

الفصل الثاني

التاريخي ضد عبر- التاريخي؛

تحديد الاصطلاحات

«أريد العيش بين المسلمين لفترة طويلة جيدة، لا سيما بين المسلمين الذي يكون إيمانهم تقيًا جدًا. وبهذا الشكل، فإنني أتوقع شحذ تقيمي، وعيني في كل ذلك هي أوروبية»

(فريدريك نيتشه، 13 آذار/ مارس، 1881)⁽¹⁾

لماذا نيتشه؟

ماذا يعني أن يكون المرء مسلمًا؟ إنَّ أية محاولة للإجابة عن مثل هذا التساؤل تخاطر بتوجيه الباحث في مسار متعدد الطرق الجانبية؛ كلٌّ منها يبدو أنه يقدم إجابة، ولكن بالمثل، تؤدي بالمرء إلى الابتعاد عن المسار الأصلي. يتطلب الحفاظ على أي شعور بالاتجاه وفي أن لا يغدو منحرفًا عن الاتجاه الأصلي، التركيز على «نوع» محدد من الإسلام. إنَّ هذا «النمط»، كما سيتبين، ليس اقتلاعًا مما هو قائم بسبب أنه يلائم هذا الكتاب مثل القفزات الملائمة بدقة. بل بالأحرى، إنه محاولة لبلوغ روح الإسلام وجوهره ونفسانيته. وبالطبع، يقف نيتشه في المسار الطويل لهؤلاء الذين «حاولوا اغتيال المفهوم القديم للروح»⁽²⁾. وعلى أية حال، إنه بينما نرغب في التخلص من المفهوم المؤذي للأرواح الفردية الأبدية،

(1) Nietzsche (1986b) Vol. 6, p. 68. Quoted in Safranski, Rüdiger. 2002. **Nietzsche: A Philosophical Biography**. Trans. by Shelley Frisch. W.W. Norton & Co p 219.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1998. **Beyond Good and Evil**. Trans. by Marion Faber. Oxford University Press. UK, Section 54, p 49.

«فإننا لسنا بحاجة للتخلص من «الروح» في حد ذاتها، ولا أن نفعل ذلك من دون واحدة من فرضياتنا القديمة، الفرضيات الأكثر تيجيلاً، حيث يميل الطبيعيون الحمقاء للقيام بذلك، يخسرون «الروح» بمجرد أن يبلغوها»⁽¹⁾. ما هو مطلوب هو «أشكال جديدة ومصقولة من فرضيات الروح»⁽²⁾. فعلى سبيل المثال، «الروح الفانية»، «الروح كما تعددية الذات»، أو «الروح كما البناء الاجتماعي للدوافع والعواطف»⁽³⁾. يفترض هنا نيتشه روحاً طبيعية، وللبحث عما هي الروح، فإن هذا هو ممارسة علمية وسيكولوجية. وفي حين إن الإرادة إلى القوة⁽⁴⁾ هي العملية الأساسية للطبيعة ككل، فإن السيكولوجيا تدرس الأشكال التي تتخذها العملية في تمفصلها التطوري في النوع البشري. هكذا، فإن دراسة الروح، إذن، هي «نظرية مورفولوجية وتطورية للإرادة إلى القوة»⁽⁵⁾.

لماذا نيتشه؟ لم يكن نيتشه فيلسوفاً فحسب، ولكن أيضاً سيكولوجياً وفيلولوجياً. فقد كانت رؤاه السيكولوجية قد تعمقت في جذور ما يُعنى بالإنسان، في حين أن فيلولوجيته كانت تقارب أهمية اللغة والتفسير. إن مثل هذه التخصصات معاً هي التي جعلت من نيتشه مساهماً قيماً في جدل معني تماماً بالعلاقة بين المعتقدات الميتافيزيقية وبين العالم اليومي والنفسانية الإسلامية وكذا الأمر الاعتقاد الذي يعتمد بشدة على النص كطريق لتفسير العالم.

ثمة سبب إضافي في جعل نيتشه منبراً لهذه الدراسة. يكمن في محور هذا العمل سؤالٌ موضوعي يتعلق بكيف على الإسلام مواجهة قوة العلمنة. إن ما يواجهه الإسلام اليوم له الكثير من أوجه الشبه مع ما واجهته أوروبا في فترة نيتشه: أزمة الهوية الناجمة عن المواجهة بين ما يبدو وجهات النظر العالمية المتعارضة. هكذا من ثم، فقد كان الديني، وتحديدًا المسيحي، الذي يعارض العلماني. لقد كان نيتشه الفيلسوف الأول ممن يواجه على نحو كبير فقدان العقيدة الدينية السائدة في أوروبا الغربية، وهذا مع إعلان أن «الرب هو ميتٌ». ما كان يعنيه نيتشه بهذا أن المجتمع (أي المجتمع الأوروبي) لم يعد بحاجة

Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**. Section 12, p 14. (1)

Ibid. (2)

Ibid. Section 54, p 49. (3)

See p. 79 of this thesis for a definition of the will to power. (4)

Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil** Section 23, p 23. (5)

إلى الربّ «المسيحي»، ذلك أنه لم يعد هناك من فائدة ترجى منه. هل إنّ مثل هذا المصير يواجه إله «المسلمين» اليوم؟

إنّ تحديد روح الإسلام أمرٌ مهمٌ جدًّا، ذلك أنه يتناول جوهر ما يُعنى بلفظة مسلم، إضافة إلى - كنتيجة لذلك - كيف ينبغي على المسلمين الرد على العالم الذي يعيشون به. لكن، وأكثر من ذلك، إنه مهمٌ كيف لغير المسلمين الرد على ذلك الردّ الإسلامي. حينما يتواجه عالمان، ورواحن، فهناك دائمًا احتمالية لنشوب صراع، وبالمثل، هناك كذلك احتمالية لفهم مشترك. إنه من المؤسف أنّ الصراعات، بالتأكيد من النوع السياسي والعسكري، هي دائمًا التي يسלט الإعلام عليها الضوء. جوهر هذه القضية هو المدى الذي يتم فيه تصوير «هذين العالمين» في أنّ يغدوا متنافرين، وبالتالي ليكون الصراع هو المرجح أكثر من السلام. إننا نوجه سلسلة من الخيارات في مثل هذه الحال: أولاً، أن نقبل حتمية الصراع (وهو الخيار الذي هو بالتأكيد الأقل رغبة). الخيار الثاني، أن نقبل بأن الاختلافات هي كبيرة جدًّا وبأنّ التواصل والتعاون، في أحسن الأحوال، صعب المنال جدًّا، حيث ينتج عن الحفاظ على مسافة معتبرة. أما الخيار الثالث، هو المحاولة في إيجاد تلك المساحات التي ينوجد فيها بعض القواسم المشتركة (مثلًا، في الأمور العقائدية كالإيمان بإله واحد، أو النظم الأخلاقية المشتركة) والتركيز عليها. بينما الخيار الرابع، هو أنّ نتفكر في إمكان أنه بالرغم من أنّ الاختلافات الدينية قد تقوم بجعل الحوار بين الأديان تحديًا، فإنّ هذا ينبغي أن لا يؤدي إلى الصراع السياسي لأنّ هذا ليس له علاقة بكيفية قيام الديانات في الحوار. إنّ هذا الخيار الرابع الذي سأناقشه هو الأكثر تلاؤمًا مع نفسانية الإسلام.

تحديد البارادايما الإسلامية الرئيسة

إنّ هذا العمل، بالمعنى الواسع، معنيٌّ بما يُشار إليه عادة بـ«الإحياء الإسلامي». هناك أشكال معينة من الإحياء لديها ميلٌ في النظر إلى الوراء، إلى الماضي، إلى «الأيام المجيدة» للإسلام، وبالتالي، قولبة الماضي للحاضر. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنّ المعني هنا هو البارادايما الإسلامية الرئيسة، وتأثيراتها على الفكر الإسلامي. وتُشكل البارادايما الإسلامية المحددة جزءًا من مما يُطلق عليه بـ«سرديّة العصر الذهبي». حيث تتضمن هذه أربعة بارادايما رئيسة:

1- وحي القرآن. إنّ القرآن، الكتاب المقدس في الإسلام، هو الباراداييم الرئيس. وفي الواقع، إنه أكثر من نص مقدس، وذلك لكونه، في نواحٍ محددة، يحتل بالنسبة للمسلمين مكانة يسوع التي يحتلها بالنسبة للمسيحيين. إنه كلمة الله، ومعظم العلماء المسلمين يعتبرون هذا الكلام الإلهي قد تم القيام به من خلال النبي محمد في سياق رسالته، والتي بدأت حوالي سنة 610م. إلى حين وفاته سنة 632م. (وقد فصل في هذا في الفصل الرابع).

2- النبي محمّد. ويكون محمد مختاراً إلهياً ك«وعاء» بالنسبة للقرآن، فقد نُظر إلى حياة النبي كباراداييم بالنسبة للمسلم الكامل. لقد ولد محمد حوالي 570م. هذا رغم أنه هناك القليل يكتسي أهمية فيما يخص سرديّة العصر الذهبي حتى البدء بوحي القرآن في 610م. (وهذا ما سيفصل فيه في الفصل السادس).

3- دولة المدينة. بكون المدينة الدولة الإسلامية الأولى، فإنّ فهم بيئتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكذا الأمر دور محمد كقائد مُعتبر لهذه الدولة، يفيد بتوضيح سرديّة العصر الذهبي. ويعود وجود هذه الدولة من الهجرة (الهجرة من مكة إلى المدينة) في تاريخ 622م. (أيضاً يُعتبر هذا التاريخ بداية التقويم الإسلامي) حتى وفاة محمد في 632م. (سيفصل في هذا في الفصل السادس).

4- الخلفاء الراشدون. لقد اعتُبر الخلفاء الذين تتالوا بعد موت محمد بمثابة «الراشدين»، وذلك أساساً لأنهم كانوا يعرفون محمداً شخصياً، ومن ثم فقد كانوا من الجيل الأول من المسلمين، أو ما عُرف بصحابة النبي. والصحابة هم أناسٌ من الرجال والنساء عاشوا وعملوا وقاتلوا إلى جانب النبي، وبالتالي، فإنّ ممارسات هؤلاء الخلفاء قد نُظر إليها على أنها باراداييمات للقيادة الإسلامية. وتغطي هذه الفترة من سنة 632 إلى حين اغتيال الخليفة الرابع عليّ في سنة 661م. وقد أشرف هذا الجيل على المرحلة الافتتاحية من التوسع الإسلامي إلى ما وراء شبه الجزيرة العربية (وهذا ما سيفصل به في الفصل السادس).

وبالإجمال إذن، فإنّ سرديّة العصر الذهبي تغطي الفترة الواقعة ما بين سنتي 610م حتى سنة 661م. ما تُشكّل، على العموم، إحدى وخمسين سنة. ورغم أنّ هذه فترة قصيرة نسبياً، إلا أنها فترة أحداث لا تصدق وتطورات عقائدية وانقسامات وصراعات سياسية. لكن،

وعلى الرغم من مشاكلها الوليدة، فإنّ الإسلام لم ينبُج من هذا فحسب، بل قد ازدهر، ومن هنا الوصف «العصر الذهبي». إنّ سردية العصر الذهبي، الرؤية الطوباوية للفكر الإسلامي، (وهذا ما سيشار إليه عادة بالإسلام عبر-التاريخي. [انظر في الأسفل]) ليست بسيطة. بل هي بالأحرى، معقدة للغاية في تنوعها، وفي الواقع معقدة في النطاق الواسع من العناصر التي قُدمت إلى عقل المسلم المتبع للمخيال البارادايمي. إنّ التاريخ بالنسبة للسيد قطب (1906 - 1966)⁽¹⁾ هو «ذاكرة محددة من خلال المرجعية»⁽²⁾. ويعني قطب بـ«المرجعية» الأحداث أو الناس أو الأساطير التي تستطيع فرض نفسها على الذاكرة الجمعية للثقافة. أما بالنسبة للخطاب الإسلامي، فإنّ تلك المرجعية هي أساساً سردية العصر الذهبي. وتنبغي الإشارة، على أية حال، أنّ هذه ليست تحققاً تاريخياً. هكذا، فإنّ الهدف بالأحرى هو درس كيف أنّ هذه الفترة مرتبطة بالخطاب الإسلامي المعاصر.

الرؤية الطوباوية: تحديد عبر-التاريخي

على الرغم من أنّ الثيولوجيا قد يكون لها استحقاقات بالنسبة للحياة السياسية، فإنها ليست عادة سياسية بحد ذاتها. بل الأحرى، السياسة معنية بالمؤسسات الرسمية وعلاقات السلطة داخل بيئة منظمة، حيث يكونون منفصلين عن المنظمات الدينية⁽³⁾. يستطيع المرء، بهذا المعنى، الحديث عن «السياسة» ككيان منفصل عن «الدين»، الأمر الذي يترتب عليه أنّ المجال السياسي، بكونه منفصلاً، هو علماني بطبيعته. بيد أنّ الصعوبة تقوم حينما يتم اقتراح، كما في حالة الإسلام، أنّ عقيدته الدينية لا تقوم بالتمييز بين الديني والسياسي، بل في الواقع، كما في حالة العديد من الإسلاميين⁽⁴⁾، أنّ الإسلام يطالب بأن تكون كل القضايا السياسية (وفي الحقيقة كل ما يقع في مجالات الحياة) ضمن إطار الفضاء الديني؛

(1) وفقاً لكارين أرمسترونغ «يمكن تسمية قطب بأنه مؤسس الأصولية السنية» (Armstrong, Karen. 2001. **The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam**. Harper Collins. UK, p 239) وتكمن أهميته في تأثير المودودي على فكره ومساهمته في أيديولوجية الإخوان المسلمين.

(2) Diyab, Muhammad Hafiz. 1987. **Sayyid Qutb**. al-Qaahirah. Daar al-Thaqaafah al-Jadidah. (2) Pakistan, p 105.

(3) Haynes, Jeff. 1993. **Religion in Third World Politics**. Open University Press. UK p 8. (3)

(4) الإسلاموي **Islamist** هو شخص يسعى إلى زيادة أسلمة المجتمع من خلال إجراءات سياسية، وذلك خلافاً للإسلامي **Islamicist** (المسلم م.)، والذي، رغم كونه مسلماً تقياً ومؤمناً بالإسلام بكونه الدين الصحيح، إلا أنه لا يتصور السياسة بالضرورة كأداة يتحقق من خلالها التحول إلى الإسلام.

فالدين هو الحياة. وفي هذا المعنى، فإنّ «الدين النقي» هو الشامل لكل شيء ويهدف إلى تخليص المجتمع من اللادينية، ومن «الشوائب»، وهذا ما سيُعرّف ويحدد في هذا العمل بـ الإسلام عبر-التاريخي. إنّ هذه هي المقاربة، أكثر من أية مقاربة أخرى، التي أدت إلى مثل ذلك في سوء الفهم والمواجهة.

وبالطبع، فإنّ فكرة الطوباوية هي، في حد ذاتها، ظاهرة معقدة. مأخوذاً بعين الاعتبار اشتقاق الطوباوية Utopia من الإغريقية («uo» و «t-pos» يعني «اللامكان»)، فإنّ استحقاقها في التاريخ أنها تنتمي إلى جوهر البشرية في مأسسة شيء طوباوي يتجاوز نفسه. ولأنّ البشر هم محدودون، مزيج من الوجود والعدم، فهناك تناقض بين ما نعتبره أساساً بما نحن عليه وبين ما نحن عليه في الواقع، والذي تحاول الأفكار الطوباوية إزالته. وفي صيغتها الإيجابية، وبالإعراب عن جوهر الإنسان، إنها حقيقة، إنها ما هو الإنسان. الطوباوية هي كذلك حقل من الإمكانيات، من خلال السعي إلى تحقيق الطوباوية. إنها إضافة إلى ذلك القوة، وذلك لكونها قادرة على نقل ما يعطى. لكن، وفي الشكل السلبي الشديد، فإنّ تصور الطوباوية كحقيقة تاريخية يمكن أن يؤدي إلى اللاحقيقة، ما ينتج عنه الاغتراب عن جوهر المرء الفعلي. يمكن أن يدخل هنا الإحباط إذا ما وصف المرء الطوباوية بكونها إمكاناً، وذلك حينما تكون هي، في الواقع، استحالة. هكذا، فإنّ الطوباوية تغدو عاجزة، أسطورة نقية تفتقر إلى القوة في التحول. لكن وعلى نحو مفارق، فإنه يمكن استخدام هذا العجز كوسيلة سياسية، وكشكل من السلطة على الآخرين.

ويبدو أنه سمة من سمات الطبيعة البشرية في تصور العالم الذي نعيش فيه بكونه ناقصاً ومعيباً وفي خلق رؤى عن عالم أعظم. ومع ذلك، فإن امتلاك رؤى أمر، بيد أنه أمر آخر تماماً في الانخراط في ما يمكن أن نطلق عليه الطوباوية الفاعلة: أي بمعنى الانخراط بفاعلية في خلق الطوباوية على الأرض. وأيضاً، وعلى عكس الكثير – لكن ليس الكل – من التوجهات الفلسفية في طبيعة المجتمع الطوباوي الطوباوية (عمل أفلاطون «الجمهورية» على سبيل المثال)، فإنه تمت هناك إشارات إلى مجتمع حيث تم تصوّره أنه لم يوجد على الإطلاق وبأي شكل. وحيثما يشير الفلاسفة إلى طوباوية يعتقدون بها أنها قد وُجدت (مثلاً وفق أشكال الرومانتيكية الفلسفية)، فإنّ هذه إشارات إلى مجتمع في الماضي حيث وُجد الإنسان في حالة علاقة مثالية مع الطبيعة، كما عند روسو. حيث إنّ روسو يرى حالة الطبيعة على أنها حرب وحشية، كما رأى ذلك هوبز، بيد أنه تصوّر عالماً وافراً، حيث نجا

أسلافنا ما قبل الاجتماعيين وبسهولة اقتطفوا الثوت من على الأشجار وناموا في ملاجئ طبيعية. ورغم أن المجتمع قد يُفسد ذلك، فإنه ما زال بالإمكان التعلق برؤية طوباوية عن «الإنسان الطبيعي».

وعلى أية حال، فإنّ الفكر السياسي الإسلامي يقيم ويؤسس رؤيته الطوباوية ضمن إطار سرديّة العصر الذهبي. هكذا، فقد نُظر إليها عادة على أنّ لها وجودًا ملموسًا في الماضي غير البعيد. وبالتالي، فإنّ ما وجد في الماضي يمكن أن يكون قابلاً للوجود مرة أخرى (إلى حد ما على الأقل) في المستقبل. وليس ذلك فحسب، بل إنّ هذا الشكل من المجتمع الإسلامي -على عكس روسو- هو كلياً يقف في تماشٍ مع الطبيعة. وفي الواقع، إنه الطبيعة؛ حيث إنه بالنسبة للإنسان فهو طبيعياً كائنٌ ديني، وقد كانت المدينة المجتمع الديني المثالي، والإسلام، بطبيعة الحال، هو الدين الصحيح الوحيد. ويقول هذا، فإن مثل هذا التصور الطوباوي هو حتماً مشتبك داخل سياقات أسطورية وإيسكاتولوجية أخروية وتشريعية وتعليمية.

ثمة قضية هامة، وغالبًا ما تكون مشوشة، تتعلق بمسألة السلطة والسيادة. عادة ما يتم التعامل مع هذه القضية من حيث طبيعة وشكل النظام القانوني أو طبيعة وشكل السلطة، والدولة والمؤسسات الحكومية. وهناك يستمر عددٌ من وجهات النظر تتعلق بما الذي يُكوّن في الواقع المدونة الإسلامية القانونية أو التشريعية، ومن أين تتأصل وتقوم هذه المدونة، وصلتها بالخطاب المعاصر. يجب أن نكون كذلك حذرين في اختلاف الاصطلاحات⁽¹⁾. وإضافة إلى ذلك، هناك صعوبات تمت مواجهتها، وذلك حول ماذا يُعنى بالدولة الإسلامية الكاملة. يقرر إرنست غيلنر E. Gellner على أنّ «الإسلام هو صورة المجتمع»⁽²⁾. فأنت يكون المرء مسلمًا يعني العيش في دولة إسلامية، كون أنّ السلطة قائمة في الأمر الإلهي. إنّ حالة النظام السياسي هي قضية حيوية بالنسبة للخطاب المعاصر، ذلك أنّ كثيرًا من التوترات القائمة اليوم قد بدأت في الماضي في بدايات الإسلام.

تدعو الإسلاموية السياسية إلى نظام سياسي، نظام يمكنه من تطبيق قوانين الشريعة؛ وهذا إدراك الطوباوية. إنّ المكان Topos الذي انوجد فيه هذا النظام المثالي هو عصر النبي محمد والخلفاء الراشدين. وقد صوّرت المدينة بوصفها المجتمع الإسلامي

(1) على سبيل المثال، الضبابية في التمييز الحقيقي بين الشريعة والفقه (وهو عملية إرادة الله) ومكانة المصادر التراثية في القانون.

الأصيل، ومع محمد بكونه القائد الإسلامي الأصيل. وتنعكس هذه الرؤى عن المجتمع في عقول أولئك ممن يتحدثون عن العودة إلى الإسلام. كما تمّ النظر إلى المدينة من قبل العديد بكونها تمتلك جوهرها الخاص المميز، الجوهر الذي هو ليس ماركسيًا ولا حتى اشتراكيًا أو ديموقراطيًا أو ديكتاتوريًا. أما الدعاوى التي ترى بأنّ الإسلام هو اشتراكي، أو كما في الآونة الأخيرة، هو ليبرالي، ربما نُظر إليها بوصفها بُنى مؤقتة قام بها مسلمون اعتذاريون، والتي هي، في الواقع، منفصلة عن الأسس الأنطولوجية للمجتمع المدني (مجتمع المدينة، يثرب. م.)، ومنفصلة عن الدولة الإسلامية الأصيلة. وربما تُتهم هذه الأيديولوجيات بكونها «أيديولوجيات دخيلة مستوردة».

والملاحظة العامة هنا هي أنه ليس هناك «كنيسة» في الإسلام السني. لقد كانت الأداة الرئيسة على مرّ التاريخ الديني السني للتنظيم والإنفاذ الديني هي الدولة. وبالتالي، فإنه ليس من المستغرب تمامًا أنه يجب أن يُنظر إلى حاكم الدولة على أنه طاهر، سواء بالمعنى السياسي أو بالمعنى الديني، وينبغي أن ينظر إليه باعتباره المنفذ الرئيس للشرع الإلهي. إنّ إنفاذ وتطبيق الإسلام هو سياسة عامة. كما أنّ المشرّع لا يستطيع التشريع في مخالفة تعاليم الله ونبيه. كما أنه يجب الاتباع والالتزام بالآية القرآنية ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يُقْضَى الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ﴾⁽¹⁾. إنّ السيادة، بالتالي، لها وظيفتان أساسيتان: الأولى، السلوك وفق المسلم الخيّر؛ والثانية، ضمان أن يقوم الآخرون بهذا الفعل نفسه. إنّ الدولة الإسلامية هي نظام إلهي موضوع موضع التنفيذ. وما يدعو الفقهاء بأمة الإجابة، تتكون من أفراد الدولة، ومن أولئك الأعضاء من المجتمع، الأمة، التي تلقت وأجابت واستسلمت إلى الحقيقة الإلهية. لكن هذه تختلف عن أمة الدعوة التي ما يزال يتوجب عليها الاستسلام. وبالنتيجة، فإنّ رؤية الإسلام السني منقسمة أساسًا إلى صنفين اثنين: أولئك الذين يُعتبرون من المسلمين، وأولئك الذين يعتبرون غير مسلمين؛ وهؤلاء الآخرون غالبًا ما نُظر إليهم على أنهم آثمون، واقعون في الإثم، وبالتالي، ما زال يتوجب أسلمتهم.

وتشير اللفظة اللاتينية Religio دين «أن يرتبط»؛ وهذا أمر مهم جدًا داخل الإسلام. فأنّ يكون المرء دينيًا وأن يكون مسلمًا، يجب عليه ربط نفسه، وأن يتوثق على نحو مبرم، بما اعتُبر الحقيقة الإلهية. العنصر الأساسي في الاعتقاد الديني هو أنه هناك

(1) سورة الأنعام، الآية: 57.

حقيقة؛ ويجب، بالتالي، تمييز الحقيقة المطلقة عن الحقيقة النسبية. إنه وعي، من جهة أولى، أن المسلم يعيش في عالم النسبية، ومن جهة ثانية، لديه وعي متميز بـ«الآخريّة»، أي الحقيقة المطلقة الأخرى. وطالما أنّ هذه الآخريّة، هي، في الواقع، «أشد واقعية»، فإنه يتوجب عليه أو عليها، من ثم، الالتزام بالواجب. ويعكس المجتمع الإسلامي، في كماله، الأصالة المقدسة؛ والمثال الكامل exempla الذي هو في المدينة. كما أنّ علاقة المسلم بالمجتمع تحدد طبيعة علاقته بالله. فأن يكون المرء مسلماً خيراً في المجتمع الإسلامي، يجب عليه اتباع الشرائع التي نصّ عليها في الأساس من خلال القرآن: «نزول المطلق».

وعلى الرغم من أنه يمكن القول بأنّ جميع الأديان قد تأسست بناء على الإنسان وعلاقته بالمطلق، فإنّ هذا «الارتباط» بالنسبة للمسلم (أيضاً قد نوقش ذلك من خلال عبر-التاريخي)، يعني أكثر بكثير من مجرد علاقة شخصية. وهذا الأمر يهتم بنفسه بجميع المسائل للمجتمع البشري: الزواج والطلاق والميراث والملكية والتجارة والحكومة والأعمال المصرفية... إلخ. وإذا كان على المرء اتخاذ اعتقاد توحيدي كبير آخر، أي المسيحية، فإننا نلاحظ أنه يشدد على المقدس والشاركية - كما يخالف القانون - والطقوس التي تحتويها. تُعتبر ولادة يسوع وموته وقيامته من الأسرار التي يستدخلها ويستوعبها المؤمنون من خلال الطقوس. هكذا، فإنّ الخلاص Salvation (عقيدة الخلاص. م.) في المسيحية تكمن في القبول بيسوع بوصفه مسيحاً وتجلياً في الطقوس المقدسة (المعمودية وطقس الزواج والتوبة/التكفير والقربان المقدس... إلخ). عالم السياسة هو الآن إلى حد كبير خارج ذلك الدين. وهذا وضع مختلف تماماً عن الإسلام. لقد تُرجم تاريخ حياة محمد إلى مجموعة من القوانين والأوامر التي تتحكم - أو ينبغي أن تتحكم - بسلوك الإنسان. هكذا، فإنّ حياته - زواجه ومعاملاته وقراراته السياسية ومعاهداته... إلخ - هي جزء من سردية العصر الذهبي. وبينما نجد في المسيحية تشديداً على التقديس، فإننا نجد بالنسبة للمسلمين العالم كله. الحياة اليومية هي مقدسة، كما أنّ الخلاص يكون من خلال العيش كل مظهر من مظاهر حياتك كمسلم. يقرر القرآن: ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾⁽¹⁾. الكلمة الرئيسة هنا هي «أكملت»؛ إنه إسلام الكمال، الدين الكامل. وهو، بالتالي، شامل لكل

(1) سورة المائدة، الآية: 3.

شيء. وهنا ببساطة ليس هناك أي طريق آخر للحياة أو الفكر. إنه [فقط] الدين الكامل والدين الأخير. وليس هناك وحي آخر، ذلك أنه ببساطة ليس هناك من شيء آخر لكي يُوحى به. وليس هناك من أنبياء آخرين، ذلك أنه بالنسبة لمحمد فهو خاتم الأنبياء، وليس هناك من أمر لكي يُتنبأ به.

الإنسان هو مخلوق على صورة الآلهة، وقد وُهب إليه العقل الذي بإمكانه هدايته إلى الحقيقة وإلى معرفة الله والتوحيد. هكذا، فإن مفهوم الدولة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوحي ومفهوم التوحيد. ويؤكد التوحيد، «وحدانية الرب»، على التوحيد الراديكالي («الراديكالي»، بمعنى التوحيد الصارم. م.) في الإسلام:

«إن المسيحية هي جوهرياً لغز يحجب الإلهي عن الإنسان... أما في الإسلام، فإنه الإنسان الذي يحتجب عن الرب... هكذا، فإن الإسلام هو أساساً طريق معرفة؛ إنه طريق في العرفانية (معرفة القضايا الروحية)... ويقود الإسلام إلى المعرفة الأساسية التي تكمل وتوحد وجودنا، والتي تجعلنا على علم بما نحن عليه وأن نكون ما نعلمه، أو بكلمات أخرى، الإسلام يوحد المعرفة والوجود في الرؤية التوحيدية القصوى للحقيقة»⁽¹⁾.

الله هو واحد، وتمتد العقيدة إلى جميع الخلق. كما أن العالم الذي نعيش فيه هو خلقه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽²⁾. هكذا، فإنه يجب إدراك إرادة الرب في كل فضاءات الحياة. كما أن التوحيد، بالنسبة للكثيرين، المبدأ الرئيس الذي يجمع المجتمع الإسلامي بعضه بعضاً.

إننا أمام الإنسان بوصفه مخلوقاً عقلياً؛ وهو فريد عن كل المخلوقات الأخرى وذلك في امتلاك قوة العقل. ويبدو أن هذا المفهوم عن الإنسان يقارب المفهوم الأفلاطوني أو الديكارتي: الحاجة إلى ممارسة العقل بغية الوصول إلى الحقيقة. بيد أن العقل لا يمكن الاعتماد عليه على نحو خالص؛ من هنا يأتي التأكيد على العقيدة الموحى بها. ورغم هذا، لماذا هناك حاجة إلى حقيقة موحى بها إذا ما كنا نحن بالطبيعة مخلوقات على صورة الآلهة؟

«يحتاج الإنسان إلى الوحي وذلك بسبب أنه بالرغم من كونه مخلوقاً على صورة

(1) Nasr, Seyyed Hossein. 1991. *Ideals and Realities of Islam*. Mandala, UK, pp 21 – 2.

(2) سورة البقرة، الآية: 29.

الآلهة، فإنه بطبيعته مهملاً وينسى؛ إنه بطبعه غير كامل. من هنا، فإنه يحتاج إلى التذكير... لا يمكن للإنسان وحده النهوض روحياً⁽¹⁾.

ويمكن النظر إلى العقل بوصفه أداة: أداة إلى فهم ذلك الذي أوحى به. لا يوجد في الإسلام السني «أسرار» على هذا النحو، فكل ما يمكن أو يوحى فقد أوحى به، بيد أن الكمال الموجود يمكن تجاهله، وهذا يعود إلى أن الإنسان هو حتمًا غير كامل. وتحتوي سمات اللاكمال بكون الإنسان يلهو عن دينه الخاص؛ سواء ما إذا كان ذلك سعيًا وراء المادية أو سعيًا لتحقيق بعض الأهداف الأخرى أو الرغبة بأن ذلك لا يلائم العقيدة القرآنية. وبذلك، فإن العيش في دولة غير إسلامية يعني الخضوع للمعتقدات والرغبات... إلخ لكل ما هو غير إسلامي في الجوهر. فالمسلم الذي يعيش في مجتمع رأسمالي، على سبيل المثال، قد يهمل دينه وينخرط في السعي وراء الثروة، من أجل الثروة فقط، الأمر الذي قد يؤدي إلى الاتهام بالشرك⁽²⁾، وهذه أعظم خطيئة في الإسلام.

ليس التوحيد مجرد تأكيد ميتافيزيقي حول طبيعة المطلق؛ إنه أيضًا وسيلة إلى اندماج الأجزاء التي يبدو عليها التباين في كل كلي. هناك آثار سياسية مترتبة على مثل هذا الاعتقاد، وذلك أن المسلم ينبغي أن لا يقبل جسمًا سياسيًا غير مسلم. يعتقد المسلم السني بأن دينه قد أوحى به إليه في شكله الكامل والمثالي، وينبغي عليه، بالتالي، اتباع ما أوحى في ذلك النص: القرآن؛ إنه الفرقان - الأداة التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يميز بين المطلق والنسبي، الخير والشر، الحق والباطل، وهو أم كتاب، النموذج الأصلي لكل المعرفة. كما أن القرآن يحتوي في داخله بذرة القانون المقدس للشريعة. كما أن المسلم هو في حالة جهاد، أي الجهاد في اتباع الأوامر الموحى بها في القرآن. لكن، أن يتبع المرء هذه الأوامر، فإنه عادة ما تم التأكيد بأن المسلم يجب عليه العيش في دار الإسلام، المكان الذي تُنفذ وتُفرض به شريعة الله، وهو المكان الذي يناقض دار الحرب. المجتمع يكون إسلاميًا شريطة أن يُحكم من خلال مسلم ووفقًا للشريعة؛ ولا يلزم أن يكون الحال بأن الغالبية من الناس في ذلك المجتمع ينبغي أن تكون مسلمة كذلك.

وحتمًا، إن الاعتقاد بأن الإسلام لا يمكن أن يُمارس ويُطبق على نحو كامل إلا فقط في

(1) Nasr, 1991. *Ideals and Realities of Islam*, pp 22 – 3.

(2) الشرك هو «إشراك» مخلوقات أدنى، أو أشياء مع الإله.

دولة إسلامية له استحقاقات وانعكاسات بما يخص السلطة السياسية. كيف يمكن لمسلم أن يكون مسلمًا حقيقيًا وهو يعيش في دار الحرب؟ كيف يمكن أن يكون مسلمًا وهو يتبع قوانين غير المسلمين؟ لقد أثار هذا في الماضي عددًا من الصعوبات، ليس فقط بين أولئك الذين هم من المسلمين في مقابل أولئك الذين هم من غير المسلمين، ولكن أيضًا بين المسلمين أنفسهم حول الواجبات والمسؤوليات الملقاة على المسلم لإطاعة قانون البلاد. وبالطبع، هناك آراء تختلف أيضًا حول ما الذي يشكل الدولة الإسلامية الكاملة. وماذا عن السيادة؟ ما هو حجم القوة التي ينبغي على الخليفة أو السلطان أو الملك أو الرئيس امتلاكها في الدولة؟ الإسلام على نحو أقصى، ومرة أخرى، يشير إلى سرديّة العصر الذهبي للاهتداء بها.

لا يمكن للمرء الافتراض عقلائيًا بأن وصول الإسلام قد خلق أنظمة جديدة ومؤسسات وأفكارًا ونظريات من اللاشيء، العدم. بل بالأحرى، فإنه من المتفق عليه عمومًا أنّ الإسلام قد قدم مقارنةً جديدةً إلى أنظمة قائمة ومتواجدة. ويمكن أن يُنظر إلى النموذج العام في تطور الحضارات والتخصصات الفكرية والمدارس الفكرية، كحالة تقدّم من وجهة نظر عالمية محددة إلى مدرسة فكرية مميزة أكثر في الفكر، فقط في هذه النقطة بغية تحقيق نمط جديد من التنظيم الاجتماعي. وهذا ما يعني، بأنّ الرؤية/ الأيديولوجية *Weltanschauung* مطلوبة في أن تزدهر في المؤسسات التي تمسك بروح ورسالة الفلسفة الأصلية في شكل ملموس وعملي⁽¹⁾. ويمكن الجدل بأنّ القرآن ربما يحتوي على هذه الرؤية *Weltanschauung* في مثاليته. ومع ذلك، فإنّ رعاية هذه البذرة لتغدو واقعًا حقيقيًا ناميًا على نحو كامل، لهو أمر آخر تمامًا. ويمكن النظر إلى «رسالة» محمد، بالتالي، وفق هذا المنظور: لقد تم «تكليفه» في أن «يقدم» رسالة القرآن وأن يمنحها حقيقة ملموسة. إنه انتقال الكمال، الحقيقة الميتافيزيقية، أي القرآن، إلى عالم غير كامل، بما أمكن. وفي المعنى الأفلاطوني، إنه بالأحرى مثل «ديميورج» (*Demiurge*، الصانع) في قولبة العالم باستخدام الأشكال المثالية كنموذج بدئي له. ويكمن الاختلاف، على أية حال، أنه بالنسبة للمسلمين أنه قد شكّل ذلك في إقامة دولة المدينة، وهذا بحد ذاته النموذج البدئي:

كما يشير باتريك بانرمان P. Bannerman:

«بالنسبة للمسلمين، هناك تعقيد إضافي وذلك أنه في تلك الفترة للخلفاء الراشدين،

«العصر الذهبي» للإسلام قد غدا الشرط المثالي الذي صعد من خلاله الإسلام الأصلي النقي، كما هو حال أفروديت التي صعدت من الأمواج، وازدهر مع جميع المعوقات لدولةٍ مكتملة ومجتمع - القانون والفلسفة والجهاز الإداري والمبادئ الاقتصادية وهلمّ جرّاً. وهذا رغم أنّ العديد من السلطات، بما في ذلك السلطات المسلمة، قد أثبتت بشكل قاطع أنّ تطور المعوقات للدولة المكتملة والمجتمع قد حدثت مع الزمن في فترات تتراوح إلى ثلاثة قرون أو أكثر بعد العصر الذهبي. وإضافة إلى ذلك، فإنّ فترة الخلفاء الراشدين كانت في حد ذاتها الفترة الإبداعية الأكثر في تاريخ الإسلام⁽¹⁾.

تحديد الدولة الإسلامية عبر-التاريخية

يُعتبر مقال بيرت دي فريز Bert De Vries, *Theocracy in Islam* (الثيوقراطية في الإسلام)⁽²⁾ مثلاً نموذجياً حول الرؤية عبر - تاريخية للدولة الإسلامية. وفي هذا الصدد، فإنّ رؤية دي فريز ليست حصرية وهو يستعير ويستند على المصادر التراثية والقروسطية في النظرية السياسية. وعلى أية حال، فقد وقع الاختيار عليها بكونها مقتضبة ودقيقة في تلخيصها لرؤية عبر-تاريخية.

1- كل فعل هو فعل ديني؛ وقد رأى محمد أنّ الدين يسود في جميع جوانب الحياة. إنّ السياسة، بالتالي، لا يمكن فصلها عن الدين. ولم يكن محمد قارئاً سياسياً فحسب، بل كان أيضاً إحيائياً دينياً.

2- وطالما أنّ هذه الثيوقراطية الإسلامية قد تطورت من الكونفدرالية القبلية التي حكمها محمد من المدينة إلى إمبراطورية عالمية قد حكمها العباسيون من بغداد، فقد كانت هذه المفاهيم الأساسية لهذه الثيوقراطية قد خضعت إلى صقل وتحديد وذلك في كلّ من النظرية والتطبيق وفق مدى تجانس العقيدة.

3- يعبر الله عن إرادته مباشرة وبوضوح إلى الإنسان من خلال الجسم السياسي. لهذا، فإنّ التمييز بين المجال الروحي والمجال السياسي هو إما منعدم أو يكاد يكون

Bannerman, Patrick. 1988. *Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law*. Routledge. UK, p 61.

De Vries, Bert. 1980. *Theocracy in Islam*, in *Islam in the Contemporary World*, ed. by Cyriac (2) K.Pullapilly. Cross Roads. Books, Indiana, USA.

ذلك. وإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا الانسجام بين الإنسان والدولة هو هدف يمكن بلوغه.

4- إنّ الافتراض أنّ الله يوصل إرادته مباشرة من خلال الجسم السياسي يعني كذلك وجود قانون إلهي موحي به. وهذا الوحي موجود وفق شكل القرآن. لقد اعتُبر القرآن، بالتالي، أنه الكلمة الحرفية لله، والأهم، أنه هو المرشد الشامل لجميع جوانب المجتمع. وهذا يحتوي بالضرورة على الاتجاهات السياسية، خصوصاً أن محمداً نفسه - «الموجه إلهياً» - قد غدا منخرطاً في إدارة الدولة في المدينة. ومع مرور الوقت، أصبح القرآن وأقوال محمد أساساً لبنية القانون الديني الذي عُرف بالشرعية. والشرعية غدت قانوناً للدولة وكذلك - وفق معنى أنّ القانون يمثل إرادة الربّ - يقف القانون فوق الدولة وحاكمها. «وبهذا المعنى، فإنه ربما يكون أكثر ملاءمة في وصف السياسة الإسلامية بكونها «نومكراتية» أكثر من كونها ثيوقراطية (النومكراتية Nomocracy، حكم القانون. م.)»⁽¹⁾.

5- يجب أن يكون المعيار للعضوية في هذا الجسم السياسي، وفقاً للمعنى المتضمن في ذلك، معياراً دينياً. من الناحية التاريخية، ومن عصر محمد، فقد تكوّن الأفراد والأعضاء الكاملون (أي المسلمون) للمجتمع (الأمة) من أولئك الذي خضعوا إلى إرادة الله. نظرياً على الأقل، إنّ المسلمين هم متساوون أمام الربّ، وذلك بغض النظر عن العرق أو الجنس أو الطبقة. وقد حُدّدت الأمة بكونها دار الإسلام، حيث لا يوجد حدود قومية، وتمثل حقلاً ساد فيه الإسلام سياسياً و/أو أصبح الإسلام فيه دين الغالبية. والحكومة في هذه المنطقة قد قامت بناءً على الشرعية. والمسلمون ليسوا هم السكان الحصريين لدار الإسلام؛ حيث وجدت شروط قانونية لأهل الكتاب. لكن، أيضاً، فإنّ درجة العضوية الكاملة للجسم السياسي يعتمد على كون المرء مسلماً كاملاً.

6- فيما يلي ترد المؤسسات الثيوقراطية المميزة للدولة الإسلامية:

أ- الخلافة. لقد كان دور محمد فريداً، الفرادة وفق معنى أنه كان نبياً، وبالتالي مختاراً بواسطة الله. وكان دوره أيضاً يتضمن أنه كان مديراً للدولة الإسلامية. ورغم أنّ النبوة قد انتهت مع محمد، فإنّ الدور الإداري قد انتقل وفق شكل الخليفة، «خليفة» نبي الله. وقد تم تحديد طبيعة وغرض الخليفة وفقاً للتراث والنماذج الخارجية في القيادة (وتحديداً

De Vries, Bert. 1980. *Theocracy in Islam*. (1)

النماذج البيزنطية والفارسية)، ثم لاحقًا لتدهور تدريجيًا في مجال السلطة ويحل محلها السلطان («المرء الذي يكون مسؤولاً»). بالنسبة للإسلام الشيعي، فإن السلطة تأسست مع الإمام حتى - في حالة الأئمة - الإمام الثاني عشر الذي دخل في غيبة. وحتى عودة هذا الإمام، فإن القيادة تكون مع آيات الله.

ب- العلماء. لقد لعب العلماء دورًا في كل من الحقول التعليمية والسياسية في الإسلام. وعلى الرغم من أن سلطتهم لم تكن رسمية، فقد كان لهم تأثير حقيقي على الإدارات للخلفاء والسلاطين والشاهات (ج. شاه). وتقوم سلطتهم بناء على منازلهم بوصفهم مفسرين للقانون/ الشريعة، وبالتالي مفسرين لإرادة الله. هكذا، فإنه يمكن اعتبار العلماء بكونهم حراس الشورى، يعملون في الكبح ضد من يسيء استخدام السلطة من قبل الحاكم.

7- لقد هُدد وُقُوض المفهوم التقليدي الشيوعي للدولة الإسلامية بتأثير من الغزو الأوروبي خلال فترة 1750 1950- تقريبًا. وهذا ما شهد إدخال مفاهيم جديدة وغريبة للبرالية والقومية.

8- إن البعث الإسلامي الذي كان واضحًا منذ سنة 1950 هو ردة فعل على المفاهيم الغربية في الليبرالية والديمقراطية والقومية. لقد مالت الدول المستقلة حديثًا في البداية إلى الأيديولوجيات «الاشتراكية» أو «الشيوعية»، كردّ على الإمبريالية الغربية. وعلى الرغم من أن بعضًا من الجهود قد بُذلت لمطابقة الإسلام مع الماركسية، فإن هذا أثبت أنه غريب أيضًا. وفي الآونة الأخيرة، فإن الرغبة في العودة إلى العصر الذهبي للإسلام، إلى الدولة الشيوعية النقية، أخذت في التزايد، وقد نُظر إلى هذا على أنه «البديل الإسلامي» الحي.

ويلاحظ دي فريز بحق بأن «الشيوعية لا تعمل دائمًا بشكل مثالي في الناحية العملية والتطبيقية»⁽¹⁾. بيد أنه ربما يُجادل كذلك بأن الشيوعية لم تعمل أبدًا على نحو مثالي من الناحية التطبيقية. وإضافة إلى ذلك، بل وأكثر أهمية في هذا النقاش، هو القضية الحاسمة ما إذا كان هذا حقًا هو المثالية الإسلامية. مما لا شك فيه، أن هذا هو وجهة النظر التقليدية التي يُتحدث بها وتُقدّم في الأعمال العلمية. لكن، وعلى أية حال، هناك وجهات نظر

متضاربة في كلٍّ من وجهات النظر التي قُدمت أعلاه والتي يمكن أن تقود المرء للاعتقاد بأن الإسلام يمتلك مُثلاً أخرى أقلَّ شمولية وأقلَّ «ثيوقراطية».

مولانا المودودي: بطل رؤية عبر-التاريخي

وبالأسلوب نفسه الذي سارَّكز فيه على نيتشه بكونه المعبّر عن التاريخي، فإنَّ عبر-تاريخي يتطلب اسمًا يُمثِّل أصواته العديدة. الاسم المثالي المرشح لهذا التمثيل هو أبو الأعلى مولانا المودودي (1903 – 1979). لقد بدأ المودودي حياته المهنية في الصحافة، لكن ومع انخراطه المتزايد في السياسة، غدا في سنة 1920 عضواً في حركة تحريك الهجرات، Tahrik-i Hijrat، وهي جماعة عارضت الحكم البريطاني في الهند، وحثّت المسلمين على الهجرة إلى أفغانستان من أجل سلامتهم. وقد كتب كتابه الأكاديمي الأول، «الجهاد في الإسلام»، والذي لاقى قبولاً معتبراً من قبل علماء مسلمين مشهورين مثل محمد إقبال. لقد رأى المودودي بأنَّ مهمته المحورية في الحياة تتمثل في أن يغدو ممثل الأقليات المسلمة في الهند؛ وقد كتب بغزارة هائلة عن المشاكل السائدة بالنسبة للمسلمين وكيف يمكن للمسلم مواجهة العالم غير المسلم. وبهذا المنحى، فإنَّ عمل المودودي، بشكل محدد، له أهمية متصلة هنا بكونه يجسد شخصية المسلم المتعلم والواقع في شرك الشعور بعدم الأمن، وكذلك الرغبة في حماية هوية المرء.

وقد طرأ تغيير كبير في اتجاه أعماله منذ تاريخ 1937 عندما بدأ لأول مرة يوجه عنايته على وجه التحديد بما يخص المشاكل السياسية لمسلمي الهند. وتعتبر هذه الفترة واحدة من الفترات التي لها أهمية كبيرة في التغيير في مناطق الهند التي كانت على وشك تحقيق الاستقلال. لقد كان المودودي خائفاً على الهوية الإسلامية من أن تغمرها الأغلبية الهندوسية. وقد نشر من عام 1937 حتى عام 1941 سلسلة من المقالات في «ترجمان القرآن» باستحقاقات سياسية لهذا. وكان مما أقلق المودودي عدد من المخاطر المحتملة على الهوية الإسلامية هو موقف المؤتمر الهندي الوطني، الذي أكد أن جميع الهنود يشكلون أمة واحدة، كما أنَّ الحكومة المقبلة في الهند يجب أن تكون ديمقراطية وعلمانية. وهذا ما قاده إلى توجيه قضايا حول العلمنة والهوية المسلمة، ولا سيما تأكيده على أنَّ المسلمين لديهم «قومية» خاصة بهم.

وقد حاول المودودي دراسة القضايا من منظور إسلامي، منتقداً الأيديولوجيات الأخرى

التي كانت تسيطر على عقول المسلمين. وهذا ما أدى إلى إنشاء «الجماعة الإسلامية» والتي استمرت مع المودودي وهو رئيس لها حتى سنة 1972. لقد كان هدف هذه الجماعة، في الأساس، نشر العقيدة الإسلامية وطقوسها وتدريب المسلمين المنظمين الذين يكونون، بأي شكل، مستعدين لرد الهجوم. أصبحت المنظمة بشكل خاص معروفة بعد تقسيم الهند في عام 1947 عندما كان هناك حملة لباكستان في أن تكون دولة إسلامية بدلاً من مجرد دولة مسكونة من قبل المسلمين فقط. وعلى الرغم أن الحكومات الباكستانية لم تفعل شيئاً يذكر في الممارسة العملية في إعادة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تحت نطاق الإسلام، فإن إشاراتها الغامضة للإسلام بدت وكأنها كانت ترضي المودودي. وقد استمرت الجماعة الإسلامية بمثابة قوة سياسية. وكان المودودي، حتى تقاعده العام من الحياة العامة في سنة 1972، يمثل أكثر القادة الدينيين بروزاً في باكستان، وكان بمثابة الشرارة لمعظم الجدالات حول قضية الإسلام والحدثة.

لقد كانت نقطة الانطلاق الرئيسة لجميع أفكار المودودي هي الله، كما أن اعتقاده بشهادة «لا إله إلا الله» هو أكثر من مجرد إعلان إيمان، إنها شهادة تقرير حول فريدة الله كسيد ومهيمن ومشرع. وبنحو فاعل، فإن الله وحده لديه الحق في أن يأمر بإطاعة خاصة له وإخلاص من الإنسان. إن الله لديه الحق أن يخبر الإنسان بما يجب عليه فعله في جميع نواحي الحياة. وبالتالي، فإن إعلان الإيمان هو واجب سياسي وأخلاقي. ومثل هذا المفهوم عن الله كمشرع، يزود بالمبدأ الأساسي للسلطة. كل المبادئ والقوانين والعادات والأعراف التي يمكن أن تبدو مخالفة لتوجيهات الله يجب أن ترفض. وقد رأى المودودي بأن الدولة المعلمنة بأنها ضد-الإسلامية وضد إرادة الله، ذلك أن القوانين الوضعية من صنع الإنسان التي لا تأخذ بعين الاعتبار إرادة المشرع القصوى، هي، بالتالي، باطلة وغير دينية. ما يترتب على هذا أن أي شخص يطيع القانون العلماني هو أيضاً غير إسلامي؛ فالمسلم الخير يطيع شريعة الله ولا شيء غيرها. وهذا ما يُعتبر حاسماً ومهماً بالنسبة لفلسفة المودودي كلها. هناك موقفان يعارض كل منهما الآخر بما يخص الحياة: الأول، الإقرار بالله كمهيمن ومشرع، ويكون الإنسان، بالتالي خادمه وعبده؛ والثاني، أو النكوث إلى نفس أو سيادة لغير الله، ليكون هناك، من ثم، تحدٍ وتمرد على الله.

يرى المودودي في النبوة بكونها تحدياً ضد الاتجاه السائد في إنكار سلطة الله، وفي الانخراط في الجاهلية. ولا يمكن للإسلام أن يكون واقعاً ما لم تنته إلى الأبد سيادة

الجاهلية. إنَّ النبوة هي جوابٌ على حاجة الإنسان إلى الهداية، وكذا إعادته إلى الطريق المستقيم. لقد كان الرجل الأول النبيّ الأول، وتم تبليغ الحقيقة، من خلال عمليات الوحي إلى الإنسان في جميع العصور وجميع الأعراق. كما أنّ محمدًا، بوصفه خاتم الأنبياء ووعاء شريعة الله، يمكن أن يكون مرجعًا في هذه الهداية. وقد تجسدت كلمات الله في الشكل المثالي للقرآن، وتجسد كذلك الرجل المثالي في سنة النبي. هكذا، لا يحتاج الإنسان أن ينظر بعيدًا أكثر من هذه المصادر الأولية عن الحقيقة. يجادل المودودي، بأنه هنا يكمن كلّ الحقيقة: نُظِم لجميع أشكال الحياة، سواء أكان ذلك سياسيًا أو اجتماعيًا أو اقتصاديًا. ومن خلال هذه البارادايما، يمكن إيجاد تشريعات وافية للدولة الإسلامية. لكنّ ومع ذلك، أينما يوجد نقصٌ أو صمتٌ [من الشريعة. م.] على أمر محدد، فإنَّ الإنسان، كممثل لله، مخوّل لإدارة شؤون الدولة وفقًا للتوجيهات الأساسية لشريعة الرب. وخلال كل هذا الأعمال، فإنَّ كلمات المودودي ستُستخدم حول البارادايما الإسلامية، وذلك على النقيض من الاستجابة التاريخية.

العلمنة والمفهوم النيتشوي عن الروح: تحديد التاريخي

يتحدد الإسلام التاريخي من خلال عمل المنظمات الدينية داخل وخارج المجال الاجتماعي والسياسي. وبكلمات أخرى، هناك فصل بين السياسة والدين، بيد أن هناك تفاعلًا بين الاثنين. هكذا، فإنَّ الدين لا يقيد نفسه كليًا إلى عناصره «العقائدية» النقية، كما أنّ السياسة ليست معلمةً كليًا وذلك في كونها لا تهتم إلا فقط بالحكم وفقًا للأيدولوجيا السائدة (مثل الرأسمالية والشيوعية... إلخ) للزمان المكان التي تسود فيهما الأيدولوجيا. وعلى الرغم من أنّ «الديني» و«العلماني»، في مثل هذه الشروط، قد يمتلكان فضاءاتهما المنفصلة (ربما، على سبيل المثال، أنّ الأول، أي «الديني» يعنى بجوانب الرعاية الاجتماعية والتربية الأخلاقية، والثاني، أي «العلماني»، يعنى بالسياسة الخارجية، وإدارة الاقتصاد... إلخ)، فإنّه ربما نجد كلاً من هذين الفضاءين يتدخل بالآخر ويزعجه. والسبب في هذا الصراع يعود إلى الرأي السائد على نطاق واسع بأنَّ الدين لديه كل الحق في أن ينخرط في السياسة. هكذا - الوعي بأنَّ المنظمات الدينية يمكن أن تغدو القوى المحددة ضد السلطة السياسية أو الإساءة -، فإنَّ الإسلام التاريخي هو واحد من الأديان الذي يقبل بشرعية الدولة شريطة الالتزام بالمبادئ الإسلامية. وفي هذا المعنى، يغدو من المهم

تحديد ما هي بالضبط هذه المبادئ الإسلامية. وإضافة إلى ذلك، فإنّ رؤى نيتشه تساعد، بنحو أكثر وضوحاً، على تحديد ما المعني في هذا العمل بـ«الإسلام التاريخي» وكيف من الممكن تحديده. ومن أجل القيام بذلك، فإنّ هناك اصطلاحين مهمّين جدّاً يحتاجان إلى ضبط وتحديد: الأول، هو العلمنة؛ والثاني، مفهوم نيتشه عن الروح.

من حيث «العلمنة»، فإنّ فضاء السلطة السياسية يقع كلياً في أيدي الاهتمامات اللادينية، ويكون هذا الفضاء مشروعاً وفقاً للأيدولوجيا السائدة. وترتبط سلطة الحاكم بالنظم البيروقراطية والتي تنظمها القواعد والأنظمة وفق شكل الدستور (سواء أكان مكتوباً أم «غير مكتوب»). إنّ هذه النظم، المنتشرة في أوروبا وأميركا، تحاول الحفاظ على فصل واضح بين المنظمات الدينية والسياسية، مع السلطة العلمانية المقبولة والسائدة. لا يعني هذا، بالطبع، أنّ هذين الفضاءين لا يتصارعان في مناسبات، لكن أيضاً مثل هذا الصراع لا يؤدي في السلطة السياسية لأن تكون مهددة في أي شكل من الأشكال في شرعيتها من خلال تحدي السلطة الدينية⁽¹⁾.

لقد مُنحت الأفضلية في هذا العمل إلى اصطلاح «العلمنة» بدلاً من «العلماني» أو «العلمانية». وهذا بسبب أنّ عدداً من العلماء قد أشاروا إلى أنه:

«بينما يعني ويشير الاصطلاح السابق [العلمنة] إلى عملية مستمرة ومفتوحة تكون فيها القيم والرؤى العالمية خاضعة باستمرار إلى التعديل وفقاً للتغيير «التطوري» في التاريخ، فإنّ الاصطلاح الأخير [العلمانية]، كما هو حال الدين، يشرّع رؤية عالمية مغلقة ومجموعةً مطلقة من القيم تماشياً مع المقصد التاريخي الأقصى الذي يحمل المغزى النهائي للإنسان. إنّ العلمانية... تجسد أيديولوجياً»⁽²⁾.

إذا حدد المرء «العلمانية» بكونها «الرفض للدين بعد العلمنة»⁽³⁾، فإنّ هذا يثير سؤالاً حول ما إذا كان المجتمع، إن وُجد، قد أنجز فعلاً شرطاً كلياً للعلمانية، في الوقت الذي يكونون فيه كلهم، كما يبدو، ما زالوا مستمرين في مراحل مختلفة من العلمنة. وإذا

(1) بالطبع، ليست السياسة المعلمنة كلها ضد الدين أيضاً. على سبيل المثال، اللوبي اليهودي في السياسة الأمريكية أو الاشتراكية المسيحية لحزب العمال الجديد في بريطانيا.

Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naqib. 1978. **Islam and Secularism**. ABIM. Malaysia, p 17. (2)

Bullock, Alan, Oliver Stallybrass and Stephen Trombley. 1988. **Fontana Dictionary of Modern Thought**. 2nd Edition. Fontana. UK. (3)

ما قبلنا بأن «العلمنة في حدها الأدنى تعني انحدار هيبية وقوة المعلمين الدينيين. إنها تنطوي على إنهاء دعم الدولة للهيئات الدينية، وكذا إنهاء التعليم الديني في المدارس الوطنية»⁽¹⁾، نقول إذا ما قبلنا بهذا، فإنّ دولاً مثل بريطانيا (حيث لا يزال التعليم الديني إلزامياً في المدارس الوطنية) أو العديد من الولايات كما في الولايات المتحدة الأمريكية (حيث لا يزال تدريس نظرية الخلق إلزامياً) ما زالت في عملية العلمنة، بيد أنها ليست بعد «علمانية». يمكن أن تعني العلمنة «انحدار الاهتمام الواسع بالتراث الديني، حيث لا تجذب الكيانات الدينية العديد من الداعمين العمليين أو يتمتعون بتوجه شعبي»⁽²⁾. وحتى فيما يدعى المجتمعات «العلمانية»، فإنّ هذا المستوى من العلمانية لم يتم بلوغه بعد؛ لا بل في الحقيقة، وفي بعض الحالات، فإنّ عكس هذا يحدث مع الازدياد في عدد من الكيانات والاهتمامات الدينية⁽³⁾.

هكذا، فإنه من الصعب تحديد ما هو المجتمع العلماني أو المعلمن وما هو المجتمع غير العلماني⁽⁴⁾. وكان دونالد سميث D. Smith⁽⁵⁾ قد حدد خمسة أنماط من عمليات العلمنة التي يمكن للمجتمع أن يخبرها:

- 1- علمنة نظام الفصل. الفصل المؤسسي بين الدين والنظام السياسي، وإنكار الهوية الدينية للنظام السياسي.
- 2- علمنة نظام التمديد. تمدد النظام السياسي في فضاءات المجتمع التي كانت تُنظم سابقاً من خلال الدين.
- 3- علمنة الثقافة السياسية. تحوّل القيم المرتبطة بالنظام واستبدال الأفكار الدينية بالأفكار العلمانية للسياسة والمجتمع السياسي والشرعية السياسية.
- 4- علمنة العملية السياسية. الانحدار في الأهمية السياسية للقادة الدينيين واهتمامات وقضايا الجماعات الدينية.

Fontana Dictionary of Modern Thought. Ibid. (1)

Ibid. (2)

(3) ومن المثير أنّ هذا يحدث على الأخص في معظم المجتمعات «المادية»، مثل الولايات المتحدة الأمريكية واليابان.

(4) إضافة إلى هذا الشوش، فقد صرح زعيم حزب الرفاه التركي في مقابلة سنة 1994 في التلفزيون: «إنهم [أي الحكام]، وتحت حجة العلمانية، يرتكبون عدواناً ضد الدين. وحزب الرفاه هو يقدم العلمانية الحقيقية، أي حرية الدين للجميع».

Smith, Donald E. (ed.). 1974. **Religion and Political Development in the Modern World.** (5) Little, Brown and Co. USA, p 8.

5- علمنة هيمنة النظام. استهلال الهجوم الحكومي المفتوح على الأسس الدينية للثقافة العامة، والفرص القسري للأيدولوجيا العلمانية على الثقافة السياسية. ما هو مشترك في كل من هذه الأنماط الخمسة هو أن الدين في موقف دفاعي. ويتجه المجتمع نحو العلماني. لكن، وكما يشير توران:

«ثمة طريقة أكثر دقة بما يخص النظر في العلاقة بين الدين والحياة الاجتماعية بشكل عام، والسياسة على وجه الخصوص، وهي الإشارة إلى أن الدين يؤثر على الحياة الاجتماعية (السياسية) بشكل كبير جدًا في بعض المجتمعات، وعلى نحو مهم في مجتمعات أخرى، وعلى نحو معتدل في مجتمعات ثالثة، ولا يؤثر إلا قليلاً جدًا في المجتمعات المتبقية. ويرجح أننا في حالة المجتمعات الإسلامية أن نجدتها في التصنيفين الأولين. ويمكننا أن نلاحظ أيضًا أن المجتمعات تتغير، ويمكنها أن تتحرك في أي من الاتجاهين في التصنيف في اللحظة المعينة من الزمن»⁽¹⁾.

يمكن اعتبار هذا الاقتباس أعلاه إما مفيدًا مساعدًا أو غامضًا على نحو محبط. مساعد بمعنى أنه يعترف بأن هناك مستويات مختلفة من المشاركة الدينية في المجتمعات المختلفة؛ وغامض بمعنى أننا ما زالنا غير قادرين على تحديد النقطة ما هي الدولة التي يمكن سسمها بأنها «علمانية». إن الاتجاه في وصف أي مجتمع يمثل هذه الصفة، أي علماني، يعني الإشارة إلى أنه يمكن التنبؤ بمستقبل هذا المجتمع وبأنه يتجه، لا محالة، باتجاه العلماني (حتى ولو كان «العلماني» مثالية لا يمكن بلوغها). وبهذا الشكل نفسه، ليس هناك مجتمع يطلق عليه أنه علماني سيكون أبدًا علمانيًا، ليس هناك مجتمع يطلق عليه أنه مسلم سيكون على نحو كلي أبدًا إسلاميًا. وفي أي من هذه الحالات، فإن كل المجتمعات تندرج تحت وصف «العلمنة»، هذا رغم أنه في بعض الحالات «يؤثر الدين على الحياة الاجتماعية على نحو شديد جدًا»، بينما في أطراف أخرى لا يؤثر الدين إلا «على نحو خفيف جدًا». هكذا، فإن الصراع يكمن مع المجتمعات التي تعتبر نفسها بكونها تتجه في اتجاه معين (إما نحو أن تكون علمانية أو باتجاه أن تكون دينية)، وتعارض أياً من القوى التي ربما تشكل أو تتدخل في هذا الاتجاه الذي تتصوره هذه المجتمعات. ما هو مهم، إذن، هو تحديد من أين ينشأ هذا «التصور».

Turan, Ilter. 1991. **Religion and Political Culture in Turkey**, in *Islam in Modern Turkey*, ed. (1) by Richard Tapper. I.B.Tauris & Co. Ltd. UK, p 32.

ووفق الكيفية التي يفيد بها هذا في التمييز بين الإسلام التاريخي وبين الإسلام عبر التاريخي، فإنّ الإسلام عبر - التاريخي يتكون من تلك المجتمعات التي ترى أنفسها بكونها تتحرك باتجاه الدولة الإسلامية النقية، وترى، بالتالي، أنّ أية محاولات للتحرّك صوب العلمانية بكونه عدوّاً في هذه المسألة. أما الإسلام التاريخي، من جهة أخرى، يدرك استحالة، أو لافاعلية، أو عدم الرغبة في أيّ من هذين الاتجاهين المتطرفين: سواء في الدولة الإسلامية النقية أو الدولة العلمانية، فيسعى، بدلاً من ذلك، أي هذا الإسلام التاريخي، إلى موقف «وسط» بين هذين الطرفين. ووفق تمييزات توران، فإنّ ذلك يتموضع، كما يلاحظ هو «في التصنيفين الاثنيين الأولين». إنّ السؤال الأقل وضوحاً، ويحتاج إلى النظر فيه هنا: أيّ صنف الأصناف التي أفاد بها ديفيد سميث يمكن له أن يتماثل مع الإسلام التاريخي؟

يمكن أن تعمل المقاربة النيتشوية للحقيقة، في محاولة تحديد «الروح» الإسلامية، بمثابة شعلة في الظلام. بالطبع، ليس ذلك هو «الإرادة إلى الحقيقة» التي هاجمها نيتشه، من دون موارد، كسببٍ لدولة الحلم الفلسفي منذ أفلاطون، بل الحقيقة كإرادة إلى القوة، ما يعزز الأنواع. وفي «Daybreak»⁽¹⁾ (الفجر) يتحول نيتشه من الثنائية لـ «The Birth of Tragedy» (ولادة التراجيديا) إلى شكل من الواحدة؛ هناك جوهر واحد فقط، الإرادة إلى القوة، والتي هي المحرك الأساسي لكل الجهود الإنسانية. وليس ذلك رغبة سيكولوجية تفسر أشكال السلوك البشري، ولكنها تسحب الإنسان من تحقيق العظمة من خلال الانخراط في الشهوة للمال والسلطة السياسية. لكن، وأكثر من ذلك، فإنّه يمكن النظر إلى الإرادة إلى القوة ضمن منظور إيجابي. لقد رأى نيتشه في المجتمع الإغريقي القديم (وهو بالنسبة له ذروة الإنسانية) وفق شكل الإرادة إلى القوة. إنه المحرك الأساسي الذي أدى إلى تطوير الثقافة الإغريقية، ذلك أنّ الإغريق فضّلوا القوة أكثر من أي شيء آخر، بل أكثر من السمعة الجيدة، مثلاً. الشيء الوحيد «الحقيقي» هو الإرادة إلى القوة. وحتى في عمليات وعينا، مقدرتنا العقلانية، فهي ليست سوى تعبير عن هذه القوة الأساسية. هكذا، فإنّ كل مشاكلنا هي مشاكل نفسية، وليست ميتافيزيقية. وفي الحقيقة، فإنّ الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين والعلم، كل الثقافة والحضارة، يمكن تفسيرها في ضوء الإرادة

Nietzsche, Friedrich. 1982. **Daybreak**. Trans. by R.J. Hollingdale. Cambridge University (1) Press. UK.

إلى القوة. من هنا، فإنَّ الإرادة إلى القوة هي مبدأ توحيدي. إنها مُدركة ومتحققة في الطبيعة والتاريخ، في صعود وسقوط الحضارات الكبرى والأديان، في الدافع وراء النشاط الثقافي والفني. الإرادة إلى القوة هي وراء كل وجهات نظرنا الفلسفية عن العالم وبمثابة الدافع وراء اكتساب كل أنواع المعرفة. وبالتالي، إنها ليست قصداً للدخول في جدل ما إذا كان هناك ربّ أم لا، أو ما إذا كان محمّد قد تلقى الوحي، أو ما إذا كان القرآن هو الكلام الحقيقي والنقي للرب. بل بالأحرى، إنّ المسلمين يؤمنون بالله، ويؤمنون بمحمد بكونه تلقى الوحي وبأنَّ القرآن هو كلمة الله: إنه عقيدة ثيولوجية فرضت نفسها على التاريخ وعلى النفسانية المسلمة. يؤمن نيتشه في بلوغ المعرفة عن العالم من خلال «الفيزيائي» والطبيعة البشرية. إنّ رؤاه عن الفيزيقية هي تلك الآراء ما قبل الرؤى السقراطية الإغريقية: كبلوغ عقلائي إلى طريق المخلوقات البشرية (أي الفيزياء). وبالتالي، لم يكن من داعمي الفيزياء الحديثة في الذرية المادية، بل كان معنياً أكثر بـ«النفسانية»، بماذا يُعنى أن نكون مخلوقات بشرية⁽¹⁾.

إنها ليست غايتنا هنا أن نحاول إقامة إسلام بناء على أي أساس راسخ من الحقيقة المطلقة التي لا تقبل أي تغيير، ذلك أننا لا نستطيع التحدث عن «الحقيقة» وفق هذا الشكل. إنه هذا التوجه الفلسفي الذي اعترف بأنَّ كل المحاولات في فهم عالمنا، ما هي في نهاية المطاف إلا تصور وانعكاس أنفسنا على هذا العالم؛ إنها «اعتراف شخصي من المؤلف»⁽²⁾. إننا كلنا نوضع أسساً فوق أسس موجودة مسبقاً، وبالتالي، فإنَّ توجهنا (من حيث محاولة فهم «جوهر» الإسلام) هو الخدش بعيداً في طبقات عديدة من الطلاء التي تغطي قماشه وتحدد شكله النهائي. ليس هناك من إسلام «واحد»، بل إنّ كل «الإسلامات» لها أصول مشتركة. إذا تخيلنا الوعي الجمعي («الروح») للإسلام بكونه قائماً على قماش فارغ - أقصى البدايات الأولى للإنسانية -، فإنه لاحقاً جداً قد تغطي بطبقات من الطلاء كتمثيلات لاعتقادات وتراث كانت قد وجدت سلفاً في شبه الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي. إنّ هذه الطبقات الجديدة قد أضيفت مع مجيء القرآن ومع سنة محمد وكذلك مع تأسيس المدينة.

لا يمكننا القيام بالعلم من خلال الميتافيزيقيا، ذلك أنه لا يوجد حقائق هناك، بيد أن هذا لا يعني أنها ليس بإمكاننا امتلاك ميتافيزيقيا. إنه وفق تراث فيجشتاين، فإننا نستطيع

(1) Nietzsche (1998) Section 12, pp 14 – 15.

(2) Ibid. Section 6, p 9.

امتلاك لعبة اللغة غير المعرفية، ذلك أننا لسنا في وضع يجعلنا نؤكد حقيقة واحدة بكونها عظيمة أكثر من حقيقة أخرى. الأكثر أهمية جداً هو ما إذا كانت، أم لا، الرؤية الشاملة هي خيرة بالنسبة للأنواع، ما إذا كانت تعزز وتدعم الأنواع. وهذا هو معنى: هل إن الأيديولوجيا (سواء أكانت المسيحية أم الإسلام أم العلمانية أم أي نظام اعتقادي آخر) تؤدي بالبشرية لأن تعمل بانسجام مع الإرادة إلى القوة، مع إدراك أن كلها هي القوة؟ لقد كان هذا بالنسبة لنيتشه بمثابة اختبار، وقد اعتقد أن المسيحية (المسيحية مفهومة كما في شكلها المؤسسي في بعض الدول الأوروبية في فترة نيتشه) كانت تمثل فشلاً. هل يتجه الإسلام بهذا المسار نفسه؟ هل لديه أي شيء ليقوله للجيل الحديث، وهل لديه مكان في المستقبل، أم إنه مجرد أيديولوجيا أخرى تمنع وتحول دون «التقدم»، ويعدنا عما يُعنى به في أن نكون إنسانيين؟ وكما هو الحال مع أفلاطون في رمزية الكهف، فإن نيتشه يصور الفيلسوف الحقيقي، «المخاطر» (المغامر)، بكونه «يلتف»⁽¹⁾، وفقط مع نيتشه فقد أدخل، نحو حالة امرئ نفسية أكثر منه حقل متعال لتلك الأشكال الأفلاطونية. لم يكن نيتشه منتقداً للاعتقاد بالتعالى (كون أن اعتقادات نيتشه في الإرادة إلى القوة تقارب الميتافيزيقي)، بل ما إذا كان مثل ذلك الاعتقاد يسبب الابتعاد عن السيכולوجيا الإنسانية.

ليس السؤال المهم، إذن، ما إذا كان الإسلام هو «حقيقي» أم لا، بل يتعلق السؤال المهم ما إذا كانت القيم التي يحملها هي، بالمعنى النيتشوي، قيماً تعزز الحياة ولديها مكان في العالم المعاصر والعلماني على نحو كبير. بالنسبة لنيتشه، فإن «تعزيز الحياة» هو أي اعتقاد لا ينظر إلى الحياة الأخرى القادمة، أو إلى بعض من المثالية الطوباوية بغية الخلاص. إن الخلاص، بدلاً من ذلك، يجب أن نجده في هذا العالم. فأن نفترض قيمة الحقيقة من أجل المخلوقات البشرية، يعني أن نفترض وجود انسجام بين الحقيقة وبين طبيعتنا؛ والحقيقة هي ما يتلاءم مع ما نحن عليه طبيعياً. الحقيقة هي، بالنسبة لنيتشه، قاتلة. إن «الحقائق» بالنسبة للفلسفة القديمة ما هي إلا أساطير، ذلك أن الحقيقة تُهذب، وبالتالي، فإن مدح الحقيقة بكونها خيرة بالنسبة لنا غدت كذبة لا غنى عنها. لكن، ومع التشكيك بهذه «الحقائق»، فإن الخطورة تكمن أننا دمرنا هذه التزييفات والكذبات التي عززت الحياة الإنسانية⁽²⁾. وهذا ما يساعد على تفسير لماذا الإسلام غدا في موقف دفاعي

(1) Nietzsche (1998) Section 1, p 5.

(2) Nietzsche, 1998. *Beyond Good and Evil*. Section 1, p 5.

كونه شعر أنّ العلمنة تشكك بـ«حقيقة» الإسلام. وتتمأسس الدفاعية الإسلامية (والتي تعبر أشكال الأصولية عنها على نحو أشد وضوحاً) على افتراض أنّ العلمنة تقوّض الإسلام. إنه بالنسبة للإسلام ومن أجل أن يبقى حيّاً، يعني ربما الانحدار إلى مسلك الأصولية وفي تبني وجهة النظر أنّ رؤيته الكلية هي جوهرياً «آخر» عن الرؤية الغربية، وبالتالي إنهما غير متلائمين، وأنّ العلمانية هي الشيطانية.

يهاجم نيتشه «الاعتقاد في معارضة القيم»⁽¹⁾. إن الإجحاف الأساسي للأفلاطونية هو: لا يمكن للحقيقة الصعود من الخطأ، ولا يمكن للعلو أن يقوم في الأسفل، كما أنّ الكمال يجب أن يقف بمناخه الأصل لكل الأشياء الخيرة مثل الحقيقة. تشير هذه الدوغمائية إلى أنه يجب أن يكون هناك عالمان اثنان: عالم حقيقي يمكن بلوغه إلى العقل النقي، والعالم غير الحقيقي في أن يغدو كذلك. إنّ أيّ امرئ يجروّ على نقاش أنّ الحقيقة قد قامت في نقيضها أو وفقاً للنقيض، هو أحمق أو مجرم. نيتشه إذن، يوافق على أنه مجرم، على أنه معلّم «الشر»: إنّ الخير يمكن أن يكون مرتبطاً بالشر، بل وأكثر من ذلك، الشيء نفسه، ليس هناك من تناقضات⁽²⁾. بالنسبة للإسلام، فأنّ يتم إعلان أنّ الحضارة الغربية كـ«شر»، والعكس بالعكس، هو الفشل في النظر إلى ما وراء الخير والشر. لقد قدم نيتشه أحادية فلسفية وذلك ليستبدل الإجحاف في الثنائية لعالمين اثنين.

لقد قادت الشكوكُ بقيمة الاعتقاد في التناقضات، نيتشه إلى أن يقدم بديلاً معيارياً، الحياة نفسها: «كيفما يكون الكثير من القيمة التي نعزوها إلى الحقيقة أو الصدق أو الإيثار، فقد يكون هناك حاجة إلى أن نعزو القيمة العليا والأساسية جداً إلى المظهر، إلى الإرادة إلى الوهم، إلى الأنانية والرغبة»⁽³⁾. إذا غدت الحياة «معياراً»، إذن ما هو هذا «المعيار»؟ هل هو الحفاظ على الحياة أو تعزيز الحياة؟ يجادل نيتشه بالنسبة للأخير، تعزيز الحياة، أنه كان يتحرك من خلال أمر أكثر من مجرد «الإرادة إلى العيش». هذا هو إذن الاختبار بالنسبة للإسلام: ربما يكفي في أنّ ذلك ينجيه، لكن هل إنّ ذلك يعزز [الحياة]؟

يتناول نيتشه ما يمكن أن يعزز الأنواع: هذا هو سؤال قيمة الحقيقة وإمكان أن «زيف» الحكم ليست بالضرورة اعتراض على ذلك. إنّ «الحقيقة» أو «الزيف» ليسا المعيار

Nietzsche, 1998. *Beyond Good and Evil* Section 2, p 6. (1)

Ibid. (2)

Ibid. (3)

النهائي، إلا أنه يصبح لهما قيمة وفقاً لـ «المدى في الحكم في أن يعزز الحياة، ويحفظ الحياة، ويحفظ الأنواع، وربما حتى يثمر الأنواع»⁽¹⁾. كل فلسفة هي «اعتراف شخصي من مؤلفها»⁽²⁾. إنَّ الفلسفة العظيمة هي ترجمة وسيرة ذاتية، ونيتشه هنا لا يستبعد نفسه من هذا التأكيد. ويدعي نيتشه بأنَّ «الغريزة في سبيل المعرفة»⁽³⁾ (أي الإرادة إلى الحقيقة) ليست «أباً للفلسفة»⁽⁴⁾، لكن الأمر أنه هناك أكثر في الغريزة الأساسية أو المسلك. لكن ما هو هذا؟ «كل غريزة هي استبدادية، وهي، وبهذا الشكل، تسعى إلى أن تتفلسف»⁽⁵⁾. تسعى الفلسفات إلى أمر واحد: السيادة، تسعى إلى أن تكون الغاية النهائية لكل الوجود. وهذه السيادة هي ما يعنيه نيتشه بالإرادة إلى القوة. إنَّ الفلسفة اليوم ما زالت «تخلق عالماً وفقاً لصورتها الخاصة، ولا يمكنها القيام بغير ذلك»⁽⁶⁾. الفلسفة هي المسار إلى «خلق العالم، إلى السبب الجذري *causa prima*»⁽⁷⁾. تخصص الفلسفة نفسها بالدور الذي يخصص به ديننا إلى الرب. «إنَّ الفلسفة هي نفسها المسلك الاستبدادي، الشكل الأكثر روحيةً في الإرادة إلى القوة»⁽⁸⁾. إنَّ الفلسفة هي، بالتالي، المسلك في جعل العالم استبدادياً، المسلك في حكم العالم من خلال تفسير العالم.

يميز نيتشه بين الفلاسفة العظماء وبين «العلماء». فالأخيرة قد مثّلوا من قبل العلماء القادرين على خلق مسافة لأنفسهم وفي أن يكونوا موضوعيين. هذا رغم أنَّ الفلسفة لديها علاوةً إضافية في كونها روحية وفكرية، وبالتالي، لديها الحق في أن تحكّم العلم. إنَّ الفلسفة وعلى نحو أكبر تدفعها وتحركها الشهوة إلى الحكم، يدفعها الاستبداد، ويمكن لهذا أن يُستخدم في سبيل الخير أو في سبيل الشر. ما هو مهم هو أنها موجودة⁽⁹⁾. فإذا كان دافع الفلسفة، كما يجادل نيتشه، هو «الشهوة إلى الحكم»، فإنَّ الانهزام في هذه المحاولة

Nietzsche, Ibid. Section 4, p 7. (1)

Ibid. Section 6, p 9. (2)

Ibid. (3)

Ibid. (4)

Ibid. (5)

Ibid, Section 9, p 11. (6)

Ibid. (7)

Ibid. (8)

Ibid, Section 6, p 9. (9)

في السيادة سيقود إلى العداوة. إذن، «كيف للفلاسفة العدوانيين أن يكونوا!»⁽¹⁾. ويتناول نيتشه التنافس الكبير في الفلسفة القديمة: بين أفلاطون، وريث الأخلاقية السقراطية وفلسفة التسامي (الفلسفة المتعالية)، وبين أبيقور، وريث ديموقريطس والعلوم الإغريقية. لقد أدت هزيمة أبيقور في الأفلاطونية الدوغمائية أننا الآن فقط نصحو منها. وبعد الأفلاطونيين والأبيقوريين أتى الرواقيون: المدرسة الرئيسة الثالثة في الفلسفة القديمة. وهؤلاء كانوا فلاسفةً أخلاقيين اهتموا بالحياة الإنسانية الأفضل وقادهم ذلك إلى الاعتقاد بأننا يجب أن نعيش «وفقاً للطبيعة»⁽²⁾. إحدى القضايا التي كانت تعني لنيتشه هي الاهتمام بالعلاقة بين الطبيعة والحياة الإنسانية. لكن، حينما ينظر نيتشه إلى الطبيعة فإنها: «المبددة... غير المبالية... من دون هدف... من دون رحمة أو عدالة»⁽³⁾؛ إن الحياة بالنسبة لنيتشه هي «الرغبة لشيء آخر غير هذه الطبيعة»⁽⁴⁾. لقد كتب الرواقيون في الطبيعة أخلاقيتهم الخاصة. ولم يكن تقديم نيتشه في الإرادة إلى القوة في «شكله الروحي»، كفلسفة، بكونه نقداً للفلسفة. بل العكس، فقد كان ذلك ارتقاءً بالفلسفة إلى أعلى مستوى ممكن، الارتقاء إلى التحقق الروحي والعقلي في الطبيعة والحياة الإنسانية، متمأسساً ذلك في العاطفة، ومُقادماً من خلال الوعي الفكري والتشريع الذاتي. إنه أوج الطبيعة، كما أن النظر البعيد في طبعها يجب أن يُستعاد إذا ما كان للفلسفة أن تزدهر مرة أخرى. لقد انتقد نيتشه الفلاسفة، لا الفلسفة. لقد كان الرواقيون نبلاء لكنهم خدعوا أنفسهم بما يخص الطبيعة. لكن هل بإمكاننا العيش وفق الطبيعة كما نُظر إليها كإرادة إلى القوة؟ نعم، إذا كنتم تدركون قسوة لامبالاة الطبيعة بينما تناضلون في سبيل نبالةٍ جديدة التي ترعى وتحثني بالطبيعة.

الموضوعة الرئيسة في «Beyond Good and Evil» (ما وراء الخير والشر) هي تحييز الفلاسفة، إرادتهم العنيدة إلى الحقيقة، قد جعلت ذلك من شبه المستحيل تقديم وجهات نظر أخرى أو لآراء أخرى لبلوغ أذن وسماع الجمهور. يجادل نيتشه بأنه يكمن وراء هذه الرغبة الواضحة في معرفة العالم الحقيقي هو في الحقيقة الرغبة في أن يبقوا جاهلين بذلك، الأمر الذي هو من أعراض الفيلسوف كانط الذي أنكر أنه من الممكن امتلاك معرفة

(1) Nietzsche, Ibid. Section 7, p 9.

(2) Ibid. Section 9, p 10.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

بالعالم الحقيقي، وأنا يجب، بالتالي، الاعتماد على الإيمان. إنه وبسبب كانط، الذي ناقش أنه ليس من الممكن أن نعلم، بأن أوروبا قد عادت إلى مطلب العودة إلى البحث عن التسامي (التعالوي م.)، قد عادت للبحث عن الرب. هكذا، فإن نيتشه يطرح هذا السؤال: لماذا الاعتقاد في الأحكام الأولية التركيبية يمثل أمرًا ضروريًا؟⁽¹⁾ وفي الإجابة عن هذا السؤال يقول نيتشه إنه من القناعة أن نحتاج أحكامًا كونية وضرورية حول العالم كدينامية لإنقاذ الأنواع البشرية. وكوننا ربطنا أنفسنا بهذه الحاجة إلى «الإرادة إلى الحقيقة»، فإن كانط يخبرنا إذن أننا لا نستطيع امتلاكهم! لكن، وعلى أية حال، فإنه من خلال ابتكار «القدرة» الأخلاقية والإبستمولوجية التي تمتلكها الإنسانية، فإن كانط يمنعنا، من ثم، من الاستنتاج أنه ليس هناك إرادة للحقيقة ويعود بهذه المشاعر إلى النوم مع هذا الاعتقاد أننا نمتلك «القدرة»⁽²⁾. بيد أن نيتشه يجادل أننا نستيقظ من هذا الحلم مرة أخرى، في أن نكون مواجهين للنظر المشوش للمادية العلمية. إن أوروبا تستيقظ من حضارة قامت وفق المفاهيم الأفلاطونية، والتي يمثل حيالها كانط المكرر لهذه الأسطورة.

لقد كان نيتشه شديد الوعي أيضًا بالمخاطر التي كانت تواجه أوروبا في فترته، وعلى وعي كذلك من فقدان الإيمان واللجوء إلى نوع من «المادية العلمية». يمكن الجدل حتى بأن أوروبا كانت في ظل سيطرة نوع من «المادية الفظة»، من فقدان الإيمان، من سيطرة نوع من الروح كان يعتبرها من بين موروثات ما قبل السقراطية الإغريقية، والتشبث بالإمبريقية (التجريبية) والعلوم وذلك على أمل أن يمنحونا معنى الحياة. بيد أن نيتشه يلاحظ، بحق، بأن مثل هذه التخصصات لا يمكن أن تزودنا بـ «فلسفة»، ذلك أنها تفتقر إلى الروح. وإذا كان الإسلام، بالفعل، عدوًا للغرب، فهو إذا عدوًا للعلم والسعي وراء المعرفة كأمر يعارض الإيمان، لكن هذا ليس تمامًا هو القضية. وفي الواقع، فقد تشبع المسلمون من نص القرآن الذي يقرر: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾⁽³⁾. وكما يبين أحد العلماء البارزين، أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (توفي 712م.)، بأن الغاية من المعرفة هي بلوغ الفخر وتقوية إيمان المرء والفوز بالفضل مع الخليفة الحاكم من أجل خدمته⁽⁴⁾.

(1) Nietzsche, 1998. *Beyond Good and Evil*, Section 11, p. 13.

Ibid. (2)

(3) سورة المجادلة، الآية: 11.

(4) Waines, David. 1995. *An Introduction to Islam*. Cambridge University Press. UK p 37. (4)

وقد شاد نيتشه بالعلماء مثل بوسكوفيتش Boscovich وكوبرنيكوس، ذلك أنهما بينما رفضا أدلة الحواس كأمر يُستدل بها، فإنهما لم يرجعا إلى خلق عالم «حقيقي» كمصدر وحيد ممكن للمعرفة. لقد نُظر إلى الكوزمولوجيا الحديثة والفيزياء والبيولوجيا بكونها أسلحة ضد تعالي أفلاطون. إن هذا العلم، وخاصة العلم المزود بالرؤى حول الطبيعة الإنسانية، قادرٌ على «إعلان حرب، حرب لا هوادة فيها حتى الموت»⁽¹⁾ ضد آثار المادية، ولا سيما «الذرية الروحية» المسيحية⁽²⁾. لكن، ورغم أنه ينبغي علينا القيام بالحرب ضد فكرة الأرواح الأبدية الفردية، فإنه ليس من الضروري التخلص من الروح تمامًا. بل الأحرى إننا بحاجة، إلى إدخال مفهوم جديد عن «الروح الفانية»، و«الروح كمتعددة الاتجاهات»، و«الروح كبنية اجتماعية للدوافع والآثار»⁽³⁾. ويمكن للعلم السيكلوجي القيام باكتشافات فعلية والتي هي خطيرة وفي الوقت نفسه واعدة: إنها الرحلة لأوديسيوس الجديد الذي خاطر بمخاطرة الغرق في سبيل الأمل بقارة جديدة تامة من الاكتشافات⁽⁴⁾.

وفي الإشارة إلى ديكارت («أنا أفكر») وشوبنهاور («أنا أريد»), يعلن نيتشه أنه ليس هناك «يقينيات مباشرة»⁽⁵⁾. إن هؤلاء الفلاسفة هم إلى حد كبير «متفحصون غير مؤذنين»، ذلك أنهم يؤكدون فلسفيًا ما يؤمن به الجمهور سلفًا يعلمونه بأي حال. وعلى كل، فإنّ الفيلسوف الحقيقي، لديه المسؤولية في أن يُسائل، في أن يكون مشككًا. إنّ السعي وراء اليقين ليس أمرًا ميتافيزيقيًا يشبع رغبة الجمهور، بل إنه مسألة «فيزيو-سيكلوجية»⁽⁶⁾، والتي بإمكانها تقديم أجوبة لن تكون شعبية. ما يريده الجمهور من الفلسفة ليس الحقيقة، بل اليقين.

إنّ الإسلام ليس مجرد دين وأيديولوجيا ونظرة عامة، بل هو لغة. إنّ اللغة العربية ورغم أنها ليست مفهومة من قبل غالبية المؤمنين، فهي مركزية بالنسبة للإسلام والقرآن، بكونها لغة الله ومحمد. إنّ العائلات الكبرى للغات كما هي تكوينية بالنسبة للفلسفة كما هو أمر

Nietzsche, Friedrich. 1998. **Beyond Good and Evil. Section 12**, p 14. (1)

Ibid. (2)

Ibid. (3)

Ibid. (4)

Ibid. Section 16, p 16. (5)

Ibid. Section 23, p 23. (6)

القارات بالنسبة للتطورات عند الحيوانات أو الشمس بالنسبة للكواكب الفلكية. وبمقدار ما تكون الثقافات أقرب في التشارك مع اللغة العامة، فإنّ الأقرب سيكون نظرتها العالمية. هل يمكن للفلسفة، إذن، الهروب في أي وقت وبلوغ وجهة نظر تكون مستقلة عن اللغة؟ ويبدو أنّ نيتشه يقترح وسائلاً لمثل ذلك التحرر وذلك في شكل لا يتعد ولا يختلف عن أفلاطون حينما يقول:

« تفكيرهم [الفلاسفة] في الحقيقة هو أقل بكثير لفعل اكتشاف من فعل إدراك شيء من جديد، وتذكر جديد، والعودة وراء إلى الأصل البعيد، الاقتصاد الكوني القديم للروح، والتي منها تنمو بدايةً هذه المفاهيم»⁽¹⁾.

إنّ التفكير الفلسفي هو تذكر، لكن مع أساس طبيعي (لا ميتافيزيقي): الجينولوجيا، انتعاش في الوعي لما هو مكتوب بغير وعي في الروح الإنسانية من خلال الخبرات الجمعية والتكوينية لأنواعنا البشرية. هذا هو ما يعنيه نيتشه بـ «الروح»، وعلى العكس جدًّا من «الروح» الأفلاطونية. هكذا، فإنّ التفلسف هو نوع من الرجعية Atavism (الرجوع) لأعلى مستوى⁽²⁾. إننا بحاجة، بالتالي، إلى أن نتحرر من القواعد النحوية، لكن أيضًا أن نتحرر من «سحر الأحكام القيمية الفسيولوجية وشروط العرق»⁽³⁾. لقد كان هجوم نيتشه على رؤية لوك حول «العقل الفارغ» (Tabula Rasa) (العقل كصفحة بيضاء. م.) ولاجدوى اللغة، لقد كان دفاعًا عن نوع من الفطرة، بيد أنّ هذه «الفطرة» ليست أبدية وكونية، بل إنها بالأحرى ميول فسيولوجية ولغوية لأنواعنا البشرية بحيث يجب على الفلسفة الجديدة تقديم هذا إلى الوعي الواعي⁽⁴⁾. وحينما نكون واعين، فإننا نستطيع البدء في أن نكون أحرارًا، لهذا فإن المهمة الأساسية للفلسفة هي مسألة فيزيو – سيكولوجية. تكتسي هذه النقطة أهمية بالغة بالنسبة لهذه الدراسة: في أن ننظر إلى «روح» الإسلام، لا على أنها سلسلة من الحقائق المتعالية والحقائق التي لا تتغير، بل على أنها سلسلة من القضايا الفسيولوجية واللغوية: الفسيولوجية وفق معنى العالم العربي (مهد الإسلام)، واللغوية وفق معنى القرآن.

(1) Nietzsche, Ibid. Section 20, p 20.

Ibid. (2)

Ibid. (3)

Ibid. p 21. (4)

إنّ الفلسفة، مثل جميع فروع الفكر (بما في ذلك العلم، كما يعتقد نيتشه) ليست أو ينبغي أن لا تكون وظيفتها مجرد تقديم حقائق، ولكن التفسير. ويرى الفيزيقيون الطبيعة بكونها قانوناً ملزماً وديمقراطية ومساواتية. بيد أن هذا ليس سوى مجرد تفسير - تحيز من الفيزيقي - لتناسب مع الاتجاه السياسي والفلسفي للديمقراطية والمساواة، بينما ربما يأتي «شخص آخر» مباشرة ويرى الطبيعة على أنها «استبدادية بلا رحمة»⁽¹⁾. إنّ مثل هذا «الشخص الآخر» هو أيضاً مفسرٌ والذي يجب عليه كذلك توظيف حدود اللغة، رغم أنهم ربما يكونون فقط في أحسن الأحوال مجازات لما هي الطبيعة: الإرادة إلى القوة.

إذا قبلنا أنّ «حقائقنا» ما هي إلا مجرد تحيزات من الفلاسفة، فإننا نُقاد إلى التشكيك. وعلى أية حال، فإنّ نيتشه يعتقد أن هناك دوراً للفيلسوف الحقيقي، وهذا يقتضي وجود «روح حرة» التي تتجاوز الشكوك وتنطوي على نظر جديد في الطبيعة. وهذا ما قاد إلى فلسفة جديدة، «دين» جديد، والذي يقتضي أيضاً أخلاقاً وسياسة جديدة. إنّ الإسلام ليس بحاجة إلى الرد على التغريب Westernisation كما لو كان بارداً ومادياً، وبالمثل، فإنّ الغرب ليس بحاجة كذلك للرد على الإسلام كما لو كان غير قادر في أن يكون فلسفياً أو نقدياً، أو، لذلك السبب، «روحياً» على نحو حقيقي.

لا يشكك نيتشه بأنّ العالم هو عبارة عن سلسلة من الخيالات. بيد أن هذا ينبغي أن لا يؤدي إلى استنتاج أن هناك مبدأ خادعاً في «طبيعة الأشياء» (أفلاطون)، أو أنّ ذلك خطأ «الفكر»، «عملية الفكر نفسها» (كانط)⁽²⁾. نحتاج للمضي أبعد من هذا وأنّ نشكك «بكل الفكر نفسه»، ذلك أنّ الفكر نفسه يُزيّف. ولا نستطيع امتلاك «إيمان باليقينيات المباشرة». يجب على الفلاسفة التخلص من الاعتقاد بأنّ هناك تناقضاً بين الحقيقي والكاذب، وأنّ يقدموا «درجات من الجلاء». إنّ هذا العالم يشبه لوحة مزودة بـ «ظلال بيضاء وسوداء مع مسحة تدرجية من الظهور»، ولكن لا يوجد «رسام» واحد؛ وذلك هو نفسه خيال⁽³⁾. يجب النظر إلى الإسلام على أنه أداء نشاط. إنّ الحقيقة (لا النوعية سواء أكانت موجودة أم غائبة عن الاعتقاد الإسلامي) هي بدلاً من ذلك نشاطٌ، يؤدي أو لا يؤدي. وفي هذا المعنى، فإنّ الفعل لا يمكن أن يكون «حقيقياً» أو «كاذباً»، لكن يمكن أن يكون ملائماً أو غير ملائم

(1) Nietzsche, 1998. *Beyond Good and Evil*. Section 22, p 22.

(2) Ibid. Section 34, p 34.

(3) Ibid. Section 34, p 34.

وفقاً للسياق الذي يتم فيه الفعل. إنَّ «السياق» على طول هذه الدراسة هو المعيار الأعلى. فأنَّ يتم تناول الإسلام على أنه أيديولوجيا ستاتيكية أو كونية، فإنه يعني الإمضاء على قرار موته. لكن، أن يتم النظر إلى الإسلام بكونه يمتلك سلسلة من المبادئ التي تساعد ليس الناس المسلمين فحسب، بل غير المسلمين كذلك، لا بل الإنسانية اللادينية، فإنَّ ذلك النظر هو على حدِّ سواء الأفضل والأكثر ملاءمة تماماً.

هذا الشعور بـ«الفطرة»، بـ«الروح»، أي الفيزيو-سيكولوجية، هو ما يعني كيف ينبغي فهم التاريخي. إنَّ الإسلام لديه «روح»، «فطرة»، والتي تُشكّل وتعيد تشكيل الإسلام التاريخي. يجادل نيتشه بأنَّ المفاهيم الفلسفية (كما هو مثلاً «أنا أفكر» أو «الإرادة الحرة») لا تتطور بشكل مستقل، ولكن كشيء يتطور خلال منظور أوسع، كما هو حال حيوانات القارات حيث يتطور كل نوع في طرقٍ تملئها وتُعزى إلى الشروط المحلية. ليست القضية ما إذا كان الإسلام، أم لا، أنه يستطيع التحرر من هذا الجوهر، لكنَّ القضية ما إذا كان يريد أن يكون، وإذا لم يكن يريد، ما إذا كان سيستمر في أن يُدرك كـ«إسلام» أكثر من الإنسان المتطور الذي يوصف كطينة بدائية. إنَّ الإسلام في هذه العملية من النقد الذاتي والإصلاح ليس «متغيراً» على نحو شديد كـ«تذكر» (بالمعنى النيتشوي)، كـ«إدراك شيء جديد، وتذكر جديد، العودة وراءاً إلى الأصل إلى البعيد، الاقتصاد الكوني القديم للروح»⁽¹⁾. هذا هو سبب لماذا من المهم جداً تحديد هذه الجدائل المحددة للإسلام التي وُجدت في حالته البارادايمية، في «عصرها الذهبي».

تحديد «الإسلام» و«المسلم»

لقد كان هناك الكثير من النقاش النظري حول ما الذي يشكل الدولة الإسلامية؛ وهي نقاشات ربما تفضي إلى الوراثة إلى البدايات الأولى للإسلام. ومن الواضح أنَّ الوعي بهذا الحوار في العالم الغربي هو ظاهرة جديدة. وعلى أية حال، فقد أدت الكولونيالية الغربية في الإسلام على أن يأخذ موقف الدفاع (وقد استمر هذا حديثاً في أن يأخذ موقف الهجوم) في مواجهة قوة الحداثة الغربية⁽²⁾. وفي الواقع، نادراً ما بدأ الإسلام توجيه هذا

(1) Nietzsche, Ibid. Section 20, p 20.

(2) يعرف قاموس أكسفورد الإنكليزي (1993) اصطلاح «الحداثة» من الناحية الثيولوجية بكونه «حركة نحو إصلاح المعتقدات والمذاهب التراثية وفقاً للأفكار الحديثة». وهذه هو الشكل الذي بإمكانني أن أستخدم وفقه هذا الاصطلاح.

الاتهام منه إلى الانخراط ضمن الحوار ما بعد الحداثي⁽¹⁾. وتثير مسألة الدولة الإسلامية سلسلة من الأسئلة ليس أقلها ماذا نعني بالإسلام؟ وهذا سؤال معقد كفايةً في الاهتمام الكبير بالنسبة للعديد من العلماء البارزين:

«ليس فقط أننا لم نتحدث بما فيه الكفاية عن أيديولوجياتنا، عن مدرستنا في الفكر وديننا، بل إننا لم نتحدث عن ذلك حقاً على الإطلاق. كيف نستطيع القول بأننا نعرف معاناتنا، وأنها تحدثنا عنها كفايةً وبأنه حان الوقت الآن للعمل؟ إننا مجتمع ديني. ينبغي أن يكون ديننا أساساً لعلمنا، لكننا إلى الآن لا نعرف حتى ديننا»⁽²⁾.

هكذا إذن، هناك حاجة إلى أن نمتلك «مجتمعاً دينياً»، رغم أنه لدينا تشوش حول ماذا يعنيه «الديني» في المعنى الإسلامي. وإضافة إلى ذلك، يجب على المرء أن يكون حذراً في تصوير الإسلام بأي شكل من الأشكال المفردة. وعلى الرغم من الجوهر الإسلامي لـ «الأمة»، فإن السماح للتعدد هو أيضاً مبدأ جوهرى. ووفق المعنى الجغرافي، على الأقل، إن الإسلام ليس وحدةً صلبة، لكنه جمعٌ من الثقافات المتنوعة التي تأثرت بواسطة مجموعة من العادات والتقاليد والجوانب الاقتصادية والسياسية.

يجب أن يكون هناك، في محاولة مفهومة الدولة الإسلامية، أيديولوجيا إسلامية. لكن، ما هي هذه الأيديولوجيا الإسلامية؟ هل حقاً نستطيع الحديث عن الأيديولوجيا الإسلامية كظاهرة إسلامية خالصة مع نظيمتها الكاملة في النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيولوجية التي لا تتطلب الإشارة على الإطلاق إلى النظم الغربية؟ ما هو الدور بالنسبة لـ «عملية العلمنة»؟ هل يمكن أن يكون هناك فصل بين الزماني والروحي، أو هل تعني الدولة الإسلامية ثيوقراطيةً ما؟

لقد اعتقد، من الناحية التراثية، بأن النبي لم يقيم بالتمييز بين الديني والعلماني. وحينما يتحدث المسلم عن السلطة، فإن الله هو المهيمن. وحينما يتحدث عن القانون، فإنه يتحدث عن إرادة الله. لقد شعر العديد من المفسرين بالراحة جداً في معتقداتهم وفق هذه

(1) وعلى الأخص، أكبر أحمد (Ahmed, Akbar. 1992. *Postmodernism and Islam*. Routledge. UK) الذي ينص على أنه «من أجل مقارنة فهم عصر ما بعد الحداثة، يجب التقدم بالتشكيك في فقدان الثقة في مشروع الحداثة، روح التعددية، والتشكيك الفائق في الأرثوذكسية التراثية، وأخيراً رفض رؤية العالم ككلانية كونية وتوقع حلول نهائية وأجوبة كاملة». ص 10.

(2) Shariati, Ali. 1980. *Marxism and Other Western Fallacies*. Mizan Press. USA pp. 12 – 13.

الأسس الثيولوجية. وحينما يتم الاقتراب من موضوع الأخلاقيات الاجتماعية، فغالبًا ما ينتاب العلماء الإسلاميين حالة وكأنهم تراثيون مرتعدون وخائفون.

إننا نجد داخل المشهد الفكري المعاصر للدراسات الإسلامية نقاطًا متنوعة وسط المسلمين وغير المسلمين من العلماء. وكثيرًا ما تدرج هذه الآراء ضمن الأصناف المكرورة مثل «التقليدي» و«الأصولي» و«الحداثي» و«العلماني». وإذا ما استُخدم أيٌّ من هذه الاصطلاحات، فإنه يجب استخدامه بحذر، ذلك أنه غالبًا ما يتم في هذه الاصطلاحات تداخلٌ ويؤدي ذلك إلى المزيد من التشوش. ما يذهب إليه هذا في أن يبينه هو أن هناك أفكارًا محددة فيما يُعنى بـ «مسلم» (أو، بسبب ذلك، «غير المسلم»)، وما الدور، إذا كان هناك من دور، الذي ينبغي اتخاذه بالنسبة للإسلام بالإشارة إلى المؤسسات الاجتماعية والقضايا الاجتماعية.

لقد انصرف الحوار حول حالة الدولة الإسلامية ليدور حول محورين: الدولة حيث يكون للناس فيها السيادة، من جهة، والدولة حيث يكون فيها الرب هو السيد على الناس، من جهة ثانية. لكن، وكما تبين معنا سابقًا، هناك بين هذين المحورين مجموعة متنوعة من الأطياف للواحد منهما أو للآخر. لقد تمفصل الجدل حول الدولة الإسلامية في سياق عملية التحديث التي حولت وانتقلت (سواء أتمت الموافقة على ذلك أم لا) بالخصائص التراثية لجميع المجتمعات. ولا شك، فإنّ مهد هذا التحديث هو الغربي من الناحية الجوهريّة، وبالتالي، فإن الاستحقاقات بالنسبة لـ «الثقافة التراثية» داخل المجتمع الغربي⁽¹⁾ ربما لم تكن مدمرةً جدًّا، ذلك أنه بالنسبة للمجتمع الغربي لم يكن له سوى القليل من مئات السنين بما يخص التكيف مع ذلك⁽²⁾. بيد أنه لا يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة للإسلام حيث جرى «التهديد» (إذا كان ذلك كيف تم تصويره) بسرعة أكبر بكثير.

إنه من الصحيح القول إنّ العرب لا يشكلون سوى الخمس من مجموع سكان مسلمي العالم، وحتى كل الشرق الأوسط (في معناه الواسع الذي يشمل كلاً من العالم العربي كله من المغرب حتى شبه الجزيرة العربية بما في ذلك أيضًا إيران وفلسطين وتركيا) فإنهم لا

(1) بالطبع، اليابان، ورغم أنها ليست بوقت بعيد كانت تمثل ثقافة «تراثية»، هي الآن في طليعة عملية التحديث هذه؛ هذا رغم أن مسألة الكيفية التي يمكن أن يؤثر ذلك على «النفسيّة» اليابانية على المدى الطويل لم يتم بعد ضبطها.

(2) هذا رغم أنه يمكن أن يعتبر المرء أنّ «الحداثة الجديدة» أو «ما بعد الحداثة» هي على نحو كامن مدمرة بالنسبة لأوروبا كما كان الأمر مع التنوير.

يشكلون سوى ثلث سكان مسلمي العالم. على أية حال، كونهم أقلية عددياً، فإن هذا لا يؤثر من حيث التأثير من الناحية الأيديولوجية. ويجب التذكير بأن المسلمين كلهم يتوجهون إلى الكعبة في مكة من أجل الصلاة، كما أن الحج إلى مكة هو طقس ركني واجب على جميع المسلمين. إن المدن المقدسة الثلاث كلها، مكة والمدينة والقدس، تقع كلها في الشرق الأوسط. القدس أيضاً كانت القبلة الأولى (كان المسلمون يتوجهون إليها أثناء الصلاة). هناك مدينتان اثنتان أخريان، يبجلهما الشيعة خاصة، أيضاً تقعان في الشرق الأوسط: النجف: حيث أُشير إلى أن الخليفة الرابع، علياً، قد دفن بها هناك، وكربلاء، التي شهدت استشهاد ابن علي، الحسين. كما أن السنوات التكوينية للإسلام السياسي قد تأسست بقوة في السياق الجغرافي للشرق الأوسط: إن مكانة دمشق وبغداد هما بالنسبة للمسلمين، كروما والقسطنطينية بالنسبة للمسيحيين، بل أكثر من ذلك. وهناك العديد من العواصم الإمبراطورية والثقافية للإسلام في الشرق الأوسط، مثلاً القاهرة واسطنبول وأصفهان قد قامت لاحقاً.

هكذا، فعلى الرغم أن العرب يشكلون ربما أقلية من السكان المسلمين، إلا أن تأثير الشرق الأوسط على «الروح الفيزيولوجية - السيكولوجية»، قل مثلاً إندونيسيا، هائل وكبير، وخصوصاً حينما يؤكد على أهمية العربية كلغة. وعلى الرغم أنه من الصحيح القول بأن الإسلام في المملكة العربية السعودية يختلف على نحو كبير عن الإسلام في أوروبا الشرقية، على سبيل المثال، إلا أن هناك رغم ذلك عوامل مشتركة تربط بين الاثنين. إن هذا الكتاب هو يحدد المسلم بكونه المرء الذي يؤمن بالرب وبالْحَقِيقَةُ المِيتَافِيزِيقَةُ وبالْقَانُونِ الطَبِيعِيِّ. إن مثل هذا التحديد ربما يستبعد بعضاً من المسلمين، مثلاً ما يُدعى بـ «المسلمين بالاسم»، أو المسلمين الثقافيين، حيث تُحدد الهوية هنا بناء على كون الولادة من أب مسلم، كما هو الحال على نحو كبير يهودي من أم يهودية. وباستثناء ذلك، فإنه لا يشترط المضي إلى الاعتقادات (الإيمان) والطقوس الممارسة (الإسلام) بالنسبة للإيمان، بل إن المسألة هي مسألة الإثنية أو ولاء الجماعة. وهنا ثمة مثال حديث على ذلك في البوسنة حيث يوصف الشخص (أو يصف هو نفسه/ نفسها) بأنه مسلم بوسني وذلك لتمييز عن البوسنة الصرب (الأرثوذكس) والكروات البوسنيين (الكاثوليك). وما عدا ذلك، فإن المسلمين البوسنيين يوصفون على النحو التالي:

«شاربو السيلفوفيتيز، براندي خوخ قوي، أكلة لحوم الخنازير، بالنسبة للعديد من

المسلمين البوسنيين فقد كانت ارتباطاتهم بالإسلام حتى الحرب البوسنية أن لهم أسماء مثل عمر وأمير ويتركون أحذيتهم خارج منازلهم. لقد كان مسلمو البوسنة علمانيين إلى حدّ كبير، وأولئك الذين كانوا متدينين كانوا يشددون على أنهم «مسلمون أوروبيون»، وهو الأمر الذي يختلف تمامًا عن آيات الله في إيران ورجال الدين الإسلامي في المملكة العربية السعودية»⁽¹⁾.

إنه ليس من المستغرب، إذن، أنّ المسلمين الذين قدموا من السعودية ومن الجزائر إلى البوسنة بغرض القتال قد صدموا من «نمط حياة» البوسنيين، وبالمثل، فلم ينجذب البوسنيون أنفسهم إلى عقيدة المجاهدين.

ومع ذلك، بينما هناك إدراك بالتنوع الذي يحتويه الإسلام، فإنه ليس «الملحد المسلم» الذي يعيننا هنا، ولكن ما يعيننا هم «المسلمون الأساسيون»: على الأقل أولئك الذين يؤمنون بالرب والوجود الميتافيزيقي «الأخر». إنه الاعتقاد بأنه «لا إله إلا الله» وبأنّ الأنبياء قد بينوا الواجب بغية الاستسلام إلى الله. ويُدعى هذا الإعلان وهذه العبادة بالتوحيد: التأكيد على وحدانية الله. إنّ الدين بالنسبة لـ «المسلمين الأساسيين» هو قوة حيوية واجبة. إنّ مفهوم الوحدة في التنوع يسمح للإسلام اعتناق مجموعة متنوعة من الثقافات والمعتقدات المختلفة ضمن مظلة واسعة. وفي هذا الحد، فإنه من الصعب تقديم تعريف لما هو الإسلام في أسسه، ولا سيما حتى حينما يكون هناك إمكان للجدل في مثل هذه التعريفات التي تظهر بكونها غير مثيرة للجدل بما يخص لفظة «مسلم» كمرئ يؤمن بالله. ما أقصد القيام به هنا هو التركيز على الإسلام بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، ظاهرة عربية، وهذا مع الاعتراف بالتأثير الثقافي والديني والفلسفي والسياسي المباشر في الشرق الأوسط على الإسلام العربي، فضلاً عن حضور الوعي بتأثير الحدود الجغرافية الكبرى، بما في ذلك تأثير أوروبا.

Lebor, Adam. 1997. *A Heart Turned East: Among the Muslims of Europe and America*. (1) Warner Books. UK, p 20.

الفصل الثالث

دينية نيتشه

«لديّ خوف رهيب في أن يتم إعلاني مُقدَّسًا... لا أريد أن أكون قديسًا، بل حتى مهرجًا»

(نيتشه، Why I Am Destiny 1, Ecce Homo⁽¹⁾)

«ليتقدس اسمك في الأجيال القادمة»

(بيتر غست P. Gast في ماتم نيتشه)⁽²⁾

هناك أولاً فرضية هامة بالنسبة لهذا العمل وهي أنّ نيتشه كان لديه الأشياء الكثيرة ليقولها حول الدين. ثانيًا، لقد كان لنيتشه «دينته» الخاصة التي انبثقت من فهمه العميق للاعتقاد الديني. ثالثًا، على الرغم من أنه كتب القليل عن الإسلام، فإنّ هجومه ضد المسيحية، له أهمية خاصة بالنسبة لأزمة الحداثة التي تواجه الإسلام. وفي هذه الناحية الأخيرة، فإنّ فلسفة نيتشه ربما تكتسي أهمية وإلحاحًا بالنسبة للإسلام أكثر مما هو الأمر بالنسبة للمسيحية، كون أنّ نيتشه هو أساسًا نتاج الإصلاح الألماني، والإسلام، كما سيتم نقاش ذلك، هو في مسار «إصلاح»ه الخاص.

وقد علّق ترتوليان بما يخص عداوته تجاه غزو الفلسفة للاهوت؛ فهو يعتقد بأنّ الفلسفة كانت وثنية في رؤيتها، فإنّ تطفلها إلى داخل اللاهوت يمكن أن يؤدي إلى الزندقة

Nietzsche, Friedrich. 1979. **Ecce Homo**. Trans. by R. J. Hollingdale. Penguin. UK, p 126. (1)

Quoted by Michael Tanner, 1994. **Nietzsche**. Oxford University Press. UK, p 60. (2)

داخل الكنيسة. فنجد في كتابه De praescriptione haereticorum (في حكم الزنادقة) أن وثنيًا سأل مرةً على العلن هذا السؤال: «ما هو المشترك بين أثينا والقدس؟ بين الأكاديمية والكنيسة؟»⁽¹⁾. لقد كان الإسلام، إلى حد أكثر من التراث المسيحي، شكاكًا تجاه الفلسفة، شكاكًا تجاه العلاقة المتوترة بين «الفلسفة» و«الكلام» (الذي يمكن ترجمته على نحو كبير بـ«التيولوجيا/ اللاهوت»)، ذلك أنه ما هي علاقة أثينا بمكة؟ إن الافتراض الذي يُقدّم هو أنّ الفلسفة قد قدمت مساهمة قيمة إلى القضايا اللاهوتية، وهذه هي النقطة التي أريد الدفع بها قدمًا. وعلى أية حال، إن السؤال الأكثر وثاقًا وصلته يجب أن يتم تأكيده: ما هي علاقة نيتشه بالإسلام؟

خلاصية نيتشه

بالتأكيد ليس المقصود هنا أن نعلن نيتشه بأنه «مقدس»، رغم مطلب صديقه بيتر غيست أو النزعة منذ موت نيتشه، من بين العديدين، إلى تقديس هذا الفيلسوف الألماني. ما يُناقش هنا أن الهدف الفلسفي الأساسي لنيتشه لا يختلف كثيرًا عما اعتبره التيولوجي الأميركي بول تيليخ (1886 - 1965) بشأن الهدف من التيولوجيا؛ أي تناول مع ما أطلق عليه «الاهتمام الأقصى»⁽²⁾. بالنسبة لتيليخ، فإنّ الأسئلة الوجودية تثار ويكشف عنها من خلال الثقافة الإنسانية. وتهتم الفلسفة الحديثة والأدب والفنون الإبداعية الأخرى بالأسئلة التي تعني البشر. من هنا، فإنّ التيولوجيا تصوغ الأجوبة عن هذه الأسئلة ومن ثم تربط تعاليم الإنجيل بالثقافة الحديثة. يجب أن يتحدث الإنجيل إلى الثقافة، وليس بإمكانه القيام بذلك إلا إذا كانت الأسئلة التي تُثار بواسطة الثقافة مسموعةً. ليس من الضروري لهذه الرؤية عن الدين، بكونه يتعامل مع «الاهتمام الأقصى» أن تُقصر نفسها بحدود البروتستانتية الليبرالية، أو، لذلك السبب نفسه، المسيحية. هل بإمكاننا التحدث عن الإسلام بكونه يهتم بقضايا «الاهتمام الأقصى»؟

وبالطبع، فقد لاقى مفهوم تيليخ عن الدين الكثير من الانتقادات. وقد نُظر إلى ليبرالته الاعتذارية من قبل العديد من التيولوجيين بكونه يشدد كثيرًا على التطورات

McGrath, Alistair (ed.) 1995. *The Christian Theology Reader*. Blackwell, UK, p 5. (1)
Tillich, Paul. 1951. *Systematic Theology*, Vol. 1. University of Chicago Press. USA p 60. (2)

الثقافية العابرة، مع ما يترتب على ذلك أنه يظهر في غالب الأحيان بكونه يُقاد، على نحو غير نقدي، من خلال قوى العلمنة. وحتى ولو كان الحال أن تيلخ هو أماراً الأجندة العلمانية، بدلاً من أن يكون مستقلاً عنها، فإن رؤاه هي مهمةٌ هنا في درجة أنه كان على الأقل مستعداً إلى معالجة مشكلة العلمنة. وهذه الآراء مهمة هنا كذلك في هذا النقاش، بسبب أن الإسلام هو أيضاً يُواجه الآن من قبل قوى العلمنة، وبالمثل، إن المحاولات التي يقدمها علماء إسلاميون للرد على نحو إيجابي على هذه القوة المتزايدة - القوة التي لن تُزال - هي غالباً محاولات يتم رفضها من قبل العلماء المسلمين الأرثوذكسيين بكونهم «اعتذاريين» جداً.

ليس هذا عملاً دفاعياً مسيحياً ثيولوجياً، ولا حتى آراء العلماء المسلمين التي ركز عليها. إنه بالأحرى محاولة لمعالجة المسألة الأساسية للدين، لبلوغ مركزية لماذا الدين هنا، لبلوغ «اهتمامه الأقصى»، وهذا أيضاً ما يأتي عليه نيتشه. إن اقتباساً من تيلخ في هذه النقطة سيضيء أهمية نيتشه في هذا النقاش:

«إن الأجوبة المتضمنة في حدث الوحي لا تكون مهمة وذات مغزى إلا بمقدار ما يكون لها علاقة بالأسئلة التي تهتم بكلية وجودنا، وتهتم بالأسئلة الوجودية. فقط أولئك الذين خبروا صدمة الزوال، القلق الذي يكونون فيه واعين بمحدوديتهم، تهديد اللاوجود/العدم، هم فقط من يستطيعون فهم ماذا تعني فكرة الرب. فقط أولئك الذين خبروا تراجعياً الغموض لوجودنا التاريخي، وشككوا كليةً بمعنى الوجود، يستطيعون فهم ماذا تعنيه رمزية مملكة الرب»⁽¹⁾.

العديد قد «خبر صدمة الزوال» و«تهديد العدم»... إلخ، بيد أن نيتشه أخذ بمثل هذه التجارب الإنسانية إلى حدودها القصوى. وإضافة إلى ذلك، لقد أدرك نيتشه أهمية الثقافة والفنون الإبداعية بوصفها تعبيراً عما يمكن أن يكون عليه الإنسان. بل وأكثر من هذا، هناك قلقه الديني، بالنهاية والأقصى وفقاً لكلمات تيلخ. إن الدين، بالنسبة لنيتشه، هو الصيغة الأعلى للفن. لقد كان معنياً بالشرط الإنساني، مع الحقيقة الكبرى للوجود الإنساني في العالم. وكما يشير تيلخ:

«إن تحليل الخبرة، بما فيها تطور الأسئلة المتضمنة في الوجود، لهي مهمةٌ فلسفية،

حتى ولو تم القيام بها بواسطة الثيولوجي، وحتى ولو كان الثيولوجي مصلحًا كما هو حال كالفن⁽¹⁾.

ومع ذلك، فربما يُصدم القارئ بأمر لافت وهو أن نيتشه، «الملحد العظيم» ينبغي إدراجه في مستوى المدافعين عن الدين. ومع ذلك، ما زال من الأفضل فهم نيتشه بكونه، كما العلماء، في مسلك إزالة غبار سنين عديدة من سوء الفهم. إنه وعلى ضوء بحوثي الدراسية اللاحقة التي سمحت لي الإعلان، وعن ثقة، بأن نيتشه هو رجل «ديني» من الطراز الرفيع. لا شك، أنه كان هناك العديد من التنويهات حول هذا الأمر في السنوات الماضية، مثلًا هيدغر، الذي أطلق عليه: «الباحث العاطفي عن الرب، والفيلسوف الألماني الأخير»⁽²⁾، أو كما في الآونة الأخيرة مع إيريك هيلر E. Heller، الذي يقول عنه: «إنه [أي نيتشه م.] ومن خلال نسيج روحه وعقله، واحد من أشد الطبائع الدينية راديكالية قد أنتجها القرن التاسع عشر»⁽³⁾.

وهناك مثال حول «نيتشه المسيحي» وهو اللوثري ديتريش بونهوفر D. Bonhoeffer (1906 – 1945). ففي سنة 1934 كان قد اعتقل بونهوفر من قبل الجيستابو (البوليس السري النازي) وذلك لتورطه المزعوم في مؤامرة ضد أدولف هتلر. وأثناء الثمانية عشر شهرًا التي قضاها في سجن تيغل في برلين، كتب عمله «Letters and Papers from Prison»⁽⁴⁾ والذي تناول فيه حول مسألة هوية يسوع المسيح في الشرط الثقافي في العالم الحديث، وجادل بما يخص «المسيحية اللائكية»: «إننا نتجه تمامًا إلى زمن لاديني؛ والناس كما هم الآن لا يستطيعون أن يكونوا دينيين على الإطلاق»⁽⁵⁾. لقد رأى بونهوفر، وهو الولع بقراءة نيتشه، أن جملته «ما وراء الخير والشر»، بكونها مقاربة إلى الأخلاق التي اعتقد بها بأنها مركزية بالنسبة للاهوت البروتستانتية:

«يقف الإنجيل المسيحي ما وراء الخير والشر. ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وذلك،

(1) Tillich, Ibid. p 62.

(2) Heidegger, Martin. 1985. The Self-Assertion of the German University. **Review of Metaphysics**, (2) translated by Harries. Issue 38, March 1985.

(3) Heller, Erich. 1988. **The Importance of Nietzsche: Ten Essays**. University of Chicago Press. (3) USA p 11.

(4) Bonhoeffer, D. 1971. **Letters and Papers from Prison**. Ed. by E. Bethge. SCM Press. UK. (4)

Ibid. p 279. (5)

طالما أنّ فضل الربّ يكون خاضعاً لمعايير الإنسان في الخير والشر، فإنّ هذا ما سيؤسس دعوى إنسانية على الرب تتعارض مع فردانية قوة الرب والاحترام»⁽¹⁾.

إنه بالنسبة لبونهورفر، فإنّ الروح الحرة، أي Übermensch (السوبر مان)، هي مماثلة لحرية المسيحي، ومع المسيح بكونها الباراداييم. وقد قام نيتشه نفسه بالتمييز الواضح بين المسيحية وشخصية المسيح، وهذا الأخير اعتبره بوصفه «الرجل الأعلى»، الذي شكك بأخلاق عصره. إنّ يسوع، وفقاً لنيتشه، قد تحدى السلطة الكهنوتية وهاجم «الكنيسة اليهودية» كمنظمة فاسدة وأنانية، والتي كان لاهوتها موجهاً بغية تعزيز قوتها الخاصة، بينما كانت عقيدة يسوع أنّ مملكة السماء لم تكن احتمالاً بعيداً، بل الأخرى إنها واقع حاضر:

«ما هي «الأخبار السارة»؟ الحياة الحقيقية، لقد وجدت الحياة الأبدية – إنها ليست وعداً، إنها هنا، إنها داخلك: الحياة في أنّ تُعاش في الحب، في الحب من دون تجرد أو استبعاد، من دون بُعد»⁽²⁾.

لم يكن المهندس الحقيقي للمسيحية يسوع، بل كان القديس بولس. فبينما كان نيتشه مولعاً في أنّ يجد في يسوع روحاً قريبة، فإنّ بولس يُمثل كل ما يحتقره نيتشه في المسيحية: «إنه في أعقاب «الأخبار السارة» يأتي الأسوأ كلياً: الذي يأتي من بولس. لقد تجسد في بولس النمط المتناقض لـ «المبشر بالأخبار السارة»، عبقرى الكراهية، لرؤية الكراهية، المنطق العنيد للكراهية. ما الذي لم يضحّ به هذا المشؤوم dysangelist لكراهيته! (المشؤوم dysangelist، من الإغريقية angelos، من يأتي بالأخبار السارة: الملاك، الرسول؛ في حين إنّ dysangelist هو الذي يجلب الشؤم م.). المخلص فوق كل شيء: لقد سمّره إلى صليبه. الحياة، المثال، الموت، المعنى وحق الإنجيل كاملاً – ليس هناك من أثر قد تُركّ حالما هذا المستحوذ عليه بالكراهية وصانع الأكاذيب قد قبض وحده على ما يمكن الاستفادة منه»⁽³⁾.

Bonhoeffer, D. 1970. **No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes from the Collected Works**. Vol. 1. Ed. by E.H. Robertson. Fontana. UK p 37.

Nietzsche, Friedrich. 1968a. **The Anti-Christ**. Trans. by R.J. Hollingdale. Penguin. UK, (2) Section 29, p 141.

Nietzsche (1968a), **The Anti-Christ**, Section 42, pp 154 – 5. (3)

وتجدر الإشارة في هذه المناسبة أن نيتشه قد اعتبر محمداً شخصاً رفيعاً كما هو يسوع⁽¹⁾. وعلى أية حال، ومن أجل أن نبقي في المسيحية حالياً، فإن بونهوفر قد رأى في اللوثرية بكونها الخلاص من خلال الحرية، كما أن هذا الخلاص هو ممكنٌ فقط في «ما وراء الخير والشر»؛ بمعنى ما وراء أو هام التقوى الذاتية الأخلاقية. وبالمسلك نفسه، كما هو نيتشه، فإن بونهوفر قد اعتقد بأن كل الأخلاق (بما فيها ما دعي بالأخلاق المسيحية) تكون فاسدة خطيرة إذا ما أبعدتنا عن الرب: تلك التي هي ما وراء الخير والشر: «تُظهر معرفة الخير والشر أنه [الإنسان] ليس واحداً مع أصله»⁽²⁾. وفي عمله «The Anti-Christ» (ضد المسيح)، يروي نيتشه تاريخ إسرائيل الذي بدأ حينما «وقف على نحو سليم، أي بمعنى العلاقة الطبيعية مع كل الأشياء. إنَّ إلههم يهوا كان تعبيراً عن وعيهم للسلطة، عن سعادتهم في أنفسهم، عن آمالهم في أنفسهم»⁽³⁾. ومع ذلك، فإنَّ «سقوطهم» قد حدث حينما «غيروا المفهوم»⁽⁴⁾ عن إلههم وحولوه إلى «إله العدالة»⁽⁵⁾. هكذا، فإنَّ كلاً من نيتشه وبونهوفر يتصوران «الخلاص» بكونه يقف ضد هذا «السقوط» الأخلاقي، والعودة إلى زمن ما وراء الخير والشر.

لا ينبغي الخلط هنا بين «اللا دينية المسيحية» عند بونهوفر مع جملة كارل إيرث K. Earth «إزالة الدين»⁽⁶⁾. لقد وجه بونهوفر انتقاداته ضد أشكال من المسيحية على أساس افتراض أن البشر هم بطبيعة الحال أصلاً دينيون، وهو افتراض يعتبره بونهوفر لا يمكنه الصمود، وذلك بالنظر إلى ازدياد العلمانية في فترته. إنَّ «اللا دينية المسيحية» هي إيمان لا يستند إلى رؤية أن البشر هم طبيعياً دينيون، بل يستند إلى الوحي - الذاتي للرب في المسيح. كان يجب تجنب المسعى إلى الميتافيزيقيا خاصة لأنه أدى إلى مفهوم مشوه عن الرب. إنَّ الميتافيزيقيا، سواء بالنسبة لنيتشه أو بونهوفر، تحطّ وتنتقص من الحياة على هذه الأرض، وذلك بسبب أنها تحاول مأسسة القيمة الإنسانية في فضاء يقع خارج الأرض.

See Kaufmann, Walter. 1974. *Nietzsche: Psychologist, Philosopher, Antichrist*. Princeton (1) University Press, USA, p 402n.

Bonhoeffer (1970) p 37. (2)

Nietzsche (1968a), *The Anti-Christ*, Section 25, p 135. (3)

Ibid. (4)

Ibid. (5)

See below. (6)

هذا هو مفهوم نيتشه في «أفلاطونية من أجل الجمهور»، وهي عبارة لها أهمية خاصة في هذا النقاش هنا. وبالطبع، فإن نيتشه يعتبر المسيحية بكونها هي المسؤولة عن التركيز على العالم الميتافيزيقي. بيد أن بونهوفر يعتقد أن نيتشه قد أساء فهم المسيحية هنا:

«إنه ليس الماوراء الذي نهتم به، بل نهتم بهذا العالم كما خلق وحُفظ، والخاضع إلى القوانين، المُصلح والمتجدد. ما هو فوق هذا العالم، كما في الإنجيل، بهدف وجوده في سبيل هذا العالم؛ ولا أعني بذلك في المعنى الأنثروبولوجي لليبرالية والتقوى الباطنية، واللاهوت الأخلاقي، بل بالمعنى الكتابي المقدس للخلق والتجسد والصلب وقيامه يسوع المسيح»⁽¹⁾.

وقد سبقت الإشارة إلى اللاهوتي البروتستانتى السويسري كارل بارت K. Barth (1886 – 1968)، وهو مهمٌ هنا في هذا السياق، وذلك بسبب التأثير الأکید لـ نيتشه على لاهوته. لقد كانت مساهمة بارت (والتي طُورت في الطبعة الثانية له في Roemerbrief 1921)، تمثل رفضًا لإمكان في معرفة إنسانية للرب. ذلك أن الرب على نحو تام هو «آخر»، فأى محاولة للعلم بالرب لهي متجهة حتمًا إلى الفشل. ولا تكون معرفة الرب ممكنة سوى من خلال المعجزة فقط. وكان بارت قد أعلن في محاضرة له سنة 1916 تحت عنوان «The Righteousness of God»، تقوى الرب، أن تدين البشرية هو أقل بكثير من برج بابل، البناء الإنساني البحت الذي نُصب في تحدٍّ للرب. إن الدين، بالنسبة لبارت، هو عقبة يجب التخلص منها، إذا كان يجب إدراك الرب في المسيح. لا شك بأن بارت لم يتعد كثيرًا في أن يعلن عن موت الرب، كما أن الغموض في الكلمة الألمانية (Aufhebung)، «Abolition»، والتي لها جذر معنيين: «الإزالة»، و«الإعلاء»، وكذا ليونة وهدوئية بارت، يشير إلى رؤية أكثر «حيادية» عن الدين أكثر من كونها رؤية سلبية. ومع ذلك، وكما هو حال بونهوفر، فإنه يمكن النظر إلى كتاباته بأنها ردٌّ لاهوتي على أزمة الإيمان التي قام بها نيتشه.

جيلز فريزر G. Fraser، وفي كتابه «Redeeming Nietzsche»، يجادل بأن نيتشه كان «مستحوذًا عليه ومهجوسًا بسؤال الخلاص الإنساني»⁽²⁾، وبأن كتاباته ما هي إلا «سلسلة

Bonhoeffer, D. 1971. *Letters and Papers from Prison*. Ed. by E. Bethge. SCM Press. UK, (1) p 286.

Bonhoeffer (1971) p 2. (2)

من تجارب الخلاص». أي إنّ عمل نيتشه الجوهري كان في الستيريولوجيا Soteriology (اللاهوت الخلاصي): تجارب بغية صوغ شكل من الخلاص من شأنه أن يعمل في سبيل عصر ما بعد إيماني Post-Theistic Age⁽¹⁾. وفي الحقيقة، يستنتج فريزر بأنّ هذه التجارب قد فشلت، لكن مع ذلك، إنّ هذا عمل مهم (أي عمل فريزر. م.) وذو صلة كبرى، لهذا من المهم أن نلخص أهم نقاشاته هنا.

يبدأ فريزر من خلال تتبع المقاربات الأولى لـ«دينية» نيتشه، وينقل عن ستيفن آخيم S. Aschheim الذي يقول بأنّ بعضاً من هذه المحاولات كان لها «خَبَلٌ (عتّه وجنون)، ومهدبة بشراريب حولها»⁽²⁾. إنه ليس من الواضح أيّ من هذه المقاربات مخبولة، كما يمضي فريزر ليذكر أمثلة مثل القس البروتستانتي بريمن ألبرت كالثوف (B. A. Kalthoff (1906 – 1850) الذي قدّم سلسلة من «العظات الزرادشتية» (Zarathustra Sermons) والتي يقارن فيها مسيحية نيتشه، التي هي تأكيد الحياة، مع تحليل الثيولوجيا العقيمة والمنكرة للحياة للكنيسة. إنه يروي عن كالثوف حينما يقدم رؤية عن العالم «حيث تكون فيه كل الأشياء غير المحبة وغير الحرة والميتة والضعيفة في الإنسان هي زائلة»⁽³⁾. بيد أن فريزر كان سريعاً في إدانة كالثوف بسبب استخدامه «مثل هذه اللغة اليوجينية Eugenic (التعقيمية)»، والتي «أضعفت من قدرة المسيحية في مقاومة الهولوكوست الذي كان قادماً»⁽⁴⁾. يصف فريزر «المسيحية النيتشوية» Nietzscheanised Christianity «بكونها محاولة لإعادة إحياء ما تصوره أنه انحدار في الدين»⁽⁵⁾، وهو الأمر الذي يشير إلى أنّ فريزر يدعي هنا أنّ هذه المحاولات مضللة تماماً.

وبعد أن يبين فريزر تأثير نيتشه على بونهورف وبارت، فإنه يمضي إلى الكشف عن لاهوتي «موت الرب»، لا سيما توماس ألنيزر T. Altizer. لقد طوّر ألنيزر «الفكرة الكينوتية الفراغية (kenotic، من الإغريقية Kenosis، التي تشير إلى الفراغ. م.)، إله النفس الفراغة؛ إنه الإله

Bonhoeffer, Ibid. (1)

Fraser, Giles. 2002. **Redeeming Nietzsche: On the Pity of Unbelief**. Routledge. UK, p 3, (2) quote from Aschheim, S.E. 1992. **The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990**. University of California Press. USA, p 202.

Ibid. p. 3, quote from Aschheim (1992) p 208. (3)

Ibid. p 3. (4)

Ibid. p. 3, quote from Aschheim (1992) p 208. (5)

الذي تعالى بتعاليه وسموه من خلال تحوله إلى جوهر كليّ متوطد في شخص يسوع⁽¹⁾. هكذا، فإنّ «موت الرب» يحدث حينما يغدو المتعالى نفساً منعدمة، ومن ثم يولد من جديد مع المخلوقات البشرية في شخص يسوع. فريزر يشير هنا، بحق، إلى أنّ هذه الثيولوجيا، بصرف النظر عن «موت الرب»، ليس لها علاقة كبيرة بفلسفة نيتشه، بل هي متأثرة إلى حد كبير بهيغل وبلاك. لكن، ووفق حدود هذا النقاش، فإنّ الثيولوجيين الأكثر محافظةً دينيةً، مثل إيبهارد جونغل E. Jünger وهيلموت ثيليك H. Thielicke، هم الأكثر ملاءمةً في ردهم على فلسفة نيتشه وذلك بأنهم قد أدركوا بأنّ هناك أزمة لاهوتية وأنّ نيتشه ينبغي تقديره لكونه أثار انتباهنا إلى هذه الأزمة: إدراك بأنّ وجهة النظر التراثية عن الرب (رب الميتافيزيقيين) لم تعد تفيد، وبأنّ هذا ينبغي أن يقود إلى مفهوم أكثر شخصيانية، وتحديدًا من خلال شخص يسوع المسيح. هكذا، فإنّ هجوم نيتشه ضد الرب، هو بالفعل هجوم ضد الميتافيزيقيا. وهذا ما يثير سؤالاً مهماً ما إذا كان الدين يستطيع حقاً أن يكون ديناً من دون ميتافيزيقيا (وهذه نقطة في غاية الأهمية كونها ترتبط بالإسلام)، وما إذا كان نيتشه حقاً ضد الميتافيزيقيا. فريزر على حق بأنّ الثيولوجيين مثل جونغل، أنهم قد أساءوا في قراءة نيتشه من خلال، في الواقع، قراءة كتابات هيدغر حول نيتشه و:

«بالتالي، فإنّ «اللاهوتي» نيتشه هو على نحو غالب جدًّا نيتشه الهيدغري: إنّ المشكلة هي الآن مقبولة عموماً أنّ نيتشه هيدغر (لا سيما سلسلة المحاضرات التي قدمها هيدغر في أواخر الثلاثينيات، والعمل اللاحق عن نيتشه في أربعة أجزاء) هو موضوع ضخم وكبير حول هيدغر أكثر منه حول نيتشه»⁽²⁾.

تظهر قراءة أكثر دقة لنيتشه، في الواقع، أنه كان يهاجم المسيحية بطعتين اثنتين على الأقل: الأولى، وهي أنّ ميتافيزيقيا المسيحية تتفسخ، الأمر الذي ينتج عنه فساد وقيم فاسدة. أما الثانية، فهي، على أية حال، عجز المسيحية عن تقديم نظر جديد ومؤكد للحياة. وبالموافقة مع نيتشه بأنّ الرب التراثي التقليدي والميتافيزيقي لم يعد نافعاً، فإنّ الثيولوجيين قد أدخلوا أنفسهم في الواقع في طعنة نيتشه الثانية. لم يهاجم نيتشه الميتافيزيقيا بمثل ذلك الحال على عواهنها هكذا، بل بالأحرى هاجم كيفية استخدامها. وبالمثل، فإنه لم ير شيئاً في تأكيد الحياة بما يخص الفلسفة أو الثيولوجيا، أي إنّهما جدًّا سلبان، «إلحاديان» في

Ibid. p. 3, quote from Aschheim (1992) p 10. (1)

Fraser (2002), *Redeeming Nietzsche*, p 15. (2)

نظرتهما. ووفق حدود الأزمة التي تواجه الإسلام، فإنه هناك الكثير الذي يمكن للإسلام تعلمه من الرد المسيحي على نيتشه في هذا الصدد. وقد لاحظ فريزر بأن المفهوم الهيدغري عن نيتشه قد بدأ بالتهشم تحت ضغط أولئك الذين يقرؤونه بوصفه يقف على طليعة المبشرين بالتفكيك، لدريدا، على سبيل المثال:

«إنه من المهم في هذا السياق أخذ نيتشه الهيدغري وإظهار أن هناك إمكانات أخرى في نيتشه ليست متناولة من قبل تاريخ الميتافيزيقيا، أي إن هناك تحولات أقوى والتي تذهب أبعد مما يدعو هيدغر بتاريخ اكتمال الميتافيزيقيا: إنها تحولات تُشكك بهيدغر نفسه: قراءته لنيتشه على وجه الخصوص، وتوجهه الفلسفي على العموم»⁽¹⁾.

وبينما انتقد هيدغر نيتشه بسبب محاولته المتصورة في تدمير الميتافيزيقيا، وهو في الوقت نفسه قد فشل في أن يكون نفسه «لاميتافيزيقياً»، فإن التفكيكيين، مثل دريدا، قد نظروا إلى هذه التناقضات الداخلية بوصفها مركزية في الخطاب النقدي لنيتشه. إن الإشكالية بالنسبة لنيتشه فيما يخص الميتافيزيقين هي أن: «الاعتقاد الأساسي هو الإيمان بالقيم المتعارضة والمتضادة... كونه أنه ربما ليس هناك من شك أولاً وقبل كل شيء ما إذا كانت حتى المتضادات موجودة»⁽²⁾. هكذا، فإن المسألة ليست هجومًا على الميتافيزيقيا على نحو مباشر بمقدار ما هي هجوم على نتائج هذه الميتافيزيقيا. ومن ثم، فإن التفكيكي قد هدم الإيمان في القيم المتناقضة من أجل تحريرها. ووفق الكلمات الثيولوجية، فإنه لدينا «a/theology» (الثيولوجيا واللاثيولوجيا) لمارك تايلور M. Taylor حيث إن صيغة «/» (أي الشيء ونقيضه. م.) هي «عشاءٌ نافذٌ حيث يصيغ حدًا حيث تتفكك فيه الحدود الثابتة. وعلى طول هذه الحدود، فإن الاستقطابات التقليدية بينها والتي علقها اللاهوت الغربي قد قُلبت ودمرت»⁽³⁾. يصف تايلور التفكيكية بكونها هرمنيوتيكيا «موت الرب»، وذلك مع صيغته «a/theology» لهؤلاء الذين «قد تعلقوا بين فقدان الثوابت القديمة واكتشاف معتقدات جديدة، هؤلاء الناس الهامشيون الذين يعيشون باستمرار على حدودٍ تصلهم

Derrida, J. 1994. Nietzsche and the Machine: An Interview with Richard Beardsworth. **Journal of Nietzsche Studies**, Vol. 7, Spring 1994, p 26.

Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**, Section 2, p 6. (2)

Taylor, M.C. 1984. **Erring: A Postmodern A/Theology**. University of Chicago Press. USA, (3) pp 12 – 13.

وتفصلهم عن الإيمان واللاإيمان»⁽¹⁾. إنه إذا ما طبقنا هذا على السيكلوجيا المسلمة، فإنه لدينا كذلك «الثيولوجيا/ اللاثيولوجيا» بالنسبة للعالم ما بعد الحديث والذي لم يتمزق من خلال ما يبدو «آخري» العلماني، بل الأخرى إنه لا يدرك التناقض بين الديني والعلماني. هكذا، فإنّ الإشكالية تغدو إشكالية وجودية حيث يتوجب على المؤمن ملاءمة اعتقاداته وفق هذه «الحدود» التي أشار إليها تايلور. يمكن رؤية هذا المأزق في مسار سلبي، يقود إلى لاهوت «موت الرب» أو، وفق نيتشه، إلى التحرير.

ويبدو أنّ الصعوبة تكمن في امتلاك إيمان بالرب، وبالتالي ما يعني التزاماً ميتافيزيقياً، وفي الوقت نفسه عدم الإيمان بالقيم المتناقضة. هل هذا ممكن؟ ما يهتم به نيتشه هو أنّ ما ينتج عن الاعتقاد الميتافيزيقي هو نتائج فاسدة، وذلك أنّ الفرد يعيش في عالم بينما يتشوق إلى عالم آخر⁽²⁾. وعلى أية حال، إنّ حقيقة الانتقادات العامة الموجهة لنيتشه هو أنه يقدم ميتافيزيقيا خاصة به، وهو الأمر الذي يشير إلى أنه لم يرَ ذلك أنه مفسد بالضرورة. ومرة أخرى، تكمن الأهمية فيما إذا كان الإيمان هو تأكيد الحياة، وليس فيما إذا كان «ميتافيزيقياً» أم لا. إنّ «ميتافيزيقية» نيتشه تتموضع في «أحاديته العميقة»؛ إلا أنه أيضاً يمارس اللعب مع تناقضاته كجزء من عملية الخطاب النقدي، ولا تختلف عن شكل الديالكتيك السقراطي. هذا جزء لا يتجزأ من إثارية نيتشه، إنه أسلوب الكتابة اللعوب: يهاجم الأضداد في حين يستخدم الأضداد، يهاجم الميتافيزيقيا في حين يدخل ميتافيزيقيا خاصة به. وكما يشير جاسبر: «إن التناقض الذاتي هو العنصر الأساسي في فكر نيتشه»⁽³⁾. وعلاوة على ذلك، يلاحظ موديميري كلارك M. Clark بأنّ:

«عدمية نيتشه الواضحة في تناول الحقائق تهدد بالتالي تماسك نقده للأخلاق، بل كلية فلسفته – بقدر ما تلزم هذه الفلسفة نيتشه بحقائق معينة، فإنها في الوقت نفسه تنكر أنّ هناك أية حقائق»⁽⁴⁾.

(1) Taylor (1984) pp 12 – 13.

(2) Nietzsche (1998), *Beyond Good and Evil*, Section 2, p 6.

(3) Jaspers, Karl. 1965. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*. Trans. by Charles F.Wallraff and Frederick J.Schmitz. University of Arizona Press. USA, p 10.

(4) Clark, Maudemarie. 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press. (4) UK, p 4.

يمكن للمرء هنا الشعور بإحباطية كلارك، إلا أنّ نيتشه كان الأول الذي أدرك ذلك: «لا يحتاج هذا المفكر إلى أي امرئ لدحضه: إنه يقوم بذلك لنفسه»⁽¹⁾. وبالتالي، فإنّ نيتشه كان واعياً بتناقضاته، وإنه لمن المكرور جدًّا افتراض أنها تناقضات عرضية. إنها بالأحرى جزء من مشروعه، وأسلوبه في التفلسف.

يقرّ فريزر أنّ أية مقارنة في فهم نيتشه تحتاج إلى أن تأخذ بعين الاعتبار أسلوبه، كما أنّ أية محاولة في الاختزالية، وفي السعي إلى تحديد فلسفته وتفصلها عن أسلوبه، فإنّ النتيجة ستكون سوء فهم مشروع نيتشه. وعلى وجه الخصوص، فإنّ استخدامه المستمر للصور المسيحية والأفكار والمفاهيم فضلًا عن أسلوب الإنجيل الذي تم تبنيه في «Thus Spoke Zarathustra»، هكذا تكلم زرادشت، يشير إلى دينية معينة عند نيتشه، الأمر الذي قاد فريزر إلى بيان مقصده:

«إنني لا أريد الجدل بأنّ إلحاد نيتشه ليس بناءً، سواءً فكريًا أم عاطفيًا، في إنكار وجود الرب. ولا يعني هذا القول إنني أعتقد بأنّ نيتشه قد آمن بالرب فوق كل شيء. وبنحو واضح، إنه لم يؤمن بالرب. إنّ نيتشه، مما لا شك فيه، كان ملحدًا. بيد أنّ سؤاله يتركز حول: أيّ نمطٍ كانه هذا الإلحاد؟»⁽²⁾.

ما الذي كان يعنيه فريزر بسؤاله عن «النمط» الإلحادي؟ يشير فريزر إلى أنّ المسيحيين الأوائل قد تم اضطهادهم في روما بسبب أنهم لم يعبدوا الآلهة الرومانية، وقد أعلنوا بالتالي بأنهم «atheoi ملحدون»، منكرو الآلهة. وبالمثل، فإنه لاحظ بأنّ نيتشه قد أعلن نفسه أنه يتبع الإله ديونيسوس Dionysus. بيد أنه من الصعب تعريف وتحديد هذه «التلمذة» (الاتباع)، وذلك لأنه بينما لم يأت نيتشه بنفسه تمامًا إلى نقطة في أن يغدو مثاليًا، طالما بالنسبة له ليس هناك عالم خارج العقل، فإنه لم يلزم نفسه كليّةً بالظاهرية، معتبرًا أنّ كل ما هو في النهاية يكتسي مغزى فإنه يمكن التعبير عنه وفق خبرتنا الخاصة. من هذا الناحية، فإنّ نيتشه لم يختلف عن كانط أو سبينوزا، وذلك في أنه هناك عالم [آخر] متروك، بيد أنه عالمٌ من السواد والإبهام والغموض: عالم من دون تمييزات⁽³⁾. هنا نيتشه يوافق على قيود اللغة، ذلك أنه، إذا كان هناك حقًّا هذا العالم، فإننا لا نستطيع قول أي شيء بشأنه.

Nietzsche (1986) p 37. (1)

Fraser (2002) p 22. (2)

Danto, Arthur. 1980. *Nietzsche as Philosopher*. Columbia University Press. USA p 96. (3)

إنَّ أفضل ما يمكننا القيام به هو استخدام لغة الألغاز والمفارقات، والتي يستخدمها نيتشه على نحو متكرر وذكي:

«إنني أعتقد بعض الأحيان أنَّ استخدامه المحموم للأسلوب الشعري، وجمله المفارقة المقصودة، واستخدامه المشوه لاصطلاحات يمكن أخذها وفق روح المعضلة الزنية Zen koan [في البوذية]، الهدف منها تمزيق القشر، والذي أقامته العادة اللغوية بين أنفسنا ولتعريضنا إلى البحار المفتوحة... وفي أحسن الأحوال، أو، إذا كنتم ترغبون في ذلك، في أسوأ الأحوال، فإنَّ رؤية نيتشه عن العالم تقارب الرؤية الغنوصية التي لا تقبل الوصف عن العمق الديونيسوسي، البدئي Ur-Eine اللامتمايز»⁽¹⁾.

وفي «The Birth of Tragedy»، ولادة التراجيديا، يقدم نيتشه روايةً عن تمييز الظهور/الواقع لشوبنهاور. إنَّ أبولو هو ألوهة الظهور، لهذا فإنَّ نيتشه يفسر بأنه «ربما نطبق على أبولو كلمات شوبنهاور، وذلك حينما يتحدث عن الإنسان المغلف بحجاب المايا»⁽²⁾. ومن جهة أخرى، فإنَّ ديونيسوس يمثل المقدرة على خرق الظهورات الخاصة وقيادة المرء إلى التواصل مع الواقع النهائي. وكما يوضح بول دي مان P. De Man:

«ليس هناك من صعوبة تُذكر في الربط ما بين القطبين الأسطوريين: ديونيسوس وأبولو مع أصناف الظهور [أي الظاهرة] ونقيضها [ال«نومينون» (الشيء في ذاته)]... ومنذ سمته الأولى كحلم، يوجد أبولو كلياً ضمن عالم الظهور... إنَّ الحلم... ليس سوى السطح. يحدث هذا الشرط من الوهم ليتزامن مع ما يدعى عادة بـ «الواقع» في الكلام اليومي، الواقع الإمبريقي الذي نعيش فيه.

إنَّ كل الظهور، كما يعنيه المفهوم، هو ظهورٌ لشيء، لا يبدو في أنَّ يكون هو، كما في التحليل النهائي. لا يمكن أنَّ يكون هذا الشيء سوى ديونيسوس... أصل كل الأشياء. وطالما أنَّ الحال هكذا فإنَّ الشرط الديونيسوسي هو نظرٌ في الأشياء كما هي... كما أنَّ الظهور الأبولوجي بيانٌ مجازي لهذه الحقيقة»⁽³⁾.

(1) Danto, Arthur. p 97.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1966. **The Birth of Tragedy**. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. (2) USA p 35.

(3) De Man, Paul. 1972. Genesis and Genealogy in Nietzsche's *The Birth of Tragedy* **Diacritics**, (3) Winter 1972, p 49.

لقد كان ديونيسوس واحدًا من أهم الآلهة شعبيةً من بين الآلهة الإغريقية، كما أنّ الاحتفالات، التي يتم فيها الاحتفال به، كانت تتميز بالشرب والرقص الحماسي والهستيريا الجماعية. لقد كان اللاعقلاني في ديونيسوس يُحتفى به ويشرعن. يناقش جيلز فريزر أنّ استدعاء نيتشه لديونيسوس هو، في مستوى أول، صدى لرغبة شوبنهاور في تحرير الفرد من التميّز. وفي حماسوية ديونيسوس فإنّ المشاركين يخبرون (من الخبرة) واقعًا ثملاً، وهو شكلٌ من الخلاص يقارنه فريزر مع الثقافة الحديثة في اتخاذ نشوة المخدرات أو داخل الحركات الكاريزمية المسيحية مثل «تورونتو بليسينغ Toronto Blessing»⁽¹⁾. وفي هذا الصدد، فإنّ نيتشه يوضع ديونيسوس محور الدراما الستريولوجية (اللاهوت الخلاصي).

هكذا، فإنّ فريزر لا يعني بـ«الملحد» أنه الشخص الذي لا يمتلك إيمانًا دينيًا. ما يكتسي أهميةً حاسمةً بالنسبة لهذه الدراسة هو تأكيد فريزر أنّ «إلحادية» نيتشه تتبع غرائز لوثريته التقווوية المترعرة. كما أنّ نيتشه ليس معنيًا كثيرًا بالسؤال الفلسفي «هل الإله موجود؟»، بل إنه معنيٌّ بالأحرى بسؤال «كيف يتم خلاصنا؟». إنّ نيتشه، كما يجادل فريزر، «مهجوسٌ بسؤال الخلاص؟»⁽²⁾، كما أنّ عمله تدفّعه المحاولة إلى خلق برنامج ستريولوجي ألا وهو تأكيد الحياة وذلك لاستبدال ما كان يراه بأنه المرض، أي الستريولوجيا المسيحية الباثولوجية. ثمة سبب مهمٌ ما الذي يجعل نيتشه يستخدم التصوير والأفكار المسيحية، حتى ولو كان «الرب ميتًا»، ألا هو أنّ موت الرب لا يؤدي باللاهوت لأن يموت، بل الأخرى، يؤدي إلى بدايات جديدة: إنّ موت الرب هو ما يجعل الخلاص ممكنًا. وفي عمله «Twilight of the Idols»، أفول الأصنام، يقرر: «إننا ننكر الرب؛ ويناكرونا الرب فإننا ننكر المسؤولية: ولا يمكن أن نخلص العالم إلا من خلال القيام بذلك»⁽³⁾. ومن أجل القيام بهذا، يرتبط نيتشه بالتصوير المسيحي. يجادل فريزر بأنّ اللغة الدينية لنيتشه هي قضية حاسمة من أجل فهم فلسفته، ونقدية لأعمال مثل دراسة فلسفة نيتشه بواسطة ريتشارد شاخ R. Schacht⁽⁴⁾. وأيضًا يجادل فريزر بأنّ

Fraser (2002) pp. 55 – 6. (1)

Fraser (2002) p. 30. (2)

Nietzsche, Friedrich. 1986b. **Sämtliche Briefe**. Ed. by Giorgio Colli and Mazzino Moninari. 8 (3) Vols. Deutscher Taschenbuch Verlag. Germany p 54.

Schacht, Richard. 1983. **Nietzsche**. Routledge. UK. (4)

شاخت «شخص لا يختلف عن أولئك الذين يكتب عنهم نيتشه: «ليس لديهم أية فكرة عما يفترض أن تكون عليه الديانات من أجله، كما كانت مجرد تسجيل لوجودهم في العالم مع نوع من الدهشة الخرساء»⁽¹⁾. هكذا، فإنه عني بالمقاربة الاختزالية لنيتشه، منحياً مسألة التصوير المسيحي، كما لو أنها ليس لها شأن: «لم يكن لدى نيتشه، من جانبه سوى القليل باحتقار لأولئك الذين يسعون إلى سبر مسألة الرب من منظور الحياذ الفلسفي»⁽²⁾. وبالمثل، يقرر أليستير كي في «Nietzsche Against the Crucified»:

«لقد وصف نيتشه نفسه بأنه ملحد، ولكن لا ينبغي لنا أن نحاول فهمه من خلال تراث الفلاسفة الذين ارتبطوا بمعارك ضد الثيولوجيين حول البراهين على وجود الرب... لقد كان موقفه عميقاً جداً ومعقداً حيث إن وصفه كملحد (رغم أن هذا ليس خطأ) سيكون عرضةً للتضليل»⁽³⁾.

بارادايما نيتشه الخاصة

«لم يكن يمكن لنيتشه أن ينمو سوى من خلال التربية الألمانية الإصلاحية»⁽⁴⁾. يجادل فريزر جيداً حول أهمية التنشئة الدينية لنيتشه بما يخص مشروعه الفلسفي، وحقته ترتبط بواحد من أهداف هذا العمل: أي إظهار أن دينية نيتشه قد انصهرت بلاهوت الإصلاح الذي أدى إلى فلسفة هجينة فريدة لـ «لاهوتية إصلاحية ما بعد حديثة»، وبالتالي ينطبق بشكل خاص على الدين الذي يخضع لشكل من أشكال «الإصلاح» في عالم ما بعد الحداثة. وكما أن نيتشه نفسه قد شدد على أهمية البيئة بشأن تربية الفرد، فإن ترعرع الفلاسفة الألمان قد كشف الكثير عن دينيته. وهناك عدد من العوامل قد ساهمت في النظرة الدينية لنيتشه: الخلفية اللوثرية متماسكة، وتأثير والده القس على تقواه وهو طفل، والأماكن الرئيسة لتربيته في كونها المراكز الجغرافية للوثرية والالتحاق لدراسة اللاهوت في جامعة بون. فريزر على حق حينما يرى لوثر بكونه «الشخصية الرئيسة التي شكلت

Fraser (2002) p. 29. Quote from Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**. p 58. (1)

Ibid. p 30. (2)

Kee, Alistair. 1999. **Nietzsche Against the Crucified**. SCM Press. UK, p 27. (3)

Bonhoeffer, D. 1955. **Ethics**. SCM Press. UK , p 71. (4)

خلفية له»⁽¹⁾، ذلك أنّ نيتشه قد رأى لوثر باعتباره واحداً من أبطاله حتى لحظات انفصاله عنه في الوقت نفسه الذي تم فيه الانشقاق مع واغنر Wagner. وعلاوة على ذلك، إنّ نيتشه كذلك مدين بعمق جداً إلى التقווوية اللوثرية، وهي الحركة التي كانت منتشرة في زمن ومكان ترعرع نيتشه. إنّ التقווوية هي في جوهرها مناهضة للعقلانية وغير مبالية بالنظر الثيولوجي ومعنية كثيراً بـ«الغريزة» وبالانخراط مع يسوع في المستويات الشخصية أكثر من المستويات الفكرية. إنّ مسألة التشديد على الغريزة هي محورية بالنسبة لفلسفة نيتشه، كما يسלט هذا الاقتباس من «The Anti-Christ» الضوء على ذلك:

«إنه من الخطأ إلى درجة السخف أن نرى في «الإيمان»... السمة المميزة للمسيحي: فقط الممارسة المسيحية (حياة مثل من مات على الصليب قد عاش) هي المسيحية... وحتى اليوم إنّ مثل هذه الحياة ممكنة، لأناس معينين، حتى إنّ هذا ضروري: إنّ المسيحية الأولية الأصلية ستكون ممكنة في كل الأوقات، ليس كاعتقاد بل كعمل»⁽²⁾.

هنا يظهر نيتشه تشكيكه بما يخص السكولائية. بل والأكثر أهمية هو أنّ تثق بغرائك، أن يكون لديك عاطفة. فعلى سبيل المثال، أرسل نيتشه رسالة إلى بيتر غاست Peter Gast حيث تقول الرسالة: «لدي ذائقة (بمعنى التجربة. م.)، إلا أنها لا تقوم على أسباب عقلية ولا على أسباب منطقية ولا على الضرورية»⁽³⁾. ويلاحظ كارل جاسبر بأنّ «الذائقة» بالنسبة لنيتشه هي شيءٌ تسبق الفكر أو الحكم القيمي⁽⁴⁾. أما فيما يخص الدين، فإنها ذائقتنا التي تقرر أن نشارك أم لا، أكثر منه العقل. لقد كان نيتشه يعيش في زمن حينما كانت الثقافة، التي عاش بها، ما زال لديها هذه الذائقة بالنسبة للدين، إلا أنه توقع زمناً ستكون فيه كفة التوازن راجحة لصالح العلمانية.

ويذهب هولينغدل R.J.Hollingdale في تقديمه لـ «Thus Spoke Zarathustra»، هكذا تكلم زرادشت، بعيداً حينما يربط تقווوية نيتشه بحبه للقدر Amor Fati:

(1) Bonhoeffer. p 38.

(2) Nietzsche (1968a), *The Anti-Christ*, pp 39, 151.

(3) Jaspers, Karl. 1965. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*. Trans. by Charles F.Wallraff and Frederick J.Schmitz. University of Arizona Press. USA. p 49.

(4) Ibid. (4)

«حب القدر Amor Fati: القبول اللوثرى بأحداث الحياة كما أُريدت إلهيًا، مع ما يترتب على هذا في التأكيد على الحياة بكونها إلهية، بكونها من خلق الإرادة الإلهية، كما أنّ معنى كره الحياة هو تجديف»⁽¹⁾.

تقوم ستريلوجيا نيتشه، أي سعيه إلى الخلاص الإنساني، على نحو أقصى في الفلسفة. وكما يلاحظ فريزر:

«إنّ هدف نيتشه ليس الرب في حد ذاته، بل بالأحرى يكمن سعيه في النماذج الفكرية التي نُقشت في الثقافة الأوروبية من خلال الستريلوجيا المسيحية. بالنسبة لثقافة تقرأ باعتقاد أساسي في ضرورة بعض الوساطات الخلاصية الخارجة عن الحياة الإنسانية، فإنّ فقدان الإيمان بالرب يثير واحدًا من ردين اثنين: إما أن يرد في حالة من اليأس في لامعنى الحياة، أو ببساطة يستبدل فكرة الرب بوساطة أخرى، صنم كاذب آخر، رغم أنه لا يبدو كثيرًا يشبه الرب، ويؤدي الدور نفسه»⁽²⁾.

ينظر نيتشه إلى الستريلوجيا المسيحية بأنها عدمية، نافية للحياة، وفسادة، حيث لا يمكن للحياة أن يكون لها معنى سوى من خلال الإحالة إلى حقول عوالم أخرى. إنه ومع موت الرب، فإنّ هذه العدمية غير مقنّعة، كما تواجه أوروبا يأسًا فاضحًا، فارغًا من الخلاص. وفي هذه النقطة، أي النقطة التي آمن بوجودها نيتشه في أوروبا خلال عصره (عصر ما بعد الأخلاق): فإنّ نيتشه قد رأى الفرصة في توجيه السؤال ما إذا كانت البشرية تحتاج حقًا إلى الخلاص من الإلهي: ألا يمكن للحياة الإنسانية أن تكون تأكيدًا للحياة؟ يوجد في كل ناحية من نواحي فلسفة نيتشه إحساسٌ بالإلحاح العاجل، وهو إدراك أنه يوجد في عصره نافذة صغيرة جدًا لفرصة ما، ذلك أنّ قوة الاستياء *ressentiment*، لكرهية الذات، هي الاستخدام الفعال للإرادة إلى القوة وستنتظم من جديد بسرعة تحت ستار آخر مع أنبياء جدد. إنّ أحد الأسباب التي يتم فيها قراءة نيتشه اليوم على نطاق واسع يعود إلى إدراك أنّ هذه الخلاصات الجديدة قد اندرجت تحت مظلات الشيوعية والقومية، والرأسمالية، وهلم جرا. كما أنّ أحد الأسباب لماذا نيتشه يرتبط على نحو وثيق بقضية الإسلام والحداثة هو أنّ الإحساس نفسه في الإلحاح الذي ينطبق كذلك على العالم

(1) Hollingdale in Nietzsche (1969) p 28. وفريزر بالمناسبة لا يقتنع بمحاولات هولينغدل في قلب المفاهيم المسيحية إلى مفاهيم نيتشوية.

(2) Fraser (2002) p 73.

الإسلامي اليوم بالشكل نفسه الذي شهدته أوروبا قبل مئة سنة. وبالفعل، يرى الفيلسوف روجر سكروتن R. Scruton فإنه، في مجال الكتابة حول الإرهاب في ظل الإسلام، أنّ الاستياء هو كقوة محرّكة تقف خلف الأعمال الإرهابية:

«النجاح يولد الاستياء، والاستياء يولد الكراهية. لقد قامت هذه الملاحظة البسيطة في جذر السيكلوجيا السياسية لنيتشه، والذي حدد الاستياء، كما دعاه هو كذلك، بكونه العاطفة الاجتماعية المميزة للمجتمعات الحديثة: العاطفة ما إنْ تنظمت وأديرت من خلال المسيحية، حتى تم الآن انتشار الانفكاك عبر العالم. لا أريد القول إن تحليل نيتشه كان دقيقاً. ولكن من المؤكد أنه كان على حق في تحديد هذا الدافع الغريب عند المخلوقات البشرية، كان على حق في التشديد على أهميته الكبرى، وعلى حق في الإشارة أنّ هذا يسكن في العمق أكثر من مصادر النقاش العقلاني. إنكم تواجهون في التعامل مع الإرهاب استياءً غير معني كلية بتحسين أية أشياء لأي شخص، لكن فقط تدمير أي شيء يكرهه... وحينما يكون موضوع الكره جماعةً أو عرقاً أو طبقةً أو أمةً، فإنه في وسعنا التجهز من كراهيتنا بموقف شامل تجاه العالم. وذلك السبيل من الكراهية يجلب النظام من الفوضى، والقرار من عدم اليقين - الحل الأمثل بالنسبة إلى المسلم المغترب، الذي تاه في عالم أنكر دينه، والذي، في المقابل، دينه ينكر العالم»⁽¹⁾.

إنّ الخلاص بالنسبة لنيتشه هو شكل من أشكال التعالي الداخلي، عملية شفاء لإنقاذ الإنسانية من المرض الناجم عن المحاولة التائهة لتحسين العناء من قبل الخلاص المسيحي. إنّ المسيحية، وبدلاً من العلاج، أدت بالمرض إلى حالة أسوأ، وأصبحت البشرية أيضاً تعتمد على دوائها. ليس مفهوم نيتشه عن الصحة أنها حالة خالية من الألم، ذلك أنه يعتقد بأنّ الألم شرطٌ مسبقٌ للصحة. إنّ المسيحية لا تشفي، بل إنها تُخدر anaesthetises: إنها تصد الألم وتقنع الناس بأنّ غياب الألم هو نفسه الخلاص⁽²⁾. وينصب محور نقد فريزر لستريولوجية نيتشه بأنها عاجزة عن مواجهة الرعب الكامل للمعاناة الإنسانية. وينظر إلى رؤى نيتشه عن المعاناة بكونها تنتمي إلى «خيالات عصر أكثر راحة وبراءة»⁽³⁾، وخاصة

(1) Scruton, Roger. 2005. I resent your success. I hate you and your kind. So I bomb you. **The Times**, 9 July 2005.

(2) نيتشه في «ما وراء الخير والشر» أيضاً يتهم البوذية، لا الإسلام.

(3) Fraser (2002) p 122.

في ضوء كالرعب في أوشفيتز Auschwitz (معسكر اعتقال نازي خلال الحرب العالمية الثانية م.). ويردد فريزر الانتقادات التي وجهتها مارثا نوسباوم M. Nussbaum:

«يمكننا القول، مبسطين الأمور بعض الشيء، بأن هناك نوعين من الضعف: أولاً، ما يمكننا دعوته بالضعف البرجوازي: على سبيل المثال، آلام العزلة والوحدة والسمعة السيئة وبعض الاعتلالات الصحية والتي هي مؤلمة بما فيه الكفاية، بيد أنها لا تزال تتلاءم مع التفكير والقيام بالفلسفة؛ وثانياً، ما يمكن أن نطلق عليه بالضعف الأساسي، والذي يتحدد بالحرمان من المصادر الجوهرية للعمل الإنساني حيث يغدو الفكر والشخصية هما في حد ذاتهما فاسدين وغير متطورين. نيتشه يركز على النوع الأول من الضعف، ويرى أن ذلك ليس سيئاً للغاية، بل ربما يكون ذلك حتى جيداً بالنسبة للفيلسوف. إنني أدعي أن النوع الثاني يتجاهله نيتشه... من الذي قدم الدعم الأساسي المرفّه لزرادشت؟ من هم «الناس الأعلياء» يعملون دائماً في كل يوم؟ القارئ لا يعلم، والمؤلف لا يبدو أنه يهتم... نيتشه هو فيلسوف الكرسي للخطورة البشرية، عيشٌ مع عدم وجود عمل يدوي وثلاث وجبات كل يوم، من دون فهم داخلي للسبل التي يكون فيها الإمكان مهمّاً بالنسبة للفضيلة»⁽¹⁾.

يعترف فريزر بأن حياة نيتشه الخاصة قد عانت من الألم والمعاناة، ومن صداعاته المنهكة، وتقنيته، والعمى الموضوعي الذي كان يعانيه، بيد أن هذه الأعراض كلها ستكون «ضعفاً برجوازيّاً» عند نوسباوم، ذلك أنّ نيتشه استمر في القدرة على القيام بالفلسفة. وربما أكثر أهمية لهذه النقطة، هو أنّ فريزر، وعلى نحو أوسع، يشكك بـ«بقدرة أو عدم قدرة الفلسفة من أجل التفكير في المعاناة الإنسانية. كون أنّ الميل إلى الفلسفة العامة والمجردة يصبح جوهرياً منفصلاً»⁽²⁾. هكذا، فإنّ فريزر ينظر إلى فلسفة نيتشه بكونها تجريدية ونخبوية: إنها لا تتعامل مع أناس معينين وفي وقت معين، بينما المسيحية لديها باراداييم مركزي حول معاناة الفرد الواحد. في هذه الحالة، وفي «منافسة الباراداييمات»، تخسر سترولوجيا نيتشه بما يخص مقدمات المعاناة.

ومع ذلك، يبدو أن مثل هذه الانتقادات تفتقد كلياً إلى النقطة المهمة التي تتعلق بما كان يهدف إليه نيتشه ليحققه من خلال فلسفته. إنّ نيتشه نفسه كان واحداً من أوائل من

Nussbaum, M. 1994. **Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism**, in **Nietzsche, Genealogy**, (1) **Morality**, ed. by Richard Schacht. University of California Press. USA, pp 159 – 61.

Fraser (2002) p 139. (2)

أعلن أنّ المسيح هو «الإنسان الأعلى»⁽¹⁾، وذلك في تناقض صارخ لـ «فيلسوف الكرسي للخطورة البشرية»، وبالتأكيد، لم يعتبر نيتشه نفسه هو بكونه الإنسان الأعلى، أو السوبر مان Übermensch. ولم تكن فترة نيتشه أكثر «راحة وبراءة» من فترتنا، وقد كان واعياً جداً كيف يكون الناس الأشرار والقدر الذي سيعانون به: يحتاج المرء فقط لقراءة سلف نيتشه دوستوفسكي ليفسر قساوة الإنسان التي يمكن أن يتتلى بها الإنسان⁽²⁾. هذا هو الوعي الذي ألهم نيتشه بهجومه على المسيحية وأي نظام اعتقاد يمكن أن يُخدّر الإنسانية ضد المعاناة. إنّ الرسالة هي ملائمة اليوم كما كانت ملائمة حينما كان الأوروبي قادراً على مشاهدة فظائع الحرب من مكان راحة كرسيه. إنّ نيتشه قد خبر، على الأقل، وجرب الحرب على نحو مباشر، رغم أنّ ذلك كان محدوداً. وكمرض، فإنه شهد مشاهد من المعاناة والدمار المرعب. وفي رسالة وجهها إلى واغتر، قدم صورة عن سفر طال مدة ثلاثة أيام وليال في شاحنة مواشي مع الجرحى⁽³⁾. لكن، ومرةً أخرى، إنّ مقدار معاناة نيتشه الخاصة النسبية بالنسبة لمعاناة الآخرين، لم تضعف من فلسفته: بالنظر إلى أن هناك معاناة في العالم وينبغي قبولها كسبيل من سبل الطبيعة، لا خلق عالم آخر، ووجود خالٍ من الألم في الحياة القادمة. وتكمن أهمية هذه الملاحظة بالنسبة للإسلام، أنها واضحة في أنّ ولادة الإسلام كانت في بيئة عدائية في الصحراء، حيث كانت المعاناة حقيقية جداً لمعظم الناس، وإنه من السخف أنّ العديد من الناس ينتقدون الإسلام في تصويره القسوة أنّ هذا هو الإنسان بدلاً من خلق باراداييم رباطة جأش (turn-the-other-cheek paradigm) غير قابل للتحقيق. وفي هذا الشكل نفسه، العديد يتهم الإسلام، على نحو خاطئ بأنه «يمجد» الحرب. فريزر يوجه هذا الاتهام نفسه ضد نيتشه. بيد أنّ نيتشه لا يمجد الحرب والمعاناة، إنه يقبل بذلك. إننا نقرأ في كتاب نيتشه «The Will to Power» أنه يصف الإسلام كدين للرجال، ويسخر من المسيحية التي يشعر بها بأنها «دين النساء»⁽⁴⁾. وبصرف النظر عن هذا، فهناك ضمن سياق النقطة هنا مثال مُقدّم من بين العديد من آراء نيتشه الضعيفة بما يخص المرأة.

(1) Nietzsche (1968a), *The Anti-Christ*, Section 29, p 141.

(2) لا سيما في *The Brothers Karamazov* (الروايات مأخوذة من صحف تلك الفترة).

(3) Kee (1999) p 15.

(4) Nietzsche, Friedrich. 1968c. *The Will to Power*. Trans. by Walter Kaufmann and R.J. Ho - (4) lindsay. Vintage Books. USA, p 93.

يحدد أليستر كي⁽¹⁾ دينية نيتشه في التأملات الأخيرة بطبيعة «الوحي» (الإلهام). ويقتبس نصًّا من عمل «Ecce Homo»، والذي يستحق أن نرده بالكامل هنا:

«إذا امتلك المرء أدنى بقايا من الخرافة تركت في امرئ، فإنه يصعب على الشخص قبول أن يضع جانبًا فكرة أن الشخص هو مجرد تجسيد، مجرد ناطق بلسان [كذا]، مجرد واسطة من القوى الكبرى. إن مفهوم الوحي، في معنى أن شيئًا فجأة يحدث، مع يقين لا يقبل الوصف والدقة، يصبح مرئيًا ومسموعًا، ويصف ببساطة هذه الحقيقة. امرؤ يسمع، امرؤ لا يسعى، امرؤ يأخذ، امرؤ لا يسأل من هو الذي يعطي؛ فكرة تضيء كالبرق تصاع على نحو ثابت بالضرورة- لم أمتلك أبدًا أي خيار. نشوة يحرق أحيانًا توترها الهائل نفسه في طوفان من الدموع، بينما خطوات المرء الآن تندفع على نحو ملزم إلى الأمام، بينما تفتقر الآن على نحو ملزم؛ وجود كامل خارج الذات مع وعي مميز لعدد كبير من الارتعادات الدقيقة وتقاطر إلى الأسفل إلى أصابع المرء... كل شيء في الدرجة العليا إلزامي إلا أنه يحدث في عاصفة من الشعور بالحرية، بالإطلاقية، بالقوة، بالألوهية»⁽²⁾.

مثل هذا «الوحي» لم يتم تصويره بحسب الأفكار التي أبدعها نيتشه بنفسه، بل إنها أتت عبر طريق كشعور باطني «بالقوة» «بالألوهية». وفي الكتاب نفسه حينما تحدث نيتشه عن تصويره لزرادشت قال: «إنه في هذين المشيين أن كلية زرادشت الأول قد جاءتني، وفوق كل شيء زرادشت نفسه كمنط: وعلى نحو أكثر دقة لقد تسلل إلي»⁽³⁾. ومع ذلك، وكما يلاحظ كي فإن زرادشت لم يكن التجربة الوحيدة للوحي الذي كان يأتي إلى نيتشه. ومرة أخرى، وفي الكتاب نفسه، يروي نيتشه عن «اكتشافه» عن العود الأبدي Eternal Recurrence:

«سأخبر الآن بالقصة عن زرادشت. إن المفهوم الأساسي للعمل، فكرة العود الأبدي، وهي أعلى صيغة للتأكيد التي يمكن أن تتحقق بها - تعود إلى أب / أغسطس من سنة 1881: لقد كتب على عجل على قطعة من الورق بهذا النقش: «6000 قدم ما وراء الإنسان والزمان». وكنت في ذلك اليوم أمشي عبر الغابات بجانب بحيرة سيلفابلانا؛ ثم توقفت

(1) Kee (1999) pp. 118 – 23.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1979. *Ecce Homo*. Trans. by R.J. Hollingdale. Penguin. UK pp 102 – 3.

(3) Nietzsche (1979), *ibid*, p 101.

بجانب صخرة كبيرة هائلة والتي كانت ترتفع في مسافة ليست بعيدة عن سورلي. ثم بعد ذلك جاءتني هذه الفكرة»⁽¹⁾.

يصف نيتشه هذه التجربة في رسالة وجهها إلى صديقه بيتر غاست كتبت في آب/ أغسطس 1881: يصف غبطته وكذلك دموعه: «ليست الدموع العاطفية التي تعنيك، بل دموع الفرح، إلى الصحبة التي غنيت بها وتحدثت بها بهراء، ممتلئة برؤية جديدة، عالية أكثر من الناس الآخرين»⁽²⁾. وفي تفسير هذه التجربة، يقدم كي نقداً ممكناً:

«يشير وصف الصخرة «صخرة كبيرة هائلة كانت ترتفع» إلى أنّ نيتشه كان لديه ما يدعى بحسب رودولف أوتو Rudolf Otto بالتجربة الروحانية المقدسة numinous. وتبدو كأنها تجربة باطنية في معنى الرؤية في قلب الواقع. هناك أشخاص قد «فسروا» التجربة بأنها أول الدوافع لمرض نيتشه. يا لهذا التفسير كم إنه ملائم! كيف هو اختزالي! وهل ذلك يعني أنه ينبغي علينا استبعاد كل أعماله التي كتبت بعد عمله Daybreak (الفجر)؟»⁽³⁾.

وهذا ما يقود كي إلى أنّ يستنتج أنّ «أهمية الحادث في سورلي هو أنّ فكرة العود الأبدي التي جاءت لنيتشه قد جاءت كوحى ديني أو ميتافيزيقي وليس كفرضية علمية»⁽⁴⁾. إنّ نيتشه ليس ضد الدين بمثل هذا النحو بل ضد أشكال من الدين والتي لديها تأثير ضار على الحياة الإنسانية. وكما سيبين لاحقاً، فإنّ الإسلام (رغم أنه ليس ديناً وثنيّاً) لا يلزم أن يكون ديناً أفلاطونيّاً - مسيحياً كذلك.

يقدم لنا نيتشه نبياً في Thus Spoke Zarathustra، هكذا تكلم زرادشت، الذي يسبق Beyond Good and Evil، ما وراء الخير والشر. ويمثل هذا النبي الفيلسوف الجديد: إنه امرؤ يكون مستعدّاً إلى اعتناق الإرادة إلى القوة والدعوة إلى إعادة تقييم (أو transvaluation) القيم. إنّ هذا المفهوم عن السوبر مان Übermensch هو بالكاد يظهر في كتابات نيتشه بل وحتى في Thus Spoke Zarathustra فإنّ طبيعته ليست

(1) Nietzsche. p 99.

(2) From Sils-Maria, 14 August 1881. Quoted in Klossowski, Pierre. 1985. **Nietzsche's Experience of the Eternal Return**, in Allison, David B. (ed. and introduction). 1985. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. MIT Press. USA.

(3) Kee, Alistair. 1999. **Nietzsche Against the Crucified**. p 121. (3)

(4) Kee (1999) p 122. (4)

تمامًا محددة. وربما من الأفضل فهمه كمقابل لـ «الإنسان الأخير» (der Letzte Mensch) الذي يرغب في أن يكون مشابهًا لأي شخص آخر وأن يكون سعيدًا فقط من أجل السعادة. ورغم أن هذا «الإنسان الأعلى» – مثل أبطال نيتشه (غوته و نابليون ويوليوس قيصر... إلخ) – ربما يتضمنون درجةً عليا في الإرادة إلى القوة، فإنهم ليسوا السوبر مان، ذلك أنه لم يوجد منهم على الإطلاق في التاريخ. وكما أوضح نيتشه نفسه في Thus Spoke Zarathustra: «لم يوجد أبدًا بعد السوبر مان. لقد رأيتهم عراةً، والعظماء والأقل شأنًا. إنهم ما زال كل واحد منهم يشبه الآخر جدًا. وفي الحقيقة لقد شاهدت الإنسان الأعظم – يشبه الإنسان جدًا»⁽¹⁾. لقد تصوّر زرادشت التاريخي (Zoroaster) العالمَ وكأنه مسرح للصرع بين القوتين الكونيتين الخير والشر. بيد أنه، وكما تذهب فلسفة نيتشه ما وراء الخير والشر، فإن زرادشت يهبط ليصلح خطاياها الخاصة في افتراض القيم الأخلاقية الموضوعية. إنه رسول الفلسفة الجديدة، وأصبح الناطق بلسان نيتشه⁽²⁾. النقطة الرئيسة في زرادشت هي أنه أولاً، كشخصية، لأنه يبرهن إلى الحاجة لمعلم جديد، ومن ثم ليفصل في طبيعة تعليمه ويفسر مفاهيم الإرادة إلى القوة والعود الأبدي.

يحتاج المفهوم من عن الإرادة إلى القوة والعود الأبدي إلى النظر فيهما بشيء من التفصيل في هذه النقطة طالما أنهما يرتبطان بدينية نيتشه. إن السوبر مان Übermensch بالنسبة لنيتشه، لا يمكن تحقيقه وفق بعض المعنى الدارويني كجزء من المسار الطبيعي للأحداث. وإذا كان الأمر هكذا حقًا، فإن هذا المسار الطبيعي هو للقطيع والضعفاء وبغية الهيمنة على حساب القوة. بعض الأحيان يبدو أن نيتشه يتحدث عن نوع من الإنسان الإنترنتي (الفوضى والانحطاط)، أي التدهور التدريجي للجنس البشري حتى يصل إلى ما يسميه الإنسان الأقصى أو الإنسان الأخير:

«للأسف! سيكون الوقت قادمًا حينما لا يمنح الإنسان الولادة لأي مزيد من النجوم.
للأسف! سيكون الوقت قادمًا لأحقر الناس، الإنسان الذي لم يعد يستطيع احتقار نفسه.
انظروا! سأريكم الإنسان الأخير»⁽³⁾.

(1) Nietzsche, Friedrich. 1969. **Thus Spoke Zarathustra**. Trans. by R.J.Hollingdale. Penguin. (1) UK, p 117.

(2) لكن، لا ينبغي هنا الربط جدًا بين شخصية زرادشت بشخصية نيتشه.

(3) Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra**, Prologue 5, p 46. (3)

ومع ذلك، فإنّ عقيدة نيتشه بالعود الأبدي، كما هو الأمر، تشير إلى أنه لا يمكن أبداً أن تكون حالة نهائية للبشرية. وكما يقول زرادشت:

«الآن أموت وأتدهور»، ستقولون ذلك، «وسأكون في لحظةٍ عدماً. إنّ الأرواح هي أبدية كما هي الأجساد».

«إلا أنّ تعقيد الأسباب التي انخرطت بها سيعود- سيخلقني مرة أخرى! إنني أنا نفسي جزء من هذه الأسباب التي قادت إلى العود الأبدي».

«سأعود مع هذه الشمس، مع هذه الأرض، مع هذا النسر، مع هذا الثعبان - ليس إلى حياة جديدة أو حياة أفضل أو حياة مماثلة:

سأعود إلى الأبد إلى هذه الحياة المتماثلة والمصير نفسه، في أعظم الأشياء وأصغرها، وذلك لأعلم مرة أخرى العود الأبدي لكل الأشياء»⁽¹⁾.

وبصرف النظر عن زرادشت، فإنّ عقيدة العود الأبدي لم ترد سوى في إشارات قليلة في أعماله اللاحقة. ومع ذلك، فقد أشير إلى العقيدة في كتابه «العلم المرح The Gay Science»، حيث يقدم فيه نيتشه صورة «ماذا لو؟».

«ماذا لو كان في نهار ما أو ليلة أن يظهر شيطان ليسرقك في عزلتك الوحيدة ويقول لك: هذه الحياة كما تعيشها الآن وعشتها، يجب عليك أن تعيشها مرة أخرى ومرات أخرى كذلك لا تعد ولا تحصى، ولن يكون هناك أي جديد فيها، لكن كل ألم وكل الفرح وكل فكرة وكل تهيدة وكل شيء صغير أو كبير لا يقبل الوصف في حياتك سيعود إليك، كل ذلك سيعود في التسلسل والتعاقب نفسه، وحتى هذا العنكبوت وضوء القمر بين الأشجار، وحتى هذه اللحظة ونفسي. لقد تحولت الساعة الأبدية للوجود رأساً على عقب مرة أخرى وأخرى، وأنت معها ذرةً من الغبار».

هل سترمي بنفسك وتصرُّ بأسنانك وتلعن الشيطان الذي يتحدث إليك هكذا؟ أو هل خبرت مرةً لحظةً رهيبية فأجبت عليه: «إنك ربُّ، ولم أسمع أبداً أي شيء إلهي». إذا امتلكتك هذه الفكرة، فإنها ستغيرك كما أنت، أو ربما تسحقك. إنّ السؤال الذي يرد في كل أمر: «هل ترغب بهذا مرة أخرى وفي مرات لا تحصى؟» هل ستنكب على أفعالك

(1) Nietzsche (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, pp 237 - 8.

كحِملٍ ثقيلٍ جدًّا؟ أو كيف ستظهر الميل تجاه نفسك وتجاه الحياة، حتى لا ترغب في شيء أكثر من هذه الحياة الأخيرة، والتي هي الإثبات الأبدي والنهاية»⁽¹⁾.

وإن لم تتم الإشارة على نحو محدد، فإن سيناريو «ماذا لو؟» يُجمل فكرة العود الأبدي: أيًا يكن الذي حدث في الواقع، فإنه حدث في مراتٍ لا حصر لها في التفصيل الدقيق نفسه، وسيستمر في الحدوث إلى الأبد. لقد عشت حياتك في عدد مرات لا حصر لها في الماضي، وسيكون الأمر نفسه في مراتٍ أيضًا لا تحصى في المستقبل. وكما هي عقيدة الإرادة إلى القوة، يقدم نيتشه العود الأبدي باعتباره تجربة فكر وليس حقيقة يمكن إثباتها.

يعتبر نيتشه أن مجرد التفكير في الإمكان هو من أعظم الأفكار وسيكون له تأثير على الطريقة التي تتصور بها نفسك والطريقة التي تعيش بها بقية حياتك. هذا هو السبب لماذا أعطى ذلك الأهمية المركزية في زرادشت. البرهان هنا ليس مهمًا، فقط الذي يكفي هو حقيقة أن نعتبر ذلك ممكنًا. لقد كان هدف نيتشه في تقديم العود الأبدي هو تقديم عقيدة إيجابية لـ «حياة أخرى»؛ الحياة التي لن تكون ضد قيمة الحياة هذه. إنَّ هذا، ووفق هذا الشكل، أقوى بكثير من وجهة النظر الدينية. يفكر نيتشه بأن الرؤية المسيحية عن الحياة الأخرى تعمل بكونها عزاء وتؤدي بالناس أن يقبلوا نصيبهم في هذه الحياة مع احتمال وجود حياة أفضل عندما يموتون.

إنه من الغريب أنه يشدد بأهمية كبيرة على هذه العقيدة في المذكرات والرسائل أكثر من أي جانب آخر من جوانب فلسفته، مع أنه أيضًا لم يفصل بذلك في أعماله المنشورة. إننا حينما نتفكر ما الأمر الذي كان مهمًا لنيتشه، فإن ما يتوضح هو اعتقاده طوال حياته أن الوجود ينبغي تبريره. أي بمعنى، أن الفيلسوف الحقيقي لا يمضي في الحياة سعيدًا في أسلوب لا جدال فيه، إلا أنه يسعى إلى إصباح المعنى والقيمة إلى وجوده. هكذا، ففي عمله «The Birth of Tragedy ولادة التراجيديا»⁽²⁾ يعتقد نيتشه أن الحياة يمكن أن تُبرر، يمكن أن يكون لها قيمة، وذلك من خلال الفن أو بالأحرى

Nietzsche, Friedrich. 1974. *The Gay Science*. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. (1) USA, pp 273 – 4.

Nietzsche, Friedrich. 1966. *The Birth of Tragedy*. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. (2) USA.

«الفن» بالمعنى الإغريقي. لقد عاش الإغريق حياة «مرح ديونيسوس». وقد أعطى نيتشه الكثير من الأهمية للفن كوسيلة نستطيع من خلالها فهم العالم. واعتقد (من تأثير كتابات الملحن فاغنز) في كتاباته الباكورة أنّ هناك ثنائية بين الإنسان والطبيعة، من جهة، والفن والطبيعة، من جهة ثانية. وقد جادل بأنّ الإنسان، ومن خلال ممارسة فكره، هو في الواقع ينجر بعيداً عن الطبيعة، وبالتالي، عن فنه الحقيقي. إنّ الشخص المتحقق بالامتلاء هو الذي يكون على اتصال مع طبيعته الحقيقية ويكون قادراً على التعبير عن هذا من خلال وسيلة الفن الكامل. وهنا يقوم نيتشه بتناول التشابهات بين دور ووظيفة الفن مع الدين.

وقد طور نيتشه هذه الثنائية للطبيعة والفن وفقاً لمبادئ أبولو وديونيسوس. وهذان إلهان اثنان قد قدما كعجاز للمبدئين الأساسيين. حيث يقارن نيتشه الأبولوجي مع الأحلام. فإنك في الأحلام تستطيع التعبير عن الأوهام، بيد أنّ هذه هي طريقة في نسيان العالم بدلاً من مواجهة الحقائق في هذا العالم. ويتمثل الفن الأبولوجي من خلال طريق الرسم والنحت. وفي الشكل نفسه الذي نستحضر من خلاله الصور في الأحلام، فإننا أيضاً نقوم بهذا في الرسم. بيد أنّ هذه الرسوم ما هي إلا تمثيلات للعالم؛ إنها أوهام تسمح لنا أن ندير ظهورنا، على الأقل لمدة وجيزة، عن العالم الذي نعيش فيه.

يقارن نيتشه الفن الديونيسوسي بالثمل (السكر). ولا يعني نيتشه بالضرورة الثمل الكحولي، بل الأخرى حالة من النشوة يمكن أن تتحقق من خلال وسائل أخرى غير الكحول، فعلى سبيل المثال عن طريق الفعل الجنسي أو الرقص أو الأنشطة الدينية. إنّ الديونيسوسي، كما هو الأمر مع الأبولوجي، هو عبارة عن ميكانيزم للهروب من الواقع، إلا أنّ الثمل ليس كمثل الوهم. إنّ أحلام الأوهام هي تجربة فردية وخاصة، وذلك حينما تبتعدون عن العالم. وعلى أية حال، فإنّ الثمل الديونيسوسي ليس أمراً يخص نسيان العالم لكن نسيان أنفسكم، كما أنّ التجارب على نحو كبير من الوحدة الجماعية الباطنية. هكذا إذن، فإنّ الفن الديونيسوسي هو أقرب إلى الموسيقى والشعر. يوافق نيتشه على أنّ التمييز بين الرسم والموسيقى لم يكن دائماً واضحاً تماماً. إنه من الممكن جداً، على سبيل المثال، أن يكون لدينا رسم ديونيسوسي، كما أنّ نيتشه كان على وعي بأنّ الموسيقى كان لديها أبولو كإله راع لها. إنّ التمييز الأكثر أهمية هو كيف يردُّ المرء على عمل الفن، لا عمل الفن نفسه.

يشدد نيتشه على أنّ أبولو وديونيسوس لم يكونا متعارضين، بل عملاً جنباً إلى جنب. لقد أكمل كلُّ منهما الآخر، وبالتالي، فإنّ الفنّ الكامل هو الفنّ الذي يجسد كلاً من الفنّ الأبولولي والديونيسوسي. وقد رأى أنّ هذا الفنّ قد وُجد في التراجيديا الإغريقية. وقد كانت مساهمة نيتشه التي تكتسي أهمية كبرى في «ولادة التراجيديا» هي في هجومه على رؤية (وهي الرؤية التي كانت منتشرة في أواسط الطبقات الوسطى في ذلك الوقت) أنّ بلاد الإغريق القديمة كانت رعوية على نحو كبير. وبدلاً من هذه الرؤية، يجادل نيتشه أنّ حياة الإغريقين كانت قاسية وقصيرة ومليئة بالمعاناة. إذن، كيف تعامل الإغريق مع هذه الحقائق للحياة؟ إنّ الفنّ الإغريقي، ومن خلال انصهار الفنّ الأبولولي والديونيسوسي، كان ميكانيزماً لجعل الحياة جيدة مقبولة. لقد كان العنصر الأبولولي عنصراً محتاجاً حينها وذلك لخلق الوهم والخيال حيث يصرفهم عن أهوال الحياة اليومية. ويجادل نيتشه بأنه إذا ما تم افتراض أنّ الإغريق كانوا سعداء ومشرقين كما صُوروا، فإنه ليس هناك من حاجة للفنّ الأبولولي، بيد أنه هناك الكثير من الأدلة تدل على المأساة الإغريقية في إظهار أن الإغريق قد عانوا كثيراً. إنّنا مع التراجيديا الإغريقية أمام صور آلهة وأناس، صور أبطال ووحوش، كوسيلة لتحويل مخاوفهم في مثل هذه القضايا، بشكل أنّ الأحلام نفسها هي انعكاسات عن مخاوفنا وشكوكنا الخاصة. إنّ العنصر الديونيسوسي هو الغناء (الجماعي) التراجيدي الحاضر في التراجيديا. حيث يروي هذا الغناء القصة من خلال الأغنية. لقد عمل الغناء هذا كبديل فني في الطقوس الديونيسوسية وذلك من خلال السماح للجمهور في التعريف عن أنفسهم مع الغناء وشخصيات الرقص، وبالتالي المشاركة داخل التراجيديا، ولا يكونون مجرد متفرجين. لقد كان هذا الأسلوب علاجياً، وقد سمح للجمهور أن يشعروا بشعور الوحدة مع أصدقائهم، مع الغناء، مع دراما التراجيديا، فضلاً عن الشعور بأنفسهم أنهم أشباه آلهة.

كما يصوّر نيتشه التراجيديا الإغريقية في عمله «ولادة التراجيديا» بكونها تجربة تفاعلية وباطنية وتوحيدية، حيث قدمت منفذاً علاجياً للناس الذين يشعرون بالمعاناة وعدم اليقين من الحياة اليومية والتي يكون فيها الإنسان في انسجام مع الطبيعة. إنّ الإنسان ليس فناً، بل هو من عمل الطبيعة. يمتلك الفنّ الشكل، حيث إنه بقيامه بجعل الحياة عملاً من أعمال الفنّ فإنه يمنح العالم الشكل والبنية. إنّ التراجيديين العظماء الذين يذكرهم نيتشه هم سوفوكليس وإسخيلوس في القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أنّ

التراجيديين الآخرين الذين عادة ما يرتبطون بهذين الاثنين (مثلاً يوربيدس) فيرى فيهم نيتشه بأنهم أعداء الفن العظيم. يجادل نيتشه بأن يوربيدس قد خلّص الدراما الإغريقية من دور الغناء ومن العنصر الديونيسوسي. فأصبح الغناء تالياً أقل مركزيةً بالنسبة للدراما وتحول إلى مجرد عُرف. يعتقد نيتشه، هكذا، بأن يوربيدس قد قتل التراجيديا. كما يصف يوربيدس بكونه الشخص العقلاني الذي لم يتمكن من رؤية ما يبدو: الوظيفة اللاعقلانية للغناء. إنَّ الفيلسوف سقراط، كما هو حال يوربيدس، قد شدد على أهمية العقل في الإيمان، حيث، ومن خلال قوة العقل، نستطيع الوصول إلى الحقيقة. ولطالما يُكسب نيتشه أهمية كبرى على اللاعقلاني والغرائزي، وقد اعتقد أيضاً بأنه ليس هناك شيء يسمى «الحقيقة». إنَّ الفنَّ العظيم ليس «أصدق» من العلم أو الدين، إلا أنَّ نيتشه آمن في الوقت نفسه بأنَّ الفن يضع الإنسان، على الأقل، في اتصال مع الطبيعة وأصدقائه. هذا قبول بأنه ليس هناك إلا هذه الحياة وبأنها مليئة بالمعاناة، بدلاً من الاعتقاد بأن هناك حياة أفضل وخالية من الألم. وعلى الرغم من أنَّ نيتشه قد أبدى إعجابه بعقيدة سقراط، فضلاً عن إنجازاته، فإنه رأى فيه أنه ممثلٌ للرغبة في التفسير، في الانخراط في الجدل والجدل المضاد، أكثر منه قبول أنه ليس هناك تفسيرات في النهاية. كما أنَّ نيتشه لم يكن ضد العقل والعلم؛ لا بل لقد كان الأول الذي أثنى على إنجازاتهما ودورهما في تحسين نوعية الحياة. فما ندد به اعتبار العقل بكونه يقدم الأجوبة، وبكونه يخلص الإنسان من حالة الجهل.

هكذا، فإنَّ نيتشه قد رأى في «ولادة التراجيديا» كشاهد على التغيير، كدعوة للثورة. إنه اعتقد أنَّ الإنسان قد فقد كل إحساس بالهدف واستمر بالتشبث أنَّ الرؤى الفلسفية والدينية التي لم يعد لها من مصداقية. من هنا، فقد دعا إلى العودة إلى مبادئ التراجيديا الإغريقية، وكرّس الثلث الأخير من الكتاب لمدح فاغنز بكونه التراجيدي الجديد.

ومع ذلك، فإنَّ نيتشه وفي وقت لاحق من حياته، قد شعر بأنَّ الفن ليس هو الخلاص الذي كان يأمله بالأصل، حيث إنه في آب/ أغسطس من سنة 1881، وبينما كان يمشي بين الجبال العالية في سويسرا، قد جاءتَه فكرةٌ عن العود الأبدي. ومع هذه الفكرة، حضرته التجربة، التأثير النفسي، وهي، كما اعتقد، بأنها قد جعلته يؤكد على الحياة ويحبها.

إنَّ هذا الشعور بالمرح، كما يعتقد نيتشه، هو الصيغة في سبيل عظمة المخلوق الإنساني، وهو يربطه برابط شديد مع عقيدة السوبر مان Übermensch.. إنَّ السوبر مان

هو امرؤ، كما هو زرادشت، قادرٌ على اعتناق عقيدة العود الأبدي وفي إيجاد الخلاص من خلالها. إذا كان عليكم، قبل وبعد كل فعل، أن تسألوا «هل تريدون لهذا الفعل أن يحدث مرة أخرى وأخرى لكل الأبد؟» إذن ستجيبون بتأكيد مرح، إنكم تمارسون الإرادة إلى القوة في أسلوب إيجابي. إنَّ الضعيف ينظر إلى الحياة الأخرى بغية الأمل، بينما القوي ينظر إلى هذه الحياة.

بين سنتي 1878 (حينما نشر عمل «Human, All Too Human»⁽¹⁾)، إنسان مفرط في إنسانيته) وسنة 1881 (حينما كتب «Daybreak»⁽²⁾)، الفجر) (الفجر) شهد نيتشه تغييراً دراماتيكيًا في الحياة. ففي سنة 1879 استقال من كرسي الأستاذية في باسيل وقضى ثلث تلك السنة وهو ملتزم بالفراش مع صداع نصفي حاد (شقيقة). نيتشه بالأصل كان شخصًا انفراديًا، وبالتأكيد لم يكن يرغب في أن تتم الشفقة عليه على وحدته (خصوصًا بعد آرائه الفلسفية بما يخص الشفقة). ولم يعد لديه عنوان ثابت، فأصبح يسافر بين جنوا ونایس والبنديقية وتورينو وسويسرا وألمانيا. وعاش في غرف فنادق رخيصة أو مساكن متواضعة.

ووفق معيار الأدب، فإنَّ عمل «Daybreak» (الفجر) هو العمل الأجود والأوضح، هذا رغم أنه تم تجاهله تمامًا. وقد حمل عنوانًا فرعيًا «أفكار حول إجحاف الأخلاق»، وكانت فكرته الأساسية هو فكرة أن الأخلاق قد تطورت من الرغبة إلى القوة وكذلك الخوف من العصيان. لقد نتج عن الحرمان من القوة إلى كلِّ من الخوف والإرادة إلى القوة. إنَّ الخوف هو الدافع السلبي الذي يدفعنا إلى تجنب شيء ما، بينما الإرادة إلى القوة هي الدافع الإيجابي الذي يدفعنا إلى النضال من أجل شيء ما.

جنح نيتشه مع «الفجر» من الثنائية في «الإرادة إلى القوة» إلى شكل الأحادية. ليس هناك سوى جوهر واحد: الإرادة إلى القوة. الآن أصبح واضحًا لنيتشه أن الإرادة إلى القوة هي المسار الرئيس لجميع الجهود البشرية. ليست فقط أنها إلحاح نفسي يفسر أشكال السلوك الإنساني، بل إنها أيضًا تسلب البشرية من تحقيق العظمة من خلال

Nietzsche, Friedrich. 1986a. **Human All-Too-Human**. Trans. by R.J.Hollingdale. Cambridge (1) University Press. UK.

Nietzsche, Friedrich. 1982. **Daybreak**. Trans. by R.J. Hollingdale. Cambridge University Press. (2) UK.

الانخراط في شهوة المال والسلطة السياسية. ولا ينظر نيتشه إلى المجتمع الإغريقي القديم إلا من خلال الإرادة إلى القوة (وبالطبع المجتمع الإغريقي بالنسبة إليه هو أعلى كل المجتمعات الإنسانية). إنّ الإرادة إلى القوة هي الدافع الرئيس الذي أدى إلى تطور الثقافة الإغريقية، ذلك أنهم فضلوا القوة أكثر من أي شيء آخر، أكثر من السمعة الجيدة على سبيل المثال. الشيء الوحيد «الحقيقي» هو الإرادة إلى القوة. وحتى عمليات وعينا وقدراتنا العقلانية، فإنها ليست سوى مجرد تعبير عن هذه القوة الأساسية. لهذا، فإن كل مشاكلنا هي مشاكل سيكولوجية، وليست مشاكل ميتافيزيقية. وفي الواقع، إنّ الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين والعلم وكل الثقافة والحضارة، يمكن تفسيرها من خلال الإرادة إلى القوة. من هنا، فإنّ الإرادة إلى القوة هي المبدأ الموحد. وقد تم إدراك هذا في الطبيعة والتاريخ، في صعود وسقوط الحضارات العظيمة والأديان، في الدافع وراء النشاط الثقافي والفني. إنّ الإرادة إلى القوة هي وراء كل الجهود الفلسفية للعالم والدافع وراء اكتساب كل أنواع المعرفة.

ورغم إعلانه أنّ «الربّ هو ميت»، فإنّ زرادشت هو شخص ديني وروحي بامتياز. وكما كتب هنري ديفيد أيكين H. D. Aiken في مقاله: «An Introduction to Zarathustra»:

«هناك... إحساس في اصطلاح «العلمانية» الذي لم يكن له، كما يبدو لي، من تطبيق عند نيتشه: أي، إحساس بأنّ العلمانية تمثل توجّهاً مقصوداً دينياً ومادياً ضد الروحية. إنّ نيتشه هو (أو ما يعني أنه كذلك) «هذا الديوي»، بيد أنّ كلمة «الديوي» ربما تكون الكلمة الأخيرة التي يمكن أن تطبق عليه على نحو صحيح. وفي الحقيقة، إنّ خاصية فكر نيتشه هي على نحو عضال دينية... ليس هناك في أي مكان للعقلية الدينية الجوهرية لنيتشه تتوضح أكثر مما هو في عمله «هكذا تكلم زرادشت»... إنه من الواضح فوق كل شيء، في العقيدة الباطنية لـ «العود الأبدي» حيث إنها ليست أي شيء إذا لم تكن دينية»⁽¹⁾.

إنّ الفيلسوف الجديد يعلنه زرادشت هو مستعد لتحطيم الأصنام القديمة والتشكيك في النظام القائم. إلى أي مدى يمكن النظر إلى محمد بوصفه «الرجل الأعلى» بالنسبة لنيتشه؟ لقد امتدح نيتشه يسوع بوصفه «الرجل الأعلى»، باعتباره الشخص الذي شكك بالقوانين والقيم التي تم التمسك بها. هذا رغم أنّ تعاليم يسوع قد

Aiken, Henry David. 1976. An Introduction to Zarathustra, in **Nietzsche: A Collection of (1) Critical Essays**, ed. by Robert Solomon. Doubleday. USA. pp 114 – 30.

اختطفت من قبل المجتمع وتم تحويلها لتناسب مع احتياجاته، وهو الأمر الذي أدى إلى الضمور. إنَّ الفيلسوف الجديد، الذي هو «Human, All Too Human» (إنسان مفرط في إنسانيته)، قد تحول إلى السوبر مان. لقد تحول ما يمكن الحصول عليه إلى مثالية لا يمكن الحصول عليها، وتحول التاريخي إلى عبر-تاريخي. هل يمكن رؤية هذه الأعراض في الإسلام؟

ما هي علاقة نيتشه بالإسلام؟

«لم يكن نيتشه ملحدًا، إلا أنَّ إلهه ميت»⁽¹⁾.

لقد ألمح في أكثر من مناسبة في هذا الفصل أنَّ فلسفة نيتشه هي على نحو محدد ذات صلة بالإسلام. إنَّ الغرض من تحديد دينية نيتشه هو لإظهار كم أنها توازي تلك التي في الإسلام. وكان أليستير كي قد قدم تشريحًا مفيدًا فيما اعتبره سمات فلسفة نيتشه والتي يمنحها سمة «الإيمان»، وسنجد في الأسفل إدراجًا لبعض من هذه السمات وذلك للبرهنة في علاقتها بالإسلام⁽²⁾:

1- «يقوم الإيمان بالحكم ضد العالم المعاصر». حينما يمضي الشيء في الخطأ، وحينما تكون الأشياء في شكل لا ينبغي أن تكونه، ينبري القائد الديني لينذر حيال ذلك. لقد قام نيتشه بهذه المهمة: «الأشياء بعيدة عن نقاوتها، وشيء ما يجب أن يفعل من أجل ذلك. وفي هذه الحالة، ليس الأمر تحسینًا، بل العود».

2- «لذا يأتي الإيمان وكأنه أخبار سيئة: إنه يعبر عما يتم التسليم به بكونه خطأ معيبيًا».

3- «يقابل الإيمان بالمقاومة والصد. لا يرغب الناس لأنَّ يُعزلوا عن أقرب وأعز شيء بالنسبة لهم، لا يرغبون أنَّ يُعزلوا عن كل شيء ثمين لهم».

4- «لكن إذا جاء الإيمان بوصفه أخبارًا سيئة، فإنه لا يمكن تبريره على الإطلاق ما لم يترتب على ذلك في قبول الأخبار السيئة. هناك إمكان لأخبار جيدة». إنَّ هذا بالنسبة لنيتشه تأكيد على الحياة وعلى حبه للقدر *amor fati*.

Jung, Carl. 1983. **Selected Writings**. Selected and introduced by Anthony Storr. Collins Fo - (1) tana. UK, p 45.

Kee, Alistair. 1999. **Nietzsche Against the Crucified**. SCM Press. UK, pp 130 – 40.

- 5- «بالنسبة لهؤلاء الذين يقبلون منطق الإرهاب وتحطيم الديالكتيك، فهناك على الأقل أمل. الأمل هو علامة الإيمان، وقد كانت رسالة نيتشه رسالة أمل».
- 6- يجلب الإيمان معه فهمًا جديدًا (فهمًا للنفس وللعالم) ما يدعون العهد الجديد بـ«التوبة». إن فلسفة نيتشه «تنير» كما يقوم بذلك كل الإيمان في الإنارة.
- 7- «الإيمان هو تأكيد الحياة، الحياة الجديدة».
- 8- «إن حياة الإيمان (الإيمان الديني أو الفلسفي أو الأيديولوجي) هي حياة تتطلب تغييرًا» ينظر كي هنا، كما هو الأمر مع فريزر، إلى نيتشه بأنه يؤمن بالخلاص الإنساني، بـ«الفداء».
- 9- «يخبرنا نيتشه منذ باكورة عمله «Untimely Meditations» (تأملات غير ملائمة) أن الأنواع التي تطورت إلى حدودها القصوى، يمكنها أن تتجاوز هذه الحدود».
- 10- العود الأبدي «هو إيمان، إيمان فلسفي، حيث من الصعب تمييزه عن الإيمان الديني».
- 11- بالنسبة لنيتشه هناك طبقة الخلاصية والتي هي من شأنها صنع الطريق من أجل المخلص. كما أنّ إيمانه الفلسفي قد احتوى على التشوق للمخلص.
- 12- «تسلسل الإيمان... يبدأ مع القلق، والاستياء، وحتى في حالة نيتشه يبدأ مع الإرهاب، لكن يجب أن ينتهي بنهاية في معنى السلام والرفاه والسعادة».
- 13- «هناك عنصر واحد أخير يعتبر سمة للإيمان. ويمكن وصفه بعدد من الأشكال، لكنه الموقف من «التفاني» (الإخلاص والتقوى). ويعترف إيمان نيتشه الفلسفي أنّ هناك شيئًا أعظم من هذه الحياة، شيئًا أكثر دوامًا».
- إنّ محاولات كي في هذه المقارنات التماثلية نجدها في أحيان قليلة جدًا ما تكون محبوبة على نحو واضح، بيد أنّ هذه السمات قد أشير إليها هنا ليس بسبب علاقتها بالإيمان عمومًا، ولكن أيضًا بسبب علاقتها بالباراداييمات الإسلامية على نحو خاص. وهذا ما سيتوضح في كلية هذا الكتاب، إلا أنه من الواضح أنه يمكن النظر إلى التماثلات حيث:
- «إنّ التمييز بين الإيمان الديني والإيمان الفلسفي يبدو أقل وضوحًا. إنّ إيمان نيتشه مشبع ومتأثر بروى الدين... إنه من الواضح بأن رفضه للدين (في شكله المؤسساتي) ربما

كان خارج تفانيه وتكرسه الديني إلى المقدس نفسه. إنَّ الرجل اللاذيني الحقيقي لا يفكر بأنَّ المشروع هو ذو شأن»⁽¹⁾.

هل هناك مجالٌ للتوحيد؟

«لقد كان [نيتشه] من خلال نسيج روحه وعقله، واحدًا من أشدَّ الطبائع الدينية الراديكالية التي أنتجها القرن التاسع عشر»⁽²⁾.

[إنه..] الفيلسوف الألماني الأخير الذي كان باحثًا بحماس عن الرب»⁽³⁾.

ربما نقبل بأنَّ نيتشه كان روحًا دينية، بيد أنَّ الصورة التي تُرسم إلى الآن هي عن رجل قد عُرف وحدد مع «المقدس» لا تختلف، على سبيل المثال، عن ووردسورث. وهذا على نحو كبير كـ«دين الطبيعة»، أي الوثنية. ويلاحظ كي أنه «في السابق لم يكن [نيتشه] مستاء من يسوع، لكن من يسوع الفاسد كما تم تكوينه من قبل القطيع. وهنا لم يبتعد عن إمكان الإلحاد، ولكن عن الإيمان من نمط «mono-theism» الذي يملُّ ويُضجر الربَّ حيث عبُد من قبل هؤلاء الذين لم يؤكّدوا هم أنفسهم على الحياة»⁽⁴⁾. إذا كان نيتشه ضد mono-theism، هل هذا يعني أنه كان ضد «mono-theism» (التوحيد). إننا نجد في «ما وراء الخير والشر»⁽⁵⁾ أنَّ نيتشه قد أثنى على العهد القديم، ذلك أنه «يصور الناس والأشياء والكلام في أسلوب فخيم حيث لا شيء في الكتابة اليونانية أو الهندية يمكن مقارنته معه». وكما الحال مع هوميروس، فإنَّ عظمته تدحض الفكرة المسيحية عن «الخير»، وربما كان من الإثم الكبير جدًّا «لصق» العهد الجديد في القديم. يرحب نيتشه بموت رب الشفقة، إلا أنَّ إله الكتاب المقدس العبري هو الأجدر بالعبادة. لكن فقط مع صعود الطبقة الكهانية حيث ألحق مع أخلاق «لا ينبغي عليكم Thou shalt not!». إنَّ نيتشه هو ضد نظام الأخلاق الذي ارتبط بالرب:

«لقد تم اختزال الرب إلى إنساني متسام، مخلوق إنساني ويمتلك السمات العليا

(1) Kee (1999) pp 142 – 3.

(2) Heller, Erich. 1988. **The Importance of Nietzsche: Ten Essays**. University of Chicago Press. (2) USA, p 11.

(3) Quoted in Haar, Michel. 1988. **Nietzsche and Metaphysical Language**, in Allison (1985), p 157.

(4) Ibid. pp 162 – 3.

(5) Nietzsche (1998) Section 52, p 48.

للخير والمعرفة. إنَّ هذا ليس ببساطة رؤية تجسيمية عن الرب، بل الرب الذي يعكس المصالح والأخلاق وإحساس النظام ونبالة الطبقة الاجتماعية... إنَّ نيتشه (الذي يعزز في مستوى الأخلاق القيم النبيلة، في مستوى تأكيد الإرادة إلى القوة) يدعونا إلى تصور الرب، أي الرب الذي لديه صفات ليست من إسقاطات الطبقة المتوسطة»⁽¹⁾.

محمد إقبال ونيتشه

إنَّ إدراك دينية نيتشه ليس واضحًا فقط عند العلماء من غير المسلمين [بل كذلك عند المسلمين]. حيث تلقى محمد إقبال (1873 - 1938) تعليمه الكلاسيكي المبكر ودرس في كلية البعثة الاسكتلندية في سيالكوت. وفي سنة 1895 غادر إلى لاهور ودرس الفلسفة؛ وفي سنة 1905 سافر إلى أوروبا حيث درس في جامعة كامبريدج مع نيكلسون R. A. Nicholson، العالم الصوفي البارز، وكذا مع جون ماك تاغارا J. McTaggart، وهو الهيجلي الجديد. ومن ثم درس إقبال في هايدلبرغ وميونخ لينال الدكتوراه التي كانت بعنوان «تطوير الميتافيزيقيا في بلاد فارس». وكان تراثه العلمي مستمدًا من مصدرين اثنين: تربيته الإسلامية، ودراسته للفلسفة الغربية. كما أنَّ كتاباته تعكس تأثره بالقرآن والحديث ومفكرين مسلمين مثل ابن تيمية، وولي الله وابن الرومي وكذا الفلاسفة الغربيين مثل هيغل وبرغسون، وبطبيعة الحال، تأثره بنيتشه⁽²⁾.

لقد وُصف فكر إقبال على الشكل التالي:

«مفهوم متكامل عن النفس، جامعًا مع البعض: العاطفة الصوفية فيما يخص الوحدة مع الرب، وفكرة الديناميكية التي قدمها برغسون، وتلمس البحث في التأكيد النفسي والذي كان فلسفة نيتشه، وكذا أيضًا جامعًا مع تلك الأفكار الشريعة الإسلامية»⁽³⁾.

وكما هو الأمر في نظر نيتشه إلى زرادشت، فقد نظر إقبال إلى محمد [النبي] بوصفه النموذج الأصلي في سبيل سياسة الخلاص: رجلٌ أقام ميتافيزيقا جديدة من الأخلاق والتي تحتوي على الشجاعة والصدق؛ رجلٌ حطم الأصنام الكاذبة. لقد كان محمد علاجًا لمآزق

(1) Kee (1999) pp 172 - 3.

(2) Esposito, John L. 1983. **Muhammad Iqbal and the Islamic State**, in Voices of Resurgent Islam, ed. by John L. Esposito. Oxford University Press. UK p. 176.

(3) Mujeeb, M. 1967. **The Indian Muslims**. Allen & Unwin. UK, p 454.

الإنسان في عصره: أي حالة الجاهلية والعدمية والتفسخ. وبالفعل، هناك بعض من العلماء المسلمين من يعتقد أن أجزاء من العالم الإسلامي قد عادت إلى حالة الجاهلية⁽¹⁾.

كل أعمال إقبال تقريبًا الأكثر أهمية كانت قد كتبت بعد عودته من أوروبا، وهناك بلا شك تأثير نيتشوي فيها. ففي سنة 1615 نشر قصيدة «Asrar-i-Khudi» (أسرار النفس)، والتي كان لها بصمة نيتشوية واضحة. كما أن الأعمال التي تتالت بعد ذلك أيضًا كانت منسجمة مع نيتشه مثل أعمال: «Rumuz-i-khudi» (رموز النفس) و«Javid-Nama» (كتاب الأبدية) و«Piam-i-Mashriq» (رسالة من المشرق) و«Zarb-i-Kalim» («عصا موسى»). وفي الحقيقة فإن في «Piam-i-Mashriq» (كتاب الأبدية) هناك ثلاث قصائد عن نيتشه. إنه من غير العادل ومن غير الدقيق القول إن فلسفة إقبال كلها مأخوذة عن نيتشه، لكن أيضًا ليس من الصحيح القول إنه لا يوجد أي تأثير من نيتشه عليه على الإطلاق!⁽²⁾ وكما هو الحال مع نيتشه، فإنه يمكن النظر إلى إقبال بأنه في فكره وسلوكه نجده غير تقليدي ومتمرد ورافض للأيقنة Iconoclastic (من تماثيل، أصنام، صور... إلخ. م.). وكما أشار سوبهاش كاشياب: «إن إقبال هو نيتشوي وذلك في كونه عدوًا عنيدًا ضد القيم التقليدية»⁽³⁾.

بل والأشد دقة القول بأن إقبال قد استخدم معرفته الواسعة من الفكر الغربي وخاصة، الألماني، وذلك لتضمينه ضمن معرفته بالإسلام. سيكون من المفيد النظر في بعض قصائده لإظهار هذا التأثير. فعلى سبيل المثال، في «Asrar-i-Khudi» (أسرار النفس)، رجل الخودي (النفس)، الأنا الإبداعية الذاتية، تفوح منها رائحة الانتحار في التقليدية. إن حياة التفسخ، التي تتبع ضرب المسار التقليدي، ليست حياة على الإطلاق. كما أن الأنبياء في الزي النيتشوي هم محطمو الأصنام وخالقو القيم الجديدة: نجد هذا الموقف قد انعكس في الأسطر التالية:

«قالوا: «هل عالمنا مقبول بالنسبة إليك»»

قلت أنا: لا، ليس مقبولاً - قالوا: «غاضب لأجله».

أنهضوا النفس إلى مثل ذلك العلو

(1) وأشهرهم محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792) الذي يشير بذلك إلى موطنه في شبه الجزيرة العربية.

See for segments of these poems: Kashyap, Subhash. 1955. **Sir Muhammad Iqbal and Friedrich Nietzsche**. Islamic Quarterly, Vol. 2, p 175.

Ibid. p 177. (3)

حيث قبل القدر،

سيسأل الله الإنسان، «ماذا تتمنى؟»

اصمد أبداً من دون خوف في طريق الحياة، ذلك أنه في كل هذا الكون الممتد لا أحد إلى جانبك»⁽¹⁾.

يمكن للمرء أن يلاحظ إحساس الفردية هنا. فالإنسان هو أعلى كل المخلوقات. وواجهه أن يقول نعم للحياة. وكما هو الأمر مع نيتشه، فإن إقبال يرى في المسيحية بكونها دين التفسخ والانحطاط: ترفع من قيم عبودية الخنوع والوضاعة والرحمة والرفقة والشفقة: كلاهما نظام غير طبيعي ومن المستحيل أن يكونا نظاماً أخلاقياً.

ويحتوي عمل «Piam-i-Mashriq» («رسالة من المشرق») على شعر صغير يعبر عن موقف إقبال من نيتشه:

«صوته كجلجلة الرعد. هؤلاء الذين يرغبون في غناء الأغاني العذبة يجب أن ينطلقوا من عنده. لقد طعن قلب الغرب بالسيف. لون يديه أحمر من دم المسيحية. لقد بنى تماثيل بيته وفقاً لأسس الإسلام؛ قلبه قلب مؤمن، رغم أن عقله ينكر»⁽²⁾.

يتحدث إقبال عن ثلاث مراحل في تطور النفس، وهذا ما يتشابه بشكل كبير مع «التحولات [الثلاثة] في الروح» عند نيتشه في عمله «هكذا تكلم زرادشت». يأتي الحديث الأول لزرادشت⁽³⁾ بسرعة بعد بصيرته الجديدة حيث يمكن له إنجاز مهمته للبشرية فقط من خلال إيجاد الصحة الملائمة وانتقائهم وانتزاعهم من «القطيع» الذي يتمون إليه الآن. إن إشارته إلى روح الإنسان، «التحولات [الثلاثة] في الروح» (التحول الأول، الجمل؛ الثاني، الأسد؛ الثالث، الطفل) ترتبط بالمرحلة الثلاث لإقبال عن طاعة القانون وضبط النفس وولاية الله. وحينما يصف إقبال المرحلة الأولى، طاعة القانون، فإنه يشبه هذا بالإبل، من حيث طاعة المخلوقات والفائدة والشجاعة. إن روح الجمل، بالنسبة لنيتشه، هي الروح البطولية، الجبل المشدود. يجب على الفرد في الأساس أن يمتلك «روح التحمل الثقيل»

Translation by Iqbal, Muhammad. 1920. **The Secrets of the Self**. Trans. by R.A.Nicholson. (1) Macmillan & Co. UK.

Translation by Kashyap (1955) p 179. (2)

Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra**, Chapter 1, p 39. (3)

أولاً وقبل كل شيء وذلك لينتقل إلى المرحلة الروحية الثانية من التطور. ورغم أن الجمل، وفي طبيعته، يمكن أن يُصوّر على أنه مخلوق بسيط ومطواع ومروّض، إلا أنه قادر أيضاً على حمل عبء الروح. الجمل يمتلك، بالفعل، ما هو متطلب، ويمكنه حمل هذه الروح للانتقال بها إلى الأمام في رحلة تصاعدية للنفس، ويمنح الروح النبالة والطبيعة البطولية. إن زرادشت، كما هو حال كل الأنبياء، قد عبر بالفعل عن روح الجمل: الروح التي تأخذ على عاتقها ما هو أصعب. ولخلق تابع، فيتوجب على المرء أن يكون أولاً مستعداً لتحمل الكثير. ويجب عليه قبل السعي إلى هذا الهدف، أن يكون مستعداً للدفاع إلى المهام الصعبة.

لكن، وعلى أية حال، فإنّ التحول مما يكونه المرء في آتة إلى مرحلة الجمل لا يمكن أن يُعلّم تعليماً: حيث إنّ روح الجمل هي الروح البطولية، روح الحبل المشدود. لقد كان زرادشت يهدف إلى تعليم الصفات المطلوبة ليصبح الإنسان السوبر مان؛ لكن يجب عليه أيضاً الاعتماد على امتلاك الصفات البطولية الأولية ليقوم في الرحلة أولاً. أما بالنسبة لإقبال، فيجب على المرء أولاً وقبل كل شيء، لأن يكون مسلماً كاملاً، أن يكون شجاعاً بما يكفي للخضوع لإرادة الله، ومن ثم مواجهة العواقب الحتمية لمثل هذا الخضوع. وبكلمات أخرى، يجب على المرء (بالنسبة لنيتشه، كما بالنسبة لإقبال) أولاً أن يكون مقدّماً روحياً. الجمل «يزهد [يتنكر] لكنه وقور»، وهي صفات هامة لأن يمتلكها إنسان الإيمان. نيتشه ليس ناقدًا للوقار، فلكي تغدو سوبر مان عليك توقير السوبر مان. هكذا، فلكي تغدو مسلماً مثاليًا، يجب عليك توقير المسلم المثالي.

وبعد فترة من تحمل حمل الوصايا والالتزامات، يتجاوز الإنسان، بالنسبة لنيتشه، مرحلة الجمل إلى مرحلة الأسد، وهي مرحلة التعريف والتقرير الذاتي والسيطرة الذاتية. لكن يسأل زرادشت: لماذا لا يكفي الجمل؟ أليس كافيًا أن يبقى المرء وقورًا؟ يجب زرادشت عن سؤاله هذا بأنّ الجمل يجب أن يتحول إلى أسد، وذلك بالضبط لأنّ الروح التي من شأنها أن تحمل الكثير يجب أن تتحمل العبء الأكبر في تدمير ما تم توقيره وتبجيله: القيم القديمة. إنه فعل مدمر، لأنه من دون تلك القيم يبدو أنّ الفرد يواجه العدمية. لكن، أما بالنسبة لإقبال، فإنّ ذلك وقار، ذلك أنّه يتوجب تدمير القيم الكاذبة. بينما يتم حفظ الوقار في حد ذاته، فإنّ هذا يجب إعادة توجيهه تجاه القيم بالنسبة للمسلم المثالي، بدلاً من الإيمان بالقيم، مثلاً قيم المادية والإلحاد. وهنا، فإنّ نوعية القيم أمرٌ مطلوب بالنسبة لهذا؛ مقاومة إغراءات ما يقدمه العالم الغربي الحداثي، وذلك ببساطة

لأنها لذات قصيرة، وفي النهاية تدمر الروح تؤدي إلى الضعف والتفسخ. ومع ذلك، فإنّ الأسد لا يمكنه النجاة، ربما بسبب المواجهة مع العدمية؛ ما الفترة التي يمكن للمرء أن يقاوم فيها إغراءات القيم غير الدينية إذا لم يكن هناك أي شيء آخر ليطمئئنه؟

هذه النقطة التي يأتي فيها التحول الثالث، أو التبدل؛ أي مرحلة الطفل: حيث إنّ «الطفل هو بريء وشديد النسيان، بداية جديدة، ورياضة، عجلة دفع ذاتي، وحركة أولى، ونعم المقدسة. صحيح، نعم المقدسة بالفعل! أخوتي، بسبب رياضة الخلق: الآن تريد الروح إرادتها، الروح التي انبثقت من العالم تفوز الآن بعالمها»⁽¹⁾. إنّ هذه الـ«نعم المقدسة» مهمة للغاية، ذلك أنّ نيتشه غالبًا ما يتحدث عن الوفاق والمقدس. والطفل غالبًا ما يكون قوله نعم، مقارنة بقول الـ«لا» بالنسبة للجمل والأسد. إنّ الطفل هو في بداية ما سيكون: نضوج السوبر مان. لا يزال هناك المزيد من التحولات القادمة، ولكن الروح هي الآن في الاتجاه الصحيح، على الأقل. إنّ هذا المبدع للقيم الجديد، بالنسبة لإقبال، هو الولاية الإلهية. كما أنّ الغرض من الحياة البشرية على الأرض هو إبداع «أنا الخلق الذاتي»، والبشر مع خودي [فيه] (النفس)، وأرباب الخلق والإبداع. إنّ ولاية إقبال هي المسلم المثالي؛ المسلم الذي يجسده النبي محمد. وبالحديث عن النبي، فإنه يقول:

«إنه مقدمة كتاب العالمين الاثنين

جميع شعوب العالم هم عبيد وهو السيد

البشرية كلها الذرى وأنت الحصاد

أنت فن هدف حياة القافلة»⁽²⁾.

سنعود إلى إقبال وتشبيهه بين زرادشت وبين محمد في الفصل الخامس. وعلى أية حال، فمن الجدير بالذكر هنا أن جيلز فريزر أيضًا يقوم بالإشارة إلى «التحويلات الثلاثة»، ويرى من خلال هذه التحويلات مثالًا واضحًا على دينية نيتشه. إنه يعتبر ذلك المجاز بمثابة تسليم بـ«إعادة ولادة معكوسة»⁽³⁾. أي بمعنى، أنّ نيتشه يسعى إلى الخلاص بواسطة نسخة مقلوبة للوثرية وذلك من خلال حث قرائه على المضي، في اتجاه معاكس، في العملية التي

(1) Nietzsche (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, p 55.

(2) Kashyap (1955) p 183.

(3) Fraser (2002) p 102.

تتخبط بها البشرية في الكره الذاتي. فعلى سبيل المثال، يؤكد لوثر (مارتن م.): «كل من يهين نفسه في أعين العالم، فإنه يتعالى كلياً بأعين الرب». وهذا، بالنسبة لـ نيتشه، يلخص كل شيء عن المسيحية: أن تحب الرب يعني أن تكره النفس، وكذلك (طالما أن الرب هو ميتٌ) فإن البشرية هُجرت وحدها لتكره نفسها من دون خلاص. ومع ذلك، فإن نيتشه يجادل بأن الخلاص هو ممكن من خلال عملية خطيرة ورهيبة، وذلك من خلال هجر أيّ إيمان إلهي، والاعتماد على الذات لبلوغ معنى للحياة، حتى ولو لم يكن هناك ضمانات بأن هذا التحول سيؤدي إلى سعادة كبرى. وفي الحقيقة، ربما تدمر هذه المحاولة نفسك، بيد أن الفوائد، التي ينبغي عليك النجاح بها، هي أنه ستكون حراً من كراهية الذات، وستكون محباً لنفسك بكل إخلاص؛ هذا هو السوبر مان Übermensch.

ينقل فريزر عن جون كلايتون J. Clayton الذي يرى أنه «في هذا الترميز الواحد [التحولات الثلاثة]، فإن كل رسالة نيتشه متضمنة به»⁽¹⁾. يفسر فريزر الجمل على أنه يرمز إلى الإنسانية المحملة بعبء ذنب الأخلاق المسيحية. لكن ورغم ذلك، فإنه من الممكن التحول إلى أسد، وهو بالتالي، في عملية التحول إلى فردٍ مستقل قادر على القيام بالفخر واحترام الذات. الأسد يرمز إلى القوة والسلطة، وهي صفات ضرورية إذا ما أرادت النفس أن تتغلب، بيد أن فريزر يشدد بحق على أن هذا ليس السوبر مان، «الوحش الأشقر» [الباهت]، الذي لطالما أسيء فهمه: «إنّ الأسد هو ببساطة الطليعة العدمية في خلق إنسانية جديدة. يتوجب على الأسد من أجل استكمال عملية التحول الروحي، أن يحول نفسه إلى طفل»⁽²⁾. وهذا يعكس ما ورد في إنجيل متى [3: 18]: «الحق أقول لكم (...) إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد، فلن تدخلوا ملكوت السماوات». إنّ السوبر مان إذن، ليس المحارب الأشقر، بل بالأحرى إنه طفل يعيد خلق نفسه على نحو لعوب، مثل آدم وحواء قبل السقوط.

وعلى أية حال، فإن فريزر على حق في القول إنّ «التجاء نيتشه إلى صورة الطفل تشير إلى نقطة ضعف أساسية في كل قصة خلاصه... إنها مثل القول إنّ المومس تستطيع تحقيق

Clayton, J.P. 1985 Zarathustra and the Stages on Life's Way: A Nietzschean Riposte to (1) Kierkegaard, in *Nietzsche Studien*. Vol. 14. Walter de Gruyter, p 179.

Fraser (2002) p 102. (2)

الخلاص من خلال العذرية»⁽¹⁾ (!). على الرغم أنه يمكن التصور بالنسبة للجمل أن يتحول إلى أسد، إلى إمكانات الأسد، المحارب المصاب، فإن استعادة براءة الطفولة هي إلى حد كبير صعبة للغاية، هذا إن لم تكن مستحيلة. وكما يشير مايكل تينر M. Tanner:

«إن تلك الجملة «بداية جديدة» خطيرة. ذلك لأنه عادة ما يكون ذلك تمييز نيتشه، كمتذوق للتفسخ (خيبر به)، لإدراك أنه من بين خياراتنا ليس مسح اللوح النظيف. نحن بحاجة إلى امتلاك نفس للانتصار والتغلب، وهذه النفس ستكون نتيجة التراث الغربي كليةً، والذي يقوم بشكل أو بآخر بـ «الإلغاء aufheben» [لفظة هيغلية تشير إلى الاحتياج: تفاعل الموضوع ونقيضه. لكنها ترجمت بمعنى التخلص والإلغاء. م.م.]، وهي اللفظة التي لم يكن مولعاً نيتشه بها، بسبب اقتصارها على الاستخدام الهيجلي، والتي تعني في الوقت نفسه «الطمس»، و«الحفظ» و«الارتفاع». أليس ذلك فقط هو ما هي عليه لفظة السوبر مان Übermensch، أو إذا أسقطناه ماذا يجب علينا (المضي قدماً في حالتنا الراهنة) فعله إذا ما كنا نريد «الخلاص»؟⁽²⁾.

إن القيام بالتشبيه، بالنسبة لإقبال، بين المسلم المثالي، أي محمد، وبين الطفل في الترميز النيتشوي، سيؤدي إلى إساءة فهم محمد، وذلك في معنى أن النبي لم يكن «يمسح اللوح النظيف»، إلا أنه كان ينساق إلى التاريخ والثقافة والبيئة والحضارة لبلوغ الخلاص. يمكن النظر إلى محمد إلى حد كبير بأنه مفكك بدلاً من أنه داعم اللوح النقي tabula rasa. وفي الشكل نفسه الذي يلاحظ فيه تينر أن السوبر مان بالنسبة لنيتشه، «الأوروبي الجديد»، هو «نتيجة التراث الغربي كليةً»، أيضاً فإن المسلمين في شبه الجزيرة العربية هم نتاج نسيجهم الغني الثقافي والتراثي. لا يمكنهم «تحطيم» هذه النفس، هذه الروح النيتشوية، أكثر مما يمكنه السوبر مان.

ربما من الأفضل اعتبار الترميز كمثال على دينية نيتشه والنظر إليه بكونه: كترميز فقط، في طريقة تشبيه أفلاطون نفسها للخط الذي يمكن أن يساعد على توضيح ما هو المقصود من شكل الخير، لكن إذا ما تفحصناه على نحو دقيق (يعني إذا ما أخذناه على نحو حرفي جداً)، فإنه لن يبدو فاعلاً مفيداً كما نرغب.

Fraser (2002). p 104. (1)

Tanner (1994) p 53. (2)