في استقبال نيتشه

تسعى هذه القراءة لبعض الكتابات العربية حول نيتشه لمعرفة الاتجاهات التي تدور حولها هذه المؤلفات، وما أثار اهتمام المؤلفين العرب في فلسفته. مفترضين أن طريقة تقبل الفكر العربي لنيتشه تعكس بعض الإشكالات والمسائل التي يواجهها هذا الفكر نفسه في معالجته للقضايا الفلسفية، حيث تبدو مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين موضوعاً يتحاشاه المفكرون العرب ويتجنبونه، كما يبرز ذلك من خلال مقاربتهم لنيتشه. ونعتقد أن طريقة تقبل الفكر العربي لنيتشه تعكس هذا الفكر نفسه وذلك بمتابعة المسائل والإشكالات التي يركز عليها هؤلاء الكتاب.

نشير في البدء إلى أن الكتابة في الفلسفة الغربية مرتبطة بترجمة المؤلفات الأساسية لهذه الفلسفة، علماً أن التيارات الفلسفية الكبرى لم تعرف مصيراً بائساً كالمصير الذي عرفته عندما ترجمت إلى لغتنا[1]. فإذا كانت الترجمات العربية قد حولت «الماركسية والوجودية والظاهراتية والنقدية والبنيوية بعد مرورها عبر الموشور العربي إلى كلام غامض وأفكار مفككة»[2]، فما هو حال الكتابات العربية حول الفلسفة الغربية؟ وما هو موقع هذه الكتابات فيما يكتب حول هذه

سعاد حرب

(١) د. حسن قبيسي الفكر العربي. العدد ٢٥ سنة ١٩٩٤ ص: ١٢ «لغتنا والترجمة بحث في العلة وأسبابها»

(٢) الفكر العربي. العدد ٢٥ سنة ١٩٩٤ ص:١٢.

الفلسفة في مصادرها؟ أسئلة لا ندعي الإجابة عنها، ولكنها تُطرح من خلال السؤال الذي نحاول مقاربته: وهو استقبال نيتشه في الفكر العربي.

نلفت النظر إلى ندرة الكتابات العربية حول الفلسفة الغربية عامة وحول نيتشه بشكل خاص، وربما تجدر الإشارة إلى أن المقالات التي تدور حوله، (وقد استطعنا العثور على أربعة مقالات فقط)، تبدو أكثر تخصصاً عما نشر في الكتب، وكل مقال منها يتناول مسألة خاصة من فلسفته، بينما يبدو أن مؤلفي الكتب قد حاولوا أن يقدموا نظرة تلخيصية وعامة حوله، ونشير أيضاً إلى أن غالبية ما كتب عن فلسفة نيتشه لم تكن مراجعه من اللغة الألمانية[٣] بل من خلال ترجمات فرنسية وإنكليزية وما كتب حوله بهاتين اللغتين.

١ ـ «موت الله» والعدمية:

تُبرز قراءة بعض المؤلفين العرب حول نيتشه تجاهلاً ونقداً لإشكال أساسي تطرحه فلسفته وهو إشكال «موت الله» ونقده للمسيحية. وهنا لا بد من قول حول أهمية «موت الله» في الفلسفة الغربية الحديثة وفي فلسفة نيتشه بالتحديد.

يشكل «موت الله» أحد أهم الخصائص الثقافية للحداثة كما يحدد ذلك هايدغر: فما كان من صفات الله ومقدراته أعطي للإنسان، من هنا الأهمية المعطاة في العصور الحديثة للعلم ولقدرة الإنسان في التغلب على الطبيعة. لم يكن نيتشه بالتالي أول من قال بـ«موت الله» فهيغل كان قد سبقه في ذلك، وكذلك هنري هاين الذي كتب «هل تسمعون الجرس؟ إركعوا، إن القرابين تُقدم لإله يحتضر»[٤]. هذا الشاعر الذي يعتبره نيتشه الوحيد الذي أنجبته ألمانيا فيما عدا غوته. لكن هيغل قد عمد انطلاقاً من القول بموت الله إلى العمل على تكامل المسيحية، بينما قام نيتشه بتهديم المسيحية وذلك بتحليله للأسس التي قامت عليها.

على أن الفلاسفة الغربيين لم يتقبلوا «موت الله» ببساطة، وتم اعتبار هذا الموت على أنه مأساة، وعمدوا إلى مواجهة هذه الحقيقة، شأن الفلاسفة المؤمنين، ككير

---

(٣) فيما يخص الدكتور بدوي فإنه لا يذكر مصادره ولا اللغة التي أخذ عنها. أما كتاب «ما وراء الخير والشر» ترجمة جيزيلا فالور حجار. غروب بيروت ١٩٩٠ فقد ترجم مباشرة عن الألمانية.

(٤) Nietzsche. **Ainsi parlait Zarathoustra.** Traduit presenté et commenté par Georges-Arthur Goldschmidt. Ed. Le livre de Poche. 1983. P:499. note (p.7.)

كيفارد وريكور مثلاً اللذين واجها التهديم اللاحق بالدين نتيجة للنقد الجذري الذي أصابه، وحاولوا بالتالي إعطاء مفاهيم أخرى للمسيحية محاولين البرهنة على إمكانية قيام دين يتجاوز بمفاهيمه النظرة التقليدية. فريكور الذي قال إنه بعد نيتشه وفرويد لم يعد بالإمكان النظر إلى الدين كما كان ينظر إليه قبلاً، عمد إلى بناء تصور لله يتجاوز الإله الأخلاقي الذي تكرسه المسيحية، جاعلاً من الإلحاد خطوة أساسية للوصول إلى الإيمان. وهذا ما يدعونا إلى ملاحظة حول علاقة الدين بالفلسفة في الغرب، حيث أصبحت الفلسفة في مواقع متقدمة كانت أساساً للتطور الحاصل هناك، إذ أنه حتى في السياسة لم يتم التوصل إلى التصورات السياسية وأساليب الحكم التي ما زالت متبعة في الغرب حتى الآن إلا بعد أن تم ومنذ عصر النهضة، وليس فقط مع الثورة الفرنسية، وضع «وظيفة الله» موضع السؤال، على ما يوضح ذلك روجيه بول دروا.

لقد تقدمت الفلسفة لدرجة أنه صار هناك فلسفة للكنيسة (الظاهراتية) رغم اعتراض الفلاسفة المؤمنين شأن جان لوك ماريون الذي يصرح أن الكنيسة لا تحتاج إلى الفلسفة وأن المسيح يكفيها. والملاحظ أن هذا الصراع بين الدين والفلسفة والذي ما تزال آثاره بادية عند الفلاسفة المؤمنين الساعين إلى تأكيد الدين، لم يتجاهل ما قدمته الفلسفة التي يرى جيل دولوز أنها ملحدة بطبيعتها، ويتعجب بالتالي من المأساوية التي يتعامل بها الفلاسفة مع «موت الله».

هناك علاقة أساسية بين «موت الله» والأهمية التي أخذها مفهوم «الذات» و«الفرد» في تاريخ الفلسفة والفكر الغربي الحديث تبدو على أشدها عند نيتشه، الذي قدم نهاية الميتافيزيقا، كما يرى ذلك هايدغر. ويُعتبر «موت الله» والنتائج المترتبة عنه والمتمثلة بالعدمية التي قادها نيتشه إلى أقصى حد لها محللاً إياها في مختلف مظاهرها، الأساس الذي انطلق منه الفيلسوف في نظرته إلى المجتمع والفكر الغربيين وفي نقده للدين المسيحي معتمداً على مفهومه للحياة بكونها إرادة اقتدار، ومقدماً للإنسان قيماً جديدة يمكنها أن تؤسس لوجود يستطيع به الإنسان أن يستعيد اعتباره وموقعه بصفته هدفاً للحياة وبأن يكون جديراً بما قام به من قتل للإله. إذ إن «موت الله» يؤدي إلى انهيار كافة القيم التي كانت تقوم على مبدأ وجوده، وعلى الأخص نفي فكرة العالم الآخر الذي تقول به الأديان (والفلسفة الأفلاطونية، حيث يحلل نيتشه العلاقة بين الأفلاطونية والمسيحية)، ويفقد الإنسان بالتالي الجواب على اللماذا؟ لماذا الحياة؟ لماذا العيش؟ إذ لا يعود للحياة أي هدف، ويفقد كل شيء

معناه، الشعور، الفعل، الألم... والعدمية كما يراها نيتشه هي عندما يرى المرء أن الحياة كما يجب أن تكون غير موجودة، والحياة الموجودة هي ما لا يجب أن تكون، والعدمية أيضاً هي عندما لا نعود نخشى الإنسان، ونصل إلى الإنسان الأخير «فبعد أن انقطعنا عن خشية الإنسان، إنقطعنا أيضاً عن محبته، عن إجلاله وتوقيره، عن تعليق الآمال عليه، عن الإرادة معه، إن الإنسان اليوم يصيبنا بالكلل، وما العدمية إن لم تكن كناية عن هذا الكلل نفسه؟... لقد تعبنا من الإنسان»(٥) فالعدمية هي الإنسان وقد تحول رقيقاً دقيقاً، وقد ابتعد عن جذوة الحياة ليصبح متدجناً بالفضائل المسيحية، فتحليل نيتشه للعدمية هو مسيرة في نفسية الإنسان حيث تشكل المقاربة النفسانية أحد أساليب نيتشه المعرفية، وهو يميز بين عدة أنواع من العدمية: القوية، الضعيفة وغير المكتملة.

وإذا قال نيتشه بالعدمية وبموت الله وبسعيه إلى تأكيد هذا الموت، حيث لا يكفي أن يموت الله، بل يجب القضاء أيضاً على ظله، أي الأخلاق التي تدور في فلكه، والتي بقي الإنسان خاضعاً لها رغم غياب الله، فإنه لم يقل ذلك ليجعل كل شيء مباحاً، إذ أن نيتشه ينخرط في صميم إشكالية الفلسفة الغربية المعاصرة وهي البحث عن متعالٍ (قيم) يستطيع الإنسان بصفته ذاتاً أن يرتكز إليه، مما يستدعي إعادة تقييم للقيم. يقول نيتشه إن «محاولات التخلص من العدمية، من دون قلب القيم القديمة، تؤدي إلى أثر عكسي، وتجعل الإشكال أكثر حدة»(٦) إن إعادة تقييم القيم بالارتكاز على إرادة وقبول الحياة قد قادت نيتشه إلى «حب القدر» و«الإنسان الأعلى» و«العود الأبدي للعين نفسه»، الذي يعتبره دين الأديان كما يوضح ذلك كارل ياسبرز. كما أن تركيز نيتشه على الإنسان الأعلى بصفته خلاقاً للقيم وهدفاً للحياة يندرج ضمن تاريخ الفلسفة الغربية التي أعطت للذات والفرد أهمية قصوى كما أشرنا إلى ذلك.

وكما سيبدو خلال قراءتنا للمؤلفين العرب الذين كتبوا حول نيتشه، فإنهم شددوا على إعجابهم بدعوته للحياة وللفرد الخلاق المبدع، دون أن ينظروا إلى الصلة بين «موت الله» وهذا الإنسان، فكأنهم أرادوا أن يقتلعوا هذه الفكرة «الإنسان الأعلى»

(٥) نيتشه «أصل الأخلاق وفصلها» ترجمة د. حسن قبيسي ص: ٣٩.

(٦) Nietzsche. **La volonté de puissance** II ed. Tel. Gallimard. $7 p:12 traduit par Genevieve Bianquis.

من سيرورتها الفكرية والتاريخية ليطبقوها على واقع يرفض أن يضع الدين موضع السؤال، لا بل يرى البعض منهم أن «القرآن يحتوي على أصول الفلسفة الصحيحة الحقة»[٧]. إن على الكاتب العربي الباحث في الفلسفة، وفي أشد مواضيعها تنظيراً أن يؤكد أنه لا يمس بالدين، كما يظهر ذلك مثلاً عند سامي أدهم في كتابه «ما بعد الحداثة» فهو يقول: «وقبل أن نحلل ماهية [الواحدي] لنرجع إلى الفلسفة اليونانية لعلنا نستكشف كنهه من خلال محاورات أفلاطون ومن خلال ميتافيزيقا أرسطو ثم نعرج قليلاً على أفلاطون وابن عربي دون أن ندخل في جدل ديني، فالبحث هذا نظري علمي فلسفي لا دخل له بالأديان السماوية ولا بالرسالات المقدسة، إنه بحث ينصب على النص العلمي دون أي مساس بالنص الديني السماوي».[٨]

يبدو إذن أن موقف المؤلفين حول نيتشه يعكس موقفاً متداولاً من قبل المفكرين الفلاسفة العرب، وهذا ما نعتقد أنه يفرض علينا بالتالي إعادة طرح إشكال العلاقة بين الدين والفلسفة في الفكر العربي الحديث، وهو إشكال عرفته الفلسفة الإسلامية في عصرها الذهبي.

٢ ـ قبول وتحوير.

نلفت النظر في البدء إلى أنه إذا كان على العالم العربي أن ينتظر ثلاثمائة سنة ليتعرف إلى فلسفة ديكارت عبر طه حسين، فإن تعرّفه على نيتشه قد تم في غضون بضع سنوات بعد وفاته. إذ يذكر أسطفان فيلد أن فرح أنطوان في مجلته «الجامعة» قد كتب منذ العام ١٩٠٤ مقالاً حول فلسفة نيتشه[٩]، بينما يذكر هشام شرابي[١٠] في كتابه «المثقفون العرب والغرب» أن فرح أنطون كان أول من ترجم نيتشه في مجلة «الجامعة» عام ١٩٠٨، ونشر مختارات من فلسفته، وعندما صدرت «الجامعة» من نيويورك نشر تحليلاً موجزاً لفلسفة نيتشه عنوانه: «الفيلسوف نيتش وفلسفته». وهنا تبرز الملاحظة الأولى وهي أنه بينما لم يتم قبول نيتشه في فرنسا مثلاً كفيلسوف إلا بعد فترة طويلة، تعرض فيها موقفه لإشكالات كثيرة، كما يقول لويس

(٧) مصطفى النشار، **العلاقة بين الدين والفلسفة**، بين الضرورة التاريخية والضرورة المعاصرة. الفكر العربي المعاصر، العدد ١٠٢/١٠٣. ص:١٢٥.

(٨) د. سامي أدهم «**ما بعد الحداثة**». ص: ٣٨.

(٩) لم نستطع الحصول على هذا العدد.

(١٠) **المثقفون العرب والغرب**. ص: ٧٩.٨٠.

يانتو[١١] إذ اعتبر فكره تارة واضحاً وتارة غامضاً وتارة متناسقاً وتارة مفارقاً ولكنه لم يكن يعتبر فيلسوفاً بحق، بينما ومنذ بداية تقديمه في العالم العربي مع «الجامعة» تم اعتبار نيتشه فيلسوفاً على جانب عظيم من التأثير، كما يدل على ذلك عنوان فرح أنطون لمقاله: «الفيلسوف نيتش وفلسفته» مع عنوان فرعي: «فيلسوف كان له تأثير عظيم في أفكار البشر وقد حاول هدم أكثر المبادىء القديمة الصحيحة والفاسدة»[١٢] وعنوان فرعي لمقال آخر حول نيتشه «فيلسوف لا يعرف اسمه قراء اللغة العربية ولكنهم رأوا آثار مبادئه وفلسفته في كل شيء حولهم في كل مكان»[١٣].

منذ مقالة فرح أنطون نرى الإشكال الذي يجد المؤلف نفسه أمامه في مقاربته لنيتشه: فهو من ناحية ضروري للمجتمع العربي، إذ يقول بهذا الخصوص: «إن مبادىء هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلّعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها. ونريد بهذه المبادىء تلك التي صب فيها المؤلف كل ما أعطي من قوة النفس وحماستها لتحبيب الحياة والنشاط والقوة إلى الناس وخلقهم بهذه الصفات خلقاً جديداً وسحق الانحطاط في النفوس والهمم والأمم»[١٤].

لكن هذا الجانب الطلق لفلسفة نيتشه يقابله وجه آخر مربك ومقلق للمؤلف العربي الذي كان يطالب بفصل الدين عن الدولة. وهو موقف نيتشه من الدين. لذلك نرى الكاتب يتابع تقديمه للفيلسوف قائلاً: كما نرى أنها (فلسفة نيتشه) تحتوي على الكثير من المبادىء التي لا نرى الآن موضعاً لها في الشرق ولا يمكن العمل بها في هيئة اجتماعية تسمى بحسب المفهوم اليوم من هذه الكلمة. ولما كنا شرعنا في العودة إلى تلخيص فلسفة هذا الفيلسوف فسنستمر في الخطة التي اتبعناها من قبل وهي أن نلخص منها ما لا يمس الأديان والعادات الحاضرة، لأن غرضنا استخراج لباب القوة والحماسة من كتبه والإعراض عما بقي»[١٥] وهكذا نرى أن مفكرنا العربي يتعامل مع أهم مسألة قامت عليها فلسفة نيتشه بحذر لئلا يتهم بالزندقة،

---

(١١) Louis Pinto Les Neveux de Zarathoustra «La reception de Nietzsche en France». Seuil 1995.

(١٢) فرح أنطوان «الجامعة» ١٩٠٨. ص: ١٢٥.

(١٣) نفس المصدر. ص: ٥٧.

(١٤) نفس المصدر. ص: ٤٢/٤٣.

(١٥) نفس المصدر. ص: ٤٢/٤٣.

خاصة إذا عرفنا المناظرة التي قامت بينه وبين الشيخ محمد عبده بخصوص الأديان. ويعكس موقف فرح أنطون الإشكالات التي كانت قائمة في عهد النهضة في بداية التعرف على الحضارة الغربية وضرورتها للثقافة العربية.

مفكر عربي آخر اهتم بنيتشه منذبداية القرن وهو سلامة موسى الذي نشر في «المقتطف» سنة ١٩٠٩ مقالاً بعنوان «نيتشه وابن الإنسان». تبدو مقاربة سلامة موسى متأثرة بتيار داروين، من حيث البحث في تحسين نسل الإنسان، الذي إن صح أنه قد تناسل من حيوانات أدنى منه أفلا يصح أن يتناسل منه حيوان أرقى؟

تقودنا أسئلة سلامة موسى إلى أنه فهم الإنسان الأعلى الذي تكلم عنه نيتشه بصفته إنساناً سيخرج من تطور الإنسانية ويدعو إلى مساعدة الطبيعة في هذا السلوك، أي تطبيق قانون الانتخاب في الإنسان مستنداً في ذلك إلى فلسفة نيتشه ونظرية داروين. ليس سلامة موسى الوحيد الذي فهم الإنسان الأعلى من الوجهة الداروينية، إذ إن فلاسفة غربيين قد فسروه أيضاً من هذه الناحية، وكان نيتشه نفسه قد تنبه إلى سوء الفهم الذي يمكن أن يتعرض له مفهومه للإنسان الأعلى فأشار إلى ذلك في كتابه Ecce Homo.

إذن تمت دراسة نيتشه في بدايات القرن من أجل التأثير في المجتمع الذي يعاني من التخلف ومن أجل النهوض به، من هنا الانتقائية في تقديم فكره، فالظرف الاجتماعي والثقافي للمتلقي يؤثر في الصورة التي يكونها ويقدمها عن الآخر. وهذا ما نراه أيضاً في مقدمة فليكس فارس لترجمة كتاب «هكذا تكلم زارادشت» سنة ١٩٣٨ حيث يقدم عرضاً لمفهوم تحسين الجنس البشري من جهة، ومن جهة أخرى يتقدم خطوة في عرض فكر نيتشه النقدي للدين مع تقديمه لنقد خاص لأفكار نيتشه.

يقول المترجم في حاجاتنا إلى فكر نيتشه: «إن ما ترانا بحاجة إلى الوقوف عنده من فلسفة نيتشه في كتاب زارادشت الذي لم تفته قضية اجتماعية لم يقل فيها كلمة كان لها دويّها في العالم الغربي، إنما هو هذه المبادىء التي تجتث ما غرست قرون العبودية في أوطاننا من استكانة حولت إيمانها إلى استسلام في حين أن روح شريعتها يهيب بالنفس إلى الجهادين في سبيل الوطن والإنسانية جمعاء». فما يبحث عنه فارس هو اجتثاث روح العبودية التي يرى أن أفكار نيتشه تساعد على التخلص منها، ولكنه يؤكد من ناحية أخرى أن روح شرعتنا والأديان التي نؤمن بها (وهو هنا يدافع عن المسيحية والإسلام) تحتوي على ما كان نيتشه يدعو إليه، وبالتالي فإن نقد نيتشه

للدين إن هو إلا للدين الذي يشكل «صورة الأصل شوهها الغرب» ويحاول بالتالي أن يجد للإنسان المتفوق والعود الأبدي وهما من مفاهيم نيتشه، أصولاً في الأديان المشرقية. إذ يرى أن فكرة الإنسان المتفوق (المتكامل) تجد صنواً لها في الأديان، ويؤول كذلك فكرة «العود الأبدي» عند نيتشه فيرى فيها دليلاً على إيمانه، رغم إعلان نيتشه عن كفره وإلحاده، فيقول: «إن فلسفة لا تستنيم لفكرة الفناء ولاترى في النهاية إلا عودة إلى بداية ليست بالفلسفة الجاحدة، فالمفكر المؤمن بإنسانية عليا تندرج إلى الكمال حتى ولو قال بألوهية الإنسان على الأرض لا يمكنه إلا أن يؤمن في قرارة نفسه بكمال مطلق تتشوق روحه إليه ما وراء هذا العالم».(١٦)

ويرى المترجم بالتالي أن كفر نيتشه ناتج عن جهله بحقيقة الدين المسيحي وكونه لم يعرف حقيقة الإسلام إذ لو عرف هذا لما كان قد كفر، وبالتالي يحتفظ فليكس فارس للشرق بالحقيقة، إذ إن ما يدعو إليه نيتشه موجود في الأديان السماوية ولو كان نيتشه قد عرفها من الشرق ولم يتلقَّها في صورتها الغربية لكان قد آمن بها.

إذن يواجه فليكس فارس قضية «موت الله» التي تعلن العدمية، المشكلة للأساس الذي بنى عليه نيتشه فلسفته بجزءيها التهديمي والإيجابي بينما فضل فرح أنطون تجاهل المسألة ونقل ما في فلسفة نيتشه من دعوة للحياة. ولكن فليكس فارس واجه كفر نيتشه بالله وإعلانه موته مؤولاً إياه بأنه «جحود يتجه إلى غير الإله الواحد الأحد رب الناس أجمعين»(١٧).

ويمكن متابعة هذين الموقفين في كيفية ترجمة كل من فرح أنطون وفليكس فارس لنص من «هكذا تكلم زرادشت»، (حيث يشكل مستهل زرادشت أكثر نص معروف لنيتشه في الترجمات العربية)(١٨).

---

(١٦) **هكذا تكلم زرادشت** ـ تمهيد المترجم ص: س.

(١٧) نفس المصدر. ص: و.

(١٨) يترجم فرح أنطون «ولما أصبح زاراتوسترا منفرداً قال في نفسه وهو سائر في سبيله، هذا ممكن؟ كيف لم يسمع هذا الشيخ القديس في غابه أن ذلك المبدأ قد مات».
أما الترجمة التي يعطيها فليكس فارس: «وعندما انفرد زارا قال في نفسه: إنه لأمر جد مستغرب ألما يسمع هذا الشيخ في غابه أن الإله قد مات». وهنا يورد المترجم هامشاً يقول فيه: هذه الخطوة الأولى، وسنرى أي إله يقول نيتشه بموته وأي إله يتجه هذا الفيلسوف إلى اكتشافه في سريرة الإنسان».
وأميناً على الطريقة التي انتهجها يلخص فرح أنطون فقرة أخرى ويحذف منها عبارة «الله مات» «لقد =

بعد ترجمة فليكس فارس لكتاب «هكذا تكلم زرادشت» التي نورد في الهامش نموذجاً عنها لم تصدر أي ترجمة أخرى لكتب نيتشه، حيث أنه حتى عام ١٩٨١ وهو تاريخ ترجمة «أصل الأخلاق وفصلها» لم تكن الثقافة العربية قد عرفت نيتشه إلا من خلال «هكذا تكلم زرادشت». إلا أننا نجد أن بعض المؤلفين المهتمين بالفلسفة قد نشروا كتباً حول نيتشه: فؤاد زكريا في كتابه «نيتشه» الذي صدر عن دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦ (والذي لم نتمكن من الحصول على نسخة عنه) وكتاب عبدالرحمن بدوي «نيتشه» الصادر عن دار القلم سنة ١٩٥٩. ولقد عرف هذا الكتاب عدة طبعات ودرس في الجامعة اللبنانية وفي بعض الجامعات الأخرى.

في مقدمته للكتاب يبدو هم التغيير واضحاً عند المفكر بدوي، إذ يرى أننا بحاجة إلى ثورة روحية بعد الثورة السياسية التي قامت في الوطن العربي. ويقترح مفكرنا أن نواجه مشاكل العصر مواجهة شجاعة، وأن لا نستكين للحلول الوهمية حيث لا يؤدي ذلك إلا إلى الضرر والخسران. إذن يبقى هدف تقديم الفكر الغربي هدفاً عملياً من أجل مواجهة التخلف. ولا يقصد بدوي بذلك أن نقلد هذا الفكر وأن نتبعه كما هو، بل يقصد أن يقدم نموذجاً يمكن استلهامه بعد هضمه وتمثله والعلو عليه، كما يرغب المفكر المصري بأن ينقل إلينا صورة عن العقل الغربي وكيف يناضل ويجاهد في «سبيل إيجاد نظرة في الحياة وفي الوجود، من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية، وصوراً جليلة سامية من صور الحضارة»[١٩]. يشدد بدوي بالتالي على أهمية النظر في تجارب الآخر (الغرب) واستيعابها في سبيل إيجاد نظرة إنسانية جديدة، للعالم العربي. هنا تبدو نظرته متقدمة على نظرة فرح أنطون وفليكس فارس، إذ يدعو إلى وضع القيم القديمة المقدسة في الشرق موضع السؤال (دون أن يحدد ما هي). ويقدم نيتشه نموذجاً للفكر الأوروبي الذي عرف أن ينطلق بحثاً عن قيم جديدة.

= مات المجدفون على الله إذ لم تبق حاجة إلى هذا التجديف «ليس الآن أشد هولاً من التجديف على الأرض واعتبار أن احترام المبدأ المجهول مقدم على احترامها»...

تابع هامش رقم ١٨/ والفقرة وردت باللغة الفرنسية على الشكل التالي:

«Jadis le blaspheme contre dieu était le plus grand, mais, Dieu mourut et alors ces blasphemateurs moururent eux aussi, «A.P.S.P.8.

أما عند فليكس فارس فإنه تم ببساطة إلغاء هذه الفقرة بكاملها من النص المترجم. وعبثاً نبحث عنها في كتاب «هكذا تكلم زرادشت» المترجم.

(١٩) نيتشه. عبد الرحمن بدوي، المقدمة ص: ل.

ولكن كيف واجه عبد الرحمن بدوي مسألة «موت الله» ونقد نيتشه للأخلاق المسيحية؟ سؤال نتابع طرحه بعد أن رأينا أنه يشكل حجر عثرة في مقاربة فرح أنطون وفليكس فارس الأولية لفكر نيتشه وترجمته. يبدي بدوي حماساً كبيراً لفلسفة نيتشه، ويجعل من حياته (نيتشه) قدراً تقوده العناية الإلهية لتحقيق رسالته. ولا يضع فلسفته موضع النقد في أي من المسائل التي يعالجها. إلا أنه يتجاهل مسألة «موت الله» فلا ترد هذه الجملة أو أي من تحويراتها في نص المفكر المصري. وكذلك فإن نقد نيتشه للمسيحية يقدم بأسلوب مخفف بعبارات نادرة حيث يتم إلحاق المسيحية وقيمها بالقيم المقدسة عامة وبالفلسفات الأخلاقية المتقدمة على فلسفة نيتشه. أي أنه ينقل نقد نيتشه إلى المستوى الفلسفي فقط وبشكل عام ودون تحديد. وحتى عندما يورد فكرة لنيتشه مفادها أن المسيح ومريم ويوسف هم يهود وأن العالم يخضع لهم، فإنه يتجاهل هذا القول ويورد «فكان بين الإثنين: بين اليهود والرومان، كفاح قاس، بلغ أعنف صوره في المسيحية، التي ليست في نظر نيتشه إلا صورة من صور اليهودية، فعنها أخذت التراث من القيم، وكان كبار رؤسائها من اليهود: أمثال القديس بولس، والقديس بطرس، فهي خليفة اليهودية»(٢٠).

بعد كتاب عبد الرحمن بدوي عن نيتشه لم يصلنا كتاب خاص بفيلسوف إرادة الاقتدار؛ ولكن إذا طالعنا بعض الكتب التي تعالج الفلسفة الغربية بشكل عام، فإننا نجد فيها فصولاً خاصة بفيلسوفنا. ومنها على سبيل المثال لا الحصر كتاب عبد الغفار مكاوي «مدرسة الحكمة» الصادر سنة ١٩٦٧ حيث يخصص فصلين لنيتشه، فنتابع بالتالي سؤالنا ونبحث في كيفية تناول د. مكاوي لفلسفة نيتشه التهديمية.

يختلف كتاب مؤلفنا عن الكتابات التي عرضنا لها، في أن غرضه ليس إصلاح العالم العربي المتخبط في التقاليد البالية والتخلف. ما يريده هو إعادة إمكانية التفلسف وفتح الباب أمام القارىء ليشعر بالدهشة التي ولّدت فعل التفلسف. فيقول في نهاية مقدمته: «فإذا أفلح هذا الكتاب في أن يوقظ في القارىء محبة الحكمة أو يغريه بممارستها وإذا استطاع على الأقل أن يقدم له بعض اللحظات الأولية التي تعبر عن الجهد الفلسفي وتضع قدم المتفلسف على الطريق فقد حقق أقصى ما يطمح إليه كاتبه» وبالتالي لا يبغي المؤلف في عرضه للفلسفات المنتخبة أن يؤيدها أو يعارضها

(٢٠) نيتشه ـ بدوي ص: ١٩٤.
(٢١) عبد الغفار مكاوي مدرسة الحكمة ـ ص: ١٦/١٧.

كما رأينا في المؤلفات الأخرى، حيث رأينا تأييداً ودعوة إلى اقتفاء ما تحمله فلسفة نيتشه من دعوة إلى الحياة ورفض لما قدمته من تهديم للدين. بينما يرى د. مكاوي أن الفيلسوف يخرج من إطار حياة الواقع الذي يعيشه مجتمعه ويتحرر من كل قيد ممكن «سواء جاء من الدين أو التقاليد أو أفكار العصر»[٢٢] ليتفرغ إلى أسئلة «الفلسفة الخالدة»: من أين؟ وإلى أين؟ لكن هذا التحرر الذي يطلبه المؤلف للفيلسوف يضعنا أمام مسألة أهم وهي علاقة الفلسفة بالدين. ألا يقدم الدين بوضعه إلهاً متعالياً خالق الكون ومنتهى البشرية حلاً للأسئلة التي تطرحها الفلسفة الخالدة؟ يقول جيل دولوز في «ما هي الفلسفة» إن الفلاسفة الأول كانوا معارضين للحكماء بصفتهم كهنة وشخصيات دينية. في النهاية يبقى السؤال «ما هو موقع الفلسفة من الدين» مطروحاً رغم أن د. مكاوي قد وضعه جانباً باسم التحرر من الدين، طالما يقول إن مسألة «موت الله» التي يقول بها نيتشه لا تؤثر على الموقف الفعلي والوجودي من الله والإنسان، فهو يورد وبين مزدوجين: (إذ ينبغي أن تفهم هذه الكلمة المخيفة (موت الله) من هذه الناحية وحدها ـ سقوط المثالية والإيمان بعدميتها ـ بعيداً عن كل صلة بالإيمان والإلحاد)[٢٣].

إن ازدواجية موقف مؤلفنا، وفصله الإجرائي بين الفلسفة والدين لم تحل الإشكال الذي يعترض التفكير الفلسفي عندنا والذي بمعايشته ومكابدته، تم تطور الفكر الفلسفي الغربي. رغم أن نيتشه يقول إن الخطر الذي كان يواجه الفكر جعله أكثر إرهافاً وجعل الأسلوب أجمل بينما الحرية المعطاة للفكر تعمل على تسطيحه، فهل يجهد الفكر لدينا ليجد مخارج فعلية للأزمة التي يعيشها أم يكتفي باللجوء إلى حلول وهمية كالتي دعا د. عبد الرحمن بدوي إلى التخلي عنها، رغم أنه وقع فيها؟

ويلاحظ في تناول الدكتور مكاوي لنيتشه وفكره قوله إنه سيتجنب أن يصدر عليه أو على فلسفته أياً من «الأحكام الغليظة الشائعة». إنه يبعد بالتالي عن نيتشه التأويل النازي الذي تعرضت له فلسفته موضحاً أن «إرادة القوة» التي يقصدها نيتشه هي قوة الفكر والتفكير وليس القوة السياسية. كما أنه من ناحية أخرى يحلل مفهوم «العود الأبدي للعين نفسه» والتي يسميها: «عودة الشبيه الأبدية» جاعلاً منها الوسط والمركز الذي تدور حوله أفكاره، ويؤولها تبعاً لوجهة نظر هايدغر حيث

(٢٢) نفس المصدر. ص: ١٤.
(٢٣) **مدرسة الحكمة**. ص: ١٩٨.

«اللحظة» هي التي تعود أبدياً، وهي التي تحسم أمر الأبد، أو «قل هي الأبد نفسه»[٢٤]. ولكننا وحصراً لموضوعنا لا نستطيع أن نعرض للتحليل الذي يقدمه عن فلسفة نيتشه، مكتفين بأن نتابع مقاربة نيتشه عند المؤلفين العرب، إنطلاقاً من تحليلهم مواقفه من الله والدين ومن أسباب دراستهم لهذه الفلسفة وتقديمهم لها.

في الثمانينات ترجم حسن قبيسي كما أشرنا كتاب «أصل الأخلاق وفصلها» سنة ١٩٨١، دون أن يقدم لترجمته، ويمكن فهم موقفه انطلاقاً من مقاله الذي سبقت الإشارة إليه. فهو يجعل من الترجمة تمريناً نوعياً على الديموقراطية حيث يكون الإقبال على الآخر المختلف إقبالاً لا تحكمه الحاجة النفعية (كما رأينا في الدراسات حول نيتشه والتي عرضنا لها) وتمريناً على الحرية، حرية التعبير[٢٥]. على هذا النحو يمكن أن نفهم ترجمته التي تندرج ضمن هدف مجاله محاولة فهم الآخر واستيعاب فكره للتمكن بالتالي من المساهمة في الإبداع الحضاري.

كما ترجم سهيل القش أيضاً كتاب «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي» في بداية الثمانينات (الطبعة الثانية ١٩٨٣) ممهداً للترجمة بتقديم نص من ميشال فوكو حول «نيتشه وفرويد وماركس» يبين فيه فوكو خصوصية التفسير كما صارت مع هؤلاء المفكرين الذين «غيروا طبيعة الدلالة، وعدلوا الطريقة التي كان يمكن للدلالة بشكل عام أن تفسر بواسطتها»[٢٦]. في هذا التقديم لميشال فوكو يبدو أن المترجم يضع نيتشه ضمن تاريخ الحضارة الغربية وثقافتها وما قدمه من جديد مع كل من ماركس وفرويد. ويعمد المترجم في المقدمة الثانية التي كتبها بقلمه تحت عنوان «ما هي الفلسفة؟» إلى طرح الإشكالات التي عرفتها الفلسفة عبر تاريخها في ماهيتها وموتها وضرورتها، وفي طريقة دراستها في المراحل السابقة للجامعة في بلادنا.

«... فإننا نرى أن القول الفلسفي «الرسمي» في بلادنا، كما هو ملقن في المراحل الممهدة للجامعة، والذي قد يكرسه التعليم الجامعي، يندرج ضمن سياسة معرفية «وضعية» لا تلغي «سلطة» المعرفة الفلسفية والنظرية إلا لتحل مكانها «سلطة» المعرفة التطبيقية (الطب، الهندسة، الرياضيات، الفيزياء، إلخ...) التي تبرز في حيز الحداثة كمشروع هيمنة ثقافية على المعارف الأخرى»[٢٧]. وتأتي أهمية النص الذي

(٢٤) نفس المصدر. ص: ٢٠٥.
(٢٥) الفكر العربي ـ العدد ٧٥ سنة ١٩٩٤. ص:١٩.
(٢٦) «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي» ص: ٩.
(٢٧) نفس المصدر. ص: ٢٩.

يترجمه في كون نيتشه: «... قد تناول ما تبقى للقول الفلسفي من حيز فائض عن هذه الرواية الوضعية: أي مفهوم الميتافيزيقا، وأعاد قراءته في سياق تبلوره عبر تاريخ الفلسفة انطلاقاً من مؤسسيه الأول في مرحلة الفكر الإغريقي السابق لسقراط»(٢٨). هنا لا نواجه إشكال علاقة الفلسفة مع الدين بل إشكالاً آخر تتعرض له الفلسفة وهو علاقتها مع «المعرفة التطبيقية» وهو ما يواجه الفلسفة الغربية في مجتمعاتها، وهو ناتج عن موقف فلسفي في علاقة الفلسفة بالعلم، والدور الذي أعطي للعلم في المجتمعات الحديثة والمرتبط بالموقف من الإنسان. كل هذه المسائل تُختصر عندنا في ما تقدمه المؤسسة الرسمية من برامج مدرسية وجامعية هي في أساسها منقولة عن الغرب. وهذا ما يعكس من جهة، تغير الواقع العربي منذ بدايات القرن كما رأينا مع مقاربة فرح أنطون وفليكس فارس، فالتغريب إذن أصبح واقعاً نعايشه في برامجنا المدرسية، فننقل بالتالي معها الإشكالات التي تواجه الآخر، دون أن يكون واقعنا (واقع الفلسفة والعلم عندنا في هذه الحالة) في وضع المتمكن من دراسة هذه المشاكل وتقديم حلول خاصة بها فنبقى بالتالي في دور المتلقي، إذ ما هي إشكالاتنا الفلسفية الخاصة بنا؟ يقول جيل دولوز إن الفلسفة هي خلق للمفاهيم، إلا أنها مفاهيم ترد على إشكالات خاصة بكل مرحلة ويمكن القول بكل مجتمع، فتقديم سهيل القش يعكس بالتالي، كما يبدو لنا، إحدى إشكالاتنا المعاصرة وهي أنه إذا كان دور الفلسفة مطروحاً في العالم الغربي، فإن ما يواجهها هناك يختلف عما يواجهها فكرياً عندنا، ولكننا نعايش أيضاً إشكالات الآخر من خلال نقلنا لبرامجه (ربما زادت حدة هذا الوضع مع العولمة) من هنا قد يكون تركيز القش على البرامج المدرسية والجامعية وليس على واقع الفلسفة عندنا.

في الثمانينات أيضاً نشر الأب يوحنا قمير كتاباً دعاه «نيتشه، نبي المتفوق» ١٩٨٦. وما يدعو إلى التساؤل أن يكتب رجل دين في فلسفة نيتشه الداعي إلى «موت الله» فما هي دوافع الأب وما هو موقفه من دعوة نيتشه ونقده للمسيحية؟

نعود مع الأب قمير إلى الإشكالية التي رأيناها مع فرح أنطون وفليكس فارس، حيث يبدو نيتشه، كمفكر خطر وصرخة في الفكر الغربي، لا بد لنا في العالم العربي أن نعرفه. ولكن ولكي يسلم القارىء الشاب من خطره ينبري الأب قمير لتقديمه وتقويمه بهدف «الاستثارة والتقويم والتطوير».

(٢٨) نفس المصدر. ص: ٣٠.

يعرض الأب قمير لأفكار نيتشه ولكنه وفي عرضه لها، يضع التقييم الذي يناسبه، فإذا كان فيلسوفنا قد انتقد الأخلاق التقليدية، فما دعا إليه بنظر الأب قمير هو الممنوع والمنبوذ والملعون: «يهدم (نيتشه) القيم الزائفة، ويحلّ محلها كل ممنوع ومنبوذ وملعون، لتقوم أخلاق جديدة سليمة»(٢٩). أما مسألة «موت الله» فإنه يواجهها، وفي الفقرتين اللتين أوردناهما في بداية هذا العرض، لا يحرف الأب قمير النص، ولكنه يناقش هذه الفكرة بأن الله لا يموت بقرار من نيتشه، وما يعرضه الفيلسوف في هذا القول هو موت «إيمان أوروبيين» بالله، وما يعمد إليه هو فقط تدوين واقع الإلحاد المتفشي في الفكر الأوروبي. ويعمد في القسم المتعلق بتقويم فلسفة نيتشه إلى الرد على نقده للمسيحية مستنتجاً أنه عقل لا يدقق ولا يقيم لتباين الظروف والمواقف والغايات وزناً كافياً»(٣٠). إن رد الأب قمير على قضية «موت الله» ونقد نيتشه للأخلاق المسيحية ينحصر بأن يقول إن قيم ومفاهيم المسيحية هي الأفضل وإنها مبنية على الحب، وإنه إذا كان هناك من لوم يقدم فهو لوم يقع على من لا يتبع هذه المبادىء، وليس كما يقول نيتشه بأن المسيحية دين انحطاط. هنا يبرز الاختلاف بين رد الفلاسفة المؤمنين في الغرب على هجوم نيتشه وبين رد الأب قمير الذي يبقى سجين رؤيا تقليدية للمسيحية ويرد بسرعة على نيتشه. ونتساءل إزاء موقف الأب قمير من فلسفة نيتشه، حيث يرد أيضاً على مفاهيمه حول إرادة الاقتدار، والعود الأبدي: ما الإيجابي الذي يراه الأب قمير في فلسفته والذي يدعو إليه؟

يوافق الأب قمير دعوة نيتشه الناس إلى الإبداع، ولكنه يرى ذلك من ضمن فهم الدين وليس من خارجه، ويقبل منه بتأثير الأخلاق العميق في الإنسان، وما يجب أن نأخذ من نيتشه هو النظرة الجدية إلى هدف الحياة وقيمتها. بينما يجب إهمال نيتشه السفسطائي والملحد والكافر. ويدعو في النهاية إلى الشفقة عليه. ونلاحظ بالتالي أن موقف الأب قمير من نيتشه هو موقف أخلاقي، ويرجع ما قدمه نيتشه إلى الدين. ولا بد من الإشارة إلى أن المؤلف يبرىء فكر نيتشه من النازية، ويلقي باللائمة على شقيقته أليزابيت التي شوهت نصوصه نتيجة لعدائها وزوجها للسامية.

سنة ١٩٩٠ صدر كتاب «نيتشه عدو المسيح» ليسري إبراهيم. وربما يمكن القول إنه أول دراسة سستامية معمقة لفلسفة نيتشه باللغة العربية. يعتمد الكاتب

(٢٩) ـ نيتشه ـ الأب يوحنا قمير. ص: ١٧.
(٣٠) نفس المصدر. ص: ٤٩.

المراجع الإنكليزية، ومؤلفات نيتشه المترجمة إلى تلك اللغة بالإضافة إلى ما كُتب حوله باللغة العربية.

ولكن ورغم العنوان الجريء «نيتشه عدو المسيح»، فإن مطالعتنا لمقدمة المؤلف وطريقة تأويله للقضية التي عرضنا لها، وهي «موت الله» تبرز موقفاً حذراً أيضاً، ولقد وضع أجزاء من أغلب فصول الكتاب بعنوان «نقد النقد» أي نقداً لفلسفة نيتشه النقدية، ونقول التهديمية. بينما يغيب هذا النقد من الفصل الأخير الذي يعرض فيه المؤلف للوجهة الإيجابية من هذه الفلسفة أي «تأسيس الأخلاق الجديدة على إرادة القوة».

يؤكد إبراهيم في مقدمته أن دراسة نيتشه لا يمكن أن تزعزع إيمانه بالله، أو الاعتقاد بالقيم التي نادت بها الأديان السماوية. الهدف من دراسة نيتشه أو أي فيلسوف آخر هو فهمه وتسجيل ما له وما عليه، أو الاستفادة منه عندما يفيد ذلك. ويضيف أنه من المناسب أن نجعل عبارة نيتشه: «في أي شيء تعتقد؟ أعتقد أنه يجب علينا أن نزن جميع الأشياء من جديد» شعاراً لنا، ولكن منذ البداية تظهر الحدود التي يضعها المؤلف لهذه العبارة الجذرية، فهي لا تطبق على الكثير من القيم «المقدسة» التي نؤمن بها، كأني بالمؤلف يقول: تغير ولكن إبق كما أنت. ويقترح إبراهيم أنه سيعرض لفلسفة نيتشه من دون أي أحكام مسبقة. ولكننا نتابع سؤالنا، كيف تعامل المؤلف مع مسألة «موت الله» ونقده للأخلاق المسيحية؟

من الملاحظ أنه لا يستخدم كلمة الله، وذلك ربما لدلالاتها على إله المسلمين أيضاً إذ أنه يستبدلها غالباً بكلمة الإله أو بمفردتين «الإله المسيحي» حتى عندما يستشهد بجمل لنيتشه فإنه يوضح ويضع كلمة الإله المسيحي[٣١]. وربما يتقصد المؤلف ذلك ليحد أو ليستبعد أي استرسال في الأفكار يمكن أن ينتج عن استخدام كلمة الله.

وفي الأجزاء المخصصة لنقد النقد يعمد المؤلف إلى نقد فلسفة نيتشه التهديمية للميتافيزيقا والفلسفة التقليدية والمسيحية، ويحاول أن يقدم للقارىء موقفاً يساعده

(٣١) يترجم مثلاً الفقرة التي قرأناها سابقاً: «فلما أصبح بمفرده (زرادشت) راح يقول في نفسه: «أيمكن هذا، لم يسمع هذا القديس العجوز في الغابة أن الإله المسيحي قد مات» ص: ١١٤.

على متابعة الحياة العادية منتقداً نيتشه من وجهة نظر فائدة العقل في الحياة وكيف أن اعتماد الغريزة وحدها، والتي يدعو نيتشه إليها، يقودنا إلى الهاوية (وهذا في رأينا موقف تبسيطي لفهم العقل والغريزة عند نيتشه[٣٢]) ويدافع إبراهيم عن المسيحية عبر مواقف الفلاسفة الغربيين، ويتأسف لكون نيتشه خيّب أمله لعدم تقديمه «دراسة موضوعية لشخصية المسيح، تحدد ملامحه الحقيقية وتستبعد «القسمات» التي أضفاها الكهنوت الذي يدعي المسيحية»[٣٣].

ويحلل المؤلف قضية «موت»الإله عند نيتشه، إنطلاقاً من مواقف الفلاسفة والمفكرين الغربيين مثل هايدغر وياسبرز وأويجين فنك وينتهي بأن يسأل: «هل كان نيتشه يرفض فكرة «الإله» على الإطلاق أم أنه كان يرفض الإله المسيحي الكنسي على وجه التحديد»[٣٤] فيرى أن نيتشه كان يرفض الإله المسيحي الكنسي بصفته عدواً للحياة الإنسانية ومن هذه الكراهية رفض في النهاية «جميع الآلهة» متصوراً أن الألوهية «ابتزاز للحياة الإنسانية».

ولكنه يعود فيؤكد أن نيتشه لا يرفض الألوهية على الإطلاق لأنه يعجب «بآلهة الإغريق لأنها حققت لهم البهجة الحقيقية»[٣٥]. ويوافق المؤلف نيتشه في الخداع الذي تنطوي عليه الدعوة الكهنوتية، ولكنه يرى أنه لم يجد مخرجاً من العدمية فسقط في هاويتها، حيث عدميته الإيجابية لا تقدم أي عون للإنسان. ويرى إبراهيم أن المسيحية لم تجن من نيتشه أي ثمار طيبة.

نرى في طريقة عرض وتقديم نيتشه تطوراً واستلهاماً لأفكار الفلاسفة ومؤولي نيتشه الغربيين. ولكن المؤلف يبقى على حذره فيما يخص مجتمعنا ومعتقداته. إذ يبدو إبراهيم موافقاً على كشف خداع الكهنة دون أن يعني ذلك بالنسبة إليه وضع الدين نفسه موضع النقد. ويدافع عن المسيحية بأن تاريخها يمتلىء بالمواقف الإنسانية النبيلة التي لا تنم عن الحقد، ويحكم بأن نيتشه في منهجه كان أعمى في

(٣٢) عالجنا بعض هذه المسألة في مقالٍ سابق «محاولة لفهم الفرد عند نيتشه «حيث العلاقة بين الغريزة والعقل تفهم من خلال العلاقة بين الديونيذرسي والأبولوني، إذ لا وجود لأي من المفهومين دون الآخر، وبالتالي فإن الغريزة تتعرض للتسامي، ونورد هنا فكرة لنيتشه مفادها أن الغرائز في أساسها سوقية.

(٣٣) **نيتشه عدو المسيح.** ص: ١٨١.

(٣٤) **نيتشه عدو المسيح.** ص: ١١٩.

(٣٥) نفس المصدر. ص: ١٢٠.

كثير من الأحكام التي توصل إليها وينتقد الصورة التي يرسمها نيتشه للمسيح.

سنة ١٩٩٥ نُشرت في بيروت ترجمة «ما وراء الخير والشر» لنيتشه، مع مقدمة لمسؤول الدار الناشرة موسى وهبة تركز على ترجمة بعض المفاهيم إلى اللغة العربية، وذلك أن إشكالية ترجمة المصطلحات والمفاهيم النيتشوية (رغم أنها ليست عديدة) لا تزال تشكل أزمة. فليس هناك توافق على إرادة الاقتدار، يترجمها وهبة بـ «إرادة السلطان». وما يزال يتم استعمال «إرادة القوة». والإنسان الأعلى سمي أيضاً «الإنسان المتفوق» «السوبرمان» و«الرجل الأسمى» وهناك أيضاً «العود الأبدي للعين نفسه» حيث ترجم «بعودة الشبيه الأبدية».

ما يهمنا الآن هو الإشارة إلى رد الفعل الذي ظهر تجاه هذا الكتاب النقدي لنيتشه. حيث يعرض د. جحا للنقد الذي يوجهه نيتشه للمسيحية، ويعجب بالجرأة التي يواجه بها الفيلسوف الدين، وهذا ما لم نره عند المؤلفين والمترجمين الأول، ويتم التساؤل بالتالي هل بالإمكان تصور حصول ذلك عندنا؟ سؤال نطرحه بعد أن رأينا كيف تم التعامل مع مسألة نقد نيتشه للدين ولعرضه لقضية «موت الله» منذ بداية القرن مع فرح أنطون إلى كتاب «ما وراء الخير والشر» المترجم حيث تم تجاوز الحذر الديني في التعامل مع نص نيتشه، بل أخذ الإعجاب بنقده للدين يحل محل هذا الحذر. والكتب الأخرى المعدة للنشر لترجمات نيتشه في بيروت وفي بلاد عربية أخرى، حيث صدر مثلاً مختارات «ما وراء الخير والشر» من دون ذكر تاريخ الإصدار... وتم إدراك فكر نيتشه ومقاربته من خلال دوره في الفلسفة الغربية، وفي تحليل يتجاوز الحاجة المباشرة إليه للنهوض بهمم أبناء الشرق. وإذا كان كتاب «هكذا تكلم زرادشت» قد أثر كثيراً في بداية التعرف بفلسفة نيتشه فإن الاهتمام يتجه الآن إلى كتبه الأخرى، وإلى مؤلفات الفلاسفة ودارسي نيتشه الغربيين ومن الملاحظ في هذه الكتب ورود ترجمة «الله مات» أو «موت الله» بصريح العبارة، رغم تردد الناشرين بوضعها حسبما أسرت إلينا إحدى المسؤولات عن النشر. وكذلك في شرح موقف نيتشه من الدين المسيحي وفي نقده له.

ولعل في ذلك انفتاحاً على تفكير الآخر وجرأة أكبر في التعامل معه. ولكنا نطرح السؤال: هل هذا الانفتاح هو نتيجة للتطور الحاصل عندنا في النظر إلى الدين (الإسلامي ضمناً) أم أن كون الفيلسوف لا ينتقد سوى الدين المسيحي يترك هامشاً من الحرية للمترجم، خاصة وقد رأينا أن الترجمة لا تتم بأمانة بل أنها تخضع

لأفكار المترجم ومعتقداته وأنه يحاول أن يُخضع النص المترجم لهذه الأفكار والمعتقدات.

وهل ما تزال ملاحظة فرح أنطون قائمة، ومفادها: «أن المسيحية كانت أكثر تساهلاً مع الفلسفة لأن ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة لم ينكر شيئاً من أصول الدين، ولكنه نظر بعقله إلى الكائنات وشرح فلسفة سواه. فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي»[٣٦] ونضيف نيتشه؟

٣ ـ تأثر واستلهام.

نعرض في هذا الجزء وبشكل موجز لبعض وجهات النظر في تأثر جبران بنيتشه كما نعرض لمقاربة أولية لتأثر مفكر البعث ميشيل عفلق في كتاباته الأدبية التي صدرت في الثلاثينات بفكر نيتشه.

رغم أن مؤلف النبي تأثر بالعديد من المفكرين والشعراء العالميين، فإن دارسي جبران ركزوا على العلاقة بينه وبين نيتشه، وربما يعود ذلك إلى أن أشهر كتاب لجبران «النبي» كان في شكله الأدبي، على الأقل» صدى لـ «هكذا تكلم زرادشت»، الكتاب الوحيد الذي قرأه جبران لنيتشه. ويركز الكتاب أيضاً على أثر نيتشه في كتب جبران الأخرى، وخاصة «العواصف» في أقصوصة «حفار القبور»[٣٧] كما يرى ذلك فتحي المسكيني، حيث يواجه جبران العدمية العربية، التي تبدو بالنسبة لنا خطوة مهمة في الفكر النقدي عندنا حيث لا ينقل جبران أفكار نيتشه كما هي، بل يأخذ خصوصية الوضع اللبناني بعين الاعتبار، وتتحول فلسفة المطرقة التي دعا إليها نيتشه، إلى فلسفة الدفن التي يدعو إليها جبران. لكن هذه المقاربة الفلسفية للعدمية لم تؤد إلى دخول العدمية إلى الأدب العربي (الفكر العربي) الذي لم يعرفها قبل الحرب العالمية الثانية. وإن كانت قد عرفت بوادرها في العلاقة بين جبران ونيتشه. كما يؤكد ذلك أسطفان فيلد.

ثمة سؤال يطرحه أسطفان فيلد بخصوص العلاقة بين مؤلف «النبي» وفيلسوف «هكذا تكلم زرادشت»، وهو أن جبران كان شاعراً دينياً تقوياً، كتاباته

(٣٦) يوسف خضرا. **«العلمانية عند فرح أنطون في مناقشة محمد عبده»**. رسالة ماجستير. ص: ٣٧.
(٣٧) **«جبران والحداثة أو النسخة العربية من العدمية..»** الفكر العربي المعاصر. عد ٨٨ ـ ٨٩.

مشحونة بالرموز الدينية، فكيف يتم التجاذب بين جبران المتدين واجتثاث الأديان الذي نادى به نيتشه؟ يُبرز هذا السؤال حدود النقد الديني الذي وجهه جبران بالمقارنة مع نقد نيتشه الجذري، فهدف جبران يبقى إصلاحياً بينما يسعى نيتشه إلى إعادة تقييم كاملة للقيم.

يشكل مقال «جبران والحداثة أو النسخة العربية من العدمية» ومقالة أسطفان فيلد «جبران ونيتشه»[٣٨] طرحاً يحاول أن يتجاوز المقاربات الأخرى التي تكتفي بدراسة الشكل النبوي الذي اتبعه كل من المفكرين، ومقارنة بعض النقاط المشتركة في موضوعات متعددة من كتابي «النبي» و«زرادشت». فيورد الأب قمير مثلاً في كتابه «جبران ونيتشه» حيث يقدم ترجمة جديدة لـ «هكذا تكلم زرادشت» مع ترجمة أخرى لـ «النبي»، بعض المواضيع المشتركة بين كل من جبران ونيتشه. ولكن تجدر الإشارة كما يبين ذلك أسطفان فيلد، إلى أنه ليس كل ما يبدو مسيحياً أو تمرداً عند جبران يعود إلى تأثير نيتشه، إذ كما برهن خليل حاوي، فإن معظم أفكار جبران عن يسوع في «يسوع ابن الإنسان» هي تبن لأفكار بليك.

إذا كان انعكاس فلسفة نيتشه في أدب جبران وفكره قد درس بشكل مستفيض فإن أثره عند بعض المفكرين والأدباء ما يزال بحاجة إلى بحث واستقصاء. كما يبدو أن بعض الأحزاب تأثر بأفكار نيتشه كحزب البعث والحزب القومي الاجتماعي، كما يظهر أيضاً في بعض مواقف الإخوان المسلمين، وهذا مجال بحث آخر. سنكتفي بأن نورد أن زكي الأرسوزي مفكر البعث يجد في نيتشه أحد روافد فكره حول الوحدانية، كما يبين ذلك صدقي إسماعيل، حيث حنين النفس إلى النبوة وإلى الصورة الإلهية التي هي الحافز للحياة الأخلاقية الفكرية والإبداعية. كما أن الأرسوزي قد أخذ عن نيتشه مفهومه لإرادة القوة، وتمجيده للنبالة التي يعتبرها جسراً إلى الإنسان الأعلى وحدسه الشعري بالعود الأبدي.

أيضاً، ميشيل عفلق مفكر البعث يجد في نيتشه أحد مصادر فكره الذي يبرز من خلال أدبياته رغم قلتها. هذه الكتابات تسمح لنا بتلمس أثر نيتشه عند عفلق دون البحث في الكتابات السياسية. في كتابه «عفلق الأديب» يورد د. جوزف إلياس ما كتبه الأستاذ عفلق في الأدب. وفي تعليقه على قصيدة «العاصفة» يقول بأننا نرى فيها

(٣٨) «في ذكرى جبران»

«قبساً من روح نيتشه في قوته الجامحة، بل يكتشف أقصى حلمه في خلق الرجل المجنح أو «السوبرمان»[٣٩]. يبدو أثر نيتشه في الأفكار التي تطرحها أقاصيص عفلق، فنلاحظ عند قراءتنا لأقصوصة: «إنسان جديد» في التحول الذي يطرأ على «الأستاذ شاكر» الذي يفكر في موضوع محاضراته «بنظرية شوبنهور في الأخلاق» وتأتي دلالة هذا الموضوع في كون شوبنهور هو الفيلسوف الذي تبنى نيتشه نظرته إلى العالم ثم رفضها وثار عليها، وتعتبر فلسفته رداً على فلسفة شوبنهور التشاؤمية. كما أن ثورة «الأستاذ شاكر» على نمط حياته السابق واختياره طريقاً جديداً يتخلى بموجبه عن وظيفته وينتقل بحثاً عن عالم جديد عبر قبوله العمل في باخرة تنقله إلى ذلك العالم، تدل على فكرة نيتشوية دعا إليها الفيلسوف وهي أن يتجه الإنسان إلى طريقه الخاص بمعزل عما يقوم به الآخرون والتي يمنعه كسله عن متابعتها فيقلد بالتالي ما يفعله الجميع.

أقصوصة أخرى «شيطان منتصف الليل» تعالج موضوعاً تطرق إليه نيتشه وهو اختيار لحظة موتنا. إذ اختار «سليم» الانتحار، إلا أنه يتم إنقاذه ويُعالج، وفي المستشفى يلتقي بقسيس ويتم النقاش بينهما حول هذه المسألة.

يترك عفلق أقصوصته دون نهاية ويبقى الخيار النهائي بالتالي معلقاً. وهذا ما يبرز تردده في هذه المسألة التي لا تقرها الأديان. وتبين بالتالي مناقشته لأفكار نيتشه في ضوء الدين. رغم أن عفلق يقر في إحدى مقالاته ما قام به نيتشه الذي هدم السماء «وقتل سكانها ورفع دين الأرض الجديد القائم على جمال الجسم وقوته ونشاط الفكر وانطلاقه، وجعل غاية كبرى من الدين: الفرح»[٤٠].

وفي المسرحية الوحيدة التي نشرها عفلق «موت السندباد» ينقل إلياس تحليل سامي الجندي بأن «فيها أثراً من نيتشه في مسوح شرقية حالمة»[٤١]. ولكن كيف يبدو أثر نيتشه في هذه المسرحية؟ ثمة أفعى سوداء تخرج من فم السندباد بعد موته عندما يهم بالكلام عن «الحقيقة الوضاءة التي تعمي العيون»، والتي كانت رحلات السندباد بحثاً عنها. تذكرنا بالأفعى السوداء التي يراها زرادشت في فم الراعي فيصرخ زرادشت فيه أن يقتلعها من فمه وعندما ينجح هذا الأخير في ذلك

(٣٩) **عفلق الأديب**. ص: ٣٦.
(٤٠) نفس المصدر. ص: ١٤٤.
(٤١) نفس المصدر. ص: ١٠٢.

يتحول إلى رجل جديد. يتم تفسير هذه الأفعى السوداء عند نيتشه بالعدمية والتي بالتغلب عليها يتم التوصل إلى الإنسان الأعلى. فهل يرمز الأستاذ عفلق بالأفعى السوداء التي خرجت من فم السندباد إلى العدمية؟ يمكن الإجابة بنعم ولكن مع الخصوصية التي يتميز بها السندباد عن راعي زرادشت. فالعدمية عند عفلق هي التعلق بالزوجة والأولاد، والبقاء حيث نحن والعمل كما جميع الناس، بينما ما يرمز إليه نيتشه بالعدمية هو موت الله، وكل القيم التي تكبل الإنسان والتي تصل به إلى الإنسان الأخير. وإذا كان السندباد قد وجد الحل والحقيقة في الرحيل فإن راعي زرادشت قد قاوم الأفعى في مكانه أي أنه قام بانتصار على الذات، بينما نجد عند عفلق نوعاً من الهرب والبحث عن الحقيقة في الخارج وليس في المقاومة الداخلية، لهذا ربما بقيت الأفعى في داخله ولم تخرج إلا بعد موته. وهذا ما يظهر ربما سوء الفهم الذي تعرض له نيتشه عند عفلق الذي فهم الإنسان الأعلى على أنه من يتخلى عن الماضي، وعلى أنه البطل، بينما الإنسان الأعلى عند نيتشه هو الذي يظهر نتيجة تطور داخلي نفسي يتم فيه التغلب على الماضي وعلى الذات وتجاوزها وليس برمي الماضي خارجاً عنا. كما أنه ليس البطل الذي يدعو إليه عفلق في مقالاته.

في مقالته «الفن والثورة» يستلهم عفلق إحدى أفكار نيتشه ليبني عليها تصوراً للفن بكونه ثورياً بجوهره. ولكننا نرى في المقالة عينها حكماً على نيتشه في كونه خلق الفاشستية «قبل أن يطبقها موسوليني»[٤٢]. وفي هذا موقف غير نقدي من نيتشه والتطبيق النازي الذي عرفته فلسفته.

إن تأثر عفلق بنيتشه يجد تأكيداً له عبر أندريه جيد الذي يُظهر عفلق مدى تبنيه لأفكاره حيث يبين تأثر جيد بنيتشه. وفي تعريف بعفلق يورد أحد المحررين «أديب وشاعر يقوم برسالة إلى العربية لنيتشه وجيد». أي أن عفلق في الثلاثينات من هذا القرن كان معروفاً بتوجهاته النيتشوية التي كان يحاول أن يجد أرضاً لها في سورية. ويحدد د. إلياس تأثر عفلق الأدبي بنيتشه: «لقد قرأ الأستاذ عفلق نيتشه وتأثر به. فغدا مفكراً مميزاً، كمنت في داخله بذور العظمة الرسولية، لذا تحدث أحياناً بلهجة نبوية، وبدا في كتاباته المبكرة شيء من لهجة «الكتاب المقدس» ونفحة من الأسلوب الجبراني كما في مقالة «ثروة الحياة»[٤٣].

(٤٢) نفس المصدر. ص: ١٠٧.
(٤٣) نفس المصدر. ص: ٢٠٩.

يبدو عفلق في تأثره بنيتشه يركز على دعوته إلى الانطلاق إلى الحياة واختيار الإنسان لطريقه الخاص به ورفض الشفقة. أما في الموقف من الدين فيبدو الأستاذ عفلق متردداً فلا يثور رغم أنه قبل غاية نيتشه من الدين وهي الفرح. إلا أنه لم يتعرض لمسألة «موت الله»د ورغم قوله بها بشكل غير مباشر.

كما أن نيتشه لم يغب عن كتابات المفكرين العرب، فهشام شرابي مثلاً في «الجمر والرماد» يذكر تأثره بنيتشه في الولايات المتحدة ومراسلاته مع أستاذه حول طريقة تدريسه. حيث يبدو شرابي متأثراً بموقف كارل ياسبرز الذي يرى أنه لكي نفهم نيتشه علينا أن نحبه بينما يدافع أستاذه عن موقع الجامعة التي يرى بأنه عليها أن تفتح الآفاق أمام الطالب لا أن تُقدم إليه الفكر كعقيدة. ويعتبر شرابي نيتشه فيلسوفاً وشاعراً ونبياً.

وبمثابة استنتاج يظهر لنا أن مقاربة الباحثين العرب لنيتشه وتقديمهم له لم يتم بمعزل عن الظرف الاجتماعي والثقافي للباحث الذي يسعى إلى التأثير في مجتمعه من خلال التركيز على بعض أوجه فلسفة نيتشه (الإنسان الأعلى وحب الحياة) دون الاهتمام بمسائل تثير الحساسية مثلما رأينا في الموقف من الدين الذي تم التعامل معه بحذر في بداية القرن بينما تم تجاوز هذه المسألة جزئياً في الثمانينات والتسعينات حيث تحول الموقف إلى الإعجاب بجرأة نيتشه في نقده للدين مع المحافظة على إيجاد مسافة بين «خصوصية» الشرق ونقد فيلسوفنا للدين في مجتمعه. إذن تطغى الحاجة إلى الآخر كنموذج وقدوة في مقاربتنا له، دون أن يكون لدعوة قبيسي، في أن تكون الترجمة، ونقول الكتابة، تمريناً على الحرية والديمقراطية للتعرف على الآخر من أجل المساهمة في الإبداع، أثر في مقاربتنا لنيتشه. وليس أدل على ذلك من استعادة الأب قمير في ترجمته لجبران ونيتشه لمقدمة د. عبد الرحمن بدوي كأنما ومنذ الثلاثينات إلى اليوم لم تتغير الغاية من التعامل مع الآخر. الذي لا يتم النظر إليه إلا من خلال شبكة قيمنا وحاجاتنا.

ولكن يبقى سؤال هل بالإمكان القول إن الكتابات العربية حول نيتشه ساهمت في التعرف إليه وأضافت جديداً إلى ما كُتب حوله عالمياً؟ هذا السؤال يجبهنا بضآلة ما يُكتب حول الفلسفة الغربية في العالم العربي حيث يقتصر الأمر على جهد الباحثين الذاتي وندرة الترجمات التي تهيئ للقارىء العربي إمكانية التعرف على فكر الآخر واستيعابه للتمكن من المساهمة الخلاقة في علاقتنا مع الفكر الغربي.

بعض الكتابات حول نيتشه، وترجمات لكتبه.

د. فؤاد ذكريا: **نيتشه.** دار المعارف بمصر ١٩٦١.

د. عبد الرحمن بدوي. **نيتشه.** دار العلم بيروت ١٩٧٥.

الأب يوحنا قمير: نيتشه نبي المتفوق. منشورات دار الشرق. ١٩٨٦.

د. عبد الغفار مكاوي. **مدرسة الحكمة.** دار الكتاب العربي. القاهرة ١٩٦٧.

د. يسري ابراهيم. **نيتشه عدو المسيح.** سينا للنشر ١٩٩٠.

مقالات

د. عفاف بيضون: فردريك نيتشه. اللوحات في حكايات زرادشت. الآداب. العدد ٧ و٨ تموز/آب ١٩٨٨.

د. سعاد حرب: **في المعرفة عند نيتشه** ـ مجلة العلوم الاجتماعية. العدد ٣.

د. يوسف بن أحمد. **منظورية الحقيقة عند نيتشه.** الفكر العربي المعاصر عدد ١٠٢/١٠٣ ١٩٩٨.

د. سعاد حرب. **محاولة لفهم الفرد عند نيتشه.** الفكر العربي. العدد ٥٤. سنة ١٩٨٨.

ترجمات

- **هكذا تكلم زرادشت.** ترجمة فليكس فارس.
- **أصل الأخلاق وفصلها.** ترجمة د. حسن قبيسي. مجد ١٩٨١.
- **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي.** ترجمة د. سهيل القش. مجد ١٩٨٣.
- **مختارات. ما وراء الخير والشر.** ترجمة د. محمد عضيمة.
- **ما وراء الخير والشر.** ترجمة د. جورج كتورة. العرب والفكر العالمي العدد ٢، ١٩٨٨.
- **ما وراء الخير والشر.** ترجمة جيزيلا فالور حجار. غروب في بيروت ١٩٩٥.
- **جبران ونيتشه.** «**هكذا تكلم زرادشت**» و«**النبي**» ترجمة وتقديم الأب يوحنا قمير. نوفل بيروت ١٩٩٧.
- **العلم المرح.** توبقال ١٩٩٣.
- «**هذا هو الإنسان**» ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. سلسلة آفاق الترجمة.

صادر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة.

ترجمات حول نيتشه:

- أويجين فنك: **فلسفة نيتشه.** ترجمة إلياس بدوي. دمشق ١٩٧٤.
- يانكو لافرين: **نيتشه.** ترجمة جورج جحا بيروت ١٩٧٣.
- جيل دولوز: **نيتشه والفلسفة.** ترجمة أسامة الحاج بيروت /مجد ١٩٩٣.
- جيل دولوز: **نيتشه،** ترجمة أسامة الحاج مجد بيروت ١٩٩٨.
- بيار هيبر ـ سوفرين: **زرادشت نيتشه.** ترجمة أسامة الحاج مجد ١٩٩٤.
- بيير بودو: **نيتشه مفتتاً.** ترجمة أسامة الحاج مجد ١٩٩٦.

حول جبران ونيتشه:

- د. مصطفى سليم علم الدين. **نبي جبران وزرادشت نيتشه:** مؤسسة خليفة للطباعة ١٩٨١.
- في ذكرى جبران: **أبحاث المؤتمر الأول للدراسات الجبرانية.** مكتبة لبنان ١٩٨١.
- د. غسان خالد. **جبران الفيلسوف.** مؤسسو نوفل بيروت ١٩٧٤.
- **جبران والحداثة أو النسخة العربية من العدمية.** فتحي المسكيني. الفكر العربي المعاصر. عدد ٨٨/٨٩/ حزيران ١٩٩١.