موت الربّ وموت الأب

دراسة في الإلحاد الوجودي (نيتشه ودوستويفسكي نموذجين)

كريم الصياد(*)

"سيكون هناك آخرون، وسيكون هناك أناس أفضل منه، ولكن سيجيء أيضًا أناس مثله، وأمثاله هم الذين سيؤكدون أنفسهم أولاً، ثم سيجيء دور من هم أفضل".. إيفان كارامازوف

"كن سيدهم تكن المطاع بينهم، ومن يتجاسر أكثر يكن على صواب في رأيهم، ومن يجرؤ أن يزدرى كل شيء يصر المشرع بينهم، ومن يتحد فله معظم الحق، المرء أعمى إن لم ير هذا بوضوح".. راسكولنيكوف

"أستحلفك بحبي لك وأملى فيك، ألا ترفع عنك البطل الكامن في أعماقك، إذ إن عليك أن تحقق أسمى أمانيك".. فريدريك نيتشه

١. مقدمة

يتعرض هذا البحث لنقطة غاية في الدقة والأهمية، وذلك فيما يتعلق بالفلسفة الوجودية عمومًا، وفيما يتعلق بكل من نيتشه Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) ودوستويفسكي F. Dostoevsky (١٨٢١-١٨٨١) على وجه الخصوص، ألا وهى مسألة الإلحاد الوجودي متمثلةً تارة في موت الإله عند نيتشه، وتارة أخرى في موت الأب عند دوستويفسكي.

وترجع الصعوبة الأساسية في هذا المجال إلى صعوبة التعامل مع النموذجين المختارين للبحث، فكل منهما ليس مفكرًا نسقيًا، نيتشه ثائر على النسقية من الأساس، ودوستويفسكي أديب لا مفكر منظم، غير أنهما قد سجلا رد فعل صارخًا على تطورات المجتمع الأوروبي آنذاك - أي في القرن التاسع عشر - سواء في غربه (نيتشه) أو شرقه (دوستويفسكي).

ولهذا السبب لن يتبع هذا البحث أسلوب عرض المقدمات صعودًا إلى النتائج بالشكل التقليدي خاصة في المبحثين الثاني والثالث، بل سيلجأ إلى القراءة التبادلية بين نموذجي

(*). معيد بقسم الفلسفة-كلية الآداب-جامعة القاهرة

الوجودية موضوع البحث، أي قراءة دوستويفسكي لنيتشه (المبحث الثاني) وقراءة نيتشه لدوستويفسكي (المبحث الثالث)، حيث تتحول الأفكار عند نيتشه إلى شخوص عند دوستويفسكي.

بيد أن ذلك يستتبع ضرورةً بلورة قضية الإلحاد الوجودي أولاً في المبحث الأول، من أجل سهولة تتبعها عند كل من المفكرين. فماذا يعنى الإلحاد الوجودي؟

* *

٢. المبحث الأول: الإلحاد الوجودي

نعنى بالإلحاد الوجودي – والذي سنتطرق إليه حالاً – ذلك النوع المتميز من الإلحاد بما يفرقه عن الإلحاد الطبيعي العلمي أو الوضعي من جهة، وعن الإلحاد الأيديولوجي من جهة أخرى.

فإذا كان الإلحاد الوضعي لا يعترف بوجود إله على المستوى الطبيعي، وذلك لافتقارنا إلى الأدلة المادية الحاسمة على وجوده، وإذا كان الإلحاد الأيديولوجي لا يعترف بوجود إله من أجل إصلاح أوضاع اجتماعية وسياسية يزيدها الإيمان بالإله استفحالاً واستمرارًا، فإن الإلحاد الوجودي – لدى الوجوديين الملحدين – إنما يقوم على رفض الاعتراف بسلطة الإله من أجل الحفاظ على الحرية الإنسانية، وعلى خطورة القرار، ومحاولة منع الإنسان من التشيؤ في مواجهة الأوامر الإلهية المطلقة، وهو في هذا يحاول أن يؤكد على أصالة الدوافع الأخلاقية بوصفها دوافع إنسانية بحتة.

إذن فالإلحاد الوضعي نتيجة أسفرت عنها مقدمات منهجية علمية، بينما لا يتأسس الإلحاد الأيديولوجي على مقدمات، بل على نتائج، فهو إلحاد غائي يجد سببه فيما يُفترض أن يسفر عنه عمليًا، أما موضع الإلحاد الوجودي من المقدمات والنتائج فهو متوسط، وسببه هو عين نتيجته، وكلاهما هو عين ماهيته، ونعنى بذلك: أن الوجودي الملحد لا يؤسس إلحاده على مقدمات واقعية صادقة، ولا يهدف إلى نتيجة يُرجَى تحققها واقعيًا، بل أنه يجد أساس تمرده في فعل التمرد ذاته الذي يؤكد على الاستقلال، يدل على الاستقلال أولاً بما هو مقدمة للتمرد، ويؤدى إلى الاستقلال ثانيًا بما هو نتيجة له.

والنتيجة النهائية لهذه المقارنة أن الإلحاد الوضعي يقوم أساسًا على رفض الميتافيزيقا بما

فيها مفهوم "الإله"، كما هو الحال لدى كارناب مثلاً Carnap[1]، بينما يقوم الإلحاد الأيديولوجي على محاولة إدراك هدف عملي سياسي أو اجتماعي بوصف الميتافيزيقا أو الدين بنية فوقية Superstructure كما نجد عند ماركس مثلاً[2]، أما الإلحاد الوجودي فهو إلحاد أخلاقي قيمي، إلحاد أكسيولوجي وليس أنطولوجيًا أو أيديلوجيًا.

ومن أجل دراسة هذه القضية، لابد أن ينقسم هذا المبحث إلى شق سلبي وشق إيجابي، فالفصل الأول يعالج جانب الإلحاد الأخلاقي ذاته بما هو سلب للإيمان اللا أخلاقي، بينما يعالج المبحث الثاني جانب الأخلاق الإلحادية التي يفترض إمكان قيامها على الأقل كشرط لسلب الأخلاق الإيمانية.

(أ). الإلحاد الأخلاقي

معنى الإلحاد الأخلاقي هو الإلحاد من أجل الموقف الأخلاقي، ذلك الموقف الذي لا يكون أخلاقيًا إلا مع توافر شروط معينة، وغني عن الذكر أن هذه الشروط لا تتحقق أبدًا – من وجهة نظر الإلحاد الأخلاقي – في الموقف الإيماني.

بشكل أكثر مباشرة وارتباطًا بالتقديم السابق لهذا المبحث، أقول: إن الإلحاد الأخلاقي هو الإلحاد الوجودي عند الوجوديين الملاحدة، وهو الذي يتحدد عن طريق الإشراط الشامل للفلسفة الوجودية ككل، أي ما يميزها عن باقي الفلسفات في النقطتين التاليتين:

- النظر إلى الذات الإنسانية الفاعلة الفردية المتعينة باعتبارها الموضوع الأساسي للبحث الفلسفي[3].

---

(١) "يأخذ كارناب في تحليل الكلمات الميتافيزيقية، ويكتشف أنها خالية من المعنى، ومن أمثال هذه الكلمات: مبدأ الوجود والماهية·والله" محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ط٢) ص ٢٤٠.

(٢) "الفلسفة أو الميتافيزيقا رغم كونها مجردة، فإنها لا تكف عن أن تكون مرتبطة بالواقع، ذلك أن.. الطبقة التي تخلق الأيدولوجيا تستخدم الميتافيزيقا سلاحًا تستعين به في تخدير أذهان الناس" المرجع نفسه، ص ٢٦٥.
انظر أيضًا: "كان الإقطاع يخوض معركة موته ضد البرجوازية التي كانت آنذاك ثورية، ولم تكن فكرة حرية المعتقد والحرية الدينية إلا إيذانًا بسيطرة حرية المزاحمة في مجال المعرفة "كارل ماركس وفريدريك إنجلز: البيان الشيوعي، ترجمة العفيف الأخضر (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٨، ط١) ص ٤٦.

(٣) "هذا الأسلوب في التفلسف.. هو فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع.. الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزًا للشعور والوجدان "جون ماكوري" الوجودية (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢، بدون رقم الطبعة) ص١٢.
انظر كذلك "الوجودية إذن.. اتجاه عام لتحليل الوضع الإنساني" د. يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية (دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥، ط٢) ص٤٢.

- معالجة الذات الفردية على أساس التمييز بين الوجود Existence والماهية Essence بشرط أسبقية الأول (أى الوجود)[١].

إن الإلحاد الوجودي إذن هو عدم اعتراف بسلطة الإله باسم صون هذين المبدأين، وهو ما يصل بنا إلى نقطتين أخريين:

الأولى: كيف يميز هذا الإشراط الإلحادَ الوجودي بما هو إلحاد أخلاقى عن الإلحاد الوضعي والأيديولوجى؟

والثانية: كيف يؤدى الموقف المناقض (أى: الإيمانى) إلى إخلال بالإشراط السابق؟

والإجابة عن السؤال الأول أننا نلاحظ كيف يصير الإلحاد الأخلاقي إنكارًا لسلطة الإله، وليس لوجوده، هو محاولة للتمرد، ومحاولة لتحمل المسئولية مهما بلغت خطورتها، بل وعلى أخطر وجه لها، حتى لو كان الثمن هو الخطيئة والقلق[٢] وهو يتحدى السلطة بمجرد أن يبدأ في مناقشتها، وحين يناقشها فإنما يعترف بوجودها على المستوى الأونطولوجى ضمنًا[٣]، ذلك أنه – كما أسلفنا – إلحاد قيمى لا أنطولوجي[٤].

بهذا يكون الإلحاد الأخلاقي محاولة للحفاظ على إمكانية ارتكاب الخطأ، واعتبار هذه الإمكانية شرطًا لإمكانية فعل الصواب أيضًا، بل واعتبار الخطأ جزءًا ضروريًا من الخبرة الفاعلة الشعورية والقادرة على التشريع لنفسها بنفسها، أي: الخبرة الأوتونومية Autonomic.

وبهذا أيضًا يقتصر الإلحاد الوضعي والأيديولوجى على إنكار الوجود، وعدم خوض مناقشة مع السلطة وإلا كان هذا نفيًا للنفى، وهو فارق جوهرى كما نرى.

---

(١) "يقول سارتر معبرًا عن هذه الرؤية إن وجود الإنسان يسبق ماهيته" جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص ١٣. وأنظر كذلك د. يمنى طريف الخولى: المرجع السابق، ص ٥٠.

(٢) "التمرد الميتافيزيقى يحتج على عدم اكتمال الحياة الإنسانية كما يتمثل في الموت.. في الشر.. يرفض بالتبعية الاعتراف بالسلطة التى تفرض عليه أن يعيش في هذه الوضعية، وإذن لا يكون المتمرد الميتافيزيقي منكرًا لوجود الله، ولكنه يعترف بوجوده ويعتبره أصل الموت والشر "ألبير كامى: المتمرد، ترجمة عبد المنعم الحنفى (الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، بدون رقم الطبعة) ص ٣٢.

(٣) "إن العبد يحتج ضد سيده، وهو باحتجاجه يؤكد وجود هذا السيد.. وبنفس الطريقة يؤكد وجود السلطة التى يعلن تمرده عليها باستمرار مناقشتها" المرجع السابق، والموضع نفسه.

(٤) "التمرد ليس بنفى خالص.. لكننا نجد قيمًا يُتمرد باسمها" المرجع السابق، ص ٣١.

أما الإجابة عن السؤال الثانى: فهى أننا نلاحظ أن جوهر هذا الموقف الأخلاقي هو التوتر الدائم في حالة شد وجذب لا تنتهى، وهو توتر خلاق مبدع يتوقف دائمًا عند الجديد والمتفرد، وهو على وجه التحديد: القلق الوجودي بكل ما يحمل من آلام وآمال.

إن الموقف الدينى لا يرتضى ذلك القلق الأوتونومى حلاً لمشكلة الوجود الإنسانى، بل يتجه إلى ضرورة القضاء عليه بحسم الإجابة عن أسئلته(١)، كذلك فهناك مذاهب أوتونومية أخرى لا تعترف لا بوجود القلق ولا بأهميته كمذاهب اللذة والمنفعة العامة مثلاً(٢) لذا يعانى الإلحاد الأخلاقي من مواجهة لـ (اللا قلق الدينى) والـ (لا قلق العلمانى) كليهما.

إن حسم موقف القلق بالإيمان والطمأنينة يبدو لا أخلاقيًا بالمرة من وجهة نظر الوجوديين الملاحدة، إذ يقضى على الوجود الأصيل، الوجود الذى يمتلك فيه الموجود نفسه وقدرته على تحديد ماهيته، الوجود الذى يتميز بالخصوصية Mineness، وهى فكرة قام عليها مفهوم النبذ السارترى، أى نبذ الله للإنسان وغياب المشرّع القبلى، وفتح باب الممكنات بلا محتوى محدد(٣)، فقط هناك شرطان صوريان: الإبداع والتفرد من جهة، والمسئولية الهائلة من جهة أخرى(٤)، وبهذا يصبح الموقف الأخلاقي أقرب إلى الإبداع من الاتباع، أقرب إلى موقف الفنان الذى يبدع دون أن يحتذى حذو نموذج إرشادى ما، وهذا هو عين كونه أخلاقيًا.

وعلى الجانب المناقض يقف الوجوديون المؤمنون، مثلهم مثل كيركجور في فكرته عن الإيقاف الغائى للأخلاق، والتى يمثل لها بموقف إبراهيم النبى حين أطاع الأمر الإلهى بذبح ابنه رغم أن ذلك خطيئة، إن كيركجور لا يجد غضاضة في التوفيق بين الذاتية والفردية وبين هذا

---

(١) مثال ذلك موقف تيليش "الإيمان بالعناية الإلهية يقهر القلق الأونطيقى، والإيمان بالغفران يقهر القلق الأخلاقى، والإيمان بالرب.. يقهر القلق الروحى" يمنى طريف الخولى: مرجع سبق ذكره، ص ١٢٠، ١٢١.

(٢) "إن الفيلسوف الوجودى يعارض بشدة نوع الأخلاق العلمانية التى تود تنحية الله بأقل جهد ممكن" جان بول سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا دميان (دار بيروت، لبنان، ١٩٥٤، بدون رقم طباعة)، ص ٢٣.

(٣). جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص ٢٩٨، ص ٣٠٠.

(٤). العبارة الأخيرة في كتاب د. عبد الرحمن بدوى عن الأخلاق الوجودية "ولئن جاز للوجودية أن تستخدم فعل الأمر لقالت: أفعل ما شئت مادام جديدًا "عبد الرحمن بدوى: هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ (مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣، دون رقم الطبعة) ص ٢٤٨.

الإيقاف، إذ يرى أن طاعة إبراهيم لربه كانت تحقيقًا لذاتية إبراهيم الذى قرر أن يكون (المطيع لله) بل ويتخذ هذا الموقف تحديدًا مثالاً لتوضيح فكرته(١).

والتناقض بدهى بين الذاتية والإيقاف الغائى، لأن تحقيق الإيقاف لمرة واحدة بهذا الشكل الكامل يلتهم كل حدود الذاتية، لأنه يقضى على إمكانية الاختيار والقرار فيما بعد.

والأخطر من ذلك، أن السلطة الإلهية لا تتجلى للبشر مباشرة، وإنما من خلال نصوص لا تمر إلى الجمهور إلا بعد أن تحدد النخبة معناها وهدفها، مما يعنى أن الإيقاف الغائى قد يصبح بسهولة في ظل الحضارة الثيونومية Theonomic أو الهتيرونومية Heteronomic تأسيسًا للقمع السياسى والمعرفى.

وطريق الفرار من هذه المعضلة إما لأعلى أن لأسفل، أى أما أن يتأنسن الإله (كما المسيح)، أو يتأله الإنسان (كما نجد نيتشه وراسكولنيكوف وإيفان كارامازوف)، كما سنرى(٢).

ب. الأخلاق الإلحادية

هذا هو الجانب الإيجابى من هذا المبحث، ولسنا نعنى بعنوانه: الأخلاق الإلحادية بإطلاق، ولكن نعنى به، الأخلاق الإلحادية بالمعنى الوجودي للإلحاد كما وضحناه سالفًا، ولكن على أية حال، فإن الأخلاق الوجودية الملحدة لن تقوم أبدًا إلا حينما يمكن قيام أخلاق إبداعية تنطلق دون نموذج إرشادى، والأخلاق الإبداعية بدورها لن تنطلق إلا من قاعدة الأخلاق العلمانية الأوتونومية، ولهذا فإننا نصل إلى الترتيب التالى للقضايا السالفة:

١- هل يمكن قيام أخلاق علمانية أوتونومية؟

٢- وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟

٣- وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق وجودية إلحادية؟

إن المسألة الأساسية في العلمانية هى الأخلاق، والمسألة الأساسية في الأخلاق العلمانية تتمحور حول معضلتين أخلاقيتين أساسيتين:

---

(١). جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٣: ٣٠٥.

(٢) "يتسع مذهب كل من سارتر ونيتشه، بحيث يفسح مكانًا رحيبًا.. لهذا الغائب الأزلى (أى: الله) فوظيفة الله شاغرة بموته وإنكار وجوده، ولكن على الإنسان أن يشغلها بنفسه" د. صلاح قنصوة: نظرية القيمة في الفكر المعاصر (دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، بدون رقم الطبعة) ص ١٧٣.

الأولى: عدم وجود إتفاق موضوعى على معيار خلقى موضوعى في حالة غياب الأمر الأخلاقي الديني.

الثانية: عدم وجود تسويغ موضوعى للإلزام الأخلاقي في الحالة نفسها.

ولسنا في حاجة للإطالة في الرد على النقد الأول في حدود الوجودية الإلحادية إذ إننا استبقناه بالتأكيد على أن أصالة الفعل الخلقى إنما تنبع من إبداعيته وفردانيته، والموضوعية هى الصورة السالبة لكل هذا، ونضيف إلى ذلك أن الأخلاق الدوجماطيقية لا يمكن تأسيسها إلا على اعتقاد دوجماطيقى في وجود الإله وطبيعته، الأمر الذى يقضى على المعقولية المنشودة في مجال الأخلاق الموضوعية(١) والذى يقضى عليه انتفاء موضوعية وجود مثل هذا الاعتقاد الدوجماطيقى بشكل عام.

نعم، لسنا في حاجة لأكثر من ذلك في حدود الوجودية الإلحادية، ولكننا إذا طرحنا السؤال بشكل عام ليمس كل علمانى سواء كان وجوديًا أم غير ذلك، فنحن نحتاج إلى مزيد من التوسع في النقطة السابقة.

تقوم الأخلاق الموضوعية الدينية على أساس وجود الله وخيريته وعنايته وقدرته الشاملة، فإذا اختل أى ركن من هذه الأركان الأربعة تهاوت، فلا فائدة من وجود إله شرير، أو خيّر لا يعتنى بالبشر، أو مكترث بالبشر وهو عاجز وإذن تقوم الأخلاق الدينية على أساس الثقة المطلقة بهذه الصفات.

ولكن أنّى للبشر أن يعرفوا معنى الخيرية قبل أى معرفة بالأخلاق والخير؟ وهو استفهام غرضه البلاغى النفى، لابد للبشر من معرفة الخير أولاً قبل الإيمان بهذا الركن من أركان الأخلاق الدينية(٢). ولكن مادام البشر عارفين للخير، فما حاجتهم للتشريع الإلهى فوق البشرى؟

---

(1) W.T. Stace: in www.philosophy.lander.edu/intro/stace.html.

(٢)"أعتد أنكم لا يمكنكم حيازة أى مفهوم متسق، لو أن لمثل هذا المفهوم وجودًا، عن الله حسب ما يريد التقليد اليهودى والمسيحى والإسلامى... دون أن يكون لديكم بعض الفهم السابق للأخلاق على الأقل".

- J.P. Moreland and Kai Nielsen: Does God Exist ? (Prometheus books, Bufflo, New York, USA, 1990. no ed. No.) pp. 98-99.
- انظر كذلك "إذا لم يوجد معيار خلقى سابق على المشيئة الإلهية لم يعد لدينا مقياس لما هو خلقى، .. فنعتنا لله بأنه خير كلى يتضمن بالضرورة أن الله يفعل ما هو خير ومعنى ذلك أن المعيار النهائى للخير مستقل عن مشيئته" عادل ضاهر نقلاً عن عاطف أحمد: "الإسلام والعلمنة" (دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤، ط١) ص ١٩٤.

وبهذا المنطق يمكن الرد على تيليش حين أراد القضاء على شتى أنواع القلق عن طريق الإيمان بالله والغفران والعناية، بل إن الإيمان بأخلاق تعتمد على العناية الإلهية يحول البشر إلى أطفال غير ناضجين، ويقضى بالتالى على فرض الخيرية[١]، أما الإيقاف الغائى للأخلاق عند كيركجور فهو يصور الإله في صورة متناقضة قد تدفع بالمؤمن إلى الارتداد ذاته.

أما النقد الثانى فهو أكثر خطورة وتعقيدًا، فالأخلاق الدينية بما تتضمنه من استحقاق للثواب والعقاب أكثر قدرة على ردع المجرم، وعلى دفع البشر إلى العمل الخير، ولكن... أليس يؤدى هذا إلى تصاغر النفوس وتحجر الضمائر والعقول؟ أليس ذلك ما كان يدعوه ياسبرز (سكينة العالم الثقافى المسيحى البرجوازى الذى أفسد حريته وأضاع الاتصال المباشر بأصله)؟[٢] وأبعد وأخطر من هذا، ألا يمكن أن يكون هذا النمط من الأخلاق بداية لعصور وسطى جديدة وتاريخ جديد لحروب صليبية (أو هلالية) إذ يقضى على الضمير الفردى لحساب الضمير الجمعى والسلطة المعرفية المركزية؟

الواقع أن الأخلاق الدينية بالفعل أكثر قدرة على الإلزام مع قدر من التحفّظ، لكنها قد تؤدى إلى مخاطر تفوق هذه القدرة، في حين ترتكز الأخلاق العلمانية على إمكانية التشريع البشرى الذى هو نسبى بطبعه، ولهذا فهو يسمح بمساحة أكثر اتساعًا للفردية، وحساب الذات، وبناء على منطق حساب الذات يمكن تصحيح الأخطاء ذاتيًا ومرحليًا، والنسق الناجح هو الذي يستطيع أن يتوازن داخليًا دون الحاجة إلى تدخل خارجي، في الطبيعة، وفي المجتمع، وفي النفس البشرية.

والتحفظ المذكور أعلاه: أننا نلاحظ أن الأخلاق الدينية تُقارَن بالأخلاق العلمانية في النقاشات المعتادة من الزاوية الصورية البحتة (الموضوعية، الإلزام)، في حين تنتفي أساسيات المقارنة عند طرح المحتوى الأمري: (لاتزن، لا تشرب الخمر..)، فقد تكون هذه الأفعال غير مجرّمة من وجهة نظر العلماني، ولا قيمة عندئذ لقدرة الدين على الإلزام مهما بلغت، لاحظ كذلك أن الأخلاق الدينية فقط (أكثر قدرة) على الإلزام، لكنها غير (مطلقة القدرات)، ولاحظ

---

(١) "إن الأخلاق الدينية... بضغطها على الاهتمام والعناية تقوم بتحويلنا إلى أطفال Infantalizes us".
- J. P. Moreland and Kai Nielsen, op. cit., p. 102.

(٢) جون ماكورى، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٩.

ثالثًا أن هذه المقارنة تتم في ظل ظروف دينية في الغالب حتى في العالم الغربي، مما يجعل الأخلاق العلمانية هامشًا ضيقًا أو فرضًا تخيليًا، ولكن حينما نتصور عالَمًا ملحدًا أو مؤمنًا لكنه لا يدين بشرع محدد (أوامر ونواهٍ)، عندئذٍ يصبح من السهل عليًا تصور الوجود العيني الموضوعي للأخلاق اللا دينية وإلزاميتها، حيث ذلك هو الاختيار الوحيد.

وعندما نتحدث عن الأخلاق العلمانية بدون تحديد، فإنما نتحدث عن إمكانية هذا التشريع ومدى نجاحه حين التطبيق، ولا ريب في أن الشك في هذا الأساس يقوم لحساب الأخلاق الدينية وذلك بتجاهل مثالب الأخيرة، ولكن إذا ركزنا على مثالب الأخلاق الدينية وبالتالى ازددنا ثقة بما يمكن أن تقدمه لنا الأخلاق العلمانية، فإن هذا يفتح المبحث لأخلاق الإبداع في مقابل أخلاق الاتباع، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟

هذه هى المسألة الثانية في هذا المبحث، وليست المشكلة هنا في إمكانية كون الأخلاق إبداعًا، بل في إمكانية كون الإبداع أخلاقًا، فيمكن للإنسان أن يبدع سلوكًا على غير مثال، ولكن كيف يصمد هذا السلوك للأهواء وعوائق الحياة؟ هذا هو السؤال.

وبالمنهج السابق نفسه، الذى هو أقرب لقياس الخُلْف، سوف نركز هنا على النماذج المختلفة للأخلاق الاتباعية لبيان مثالبها، والحقيقة أننا استفدنا هنا من برديائيف خاصة الذى قسم أنماط الأخلاق الاتباعية إلى نمطين أساسين:

١. أخلاق القانون التى تجعل من السلوك الخير مجرد إطاعة لبعض القواعد.

٢. أخلاق الخلاص الفردى أو الحرية التى تجعل الإنسان الفرد غاية قصوى في ذاته(١).

ويهاجم برديائيف هذين النمطين بناء على أن كلاً منهما يتسبب في عبودية الإنسان للقانون، فالأول يستعبده لصالح آمر علوى، والثانى يستعبده لرغباته الشخصية أو الجمعية(٢) وجدير بالذكر هنا أن برديائيف يمثل بالأول لنموذج الأخلاق الدينية التقليدية، وبالثانى لنموذج أخلاق العقل العملى الكنطى ونظريات اللذة العلمانية غير الوجودية، وهو بهذا يقترب جدًا من

---

(١) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، (مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص ١٠٦.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

سارتر[١] في موقفه الذى بادرنا بالحديث عنه فيما سبق.

وفى مقابل ذلك يقترح بردياثيف ما أسماه بأخلاق الإبداع Creativeness وبموجبها يجب أن يعمل الفاعل الخلقى على غير مثال سابق وبدون تقليد، بل عليه أن يعمل طبقًا لضميره الفردى الخاص، ويركز بردياثيف هنا على نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن تعتبر الشخصية العينية الفردية هى القيمة العليا للحياة.

الثانية: ليس المهم الغاية التى يسعى إليها النشاط الخلقى الإبداعى، بل مقدار طاقته الإبداعية[٢].

إن أخلاق الإبداع إذن أكثر جدوى، ويمكن لها أن تكتسب قدرتها الإلزامية من الضمير الفردى، حاجة الأفراد إلى تحقيق الذات Self-realisation ، حتى حينما يتطلب ذلك التضحية بالذات Self-sacrifice.

وهنا يصير الطريق مفتوحًا أمام إمكانية قيام أخلاق وجودية إلحادية بما هى علمانية وإبداعية معًا، ولكن لابد من أساس ما لهذه الأخلاق، ليس للإلزام بمحتوى ما، ولكن بغية تمييزها عن الأنماط الأخرى المغايرة، وبحيث لا يتجاوز هذا الأساس الإشراط الشامل للوجودية.

والحقيقة أن أغلب فلاسفة الوجودية ليست لهم مؤلفات موقوفة على هذه القضية، بل إن بعضهم صرح بعدم إمكانية قيام أخلاق وجودية قطعيًا[٣]، ولكن الحقيقة أيضًا أن في الوجودية قدرة خارقة على تركيز الشعور بالمسئولية الفادحة وبالضمير الطاغى على النفس الفردية، والواقع أن الوجودية ليست فقط فلسفة تسمح بقيام أخلاق، بل هى فلسفة أخلاقية

---

(١) انظر كذلك: "الأخلاق تواجه إشكالية حددها سارتر على هذا النحو: إذا كانت الغاية معطاة فإنها تصبح واقعة وليست قيمة، وإذا لم تكن معطاة فإنها محايثة وموضوع نزوة، وهذا فهم خاطئ، يجب أن تكون الغاية مراده، إذن لكى توجد، ... ينبغى إذن ألا نبحث عنها، ولكن علينا أن نبتدعها ونريدها". ج. ب. سارتر: كراسات لتأسيس أخلاق، نقلاً عن: مراد وهبة، مستقبل الأخلاق (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٤، ط١) ص١١١، ١١٢.

(٢) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية: مرجع سبق ذكره، ص ١٠٦-١٠٧.

(٣) "صفوة القول عندنا هو أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية وأن محاولات الفلاسفة الوجوديين في هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأى": د. عبد الرحمن بدوى: هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٣.

أساسًا، وهى ليست فقط فلسفة أخلاقية، بل هى الفلسفة الأخلاقية بالألف واللام، وقد رأينا كيف أنكرت الوجودية سلطة الإله ذاته من أجل الحرص على الموقف الخلقى النقى والأصيل.

الوجودية فلسفة مبنية على دراسة الخبرة المعيشة العينية الإنسانية، وهى لهذا قادرة على النقد الفردى الذاتى لذات الفرد، وذلك حين يصل إلى لحظة الوعى الوجودي أى: لحظة وعيه بوجوده السابق على ماهيته وبحريته الكاملة الشاملة.

عندئذ يمكن للوجودية أن تؤسس أخلاقها بناء على خبرتين هامتين:

الأولى هى خبرة الوقوف أمام الله موقفًا مستقلاً، وهى خبرة عنيفة وقاسية لا قبل للبشر بها، ولكن خوضها يجعل الإنسان مسئولاً أمام نفسه وأمام الله (وإن كان لا يعترف بسلطته عليه).

وكلما شعر بخطورة موقفه وتملكه الخوف من أن يهوى بلا قرار في أخراه، كلما ازداد تشبثًا بالفعل المسئول وطاعة الضمير الحر، أما إذا كان الوجودي ملحدًا إلحادًا لا وجوديًا، أى كان منكرًا لوجود الله (وهذا جائز) فلن يخشى عندئذ السقوط في الآخرة وتبقى إذن الخبرة الثانية.

أما الخبرة **الثانية** فهى خبرة الألم، ونحن نعلم كيف كانت للألم مكانة كبيرة في الفكر الوجودي بل إن هذا الألم هو القادر على إنماء الوعى الذاتى (١) وتوثيق خبراتنا بالآخرين سعيًا إلى تخفيف آلامنا نحن، وهذا يشترط التعاطف، أى: التخفيف المتبادل، والشعور بالآخر إلى جانب الأنا، ويبدو لنا أن الخطأ الأساسى الذى وقعت فيه الوجودية الملحدة هو إصرارها على أن الجحيم هو الآخرون، رغم المكانة العظيمة التى كانت للألم في الدين المسيحى خاصة في فكرة الفداء Redemption، ورغم الإمكانيات اللافتة لهذه الفكرة لتحمل مشاق الحياة، والإحساس بالمسئولية، وتمجيد الألم البشرى على عظمه وسموه.

لنا وقفة أخرى مع خبرة الألم حين نلتقى مع نيتشه وراسكولنيكوف ودمترى كارامازوف،

---

(١) "لا يمكن أن يقوم وجود بشرى بدون وى ذاتى أو شعور بالذات، ولكننا ما نكاد نتحدث عن الشعور بالذات حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى التفكير في الألم: لأن الواقع أن وجودنا يظل ملتبسًا بالوجود الخارجى أو وجود الأشياء، إلى أن نتألم فنشعر عندئذ أن وجودنا لم يعد مختلطًا في غمار الأشياء، ومعنى هذا أن الألم هو الذى يكشف لنا عن وجودنا الفردى في حدة قاسية... الألم من شأنه أن يردنا إلى ذواتنا ويحتبسنا في وجودنا الفردى... ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الألم هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى تجربة الوحدة على حقيقتها" زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٥.

حيث يمثل نيتشه الألم الذى يحقق التجاوز، وهو الوظيفة الأولى للألم، ويمثل دوستويفسكي الوظيفة الثانية له، ألا وهى التعاطف، كما سنرى.

٣. المبحث الثاني: موت الرب

"لست أنت القاتل، تذكر هذا طوال حياتك، هل تسمع؟ لقد أمرنى الله بأن أقول لك هذا الكلام"... أليوشا كارامازوف[١].

"إنه لأمر جد مستغرب، ألما يسمع هذا الشيخ في غابة أن الإله قد مات" فريدريك نيتشه[٢].

* * * * *

في هذا المبحث نقوم بتتبع فكرة الإلحاد الوجودي سالفة الذكر عند نيتشه، مع أننا لن نسمع هنا صوت نيتشه فحسب، بل صوت دوستويفسكي أيضًا، وربما ساعد على هذه الازدواجية ما نقتبسه من أقوال كل منها في بداية المبحث وبداية كل مبحث، حتى لقد يندمج الصوتان ليصيرا صوتًا واحدًا في هارمونية تامة رغم أن ثمرة هذه الازدواجية لن تتضح إلا في المبحث الثالث.

ينقسم هذا المبحث إلى خمسة فقرات تتناول كل منها فكرة محددة، فالفقرة الأولى تناقش نشأة نيتشه وأثرها في فكره، ثم ننتقل إلى الفقرة الثانية وهي الأكثر أهمية حيث نناقش مقولة موت الإله، ثم ننتقل إلى نظرية العود الأبدى، لنصل إلى نظرية القيم، وذلك لكى نختم بفكرة نيتشه عن الألم.

وقد قُسمت الفقرات طبقًا لمراحل تتبع فكرة الإلحاد الوجودي، فالنشأة تطرح تصورًا عن علاقة نيتشه بالأب والرب معًا من زوايا مختلفات، ومقولة موت الإله هى المحور ولب القضية، أما العود الأبدى فهى فيزيقا الوجود اليتيم بلا إله، في حين أن نظرية القيم (أخلاق السادة وأخلاق العبيد) هى الأكسيولوجيا المؤسَّسة على هذه الفيزيقا، وتبقى خبرة الألم في الخاتمة لتعيد التوازن إلى نظرية القيم، وكما ختمنا بها المبحث الأول نختم بها المبحث الثانى، وسنختم بها المبحث الثالث أيضًا.

---

(١) فيدور دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، ترجمة سامى الدروبى، المجلد الثانى (دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفيتى، ١٩٩٨، دون رقم الطبعة) ص ٥٥٤.

(٢) فردريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس (منشورات المكتب العالمى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص ٢٩.

لا أريد أن استبق الحديث في المبحث الثالث، ولكن ليكن في الاعتبار أن قسمة المباحث تلك هى ذاتها قسمة المبحث الثالث بعد تحويل البعد التجريدى للطرح الفلسفى إلى بعد درامى في الطرح الأدبى، وهو ما لم يكن غائبًا عن ذهن نيتشه نفسه كما سنرى في الفقرة الثانية من هذا المبحث.

أ. النشأة

"الأهم.. الذى أردت الإلماع إليه هو أنك كنت أنت نفسك تتمنى موت أبيك" سمردياكوف[1].

"من الممكن أن يفخر المرء بسلالة من الأجداد، سلالة غير منقطعة وحتى الأب، لكن ليس بالسلالة ذاتها ولذاتها لأن لكل واحد سلالته.. " فردريك نيتشه[2].

* * * * *

نشأ نيتشه في أسرة تجمع بين أصول متعارضة سلافية وجرمانية، عن طريق الأب والأم على الترتيب، وقد رأى بعض الباحثين أن ثمرة ذلك الجمع كانت طبيعته المتمردة القلقة على المستوى الشخصى من جهة[3]، وعلى المستوى الفكرى من جهة أخرى، وربما كانت الثمرة هى فلسفة الصراع، ذلك الذى لا ينتهى إلا بفناء طرف واستمرار طرف أخر، ذا ما كان يشعر به نيتشه على المستوى الأسرى الأصغر، وعلى المستوى الحياتى والكونى العالمى الأكبر[4].

والملاحظ هنا أن نيتشه اهتم كثيرًا بأمر الوراثة، سواء البيولوجية منها (حيث ورث عن والديه المرض) [5] أو الفكرية، وقد ظل يعتبر أن حياته قد ارتبطت بحياة

---

(١) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢: مصدر سبق ذكره، ص٥٧٨.

(٢) ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة: محمد عظيمة (دون أى بيانات عن النشر أو الطبع، مكتبة طلعت حرب، القاهرة) ص ٤٨.

(٣) "أن أخطر تزاوج لهو تزاوج بين وراثتين متعارضتين أصليتين قويتين والفرد الذى يشاء له القدر أن يكون نقطة تقاطع بين هذين الخطين الوراثيين فرد قضى عليه بالعذاب الأبدى في حياته وفى فكرة" د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه (مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص ٣٥.

(٤) "ماذا تعنى الحياة ؟ الحياة تعنى أن ترمى بعيدًا عنك وبلا توقف شيئًا ما ينزع إلى الموت، الحياة تعنى أن تكون فظًا وبلا رحمة على كل ما هو عتيق وضعيف فينا وليس فينا أيضًا" نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص ١٣٣.

(٥) "لو أن مذهب نيتشه هذا طبق قبل ميلاده، ما كان له هو أن يظهر في الوجود بدماغه الجبار وبسم الداء الذى جال من دمهما (أى: والديه) الملوث في دمه" نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مقدمة المترجم، ص٨.

أبيه لسبب غامض مجهول، لكأنما هى عود أبدى لنفس الروح، والحقيقة أنه كان يعتبر أن للوراثة البيولوجية والعقلية بل والمهنية أيضًا دورًا لا ريب فيه في تحديد المسار الفكرى وأسلوب العرض(١)، والملاحظات السابقة هى ما قد يشككنا في طبيعة نيتشه المتمردة بالمعنى الذى نعرضه هنا، فاهتمامه بالوراثة وحرصه أحيانًا على فهم دورها في تحديد شخصيته وميوله قد يدفع بعض الباحثين إلى التأكيد على نزوعه العرقى الأرستقراطى أو ربما القومى أيضًا.

ولكن إن أنعمنا النظر إلى هذه الملاحظات، وعندما نتخلى عن محاولة التأكيد على علاقة نيتشه بالفكر النازى والقومى (كما حاول تأكيدها د. بدوى مثلاً) فقد نصل إلى تصور مناقض تمامًا يقوم على القطيعة المعرفية والنفسية بدلاً من التواصل الوراثى، وأول ما نبنى به هذا التصور هو ملاحظة ذلك التناقض الفاقع بين كون نيتشه ملحدًا وكون والده قسًا بروتستانتيًا، صحيح أن نيتشه قد أقر ببعض التأثر بأساليب القساوسة البروتستانت لديه، وهو ما يظهر في أسلوب العرض اللا نسقى لأبحاثه الفكرية، ذلك الأسلوب الذى اقتصر على تقديم أفكاره في ومضات هى أشبه بالآيات أو الوعظ(٢)، لكن هذا لا يجعلنا نغفل المحتوى، إذ اقتصر هذا التأثر على الشكل فحسب، أما الانتماء العرقى والاعتزاز بالوراثة وعلاقته بالنازية: فينكره انتماء نيتشه نفسه للوجودية القائلة بأسبقية الوجود على الماهية وهو ما يهدم أى أساس

---

(١) "ابن المحامى سيكون بالضرورة محاميًا.. ويستطيع الإنسان أن يعرف أبناء القساوسة البروتستانت والمعلمين من لهجة التوكيد السانجة التى يتحدثون بها.. أما اليهودى فعلى العكس من هذا، أبعد الناس عن أن يتعود اعتقاد الناس فيما يقول نظرًا للدائرة التى يعمل فيها شعبه وماضى هذا الشعب" ف. نيتشه، نقلاً عن عبد الرحمن بدوى: نيتشه، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣.

(٢) "في ملاحقته لهدفه، لم يبن نيتشه أى نسق فلسفى، فمن وجهة نظره لا يمكن لمثل هذا النسق أن يكون حقيقيًا، يمكنه (فقط) أن يكون نصف حقيقة في أفضل حالاته ليعكس الماكياج السيكولوجى للإنسان الذى هيكله".

- F. Nietzsche: Thus spoke zarathustra. Tr. By R. J. Hollingdale, (Penguin books, Harmondworth. Middlesex, uk. 1961, no ed. No.) the introduction of the translator, p. 11.

- وأنظر كذلك "أنت تسأل لماذا، وما أنا ممن يحق عليهم أن يُسألوا، ما أنا ابن الأمس وقد مر زمن طويل على إدراكي أسباب ما رأيت.. يكفيني عناء أن أحفظ هذه الآراء نفسها" ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ١٤٣.

لأى نزعة عرقية، كما تنكرها كراهية نيتشه للقومية[١]، وعدم ترحيبه بالنزعة البروسية، وكلنا يعلم أن بروسيا كانت حجر أساس الرايخ الثالث[٢].

وربما كان الأقرب إلى المنطق والحرى بالاعتقاد أن نفهم كيف كان نيتشه عدوًا للوراثة البيولوجية التى أورثته المرض، والوراثة الثقافية التى أورثت المجتمعَ المسيحيةَ، بحيث نصل إلى بيت القصيد هنا، أى عدائه للسلف البيولوجى (الأب) وعدائه للسلف الأنطولوجي (الرب) وكلاهما شكل للإلحاد الوجودي (أو الأخلاقي) كوجهي العملة.

تظهر علاقة العداء للسلف البيولوجى بالإلحاد الوجودي في ثورة نيتشه الأخلاقية على النمط الخلقى السائد، فالسلطة الخلقية سلطة بطريركية Patriarchal أساسًا، إذ تقوم الأسرة بدور المعلم الخلقى الأول ويقوم الأب (في المجتمع الأبوى) بدور الرقيب على الأسرة وعلى الضمير الفردى للطفل أيضًا، أى يقوم بدور الإله إذا اتسع المنطق، ولعلنا واجدون في نشأة نيتشه في الوسط النسوى ما دفعه منذ صغره إلى تحدى السلطة الأخلاقية بوجهيها الأبوى والإلهى، فالوسط النسوى أقل مركزية وتسلطًا نسبيًا، ومن هذه الجهة يمكن تأويل فلسفة نيتشه لتكون ثورة نسوية ضد المجتمع الأبيسى[٣].

لا نستطيع أن نتحدث هنا عن كراهية نيتشه للأب، فقد أراح هذا الأخير واستراح بوفاته وابنه في الخامسة من عمره، ولا عن تمرده على المجتمع الذكورى إذ ثار نيتشه على المرأة

---

(١) "عندما تحركت العائلة نحو ناومبرج كان نيتشه محاصرًا بالأشياء الأربعة التى شد ما أشمأز منها فيما بعد ألا وهى: الشفقة، والقومية، والبرجوازية الريفية، والنساء المتغطرسات". F. Nietzsche, op. cit., p. 16.-

(٢) "إن روح بروسيا القرن التاسع عشر كانت في معظم النواحى غريبة عن نيتشه... وعندما انتشرت النزعة البروسية Prussianism إلى ألمانيا كلها، كان لا يلوح بالراية لها".

Ibid., Loc. Cit.

(٣) انظر "وقد نشأ نشأته الأولى في وسط ناعم، محاطًا بالنسوة، لأن آباه قد مات وهو في سن الخامسة.. فكانت تربيته تربية رخوة مانعة.. لم تجد الأب الذى يصوغها في قوالب منظمة محدودة الجوانب قوية الأطراف، فهربت من عالم الواقع إلى عالم اللانهاية.." د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨.

-انظر كذلك: "اشتملتْ العائلة على النساء كليةً: أمه وأخته وجدته وخالتين.."

F. Nietzsche, op. cit., p. 15.

كما ثار على اليهود والعبيد والمسيحيين، ولكن نستطيع فقط أن نتحدث عن ثورة نيتشه على (الآب) أى: الأب – الإله، وعلى المجتمع المحافظ ربيب هذا الأب، وذلك فيما يلى من فقرات.

ب. مقولة موت الإله

"إذا لم يكن في وسعك أن تغيب، فتكلم في أمور فرحة، قص علىّ نمائم وشائعات"[1].
إيفان كارامازوف.

"حين يموت الآلهة، يموتون دائمًا عدة أنواع من الموت"[2] ف. نيتشه.

رغم أهمية هذه الفقرة، إلا أن العرض فيها سيكون مختصرًا ومركزًا طبقًا لما قمنا به من تحديد للمفاهيم في فقرات البحث السابقة، ونتعرض هنا لمعنى وغاية مقولة نيتشه الشهيرة، وذلك من خلال عرض عدة معان لها لنصل إلى نتيجة نهائية، والحقيقة أننا نجد هذه المعانى تصطف رأسيًا من أعلى إلى أسفل (أو من أسفل إلى أعلى) كبرج بابل المعتدل والمعكوس، وصولاً في النهاية القصوى إلى تحقيق الإلحاد الخلقى والتشريع الإنسانى، بحيث تعد تلك المعانى مراحل تاريخية ونظرية متتالية تمهد كل منها إلى ما بعدها.

أول ما نجده عند النظر إلى تلك المقولة لأول وهلة، هو مدلول تلك الملاحظة الثاقبة التى سجلها دولوز[3]، وهو الطابع الدرامى للقضية، بحيث لم تعد تُبنى على مقدمات وتؤدى إلى نتائج على المستوى المنطقى، بل على مستوى الحدَث، الجديد في هذه المقولة هو توافر عنصر الحدث، فهى تدل أولاً على وجود الله والاعتراف به، ثم خضوعه للصيرورة وغيابه ثم تحفيز السامع أو القارئ للتوصل إلى نتيجة هذه الأحداث في حدث تالٍ.

والواقع أن هناك عدة أنواع من الموت فعلاً طبقًا للمراحل الخمس التى سجلها دولوز، انتقالاً إلى المعنى الذى سجله هيدجر وصلاح قنصوة وغيرهما، وانتهاء بالتقرير الذى سجله كامى عن هذه الوقائع تمهيدًا للأخلاق الإلحادية أو الإلحاد الوجودي موضوع هذا البحث.

المرحلة الأولى: هى المرحلة الأولى كذلك في مراحل الوعى اليهودى – المسيحى Judaeo-Christian، وهى التى مات فيها المسيح على الصليب، والهدف الأخلاقي منها هو إخفاء علاقة

---

(١) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٦٢٥.

(٢) ف. نيتشه نقلاً عن: جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ط٢) ص ١٩٥.

(٣) جيل دولوز: المرجع السابق، الموضع نفسه.

السببية من الحقد اليهودى إلى الحب المسيحى واستبدال علاقة التضاد بين العهد القديم والجديد بها، فوصل الوعى في هذه المرحلة إلى حقيقة استقلال العهد الجديد عن العهد القديم وعدم اقتصار الدين على الشعب اليهودى، ذلك لأن الحقد مفهوم (محلى) والمحبة مفهوم معولم بطبيعته، وبالتالى صار مفهوم الرب كوزموبوليتيًا(١).

المرحلة الثانية: بعد عولمة مفهوم الرب في المحبة، وفى جدة العهد بعد الصلب، يحدث الارتكاس Atavism، أى العودة إلى الأصل، إلى الخير الذى ظهر مرة واحدة في الماضى الزمانى (تاريخ حياة المسيح في الإنجيل) والماضى القيمى (الضمير الخلقى للمسيحيين) وبكَوْن الخير نموذجًا في الماضى صارت الحياة الخلقية للعالم المسيحى هى ذلك الارتكاس في الماضى، وذلك النموذج الثابت في الضمير، في حين ينظر نيتشه إلى التفوق Superiority في المستقبل، وموت الرب هنا هو أساس ذلك الارتداد، لأنه نهاية للنموذج الإرشادى في الماضى وحفظه في الذاكرة، وتطبيقه في التاريخ، الموت هنا دليل الكمال(٢).

المرحلة الثالثة: هى التى يتم تحديد صورة ذلك الإرتكاس فيها بتأويل القديس بولس لصلب المسيح، فيتراكم الإرتكاس على هيئة الدَّين (بفتح الدال) فنحن مدينون للمسيح الذى كفر عن خطايانا بدمه، وكما ضحى هو ودفع حياته ثمنًا لنا، فلا ثمن يعدل ذلك سوى حياتنا كلها، وعندئذ تتحول المحبة إلى (إحساس بالخطأ)(٣).

المرحلة الرابعة: وهى خارج نطاق الوعى اليهودى المسيحى، هى مرحلة الوعى الأوروبى العلمانى، وفيها يقتل الإنسان المسيح مرة أخرى، وذلك بخروج الدولة من عباءة الكنيسة بعد عصر النهضة(٤).

المرحلة الخامسة: هى مرحلة الوعى البوذى (وربما يقصد دولوز بها وعى نيتشه نفسه) فموت المسيح دليل على بوذيته، وعلى عدم مقاومته الشر، استسلامه للشر بما هو طبيعة دون أى تأويل فوق طبيعى(٥).

---

(١) جيل دولوز، المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٥) "إننا نرى إلى أين يريد نيتشه الوصول: كان المسيح نقيض ما صنع منه القديس بولس، كان المسيح الحقيقى على غرار بوذا، بوذا على أرض غير هندية، كان متقدمًا جدًا بالنسبة لعصره، وفى بيئته كان يعلم الحياة الإرتكاسية كيف تموت بهدوء وتتطفئ بسلبية.. لم يكن المسيح يهوديًا ولا مسيحيًا، بل كان بونيًا، أقرب إلى الدلاى لاما من البابا.." جيل دولوز، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

المرحلة السادسة: هى المرحلة التى سجلها هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) فقد لاحظ أن مقولة موت الرب تعنى أنه كان موجودًا أولاً، وأنه ترك مكانه الفَوْقَ-مَحْسُوسَ ثانيًا، وأن هذا المكان ما يزال فارغًا حتى هذه اللحظة ثالثًا، وأن على أحد أن يحتل ذلك الفراغ رابعًا(١)، وهى نفس الملاحظة التى أقرها قنصوة(٢).

المرحلة السابعة: وهى المرحلة النهائية، ولا يمكن أن تليها مراحل أخرى، فهى مرحلة احتلال ذلك الفراغ سابق الذكر، وتنقسم إلى شقين: سلبى وإيجابى فيما يلى:

الشق السلبى: هى تقرير كامى عن ثورة نيتشه التى يراها الأعظم في تاريخ الذكاء بعد ثورة ماركس(٣)، وهو يسجل لنيتشه عددًا من الإنجازات غير المسبوقة، أولها هو تعريض الرب نفسه للأحكام الخلقية ومناقشته بموجبها(٤)، وهو ما يجعله مسئولاً عن الشر والنقص والتناهى في العالم (سيحاول نيتشه فيما بعد التغلب على هذه النواقص بنظرية العود الأبدى) وهو ما يحررنا من الخطيئة الأصلية، ومن الإحساس بالخطأ(٥).

وثانيًا هو الربط بين نقد السقراطية ونقد المسيحية، وليس المشترك بينهما هو الرب، بل الأب، السلطة الخلقية هى المشترك الذى استفز نقد نيتشه(٦).

وثالثًا: هو الربط بين نقد المسيحية ونقد الاشتراكية، والمشترك بينهما هو غائية التاريخ وتناهيه إلى نقطة محددة في المستقبل، وهو ما قامت نظرية العود الأبدى للقضاء عليه كتصور عام، فهذه الغائية تفترض السلطة الخلقية ذاتها بشكل موضوعى ودوجماطيقى(٧).

أما الشق الإيجابى: فهو الأخلاق الإلحادية ذاتها، بما هى علمانية وإبداعية ووجودية، وهي موضوع المبحث السابق.

---

(١) م. هيدجر: نقلاً عن دولوز، المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٢) صلاح قنصوة: نظرية القيمة في الفكر المعاصر (دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، دون رقم الطبعة) ص ١٧٣.

(٣) ألبير كامى: المتمرد، ترجمة عبد المنعم الحنفى (الدار المصرية، القاهرة ١٩٦٤، دون رقم الطبعة) ص ٧٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٧) المرجع نفسه، ص ٧١.

ج. العود الأبدي (إمبريولوجيا الكون)

Eternal Recurrence (Embryology of the Universe)

"أنت تندهش لأنك تقيس الزمان بمقاييس زمان أرضكم، والواقع أن هذه الأرض لعلها عرفت الوجود بلايين المرات قبل وجودها الحالي"[١] السيد الروسي.

"كل امرئ قد عاش إنما هو خالد، ولسوف يلقيه البحر من جديد على الشاطئ"[٢]. ف. نيتشه.

* * * * *

لا شك أن فكرة العود الأبدى فعلاً تثير الدهشة عندما تأتى من مفكر ذى أساس وضعى مثل نيتشه، وذلك في الشروح التقليدية لفلسفته، وباعتباره ملحدًا وضعيًا، أما حسب نظرية الإلحاد الوجودي الأخلاقي فإن هذه الفكرة لا تبدو أجنبية على فكرة إلى هذا الحد، ولكن فلنبحث أولاً التأويل الوضعي لها ونمحص ما فيه من حق إن وجد.

يختلف التأويل الوضعي لهذه النظرية عن الوجودي في أنه يعتبرها نتيجة لمقدمات علمية[٣]، بينما يعتبرها التأويل الوجودي (في هذا البحث) مقدمة تستهدف نتائج معينة تخدم بشكل مباشر وغير مباشر الأخلاق الإلحادية.

يعتبر التأويل الوضعي أن قول نيتشه بهذه النظرية كان محاولة للقضاء على اللا علمية في التفكير الأسطوري وكان نتيجة لأخذه بالمنهج العلمي الآلى الكلاسيكى الذى كان يعتمد مبدأ السببية العام Causation ومبدأ إطراد الطبيعة Uniformity of Nature وصولاً إلى الحتمية Determinism ورفض التفسيرات اللاهوتية والغائية لظواهر الكون.

والواقع أن هذا لو كان صحيحًا لحاول نيتشه أن يسوق الأدلة التجريبية على صحة نظريته أولاً قبل أن ينادى بها فيما يشبه التجليات الصوفية. صحيح أنه حاول البرهنة عليها، لكنه لم يقم بذلك عن طريق الاستقراء الكلاسيكي، وإنما عن طريق استنباطات تذكرنا بتاريخ

---

(١) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارازوف، م٢، ص ٦٤٢.

(٢) ف. نيتشه، نقلاً عن ألبير كامى: المتمرد، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

(٣) "لنا أن نعد فكرة العدو الأبدى من النتائج الرئيسية للمذهب الآلى، بل هى نتيجته الفلسفية الكبرى.. فالعالم في رأى هذا المذهب آلة عمياء، من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لا متناهية" فؤاد زكريا: نيتشه (دار المعارف، القاهرة، ط٣، بدون تاريخ) ص ١٤١.

العلوم في العصور القديمة والوسطى[١].

وما يدل أكثر على عدم صحة ذلك التأويل هو وعده الذى لم ينفذ بتكريس عشر سنوات لدراسة العلوم الطبيعية من أجل إثبات العود الأبدى، وهذا يعنى أن هذه النظرية كانت وظلت مجرد فرض ينتظر (أو لا يحتاج) الدليل التجريبى، وهو (لا يحتاج) لأنه يواجه فرض-أي: تناهي العالم وغائيته- بلا دليل تجريبي هو الآخر. إن نيتشه مطلقًا لم يكن مفكرًا تجريبيًا أو عقلانيًا أو حتى نسقيًا.

الأساس الوحيد إذن لهذه الفكرة هو إكمال البناء الخلقى الإلحادى، والذى لن يكتمل (بمعناه الوجودي) إلا بنفى كل غائية وكل تناهٍ عن هذا العالم من جهة[٢]، ومن جهة أخرى بسيطرة الإنسان على الزمن[٣].

يضمن نيتشه بالعود الأبدى تحقيق الهدف الأول، فأساس فرض الغائية هو الإحساس بتناهى الكون وتوقف التاريخ مع الشعور بضرورة وجود علة ما فوق طبيعية لجعل ذلك التوقف ذا جدوى، كالحساب الأخروى مثلاً، ولكن العود الأبدى يوفق بين التناهى واللا تناهى من خلال مفهوم السنة الكبرى، وبالتالى يخلخل وجاهة فرض الغائية.

وأما الهدف الثانى (أى سيطرة الإنسان على الزمن) فهو لا يقل أهمية، لأن الكون سواءً كان غير متناه أم كان متناهيًا فإن ذلك لن ينقذ الإنسان من اليأس والنكوص والإرتكاس الخلقى، نظرًا لإحساس الإنسان بأنه ضحية للزمن، ولكن العود الأبدى يتغلب على هذا الإحساس ويعيد للإنسان ثقته بنفسه وقدراته، فإنجازات البشرية البطولية لن تزول، بل سوف

---

(١) حاول نيتشه تقديم البرهان على هذه النظرية كالآتى: "فقال إن مجموع القوى الموجودة في الكون ثابت محدد، وذلك لأن المسألة لا تتعدى ثلاثة فروض: فإنما أن يكون هذا المجموع يزيد، وإما أن ينقص، وإما أن يكون ثابتًا، والفرض الأول غير صحيح، لأنه إن كان يتزايد فمن أين تجيئه هذه الزيادة ؟ وليس الفرض الثانى بأقل تهافتًا وبطلانًا.. لأنه إذا كان.. يتناقص فلابد أن تكون قوى الكون كلها قد استنفذت وفنى الكون.. لم يبق إذن.. إلا التسليم بأن مجموع القوى الكونية ثابت محدود.. ولما كان الزمان لا نهائيًا.. فلابد أن تأتى لحظة من لحظاته... فيها يعود تركيب ما سبق وجوده من قبل"، عبد الرحمن بدوى: نيتشه، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) المقصود هنا هو الغائية الموضوعية كما في الأخلاق الدينية.

(٣) فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص ١٤٤.

تعود مرة جديدة كل دورة جديدة بحذافيرها، عندئذ يصير الكون ملتئمًا تمامًا على الإنسان – كالبَشرة– دون أية علل خارجية.

صحيح أن الإنسان قد يعانى من انتفاء غائية للكون، ولكنه سيجد الغاية فيه وليس له[١]، ويحيث تحافظ هذه الغائية الجديدة على إشراط الوجودية، فهى غائية فردانية يسبق فيها الوجود الماهية باستمرار، وهى صورية بلا محتوى، لا يحددها سوى الفرد، وبذلك يصل نيتشه إلى إنسان مستقل الإرادة قوى النفس، وإلى إمبريولوجيا (علم أجنة) كونية فيها كل شيء في حالة صيرورة Becoming، لا شيء سابق التحديد، لا ماهية سابقة الوجود، لا شيء يضيع في مجرى الزمن، لا حقيقة ثابتة، لا سؤال مجاب.

إنما كل شيء في هذه الإمبريولوجيا في طور التكوين والتخليق، كأنما الكون في حالة الحياة الرحمية Intra-Uterine Life بلا ولادة، وعندما نقرأ عن هذا الكون في كتاب للعلم أو الفلسفة فإنما ننظر إليه كما ننظر إلى جنين يسبح في قارورة مليئة بالفورمالين، مجرد صورة ثابتة مقتطعة من أبدية لا متناهية.

د. نظرية القيم

"إذا لم يوجد الإله اللا نهائي، فالفضيلة إذن باطل لا جدوى منه ولا داعي إليه"[٢]. سمردياكوف.

"أما المساواة أمام الإله فما لنا ومالها مادام الإله قد مات... فأعرضوا عن العامة أيها الرجال الراقون"[٣]. ف. نيتشه.

* * * * *

يناقش هذا المبحث ذلك النموذج الأخلاقي الذى تقدم به نيتشه بعد نقده للعقائد التقليدية والقيم الشائعة، وهذه المناقشة إنما تتم في حدود تتبع المعالم الأساسية للأخلاق الإلحادية بما هى علمانية وإبداعية ووجودية، وحسب التحديد سابق الذكر في المبحث الأول لهذه المعالم.

وهذا النموذج لا يلعب دور النموذج الإرشادى، وإلا سقط نيتشه في الأخلاق الاتباعية، بل

---

(١) "يمكن أن تكون هناك غايات (في) الحياة حتى لو لم تكن هناك غاية (لـــ)الحيـــاة". J. P. Moreland and Kai Nielsen: Does God Exist ? (Prometheus books, Buffalo, New York, USA, 1990, no ed. No.) p. 104.

(٢) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٦١٤.

(٣) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٢٨٨.

هو النموذج المنفتح على كافة النماذج الأخرى، التى مادامت مختلفة بعضها عن بعض فإنها متنافسة، ومادامت متنافسة فالبقاء فيها للأقوى والأرقى، وهو النموذج القيمى النيتشوى على التحديد.

إن نموذج نيتشه إذن هو الصورة العامة جدًا بحيث لا يوجد ما هو أعم منها في مجال الأخلاق الإبداعية، فطبيعة الإبداع هى المنافسة والغلبة مهما اختلف محتوى هذه الصورة، هو الصورة النهائية التى لا تطور بعدها أو فوقها أو وراءها في الأخلاق الإلحادية.

وعلى هذا النموذج عندئذ أن يكون علمانيًا، وإبداعيًا، ووجوديًا، فمن الزاوية الأولى لا شك في كونه علمانيًا إذ نقد نيتشه الأساس الدينى للأخلاق في مقولة موت الرب وأخلاق الارتكاس كما رأينا في الفقرة الثانية من هذا المبحث، غير أنه يقدم نقدًا أعمق عندما يكشف عن الصراع الدائم بين القوى خلف المعايير الخلقية التقليدية وهو نقده للكهنة واليهود(١).

وأبعد من هذا يكشف نيتشه عن الأساس الدينى لمفهوم الذات المحايدة(٢)، فهذا المفهوم أتاح للضعفاء ورافضى المنافسة أن يعتبروا أنفسهم على الحياد الإيجابى، وهذا كذب كما يصرح نيتشه على الذات وعلى الآخرين، لأن لذلك الحياد أساسًا أعمق هو العجز.

أما من الزاوية الثانية، فإن مذهب نيتشه الخلقى هو المذهب الإبداعى بالألف واللام، بل إنه يرى أن هدف العلوم هو معاونة الفيلسوف على أداء مهمته، ومهمة الفيلسوف هى تحديد القيم(٣)، وليست الدعوة إليها، وقد جرى العرف على النظر إلى التنافس عند نيتشه ليس في إطار الإبداع العام الذى يظهر في هذا المبحث، بل في إطار الحرب والاستعمار، خاصة بعد الربط المعتمد بين فلسفته وبين النازية والتحركات القومية عمومًا، ولكن هل يقتصر التنافس على

---

(١) "إن الأحكام القيمية لدى الأرستقراطية المقاتلة تعتمد على بنية جسمية قوية، على صحة غامرة.. وبشكل عام كل ما يقتضى حيوية شديدة البأس.. أما طريقة التقدير لدى الشريحة الكهنوتية العليا فتقوم على شروط أولية أخرى، بئس الأمور بالنسبة لها أمور الحرب، من الواضح أن الكهنة أسوأ الأعداء، لماذا إذن ؟ لأنهم أعجز الخلق" ف. نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسى (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٣) ص ٢٩.

(٢) "هذا النوع من البشر يشعر بالحاجة إلى الإيمان بالذات الحيادية التى وهبت حرية الاختيار.. ولعل الذات (أو النفس..) قد ظلت تشكل حتى الآن ذلك الجزء من العقيدة الدينية الذى لم يزعزعه مزعزع" المصدر السابق، ص ٤١.

(٣) "على جميع العلوم أن تسرع من الآن فصاعدًا بتهيئة الشروط التى تخدم مهمة الفيلسوف المقبل: هذه المهمة تقوم.. على حل مشكلة التقييم، على تحديد القيم ومراتبها" المصدر السابق، ص ٤٩.

المجال السياسى العسكرى؟ ألا يتعداه إلى مجال العلم والفن والاقتصاد وشتى جوانب الحضارة؟

لم يكتف نيتشه بإقرار حقيقة التنافس الإبداعى، بل تعداه إلى إدانة التقليد، واعتباره أساسًا للمقدس وجمودًا للطبيعة البشرية المتجددة بطبعها(١)، وهو يعترف بخطورة المهمة الإبداعية وعسرها في مواجهة كل مبدأ وكل عبارة بل وكل كلمة(٢)، لكنه يؤكد أن الأهم هو الإبداع وليس معرفة الحقيقة، وأن عملية التسمية في حد ذاتها عملية خلق لأشياء جديدة(٣).

ومن الزاوية الثالثة، فقد حققت الأخلاق النيتشوية شروط الأخلاق الوجودية، فهى صورة للمنافسة والإبداع والصراع الدنيوى دون محتوى محدد من جهة، ودون عبارات موضوعية ووصايا أخلاقية جمعية معينة من جهة أخرى، وقد تم لنيتشه التوصل إلى هذا بسبب حرصه الواضح على نقد الأخلاق الماهوية (أى التى تقر بماهية إنسانية سابقة على الوجود)(٤)، وهو في هذا يعكس العلاقة الأفلاطونية بين الوجود والقيمة، فبينما قام أفلاطون بتأسيس الأنطولوجيا، على الأكسيولوجيا (في مثال الخير ومثال الجمال..) يقوم نيتشه بعدل الأوضاع وتأسيس الأكسيولوجيا على الأنطولوجيا، وهو يرى أن خطأ الفلاسفة من قبله هو أنهم يؤمنون بما يسمى الإنسان الطبيعي كصورة قبلية دون أن يحاولوا تجاوزه إلى ما هو أعلى، وهى صورة زائفة، كونتها الأديان، والظروف الاجتماعية، دون أن يفهموا أن الإنسان نتاج للصيرورة وخاضع لها(٥).

---

(١) "جميع الحقوق تعود أساسًا إلى التقليد، والتقليد إلى إتفاق قديم ثم اكتفينا بنتائج الإتفاق المبرم وتكاسلنا في تجديده.. ومن حينها صار التقليد ضغطًا، أى منذ توقف عن احتواء المميزات التى من أجلها أبرم الإتفاق أساسًا" ف. نيتشه: ماوراء الخير والشر، مصدر سبق ذكره، ص ٨٣.

(٢) "خطر اللغة على حرية الذهن: كل كلمة رأى مسبق" المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣) "يكلفنى.. ولا يزال جهودًا كبيرة: إدراك أن الأهم وبشكل لا يوصف هو أن تعرف كيف تسمى الأشياء أكثر من أن تعرف ما هى "المصدر السابق، ص ١٤١.

(٤) "النتيجة التى ينتهى إليها نيتشه تنكر وجود أى خير ماهوى... ثم أعلن فيما بعد أنه لا توجد وقائع أخلاقية، ولكن يوجد تأويل أخلاقى للوقائع".
R. J. Hollingdale: Nietzsche (Routledge and Kegan Paul, London, UK, 1973, no ed. No.) p. 142.

(٥) "يشترك الفلاسفة جميعًا في عيب أنهم ينطلقون من الإنسان الحالى.. غير أن جميع ما يقوله الفيلسوف عن الإنسان ليس في العمق إلا شهادة عن الإنسان في حيز زمانى محدود جدًا.." المصدر السابق، ص ١٠.

أما بنقده لمفهوم الحقيقة، فإن نيتشه يسحب البساط تمامًا من أسفل أقدام المثاليين، إن نيتشه لا يؤمن مبدئيًا بقيمة ما للحقيقة، لأن كل حقيقة هى كذب وخطأ في مجرى السيولة والصيرورة الدائمة، وهى لذلك لا تستحق جهد البحث عنها، فقط علينا أن نجتهد في إبداعها لا غير(١).

هـ الألم والبطولة

"إن شبابي سينتصر على كل شيء، أنا واثق من هذا، سينتصر على خيبة الأمل وعلى مشاعر الضيق بالحياة"(٢). إيفان كارامازوف.

"لقد كفانا أن نكون أناسًا يصلون، فعلينا أن نصبح أناسًا يباركون"(٣). ف. نيتشه.

* * * * *

قلنا فيما سلف أن للألم مكانةً كبرى في التفكير الوجودي، وأنه أحد خبرتين أساسيتين لتأسيس أخلاق وجودية، وذلك بماله من إمكانية رد الذات إلى قوقعتها الخاصة تارة، ووضع الذات في موضع الآخر تارة أخرى، وذلك بالتبادل، وهو أساس أخلاق الموقف، دون أية محاولات لتقرير أخلاق موضوعية كلية ذات مضمون محدد، وهنا نناقش وظيفة أخرى للألم في فلسفة نيتشه. فالألم يرتبط عند نيتشه بنموذج الإنسان الأعلى E. Superman, G. Übermensch والبطولة وإرادة القوة، ولا يكاد ينفصل عن هذه الأفكار، فالألم لازم لتكوين البطل، وكلما اشتدت الآلام كلما قويت الروح وتدفقت قوى النفس، وإرادة القوة لا تظهر إلا بواسطة الكفاح، والكفاح تلزمه المقاومة، والمقاومة هى سبب الألم والعناء(٤)، وكلما سعى الإنسان إلى القوة، كلما حرص على الاصطدام بأعلى السدود وأقسى الجدران، فإما أن يعبر فيصير حلقة تطور جديدة في تاريخ

---

(١) "يقول لنا من يعتبرون أنفسهم علماء: إن الجهد الذى نضيعه من أجل الحقيقة يحدد بدقة قيمة الحقيقة! هذه الأخلاق البلهاء هى نتاج فكرة أن الحقائق ليست.. إلا أدوات.. ربما قد نكون عملنا عليها بشجاعة لحد التعب" المصدر السابق، ص ٨١.

(٢) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م١، ص ٤٨٧.

(٣) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٣٥١.

(٤) "إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات ونحو الألم، وفى جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم" ف. نيتشه نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوى: نيتشه، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

الإنسانية، وإما أن يهلك فيصير حلقة مندثرة قديمة لا نفع من بقائها[١].

ولا يرى نيتشه الألم لهذا شيئًا سلبيًا على الإطلاق، فليس غرض الحياة هو اللذة (ولنلاحظ هنا كيف يحقق نيتشه هدف من أهداف الأخلاق الدينية بطريق مخالف) بل الغرض هو العلو والتجاوز المستمر، أو فلنقل الغرض هو لذة استمرار الإرادة ولذة قوتها وحفزها، وليس لذة إرضائها.

هذا العنصر التراجيدي شديد الوضوح في فلسفة نيتشه وتعاليمه، وقد يظهر بشكل آخر في فكرة الاستسلام للقدر[٢]، (وهى الفكرة الرئيسية في التراجيديا اليونانية) والقدر هنا بمعنى الطبيعة التى حاول نيتشه إخضاع التاريخ عن طريق الامتثال لها وليس القدر الإلهي في الأديان[٣]، هو طبيعة التطور الحيوى، التى تبقى فقط على الأقوى وتهمل الأضعف ليذبل ويموت، وذلك على المستوى الكونى والاجتماعى والفردى، فإذا هلك نيتشه نفسه، فلا يملك إلا الاعتراف بالقدر – الطبيعة، وسداد حكمه.

ونستطيع أن نفرق بين نوعين من الألم لدى نيتشه، الأول هو الألم الخارجى، وهو الذى يصنع البطل وينتج عن محاولة التعالى والتجاوز وعن الاصطدام بمآسى الحياة، وهو ألم خلاق يستحق كل تمجيد وتقديس، بل هو معنى الوجود ككل[٤].

أما المعنى الثانى للألم فهو الألم الداخلى، ألم الإحساس بالخطأ في الضمير المسيحى، وألم الحقد في الضمير اليهودى، وهو معنى مزيف لا صلة له بطبيعة الحياة التطورية، وهو بالأحرى عدو لإرادة القوة وإرادة الحياة[٥].

هنا نصل إلا ما سبّقنا به في نهاية المبحث الأول، أى: الوظيفة الأولى للألم، وهى التى نجدها

---

(١) "كى تجنى من الوجود أعظم الثمار وتنعم بما فيه، عش في خطر" المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(٢) "تنتهى تجربة نيتشه بإقرار القدر وتقديسه، وكلما كان القدر معاكسًا كلما كان أحق بالإعجاب" ألبير كامى: المتمرد، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٣) "(بينما) يرى ماركس أن يخضع الطبيعة كى يطيع التاريخ.. يرى نيتشه أن يطيع الطبيعة كى يخضع التاريخ" المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤) "ما هو معنى الألم ؟ إن معنى الوجود يتوقف عليه بكامله، إن للوجود معنى بمقدار ما للألم من معنى في الوجود"، ف. نيتشه، نقلاً عن جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٥) جيل دولوز، المرجع السابق، ص ١٦٧.

بوضوح لدى نيتشه، هى وظيفة التجاوز، أى (التعالى) على الزوائد والأطراف الذابلة في سبيل تنقيح الأقوى في الحياة والمجتمع وحتى على مستوى الفرد، ويقيت لنا الوظيفة الثانية لخبرة الألم وهى (التعاطف) الذي يكمل التجاوز، ذلك الذى نجده-بعد مراحل من المخاض الطويل- عند دوستويفسكي.

****

٤. المبحث الثالث: موت الأب

"هل أنت مستعد لارتكاب جريمة القتل؟" [١]. ف. نيتشه.

"إذا كانت الأفكار التى أعبر عنها هى أفكارك أنت أيضًا، فلا يسعنى إلا أن أعتز بهذا التوافق بيننا"[٢]. السيد الروسى.

* * * * *

تتم هنا قراءة دوستويفسكي بعينى نيتشه في ضوء ما تحدثنا عنه في الفقرات السابقة، أى تتبع فكرة الإلحاد الوجودي، ولكن على وجهها الثانى وهو قتل الأب، إذ كان الوجه الأول هو موت الرب، وذلك للتخلص من سيطرة السلطة الخلقية.

هذا التتبع لن يكون مجردًا كما كان عند نيتشه، بل سيتم من خلال دراسة أفكار أبطال دوستويفسكي أنفسهم، وذلك بتحويل الصراع الدرامي إلى صراع فكرى واستخلاص النتائج، وهذه العملية كما ذكرنا تحول القضايا المجردة عند نيتشه إلى قضايا درامية عند دوستويفسكي.

يبدأ هذا المبحث بدراسة عن نشأة دوستويفسكي وأثرها في فكره، ثم ننتقل إلى الفقرة الثانية والمتعلقة بإيفان وأليوشا كارامازوف وهي التي توازى الفقرة الخاصة بمقولة موت الإله عند نيتشه، بينما نعالج في الفقرة الثالثة شخصية (السيد الروسي) التي توازى وتجسد العود لأبدى، أما في الفقرة الرابعة فإننا نحلل القيم من خلال شخصيتي راسكولنيكوف وسفيدريجايلوف، من أجل أن نختم بتحليل خبرة الألم عند كل من راسكولنيكوف ودمترى كارامازوف وذلك في الفقرة الخامسة.

---

(١) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيلكس فارس (منشورات المكتب العالمى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم الطبعة) ص ٨٢.

(٢) ف. دوستويفسكي: الأخوة كارامازوف، ترجمة: سامى الدروبى، م٢ (دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفيتى، ١٩٨٨، دون رقم الطابعة) ص ٦٢٧.

أ. النشـأة

"أليس هذا شكلاً جديدًا للخير والشر؟" [١]. ف. نيتشه.

"كان أبونا فيدور بافلوفتش رجلاً فاسقًا، ولكنه كان بفكر تفكيرًا سليمًا"[٢]. إيفان كارامازوف.

* * * * *

نحاول في هذه الفقرة توضيح العناصر السلطوية والتحررية في نشأة دوستويفسكي كما حاولنا مع نيتشه فيما سبق، وما نلاحظه أولاً هو ذلك العامل المشترك بين المفكرين في النشأة الدينية، فقد تربى دوستويفسكي هو الآخر في وسط ديني [٣]، لكنه كان وسطًا أبويًا على عكس نيتشه، ثم التحق بالمدرسة العسكرية وأمضى فيها خمس سنوات [٤].

لم تكن علاقة دوستويفسكي بأبيه سوية على الإطلاق، فقد كان أبًا سكيرًا عربيدًا، يهجر أطفاله لأوقات طويلة ويعاملهم بقسوة، ويبحث أسفل أسرة بناته عن عشاق مخبوئين [٥]، فكان من الطبيعي أن يكرهه الابن ويتمنى موته الذي وقع فعلاً وقتلاً على أيدي فلاحيه في عام ١٨٣٩م [٦]، ليصير فيما بعد أشهر أب في تاريخ الأدب والفلسفة.

علينا هنا أن نلاحظ كيف تضافرت السلطات الثلاث الأساسية لتوقع دوستويفسكي في شباكها منذ سنى الطفولة: السلطة الدينية في تربية أرثوذكسية صارمة، والسلطة السياسية في المدرسة العسكرية، والسلطة الأبوية في يد ذلك الأب القاسي العربيد.

ليس جديدًا ملاحظة علاقة أبي دوستويفسكي بشخصية فيدور كارامازوف، وكيف كان قتل الأخير رمزًا للرغبة في قتل الأول، ولكن المؤكد أن مقتل الأول في عالم الواقع قد ترك أثرًا لا يمحى في شخصية دوستويفسكي ليعبر عنه في آخر رواياته، ومن الثابت أن مرض الصرع قد أصاب دوستويفسكي بعد وفاة والده فعلاً، ويرى فرويد أن ذلك المرض كان شكلاً من أشكال العقاب الذاتي نتيجة الإحساس بالخطأ [٧].

---

(١) ف. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٩٥.

(٢) ف. دوستويفسكي: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٥٣٤.

(٣) جليل كمال الدين: دراسات أدبية (المكتبة العالمية، بغداد، ١٩٨٥، ط١) ص ١٢٧.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(5) E.H. Carr: Dostoevsky, (George Allen and unwin Ltd., UK, 1949. and Ed.) p. 22.

(6) Ibid., Loc, cit.

(٧) س. فرويد: دستويفسكى وجريمة قتل الأب: في: علم نفس الإبداع، ترجمة، د. شاكر عبد الحميد (دار غريب للطباعة، والنشر، والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ أو رقم الطبعة) ص ٤٢، ٤٣.

على أن فرويد يتوصل إلى بيت القصيد حين يؤكد على تحول علاقة الأنا – الأب إلى علاقة الأنا – الأنا الأعلى[١]، مما يجعل للأب حضورًا حيًا ودائمًا حتى بعد الوفاة متمثلاً في السلطة الخلقية والسياسية والدينية، وهو ما يعنى أن الرغبة في قتل الأب تنسحب على قتل جميع أشكال السلطة، وهو فى موضع آخر يؤكد على جوهرية جريمة قتل الأب على المستوى الأنثروبولوجى كله[٢]. وكما نرى، لا يمكن أن تقتصر رغبة دوستويفسكي على مجرد قتل الأب، بل هو أقرب ما يكون إلى مقولة موت الرب مثلما كان نيتشه ثائرًا على الأب – الإله، ويتضح هذا في تعاطفه مع نمط القاتل-الإنسان (دمترى كارامازوف) حين سجد له الراهب زوسيما إذ أدرك أنه سيقوم بالجريمة[٣]، مما يفتح المبحث لمناقشة فكرة الإلحاد الوجودي لديه من خلال شخوصه، كما سيلى.

ب. إيفان وأليوشا كارامازوف

"إما تلغوا مقدساتكم، وإما أن تلغوا أنفسكم"[٤]. ف. نيتشه.

"إننى أقبل العقاب لا على قتله، بل على أننى أردت أن أقتله"[٥]. دمترى كارامازوف.

* * * * *

نتعرض في هذا المبحث إلى الشخصيتين الرئيسيتين في الأخوة كارامازوف، فالرواية حزمة من الأفكار والكلمات والأعصاب معلقة بين الإيمان والإلحاد من الطرفين، وما يستتبع هذين الطرفين من نتائج خلقية ونفسية واجتماعية هائلة، لذا كان هذان الطرفان على المستوى الدرامى إيڤان Ivan ممثل الإلحاد، وأليوشا Alyosha ممثل الإيمان، والحقيقة أن الفكر ينضح

---

(١) "توجز القول أن العلاقة بين الذات وموضوع الأب، أثناء احتفاظها بمحتواها تتحول إلى علاقة بين الأنا والأنا الأعلى" المصدر السابق، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

وأنظر: "إن عملية مثل إزالة الأب الأول بواسطة عصبة الأخوة لابد أن تترك آثارًا لا يمكن استئصالها على تاريخ الجنس البشرى وكلما عبرت عن ذاتها في أشكال وبدائل أكثر تنوعًا، كلما قلت القدرة على تذكرها"، في:

- S. Freud: Totem and Taboo. Tr. By A.A. Brill, (Penguin Books, Harmondworth, Middle Sex, uk, 1938, no. ed. No.) p. 237.

(٣) ف. دوستويفسكي: الأخوة كارامازوف: م١، ص ١٦٥، ١٦٦.

(٤) ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر ترجمة: محمد عظيمة (دون أى بيانات عن الطبع أو النشر، مكتبة طلعت حرب، القاهرة) ص ١٧٨.

(٥) ف. دوستويفسكي: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٣٦٧.

حتى على اسم الشخصية وهى عادة أثيرة لدى دوستويفسكي لإظهار طابع الشخصية بدءًا من ورود اسمها، فأليوشا هو التدليل الروسى لاسم ألكسى، وهو ما يلفت النظر إلى شخصية (ألكسى حبيب الله) التى تحدثت عنها السير الدينية في العصور الوسطى(١).

تتميز شخصية أليوشا إذن بالتدين والورع، لكن مع قدر واضح من الاعتدال والواقعية رغم إيمانه بالمعجزات، وقد أظهر ميلاً حادًا نحو الرهبنة منذ مراهقته وشبابه وتعلقه بشدة بالراهب الروسى زوسيما Zosima حتى إن أقدم ذكرياته هى وجه أمه وأيقونة وشمعة مضيئة، وهو صموت كإيڤان، لكنه صموت بسبب الهم الداخلى الذى ما أنفك يؤرقه، وهو محب للبشر إلى درجة عجزه عن الإدانة(٢) وهذه هى أهم ملامح الشخصية، والتى ستتضح فيما بعد عندما يعجز عن إدانة أخيه دمترى رغم توافر كل الأدلة المادية على إدانته(٣)، ولكن أليوشا برغم ميوله الدينية يظهر أحيانًا ميولاً تجاه الشك واللا أدرية(٤)، مما يدل القارئ على أن إيمان أليوشا ليس تقليديًا، ولا هو مستند على الأسباب الكافية، بل هو أقرب إلى الإيمان الإرادى.

أما شخصية إيڤان فهى شخصية صادمة عنيفة، ليس فقط لكونه ملحدًا، بل أيضًا لأنه – إذا اعتبرنا أليوشا بطل الرواية – سوف يعد شرير القصة Villain(٥)، وهو صموت كأليوشا لكن لأسباب أخرى تتعلق بالزهو والكبرياء، وهو واسع الثقافة، يبهر الآخرين بقوة عقلة مثلما يبهرهم أليوشا بتسامحه وحيائه، ومثلما يعد التدين أهم ملامح أليوشا فإن الإلحاد هو أهم ملامح إيڤان(٦).

الواقع أنه كان على الشخصيتين أن تصطدما ويعنف في لحظة ما، وتظهر هذه اللحظة مبكرًا نسبيًا في الجزء الثانى، ومنها يتضح إلحاد إيڤان للمرة الأولى بشكل مفصل، لذلك فهى أهم أحداث المجلد الأول.

والواقع أيضًا أن ما يظهر من حديث إيڤان الطويل لأخيه وبوضوح ساطع، أن إلحاد

---

(١) يورى سليزنيوف، مقدمة المجلد الأول من الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٣٦٧.

(٢) ف. دوستويفسكي: الأخوة كارامازوف، م١، ص ٤٩-٥١.

(٣) المصدر السابق، م٢، ص ٥٥١.

(٤) المصدر السابق، م١، ص ٤٦٩ (مناقشة أليوشا وإليزا) انظر كذلك المصدر نفسه، م٢، ص ٣١ (حادثة تعفن جثة زوسيما).

(5) E.H. Carr, Dostoevsky, p. 285.

– والـ Villain اصطلاح نقدى أدبى وسينمائى يعنى الشرير في الدراما.

(٦) ف. دوستويفسكي: المصدر السابق، م١، ص ٤٣-٤٥.

إيڤان كان إلحادًا وجوديًا على الأصالة، لأنه لا ينكر وجود الله ذاته، وإنما ينكر سلطته[١]، ينكرها لأنها لم تدفع عنا الشر والنقص، وهو لا ينكر هذه السلطة في شكلها المجرد فقط، بل ينكرها في أشكالها الثلاثة المتعينة: الأب، والرب، والقيصر، أى السلطة الخلقية الأسرية، والسلطة الدينية، والسلطة السياسية، والأمثلة على ذلك هى حادثة الطفلة حبيسة دورة المياه (الأسرة)، وحادثة طغيان الأتراك في بلغاريا (الدولة) ثم تمرد إيڤان ذاته باسم هذا وذاك في (أسطورة المفتش الأكبر)[٢].

ويقوم إيڤان بالاستدلال على انعدام العناية الإلهية مُركزًا خاصة على معاناة الطفل، إذ إنه البشرى الوحيد الذى هو بلا خطيئة يُعاقب عليها، وينْفِى إيڤان كل مبررات تعذيبه ويصر على أن في معاناته تتجلى الفوضى الكونية الأخلاقية والتى بموجبها يرفض الاعتراف بالتناسق الكونى[٣].

وفى تحليله لشخص إيڤان المتمرد، لاحظ كامى نفس الملمح في طبيعة إلحاده، هو أقرب إلى التمرد منه إلى الإنكار، وهو محاولة لعدل الأوضاع، وقطع العلاقة المسيحية بين العذاب والحقيقة[٤].

لكن إيڤان بعد هذا الرفض المتفجر يصل إلى طريق مسدود، أو إلى لا شيء على الإطلاق، فهو إذ ينكر كل سلطة خلقية فوق مستوى الإنسان الفرد، يقر مع ذلك بأن هذا التمرد لا يجعل مخرجًا أمام الإنسان سوى الأنانية وحدها، وربما كان كل شيء مباحًا أيضًا[٥].

---

(١) "إننى لا أجحد الرب يا أليوشا وإنما أقتصر على أن أُعيد إليه بطاقتى بكثير من الاحترام"، المصدر السابق، ص ٥٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٢ وص ٥٠٥، أسطورة المفتش الأكبر، ص ٥٢٢.

(٣) "إذا كانت آلام الأطفال أمرًا لا غنى عنه لإكمال مقدار الألم الذى سيكون فدية للحقيقة، فإننى أعلن جازمًا أن الحقيقة لا تستحق أن يدفع ثمنها باهظًا إلى هذا الحد... إننى لا أريد الانسجام بل أرفضه حبًا للإنسانية" المصدر السابق، ص ٥١٩.

(٤) ألبير كامى: المتمرد، ترجمة: عبد المنعم الحفنى (الدار المصرية، القاهرة ١٩٦٤، بدون رقم الطبعة) ص ٥٧-٥٨.

(٥) "أعلن صراحة (أى: إيڤان) أثناء مناقشة جرت بين الحضور أنه ما من شيء في هذا العالم يمكن أن يجبر البشر أن يحبوا بعضهم بعضًا... وسيكون كل شيء مباحًا... إلى نقيض ما سلم به الدين من قبل، فإذا بالأنانية.. لا تصبح مباحة للإنسان فحسب، بل تصبح كذلك ضرورية". ف. دوستويفسكى، المصدر السابق، ص ١٥٤.

ماذا كان موقف أليوشا أمام تمرد أخيه؟ كان موقفه الصمت البليغ، ولم يظهر انفعالاً سوى الأسف والحزن، ولهذا دلالة سنوضحها فيما بعد.

أما الآن فعلينا تتبع المصير الدرامى للشخصيتين المتباينتين، فباختصار استمر إيڤان على أفكاره يعتنقها بصلابة حتى مقتل أبيه، عند هذه الحادثة بدأ الانحدار المتسارع لشخصيته لحساب صعود شخصية دمترى موضوع الفقرة الخامسة، كان ما يؤرق إيڤان فعلاً هو ما أرق دوستويفسكي نفسه طيلة حياته: هل إذا تمنى المرء موت أبيه ثم قُتل أبوه يكون مشاركًا في الجريمة؟ (١) هذا هو السؤال المفصلى في شخصية إيڤان، وقد أوصله عذاب الضمير إلى لوثة عقلية راحت تتزايد خاصة بعد أن بدأ السيد الروسى زيارته (٢)، ووصلت إلى قمتها عندما اعترف له سمردياكوف بأنه لم يقتل الأب إلا بإيعاز من فلسفته هو، ثم وصل إيڤان إلى مرحلة الجنون ثم الاحتضار قرب انتهاء الرواية (٣).

وأما أليوشا فقد ظل متمسكًا بآرائه الدينية المعتدلة (والغامضة مع ذلك) حتى النهاية ممارسًا دورًا في محاولة إصلاح العلاقات بين بقية أفراد أسرته وبعضهم بلا جدوى، وينتهى إلى وعظ الأطفال على مقبرة طفل مناديًا بالفكرة التى سنتناولها في الفقرة الخامسة تحت عنوان "الفداء البشرى".

تسجل علاقة إيڤان وأليوشا على أحسن تقدير جدلاً لا ينقطع في نفس دوستويفسكي بين الإيمان والإلحاد الخُلقيين، وليس من السهل الخروج بنتيجة حاسمة من هذا الجدل لتحديد موقف دوستويفسكي نفسه، فقد يرى البعض أن إيڤان أقرب إلى طبيعته من أليوشا نظرًا لمواقف دوستويفسكي الشكية عمومًا (٤)، وقد يكون لهذا الاعتقاد ما يبرره بسبب غموض أفكار

---

(١) المصدر السابق، م٢، ص ٥٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٠٨.

(٤) "من الجدير بالملاحظة أن إيڤان بطريقة معينة هو دوستويفسكى نفسه يؤدى دوره على راحته هنا أكثر مما هو في دور أليوشا" ألبير كامى، المتمرد، ص ٥٩.

وأنظر "ربما هو وعى كليل.. ذلك الذى قاد المدرسة الهامة من النقاد الروس الذين كان لهم تابعون ألمان وإنجليز، إلى الاعتقاد في أن دوستويفسكى ظل إلى نهاية حياته شكاكًا، وأن إيڤان وليس أليوشا أو دمترى هو المرآة الحقيقية لمؤلفه" E.H. Carr: Dostoevsky, op. cit., p. 287. -

أليوشا وصمته حتى أمام المؤلف ذاته، ولكن هذه النتيجة تتحرك في مساحة شائكة حقًا إذ يعوق التوصل إليها ذلك المصير المقبض الذى انتهى إليه إيڤان، بالإضافة إلى التقائه بالسيد الروسى.

ولكن يظل الموقف الإلحادى لإيڤان في هذه الرواية هو الأكثر نسقية ووضوحًا، وهو كما رأينا إلحاد وجودي لا ريب فيه ولا مراء، وهذا الإلحاد يصل إلى تحقيقه العينى لحظة مقتل الأب أى مقتل الأنا العليا Super-Ego وبهذا الاعتبار يصير مقتل الأب (والذى حرض عليه إيڤان عن غير عمد) شكلاً من الإلحاد الوجودي الأخلاقي تحديدًا.

ج. السيد الروسى

"إن اكتشاف خفايا الإنسان لمن صعاب الأمور وأصعب الأمور أن يكتشف الإنسان نفسه". ف. نيتشه.

"أنا أيضًا أتألم ومع ذلك أحيا، أنا حرف (س) في معادلة غير ذات حدود، أنا شبح". السيد الروسى.

* * * * *

في العادة يتم تجاوز هذه الشخصية لدى النقاد والمفكرين ممن بحثوا أفكار دوستويفسكي عن الإيمان والإلحاد، برغم كونها شخصية لا تقل أهمية عن أبناء كارامازوف أنفسهم، ونتحدث هنا من الناحية الفلسفية، أما من الناحية الأدبية فهى ألمع شخصيات الرواية وأكثرها إثارة.

هذا السيد الروسى هو الشيطان بكل بساطة، وهو الذى تعود أن يزور غرفة إيڤان بعد مقتل الأب ليتسامرا كل ليلة حول مسائل الوجود والقيمة والحياة الأخرى... إلخ، وإلى اللحظة الأخيرة في الرواية لا نستطيع الحكم عليه إذا ما كان له وجود حقيقى، أم هو مجرد هلوسة ضمير مثقل.

وهذا الشيطان يتميز بفلسفة تقترب من فلسفة نيتشه كثيرًا إلى درجة تثير التساؤل، فهو يتحدث عما يسميه بالتحول الجيولوجي[1] أي تحول الجنس البشرى من الناحية القيمية

---

(١) "لا حاجة للتحطيم في رأيى، وإنما يكفى أن نطرد من أذهان البشر فكرة الإله... فمتى نبذت الإنسانية الإيمان بالله دفعة واحدة... فإن المفاهيم القديمة عن الكون ستختفى من تلقاء نفسها... وسيشعر الإنسان بعزة عظيمة وكبرياء جبارة تحركه وتحمله، لأنه يكون قد أصبح إلهًا إنسانًا" ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٦٥٢.

بشكل جذري بعد أن يتم إلغاء مقولة الإله من أذهانهم، ليصير كل شيء مباحًا، ويصير الإنسان إلهًا لا يخضع لقانون، وذلك بفضل إرادته المتحدة مع عِلمه، وعندئذ سيقبل الإنسان الموت في كبرياء ويكف عن الشكوى بسبب القدر، وسيحب الإنسان أخاه الإنسان حبًا مبرأ من المنفعة، صحيح أن ذلك الحب لن يدوم سوى لحظات معدودات، لكن سيزداد قيمة بازدياد ندرته.

وهو يؤمن كذلك بفكرة العود الأبدى التى تخدم معتقداته السابقة بالبداهة(١) وبشكل قريب للغاية مما نجده لدى نيتشه.

ومن الصعوبة بمكان فض ذلك الاشتباك بين أفكار نيتشه وإيڤان من جهة، وأفكار الشيطان من جهة أخرى، فضلاً عن استبيان أفكار دوستويفسكي في هذه النصوص ذاتها، ولكن من المستبعد على الأقل أن يقول دوستويفسكي بمفهوم الإنسان-الإله، وذلك أنه يستخدم في اللغة الروسية بالمعنى المضاد للمسيح Antichrist(٢)، أو المسيخ الدجال.

وربما كان أهم ما يتفق فيه نيتشه ودوستويفسكي-بالإضافة إلى الموقف الأخلاقي ونظرية العود الأبدي- في هذه النقطة هو إيمانهما بحرية الإنسان شاسعة المدى، مما يجعلها حرية تراجيدية(٣).

د. راسكولنيكوف وسْڤِيدْريجايلوف

"إن المبدعين قساة، والمحبة العظمى تتعالى فوق إشفاقها"(٤) ف. نيتشه.

"من كان قوى النفس والعقل فذلك هو سيدهم ومن كان يملك جرأة كبيرة فذلك هو الذى له الغلبة عليهم"(٥) راسكولنيكوف.

* * * * *

(١) "والواقع أن هذه الأرض لعلها قد عرفت الوجود بلايين المرات قبل وجودها الحالى، وهى فى كل مرة شاخت وتغطت بالثلج وتشققت في كل اتجاه ثم تحللت وارتدت إلى عناصرها الأولى فساد ملكوت المياه من جديد ثم ظهرت مذنب جديد فشمس جديدة ولدت بدورها أرضًا.. ذلك ضجر قاتل بغير حياء" ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ٦٤٢.

(٢) نيقولا برديائيف: رؤية دوستويفسكى للعالم، ترجمة: فؤاد كامل (إدارة الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام بغداد، ١٩٨٦، ط١) ص ٥٠.

(٣) "ولقد شاهدا الطريق وهو ينشق إلى إثنين طريق إلى الإله – الإنسان أى المسيح، وطريق إلى الإنسان – الإله أى إلى الإنسان الأعلى" المرجع السابق، ص ٥٢.

(٤) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ٢٧١.

(٥) ف. دوستويفسكى: الجريمة والعقاب، م٢، ترجمة: سامى الدروبى (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٩، دون رقم الطبعة، ص ٢٥٤.

نتحول هنا لدراسة موضوع هام بين نيتشه ودوستويفسكي ألا وهو القيم، وبالطبع فإن أهم مشخّص عند دوستويفسكي للقيم النيتشوية هو راسكولنيكوف Raskolnikov وكالعادة فتحليل الاسم يساعدنا عند دوستويفسكي على فض مغاليق الشخصية، إن راسكولنيكوف اسم مشتق من كلمة (راسكولنيك) ومعناها: المنشقّ، أى الرافض لقوانين مجتمعه(١)، وهى تنقلنا مباشرة، ورأسًا إلى نظرية القيم.

عرض المؤلف لنظرية القيم عند راسكولنيكوف بشكل شبه نسقى في تعليقه على ذلك المقال الذى قام بنشره في إحدى الصحف عن سيكولوجيا الإجرام(٢)، حيث رأى أن الناس ينقسمون بالطبيعة إلى فئتين، الأولى هى فئة العاديين، وهؤلاء لا نفع منهم سوى كونهم مادة للتناسل والتضخم الكمى للبشرية، والثانية هى فئة الخارقين، وهم الموهوبون الذين يقولون قولاً جديدًا ويمارسون دورهم في التحول الكيفى للبشرية، تتميز الفئة الأولى بالفكر المحافظ والتبعية وتعيش في الطاعة، بينما تمتاز الفئة الثانية بقدرتها على كسر القانون وحقها في ذلك لإحداث حركة تقدم تتمتع بها البشرية كلها حتى ولو اضطرت للتضحية ببعض البشر في سبيل سعادة الإنسانية كلها.

ولسنا نحتاج هنا إلى مزيد من التدقيق لتتبع الخيط النيتشوى الذى يبدو زاهيًا بين هذه السطور، وذلك في قسمة البشر إلى سادة وعبيد، وفى وصف قيم وأخلاق كل من الطبقتين، وقد يزداد الأمر وضوحًا إذا ضممنا إلى كل هذا اعتقاد راسكولنيكوف في قصور العناية الإلهية وتمرده عليها إذا يحدث سونيا Sonya باحتمالات أن تسلك أختها الأصغر مسلكها في العيش غير الشريف بسبب الفقر، ويؤكد على أن الله سمح بذلك لفتيات أخريات من قبل حين ترفض هى ذلك بقوة(٣).

ولكن راسكولنيكوف ليس هو النموذج النيتشوى الوحيد في هذا العمل، هناك نموذج أكثر وضوحًا ولمعانًا وهو سفيدريجايلوف Svidrigailov، تلك الشخصية العجيبة التى تظهر فجأة في

---

(١) ف. دوستويفسكى: الجريمة والعقاب، م٢، ترجمة: سامى الدروبى (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٩، دون رقم الطبعة، ص ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٤، ٤٨٥.

(٣) المصدر السابق، م٢، ص ٨١.

نهاية المجلد الأول، وبشكل أشبه بهيئة ظهور الشيطان لإيڤان كارامازوف، وربما لعبت دورًا قريبًا إلى حدٍ ما من دور الشيطان، وقد ظل دور هذه الشخصية غامضًا على المستويين الأدبى والفكرى لدرجة أن كار Carr اعتبرها بمثابة دمية خرجت من صندوق ثم تقررت إعادتها إلى علبتها فانتحرت في النهاية، ويرى كار أن انتحاره كان غامضًا وبلا أثر يُذكر(١)، ويبدو أن دوستويفسكي وجد أن النتائج المحتملة لمذهب راسكولنيكوف في القيمة يجب أن يتحملها شخصان لا واحد، وذلك للمقارنة بين المصيرين المختلفين، لهذا فربما كان دور سفيدريجايلوف أقرب إلى الدوبلير الذي تقرر أن يؤدى ذلك المشهد الصعب، مشهد الانتحار النهائي، وهو يشير إلى أن القيم النيتشوية تلك – في رأى دوستويفسكي – لابد وأن تنتهى إلى أحد طريقين، إما إلى الفشل والتراجع (راسكولنيكوف) وإما إلى التمادى والاستمرار الذى لا بد وأن ينتهى بعد اكتمال مشروع الأنا حتى النهاية إلى الانتحار (سفيدريجايلوف).

على أية حال يدرك كار أن السؤال الأساسى في الجريمة والعقاب سؤال قيمى أساسًا، إنه السؤال عن سبب فشل راسكولنيكوف، هل فشل بسبب ضعفه فقط؟ أم بسبب ماهية روحية ما في النوع البشرى تلك التى جعلت من المستحيل أن يجد اكتفاءً قصيًا في وضعية الإنسان الأعلى اللا أخلاقي؟" (٢) ويظل السؤال بلا إجابة، إن بحوث دوستويفسكي الأخلاقية لابد وأن تنتهى إلى تلك الحيرة وذلك التوتر بين الله والشيطان، وهو ما يلاحظه بردياڤيف عندما يحاول تحقيب دوستويفسكي في تاريخ الفكر الأوربى، فيقارن بين ثلاثة تصورات للإنسان لدى كل من دانتى وشكسبير ودوستويفسكي، فيرى أن دانتى قد تصور الإنسان في العصر الوسيط، حيث وضع الإنسان موضعًا وسطًا بين العالم السفلى وبين الملكوت السماوى، فلم يكن الإنسان آنذاك سوى عنصر متموضع في هذه المعادلة المحايدة والصارمة، أما شكسبير فقد عبر عن طبيعة إنسان عصر النهضة والمذاهب الهيومانية حيث صور الإنسان كمخلوق مركزى لأسماء فوق ولا إله ولا شيطان، ولكن عندما نضبت قوى الإنسان الداخلية -والتى كانت قد جعلته يستقل بنفسه في عصر النهضة- بسبب عدم حل مشكلة المصير الإنسانى، عاد الله والشيطان للظهور في الوعى والفكر والأدب، وهى المرحلة الثالثة التى يصورها دوستويفسكي محاولاً أن يعبر بالإنسان

---

(1) E.H. Carr. Dostocvsky. p. 197.
(2) Ibid.. p. 193.

من الجحيم إلى المطهر[١].

وفى سبيل ذلك يحاول دوستويفسكي أن يزن العلاقة الخلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، لم يحاول – في رأى برديائيف – المبحث بينهما واستبدال الإنسان الأعلى بالإنسان مثل نيتشه، بل كان باحثًا دءوبًا عن ضبط مناسب لتلك العلاقة[٢].

وفى سبيل ذلك أيضًا تحرك أبطال دوستويفسكي في تأكيد متمرد للذات ينتهى دائمًا (وهى ملاحظة واقعية بالفعل) بالفشل والسقوط والخواء[٣] ومنهم راسكولنيكوف الذى كان مصيره إلى المطهر في النهاية موضوع المبحث التالى.

هـ راسكولنيكوف ودمترى كارامازوف

"للألم وحده يدينون بأسمى وأرفع اللحظات، إنهم الأبطال ورسل الألم الكبار، رسل ألم الإنسانية"[٤] ف. نيتشه.

"تنبجس أخيرًا من ظلمات وجوده نفس أحياها الألم وطهرها ونقاها وأسبغ عليها حلة النبل والكرم"[٥] دمترى كارامازوف.

* * * * *

نتعرض هنا كما أسلفنا في المبحث السابق للجانب الأخير لخبرة الألم أو الوظيفة الثانية لها، وقلنا أن خبرة الألم خبرة شديدة الأهمية في الفلسفة الوجودية عموما ولدى نيتشه ودوستويفسكي خصوصًا، وهى تظهر لدى نيتشه على وجه (التعالى) أى التعالى على ما هو أضعف في سبيل تنقيح ما هو أقوى باستمرار، كهدف لأخلاق الوجودية، كما أشرنا إلى أنها تظهر على وجه (التعاطف) عند دوستويفسكي أى التواصل مع الأخر وتخفيف الآلام المتبادل.

ذلك أن خبرة الألم مثلما تعلمنا كيف نرتد إلى أنفسنا ونعكف على فهمها وتحليلها والدوران حولها، فإنها أيضًا تدفعنا دفعًا للخروج إلى الوجود المشترك بين الذوات المختلفات، كمحاولة

---

(١) ن. برديائيف: رؤية دوستويفسكى للعالم، مرجع سبق ذكره، ص٢٣- ٢٦.

(٢) د. حسن يوسف: فلسفة الدين عند برديائيف (دار الكلمة، ٢٠٠٠، ط١) ص ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٧١.

(٤) ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢.

(٥) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٥٣٢.

لتخفيف ذلك الألم، وهو ما يظهر في حياتنا اليومية في فعل الشكوى والمصارحة والرغبة الملحة في الانكشاف أمام آخر بعينه على حقيقة النفس، بل ورغبة الإنسان في السرد (الحكى) Narration عمومًا، وحتى بعض الظواهر الأخرى كالاستماع إلى الغيبة والنميمة وما إلى ذلك.

ليست خبرة الألم إذن خبرة عازلة فحسب، كما حاول الوجوديون في القرن العشرين تصويرها، لكنها قوة خلاقة عظيمة بل أكثر قوى النفس البشرية وخبراتها ثراءً.

ينتهى راسكولنيكوف بالاعتراف على نفسه دون ضغط أو إكراه، اللهم إلا ضغط ضميره الشخصى(١) وبهذا يتأهب للمحاكمة التى انتهت بالحكم عليه بالحبس ثمانى سنين مع الأشغال(٢) وبالتالى تم ترحيله إلى سيبريا، ورغم أن كل هذا يحدث في خاتمة الرواية، إلا أنها نقطة تحول لمسارها كأنما هى بداية لجزء جديد لم يكتب، ذلك أن البطل يبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة المطهر.

وفى المعتقل يظهر راسكولنيكوف عدم اكتراث بسونيا رغم أنها رحلت معه إلى المنفى بإرادتها، أى أن البطل هنا غير قادر على الحب(٣) ثم يصاب بالمرض بسبب سوء حالته النفسية وجرح كبريائه وتزداد معاملته لسونيا سوءًا، ويزداد إحساسًا بالخواء ولا جدوى الحياة حتى بعد قضاء المدة، وساءت علاقته برفاقه السجناء(٤)، وتحت تأثير الألم المستمر بدأ الشعور بالحب والحياة والأمل مرة أخرى" كان راسكولنكوف ما يزال يجهل أن هذه الحياة الجديدة لن توهب له بغير تضحية، وأن عليه أن يدفع ثمنها غاليًا، ... ولكن هنا تبدأ قصة أخرى، قصة إنسان تجدد شيئًا بعد شيء، قصة انبعاثه"(٥)، هكذا يربط دوستويفسكي بين الألم والبعث، وتنتهى القصة نهاية مسيحية.

على أن نموذج دمترى Dmitri أكثر وضوحًا، رغم أن لم يعتقل حتى انتهاء أحداث الرواية، لكنه كان واثقًا أن بداخله إنسانًا يريد أن يبعث حيًا من الموات والخطيئة، حتى ينبجس هذا

---

(١) ف. دوستويفسكى: الجريمة والعقاب، م٢، ص ٤٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٨٠.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٨٨، ٤٨٩.

الإنسان من أعماقه التى طهرها الألم الطويل، ويتذكر دمترى حلم الصبى الذى رآه عند التحقيق معه بشأن مقتل أبيه، فتخطر له فكرة الفداء البشرى أى أن على البشر جميعًا أن يتألموا في سبيل الأطفال لكيلا يتألموا بدورهم (وهو تصوّر أخلاقي سيكولوجي ملتئم أي من دون حاجة لمرجعية ميتافيزيقية كما نلاحظ)، والملاحظ هنا هو أنه يرد ضمنًا على نقد إيڤان للنظام الكونى اللا أخلاقى[1]، ثم ينتهى دمترى إلى التصريح بأن الإله الذى كفر به البشر فوق الأرض، سيعبده السجناء في المناجم تحت الأرض[2] لدرجة تردده في قبول خطة الهرب التى أعدها أخوه إيڤان.

وذلك البعث هو العنصر المشترك بين حالتى راسكولنكوف ودمترى في المطهر، وفى الحالتين تكون خبرة الألم هى المخرج الحقيقى من اللا أخلاقية، وإن كان دمترى يمتلك نظرية محددة هى ذلك الفداء البشرى كما أوضحناها، وتكون نقطة البدء هى العمل من أجل مستقبل البراءة الإنسانية المكتسبة التي تحل محل الخطيئة الفطرية.

---

(١) ف. دوستويفسكى: الأخوة كارامازوف، م٢، ص ٥٣٠، ٥٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٣٢.

٥. خاتمة البحث

حاولنا في هذا البحث تحديد المقصود بالإلحاد الوجودي وتمييزه عن أنواع الإلحاد الأخرى، مع تحليل شقي هذه القضية أي: الإلحاد الأخلاقي والأخلاق الإلحادية، من أجل حصار المفهوم سلبًا وإيجابًا.

ثم انتقلنا إلى مفهوم موت الرب، وحاولنا بيان أن معنى المقولة ليس إنكارًا للوجود بقدر ما هو إنكار للسلطة، أي بقدر ما هو إلحاد وجودي، وذلك عند نيتشه.

وأخيرًا حللنا مفهوم موت الأب، من أجل إيضاح ماله من جوانب أخلاقية وعقائدية ونفسية عميقة، تضرب بجذورها مباشرة في الأخلاق الوجودية، وذلك عند دوستويفسكي.

ولا ريب أننا واجدون قدرًا ما من الاختلاف بين موقف كل من المفكرَين من القضية موضوع البحث، غير أن أوجه الاتفاق بينهما أكثر لفتًا للانتباه وأكثر تكاملاً في النواحي الأخلاقية خاصةً.

* * * * *

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

١- مصادر دوستويفسكي:

(١) دوستويفسكي، فيدور ميخائيلوفيتش، الأخوة كارامازوف، ترجمة: سامى الدروبى، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفييتي، ١٩٨٨، دون رقم الطبعة.

(٢) دوستويفسكي، فيدور ميخائيلوفيتش، الجريمة والعقاب، ترجمة: سامى الدروبى، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفييتي، ١٩٨٩، دون رقم الطبعة.

٢- مصادر نيتشه:

أ- المصادر العربية:

(١) نيتشه، فريدريك فلهلم، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ط٢.

(٢) نيتشه، فريدريك فلهلم، ما وراء الخير والشر، ترجمة: محمد عضيمة، دون بيانات عن الطبع والنشر، مكتبة طلعت حرب، القاهرة.

(٣) نيتشه، فريدريك فلهلم، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيلكس فارس، منشورات المكتب العالمى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.

ب- المصادر الأجنبية:

(1) Nietzsche, F.W., Thus Spoke Zarathustra, Tr. By R.J. Hollingdale, Penguin books, Harmondworth, middle sex, UK, 1961, no ed. No.

ثانيًا: المراجع:

أ- المراجع العربية:

(١) إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، وبدون رقم الطبعة.

(٢) أحمد، عاطف، الإسلام والعلمنة، دار مصر المحروسة، القاهرة ٢٠٠٤، ط١.

(٣) بدوى، عبد الرحمن، نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.

(٤) بدوى، عبد الرحمن، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣، بدون رقم الطبعة.

(٥) برديائيف، نيقولا، رؤية دوستويفسكي للعالم، ترجمة: فؤاد كامل، دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٦، ط١.

(٦) الخولى، يمنى طريف، الوجودية الدينية، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٥، ط٢.

(٧) دولون، جيل نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ط٢.

(٨) رجب، محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ط٢.

(٩) زكريا، فؤاد، نيتشه، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ط٣.

(١٠) سارتر، جان بول، الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا ميان، دار بيروت، لبنان، ١٩٥٤، بدون رقم الطبعة.

(١١) فرويد، سيجموند، دستويفسكى وجريمة قتل الأب، ترجمة: شاكر عبد الحميد، في علم نفس الإبداع، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.

(١٢) قنصوة، صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، بدون رقم الطبعة.

(١٣) كامى، ألبير، المتمرد، ترجمة: عبد المنعم الحفنى، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، بدون رقم الطبعة.

(١٤) كمال الدين، جليل، دراسات أدبية، المكتبة العالمية، بغداد، ١٩٨٥، ط١.

(١٥) ماركس، كارل وإنجلين، فريدريك، البيان الشيوعى، ترجمة: العفيف الأخضر، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨، ط١.

(١٦) ماكورى، جون الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مراجعة فؤاد زكريا سلسلة الم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢، بدون رقم الطبعة.

(١٧) وهبة، مراد، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٤٤، ط١.

(١٨) يوسف، حسن، فلسفة الدين عند برديائيف، دار الكلمة، ٢٠٠٠، ط١.

ب- المراجع الأجنبية:

(1) Carr, E.H., Dostoevsky, George Allen & Unwin, LTD, UK, 1949, 2nd ed.

(2) Freud, S., Totem and Taboo, tr. By A.A. Brill. Penguin, books Harmondworth, Middle sex, UK, 1983, no ed. No.

(3) Hollingdale, R.J., Nietzsche, Routledge & Kegan Paul, London, UK, 1973, no. ed. No.

(4) Moreland, J.P. and Nielsen, K., Does God Exist?, Prometheus Books, Bufflo, New York, USA, no ed. No.

ثالثا: شبكة المعلومات الدولية:

http://philosophy.lander.edu/intro/stace_test.html.

obeikandl.com