

النيتشوية كسعي دؤوب لقلب الأفلاطونية.

عبد الكريم عنيات*

الملخص

موضوع هذا المقال مخصص لإبراز تفاصيل ملحمة تاريخية- فلسفية مشهورة باسم قلب الأفلاطونية ، قادها أولاً فريدريك نيتشه وتوالت الحملات اللاحقة مُستلهمَةً منه المناهج والمواد والطرائق. وإن كان العمل الفلسفي في عمومهِ يختزل المتعدّد في الواحد ، والكثير في المركز ، فإننا هنا نخترل دون إقصاء المشروع النيتشوي في كونه سعيّاً دؤوباً لقلب الأفلاطونية التي شكلت التاريخي الغربي فلسفياً ودينياً وأخلاقياً...الخ. قلب يبغى إعادة تنصيب الصيرورة الهيراقليطسية المضطهدة من خلال استبرائها وتطبيعها ، وبعد ذلك تنصيبها على رأس كل الحقائق الجزئية ، من خلال تكييفها مع خصوصيات الفكر الحديث.

الكلمات المفتاحية: الصيرورة ، الكينونة ، التأثيم ، التطبيع ، قلب الأفلاطونية.

Résumé

Nous disons «platonisme», nous ne disons pas Platon, parce que nous ne référons pas originalement ni intégralement à l'œuvre de Platon sur la conception de la connaissance, mais ne dégageons que grosso modo un trait déterminé de la pensée platonicienne. Nietzsche le dit dans une brève remarque que l'on relève dans les travaux, datés de 1870-1871, qui préparent son premier ouvrage : « Ma philosophie est un platonisme inversé : plus on s'éloigne du véritablement état, plus pur, plus beau, meilleur il sera. La vie apparente en tant que but » (IX, 190).

Mots clés : Devenir, Etre, Condamnation, Naturalisation, Inversé Le Platonisme.

Summary

The topic of this article is to shed light on an outstanding philosophical topic known as deconstructing and/subverting Platonian philosophy undertaken first by Frédéric Nietzsche. Then it was followed by a number of philosophical studies that had taken cue of his methods and materials. If the philosophical work in the whole is to lump up the macro into the micro and the many into the center, we shall resume without excluding the Nietzschean project as it continuously strives to deconstruct Platonian philosophy that had shaped historical Western philosophy in terms of religion, ethics, and philosophy. This deconstruction aims at the normalization of the oppressed Heraclitian's continuity through redemption and reinstallation and therefore putting it ahead of partial truths through a process of adjustment with the main characteristics of contemporary thought.

Keywords: Become, Being, identity, condemnation, naturalisation, the heart of Platonism.

*أستاذ مساعد قسم أ ب قسم الاعلام والاتصال كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

مقدمة

من أكبر الأسماء الفلسفية التي يقترن بعضها ببعض في تاريخ الفلسفة بالإجمال والفلسفة اليونانية على وجه التخصيص اسما سقراط وأفلاطون. فما إن يذكر الأول حتى يستتبع الثاني بصورة آلية صرفه مثلما يحدث في التذكر العفوي. والسبب يعود إلى التقارب الزمني بينهما من جهة أولى، كما يعود أيضاً إلى التقارب المعرفي والفلسفي الذي ظهر في أستاذة الأول وتلميذة الثاني، وهذا ما ولد منافع متبادلة؛ سقراط الأستاذ غرس التعاليم في أرض خصبة منتجة، ونامية لا يخاف ضياعها. وأفلاطون التلميذ استقبل هذه التعاليم وأعطى لها صفة الخلود والحياة في التاريخ الفكري. وإذا كان تلاميذ كثر قد تتلمذوا للأستاذ سقراط أمثال انطسثانيس إقليدس المغاري، أرسيتوبوس القورينائي... الخ، فإن واحداً منهم فقط استطاع القبض على كل تعاليم الأستاذ من خلال فهمها؛ وهو أفلاطون، أما البقية فلم يعرفوا إلا أجزاء الفيل الضخم على حد النص المنسوب لأفلاطون ذاته والذي أورده التوحيدي في المقابسات عندما أراد أن يشبه مسألة الحقيقة الواحدة والتعدد في الأفهام.¹

وإذا كان حضور سقراط في المؤلفات النيشوية شبه دائم، وكان في النهاية حضوراً غير مشرف. فإن أفلاطون هو سبب هذه المؤلفات أصلاً، بل هو الدافع الذي حفز نيتشه على تأليف ما ألفه من كتب ككل. كما أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد من بين القدامى، الذي خصص له نيتشه مؤلفاً مستقلاً، ويحمل اسمه كعنوان له، وهو كتاب "مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون" introduction à la lecture des dialogues de Platon. وهذا الكتاب هو مثل كتاب "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" la philosophie à l'époque tragique des Grecs عبارة عن مجموعة من الدروس المتتالية التي ألقاها نيتشه في المرحلة "البالية" أي عندما كان مدرساً في جامعة بال السويسرية، دروس ألقاها من سنة 1871 إلى 1874.²

يقول نقاد فلسفة نيتشه منبهين إلى مركزية العلاقة المفهومية بين نيتشه وأفلاطون إن هذا الأخير ليس حاضراً

فقط في مؤلفاته، إنما هو سبب وجود كل الفلسفة النيشوية لأننا لا يمكن أن نفهم هذه الفلسفة إلا إذا اعتبرناها عملاً دؤوباً لقلب الأفلاطونية، بل كفاحاً مستميتاً لتفكيك هذه المنظومة القوية جداً بفعل تماسكها المنطقي وسلطتها الزمنية على العقول. إذ الأفلاطونية هي الفلسفة التي رسمت تاريخ الفلسفة الغربية بصورة كاملة، سواء في التفاصيل الصغيرة الخفية أم القضايا الكبرى الظاهرة.³ فنيشه كمفكر لا يفهم الفلسفة الغربية إلا وهي امتداد للأفلاطونية، أو كمنظور دائم ومستمر للأفلاطونية، في أكثر من مستوى، سواء الفلسفي أو الديني أو الفني، لذا يضع نيتشه عنواناً لفلسفته بالبند العريض بغية إبرازها "الحركة المضادة للميتافيزيقا، أي المضادة للأفلاطونية"، بمعنى واحد ومتطابق لأن الأفلاطونية هي أساس الميتافيزيقا الغربية في جانبها الفلسفي والديني أيضاً.⁴

لكن نيتشه ووعياً بمهمته الكبيرة، لا يتعامل مع أفلاطون بصورة سطحية وسريعة، لأن تراثاً بهذا الحجم والثقيل يقتضي التريث والصبر بل التخطيط وتأمل التأمل. فقبل أن يبدأ في قتاله وهجومه الهادفين إلى تحقيق الانتصارات التاريخية،⁵ على الأفلاطونية يبدأ أولاً في النظر إلى قيمة هذا الفيلسوف في أصوله مقارنةً بأستاذه سقراط. فإذا كان سقراط من أصول غير نقية و"ينتمي بالولادة إلى أكثر الدهماء دونية (...)" سمجاً قبيحاً⁶. وإذا كانت غرائزه مضطربة توحى بالطابع الإجرامي، وإذا كانت نفسيته مهلوسة بما كان يسميه هو بالجن (جن سقراط)؛ فإن صفات تلميذه أفلاطون على خلاف ذلك تماماً، فهو: "أجمل نبتة بشرية عرفتها العصور القديمة." كما أنه: "الأكثر براءة، فقد كان مجرداً من المكر الخاص بالدهماء (...)" وله قوة تفوق قوى كل سابقه.⁷ وهنا نلاحظ المعيار الذي اعتمده نيتشه في تصنيفه، إنه معيار الأصل الطبقي المديني الذي يميز الناس من ناحية النبالة والوضاعة، الأرسطون والديموس، الفقر والغنى... الخ. والملاحظ أن هذا التقسيم الثنائي قد رافق فلسفة نيتشه دوماً، وفي كل المواضيع الاستمولوجية والدينية والأكسيولوجية... الخ. ورغم أنه قد رسم مهمته بما هي معاداته للأفلاطونية إلا أنه لم يستطع الانفلات من القسمة الثانية أثناء

والسؤال الذي يبرز بصورة حتمية في هذه المرحلة هو: لماذا يختزل نيتشه مهمته الفلسفية في قلب الأفلاطونية، رغم الفضائل التي يمتاز بها أفلاطون، والتي لم ينكرها نيتشه ذاته؟ ما هو المبرر الذي جعل نيتشه يعمل على قلب فلسفة هي في أصلها موضوعية وضعا صحيحا؟ وهل استطاع نيتشه فعلاً تحقيق هذا المشروع الطموح جداً بالنظر إلى عتادة وعتاقة التراث الأفلاطوني من خلال تشكيله التاريخ الميتافيزيقي الغربي بأكمله؟

أولاً يجب أن نلاحظ مسألة مهمة وهي أن نيتشه على خلاف ما يُقال عنه بأنه مفكرٌ جاحد بسبب تهجمه على كل الفلاسفة دون حدود ودون قيود وحتى دون مبررات موضوعية. فهو في حقيقة الأمر قد اعتاد أن يذكر فضائل الفلاسفة أولاً من خلال إظهار إنجازاتهم ومكاسبهم قبل الانتقال إلى التجريح من خلال إظهار الحدود والعيوب، وهذا ما طبقه مع معظم الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيجل... الخ. مما يدل على أنه مفكر معتدل الشكوكية وليس مفرطاً فيها بل وأكثر من ذلك يمكن القول بأنه صاحب أحكام موضوعية بالنظر إلى الحقيقة القائلة بأن لكل فيلسوف إنجازات وإخفاقات.

وفي شأن أفلاطون يقول نيتشه إنه وعلى الرغم من كل فضائله ومزاياه الكثيرة والمتعددة، فإنه لم يبق على طبيعته وأصله الفاضل المتميز. بل طرأ عليه تحول، بل تغير نحو الأسوأ، ومصدر هذا التحول السلبي هو سقراط طبعاً. وهنا يضم نيتشه صوته إلى "مليتس" ورفاقه في الاتهام ويؤكد تهمة سقراط مرة ثانية بعدما أثبتتها قضاة أثينا. فسقراط مفسد للشباب فعلاً، والشاب الذي يهتم نيتشه في هذا المقام هو أفلاطون؛ يقول: يمكن لنا أن نتساءل -باعتبارنا أطباء- عمن أعدى أفلاطون بهذا الداء (...). هل هو سقراط القبيح؟ هل كان بإمكان سقراط أن يكون مفسد الشباب حقاً؟ وأن يستحق كأس السم؟¹² يجب نيتشه عن هذه الأسئلة التشككية في حق سقراط قائلاً: "يوجد في أخلاق أفلاطون شيء ما لا يمت بصلة إلى أفلاطون، بحيث يمكن أن نقول

التعريف أو الفهم بما هي طريقة أفلاطونية بامتياز طبقها في نظريته الأنطولوجية ونهجه التعريفي كذلك، مثل تعريف السوفسطائي أو تعريف رجل الدولة".⁸

إن أفلاطون ليس من الطبقة العامة، بل ينتمي بالمولد إلى نبلاء اليونان، سواء من ناحية أبيه أو أمه. وهذه الصفات الخلقية التي تتوفر فيه بفعل المنشأ تتوافق والنزعة النيتشوية؛ التي يمكن أن نسميها بالفردانية الأرسطوقراطية. فهو يميل إلى الاستقلالية والوحدة في حياته، كما أن عاطفته تميل بصورة حادة إلى التفرد والاختلاف. ثم إن نيتشه يعتقد كذلك أن الفيلسوف يجب أن يكون بعيداً عن الساحة العامة فالقيم الفردية مثل الشجاعة والاعتزاز والأنانية أو الاعتداد بالذات هي القيم التي يُدافع عنها في كل مؤلفاته، في مقابل تشجيعه لقيم القطيع والدهماء مثل الطاعة والتضحية والنزاهة والرفقة... الخ.⁹

وبهذا، فلا يسع نيتشه إلا اعتبار أفلاطون هيلينياً نموذجياً أو إغريقياً أصيلاً، سواء من جانب أصوله البيولوجية أو من حيث طبيعة أفكاره العالية وحتى طريقة عرضه لفلسفته المتميزة. فله شأنٌ عالٍ خاصة بالنسبة للفيلولوجيين؛ فهو يمتلك لغةً ثرية لا يمكن أن تكون موضوع مقارنة مع نصوص يونانية سابقة عليه أو لاحقة له. أما أسلوبه فهو من الجزالة، بحيث يجعل القارئ يتحصل على متعة فائقة، كما أن الوصف الأفلاطوني بلغ درجة من الكمال والجمال نادراً جداً في تاريخ الفلسفة والأدب معاً، ولو استقصينا الكتابة بعده، لاستطعنا أن نلاحظ أن الكثير من الفلاسفة قاموا بتأليفات فلسفية بطريقة المحاورة اقتداء به.¹⁰ فأفلاطون بالنسبة لنيتشه هو ذلك: "الإغريقي الوحيد الذي تبنى موقفاً نقدياً في نهاية الحقبة الكلاسيكية (...). إنه النائر ذو المواهب الفنية والقدرات الكبرى المتمكن من كل السجلات (...). وهو في التأليف يظهر موهبة درامية عالية." وتتعدى عظمته الجانب المعرفي والأسلوبي إلى الجانب الأخلاقي، فالجميع يعترفون برفعته الأخلاقية،¹¹ من خلال اعتباره إلهياً من طرف أفلوطين والمسلمين على الخصوص.

الفيلسوف الهيليني النموذجي والمثالي في نزوعه الفني ، بيد أنه فُسِدَ بين يدي سقراط. لكن هذا لا يعني أن سقراط هو السبب الوحيد لفساد هذا الهيليني النموذجي ؛ بل هناك سبب آخر ساهم في ذلك وهو الرحلة التي قام بها إلى مصر ،¹⁷ أين تم تلويثه بالتعصب اليهودي ، ونقلت إليه عدوى التزمّت الأخلاقي المتمثلة في فكرة الخير الأسمى أو المثالي كتعويض لمكانة الآلهة الإغريقية. إن تمصر أفلاطون وتسقرطه أديا إلى نتيجة كارثية وهي انحدار أفلاطون إلى العقلانية التي أفسدت التراجيدية الإغريقية ذات التوجه الفني المحبب في الحياة. مما يجعله مؤسس الانحطاط la décadence الغربي.

وبما أن أفلاطون تَحَوَّلَ عن أصله ، سواء أكان مدفوعاً إلى ذلك أم مُريداً بمشيئته ، فإن الآلة النقدية النيتشوية لا تصبر على ذلك سكوتاً. وهنا تبدأ ملحمة قلب الأفلاطونية في فلسفة نيتشه كما أرادها هو. وسوف نحاول إجمالها في ثلاث نقاط كبرى جامعة النقد النيتشوي الموجه إلى أفلاطون من أجل إعادة إحياء الصيرورة في براءتها الأولى ، وتطبيب الحضارة الغربية من خلال إيجاد مصل مضاد لتلوث الأفلاطونية. والنقاط التي توصلنا إلى إجمالها هي كما يلي:

- استراتيجية تغيير السؤال.
- الجدلي والفني أو من المعقول إلى اللامعقول.
- كشف الهجانة الأفلاطونية ، أو تبديد وهم ألوهية أفلاطون.

1- من السؤال الماهوي إلى السؤال الجينيولوجي: أو المقاربة الاستسألية الجديدة.

من العبارات المدرسية التي ترد على لسان كل دارس للفلسفة ، نجد العبارة التي نحتها كارل ياسبرز والتي بلغت شهرة معتبرة نظراً لما فيها من حقيقة كاملة: "إن الأسئلة في الفلسفة أهم بكثير من الأجوبة ، وكل إجابة تتحول بدورها إلى سؤال جديد".¹⁸ وهي عبارة تدل على أن منشأ الفلسفة وماهيتها مرتبط بالأسئلة التي يطرحها الفيلسوف والمفكر عامة. فقيمة أية فلسفة لا تكمن بصورة مطلقة- في الأجوبة والنظريات التي تقدمها ، بقدر ما تكمن في الأسئلة التي تصوغها. فالسؤال

عنه إنه يوجد في فلسفته بالرغم منه ، هذا الشيء هو: النزعة السقراطية التي تأبأها في العمق طبيعته كأريستقراطي ... " il y a quelque chose dans la morale de Platon qui n'appartient pas véritablement à Platon¹³.

وبالفعل ، فإن مؤرخي الفلسفة يتحدثون عن قطيعة في حياة أفلاطون الفكرية ، ففي سنوات شبابه الأولى كان كاتباً مسرحياً ، بحيث ألف مأساة رباعية ، كما أنه كان يكتب الشعر وهذا يدل على ميوله الفنية الأصلية. لكنه أحرق كل هذه الكتابات وغير المسار ، والسبب في ذلك هو إرضاء مُعَلِّمِهِ الشيخ أي سقراط ، الذي وقع تحت تأثير سحره وهو شاب دون سن العشرين.¹⁴ فأفلاطون الشاعر التراجيدي الشاب واليافع دفع ثمناً غالياً من أجل تتلمذه لسقراط ، فقد كان عليه أن يتخلى عن توجهه الأصلي ، وهو التأليف التراجيدي بما هو دلالة على النزوع الفني الذي لا يعول كثيراً على العاقلة المفرطة.¹⁵ وإذا كان الشائع عن سقراط أنه لا يُعَلِّم الشباب بمقابل مادي وأجر معلوم ، كما كان عليه الحال مع السفسطائيين ، فإنه في حالة أفلاطون قد تلقى أجراً باهظاً ، يفوق كل مقابل مادي ، وهو تحويل الفني نحو وجهة عقلية مفرطة في عقليتها. وهذا ما عارضه نيتشه طوال مسيرته الفلسفية على اعتبار أن الفني هو الذي يجعلنا نتطبب الحضارة الغربية المريضة بفعل سقراط وأفلاطون والمسيحية بما هي تمظهر للتخمة العقلية المضادة للنزوع الحسي. وبهذا القدر في المسبب الأول لانحراف أفلاطون ، يكون نيتشه قد سار في طريق الملهاة الإغريقية التي شنت سقراط أيما تشنيع ، ونقصد طبعاً مسرحيات أريستوفانيس التي صورتها في وضعية لا تقل في ازدرائها ازدراء أفلاطون ذاته للسفسطائية.¹⁶

وما نلاحظه هنا ، أن نيتشه قام بقلب الاعتقاد السائد والفكرة المنتشرة حول علاقة سقراط بأفلاطون رأساً على عقب. فقد شاع أن أفلاطون هو الذي شكل فلسفة سقراط ، وقولّه ما لم يقله ، وأكثر من ذلك هناك من يقول إن أفلاطون قد شَوّه أفكار سقراط ، وحرف صورته التاريخية. أما نيتشه فيؤكد أن العكس هو الذي حدث ، فأفلاطون في أصله يمثل

مشكلات تتطلب بحثاً، ومن جهة أخرى حوّل السؤال الباحث عن الماهية إلى سؤال مصدر وأصل الطرح، فلا يمكن أن نسوي على أي حال بين مصادر السؤال وهي المشكلة التي أهملها أفلاطون بخاصة. وبهذه الطريقة في الطرح يعارض نيتشه الطريقة الأفلاطونية والكانطية على حد سواء. هذا ما يجعلنا نطرح من جهتنا السؤال التالي: هل هناك فعلاً فرق بين السؤال الأفلاطوني المسمى "ماهويًا" والسؤال النيتشوي المسمى "الجينياولوجيا"؟ هل جدد نيتشه استصدار نمط سؤالي جديد يجعله "سيد الاستشكال" في تاريخ الفلسفة المعاصرة؟

لو تأملنا الأسئلة التي يطرحها أفلاطون على لسان سقراط في محاوراته الكثيرة، لوجدنا أن هذه الأسئلة ذات طابع واحد ومشترك، بمعنى أن اختلاف مضمون الأسئلة التي طرحها أفلاطون على طول محاوراته الكثيرة، يقابله اشتراكها في شكل الطرح أو غايتها من الطرح، ومن أجل توضيح ذلك نأخذ نموذجاً أو أكثر:

— مثلاً عندما يسأل سقراط ما التقوى وما الفجور؟ ويوجب أوطيفرون قائلًا "التقوى هي أن تقيم الدعوى على كل من يقترب جريمة القتل أو الزندقة." فإننا نلاحظ أن رد فعل سقراط كان عنيفاً نوعاً ما، يقول محتجاً على محاوره الساذج "لم أطلب منك يا أوطيفرون أن تضرب لي للتقوى مثالين أو ثلاثة، بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية".²² ومعنى ذلك أن خلفية أفلاطون تكمن في أن حقيقة وماهية الشيء لا توجد في حالة خاصة، بل فيما تشترك فيه كل الحالات المشابهة.

— وعندما يطرح كذلك سقراط السؤال على مينون عن معنى الفضيلة la vertu؟ يجيب المحاور قائلًا: "فضيلة الرجل هي أن يكون قادراً على إدارة شؤون الدولة، فضيلة المرأة أن تحسن إدارة منزلها محافظةً على ما فيه ومطيعاً لزوجها، وهناك فضيلة الطفل وفضيلة الشيخ..." وهنا يرد سقراط متهمكاً كعادته: "كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذا بي أمام خلية من الفضائل (...) الفضائل مهما تكن من كثرتها

هو الذي يمكن من فتح حقول معرفية جديدة، وهو الذي يمكن كذلك من وضع المسائل المستعصية وضعاً جديداً وملائماً من أجل السير في طريق البحث النظري. وعلى الرغم مما للأجوبة من أهمية في الحقل الفلسفي، فإن كل تجديد هو ابن الاستسأل الجديد والفريد. مما يجعلنا نعتقد بأن فريدة الفيلسوف تكمن بالضبط في "سر أسئلته"، وتاريخ الفلسفة يعطينا أكثر من نموذج يدل على أن التجديد المذهبي هو مُحَصِّلَة التجديد في الطرح.

وإذا كان المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" يُحَدِّد

شكلين فقط للسؤال الفلسفي، هما على التوالي:

— السؤال القديم الذي طرحه اليونان، الذي غرضه فحص وإفحام المحاور. وهو السؤال السوفسطائي الذي يكشف عن إرادة القبض على ماهية الأشياء. وعندما نقول سؤالاً سوفسطائياً فإننا لا نقصد هذا التوجه فقط، بل وكل الفلاسفة المعاصرين له أمثال سقراط وأفلاطون.

— والسؤال الحديث الذي يتصف بالنقدية، لأنه يضع حدوداً للعقل، لا يمكن أن يتجاوزها، مهما امتلك من قدرات، حيث يبقى هناك مجال للأدوية، وهو أساساً السؤال الكانطي.¹⁹

قلنا إذا كان التقسيم "الطاهائي" ثنائياً، فإننا في هذا المقام يمكننا تعديل وتطوير هذا التقسيم، لأن السؤال الأفلاطوني لا يهدف فقط إلى إفحام الخصم، خاصة إذا كان المحاور سفسطائياً، رغم أنه يقوم بذلك فعلاً، بل له أهداف أخرى إيجابية لا يمكن إنكارها؛ فهو يعلم أولاً "أن طرح الأسئلة أصعب من الإجابة عنها"، فالإخفاق في القدرة على طرح السؤال الملائم، مثله مثل عدم القدرة على العثور على الإجابة الصحيحة، تجعل المتحاورين يراجعون المسلمات والاعتقادات.²⁰ وهناك "نمط سؤالي أو تساؤلي" مهم جداً ظهر بعد كانط، لم يذكره مصنف الأسئلة السابقة وصاحب "اللسان والميزان"، وهو السؤال الجديد الذي طرحه نيتشه المسمى بالسؤال الجينياولوجي أو النسائي. لذا تحصل نيتشه على لقب "الفيلسوف السائل، أو السائل الكبير"²¹ بجدارة وهذا يعود إلى قدرته الفائقة على تحويل البديهيات إلى

ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعاً صورة معينة واحدة بها
تصير فضائل

J'étais en quête d'une seule et unique vertu, et
voilà que je dicouvre tout un essaim de vertus²³."

وما فعله أفلاطون مع الفضيلة والتقوى، فعله كذلك
مع بقية المفاهيم التي كان يسعى لضبطها وتحديد ماهيتها.
فأي دارس لمحاورات أفلاطون الكثيرة يفهم مسألة محددة
وهي أن تحديد ماهية الأشياء والتصورات الأساسية لا يكون
بالعودة إلى عالم الواقع والتجربة المتحولين والجزئيين، أي لا
يتم بالنظر إلى الأرض الصائرة دوماً، لا يكون بالنظر إلى
الأسفل بما هو تعبير عن الروح التجريبية والنزوع المخبري،
بل على العكس تماماً يتم بالنظر إلى السماء بما هي حيز
النموذج والمثال الأصلي الكامل. فالجمال مثلاً وهو الموضوع
الذي اهتم به أفلاطون كثيراً إلى جانب موضوع الخير، ليس
كائناً في هذا العالم، ليس موجوداً في الأرض، أو الواقع كما
نراه ونعيشه، بل إنه يعلو عليه، فهو موجود في المثال
والماهية، أو أن وجوده الماهوي ليس كائناً في العالم الحسي.
ونحن نعلم جيداً التمييز الحاد الذي افترضه أفلاطون بين
ضربين من الوجود يولدان ضربين من الحقائق أو المعارف.²⁴
وما سؤال هيبياس السوفسطائي حول مفهوم الجميل إلا دليل
ثالث على تمسك أفلاطون بالمفهوم الماهوي للأشياء، وأن
هويتها متأتية من اعتقاده بوجود نموذج أو باراديفم²⁵ مفارق
إلهي لكل الأشياء الحسية الجزئية بما هي تعبير عن استنساخ.
يقول في "هيبياس الكبرى" Hippias majeur
المخصصة لماهية الجمال وهو عنوانها الفرعي: "إني أؤكد إذن
على الدوام، في كل مكان ولكل إنسان، أن الأكثر جمالاً هو
أن يكون الإنسان غنياً، معافى، يكرمه اليونانيون، إلى أن
يصل إلى سن الشيخوخة، ويدفن أباه بنبل، وعلى أن يحمل
هو نفسه إلى القبر بمراسيم مهيبة يقيمها له أولاده." وجواب
سقراط هو دوماً على الصيغة التالية: "سألتك بخصوص
الجمال ذاته، بشأن ذلك الذي يعطي الصفة المميزة لكون
كل شيء جميلاً..."²⁶

لذا، وبالنظر إلى الأمثلة الثلاثة المقدمة أعلاه،
نلاحظ أن السؤال الأفلاطوني -السقراطي يتميز بأنه سؤال
ماهوي، أي يتعلق بهابية الأشياء، وليس بالأشياء في حد
ذاتها. وهذا ما يعكس الخلفية التي انطلق منها أفلاطون، وهي
أن العالم ليس واحداً: هناك الأشياء والأفكار، الحقائق
والمظاهر، الوقائع ومثال الوقائع. وبلغت الفلاسفة السابقين
على سقراط: هناك الوجود والضرورة أو اللاوجود.²⁷ وهنا
تتمظهر مرة أخرى الثنائية الأفلاطونية التي استلمها من
بارمينيدس، ونحن ندري جيداً العلاقة الحميمة -المفهومية
بين أفلاطون ومعلمه الموقر بارمينيدس الذي خصص له
محاوراً مهمة. وهذه المسألة لم تتخف أيضاً على ذهن نيتشه
المتوقد إزاء مصادر المثالية الإغريقية التي اكتملت على يد
أفلاطون وهو الوريث الشرعي لبارمينيدس الإلياتي.

إن أفلاطون عندما يطرح السؤال "ما هو؟" Que ce-
que، فإنه يطرح إذن سؤال الجوهر والماهية والحقيقة.
فأكبر الحماقات حسبه هو أن نقول إن اللوحة الفنية، أو
المرأة... الخ هي التي تمثل الجميل في حد ذاته، فعندما نسأل
"ما هو الجميل؟" فإن الصفة الكلية، كما يحدد ذلك أرسطو
لاحقاً في منطقها بما هو تعبير عن الكلي، ألم يقل بأن لا علم
إلا بالكليات؟ لا يجب تحديدها أو تعريفها بصفة جزئية، بل
بصفة كلية أخرى.²⁸ وبهذا يتحقق المشروع السقراطي وهو
الجدل كانتقال من فكرٍ إلى فكرٍ، دون العودة بتاتاً إلى عالم
الحس والواقع والمتغير. إنه ضرب من الاستقراء الفلسفي
المبكر، لأنه لا ينظر إلى الحس وإن كان ينطلق منه، والجدل
الصاعد هو تحقيق للمفهومية الأفلاطونية بما هي صعود من
المتغير إلى الثابت القار.

وإذا كان هذا السؤال الميتافيزيقي الذي ابتدعه
أفلاطون وسقراط متعاونين معاً، يؤدي إلى النظر، والانفصال
عن الواقع المتحرك، فإن نيتشه قد عمل على إسقاطه وإلغائه
من خلال كشف الأفتنة. فلا يهمننا في نظره معرفة الخير
والشر في ذاتهما أو في جوهرهما المجرد. بل المهم هو الكشف
عن المتكلم الذي يستعمل هذه المصطلحات، أي الخير
والشر، أو الجمال والفضيلة... الخ.²⁹ إن السؤال الحقيقي الذي

القوية. كل هذا دون أن يصرح ويعلن عن هذه النوايا المضمرة. في حين أن السؤال الذي يقترحه نيتشه، هو سؤال شفاف وواضح المصدر لأنه مُعلن ومُفَتَّح على حقيقته غير موار، ولأنه يعلن الإرادة التي تريد أن تسيطر، والكامنة وراء تحديد القيم والمفاهيم مثل الخير والجمال والحقيقة والفضيلة.

ونيتشه في حقيقة الأمر- ليس هو أول من عارض طريقة المُساءلة الأفلاطونية. فقد كان "هيباس" - مثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً وهو السفسطائي الذي عنون أفلاطون أحد محاوراته باسمه - يعتقد أن السؤال: "من؟" أكثر أهمية وعمقاً من السؤال "ما؟". لأن السؤال الأول يمكن أن يكشف جوهر الشيء، لأنه يحيل إلى الموضوعات الموجودة في الواقع، هذا الواقع المتغير والبعيد كل البعد عن الثبات. وكأن هيباس هنا كان يَصْغُبُ عليه تأسيس مفاهيم ثابتة حول الخير والجمال... الخ في حين أن كل شيء في حالة تغير وتبدل وسيلان. وهنا نلاحظ مدى التقارب مرة أخرى، بين المبادئ السفسطائية والنيشوية. لكن نيتشه يعمق المسألة أكثر، لأن السؤال "من؟" يحيل حسبه حتماً إلى الإرادة، التي تتميز بالتحول والتعدد، وبالتالي لا يمكن الحديث عن مفاهيم في ذاتها، إنما هي مفاهيم بالنسبة إلى إرادة ما، ومشئمة معينة.³³ إن ربط السؤال ومن ثمة الحقيقة بالإرادة الفردية لهو أدق تعبير عن مبدأ بروتاغوراس القائل بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً *l'homme est mesure de toutes choses*،³⁴ أو باللسان الإغريقي *Panton metron anthropos* في مقابل المبدأ الأفلاطوني القائل بأن الإله هو مقياسها جميعاً.³⁵ وانحياز نيتشه للسفسطائية ضد أفلاطون من الأمور الواضحة جداً، وهذا ما جعل "هيدجر" يعتبره من سوفسطائي القرن العشرين.

2-الدبالكتيك والفن أو خصام العقل مع العقل

من بين مبادئ ونتائج السؤال الماهوي، مثلما رأينا سابقاً؛ هو افتراض وجود عالمين: وهذا ما تكفلت أسطورة الكهف بإظهاره وشرحه بكيفية بيداغوجية قوية. فما أراد

يجب طرحه بدل الطرح الأفلاطوني، لابد أن يكون بالصيغة التالية: "ما هو هذا بالنسبة لي؟" فلو قمنا بعملية مقارنة بين هذه الصيغة الجديدة، والصيغة الأفلاطونية المألوفة وهي: "ما هو؟" لاكتشفنا مدى شساعة الفروق ومركزية الاختلافات، فالأول سؤال مُحايث، يعكس حقيقة الواقع الإنساني حيث كل شيء يرتبط بالأفراد والذوات، في حين أن السؤال الثاني مفارق بعيد كل البعد عن الإنسان والواقع.³⁶ مما يجعل نيتشه هنا يستأنس بالمبدأ السفسطائي القائم على جعل الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً. مما يدل على أن المفهوم يتبدل بتبدل المنظومة المرجعية للفرد الواحد، وهذا يولد النسبية الاستمولوجية والقيمة مثلما تولد السحب الكثيفة الأمطار الغزيرة.

إن السؤال "ما هو هذا بالنسبة لي أنا" أي ما هو الخير بالنسبة لي مثلاً؟ هو سؤال مرتبط بالمُتَكَلِّم، فهو لا يقف عند المظاهر والأقنعة. ولا يُخَايَلُ أو يراوغ باسم الماهية والحقيقة. لذا فالسؤال الذي يقترحه نيتشه يتصف بأنه "لا يسأل الشيء من حيث ما هو، من حيث الماهية، إنما من حيث ما يضره ويخفيه ويحجبه، يسأل السؤال الجينيالوجي عن طبيعة القوى التي تستحوذ على الخطاب، وطبيعة الإرادة التي تستولي على النص وتمتلكه".³⁷ إنه سؤال الأرض التي تختلف من مكان إلى آخر، بدل السؤال الأفلاطوني، سؤال السماء المفارقة التي تخالل باسم المطلق والثابت. فلا يمكن أن يكون الخير خيراً بالنسبة للجميع، وقس على ذلك الجمال والفضيلة والحقيقة... الخ. يقول هوبز Tomas Hobbes في مؤلفه Leviathan الأساسي ما يشبه منظور نيتشه في تبعية التقييم للشخص: "كلمات الخَيْرِ والشَّرِّير والجدير بالازدراء هذه يرتبط استعمالها دائماً بالشخص الذي يستعملها (...)" لا يمكن اتخاذ قاعدة عامة للخير والشر من طبيعة الأشياء ذاتها.³⁸ وهذا بالتحديد ما كان يسعى أفلاطون إلى إنجازه في مشروعه المثالي الذي يؤسس للمطلق والمتعالي.

وما يمكن أن نفهمه مما سبق، أن السؤال الأفلاطوني ليس سؤالاً بريئاً، بل هو يُخفي وراء ادعائه الكلية والماهوية والشمولية إرادة للسيطرة وفرض سلطة المتحدث أو المرجعية

ومنع الشعر القائم على المحاكاة ، خاصة شعر المأساة ، لأن الشعر بعيد كل البعد عن الحقيقة ، والشعراء يقلدون دون معرفة حقيقة الأشياء التي يقلدونها ، مثلما يفعل هوميروس وهوزيود ، لذا فإن طردهم من الجمهورية هو أحسن فعل يقوم به مُشرع المدينة.³⁹

نفهم من هذا أن الفن هو تقليد للعالم المحسوس وهو العالم الظاهر ، وهذا ما يُدين الفنان كإنسان له منظور وهمي توهيمي ، ويدين أيضاً الفني كميّان ثقافي ، ويجعله لا ينتهي إلى مجال المحسوس الجزئي المتغير فقط ، إنما أدنى من ذلك بكثير ، فهو محاكاةٌ للمحاكاة ، وهذا ما يجعله بعيداً عن عالم المثل بمسافتين وليس بمسافة واحدة فقط ، كما هو الحال مع العالم المحسوس. فذب الفنان هو كأنه يخطو بنا خطوتين من نور الحقيقة ، ويأخذ بأيدينا وأيدي أجيال كاملة من الأطفال نحو مهاوي الإثم الاستمولوجي الذي يتمثل في الوهم والضلال بما هو تعبير عن رفض عالم المثل الثابتة والركون إلى المتغير والصائر.

وهكذا فقد وقف أفلاطون في وجه أحسن وأبهى صور الحضارة اليونانية وهي صورة هوميروس الذي شكل المخيال اليوناني من خلال تسمية ألهة اليونان كلها وحفظ قصص أبطالهم العظماء. وصورة التراجيديا التي طورت فناً وأديباً فتات الشعر الهوميري من خلال تصوير مأساوي لوضع الإنسان في الكون بما هو دلالة على لاغائيته وارتباطه بإرادة البشر وحدهم. وصورة الأسطورة التي عاش وتفكر فيها الإغريق تاريخهم وحاضرهم ، وصورة الجسد التي أصبحت مع أفلاطون رمز الشر والضعف والزوال والرذيلة... الخ وأيضاً لوث أفلاطون صورة الصيرورة كما صورها أبهى وأشجع فلاسفة الإغريق وهو هوميروس من خلال التحامل عليه وعلى أحفاده السوفسطائيين وأجداده الشعراء خاصة هوميروس. وسؤالنا هنا هو: فكيف تصرف نيتشه أمام هذا النسيج الأفلاطوني المتماسك والضخم والخطير في الوقت نفسه؟ هل يرضى فيلسوف القوة والحياة ما قام به أفلاطون في نسقه الضخم نسق المثالية التي أعطى لها مبرر الخلود.

أفلاطون إبلاغه ، هو أن العالم الحسي والواقعي مناقض ، في خصائصه ومميزاته ومكوناته ، لعالم المثل والحقائق الثابتة المطلقة. لذا فموضوعات عالم الواقع لا يمكن اعتبارها حقائق ، لأنها كائنة في عالم الصيرورة واللاوجود ، إلى جانب مشاركتها في عالم المثل. وبما أن المعرفة الحقيقية مرتبطة بما هو ثابت وأدلي ، فإن معرفة عالم الحس أمر غير ممكن أصلاً ، لأنه في حالة صيرورة وتغير. ومنه فالمعرفة الحقيقية لا تكون إلا بالجدل ، حيث ندرك المفاهيم المستقلة في عالم موضوعي يسميه أفلاطون عالم المثل.³⁶ لكن نيتشه يسمي هذا العالم الذي يقدهس أفلاطون بـ "الأوثان" في كتابه الأوتوبيوغرافي "هذا الإنسان". فالحقيقة هي أعظم أوثان الإنسانية التي ابتدعها بفضل جموح عقله ، وإن كان هذا العقل العلمي المجرد قد ابتدع الأوثان ، فإن إطاحتها يستلزم عقلاً من نمط مغاير ، إنه العقل الفني أو الفن بما هو تعبير عن التمسك بالأرض. وبما أن عالم المثل عند أفلاطون هو مقر ومسكن الحقائق المطلقة ونهاج الموجودات الكاملة ، فإن المعرفة لا تكمن في "كشف الجديد أو اختراع غير مسبوق" بالصورة التي يفهمها بعض الفلاسفة. بل المعرفة أو الأليثيا (أ – ليثيا) مجرد تذكر ، والجهل ما هو إلا ذلك النسيان (ليثيا) ، الذي حدث للنفس عند حلولها بالجسد الذي يمثل الانحطاط والإثم. ومضمون هذه النظرية أن المعرفة ليست تَعْلَمُ شيء جديد غير موجود في النفس أصلاً. فعبد "مينون" الصغير لم يكن يعرف سوى اللغة اليونانية ، لكنه أخذ يتذكر شيئاً فشيئاً عن طريق الأسئلة المنتقاة من طرف فنان الأسئلة سقراط ؛ الشكل ذا ثمانية أقدام ، وهذا يدل على أن المعرفة هي تلاشي أثر مياه نهر النسيان الذي تشرب منه كل نفس قبل حلولها في الجسد من جديد.³⁷

إن التجربة الحسية حسب أفلاطون ، لا تقدم أكثر من الرجحان والاحتمال. وهذا ما تَعْلَمُه من أستاذه سقراط وطوره بصورة أكثر عمقاً. أما الحقائق الضرورية والكلية الشاملة ، فلا يمكن إلا أن تكون محصلة بحثٍ عقلي خالص.³⁸ وإذا كانت المعرفة الحقيقية مرتبطة حصراً بالعقل ، فإن مصدراً آخر لن يكون صالحاً لذلك ، خاصة المصدر الفني. لذا يجب حظر

الحوار الذي وقع بينه وبين الناسك ، الذي التقى به في الغابة بعد نزوله من الجبل ، قال زارا محدثاً نفسه في تعجب واستغراب "أبعل أن يكون هذا القديس الشيخ في غابته غير عارف بأن الإله قد مات!"⁴¹ وكأن من لا يزال يعتقد بوجود الإله يشبه هذا الشيخ القديس المنعزل في صومعة الاعتزال والتصوف ، ولم يطلع على أهم حدث طرأ على الساحة الدينية المعاصرة ، أي موت الألوهية وأقولها إلى الأبد.

قد يعتقد الكثير أن هذه الكلمة "الإله قد مات" لا تعبر إلا عن الإلحاد الشخصي لنيته ، وأنها تستهدف الإله المسيحي بصورة خاصة. لكن هذه الكلمة أو الجملة في الحقيقة موجهة إلى أفلاطون بالتدقيق ، صاحب فكرة العالم المثالي ، والميتافيزيقي ، أو ما فوق الحسي. فالإله هو اسم لميدان الأفكار ، وهو اسم كذلك لموقع الفلاسفة المثاليين. فإذا كان أفلاطون قد جعل -مثلاً رأينا ذلك سابقاً- العالم المثالي هو العالم الحقيقي ، والعالم الحسي وجعل العالم الواقعي ظلالاً باهتةً للأول ، أي مجرد ظاهر وواقع ، فإن عبارة "الإله قد مات" قامت بنسف هذا التقسيم بأكمله ، فهي الجملة التي استهدفت مركز الفكر الميتافيزيقي الغربي الذي تشكل بداية من أفلاطون ، إنها الرصاصة التي أصابت الرأس رأس الميتافيزيقا الغربية.⁴² وهنا تبرز الطباع الحربية لنيته الرجل والمفكر ، لأن المحارب المتمرس لا يحدث ضجة دون نتائج ناجحة ، نيته كان يقصد إحداث أكبر ضرر للميتافيزيقا بكلمة واحدة ، مختصرة لكنها مدوية وعنيفة وناسفة ، إنه أراد أن يتقلد وسام الجنرال من خلال نجاح مهمته الضخمة تحطيم مركز قيادة الميتافيزيقا الغربية دون رجعة.

ورغم وقوع خلاف بين ناقدني فلسفة نيته ودارسيه ، حول مدلول هذه العبارة ،⁴³ بسبب كثرة التأويلات وتناقضها. ورغم أن نيته كان يرفض بصورة مطلقة فكرة الإله أو الألوهية بصورة عامة ، إلا أنه هناك من يقول إنه لا يرفض جميع الآلهة ، لأنه في مناسبات أخرى ومتكررة ، يبدي إعجابه المفرط بالآلهة اليونانية القديمة ، كما ذكرتها ووصفها الأشعار الهوميرية ، والمسرحيات التراجيدية. ورغم أن هناك من يقول إن نيته يرفض فكرة الإله ككل ، دون استثناء سواء تعلق

إذا كان أفلاطون ، مهندس الفلسفة ، استغرق كل حياته لبناء نسق متكامل ومنسجم من خلال الاستعانة بأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو وكل معاونيه ، مذهبه الذي انطلق من إنكار الصيرورة الهيراقليطسية من خلال تأنيها وتبيان استحالة نتائجها من الناحية الاستمولوجية والمفهومية ، وأيضاً من خلال التشكيك والتشكيك المفرط في الحواس. ومن خلال استنتاجه عاطفاً على المقدمات السابقة أن هناك عالماً للمثل مستقلاً وموضوعياً يحتوي على كل الحقائق ، وأن النفس نظراً لخلودها ، كانت تعيش في عالم المثل ، أو العالم الآخر الأزلي ، أين كانت تتصف بالمعرفة المطلقة والفضيلة التامة. وعند حلولها بالجسد المادي ، فقدت كل ما تعرفه ونسيتها بسبب هذا الحلول الآثم ، وما على العقل إلا أن يُعيد تذكر ذلك عن طريق الجدال القائم على التساؤل الماهوي ، للاتصال مرة ثانية بالأصل ، أي عالم المثل والحقائق الخالدة. قلنا إن كان أفلاطون قد نسج مذهبه من خلال هذه المحطات الكبرى المختصرة ، فإن نيته ، الفيلسوف المحارب والمعارك ذا الطباع الحربية ، قام بنسف هذا البناء المثالي الضخم بكلمة واحدة ، وبجزمة متفجرة واحدة ومدوية وعنيفة من الديناميت ، وليس هو الذي قال عن نفسه إنني لست رجلاً بل أصابع ديناميت. هذه الكلمة الناسفة أعلنها في مناسبتين ، رغم أن شهرتها وذيوها في الفكر الفلسفي المعاصر وأثرها تحقق في المناسبة الثانية. وهي كلمة: "الإله قد مات" le Dieu est mort.

لقد أعلن ذلك الرجل الأخرق الذي كان يُشعل فانوساً في واضح النهار (مثلاً كان يفعل ديوجين السينوبي أو الكلب ، وهنا نلمس مدى تأغرق نيته وتقمصه جلد الفلاسفة الإغريق في كل مناسبة تتاح له ذلك) باحثاً عن الإله ، إنه الرجل الذي يريد معرفة مكان تواجد هذا الإله الذي نعبد دون توقف ودون أن نراه أيضاً: "أين الإله؟ سأقول لكم! لقد قتلناه أنتم وأنا! نحن كلنا قتلناه".⁴⁴ أما المناسبة الثانية والتي أحدثت انفجاراً عنيفاً ومسموعاً وأصبحت على لسان كل دارس للفلسفة الألمانية وعلى لسان الشباب المتحمس والثائر خاصة ، فهي إعلان زارادشت الذي كان مُحدثاً نفسه ، بعد

ديورانت " في كتابه الموسوعي الموسوم بـ "قصة الحضارة" موافقاً نيتشه على هذه الأطروحة التي تؤكد أن أفلاطون ورغم كونه وثنياً قد مهد مفهوماً لقيام الديانة المسيحية القائمة على تأكيد المفارق وتقديسه: "لم يكن أفلاطون مسيحياً قبل وجود المسيحية — على قول نيتشه — فحسب بل كان فوق ذلك متمزناً مسيحياً قبل وجود عصر التزمت المسيحي، فهو يرتاب في الطبيعة البشرية ويراها شراً، ويعتقد أنها هي الخطيئة الأولى التي لوثت النفس (...). ويضرب في كتبه الأخيرة على نغمة أخروية شبيهة بنغمة أوغسطين، أي نغمة الرجل الذي تاب وأناب وعاد إلى الدين الصحيح، ولو لا هذا النشر الذي بلغ غاية الكمال، لشك الإنسان في أن أفلاطون من اليونان".⁴⁸ وبهذا تتأكد الأطروحة الأنثروبولوجية التي تؤكد وجود خيط واصل بين الوثنية والواحدية، وهذا طبعاً ما يرفضه أصحاب الديانات التوحيدية على اعتبار أن هناك خطوة نوعية تفصل النمطين فصلاً مطلقاً.

لكن، إذا كان نيتشه يحدد مهمة فلسفته على أنها قلب للأفلاطونية، أي استبدال مكان العالمين، فبعد أن كان العالم المعقول موجوداً في الأعلى، والأعلى هو رمز الحقيقة والخير والكمال على اعتبار أن الرأس وهو مركز المعقولة موقعه في أعلى الجسم. والعالم المحسوس موجود في الأدنى، والأدنى رمزٌ للزيف والظلال والشر، فسوف يصبح العالم المحسوس -بعد عملية القلب- موجوداً في الأعلى، أي هو الذي يمثل الحقيقة والأصل الثابت.⁴⁹ لكن هذا القلب سيظل، في نظر نيتشه، سلبياً طالما ظل الثنائي: الأعلى والأسفل، الفوق والتحت، النموذج والنسخة، هو المحدد لبنية البناء الميتافيزيقي، وطالما ظلت الأمكنة والمواقع محافظة على ماهيتها.⁵⁰ وهذا ما يعني أن القلب لا يجب أن يمس المضامين فقط، بل يجب أن يطال الأمكنة والمواقع. ولا يتم ذلك إلا بإلغاء كل من "العالم الحق" و"العالم الظاهر" معاً، وإلغاء الديالكتيك الذي يستمد ماهيته من هذا التقابل بين العالمين أو الموقعين تبعاً لذلك.⁵¹ فالجدل يستمد مشروعيته وغرضيته من وجود عالمين، الأول مزيف والثاني حقيقي، وهنا يعمل الفيلسوف بهذا المنهج للتخلص

الأمر بالإله الواحد اليهودي (ومنه الإله كما يتصوره المسيحي أو الله كما يتصوره المسلم كذلك *). أو الآلهة المتعددة، كما تصورها اليونان، أو غيرهم من الشعوب، فإن المسألة التي لا يحدث فيها تأويل أو اختلاف، هي أن نيتشه يرمي ويهدف بجملته "الإله قد مات" إلى "إلغاء عبء المفارق الذي أثقل كاهل الإنسان المعاصر".⁴⁴

إن المدلول الحقيقي لهذه العبارة إذن على اعتبار أن نيتشه لا ينكر الآلهة مطلقاً فكم من مرة يعتقد أنه تلميذ ديونيزوس، هو أن المثالية المتعالية قد بلغت نهايتها، على اعتبار أن المثالية مؤسسة على أسبقية الذهن البشري أو الإلهي على الوجود أو الأرض. ومنه يمكن استبدال عبارة "الإله قد مات" بعبارة "المثالية قد ماتت" دون الوقوع في خطأ، أو تغير في جوهر المعنى والمدلول.⁴⁵ كما أنه ليس هناك أي تعارض بين العبارتين: "عالم المثل" و"الإله المسيحي". لأن المسيحية في أصلها هي امتداد للأفلاطونية، فإذا أكدنا على موت الإله، حسب نيتشه، فإننا بالضرورة نؤكد على نهاية الأفلاطونية.* لأن أفلاطون هو أكبر فيلسوف هباً الأرضية لقيام الديانة المسيحية، وهذه التهيئة تكمن في نقاط عديدة منها: إدانة الحواس وتأنيب الأرض وتكفير الصيرورة والانتقال.⁴⁶ وهذا ما يعني بصورة ضرورية نبذ كل ما يمت إلى الواقع الحسي بصلة، كما يعني كذلك قمع الشهوات والأولاع المرتبطة بالجسد والأرض والحركة.

وهذه الفكرة التي تجعل المسيحية مدانة للأفلاطونية بالشيء الكثير، أكدها الكثير من الفلاسفة، سواء قبل نيتشه أو بعده. فإذا كان نيتشه يميز الأفلاطونية والمسيحية في مستوى انتشار الخطاب فقط من خلال جعل الأفلاطونية مسيحية النخبة أما المسيحية فهي أفلاطونية الشعب، فهناك من يؤكد وجود علاقة قوية بين المسيحية كديانة والأفلاطونية كفلسفة. حيث نجد الفيلسوف المسيحي والعالم الفرنسي الحديث "بليز باسكال" (1623 - 1662) — والذي يفضل نيتشه مثله مثل فولتير على جميع الفلاسفة الألمان، رغم نزعه الدينية والمسيحية — يقول: "علينا بأفلاطون حتى نستقبل المسيحية ونُجهز لها".⁴⁷ وفي سياق مشابه يقول "ويل

أن الجدل هو من وسائل الحقيقة كغاية ونهاية. وهذا ما يعني انهيار الميتافيزيقا الأفلاطونية، والغائية المسيحية ككل، ويحل العود الأبدي المضاد لهذه الثنائية الأفلاطونية. إن العود الأبدي هو سلاح مضاد للغائية المسيحية.⁵³ خاصة بمعناه الإيطيقي الذي يجعل الإنسان يتصرف كما لو أن النهاية غير موجودة أصلاً، لأن بنية الإيطيكا الدينية ككل هي افتراض نهاية للعالم.

ويتحدث نيتشه عما يسميه بـ"الظل الأكثر قصراً" كفكرة موجهة أساساً لمناقضة الفلسفة المثالية الأفلاطونية فأفلاطون يعتبر العالم الذي نعيش فيه مجرد ضلال للعالم الحقيقي، وهذا ما يبرر حسب اعتقاده تجاوزه كضرورة ابستمولوجية وأكسيولوجية لبلوغ عالم المثل والكمال النموذجي، أما نيتشه فيرفض ذلك مطلقاً، ويجعل الحقيقة موجودة في منتصف النهار، حيث الظل ينكمش إلى أقصى حدوده، أو ينعدم تماماً. وبهذا يقوم تقابل بين استعارتين كبيرتين هما: "أسطورة الكهف الأفلاطونية" التي تعتبر النص التأسيسي للثنائية الأنطولوجية والابستمولوجية و"الظل الأكثر قصراً" النيتشوي والذي يُعتبر استراتيجية تهدف إلى قلب الثنائية إلى واحدة.⁵⁴ إن نيتشه هو نبي سفر التوحيد الأنطولوجي الذي هاجم أفلاطون رسول سفر التثنية الوجودية. ونحن نعلم بأن الديانات التوحيدية وعلى الرغم من كونها توحد الإله فإنها في مقابل ذلك تتحدث عن ثنائية أنطولوجية على منوال الزرادشتية التي تقول بوجود عالمين خير وشر، حس وعقل... الخ، لذا فتوحيدية نيتشه ليست في الألوهية إنما هي في بنية العالم.

هذا، ويستبدل نيتشه الديالكتيك كمنهجية عقلية قائمة على التجريد المطلق، والانفصال كلية عن عالم الأعيان المتغير دون توقف،⁵⁵ الديالكتيك كإيمان بالإله، أي العالم الآخر الذي يتميز بالخلود والديمومة والنقاوة.⁵⁶ فالعقل حسب الفلاسفة المثاليين، وحتى القديسين ومنطق رجال الدين هو الأداة الضرورية والمقدسة لتأسيس المعرفة الإنسانية. لكن نيتشه يرفض هذا التقدير المفرط لقيمة العقل والمعقولة. لأن العقل في حقيقته لا يعدو أن يكون عضواً مساعداً لا أكثر، فلا

من زيف الأول والتشبهت بيقين الثاني. أما إذا تم إلغاء هذا ازدواج، فلا مبرر لهذه الحركة الجدلية أصلاً. إن رهان هدم الأفلاطونية مؤسس على إلغاء صورة الفكر وليس مضمونه فحسب. والصورة هنا هي التي تشكل العالم تشكيلاً ثنائياً مزدوجاً مما يبرر الحركة الديالكتيكية الصاعدة من عالم أدنى إلى عالم أعلى، لكن في حالة إلغاء الصورة الثنائية وتأكيد الصورة الواحدة للعالم، فإن المحسوس هو الذي يبقى ويبقى لوحده.

وهنا يقترب القلب الذي أحدثه نيتشه، من حيث جوهره، بالقلب الذي نظر له كارل ماركس في سياق فلسفته التي عملت على قلب العالم أيضاً، لكن ليس في ميدان الميتافيزيقا أو نظرية المعرفة، إنما في ميدان الحياة المادية الاقتصادية. هذا القلب أحدثه إزاء الثنائية التي أفرزتها الحركة الاقتصادية الرأسمالية، في مرحلة من مراحل تطورها التاريخي، وهي الملكية الخاصة والبروليتاريا. فإذا كانت الطبقة المالكة تشكل الحزب المحافظ، وتعمل على الحفاظ على نفسها وعلى نقيضها، فإن البروليتاريا تشكل الحزب المدمر، لأنها ملزمة بالعمل على إلغائها الخاص، وإلغاء الملكية الخاصة. وعندما تكون البروليتاريا قد تلاشت -مثلها كمثل النقيض الذي يشترطها أي الملكية الخاصة- فإن هذه الطبقة تزول من أساسها. إن نيتشه يريد إلغاء العالم الحقيقي، انطلاقاً من: "حقيقة العالم الظاهر" وبالتالي لن يبقى العالم الظاهر، أي الحسي موجوداً، لأنه سيزول بزوال العالم الحقيقي. ويمكن أن نلاحظ هنا أن نيتشه قام بطرد التقسيم الثنائي الأفلاطوني، مثلما طرد أفلاطون ذاته السفسطائيين من ساحة التفكير اليوناني واعتبر فكرهم المستمد من الهيراقليطسية فكراً أنهما متهتكاً.⁵²

وبهذا التفكيك الذي باشره نيتشه لبنية الميتافيزيقا الأفلاطونية والغربية ككل من بعد سقراط، لن يبقى للحقيقة نفس المعنى الذي حدده لها أفلاطون. وإن زالت الحقيقة الكائنة في عالم ما وراء الحس، فإن الديالكتيك كطريق لبلوغ هذا العالم لا تبقى له أية قيمة، ويزول أي مبرر لاستعماله أو توظيفه، لأن غياب الهدف يلغي أهمية الوسيلة، ونحن نعلم

عوالم وهمية وتنسج وسائل باطلة. الفن هو طريقة لتطبيع الصيرورة والجسد والأرض بعدما أتهمها العقل والديالكتيك. لذا فالفن حسب نيتشه هو الطريقة الوحيدة، لإعادة الإنسان إلى موطنه الأصلي والحقيقي والطبيعي وهو الأرض والفرن هو الوسيلة الوحيدة القادرة على استبدال القيم العليا العليا جداً بقيم إنسانية، إنسانية جداً.⁶⁰ فالإنسان لا يكون إنساناً إلا بكونه فناً أو ينظر إلى الكون نظرةً فنيةً. فإذا كان قلب الأفلاطونية هو المشروع الذي راهن عليه نيتشه لاقتلاع الميتافيزيقا من أصولها العميقة لكيلا تنتش مرة أخرى، فإن الوسيلة الفعالة لتحقيق ذلك هي الفن. وعندما يتحدث نيتشه عن الفن، فهو يتحدث عن الشعر والأسطورة والمسرح التراجيدي والرقص.

يقول نيتشه معبراً عن ماهية الحقيقة بعد قلب الأفلاطونية: "إرادة الحقيقة؟ أه إخواني الحكماء جداً، إنها إرادة اللامعقولة في العالم! ..."⁶¹. فالحقيقة بمعناها الفني هي اللامعقول، أي الحسي والجسدي والصوفي والذوقية... الخ. وما يمكن فهمه من الشذرة أعلاه والمهمة جداً، هو أن كل ما هو خارج بنية العقل وحدوده، لا يعدو أن يكون الفن ذاته؛ اللامعقول أو ما فوق المعقول الضيق. فالفن حسب نيتشه يفوق العلم، في مسألة معارضة النظرة الغائية للعالم، وهذا ما أدركه أفلاطون جيداً، إذ فهم أن العلم والجدل، يخدمان فكرة وجود غائية كونية. عكس الفن الذي يكشف عن الطابع المأساوي، التراجيدي للعالم، لذا وقف أفلاطون موقف المعادي للفن، وطرد الشعراء من مدينته ومنعهم من تدريس الأحيال.⁶² لذا فإن مشروع نيتشه البيداغوجي يتمثل في تسليم زمام التربية للفنانين، وتغيير السوفراطية أي حكم العقل الأفلاطونية بـ حكم الفنان. إن نيتشه ليحلم بتكريم الفنان وتنصيبه حاكماً على جمهورية العباقرة الأقوياء الأصحاء، جمهورية الأرض والجسد وبلد الصيرورة المطلقة. وبهذا القلب الكلي لفلسفة أفلاطون والنقد الجذري لنسقه المتكامل، يتخلص نيتشه كلية من الفلسفة المثالية التي تعارض الفن بالعقل، وتستبعد هيراقليطس لصالح

يمكن أن يكون في المنزل الأولى، بل مهمته الحقيقية والصحيحة، هي خدمة الغرائز الحيوية والعضوية.⁵⁷ والحقيقة أن تغيير مكانة العقل هي من نتائج تغيير صورة العالم، فإن كان هناك عالم واحد فقط، وهو عالم الحس الظاهر، فوقتئذ لا تبقى أية مهمة مقدسة للعقل لكي يكتشفها. وهذا العقل الذي يزعم أفلاطون، وكل الفلاسفة المصطفين وراءه في رتل المثالية بأنه طريق لبلوغ الحقيقة الثابتة والأزلية، بمجرد أن يُعاد إلى أصله، أي الحياة، وما فيها من صيرورة وتغيير سيزول عنه حتماً طابع القداسة، وتصبح الحقيقة المؤسسة على العقل مجرد أباطيل وأضاليل وأوهام، فليس هناك عالم آخر غير العالم الذي نعيش فيه، ولا وجود لعالم الحقائق الثابتة، وليس هناك لا شيطان ولا جحيم، فروح الإنسان تموت بفناء جسده، لذا لا داعي للخشية والخوف، هذا ما قاله زرادشت لراقصي الجبل المحتضر، قبل أن يدفنه في تجويف شجرة.⁵⁸ إن إلغاء العالم المفقود يؤدي إلى تساقط الوسائل المؤدية إليه توالياً، مثلما أن تحطيم الأساسات يؤدي إلى تساقط الجدران تتابعاً. هذا ما جعلنا نقول بأن استراتيجية نيتشه كانت حربية ذكية وجذرية أيضاً.

والمناهج الملائم لتعويض الديالكتيك المزيّف بسبب زيف صورة العالم الثنائية عند أفلاطون، والذي لا قيمة له بعد إنكار ثنائية العالم هو منهج الفن أو ما رأى نيتشه تسميته بالنظرة الفنية للعالم أو النظرة الديونيزوسية للكون. فإذا كان أفلاطون قد نبذ الشعراء وحط من شأن الفن في أوسع مدلولاته، لأنه يقلد الواقع المحسوس الذي لا يمثل الحقيقة فإن نيتشه مع قلبه الإيجابي للأفلاطونية توصل إلى المبدأ التالي: "إن الفن أعلى قيمة من الحقيقة، لأن الفن ينطلق ويبدع من المحسوس والواقع والمتحرك... والمحسوس من وجهة النظر المضادة للأفلاطونية، هو العالم الوحيد والحقيقي، وهذا ما يجعل الفن هو الوسيلة والسلاح الوحيد المضاد للعدمية التي ألغت قيمة القيم الحقيقية."⁵⁹

الفن هو الجرعة التطبيعية لمرض الإنسان الأفلاطوني، الذي أصيب بوباء العقلانية المفرطة التي تخلق

ومساوئها" ساخراً ومتهمكها —على الطريقة السقراطية المعروفة في حواراته- من نظرية المثل الأفلاطونية: "إنها تجمع بين عضد بارمنيدس، وجزء من كتف هيراقليطس، وقدم أنباذوقليس".⁶⁷ وكأنها استجماع لأجزاء قديمة متناثرة في الأصل. والشيء الواضح من هذه العبارة اللاذعة والناقدة بعنف متفجر أنها تهدف إلى إسقاط كل أصالة عن فلسفة أفلاطون، ويواصل في موضع آخر: "... إن أفلاطون نفسه يتَّسم بكونه أول هجين Platon lui-même fait figure de premier grand hybride (هنا نفهم أن هناك هجين ثان وهذا ما سيتكفل نيتشه بإظهاره عندما يتحدث عن فلسفة أرسطوطاليس بوصفها فلسفة حوض كبير استجمعت كل النظريات الفيزيائية والنفسية السابقة عليه كبير. وهذا مدوّن في شخصيته كما في فلسفته. إن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وفيثاغورية وهيراقليطسية، لذلك فهو لا يمثّل نموذجاً صافياً".⁶⁸

لذلك فإن السؤال الذي طُرح منذ القديم ولازال يُطرح بصورة متكررة إلى اليوم عند تناول أفلاطون بالدراسة هو السؤال الذي تطرّق إليه نيتشه: هل كان أفلاطون هو المبدع لهذه النظرية المتناسكة، في تفاصيلها وجزئياتها؟ وبصيغة أخرى: كيف تكونت هذه النظرية المسماة، نظرية المثل؟⁶⁹ إننا نجد أفلوطين مثلاً يذكر صفة الإلهي عندما يتحدث عن أفلاطون،⁷⁰ والكثير من المسلمين أمثال الفارابي⁷¹ للدلالة على المقدرة الخارقة لفكر أفلاطون في التعبير والمضامين والمناهج... الخ. ونحن لا نصف الإلهي بذلك إلا لأنه خلق الكون من عدم ومن فراغ، مما يدل على أن الإلهية صفة الابتكارية الجذرية، ووصف أفلاطون بهذه الصفة يدل على ابتكاره، فهل فعلاً هو كذلك؟

إن أول إجابة قدمت لهذا السؤال، كانت من طرف أرسطو، حيث يقول في كتاب "الميتافيزيقا" كما تُرجمت بعض فقراته في كتب تاريخ الفلسفة: "لقد وصل إلينا التفكير في المذاهب السابقة، فإنه (أي أفلاطون) أخذ عن أقراطيلوس وهيراقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم، وكان سقراط يطلب العلم الكلي في

بارمنيدس، وسحق السفسطائية بمنطق سقراطي خبيث متحذلق.

إن كفاح نيتشه ضد المثالية، مثله مثل كفاح الجسم ضد أمراضٍ دخيلة وخطيرة، "فالمثالية من الأشياء الغريبة على طبيعتي"، هكذا قال نيتشه في سيرته الذاتية.⁶³ واستبدال الديالكتيك بالفن، يعني كذلك شيئاً آخر مُهم هو إعادة الاعتبار للجسد، لأن الفن يكمن في النشوة، نشوة الحياة الجسمانية، فالإيمان والاعتقاد بالجسد أكثر أهمية وضرورة، من الإيمان بالنفس والروح أو الفكر.⁶⁴ فالمتفطن واليقظ هو الذي يقول: "أنا كلي جسد لا غير، وما الروح إلا اسم يطلق على جزء من الجسد (...). فالجسد هو العقل الكبير، وما العقل الصغير سوى أداة صغيرة وهينة، يستعملها الجسد، العقل الصغير ما هو إلا لعبة صغيرة للعقل الكبير".⁶⁵ هكذا تكلم زارادشت، وهكذا تكلم نيتشه نبي الجسد ورسول الأرض للأرض. لكن لماذا أخذ الجسد كنقطة بداية؟ إنه يجب قائلًا: الجسد هو الظاهرة الأكثر ثراءً، الأكثر وضوحاً، والأكثر قابليةً للفهم من ظواهر الروح، وهذا ما يُبرّر وضع الجسد في الصفّ الأوّل والمرتبة الفائقة.⁶⁶ مقارنة بباقي وظائف الإنسان المتعلقة به، فالجسد هو الأصل وكلّ ما يتفرّع منه من وظائف كالتفكير ما هي إلا فروع ثانوية. وكون الجسد في أعلى جسم الإنسان لا يَدُلُّ على قداسته ورفعته بل يَدُلُّ على أنه ثمرة متأخرة مقارنة بجذور الجسد الأولية والضرورية.

3- نظرية الهجين الأفلاطوني، أو إبطال دعوى ألوهية

أفلاطون

علّمنا تاريخ الفلسفة بأن النسق الأفلاطوني من أكبر إبداعات العقل الإنساني، وبالفعل فعندما نقرأ محاوراته الكثيرة فإننا نندهش لِمَا تحتويه من أفكار فريدة ومبتكرة حتى نطرح سؤال الإمكان، أي هل فعلاً يمكن لعقل بشري أن ينتج مثل ما أنتج أفلاطون. لكن نجد نيتشه يقول في شذرات ما بعد الوفاة الواردة مع الجزء الثاني من كتاب "تأملات في غير أوانها" الذي عنوانه بـ: "جدوى الدراسات التاريخية

سياقه الخاص لا يمكن أن يشكل مذهباً فلسفياً متكاملًا ومتسقاً. لذا قام أفلاطون بضم بعضها إلى بعض ، وشكل ما سُمِّيَ بنظرية المُثُل وهي التسمية الشهيرة في تاريخ الفلسفة وهذا يظهر أن ما كنا نعتقده ابتكاراً خالصاً ما هو في نهاية المطاف إلا هجين من أصول سابقة⁷⁵. وإذا كان الشكل والصورة النهائيان يُنسَبان إلى أفلاطون ، فإن المواد الجزئية والأولية ليست من ابتكاره. وإن أردنا أن ندرس العلاقة بين هذه العناصر الجزئية المُشَكَّلَة للبناء الكلي فسوف نجد أن مكونات نظرية المُثُل الأفلاطونية تتمثل في العناصر التالية:

أ – فلسفة هيراقليطس

حسب رواية أرسطو ، فإن أفلاطون في شبابه ، وربما قبل أن يتعرف على سقراط ذاته ، ويتأثر به وبنظرياته الأخلاقية ، كان على صلة قريبة بكراتيل أو كراتيليوس⁷⁶ الذي يمثل الفكرة الهيراقليطسية في السيلان الدائم ، وتظهر آراؤه - أي كراتيليوس Cratylus وقد عُنُوَ أفلاطون إحدى محاوراته في اللغة باسمه - عندما قال مخاطباً سقراط: "نظرت في مسألة الحركة ، ونتيجة ما بذلته فيها من عناء ونظر أجدي أميل إلى رأي هيراقليطس"⁷⁷. والفكرة التي تعلمها أفلاطون من كراتيليوس المناصر للهيراقليطسية باعتباره تلميذاً للمُعَلِّم هيراقليطس ، هي أن كل الأشياء الحسية في حالة صيرورة دائمة. ومن هذا المبدأ استنتج أفلاطون أنه لا يمكن أن يتأسس علم لأشياء تتميز بخاصية التغير والتحول الدائمين ويشرح ابن رشد القرطبي المسألة على منواله قائلاً: "لما كان شك الهرقليين هو الذي حرك أفلاطون إلى القول بالصور أخذ -والله أعلم- يذكر في هذا الفصل كيف حركه إلى ذلك حتى أوجب عليه اعتقاد الصور. لأنه أخذ أن كون هذا على مثال كون الأشياء الباقية وليس في المحسوسات شيء ثابت -يحتمل أن يريد- وإنما حرك أفلاطون إلى القول بالمثل والصور (...). واعتقد أنه ليس في المحسوسات شيء ثابت ولا يمكن أيضاً أن يكون للمحسوسات حد تشترك فيه إذ كانت دائمة التغير ..."⁷⁸

الخليقات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلاً. أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تُحاكي الأعداد أو تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل ، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة ، وإنما قالوا إن الأشياء أعداداً ولم يكن سقراط ينسب الماهيات إلى أشياء مفارقة بأنفسها. ففطن أفلاطون إلى أنه: لما كان الكلي يغيّر المحسوسات من حيث هو كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات"⁷⁹

أما في الترجمة الفرنسية لكتاب "الميتافيزيقا" فإننا نلاحظ بعض الاختلافات في التفاصيل ، رغم أن المعنى الإجمالي لم يطرأ عليه تغير. فقد تطرق أرسطو إلى هذه المسألة في مقالة "الألف الكبرى" وهي المقالة الأولى في الكتاب ، ثم عاد إليها في مقالة "الميم" التي تأتي في الترتيب ما قبل الأخير أي الثالثة عشر⁷⁹. وما يمكن فهمه من هذه النصوص أن فلسفة أفلاطون لم توجد إلا بعد وجود المذاهب الفلسفية السابقة عليها ، كتب الشارح الأكبر شارحا -بلسان عربي مبين- موقع فلسفة أفلاطون في مجمل تاريخ الفلسفة اليونانية السابقة لسقراط: "وجدت فلسفة أفلاطون بعد فلسفة أصحاب الأعداد وهم آل فيثاغورس. وبالجمله الذين جعلوا التعاليم مبدأ الأمور الموجودة ، وبعد فلسفة الطبيعيين وهم انكساغورس وآل ابن دقليس وال ديمقريطيس"⁷⁴. وهذا يدل على أن الفلسفة السابقة لسقراط ليست بالفلسفة الفقيرة والناقصة أو الأسطورية ، لأنها شكلت المواد الخام التي أنشأ بها أفلاطون وأرسطو خاصة نظريتهما المشهورتين وهما نظرية المثل ونظرية العلل.

ومن هذا النص الأرسطي الأصلي ، والشرح الرشدي المهم ، نلاحظ العناصر التي كوَّنت نظرية أفلاطون في المثل. يمكن أن نفهم أن نظرية أفلاطون ما هي إلا نظرية تلفيقية قامت بعملية تجميع عناصر فلسفية سابقة عليه. هذه العناصر كانت منعزلة بعضها عن بعض ، وكل عنصر لوحده مفرداً وفي

المحاورة التي عنوانها باسم بارمنيدس ذاته، وحيث يظهر سقراط تلميذاً ومتعلماً عليه وهو الشيخ الطاعن الوقور، قائلاً: "هي بمثابة نماذج ثابتة في الواقع، وأن الأشياء تشبهها وتكون نسخاً منها، وإن مشاركة الأشياء في المثل ليس إلا كونها صوراً منها".⁸² ونحن نلاحظ هنا أن أفلاطون قد استعمل المُسلِّمة البارمنيدسية الأساسية وهي الثبات. وأكثر من ذلك فإن أفلاطون جعل من يقوم بدحض ورفض مبادئ فلسفة بارمنيدس، كمن يقوم بجريمة قتل الأب.⁸³ وليس هناك أكثر شناعة من فعل ذلك. وفي مقابل مدح بارمنيدس لسقراط الشاب القليل الخبرة، بسبب قوة إرادته في البحث دون استسلام أو ملل في المحاورة السابقة الذكر كما شهد على ذلك بارمنيدس الشيخ، فإن أفلاطون بلسان سقراط طبعاً، يرى بارمنيدس: "أشبه ببطل كما يقول هوميروس: مجل عندي بقدر ما هو مهاب. لقد قابلت هذا الرجل عندما كنت شاباً وكان هو شاباً وبدلي ذا أعماق سامية".⁸⁴

وإذا كان أفلاطون لا يكف عن مدح بارمنيدس وإعلان التبعية العمياء لفكره وشخصه. فإننا في المقابل نلاحظ أنه لا يكف كذلك عن مخاصمة أفكار هيراقليطس والتنقيب في تفاصيلها من أجل استخراج نقائصها وعيوبها. ورغم أنه يتظاهر بموضوعية إزاء الخصمين: بارمنيدس ومليسوس من جهة، وهيراقليطس ومعه هوميروس، إلا أنه في النهاية يتشبث بالفكرة القائلة إن "الكل واحد في حد ذاته، وأنه لا يحل في مكان يتحرك فيه".⁸⁵ فالحقيقة النهائية التي توصل إليها أفلاطون هي أن فلسفة بارمنيدس أقرب إلى الحقيقة من فلسفة هيراقليطس، مثلما أن فلسفة سقراط أحق من فلسفة السوفسطائيين، وأفلاطون يجعل هيراقليطس وهوميروس الأجداد المفهوميين للحركة السوفسطائية التي حاربها طوال حياته الفكرية. وعلى اعتبار أن أفلاطون من الفلاسفة العقلانيين التابعين لعقلانية بارمنيدس، فإنه يُمَزَجُ العلم الرياضي ويجعله عمدة العلوم، وهذا ينهبنا إلى مصدر آخر من مصادر نظرية المثل هي فلسفة فيثاغوراس الرياضية والصوفية على السواء.

إن ما نلاحظه هو أن أفلاطون هنا لم يتبن أراء هيراقليطس وأتباعه، بقدر ما تعلم منهم بصورة أو بكيفية سلبية. تعلم أنه لا يمكن تأسيس معرفة يقينية، وعلم موثوق فيه، بالانطلاق من معطيات متحركة ووقائع صائرة دوماً دون توقف. وهنا يستنتج نقاد نيتشه، أن الثنائية الأفلاطونية المتمثلة في "العالم الحقيقي" و"العالم الظاهر"، كفكرة مركزية في فلسفته، إنها هي في الحقيقة موجهة ضد فلسفة الحركة والتغير، ورداً علينا على الهيراقليطسية.⁷⁹ وبالفعل فإن فكرة وجود عالم متغير يمثل الظاهر، في حين أن العالم الحقيقي يجب أن يعاكسه، أي يكون غير متحول، قائمة على التأثير بالهيراقليطسية التي أكدت على استحالة القبض على مفهوم ثابت، والشيء الوحيد الثابت هو المتحرك. أوليس هو القائل بأننا لا يمكننا النزول إلى نفس النهر مرتين متتاليتين والقبض على النار أمر مستحيل لأنها في حركة دائمة، مما يدل على أن الأضداد هي سيدة الكون ولا يمكن رفعها.⁸⁰

والدرس الذي تعلّمه أفلاطون من هذه الشذرات الهيراقليطسية هو أن المعرفة الحقة تستلزم الثبات، وما ليس بثابت فهو غير موجود. والسلاح الذي دحض به أفلاطون الانتشار الهيراقليطسي هو المنطق البارمنيدسي البارد والقوي. والحقيقة أن منطق الأطروحة عند بارمنيدس لا تُفهم بمعزل عن أطروحة بارمنيدس والعكس صحيح، لذا فقد تآرجح الفكر الأفلاطوني بين النقيضين، رغم أنه انتصر لأحدهما في النهاية.

ب- فلسفة بارمنيدس

لا يخفى على أحد العلاقة الحميمة بين أفلاطون وبارمنيدس، ومدى الاحترام العميق والحقيقي الذي يشعر به أفلاطون في حضرته. فإذا كان بارمنيدس يؤسس فلسفته على مبدأ عدم افتقار الوجود إلى أي شيء، ومن ثمة عدم حاجته للحركة أو الانتقال من حالة إلى أخرى سعيًا للكمال أو الامتلاء، فإن أفلاطون قد استثمر هذا المبدأ العقلي أحسن استثمار، ليثبت أزلية وامتلاء المثل المفارقة، وعدم قابليتها للحركة والنمو.⁸¹ حيث نجد أفلاطون يعرف المثل في

ج- الفلسفة الفيثاغورية

ركز نيتشه كثيراً على تأثير تعاليم وأفكار الفيثاغوريين على أفلاطون، حيث اعتبرهم أسلافه خاصة في نظرية العدد والرياضيات، لأن الأشياء المحسوسة لها ماهية وحقيقة تتمثل في الأعداد. لذا فالعدد يُمثل الواقع الحقيقي، وكل ما هو متشعب ومادي، ليس إلا تقليداً ومحاكاةً للأعداد على اعتبارها الموجودات الحقيقية.⁸⁶

وسبب اهتمام المدرسة الفيثاغورية بالعدد، هو أنه يمكن بواسطة الحساب الانتقال من الواقع العيني المتغير والزائل، الذي يخضع للكون والفساد على حد التسمية الطبيعية إلى العالم الذهني الثابت والدائم والقار، الذي يعلو على كل شيء، وفي هذا العالم العددي الذهني يكمن اليقين والنموذج. لكن بالنسبة إلى الفيثاغوريين فإن الأعداد ليس لها وجود موضوعي مستقل عن الأشياء، ليست مفارقة، بل هي متحدة بها.⁸⁷ وهنا نلاحظ مدى وظيفية النظرة الفيثاغورية حول العدد بالنسبة إلى نظرية المثل. فأفلاطون ونظراً لمدى استقلال وتباعد العالمين: عالم الظواهر العينية، وعالم المثل، قام بوضع درجة أو مكانة وسطى بين العالمين، لتسهيل عملية الانتقال هذه. وهكذا تصبح السلسلة متكونة من ثلاث حلقات: عالم الحس ثم عالم العدد، وصولاً إلى عالم المثل. فالرياضيات لدى أفلاطون إذن هي المدخل الضروري لكل من أراد الوصول إلى نظرية المثل، فلا يمكن العبور من الحس الخالص إلى المثل الخالص إلا بالمرور بالعدد الذي يمثل حلقة وسطى، ومن هذه الزاوية يمكن أيضاً فهم الجدل بما هو حركة صاعدة.⁸⁸

ولم يستمد أفلاطون من المدرسة الفيثاغورية العناصر الابستمية فقط بل استمد مواد من نظريته في النفس، فقد ذكر "برنت" Brint في كتابه "فجر الفلسفة اليونانية" على لسان فيثاغورس ما يلي: "نحن في هذا العالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار لأننا ملك الله، هو راعيها". وقد كرس أفلاطون محاورة فيدون للحديث عن الروح وحقيقتها. ومتصفح هذه المحاورة، يحس وكأنه يستمع إلى تعاليم فيثاغورية بحتة. لأنه

يصف الجسد بأنه كتلة من الشر، وهو سبب عناء وشقاء الإنسان، لأنه لا يكف عن المرض وطلب الطعام، وأكثر من ذلك فإنه سبب الحروب والمعارك، لأن جمع المال والثروات هو العلة الأولى والحاسمة في معظم الحروب. والإنسان يسعى إلى جمع المال من أجل إشباع شهوات البدن، ولو تم استغراق وقت الحروب ولحظات المرض وفترات الأكل والحب... الخ في دراسة الفلسفة، فسوف يصل الإنسان دون عناء إلى معرفة الحقيقة. ومن هنا فإن البدن هو العائق الأكبر أمام حصول الإنسان على المعرفة، وبلوغه الحقيقة المطلقة في الفلسفة التي هي استعداد للموت.⁸⁹

وعلى الرغم من أن الجسد هو عائق، بل هو: "سجن وغل للنفس، وقبر لها".⁹⁰ فإن أفلاطون مثله مثل فيثاغورس يُحرم الانتحار، أي أن الإنسان ليس له الحق في فتح باب هذه الزنانة والهروب منها بإرادته. لأن الروح هي ملك الآلهة، لذا يجب علينا أن ننتظر قضاء الله وقدره. وبعد انفصال الطحالب والصدفيات (الجسد) التي التصقت بالصخر (الروح)، وهذا ما يسمى بالموت، فإن هذا لا يعني النهاية. وبما أن أرواحنا كانت موجودة قبل أن تحل في هيئة بشرية، فالأكيد أنها كانت ذكية وعاقلة بالكفاية. كما أنها تعود إلى هذا العالم. وبما أن كل الأضداد ناشئة من تضاد (عدل-ظلم/ الأسرع-البطيء/ الخير-الشر) فإن الحياة هي ضد الموت، وهما متوالدان. فأرواح موتانا إذن مستقرة في مكان ما وستعود مرة أخرى.⁹¹

إن تبني أفلاطون فكرة خلود النفس وتناسخها، يعود إلى تأثره بالتعاليم الفيثاغورية. وحسب نيتشه فإن فيثاغورس لا يمثل نموذجاً فلسفياً إيجابياً، لأنه أولاً جمع بين التصوف والفلسفة، وبالتالي فإن فلسفته ليست نقية وليست تراجمية أصلاً، فإذا كانت الفلسفة التراجمية تُعَلِّم الإنسان كيفية التمسك بالحياة، فإن التصوف على العكس من ذلك فإنه يُعَلِّم الإنسان كيفية التخلي التدريجي عن الجسد والنشوة الديونيسوسية، والتخلي عن الحياة طواعية في نهاية المطاف. وفي المقام الثاني فإن فيثاغورس عمل جاهداً للتحرر والانفلات من الأسطورة اليونانية القديمة، المصدر الدافق للمأساة. وثالثاً فإن فيثاغورس اتجه إلى التجريدي والنظري، ويظهر

الحسي المتغير، وإن كان التغير علامةً على الخطأ، فيجب تأييم الحواس التي تنقل لنا التغير الذي يوهم العقل بالحقيقة وما هو بحقيقة. بهذا المنطق حقد سقراط أولاً وأفلاطون من بعده على الحواس، حقدًا أصبح تقريض الحواس من بعده ضرباً من الخطيئة الأخلاقية.

إن العمود الفقري لنظرية المثل، المستمد من تعاليم سقراط هو فكرة المفهوم، القائمة على اتباع المنهج الاستقرائي.⁹⁴ وهو المنهج الذي يجعل المفاهيم الكلية الكائنة في الذهن هي الهدف الحقيقي لكل معرفة أو حركة عقلية. ويتم بلوغ هذه الكليات الذهنية انطلاقاً من وقائع عينية أو جزئية وهذه الحالات والأمثلة الجزئية يتم تصنيفها ضمن أجناس وأنواع، كأن نجتمع الصفة الماهوية والجوهرية التي يشترك فيها كل من الماء والحليب والزيت، ونهمل باقي الصفات التي تختلف فيها فتحصل على فكرة السوائل. وقل نفس الشيء عن الإنسان والحيوان والخير... الخ." فكلها مفاهيم تكونت بجمع الصفات والأفكار التي تتفق فيها فئة من الأشياء مع إهمال الأفكار التي تختلف فيها".⁹⁵ لقد كان سقراط -مثلما يرى خصومه ومحاوروه- ينطلق من الأمثلة الجزئية الخاصة، رغم تقاهايتها في بعض الأحيان، فهو يأخذ المجانين والطهارة والأطباء والعدائين كنقطة بداية، ليصل إلى تأسيس مفهوم كلي، وهذا ما يُسمَّى الاستقراء أو التعريف المنطقي.⁹⁶ الذي تطور في العلم ليتحول إلى ما يسمى بالقانون، لأنه انتقال من وقائع إلى صياغة نظرية أو عقلية أشمل من الوقائع التي تضمن الثبات والصحة والكلية. وإذا كانت خطوة سقراط تتمثل في الانتقال من الجزئي المحسوس والخاص إلى الكلي والمعقول والعام، فإن أفلاطون استلم وتحصل على ملف التعريفات من عند سقراط ليؤنيس به قضيته الكبرى، وهي نظرية المثل. يقول أرسطو شارحاً المسألة بالتدقيق المطلوب من مؤرخ الفلسفة: سقراط أول من أثار مشكلة التعريفات الكلية (...). وهناك شيئان يمكن نسبتهما إلى سقراط: الحجج الاستقرائية، والتعريفات الكلية. غير أن سقراط لم يضع التعريفات أو الكليات منعزلة. ولكن خلفاءه هم الذين جعلوا لها وجوداً منفصلاً، وهذا هو نوع الأشياء التي أطلقوا عليها

ذلك بجلاء من خلال فلسفته الرياضية. وما يمكن أن نستنتجه أن فلسفة فيثاغورس بالنسبة لنيشيه، هي سلبية من ناحيتين، فهي سلبية في ذاتها وهي سلبية لأنها أثرت بطريقة قوية على أفلاطون فساهمت في تحريف فكر هذا الهيليني النموذجي إلى جانب فلسفة سقراط العقلانية المفرطة في عقلانيتها.

د- الفلسفة السقراطية

رغم صعوبة الفصل بين السقراطي والأفلاطوني، إذ نجد نيتشه في بعض الأحيان يذاوتهم، نظراً لوحدة النص. فقد يكون سقراط متحدثاً وأفلاطون ناقلًا، مثلما قد يكون أفلاطون هو المتحدث والناقل في نفس الوقت. إلا أن مؤرخي الفلسفة اتخذوا مقياساً ومعيّاراً للتمييز بين الأستاذ والتلميذ. وهو ما يُسمى بمعيّار المحاورات السقراطية، وهي التي دونها أفلاطون في مرحلة الشباب، حيث يظهر فيها سقراط محتلاً كل حيز الحوار، وإيجابياً في المناقشة والتقدير. كما أن الموضوعات المطروقة في هذه المحاورات الأولى تتعلق عموماً بموضوعات أخلاقية، أضف إلى ذلك أنها تتميز في معظم الأحيان بأنها لا تصل إلى نتائج حاسمة وقاطعة في المشكلات التي تم طرحها ومناقشتها. بمعنى أنها محاورات سلبية من حيث النتائج. وتشمل هذه المحاورات السقراطية كلا من: هيباس الأصغر، هيباس الأكبر، الدفاع، أقريطون، بروتاغوراس، مينون... الخ وفي هذه المحاور الأخيرة، يختتم سقراط حواراً قائلاً: "إن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا..."⁹² وهذا ما يعكس طابعها المفتوح وعدم إمكانية تقديم حل نهائي للمسائل المستشكلة.

وإذا كانت تعاليم سقراط تمثل عنصراً مُهمّاً من عناصر نظرية المثل، بل يمكن الإقرار أنها تمثل نقطة البداية. وإذا كانت نظرية المثل، حسب نيتشه، من أكبر الأمراض الفلسفية، فإن هذه العدوى مصدرها سقراط الذي نقل "الحقد على المحسوس" إلى أفلاطون، لذا نجد أن أهم مبدأ أخلاقي في نظرية المثل هو التحرر من الحواس قدر الإمكان.⁹³ ولئن كانت الحواس هي المسؤولة الأولى على استقطاب العالم

الجمالية البريئة هي المسيطرة ، ولكن الفلسفة أصبحت بعد الفيلسوف سقراط وبوريديس الشاعر المسرحي مختلفة تماماً إذ تم التأسيس لفلسفة تتشكك في الحواس ، وتشبّث بالعقل الذي أنتج بتحليلاته وتوهماته عالم الوجود والثبات المفارق وتمت إدانة الفن كالموسيقى والرقص المنتشي الدائري لصالح التأمل والنظر والجدل الصاعد للسماء الباهتة ، والشيء الظاهر من هذا التقسيم النيتشوي للفلسفة اليونانية هو أن موقع أفلاطون ليس موجوداً في مرحلة القوة والعبقورية الإغريقية ، مرحلة التراجيديا ، بل موقعه كائن في مرحلة الانحطاط والتدهور ، أين ظهرت الفلسفة المثالية والفكر النظري البعيد عن الوجود الواقعي الصائر ، والأكثر من ذلك أن أفلاطون ذاته هو من مؤسسي الانحطاط الإغريقي والغربي بأكمله.

أما مسألة قيمة النقد النيتشوي لفلسفة أفلاطون فهي في مجملها مستمدة من التوجّه الفلسفي لنيشه ، فعلى الرغم من أنه يعلن في الكثير من المواقع عن رفضه للانتماء والتمذهب ، معتبراً ذلك من الأعمال الصيبانية ، فإنه في الحقيقة يمثل الفلسفة الحيوية اللاعقلية ، أو الاتجاه اللاعقلي للحياة ، بوصفها نزعة مضادة للفلسفة المثالية القديمة التي سيطرت على ألمانيا في القرن الثامن والتاسع عشر من خلال الدروس الهيجلية. ولذا فمن المنطقي أن يكون نيتشه معادياً لكل فلسفة تتخذ معيارها ونموذجها للمعرفة والحقيقة الوجودية من العقل لا الفن ، ومن المثال لا الواقع ، ومن الحقيقة لا الأسطورة ، من الثبات لا التغير... الخ. ومن أجل ممارسة النقد الجذري للمثالية ، كان يجب على نيتشه العودة إلى الأصول الأولى لهذه الفلسفة ، فوجدها في فلسفة سقراط أولاً وبدءاً ، ثم تطوّرت في فلسفة أفلاطون. وعلى ذلك فإن النقد النيتشوي لمثالية أفلاطون - وإن صادف الحقيقة في الكثير من الأحيان - لا يُعدّ سوى استجابة لمطلب المذهب الفلسفي الذي ينتمي إليه نيتشه. فمن أجل إثبات الحياة وجب نفي عالم المُثُل ، ومن أجل رفع العقل وجب وضع الأسطورة ، ومن أجل إعادة تأسيس فلسفة الصيرورة بما هي تعبير عن طبيعة الوجود ، وجب إسقاط التأثيم واستبداله بالتطبيع.

كلمة "المُثُل" ⁹⁷ ولو حاولنا تعريف المُثُل من هذه الزاوية لقلنا إنها "تعريف سقراطي مفارق".

كل هذه العناصر السابقة ؛ الهيراقليطية ، والبارمينيدية ، والفيثاغورية وأخيراً السقراطية ، التي تتميز في أصلها بالصفاء والنقاء الخالص والأصالة قام أفلاطون بتجميعها وشكل بها نظرية المُثُل ، التي لا تتميز بالأصالة مثلما هي أجزاءها وعناصرها ، أي أن نظرية المُثُل ليست صافية وخالصة ، بل هي هجين من عناصر متفرقة ⁹⁸. وهذا ما جعل أحد النيتشويين الألمان يقول: "ونحن نعجز عن أن نلاحظ لدى أفلاطون أيّ تطوّر وع في مذهبه ، أما مؤلفاته المختلفة فليست سوى نبذ ومقالات دبّجها وفقاً لوجهات النظر التي كان يشكّلها بين وقت وآخر ، أضف إلى ذلك أن أفلاطون لم يُكف نفسه عناء معرفة ارتباط تلك النبذ بعضها ببعض ، أو أدرك شكلها حينما تجتمع" ⁹⁹. وهذا يعني أن اشبنجلر صاحب هذه المقولة يوافق نيتشه في اعتباره أفلاطون أول هجين كبير ، مثلما اعتبره كذلك كل من أرسطوطاليس والكثير من الفلاسفة اللاحقين. وهذا يثبت مرة أخرى عند نيتشه نظرية انحطاط الفلسفة الإغريقية "البوسط / سقراطية" ، على اعتبار أنها قامت بتركيب نظريات سابقة قدمت لنا على أنها ميثولوجية لا ترتقي إلى مستوى اللوغوس الفلسفي الصارم.

خاتمة

ما يمكن أن نستخلصه من النقد النيتشوي الموجه إلى أكبر فيلسوف في الأزمنة اليونانية القديمة ، بل أكبر مفكّر عالمي بشهادة كبار الفلاسفة أنفسهم هو أن أفلاطون - باعتباره رمزا من رموز انحطاط الحضارة والفلسفة اليونانية - يجب أن يكشف معالم هذا الانحطاط ، فقد كانت الفلسفة في العصر الأول الممتد من البدايات الهوميرية مروراً بالفلاسفة على شاكلة: طاليس وأناكسيمندريس وهيراقليطس وأناكساغوراس وأمبادوقليس ، وأدباء على شاكلة إسخيلوس وسوفوكليس ، ورجال الدولة مثل بيركليس الأثيني ؛ فلسفة تراجيدية تؤمن بلاغائية الكون ، وبحركيته وصيرورته العمياء وعودته الأبدية اللاهافة ، ووحدة الوجود المتمثل في العالم الكائن هنا فقط وإلغاء لكل ثنائية أو مفارقة متعالية ، وكان الفن والنظرة

الهوامش

1. أبو حيان التوحيدي، 1991، المقابسات، تحقيق وتعليق حسن السندوسي، الطبعة الأولى، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، سوسة، المقابلة رقم 64، ص 151-152.
2. Martin Heidegger, 1999, Nietzsche, tome 1, traduit par Pierre Klossowski, éditions Gallimard, Paris, p 143.
3. يسري إبراهيم، 1990، نيتشه عدو المسيح، الطبعة الأولى، سينا للنشر، القاهرة، ص 119.
4. Martin Heidegger, 1992, Chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang Brokmeier, éditions Gallimard, Paris, p p 261- 262.
5. فريدريك نيتشه، 2005، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لهذا أنا حكيم جدا، فقرة 8، ص 37. وإنساني، إنساني جدا مع ملحق، فقرة 1، ص 107.
6. فريدريك نيتشه، 1996، أقول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومُجد الناجي، الطبعة الأولى، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، قضية سقراط، فقرة 3، ص 19.
7. فريدريك نيتشه، 2006، ما وراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، مدخل I عن أحكام الفلاسفة المسبقة فقرة 190، ص 12 — 97.
8. أفلاطون، 1994، بوليتيكوس (محاورة رجل الدولة)، ترجمة شوقي داود تهرز، المجلد الثاني ضمن المحاورات الكاملة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ص 114-120. وأيضا أفلاطون، 1994، السوفسطائي (علم تقسيم العلوم)، ترجمة شوقي داود تهرز، المجلد الثاني ضمن المحاورات الكاملة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص 209.
9. Gisèle Souchon, 1998, Les Grands Courants de L'individualisme, édition Armand Colin Masson, Paris, pp 71 — 84. ET Friedrich Nietzsche, 1972, Ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, édition club géant, paragraphe I Des Mouches de la place publique, p 48.
10. ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر، مصر، ص 11 — 16. ومن أهم المؤلفات الفلسفية التي نهجت طريقة أفلاطون الحوارية نجد على سبيل التمثيل لا الحصر: أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين مُجد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 194 وما تلاها.
- David Hume, 1982, Dialogue sur la religion naturelle, traduction d'un anonyme de 18^e siècle, Hatier, Paris.
11. فريدريك نيتشه، دت، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة مُجد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، ص 5 — 63.
12. فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، مدخل، ص 12.
13. Friedrich Nietzsche, 1991, Par de là le bien et le mal- prélude à une philosophie de l'avenir, traduction d'Henri Albert, librairie Général Française, §, p 184.
14. ول وإيرل ديورانت، قصة الحضارة — حياة اليونان، الجزء 7، ترجمة مُجد بدران، دار الجبل للطبع والنشر والتوزيع بيروت-المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، ص 469.
15. Jean — Michel Rey, 1971, L'enjeu de signes, lecture de Nietzsche, édition de seuil, Paris, p 256.
16. نجد مسرحيتين كوميديتين تنتقدان سقراط هما: أريستوفانيس، 2012، الضفادع، ترجمة عبد المعطي شعراوي، الطبعة الأولى، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 358، مارس 2012، بيت 1495، ص 180.
- Aristophane, 1966, les Nuées, traduit Marc-Jean Alfonsi, édition G F Flammarion, Paris, vers 1465, p212.
17. Friedrich Nietzsche, 1995, La volonté de puissance, tome 1, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, I, aph 380, p 183. Et Charles Andler, Nietzsche sa vie et sa pensée III Nietzsche et le transformisme intellectualiste la dernière philosophie du Nietzsche, Librairie Gallimard N R F Paris, 5^e édition, p 390.
18. Karl Jaspers, 1980, Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne Hersch, librairie Plon, France, pp 10 — 11.
19. طه عبد الرحمن، 2002، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 13.
20. هانز جورج غادامير، 2007، الحقيقة والمنهج - الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، الطبعة الأولى، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ص 483.
21. جمال مفرج، 2003، نيتشه عند دعاة التقدم العربي، مقالة وردت في التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، طبع دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة-منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، ص 27.
22. أفلاطون، 2001، أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، (دون مكان)، ص 31 — 32.

23. * Platon, 1993, *Ménon*, traduit Monique Canto-sperber, édition G F Flammarion, 2eme édition, Paris, § 71^e-72 c, p128.
24. دنيس هويسمان ، علم الجمال "الاستطيقا"، ترجمة أميرة حلمي مطر ، دار إحياء الكتب العربية ، (دون مكان) ، ص 22 — 23.
25. أفلاطون ، 1986 ، القوانين ، ترجمة محمد حسين ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الكتاب الثاني ، ص 129.
26. أفلاطون ، 1994 ، هيبياس الكبرى (ماهية الجمال) ، ترجمة شوقي داود تمارز ، المجلد الرابع من المحاورات الكاملة ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ص 214.
27. محمد أندلسي ، 2002 ، نيتشه وسياسة الفلسفة ، الطبعة الأولى ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ص 97.
28. جيل دولوز ، 1998 ، نيتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، ص 99.
29. ميشال فوكو ، 1990 ، الكلمات والأشياء ، ترجمة مطاع الصفدي وسالم يفوت وآخرون ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ص 255.
30. جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص 99.
31. محمد أندلسي ، نيتشه وسياسة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 97.
32. توماس هوبز ، 2011 ، الفليثان — الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب ، الطبعة الأولى ، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "كلمة" ودار الفارابي ، أبو ظبي / بيروت ، ص 62.
33. جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص 99. وأيضاً أفلاطون ، هيبياس الكبرى ، مرجع سابق ، ص 233. وقد انتقد هيبياس مثالية الطرح السقراطي قائلاً: "أنت يا سقراط ، تختبر الجمال وتختبر كل فكرة عامة ، بتناولها بشكا منفصل وتحليلها تحليلًا عقليًا ، وتكون النتيجة أنك تخفق من أن تعي أهمية واستمرارية المواد التي تتألف الحقيقة منها ، (...) تتصور بأنه يوجد شيء ما ، توجد صفة مميزة أو طبيعية جوهرية تختص باثنين منهما (شيئين) معاً ، لكن ليس بكل منهما على انفراد (...) إن هذه الحالة هي الحالة العقلية التي انخفضت لها أنت وأصدقائك. كم هي جامعة وسطحية ، وغبية ، وغير مفهومة (...) أعرف عقلية كل مدرسة علماء الجدل (إذا كنا كلانا رجلين عادلين ، ألا يكون كل واحد منا عادلاً بمفرده؟ وإذا كان كل واحد منا ظالماً ، ألا نكون كلانا هكذا ...)". إن هذا النص في اعتقادنا ، من أهم النصوص التي ينتقد فيها أفلاطون مذهبه الخاص إلى جانب نصوص من البارمينيدس ، وهي منطلق النقد النيتشوي بالتحديد ، إذ نجد في إرادة القوة نصوصاً ترتكز على هذا النقد بالذات ، لذا فإن نيتشه في نقده لأفلاطون مدان لأفلاطون ذاته.
34. Platon, 1995, *Protagoras*, traduit Émile Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1967, § 315 e — 316 e, p 48. Et Gilbert Romeyer Dherbey : *les sophistes*, presses universitaires de France, Quatrième édition, Paris, p 18.
35. أفلاطون ، القوانين ، مرجع سابق ، الكتاب الرابع ، ص 225.
36. وولتر ستيس ، 1948 ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ص 158. وأيضاً النص الأصلي:
- Platon, 1966, *la république*, traduit par Robert Baccou, édition Garnier-Flammarion, Paris, livre VII, § 515 b-516 b, p 273-274.
37. Platon, *la république*, Op, cit, livre X, § 616d-617e, p382. et Platon : *Ménon*, Op, cit, § 82c-d, p 157.
38. جون ديوي ، 1960 ، البحث عن اليقين ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية-مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة -نيويورك ، ص 50.
39. أفلاطون ، 1990 ، الجمهورية ، تقديم جيلالي اليابس ، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، الكتاب العاشر ، ص 448 — 447.
40. فريدريك نيتشه ، 2001 ، العلم الجدل ، ترجمة سعاد حرب ، الطبعة الأولى ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى ، الكتاب الثالث فقرة 125 ، الأخرق ، ص 118.
41. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Op. cit, le prologue de Zarathoustra, § 2, p 11.
42. Martin Heidegger, *chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit, pp 257 — 262.
43. عبد الغفار مكاي ، 1995 ، شعر وفكر دراسات في الأدب والفلسفة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص 259.
44. بيار هيبير سوفرين ، 2002 ، زرادشت نيتشه ، ترجمة أسامة الحاج ، الطبعة الأولى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ص 44 — 49.
- * أحيل القارئ إلى مقالة كتبها مؤخراً عنوانها: "الدين الإسلامي والصيرورة في هيرومينوطيقا "عدو المسيح": نيتشه مسلماً؟" فيها أفند الأطروحة التي قال بها البعض من الأساتذة المتحمسون دون وجه حقيقة إلى إمكانية إسلام نيتشه لو لا جنونه. إننا نعتقد أن دخول نيتشه للإسلام — وهذا أمر غير وارد إطلاقاً -لا يخدم الإسلام ولن يضيف له مرتبة شرف بين الأديان.
45. Eugen Fink, 1965, *la philosophie de Nietzsche*, traduit par H. Hildenbend et A. Lindenberg, Les éditions de minuit, Paris, pp 26 — 105 — 176.
- * تجدر بنا الإشارة إلى أن نيتشه ، يميز بين أفلاطون التاريخي ، أي كشخص وفيلسوف عيني ، والأفلاطونية كنزعة سادت كل التاريخ الغربي إلى يومنا هذا. لكن هذا التمييز لا يعني الانفصال. "فنيته ينظر إلى أفلاطون كحدث رمزي ، وهذا ما يسميه الأفلاطونية. لذلك فاهتمام نيتشه بأفلاطون هو أبعد من أفلاطون التاريخي ، وسوف ندرك أن نيتشه إنما يستهدف هنا ، عبر أفلاطون كل الثقافة المتأثرة بأفلاطون. "فإن مات أفلاطون الأثيني ، فإن

أفكاره عاشت وتطورت ، وتم استثمارها دينيا وفلسفيا ، لذا فلأفلاطونية أكثر امتدادا وتطورا ونموا من أفلاطون التاريخي ، وهذا ما يبرر الاهتمام بالأفلاطونية من طرف نيتشه ، لأنها خرقت الحدود الزمنية والمكانية الأصليين. " نقلا عن: جمال مفرج ، 2004 ، قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة ، جامعة منتوري قسنطينة ، السنة الجامعية 2003 — 2004 ، ص 212.

46. Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance, tome I, Op. cit, livre I § 62, p 25.

⁴⁷ Blaise Pascal, 2005, Pensées, éditions de la seine France, Article III de la nécessité du pari, aph 219- 612 p 91.

48. ول وايرل ديورانت ، قصة الحضارة — حياة اليونان ، الجزء 7 ، مرجع سابق ، ص 490. ومن الكتب التي تشير إلى تهديد أفلاطون للديانة

المسيحية نجد:

يوسف الصديق ، دت ، قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفرييه في الفكر البارمنيدي ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، ص 70.

-Friedrich Nietzsche, Aurore pensées sur les préjugés moraux, traduit par Julien Hervier, édition Sigma, (S.L), § 496, p

256.

Martin Heidegger, Nietzsche I, Op. cit, p 72.

Emile Faguet, En lisant Nietzsche, ancienne librairie furne, Paris, p 78.

49. Martin Heidegger, Nietzsche I, Op.cit, p 182.

50. مُجد أندلسي ، نيتشه وسياسة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 61.

51. جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة ، مرجع سابق ، ص 250.

52. Gilles Deleuze, 1979, logique de sens, les éditions de minuit, Paris, p 292.

53. بيار هيرب سوفرين ، زرادشت نيتشه ، مرجع سابق ، ص 117.

54. Eugen Fink, la philosophie de Nietzsche, Op.cit, p 187.

55. Friedrich Nietzsche, Aurore pensées sur les préjugés moraux, Op. Cit, § 43, p 46.

56. Emile Faguet, en lisant Nietzsche, Op.cit, p 73.

57. Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance I, Op. cit, livre II, § 262, p 315.

58. فردريك نيتشه ، 1938 ، هكذا تكلم زرادشت — كتاب للكل ولا لأحد ، ترجمة فليكس فارس ، مطبعة جريدة البصير ، الاسكندرية ،

الكتاب الأول ، مستهل زرادشت 6 ، ص 12. وصفاء عبد السلام على جعفر ، 2001 ، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ص 303.

59. Martin Heidegger, Nietzsche I, Op. cit, p p 148 — 171.

60. جيل دولوز ، 1998 ، نيتشه ، ترجمة أسامة الحاج ، الطبعة الأولى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، ص 34.

61. Friedrich Nietzsche, 1977, Fragments posthumes été 1882- printemps 1884, traduit par Anne-Sophie astrups et marc de Launay, éditions Gallimard, Paris, § 13 [10] p 474.

62. فريدريك نيتشه ، 2006 ، جينالوجيا الأخلاق ، ترجمة مُجد الناجي ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، III معنى المثل الأعلى الزهدي ، فقرة

25 ، ص 135.

63. فريدريك نيتشه ، 1998 ، هذا الإنسان ، مرجع سابق ، VI فقرة 1 ، ص 107. ورودولف شتاينر ، 1998 ، نيتشه مكافحا ضد عصره ، ترجمة

حسن صقر ، الطبعة الأولى ، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، سوريا ، فقرة 8 ، ص 62.

64. Martin Heidegger, Nietzsche, tome I, Op.cit, p 129.

65. Friedrich Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Op. cit, livre I, des contempteurs du corps, p 30.

66. George Morel, 1971, Nietzsche, III création et métamorphoses, aubier — Montaigne, Paris, p 116.

67. Friedrich Nietzsche, considération inactuelles I et II, tome 2 : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie suivi de fragments posthumes (été 1872-hiver 1873-1874), p 283 , § 23[1].

نقلا عن مُجد الشيخ ، 2008 ، نقد الحداثة في فكر نيتشه ، ط 1 ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ص 248.

68. Friedrich Nietzsche, 2000, La philosophie à l'époque tragique des grecs suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, traduit par Jean-louis Backes, Michel Haar et Marc B. de launay, éditions Gallimard, Paris, § 02, p17.

69. يوسف كرم ، 1936 ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (دون مكان) ، ص 91 — 92.

70. أفلوطين ، 1970 ، التاسوعة الرابعة — في النفس ، ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، المقال الثامن ،

فقرة 1 ، ص 324.

71. بو نصر الفارابي ، 1993 ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، موفم للنشر ، الجزائر ، ص XXXVII. حيث ورد العنوان التالي: كتاب الجمع

بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس.

72. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق ، ص 92.

73. Aristote, la métaphysique, Op.cit, livre A chapitre 6 — 987 a, p 61. « C'est après les philosophes que nous venons de citer, (qu'a éclos le système de pensée) de Platon. (Il) suivait en grande partie pas à pas ces derniers Pythagoriciens ; mais (il) avait aussi ses doctrines propres, ou (il) s'éloignait de l'école Italique. Platon, dans sa jeunesse, avait d'abord fréquenté Cratyle ... ». Livre M chapitre 4 — 1078 b, p 441. « La doctrine des Idées a été inspirée à ceux qui les défendent, par la persuasion ou ils étaient de la vérité des opinions d'Héraclite, sur le flux perpétuel de toutes les choses ».

74. ابن رشد، 1967، تفسير ما بعد الطبيعة، الطبعة الأولى، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 63.
75. يمكن الإشارة إلى أن هناك الكثير من الكتب والمؤلفات تبني نظرية الهجين، أو التلقيق الأفلاطوني مثل:
 76. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 166 — 167.
 77. عبد الرحمن بدوي، 1979، أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت — دار القلم بيروت، ص 148.
 78. عبد الرحمن بدوي، 1979، ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الخامسة، وكالة المطبوعات الكويت — دار القلم بيروت، ص 114.
 79. فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 20. وأيضا أرسطوطاليس، 2009، الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الكتاب الأول، فصل 6، فقرة 987ب/5، ص 279. والكتاب الثالث عشر، فصل 4 فقرة 1078ب/30، ص 562.
 80. أفلاطون، 1995، كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، الطبعة الأولى، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ص 208.
 81. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص 66.
 82. بيار هير سوفرين، زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 114.
 83. Charles Werner, 1962, la philosophie Grecque, édition petite bibliothèque PAYOT, Paris, p 20-21.
 84. هانز جورج غادامير، 2002، بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ص 180 — 187.
 85. أفلاطون، 2002، بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 23.
 86. ميشلين سوفاج، 1981، برميندس، ترجمة بشارة سارجي، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 125.
 87. أفلاطون، 2000، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 86.
 88. أفلاطون، المراجع نفسه، ص 81.
 89. فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 67-68.
 90. فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، المراجع السابق، ص 62.
 91. Charles Werner, la philosophie Grecque, Op, cit, p71.
 92. Platon, 1965, Phédon, traduit Émile Chambry, édition Garnier-Flammarion, Paris, § 63°-64d, p 112.
 93. فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 92.
 94. Platon, Phédon, Op, cit, § 87c-88b, p 143.
 95. الكسندر كوابريه، مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص 12.
 96. فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 49.
 97. عبد الله إبراهيم، 1998، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 176.
 98. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 125. من أجل التوسع في مسألة التصنيف والتعريف عند سقراط وأفلاطون يمكن الاستعانة بـ ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة — حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 229. وعبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، ص 37.
 99. ثيوكاريس كيسيديس، 2001، سقراط مسألة جدل، ترجمة طلال السهيل، الطبعة الثانية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار، الجزائر، ص 147.
 100. أرسطوطاليس، الميتافيزيقا، مرجع سابق، الكتاب الثالث عشر، فصل 4، فقرة 1078ب/30، ص 562.
 101. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 247.
 102. أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الجزء الأول، فقرة 5، ص 56-57.
 103. وسميناشبنغلر بالنيتشوي لأنه يعترف في الصفحة 38 من الكتاب المذكور أعلاه أنه مدان لنيتشه عملياً بكل شيء، وأن نظرة نيتشه إلى الحياة هي التي جعلته