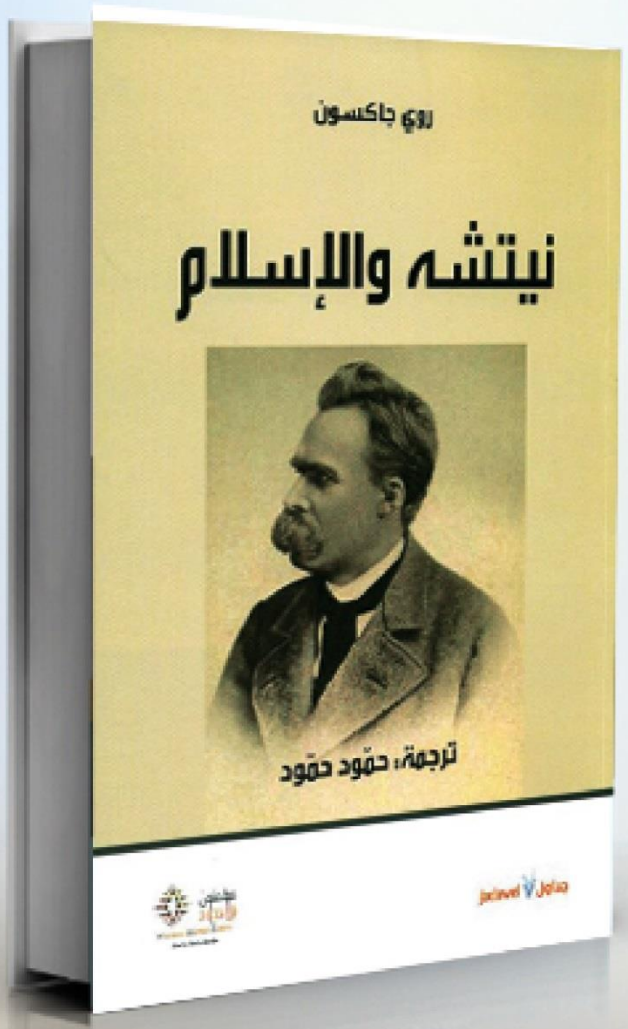
1 ديسمبر 2015

قراءة في كتاب "نيتشه والإسلام"



بمشاركة: عادل حدجامي
خليد كدري
محمد الهاشمي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2015
All rights reserved © 2015

ورشة مدارسة "نيتشه والإسلام" لروي جاكسون

صالون جدل الثقافي – 27 يونيو 2015 –

إعداد وتنسيق

قسم الندوات

تقرير تركيبي لورشة مدارسة كتاب "نيتشه والإسلام" لروي جاكسون

في إطار أنشطته الثقافية، بمناسبة الأمسيات الرمضانية لهذه السنة، احتضن صالون جدل الثقافي، التابع لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ورشة علمية لمدارسة كتاب "نيتشه والإسلام" لروي جاكسون، مساء يوم السبت 27 يونيو، ابتداء من الساعة التاسعة والنصف، شارك فيها مجموعة من الباحثين المتخصصين في الفلسفة المعاصرة، ومن بينها الفلسفة النيتشاوية.

هكذا قدم الدكتور عادل حدجامي ورقته تحت عنوان "نيتشه والإسلام: عن لقاء لم يحصل" بين فيها أن القراءة الفاحصة لكتاب الأنجليزي روي جاكسون نيتشه والإسلام Nietzsche and islam، الصادرة نسخته العربية عن دار جداول للنشر بترجمة حمود حمود، تبين أننا أمام كتاب يضع كغاية له هدفين مزدوجين، الأول منهما تعريف غير المسلمين على بعض مكونات الديانة الإسلامية وخصائصها، من خلال بسط عناصر ما أسماه الكاتب بـ"البرادايم الإسلامي"، والتذكير ببعض اللحظات الأساسية في مسار هذه الديانة نشأة وتطورا، والثاني منهما تنبيه مسلمي زمننا المعاصر إلى ضرورة تجديد طبيعة فهمهم لماهية الإسلام والرقي به نحو ما جاء في الترجمة العربية لهذا الكتاب تحت مسمى الإسلام "عبر-تاريخي"، وهذا التجديد لن يتم، في تصور الكاتب، إلا باستلهام فلسفة الألماني فريديريك نيتشه وتصورها "الحيوي" عن الزمن والتاريخ والفعل الإنساني ولأجل هذا الغرض الثاني، عمل الكاتب على استحضار بعض القراءات النقدية المعاصرة التي قام بها مفكرون مسلمون للتراث الإسلامي، مركزا في ذلك على قراءات الإسلام الآسيوي من مثل محمد إقبال وأبو الأعلى المودودي، مع بعض الحديث عن القراءات الأخرى من مثل قراءة محمد أركون ومحمد الطالبي.

بيد أن النظر والفحص في النص، حسب الدكتور حدجامي، يبين بأن الكتاب لم يفلح كثيرا في تحقيق أي من هذين الهدفين، فطبيعة النص التعميمية وتوزعه بين عدة مرجعيات (تاريخ، فلسفة، فكر إسلامي، لغة...)، دون استيفاء إي واحدة منها شرطها، جعله لا يأتي بشيء يعتد به أو يستند إليه في أي من هذه القضايا، ولعل هذا لم يكن طموح الكاتب أصلا، فغرضه، كما يرى حدجامي، على الأرجح، كان هو تعريف غير المسلمين تعريفا عاما عن الإسلام، وغلبة هذا الغرض على غيره هي ما يجعله، بالنسبة للمتلقي المسلم، غير مفيد في العموم، على اعتبار أن الفرد المسلم يعرف، إن تفصيلا أو إجمالا، عناصر هذا الذي أسماه روي جاكسون بـ"البرادايم الإسلامي"، كما يعرف أهم لحظات نشأة الإسلام وتطوره

ومآلاته في التاريخ، لهذا فتكرار هذه الأمور قد لا يكون حاملا لكبير فائدة. على أن هذا الشعور لا يتغير إذا ما نظرنا إلى ما حققه الكاتب من غرضه الثاني أيضا، الذي كان هو إعلام المسلمين بأهمية استحضار نيتشه واستلهامه لأجل تطوير تصورهم عن ذاتهم وعلاقتهم بالعالم والتاريخ، فلم تكن أدلة الكاتب في استحضار نيتشه حصرا، دون غيره من الفلاسفة، مقنعة، لهذا نجد أن قراءة الرجل لنيتشه لحقها شيء من الابتسار والتكلف في أوقات كثيرة، والعلة في ذلك على الأرجح سعي الكاتب لتقديم صورة "إيديولوجية" عن نيتشه ومحاولته تصويره فيلسوفا قابلا لأن يؤول في صالح عقيدة ما، وهو ما يخرق إلى حد بعيد، في نظر حدجامي، منطوق النصوص الصريحة لهذا الفيلسوف، فضلا عن ما تبينه النصوص الأساسية التي اشتغلت على تراث نيتشه تحليلا وتأويلا، في ألمانيا وفرنسا خصوصا، وهي النصوص التي لم يعتمدها الكاتب، إذ ظل في حدود بعض القراءات الأنجلوساكسونية العامة والتعريفية.

كما لم يفت صاحب الورقة التطرق إلى الترجمة العربية للكتاب معتبرا أن ما قلل من حظوظ روي جاكسون في بلوغ مراميه، في النسخة العربية، هو نوع الترجمة التي حصلت لهذه النص، والتي يمكن أن نسمها في أحسن الأحوال بكونها ترجمة حرفية، على أننا، والقول دائما لحدجامي، لا نقصد بالحرفية هنا الالتزام بتحصيل المعنى (المضمون) على حساب المبنى (اللغة) فقط، بل وقوع الترجمة في نقل الكلمة بالكلمة، دون اهتمام بتحصيل المعنى المراد عند الكاتب نفسه، فيتشكك القارئ وتتقاسمه الظنون حول المراد من القول الذي يأتي إليه غير مألوف الصياغة وغير واضح الدلالة، والأمثلة في ذلك كثيرة جدا وتشمل صفحات، ضف إلى ذلك إحساس القارئ أن المترجم نفسه لا يعرف مراد الكاتب، فيترجمه دون فهم، فيكتفي بإيراد المقابلات العربية الممكنة "لغويا" فقط للكلمات الأنجليزية دون بحث أو تفحص في القصد، وهذا أيضا كثير جدا ومثاله شناعة ترجمة كلمة kabils الواردة في النص الأصلي بـ"كابيل" العربية، دون أن يتبين أن الأمر يعني ببساطة منطقة "القبايل" بالجزائرية، ثم ترجمة عبارة akel lmarar في النص الأنجليزي بعبارة "عقيل المرار" (ص 193) والحال أن أي قارئ عربي يعرف شيئا من التراث سيتبين، من السياق، أن الأمر يتعلق بملك كندة الشهير في التاريخ والأدب العربيين حجر بن عمرو" آكل المرار"، وأما "عقيل المرار "هذا فلا وجود له أصلا.

رغم الملاحظات النقدية السابقة لم يفت الأستاذ عادل حدجامي الإشارة، في خاتمة مداخلته، إلى أنه يبقى من المفيد الاطلاع على هذا النص بالنسبة لمن لا يعرف الإسلام البتة، حتى يتبين بعض المعلومات عنه، مع ضرورة التنبيه إلى أن الترجمة العربية ينبغي مراجعتها كلية وبشكل جذري لأنها لا

تحقق مهمة الاطلاع هذه، خصوصا عند من لا يعرف عن الإسلام شيئا، إذ أنه سيكون بين أمرين، إما ألا يفهم شيئا، في أحسن الأحوال، أو يفهم خطأ، بل وعكس المراد، في باقي الأحوال.

بعد ذلك تناول الكلمة الدكتور محمد الهاشمي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس حيث اختار لها العنوان التالي: "مفارقات البشارة النتشوية في كتاب نتشه والإسلام لروي جاكسون"، مبينا منذ البداية أن ورقته حول كتاب روي جاكسون "نتشه والإسلام" تسعى إلى تجاوز وقع الإثارة الذي يحدثه عنوان الكتاب، الذي يبدو كما لو أنه يرادف بين متضادين، ويؤسس لتناقض واضح بين الحدود Contradictio in adjecto. وقد يتحقق ذلك، حسب الهاشمي، إذا ما تمكنا من التمييز بين ثلاث استراتيجيات: إحداهما تتعلق بمقاصد الكاتب وغايته من استعمال الفلسفة النتشوية في تقديمه للرقعة الجدل داخل الفكر الإسلامي المعاصر. واستبانة مضمرات هذا الاختيار سواء من حيث المقدمات المنهجية الخاصة التي ينطلق منها مؤلف الكتاب، أو حساسيته المعيارية التي يعمل من خلالها على ترتيب وتقويم الأطروحات الفكرية الإسلامية المختلفة حول ما يدعوه بالباراديغمات الأساسية: الوحي والنبي ونموذجية دولة الرسول، ووضعية الخلافة. سينتهي بسط هذه الاستراتيجية إلى وجود نوع من المركزية الأروبية الواضحة المتحكمة في توجيه تصور الكتاب لما يدعوه بحوار الثقافات، الذي يبدو كما لو أنه يحض على اختيار مسبق لهذا الحوار، لكونه ينطلق من وجوب الخلوص في نهاية المطاف إلى نتائج شبيهة بتلك التي تأتى لها الفكر الغربي، وهو يواجه أزمة هويته حيال قوى العلمنة. التي فرضت عليه أن يعيد ترتيب أوراقه الحضارية لصالح تصور يؤمن بسطوة التاريخ والصيرورة في رسم النماذج الحضارية في تعدديتها الجوهرية والضرورية. وهكذا فإن هذه الاستراتيجية الدعوية للكتاب، أو بشارته الدفينة، حسب الهاشمي، تحسم مآل النقاش إلى ما سبق رؤيته، وما فات تحققه وإبداعه في السياق الأوربي. فيصبح بذلك مطلب الكتاب هو دفع الفكر الاسلامي إلى القبول بالتعددية القائمة على أساس النقد النتشوي لإرادة الحقيقة، وتعويضها بإرادة القوة، التي تجعل كل الثقافات هي مجرد وجهات نظر، وتصورات للعالم تتراتب حسب كفاءتها في تأكيد الحياة، لكن هذا التعدد الظاهر يتحدد إنطلاقا من خلفية ذوقية حضارية تجانسية. فليس كل فرضيات صاحب كتاب نتشه والإسلام نتشوية، إن قسوة المحك النتشوي موجهة أكثر لثقافة الشرق، أكثر منها لثقافة الغرب؛ الذي يبدو أنه انتهى إلى وضعية لا تحتاج إلى مراجعة أو إعادة تفكير، وأن المطرقة النتشوية تخص الغير الشرقي الذي يبدو في أزمة نضج ونمو وتنمية، وليس الأنا الغربي التي تجاوزت عتبة الأزمة لتتحول إلى نموذج مرجعي فوق - تاريخي، يصلح شفاء وتربية للجميع. إن روي جاكسون في رأي الهاشمي هو نتشوي في الحدود الضيقة لتوجهاته النقدية، لكنه ليس كذلك في ما يخص هويته الثقافية الذاتية.

هذا ما سيجعل محمد الهاشمي يعرض لاستراتيجية القارئ المتوجس من مجاورة قداسة الإسلام مع النقدية العنيفة لنتشه، وهو القارئ الذي يمثل جزءا من أطراف الحوار الذي يؤسس له الكتاب. فالإسلام الذي يعنى به الكتاب يبدو لهذا القارئ أصلا ومرجعا حضاريا يبلغ من التفوق حدا يغنيه على أن يكون موضوع إعادة تأهيل من طرف الحضارات المنافسة. إن القارئ الأصولي النظري ينتظر من الآخرين تلقي الدروس الحضارية للإسلام، ولذلك فالمطلوب من الفلسفة النتشوية إنما الشهادة بتفوق الإسلام كحل كوني لجميع المشاكل الحضارية، لا أن يتحول إلى ترياق يوصف للحضارة الإسلامية. إن البعد الدعوي للكتاب يقوم على ثنائية الباثلوجي والسواء، وهي ثنائية عدائية وتبخيسية من الأساس، لأنها تخرج طرفا من ندية الحوار، وهذا حس إقصائي يمارس نوعا من الاستفزاز الحضاري على متلق مفترض لرسالة كتاب جاكسون، وهذا ما قد يجعل له نتيجة معكوسة، بحيث تصنف الأسماء السلبية حسب "المؤلف الغربي" في خانة الأسماء المرجعية والعكس بالعكس، على أساس أن الغيرية الراديكالية بين الشرق والغرب لا يمكنها إلا أن تنتج شنآنا ثقافيا مفتوحة على إمكانات المواجهة، التي سيتكفل بها الأصولي المتطرف في حربه الحضارية المزعومة.

وأخيرا انتقل صاحب الورقة الثانية إلى استحضار استراتيجية القارئ النتشوي، الذي سيكون معنيا أكثر بالتعرف على معطيات تتعلق بموقف نتشه من الإسلام، وهذا ما سيعرضه لخيبة قاسية، نظرا لنذرة الإحالة إلى نتشه في كتاب روي جاكسون، بل وغياب تقريبا جميع المعطيات التي تبرر عنوانا من هذا القبيل، فكما لو أن كتاب نتشه والإسلام غير مقنع تماما للمفكر الإسلامي، ولا يملك أي قيمة للمفكر النتشوي. وهنا سوف يتم الإشارة إلى كتاب يان أموند "ian almond تاريخ الإسلام في الفكر الألماني: من ليبنتز إلى نتشه" الذي يمكنه أن يوفر مادة غنية وتفصيلية حول العلاقة بين نتشه والإسلام، وهي ما ستسمح لنا بمعرفة سياق الإشارات المتعددة للإسلام الظاهرة التسامح مقارنة بموقفه من المسيحية، حيث سنتبين أن الأمر لا يتجاوز أن يكون بلاغة استفزازية ضد النزعة المسيحية المتضخمة في السياق الثقافي الألماني للقرن التاسع عشر، كما ستظهر لنا التفاصيل أن الإسلام الذي نال إعجاب نتشه هو صورته القروسطوية بكل ما تتضمنه من كراهية للمساواة واحتقاره للمرأة، ورجوليته القتالية الحربية، ونزعته الجبرية، أي بالضبط تلك الصورة التي يسعى جاكسون لدعوة الفكر الإسلامي للتخلص منها – وهنا المفارقة – باسم فلسفة نتشه ذاتها، وهذا ما يظهر التعميمية المتسرعة للكتاب. يدافع القارئ النتشوي على وجوب مواجهة نتشه في قوته وليس كدواء مخفف، وهذا ما لا يتحقق، في اعتقاد الهاشمي، إلا بالقبول بالخضوع إلى التمرين الجنيالوجي القاس، والحال أن هذا التمرين لا يهم الحضارة الإسلامية بل إنه يعني جميع الثقافات في سبيل اختبار ذاتها واستبانة القوى الخفية التي تعتمل داخلها، إن نتشه، حسب السيد

الهاشمي دائما، ليس مجرد فيلسوف تربية، إنه مطرقة قاسية تجعل كل الكيانات الثقافية ترتعد بما في ذلك ثقافة جاكسون الليبرالية الديمقراطية، لكن للأسف هذا النتشه هو ما غاب في كتاب "نتشه والإسلام".

أما الورقة الثالثة فقد تفضل بها الدكتور خليد كدري بعدما وضع لها عنوانا مثيرا وساخر هو: "ديونيسوس مجددا لدين الله أو "لعب العيال" كبرادايم أقصى" - قراءة في كتاب **نيتشه والإسلام** لروي جاكسون-" توقف فيها عند تحديد المؤلف لأربعة برادايمات إسلامية رئيسة، هي: القرآن، النبي محمد، المدينة ثم الخلفاء الراشدين. ودعوته لنا إلى مقاربتها بحزمة من المفاهيم والرؤى المستلهمة من فكر نيتشه، وفي طليعتها "السياق"، "الروح النيتشاوية" ثم أراء نيتشه الخاصة في الدين. وفي ضوء هذه العدة النقدية يميز بين نوعين من الإسلام: إسلام "تاريخي" يمكن الإبانة عن ملامحه "الحيوية جدا" من خلال مفهومي "العلمنة" و"الروح النيتشاوية"، وإسلام "عابر للتاريخ" يمتح من "محكية العصر الذهبي" للنبي محمد والخلفاء الراشدين كإطار مرجعي لبناء "دولة الإسلام" اليوطوبية.

ويتقلد المؤلف، في نظر الباحث كدري، دعوى عريضة مفادها أن الإسلام في عصرنا هذا يواجه نفس التحدي الذي واجهته أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، زمن نيتشه، ألا وهو تحدي "العلمنة" الساحقة. إن مشكلة المسيحية، في نظر نيتشه، تكمن في أنها تنزلت بمثابة "أفلاطونية شعبية"؛ ويصدق هذا أيضا على حال الإسلام في عصرنا هذا: إنه "يقتل إلهه الخاص"، يقول المؤلف. وما لم يتعالج الإسلام من مرضه "العابر للتاريخ"، من اليوطوبيا الأصولية، فإنه "سيجبر إما على البقاء عدوا للعلمنة، فيقود بالتالي إلى أصولية كبيرة، وإما أن يغدو "متعلمنا" بحيث يكف عن امتلاك أية هوية خاصة".

هكذا يستنتج خليد كدري أن المؤلف يهيب بالمسلمين إلى اعتناق "الإسلام التاريخي" المتصالح مع قيم الحداثة الديمقراطية الليبرالية، وهذا من أعز ما يطلب، لكن تمسكه في نفس الوقت بالمرجعية النيتشاوية المناهضة لقيم الحداثة، يحملنا على مساءلة مدى "جدية" مشروع المؤلف!

وفي هذا الصدد خلص إلى أن جاكسون يحرص كل الحرص على انتقاء ما يريد وطمس ما لا يريد من نيتشه، فتضيع ملامح نيتشه "التاريخي" الذي سفه أحلام الغرب الإنسي العقلاني الديمقراطي الليبرالي العلماني، لحساب ما يشبه أن يكون نيتشه "العابر للتاريخ"، نيتشه الذي بلا ملامح، أو قل: نيتشه "المدور". وهذا قادر كدري إلى السؤال المنهجي التالي: أي نيتشه نريد؟

حيث تحدث في الورقة عما سماه بـ"صناعة التدوير الفرنسية" التي ازدهرت مع جيل من المفكرين كان هاجسه الأعظم يتمثل في "الإفلات من قبضة هيغل" كما قال عنه ميشيل فوكو. فهب أن نظار "الإصلاح" الديني عندنا، يتساءل صاحب الورقة، قد فزعوا إلى نيتشه، شراحا ومفسرين، فعلى أي نحو سيقرؤونه؟ ومن أية "قبضة" سيرومون "الافلات" وقد تنكب تاريخهم العتيد عن جميع المواعيد؟ كيف سيقرأ فقه "التسري" أو "ملك اليمين" أقاويل نيتشه عن المرأة؟ كيف سيتلقى عقيدته "الهيراركية" المناهضة للمساواة والديمقراطية والتقدم؟ وبم سيقابل مواقفه المعادية للعقل والعقلانية؟ هل سينتصر "السياق" و"الروح" النيتشاويان، فنستأنف "النشأة" المعطوبة، ونجدد صلتنا بالتاريخ، أم سينادي المنادي للمرة المليون: "وشهد شاهد من أهلها"؟

لم يفوت الكاتب الفرصة لإبداء رايه في الترجمة العربية لكتاب روي جاكسون. معتبرا إياها "مصيبة بجميع المقاييس". فعلاوة على الركاكة المفرطة التي وسمت النص المترجم، واستخفاف المترجم بأبجديات العربية، ثم الأخطاء الجسيمة في ترجمة الألفاظ والمصطلحات، جاءت معظم فقرات النص المترجم عبارة عن طلاسم و"هيروغليفيات" لا يضاهيها في الغموض والتعسف سوى ترجمات مولانا الشيخ غوغل بن شبكة السبراني! ومما اضطر معه الباحث عترف بأننا مرارا، حسب قوله، إلى الرجوع إلى النص الإنجليزي من أجل الفهم! متسائلا والحالة هذه: ما الفائدة من الترجمة إذن؟!

نيتشه والإسلام: عن لقاء لم يحصل

حدجامي عادل

في غرض الكتاب

تكشف القراءة الفاحصة لكتاب الأنجليزي روي جاكسون "نيتشه والإسلام" *Nietzsche and islam* Jackson, Roy. *Nietzsche and Islam, (Routledge*: London & New York, 2007) الصادرة نسخته العربية بترجمة حمود حمود، (***دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع بالاشتراك مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود: بيروت-لبنان، ط. الأولى، 2015***)، أننا أمام كتاب يضع غاية له هدفين مزدوجين، الأول منهما التعريف ببعض مكونات الديانة الإسلامية وخصائصها، من خلال بسط عناصر ما أسماه الكاتب بـ"البردايم الإسلامي"، وكذا التذكير ببعض اللحظات الأساسية في مسار هذه الديانة نشأة وتطورا؛ والثاني منهما تنبيه مسلمي زمننا المعاصر إلى ضرورة تجديد طبيعة فهمهم لماهية الإسلام والرقي به من الفهم التقليدي نحو فهم جديد مبدع، وهذا لن يتأتى للمسلمين، في تصور الكاتب، إلا باستلهام فلسفة الألماني فريديريك نيتشه وتصورها "الحيوي" عن ماهية الزمن والتاريخ والفعل الإنساني، ولأجل هذا الغرض، عمل الكاتب على تزكية اقتراحه باستحضار بعض القراءات النقدية المعاصرة التي قام بها مفكرون مسلمون لتراثهم، مركزا في ذلك على الآسيويين منهم، من مثل أبو الأعلى المودودي ومحمد بامية، مع بعض التعريج على القراءات الأخرى، من مثل قراءة محمد أركون ومحمد الطالبي. يقول جاكسون تأكيدا على غايته هذه في الصفحة 15 "لهذا الكتاب هدفان مترابطان: الأول ينطلق ليبرهن أن(...) فريديريك نيتشه ليس الحامل المعياري للإلحاد (...) والثاني إنني سأجادل بأن لفلسفة نيتشه أهمية خاصة تتعلق بكيفية فهم الهوية الإسلامية في العالم المعاصر". هذا القول هو عينه الذي نجده يتكرر في أماكن أخرى من الكتاب بصيغ أخرى، لكن المعنى يظل هو نفسه (ص 166- 177؛ ص 27...).

يظهر إذن، ومن البداية، أن ثنائية نيتشه والإسلام تحضر هنا بمعنى مخالف جدا لما يفهمه المتلقي للوهلة الأولى، وهو الفهم الذي قد يميل أول الأمر إلى الاعتقاد أن في الكتاب حديثا عن علاقة نيتشه كفيلسوف بالإسلام، بيد أن الأمر ليس كذلك، وهو ما يدفع بالمرء حقيقة للتساؤل عن الغاية من هذا العنوان المثير، وعن إن لم تكن من وراء هذه الإثارة دوافع إعلانية خالصة.

على أن النهوض بتحقيق هذه الغايات استدعى من الكاتب القيام بعمل تقديمي عام لكل هذه العناصر المذكورة، أي بالإسلام نشأة وتاريخا، فكان أن تحدث عن واقع المجال العربي قبل البعثة وبعدها، وتطورات هذه الديانة في العصور اللاحقة، ثم التعريف بفلسفة فردريك نيتشه، مركزا في ذلك على مفاهيمها الأساسية، من قبيل الإنسان الأعلى وإرادة القوة.

نحو إسلام كوني

يمكن أن نبسط تقويم جاكسون لمستقبل الإسلام في فكرة واحدة بسيطة، وهي قوله إن الإسلام إن أراد أن يتحرر من موانع إثبات ذاته في العالم المعاصر، باعتباره عقيدة أخلاقية سلمية موجبة للاحترام، ينبغي عليه أن يتحرر من أسر الرؤية المثالية التي يصوغها المسلمون عنه، أي أن يتحرر المسلمون من وهم الأصل المجيد الذي يرتدون إليه في فهم ذاتهم، وفي تقويم الآخر، والمقصود بالأصل المجيد هنا ما يحضر في أدبيات الأصوليين المفتونين بأسطورة الأصل الذهبي (golden age) تحت مسمى مجتمع الرسول والرعيل الأول من الصحابة، وهو الأصل الذي يتحول، بفعل سلطة التقادم والزمن، إلى "أنا أعلى" يحاكم بالاستناد إليه الأصوليون حاضر أمتهم، هذا الحاضر الذي سيبدو دائما وأبدا، بحسب هذا الاستناد وقياسا على هذا المثال، ناقصا ومذنبا ودون المأمول. الإسلام الأول يحمل عند جاكسون، بحسب ترجمة السيد حمود، تسمية الإسلام "عبر التاريخي" Transhistorical، في حين يصير هذا الإسلام الثاني المأمول الذي يحيا بحسب شروط الواقع هو الإسلام التاريخي. يبدو إذن بحسب ما تقدم أن الإسلام التاريخي هو وحده الموجود على الحقيقة، ووحده القادر أن يحرر المسلمين من شراك وفخاخ التصور موهوم عن ذاتهم، فوحده الوعي بنسبية الإنسان وفعله، وبتاريخية الحضارة، قادر على أن يخلق لدى الناس الوعي بحدود حاضرهم وماضيهم، ويؤهلهم للانخراط الفاعل في إعادة بناء صورتهم أمام العالم، وهي الرؤية التي تتعارض رأسا مع كثير من أدبيات الإسلام السياسي المعاصر الذي اختار له جاكسون نموذجا تمثيليا أبو الأعلى المودودي ومشروعه "المثالي" المغرق في أفلاطونيته الساذجة (الفصل السابع).

نيتشه الملحد، نيتشه المؤمن،

لا يجد جاكسون، في محاولة اقتراح الحلول "العملية" لتحقيق هذا الغرض كما تقدم، خيرا من تعاليم الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه، وقد يحار المرء ويتعجب، لماذا نيتشه بالذات وهو الفيلسوف الذي اشتهر، في مجموع الفكر المعاصر، بكونه فيلسوف المطرقة الذي ما ترك صنما إلا ودكه إلى

الأرض، فكيف نجعل من عدو الأصنام والمتعاليات هذا، والمتعاليات الدينية منها خصوصا، دليلنا إلى إقامة "نموذج" ديني فاعل؟

الحقيقة أن جاكسون قد استشعر، إلى حد ما، حرج موقف كهذا، لهذا السبب فقد طفق يدفع الاعتراضات عن مقترحه، ويصارع ضد صورة الفيلسوف "حامل لواء الإلحاد"، التي التصقت بنيتشه في الأزمنة الحديثة، متمحلا في ذلك أساليب متعددة، كاستناده إلى بعض التأويلات المغمورة لنيتشه، والتي رأت فيه رجلا غير معاد للدين البتة، بل ورجل دين حتى، ومن هؤلاء كارل بارث وفريزر وغيرهم، إذ أن ما اشتهر به هؤلاء هو سعيهم للكشف عن "الجذور الدينية" لنيتشه، البحث عن هذه الجذور في الأصول "اللوترية" لفلسفته، وهو ما استنتج منه جاكسون، بحسب ما اعتمده من هذه التأويلات، أن نيتشه، تماما كما كل رجال الدين الكبار، كان هاجسه هو إيجاد سبل لخلاص البشر، وهو الخلاص الذي وجده في الإيمان بالقدر الفاعل وعوده الأبدي، وفي قول نعم للحياة ضدا على كل أشكال الحزن والارتكاس، والحقيقة أن هذا التأويل لحقه كثير من التكلف، فضلا عن تناقضه الصريح مع كثير من نصوص الفيلسوف كما سيأتي بيانه في النتائج التي سنعرض. تزكية لهذا الأمر، أي تزكية لتصوير نيتشه ونصوصه باعتبارها "بوصلة المسلمين المعاصرين" للمستقبل، حاول جاكسون أن يعرض بعض المقارنات التي رآها ممكنة بين نيتشه "المتدين" هذا، وبعض المفكرين المسلمين المعاصرين مجسدين في نموذج محمد إقبال تحديدا، مستنتجا من هذه المقارنة أن محمد إقبال قد تمكن في نصوصه من أن يرقى لهذا المستوى في تبين الأمور. والحقيقة أن هذه المقارنة هي كذلك لم تكن كافية ولا قوية، خصوصا أنه كان مسبوقا إليها بكتب أخرى أهمها كتاب الإيطالي الشهير claudio Mutti *Nietzsche et l'Islam*, Chalon-sur-Saône, Hérode, 1994. (الترجمة الفرنسية) ونحن نعتقد أن جاكسون كان مدينا كثيرا في هذه المقارنة لهذا الكتاب، ولو أن المجال لا يتسع هنا لبيان هذا الأمر وتحقيقه.

نتائج الكتاب

لا نعتقد أننا سنبتعد عن الحقيقة كثيرا إن قلنا إن عرض جاكسون هذا، لم يكن مقنعا ولا كافيا لتحقيقه غرضيه المعلنين، ففي ما يخص قراءته للإسلام، ورغم كون الرجل قد اجتهد، فالكتاب لم يفلح كثيرا، فطبيعته التعميمية وتوزعه بين عدة مرجعيات (تاريخ، فلسفة، فكر إسلامي، لغة...)، دون استيفاء إي واحدة منها، جعله لا يأتي بشيء يعتد به أو يستند إليه في أي من هذه القضايا، ولعل هذا لم يكن طموح الكاتب أصلا، فغرضه على الأرجح، كان هو تعريف غير المسلمين خصوصا، تعريفا عاما بالإسلام، وغلبة هذا الغرض على غيره هي ما يجعله، بالنسبة للمتلقي المسلم، غير مفيد في العموم، على اعتبار أن

الفرد المسلم يعرف، إن تفصيلا أو إجمالا، عناصر هذا الذي أسماه روي جاكسون بـ"البرادايم الإسلامي" (الفصل الرابع والخامس)، لهذا فتكرار هذه الأمور قد لا يكون حاملا لكبير فائدة. على أن هذا الشعور لا يتغير إذا ما نظرنا إلى ما حققه الكاتب من غرضه الثاني أيضا، الذي كان هو إعلام المسلمين بأهمية استحضار نيتشه واستلهامه لأجل تطوير تصورهم عن ذاتهم وعلاقتهم بالعالم والتاريخ، فلم تكن أدلة الكاتب في استحضار نيتشه مقنعة، لهذا نجد أن قراءة الرجل لنيتشه لحقها شيء من الابتسار والتكلف في أوقات كثيرة، فحتى إن بدا تأويله طريفا ومختلفا فإن هذه الطرافة والتميز لم يكونا كافيين لدفع عشرات الاعتراضات التي يمكن أن نسوقها ضده، والتي من بينها أن نسأل مثلا لم نيتشه بالذات؟ أوليس كانط، فيلسوف الأنوار الأهم، أو ديكارت، فيلسوف العقلانية، أو هيغل، فيلسوف "التاريخانية" أولى منه بهذا؟ أوليس في محاولة إلباس نيتشه صورة رجل الدين ما يتعارض بالمطلق مع صريح نصوص الرجل وصحيح التأويلات المختلفة التي أجريت لنصه؟ وهل يمكن أن نتناول نيتشه في أفق إشكالية تتعلق بسؤال التاريخ أصلا؟ أ وليس نيتشه هو الذي، في نصه "اعتبارات ضد الراهن"، أعلن العداء لكل تصور تاريخاني عن الحياة؟ ألا نجد في هذه الرؤية "المؤدلجة" لنيتشه ما يتعارض مع أهم وأشهر ما في فلسفة الرجل؟ أوليس في محاولة صياغة "صورة" واحدة ثابتة عن الرجل ما يتعارض مع هدفه الذي أعلنه هو نفسه غير ما مرة، كونه "الفيلسوف الذي يتشمم الآفات" والفيلسوف الذي يمج المنطق والاتساق ويطالب بحقه في الرقص واللعب على المتناقضات؟

يحتاج المرء في الحقيقة إذن إلى كثير من طول البال والقدرة على تربيع الدوائر حتى يقبل تأويلا مغرقا في التجويز كهذا، ففهم نيتشه في نظرنا لا يتيسر إلا حين نفهم بأن نيتشه فيلسوف جذري، فيلسوف صاحب رهان أنطولوجي أساسا، لهذا فإن محاولة إقحامه في سياق نقاش "إصلاحي" عملي هو أمر فيه نظر، فلم يكن هذا الأمر شاغله ولم تكن هذه إشكاليته أصلا.

عن الترجمة العربية للكتاب

ولعل ما قلل من حظوظ روي جاكسون في بلوغ مراميه، في النسخة العربية، هو نوع الترجمة التي حصلت لهذه النص، والتي يمكن أن نسمها في أحسن الأحوال بكونها ترجمة حرفية، على أننا لا نقصد بالحرفية هنا الالتزام بتحصيل المعنى (المضمون) على حساب المبنى (اللغة) فقط، بل وقوع الترجمة في نقل الكلمة بالكلمة، دون اهتمام بتحصيل المعنى المراد عند الكاتب نفسه، فيتشكك القارئ وتتقاسمه الظنون حول المراد من القول الذي يأتي إليه غير مألوف الصياغة وغير واضح الدلالة، والأمثلة في ذلك كثيرة جدا وتشمل صفحات، أضف

إلى ذلك إحساس القارئ أن المترجم نفسه لا يعرف مراد الكاتب في كثير من الأحيان، فيترجمه دون فهم، مكتفيا في ذلك بإيراد المقابلات العربية الممكنة "لغويا" للكلمات الأنجليزية دون بحث أو تفحص في القصد، وإن كان ولا بد من إيراد الأمثلة المدللة على ذلك فإننا نورد منها التالي:

1- من جهة اللغة

علاوة على عسر تراكيب النص المترجم والذي يلحق أحيانا بصفحات كاملة؛ فإننا نجد في هذا النص أخطاء كثيرة أصلها أحيانا قلة الرسوخ في التراث العربي الإسلامي ثقافة ولغة وجغرافية، وأصلها أحيانا أخرى ضعف الزاد والثقافة الفلسفية، ففي ما يتعلق بالأمر الأول نجد المترجم يترجم مثلا مصطلح "التابعين" وهو مصطلح على قدر كبير من الأهمية في علوم الحديث والرواية والدراية، ومعناه من لاقى الصحابة من الرجال ولم يلاق الرسول، يترجمه بـ"الأتباع" (122)، ما ينتج عنه فقدان المصطلح لكل قيمته الاصطلاحية. من ذلك أيضا حديثه عن النسخ والإبطال، عوض الحديث عن "الناسخ والمنسوخ" وهي من مشهورات علوم القرآن (122)، ومن ذلك ترجمته النهضويين، أي من دعا إلى للصحوة أو اليقظة الإسلامية في العصر الحديث بـ"الإحيائيين"، والحال أن الإحيائي هي ترجمة لعبارة animism البعيدة كل البعد عن مراد الكاتب هنا (ص 48- 78)، ومن ذلك أيضا حديثه عن إيمان المسلم بالآلهة (ص 50) وهذا عجيب لأن شرط الإيمان الأول في الإسلام هو التوحيد، من ذلك أيضا وصفه لبحيرا الراهب بكونه مسيحيا "آريا"، وواضح أن الترجمة الصحيحة هي "أريوسي"، لأن الآرية كلمة عرقية اشتهرت في الأدبيات النازية، في حين أن الأريوسية نحلة نصرانية في المسيحية الشرقية، ولا علاقة بين الأمرين. ومن ذلك أيضا ترجمته الأبولوية (ص89) في حين أن الصواب هو الأبولونية نسبة إلى الإله "أبولون" الذي يأتي نقيضا لديونيزوس في سياق فلسفة نيتشه، وغير هذا الأمر كثير بلغ أحيانا درجة الفكاهة حين يترجم مثلا عبارة روي جاكسون kabils الواردة في النص الأصلي بـ"كابيل" العربية، دون أن يتبين أن الأمر يحيل ببساطة على منطقة "القبايل" الجزائرية، ثم ترجمته عبارة lmarar akel في النص الأنجليزي بعبارة "عقيل المرار" (ص 193) والحال أن أي قارئ عربي يعرف شيئا من التراث سيتبين، من السياق، أن الأمر يتعلق بملك كندة الشهير في التاريخ والأدب العربيين حجر بن عمرو "آكل المرار"، وأما "عقيل المرار" هذا فلا وجود له أصلا.

2- من جهة المفاهيم

فيما يتعلق بالمفاهيم الفلسفية فالواقع أنها هي أيضا لم تسلم من شناعات هذه الترجمة، ومن ذلك ترجمته للإنسان الأعلى بـ"السوبرمان" وبـ"الإنسان الأعلى" معا، وهو ما يظن منه القارئ أن المعنى مختلف بين العبارتين، في حين أن هذه ترجمة لنفس المعنى النيتشوي، والذي اشتهر في التداول منذ الخمسينيات عند العرب هو "الانسان الأرقى" أو "الأعلى"، فما الداعي لهذا التعديد في الترجمات؟ من ذلك أيضا ترجمته لـ"إرادة القوة" أو "إرادة الاقتدار" بـ"الإرادة إلى القوة"، والحقيقة إننا لا نفهم مراد الكاتب من إضافة حرف الجر" إلى"، فهي إضافة تضيع المعنى وتهوّله، فضلا عن كونها تخالف ما سار عليه جمهور المترجمين لنصوص نيتشه منذ أواسط القرن الماضي. من ذلك أيضا ترجمة الرجل لكلمة "الميتافيزيقا" بـ"الميتافيزيقيا" على طول النص، وهذا خطأ غريب لأن هذه الكلمة مشهورة ومعروفة منذ القرن الثاني للهجرة، وقد عرّب هذا الاسم كما عربت معه الفيزيقا والطوبيقا والموسيقا، فغريب أن يقول أحدهم ميتافيزيقيا ويكررها، كأن يقول الموسيقيا، فيشكل على المتلقي؛ من ذلك أيضا ترجمته لعبارة causa prima بـ"السبب الجذري"، وهذه ترجمة خاطئة تماما لأن الأصل في التداول العربي القديم والحديث هو "العلة الأولى"، وهذه قضية أشهر من أن تبسط؛ زد على ذلك ترجمته ل tabula rasa بـ"العقل الفارغ"، في حين أن هذه العبارة معروفة منذ الترجمات الأولى لديكارت بعبارة "الطاولة الممسوحة" وقد استعملها أشهر مترجمي ديكارت العرب من مثل محمود الخضيري وعثمان أمين ؛ ومن ذلك أيضا ترجمة ressentiment بـ"قوة الاستياء" و"أوهام العقل" الكنطية بـ"أخطاء العقل"، والفرق بين الخطأ والوهم كبير جدا وهو أصل تمييز كانط بينهما erreur et illusion، وكأنه نفى كل مجهود كانط الذي قام أصلا على التمييز بين الوهم والخطأ؛ ونحن نسوق كل هذا على سبيل التمثيل لا غير، وإلا فكان من الممكن أن نعرض صفحات في هذا الشأن.

بيد أنه على الرغم من كل ذلك يبقى، ربما، من المفيد الاطلاع على هذا النص بالنسبة لمن لا يعرف الإسلام البتة، حتى يتبين بعض المعلومات عنه، مع ضرورة التنبيه إلى أن الترجمة العربية ينبغي مراجعتها كاملة وبشكل جذري لأنها لا تحقق مهمة الاطلاع هذه، خصوصا عند من لا يعرف عن الإسلام شيئا، إذ أنه سيكون بين أمرين، إما ألا يفهم شيئا، في أحسن الأحوال، أو يفهم خطأ، بل وعكس المراد، في باقي الأحوال.

ديونيسوس مجددا لدين الله أو "لعب العيال" كبرادايم أقصى

قراءة في كتاب نيتشه والإسلام لروي جاكسون

خليد كدري

"إنني لن أؤمن إلا بإله واحد يكون قادرا على الرقص".
نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**

تقديم: أسئلة لا بد منها

قد يكون العنوان الذي اخترناه لهذه القراءة صادما أو مستفزا للبعض، وقد يثير غير ذلك من ردود الفعل التي لا يعسر تخمينها. والأمر في اعتقادنا مبرر من وجوه؛ فالمؤلف يصر، في مستهل الفصل الأول من كتابه **نيتشه والإسلام**، [1] وفي مواضع أخرى أيضا، على ربط عمله هذا بحدثين اثنين: أولهما حدث "ثقافي"، ويتمثل في صدور كتاب **صدام الحضارات** (1996) لصامويل هانتنغتون، وثانيهما حدث "إرهابي"، ويتمثل في الاعتداء على برج التجارة العالمي ومبنى البنتاغون المعروف بالحادي عشر من شتنبر 11/9.

وفي مقدمة الترجمة العربية، يواصل المؤلف التعلل بهذه الظرفية التاريخية فيما يشبه "أسباب النزول"، هذا بينما يعلم الكل أن مسألة "الإصلاح الديني" في الإسلام ليست مسألة هينة تثار بمناسبة صدور كتاب مشبوه أو وقوع جريمة شنعاء، ولا هي حتى مجرد مسألة "كلامية"؛ فنحن نعلم أن "الإصلاح الديني" في الغرب الأوروبي، وما تلاه من تنوير وتحديث لأساليب التفكير والعمل والعيش الفردي والجماعي، استغرق قرونا من التطور الذاتي المطرد الحلقات، وتظافرت فيه العوامل التاريخية المختلفة حتى استوى مشهدا يسر الناظرين.

[1]- Jackson, Roy. *Nietzsche and Islam*, (Routledge: London & New York, 2007), p. 194.

أما في الصفحات التالية، فنحيل إلى الترجمة العربية الصادرة مؤخرا: روي جاكسون، **نيتشه والإسلام**، ترجمة حمود حمود، (دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع بالاشتراك مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود: بيروت-لبنان، ط. الأولى، 2015)، 285 ص. لكننا نشير إلى أننا اضطررنا إلى التصرف في المنقول لنفس الأسباب التي حملتنا على إفراد حيز من هذه الورقة لمشكلة ترجمة الكتاب.

فلا عجب إذا كان معظم دعاة النكوص الديني عندنا لا يجدون غضاضة في الربط الفج بين الحداثة ومنجزاتها وبين الغرب "الصليبي"، "المستعمر"، "الصهيوني"، "الماسوني"، الخ، ذلك أن أول سماعهم عن الحداثة كان من فوهات مدافع الغزاة أو من تقارير السفراء أو من شهادات الرحالة والتجار والأفاقين؛ وكان وقع الأولى على المسامع والقلوب أنكى!

هذا من جهة، ومن تالية إذا كان من حق الغرب العلماني، أكاديميين أو مؤسسات – من قبيل **مؤسسة توني بلير للإيمان***Tony Blaire Faith Fondation* التي يعمل المؤلف لحسابها كما هو معروف – نقول: إذا كان من حق هذا الغرب العلماني أن يقترح على المسلمين مشاريع "إصلاح ديني" – لأن مصلحته وأمنه الإستراتيجيان أصبحا يقتضيان ذلك – فإنه مطالب أيضا بالمساعدة على دمقرطة الحياة السياسية في بلاد المسلمين، وإرساء قواعد دولة الحق والمؤسسات، وحماية الحريات الفردية والجماعية، وتعزيز ثقافة المواطنة والمسؤولية والعيش المشترك، ومكافحة جيوب الفقر والجهل والإقصاء والتمييز بجميع صوره، إلخ. فلخطاب النكوص الديني قواعده السوسيولوجية التي لا ينكرها إلا معاند، وما هو بالقدر "الأنطولوجي" المحتوم، ومن الضروري أن يستفيد الجمهور المسلم من خيرات الحداثة المادية والرمزية، جسدا وروحا، لكي يصبح شريكا لها ووليا ونصيرا.

وإذا تقرر هذا، فإننا نتساءل: هل كان من الضروري أن يستوحى نموذج "الإصلاح الديني" الإسلامي المنشود من فكر نيتشه بدلا من أن يستلهم من أنوار القرن الثامن عشر؟ وكيف يعقل أن نطالب المسلمين باستيعاب مكاسب "الحداثة" من طريق نيتشه، حصرا، مع سابق علمنا بأن الأخير صدع بعدائه الشديد للنزعة الإنسانية ولقيم الحداثة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية الكبرى بوصفها تركة أفلاطونية - مسيحية لا غبار عليها أي ثقافة عبيد وضعفاء ومرضى ومخنثين؟ وهل يرضى ديونيسوس Dionysos - البريء من صناعة "التدوير" Recycling الفرنسية - بأن يرتدي عباءة "شيخ الإسلام" ليرشد المؤمنين إلى مهاوي "الانحطاط" و"العدمية" و"الإنسان الأخير"؟ أفلا يحق لنا أن نعتبر عملا من هذا القبيل نوعا من "لعب العيال" - كما يقول إخواننا المصريون - وأن ننزل هذا "اللعب"، نفس منزلة "إرادة القوة" التي يسلم المؤلف بأنها "البرادايم الأقصى" Ultimate paradigm؟

بين يدي الكتاب

يعلن المؤلف في الفصل الأول من كتابه أن غرضه التدليل على أمرين متلازمين: أولهما أن نيتشه ليس "حامل لواء الإلحاد" Standard bearer for atheism كما هو شائع عند جمهور الدارسين،

وثانيهما أن فلسفة نيتشه تسعفنا بفهم "جديد" و"مستنير" للإسلام كما تجليه البرادايمات الأربعة الرئيسة: القرآن، النبي محمد، المدينة ثم الخلفاء الراشدون.

وكما ذكرنا آنفا، يستهل المؤلف هذا الفصل الأول بالرد على دعوى "صدام الحضارات" - عنوان الفصل - لصامويل هانتنغتون. وفي معرض هذا الرد، يرى المؤلف أن هناك تواطأ موضوعيا بين الأصوليين الإسلاميين والدارسين الغربيين من أجل إظهار الإسلام بمظهر "الآخر" Other، أي بمظهر الغريب والشاذ عن المعتاد الإنساني والكوني. ويرى أن هذا الأمر يجد تفسيره في ذاكرة الصراع الذي استغرق قرونا بين الإسلام والغرب، والذي ذاق فيه الطرفان معا حلاوة النصر والتمكين تارة ومرارة الهزيمة والخذلان تارة أخرى، وأن هذه الذاكرة نشطت بقوة في عقب الحادي عشر من شتنبر 11/9، [2] لكنها ليست تعلة وجيهة لرفض خطاب الاستشراق الكلاسيكي جملة وتفصيلا ما دام أن انتصار الغرب على الإسلام في العصر الحديث "يجب أن يكون قد أسهم في التبرير للاستشراق كمفهوم". [3] وفوق ذلك، فهي لا تفسد للود قضية - كما يقال - ولا تمنع من مد جسور التفاهم بين الإسلام والغرب على أرضية الإيمان بقيم التعايش والتعدد والتنوع وبفضائل الليبرالية والديمقراطية والعولمة، بخلاف دعوى "صدام الحضارات" التي تصدر - يقول المؤلف - عن رؤية "جوهرانية" Essentialitst و"غير تاريخية" Ahistorical للعلاقة بين الثقافات. [4] لكن تحقق هذا الأمر يبقى مشروطا بإقبال العقل المسلم على "الحياة" من بابها الواسع، وتحرره من إسار المقاربة "الأفلاطونية" للدين، أي المقاربة الأصولية النكوصية المولهة بما يسميه المؤلف "محكية العصر الذهبي" Golden age narrative: عصر النبي محمد والخلفاء الراشدين بوصفه المرجعية الأولى والأخيرة في بناء "دولة" الإسلام المأمولة.

إن السؤال الذي يتعين طرحه، في نظر المؤلف، هو ذات السؤال الذي سبق أن طرحه المؤرخ الأمريكي ليون كارل براون L. C. Brown حين قال: "يقبل المرء تنوع المسيحية في كل الأزمنة والأمكنة. أليس من المعقول أن نعتمد هذا تقريبا بما يخص الإسلام في التاريخ؟". [5]

وكما نرى، فإن السؤال ينتمي إلى جنس "الاستفهام التقريري"، ويتضمن الجواب المطلوب في نفسه. والحال أنه كان في وسع المؤلف أن يتأدى إلى غرضه من غير تفريط في الحد الأدنى من تماسك

---

[2]- روي جاكسون، **نيتشه والإسلام**، ترجمة حمود حمود، **مرجع سابق**، ص 20

[3]- **نفسه**، ص 19

[4]- **نفسه**، ص 26

[5]- أورده المؤلف، **نفسه**، ص 33

القول. فهو يعيب على صامويل هانتنغتون نزعته "الجوهرانية" و"غير التاريخية"، لكنه لا يلبث أن يصرح بأنه "من الممكن التأكيد على أن للإسلام جوهرا ما"، [6] وبأن الإسلام لا يعدو أن يكون، في نهاية المطاف، "ظاهرة عربية"، [7] وبأن عمله "لديه الكثير من السمات المشتركة مع العديد من خصائص الإحياء الإسلامي للعلماء المشهورين مثل أحمد بن حنبل وتقي الدين بن تيمية"![8] ونتساءل في هذا المقام: أليس للإسلام الشيعي نصيبه من "الجوهر" الملي المفترض؟ هل برادايمات الإسلام السني هي نفس برادايمات الإسلام الشيعي؟ وفوق ذلك: هل يعتبر هذا الاختيار - "الاستراتيجي" على ما يبدو - انحيازا سافرا إلى الإسلام السني "العربي" أم اتهاما مبطنا له؟

ويتوسل المؤلف في دراسته للبرادايمات الإسلامية الأربعة التي ذكرنا بحزمة من المفاهيم والرؤى المستلهمة من الريبرتوار النقدي النيتشاوي، وفي طليعتها مفهوم "السياق" Context، بدلالاته اللغوية والثقافية والجغرافية الواسعة، والذي يتنزل عنده بمثابة "المعيار الأعلى" Paramount،[9] ثم مفهوم "الروح النيتشاوية" Nietzschean soul، أي "الروح الفانية" أو النفس البشرية في سياقها "الفيزيولوجي-النفساني" المحض،[10] علاوة على رؤى أو أنظار نيتشه الخاصة في الدين و"التدين".

وفي ضوء هذه العدة النقدية يميز المؤلف، في الفصل الثاني من كتابه، بين مفهومي "التاريخي" Historical و"العابر للتاريخ" Transhistorical - عنوان الفصل - وبين نوعين من الإسلام: الإسلام "التاريخي" أو "الإسلام كما هو ممارس ومنخرط في الحياة، ويتنفس احتياج الكائنات البشرية إلى الاعتراف"،[11] والذي يمكن الإبانة عن ملامحه "الحيوية جدا" من خلال مفهومي "العلمنة" Secularisation و"الروح النيتشاوية"،[12] ثم الإسلام "العابر للتاريخ" Transhistorical، أو "الرؤية اليوطوبية"[13] للإسلام النكوصي التي تمتح مشروعيتها من "محكية العصر الذهبي" للنبي محمد والخلفاء الراشدين، والتي لا تعدو أن تكون في نظره حاصل "تحويل لحظات [الإسلام] البرادايمية إلى أصنام".[14]

---

[6]- **نفسه**، ص 27

[7]- **نفسه**، ص ص 28- 76

[8]- **نفسه**، ص 31

[9]- **نفسه**، ص 72

[10]- **نفسه**، ص 70

[11]- **نفسه**، ص 27

[12]- **نفسه**، ص ص 33، 58 وما يليها.

[13]- **نفسه**، ص 45

[14]- **نفسه**، ص 36

وقد مثل المؤلف لهذا النوع من الإسلام "العابر للتاريخ" بمشروع أبي الأعلى المودودي الذي أفرد له حيزا من الفصل الثاني، قبل أن يعود إليه مرة أخرى في الفصل الأخير من الكتاب. وبصرف النظر عن طبيعته "الأفلاطونية" الضاربة في غيابات الوهم، فإن مشروع مولانا المودودي "العابر للتاريخ" يجد تفسيره، بالنسبة إلى المؤلف، في تقلبات التاريخ نفسه، ذلك أن قيمته تكمن، على وجه التحديد، في التأريخ لأوضاع الأقلية المسلمة في الهند، وفي الترجمة عن حال المسلم المثقف "الواقع في شرك الشعور بعدم الأمن والرغبة في حماية الهوية".[15]

ويخصص المؤلف الفصل الثالث من كتابه للحديث عن "دينية نيتشه" Nietzschean religiosity، – عنوان الفصل – حيث يتصدى للرد على دعوى "إلحاد" نيتشه الشائعة منذ زمن لدى جمهور الدارسين، وينتصب للمنافحة عن دعوى مضادة مفادها أن نيتشه "رجل "ديني" من الطراز الرفيع".[16] ولأجل ذلك، ينخرط في حوار مطول مع طائفة من قراء نيتشه اللاهوتيين: ديتريش بونهوفر D. Bonhoeffer (ألمانيا)، كارل بارث K. Barth (سويسرا)، جيلز فريزر G. Frazer (بريطانيا)، ألستر كي A. Kee (بريطانيا)، وغيرهم، حيث يرى أنه يجب أن نضع في الحسبان تربية نيتشه اللوترية التقوية، قبل كل شيء، وأن نيتشه هو، في نهاية المطاف، "نتاج الإصلاح الألماني"،[17] وأنه كان في الواقع مسكونا بهاجس "الخلاص"، [18] كما قال عنه القس جيلز فريزر، متشوفا إلى "خلق برنامج ستيريولوجي Soteriological scheme قوامه توكيد الحياة، وذلك لإزالة ما كان يرى أنه مرض، أي الستيريولوجيا المسيحية الباثولوجية".[19]

والحال أن هذا "البرنامج الخلاصي" قد يجمعه قولك: "ديونيسوس"، إله الخمر والعربدة الإغريقي، الشارب نخب "الإنسان الأعلى" و"إرادة القوة" و"العود الأبدي"، الراقص "الخفيف" على جماجم الأنبياء والقديسين؛ ألم يقل زرادشت: "إنني لن أؤمن إلا بإله واحد يكون قادرا على الرقص"؟![20]

لكن الذي يهمنا نحن من هذا الفصل إنما هو تقلد المؤلف لدعوى عريضة مفادها أن الإسلام يواجه نفس التحدي الذي واجهته أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، زمن نيتشه، ألا وهو

---

[15]- **نفسه**، ص 56

[16]- **نفسه**، ص 80

[17]- **نفسه**، ص 77، 91

[18]- **نفسه**، ص 90

[19]- **نفسه**، ن. ص.

[20]- فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة علي مصباح، (منشورات الجمل: كولونيا-بغداد، ط. الأولى، 2007)، ص 88

تحدي "العلمنة" الساحقة، وأن عليه أن يختار أحد أمرين: "فإما أن يسلك من نفس الطريق الذي سلكته المسيحية في أوروبا، فيمسي إلهه "إلها ميتا" Dead God - وهذا ما ينتقده نيتشه بشدة – وإما أن يتعلم من دينية نيتشه، فيعتنق دين "الإله الحي" Living God الذي لا يرى في العلمنة عدوا".[21]

وفي ضوء مفهوم "السياق" الذي ذكرنا آنفا، ينبري المؤلف، في الفصل الرابع من الكتاب، لإبراز بعض ملامح "الروح الإسلامية" بالمفهوم النيتشاوي، أو "الروح كنص..." – عنوان الفصل – محاورا طائفة من المشاريع الفكرية الإسلامية التي يعتبرها المؤلف براهين ساطعة على إمكان تحدي الهيرمينوطيقا القرآنية "العابرة للتاريخ"، وفي طليعتها ثلاثة مشاريع أو ثلاثة أسماء: فضل الرحمن (باكستان)، محمد أركون (الجزائر) ثم محمد الطالبي (تونس). ولا يسع القارئ المنصف إلا أن يلاحظ سكوت المؤلف المريب عن المشاريع المغربية – ونعني المغرب الأقصى – على الرغم من أن للمغاربة حضورا وازنا في مشهد الفكر العربي-الإسلامي المعاصر: علال الفاسي، محمد عزيز الحبابي، عبد الله العروي، علي أومليل، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن، وغيرهم.

وفي الفصل الخامس من الكتاب، يحدثنا المؤلف عن "الروح الجاهلية"، أو "الروح مستلهمة من الجاهلية" – عنوان الفصل – بدعوى أنه لا يمكن فهم "الإسلام التاريخي" بمعزل عن "القالب الثقافي" Cultural template السابق على ظهور النبي محمد، وهو المشار إليه عادة بلفظ "الجاهلية".[22] ويؤكد المؤلف في هذا الموضع، مرة أخرى، على العروبة "الجوهرية" للإسلام، ويحاول، استنادا إلى "مقدمة" ابن خلدون، التدليل على أن "محكية العصر الذهبي" النكوصية لا تعدو أن تكون تعبيرا مواربا عن "العصبية" القبلية. إن الإسلام يتوق بطبيعته كدين إلى تدمير "العصبية"، ويتوسل إلى ذلك بمطرقة "الأمة" التي هي نوع من "القبيلة العليا"Supertribe، إلا أنه "إذا زاغت المدينة عن "الصراط المستقيم" Straight path، وتحللت من صبغتها "الإسلامية" في نظر الناس، فإن تجديدها أو إصلاحها يمسي واجبا شرعيا، ويضرب بجذوره في أعماق العصبية".[23]

ويتطرق المؤلف، في الفصل السادس، إلى دستور "المدينة" بغية الاستخبار عن "الروح مستلهمة من عصر النبي والخلفاء الراشدين" – عنوان الفصل – محاورا ثلاثة أسماء على الخصوص: محمد بامية (فلسطين)، علي بولاق (تركيا) ثم علي عبد الرازق (مصر). ويميز المؤلف في هذا المقام،

---

[21]- روي جاكسون، **نيتشه والإسلام**، ترجمة حمود حمود، **مرجع سابق**، ص 34

[22]- **نفسه**، ص 172

[23]- **نفسه**، ص 180

أيضا، بين النبي محمد "التاريخي" والنبي محمد "العابر للتاريخ"، حتى وإن كان مفهوم "النبوة" في التقليد الديني اليهودي-المسيحي يأبى الفصل بين البعدين فصلا تاما، ذلك أنه "لا يمكن للمرء أن يكون نبيا ويكون تاريخيا على نحو خالص".[24]

وعلى شاكلة علي بولاق، يرى المؤلف أن دستور "المدينة" كرس قيم التعايش والمشاركة والتعددية بين جميع الطوائف والأديان،[25] وأن النبي محمد لم يتشوف إلى أية "رئاسة" بالمعنى السياسي القوي للكلمة، لأن ذلك مما تأباه قيم البداوة العربية الأصيلة أولا، ولأنه ثانيا "أمر "لا يصدق" أن يكون محمد، الذي تسلل من مكة في منتصف الليل مهاجرا إلى المدينة طالبا اللجوء هناك، في وضع يسمح له بفرض نص الاتفاق الذي يرضي مصالحه ومقاصده على أناس كانوا أقوى منه عسكريا أو عدديا".[26] ويصدق ذلك، أيضا، على براديم الخلفاء الراشدين الذي يستثمر من قبل الخطاب الديني الأصولي "العابر للتاريخ" من أجل إضفاء المشروعية على دولة الاستبداد "المأمولة". فلم يكن أولئك الخلفاء أقل تاريخية من شخص المشرع العظيم، وهذا ما لا يفهمه أو لا يريد أن يفهمه تجار "الأصنام" النكوصيون.

وأما الفصل السابع والأخير، فقد أفرده المؤلف للنظر في خيارات المستقبل المنظور، حيث يحدثنا عن "الخطر الحقيقي" – عنوان الفصل – الذي يتربص بالإسلام والمسلمين. ولا يتمثل هذا الخطر في "الغرب" أيا كانت الأوصاف التي يمكن أن يوصف بها، ولا هو يتمثل في "العلمنة" ابتداء؛ وإنما يتمثل في أجندة الخطاب الأصولي "العابر للتاريخ".[27] ويستأنف المؤلف حديثه السابق عن أبي الأعلى المودودي بوصفه "بطل" هذا اللون من الخطاب النكوصي، قبل أن يعرج بنا على بعض من رؤى نيتشه في نقد الدين. إن مشكلة المسيحية، في نظر الفيلسوف الألماني، تكمن في أنها تنزلت بمثابة "أفلاطونية شعبية" Platonism for the masses؛ ويصدق هذا أيضا على حال الإسلام في عصرنا هذا؛ ذلك أن الإسلام – يقول المؤلف – "يقتل إلهه الخاص"،[28] وما لم يتعالج الإسلام من مرضه "العابر للتاريخ"، فإنه "سيجبر إما على البقاء عدوا للعلمنة، فيقود بالتالي إلى أصولية كبيرة، وإما أن يغدو "متعلمنا" بحيث يكف عن امتلاك أية هوية خاصة".[29] وبالجملة، فإن المطلوب من المسلمين أن يولوا وجوههم شطر "الإله

---

[24]- **نفسه**، ص 206

[25]- **نفسه**، ص 212 وما يليها.

[26]- **نفسه**، ص ص 211-212

[27]- **نفسه**، ص 241

[28]- **نفسه**.

[29]- **نفسه**.

الحي" النيتشاوي كخيار تاريخي يكفيهم من جهة شر التطرف الأصولي، ويزودهم، من جهة أخرى، بأسباب القوة على مواجهة تبعات "العلمنة" العاجزة بطبيعتها عن سد الفراغ "الروحي" الذي تركه "موت الإله".

عود على بدء: "التنوير" أولا

هذه نبذة عن أهم أغراض كتاب روي جاكسون. ونعود إلى ما أوردناه من أسئلة في تقديم هذه الورقة. وهي ترتد في الحقيقة إلى سؤالين رئيسين: أولهما سؤال "التنوير" Enlightenment، وثانيهما سؤال "التدوير" Recycling. فالمؤلف يهيب بالمسلمين إلى اعتناق "الإسلام التاريخي" المتصالح مع قيم الحداثة الديمقراطية الليبرالية، وهذا من أعز ما يطلب، لكنه يتمسك في الوقت نفسه بالمرجعية النيتشاوية المناهضة لقيم الحداثة من أصلها!

وفي الواقع، فإن المؤلف يحرص كل الحرص على انتقاء ما يريد وطمس ما لا يريد من نيتشه، فتضيع ملامح نيتشه "التاريخي"، نيتشه الذي سفه أحلام الغرب الإنسي العقلاني الديمقراطي الليبرالي العلماني، لحساب ما يشبه أن يكون نيتشه "العابر للتاريخ"، نيتشه الذي بلا ملامح، أو قل: نيتشه "المدور"، وبذلك يقع في نفس الشناعة التي يعيبها على مولانا المودودي في قراءته لبرادايمات الإسلام الرئيسة. وهذا يقودنا إلى السؤال المنهجي الهام: أي نيتشه نريد؟ لقد تحدثنا في تقديم الورقة عما سميناه "صناعة التدوير الفرنسية" التي ازدهرت مع جيل من المفكرين كان هاجسه الأعظم يتمثل في "الإفلات من قبضة هيغل" échapper à Hegel كما قال عنه ميشيل فوكو.[30] ورب معترض قائل: إن تاريخ الفكر الإنساني جله – إن لم نقل كله – "تدوير". إنه اعتراض مشروع، ولا يعرى من بعض وجوه الحق، لكن كم من حق يراد به الباطل؟! وللتوضيح، نقول: إن المشكلة لا تكمن في "التدوير" من حيث هو "تدوير"، وإنما تكمن في الرهانات والقيم المضافة. فهب أن نظار "الإصلاح" الديني عندنا قد فزعوا إلى نيتشه شراحا ومفسرين – إذ لا شك أن لله في خلقه شؤون – فعلى أي نحو سيقرؤونه؟ ومن أية "قبضة" سيرومون "الافلات" وقد تنكب تاريخهم العتيد عن جميع المواعيد؟ كيف سيقرأ فقه "التسري" أو "ملك اليمين" أقاويل نيتشه عن المرأة؟ كيف سيتلقى عقيدته "الهيراركية" المناهضة للمساواة والديمقراطية والتقدم؟ وبم سيقابل مواقفه المعادية للعقل والعقلانية؟ هل سينتصر "السياق" و"الروح" النيتشاويان، فنستأنف "النشأة" المعطوبة، ونجدد صلتنا بالتاريخ، أم سينادي المنادي للمرة المليون: "وشهد شاهد من أهلها"؟

[30]- Michel Foucault, *l'Ordre du discours*, (Gallimard: Paris, 1971), p. 74.

وحتى لا نتهم بأننا "نبخس الناس أشياءهم" – كما يقال – نعترف بأن عمل المؤلف لا يخلو من قيمة مضافة، لكنها لا تتعدى في اعتقادنا الجانب "البيداغوجي": تذكير الأنام بالحاجة إلى إصلاح الإسلام. خلا ذلك، فإن الحصيلة النظرية لا تختلف كثيرا عما نصادفه عند ثلة من الدارسين الذين عرف بهم في الكتاب، وعند غيرهم. هذا، ولا يسعنا في الختام إلا أن نذكر بأن لا شيء يشفع له إعراضه التام عن المساهمات المغربية. لكن، هل يجب علينا أن ننحي باللائمة على المؤلف البريطاني أم على سياساتنا اللغوية والثقافية؟

تذييل: عن ترجمة السيد حمود حمود العربية للكتاب

لم يصدر المترجم ترجمته العربية بمقدمة يعرف فيها بالكتاب وبمؤلفه وبأغراض الكتاب وبقيمته في الحقل الثقافي العربي والدولي، الخ. كما أنه لم يشفع الترجمة بمعجم المصطلحات والأعلام الواردة في الكتاب.

لكن كل هذه الأمور تهون إذا ما قورنت بمصيبة "الترجمة" التي أنجزها السيد حمود حمود. يقول عبد الله العروي: "كان أساتذتنا الفرنسيون الذين تدربوا هم على النقل من اليونانية واللاتينية إلى الفرنسية، يقولون لنا: في الترجمة لا بد من الاختيار، إما الوفاء للمعنى مع ركاكة الأسلوب، وإما البلاغة والبيان مع خيانة النص شيئاً ما".[31] ونقولها نحن بصراحة: إن ترجمة السيد حمود حمود تجمع بين الركاكة والخيانة! فعلاوة على الركاكة المفرطة التي وسمت النص المترجم، واستخفاف المترجم بأبسط قواعد اللغة العربية (عبثه بحروف الجر مثلا)، ثم الأخطاء الجسيمة في ترجمة الألفاظ والمصطلحات، جاءت معظم فقرات النص المترجم عبارة عن طلاسم وهيروغليفيات لا يضاهيها في الغموض والتعسف سوى ترجمات مولانا الشيخ غوغل بن شبكة السبراني! ونعترف بأننا اضطررنا مرارا إلى الرجوع إلى النص الإنجليزي من أجل الفهم! فما الفائدة من الترجمة إذن؟!

وفيما يلي جدول يتضمن عينات من ترجمة السيد حمود، نشفعها بمقترحات تصويب؛ ونقول "عينات"، لأن جرد جميع أخطاء الترجمة يعني إعادة ترجمة الكتاب كله:

ترجمة السيد حمود حمود	الأصل الإنجليزي	تصويباتErrata
ص. 15: "فإن فريدريك نيتشه ليس الحامل	ص. 1: Friedrich Nietzsche is not	"فإن فريدريك نيتشه ليس حامل لواء الإلحاد". وتسعفنا القواميس

[31]- عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، (المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 1995)، ص 9

المعياري للإلحاد"	the standard bearer for atheism	بكلمة "بيرقدار" المعربة، ومعناها حامل البيرق أو الراية أو اللواء، وهي تقابل تماما العبارة الإنجليزيةStandard bearer؛ لكن استعمالها لا يخلو من تكلف بالنسبة إلى عموم القراء.
نفس الصفحة: "لقد دمج الرجل وفلسفته بدينية عميقة"	نفس الصفحة: both the man and his philosophy are imbued with a deep religiosity.	"لقد تشبع الرجل، كما تشبعت فلسفته، بحس ديني عميق"؛ أو: "إن الرجل وفلسفته مفعمان معا بحس ديني عميق".
نفس الصفحة: "سأجادل بأن..."	نفس الصفحة: I will argue that…	"سأدلل على أن..."
ص. 16: "وتمثل إسرائيل مشروع هذا المركز في الشرق"	نفس الصفحة: Israel represents the projection of this center into the East	"وتمثل إسرائيل امتدادا لهذا المركز في الشرق..."؛ أو: "تعتبر إسرائيل قائم مقام هذا المركز في الشرق...".
ص. 17: "من خلال الاندفاع في أعمال العلماء [الغربيين] الإسلاميين..."	ص. 2: Running through the work of the great [western] islamic scholars…	"عند تفحص أعمال كبار دارسي الإسلام الغربيين..."؛ أو: "عند إنعام النظر في أعمال كبار دارسي الإسلام الغربيين...".
ص. 18: "راهب آري"	ص. 3: Arian monk	"راهب أريوسي"، نسبة إلى أريوسArius. أما صفة "آري"، فهي منسوبة إلى العرق المعروف، وتقابلها باللغة الإنجليزيةAryan.
ص. 19: "لقد كان التقدم الغربي العسكري (كما هو متميز عن التقدم التجاري)، حتى القرن التاسع عشر، في العالم الإسلامي مقتصرا على مناطق البلقان..."	ص. 3: Until the nineteenth century, the military (as distinct from the commercial) advance of West into the Islamic world was limited to the areas of the Balkans…	"إلى حدود القرن التاسع عشر، ظل التغلغل العسكري الغربي (بخلاف التغلغل التجاري) في العالم الإسلامي مقتصرا على مناطق البلقان...".
ص. 19: "قد أجبرت الآن للنظر إلى الغرب بكونه إلهاما؛ وبدلا من أن تكون انتقام	نفس الصفحة: Was obliged to look to the west for inspiration; instead	"قد اضطرت الآن إلى الاستلهام من الغرب؛ وبدلا من أن تبقى عدو أوروبا اللدود...".

أوروبا..."	of being Europe's nemesis…	
ص. 21: "رهابي"	ص. 4: xenophobic	"كاره للأجنبي"
ص. 24: "انقسامية كاذبة"	ص. 6: False dichotomy	"إحراج مفتعل"؛ أو: "عناد مصطنع". وينتمي المفهوم إلى دائرة المنطق.
ص. 27: "احتياج المخلوقات البشرية في أن تدرك"	ص. 8: human beings needs to be recognised	"احتياج الكائنات البشرية إلى الاعتراف"
ص. 29: "إنها عناصر أكثر أهمية في التخمين الثيولوجي والفلسفي"	ص. 9: elements far more important that theological or philosophical speculation	"إنها أمور أجل قدرا بكثير من النظر اللاهوتي أو الفلسفي"
ص. 31: "ومن دون حرية بلدانهم فإن ذلك سيبقى حلما بعيدا"	ص. 10: and without which their countries' freedom will remain a distant dream	"ومن دون ذلك، فإن حرية بلدانهم ستبقى حلما بعيدا"
نفس الصفحة: "إن مسيحيتنا تفوح من الإنسانية"	نفس الصفحة: Our christianity reeks of humanism	"إن مسيحيتنا مفعمة بالنزعة الإنسانية"
ص. 32: "قيام آية الله الخميني ل "الحكومة الإسلامية"	ص. 11: Ayatollah Khomeini's establishment of an 'Islamic government'	"إقامة آية الله الخميني ل "الحكومة الإسلامية"".
ص. 38: "إدراك سلطة البرادايمات الإسلامية"	ص. 15: recognising the authority of Islamic paradigms	"الاعتراف بسلطة البرادايمات الإسلامية"
ص. 46: "حيث إن روسو يرى حالة الطبيعة على أنها حرب وحشية، كما رأى ذلك هوبز..."	ص. 19: Rousseau did not see the state of nature as a brutal war, as Hobbes did...	"حيث إن روسو لا يرى أن حالة الطبيعة بمثابة حرب وحشية، كما رأى ذلك هوبز...".

ص. 47: "وهذا إدراك الطوباوية"	نفس الصفحة: It is the realisation of the Utopia	"إنه سعي إلى تحقيق يوطوبيا"
ص. 50: "الإنسان مخلوق على صورة الآلهة"	ص. 21: Man is a theomorphic being	"صورة الكائن الإنساني مشاكلة لصورة الله"
ص. 52: "وجهة نظر عالمية"	ص. 22: worldview	"رؤية العالم"
ص. 54: "نومكراتية"	ص. 23: nomocratic	"نومقراطية"
ص. 54: "درجة العضوية الكاملة للجسم السياسي"	نفس الصفحة: Degree of full membership of the body politics	"درجة العضوية الكاملة في الجسم السياسي"
ص. 62: "الحقيقة كإرادة إلى القوة، ما يعزز الأنواع"	ص. 28: The truth as will to power, as what enhances the species	"الحقيقة بوصفها إرادة قوة، وما يعزز النوع"؛ ذلك أن لفظ species الإنجليزي واحد سواء في الإفراد أم في الجمع.
ص. 66: "السبب الجذري"	ص. 30: Causa prima	"العلة الأولى"
ص. 67: "مقادا"	ص. 31: supervised by…	"مقودا"
ص. 68: "القدرة"	ص. 31: Faculty	"الملكة"
نفس الصفحة: "المادية الفظة"	ص. 32: Crude atomism	"الذرية الفظة"
ص. 70: "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 بداية هذه المفاهيم"	نفس الصفحة: in truth their [philosophers] thinking is much less an act of discovery than an act of recognising anew, remembering anew, a return back home to a distant, ancient universal economy	"قلما يكون فكرهم [الفلاسفة] اكتشافا، بل هو بالأحرى إعادة تعرف وتذكر، ورجوع وعودة إلى مؤونة للنفس واحدة أزلية نائية، مؤونة انبثقت منها تلك الأفاهيم في زمن غابر". [هذه ترجمة جيزيلا فالور حجار: فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، بيروت-لبنان: دار الفارابي، ط. الأولى، 2003، ص. 45]

	of the soul from out of which these concepts initially grew.	
نفس الصفحة: "رجعية"	نفس الصفحة: Atavism	"تأسلية"
ص. 77: "لدي خوف في أن يتم إعلاني مقدسا...لا أريد أن أكون قديسا، بل حتى مهرجا"	ص. 37: I have a terrible fear I shall one day be pronounced holy… I do not want to be a saint, rather even a buffoon.	"لدي خوف من أن يتم إعلاني مقدسا...لا أريد أن أكون قديسا، ولا حتى مهرجا"
نفس الصفحة: "وقد علق ترتوليان بما يخص عداوته تجاه غزو الفلسفة للاهوت"	نفس الصفحة: Tertullian was noted for his hostility towards the incursion of philosophy into theology.	"وقد اشتهر ترتوليان بمناهضته لتدخل الفلسفة في شؤون اللاهوت"
ص. 79: "تحليل الخبرة"	ص. 38: The analysis of existence	"تحليل الوجود"
ص. 80: "ومع ذلك، ما زال من الأفضل فهم نيتشه بكونه، كما العلماء، في مسلك إزالة غبار سنين عديدة من سوء الفهم"	نفس الصفحة: Nietzsche is still, however, in the process of being better understood as scholars brush away the dust of many years of misunderstanding	"ومع ذلك، فإن فهمنا لنيتشه ما فتيء يتحسن بمقدار ما يعمل الدارسون على نفض غبار سنين عديدة من سوء الفهم"
ص. 81: "الأخبار السارة"	ص. 39: Glad tidings	"البشارة"
ص. 84: "تعقيمية"	ص. 41: eugenic	"نسالية"
ص. 93: "الاستياء"	ص. 46: Ressentiment	"الذحل". ونلاحظ أنه في ص. 108 يترجم كلمة depression كذلك بلفظ "استياء"!
ص. 103:	ص. 52:	"الأبولوني"

"الأبولولي"	apollonian	
نفس الصفحة: "رعوية"	نفس الصفحة: Idyllic	"حالمة"؛ أو: "فردوسية"...
نفس الصفحة: "لقد كان العنصر الأبولوي عنصرا محتاجا حينها لخلق الوهم..."	نفس الصفحة: The Apollonian element was needed to create the illusion	"لقد كانت الحاجة ماسة إلى العنصر الأبولوني من أجل خلق الوهم..."
ص. 106: "هناك...إحساس في اصطلاح "العلمانية" الذي لم يكن له، كما ما يبدو لي، من تطبيق عند نيتشه..."	ص. 54: There is…a sense of the term 'secularism' which, as it seems to me, has no application to Nietzsche	"ينطوي لفظ "العلمانية" على معنى يبدو لي أنه لا يصدق على نيتشه..."
ص. 110: "تطوير الميتافيزيقا في بلاد فارس"	ص. 57: the Develepement of Metaphysics in Persia	"نشأة الميتافيزيقا في بلاد فارس"؛ وهو عنوان أطروحة محمد إقبال الجامعية، ميونيخ: 1908.
ص. 111: "أسرار النفس"	نفس الصفحة: Asrar-i-Khudi	"أسرار الذات"
نفس الصفحة: "عصا موسى"	نفس الصفحة: Zarb-i-Kalim	"ضرب الكليم"
نفس الصفحة: "إن حياة التفسخ، التي تتبع ضرب المسار التقليدي، ليست حياة على الإطلاق"	نفس الصفحة: A life of decadence, following the beaten track of traditionalism, is no life at all.	"إن حياة الانحطاط، الموسومة بالتبعية للتقليد، ليست حياة على الإطلاق"
ص. 113: "المسلم المثالي"	ص. 58: The perfect muslim	"المسلم الكامل"
ص. 114: "صحيح، نعم المقدسة بالفعل! أخوتي..."	ص. 59: Yes, a sacred yes is needed, my brothers…	نعم، نحتاج إلى نعم مقدسة، إخوتي..."
نفس الصفحة: "الولاية الإلهية"	نفس الصفحة: The divine vicegerent	"خليفة الله"
نفس الصفحة: "إن ولاية إقبال هي المسلم المثالي"	نفس الصفحة: Iqbal's Vicegerent is his Perfect Muslim	"إن خليفة الله في نظر إقبال هو المسمى عنده بالمسلم الكامل"

ص. 178: " الاتجاه من خلال عقل اللاعقل"	ص. 98: the direction by reason of unreason	"قيادة العقل للاعقل"
ص. 194: "عقيل المرار"	ص. 106: Akel al-Murar	"آكل المرار"؛ وهو لقب ملك كندة المعروف.
ص. 200: "أحمد بن زيدان دحلان"	ص. 110: Ahmed Bin Zayni Dahlan	"أحمد بن زيني دحلان"؛ وهو مفتي الشافعية المعروف.
ص. 211-212: "بولاق، وبحق، يلاحظ أن هذا الدستور "لم يكن خياليا"، ليتسلل محمد من مكة في منتصف الليل للهجرة إلى المدينة لطب اللجوء هناك، ثم يكون في موقف سمح له فرض نص الاتفاق..."	ص. 117: As Bulaç rightly points out, it is ‘unimaginable’ that Muhammad, sneaking out of Mecca in the middle of the night to migrate to Medina to seek refuge there, would then be in a position to impose a text of agreement…	"وكما يلاحظ بولاق بحق، فإنه أمر "لا يصدق" أن يكون محمد، الذي تسلل من مكة في منتصف الليل مهاجرا إلى المدينة طالبا اللجوء هناك، في وضع يسمح له بفرض نص الاتفاق...".
ص. 220: "التقى محمد ب "أخوته" جيهوفا ويسوع وإدريس وهارون وموسى ويوسف..."	ص. 122: encountered his ‘brothers’ Jehova, Jesus, Idris, Aaron, Moses, and Joseph…	"لقي محمد "إخوانه" يحيى، عيسى، إدريس، هارون، موسى، ثم يوسف...". ويلاحظ أن الغلط في اسم يحيى مشترك بين المترجم والمؤلف! أما Jehova أو يهوه، فهو اسم الإله العبراني.
ص. 169 وفي مواضع أخرى: "الروح كاشتقاق من..."	ص. 92 وفي مواضع أخرى: Soul as deriving from…	"الروح مستلهمة من..."

مفارقات البشارة النتشوية في كتاب نتشه والإسلام لروي جاكسون

محمد الهاشمي

هناك كتب تبدو واعدة لأول وهلة؛ فهي ومن خلال اقتصاد خاص للغواية، تجعل عملية القراءة متوتبة ومتطلعة نحو استبانة ما تعد به عناوينها، ولأجل التحقق عن كتب مما تعلن عنه من رهانات. ولذلك فإن التوقف قليلا لامعان النظر في مكنونات العنوان، وفي معلناته ومضمراته، يعد أمرا مطلوبا ومفيدا؛ خصوصا حينما نطالع بواحد بمثل هذه الإثارة: "نتشه والإسلام". فلا أحد يمكن أن يجادل في الطابع الخلاب والاستفزازي حتى، لتجاور أطراف عبارة من هذا القبيل. إن ذلك يثير فينا على الأقل أسئلة استفهامية، ألم نقل استنكارية حول تركيب النقائض الذي يغامر به مؤلف هذا العمل.

إذ لا يخلو الأمر ونحن نقبل على قراءة الكتاب، من خائف على نتشه ومتوجس منه، أو من مستهول ومستشنع لوضع هذا الفيلسوف المهووس بكسر ألواح الشرائع، وبتسفيه الاستعمالات المتعددة لفعل "يجب". هذا التدافع والتنافر الحاد بين طرفي القضية الوصلية البسيطة ظاهرا، يمثل استفزازا وتوجيها لانتظارية القارئ حسب السياق الخاص لفعل القراءة، فمن المؤكد أن القارئ المعني بالإسلام عقيدة لن تكون له نفس التفاعلات التي سيتسم بها القارئ المعني بالإسلام ثقافة. في رأيي إن غنى التعامل مع الكتاب ومكمن أهميته توجد في ضروب ما يثيره من مقاصد وتطلعات القراءة، التي تتفرع بالضرورة إلى قراءة تبارك نتشه بالإسلام وأخرى تبارك الإسلام بنتشه، قارئ يتموقع في الشق الأول من العنوان ويحاول تجريب رؤية عدو المسيح هذا كيف يتعامل مع دين منافس، وقارئ يتمترس في الشق الثاني منتظرا اعتراف العدو وشهادة الغريب، ثم هناك أولائك الذين تتوزعهم المسارب والسبل الملتوية، بحيث يفضلون التحويم حول تلك الواو المربكة، متشككين تماما في وجود أي وشيجة ممكنة بين من يرى خلاصه في السماء وبين من يراه في الهوة، بين من يراهن على غروب شمس وشروق أخرى وبين من ينتظر الظهيرة الأبدية حيث تنكشف لعبة الظلال بحيث تأخذ الأشياء أحجامها الحقيقية.

I- مقاصد المؤلف واستهامات المربي الغربي

إن سياق القراءة هو الأولى بأن يستحضر في هذه الورقة، لكون السياق المتعلق بالكتابة يظل ناجزا ونهائيا، فهو نتاج أستاذ روي جاكسون متخصص في فلسفة الأديان ومؤلف كتب لها وقعها ورواجها، تتقاسمها موضوعات مرتبطة بالإسلام مباشرة، أو أخرى متعلقة بمسألة الألوهية في الفلسفة الحديثة، كما أن لصاحبنا كتاب حول نتشه يحمل بدوره عنوانا مغريا Nietzsche a complet introduction. ويتم دائما اشتغال روي جاكسون حول هذه الموضوعات في إطار تفاعل مستمر مع الإسلام والثقافة الإسلامية، سواء في علاقتها مع ذاتها على مستوى داخلي، أو في علاقتها مع الحضارة الغربية المتمثلة في السياق الأورو-أمريكي، من حيث هي ثقافة تجاوزت أزمتها الداخلية ارتباطا بعلاقة الديني والمدني السياسي، من خلال اختيارات علمانية حدت من إكراهات مقتضيات المقدس وضغوطاته على الحياة المدنية لهده الثقافات.

ورغم كل الانتاجات التي راكمها روي جاكسون حول الفكر الإسلامي، فلا يبدو أن الرجل يملك من المؤهلات اللغوية التي تسمح له بأن يوصف بالمستشرق المتمكن من المتن الذي يشتغل عليه، فكل إحالاته داخل الكتب التي توافرت لدينا تحيل إلى الأصول الإسلامية بشكل غير مباشر، مع ترجيح للمصادر الهندية والباكستانية، نظرا لغلبه المرجعية الإنجليزية لديه، وهدا ما يجعله أقرب ما يكون إلى باحث في الدراسات الثقافية منه باحثا في المجال الفلسفي، إذ لديه علاقة أداتية بالمفاهيم الفلسفية فهو لا يكلف نفسه كثيرا بناء مفاهيمه، أو الخوض في تفاصيل أسسها الفلسفية، مركزا أكثر على إظهار مردوديتها التحليلية في المجال الثقافي.

يبدو روي جاكسون مستغرقا في إنجاز مهمة ما، لذلك فهو منشغل أكثر بإيجاد الأدوات الأكثر كفاءة في تحقيقها/ دون الانشغال بإعادة التفكير في المهمة ذاتها، فهو هنا للمساعدة قبل كل شيء، ولتجريب كيف يمكن لنتشه بدوره أن يساعد الإسلام في أن يصبح أكثر حداثة، لا لشيء سوى أن هذا الأخير قد مثل دعامة عون داخل السياق الأوروبي في إطار أزمة الهوية التي عاشتها هذه الحضارة وهي تواجه تحديات قوى العلمنة ونتائجها على الخلفية المسيحية لهذه الثقافة، والحال أن الدول الإسلامية تعيش أزمة شبيهة، ولذلك فهي مطالبة بأن تجرب ترياقا شبيها، ودواء أتى أكله في حالة المواجهة مع التراث الميتافزيقي في صورته الدينية على الخصوص. إن السعي نحو مصالحة الإسلام مع هويته في ظل قبول لصيرورة التغيير بفعل قوى داخلية اعتراف ببراءة هذه الصيرورة حسب عبارة نتشه، وكذلك المصالحة ما بين الإسلام وغيره الأوروبي على الخصوص، الذي يجد نفسه مطالبا بإعادة فهم الثقافة الإسلامية في

ظل المواجهة المحتدة للسنوات الأخيرة بين العالم الحر وبين الخطر الأخضر الذي أصبح يعوض الخطر الأحمر الذي ولد انهيارُه ظهور هذه الحساسيات الأصولية الضاربة في شوفينيتها وفاشيتها. كل ذلك يستدعي التنقيب حسب جاكسون على ما يدعوه بروح الإسلام التي نصلها حينما نتجاوز التفاصيل السطحية لكي نصل إلى عمق قد نجده يحمل قاسما مشتركا يمكنه أن يجعلنا ندبر الاختلاف الثقافي بمرونة وسلاسة أكبر.

إن أسئلة العالم الموجهة للإسلام ليست عدوانا حسب روي جاكسون، فالروح الغربية أيضا أخضعت لأسئلة محرجة ومستفزة في طور بنائها لهويتها الحالية، ولقد كان نتشه أحد عناصر هذه المساءلة الكبرى. لذلك من المطلوب أن تواجه الثقافة الإسلامية الأمر وتحاول أن تجيب بوضوح عن المقصود من أن يكون المرء مسلما، لكن ليس في ظل استيهامات داخلية مغلقة، وإنما في إطار حوار مع أديان أخرى عاشت ما يعيشه الإسلام حاليا من أزمات. لا بد أن يرد المسلمون عن مثل هذا السؤال، كما يلزم على غير المسلمين التعقيب على ردود الثقافة الإسلامية إيذانا بانخراط عالمي في حوار الحضارات، تجنبا لمواجهة حضارية كبرى.

من الواضح أن الدوافع وراء القراءة التي يقدمها جاكسون تسعى إلى نزع فتيل الحرب والمواجهة التي يبدو أن الحضارة الغربية تجد نفسها مدفوعة إليها من خلال أعمال عنيفة تتغذى على تصورات إسلامية خشنة بالنسبة لمعيار الحساسية الغربية المعاصرة.

ويمكن تفادي هذه المواجهة إذا ما عمدنا إلى التخلص من عادة اختزالها إلى البعد السياسي والعسكري، وانتقلنا بل وارتقينا بها إلى مستوى المواجهة الحوارية ذات الطابع الفكري، وهي حوارية ثنائية اللحظات، تتمثل من جهة في انكفاء الفكر الاسلامي على نفسه في إطار مجادلة وتأمل داخلي يعمل على إعادة التفكير في الباراديغمات الأساسية: أولا القرءان من حيث هو الرافد الأساسي لكل جوانب الحياة الإسلامية ثانيا وضعية النبي لما تطرحه نموذجيته من مفارقات ومعضلات، تتعلق بصورته السياسية ووضعيته الروحانية والاخلاقية، إنها مفارقة الحاكم والنبي، التي ستنتقل إلى ثنائية الخليفة الأمير والخليفة الإمام، أما الباراديغم الثالث فيتمثل في مرجعية نموذج الدولة الذي تجسد في مدينة الرسول، والتساؤل حول ما إذا كانت هذه الدولة تقدم مرجعا أخلاقيا ذا طابع عام، أم انها تحسم في صورة الوجود المدني للمسلم، شكلا ومضمونا، وأخيرا هناك باراديغم الخلافة الراشدة التي تزخر بالمعضلات فهي من جهة تقدم أسمى المثل الأخلاقية للحكم "حكم الراشدين" ولكنها في نفس الوقت مثخنة بأحداث تمثل مفاصل متورمة في هيكل وجود الدولة الاسلامية المفترض.

كما أن هذه الحوارية من جهة أخرى موجهة نحو "غرب" له من الحزازات والضغائن القديمة ما يكفي لأن يجعل العلاقة معه محتدمة وانفعالية، وليس فقط أحداث نيويورك ما يبرر هذه العدائية، بل إن أصول ذلك تمتد عبر التاريخ الطويل للاحتكاك والتنافس بين الإسلام وبين الغرب المسيحي الذي ولد فلكلورا عدائيا روجت له العصور الوسطى، سواء تعلقا بحياة النبي أو بطبيعة القرءان ومدى أصالته، وغير ذلك من استيهامات الحروب الصليبية. أو ضغوطات المنافسة بين الأمبراطورية العثمانية وبين القوى الأروبية، التي انتهت بهزائم وضغائن بين الطرفين، وهو الحال الذي سيمتد إلى الأزمنة المعاصرة، مع أزمة الرهائن 1979 واندلاع الحرب المقدسة بكل أحداثها الإرهابية. هذه المواجهة سوف تدفع الجانب الغربي إلى النظر إلى كل ذلك من حيث هو حرب قيم يتصارع فيها الخير والشر والحضارة والتخلف والعقل والجهل والتسامح والتعصب، وفي كلمة ما يقصده صامويل هينتنغتون بصراع الحضارات.

بيد أن هذا الصراع حسب جاكسون هو نتيجة خلاصات متسرعة، لأن الصورة الحضارية للإسلام ما تزال تتشكل، وهي في طور التداول حولها داخل إطار ما يمكن دعوته بالصحوة الإسلامية، التي هي بمثابة إعادة تفكير في الإسلام تحت ضغوطات الإحراجات الواردة من سياقات العالم غير الإسلامي، وهي بالمناسبة لحظة مراجعة ابتدأت منذ الرجات الامبريالية الأولى للبلدان الإسلامية، لكنها ما تزال مستمرة عبر الفكر الإسلامي المعاصر، فهي وليدة مواجهة فكرية مع الإستعمار، ولكنها إرث مستمر في ما بعد الاستعمار.

إن التوتر متبادل إذن، فالغربي مأخوذ باديلوجيا اصطفائية، تجعله يعتقد في وجود فواصل واضحة بين الشرق وبين الغرب، والحال أن الكلمتين معا يحملان من الأسئلة أكثر مما يقدمان من الأجوبة، فلا شيء يفيد مثلا بوجود غرب خالص أو شرق محض، تركيا مثلا هي غرب شرقي فيما اليابان هي شرق غربي. أما التوتر الإسلامي فتغذيه طوباوية مرويات العصر الذهبي، التي حين تدمج في كيان واحد الدين والسياسة، فهي تؤسس لانغلاق يجعل الحوار ممتنعا مع الغيرية في أشكالها المختلفة. إن الفضاء الديني المشبع بهذه الطريقة هو أساس سوء الفهم وهو منبع العدوانية الحضارية سواء للغربي العلماني أو الأصولي المسلم، لأن كليهما ينطلقان من صورة تبسيطية مؤقنمة تعمل على تجنب تعقد المعطيات التاريخية، وخصوصية الأطر الزمانية والمكانية، وهذا ما يمثل تلك النزعة الفوق تاريخية أو العبر تاريخية transhistoric ولذلك فهما معا يقعان ضرورة في ما تدعوه الباحثة شيرين هانتر بالتعميمات المنقوصة.

سيلعب نتشه داخل هذا الحوار المضاعف دورا أساسيا حسب روي جاكسون، وذلك من خلال تمكينه من الخروج من تبسيطيته وتجريديته اللاتاريخية، لأنه سيسمح له بالتخلص من إطلاقية الحقيقة، التي تدفع الحضارات إلى البحث عن صورة واحدة نقية وثابتة، يكون من اللازم حمايتها من أي تغيير طارئ. *أن طهرانية الأصل وواحديته* هما ما يضفي الطابع المتوتر على الحضارات إن في حياتها الداخلية أو في علاقاتها الخارجية. الحال أن الدرس النتشوي الذي سينقل الأسئلة الحضارية والدينية من الثيلوجيا إلى السيكلوجيا، والذي سيخلصنا من أفق إدعائية إرادة الحقيقة، إلى وضوح وجلاء إرادة القوة، هو ما يمكن حسب جاكسون أن يسمح للفكر الإسلامي أن يسلم بأن جوهر الإسلام لا يوجد خارج الزمن، بل هو سلسلة طويلة من المواجهة المنغرسة في الحياة، ومن ثمة المنخرطة في هذا الصراع الذي لا ينتهي، والذي يدور بأكمله حول مدى القدرة على بناء وجهة نظر تؤكد الحياة بشكل أفضل. فليس هناك إسلام واحد ينبغي الدفاع عن طهارته ونقائه باستماتة، والسعي إلى استعادته باستمرار، وإنما هناك ضروب متباينة من التأويلات المتراكمة بعضها فوق بعض. تمثل جميعها لحظات في الصيرورة الثقافية، تدوم وتصمد بقدر ما تعزز الحياة من خلال تقديم تصور للعالم أو إن شئنا إديولوجيا متناسبة مع إرادة القوة.

هكذا إذا ما اعتمدت الفلسفة النتشوية في استجلاء روح الإسلام فإن معيار القيمة سيتركز في نجاعة طرحه في الرقي بالحياة، وتخلصه مما يدعوه نتشه بثقافة المرض التي تعادي النزوعات الغريزية الصحية في تأكيد الوجود على شكل سيادي، والتي تضخم الروح الإنفعالية الحاقدة التي تختصر وجودها في ردود الأفعال المتوترة إزاء صور نجاح إرادة القوة.

بفعل ما سبق، إن سؤال العلمانية الذي تتواجه معه المجتمعات الإسلامية، إما أن يعزز الروح العدائية السلبية، المتمثلة في تفخيم ماض فوق تاريخي نقي ومتوهم، وغير قادر على الوقوف وجها لوجه أمام تحديات التعدد والمغالبة الواقعية وذلك من خلال الارتكاس إلى ثقافة الموت والتدمير الضغائنية. أو أنها تنخرط بفعل التحدي العلماني في تجربة وعي بالذات متخفف من ردود الفعل الدفاعية، التي أصبحت تقليدا داخل العالم الإسلامي منذ الصدمات الاستعمارية، وذلك بالسعي إلى إبداع تصورات جديدة لباراديغماتها الأساسية، في سبيل إظهار مدى قدرته على "أن يقول شيئا للجيل الجديد" وأن يجد له مكانا في المستقبل.

في إطار هذه الخطاطة العامة المتوجهة للبحث عن روح الإسلام على ضوء المرجعيات النظرية لنتشه، سيعمل روي جاكسون على افتحاص مراكز المعنى الكبرى في الفكر الإسلامي: الوحي، النبي،

الخليفة، وذلك من خلال عرض إجمالي لنماذج مختلفة من وجوه هذا الفكر، مميزا بين تلك التي تشتغل بمنأى عن الزمانية التاريخية، وتلك التي تسعى إلى إيجاد توليفات تزاوج بين القراءة التاريخانية لهذا الفكر وبين عمقه المتعالي.

ورغم أن روي جاكسون يبدو محايدا في عرضه لأطروحات التوجهيين، فإن مهمته المحددة مسبقا في جعل الثقافة الإسلامية تؤهل نفسها لأجل الدخول إلى خانة الأندية الحضارية المتعايشة، بفعل عقلنة عناصرها الدينية وجوانبها المقدسة، تجعله وهو يعرض لأسماء مختلفة من المشهد الفكري الإسلامي، يرجح كفة مطبعي الأسس الإسلامية مع المرجعيات الغربية على حساب تلك المتصلبة بفعل حسها الماضوي حول ثابت حضاري لا تاريخي. أن أسماء من قبيل أبي الأعلى المودودي وسيد قطب تمثل جانب الطريق المغلق، إنها ما ينتج أصولية معادية للحياة لكونها ضد الزمن من حيث المبدأ، وهناك أسماء أخرى مثل أركون والطالبي ومحمد أسد وزافار وغيرهم يمثلون الطريق المفتوح the open way. لذلك فإن هذه النماذج هي ما يمكنه أن يصمد لمطرقة نتشه، وما يمكنه أن يجعل الإسلام مؤهلا للحوار مع باقي الأديان الأخرى.

باختصار شديد هذا ما يمكنه أن يترجم استراتيجية المؤلف في تبرير طرفي العنوان "نتشه والإسلام" وهي ما تجعله ينجو من خلل التناقض بين الحدود contradictio in adjecto، لكن ماذا عن استراتيجية القارئين النموذجيين؟

II- افق التلقي الأصولي للبشارة النتشوية المزعومة

أما القارئ المتوجس من الجوار النتشوي فيمكنه أن يستخف برهان الكتاب من الاساس، حيث سيرى في المرجعية القيمية لروي جاكسون نفس المثالب التي أخذ بها المقاربة المتعالية عن التاريخ، فالتعامل مع مآل سيرورة العلمنة في العالم الغربي واتخاذها شاكلة ليبرالية ديمقراطية، أصبح رؤية للعالم تفرض فرضا على كل الثقافات، إن الثقافة الغربية حسب الاصولي النظري ما تزال أحادية النظرة حين مقاربتها للتعددية الحضارية، فهي تقيس كل الاختلافات على نولها ومقاسها، ولذلك فما تدعوه حوار الحضارات لا يتجاوز أن يكون مقاربة علاجية تنطلق منذ البداية من افتراض باثولوجية أي طرح مختلف عنها. ومن هنا فإن حوار الغرب والشرق إن هو إلا استمرار للاستعمار بكيفية أنيقة، وغطرسة موارية. لهذا فحين يركز روي جاكسون على كفاءة السيكلوجيا والفزيلوجا النتشويين في مقاربة الازمات الثقافية، فهو من حيث لا يدري يرجح ثنائية غير صريحة تميز بين حالة السواء وبين الحالة المرضية، لأن

"المؤلف الغربي" ينأى بنفسه على أن يكون في الوضعية الثانية، فهو يتحول إلى مربي ومعلم حضاري من حيث لا يحتسب، لذلك سنجد الفصل الأخير ينتهي بنبرة واعظة بل نكاد نقول آمرة" لا ينبغي على المستقبل أم يمتد جنبا إلى جنب[32] مع اعتقاد متجانس أحادي.... يجب أن يقود الإدراك "استيعاب" الطابع المتعدد للمعتقدات والتقاليد إلى.."

هذا التفوق المضمر للخلاصات الغربية لا ينجم عن قوتها النظرية، بل عن دعائمها الاقتصادية والعسكرية، إنها تجمع السبع الكبار الذي يتناسى أن قوته لا تبرر فقط بصلابتها الاستدلالية ودقتها النظرية، بل إن الأمر في جانب كبير منه يعود إلى ما راكمته هذه الدول عبر تاريخها الاستعماري من رساميل، وما تستمر في استخلاصه من امتيازات، لذلك فالأصولي النظري الهادئ سيرى وهو يقرأ الكتاب، أن التركيز على النقاش الفكري في إطار حوار الثقافات هو في العمق تغييب للسؤال الاكبر: من أين لك أي هذا الغرب الباذخ كل هذه القوة الفكرية وغير الفكرية؟

وهنا قد يستيقظ الاصولي الدموي، وينخرط في ما يدعوه رونيه جيرار بالمحاكاة الاجتماعية بين الضحية وبين الجلاد، لكي يعلن أن تلك المواقف التي تبدو بمقاس الكتاب الابعد عن الصواب: أبو الأعلى المودودي سيد قطب وغيرهما، هي ما يمثل الطرح القوي الذي ينبغي اعتماده، وذلك بالضبط لأنه لم ينل مباركة "المؤلف الغربي"، بينما المواقف التي أظهر الكاتب على نوع من الميل إليها نظرا لاحترامها مطلب التارخانية: أركون محمد الطالبي محمد أسد، ستشيطن بفعل هذه الشهادة نفسها التي ستمثل في منطق الأصولي المتطرف مدعاة للتوجس والارتياب. هكذا إذا كان الأمر يتعلق برؤى العالم ووجهات نظر ليس غير، وإذا كانت ذائقة المؤلف هي الفيصل في الأمر، فإن التفاعل ينبغي أن ينجز على مستوى القوة لا على مستوى الفكر والنظر، وهذا إعلان على وجوب المواجهة.

III- في الاستعمال السيئ لنتشه

و أخيرا إن القارئ النتشوي سوف لن يجد كثيرا مما يرضيه في كتاب روي جاكسون، إذ هناك فقر إحالي واضح لأعمال نتشه في هذا العمل، حيث يستحضر الفيلسوف من خلال عموميات دون أن يكلف الرجل نفسه عناء متابعة اشارات نتشه للإسلام وهي العلاقة التي يبدو انها موضوع الكتاب حسب، ولذلك فإن هذا الأخير يبدو بعد الانتهاء من قراءة الكتاب مخيبا وخذيعة ماكرة، لكل من كان يمني نفسه باكتشاف وجهات نظر نتشه في الإسلام. وهي المهمة التي سيقوم بها مفكر آخر مجايل لجاكسون Ian

[32]- يترجم الاستاذ محمود عبارة Should not lie withe one "لا ينبغي للمستقبل أن يرقد مع....." وهي ترجمة أقل ما يمكن أن توصف به، هو الظرافة والتفكه.

ALMOND في كتابه الذي يستحق أن ينقل إلى المكتبة العربية HISTORY OF ISLAM IN GERMAN THOUGHT FROM LEIBNIZ TO NIETZSCHE الذي يمكن القول أن الفصل الذي سيخصص لنتشه يفوق كل ما قدمه روي جاكسون في كتابه هذا، حيث ستمتد عملية جرد حضور الإحالة للإسلام من رسائل شباب نتشه مرورا بكتاتاته الأساسية وانتهاء بما نشر مؤخرا من أرشيف الفيلسوف.

لكن ونحن نتابع ما يقدمه نتشه في هذا الإطار، سنفاجئ أن الامر لم يتجاوز أن يكون استفزازا للثقافة الألمانية التي كانت في مرحلة نضج الشاب نتشه تعيش لحظة انتشاء بانتصارها على فرنسا. ومن ثمة على قيم الثورة الفرنسية، مراهنة بشكل أكبر على مرجعيتها المسيحية. هذا الخلط بين الانتصار العسكري وبين الانتصار الثقافي، هو ما سيجعل نتشه يمارس نكايته الماكرة إزاء الثقافة الألمانية التي كان يناصبها عداء صريحا "إنهم أعدائي _ يكتب نتشه في المسيح الدجال _ اعترف بذلك إنهم أعدائي هؤلاء الالمان" فهو حينما يظهر للروح الألمانية المسيحية مدى تفوق ورجولية ثقافات أخرى "البودية الكونفوشيوسية الإسلامية" فذلك لا يتضمن بالضرورة احتراما وتقديرا استثنائيا لهذه الحضارات، إن الأمر أقرب ما يكون إلى واقع إعلاء نتشه من أعمال بزيه BIZET الأوبيرالية فقط نكاية في فاغنر الذي انقلب عليه.

كما أننا حينما نتابع المدائح النتشوية في تفاصيلها على النحو الذي يوفره ألموند، فإننا نفاجأ بأن الأمر هو من باب المدح الذي يراد به الذم، فهو يحترم فس صحرائنا روجوليتها واحتقارها للمرأة ورفضها للمساواة، وروحها القدرية، ونزوعاتها الحربية القتالية، أشياء مما لا تفاجئ القارئ النتشوي، ولكنها تضفي على عنوان كتاب روي جاكسون ظلالا قاتمة. إن الإسلام الذي يستعمله نتشه في بلاغته الإعلائية الاستفزازية هو الإسلام القروسطوي، الذي يسعى كتاب جاكسون للدعوة إلى تجاوزه، فما يروق لنتشه من الإسلام هو بالضبط ما يستكرهه صاحب كتاب "نتشه والإسلام": "في المغرب يقول نتشه يمكنك أن تعرف ما هي العصور الوسطى" شذرة من الأعمال الكاملة النشرة الألمانية، نتشه محب ومعجب بالحسن الصباح الإسماعيلي رئيس فرقة الحشاشين الشهيرة، نتشه معجب أيضا بالوهابية التي يقدمها نموذجا للمناضلين القروسطويين في القرن الثامن عشر، والتي يشير إليها في مقدمة العلم المرح بكونها الفرقة التي لا تعرف سوى ذنبين قاتلين: الإيمان بغير إله الوهابيين والتدخين، ولكن ماذا عن الزنى والقتل يسأل الرجل الإنجليزي الذي اكتشف هذا الأمر في ذهول، فيجيب الشيخ الكبير: إن الله غفور رحيم.

يعتبر القارئ النتشوي مسعى روي جاكسون، مجرد محاولة للاستعمال المخفف للترياق النتشوي، وتحويل ضربات المطرقة إلى مجرد حركات رمزية، الحال أن الإسلام والثقافة الإسلامية لن تفيد من هذا المحك القاسي، إلا إذا ما تجاوزت التارخ التذكاري الذي يؤقنم النماذج الكبرى exmpla، وكذلك التاريخ الآثاري الذي يحاول أن يظل ملتصقا بالأشياء القديمة، وأخيرا التاريخ النقدي الذي يخلق تهلهلا في الهوية التاريخية للمجتمعات، وعوضا عن ذلك فإن هذه الثقافة مطالبة حسب الدرس النتشوي إجراء جنيالوجيا قاسية وواضحة وفاضحة لهذه الهوية العامة. غير أن هذا المطلب يعني الجميع سواء ثقافة الغرب أو ثقافة الشرق، وإن هذا الجانب الشمولي والقيامي في فلسفة نتشه هو ما نفتقده وأشياء أخرى في كتاب جاكسون، مثل قوة العبارة وعمق البلاغة وغيرها مما حسبنا أننا سنلاقيه في هذا العمل فما كان ما انتظرنا. يقول نتشه في إحدى شذراته الشهيرة "هل الآلهة هي خطأ الإنسان أم أن الإنسان هو خطأ الآلهة" لنا أن نقول مع احترام العمل وتثمين جهده تأليفا وترجمة" هل المترجم كان خطأ روي جاكسون، أم أن هذا الأخير كان خطأ المترجم وخطأ نفسه..

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2015

جميع الحقوق محفوظة © 2015