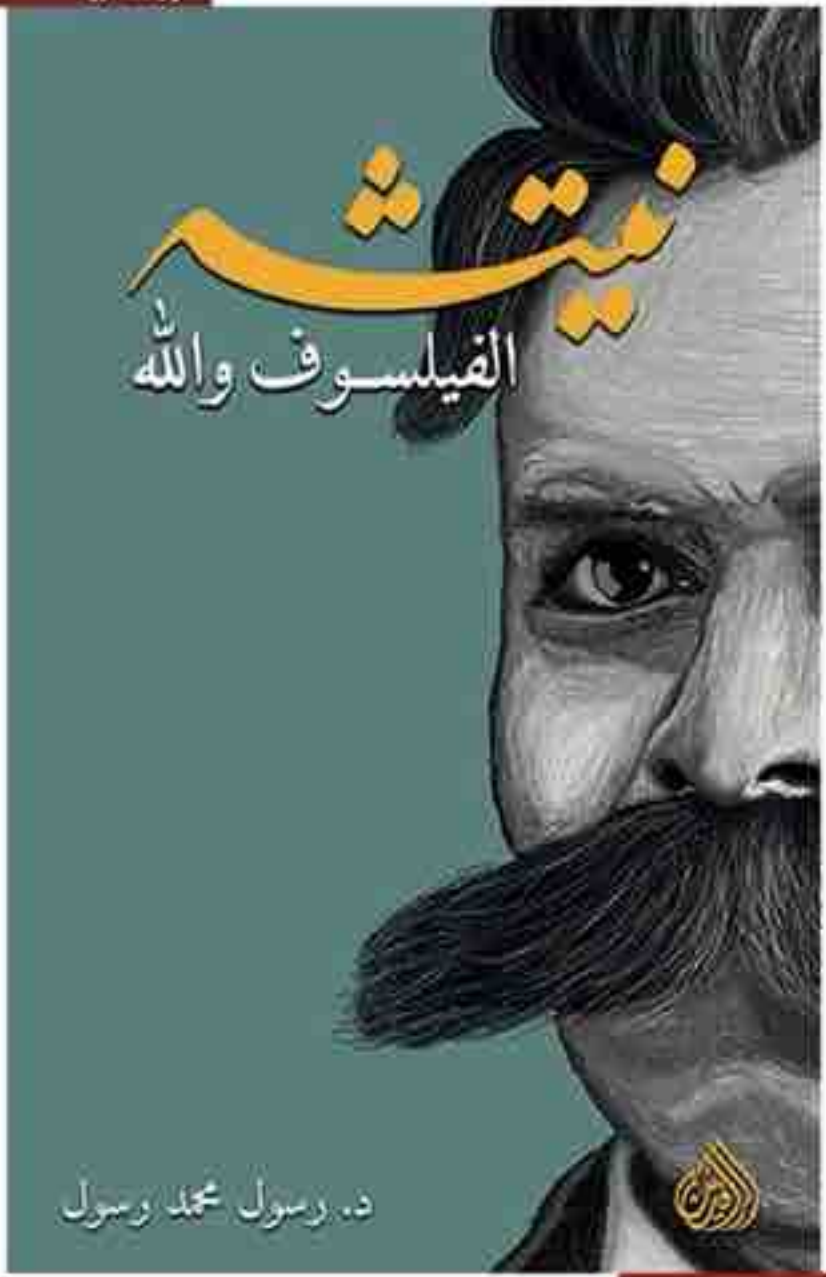
سيرة فكرية



نيتشه

الفيلسوف والله

د. رسول محمد رسول

تقديم

في مكتبة أبي، رحمه الله، فتحت عيني، لأول مرّة، على نص من نصوص الفيلسوف فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900)، أي بعد خمس وسبعين سنة على وفاة هذا الفيلسوف الألماني، لكنني لم أفهم شيئاً في تلك الرواية أو شبه الرواية حتى اختلطت عليَّ لعبة السرد فيها فتركت هذا الكتاب متفرغاً لقراءة كتب أخرى، ويومها لم يكن أبي قد حدّد مسار قراءتي لهذا الكتاب أو غيره، ولم أعرف يومها السبب! لكنني تفرّغت إلى غيره من الكتب التي تضمّها مكتبة والدي.

وعندما دخلت إلى قسم الفلسفة في (جامعة بغداد) مطلع ثمانينيات القرن العشرين، وجدت كتباً أخرى لنيتشه فقرأتها تباعاً، وقرأت عن فلسفة هذا الفيلسوف بشغفٍ وهي كثيرة كانت مبذولة في مكتبة قسم الفلسفة يومها، وتعلّقت بهذا الفيلسوف لكونه ألمانياً يوم كانت ميولي واضحة لقراءة رموز الفلسفة الألمانية.

وكانت الأيام تمضي في ثمانينيات القرن العشرين حتى تخصّصت على نحو دقيق بهذا الفرع العملاق من فروع الفلسفة الأوربية، وصار لزاماً عليَّ قراءة أصول الفلسفة الألمانية، ومنها فلسفة نيتشه، لا سيما أن مؤلّفاته كانت متاحة لي بكل اللغات العربية والأجنبية، فعدتُ، مرّة أخرى، إلى كتاب (هكذا تكلّم زرادشت) الذي سيصفه نيتشه «أنه موسيقى»(1)، وقرأته لمرّات عدة بترجمة فليكس فارس الشهيرة والتي كانت متاحة للجميع بلا استثناء.

من هو الفيلسوف الحقيقي؟ (2)

عاش الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه حياةً حافلةً بالعطاء الفكري والتمرُّد الوجودي على قيم العصر المعرفية والفلسفية والأخلاقية والنفسية والسياسية والثقافية. ويمكن أن يُستشف من كل صور حياته التي عاشها أنها رسمت لنا معالم محدَّدة لخطاب فيلسوف ألماني يمكِّننا من بناء دلالات محدَّدة لمفهوم الفيلسوف، إلاّ أن الفيلسوف نفسه توافر، في نصوصه، التي كتبها على هيئة شذرات مقطعية كثيرة فضلاً عن نصوص أخرى مطوَّلة، توافر على صياغة مفهوم للفيلسوف واضح المعالم من حيث وجوده وأدواره في راهن الحياة ومستقبلها، وخلصَ إلى قوله: إن الفيلسوف الحقيقي هو إنسان معني بخلق أهداف وقيم جديدة من أجل غد آخر. فكيف تمَّ له ذلك؟

في شذراته التأمُّلية، نأى نيتشه (1844 ـ 1900) كثيراً عن النزعة الشمولية في إدلاق خطابه الفلسفي، ليس هذا فحسب؛ بل وحارب كمقاتل جملة الأنظمة الفلسفية التي وصلت ذروتها في القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي عاش نيتشه نصفه الثاني بكل سنواته، ليس هذا فقط، بل بدا هذا الفيلسوف محتاطاً من صانعي هذه الأنظمة غير النزيهة، والذي قال في كتابه (The Twilight of the Idols)، الذي ترجم إلى العربية بعنوان (أفول الأصنام) في سنة 1888: «أحتاطُ من كل صانعي الأنظمة وأتحاشاهم؛ إن روح النظام نقصٌ في النزاهة»(3).

نقد المثالية

ولذلك، وجدنا نيتشه لا يكلُّ من نقد أصحاب الأنظمة الفلسفية الكبرى أو الشمولية، خصوصاً المثالية منها، أينما كتب مفكّراً أو متفلسفاً، ما أدّى به إلى النأي الدائم عن الاشتغال أو التفكير في بلورة أي مفهوم للفيلسوف يتسم بطابع الجاهزية المتأتية عن رؤية شمولية ذات كيان نظامي شمولي (سستامي)، ونراه يصف الفلاسفة الذين شيَّدوا عمارات فلسفية ضخمة التجريد، الفلاسفة المثاليون خاصّة، بأنهم لا يتمتَّعون بالحس التاريخي؛ بل هم حاقدون على فكرة الصيرورة؛ خصوصاً «عندما يعتقدون بأنهم يمجِّدون قضية ما بتجريدها من تاريخها»(4).

وأضاف بوضوح لافت عندما قال: «إن كل ما دبَّره الفلاسفة، منذ ألفيات، لم يكن سوى موميات أفكار؛ لا شيء حقيقي خرج من بين أيديهم، وعندما يتدلَّه هؤلاء السادة المولعون بالمفاهيم المجرَّدة، فهم إنما يعرِّضون كل شيء لخطر الموت»(5).

وبإزاء ذلك، تحدونا الحاجة للتذكير بأن بناء نيتشه لمفهوم الفيلسوف لا يعني انفلاته من أي تأسيس نظامي؛ فلكل مفهوم بناؤه (السستامي) أو الشمولي الخاص به، أي: ارتباطاته العلائقية بجُملة الخطاب العام لأي فيلسوف، وإلاّ أمسى المفهوم، أي مفهوم، عائماً في الفضاء من دون منزل أو مسكن في مدن وقرى المعارف الفكرية والفلسفية.

تراجيديا الفيلسوف

لو أردنا أن نبقى في الحِكَم والإشراقات أو الشذرات التي كتبها نيتشه سنجد لديه تحديدات معينة للفيلسوف في ذاته، ففي كتابه (أفول الأصنام) أو (غسق الأصنام)، أكّد على أننا سنجد في الحياة من يجمع بين ما هو حيواني وما هو إلهي وذلك هو (الفيلسوف)، وهو ما يمكن استشفافه من نيتشه نفسه عندما

قال: «لكي يعيش الإنسان وحيداً عليه أن يكون حيواناً أو إلهاً، قال أرسطو: تبقى هناك حالة ثالثة، إذ عليه أن يكون الاثنين معاً.. فيلسوفاً»(6). إلاّ أن هذا الإنسان الذي يتقاسم الإلهي والحيواني سواء بسواء حتى يحوز على لقب (فيلسوف)، سرعان ما يتحوَّل إلى ما يشبه ذلك الحمار المعذب؛ فقد تساءل نيتشه: «هل يمكن لحمار أن يكون تراجيدياً، أنْ يهْلك تحت ثقل لا يمكن حملُه ولا الإلقاء به؟ تلك هي حال الفيلسوف!»(7).

هذا يعني، أن الفيلسوف هو حيوان تراجيدي يتصدَّى للموجود بألم وحسرة وبكاء لأنه يعيش بين حالة العجز والإحباط وحالة تطلّعه الذاتي التي تحمّله مسؤولية الإحساس بمأساة الحياة على نحو تراجيدي. ولهذا، يبدو الفيلسوف الذي قد يتواجد هنا أو هناك، أنه على قيد الحياة، يبدو منخرطاً في خضمِّ حركتها اليومية، فهو يمشي بين الناس من دون أن يغويه سحر التجريد في لحظة تُفتنه معالمه الآسرة وسماواته المبهرة، إنه موجود في الحي؛ له داره في المدينة، له مسكنه في الشارع الفلاني، ينظرُ إلى الناس، يسمع إلى ما يقولوه عنه بأنه إنسان يعيش فيلسوفاً أو حكيماً، ويقصدون من ذلك بأنه إنسان رشيد ومنعزل.

وقد يكون هذا الوصف من باب إطراء الناس أو العامَّة منهم أو الرعاع (Populace) كما يصفهم نيتشه بذلك دائماً في كتابه (ما وراء الخير والشر)، الذي صدر في سنة 1886 (8)؛ ذلك أن الحكمة، يقول نيتشه: تبدو «للرعاع نوعاً من الفِرار؛ وسيلة وحيلة للتملُّص بحنكة من اللُّعبة الرديئة، لكن الفيلسوف الحق يعيش لا فلسفياً ولا حكيماً ولا رشيداً، ويحس بوزر وواجب أن يخوض في الحياة مئات التجاريب والتجارب، يخاطر بنفسه من دون انقطاع، ويلعب اللُّعبة الرديئة بامتياز»(9).

اللعب الرديء

يطرح هذا النَّص النيتشوي جملة من المفاهيم الرئيسة، منها: الفرار، واللعبة الرديئة، والفيلسوف الحق، وأيضاً يجوز لنا اشتقاق مفهوم فيلسوف اللعبة الرديئة؛ بل ويمكن أن نضع مفاهيم أخرى تقابلها في الدلالة كمفهوم (الخوض)، ومفهوم (اللعبة الرديئة بامتياز)، ومفهوم (الفيلسوف غير الحقيقي أو غير الحق)، وما يهمنا هنا هو مفهوم (الفيلسوف الحق) أو(الفيلسوف الحقيقي)=(Real Philosopher) الذي يدعو إليه نيتشه بإزاء أنموذج فيلسوف آخر لا يمثل الحقيقة؛ لا في وجوده ولا في خطابه(10)، فيلسوف لا يريد أن يخوض غمار الدخول في لعبة الممارسة الرديئة.

وإذا كان نيتشه، وفي كتابه (جينالوجيا الأخلاق) = (Zur Genealogie der Moral) قد قال: «نحن مجهولون بالنسبة إلى أنفسنا نحن العارفين، نحن لم نبحث عن أنفسنا»(11)، فإنه، وفي كتابه (ما وراء الخير والشر) = (Jenseits von Gut und Böse)، بلور تصوراً واضحاً لذات الفيلسوف؛ بل ولمهمته في الحياة والوجود، والتي تتلخَّص في «خلق أهداف وقيم»، وهي مَهمة لا تتوافر إلاّ للفيلسوف الحق أو الحقيقي صاحب الرغبة العارمة بالدخول إلى ممارسة اللعبة الرديئة في بعدها الفلسفي.

كان نيتشه قد تحدَّث عن ثلاث من النُّخب المعرفية التي تمارس سلطتها في العالم، وهي: «العُلماء» و«الفلاسفة» وما أسماهم بـ «شغيلة الفلسفة أو عمّال الفلسفة» = (Philosophical Workers)، الذين جعلهم خدَاماً لـ (الفيلسوف الحقيقي)، وخصَّ منهم كانط (1724 ـ 1804)

وهيجل (1770 ـ 1831)، اللذين كانت لهما مهمة محدَّدة، وهي «أن يثبتوا مجموعة ضخمة من التقييمات؛ أي الأطروحات والابتكارات القيمية السابقة التي أصبحت سائدة وتسمى، لمدة من الزمن، بالحقائق، وأن يزجُّوها في صيغ؛ سواء في المجال المنطقي أم السياسي الأخلاقي أم الفني»(12).

إن ما يجب أن يتمتَّع به الفيلسوف الحقيقي هو جُملة من المهارات الخاصَّة له أو قُل جُملة من «الشروط التمهيدية» كما يسميها نيتشه نفسه؛ ومنها أن يكون «نقدياً، وريبياً، ودوغمائياً، ومؤرِّخاً، وشاعراً، ومجمِّعاً، ورحَّالة، وهاوي ألغاز، وأخلاقياً، وعرَّافاً، وروحاً حراً؛ بل لعلّه يجب أن يكون كل شيء تقريباً، حتى يجتاز الفيلسوف محيط القيم والمشاعر القيمية الإنسانية، ويسعه النَّظر، بعيون وضمائر شتى؛ من القمة إلى كل بُعد آخر، ومن القاع إلى كُل قمة، ومن الركن إلى كل أفق»(13) لكي يضع بصمته على حقيقة الذات والوجود معاً.

هذه الشروط والمهارات والإمكانات التي يجب أن يتمتَّع بها الفيلسوف الحقيقي ستمكِّنه من اجتيازه لمحيط القيم والمشاعر السائدة، والنَّظر في كل الاتجاهات المتاحة أمامه، والتمكُّن من اكتساب القدرة على تحقيق مَهمة تبدو لفريدريك نيتشه أنها الأكبر والأوسع والأعمق في الحياة والوجود؛ فالفلاسفة الحقيقيون هم: «آمرون ومشرِّعون، إنهم يقولون: هكذا يجب أن يكون، إنهم يعينون بدءاً وجهة الإنسان وغايته، ويتصرَّفون، من أجل ذلك، في العمل التمهيدي لكل شغيلة الفلاسفة، وكل قاهري الماضي، إنهم يمدُّون يدهم الخلاّقة إلى المستقبل، وكل ما هو، وما كان، يغدو لهم وسيلة وأداة

ومِطرقة؛ إن عرْفَهم خلق، وخَلقهم تشريع، وإرادتهم للحقيقة إرادة قدرة»(14).

فيلسوف المستقبل

في خضم ذلك، يولي نيتشه اهتماماً منقطع النَّظير بمفردة «المستقبل» في بناء رؤيته، وهذا بالفعل ما اشتغل عليه حتى إنه وصف الفيلسوف الحقيقي بأنه «إنسان للغد وبعد الغد»(15)، ما يعني أن الفيلسوف هو كائن الغد الذي يفكّر في هذا القادم، بقدر ما يصنعه ويمد الأواصر معه، إلاّ أن الفلاسفة كمُنتجي للغد، لا يصنعوه ـ الغد ـ هكذا؛ وعلى نحو آلي مُعقلن أو حسابي أو تعاطفي، إنما بإحساس مسؤول كونهم «عذاب ضمير عصرهم الخبيث»(16)، لأن الفيلسوف «يضع نفسه وفي كل الأزمنة، على تناقض مع حاضره، فخصمه كان في كلّ مرة أنموذج حاضره»(17)، أي: جُملة الأفكار والخطابات الرئيسة التي تشغّل عصره، خصوصاً المُهيمنة منها على وجود الراهن برمته.

إن العثور على فيلسوف حقيقي لا يبدو بالأمر السهل والهيّن؛ إنها مَهمة صعبة وقاسية تتطلّب مزيد فضائل وسمات ومواهب وإمكانات، والأهم من ذلك، في المنظور النيتشوي، هو وجود إنسان له همَّة الارتقاء إلى العوالم العالية، وإنسان من هذا النوع «ليس له حق في الفلسفة إلا بفضل أصله؛ الأسلاف والدم»(18).

وهنا يأخذنا نيتشه إلى علاقة العرق والأصل بالتفلسُف الحق أو الحقيقي؛ ففعل التفلسُف الذي ينتجه هذا النوع من الفلاسفة، لا بدَّ له من أصل أو عرق أو أسلاف لهم باعهم في إنشاء

أنموذج الفيلسوف الحق، ولذلك تساءل نيتشه: «ما الفيلسوف؟».

لقد رأى، في هذا الخصوص، أن «أجيالاً كثيرة يجب أن تمهِّد لنشأة الفيلسوف، وكل فضيلة من فضائله يجب أن تُكتسب وتُرعى وتورَّث وتُتَمثَل على حدة، أي الاستعداد لتحمُّل المسؤوليات الكبيرة، وسمُّو النظرات المشرفة، والشعور بالانفصال عن الحشد وواجباته وفضائله، والدفاع الكريم عمَا يُشتم ويُساء فهمه، واللَّذة في العدالة والتمرُّن عليها، وفن الأمر، ووسع الإرادة، والعين المتأنية التي نادراً ما تُبدي إعجاباً، ونادراً ما تنظرُ إلى أعلى، ونادراً ما تحب»(19).

وهو يتحدَّث عن «النبيل»، تطرَّق نيتشه مرَّة أخرى إلى المسؤولية الملقاة على عاتق الفيلسوف عبر التعريف به؛ فالفيلسوف «إنسان يعيش ويبصر ويسمع ويتوجَّس ويأمل ويتخيَّل باستمرار أموراً استثنائية أو رائعة أو خارقة Extraordinary؛ الفيلسوف هو من تصيبه أفكاره الخاصَّة كما لو كانت آتية من الخارج، من أعلى ومن أسفل، بوصفها نوعاً خاصّاً به من الحوادث والصواعق؛ ومنْ قد يكون هو نفسه عاصفة تحبل ببروق جديدة؛ إنسان منذر بالعاقبة، يصاحبه أبداً دوي ودمدمة وغور فاغر وأمور مرعبة، الفيلسوف كائن يفرُّ من ذاته مراراً، ويفزَع من نفسه مراراً، لكنه أشدُّ فضولاً من أن يمتنع عن العودة إلى ذاته، إلى رُشده، المرَّة تلو المرَّة»(20).

لقد وصف نيتشه (الفلسفة) بأنها «إلهة سليمة الطوية عارية يخدمها الفيلسوف متسماً بوفاء الرجال»، أما الفيلسوف الحق أو الحقيقي أو حتى الفيلسوف التراجيدي، فهو، وبحسب المنظور النيتشوي، إنسان وجد من أجل المستقبل؛ بل وما بعد

المستقبل، الفيلسوف صانع قيم الغد وما بعد الغد، يخرج من بين ركام الفضائل البالية والمعتادة ليخلق فضائل جديدة، وقيماً جديدة، ومعان جديدة، وأفكاراً جديدة يخلق بها عصراً جديداً ينشده الإنسان الذي لا يملّ من الدخول في معترك اللعبة الفلسفية بوصفها لعبة رديئة، ذلك العصر الذي تتطلّع إليه الإنسانية، العصر الذي يقوده الفيلسوف الحق بشجاعة إنسان مُعد لأن يكون خلاقاً.

ولو أردنا البحث عن معادل موضوعي لمفهوم نيتشه عن (الفيلسوف) في الواقع الموضوعي، لكنّا سنجد أن أنموذج هذا الفيلسوف هو نفسه (فريدريك نيتشه)؛ فهو المعادل الموضوعي للإنسان الذي عاش حياته فيلسوفاً حقيقياً على نحو تراجيدي رغم ما انتهى إليه من أمراض وآلام وأوجاع عارمة في قساوتها المأساوية.

(2) نُشر في مجلة (**دراسات**)، الشارقة، العدد: (22/ 23)، كانون الأول/ ديسمبر 2008. ص 137 ـ 140.

(3) فريدريك نيتشه: **أفول الأصنام**، الشذرة 26، ص 12، ترجمة: حسان بورقية ومحمَّد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب 1996. تمثل حملات نيتشه ضد الفلاسفة المثاليين ظاهرة كبيرة في خطابه الفلسفي؛ فلقد وصفَ سقراط بأنه من «الرعاع» = «Populace»، ووصف أفلاطون بأنه «عدو الشهوانية». انظر: (نيتشه: **أفول الأصنام**، ص 20 وما بعدها). وقال أيضاً: «إن أخلاقية الفلاسفة الإغريق انطلاقاً من أفلاطون محدَّدة بدوافع مرضية»، نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 10، ص 23.

(4) فريدريك نيتشه: **أفول الأصنام**، الشذرة 1، ص 25.

(5) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 1، «العقل في الفلسفة»، ص 25.

(6) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 3، ص 8.

(7) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 11، ص 9.

(8) فريدريك نيتشه: **ما وراء الخير والشر.. تباشير فلسفة المستقبل**، تر: جيزيلا فالور حجّار، مراجعة: د. موسى وهبة، ص 159، دار الفارابي، بيروت 2003. تجدر الإشارة إلى أن ترجمة هذا النص إلى العربية من الألمانية هي الأولى له.

(9) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 205، ص 159. وقف نيتشه من لقب «أستاذ الفلسفة الجامعي» موقفاً نقدياً عندما وصفه بأنه: «شذوذ يصيب الفيلسوف الحقيقي». انظر: (فرنز شنيدرس: **الفلسفة الألمانية في القرن العشرين**، ص 35، ترجمة: محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2005).

(10) انظر: (فريدريك نيتشه: **ما وراء الخير والشر...**، الشذرة 211، ص 172).

(11) فريدريك نيتشه: **في جينالوجيا الأخلاق**، ترجمة: فتحي المسكيني، «التصدير»، ص 31، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.

(12) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 211، ص 172.

(13) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 211، ص 172.

(14) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 211، ص 173. (بتصرُّف في ترتيب النص المقتبس).

(15) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 212، ص 173. وفي كتابه: (Unzeitgemäße Betrachtungen) = (أفكار خارج الأوان) وصف نيتشه (الفلسفة الحقيقية) بأنها «إلهة سليمة الطوية عارية يخدمها الفيلسوف متسماً بوفاء الرجال». وفي الكتاب نفسه أيضاً، وتحت عنوان فرعي هو «شوبنهاور كمربٍّ»، أكد نيتشه على أن الفلسفة الحقيقية هي ضد التعلُّم التاريخي المجرَّد، وضد لين القيادة السياسية لفلسفة الجامعات؛ وأن الفلسفة الحقيقية هي علم الحياة التي يجب أن توجد لدى الفيلسوف الحقيقي. وقال: «إلى الفيلسوف الحقيقي تنتمي الحرية». ورد ذلك في: (فرنر شنيدرس: **الفلسفة الألمانية في القرن العشرين**، ص 35 ـ 36). وانظر: الفصل الثالث في هذا الكتاب.

(16) فريدريك نيتشه: **ما وراء الخير والشر**، الشذرة 212، ص 173.

(17) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 212، ص 173. استبدلت ترجمة مصطلح (أمثل) = (Ideal) الوارد في النص العربي، بمفردة (أنموذج)، لأنها الأرجح عندي في الترجمة، والأقرب إلى المعنى النيتشوي في خطابه الفلسفي.

(18) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 213، ص 177.

(19) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 213، ص 177.

(20) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه**، الشذرة 292، ص 276.

سرديّات أفول (المفارق)!

في مطلع سبعينيات القرن التاسع عشر كان الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900) يكتب فصول ما عُرف تالياً (مولد التراجيديا) = (Die Geburt der Tragödie) وقد صدرت طباعته بلغته الألمانية في كانون الأول/ يناير سنة 1872، وتُرجم إلى بقيّة اللغات الأخرى، منها العربية، في سنة 2008 (21).

وكان الاتجاه السائد في القرن التاسع عشر، كما القرن الذي قبله، هو المناوأة لله وللدين في كينونته المسيحية، ومنها ما يمثله هذا الفيلسوف (نيتشه) في نقده الجذري للعالَم ما فوق الحسي وتداعياته في العالم الحسي، وأفرغها في مؤلّفات عديدة له حتى ميّزته فيما كتب فيها، وأثارت تلك الكتابة عنده ضجّة من حيث التلقي لها منذ حينها حتى اليوم.

وفي فصول ذلك الكتاب، أي (مولد التراجيديا) كان ملفوظ «الله» أو «الإله» أو «الآلهة» قد ظهر لأكثر من خمسين مرّة بمختلف الاشتقاقات، ما يعني أنه ـ هذا الملفوظ ـ وبقيّة اشتقاقاته كانا ضاغطين على نيتشه في قاموسه وهو يكتب بحيث إنه استخدم التعبير المركّب «الألوهية التي كانت مُحتجبة»، ولكن في سياق أبسط أقول عنه إنه بارد على عكس ما استخدمه تالياً في بقية كتاباته بحيث يوحي بمعنى «موت الإله»، كما نقرؤه في كتابه التالي (العلم المرح) = (Die fröhliche Wissenschaft)(22) الذي كان نُشر في شهر آب/ أغسطس سنة 1882، والذي كان تمهيداً لآراء أخرى

جسّدتها حضورية النظريات الكبيرة له مثل: «العودة الأبديّة»، و«إرادة القوة»، و«الإنسان المتفوّق أو الأعلى».

أما العمل الآخر ـ أي العلم الجذل ـ فأدين به لأشعة الشمس الأولى وعودة الصحة إليّ، وقد ولد بعد عام واحد (1882) أيضا في جنوا، خلال أسبوعين مُشمسين في كانون الأول/ يناير.

وكذلك في كتابه الشهير (هكذا تكلّم زرادشت) = (Also sprach Zarathustra) لسنة 1883/ 1885، علماً أن نيتشه كان كتب قسمه الأول في سنة 1883، ونشره في السنة ذاتها، كما نشر القسم الثاني في تشرين أول/ أكتوبر من السنة نفسها، ونشر القسم الثالث في نيسان/ أبريل سنة 1884، وكتب القسم الرابع في شهر كانون الأول/ ديسمبر، وطبعه في سنة 1885، وهو الذي وجد ترجمات عدّة له منها إلى العربية لعلّ وأقدمها وأشهرها ما نهض به فليكس فارس في سنة 1938، وكذلك ترجمة علي مصباح الجديدة المُجدّدة في سنة 2007.

كان الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (1889 ـ 1976) يعتقد، وهو الذي اشتغل على مقولة أفول المتعالي أو «موت االله» كما هي عند نيتشه في مبحث دقيق وشهير له حتى الآن كتبه منذ سنة 1943، بأن نيتشه كان قد طرق عبارة «موت الإله» منذ تأريخ 1870، ويورد عبارة دالة على ذلك مؤدّاها قول نيتشه: «إني أعتقد بهذه الكلمة الألمانية العجوز: يجب أن تموت كل الآلهة»(23)، ويذكرها نقلاً عن كتاب نيتشه (مولد التراجيديا)، ويقولها هيدغر من باب التأصيل، ولكنّنا لم نجدها بهذه الصياغة إنما نقرأ في الترجمة الانجليزية مثلاً عبارة (The

great god **Pan** is dead) وترجمتها كما هي بالإنجليزية: «لقد مات الإله بان»، (مولد التراجيديا، ص 152).

ومهما يكن تغييب هيدغر لملفوظ «بان» فإننا نؤكّد بأنّ استخدام نيتشه يأتي من باب الأسطورة والحديث عن موت التراجيديا وهكذا.. لكنّها في عمومها تعكس موقفه من موت الإله/ االله لكونه يلهج بهذا الموت كمقدّمة نحو إحلال الفكرة واقعياً وليس أسطورياً كما بدا ذلك واضحاً في مؤلفاته التالية، فموت الإله لهو ديدنه الصارخ الذي كان له رغم اختلافنا معه من حيث المبدأ، فالفرق شائع بين من يؤمن باالله ومن يريد موته!

السرد في (العلم المرح)

نريد العودة التي سنصفها بانها «موسّعة» بصدد أفول أو موت الإله، فترانا نعود إلى كتاب نيتشه (العلم المرح)، ونحن ذكرنا تأصيل فكرة موت الإله الذي أشار إليه هيدغر؛ لكن اللافت أن نيتشه وبأسلوبه الأخّاذ لجأ إلى السرد أو سرد حكاية ذلك المجنون أو الأحمق (Verrückter) الذي فتح وأمام الملأ وبصوت مرتفع حكاية موت الإله، وهنا سنورد متن الحكاية المسرودة لكي نقف فيها عن كثب، وهي مأخوذة من متن كتاب (العلم المرح) في ترجمته العربية:

أما سمعتم بذلك الرجل الأخرق الذي، بعد أن أوقد فانوسه في وضح النهار، صار يجري في ساحة السوق ويصيح من دون توقّف: أبحثُ عن الإله! إني أبحثُ عن الإله! ولما كان كثير ممّن لا يؤمنون بالإله متواجدين هناك بالضبط فقد أثار ضحكاً كثيراً [ضحكهم]، هل فقدناه؟ قال أحدهم: هل شرد مثل طفل؟ قال

آخر: أم هل يختفي في مكان ما؟ هل هو خائف منّا؟ هل أبحرَ؟ هل هاجرَ؟

هكذا كانوا يصيحون ويضحكون جميعاً في الوقت ذاته لكن الأخرق سارع نحو وسطهم واخترقهم بنظراته، [وسأل]: أين الإله؟ صاحَ فيهم، أنا سأقوله لكم: لقد قتلناه ـ أنتم وأنا! نحن كلّنا قتلناه! ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف استطعنا أن نفرغ البحر؟ من أعطانا الإسفنجة لمحو الأفق كُله؟ ماذا فعلنا بإبعادنا هاته الأرض عن شمسها؟ ألم نندفع في منحدر طويل؟ وذاك إلى الخلف، إلى الجانب، إلى الأمام، إلى كُل الجوانب؟ أما يزال هناك أعلى وأسفل؟ ألسنا نتيه كما لو عبر عدم مُطلق؟ ألا نحس نفس الفراغ؟ أليس الجو أبرد مما كان؟ أليس الوقت ليلاً باستمرار ويصير ليلاً أكثر فأكثر؟ ألا يجب أن توقد الفوانيس منذ الصباح؟ ألا نسمع شيئاً بعد في ضوضاء الرسامين الذين دفنوا الآلهة؟. ألا نشم شيئاً أيضاً من التدعيص الإلهي؟ (التدعيص أو التعفن Putrefaction)، فالآلهة أيضا تتدعَص!! مات الإله ويظل الإله ميتاً، ونحن هم الذين قتلناه! كيف سنعزّي أنفسنا، نحن أكبر القتلة؟ إن أقدس ما ملك العالمُ إلى الآن قد نزف دمه بطعنات مُدانة، من سيمسح هذا الدم عن أيدينا؟ أي ماء سيطهّرنا؟ أيّة مراسم تكفيريّة؟ أيّة ألعاب مقدسة يجب علينا أن نبتكر؟ وعظم هذه الفعلة أليس شيئاً يفوق طاقتنا؟ ألا يجب علينا أن، نصير نحن، أنفسنا آلهة لكي نبدو جديرين بهذه الفعلة؟ لم تحدث أبداً فعلة أعظم من هاته؟ وكل من سيولد بعدنا سينتمي، بمقتضى هاته الفعلة نفسها، إلى تاريخ أسمى مما كان عليه التاريخ حتى الآن!

هنا توقّف الرجل الأخرق وتأمّل مستمعيه: هم بدورهم ركنوا إلى الصمت، وصاروا ينظرون إليه من دون أن يفهموا! وأخيراً

ألقى بفانوسه على الأرض حتى انكسر وانطفأ، وقال: «لقد حللت قبل الأوان ـ قال إثر ذلك ـ لم يحن أواني بعدُ». هذا الحدث الرائع ما يزال يمشي ويسافر، لم يبلغ آذان الناس بعد، يلزم الصاعقة والرعد بعض الوقت، يلزم ضوء النجوم بعض الوقت، يلزم الأفعال بعض الوقت، يلزمها كُلها بعض الوقت، بعد تمامها، لترى وتُسمع. هاته الفعلة أبعد عنهم، من النجوم الأشد بعداً. ومع ذلك فإنهم هم الذين قاموا بها!

ويُحكى في السرد أيضاً أن الرجل الأخرق دخل في اليوم نفسه مختلف الكنائس حيث رتّل ترانيم [قداس] صلاة االله الأبدية. ولما طُرد خارجاً، وأُرغم على تبرير سلوكه، لم يكف عن تكرار كلامه [قولاً]: «ما هي هاته الكنائس إذن إن لم تكن مدافن وقبور الآلهة»(24)!

تالياً، وتحديداً في سنة 1886، أضاف نيتشه لطبعة (العلم المرح) نصاً جاء ضمن الفقرة 343 ونقرأ فيه: «يبدأ منذ الآن أكبر حدث حديث العهد في بسط ظله على أوروبا إذا علمنا أن الإله قد مات، إن الاعتقاد في الإله المسيحي قد فُقدت فيه الثقة.... إن شمساً قد أفلَت..»(25)!

* * *

ولكن لا بدَّ من العودة إلى مرحلة ما بعد (مولد التراجيديا) تأريخياً، تحديداً إلى كتاب نيتشه (الفجر) = (Morgenröthe)؛ إذ نجد فيه نقداً لفكرة الإله تلا ما وجدناه في (العلم المرح)، من ذي قبل ما وجدناه في (هكذا تكلّم زرادشت)، لكنها لم تُقدّم على نحو حكائي سردي، ومن جملة تساؤلاته الشكية في الإله يتساءل: «كيف يكون الإله كريماً وعادلاً؟»(26)، ويعلنها نيتشه صراحة بأننا «ملحدون

اليوم»(27)، ولكوننا «لم نعد نخشى الحيوانات المفترسة والهمجيين والآلهة وأحلامنا»(28)، فبدلاً من حديثه عن النور الإلهي المُشع نراه يتحدّث عن «الغيوم الإلهيَة»(29) في إشارة معتمة، ويتحدّث عن الالتباس مع الإله فيقول: «لم يكن الناس فيما مضى يعتبرون نجاح عمل ما [بأسباب] ترتّبت عن ذلك العمل؛ بل عاملاً مساعداً مصدره الإله، وهل هناك التباس أشد من هذا؟»(30)، كما أن «الآلهة نفسها تتسلّى Göttererquickt وتفرح حين ترى مشاهد القسوة»(31)، ويصف الآلهة بالشريرة فيقول: «تجعل الآلهة الشريرة تقف في صف الجماعة، لأنها تجعل باستمرار دخان القرابين التكفيريّة يتصاعد إليها»(32)، كذلك يورد مصطلح رجال الدين (Geistlichkeit) الكاثوليك يقصدا وأحاديث أخرى عن الديانة المسيحيّة، وغيرها حيث ذكر نيتشه الإله لأكثر من 160 مرّة في كتاب (الفجر) = (Morgenröthe)، وهي تمهيدات سنجد صداها الصارخ في (هكذا تكلّم زرادشت) لكون هذا الكتاب الأخير صدر بعد كتاب (الفجر).

* * *

لا مشاحة أن الشخص الأخرق أو المجنون (Verrückter) = (The madman) هو نفسه قناع اتخذه نيتشه له في سرد حكاية موت االله ضمن هذا النص مع عدم التطابق في الجنون أو الخرق بين شخص نيتشه وشخص الرجل المجنون أو الأخرق كما ظهر في النصين المنوه عنهما فوق؛ فعندما كتب نيتشه نصّه الفلسفي هذا في بداية سبعينيات القرن التاسع عشر، وعلى صعيد الواقع ـ الواقعي، لم يكن مصاباً بالجنون أو الخرق أو الحمق أو بأيّة انتكاسة صحية وعصابية كمرض الزهري، وينطبق ذلك مع مرحلة نص (هكذا تكلّم زرادشت)؛ بل

يعترف نيتشه نفسه في إحدى رسائله إلى غيورغ براندس بأنه «حظي بأشد مرونة ومتانة بدنيّة»(33) عندما كان يكتب (العلم المرح) و(هكذا تكلّم زرادشت)، ومن ثم (الفجر)، وخلاصة القول هنا أن نيتشه كان خارج سلّة المرض العقلي أو العصابي أو الزهري وغيرهما حتى سنة كتابة الإضافة في (العلم المرح) سنة 1886.

كان نيتشه فقيه لغة، وكان يتغنّى بهذه المهارة أو الحرفة(34) في كتاباته، وهو صاحب ولع بالآداب الإغريقية، وكان الشعر والحكايات والأساطير في هذه الآداب هي الغالبة عليه درساً وتدريساً في ردح من حياته كأستاذ جامعي قبل أن يترك الجامعة أستاذاً تدريساً ما انعكس ذلك على ذائقته في الكتابة بحيث كانت وسائله الفُضلى لتوصيل فكره وخطابه، وهو يؤكّد قصديته فيما يقول حول «موت الإله» عن وعي وإرادة.

وكان الفاعلون في الحدث المسرود هم الناس مثلما كان الأخرق أو المجنون هو من الناس حتى صرخ بقوله عن موت الإله، وكان يخاطبهم بلغة تساؤلية حادّة حتى يلفت انتباههم، وهنا يأتي السؤال الفلسفي بوضوح؛ بل هنا تأتي الفلسفة أيضاً وهي تخصّص نيتشه ليستعين به في قول خطابه عبر الآخرين إذا ما لبس لباساً أو قناعاً.

وكان ضمير «نحن» الذي يتحدّث به المجنون أو الأخرق أو الأحمق عندما يقول مثلاً: «نحن هم الذين قتلناه»، ومن ثمّ: «كيف سنعزّي أنفسنا؟»، وبالتالي «نحن أكبر القتلة»، وأيضاً «لقد قتلناه ـ أنتم وأنا! نحن كُلنا قتلته»؛ فهذا إشراك للأنا بالنحن معاً وهو إشراك جلي الصورة في بسط الحدث، وهو

بالمرّة أيضاً إحياء لمبدأ الشراكة في الفعل والهدف منه إحياء الشعور العمومي بالذنب لدى الناس بأنكم وأنا قتلنا الإله!

أما لماذا لجأ إلى شخصية الأخرق أو المجنون أو الأحمق؟ فذلك قناع (Maske) نيتشه لقول ما يقوله في هذه الإشكالية التي ربما كانت صعبة لو قالها مباشرة، رغم أنني لا أجد أيّة صعوبة لفيلسوف جريء مثل نيتشه عندما يصرّح علناً بأي موقف أو فيما يريد قوله، وألفينا ذلك في الفقرة 343 علانية من دون الاستعانة بحكاية حكواتي أو أسطوري ما وسط الناس.

وكان نيتشه ترك لقناعه أو المجنون أو الأخرق أن يتوجّه مكانياً صوب الكنائس ليواجه الحدث مباشرة، ذلك أن االله أو الإله يُعبد هناك في الكنائس والأديرة على نحو عمومي، وعندما توجّه «الفاعل = Actor» = «المجنون أو الأخرق أو الأحمق»، وهو المُرسل في الحكاية، إلى الكنيسة سعى لإيصال رسالته إليها عندما جعلها غاية له، لكن الكنيسة طردته بوصفه شخصاً غير مرغوب فيه حتى راح يذكّرهم وكنائسهم وأديرتهم، قبل أن يتوارى عنهم، بأن الكنائس هي مقابر ومآثر لتشييع الآلهة نحو الموت! لكنّه لم يتخل عن اعتقاده بموت الإله أو كما يقول مجنونه: «مات االله! يبقى االله ميتاً».

السرد في (هكذا تكلّم زرادشت)

ويبدو أن نيتشه لم يتخل عن موقفه حول موت الإله أو الآلهة ذاك الذي بدأه في (العلم المرح)، فبقي يكتب فيه خلال نصّه (هكذا تكلّم زرادشت)، وهي سرديّة كان نيتشه كتبها في ظل ولعه بالسرد المتخيَّل عندما قال مرّة في كتابه (الفجر) بأن «العالم الحقيقي أصغر بكثير من العالم المتخيّل»(35)، كما أنّها

سرديّة تبدو حكايتها قناعاً مؤثراً لقول الحقيقة التي يؤمن بها، ولا بد هنا أن نقف عند تلك الحكاية؛ فنص (هكذا تكلّم زرادشت) والذي كتبه على مراحل وفيما بين فترات خلال السنوات 1883/ 1885، ورد في متنه ملفوظ «الإله» لأكثر من 200 مرّة، وكذلك ملفوظ «الإله مات» لمرّات عدّة، حتى ليبدو نص (زرادشت) هذا مفعماً بالأجواء الإلهيّة التي توافر نقده الجذري لها بحيث كان ضاغطاً على نيتشه في سرديته هذه التي تبدو موسَّعة لكنها خالية من الأساطير، فهي سرديّة عابقة بالخيال الواقعي كما رسمه وصبّه نيتشه عبر لغة شعرية جميلة عُرفت عنه وهي تُخاطب مخيال القارئ حتى تؤثر فيه وتخلب ذائقته.

في (هكذا تكلّم زرادشت) كان الفاعل الرئيس هو زرادشت ـ أو زارا حين يستخدمه فليكس فارس في ترجمته اختصاراً للاسم Zarathustra ـ الذي كان مشاركاً في السرديّة من داخل الحكي في أحداثه، وكذلك هو القناع المُرسل المركزي (Central sender) بالنيابة عن نيتشه الذي يخبر عن موت الإله من بداية المتن الحكائي حتى نهايته؛ فهو وعندما خرج من عزلته التي امتدّت لسنوات، وانحدر من الجبال ليلاقي شيخاً، ودار بينهما حوار أدّى إلى استغرابه من هذا الشيخ، فقال محدّثاً نفسه: «إنه لأمر جد مستغرب، ألا يسمع هذا الشيخ في غابة أن الإله قد مات!»(36)؛ فكان هنا لقاؤنا الأول مع موت الإله الذي ظهر في (هكذا تكلّم زرادشت)، لكن التصريح فيه بقي في داخل ذات وقرارة نفس زرادشت من دون أن يحدّث به الشيخ، وهذا فرق نجده بين الحكايتين في أو النصين؛ (العلم المرح) و(هكذا تكلّم زرادشت).

وإذا كان نيتشه في (العلم المرح)، وهو الكتاب «شخصي جداً» كما وصفه في رسالته إلى صديقه ياكوب بوركهارت المؤرّخة في آب/ أغسطس 1882 (37)، ويؤكّد، من جهة أُخرى، وفي رسالته إلى صديقه فرانز أوفربيك المؤرّخة في 7 نيسان/ أبريل 1884 بأنه وكلّما قرأ كتابه (الفجر) و(العلم المرح) سيجد نفسه يقول: «التفتُّ إلى أني لم أجد فيهما سطراً لا يصلح كمقدّمة، تمهيد، وتفسير لزرادشت»(38)، وهذا تأصيل يبديه نيتشه واضح المعالم لوحدة تفكيره في العلم والمرح وزرادشت ينبغي التنبُّه إليه، فإنه أشار ـ في (العلم المرح) ـ إلى التديُّن والمتدينين، وهو في (هكذا تكلّم زرادشت) طرق باب النقد والتعرية لفئة الكهنة (Priests)، فعبّر زرادشت عن كرهه لهؤلاء لكونهم «أعداء خطرين»، لا سيما أنه شخصياً كان «لا يزال ينفر منهم»، كما أنهم «سُجناء يحملون وسم المنبوذين في العالم» (فليكس فارس، ص 117)، فهم وعندما «ثارت عليهم زوبعة نزلوا في جزيرة فإذا بهم على ظهر تنين نائم على العباب، وهل من تنين أشد خطراً على أبناء الحياة من تنين الوصايا والكلمات الوهمية؟».

ولكَ أن تنظر، والقول لزرادشت إلى أن»المساكن التي بناها هؤلاء الكهنة وقد أسموها كنائس فما هي إلا كهوف تنبعث منها روائح التعفن منها؟»، ويفضّل زرادشت «أنْ ينظر إلى اللحظات الفاحشة من أن يرى هذه العيون ـ عيون الكهنة ـ وقد أطبقت أجفانها مُعلنة خضوعها واستغراقها!»، فعلى نحو شخصي يقول زرادشت: «لن أعود بقلبي لألج مساكن هذا الإله إلاّ إذا انثلمت قبابها واخترقها نور السماء الصافية لتتكشّف السماء عن الشقائق الحمراء النابتة على جدرانها المتهدّمة»، وعن لباس الكهنة ذي اللون الأسود يقول زرادشت: «لقد أراد هؤلاء الكهنة أن يعيشوا كأشلاء أموات فسربلوا جثثهم بالسواد فإذا

هم ألقوا مواعظهم [وقد] انتشرت منها رائحة اللحود!»، أما أصواتهم وعندما يتحدَّثون لأيّ أحد فهي مُجرَد «نقيق الضفادع الحزين».

إن الكهنة هم «فجائع مستترة لا يسعها أن تجتذب إلى الإيمان أحداً!» (فليكس، ص 118)، ولقد «تركوا على كُل معبر اجتازته أرجلهم آثار الدماء...، لأنَ الدم يقطر سماً على أنقى التعاليم فيحوّلها إلى جنون وأحقاد»؛ فالكهنة هم مرسلون «للجنون والأحقاد»، وهم الذين «أغرقتهم حكمتهم في بحيرة الإشفاق»، كما أنهم غارقون في «فجوة ضيّقة» (فليكس، ص 119).

ولم يتوقّف زرادشت، وهو قناع نيتشه في نقد وتعرية فئة الكهنة، عند هذا الحدّ؛ إذ عندما سارت أحداث هذه السرديّة، وكان نيتشه صاحب ولع بالسرد المتخيَّل لا سيما عندما قال في كتابه (الفجر) بأن «العالم الحقيقي أصغر بكثير من العالم المتخيَّل»(39)، سارت إلى لقاء زرادشت بأحد الكهنة أو برهط القساوسة أو «طغمة الكهنة» (فليكس، ص 287) و«آخر البابوات»، كما يصف أولئك حتى لقيه، ودخل معه في حوار مع ما وصفه «مُناجٍ للأموات» أو «أحد السحرة» (مصباح، ص 479)، هذا ويسأله عن شخص هو «التقي الأخير» (مصباح، ص 480) أو «آخر الأتقياء، والناسك الصالح الذي لم تبلغه الكلمات التي ذاعت بين الناس في هذه الأيام». فسال لعاب زرادشت ليرد عليه: «ما هي هذه الكلمات؟ لعلّها قولهم بأن الإله القديم الذي كانوا يؤمنون به من قبل قد مات؟»!

ونلاحظ هنا، أن التصريح بموت الإله من جانب زرادشت يخرج من ذاته إلى لسان العلن، هذه المرّة، ويقوله إلى شخص آخر هو من فئة الكهنة، وذلك هو «آخر البابوات» و«أب من آباء الكنيسة

الأقدمين» الذي عبد الإله حتى يقول لزرادشت «وبلهجة حزينة: لقد قلتها»، ويقصد مقولة موت الإله.

ويخبره الشيخ عن قديس كان هنا ومات، وراح يفتّش عنه في كوخه فما وجد سوى «ذئبين يعويان أمام بابه نادبَين» (فليكس، ص 287) أو [مُنتَحَبين]؛ فكل الحيوانات كانت تحبه، ولأن القديس مات، قرّر هذا الكاهن البحث عن رجل يوصف بأنه «أتقى الجاحدين»، فيردف قائلاً: «بدأت أفتّش عن زرادشت» (فليكس، ص 288). ولكن سرعان ما يخبره زرادشت بأنه هو الشخص الذي يفتّش عنه ـ هذا الكاهن ـ حتى قال: «فأنا هو زرادشت الكافر بالآلهة» (مصباح، ص 481)، ومن ثمَّ سيقول له زرادشت بأن «الأرباب إذا ماتت تموت بأسباب متنوّعة» (فليكس، ص 298)، ووجد لدى هذا الطاعن في السن رغبة بأن يأخذه ـ زرادشت ـ معه لكونه يشمُّ من زرادشت «عطر البركة» على حدٍّ قوله في ترجمة (فليكس، ص 290)، لكن زرادشت يريد الاعتذار منه لكونه لا يقوى على خدمته، وسيعاود إخباره بأنه قد «يمرُّ زمان طويل قبل أن يجيء أحد [ما] بوسعه أن يُقيم إلهكَ من الموت، وقد مات هذا الإله القديم» (فليكس، ص 291). أو نقرأ العبارة وبترجمةٍ أخرى «يوقظ ربكَ لكَ من جديد؛ فالإله القديم، في الحقيقة مات؛ لقد مات إلى الأبد» (مصباح، ص 487).

هي خاتمة يزفّها زرادشت عن موت الإله في (هكذا تكلّم زرادشت)، لكن نيتشه وعبر قناعة «زرادشت» يقترح بدلاً عن الإله «الإنسان المتفوّق» أو «الإنسان الأرقى» بحسب ترجمة علي مصباح، (ص 528)؛ ولذلك يقول: «لقد مات االلّه، ونحن نريد الآن أن يحيا الإنسان المتفوّق/ الأعلى» (فليكس، ص 314)، ويعري نيتشه عبر زرادشت فكرة المساواة التي «تنكر

الإنسان الراقي/ الأرقى لكونها ترى على اختلاف طبقاتهم إنساناً واحداً أمام االلّه»، ويتساءل زرادشت بأن المساواة أمام االلّه «ما لنا ولها ما دام هذا الإله قد مات»، إن االلّه «قد مات في هذا الزمان» (فليكس، ص 313)، ولذلك آن الأوان «لطود المستقبل الإنساني أن يلد»، وأن نيتشه، وعبر زرادشت، يعتقد بكيفية أن «يتفوّق الإنسان على إنسانيته»، لأنّ الإنسان المتفوّق/ الأعلى يقول زرادشت: هو «قبلة أنظاري وعواطفي» (فليكس، ص 314)، كما أن الشجاع الذي يعدّه نيتشه/ زرادشت هو «منْ حدّق في القاع السحيق بمقلة نسر، ومن قبض على الأغوار بمخلبه، فذلك هو الشُجاع» (فليكس، ص 315)، ويقدّم نيتشه/ زرادشت رؤية في الشجاعة فإذا «أردتم بلوغ الذرى فتسلّقوها **بأرجلكم**، ولا تطلبوا أن تُحملوا إليها حملاً على ظهور الغير ورؤوسهم» (فليكس، ص 318)، وهذا نص يوحي بأن الإنسان هو حامل لواء التحدي في الوجود ولا يمكن الاعتماد على الإله/ الآلهة في الارتقاء إلى العلى.

ومن ثمَّ نقد زرادشت فكرة القداسة (Holiness) عندما قال: «احذروا أن تدخلوا أيّة قداسة على رذائل آبائكم». كذلك لا تثقوا بالأديرة لأنّ هذه الأديرة هي «ملجأ ومقر لمحاولات الجنون»، ويتساءل: «هل على وجه الأرض، في هذا الزمان، منْ يفوق دنساً القديسين المتنسكين في الصحراء [أولئك الذين] يدور حولهم الشيطان من جهة والخنزير من جهة أخرى؟» (فليكس، ص 319)، ويوجّه نيتشه/ زرادشت نقده إلى المتعصّبين لكونهم «نوع من الإنسانية مريض وفقير» (فليكس، ص 321)؛ التعصُّب كما يتجلى عند الكهنة ورجال الدين.

هنا هنا تتضح معالم أكثر تركيزاً للنقد النيتشوي الذي جاء على لسان «زرادشت»، كما جاء على لسان «الأخرق أو المجنون» من

ذي قبل؛ إذ بقي نيتشه مصرّاً على فكرة موت الإله؛ بالأحرى أن االله «لم يعد حياً» أو «لم يعد يعيش»(40) ـ كما يرد في (هكذا تكلّم زرادشت) بلغته الألمانية بالصفحة 213، وفي نسخة أخرى من النص الألماني بالصفحة 246 ـ وإذا كان الأخرق أو المجنون قال بموت الإله جهاراً أمام الخلق على نحو شعوري(41)؛ بل نيتشوي عقدي، فكذلك قالها زرادشت أمام الخلق المتخيَّل في الروايتين أو الحكايتين (الإنسان المرح) و(هكذا تكلّم زرادشت). وإذا كان المجنون في (العلم المرح) توجّه بالنقد عملياً في نقده للكنائس، فإن زرادشت في (هكذا تكلّم زرادشت) سار بالتوجّه نفسه ولكن بنحوٍ أكثر عملية؛ فزرادشت جرّب الاتصال بالكهنة والقديسين مباشرة، وعاش تجربة الاحتكاك المباشر معهم، وكان نقده والتعرية لهم أكثر جرأة ووضوحاً. ونرى أن نيتشه تقدّم خطوة نقديّة ثاقبة في تلك التعرية عبر قناعة زرادشت، وأراد أن يسأل الناس: من هي هذه الفئة؟ وكيف هم رجال الدين المسيحيون؟ ما هي طبائعهم؟ ما هي مصائرهم؟ وما هو حال الأديرة التي يمارسون مهامَهم فيها وينطلقون منها وعبرها؟ ويزحزح ويخلخل فكرة القداسة الخاصّة بهم.

نبقى مع نيتشه في كتابه (إرادة القوة) = (Der Wille zur Macht)، ونجد حديثاً له في الفقرة 480 عندما تساءل: «كم من آلهة جديّة لا تزال ممكنة؟»، وسبق وأن ميّز ضمناً بين «تبادل الآلهة» و«الآلهة الأصلية»(42)، ولهذا جاء تأكيده بأنه «لا يثير الشك حول وجود أصناف كثيرة من الآلهة»(43)، وبالتالي قوله «كم مرّة أقول: كم من آلهة جديدة لا تزال مُمكنة»(44)؟ وهكذا تتعدّد الآلهة، وتوجد آلهة جديدة، لكنّه يتحدّث أيضاً عن «الغريزة الدينية» = «l'instinct religieux» لديه بالموضع نفسه(45). ولا يقول نيتشه عن موت الإله من

باب سردي وإن ذكر اسم «زرادشت» في سياق الكلام، لكنّه قالها.

إن النقد النيتشوي الجذري للدين كان، من الناحية العملية، نقداً وقد طال أنطولوجية الدين والتديّن سواء بسواء؛ فهو نقد عقدي وما بعد عقدي توجّه للمصدر المركزي في الدين أو «الإله»، وكذلك للممارسة التديّنية التي يجدها نيتشه ممارسة مفرطة (Religiosity) من حيث سلوكها كما تمثّلها أشخاصها ومؤسساتها التدينية أو الكنائس والأديرة والكهنة والقساوسة، كذلك نقد فكرة «القداسة» التي لها، وهذا يعني أن نقده الجذري طال المركز المفارق كما الأطراف الواقعية بغية تقديم صورة واحدة في نقده للمشهديّة الخاصّة بالدين، وهي بلا شك أنطولوجية الدين المسيحي لا غيره من الديانات السماوية كاليهودية والإسلامية.

* * *

تراني، وبوصفي فيلسوفاً عراقياً مسلماً يؤمن بوجود االلّه، أتقاطع مع نفي وجود هذا الإله أو االلّه كما خبرته في الديانة الإسلامية، فهو لما يزال ذلك الإله الحي الذي لم يمت ولا حتى تأخذه سنة ولا نوم، وربما لا تعجبني الممارسات التدينية الإسلامية في بعض مظاهرها في ضوء تجربة الإسلام السياسي في العراق البعدي (عراق بعد نيسان/ أبريل 2003) أو فيما بعد سنة 2003، وقد كلتُ لها النقد والتعرية في مكان آخر من دراساتي ومؤلّفاتي، لكنني يتوجّب عليّ معرفة الكيفيّة التي توجّه بها غيري من الفلاسفة بتعرية االلّه أو الإله حتى نفيه، وكذلك شؤون المتدينين، وهو رأيهم وطبيعة فلسفاتهم فيما يذهبون إليه، كما أنهم أحرارٌ فيما أقبلوا ويقبلون عليه،

ومنهم فريدريك نيتشه فيما فعل وفقاً لرؤيته النقديَة ذات المنحى الجذري، ولكنّني رغبت بالتعرّف على الأسلوب السردي الذي لجأ إليه فريدريك نيتشه عندما نقد االله أو الإله في مركزيَة وجوده من عدمها، وعرّى المتدينين في الديانة المسيحية، كذلك انتقدَ المؤسسات التدينية المسيحية، ونقده وتعريته هما جذريان ولاذعان صريحان وصارخان يتطلّبان التوقّف عند أحوالهما ضمن تأريخ الفلسفة النقديَة الجذريَة في الغرب الأوروبي، ولم أجد الفلاسفة الشجعان في نقده مثل نيتشه، لكن االله ليس مجرّد الشخص/ الفرد حتى يتم قتله! ونيتشه كفيلسوف ليس هو «الحَكَم الوحيد»، كما قال هو نفسه في كتابه (هذا الإنسان)(46).

إن مقاربتي لهذا النقد النيتشوي الجذري هي فتح للعقلية الفلسفية النقديَة الجذريَة التي نحتاجها في عالمنا العربي بغية التوقّف عندها وبيان سمتها الأسلوبية الخاصّة بها، وهي أسلوبية سرديَة تختلف عن نمط السرد الروائي؛ فنيتشه ليس روائياً بالمعنى التقليدي لكنّ تجربته السرديَة تقترب من هذا الفن في بعض توجّهاتها، وهو ما لم يتوقّف عنده النقّاد ولا الدارسون في القطاعات الأدبية والجمالية والفلسفية المُقارنة سوى القليل، ما يعني أن هذه الورقة الدراسية المقارنة (الفصل) تسعى لفتح أفق في مجالها ربما سنطوّره في المستقبل على نحو موسّع.

(21) يبدو لي أن ترجمة سنة 2008 هي الترجمة الكاملة لنص الكتاب بكُل تعديلاته ذلك الذي نقله إلى العربية «شاهر حسن عبيد» تحت عنوان (**مولد التراجيديا**) مع ترجمة نص تقديم «ميخائيل تانر» للترجمة إلى الإنكليزية، دار الحوار، دمشق، 2008.

(22) يقول نيتشه عن ظروف تأليفه لهذا الكتاب: «أدين به للومضات الأولى لشمس صحتي المستردة»، رسالته إلى هيبوليت تاين، انظر: (نيتشه: **رسائل نيتشه**، ترجمة: حيدر عبد الواحد وأحمد رضا، ص 399، دار الرافدين، بيروت، 2020). والرسالة مؤرخة في 4 تموز/ يوليو 1887.

(23) مارتن هيدغر: **الفلسفة الهوية والذات**، ترجمة: محمد مزيان، تقديم: محمد سبيلا، ص 69، منشورات ضفاف ـ بيروت، ومنشورات الاختلاف ـ الجزائر، ودار الأمان ـ الرباط، ومنشورات كلمة ـ تونس، 2015.

(24) فريدريك نيتشه: **العلم المرح**، ترجمة: حسان بورقية ومحمد الناجي، ص 132 /133، أفريقيا الشرق، 1993.

(25) فريدريك نيتشه: **المصدر السابق نفسه** ص 204، أفريقيا الشرق، 1993. كذلك انظر: (مارتن هيدغر: **الفلسفة الهوية والذات، «كلمة نيتشه أفول المتعالي»**، ترجمة: محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، ص 71، منشورات ضفاف، بيروت، 2015).

(26) Friedrich Nietzsche: Morgenröthe, Leipzig, 1887, (3).

(27) Friedrich Nietzsche: Morgenröthe, Leipzig, 1887, (4).

(28) فريدريك نيتشه: **الفجر**، ترجمة: محمد الناجي، 5/ ص 12، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

(29) Friedrich Nietzsche: Morgenröthe, Leipzig, 1887, (9).

(30) فريدريك نيتشه: **الفجر**، ترجمة: محمد الناجي، 12/ ص 29، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

(31) فريدريك نيتشه: المصدر السابق نفسه، 18/ ص 24، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

(32) فريدريك نيتشه: **الفجر**، ترجمة: محمد الناجي، 18/ ص 24، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

(33) فريدريك نيتشه: **رسائل نيتشه**، ترجمة: حيدر عيد الواحد وأحمد رضا، دار الرافدين، ص 468، بيروت، 2020.. (رسالته إلى غيورغ براندس، مؤرخة في 10 نيسان/ أبريل 1888).

(34) فريدريك نيتشه: **الفجر**، ترجمة: محمد الناجي، ص 12، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

(35) فريدريك نيتشه: **الفجر**، ترجمة: محمد الناجي، ص 19، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

(36) فريدريك نيتشه: **هكذا تكلّم زرادشت**، ترجمة: فليكس فارس، ص 32، دار القلم، بيروت، 1938.

(37) فريدريك نيتشه: **رسائل نيتشه**، ترجمة: حيدر عبد الواحد وأحمد رضا، ص، 255، دار الرافدين، بيروت، 2020.

(38) فريدريك نيتشه: **رسائل نيتشه**، المصدر السابق نفسه، ص 314، دار الرافدين، بيروت، 2020.

(39) (2) فريدريك نيتشه: **الفجر**، ترجمة: محمد الناجي، ص 19، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

(40) Dieser alte Gott nämlich lebt nicht mehr: der .ist gründlich todt. Zarathustra, p 213

استعنت بالنص الألماني وليس المترجم إلى العربية لأن الأخير مرتبك.

(41) في القرن التاسع عشر وعلى نحو تأصيلي، نرى أن هيجل قالها، مرّة، وبالحرف الواحد: «أن يعيّن الشعور بأن الآلهة نفسها ماتت»، وقال أيضاً عن هذا الشعور في كتابه (**فلسفة الدين**) المترجم إلى العربية: «قد يحصل فيتم إيقاظ الشعور الديني في القلب بواسطة المعرفة الفلسفية»، (ص 29) من ترجمة أبي يعرب المرزوقي، كلمة للترجمة، أبوظبي، 2014. انظر: (هيجل: **الإيمان والمعرفة**، ترجمة: ناجي العونلي، ص 138، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008)، حتى تسنى الأمر إلى نيتشه في القرن التاسع عشر ليختم قضيتها حول الشعور بموت الإله، وبالتالي موت الإله، وقد استعان بالجوانب السرديّة المتخيَّلة لكنه قالها صراحة خارج هذه الجوانب السرديّة.

(42) نيتشه: **إرادة القوة.. محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة: محمد الناجي، الفقرة (232)، ص 177، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011.

(43) نيتشه: **إرادة القوة.. المصدر السابق نفسه**، الفقرة (480)، ص 360، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011.

(44) انظر النص الألماني، وكذلك نص الترجمة إلى العربية: (نيتشه: **إرادة القوة.. محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة: محمد الناجي، الفقرة (480)، ص 359/ 360، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011).

(45) استخدم نيتشه هذا المصطلح بحسب الترجمة الإنجليزية (Religious instinct) في الفقرة 480، عندما قال: «وكم من آلهة جديّة لا تزال ممكنة حتى أنا تتحرّك فيَّ الغريزة الدينيّة أي الخالقة للإله». انظر: الترجمة العربية لكتابه **(إرادة القوة)** في (ص 359)، وبالفرنسية (l'instinct religieux) ظهر في الفقرة 243 من كتابه **(إرادة القوة)**، أما في الترجمة العربية فقد استخدمه نيتشه بالفقرة 243، وتحديداً في (ص 188)، ولكنه ظهر بيت معقوفتين. انظر: الترجمة العربية لمحمد الناجي. أعلاه.

(46) فريدريك نيتشه: **هذا الإنسان**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص 134، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2013.

حكاية كتاب وفيلسوف ملَّ عصره (أفكار في غير أوانها) (47).

في سنة 1873، رسم فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900) مخطّطاً لكتاب سعى لكتابته تحت عنوان (أفكار في غير أوانها)، وصدر في السنة نفسها (1873)، بشكل له «طابع هجومي قتالي في نغمتها» على حد قوله نيتشه نفسه(48)، ويتناول فيه واقع الثقافة الألمانية التي كان يعيش في خضمّها، وتجري فصولها أمامه، فكتب، أول ما كتب، «ديفيد شتراوس.. الكاتب وكاهن الاعتراف» عن اللاهوتي الألماني ديفيد شتراوس (1808 ـ 1874)، الذي أصدر، من بين ما أصدر، كتابه (الإيمان القديم والجديد) في سنة 1872، وأثار ضجّة في وقتها، ما دعا نيتشه إلى نقده، ومن ثم توجّه نيتشه إلى كتابة دراسته بعنوان «شوبنهاور مربياً»، وأنجزه في سنة 1874، لينصرف بعدها إلى كتابة «استخدام وأضرار التاريخ في الحياة»، ومن ثم يكتب «ريتشارد فاغنر في بايرويت» سنة 1876، وسافر بعدها لحضور «مهرجان بايرويت» وكان فاغنر موجوداً، ليتوقّف بعد ذلك عن إكمال فصول الكتاب الذي كان يزعم توسيعه لأكثر من عشرة فصول، لكنه كتب تالياً «نحن الفلاسفة»، ومن ثم «مَهمة لعلم اللغة: الاختفاء».

بنية الكتاب

وهذا يعني أن كتاب (أفكار في غير أوانها) =
(Unzeitgemässe Betrachtungen) كما هو عنوانه

الصعب باللغة الألمانية، يضم أربع مقالات نيتشوية فقط، بعضها مطوّل وغيرها قصير. وكانت نشرات هذا الكتاب ظهرت بالألمانية في سنتي 1908، و1909، لكننا نجد طبعة ألمانية له قبل هذه التواريخ بنحو عشرين سنة أو أقل، وله باللغة الإنجليزية أكثر من ترجمة، ومنها طبعة كوفمان سنة 1968، وطبعات أخرى، ومنها طبعة كامبردج سنة 1997.

لم يجد كتاب نيتشه (أفكار خارج الأوان) أيّة ترجمة عربية متكاملة لمتنه حتى الآن ـ ونحن في سنة 2018 ـ سوى الفصل الخاص بالفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور (1788 ـ 1860) الذي عكف قحطان جاسم (عراقي) على نقله ـ لأولّ مرّة ـ إلى العربية في سنة 2016 تحت عنوان (شوبنهاور مربياً). عدا ذلك لا توجد ترجمات لبقيّة فصول كتاب نيتشه هذا وهو الذي يقول عنه بأنه «فريد تماماً»، ويضيف بأنه «لا يوجد شيء جرى إنتاجه بمثل هذا الزخم من قوة الطاقة المتدفقة»(49).

فاغنر

وعندما نلاحظ قائمة مؤلّفات نيتشه نجد عنواناً لكتاب له صدر في سنة 1888 هو (نيتشه ضد فاغنر)، أي بعد وفاة فاغنر (1813 ـ 1883)، وهو الكتاب الذي صدر بالعربية بترجمة نهض بها علي مصباح في سنة 2016.

لقد عاش نيتشه معجباً بالموسيقار الألماني ريتشارد فاغنر، لكن الشك بهذا الفنان الكبير صار يراوده في سنة 1873، حتى يُقال إن صديقاً له خفف من لغة المقال «ريتشارد فاغنر في بايرويت» قبل أن يحضر نيتشه نفسه في المهرجان الموسيقي، ونراه ـ نيتشه ـ يعترف في كتابه (نيتشه ضد فاغنر) بأنه،

ومنذ سنة 1876، كان يتقاطع مع فاغنر، بحيث قال: «حسمتُ أمر انفصالي مع فاغنر، فأنا لا أتحمّل كل ملتبس» (ص 121، ترجمة مصباح).

ومنذ ذلك الوقت، صارت كتابات نيتشه تراجيدية عن فاغنر، فسيعود إليه غاضباً ليصف موسيقى فاغنر بأنها «غير صحيّة»، كما ويقول عنه إنه في غاية «الخطر»، وإنه «ليس أهلاً للعفة»، وسيصفه في (قضية فاغنر) بـ «فنان الانحطاط» (ص 27 ترجمة مصباح)، وبالتالي يصفه بـ «المنحط» (ص 41، ترجمة مصباح).

وفي كتابه (هو ذا الإنسان) = (Ecce Homo) لسنة 1888 وبحسب ترجمة علي مصباح سيكتب عن (قضية فاغنر) من دون أيّة إساءة له؛ بحيث ذكره بأسطر قليلة نخرج منها بأن نيتشه وضع كتاباً اسمه (قضية فاغنر) (ص 151 من ترجمة مصباح).

ديفيد شتراوس

لقد عرضنا لكتاب نيتشه (شوبنهاور مربياً) سابقاً في مقالةٍ لنا بمناسبة صدور الترجمة العربية (نُشرت في 2016)، ونعيد نشرها هنا في كتابنا هذا لأهميتها! أما ما كتبه نيتشه عن شتراوس عبر كتاب (أفكار في غير أوانها)، وتحديداً تحت عنوان «ديفيد شتراوس.. الكاتب وكاهن الاعتراف»، فله أهمية كبيرة بأهمية خطاب شتراوس نفسه في نقده للممارسة الدينية في عصره، خصوصاً تلك الصدمة التي أحدثها في العالم المسيحي عندما نفى طبيعة السيد المسيح الإلهية، عليه السلام، لصالح الطبيعة التاريخية؛ وما كان يقوله في كتبه ابتداءً من سنة 1835 مثل كتاب (حياة يسوع) الذي اعتقد

فيه بوجود جوانب أسطورية تخص السيد المسيح، عليه السلام؛ بل رفض قراءة (الكتاب المقدَّس) إلا بوصفه قصصاً أسطورية!! ومن ثم (الدفاع عن حياتي.. يسوع ضد الهيجليين)، وكذلك (إيمان المسيح ويسوع في التاريخ).

لقد كانت لهذه العناوين من مؤلفاته أهمية لافتة حتى إنها أثارت حفيظة نيتشه فراح يوجّه بعد قراءتها النقد إليها، لا سيما كتاب شتراوس (الإيمان القديم والإيمان الجديد) ليس لأن مؤلفه شتراوس، إنما لأن نيتشه له موقف نقدي من الدين المسيحي وقبلها من االله، على أن الأمر بشأن ديفيد شتراوس ما كان منفرداً بهذا اللاهوتي، إنما بالقرن التاسع عشر الذي شهد تفكيكاً شبه منتظم لنقد الممارسة الدينية في العالم المسيحي، وعلينا أن نتذكّر ما أقبل عليه لودفيغ فويرباخ (1804 ـ 1872) المعار لنيتشه في نقد الممارسة الدينية، لا سيما في كتابه (حياة المسيح)، وغيره من مؤلّفاته لتصبّ محاولة ديفيد شتراوس في هذا المسار.

(47) نُشر في جريدة (**الصباح ـ الثقافي**)، بغداد، 8 نيسان/ أبريل 2018. ص 14.

(48) فريدريك نيتشه: **هذا الإنسان،** ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص 85، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2013.

(49) فريدريك نيتشه: **هذا الإنسان،** ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص 119، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2013.

شوبنهاور مربياً نيتشه يرسل إلى القرّاء صوراً عبقرية عن شوبنهاور(50).

لقد تعدّدت مشروعات ترجمة الإرث الفكري والفلسفي الخاص بالفيلسوف فريدريك نيتشه إلى العربية، ولعلّ ميزة الكتابة النيتشوية تعد عبئاً على أي مترجم ما لم يرتق إلى جمالياتها البلاغية، وهذا يعود إلى ما امتلكه ذلك التراث اللغوي الهائل، الذي تركه الفيلسوف الألماني الراحل، من مرجعية بلورت أسلوبية معينة لنيتشه سرعان ما انعكست على نمط الكتابة لديه شعرياً، ما يعني أن التصدي لترجمة نصوصه تتطلّب روحاً شعرية المنحى لدى أي مترجم.

شوبنهاور

مضى على كتابة فريدريك نيتشه لدراسته (شوبنهاور مربياً) نحو قرن ونصف القرن من الزمان حتى وجدت هذا العام 2016 طريقها إلى القارئ العربي عبر ترجمة نهض بها الشاعر العراقي، المقيم بالدانمارك قحطان جاسم،عن الإنكليزية إلى العربية مروراً بالترجمة الدانماركية وليس بعيداً عن لغة النص الألمانية.

وما هو معروف عن نيتشه أنه كتب دراسته (شوبنهاور مربياً) في سنة 1873، ونشرها بعد سنة، تحديداً في 15 أكتوبر 1874 ضمن الجزء الثالث من كتابه (تأمُّلات خارج الأوان) (ج 3) الذي نشره في سنة 1887. وابتداء من عام 1983 أخذ

القارئ الأنجلوسكسوني يقرأ متن هذا النص ضمن قراءته لكتاب نيتشه (تأمُّلات خارج الأوان) (ج 3)، الذي صدر في طبعة ثانية عام 1997، وفي غضون عقد من الزمان (حتى عام 2007) كانت الطبعة الحادية عشرة قد صدرت، وهو مؤشِّر على أهمية هذا الكتاب، الذي وصفه نيتشه نفسه بأنه «صغير الحجم».

التجربة الفلسفية

صدرت ترجمة كتاب (شوبنهاور مربياً)، بنشر مشترك عن منشورات ضفاف في بيروت، ومنشورات الاختلاف بالجزائر، ودار أوما في بغداد، ودار الأمان في تونس. وكان نيتشه قد أبدى في عنوانه (شوبنهاور مربياً) إيحاءً دلالياً يفهم القارئ منه أنه فقط سيتحدّث عن مواطنه الألماني آرثر شوبنهاور بوصفه معلماً أو مربياً له، لكن قراءة متن النص ستجعلنا نغادر هذا التفسير المبسَّط، فمن المؤكّد ظهور شوبنهاور فيه كمعلّم لنيتشه الذي تأثر به أيما تأثر، إلاّ أن تجربة القارئ للنص تسوّغ له أن يرى نفسه بإزاء تجربة فلسفية خاصة بالفيلسوف نيتشه نفسه والذي بسطها في ثمانية فصول.

يقدم قحطان جاسم ترجمته هذه بمقدمة يوضّح فيها ولادة هذا النص، ولادة علاقة التأثر والتأثير بين فيلسوفين، تلك العلاقة التي وصفها رودولف شتاينر بقوله: إن كتاب (أفكار في غير الأوان) بيّن «مدى التأثير الذي أحدثته في نيتشه فلسفة آرثر شوبنهاور، تلك الفلسفة المتناقضة جذرياً مع دوافعه العميقة».

ومهما كانت طبيعة تلك الدوافع، فإن نيتشه كشف عن طرائق تواصله مع أسلافه الفلاسفة وهو الذي قال في سنة 1887: إن

«التفلسف هو فن التواصل الراقي مع الأسلاف»؛ فهذا الكتاب، وكما يقول المترجم، «يعرض لأفكار وتصوّرات نيتشه عن دور الفيلسوف وأهميته في المجتمع، والمعاناة التي تعرّض لها من محيطه بسبب آرائه النقديّة وتصوّراته المضادّة للمعتاد والمتداول من الأفكار والعادات والسلوك، ثم تأكيده المتكرّر على أهمية إفساح فرصة أكبر أمام الفيلسوف والعالم، وألا يتحولا إلى أدوات في خدمة الدولة؛ بل ويطالب بقوة بحيادية نشاطاتهما، والكف عن أن تكون المؤسسات التعليمية في خدمة أهداف الدولة ومصالح الرأسماليين».

نيتشه فقيه اللغة (Philology) الذي تواجد في شرفة المعرفة الفلسفية ليطل منها على العالم من حوله، وكان نص «شوبنهاور مربياً»، وفي طبعته الألمانية، قد احتل الصفحات من 287 إلى 364 في متن كتابه (تأمُّلات خارج الأوان) (ج 3)، وهو كتاب يتضمّن أربعة فصول، ثلاثة منها لم تُترجم إلى العربية حتى الآن، أقصد الفصل الأول «ديفيد شتراوس، والفصل الثاني «استعمالات وأضرار التأريخ»، والفصل الرابع «ريتشارد فاغنر في بايرويت». أما الفصل الثالث «شوبنهاور مربياً»، فهو الوحيد الذي أخذ طريقه إلى العربية مُترجماً هذا العام.

درس فلسفي

يبدو هذا الكتاب درساً فلسفياً في القراءة، نعم كان نيتشه قد عثر على نص كتاب شوبنهاور (العالم إرادة وتمثلاً) بمحض الصدفة لدى بائع كتب، لكن تلك «المناسبة الوجودية» هي نفسها وجدت في ملاقاة نيتشه لشوبنهاور فرصة ذهبية لبناء قراءة فريدة من نوعها، وهي القراءة التي فتحت لنيتشه آفاقاً

للتعبير عن رؤيته الخاصّة بالفيلسوف والمفكّر والفنان في تجربته الذاتية، وكذلك الموضوعية.

نظر نيتشه إلى ذاته فوجدها ضائعة في أتون اليومي العابر، هذا القلق الوجودي بدا عبئاً ثقيلاً عليه. كان يريد لذاته أن تستقر عند موئل ما حتى وجد ذلك في قراءته لشوبنهاور، هذا الفيلسوف الذي وضع حداً «لتجوّل المرء كما في سحابة مظلمة»، وذلك ما يدعو إلى تذكّر «المرء مربيه ومعلّمه»، وهو ما أقبل عليه نيتشه نفسه عندما راح يتذكّر، كما يقول هو نفسه: «المعلم الوحيد ورجل المَهمات الذي يُمكنني التفاخر به آرثر شوبنهاور».

إن حديث نيتشه عن معلمه شوبنهاور ليس ذلك الحديث التقليدي كحديث ابن أبي أصيبعة في (طبقات الأطباء) عن أسلافه العلماء والحكماء؛ عن سيرتهم في ما كتبوا وأنشؤوا من رسائل وملخصات، إنما هو حديث الذات، ذات نيتشه الفيلسوف، عن غيرية فلسفية مثلها شوبنهاور بوصفه فيلسوفاً. ولذلك كانت القراءة بلاغاً عن الذات النيتشوية وهي تلاقي الذات الشوبنهاورية.

بعد 150 عاماً

إن هذا التلاقي الذي طالما حلم به مارتن هيدغر وهو يقرأ نيتشه، اكتسب فرادة الملاقاة، فرادة اللقاء بين القارئ والمقروء، وهي فرادة تاريخانية كونها تريد «إيقاظ العصر إلى حياة جديدة»، إيقاظ الزمان من سباته الذي له بوصفه حجباً.

وهكذا نجد في قراءة نيتشه لشوبنهاور أنها أيقظت عصر شوبنهاور من سباته، وهي ذاتها أيقظت عصر نيتشه من سباته

أيضاً، فكان الحديث عن شوبنهاور يتخذ طابع استذكار فرادة شوبنهاور عبر عصره، وفي الوقت نفسه استذكار نيتشه لذاته ووجوده عبر عصره الذي يعيش فيه، فالفيلسوف لا يجب النظر إليه كذات معرفية محضة منغلقة على كينونة العلم كعلم؛ بل كذات مجتمعية تاريخانية تنتج اللحظة الزمانية، ولذلك قال نيتشه: «على الفيلسوف في ألمانيا أن ينسى أكثر فأكثر كيف يكون الإنسان علماً خالصاً».

في كل فصول هذا الكتاب، كان نيتشه يستطلع سمات شوبنهاور الشخص، وهي السمات التي كانت تتبدّى في كتاباته، لكن نيتشه أيضاً بدا مستطلعاً لحالة الفيلسوف في زمانه، مستطلعاً لحال علاقة الفلاسفة المزيفين بالدولة التي تخاف من العمق الفلسفي لأنه يبدد كيانها في نهاية المطاف؛ ذلك أن «الفلسفة تمنح البشرية ملاذاً لا يمكن للطاغية اختراقه، تمنحهم كهفاً داخلياً، تمنحهم متاهة القلب، وهذا يغيظ المستبدين»، وبالتالي فإن الدولة هي «أبداً مهتمة بالحقيقة ذاتها، لكن بالحقيقة النافعة لها فقط، أو بصورة أدق، إنها تهتم بكُل شيء ينفعها».

إن ترجمة نص (شوبنهاور مربياً) إلى العربية، وبالحرفية المعرفية والجمالية التي أبداها قحطان جاسم، ستضع هذا النص النيتشوي أمام القارئ العربي الذي غابت عنه بدايات نيتشه، غابت عنه جذور أفكاره التي له؛ بل غابت موجّهاته الأولى، نيتشه فقيه اللغة الذي تواجد في شرفة المعرفة الفلسفية ليطل منها على العالم من حوله في حواره الخلاق مع مفكري وفلاسفة وفناني عصره الذي عاشه بكل ما فيه من تحوّلات ومنعطفات ورؤى.

(50) نُشر في جريدة (**العرب ـ الثقافي**) الدولية، الخميس 2/ 6/ 2016.

مناحي المركزيّات الفلسفية(51).

في مطلع القرن العشرين أو قبله بقليل كان الشاعر جميل صدقي الزهاوي (1863 ـ 1936) قد افتتح فلسفة فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900) أمام العراقيين، كانت بادرة منه لم تخطر على بال أحد في العالم العربي في يومها. وبعد قرن من الزمان ونيّف تعود فلسفة نيتشه إلى واجهة المشهد الفلسفي بالعراق في كتاب من تأليف الدكتور عبد االله المرهج عنوانه (نقد المركزيّات في فلسفة نيتشه)، وهو من إصدار دار ابن النديم في وهران والروافد في بيروت سنة 2012.

والفيلسوف نيتشه الذي شغل الدنيا في نهاية القرن التاسع عشر هو نفسه شاغلها في القرن العشرين وعلى نحو فاعل، ولعلّ اصطفاء المرهج لموضوعة نقد المركزيّات في فلسفة نيتشه لفيه أكثر من معنى ودلالة؛ فهذا الفيلسوف كرّس خطاباً فلسفياً بما يعد أنموذجاً باهراً للنقد الفلسفي في نهاية القرن التاسع عشر، لاذ إليه فلاسفة القرن التالي وإن اختلفوا معه جيئة وذهاباً.

التمركز الميتافيزيقي

يمكن قراءة هذا الكتاب من الوسط وكذلك من الخاتمة التي جاءت بنحو مكثف لقول فلسفة نيتشه فيما فكّر وتفلسف ونقد، ولكن أيضاً يمكن قراءته من بدايته التي شرعت بتناول موضوعة نقد التمركز الميتافيزيقي وهو الذي دعا المرهج إلى المرور على تعريفات الميتافيزيقيا من حيث اللغة والإصلاح؛

بل ومن حيث طبيعة التفكير الميتافيزيقي نفسه الذي مدَ المرهج البحث فيه إلى جذوره اليونانية والوسيطيّة والحديثة ليتوقف عند أسس النقد النيتشوي للفكر الميتافيزيقي، وههنا نقرأ ما يقول المؤلف: «النقد النيتشوي يقوم على مجموعة من المبادئ والأسس التي أدّت دوراً في قيام فكر نيتشه النقدي مثل الصيرورة والتطوّر، والاستعارة والتأثيرات النفسية» (ص 62). ويضيف: «الصيرورة تدل على التغير والتطوّر. أما الاستعارة، فهي فكرة نيتشوية خالصة. كذلك نظرية التطوّر على الرغم من نقد نيتشه لداروين، والتأثيرات النفسية والأخلاقية» (ص 62 ـ 63).

وفي ضوء ذلك، ينصرف المرهج إلى وضعية النقد النيتشوي للميتافيزيقيا اليونانية الذي تأرجحت فيه السمات الآتية: (أولاً) النقد اتخذ طابعاً إيجابياً للفكر قبل سقراط. (ثانياً) نقد اتخذ موقفاً سلبياً ـ حاداً وعنيفاً ـ تجاه فلسفة سقراط وتلميذه أفلاطون. (ثالثاً) نقد اتخذ صفة العمومية والكليّة للفكر الفلسفي الغربي الغاية منها الوقوف ضد التفكير الميتافيزيقي التأمُّلي عامة واليوناني على نحو خاص. (ص 81).

إلى الفلسفة الحديثة والكيفية النقديّة التي تعامل بها نيتشه لتعرية الفكر الميتافيزيقي، وهذا ما همَ به عبد االله المرهج، لا سيما بشأن نقد نيتشه لمفهوم الأنا أو «الكوجيتو» كما تبدّت في فلسفة رينيه ديكارت (1596 ـ 1650)، ومن ثمَّ الأنا المتعالية لدى إيمانويل كانط (1724 ـ 1804)، ومبدأ الإرادة عند آرثر شوبنهاور (1788 ـ 1860)، وهو نقد موجّه للفلسفة المثالية في أظهر فلاسفتها هؤلاء.

التمركز الديني

ينطلق المرهج في معاينته إلى الدين ليس بعيداً عن الميتافيزيقيا لكون «البناء الأساسي لكليهما قائماً على أسس مفارقة مجرّدة بعيدة عن الواقع» (ص 151). ويصف المرهج خمسة محاور تدخل في إطار نقد التمركز الديني كما هي في تجربة نيتشه، علماً بأن هذا الموضوع له صلة بما تناولناه سابقاً في مسألة أفول المتعالي في هذا الكتاب، وهي: «(أ) نقد فكرة الإيمان القائم على الأفكار الفطرية الموجودة في ذهن الإنسان، ويصبح الدين، في ضوئها، حاجة، ومن ثمَّ فطرة. (ب) نقد الفكر الديني القائم على المعجزة والسحر، وكلاهما يتناقض مع العلم. (ج) نقد فكرة المساواة التي جاءت بها الديانات الإلهيّة الثلاث؛ لأن فكرة المساواة تتنافى مع الطبيعة، وأن هذه الديانات صنعت طبقة من الناس متعالية على الجميع. (د) نقد الرؤية السلبية للدين تجاه الحياة القائمة على إنكارها وعدّها مصدر عذاب وألم. (هـ) نقد الأخلاق الدينية القائمة على الشفقة والتسامح والزهد وغيرها من أخلاق الضعفاء والبؤساء الذين يمثلون الصفوة في هذه الديانات» (ص 152).

إلى هذه الانتقادات يتوجّه المرهج بتنزيل البحث فيها تفصيلياً وبأسلوب شيّق من دون التغافل عن وضعية الديانتين اليهودية والمسيحية في مجرى النقد النيتشوي، لينتقل الباحث بعدها إلى النقد النيتشوي للأخلاق بحيث نجد، في سياق ذلك، احتفاء نيتشه بمبدأ «إرادة الاقتدار أو القوة» الذي يعني «الانتصار على الذات والارتفاع والتسامي في الحياة وليس العالم الآخر! فهذه الإرادة هي من الأرض وإليها» (ص 183)، علماً أن نيتشه كرّس هذا المبدأ ضد كل من شوبنهاور وداروين معاً، وفي ذلك تفصيل رائق كرّسه المرهج لهذا الشأن ليصل إلى ما يسميه نيتشه «الإنسان الأرقى» الذي يُضاد، هو الآخر، «إنسان الحداثة» المحسوب على «المنظومة الدينية

والفلسفية» (ص 188)، أما الإنسان الأرقى في رؤية نيتشه فلا بد «أنه يبقى مُخلصاً للأرض والحياة والطبيعة، لا يشوهها ولا يُسيء إليها كما يفعل إنسان الديانات والفلسفات المثالية» (ص 189).

نقرأ للمرهج عن العدميّة التي لها الأثر الكبير في بناء فلسفة نيتشه بوصف هذه العدميّة مجرّد «انحطاط وارتداد لقوة الروح» لكونها تسهم في «تبخيس وإنكار الحياة، وتحقير الجسد، واعتبار الدنيا مصدر عذاب وألم للإنسان» ما يعني أنها «إرادة نفي وإعدام للحياة»، لكن هذا يبدو مجرّد المعنى الأول للعدميّة وهو معنى سلبي، أما الثاني فهو الإيجابي ويعني «العدميّة الفاعلة» التي هي «علامة على زيادة في الروح» (ص 193). وينصرف المرهج أيضاً إلى بيان أثر نقد نيتشه للميتافيزيقيا في الفلسفة المعاصرة فيعرِّج على مارتن هيدغر (1889 ـ 1976)، وجاك دريدا (1930 ـ 2004)، وميشيل فوكو (1926 ـ 1984).

أما خلاصة ما توصّل إليه المرهج نفسه في رحلته بهذا الكتاب فيمكن تلخيصه بنقد حاد لفلسفة نيتشه كإله ـ المرهج نفسه ـ بأن هذه الفلسفة تقوم على «مجموعة من المبادئ والأسس بوصفها أسساً مقدّسة ومطلقة وثابتة» (ص 213)، وأن فكر نيتشه «النقدي لم يظهر فجأة؛ بل هو أفاد من أساطير وفلسفات سابقة عليه»، كما أن هذا الفيلسوف غيّب حديثه «عن المدرسة السفسطائية»، و«انتقد الفلاسفة الطبيعيين»؛ بل كل الفلاسفة التأمليين مثل «سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس»، واختلف مع المحدثين مثل «ديكارت + كانط + شوبنهاور» (ص 214).

فضلاً عن أن نيتشه، وعلى الضد من كانط، مال بدلاً عن «الشيء في ذاته» إلى الإنسان بوصفه «الشيء في ذاته»، وعلى الضد من شوبنهاور قال نيتشه بمبدأ إرادة الاقتدار أو القوة، وبشأن **الديانات** قال نيتشه: إن «مصدرها الأرض» وذلك، وكما رأينا سابقاً، في معرض نقده للمركزيّات الدينية (ص 215). وفي الوقت الذي آمن فيه نيتشه بمبدأ العِلم وجدناه آمن أيضاً بمبدأ **نقد الميتافيزيقيا**، فضلاً عن ذلك بدت لغة نيتشه الفلسفية، وهو فقيه اللغة أو الفيلولوجي الماهر، لغة ساحرة من حيث الاستعارة والبلاغة والتأويل، وأخيراً كانت قطيعة نيتشه مع التراث الميتافيزيقي، كما يرى المرهج، قد فتحت آفاقاً جديدة تقوم على أنقاض ذلك التراث الذي عمل نيتشه على تقويضه بمطرقته الهدّامة.

(51) نشرت في جريدة (**الصباح**)، بغداد، الثلاثاء 10 تموز/ يوليو 2018. ص 15.

كلمات نيتشه الأساسية
فريدريك نيتشه في القراءة الهيدغريَة.(52)

في خلال عقود عربية ماضية، ما كانت علاقة مارتن هيدغر (1889 ـ 1976) بمواطنه الألماني فريدريك نيتشه معلومة على نحو تفصيلي أو بنحو يجعل القارئ العربي على دراية بالقراءة الهيدغريَة لفلسفة نيتشه سوى بعض الإشارات هنا وهنا.، وربما بعض المقالات والبحوث المنشورة عربياً تلك التي لم تقدّم مشهد العلاقة بين الفيلسوفين يهتدي به القارئ العربي في أي حديث مُمكن له عن حيثيّات ومسارات ذلك المشهد.

يبدو أن الباحثة التونسية الدكتورة فوزية ضيف االله قرّرت ملء الفراغ وبتفان قرائي عندما عكفت على دراسة مشهد تلك العلاقة بين الطرفين في كتابها (كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغريَة)، الصادر عن منشورات ضفاف في بيروت، ومنشورات الاختلاف في الجزائر، ومنشورات الأمان في الرباط، ومنشورات كلمة في تونس سنة 2015، وهو الكتاب الذي يعدُّ باكورة أولى في الدراسات الفلسفية الخاصَّة بهذا المجال حتى تأريخ نشره باستثناء مساهمة الدكتور محمَّد الشيكر في كتابه (في الفلسفة الألمانية.. هيدغر ضد نيتشه) الذي صدر من قبل في سنة 2013 عن منشورات الزمن بالدار البيضاء، وكذلك مساهمة الدكتور محمَّد أندلسي في كتابه (أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقيا الغربية أو هيدغر من خلال نيتشه)، الصادر عن دار التنوير في بيروت ومركز دراسات الدين في بغداد عام 2015.

جاء كتاب فوزية ضيف االله إلى أربعة أبواب رئيسة؛ ضمَّ الأول منها خمسة فصول، والثاني مثلها، والثالث ثلاثة فصول، أما الرابع فجاء إلى فصلين وخاتمة، فضلاً عن مقدِّمة الكتاب ذات الأهمية الكبيرة في مجالها.

ـ ١ ـ

في قراءتها المنظَّمة لطبيعة مشهد العلاقة بين الفيلسوفين، وكما تبدَّت في فصول هذا الكتاب، لم تدع الباحثة التونسية قراءتها تمضي من دون إثارة أسئلة جوهرية تتعلَّق بموضوع الكتاب؛ منها كيفية إمكاننا قراءة نيتشه راهناً؟ وهو سؤال في غاية الأهمية كونه يتعرَّض إلى كيفيات شرح وتأويل نيتشه، خصوصاً أن هذا الفيلسوف طرق الحديث عن هكذا رغبة في كتاباته أصلاً، أما الباحثة فنراها تميل إلى التأويل كون نصوص نيتشه نفسها تتراوح بين «الفلسفي المفهومي والشِّعري الرمزي الإيحائي»(53)، لكنّها فوزية ضيف االله تستعين بالشروحات والتعليقات التي رافقت نصوص نيتشه رغم طابعها الجامعي.

وكل ذلك يطرح مشكل الأثر النيتشوي الذي تناولته الآراء؛ منها من ينظر إليه بانتقائية معينة؛ كتاباته في حياته وكتاباته بعد وفاته، فضلاً عن رسائله وشذراته غير المنشورة، (صدرت رسائل منتقاة لنيتشه في دار الرافدين في العاصمة اللبنانية بيروت في سنة 2020)، ومنهم من ينظر إلى هذا الأثر بكُليته، أما الباحثة ـ فوزية ضيف االله ـ فتميل إلى هيدغر الذي أزاح الشروح على متن نيتشه جانباً، وطالب بقراءة مباشرة من دون مساعدة أحد، ولهذا تقول ضيف االله: «إنَّ القراءة الفلسفية الوحيدة لنيتشه إنما هي قراءة هيدغر لأنها نفذت إلى أعماق كلمات الأساسية»(54) رغم اصطفائية هذه القراءة؛ بل مبتغاها

الأيديولوجي الثاوي فيها؛ فهيدغر يريد منها تأكيد ميتافيزيقية التفكير النيتشوي بشكل أو بآخر حسب رؤيتنا الخاصَّة ليغلق تالياً أيَّة فجوة ممكنة تقرأ نيتشه كرأس لذريَة الفلسفة النازية.

وهذا ما دعا الباحثة إلى الحديث عن صراع التأويلات بشأن نيتشه فقدَّمت عرضاً مركّزاً لجُملة القراءات الفلسفية الخاصَة بمتن نيتشه للفترة من 1894 إلى 1972، وهي فترة طويلة شهدت تحوُّلات كبيرة في شرح وتأويل وقراءة الأثر النيتشوي من ضمنها قراءة هيدغر التي امتدَّت لعقدين من الزمان بين 1935 (محاضرات ودروس في جامعة فريبورغ) حتى 1955، رغم أنه جاء إلى ذكر نيتشه في كتابه (الكينونة والزمان) سنة 1927، لكن تلك اللمحة كانت تضمر الحذر الهيدغري من نيتشه، وهنا يقول الدكتور محمَّد الشيكر: «في **الكينونة والزمان** يصبح نيتشه هذا الطيف الحاضر ـ الغائب، والنبع الثاوي الذي يمتح منه هيدغر»(55). إلاَ أن هيدغر راح يؤكّد صراحة اهتمامه بالخطاب النيتشوي منذ سنة 1930 عندما قال: «إن المؤلَف الحالي الذي أعدت التفكير في مجموعه يسعى، في الوقت نفسه، لأن يقدّم نظرة عن الطريق الذي ارتاده فكري منذ سنة 1930»(56).

ولهذا تعتقد الدكتورة فوزية ضيف االله أنَنا لم نعد «نتحدَّث عن نيتشه واحد؛ بل عن نيتشه متعدِّد انطلاقاً من تعدُّد منظوريّات القراءة ومقاصد التأويل»(57). ما يعني ضرورة البحث عن «وجه الفيلسوف الحق»(58) في هذا السياق، وهو مبتغاها في هذا الكتاب الثاني من نوعه في الدراسات الفلسفية الأوروبية ـ العربية، لتصطفي ـ الباحثة ـ القراءة الهيدغريَة لكونها، وبحسب منظورها، «الوحيدة التي نفذت إلى أعماق كلمات نيتشه الأساسية»(59)، وسخَّرت جهداً كبيراً لقراءة

نيتشه؛ قراءة «تبدو محاسبة فلسفية للنازية»(60)!؛ بل تبرئة نيتشه «من التهم المنسوبة إليه، وإدانة التأويلات النازية»(61)؛ تلك التهم التي التفَّت حول خطاب نيتشه، فضلاً عن سمات القراءة الهيدغريّة من حيث العُمق والجدَّة والجمال الأسلوبي، وقيامها على صلة قرابة قرائيّة قديمة، ناهيك عن كونها قراءة «طويلة النَّفَس من جهة تتبُّعها للعرصات الأساسية التي قامت عليها فلسفة نيتشه»(62).

تستعرض الباحثة، وعلى نحو تتابعي، جُملة الكتابات الهيدغريّة عن نيتشه، وتتطرَّق إلى محطات اهتمام هيدغر بها، وشكل تعامله مع الخطاب الفلسفي لمواطنه الألماني منذ الدراسة الجامعية الأولى؛ فأنْ نفهم نيتشه هو أن نفهم العناوين أو كلماته الأساسية (Haupttitel) أو (Die Grundworte) ـ المصطلح الأول كثر استخدامه في محاضرات هيدغر عن نيتشه، خصوصاً في الجزأين الأول والثاني ـ والذي سيعمل هيدغر على التقدُّم بقراءتهما بحيث سينتظم «فكر نيتشه فيهما **انتظاماً ميتافيزيقياً** توافقاً مع الفكر الغربي ككل منذ أفلاطون، وتتحدَّد الميتافيزيقيا ها هنا على أنَّها نظر في حقيقة الموجود من جهة ما هو كذلك في كليته، غير أنه ومنذ صدور كتاب نيتشه (فجر) سنة 1881، صارت حقيقة الموجود متجلية عنده في شكل كلمات أساسية تُعبِّر عن فكره وتوضِّح انتماءه للميتافيزيقيا التي يُريد أن يغادرها»(63).

هكذا ستبقى دراسة فوزية ضيف الله في كل مباحث كتابها تدور لإثبات هذه الحقيقة التي هي عماد القراءة الهيدغريّة لنيتشه، القراءة التي تذهب إلى أن «ميتافيزيقيا نيتشه لا يمكن أن تصير مفهومة لدينا إلاّ إذا تفكّرنا في أمر كلمات نيتشه

الأساسية في ترابطها الذروري الأصلي» بحسب قول هيدغر نفسه(64).

ـ ٢ ـ

لقد استخدم هيدغر تعبير (كلمات نيتشه الأساسية) في دروس عامي 1936/ 1937 وليس في دروس عام 1940 كما ذكرت الباحثة، واستخدمه كعنوان فرعي خامس في محاضرته تحت عنوان (الإرادة نحو الاقتدار بوصفها فناً) أو (إرادة الاقتدار من جهة ما هي فن)، بحسب ترجمة الباحثة؛ حيث استخدم هيدغر تعبير: (Der Aufbau des (Hauptwerks) Nietzsches Denkweise als Umkehren)، ولم يأت إلى التعبير الذي أوردته الباحثة نفسها في هذا الشأن بحسب طبعة (Freiburg im Breisgau, Mai 1961)!

ما هو لافت في مباحث ضيف االلّه هو التحليل الدلالي لتعبير (Hauptwerks) في ترجماته إلى اللغات الأوروبية، وكذلك في دلالته الهيدغريّة نفسها؛ ففيلسوف الغابة السوداء يُفضِّل ـ وبحسب قراءة الباحثة ـ التدليل لهذا المصطلح إلى (الكلمة الأساسية) لأنَّ مفردة (كلمة) هي «أقرب إلى كلا الفيلسوفين، نيتشه وهيدغر، ولأنّها مفعمة بما هو شعري، وممتلئة بما هو فكري»(65)، لكي تُبعد دلالة ملفوظ (Hauptwerks) عن الحد أو المصطلح أو المفهوم الذي قد تُمنى بها انتصاراً لدلالة هذا الملفوظ الشَّعرية التي احتفى بها هيدغر، هذا الفيلسوف الذي سبق وقرّر بأننا يجب أن نفكّر في الوجود والموجود على نحو شاعري، لا سيما ـ بحسب رأينا ـ أن هيدغر نفسه كان قد اقترب من الجمع بين الشَّعري والفلسفي منذ كتابته عن مواطنه الألماني الشاعر يوهان هولدرلن (17770 ـ 1843)

بحيث إنه جعل من الشَّعري شرطاً لما هو فلسفي، فحالة الوعي الشَّعري كشرط كانت ثاوية في أغلب دروس هيدغر عن نيتشه، وقد تكون تلك المسألة موضع جدل وأخذ ورد!

في ضوء ذلك، ترصف الباحثة خمس كلمات أساسية كانت محط القراءة الهيدغريّة لنيتشه، وهي: «إرادة الاقتدار»، و«العدميّة»، و«العود الأبدي للهو هو»، و«الإنسان الأرقى»، وأخيراً «العدل». وتؤكّد في سياقها ذلك على التلازم القرائي لهذه الكلمات وما يتولّد عنه من فهم تجاوري لمدلولاتها، وهو فهم سينحدر زمنياً إلى تجربة (الكينونة والزمان)، وما تمّ طرحه في هذا الكتاب حول إشكالية نسيان الوجود من جانب سلطة المعرفة الميتافيزيقية المتوارثة عبر العصور.

وتعتقد ههنا بأنه، وفي القراءة ذاتها، يمكن أن «تسمي إرادة الاقتدار وجود الموجود، والعدمية تحدِّد تأريخ حقيقة الموجود، في حين يُعبِّر العود الأبدي عن الطريقة التي يكون بها وجود الموجود، والإنسان الأرقى هو الأمر الذي تختص به الإنسانية في تعلقها الضروري بكلية الموجود، العدل فهو الكلمة التي ترجعنا إلى حيث ابتدأنا فتمثل حقيقة الموجود من جهة ما هو اقتدار»(66).

ـ ٣ ـ

وفي ضوء ذلك، تنصرف الباحثة إلى تحليل مُعمَق لكل هذه الكلمات الأساسية التي تسنى لهيدغر قراءتها عبر فصول هذا الكتاب، وتخلص في خاتمته التي جاءت بعنوان تساؤلي شعري: «من هو نيتشه؟» إلى نتائج وملاحظات عدَّة، منها: إن القراءة الهيدغريّة تراوح بين العرض والتأويل إلى الحد الذي يجعل

من هيدغر نيتشه آخر، ومن نيتشه هيدغرياً فيما يعنيه(67). كما أن ما أنجزه هيدغر وضمن دروسه حول نيتشه إنَّما هو ضرب من توجيه الفكر القارئ لنيتشه نحو إمكانية العبور إلى فهمه فهماً لا يحيد عن المقصود(68).

في الخاتمة أيضاً، تدافع المؤلِّفة فوزية ضيف االلّه عن تجربة القراءة الهيدغريّة لنيتشه مقابل النَّقد الذي انبرى يقوله بعض مناوئي هذه القراءة، وذلك على النحو الآتي:

1. إن القراءة التأويلية لا يمكن أن توصف بكونها خاطئة أو صائبة؛ فالتأويل لا يدخل تحت طائلة ما هو منطقي.. ومهما كانت قراءة هيدغر لنيتشه غير صائبة، فإننا لا نستطيع أن ننكر أهميتها(69).

2. لا بدَّ من التفلُّت عن كل قراءة تريد طمس الملامح المضيئة التي ميَّزت قراءة هيدغر لنيتشه، خاصَّة أنَّها تدين كل الادعاءات النازيَة التي نسبت إلى نيتشه(70).

3. لا تعني القراءة الهيدغريّة أنَّها قد تطمس الكلمات الأساسية فعلاً، ذلك أن هذه الكلمات كانت مغمورة بين طيات الذرات النيتشوية، فلم يُخصّص لها صاحبها فضاءً تتحرَّك فيه بطلاقة وتفاعل؛ بل ظلَّت تطفو حيناً على السطح لتتنزَّل إلى القاع من جديد(71).

4. هيدغر هو الذي تفطَّن إلى أن الإمساك بفهم نيتشه إنَّما هو **متعيِّن** ضمن كلماته الأساسية، فتوجيه النَّظر نحو العرصات الأساسية هو الذي يجعل حدوث القراءة ممكناً(72).

5. لقد كانت قراءة هيدغر لنيتشه في سياق ميتافيزيقي عامّة، وفي سياق تشكُّل الوجود خاصّة، وهذا الأمر ليس عيباً في هذه القراءة؛ ذلك أن سؤال الوجود هو السؤال الأساسي الذي استهلَّت عليه الفلسفة واندهشت منه منذ الإغريق إلى حدود الفلسفة المعاصرة(73).

6. تدعي بعض الانتقادات الموجَّهة إلى القراءة الهيدغريّة بأنَّ هذه القراءة قائمة على العديد من التناقضات والمضادّات، والحال أنها راجعة إلى طبيعة النص النيتشوي، ومن الأجدر ألاّ نسميها تناقضات؛ بل تناوبات(74).

* * *

وبعد، فإننا بصدد دراسة عربية ـ تونسية وضعت النصاب الهيدغري القرائي لنيتشه في سياقه الخاص به، وهي مساهمة معرفية، وبحسب رأينا تعد تنويرية كونها تفيأت بجُملة من الآراء الأوروبية التي تمعَّنت القراءة الهيدغريّة للخطاب النيتشوي سواء معها أو بالضد منها رغم أن الدكتورة ضيف الله مالت إلى كفَّة القراءة الهيدغريّة، وانتصرت لمشروعها الفلسفي.

وفي هذا السياق لم أجد مبرراً في كتاب فوزية ضيف الله لعدم توظيف مساهمة الدكتور محمَّد الشيكر بكتابه الريادي (في الفلسفة الألمانية.. هيدغر ضد نيتشه)، الصادر عام 2013 في الدار البيضاء بوصفه أول كتاب متخصِّص بقراءة هيدغر لمشروع نيتشه الفلسفي؛ هل لأنّ هذا الكتاب سار في الرَكب الذي يتقاطع مع ميل المؤلفة إلى القراءة الهيدغريّة أم أن كتابها (كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغريّة) تم الانتهاء منه قبل صدور كتاب الشيكر أعلاه؟

مهما تكن الأسباب غير منظورة! تراني أجد في الكتابين مساهمة معرفية قرائيَّة متجاورة رغم اختلاف المنظور أو وجهة النَّظر التي تستبطن رؤية الشيكر وضيف االله القرائية، لا سيما أن كلا الكتابين يعتمد المصادر الفرنسية؛ بل يصب في إشكالاتها واقتبالها للقراءة الهيدغريّة عن نيتشه.

(52) نُشر في مجلة (**الرافد**)، الشارقة، العدد 225، أيار/ مايو 2016. ص 28 ـ 31.

(53) د. فوزية ضيف الله: **كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغريّة**، ص 17، منشورات ضفاف ـ بيروت، ومنشورات الاختلاف ـ الجزائر، ومنشورات الأمان ـ الرباط، ومنشورات كلمة ـ تونس، 2015.

(54) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 20.

(55) د. محمَّد الشيكر: **في الفلسفة الألمانية، تقديم:** د. محمَّد سبيلا، ص 34، (سلسلة شرفات، العدد 35)، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2013.

(56) د. محمَّد الشيكر: **في الفلسفة الألمانية**، ص 11. وانظر:

M. Heidegger: Nietzsche 1. Gallimard, 1990, p, ـ .10

(57) د. فوزية ضيف الله: **كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغريّة**، ص 26 ـ 27.

(58) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 27.

(59) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 27.

(60) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 27.

(61) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 28.

(62) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 29.

(63) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 34.

(64) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، (انظر: ص 35).

(65) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 37.

(66) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 39 ـ 40.

(67) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 313.

(68) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 316.

(69) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 328.

(70) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 329.

(71) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 329.

(72) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 329.

(73) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 329.

(74) د. فوزية ضيف الله: **المصدر السابق نفسه**، ص 329.