل: "كيف يُمكن للأحكام التآلفية القبليّة أن تكون ممكنة؟ الجواب ببساطة من خلال ملكة عقليّة ملائمة، وذلكم هو جواب كانط الشّهير والذي لاقى رواجاً كبيراً لدى النّاس"⁽¹³⁹⁾.

(138) أنظر: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص 32.

(139) Cf., *Fragments Posthumes, (automne 1884 - automne 1885), Op.cit., 34 (62), p. 168.*

يربط نيتشه بين إمكان وجود الأحكام التأليفية وضرورة وجود ملكة عقلية قادرة على القيام بهذا النوع من التأليف. والحق أن الحديث عن ملكة عقلية مُلائمة لا يعدو كونه حديثاً عن بنية محضة تحكم الفاهمة البشرية، ومُحدّد جوهر عملها على نحو قاطع.

إنّ العلاقة التي تجمع بين الأحكام التأليفية والملكة العقلية المنتجة لها علاقة توحيدية لا تعرف الفواصل الزمنية، على اعتبار أن الأولى هي جوهر عمل الثانية وليست نتاجاً لها، إذ من شروط قيام الفاهمة البشرية أن تنطوي على هذا النوع من الأحكام. والجدير بالذكر، أن نيتشه قد بنى الإجابة الكانطية قلباً وقالباً، فهو لم يسعَ إلى استحداث أي إضافة، وإنما اكتفى بالتسليم المطلق، معتبراً أن مشروعية الأحكام التأليفية تجد مردّها في إجابة كانط نفسه عن هذه المسألة.

إلى ذلك، تناول كانط مسألة الأحكام التأليفية على امتداد نقد العقل المحض، مُلقياً الضوء على دورها الجوهرية في عملية المعرفة. "كيف يُمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟... إنّ حلّ هذه المشكلة ينطوي على إمكان الاستعمال العقلي المحض في تأسيس وتحقيق جميع العلوم التي تتضمن معرفة نظرية قبلية بالموضوعات" (140).

انطلاقاً من هذا النصّ، يُمكن أن نستنتج العلاقة التوحيدية التي تجمع بين الفاهمة البشرية، والأحكام التأليفية. وعليه، فإنّ الشرط الأساسي للإقرار بصحة هذا النوع من الأحكام هو التسليم بوجود ملكة عقلية يُمكن أن تُطلق عليها اسم الفاهمة البشرية، فاهمة لا يُمكن أن تضطلع بعملية المعرفة ما لم تنطلق من جملة أحكام مُسبقة تكون صالحة للانطباق على المعطيات الحسية الوافدة من العالم الخارجي. ومن هذا المنطلق، تغدو الأحكام التأليفية شرط قيام الفاهمة البشرية بعملها، كما أنّ الفاهمة البشرية تضمن مشروعية قيام مثل تلك الأحكام.

وبالعودة إلى النصّ النيّشويّ السالف الذكر، وبمقارنته بالنصّ الكانطيّ المذكور، نستطيع أن نؤكد أنّ الموقف النيّشويّ لا يُمكن أن يُفهم باعتباره توصيفاً للموقف الكانطيّ وحسب. ولمزيد من الإيضاح، نقول: لو أراد نيّشه أن يكتفي بالتوصيف، لما لجأ إلى طرح السؤال المركزيّ المتعلّق بالأحكام موضوع البحث. وإذا ما أردنا قولبة الصياغة بما يتناسب وحسّ التوصيف، لوقعنا على التعبير الآتي: لقد ابتكر كانط ملكة عقليّة تستطيع أن تسوّغ إمكان الأحكام التآليفيّة القبليّة، الأمر الذي لاقى رواجاً كبيراً لدى الناس.

بيد أنّ ورود النصّ بالصياغة التي تمّت ترجمتها، تعني أمرين:

الأمر الأوّل: تسليم نيّشه تسليماً تامّاً بوجود هذه الأحكام، وصحّتها.

الأمر الثّاني: الإقرار صراحة بوجود ملكة عقليّة تتلاءم والأحكام التآليفيّة، وذلك ما يستحقّ التوقّف عنده.

إنّ الحديث عن ملكة عقليّة ملائمة إشارة صريحة إلى ملكة الفاهمة بما تنطوي عليه من لائحة المقولات، ومن قدرة على التآليف، والتّوحيد. والحال أنّ المنظومة المعرفيّة الكانطيّة التي قوامها مدمّاكان: الحدوس الحسيّة، وملكة الفاهمة بأحكامها التآليفيّة، قد ارتسمت بشكل علنيّ على امتداد الصّفحات السّابقة، على الأقلّ في خطوطها العامّة. بيد أنّ الاعتذار الذي قدّمه نيّشه لكانط - والذي سنعرض له بعد قليل - سيضطلع بمهّمتين اثنتين: الأولى: فضّ حجب الالتباس التي كان من الممكن أن تعترض سبيلنا في النصّ الأوّل. الثّانية: إعادة الاعتبار إلى المنظومة المعرفيّة الكانطيّة، وتبنيها.

النصّ الثّاني: "لنعترف أنّنا جهدنا كثيراً في تجاهل أثر كانط الملحوظ على أوروبا بأسرها، وتعبير أكثر دقّة، لقد خاتلنا كثيراً، ونحن نهمل الأهميّة الكبيرة التي مثّلها. لقد كان كانط وفيّاً، قبل كلّ شيء، للائحة مقولاته. لقد كان مُخلصاً في

اكتشاف، داخل الإنسان، ملكة جديدة، هي ملكة تشكيل الأحكام التأليفية القبليّة، ويُمكننا القول بأنّ الفلسفة الألمانيّة قد رزحت، منذ عصور خلت، تحت وطأة هذه النظريّة⁽¹⁴¹⁾.

لنتوقف، بداية، عند العبارات الآتية:

1 - الوفاء للائحة المقولات.

2 - ملكة تشكيل الأحكام التأليفية القبليّة.

3 - خاتلنا كثيرًا، ونحن نهمل الأهميّة الكبيرة التي مثلها.

إنّ التحليل البسيط لعناصر الاعتذار النيتشويّ يكفي للخروج بالنتائج الآتية:

النتيجة الأولى: تكمن في مفهوم الاعتذار نفسه، إذ من البدهيّ القول بأنّ مفهوم الاعتذار نفسه ينطوي على إقرار، صريح أو ضمنيّ، بوجود خطأ جرى التراجع عنه.

وبهذا المعنى، يغدو الاعتذار النيتشويّ تراجعًا عن عدم تسليمه بالمنظومة المعرفية الكانطية بركنيها الواردين في هذا النصّ، ونعني تحديدًا: الأحكام التأليفية، ولائحة المقولات، وذلكم هو جوهر التّيجتين الثانية والثالثة.

النتيجة الثانية: التسليم بالأحكام التأليفية الكانطية.

النتيجة الثالثة: التسليم بلائحة المقولات، التي تشكّل عصب الفلسفة الكانطية

في مجال المعرفة، على ما سنرى.

وبعد، لقد أقرّ نيتشه بالقدرة الكانطية على اكتشاف ملكة جديدة داخل الإنسان، ملكة شكّلت طفرة في مجال التفكير الفلسفيّ، وأثرت في الفلسفة الألمانيّة طوال عصور وعصور.

يقول كانط بهذا الصّد: "إنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمّن مبادئ

141) Cf., *Fragments Posthumes, (automne 1884 - automne 1885), Op.cit., 38 (7), p. 352.*

معرفة شيء ما على نحو قبليّ تمامًا... وأسمّي ترسندالية كل معرفة لا تهتمّ بعامة بالموضوعات بقدر ما تهتمّ بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبلياً⁽¹⁴²⁾. يُمكن التأمل في جوهر هذا النصّ أن يعثر من فوره على عمق الثورة المعرفيّة التي أحدثها كانط، وبجلها نيتشه، وأقرّ بصوابيّتها على نحو جليّ. تتمثل الثورة الكانطيّة، معرفيًّا، في وضع حدّ للنظريّات التقليديّة التي كانت تعتبر أنّ الطّبيعة هي قطب الرّحى في مجال المعرفة، وأنّ العقل وملكاته إنّما تدور حوله. لقد قطع كانط مع كلّ تلك النظريّات وأسس لرؤية جديدة غدا العقل فيها المدار الذي تدور حوله الموضوعات، وذلكم هو بالتّحديد المقصود بالفلسفة الترسندالية. بوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ الأثر الكانطيّ قد امتدّ ليصيب نيتشه نفسه الذي لم يتردّد في الاعتراف بالفلسفة الترسندالية الكانطيّة، ومدحها وتقريظها، مُتبنّيًا الأحكام التّأليفيّة الكانطيّة قلبًا وقالبًا.

لكن ينبغي ألاّ يفهم ممّا تقدّم أنّ مناط البحث والمقارنة بين النّصوص النيتشويّة والكانطيّة سيتوقّف ها هنا، ذلك بأنّ التّوقّف عند هذا الحدّ، يُشكّل تراجعًا في مسار التّحليل، لا لشيء إلاّ لأنّ تبني الموقف الفكريّ نفسه، لا يعني بالضرورة اعتماد الآليّات نفسها، وهنا مناط البحث.

لقد أكدنا مع كانط أنّ ما ندركه، حسّيًّا، لا يُمكن أن يُدرك إلاّ إذا التأم مع الصّور القبليّة المحضّة التي نحملها في أنفسنا، وقلنا أنّ ذلكم هو ما يُعرف تحديداً بالأحكام التّأليفيّة القبليّة. بهذا المعنى، سنحاول أن نجد في القراءات التي تناولت النّصوص النيتشويّة ما يتطابق مع الآليّة المعرفيّة الكانطيّة المذكورة. لتتوقّف، بداية، عند هذا النصّ المركزيّ، لأحد دارسي نيتشه⁽¹⁴³⁾، والذي يذهب

(142) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 54.

(143) Cf, Olivier REBOUL, *Nietzsche critique de kant*, Paris, PUF, 1974.

مذهبنا في استنباط أحكام تأليفية كانطية من عمق الفكر النيتشوي نفسه: "لقد نادى كانط بالتبدي الترسندي، وتالياً بوهم المعرفة المستخرجة من العقل المحض. وبدوره، بين نيتشه أن الموضوعية الترسندية تنطوي في ذاتها على تبدٍ واضح. وبتعبير أوضح، لم يُنكر نيتشه الوضعية الذاتية للأشكال والمقولات، لكن جُل ما رفضه هو ادعاء الذاتية الترسندية الموضوعية. وعليه، لم يعترض على وجود أحكام تأليفية قبلية، لكنه يرفض أن تكون هذه الأحكام بمثابة تجربة لموضوعية العلوم، أي أن تكون علاقات كلية وضرورية. من هذا المنطلق، لم يعد السؤال: كيف يُمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون ممكنة، ولكن لماذا هي ضرورية وممكنة بالنسبة إلينا؟"⁽¹⁴⁴⁾

لقد تنبه ريبول إلى التفرقة التي أقامها نيتشه بين العالم الطبيعي والعالم الذاتي، أي إلى بنية الفاهمة البشرية نفسها. ومن هذا المنطلق، لم يرفض نيتشه الخاصية القبلية والتأليفية لأفاهيم الفاهمة، وصيغتها الضرورية والكليّة، إنّما جاء لِيُسلط الضوء على حقيقة هامة مفادها أن بنية الفاهمة البشرية لا يُمكن أن تعكس طبيعة العالم الموضوعي، وهذا كلّ ما في الأمر.

وعليه، لم يخرج نيتشه في التفرقة التي أقامها بين العالم الطبيعي وعالم الفاهمة البشرية على حدود نظرية المعرفة الكانطية، بل استعادها قلباً وقالباً، وذلكم ما تنبه إليه ريبول حينما قال: "يعتبر كانط أن الفاهمة لا تستمدّ قوانينها قبلياً من الطبيعة، ولكنها تخضع لقوانينها، وهذا ما يُثبت، برأي نيتشه أن الفاهمة لا تُعنى بالواقع الموضوعي، بقدر ما تُعنى بالواقع المحوّر"⁽¹⁴⁵⁾.

إذا ثمة توافق تام بين كانط ونيتشه على أن الطبيعة لا تزودنا بمعارفها، بل نحن

144) Cf., Nietzsche critique de Kant, Op.cit., p. 27.

145) Cf., Nietzsche critique de Kant, Ibid., p. 28.

من يزودها بمعارفه. وبتعبير أوضح، لا يمكن الفاهمة البشرية، كانطياً ونيشويًا، أن تظطلع بمعرفة حقيقة العالم الموضوعي كما هو في ذاته، لا لشيء إلا لأنها ستُلفي نفسها في نهاية المطاف أمام مرآة تعكس صورتها، ومفاهيمها، وأحكامها.

قياسًا على ما تقدم، ألقى ريبول نفسه أمام نسق فلسفي نيتشوي يستعيد المنظومة المعرفية الكانطية بحرفيتها، الأمر الذي دفعه إلى استبعاد أي تعارض بينهما بهذا الصدد، معتبرًا أن التباعدات التي أشار إليها دارسو كلا الفيلسوفين هي محض تباعدات كلامية لا ترتبط بجوهر المعرفة المشتركة، كما تسنى له أن يقف على ادعاءات نيتشه نفسه، ومحاربه النصوص الكانطية في أكثر من موضع، معتبرًا أن نيتشه نفسه لم يكن على دراية بأنه تماهى مع كانط إلى هذا الحد، أي إن المسكوت عنه في النصوص النيتشوية قد كشف عن حقيقة منظومته الفكرية، وتبني الصريح أو الضمني لجملة المقولات المعرفية الكانطية. «بقي علينا أن نعرف ما إذا كان نيتشه قريبًا جدًا من كانط، الأمر الذي لم يتصوره هو نفسه، والتأكيد على أن التباعدات هي في العمق، تباعدات كلامية. وبتعبير آخر، فإن مجرد تأكيد نيتشه أن الحقيقة ليست، في نهاية المطاف، سوى كذبة كليّة، غير قابلة للدحض، وأنها ضرب من الخطأ لا يمكن للبشرية أن تستمر من دونه، هو تبني صريح للمثالية الترسندالية الكانطية. وبعد، ألا يؤكد الاثنان على أن الإنسان هو مقياس كل شيء؟ وحينما يُصرح نيتشه، في أكثر من موضع، بضرورة استبدال العبودية بالقيادة، ألا يشكّل تصريحه تبنيًا واضحًا للنظرية الكانطية حول الذات والعقل المُشرّع؟»⁽¹⁴⁶⁾

أصاب ريبول بفقرة واحدة ثلاثة مفاهيم مشتركة بين كل من كانط ونيتشه. وبتعبير أوضح، يُمكن القول بأن كلا الفيلسوفين يتفقان على تحديد ماهية الحقيقة بوصفها نتاجًا للذات، ومن ثم، لا يمكن أن تُشكّل جوهرًا موضوعيًا يُمكن الركون

إليه. وعلى المقلب الآخر، يتفق الفيلسوفان كذلك على أن الإنسان هو مقياس جميع الأشياء، على اعتبار أن العالم ينتظم وفقاً لمنظور الرائي، وطبقاً لمقولات فاهمته، ذلك بأن المرئي هو من أصبح يدور في فلك العقل البشريّ الرائي وليس العكس. أضف إلى ذلك أن الحديث عن فكرة القيادة والأمريّة والتّشريع، نيتشويّاً، تويج صريح للمثاليّة التّرسندالية الكانطية، التي ترفض مزاعم الموضوعيّة، وتالياً، مزاعم النظريّات التي تدّعي إمكان تأسيس معارف وعلوم ذات طابع شموليّ وكليّ بعيداً من الذات العارفة، والمنشئة.

واقع الأمر أن نيتشه لم ين يؤكّد هذا الطّرح في أكثر من موضع، لكنّه يثني على كلام ريبول، وعلى جميع تحليلاتنا السابقة، بل يدفعها قدماً، من خلال مجموعة من النّصوص التي تثبت صحّة توجّهاتنا، وصوابيّة موقفنا.

يقول نيتشه بهذا الصّد: "لقد بنينا عالماً بإمكاننا أن نعيش فيه، مفترضين وجود أجسام وخطوط ومساحات وعلل ومعلولات وحركة وسكون وشكل ومضمون: من دون هذه المعتقدات ما من أحد يُمكنه في الوقت الحاضر أن يتحمّل العيش، إلّا أنّ ذلك لا يُشكّل برهاناً على هذه المعتقدات"⁽¹⁴⁷⁾.

يعكس هذا النّص بوضوح طبيعة المعرفة الإنسيّة، وجوهر علاقتها مع موضوعات المعرفة بعامة. وإذا كنّا قد أشرنا في أكثر من موضع إلى أهميّة التّفارقة، نيتشويّاً، بين عالم المعقولات بما ينطوي عليه من شروط إمكان معرفيّة قبليّة، وعالم الموضوعات بما هو عسير على التّناول في ذاته، لأنّ المعرفة بالموضوعات هي معرفة بطبيعة الفاهمة البشريّة نفسها، إذا كنّا قد أشرنا إلى ذلك مراراً، فإنّ النّص النيتشويّ، السالف الذّكر، يتبنّى بوضوح تلك التّفارقة، إذ يؤكّد أنّ المفاهيم الهندسيّة من مثل الخطوط والمساحات، ومفهوم العليّة، ومسائل الشّكل والمضمون، والحركة والثبات،

ليست مفاهيم تعكس ماهية الطبيعة، وأشكالها، وقوانينها، بل هي نتاج محض للذات البشرية المنتجة لها.

الحقّ أنّ نيتشه عمد إلى تكريس حقيقة بالغة الأهميّة، مفادها أنّ أحكام الفاهمة البشريّة قد تكون أحكامًا خاطئة، وأغلب الظنّ أنّها أحكام خاطئة، بخاصّة أنّ جوهر الحقيقة نيتشويًّا هو وهم وضلال. بيد أنّ قطب الرّحى في هذه الأخطاء يكمن في كونها ضروريّة لكي تستقيم الحياة البشريّة، إذ من دونها لا يُمكن لأحد أن يتحمّل العيش في هذا العالم. وبتعبير آخر، يُمكن القول بأنّ أوهام المعرفة هي أوهام ضروريّة لحفظ البقاء، وإن كانت في جوهرها لا تعكس أي حقيقة، ولا تُقدّم أي نموذج معرفيّ قطعيّ، ونهائيّ ذي دلالات حقيقيّة، وأبعاد ثابتة، وجوهر مُفارق. لقد أراد نيتشه أن يُلقي الضّوء على هشاشة المعتقدات الميتافيزيقية العلميّة، وسلبها ادّعاءها بالقبض على ناصية الحقيقة. "سنظّل نضحك إذ نرى كيف أنّ أفضل علم تحديداً يُريد أن يُكبّلنا على أفضل وجه داخل هذا العالم المُبسّط، هذا العالم المُصطنع والمُخلق والمُزيّف على هوانا من القعر فصاعداً، وكيف أنّه كرّها وطوعاً يجبّ الأضلولة، لأنّه وهو الحيّ يجبّ الحياة⁽¹⁴⁸⁾".

يُمثّل هذا النّصّ ضربة قاضية ليقينيّة العلوم، وادّعاءها امتلاك ناصية الحقيقة المطلقة. حقيقة الأمر أنّ العلوم تسعى، من ضمن ما تسعى، إلى تحمّل فرضيّاتها، وتجاربها، ونتائجها، واختباراتها، ونظريّاتها صفة الحقيقة المنجزة، وصبغها بالصّبغة الكليّة، في حين أنّ العلم لا يعدو كونه ادّعاءً محضاً، لا لشيء إلاّ لأنّه يستخدم أدواته الاختزاليّة، وأفاهيمه القبليّة، وتشفيراته الوهميّة، في قولبة العالم الخارجيّ، وإخضاعه إلى جملة معطيات فاهميّة لا تشي بجوهر الواقع بقدر ما تشي بماهيّتها، وجوهرها، وانطباعاتها. والحقّ أنّ كانط نفسه لم يكن بعيداً من هذا التّصوّر، بل سعى بكلّ

ما أوتي من حشد مفهوميّ إلى سلك درب العلم الآمنة، درب العلوم المنفضة عن التّصوّرات الغيبية، والمعتقدات الميتافيزيقية. "... إنّ على العقل، حاملاً بيد مبادئه التي بموجبها يُمكن أن تُعدّ الظّاهرات المتطابقة وحدها قوانين، ويبدّ أخرى التّجريب الذي صمّمه وفقاً لهذه المبادئ، أن يواجه الطّبيعة لكي يتعلّم منها، إنّما ليس بصفة تلميذ يتقبّل كلّ ما يريده المعلّم، بل بصفة قاضٍ مُنصّب يحثّ الشّهود إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم"⁽¹⁴⁹⁾.

يختزل هذا النّصّ كلّ ما سبق لنا قوله حول علاقة الذات بالموضوع، وحول أهميّة الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط قد وُفق توفيقاً عظيماً في توصيف جوهر عمليّة المعرفة الإنسانيّة عندما شبه الكائن العاقل بالقاضي، وموضوعات العالم الخارجيّ بالشّهود. وبقيننا أنّ كانط لم يلجأ إلى هذا الضّرب من التّشبيه إلّا ليدلّل على صوابيّة طرحه من خلال تبيان هشاشة الطّروحات التّقليديّة.

بعبارة أوضح، يُمكن القول بأنّ القاضي هو الذي يستجوب الشّهود، في حين أنّ التّصوّر التّقليديّ، الذي حاربه كانط، قد رسم صورة معكوسة لطبيعة الاستجواب، فجعل الشّهود يستجوبون القاضي، الأمر الذي من شأنه أن يقلب الأمور رأساً على عقب، ويجعل من العمليّة المعرفيّة عمليّة مستحيلّة. وبدهيّ القول أنّ القاضي هنا يرمز إلى الفاهمة البشريّة، أمّا الشّهود فهم يتمثّلون بموضوعات العالم الخارجيّ. وبتعبير آخر، ينبغي أن تنتظم الموضوعات، كانطياً، وفقاً لمقولات العقل وأحكامه ومفاهيمه، وليس العكس.

وعليه، يُمكننا أن نخلص من مقارنة النّصوص السابقة، وتحليلها إلى مقدار التّماهي بين نيتشه وكانط في إطار نظريّة المعرفة، وبخاصّة في ما يتعلّق بعمل الفاهمة

(149) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 33.

البشريّة، وأحكامها التّأليفيّة القبليّة.

وبعد، يحقّ لنا أن نتساءل: هل جنحنا في قراءتنا، ومقارنتنا، وتحليلنا النّصوص النيتشويّة الكانطيّة إلى حدّ الإسقاط والتّأويل غير البريئين؟ حقيقة الأمر أنّ قراءة كلّ من ريبول وهايدغر وسواهما لجوهر نظريّة المعرفة النيتشويّة قد أتت لتقطع الشكّ باليقين، وتؤكد صوابيّة قراءتنا وتأويلنا وتحليلنا.

يرى ريبول أنّ نيتشه يؤيد النّظريّة الكانطيّة المتعلّقة بالذّاتيّة التّرسنداليّة، انطلاقاً من رفض نيتشه نفسه لموضوعيّة قوانين الواقع، وتبنيّه مفهوم الإنسان المقوم، أي إنّ الإنسان هو خالق القيم والتّقويّمات، وسيّدها. "إذا رفضنا القوانين القبليّة الموضوعيّة التي أخضع كانط الظّاهرات لها، فنحن سندخل حُكمًا في باب التّخيّل والحلم.... والإنسان الذي لا يؤمن بموضوعيّة قوانين الواقع، لا يملك أيّ مخرج سوى أن يغدو هو سيّد وخالق الأشياء"⁽¹⁵⁰⁾.

وعليه، يُشكّل الرّفص النيتشويّ للقوانين العلميّة ذات الطّابع الموضوعيّ تكريسًا صريحًا لفكرة الذّات المنشئة والمبدعة والمقومة. وحقيقة الأمر، أنّ الموقف الفلسفيّ في ما يتعلّق بنظريّة المعرفة ينبغي أن يتأسّس على أحد مُقومين اثنين: إمّا الاعتراف بوجود حقائق علميّة كليّة ومنجزة ونهائيّة، والتّسليم بقدرة العقل على فصّ حجب الوجود، واستكناه مضامينه وأبعاده، وإمّا الاعتراف بمحدوديّة العقل البشريّ، وتاليًا، النّظر إلى الحقيقة على أنّها ضرب من الوهم والتّخيّل. والواقع، أنّ نيتشه لم ين عن محاربة الرّأي الأوّل، كما سبق ورأينا مرارًا، لذا كان لا بُدّ من تبنيّه الرّأي الثّاني، والتّماهي مع الثّورة الكوبرنيكيّة الكانطيّة.

يقول نيتشه بهذا الصّدد: "ماذا يُشكّل الظّاهر بالنّسبة إليّ؟ إنّّه في الحقيقة ليس نقيض كائن ما، وماذا يُمكنني أن أقول عن كائن ما إذا لم يكن خصائص ظاهره؟

الظاهر بالنسبة إليّ هو الحياة والفعل بعينها، الحياة التي تسخر من نفسها لدرجة أنّها تشعرني أنّه ليس هناك إلّا الظاهر⁽¹⁵¹⁾. ويقول في موضع آخر: "لو لم يكن للحياة أساس من التخمينات والتراثيات المنظورية لما كان ثمة من حياة ألبتة⁽¹⁵²⁾". من هذا المنطلق، يُمكن القول بأنّ الحديث عن التخمينات والمنظوريات والتراثيات والمعرفة التي تقتصر على ظاهر الأمور، ما هو إلّا تكريس لمفهوم الترسندالية (التجاوز) الكانطية قلبًا وقالبًا، ذلك بأنّ المنظور هو المعادل المفهومي لفكرة الأشكال القبلية التي تفرضها الفاهمة على الطبيعة في معرض تلقّيها للحدوس الحسية، ومعرفة عالم الظاهرات، لا يعدو كونه تويجًا للتّمييز الكانطيّ الشهير بين النّومين والفينومين (على ما سنرى)، أي عالم الظاهرات وعالم الأشياء في ذاتها، الذي ادّعى كانط عدم القدرة على الإلمام به، لا لشيء إلّا لأنّ الفاهمة البشرية محدودة بجملة معطياتها القبلية ولا يمكنها أن تتجاوز حدود إمكانها. "إنّ الموضوع لا يُمكن أن يُعطى لأفهوم إلّا في الحدس، بل حتّى عندما يكون الحدس المحض ممكنًا قبليًا وسابقًا على أيّ موضوع، فإنّه لا يُمكنه أن يحظى بموضوعه، ومن ثمّ بمصدقيّة موضوعيّة إلّا بالحدس الأميريّ الذي هو مجرد صورة له. فكلّ الأفاهيم، مع كلّ مبادئها، وأيا كانت قبلية إمكانها هي إذا ذات صلة بحدوس أميريّة، أعني بمعطيات من أجل تجربة ممكنة، ومن دون ذلك لن يكون لها أيّ مصداقيّة موضوعيّة بل ستكون مُجرّد لعب للمُخيّلة أو الفاهمة مع تصوّراتها الخاصّة"⁽¹⁵³⁾.

حقيقة الأمر أنّ هذا النّصّ يرسم معالم واضحة في خطّ سير العمليّة المعرفيّة. فالمعرفة كانطيًا لا يُمكن أن تقوم لها قائمة إلّا في ظلّ وجود مُعطى حسيّ بعينه، بيد أنّ هذا المُعطى لا يتمّ نقله من العالم الخارجيّ كما هو في جوهره وحقيقته، وإنّما يتمّ

(151) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 54، ص 68.

(152) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 34، ص 64.

(153) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 164.

نقله بواسطة الحدس الحسيّ، فتلقّفه الفاهمة وتشرع بتحليله، وتنسيقه، وتنزيده وفقاً لتصوّراتها الخاصّة التي لا تُنتج أي معرفة من دون وجود ميدان تطبيق حسيّ تنطبق عليه.

الواقع أنّ هايدغر لم يكن بمنأى عن هذا التّحليل، فقد أقرّ صراحة بأنّ الثّورة الكوبرنيكيّة الكانطيّة قد تركت أثراً ملحوظاً في فكر نيتشه الذي رأى ضرورة أن تنتظم الموضوعات وفقاً لمعارفنا القبليّة وليس العكس. يقول هايدغر بهذا الصّدّد: "في ما يتعلّق بنظريّة المعرفة، يبدو أنّ نيتشه قد تبنّى النظريّة الكانطيّة... وتبنّى ثورته الكوبرنيكيّة من حيث انتظام الموضوعات وفقاً لمعارفنا القبليّة وليس العكس"⁽¹⁵⁴⁾. بهذا المعنى يغدو الإيمان بالثّورة الكوبرنيكيّة إيماناً بنظريّة المعرفة التّرسناليّة، وبالأحكام التّأليفيّة القبليّة، وتاليّاً الإيمان بأنّ جوهر الحقيقة هو محض تراء وتبدّل. فالعالم الحقيقيّ بالنّسبة إلى كلّ من نيتشه وكانط هو عالم التّبديّ والظّاهرات، أي القدرة على التّعاطي مع معطيات التّجربة انطلاقاً من جملة أحكام تحكم عمل الفاهمة البشريّة، ليغدو العقل هو المُشرّع الأكبر، والمقوّم الأعظم، ليغدو العقل قطب الرّحى الذي تدور حوله الموضوعات، ذلك بأنّ الحقيقة هي خاصيّة محضة للعقل، وليست انعكاساً لواقع موضوعيّ بقوانينه وأحكامه، أو تعدّده وتشظّيه. وعليه، تغدو الثّقة، نيتشويّاً وکانطيّاً، ثقة بطبيعة العقل المُشرّع ومقولاته، وليست على الإطلاق ثقة بحقيقة العالم الموضوعيّ وتجليّاته. فالثّورة الكوبرنيكيّة ثورة على مفاهيم منتجّة لمعرفة ثابتة، ومُطلقة لا تعرف التّبديل والتّغيير، ثورة على الوظيفة الاستجوابيّة للموضوعات إزاء سكونيّة العقل، واضطّلاعه بمهمّة الإجابة عن الأسئلة التي تطرح عليه. من هذا المنطلق، كان لزاماً على العقل أن يُسائل الموضوعات انطلاقاً من سلّم قيمه، ولأئحة طروحاته، وجملة تصوّراته وأحكامه.

لذا لم يُغالِ هايدغر حينما قال: "العالم الحقيقي بالنسبة إلى نيتشه وكانط هو عالم التبدّي أو الظّاهرات، لأنّه العقل الذي يخضع لمقولات العقل وتأليفاته... ومن هنا تماثل كلّ من كانط ونيتشه في النّظر إلى الحقيقة على أنّها خاصيّة للعقل تكمن ماهيتها الأساسيّة في قدرة مقولات العقل على التعاطي مع معطيات التجربة"⁽¹⁵⁵⁾. وبعد يُمكن القول بأنّ عرض نظريّة المعرفة نيتشويّاً لدى العديد من الدّارسين قد جاء عرضاً، وبسطاً، وتحليلاً لقدرة الدّهن على التّأليف القبليّ للموضوعات، لكن قلّة من أتوا، على غرار هايدغر وريبول، على ذكر التّماثل الكانطي النّيتشويّ، أو شرعوا بتحليل جوهر هذا التّماهي وحقيقته.

وعلى القلب الآخر، نجد أنّ بعض دارسي نيتشه⁽¹⁵⁶⁾ قد رام تخصيص فقرات معيّنة لدراسة التّماثل الكانطيّ النّيتشويّ في إطار نظريّة المعرفة، وذلكم ما اضطلع به لويس كورمان حينما تحدّث عن فعاليّة العقل في المعرفة لدى كلّ من كانط ونيتشه. يرى كورمان أنّ جوهر النّظريّة الكانطية في مجال المعرفة يتمثّل في كون معرفة العالم الخارجيّ تخضع لأحكام الفاهمة البشريّة، ولتتاجها الخاصّ بها، وهو أمر لم ين نيتشه يُدافع عنه، ويمدحه ويُقرّظه لا لشيء إلاّ لأنّه في جوهر نظريّته المعرفيّة يتبنّى المقولات الكانطية قلباً وقالباً. "لقد أقرّ كانط بأنّ معرفة الأشياء ليست مُمكنة بالنسبة إلينا إلاّ لأنّها نتاجنا الخاصّ، لأننا نحن الذين نُبدعها بأنفسنا من خلال فرضنا على المادّة أشكال فاهمتنا... لقد قرّظ نيتشه، ومدح هذا التّوجّه واعتبر أنّها المرّة الأولى التي يجد فيها الرّوح العلميّة تُطبّق على الفلسفة"⁽¹⁵⁷⁾.

لقد بات جليّاً، استناداً إلى كلّ ما تقدّم، أنّ جوهر نظريّة المعرفة نيتشويّاً، بخاصّة في ما يتعلّق بقدرة فاهمتنا على معرفة الموضوعات إن لجهة القبليّة أو التّأليف، جوهر

155) Cf., Nietzsche, Op.cit., p. 414 - 416.

156) Cf., Nietzsche, *psychologie des profondeurs*, op.cit.

157) Cf., Nietzsche, *psychologie des profondeurs*, op.cit., p. 290.

كانطيّ بامتياز، سندنا في ذلك مجموعة من النصوص المقارنة، وعدد من الدراسات التي تناولت نظريّة المعرفة لدى كلا الفيلسوفين. لكن ما يجدر التوقّف عنده التفرقة الشهيرة التي أقامها كلّ من نيتشه وكانط، بين عالم الظاهرات وعالم الأشياء في ذاتها. فهل رام الفيلسوفان التوجّه نفسه؟ وهل أقرّ نيتشه حقاً بوجود عالم معرفيّ يُدعى النّومين أو الشّيء في ذاته، عالم عصيّ على المعرفة نظراً لمحدوديّة العقل البشريّ، وعدم قدرته على ولوج هذا العالم الخفيّ، لا لشيء إلاّ لأنّ ملكاته غير مُعدّة لهذا النوع من المعارف؟ ذلكم ما سنحاول الإجابة عنه في الصّفحات القليلة الآتية.

بادئ ذي بدء، لا بُدّ من إيراد عدد من النصوص النيتشويّة، وتحليلها وشرحها، ومن ثمّ مقارنتها بالنّصوص الكانطيّة قبل الخروج بخلاصة وافية بصدد مسألتي النّومين والفينومان.

النّص الأوّل: يقول نيتشه: "لنأت أخيراً إلى الكيفيّة التي ننظر بها نحن بالمقابل إلى مسألة الخطأ والوجود الظاهريّ. في ما مضى كان يُنظر إلى مسائل التبدّل والتحوّل والصيرورة بعامة على أنّها دليل على ظاهريّة الوجود، وأمارة على أنّه لا بدّ من أنّ هناك شيئاً يقودنا إلى الخطأ. واليوم فإنّنا، على العكس من ذلك، نستطيع أن نرى أبعد ما يُمكن، إلى الحدّ الذي تجربنا فيه المسبقات العقليّة على إقرار مسائل الوحدة والهويّة والديمومة والجوهر والعلة والشّيء بذاته، والكائن، وتورّطنا بشكل ما في الخطأ، تضطربنا إلى الخطأ، بالرّغم ممّا نكون عليه في داخلنا من يقين صادر عن مراجعات صارمة، بأنّ الخطأ يكمن هنا بالتحديد"⁽¹⁵⁸⁾.

حقيقة الأمر أنّ هذا النّص نقطة تحوّل بين رأي سائد ورؤية مُبتكرة أرادها نيتشه أن تكون مجالاً جديداً للتداول، بخاصّة وأنّها تُمثّلُ قطيعة بالمعنى المعرفيّ مع كلّ ما سبق قوله في مجال التمييز بين عالم ظاهراتيّ وعالم في ذاته.

يرى نيتشه أنه تمّ التعاطي معرفياً مع مسائل التبدّل والصيرورة والتحوّل على أنّها مبادئ تعكس ظاهر العالم الطبيعيّ، وتُظهر خطأ الأحكام البشريّة في النّظر إلى موضوعات الطّبيعة على أنّها عرضة للتغيّر والتبدّل في حين أنّ جوهرها الحقيقيّ يكمن تحديداً في وحدتها وجوهرها وعلّيّتها. وبدهيّ القول أنّ نيتشه يروم توجيه ضربة قاضية إلى العلوم الطّبيعيّة التي رامت البحث عن جوهر الوجود، وماهيّته، فادّعت لنفسها القدرة على الإحاطة بمضامينه وأبعاده وتوجّهاته، كما ادّعت لنفسها القدرة على استكناه خبايا الطّبيعة، وصياغتها على شكل قوانين ثابتة ونهائيّة وكليّة. لكنّ الضّربة النّيتشويّة القاضية تمثّلت في إثبات خطأ هذا النّوع من الأحكام، وعزوه إلى طبيعة الفاهمة البشريّة. وبتعبير آخر، جابه نيتشه مفهوم الحقيقة العلميّ القائم على مداميك العلّة والجوهر والدّوام، بمفهوم الأحكام التّأليفيّة القبليّة، معتبراً أنّ المفاهيم الوحديّة، والقوانين الثابتة، والأحكام الكليّة ما هي إلا ضرب من ضروب الذات العارفة، وسياج مفهوميّ تفرضه تصوّراتنا القبليّة، ومعارفنا المُسبقة. ومن هذا المنطلق، يغدو الحديث عن عالم في ذاته بمثابة وهم، ذلك بأنّ مفاهيم العلّيّة والجوهر والغائيّة ليست انعكاساً لحقيقة العالم الموضوعيّ، بل هي انعكاس لظاهره، وإذا كان الخطأ المعرفيّ الذي ساد طويلاً يُقرّ بوهميّة التّعدّد والصيرورة والتحوّل، مُكرّساً مبادئ الهويّة والجوهر والعلّيّة بوصفها مبادئ تعكس حقيقة وجوهر العالم الطبيعيّ، فإنّ نيتشه قد نجح في قلب الأمور رأساً على عقب، مُبيّناً أنّ جميع المبادئ التي اضطلعت العلوم بتبيانها على أنّها حقائق كليّة، وقوانين ثابتة، ما هي إلا حديث خرافة، ووهم، وضلال، أي حصيلة ما أنتجته الذات من أوهامها الخاصّة، وما فرضته من تصوّراتها القبليّة.

الحقّ أنّ كانط نفسه لم يكن بعيداً من هذا التّوجّه، بل كان السّباق إلى ابتكاره، والتّعبير عنه من خلال نظريّته في المعرفة التّرسنديّة، سنده في ذلك أفاهيم

الفاهمة القبليّة، أو الأحكام التّأليفيّة القبليّة. ”توجد مجموعة من الأفاهيم الفاهميّة المحضّة التي تنطبق قبليّاً على موضوعات الحدس بعامة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقيّة في لوحة المقولات، لأنّ هذه الوظائف تستنفذ الفاهمة تمامًا، وتشكّل مقياس قدرتها الشّامل (السّبيّة، الوحدة، الهويّة، الدّيمومة...)”⁽¹⁵⁹⁾.

يُميّز كانط في هذه الفقرة بين مقولات الفاهمة البشريّة وموضوعات الحدس بعامة، ويعتبر أنّ معرفة موضوعات التّجربة لا يُمكن أن تكون ممكنة إلّا في ظلّ أفاهيم فاهميّة محضّة تنطبق عليها بصورة قبليّة. بيد أنّ حجر الزّاوية في هذا النّصّ يكمن تحديداً في الضّربة القاضية التي وجهها كانط إلى العلوم، بما تنطوي عليه من أبعاد ميتافيزيقيّة، أي بما تدّعيه من القدرة على معرفة حقيقة العالم الطّبيعيّ، والقبض على جوهره، وقولته من خلال مجموعة من القوانين العلميّة ذات الصّبغة الكليّة والشّموليّة الثّابتة.

وبتعبير آخر، جاء كانط ليقلب الأمور رأساً على عقب، مُعتبراً أنّ مفاهيم الوحدة والسّبيّة والهويّة والدّيمومة التي خال العلم أنّها صفات مُلازمة للعالم الموضوعيّ، أي صفات تُشكّل جوهره، وماهيّته، ما هي إلّا نتاج للوحة المقولات، أي لمجموعة الأفاهيم القبليّة المحضّة التي تنطوي عليها الفاهمة. وعليه، يغدو الحديث عن عالم مُنسّق ومُنضّد ومُوحد هو عينه الحديث عن أفاهيم الفاهمة المنضّدة والمنسّقة والمُوحدّة، أي إنّ العالم منظوراً إليه على أنّه وحدة واتّساق ما هو إلّا انعكاس لصورة الفاهمة القبليّة لا أكثر ولا أقلّ.

من هذا المنطلق، يُمكننا القول بأنّ نيتشه قد تماهى مع كانط قلباً وقالباً، ولم يكن بمقدوره أن يُضيف حرفاً إلى جوهر النّظريّة المعرفيّة الكانطيّة، بل جاءت شذراته لتعبّر عن المفهوم بلغة مختلفة، إن لم نقل أنّه جنح في الكثير من الأحيان إلى

استخدام الألفاظ عينها، والمصطلحات نفسها.

لا نغالي إذا قلنا إن الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز قد قرأ بدوره تجليات الفلسفة الكانطية معرفياً في فكر نيتشه، حيث اعتبر أن كلا الفيلسوفين قد اضطلع بمهمة التعبير عن دور الفاهمة في تأليف متنوع الحدس الحسي، وقولبتها وفقاً لأحكامها التأليفية القبليّة. ومن هذا المنطلق، يرى دولوز أن الفلسفة النيتشويّة تعاني وضعاً مُعقّداً إزاء الفلسفة الكانطية، على اعتبار أن نيتشه قد تبنى المفاهيم الكانطية في إطار النظريّة المعرفيّة، بالقدر نفسه الذي حاربها فيها، ووجه إليها سهام النقد. «إنّ إرادة القوّة هي عنصر القوّة التّعاقبيّ، ومبدأ تأليف القوّة... وهذا ما يكشف عن أنّ فلسفة نيتشه تعاني وضعاً مُعقّداً حيال الكانطية، فمفهوم التأليف هو في مركز الكانطية، إنّهُ اكتشفها الخاصّ بها، وما أخذ على كانط من قبل بعض الفلاسفة هو إعادة إنتاج الموضوعات في التّأليف بحدّ ذاته... ونيتشه قد فهم تأليف القوّة على أنّه العود الأبديّ، أي إعادة إنتاج المتنوع أو الموضوعات»⁽¹⁶⁰⁾.

إنّ الحديث عن تطابق كانطيّ - نيتشويّ بصدد مفهوم بعينه لا يفيد تماثلاً على مستوى المنظومة المعرفيّة، لكن أن يُشكل هذا المفهوم حجر الرّحى في المنظومة المعرفيّة الكانطية، فتلكم مسألة تفتح المجال أمام الحديث عن تطابق مفهوميّ على مستوى الأسّ المعرفيّ، وذلك ما ذهب دولوز إليه، بالضبّط، في هذه الفقرة.

النّصّ الثّاني: «... تطوي الرياضيات على مجموعة من الاستنباطات تجدّ مردّها في الفكر المنطقيّ نفسه، ولا تعدّاه إلى خارجها، إذ لا مواضيع لها ألبتّة، وإنّما جلّ حقيقتها يكمن في الفكر المنطقيّ»⁽¹⁶¹⁾.

الواقع أنّ هذا النّصّ يستدعي معرفة ما إذا كانت الرياضيات، نيتشويّاً، علمًا

(160) أنظر: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 69.

(161) Cf., *Fragments posthumes, (printemps - automne 1884)*, Op.cit., 25 (307), p. 106.

تحليلياً أو علماً تأليفاً؟ لا يحتاج الأمر إلى تحليل طويل لنستنتج بأن العلوم الرياضيّة، نيتشويّاً، هي علوم تأليفيّة، ذلك بأنّها لو كانت تحليليّة لوجب أن يكون محمولها مُتضمّناً في موضوعها، دونما حاجة إلى الاستعانة بمقولات العقل وأحكامه القبليّة. وعليه، يرى نيتشه أنّ الرياضيات تنطوي على مجموعة استنباطات تجد مردّها في الفكر المنطقيّ نفسه، أي إنّ القضايا الرياضيّة تتألف من أحكام منفصلة لا ترتبط تحليلياً إحداها بالأخرى، بل ترتبط تأليفاً بالفاهمة البشريّة، ومقولاتها، أي إنّ العلوم الرياضيّة هي علوم قبليّة لا يُمكن أن تجد مردّها في العالم الطّبيعيّ.

في هذا السّياق، ميّز كانط في معرض حديثه عن الرياضيات بين الأحكام التّأليفيّة، والأحكام التّحليليّة، معتبراً أنّ العلوم الرياضيّة لا يُمكن أن تكون علوماً تحليليّة، على اعتبار أنّها تنطوي في ذاتها على حكمين منفصلين لا يُمكن أن يشتقّ أحدهما من الآخر. «كلّ الأحكام الرياضيّة تأليفيّة... ويجب الملاحظة بأنّ القضايا الرياضيّة هي دائماً أحكام قبليّة وليس أميريّة، لأنّها مصحوبة بضرورة لا يُمكن أن نستمدّها من التّجربة»⁽¹⁶²⁾. لو كانت العلوم الرياضيّة، كانطياً، علوماً تحليليّة لوجب أن تكون أحكامها أحكاماً أميريّة، أي أن يكون محمولها مُتضمّناً في موضوعها، وتالياً، أن لا تجد مردّها، وجذورها في الفكر المنطقيّ نفسه. لكنّ كانط قد اتخذ موقفاً مغايراً جذريّاً من كلّ التّوجّهات النّظريّة السّابقة عليه، والتي وجدت في العلوم الرياضيّة علوماً تحليليّة.

بعبارة أخرى، رأى كانط أنّ العلوم الرياضيّة تنطوي على حكمين منفصلين لا يُمكن اشتقاق أحدهما من الآخر، أي إنّ محمول الثانية ليس مُتضمّناً في موضوع الأولى. ومن هذا المنطلق، كان لزاماً عليه أن ينظر إلى العلوم الرياضيّة وأحكامها على أنّها أحكام تأليفيّة قبليّة تجد مردّها في طبيعة الفاهمة البشريّة، وذلك تماشياً مع

(162) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 50.

تمييزه الشهير بين نوعي الأحكام التحليلية والتأليفية الذي سبق أن عرضنا له في الفصل الأول من هذا القسم.

وبالعودة إلى النص النيتشوي، نجد أنه يحمل تطابقاً ملحوظاً مع النص الكانطي، إلى حدٍّ يمكننا معه أن نقولب النصّ بعبارات مختلفة تحمل الدلالات عينها، ليغدو على النحو الآتي: تنطوي الرياضيات على مجموعة من الأحكام التأليفية القبليّة تجد مردها في مبادئ الفاهمة.

النصّ الثالث: "... لكي يتمّ الاوتعاء بالعالم الداخليّ يجب أن يتمّ تحويله إلى ظاهرات، وتالياً الاستشعار بالتعددية على أتمّ وحدة"⁽¹⁶³⁾.

لا نغالي إذا قلنا بأنّ هذا النصّ هو من أهمّ النصوص التي يُمكن أن نطالعها على امتداد هذا البحث، وذلك لأنّه يتعلّق بمسألة غاية الأهميّة، ونعني بها مسألة الحسّ الباطن. لقد مرّ معنا أنّ العالم الخارجيّ أو العالم الظاهراتيّ يتنظم وفقاً للأحكام التأليفية القبليّة. لكن ماذا عن العالم الداخليّ، بتشعباته، وأبعاده النفسية؟ الواقع أنّ نيتشه كان مُتسقاً في منظومته الفكرية إلى حدّ بعيد وذلك لجملة اعتبارات أبرزها التوحيد بين عالم الظاهرات الطبيعيّ، وعالم الظاهرات النفسية.

بتعبير آخر، إذا كان العالم الموضوعيّ نيتشويّاً ينقسم إلى عالم ظاهرات وعالم في ذاته، وإذا كانت المعرفة البشرية بحكم محدوديتها مقتصرة على معرفة العالم الظاهراتيّ وحسب، وذلك طبقاً لمعارفها وأحكامها القبليّة، فإنّ الحديث عن عالم نفسيّ داخليّ يكون بمقدور الإنسان الوقوف على حقيقته، وجوهره، وماهيته، وأبعاده هو بدوره حديث وهم وضلال، لا لشيء إلاّ لأنّ المقولات العقلية، والأفاهيم الفاهمية المحضّة لا يُمكن أن تنطبق على ظاهر العالم الموضوعاتيّ من جهة، وأن تنطبق على جوهر الحياة النفسية من جهة أخرى. وعليه، إمّا أن يتمّ التسليم بمحدودية المعرفة الإنسانية في

163) Cf., *Fragments posthumes, (printemps – automne 1884), Op.cit., 25 (327), p. 116.*

ما يتعلّق بالعالم الموضوعاتيّ والعالم النفسيّ الداخليّ، وإمّا أن يتمّ الاعتراف بقدره العقل على فضّ جميع الحجب الطبعيّة والنفسيّة.

من هذا المنطلق، جاء موقف نيتشه من مسألة العالم الداخليّ ليتجانس مع موقفه من العالم الموضوعاتيّ، مُعتبراً أنّ العالم الداخليّ لا يُمكن أن نعيه من دون تمثله على ظاهريّته شأنه في ذلك شأن العالم الموضوعاتيّ. ومن هذا المنطلق، تغدو المعرفة بعالم النفس الداخليّ معرفة بظاهر هذا العالم، أي ردّ المتعدّد داخل النفس البشريّة إلى وحدة بعينها، كما تمّ ردّ متنوع الحسّ إلى مفهوم الوحدة التآليفيّ القبليّ.

وبعد، لا بُدّ من التساؤل: ما هو موقف كانط من مسألة الحسّ الباطن؟ وهل يُمكن الحديث مُجدّداً عن تمّاهٍ مفهوميّ بين كلّ من كانط ونيتشه في ما يتعلّق بعالمنا الداخليّ، وكيفيّة التعاطي مع متنوع الظواهر النفسيّة؟ ذلكم ما سنحاول تبيّنه من خلال دراسة أحد أهمّ النصوص المركزيّة الكانطيّة في كتابه نقد العقل المحض. "إنّ وحدة الإبصار الترسنديّة هي تلك التي تُوحّد في أفهوم عن الموضوع كلّ المتنوع المعطى في حدس. وتُسمّى من جرّاء ذلك موضوعيّة، وعلينا أن نفرّق بينها وبين وحدة الوعي الذاتيّة التي هي تَعَيّن للحسّ الباطن به يُعطى متنوع الحدس ذاك أميريّاً، من أجل أن يُربط على هذا النحو. فأن يكون بإمكاننا أن أعي أميريّاً المتنوع بوصفه معاً أو متتاليّاً، فإنّ ذلك خاضع للظروف أو للشروط الأميريّة. ومن ثمّ فإنّ وحدة الوعي الأميريّة نفسها من خلال تداعي التّصوّرات تتعلّق بالظاهرة بشكل عرضيّ تامّاً. وعلى العكس، إنّ صورة الحدس المحضة في الزمان بما هي فقط حدس بعامة، يتضمّن متنوعاً معطى، تخضع لوحدة الوعي الأصليّة و فقط عبر الصّلة الضّروريّة بين متنوع الحسّ و"الأنا أفكّر" الواحد، وإذا من تأليف الفاهمة المحض الذي يؤسّس قبليّاً التّأليف الأميريّ"⁽¹⁶⁴⁾.

يتناول هذا النصّ مسألة التّأليف في ما يتعلّق بالحسّ الباطن. وفي هذا السّياق، يُميّز كانط بين وحدة التّأليف في ما يتعلّق بالعالم الظّاهراتي، وبين وحدة التّأليف في ما يتعلّق بالحسّ الباطن، أو "الأنا أفكّر". لن نتوقّف عند المستوى الأوّل، أي التّأليف المتعلّق بالعالم الظّاهراتي، إذ سبق لنا وتوقّفنا عنده مطوّلاً. أمّا المستوى الثّاني، ونعني التّأليف المتعلّق بالحسّ الباطن فذلكم ما يتطلّب منا وقفة موجزة. ينطلق كانط في تحليله من التّعبير الآتي: "على العكس"، والتي تفيد بأنّ ثمة انقلاباً في الكيفيّة التي سيتمّ النّظر من خلالها إلى مبدأ تّأليف الحسّ الباطن. ومن هذا المنطلق، لن يكون بمكنة الأحكام التّأليفيّة أن تنطبق على مجمل الحدوس الحسيّة الوافدة إلينا من العالم الخارجيّ، فقد عهدت إليها مهمّة جديدة ألا وهي مهمّة الانطباق على صورة الحدس بعامة.

لكنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل ينطوي الحدس المحض على أيّ إمكان معرفيّ، أم إنّ حدس خاوٍ ومُفرغٍ من كلّ إمكان؟ حقيقة الأمر أنّ كانط لا يتردّد في القول بأنّ صورة الحدس المحض تنطوي في ذاتها على مُتنوّعٍ مُعطى، في إشارة إلى مجمل الحالات النّفسيّة والاعتائيّة التي نصادفها في معرض الحديث عن وحدة الوعي الذّاتيّة (غير الأميريّة). إزاء كلّ ما تقدّم، يحقّ لنا أن نساءل كيف يُمكن لهذا النّوع من الأحكام التّأليفيّة أن يكون مُمكنًا؟ وعند هذا الحدّ يكمن جوهر البحث.

لا يتردّد كانط في الإجابة عن هذا السّؤال قائلاً إنّ صورة الحدس المحض، بما تنطوي عليه من متنوّعٍ مُعطى بعامة، تخضع لوحدة الوعي الأصليّة وذلك عبر الصّلة الصّوريّة بين متنوّع الحسّ و"الأنا أفكّر" الواحد، وتاليًا من خلال تّأليف الفاهمة المحض الذي يؤسّس قبليًا التّأليف الأميريّ.

الواقع أنّ مبدأ التّأليف الذي نلفيه في أساس عمل الفاهمة المحض، والذي

ينطبق على موضوعات التجربة، بل ويُؤسّسها قبليًا، هو عينه الذي ينطبق على صورة الحدس المحض. من هذا المنطلق، يتجانس كانط مع نفسه، فلا يكيل العالم الخارجي بمكيال، والعالم الداخلي بمكيال آخر، بل ينطلق من الأسّ النظريّ نفسه، أي من جملة الأحكام التأليفيّة القبليّة التي تنطبق على عالم الطّبيعة، بالمقدار نفسه الذي تنطبق فيه على العالم الداخليّ. وبهذا المعنى، تغدو معرفة العالم الداخليّ منوطة بقدرة العقل على تبين الظّاهرات النّفسيّة، من دون أن يكون بمكنته الوقوف على جوهر الحالات النّفسيّة، وحقّقتها، شأنه في ذلك شأن تعاطيه مع العالم الخارجيّ.

وبالعودة إلى النّص النيّشويّ المذكور، يُمكننا أن نُميّز بين مستويين اثنين:

المستوى الأوّل: ويتمثّل في قول نيّشه: "لكي يتمّ الاوتعاء بالعالم الداخليّ يجب أن يتمّ تحويله إلى ظاهرات". ويُستفاد من هذه العبارة أنّ التّأليف الذي ينطبق على موضوعات التجربة، هو عينه الذي ينطبق على العالم الداخليّ، شريطة أن يتمّ تحويله إلى ظاهرات، وذلك لكي يستقيم إعمال المنهج على نحو مُوحّد.

المستوى الثّاني: ويتمثّل في قول نيّشه: "وتاليًا الاستشعار بالتعدّدية على أنّها وحدة". ويُستفاد من هذه العبارة أنّنا بصدد الحديث عن وحدة تأليف لمتنوّع خارج عن إطار الحدوس الأميريّة كونه يتعلّق بالاوتعاء الداخليّ.

وبعمليّة مقارنة بسيطة يُمكن استنتاج ما يلي:

أولاً: يعتبر كانط أنّ مبدأ التّأليف هو في أساس وحدة الوعيّ الذي يُعيّن الحسّ الباطن.

ثانياً: يرى نيّشه أنّ مبدأ التّأليف هو الذي يتيح لنا تحقيق الاوتعاء الذاتيّ.

ثالثاً: تتبدّى المماهة بين كلا المفهومين - أي في ما خصّ الوعيّ الذاتيّ المتعلّق بالاوتعاء الداخليّ أو الحسّ الباطن - مماهة تامّة إلى حدّ نستطيع معه القول بأنّنا حقاً أمام أحكام تأليفيّة نيّشويّة قلباً وقالباً.

النصّ الرابع: «المشكلة الحقيقيّة التي يواجهها الكائن العاقل تتمثّل في معرفة كيف يُمكن للتّجربة أن تغدو مُمكنة؟ فنحن لا نملك إلا شكلاً واحداً للفهم، وأعني المفهوم، أو الحال الأكثر عموميّة التي تنطوي على حالات متعدّدة». ينطلق نيتشه ينطلق في تسأله كيف يُمكن للتّجربة أن تكون مُمكنة من الانهماج المعرفيّ نفسه الذي انطلق منه كانط، بخاصّة في ما يتعلّق بالتّعاطي مع عالم الظّاهرات. وللإجابة عن هذا السّؤال، تفحص نيتشه الملكات البشريّة، وتوصّل إلى أنّ المعرفة هي في جوهرها بُعد اختزاليّ. لقد بحث فيلسوفنا عن الأسس التي تسوّغ إمكان التّجربة نفسها، فألفاها تكمن في عمل الفاهمة، أي في الأفاهيم التي تُشكّل الأطر الوحيدة للمعرفة. والجدير بالذكر، أنّ نيتشه لم يكتفِ بمجرّد المساءلة عن إمكان التّجربة وحسب، بل أخذ على عاتقه أن يجيب بنفسه عن هذا السّؤال حيث يقول:

النصّ الخامس: «تُرى ما الذي يجعل التّجربة مُمكنة؟ إنّها، ببساطة، عمليّة الاختزال غير الاعتياديّة للوقائع الماديّة، والتي لا يُمكن أن تتمّ إلا عبر أفاهيمنا، بحيث تبدّي هذه الوقائع وكأنّها أشياء متماثلة ومتجانسة»⁽¹⁶⁵⁾.

يأتي هذا النصّ بمثابة تنويع مفهوميّ لكلّ ما سبق لنا قوله أعلاه. وعليه، يكفي أن نُنعم النّظر قليلاً في متن هذا النصّ لنخرج بجملته خلاصات أبرزها:

أولاً: لا يُمكننا أن نُدرك المتنوع الحسيّ الوافد إلينا من العالم الخارجيّ إلا بإعمال ملكة الدّهن.

ثانياً: يكمن دور الدّهن تحديداً في عمليّة اختزال المتنوع الحسيّ، أو ما يُسمّيه نيتشه بالوقائع الماديّة.

165) Cf., *Fragments posthumes, (printemps - automne 1884)*, Op.cit., 26(154), p. 214.

ثالثاً: لا يُمكن الفصل بين عمليّة الاختزال، وبين عمليّة التّأليف، على اعتبار أنّ كلتا العمليّتين تفيّدان المعنى نفسه.

رابعاً: إنّ المقصود بعمليّة الاختزال، أو التّأليف، هو إخضاع المتنوع الحسيّ، أو الوقائع المادّيّة، إلى أفاهيم الذّهن القبليّة، وذلك ما يجعل منها وقائع متجانسة ومتماثلة.

بوجيز العبارة يُمكن القول، نيتشويّاً، بأنّ شروط إمكان التّجربة تتمثّل في وجود أحكام تأليفيّة قبليّة تقوم باختزال الوقائع المادّيّة الوافدة إليها من العالم الخارجيّ، أي تقوم بتفسيرها وترميزها وتنسيقها وتنضديها، ذلك بأنّ الفاهمة البشريّة لا يُمكن أن تقوم بمهامها ما لم تزوّد بحدوس حسّيّة، لكنّها ما إن تزوّد بالحدوس اللاّزمة حتّى تشرع بإعمال تصوّراتها المُسبقة، وأفاهيمها الفاهميّة القبليّة، وذلكم بالتّحديد ما يمنح التّجربة شروط إمكانها.

وفي السّياق عينه، كان كانط السّباق إلى ربط إمكان التّجربة بوجود أحكام تأليفيّة قبليّة تقوم بعمليّة اختزال للواقع، وتخويره وترميزه. «إنّ معرفة أيّ فاهمة، هي إذاً معرفة بأفاهيم... وتستند كلّ الحدوس بما هي حسّيّة إلى تأثرات، أمّا الأفاهيم فلإلى وظائف. وأفهم بالوظيفة، وحدة الفعل الذي يُنسّق مختلف التّصوّرات تحت تصوّر مشترك»⁽¹⁶⁶⁾.

بدهيّ القول أنّ اللّغة الكانطيّة هي أكثر دقّة واصطلاحاً منها لدى نيتشه، بخاصّة إذا ما وقفنا على الخطى التّيّدة التي يسير بها كانط مفهومًا مفهومًا كيما يبلغ غايته.

يرى كانط أنّ الفاهمة البشريّة لا يُمكن أن تضطلع بمهمّتها إلّا إذا تيسّر لها أن تستخدم أفاهيمها على نحو قبليّ، وعند هذا الحدّ يتجانس الاسم مع المُسمّى. بيد

أن استخدام المفاهيم بصورة محضة لن يكون كفيلاً بتقديم أي معرفة، والعكس صحيح، أي إن إمكان التجربة نفسها سيكون محالاً ما لم تضطلع أفاهيم الفاهمة بمهمة التعاطي مع متنوع الحدوس الحسيّة الوافدة إلينا من العالم الخارجي.

ومن هذا المنطلق، يغدو الحديث عن دور فعّال للفاهمة، وتالياً، الحديث عن إمكان التجربة عينها، خاضعاً لوجود مجموعة من الحدوس الحسيّة تتلقّفها الفاهمة، بيد أنّها لا تتلقّفها على عواهنها بل تُعيد تشكيلها انطلاقاً من مبدأ تألّفيّ يوحد مختلف التّصوّرات تحت تصوّر مُشترك يجعل التجربة ممكنة انطلاقاً من أحكامه القبليّة. وبتعبير آخر، إذا كان عمل الفاهمة منوطاً بوجود معطى حسيّ خارجيّ، فإنّ إمكان التجربة نفسها منوط بوجود أحكام تألّفيّة قبليّة تنسّق موادّ التجربة، وتعيد ترتيبها وفقاً لتصوّراتها المُسبقة.

عند هذا الحدّ، يُمكن القول بأنّ مفهوم التّأليف الكانطيّ قد غدا، والحال هذه، في مركز الفكر النيّتشويّ.

النّصّ السادس: «كلّ وحدة لا يُمكن أن تُعتبر وحدة إلاّ بما هي مبدأ تنظيميّ»⁽¹⁶⁷⁾.

والوحدة، كما سبقت الإشارة إليها، هي عمليّة اختزال للوقائع الماديّة، لكن أنّى لهذه الوحدة أن تتحقّق؟ يُجيب نيّشه عن طريق التّأليف. وإذا ضممنّا مصطلح الوحدة مع مصطلح التّأليف لطالعنا التّركيب الآتي: «وحدة التّأليف»، وهو عينه المصطلح الذي استخدمه كانط في المظان نفسه، أي في معرض الحديث عن معطيات التجربة، وسبيل اختزالها.

بتعبير آخر يُمكن القول بأنّ المعطى الحسيّ الوافد إلينا من العالم الخارجي هو معطى مُتعدّد ومُتشرذم، لكنّ الفاهمة البشريّة بما هي مبدأ تألّفيّ لا يُمكنها أن تتلقّفه إلاّ بوصفه وحدة، أي طبقاً للائحة المقولات التي يمتلكها العقل، والتي تضطلع

167) Cf., *Fragments posthumes, (automne 1885 – automne 1887)*, Op.cit., 2(108), p. 111.

الفاهمة بمهمة إسقاطها على العالم الطبيعيّ. والحال أنّ مبدأ الوحدة في التّأليف مبدأ كانطيّ بامتياز، وعماد أساسيّ في جوهر نظريّته المعرفيّة. "... لكنّ أفهوم الرّبط ينطوي بالإضافة إلى أفهوم المتنوّع وتأليفه، على أفهوم وحدته أيضًا ... فجميع المقولات تتأسّس على الوظائف المنطقيّة في الأحكام، وفي هذه الأحكام سبق أن فُكّر الرّبط، وفُكّرت من ثمّ وحدة الأفاهيم المعطاة"⁽¹⁶⁸⁾.

يُشير كانط بلغة بالغة الدقّة إلى أنّ الفاهمة البشريّة التي تضطلع بمهمة تأليف المتنوّع الحسيّ الوافد إلينا من العالم الخارجيّ، تضطلع كذلك بمهمة ربطه وتوحيده، إذ من غير الممكن أن يكون تطبيق مقولات الفاهمة تطبيقًا مُبتسرًا. وتعبير آخر، يُمكن القول أنّ مفهوم التّوحيد يتّخذ موقعًا جوهريًّا، وبعْدًا تأسيسيًّا في لائحة المقولات الكانطيّة. ومن هذا المنطلق، كان لزامًا على الفاهمة في معرض تنظيمها للمتنوّع الحسيّ أن تُوحّده.

يرى كانط أنّ جميع مقولات العقل تتأسّس على الوظائف المنطقيّة في الأحكام، أي إنّ الوظائف المنطقيّة لا تضطلع بمهمة تطبيق لأمر مقولاتي من دون الآخر، بخاصّة إذا كانت الوحدة هي في صميم العمل التّألفيّ، إذ لا يُمكن الحديث عن مبدأ تألفيّ من دون الحديث عن مبدأ توحيديّ، والعكس صحيح. وذلك ما تنبّه إليه كانط حينما اعتبر أنّ أفهوم الرّبط المنطقيّ، أي الرّبط بين متنوّع الحدوس الحسيّة، ومقولات الفاهمة، يتضمّن في الوقت نفسه مبدأ التّأليف، ومبدأ التّوحيد. وبعْد، لا يُمكننا من خلال مطالعة جميع النّصوص المتقدّمة أن نعثر على طرافة في التّفكير النّيتشويّ في ما يتعلّق بنظريّة المعرفة الكانطيّة، إذ جلّ ما نقع عليه هو التّمائل التّام، والمهاة المطلقة بين كلا الفيلسوفين، الأمر الذي يُمكننا من القول بأنّ نظريّة نيتشه في المعرفة ما هي إلاّ تفسير، أو توسيع للنظريّة الكانطيّة.

النص الثامن: "كل ما يصل إلى الوعي بوصفه وحدة، هو مُتعدّد سلفاً، فنحن لا نملك أبداً إلا ظاهرة للوحدة"⁽¹⁶⁹⁾.

إذا درسنا تنامي النصوص النيتشوية في المرجع المذكور أدناه، لوجدنا في كل شذرة من الشذرات المعروضة، إيضاحاً مقصوداً أو غير مقصود، لكل ما من شأنه أن يترك التباساً لدينا حول صحة الأحكام التأليفية النيتشوية. وبهذا المعنى، يأتي النص الأخير هذا لِيُسلط الضوء على جانبيين معرفيين أساسيين كُنّا قد فصلنا القول فيهما أعلاه.

الحق أن نيتشه لم يبلغ في أي نص من النصوص المذكورة مرحلة الوضوح النظري الذي نطالعه ها هنا. لقد حدّد فيلسوفنا، على نحو قطعي، طرفي المعرفة، ونعني الوعي والموضوعات المتعارة. وبترسيمه نهائية نقول: الموضوعات هي عبارة عن متعدّد أو متنوع حسيّ ينفذ إلى الوعي عن طريق العالم الخارجي، فيتلقّفه هذا الأخير وفق المفاهيم القبليّة التي يملكها عنه، فيوحّده ويدرجه تحت سلّم مقولاته.

لكن ثمة من يعترض علينا قائلاً: إذا استطعتم أن تثبتوا ولاء نيتشه للأحكام التأليفية القبليّة استناداً إلى جملة معطيات أبرزها النصوص السالفة الذكر، فأنتي لكم أن تدّعوا ما قلموه عن اندراج المتنوع الحسيّ النيتشويّ تحت لائحة المقولات الكانطية؟ ثم ألم تشكّل هذه اللائحة، بالتّمام، موضوع انتقاد نيتشه الأكبر؟

يبدو أن هذا الاعتراض هو سبيل المعارضين الأخير في هذا الفصل الخاصّ بالمعرفة النيتشوية الكانطية، وهو اعتراض مُحقّق لا سبيل إلى دَرْئِهِ إلا بإيراد أكبر قدر مُمكن من النصوص والشواهد التي من شأنها أن تدعم أطروحتنا على نحو قاطع.

4 - نيتشه ولائحة المقولات الكانطية

مرّ معنا، أثناء الحديث عن نظرية المعرفة الكانطية، أن العقل البشريّ ينطوي

169) Cf., *Fragments posthumes, (automne 1885 - automne 1887), Op.cit., 5(56), p. 206.*

في ذاته على مجموعة من القوانين القبليّة الخاصّة بالمعرفة تُعرف باسم المقولات. وفي هذا السّياق، عرّف كانط المقولات بأنّها ضروب الرّبط في المنطق وقد نقلت إلى وجودات.

وما بين هذا وذاك، سنسعى في هذه الفقرة إلى تبيان القوانين النّيتشويّة القبليّة الخاصّة بالمعرفة، على أن نتطرق في مرحلة لاحقة إلى مفاهيم السّبيّة، والهويّة، وسواها، بشيء من التّفصيل، لكي نقف على مرتكزاتها، وأوجه اختلافها عن المفاهيم الكانطيّة، وسبل فضّ تناقضاتها في حال وجودها.

أ - القوانين النّيتشويّة القبليّة الخاصّة بالمعرفة

إذا كُنّا قد سوّغنا في الفقرة السّابقة إمكان الحديث عن أحكام تأليفيّة نيتشويّة، فإنّنا سنسعى في هذا الفصل إلى تبيان هذا النّوع من الأحكام، وماهيّاته، وصنوفه، ووظائفه، وربطها تاليًا، بلائحة المقولات الكانطيّة. ولائحة المقولات، كانطيًا، هي عبارة عن لائحة أفاهيم التّأليف المحضّة التي تتضمّنُها الفاهمة قبليًا، والتي بفضلها يُمكن أن نفهم شيئًا من بين متنوّع الحدس، أي إن نفكّر الموضوعات الخارجة عنّا⁽¹⁷⁰⁾.

انطلاقًا من هذه العبارة، يُمكننا القول بأنّ العالم الذي نعيش فيه بقوانينه وآليّاته، ووقائعه وأحداثه، ليس سوى الشّكل الأكثر تنسيقًا وترتيبًا لآليّاتنا المعرفيّة، وقوانين فاهمتنا، ولائحة مقولاتنا. بوجيز العبارة، يرفض كانط الحديث عن وجود عالم موضوعيّ قادر على أن يشي بحقيقة ماهيّته، وجوهر آليّاته، وتسلسل أحداثه، وطابعه المُقوّن. فنحن لا نفهم أنفسنا، على الدّوام، إلّا أمام أنفسنا، بخاصّة إذا ما حدّقنا في مرآة العالم التي تعكس انطباعاتنا، وتصوّراتنا، وآراءنا، ومفاهيمنا، وأحكامنا. «أسمّي ترسنداليّة كلّ معرفة لا تهتمّ بالموضوعات بقدر ما تهتمّ بطريقتنا

(170) راجع: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 90.

في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبلياً»⁽¹⁷¹⁾.

وعليه، يكمن جوهر المعرفة الترسندالية في النظر إلى الذات العارفة أكثر منه النظر إلى الموضوعات المعروفة. ومن هذا المنطلق، يغدو الحديث عن قوانين طبيعية حديثاً عن القوانين الخاصة بالفاهمة البشرية، وهنا بالتّحديد يكمن جوهر البحث. وبتعبير آخر، كان لزاماً علينا لكي يستقيم البحث أن نبحث بين طيات النصوص النيتشوية عن رؤيته للقوانين العلمية بعامة، وعن رؤيته لدور العقل ومبادئه القبليّة في إنتاج هذا النوع من القوانين بخاصّة.

يقول نيتشه بهذا الصّد: «الإنسان هو مقياس كلّ الأشياء التامة المتجمّدة الصلبة، وأنّ القوانين لا تعني شيئاً إلّا بإضافة إلى بني البشر، وبالنسبة إليهم، وما الاعتقاد في أنّ الطّبيعة تخضع لقوانين سوى تأويل إنساني»⁽¹⁷²⁾. يُشكّل هذا النصّ قطب الرّحى في دراستنا لجوهر القوانين العلميّة لدى كلّ من كانط ونيتشه. حقيقة الأمر أنّ هذا النصّ يكشف بصورة لا لبس فيها على الإطلاق ماهيّة القوانين العلميّة، ومصدرها.

ينطوي هذا النصّ على مسألتين تحليليتين، ذلك بأنّ المسألة الثانية هي بمثابة محمول تنطوي عليه المسألة الأولى، أي إنّ المسألة الثانية هي نتيجة طبيعيّة للسّياق الذي وردت فيه المسألة الأولى. وبتعبير أوضح، يتمثّل جوهر المسألة الأولى في كون الإنسان هو مقياس جميع الأشياء، أي إنّ الإنسان هو السيّد المقيّم، والمناخ الباذل، والمشكّل والواهب. ومن هذا المنطلق، تغدو الطّبيعة مرآة تعكس عين الرّائي، لا لشيء إلّا لأنّ المرئيّ نفسه قد غدا، والحال هذه، نتاجاً للذات البشريّة.

وبعد، إذا ما تمّ التّسليم بأنّ الإنسان هو سيّد الأحكام، ومناخ القيم، فمن

(171) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 54.

(172) Cf., *Fragments posthumes*, (automne 1884- automne 1885), Op.cit., 40 (37), p. 384.

البدهيّ أن تكون القوانين الطبيعيّة ضرباً من الوهم والضلال، أي ضرباً من التّصوّرات الذاتيّة، والأحكام القبليّة.

قياساً على ما تقدّم، يغدو الحديث، نيتشويّاً، عن قوانين طبيعيّة بالمعنى الموضوعيّ بمثابة تأويل إنسانيّ، ذلك بأنّ القوانين العلميّة هي نتاج خاصّ بالذّات المنشئة، وتالياً فإنّ الخاصيّة الموضوعيّة للقوانين العلميّة هي خاصيّة إنسيّة بامتياز، وأحكامها هي أحكام تأليفيّة ذهنيّة.

الحقّ أنّ كانط نفسه لم يكن بعيداً من هذا التّصوّر، بل كان السّباق إلى ابتكاره في جوهر حديثه عن المعرفة التّرسنديّة. «إنّ المقولات ليست سوى هذه الوظائف الحكميّة من حيث إنّ متنوّع الحدس يتعيّن بالنّظر إليها. فالمتنوّع القائم في الحدس المعطى يخضع إذًا بالضرورة للمقولات»⁽¹⁷³⁾.

حقيقة الأمر أنّ كانط لم يكتفِ بالإشارة إلى خضوع متنوّع الحدس إلى أحكام المقولات، أو الأفاهيم الفاهميّة كما يُطلق عليها كانط نفسه، بل استخدم أداة الرّبط الفاء بما هو حرف عطف يُفيد السّببيّة والتّتابع. واستخدام حرف العطف الفاء إشارة صريحة إلى أنّ كانط لم يشأ التّوقّف عند هذا الحدّ، بل أن يؤكّد جوهر فكرته ومضمونها والذي يتمثّل في كون متنوّع الحدس المعطى لا يُمكن أن يدرك كما هو في ذاته، بل يجب أن يخضع في تشكيله وتهذيبه وقوننته وتشفيره إلى أفاهيم الفاهمة القبليّة التي تتعاطى معه انطلاقاً من تصوّراتها، وليس انطلاقاً ممّا يشي به، ليغدو الحديث عن القوانين العلميّة بالمعنى الموضوعيّ وهمّاً وضلالاً، وضرباً من تحميل الذّات المنشئة أكثر ممّا تطيق، وذلكم بالتحديد ما تبناه نيتشه قلباً وقالباً، فلم يصف جديداً، ولم يُعدّل تصوّراً، بل تماهى مماهة تامّة مع جوهر النظريّة الكانطيّة في المجال المعرفيّ.

مما تقدم يُمكننا القول بأنّ المدماك الأساسي الذي تبني عليه مقاربتنا الكانطية ١١
 النيتشوية هو مدماك صلب بما فيه الكفاية، لتُشاد فوقه جميع تحليلاتنا اللاحقة. ثمّة
 تطابق نادر بين التّصوّر النيتشوي للعالم، والرّؤيا الأنطولوجية الكانطية، الأمر الذي
 يُسوِّغ لنا أن نستبعد، مُسبقاً، أيّ خلاف مفهوميّ على مستوى المنظور. والجدير
 بالذّكر أنّ نيتشه قد تطرّق إلى مسألة القوانين العلميّة في أكثر من موضع، في ضرب
 من تأكيد مضمون فكرته، وجوهر فكرته بخاصّة في ما يتعلّق بمسألة الإنسان
 المُقوّم. ”من شأن فكرنا أن يقيس العالم بحسب مقاييس يفرضها عليه فرضاً، وهي
 إن حُققت ما وُجد أنّها أُخِذت من الواقع، وإنّما هي أوهام جوهرية وحيوية، مثل
 الغاية والوسيلة والجواهر“⁽¹⁷⁴⁾.

يُبرهن هذا النّصّ، بما لا يقبل الشّكّ، وجود تماثل بين لائحة المقولات
 الكانطية، ولائحة المقولات النيتشوية تتجلى أولى ملامحها في مفاهيم الغاية والوسيلة
 والجواهر، وهو بالضبط ما ستوقّف عنده في المبحث الثّاني من هذا الفقرة. لكن
 ما يقتضي التّوقّف عنده الآن هو أنّ مفهوم المعرفة لدى كلا الفيلسوفين يتخطّى
 حدود الأشياء، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالذات المتّجهة له، بحيث يتعدّد الحديث
 عن المعرفة الموضوعية إلا بالمعنى التّرسنديّ الذّاتيّ القبليّ. ”...إنّ موضوعنا هنا ليس
 طبيعة الأشياء التي لا تستنفذ، بل الفاهمة التي تحكم على طبيعة الأشياء، وأيضاً
 الفاهمة منظوراً إليها فقط من حيث معرفتنا القبليّة بالموضوع، ومخزونها لا يُمكن أن
 يظلّ مخفياً عنّا لأنّه ليس علينا أن نبحث عنه خارجنا“⁽¹⁷⁵⁾.

ذلكم هو التّعبير الكانطيّ الأمثل عن جوهر نظرية المعرفة التّرسندية. تُمثّل
 هذه النظريّة قطيعة معرفيّة مع النظريّات السّابقة التي تقصر عمليّة المعرفة على

174) Cf., *La Volonté de puissance, Op.cit ., (169), p. 75.*

175) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 55.

استكناه حقائق الأمور، وكشف علاقاتها، ومضامينها، وصياغتها على شكل قوانين ذات طابع شمولي كليّ، في حين أنّ المعرفة كانطياً هي إعمال للأفاهيم الفاهميّة، وإعادة تشكيل متنوع الحدس وفقاً للتصوّرات القبليّة.

في هذا السّياق، يقول نيتشه: "المعرفة هي دالّة الإنسان، لا دالّة الأشياء"⁽¹⁷⁶⁾. من هذا المنطلق، يغدو الحديث عن المعرفة الموضوعيّة وهماً جميلاً يجد مرده في الذات الترسنداليّة المنتجة له. وهذا يعني أنّ نيتشه لم يصف شيئاً على مفهوم المعرفة الكانطيّة، بل ظلّ تلميذاً وفياً وأميناً لكانط ونظريّته في المعرفة. ويكفي للتدليل على وفاء نيتشه للائحة المقولات الكانطيّة أن نستشهد بالنّص الآتي:

"أعطوني أدوات إدراك، ووسائل تعقل، أصنع لكم العالم، إذ لا شيء يُعطى لنا بوصفه أمراً واقعاً سوى واقع الفكر والإدراك"⁽¹⁷⁷⁾.

وإذا ما أنعمنا النّظر في هذا النّص، فإنّنا نلفي أنفسنا أمام عالم يُعاد تشكيله انطلاقاً من الذات، أي انطلاقاً من جملة القوانين الترسنداليّة التي يتمّ إسقاطها على العالم الموضوعيّ، وإلا كيف لنا أن نفسر قول فيلسوفنا بأنّ الإدراك هو حجر الرّحى في أيّ عمليّة تصوّر للعالم الخارجيّ. بيد أنّ المسألة الأساسيّة تكمن في معرفة ماذا يقصد نيتشه، تحديداً، بوسائل الإدراك؟

بدهيّ القول أنّنا لا نستطيع الفصل بين عبارة "وسائل الإدراك" والسّياق الذي وردت فيه، الأمر الذي يُجتم علينا دراسة بعدها العلائقيّ. حقيقة الأمر، أنّ عبارة "وسائل الإدراك" وردت في سياق افتراضيّ سعى نيتشه من خلاله إلى إعادة موضعة العالم انطلاقاً من الذات. وعليه، فإنّ العالم كما يتصوّره نيتشه عالم يخضع في بنيته

176) Cf., *La Volonté de puissance, Op.cit ., (114), p. 256.*

177) Cf., *Fragments posthumes, (début 1888- début janvier 1889), Op.cit., 14 (93), p. 67.*

القانونية والعلائقية والوجودية إلى سلسلة من الأحكام الذاتية القبلية التي تعيد إنتاجه وفقاً لصورتهما. ومن هذا المنطلق، لا يمكن أن تغدو وسائل الإدراك سوى المرادف المفهومي لللائحة المقولات الكانطية.

وبتعبير أوضح، يمكن القول، وربما التذكير، بأن العالم منظوراً إليه من زاوية كانطية لا يتمتع بأي استقلالية ذاتية، ولا بأي بعد انطولوجي خارج إطار لائحة المقولات، بما تنطوي عليه من بُعد ذاتوي يعيد ترسيم العالم انطلاقاً من الموضوعية الترسندالية. "تلك هي إذاً لائحة جميع أفاهيم التأليف المحضة (المقولات) أصلاً التي تتضمنها الفاهمة قبلياً، والتي بفضلها وحدها تكون فاهمة محضة، لأنه إنما بفضلها فقط يمكنها أن تفهم شيئاً من بين متنوع الحدس، أعني أن تفكر موضوعاً فيه"⁽¹⁷⁸⁾. وبهذا المعنى، تغدو المطابقة بين وجود لائحتي المقولات مطابقة تامة ترد في سياق منظومة معرفية يشترك فيها الفيلسوفان على نحو قاطع.

وما يجدر التوقف عنده هو الرّفص النيتشوي لأي معرفة يمكن أن تتخطى العالم الظاهراتي لتطول الأشياء في ذاتها.

ولزيد من الدقة نورد النص الآتي: "نحن لا نستطيع أن نعرّف الشيء في ذاته، لأن معرفتنا مقرونة بالحدوس الحسية"⁽¹⁷⁹⁾.

ماذا نستطيع أن نتبين من هذه العبارة، أو هذا النص الموجز؟

الواقع أن دراسة هذا النص تتطلب التمييز بين النتيجة والسبب، لا لشيء إلا لأن نيتشه يطرح النتيجة معللاً إياها في مرحلة تالية مستخدماً أداة الربط لأن التي تفيد التأكيد والتفسير والتعليل.

وعليه، يُطلق نيتشه حكماً كلياً مفاده أن معرفة الأشياء في ذاتها خارجة على

(178) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 90.

(179) أنظر: فريدريك نيتشه، إنسان مفرد في إنسانيته، ترجمة محمد ناجي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، 2001، الفقرة 11، ص 37.

حدود الإمكان البشريّ، ويُضيف مُعلّلاً سبب هذه الاستحالة بمحدوديّة المعرفة الإنسيّة، أي اقتصار عمل الفاهمة على تلقّف الحدوس الحسيّة من دون أن يكون بمكنتها الولوج إلى عمق أعماق التّجربة، وتبيّن حقيقة ما تنطوي عليه من معارف. من هذا المنطلق، يُمكن القول بأنّ عالم الطّبيعة، نيتشويّاً، يُقسم إلى عالمين اثنين: عالم الظّاهرات، وهو ما يتسنى للفاهمة البشريّة الاطّلاع عليه، وصبغه بألوان أحكامها، وعالم في ذاته عصيّ على الارتياح والبلوغ نظراً لمحدوديّة العقل البشريّ، وتبعيّةه لجملة الحدوس الحسيّة التي تفد إليه من العالم الخارجيّ.

وفي السّياق المقارن نفسه، نجد أنّ كانط أوّل من بادر إلى التّمييز داخل العالم الطّبيعيّ بين عالم الظّاهرات أو الفينانانات وعالم الشّيء في ذاته أو النّومين. «لا يُمكن للفاهمة أن تستعمل كلّ مبادئها القبليّة، بل كلّ أفاهيمها إلاّ استعمالاً أميرياً وليس استعمالاً ترسندالياً قطّ، تلك لعمرى قضية ذات نتائج عظيمة. فالاستعمال التّرسنداليّ لأفهوم في مبدأ ما يعني هذا: إنّهُ على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها، أمّا الاستعمال الأميركيّ فيعني أنّه على صلة بمجرد ظاهرات أي بموضوعات تجربة ممكنة، ويتّضح أنّ هذا الاستعمال الأخير وحده ممكن في جميع الحالات»⁽¹⁸⁰⁾.

تكمن أهميّة هذا النّصّ في مستويين اثنين:

المستوى الأوّل: ويتمثّل في تأكيد كانط أنّ الأفاهيم الفاهميّة المحضّة لا قيمة لها على الإطلاق في المجال المعرفيّة ما لم يتمّ استعمالها أميرياً، ذلك بأنّ الأفاهيم إن لم تجد ميدان تطبيق خاصّ بها تبقى مقولات فارغة، لا تتمتع بأيّ دور على الصّعيد المعرفيّ.

المستوى الثّاني: ويتمثّل في ربط كانط الاستخدام التّرسنداليّ للأفاهيم المحضّة، أي من حيث انطباقها على موضوعات التّجربة، بعالم الظّاهرات وحسب، ذلك

بأنه ليس بمكنتها أن تروم أبعد مما تستطيع. ولما كان عمل الفاهمة مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالحدوس الحسيّة، ولا يستطيع تجاوزها، أي توسيع مجال انطباقه على عالم التجربة، كان لزاماً على العقل أن يقرّ بعجزه حيال معرفة الأشياء في ذاتها.

عند هذا الحدّ، يُمكن القول بأنّ نيتشه قد تبنّى النظرية المعرفية الكانطية، ولم يستطع أن يتجاوزها. والحقّ أنّ مُفسّري نيتشه قد ذهبوا المذهب نفسه، حينما اعتبروا أن لا مكان في الفلسفة النيتشويّة لما هو فوق حسيّ، و"أنّه يجب الانطلاق في أي عمليّة تأسيس من العالم الواقعيّ، على اعتبار أنّ الأشياء ليست في نهاية المطاف سوى فينانات ينبغي أن تُفسّر على شكل قواعد"⁽¹⁸¹⁾.

من هذا المنطلق، يُمكننا القول بأنّ غرانييه لم يُغالِ قطّ حينما اعتبر أنّ جلّ ما قام به نيتشه هو اتّباع الخيط الهادي الذي خطّه كانط في نقده لاستدلالات العقل المحض⁽¹⁸²⁾.

وبالعودة إلى النصوص النيتشويّة، يُمكننا أن نستشهد بنصّ نيتشويّ يُقرّ فيه صراحة بالفضل والأسبقية الكانطيين في مجال المعرفة، فضلاً عن تبنّيه نظرية المعرفة الترسندالية. "حقيقة الأمر أنّ العالم منظوراً إليه على أنّه سلسلة متجانسة من الشّروط والاعتبارات، حال العالم الكانطيّ، هو موضوع رُعب وأمر مهول، فنحن حقّاً بحاجة إلى حقيقة كبيرة، وإن لم تكن موجودة، فلنغامر ونركب البحر"⁽¹⁸³⁾.

وبعد، يُمكن القول بأنّ هذا النصّ اعتراف نيتشويّ صريح بأمرين: الأمر الأوّل: ويتمثّل في الإقرار النيتشويّ الصريح بالأسبقية الكانطية في مجال المعرفة القبليّة.

الأمر الثاني: ويتمثّل في الإقرار النيتشويّ الصريح بصحّة هذا النوع من الأحكام،

181) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 152.

182) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Ibid., p. 135.

183) Cf., *Fragments posthumes (printemps - automne 1884)*, Op.cit., 25(371), p. 125.

وتطويبه لأحكام الفاهمة القبليّة بوصفها أحكاماً ضروريّة لأيّ عمليّة معرفة ممكنة. وفي السّياق عينه، يُمكننا أن نقع على عدد لا حصر له من النّصوص التّيشويّة تؤكّد تبنيّه للأحكام التّأليفيّة الكانطيّة، فضلاً عن تبنيّه لائحة المقولات أو الأفاهيم الفاهميّة المحضّة، لكن درءاً للتّكرار سنعمد إلى دراسة وتحليل عدد من النّصوص التي تُسلّط الضّوء على الأُسّ المشترك بين كلا الفيلسوفين في النّظر إلى القوانين الموضوعيّة على أنّها ضرب من التّناج والوهم الذاتيّين، ناهيك عن التّمييز بين عالم الظّاهرات والعالم في ذاته، وتبيان عجز الفاهمة البشريّة عن معرفة العالم الثّاني، ورسوفها عند حدود العالم الأوّل أي عالم التّبديّ كما يروق لكانط أن يُطلق عليه. النّصّ الأوّل: "نحن حينما ننطلق من وهمنا الخاصّ في رسم العالم، إنّما نقوم بعملية اختزال للوقائع عن طريق الفكر، أي إنّنا نحيلها إلى لغة خاصّة، هي لغة العقل والمنطق"⁽¹⁸⁴⁾.

يُمثّل هذا النّصّ خلاصة كافية لكلّ ما سبق قوله بصدد المعرفة القبليّة، وإمكان تأسيس المعرفة انطلاقاً من عمليّة الاختزال التي تقوم بها مفاهيم الفاهمة للوقائع، وإخضاعها، تاليّاً، لشروطها المسبقة. بعبارة أوضح، يُمثّل هذا النّصّ إقراراً صريحاً بنظريّة المعرفة التّرسنداليّة الكانطيّة، ذلك بأنّ اختزال الوقائع التي تفد إلينا عن طريق الحدوس الحسيّة، وإعادة قولبتها وترميزها وتشفيرها هو المُعادل المفهوميّ للغة الفاهمة الكانطيّة. فإذا كانت الفاهمة البشريّة قادرة على توحيد متنوّع الحدّس ومنحه صفتي الكليّة والشّموليّة، فهذا لا يعني أنّ العالم الموضوعيّ ينطوي بالضرورة على ما هو موحّد وشموليّ. وعليه، فإنّ المعرفة العلميّة التي تروم استخلاص القوانين من العالم الطّبيعيّ، وما تنطوي عليه من صفتي الشّموليّة والكليّة هي معرفة واهمة لا شيء إلاّ لأنّها نتاج محض للذّات، وانعكاس لصورة الفاهمة في العالم

¹⁸⁴Cf., *Fragments posthumes*, (automne 1884, automne 1885), Op.cit., 34(249), p. 241.

الطبيعي.

وفي السياق نفسه، لم يكن كانط بعيداً من هذا التصور، بقدر ما كان مُبدعه. "... إن تطابق المعرفة مع قوانين الفاهمة والعقل العامة والصورية هو إذاً الشرط الذي لا بُدَّ منه، ومن ثمَّ الشرط السلبّي لكلِّ حقيقة"⁽¹⁸⁵⁾. يكفي أن نعلم النظر في تعبير "الشرط السلبّي لكلِّ حقيقة" لنقف على حقيقة موقف كانط من القوانين العلميّة. ولزيد من الإيضاح نقول: لقد تحدّث كانط عن تطابق المعرفة مع قوانين الفاهمة، ولم يأتِ على ذكر تطابق الفاهمة مع قوانين المعرفة. وبتعبير آخر، عمد كانط إلى تبيان جوهر العمليّة المعرفة، وتعريفها بأنّها مدى مطابقة معارف العالم الخارجي، أي متنوع الحسّ مع العالم المقولاتي. وعليه، فإنّ التّجانس والوحدة والكليّة والشموليّة التي يخالها العلماء صفات ملازمة للقانون الطبيعيّ ما هي إلاّ حصاد أو نتاج للذات العارفة، لتغدو الحقيقة العلميّة رديفاً للأوامر المقولاتيّة، وعند هذا الحدّ فقط يُمكن أن نفهم المقصود بالشرط السلبّي لكلِّ حقيقة.

الواقع أنّ الشرط السلبّي لكلِّ حقيقة يكمن في معرفة أنّ الذات هي التي تنتج الحقيقة العلميّة وفقاً لنموذج قبليّ، وخطاظة سابقة، أمّا الحديث عن شرط إيجابيّ للحقيقة فهو حديث عن معرفة موضوعيّة، وقوانين علميّة ثابتة تتّصف في ذاتها بشرطي الكليّة والشمول وذلكم ما يرفضه كانط رفضاً قاطعاً.

انطلاقاً من التّحليل السّابق، يُمكن القول بأنّ المماهة بين كلّ من كانط ونيتشه في إطار نظريّة المعرفة تبدو بحكم تحصيل الحاصل، ولا تُغالي إذا قلنا بأنّها غدت من باب لزوم لا يلزم نظراً للتّبنيّ النيتشويّ الواضح للمنظومة المعرفيّة الكانطيّة. لكن لا ضير من التّوقّف عند بعض النصوص الأخرى، لكي لا يكون عملنا التّحليليّ والمقارن عملاً مُبتسراً.

النص الثاني: "إن تأنيس الطبيعة، ما هو إلا تأويل لها لا يمكن أن يتم إلا عبرنا"⁽¹⁸⁶⁾.

تتيح لنا القراءة المعمّقة لهذا النص أن نستنتج من فورنا بأن قوانين الطبيعة، على فرض وجودها، هي التي تدور حول العقل، وأن أحكام الفاهمة، من هذا المنطلق هي المؤسس، وحجر الرّحى الذي تدور حوله الأشياء والموضوعات، بما يشبه الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك كما سبقت الإشارة إلى ذلك. تجدر الإشارة إلى أن نيتشه استخدم تعبيراً بالغ الدقّة، ونعني به "تأنيس الطبيعة". وغني عن الذكر أن مصطلح تأنيس الطبيعة يعني خلع الصفات الإنسيّة على العالم الطبيعيّ، وإذا كان هذا المصطلح، بيانياً، يدخل في باب الاستعارة، فإنّ الاستخدام النيتشويّ له كان استخداماً مقصوداً ومشروعاً.

بعبارة أوضح يستعير علماء الطبيعة صفات الشّمول والكلّيّة والوحدة، ويمنحونها للطبيعة، ويتعاطون معها على أنّها صفات مُلازمة، في حين أنّ الأمر لا يعدو كونه استعارة إنسيّة، وبياناً فاهمياً بامتياز. وغنيّ عن البيان أنّ كانط كان السّباق إلى تعزيز هذا الطّرح في أكثر من موضع في كتابه نقد العقل المحض. "يتضمّن علم الطبيعة أحكاماً تأليفيّة قبلية بوصفها مبادئ، وأقتصر على ذلك بعض القضايا... وذلك هو شأن سائر القضايا في الجزء المحض من علم الطبيعة"⁽¹⁸⁷⁾.

لقد ذهب كانط إلى تحديد علم الطبيعة مباشرة، مُعتبراً أنّ هذا النوع من العلوم لا يمكن أن يخلو بدوره من الأحكام التّأليفيّة القبليّة، وأنّ وهم الادّعاء بالموضوعيّة الشّاملة والبريئة من كلّ الصّور الذاتيّة لا يلبث أن يتلاشى حينما يتبيّن الرّشد من الغيّ، وتالياً حين يتبيّن لعلماء الطبيعة بأنّ جملة معارفهم ما هي إلاّ معارف تقف

186) Cf., *Fragments posthumes*, (automne 1885, automne 1887), *Op.cit.*, 1(29), p. 27.

187) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 51.

عند حدود الظّاهرات، وأنّ الظّاهرات أو الفيئانات لا يُمكن أن تنطوي في ذاتها على خصائص الشّمول والكلّية والضرّورة.

عند هذا الحدّ، تكون مقارنة النّصوص النيتشويّة الكانطية في ما خصّ مسألة القوانين العلميّة وعلاقتها بالفاهمة البشريّة قد اكتملت على نحو جليّ، بحيث يُمكن القول بأنّ نيتشه لم يُضف جديداً، ولم يُطوّر شيئاً في منظومة كانط الفكريّة. لكن يبقى أن نشير إلى مسألة عالم الظّاهرات وعالم الأشياء في ذاتها، كي تكتمل صورة البحث على نحو جليّ قبل الانتقال للحديث عن موقف كلّ من الفيلسوفين من مقولتي السّبب والجوهر.

النّصّ الثالث: «العالم الذي يعيننا ليس سوى عالم تبدّد، وذلك بخلاف المفهوم الذي يتمتّع بوجود مستقلّ، ويسمح لنا، تالياً، أن نعتقد بحقيقة الشّيء، والوجود»⁽¹⁸⁸⁾.

لا يحتاج الباحث إلى بعد نظر ليُدرك من فوره أنّه أمام نصّ كانطيّ بامتياز يُعلي من قيمة المفاهيم القبليّة، ويجعلها قطب الرّحى في أيّ عمليّة معرفيّة، ويستبعد أيّ إمكانيّة لولوج عالم الشّيء في ذاته، على اعتبار أنّ العالم الوحيد الذي يستحقّ التوقّف عنده هو عالم الظّاهرات.

وبعد، يُميّز نيتشه مجدّداً بين عالمين منفصلين بعضهما عن بعض، لكنّهما يشتركان في تحديد أسّ المعرفة، وجوهر العمليّة المعرفيّة. ببساطة متناهية، يُميّز نيتشه بين العالم الطّبيعيّ وعالم الأفاهيم، فضلاً عن تمييزه داخل العالم الطّبيعيّ بين عالم التّبديّ وعالم الأشياء في ذاتها. وفي السّياق نفسه، يتّضح لنا جوهر العلاقة المشتركة بين العالم الطّبيعيّ وعالم الأفاهيم البشريّة. وبتعبير أوضح، يرى نيتشه أنّ الحديث عن عالم طبعيّ يكشف لنا جوهر حقيقته، وعمق ماهيته ما هو إلا انعكاس لعالم الفاهمة،

188) Cf., *Fragments posthumes, (automne 1885, automne 1887), Op.cit., 5(19), p. 193.*

ذلك بأنّ الفاهمة في تعاطيها مع العالم الطّبيعيّ يُخَال إليها أنّها عثرت على مبادئ توحيديةً طبيعيّة، وعلى مجموعة من الحقائق ذات الصّبغة الكلّيّة، في حين أنّها ترى إلى أفاهيمها وأحكامها وتصوّراتها وقد انعكست في مرآة نفسها فشبّه لها أنّ هذه المرآة إنّما تعكس جوهر حقيقة العالم الخارجيّ.

ومن هذا المنطلق، يغدو المفهوم هو من يُحدّد لنا اعتقادنا بحقيقة الشيء والوجود، في حين أنّ العالم الطّبيعيّ لا يكشف لنا إلّا ما نريد نحن أن نعرفه عنه، وتاليًا، وفق قدرتنا العقليّة المُسبقة، وأحكامنا التّأليفيّة القبليّة، وذلكم ما جعل نيتشه يتحدّث عن عالم تبدّد أو عالم ظاهرات لا يملك العقل إلّا الرّسوف عنده. وعلى القلب الآخر، كان كانط السّباق إلى الحديث عن عالم الظّاهرات، وعالم الأشياء في ذاتها، مُبيّنًا أنّ معرفتنا بجوهر الأشياء ما هي إلّا معرفة بأفاهيمنا المحضّة، مؤكّدًا استحالة معرفة الأشياء في ذاتها. "هل يكون للعقل والفاهمة استعمال أيضًا عندما يكون الموضوع لا - ظاهرة (نومينا)؟ إنّما يؤخذ بهذا المعنى عندما يُفكّر بالموضوع كمجرّد معقول، أعني كمعطى للفاهمة وحسب، وليس ألبتّة للحواس. والسّؤال هو إذًا: هل هناك، خارج الاستعمال الأميريّ للفاهمة استعمال ترسنداليّ ممكن أن ينطبق على النّومينا انطباقه على موضوع؟ على هذا السّؤال نجيب بالنّفي" (189).

وبعد، لقد توجّج نيتشه استنساخه لنظريّة المعرفة الكانطيّة بتبنيه التّفرقة الشّهيرة التي ابتكرها كانط بين عالم الظّاهرات وعالم الأشياء في ذاتها، إلى حدّ يُمكننا القول معه بأنّ النظريّة النيتشويّة في مجال المعرفة هي نظريّة كانطيّة بأحرف نيتشويّة، إن لم نقل بأحرف كانطيّة في الكثير من الأحيان.

عند هذا الحدّ، تبدو الحاجة ملحةً لولوج عالم المقولات الكانطيّة، والتوقّف

بخاصة عند مقولتي السبب والجوهر.

ب _ لائحة المقولات

بداية، لا بُدّ من التأكيد أنّ أي عرض للائحة المقولات الكانطية سيكون من باب لزوم ما لا يلزم، إذ يبدو من المحال أن نعثر لدى نيتشه على التقسيم المنهج نفسه الذي نلغ فيه لدى كانط، وذلك نظرًا إلى الكيفية التي يكتب بها نيتشه، ونعني طريقة الشذرات، ناهيك بالخصوصية التي يتمتع بها كلّ فيلسوف في معالجة المسائل الفلسفية الشائكة.

بيد أن التوقف عند مقولتي السبب والجوهر، من شأنه أن يرسم تصوّرًا دقيقًا للمقاربة التي نحن بصدددها، فإذا قبلت هذه المقاربة أصبح بالإمكان الحديث عن مطابقة مفترضة بين لائحتي المقولات الكانطية والنيتشوية.

(1) _ كانط ومقولتا السبب والجوهر

يستخدم كانط مبدأي العلة، والجوهر كمبدأين عقليين قبليين يحكمان كلّ تجربة ممكنة، ولا يُشتقان من التجربة⁽¹⁹⁰⁾، «إذ بفضلها وحدهما تكون هناك فاهمة محضة، لأنّه إنّما بفضلها فقط يمكن أن نفهم شيئًا من بين متنوّع الحدس، أي أن تفكّر موضوعًا فيه»⁽¹⁹¹⁾. ومن هذا المنطلق، يُمكن القول بأنّ مفاهيم العلية والجوهرية هي مفاهيم موجودة فينا، وصادرة عنّا، إذ يستحيل علينا أن نشاهد، على الدوام، اتّفاقًا كاملاً بين التجربة وبين تصوّراتنا، فالتجربة حادثة دائمة، ومحصورة في حدود الزمان والمكان، وكلّ ما ستعطيه لنا التجربة لن تكون له إلا قيمة مشروطة.

وبتعبير آخر، ليس هناك ما يشي بأنّ الطبيعة تنطوي في ذاتها على مفاهيم الوحدة، والسببية، والاشتراك، وسواها، إذ جلّ ما في الأمر أن تقوم الفاهمة البشرية

(190) أنظر: أنطولوجيا الوجود، مرجع سابق، ص 389.

(191) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 90.

بتوحيد متنوع الحدس الوافد إلينا من العالم الخارجي، الأمر الذي يجعل من مبدأ التوحيد مبدأ ذاتياً محضاً وليس خاصية من خصائص العالم الطبيعي. قل كذلك عن مفهوم السببية، فحينما أتحدث عن جوهر يكون سبباً لشيء في جوهر آخر، إنما أستدل على هذا التأثير أو ذاك انطلاقاً من جملة اعتبارات ذاتية، أو أحكام تأليفية، أو مقولات عقلية تُعيد صياغة متنوع التجربة انطلاقاً من بنيتها نفسها، أو من لائحة تصوراتها التي تنطوي على حكم مفاده أن لكل سبب نتيجة، لكن هذه البنية لا يمكن أن تدعي امتدادها المعرفي ليطول العالم الموضوعي وإلا لوقعنا في فخ المعرفة غير المشروعة والتي تكمن تحديداً في تحميل العالم الطبيعي ما ليس فيه.

يقول كانط: "... فالجملة ليست سوى الكثرة منظوراً إليها كوحدة، ... والاشتراك (تسبب متبادل بين الفاعل والمنفعل) سوى سببية جوهر مُتعيّن بأخر يتعيّن به بدوره... وكذلك، فمن أيّ أربط أفهومي السبب والجوهر، لا يُمكنني أن أفهم التأثير، أي كيف يُمكن لجوهر أن يكون سبباً لشيء في جوهر آخر. وعليه ينجم أنه يجب لذلك فعل خاص للفاهمة"⁽¹⁹²⁾.

انطلاقاً من هذا النصّ نتساءل: هل توجد في الطبيعة عليّة مماثلة لتلك العليّة التي تصوّرها فهمنا؟ وهل توجد في الطبيعة جواهر مطابقة لفكرتنا عن الجوهر؟ من البدهي القول كانطياً بأنه من المحتمل جداً أن تحدث ظاهرة دون علّة لحدوثها، ومن ثمّ، من المحتمل أن نُلفي في العالم الطبيعي جواهر مختلفة عن تصوّراتنا للجوهر، وإن كنا لا نستطيع أن نتبيّه. من هنا كانت لائحة المقولات الكانطية تعبيراً صريحاً عن المفاهيم الكامنة فينا، والصادرة عنّا، دون أن نجد مسوغاً طبيعياً لها في العالم الواقعي. لكن ترى كيف نظر نيتشه إلى هذا الضرب من المقولات؟

(2) - نيتشه ومقولنا السبب والجوهر

لعلّ أهمّ ما نستهلّ به هذه النبذة هي الفقرة الآتية التي جاءت على لسان نيتشه في كتابه ما وراء الخير والشرّ حيث يقول: "على المرء أن يستعمل السبب والمسبب استعمال الأفاهيم الفاهميّة المحضّة وحسب... إذ لا أثر لروابط سببيّة على الإطلاق، فنحن وحدنا من اختلق مفاهيم الأسباب والتّالي" (193).

لقد مرّ معنا، في النبذة الأولى، أثناء الحديث عن مقولتي السبب والجوهر الكانطيتين، أنّ مفاهيم العليّة والجوهر وما ينزل منزلتهما لا يعدوان كونهما مفاهيم قبليّة لا وجود لها في العالم الواقعيّ، بل هما مفهومان كائنان في داخلنا، وصادران عن فاهمتنا. وإذا ما أنعمنا النّظر في النّصّ النيتشويّ السالف الذّكر، أمكننا أن نعثر على صيغة متفرّدة اضطلع نيتشه بمهمّة التّعبر عنها، ونعني استخدامه للصّيغة الأمرية التّالية: على المرء.

وعليه، لم يشأ أن يطرح نيتشه موقفه من مفهوم السببيّة كوجهة نظر فلسفيّة احتماليّة، وإنّما كرّسها باستخدامه صيغة أمرية قطعيّة ترى أنّ علاقة السبب بالمسبب هي علاقة تجد مردّها في الذات المتّجة لها، بعيداً من جوهر العالم الموضوعيّ. أضف إلى ذلك أنّ نيتشه لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل عمد إلى التّحليل والتّفسير، مؤكّداً بصورة قطعيّة هذه المرّة أيضاً أنّ الذات البشريّة هي من اضطلعت بوهم اختلاق مفاهيم السببيّة، ومن ثمّ، فإنّ الحديث عن عالم موضوعيّ ينطوي في ذاته على علاقات سببيّة ما هو إلّا نتاج لوهم الذات المنشئة، ولائحة مقولاتها التي تنطوي على مثل هذه الأفاهيم، وتحاول بسط معرفتها الذاتيّة على العالم الطّبيعيّ، وذلكم ما يوقعها في فخّ المعرفة غير المشروعة على اعتبار أنّ توسيع حدود المعرفة الذاتيّة لتشمل العالم الموضوعيّ هو استعمال غير بريء ولا يعكس الوضعيّة الذاتيّة

إزاء الوقائع الموضوعية. "يوجد من الأفاهيم الفاهمية المحضة التي تنطبق قبلًا على موضوعات الحدس بعامة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقية... ونسمي هذه الأفاهيم مقولات (السبب والمسبب يتميان إلى مقولة الإضافة)"⁽¹⁹⁴⁾.

وبعملية تحليل بسيطة، نجد أن نيتشه قد استعار الخطاب الكانطي نفسه، وأدرجه في الفقرة الواحدة والعشرين من كتابه ما وراء الخير والشر، دون زيادة أو نقصان.

حقيقة الأمر أن دارسي نيتشه لم يكونوا بمنأى عن هذا السجال، إذ اعتبر بعضهم⁽¹⁹⁵⁾ أن مقولة السببية، نيتشويًا، ليس لها أي قيمة موضوعية، ولا تتناسب البتة مع واقعة ذات طابع حقيقي وموضوعي، فهي من طبيعة "كما لو" الكانطية بامتياز. واعتبر بعضهم الآخر⁽¹⁹⁶⁾ أن فعل التفكير، نيتشويًا، هو العنصر المحدد في أي عملية معرفية، وأن الأنا هو العنصر المحدد، وذلك على غرار ما فعله كانط بالضبط حينما أراد تبيان استحالة برهنة الذات والموضوع، إلا انطلاقًا من الكوجيتو الديكارتي، ونعني تحديداً، "الأنا أفكر".

قياسًا على ما تقدم، يمكن القول بأن تماثل الرؤيا النيتشوية مع الرؤيا الكانطية لجهة العلية، من شأنه أن ينسحب من باب أولى على مقولة الجوهر، نظرًا لتلازم هاتين المقولتين، وعدم قابليتهما للفكاك إحداهما عن الأخرى.

وإذا ما أنعمنا النظر أكثر في النصوص النيتشوية، فبإمكاننا أن نخرج بالنتيجة نفسها، وهذا ما سنتيح لنا الصفحات القليلة الآتية أن نظهره.

النص الأول: "السبب والنتيجة ليسا أمرين واقعيين، وإنما فرضية نستطيع من خلالها أن نؤنس العالم، ونخضعه لتصوراتنا، واستخداماتنا، واعتباراتنا،

(194) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 89.

195) Cf., *Nietzsche introduction à sa philosophie*, Op.cit., p. 160.

196) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 135.

وحساباتنا»⁽¹⁹⁷⁾. يرى نيتشه أن مفهومي السبب والنتيجة لا يعكسان حقيقة العالم الطبيعي، بقدر ما يعكسان جوهر عمل الفاهمة البشرية، وبنيتها المقولاتية. بيد أن الدقة المفهومية، نيتشويًا، تتمثل في حديثه عن أنسنة الطبيعة. وبتعبير آخر، لم يكتفِ نيتشه بتحديد الأسس الذاتي لمفهوم العلية، بل شدّد على المنحى البراغماتي لهذا المفهوم، مُعتبرًا أن الهدف الأساسي من توظيف مفهوم السببية بما هو حكم تأليفي قبلي يكمن في تمكين الكائن البشري من أنسنة الطبيعة، وبسط سلطته المفهومية عليها. بيد أن هذا التسلّط المفهومي ينبغي ألا أن يفهم خارج السياق، كأن يُنظر إليه على أنه جوهر طبيعي قائم بذاته، وأن الفاهمة البشرية قامت باستخلاصه من مبادئ التجربة، بل ينبغي لالدوام أن نكون متيقّظين ومتنبّهين إلى أن جوهر السببية هو جوهر عقليّ بامتياز تم إسقاطه على العالم الطبيعي كفرضية قبلية وحسب.

واقع الأمر أن كانط نفسه قد لفت عناية الفلاسفة والمشتغلين في مجال الفلسفة إلى ضرورة التمييز بين الضرورة الذاتية والضرورة الموضوعية لمفهوم العلية، مُشدّدًا على أهمية المعرفة الترسندالية في التعاطي مع العالم الطبيعي على أنه وحدة مُتجانسة، تخضع لقانون السببية بما هو قانون عقليّ بامتياز. «إن أفهوم السبب الذي يدلّ على نوع خاصّ من التأليف لأنه إلى جانب شيء ما (أ) يوضع آخر مغاير كليًا (ب) بموجب قاعدة. وليس من الواضح لماذا يجب أن تتضمّن الظواهرات شيئًا من هذا القبيل، إذ لا يمكن أن نسوق التجارب كأدلة، لأنه يجب أن تُبين المصدّاقية الموضوعية لهذا الأفهوم قبليًا»⁽¹⁹⁸⁾.

يرى كانط أن عالم الظواهرات لا يشي على الإطلاق بإمكان وجود علاقة سببية

197) Cf., *Fragments posthumes*, (printemps - automne 1884), *Op.cit.*, 25(371), p. 125.

198) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 96.

تجمع بين ظاهرتين منفصلتين. وإذا ما اعترض معترض على كانط قائلاً: من شأن التجربة المستمرة أن تثبت وجود مثل تلك العلاقة، أمكن لكانط أن يجيبه من فوره: لتعد أدرجك إلى شروط إمكان التجربة نفسها.

بالعودة إلى شروط إمكان المعرفة، كانطياً، نجد أن علاقة الذات بالموضوع غير ممكنة إلا بالاستناد إلى مجموعة من الحدوس الحسيّة، بيد أن تلقّف هذه الحدوس على عواهنها أمر غير مشروع على الإطلاق، لا لشيء إلا لأنّ الفاهمة البشريّة لا تتلقّف أيّ متنوع حسيّ إلا انطلاقاً من جملة أحكامها التآليفيّة القبليّة، وذلك ما يجعل المعرفة بقوانين الطّبيعية معرفة بقوانين العقل نفسها. ومن هذا المنطلق، لم يكن بوسع التجارب أن تزودنا بحقيقة مبدأ العليّة، ذلك بأنّ التجربة نفسها تخضع لمقولات العقل القبليّة، الأمر الذي يجعل الحديث عن مفهوم السببيّة بالمعنى الموضوعيّ ضرباً من العبث، وذلك بقدر ما يُشكّل انعكاساً للذات العارفة في الموضوع المعروف.

مما تقدّم، نستطيع أن نقع على مماهة تامة بين نيتشه وكانط في ما يتعلّق بمفهوم السببيّة. لكن لا ضير من التوقّف عند بعض النصوص الأخرى. النصّ الثاني: "العالم الحقيقيّ للأسباب هو عالم غائب عنّا تماماً، فالذهن، والحواس، هي قبل كلّ شيء أداة اختزال، بيد أنّ عالمنا الخاطيء، الذي نمطق فيه الأسباب هو العالم الذي بوسعنا أن نحيا فيه"⁽¹⁹⁹⁾.

ينطوي هذا النصّ على مسألتين اثنتين يُمكننا دراستهما على التوالي: المسألة الأولى: وتمثّل في تأكيد نيتشه أنّ فكرة اقتران السبب بالمسبّب في العالم الطّبيعيّ، هي فكرة خاطئة تماماً، ذلك بأنّها تجد مردها في أداة العقل الاختزاليّة، أي في بنية الفاهمة نفسها، التي تسعى إلى تشفير الوقائع المادّية، وترميزها لتتلاءم مع

أحكامها القبليّة، وتصوراتها المسبقة للعالم الخارجي.

المسألة الثانية: وتكمن في بحث نيتشه عن مُسوِّغات الاستخدام القبليّ لهذا النوع من الأفاهيم، والتي وجد مردها في ضرورة تطويع العالم الذي نعيش فيه، وتاليًا، منطقتَه وفقًا للصور القبليّة التي نحملها في ذاتنا عنه، لا لشيء إلا لكي نتمكّن من التعاطي معه، إذ من دون اللجوء إلى هذا الضرب من التفسير يغدو العالم ضربًا من الشّتات والضّياع لا نستطيع أن نحيا فيه.

وذلكم بالضبط ما عبّر عنه كانط بالقول: "من الواضح أن يكون على موضوعات الحدس الحسيّ أن تكون موافقة للشروط الصوريّة للحساسية القائمة قبليًا في الذّهن" (200).

يبدو أن نيتشه لم يستطع أن يعبر فضاء التفكير الكانطيّ، فأعاد إنتاج مقولاته بلغة مختلفة تارة، وباللغة عينها تارة أخرى.

النّص الثالث: "يعني مفهوم السببيّة أن نتيجة بعينها يجب أن تعقب سببًا محدّدًا، لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن قانون السببيّة لا يعدو كونه ضربًا من التّأويل، حال حديثنا عن الفعل والفاعل في اللّغة" (201).

ترى هل في عمليّة التّأويل النيتشويّة أكثر من الأفاهيم الفاهميّة الكانطيّة المحضّة؟ الإجابة هي بالطبع لا، ذلك بأن إخضاع الطّبيعة لعمليّة تأويل ذاتويّة إنسانيّة، ليست في نهاية المطاف سوى عمليّة إنشاء ذهنيّ للعالم طبقًا للمفاهيم القبليّة التي كوّناه عنه بعد أن رفدت مجرى حدوسنا سلسلة من الوقائع الماديّة البحتة. والتّأويل، نيتشويًا، هو ضرب من قراءة العالم انطلاقًا من جملة أحكام وتصورات قبليّة لا غنى للذّات عنها لكي تتمكّن من العيش. بيد أن جوهر مفهوم السببيّة يكمن في ضرورة

(200) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 96.

201) Cf., *Fragments posthumes*, (automne 1885, automne 1887), op.cit, 7(34), p. 297.

أن تعقب نتيجة بعينها سبباً مُحدّداً، وذلكم هو جوهر المشكلة كانطياً ونيشويّاً. وبتعبير آخر، يُمكن القول بأنّ نيتشه قد نجح في إثبات وجود ملكة ذهنيّة داخل العقل البشريّ تملك تصوّرات قبليّة، أو أفاهيمٍ محضّة تعمل وفق آليّة منتظمة، وبنية تكوينيّة يُشكّل مفهوم السببيّة أحد مقولاتها الأساسيّة. والفاهمة البشريّة كما مرّ معنا هي التي تضطلع بإسقاط أحكامها القبليّة على المعارف المشتتة الوافدة إلينا من العالم الخارجيّ. بهذا المعنى، كان لزاماً على الفاهمة أن ترى في العالم الطّبيعيّ تجسيداً لمقولة السببيّة خاصّتها، لكن ما يجدر التّوقف عنده أنّ هذا التّجسيد يبقى نتاجاً لهذه الدّات، إذ لا يُمكنها أن تدّعي الموضوعيّة المطلقة لمجرد الرّكون إلى أحكامها القبليّة. من هذا المنطلق يغدو مفهوم السببيّة ضرباً من التّأويل لا يُمكن أن يجد مرده وجوهره إلا في الدّات المُنتجة له وحسب.

وعلى المقلب الآخر، كان كانط أكثر تشدّداً في التّعاطي مع مفهوم السببيّة حينما اعتبر أنّ هذا المفهوم إمّا أن يجد مرده في الدّات المُنتجة له وإمّا أن يهمل نهائياً بوصفه وهمّاً وضلالاً وسراباً. "إنّ التّجربة تعطي باستمرار أمثلة على موافقة الظّاهرات للقواعد تتيح لنا فرصة كافية لاستخراج أفهوم السّبب والتّحقّق في الوقت نفسه من المصادقيّة الموضوعيّة: فمعناه إنّنا نلاحظ أنّ أفهوم السّبب لا يتولّد ألبتّة بهذه الطّريقة، بل يجب إمّا أن يجد أساسه في الفاهمة بشكل قبليّ تامّاً، وإمّا أن يهمل نهائياً بوصفه مجردّ سراب" (202).

الحقّ أنّ كانط يوجّه ضربة قاضية إلى المنادين بصوابيّة التّجربة وقدرتها على إثبات جوهر مفهوم السببيّة ذلك بأنّ التّجارب التي لا حدّها ولا حصر تشي على الدّوام باقتران السّبب بالنتيجة. بيد أنّ كانط كان له رأي مختلف تامّاً، وذلك انطلاقاً من تماثل التّجربة نفسها مع مبدأ العليّة. لم يرَ كانط في تماثل التّجربة مع مبدأ العليّة إلاّ

ما يُثبت توافقها مع القواعد الفاهمية القبليّة المنتجة لها. وعليه، فإنّ الأمثلة التي تتيح لنا التجربة أن نتحقّق منها ما هي إلاّ تنويج لقدرة الفاهمة على منح الطّبيعة أشكالها الفاهميّة، وإخضاعها لمقولات العقل والمنطق.

مما تقدّم، نستطيع القول بأنّ مفهوم السببيّة نيتشويّاً هو عينه مفهوم السببيّة كانطياً، وأنّ نيتشه لم يُحقّق أيّ إضافة، بل جُلّ ما فعله أن تبني لائحة المقولات الكانطية قلباً وقالباً، ودفعها قدماً باتجاه تكريس نظريّة المعرفة الكانطية بامتياز. يبقى أن نشير إلى موقف كلا الفيلسوفين من مقولة الجوهر، لكي تكتمل الصّورة، وتّضح الرّؤيا على نحو جيّد.

النّصّ الرّابع: «إنّ مفهوم الجوهر هو نتيجة لمفهوم الذات، وليس العكس»⁽²⁰³⁾.

لقد أخلص نيتشه لمقولة السببيّة حينما اعتبر أنّ مقولة الجوهر هي بدورها فعل من أفعال الدّهن الإنشائيّ، فجاءت عبارته لتحمل مدلولين: مدلول التّجانس مع الذات والفكر بعيداً من صراخ التناقضات، ومدلول التّجانس مع المذهب الكانطيّ الذي رأى في سائر مقولات الفاهمة تعبيراً صريحاً عن أفاهيمنا القبليّة. يقول كانط في السّياق نفسه: «كيف يُمكن لجوهر أن يكون سبباً لشيء في جوهر آخر. وعليه أنّه ينجم لذلك فعل خاصّ للفاهمة، والأمر نفسه لما تبقى»⁽²⁰⁴⁾. حقيقة الأمر أنّ عبارة الأمر نفسه لما تبقى تشي بأنّ المبدأ نفسه ينطبق على سائر المقولات الكانطية ومنها مقولة الجوهر.

203) Cf., *Fragments posthumes, (automne 1887, Mars 1888), Op.cit., 9(144), p. 80.*

204) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 92.

خلاصة القسم الأوّل

نستطيع أن نستخلص، من كلّ ما تقدّم جملة نتائج نوجزها في ما يلي:

- 1 - تبني نيتشه مفهومي المكان والزّمان الكانطيين.
 - 2 - تبني نيتشه الأحكام التأليفية الكانطية القبلية.
 - 3 - المطابقة التامة بين لائحة المقولات الكانطية، ولائحة المقولات النيتشوية، بخاصّة في ما يتعلّق بمفهوم السببية، والجوهر.
- بوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ نيتشه لم يستطع أن يخترق الفضاء الكانطيّ في مجال المعرفة، ولم يستطع أن يضيف شيئاً على نظرية المعرفة الترسندالية، بل ظلّ تلميذاً أميناً ووفياً لكانط.

القسم الثاني . أخلاق نیتشه الكانطیة

توطئة

تُعَدُّ المسألة الخلقية هي من المسائل الشائكة من حيث شكلها ومضمونها. وتزداد هذه المسألة غموضاً في البحث عن الأسس الأخلاقية بعيداً من المنظومات الدينية، إذ أين تجد الأخلاق البشرية مردها؟ وهل ثمة ضرورة للحديث عن منظومة أخلاقية؟ وهل التقويبات الخلقية تصلح لتكون قانوناً شاملاً أم إنها شبيهة بقواعد النظام العام التي تتبدل بتبدل الزمان والمكان؟

حقيقة الأمر أن مناخ بحثنا يرتبط بفيلسوفين يبدوان للوهلة الأولى متناقضين إلى حد كبير ونعني كانط ونيشه. لقد أخلص كانط لمقولات العقل المحض العملي، وأدرك في نهاية المطاف أن الدين هو من ينبغي له أن يتأسس على العقل، وليس العكس، فكان كتابه أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ومن ثم نقد العقل العملي.

أما نيشه فقد استخدم مطرقة النقد من دون أن يقدم نسقاً أخلاقياً فلسفياً بعينه. لكن هل حقاً كان نيشه كائناً لا قيماً بامتياز، أم إنه فيلسوف هدم لبني، وهل تنطوي شذراته في العمق على نسق أخلاقي لا يمكن تجاوزه أو إنكاره؟ وبعد، إذا ما أثبتنا وجود منظومة قيمية تحكم عمل نيشه الفكري، فأبي موقف اتخذه من كانط؟ وهل كان معادياً حقاً لفكرة الواجب، ولفكرة تأسيس الأخلاق على مبادئ العقل العملية المحضة؟ وهل يمكن القول في نهاية المطاف، وعلى غرار نظرية المعرفة، بأن نيشه لم يضيف شيئاً جديداً إلى المنظومة الأخلاقية الكانطية، بل ظل تلميذاً أميناً ووفياً لكانط؟

ذلكم ما سنحاول الإجابة عنه في القسم الثاني، والذي يتضمّن:

الفصل الأول. _ أخلاق كانط

الفصل الثاني. _ أخلاق نيشه في عيون دارسيه

الفصل الثالث. _ نيشه والأخلاق الكانطية

الفصل الأول . أخلاق كانط

سنتناول في هذا الفصل، وبإيجاز شديد، تطوّر موقف كانط على امتداد كتابيه: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ونقد العقل العمليّ، وذلك بالتطرق إلى أصل المشكلة الأخلاقية، والحلول التي قدمها كانط لتأسيس فكرة الواجب.

1 _ أصل المشكلة الأخلاقية

قبل الشروع بالحديث عن أصل المشكلة الأخلاقية، وإمكان استنباط القانون الأخلاقيّ قبلياً، والتتائج المترتبة عليه، لا بدّ من التطرق إلى التمييز الشهير الذي أجراه كانط بين الأحكام الشرطية والأحكام اليقينية. يرى كانط أنّ الأمر الشرطيّ أو الحكم الشرطي يرتبط دائماً بكلمة إذا. فإذا وجد (أ) فإنّ (ب) يوجد، والعلاقة بين أ و ب ليست ممكنة إلا من خلال فرضية أنّنا نملك مفهوم السببية. فنحن نفترض (أ) كسبب و(ب) كمسبب، أمّا في الأحكام اليقينية أو الأمر اليقيني، فالأمر مختلف كقولنا: كلّ الناس يجب أن يموتوا⁽²⁰⁵⁾.

وبتعبير آخر، يعتبر الأمر اليقينيّ أنّ الفعل البشريّ موضوعياً ضروريّ في ذاته من دون أي علاقة مع هدف محدّد أو غاية بعينها⁽²⁰⁶⁾، في حين أنّ الأمر الشرطيّ يُعبّر فقط عن صوابية فعل ما انطلاقاً من تعلقه بغاية محدّدة أو ممكنة أو واقعية. والحال أنّ أهمّ ما يميّز مبادئ العقل العمليّ أنّها أحكام أو أوامر يقينية أي أوامر موضوعية وضرورية في ذاتها لا تمتلك أي علاقة أو صلة مع أي هدف محدّد⁽²⁰⁷⁾.

من هذا المنطلق، تغدو المسألة الأساسية التي انطلق منها كانط هي معرفة ما إذا كان من الممكن أن نستنبط، قبلياً، القانون الأخلاقيّ، وذلك انطلاقاً من مبدأ أعلى

(205) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 86 - 87.

(206) Cf., Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs*, trad. Alain renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 277.

(207) Cf., Friedrich SCHLEIRMACHER, *Conférences sur l'éthique, la Politique et l'Ésthetique*, trad. Jean Marc tétaz, Labor et Fides, p. 204.

يتمتع بالضرورة في ذاته.

لكن الصعوبة التي اعترضت سبيله يُمكن صياغتها على النحو الآتي: كيف يُمكن للعقل أن يؤسس مبادئ الأخلاق، وأن يبررها، وهو عقليّ تأمليّ محض، أقصى جهوده أن يضع الوحدة في العناصر المفروضة عليه، ومن ثمّ فهو عاجز عن أن يحدث بنفسه موضوعات واقعية قابلة للتجربة؟

حقيقة الأمر أن العقل المحض، كانطياً، ليس عقلاً نظرياً وحسب، أي إن جهوده لا تنصبّ على موضوعات معطاة بعينها فقط، ولكن بوسعه أيضاً أن يكون عملياً، أي محدثاً لواقع موضوعي. "يقع على عاتق نقد العقل العمليّ بوجه عامّ توقيف العقل المشروط تجريبياً عن الادّعاء بأنّه هو وحده، وباستثناء كلّ ما عداه الذي يصلح لأن يكون مبدأ تعيين الإرادة... ذلك بأننا سوف نبدأ في نقد العقل العمليّ من المبادئ أولاً ونمضي منها إلى المفاهيم ثمّ من هذه المفاهيم إلى الحواس حيث أمكن ذلك، بينما كان علينا في العقل التأمليّ أن نبدأ على عكس ذلك من الحواس وأن ننتهي بالمبادئ"⁽²⁰⁸⁾.

يُشكّل هذا النّصّ نقطة مركزية في فلسفة كانط، وتحوّلاً جذرياً في النّظر إلى مبادئ العقل وحدوده. فإذا كانت مبادئ الفاهمة، أو الأفاهيم الفاهمية المحضّة في كتابه نقد العقل المحض غير قابلة للانطباق إلا على موضوعات التجربة، أي إن الشّروط الأساسيّة لاستخدامها هو مدى ارتباطها بمتنوع الحسّ الوافد إليها من العالم الخارجي، فإن الأمر في كتابه نقد العقل العمليّ هو بخلاف ذلك تماماً.

بعبارة أوضح، انطلق كانط في كتابه نقد العقل المحض من الحواسّ وصولاً إلى تكريس المعارف القبليّة، وحدود إمكان التجربة، وارتباط المعارف النظريّة بمتنوع الحدس الحسيّ أولاً، وبقدرة العقل على التعامل مع هذا المتنوع انطلاقاً من لائحة

مقولاته القبليّة ثانياً. بيد أن الأمر قد اختلف جذرياً في كتابه نقد العقل العمليّ إذ رأى كانط وجوب الانطلاق من المبادئ وصولاً إلى المفاهيم ومن ثمّ العروج إلى عالم الحواسّ إذا أمكن له ولوج هذا العالم، سنده في ذلك أمران: الأمر الأوّل ويتمثّل في وضع حدّ لادّعاء العقل المشروط تجريبياً بأنّه وحده القادر على تعيين الإرادة، وتالياً فسح المجال أمام العقل العمليّ بما هو عقل بريء من كلّ توجه تجريبيّ في تعيين مبادئ الإرادة⁽²⁰⁹⁾. أمّا الأمر الثاني فيتمثّل تحديداً في توسيع نطاق عمل العقل المحض، ليتجاوز مسألة الاقتران الضّروريّ بمتنوع الحسّ، ومن ثمّ اكتشاف داخل هذا العقل نفسه ملكة قادرة على تعيين مبادئ الإرادة من دون اللجوء إلى عالم الحواسّ كشرط أساسيّ لإعمال مفاهيمه القبليّة. لكن كيف توصل كانط إلى توسيع نطاق العقل المحض؟

يرى كانط أنّنا إذا استطعنا أن نجد أسساً للبرهان على أنّ الحرّيّة تُنسب حقّاً إلى الإرادة البشريّة، عندئذٍ نكون قد أثبتنا أنّ العقل النظريّ يُمكن أن يكون عملياً بشكل غير مشروط⁽²¹⁰⁾. لكن ترى ما المقصود تحديداً بالحرّيّة؟

الحرّيّة هي التصرّف وفقاً لفكرة محضة، أي إنّ الإرادة القادرة على أن تتوافق مع قانون قبليّ محض هي بالضرّورة إرادة حرّة. وتعبير آخر، ربط كانط استعمال العقل عملياً، أي بمعزل عن عالم التجربة، بوجود إرادة حرّة قادرة على الالتزام بالأمر المقولاتيّ من دون الانطلاق من أيّ معطى حسّيّ. وعليه، لم يكن بوسع كانط أن يوسّع نطاق العقل المحض إلاّ باللجوء إلى تكريس شرطين اثنين:

الشّرط الأوّل: ويتمثّل بوجود إرادة حرّة قادرة تتمثّل لقانونها الخاصّ، أي قادرة على الالتزام بما خطّته لنفسها.

209) Cf., Francois -Xavier CHENET, *La Métaphysique de la métaphysique*, Philopsis, 2008, p. 8 et s.

(210) راجع: نقد العقل العمليّ، مرجع سابق، ص 60.

الشَّرط الثَّاني: أن تتمَّ عمليَّة التَّعيين بصورة قبليَّة، بعيداً من أي مُعطى حسيّ. ومن هذا المنطلق، تغدو أفاهيم العقل المحض أفاهيم عمليَّة. بعبارة أوضح، إذا كان مُحالاً أن تقوم الفاهمة بعملها، في مجال المعرفة، من دون الرُّكون إلى أي معطى حسيّ، فإنَّ شرط الخضوع للقانون الدَّاخلِيّ والالتزام به من قِبَل إرادة حرَّة لا يُمكن أن تقوم له قائمة في ظلِّ وجود معطيات حسيَّة خارجيَّة، ذلك بأنَّ التَّعيين يجب أن يتمَّ بصورة عمليَّة بعيداً من عالم التَّجربة الَّذي من شأنه أن يجعل أحكامنا نفعيَّة لا تروم الفعل الأخلاقيّ في ذاته. «لا يكفي أن ننسب الحرِّيَّة إلى إرادتنا، إذا لم يكن لدينا سبب كافٍ يجعلنا ننسبها كذلك إلى جميع الكائنات العاقلة. إذ إنَّه لما كانت الأخلاقيَّة لا تصلح قانوناً لنا إلاَّ من حيث إنَّنا كائنات عاقلة، فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة، ولما كان من الواجب أن تُستمدَّ من خاصيَّة الحرِّيَّة وحدها، فإنَّه من الواجب كذلك أن نثبت أنَّ الحرِّيَّة خاصيَّة تتَّصف بها إرادة جميع الكائنات العاقلة»⁽²¹¹⁾.

من هذا المُنتلق تغدو الحرِّيَّة رديفاً لمفهوم الخلقِيَّة البشريَّة، ذلك بأنَّ الحرِّيَّة في جوهرها هي الخضوع للأمر المقولاتيِّ الأخلاقيِّ أو ما يُعرف كانطياً بمفهوم الواجب. بيد أن نزوع كانط إلى صفة التَّعميم، أي تأكيدَه أنَّ الحرِّيَّة هي خاصيَّة تتمتَّع بها جميع الكائنات العاقلة يجد مرده في رغبة كانط في نزع الطَّابع النَّسبيِّ للأخلاق البشريَّة، وتكريس مفهوم الخلقِيَّة الكلِّيَّة. الواقع أنَّ تكريس كانط الطَّابع الكلِّيِّ للحرِّيَّة البشريَّة كان بهدف تأكيد طبيعة الفاهمة البشريَّة التي تسنُّ القوانين الأخلاقيَّة بشكل مُوحَّد وكلِّيٍّ من دون النَّظر إلى الاختلافات العارضة بين كائن وآخر. وبهذا المعنى، تُفهم الحرِّيَّة على أنَّها ملكة اقتلاع للذَّات، وسلطة قول لا للميول الأنانيَّة، ومفتاح

الأخلاقيّة الحديثة⁽²¹²⁾. الحرّيّة الأخلاقيّة هي تلك التي تتعالى فوق دائرة الغرائز والأهواء، ومشاعر البغض والكراهة من أجل أن تبلغ اللامشروط⁽²¹³⁾.

وعليه، يكمن جوهر الفكر الأخلاقيّ الكانطيّ في تصوّره للحرّيّة ودورها. فالحرّيّة لا تعني التخلّص من جميع القيود الأخلاقيّة، أو التفلّت من المعايير كافّة، الحرّيّة جوهر ذو طابع أخلاقيّ، يدفع الكائن العاقل إلى التخلّص من المشاعر اللاأخلاقيّة حال الكراهة والبغض والأنانيّة، الحرّيّة هي المرادف الآخر للخضوع الحُرّ، أو للإرادة الحرّة التي تملك سلطة التّشريع والالتزام بما شرّعته لنفسها، دون أن ينتقص خضوعها من جوهرها، أو يمَسّ طبيعتها، إذ من طبيعة الحرّيّة أن تخضع للواجب، وهي في خضوعها إنّما تُمارس أقصى درجات ضبط النّفس، وتشذيب الحواسّ، وضبط الغرائز. "لن نستطيع بأيّ وسيلة أن ندّعي بأنّ مبدأ حبّ الذات هو مبدأ عمليّ، لأنّ هذا الإجماع نفسه سوف يبقى عارضاً فقط... لنفرض أنّنا نملك إرادة حرّة: علينا أن نجد القانون الذي هو وحده كفؤ لأن يُعيّنها بحكم الضّرورة... إذا الحرّيّة والقانون العمليّ غير المشروط يستلزمان كلّ منهما الآخر"⁽²¹⁴⁾.

يندرج هذا النّصّ في سياق الرّفص الكانطيّ تأسيس فكرة الواجب على أيّ معطى أمبيريّ، لا لشيء إلاّ لأنّ المشاعر العارضة أو الشّعارات الضّيقة هي نقيض السّموّ الأخلاقيّ الرّفيع. والحال أنّ مجرّد اللّجوء إلى وقائع مادّيّة بعينها يُشكّل تكريساً لأخلاق ذي طبيعة خاصّة، ذلك بأنّ الخلقية التي ينشدها كانط هي تلك التي تترفع عن الدّنيا، وعن الأغراض الشّخصيّة. من هذا المنطلق، يُمكن أن نفسّر رفض كانط لأيّ فعل أخلاقيّ تكون غايته المتعة أو اللّذة، أي رفضه لأيّ فعل

212) Cf., Luc FERRY, *Kant, une lecture des trois critiques*, Paris, Grasset, 2006, p. 139.

213) Cf., Otfried HOFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1993, p. 132.

(214) أنظر: نقد العقل العمليّ، مرجع سابق، ص 80-81.

أخلاقيّ يُمكن أن يجد مرده في العالم الحسيّ.

بيد أن كانط لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل سار بخطى ثابتة من أجل تحديد ماهيّة الفعل الأخلاقيّ مُعتبراً أن الإرادة الحرّة هي تلك التي تخضع لقانون أخلاقيّ لا يستمدّ صفته الإلزاميّة من العالم الحسيّ، بل يجد مرده في طبيعة العقل نفسه. الحقّ أن خضوع الإرادة الحرّة إلى فكرة الواجب الأخلاقيّ يطرح مسألة استعمال الأفاهيم العقلية بصورة عمليّة أي بصورة غير مشروطة، ذلك بأنّ الاستعمال المشروط لهذه الأفاهيم من شأنه أن يجعل الإرادة تقع في شرك العالم الحسيّ، وتالياً في شرك المشاعر الضيقة، والاعتبارات الذاتية التي ينقصها طابع الكليّة والشمول.

لكن، إذا كان الأمر على هذا النحو، فكيف يُبرّر كانط الاستعمال غير المشروط للعقل، وتالياً، إمكان الاستعانة بما هو فوق حسيّ، الأمر الذي يتناقض مع كلّ طروحات نقد العقل المحض؟ ذلكم ما سنراه في الفقرة الثانية.

2 - سبل حلّ المشكلة الأخلاقيّة

ينطلق كانط في حلّ المشكلة الأخلاقيّة من فكرة مفادها ضرورة طرح فكرة قانون عمليّ موضوعيّ وشموليّ، ولكي يتمّ تصوّر هذا القانون من دون الوقوع في فخّ التناقض يجب أن تلتزم به جميع الإرادات. ولهذا الغاية، وجب أن يكون هذا القانون صورياً محضاً، أي ألا يكون له من مضمون، ومن موضوع سوى نفسه: "العقل المحض العمليّ في حدّ ذاته هو مُشرّع بشكل مباشر... لأنّ الفكرة القبليّة عن تشريع عامّ ممكن، تأتي مفروضة بشكل مُطلق كقانون من دون أن تقترض شيئاً من التجربة أو من أيّ إرادة خارجيّة. ولكنه أيضاً ليس وصيّة يؤمر بأن يتمّ بموجبها فعل تصبح النتيجة المرغوب فيها ممكنة، بل قاعدة تعيّن الإرادة قبلياً فقط في ما يخصّ صورة مسلماتها... العقل المحض هو وحده عمليّ من تلقاء نفسه

ويُعطي الإنسان قانونًا عامًا صورياً تُسميه القانون الأخلاقي»⁽²¹⁵⁾.

يأتي هذا النص في سياق التأكيد الكانطي إمكان الاستعمال العملي للعقل المحض، أي الحديث عن عقل محض عملي يكون بمكنته أن يخلق قوانينه من داخله دون اللجوء إلى أي عنصر خارجي أو حسي. وعليه، يُحدّد كانط وظيفة العقل العملي بأتمها وظيفية تشريعية تجد مردّها في ذاتها، أي إنّ عملية التشريع هي عملية خاصة بالعقل العملي، وهو يضطلع بها بصورة أحادية بعيداً من أي عنصر خارجي أو عامل تجريبي من شأنه أن ينتقص من قيمة التشريع، ذلك بأنّ الصفتين الملازمتين للتشريع كانطياً هما الكليّة والصوريّة. من هذا المنطلق، يغدو العقل العملي عقلاً تشريعياً يُعيّن الإرادة البشريّة بصورة قبلية، وي طرح قانونه الأخلاقي بشكل قبلي وعملي بحيث يمتدّ لينطبق على سائر الكائنات العاقلة دون أن يستمدّ أيّاً من تشريعاته من العالم الخارجي⁽²¹⁶⁾.

لكن ينبغي أن نعرف، في هذا السياق، كيف يُمكن للإرادة أن تمتثل لقانون بعينه من دون أن تقف على غايّة هذا القانون؟ أي أن تتبيّن مضامين الفعل الأخلاقي فترى فيه خيراً أو شراً. حقيقة الأمر، أنّ كانط قد اتخذ موقفاً حاداً من هذه المسألة إذ اعتبر أنّه ليس بممكنة الإرادة أن تنظر في ماهية الفعل الأخلاقي قبل أن تُعيّنه، ذلك بأنّ الفعل الأخلاقي يتماثل لحظة تعيينه مع تصوّرات العقل العملي. "ينبغي ألا أن تقوم الإرادة بفعل لأنّها تصوّرت أنّه من الخير القيام به، بل لا بدّ أن يكون هذا الفعل الخير هو الذي تعيّنه الإرادة عن طريق تصوّرات العقل. فالأمر الأخلاقي هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته، لا تربطه صلة بهدف آخر، وهو ضروري ضرورة موضوعية"⁽²¹⁷⁾.

(215) أنظر: نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص 82-83.

(216) Cf., Josef VIALATOUX, La Morale de Kant, Paris, PUF, 1968, p. 31-32.

(217) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 51.

تماشياً مع ما سبق لنا قوله، يُمكن القول بأنَّ الإرادة المُعيَّنة التي يطرحتها كانط في هذا النَّصِّ هي إرادة خيرة بامتياز وذلك لجملة اعتبارات أهمَّها: أنَّ الفعل الخير لا يتمّ تفحصه وتمحيصه قبل تعيينه، لا لشيء إلاَّ لأنَّ ماهيته كفعل خير تتحدّد انطلاقاً من فعل التَّعيين نفسه على اعتبار أنَّه يرتبط مباشرة بتصورات العقل القبليّة. وعليه، فإنَّ تصورات العقل القبليّة هي على الدوام تصورات تشريعيّة شاملة وصالحة وخيرة. وبتعبير آخر، لا يُمكن أن تنطوي تصورات العقل المُسبقة، كانطياً، على أفعال رذيلة وذلك لسببين اثنين: السبب الأوّل ويتمثّل في كون تصورات العقل القبليّة تصورات فاهميّة تنطوي على أحكام أخلاقيّة صالحة، أمّا السبب الثاني فيكمن تحديداً في جوهر هذه التّصورات التي لا تجد مردّها في أيّ عنصر خارجيّ أو مادّة تجريبيّة كما تخالطها مشاعر الأنانيّة والاعتبارات الخاصّة حال البحث عن اللذّة أو المتعة. وبتعبير آخر، يقتضي منّا الأمر المقولاتي أن نتصرّف بشكل تشكّل فيه الإرادة مبدأً لتشريع عمليّ كليّ، ضروريّ وقبليّ⁽²¹⁸⁾.

من هذا المنطلق، يُمكن القول بأنَّ التّشريع العمليّ الذي ينطوي على خصائص الكليّة والضرورة والقبليّة هو تشريع أخلاقيّ بامتياز ذلك بأنّه يفرض قواعد الأمره دون أن يلتفت إلى اعتبارات الذانيّة الضيقّة، ومقتضيات الأنانيّة البشريّة، ومُستلزمات العالم الخارجيّ والطبيعة الحسيّة والنزعات الفرديّة، ذلكم بالتحديد ما دفع كانط إلى توسيع نطاق العقل المحض كما يجعل من القوانين الأخلاقيّة قوانين عمليّة غير مشروطة. «إنَّ الأمر الأخلاقيّ غير المشروط، هو الذي يجعل الفعل ضرورياً، ليس عن طريق تصوّر غاية بعينها يُمكن أن يبلغها هذا الفعل، ولكن بشكل غير مباشر بوصفه موضوعياً وضرورياً»⁽²¹⁹⁾.

(218) Cf., Mai LEQUAN, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001, p. 173.

(219) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 52.

واقع الأمر أن كانط يعبد لنا الطريق أمام مفهوم العقل العملي المحض، قبل أن يستخلص عن طريق استعماله بالذات مسوغات استخدام قوانين العقل الصورية التي لا تستمد أحكامها من أي معطى تجريبي على الإطلاق. وعليه، فإن أبرز ما يميز الفعل الأخلاقي هو تجرده من الغايات النفعية، على اعتبار أن الفعل الأخلاقي الذي يروم تحقيق غاية بعينها هو فعل لا أخلاقي بالتّمام، فضلاً عن ارتباطه بهدف محدّد الأمر الذي ينتقص من قيمته وجوهه. لذا وجب أن يتحلّى الفعل الأخلاقي، كانطياً، بصفات الضرورة والكلية والموضوعية.

وغني عن الذكر أن المقصود بالموضوعية هنا هي الموضوعية الترسندالية وليس الموضوعية بمعنى القوانين العلمية المستخلصة من العالم الطبيعي. ذلك بأن الموضوعية الترسندالية هي تلك التي ترى في الفعل الأخلاقي فعلاً عاماً وشاملاً و كلياً صالحاً لكل ذات عاقلة، ولا يروم تحقيق المنفعة لهذا على حساب ذلك.

والحال أن المعرفة العملية لا يمكن أن تُعنى إلا بمبادئ تعيين الإرادة، ذلك بأن المبادئ التي نضعها لأنفسنا لا يصحّ أن يُطلق عليها اسم قوانين. وبتعبير آخر، ينبغي المعرفة العملية أن تعبّر عن الضرورة الموضوعية للفعل، وهذا يعني أن العقل هو الذي يضطلع بمهمة تعيين الإرادة، بعيداً من جميع الاعتبارات الأمبريية⁽²²⁰⁾.

حقيقة الأمر أن التمييز الكانطي بين المبادئ التي نضعها لأنفسنا، والقوانين التي تُعيّنها الإرادة وفقاً لتصورات العقل تمييز بالغ الدقّة إذ ينبغي ألا أن يفهم الاثنان في السياق نفسه. بعبارة أخرى، ينبغي ألا نخلط بين المبادئ التي يتمّ استخلاصها بصورة فردية وإلزام النفس بها، وبين القوانين الخاضعة لتصورات العقل نفسه، ذلك بأن الأولى تبقى محصورة في إطار الذاتية والفردية ولا تصلح لتكون قانوناً شاملاً، في حين تتّصف الثانية بالشمول والضرورة والكلية وهي صالحة لكل كائن

عاقِل. وعليه، لا يكمن جوهر الحرّية في سنّ القوانين والالتزام بها، بقدر ما يكمن في الخضوع إلى صورة التشريع الكليّ أو الأمر الأخلاقيّ. لا تعتبر الإرادة حرّة إلا بمقدار خضوعها للقاعدة الأخلاقيّة، أو الأمر الأخلاقيّ الذي يعينه العقل العمليّ بعيداً من كلّ التّصورات الأميريّة⁽²²¹⁾.

قياساً على ما تقدّم، يغدو الحديث عن إرادة حرّة مُقترباً بضرورة التّمييز بين إرادة حرّة قادرة على تعيين مبادئها الخاصّة بها، وهي إرادة ظاهريّة لأنّها لا تتصرّف وفق قانون شامل وضروريّ وكليّ، وإرادة حرّة يكمن جوهر حرّيتها في مدى امتثالها وخضوعها لتصورات العقل وتشريعه الكليّ الذي يصلح للانطباق على جميع الكائنات العاقلة. وفي هذا السّياق يُمكن أن نفهم التشريع الكليّ على أنّه تشريع لا يقتصر على حدود الذاتيّة، بل يمتدّ ليطول الموضوعيّة التّرسنديّة على اعتبار أنّه يروم الكائن العاقِل بشكل مطلق، ولا يروم كائنًا عاقلاً بعينه.

وبتعبير آخر، يُمكن القول بأنّ العقل العمليّ "إذ يعطي مفهوم الحرّية حقيقة موضوعيّة، يُشرّع بالضبط بصدد موضوع ذلك المفهوم. إنّ العقل العمليّ يُشرّع بصدد الشّيء في ذاته، بصدد الكائن الحرّ بوصفه شيئاً في ذاته، بصدد العالم ما فوق المحسوس الذي يتكوّن من تلك الكائنات"⁽²²²⁾. وعليه، لا يُمكن الحديث عن إرادة طبيّة قياساً إلى مجمل أفعالها وحسب، على اعتبار أنّ جوهر طبيّتها ومناطق خيرها يتمثّلان تحديداً في مدى خضوعها للتّشريع الكليّ أو للأمر المقولاتيّ. إنّ ما يجعل من الإرادة إرادة طبيّة ليس أفعالها فحسب، ولا استقامتها بالنظر إلى فعل خيرٍ قائم خارجها، وإنّما استقامتها الداخليّة، على اعتبار أنّها إرادة طبيّة في ذاتها، وليس من خلال علاقتها مع مجموعة من القيم المطروحة خارجاً عنها. وفي المحصّلة، فإنّ

221) Cf., *La morale de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 55.

222) أنظر: فلسفة كانط النّقدية، مرجع سابق، ص 52.

الإرادة الطيبية، هي إرادة التصرف عن طريق الواجب، أي عن طريق الحرية⁽²²³⁾. يتضح مما تقدم أنّ كانط لم يُعرِ العالم الطبيعي أي أهمية أثناء حديثه عن القانون الكليّ الذي يحكم عمل الإرادة. وذلك ما تنبّه إليه آلان رونو في قراءته النصوص الكانطية حينما قال: "القبليّ ها هنا من حيث يتعلّق بالأفاهيم العملية يجب أن يكون مجرداً من أي علاقة مع الحساسة، ومن ثمّ لا بُدّ من البحث عن وسيط آخر غير المكان والزمان، وذلك ما وجده كانط في شكل القانون، وبتعبير أكثر دقّة، ذلكم ما وجده في التوافق مع القانون أو العقل المُشرّع"⁽²²⁴⁾.

حقيقة الأمر أنّ هذه القراءة تُشكّل منحى تحويليّاً بين النّقديين. فإذا كانت المعارف القبليّة الكانطية في نقد العقل المحض لا يُمكن أن تقوم لها قائمة إلاّ في ظلّ وجود متنوّع حسّي وافد إليها من العالم الخارجيّ، عن طريق الحسّاسيّة وتصوّري المكان والزمان، فإنّ الأمر هو بخلاف ذلك تماماً في نقد العقل العمليّ، ذلك بأنّ القبليّ لا يحتاج في صدد النظرية الأخلاقيّة إلى وسيط خارجيّ أو حسّيّ، وإلاّ لوقع كانط في فخّ التناقض، إذ كيف يُعقل ألاّ تصلح المعارف الخارجيّة سبباً في تعيين جوهر الإرادة الحرّة، وكيف يُمكن أن تكون في الوقت نفسه سبباً جوهرياً يسهم في تشكيل القانون الأخلاقيّ؟

من هذا المنطلق، بحث كانط عن وسيط آخر لا يجد مرده خارج إطار الذات المؤسّسة له، فكان هذا الجوهر هو التماثل مع تصوّرات العقل، أو التوافق مع صورة التّشريع الكليّ⁽²²⁵⁾، وتلكم بالضبط هي الطّفرة النوعيّة التي حقّقها كانط بالانتقال من الوسيط الحسّيّ الخارجيّ وقوامه الحسّاسية وتصوّر المكان والزمان، إلى وسيط داخليّ قوامه الامتثال إلى القانون الأخلاقيّ بشكله التّشريعيّ العامّ. "ليست

223) Cf., Kant et le Kantisme, Op.cit., p. 51.

224) Cf., Alain RENAULT, Kant aujourd'hui, Paris, Aubier, 1997, p. 309.

225) Cf., Éric GAZIAUX, L'autonomie en morale au croisement de la philosophie et de la théologie, Paris, PUF, 1998, p. 112.

الطبيعة ما فوق المحسوسة، بوصفنا نستطيع أن نكون مفهومًا عنها، غير طبيعة تحت الاستقلال الذاتي للعقل العملي، لكن قانون ذلك الاستقلال الذاتي هو القانون الأخلاقي، الذي هو هكذا القانون الأساسي لطبيعة ما فوق محسوسة⁽²²⁶⁾.

يُميّز كانط في هذا النص بين الطبيعة المحسوسة التي تستطيع أن تزودنا بمتنوع حسّي لا غنى عنه لكي تستقيم أي عملية معرفيّة، وبين الطبيعة غير المحسوسة التي تضطلع بمهمة تزويدنا بالقانون الأخلاقي. وبهذا المعنى، ينتقل كانط من الاستعمال غير المشروع للأفاهيم الفاهميّة المحضّة إلّا في إطار وجود معارف حسّيّة، إلى الاستعمال المشروع لهذه الأفاهيم بمعزل عن التجربة في ما يتعلّق بالمسألة الأخلاقيّة. وعليه، إذا كان نظريّة المعرفة، كانطياً، لا تقوم لها قائمة إلّا في ظلّ وجود تناغم بين المعطى الحسّي والمعطى المفهومي، فإنّ المسألة الأخلاقيّة لا يُمكن أن تقوم لها قائمة إلّا في ظلّ علاقة شكلية بين الإرادة ومبدأ تعيينها الشكليّ أي فوق الحسّي.

لكن ثمة من يسأل ما الذي يجعل العقل مشرّعاً لنفسه على هذا النحو؟ يجب كانط قائلاً: "العقل الذي تصدر عنه وحده أيّ قاعدة لا بدّ وأن ينطوي على ضرورة، وإلّا لاستحال الحديث عن أمر أخلاقيّ بريء تماماً من كلّ شروط المصادفة، والذاتيّة التي تميّز الكائن العاقل من سواه"⁽²²⁷⁾. وإذا ما أنعمنا النّظر في النصّ السابق، لألفينا أنفسنا أمام تسويغ موضوعي للمسألة الأخلاقيّة. وبعبارة أخرى، لقد سعى كانط إلى تخليص القانون الأخلاقيّ من صورة الذاتيّة الضيقة، والمنافع الذاتيّة، وهذه الغاية، كان لزاماً عليه أن يطرح قانوناً شكلياً يتّصف بالضرورة، أي الضرورة التي تنطبق على الكائنات العاقلة كافة بعيداً من أيّ تصوّر ماديّ، بل إنّ الصورة المشرّعة نفسها لا يُمكن أن تستقيم إلّا في ظلّ غياب المادّة⁽²²⁸⁾. من هذا

(226) أنظر: نقد العقل العملي، مرجع سابق ص 85.

(227) المرجع نفسه، ص 68.

المنطلق، يُمكن أن نتبيّن المقصود بالاستعمال المشروع للعقل خارج نطاق التجربة، فالقانون غير المشروط هو عبارة عن وعي عقل محض عمليّ بذاته. إن معرفتنا تبدأ بما هو عمليّ غير مشروط، أي بالقانون الأخلاقيّ الذي نعيه مباشرة من خلال صورة التشريع بعد تجرّدها من المادّة، وذلك ما يقودنا للحديث عن مفهوم الحرّيّة. ذلك بأنّ القانون الأساسيّ للعقل العمليّ هو "إفعل بحيث يمكن لمسلّمته إرادتك أن تصبح دائماً، وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام"⁽²²⁹⁾. وعليه، يُمكن التّفكير بالإرادة بوصفها مستقلّة عن الشّروط التجريبيّة، أي كإرادة محضة مُعيّنة عن طريق صورة التشريع الكليّ الذي لا يعدو كونه في نهاية المطاف الشّروط الأعلى لكلّ المسلّمات.

يلجأ كانط بعد هذه السلسلة المطوّلة من الاستدلالات إلى تسويغ إمكان الاستخدام اللامشروط للعقل، فيعتبر أنّ العقل المحض هو عقل عمليّ بامتياز، أي أنّه يستطيع من تلقائه، وباستقلال عن كلّ ما هو تجريبيّ أن يُعيّن الإرادة. "... الطّبيعة الفوحيّة بقدر ما نحن قادرون على تكوين مفهوم عنها ليست سوى طبيعة تحت استقلاليّة العقل المحض العمليّ"⁽²³⁰⁾.

بوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ العقل المحض، كانطياً، هو في صميمه ملكة الشّمول والتنظيم، وما دامت تلكم هي صفاته، فهو قادر على تزويدنا بالمبدأ المولّد للقانون الأخلاقيّ الذي هو ذاته يعرف بفكرة تشريع قانون عمليّ شموليّ.

الفصل الثّاني . أخلاق نيتشه في عيون دارسيه

تجدر الإشارة، بداية، إلى أنّ هذا الفصل سيتناول مفهوم الأخلاق النيتشويّة بالاستناد إلى بعض نصوص نيتشه المُختارة، بالإضافة إلى العديد من القراءات

(229) أنظر: نقد العقل العمليّ، المرجع نفسه، ص 83.

(230) أنظر: نقد العقل العمليّ، المرجع نفسه، ص 102.

التي تناولت المفهوم الأخلاقي النيتشويّ بالعرض والتحليل⁽²³¹⁾. وعليه، لن يكون بمكنتنا أن نعرض في هذا الفصل إلى مناهج التشابه والتماثل بين الأخلاق الكانطية والنيتشوية، نظرًا لما تقتضيه طبيعة البحث من ضرورة التوقف، بإيجاز، عند الإطار العام لنظريته في الأخلاق.

1 - جذور المشكلة الأخلاقية

سعى نيتشه، على غرار كانط، إلى التحقق من أصل الأفعال الأخلاقية التي تحكم تصرفات البشر، فشرع في تحليل الأخلاق الشائعة عساه يجد فيها ما يروي ظمأه، لكنّه عاد بنتائج مخيفة، جعلته يعمل مطرقه النقدية، في محاولة لتقويض الأخلاق القائمة ذات الطابع الارتكاسي بغية تشييد صرح قيميّ جديد. حقيقة الأمر أنّ التسأل الأساسي الذي أرّقه، هو «أصل أفكارنا عن الخير والشر»⁽²³²⁾، وانتهى إلى موقف يتعارض مع بدهيات الأخلاق، ومسلّماتها اللاهوتية. وهكذا فتح نيتشه ثغرات «ومنافذ مكنته في ما بعد من تفكيك الرابطة الواصلة بين القيم الخلقية، وأصلها الذي يهبها الوجود بما هو المستقرّ أو موطن الحقيقة ومستودعها»⁽²³³⁾.

سعى نيتشه إلى البحث والتنقيب عن الأسس التي تبني عليها الأفعال الأخلاقية برمّتها، أي الكشف عن العوامل التاريخية والأبعاد القيمية والمرتكزات الاجتماعية التي أدت إلى تكوين هذا المفهوم الأخلاقيّ دون ذلك، وتاليًا الغوص في جذور تشكّل المفاهيم الأخلاقية كما يتسنى له أن يُحاكمها في ضوء تاريخيّتها، ومنبتها. «لقد ظهر شكّي الذي لا أحبّ البوح به لأنّه يتعلّق بالأخلاق، بكلّ ما تمّ تجديده حتّى الآن تحت اسم الأخلاق، وهو شكّ ظهر مبكرًا في حياتي، وبشكل لم

(231) راجع في هذا الصدد لائحة المراجع المذكورة في المقدمة.

(232) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة الثالثة، ص 10.

(233) أنظر: عبد الإله بلعقرو، نيتشه ومهّمة الفلسفة، الطبعة الأولى، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2009، ص 161.

يكن منتظرًا، ظهر بقوة لا تقاوم، وجاء متعارضًا مع الوسط الذي عشت فيه⁽²³⁴⁾. تظهر قيمة النصّ السابق في الصراع الداخليّ الذي كان يعتمل في داخل نيتشه، صراع بين الكشف المعرفي عن أصل الأخلاق وجوهرها، والوسط الاجتماعيّ الذي ينظر إلى الفعل الأخلاقيّ على أنه نتاج مُقدّس لا يجوز المساس به، من دون النظر إلى أبعاده الاجتماعيّة وجذور تكوّنه التاريخيّة.

الواقع أنّ الثورة النيتشويّة في المجال الأخلاقيّ لم تقتصر على توجيه سهام النقد إلى جمهور العامّة الذين يتبنّون القواعد الأخلاقيّة من دون مساءلة أو تمحيص، بل امتدّت لتطول نظرة الفلاسفة أنفسهم إلى ماهيّة الفعل الأخلاقيّ. من هذا المنطلق، اعتبر نيتشه، أنّ الفلاسفة لم يفعلوا سوى أن تساءلوا عن محتوى الأخلاق، لكنهم لم يتساءلوا البتّة عن الأخلاق في ذاتها. وعليه، لا يتعلّق الأمر بدراسة الآراء الأخلاقيّة وإنّما بالتساؤل لماذا تشكّل الأخلاق أعراضًا مرضيّة⁽²³⁵⁾؟

تكمن أهميّة هذا النقد وجوهر أصالته في تحويل مسار التفكير الفلسفيّ من البحث عن المحتوى الأخلاقيّ لأيّ فعل من الأفعال البشريّة إلى المساءلة عن جوهر الأخلاق نفسها، ومنبتها، وتاليًا الكشف عن أسسها، وضرورتها، وغاياتها، والمرتكزات التي قامت عليها، ناهيك عن الغايات التي ترومها. "الفلاسفة جميعًا ما إن يتناولوا الأخلاق كعلم، حتّى يطر حوا على أنفسهم، بعبوس متكلّف يُضحك، إنجاز ما هو أكثر علوًّا وتطلّبًا ومهابة بكثير: فهم يريدون تأسيس الأخلاق، وقد ظنّ كلّ واحد منهم حتّى الآن أنّه أسس الأخلاق، أمّا الأخلاق نفسها فقد سلّم بها بوصفها معطاة"⁽²³⁶⁾. يُتيح لنا النصّ السابق أن نتوقّف عند جوهر الرّهان النيتشويّ.

(234) أنظر: جينبالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 11.

(235) Cf., *La pensée de Nietzsche et l'homme actuel*, Op.cit., p. 70.

(236) أنظر: ما وراء الخير والشّر، مرجع سابق، الفقرة 186، ص 128.

حقيقة الأمر أن نيتشه يروم تأسيس الأخلاق على غرار ما رامه الفلاسفة، لكنّه لا يريد لتأسيسه أن ينبني على مداميك هشة، ذلك بأنّ فعل التأسيس يحتاج قبل كلّ شيء إلى الكشف عن فعالية هذه المداميك، وتفحصها كيما يكون بالإمكان تشييد صرح أخلاقيّ متين وشاهق. من هذا المنطلق، رأى نيتشه في أخلاق العامة، وفي أخلاق الفلاسفة توجّها نحو تأسيس المفاهيم الأخلاقيّة من دون مُساءلة البنيان الذي شُيّد عليه صروحها، وذلكم ما أخذ نيتشه على عاتقه مهمّة الاضطلاع به، ومُساءلته، والكشف عن جذوره، وتشكّلاته، وأبعاده، ومضامينه كيما يتسنى له أن يشيد مذهبه الأخلاقيّ في مرحلة تالية.

الواقع أن نيتشه قد بحث منذ صباه عن أصل الخير والشرّ، فاصلاً الأحكام اللاهوتيّة عن الأحكام الخلقية، مُتحوّلاً باهتمامه عن البحث في أصل نشأة الأخلاق إلى البحث في قيمة الأخلاق، أي إنّ اهتمامه بأصل نشأة الأخلاق ما كان إلا وسيلة من الوسائل المؤدّية إلى هدفه المنشود، ألا وهو قيمة الأخلاق التي رأى أنّها في خطر شديد⁽²³⁷⁾.

بتعبير آخر، لم يُشكّل البحث النيتشويّ عن أصل الأحكام الأخلاقيّة حجر الرّحى في تقويماته، بقدر ما شكّل خطة منهجيّة تمثّلت في تبيان خطأ التقويمات السّابقة والأسس التي قامت، حتّى إذا ما تبين الرّشد من الغيّ أمكنه أن يستبدل أصلاً بأصل، ومدمكاً بمدمك كيما يتسنى له، في نهاية المطاف، أن يطرح لائحة تقويماته بناءً على جملة معطيات صحيحة، وأحكام يقينيّة لا تشوبها شائبة، ولا تعريها شكوك. "لقد تميّزت بالشكّ، ذلك بأنّي كنت أمقت التّسليم بكلّ الأخلاق التي تمجّد على الأرض. وقد دفعني هذا الشكّ في فترة مبكرة جدّاً، وعلى نحو لا سبيل إلى مقاومته، إلى صراع مع بيئتي وجيلي والأجيال السّابقة عليّ. إنّ بداهتي

(237) راجع: يسري ابراهيم، فلسفة الأخلاق، الطّبعة الأولى، بيروت، دار التنوير، 2007، ص 181 وما بعدها.

وفضولي وشكوكي كان محتوماً عليها أن تتوقف عند السؤال عن أصل أفكارنا عن الخير والشر⁽²³⁸⁾».

نما تقدم يُمكننا أن نتساءل ما هي النماذج البشرية التي أنتجتها القيم على مرّ العصور؟ وما هو أصل تلك القيم؟ ولماذا صدرت عن هذه النماذج بالتحديد؟ ذلكم ما سنجيب عنه في الفقرات الثلاث الآتية.

2 _ أخلاق النبلاء

قبل تبين موقف نيتشه من الأخلاق، والتقويمات الأخلاقية، ينبغي أن نستشفّ موقفه من النماذج البشرية التي عكست من خلال أفعالها، وتصرفاتها، وممارساتها بنى قيمية لا يمكن تجاوزها، نظراً للأثر الذي تركته في فكر نيتشه، ورؤيته الأكسيولوجية.

نهض نيتشه بمهمة الحفر في تربة التاريخ الأخلاقيّ البشريّ، مستخدماً المنهج الجينولوجي، وعاد بجملة نتائج تتعلّق بأخلاق النبلاء بنسبتها على سبيل الإعداد في السطور القليلة الآتية.

تاريخياً، كان للنبلاء فرصة الأسبقية الزمنية في الوجود، وفرض القيم، وتحديد سلّم التفاضل، ومعايير التقويم. والحقّ أنّ تفوق النبلاء لم يقتصر على الجانب الجسمانيّ وحسب، بل امتدّ ليطول الجانب النفسيّ، إذ جمع النبلاء في شخصهم بين القوّة الجسدية والقوّة النفسية الأمر الذي مكّنه من فرض سلطانهم، وتالياً، تقويماتهم على كلّ من حولهم. «إنّ الثلّة النبيلة كانت في البدء، ودائماً ثلّة من البرابرة، يكمن تفوقها لا في القوّة الجسدية بالدرجة الأولى وحسب، بل في القوّة النفسية؛ كانوا البشر الأكمل»⁽²³⁹⁾. من هذا المنطلق، رأى نيتشه أنّه من شأن القيم أن تشفّ عن تكوين

(238) أنظر: جينولوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 13.

(239) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 258، ص 244.

نفسيّ سليم، وجسميّ يفيض عطاءً وتدققاً ونضجاً وقوةً وحيويّة⁽²⁴⁰⁾.

حقيقة الأمر أنّ نيتشه يربط بين البنية الجسديّة السليمة والتكوّن النفسيّ السليم ذلك بأنّ النضج الجسديّ المترافق مع القوة البدنيّة من شأنه أن يرشح عطاءً وحيويّةً ينعكسان بوضوح على البعد النفسيّ الذي ينعكس بدوره في طبيعة التقويّات البشريّة ارتقاءً وقوةً وسموّاً وليس ارتكاساً وضعفًا وتقهقرًا. وعليه، يعتبر فيلسوفنا بأنّ أصل الحضارة يعود "إلى الحقبة التي ظهرت فيها طائفة من الأرسقراطيّين الممتازين على شكل حيوانات مفترسة شقراء"⁽²⁴¹⁾.

إنّ البنية الجسديّة القويّة والتكوّن النفسيّ الرّاقى أمران يتيحان على نحو ملحوظ إمكان فرض السّيطرة وبسط الهيمنة وذلكم ما ميّز الطبقة الأرسقراطيّة في سالف الأزمان. ولعلّ أهمّ ما يميّز هذه الطبقة الأرسقراطيّة أنّها قادرة على الهيمنة، وعلى بسط سلطتها على كافّة الشّعوب التي تمرّ بها. لذا تراها قد نجحت في أن تفتزع لنفسها شرعة من القيم الأخلاقيّة تؤكّد بها سيادتها، واستمرار سطوتها، وسيطرتها⁽²⁴²⁾.

وضمن سياق استخدامه المنهج الجينياالوجي، بحث نيتشه عن أصل كلمة صالح أو طيّب فوجد أنّها ترادف في اللّغة اللّاتينيّة كلمة المحارب، في حين أنّها ترادف في اللّغة الألمانيّة الرّجل الرّباني الذي انتقته العناية الإلهيّة بدقّة⁽²⁴³⁾. وعليه، لم تعد صفة الصّلاح، نيتشويّاً، تجد مردّها في استخدامات الإنسان العامّيّ الذي يمّوه كلّ أشكال ضعفه وريائه وكذبه، ويجعلها تتخذ صفات خلقية عالية ومُتسامية، بل غدت صفة الصّلاح المرادف الحقيقيّ للإنسان النّبيل الذي يتمتّع بمصداقيّة عالية، وسلوك سام،

240) Cf., André STANGUENEC, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Paris, PUF, 2005, P. 63.

(241) راجع: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 258، ص 244.

(242) راجع: عبد الرّحمن بدوي، نيتشه، الطبعة الخامسة، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975، ص 173.

(243) راجع: نيتشه ومهمّة الفلسفة، مرجع سابق، ص 181 وما بعدها.

وصدق عظيم. "إن كلمة نبيل طالما استخدمت بمقابل الإنسان العامي الكاذب، أي إن الإنسان النبيل كان يتمتع بمصداقية عالية تجعله ينفر من سلوكات الإنسان العامي الذي لم يعرف الصدق يوماً، وكان يفني على الدوام بأقل مما يعد"⁽²⁴⁴⁾.

وبعد، يُمكن القول بأنّ النبلاء هم من اضطلعوا بدايةً بمهمة وضع مبادئ التقييم، على اعتبار أنّ تقوياتهم كانت تعبر عن الشعور بالامتلاء، والتّمجيد للذات، دون أن يعبؤوا بالمفاهيم الأخلاقية الهشة حال الخير والشرّ، بل كانوا يبحثون على الدوام عن كلّ ما هو صالح، وعن كلّ ما من شأنه أن يعود عليهم بالمنفعة. من هذا المنطلق، تغدو الأحكام القيمة الأرسطراطية المحاربة أحكاماً "مبنية على بنية جسمانية قوية، وعلى صحّة ريانة... وكلّ ما يتطلّب نشاطاً قوياً، وحرّاً، ومرحاً"⁽²⁴⁵⁾.

إنّ مقياس الأخلاقية لدى النبلاء قد عبّر على الدوام عن روح القوّة التي يستشعرها المرء في ذاته، أي أن يشعر النبيل بأنّه قادر على منح القيم وخلقها، "فإذا ما صدر عنها فعل الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه، وإنّما عن إحساس قويّ بالفورة والامتلاء والقوّة الفيّاضة الباذلة"⁽²⁴⁶⁾. تلكم هي الخلقية التي بحث عنها نيتشه، الخلقية التي لا تصدر عن خوف أو كراهية، كما إنّها لا تصدر عن مواربة وتدليس وفنّ امتهان المواربة، ذلك بأنّ الأفعال الخيرة لا يُمكن أن تصدر إلّا عن ذات مُفعمة بالحرية والنشاط، لا تستشعر خوفاً بقدر ما تستشعر قوّة وامتلاء⁽²⁴⁷⁾، ولا تُمارس أفعالها انطلاقاً من باب المهادنة وكسب الودّ والعطف، بقدر ما تُمارس أفعالها انطلاقاً من إيمان راسخ، واعتقاد ثابت، وبينه متينة، ومداميك صلبة، لا تخشى إزاءها أيّ ردّ فعل خارجي. "إنّ الجنس النبيل من البشر يحسب نفسه معيّناً

(244) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 241.

(245) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 6 ص 26.

(246) أنظر: فؤاد زكريا، نيتشه، الطبعة الثانية، الاسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 93.

للقيمة ولا حاجة به إلى من يستحسنه، وهو يقرّر "ما يضرّ بي مضرّ في ذاته"، ويعي أنّه هو من يُضفي أولاً وأخيراً مجداً على الأشياء. إنّه خالق القيم⁽²⁴⁸⁾.

إنّ أخلاق النبلاء هي الأخلاق الأصليّة، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعمق الإثبات الحيويّ والمبدع، فضلاً عن كونها تمجّد الفردانيّة، ذلك بأنّ الإنسان القويّ هو من يتكرّمه، ويُجدّد واجباته، ويخلق قيمه الخاصّة به، فيُكرّس الصّالح ويهدم الطّالح لا لشيء إلاّ لأنّه كائن يجب التّمييز، ويشمئزّ من الضّعف والضعّة، ويحافظ على النّقاء والصّفاء. وعليه، فالسّادة هم أولئك الممتلئون بالحياة وإرادة الاقتدار لديهم تدفعهم نحو المغامرة وتجاوز الذات باستمرار⁽²⁴⁹⁾.

خلاصة القول أنّ النّبلاء نجحوا في تنصيب أنفسهم مرجعيّة أخلاقيّة انطلاقاً من مرتبتهم، وذوقهم الأخلاقيّ الرّفيع، وخير شاهد تاريخيّ على هذا الأمر هم الرّومان واليونان، الأمر الذي لا يتّسع مظان البحث للغوص في أبعاده ودلالاته وظروف تشكّله التّاريخيّة، والسّياسيّة.

3 _ أخلاق العبيد

ترى ما المقصود نيتشويّاً بأخلاق العبيد؟

يرى نيتشه أنّ: "ثورة العبيد تبدأ في الأخلاق حين يصير الحقد نفسه خلاّقاً، ويتّجّ قيماً، فقد هؤلاء الذي يحرمّ عليهم ردّ الفعل الحقيقيّ وهو الفعل⁽²⁵⁰⁾". حقيقة الأمر أنّ أخلاق العبيد نموذج للقوى الارتكاسيّة، التي لا تستمدّ قيمها إلاّ من خلال نفي غيرها، أيّ إمّا ببساطة متناهية: قيم حقد متنامٍ. أضف إلى ذلك، أنّ العبيد هم الأكثر صلة بالتّراث والأمن، ويتّظرون من أخلاقهم الارتكاسيّة أنّ تمنحهم السّعادة، والسّلام، والطّمأنينة، طمأنينة الرّوح التي لا تُقلق منام

(248) أنظر: ما وراء الخير والشّر، مرجع سابق، الفقرة 269، ص 249.

(249) Cf., *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Op.cit., p. 270.

(250) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 10، الكتاب الأوّل، ص 31.

صاحبها⁽²⁵¹⁾. من هذا المنطلق، تغدو أخلاق العبيد أخلاقاً ارتكاسية لأنها تصدر في جميع أفعالها عن الحقد، فضلاً عن كونها تنشُد السكينة والطمأنينة التي لا تقلق منامها أو تدفعها إلى المساءلة والبحث والتنقيب.

بهذا المعنى يُفرغ العبيد الأخلاق من كلّ طابع أرسطراطيّ سيدّ ومتعالٍ، ذلك بأنّ التسأل عن أسّ الأخلاق من شأنه أن يثير حفيظتهم، لا لشيء إلاّ لأنهم رزحوا تحت وطأة معتقدات بالية، وبدهيات خاطئة، وأحكام مُلتبسة. وعليه فإنّ كشف النقاب عن جوهر خلقيّتهم وتعريتها قد يعود عليهم بوابل من الأسئلة لا يملكون إجابات واضحة عنها لأنّ تسليمهم بالأبعاد الأخلاقية كان تسليماً هسماً لم ينطلق من مرتكزات وافية وكافية. لهذه الغاية، يرفض العبيد أخلاق السادة، وفضائلهم، وتالياً، فهم يرفضون كلّ صور الشكّ والارتياب في البدايات الأخلاقية، مع ما تستتبعه من الإيمان بفضائل الأقوياء، وخيرهم وشرهم. أخلاق العبيد هي المرادف الصريح للمشاعر الارتكاسية حال الشفقة والضعة، أي المشاعر التي تعود عليهم بالنفع كما يضمّنوا بقاءهم في هذا العالم، فهم غير قادرين على مواجهة الخوف الذي يعتلج في صدورهم، والذلّ الذي يرسم خطواتهم، والغباء الذي يؤطر تفكيرهم. "إنّ أخلاق العبيد تعبّر عن الشكّ المشائم بإزاء وضع الإنسان، وربّما تعبّر عن إدانة الإنسان نفسه. إنّ عيون العبد لا ترضى بفضائل الأقوياء، فهو متشكك مرتاب بكلّ ما تمجّده هذه الأخلاق وتعتبره خيراً، وهو يحبّ أن يقنع نفسه بأنّ سعادة الأقوياء نفسها ليست سعادة حقيقية... وهي تمجّد الشفقة، والتواضع، وعدم الصداقة... فأخلاق العبيد هي جوهرياً أخلاق منفعة. وهنا بؤرة تولّد ذلك التّضاد الشّهير بين الخير والشرّ: إلى الشرّ يضمّ حسياً القدرة والخطر، وقدر معيّن من الهول والرّهف والقوّة التي لا تسمح بإثارة الاحتقار. فوفق أخلاق العبيد يثير الشرير الخوف...

251) Cf., *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Op.cit., p. 266.

ويبلغ التّضاد أوجه حين تنتهي أخلاق العبيد، تبعًا للمنطق الخاصّ بها إلى إصاق مسحة من الازدراء بمن تسمّيه خيرًا لأنّ الخير ضمن نمط العبيد الفكريّ يجب أن يكون على كلّ حال الإنسان اللاّخطر: إنّه طيّب القلب، وسهل غشه، وغبيّ⁽²⁵²⁾.

من هذا المنطلق، يُمكن توصيف العبيد، نيتشويًا، بأنّهم مجموعة من النّاس المقهورين، والمُضجرين، وغير الوثائقين بأنفسهم، وهم أكثر عرضة من سواهم للاحتقار. وبعمليّة مقارنة بسيطة، يُمكن القول بأنّ أخلاق الأرسطراطية تولد من إثباتها الظّاهر لذاتها، أمّا أخلاق العبد فترفض ما ليس منها، وما ليس بذاتها، وهذا الرّفص هو ما يُشكّل بالتّحديد جوهر الأخلاق الأرسطراطية⁽²⁵³⁾. لذا، لا نغالي إذا قلنا بأنّ أخلاق العبيد هي أخلاق ارتكاسيّة بامتياز، فهي لا تبحث عن التّفوّق بقدر ما تسعى إلى تثبيت عجزها، ولا تُبدي استعدادها لتحمل المسؤولية بقدر ما تعزو أخطاءها إلى الغير، ولا تشع في مُحكمة نفسها بقدر ما تستلّ سيف الاتّهام وتسلّطه على رقاب كلّ مُسائل وضارب في جذور المعرفة الأخلاقيّة. وعليه، لا يُمكن لأخلاق العبيد أن تنتج قيمًا من ذاتها، وبصورة أوليّة، فهي تحتاج على الدّوام إلى عالم مُعادٍ لها، وتلزمها محفّزات خارجيّة لكي تقوم بالفعل، ولعلّ أهمّ صفات العبيد هي العجز والسّلبية والاتّهام الدائم وعزو الأخطاء إلى الغير⁽²⁵⁴⁾.

لذا كان مُحالًا على العبيد أن يتقبّلوا الأخلاق الأرسطراطية، ونظرًا لكثرة أعدادهم ووفرته فقد لجؤوا إلى تحصيل أنفسهم بعدد لا حدّ له من القواعد الاجتماعيّة الهشّة التي تُعيد تنصيبهم باسم الارتكاس نفسه حراس الأخلاق المهجينة. وعليه كان طبيعيًا أن يُحصّن العبيد أنفسهم ضدّ الأخلاق الأرسطراطية. وهذه الغاية، بنوا الحصون الاجتماعيّة الضّخمة باسم النظام الاجتماعيّ، وسوّغوا فكرة العقاب كبديل

(252) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 260، ص 249-250.

(253) راجع: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة العاشرة، ص 29.

(254) راجع: نيتشه ومهمّة الفلسفة، مرجع سابق، ص 194.

صناعي لغرائز الإنسان البدائية⁽²⁵⁵⁾. والجدير بالذكر، في هذه المظان، هي قدرة العبيد على الانتصار، والظفر بالسيادة الاجتماعية، وتالياً فرض مفاهيمهم الأخلاقية على الطبقة الأرستقراطية السيّدة والفدّة، وسلبها كلّ مكتسباتها وإنجازاتها وعمق فكرها واستراتيجية أهدافها.

لقد نجح العبيد في أن يسلبوا الطبقة الأرستقراطية روحها القويّة، وسلطانها الأخلاقيّ العظيم. لكن كيف تسنّى لهم تحقيق هذا الانتصار؟ حقيقة الأمر، أنّ الضّعفاء هم أكثر قوّة من الأقوياء، على اعتبار أنّ أعدادهم غير محدودة، في حين أنّ الأقوياء هم أقلّيّة نادرة جداً، فضلاً عن كون العبيد يُجربون على الدوام الروح القويّة، ويُشدون البسطة الميسورة⁽²⁵⁶⁾. وبعد، إذا كان سقراط أوّل فيلسوف مثل الانحطاط الأخلاقيّ برأي نيتشه، فإنّ سهام نقده لم تقتصر على الرؤى الفلسفيّة والفلاسفة بل امتدّت لتطول النموذج الكهنوتيّ اليهوديّ والمسيحيّ في آنٍ معاً⁽²⁵⁷⁾. فالشعب اليهوديّ، كما هو معروف، لم يحارب أعداءه في ساحة الوغى، وذلكم ما شكّل نواة حقه الدّفين تجاه الأرستقراطية، فلم يُبق ولم يذر من أجل إفساد قيمها، موغلاً في استخدام حقه حتّى الأقصى. وعلى القلب الآخر، يرى نيتشه في الحبّ المسيحيّ الذي تعنى به الشّعراء، ومجّده الفلاسفة، وعاش في سبيله الرّهبان، نبتة نبتت من جذع شجرة الانتقام والحقد اليهوديّين، فهذا الحبّ يُخفي خلفه ظمأً تاريخيّاً إلى الانتقام⁽²⁵⁸⁾.

4 - أخلاق الفوق إنسان أو الأخلاق التّيشويّة

يستهلّ نيتشه كتابه هكذا تكلم زرادشت بسرّد ثلاثة تحولات: الحمل، والأسد

(255) راجع: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 16، ص 72.

(256) Cf., Thierry MAULNIER, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1925, p. 123.

(257) راجع: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 16، ص 72.

(258) المرجع نفسه، الفقرة السابعة، ص 181.

والطفّل⁽²⁵⁹⁾. الجمل "هو الحيوان الذي يحمل: يحمل عبء القيم السائدة، أنقال التربيّة، والأخلاق والثقافة. يحملها في الصحراء، ويتحوّل هناك إلى أسد: يُطَمّ التماثيل، يدوس الأثقال، يتولّى نقد كلّ القيم السائدة. أخيراً يمتلك الأسد أن يصبح طفلاً، أي لعباً وبداية جديدة، خالقاً لقيم جديدة ومبادئ تقويم جديدة"⁽²⁶⁰⁾.

إذا ما أنعمنا النظر في التحوّلات الثلاثة، لخرجنا بجملة استنتاجات أبرزها التحوّل نفسه من الحيوانيّ إلى الإنسانيّ، ويقيننا أنّ هذا التحوّل لم يرد من باب العبث أو المصادفة بل كان مقصوداً في ذاته. والجمل، في عالم الحيوان، هو من أكثر الحيوانات قدرة على تحمّل الأثقال، ومُحاربة العطش، والعدو في الصحاري البعيدة دون أن يلوي على حرارة هجير أو شدة قيظ. وذلكم بالضبط ما جعل نيتشه يستخدمه كرمز إلى الإنسان القيميّ الذي يرث جملة التّصوّرات القيميّة أبا عن جدّ، ويتناولها بوصفها مقدّساً، فهو مذ يُبصر النور تُلقى على كاهله الأحكام الأخلاقيّة من دون أن يكون بمكنته أن يُبدي حيالها أيّ موقف. وعلى امتداد سنيّه، يُحمّل نفسه من ثقل القيم ما يُطبق إلى حدّ يُمكن معه تشبيهه بالجمل، حيث يكمن وجه الشّبه في القدرة على الحمل من دون النّوء، والسّير من دون مُساءلة. أمّا الأسد فهو رمز للإنسان المتمرّد الذي يكتفي بالتّحطيم من دون أن يُعاود بحثه عن أصول أكثر جدّة وطرافة. عند هذا الحدّ، يبرز التّحوّل الأعظم من الحيوانيّ إلى الإنسانيّ، من القدرة الجسمانيّة المحضّة إلى البراءة العقليّة الأولى التي لم تتشكّل ماهيّتها بعد، ونعني الطّفّل في جنوحه إلى اللّعب، والتّكسير والبناء. والحال أنّ الإنسان، نيتشويّاً، يشغل حيّزاً وسطياً بين البهيمة والفوق إنسان، أي ذلك الإنسان الذي تكمن مهمّته في تحقيق اقتدارٍ عالٍ يُمكنه من تجاوز البهيميّة، ويشحذ حيويّته، ويُعزّز ارتقاءه وسموه⁽²⁶¹⁾. "أذكر لكم

(259) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، عن التحوّلات الثلاثة، ص 61.

(260) أنظر: جيل دولوز، نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، الطّبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1998، ص 5.

261) Cf., J.C LANNOY, Nietzsche ou l'histoire d'une égocentrisme athée, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 290- 291.

كيف يتحوّل العقل إلى جمل، والجمل إلى أسد، والأسد إلى طفل بالنهاية... بكلّ هذه الأثقال يأخذ العقل المكابد على عاتقه، وكما الجمل الذي يسعى حثيثاً محملاً بأثقاله عبر الصحراء، وكذلك يسعى هو حثيثاً في صحرائه الخاصة... إن خلق قيم جديدة ذلك ما لا يقدر عليه الأسد بعد، أمّا اكتساب الحرّية من أجل إبداع جديد فذلك ما تقدر عليه قوّة الأسد... براءة هو الطّفل ونسيان. بدء جديد، لعب، دولا ب يدفع نفسه بنفسه، حركة أولى، نعم مقدّسة⁽²⁶²⁾. كذا هو الإنسان الأعلى، أي الإنسان الذي عليه أن يُعيد بناء سلّم القيم، والانتقال من العدميّة السّالبة، إلى العدميّة الفاعلة.

لكن ترى ما المقصود بالعدميّة؟ وما هو تصنيفها بحسب نيتشه؟ لا يُمكن فهم مصطلح العدميّة نيتشويّاً إلاّ من خلال تبين مراحلها، على اعتبار أنّها تحمل في فلسفته تدرّجاً منطقيّاً يتخذ بعده الإيجابيّ في التّصنيف الأخير. يُصنّف نيتشه العدميّة تصنيفاً رباعياً على النحو الآتي:

1 - العدميّة النّافية: وهي التي تبخس قيمة هذا العالم باسم عالمٍ ثانٍ مفارق، ما ورائيّ؛ الأمر الذي يستتبع فقدان الحياة قيمتها، وتجردّها من لبوسها الواقعيّ لصالح تصوّر غيبيّ لا يمتّ بصلّة إلى هذا العالم. "لكن كيف نجح الضّعفاء في نقل العدوى إلى الأقوياء بحيث غدا الانحطاط مدرسة المرضى؟ حدث ذلك من خلال التّربية المنحطّة المستترة تحت لواء تحسين الخلق البشريّ التي تعمل على تدجينه، أي تحويل الطّبائع النّشيطة والانفعاليّة إلى حيوانات القطيع العاملة اللّطيفة الوضيعة⁽²⁶³⁾".

الحقّ أنّ نيتشه أوّل من تجرّأ على فضح المسكوت عنه في النّظم الأخلاقيّة السّائدة.

(262) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 64.

(263) أنظر: جان غراننيه، نيتشه، ترجمة علي بو ملحم، الطّبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر، 2008، ص 35.

فهو لم يؤخذ بهريق طروحاتها الظاهرة، بل أنعم النَّظَر في سلوكاتها وادّعاءاتها فألفاها تطرح مفاهيمها الأخلاقية تحت لواء تحسين الخلق البشري، في حين أنّها كانت تسعى إلى تقويضه من خلال قتل روح التسأل داخله، وجوهر المعرفة المعمّقة لديه، وحسّ البحث والتّقيب، لتجعل منه في نهاية المطاف بهيمة بين البهائم لا يملك قراره، ولا سلطته في محاكمة موروثه. «أصبح الإنسان غير مقاوم وضعيفاً نحو نفسه والآخرين، ساقطاً في بؤرة المهانة والضعفة، واعياً بضعفه الآثم»⁽²⁶⁴⁾.

2 - العدمية السلبية: وهي التي يتمّ فيها بخس قيمة هذا العالم، والعالم الآخر في آنٍ معاً، بخاصّة بعد تواتر فكرة موت الله. بتعبير آخر، يُشكّل الاضطغان وروح الانتقام دالتين على العدمية السلبية، إذ يفقد الوجود كلّ معنى، وتغدو الحياة مسلوقة المخاطر، إنّها العدمية السلبية حيث يشعر الإنسان أنّه غريب في عالم مليء بالأوهام، فضلاً عن العدمي السالب الذي يجد سعادته في الزهد⁽²⁶⁵⁾.

لقد نجح نيتشه مجدداً في فضّ حجب المسكوت عنه، إذ رأى في مثال الزهد وسيلة للانسحاب من الواقع، وفي غياب كلّ قيمة وأدّاً للقدسيّة الوجود. «رأيت حزناً عظيماً هابطاً على البشر. وأفضل الناس قد ملّوا أعمالهم. هناك مذهب قد انتشر تصحبه ديانة الكلّ خواء، الكلّ متشابه، وكلّ شيء قد كان... حقاً أقول لكم، لقد غدونا متعبين أكثر ممّا ينبغي كيما نموت، وها نحن نظلّ يقظين إذا ونستمرّ في الحياة داخل حجرات الموتى»⁽²⁶⁶⁾.

3 - العدمية الناقصة: وفيها تتمّ محاولة استبدال القيم الإنسيّة بالقيم الإلهية لكن دون جدوى، إذ لا يفلح إنسان هذه المرحلة بخلق القيم، وكسر الألواح القديمة؛ لذا يؤثّر نيتشه أن يطلق عليه اسم الإنسان الأخير. إنّ العدمية الناقصة بحسب

264) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.ci.t, (187), p. 311.

265) Cf., *la pensée de Nietzsche eh l'homme actuel*, op.cit, p 101.

266) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، الرّائي، ص 262.

جان غرانبيه، ليست سوى مرحلة انتقالية، على اعتبار "أن دفع العدم لا يمكن أن يُقاوم، ومُكرراً ترفض العدمية المستسلمة نفسها، ويصبح غياب الأساس يقيناً مركزياً وعمماً. وبدل تحريك الإرادة لخلق قيم جديدة فإنها تستقيل وتقعن⁽²⁶⁷⁾".

إذا ما أنعمنا النظر في تسمية العدمية الناقصة لألفيناها تنطوي على بُعدين إيجابيّ وسلبيّ في آنٍ معاً. يكمن البعد الإيجابيّ في كون العدمية قد خطت خطوة إلى الأمام في سبيل تحطيم المثل الزهدية الكائنة في عالم آخر مُفارق، أي تحطيم البُعد الميتافيزيقيّ والماورائيّ للأحكام القيمة والتقويمات الخلقية. أمّا البعد السلبيّ فيتمثل في استبدال القيم الإلهية بقيم إنسية، أي تكريس ما هو قائم من دون أن يملك العدمي سلطة فرض لائحة قيم جديدة، على اعتبار أن استبدال منظومة قيمية بأخرى يبقى عملاً ناقصاً لا يُفضي إلى العدمية الفاعلة. "إنّ العدميّ المثاليّ غير أمين على ذكرياته، يتركها تسقط وتتعرّى، ولا يحميها ضدّ التنصّل الأدكن الذي يُصوّبه الضّعف على الأشياء البعيدة والماضية. وما يهمل فعله تجاه نفسه لا يفعلته تجاه جميع ماضي الإنسان: يتركه يسقط⁽²⁶⁸⁾".

يتيح لنا هذا النصّ أن نفهم توجه نيتشه الجينولوجي، فهو يأخذ على الإنسان الأخير ضعفه، واستكانته، وعدم قدرته على الغوص في لجج المفاهيم الأخلاقية، واستشكال أسسها، والوقوف على جذور تشكّلها نفسها. وذلك ما يُبرّر احتقار نيتشه الإنسان الأخير، فهو لم ينبعثه بأقذع الألفاظ: "الإنسان الأخير هو" أحقر الكائنات، ناهيك عن كونه يُحوّل إلى حقارة كلّ ما يدور حوله، فضلاً عن كون سلالة هذا الإنسان لا يمكن أن تُباد لأبها أشبه ما تكون بالبراغيث⁽²⁶⁹⁾.

4 - العدمية الفاعلة: وهي الوجه الآخر للطفل، أو السلسلة الأخيرة من

(267) أنظر: نيتشه، مرجع سابق، ص 40.

(268) Cf. La Volonté de puissance, Op.cit., (431), p. 394.

(269) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، عن الإنسان الرّاقبي، ص 525.

التحوّلات الثلاثة، حيث يُمكن للعدميّ الفاعل أن يُعمل مفاهيمه، وي طرح نفسه بديلاً لصور الإنسان الارتكاسيّة وذلك بوصفه الإنسان الأسمى. من هذا المنطلق، يُعبّر الإنسان الأسمى عن إرادته في الأفعال والتّمرد، وهدم الألواح القديمة، وذلك بالتّزامن مع بناء ألواح جديدة تكون غاية هذا الإنسان، ومبتغاه⁽²⁷⁰⁾.

لكنّ المسألة التي تطرح نفسها، في هذه المظان، تكمن في معرفة ما إذا كان الإنسان الأعلى نموذجاً مفارقاً لهذا العالم. حقيقة الأمر، أنّ نيتشه لا يؤمن بالإنسان المُفارق، أي الإنسان الذي لا يمدّ جذوره في هذه الأرض، ومن هنا كان استبداله العالم الأرضيّ بالعالم الآخر، ونهوضه بمهمّة تكريس قداسة الإنسان نفسه بعيداً من أيّ تصوّر غيبيّ، ذلك بأنّ الإنسان لن يرث يوماً إلّا ما أنبتّه في تربة المسكونة، وهو إن كان بمكنته أن يسمو ويرتفع فبفضل جهوده الخاصّة، وعمله الدؤوب، وحرصه المُستمرّ على الوفاء للأرض وتاليًا الوفاء لنفسه ولتقوياته. "الإنسان الأعلى ليس نموذجاً مفارقاً لعالم الحياة والأرض، بل إنسان ينتمي إلى هذا العالم، ويُمثّل معنى هذي الأرض. وأكثر من ذلك، يُطالب هذا الإنسان كلّ بني البشر أن يظّلوا أوفياء للأرض، وإلاّ يصدّقوا أولئك الذين يحدّثونهم عن آمال في عالم آخر"⁽²⁷¹⁾.

انطلاقاً من هذا النّصّ نستطيع أن نلتمس صفات الإنسان الأعلى، فهو كائن ينتمي إلى هذه الأرض، وفيّاً لها، مؤمناً بوجودها الأحاديّ، رافضاً زجّ المعارف الإنسانيّة والمعايير القيميّة في أوهام عالم آخر مُفارق، فضلاً عن ذلك، يُمثّل الإنسان الأسمى التّمودج الإنسانيّ الرّاقى والمُبدع، الذي لا يني عن تهذيب نفسه، وتهذيب شهواته، وترويض ملكاته كيما يبلغ أعلى درجات الرّقيّ والارتقاء. باختصار، يُمثّل الإنسان الأعلى رمزاً للإنسانيّة المصطفاة، والمنتقاة بعناية، والمهذّبة تهذيباً شديداً،

(270) المرجع نفسه، عن الألواح القديمة والألواح الجديدة، ص 373.

(271) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، المرجع نفسه، عن الإنسان الرّاقى، ص 525.

والمشذبة تشديباً تاماً⁽²⁷²⁾. ولا نُغالي إذا قلنا بأنّ الإنسان الأعلى، نيتشويّاً، هو نقيض الإنسان الغرائزيّ. وبتعبير آخر، يرفض نيتشه جُملة وتفصيلاً أن تتحكّم الرغبات الآنيّة، والغرائز الوحشيّة في الطّبيعة الإنسانيّة. وعليه، إذا ما أردنا أن نصل إلى مرحلة الفوق إنسان، وجب علينا أن نروّض أنفسنا، ونشدّب حواسنا، ونحكم السّيطرة على غرائزنا، كيما نستطيع، في نهاية المطاف، أن نتجاوز الإنسان الشّهوانيّ بأشكاله كافّة.

لقد سعى نيتشه إلى ردم كلّ شكل للإنسان التّقليديّ، وتاليّاً، رفض كلّ تقديس للإنسان الشّهوانيّ الذي تتحكّم به غرائزه ورغباته. ومن هنا كان سؤاله الشّهير: كيف بالإمكان تجاوز الإنسان؟ يبدو من النّافل القول بأنّ الفوق إنسان هو الإجابة الصّريحة والقاطعة عن هذا السّؤال. وعليه، فالإنسان، نيتشويّاً، ينبغي تجاوزه من أجل بلوغ الفوق إنسان الذي هو حصيلة تلاقٍ وتلاقح بين الحقيقة والمعرفة، لكي يكون بوسعنا أن نمنح المعرفة جسداً جديداً بالتّمام، وذلك ما يستطيع المشرّعون الكبار، والمبدعون القيام به⁽²⁷³⁾. لذا يُمكن أن نتحدّث، نيتشويّاً، عن فوق إنسان مُتظنر، أي فوق إنسان قادر على تشخيص داء الشّعب والبشريّة، وتحويل مسار البحث عن سكّة الحقيقة المُجاوزه والكائنة في عالم آخر، إلى سكّة المُستقبل النّابض بالأمل والعطاء والنّشاط الفلّسفيّ البريء من كلّ الغيبيّات، والمُخلص لعالم الأرض، عالم الإنسان الأسمى بجهوده، وعمله، وعطائه المُستمرّ، وتقوياته التي لا تجد مردها خارج إطار كينونته. "ما زلت أنتظر وصول فيلسوف طيب بالمعنى الاستثنائيّ لهذه الكلمة، تكون مهمّته دراسة مُعضلة مجمل صحّة شعب، مرحلة، عرق أو الإنسانيّة، والذي قد يملك الجرأة ليحمل شكّي إلى أقصى حدّ له، ويجرؤ على طرح الفرضيّة:

(272) راجع: فريدرش نيتشه، نقيض المسيح، الطّبعة الأولى، ترجمة علي مصباح، بيروت، دار الجمل، 2012، ص 137.

(273) Cf., Keith Ansell PEARSON, , *Une nouvelle approche du surhumain*, NOESIS, Nietzsche et l'Humanisme, Paris, J. Vrin, Librairie Philosophique, 2006, p. 164.

في كل نشاط فلسفي تم حتى اليوم، لم يكن الأمر يتعلق بإيجاد الحقيقة، بل يتعلق بشيء آخر مختلف، لنقل بالصحة، بالمستقبل، بالنمو، بالقدرة، بالحياة⁽²⁷⁴⁾.

لكن السؤال الذي يطالعاها هنا: هل سبق للإنسان الأعلى أن وُجد على سطح البسيطة؟ أم إنه كائن منذور للمستقبل، يحمل شعلة الآتي، ويُبشّر بقدومه؟ الواقع أن الإجابة النيتشوية ملتبسة بهذا الشأن، فتارة يرى أن الإنسان الأعلى وُجد في الماضي لدى اليونان، وفي عصر النهضة لدى الإيطاليين، وطورًا يُبشّر به بوصفه الإنسان المنتظر في المستقبل المُرتقب⁽²⁷⁵⁾. عند هذا الحد، يقتضي سياق البحث منا أن نخرج مباشرة إلى جوهر إشكالتنا المطروحة، ونعني البحث عن تجليات الفلسفة الكانطية على المستوى الأخلاقي في فكر نيتشه.

(274) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 2، ص 9.

(275) راجع: نقد الحدائث في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 699.

الفصل الثالث: الأخلاق النيتشوية الكانطية

تمهيد

لقد رأينا، في ما تقدم، أن نيتشه لم يهدم الألواح القيمة القديمة إلا ليني الواحاً جديدة. وعند هذا الحد، سنسعى إلى تبيان جوهر القيم الجديدة هذه من خلال إحصاء شامل لأبرز القواعد الأخلاقية التي طرحها نيتشه على امتداد كتبه (فقرة أولى)، على أن نستقرأ البعد الأخلاقي الذي تنطوي عليها فكرة العود الأبدي (فقرة ثانية)، لتفرغ في المحطة الثالثة إلى تبيان المشكلة الأخلاقية التي يطرحها مبدأ إرادة الاقتدار (فقرة ثالثة)، كل ذلك بالمقارنة مع أبرز المحطات التي عرضنا لها أثناء حديثنا عن المسألة الأخلاقية الكانطية.

والجدير بالذكر مجدداً، أن مناظرتنا سينطلق من مقارنة النصوص النيتشوية الكانطية، وتناولها بالتفسير والتحليل، كما نوجب عن سؤال مركزي يشكّل جوهر هذا البحث: هل استطاع نيتشه تجاوز كانط في المجال الأخلاقي؟ أم إنه ظلّ تلميذاً وفيئاً وأميناً له؟ ذلك ما سنراه بالتفصيل في الصفحات الآتية.

1 _ القواعد الأخلاقية النيتشوية

تماشياً مع حسن التقسيم، رأينا أنه من الأفضل تتبع القواعد الأخلاقية النيتشوية على امتداد محطاته الأساسية، أو عناوين كتبه الكبرى، كما يتسنى لنا أن نتبين، في نهاية المطاف، أن الجوهر الأخلاقي النيتشوي جوهر أصيل لم يتكوّن بصورة عبثية، وعارضة.

أ - ما وراء الخير والشر

النصّ الأوّل: "... على الميل إلى حبّ الإنسان أن يحصل أولاً من ميل أعلى على قياسه ورهفه وحبّة ملحه وذرة عنبره: أيّ كان الإنسان الذي شعر بذلك لأول مرة وعاشه، ومهما تعثر لسانه، على الأرجح، حينما حاول التعبير عن أمر رقيق كهذا،

فإنه جدير بأن يبقى بالنسبة إلينا مقدّساً وحقيقاً بالإجلال إلى أبد الأبدين، بوصفه الإنسان الذي حلّق، حتّى الآن، إلى أجمل ما يكون»⁽²⁷⁶⁾.

يُعبر هذا النصّ عن البُعد الإنسانيّ الذي ينطوي عليه فكر نيتشه؛ الذي عمد منذ العبارة الأولى إلى استخدام مصطلح مسيحيّ بامتياز ألا وهو "حبّ الإنسان". بيد أنّ الاستخدام المسيحيّ لهذا المصطلح لم يرسف عند حدوده الدينيّة، بل تجاوزه ليطول جوهر العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وذلك ما أشار إليه نيتشه بالقول: "الميل الأعلى". الحقّ أنّ التّصوّر النيتشويّ للعلاقات الإنسانيّة تصوّر طوباويّ بامتياز، ذلك بأنّه تجاوز أطر العلاقات التّقليديّة، ليشملها باصطلاحها "إجلال"، و"مقدّس"، وهما اصطلاحان طالما أكثر الأديان من استخدامها في علاقتها مع كلّ ما هو غيبيّ ومنزل. بيد أنّ الإنسان لم يعد يُوصّف في خلد نيتشه بأنّه كائن خطّاء بامتياز، بل صار يمتلك في ذاته نواة قدسيّة على غرار القديسين.

وبعد، أليس هذا ما فعله كانط حينما نادى بتأسيس الدّين على مقولات العقل، وليس العكس؟ ألم يسعّ كانط إلى صياغة أوامره المطلقة بلغة بشريّة رامت أوّل ما رامت الإنسان في أبعاده الأكثر نأياً، وسموّاً؟ يكفي أن نستشهد في هذا الصّدّد بالأمر الأخلاقيّ الكانطيّ الآتي: "إفعل كما لو كان على مسلّمه فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعيّ عام" ⁽²⁷⁷⁾. حقيقة الأمر أنّ الأمر الأخلاقيّ الكانطيّ ينطلق في أسّه وجوهره من منطق العلاقات الإنسانيّة السّامية، فلكي يتوصّل الإنسان إلى تعميم قاعدة فعله بوصفها قانوناً عامّاً يشمل البشر برمتهم، ينبغي أن ينطلق في علاقته مع أخيه الإنسان من ميل أعلى ينطوي في ذاته على إجلال وتقديس للآخر. من هذا المنطلق، يُمكننا أن نُلقي في النصّ النيتشويّ، السّالف الذّكر، أمراً أخلاقياً

(276) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 60، ص 93-94.

(277) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 62.

كانطياً بامتياز.

النص الثاني: «الحبّ لواحد بربرية لآته يأتي على حساب كلّ الآخرين. بما فيه حبّ الله»⁽²⁷⁸⁾.

ينطوي هذا النصّ ينطوي على بُعد إنساني عميق قوامه التعاطي مع البشريّة ككلّ، دون الركون إلى تمييزات عرضيّة، عرقية أو طائفية إلخ. لذا يرفض نيتشه أن يختزل الإنسان مفهوم المحبة في شخص بعينه، وينعت هذا السلوك بالبربري، ذلك بأنّ المحبة ينبغي ألاّ تحدّها أطر، وتالياً ينبغي أن تتفكّلت من قيود الأشخاص لتشمل البشريّة برمّتها.

وعليه، يدفع نيتشه مفهوم المحبة قُدماً، مُعتبراً أنّ تخصيص الله بها هو، بدوره، ضرب من البربرية، لا لشيء إلاّ لأنّ المحبة ذات مَنبتٍ بشريّ تسعى إلى احترام الآخر وتقديس شخصه، بعيداً من إسقاطها على عوالم غيبية، قد تنال من جوهر العلاقات الإنسانيّة. وبعد، لا نغالي إذا قلنا بأنّ الأوامر الأخلاقية الكانطية حاضرة في نصوص نيتشه بقوة. فحينما يطلب إلينا كانط أن نتعاطى مع ذواتنا على أنّها تمثّل البشريّة قاطبة، لم يُرد القول أكثر ممّا قاله نيتشه. يقول كانط في هذا الصدد: «الإنسان، وكلّ كائن عاقل بوجه عامّ، يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة يُمكن هذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها، فهو في كلّ أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلّقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى، ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنّه غاية»⁽²⁷⁹⁾. يُكرّس هذا النصّ مبدأ إنسانياً سامياً يجد مرده في ضرورة التعاطي مع الآخر على أنّه غاية وليس وسيلة.

واقع الأمر أنّ التعاطي مع الآخر بوصفه غاية لا وسيلة لا يُمكن أن يتمّ إلاّ

(278) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 67، ص 102.

(279) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، المرجع نفسه، ص 71.

عن طريق المحبة، ذلك بأن المحبة بِمَكْتَبَتِهَا وحدها أن تتخلّص من البربرية التي تسكننا، وتجعلنا ننتقص من قيمة الآخر، ونسعى إلى تقويضه واستغلاله، في حين تُشكّل المشاعر الرّاقية وسيلة لحم، وضبط للغرائز الوحشية، وذلكم ما عبّر عنه نيتشه بالتّمام. وعلى القلب الآخر، من البدهي القول بأنّ التّعبير عن الفكرة نفسها باللّغة عينها، بخاصّة إذا ما تعلّق الأمر بإنسانيّة الإنسان، ضرب من الوهم والجنون. ونيتشه في حديثه عن المحبة التي ينبغي أن تمتدّ لتطول الإنسانيّة بأسرها يُكرّس مبدأ النّظر إلى جميع الكائنات العاقلة بوصفها غاية لا وسيلة. وعليه، حينما يناشدنا نيتشه بأن نخرج من دائرة الحبّ الضيّق، وبأن نتعاطى مع سائر الكائنات البشريّة بمحبّة، إنّما يستعيد، بطريقة أو بأخرى، الأمر الأخلاقيّ الكانطيّ السّالف الذّكر، ذلك بأنّ الكائن البشريّ الذي يخرج على معادلة الحبّ الفرديّ، ويفتح قلبه على مصراعيه لمحبة البشريّة بأسرها، لا بُدّ وأن يتعاطى مع الدّوات الأخرى بوصفها ذواتاً ينطوي فيها العالم الأكبر، وذلكم ما قصده كانط بالتّحديد.

النّص الثّالث: «ما هزّني، ليس أنّك كذبت عليّ، بل أنّي لم أعد أُصدّقك»⁽²⁸⁰⁾.

لعلّ أئمن ما في هذا النّص القيمة الكليّة التي قلّما تجدها حتّى في القواعد الدّينيّة نفسها. فإذا كان الكذب عادة رذيلة تمقتها الأديان، وتحاربها المدارس الأخلاقيّة، فإنّ نيتشه لم يتوقّف عند آثار الكذب السّلبية، ومدى انعكاسها على علاقته بالآخر، بل كان أشدّ احترازاً في التّعاطي مع مسألة الكذب أكثر من أيّ فيلسوف أخلاقيّ آخر. إذ لو أمكنه أن يتوقّف عند انعكاسات فعل الكذب السّلبية على ذاته، لما خرج من دائرة الدّاتيّة الضيّقة ليروم المطلق، من هنا كان تمييزه الدّقيق بين فعل الكذب وفعل عدم التّصديق، وما بينهما من مسافة عبور طويلة تمتدّ من الفردانيّة المغلقة إلى الكليانيّة المطلقة.

الحقّ أن كانط نفسه قد حارب كلّ أشكال الكذب جملة وتفصيلاً، ودرسها من حيث انعكاساتها السلبية على شخصية صاحبها، مُعتبراً أنّها تسلبه الأمانة الذاتية، وتالياً الثقة في التزاماته وتعهداته إزاء نفسه، وذلكم ما حاول نيتشه تكريسه بالضبط من خلال تسليطه الضوء على انعكاسات الكذب السلبية على شخص الكاذب نفسه قبل انعكاسها على مرآة الغير. "لقد منحت الطبيعة الإنسان الرّصانة، فإذا شاء أن يحتفظ برصانته، وتالياً إلاّ ينتهكها فينبغي عليه إلاّ يكذب"⁽²⁸¹⁾. يُمثّل فعل الكذب، كانطياً، انتهاكاً واضحاً للرّصانة التي خصّت الطبيعة بها الإنسان. وعليه، تكمن ماهية الكذب في سلب الكائن العاقل احترامه لنفسه قبل سلبه احترام الآخرين. أضف إلى ذلك، أنّ الكاذب نفسه سيخسر مصداقيته اجتماعياً، وسيُنظر إليه على الدوام، بوصفه كائناً فقد مشروعيته الأخلاقية، وغداً غير قابل للتصديق، وذلكم ما عبّر عنه كانط بفقدان الرّصانة.

النّص الرّابع: "إنّ كلّ أخلاق، على عكس الـ"دعه يمرّ"، هي نوع من الاستبداد بالطبيعة والعقل أيضاً: ولا اعتراض على ذلك اللهم إلاّ إذا شاء أحدهم أن يحظّر بموجب أخلاق ما، كلّ أنواع الاستبداد واللاعقل، ذلك بأنّ جوهر الأخلاق وقيمتها التي لا تقدر بثمن هي أنّها إكراه طويل... وبكلّ جدّ، ثمّة احتمال كبير أن يكون هذا الطغيان بالذات هو الطبيعة والطبيعي"⁽²⁸²⁾.

يُكرّس نيتشه في هذه الفقرة مفهومين بالغَي الأهمية، نُوجزهما في ما يلي:

1 - التأكيد النيتشوي أنّ هدمه لوائح القيم التقليدية ليس نفيّاً لكلّ خلقية مُمكنة، فهو لم يهدم إلاّ ليُكرّس لوائح قيمية جديدة تجد مردّها في طبيعة العقل نفسه. في هذا السياق يرى كليمون روسيه أنّ النّقد النيتشوي لم يرسف عند حدود التهديم بل

281) Cf., Emmanul KANT, *Réflexions sur l'éducation*, Traduit par Alexis philonenko, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1996, p. 123.

282) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 188، ص 131.

تعدّاه نحو الإبصار، وتَبَيّن عمق الأمور، وماهيّتها الحقيقيّة. وعليه فكلّ من يرى في سلوكه توجّهًا مُناهضًا للأخلاق يكون قد سلك مَسْلَكًا خاطئًا في فهم نصوصه، وجوهر نظريّته الأخلاقيّة⁽²⁸³⁾.

2 - التعريف النيّشويّ الدقيق للأخلاق بأنّها ضرب من الإكراه، لكنّه إكراه يجعل الأخلاق نفسها لا تُقدَّر بثمن. والإكراه، في جوهره، يعني الانصياع التّام للمبادئ الأخلاقيّة. وإذا كان نيّشه قد استبدل القيم الإلهيّة، وهدم الأخلاق الإنسيّة في رحلة بحثه عن أصولها، ومداميكها، ليُكرّس أُخرى، فهذا يعني أنّه رفض رفضًا تامًّا أي لوائح قيميّة تتأسّس على الغيب، أو على مبادئ هشة تُبرّر الضّعف والضّعة والخسّة، باحثًا عن أُسس متينة يكون الإكراه معها فعلاً طبيعيًّا وضروريًّا يُبرّر الانصياع لها، والخضوع لأحكامها، وبقينيًّا أنّ مثل تلك الأُسس لا يُمكن أن تجد مردّها إلّا في حدود العقل التّشريعيّ.

مرّ معنا في الفصل الأوّل من هذا القسم أنّ جوهر الحرّيّة، كانطيًّا، أن ينصاع المرء إلى فكرة الواجب، وأنّ الأخلاق في جوهرها هي عمليّة انصياع محض. وحقيقة الأمر، أنّنا لا نجد فرقًا ما إذا كان الانصياع صادرًا عن مبادئ العقل المحض العمليّ الكانطيّ، أم إنّّه مقولب في إطار شذرات متفرّقة، ما دام أُسّ الانصياع هو واحد، ونعني الخضوع للقاعدة الأخلاقيّة التي تفرض نفسها علينا انطلاقًا من مبادئ العقل نفسه: «إنّ القانون الأخلاقيّ غير مشروط، فهو يأمر أمرًا قطعيًّا، والعلاقة به... هي التّبعيّة تحت اسم الإلزام الذي يعني إكراهًا، ولو أنّه بالعقل وبالقانون»⁽²⁸⁴⁾.

يُتيح لنا هذا النّصّ أن نتبيّن ماهيّة القانون الأخلاقيّ الكانطيّ. يرى كانط أنّ

283) Cf., Clément ROSSET, *La force majeure*, Paris, les Éditions de Minuit, 1983, p. 76.

284) أنظر: نقد العقل العمليّ، مرجع سابق، ص 85.

القانون الأخلاقي لا يستمد مضمونه ومحتواه من أي مصدر تجريبي، فهو غير مشروط تحت أي صورة من الصور. ومن هذا المنطلق، يجد أن الخاصية الأساسية التي تُلزم هذا القانون هي خاصية الإلزام. بيد أن كانط لم يتوقف عند هذا الحد، بل ذهب إلى تعريف الإلزام على أنه المرادف المفهومي لفكرة الإكراه. وعليه، يغدو القانون الأخلاقي، كانطياً، ضرباً من الإكراه لكنّه إكراه مُتلازم مع الحرّية البشريّة في خضوعها نفسه لمفهوم الواجب.

لا نحتاج إلى عناء التحليل المُفصّل لنكتشف، من فورنا، أن جوهر الأخلاق كانطياً هو عينه جوهر الأخلاق نيتشويّاً، ونعني تعريفهما القانون الأخلاقي بأنّه ضرب من الإكراه يخضع له الكائن عن طيب خاطر لأنّه يُمثّل، في العمق، قدس أقداسه. وإذا ما اعترض معترض، مُعتبراً أن جوهر الإلزام لا يعكس حقيقة المصدر المُوحّد لدى كلا الفيلسوفين، أمكننا أن نُجيب من خلال السطور القليلة الآتية. النصّ السادس: "حيث تسود الغرائز والعادات القويّة، على المُشرّع أن يحرص على إدخال أيام كبيسة تكبّل تلك الغرائز، وتعلّمها أن تجوع من جديد، ... ولكن بعد أن تُظهِر وتشحذ نفسها أيضاً" (285).

يقتضي هذا النصّ ضرورة الرّبط بين صفة التّشريع بعامة، وعلاقتها مع مُجمل الغرائز بخاصّة. وإذا ما دققنا في النصّ السّابق، لطالعتنا استخدام نيتشه مصطلح "مُشرّع"، وهو مصطلح يفيد بأنّ القواعد الأخلاقيّة ليست نسبيّة أو عارضة، وإنّما تجدّ مردّها في لوائح صارمة وكيّة تصدر عن هيئة تشريعيّة مُحتصّة بإعداد هذا النوع من اللوائح.

وبعد، إذا كان نيتشه قد استبعد الله من دائرة التّشريع الأخلاقيّ، مُستبعداً في الوقت نفسه أن تكون الغرائز البشريّة مهما بلغت درجة حدّتها وقوتها مصدر تشريع وذلك

لسببين اثنين: السبب الأوّل، ويكمن في دعوته، في سياق النصّ نفسه، إلى تشذيب الغرائز وضبطها، وقد أناط أمر تحقيق هذه المهمة بالمشرع الأخلاقيّ، وهو بإنابته هذه يستبعد أيّ دور تشريعيّ للغرائز والرغبات والشّهوات، إذ لا يُعقل أن يكون المُشرّع هو المُشرّع له، والمُشدّب، والمُهدّب في آنٍ معاً. السبب الثاني: ويتمثّل في كون الإقرار بدور تشريعيّ للغرائز من شأنه أن يرتّب حقيقة هجينة مفادها: نسيّة الأخلاق، وارتباطها الوثيق بغرائز منتجها، وهي نتيجة لا يُمكن الإقرار بها على الإطلاق. ممّا تقدّم، يُمكن القول بأنّ الصّفة التشريعيّة تجد مردّها في العقل البشريّ نفسه، بخاصّة بعد استبعاد دور الله والغرائز في عمليّة التشريع المذكورة.

وبعد، لا يخفى على المتعمّق في جذور المشكلة الأخلاقيّة الكانطيّة، أنّ كانط رفض رفضاً قاطعاً أن يُدخل التّحليلات الأخلاقيّة الشّائعة في صلب اهتماماته الفلسفيّة، لأنّه وجد في غرائز العامّة ما يخرج عن دائرة الحصر والتّشذيب، لكنّه حينما أراد أن يختصر أوامره الأخلاقيّة في قواعد ثلاث، أصرّ إصراراً ملحوظاً على ضبط الغرائز والميول البشريّة، فكان أن أخضعها لشرط الكليانيّة، أي الخروج من الفرديّة إلى العموميّة الإنسانيّة. والنصّ النيّتشويّ، السالف الذّكر، لم يخرج عن دائرة الفرضيّة الكانطيّة، بل أثر أن ينحو المنحى نفسه في عمليّة ضبط الغرائز، والتّسامي بها لتبلغ مرتبة الإنسانيّة الشّاملة. يقول كانط في هذا الصّدّد: "أريد أن أسلم، بدافع من المحبّة للإنسان، أنّ معظم أفعالنا تتفق مع الواجب، غير أنّ الإنسان حين ينظر عن كُتّب إلى ما تنطوي عليه وما تهدف إليه، فإنّه يصطدم في كلّ مكان بالنّفس العريضة التي تطلّ دائماً برأسها وعليها تستند مقاصد هذه الأفعال، لا على الأمر الصّارم للواجب، الذي كثيراً ما يتطلّب من الإنسان إنكار الذات، ولا يحتاج المرء إلى أن يكون بالضرورة عدوّاً للفضيلة، بل يكفي أن يكون مراقباً موضوعيّ النّظرة، لا يأخذ الرّغبة الجارفة إلى الخير من فوره مأخذ الخير الحقيقيّ، أقول لا يحتاج

الإنسان إلى ذلك لكي يتسنى له في لحظات معينة أن يراوده الشكّ فيما إذا كانت هناك بالفعل فضيلة حقّة في هذا العالم. وهنا لا يستطيع شيء أن يقينا من السقطة التامة عن أفكارنا عن الواجب ويحفظ في نفوسنا الاحترام المتين لقانونه إن لم يكن ذلك هو الاقتناع الواضح بأنّه حتّى لو لم توجد أبداً أفعال انبثقت من هذه المنابع الصّافية، فإنّ الأمر هنا لا يدور بحال من الأحوال حول ما إذا كان هذا الفعل أو ذاك قد حدث، بل يتعلّق بأنّ العقل بذاته، مستقلاً عن كلّ الظواهر يأمر بما ينبغي أن يحدث⁽²⁸⁶⁾.

يُتيح لنا هذا النصّ أن نقف على التّمييز الدقيق الذي أجراه كانط بين الأفعال الأخلاقية التي تُمارس انطلاقاً من التّماثل مع فكرة الواجب، وتلك التي تستجيب لنداء الرّغبة والغرائز. وعليه، يرفض كانط رفضاً قاطعاً الانسياق وراء الرّغبات والغرائز، مُعتبراً أن الفعل الأخلاقيّ لا يُمكن أن يجد مرده إلا في فكرة الواجب نفسها، أي في قدرة العقل التشريعية بعيداً من الرّغبات الآنية التي من شأنها أن تُضللنا، كأن تنزيهاً بلبوس الفضيلة مع أنّها تنطوي في عمق أعماقها على توجّهات فردانية تروم المنفعة ولا شيء غيرها.

مما تقدّم، نستطيع التأكيد أنّ جوهر القانون الأخلاقيّ لدى كلا الفيلسوفين يجد مرده في العقل البشريّ بوصفه المُشرّع الأوحّد، والمُلزم الأكبر، والمُكْره الأسمى، فضلاً عن كونه ضابطاً الغرائز البشريّة ومُشدّها.

النصّ السابع: "... هل تستحقّ الفطرة بالنظر إلى تقييم الأشياء، سلطة أكبر من التّعقل الذي يُريد أن يُقيّم ويفعل وفقاً للأسباب والالهاذا... ويعني هذا أنّ ما انتصر حتّى الآن في أمور الأخلاق هو الفطرة، أو كما يُسمّيه المسيحيّون الإيمان، أو كما أسميه أنا القطيع. ويجب في الحقيقة أن يُستثنى ديكارت، أبو العقلانية (وجدّ

الثورة بالتالي)، الذي أقرّ بالسلطة للعقل دون سواه...»⁽²⁸⁷⁾.

يُمثّل هذا النّصّ تنويجاً للعقل وسلطته التّشريعيّة في المجال الأخلاقيّ. لقد أنعم نيتشه النّظر في الأسّ الذي انبنت عليه الأخلاق، فوجده أسّاً هشّاً لا يصمد أمام النّقد والتّمحيص. لذا رفض رفضاً قاطعاً أن تُحدّد الفطرة البشريّة، أو الإيمان الدّينيّ أسس وقواعد التّقييم، مُتسائلاً عن جدوى التّسليم بدور الفطرة في ظلّ وجود ملكة ذهنيّة عقليّة قادرة على التّشريع، وبسط الأحكام. من هنا جاء نصّه ليُكرّس سلطة العقل التّشريعيّة، مُستبعداً عنصري الإيمان والفطرة.

وعليه، إذا أنعمنا النّظر في الخطاب الأخلاقيّ الكانطيّ، لوجدناه ينطوي على عقلانيّة مُفرطة، وإلا كيف نفسّر وجود ملكة عقليّة (العقل العمليّ) قادرة على التّشريع من ذاتها وفي ذاتها؟ «إذا صحّ القول بعدم وجود مبدأ أعلى أصيل للأخلاق يقوم بالضرورة على العقل المحض وحده مستقلاً عن كلّ تجربة، فإنني أعتقد أنّه لن يكون هناك ما يدعو حتّى للسؤال عمّا إذا كان من الخير أن نعرض هذه التّصوّرات على نحو ما هي موجودة قبلياً مع جملة المبادئ المتّصلة بها»⁽²⁸⁸⁾.

الواقع أنّ النّصّ النيتشويّ السّابق ينضح بعقلانيّة كانطيّة. بعبارة أوضح، يرفض نيتشه كلّ أشكال الفطرة في التعاطي مع المسائل الأخلاقيّة، أي إنّهُ يرفض الإيمان السّالب بالقضايا الاكسيولوجيّة، ولهذه الغاية تراه يفتّش في المنظومات العقلانيّة عمّا يتيح له فرصة التّقييم، والبحث، والتّقيب.

النّصّ الثامن: "... تُوجد في كلّ فعل إراديّ فكرة أمرّة، وإياكم أن تعتقدوا أنّه بالإمكان عزل هذه الفكرة عن اليريد"⁽²⁸⁹⁾.

ترتبط فكرة الإرادة، نيتشويّاً، بوجود فكرة أمرّة، بحيث لا يُمكن لأحد أن

(287) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 191، ص 135-136.

(288) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 43.

(289) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 19، ص 42.

يتحدّث عن فعل إراديّ خاصّ به من دون أن يكون محكومًا بفكرة أمره ثملي عليه ما ينبغي أن يقوم به. وعليه، كيف يُمكن أن نقرأ علاقة الإرادة بفكرة الأمر؟ حقيقة الأمر أنّ مفهوم الإرادة هو صنوّ الحرّيّة؛ فأن تروم أمرًا معناه أن تشحذ إرادتك، وتقرّر بمحض حرّيتك القيام بهذا الأمر دون سواه. بيد أنّ إرادة القيام بفعل من الأفعال، تبعًا لحرّيّة الخيار والاختيار، لا تعني على الإطلاق التّجرّد من كلّ توجهٍ أمريّ يُلزمك بتنفيذ ما خطته لنفسك. وبهذا المعنى، لا يُمكن فصل الفعل الإراديّ الحرّ عن الغاية التي يرومها، وهنا بالتّحديد يكمن جوهر الإلزام. وبعمليّة قياس بسيطة، يُمكن القول بأنّ ما ينسحب على الفعل الإراديّ بعامة، ينسحب، من باب أولى، على الأفعال الأخلاقيّة. وبتعبير آخر، تكمن حرّيّة الإرادة في مدى امتثالها للقانون الأخلاقيّ، وخضوعها لإرادتها التشريعيّة نفسها. وبعد، يربط نيتشه فعل الإرادة بالقدرة على الانصياع إلى أمر بعينه، لكنّ هذا الانصياع لا يعدو كونه صادرًا عن كائن حرّ وإلا لما أمكن نعته بالفعل الإراديّ. من هذا المنطلق يُمكننا الحديث عن تمّاهٍ كانطيّ نيتشويّ بصدد الخضوع الحرّ للفكرة الأمر، على اعتبار أنّ كانط نفسه أوّل من كرّس هذا المفهوم. يقول كانط في هذا الصدد: «الإرادة نوع من العليّة تتّصف به الكائنات الحيّة، من حيث هي كائنات عاقلة، والحرّيّة ستكون هي الخاصّيّة التي تميّز بها هذه العليّة فتجعلها قادرة على الفعل»⁽²⁹⁰⁾. ويقول في موضع آخر: «إنّنا واعون بواسطة العقل بقانون تخضع له كلّ مسلمّاتنا، وكأنّ نظامًا طبيعيًا لا بدّ أن ينبثق في الوقت نفسه عن إرادتنا. ومن هنا فإنّه يجب أن يكون هذا القانون فكرة طبيعة غير معطاة تجريبيًا، لكنّها مع ذلك ممكنة بواسطة الحرّيّة»⁽²⁹¹⁾.

(290) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 103.

(291) أنظر: نقد العقل العمليّ، مرجع سابق، ص 103.

يعكس هذان النَّصَّان بوضوح حقيقة ما ذهبنا إليه في تحليلنا السابق. يتحدّث كانط عن الإرادة بوصفها خاصيّة مُلازمة للكائنات العاقلة، لكنّه لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل يمضي قُدماً في التأكيد أنّ الإرادة لن يُكتب لها أن تُمارس أفعالها ما لم تقترن بالحرّيّة، أي إنّ الفعل البشريّ يجب أن يصدر دائماً عن إرادة مُستقلّة، حرّة وواعية. بيد أنّ حجر الرّحى يكمن في تأكيد كانط أنّ الإرادة الحرّة هي التي تُشرّع القوانين لنفسها وتلتزم بها، ليغدو الأمر المقولاتيّ تناجاً لتعيين الإرادة التي لا تني عن الامتثال له انطلاقاً من مبدأ حرّيّتها نفسه. وعليه، يبدو التّطابق النيّشويّ الكانطيّ في المجال الأخلاقيّ، على الأقلّ في المسائل التي تمّ طرحها حتّى الآن، تطابقاً ملحوظاً، وتماهيّاً تامّاً، الأمر الذي يُمكننا من القول بأنّ أمانة نيّشه ووفاء لكانط في مجال المعرفة قد انسحب ها هنا على المجال الأخلاقيّ.

لكن ثمة من يعترض قائلاً بأننا بالغنا في تأويل النَّصّ النيّشويّ، بخاصّة وأننا ربطنا فكرة الأمر بالبعد الأخلاقيّ. لكنّ نيّشه نفسه قد ذهب إلى درء كلّ الشّبهات التي يُمكن أن تحوم حول هذا النَّصّ، فسارع إلى القول في الفقرة نفسها:

”ينبغي ل الفيلسوف أن يُحوّل نفسه ضمّ اليريد في حدّ ذاته إلى حيز الأخلاق“⁽²⁹²⁾.

إزاء هذه العبارة المقتضبة، تغدو عمليّة التّأويل عمليّة قاصرة إذا ما قورنت بالوضوح الذي تنطوي عليه العبارة النيّشويّة المذكورة، الأمر الذي من شأنه أن يردّ الاعتراض على صاحبه، ويدحضه.

ب _ إرادة الاقتدار⁽²⁹³⁾

سنحاول أن نعرض في هذه النّبذة بعضاً من الفضائل الكانطيّة التي جاءت على لسان نيّشه، والبحث عن أصل هذه الفضائل، وفصلها.

(292) أنظر: ما وراء الخير والشّر، مرجع سابق، الفقرة 19، ص 42.

(293) آنرنا ترجمة مصطلح volunté de puissance بإرادة الاقتدار على نحو ما جاء في ترجمة الدكتور موسى وهبه، وبخاصّة أثناء مراجعته لكتاب ما وراء الخير والشّر.

النصّ الأول: «... لعلّ أبرز مظاهر الانحطاط هي: المرض، والجريمة، والعبودية، وضعف الإرادة، وإدمان الكحول، والتشاؤمية، والفوضوية»⁽²⁹⁴⁾.

يكفي أن ننعم النظر في أبرز مظاهر الانحطاط التي يعدّها نيتشه لنرى فيها، من فورنا، مجموعة من الفضائل ذات الطابع الأخلاقيّ المتسامي. وإن شئنا أن نعرّف تلك النعوت بنقيضها لأمكننا أن نعثر على إنسان قويّ البنية، ليس سقيماً بل معافى، يحترم القانون، ولا يُقدم على خرقه، لكنّه يتمسك، في الوقت نفسه، بحريّته ويقدّسها، فضلاً عن كونه يملك إرادة حرّة ومتسامية، وهو فوق كلّ ذلك، لا يتعاطى الكحول، أي إنّهُ كائن ملتزم أخلاقياً تجاه نفسه وتجاه المجتمع، يُحاول قدر الإمكان أن يُحافظ على توازنه العقليّ، فلا يسقط في فخ التّعته، ناهيك بكونه إنساناً يعيش الحياة، ويؤمن بالأدوار الإيجابية التي ينبغي له أن يؤدّيها بعيداً من كلّ توجه تشاؤميّ يحطّ من قيمة الفعل البشريّ، ويسمه بالعبث والبطلان. وأخيراً، يعيش هذا الكائن النّظام، والبنى التّراتبية في عمليّة المعرفة والمنهج، فلا ينساق وراء منظومات هشّة واعتباطيّة. وما قيل عن الفرد، يُقال من باب أولى، عن المجتمعات، والتّربية الاجتماعيّة. وبعبارة أوضح، ينبغي للمجتمعات، نيتشويّاً، أن تكون متجانسة، ومتعافية، وسليمة، ومنظّمة، وقادرة، وفاعلة، وحرّة، ومريدة. وعلى القلب الآخر، عنيّ كانط نفسه بمسألة التّربية والسلوك، بُغية إنشاء جيل لا تعتريه مظاهر الانحطاط، والتحلّل من القيم. «في ما يتعلّق بتشكيل ملكة العقل، ينبغي التّنبّه إلى أنّ السلوك الفرديّ المنضبط ينبغي ألاّ يعكس عبوديّة من أيّ نوع. فعلى الطّفل أن يشعر بحريّته على الدّوام، شريطة ألاّ يمسّ بحريّة الآخرين»⁽²⁹⁵⁾. يُسلّط النصّ التّربويّ هذا الضّوء على مسألة غاية في الأهمّيّة ألا وهي كيفيّة تهذيب

294) Cf., La Volonté de puissance, Op.cit., (72), p. 73.

295) Cf., Réflexions sur l'éducation, Op.cit., p. 101.

السُّلوك الفرديّ. فإذا كان الالتزام الأخلاقيّ يعني الانضباط والالتزام ومُراعاة الأوامر الأخلاقيّة، فهذا لا يعني على الإطلاق أن يُمثّل البُعد الأخلاقيّ ضرباً من العبوديّة والإذلال، ذلك بأنّ جوهر الفعل الأخلاقيّ، كانطياً، يكمن في قدرة الفرد على ممارسة حرّيته في إطار احترام القانون والخضوع لأحكامه. إلى ذلك، تأخذ مسألة تهذيب سلوك الطّفل بعداً تربويّاً جديداً لدى كانط، فهو يرى في الحرّيّة مبدأ مُقدّساً لا يجوز المساس به، وإن شئنا أن نعدّ جيلاً صالحاً فينبغي علينا أن نمنح أطفالنا حرّيّتهم، وأن نُعلّمهم مبدأ احترام القانون، والخضوع الحرّ للأوامر الأخلاقيّة.

وبعملية مقارنة بسيطة، نجد أنّ الهدف التّربويّ الصّالح، حاضر في نصّي كلا الفيلسوفين، ذلك بأنّهما راما الهدف نفسه، وسلّطا الصّوء على دور التّربية الصّالحة في إعداد مجتمعات تحمل قيماً عالية، ولا تعكس أيّاً من مظاهر الانحطاط. بيد أنّ حجر الرّحى يكمن في معرفة الأسس التي انطلق منها نيتشه لتكريس هذا النّوع من النّوع السّامية، والأخلاقيّات المتعالية.

بدهيّ القول، أنّ الأسس الذي انطلق منه نيتشه في عمليّة تكريس المظاهر الأخلاقيّة هي مبادئ العقل نفسه، التي تفرض ضرباً من الإلزام يصبّ في خانة تعافي المجتمعات البشريّة، وسلامة أفرادها الخلقية والاجتماعية. وإذا ما بحثنا عن أسس الأوامر الأخلاقيّة الكانطية لوجدناها، بدورها، تصدر عن العقل التّشريعيّ العمليّ الذي يضع نصب عينيه مصلحة البشريّة في إطار مجتمع مثاليّ، قادر ومعافي. وعليه، يُمكن القول بأنّ اختلاف السّبل لا يفسد عنصر الاتّحاد والتّلاقى في مملكة الغايات. وذلك ما رأيناه، تماماً أثناء الحديث عن الحرّيّة الفرديّة، والأبعاد الاجتماعيّة، والتّضمينات الأخلاقيّة لدى كلّ من نيتشه وكانط.

النّصّ الثّاني: «نحن لا نملك، حينما نرى أناساً يُضحّون بعمق من أجل إيمانهم،

إلا أن نُصبح عدوانيين، لا لشيء إلا لأننا نرفض أن نتحقّق المسيحية انتصاراتها على حساب عذابات مريديها».

حقيقة الأمر أنّ هذا النصّ يستحقّ التوقّف عنده في القسم الثالث، أثناء دراستنا البُعدين الدينيّ والسياسيّ في فلسفة نيتشه، لكن نظرًا لما يتمتّع به من قيمة مزدوجة تصبّ مباشرة في جوهر القضية الأخلاقية التي نعالجها، فإننا سنتوقّف عنده قليلاً. انطلاقة من هذا النصّ، ووفقاً للمنطوق الدينيّ المسيحيّ، فإنّ الإنسان خطّاء بطبيعته، أو بتعبير آخر، يحيا المرء على سطح هذه البسيطة لكي يدفع ثمن خطيئة التكوين، يدفع ثمن خطيئة لم يرتكبها، بل ظلّ شاهداً عليها آلاف السنين، وسيبقى شاهداً عليها حتّى قيام الساعة. بيد أنّ الخطاب الأخلاقيّ النيتشويّ المتعالي، رفض فكرة تكفير الإنسان عن ذنب لم ترتكبه البشرية بمحض اختيارها، فالإنسان بحسب نيتشه كائن مقدّس، فيه انطوى العالم الأكبر، وفيه تجلّى الله بأبهى صورته، فهو يملك من القدسيّة ما تجعله يترفّع عن الدنّيا، وخوض غمار دروب مُبهمّة ومُلتبسة، الإنسان، برأيه، صنوّ الحرّيّة، والحرّيّة صنوّ الخضوع إلى الأوامر الأخلاقية التي تفرضها عليه طبيعة العقل المشرّعة. ومن هذا المنطلق، يغدو من المحال على الإنسان أن ينحر نفسه قرباناً لكي يستحقّ الفعل الأخلاقيّ، فكلّ فعل لا ينطوي على إرادة خاضعة، واختيار مشروط، وحرّيّة مسؤولة فعل غير جدير بالاحترام. وعليه، فإنّ القواعد الأخلاقية الأمرة التي تفرضها السّلطة الدينيّة هي قواعد مشروطة بعذابات مريديها، وغير منوطة بالاختيار الحرّ، والأداء السليم، والإرادة الفاعلة.

وعطفاً على ما تقدّم، ألم يُطرب كانط آذاننا بمقولته الشهيرة: ينبغي للدين أن يتأسّس على المبادئ الأخلاقية وليس العكس؟ ألم يُجسّد نيتشه في هذا النصّ توجّهها كانطياً من نوع خاصّ؟ يبدو أنّ الدروب المتباعدة لا بدّ وأن تتشابك لحظة الحقيقة.

يقول كانط في هذا الصدد: «ما هو الدين؟ الدين هو القانون الذي نلفيه في داخلنا... وإذا لم يرتبط الدين بالأخلاقية التي نمتلكها في ذاتنا فهو لا يعدو كونه بحثًا عن تحقيق مصالح خاصة... فالدين الذي لا يرتبط برهافة الوعي الأخلاقي يبقى دونما أثر. والدين من دون وعي أخلاقي ليس سوى وهم وخرافة»⁽²⁹⁶⁾. إذا ما أنعمنا النظر في هذا النص لألفيناه ينطوي على حقيقة بالغة الأهمية تجد مردها في رفض أي منظومة دينية تدعي تأسيس الأفعال الأخلاقية. وبعبارة أخرى، ينبغي للدين أن يتأسس على العقل وليس العكس.

بيد أن أصالة هذا النص تكمن في رفض كانط أي مظاهر دينية لا ترتبط بالوعي الأخلاقي، على اعتبار أن الوعي الأخلاقي بما ينطوي عليه من عقلانية عالية، وتقنية بالغة الدقة لا يمكن أن يُسلم بالأوهام والخرافات، وتاليًا، أن يُسلم بمبادئ غيبية تنتقص من قيمة الإنسان الأخلاقي، وتدفعه إلى ممارسة سلوكات واهمة تماشيًا مع أحكام ميتولوجية لا يقبلها عقل، ولا يجيزها منطق.

وبعملية مقارنة بسيطة بين كلا النصين، نستطيع أن نرفد مجرى التوجه المشترك لدى كل من كانط ونيشه، في تأسيس الدين على مبادئ العقل وليس العكس. نكتفي بهذين الشاهدين من كتاب إرادة الاقتدار، لكي لا نقع في فخ التكرار، ونبقي على بعض النصوص الحية أثناء الحديث عن البعد الديني في الفصل الثاني من القسم الثالث.

ج - جينالوجيا الأخلاق

يدلّ عنوان هذا الكتاب على الأهمية التي يوليها نيشه لأصل الأخلاق وفصلها. ونحن بدورنا سنعلق أهمية كبرى على جينالوجيا الأخلاق النيشوية في محاولة للبحث عن أصل القيم التي يطرحتها، وفصلها.

النصّ الأوّل: "عندما يحصل بالفعل أن يظلّ الإنسان العادل عادلاً حتّى تجاه من أضرّ به (أن يظلّ عادلاً لا أن يكون بارداً وحسب، أو متزناً أو مترفعاً أو لا مبالياً: فالموقف العادل يتضمّن على الدوام شرطاً إيجابياً)، وعندما يحتفظ تجاه سيل الإهانات الشخصيّة والشّتائم بموضوعيّة مترفّعة لا تلين، بموضوعيّة واضحة، عميقة، ورقيقة في الوقت نفسه، عندما يحتفظ تجاه كلّ ذلك بنظرة صائبة تقرّر وتحكم، في هذه الحال ليس لنا إلّا أن نعتزّف بأننا حيال ما يُشبه الكمال المتجسّد، حيال ما يُشبه أعظم مقدرة على ضبط النفس على وجه الأرض".⁽²⁹⁷⁾

ينطوي هذا النصّ على جملة مفاهيم أخلاقية بوسعنا أن نوجزها فيما يلي:

1 - العدالة الحقيقيّة.

2 - الإنسان العادل.

3 - أصل العدالة وفصلها.

يربط نيتشه مفهوم العدالة بالموقف العادل. وإذا ما أنعمنا النّظر في خصائص الموقف العادل، لأمكننا أن نخرج بجملة صفات تعكس طبيعة الإنسان العادل الطّوباويّة، وتالياً، أن نبحث عن أسس هذه المبادئ.

يتضمّن الموقف العادل الكيفيّة التي ينبغي للفرد أن يتصرّف بها حيال الأذى الذي قد يتعرّض له من قبل أيّ عنصر خارجيّ، ناهيك عن عنصر إضافيّ يُشكّل جوهر الطّفرة الأخلاقية النّيتشويّة كما سنرى بعد قليل.

وبعد، ينبغي للمرء، نيتشويّاً، ألا يتصرّف برّدّة فعل، بل ينبغي أن يتصرّف بمقدار عالٍ من الحكمة والمسؤوليّة. وتقتضي الحكمة أن يتعد قدر الإمكان عن الذاتيّة الضيّقة، ليروم الموضوعيّة بما تنطوي عليه من رويّة وتبصّر وتحكّم بالوقائع بما لا يقبل الشّطط في السّلوک، والهديان في التّصرّف. لنسجّل هنا أنّ جوهر الاعتقاد

(297) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 11 من القسم الثّاني، ص 70.

النيتشوي ما هو إلا تعبير صريح عن مقولات العقل التي تأمرنا بالانصياع إلى لغة الحكمة، والتبصر. بيد أن حجر الرّحى، الذي سبق لنا أن وصفناه بالطّفرة الأخلاقيّة يكمن تمامًا في العبارة النيتشويّة الآتية: "أن يظلّ (الإنسان) عادلاً لا أن يكون باردًا وحسب".

بدهيّ القول أنّ العدالة التي يُشدها نيتشه هي العدالة الطّبيعيّة، وليس عدالة القوانين الوضعيّة، بخاصّة إذا عرفنا أن فيلسوفنا قد نحا في أكثر من موضع، وفي الفقرة موضوع التحليل بخاصّة، إلى رفض كلّ صور العدالة الوضعيّة. ويكفي أن نعم النظر في العبارة التّالية لنثبت صحّة ما ذهبنا إليه: "... ليست هذه المرّة الأولى، التي يتمّ فيها تكريس الانتقام تحت اسم العدالة، كما لو أنّ العدالة لم تكن في مضمونها إلا كناية عن تحويل للشّعور بالإهانة، ولإعادة الاعتبار، مع الانتقام، لمجمل الانفعالات الارتكاسيّة"⁽²⁹⁸⁾. ويقول في موضع آخر: "العدالة التي بدأت بأن تقول: "كلّ شيء يُمكن دفع ثمنه، كلّ شيء يجب أن يُدفع ثمنه" هي عدالة انتهت بها الأمر، والحال هذه، إلى غصّ بصرها، وإلى ترك الأمور العسيرة تجري على هواها. لقد انتهت بها الأمر إلى تدمير نفسها بنفسها"⁽²⁹⁹⁾.

مما تقدّم يُمكننا القول بأنّ العدالة التي يُشدها نيتشه هي العدالة الطّبيعيّة. لكن تُرى ما المقصود بالعدالة الطّبيعيّة؟ وهل تروم العدالة الوضعيّة مبادئ تُناهض ما تسعى العدالة الطّبيعيّة إلى تحقيقه؟ حقيقة الأمر أنّ العدالة الوضعيّة هي عدالة آنيّة، ترتبط بشرطي النظام العامّ والآداب العامّة، بل بكلّ ما يصبّ في خانة الجماعة على حساب الفرد وحرّياته. أمّا العدالة الطّبيعيّة، فهي تنأى بنفسها عن شرطي الزّمان والمكان، وتاليًا عن أوجه النظام العامّ المُبتدلة، والآداب العامّة التي تختلف باختلاف

(298) أنظر: جينيا لوجيا الأخلاق، المرجع نفسه، الفقرة 11 من القسم الثّاني، ص 69.

(299) المرجع نفسه، الفقرة 10 من القسم الثّاني، ص 68.

المجتمعات، وتطرح قواعد كليّة لا ترسّف عند حدود الجزئيات، ولا ترى في العقاب إلا ضرباً مموّهاً من الحقد والانتقام. وعليه، لسنا نغالي، إذا قلنا بأنّ العقل المُشرّع هو الذي يضطلع بمهمة وضع قواعد كليّة ونهائيّة تحكم تصرّفات البشر.

وبعد، هل يُمكننا أن نعثر بين طيّات النصوص الكانطية على مبادئ تُكرّس القانون الطّبيعيّ وترفع من شأنه، وتاليًا، أن نجد تماهيًا بين كلا الفيلسوفين على مستوى العدالة الاجتماعيّة، والعدالة الإنسانيّة؟ حقيقة الأمر، أن كانط لم يكن بعيدًا من هذا التّصوّر إن لم نقل أنّه كان السّباق إلى ابتكاره وابتداعه. "العقاب بدوره يجب أن يكون أخلاقيًا، وهذا الأمر لا يتمّ إلاّ بتحويل الميول وتشذيبها وجعلها جديرة بالاحترام والحبّ. والحبّ والاحترام هما خاصّيتان ملازمتان للقانون الأخلاقيّ⁽³⁰⁰⁾".

يرفض كانط الاقتصاص غير العادل، ويرى أن العقاب يجب أن ينطوي على بُعدٍ أخلاقيّ، الأمر الذي لن يتيسّر لنا بلوغه إلاّ بتشذيب الميول الوحشيّة، وتهذيبها، وتحويل طاقتها السّلبية إلى طاقات إيجابيّة من خلال فعليّ الحبّ والاحترام.

ينطوي النّص الكانطيّ على قلب مفهوميّ غاية في الأهميّة لا يُمكن الرّسوف في تحليله عند التّفكير السّابق. فعندما تحدّث كانط عن تشذيب الميول وجعلها جديرة بالاحترام، لم يكتفِ برسم خارطة طريق فحسب، بل عمد إلى تحديد الوسائل المؤدّية إلى هذه الغاية النبيلة، مؤطرًا إيّاها في حدود فعليّ الحبّ والاحترام. بيد أن حجر الرّحى يكمن في تصوّر كانط لفعليّ الحبّ والاحترام على أنّهما خاصّيتان مُلازمتان للقانون الأخلاقيّ، وهذا يعني أن تصوّره لمفهوم العقاب الأخلاقيّ العادل تصوّر ينطلق من العدالة الطّبيعيّة التي لا تجد مردّها في الموادّ التّشريعيّة الهشّة، والحسابات القانونيّة الضّيقة. بعبارة أوضح، استبدل كانط مفهوم العقاب الأخلاقيّ بمفهوم العقاب القانونيّ وشتان ما بينهما، ذلك بأنّ العقاب بالمفهوم القانونيّ لا ينحو باتجاه

300) Cf., *Réflexions sur l'éducation*, Op.cit., p. 127.

البُعد الأخلاقيّ بل يقتصر على المعاملة بالمثل، وذلك بخلاف العقاب الأخلاقيّ العادل الذي ينحو إلى تصويب ميول المجرم، وتشذيبها وتحويلها إلى ميول سامية. من هذا المنطلق، تغدو المقارنة بين كلا النّصين الكانطيّ والنّيشتويّ مقارنة لغويّة محضة على اعتبار أنّ التّوجّه المفهوميّ هو توجّه مُشترك، بدءاً من استبدال القانون الطّبيعيّ بالقانون الوضعيّ، وصولاً إلى التّعديل في بنية العقاب نفسه، وانتهاءً بتكريس سلطة العقل الأخلاقيّة سلطة تشريعيّة قانونيّة لا تتعاطى مع المجرم بالقدر نفسه من الفعل الجرميّ، وإنّما تؤسّس لمفاهيم عقابيّة نبيلة من شأنها أن تجعل من الإنسان الطّالح إنساناً صالحاً يؤدّي دوره الإنسانيّ في المجتمع.

النّص الثّاني: "... تتدخّل نظريّة إرادة الاقتدار في جميع الحالات؛ لذا فإنّ التّفور من كلّ ما يأمر، ومن كلّ من يريد أن يأمر، قد اتّخذ شيئاً فشيئاً طابع الثّقافيّة المتقعّرة، وتسرّب إلى أكثر العلوم دقّة"⁽³⁰¹⁾.

يرفض نيتشه التّصوّر العامّيّ لفكرة العدالة، إذ يرى في العقاب ضرباً من النّفعيّة تمّ التعبير عنه بلغة القصاص. ومن هذا المنطلق، وجّه فيلسوفنا عنايته نحو إرادة الاقتدار، معتبراً أنّ الخضوع الحقيقيّ هو الخضوع إلى المفاهيم الموضوعيّة التي يطرحها العقل المُشرّع. وعليه، فإنّ التّفور من كلّ أشكال الأمريّة الذّاتويّة، ما هو إلّا دفاع عن العدالة الوضعيّة التي ترزح تحت وطأة كلّ ما هو عابر ووقتيّ. من هنا، كان لزاماً على الإنسان، برأى نيتشه، أن يستبعد كلّ ضروب الإلزام التي تفرض عليه من خارج، وأن ينصاع طوعاً إلى قوانينه الموضوعيّة، التي لا تعدو كونها، في نهاية المطاف، قوانين العقل البشريّ المشترك. وتعبير آخر، تُمثّل إرادة الاقتدار، نيتشويّاً، سلطة أمرّة تُحدّد ماهيّة الفعل الأخلاقيّ انطلاقاً من أمرّيّتها نفسها. وبعد، إذا كُنّا قد سلّطنا الضّوء في القسم الأوّل على فعاليّة إرادة الاقتدار في إطار نظريّة المعرفة،

(301) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 12 من القسم الثّاني، ص 74.

فإن هذا النصّ جاء توتيجاً للفعاليّة الأخلاقيّة التي ترسم مدارها الإرادة نفسها بوصفها سلطة تشريعيّة عليا صادرة عن العقل بمقولاته وأحكامه وتصوّراته.

واقع الأمر أن كانط نفسه لم يكن بعيداً من هذا التّصوّر، بل كان السّباق إلى ابتداع فكرة الواجب الأخلاقيّ انطلاقاً من جوهر عمل العقل التّشريعيّ نفسه. «كلّ الأوامر الأخلاقيّة يعبرّ عنها بفعل يجب، وتدّل بذلك على علاقة قانون موضوعيّ للعقل بإرادة ما»⁽³⁰²⁾. إذا أنعمنا النّظر في هذا النصّ لألفيناه ينطوي على مفهوم الأمرية الذي يُعبرّ بدوره عن علاقة عضويّة تربطه بالعقل المُشرّع.

مما تقدّم، يُمكن القول بأنّ إرادة الاقتدار التّيشويّة ما هي إلّا تعبير عن مبادئ العقل العمليّ الكانطيّ، وتكريس صريح لفكرة الواجب جملة وتفصيلاً.

النّصّ الثالث: «إننا ندعي أن العقاب بالتّحديد هو الذي أّخر على أشدّ ما يكون نموّ الشّعور بالذّنب، ... ولا يجب أن نتهاون في أمر الانتباه إلى أنّ مظهر المقاضاة القانونيّة هو الذي منع المذنب من أن يُدين فعلته السيّئة بذاتها، وتالياً، أن يُدين طبيعة فعله... ثمّ يُضاف إلى ذلك تلك الأعمال الجرميّة التي لا تجد تبريراً لها في مجرّد الهوى العاطفيّ: كالاغتصاب والعنف والإذلال والاعتقال والتّعذيب»⁽³⁰³⁾.

بدهيّ القول، انطلاقاً من هذا النصّ، أن نيتشه لم يكتفِ بهدم الألواح القيميّة القديمة، بل سعى إلى تشييد مداميك أخلاقيّة جديدة. وبعمليّة إحصاء بسيطة يُمكننا أن نستنتج جملة أفعال أداها نيتشه بشدّة، ولم يكتفِ بذلك وإنّما أضاف عبارة بالغة الخطورة تصبّ مباشرة في جوهر قراءتنا له.

يعتبر نيتشه أفعال الاغتصاب والعنف والإذلال والتّعذيب أفعالاً مُدانة، ويُحارب أصحابها بشدّة. بيد أنّ مناط البحث لا يتركز على هذه الأفعال وحسب، وإنّما يمتدّ

(302) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 50.

(303) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 14 من القسم الثّاني، ص 77.

ليطول أمرين اثنين: الأمر الأول: ويتمثل في قوله: "لا تجده هذه الأفعال تبريراً لها حتى في مجرد الهوى العاطفي"، أي إن نيتشه يُميّز بين الأفعال التي تستحق الإدانة، وبين الأفعال التي لا يُمكن أن تمت إلى الطَّبيعة البشريَّة بصلة، وفي هذا الأمر تكريس صريح للطَّوباءويَّة الإنسانيَّة، أو البُعد المقدَّس في الذات الإنسانيَّة. الأمر الثاني: وهو الأشدُّ بلاغة وخطورة، بخاصَّة إذا ما أحسنَّا التَّوقف عند العبارة الآتية: "نموُّ الشُّعور بالذَّنْب". يُميّز نيتشه صراحة بين العقاب، ونموُّ الشُّعور بالذَّنْب لدى المذنب، وينحاز صراحة إلى البعد الثاني، وهو ما يعيننا على كلِّ حال. إنَّ نموُّ الشُّعور بالذَّنْب هو تعبير واضح عن ضرورة خضوع المذنب إلى قواعده الأخلاقيَّة الأمر، وتالياً، الانصياع بمحض إرادته إلى نداء العقل، على اعتبار أنَّ العقاب، نيتشويًّا، لا يمحو الذَّنْب، في حين أنَّ الشُّعور بالذَّنْب من شأنه أن يمحو الفعل الجرميِّ. وبهذا المعنى، حينما يتوصَّل الإنسان إلى محاكمة نفسه بنفسه، يكون قد ألقى في ذاته ملكة أخلاقيَّة تدفعه إلى إدانة أفعاله اللاأخلاقيَّة، وذلك ما يُعرف كانطياً بفكرة الواجب. وبتعبير آخر، لا يكفي العقاب لمحو العنصر الجرميِّ إذ لا يعدو كونه وسيلة للقصاص قد تنمِّي شعور الحقد لدى المذنب، في حين أنَّ تنامي الشُّعور بالذَّنْب من شأنه أن يفسح المجال أمام المذنب ليراجع حساباته ويتبيَّن أخطاءه، الأمر الذي يُمكنه من تشذيب أهوائه وميوله، والارتقاء بها إلى مستوى إصاخة السَّمع لنداء العقل التشريعيِّ بسلطته وأحكامه وقوانينه وأوامره.

لكن ما تجدر الإشارة إليه أنَّ التَّصوُّر النيتشويِّ السَّالف الذِّكر لم يكن تصوُّراً مُبتكراً على الإطلاق، إذ لم يعدُّ كونه استعادة صريحة للطَّروحات الكانطيَّة، وتكريساً واضحاً لآرائه في هذا المجال. يقول كانط في هذا الصدد: "يكفي أن تشعر المذنب بالخجل، إذ إنَّ هذه الوسيلة هي الأنجع، وعلى سبيل المثال إذا ما كذب الولد فإنَّ نظرة احتقار إليه تبدو وافية وكافية لتشكُّل عقاباً مستحقاً... لأنَّ كَيْفِيَّة العقاب هذه

هي التي تتناسب مع القانون الأخلاقي... فالعقاب ينبغي ألا أن ينطوي على ممارسات عدوانية تشي بالعبودية... والخضوع للعقاب من قبل الراشد يختلف عنه لدى الطفل إذ ينبغي أن يتم هذا العقاب من خلال الانصياع إلى قواعد الواجب⁽³⁰⁴⁾. يرفض كانط، جُملة وتفصيلاً، قواعد العقاب الوحشية، مُعتبراً أن العقاب المستحق يكمن في تنامي شعور الذنب لدى المذنب، وشعوره بضرورة الانصياع إلى قواعد الواجب، ذلك بأن العقاب الذي ينطوي في ذاته على ممارسات عدوانية هو عقاب لأخلاقي. لذا وجد كانط في الخضوع لقواعد الواجب الأخلاقية عقاباً راقياً، وتكفيراً سامياً عن الخطأ، وتنامياً عظيماً للشعور بالذنب. وعليه، متى فقه المذنب حقيقة خطئه وكف عن ممارساته اللاأخلاقية بمحض إرادته، أمكن الفعل الجرمي أن يمحى، وللمذنب أن يُصيخ السَّمع لنداء العقل وتشريعاته.

خلاصة القول، تُشكّل المقارنة البسيطة بين النصين السالفين الذكر، دلالة قاطعة على أن نيتشه لم يتجاوز كانط بأيّ حال من الأحوال، بل ظلّ تلميذاً وفيّاً وحافظاً أميناً لمقولاته المعرفية والأخلاقية في آن معاً.

النصّ الرابع: "يجب أن يحتفظ الإنسان بملكة الذاكرة التي يستطيع بها في بعض الحالات أن يُجبط وظيفة النسيان، والمعنيّ بذلك، تلك الحالات التي يقطع بها وعوداً على نفسه: فالقضية إذاً ليست قضية استحالة محض سلبية، منفعة... بل هي قضية الإرادة الإيجابية، الفاعلة، لحفظ انطباع، واستمرارية في الإرادة، بحيث أن بين السوف أعمل الأولى وبين تفريغ الإرادة بالمعنى الحقيقي، هناك إنجاز الفعل، هناك عالم بكامله من الأمور الجديدة الغريبة من الظروف، بل من أفعال الإرادة... ويبقى السؤال إلى أيّ درجة اضطرّ الإنسان نفسه إلى البدء بالتحوّل إلى إنسان مقدرّ للعواقب، نظامي، وضروريّ بالنسبة للآخرين وبالنسبة لنفسه ولتصوراته الخاصة،

304) Cf., *Réflexions sur l'éducation*, Op.cit., p. 127 - 129.

للتّمكّن أخيراً من الاستجابة لنفسه بوصفها مستقبلاً، كما يفعل الذي يلتزم بوعد!«⁽³⁰⁵⁾.

إذا نظرنا إلى التحوّلات التي يُريد نيتشه أن يحدثها في ذات الكائن البشريّ، لألفيناها تحوّلات طوباويّة بامتياز. فما معنى أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، متبصّراً في عواقب الأمور، واقفاً على حيثيات علاقته مع الآخر، ملتزماً الوفاء بأكثر من العهود التي قطعها على نفسه؟ يقيناً أن نيتشه كان يبحث عن الإنسان المخصوص بالمدح، الإنسان النخبويّ الخارج على دوائر السوقيّة، والابتدال.

وبالعودة إلى أسس المشكلة الأخلاقيّة الكانطيّة، نجد أن كانط رفض الانطلاق من تحليل الأخلاق الشائعة في تبرير موقفه الأخلاقيّ، معتبراً أن أسس الفعل الأخلاقيّ يجب أن يكمن بالتّمام في العقل المُشرّع لا لشيء إلا لأنّ أحكامه غير محصورة بفضاء زمنيّ ومكانيّ مُعيّن، بل هي قواعد كليّة صالحة لكلّ زمان ومكان. «أمّا الأمر الأخلاقيّ فهو ذلك الذي يقول: إنّ عليّ أن أفعل على هذا النحو أو ذاك، حتّى لو لم أرد شيئاً آخر... ينبغي عليّ إلا أكذب حتّى لو لم يجلب الكذب عليّ أدنى عار. يجب إذاً أن يُجرّد هذا الأمر الأخير من كلّ موضوع، بحيث لا يكون لهذا الموضوع أيّ تأثير على الإرادة، وبحيث يثبت العقل العمليّ سلطانه الأمر بوصفه أعلى تشريع»⁽³⁰⁶⁾.

يُميّز كانط في هذا النّصّ بين الفعل الأخلاقيّ المُجرّد من كلّ غاية، والمنزّه عن المصالح الشخصية والعرضيّة والآنيّة، والفعل الذي لا يروم سوى تحقيق المنافع الخاصّة، وتكريس الأهواء الشخصيّة. وتعبير آخر، يرى كانط أنّ الفعل الأخلاقيّ يجب أن يُمارس بعيداً من حسابات الرّبح والخسارة، أي بعيداً من آثاره وانعكاساته السّلبية والإيجابيّة على واقع الفرد الشّخصيّ والمجمعيّ، ويضرب لهذه الغاية مثال

(305) أنظر: جينبالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة الأولى من القسم الثّاني، ص 54.

(306) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 92.

الكذب، مُعتبراً أنّ فعل الكذب منبوذ في ذاته، يُبعد النظر عن نتائجه السلبية على شخص صاحبه. وعليه، لا يكفي أن يجلب فعل الكذب العار إليّ لأمتنع عنه، بل ينبغي الالتزام بالقانون الأخلاقيّ الذي يُلزمني بالابتعاد عن الكذب بوصفه رذيلة وفعلاً غير أخلاقيّ دون النظر في عواقبه وانعكاساته وارتداداته السلبية. "لعلّ أهمّ ما يُميّز مفهوم التربية هو تأسيس الخاصية الفردانية. فالخاصية تكمن في إيداء الحزم إزاء التّعهدات التي نلزم أنفسنا بها، وكذلك من خلال وضعها موضع تنفيذ. على سبيل المثال، إذا ما قطعت وعداً لأحد ما، فينبغي عليّ أن أنفذه مهما كانت المخاطر التي يُمكن أن أتعرّض لها من جرّاء الوفاء بالوعد"⁽³⁰⁷⁾. يُمثّل الوفاء بالوعد، كانطياً، قانوناً أخلاقياً كلياً يجب الالتزام به بغضّ النظر عن المخاطر التي قد نتعرّض لها من جرّاء تنفيذه. وعليه، ينبغي ألاّ ننظر إلى الوعد على أنّه مفهوم قابل للتبديل انطلاقاً من كون الوعود قابلة للحنث بها، وللتعديل في مسارها. فالوعد بما هي إلتزامات محض شخصية تخرج على إطار الذاتية الضيقة لتغدو فعلاً ذا صلة عميقة بالقانون الأخلاقيّ التشريعيّ الكليّ الذي يُلزمنا بالخضوع للوعد التي أخذنا على عاتقنا أن نفي بها.

وبعملية مقارنة بسيطة، نجد أنّ التوجّه النيتشويّ نحو تحديد الصفة الآمرة التي تحكم أفعالنا، وترتبط بجوهر إرادتنا، وتمتدّ لتشمل الوعود التي نقطعها على أنفسنا، ما هو إلاّ توجّه كانطيّ، الأمر الذي يؤكد أنّ الفلسفة النيتشوية لم تن دور في فلك الفلسفة الكانطية دون أن تُضيف شيئاً جديداً. ولا يظنّ أحد أنّنا نغالي في توصيف الموقف النيتشويّ إزاء الفلسفة الكانطية، ولدفع كلّ شبهة ممكنة يُمكننا أن نستشهد بالمقطع الآتي من الكتاب نفسه كدليل يقطع الشكّ باليقين على صحّة ما ذهبنا إليه، حيث يقول نيتشه حرفياً: "الفرد السيّد هو ذاك الذي يستطيع أن

307) Cf., *Réflexions sur l'éducation*, Op.cit. , p. 135.

يقطع عهداً... ويمتلك وعياً حقيقياً بالحرية والقدرة، وشعوراً بأنه وصل إلى اكتمال الإنسان فيه»⁽³⁰⁸⁾.

وبعد، وحده من يمتلك الحرية المسؤولة، والإرادة المشروطة، برأي نيتشه، هو الذي يستحق لقب الفرد السيد. لكن أتى لنا أن نستنتج أن حرية نيتشه هي حرية مسؤولة، وأن الإرادة التي يرومها هي إرادة مشروطة؟ الواقع أن الكائن العاقل الذي يعي حرّيته، ويمتلك شعوراً باكتمال الإنسانية فيه كائن قادر على تبين حقيقة إنسانيته، وتالياً، إصاخة السمع إلى نداء الإرادة الحرّة، وقدرتها على الانصياع للقوانين التي تسنّها لنفسها حال التزامها بعهودها كما مرّ معنا آنفاً.

النّص الخامس: «إنّ الإنسان القادر على الوفاء بالعهد التي يقطعها على نفسه، يكون مستعداً حتماً لأن يطرد برفسة من رجله تلك الكلاب المارشة التّعيسة التي تعد، في حين أنّ الوعد ليس في مقدورها، وأن ينهال ضرباً بالعصا الغليظة على الكذاب الذي يحنث بالوعد في اللحظة نفسها التي تخرج بها الكلمة من بين شفثيه. إنّ الإدراك الفخور بامتياز المسؤولية الخارقة، ووعي هذه الحرية النادرة قد تغلّغت في الفرد السيد إلى أعماقه... فالإنسان السيد يُسمّى (هذه الصفات) ضميره»⁽³⁰⁹⁾.

لكي لا نقع في فخّ التكرار، ستتكفي بالإشارة إلى نقطتين اثنتين: النقطة الأولى: وتمثّل في حديث نيتشه عن المسؤولية الخارقة، وربطه إياها بمسألة الحرية. فالإنسان المسؤول، نيتشويّاً، هو إنسان حرّ بالضرورة، وتكمن هذه الضرورة، بدورها، في قدرته على الالتزام بما سنّته إرادته انطلاقاً من حرّيتها نفسها. النقطة الثانية: وتمثّل في حديث نيتشه عن الضمير الإنساني، حيث اعتبر أنّ أداء الفعل بحرية تامّة هو صنو الإرادة المسؤولة وكلاهما يصدر عن الضمير الإنساني.

(308) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة 2 من القسم الثاني، ص 55.

(309) أنظر: جينالوجيا الأخلاق، المرجع نفسه، الفقرة 2 من القسم الثاني، ص 55 - 56.

وبعد، ألم تشكّل الحرّية المسؤولة جوهر مبادئ العقل العمليّ، والمسألة الأمّ التي بنى فيها كانط على الشيء مقتضاه؟ يقول كانط في هذا الصّدد: «الحرّية لا يمكن أن توصف بأنّها مجردة عن كلّ القوانين، بل الأولى أن يُقال إنّها يجب أن تكون عليّة تسير في أفعالها وفقاً لقوانين لا تتحوّل، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاصّ، وإلاّ لكانت الإرادة شيئاً محالاً... وعلى ذلك فالإرادة الحرّة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقيّة شيء واحد بالذات... فالإرادة الخيرة بإطلاق هي تلك الإرادة التي تستطيع مسلّماتها دائماً أن تتضمّن في ذاتها القانون الكليّ الذي تستطيع أن تكونه»⁽³¹⁰⁾. يؤكّد كانط في هذا النّصّ التّلازم القائم بين الحرّية وبين خضوعها لمجموعة من القوانين التشريعيّة التي يسنّها العقل. وبهذا المعنى، يغدو الرّابط بين الإرادة الحرّة وبين فكرة الواجب أو القانون الأخلاقيّ رابطاً جوهريّاً، ذلك بأنّ الإرادة كانطياً لا يمكن أن تروم تحقيق أمر من الأمور من دون الرّكون إلى عنصرين اثنين: الحرّية، والخضوع. يبدو للوهلة الأولى أنّنا أمام عنصرين متناقضين، لكن إذا ما أنعمنا النّظر جيّداً أمكن لنا أن نُحصي تآلفاً وتعاضداً بين هذين المكوّنين. يكمن جوهر الإرادة الحرّة في مدى خضوعها للقوانين الأمرة التي تسنّها لنفسها، وذلك ما يجعل منها، بالتحديد، إرادة حرّة. وبعمليّة مقارنة بسيطة بين النّصين الكانطيّ والنّيّشويّ، نجد أنّ مفاهيم الحرّية المسؤولة، والإرادة الخيرة، والخضوع لفكرة الواجب كانطياً، هي عينها المفاهيم النّيّشويّة من دون أيّ زيادة أو نقصان. ومن ثمّ، يُمكننا أن نستنتج من فورنا أنّ جوهر الواجب الكانطيّ هو عينه الضّمير النّيّشويّ، وإنّ جوهر الضّمير الكانطيّ هو عينه أسّ الواجب الأخلاقيّ النّيّشويّ قلباً وقالّباً.

د - هكذا تكلمّ زرادشت

إذا كان زرادشت هو نبيّ نيتشه المنتظر، فإنّ جميع الكلام الذي سيرد على لسانه،

وجميع الفضائل والقيم التي سيطرحها هي قيم وفضائل الإنسان الأسمى، أي الأخلاق النيتشويّة كما ينبغي أن تكون، وليست كما هي كائنة، على نحو ما سنراه في النصوص القليلة الآتية.

النصّ الأوّل: «... إذا ما أساء إليك صديق فليكن قولك هكذا: إنني أغفر لك ما فعلته معي، لكن كيف لي أن أغفر لك هذا الذي فعلته بنفسك؟ هكذا تتكلّم كلّ محبّة كبرى: إنّها تتغلّب حتّى على المغفرة وعلى الشّفقة... لتحدروا الشّفقة... ولتحتفظوا في أذهانكم بهذه الكلمة: كلّ محبّة كبرى هي أرفع من شفقتها الخاصّة، إذ محبوبها هو من تريد أن تخلقه! إنني أهب نفسي لمحبتّي، وقربي أيضاً معي، هكذا يكون كلام كلّ المبدعين. لكنّ كلّ المبدعين قساة»⁽³¹¹⁾.

قبل أن نشعر بعملية التحليل، لنحصّر سوياً مجموع الفضائل التي ينطوي عليها هذا النصّ:

1_ الصداقة.

2- الغفران.

3- اليأس من الشّفقة.

4_ المحبّة.

5 _ التّضحية في سبيل الآخر.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلّ قيمة من القيم المذكورة أعلاه قد خرجت عن إطار التحليل الأخلاقيّ الشائع، لتتخذ دلالات جديدة، وأبعاداً مختلفة على النحو الآتي: أولاً: عن الصداقة: إنّ الصداقة الحقيقيّة، نيتشويّاً، لا تعني على الإطلاق التّربيت على كتف الصّديق، ومشاركته أفراحه كما أتراحه، بل تعني على وجه الخصوص،

(311) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، عن أهل الشّفقة، ص 174.

حسن تقويم عيوب أصدقائنا، وتوجيه سهام النقد إلى المناطق الأكثر ظلمة في دياجير الذات البعيدة، ولو تطلب هذا الأمر الكثير من القسوة، والإيلام ما دام الهدف مقدّساً، والمبتغى سامياً، والغاية متعالية. «إذا كان لك صديق يتألم فلتكن ملجأً استراحة لألمه، على أن تكون في الوقت نفسه سريراً خشناً، سريراً معسكراً، هكذا يتم لك أن تساعد على أفضل وجه»⁽³¹²⁾.

نخلص، ممّا تقدّم، إلى أنّ مفهوم الصداقة، نيتشويّاً، يرتبط ارتباطاً عضويّاً بمبدأ أسمى ونعني به مبدأ الوفاء. وإذا ما أنعمنا النظر في الأسّ الذي ينبثق عنه هذا المبدأ السّامي لألفيناها نجد مرده في سلطة العقل التّشريعيّة، وتاليّاً، في انصياع الإرادة الأمرة إلى هذه السّطة انطلاقاً من إيمانها بما تسنّه لنفسها.

الواقع أنّ التّمائل الشّكليّ والمضمونيّ بين كانط ونيتشه لا يبقى عند حدود الأطر العامّة فحسب، بل يمتدّ ليطول أكثر المسائل خصوصيّة من مثل الصداقة والوفاء بالعهود وغيرها. وعليه، لا نغالي إذا قلنا بأنّ كانط كان السّباق إلى الحديث عن مفهوم الصداقة بهذا القدر من التّبجيل. «الوفاء الخالص في الصداقة على سبيل المثال أمر لا ينفك كلّ إنسان مطالباً به حتّى لو لم يوجد على ظهر الأرض حتّى الآن صديق وفيّ واحد. ذلك لأنّ هذا الواجب بما هو واجب على الإطلاق متضمّن قبل كلّ تجربة في فكرة العقل الذي يُحدّد الإرادة عن طريق مبادئ أوليّة»⁽³¹³⁾.

يُتيح لنا هذا النّصّ أن نقف على حقيقة موقف كانط من الصداقة. يرى كانط أنّ مفهوم الإخلاص في الصداقة، في حدّ ذاته، لا يرتبط بوجود صديق من عدمه، ذلك بأنّ المبدأ هو الذي يفرض مجال تطبيقه، وليس العكس. وبهذا المعنى، يغدو من الضّروريّ أن ننطلق في علاقتنا مع الآخر من مبدأ إنسانيّ رفيع يكمن في ضرورة

(312) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، المرجع نفسه، عن أهل الشّفقة، ص 174.

(313) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 42.

احترام هذا الآخر وتبجيله، حتّى إذا لم يتيسّر لنا أن نُقيم علاقة صداقة معه. عند هذا الحدّ، يُمكن الحديث عن تطابق مفهومي بين كلا الفيلسوفين على مستوى العلاقات الإنسانيّة بعامة، وعلى مستوى الصداقة بخاصّة.

ثانيًا: الغفران: تُقدّس المنظومات الأخلاقيّة والدينيّة قيمة الغفران، وترى فيها سلوكًا يستحقّ التقدير والاحترام والتبجيل.

لكنّ نيتشه، انطلاقًا من حسّه الأخلاقيّ المتعالى، يرفض الغفران بالمعنى الشائع والمتداول، ذلك بأنّه يرمي إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير. يرى نيتشه في الغفران مسألة منح، أي إنّ الغافر يمنح المغفور له غفرانه عن الأخطاء التي ارتكبها في حقّه، وذلكم بالضبط ما يرفضه فيلسوفنا، لأنّ الغفران الحقيقي لا يتأتّى إلاّ من شعور الذات بأنّها أساءت لنفسها قبل أن تسيء إلى الآخر. ومن هذا المنطلق، تساءل نيتشه كيف بوسعه أن يغفر لصديقه الظلم الذي ألحقه بنفسه، لكأنّه يُريد أن يدفع الإنسان إلى تبوّؤ سُدّة نفسه، وأنّ يحتكم إلى سلطانه الداخلي، ومبادئه الداخليّة، وعقله المُشرّع، ليحكم ببطلان تصرّفاته، ويتراجع عن سلوكاته غير المنضبطة، وشروره المُقدّعة، إذ ذاك يستطيع أن يسشتعر في ذاته قيمة النّدم فيستحقّ غفران نفسه قبل أن يستحقّ غفران الآخر.

3 - اليأس من الشّفقة: يتخذ نيتشه، على امتداد كتبه، موقفًا مناهضًا بشدّة من مسألة الشّفقة. برأيه، لا يُمثّل هذا الشعور قيمة تستحقّ التقدير، بقدر ما يُمثّل طعنة في كبرياء الآخر، وسلبًا لكرامته. لذلك لم يتوان عن أن يُجِلّ قيمة المحبّة محلّها، لأنّ المحبّ لا يُشفق، ومن يشفق لا يُحبّ، فالمحبّة تقديس، والشّفقة تدنيس، وما بين هذا وذاك تتدرّج القيم الإنسانيّة بشكل مطّرد. «آه، أين وُجِدَتْ في العالم كلّهاقات أكبر ممّا وُجِد لدى المشفقين؟ وأيّ أمر أحدث أكثر آلامًا في العالم من

حماقات المشفقين؟»⁽³¹⁴⁾

لقد رام نيتشه الأبعاد النَّائيات في أقصى أقاصي الإنسانية، بحثًا عن الإنسان الأسمى الذي يجود بمحبته، بعيدًا من أي إحساس بالشفقة من شأنه أن يلحق الألم بالآخر، ويتسبب له بطعنة في كبريائه. بيد أن حجر الرّحى يكمن في معرفة ما إذا كان الموقف النيتشويّ السّليبيّ من الشّفقة هو موقف مُبتكر، أم إنّه ظلّ أمينًا في هذه المسألة أمانته لسائر المقولات الكانطية.

حقيقة الأمر، أنّ كانط كان السّباق، هذه المرّة أيضًا، إلى كشف النقاب عن الأبعاد السّلبية للشفقة. "إنّ فعل الصّواب كواجب أفضل بكثير من فعل الصّواب تحت تأثير الشّفقة"⁽³¹⁵⁾. يفصل كانط يفصل بين القيام بالفعل انطلاقًا من مفهوم الواجب، والقيام به انطلاقًا من شعور الشّفقة، ذلك بأنّ أداء الفعل طبقًا لمفهوم الواجب من شأنه أن يُقدّس الآخر، ويُجّله، وتاليًا لا يتسبّب له بأيّ طعنة في كبريائه. أمّا الشّعور بالشفقة فهو شعور آنيّ لا يرتبط بمفاهيم سامية، وتشريعات مقدّسة، وذلك ما جعله يرفض هذا الشّعور ويستثنيه من مملكة الغايات خاصّته. انطلاقًا ممّا تقدّم، يغدو الحديث عن طرافة مفهوميّة نيتشويّة ضروريًا من الوهم، ذلك بأنّه لم يبنِ كبريائه المقولات الكانطية ويُعيد صياغتها وقولبتها، ليغدو الفارق فارقًا لغويًا يقتصر على كفيّة التعبير لا أكثر ولا أقلّ.

النّصّ الثّاني: "... تلکم هي حقيقتکم: أتم أكثر نقاءً من أن تتلوّثوا بقذارة هذه الكلمات: انتقام، عقاب، جزاء، ثأر.

تخبّون فضيلتکم محبةً أم لطفلها، لكن متى سمعتم بأّم تتبغى أجرًا على حبّها؟
... أن تكون فضيلتکم هي ذاتکم وليست عنصرًا غريبًا، قشرة ولحافًا: تلك هي

(314) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، المرجع نفسه، عن أهل الشّفقة، ص 174.

(315) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 39 وما بعدها.

الحقيقة الكامنة في أعماق روحكم، أيها الفضلاء»⁽³¹⁶⁾.

لعلنا لا نقع على مثل هذه الفضيلة الواهبة لنفسها من دون مقابل إلا في الأدلوجات الصوفية، نظراً لما تنطوي عليه من عمق الرؤيا، والمعاني المتعالية. ناهيك بنفور نيتشه من كل أشكال المنظومات التي تُشيع الإنسان، وتحوّله إلى أداة تنفيذية، يؤدّي أفعاله على نحو آلي كي لا يستحقّ العقاب، أو لكي يستحقّ الثناء. وما بين هذا وذاك، يسعى نيتشه إلى الحفر في قدس أقداس الإنسان، ليستجلي ملامح الفعل الحرّ، الفعل المنصاع طوعاً انطلاقاً من حرّيته نفسها، الفعل الإرادي المنضبط بعيداً من لغة الحسابات الضيقة، ومنطق المتاجرة الخؤون، فالعلاقات الإنسانية، نيتشويّاً، هي أنقى من أن تمسّ بمنطق الربح والخسارة، والكسب والفقد، إذ لا يمكن الفضيلة أن تنتظر مقابلاً وإلا فقدت ماهيتها كفضيلة. من هذا المنطلق، يرفض نيتشه رفضاً قاطعاً كلّ المظاهر التي لا تمتّ إلى الإنسانية بصلة، شأن الثأر والانتقام والعقاب، مُكرّساً الفضيلة الواهبة قطباً لا غنى عنه في العلاقات السامية على اعتبار أنها تتعالى فوق كلّ ما هو عابر وسطحيّ، وتُعنى أوّل ما تُعنى باحترام الآخر وتمجيده.

على المقلب الآخر، لم يكن كانط نفسه بعيداً من هذا التّصوّر، حينما سلّط الصّوء على دور الفضيلة الواهبة التي لا تتبغى أجراً في إعلاء من شأن الإنسانيّ فينا، وتالياً، نبذ كلّ صور احتقار الآخر، وإذلاله، وتحقيره. «إنّ قيمة فضيلة الاحترام، (وسائر الفضائل) أنها لا تتبغى أجراً، وليست عرضة لفهوم التّبادل. وعليه، فالقول بأنّ أيّ كائن أو أيّ شيء في هذا الوجود لا يملك قيمة هو تكريس لاحترام الآخر وهذا أمر مرفوض»⁽³¹⁷⁾.

يرفض كانط، جملة وتفصيلاً، سلب الآخر قيمته، وتجريده من بُعد الإنسان،

(316) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، عن الفضلاء، ص 183.

(317) Cf., *Métaphysique des mœurs*, Op.cit., p. 333.

وتاليًا إذلاله وتحقيره. ولعلّ أشدّ مظاهر الانحطاط، كانطياً، هي الفضائل التي تبغى أجراً، ذلك بأنّ الاحترام والتقدير والعطاء وغيرها من المفاهيم المقدّسة والمتعالية ينبغي ألاّ تلتمس مُقابلاً وإلاّ لفقدت ماهيّتها الإنسانيّة.

قياساً على ما تقدّم، يغدو الحديث عن تمّاهِ كانطيّ نيتشويّ بمثابة بداهة، إن لجهة المفهوم، وإن لجهة المصداق. وعليه، يُمكن القول بأنّ القواعد الأخلاقيّة الكانطية الأمرة، هي عينها لوائح القيم النيتشويّة، وإذا ما تمّ تأملها في العمق، لتبيّن أنّها تنطوي على اللّغة نفسها، والتّعبير نفسها، والرّؤية القيميّة عينها.

النّصّ الثالث: "عندما يأمر الإنسان نفسه، هنا أيضاً يكون عليه أن يدفع ثمن أوامره. سيكون عليه أن يغدو قاضي قوانينه الخاصّة، والمقتصرّ والصّحيفة في الآن نفسه" (318).

ينطوي هذا النّصّ على جدل العلاقة بين الأمر والانصياع، وارتباطها بمرجعيّة الدّات الإنسانيّة بوصفها الأمر النّاهي، والخاضع المنصاع في الوقت نفسه. وبعبارة أخرى، لا يُمكن للإنسان، نيتشويّاً، أن يخضع لأيّ أمر خارجيّ، فكلّ ما لا يمرّ عبر دروب الدّات باطل، ووحده من يضطلع بمهمّة الغوص في كُنه ذاته، هو القادر على تبيّن الرّشد من الغيّ، فإمّا أن يُطوّب نفسه كائنٌ أخلاقياً، وإمّا أن يقتصرّ من نفسه بوصفه كائنٌ مُخلّاً بقواعده الدّاتيّة الأمرة.

وبعد، لكي يُطوّب الإنسان نفسه كائنٌ أخلاقياً ينبغي عليه أن ينظر إلى قيمة فعله بوصفه قاعدة كليّة تمتدّ لتطول البشريّة بأسرها. وعليه، يُمكن القول، نيتشويّاً، بأنّ الإنسان سيّد نفسه، أي إنّهُ القاضي والصّحيفة، كلّ ذلك بالتّوافق مع مبدأ أخلاقيّ سامٍ يوجّه عناية الفرد، ويحيطه بجملة قواعد كليّة صالحة للانطباق على كلّ ذات عاقلة. لكن، هل يُشكّل النّصّ النيتشويّ السّالف الذكر أصالة فكريّة خاصّة به؟

حقيقة الأمر، أن كانط كان سبّاقاً إلى الحديث عن الإكراه الذاتي، وتالياً عن وجوب مُحَاكِمَةِ الذات للذات انطلاقاً من جملة معايير موضوعية يستنها العقل التشريعيّ المُنظَّم على صورة واجب أخلاقيّ. «كلّ مفهوم للواجب ينطوي على إكراه موضوعيّ بوصفه أمراً يجب أن يحدّ حرّيتنا... وكلّ إنسان هو قاضٍ ينبغي أن يُحاكم نفسه. والشّعور بالمحاكمة الذاتيّة هو بالضبط ما يتوافق مع الوعي الأخلاقيّ⁽³¹⁹⁾». يُحدّد كانط مفهوم الواجب بأنّه ضرب من الإكراه تُمارسه الذات على نفسها بصورة موضوعية، وذلك انطلاقاً من الأمر المقولاتيّ الذي يفرض عليها أن تتصرّف على هذا النحو دون ذلك. بيد أن حجر الرّحى في النّصّ السّابق، يكمن في إيمان كانط المتعالي بالقيمة الأخلاقيّة الموضوعيّة التي يمتلكها كلّ إنسان في ذاته. ومن هذا المنطلق، وجد في الذات الإنسانيّة ما يُشبه القاضي الذي يتصدّر محكمته الداخليّة، ويُحاكم نفسه بنفسه، وقيس أفعاله بمدى تجانسها مع الوعي الأخلاقيّ. وعليه، يُمكننا أن نتساءل: أيّ إضافة معرفيّة اضطلع نيتشه بمهمّة تشكيلها مقارنة مع النّصّ الكانطيّ؟ بخاصّة إذا كان الأمر المقولاتيّ لدى كلا الفيلسوفين هو نفسه، ناهيك بالانصياع لفكرة الواجب، وتالياً، التعاطي مع الذات البشريّة بوصفها قاضيّاً يملك سلطة مُحَاكِمَةِ نفسه بنفسه.

مما تقدّم، يُمكن القول بأنّ كانط لم يفعل تماماً سوى أن خطّ فوق مسوّدة الفاهمة البشريّة القواعد الأمرة نفسها التي تبنّاها نيتشه من حيث فكرتي الثواب والعقاب الذاتيين.

تلكم هي عينّة من النّصوص النّيتشويّة التي تنطوي على تماثل، بل على مطابقة وتماهٍ، مع الأوامر الأخلاقيّة الكانطيّة. والحقّ أن كتاب زرادشت ينطوي على نصوص لا حصر لها تصبّ جميعها في خانة التّحليل السّابق، لكن درءاً لأيّ تكرار،

319) Cf., *Métaphysique des mœurs*, Op.cit., p. 295.

سنكتفي بالنصوص السالفة الذكر، لنروم كتباً أخرى، قد تُسَعِّفنا في تحقيق الغرض البحثي الذي نصبو إليه.

هـ - إنسانٌ مُفرط في إنسانيته

يُتيح لنا هذا الكتاب أن نعرض عددًا من النصوص الكفيلة بأن تُحدِّد بدقة ماهية الفعل الأخلاقي، وتطرح على بساط البحث مجموعة من القيم ذات الطابع النيتشوي.

النص الأول: «من الجنون أن نسيء إلى الغير: إن الإساءة التي نرتكبها بحق الغير أقسى بكثير من الإساءة التي يرتكبها الغير بحقنا... وهناك بعض الناس الذين يسعون إلى قلب الحقائق، فيحوِّلون جميع الإساءات التي ارتكبوها بحق الأغيار إلى إساءات ارتكبت بحقهم، وذلك لكي يحموا أنفسهم ويبرؤوها من كلِّ ذنب»⁽³²⁰⁾.

يعكس هذا النص، بوضوح، مبدأين قيميَّين من المبادئ القيميَّة النيتشويَّة، وهما على التوالي:

1_ مبدأ احترام الغير: ويتجلَّى بوضوح من خلال تركيز نيتشه على فكرة مؤداها أن الإساءة إلى الغير ينبغي ألا تُقارن بمدى الإساءة التي يلحقها أحدٌ بنا، على اعتبار أن فعل الإساءة بحدِّ ذاته هو فعل يُخالف كلَّ القواعد الأخلاقيَّة السَّامية. وبتعبير آخر، فإنَّ الإساءات المتلاحقة التي نتعرَّض إليها لا تُبرِّر على الإطلاق فعل الإساءة بحق الغير ما دامت قواعدنا الأخلاقيَّة الأمرة تُحتم علينا الانصياع لها من دون قيد أو شرط.

وبعد، يُشكِّل مبدأ احترام الغير اللبنة الأساسيَّة في الفلسفة الكانطية، ذلك بأنَّ كانط يرفض تمامًا كلَّ فعل من شأنه أن ينتقص من قيمة الآخر، ويحطُّ من شأنه، أو يتسبَّب بإلحاق الأذى به. «إنَّ احتقار الآخر يعني رفض مبدأ احترام الغير الذي

يجب أن نكنّه لكلّ إنسان بعامّة⁽³²¹⁾. ينطلق كانط في هذا النّص من تبجيله للإنسان بحدّ ذاته بعيداً من الصّلة التي تربطنا به، لأنّ الإنسان يُشكّل قيمة مُتعالية ينبغي ألاّ يتمّ التعاطي معها باستخفاف، أو الانتقاص من قدرها والحطّ من شأنها على اعتبار أنّ كلّ احتقار للآخر هو احتقار للذات، وكلّ مساس به هو مساس بقوانيننا التّشريعيّة غير المشروطة.

من البدهيّ القول، في ضوء كلّ ما تقدّم، أنّ احترام الآخر وتقديسه يُشكّل جوهرًا أخلاقياً رفيعاً يجد صده المفهوميّ لدى كلا الفيلسوفين، وإن كان كانط السّابق إلى تسليط الضّوء عليه، والكشف عن جوهره المتعالي.

2 - مبدأ المسؤوليّة: وهو من المبادئ المقدّسة التي طرحها نيتشه على امتداد كتبه، والذي تجلّى بخاصّة من خلال النّص المذكور أعلاه. يكفي أن ننظر إلى مدى الاحتقار الذي يكنّه نيتشه للذين يتهرّبون من مسؤوليّاتهم، ويقلبون الحقّ باطلاً، والباطل حقّاً لتقف على حقيقة موقفه من مسؤوليّة الفرد عن أفعاله. وعليه، تكمن شجاعة المرء، نيتشويّاً، في مواجهة أخطائه، والاعتراف بما اقترفته يده من ظلم بحقّ الآخر، كيما يستحقّ البعد الإنسانيّ الكامن فيه، ويرتقي سلّم الكمال البشريّ.

على المقلب الآخر، لم يكن كانط بعيداً من هذا التّصوّر، إذ لم ين يرهف أذاننا بأحاديثه عن مسؤوليّة أفعالنا، ودورها في حثنا على الارتقاء والسّموّ والتّعالّي كيما نُحقّق الكامل الثّاوي بين طيّات عقولنا. ”ينبغي للإنسان أن يقود نفسه وفق المبدأ الآتي: ”كن كاملاً“، مع العلم بأنّ الإنسان لن يبلغ الكمال الأقصى لأنّه سينتقل من كمال إلى آخر⁽³²²⁾“.

321) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., p. 333.

322) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Ibid., p. 308.

وعليه، إذا ما أنعمنا النظر في المبدأين السابقين، وتقصينا أصلهما وفصلهما، لتبين لنا أن الأسس الجوهرية، والمدماك الأساس الذي ينطلق منه نيتشه هي تصورات الفاهمة، ومبادئ العقل، وبخاصة إذا عرفنا أنه لا يُريد لمبادئه أن تبقى طيِّ الذات بل يُريد أن يُضفي عليها صفة التعميم لتطول البشرية بأسرها. من هذا المنطلق، يُمكننا أن نجد جسر عبور حقيقي يعبر بنا من التصورات الكانطية إلى الأبعاد النيتشوية، لنُلقي أنفسنا في نهاية المطاف نقف على أرض أخلاقية واحدة.

النص الثاني: "...تطلب أخلاق كانط من الفرد أن يقوم بالتصرفات المنتظرة من جميع الناس، لقد كانت غايته رائعة بقدر ما كانت ساذجة، لا لشيء إلا لأتباعها غير مناسبة لكل أنواع البشر ولا سيما العامة منهم"⁽³²³⁾.

لعلها المرة الأولى، منذ بداية البحث، التي نقع فيها على موقف نيتشوي يُجبل الأخلاق الكانطية. والحق أن وصفه القواعد الكانطية الأمرة بأنها قواعد ساذجة جاء في سياق رفضه تعميم هذه الأخلاق لتطول عامة البشر، لا لشيء إلا لأتباعها غير مؤهلين بحكم غوغائيتهم وبربريتهم لتقبل هذا النوع من الخلقية المتعالية. لذا سارع إلى تبجيل الأخلاق الكانطية مُعتبراً أن غايته كانت رائعة، وتلكم هي القضية الجوهرية.

وبعبارة أوضح، لقد سلم نيتشه بالأوامر الأخلاقية الكانطية تسليماً مشروطاً، أي إنه أناط مسألة وجودها بمقدار بقائها أسيرة الطبقة الخاصة التي بوسعها أن تقتدي بها تبعاً لما تمتلكه من إحساس عالٍ بالتقدير والمسؤولية. أما في ما يخص طبقة العوام، فقد حاول زرادشت نيتشه مخاطبتهم لكنه اكتشف في نهاية المطاف أن هذا النوع من البشر لا يُمكن أن يُخرج على دوائر الجهل، والتخلف، والغوغائية. ومن هذا المنطلق، شدّ فيلسوفنا على يد كانط، موضحاً أن إطلاق هذه الأحكام

323) Cf., *Humain trop humain*, Op.cit., (25), p. 55.

على عواهنها من شأنه أن ينطوي على سداجة، بخاصة إذا ما تعلق الأمر بالسواد الأعظم من العاطلين عن العقل، لكأننا به يقول: على من تقرأ مزاميرك يا داوود؟ النص الثالث: "... لا يمكن للإنسان أن يستحق لقب الإنسان إلا إذا بلغ درجة سامية تتيح له أن يتصرف وفقاً لمبدأي الشرف والاستقامة الكامنين في داخله، وذلك ما يسمح له بأن يسمو بنفسه، ويتجاوز المرحلة التي كانت فيها المنفعة، بمعناها الفردي، هي التي توجهه... فالوعي يجعله قادراً على تفضيل المنفعة الكبيرة، أي المنفعة العامة والدائمة، على منفعة الخاصة،... لكي يتصرف ختاماً بوصفه فرداً جماعياً" (324).

يمكننا، بخلاصة متقدمة، أن نضم هذا النص إلى مجمل نصوص العقل العملي الكانطي دون أن نشعر بأي إحراج. إذ ما معنى أن يتصرف الإنسان وفقاً لمبدأي الشرف والاستقامة لكي يستحق لقب "الإنسان"؟ الإجابة، ببساطة متناهية: عندما يجد الإنسان نفسه يُعامل البشريّة الكامنة فيه على أنها غاية وليس وسيلة، يمكنه، والحال هذه، أن يُراعي مبدأي الشرف والاستقامة الكامنين فيه، ومتى تحقق له هذا الأمر، خرج على حدود الذاتيّة الضيقة ليروم الذات الإنسانية، بشمولها، وأبعادها، ومضامينها، ومسوغاتها، إذ ذاك فقط تتغلب المنفعة العامة على المنفعة الخاصة، ويغدو الإنسان كائنًا اجتماعيًا يروم مصلحة الكل على حساب الفرد، ويصيخ السمع إلى نداء البشريّة الكامن فيه دون أدنى شعور بالتّدم. وبتعبير آخر، رفض نيتشه كلّ صور الأنانيّة الضيقة، والمنافع الشخصية، ورام الإنسان في كليته ونزاهته وخلقته السامية التي تُفضّل الجماعة على المصالح الفرديّة، وتنهض بالمجتمع من خلال ضبط الغرائز الوحشيّة، والمطامع العابرة والآنيّة.

على المقلب الآخر، كان كانط أوّل من سلط الضوء، أخلاقياً، على وجوب

التضحية بالمنافع الخاصة، وترويض الذات كيما تعمل بموجب المبادئ العقلية القبلية أو الأوامر الأخلاقية ذات الطابع التشريعي الكلي. "ينبغي للإنسان ألا يستفيد من الملكات الطبيعية بما يتناسب مع منفعتها الخاصة، بل ينبغي أن تكون تصرفاته محكومة بجملة مبادئ عقلية قبلية بغض النظر عن المنافع الشخصية التي يمكن أن تعود عليه"⁽³²⁵⁾.

بدهي القول أن توظيف الملكات الطبيعية طبقاً للمنافع الخاصة من شأنه أن يتعارض تمام التعارض مع مبادئ العقل التشريعية القبلية التي تنظر إلى الذات على أنها آخر، بالقدر نفسه الذي تنظر فيه إلى الآخر على أنه ذات، ذلك بأن الهدف الأساسي الذي يرومه كانط هو دائماً وأبداً التعاطي مع أفعالنا الفردية بوصفها أفعالاً صالحة لكل كائن عاقل.

من هذا المنطلق، نجد أن التماثل بين النصوص النيتشوية والكانطية تماثل حي يعكس أمانة نيتشه في تبني مبادئ كانط، والإخلاص لمقولاتها. غني عن الذكر، أننا نملك في جعبتنا عددًا لا متناهيًا من النصوص المماثلة، بيد أن ضرورة البحث تحتم علينا أن نتقيد بعدد نصوص معينة، درءاً لأي تكرار أولاً، وإفساحاً في المجال أمام معالجة أكبر قدر من المسائل ضمن حدود العرض المنطقي والمعقول ثانياً.

و - العلم الجدل

لا يفصح عنوان هذا الكتاب، بخلاف كتب نيتشه الأخرى، عن الأبعاد والمضامين التي ينطوي عليها. لكن ما يجدر التوقف عنده أن هذا الكتاب لم يخل من جملة أحكام أخلاقية نعرض بعضاً من خلال الاستشهاد بالنصوص القليلة الآتية. النص الأول: "... لا شك أننا نلقى على الأرض هنا وهناك نوعاً من امتداد للحب يترك فيه هذا الطمع الجشع بين شخصين، يترك المكان لطمع جديد،

ولجشع جديد، لتعطّش أسمى مشترك لمثال يتجاوزهما: ولكن من ذا الذي يعرف هذا الحبّ؟ من ذا الذي عاشه؟ اسمه الحقيقيّ الصداقة⁽³²⁶⁾.

حقيقة الأمر، أننا لم نستشهد بهذا النصّ إلا لتتوقف عند نقطتين اثنتين: النّقطة الأولى: وتتعلّق بالاستخدام النّيتشويّ لمصطلح "المثال المُجاوز"، وهو مُصطلح وإن لم يمتّ بصلة إلى مصطلح "التّجاوز الكانطيّ" إلا أنّه يفتح المجال أمام تأويل من نوع خاصّ ألا وهو جينالوجيا المثال المُجاوز. فالمثال المُجاوز لا يجد مرده في العلاقات العابرة، والموقّته، أو حتّى على امتداد علاقات الصداقة الشائعة، التي تهدف إلى تحقيق منفعة خاصّة هنا أو هناك، بل يجد مرده في العلاقة المنبئية على أسس عقليّة متينة، ومداميك مشتركة بينة. "هل حدث أن رأيت صديقك وهو نائم، كي تعرف ملامحه؟ فما هو بالنهاية وجه صديقك؟ إنّه وجهك أنت منعكسًا في مرآة خشنة وغير صقيلة... على حلمك أن ينبئك بما يفعل صديقك في الصّحو"⁽³²⁷⁾. إنّ المثال المُجاوز هذا يجد مرده في الأحكام العقليّة المحضة، التي تُعيد تشكيل الواقع إنطلاقًا من الواجب، وتعيد رسم ما هو كائن إنطلاقًا ممّا ينبغي أن يكون.

النّقطة الثانية: وتتعلّق بقيمة الصداقة، بحيث يرسم مدارًا مختلفًا لهذه القيمة، بعيدًا ممّا هو شائع ومبتذل. وذلكم ما يجد مرده في مثال يُتخذى، وفي نموذج يختصر جوهر العلاقات الإنسانيّة قاطبة.

حقيقة الأمر أنّ مفهوم الصداقة هو مفهوم مقدّس تناوله كانط تناولاً مُتعالياً، يُجسّد في طيّاته معاني الاحترام والصّدق والمحبة. «الصداقة في كمالها، هي الوحدة التي تجمع شخصين من خلال رابطتي المحبة والاحترام المتبادلين. الصداقة هي مثال المشاركة الوجدانيّة... والصداقة الأخلاقيّة هي تلك التي تنضح بالثقة المتبادلة

(326) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 14، ص 45.

(327) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، عن الصديق، ص 117.

بحيث ييوح كل صديق للآخر بخصوصياته الأكثر حميمية، وانطباعاته كافة في إطار من الاحترام المتبادل»⁽³²⁸⁾.

النص الثاني: «تنتع فضائل رجل بالفضائل الجيدة ليس بالنسبة للنتائج التي يمكن أن تعود به عليه، بل للنتائج التي يمكن أن تعود بها علينا وعلى المجتمع... بدون هذا سنالاحظ أن الفضائل شأن الطاعة والتقوى والعدالة تسيء بشكل عام إلى أصحابها لأنها لا تريد للعقل أن يتحكّم بها، ويوازن بينها وبين الغرائز الأخرى... فمبدأ «عليك أن تتخلّى عن نفسك وأن تضحّي بها» حتى لا يتناقض مع فحواه يجب أن يكون قد سُنّ من قبل كائن يتخلّى بنفسه عن مصلحته الخاصة نتيجة للتضحية التي يفرضها على الأفراد»⁽³²⁹⁾.

وبعد، يستحقّ هذا النصّ أن نتناوله من زاويتين اثنتين:

أولاً: مسألة الفضائل: لو كان نيتشه يهدم السّلم القيميّ المتعارف عليه، من دون أن يضطلع بمهمّة البحث عن سلّم قيميّ جديد، لما تجرّأ على استخدام الفضيلة بمعناها المتداول، بل ومدّ أبعادها إلى أقصاه. وتعبير آخر، يُمكن القول، بأنّ فيلسوفنا قد اضطلع بمهمّة تقويم القيم السّائدة، وتطويرها، كما يجد مبتغاه في صورتها المثلى، وبُعدها الأرقى. وبهذا المعنى، ميّز نيتشه بدقّة بين الفضائل المشروطة والفضائل غير المشروطة، مُعتبراً أنّ الفضيلة التي تروم تحقيق غايات شخصية هي فضيلة قاصرة وإن تزيّت بزّي الأخلاق الرّفيعه، في حين أنّ الفضيلة التي تروم مصلحة المجتمع بأسره هي الفضيلة المقصودة بالنّداء، والمطلوبة لذاتها، نظراً لما تتمتّع به من تجرّد عن الهوى، وتخلّص من الرّغبات.

بيد أنّ المفهوم النيتشوي للفضيلة لم يكن مفهوماً مُبتكراً بدوره، بخاصّة إذا ما

328) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., p. 345- 346.

329) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 21، ص 50.

بحثنا عن أسسه في جذور الفلسفة الكانطية. «ينطوي مفهوم الواجب في ذاته على مفهوم الإكراه، (الطاعة)، الذي يمارسه الإنسان على نفسه. وهذا الإكراه يتعلّق بجميع الناس بوصفهم كائنات طبيعيّة عاقلة... وهذه الكائنات تعي جيّدًا ضرورة الخضوع إلى القواعد الأخلاقيّة... فمفهوم الواجب لا يُمكن أن ينطوي إلّا على الإكراه الذي يمارسه الفرد على نفسه»⁽³³⁰⁾.

إذا كان صحيحًا أن كانط لم يأت على ذكر مفهوم الفضيلة بحرفيّة، إلّا أنّه قد رام مجموع الفضائل برمتها وذلك ما يُسوِّغ لنا تحديدًا أن نستخدم هذا النصّ كشاهد إثبات على صحّة ما نقول. وبتعبير آخر، كيف نُفسّر طبيعة الإكراه الموضوعيّة التي تلزم جميع الكائنات العاقلة بالانصياع إلى مفهوم الواجب إلّا في إطار رفض كلّ ما هو أنانيّ وشخصيّ وغرائزيّ، وتاليًا، تبنّي القواعد الأخلاقيّة الكليّة التي تحثّ على ترويض الذات لملاقاة الآخر وتقبّله. بوجيز العبارة، ما يُشكّل النقطة الجوهرية في النصّين السابقين هو إيمان كلا الفيلسوفين بوجود سلطة عليا تكون قادرة على التشريع الموضوعيّ، وتاليًا، قادرة على فرض أحكامها والانصياع لها من قبيل كلّ كائن عاقل، سلطة أثار كانط أن يُطلق عليها اسم الواجب، في حين تنوّعت المُسمّيات النيتشويّة بين إرادة الاقتدار والعقل وسواهما، لكنّ التسمية كانت تروم المُسمّى نفسه قلبًا وقالبا.

ثانيًا: مسألة التّضحية: وهي المسألة التي تُشكّل القسم الثاني من النصّ النيتشويّ المذكور أعلاه. لقد صرّح نيتشه بوجوب التّضحية بالذات في سبيل المجتمع، أي التّخلّي عن الأهواء الخاصّة لمصلحة القانون الكليّ الذي يحكم المجموعة البشريّة برمتها. من هذا المنطلق، كان تأكيده الصّريح أنّ مفهوم التّضحية لا يُمكن أن يأتي أكله إلّا في ظلّ وجود قانون عقليّ كليّ قادر على ضبط الغرائز الوحشيّة ولجمها،

330) Cf., *Métaphysique des mœurs*, Op.cit., p. 217- 218.

وتالياً تعبيد الطريق أمام أحكامه الشاملة التي تمتد لتطول جميع الكائنات العاقلة. وبعد، تطرح مسألة التّضحية، يقيناً، مفهوم الواجب الكانطيّ بامتياز. ذلك بأنّ كانط لم يسعَ في مبادئ العقل العمليّ إلا إلى ترويج مفهوم التّضحية بالفرد على حساب الجماعة، أي إنّ المرتبة الإنسانيّة العليا التي أراد كانط أن يبلغها هي المرحلة التي يستشعر فيها الفرد بأنّ المسكونة بأسرها تسكن في داخله، وأنّ قيمة الإنسان لا تتحدّد إلاّ بقدر ما يُعامل الإنسانيّة الثّابّة فيه بوصفها غاية لا وسيلة. وبهذا المعنى، يسعى نيتشه جاهداً إلى تكريس المفهوم عينه، بخاصّة حينما يعتبر أنّ مفهوم التّضحية يجب أن يبدأ بالذّات قبل أن يطول الآخر، أي أن يلتزم به مُطالبه قبل أن يُلزم الغير بالخضوع لهذا الأمر. يقول كانط في هذا الصّدّد: «إفعل بحيث يُمكن لمسلّمة إرادتك أن تصحّ دائماً، وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام»⁽³³¹⁾. وبوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ أصل الفضيلة الأخلاقيّة النّيتشويّة هو عينه أسّ الأخلاق الكانطيّة، وأنّ العقل المُشرّع الكانطيّ هو عينه العقل المُشرّع النّيتشويّ.

النّصّ الثّالث: «يبدو لي أنّ الرّجل الجوّاد هو رجل قادر على أسوأ انتقام، والذي يرى الفرصة متاحة لإشباعه مباشرة، فيشرب الكأس مترعة دفعة واحدة في مخيلته، ويرتوي متمتّعاً به لدرجة أن اشمزازاً مفاجئاً ورهيباً يتبع آخر نقطة من هذا الهذيان المفاجئ، فيرتفع عندها أعلى من ذاته، ويصفح عن عدوّه حتّى أنّه يباركه ويكرمه. ففي هذا الإكراه الذي يمارسه ضدّ نفسه، هذه الطّريقة بالاستهزاء بالدافع إلى الانتقام ليس هناك إلاّ خضوعاً لدافع شديد يسيطر عليه بدوره»⁽³³²⁾.
تعكس هذه الفقرة طبيعة الصّراع بين الأنا الفرديّة والأنا المتسامية على نفسها في ضرب من الشّعور الجميل بالخضوع للواجب، وواجب التّرفّع عن الدّنيا، وواجب

(331) أنظر: نقد العقل العمليّ، مرجع سابق، ص 83.

(332) أنظر: العلم الجذليّ، المرجع نفسه، الفقرة 49، ص 66.

الزّود عن الإنسانيّة الثّأوية فينا، وواجب الاقتصاص من الذات إذا ما تمادت في أفعالها الصّبيانيّة، وسجنت نفسها في إطار من الأنانيّة المفرطة، دونما الانفتاح على المفاهيم السّامية من مثالمحبّة والتّسامح.

رسم نيتشه سلّم التّراتب القيميّ مُعتبراً أنّ حدود الإنسانيّة القصوى تكمن في التّعالي على مشاعر الاضغان والانتقام باعتبارها مشاعر تعكس طبيعة النّفوس الصّغيرة، ذلك بأنّ النّفوس الكبيرة هي تلك التي تأنف من صغائر الأمور، ومن غريزة الانتقام الوحشيّة، لتمثّل إلى قانونها الدّاخليّ الكيّيّ، وتصيحخ السّمع إلى نداء العقل ذي الوعي الأخلاقيّ الرّشيد والقويم.

انطلاقاً ممّا تقدّم، يُمكن القول بأنّ نيتشه يُعامل الإنسانيّة الكامنة فيه على أنّها غاية لا وسيلة. وعليه، يغدو تماثله مع الأمر الثّاني من الأوامر الكانطيّة القاطعة أمراً بديهيّاً لا يقبل القسمة على تفسيرين. يقول كانط في هذا الصّدّد: «إنّ الإنسان، وكلّ كائن عاقل بوجه عامّ، يوجد كههدف في ذاته لا كمجرّد وسيلة يُمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها... لذا إفعال الفعل بحيث تعامل الإنسانيّة في شخصك، وفي شخص كلّ إنسان سواك بوصفها دائماً، وفي الوقت عينه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مُجرّد وسيلة»⁽³³³⁾.

عند هذا الحدّ، قد يعترض معترض متسائلاً: ألم يُلف أحد من دارسي نيتشه شيئاً ما من ملامح الأخلاقيّة المذكورة؟ وتاليّاً، هل وحدنا من رأينا في التّصوص النّيتشويّة تماثلاً بيننا مع الأوامر الأخلاقيّة الكانطيّة؟ لنعترف أنّ هناك خيوطاً هادية كثيرة انطلقنا منها في عمليّة التّحليل السّابقة نعرض لها على التّوالي.

يرى أحد المتعمّقين في دراسة زرادشت نيتشه⁽³³⁴⁾ أنّ إلغاء العبء المُفارق،

(333) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 73.

(334) راجع: بيار هيرب سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، الطّبعة الثّانية، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 2002.

نيتشويًا، لا يعني على الإطلاق إلغاء كل واجب. وبتعبير آخر، يرى مفكرنا أن نيتشه لا يعظ بواجب تحطّي السهولة والتّهاون والدّلّ إلاّ لبيني قيمًا أكثر إيجابيّة، وفعاليّة، إذ لا يُمكن أن تكون إرادته إرادة نفي وتدمير ورفض، وهو إذا ما هشّم الأخلاق التّقليديّة، فإنّما هشّمها بغية إعادة تأسيس لقيم أفضل وأرقى⁽³³⁵⁾.

من هذا المنطلق، لا يُمكن الحديث عن إرادة هدم نيتشويّة وحسب، فنيشه يدمّر لبيني بنبل ومجد مجموعة من القواعد الأخلاقيّة ذات الطّابع المفاوق، أو الفوق بشريّ. «سوف يقترح نيتشه في كلّ مكان أخلاقًا فو بشريّة، ويُحدّد كفيّة تصوّر هذه المفاهيم، وكيف يُمكن أن تُعاش»⁽³³⁶⁾. من هذا المنطلق، كان مُحالًا أن يطرح نيتشه مشروعًا فلسفيًا لا ينطوي على قيم مُتعالية، وتاليًا من المُحال أن يضطلع الإنسان الأسمى أو الفوق إنسان بمهمّة هدم ألواح القيم التّقليديّة من دون تشييد قيم عالية تُخاطب الإنسانيّة في جوهرها. وذلكم بالتّحديد ما دفع كليمان روسيه إلى اعتبار الأخلاق النيتشويّة بمثابة تكريس للغبطة العارمة، والسّعادة الحقيقيّة، اللّتين لن ينال حظوتهما إلاّ الإنسان الفاضل المُسك عن غرائزه الوحشيّة ومشاعره الأنانيّة⁽³³⁷⁾.

والحال أن نيتشه حارب كلّ المظاهر الأخلاقيّة التي تجد مردّها في الضّعة والتّدلّل ذلك بأنّه كان يروم الإنسان في نقائه الأوّل، وخلقيّته الطّاهرة، وشعوره التّبيل بأنّه أقدس الكائنات وأجدرها بالرقّيّ. وعليه، لا نغالي إذا قلنا بأنّ نيتشه يقترح أخلاقًا جديدة مؤسّسة على إرادة أخرى أكثر عمقًا، إرادة مُجاوزه ترفض الأخلاق القائمة على الفقر والقذارة والمثيرة للرّثاء، وتروم فضيلة تحركها إرادة قوّة خلاقة

(335) المرجع نفسه، ص 55 - 60.

(336) أنظر: زرادشت نيتشه، المرجع نفسه، ص 65.

(337) Cf., *La force majeure*, op.,cit, p. 78.

الحق أن سوفرين لم يكتفِ بتحديد ماهية الأخلاق النيتشوية المُجاوزة أي الأخلاق ذات الطابع القيمي الرفيع، بل ذهب إلى قراءة تجليات الفلسفة الكانطية على امتداد صفحات النصوص النيتشوية. انطلاقاً مما تقدّم يذهب مفكرنا إلى اعتبار أن ما يريده نيتشه هي الفضيلة التي تُعطي ليس سعياً وراء مكافأة... وهي فضيلة شبيهة بالخلقية الكانطية التي تقدّم الواجب من دون دافع عاطفي بل بفعل الاحترام الصّرف للواجب. فما يُسمّيه كانط مرضياً، يُسمّيه نيتشه ارتكاسياً، وبهذا يتفق كل من الفيلسوفين على رفض كل تبعية من جانب الفضيلة لأي شيء غير ذاتها⁽³³⁹⁾. حقيقة الأمر أن سوفرين لم يتوقّف في مقارنته الكانطية للنصوص النيتشوية عند هذا الحدّ، بل مدّ جسور تحليله بعيداً، مُعتبراً أن البحث عن السعادة لدى كل من كانط ونيتشه يكون بحثاً مرضياً ما لم تشكّل السعادة هدفاً أخلاقياً، على اعتبار أن الواجب الأوّل لدى نيتشه هو إنكار الذات، وهو توجه كانطيّ بامتياز، بخاصة إذا عرفنا أن الفيلسوفين لا يريان في العقل المحض إلا ما ينتجه بذاته على أساس مخططاته الخاصة به⁽³⁴⁰⁾.

وفي السياق نفسه، تناول كتاب⁽³⁴¹⁾ غاية في الأهمية مسألة العلاقة الملتبسة بين الفكرين النيتشوي والكانطي، وخرج بجملة نتائج نعرضها على التوالي. يعتبر ريبول أن نيتشه «يقود الحقيقة، وينسبها إلى فضيلة ما، إلى فضيلة كانطية بامتياز، فالنزاهة العقلية، والحقيقة، والإخلاص، والصّدق، تجد مردّها بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى كانط، في مبادئ العقل نفسه، وما هو أكثر إشكالية أيضاً، أن نيتشه يفضح باسم

(338) راجع: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 80.

(339) المرجع نفسه، ص 82.

(340) المرجع نفسه، ص 83-88.

هذه الفضائل الكانطية نفسها ما يُسميه التفاق الكانطي، وبعده، ألا يوجد سوء فهم في عمق النزاع نفسه؟ فإذا كان نيتشه قد اعترض على حقائق كانط، فلم يتم هذا الاعتراض باسم الحقيقة الكانطية نفسها؟»⁽³⁴²⁾

وبعد، يُتيح لنا هذا التحليل أن نخرج بثلاث نتائج سبق لنا تأكيدها أثناء مطالعتنا للنصوص النيتشوية. النتيجة الأولى: وتكمن في تكريس نيتشه مجموعة من الفضائل ذات الطابع القيمي المتعالي حال النزاهة والاستقامة. النتيجة الثانية: وتتمثل في ردّ جميع تلك الفضائل إلى مبدأ تشريعي أعلى هو العقل البشري. النتيجة الثالثة: وتجد مردها في انتقاد نيتشه الأخلاق الكانطية انطلاقاً من فضائلها نفسها، أي إنّه وقع في دور منطقيّ حينما وجّه سهام النقد إلى الفضائل الكانطية متبنيًا أسسها عينه، ومصدرها نفسه.

بيد أن ريبول لا يتوقّف في تحليله عند هذا الحدّ بل يدفعه قُدماً مؤكّداً التماثل الشكليّ الأخلاقيّ بين كانط ونيتشه. «لقد اقترح نيتشه فكرة خلق قيم جديدة، ناهيك عن تبجيلها وتعظيمها، بخاصّة وأنّه علّق تلك القيم على وجود شيء آخر ترتبط به، فقاعدة «إفعل ما تريد شريطة أن تعرف كيف تريد» تعكس التماثل الشكليّ الأخلاقيّ بين كلّ من نيتشه وكانط على نحو صريح»⁽³⁴³⁾.

يجد تحليل ريبول مرده في بُعدين اثنين، وذلكم ما أخذنا على عاتقنا الاضطلاع به على امتداد هذا الفصل. البعد الأوّل: ويتمثل في الكمّ الهائل من الفضائل والقيم التي طرحها نيتشه على امتداد كتبه من مثل المحبّة والعطاء والبذل، وهي لوائح قيمية لم يتردّد ريبول في إحصائها وتنصيدها وترتيبها. البعد الثاني: ويكمن في بحث ريبول عن أسس هذه الفضائل نفسها، الأمر الذي مكّنه من التمعّن في قراءة

342) Cf., *Nietzsche critique de Kant, Ibid.*, p. 55-56.

343) Cf., *Nietzsche critique de Kant, Ibid.*, p. 78.

النصوص النيتشويّة، حتّى خرج بخلاصة وافية مفادها وجود سلطة عقلية تشريعية عليا تضطلع بمهمة سنّ القوانين بوصفها قوانين كئيّة وقبلية صالحة لكلّ كائن عاقل، وتالياً لكلّ فاهمة مُمكنة.

ويكفي للتدليل على صحّة ما ذهبنا إليه وريبول بصدد اللوائح القيمية النيتشويّة أن نستشهد بالنصّ الآتي:

«الحقّ أقول لكم، لا بدّ أن تغدو المحبّة الواهبة ناهباً يستحوذ على كلّ القيم، صحّيّة سأسمي هذه الأنانيّة، ومقدّسة. لكن هناك أنانيّة أخرى، أنانيّة فقيرة وجائعة تتوق دائماً إلى السرقة، أنانيّة المرضى هي تلك الأنانيّة المريضة. ... قولوا لي يا إخوتي: ما الذي يُعدّ السيّء، والأسوأ في نظرنا؟ أليس هو التدهور؟ وحيثما يفتقر إلى الفضيلة الواهبة نحزر دوماً أنّ هناك تدهوراً⁽³⁴⁴⁾».

وبعد، تُمثّل الفضائل النيتشويّة هذه فضاء أخلاقياً سامياً، وأبعاداً قيمية عالية لا يمكن أن تجد مردّها إلّا في ظلّ وجود عقل بشريّ قادر على النهوض بمهمّة التشريع غير المشروط، بحيث يغدو أداء الفعل خضوعاً لفكرة الواجب، على اعتبار أنّ القواعد الأخلاقية النيتشويّة لم ترد بصيغة جزئية أو عارضة، وإنّما وردت بصيغة كئيّة رام من خلالها فيلسوفنا الكائنات العاقلة برمتها، والإنسان في جوهره. من هذا المنطلق، يغدو الحديث عن فضائل أخلاقية سامية تخضع لسلطة العقل التشريعية حديثاً عن النظريّة الكانطية في الأخلاق قلباً وقالباً، ذلك بأنّ الفضائل النيتشويّة هي عينها الفضائل الكانطية، وسلطة العقل التشريعية نيتشويّاً هي عينها سلطة العقل التشريعية كانطياً.

وهنا نتساءل: ألم يرَ كانط في معرض حديثه عن الفضيلة أنّ ثمة خواصّ أخلاقية للفضيلة إذا ما تخلّينا عنها لن يعود بوسعنا أن نصرّف وفقاً لمفهوم الواجب. وهذه

(344) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، عن الفضيلة الواهبة، ص 148 - 149.

الخواص هي الشعور الأخلاقي، والوعي، ومحبة القريب، واحترام الذات؟⁽³⁴⁵⁾. من هذا المنطلق، رأى ريبول في نقد نيتشه تجديراً، وترسيخاً للنقد الكانطي، وبخاصة في كتابه نقد العقل العملي، وأضاف أن هذا التجدير عينه هو الذي سمح لنيته بتأسيس ترابطة جديدة من القيم، وخلص إلى أن كلاً من نيتشه وكانط يلتقيان في الكثير من التقويمات الأخلاقية، وبخاصة فيما يتعلق بمسألتي الوضاعة والتدلل، إذ ما من أحدٍ منهما يُريد قائمة بالقيم، وإنما يدعو كل واحد منهما إلى إعادة تقويم نقدي خلاق.⁽³⁴⁶⁾

يُتيح لنا التحليل السابق أن نقف على حقيقة بالغة الأهمية مفادها رفض كلا الفيلسوفين لمسألتي الوضاعة والتدلل، وما تثيرانه من شفقة الغير، وتالياً الشعور بالعطف والإحسان. وإذا ما أنعمنا النظر في هاتين الصفتين السلبيتين أمكننا أن نقف على الخلفية الحقيقية التي حدثت بنيتشه وكانط إلى التوقف التفصيلي عندهما. حقيقة الأمر أن مسألتي الوضاعة والتدلل تسلبان الإنسان جوهر المتعالي ونعني الكرامة البشرية، وفقدان الكرامة البشرية هو صنو لفقدان القيم، وغياب أي أرض أخلاقية صلبة يُمكن الركون إليها من أجل التبشير بالقيم المتعالية الحقّة، والأبعاد الإنسانية التي لا تعرف حدوداً. «والواقع أن ما نراه لدى الفلاسفة من إثارة للشفقة ومن مبالغة عصرية في تقديرها هو أمر جديد: فحتى الآن كان الفلاسفة يتفقون بالضبط حول القيمة السلبية للشفقة. يكفي أن نذكر أفلاطون وسينوزا وكانط ولاروشفوكو. فهؤلاء المفكرون الأربعة، على اختلافهم الكبير فيما بينهم، يتفقون حول نقطة واحدة هي احتقار الشفقة»⁽³⁴⁷⁾.

يُمثل الإقرار النيتشوي بفضيلة احتقار الشفقة تكريساً صريحاً لمنظومته

345) Cf., *Métaphysique des moeurs*, op. cit., p. 242.

346) Cf., *Nietzsche critique de Kant*, op. cit., p. 79.

الأخلاقية، إذ لا يُعقل بعد أن تبنى نيتشه سائر القيم الكانطية وتوجّها بالاعتداد بالكرامة الإنسانية أن نتحدّث عن فيلسوف هادم للقيم وليس بانيها. بيد أن حجر الرّحى يكمن في اعتبار نيتشه ظاهرة احتقار الشّفقة ظاهرة جديدة بالتّمام. إنّ وسم ظاهرة احتقار الشّفقة بأنّها ظاهرة جديدة تؤكّد لنا أنّ نيتشه لم يتّخذ موقفاً سلبياً من المسائل الأخلاقية المتعالية، كلّ ما في الأمر أنّه وجّه عنايته وتحليلاته الجينالوجية من أجل الوقوف على المداميك اللاأخلاقية التي كانت تطبع بعض الأفعال بطابعها وتقدّمها على أنّها أفعال أخلاقية بامتياز. من هذا المنطلق، جاء الرّفص الكانطيّ للقيم التقليديّة التي تجد جذورها في التّوجّهات والأفعال اللاأخلاقية، رغبة منه في تأسيس مفاهيم أخلاقية ذات جذور وأبعاد حقّة لا تخشى الكشف، ولا تسقط أمام أيّ أنواع تحليليّة. «إذا ما تألم أحدهم، ولم أستطع تقديم العلاج النّاجع له، فينبغي أن يتألم كلانا... لكن لا يظنّ أحد أنّه يقوم بفعل خيرٍ حينما يُبدي شفقة تجاه الآخر المتألم⁽³⁴⁸⁾». من البدهيّ القول أنّ الرّفص الكانطيّ لكلّ مظاهر الشّفقة هو رفض للمشاعر التي تهبط بالإنسان دون مستوى الكرامة البشريّة، فإن شئتنا أن نكون كائنات أخلاقية بالتّمام وجب علينا أن نُشاطر الغير آلامه بدلاً من الاحتكام إلى شعور الشّفقة المخزيّ.

انطلاقاً ممّا تقدّم، يُمكن القول بأنّه هناك على الدوام تماثل نيتشويّ مع النّص الكانطيّ، بحيث تتحوّل القاعدة من "عش على هذا النّحو" إلى "إفعل على هذا النّحو"، كلّ ذلك تبعاً للأمر المقولاتي الكانطيّ، بخاصّة إذا عرفنا أنّ الأخلاق النيتشوية، كما الكانطية، تقتضي الاستناد إلى أمر أخلاقيّ يفترض ضرورة التّسيّد على الذات، والإكراه الذاتيّ، والخضوع لمقولات العقل المُشرّع على نحو قاطع،⁽³⁴⁹⁾

348) Cf., *Métaphysique des moeurs*, op. cit., p. 325.

349) Cf., *Nietzsche critique de Kant*, op. cit., p. 128.

وذلكم ما توقّفنا عنده مطوّلاً، ويبدو من التأمل استعادة النصوص نفسها، والتحليلات عينها.

وبعد، لا يُمكن لهذا البحث أن يؤدّي هدفه من دون العروج إلى كتاب غاية في الأهميّة يتناول مسألة الحقيقة في فكر نيتشه، حيث سنتوقّف عنده لتبيّن حقيقة موقفه من الأخلاق النيتشويّة. ينطلق جان غرانبيه في قراءته الأخلاق النيتشويّة من تحليل رائع يعتبر فيه أنّه لا يُمكن لنيتشه أن يرمي كلّ لامشروط من دون أن يستند بدوره إلى شيء ما جديد غير مشروط، فهو يعلم أنّ هذا الأمر متعذّر الرّدّ جملة وتفصيلاً⁽³⁵⁰⁾. وفي هذا السّياق، يرى غرانبيه أنّ كلّ تحديد أخلاقيّ قام به نيتشه، هو في جوهره عمليّة تأويل، وكلّ تأويل، في نهاية المطاف، هو تشريع، أي فعل طرح لائحة قيم بوصفها معياراً غير مشروط، وذلكم ما يتجلّى من خلال تمييزه الشّهير بين الحياة المُتسامية، والحياة المُنهكة التي تنطوي على دعة وذللّ وهوان⁽³⁵¹⁾.

حقيقة الأمر، أنّ نيتشه طالما حارب كلّ مظاهر الانحطاط والانحلال باحثاً في عزلته كما في فلسفته عن نمط الحياة المُتسامية التي لا ترسف عند حدود العجز والمرض والاضغان والعبوديّة. "إنّي أُميّز نمط الحياة المُتسامية من نمط الانحطاط، والضعف، والانحلال"⁽³⁵²⁾. الحقّ أنّ هذا النوع من النصوص النيتشويّة هو الذي زوّدنا كما زوّد المُحلّلين الكبار من قبلنا بجملة تصوّرات جعلتنا ننقّب في تفاصيل شذراته عن حقيقة توجّهه الأخلاقيّ، بعيداً من التصوّرات التقليديّة التي كانت ترى في فلسفته هدماً وتهشيماً، في حين أنّها انطوت على ببيان وصرح قيمين لا سبيل إلى ردهما. يقول غرانبيه في هذا الصّد: "لم يُنصّب نيتشه نفسه يوماً محامياً للعنف والفظاظة والقسوة، فالبربري كما يتصوّره نيتشه ليس هو الجلاّد الأحمق،

350) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 165.

351) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Ibid., p. 167.

352) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (530), p. 363.

وإنّما الإنسان الذي يقبل أن يكون نحائناً لذاته، وأن يكون مُبدعاً بحق... فالمسألة، نيتشويّاً، ليست مسألة تعظيم السلب، وإنّما مواجهة الأخلاق السوداء بالأخلاق البيضاء، أي التفكير بالسلب بما هو وظيفة وسيطة في إنتاج الإنسان لنفسه⁽³⁵³⁾. وعليه، بحث نيتشه عن الظواهر المرضية التي عانت وتُعاني منها أوروبا فوجدها ترزح تحت وطأة الأخلاق التقليدية، والتصورات الغيبية الهشة، في الوقت الذي كان يروم فيه الإنسان السوي الذي ينضح عطاء ومحبة، الإنسان الذي لا يتسامى باسم السقوط بل يتسامى بفعل قيمه الحقّة، وحيويته الفاعلة، وفضيلته الواهبة، بعيداً من التريبي بزيّ الرّحمة والسّفقة والانفعال، هذه المظاهر التي تعكس بوضوح الحال المرضية الكامنة في عمق أعماقه، والتي لا سبيل إلى ردها إلا باستبدال منظومة القيم التقليدية بمنظومة قيم حقيقية وسويّة. "تُوجد اليوم في معظم أنحاء أوروبا حساسية مفرطة وانفعالية مرضية إزاء الألم، وكذلك إقبال منفر على التآفف، وتراخ يتزيّن بالدين والسقط الفلسفي من أجل التظاهر بالسّموّ، بل يوجد ما يُشبه طقساً للألم. لكنّ لا رجولة ما يُعمد في أوساط أولئك الغلاة باسم التّراحم، بادية للعيان وللوهلة الأولى، على ما أظنّ"⁽³⁵⁴⁾. وعليه، فالضعيف، نيتشويّاً، هو من يحسب القوّة في فعل إبلام الآخرين، ويُمارس، تاليّاً، القسوة بحقهم، ناهيك بخبثه، وريائه، واستبداده، وتصلبه، وأنايته. تلکم، باختصار أفعال يُدينها نيتشه، ويحتقرها بشدّة⁽³⁵⁵⁾.

من هذا المنطلق، يُمكن أن نفهم التوجّه النيتشويّ الهادف إلى إعادة بلورة المفاهيم الأخلاقية التقليدية، وتصويب سلّم القيم الهشّ، والإعلاء من قدر الإنسان، ذلك بأنّ الصفات السالبة التي يخالها بعضهم صفات إيجابية تتيح لهم التسامي والتعالّي،

353) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 182.

354) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 293، ص 277.

355) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 223- 224.

ما هي إلا ظواهر مرضية ينبغي فضح مكنوناتها، وكشف النقاب عن أصلها وفصلها. يقول نيتشه في هذا الصدد: "يجب أن يتوصل الإنسان إلى أن يكون راضياً عن نفسه... فأولئك المستأثرون من أنفسهم مستعدون دائماً للانتقام منها: ونحن من سيكون ضحاياهم، حتى لو لم يكن إلا بتحملنا مشهدهم الكريه دائماً، لأنّ مشهد البشاعة يجعلنا دائماً كئيبين وسيئين" (356).

وبعد، ألم يُنَافِح كانط في نظريته عن الفضيلة من أجل تكريس فضائل الإنسان، وسبل تعاطيه مع ذاته ومع الآخرين؟ لقد سارع كانط منذ البداية إلى ترويض الطبيعة الحيوانية الكائنة في ذواتنا، مُشدِّباً شهواتها ورغباتها، مُحكِّماً سيطرته على الغرائز الوحشية، مُسلِّطاً الضوء على سمات العقل التشرّيعية وقوانينها الصالحة لكلّ فاهمة ممكنة. "إنّ أهمّ ما يميّز الإنسان هو كيفية ترويضه الدّاتي لطبيعته الحيوانية... لأنّ حبّ الحياة قد طُبِعَ في داخلنا، وهو الذي يدفعنا إلى حفظ بقائنا." (357)

في السياق نفسه، ثمّة فلاسفة قد اتَّخذوا موقفاً مُشابهاً لموقف مفكرينا السابقين، ولنا في هذا الصدد أن نستشهد بفيلسوف بالغ الأهميّة، ألا وهو كارل ياسبرز، الذي نوّه في أكثر من محطّة في كتابه عن نيتشه بالمواقف الأخلاقية المتعالية للزرادشتي الأخير. يفتتح ياسبرز سفر تحليلاته بالحديث عن جوهر الأخلاق النيتشوية، فيعتبر أنّه ما من أحد في هذا العالم، ولا سيّما نيتشه، بحاجة إلى التنازل قطّ عن القيمة الكلية لصالح قوانين عابرة ترتب حياة الإنسان بما هو إنسان، بل هناك حاجة إلى الكلية غير المحدودة في الزمن ذي المحتوى المحدّد، واقتضاء الشرعية بعامة، على اعتبار أنّها تتوافق مع أصل الإنسان كإنسان، وهذا ما يترك المجال مفتوحاً أمام جميع الإمكانيات. ومن هذا المنطلق، كان هدم نيتشه للأخلاق هدماً قيمياً من أجل

(356) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 290، ص 159.

357) Cf., *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 277.

بلوغ الاقتدار والجلال في ذاته، أي التّموذج الأرقى للإنسان⁽³⁵⁸⁾.

الحقّ أنّ نقطة انطلاقنا في هذا الفصل تركّزت على إحصاء الصّفات الأخلاقيّة التي يمتلكها الإنسان الأسمى، والتي رام نيتشه البحث عنها والتّبشير بها، ذلك بأنّ الإنسان الأسمى لا يُمكن أن يكون كائنًا لاقيميًا، بل على العكس لقد كرّس هذا الكائن صفات الإنسان السّامية، وأخلاقه الرّفيعة، وديده الأصيل المتمثّل بالتّعالى على كلّ الأعراض الزّائلة والتّمسّك بكلّ ما هو رفيع وسامٍ. "من أجل الوصول إلى قمة الاقتدار، وتألّق الذات، لا بدّ من البحث عن نمط الإنسان الأكثر سموًا"⁽³⁵⁹⁾. انطلاقًا مما تقدّم، يُمكن القول بأنّ النّقد النّيتشويّ للأخلاق يُشكّل بداية لقيمة وجوديّة متسامية تُهيمن على سائر الأخلاقيات الخاصّة، وتكون في أصل جميع الأخلاق⁽³⁶⁰⁾. وبهذا المعنى، يغدو تحطيم القيم التّقليديّة بمثابة كشف معرفيّ يتيح لنا ترسيخ القيم الحقّة، والتّبشير بالإنسان الأسمى الذي لا يتوقّف عند حدود التّهشيم والتّكسير، فهو لا يُحطّم إلّا لينبي، ولا يهشم إلّا ليشيد، ولا ينقض إلّا ليحفظ جوهر الأخلاق الرّفيعة والسّامية.

وعليه، يرى ياسبرز أنّ النّقد الأخلاقيّ الذي قام به نيتشه لم يتمّ إلّا بغرض تحقيق أخلاقيّة أكثر سموًا، وإذا كان صحيحًا أنّ صاحب زرادشت قد أراد تغيير وضعيّة الأخلاق التي اعتدنا عليها، فذلك بغية حفظ الأخلاق نفسها، أي لكي نستحقّ في نهاية المطاف لقب ورثة الأخلاق الكليّة العظيمة. وما الحديث عن اللاأخلاقيّة إلّا تأكيد على أنّ صاحب هذا الادّعاء يملك أخلاقيّة قاسية وصارمة أكثر من أيّ شخص آخر⁽³⁶¹⁾.

358) Cf., JASPERS, Nietzsche, Op.cit., p. 144.

359) Cf., Fragments posthumes, automne 1887, Op.cit., (7), 294, p. 63.

360) Cf., JASPERS, Nietzsche, Op.cit., p. 144.

361) Cf., JASPERS, Nietzsche, Op.cit., p 149-155.

وما يجدر التوقف عنده هنا أن جميع التحليلات التي أخذنا على عاتقنا القيام بها، كما سبقنا إلى ذلك حشد من المفكرين والفلاسفة، لم يكن تحليلاً مبنياً على معطى تأويلي، أو تحليلي نفسي، بل كان يجد مرده على الدوام في سلسلة نصوص نيتشوية واضحة لا يرقى الشك إلى مستوى مضامينها، أو جوهر الأفكار المعبر عنها، وذلك ما منح تحليلاتهم من قبل، وتحليلاتنا من بعد مصداقية كبيرة. «إن نقد الأخلاق ينطوي على قدر كبير من الأخلاقية... فما هو أخلاقي بالنسبة إلينا هو القدرة على تجاوز الذات⁽³⁶²⁾». أكد نيتشه في هذا النص فكرة جوهرية مفادها أن نقد الأخلاق ليس نقداً من أجل الهدم أو التشويه، بل من أجل البناء والتقويم.

وعليه، ميّز نيتشه بين نقد الأخلاق الذي لا يركز إلى أي معطى أخلاقي والنقد الذي ينطوي في ذاته على أبعاد أخلاقية تروم تحقيق غايات نبيلة، وتأسيس لوائح قيمية غير مشروطة. لكن ما المداميك التي انطلق منها نيتشه في تأسيس مذهبه الأخلاقي الذي يُمكن نعتُه بأنه أكثر جوهرية وتماسكاً من أي مذهب أخلاقي آخر؟ الإجابة، ببساطة متناهية، إعطاء الأخلاق أصلاً أكثر عمقاً، أصلاً غير منتهك، أصلاً لا يُمكن الوصول إليه بوجود الله واستبعاد العقل⁽³⁶³⁾. لقد رفض نيتشه كل أشكال العبودية، بما في ذلك مفهوم العبودية تجاه الله، مُعتبراً أن مبادئ العقل التشريعية لا يُمكن أن تُسلم إلا بحرّية الإنسان، وبخلفيته المجردة من كل خوف أو عقاب، ذلك بأن أداء الفعل الأخلاقي ينبغي ألا أن يرتبط، تحت أي صورة من الصور، بغاية نفعية أو مصلحة آتية بما في ذلك درء المخاطر، والتسليم خوفاً وترهيباً. «يجب أن أفني الأخلاق التقليدية من أجل أن أفرض أخلاقي الجديدة⁽³⁶⁴⁾... فأنا تغدو كائناتنا

362) Cf., Fragments posthumes, automne 1887, Op.cit., 11 (35), p. 167.

363) Cf., JASPERS, Nietzsche, Op.cit., p. 161 .

364) Cf., Fragments posthumes, automne 1887, Op.cit., 13 (176) p. 218.

أخلاقياً ينبغي ألا عليك أن تكون عبداً لله⁽³⁶⁵⁾».

لكن ألا يمكننا أن نتساءل، والحال هذه، عن مفهوم الواجب في فكر نيتشه؟ لعلّ كارل ياسبرز أول فيلسوف يجرؤ على تسمية الأشياء بمسمياتها، فتحدّث عن الواجب النيتشويّ بالمعنى الدقيق للكلمة. يقول ياسبرز في هذا الصدد: "ينطلق نيتشه من مبدأ "كُن ما أنت عليه"، وإذا كان صحيحاً أنّ مفهوم الواجب لا يجد، ها هنا، معنى ذاتياً معتمداً له، لكن ما لا نستطيع استبعاده أنّ هذا الواجب، نيتشويّاً، يجب أن يُمارس بصورة حتمية"⁽³⁶⁶⁾.

وبعملية تحليل بسيطة يُمكن الخلوّص إلى أنّ جوهر الواجب كانطياً هو عينه جوهر الواجب نيتشويّاً. فإذا كان جوهر الفضائل لدى كلا الفيلسوفين جوهرًا مُشتركاً ينطوي على لائحة قيمية مُوحّدة، وإذا كان الحديث عن مصادر قيمية غيبية مُفارقة لدى كليهما ضرباً من الوهم، ناهيك برؤيتهما المُوحّدة لضرورة تشذيب الحواسّ وضبط الغرائز والشّهوات وفسح المجال أمام أعمال سلطة العقل التشريعية، إذا كان الأمر كذلك، فإنّ الحديث عن الواجب بالمعنى النيتشويّ هو من باب لزوم ما لا يلزم، ذلك بأنّ المطابقة على صعيد النطاق الأخلاقيّ تتيح لنا مثل هذا التحليل والتسويغ. يقول نيتشه في هذا الصدد: "كُن ما أنت عليه، إنّها دعوة لا يُمكن أن نوجّهها إلا إلى فئة قليلة من الناس"⁽³⁶⁷⁾. وبدهيّ القول أنّ الفئة القليلة من الناس هي تلك الفئة التي لا تني تُعمل عقلها، وتُصيخ السّمع لنداءاته وتشريعاته، وتمثل لقوانينه انطلاقاً من قناعاتها التامة بصوابية ما تخضع إليه دون خوف أو وجل.

تلكم هي المحاولات الأولى، للبحث عن أسس القيم النيتشوية الثاوية في متن

365) Cf., Fragments posthumes, automne 1887, Op.cit., 12 (282), p. 113.

366) Cf., JASPERS, Nietzsche, Op.cit., p. 162.

367) Cf., Fragments posthumes, automne 1887, Op.cit., 11 (62), p. 183.

نصومه، وعلى امتداد صفحات دارسيه. لكن التوقف عند هذا الحد، من شأنه أن يجعل الدراسة مبتسرة. فثمة مفهومان أساسيان لا يمكن تجاوزهما على الإطلاق، ونعني: إرادة الاقتدار، ومفهوم العود الأبدى. حقيقة الأمر أن هذين المفهومين كانا موضع تحاليل معمّقة، وتآويل شتى، بخاصة إذا قرأنا فيها إعادة إنتاج للمفاهيم الكانطية، وذلكم، بالتحديد، ما يعيننا في تتبع تطور التجربة النيتشوية، ورصد الملامح الكانطية في فكره.

2 - إرادة الاقتدار بوصفها أمرًا أخلاقيًا كانطيًا

لقد توقّفنا في الفصل الثاني من القسم الأول عند مفهوم إرادة الاقتدار النيتشوي، واستعرضنا ماهيته، وكشفنا النقاب عن بعض مظاهر الالتباس التي انطوى عليها هذا المفهوم، وعرضنا في الفصل الثالث من القسم نفسه، للدلالات الأنطولوجية الكانطية التي مثلتها إرادة الاقتدار، ودورها في نظرية المعرفة، وأرجأنا آنذاك فكرة الحديث عن الأمرية الأخلاقية إلى حين البحث في مسألة الأخلاق، وذلكم ما نحن بصدد معالجته الآن.

كيف يُمكن لإرادة الاقتدار النيتشوية أن تنطوي على أمر مقولاتي أخلاقي كانطي؟ لننعم النظر في النصين النيتشويين الآتين:

النص الأول: «ترتبط القيم، وتغيّرات القيم بمقدار الاقتدار المتزايد الذي يمتلكه ذاك الذي يُرسّخ القيم... فكلّ اعتقاد لا بُدَّ وأن ينطوي على شيء من الحقيقة»⁽³⁶⁸⁾.
 يفيدنا هذا النص بأن إرادة الاقتدار لا تقتصر على البعد الأنطولوجي وحسب، وإنما ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالبعد الأكسيولوجي كذلك. بتعبير آخر، يربط نيتشه بين لوائح القيم الجديدة وبلوغ إرادة الاقتدار أوجها والعكس صحيح، أي إن لوائح القيم التقليدية لن يتسنّى لها أن تُرسّخ أحكامها، وتُبلور مفاهيمها إلا في ظل غياب

368) Cf., La Volonté de puissance, Op.cit., (23) et (24), p. 58.

تأمّ أو جزئيّ لإرادة الاقتدار. وغنيّ عن البيان أنّ امتلاك الكائن العاقل لإرادة الاقتدار، يعني امتلاكه لسلطة التقويم ذلك بأنّ جوهر التقويم، كما مرّ معنا آنفًا، يتمثّل في قدرة العقل على إطلاق العنان لتشريعته من دون أن يحده حدّ، أو تعرقل خطّ سيره سلسلة أحكام غيبية، أو مفاهيم لأخلاقية هشة تحدّ من سلطته، وتسلم زمام قيادتها إلى الرغبات الآتية والمنافع العابرة.

النصّ الثاني: "توجد في كلّ فعل إراديّ فكرة أمر، وإياكم أن تعتقدوا أنّ بالإمكان عزل هذه الفكرة عن "اليريد"، كما لو أنّ إرادة ستفضل بعد ذلك، والإرادة قبل كلّ شيء أشعور (أي قدرة على توليد المشاعر). إنّ ما نسمّيه حرّية الإرادة هو من حيث الجوهر أشعور التّفوّق بالنّظر إلى ذاك الذي يجب أن ينصاع... وهذا الوعي يُلازم كلّ إرادة، كما يُلازمها ذاك التّقويم المُطلق الذي يقول "الآن يلزم هذا ولا شيء سواه"، ذلك اليقين الجوّانيّ بأنّ الانصياع لا بُدّ منه... فعلى الفيلسوف أن يُحوّل نفسه ضمّ اليريد في حدّ ذاته إلى حيّز الأخلاق، على أن يفهم بالأخلاق علم علاقات السّيطرة التي في ظلّها ينشأ الفينمان المُسمّى حياة"⁽³⁶⁹⁾.

يُعَدّ هذا النصّ تكريماً صريحاً لفكرة الواجب الكانطية انطلاقاً من مفهومي الحرّية وإرادة الاقتدار في آنٍ معاً. يبني نيتشه تصوّره للإرادة على مدماك أساسيّ، ألا وهو فكرة الأمرية، فالإرادة التي لا تتمتع بالأمرية المطلقة إرادة هشة بكلّ ما للكلمة من معنى. وعليه، فالإرادة هي التي تأمر الذات بالانصياع إلى هذا الفعل دون ذلك، وهي التي تُشرّع لإمكان تأسيس الفعل الأخلاقيّ، أي الفعل الذي يأمرنا بالانصياع، ويلزمننا بالخضوع. أضف إلى ذلك، أنّ هذه الإرادة تنطوي على وعي كبير بحقيقة ما تقوم به، أي إنّ الأمرية التي تتمتع بها هي أمرية واعية، تستند إلى جملة أحكام عقلية، وتصورات أفهومية، تجعلها تنأى بنفسها عن فكرة الإرادة العبيّية،

والأمريّة غير المصقولة.

وإذا ما أنعمنا النظر أكثر في سطور هذا النصّ، لأفينا الأمر الأخلاقيّ النيتشويّ يتأتى بصورة مباشرة عن فعل الإرادة نفسه، ذلك بأنّ فيلسوفنا يربط فكرة "التّقييم المطلق" بالأمريّة نفسها التي تنطوي عليها الإرادة، أي إنّ الإرادة بوصفها اقتداراً هي تعبير صريح عن سلسلة من التّقييمات الأخلاقيّة التي لا يُمكن للفرد التّغاضي عنها، أو غضّ الطّرف عن أحكامها، فهي تلزمه بسلسلة من الأحكام القيميّة لا يملك إزاءها إلّا أن يخضع لها بملاء حرّيته، لا لشيء إلّا لأنّ الإرادة النيتشويّة الأمرّة إرادة حرّة تُفرز أحكامها القيميّة، وتُشعر صاحبها بضرورة الانصياع الحرّ من دون قيد أو شرط.

والطّريف في الأمر لجوء نيتشه نفسه إلى صياغة أوامره الأخلاقيّة بالطّريقة نفسها التي صاغ بها كانط قواعده الأخلاقيّة، وإلّا كيف نُفسّر قوله: الآن يلزم هذا ولا شيء سواه؟ يقول كانط في هذا الصّدّد: "القاعدة العمليّة هي دائماً نتاج العقل لأنّها تفرض الفعل وسيلة للوصول إلى التّيجة التي هي مرادها. غير أنّ هذه القاعدة هي لكائن ليس العقل وحده مبدأ تعيين الإرادة عنده، وهذه القاعدة هي أمر، أي قاعدة توسّم بينبغي يُعبّر عن الضّرورة الموضوعيّة للفعل، ويعني أنّه لو كان العقل هو الذي يُعيّن الإرادة تعييناً تامّاً فإنّ الفعل سيحدث لا محال وفقاً لهذه القاعدة... إنّ المسلّمات هي مبادئ لكنها ليست أوامر... ويجب على هذه المسلّمات أن تُعيّن الإرادة كونها إرادة تعييناً كافياً... وبالتّيجة يجب أن تكون قطعياً وإلّا كانت قوانين، والسبب في ذلك بأنّه تنقصها عندئذ الضّرورة التي يجب أن تكون بموجبها مستقلّة عن الشّروط المرصّيّة والعالقة صدفة بالإرادة"⁽³⁷⁰⁾.

وبعمليّة مقارنة بسيطة، نستطيع أن نُلفي تماثلاً مُطلقاً بين مبادئ العقل العمليّ

الكانطبي، والأوامر القطعية التي يفرضها نيتشه في هذا النص. وتعبير آخر، تُشكل الإرادة الحرة جوهر الفكر الأخلاقي الكانطي الذي يفرض، تبعاً، ضرباً من الانصياع الداخلي لا سبيل إلى رده، يتم التعبير عنه من خلال الصياغة الشهيرة: «إفعل كما لو أن...». وبهذا المعنى، يُمكننا أن نستند إلى سلسلة من النصوص النيتشوية التي تصبّ في خانة الهدف الذي نصبو إليه، قبل أن نعرض لجملة تحليلات رائعة رأت في إرادة الاقتدار تنويجاً صريحاً للأمر المقولاتي الأخلاقي الكانطي.

النص الثالث: «هل أملك الحق في أن أعاقب؟ أن أعاقب أحداً معناه أن أجعله على شاكلي، وتالياً أن يتحوّل إلى صورة طبق الأصل عني، لذا آثرت أن أنضوي تحت القانون الأخلاقي، فأنا لا أريد أن تكون لي سلطة الجزاء»⁽³⁷¹⁾.

غني عن الذكر، أن الانصياع إلى القانون الأخلاقي، هو انصياع لأحكام العقل، وتالياً لأوامر الإرادة الحرة، بحيث تغدو إرادة الاقتدار تعبيراً صريحاً عن القدرة على الامتثال إلى القواعد التي يفرض العقل، وتالياً الخضوع إلى الأوامر الأخلاقية، والأحكام القيمية التي لا يُمكن أن تجد مردها إلا في صورة إرادة مُشرّعة وحسب، كلّ ذلك بعيداً من مجمل العلاقات العرضية، والأحكام الشعبية المتبدلة التي تجد مردها في التصورات اليومية الهشة، والشروط الحسية الفظة، والتبعية المطلقة لسلطان الواقع والتجربة.

وبالعودة إلى متن النص النيتشوي السابق، نستطيع أن نقرأ في طياته العديد من الدلالات العميقة، ذلك بأن نيتشه يرفض فكرة العقاب القانوني لأنه لا يريد أن يُخضع الآخر لمفاهيمه الخاصة العرضية والزائلة، أي لا يريد أن يُجازيه انطلاقاً من اعتبارات ذاتية من شأنها أن تُشيئ الآخر. من هنا كان رفضه التمام للاضطلاع بسلطة الجزاء كي لا يتسنى له أن يجعل صنوه في الإنسانية مُشكلاً حسب هواه

371) Cf., *Fragments posthumes, (Printemps - Automne 1884)*, Op.cit., 25 (100), p. 47.

الشخصي، لذا أثار، في نهاية المطاف، أن يُصيخ السَّمع لنداء القانون الأخلاقيّ ذي الطّابع الكليّ بوصفه قانوناً فاهمياً محضاً لا يكيل بمكيالين، ولا يُتيح لمشاعر الانتقام، وغرائز الانتقام أن تُطلق العنان لسلطتها بعيداً من القوانين غير المشروطة.

وبعد، كان كانط سباقاً إلى الحديث عن وجوب الخضوع لسلطة القانون التشريعيّة بالنظر إلى ما يُشكّله من قانون أخلاقيّ صالح لكلّ فاهمة مُمكنة. «إنّ القانون الأخلاقيّ هو ما نعيه مباشرة، والذي يُقدّم نفسه لنا أولاً، ثمّ من حيث إنّ العقل يُقدّمه مبدأً للتّعيين، لا ترجح عليه أيّ شروط حسّية بل هو حقّاً مبدأً تعيين مستقلّ عنها استقلالاً تامّاً، يقودنا مباشرة إلى مفهوم الحرّية... لذا يجب أن نعيّر كلّ الانتباه للضرورة التي يفرضها بها العقل علينا، وأن نُنحّي جانباً كلّ الشّروط التجريبيّة التي توجّهنا إليها هذه الضرورة»⁽³⁷²⁾.

يُتيح لنا هذا النّصّ أن نقف على حقيقة موقف كانط من القوانين التي تجدّ مردّها في وقائع حسّية سابقة، فهو يرفض صراحة أيّ مبدأً تعينيّ ذي طابع حسّيّ إذ من شأنه أن ينعكس سلبيّاً على حرّية الإرادة واستقلالها. ولهذا الغاية، طلب إلينا كانط أن نُوجّه عنايتنا شطر استقلاليّة الإرادة، وتالياً الانصياع إلى القانون الأخلاقيّ الدّاخليّ بعيداً من كلّ شروط تجريبيّة قد تنعكس سلبيّاً على سلوكياتنا وتوجّهاتنا، وأن نجعل من سلطة العقل الأخلاقيّة مرجعاً كليّاً صالحاً للانطباق قبليّاً على جلّ المواقف التي تعترض سبيلنا. وعليه، يغدو التّمائل الكانطيّ النّيتشويّ في ما يتعلّق بمسألة الانصياع للقانون الأخلاقيّ العمليّ القبليّ تماثلاً ملحوظاً على مُستويي الشّكل والمضمون، الأمر الذي يُمكننا من الحديث عن واجب نيتشويّ بكلّ ما ينطوي عليه هذا المفهوم من دلالات كانطيّة.

النّصّ الرّابع: «المشكلة أنّ كلّ الأحكام القيميّة المُنتجة حتّى الآن لم تتأتّ إلّا عن

(372) أنظر: نقد العقل العمليّ، مرجع سابق، ص 81.

كونها معرفة خاطئة بالأشياء، ولم تُشكّل واجباً ألبتة، بل رسفت عند حدود الشعور ... أما عن مسألة الأمر الأخلاقيّ، فلا يجد مرده في قاعدة "ينبغي عليك"، وإنما في قاعدة "يجب أن أقوم"، أي الإبداع⁽³⁷³⁾.

لعلّها المرّة الأولى التي يأتي فيها نيتشه على ذكر مفهوم الواجب بهذا القدر من الوضوح، بخاصّة وأنه ربط هذا المفهوم صراحة بسلسلة الأحكام القيمية. وبتعبير آخر، يُريد نيتشه للأحكام القيمية أن تُشكّل واجباً، وألا ترسف عند حدود الشعور، أي إنّه يُريد للإرادة الحرّة أن تفرض أحكامها بشكل قاطع ونهائيّ، بحيث ينقاد الفرد إلى فكرة الواجب الكامنة فيه دون أن يرسف عند حدود الشعور الذي يماثل تماماً فكرة الشعاع الكانطيّ، والذي يلتمس على الدوام المنفعة الخاصّة، والمصالح العابرة، فيُعلي من شأن الجزئيّ والعابر على حساب الكلّيّ والنهائيّ والمطلق.

حقيقة الأمر أنّ هذا النّصّ ينطوي على اعترافين اثنين: الاعتراف الأوّل: وهو الإقرار الصّريح بوجود الأوامر الأخلاقية، وتالياً التسليم مع كانط بوجود ضرب من الإلزام القيميّ الذي لا سبيل إلى الفكّك من قبضته، أي تسليم بجوهر المبادئ التي نصّ عليها نقد العقل العمليّ. الاعتراف الثاني: استبدال عبارة "يجب أن أقوم" بلفظة "ينبغي"، وتحويل سلم التّراتب القيميّ من نداء الغير إلى نداء الذات. وإذا ما تفحصنا هذه العبارة في العمق، لوجدنا أنّ نيتشه يريد تعميق مفهوم الواجب من خلال العدول عن استخدام صيغة المخاطب، أي تحويل الفعل الأخلاقيّ من الإرشاد الغيريّ، إلى الأمر الذاتويّ وفي ذلك تكريس للإيمان النيتشويّ بالمقولات الكانطية.

ولزيد من الوضوح، نقول إنّ الجزء ينضوي تحت لواء الكلّ، بيد أنّ الكلّ لا ينضوي تحت لواء الجزء، وقاعدة "ينبغي عليك"، تنضوي تحت لواء "يجب أن أقوم"،

373) Cf., *Fragments posthumes*, (Printemps - Automne 1884), Op.cit., 25 (297), p. 102.

لا لشيء إلا لأن ما ينطبق على الذات يجب أن ينطبق من باب أولى على الغير، وليس العكس. من هذا المنطلق، يغدو الإيمان النيتشوي بالأمر المقولاتي الكانطي المتأني عن حرية الإرادة في الانصياع لفكرة الواجب، إيماناً بإرادة الاقتدار بوصفها مصدر الإلزام الذاتي، والبعد الموضوعي الذي يصلح للانطباق على كل زمان ومكان طالما أن معاييرها، وأحكامها، وسلّم استدلالته القيمية قد امتدّ ليطول الذات قبل الآخر. يقول كانط بالمعنى نفسه: «الأفعال التي يحدث لها أن تتفق مع الواجب دون أن يكون الإنسان قد أداها عن شعور بالواجب أفعال مشروعة لا أفعال أخلاقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإذا كانت خيرة بنصّها فليست خيرة بروحها»⁽³⁷⁴⁾. يُناقش هذا النصّ مسألة الإلزام الداخليّ، مُسلّطاً الضوء على أن أداء الواجب يجب أن يترافق مع شعور بفحوى الإلزام وضرورته، بحيث لا يتأتى الانصياع عن الامتثال وحسب، بل يتأتى كذلك عن الشّعور بالحرية الممثّلة، والإرادة الخاضعة كيما يستقيم العمل التشريعيّ الفاهميّ. وذلك ما رمى إليه نيتشه جملة وتفصيلاً، لكأنّ شذراته لم تعد كونها تكريساً وشرحاً وتفصيلاً لفكرة الأمرية الكانطية، وتكريساً لمفهوم الواجب دون إدخال أيّ إضافات جوهرية على متن النصّ الكانطيّ.

النصّ الخامس: «... كان كانط مُحقّقاً حينما اعتبر أنّ القيمة الأخلاقية لا تُلفى ألبتّة في الغائية التي وُضعت من أجلها، وإنّما في المبدأ الذي خضعت له، على اعتبار أنّ هناك مجموعة من المفاهيم تملك معايير قيمية مختلفة، وتالياً، فإنّ قيمة أيّ فعل تُقاس بقيمة المبدأ الذي يتأسس عليه»⁽³⁷⁵⁾.

يعكس هذا النصّ، بوضوح، ثنائية الغاية والمبدأ التي أفرد كلّ من نيتشه وكانط صفحات كثيرة للوقوف على التمييز الدقيق بينهما. من هذا المنطلق، شدّ نيتشه على

(374) أنظر: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص 39.

(375) Cf., *Fragments posthumes*, (Printemps – Automne 1884), Op.cit., 26(84), p. 194.

يد كانط، مُؤيداً توجّهه في اعتبار كلّ فعل أخلاقيّ يروم غاية بعينها هو فعل غير أخلاقيّ، لأنّه يتناقض مع فكرة تشريع قانون كلٍّ صالح لجميع الأفراد، وتالياً، صالح لكلّ مكان وزمان، ما دامت مبدئيّته هي التي فرضت لزومه بعيداً من حسابات الرّبح والخسارة. والحال أنّ الصّيغة المبدئيّة التي تفرض قانونها بمعزل عن غائيّة أفرادها، لا تجد مردها إلّا في إرادة حرّة، ومقتدرة، تعرف كيف تنصاع لقوانينها الدّاخليّة بوصفها قوانين تشريعيّة، وصورويّة أمرّة ومجرّدة عن كلّ غائيّة مُمكنة. «كلّ المبادئ العمليّة التي تفترض موضوعاً (مادّة) ملكة الرّغبة كونها سبباً لتعيين الإرادة، هي بمجملها تجريبيّة، ولا يمكن أن تصلح لأن تكون قوانين عمليّة. وأعني بمادّة ملكة الرّغبة موضوعاً يُرغب في تحقيقه. والآن، إذا تقدّمت الرّغبة بهذا الموضوع على القاعدة العمليّة، عندئذ أقول: إنّ هذا المبدأ هو في تلك الحال دائماً تجريبيّ. لأنّ سبب تعيين التّحكّم هو عندئذ تصوّر موضوع وعلاقة هذا التّصوّر بالذّات التي بها يتمّ تعيين ملكة الرّغبة بهدف تحقيق الموضوع، لكنّ علاقة كهذه مع الذّات، إنّها تُدعى لذّة مسبّبة بموضوع ما⁽³⁷⁶⁾».

يُكرّس كانط في هذا النّص مبدئيّة القانون الأخلاقيّ، رافضاً إناطة الفعل التشريعيّ بأيّ بُعد مادّيّ، أو غائيّة بعينها، على اعتبار أنّ غائيّة الفعل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الرّغبة وتالياً بشكل الغرائز الوحشيّة. وعليه، يُشكّل البُعد البراغماتيّ موضوع استلاب لجوهر الخلقية المتعالية غير المشروطة، التي تنأى بنفسها عن الرّغبات العارضة والآنيّة. وبعد، لا نُغالي إذا تحدّثنا في هذه المظان عن تمّاه تامّ بين كانط ونيتشه على مستوى المفهوم الأخلاقيّ ومصادقه في آنٍ معاً.

النّص السّادس: «ينبغي عدم القول بأنّ المنفعة هي سبب ظهور الحكم الأخلاقيّ، ذلك لأنّ المنفعة الأخلاقيّة تتبدّل، بل يجب أن نبحت عن المعنى الذي

يتأتى مباشرة، وتلقائياً عن العقل، وذلك بالتحديد ما يُبرر الحكم القيمي⁽³⁷⁷⁾. يتشابه هذا النصّ، جملة وتفصيلاً، مع ما سبق قوله في النصّ الخامس، مع حفظ الفارق، لأن نيتشه أقدم صراحة على ذكر "العقل" كمرجعية صالحة لإطلاق الأحكام القيميّة بعيداً من تصوّرات الغائيّة، والمنفعة. والواقع، أنّ ذكر كلمتي "مباشرة"، و"تلقائي"، يعكس بوضوح الثقة المطلقة التي يمنحها نيتشه للعقل، ولأحكامه بصفقتها التعبير الأمثل عن إرادة اقتدار واعية لحقيقة خضوعها بما هو خضوع لأوامر كليّة كفيّلة بأن تعطي الحرّيّة البشريّة معناها الأسمى، وبعدها الأعمق.

بعيداً من النصوص الكثيرة التي ما زالت في جيبنا، والتي تدور جميعها في الفلك نفسه، لا بُدّ من التوقّف عند المناحي التّأويليّة التي انتهجها العديد من دارسي نيتشه، في ما يتعلّق بمسألة إرادة الاقتدار. منذ البداية، ينبغي التأكيد أنّ الإنسان العامّي، نيتشويّاً، شأنه شأن الإنسان النبيل، يتوصّل إلى امتلاك الشّعور بالاقتدار، بيد أنّه لا يتوصّل إلى هذا الأمر إلا إذا أطلق العنان لغرائزه. أمّا الإنسان النبيل، فهو يتوصّل إلى الشّعور نفسه، لكن عن طريق التّحكّم بغرائزه، وضبطها. ومن هنا، فإنّ الرّغبة في المعرفة، هي صنوّ الشّعور بالقدرة، إذ إنّها تمكّننا من اكتساب أفضل صفات النبالة على الإطلاق.⁽³⁷⁸⁾

حقيقة الأمر أنّ التمييز بين الإنسان العامّي والإنسان النبيل هو صنوّ التمييز بين مبادئ العقل التّشريعيّة والمبادئ التي تجرّد مردها في التجربة. بيد أنّ جوهر الاقتدار لا يتمثّل في مقدار تعاضمه وتناميّه بقدر ما يتمثّل في الإرادة التي تُمارس هذا النوع من الاقتدار. وبتعبير آخر، إذا تسنّى للإنسان العامّي أن يُعمل إرادته الاقتداريّة فهو لن

377) Cf., *Fragments posthumes*, (Printemps – Automne 1884), Op.cit., 26(174), p. 219.

378) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 395.

ينطلق إلا من جملة غرائزه ورغباته، وذلك بخلاف الإنسانى النبيل الذي يُوظّف هذا الاقتدار في سبيل الامتثال لقوانين العقل التشريعية. "إنّ الإنسان الذي يملك أخلاقاً نبيلة، لا يُقدم على تصرّفات تحدّ من اقتداره... بل ينبغي عليه أن يقوم بكلّ ما في وسعه من أجل أن يسيطر على نفسه، وتالياً، أن يكون الشّعور بالاقتدار صفة ملازمة له"⁽³⁷⁹⁾. يُتيح لنا هذا النصّ أن نتبيّن جوهر إرادة الاقتدار والخصائص التي تُميّز شخص المُقتدر.

يتحدّد جوهر إرادة الاقتدار بمدى رقيّ الإنسان، وتعالیه على الصّغائر، واحترامه لنفسه وللآخرين، واستبعاد كلّ ما من شأنه أن يحطّ من قيمته. وعليه تغدو الخصائص التي تُميّز الكائن المُقتدر هي صفات الصّلاح والعفة والاستقامة. وعليه، كان نيتشه يبحث على الدوام عن صدق إرادة الاقتدار واستقامتها. ومن هنا، كان جوهر إرادة الاقتدار صنوّاً للعمق الوجوديّ المُلازم لفعل تجاوز الذات باتجاه الإنسان الأسمى⁽³⁸⁰⁾. بوجيز العبارة، تنطوي إرادة الاقتدار على بُعد أخلاقيّ مُجاوز، وعلى أوامر قطعية تُجبر أصحابها على الامتثال لقوانينها. والحال أنّ "التّجاوز الذي أظهره نيتشه في كتابه إرادة الاقتدار هو الجامع المشترك لجميع الأخلاق. إذ إنّ جوهر الأخلاقية يكمن في الإلزام المفروض على الإنسان لكي يُروض أهواءه، ويقهر طبيعته"⁽³⁸¹⁾.

لذا وجب أن تغدو التّضحية في سبيل تعزيز إرادة الاقتدار المتعالية تضحية في سبيل تعزيز فكرة الواجب ذلك بأنّ الإرادة المنزهة عن المنافع الشخصية والأبعاد البراغمائية، والتي لا تروم غاية بعينها بقدر ما تروم فعلها المبدئيّ هي إرادة عملية تُعيّن قوانينها بصورة قبليّة وغير مشروطة. وبعبارة أوضح، لا يُمكن للإنسان أن

379) Cf., NIETZSCHE, *Aurore*, trad. Éric blondel, Garnier _ Flammarion, 2012, (348), p. 302.

380) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 410.

يتجاوز ذاته إلا إذا ضحى في سبيل القدرة، بأعز ما يملكه، ونعني الغرائز الوحشية، لذا ينبغي ألا يُنظر إلى إرادة الاقتدار على أنها إرادة مطمئنة بقدر ما يجب التعاطي معها على أنها إرادة مُضنية⁽³⁸²⁾. "إنها ليست الطريق نحو السعادة التي أتحدث عنها، وإنما الطريق نحو الاقتدار، نحو الفعل، نحو الفعالية الكبرى، ونحو الألم... إن إرادة الاقتدار ليست رغبة في التملك وإنما ضرورة لتجاوز الذات⁽³⁸³⁾". فما هو ضروري لإرادة الاقتدار ليس الحصول على المزيد من القدرة التي تُعزز التفوق الاجتماعي على الآخرين، وإنما الارتقاء في درجة السلوك إلى حد يغدو بموجبه الفرد قادراً على أن يُلزم نفسه بأن يستخلص من ذاته المبدأ الذي يُلغي من خلاله إمكانه الحقيقي. من هذا المنطلق، تغدو إرادة الاقتدار تعبيراً عن جوهر قيمى بامتياز، جوهر قيمى يفصل الكائن عن إمكانه، جوهر قيمى من حيث يفرض أوامره القطعية علينا بوصفها غايات شبيهة بمملكة الغايات الكانطية⁽³⁸⁴⁾. "تتنامى القيمة اطراداً مع درجة الكمال، أي الاقتدار، الذي يتجلى تماماً من خلال تجاوزنا لأنفسنا"⁽³⁸⁵⁾.

وتجاوز الذات نيتشويًا مهمة شاقة تتطلب دربة طويلة، وعناء عظيمًا، حيث يكمن جوهر الاقتدار في أداء كل ما هو عسير المنال وبعيد. وعلى هذا النحو، يُمكن تعريف إرادة الاقتدار بوصفها إرادة تجاوز الذات، حيث تكمن فضيلتها في القيام بما هو صعب، أما أداء ما هو سهل فليس خيرًا بالمعنى الحقيقي⁽³⁸⁶⁾. من هذا المنطلق، تتحدد عافية كل شعب، وسلّم انتصاراته، بمقدار حيويته الأخلاقية، واقتداره الفاعل، وترويض نفسه على ممارسة الصعاب، وتشذيب الغرائز، والتسامي بذوات شعبه فوق كل ما هو عابر وزائل. "هناك لوح قيم خير معلق فوق كل

382) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 413.

(383) أنظر، *جينالوجيا الأخلاق*، مرجع سابق، الجزء الثالث، الفقرة 7، ص 182.

384) Cf., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Op.cit., p. 413.

385) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (442), P. 138.

(386) راجع: *فلسفة الأخلاق*، مرجع سابق، ص 264.

شعب، أنظر: إلى لوح انتصاراته، أنظر: إنه صوت إرادة الاقتدار لديه. محمود لديه كل ما يرى أنه صعب، ما لا غنى عنه وهو صعب يُسميه خيراً، وما يُخلصه من أكبر المحن، ما هو نادر وأصعب الأمور ذلك يُكرسه مقدّساً⁽³⁸⁷⁾. عند هذا الحدّ، يتضح جوهر إرادة الاقتدار على نحو جليّ، وذلك بوصفها قاعدة أخلاقيّة أمرّة، تُشكّل صنوّ الواجب الكانطيّ، ومدماكاً يبنني عليه الوعي السلوكيّ الفرديّ والجماعيّ.

إنّ إرادة الاقتدار أخلاقياً هي تلك الهيئة المُشرّعة التي لا تلوي على غاية أو منفعة بل تسنّ قوانينها الشاملة والقاسية، وتفرض أحكامها الصّارمة بغية إعداد الإنسان الأسمى، الإنسان الذي تسنّى له أن يمتلك أعلى قدر من الاقتدار من خلال ترويض غرائزه وشحن شهواته وتعميق إحساسه بالمسؤوليّة، وتالياً، خضوعه إلى سلطة العقل المبدئيّة والتشريعيّة بعيداً من الغايات الفرديّة والمصالح الأنانيّة. في هذا السياق، رأى ريبول في إرادة الاقتدار النيتشويّة سلطة أخلاقيّة قل نظيرها، ومبدأً تشريعياً سامياً ومُتعالياً. "إنّ إرادة الاقتدار التي يمتلكها الضّعفاء هي إرادة سالبة، فهذه الفئة من الناس تكره المبدعين لأنّها غير قادرة على الإبداع، فجلّ ما تستطيع القيام به هو أن تكرهه، الأمر الذي يجعل من أحكامها الأخلاقيّة أحكاماً مدمّرة للبشريّة، وذلك بخلاف الأقوياء الذين يملكون إرادة اقتدار إيجابيّة تروم منح الفضيلة دون حساب، فالخلق والإبداع هما ديدهما، بخاصّة حينما يروحنون العُنف لصالح سلامة البشريّة وتقدّمها"⁽³⁸⁸⁾.

وبعد، تشير جميع النصوص، والتحليلات السابقة إلى أنّ إرادة الاقتدار هي شكل محض للأمريّة الأخلاقيّة، تحمل بين طيّاتها أسمى معاني القيم من التفوّق على

(387) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 120.

388) Cf., *Nietzsche critique de Kant*, Op.cit., p. 104.

الذات، إلى الخضوع لأقصى معايير القيمة، مرورًا باكتناز الفضيلة، وصولاً إلى تعبيد الطريق أمام قهر الرغبات، وضبط الغرائز، وليس انتهاءً بفرض نفسها كواجب أسمى يُمهّد لظهور الإنسان الأسمى، الإنسان الذي بوسعه أن يطرح سلّم قيمه المتجاوزة، الإنسان الذي لا يُسلم نفسه لجماح كلّ ما هو عابر وآنيّ ومبتذل، بل يبحث عن سبل الخلاص في الدروب الأكثر تقعرًا، في الدروب التي تفضي إلى الإرادة الخيرة، وإلى مملكة الغايات البعيدة، لكننا بنيتشه ينطق على لسان كانط قائلاً: "إنّ الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدّثه من أثر، أو تحرزه من نجاح، لا ولا بصلاحيّتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنّها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده، أعني أنّها خيرة في ذاتها، وأنّها، إذا نظر إليها في ذاتها، فلا بدّ لنا، بلا وجه للمقارنة، أن نقدّرها تقديرًا يرتفع بها درجات عن كلّ ما من شأنه أن يتحقّق بوساطتها لمصلحة ميل من الميول أيًا كان"⁽³⁸⁹⁾.

تلكم هي قراءتنا لإرادة الاقتدار النيتشويّة، بوصفها أمرًا أخلاقيًا كانطيًا بامتياز، تسعى المسعى نفسه، وتروم الأبعاد عينها، وتفرض قواعدها الأقسى، وبنيتها الأنجع، وسبلها الأوسع، ومداميكها الأصلح، بعيدًا من كلّ تصوّر منفعيّ براغماتيّ غائيّ، أي بعيدًا من حدود الذاتية الضيّقة المنطوية على خيورها القليلة، ومنافعها العليلة، وسراديها المغلقة.

بيد أنّ السّؤال يبقى في معرفة أيّ دور يؤدّيه العود الأبديّ على الصّعيد الخلقّيّ؟ أيّ دور يؤدّيه العود الأبديّ بما هو تعبير عن إرادة الاقتدار؟ وهل يُمكن أن يُشكّل حجر عثرة أمام التّصوّر الأخلاقيّ الذي سبق لنا وطر حناه؟ وهل يُمكن قراءة هذا المفهوم على المستوى الأكسيولوجيّ، كما سبق طرحه على المستوى الأنطولوجيّ؟ ذلكم ما سنحاول الإجابة عنه في النّبذة الأخيرة من هذا القسم.

3 - العود الأبديّ: قراءة كانطيّة

كيف يُمكن أن نقرأ العود الأبديّ أخلاقياً بوصفه عوداً أبديّاً لإرادة الاقتدار؟ يُمكن القول، بخلاصة مُوجزة، مع أوليفيه ريبول أنّ العود الأبديّ لإرادة الاقتدار هو عود أبديّ لنموذج قيميّ أسمى يفرض نفسه كحاجة ملحة لا تعرف الانزياح ولا التبدّل، كما إنّها لا تستطيع أن تُبدّل في مفاهيمها، ومقولاتها، وصياغاتها على الإطلاق، الأمر الذي يُمكننا من صياغة القواعد النيتشويّة على النحو الآتي: إفعل كما لو أنّ قاعدة فعلك ستكرّر عدداً لا متناهيّاً من المرّات طبقاً لمفهوم العود الأبديّ⁽³⁹⁰⁾.

وبعبارة أُخرى، ثمّة نوعان من إرادة الاقتدار، نوع يروم تحقيق منافع خاصّة وذلكم لا يعنيه العود تحت أيّ شكل من الأشكال ذلك بأنّه لا يروم نموذجاً أعلى، أو قيمة سامية، ونوع يروم العود الأبديّ بوصفه تكريماً أزليّاً لذلك الكائن المُتقدر في ذاته، والمُعافي، والمُرتقي، والسويّ، والقويم، والمُبدع والخلاق والمُنصاع إلى سلطة العقل التشريعيّة أي إلى سلطة قانونه الخاصّ. والحال أنّ الإرادة التي تروم العود الأبديّ، هي إرادة تخلّصت من ريائها، ومُحِلّت إلى درجتها العُليا. وبتعبير آخر، أن تُريد لأجل هذه المرّة وحسب، فهذا يعني أنّك تملك نصف إرادة. لكن أن تريد لمرّة واحدة فقط فهذا يعني أنّ إرادتك قد امتدّت لتطول المرّات جميعها، وتلكم هي الإرادة الحقيقيّة⁽³⁹¹⁾.

من هذا المُطلق، يُمكن أن نتساءل: لو خيرّ كانط بين أن يُريد فكرة الواجب لمرّة واحدة فقط، أو لعدد لا متناه من المرّات، هل كان ليتردّد في اختيار العود الأبديّ لقانونه الأخلاقيّ؟ حقيقة الأمر أنّ إرادة الاقتدار بما تنطوي عليه من سلوك

390) Cf., *Nietzsche critique de Kant*, Op.cit., p. 127.

391) Cf., *Nietzsche critique de Kant*, Ibid., p. 128.

أخلاقي صارم، ونموذج قيمّي متعال هي صنوّ العود الأبدية المتعاليّة الصارمة، والعود الأبدية للإنسان المُتقدّر هو صنوّ العود الأبدية لمبادئ العقل العمليّ غير المشروطة. ويُمكننا أن نستشهد هنا بتحليل رائع للفيلسوف الفرنسيّ جيل دولوز إذ قرأ في العود الأبدية النيتشويّ صرامة القواعد الكانطية الأمرة. « ينبغي التعاطي مع العود الأبدية بوصفه فكرًا يُعطي قاعدة عمليّة للإرادة، قاعدة لا تقلّ صرامة عن القاعدة الكانطية... بخاصّة وأنّه يُشكّل الصياغة الجديدة للتأليف العمليّ»⁽³⁹²⁾. وبعبارة أخرى، تُشكّل إرادة الاقتدار جوهر النظريّة الأخلاقية النيتشوية المتعالية بحيث تغدو قواعد الأمر قواعد ثابتة ونهائية تقبل العود المتكرّر إلى ما لانهاية، ذلك بأنّ العود لن يثنيها عن قناعاتها، ولن يُبدّل في سلّم قيمها شيئًا. «ما تريده رده» بحيث تروم عودته الأبدية⁽³⁹³⁾. والحال أنّ نظريّة العود الأبدية نظريّة قامت من أجل تحويل القيم، وتكريس الإثبات⁽³⁹⁴⁾. وبدهي القول أنّ الإثبات هو تكريس لقيمة الإنسان العُلّيا، القيمة التي تغدو واجبًا يُريده الإنسان عددًا لامتناهيا من المرّات.

وبوضوح أكثر، يُمكن القول بأنّ ذهنيّة العود الأبدية تكمن في كونه الوسيلة الفضلى لارتقاء الطّبيعة البشريّة⁽³⁹⁵⁾. من هذا المنطلق، يُمكن أن نفهم رفض نيتشه كلّ أشكال المنظومات الدّينيّة القيمية، لاشيء إلاّ لأنّه يؤمن بمنيحة العقل، ودرية الذات، وسلطة التّقويم، بعيدًا من لوائح مُفارقة من شأنها أن تنتقص من قيمة الإنسان باسم الخطيئة والثواب والعقاب.

«إنّ العود الأبدية ينطوي على كلّ ما تحتقره الأديان بوصفه سعادة وأملاً. إنّ

(392) أنظر: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 89.

393) Cf., *La Volonté de puissance*, op. cit., (242), p. 267.

(394) راجع: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 92.

395) Cf., JASPERS, *Nietzsche*, Op.cit., p. 364.

العود الأبديّ هو دين الأديان»⁽³⁹⁶⁾. والحقّ أنّ مفهوم العود الأبديّ هو الذي يتيح لنا أن نفهم السعادة والفضيلة اللتين يروهما نيتشه على نحو جليّ. ذلك بأنّ السعادة الوقتية، والعبارة، والآنية، والفضيلة الصغرى غير الواهبة، أمران مرفوضان تمامًا في فكر نيتشه ما دامّا قاصرين عن أن يفتحاه على العالم الأوسع، أو المستقبل الذي لا يعدو كونه تكرارًا لكلّ ما سبق، وإعادة إنتاج لمفهوم الإنسان الأسمى وفقًا للقيم عينها، والفضائل نفسها⁽³⁹⁷⁾.

إنّ الحنين إلى القيمة الفضلى، أو الواجب الأسمى، لا يُشكّل توفًا إراديًا إلى بلوغ هدف بعينه، وإنّما هو ميل سرّي في تناول موضوعها الكائن هناك في الأبعاد النائية، فالحنين الأكبر هو ذاك الشّعور الذي يمتلكه الإنسان إزاء كلّ ما هو بعيد وناء، أي الشّعور الذي يفتحه على العالم بأسره. وفي هذا السياق، لا يمكن أن تفهم نظرية العود الأبديّ على أنّها تدمير للحريّة، بل على العكس، هي نظرية تتيح للحريّة أن تتخلّص من العقبة التي تحدّها، أي من ثبات الماضي وسكونيته، وتفتح المجال أمام الخضوع الحرّ لفكرة الواجب، وللقيمة _ القدرة الأزليّة⁽³⁹⁸⁾.

ختامًا، يُمكن القول بأنّ نظرية العود الأبديّ النيتشويّة هي صنوّ المبادئ الكانطية في نقد العقل العمليّ، أي إنّ نيتشه كان يروم من خلال تلك النظرية عودة الإنسان الأسمى الذي يحمل في جعبته مواصفات القيمة العليا، والخلق، والإبداع، والتعالّي على الصغائر والدنيا، وتجاوز الذات من أجل بلوغ أسمى مراتب الإنسانية، وإصاخة السمع لصوت الفضيلة الواهبة التي لا تعرف حدودًا. «سأعود مرّة أخرى مع هذه الشمس، وهذه الأرض، وهذا النسر وهذا الثعبان لا إلى حياة جديدة أو حياة أفضل أو حياة شبيهة: سأعود أبدًا إلى هذه الحياة نفسها لأدعو مرّة

396) Cf., *Fragments posthumes*, (Printemps – Automne 1884), Op.cit., 12 (415) P. 161.

(397) راجع: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 112 - 117.

(398) المرجع نفسه، ص 130 135.-

أخرى إلى العود الأبديّ لكلّ الأشياء، ولأعلن عن وقت الظّهيرة العظيم بالنسبة للإنسان والأرض، ولأعلن عن مجيء الإنسان الأسمى»⁽³⁹⁹⁾.

يقيناً لو أمكن لنيتشه أن يعود مُجدِّداً لاعترف صراحة بأنه ظلّ طيلة حياته الفلسفيّة تلميذاً أميناً ووفياً لكانط.

عند هذا الحدّ، يبدو من الضّروريّ الوقوف على موقف كلّ من نيتشه وكانط من الدّين، ورؤيتهما السّياسيّة، كما يكتمل البحث، وتّضح صورة المقاربة على نحو جليّ.

(399) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، النّاقه، ص 406.

القسم الثالث
موقف كانط ونيته
من المسألتين السياسيّة والدينيّة

الفصل الأول: موقف كانط ونيتشه من المسألة السياسية

توطئة

لا يمكن فصل المنظور السياسي لأي فيلسوف عن سياق تصوّره الفلسفي العام، ذلك بأنّ القطيعة بين المشروع الفلسفي ببعديه المعرفي والأخلاقي والمشروع السياسي من شأنه أن يطرح تساؤلات كثيرة، ويضع علامات استفهام كبرى حول انتظام البنيان الفكري لهذا الفيلسوف أو ذاك، بخاصة إذا عرفنا أنّ تصوّر السياسي هو في جوهره امتداد للعمل الفكري الفلسفي وتوحيج له من حيث القدرة على الغوص على طبيعة تشكّلات الأنظمة السياسية وموقع الفرد داخلها.

وعليه، كان لزاماً علينا أن نتوقّف عند تصوّر كلّ من كانط ونيتشه لماهيّة الفعل السياسي، وموقفهما من أنظمة الحكم، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، ومقاربتهما للمواقف السياسية بعامة، وللأطر التأسيسية التي شكّلت نموذج الحكم في عصرهما.

لكن قبل هذا وذاك، كان لا بُدّ من وقفة تأملية موجزة نتبيّن على هديها مدى التّجانس والترابط بين تصوّراتهما السياسية ومشروعاتهما الفكرية، كيما نسلّط الصّوء على المداميك التي انبنى عليها فكرهما السياسي، ونستجلي ملامح طروحاتها النظرية في محاولة للقبض على الخيط الهادي الذي يحكم بنيانها الفكري على اختلاف مضامينه، وتشعباته.

يبقى أن نشير إلى أن طابع الاختلاف بين كلا الفيلسوفين، في هذه المظان بالتحديد، لن يكون طابعاً عرضياً ذلك بأنّ الفعل السياسي بما هو فعل زمني لا يمكن أن يجد مرده في أطر نظرية بحتة، أو منظورات فكرية محضة، بل لا بُدّ له من الارتباط بالبعد التاريخي، والأحداث السياسية، والثورات وأنظمة الحكم وهلمّ جرّاً.

عند هذا الحدّ، لن يكون بمكنتنا أن نعثر على تطابق مفهومي بين كلا الفيلسوفين على هذا الصّعيد، بيد أن حجر الرّحى في هذا الفصل يجد مرده في البحث عن

المداميك النظرية التي تجعل من التصور العام للفرد وموقعه في المجتمع السياسي، فضلاً عن أشكال الحكم وسلطات الحاكم، وعلاقة الأفراد في ما بينهم، تصوراً مشتركاً بين كلا الفيلسوفين، إذ ذاك فقط نكون قد ولجنا قلب الإشكالية المطروحة، وعابناها عن كتب.

1 - جذور المسألة السياسية لدى كل من كانط ونيشه

ينطلق كانط في تصوّره للمجتمع البشري، وعلاقة الأفراد في ما بينهم، واتّحادهم، من جملة المبادئ القبليّة التي حكمت كتابيه نقد العقل المحض ونقد العقل العمليّ. وبهذا المعنى، يرى أنّ الاتحاد بين الناس هو غاية في ذاتها، فضلاً عن كونها واجباً غير مشروط، أي واجباً مجرداً من كلّ شرط أمبيريّ خارجيّ⁽⁴⁰⁰⁾. وعليه، يغدو التصوّر السياسيّ الكانطيّ تصوّراً قبليّاً لا يجد مرده في الأبعاد البراغماتيّة، والمنافع الداتيّة، والمصالح الآنيّة والعبارة.

بعبارة أوضح، لا يُمكن فصل البعد السياسيّ عن مبادئ العقل التشريعيّة، ذلك بأنّ جوهر العمل السياسيّ هو جوهر فكريّ بامتياز، أي نسق مُكتمل من المبادئ القبليّة التي تؤطّر علاقة الناس بعضهم ببعض، وتحدّد ماهية اجتماعهم على نحو دقيق. من هنا كان لزاماً على علم السياسة أن يتأسس على مبادئ عقلية قبليّة، على اعتبار أنّ علم السياسة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقضايا الحقّ والقانون، هذه القضايا التي تُمثّل في نهاية المطاف تنويجاً صريحاً لقوانين العقل والفاهمة⁽⁴⁰¹⁾. والحال أنّه لا يُمكن فصل المفهوم السياسيّ عن مفهوم الحقّ، ذلك بأنّ السياسة تُشكّل في جوهرها ميدان العمل التطبيقيّ الأمثل لنظرية الحقّ⁽⁴⁰²⁾.

وبعمليّة تحليل بسيطة، يُمكن الخلوّص إلى أنّ البنية الفلسفيّة العامّة التي حكمت

400) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., p. 144.

401) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Ibid., p. 358.

402) Cf., Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle*, trad. Jean darbellay, Paris, PUF, P. 229.

إطار كانط الفكريّ في مجالي المعرفة والأخلاق قد انسحبت على المجال السياسيّ بما يُفيد تجانساً ملحوظاً على مستوى البيان الفلسفيّ، واتساقاً لجهتي الشكل والمضمون. وإذا كان كانط قد رفض جملة وتفصيلاً أن تتمّ تأدية الفعل الأخلاقيّ تلبية لمصالح شخصية، ومنافع أميريّة، فإنّ هذا الرّفص قد امتدّ ليطول القواعد السياسيّة نفسها.

يرى كانط أنّ القواعد السياسيّة تنتمي إلى الحكمة العمليّة لذا من المحالّ بمكان أن يكون هدفها جلب السعادة لمن يتبعها إذ من شأن هذا الهدف أن يجعل غايتها تجريبية⁽⁴⁰³⁾. والغاية التجريبية كما هو معلوم ه غاية مجتزأة لا تروم الإنسان في كليته بعيداً من المصالح الوقتية، والمنافع الخاصة. «إنّ القواعد السياسيّة يجب ألا يتوقّع منها تحقيق الرفاهية والسعادة... ومن ثمّ لا يجب أن تُتبع هذه القواعد أملاً في الغاية التي تجعلها كلّ دولة موضوعها، بل يجب أن تنتج عن مبادئ العقل المحض أي أن تخضع لواجب الحقّ الذي يُعطي مبدأه قبلياً مهما تكن النتائج المترتبة على ذلك».⁽⁴⁰⁴⁾

حقيقة الأمر أنّ الرّبط الجوهرية هذا بين قواعد العقل المحض العمليّ والقواعد السياسيّة ينمّ عن توجه كانطيّ صريح إلى الارتقاء بالفعل السياسيّ النظريّ فوق الحسابات الضيقة والتوجّهات البراغماتية، ليقينه بأنّ الفكر السياسيّ هو فكر إنسيّ بامتياز لا يقلّ شأنًا عن ميادين الفكر الأخرى من مثل المعرفة والأخلاق، لذا تراه قد كال بمكيال واحد، وقاس بمقياس مشترك جميع القضايا ذات الطابع الإنسويّ المحض.

وبعبارة أخرى، لم ينظر كانط إلى الفعل السياسيّ على أنّه فنّ من فنون الحكم، بقدر ما نظر إليه بوصفه قانوناً أو مبدأً للحقّ يتأسّس على مبادئ قبلية وذلك

(403) راجع: أنطولوجيا الوجود، مرجع سابق، ص 437.

(404) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 242.

من حيث قدرتها على إيجاد مبدأ ثابت يتّصف بالعموميّة والإلزام⁽⁴⁰⁵⁾. والحقّ أنّ التّجانس الكانطيّ على المستوى النظريّ هو حصيلة تصوّر عميق، وربط مُحكم بين مبادئ العقل المحض العمليّ وبين المبادئ التي ينبغي للفعل السياسيّ أن يتمتّع بها. في هذا السّياق اعتبرت حنّا أرندت أنّ استخدام كانط مصطلح الفعل السيّء في المجال السياسيّ ليس سوى تعبير عن الأمر المقولاتيّ الكانطيّ: «إفعل كما لو أنّ قاعدة فعلك ستكون قانوناً عاماً»⁽⁴⁰⁶⁾. وإذا ما تساءلنا عن ماهيّة الفعل السيّء في المجال السياسيّ لألفينا عددًا لا حصر له من النّماذج والإشارات والدّلالات والممارسات، لعلّ أبرزها يكمن في ممارسة الطّغاة للاستبداد، وسعيهم الدّؤوب إلى التّفرد بالحكم، وإخضاع المواطنين لتشريعاتهم المذلّة، وقوانينهم الجائرة. «طالما لجأ الطّغاة إلى تشريع ممارسات العبوديّة وطرحها على أنّها ضرب من الشّكل المعرفيّ، وهم في قرارة أنفسهم يجهلون أنّ الإنسان هو كائن أخلاقيّ، وتاليًا يجهلون ما ينبغي عليهم فعله من أجله»⁽⁴⁰⁷⁾.

وبعد، لقد انصبّ الجهد الكانطيّ على التّمييز بين الحكّام الذين يُراعون البُعد الأخلاقيّ الثّاوي في كلّ منّا، وأولئك الذي يسعون إلى ترسيخ جورهم وظلمهم وعدوانهم بعيدًا من الحرّيّة الممنوحة لكلّ فرد من أفراد المجتمع. وفي هذا السّياق، رأى اندريه توزيل أنّه كان مُحالاً على كانط أن يضع السياسيّين المُستبدّين الذين يدّعون تهذيب الأخلاق في النّظام الملكيّ في سلّة واحدة مع السياسيّين الأخلاقيّين الذين يُراعون مبادئ العقل المحض العمليّ⁽⁴⁰⁸⁾.

حقيقة الأمر أنّ التّمييز الكانطيّ بين الحكّام المُستبدّين الذين يُراعون مصالحهم

(405) راجع: أنطولوجيا الوجود، مرجع سابق، ص 446.

(406) Cf., HANNAH Arendt, *Juger sur la philosophie politique de kant*, trad. par Ronald beiner, Paris, Seuil, 1997, p. 36.

(407) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 62.

(408) Cf., André TOSEL, *Kant révolutionnaire droit et politique*, Paris, PUF, 1989, p. 20.

الخاصة، واعتباراتهم الشخصية، والحكام الذين يُراعون المبادئ الأخلاقية تمييز يصح أن يكون شريعة أخلاقية سياسية، وفتحة لعصر أنوار سياسي في العالمين العربي والغربي. «إن السياسيين الذين يخدمون مصالحهم الخاصة هم أولئك الذين لا ينون عن التضحية بالشعب والعالم بأسره من أجل مصالحهم، أما السياسيون الأخلاقيون فهم أولئك الذين يطرحون مبادئ العقل والقانون ويضعونها فوق كل اعتبار»⁽⁴⁰⁹⁾. وعليه يُمكن القول بأنّ العقل العملي يضطلع بمهمتين تشريعتين: التشريع الأخلاقي والتشريع القانوني بما يُشكّله من قطب الرّحى في جوهر علاقة الحاكم بالمحكوم.

من هذا المنطلق، ينبغي ألا يتناول التشريع القضائي مصالح الناس والمجتمع انطلاقاً من تصوّر براغماتي يروم مصالح الحاكم أو المحكوم بعيداً من جوهر فكرة الواجب الأخلاقية. وتعبير آخر، ينبغي للتشريع القضائي أن ينطلق من أسس التشريع الأخلاقي حيث يتمّ القيام بالفعل من أجل الخضوع لقانون الواجب أي الاحترام المحض للقانون الأخلاقي بعيداً من كل تصوّر براغماتي. وعليه، إذا ما أمكن للتشريع القضائي أن يستمدّ أحكامه ذات الطابع الإلزامي من التشريع الأخلاقي فبمكنته أن يكون شرطاً منطقيّاً فاعلاً تنضوي تحت لوائه الكائنات البشرية بأسرها⁽⁴¹⁰⁾.

تماشياً مع كل ما تقدّم، يُمكن الخلوّص إلى مدى التّجانس الفكري الكانطي على صعيد منظومته الفلسفية التي أحسن حكم بنائها، وضبط مراميها وأبعادها، وربط تصوّراتها ربطاً تلقائياً بعيداً من كل تكلف من شأنه أن يُفسد ترتيب نسقه الفكري، ومفاهيمه الفلسفية.

409) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 61.

410) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., p. 41- 42.

عند هذا الحدّ، يحقّ لنا أن نتساءل: هل هذا نيتشه حذو كانط في تصوّره لماهية الفعل السّياسي، وهل نجح تاليًا في تحقيق التّجانس داخل منظومته الفكرية؟ ذلكم ما سنجيب عنه في السّطور القليلة الآتية.

حقيقة الأمر، أنّ نيتشه كان أمينًا ومُتجانسًا مع نسقه الفلسفيّ، بخاصّة في ما يتعلّق بالمسائل التي تناول الإنسان في رقيّه وتساميه وخروجه من غوغائيّته. وبعمليّة استرجاع بسيطة نستطيع أن نبيّن بوضوح القواعد الأخلاقيّة الآمرة التي انبنى عليها مفهوم إرادة الاقتدار بما هو مفهوم يروم تخلص الإنسان من الصّغائر والدّنيا ومن كلّ ما من شأنه أن يبخره قيمته، وينتقص الرّجولة.

الحقّ أنّ تصوّره السّياسي لم يكن بمنأى عن الصّورة الإنسيّة المتعالية التي رسمها على امتداد مؤلّفاته والتي أمكننا أن نتوقّف عندها مُطوّلًا في القسم الثّاني من هذا البحث. بتعبير أوضح، كرّس نيتشه مفهوم الإنسان الأسمى أو الفوق إنسان في المجال السّياسي كما سبق له أن كرّسه على الصّعيد الأخلاقيّ.

تأثّر نيتشه بمفهوم الرّجولة، بعيدًا من ابتدائيّة هذا المصطلح وسوقيّته، بما هو مفهوم يعني الارتقاء بالجنس البشريّ إلى حدّ التّسيّد على الذات، ومواجهة المخاطر وتجاوزها⁽⁴¹¹⁾. وبعد، لعلّ المدماك الأساس الذي انطلق منه نيتشه في تقويم الفعل السّياسي هو تأكّيد حريّة الإنسان، وقدسيتها، وعدم قدرة أي جهاز مؤسّساتي من مثا الدّولة وتنظيّماتها على سلبه إيّاها. باختصار شديد، لقد قدّر للإنسان، نيتشويًا أن يكون حرًّا⁽⁴¹²⁾.

انطلاقًا من المفهوم التّقديسيّ هذا للحريّة، رفض نيتشه كلّ أشكال الدّولة التي من شأنها أن تحطّ من إرادة الاقتدار الفرديّة، والعزم والقوّة، وشحذ الهمم

411) Cf., Youssef MAALOUF, *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Thèse de doctorat, France, Université de Caen, 1990, p. 207.

412) Cf., René Jean DUPUY, *Politique de Nietzsche*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 29.

في سبيل تحقيق الأهداف الكبيرة بعيداً من مؤسّسات الدولة وأجهزتها التي تنمّط الإنسان، وتمنحه حاجاته الأساسية والثانوية أحياناً من دون أن يضطرّ إلى بذل أيّ مجهود فيستوي المُجدِّ والرّصين والمُثابر مع المُهمَل والمتواني والمتخاذل. إزاء ما تقدّم، يُمكن القول بأنّ مهمّة السياسة الكبرى، نيتشويّاً، تكمن في استكمال الفوق إنسان كنموذج أرقى وأسمى للبعد الإنسانيّ الرّفيِع، والطّراز البديع. "لا بُدّ من إعلاء الطّراز المُسمّى إنساناً أو تغلّب الإنسان على ذاته كي نستعمل صيغة أخلاقيّة بمعنى فوق أخلاقيّ... إنّ الثّلة النّبيّلة كانت في البدء ودائماً ثلّة من البرابرة يكمن تفوّقها لا في القوّة الجسديّة بالدّرجة الأولى بل في القوّة النّفسيّة، لقد كانوا البشر الأكمل"⁽⁴¹³⁾. وفي هذا السّياق، يُمكن القول بأنّ الفعل السّياسيّ النّيتشويّ هو قبل كلّ شيء تعبير عن الصّحّة الإنسانيّة⁽⁴¹⁴⁾، وعن تعافي الفرد وتعاليه على صغائر الأمور، والغوص جدّياً على رحلة البحث عن الخلقية العليا والمتسامية.

من هذا المُنتلق، حارب نيتشه الإنسان المُدجّن سياسياً، الذي لا يروم سوى الرّاحة والاستكانة بعيداً من اكتناز أكبر قدر من الاقتدار بما ينطوي عليه هذا المفهوم من تشذيب للغرائز، وخنق للرّغبات، ودفع نحو التّقّدّم، وخوض غمار الإثبات الأعلى. "... نحن نحتاج إلى صحّة جديدة، إلى صحّة أقوى أشدّ جدّة وأشدّ صبراً وأشدّ تطلّباً... لذا نُلفي أنفسنا أمام أراضٍ لم يتمّ اكتشافها، ولم تر أيّ عين حدودها، كما نُلفي أنفسنا أمام عالم مسرف في الجمال، وفي المجهول"⁽⁴¹⁵⁾.

إزاء ما تقدّم، يُمكن الخلوص إلى أنّ المدمك الذي ينبني عليه الفعل السّياسيّ، نيتشويّاً، هو جوهر إرادة الاقتدار، بما ينطوي عليه هذا المفهوم من إعلاء للشأن الإنسيّ، بحيث لا يغدو الفرد مسلوب الإرادة والحريّة، مُدجّناً ومطواعاً، بل كائن

(413) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة (257)، ص 244.

(414) Cf., *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Op.cit., p. 208.

(415). أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 382، ص 244.

فريد مُتميِّز قادر على اعتلاء سدّة الإنسانيّة العُلّيا، وولوج عالم القيم المتسامية عساه يبلغ أرضاً مفقودة، مُتوجّاً فكرة الفوق إنسان نظريّاً وعمليّاً في آنٍ معاً. عند هذا الحدّ، يُمكن القول أنّ مناط الفكر السياسيّ، كانطياً ونيتشويّاً، جاء تويجاً للأسس النظريّة التي طرحها على امتداد مؤلّفاتهما، فلم يُحدث قطيعة معرفيّة عن النسق الفلسفيّ العامّ.

2 _ موقف كانط ونيته من الثّورة الفرنسيّة

لم تكن الثّورة الفرنسيّة نتاجاً انقلابيّاً بقدر ما كانت نتاجاً عبقريّاً، تحيّن الفرصة المناسبة للاستفادة من التبدّل الطارئ في ذهنيّة الحكم والحاكم، والانتقال من ثمّ من مرحلة الاستبداد المطلق إلى مرحلة تطعيم الحياة السياسيّة بشيء من الحرّيّة والقليل من الديمقراطيّة⁽⁴¹⁶⁾.

إزاء هذا الحدث الجلل، لم ين كلّ من كانط ونيته عن الغوص على الأبعاد التّاريخيّة لهذه الثّورة، واستجلاء ملامحها، والوقوف على مندرجاتها، وطروحاتها، ومبادئها، مُصوّبين ما يجب تصويبه، ومُطوّبين ما يجب تطويبه.

لكنّ الاختلاف في قراءة أبعاد هذه الثّورة هو ما حدا بنا تحديداً للوقوف على موقف كلّ من الفيلسوفين من هذه الثّورة، وتبيّن نقاط الاختلاف ومناطق الاشتراك في المنظور والرؤية والتّقييم. وعليه، كان لزاماً علينا أن نتوقّف في نبذة أولى عند موقف كانط من الثّورة الفرنسيّة، قبل أن نلج الموقف النيتشويّ في فقرة ثانية، ونستخلص أخيراً ما ينبغي استخلاصه.

أ _ موقف كانط من الثّورة الفرنسيّة

لا يعكس موقف كانط من الثّورة الفرنسيّة، حقيقة موقفه من الفعل الثّوريّ

(416) راجع: جورج ليفير، عصر الثّورة الفرنسيّة، ترجمة الدكتور جلال يحيى، الطّبعة الأولى، الاسكندريّة، دار الكتب الجامعيّة، 1970، ص 166.

بعمامة، وإن كان في العمق لا يتناقض معه وذلك لجملة اعتبارات نعرضها فيما يلي. لقد سلك كانط في فلسفته السياسية، كما سبق وبيّنا، منهجاً عقلاً صارماً جعله يتعد عن كل صور الغوغائية والتصرّفات الطائشة، وينظر إلى الممارسة السياسية على أنّها ضرب من التأمل والتفكير والهدوء والروية. وفي هذا السياق، كان مُحالاً عليه أن يقبل بالتأج التي تترتب على القيام بالفعل الثوري من عنف وظلم واستبداد. «لا تستطيع الثورة أن تُحدث إصلاحاً في طرق التفكير على الإطلاق، فضلاً عن كونها تنتهي دوماً إلى الظلم والاستبداد، وحده التنوير هو القادر على الاضطلاع بهذه المهمة»⁽⁴¹⁷⁾.

تجلّت مخاوف كانط في أن تقود الثورة الشعبية، أي ثورة شعبية إلى غياب الدستور، وإلى إطلاق العنان للرغبات والأهواء الذاتية. من هذا المنطلق، أدان كانط الفعل الثوري من حيث هو فعل يُقاوم شرعية الدولة، حتّى ولو كانت هذه الدولة بعيدة تماماً من القانون⁽⁴¹⁸⁾. بيد أن موقفه الرافض لكل فعل ثوري لم يتم إطلاقه على عواهنه، إيماناً منه بالظروف الاستثنائية التي تبيح العمل الثوري وتجعله مشروعاً. لكن ما هي بالضبط تلك الظروف الاستثنائية التي تبيح القيام بالثورة؟ بدهي القول أن الشروط التي يفرضها كانط للقيام بأي ثورة تنهاى ضرورة مع الغايات التي يرسمها لها، أي الضوابط التي يرومها كموجّهات تضبط خط سير العمل الثوري، وتحول دون انزلاقه إلى منعطفات حرجة. والجدير بالذكر أن الشروط الأساسية التي رام كانط من خلالها تحديد ماهية أي عمل ثوري مشروع وجدت مردّها في الثورة الفرنسية، أو على الأقل في أطرها النظرية. وفي هذا السياق، اعتبرت حناً أرندت أن الثورة الفرنسية هي التي أيقظت كانط من سباته السياسي، ودفعته إلى

417) Cf., Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que les lumières*, trad. J. mondot, Paris, Saint- Etienne, 1991, p. 73.

418) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 15, et *Qu'est-ce que les lumières*, Op.cit., p. 73- 76.

المساءلة عن كفيّة التّوفيق بين مسألة التّنظيم القانوني وبين الفلسفة الأخلاقيّة⁽⁴¹⁹⁾. يبقى السّؤال المركزيّ مُتمثلاً في معرفة الطّروحات الإيجابيّة التي جعلت من الثّورة الفرنسيّة أمراً مشروعاً كانطياً، وتالياً، بدلت في مسار موقفه من الفعل الثّوريّ بعامّة.

الواقع أنّ رفض كانط للعمل الثّوريّ كان رفضاً للخروج على القانون⁽⁴²⁰⁾، إذ لا يُعقل أن يختلق كلّ إنسان سبباً ما يراه مُقنعاً للقيام بعمل عصيانيّ تمرديّ يأتي على حساب القانون والدّستور والمؤسّسات. لكن إذا كان لا بُدّ من القيام بثورة، فيجب أن تكون انعكاساً لإرادة عامّة جامعة، أي انعكاساً للقاعدة الشّعبيّة وقد بلغ السّيل الزّبي ولم تعد قادرة على الامتثال لسلطة الحاكم المُستبدّ، إذ ذاك يحدث تغيير جذريّ في بنية العقد الاجتماعيّ (على نحو ما سنرى في الفقرة اللاحقة)، وتغدو الثّورة نتاجاً للإرادة العامّة الشّعبيّة. «إذا بلغت الأمور في دولة ما حدّاً لا يكون معه حلّ إلاّ الثّورة فلا مانع من أن تقوم الإرادة العامّة بالثّورة، ويتحتّم على نجاحها أن يعود الحاكم إلى مكانه كواحد من أفراد الشّعب دون أن يُحاول إثارة الفتنة لمعاودة الاستيلاء على السّلطة»⁽⁴²¹⁾.

لكنّ السّؤال المركزيّ يبقى في معرفة ما إذا كانت الثّورة الفرنسيّة قد شكّلت تجسيداً صريحاً للإرادة العامّة الشّعبيّة؟ وما هي النتائج التي تترتب على نجاح أيّ عمل ثوريّ؟

حقيقة الأمر أنّ الثّورة الفرنسيّة شكّلت بالنسبة إلى كانط إصلاحاً لنظام الامتيازات القديمة⁽⁴²²⁾، أي إصلاحاً للدّساتير الجائرة، والممارسات المُستبدّة، والحريّات المخنوقة،

419) Cf., *Juge sur la philosophie politique de Kant*, Op.cit., p. 35.

420) راجع: أنطولوجيا الوجود، مرجع سابق، ص 441.

421) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 130.

422) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 18.

والفردية المقموعة. «لقد تصرّف الثوريون الفرنسيون بوصفهم أخلاقيين سياسيين، فلم يُغفلوا قطّ السياسة الأخلاقية، أي السياسة التي تتوافق في مبادئها مع الأخلاق، والقانون، إذ سارعوا إلى تصحيح الأخطاء في الدساتير القائمة وجعلوها متوافقة مع القانون الطبيعي بحيث تبدّت لأذهاننا كما لو أنّها النموذج الأمثل لفكرة العقل بما يمتلكه من قدرة على قطع دابر أنانية رؤساء الدول»⁽⁴²³⁾. نخلص من هذا النصّ إلى أنّ الثورة الفرنسية لم تكن نتاجاً فردياً بل كانت تنويجاً لإرادة عامّة شعبيّة أرادت التخلّص من عقد اجتماعيّ جائر سلبها حقوقها، وتأسيس عقد اجتماعيّ جديد يُعبّر عن الإرادة العامّة قلباً وقالباً بعيداً من الحسابات الفردية الضيقة، والأنانيات المفرطة، والذرائع الواهية.

بعبارة أوضح، وجدت الثورة الفرنسية مشروعيتها في التحوّل الجذريّ للأسس التشريعية باسم الحرية الجماعية المطلقة، وذلك ما دفع كانط إلى اعتبارها تجلياً للطبيعة الأخلاقية البشرية، إذ حملت هذه الثورة في داخلها أمانة على أنّ العقل العمليّ بشكله التشريعيّ يُمكن أن يتحقّق في التاريخ⁽⁴²⁴⁾. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط نظر إلى الثورة الفرنسية ومفاعيلها نظرة مثالية طوباوية قبل أن يعرج في مرحلة لاحقة إلى ذكر محطّات ضعفها وزللها.

بشيء من التفصيل، رأى كانط في الثورة الفرنسية ملاءمة راقية بين النظرية والتطبيق، والنموذج التاريخيّ الأرقى لمثالية العقل العمليّ⁽⁴²⁵⁾. ذلك بأنّ الثورة الفرنسية لتعكس حقيقة التّطابق بين النظرية الأخلاقية وميدان تطبيقها، ومجال ممارستها. لكنّ هذه الصّورة الطوباوية سرعان ما تعرّضت لانزياحات عديدة

423) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 59.

424) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 22.

425) Cf., Emmanuel KANT, *Sur le lieu commun: cela est bon en théorie, cela ne vaut rien en pratique*, trad. Guillermit, Paris, J. Vrin, 1961, p. 13.

مست جوهرها، وانتقصت من قدرها، ونعني بها لجوء الثوار الفرنسيين إلى استخدام العنف. يرى كانط أن الثورة الفرنسية لم تبدأ على شكل عصيان دمويّ عنيف، وذلكم ما شكّل جوهر أخلاقيّتها، بيد أن العنف الذي لازمها في مرحلة متأخرة قد حدّ من سلميّيها العالية، وأهدافها السامية، كما إنّه مسّ بنبالة أهدافها المتمثلة في تأسيس عقد اجتماعيّ جديد يعكس بوضوح صورة الإرادة العامة الشّعبيّة. وعليه، كان لزاماً على الثورة الفرنسية أن ترسف عند حدود سلميّيها إذ من غير المقبول أخلاقياً وسياسياً محاربة العنف السلطويّ المهيمن بعنف ثوريّ ماثل⁽⁴²⁶⁾.

من هذا المنطلق، يُمكن القول بأنّ هدف الثورة يكمن في تصحيح الأوضاع القائمة، وإعادة الاعتبار لسيادة القانون، ووضع حدّ لكلّ صور العنف والاستبداد بعيداً من استخدام ممارسات وانتهكات مماثلة. وعليه، ينبغي للثورة التي تروم تحقيق العدالة، وترسيخ سلطة القانون ألاّ تُشكّل تمرّداً عنيفاً ضدّ السلطات القائمة⁽⁴²⁷⁾. لكن ما يجدر التوقّف عنده هي النتائج المترتبة على نجاح الثورة الفرنسيّة بخاصّة، والفعل الثوريّ بعامة. صحيح أنّ الثورة الفرنسيّة قد لجأت إلى العنف في مرحلة متأخرة، بيد أنّ هذا العنف لم يتقصّ كثيراً من جوهر نجاحها، ومن تكريسها نظاماً سياسياً آخر.

عند هذا الحدّ، كان لا بُدّ من وضع تصوّر دقيق لمرحلة ما بعد الثورة، وتالياً الاحتكام إلى نتائجها والاستفادة من منجزاتها. الواقع أنّ كانط نفسه من وضع مرتكزات ما بعد الثورة مُسلّطاً الضوء على ضرورة الامتثال للدستور الجديد الذي تفرضه الجماعة البشريّة الثائرة، بوصفه التعبير الأمثل عن الإرادة العامة التي انخرط بموجب عقد اجتماعيّ مُستجدّ في قوالب قانونيّة ومرتكزات اجتماعيّة طريفة

426) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Doctrine du droit, Remarque générale au droit public, Op.cit., p. 134 - 138.

427) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 15.

ومبتكرة. «حينما تنجح ثورة ما ويتم تأسيس دستور جديد، ينبغي للأفراد أن يمثلوا للنظام الجديد بوصفهم مواطنين صالحين»⁽⁴²⁸⁾.

يمكننا أن نخلص من النص السابق إلى حقيقة جوهرية مفادها أن الفعل الثوري، على فرض شرعيته، يجب أن يتم لمرة واحدة فقط، إذ من غير المنطقي بمكان أن يتم استبدال العقد الاجتماعي، والدساتير التأسيسية غداة كل تمرد أو عصيان. وتعبير آخر، إذا ما فرضت الوقائع السياسية والاجتماعية ضرورة القيام بعمل ثوري، فهذا لا يعني أنه بمكنة الشعب أن يطلق العنان لأهوائه في محاولة للتخلص من كل نسق قانوني، أو مرتكزات اجتماعية.

من هذا المنطلق، تكمن مفاعيل الثورة في إرساء السلام، وتحقيق الاستقرار، وإعادة الاعتبار لسلطة القانون من خلال الامتثال له، والخضوع لأحكامه. ذلكم كان موقف كانط من الثورة الفرنسية. يبقى أن نخرج إلى موقف نيتشه من هذه الثورة، قبل أن نلج باب التقييم والمقارنة الذي يُشكل قلب إشكالتنا المطروحة.

ب _ موقف نيتشه من الثورة الفرنسية

يحمل موقف نيتشه من الثورة الفرنسية بُعداً مزدوجاً يروم التمييز الدقيق بين جوهر الثورة كغاية وهدف ساميين، والنتائج التي عادت بها الثورة على المجتمع، والناس، والافتقار، والحريّة والفرديّة.

انطلاقاً من هذا التمييز، رأى نيتشه، على غرار كانط، أن الثورة الفرنسية شكّلت النموذج الأرقى والأمثل للثورات على مرّ التاريخ، إذ رامت إيقاظ القوى الاجتماعية الرّاقدة، كما رامت تحقيق الخلاص للمضطهدين والمغلوب على أمرهم⁽⁴²⁹⁾. وعليه،

428) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 205.

429) Cf., Simone GOYARD – FABRE, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977, p. 99.

حملت هذه الثورة في ذاتها قيماً أخلاقية وسياسية عالية عبّرت عن جوهر الفكر الحرّ، كما عبّرت عن توجّه صريح إلى كسر قواعد التّبجيل التي كان المنحطّون يكتنونها للعصور الظلامية⁽⁴³⁰⁾.

حقيقة الأمر أنّ تركيز نيتشه على البعد القيميّ والفكريّ للثورة لم يكن تركيزاً عرضياً بل تصويب مركزيّ للمناخ ضدّ الأفكار المنحطّة في محاولة لإعادة الاعتبار إلى الفكر النبيل، ذلك بأنّ الفعل الثوريّ، نيتشويّاً، هو فعل عقلائيّ قبل كلّ شيء، أي فعل يعكس ماهية العقول المفكّرة التي تحمل طابعاً إصلاحياً سلمياً بعيداً من لغة العنف والاحتكام إلى سلطة السّلاح وذلكم ما جعله يقترب من كانط إلى حدّ كبير.

الحقّ أنّ نيتشه وجد في الثورة الفرنسيّة نموذجاً راقياً ينبغي للغرب بأسره أن يحتذي به. بيد أنّ هذا الافتتان، وعلى غرار ما رأيناه لدى كانط، سرعان ما تلاشى تحت وطأة السّلاح، أي تحت وطأة لجوء الثوّار الفرنسيّين إلى لغة الانتصارات العسكريّة، الأمر الذي أفرغ الثورة من مضمونها، وأدخل تغييراً جذريّاً في البنى الفكرية للمفكرين، وانعكس على موقفهم الإيجابيّ منها⁽⁴³¹⁾. والجدير بالذّكر أنّ النّقد النيتشويّ لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل امتدّ ليطول البنى الفكرية نفسها التي أنتجت الثورة، من مثل المساواة والحرية والعدالة الاجتماعيّة والتي ستتوقّف عندها أثناء حديثنا عن مفهوم الدولة. وعليه سنُحاول قدر الإمكان أن نُسلط الصّوء على المواطن الأكثر هشاشة التي دمّرت، نيتشويّاً، مرتكزات الثورة الفرنسيّة وغايتها النبيلة.

لم يوجّه نيتشه سهام نقده في اتّجاه واحد، بل في اتّجاهين اثنين: اتّجاه العنف،

(430) راجع: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرتان 345 و 346، ص 197 - 200.

(431) راجع: جينالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، الفقرة السابعة، ص 13 وما بعدها.

والذي تمثل في لأخلاقيّة المقصلة، واتجاه الأفكار السّوقية نفسها التي أنتجها مفكّرو ذلك العصر، ولا سيّما أفكار روسو⁽⁴³²⁾. وبدهيّ القول أنّ أفكار روسو المشبعة بمفاهيم الحرّيّة والمساواة والعدالة الاجتماعيّة، فضلاً عن تصوّره لماهيّة العقد الاجتماعيّ، هي التي شكّلت مناخ النّقد النيتشويّ. ذلك بأنّ الثّورة الفكريّة التي قادها روسو لم تُشكّل، نيتشويّاً، علاجاً للانحطاط، بل حملت كُرْهاً للنّاس المُتفوّقين وللقيم العُليا⁽⁴³³⁾. ناهيك بأنّه وجد في المفاهيم التي كرّستها الثّورة الفرنسيّة تعبيراً صريحاً وامتداداً جليّاً للأفكار المسيحيّة المنحطّة. وإذا ما تساءلنا عن ماهيّة الانحطاط لألفينا أنفسنا أمام إجابة يسيرة تكمن في مفاهيم السّوقة والعامّة والابتذال التي تتعارض جوهرياً مع نبالة العقل والفكر والقيم العُليا⁽⁴³⁴⁾. بوجيز العبارة، يرى نيتشه أنّ الثّورة الفرنسيّة انطلقت من المداميك المسيحيّة نفسها، أي مداميك الحرّيّات الرّائفة، وتدجين الإنسان باسم المساواة، مع حفظ الفارق كون المساواة مسيحيّاً هي مساواة النّاس أمام الله، أمّا المساواة التي كرّستها الثّورة الفرنسيّة فهي المساواة أمام القانون والدّولة. «... الكنيسة نوع من الدّولة، بل هي النّوع الأكثر كذباً... والدّولة مثلك يا كلب النّار منافقة، ويُعجبها أن تتكلّم زعيماً ودخاناً كي تبعث على الاعتقاد بأنّ كلامها طالع من أعمق الأشياء، ذلك بأنّها تريد أن تكون الحيوان الأكثر أهمّيّة على وجه الأرض إطلاقاً وقد صدّقها النّاس في ذلك»⁽⁴³⁵⁾. قياساً على ما تقدّم، يغدو النّقد النيتشويّ نقداً مُضاعفاً يروم من جهة تفتيت المنظومة الفكريّة لمفكّري الأنوار، ومن جهة أخرى البحث عن أسس المسكوت عنه في تلافيف الأبعاد الفكريّة للثّورة.

(432) راجع: غسق الأوثان، مرجع سابق، الفقرة 12، ص 26.

(433) راجع: العلم الجدّل، مرجع سابق، الفقرة 358، ص 218.

(434) Cf., Nietzsche et la question politique, Op.cit., p. 104.

(435) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، عن الأحداث العظام، ص 260.

والحال أن نيتشه وجد في الثورة الفرنسية نتاجاً واستمراراً للفكر المسيحي، وفي أفكارها تنويجاً للمعتقد الكنسي، بخاصة لجهة المساواة على اعتبار أن هذا المفهوم قد أتى على كل الفوارق الطبيعيّة بين الناس⁽⁴³⁶⁾. لقد استغلّ الثوريون مبادئ الثورة ليُكرّسوا ضعفهم وضعفهم، ويُحقّقوا مكاسب على حساب التدرّج الطبقيّ، وإن كانوا في عمق أعماقهم يفتقدون إلى كلّ اقتدار عالٍ يُمكنهم من خوض غمار الحياة الصّعبة المكتنفة بالجهد والعمل الدؤوب⁽⁴³⁷⁾.

واقع الأمر أن الابتعاد عن جوهر الحياة المتمثّل بحيازة أكبر قدر ممكن من سلطة الاقتدار هو الذي حدا بالضعفاء إلى طلب التسيّد المجانيّ، بعيداً من بذل أي مجهود محمود، مُكرّسين سلوك الضّعة والانحطاط. لذا، لم يُغالِ نيتشه حينما اعتبر أن الثورة الفرنسيّة دفعت العامل ليُصبح سيّداً مع كلّ ما يستلزمه هذا التحوّل الجذريّ من وأد للطّاقات والتّمايز الطبيعيّ على أكثر من مستوى، وأكثر من منظور⁽⁴³⁸⁾. عند هذا الحدّ، يُمكن مقارنة موقفي كَانط ونيتشه من الثورة الفرنسيّة على مستويين اثنين:

المستوى الأوّل: ويكمن في النّظر إلى الثورة الفرنسيّة على أنّها حدث جليل، وفعل عظيم شكّل طفرة في مجال الفكر السياسيّ التقليديّ، وفتح كوة يُمكن النّظر من خلالها إلى سلطة عالم جديد حيويّ بأفكاره ومنظوراته، وطروحاته ومندرجاته. وفي هذا الإطار، يشترك الفيلسوفان اشتراكاً عظيماً في النّظر إلى مفهوم الثورة، ودورها التاريخيّ، وفاعليّتها الفكرية، ومنطوقها الثقافيّ والسياسيّ.

المستوى الثاني: ويتمثّل في موقف الفيلسوفين النّقديّ من هذه الثورة. لقد اشترك الفيلسوفان في رفضهما كلّ مظاهر العنف التي يُمكن أن تُرافق أيّ عمل ثوريّ، وذلك

436) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (333), p. 217.

437) Cf., *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Op.cit., p. 253.

انطلاقاً من إيمانها بسلمية التمرد والعصيان، وتالياً إيمانها بالجوهر الفكري للثورة بما هي حدث جليل قادر على تغيير الخارطة السياسية لأي دولة شريطة أن تكرس مبادئ راقية، وقيماً سامية.

بيد أن مناط الاستشكال يكمن في موقف نيتشه من المبادئ الفكرية التي كرسها مفكرو الثورة في صورة تالية، وهو موقف لم يكن كانط بعيداً منه، بخاصة إذا ما أنعمنا النظر في تصوّره لمفهوم الديمقراطية، وعلاقة الشعب بالدولة، وهو موقف على تميزه يُشكّل نقطة التقاء مركزية مع الطروحات الفكرية النيتشوية - الذي أعاد قولبتها بأسلوبه الخاص - على نحو ما سنرى في الفقرة التالية.

3 - موقف كانط ونيتشه من مفهوم الدولة وأنظمة الحكم ومبادئها

تجدر الإشارة، بداية، إلى أن الفروقات الجوهرية بين كلا الفيلسوفين تكمن تحديداً في هذا المجال. بيد أن التحليل المعمق للكثير من المعطيات المسكوت عنها من شأنها أن تعكس تقارباً بين الفيلسوفين على أكثر من مستوى، الأمر الذي يُمكننا، في نهاية المطاف، من الحديث عن فروقات أقل حدة، وتماهٍ على أكثر من مستوى.

ولهذه الغاية سنشرع بدراسة موقف كانط من مفهوم الدولة وأنظمة الحكم ومبادئها، على أن نخرج لاحقاً إلى تبين ملامح النقاط نفسها في فكر نيتشه قبل أن نلج باب التحليل والمقاربة النهائية بين كلا الفيلسوفين.

أ - موقف كانط من الدولة وأنظمة الحكم ومبادئها

تُشكّل الدولة بأركانها الثلاثة: الأرض والشعب والسلطة جوهرًا مُتميّزًا ومُنفردًا ينقل الإنسان من حال الطبيعة إلى حال التمدن. وبتعبير آخر، يُشكّل الانتقال من حال الطبيعة، أي الحال التي لا تتنظم فيها العلاقات بين البشر وفق رابط قانوني، إلى حال المدنية، أي الحال التي يمثل فيها جميع الناس إلى سلطة القانون، يُشكّل تنويجاً لحال السلم الدائم، بعيداً من النزاعات المتفلّته من عقابها، والحروب التي

لا تعرف الرّحمة.

من هذا المنطلق، رفض كانط رفضاً قاطعاً حال رسوف الاجتماع البشريّ عند حدود الحال الطّبيعيّة. وهذه الغاية وضع تصوّره الدّقيق لشروط قيام الدّولة، وعمل مؤسّساتها، وعلاقة الحكّام بالمحكومين، وطبيعة نظام الحكم، وقبل كلّ شيء وضع تصوّراً دقيقاً لمفهوم العقد الاجتماعيّ الذي ينتقل النّاس بموجبه من حال الطّبيعة إلى حال التّمّدن. وبعبارة أوضح، رأى كانط في حال الطّبيعة حال عنف لأنّها تجهل كلّ تجمّع وتضامن وتكاتف ومؤازرة⁽⁴³⁹⁾. وبدهيّ القول أنّ غياب سلطة قانونيّة فاعلة وشاملة ومُطلقة من شأنه أن يطلق العنان للأهواء الفرديّة، ويجول، تاليّاً، دون تكريس مفاهيم العدالة والإخاء والمساواة بين المواطنين. ”ينبغي للإنسان أن يخرج من حال الطّبيعة ويدخل حال التّمّدن أي حال القانون كيما يغدو بالإمكان تحقيق العدالة المساويّة بين النّاس“⁽⁴⁴⁰⁾.

وبشيء من التّفصيل، يُمكن القول بأنّ الحال الطّبيعيّة لا يُمكن أن تحمي الفرد من مخاطر الحروب النّاجمة عن الغرائز الوحشيّة، وغياب سلطة الرّدع والضّبط، لذا تراه أحوج ما يكون إلى سلطة مُنظمة تضطلع وحدها بمهمّة حفظ بقائه، وصون حقوقه، وضمان حرّيّاته. هنا تبرز أهميّة الحال المدنيّة. صحيح أنّها تمثّل الإكراه التّشريعيّ لكنّه إكراه منشود، لا لشيء إلاّ لأنّه يدحض العنف، ويضع حدّاً لوحشيّة الإنسان، ولرغبته في ممارسة الظّلم والجور بأعلى درجاته بحيث ينعدم الأمان، ولا يعود بمكّنة أحد أن يحمي نفسه من مظاهر العنف وتجليّاتها⁽⁴⁴¹⁾.

بيد أنّ السّؤال المركزيّ يبقى مُتمثلاً في معرفة كيفيّة الانتقال من حال الطّبيعة إلى حال التّمّدن، أي الحال التي يسودها حكم القانون في إطار عمل الدّولة الوظيفيّ؟

439) Cf., Éric WEIL, *Problèmes Kantians*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 116.

440) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., (42), p. 121.

441) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Ibid., (42), p. 123.

الإجابة ببساطة متناهية تكمن في ماهية العقد الاجتماعيّ الأصليّ الذي طرحه كانط بشكل متميز من كلّ من سبقوه ولا سيّما جان جاك روسو. وإذا ما أنعمنا النظر في ماهية العقد الاجتماعيّ لألفيناه عقداً كفيلاً بأن يعبر بالإنسان من حال الطّبيعة حيث يضطلع بقانونه الخاصّ دون حسيب أو رقيب إلى حال المدنيّة حيث يخضع لسلطة القانون العامّ الذي ينضوي تحت لوائه أفراد المجتمع برمته. "يكمن جوهر الفعل الذي ينضوي من خلاله أفراد المجتمع إلى لواء الدّولة، في عقد اجتماعيّ أصليّ يتنازل بموجبه الشّعب عن حرّيته الخارجيّة، وينصاع إلى سلطة القانون، بيد أنّ الحرّية المتنازل عنها لا تذهب أدراج الرّيح إذ سرعان ما تتمّ استعادتها وإن على نحو مشروط ضمن إطار الدّولة"⁽⁴⁴²⁾.

لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ العقد الاجتماعيّ الكانطيّ هو عقد يمتاز بجُملة خصائص تُميّزه من أيّ عقد اجتماعيّ آخر وذلك على مستويين اثنين: المستوى الأوّل ويتمثّل في التّجانس الفكريّ بين مبادئ نقد العقل المحض وجوهر العقد الاجتماعيّ نفسه. لقد جعل كانط من العقد الاجتماعيّ مثلاً عقليّاً بعيداً من كلّ مبادئ التّجربة، لكنّه قادر، في الوقت نفسه، على التّعاطي مع كلّ بُعد أميريّ انطلاقاً من جُملة أحكامه ومبادئه التّنظيميّة⁽⁴⁴³⁾. من هذا المنطلق يُمكن النظر إلى العقد الاجتماعيّ الكانطيّ على أنّه مبدأ قانونيّ عقلايّ تشريعيّ خاصّ بالسلطة العامّة والسلطة السياسيّة. "ينبغي ألاّ ننظر إلى العقد الاجتماعيّ على أنّه واقعة تاريخيّة محدّدة... بل ينبغي التّعاطي معه بوصفه مبدأ عقليّاً بسيطاً وذلك من حيث قدرته على إلزام المُشرّعين بالتّعاطي معه على أنّه عقد يُمثّل الإرادة الجماعيّة للشّعب بأسره"⁽⁴⁴⁴⁾. هذا النّص كفيلاً بأن يُبيّن جُملة فروقات دقيقة تميّز العقد الاجتماعيّ

442) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., (47), p. 148.

443) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 66.

444) Cf., *Sur le lieu commun*, Op.cit., p. 39.

الكانطويّ من سائر العقود الاجتماعيّة الأخرى، نحصرها هنا في فارقين اثنين: يكمن الفارق الأوّل في ماهيّة العقد الكانطويّ، أي في خضوعه لأحكام العقل المحض، وبخاصّة لجهة تجرّده عن موادّ التجربة، وعقلائيّته، وشكله التّشريعيّ الشّبيه بمبادئ العقل العمليّ. أمّا الفارق الثّاني فيتمثّل في كون العقد الاجتماعيّ الكانطويّ عقداً مُنجزاً منذ بداية تشكّل الاجتماع البشريّ، وذلك بخلاف روسو⁽⁴⁴⁵⁾ الذي جعل من العقد الاجتماعيّ فعلاً مُستقبلياً ينبغي إنجازه. من هذا المُطلق، يغدو الحديث عن عقد اجتماعيّ خاضع لسلطة النّقْد التّاريخيّ أي لسلطة التّصويب والتّنفيذ والتّعديل ضرباً من العبث، ذلك بأنّ العقد الاجتماعيّ، كانطياً، عقد يُولد مُكتملاً ولا سبيل إلى المساس به فيما بعد. وذلك هو المستوى الثّاني الذي يميّز هذا العقد من سائر العقود الاجتماعيّة الأخرى.

يُمكن تعريف العقد الاجتماعيّ الكانطويّ بأنّه عقد خضوع أصليّ لا يجد مشروعيّته وسلطته ومجال تطبيقه إلّا في الوقت الذي يُبدي فيه النّاس استعدادهم للخضوع غير المشروط له، والعبور تاليّاً إلى حال المدنيّة مع كلّ ما يستلزمه هذا الأمر من تكريس مفاهيم الحرّيّة والمساواة والاستقلاليّة⁽⁴⁴⁶⁾. وبعد، لقد تمّ الانتقال، كانطياً، من حال الطّبيعة إلى حال المدنيّة، وأمکن الشّعب أن يخرج على غوغائيّته وأن يمثّل إلى سلطة القانون الذي تختصره الدّولة بسلطاتها التّشريعيّة والتّنفيذيّة والقضائيّة. بيد أنّ مناط البحث يكمن في معرفة ماهيّة هذه الدّولة، وحدود سلطاتها، ونظام الحكم الذي ينبغي أن تتّبعه مع كلّ ما يستلزمه هذا النّظام من مبادئ ذات صلة وثيقة بحاضر الشّعب ومستقبله.

بدهيّ القول، أنّ وظيفة الدّولة، كانطياً، تكمن في ترسيخ مبادئ العقد الاجتماعيّ،

445) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 67.

446) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., (47), p. 148.

وتأمين سبل تطبيقها⁽⁴⁴⁷⁾. وبعملية تحليل بسيطة، يُمكن القول بأن الدولة هي ضمان الانتقال من حال الطبيعة إلى حال المدنية، فضلاً عن كونها ضماناً لاستمرارية العقد الاجتماعي الأصلي بما ينطوي عليه من إرادة جماعية رامت التخلّص من القانون الخاص والانصياع لحكم القانون العام الذي تمثله الدولة بمؤسّساتها وتشريعاتها. من هذا المنطلق، وجد كانط أنّ جوهر عمل الدولة يتجلى على مستويين اثنين: المستوى الأول، ويتمثل في سعي الدولة إلى إيجاد نسق قانوني مُحكم يحفظ بقاء شعبها، وخصوصيته، أمّا المستوى الثاني فيكمن في الغاية التي يُتظر من الدولة أن تسعى إلى تحقيقها، ونعني تحديداً تأمين تربية أخلاقية صالحة لشعب برمته⁽⁴⁴⁸⁾. وعليه، لا نُغالي إذا قلنا بأن هدف الدولة، كانطياً، يكمن من جهة في تأمين ضمانات التمتع بالحياة ومنافعها لكافة أفراد الشعب، ومن جهة ثانية، في إعداد مجتمع أخلاقي، طيب الأعراق، رفيع.

وبعد، إذا كانت الدولة تتمتع بخصال توجيهية تربوية أخلاقية، وفعالية قانونية تنظيمية تتيح للأفراد ممارسة حرياتهم وحفظ بقائهم، فما هي الضمانات التي تُخصنها من كلّ توجه تدميري يروم العودة إلى الحال الطبيعية، أو نقض الدساتير القائمة؟ حقيقة الأمر أن معالجة هذه المسألة تتطلب التوقف عند نقطة بالغة الأهمية ونعني بها موقف كانط من أنظمة الحكم، على اعتبار أنّ تحديد نظام الحكم كفيل بأن يُحدّد مهام السلطات وحصانتها ومدى حصافتها وسبل محاسبتها.

يُمكن القول بأن النموذج السياسي التاريخي الذي شهده كانط في عصره هو نموذج الثورة الفرنسية، أي نموذج العبور من النظام السلطوي الديكتاتوري إلى النظام الديمقراطي التمثيلي. لذا كان لزاماً علينا أن نعرض لموقفه من النظام

447) Cf., *Problèmes Kantians*, Op.cit., p. 118.

448) Cf., *Vers la paix perpetu*, op.cit, p. 224.

الاستبداديّ قبل أن نلج تصوّره للنظام الديمقراطيّ، وسبل مُحاسبة الحاكم، ومعارضة السّلتتين التّشريعيّة والتّنفذيّة قبل أن نقف على حقيقة تبيّنه لمبادئ المساواة والحريّة والعدالة الاجتماعيّة.

حقيقة الأمر، أنّ موقف كانط الإيجابيّ من الثّورة الفرنسيّة، هو الذي يُبرّر بالضّبط رفضه المُطلق لكلّ أشكال الاستبداد، والتّسلّط، فضلاً عن جملة مواقفه التي لم يَن يدافع فيها عن الشرعيّة في الحكم، وإن أتى في مواضع كثيرة على منح الحاكم صفات تكاد تنزل منزلة التّزيه على نحو ما سنرى في السّطور القليلة الآتية. يعتبر كانط، في صدد حديثه عن الاستبداد أنّ هناك ثلّة من الحُكّام لا يُارسون المهام المُوكّلة إليهم، بل ينصرفون إلى زرع الفتن، وحصد الدّسائس، مُكرّسين مصلحتهم الخاصّة فوق مصلحة الوطن والأمة، وهم لا يتورّعون عن التّضحية بشعبهم من أجل الاحتفاظ بمناصبهم⁽⁴⁴⁹⁾. وعليه، يرفض كانط كلّ أشكال الاستئثار بالسّلطة، والتّفرد بالحكم، واستغلال المنصب السّياسيّ من أجل تكريس المصالح الخاصّة. بيد أنّ نقطة الالتباس الأساسيّة تبقى في تبيّن حقيقة موقف كانط من مُحاسبة الطّاغية، فهو من جهة يُقرّ بوجود الإطاحة به، ومن جهة أخرى يعترف له بمكانة سامية تشارف حدّ التّقديس وعدم المساس به.

الواقع أنّ القراءة المتعمّنة لنصوص كانط تتيح لنا فضّ حجب هذا التّناقض، والوقوف على الحيثيات التي انطلق منها في رسم معالم تصوّره لسّلطة السيّد أو الحاكم. حقيقة الأمر أنّ التّصوّر الكانطيّ لفكرة السيّد تصوّر أرسطراطيّ إذا جاز التعبير (الأمر الذي سنراه بوضوح لدى نيتشه لاحقاً)، ذلك بأنّ كانط ينطلق في تصوّره لمفهوم الحاكم من جملة اعتبارات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالهيكلية التّنظيميّة للمجتمع، وبما تنطوي عليه من صراعات وتباينات تقتضي وجود حاكم وإعٍ بقدر

449) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 235.

ما تقتضي وجود حاكم قاسٍ ومقتدر. من هذا المنطلق، يرى كانط أن الإنسان الذي يعيش مع أفرانه ضمن إطار اجتماعي هو أشبه ما يكون بحيوان تتحكم به غرائزه لذا تراه بأمس الحاجة إلى سيّد يلجم انفعالاته، ويضبط جنوحه إلى الأهواء الخاصّة⁽⁴⁵⁰⁾.

وعليه، إذا كان السيّد، كانطياً، قادراً على لجم انفعالات الشعب وضبط غرائزه، فلا بُدّ من أن يكون قادراً، من باب أولى، على لجم أهوائه وضبط انفعالاته، إذ لا يُعقل أن يكون فاقد الشيء مُعطيه. لذا، كان لزاماً على السيّد لكي يستحقّ هذا اللقب أن يتحلّى بجملة صفات تميّزه من العامّة والسوقة. إلى ذلك، تمثّل هدف كانط الأساسي في البحث عن الآليّة التي تُعلي من شأن الاقتدار الإنسانيّ وتجعله قادراً على التسيّد، الأمر الذي يُحيلنا مباشرة إلى جوهر إرادة الاقتدار النيتشويّة. بهذا المعنى، يُمكن أن نفهم الشّروط الخاصّة، والمعايير الدّقيقة التي خطّها كانط وجعلها مُلازمة لوجود السيّد وبقائه. ولعلّ أهمّ تلك المعايير تكمن في قدرة السيّد على ضبط غرائزه وانفعالاته، فضلاً عن اتّصافه بالحكمة، وتكريس جلّ هممه وطاقاته ومعارفه في خدمة الدّولة التي يرأسها⁽⁴⁵¹⁾.

انطلاقاً ممّا تقدّم، يُمكن وضع تصوّر دقيق لصفات السيّد كانطياً، فهو قبل كلّ شيء إنسان مُقتدر، وراق، ومُهدّب تهذيباً قانونياً وأخلاقياً، يضع نصب عينيه مصلحة الدّولة التي يرأسها. والحال أن هيمنة السيّد ليست مرغوبة في ذاتها إلاّ لأنّه يقود شعبه إلى السّلم والتّآلف، فضلاً عن كونه يكسر اعتباريّة الإرادة الفرديّة وكيفيّةها⁽⁴⁵²⁾. لكنّ المسألة الأساسيّة تبقى في معرفة ما إذا كان بالإمكان الحدّ من سلطة السيّد، والإطاحة به، ذلك على فرض خرقه للقانون، أو تماديّه في غيّه،

450) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 245.

451) Cf., *Sur le lieu commun*, Op.cit., p. 37.

452) Cf., *Problèmes Kantians*, Op.cit., p. 118.

وتوظيفه السّـلطة في خدمة مآربه الخاصّة؟

الواقع، أنّ كانط اتّخذ موقفًا مزدوجًا من هذه المسألة. فهو من جهة، رأى في الخروج على الطّاغية خروجًا على سلطة القانون، على اعتبار أنّ الحاكم يُمثّل الشّرعية القانونيّة والأخلاقيّة، ومن جهة أخرى، رفض تمادي الحاكم في طغيانه بشكل يأتي على حقوق النّاس، لذا تراه لم ين يدافع عن حقّ الشّعب في الإطاحة بالحاكم الطّاعي لكن ضمن أطر وشروط ومعيّنة⁽⁴⁵³⁾. وإذا ما تساءلنا عن ماهيّة هذه الشّروط فإنّنا نلّفي أنفسنا أمام توجّهات ثلاثة: مبدأ الشّفافية أو العلانية، والنّقد الفكريّ الفعّال والخلاق، وأخيرًا الثّورة التي تعكس الإرادة العامّة للشّعب. حقيقة الأمر أنّ التّوجّهات الثلاثة هذه توجّهات تصاعديّة تحاول قدر الإمكان التّدرّج في الحلول تفاديًا لأيّ مظهر من مظاهر العنف. وللمزيد من الوضوح، سنتموّف عند كلّ توجّه على حدة.

تري حنا أرندت أنّ مفهوم الشّفافية أو العلنيّة يُشكّل أحد المفاتيح الأساسيّة في فكر كانط السّياسي، لا لشيء إلّا لأنّه ينطوي في ذاته على إمكانيّة مُحاسبة الحاكم إذا ما استخدم التّشريعات القانونيّة لمصلحته الخاصّة⁽⁴⁵⁴⁾، واستغلّ نفوذه وسلطته من أجل تعزيز موقعه، وتطوير السّبل القانونيّة لكي تصبّ في خانة تمسّكه بمنصبه. ومبدأ العلنيّة يعني في جوهره، أنّ يتمّ تطبيق القانون بصورة واضحة بعيدة من كلّ الاعترافات الشّخصيّة، وأن يتمّ التّشريع، تاليًا، بما يتناسب مع مبادئ العقل الأخلاقيّة. وبعبارة أوضح، يُمكن القول بأنّ القانون الذي يتجانس مع مبادئ العقل الأخلاقيّة لا بُدّ من أن يتمّ الإعلان عنه بشكل واضح وشفاف ذلك بأنّ الشّفافية هي المقياس الأساسيّ للعقلانيّة والعدالة. "إنّ مبدأ العلنيّة هو مبدأ سالب،

453) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 245.

454) Cf., *Juge sur la philosophie politique de Kant*, Op.cit., p. 38.

أي إنّه يُستخدم وحسب لقياس عدالة الحاكم في سنّ القوانين وتطبيقها⁽⁴⁵⁵⁾. وبعملية تحليل بسيطة، يُمكن الخروج باستنتاج عميق مفاده أنّ الشّفاية هي السّبيل الواقعيّ لتفادي أيّ ثورة شعبيّة، أو عصيان لا يُحمد عقباه.

وبعبارة أخرى، إذا لجأ الحاكم إلى تطبيق القوانين وسنّها بصورة شفّافة تتطابق مع مفاهيم العقل ومقتضياته الأخلاقيّة فإنّه سيتفادى المساءلة الشعبيّة، ويقطع دابر الفتنة الداخليّة، ويضع حدّاً لأيّ تمرد فرديّ من شأنه المساس بشريّة الدولة. من هذا المنطلق، يُمكن أن نفهم توجّه كانط إلى اعتبار كلّ مقاومة للسلطة التشريعيّة العلياً جريمة كبرى تستحقّ قصاصاً كبيراً إذ من شأن هكذا مقاومة أن تدمّر المدمك الأساسيّ الذي تنبني عليه الدولة⁽⁴⁵⁶⁾.

لكن من البدهيّ القول أنّ مبدأ الشّفاية بما ينطوي عليه من عمق و صوابيّة لا يُمكن أن يُشكّل المدمك الرئيس في أيّ عمليّة سياسيّة، إذ غالباً ما يلجأ الحكّام إلى نقض هذا المبدأ، والتّعتم عليه بكلّ ما أوتوا من سبل سياسيّة وبوليسيّة. عند هذا الحدّ، يرى كانط أنّ اللّجوء إلى الثّورة الشعبيّة العارمة يُشكّل خياراً مُبكراً بعض الشيء، على اعتبار أنّ السّبل السّلميّة لم تنفد من جبهته بعد. لقد وجد كانط في النّقد العقلانيّ الهادئ والسّلميّ سبيلاً قوياً يُتيح تحقيق أهداف الشّعب المتمثلة في وضع حدّ لطغيان الحاكم واستبداده واحتكاره سلطة سنّ القوانين الاعبائيّة وتطبيقها وفق مقتضيات مصلحته الخاصّة.

الحقّ أنّ رأي كانط كان قاطعاً بصدد هذه المسألة، إذ اعتبر أنّ لا شيء خارج على سلطة النّقد بما في ذلك الدّين ومبادئ التّشريع والكنيسة والدولة. فالنّقد السّليم والبناء لا يُمكن أن يُشكّل خطراً على سلم الجمهوريّة لا شيء إلاّ لأنّ خضوع المواطنين

455) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 245.

456) Cf., *Métaphysique des mœurs*, Op.cit., p. 156.

سيكون مضموناً آنذاك من خلال سلطة القانون ومهام القوّات المسلّحة⁽⁴⁵⁷⁾. وعليه، تغدو عمليّة النّقد، كإنطياً، عمليّة عقلانيّة فكريّة تسلّط الصّوء على المواضيع الأكثر هشاشة في الدّولة، وتطالب بتصويب الخطأ، والخروج على الضّلال بصورة سلميّة هادئة ومتزنة. وبتعبير آخر، يُنصّب كانط العقل قاضيّاً ويُطلق العنان للمكاته النّقدية لكي تروم الإصلاح السّياسيّ كما رام هو من قبل الإصلاح الفكريّ بكلّ ما أوتي من رصانة وهدوء وآنزان ورويّة. من هذا المنطلق، ينبغي لكلّ من يخطئ سواء أكان مُشرّعاً أو قاضيّاً حاكماً أو كاهناً أن يخضع لسلطة النّقد ويُحاكم أمام محكمة العقل والأخلاق⁽⁴⁵⁸⁾.

بيد أنّ النّقد العقلانيّ الهادئ والهادف لا يُمكن أن يُنتج مفاعيله في ظلّ وجود طاغية ينتهك كلّ حرمة قانونيّة، ويُمارس استبداده على مرأى ومسمع النّقاد من دون أن يلوي على شيء. عند هذا الحدّ، يُقرّ كانط بمشروعيّة الثّورة الشّعبيّة التي تُعبّر عن رأي عامّ جماعيّ، ورغبة دفينّة في تأسيس عقد اجتماعيّ جديد بعيداً من كلّ ظلم واستبداد.

لكنّ السّؤال المركزيّ يبقى في معرفة الحدود التي ينبغي للثّورة أن تتوقّف عندها، أي الأطر التي ينبغي ألاّ لها أن تتجاوزها. بدهيّ القول أنّ الحدود التي يرسمها كانط لأيّ فعل ثوريّ تبقى الحدود نفسها التي خطّها أثناء حديثه عن الثّورة الفرنسيّة، أي السّلميّة، والابتعاد عن كلّ مظاهر العنف، والتّسلّح، الأمر الذي من شأنه أن يقلب الحقّ باطلاً والباطل حقّاً.

وبعد، أيّ نظام رامه كانط في فكره السّياسيّ؟ وما هي المبادئ التي سعى إلى الدّفاع عنها؟

457) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., p. 163.

458) Cf., *Problèmes Kantiens*, Op.cit., p. 122.

شكّل النظام الديمقراطيّ النموذج الذي رامه كانط، وإن كان قد أدخل على بنيته العديد من التعديلات التي طالت جوهره، كما طالت المبادئ التي تأسس عليها. وبتعبير آخر، إذا كان النظام الديمقراطيّ في جوهره نظاماً تمثلياً، يُقرّ بسلطة التّجمّع التشريعيّ (ما يُعرف اليوم بمجلس النّواب) كمثّل وحيد للشّعب، فإنّ كانط بهذا المعنى هو الدّ أعداء الديمقراطيّة. ولزيد من الإيضاح، يرفض كانط أن تضطلع السّلطة التشريعيّة بمهمّة تمثيل الشّعب وسوسه، مُعتبراً أنّ هذه المهمّة يجب أن تُعزى إلى السّلطة التنفيذيّة. «الحكومة هي التي تُمثّل الشّعب وتسوسه ذلك بأنّها وحدها من تختصر السّلطة في قبضتها وتمارسها»⁽⁴⁵⁹⁾.

إنّ سعي كانط إلى تعزيز دور الحكومة، وتالياً، إلى تكريس سلطة الحاكم لا يُمكن أن يُفهم إلّا على أنّه توجّه أرسقراطيّ (شبيه بالتّوجّه النيتشويّ على نحو ما سنرى)، يروم فيلسوفنا من خلاله فكّ العروة الوثقى التي تربط بين العامّة والطّبقة الحاكمة، أي جعل السّلطة الحاكمة، وبخاصّة السيّد، تماز من طبقة الشّعب باقتدارها وهيمنتها. وبعد، ألا يُشكّل حديث كانط عن صعوبة محاسبة السيّد مناط تبصّر في ماهيّة سلطته وهيمنته وسعة سلطانه؟ يكفي للتدليل على صوابيّة تحليلنا الاستشهاد بالنصّ الكانطيّ الآتي: «لا يُمكن مُحكمة السيّد المُشرّع، ولو أُحِلّ بالقانون ذلك بأنّه غير مُلزم شخصياً باحترام القوانين المرعيّة الإجراء، على اعتبار أنّ حدود سلطته لا يُمكن أن تكون قضائيّة، وجلّ ما يُمكن إلزامه به هو مراعاة القانون الطّبيعيّ»⁽⁴⁶⁰⁾. ودفعاً لأيّ التباس، يُمكننا المضيّ قدماً في تبيان موقف كانط من الديمقراطيّة الانتقائيّة إذا جاز التعبير.

ينطلق كانط في تصوّره للمجتمع المدنيّ من فكرة تماثل الدّستور الأصليّ مع

459) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 241.

460) Cf., *Métaphysique des mœurs*, Op.cit., p. 201.

مبادئ العقل القبليّة⁽⁴⁶¹⁾، لذا تراه يعزو مهمّة تطبيق مبادئ هذا الدّستور إلى السّلطة الحاكمة، أو الحكومة التي تشكّل برأيه مبدأ السّيادة الشّعبيّة، وتاليًا المبدأ التمثيليّ الأصحّ والأنجع. وبعبارة أخرى، يرى كانط أنّ الدّستور الوحيد الذي ينبغي أن يتأسّس عليه كلّ تشريع قانونيّ هو الدّستور النّاجم عن العقد الأوّليّ الأصليّ، أي العقد الاجتماعيّ الذي تمّ الانتقال بموجبه من حال الطّبيعة إلى حال المدنيّة. كما يرى أنّ السّلطة المخوّلة السّهر على تنفيذ مبادئ هذا الدّستور هي الحكومة الممثّلة بالسّيّد أو الحاكم، بما يعني تقليص كلّ الصّلاحيّات الممنوحة للمجلس التشريعيّ والتي جرى العرف عليها في الأنظمة الديمقراطيّة⁽⁴⁶²⁾.

استنادًا إلى ما تقدّم، يغدو تقليص صلاحيّات المجلس التشريعيّ لصالح الحكومة أو السّيّد بمثابة اعتراف صريح برغبة كانط في الحدّ من هيمنة وسيطرة طبقة العامّة وإن اتّخذت صفة سياسيّة رفيعة. الواقع أنّ كانط لم يجد في النّظام الديمقراطيّ فصلًا حقيقيًا للسلطات، لا سيّما أنّ السّلطة التشريعيّة التي يُعهد إليها بمهمّة سنّ القوانين هي عينها السّلطة التي تُنفّذها وتسهر على تطبيقها. من هذا المنطلق، وجد كانط في النّظام الديمقراطيّ توجّهًا نحو الاستبداد⁽⁴⁶³⁾.

بتعبير آخر، يرى كانط في تماهي وظيفة التشريع مع مهامّ تنفيذ هذا التشريع توجّهًا عميقًا إلى عدم فصل السلطات، وتاليًا، توجّهًا إلى الاستبداد والتفرد بالحكم. وبدهيّ القول أنّ السّلطة التشريعيّة هي عينها المجلس التشريعيّ الذي ينبثق في الأنظمة الديمقراطيّة عن انتخابات شعبيّة. بيد أنّ المتأمل في ماهيّة هذه الانتخابات يُلفي من فوره أنّها انتخابات تخضع لمفهوم الأكثرية الديمقراطيّ، أي إنّ المرشحين الذين ينالون أكبر عدد من الأصوات هم الذي يتبوّون سدة المجلس التشريعيّ (لم

461) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 78.

462) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 15- 16.

463) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 80.

تكن المفاهيم الديمقراطية في ذلك العصر قد عرفت التمثيل على أساس التسيب. من هذا المنطلق، وجد كانط في الديمقراطية بالمعنى المذكور خاصية غير تمثيلية، لا تُعبّر عن الإرادة الكلية لشعب بأكمله. «لا يُمكن لأيّ قانون أن تقوم له قائمة إذا ما أُلقيَ هناك كائن واحد عاقل يرفض الموافقة عليه، وذلك إيماناً بحريته وتساويه مع جميع أقرانه في المجتمع»⁽⁴⁶⁴⁾.

لكن ينبغي ألا أن يفهم، ممّا تقدّم، أنّ كانط قد وقع في فخّ التناقض حينما دافع، من جهة، عن حرية كلّ فرد في تحديد ممثليه في المجلس التشريعيّ، وكرّس، من جهة أخرى، سلطة الحاكم المطلقة. لقد قرأ كانط في النظام التمثيليّ المُجتزأ تعبيراً واهياً عن الإرادة الشعبية، وتمثيلاً ناقصاً للهيئات النّاخبة، لذا لم ين يدافع عن وجود حاكم أمر ومقتدر توكل إليه مهمّة سوس الناس وقيادتهم انطلاقاً من مبادئ الدستور الأصليّ الذي يُعبّر عن جوهر الإرادة الشعبية الكلية، في توجّه صريح إلى تكريس فكرة جمهوريّة ذات طابع ملكيّ دستوريّ في آنٍ معاً⁽⁴⁶⁵⁾.

وعليه، يُمكن القول بأنّ كانط حفر في أسس النظام الديمقراطيّ نفسه حتّى وقع على ميول استبدادية ترصف لبناته، وتشكّل ماهيته، وبخاصّة لجهتي الفصل بين السلطات والنظام غير التمثيليّ. «تنطوي كلّ دولة في ذاتها على ثلاث سلطات: سلطة التشريع وتجد مردها لدى المجلس التشريعيّ، والسلطة التنفيذية وتختصرها الحكومة بعامة والحاكم بخاصّة، والسلطة القضائية وتتمثل في هيئة القضاة الذين يُقاضون انطلاقاً من جملة المبادئ القانونية التي تسنها السلطة التشريعيّة»⁽⁴⁶⁶⁾.

بوجيز العبارة، يرفض كانط جملة وتفصيلاً وجود سلطة تشريعيّة غير تمثيلية بالمعنى الدقيق تُوكل إليها مهمّة سنّ القوانين وتنفيذها، ذلك بأنّ مبدأ فصل

464) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 242.

465) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 80.

466) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., (45), p. 143.

السُّلطات هو الذي يحدّ من جنوح النّظام الديمقراطيّ نحو الاستبداد. وبعبارة أدقّ، لا يُمكن أن تكون الهيئة التشريعيّة هي عينها السُّلطة التي تمارس إرادتها التشريعيّة ومناطق تنفيذها في آنٍ معاً⁽⁴⁶⁷⁾. بيد أنّ حجر الرّحى يتمثّل في معرفة موقف كانط من المبادئ التي يقوم عليها النّظام الديمقراطيّ ونعني تحديداً مبادئ الحرّيّة والمساواة والعدالة الاجتماعيّة.

حقيقة الأمر أنّ كانط اتّخذ موقفاً أرسطوياً من المبادئ الديمقراطيّة، رافضاً كلّ أشكال تدجين الإنسان في إطار دولة تمثيليّة تنوب عن الكائن الفرد في ممارسته لحرّيّته، ووضعه على قدم وساق مع سائر أفراد المجتمع من دون مراعاة الفروقات الطبيعيّة والوجوديّة، وسلبه اقتداره الأسمى في إطار عدالة اجتماعيّة مفترضة.

يُشكّل مفهوم الحرّيّة قطب الرّحى في الأنظمة الديمقراطيّة، وذلك من حيث قدرة المواطن على انتخاب ممثليه، والدّفاع عن رأيه وأفكاره، ناهيك عن حقّه في اختيار معتقداته وممارستها كلّ ذلك في إطار النّظام العامّ والآداب العامّة. بيد أنّ الفلاسفة يسعون دائماً إلى فزّ سبل المسكوت عنه، وإلى مدّ سبل التحليل للكشف عن ماهيّة المفهوم وجوهر تجلياته. وذلكم ما فعله كانط بالضّبط إذ لم يشأ التّوقف عند الحدود المُبتدلة للحرّيّة في المفهوم الديمقراطيّ بل عمد إلى إنعام النّظر في ماهيّة هذا المفهوم، ومقدار تجانسه مع مبادئه العمليّة. بتعبير آخر، سعى كانط إلى التّوليف بين الخضوع لمبادئ الدّستور الأصليّة، وأحكام القانون والتّشريع، وإطلاق العنان للحرّيّة الفرديّة التي تشكّل بحسبه مبدأً فكريّاً مُلازمًا لكلّ كائن عاقل. "إذا كان خضوع الأفراد للأنظمة والقوانين أمراً ضرورياً فهذا لا يعني، على الإطلاق، الحدّ من حرّيّة الفرد، ذلك بأنّ الإكراه المشروع يجب أن يترافق مع قناعة ذاتيّة بضرورة الخضوع، وهذا الأمر لا يأتي أكله إلّا في ظلّ وجود نظام يُراعي حرّيّة المواطنين بوصفهم كائنات

467) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 19.

عاقلة وحرّة ومفكّرة»⁽⁴⁶⁸⁾. حقيقة الأمر أن المتمعّن في النّصّ السّابق يُمكنه أن يعثر من فوره على توجّه كانطيّ صريح يكمن في قياس الخضوع للأحكام القانونيّة على الخضوع لمبادئ العقل المحض العمليّ، بما يتطلّب هذا الأمر من حرّيّة فرديّة تعي التزاماتها، وتنصاع إلى فكرة الواجب انصياعاً مسؤولاً وواعياً وحرّاً. وعليه، يغدو الحديث عن مفهوم الحرّيّة السياسيّة، كانطيّاً، حديثاً مُغيّراً للمفهوم المتداول في الأنظمة الديمقراطيّة، ذلك بأنّ الحرّيّة الكانطيّة تتطلّب وجود كائن عاقل مسؤول ومفكّر قادر على التّسيّد بعيداً من الغوغائيّة والسّوقيّة والابتذال.

وفي هذا الصّدّد، رأى أندريه توزيل أنّ الحرّيّة السياسيّة، كانطيّاً، تعني تحمّل المخاطر، والتّضحيات الجسيمة، والتّضحية بالسّعادة الفرديّة لصالح الجماعة⁽⁴⁶⁹⁾، كلّ ذلك تجانساً مع مبادئ الدّستور الأصليّ أو العقد الاجتماعيّ الذي يُتيح وضع حدّ للأنايّة الفرديّة المتفلّته من عقلاها في حال الطّبيعة.

وعليه، تغدو الحرّيّة الكانطيّة المدماك الأساسيّ الذي ينطلق منه الكائن الفرد في الدّود عن كلّ ما من شأنه أن يمسّ جوهر العقد الاجتماعيّ، ومبادئ الدّستور الأصليّ، وتالياً كلّ ما من شأنه أن يُشكّل استبداداً بالمعنى الدّقيق للكلمة. «الحرّيّة هي القانون الطّبيعيّ والأساسيّ الذي انطلافاً منه يُمكن للفرد أن يمتلك ويستبعد الظّلم، ويدراً الاستبداد...»⁽⁴⁷⁰⁾. بيد أنّ مناط الجدّة والأصالة في فلسفة كانط السياسيّة تكمن في تصوّر كانط لمفهوم الدّولة وعلاقته بالحرّيّة الفرديّة. الواقع، أنّ الجهد الكانطيّ قد انصبّ على رفض كلّ صور الحرّيّة الديمقراطيّة التي تجعل من الدّولة كيأناً مُكتملاً يسعى إلى تحقيق الغايات الفرديّة ضمن إطار المؤسّسات بعيداً من كلّ توجّه فردانيّ أصيل. وبهذا المعنى، لا تغدو حرّيّة الفرد سوى أداة خارجيّة

468) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., p. 163.

469) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 22.

470) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Op.cit., p. 146.

وصوريّة تتحكّم الدولة بمجرياتهما، وضبط موجّهاتها الأمر الذي يدفع بالمواطنين إلى تقبّل فكرة التدجين على أنّها التّمودج الأرقى للنّظام الديمقراطيّ.

وعليهظن يرى كانط أنّ هدف الدولة المدنيّة لا يكمن في حكم الأفراد، وإنّما السّماح لكلّ فرد أن يبلغ أهدافه الخاصّة، كما أنّ مهمّتها لا تكمن في تأسيس ما ينبغي للمواطنين القيام به إنّما تكمن في ضمان مساحة الحرّيّة اللازمّة التي تتيح للمواطنين اتّباع الغايات التي اختطّوها لأنفسهم انطلاقاً من مواهبهم وجدارتهم وطاقاتهم واقتدارهم⁽⁴⁷¹⁾.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الحرّيّة بالمعنى الكانطيّ تتجاوز المفهوم المتعارف عليه في الأنظمة الديمقراطيّة، وتمتدّ لتطول الإنسان في بُعد الأخلاقيّ، واستراتيجيّته الخلاقّة، وبنيته المعرفيّة.

وبتعبير آخر، لم تعد الحرّيّة، كانطيّاً، تقتصر على حقّ الانتخاب وإبداء الرّأي والانضمام إلى الجمعيات والأحزاب، بل غدت فعلاً خلاقاً يحدّد من سلطة الدولة المدجّنة، ويجعلها تروم الإنسان في كليّته، فضلاً عن ارتباطها الوثيق بالبُعد العقلائيّ والأخلاقيّ للكائن الفرد، الكائن الذي يملك اقتداراً عظيماً، وسلطاناً يُمكنه من التّسيّد على نفسه، والارتقاء بذاته إلى مصاف الفكر التأمليّ الرّفيح. ذلكم هو التّصوّر الكانطيّ لمفهوم الحرّيّة، وهو تصوّر أتى على البنية التّقليديّة للحرّيّة في الأنظمة الديمقراطيّة من حيث ارتكازه على مبدأي الحرّيّة الأخلاقيّة والحرّيّة التّفكريّة. بيد أنّ التّصوّر الأكثر طرفاً، كانطيّاً، قد تمثّل في صدد حديثه عن مفهومي المساواة والعدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

حقيقة الأمر، أنّ مفهوم المساواة كانطيّاً هو مفهوم مُلتبس إذا ما تمّ تناوله على مستوى واحد بعينه. وبعبارة أدقّ، لا بدّ من التّمييز أثناء مقارنة النّصوص الكانطيّة

471) Cf., *Métaphysique des moeurs*, Ibid., p. 220.

بين المساواة على الصّعيد القانوني، والمساواة في إطار العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة. ينطلق كانط في حديثه عن المساواة على المستوى القانوني من البنى الارتكازيّة نفسها التي انطلق منها أنصار الدّقرطة. وبدهيّ القول، أنّ المساواة أمام القانون تعني نفي كلّ محسوبية ممكنة، ناهيك بضرورة امتثال جميع المواطنين والحكّام إلى سلطة القانون دون تمييز. "ينبغي أن يتأسس دستور الدّولة على جملة مبادئ... ومنها مبدأ مساواة الجميع أمام القانون بوصفهم مواطنين في إطار الدّولة"⁽⁴⁷²⁾. لكنّ المساواة على المستوى القانوني لا تعني على الإطلاق، كانطيّاً، المساواة على مستوى العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وهنا بالضّبط يكمن مناط الأصالة الكانطية.

واقع الأمر أنّ إيمان كانط بالمساواة أمام القانون ما هو إلّا ضرورة جسّدها الواقع السّياسي والاجتماعيّ الذي كان يعيشه، أكثر منه اعتقاد راسخ بصوابيّة هذا المبدأ. لذا لم يُعالِ أندريه توزيل حينما اعتبر أنّ المساواة الكانطية أمام القانون لم تعدّ كونها ضرورة فرضتها المرحلة السّياسية التي عايشها، إذ نجحت في وضع حدّ للامتياز الإقطاعيّ والنّبالة الوراثيّة وسلطة رجال الدّين⁽⁴⁷³⁾. وإذا كان كانط قد انساق، براغماتيّاً، خلف تعزيز فكرة المساواة القانونيّة، إلّا أنّه لم يرسف عند هذا الحدّ، بل مضى قدماً في رفض جميع أشكال المساواة على المستويين الاجتماعيّ والاقتصاديّ. "إذا كان لكلّ إنسان أن ينعم بالحرّيّة والمساواة، فهذا يعني أنّ النّاس لن يكونوا مُتساويين ومُستقلين، على اعتبار أنّ الاستقلاليّة تعني عدم امتثال الشّخص في وجوده وبقائه لشيء سوى لفعاليّته الخاصّة. لذا كان من الضّروريّ تطوير المساواة القانونيّة إلى لامساواة واقعيّة (على المستويين الاجتماعيّ والاقتصاديّ) تُحدّد الاختلاف بين أناس يرفضون الاستقلاليّة وأناس يحملون الغايات النّبيلة في ذواتهم، وذلك ما يُحدّد

472) Cf., *Vers la paix perpétuelle*, Op.cit., p. 231.

473) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 67.

الفارق بين المواطن الإيجابيِّ والمواطن السِّلبيِّ»⁽⁴⁷⁴⁾.

حقيقة الأمر أنّ فكرة اللامساواة التي يطرحها كانط هي صنوّ الاعتقاد بالهرم الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ، ذلك بأنّ تساوي البشر في مختلف ميادين الحياة العامّة يعني التّساوي في القدرات والفعاليّة، وهذا أمرٌ محال، بل مُنافٍ لكلِّ صنوف العقل السّليم، والمنطق القويم. وبدهيِّ القول أنّ الفروقات بين النّاس أمر واقعيّ سواء كان فرقاً جسديّاً أو عقليّاً أو طبيعيّاً.

وبعبارة أوضح، لا يُمكن الفصل، أثناء دراسة نصوص كانط، البُعدين الاقتصاديِّ والاجتماعيِّ عن خطِّ سير ومسار فكرة اللامساواة، وذلك بخلاف المفهوم الديمقراطيِّ الذي يُقرّ بسلطة الدّولة السياديّة، وقدرتها على تأمين احتياجات الفرد الأساسيّة من مثل التّوظيف والرّعاية الصحيّة والاجتماعيّة والتّربويّة، ذلك بأنّ كانط يرفض رفضاً قاطعاً كلّ تدخل سلطويٍّ من شأنه أن يؤمّن احتياجات الفرد ويُدجّنه تدجيناً تامّاً، وتالياً، يحدّ من سلطته واقتداره. «تنجم اللامساواة الكونيّة عن الخصويّة التي يتمتّع بها الأفراد، سواء تعلق الأمر بالتّفوق الجسديِّ أو العقليِّ... ووحده المواطن الإيجابيِّ من يملك خواصّ تسمح له بالتّفوق على الآخرين... وكلّ من يقوم بعمل لقاء أجر لا يُمكن أن يتمتّع باستقلاليّة ولا يُمكن أن يغدو مواطناً فاعلاً إلا في اللّحظة التي يُصبح فيها ربّ عمل... والحكومة التي تترفق بالشّعب وتعطف عليه وتؤمّن احتياجاته هي حكومة أويّة فاشلة إذ من شأنها أن تحدو بأبنائها إلى الكسل والفشل فضلاً عن كونها تسلبهم حرّيّتهم المقدّسة»⁽⁴⁷⁵⁾.

وعليه، فإنّ العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي يتأسّس عليها النّظام الديمقراطيِّ تلفى وهمّاً وضلالاً لدى كانط. لقد وجّه كانط سهام نقده إلى مواطن الخلل

474) Cf., *Sur le lieu commun*, Op.cit., p. 37.

475) Cf., *Sur le lieu commun*, Op.cit., p. 31 - 32.

والضعف في مبادئ النظام الديمقراطيّ، مُعتبراً أنّ تأمين الدولة احتياجات الفرد من شأنه أن يسلبه اقتداره، ويجعله كائنًا مُدجّنًا، منزوع الإرادة، فاقدًا حرّيته. أمّا المواطن الإيجابيّ والفاعل الذي رامه كانط فهو ذاك المواطن القادر على الاستفادة من مناخ الحرّيّة، والمساواة القانونيّة، وتالياً، توظيف قدراته، وتنمية مواهبه، والتدرّج في سلّم الرقيّ الاجتماعيّ دون منّة من أحد، ولو كان هذا الأحد ممثلاً على شاكلة أنظمة سياسيّة وسلطويّة تتيح الوصول دون عدو، والتحصّل دون التنقيب.

وإذا ما توخينا الدقّة الاصطلاحيّة، يُمكننا القول، مع أندريه توزيل بأنّ كانط هو أوّل من أسس لمفهوم الليبراليّة المساواتيّة، مُستبدلاً مفهوم "لكلّ ما يستحقّه حسب عمله وحاجته" بمفهوم "لكلّ حسب طبقته" (476).

ذلكم هو موقف كانط من أنظمة الحكم والمبادئ التي تقوم عليها. فما هو موقف نيتشه من المسائل نفسها؟ وما هو مدى التقاطع الكانطيّ النيتشويّ؟ هذا ما سنجيب عنه في السطور القليلة الآتية.

ب _ موقف نيتشه من الدولة

على غرار كانط، يُميّز نيتشه بين الدولة كبنية سياسيّة وسلطويّة وقانونيّة قادرة على لعب دور ملحوظ في تشكيل الحضارات، وتهذيب سلوك الأفراد الأخلاقيّ، والدولة كسلطة تدجينيّة تحطّ من اقتدار الشعب، وتفتّ من عضده. على المستوى الأوّل، أي المستوى الإيجابيّ للدولة، يرى نيتشه أنّ مهمّة الدولة الأساسيّة تكمن في تحقيق العديد من الأمور التي لا يستطيع الفرد أن يقوم بها بمفرده. وبهذا المعنى، يُقرّر نيتشه بأهميّة الدولة حينما تسعى إلى تطوير ديناميّة وحيويّة الشعب، أي تعزيز طاقاته وقدراته (477). انطلاقاً مما تقدّم، يُمكن أن نفهم التوجّه النيتشويّ على أنّه

476) Cf., *Kant révolutionnaire droit et politique*, Op.cit., p. 68.

477) Cf., NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, tome 2, trad. Henri albert, Paris, Mercure de France, 1998, p. 121 – 125.

توجّه بنيوي يروم من خلاله الارتقاء بالكائن الفرد إلى مستوى الاقتدار والتحكّم بالالتسيّد على الذات، كلّ ذلك انطلاقاً من بنية مؤسّساتيّة تُسمّى الدولة، تكون قادرة على تأمين الظروف المناسبة، والحيثيّات الملائمة، وتالياً، تسيير الأوضاع القائمة بما يتناسب وتوجّهات الفرد الخاصّة على نحو ما سنرى لاحقاً.

وبعملية مقارنة سريعة، نستطيع أن نعثر من فورنا على خطوط كانطيّة تحكّم خطّ سير نيتشه الفكريّ، ذلك بأنّ الحديث عن الدولة القادرة على تعزيز سلوك الفرد الأخلاقيّ، وشحذ هممه، وتطوير طاقاته، والارتقاء باقتداراته هو عينه الحديث عن دور الدولة في الفلسفة الكانطيّة، أي دور الدولة الإرشاديّ والأخلاقيّ على نحو ما رأينا أثناء حديثنا عن موقف كانط من مفهوم الدولة.

الواقع أنّ قراءة السيدة سيمون فابر لمفهوم الدولة نيتشويّاً يؤكّد تماماً صحّة ما ذهبنا إليه، إذ اعتبرت أنّ وظيفة الدولة الأساسيّة في فلسفة نيتشه السياسيّة تكمن في كونها منطلقاً للتسيّد، وإثبات الحياة، أي في قدرتها على التوفيق بين السياسة وإرادة الاقتدار⁽⁴⁷⁸⁾.

وبعد، يُمكن التساؤل: هل شكّل التّصوّر النيتشويّ لمفهوم الدولة تصوّراً طوبوويّاً لم يجد مرده في التاريخ؟ حقيقة الأمر أنّه لا يُمكن دراسة ماهيّة الفكر النيتشويّ السياسيّ بمعزل عن البُعد التاريخيّ، ذلك بأنّ نيتشه قد انطلق في رسفه لمداميك البيان السياسيّ من جملة اعتبارات تاريخيّة جعلت تصوّره أقرب إلى الشواهد التاريخيّة منه إلى الفكر المُجرّد. بتعبير آخر، وجد نيتشه في المجتمعات البدائيّة نموذجاً مثاليّاً لهيبة الدولة، وسلطتها، وقدرتها على تحديد أهدافها بدقة، والتي تتمثّل في كونها منطلقاً لتسيّد الفرد على نفسه، وإثبات اقتداره، فضلاً عن

478) Cf., Nietzsche et la question politique, Op.cit., p. 70.

كونها نموذجاً حياً للتراثية واللامساواة⁽⁴⁷⁹⁾. وعليه، إذا كان ذلكم هو التصور النيتشوي للدولة، فما هي الأحداث التاريخية التي شكّلت، برأيه، تقهقراً وخطأ من دور الدولة الفاعل؟ تكمن الإجابة، ببساطة متناهية، في الطّروحات السياسيّة، والفعاليّة السلطويّة التي اضطلعت بها الدولة الحديثة.

يعتبر نيتشه أنّ فكرة موت الله أهمّ حدث حصل في القرن التاسع عشر، إذ أمكن له أن يسحب بساط الغيب من بنية المجتمعات الأوروبيّة. بيد أنّ هذا الحدث لم يُحدث تحوّلاً جذريّاً في بنى وأفكار ومعتقدات هذه المجتمعات، إذ سرعان ما ألقى النّاس أنفسهم منزوعي اليقين، مسلوبي الإرادة حيث لا مُعين لهم ولا سند، لذا تراهم قد لجؤوا إلى الدّولة كمفهوم بديل لله بوصفها الإثبات الأوّل والبديل عن الإثبات الغيبيّ ومضامينه⁽⁴⁸⁰⁾.

وعليه، لقد تمّ استبدال الدولة بالله، والمؤسّسات السلطويّة بالغيب. والحقّ أنّ هذا الاستبدال يُبنى بحقيقة بالغة الأهميّة مفادها حاجة الشّعب إلى من ينوب عنه في أعماله وأفعاله ومصائره. بتعبير أدقّ، إذا كان الله قد شكّل، تاريخيّاً، الحصن الحصين للشّعوب، والحارس الأمين، والحامي المبين، فإنّ فكرة موته لم تكن أمانة على غياب السّند والإثبات والدّافع والمحرّك، إذ سرعان ما تمّ إحلال مفهوم الدّولة التّدجينيّة محلّه، أي الدّولة القادرة على سفح الاقتدار الشّخصي، والطّموح الفردي، والسّعي الخلاق. وبهذا المعنى، رأت السيّدة سيمون فابر أنّ الدّولة الحديثة قد تأتت من تيولوجيا موت الله، فكانت التّعبير الأمثل عن تيولوجيا المركزيّة البشريّة، إذ استبدل النّاس الدّولة بالله وفضلاً عن ذلك عبدها⁽⁴⁸¹⁾. والجدير بالذكر أنّ الدّولة الحديثة قد أتت على العنصر الحيويّ للشّعب، وذلك بخلاف الدّولة البدائيّة التي

(479) راجع: هكذا تكلم زرادشت، عن الضّم الجديد، مرجع سابق، ص 102 وما بعدها.

(480) Cf., *Aurore*, Op.cit., (52), p. 45.

(481) Cf., *Nietzsche et la question politique*, Op.cit., p. 73.

كانت التعبير الأمثل عن ديناميّة الأسياد والشّعْب، وتاليًا عن دورهم الفاعل في عمليّة الإثبات الوجوديِّ. بعبارة أخرى، شكّلت الدّولة الحديثة التّقيض الحتميِّ للدّولة البدائيّة على اعتبار أنّ الدّولة في المجتمعات القديمة قد نشأت ووجدت مداميكها ومرتكزاتها في ظلّ وجود ثلّة من الأسياد حكموا بقبضة من حديد، مُعزّزين سلطة الفرد وإثباته. أمّا في المجتمعات الرّاهنة، فقد غدت الدّولة نتاجًا لبشريّة تنقصها الرّجولة الأمر الذي جعل منها صنمًا جديدًا بامتياز⁽⁴⁸²⁾.

وبعد، ألا يُشكّل التّصوّر النيتشويِّ لدور السيّد في إطار الدّولة تصوّرًا كانطيًّا بامتياز؟

لقد مرّ معنا، أثناء الحديث عن موقف كانط من مفهوم الدّولة، الدّور الرّياديِّ الذي أناطه فيلسوفنا بالطّبقة الحاكمة، وكيف جعل من محاكمة السيّد أمرًا عسيرًا في أحيان كثيرة، رافضًا اضطلاع المجلس التّشريعيِّ بمهمّة الحكم لأنّه يفتقد إلى رجولة السيّد، واقتداره، وتهذيبه الأخلاقيِّ، ومقدار همّته، وتعاليه. وحقيقة الأمر، أنّ نيتشه لم يكن بعيدًا من هذا التّصوّر، بخاصّة حينما نادى بضرورة تخلص الإنسان من ربكة الانحطاط، والدّفع به إلى تحقيق أكبر اقتدار مُمكن. بوجيز العبارة، لقد سلبت الدّولة الحديثة النّاس حرارة الخلق والإبداع الموجودة في الحياة البدائيّة الأصليّة والأصيلة، وأغرقتهم في العدميّة⁽⁴⁸³⁾.

يبقى أن نُشير إلى مسألة غاية في الأهميّة، وتكمن في معرفة ما إذا كانت الدّولة الحديثة هي امتداد للدّولة المسيحيّة، على اعتبار أنّ استبدال مفهوم الدّولة بالله قد شكّل استبدالًا لغيب بغيب، أو بتعبير نيتشويِّ شكّل استبدالًا لصنم بصنم آخر. حقيقة الأمر أنّ نيتشه هو أوّل من كرّس هذا التّحليل، إذ اعتبر أنّ الشّكلانيّة التي

(482) راجع: هكذا تكلم زرادشت، عن الضّم الجديد، مرجع سابق، ص 102 وما بعدها.

(483) Cf., Nietzsche et la question politique, Op.cit., p. 75.

تتخذها الدولة في العصر الحديث ما هي إلا صنو للمثالية أو الأخلاقية المسيحية، فهي ليست ارتكاسية فحسب، إنما تُشكّل كذلك ظاهرة مرضية⁽⁴⁸⁴⁾. لقد شكّلت المسيحية في إطارها المؤسساتي رفضاً صريحاً لكل ما من شأنه أن يتأسس على حسابات المصلحة الخاصة، لقد ضحّت بالفرد لصالح الجماعة، آتية على كل أشكال الإبداع والخلق والاقتدار.

وعليه، يرفض نيتشه كل أشكال الليبرالية أو السلطة المدنية التي تسعى إلى تأمين المنافع للجميع، ذلك بأنّ الإنسان، بحسبه، هو الذي يناضل من أجل تأمين مصالحه، وعند هذا الحدّ فقط يُمكن أن يكون حراً⁽⁴⁸⁵⁾. قياساً على ما تقدّم، يُمكن أن نفهم كيف شكّلت الدولة الحديثة انعكاساً للدولة المسيحية من حيث اعتكافها على تسيير مصالح الناس فيما يُشبه التدجين الصريح، مُضحية بكلّ صور الإبداع، والتحصيل، والسعي، والخلق. الواقع أنّ قراءة الدكتور يوسف معلوف لموقف نيتشه من الدولة الحديثة تصبّ تماماً في الاتجاه الذي رمناه، إذ يعتبر أنّ موقف نيتشه السلبي من الدولة الحديثة ينتج عن همّ أوليٍّ يجد مرده في مستقبل الإنسان، ذلك بأنّ هذا الجهاز المؤسساتي المُسمّى بالدولة يحمل دلالة عدمية واضحة، فضلاً عن كونه يُشكّل امتداداً صارخاً للدولة المسيحية التي تروم غايات ميتافيزيقية، إذ إنّها تعود بالإنسان القهقري إلى الجهل والغباء، وذلك بخلاف الدولة اليونانية السيّدة والخلافة. لقد سعت الدولة الحديثة، بما هي دولة المرعى والكلاً إلى سلب قوّة الحياة وروح الخلق، فكانت نتاج مجتمع فاقد للطاقة والعظمة⁽⁴⁸⁶⁾.

بوجيز العبارة، رفض نيتشه كلّ ما من شأنه أن يحطّ من قيمة الإنسان واقتداره، لذا تراه لم يُدخّر جهداً في رفض أنظمة الحكم التي تُشيع الإنسان، وتفتّت من

(484) راجع: هكذا تكلم زرادشت، عن الضمّ الجديد، مرجع سابق، ص 102 وما بعدها.

(485) راجع: غسق الأوثان، مرجع سابق، الفقرة 38، ص 46.

(486) Cf., *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Op.cit., p. 215.

عضده، حال الديمقراطية، والاشتراكية، فضلاً عن المبادئ التي تقوم عليها هذه الأنظمة ونعني تحديداً الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، هذه المبادئ التي ستشكل موضوع دراستنا في الصفحات القليلة الآتية.

ج - موقف نيتشه من أنظمة الحكم ومبادئها

تجانساً مع مفهومه حول إرادة الاقتدار، لم يكن يمكن نيتشه امتداح الديمقراطية أو الاشتراكية على اعتبار أن هذين النظامين قد جسداً بوضوح توك الطبقة السوقيّة والمبتذلة إلى الإمساك بمقاليد الحكم، وفرض سلطانها الذي لا يعدو كونه انعكاساً للأخلاق الارتكاسية، أي أخلاق الضعة والذلل والوضاعة.

من هذا المنطلق، اعتبر نيتشه أن الديمقراطية هي التعبير الأمثل عن تقسيم القوى الحيويّة، والإتيان عليها⁽⁴⁸⁷⁾، ذلك بأن الديمقراطية التمثيلية قد أفرغت العلاقة بين الحاكم والمحكوم من كل بعد سياسي وجوهري، إذ لم تعد السلطة قصرًا على السيّد الفاعل والمقتدر، كما إنها لم تعد تفوقاً لطبقة نبيلة عارفة ومقتدرة، بل غدت، ببساطة متناهية، تعبيراً عن غوغائية العامّة والسوقة وتجسيداً لرغبة العبيد في الانتقام⁽⁴⁸⁸⁾.

وعليه، يُنبئنا التحليل النيتشويّ السابق بجملة تصوّرات مُعمّقة، لعلّ أبرزها يكمن في الصّالح الذي أبرمه النظام الديمقراطيّ مع طبقة العبيد. لقد أمكن لطبقة العبيد، أي لهذه الثلّة من الناس الوضعاء (والتعبير لنيّشه) أن تتأّر لنفسها من السيّد الأرستقراطيّ الحاكم، والذي يحمل في شخصه صفات الاقتدار والتفوّق والرّفعة. وبدهيّ القول أنّ هذه الصّفات، صفات التفوّق والرّفعة، ما كانت طبقة العبيد لتمتلكها نتيجة ضعفها وخورها وتوقها إلى العبوديّة، لذا تراها قد استلهمت

(487) راجع: غسق الأوثان، مرجع سابق، الفقرة (39)، ص 37.

(488) Cf., *Humain trop Humain*, op.cit., (450), p. 290.

مبادئ الحرّية، والمساواة، والعدالة الاجتماعيّة، كمبادئ تحقّق لهم مكاسب سلطويّة من دون أن يعمدوا إلى الارتقاء في سلّم الرقيّ المعرفيّ، وتاليًا، الاستحواذ على أكبر قدر ممكن من سلطة التّسيد على الذات. ويكفي أن نشير هنا إلى التّحليل الرّائع الذي خطّه الأستاذ ديوي في دراسته الفكر السّياسي النّيتشويّ، إذ اعتبر أنّ النّظام الديمقراطيّ بما هو نظام تمثيليّ لم يؤمّن المساواة والعدالة الاجتماعيّة، بقدر ما أفنى السّلطة، ووضع حدًّا للفكر السّياسيّ بمعناه العميق والرّفيع⁽⁴⁸⁹⁾.

الحقّ أنّ النّقد النّيتشويّ للنّظام الديمقراطيّ لم يرسف عند حدود نصوص قليلة ومعيّنة، بل امتدّ ليطول سلسلة نتاجاته، كما أنّ تحليله لم يرسف عند حدود المبادئ الديمقراطيّة بل انطلق ليروم المسكوت عنه خلف هذا النّظام، ونعني تحديداً البحث عن الأبعاد المسيحيّة التي نمت الديمقراطيّة على ضفافها، واغتذت من مبادئها. لكن قبل الولوج في الأبعاد المسيحيّة للنّظام الديمقراطيّ، لا بدّ من التّوقّف أكثر عند سبب الرّفص النّيتشويّ للقيم الديمقراطيّة في العصر الحديث.

حقيقة الأمر أنّ النّقد النّيتشويّ يركّز بصورة أساسيّة، على غرار ما رأيناه لدى كانط، على إمكانيّة تبؤّ الطبقة الشّعبيّة سدّة الحكم، أي طبقة الضّعفاء، والارتكاسيين، واللّصوص، والعبيد، ذلك بأنّ وصول هذه الثّلة إلى الحكم من شأنه أن يُحوّل الدّولة عن غايتها، ويحصرها في إطار الأهداف الصّغرى وغير المفيدة، وتاليًا، أن يُبدّد كلّ ما تنطوي عليه من عقلائيّة صارمة⁽⁴⁹⁰⁾. بهذا المعنى، تتبدّى الديمقراطيّة كما لو كانت نظامًا خطيرًا، من شأنه أن يقود المجتمع إلى الانحطاط والدمار الشّامل. وبعد، إنّ هجوم نيتشه على نموذج الدولة الديمقراطيّة لا يُمكن أن يُفهم إلّا في سياق رفضه لكلّ الأشكال العاميّة والسّوقيّة التي تُفني ولا تُعني،

489) Cf., *La Politique de Nietzsche*, Op.cit., p. 40.

490) Cf., *Aurore*, Op.cit., (179), p. 135.

وتفسد ولا تُصلح. في هذا السياق، يرى الدكتور يوسف معلوف أن النقد النيتشوي للنظام الديمقراطي هو في جوهره انتقاد للتمرد العصياني الذي قاده طبقة السوق وذلك بهدف خلع النخبة الأرستقراطية⁽⁴⁹¹⁾. بيد أن المسألة الأساسية تبقى في معرفة الهدف من التصويب النيتشوي ضد الطبقة العامية، وتالياً، ضد النظام الديمقراطي. بدهي القول أن الطبقة الأرستقراطية، تاريخياً، قد كرّست مفهوم الإنسان المُتقدر الذي يُناضل ويُكافح ويُجارب في سبيل تأمين مصالحه الخاصة، وذلك بخلاف الحياة السهلة والوضيعة التي يؤمنها النظام الديمقراطي ويفرضها في الوقت نفسه. وبتعبير آخر، يُمكن القول إن الديمقراطية تبحث عن سبل الحياة اليسيرة، مُحوّلة الدولة إلى مرعى حيث بمكنة الفرد أن يقوم بكل ما يحلوه، أما النظام الأرستقراطي فهو ذاك النظام الذي يشحذ الهمم، ويجعل من الحياة نزاعاً مريراً، وصراعاً صاحباً يقترن بأكبر قدر من الألم والتفوق. «الحركة الديمقراطية ليست صورة من صور الانحطاط في التنظيم السياسي وحسب، بل صورة انحطاط الإنسان، صورة تصعّره، تجعله وسطياً وتحطّ من قيمته... نحن لا خيار لنا إلا أرواح الأقوياء... من أجل تعليم الإنسان أن مستقبله هو طوع إرادته»⁽⁴⁹²⁾.

وعليه، يُمكن أن نفهم نقد نيتشه للديمقراطية على أنه نقد يروم الارتقاء بالإنسان إلى أعلى القمم، ذلك بأن العصر الديمقراطي هو العصر الذي صار بمكنة كل فرد فيه أن يُنصب نفسه حاكماً على كل فرد، وعلى كل شيء، الأمر الذي أفضى إلى تآكل القوة الأرستقراطية الفاعلة لصالح السوق والعامّة والعييد. أمّا ما يجدر التوقّف عنده الآن فهي الأبعاد المسيحية التي انطوى عليها الفكر الديمقراطي، على اعتبار أن مناط التحليل النيتشوي في فضّ حجب المسكوت عنه

491) Cf., *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Op.cit., p. 230.

492) أنظر: ما وراء الخير والشرّ، مرجع سابق، الفقرة 203، ص 151.

في النظام الديمقراطيّ تمثل في تأكيده المستمرّ الطابع المسيحيّ الذي يسكن خلف لبنات النظام التمثيليّ، ويُحدّد بنيته، وهويّته في آنٍ معاً.

ينطلق نيتشه في مقارنته للديمقراطية ذات الطابع المسيحيّ من جملة اعتبارات أبرزها تحلّي الإنسان الديمقراطيّ بصفات الإنسان المسيحيّ، ونعني تحديداً صفات السّوقفة والابتذال، على اعتبار أن المسيحية قد جسّدت، تاريخياً، المثال السّوقيّ العامّي الذي ألحق ضرراً جسيماً بأخلاق الطّرازات البشريّة الرّفيعة النبيلة والرّجوليّة، وذلكم كان شأن الديمقراطية التي مهّدت لظهور الإنسان السّوقيّ القطيعيّ. من هذا المنطلق، رأى نيتشه أنّ المسيحية مثّلت الإعداد الكافي، والتّحضير المثاليّ للعقلية الديمقراطية السّوقية، مؤكّداً أنّ النظام الديمقراطيّ هو سليل الحركة المسيحية، ووريثها الشرعيّ⁽⁴⁹³⁾. فقد تمّ استبدال المثال السّوقيّ بمثال آخر. وبوضوح أكثر، لم تستطع فكرة موت الله أن تُحدث أيّ تغيير في البنى الفكرية للمجتمعات الأوروبية، إذ شرعان ما لجأت هذه المجتمعات إلى تكريس الدولة بمفهومها الديمقراطيّ، خالعة عليها كلّ صفات التّأليه، عابدة إيّاها.

ويمكننا أن نخرج، في هذا السّياق، إلى قراءة ديوي الرّائعة لمسألة العلاقة بين المسيحية والنظام الديمقراطيّ. يعتبر ديوي أنّ المسألة الأساسيّة تكمن في الحسابات الخاطئة التي أجراها المفكّرون الديمقراطيّون إذ خالوا أنّ موت الله سيجعل الناس أحراراً، ومُتساويين على أنقاض المجتمع القديم، من دون أن يدروا أنّهم أنفسهم ليسوا سوى نتاج للمسيحية الاجتماعيّة⁽⁴⁹⁴⁾.

وبدهيّ القول، انطلاقاً من التحليل النيتشويّ السّابق، أنّ المسيحية الاجتماعيّة شكّلت تجسيداً لعصيان العبيد وتمردهم، العصيان الذي سينسخ الديمقراطيّون على

493) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (309), p. 365.

494) Cf., *La Politique de Nietzsche*, Op.cit., p. 39.

منواله، بل سيجعلونه ديدنهم ومدماكهم الأساس، بخاصة وأتهم جنحوا إلى كل صور الحكم البائس، والسلطة الخائرة، وذلك بما تنطوي عليه من هشاشة القيادة، وسوقية المفاهيم. من هذا المنطلق، وجد نيتشه أن ميول الناس، في ظل النظام الديمقراطي، بقيت مُفعمة بالشعور الديني المسيحي، وذلك ما تجلّى، برأيه، من خلال تبجيلهم الدولة بوصفها شيئاً ما مُقدّساً⁽⁴⁹⁵⁾. لقد أُلفيت القيم الأخلاقية المسيحية في عمق الفكر الديمقراطي نفسه، الأمر الذي جعل هذا النظام يتبنى المنظومة المسيحية برمّتها، ويؤزّلها في إطار عمله المؤسّساتي. وبشيء من التفصيل، يُمكن القول بأن الفكر المسيحي لم ينحط من شأن الكائن المُبدع، دافعاً إلى تشيئه، والحد من اقتداره، رافضاً كل صور الإبداع الفردي، والتألق الفكري في ضرب من التدجين المُخيف الذي لا يبقى ولا يذر. في هذا السياق، يعتبر الدكتور معلوف أن الديمقراطية نسجت على منوال المسيحية فقلبت قيم الحياة، وأفنت الاقتدار، وحاربت الفوق إنسان، وشحنت العبيد بمشاعر البغض والكره إزاء كل مُقتدر⁽⁴⁹⁶⁾.

وبعد، إذا كانت الديمقراطية، بتعريفها العام، نموذجاً حياً للعقلية الارتكاسية، وتتويجاً صريحاً للفكر المسيحي، فأبي موقف اتخذته نيتشه من المبادئ التي قام عليها هذا النظام، وهل شكّلت هذه المبادئ بدورها امتداداً للفكر المسيحي؟ ذلكم ما سنجيب عنه في السطور القليلة الآتية.

من المعلوم أن النظام الديمقراطي يقوم على مداميك ثلاثة: الحرّية والمساواة والعدالة الاجتماعية. فما هو موقف نيتشه من هذه المفاهيم؟ ينطلق نيتشه في فضّه المسكوت عنه داخل مبادئ النظام الديمقراطي من جملة تحليلات مُعمّقة، أفضت به في نهاية المطاف إلى رفض تلك المبادئ جملة وتفصيلاً. فإذا كان النظام

495) Cf., *Humain trop humain*, Op.cit., (137), p. 136.

496) Cf., *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Op.cit., p. 241.

الديمقراطي يدّعي، انطلاقاً من مؤسّساته الليبرالية، أنّه قادر على تأمين الحرّية الفردية، فإنّ نيتشه يحمل على هذا الادّعاء بشدّة معتبراً أنّ الحرّية لا يمكن أن تقوم لها قائمة في ظلّ وجود نظام ينتهك الحرّيات، وينشر التبعية وأخلاق العبودية. "... لا يزال قلق القيام بالمعاش يفرض على أغلب الأوروبيين دوراً محدّداً يتعلّق باختيار مهنتهم. الواقع، أنّ البعض يُحافظ على الحرّية لكنّها حرّية ظاهرة إذ غالباً ما يأتيهم الخيار من خارج... حتّى يصيروا بأنفسهم ضحايا نوعيّة لعبتهم... لقد تناسوا كم تمكّنت النّزوة والصّدفة والعبث من حياتهم، وكم هي الأدوار التي كان بإمكانهم أن يلعبوها"⁽⁴⁹⁷⁾. يُسلّط هذا النّص الضّوء على حقيقة مهمّة مفادها أنّ الحرّية المشروطة هي حرّية زائفة، إذ من المُحال بمكان أن يفرض عليك كائن بعينه أو سلطة محدّدة سبل وجودك، وتحصيل معاشك، ونمط خياراتك، وأن تدّعي مع ذلك بأنك كائن حرّ.

في هذا السّياق، يُمكننا أن نعود القهقري إلى التّمييز الذي أجراه كانط بين المواطن الإيجابي الفاعل والمواطن السلبي، حيث بيّنا أنّ المواطن الإيجابي، كانطياً، هو ذلك الذي يختار سبل معاشه بحرّية تامّة، فضلاً عن كونه لا يدين بوجوده الاقتصاديّ لسيد بعينه، كما بيّنا أنّ إحدى أهمّ الخصال التي تُميّز المواطن السلبيّ هو اختياره لمهنته بالتبعية بحيث يدين في وجوده الاقتصاديّ إلى ربّ عمل يُملي عليه شروطه الحياتية والاقتصادية.

وبعملية مقارنة بسيطة، نستطيع القول أنّ التّمييز الذي أجراه كانط هو عينه التّمييز الذي بنى عليه نيتشه تصوّره للإكراه الديمقراطيّ، على اعتبار أنّ كلا الفيلسوفين رام الحرّية غير المشروطة، وتالياً، كلّ ما من شأنه أن يحطّ من سلطان الإنسان واقتداره.

الواقع أنّ التّصوّر النّيتشويّ لدور الحرّيّة الفاعل لم يكن تصوّرًا تجريديًا بل تصوّر يجد مرده في الجذور التّاريخيّة السّياسيّة، ونعني تحديدًا الحقبة اليونانيّة. "نحن حينما نتحدّث عن اليونان فإنّنا نتحدّث بصورة لإراديّة عن اليوم والأمس... ونحن أحوج ما نكون إلى حرّيّتهم التي سهّلت على إنسان اليوم مهمّة قول أشياء صعبة التّعبير. إنّ الحديث عن اليونان هو الحديث عن نوع آخر من البشر"⁽⁴⁹⁸⁾. والحال أنّ الحرّيّة، نيتشويًا، ضرب من التّسيّد على الدّات، وسلطة امتلاك القرار، والاختيار، أو كما يُعبّر الدّكتور يوسف معلوف: أن تكون حرًّا يعني أن تكون مسؤولًا عن نفسك⁽⁴⁹⁹⁾، ذلك بأنّ الجوهر الإنسانيّ يكمن في ابتعاد الفرد عن كلّ ما من شأنه أن يحطّ من قيمته، أو يفترّ عضده، أو يجعله كائنًا ارتكاسيًا تحت أيّ صورة من الصّور. وبدهيّ القول، عند هذا الحدّ، أنّ المهمّة التي اضطلع بها نيتشه هي مهمّة تبشيريّة بامتياز، تسعى إلى تكريس صفات الإنسان الأسمى. بعبارة أوضح، لم ينفصل البُعد الأخلاقيّ يومًا في فلسفة نيتشه عن البُعد السّياسيّ، ذلك بأنّ الفوق إنسان في المجال الأخلاقيّ هو عينه الفوق إنسان في المجال السّياسيّ، وما الاستحضار التّاريخيّ للحرّيّة اليونانيّة إلّا نموذج أرقى يدعونا نيتشه إلى الاقتداء به.

في هذا السّياق، اعتبر كارل ياسبرز أنّه ينبغي ألاّ نتعامل مع قلب القيم النّيتشويّ على أنّه تقويم مُنغلق على نفسه، ذلك بأنّ نيتشه لم يرّم الهدم بقدر ما رام البناء، ولا يُمكن أن يُفهم تصويبه ضدّ النّظام الديمقراطيّ ومبادئه إلّا على أنّه سعي دؤوب لسبر أغوار الإمكانيّات الفرديّة من أجل أن يحمل للإنسان القادم أشياء عظيمة لا تفنى⁽⁵⁰⁰⁾. وعليه، فإنّ الفوق إنسان الذي يُبشّر به نيتشه لا يُمكن أن يكون إنسانًا ديمقراطيًا يؤمن بليبراليتها، وينساق مع مبادئها. والحال أنّه لا يُمكن للإنسان

498) Cf., *Humain trop humain*, Op.cit., Tome 2, (218), p. 459.

499) Cf., *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Op.cit., p. 238.

500) Cf., JASPERS, *Nietzsche*, Op.cit., p. 277-278.

الذي يروم تحقيق حرّيته القصوى، وأهدافه البعيدة أن يقبل على التّوازي بمفهومي المساواة والعدالة الاجتماعيّة، ذلك بأنّ المبادئ التي يقوم عليها النّظام الديمقراطيّ تُشكّل وحدة مُتكاملة لا يُمكن فصلها بعضها عن بعض. ولعلّ أهمّ ما يُميّز مبدأي المساواة والعدالة الاجتماعيّة هو الإفناك أو الإنهاك للطّاقات المجتمعيّة، هذه الطّاقات التي تروم التّرتيبية والتّدرّج في السّلم الاجتماعيّ. وتعبير نيتشويّ، فإنّ الدّولة الديمقراطيّة التي حملت المساواة بيمينها والعدالة الاجتماعيّة في يسارها، هي دولة خنثت أبناءها، ودفعت مواطنيها إلى طلب المساعدة على الدّوام، وذلكم بالتّحديد ما أفنى طاقة الشّعب وقوّة اقتداره⁽⁵⁰¹⁾. وعليه، يبدو من عدالة الطّبيعة والحياة أن يكون النّاس غير متساوين، وذلك كي لا يقع المُقتدر فريسة المتوازي، والمجتهد في قبضة الخامل، والعارف في مهبّ الجاهل.

حقيقة الأمر أنّ الطّبقة الأرستقراطيّة، تاريخيّاً، هي التي حمّت الإنسان الفاعل من الانحدار إلى مستوى الدّونيّة، والتّعب، والانحلال والانحطاط، ذلك بأنّها شحذت هممه، ودفعت بإمكاناته وقدراته إلى أقصاها. "ليس النّاس سواسية، وكلّ إعلاء للطّراز المُسمّى إنساناً كان حتّى الآن وسيبقى أبداً من صنع مجتمع أرستقراطيّ بوصفه مجتمعاً يؤمن بسلم طويل من المراتب والفوارق القيمية بين إنسان وإنسان"⁽⁵⁰²⁾. لذلك، لا بدّ، على الدّوام، من وجود ثلّة حاکمة ومُقتدرة، وطبقة واعية وأخلاقيّة قادرة على التّحكّم بخط سير العامّة، إذ لا يُعقل أن يتساوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون، كما لا يُعقل أن يتساوى الفاعلون والمُقتدرون والمُهدّبون أخلاقياً مع أولئك الذين يُنفقون جُلّ أوقاتهم في البحث عن منافع عرضيّة، ضاربين حرّيتهم بعرض الحائط، غير ملوئين على إبداع أو تفوّق، وغير

(501) راجع: ما وراء الخير والشّر، مرجع سابق، الفقرة 260، ص 247 وما بعدها.

(502) المرجع نفسه، الفقرة 257، ص 244.

أبهين بالفروقات الاجتماعية والثقافية التي تميّز الكائن الفرد عن الآخر. من هنا، يغدو الإيمان النيتشوي بالعدالة الأرستقراطية إيماناً بالقيمة التراتبية الوجودية، فيما يتعدّى هشاشة المفاهيم الديمقراطية وسوقيتها وابتذالها.

ولنا أن نعرض في هذا السياق إلى التحليل الرائع الذي زوّدتنا به السيّد سيمون فابر في كتابها عن فلسفة نيتشه السياسية، إذ اعتبرت أنّ المهمة الأساسية للطبقة الأرستقراطية تكمن، على الدوام، في محاربة الديمقراطية الهشة التي تركز على الخمول والتكلف والإفكار، فضلاً عن كونها تستعيد فكرة المساواة المسيحية بحيث يتمّ الانتقال من المساواة أمام الله إلى المساواة أمام القانون⁽⁵⁰³⁾.

من هذا المنطلق، تغدو الحياة، نيتشويّاً، ضرباً من المكافحة والمنافحة من أجل تثبيت التفوّق، وترسيخ القيم التراتبية، وتعزيز الشّعور بالتسيّد. والحقّ أنّ السعي الدؤوب إلى التفوّق يفرض نوعاً من الحرب المستمرّة، حرب تسعى إلى تثبيت الأقدام بكلّ ما أوتي أبطالها من عزم وحيوية وقدرة على استعباد الآخر. بيد أنّ هذا الاستعباد هو استعباد شكلايّ وسيط من شأنه أن يقود العبيد إلى فقه الذات، ورفض الإمكانيات، وتعزيز الاقتدار، ولوج باب التسيّد على النفس. «إنّنا نُصنّف لكلّ أولئك الذين يجبون الخطر مثلنا، الخطر، والمغامرة، والحرب، فلا يستسلمون إطلاقاً للتكيّف، والترميم، والتساهل، والمصالحة. إنّنا نعدّ أنفسنا بين الفاتحين، كما إنّنا نفكّر بضرورة نظام جديد، وعبودية جديدة إذا لزم الأمر، لأنّه ليس من تقوية ومن سموّ للنمط البشريّ لا يفرض نوعاً جديداً من العبودية»⁽⁵⁰⁴⁾. وعليه، يرفض نيتشه رفضاً قاطعاً أن تقود المساواة إلى إلغاء وحجب التراتبية الطبيعية، ذلك بأنّ التساوي بين الكائنات هو صنوّ للموت البطيء، وسفح للإرادة الفاعلة.

503) Cf., Nietzsche et la question politique, Op.cit., p. 144.

504) أنظر: العلم الجدل، مرجع سابق، الفقرة 377، ص 238.

من هذا المنطلق، يجب أن نفهم التراتبية الطبيعية النيتشوية بالمعنى الإيجابي، أي بمعنى التحفيز والتنشيط درء الكّل صور الرّتابة والعيش الزّهيد، ذلك بأنّ النفوس الضّعيفة والمتعبّة وحدها من تشد المساواة والأخويّة لعجزها عن إيجاد مكان لها تحت شمس الأقوياء والسّادة والمقتدرين. وكذا هي العدالة الاجتماعيّة التي تفرضها المساواة، عدالة الدّولة التدجينيّة التي تؤمّن حاجيات الفرد دافعة به إلى الاستكانة والحمول. "المساواة والعدالة يُوحّدان النّاس ويُنمّطانهم ويورثانهم المؤالفة بدل المخالفة، وذلك ما يُلغي الفروقات الاجتماعيّة، والاختلافات الجوهرية بين النّاس، ويأتي على علوّهمة البعض إذ من البدعة بمكان الحديث عن إرادة مساواة، لأنّنا سنلغي أنفسنا حينها أمام حبات رمل متماثلة الشّكل، متضائلة الحجم، مستديرة الهيئة، مُتقاربة حدّ الملل. وحبات الرّمل هذه هي التّعبير الأمثل عن شخوص إنسيّة متماثلة لا نسب متخالفة مُتباينة فيما بينها، وكلّ ذلك هو حصيلة الإيمان بمبادئ الديمقراطية التي هي انعكاس للمبادئ المسيحيّة، في حين أنّ المبدأ الحقّ يكمن في انتفاء حالتنا المساواة والعدالة الاجتماعيّة وذلك كي يكون بمكنة الفرد أن يُحقّق تمايزه الطّبيعيّ، ويُباين زملاءه وجيرانه"⁽⁵⁰⁵⁾.

بوجيز العبارة، لقد تمّ استبدال المساواة أمام القانون بالمساواة أمام الله مسيحيّاً، كما تمّ استبدال السّعادة المنشودة في عالم المعمورة بالسّعادة الموعودة في العالم الآخر. بيد أنّ السّعادة المنشودة، هي قتل لكلّ صور التّمايز الفرديّ، والإبداع الإنسيّ، والتّفوق الاقتداريّ. وبعد، إذا كان النّظام الديمقراطيّ يلبس اليّته لم يسلم من الانتقاد النيتشويّ، فكيف الحال بنظام يُلغي كلّ لبراليّة ممكنة بالقدر نفسه الذي يُكرّس فيه مفاهيم المساواة والعدالة الاجتماعيّة، ونعني تحديداً النّظام الاشتراكيّ؟

ينطلق نيتشه في عمله التحليليّ للمركزات التي يقوم عليها النّظام الاشتراكيّ من

505) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (78), p. 187.

جملة توصيفات دقيقة حدّد بموجبها الأطر العامّة التي شكّلت مناط نقده وتصويبه في آنٍ معاً. وبشيءٍ من التفصيل، يرى نيتشه أنّ النّظام الاشتراكيّ فتح المجال أمام الوضعاء والبُسطاء لتحقيق السّعادة الواهمة، وذلك بالتحرّر من المؤسّسات، ومن كلّ أشكال الوصايا التي تفرضها الطبّقة العُليا، على اعتبار أنّ جوهر الاشتراكية يكمن في إدانة الاقتدار والتراتبية الطبّقيّة والوطن، فضلاً عن كونها تعزّز روح الاضغان لدى شعبها⁽⁵⁰⁶⁾. وعليه، يُمكن القول بأنّ الاشتراكية، وعلى غرار الديمقراطيّة، سعت إلى تكريس إرادة الضّعفاء والبلهاء في التّسيد والطّغيان والانتقام من النبلاء والأسياذ.

يُمكن القياس على التّحليل النيتشويّ السالف الذّكر، والخروج بحقيقة مهمّة مفادها أنّ الاشتراكية قد نجحت في جعل الطبّقة الشّعبيّة أداة تنقصها الغاية المرسومة، والبُغية المرموقة. والنّظام الاشتراطيّ، كما هو معلوم، يقوم على مدماكٍ أساسيٍّ مفاده التّعاطي مع جميع الإيرادات البشريّة بوصفها إيرادات مُتساوية في الحقوق والواجبات، ظلّاً منها أنّها تُقيم اعتباراً مثاليّاً، وتنظيماً طوباويّاً للسلوك البشريّ. في هذا السّياق، يرى نيتشه أنّ القاعدة الارتكاسيّة التي قام عليها النّظام الاشتراكيّ تتمثّل في إهمال دور الأنانيّة والفردانيّة في توجيه عناية الإنسان نحو الاقتدار والتّفوّق⁽⁵⁰⁷⁾.

ينبنا التّحليل السّابق بجملة حقائق أبرزها الطّابع الارتكاسيّ لمبدأ المساواة. والمساواة، كما مرّ معنا، مبدأ من شأنه أن يحول دون اضطلاع المواطن الفرد بحريّته المنشودة، أي حريّة التّسيد على الذات، وتحمل المسؤوليّة بجرأة وإقدام، فضلاً عن كونه يقضي على كلّ تراتبية اجتماعيّة مُمكنة، فيضع الصّالح والمُنافع في سلّة واحدة مع الطّالِح والمُرتكس، ويسفح كلّ فرادة وتمييز وخلق وإبداع. بوجيز العبارة، لقد

506) Cf., *La Volonté de puissance*, Ibid., (435), p. 209.

507) Cf., Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, trad. Henri Albert, Paris, Gonthier, 1979, (285), p. 162.

تَبَّت الاشتراكية عقلية العبيد، وقادتها إلى أقصى انحطاط مُمكن. من هذا المنطلق، قرأ ديبوي في نقد نيتشه للنظام الاشتراكيّ توجّهًا صريحًا إلى اعتبار هذا النوع من الأنظمة نوعًا مُنحطًا من شأنه أن يُشكّل التّمط الأكثر إيذاءً للبشريّة والعالم، فضلًا عن كونه يُمهّد لزوال الدولة القويّة والمقتدرة⁽⁵⁰⁸⁾.

وبدهي القول أنّ الانتقاد الذي وجهه نيتشه إلى الفكر الاشتراكيّ يهدف في جوهره إلى تقويض الأسس والمبادئ التي تميّز الطبقة العاملة (البروليتاريا) وتضعها في المصاف نفسه مع الطبقة البرجوازية، الأمر الذي يأتي على كلّ تمايز طبقيّ، ومكّنة تراتبية، وتباين اقتدار. لذا، لم تن الأدلوجة الاشتراكية تفرز سمّ الانتقام من خلال الإلحاف في الوعظ عن المساواة، والابتهاج والتهليل للحشود البشريّة غير ملوية على انحطاط جنسهم، وعبودية تطلّعاتهم، وخسّة غاياتهم وأهدافهم. لقد سمّمت الاشتراكية المجتمع المدنيّ من خلال محافظتها على طابعه الغوغائيّ والمساواتيّ والعبوديّ. لذا وجد نيتشه في مبادئ النظام الاشتراكيّ ما يثير العار، إذ من الوهم بمكان الاعتقاد أنّ العدالة الاجتماعيّة والمساواة والحريّة الزائفة من شأنها أن تقضي على كلّ مظاهر البؤس والحرمان، وتستبعد، تاليًا، كلّ مظاهر الجريمة⁽⁵⁰⁹⁾.

بيد أنّ حجر الرّحى في هذا الانتقاد النيتشويّ يتمثّل في خلعه الطّابع المسيحيّ على جوهر المبادئ الاشتراكية شأن ما فعله أثناء حديثه عن النظام الديمقراطيّ ومبادئه. يرى نيتشه أنّ النظام الاشتراكيّ لم يكن سوى امتداد للأخلاق المسيحية، مردّه في ذلك قدرة هذا النظام على تكريس أخلاق العبيد الارتكاسية، فضلًا عن تعميق الهوّة بين العظمة والسّوقة. "أمّا ذلك السّمّ المُندسّ في مبدأ "حقوق مُتساوية للجميع" فقد عملت المسيحية على بثّه بصورة مُقنّنة... إذ لم يعد لأحد في يومنا هذا

508) Cf., *Politique de Nietzsche*, Op.cit., p. 41.

509) Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., (532), p. 314.

من شجاعة على المطالبة بحقوق امتيازية وبحقوق السيادة... فالمسيحية هي انتفاضة كلّ زاحف على الأرض ضدّ كلّ ما يمتلك سموّاً ورفعة»⁽⁵¹⁰⁾.

بوجيز العبارة، يُمكن القول بأنّ الاشتراكية لم تعدّ كونها، نيتشويّاً، امتداداً للفكر المساوئيّ المسيحيّ، وامتداداً لروح الاضغان والكرهية ضدّ كلّ ما هو عظيم ونبيل. فالنظام الاشتراكيّ المُضْمَخ بالمساواة والعدالة الاجتماعيّة ليس سوى وأد للاقتدار، ووعد زائف بالسعادة الوهميّة، وإماتة صريحة لكلّ مظاهر العظمة. وبعد، سعى نيتشه إلى تكريس أخلاق الإنسان الأرستقراطيّ ذاك الإنسان الذي يعتبر تحويل جميع القيم الوسيلة الأنجع للتبشير بالإنسان الأسمى المقتدر والفاعل. عند هذا الحدّ، يُمكن إيجاز مناط التّمائل، بين كانط ونيتشه على مستوى الفكر السّياسيّ، زادنا العرض السّابق، وديدننا التّحليل الذي وقفنا على مندرجاته ومنطلقاته أعلاه.

واقع الأمر أنّ مناط التّمائل بين كانط ونيتشه يقتضي التّمييز بين ثلاثة مستويات: المستوى الأوّل، ويكمن في الأسس والمنطلقات التي رام من خلالها كلا الفيلسوفين أن تكون أسساً ومنطلقات مُتجانسة مع مبادئها الفلسفيّة في إطارها النّظريّ والمعرفيّ والقيميّ، وذلك ما توقّفنا عنده مُطوّلاً في الفقرة الأولى من هذا الفصل. المستوى الثّاني، ويتمثّل في موقف كلا الفيلسوفين من الفعل الثّوريّ بعامّة، والثّورة الفرنسيّة بخاصّة، مع كلّ ما يستلزمه هذا الأمر من الحديث عن دور الدّولة ووظيفتها تجانساً مع دور الحاكم الفرد ووظيفته. لقد أدان كانط كما نيتشه الفعل الثّوريّ نظراً لما ينطوي عليه هذا الفعل من تجسيد للإرادة العامّة الغوغائيّة التي تروم الاقتصاص من الحاكم المقتدر والفاعل، وتحويل الأنظار عن هشاشتها وضعفها وضعفها.

(510) أنظر: نقيض المسيح، مرجع سابق، الفقرة (43)، ص 96.

بتعبير آخر، رأى الفيلسوفان في الإرادة العامة السوقية توقفاً إلى النيل من كل ما هو متعال وأخلاقي، ذلك بأن الحاكم يُمثل كانطياً، كما نيتشويًا، صنو العقل الواعي، ونموذج التسيّد على الذات، ومثال الاوتعاء الأخلاقي الرفيع، الأمر الذي تفتقده العامة، بل تسعى إلى تفويضه بكل ما أوتيت من شهوة السلطة الخائرة، والتسلط الأعمى.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ دفاعهما عن الحاكم الأرسقراطي لم يُمثل دفاعاً عن الطغيان بقدر ما كان دفاعاً عن الشخص النبيل الذي أتم استعداداته الذاتية، وأصاخ السّمع إلى مبادئ العقل المحض العملي الكانطي، ومبادئ إرادة الاقتدار النيتشوية. لذا تراهما قد تعاطيا مع المنجز الثوري الفرنسي على أنّه لحظة تاريخية متعالية لم تلبث أن رزحت تحت وطأة التوجّهات العامية والسوقية المُبتذلة. والحال أنّ كانط ونيتشه ميّزا بين الفعل الثوري الذي يروم الإطاحة بالأنظمة الاستبدادية مُكرّساً سلطة الحاكم الواعي والمُقتدر، والفعل الثوري الذي يقود الطبقة العامية إلى تقلد السلطة إذ من شأن هذا الأخير أن يدخل الهوان والضعة في صفوف هيئة الحكم، ويأتي على كل ما هو نبيل. لذا لم يتردد هذان الفيلسوفان في تكريس سلطة الحاكم المطلقة، وإبعاده خارج دائرة المحاسبة الشعبية الكيفية، وتقييده بجملّة اعتبارات هشة حال الرّضوخ لنواهي السلطة التشريعية والامتثال لقوانينها.

بيد أنّ مناط الأصالة يكمن في نظر الفيلسوفين إلى مفهوم الدولة، فهما لم يروما قط تأسيس دولة ضعيفة وخائرة، تكون اليد العليا فيها للطبقة الشعبية، لذا تراهما قد سارعا إلى تعزيز مفهوم الدولة المُقتدرة مردّهما في ذلك وجود سيّد مُقتدر، وحاكم قوي يفرض سلطانه، ويحكم بقبضة من حديد. وإذا كانت الدولة قد وجدت مردّها كانطياً في عقد اجتماعي أصيل منجز ومكتمل، إلا أنّ مناط استمراريتها ودوامها بقي وفقاً على وجود ثلّة من الرجال السادة والمُقتدرين يُشكّلون جوهر

الحكومة الكانطيّة المنشودة، ويعكسون طبيعة الأسياد المقتدرين نيتشويًا.

أمّا المستوى الثالث، والأهمّ، فيكمن في موقف كلا الفيلسوفين من الديمقراطيّة والمبادئ التي انبنت عليها. لقد رفض نيتشه، على غرار كانط، الشكل التمثيليّ البسيط الذي من شأنه أن يقود قطيع العامّة إلى تقلّد الحكم، وتكريس مبادئ العبوديّة والتبعية والضعف والخور. كما شكّلت المفهوم الديمقراطيّ بالنسبة إلى كلا الفيلسوفين مفهومًا ارتكاسيًا يُعلي من شأن العامّة دون أن يشحذ همم أفرادها، فهو يفتنهم بقدر ما يدينهم، ويأتي عليهم بقدر من يرفع من شأنهم وذلكم ما تجسّد بوضوح من خلال مبادئ الحرّيّة والمساواة والعدالة الاجتماعيّة.

بتعبير أوضح، توجّه الفيلسوفان بنقد جوهريّ فعّال وقاس إلى مفهوم الدّولة الوقائيّة التي تسعى إلى تدجين أفرادها من خلال تأمين جميع احتياجاتهم، وتاليًا، سفح أقدس ما يملكون من اقتدار وتفوّق. ولهذه الغاية، تبنى نيتشه الموقف الكانطيّ نفسه في رفض كلّ أشكال الحرّيّة المموّهة والتي تنطوي على ألف صورة وألف شكل من أشكال العبوديّة، ذلك بأنّ الحرّيّة، كانطيًا كما نيتشويًا، تكمن تارة في الامتثال للواجب المُعبّر عنه بشكل مقولائيّ متجانس مع مبادئ العقل المحض العمليّ، وطورًا بشكل ترابيّ مُرادف لإرادة الاقتدار. وتعبير أدقّ، لا يُمكن للنّظام التمثيليّ أن يمنحك من دون أن يسلبك، والحرّيّة التي يتمّ دفع ثمنها تبعيّة هي حرّيّة زائفة تتنافى مع قدس أقداس الإنسان، وجوهر تعاليه النبيل.

وما قيل عن الحرّيّة يُقال من باب أولى عن المساواة والعدالة الاجتماعيّة، إذ من شأن هذين المفهومين أن يأتيا على كلّ أشكال التمايز والتراتبية الاجتماعيّة، فضلاً عن كونها يسفحان كلّ توجّه تمايزيّ نبيل يشحذ همم الأفراد، ويدفعهم إلى العمل والكدّ ليل نهار من أجل تحقيق أكبر قدر من التّسيّد والتّفوّق. من هنا، كان رفض كانط ونيتشه لكلّ أشكال الدّولة المساواتية التي تتعاطى مع جميع الأفراد قاصيهم

ودانهم بالمعيار الارتكاسي نفسه، على اعتبار أن المساواة هي نفي لمفهوم الحياة نفسه القائم على التمايز والجهد والعمل في سبيل تحقيق شخصية خاصة مقتدرة ومتعالية. قل كذلك عن مفهوم العدالة الاجتماعية، وما ينطوي عليه من توجه تديني يجعل الناس أشبه ما يكونون بقطيع يسير في مرعى الدولة يبحث عمّن يؤمن له الكلاً والمشرب، بعيداً من كل صور الاقتدار، والتسيّد على الذات، والنّحت في صخر الأيام والسنين بحثاً عن ماهية متفرّدة، وصوت خاص، واقتدار فريد.

بوجيز العبارة، لم تستطع الشذرات النيتشوية في مجال الفكر السياسي أن تحدث انعطافة في مسار التفكير المتفرّد، بل استلهمت المبادئ الكانطية، فوقفت على مفاهيمها ومندرجاتها كما وقفت على خط سيرها ومسارها، فتبنتها قلباً وقالباً ولم تضيف شيئاً يذكر. وإذا ما رمنا الدقة المتناهية، فإننا سنلغي أنفسنا أمام منظومة كانطية سياسية تمّ التعبير عنها بلغة نيتشوية.

عند هذا الحدّ، يمكن القول أنّ نيتشه لم يخرج قطّ على دائرة الفكر الكانطي، بل ظلّ تلميذاً وفيّاً وأميناً لمبادئه الفلسفية بعامة، وطروحاته في مجال الفكر السياسي بخاصة.

يبقى أن نخرج قدماً إلى سبل تعاطي كلا الفيلسوفين مع جذور المسألة الدنيّة بدءاً من مسألة العقل وعلاقته مع الموروث الديني، وانتهاءً بمسألة الفكر اللاهوتي المسيحي.

الفصل الثاني: موقف كانط ونيتشه من المسألة الدنيّة

لقد رأينا على امتداد الأقسام والفصول السابقة موقف كل من كانط ونيتشه من مسائل المعرفة والأخلاق والسياسة، مع كل ما تطلّبتّه إشكالية البحث من تبيان نقاط التماثل بين كلا الفيلسوفين، ووصلنا إلى حدّ الإقرار بأنّ الفلسفة النيتشوية في المجالات المذكورة أعلاه لم تعدّ كونها فلسفة كانطية بأحرف نيتشوية، أي إنّ نيتشه

لم يتجاوز كانط، بل رسف عند حدود معالمه الفلسفية، وأعاد إنتاج البنى الفكرية نفسها بأسلوب مختلف.

بيد أن الموقف من المسألة الدينية يبدو مختلفاً، إذ كيف يُمكن التوحيد بين فكرة الله المركزيّة في فلسفة كانط، وبين "موت الله" في فلسفة نيتشه؟

حقيقة الأمر، أن نقاط التماثل التي سنبدل قصارى جهدنا لتبيانها في هذا الفصل الأخير، تكمن في تحديد موقف كانط من فكرة الله كما جرى رسمها في المخيال الشعبي وفي الديانة المسيحية (المبحث الأول)، كما تكمن في تحديد موقف نيتشه من المسائل نفسها ومقارنتها بالموقف الكانطي للوقوف على المرتكزات الفكرية التي انطلق منها كلا الفيلسوفين في رسم صورة مغايرة للإيمان الغوغائي، وطرح فكرة الإله البديل، الإله الفلسفي الذي أمكن لنا - على نحو ما سنرى - أن نجد مرجعيته نفسها في طروحاتها وتصوّراتها وإن كان مناط التماثل عند هذا الحد يبدو من الصعوبة بمكان، بيد أن الغاية البعيدة والتي تكمن تحديداً في تحرير العقل البشري من الخرافة هو ما يرسم بالتحديد إطار البحث في هذا الفصل، ويمهّد لشوء مقارنة تقوم على مداмик مشتركة.

1 _ موقف كانط من المسألة الدينية

حقيقة الأمر أن تناول المسألة الدينية لدى كانط يتطلّب بداية تبين موقفه من الدين بعامة، ومقارنته للطقوس الدينية، وطروحاته حول الديانة العقلية، وفي مرحلة تالية، تبين موقفه من مسألة الله، والأدلة على وجوده.

أ _ موقف كانط من الدين

بادئ ذي بدء، لا بُدّ من الإشارة إلى أن المسألة الدينية في الفلسفة الكانطية لم تكن مسألة عرضية لجملة اعتبارات أهمها موقع الأخلاق في فكر كانط، ناهيك بالواقع الديني الذي كانت أوروبا تعيشه في ذلك الحين، ونعني الحروب الدينية في فرنسا،

والصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في بريطانيا⁽⁵¹¹⁾... الواقع الذي لا تتسع هذه الدراسة لعرض مضامينه وتحليل بنيانه وأسبابه.

وعليه، فإنّ المدماك الأساس الذي ينبغي أن نطلق منه في هذه الفقرة هو تعريف كانط للدين، والانطلاق من هذا التعريف لاستشراف ملامح الديانة العقلانية وأسسها وغاياتها.

تماشياً مع نسقه الفلسفي، يربط كانط بوضوح بين الأخلاق والدين، أي بين مبادئ العقل العملي والدين، معتبراً أنّ الدين الذي ظهر في التاريخ يجب أن يتم تفسيره في ضوء العقل العملي وحده وذلك كي لا نقع في فخ الوهم الديني⁽⁵¹²⁾. وبتعبير أوضح، يربط كانط بين الأخلاق والدين وليس بين الدين والأخلاق، ذلك بأنّ الدين كانطياً يتأسس على الأخلاق وليس العكس، أي إنّ المشروع الأخلاقيّ الإنسويّ هو المدماك الذي ينبنى عليه الدين، في حين أنّ الدين لا يمكن أن يؤسس لقواعد أخلاقية بمعزل عن مبادئ العقل العمليّ المُشرّع. «لتحديد مفهوم الدين لا بدّ من ربطه بالأخلاق، لأنّ الأخلاق تقودنا حتماً إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح فكرة مشروع أخلاقيّ عظيم وقدير»⁽⁵¹³⁾.

انطلاقاً من النصّ السابق، نُلفي أنفسنا أمام نسق مُغاير للدين بالمعنى التقليدي⁽⁵¹⁴⁾، أي الدين المؤسس للقيم الأخلاقية، بحيث يكون سلّم القيم خاضعاً للدين، ونتاجاً عنه، وليس العكس، الأمر الذي يُشكّل ظاهرة فلسفية تستحقّ التوقّف عندها. الواقع أنّ الحديث عن نسق أخلاقيّ يتأسس عليه البعد الدينيّ هو

(511) فريال خليفة، الدين والسلام عند كانط، الطبعة الأولى، القاهرة، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001، ص 17.

(512) Cf, *Études ricoeuriennes*, vol 3, DOI, ricoeur.pitt.edu.

(513) انظر: إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، الطبعة الأولى، بيروت، دار جداول، ترجمة فتحي المسكيني، 2012، ص 45.

(514) يقول زكريا ابراهيم في هذا الصدد: «الأخلاق ليست بحاجة إلى الدين من أجل قيامها بل هي مكتملة بذاتها بحكم طبيعة العقل نفسه، وإذا كان القانون الأخلاقي يفترض وجود كائن أسمي فإنّ هذا الكائن صدر عن الأخلاق وليس أصلاً لظهور الأخلاق». زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، الطبعة الثانية، القاهرة، دار مصر للطباعة والنشر، 1972، ص 24.

تكريس حُرِّيَّة الإنسان الَّذي لا يدين خلقياً إلى أي جهة مهما علا شأنها وتنامت هيبتها وتكرّست سلطتها. ”ما لا يصدر عن ذات نفس الإنسان وحرّيته لن يمنحه أيّ عوض عن النقص في خلقيته... فالأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلّق بذاتها إلى الدّين بل بفضل العقل المحض العمليّ هي مكثفية بذاتها“⁽⁵¹⁵⁾.

وعليه، إذا كانت الأخلاق مكثفية بذاتها، فما حاجة الإنسان إلى الدّين؟ وإذا كان المشروع الكانطيّ يهدف إلى تشييد دين عقلانيّ يتجاوز تعدّديّة الأديان، دين صالح للبشريّة برمتها، فهل يعني هذا التّوجّه نفي الأديان خارج السّياق التّاريخيّ، وإقصاء كلّ التّجارب التّوحيديّة وغير التّوحيديّة لصالح دين العقل؟ ذلكم ما سنحاول الإجابة عنه في الصفحات الآتية من هذه الفقرة.

يرى كانط أنّ الإنسان غالباً ما يعرف كيف يفعل في حياته لكنّه لا يعرف لأجل ماذا يجب عليه أن يفعل⁽⁵¹⁶⁾. تجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا بُدّ من التّمييز داخل الفكر الكانطيّ بين الفعل الأخلاقيّ وغاية الفعل الأخلاقيّ، إذ ثمة فرق كبير بين الممارسة الأخلاقيّة لفعل من الأفعال وتحديد الغائيّة التي تترتّب على القيام بهذا الفعل. ذلك بأنّ الأخلاق تساعدنا على معرفة ما يجب علينا القيام به⁽⁵¹⁷⁾، لكنّها لا تساعدنا على معرفة الغاية من القيام بهذا الفعل أو ذلك. فالإنسان، برأي كانط، أحوج ما يكون إلى فكرة من نوع آخر تلبي حاجته الطّبيعيّة لأن يُفكّر بالنّسبة إلى كلّ نشاطاته في غاية يُمكن أن يتمّ تبريرها من طرف العقل، ولكن مع شرط وحيد أن تكون غاية حرّة، ذلك بأنّ الغائيّة الحرّة تساعد الإنسان على تبصّر غاية نهائيّة لواجباته غاية أوسع نطاقاً من مجرّد واجبه الخلقّي⁽⁵¹⁸⁾.

(515) انظر: إيمانويل كانط، الدّين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 45.

(516) راجع: الدّين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 46.

(517) فتحي المسكيني، مقدّمة التّرجمة العربيّة للدّين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 12.

(518) راجع: الدّين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 47 - 48.

نستنتج مما تقدم أن الفعل الأخلاقي الكانطي يتأسس على جوهر فكرة الحرية، أي الابتعاد عن الإذعان والإكراه والتجارة، فكرة الحرية التي تخضع بموجب حرّيتها نفسها للواجب الأخلاقي. وعليه، سعى كانط إلى تخليص الأخلاق من الغايات الرخيصة ذات الطابع التجاري والبراغماتي المنفعي، طارحاً سؤاله المركزي: ماذا أستطيع أن أمل من خلال القيام بالفعل الأخلاقي؟ عند هذا الحد، يأمل كانط بالسعادة المترتبة على القيام بالفعل الأخلاقي طبقاً للواجب، ذلك بأن حاجة البشر إلى الدين لا تكمن في أي نوع من العبودية بل في قدرتهم الرائعة على الحرية أي حرية اجتراف غاية نهائية لوجودهم على الأرض تليق بعقولهم. ومن ثم فإن العبادة الصحيحة لا تعدو كونها ضرباً من الاحترام الكبير لكائن يُساعد عقولنا على تمثّل أكبر قدر ممكن من الاحترام لأجل وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض، إذ لا بد للإنسان من أمر يُقدّسه كي لا يتحوّل وجوده اليومي إلى آلية كسولة بلا هدف⁽⁵¹⁹⁾.

وبتعبير آخر، إنّ الأمل والرّجاء اللذين يبحث عنهما كانط لا يعدوان كونها بحثاً عن غائية عليا لوجوده الإنساني بعيداً من صروف الحاضر المدهمة، وترهات التجارة الدنيئة بحثاً عن غايات رخيصة وعابرة وآنية، ذلك بأن جوهر الأخلاق والعبادة هو البحث عن غاية أسمى تتجاوز كلّ ما هو طارئ وعشّي ويومي وآني. إنّ حاجة الإنسان إلى احترام أعظم من كلّ أنواع الاحترام الأخرى هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيء ما موضوعاً للعبادة... إذ لا يُمكن لأي شيء مُقدّس أن يكون أهلاً لأن يُعبد إلا من حيث أنّ الاحترام الذي يتعلّق به يجب أن يكون حرّاً⁽⁵²⁰⁾.

مما تقدم، نجد أنّ الأمل والرّجاء الكانطيين هما أمل ورجاء عقليّان، بعيداً من كلّ

(519) راجع: فتحي المسكيني، مرجع سابق، ص 12 وما بعدها.

(520) راجع: الدّين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 51.

تصوّر غيبي ميتافيزيقيّ، وهذا الأمر سيّضح جليّاً أثناء قراءة تنا لفكرتي وجود الله وخلود النّفس. والحقّ أنّ الحديث عن رجاء وأمل عقليّين يعني تطهير الدّين من كلّ ما هو غير أخلاقيّ، وتاريخيّ⁽⁵²¹⁾. وتطهير الدّين من كلّ ما هو غير أخلاقيّ وتاريخيّ، يعني تطهيره من بعده البراغماتيّ، وتاليّاً من بعده الزّمنيّ ليستجيب لحاجات العقل المحض العمليّ وحسب. "لا يحتاج الدّين إلى عبيد يستعملون الشّعائر دونما فهم لمعناها، في تملّق نسقيّ للإله الغائب، من أجل نعيم أخرويّ تمّ تحويله إلى جهاز ابتزاز أخلاقيّ للفانين على الأرض، بل إلى أحرار يؤمنون بأنفسهم بناء على ما يُمليه العقل بمقتضى الطّبيعة البشريّة"⁽⁵²²⁾. وعليه، لقد نادى كانط بضرورة تخليص الدّين من الشّعائر ذات الطّابع المنفعيّ البراغماتيّ، جاعلاً من فعل العبادة نفسه فعلاً حُرّاً لا يخضع لأي اعتبارات إكراهيّة أو أبعاد إرغاميّة تخويفيّة. وفي السّياق نفسه، ناشد كانط العقل، طالباً إليه ضرورة التزوّد بالمعرفة الكلّيّة بعيداً من كلّ تصوّر تاريخيّ زمنيّ عارض ومؤقت. لذا لم يُغالِ كانط حينما طالب بضرورة انفتاح العقل على الدّين، والدّين على العقل، بحيث نستطيع أن نعتبر أحدهما دائرة أوسع للإيمان ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الدائرة الأولى، لكن ذلك لا يتسنى إلّا لمن قبل بفرضيّة وجود دين عقليّ محض واعتباره هو الدّين الأصيل من أجل أنّه هو دين العقل المحض⁽⁵²³⁾.

عند هذا الحدّ، بقي علينا أن نعرف خصائص الدين العقليّ من خلال غائيّته، وموقف كانط من المسيحيّة، وتحديدًا مسألة الشّرّ وموقعها في فلسفته، قبل أن نخرج في الفقرة الثّانية للحديث عن موقفه من الله وخلود النّفس.

مرّ معنا (أعلاه) أنّ الدّين العقليّ الذي يُنشده كانط هو ذاك الذي يرتبط مباشرة

521) Cf., *la philosophie morale de kant*, Op.cit., p. 441-442.

522) راجع: الدين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 143 - 144.

523) المرجع نفسه، ص 56.

بمبادئ العقل المحض العملي، لكن ما يطرح نفسه على بساط البحث هنا هي الغائية المنشودة من الدين العقلي، وإمكانية حلوله محل جميع الأديان التي تعرفها المسكونة، لا سيما المسيحية منها. حقيقة الأمر أن كانط من خلال تفحصه لتاريخية الأديان وزمنيّتها اكتشف جملة من الآراء المختلفة بين أفرادها، فضلاً عن البعد السياسي الذي انطوت عليه مما جعلها تخرج عن كليتها لصالح كل ما هو عابر ووقتي وسلطوي. ويجب ألا ننسى، في هذا السياق، أن موضوع كانط الأساسي بالنسبة إلى الدين، كما رأى بول ريكور، يكمن في نقد الدين التاريخي المتمثل بالعالم الحسي والزمني. ذلك بأن اللغة التمثيلية للدين الحقيقي تتأتى من المنفعة العملية، وترتكز على الفعالية الثابتة للأخلاق⁽⁵²⁴⁾.

وعليه، يهدف السعي الكانطي من خلال تأسيس الدين العقلي إلى تخلص الدين من بعده الزمني والسلطوي، وتالياً، تخلص الأحكام الأخلاقية من بعدها الشخصانية العابر، وجعلها تركز على جملة أحكام عملية قبلية كلية صالحة لكل مكان وزمان. ومتى تسنى له تحقيق هذه الغاية، كفت الشعوب الدينية عن التناحر باسم العصبية المذهبية، والأبعاد السياسية السلطوية. «لتحقيق فكرة شعب الله لأبد من توافر: الكلية: على الرغم من وجود آراء مختلفة بين أفرادها، إلا أنهم يتفقون على مبادئ جوهرية يشتركون فيها بعمق. صفاء القوانين الأخلاقية البريئة من حماقة الخرافة، وجنون التعصب...»⁽⁵²⁵⁾.

الواقع أن التأمل في الغاية الكانطية من تأسيس دين عقلي يكون بمثابة دين صالح لتحقيق فكرة شعب الله، يجعلنا نخرج بخلاصة غاية في الأهمية مفادها تأسيس سلطة عقلية محضة تكون قادرة على الغوص في أدق المسلمات والوقائع، وكسب مشروعيّتها

524) Cf., *Études ricoeurienues*. Op.cit., p. 4.

525) أنظر: الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص 132.

انطلاقاً من العقل نفسه، وإن كانت بعض مبادئه (مثل خلود النفس ووجود الله) خارجة على حدود البرهان، إلا أنها تستقي عدم إمكانية برهانها من مبادئ العقل نفسه، مما يعني تطهير العقل وتحصينه ضد أي سلطة خارجية.

ولم يكن فتح المسكيني بعيداً من هذا التحليل حينما اعتبر أن بقاءنا في حدود العقل بمجردده يعني أن نرفض أي وصاية على طرق تفكيرنا حتى في مسائل الدين⁽⁵²⁶⁾. وعليه، فإن تحرير الدين من سلطة الخرافة والوهم دفع للعقل إلى أقصاه، ورفع التبعية العمياء للاهوت، في إشارة خفية وصریحة إلى عدم جواز تقييد العقل ضمن حدود، أو تسوره في إطار أفانيم صنيعة. من هذا المنطلق، يرفض كانط أن تكون الفلسفة نقداً للدين، بل تأصيلاً جذرياً لإمكانية الأخلاقية في الطبيعة البشرية بمجرددها. ولذلك لا ينفذ الدين أن تحمي سلطة الدولة ضد حرية التفكير التي تنقده، ومن ثمّ تعامله وكأنه في حاجة إلى من يدافع عنه، ذلك بأن طاعة السلطة هي أمر أخلاقيّ تماماً، ولا يُضاف لها أي شيء إذا تمّ ربطها بالدين. واللاهوتي الذي يستعمل الكتاب المقدس ضد منجزات العقل هو لا يُريد بذلك سوى إذلال كبرياء العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها⁽⁵²⁷⁾.

انطلاقاً من كل ما تقدم، يُمكن القول بأن النقد الكانطي لم يتوجّه إلى الفكر الديني بعامة، بل توجّه إلى الممارسات التي يُمكن أن تتأتى عن إبطال المفعول الأخلاقيّ لدين بعينه من خلال رفض أعمال العقل، أو التبعية للسلطة، أو الغرق في ضرب من الطقوس العمياء التي تهدف إلى تحقيق مكاسب فردية في الحياة الثانية. وبدهي القول أن سهام النقد السابقة امتدّت لتطول اللاهوت المسيحي، بخاصة في الحقبة التي ساد فيها التواطؤ بين رجال الدين والسلطة.

(526) راجع: فتحي المسكيني، مرجع سابق، ص 14.

(527) راجع: الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص 50-51.

الواقع أنّ تناول الفكر المسيحيّ بالتّقد، يعني بالطلّيعَة اتّخاذ موقف نقديّ من الكتاب المقدّس، وتاليًا من جملة ما ورد فيه، ولا سيّما مسألة الخطيئة الأصليّة أو مسألة الشّرّ.

لا شكّ في أنّ كانط يُقرّ برفعة وسموّ المسيحيّة، لكنّ ما هو أكثر سموًّا يُصبح وضيعًا بين أيدي النّاس ورجال الدّين حينما يُحوّرون تعاليمها لصالحهم الخاصّ⁽⁵²⁸⁾. وعليه، هناك بون شاسع بين العقيدة الدّينيّة المسيحيّة الأخلاقيّة في جوهرها، والممارسات الكنسيّة التي من شأنها أن تحتكر تأويل الكتاب المقدّس، فامتلات رؤوسهم بالعقائد النّظاميّة وأنكرت دور العقل وكفرت به، وكفرت تاليًا بالإيمان الحرّ، إلى حدّ الاستغناء عن العقل وعن المعرفة بالكتاب المقدّس. "لقد امتلات رؤوسهم (رجال الكنيسة) بالعقائد الإيانيّة النّظاميّة فصارت عديمة الإحساس بدين العقل أو تكاد⁽⁵²⁹⁾... لقد تحوّل رجال الدّين المسيحيّون إلى موظفين كنسيّين يُقدّمون أنفسهم على أنّهم المؤوّلون الوحيدون المخوّلون للكتاب المقدّس، بعد أن كانوا اغتصبوا من دين العقل أهليّته لأن يكون على الدوام المؤوّل الأعلى له⁽⁵³⁰⁾... حيث تمّ الاستغناء في نهاية المطاف ليس فقط عن العقل بل عن المعرفة بالكتاب المقدّس ذاتها"⁽⁵³¹⁾.

عند هذا الحدّ، تبرز القراءة التّأويليّة الكانطيّة للكتاب المقدّس بعامة، ومسألة الشّرّ بخاصّة التي أفرد لها كانط ثلاثة فصول خاصّة في كتابه الدّين في حدود مجرّد العقل. وبتعبير أوضح، يرى كانط أنّ فهم المنطوقات الأساسيّة للكتاب المقدّس بوصفها قضايا أخلاقيّة لا بدّ من أن يتّصل بالطّبيعة البشريّة ذات الوجهين الخير

528) Cf., Problèmes kantians, Op.cit., p.211.

529) انظر: الدّين في حدود العقل، مرجع سابق، ص 255.

530) المرجع نفسه، ص 279.

531) المرجع نفسه، ص 283.

والشّير، ناهيك بضرورة تأويل لتاريخيّة الكتاب المقدّس انطلاقاً من تآزر الفلسفة والتّوبولوجيا معاً⁽⁵³²⁾.

الحقّ أنّ قراءة كانط لمسألة الشّر وتجزّرها في الذات الإنسانيّة قراءة تأويليّة للكتاب المقدّس من جهة، ومحاولة لتسوية جميع المسائل الدّينيّة الرّئيسة ضمن إطار مبادئ العقل المحض العمليّ على نحو ما سنرى أثناء الحديث عن وجود الله وخلود النّفس.

وبعد، تُثير مسألة الخطيئة الأصليّة (قصة السّقوط الأوّل، وتناول آدم وحواء الفاكهة من الشجرة المحرّمة) تساؤلاً كبيراً حول أصل الشّر الكامن في جوهر الإنسان نفسه، على الرّغم من القراءات التّأويليّة الكثيرة للبعد الرمزي لقصة آدم وحواء، وعلاقة الخطيئة بالحرّيّة الإنسانيّة. وعند هذا الحدّ، كانت القراءة الكانطيّة لمسألة الخطيئة الأصليّة، أي القراءة التّأويليّة لمسألة الشّر ومحاولة تفسيرها في ضوء العقل. لكن، إذا كانت الخطيئة أصليّة فينا، وإذا كان الشّر متجدّراً ومنبثّاً في حنايا نفوسنا، فكيف يُمكن أن نفسّر، والحال هذه، الحرّيّة الإنسانيّة المسؤولة؟ حقيقة الأمر أنّ كانط فطنَ لهذا التّناقض أو الازدواجيّة في التّعبير، حينما أكّد أنّ الشّر والخير مفهومان أصيلان فينا لأنّهما يتّميّان إلى الطّبيعة الإنسانيّة، وذلكم ما يُفيد، بالتّحديد، أنّ أصل الشّر هو الحرّيّة ولا شيء غير الحرّيّة، وعليه يُمكننا القول إنّ الشّر جذريّ فينا، لأنّه جزء من الطّبيعة البشريّة، إلّا أنّنا نحن الذين جنيناه على أنفسنا لأنّه لا وجود لشّر أخلاقيّ من دون حرّيّة⁽⁵³³⁾.

انطلاقاً ممّا تقدّم، يُمكن فهم الحرّيّة ضمن سياق المسؤوليّة، وتالياً، ضمن سياق الاختيار، على اعتبار أنّ الحرّيّة هي التي تقودنا إلى اختيار أفعالنا طبقاً لمفهوم

(532) المرجع نفسه، ص 285.

(533) راجع: الدّين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 82.

الواجب من عدمه. وبتعبير آخر، يُمكن القول إنّ الإنسان مسؤول دائماً عن النزوع نحو الشرّ، لذا يُمكن أن ندعوه شرّاً جذريّاً متّصلاً بالفطرة في الطّبيعة البشريّة، ومع ذلك نحن من جليّناه لأنفسنا⁽⁵³⁴⁾.

مع ذلك، لا يبدو أنّ التناقض قد رُفِع، ذلك بأنّ الشرّ الأصيل والفطريّ المتجذّر في الطّبيعة الإنسانيّة لا يُفسّر بوضوح حرّيّة الاختيار، ذلك بأنّ الشرّ فطريّ وليس مكتسباً، متجذّر وليس عارضاً أو تاليّاً أو مُضافاً إلى سلسلة الأفعال البشريّة.

الواقع أنّ هذه المسألة قد تمّ تناوؤها بالكثير من الدقّة كانطياً، وبخاصّة في الفقرة الشهيرة التي لخص فيها دوافع الشرّ الإنسانيّ، وفصل القول فيه، فضلاً عن عرضه سبل تلافيه، في محاولة لتكريس مفهوم الحرّيّة على نحو جليّ. وبتعبير أوضح، يرى كانط أنّ ضعف القلب الإنسانيّ حيال القواعد الأخلاقيّة والامتثال لها، وخلط الدوافع اللاأخلاقيّة بالدوافع الأخلاقيّة، ناهيك باتّخاذ قواعد سيّئة سلوكيّاً، تُشكّل مجتمعة جوهر الشرّ الإنسانيّ الأصيل⁽⁵³⁵⁾.

وعليه، ينبغي التمييز بين دور الإرادة وكنّيّة القانون الأخلاقيّ، على اعتبار أنّ الإرادة تعني الامتثال للقانون الأخلاقيّ، في حين أنّ مخالفة القواعد الأخلاقيّة انحراف عن السلوك القويم، وذلك ما يُبرّر انغراس الشّعور بالقانون الأخلاقيّ لدى كلّ فرد، لكنّ درجة الاستجابة تختلف من فرد إلى آخر. من هذا المنطلق، يُمكن أن نفهم بوضوح مسألة الشرّ الأصليّ دون أدنى تعارض مع القانون الأخلاقيّ. بعبارة أوضح، ينبغي أن نفهم أنّ الإنسان الشرير لا يعني أنّه لا يملك شعوراً بالقانون الأخلاقيّ، ولكنه أقرّ في قاعدة سلوكه بالانحراف عن هذا القانون عندما يخلو له ذلك، ويعود ذلك، بالطبع، إلى كونه إنساناً حُرّاً حيث الميل إلى الشرّ طبيعيّ فيه،

534) Cf., François MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 456.

535) Cf., Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la raison*, trad. André tremesaygues, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 48-49.

وتالياً أصيل بالفطرة⁽⁵³⁶⁾.

وعليه، ينبغي ألا نضع الطبيعة الشريرة للكائن الحيّ في مقابل الحرّيّة، ذلك بأنّ مقياس الفعل الحَيّر والشرير يتمّ استناداً إلى مدى استخدام الإنسان لحرّيّته. كما ينبغي أن تفهم الطبيعة الإنسانيّة على أنّها الأساس الذّاتي لممارسة الإنسان لحرّيّته تحت سلطة القوانين الأخلاقيّة، والطبيعة الإنسانيّة بهذا المعنى ليست في مقابل الحرّيّة بل تدلّ على خاصيّة الإرادة الحرّة، واعتبار الإنسان شريراً بالطّبع ليس في مقابل الحرّيّة⁽⁵³⁷⁾.

والحال أنّ الإنسان بما هو كائن حرّ يمتلك القدرة على القيام بفعل شرير، كما هو قادر على القيام بأفعال خيِّرة، وهذه القدرة هي مؤشّر حرّيّة الإنسان، وما دام الإنسان يملك الحرّيّة في النّزوع إلى الشّرّ فلا ضير إن كان هذا النّزوع طبيعيّاً لديه. وبلغة كانطيّة، نحن نملك الإرادة الحرّة لكننا نفتقر أحياناً إلى التّنفيذ، أي إنّنا نقبل القانون الأخلاقيّ في قاعدة إرادتنا الحرّة لكننا أضعف من مقاومة الميل الذّاتيّ القائم في نفوسنا، فضلاً عن أنّنا في أحيان كثيرة لا نقوم بأفعالنا من أجل الواجب الأخلاقيّ بل من أجل جملة اعتبارات أخرى، وما الشّرّ في الطبيعة الإنسانيّة سوى ميل من إرادتنا الحرّة إلى قواعد تجعل دافع القانون الأخلاقيّ في مرتبة ثانويّة تالية لدوافع غير أخلاقيّة⁽⁵³⁸⁾.

عند هذا الحدّ، تبدو الصّورة ملحّة لاستعراض موقف كانط من الله وخلود النّفس، وذلك ما سنراه في الفقرة الثانية من هذا الفصل.

ب - موقف كانط من مسألة وجود الله وخلود النّفس

ينطلق كانط في حديثه عن أدلّة العقل الاعتباريّ على وجود كائن أسمى من

536) Cf., Problèmes kantians, Op.cit., p.160.

(537) راجع: عبد الرّحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، الطّبعة الأولى، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، ص 29.

538) Cf., La Religion dans les limites de la raison, Op.cit., p.49-50.

فكرة جوهرية مفادها أنه ليس من المحال إثبات وجود الله نظرياً، لكنّ العقل النظريّ الذي لا يملك أي إمكانية مشروعة في استخدام مقولاته لهذه الغاية لا يمكنه أن يطرح مسألة وجود الله. «لا يمكننا التهرب من وجود كائن ضروريّ، لكن مع التسليم بهذا الوجود لا يسعنا أن نجد في كلّ حقل الإمكان شيئاً يمكن أن يدّعي بمثل هذا الحقّ في الوجود ادّعاءً ذا أساس»⁽⁵³⁹⁾.

وعليه، يرى كانط أنّ هناك ثلاث طرق للتدليل على وجود الله بناء على العقل الاعتباريّ، ويعني تحديداً الدليل اللاهوتيّ الطبيعيّ، والدليل الكسمولوجيّ، والدليل الأنطولوجيّ.

يبدأ كانط برفض البرهان الأنطولوجيّ الذي يستبعد كلّ الانعكاسات الأميريّة، ويستخلص فكرة وجود الله انطلاقاً من مفهوم الله نفسه، أي الله ككائن مطلق ومتعالٍ⁽⁵⁴⁰⁾. وعليه، يُظهر كانط، بكلّ الدقّة المفهوميّة أين يكمن خطأ البرهان الأنطولوجيّ، معتبراً أنّه لا يكمن في مفهوم الله، بل يكمن في الفرضيّة القائلة بأنّ وجود الله هو وجود واقعيّ، أي إنّ الله يمتلك كمالاً، وبالمحصّلة، يمتلك خواصّ يقينيّة متمنّاة ومشتهاة. لذا يُسارع كانط إلى استعراض مختلف دلالات تعبير «وجود»، مُعتبراً أنّ ما نفهمه بكلمة وجود هو من دون شكّ مُسند إليه نحويّ، وليس مُسنداً إليه واقعيّاً. وبتعبير أوضح، يُريد كانط القول بأنّ الكائنيّة بمعنى الوجود ليست مُسنداً إليه واقعيّاً، ذلك بأنّ الواقعيّ لا يُرادف كلمة الصّحيح كما درجت العادة في الفكر الفلسفيّ⁽⁵⁴¹⁾.

وانطلاقاً من لائحة المقولات، تنتمي الواقعيّة إلى مقولة كيف، وتعني الماهيّة أي ماهيّة الشيء، وإذا تمّ تعريف الله في البرهان الأنطولوجيّ بوصفه الكائن الأسمى

(539) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 294.

(540) Cf., Otfried HOFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Librairie Philosophique, J.Vrin, 1993, p.273.

(541) Cf., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Op.cit., p. 277.

والأكثر واقعية من بين كل الكائنات، فهذا يعني أن أي ماهية ثابتة لا تنقصه. لكن، إذا كان هذا التصور صحيحاً إلا أنه لا يقود بمكان إلى ماهية الله، على اعتبار أن الله لا يملك خارج خواص القدرة المطلقة أي خاصية وجودية، وفي تأكيدنا وجوده بما هو كائن كلي القدرة نفترض تلازمياً مفهوم الله المتشكّل، وندّعي وجود كائن له خواص الكائن الكلي القدرة. وبتعبير أدق، يرى كانط أن معطى الوجود هو قضية تأليفية ولا يمكن أن تكون تحليلية، ومن ثم لا يمكن إثباتها عن طريق الفكر المحض. ليس الكون (وجود الله) محمولاً واقعياً، أعني أفهوماً يمكن أن يُضاف إلى أفهوم شيء... فالقضية: كان الله على كل شيء قديراً تتضمن أفهومين لكل منهما موضوع: الله والقدرة على كل شيء، واللّفظ الصّغير "كان" ليس محمولاً إضافياً بل فقط ما يطرح المحمول في نوع من الصّلة مع الحامل... وبما أن علامة إمكان المعارف التّأليفية يجب أن يبحث عنها، دائماً و فقط، في التجربة التي لا يمكن لموضوع الفكرة أن ينتمي إليها... فإننا لا نفعل بالدليل الأنطولوجي سوى أن نُضِيع كل جهدنا وعملنا⁽⁵⁴²⁾. عند هذا الحدّ، ينتقل كانط إلى مناقشة البرهان الكسمولوجي على وجود الله. ينطلق هذا البرهان من العالم العارض الطّارئ ليصل إلى كائن محض ضروريّ، وتالياً، إلى كائن أكثر واقعية من جميع الكائنات. وبوجيز العبارة، يمكن أن يفهم البرهان الكسمولوجي على النحو الآتي: كلّ ما يوجد عرضاً يجب أن يجد سبباً ومن دونه لا يوجد، وعليه، فهناك على الدوام شيء ما يوجد كأثر، وإذا كان السبب بدوره عارضاً كان لا بُدّ من وجود سبب أعلى يكون سبباً له، وهكذا دواليك وصولاً إلى سبب ضروريّ ضرورة محضة⁽⁵⁴³⁾.

وعليه، يُناقش كانط هذا الدليل مناقشة تفصيلية، معتبراً أن المبدأ الترسندي الذي

(542) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 299-300.

(543) Cf., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Op.cit., p.281.

يجعلنا نتقل من العارض إلى السبب، مبدأ لا يملك قيمة إلا في العالم الحسي ولا معنى له خارج هذا العالم. وبتعبير أوضح، يرى كانط أن محاولة تطبيق مقولة السببية على موضوعات تتعدى نطاق التجربة، والتفكير بالله بوصفه الكائن الضروري ضرورة مطلقة لا تعدو كونها محاولة ساذجة، ذلك بأن البرهان الكسمولوجي لا يُعدّ برهاناً على وجود الله إلا إذا تم استخلافه من مفهوم الكائن الضروري الأسمى وصولاً إلى الكائن الأكثر واقعية من الجميع. "قد يكون من المسموح به أن نُسلم بوجود أسمى الكائنات اكتفاء كسبب لكل المسببات الممكنة كي نسهل أمام العقل وحدة مبادئ التفسير التي يبحث عنها. لكنّ الذهاب إلى حدّ القول إنّ مثل هذا الكائن يوجد بالضرورة يصبح ادعاءً صلفاً، بيقين واجب، بأنّ ما ندّعي أننا نعرفه بوصفه ضرورياً بالطلق، يجب أن ينطوي أيضاً على ضرورة مطلقة... فالضرورة اللامشروطة التي نحتاج إليها هي الهوة الحقيقية للعقل البشري" (544).

عند هذا الحدّ، ينتقل كانط إلى استعراض البرهان اللاهوتي الطبيعي. يقوم البرهان اللاهوتي الطبيعي على استخلاص النظام والغائية الثاويين في الطبيعة واللذين يعودان إلى سبب عالٍ مُفارق يمتلك كلّ القدرة والحكمة من أجل تنظيم العالم ووضع غاية سامية له، وهذا السبب هو الكائن الكامل والأسمى، أي الله.

الواقع أنّ هذا البرهان يتضمّن ثلاث خطوات تبدأ باستخلاص النظام والغائية الثاويين في الطبيعة وربطهما بمبدعهما، وتستكمل بالانتقال من النظام والغائية المرئيين الأمبريين إلى حال الكمال في النظام والغائية حيث يُلفى المبدع المطلق الضروري، وتنتهي بالانتقال من المبدع المطلق الضروري إلى إثبات وجوده على نحو قاطع (545). وهذا البرهان، على دقته ومنهجيته، إلا أنّه لاقى اعتراضات كثيرة من جانب كانط.

(544) أنظر: نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 305.

545) Cf., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Op.cit., p.282.

يرى كانط أن هذا البرهان يماثل بين إبداعات الطبيعة وإبداعات الفنّ الإنسانيّ كبناء المنازل والقوارب وسواها، ويعتبر أنّ الإبداعات الطبيعيّة شأنها شأن الإبداع الفنيّ تحدث بسبب كائن يمتلك الفاهمة والقدرة والإرادة. بيد أن هذا الاستنتاج يتمّ بصورة غير مقبولة، إذ كيف بالإمكان أن نُسوِّغ استنتاج أمر غير معروف من شيء معروف؟ أضف إلى ذلك، أنّ الفنّ الإنسانيّ ليس على الدوام سوى تشكيل لمادة موجودة ومعطاة سلفاً بغية تحقيق غايات بعينها، في حين أنّها لا تُبدع على الإطلاق مادة أولى، وعليه، من شأن هذه المقارنة أن تقود إلى فرضيّة صانع الكون من مادة موجودة مسبقاً وهذا أمر مُحال. ”وحسب هذا الاستدلال فإنّ مهندساً للعالم سيظلّ دائماً محدوداً باستعدادات المادة التي يشتغل بها، لا خالقاً للعالم يُخضع كلّ شيء لفكرته. وهيئات أن يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصبو إليه، والذي هو التّديل على كائن أصليّ كافٍ لكلّ شيء... وبكلمة، كلّ كمال من حيث هو كائن كافٍ لكلّ شيء، ذلك بأنّ محمولات عن القدرة والجلالة كبيرة جدّاً ومدهشة وشاسعة، لا تعطي قطّ أفهوماً مُتعيّناً ولا تقول أصلاً ما هو الشيء في ذاته“⁽⁵⁴⁶⁾.

مما تقدّم، نرى أنّ التّقد الكانطيّ قد تركز حول فكرة جوهرية مفادها قصور العقل المحض عن الإحاطة بماهية الله والاستدلال تاليّاً على وجوده، لا لشيء إلاّ لأنّ وجود الله ينبغي أن يُفهم في إطار مبادئ العقل المحض العمليّ، أي بوصفه مصادرة غير قابلة للبرهان، وذلك انطلاقاً من رفض كانط جعل فكرة الله كمبدأً لتمايية المعرفة موضوع معرفة موضوعيّة. وبتعبير أوضح، يرى كانط أنّ الله كمبدأ يجب أن يبقى مفهوماً كائناً في المنطق والفكر، على غرار خلود النّفس .

وبشيء من التّفصيل، يرى كانط أنّ مبادئ النّفس والحريّة والعالم والله مفاهيم ضرورية تقع في التّيجة المنطقيّة للفكر، لكنّ المنطق ليس موضوعاً بعينه بل هو مبدأ

بحث عن المعرفة العلمية وحسب⁽⁵⁴⁷⁾. وفي ما يتعلّق بالله بوصفه مثالا ترسندالياً، فإنّ العقل النظري لا ينشغل بشيء إلا بنفسه، وواقعة أنّ العقل ينشغل بنفسه ليس فائضاً لا جدوى منه بالنسبة إلى المعرفة. ولزيد من الوضوح، يُمكن القول إنّ المعرفة الخاصة المؤلفة من جملة مقولات إنّما تعود إلى معرفة موضوعية، بيد أنّها لا تُحقّق تامة المعرفة التي يرومها البحث العلمي، ونحن لا يمكننا أن نحصل على هذه التامة إلا إذا تناولنا أفكار العقل بوصفها مساعداً للأفاهيم المعطاة كما تتوجّه إلى التامة⁽⁵⁴⁸⁾.

الواقع أنّ توجيه العلم إلى التامة يمتلك بُعدين اثنين: البعد الأول ويكمن في الوحدة الكبرى لكلّ متناسق وفق قوانين أساسية، والبعد الثاني ويكمن في امتلاك أكبر قدر ممكن من التوسّع في الموضوعات. وفي مطلق الأحوال، نحن بمكنتنا البحث عن هذين البعدين لأننا نمضي على هدي مفاهيم كلّ مُطلق، أي عن طريق الأفكار الترسندالية، إذ يتسنى لنا من خلالها أن نجعل المفاهيم المكتسبة عن طريق التجربة تتوجّه نحو التامة أو الوحدة الممنهجة مقابل أكبر قدر ممكن من التوسّع في المعرفة. "إنّ الوحدة السستامية أو العقلية للمعارف الفاهمية المتنوعة، هي مجرد مبدأ منطقيّ، يُساعد الفاهمة، حيث لا يُمكنها أن تتوصّل لوحدتها إلى إقامة قواعد بأفكار. ويدفع، في الوقت نفسه، تنوع قواعدها إلى الائتلاف تحت مبدأ (وحدة سستامية)، وبذلك إلى ترابط متّسع قدر الإمكان... إنّ كلّ المعارف الممكنة للفاهمة (بما فيها المعارف الأميريّة) لها وحدة العقل وتخصّص لمبادئ مشتركة يُمكن أن تُشتقّ منها رغم تنوعها: فسيكون مبدأ ترسندالياً للعقل، يجعل الوحدة السستامية ضرورية لا بطريقة ذاتية ومنطقية وكمنهج وحسب، بل بطريقة موضوعية"⁽⁵⁴⁹⁾.

547) Cf., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Op.cit., p.285.

548) Cf., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Op.cit., p. 286.

مما تقدّم، يُمكن القول بأن معرفة الله فرضية ضرورية للعقل، فهي تملك، والحال هذه، يقينًا عمليًا، وتستحق الاستحسان إلى درجة أننا وإن لم نستطع إثباتها، فنحن لا نكف عن افتراضها. وبتعبير أوضح، إن ما يُشكّل فرضية ضرورية للعقل يُشكّل ضرورة بحدّ ذاته. وعليه، فإنّ الأسس الذاتيّة للفرضية ضرورية، ناهيك بكونها تملك الأهميّة نفسها التي تمتلكها الأسس الموضوعيّة لليقين. إنّ تلك الفرضية الضرورية هي بالضبط ما يُسمّى، كانطيًا، الإيمان⁽⁵⁵⁰⁾.

في هذا السياق، يُمكن أن نعرّف مفهوم الله كانطيًا بوصفه الهدف الأسمى للفكر، أي الضامن الحقيقي للأفاهيم والقواعد الأخلاقية مع جواز التوسّع في تنوع الموضوعات إلى أكبر قدر ممكن. من هذا المنطلق، تغدو غاية الله النهائيّة من خلق العالم تحقيق الخير الأسمى بعيدًا من حسابات السعادة الفرديّة، ذلك بأنّ الخير الأسمى هو ما يُشكّل بالضبط ضمانه ممارسة الأفعال البشريّة طبقًا لمفهوم الواجب، وذلكم بالتحديد ما يجعل من فكرة الله فكرة عقلية عمليّة بامتياز لا تحمل بين طياتها أيّ طابع موضوعي. "لو طُرح السؤال حول غاية الله النهائيّة في خلق العالم، لكان علينا أن نُجيب: ليس سعادة الكائنات العاقلة فيه، بل الخير الأسمى الذي يُضيف على رغبة هذه الكائنات نفسها شرطًا هو أن يكونوا جديرين بالسعادة، أعني أخلاقية هذه الكائنات العاقلة التي تحتوي وحدها على معيار يُمكنهم من الأمل في أن يحظوا بالسعادة على يد صانع حكيم للعالم... فالله هو وحده قدّوس، وحده المبارك ووحده الحكيم ذلك أن هذه المفاهيم إنّما تتضمّن سلفًا عدم التقيّد بأي قيد"⁽⁵⁵¹⁾.

وبهذا المعنى، يتحدّد الشكل العامّ لمختلف الأديان، بحيث تغدو الواجبات أوامر

550) Cf., Emmanuel KANT, Cours de métaphysique, trad. J.rivelaygue, Paris, Gallimard, 1980, p. 703-704.

551) أنظر: نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص 226.

مُقدّسة، لكنّها ليست أوامر ذات طابع غائيّ بقدر ما هي أوامر تنتمي إلى الأخلاقيّة الفلسفيّة، ذلك بأنّ جميع الواجبات الإنسانيّة لا تعدو كونها واجبات ترتبط بإرادة مقدّسة عقليّة معطاة بصورة قبليّة.

خلاصة القول أنّ الواجب الإنسانيّ المتعلّق بالله، أي المتعلّق بفكرة أن نفعلاً وفقاً لتعاليم هذا الكائن ليس شيئاً آخر سوى واجب الإنسان تجاه نفسه، بمعنى أنّه ليس إلزاماً موضوعياً أن نُقدّم خدمات لكائن آخر، بقدر ما هو إلزام ذاتيّ بتعزيز الأمر الأخلاقيّ في عقلنا التشريعيّ⁽⁵⁵²⁾.

لكن ماذا عن موقف كانط من مسألة خلود النّفس.

حقيقة الأمر، أنّ مسألة خلود النّفس لا تختلف في جوهرها كثيراً عن التّسويغ الكانطيّ لفكرة وجود الله، أي من حيث هي مُصادرة من مصادرات العقل لا تقبل البرهان لأنّها وليدة مفهوم مُفكّر فيه كائن في المنطق والفكر.

وبتعبير أدقّ، إنّ خلود النّفس ووجود الله لا يملكان كانطياً أي واقعيّة نظريّة بل يمتلكان واقعيّة عمليّة، ووجودهما لا يُمكن إثباته عن طريق حدس ممكن وإنّما عن طريق واقعيّة القانون الأخلاقيّ. وعليه، فإنّ تموضع الإنسان تحت القانون الأخلاقيّ العقلانيّ هو بالضبط ما يُجبره على الاعتقاد بخلود النّفس ووجود الله على أنّهما واقعيّان لكن ليس من العالم الأميريّ بل من العالم الأخلاقيّ⁽⁵⁵³⁾.

ولمزيد من الوضوح، يُمكن القول بأنّ خلود النّفس كانطياً لا يُمكن أن يُفهم إلّا في السّياق التاريخيّ لتحقيق فكرة الخير الأسمى. وعليه، يُشكّل الإيمان الأخلاقيّ الكانطيّ رجاءً وأملاً بالخلاص من أدران هذا العالم، لذا ترى النّفس الصّالحة لا تحتمل فكرة الموت بل تعقد آمالها على حياة قادمة، ورجاء بعيد. وإذا ما أنعمنا

552) Cf., *Doctrine de la vertu*, Op.cit., p. 118-119.

553) Cf., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Op.cit., p.291.

النّظر في فكرة خلود النّفس، كانطياً، لألفيناها رهاناً على المستقبل، رهاناً على تحقيق الخير الأسمى انطلاقاً من قوانا الخاصّة من دون اللّجوء إلى مسوِّغ خارجيٍّ كائن في مكان ما خارج هذا العالم. «إنّ تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الصّوريّ لإرادة قابلة للتّعيين بالقانون الأخلاقيّ، لكنّ توافق النيّات التّامّ مع المبدأ الأخلاقيّ في هذه الإرادة هو الشّرط الأعلى للخير الأسمى... فمن هنا لا يُمكن أن يُلاقى هذا التوافق إلّا في تقدّم لا نهاية له، ومن الصّوريّ أن يتمّ القبول بتقدّم عمليّ كهذا موضوعاً حقيقيّاً لإرادتنا»⁽⁵⁵⁴⁾.

وبشيء من التّفصيل، يُمكن اعتبار الدّين الأخلاقيّ الكانطيّ ديناً للرّجاء بخلود النّفس، وتالياً، ديناً للرّجاء بالخير الأسمى، بحيث يُعبّر هذا الدّين تحديداً عن الأمل الأساسيّ بالأخلاق، أي معرفة الفضيلة نفسها بوصفها تطوّراً وجهداً لامتناهياً. وإذا ما سأل سائل: ما المقصود بالتطوّر اللامتناهي، وهل يخضع هذا التطوّر للصّيرورة الزّمنيّة بالمعنى الشّائع، أم إنّ المفاهيم النّومين أو الشيء في ذاته بُعداً زمنيّاً مغايراً؟ أمكننا أن نجيب: إنّ الإنسان، كانطياً، يتطوّر عن طريق محاولات أخلاقيّة متتابعة، أي إنّّه يتطوّر وسط بُعدٍ زمنيّ نوميّ، أي زمن عمليّ عقلائيّ غير تاريخيّ، وذلكم بالضّبط ما يعده برّجاء المستقبل⁽⁵⁵⁵⁾. وعليه، لا يُمكن فهم مسألة خلود النّفس كانطياً خارج إطار العقل العمليّ ومبادئه، ذلك بأنّ الزّمن العمليّ لا يخضع لنفس معايير زمن العالم ذلك بأنّه يجد مرده في سببيّة عقلائيّة حرّة تجعل تطوره يشمل الحياة المتناهية للإنسان، لكنّه يقترن فعليّاً بالحياة اللامتناهية المفترضة لنفسه، التي لا تعدو كونها، في نهاية المطاف، تنويجاً لصيرورة التّحقّق المثاليّ للخير الأسمى في التاريخ، أي تنويجاً للتطوّر الأخلاقيّ اللامتناهي ضمن إطار العقل

(554) أنظر: نقد العقل العمليّ، مرجع سابق، ص 215.

555) Cf., *la philosophie morale de kant*, Op.cit., p. 441-442.

والعقل وحده. "... ويرى اللامتناهي الذي ليس شرط الزمان بالنسبة إليه بشيء، في ما هو سلسلة لا نهاية لها بالنسبة إلينا، التوافق الكلي مع القانون الأخلاقي... وما يمكن أن يفني المخلوق حقه هو الوعي بنيته المجربة لكي يتسنى له أن يأمل انطلاقاً من تقدمه حتى الآن من الأسوأ نحو الأفضل أخلاقياً، ومن النية الثابتة في أن يكتسب استمرارية متواصلة لها، مهما طالّت مدّة وجوده، حتى إلى ما وراء هذه الحياة، وهكذا يكون مناسباً تماماً للانهاية استمراره"⁽⁵⁵⁶⁾.

بوجيز العبارة، يُمكن القول إنّه توازياً مع الزمن الموضوعي للظواهرات، أي الزمن الفيزيائي للعالم والسببية الأميريّة، يطرح كانط زمنيّة عمليّة ناجمة عن الحرّيّة العقلانيّة، بحيث يُمكن للإنسان، في ظلّ هذه الزمنيّة أن يبدأ من نفسه سلسلة جديدة من الظواهرات، وأن يخضع إلى مبدئه التنظيمي الخاص من دون أيّ ضغوط من مطلق سلطة خارجيّة.

الحقّ أنّ اعتماد الزمن العمليّ هذا من شأنه أن يحلّ المشكلة الدنيّة التي تطرح الفعل الحرّ الأصيل الكائن في الزمن، وفي حياة الأفراد، ويسمح، تالياً، بالتخلّص من الزمن الأميريّ، ذلك بأنّ السعي الأخلاقيّ يتمّ تناوله في لحظة متّصلة ومستمرّة ذاتويّاً وليس في التتابع المحكوم بجملة الظواهرات الماديّة. وليس غريباً، من بعد، أن تقرّ الرياضيات الحديثة اليوم بالمبدأ الكانطيّ معتبرة أنّ سلسلة لامتناهية من الأرقام تعتبر تامّة ومنجزة ومنتهاية دونما حاجة إلى رقم أخير أو عنصر أخير لتماهيتهما⁽⁵⁵⁷⁾. بعد هذا العرض الموجز، لموقف كانط من المسألة الدنيّة، تبدو الحاجة ملحّة لاستعراض موقف نيتشه من المسألة الدنيّة ومقاربتها مع الموقف الكانطيّ للموقف على نقاط التماثل ونقاط الاختلاف، وذلك في الفصل الثاني من هذا القسم.

(556) أنظر: نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص 217.

(557) Cf., la philosophie morale de kant, Op.cit., p. 443.

المبحث الثاني: موقف نيتشه من المسألة الدينيّة، ومدى تماثله مع الفكر الدينيّ الكانطيّ يقتضي حسن البحث والتقسيم أن نعرض لموق نيتشه من المسألة الدينيّة، بعامة، في الفقرة الأولى من هذا الفصل، على أن نعرض مدى تماثل موقفه مع الفكر الدينيّ الكانطيّ وافتراقه عنه في الفقرة الثانية منه.

1 _ موقف نيتشه من المسألة الدينيّة

من البدهيّ القول، أنّ النقطة المركزيّة لفهم جوهر المسألة الدينيّة لدى نيتشه تكمن في الوقوف عند مصطلح "موت الله" وتبيّن مقاصده ودلالاته وعلاقته بالديانة المسيحيّة وتاليًا بتصوّره لمفهوم الله. ولهذه الغاية، كان لا بُدّ من التّوقف عند نصّ مركزيّ لنيته يشه يكون بمثابة حجر الرّحى في عمليّة التحليل والرّبط والتّفسير.

يقول نيتشه: "ألم تسمعوا بذلك الرّجل الأخرق، الذي كان مُشعلًا فانوسه في وضح النّهار، يركض في ساحة السّوق ويصرخ بدون انقطاع "إنّي أبحث عن الله! إنّي أبحث عن الله!"، وبما أنّه كان هناك حشد من أولئك الذين لا يؤمنون بالله، فقد أثار قهقهة كبيرة، فقال أحدهم: هل أضعنناه؟ هل تاه كطفل، وقال آخر، أم أنّه مختبئ في مكان ما؟ هل يخاف منّا؟ هل ركب البحر؟ هل هاجر؟... حتّى صرخ الأخرق قائلاً: "أين الله؟ سأقول لكم! لقد قتلناه أنتم وأنا، نحن كلنا قتلناه... كيف أمكننا أن نفرغ البحر؟ من الذي أعطانا الاسفنجة لكي نمحو الأفق بكامله؟ ما الذي فعلناه لنفك هذه الأرض عن شمسها؟"⁽⁵⁵⁸⁾.

وبعد، تُشكّل عمليّة القتل السّالفة الذكر قتلاً مزدوجاً بمعنييه السّلبّي والإيجابّي. فإذا ما أنعمنا النّظر في الكيفيّة التي كان الأخرق يصرخ بها لألّفيناها تنطوي على بُعد إثباتيّ، ذلك بأنّ فعل القتل قد شكّل بالنّسبة إليه واقعة سلبّيّة، ويتبيّن ذلك جليّاً من خلال اللّغة السّاخرة التي أجاب بها الحشد عن سؤاله، فضلاً عن اعتراف

الأخرق الصريح بأن فعل القتل كان آفة سلبية وذلك حينما تساءل عن جدوى محو الأفق وإفراغ البحر من مضمونه وخسف الشمس عن كوكبها⁽⁵⁵⁹⁾، وتلكم جميعها رموز تبرز أن فعل القتل كان فعلاً سلبياً بكل ما ينطوي عليه من دلالات الحجب والإنكار وخسارة السند والضامن. أما الدلالة الإيجابية، فقد عبر عنها نيتشه في أكثر من موضع، ونكتفي هنا بالإحالة إلى موضعين اثنين: يقول نيتشه: "أيعقل هذا؟ هذا القديس العجوز لم يسمع هنا في غابه بعد أن الله قد مات؟⁽⁵⁶⁰⁾... لقد كانت فكرة الله إلى حدّ الآن تُمثّل الاعتراض الأكبر على الوجود، إنّنا ننفي الله وننفي المسؤولية في الله: بذلك فقط نخلّص العالم⁽⁵⁶¹⁾".

واقع الأمر أن البعد الإيجابي لهذا القتل يتمثل في تحرير الإنسان من أيّ سلطة خارجية، على نحو ما رأينا لدى كانط، أي يجعل الإنسان سيّد نفسه، وتالياً، سيّد خضوعه لذاته، وهو ما ستوقّف عنده في الفقرة الثانية من هذا الفصل. لكن ما يجدر التوقّف عنده هنا، وتعميق البحث عنه لدى دارسي النصوص النيتشوية هو السؤال الآتي: هل يُشكّل موت الله، نيتشويّاً، رفضاً لأي فكرة متعالية؟ أم إنّ نقض بُغية إعادة التشييد، ونفي بُغية إعادة التأكيد انطلاقاً من أسس مختلفة، ومداميك مُغايرة؟

يرى مارتن هايدغر أن موت الله يعني أن الله المسيحيّ قد فقد سلطته على الكائن الإنسانيّ، وعلى قدره بعامة، على اعتبار أن الإله المسيحيّ قد شكّل التّصوّر الدقيق لما هو فوق حسيّ، على اختلاف تأويلاته ومعايره ومبادئه وأهدافه وقيمه⁽⁵⁶²⁾. وعليه، يُمكن أن يفهم النّقد النيتشويّ على أنّه النّقد الموجه للإله المسيحيّ بكلّ

559) Cf., Peter LANG, *Significations de la mort de dieu chez Nietzsche*, Paris, PUF, 2006, p. 54.

560) أنظر: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ديباجة الافتتاح، ص 39.

561) أنظر: غسق الأوثان، مرجع سابق، ص 74.

562) Cf., JASPERS, *Nietzsche*, Op.cit., p. 32.

ما يحمّله، بالنسبة إليه، من دلالات ارتكاسيّة، تجعل الإنسان يدفع ثمن خطيئة أصليّة لم يرتكبها، ويُنفق أيامه في البحث عن سبل سداد ديون، ويتناقض مع العقل الرَّاجح والحكيم. وفي هذا السّياق يرفض نيتشه الإله المسيحيّ الذي يمتحن ويختبر ويُضللّ، الإله الذي يلعب لعبة خطيرة مع الإنسان، ويتناقض مع العقل الرَّاجح والحكيم⁽⁵⁶³⁾. والحال أنّ نيتشه ينشد الإله الذي يسمح لأتباعه بأن يشفّوا كمرآة كما يروا عمق السّماء البعيدة، أي الإله الذي يُغني ولا يُفقر، يبني ولا يهدم، يُؤسّس ولا ينقض.

الحقّ أنّ النصوص النيتشويّة غنيّة بالمواقف التي يُمكن أن يُستشفّ منها عمق إيمانه بالله الذي يحترم العقل البشريّ، أي الإله الذي يملك المواصفات الإيجابيّة السّالفة الذّكر. "ستتحوّل فكرة الله إلى أداة بين أيدي محرّضين قساوسيين قد غدوا يتأولون كلّ حدث سعيد على أنّه ثواب، وكلّ حدث مشؤوم على أنّه عقاب على "خطايا" وعلى عدم طاعة الرّب: طرائق تأويل كاذبة لنظام أخلاقيّ مزعوم..."⁽⁵⁶⁴⁾. يُستشفّ من كلّ ما تقدّم، أنّ النّقد النيتشويّ قد رام الإله التّقليديّ، الإله الذي يُجبر أفراداً على الخنوع، إله النّفى وليس إله الإثبات. ومن هنا يُمكن أن نفهم الهدف النيتشويّ من استحضار ديونيسيوس بمواجهة المسيح.

في هذا السّياق يرى جيل دولوز أنّ ديونيسيوس بما هو أصل المأساة لا يزال يُجلّ الألم، وكان الفرّح الذي يشعر به لا يزال فرّح حلّه، ونقل هذا الفرّح أيضاً إلى الوحدة الابتدائيّة. لكنّ ديونيسيوس أدرك الآن بالضبط معنى تحولاته الخاصّة به وقيمتها: إنّ الإله الذي ليس على الحياة، بالنسبة إليه، أن تلقى تبريراً بل هي التي تثبت حتّى العذاب الأكثر حدّة، وعند هذا الحدّ ينمو التّعارض بينه وبين المسيح

563) Cf., Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, les Éditions du Cerf, 1974, p. 560-561.

564) أنظر: نقيض المسيح، مرجع سابق، ص 23.

الذي يُجَلِّ الأَم عن طريق استبطانه وليس عن طريق إثباته في عنصر خارجيته⁽⁵⁶⁵⁾. بهذا المعنى، يغدو ديونيسيوس صنوًا لإثبات الأَم لكن من دون أن يضع الحياة موضع اتهام، وتوصيفها بأنها غير عادلة، والبحث عن مسوغات العدل في ما وراء هذا العالم، في عالم آخر، حيث يُمكن درء عقدة الذنب وتحقيق الخلاص المنشود. وعليه، لقد كان النقد النيتشوي للإله المسيحي نقدًا لنفي الحياة الدنيا ولكل مسوغات مواجهتها بالإحالة إلى عالم آخر، بحيث تُشكّل عقدة الذنب حجر الرّحى في التّصوّر المسيحي للإنسان ولسبل تقبّله الأَم ونفيه بدلاً من إثباته⁽⁵⁶⁶⁾. من هنا يُمكن أن نفهم لماذا رأى نيتشه في المسيحية إحساسًا بالخطأ واستبطانًا للأَم، ورأى فيها عنصرين أساسيين يُحدّدان العدميّة المسيحية أي الطريقة التي تنفي المسيحية فيها الحياة: فمن جهة تُكرّس المسيحية آلة صنع الذنب، أي معادلة الأَم المقترن بالعقاب المريع، ومن جهة أخرى، تُكرّس آلة مضاعفة للأَم حتّى في عمق حديثها عن المحبة والحياة، إذ إنّها تُكرّس حقداً ليس بعده حقد، وذبناً ليس بعده ذنب⁽⁵⁶⁷⁾. ودومًا في سياق الإجابة عن السّؤال المطروح: هل يُشكّل موت الله رفضًا نيتشويًا لكل أشكال الإله المتناهي؟ حقيقة الأمر أنّ موت الله نيتشويًا يسمح لإنسان بالخروج من توقعته من أجل سلوك الدّروب التي يختارها، وعدم القول بموت الله يعني سلب الحياة دورها المبدع والديناميكي⁽⁵⁶⁸⁾. من هنا يغدو موت الله وسيلة لتشييد على أبقاض العالم القديم والممزق عالمًا جديدًا يجد محوره في داخله. وبتعبير أوضح، فإنّ اللّعنات النيتشوية تجاه الإله المسيحي هي لعنات تصبو إلى الإثبات وإلى إحلال الإله الشخصاني العقلاني الإنساني مكان الإله النافي الذي يُكرّس مبدأ

(565) راجع: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 23.

(566) Cf., Georges Goedert, Nietzsche critique des valeurs chrétiennes, Paris, Beauchesne, 1977, p. 18 et S.

(567) راجع: أصل الأخلاق، مرجع سابق، ص 14 وما بعدها.

(568) Cf., Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche, Op.cit., p. 136.

العذاب الإنسانيّ والألم في أقصى أشكاله، وعقدة الذنب في عمق اعتبارها وتشكيلها لماهيّة الفعل الإنسانيّ على وجه البسيطة.

من هذا المنطلق، يُمكن أن نفهم مجاهرة نيتشه بموت الله، من دون أن يُجاهر بعدم وجود الله. يرى كارل ياسبرز أن نيتشه لم يُصرّح مجاهرًا بعدم وجود الله، فهو لم يقل يومًا: أنا لا أعتقد بوجود الله بل جُلّ ما قاله: لقد مات الله. وكلّ ما فعله من خلال هذه العبارة أنّه استخلص الوضيّة القائمة حاملاً بصيرته وآراءه حول العصر وجوهره الخاصّ. وبعبارة أخرى، يعني موت الله أنّ العالم الآخر قد زالت حظوته لصالح الإنسان وعمله، وإثباته بدلاً من النفي والارتكاس والتّقوقع على الذات⁽⁵⁶⁹⁾.

وعليه، يغدو موت الله موتًا للميتافيزيقيا، ومن ثمّ، تأصيلًا للذات الإنسانية في فعاليتها الأكثر جوهرية وذلك على حساب الأخلاق المسيحية الارتكاسية التي دمّرت الإنسانية من خلال هبتها وإيذائها لأكثر أشكال العمل الإنسانيّ سمومًا ونشاطًا وإثباتًا. «إنّ أعظم حدث في الواقع هو موت الله، وبعبارة أخرى لقد فقد الإيمان بالله المسيحيّ معقوليته... وعلينا من الآن فصاعدًا أن نتوقّع سلسلة طويلة، وفضًا طويلًا من الانهيارات والتدمير والخراب... على نحو أنّنا نحن الفلاسفة وقد علمنا أنّ الله القديم قد مات نشعر أنّنا نضيء كما لو كان فجرًا جديدًا بانتظارنا... بحيث تستطيع مراكبنا أن تنطلق من جديد، وأن تُجذّف أمام كلّ خطر»⁽⁵⁷⁰⁾.

وبعد، يُتيح لنا النصّ السابق أن نخرج بفكرة جوهرية مفادها أنّ الإله الذي مات هو الإله المسيحيّ القديم، وأنّ الفجر الجديد المنتظر هو فجر الإيمان بإله جديد، إله يجد مرده في الذات الإنسانية المثبتة غير النافية، والذات الإنسانية التي

569) Cf., JASPERS, *Nietzsche*, Op.cit., p. 247.

(570) أنظر: العلم الجذلي، مرجع سابق، الفقرة 343، ص 194.

تدعم فكرة الإله الحكيم والقدير قياساً على أكبر قدر ممكن من الإثبات العقلانيّ الصّرف في توجّه كانطيّ بارز سيُشكّل محور دراستنا في الفقرة الثانية من هذا الفصل.

بوجيز العبارة، لا يُمكننا تفسير موت الله، نيتشويّاً، على أنّه حلّ نهائيّ لمسألة بعينها، بل على العكس، إنّ موت الله يسمح بالسؤال عن معنى التّعالّي، وتاليّاً، عن معنى الوجود. ذلك بأنّ مشكلة الله لا تكمن في السؤال عن وجوده من عدمه، إنّما تتمثّل في النّتائج الأنثروبولوجيّة المترتّبة على وجوده من عدمه⁽⁵⁷¹⁾.

ولا يفوتنا أن نُسلّط الضّوء هنا على نقطة بالغة الأهمّيّة، ألا وهي التّمييز الّذي أجراه نيتشه صراحة بين المسيحيّة وشخص يسوع النّاصريّ. لم يحمّل نيتشه على شخص يسوع النّاصريّ كما حمل على المسيحيّة، فنيّشه، وهو ينقض المسيحيّة ويناقض المسيح كان يُوجّه عنايته إلى المجموعات المسيحيّة الّتي بسطت فاهها في التّكفير لا لشيء إلّا لأنّ المجموعات الأخرى كانت تخالفها الرّأي، وذلكم بالضّبط ما فعله يوحنا وبولس في شأن الملل والنّحل الّتي خالفتهما الرّأي، وبخاصّة بشأن الأبوة والتّثليث.

ولهذا، لم يكن نيتشه يريد أن يكون ضدّاً من بين الأضداد الكثيرين، بل شاء أن يكون الضّدّ، ومن هنا يأتي عنوان كتابه المركزيّ بصيغة التّعريف: tsirhcitnA reD، في حين كانت اللّغة الألمانيّة ستسمح له دون أيّ إشكال باستعمال العبارة بصيغة النّكرة tsirhcitnA. وعليه، نقيض المسيح هو ديونيسيوس وزرادشت ونيتشه وربّما يسوع النّاصريّ ذاته⁽⁵⁷²⁾. وليس غريباً، من بعد، أن نجد نيتشه يُقرّ بعظمة يسوع النّاصريّ، ويقف موقفاً حازماً ضدّ أيّ موقف سلبيّ يُمكن أن ينال منه أو يصفه

571) Cf., René GIRARD, *Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche*, Paris, 1985, www.perspectives-girard.org/references/, p. 3.

(572) راجع: علي مصباح، مقدّمة لكتاب نقيض المسيح ص 19-20.

بالمتعصّب. لا أقبل بأن يُقحم طابع المتعصّب داخل شخصيّة المُخلص... فرسالة البشريّ تعني بالضبط انتفاء كلّ تناقض، وأن ملكوت السّماء ملك لكلّ الأبناء... وهو نفسه المعجزة في كلّ لحظة، وهو في نفسه الثّواب والبرهان وملكوت الله... (لذا فإنّ المنظومة الكنسيّة) هي منظومة رمزيّة تقع خارج كلّ ديانة، وكلّ مفاهيم العبادة... (وعليه) تخلو مجمل البسيكولوجيا الإنجيليّة من مفهوم الذّنب والعقاب، وكذلك من مفهوم الثّواب... إذ لم تكن حياة المُخلص شيئاً آخر غير الممارسة ولم يعد بحاجة لأيّ قانون أو أيّ طقس في علاقته بالله⁽⁵⁷³⁾.

2 _ موقع الفكر النّيتشويّ الدّينيّ من الفكر الدّينيّ الكانطيّ

إذا شئنا أن نتحدّث عن نقاط الافتراق بين كلّ من المذهبين الكانطيّ والنّيتشويّ في ما يتعلّق بالمسألة الدّينيّة، لألفيناها تتعلّق بالمنهج أكثر ممّا تتعلّق بالمضمون المعن. بتعبير أوضح، لم يسع نيتشه، على غرار ما فعله كانط، إلى رسم منهج دقيق يُناقش من خلاله الأدلّة المُقدّمة على وجود الله، كما لم يسع إلى خطّ منهج خاصّ به يرسم من خلاله تصوّراً دقيقاً لمفهوم الله ولمسألة خلود النّفس، ذلك بأنّ مذهب الشذرات النّيتشويّ يتناقض تماماً مع النّسق الكانطيّ المضبوط والمنهج، فضلاً عن كون الكتب التي خطّها كانط والتي تعلّقت بالمسألة الدّينيّة بعامة تختلف عن الشذرات النّيتشويّة التي جعلت ميدان بحثها يتّسع ليطال أكثر من ترسيمة أو موضوعة فلسفيّة.

وعلى القلب الآخر، احتلّت المسيحيّة موقع الصّدارة في باب النّقد النّيتشويّ وذلك بخلاف النّقد الكانطيّ الذي سعى إلى عقلنة الطّقوس المسيحيّة ضمن إطار الدّين العقلائيّ الأخلاقيّ، ناهيك باستعراضه مخطّطه الدّقيق في طرح دين أخلاقيّ بديل يكون صالحاً للبشريّة بأسرها، وقد سار كانط بخطى حثيثة، على نحو ما

بيّناه أعلاه، في رسم تفاصيل ذلك المنهج وموقعه بالنسبة إلى فكره بعامة، وإلى مبادئ العقل العمليّ بخاصّة.

بيد أنّ نقاط الالتقاء هي أكثر بكثير ممّا يخاله أحد، وبخاصّة لجهة إعمال العقل النقديّ في ما يتعلّق بالإيمان المسيحيّ والطّقوس السّالبة والوعود بخلاص مريّر يُشكّل ضرباً من التّجارة الوضيعة. في هذا السّياق، لا بُدّ من أن نحصر نطاق المقارنة في غائيّة القانون الأخلاقيّ، أي في البرهان الأخلاقيّ على وجود الله، والطّقوس الدّينيّة ذات الطّابع البراغماتيّ، وأخيراً التّمييز بين يسوع الإنسان ويسوع اللاهوتيّين.

يرى كانط أنّ هناك غائيّة طبيعيّة تجعل ملكة الحكم لدينا تقرّ بوجود علّة عاقلة للعالم، وهي مع ذلك غائيّة أخلاقيّة لأنّها تتعلّق بكائن عاقل موهوب بحريّة، فضلاً عن كون هذه العلاقة الغائيّة مُعيّنة فينا بصورة قبليّة على نحو ضروريّ، وذلك ما يجعل الحديث عن علّة عاقلة خارجة عنّا ضرباً من الوهم والخرافة، إذ إنّ الغائيّة الأخلاقيّة هذه هي بالضّبط ما يُلزمنا بتحقيق الخير الأسمى في هذا العالم. وعليه، تلتزمنا هذه الغائيّة الأخلاقيّة بالإقرار بوجود علّة أخلاقيّة للعالم بحيث نستطيع أن نضع أمام أنفسنا غاية نهائيّة بحسب القانون الأخلاقيّ، وهذه الغاية هي الله بما يُشكّله من ضمانة لمبادئنا وواجباتنا وذلك من دون أن يجد مرده خارج دائرة مبادئ عقلنا التّشريعيّ العمليّ⁽⁵⁷⁴⁾. وعليه، يرفض كانط، كما سبقت الإشارة، كلّ أشكال الإله المفارق الذي يُلزمنا بواجبات لا تتبع من صميم اعتقادنا وتوجّهاتنا ومبادئنا العقليّة الصّرفة.

بهذا المعنى، لا يغدو البحث عن الله سوى البحث عن ضمانة أخلاقيّة نهائيّة تتبع من العقل نفسه، ولا تجد مردها في مكان ما مُفارق، على اعتبار أنّ غائيّة القانون

(574) راجع: نقد ملكة الحكم، مرجع سابق، ص 413 وما بعدها.

الأخلاقيّ هي عينها الله في تصوّره الأكثر حميمية والأكثر التصاقاً بالفكر البشريّ، بعيداً من كلّ تصوّرات غيبية مفارقة لا تنضح بالخلقيّة بقدر ما تنضح بضروب التّجارة والخوف والهلع. والحقّ أنّ النّقد الكانطيّ لفكرة الإله الذي يتمّ اختزاله في بعد براغماتيّ بعيداً من أيّ بعد أخلاقيّ غائيّ رفيع هو عينه النّقد النيّشويّ.

بعبارة أوضح، يرفض نيّشه أن يُصيب إرادة الاقتدار أيّ مصدر من مصادر الوهن والضعف (وقد مرّ معنا كيف شكّلت إرادة الاقتدار صنوّاً لفكرة الواجب الكانطيّ ممّا لا يتّسع المجال لذكره ها هنا)، ويرفض، تاليّاً، تجريد الإله من كلّ مواصفات الخير من خلال سعيهم إلى تبليسه، وذلك بتجريده من كلّ غاية خلقيّة رفيعة، ومن كلّ نخوة وسيادة وعزّة وشجاعة. وعليه يتحوّل إله اللاهوتيين من إله منقذ ومخلّص وضامن للقيم الخيريّة فينا إلى إله متعّب يكون بمثابة عكّاز للخائرين ولضعاف النفوس وللمتاجرّين والمرابين باسم الدّين. ولذلك لا يني نيّشه عن وصف هذا الإله الارتكاسيّ بأنّه إله "لكلّ ثلب للدّنيا، ولكلّ أكاذيب الآخرة"، إله هو صنوّ للعدم والارتكاس بدلاً من أن يكون إله القيم والأخلاق والقداسة العُليا. "... سيكون على الألوهية المتبورة من فضائلها أن تغدو حتّى آلهة للمتقهقرين وللضعفاء... (إذ) يعمد هؤلاء المنحطّون إلى تجريد إله ذوي الغالبة عليهم من كلّ مواصفات الخير... إنهم ينتقمون من أسيادهم بتبليس إلههم وتجريد مفهوم الله من كلّ ما هو قوّة وشجاعة وسيادة ونخوة، (وعندها) يسقط إلى وظيفة عكّاز للمتعبين، ويتحوّل إلى إله الضّعفاء... (فيغدو) الله كمبدأ لكلّ ثلب للدّنيا ولكلّ أكاذيب الآخرة، الله الذي يؤلّه فيه العدم، وتحاط إرادة العدم فيه بالقداسة"⁽⁵⁷⁵⁾.

وعليه، يتفق كلّ من الفيلسوفين على أنّ فكرة الله كمبدأ أخلاقيّ يجب أن تنزّه عن فكرة الغايات الرّخيصة، والأمل برّجاء كاذب، إذ من غير الجائز أن تحلّ قيم

الانحطاط محلّ الإبداع والأخلاق الرفيعة والفضيلة الكبرى. وبتعبير أوضح، لم يعد من الجائز كانطياً ونيتشوياً تهميش الله، وجعل دوره يقتصر على تحقيق السعادة ولذائذها في الحياة الآخرة، لكأنّ الإيمان ضرب من متاجرهم إن واطبوا كسبوا وإن لم يواظبوا خسروا. فالله، نيتشوياً و كانطياً أرفع بكثير من فكرة الله السوقي العاميّ المبتذل الذي يقتصر دوره على تحقيق اللذائذ في الحياة الآخرة، وتعويض المؤمنين عن كلّ اللذائذ التي فقدوها في الحياة الدنّيا، ومن ثمّ، يُصبح الله رديفاً لفكرة المرتزقة وثقافة التّجارة⁽⁵⁷⁶⁾.

لقد سعى كلّ من كانط و نيتشه إلى إحلال ثقافة الأخلاق والحرّية مكان ثقافة التّجارة والعبوديّة، وذلك لتحرير الإنسان من جهة، أي تحريره من قبضة الجهل واللاأخلاقيّة، وتحرير الإله من جهة أخرى، أي تحريره من قبضة التّهميش والانحطاط، وتصويره على أنّه إله جسور ينتظر تمجيداً من عباده، في حين أنّه، في حقيقة الأمر، إله متعال لا يجد مرده في عالم آخر مفارق، بقدر ما يجد مرده في العقل البشريّ نفسه كضمانة للخلقيّة الرفيعة، والأخلاق النّبيلة والسّامية، والغرائز المشحودة.

وعليه، حارب كانط كلّ من يخال أنّه بإمكانه شراء خلاصه من خلال ممارسات وشعائر لا تحمل في ذاتها أي قيمة أخلاقيّة، معتبراً أنّ ثقافة الارتزاق والتّجارة التي تعمد الكنائس إلى تكريسها ليست سوى الكفر والإلحاد بحدّ ذاتيهما. لذا، كان لزاماً علينا أن نُكرّس ثقافة بديلة ألا وهي ثقافة الحرّية والأخلاق⁽⁵⁷⁷⁾.

في السّياق نفسه، يعتبر نيتشه أنّ المسيحيّة لا تعني على الإطلاق التّصرّف وفقاً لمنطق الغرائز، وتالياً، منطق الرّبح والخسارة، فالمسيحيّة قبل كلّ شيء قيمة وخلق

576) Cf., *Nietzsche critique de Kant*, Op.cit., p. 110.

577) Cf., *La religion dans la simple raison*, Op.cit., p. 234.

ومحبة بعيداً من كلّ مشاعر الاضعان والكره والأخطاء الكارثية التي لا تلامس أرض الخلقية العليا، والأنكى من ذلك بأنّ المسيحيين قد سارعوا إلى تكريس مشاعر الثأر والاقتصاص والعقاب والمحاكمة، بعيداً من كلّ خلقية رفيعة، ومحبة متسامية، ذلك بأنهم سخروا الإنجيل لتحقيق مآربهم الخاصة، وفصلوا مقولاته على حجم تصوّراتهم التجارية إذ راموا الحياة الآخرة بوصفها ملكوت الغرائز والشهوات والأغراض الدنيوية الرخيصة. "وفي الواقع، لم يكن هناك من مسيحيين قط... لقد كان هناك الإيمان أو ما سمّيته بالمبر المسيحي الحقيقي، إذ كانوا يتكلّمون عن الإيمان وكانوا لا يعملون إلاّ بدافع من الغرائز... فالمسيحي لا يتميّز بإيمان، المسيحي يفعل... ولا يقابل الشرّ الذي يلاقيه بالمقاومة، لا بالكلمة ولا بالقلب، ولا يُقيم فرقاً بين الأهلي والغريب... ولا يحتقر أحداً ولا يقبل بأن يدعى في شهادة لا تُحلف...⁽⁵⁷⁸⁾" من هذا المنطلق، تغدو الغاية الخلقية التي ينشدها كلّ من كانط ونيثشه غاية أخلاقية واحدة، تروم الإنسان في طهره القيمي، وفي إصاخته السّمع إلى نداء الوجود المتعالي الكامن فيه، وإلى نداء الله المتمثّل في تصرّفات وسلوكه، وقيمه المتعالية على أدران المادّة، والغرائز العابرة، والوعود الدنيوية المرجأة.

عند هذا الحدّ، تبدو الحاجة ملحة لاستعراض موقف نيثشه وكانط من شخص يسوع الناصريّ.

حقيقة الأمر، أنّ كانط يرى في شخص يسوع الناصريّ نموذجاً للإنسان في كماله الأخلاقيّ، فهو شخصية إنسانية محضة، وهو من خلال تعاليمه وطريقة موته قد شكّل نموذجاً أخلاقياً يُحتذى به⁽⁵⁷⁹⁾. من هذا المنطلق، نرى أنّ كانط قد فصل بين المسيحية الحقيقية، أي التعبير الدينيّ عن الأخلاق، ومعتقدات الكنيسة القائمة على

(578) أنظر: نقيض المسيح، الفقرتان 33 و39، مرجع سابق، ص 77 و86.

(579) Cf., *La religion dans la simple raison*, Op.cit., pp. 85 et 99 et 113.

ثقافة التجارة والارتزاق كما مرّ معنا أعلاه، وذلكم بالضبط ما رامه نيتشه، وانطلق منه في قراءته التاريخية للمسيحية.

وبتعبير أدق، ميّز نيتشه بين يسوع الإنسان ويسوع التيولوجيين، فيسوع كان النموذج المحض للمسيحيّ الذي يفعل، وقد مات كما عاش، ليس من أجل تخليص الناس بل من أجل أن يكون قدوة لهم. والحقّ أنّ محرّفيّ التعاليم المسيحية كانوا كثيرًا، إلا أنّ نيتشه قد وجّه سهام نقده إلى القدّيس بولس، إذ رأى في تصرّفاتة وأفعاله حرفًا للمسيحية عن مسارها الصّحيح. "من المحتمل أن يكون فناع حياة يسوع المقدّس يُخفي حال من حالات الشّهادة الأكثر ألمًا، شهادة العِلْمَان بالحبّ، شهادة القلب الأكثر براءة وولعًا الذي لم يكتفِ يومًا بأيّ حبّ بشريّ، والذي طالب بالحبّ ومبادلته ولا شيء سواه... وبعدما أمسى عالمًا بحبّ البشر أن يتكرّر لها كلّ حبّ وكلّ قدرة على الحبّ⁽⁵⁸⁰⁾...". ويقول في موضع آخر: "في الحقيقة لم يكن هناك سوى مسيح واحد، وقد مات فوق الصّليب... فالممارسة المسيحية، أي الحياة كما عاشها ذلك الذي مات فوق الصّليب، هي وحدها التي يصحّ أن نسمّيها مسيحية⁽⁵⁸¹⁾".

عند هذا الحدّ، يبدو من النّافل القول أنّ التّوجّه النيتشويّ في مجال الفكر الدينيّ على مستوى الخلقية والتّصوّر الخلقّي لمفهوم الله ولشخص يسوع المسيح ولطقوس العبادات هو عينه التّوجّه الكانطيّ، وإن كان ثمة اختلاف على مستوى المنهج وسبل تناول فكرة وجود الله وخلود النّفس.

وبعد، لا يُمكننا أن نختم هذا البحث من دون الاستشهاد بقراءة رائعة للفيلسوف الفرنسيّ أوليفيه ريبول الذي رأى أنّ نيتشه كان أقرب إلى المسيحية من كانط نفسه،

(580) أنظر: ما وراء الخير والشّر، مرجع سابق، الفقرة 269، ص 264.

(581) أنظر: نقيض المسيح، مرجع سابق، الفقرة 39، ص 87.

ذلك بأنّ التأويل الكانطي للكتب المقدّسة كان من شأنه الإطاحة بكلّ ما يتناقض مع العقل العمليّ، وذلك بخلاف نيتشه الذي حاول تكريس مبادئ الإنجيل والتّوراة، وجعلها أكثر واقعيّة وتجانساً مع القيم الأخلاقيّة التي كان يصبو إليها⁽⁵⁸²⁾.
 وكم جميل أن نختم هذا البحث بعبارة نيتشويّة تجعلنا لا نغالي إذا قلنا بأنّه الفيلسوف الأكثر إخلاصاً للمسيحيّة، والأكثر تجانساً مع مبادئ يسوع الناصريّ: "الإنسان الذي يقول في أيّامنا هذه لا أريد أن أكون جنديّاً، ولا أعترف وأمثل للمحاكم أو الشرّطة، إذ لا أريد القيام بما يمسّ سلامي الداخليّ، ذلكم هو المسيحيّ الحقيقيّ"⁽⁵⁸³⁾.

خلاصة الفصل الثّاني

مّا تقدّم، يُمكن الخلوّص إلى جملة نتائج أبرزها:

1 - اختلاف المنهج النيتشويّ عن المنهج الكانطيّ في التعاطي مع المسألة الدّينيّة، على اعتبار أنّ كانط ينطلق من منهج مُحكم البنية، فضلاً عن تخصيصه جملة كتب متخصّصة في مناقشة المسألة الدّينيّة، ناهيك بربطها بمبادئ فكره بعامة ولا سيّما مبادئ العقل المحض العمليّ. أمّا نيتشه، فقد تناول المسألة الدّينيّة، كدأبه، على شكل شذرات متناثرة على امتداد كتبه، ولم يُخصّص كتاباً بعينه أو منهجاً صارماً محدّداً لمناقشة المسألة الدّينيّة باستثناء كتاب "نقيض المسيح".

2 - تقاطع الفكر النيتشويّ مع الفكر الكانطيّ لجهة:

أ - التّمييز بين شخص يسوع الناصريّ بما يُشكّله هذا الشّخص من قيمة أخلاقيّة كاملة ومتكاملة، وتمييزه من المسيحيّة الكنسيّة التي حرّفت تعاليمه، وقادتها وفق غايات خاصّة.

Cf., *Nietzsche critique de Kant*, Op.cit., p. 118.(582)

Cf., *La Volonté de puissance*, Op.cit., p. 378.(583)

ب - رفض كل من كانط ونیتشه ربط المعتقد الديني بجملة طقوس ذات طابع تجاري براغماتي بحت، بحيث يغدو الدين ضرباً من التجارة، ووعداً بتحقيق سعادة مرجأة على حساب كل ما هو كلي و متعالٍ ومقدس.

ج - ربط فكرة الله بحاجة العقل البشري إليها، وتالياً، بكونه ضماناً ضد فساد الفكر، وأفهومياً يضمن حرية الفرد في التعاطي مع المسائل الأخلاقية وفق أخلاقية مرجعية ثابتة تجرد مردها في العقل، ومبادئ العقل وحده.

لقد استطعنا، على امتداد الأقسام والفصول السابقة، أن نثبت إلى حد كبير مدى التّطابق الكانطيّ النّيتشويّ على المستويات المعرفيّة والاكيولوجيّة والسّياسيّة والدينيّة، ونجحنا في تبيان مدى التزام نيتشه بمبادئ الفلسفة الكانطيّة، وأنّه لم يستطع تجاوز كانط بل ظلّ أميناً ومخلصاً لأرائه ومبادئه وأفكاره.

وبتعبير أوضح، لقد رسمنا الإطار النظريّ للفلسفة الكانطيّة على المستوى المعرفيّ، وسارعنا إلى استجلاء ملامح البعد المعرفيّ لدى نيتشه، حتّى أمكننا أن نقع على النّصوص المتبغاة، والتي توجت توجّهنا لناحية البحث عن المداميك النظريّة التي أطرت العمل النّيتشويّ، وحكمت تصوّره ورسوفه عند حدود المقولات الكانطيّة لجهة المعرفة القبليّة، والأفاهيم السابقة على كلّ معطى حسّيّ.

وعلى القلب الآخر، حاولنا في القسم الثّاني استجلاء ملامح البعد الأخلاقيّ لدى كلا الفيلسوفين، وعند هذا الحد واجهتنا صعوبات جمة لجهة البعد النّسقيّ الذي تنطوي عليه الفلسفة الكانطيّة، في مقابل مذهب الشذرات النّيتشويّ، ناهيك بالتصوّر التقليديّ للمذهب الأخلاقيّ النّيتشويّ على أنّه هدم لكلّ أخلاق ممكنة، لذا كان لزاماً علينا أن نعم النّظر في البعد الأخلاقيّ النّيتشويّ للوقوف على المضامين الأخلاقيّة البعيدة المدى، والتي أمكن لها أن نجد أسسها في فكريّ العود الأبديّ وإرادة الاقترار اللّتين مثلتا في نهاية المطاف تنويجاً صريحاً لفكرة الواجب الكانطيّ.

وفي السّياق عينه، أثرنا أن نتناول في القسم الثّالث البعدين السّياسيّ والدينيّ لدى كلا الفيلسوفين، فوقفنا عند المحطّات النظريّة الكبرى، إن لجهة التّعاطي مع مفاهيم الديمقراطيّة والعقد الاجتماعيّ وسلطة الحاكم، وإن لجهة الموقف من فكرة الكائن الأسمى أو الله والدين، حيث تجلّت لنا بوضوح مظانّ الالتقاء بله التّطابق على

أكثر من صعيد، وأكثر من مفهوم، الأمر الذي جعل تتبّع الخيط الهادي للإشكالية يمتدّ منذ الصفحات الأولى حتى السّطر الأخير، تتبّعاً وتقصيّاً بقدر ما حوّلتنا إياه النّصوص الكانطية والنّيّشويّة، والدّراسات التي تناولت هذا الموضوع، فضلاً عن جهودنا التحليلية المتواضعة التي لا تسدّ رمقاً ولا تغني من جوع، إذ جلّ ما تشكّله محاولة خجولة على درب التّقصيّ والمعرفة.

واقع الأمر أنّ هذا البحث قد أتاح لنا سُبُل الخروج بمجموعة استنتاجات ومجموعة خلاصات غاية في الأهميّة، ناهيك عن جملة توصيات نعرضها جميعها على التّوالي.

1 - إنّ التّطابق النّيّشويّ الكانطيّ لم يكن تطابقاً صدفويّاً أو عرضيّاً بل كان مؤثّراً عميقاً على ماهيّة الفكر الإنسانيّ المشترك.

وبتعبير أوضح، ثمة قطب فكريّ إنسانيّ جاذب يكمن خلف كلّ تعدّدية، قطب يجذب إلى محوره كلّ نقاط التّمائل التي تحمل بين طيّاتها المعاني الإنسانيّة السّامية، والقيم الأخلاقيّة المتعالية، وينبذ كلّ ما من شأنه أن يحطّ من قيمة الإنسان وسموّه وتعالیه. وبعد ألم يقل ميخائيل نعيمة أنّ الإنسان إله لا يزال في القمط؟ وعليه، هذا القمط بالتحديد هو ما سعى كانط ونيتشه إلى نزعه كيما يتسنى للإنسان أن يرى نفسه في مرآة نفسه، ويتعرّف قيمته السّامية والمتعالية.

2 - إنّ الفعاليّة الفكرية الكانطية لم تكن فعالية تاريخية محدودة، بل فعالية شمولية سطت على كلّ فكر، وتركت آثارها في كلّ توجّه فلسفيّ، وذلكم بالضبط ما شكّل مناسبات الاستنتاجات اللاحقة.

3 - إنّ الفلسفة الكانطية على المستوى المعرفيّ فلسفة قطبيّة محوريّة نجحت في اجتراح آفاق فلسفية معرفية غير مسبوقة جعلت جوهر التفكير يركّز على الذات المفكّرة، وتالياً، منحت الأشياء صفة التبعيّة بحيث لم يعد اكتشاف قوانين العالم هو

القطب المحوريّ الذي تدور حوله الذات المفكّرة بل العكس تمامًا. وفي هذا السّياق، لم تكن الفلسفة النّيتشويّة سوى تنويج للمقولات الكانطيّة، بحيث لم تخرج الذات المفكّرة النّيتشويّة على الوظائف المقولاتيّة التي أناطها بها كانط، بل ظلّت أمينة لها، مُكرّسة كلّ أشكال المرجعيّة الذاتويّة في رؤية وتفسير العالم.

4 - إنّ الفلسفة الكانطيّة على الصّعيد الاكسيولوجيّ لم تجعل من القيم قيمًا مفارقة للعقل تجرد مردها في عالم غيبيّ، إنّما تجد مردها في مبادئ العقل العمليّ نفسه ذي البعد التّشريعيّ انطلاقًا من مبدأ الحرّيّة نفسه. وبتعبير آخر، لقد جرى تحويل مصدر القيم من جهة مفارقة غيبيّة إلى جهة عقلانيّة مشرّعة وصالحة لكلّ فاهمة ممكنة بعامة.

وفي هذا السّياق، لم تُشكّل فكرة العود الأبديّ ومن ثمّ جوهر إرادة الاقتدار سوى تأكيد مرجعيّة الإنسان المقومّ بعيدًا من كلّ غاية، وعن كلّ بعد غيبيّ ماورائيّ، ذلك بأنّ العقل هو منبع الأشياء ومردها، وقيمه هي قيم إنسانيّة سامية متجرّدة من كلّ غاية وذلكم بالضّبط ما كرّسه كانط في مبادئ العقل العمليّ.

5 - إنّ الفلسفة الكانطيّة لم تجد في المبادئ السياسيّة ما يُبرّر حكم العامّة بعيدًا من معايير الخلقيّة، ذلك بأنّ مشروعيّة الحاكم والطّبقة السياسيّة تكمن في مدى امتثالها للقانون الأخلاقيّ بعيدًا من كلّ صور الغوغائيّة والمطامع الفرديّة والغرائز الآنيّة. وفي هذا السّياق، يُمكن أن نفهم رفض نيتشه لكلّ صور الديمقراطيّة التّمثيليّة التي تسمح لثلّة من المرتزقة وعديمي الكفاءة والخلقيّة أن يتحكّموا في مصير الإنسانيّة انطلاقًا من الحسابات الذاتيّة الضّيقة، وبعيدًا من كلّ تصوّر قيميّ للفعل السياسيّ.

6 - إنّ المسألة الدّينيّة الكانطيّة لا يُمكن أن تفهم إلّا في سياق التّجرّد من الدّين

اللاعقلانيّ والركون إلى مبادئ أخلاقيّة ذات طابع عقلانيّ تكون صالحة لكلّ مكان وزمان ولكلّ جماعة بشريّة ممكنة.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً - مؤلفات كانط (المنقولة إلى العربية)

- 1 - إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٦٣.
- 2 - إمانويل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.
- ٣ - إمانويل كنت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.
- ٤ - إمانويل كانط، الدّين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، الطبعة الأولى، بيروت، دار جداول، ٢٠١٢.
- ٥ - عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

ثانياً - مؤلفات كانط (المنقولة إلى الفرنسية)

- 1 - KANT Emmanuel, Cours de métaphysique, trad. J.rivelaygue, Paris, Gallimard,1980.
- 2 - KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les lumières*, trad. J. mondot, Paris, Saint- Etienne, 1991.
- 3 - KANT Emmauel, *La métaphysique des moeurs*, trad. Alain renaut, Paris, Flammarion,1994.
- 4 - KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la raison*, trad. André tremesaygues, Paris, Félix Alcan, 1913.
- 5 - KANT Emmanuel, *Sur le lieu commun: cela est bon en théorie, cela ne vaut rien en pratique*, trad. Guillermit, Paris, J. Vrin, 1961.

6 - KANT Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation*, Trad. Alexis philonenko, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1996.

ثالثاً - مؤلفات نيتشه (المنقولة إلى العربية)

- ١ - فريدريش نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجمل، ٢٠١٠.
- 2 - فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا حجّار، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفارابي، 2003.
- 3 - فريدريش نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجمل، الطبعة الأولى، 2012.
- 4 - فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجمل، 2007.
- 5 - فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981.
- ٦ - فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد ناجي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.
- ٧ - فريدريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦.
- 8 - فريدريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، الطبعة الأولى، بيروت دار المنتخب العربي، 2001.

رابعاً - مؤلفات نيتشه (المنقولة إلى الفرنسية)

- 1 - NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, trad. Éric blondel, Garnier _ Flammarion, 2012.
- 2 - NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles*, tome 2, trad. Henri albert, Paris, Mercure de France, 1998.

3 - NIETZSCHE Friedrich, *Humain trop humain*, trad. H. albert, Paris, Librairie Générale Francaise, 1995.

4 - NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, (automne 1884- automne 1885), trad. Michel haar, Paris, Gallimard, 1982.

5 - NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, (automne 1885- automne 1887), trad. Julien hervier, Paris, Gallimard, 1979.

6 - NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, (automne 1887- mars 1888), trad. Pierre klossowski, Paris, Gallimard, 1976.

7 - NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, (printemps - automne 1884), trad, Jean launay, Paris, Gallimard, 1982.

8 - NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes 1888 -1889*, trad. Jean-claude hémry, Paris, Ellipses, 1981.

9 - NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance*, trad. Henri albert, Paris, Librairie Générale Francaise, 1991.

10 - NIETZSCHE Friedrich, *Le Voyageur et son ombre*, trad. Henri albert, Paris, Gonthier, 1979.

خامساً _ دراسات حول كانط بالعربية

١ - جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، الطبعة الأولى، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩.

٢ - جورج ليفير، عصر الثورة الفرنسية، ترجمة الدكتور جلال يحيى، الطبعة الأولى، الاسكندرية، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠.

٣ - زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، الطبعة الثانية، القاهرة، دار مصر للطباعة والنشر،

٤ - عبد الرّحمن بدويّ، الأخلاق عند كانط، الطّبعة الأولى، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

٥ - فريال خليفة، الدّين والسّلام عند كانط، الطّبعة الأولى، القاهرة، دار مصر العربيّة للنشر والتّوزيع، ٢٠٠١.

سادسًا _ دراسات حول كانط بالفرنسيّة

1 - Arendt HANNAH, *Juger sur la philosophie politique de kant*, trad. par Ronald beiner, Paris, Seuil, 1997.

2 - BEN JABALLAH Hamadi, *le fondement du savoir dans la critique de la raison pure*, Tunis, Faculté des Sciences Humaines et Socials, 1997.

3 - BENSÖIT Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, PUF, 1996.

4 - BILLIER Jean – cassien, *Kant et le Kantisme*, Paris, Armand Colin, 1998.

5 - CHENET Francois –Xavier, *La Métaphysique de la métaphysique*, Philopsis, 2008.

6 - COHEN Hermann, *Commentaire de la critique de la raison pure de Kant*, traduit par Éric dufour, Paris, Cerf, 2000.

7 - DAVAL Roger, *La métaphysique de Kant*, Paris, PUF, 1951.

8 - DUMOUCHEL Daniel, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, Paris, PUF, 1999.

9 - FERRY Luc, *Kant, une lecture des trois critiques*, Paris, Grasset, 2006.

10 - GAZIAUX Éric, *L'autonomie en morale au croisement de la philosophie et de la théologie*, Paris, PUF, 1998.

11 - HOFFE Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1993.

12 - LEQUAN Mai, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001.

- 13 - MARTY François, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1997.
- 14 - PHILONENKO Alexis, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1988.
- 15 - RENAUT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- 16 - ROUSSET Bernard, *La doctrine Kantienne de l'objectivité*, Paris, librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- 17 - SCHLEIRMACHER Friedrich, *Conférences sur l'éthique, la Politique et l'Ésthetique*, trad. Jean Marc tétaz, Labor et Fides, 2011.
- 18 - TOSEL André, *Kant révolutionnaire droit et politique*, Paris, PUF, 1989.
- 19 - VIALATOUX Josef, *La Morale de Kant*, Paris, PUF, 1968.

سابعًا - دراسات حول نيتشه بالعربية

- ١ - أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس يديوي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٤.
- ٢ - بيار هيبر سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الثانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.
- 3 - بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، الطبعة الأولى، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010.
- ٤ - جان غرانييه، نيتشه، ترجمة علي بو ملحم، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨.
- ٥ - جيل دولوز، نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

6 - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011.

7 - عبد الإله بلعقرون، نيتشه ومهمة الفلسفة، الطبعة الأولى، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2009.

8 - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، الطبعة الخامسة، الكويت، وكالة المطبوعات، 1970.

9 - فؤاد زكريا، نيتشه، الطبعة الثانية، الاسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 1956.

10 - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الطبعة الأولى، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

11 - يسري ابراهيم، فلسفة الأخلاق، الطبعة الأولى، بيروت، دار التنوير، 2007.

ثامناً _ دراسات حول نيتشه بالفرنسية

1 - CORMAN Louis, *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Paris, PUF, 1982.

2 - DUPUY René Jean, *Politique de Nietzsche*, Paris, Armand Colin, 1969.

3 - GOEDERT Georges, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Beauchesne, 1977.

4 - GOYARD – FABRE Simone, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977.

5 - GRANAROLO Philippe, *L'individu éternel*, Paris, Librairie Philosophique, 1991.

6 - GRANIER Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

7 - HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, trad. Pierre klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

8 - JASPERS Karl, *Nietzsche*, introduction à sa philosophie, trad. Henri niel, Paris, Gallimard, 1971.

9 - JURANVILLE Alain, *Physique de Nietzsche Paris*, Gonthier, 1973.

10 - LANG Peter, *Significations de la mort de dieu chez Nietzsche*, Paris, PUF, 2006.

- 11 - LANNOY J.C, Nietzsche ou l'histoire d'une égocentrisme athée, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- 12 - LAURENT Daniel, *La Pensée de Nietzsche et l'homme actuel*, Toulouse, Privat, 1973.
- 13 - MARIETTI Angèle kremer, thèmes et structures dans l'oeuvre de nietzsche, Paris, Lettres Modernes, 1957.
- 14 - MAULNIER Thierry, *Nietzsche*, Paris , Gallimard, 1925.
- 15 - MOREL Georges, *Nietzsche introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985
- 16 – REBOUL Olivier, *Nietzsche critique de kant*, Paris, PUF, 1974.
- 17 - ROSSET Clément, *La force majeure*, Paris, les Éditions de Minuit, 1983.
- 18 - VALADIER Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974.
- VATTIMO Gianni, Introduction à Nietzsche, trad. Fabienne zanussi, Roma Bari, 19 - 1988.

تاسعًا _ شبكة الانترنت

- 1 - *Études ricoeuriennes*, vol 3, DOI, ricoeur.pitt.edu.
- 2 - GIRARD René, *Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche*, Paris, 1985, www.perspectives-girard.org/references.

عاشراً _ الأطروحات

- 1 - MAALOUF Youssef, *Le Legs du christianisme dans la démocratie selon la pensée de Nietzsche*, Thèse de doctorat, France, Université de Caen, 1990.

الحادي عشر _ المجلدات

- 1 – NOESIS, Nietzsche et l'humanisme, 10, Automne 2006.

