

شخصيات فلسفية

(٢)

كيركجور

رائد الوجودية



29.2.2016



(فلسفته)

الجزء الثاني

تأليف

د. إمام عبد الفلاح إمام

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

شخصيات فلسفية

(٢)

كبير كجور

رأى الوجودية

(فلسفته)

تأليف

د. إمام عبد الفناح إمام

١٩٨٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراف

تليفون ٦٠٤٦٩٦

كركجور
رائد الوجودية

فهرس

الصفحة

ك

مقدمة عامة

٣

الباب الأول : فلسفة الذات

٥

الفصل الأول : مفهوم التهكم .

٧

١ - تمهيد

١٢

٢ - أهمية مفهوم التهكم

٢١

٣ - هيجل والتهكم

٢١

(أ) التهكم القديم عند سقراط

٢٧

(ب) التهكم الحديث عند الرومانتيكية الألمانية

٣٤

٤ - كيركجور والتهكم السقراطي

٣٤

(أ) فن الحوار - الدفاع - المأذبة - بروناجوراس

٤٥

(ب) انتهم بوصفه نمطا من الوجود

٥١

٥ - التهكم والرومانتيكية الألمانية - شليجل وقصة لوسندة

٦٠

٦ - خاتمة

٦٥

الفصل الثاني : التكوين الأنطولوجي للذات

٦٧

أولا : تمهيد

٧٠

ثانيا : الذات بين هيجل وكيركجور

- ٧٩ ثلثا : التكوين الأنطولوجي للذات عند كيركجور
- ٨١ ١ - الذات مركب المتناهي واللامتناهي
- ٨٩ ٢ - الذات مركب من النفس والجسد
- ٩٦ ٣ - انذات مركب من الواقع والمثال
- ١٠٠ ٤ - الذات مركب من الضرورة والامكان
- ١٠٧ ٥ - الذات مركب من الزماني والازلي
- ١١٢ رابعا : خاتمة

١١٧ الفصل الثالث : مراحل الوجود بن سمات عامة

- ١١٩ ١ - تمهيد
- ١٢١ ٢ - اما - أو
- ١٢٨ ٣ - تفسيرات مختلفة لمراحل الوجود
- ١٤١ ٤ - الوجود : سمات عامة

١٥٣ الباب الثاني : التطور الجدلي للذات

١٥٥ الفصل الأول : المرحلة الحسية المباشرة

- ١٥٧ ١ - تمهيد
- ١٦١ ٢ - أطوار المرحلة الحسية المباشرة
- ١٦٥ ٣ - الطور الأول : الغلام في « زواج فيجاور »
- ١٧٢ ٤ - الطور الثاني : تاينو في « التاي السحري »
- ١٧٧ ٥ - الطور الثالث : دون جيوفاني
- ١٨٨ ٦ - خاتمة

الفصل الثاني : المرحلة الجمالية التأملية

أولا : تمهيد

ثانيا : الغاء المباشرة

ثالثا : الحياة فى عالم الامكان

رابعا : « يوميات مغو »

خامسا : خاتمة

الفصل الثالث : المرحلة الأخلاقية

أولا : مقولتا : انقرار والاختيار

ثانيا : الحب يتحول الى واجب

ثالثا : تحقق الذات

رابعا : المرحلة الأخلاقية وتطور الذات

خامسا : خاتمة

الفصل الرابع : المرحلة الدينية

أولا : ائتعلق الغائى للأخلاق

ثانيا : فارس الاستسلام

ثالثا : السعادة الأبدية أو الخلود

٣٦٧ الفصل الثالث : الخطيئة

٣٦٩ أولا : فكرة الخطيئة

٣٧٦ ثانيا : الخطيئة الموروثة أو الخطيئة الأصلية

٣٨١ ثالثا : الخطيئة الفعلية

٣٨٤ رابعا : خصائص الخطيئة ونتائجها

٣٩١ الباب الرابع : خلاص الذات .. أو الوجود المسيحى

٣٩٣ الفصل الأول : المفارقة

٣٩٥ ١ - تمهيد

٣٩٨ ٢ - المفارقة

٤٠١ ٣ - المفارقة المطلقة

٤١٢ ٤ - غفران الخطايا

٤١٩ الفصل الثانى : الايمان

٤٢١ ١ - الايمان .. والعقل

٤٢٧ ٢ - ارادة الايمان .. ومخاطرة الوثبة

٤٣٢ ٣ - التكرار

٤٣٧ - خاتمة نقدية

٤٤٧ - مراجع البحث

«مقدمة عامة»

...والقط يأكل ويشرب!

القضية الأساسية التي تكافح الفلسفة ، من أجلها في رأينا ، هي اقتناع الانسان أنه لا يولد انساناً ، انما هو يصير كذلك ، انه يولد حيواناً يعى ما حوله ومن حوله ، يأكل ويشرب ، ولكنه لا يعى ذاته ، فالحيوان يدرك طعامه ، ويأكله ، ويقبل على صاحبه ، ويهاب العصا ويجرى ... الخ ، لكنه لا يدرك أنه يدرك هذه الأشياء ، فالوعى عنده يسير في خط مستقيم ، ولا يتردد الى نفسه ، ولا ينعكس فيدرك ذاته ، باختصار ليس لديه ما يسميه هيجل « بالوعى الذاتى » ، ليست لديه تلك العملية المزدوجة البالغة الأهمية ألا وهي : الوعى بالوعى ! ومهمة الفلسفة مساعدة الانسان على الانتقال من مرحلة الوعى المحض - أى المرحلة الحيوانية التي يولد فيها - الى مرحلة الوعى الذاتى التي يصير فيها انساناً على الأصالة ، ومن ثم فان الفلسفة تسعى الى تبديد الوهم الشائع عند كثير من الناس الذين يظنون أن الانسان يكتسب صفته تلك بحق المولد ! كلا ! لا يولد الانسان انساناً بل حيواناً متحداً مع الطبيعة غارقاً حتى الاذنين فى المادة والحس حتى أنه ليفقد الوعى البشرى الأصيل فى هذا المجال المادى ، ودور الفلسفة أن تساعد على استرداد هذا الوعى المفقود !

كان ذلك هو دور الفلسفة عند اليونان منذ صرخة سقراط العظيم « أيها الانسان ! اعرف نفسك ! » وأتى اعتبارها رسالته فى الحياة جاءت وحياً وانها من الاله أبولو ! وكانت الفلسفة كذلك عند افلاطون الذى حاول أن يأخذ بيد الانسان ليرقى من هذا العالم الحسى المادى الى العالم العلوى السماوى الخالد : عالم المثل ! وكانت كذلك عند أرسطو الذى اعتبر الفلسفة « فكر الفكر » ووصل الى حد القول بأن على الفيلسوف أن يتشبه بالله ! ولو سرت تنتقل فى تاريخ الفلسفة من مذهب الى مذهب لما وجدت سوى هذه القضية الأساسية مطروحة بصور شتى ! فإذا ما وصلت الى عملاق الفكر الغربى - هيجل - لوجدته يعرض الفكرة بوضوح ونصاعة فى

(ن)

جميع مؤلفاته : فالوعى البشرى يبدأ متحداً مع الطبيعة (وهو يلتمس لفكرته أسانيد من اللاهوت الذى يخبرنا أن آدم وامراته كانا عريانين وهما لا يخجلان ، لأن الوعى الذاتى مفقود عندهما) (١) . والتاريخ البشرى كله ليس سوى محاولة لتحرر الوعى من هذا الاندماج مع المادة لكن يعنى نفسه !

* * *

الى ما يقرب من هذا المعنى تذهب الوجودية — معتمدة فى جوانب كثيرة على الهيكلية — عندما ترفع شعارها الشهير : أيها الانسان ، كن ذاتك ! صر نفسك ! كن انساناً . ومعنى ذلك أنها ترفض القول بأن الانسان يولد انساناً ، وتذهب الى أنه يصير أو يصبح كذلك فحسب ، أو بمصطلحاتها الخاصة لا يكون وجود الانسان مطابقاً لماهيته كانسان منذ اللحظة الأولى لهذا الوجود ، بل هو يوجد أولاً ثم تتشكل ماهيته بعد ذلك ، فهذه الماهية هدف أو غاية أو مشروع ، يسعى المرء الى تحقيقه ، وقد يثقل فى تحقيقه ، بل قد يظل فى المرحلة الحيوانية طيلة حياته فالمسألة فردية بحتة ، وليس ثمة ضرورة فى أن يتحول الوعى الى وعى ذاتى أعنى أن يتحول (هذا الحيوان الى انسان !) .

إذا كانت هذه هى الفكرة الوجودية بصفة عامة فهى تشكل فلسفة رائدها سرن كيركجور بصفة خاصة . ولئن كنا قد طرحنا فى الفصل الأول من الجزء الأول سؤالاً هاماً هو : هل كان كيركجور فيلسوفاً؟ (٢) . فإن الاجابة عن هذا السؤال استغرقت هذا المجلد الثانى بأسره ! الذى عرضنا فيه لفلسفته واعتبرنا شريطاً ممتداً يعرض الذات البشرية الأصلية ومن هنا كانت ، بحق ، فلسفة للذات !

(١) — موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٠٩ وما بعدها من المجلد الأول (ترجمة د . امام عبد الفتاح امام) أصدرته دار التنوير للطباعة والنشر بيروت عام ١٩٨٣ العدد السادس من المكتبة الهيكلية .
(٢) امام عبد الفتاح امام « سرن كيركجور ن رائد الوجودية » المجلد الأول ص ١٧ — ٤١ من طبعة دار التنوير عام ١٩٨٣ .

(س)

ولقد مهدنا للحديث عن فلسفة الذات بدراسة ، فى الفصل الأول ، لـ « مفهوم التهكم » عند كيركجور ، ولما كان هذا الموضوع يعرض لأول مرة فى المكتبة العربية ، على ما أعلم ، فقد وقفنا عنده وقتنا طويلا ، الى حد ما . وفضلا عن ذلك فان التهكم ، كما يقول كيركجور نفسه ، هو البداية التى تبدأ منها الحياة الجديرة بأن يحيها الانسان ، كما أن التهكم يقوم عنده بنفس الدور الذى يقوم به الشك عند ديكارت ، وأعنى به تطهير الأرض التى ينوى أن يقيم عليها الفيلسوف — بناءه الفلسفى . فإذا كانت الخطوة الأولى فى كل تفلسف هى الشك أو السلب أو النقد . . . الخ — فان الخطوة الأولى فى تفلسف كيركجور هى التهكم أو العدمية الشاملة أو السلب اللامتناهى !

طهرنا الأرض ومهدناها لاقامة البناء — فما هو هذا البناء ؟ ! انه تصور فيلسوفنا لمساهية الذات البشرية الأصلية لا الزائفة ، بعبارة أخرى : ما المقصود بالذات الأصلية ، وما الذات الزائفة ؟ ثم كيف يصل الانسان الى الأولى ويتجنب الوقوف عند الثانية ؟ فما دام الانسان لا يولد انسانا لكنه يصير كذلك ، أى أن الوصول الى انسانيته الحقه هى الهدف والغاية — فان هناك طريقا طويلا عليه أن يجتازه ، فما هو هذا الطريق وما هى مراحلها ؟ ! علينا ، إذن ، أن نحدد الغاية بوضوح ، وأن نصف الطريق بدقة ، لنعرف من من البشر أعيانهم فسقط فى منتصف الطريق ولم يكمله حتى نهايته ، ومن منهم صمد وتجدد حتى وصل الى سدره المنتهى !

غايقتنا تحقيق انسانية الانسان على أكمل وجه ، والوصول به الى ادات الحققة ، فما هى هذه الذات ؟ انها الذات المطمئنة التى تصل الى غببتها الأزلية بمثلها بين يدي الله وارتباطها به ، انها الذات التى لا تعاني ألماء ولا اضطرابا ، أو قل الله من خلال الألم والاضطراب ، والعذاب والمعاناة تصل الى هذه الغاية ، لكن كيف يحدث الاضطراب للذات ؟ عندما لا يكون هناك توازن فى عناصرها ، ولا اتزان فى مكوناتها . .

(ع)

فما هي هذه العناصر أو المكونات ؟ ! وكيف تحاول الذات تحقيق ذاتها
ومنى تقع فى الاضطراب وكيف تتخلص منه ؟ !

على هذا النحو كان لا بد أن نبدأ فى « الفصل الثانى » بالتكوين
الانطولوجى للذات لنعرف فيه أن الذات مركب من المتهاهى واللامتناهى،
ومن النفس والجسد ، ومن الواقع والمثال ، ومن الزمان والأزل . الخ .
ثم نعرض فى الفصل الثالث للسّمات العامة لمراحل الوجود التى يمكن أن
تقطعها الذات البشرية والتفسيرات المختلفة لهذه المراحل عند كيركجور .

أما الباب الثانى فقد عرضنا فيه للتطور الجدلى للذات أعنى للطريق
المطويل الذى تحاول أن تقطعه لكى تصل الى غايتها، ابتداء من المرحلة الحسية
المباشرة وأطوارها المختلفة ، الى المرحلة الجمالية التأملية . وبيننا كيف
تضيع الذات وتفقد نفسها ان هى توقفت عند هذه المرحلة بشطريها :
الشطر الأول حيث تضيع الذات فى الحس ، والشطر الثانى حيث تتبخر
فى عالم الامكان والخيال .

أما المرحلة الثالثة « الأخلاقية » فقد ظهرت فيها سمة أساسية
لأصالة الذات كانت غائبة فى المرحلة السابقة وهى اتخاذ القرار ! ومن
هنا فإن الذات التى تنتقل الى الوجود الأخلاقى تخطو خطوة كبرى فى
سبيل اثبات ذاتها الأصيلة ، لأنها هنا قادرة على الاختيار واتخاذ القرار ،
والعمل على تحقيق الواجب . لكن ما الذى يدفع الذات الى الحركة بحيث
تنتقل من المرحلة الحسية بشطريها الى المرحلة الأخلاقية ؟ ولماذا لا يبقى
رجل الحس متابعاً فى حياته غارقاً فى ملذاته ؟ الجواب ذو شطرين : الأول
هو أنه ليس ثمة ما يمنح الانسان من الخضوع طوال حياته لسيطرة الحس
والشهوة ، والحياة فى مستوى الحيوان ، بحيث يعيش حياة بهيمية لا
يجد فيها نفسه ! . والشطر الثانى أن الضرورة التى تدفعه الى المرحلة
الأخلاقية هى ضرورة باطنية تتوقف على نمو الوعى الذاتى عنده فهو
عندما يشعر بالضجر أو الملل يستيقظ وعيه ، ويعرف أن حياته خواء

(ف)

بلا معنى ، وذلك ضرب من السعى وراء المعرفة الذاتية وهي سمة لفعل الاختيار أعنى « اختيار المرء لنفسه » أو لذاته الحققة ، وبمعنى أكثر دقة لما ينبغى أن يكون عليه المرء أعنى : واجبه !

غير أن الذات الأخلاقية ليست هي الذات الانسانية الحققة ، فعلينا أن نواصل السير بغض النظر عما نشعر به من اعياء ودوار ! فهناك مرحلة أعلى هي المرحلة الدينية التي تنقسم الى التدين (أ) والتدين (ب) - أما الأول فهو يمثل بداية ظهور الذات المتدينة حيث يعى الانسان أن هناك اختلافا مطلقا بين الله والعالم ويعترف بالاعتماد الانطولوجي للذات على الله عن طريق الايمان بأن الله هو الخالق ، وأن الانسان هو المخلوق ، وها هنا يمكن تطبيق الأخلاق فى سبيل غاية أعلى وقد يقوم به « البطل المأساوى » كما فعل أجا ممنون عندما قدم ابنته ايفيجينا للالهة فتخلى بذلك عن واجب من الواجبات التي تفرضها عليه الأخلاق (حب الأب لابنته والمحافظة عليها) فى سبيل غاية أعلى ! لكن قد يقوم بها « فارس الايمان » كما فعل نبي الله ابراهيم عندما هم بذبح وحيدته تلبية للأمر الالهى ! •

لكن ذلك كله ليس سوى تمهيدات للوصول الى التدين «ب» ، أعنى الى الغبطة الأزلية : للمثول بين يدي الله ، فلا تكون الذات ذاتا أصيلة! الا اذا ارتبطت بالله • غير أن الارتباط لا يمكن أن يكون مباشرا : فالارتباط الانساني بالله على نحو مباشر هو الوثنية الكاملة ! بل لا بد أن يحدث شرخ أو انقسام أو اضطراب فى هذه العلاقة ، ثم نعود الى الارتباط الوثيق بالله ، وهذا الشرخ تحدته أمراض الذات • ومن هنا جاء الباب الثالث الذى عرضنا فيه على مدى ثلاثة فصول لأمراض الذات بدأنا فى الفصل الأول منه باليأس مرض الروح كما يسميه كيركجور • والمرض هنا يعنى ، حرفيا ، الاضطراب أو عدم التناسب - وقد عرضنا لمعناه وأنواعه ثم للصور الأربعة من اضطراب الأنا • أما الفصل الثانى فقد عرضنا فيه لمفهوم القلق سماته وأنواعه ومراحلته

(ص)

التاريخية • وعرضنا في الفصل الثالث للخبيثة الموروثة والفعليّة
وخصائصها ونتائجها • أما في الباب الرابع فقد وصلنا الى الغاية : خلاص
الذات بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وكيركجور يرى أن الذات الحقّة
هي الذات المؤمنة أو المتديّنة ، وبصفة خاصّة المؤمنة بالديانة المسيحية !
ولهذا فان من الباحثين من يرى أن الطريق الطويل الذي قطعته في فلسفته
كان محاولةً للإجابة عن سؤال طرحه في البداية هو : كيف يمكن لى أن
أصير مسيحياً؟! • غير أننا نعتقد أن المسألة أكبر عمقا من مجرد «الدعوة»
أو الوعظ بالمسيحية ، انها محاولة لتحقيق ذات الانسان عن طريق الدين ،
أو قل : « انها تمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة
النهائية لتحرير الانسانية من التأثير الهدام لنظام اجتماعى ظالم —
وفلسفته تتطوى في جوانبها على نقد قوى لمجتمعه ، يدينه بوصفه
مجتمعا يشوه الملكات الانسانية ويحطمها .. » (١) • صحيح أنه كان
يرى أن العلاج في المسيحية وطريقتها في الحياة لكن ذلك يرجع الى
أنه هو نفسه كان أحد أقطاب الفكر المسيحى فى عصره فأراد أن يعيد
للمسيحية قوتها النضالية الثورية ، وان كان ذلك يمكن أن يقال عن الدين
بصفة عامة ، والوعى الدينى بصفة خاصة ، الذى يعنى الوعى بالقيم
الروحانية العليا والايمان بها والنضال من اجلها حتى يصبح الانسان —
بحق — خليفة لله فى الأرض !

وانى لأمل أن يكون هذا الكتاب قد أضاف جديدا الى المكتبة
الفلسفية العربية •••

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد •

الكويت فى ابريل ١٩٨٥

د • امام عبد الفتاح امام

(٣) هزيت ماركيز « العقل والثورة » ص ٢٦٠ ترجمة د • فؤاد زكريا
الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة • ١٩ •

الباب الأول

فلسفة الذات

« أريد أن أجد حقيقة تكون لي أنا ، أن أجد
الفكرة التي أكرس لها محياى ومماتى . . »

س. كيركجور : « اليوميات »

الفصل الأول

« مفهوم التهكم عند كيركجور »

« كما أن الفلسفة تبدأ من الشك ، فكذلك الحياة
الجديرة بأن يحيها الانسان : تبدأ من التهكم »
س. كيركجور « مفهوم التهكم » قضية ١٥

« أنا تلك الذبابة اللاذعة التي أرسلها الله إلى
الناس . . لكي تزعجهم ، وتباغتهم ، وتوقظهم من
سباتهم العميق . . »

سقراط – محاورة الدفاع ٣٠

١ - تمهيد :

لم يكن عام ١٨٤١ كله سيئاً في حياة كيركجور ، فعلى الرغم من أنه شهد فسخ خطبته « لريجينيا أولسن » ولما يمض على عقدها غير سنة واحدة وشهر واحد ، فقد شهد أيضا في ٢٩ سبتمبر مناقشة رسالته للماجستير « مفهوم التهكم » التي كان لها دوى كبير في المدينة الصغيرة لما احتوته من مقدرة وبراعة نقدية جعلته يوصف بأنه « أستاذ التهكم » ، فضلا عن أن المشرف الذي قدم الرسالة وصفها بأنها « ضرب عميق من التفاسف » (١) .

وعنوان الرسالة كاملا هو : « مفهوم التهكم : مع اشارة مستمرة الى سقراط » ، والحق أن الباحث لا يدهشه أن يختار كيركجور مثل هذا الموضوع ، ولا أن يربطه على هذا النحو بسقراط ، بل ربما كانت هذه احدى المرات القليلة التي نجد فيها فيلسوفنا متيقنا مع نفسه ، فالموضوع تمليه ، من ناحية ، طبيعة كيركجور التهكمية الساخرة ، فقد سبق أن ذكرنا أنه : « كان صعب المراس ، ساخر المزاج حاد الذكاء ، لاذع التهكم » (٢) . وأنه كان يقول عن طبيعته هذه أنها

(١) حضر المناقشة عدد « غير عادي » من المستمعين ، واستمرت أكثر من سبع ساعات ، واشترك فيها ، الى جانب عبيد انكليية ، اثنان من المنكرين الهيجليين هما ج.ل. هيرج J.L. Heiberg و أ.ف. بيك A.F. Beck كما كانت اول رسالة تقدم الى جامعة كوبنهاجن باللغة الدانماركية بدلا من اللغة اللاتينية كما جرى عليه العرف في ذلك الحين ، قارن المقدمة التي كتبها المترجم للترجمة الانجليزية للكتاب :

Lee M. Capel : Historical Introduction to the Eng. Trans. of « Concept of Irony » p. 9 & p. 357 (Indian University Press 1965 .

(٢) قارنا كتابنا « كيركجور : رائد الوجودية الجزء الاول ص ٥٨ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

ملجىء وملاذئ فى صراعى مع الآخرين الذين يفوقونى قوئ « (٣) » .
ويمليه ، من ناحية أخرى ، ارتباط التهكم بارتداد الذات الى نفسها
فهو كما يقول كيركجور نفسه « تعين للذاتية وتحديد لها » (٤) ، وعن
طريقه تشعر الذات لأول مرة أنها حرة على نحو سلبى (٥) ، ولقد
سبق أن أشرنا الى أن الارتداد الى الذات ، بذ والتمركز حولها ، هو
الخبرة الأساسية الأولى التى خبرها كيركجور ، ولهذا فسوف يجعلها
المبدأ الحقيقى الذى ينبغى أن تنطلق منه الفلسفة « فالإنسان ينبغى
عليه أن يعرف نفسه قبل أن يعرف أى شئ آخر » (٦) . وتلك هى
نفس البداية التى بدأ منها سقراط وعبر عنها فى المبدأ الشهير « اعرف
نفسك » (٧) . وبالتالي كان من المنطقى أن يعود فيلسوفنا الى نفسه
ليبحث فى أعماقها عن « موضوع » لدراسة الأكاديمية : فكان
« التهكم » الذى تملأه عليه طبيعته الساخرة التى هى سلاحه الماضى
فى صراعه مع مجتمعه . كذلك ليس غريباً أن تجرى دراسته للتهكم
من خلال شخصية سقراط التى سحرتة منذ أعماله المبكرة : « سقراط ،
فى رأى ، كان وسيظل المصلح الوحيد الذى عرفته ، أما بقية من قرأت
لهم فقد يكون لديهم الحماس ، أو المعانى الجيدة ، لكنهم كانوا ، فى
الوقت نفسه ، تضار النظر » (٨) . فسقراط ، عند كيركجور ، هو
نموذج الفيلسوف ، والمفكر الوجودى لأنه عبر بحياته الخاصة عن ذلك

(3) S. Kierkegaard : The Journals p. 517 Eng. Trans. by A. Dru (Oxford) .

(4) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 279 .

(5) Ibid .

(6) S. Kierkegaard ; Concliding Unscientific postscript p. 196 Eng. Trans. by D. Swenson & W. Lowrie. Princeton Press.

(7) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 202 .

(8) S. Kierkegaard : The Journals. p. 25 (Fontana) .

الارتباط الوثيق الذى أراده كيركجور بين الفلسفة والحياة : « ان جوانية سقراط ، واهتمامه بذاته ، هى أحد المفاتيح التى سعى كيركجور من خلالها الى فتح الباب أمام فهم معنى الوجود الأخلاقى • فنقطة البدء فى غينومينولوجيا الوجود عند كيركجور هى نقطة سلبية تاما ، وهى تحليله لمعنى التهكم عند سقراط ، وهى ، بصفة عامة أكثر : الموقوف. التهكمى من الحياة • ومن ثم فلا بد أن يفهم تفسيره لتهكم سقراط على اطار خلفية محاولة كيركجور الشخصية فى أن يتعرف على ميوله الخلافية الجذرية وأن يستحوذ عليها •• » (٩) •

والحق أن كثيرا من الباحثين يذهبون الى أن كيركجور فى دراسته لسقراط لم يكن يدرس سوى ذاته : « حينما يصف كيركجور سقراط فانه يصف نفسه ، فقد رأى نفسه سقراط ، كما رأى سقراط كيركجور •• فكما أن سقراط عاش فى عصر منهار ، فقد عاش كيركجور أيضا فى عصر انهيار دينى ، عصر لم يعد لى فيه تلك القوة الايجابية » (١٠) • وكثيرا ما كان يصف فياسوفنا سقراط بنفس الصفات والخصائص التى كان يطلقها على نفسه ، فاذا كان كيركجور شخصية « غير عادية » واذا كان يقوم برسالة « خارطة » ، وهذا هو قدره ، فكذلك كان سقراط • يقول : « كل عصر من عصور التاريخ مقدر عليه أن يقوم بخطوة حاسمة الى الامام ، وهو يقوم بهذه الخطوة من خلال معبر صعب • وفى الحال يظهر فريق من الجياد البدائل المطهمة : (١١) الأعزب

(9) George J. Stack : On Kierkegaard. p. 31 Humanities Press U. S. A. 1976.

(10) A. Heiss : Hegel , Kierkegaard, Marx p. 214 Eng. Trans by E. B. Garside A Delta Book 1963 .

(١١) هى ضرب من الجياد كانت تعد لإراحة غيرها أثناء السفر الطويل .

ومن المعروف ، بالطبع ان سقراط لم يكن « أعزب » ، ولكنه كان كما يقول كيركجور « عطية الهية للشعب الاثينى » وهو يقوم برسالة مقدسة - قارن مفهوم التهكم ص ٢٢٣ وبها بعدها .

المتوحد الذي يعيش فقط من أجل الفكرة» (*) . هكذا كان كيركجور وكان الفيلسوف الاثيني أيضا الذي يصفه بأنه نقطة تحول في مجرى التاريخ ، بل انه « أوقف » هذا المجرى عندما افتتح عصرا جديدا ارتد فيه وعى الانسان الى نفسه لأول مرة ، وجعل من « التهكم » مبدأ لحياته . فهو المعول الذي يحطم به العالم القديم كله ليبدأ من جديد ، انه « انعدم » الذي لا بد أن تخلق منه البداية الجديدة - يقول كيركجور - في اجلال للفيلسوف الاثيني لا يخفى : « تبدو حياة سقراط للملاحظ الخارجى أشبه ما تكون بتوقف مهيب لمجرى التاريخ : حتى أننا لا نسمع همسا ، بل ينتشر سكون عميق الى أن تقطعه ، فجأة ، تلك المحاولات المتضاربة التي تقوم بها عدة مدارس متباينة من تلاميذه يحاول كل منها أن يرتد بجذوره الى ذلك المصدر الخفى والنبع الغامض عند سقراط يغوص مجرى الرواية التاريخية تحت الأرض لفترة من الوقت مثل نهر الوادى الكبير لكي يعود الى التدفق والاندفاع مرة أخرى بقوة متجددة (١٢) . تلك اللحظة من تطور روح العالم تشير ، بطريقة رمزية ، الى الطابع الفريد من وجوده التاريخى . . . انه العدم الذى ينبغى أن تكون منه البداية » (١٣) علينا باستمرار أن نضع فى ذهننا هذا التمهص الذى قلم به كيركجور

(*) Quoted by R. Heiss : Ibid p. 214.

(١٢) استخدم كيركجور نفس التشبيه ليصف نفسه خلال فترة الصراع العنيف . ونيطل نشر كتبه المستعارة « أنا أشبه ما أكون بنهر الوادى الكبير الذى يغوص فى جزء من مجراه تحت الارض ثم يعود الى الظهور من جديد ، على أن اغوص فى اسمائى المستعارة لكنى اعرف أين سأظهر من جديد باسمى الاصلى » - وكان قد استخدم التشبيه ذاته فى وقت مبكر من عام ١٨٣٩ ليصف فترة الاعداد لامتحان اللاهوت - قارن تعليقات لى كابل Lee Gapel فى ترجمته الانجليزية « لمفهوم التهكم » ص ٢٩٤ - ٢٩٥ وقارن أيضا كتابنا « كيركجور : رائد الوجودية » ج ١ ص ٢٥٩ .

(13) S. Kierkegaard : The Concept of Irony P. 222 .

لشخصية سقراط « فعلى الرغم من أن كيركجور أجهد نفسه كثيرا ليكون دقيقا من الناحية التاريخية فإنه مع ذلك لم يكن مؤرخا قط .» (١٤) .
والواقع أنه هو نفسه لم يرد ذلك فهو يدرسه من خلال « منشور كيركجوردي » ان صح التعبير ، ومع ذلك فمن الباحثين من يستحسن هذه الصورة التي رسمها لسقراط ويصفها بأنها : « احدى المحاولات النادرة فى تاريخ الفلسفة للدخول فى جلد فيلسوف اخر محاولا لا فهم ما قاله فحسب ، بل فهم ما كانه وما دل عليه وجوده .» (١٥) . غير أن سقراط الذى يعجب به كيركجور ، ليس هو سقراط الذى يعرض مذهب أفلاطون ، بل هو سقراط الانسان العينى بلحمه ودمه ، سقراط الذى رفض المذاهب واستخف بالفنريات ، وذهب الى أنه بغير مذهب ، ولا نظرية يعلمها لأحد ، بل ليس لديه أى ضرب من المعرفة خاص به .» (١٦) . واذا كان سقراط قد وصف نفسه بأنه « الذبابة اللاذعة » التى لا تمك من وخز الناس ، فان كيركجور قد وصف نفسه منذ طفولته بأنه « الشوكة » ! : « أنا أريد أن أكون شوكة حتى أستطيع أن أغز كل شيء ، وحتى أكون قادرا على وخز الناس الذين يضايقوننى » (١٧) . « وأنى لأمل ، بفضل العذاب الذى أتحمسه بصبر ، أن أكون شوكة فى جنب العالم » (١٧) . ومن هنا فقد ذهب « وليم باريت » الى أن « المهمة التى حددتها كيركجور لنفسه كانت موازية تماما لمهمة سقراط ، لقد كان الفيلاسوف الأثينى يقوم قديما

(14) R. Heiss : Hegel, Kierkegaard and Mark p. 213.

(15) George J. Stack : On Kierkegaard P. 42.

(16) William Barrett : Irrational Man, P. «14» Garden City N. Y. Doubleday 1967.

* R. Heiss : Op. cit. p. 204 & H. Holenberg : S. Kierkegaard p. 42 .

(17) S . Kierkegaard : The Journals P. 27 (Oxford) .

بمهمة ذبابة الخيل اللاذعة ، فيلسع رفاقه من الاثنيين لكي يوقظهم من جهلهم ، وهكذا رأى كيركجور أن مهمته اثاره المشكلات أمام جيل يعتقد بنفسه ، ويتقدمه المادى ونموه العقلى ، ولهذا سوف يكون ذبابة مسيحية حديثة على نحو ما كان سقراط ذبابة ، وثنية قديمة (١٧) ، أعنى ذبابة خيل تلسع المذهب المطلق عند هيكل والديانة الرسمية فى العالم المسيحى وتوقظ الناس ليدركوا ما هم عليه من وجود زائف « (١٩) » . والبداية عند الفيلسوفين واحدة : التهمك ، أو قتل ، بدقة أكثر هى « العدم » أو ما يخلفه التهمك من رماد ! فاذا كانت الفلسفة تبدأ من الشك ، فان الحياة الشخصية الأصلية تبدأ من التهمك (٢٠) ، وهكذا أراد كيركجور « فى مفهوم التهمك » أن ينقل نتائج الفلسفة الى الحياة الشخصية بحيث يعيشها المرء ويستحوذ عليها (٢١) .

٢ - أهمية « مفهوم التهمك » :

الغريب أن رسالة كيركجور عن « مفهوم التهمك » ظلت مهمة فترة طويلة ، فقد تجاهلها الباحثون على اعتبار أنها من « مؤلفات الشباب » - ان جاز استخدام التعبير الهيجلى الشهير - فهى لاتعبر عن مذهبه النهائى . بل ذهب مواطنه « هوفدنج » الى أن الجرعة الهيجلية فيها أكبر بكثير من أن تجعل الكتاب ممثلا للفكر الكيركجوردى الحقيقى : « فقد كان التأثير الهيجلى النظرى الذى سيطر عليه فى هذه الحقبة هو الذى يوجه كيركجور طوال هذا البحث .. » (*).

(18) W. Barrett : op - cit.

(19) G. J. Stack : op. cit. p 31 .

(21) George J. Stack : Kierkegaard's Existential Ethics
Prface The University of Albama 1977 .

(*) « Conept of Irony - » Translators Note p. 352 .

ولقد كان جورج براندز ٠٠٠ G. Brandes — الذي بدأت منه الدراسات الجادة لكيركجور عام ١٨٧٧ — هو أول من أشار الى أهمية « مفهوم التهكم » عندما قال : « ان مفهوم التهكم هو نقطة البدء الحقيقية في فلسفة كيركجور ٠٠ » (٢٢) . وتابعه في ذلك فلهلم أندرسن W. Anderson الذي ذهب الى أن الأفكار الأساسية عدد كيركجور موجودة بالفعل في رسالته « مفهوم التهكم » — والتي ما يقرب من ذلك ذهب أمانويل هيرش E.Hirsch وغيره من الباحثين (٢٣) . فما مصدر أهمية « مفهوم التهكم » ٠٠ ؟

الحق أن هذه الدراسة الأكاديمية « لمفهوم التهكم » تعد بمثابة المدخل الرئيسي الى فلسفة كيركجور النهائية ، وهي من هذه الزاوية ترتبط بفكره بنفس الدرجة التي ترتبط بها « ظاهريات الروح لهيجل » بمذهبه النهائي ، فاذا كان هيجل قد كشف في هذا الكتاب لأول مرة عن بذور فلسفته الخاصة ومن ثم أعلن استقلاله عن مذهب « ثلنج » ، بل راح يسخر من فكرته عن المطلق ، فاننا نجد كيركجور يعلن في « مفهوم التهكم » لأول مرة في عمل منشور استقلاله عن الهيكلية ، كما يعرض لكثير من الأفكار التي سيطورها في مذهبه فيما بعد . لكننا نجد هنا فارقا هاما هو أن هيجل نجح في ارساء فلسفته على قواعد جديدة جعلها تستقل تماما عن فلسفة ثلنج ، أما كيركجور فعلى الرغم من سخريته من الجدول الهيكلية ، ومن الحرية والضرورة ووحدة الداخل والخارج ٠٠ الخ (٢٤) ، وعلى الرغم من

(22) Josiah Thompson : Kierkegaard p. 148 (Victor Gollancz) .

(23) Lee M. Capel : op - cit p. 352 - 354 .

(٢٤) قارن « مفهوم التهكم » ص ٥ . واستمرار هذا النقد في كتابه

« اما ٠٠ أو » ج ١ ص ٣ .

أنه قد تحول بالفعل عن الجدل الهيجلى النظرى الذى يحل جميع الازداد فى مصالحة عقلية نهائية ، وارتد الى الموقف الذاتى عند سقراط - رغم ذلك كله فانه لم يستطع أن يتخلص تماما من سحر الفكر الهيجلى الذى ظل بارزا طوال الكتاب (*) . والحق أننا هنا أمام مثل جيد للعلاقة بين هيجل وكيركجور فسوف نرى أبا الوجودية وهو يعتمد على كثير من الأفكار الهيجلية ، ويستخدم ، بحرية ، مقولات وتفسيرات لا يشك أحد فى نسبتها الى هيجل . وان كان ذلك سوف يتم فى بقية مذهبه بدرجة أقل مما هى موجودة فى مفهوم التهكم - ومع ذلك يهاجمه دون أن يعى بوضوح مقدار الدين الذى يدين به لهيجل .

غير أن مفهوم « التهكم » هام من زاوية أخرى ، فها هنا سوف نجد بداية التفلسف الحقيقى فى نظر كيركجور ، كما نجد البداية الحقة لبناء الوجود الانسانى الأسمى فى وقت واحد . ذلك لأن التهكم يأخذ على عاتقه تحرير الانسان من سيطرة الآراء السائدة والأفكار المتعارف عليها ، كما ينتشل الذات من « ضياعها » وسط الجموع وطغيان الألف والعادة وألوان « اليقين الموضوعى » التى تقدمها الفلسفات السائدة ، انه يقوض تيار الواقع الفعلى كانه فلا يبقى على شىء . وهدم « ألوان اليقين الموضوعى » الفلسفية والاجتماعية والدينية سوف يؤدي فى الحال الى ارتداد الوعى الى ذاته ، الى يقظة الناس مما هم فيه من سبات فيفوها ما لم يعرفوه من قبل ، ويعرفوا ما لم يكونوه لكن يمكن أن يصبحوا عليه - ومن هذه الزاوية فقد رأى أن سقراط ، فى نظره « شغلته مشكلة : ما معنى أن تكون انسانا . . ؟ ومن ثم شك سقراط فى كوننا بشرا بالميلاد ، وليس من السهل أن تواتى الانسان الفرصة ليكون انسانا على هذا النحو » (٢٥) . فالتهكم هو باستمرار فى خدمة الجواب عن سؤالنا :

(*) G-J. Stack : On Kierkegaard p. 31 .

(25) J. J. Stack ; Ibid, p. 36.

ما الانسان .. ؟ ما الوجود البشرى الحق أو الأصيل .. ؟ ولا يمكن لنا أن ننقل الى هذا الوجود الأصيل فنصير ما لم نكنه من قبل الا اذا هدمنا « وجودنا الزائف » ، الا اذا استيقظ الوعى وتنبه الى ما يعيش فيه من زيف . ولما كان كان الوجود الزائف هو الوجود الحسى ، فان التهكم يسير بنا الى عتبة الوجود الأخلاقى : « الدور الايجابى للتهكم هو أن يعيد الفرد من جديد الى نفسه ، وأن يخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقى : فلا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بغير التهكم .. (٢٦) . ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود بشرى أصيل دون أن يمارس الموقف العدمى ، الذى يعلن فى النهاية عجز الذات البشرية عن الوصول الى « يقين موضوعى » ، وهذا العجز هو شرط لامكان التحول الأخلاقى ، ذلك لأن الجود الأخلاقى ، بوصفه مرحلة أعلى ، يرتبط بعلاقة تهكمية بالوجود الذى يوجد عليه المرء « فى واقعه الفعلى الناقص » فهو يكشف عن تباين واختلاف بين المثل العليا التى وضعها المرء لنفسه ، وبين واقعه الفعلى (أو ما يوجد عليه المرء بالفعل) ، وبالطبع فان الالتزام الأخلاقى الذاتى يفترض مقدما اننا قد تجاوزنا الموقف العدمى (*) .

ومعنى ذلك أن « التهكم » يجعلنا نقف فى مرحلة وسط بين الوجود الحسى (الجمالى) وبين الوجود الأخلاقى فهو يهدم الأون ويبشر بالثانى . وهكذا تتكشف لنا البذور الأولى لنظرية المراحل الثلاث عند كيركجور . ومن هنا كانت دراستنا « لمفهوم التهكم » بالغة الأهمية لفهم فكر كيركجور النهائى .

وإذا كنا نعرف أن المراحل الثلاث عند كيركجور : الحسية ، والأخلاقية ، والدينية تمثل ثلاثة أنماط من الوجود البشرى ، أو ثلاث

(26) S. Kierkegaard : The Concept of Irony P. 338 .

(*) G. J. Stack : on Kierkegaard p. 38 .

صور من الذات البشرية : الذاه المنعمسة فى الحس أو التى تضيع بين الجماهير ، والذات الملتزمة بمبادئ أخلاقية ، ثم الذات التى تتسعر بنفسها حاضرة أمام الله — أقول إذا كانت الصور تصف ، فى العادة ، الوجود الفردى ، فاننا هاهنا ، « فى مفهوم التهكم » نجد كيركجور يشير الى أن مراحل الوجود يمكن أن تفهم على أنها مراحل فى تطور تاريخ العالم . وقد تبدو هذه الطريقة هيكلية « قلبا وقالبا ، لكن ينبغي الأ نفسى ، باستمزار ، انه رغم موقف كيركجور الخلافى مع هيجل (وربما قلنا بدقة أكثر مع الهيكلية الدانماركية فى عصره) فقد أخذ منه الشيء الكثير (٢٧) .

فى « مفهوم التهكم » يقدم لنا كيركجور موجزا لمراحل الوجود ولسار التاريخ العالمى ، فهو يصف عصر السوفسطائين ، وما قبله ، فى العالم اليونانى القديم بأنه يمثل المرحلة الحسية . إذ تنقسم هذه الفترة بصفة عامة بإشراكة الكاملة فى اللذة الحسية التى مهدت الطريق أمام انهيار الدولة الأثينية ، وكان يدفعها اشتياق عارم للإشباع المباشر لهذه اللذة . وإذا كنا نصف السوفسطائية بأنها نقطة تحول هامة فى مسار التاريخ فذلك لأن « الفكر بدأ منهم » فالسوفسطائيون يمثلون « التقطب الفكر » (٢٨) فى المرحلة الحسية — يقول : « تمثل السوفسطائية المعرفة فى حالة كثرة مختلطة ، خلصت نفسها من الأخلاق المادية من خلال يقظة الفكر وبزوغه . فهم يمثلون حضارة مستقلة ومنفصلة يشعر كل انسان بالحاجة إليها ، أعنى كل انسان انتهى

Mark C. Taylor : Kierkegaard Pseudonymous Authorship p. 64 - 65 Princeton University Press 1975 . (27)

(٢٨) سوف نشرح فى فصل قدام ما يعنيه هذا التعبير ويكفى هنا أن نقول ان المرحلة الحسية تنقسم الى نمطين من الوجود : الاول حسى مادى ويمثله « دون جوان » والثانى حسى خيالى أو فكرى وتمثله الرومانتيكية . . والهيكلية أيضا !

بالنسبة له سحر المباشرة ..» (٣٩) • ومن ثم فقد بدأ السوفسطائيون مسار طريق جديد وصل الى نقطة حرجة عند سقراط : وهى انبثاق الوعى الذاتى ، فالذات الفردية عند الفلاسفة السابقين على سقراط لم تكن قد تميزت بعد عن البيئة المحيطة بها ، فقد ظلت خاضعة ، على نحو مباشر ، لتحديد وسيطرت اللذات الحسية من ناحية وعوامل خارجة عن الذات ، كالدولة ، من ناحية أخرى • فلم يكن هناك تعين ذاتى أعنى تحديد الذات لنفسها • لكن مع الفكر الذى بدأ يظهر بظهور السوفسطائية بدأ الأفراد يميزون أنفسهم عن البيئة من حولهم « وان ظلت الذات فى حالة كثرة مفتتة ومبعثرة تحاول أن تفصل نفسها عن الأخلاق المادية من خلال بزوغ الوعى » كما سبق أن ذكرنا •

وعلى هذا النحو يلقي كيركجور ضوءا جديدا على المبدأ السقراطى الشهير « أعرف نفسك » فهو يعنى ، فى رأيه ، أفضل نفسك عن « الآخر » ، فبمقدار ما كانت الذات قبل سقراط غير موجودة بسبب ضياعها فى التحديدات الخارجية ، فاننا نجد نبوءة العرافة تطابق عند سقراط وعيه بذاته عندما تأمره : « أعرف نفسك » (٣٠) • وهكذا يكتشف سقراط الذات بوصفها حقيقة ذاتية مستقلة عن تحديدها الخارجية أعنى انه اكتشفها بوصفها تعينا ذاتيا أو تحديدا ذاتيا أعنى بوصفها : ارادة • ومع ذلك ، على الرغم من أن سقراط يعد نقطة تحول تاريخية فان اكتشافه ظل « بالقوة » وكان لا بد أن يتحقق بالفعل فى مجرى التطور التاريخى التالى « لم يكن سقراط هو الذى قدم المبدأ الجديد فى تمامه لأن هذا المبدأ لم يوجد عنده الا بطريقة خفية فحسب ، ومع ذلك فهو الذى جعل ظهوره ممكنا • وهذه الحالة

(30) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 225 - 226 .

الوسط التي نجد فيها المبدأ الجديد موجودا وغير موجود ، هذه الحالة التي هي المبدأ الجديد بالقوة وليس بالفعل هي : التهكم » (٣١) .

ولقد كان على « اليهودية » - ثم المسيحية بعد ذلك - أن تقوم بنتقيح لتصور الذات بوصفها مريدة ، ومن هنا كانت اليهودية تمثل المرحلة الأخلاقية في مراحل الوجود الثلاث ، وهي الخطوة الأولى في سبيل تطوير الذات بوصفها مريدة . ان القانون (أو الناموس) وخضوع الفرد له ، هما من وجهة نظر اليهودية نقطتا الانتباه المركزيتان وهنا تظهر المشكلات بطريقة مماثلة لظهورها عند السوفسطائية ، فكما أن التهكم يشبه الناموس ، فكذلك السوفسطائية تشبه الفريسيين لأن الأخيرين كانوا يعملون في منطقة الإرادة تماما مثلما كان يعمل السوفسطائيون في دائرة المعرفة » (٣٢) . وممارسة الفرد لإرادته في أطاعة الناموس تصبح صورة من صور القرار الذي تتخذه الذات للتدين الذاتي : ولقد حدث في التطور التالي لمسار العالم شيء مماثل لنقد سقراط للسوفسطائية : « ما فعله سقراط للسوفسطائيين هو مراجعتهم باللحظة التالية . وهي لحظة تعبر في حقيقتها المؤقتة انزائلة عن تفكك ذاتي بحيث تتحل إلى عدم ، أعنى أنه سمح للامتهاى أن يبتلع المتهاى » (٣٣) .

(٣١) مفهوم التهكم ص ٢٣٤ وقرن أيضا قوله « الآن أصبح صحيحا على نحو مؤكد أن الذاتية بتمامها ، والجوانية بترائها اللامتهاى ، يكنه الإشارة اليهما بكلمات « أعرف نفسك » . غير أن مضمون هذه المعرفة الذاتية ، في حالة سقراط ، لم يكن كاملا على هذا النحو ، لأنها لم تتضمن بالفعل سنوى انفصال وتمايز ذلك الذى سيصبح فيما بعد موضوعا للمعرفة « مفهوم التهكم » ص ٢٠٢ .

(32) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 236 .

(33) Ibid .

وتمثل المسيحية المرحلة الثالثة والأخيرة في مراحل الوجود : أعنى المرحلة الدينية ، فمن خلال نظريات الخطيئة ، والتجسيد يصبح الانسان على وعى بالمغزى الأزلوى لقراراته ، وفضلا عن ذلك فهو عندما يعترف بخطيئته يصبح على وعى باعتماده على الله ، ولا يعتقد كيركجور أن الاعتراف بالخطيئة ، وادراك مغزى التجسيد يقلل من أهمية دور الارادة في الحياة البشرية وانما يؤكدها .

هذه ، بايجاز مراحل الوجود مطبقة على مسار التاريخ ، علما بأن كيركجور ام يكن يضع حدودا فاصلة وحادة في هذه النظرة الى تاريخ العالم ، كما أنه - متفقا مع هيجل - لم يكن يعتقد أن المرحلة السابقة تحل محلها تماما المرحلة اللاحقة ، بل المرحلة المتأخرة تشمل في جوفها المرحلة السابقة . ولهذا فقد ظل كيركجور يقول أنه خلال عصره سطرت المقولات الحسية على حياة معظم الأشخاص (٢٤) .

في « مفهوم التهكم » أيضا نجد بذور « الذاتية » التي اشغل بها كيركجور في مذهبه النهائي ، كما نجد ارتباطا وثيقا بين التهكم والذاتية : « فالتهكم تحديد للذاتية وتعين لها ، ومن ثم فلا بد أن يرتبط ظهوره لأول مرة في التاريخ بظهور الذاتية الأولى ، وذلك يشير الى نقطة تحول تاريخية تظهر فيها الذاتية لأول مرة ، وهاهنا نجد أنفسنا مع سقراط » (٢٥) . وعلى هذا النحو كان الارتباط بين سقراط والتهكم بسبب ظهور الذاتية عنده لأول مرة فهي الشرط الأول لتطور التهكم : « لكي يكتمل تطور التهكم لا بد للذات أن تصبح على وعى بتهكمها ، وأن تشعر على نحو سلبي ، انها تحررت ، وهي تشعر بذلك عندما تدين الواقع الفعلي المعطى وتستمتع بهذه الحرية السلبية ، لكن لكي يحدث ذلك فلا بد للذاتية أن تتطور ، أو بالأحرى عندما تؤكد الذاتية نفسها

(34) Mark C. Taylor : op. cit p. 66 - 67 .

(35) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 281 .

يظهر التهكم ، فالذاتية تشعر أنها تواجه الواقع الفعلى المعطى ، وتشعر بقوتها الخاصة وبشرعيتها ومغزاها ، وهى بشعورها هذا تحافظ على نفسها من النسبية التى يحاول الواقع المعطى أن يضعها فيها . . . » (٢٦) .

وفى « مفهوم التهكم » أيضا نجد بذور المشكلة الفلسفية التى سوف يتكرر ظهورها فى مؤلفات كيركجور المتأخرة بصور مختلفة وهى مشكلة العلاقة بين « الزمانى والأزلى » فسوف تشكل قلب « الشذرات الفلسفية » ، وسوف يعرض لها فى « الحاشية » ، مرة باسم المعاصرة مع المسيح ، أو كيف يمكن للمرء أن يصبح مسيحيا ؟ ومرة أخرى باسم « المفارقة المطلقة » ، أو كيف يمكن للمسيح (الاله الأزلى) أن يتجسد فى التاريخ (الزمانى) . . . ؟ لكن كيركجور يناقشها فى « مفهوم التهكم » عندما يعرض للمذهب الرومانتيكى مبينا أن الرومانتيكى (وهو أيضا التهكمى) يحاول ، عبثا ، أن يجعل من لحظة المتعة شيئا دائما ، يريد أن يقلب هذه اللحظة الزمانية الى لحظة « أزلية » بحيث لا تنقضى أبدا ، لكنه عندما يفشل فى تحقيق هذه الغاية يسقط فى اليأس ! وهو أحيانا يعرض لهذه الفكرة نفسها عندما يناقش العلاقة بين الفلسفة والتاريخ ، فى سياق مناقشته لمفهوم التهكم وظهوره لأول مرة : « المفاهيم أو التصورات ، كالأفراد ، لها تاريخ ، وهى مثلهم أيضا قد تكون عاجزة عن الصمود أمام الخراب الذى يحدثه الزمن ، غير أنها فى ذلك كله ومن خلاله ، تظل محتفظة بضرب من الحنين المرضى لمسرح طفولتها الأولى . ولما كانت الفلسفة لا تستطيع أن تقف موقف اللامبالاة من التاريخ التالى لهذا التصور ، فانها كذلك لا تستطيع أن تتنعم بالأصل التاريخى لهذا التصور ، فقد يكون ذلك كافيا بل وممتعا للتاريخ بما هو كذلك . أما الفلسفة فهى تبحث دائما ، عما هو أكثر من

ذلك انها تبحث عن الازاي ء عن الحق ، في مقابل اللحظة السعيدة » (٢٧) .

وفي هذه العبارة نعمة هيكلية لا تخفى لا سيما اذا تذكرنا تفرقة هيكل بين الدراسات التاريخية للقانون ، والفلسفة السياسية التي تعتمد الى سبر أغوار الصور الخارجية لادراك الجوهر الخالد والمباطن (٢٨) .

٣ - هيكل ٠٠ والتهكم :

(أ) التهكم القديم عند سقراط :

قبل أن نشرع في عرض وجهة نظر كيركجور عن « التهكم مع الاشارة المستمرة الى سقراط » علينا أن نسوق فكرة موجزة عن رأى هيكل في هذا الموضوع . وقد يبدو غريباً أن نبدأ بحثنا عن التصور الكيركجوردي « للتهكم » بالحديث عن رأى هيكل في الموضوع ذاته . غير أن هناك سببين ، على الأقل ، يبرران لنا مثل هذه البداية الأولى : هو الأثر الهائل الذي تركه هيكل على فكر كيركجور بصفة عامة حتى أن مذهبه يغدو أكثر وضوحاً كلما عرض ، باستمرار ، على ضوء هذه الخلفية الهيجيلية . والثاني : أن « مفهوم التهكم » بالذات يعتمد في بنائه على كثير من التصورات الهيجيلية ، ولقد سبق أن ذكرنا كيف أن مواطنه « هوفدنج » رفض اعتبار هذه الرسالة ممثلة لفكره لطغيان الفكر الهيجلي عليها . ويكفي أن نقول مثلاً أن تعريف التهكم ، الذي يتردد طوال الكتاب - بأنه « السلبية اللامتناهية المطلقة » مأخوذ

(37) S. Kierkegaard : The Concept Irony p. 47 - 48 .

(٣٨) قارن : « الفلسفة ترفض مثل هذه النظرة .. وترى أن المهم هو أن نتعرف على الابدئ الذي يختفى خلف ما هو حاضر » ص ٨٦ من ترجمتنا العربية « لاصول فلسفة الحق » الجزء الأول دار التثوير بيروت عام ١٩٨٣ العدد الخامس من المكتبة الهيجيلية .

من هيجل (٣٩) ، والقول بأن التهكم هو « تعين للذاتية وتحديد لها » أو أنه « الصيرة العليا للذاتية » مستمد أيضا من هيجل (٤٠) وإبراز سقراط ودوره في تاريخ العالم كان هيجل هو الذي أشار إليه . والحق أن كيركجور لا ينكر شيئا من ذلك فهو يقول : « من الواضح أن هيجل يقدم لنا نقطة تحول في فهمنا لسقراط ، ولهذا السبب سوف أبدأ من هيجل ، وانتهى بهيجل دون أن ألتفت الى السابقين عليه أو الى خلفائه: ما دام الأخيرون يجدون أساسهم المتين في تصوره ، في حين أن السابقين عليه ليس لهم سوى قيمة نسبية اذا ما قورنوا بهيجل (٤١) . ويقول بعد ذلك « اننى استفدت كثيرا من تصور هيجل لسقراط في الجزء السابق من الدراسة » (٤٢) . صحيح أن كيركجور يأخذ على هذا التصور الهيجلى الكثير من المآخذ ويحوره تحويرا خاصا به ، لكن قبل أن نفهم هذا التصور الجديد علينا أن نفهم أولا ما قاله هيجل .

يعتقد هيجل أن « التهكم » هو الحد الأقصى الذى وصل اليه تطور الوعى بالذاتية ، ولما كان سقراط فى نظره : « هو الذى أظهر الذاتية اللامتناهية وحرية الوعى الذاتى ، عندما ذهب الى أن الانسان ينبغى عليه أن يبحث داخل نفسه عن غاية لأفعاله وغاية للعالم فى وقت واحد » (٤٣) . فانه يعتقد أن : « مفهوم التهكم » بدأ من

(39) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 78 & p. 279 - Hegel's Aesthetics Vol. I. p. 68.

(40) S. Kierkegaard Ibid p. 281 and Hegel's Philos. of Right p. 101 .

وقارن ترجمتنا العربية « أصول فلسفة الحق » ج ١ ص ٢٥٧ دار
التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

(41) S. Kierkegaard ; The Concept of Irony p. 243 .

(42) Ibid, p. 246 .

(43) Hegel; History of philosophy Vol. I; p. 386.

سقراط وان كانت التسمية مستعارة من أفلاطون يقول : « الصورة العليا التي تتخذها هذه الذاتية ، وتعتبر عن نفسها فيها تعبيراً كاملاً هي الظاهرة التي تسمى باسم مستعار من أفلاطون - وهي « التهكم » . ان الاسم وحده قد استعير من أفلاطون الذي استخدمه ليصف طريقة في الحديث استخدمها سقراط في النقاش عندما كان يدافع عن فكرة الحقيقة وفكرة العدالة ضد غزو السوفسطائيين ، وغير المثقفين» (٤٤) .

ويشرح لنا هيجل هذه الطريقة في كتابه « تاريخ الفلسفة » فيقول : « كان سقراط يطرح على مستمعيه أسئلة ، كما لو أنه يريد أن منهم أن يعلموه . وهذا هو التهكم السقراطي الشهير الذي كان لونا خاصا من ادارة الحديث بين شخص وآخر . وهو بذلك لم يكن سوى صورة ذاتية للجدل ، لأن الجدل الحقيقي يعالج الأخطاء وعللها » (٤٥) . وكان سقراط بطريقته هذه يستهدف أن يوقظ في الشباب الذي انجذب اليه ، الرغبة في المعرفة ، واستقلال الفكر (٤٦) . والى هذا الحد فلم يكن يعلمهم شيئا بل يكتفى أن يبين لهم أن ما يؤمنون به هو في ذاته شيء متناقض ، وذلك بأن يستخرج المبادئ من داخلهم ثم يستنبط من كل مبدأ نتيجة هي الضد المباشر لما كانوا يؤمنون به ، أو يترك هذا الضد يخرج من وعيهم دون أن يؤكد على نحو مباشر (٤٧) . وهكذا علم سقراط أولئك الذين ارتبط بهم أن يقولوا انهم لا يعرفون شيئا ،

(44) Hegel's : Philosophy of Right p. 101 .

وقارن أيضا ترجمتنا العربية لاصول-
فلسفة الحق لهيجل « ج ١ ص ٢٥٧ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ . العدد الخامس من المكتبة الهيجلية .

(45) Hegel : History of philosophy Vol . I. p. 389.

(46) Ibid, p. 398.

(47) Ibid, p. 399 .

ولقد ذهب سقراط نفسه الى أنه لا يعرف شيئا ، ويمكن أن يقال أن سقراط كان بالفعل لا يعرف شيئا من حيث أنه لم يسعى الى تكوين نسق لفلسفة ما ، وكان هو نفسه على وعى بذلك (٤٨) .

ويستطرد هيجل فيبين لنا أن هذا « التهكم » قد يبدو باطلا من وجهة نظر ما ، الا أنه يفيد في توضيح الأفكار « المجردة » عندما يجعلها « عينية » ، فعندما نعالج موضوعات لها مثل هذا الاهتمام العام ، ونتحدث الى الآخرين بشأنها فاننا كثيرا ما لا نفهم تصور الشخص الآخر للموضوع » (٤٩) . ومن هنا كان توضيح هذه الأفكار أمرا هاما : والا لظل الناس يثرثرون حولها سنوات دون أن يحرزوا أى تقدم . . . ولقد كان لتهكم سقراط تلك الخاصية العظيمة فى بيان الطريقة التى نجعل بها الأفكار المجردة عينية بحيث نعمل على تطويرها وبذلك ، فقط ، تبرز الفكرة الشاملة الى الوعى » (٥٠) . غير ان هيجل ينبهنا الى ملاحظة هامة — وهى فى الواقع نقطة خلاف رئيسية مع كيركجور — حيث يقول أن سقراط فى نقاشه مع السوفسطائين ، والشباب وغير المثقفين بصفة عامة : « لم يكن يعالج بطريقة تهكمية سوى طريقتهم الروحية فحسب ، لا الفكرة ذاتها ، فالتهكم ليس سوى طريقة فى الحديث فحسب ، لأن الحركة الجوهرية للفكر ، فيما عدا اذا كان موجها ضد أشخاص ، هى الجدل » (٥١) .

ومعنى ذلك ، باختصار ، أن التهكم عند هيجل يرتبط بالذاتية ، فهو الحالة القصوى التى يمكن أن تبلغها ، ومن هنا كان ضربا من

(48) Ibid .

(49) Ibid, p. 400 .

(50) Ibid .

(51) Hegel : Philosophy of Right p. 101 .

الجدل الذاتى الذى يستخدم كطريقة فى الحوار فحسب بغية توضيح الأفكار المجردة ليجعلها عينية ولا بد من رفعه فى مسار الفكر الجدلى *

ويرفض كيركجور هذا التصور الهيجلى للتهكم السقراطى ويعيب عليه :

أولا : أن هيجل فى تاريخ الفلسفة يناقش التهكم السقراطى مناقشة مقتضبة للغاية وينتجز الفرصة لكى يهاجم التهكم كمبدأ عام^(٥٢) . وهو باستمرار يناقش التهكم باحتقار شديد لأنه فى نظره شئ بغيب كرية^(٥٣) .

ثانيا : ان هيجل فى تاريخ الفلسفة لم يكن دقيقا من الناحية التاريخية فهو لم يهتم بتوضيح العلاقة بين الروايات الثلاث التى ذكرها معاصروه (يقصد أفلاطون ، وزينوفون وأرسطوفان) فى الوقت الذى يلاحظ فيه هيجل أن المهم فى سقراط هو حياته الفردية لا فلسفته^(٥٤) .

ثالثا : يعيب كيركجور على هيجل أيضا أنه فى شرحه للمنهج السقراطى لم يستخدم سوى محاورة أفلاطونية واحدة (هى محاورة مينون)^(٥٥) ، كمثل على هذا المنهج ، دون أن يذكر تبريرا واحدا لاختيار هذه المحاورة بالذات^(٥٦) .

(52) S. Kierkegaard : The Concept of of Irony p. 283 .

(53) Ibid, p. 282 .

(54) Ibid, p. 243 .

(٥٥) محاورة مينون هى بالفعل المحاورة التى يستخدمها كثير من الباحثين التعبير عن منهج سقراط ، لأنها تشتمل على محاولة فريدة لتطبيق المنهج من أجل استخلاص حقيقة معقدة (نظرية هندسية) من عقل يبدأ من الصفر يملكه مينون ، فسقراط يستخرج من هذا الصبى شيئا فشيئا قواعد الهندسة وينتهى من ذلك ألم اثتات ان علم الهندسة وسائر العلوم الاخرى ليست سوى معارف تلققتها النفس فى حياة سابقة .

(56) Ibid .

رابعا : لم يحاول هيجل نفى رأى كيركجور ، أن يميز المحاورات الأفلاطونية عن تلك التى يغلب عليها الطابع السقراطى ، واكتفى بأن يقول : « ليست بنا حاجة الى أن نبحث أبعد من ذلك فيما هى المحاورات التى تنتمى الى سقراط ، وتلك التى تنتمى الى أفلاطون فالكثير قد أصبح مؤكدا الآن ، وأصبحنا قادرين على فهم مذهب أفلاطون من محاوراته » (٥٧) (النص من تاريخ الفلسفة ج ٢ ص ١٣) *

خامسا : يعتقد كيركجور أن السبب الرئيسى الذى شوه صورة التهكم السقراطى عند هيجل ، هو أنه كان ينظر اليه دائما بمنظور « التهكم » الحديث الذى ظهر عند الرومانتيكية الألمانية ، ولما كان هيجل قد نفر باستمرار من الجانب المخادع فى ذلك التهكم فقد مد كراهيته هذه الى كل ألوان التهكم : « فبمجرد ما يتقوه هيجل بلفظ « التهكم » ، نجد ذهنه يتجه مباشرة الى شليجل ، وتيك ، ويتحول أسلوبه الى سخط وتقمة » (٥٨) . فهو عندما يناقش التهكم السقراطى يضيف فى الحال ، لقد كان فردريك شليجل هو أول من أدخل هذه المفكرة حديثا (٥٩) . غير أن ذلك لا يعنى أن هيجل كان مخطئا فى موقفه من شليجل . وانما يعنى أنه كان أحادى الجانب عندما ركز على التهكم بعد فشله فتغاضى بذلك عن حقيقة التهكم ، ولما كان قد وحد كل تهكم مع هذه الصورة فانه بذلك قد ظلم التهكم » (٦٠) .

وينتهى كيركجور من مناقشته لفكرة هيجل عن التهكم السقراطى

(57) Ibid .

(58) Ibid; p. 283 .

• (59) Ibid; p. 283 .

(60) Ibid; p. 282 .

بقوله : « ان تفسير التهكم السقراطي ، على هذا النحو ، يجعل هذا التهكم يفقد جوهره التاريخي تماما ، ومن الصعوبة بمكان أن نقول ان الصورة التي رسمها هيجل لسقراط تمثله حقا ، فلم يكن هم سقراط قط أن يجعل المجرّد عينيا • والأمثلة التي ذكرها هيجل تعبر عن اختيار سيء تماما •• فلم يهتم سقراط بجعل المجرّد عينيا ، لكنه على العكس أراد من خلال العيني أن يجعل المجرّد مرئيا • ويكفي أن نضع في ذهننا ان ما أسميناه بالتهكم الأفلاطوني هو بالضبط ما نسبته هيجل الى سقراط ، لأن الحركة عند سقراط لم تكن تبدأ من المجرّد الى العيني ، بل كانت على العكس تبدأ من العيني لتصل الى المجرّد ، ولتصل اليه باستمرار • ومن هنا فان هيجل عندما ناقش تهكم سقراط قد وحد بينه وبين تهكم أفلاطون ، وهو في الحالتين لا يريد أن يجعله أكثر من طريقة في الحديث، مجرد متعة اجتماعية ، وليس سلبا خالصا ، ولا هو موقف سلبي » (١٦) •

خلاصة النقد الكيركجوردي « للتهكم » كما فهمه هيجل هو انه كره استخدام الرومانتيكية للتهكم في ميدان الأدب ، ومن هذه الزاوية نظر الى التهكم السقراطي القديم ، ولهذا فان علينا الآن ان ننقل الى رأى هيجل في التهكم الحديث •

ب - التهكم الحديث عند الرومانتيكية الألمانية :

في العصور الحديثة ظهر « مفهوم التهكم » مرة أخرى على يد المدرسة الرومانتيكية الألمانية بصفة خاصة ، وكان فردريك شايجل (١٧٧٢ - ١٨٢٩) هو أول من استخدم هذا المصطلح في ميدان الأدب • لكن على الرغم من أن شليجل استعار مفهوم التهكم أصلا من

سقراط فقد أقام أساسه الفلسفي على مبادئ فلسفة فشته (٦٢) .

يذهب هيغل الى أن « شليجل » استفاد من اليقظة الفلسفية الحديثة ، وأخذ يبحث عن الجديد والمبتكر فاستمد من هذه اليقظة ما تستطيع طبيعته النقدية ، لا الفلسفية أن تستوعبه ، وأبدع تيارا جديدا هو الذى تولدت عنه جميع أشكال التهكم المختلفة . ولقد وجد التهكم ، فيما يرى هيغل ، فى جانب من جوانبه ، تبريرا أكثر عمقا وأبعد غورا فى فلسفة فشته Fichte بمقدار ما أمكن تطبيق مبادئ هذه الفلسفة فى ميدان الفن . وحسبنا أن نشير لابرار العلاقة الوثيقة بين التهكم ومبادئ فلسفة فشته - الى أن الأخير رأى فى « الأنا » ، المجرى والشكلى ، المبدأ المطلق لكل معرفة ، ولكل علم ، ولكل عقل . ومن هنا فقد تصور الأنا بسيطا فى ذاته بحيث أصبح يعنى من ناحية سلبا لكل جزئى ، ولكل تعين ، ولكل مضمون ، اذ تفنى الأشياء جميعا فى هذه الأنا البسيطة المطلقة أو فى حريتها الذاتية ، وهو يعنى ، من ناحية أخرى ، أن المضمون لا قيمة له بالنسبة للأنا الا بمقدار ما تطرحه هذه الأنا وتوافق عليه ، والنتيجة هى أن كل ما هو موجود لا يوجد الا من خلال الأنا ، وكل ما يوجد من خلال هذه الأنا تستطيع هى نفسها تدميره كذلك (٦٣) .

لا قيمة لشيء ، اذن ، الا بمقدار ما تصفيه عليه ذاتية الأنا هذه ، وهكذا أصبح الأنا « سيد كل شيء » ، و « رب كل شيء » وعلى ذلك

(٦٢) ناقش هيغل فكرة شليجل فى كثير من كتبه لكن أهمها «محاضرات فى علم الجمال» وفلسفة الحق ، كما هاجم بعنف ، فى كتابه الاخير ، قصة لوسنده Lucinde لشليجل ، ودفاع شليجل ماخر عنها (قارن ص ٢٦٣ من ترجمة نوكنس T. M. Knox الانجليزية لفلسفة الحق) .

(63) Hegel's Aesthetics : Lectures on Fine Art Vol. I p. 64 Eng. Trans. by T. M. Knax (Oxford 1975) .

فان كل ما هو قائم فى ميدان الأخلاق ، أو الحق : انسانيا كان أم الهيا ، مقدسا أو مدنسا - لا بد أن تضعه الأنا أولا ، ولا يصعب عليها أن تنضى عليه أو أن تدمره • والنتيجة أن كل ما يوجد فى ذاته ولذاته ، أصبح محض ظاهر ، وبدلا من أن تحمل الأشياء فى ذاتها ولذاتها حقيقتها وواقعيتها لم تعد تملك سوى الظاهر الذى تتلقاه من الأنا : والاثبات والنفى مرهونان تماما بارادة الأنا باعتبار أن هذه الأنا مطلقة (٦٤) •

لكن علينا أن نلاحظ أن هذه الأنا فردى حتى نشط يسير بين الناس ويكون لنفسه شخصية خاصة ، وتعتمد حياته على جعل هذه الفردية الشخصية حقيقة واقعية فى نظره وفى نظر الناس على حد سواء ، وذلك بالتعبير عنها ، لأن كل انسان يحاول خلال حياته أن يحقق ذاته • والآن اذا ما نقلنا هذه الفكرة الى عالم الفن ، وطبقناها هناك لوجب أن نقول : اننى لا أعيش كفنان اللهم الا اذا كانت أفعالى وسلوكى - ان كانت تحمل مضمونا - لا تعدو أن تكون بالنسبة لى مجرد ظاهر ، ولا تتخذ من الأشكال الا ما تفرضه عليها قوتى أنا (٦٥) •

ويرى هيجل أن الفنان اذا ما أخذ بمثل هذه الوجهة من النظر واعتنق فكرة الأنا التى تطرح كل شىء ، وتدمر كل شىء بنزواتها الخاصة ، تلك الأنا التى لا يكون لها مضمون مطلق ، ولا واقع حقيقى مستقل ، فلا يكون لها مضمون الا ذلك المظهر الذى تصنعه هى وتستطيع تدميره - أقول ان الفنان اذا ما أخذ بهذه الوجهة من النظر استطاع أن يعيش كفنان ، وأن يقيم علاقات مع الآخرين وأن يكون له أصدقاء وعشيقات • الخ لكن بما أنه « عبقرى » ، فان الواقع

(64) Hegel' : Aesthetics Vol . I. p. 66 - 5 .

(65) Ibid, p. 65 .

النوعى الخاص الذى يعزوه الى نفسه ، وكذلك أفعاله الجزئية ، وكذلك كل ما هو كلى ومطلق - يصبح فى نظره بغير وزن ، فموقفه من ذلك كله هو موقف تهكمى (٦٦) .

وعلى ذلك فهناك ثلاثة عناصر تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للمبقرى فى نظر هيجل هى : الايمان بالأنا المطلق أساس لكل معرفة ، ثم الاعتقاد بأن هذه الأنا بسيطة فى ذاتها ، وبالتالي فهى تسقط كل مضمون وتفترغه من أى محتوى جزئى لتستمتع بتلك الحرية المجردة ، وأخيرا التطبيق العملى للمبدأين السابقين بحيث تصبح الأنا فردا حيا نشطا : « تلك هى العناصر الثلاثة التى تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للمبقرى بوصفها تركيزا للأنا فى ذاته ، الأنا الذى قطع جميع القيود ، وهذه الأنا لا تستطيع أن تعيش الا فى غبطة الاستمتاع الذاتى . وهذا الضرب من التهكم ابتكره فردريك فون شليجل ، ثم جاء كثيرون بعده فواصلوا الثرثرة حوله » (٦٧) .

والصورة التى تأتى بعد ذلك لسلبية التهكم هذه ، هى من ناحية القول ببطلان كل شىء واقعى أو أخلاقى ، أو أية قيمة ذاتية ، وبطلان كل شىء موضوعى تكون له شرعية مطلقة . وإذا ما ظل الأنا فى مثل هذا الموقف فسوف يبدو له كل شىء تافها وباطلا باستثناء ذاتيته التى تصبح فى هذه الحالة سطحية وخاوية ، بل تصبح هى نفسها باطلة . غير أن هذه الأنا ، على عكس ما تتشدد ، قد تفتشل فى العثور على اشباع فى هذا الاستمتاع الذاتى ، وبدلا من ذلك تجد ذاتها ناقصة فتشعر باشتياق الى شىء ثابت ، وجوهري ، واهتمامات نوعية خاصة وأساسية ، فينتج عن ذلك شعور بالانعاسة التناقض اذ تطمح الذات الى حقيقة موضوعية لكنها تبقى عاجزة عن انتزاع نفسها من عزلتها ،

(66) Hegel : Aesthetics Vol. I p. 66 .

(67) Ibid .

من تلك الجوانبية المجردة - ويتولد عن ذلك الوضع حالة مرضية هي حالة النفس الجميلة^(٦٨) التي يقتلها الضجر لأن النفس الجميلة حقا هي التي تعمل وتحيا في الواقع^(٦٩) .

لكن لما كان « التهكم » قد اتخذ شكل الفن فإنه لا يقف عند حد اصفاء الطابع الفني على الحياة الشخصية ، والفردية الجزئية ، للفنان المتهكم ، انما يتعداه الى انتاج أعمال فنية خارجية تعتمد على الخيال . ومبدأ هذه الأعمال هو أيضا « التهكم » الذي يصور على أنه الهى ومقدس ، وهكذا نجد أن العبقرية الفردية التهكمية تكمن في التدمير الذاتي لكل ما هو نبيل وعظيم وممتاز . ونجد الفن التهكمى نفسه حتى فى انتاجه الموضوعى يلتزم بالذاتية المطلقة وحدها ، ما دام كل ما له قيمة فى نظر الانسان يتضح أنه غير موجود بفعل تدميره الذاتى ، فلا تكون العدالة والحقيقة والأخلاق وحدها هي التي لا تحمل محمل الجذب أيضا الجليل والخير^(٧٠) .

ويستثنى هيجل زولجر Solger (الذى كان زميلا له فى جامعة برلين من عام ١٨٨١ حتى وفاته عام ١٨١٩) من بين الرومانتيكين الذين جعلوا من التهكم المبدأ الأسمى للفن : « فذهن زولجر الرفيع كان فوق هذه المبالغات »^(٧١) ، فضلا عن أنه لم يقنع

(٦٨) تعبير النفس الجميلة أو الروح انسلبية - تعبير شاع فى عصر هيجل لا سيما على يد الرومانتيكيين من أمثال نوفاليس Novalis وشيللر Schiller وغيرها تارن « ظاهريات انروح » ص ١٦٦ - ٦٦٧ ن الترجمة الانجليزية لبيلى J.Baillie «

(69) Hegel's Aesthetics Vol . I p. 67.

(٧٠) هيجل « أصول فلسفة الحق » ج ١ ص ٢٥٧ من ترجمتنا العربية - دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ - العدد الخامس من المكتبة الهيلجية .

(71) Hegel's Aesthetics Vol. I 67 .

كالآخرين بثقافة فلسفيه ضحلة بل كان يلح عليه دافع عميق الى مواصلة السير الى أعماق الفكرة الفلسفية (٧٢) ، ومن ثم فقد استطاع أن يدرك الحركة الجدلية ، ويفهم بعق اللحظة التي أسميتها « بالسلبية اللامتناهية المطلقة » ، (وهي لحظة التهكم فى سير الجدل) ، وعرف نشاط الفكرة فى سلب ذاتها بوصفها لا متناهية وكلية لكى تصبح متناهية وجزئية ، ومعنى ذلك أن الفكر فى سيره يعود فيسلب هذا السلب المطلق ذاته (أى لحظة التهكم) ليعود الى توكيد نفسه من جديد على أنه الكلى واللامتناهى من ذلال الجزئى والمتناهى . صحيح أن « زولجر » تمسك بهذه السلبية التى لا تعبر الا عن عنصر واحد فقط من عناصر الفكرة النظرية ، لكن وفاته المبكرة هى التى حالت دون الوصول الى تطوير عيني للفكرة الفلسفية ، لكنه وان كان قد وقف عند هذا الجانب السلبي الذى يرتبط بوشائج قربي بالتدمير التهكمى لما هو محدد وجوهري ، فانه برهن لنا من خلال حياته العملية على ما لديه من جدية وحزم ، ونبل فى الشخصية ، فلم يكن هو نفسه فنانا تهكميا من ذلك الضرب الذى وصفناه ، كذلك لم تحمل أعماله الفنية الأصيلية ذلك الطابع التهكمى . وفى ذلك كله ما يبرر لنا أن نميز « زولجر » الذى كان فى حياته وفلسفته وفنه جديرا بالاحترام ، عن رسل التهكم الذين سبق لنا ذكرهم « (٧٣) » .

وفى استطاعتنا أن نقول ، فى النهاية ، ان الأنا المطلق عند فشته ، والذي اعتمد عليه التهكم فى الرومانتيكية الألمانية ، الذى

(٧٢) سوف يوافق كيركجور على هذا التقدير الهيجلى لزولجر قارن قوله : « كان زولجر هو الذى سعى الى الوصول الى وعى فلسفى بالتهكم » ص ٣٢٣ وان كان يعتقد أنه « ضحية للمذهب الايجابى عند هيجل » . . . فزولجر هو فارس الميتافيزيقا انسلبى « مفهوم التهكم » ص ٣٢٣ .

يعنى غياب كل قيد وكل مضمون هو اللاتناهي غير المقيد للتجريد المطلق أو الفكر الخالص للذات الذى عرضه هيجل بتفصيل فى كتابه « فلسفة الحق »^(٧٤) . والتمسك به على أنه « الحرية » لا يعنى سوى التمسك بالحرية السلبية ، أو الحرية على نحو ما يتصورها « الفهم » أنها حرية الفراغ التى تصل الى مرتبة الهوى حين تتخذ شكلا واقعيا فى العالم ، ولا تكون نتيجتها سوى التعصب للهدم والتدمير : هدم كل النظم الاجتماعية ، والقيم الأخلاقية .. الخ ان هذه الحرية السلبية لا تتسرع بوجودها الا وهى تدمر شيئا ما : « وبالتالي فان ما تتجه اليه الحرية السلبية لا يمكن أن يكون شيئا فى ذاته ، بل فكرة مجردة ، ولا يمكن لهذه الفكرة أن تحقق سوى ضراوة التدمير »^(٧٥) . ان الأنا هى أيضا الانتقال من مرحلة اللاتعین غير المتميز الى التمايز والتعین ، الى الوضع والتحديد لمضمون معين ، ولموضوع ما ، وقد يكون هذا المضمون هو ما تقدمه الطبيعة أو ما تنتجه الروح^(٧٦) . باختصار هذه « الذاتية اللامتناهية » اذا ما ظلت على هذا النحو فانها لن تؤدي الا الى الدمار ، واذا كانت هذه الذاتية هى لحظة « التهكم » ، فلا بد أن يؤدي التهكم الى الموقف العدمى الذى يحاربه هيجل بعنف لأن الجدل عنده هو الحركة الذاتية الخلاقة للفكر ، فالكلى فى تطوره لا بد أن يضيف على نفسه مضمونا .

علينا الآن أن ننقل الى معالجة كيركجور « لمفهوم التهكم » عند سقراط والرومانتيكية الألمانية فى شيء من التفصيل ، وسوف نرى طوال سيرنا مدى تأثره بالتحليل الهيجلى لهذا التصور .

(٧٤) قارن ترجمتنا العربية « لاصول فلسفة الحق لهيجل » ص ١٠٩ — ١١٠ من المجلد الاول أصدرته دار التنوير بيروت .

(٧٥) قارن ترجمتنا العربية « لاصول فلسفة الحق لهيجل » ص ١١٠ من المجلد الاول أصدرته دار التنوير بيروت .

(٧٦) نفس المرجع ص ١١١ .

٤ - التهكم السقراطي :

(أ) فن الحوار :

سقراط ، عند كيركجور ، أستاذ التهكم غير منازع : « فقد ظهر التهكم لأول مرة فى العالم على يد سقراط »^(٧٧) . وسقراط هو الذى برع فى فن الحوار فكان الشخصية الرئيسية ، على مدار التاريخ ، فى هذا الضرب من التهكم . والحق أن كيركجور أجهد نفسه كثيرا فى مناقشة الروايات التاريخية التى رسمت شخصية سقراط فى التراث القديم وأعنى بها مصادر ثلاثة : زينوفون فى مذكراته ، وأفلاطون فى محاوراته ، وأرسطوفان فى مسرحياته - والغريب أن كيركجور فى دراسته لهذه المصادر لم يكن يستهدف التأريخ بقدر ما كان يريد البرهنة على الالتباس والغموض فى شخصية سقراط ! لقد أراد أن يجعل من سقراط فى نهاية الأمر « شخصية غامضة » ! وربما كان الأدنى الى الصواب أن نقول انه أراد للفيلسوف الاثينى أن يكون « سقراط اللغز » لكى يتفق مع أفكار الأسرة اللغز عموما ! ولقد انتهى من هذه الدراسة التاريخية الى القول بأن الطبيعة الحقيقية لسقراط يمكن أن تعرف على أنها « التهكم » . لكنه يميز عند سقراط بين ضربين من التهكم : التهكم بوصفه طريقة فى الحوار وإدارة الحديث بين الناس ، والتهكم بوصفه أسلوبا فى الحياة ، وطريقة فى الوجود - وهو ينتهى بالتهكم عند سقراط فى الحالتين الى ضرب من « العدمية » ، عندما يفضيان الى نتيجة واحدة هى « السلبية اللامتناهية المطلقة » .

إذا كانت طبيعة سقراط الحقيقية هى « التهكم » فاننا نعى بذلك « الفن السقراطى الشهير : فن طرح السؤال ، أو هو فن الحوار .. »^(٧٨) . وهو فن يعارض تماما الفن السوفسطائى المزعوم:

(77) S. Kierkegaard : The Concept of Irony P. 47.

(78) Ibid : p. 70 .

فن الجواب على كل سؤال • لقد كان السوفسطائيون على استعداد تام للاجابة عن أية أسئلة : ولهذا نراهم تواقين للعثور على شخص يسأل ويستفسر ، وما أن يلقى سؤاله حتى يمكن لحكمتهم المزعومة أن تتدفق ، يقول هيبياس Hippias واصفا « بحر الحكمة » السوفسطائية : « أنت يا بروتا جوراس فى استطاعتك أن تبخر والجو عاصف فيشق كل شرع طريقه فى محيط من الكلمات » (٧٩) • وما كان يرغب سقراط فى نقده عندما يقابل بينه وبينهم هو سمة الغرور والافراط فى الحديث عن النفس والفصاحة التى يغلف بها هؤلاء القوم أحاديثهم حتى تبدو « تفاهات طنانة » وكلمات خالية من الفكر على حد تعبير هوراس

• (٨٠) Horace

وينبغى علينا هنا قبل أن نمضى فى عرض الفن السقراطى فى طرح السؤال أن نميز بين ضربين من هذا الفن : « فقد يسأل السائل سؤالا لا بقصد الحصول على جواب ، وانما ليتمتص المضمون الظاهر فى السؤال ولا يترك بعد ذلك سوى فراغ » (٨١) • وقد يطرح السؤال من ناحية أخرى بقصد الحصول على اجابة ، ومن خلال تبادل السؤال والجواب تنمو المعرفة باوضوع المطروح وتزداد عمقا وثراء ولقد رأى كيركجور ان الحالة الأولى تمثل منهج التهكم السقراطى الشهير ، أما الثانية فهى « المنهج النظرى التأملى » عند أفلاطون • وفى معظم المحاورات يسير هذان المنهجان جنبا الى جنب (٨٢) •

(٧٩) قارن محاورة بروتا جوراس ١٢٨ ا وما أثبتناه هو الحصار الاصلى غير أن كيركجور يستبدل بعبارة « محيط من الكلمات » عبارة « بحر من الحكمة أو الحقيقة » وكان هيبياس يصف حديث بروتا جوراس المسهب قارن تعليقات كابل Lee Capel ص ٣٧٣ ملحوظة ٢٤ من ترجمته الانجليزية لفهوم التهكم • وقد اقتبس كيركجور فى كتابه ص ٧٠ حاشية ١ .

(80) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 70 .

(81) Ibid ; p. 73 .

(82) H. Diem : Kierkegaard's Dialectic of Existence P. 12
Eng . Trans. by Harold Kninght Greenwood Press 1959 .

وهذان المنهجان المتقاربان يشبه كل منهما الآخر بالنسبة للملاحظ الخارجي ، لكننا نستطيع أن نميز بينهما بوضوح عندما نقول أن سقراط كان يوجه أسئلته ، أساسا ، نحو الذات العارفة محاولا أن يبين من انبداية وحتى النهاية أنها لا تعرف شيئا قط . وإذا صح وكانت كل فلسفة تبدأ من افتراضات سابقة ، فانه لا بد لها ، فيما يرى كيركجور ، أن تنتهي الى نفس هذه الافتراضات السابقة . وبالتالي فإذا كانت فلسفة سقراط تبدأ من افتراض سابق يقول : « اننا لا نعرف شيئا فمن الطبيعي أن تنتهي الى القول بأن الجنس البشري ، بصفة عامة ، لا يعرف شيئا ، أما فلسفة أفلاطون فقد كانت ، من ناحية أخرى ، تبدأ من الوحدة المباشرة بين الفكر والوجود وتصر عليها وتبقي فيها » (٨٣) .

لم يكن سقراط يريد الوصول الى « معرفة موضوعية » فهو من هذه الزاوية « ظل صامتا » (٨٤) لأنه لم يكن فيلسوفا يحاضر أو يلقي آراءه على مستمعيه . « ولكننا مع سقراط نجد » لدينا التهكم بكل لاتناهيته المقدس ، التهكم الذي لا يبقى على شيء ، فسقراط هو « شمشون » الذي أمسك بأعمدة معبد المعرفة ، وترك كل ما فيه يهوى الى عدمية الجهل » (٨٦) .

ولما كان سقراط لم يترك شيئا مكتوبا نستمد منه معلوماتنا عنه ولنا كما نعتمد في هذه المعلومات ، أساسا ، على « محاورات أفلاطون » فاننا لا بد أن نكون على حذر ، فلا نظن أنها كلها تمثل شخصية سقراط الحقيقية ، ومن هنا فان كيركجور يتابع « ثلير ماخر » في تقسيمه لهذه المحاورات الى محاورات تكون فيها لحظة الحوار جوهرية

(83) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 74.

(84) Ibid; p. 49.

(85) Ibid; p. 77 .

(86) Ibid; p. 77.

يتخللها تهكم لا يكل ولا يمل ، لكنه أحيانا يقيد النزاع والمتنازعين • ثم هناك مجموعة أخرى من المحاورات بنائية تتميز بعرض موضوعي نسقي • ومن هذه المجموعة الأخيرة « الجمهورية » ، « وطيماوس » ، « وأقريطون » • « ولن تعينني هذه المحاورات البنائية إلا أقل القليل ما دامت لا تسهم بشيء في تصوير شخصية سقراط سواء على نحو ما كان عليه بالفعل أو على نحو ما تخيله أفلاطون » (٨٧) • ومعنى ذلك أن المحاورات التي تكشف عن شخصية سقراط الحقيقية بوصفها « شخصية تهكمية » ليست هي التي « تبنى » بل التي « تهدم » ، وبعبارة أخرى هي تلك المحاورات التي « تنتهي بغير نتيجة » • أما المحاورات التي تعرض أفكارا ايجابية فهي تمثل العرض النسقي الموضوعي لفكر أفلاطون « فأنت تجد فيها اسم سقراط ، وقد تحول ، تقريبا الى اسم فئة Class-name هي فئة المتحدثين لأنه يشير الى كل من يحاضر أو يلقي حكمة » (٨٨) • فشخصية سقراط الحقيقية تختفي في محاورات أفلاطون « الايجابية البناءة » أما المحاورات « السقراطية الأصلية » فهي كلها تنتهي بغير نتيجة ايجابية • ويسوق كيركجور عبارة يقتبسها من « شلير ماخر » ليدلل بها على صحة فكرته - يقول : « محاورة بروتا جوراس تدرس مشكلة وحدة الفضيلة وامكان

تعلمها لكنها تنتهي بدون حل للمشكلة • ومحاورة لاخيس Laches تناقش موضوع « الشجاعة » ، كما تناقش خارميدس موضوع الاعتدال ومحاورة ليسس Lysis مشكلة العدالة ، والعلاقة بين الأصدقاء والأعداء - لكنها كلها تنتهي بغير نتيجة محددة بل يمكن القول أنها تنتهي الى نتيجة سلبية » (٨٩) • واذا كان سقراط واضحا كل الوضوح في تأكيده أنه لا يعرف شيئا فهو يقول في محاورة المأدبة : « حكمتي

(87) Ibid; p. 90 - 91 .

(88) Ibid; p. 91 .

(89) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 91 .

الخاصة هزيلة للغاية بل هي من ذلك الضرب المشكوك فيه ، ومن المحتمل أن تكون « حلما » (٩٠) . ويقول في الدفاع : « ان الحكمة البشرية كلها لا تساوى شيئا أو هي عدم » (٩١) . واذا كانت كل فلسفة لا بد أن تنتهي الى نفس الافتراضات التي بدأت منها ، كما أشرنا من قبل ، فان ذلك يعنى أن جميع جميع المحاورات السقراطية الأصيلة لا بد أن تنتهي الى « لا شيء » ! فما دامت قد بدأت من التهكم فلا بد أن تنهى الى التهكم فلا يكون شيء قائما سوى فعل التهكم نفسه !

هذا موجز سريع لفكرة كيركجور عن التهكم السقراطي عندما يكون فنا للحوار ، لكن علينا الآن ان نعرض لبعض الأمثلة من تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الأصيلة التي تنتهي الى « لا لشيء »!

(أ) الدفاع :

يعتقد كيركجور أننا اذا ما درسنا محاوراة الدفاع دراسة فاحصة لوجدنا أنها « عمل تهكمى أصيل ، ما دامت الاتهامات المتعددة تنتهي الى عدم أو لا شيء — لا بالمعنى المعتاد المألوف » (٩٢) . وانما هو « عدم » يستخرجه سقراط على أنه مضمون حياته وهو بدوره تهكم فالمحاوراة كلها لا تحتوى على أى دفاع على الاطلاق . . . » (٩٣) . وهذا التفسير لدفاع سقراط يتسق مع القصة التي تروى أنه استلم

(90) Plato : Symposium, 175D .

(91) Plato : Apology, 33 A .

(٩١) يقصد كيركجور أن سقراط هنا لا « يفند » ادعاءات الخصوم لكي يثبت شيئا ايجابيا هو براءته ، وانما هو يفند هذه الادعاءات — ان جاز استخدام هذا التعبير — ليثبت أن حياته كانت بغير مضمون أو هي « لا شيء » بمعنى أنه لم يؤمن بشيء ولم يكن له فكر خاص . . الخ .

(93) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 75 (Note).

دفاعا مكتوبا من ليسس *Lysias* لكنه رفض أن يستخدمه (*).
فى هذه المحاورة نجد سقراط ، فيما يرى كيركجور ، يناقش
الاتهامات الموجهة ضده من ثلاث شخصيات تمثل فئات المجتمع الاثنى
المختلفة : ميليتس *Meletus* الذى يمثل الشعراء ، وأنيتس
Anytus نيابة عن رجالات الدولة والصناع ، وليكون *Lycan*
عن الخطباء . ونحن نجده فيما يتعلق بالاتهام الأول الخاص
بالتجديف على الآلهة يروى عبارة كاهنة دلفى التى وصفته بأنه :
« أحكم الناس جميعا » ، فيخبرنا أن هذا القول حيره فى البداية ،
لكنه عندما أجال فيه الفكر ، وصل الى تفسير واضح له وهى أنه يمتاز
عن بقية الناس بخاصية واحدة ، وهى أنه « لا يعلم شيئا » ، وعندما
عرف أنه « جاهل » راح يطوف بمختلف ضروب البشر يسألهم علما ،
لكنه سرعان ما اكتشف جهلهم جميعا . هذا رجل دولة يكتشف سقراط
جهله ، وذاك شاعر يسأله سقراط تفسيرا لقصائده لكن الرجل لايعرف
عنها شيئا ، فقصائد الشعر تعزى الى الهام الهى لا يعرف عنه الشاعر
الا أقل القليل ، بل حتى الصناع المهرة تردوا فيما تردى فيه الشعراء
من خطأ : وباختصار يروى لنا سقراط كيف أنه اجتاز مملكة العقل
جميعا ، فاكشف انها محاطة ببحر من المعرفة الوهمية الكاذبة .
وها هنا نرى كيف اكتشف مهمته بعمق ، وكيف أجرى تجاربه مع القدرات
العقلية فوجد . ما يبرهن له على أن المتهمين الثلاثة يمثلون ثلاث قوى
كبرى عرض شخصياتها على أنها : « عدم » (٩٤) وهنا أيضا يكتشف
سقراط أن رسالته الهية : وهى أن يسير بين الناس مواطنين وغرباء
ليسمع منهم ، وليبرهن لهم أنهم ليسوا حكماء . بل أنه كان مسرورا
لأنه بعد الموت سوف يلتقى برجال عظماء عاشوا قبله وشاركوه نفس
المضير (٩٥) ، ثم يضيف : سوف أتحدث الى بلاميدس ، وأجاكس

(*) Ibid .

(94) I. Kiergaard : The Concept of Irony p. 75 .

(95) S. Kiergaard : The Concept of Irony p. 76 - 7 .

وغيرهم من الأبطال القدامى الذين تجرعا المنون بسبب ضاء ظالم • وفوق كل هذا سأتمكن من استئناف رغبتى فى المعرفة الحقة والمعرفة الزائفة ، وكما فعلت هنا سأفعل فى العالم الثانى وسأكتشف عن الحكيم الصحيح ، وعن يدعى الحكمة باطلا •• « (٩٦) • وهكذا يكشف لنا سقراط : « عن تلك الرغبة العارمة فى مناقشة الناس ، وهى رغبة لا تجعله يستريح حتى بعد الموت • وقد لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من الابتسام ، وهو يرى سقراط فى العالَم الآخر يقوم بفحص واختبار لهؤلاء الناس لكى يبين لهم أنهم لا يعرفون شيئاً • غير أن سقراط يقول فى عبارته السالفة أنه سيكتشف « الحكيم الصحيح » ويميزه عن يدعى الحكمة بالباطل ، أفلا يدل ذلك على وجود « حكمة » (أعنى معرفة موضوعية) يريد أن يصل إليها •• ؟ !

يجيب كيركجور عن هذا السؤال بقوله : « ينبغى علينا أن نضع فى ذهننا باستمرار أن هذه الحكمة التى يتحدث عنها سقراط لا تعنى شيئاً سوى « الجهل » الذى سبق ذكره • فهو يبحث هناك كما بحث هنا تماما ، ولن يكون وضع الرجال الأعلام أفضل حالا من وضع أولئك الرجال العظام الذين وصفهم فى « الامتحان القاسى » فى حياتنا الدنيا هاهنا لا نجد أمامنا سوى التهكم بلا نهائيته المقدسة التهكم الذى لا يبقى ولا يذر •• « (٩٧) •

(ب) المأدبة :

فى محاوره « المأدبة » التى تدرس موضوعا شهيرا هو « الحب » لا نجد سقراط يقدم شيئاً ايجابيا ، وإنما هو يمارس التهكم فحسب ، فهو فى بداية حديثه يلجأ الى الأسطورة : « سأروى لكم حديثا عن الحب سمعته من امرأة اسمها ديوتيميا Diotima » وتلك طريقة سقراط عندما

(96) Plato; Apology, 41 B .

وقارن أيضاً ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود لمحاورات افلاطون ص ٥٠ وص ٥٤ وص ٧٧ لجنة التأليف والترجمة والنشر بانقاسه ص ١٩٦٦ .

(97) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 77 .

يعطينا اجابة « ايجابية » عن سؤال ما ، فهو باستمرار يعبر عن هذه « الايجابية » فى صورة أساطير ، أعنى حكايات ممكنة ، ذلك لأن النمط السائد فى فكر سقراط هو الامكان . والعلاقة وثيقة بين التهكم والامكان : « فالتهكم يدمر الواقع الفعلى ويلجأ الى عالم الامكان»^(٩٨) .

« والواقع الفعلى ككل يفقد قيمته عند سقراط »^(٩٩) . والحق أن التهكم كما يصوره كيركجور لا يهتم الا بلعبة الممكنات ، وبالتسلية بعدد من التفسيرات الافتراضية لظاهرة ما ، ذلك لأن الافتراض هو أيضا امكان ، أو محاولة ، أو تفسير محتمل ، ولهذا كثيرا ما يلجأ إليه سقراط عندما يواجه سؤالاً حرجاً فيجيب عنه فى صورة افتراضية خالصة . وعندما يدرس سقراط المشكلات الفلسفية الأكثر الغازا نادرا ، بل قد لا يحدث قط ، ما يضع اجابته فى صيغة تقريرية ، ومن هنا يصفه كيركجور بأنه الرجل الجدلى الذى يهتم بالممكنات والافتراضات النظرية . والحق أن هدف التهكم هو رد كل شئ الى الامكان ، والغاء اليقين التقريرى . . فلا وجود ليقين موضوعى عند التهكم ، بل فقط كثرة من الحقائق الممكنة ، وحتى أكثر الممكنات جمالا لا يعدو أن يكون مجرد « امكان » . ففى الموقف التهكمى « سلبية لا متناهية » ، ولهذا السبب يصفه كيركجور بأنه موقف عدمى^(١٠٠) .

واذا ما سرنا قليلا فى محاوره « الأدبية » لوجدنا سقراط يتخلى عن هذه « الايجابية » ، ويعود الى طرح السؤال حول التعريفات التى قدمها « أجاثون » وغيره من الحاضرين عن الحب مفندا هذه التعريفات الواحد تلو الآخر .

(98) Ibid; p. 279 .

(99) Ibid; p. 281 .

(100) G. J. Stack : On Kierkegaard, p. 37 - 38.

« كم أكون شاكرا ، يا أجاثون ، لو تكرمت فأضفت الى حديثك الرائع جوابا لهذا السؤال : هل من طبيعة الحب أن يكون حبا لشيء ما ؟ أو هل يمكن وجوده دون أن يكون هناك ما يحبه ؟

ويجيب أجاثون : « بالطبع هو حب لشيء ما » •

— « وهل الحب يريد الشيء الذى يحبه أولا يريده ؟ وهل يريد الشيء فى حالة امتلاكه اياه أو فقده له ؟ ما دام الحب يرغب فى موضوعه فهو يقينا لا يملكه ، بل لابد أن يكون فى حاجة اليه ، فهو الحاجة أو الرغبة المستمرة للامتلاك فى المستقبل •

وهكذا يكون الحب افتقارا لموضوع ما ورغبة فى امتلاكه ، فهو رغبة فيما لا يملكه المرء • وفضلا عن ذلك فما دام الحب هو حب الجميل ، فلا بد أن يكون الحب مفتقرا الى الجمال ، فهو لا يملكه ، واذا كان ما هو خير جميل ، فان الحب ينقصه الخير أيضا •• وقل نفس الشيء فى بقية الأفكار » (١٠١) • لقد تحدث الحاضرون حديثا طويلا عن الحب ، وها هو سقراط يتقدم الآن ليدلى بدلوه فى الحديث ويخبرهم بتعريفه الحقيقى : « انظر : الحب هو الرغبة ، الحب هو غياب شيء ما •• الخ لكن الرغبة وغياب شيء ما •• الخ هى العدم •• ها هنا نرى منهج سقراط • الحب يتحرر شيئا فشيئا من العينية العرضية التى بدا عليها فى الأحاديث السابقة ، ويرتد ليصبح أعظم تعين مجرد فهو يبدو ، لا على أنه حب هذا الشيء أو ذاك ، لأن حب شيء ما لا يملكه المرء يعنى مجرد الرغبة أو الشوق •• » (١٠٢) • وهكذا ينتهى كيركجور الى أن تعريف سقراط للحب لم يكن سوى : « الحب هو الرغبة أو الشوق العارم » ، والرغبة ، والشوق هما الجانب السلبي فى الحب ، فالرغبة حاجة ، نقص •• الخ • غير أن كيركجور يحذرنا من أن نفهم

(101) Plato : Symposium ; 198 D.

(102) S. Kierkegaard The Concept of Irony p. 82 .

تعريف الحب بأنه الرغبة ، أو غياب شيء ما أو القول بأنه — فى نهاية المطاف « عدم » — أقول ان كيركجور يحذرنا أن نفهم عدم دنا بأنه «عدم انطولوجى» ، اذ المقصود هو الافتقار الى المضمون ، انه يتقدم من العينى الى أعظم تجريد ممكن ، وعندما ينبغى للبحث أن يبدأ نراه يتوقف . والنتيجة التى نصل اليها هى التعين اللامحدود للوجود الخالص : الحب هو — لأنك اذا ما أضفت الى ذلك أنه الشوق أو الرغبة ، فلن يكون ذلك تحديدا أو تعينا على الاطلاق ، بل مجرد علاقة بشيء غير معطى . واذا كان المجرى بالمعنى الانطولوجى يجد شرعيته فى الفكر النظرى ، فكذلك المجرى بالمعنى السلبي يجد حقيقته فى التهكم « (١٠٣) » .

(ج) بروتا جوراس :

اذا انتقلنا الى محاوره « بروتا جوراس » وجدنا نفس الخط الذى يسير فيه فن الحوار السقراطى الذى يعتمد على الدحض أو النقض Blenches للفقرة التى نناقشها بحيث لا يبقى أمامنا سوى « حطام » اينفكار التى نناقشها : « هنا أيضا نجد الحركة الجدلية السائدة فى المحاوره كلها تنتهى نهاية سلبية تماما » (١٠٤) .

موضوع المحاوره هو « وحدة التفضيلة » و « امكان تعلمها » غير أن الجدل الذى يناقش هذا الموضوع ، وتعتمد عليه المحاوره كلها ، « هو الجدل الذى ينبع من التهكم ويعود اليه ، فهو جدل ولد فى قلب التهكم . من هنا فان سقراط والسوفسطائيين يجدون أنفسهم فى نهاية المحاوره وجها لوجه فى مواجهة لا شيء Vis-à. Vis au riens كما يقول الفرنسيون . فكل منهم يواجه الآخر تماما كائنين من الصلح

(103) Ibid; p. 83 .

(104) S. Kierkegaard : Concept of Irony P. 90.

وجد أمامهما ، بعد معركة طويلة ، مشطا ! ومن الطبيعي أن يكون الأمر الرئيسي الذى يهمنى فى هذه المحاوره هو خطتها التهكمية الكاملة . أما القول بأنها لا تصل الى حل حاسم للمشكلات المطروحة ، فهو يؤكد ، بغير شك ، ما سبق أن قاله « شلير ماخر » من أن الحوار ينتهى بغير نتيجة» (١٠٥) . ولهذا فإننا نجد سقراط نفسه يقول فى نهاية المحاوره : « تبدو لى نتيجة مناقشاتنا أمرا فرديا ، ولو كان لمناقشاتنا صوت يتكلم لسمعناه يضحك منا قائلا : « أنت يا بروتا جوراس ، وأنت ياسقراط ، كائنات غريبة ، فأنت ياسقراط يا من تقول بأن الفضيلة لا يمكن أن تعلم تناقض نفسك الآن بمحاولتك اثبات أن كل شيء ، يأتى عن طريق المعرفة بما فى ذلك العدالة والاعتدال والشجاعة . . . وأنت يا بروتا جوراس يا من بدأت بقولك أن الفضيلة يمكن تعلمها تستطيع الآن أن تثبت أنها شيء آخر أفضل من الفضيلة» (١٠٦) . « والمحاوره كلها تذكرنا بذلك النزاع الشهير الذى نشب بين الكاثوليك والبروتستانت . والذى انتهى بأن أقنع كل فريق منهما لفريق الآخر بحيث تحول الكاثوليك الى البروتستانتية ، وتحول البروتستانت الى الكاثوليكية . وتلك القصة تعبر عن صورة أخرى من صور النتيجة السلبية للتهكم ، لأن التهكم يكمن هنا فى أن كل فريق وصل الى نتيجة فعلية ، فى حين أن النتيجة الفعلية شخصية تماما ، وهى بما هى كذلك محايدة تماما لفكره ، وفى استطاعة المرء أن يتخيل عده الحوار من جديد بين المؤمنين الجدد : وعلى هذا النحو يمكن للمرء أن يرى امكانية نزاع لا متناه يقتنع فيه المتنازعون فى كل لحظة دون أن يصل أى منهم الى اقتناع ما ، وهكذا يظل التبادل سجالا بينهما» (١٠٧) .

(105) Ibid. p. 92 .

(106) Plato : Protagoras, 36I A .

(107) S. Kiergaard : The Concept of Irony p. 92 - 3 .

على هذا المنوال يحل كيركجور محاورة « فيدون » التي يصفها بأنها محاورة نجد فيها العنصر الأسطوري بارز للغاية (١٠٨) . وقد سبق أن فسرنا السبب الذي يجعل سقراط يلجأ الى « الأسطورة » . والمهم في ذلك كله أن الخيط المشترك الذي يسير في تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الأصيلة : هي نتيجتها العدمية . وعلينا الآن أن ننقل الى التهكم بوصفه أسلوبا في الحياة أو نمطا في الوجود .

(ب) التهكم بوصفه نمطا من الوجود :

قد يبدو غريبا أن يربط كيركجور في تحليله لمفهوم التهكم عند سقراط - بين شخصية سقراط وشخصية « يوحنا المغوى » الذي سوف يتحدث عنه فيما بعد في « يوميات مغو » ويصفه بأنه يستدرج الفتيات ليوقعهن في شباكه . لكن الدهشة تزول اذا ما وضعنا في اعتبارنا أن التهكم يقف على أعتاب « المرحلة الأخلاقية » فهو يقف في مرحلة وسط بين المرحلة الجمالية في الوجود والمرحلة الأخلاقية ، تماما كما تنقف « الدعابة Humour » على عتبة المرحلة الدينية . وهو موضوع سوف نتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد في بحث قادم عندما نعرض للمراحل الثلاث عند كيركجور . ويكفى هنا أن نقول ان هناك فارقا واسعا بين « دون جوان » الذي يعيش في المباشرة ، ويتمتع باللحظة الراهنة ويقف في مرتبة دنيا من المرحلة الحسية ، وبين يوحنا المغوى الذي يرسم ويخطط لكي يوقع بالفتيات : الأول يمارس الغواية على نحو تلقائي لا أثر فيها لفكر أو خيال ، ولهذا لا تستخدم اللغة (التي هي مستودع الأفكار كما يقول هيجل) كوسيط للتعبير عن حياته الشهوانية ، وانما أفضل تعبير عنها انما يكون عن طريق الموسيقى كما فعل « موتسارت » . أما يوحنا المغوى فهو يستخدم اللغة ويرسل الى « كورديليا » الفتاة التي يريد أن يرمى شباكه

حولها — خطابات غرامية ملتزمة ، فيها الفكرة وفيها الخيال ، والتخطيط والرسم . ومعنى ذلك أن هناك أنماطا من الغواية أدناها تلك التي عبر عنها « دون جوان » ، يعلوها غواية يوحنا . لكن هناك نمطا ثالثا من الغواية هي : « الغواية العقلية » وهي التي يصف بها كيركجور شخصية سقراط . غير أن الأنماط الثلاثة تقع بالطبع ضمن مرحلة واحدة هي المرحلة الجمالية أو الوجود الجمالي الذي تعيش فيه الذات البشرية أحيانا . وهذا هو السبب الذي يبرر لكيركجور ادخال الرومانتيكية ضمن هذه المرحلة ، بل انه يرى أيضا أن الفكر النظري الهيجلي الذي تتبخر فيه الذات بفعل الخيال هو أيضا ضرب من الوجود الجمالي — والخاصية المشتركة بين هذه الأنماط من الوجود الحسى الجمالي هو عجز الذات عن اتخاذ القرار الذي تنتقل به إلى المرحلة الأخلاقية . على هذا النحو نستطيع أن نفهم فى سهولة لم وصف كيركجور شخصية سقراط بأنها شخصية جمالية : « فسقراط كما وصفه أرسطوفان ، وربما كما هو فى الواقع ، يقترب من الرجل الجمالى ، وتعرض مسرحية السحب لمكانات لا متناهية بحيث لا يهيم الكائن ماذا يكون . لكن من المستحيل عليه أن يكون ثابتا فهو دائما متحرك انه إمكانية بلا مضمون نستطيع أن نتقبل كل شئ ، ولكنها لا تستطيع أن تستوعب شيئا ، أو أن تحتفظ بشئ » (١٠٩) . وما وصفه أرسطوفان هو عجز الذات التي لا تستطيع أن تصل إلى الموضوع ، وهذا هو الجدل السلبي الذي يبقى دائما فى ذاته ، والذي لا يستطيع أن يهبط إلى تعين الحياة أو تحديدات الفكر . انه الجدل الذى هو ملك بلا مملكة الجدل الذى لا يرتبط بالماضى ولا بقلقه المستقبل ، الجدل الذى ينسى كل شئ (١١٠) . فروح المتهم كما يقول مذهب فيثاغورس هي دائما

(109) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 163 - 164 .

(110) Ibid; p. 164 .

فى ترحال (١١١) • ان المغوى السقراطى يغوى الشباب لأنه صديق
للممكنات ولأنه يهرب من الواقع • ومن هنا ضاعت قيمة الواقع عنده ،
وانتشى بهذا العدد الكبير من الممكنات وبهذا الطيران المحلق الذى
يستطيع بواسطته أن يكون باستمرار فوق هذه الممكنات (١١٢) •

ان كيركجور يهتم « فى مفهوم التهكم » بالغواية العقلية عند
سقراط : « غربما كان ينبغى علينا أن نسميه بهذا المعنى مغويا ، فقد
كان يفتن الشباب ويسحرهم ، وكان يوقظ فيهم آمالا وتطلعات لم يكن
يشبعها هو • فقد يخدمهم جميعا كما خدع القبيادس ، اذ كان يجذب
الشباب بأن يتركهم يتجهون اليه ، أو ينجذبون هم نحوه ، يريدون
أن يجدوا الراحة بالقرب منه ، عندئذ كان يتركهم ويرحل ، وكانوا فى
هذه اللحظة يشعرون بأعمق آلام الحب القفس ، ويدركون أنهم خدعوا
وأن سقراط لم يكن هو الذى يحبهم ، بل كانوا هم الذين يحبونه» (١١٣) •
وتلك هى سمات المغوى الأصيل !

ولقد صور القبيادس هذه الغواية السقراطية أجمل تصوير فى
نهاية محاوراة « المأدبة » عندما راح يحذر « أجاثون » من سقراط
قائلا : « اننى لست الوحيد الذى عانى من سقراط ، فقد عانى منه
أيضا خارميدس بن جلكون Charmides Son of Gloucon وأوثيدموس
Euthydemus وغيرهما فقد تظاهر بأنه يحبهم مع أنه كان المحبوب
لا المحب • ولذلك أحذرك ، يا أجاثون ، فلا يخدمك سقراط واستفد
من تجاربي والا كنت كالطفل الذى يحرق أصبعه ليدرك مضار
النار» (١١٤) •

(111) Ibid; p. 298.

(112) J. Wahl : Etudes Kiergaardienes p. 60.

(113) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 213.

(114) Plato : Symposiun; 222 B.

لقد كان القبيادس عاجزا عن أن ينفصل عن سقراط فقد ارتبط به بعاطفة قوية : « عندما أسمع صوته يخفق قلبي وتشتد ضرباته ، ويرتفع وجيبه كأني في غيبوبة صوفية ، وتنتهمر الدموع من مآتي كلما سمعته يتكلم » (١١٥) . ومن المستحيل على أحد أن يؤثر فيه على هذا النحو : « لم يحدث شيء من هذا عندما كنت استمع الى بركليز وغيره من الخطباء المفوهين مع علمي بأنهم من أرباب الخطابة ، فلا تضرب روعي ولا يجيش صدري ولا يستولى عليّ اليأس ، ولا أحس أن حياتي تفضل حياة عبد » (١١٦) .

ويقول كيركجور شارحا هذه العلاقة : « ليس ثمة ما يدعو الى النول بأن علاقة الحب التي كانت قائمة بين سقراط والقبيادس هي لون من الحب العقلي فذلك أمر واضح وإذا سأني سائل عن الخاصية الموجودة في سقراط والتي جعلت هذه العلاقة لا فقط ممكنة بل ضرورية (وهي خاصية تربط سقراط بكل من يعرفه كما قال القبيادس) فليس لدى ما أجيب به سوى القول بأن هذه الخاصية : هي تهكم سقراط » (١١٧) . وأن كان لا بد أن يكون واضحا أن « التهكم » هنا يعبر عن نمط أنماط الوجود : فهو وجود « المعوى » سواء أكانت الحواية حسية أو عقلية ، وتلك خاصية أساسية في وجود سقراط فهو يصبح موضع ثقة أصدقائه ومعارفه ، وتتطور الثقة الى حب بل الى عشق دون أن يكون في استطاعتهم أن يعرفوا كيف وقعوا في حباله على هذا النحو . وفي الوقت الذي كانوا هم فيه يعانون من التحول والتغير كان هو ثابتا ويظل كذلك باستمرار ، الى أن تأتي اللحظة التي يكونون فيها على استعداد أن يبذلوا أرواحهم في سبيله طواعية : « عندئذ كانت تجيء أعلى نقطة في العلاقة ، اللحظة التي كانت تضيء

(115) Ibid; 215 E .

(116) Plato : Symposium , 216 A .

(117) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 84 - 85 .

عالم ضميرهم ووعيمهم ، كان يقرب كل شيء رأسا على عقب في لحظة في طرفة عين « (١١٨) . ذلك لأن سقراط في رأي كيركجور ، لم يكن يريد أن يستولى على أرواحهم ، حقيقة ، بل أراد فقط أن يستمتع بمنظر فريد . منظر روح تفرغ جميع معتقداتها ، وتتخلص من كنهها - وتكون طوع التصرف ! ألسنا نتعرف هنا على بعض السمات التي يتسم بها يوحنا المغوى (١١٩) .

وهكذا نجد أن شحضية « التهكم المغوى » التي كانت تعمل على تحرير الآخرين تربطهم هم أنفسهم بها ، فالتهكم ، في نظر كيركجور ، هو المسئول عن رابطة الحب التي أغوت القبيادس وجعلته يرتبط بسقراط ، وهي نفسها القوة المسئولة عن « غوايته » التي سيطرت على شباب أثينا . ويلاحظ كيركجور أن اضطراب نفس القبيادس أمام سقراط لم تكن بسبب عاطفة عينية متدفقة ، فالتعبير عن العواطف لا يوقظ مثل هذه الانفعالات واين شجان ، غلام يكن هناك شيء ثالث في علاقة سقراط بالقبيادس ، ولا عنصر مشترك يمكن أن يقيما عليه حبا متبادلا . وانما كان التهكم هو القاعدة وهو الأساس ، في هذه العلاقة : أساس رواج غير ملموس لا يكشف عن نفسه أبدا فضلا عن أنه متقلب ويستطيع أن يضع الكثير من الأقنعة : فهو أشبه بالاله « برونيوس Proteus » (اله البحر عند اليونان) أي كان قادرا على التشكل في صور متعددة . وهكذا نجد التهكم يحرس الآخرين لكنه في الوقت ذاته يوقعهم تحت سيطرته (١٢٠) .

بقي علينا ، قبل أن نغادر سقراط ، أن نجيب عن سؤال هام :

(118) S. Kierkegaard : « The Concept of Irony » p. 215.

(119) J. Wahl : Etudes Kierkegaardienes 61 .

(120) Vincent Mearthy : The Phenomenology of Moods in Kierkegaard p. 14 - 15 (Martinus Niiboff 1978) .

ماذا يقول كيركجور عن سقراط مؤسس علم الأخلاق ؟ لقد ذهب هيجل مسائرا تراث الأقدمين ، على حد تعبير كيركجور ، الى أن سقراط هو مؤسس علم الأخلاق ، مع أن نشاط سقراط كان سلبيا كله حتى أن هيجل نفسه ذهب في تاريخ الفلسفة الى أن سقراط لم تكن له فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإنما كانت فلسفته « نشاطا فرديا » (١٢١) . صحيح أن هذا النشاط الفردي كان أخلاقيا ، لكن بمعنى معين : هو أنه أيقظ في الناس التفكير في القيم الأخلاقية ، وفي اجباتهم : الثباب ، والشيوخ ، الاسكافي ، والحداد ، السوفسطائي ورجل الدولة .. المواطنين من كل ضرب - وهذا هو معنى النشاط الأخلاقي الذي مارسه سقراط (١٢٢) . إذ يمكن أن يستخدم التهكم كهماز للفكر : ينشأ عندما يغلب عليه النعاس ويعيد اليه النظام عندما تغلب عليه الفوضى (١٢٣) . ان الدور « الايجابي » للتهكم هو أن يعيد الفرد الى نفسه مرة أخرى ، وأن يخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقي بحيث يدرك أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بغير تهكم (١٢٤) . ويمكن أن نقول انه لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري أصيل دون ممارسة الموقف العدمي ، أو الوجهه المأساوي للموقف التهكمي الذي يحول دون الالتزام الشخصي بشيء ما . وعند كيركجور أن العجز عن الوصول الى « يقين موضوعي » هو شرط لامكان التحول الأخلاقي كما سبق أن ذكرنا وذلك واضح في بعض تدوينات كيركجور المبكرة التي تتعلق بالتهكم والوجود الأخلاقي ، لأن « الوجوب » الأخلاقي يرتبط بعلاقة تهكمية بما يكون عليه المرء في « واقعه الفعلي الناقص » . كما أنه يكشف عن التباين القائم بين المثل التي يضعها المرء

(121) Hegel : History of Philosophy Vol . I, p. 394 - 5.

(122) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 247 .

(123) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 151.

(124) Ibid; p. 338 .

لنفسه وبين واقعته الفعلية • غير أن الالتزام الأخلاقي الذاتي يفترض مقدما أننا قد تجاوزنا الموقف العدمي بالفعل (١٢٥) •

٥ - التهكم والرومانتيكية :

يتابع كيركجور ما سبق أن ذكره هيجل بشأن الرومانتيكية واعتمادها على مبدأ فلسفي استمدته من فلسفة فشته ، فنراه يقول : « كان فشته هو الذي أثار مشكلة الشيء في ذاته عند كانط ، وقام بحلها ، بأن جعل « ما هو في ذاته » قائما في داخل الفكر ، وهكذا أصبحت الأنا لا متناهية أنا = أنا ، أعني هوية مجردة • وبذلك حرر فشته الفكر اللامتناهي • غير أنه كان ، شأنه شأن كل لا متناه عند فشته ، لا متناهي سلبيا فهو لا متناه بدون التناهي ، لا متناه بلا مضمون • وعلى هذا الأنا أقام فشته مذهبا مثاليا أصبح الواقع الفعلي بالنسبة إليه شاحبا ، وأصبحت الذاتية هي السلبية اللامتناهية المطلقة •• وعلى هذا الجبدأ أقام شليجل وتيك وغيرهما من الرومانتيكيين تهكمهم » (١٢٦) • وواضح من هذه الفقرة أن التحليل الذي قام به كيركجور لنشأة التهكم الرومانتيكي ، وكذلك تعريف هذا التهكم بأنه « السلبية اللامتناهية المطلقة » - مأخوذ من هيجل • بل إن كيركجور ينتهي الى معارضة هذا « التهكم غير المشروع » - ويقول « لقد كانت الجهود التي بذلها هيجل في معارضته في محلها تماما » (١٢٧) •

لكن الخاصية الأساسية « للتهكم » عند الرومانتيكيين تظل كما كانت هي « السلب » : « يتضح مما تقدم أن التهكم يظل سلبيا تماما فهو من الناحية النظرية يقيم شرخا بين الواقع الفعلي والفكرة ، كما

(125) G. J. Stack : On Kierkegaard ; p. 38 - 39.

(126) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 290 .

(127) Ibid .

يقيم من الناحية العملية نفس هذا الانفصال بين الواقع والامكان» (١٢٨) .
ويبدأ كيركجور تحليله للتهكم الرومانتيكى (١٢٩) ، بدراسة لقصة
فردريك فون شليجل « الشهيرة » لوسنده Lucinde التى يقول
عنها انها أصبحت « انجيل الشباب الألمانى » ، وان كانت بغیضة عند
هيجل « (١٣٠) . وذلك لأنها « ضرب من الأدب المكشوف » (١٣١) . فقد
كانت « لوسنده » تسعى الى الغاء الأخلاق ، لا فقط بمعنى العرف
والعادات والتقاليد ، بل الشمول الأخلاقى كله الذى يعبر عن شرعية
الذهن ، وسيطرة الروح على الجسد . ويتفق ذلك تماما مع ما سبق
أن ذكرناه من سعى التهكم الى الغاء الواقع الفعلى بأسره دون أن
يحل محله واقع آخر « (١٣٣) .

فى القصة يهاجم شليجل العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة
بالزواج كما يهاجم الجمود الذى وصلت اليه العلاقات الانسانية ، وما
انتسم به سلوك الانسان من جدية صارمة ، وغرضية بائسة . وهكذا
لم يعد « الحب » شيئا فى ذاته ولذاته بل أصبح شيئا ما من خلال
مجموعة من الأغراض تؤدى اذا ما نجحت الى تلك التفاهة التى نراها
على مسرح الأسرة : « أن تكون لك أغراضا (فى سلوكك) ، وأن تحقق
أغراضا (فى حائك) ، وأن تغزل أغراضا من أغراض بطريقتة فنية
خاصة لتجعل منها أغراضا جديدة : تلك هى العادة السخيفة المغروزة بعمق

(128) Ibid; P.

(١٢٩) يوحد كيركجور فى تحليله بين « الرومانتيكية والتهكم » يقول « خلال
الناقشة سوف استخدم تعبير الرومانتيكى والرومانتيكية ، لكن يمكن أيضا
أن أقول المنهكم والتهكم فهما يدلان على شىء واحد » ص ٢٩٢ .

(130) Ibid; p. 303 .

(131) Ibid.

(132) Ibid; p. 306.

فى الطبيعة الحمقاء للانسان المتشبه بالله ، واذا ما اراد يوما أن يسير فى حياة بغير غرض ، وأن يترك نفسه للمجرى الداخلى من الصور والمشاعر المتدفقة ، كان عليه أن يجعل ذلك نفسه غرضاً يقوم به . . . آه ! حقاً ، يا صديقى ، ان الانسان بطبيعته أكثر الحيوانات كلها جدية» (١٣٣) . وهكذا يصور لنا شليجل القيود التى تقيد سلوك الانسان أو « سترة» المجانين التى لا يستطيع الانسان ذلك الموجود العاقل ، أن يتحرك بداخلها» (١٣٤) . وهذا هو الواقع الفعلى المعطى ، كما يصفه شليجل . أضف اليه مراسم الزواج الدينية ، ووجهة النظر المسيحية عن الزواج التى تضع كل شىء تحت تصور الخطيئة ، دون أن تستثنى من ذلك أحداً حتى ولا الجنين فى بطن أمه ، ولا أجمل النساء جميعاً — تلك المراسم التى تحمل قدراً عالياً من الجدية والصرامة المتناهية ، « و ضد ذلك كله كان التهمك يعوى ! » (١٣٥) . « فى مقابل هذا العالم المعطى بما فيه من أصفاد وأغلال وغرضية سخيفة » ، كان هناك ذلك الضرب من ضوء القمر على مسرح الزواج عند الرومانتيكين ، وكانت هناك طبيعة بغير غرض . كان هناك ذلك العالم الوردى الذى تغنى به الرومانتيكيون ، ويحلمون بتحقيقه ، ويتحسرون أسفاً على تلك « الأيام الخوالى التى كان يعيش فيها البشر سعداء فى براءة بغير حزن ولا محن . عندما كان كل شىء انسانياً حتى الآلهة أنفسهم قد تشبهوا بالانسان ، وقادوا نمط حياته ، حتى أنهم كانوا يضعون الألوهية السماوية جانبا ليسرقوا حب فتاة من أهل الأرض . عندما كان المرء ينسل بهدوء الى موعد غرامى . تلك الأيام التى كانت السماء فيها تضم بجناحيها ، بكبرياء وجمال ، حبا سعيدا وكأنها صديق يشهد عليه ، أو تخبئه فى مكان أمين بعيد فى ظلمات الليل . تلك الأيام التى

(133) Ibid; p. 305 .

(134) Ibid .

(135) Ibid; p. 304 .

كان كل شيء فيها يعيش للحب ، ومن أجل الحب ، حتى تحول كل شيء الى أسطورة عن الحب . ومن أجل المحبين السعداء « (١٣٦) » . على هذا النحو يصف لنا كيركجور التقابل بين العالم الواقعي المعطى ونفور الرومانتيكين منه ، ثم العالم الخيالي المثالي الوردى الذى تخلقه الرومانتيكية وتعيش فيه : « ومن هذا المنظور ينبغى علينا أن نقيم جهود شليجل وجميع الرومانتيكين المتقدمين والمتأخرين : تلك الأيام الخوالى قد ولت ، لكن يظل حنين الرومانتيكية واثباتها يعمل على استعادتها » (١٣٧) . لكنها لا تقوم فى سبيل تحقيق هذه الغاية بحج مقدس ، على حد تعبير كيركجور ، وانما تستخدم العطور ! و « لوسنده

Lucinde تلك الفتاة أو الزوجة التى يجد جوليان Julian الراحة بين ذراعيها ، هى نفسها من ذلك النوع الرومانتيكى الذى لا يعيش فى عالمنا المألوف ، وانما تعيش فى عالم خلقته هى بخيالها ، عالم لا يكون فيه شيئاً واقعياً سوى الحس . أما جوليان Julian - ذلك الرجل الهمام - فهو يستحضر بخياله « عناقاً أبدياً » ، وأغلب الظن أن هذا المنظر هو وحده الواقع الفعلى الحقيقى عنده (١٣٨) . واذا كانت قصة لوسنده « عقيدة فى الحب فانها تطلب من المؤمنين بها ما يسميه « ديدرو » « بالاحساس بالجسد » ، « عطية نادرة » ، وتتعهد لهم بتطويرها الى أعلى درجة من الشبق الفنى . ومن الطبيعى أن يقوم « جوليان » فى هذه العبادة بدور الكاهن وتخطبه السماء بقولها « هذا الفن هو ابنها الحبيب » (١٣٩) ، وهو

(136) Ibid, p. 304 - 305

(137) Ibid; p. 305 .

(138) Ibid; p. 306 .

(١٣٩) اشارة الى القصة التى رواها متى فى انجليه والتى تقول ان السيد المسيح سمع صوتاً من السماء قائلاً هذا هو ابنى الحبيب الذى به سررت متى ، ٣ : ١٧ .

يطلب من نفسه ومن الآخرين أن : قدسوا أنفسكم : ان الطبيعة هي وحدها الجديرة بالتوقير والاحترام والصحة الجسدية هي وحدها المقبولة ! وما تسعى اليه هذه « العبادة » هو بلوغ « الحس عاريا » بحيث لا تكون الروح سوى لحظة ملغاة ، فما تعارضه هو الروحانية^(١٤٠) والخلط الذي تحدثه « لوسنده » ، يوضحه « جوايان » منذ البداية بقوله انه سوف يستغنى عن العقل والأخلاق ثم يضيف : « بالنسبة لى ، ولهذا الكتاب — ليس ثمة غرض سوى أن ألغى منذ البداية مانسميه بالنظام ، وأن أحمل نفسى بعيدا عنه تماما »^(١٤١) . فهو يسعى الى سيادة الشاعرية ، والغاء كل فهم بحيث يكون الخيال وحده هو الحاكم المسيطر : « وعندما يسود الخيال على هذا النحو ، وهو أمر يتكرر فى قصة لوسنده كلها — فانه ينهك الروح ، ويسلبها كل توتر أخلاقى ، ويجعل الحياة مجرد حلم . وهذا هو بالضبط ما كانت لوسنده تسعى الى انجازه »^(١٤٢) .

على هذا النحو يسير تحليل كيركجور للرومانتيكية وللتهمك الرومانتيكى حيث يقابل بين العالم الموجود بالفعل والذي يستهدف التهمك هدمه ، والعالم الخيالى الذى تقيمه الرومانتيكية ، فهو عندما يعالج « رومانتيكى » آخر هو تيك يقول : « ينبغى على القارئ أن يضع فى ذهنه أن تيك Tieck^(١٤٣) والمدرسة الرومانتيكية كلها قد

(140) Ibid; p. 307 .

(141) 1bid .

(142) Ibid; p. 308 .

(١٤٣) لودفيج تيك (٧٧٣ — ١٨٥٣) شاعر وكاتب مسرحى وروائى المانى ترجم دون كيشوت ، وقام مع آخرين بتكملة أعمال شكسبير التى كان شليجل قد بدأها . من أعماله « حكايات شعبية » و « القطة ذات الحذاء الطويل » و « نو اللحية الزرقاء » وكان يقدم عصر الخرافات بطلاء وردى جميل .

وجدت ، أو ظننت أنها وجدت ، فى عصر تحجر ، فيه الناس داخل مراقف اجتماعية محددة ، فكل شىء أصبح مكتملا واستغرقه تقاؤل صينى مقدس لا يسمح بأن يكون هناك اشتياق عقلى بغير اشباع ولا رغبة عقلية دون تحقق . . فكل شىء مطلق حتى المطلق نفسه ، فعليك أن تحجم عن تعدد الزوجات وأن تضع قبعة عالية ، كل شىء لله مغزاه المحدد سلفا . وكل شىء يسير بخطوات محسوبة ، فمن لديه مشروع للزواج يعرف أنه يقوم بخطوات مشروعة ، وأن كل شىء سيتم فى موعده المحدد مع دقائق الساعة» (١٤٤) . والى هذا الجمود والتحجر يوجه الرومانتيكى تهكمه ، وما هنا يشعر كيركجور بأن الرومانتيكية كانت مفيدة : « فقد أصبح العالم طفوليا ولا بد من تجديد شبابه والى هذا الحد كانت الرومانتيكية مفيدة ، فهنا نجد نسمة باردة منعشة آتية من غابات العصور الوسطى العذراء عبر الرومانتيكية — تبعث بأنفاسها الى الطبقات الوسطى من الناس ، وهى ضرورية لكى تبدد الجو البهيمى الخانق الذى ظل الناس يتنفسونه حتى الآن . . لكن اذا كان شباب العالم قد تجدد على يد الرومانتيكية ، فانه قد تجدد ، كما قال هاينى Heine فى ملاحظته الذكية — الى الدرجة التى عاد معها طفلا من جديد . ان نكبة الرومانتيكية تكمن فى أن ما تدركه ليس هو الواقع الفعلى ، فاذا كان الشعر يوقظ المشاعر الغامضة والاشتياقات القوية ، والانفعالات الأثيرة ، واذا كانت الطبيعة تستيقظ ، والأميرة الساحرة تستيقظ ، فان الرجل الرومانتيكى يخلد الى النوم ، انه لا يخبر ذلك كله الا فى الحلم . وفى الوقت الذى كان فيه كل شىء حوله نائما ، فيما مضى ، فأنا نرى كل شىء يستيقظ الآن لكن الرومانتيكى ينام » (١٤٥) .

(144) S. Kiergaard : The Concept of Irony , p. 318

(145) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 319 .

ويخلص كيركجور العالمين اللذين تعيش فيهما الرومانتيكية بقوله « بين هذين القديسين يتأرجح الشعر الرومانتيكي : فهناك من ناحية الواقع الفعلى المعطى بكل ما تعبر عنه الطبقة المتوسطة البائسة ، وهناك من ناحية أخرى العالم المثالي بأشكاله البازغة ، هاتان اللحظتان ترتبط الواحدة منهما بالأخرى ارتباطا ضروريا ، وكلما اتخذ الواقع الفعلى شكلا كاريكاتوريا ارتفعت تدفقات المثل الأعلى ، فيما عدا أن النبع الذي تتدفق منه لا تنبع منه حياة أبدية (١٤٦) . والقول بأن هذا الشعر يتأرجح بين ضدين يدل على أنه ليس شعرا حقيقيا بالمعنى العميق لهذه الكلمة . لأن المثل الأعلى الحقيقي لا يوجد ، بأية حال ، فى الماوراء : انه يكمن خلفنا بمقدار ما يكون قوة دافعة لنا ، وهو يوجد أمامنا بمقدار ما يكون هدفا يستحثنا ، لكنه فى الحاليتين كامن بداخلنا : وتلك هى حقيقته » (١٤٧) .

التهكم الرومانتيكي يسعى الى بلوغ حرية لامتناهية وامكان غير محدود عن طريق انكاره للواقع الفعلى ، وهو حين يلغى هذا العالم الذى يواجهه يضع محله عالما خلقه بخياله الحر ، وربما كان أهم ما يستثيره ويصر على نفيه هو الماضى الذى يعتبره حدا لامكانياته (١٤٨) ، فهو ، من ثم ، يحاول جاهدا أن يفصل نفسه عنه ، وهو حين يفعل ذلك « يشعر انه امتلك القوة التى تمكنه من أن يبدأ البداية من جديد فى

(١٤٦) اشارة الى قول السيد المسيح : « من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يبعث الى الأبد ، بل الماء الذى أعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع الى حياة أبدية » يوحنا ٤ : ١٤ .

(147) S. Kierkegaard : Ibid; p. 320 .

(١٤٨) هذه الكراهية « للماضى » لا تتعارض مع ما سبق أن ذكرناه من حنين الى « الايام الخوانى » لن هذه ان خيرة ليست سوى عالم يخلقه بخياله ، فهو مثلا ، كما ينبهنا كيركجور ، لا يريد أن يستعيد الهلينية كما كانت بل يريد « أن يكتشف قارة مجهولة » قارن « مفهوم التهكم » ص ٣٠٥ وقارن أيضا جان فال ص ٦١ .

اللحظة التي يرغب فيها فلا شيء في الماضي يقيدده» (١٤٩) . ومعنى ذلك أن التهكم الرومانتيكي يفهم الزمان فهما خاطئا ، ولا أدل على هذا الفهم الخاطيء من محاولاته المستمرة التي يبذلها ليعيش في اللحظة الحاضرة وحدها ، فهد دائم السعى وراء ما يسميه كيركجور باسم « اللحظة المستحيلة » وهي اللحظة الراهنة التي يريد لها أن تكون « أبدية » وذلك لأنه من سوء حظه أن المتعة التي يجري وراءها لا توجد الا في المباشر المتناهي . ومن هنا تظهر مفارقة Paradox الرجل الرومانتيكي في رغبته في تحقيق أبدية الزمان ، كما حاول نيتشه أن يفعل ، لكي يحافظ على تجربة التحرر الممتع من الألم والعذاب والتناهي . لكنه كلما أجهد نفسه في جعل لحظة الزمان أبدية شعر بقوة أكثر بالطابع العابر لتجربته ، فما أن يقول هذه اللحظة ينبغي أن تكون أبدية حتى يتبين أن هذه اللحظة قد انقضت وانه لا يدرك منها الا الذكرى . والحق أن التهكم الذي يتحرر تماما من متاعب الواقع يحرم لهذا السبب نفسه من متع هذا الواقع ، فهذا التهكم الذي يبحث عن الجمال قبل كل شيء ليس هو نفسه جميلا ، لأنه لا يستطيع أن يجعلني منسجما مع العالم الذي أعيش فيه ، ويعرض على واقعا آخر يهرب مني باستمرار (١٥٠) . وتلك لا نهائية خارجية وليست لا نهائية داخلية : « فالشخص الذي يستمتع بمتعة شاعرية على نحو لامتناه يجد أمامه لاتناهايا لكنه اللاتناهي الخارجي ، وأنا حين أستمتع على هذا النحو فانني باستمرار خارج ذاتي في « الآخر » ، لكن مثل هذا اللامتناهي لا بد أن يلغى نفسه ، لأن متعته تكون لا متناهية ، عندما تكون لا متناهية داخليا وباطنيا ، فمن يستمتع بمتعة شاعرية ، ولو تمتع بالادنيا كلها ، فانه تنقصه متعة هي انه لا يستمتع بذاته ، مع أن استمتاع

(149) Mark C. Taylor : op . cit. p. 176.

(150) Mark C. Taylor : op. cit. p. 176 .

المراء بذاته هو : اللامتناهي الحقيقي» (١٥١) . وواضح أن كيركجور يضع حياة المتهم الرومانتيكي في مقولة اللامتناهي الزائف عند هيجل الذي يعبر عن سلب المتناهي لكنه لا يلبث أن ينبثق من جديد كما كان ويستمر على هذا النحو دون أن يكون في الوسع القضاء عليه ، ونحن بازاء هذا النوع من اللامتناهي في حالة تكرار فحسب ، تكرار لا نهاية له . ويجعل اللامتناهي الحقيقي هو الارتباط بالذات فلا ينتقل المراء الى الآخر وانما يلحق بنفسه (١٥٣) . وعلى هذا النحر يصور كيركجور حياة المتهم الرومانتيكي بأنها حياة ناعمة تتألف من لحظات منفصلة ينتقل فيها من حال الى حال على أمل الامساك باللحظة الراهنة وجعلها أبدية : « الرومانتيكي وفقا لتصور شليجل هو من لا يحمل نيرا ولا يعاني أية متاعب أو آلام ، هو من يبحث عن المتعة ، ويذيب الواقع كله في الممكنات ويخلق ألوانا زاهية من الأزجة البراقة ويتجه بلا توقف نحو رغبات جديدة» (١٥٤) . وهو يغير شكل الحياة على نحو دائم ، فالتغير عنده مسألة ضرورية لأن من يملك نضارة المباشر هو وحده الذي يستطيع أن يعطيه المتعة ، والاتصال الوحيد الذي يربطه بالوجود هو اتصال السأم والضجر وهو منبع كل هذه الرغبات المتوهجة « الضجر تلك الأبدية بلا مضمون ، ذلك النعيم بلا متعة ، ذلك العمق السطحى ذلك : « الشبع الجوعان» (١٥٥) . ولقد عبر شاتوبريان Chateaubriand في قصة رينييه René أجمل تعبير عن

(151) J. Wahl : op. cit. p. 61 .

(152) S. Kierkegaard The Concept of Irony p. 313 .

(١٥٣) قارن كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ، ص ١٦٣ - ١٦٤ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ - وهو العدد الثانى من المكتبة الهيجلية .

(154) J. Wahl : Etudes Kierkegaardienes p. 64, Vrin 1967.

(155) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 302 .

حياة المتهم الرومانتيكي عندما قال : « يتهمونى بأننى قلب فى ميولى لا قدرة لى على التمتع طويلا بوجه من أوهامى ، وأنى نهب خيال لا يلبث أن يفسد على مسراتى كأنه ينوء بعبئها ، ويتهمونى كذلك بأنى أتجاوز دائما الغاية التى يتيسر لى الحصول عليها •• وما جريرتى فى أنى أصادف حدودا تحيط بى من كل مكان ، وفى أن كل ما هو متناه لا قيمة له عندى » (١٥٦) •

خاتمة :

أود فى النهاية أن أقدم تلخيصا سريعا لأهم القضايا التى عالجتها فى هذا الفصل - ويمكن إيجازها على النحو التالى :

* « مفهوم التهكم » لكيركجور بالغ الأهمية لفهم فلسفته النهائية فهو بمثابة المدخل لها • كما أنه يشتمل على البواكير الأولى لكثير من الأفكار التى سيطورها كيركجور فيما بعد •

* الأثر الهيجلى على فكر كيركجور بارز هنا ، كما هو واضح فى كثير من جوانب فلسفته الأخرى رغم معارضة كيركجور لهيجل •

* يعرف التهكم - عند كل من كيركجور وهيجل - بأنه « سلبية مطلقة لامتناهية » لأنه لا يتجه الى سلب هذه الظاهرة أو تلك بل نحو سلب الواقع الفعلى بأسره ، على أن يفهم هذا الواقع بأنه : « الواقع التاريخى المعطى فى زمن معين وظروف محدودة » •

* يعرف التهكم - عندهما أيضا ، بأنه « تعين للذاتية » ، أو هو الحد الأقصى الذى يمكن أن يصل اليه تطور الذاتية ، ومن ثم فقد ارتبط ظهوره بظهور الذاتية لأول مرة فى تاريخ الفلسفة أعنى أنه يرتبط بسقراط •

* مارس سقراط ضربين من « التهكم » الأول هو ما يعرف بفن طرح السؤال ، والثاني هو التهكم الوجودى • وقد اقتصر فهم هيجل للتهكم السقراطى على المعنى الأول فكان قاصرا خاطئا فى نظر كيركجور •

* التهكم فى العصور الحديثة يرتبط بالرومانتيكية ورائدها فردريك شليجل ، وقد استمدت أساسه الفلسفى من مبدأ الذاتية المطلقة اللامتناهية عند ذشته •

* كراهية هيجل « للتهكم » ومعالجته له باستمرار باستخفاف واحتقار لأنه فى نظره « شئ بغيض » ، ترجع ، فى رأى كيركجور ، الى ما أشاعته الرومانتيكية لاسيما شليجل وقصة « لوسنده » - من فوضى أخلاقية شاملة ، لكنه يرجع فى نظر هيجل الى أن الرومانتيكية اقتضت على فهم أحادى الجانب للذات هو جانب اللامتناهى الشكلى فى الوقت الذى ينبغى فيه لهذا الجانب أن يتعنى بالمتناهى •

* يمكن أن نلاحظ أن هناك اختلافين رئيسيين بين تهكم سقراط وتهكم كيركجور :

(أ) تهكم سقراط منهجى ، أى أنه خطوة فى المنهج بينما تهكم كيركجور انطولوجى فهو ينتمى الى مضمون فلسفته وجوهرها •

(ب) تهكم سقراط ، باعتباره منهجا ، يسرى على جميع المجالات: فهو يسرى على تعريف الآخرين لمعان تنتمى الى الميدان الأخلاقى مثلما يسرى على المعانى التى تنتمى الى الميادين الأخرى (وان كان قد انصب على الأخلاق أكثر من أى شئ آخر) • على حين أن تهكم كيركجور كان منصبا على الوجود الحسى الزائف لكى يمهّد الطريق للوجود الأخلاقى ، وهذه السمة ترجع الى أنه لم يكن منهجيا بل كان مذهبيا ذا مضمون انطولوجى فى جوهره •

* التهكم فى جميع أشكاله كما يراه كيركجور ممارسة « للموقف العدمى » لأنه يقف موقف « النقيض » من العالم القائم ، عالم الوجود اليومى ، وهذا التناقض يظهر واضحا فى الفصل الحاد الذى تقيمه الرومانتيكية بين عالم الواقع الفعلى وعالم الخيال الذى تخلقه .

* اذا كان التهكم ممارسة للموقف العدمى ، فقد مارسه سقراط فى هدم الواقع المعطى فى عصره ، بل فى هدم الحضارة الهيلينية كلها التى توشك على الأفول بما تمثله من نزعات حسية ، وهكذا أطل سقراط على الوجود الأخلاقى لكنه لم يتمكن من الوصول اليه : فقد « قضى عليه تهكمه » . فكان أشبه بالنبى موسى الذى نظر من بعيد الى أرض الميعاد ولم يدخلها .

* التهكم الرومانتيكى مارس كذلك هدم الواقع الفعلى - كما فعل سقراط - لكنه هرب الى عالم الخيال وأضاع فيه الذات البشرية التى تبخرت فى عالم الممكنات ومن ثم فلم يعرف معنى الوجود الانسانى « الأصيل » ولا حتى من بعيد كما حدث لسقراط .

* الرومانتيكية تتسم بكثير من الصفات التى ستتضح بجلاء فى مرحلة « الوجود الحسى الجمالى » منها : الفهم الخاطيء للزمان أو الوصول الى اللامتناهى الزمانى الزائف فى محاولة السعى الى تحويل اللحظة الراهنة الى « لحظة أبدية » ومنها المحاولة اليائسة للامسك بلحظة المتعة التى تهرب باستمرار ، ومنها السقوط فى اليأس لما يشعر به الرومانتيكى من سحر وملل .

* اذا تساءلنا ما هى علاقة التهكم بالحقيقة عند كيركجور لأجاب « التهكم هو طريق سالب وليس الحقيقة لكنه طريق فحسب » (١٥٧) .

لكنه مع ذلك طريق ضرورى فلا يوجد وجود انسانى أصيل بغير تهكم ، وهو يرتبط بالحياة الحقبة بنفس الطريقة التى يرتبط بها الشك بالفلسفة •

✽ الوجود كله يصبح غريبا عن الذات المتهكمة لأنه فقد شرعيته أمامها ، وهى بدورها تصبح غريبة عن هذا الوجود ، وهكذا يكون التهكم « اغترابا ذاتيا للروح » ان جاز استخدام التعبير الهيجلى هنا ، مع فارق هام أن الاغتراب الهيجلى لا علاقة له بالتهكم فهو مرحلة من مراحل التطور الجدلى للروح • وان كان بينهما شىء مشترك هو : تجربة حادة للسلب وتعرية للواقع •

بقى أخيرا أن نقول اننا أشرنا أشارات متعددة لهيجل طوال هذا الفصل لكننا لن نغالى كما فعل « كاوفمان » فنقول ان كيركجور كان متطفلا على « الحكمة الهيجلية » (١٤٨) • لكننا نكتفى بأن نسوق ملاحظتين : —

الأولى : أن كيركجور استفاد كثيرا من دراسة هيجل لموضوع التهكم (وهو نفسه يعترف بذلك أحيانا) حتى ان دراسة « مفهوم التهكم » لكيركجور تغدو أكثر وضوحا كلما تمت على ضوء هذه الخلفية الهيجلية •

والثانية : أن فهم هيجل « للتهكم » يبدو — فى رأينا — أكثر عمقا وأبعد غورا من فهم كيركجور ، فقد فهمه عند سقراط على أنه

(١٥٨) فى ترجمته الحديثة لتصدير « ظاهريات الروح » حاول « كاوفمان » تدمير كل اصالة لكيركجور بل ذهب الى أن هيجل يزودنا بنقد لكيركجور حتى قبل ان يولد هذا الاخير ! كما ذهب الى أن وصف الذات الذى ساقه كيركجور فى كتابه « المرض حتى الموت » مأخوذ مباشرة من ظاهريات الروح !

« جدل ذاتي » وقصره على إدارة الحديث بوصفه طريقة خاصة في الحوار ، بينما ذهب الى أن التهمك الرومانتيكي يعبر عن ممارسة لجانب واحد من الارادة الذاتية التي تصبح لامتناهية وشكلية وخالية من كل مضمون ، وما لم تتحدد هذه الارادة بموضوع معين ، ما لم تتعين في شيء متناه فلن تكون سوى ارادة للهدم واطدمير التي تكتسح أمامها كل شيء ! •

* * *

الفصل الثاني

التكوين النطولوجي للذات

« الانسان مركب من المتناهي واللامتناهي ، من النفس والجسد ، من الزماني والأزلي ، من الضرورة والامكان . . باختصار الانسان مركب . والمركب علاقة بين عاملين ، والانسان بهذا المعنى ليس ذاتا بعد . . »

س. كيركجور : « المرض حتى الموت »

أولاً : تمهيد :

وقفنا وقفة طويلة عند « مفهوم التهكم » فى الفصل السابق ، وذلك لأن التهكم كما يقول كيركجور نفسه هو البداية التى تبدأ منها الحياة الجديدة بأن يحيها الإنسان ، كما أن التهكم يقوم عنده بنفس الدور الذى يقوم به الشك عند ديكارت ، وأعنى به تطهير الأرض التى ينوى أن يقيم عليها الفيلسوف بناءه الفلسفى ، فاذا كانت الخطوة الأولى فى كل تفلسف هى الشك أو السلب أو النقد أو التعليق .. أو ما شئت من أسماء تختلف فيما بينها لكنها تتفق فى النهاية فى رفض الفلسفات أو النظريات والآراء المطروحة أو السائدة فى عصر الفيلسوف تمهيدا لاقامة مذهب جديد — ترتب على ذلك أن المفكر الذى لا يقف مثل هذا الموقف لا يستحق لقب الفيلسوف ، وترتب عليه أيضا أن يكون كيركجور قد اشترك مع غيره من الفلاسفة ، وان كان ذلك بطريقة وجودية ، فى السمة الأولى لكل تفلسف وهى التى أطلق عليها اسم التهكم ووصفها « بالعدمية الشاملة » تارة و « بالسلبية المطلقة اللامتناهية » تارة أخرى !

غير أن ذلك لم يكن هو الموقف الفلسفى الوحيد الذى يقوم به كيركجور بل ما أكثر المواقف الفلسفية الجديدة والأصيلة التى سنعرض لها طوال هذا البحث — من ذلك مثلا أن الفلسفة حاولت طوال تاريخها أن ترفع الإنسان الى مستواه الحقيقى وهو المستوى الانسانى: الأخلاقى مرة أو الدينى مرة أخرى ، وذلك يعنى أن الفلسفة لا تؤمن بأن الإنسان يولد انسانا (وهو خطأ شائع عند كثير من الناس عندما يظنون أن الإنسان يكتسب صفته تلك بحق المولد !) بل ان الإنسان يولد حيوانا ، أو متحدًا مع الطبيعة ، غارقا حتى الأذنين فى المادة والحس كما يفعل الحيوان تماما بحيث يكون الوعى البشرى مفقودا فى الطبيعة

وتساعده الفلسفة على أن يسترد هذا الوعي ، أو أن يصل الى مرحلة الوعي الذاتى ، بإغة هيغل ، بحيث يستطيع أن يقول : « أنا » أى أن ينفصل عن الطبيعة (المرحلة الحيوانية) ليصل الى المرحلة الاخلاقية التى تناسبه ، ومن هنا نجد فيلسوفا مثل هيغل يجعل من الأخلاق « طبيعة ثانية » للانسان يكتسبها ولا يولد بها ! واذا كان الوعي البشرى يبدأ متحدا مع الطبيعة على نحو ما كان عليه آدم وحواء فى بداية حياتهما ، فانه لا يلبث أن يتميز عنها بفضل المعرفة ، لكن هذا الانفصال ليس مطلقا فهو يتعاون مع الطبيعة لكى يحيا فهو اذن انفصال واتصال فى آن معا^(١) .

* * *

والى ما يقرب من هذا المعنى تذهب الوجودية بصفة عامة وبطريقتها ومصطلحاتها الخاصة فهى ترفض القول بأن الانسان يولد انسانا ، أعنى أن يكون وجوده مطابقا لماهيته منذ اللحظة الأولى لهذا الوجود ، بل تذهب الى أن الانسان يوجد أولا ثم تتشكل ماهيته فيما بعد ، ومن البداية الى النهاية تجد كثرة من المصطلحات الوجودية الخاصة التى نتحدث عن « وجود » الانسان بمعنى « ظهوره » ، وخروجه عن الحالة التى هو عليها « وتجاوزه » أو « تعاليه » ، وأيضا طبيعته الدينامية التى لا تكون « فى ذاتها » لا مغلقة ولا ساكنة لكنها مفتوحة الى الأمام وكأنها « مشروع » يسقطه المرء فى المستقبل ، كما نجدها نتحدث عن حركة الانسان المستمرة التى يجاوز بها وضعه الراهن فى لحظة معينة ، فهو باستمرار فى طريقه الى وضع آخر . الخ . الخ لكن ذلك كله لا يعنى مجرد النمو أو التطور البيولوجى الذى يشاركه

(١). قارن موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل ترجمة د. أمام عبد الفتاح امام ، ص ١٠٩ وما بعدها دار التنوير ، العدد السادس من المكتبة الهيجلية بيروت ١٩٨٢ . وأيضا « العقل فى التاريخ » ص ١٠٥ وما بعدها — دار التنوير بيروت العدد الاول من المكتبة الهيجلية .

فيه الحيوان أيضا : « فما يميز وجود الانسان عن تطوره البيولوجي هو أنه لا يعلو على الموقف المعطى عن طريق استخدامه لقوانين الطبيعة التي تعمل من الخارج • انما باستخدامه لصور يكونها عن نفسه ويسعى جاها لتحققها ، فهو يتأمل نوع الوجود الذي هو عليه ، وما يريد ان يفعله وما يود أن يصبح عليه » (٢) •

إذا كانت هذه سمة للتفكير الفلسفي بصفة عامة (ألا وهى الارتفاع بالانسان من الحيوانية الى المستوى الإنسانى الحقيقى ، أو من المحسوس الى المعقول مع اختلاف بين المذاهب المختلفة فى فهم معنى هذا السمو) - فانها سمة للفلسفة الوجودية بصفة خاصة وللفلسفة كيركجور بصفة أخص • فالحق أنه شغل نفسه بالسؤال عن: كيف يمكن للانسان أن يصير انسانا ؟ تمهيدا بالطبع لكى يصل الى غاية أخرى هى كيف يمكن لهذا الانسان أن يكون متدينا • • ؟ وهو فى كثير من الأحيان يوجز المشكلة فى التساؤل عن الكيفية التى يمكن للانسان بواسطتها أن يكون ذاتا أو أن يصير ذاتا بشرية ، وهو سؤال يعنى فى الحال أن مجرد « وجود » الانسان لا يدل على انه انسان أو أنه قد وصل الى الماهية التى تجعل المرء ذاتا انسانية أصيلة ، فذلك يحتاج الى جهد يبذل وقد يكون من العنف والارهاق بحيث يسقط المرء اعياء قبل الوصول اليه ، ومن هنا فانك قد تجد كثيرا من الموجودات البشرية ليست موجودات بشرية ، أعنى ليسوا ذوات حقة بل هم ذوات زائفة •

وتجدر الاشارة هنا الى أن حديثنا المستمر عن الانسان ينبغى أن يفهم منه الانسان الفرد أعنى الموجود الجزئى بلحمه وعظمه أو الذات

(٢) « الوجودية » تأليف جون ماكورى وترجمة د. امام عبد الفتاح امام ص ٩٨ - سلسلة عالم المعرفة العدد ٥٨ المجلس الوطنى للثقافة بالكويت أكتوبر عام ١٩٨٢ •

البشرية الفردية لا الانسان بصفة عامة ، أو بطريقة مجردة ، رغم ما قد يبدو فى هذا القول من مفارقة واضحة ، ذلك لأن الفرد أو الذات البشرية •• الخ التى يهتم بها كيركجور اهتماما كبيرا يعالجها باستمرار تحت مقولة الفرد ، ومن ثم فالخصائص التى تتسم بها هذه الذات الفردية الجزئية لابد أن تكون خصائص عامة و كلية على نحو ما سنرى فيما بعد •

ثانيا : الذات بين هيجل وكيركجور :

هناك اذن « ذوات بشرية » كثيرة ليست أصيلة أو حقيقية ، ولقد استعرض كيركجور مجموعة من هذه الحالات التى تكشف عن زيف الذات فى كتابه « المرض حتى الموت » ، وناقش مشكلة هؤلاء الناس ، وتساءل عما اذا كان من الممكن نظريا أن يكونوا « ذوات » ؟ ثم كيف يمكن ، من الناحية العملية ، أن يتحولوا الى ذوات بالفعل •• ؟ ! ومن ثم فان المشكلة التى يلخصها كيركجور فى هذا الكتاب ، ويعرض لها فى جوانب كثيرة من فلسفته بوصفها حجر الأساس فى تكوين مذهبه الوجودى — يمدن تلخيصها فى سؤالنا السابق كيف يمكن للانسان أن يتحول الى ذات حقة •• ؟ أو أن يصير ذاتا أصيلة ؟ : « واذا كان كيركجور يسأل سؤالاً أساسيا فى كثير من الأحيان : هو كيف يمكن للمرء أن يكون متدينا ، مسيحيا أو غير مسيحى ؟ فان نظريته عن الذات هى التى تضع الأساس الانطولوجى لامكان وجود أنماط متعددة ومختلفة من الوجود بما فيها الوجود المسيحى » (٣) •

والحق أن مثل هذا السؤال عن « الذات » لا يمكن أن يطرح ولا يفهم الا داخل سياق نظرية تستخدم لفظ الذات استخداما فنيا لتعطيه معنى فلسفيا خاصا ، بل ان التعبيرات التى تتردد كثيرا مثل

(3) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works P. 19 Princeton university press, 1975.

« كن ذاتك » ، أو « صر ذاتك » ، أو « اختر نفسك » * الخ لا يكون لها معنى الا اذا كانت تفترض وجود نظرية عن الذات ، فكون المرء ليس ذاته يعنى أنه يسلك بطريقتة منحرفة ، لكن منحرفة عن ماذا ؟ واذا كان المرء ذاتا زائفة ألا يعنى ذلك أن هذه العبارة نفسها معيارا نقيس به مدى بعد الذات الموجودة - أو قربها - من الذات الأصلية للحقة كما يراها هو ؟ ! واذا كان كيركجور يعتقد أن معظم الناس مرضى أو ليسوا « أصحاء » أو أنهم ليسوا ذوات حقة ، وأنه ينبغي عليهم أن يجتهدوا لتصحيح أنفسهم ليكونوا ذوات أصيلة - الا يدل ذلك كله على أن كيركجور قد وضع نظرية عن الذات Self أو أنه على الأقل كان يفترض مثل هذه النظرية ويسأل أسئلته الكثيرة في اطارها ؟ فما هي اذن هذه النظرية ؟ وما هو التكوين الانطولوجى لهذه الذات الأصلية * * ؟ (٤) وما هي العوامل المكونة لوجود هذه الذات أو التى تصير بواسطتها ذاتا حقيقية * * ؟

قبل أن نتحدث عن هذه العوامل بالتفصيل يحسن أن نسوق وجهة نظر ترى أن نظرية كيركجور عن الذات هي نفسها نظرية هيغل، ويعرض جيمس بوجن James Boogen لهذه الوجهة من النظر بالتفصيل فى مقال قيم ينتهى فيه الى أنه ليس ثمة ما يمكن أن نطلق عليه نظرية كيركجور عن الذات البشرية لأنها منقولة قلبا وقالباً عن هيغل (٥) * ولكن علينا أن نقف قليلاً عند هذه الدراسة *

(٤) ائرننا أن نجعل هذا الفصل عن « التكوين الانطولوجى للذات » عند كيركجور بدلا من البنية ، أو البناء الانطولوجى ، حتى نترز جانباً الدينامية فى بناء الذات الانسانية والعوامل المكونة لوجودها كما يراها كيركجور ، فليست العوامل الانطولوجية التى سنتحدث عنها بعد قليل عناصر ساكنة ثابتة تعبر عن أركان البناء الذى تقوم عليه هذه الذات بل هي عوامل جدنية فى صيرورة مستمرة تستهدف تكوين هذه الذات .

(5) James Bogen : « Remarks on the Kierkegaard - Hegel Controversy, Synthese, Volume 13 N. 4, December 1961, pp.

يذهب بوجن Bogen الى أن أسئلة كيركجور الكثيرة حول الذات البشرية لأبد لكى تفهم أن توضع فى اطار نظرية فلسفية معينة، اذ من الواضح أن كيركجور يفترض مقدما وجود مثل هذه النظرية فهو ، مثلا ، يترك الكثير من المصطلحات الفلسفية التى يستخدمها بغير شرح : كالمتناهى واللامتناهى والروح ، والأزلى . الخ معتمدا على أن ذلك معروف سلفا فى هذه النظرية ! كما أننا لا نجد هذه النظرية ، من ناحية أخرى ، معروضة على نحو كامل فى مؤلفاته ، وإنما نجده يستخدم مصطلحات هيغل بحرية كاملة ، ذلك لأن النظرية التى تفترضها « مشكلة الذات » عنده هى نظرية هيغل ، وهى التى تصبح مشكلة كيركجور فى اطارها واضحة ومعقولة . وبدونها يصعب فهمها أو هضمها . بل اننا نجد أنه حتى المناقشات الانطولوجية التى اشتمل عليها القسم الأخير من « يوحنا كليما كوس » قد اعتمدت على تصورات مثل « الروح » و « الفكر » . الخ لم يشرحها كيركجور لأنه يكتفى باستخدام المصطلحات الهيجلية ، واعترافاته العابرة بما هو مدين به لهيغل ، وللفلسفة النظرية ، توحى للقارئ بأن المشكلة التى يناقشها كيركجور تفترض سلفا نظرية هيغل (٦) . فما هى هذه النظرية الهيجلية عن الذات ؟ !

يذهب هيغل الى أن هناك نشاطا عقليا خاصا (ويكتفى أحيانا بتسميته بالعقل Reason) يسير فى طريق التطور بهدف أن يصبح على وعى بذاته ، ومن هنا فان الوعى الذاتى هو الغاية التى يسعى اليها هذا النشاط العقلى . وهذه النظرية الهيجلية تصف كل موضوعات الكون بأنها تمثيلات أو تجليات للعقل . وقد أنشأها العقل لنفسه ، كما تصف الأحداث بأنها فترات فى مسار العملية التى يظهر بها العقل ، أو يصبح بواسطتها على وعى بذاته وسط هذه التجليات التى أحدثها . وداخل مثل هذه النظرية يكون هناك معنى لقولنا ان

(6) Ibid ;

الذات حالة للوعى ، وأن جميع خبرات الانسان لا يكون لها معنى ،
فى نظرية هيغل الا بمقدار ما تؤدى الى حالة للوعى يتعرف فيها على
نفسه فى موضوعات المعرفة ، فالذهب الهيجلى على خلاف الفلاسفات
الأخرى لا يصور الذات على أنها معطاة ، ومن ثم ففى استطاعتنا أن
نقول ان الوجود ، فى مذهب هيغل ، يسبق الماهية ، فالناس لا يولدون
ذواتا لكنهم يصبحون كذلك . وهكذا استخدم هيغل لفظ الذات . .
بطريقة تجعل مما له معنى أن تقول عن الانسان أنه ليس ذاتا (٧) .

وترتب على نظرية هيغل التى تقول بالنشاط العقلى الذى يسعى
الى ادراك ذاته ، الغاء القسمة الكلاسيكية الشهيرة بين النفس والبدن
وتحوला الى تمثلات للعقل يتركبان بطريقة تجعلهما يسيران نحو
« الوعى الذاتى » ، وهكذا وضعت الفلسفة الهيجلية النفس والبدن
فى مقولة منطقية جديدة . اذ لم يعودا كائنين منفصلين يستقل الواحد
منهما عن الآخر ، بل أصبحا تمثلات تشكلها الذات العارفة . وتحولت
المشكلة الكلاسيكية عن النفس والبدن ، عند هيغل ، الى تساؤل هو
لماذا يتصور الفرد نفسه أو يتمثلها على نها نفس أو بدن ؟ . وهكذا
تجاوزت النظرية الهيجلية تلك القسمة الكلاسيكية القديمة للنفس
والبدن . ولقد تبنى كيركجور نفس الموقف لهذا نراه فى نصوص كثيرة
يمتدح هذا الموقف الهيجلى دون أن يذكره صراحة يقول : « لتد كان
للفلسفة النظرية الحق فى ازدائها لتلك القسمة الثلاثية التى تقسم
الانسان الى روح ، ونفس ، وبدن . وتكمن جدارة هذه الفلسفة
النظرية فى تحديدها للانسان على أنه روح ، وتمييزها للنفس والوعى

(7) Kierkegaard : Concludig unscientific Postscript p. 275,
p. 307 , p. 558 Eng . T rans . by D. swenson princeton University
press, 1968 .

— قارن كتاب كيركجور « حاشية ختامية غير علمية » ص ٢٧٥ ،

وص ٣٠٧ و ص ٥٥٨ .

والروح ، أنها ثلاث مراحل تطورية داخل ذات واحدة تتطور» (٨) .
ومعنى ذلك أن كيركجور يتفق مع تعاليم الفيلسوف الهيجلية حول هذا الموضوع ، وأن كان يعيب عليها أن المرحلة العليا فى هذا التطور هى مرحلة الفكر : « فالفكر عندها هو الذى يصبح عينيا ، لكنه لا يوجد وهكذا تكون العينية عندها فى اطار المجرد أيضا ، فى حين أن العينية الحقيقى هو الموجود » (٩) .

وهكذا نجد ان التكوين الانطولوجى والابستمولوجى الذى استخدمه كيركجور فى صياغة نظريته عن الذات ، فى اطار الصراع بين الذاتية والموضوعية ، يحمل ملامح شبه صارخة مع النظرية التى استخدمها هيجل عندما صاغ نفس المشكلة ، اذ يذهب هيجل الى أن العقل لى يصبح وعيا بذاته لابد أن يزود بموضوع ابستمولوجى لوعيه الذاتى ، فالعقل فى ذاته an sich هو نشاط حر على نحو مطلق بغير خصائص محددة ، وهو بما هو كذلك لا يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة أو للوعى ، لأن الوعى بموضوع لاختصاص له ، أو معرفة شىء بغير خصائص يعنى الوعى بلا شىء أو معرفة العدم (١٠) .
وأقصى ما يمكن أن تصف به هذا العقل فى ذاته an sich هو أن نقول انه موجود ، لكن الوجود الذى يخلو من كل تعين هو تجريد فارغ (١١) .

وعلى ذلك فان هيجل يذهب الى أن الشىء لا يكون على ما هو

(8) S. Kierkegaard : Concluding Postscript p. 307 .

(9) Ibid .

(١٠) قارن : د. امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٣٣ ، وكذلك ص ١٥٤ - ١٥٥ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ (العدد الثانى من المكتبة الهيجنية) .

(11) Hegel's Logic P. 141 Eng. Trans. by w. Wallace.

عليه الا بفضل حده (١٢) ، فلكى يصبح موضوعا لوعيه الذاتى فلا بد أن تكون له خصائص محددة بأن يضع لنفسه تحديدات • وذلك الجانب من النشاط العقلى الذى يؤلف الجزئى فى ذاته an sich يحقق هذه التحددات عندما يدخل فى علاقات مع الأشياء الأخرى ومع غيره من الناس (أو مع ضروب من النشاط العقلى الأخرى) وتصبح حريته من خلالها محددة • وهذه الأشياء الأخرى التى يدخل معها الفرد فى علاقات تحدد حريته هى التى تحدد أيضا ما ليس هو ، وبذلك تحدد بالضبط ما هو عليه • وعلى ذلك فان الفرد من خلال هذه التحددات يصبح شيئا ما - شيئا جزئيا ذا خصائص معينة (١٣) •

ولقد عبر كيركجور عن هذه الفلسفة نفسها فى صورة شعرية عندما قال : « عندما يسمع المرء صوت الريح فى منطقة جبلية يوما بعد يوم محدثة نفس الأصوات بغير تغيير ، فقد يميل ، ربما للحظة الى تجاهل ما فى هذا التشبيه من نقص ويقارن بينها وبين الحرية (١٤) •

(12) Hegel's Logic P. 149 Eng . Trans. by W Wallace .

(١٣) لان الحرية المطلقة هى حرية العدم أو التدمير أو هى ارادة التدمير كما يسميها هيجل بحق لانها تكتسح أمامها كل شئ يحد من ارادتها (لانها مطلقة) . ونهذا فاذا ما أقدمت على بناء شئ سارعت الى هدمه لانه سيحد من حريتها المطلقة ، وهذا ما حدث ابان الثورة الفرنسية من هدم لكل المؤسسات والديساتير التى أقامتها ، وهو نفسه ما حدث فى كل ما أقامته الثورة المصرية من منظمات سياسية (هيئة تحرير - اتحاد قومى - اتحاد اشتراكى ، ثم معدل ، منابر .. الخ) ذلك لان أى مؤسسة اذا مارست عملها بحق لكانت حدا لحرية الحاكم المطلقة ولهذا سرعان ما يعمد الى هدم ما أقامه هو نفسه . أما الحرية الحقيقية فهى « التحدد الذاتى » الذى يعنى الاستقلال قارن : « أصول فلسفة الحق » ص ١١٠ ترجمة ذ. امام عبد الفتاح امام أصدرته دار التنوير عام ١٩٨٣ - العدد الخامس من المكتبة الهيجلية .

(١٤) واضح أن كيركجور يريد أن يقارن بين الحرية البشرية التى لم تتحدد بعد وبين الريح التى تهب على المنطقة الجبلية بصفة عامة ، ثم تحدها بعد ذلك الشقوق والكهوف ، وهى نفس الفكرة الهيجلية لكن فى صورة شعرية .

وربما يعتقد أن هناك لحظة أتت فيها الريح غربية الى هذه المنطقة ،
وهي التي ظلت لعدة سنوات تتخذ من الجبال مقرا لسكنائها •• فتندفع
بقوة ، وعلى نحو خطر ، فى الشقوق والكهوف مطلقة تارة صرخة حادة
حتى لقرتعد هي نفسها منها ، وتارة أخرى زمجرة مكتومة تجعلها هى
نفسها تهرب ، وتارة ثالثة تنخرط فى نوبة بكاء دون أن تعرف هي
نفسها من أين جاءت ، وتارة رابعة تنتهد تنهيدة تخرج من كرب
المهاوية •• وتارة خامسة تنتابها نوبة من المرح والبهجة الشعرية — الى
أن تكون قد تعلمت أن تعرف وسائلها — حتى تجمع ذلك كله وتجعله
ينسجم فى لحن تعزفه يوما بعد يوم بغير تغيير • كذلك تفعل حرية
الفرد : فهي تسير على هواها ، وتضرب خبط عشواء وسط إمكاناتها
مكتسبة هذه المرة امكانا ، وتلك المرة امكانا آخر • لكن امكانية الفرد
لا تريد أن تسمع •• انها تريد أن ترى •• والفرد لا يريد أن يسمع
الا مع الشجن المأساوى Pathos والتعاطف • لكن علينا أن نلاحظ
أنه لا يريد أن يرى أو أن يسمع الا نفسه » (١٥) •

وهكذا تنشأ مشكلة الذات بسبب أن الفرد ، رغم أنه يصبح شيئا
عينيا محددًا ، فانه لا يزال يملك عنصر اللاتعين ويحتفظ بقدرته على
التخيل وقوة التجريد ، وامكان الرغبة ، فيعتقد فى نفسه شيئا مختلفا
أتم الاختلاف عما أصبحه (أعنى أنه لا يزال يحتفظ بذكرى الريح
التي تجوب الآفاق بغير تحديد !) وهكذا يفشل فى أن يتحد مع ذلك
الشيء العيني الذى أحدثته فى العالم أفعاله وعلاقته مع الآخرين •

لكن هذه الفكرة ليست ، فى الواقع ، خلقا خاصا وعالما لكيركجور
وانما هي تستند أساسا الى نظرية هيغل التي أوجزها بدقة فى كتابه

(15) S. Kierkegaard : Repetition . Eng. Trans. by Walter
Lowrie p. 44 - 5. Princeton University Press . 1946 .

« أصول فلسفة الحق » عندما ذهب الى أن الوعي الذاتى يعرف نفسه على انه : —

١ — قوة كلية ، هي قوة تجريد تستطيع أن تجرد نفسها من كل

شئ ، •

٢ — وعلى أنه جزئى ذو مضمون محدد أو موضوع متعين^(١٦) .

ومعنى ذلك أن الفرد عبارة عن « ذات » و « موضوع » فى آن معا ، فهو ليس ذلك الموضوع المتعين الذى ينشأ من تحديدات مفروضة على نشاط حر غير محدد ، بل هو كذلك النشاط الحر غير المحدد أو انلامتعيين « أو هو تلك القدرة على التجرد من كل شئ » •

وإذا كانت تلك هي نظرية هيغل فى بناء الذات ، فاننا نجدها تتكرر عند كيركجور أيضا ، فالفرد عنده يتألف من هذين العاملين « الذاتية » و « الموضوعية » ، وعنده أن الفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه كشيء أكثر من موضوع معين ليس « ذاتا » ، بل هو أشبه بالفرد الذى يفشل فى التعرف على نفسه على انه شئ أكثر من ذات حرة • والسبب أن الفرد فى ذاته أو ذلك النشاط الحر الذى يشبهه كيركجور بالريح فى الوادى ، عبارة عن نشاط حر ، ولا بد له أن يصبح موضوعا على نحو ما يصبح ذاتا أيضا أعنى لا بد ، بطريقة ما ، أن يوفق بين هذين الجانبين من طبيعته^(١٧) •

خلاصة القول أن كيركجور عندما طرح هذا السؤال : كيف يمكن للإنسان أن يصبح ذاتا ؟ أى كيف يصل الى حالة الوعي التى يحصل فيها التعارض بين الذاتية والموضوعية • فإنه افترض النظرية الهيجلية ،

(١٦) هيغل : « أصول فلسفة الحق » المجلد الاول ص ١١٤ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، أصدرته دار التنوير عام ٢٩٨٣ — العدد الخامس من المكتبة الهيجلية •

ولا يمكن أن يكون لسؤاله معنى الا فى سياق هذه النظرية وبلا اعتماد على كثير من أفكارها الرئيسية .

والحق أننا نستطيع أن نقول أن الفهم الحقيقى الواضح لفلسفة كيركجور لا بد أن يفترض باستمرار الخافية الهيكلية التى يعمل متأثرا بها ، لكن ذلك لا يعنى بأية حال أنه لم يصف جديدا ، ولم يصنع الأفكار الهيكلية التى استفاد منها بصيغة ذاتية وجودية خاصة بل وأخلاقية - دينية أحيانا) تجعلها فى النهاية متميزة عن النظرية الأم ، فاذا كان قد استفاد من الهيكلية ، بل واستمد منها فكرتين أساسيتين عن التكوين الانطولوجى للذات وهما لا نهائية الذات من ناحية وتناهيها من ناحية أخرى . فانه فهم هذه العوامل بطريقة خاصة ، كما أن الغاية فى الحالتين مختلفة ، فهيجل ، فى رأى كيركجور اهتم اهتماما كبيرا بالوجود العام Being وكانت غايته ميتافيزيقية ، ومن ثم أضاع الوجود الفردى العينى للذات البشرى Existence أو أنه أهمله على أقل تقدير ، فى حين يذكرنا كيركجور باستمرار أن لكتاباتة هدفا بنائيا أو غاية تهييبية أو ارشادية بالدرجة الأولى ، فهو يوجه كتبه الى الوجود الفردى العينى لكى يساعده على أن يصل الى تفاهم مع وجوده الخاص . وتحمل كتاباته كيفا علاجيا صريحا فهى تهدف الى مساعدة القارئ فى التغلب على المرض الروحى أو اليأس ، الذى يشير اليه فى كتابه « المرض حتى الموت » ، فلم يكن كيركجور يهدف الى أن يقود القارئ فى متاهة انطولوجية ، كما فعل هيجل فى المنطق بل أراد أن يقوده ليخرج من حالة اليأس الى نور الوجود الروحى الصحى .

ان الخصائص التى وصف بها كيركجور الظواهر الوجودية المختلفة رغم أصلاتها ودقتها لا يمكن معرفتها بطريقة نظرية تصويرية ، وان كان يمكن رغم ذلك اكتشاف العلاقات بين هذه الظواهر ، فعلى الرغم ، مثلا ، أنه لا يمكن أن ندرك بطريقة تصويرية ظواهر مثل : الائم ،

والذنب ، والعذاب ، والاختيار واليأس ، والندم ، والقلق ، والضجر .
الخ ، فانه يمكن أن نفسر لماذا تظهر هه الظواهر فى حياة الفرد
ووجوده ، وأين متى تظهر . . ؟ وأن نبين بنية الوجود التى تجعل
وجودها ممكنا .

لقد كتب كيركجور يقول ان ميتافيزيقيا هيجل كانت لتكون أكثر
المؤلفات كلها براعة فى « تاريخ الفاسفة الغربية » ، لو أنه أكملها
بحاشية واحدة صرح فيها أنها لا علاقة لها « بالوجود البشرى
Existence » — فقد كان كيركجور يعتقد أن الجانب المأساوى
فى وجود الفرد : آلامه وعذابه ، والتزامه الخلقى الذى يتعذر عليه
تجنبه — ذلك كله يتغلغل فى أعماق أعماق وجوده البشرى ، فضلا عن
مصاحبة الحرية لهذا الالزام ، وذلك مالا تفسره انطولوجيا هيجل .
ومن هنا كانت الانطولوجيا الهيجلية عند كيركجور تتعارض أشد
المعارضة مع الخصائص الجوهرية للوجود البشرى ومن ثم فهو
يستبدل بها انطولوجيا خاصة به .

ومن هنا فان ما يقوله جيمس بوجن James Bogen من أن
نظرية كيركجور عن الذات هى بعينها نظرية هيجل قد يكون فيه الكثير
من المبالغة رغم اعترافنا بالأثر الهيجلى الغامر على فكر الفيلسوف
الدانماركى ، لكن ذلك يحتاج الى أن نعرض ، فى شئ من التفصيل ،
للتكوين الانطولوجى للذات عند كيركجور .

ثالثا : التكوين الانطولوجى للذات عند كيركجور :

يتساءل كيركجور فى كتابه « المرض حتى الموت » فى نص هام
عن الانسان وتكوينه ، ثم يجيب بوضع نظرية تحمل أفكارا هيجلية
واضحة ، لكنه يضيف عليها طابعا وجوديا جديدا لا يمكن انكاره —
وسوف نسوق فيما يلى النص كاملا ثم نعود الى تحليله بعد ذلك —
يقول كيركجور :

« الانسان روح • لكن ما الروح • • ؟ الروح هي الذات • لكن ما الذات ؟ الذات علاقة تربط نفسها بذاتها • لكن الذات ليست هي العلاقة ، وانما تعتمد على أن تلك العلاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة • الانسان مركب من اللامتاهى والمتاهى ، من الزمانى والأزلى ، من الحرية والضرورة • باختصار !انسان مركب والمركب علاقة بين عاملين • واذا نظرنا الى الانسان على هذا النحو قلنا انه ليس ذاتا بعد • وفى العلاقة بين عاملين تكون هذه العلاقة هي الحد الثالث ، بوصفها وحدة سالبة ، والحدان يربطان نفسيهما بالعلاقة وفى العلاقة وبواسطة العلاقة ، ومثل هذه العلاقة هي العلاقة القائمة بين النفس والجسد عندما ينظر الى الانسان على أنه روح • واذا ما كانت العلاقة على العكس تربط نفسها بذاتها الخاصة ، فان العلاقة عندئذ تكون حدا ثالثا ايجابيا وتلك هي الذات » (١٨) •

فى هذا النص الهام يوجز كيركجور نظريته فى التكوين الانطولوجى للذات ، حيث يسوق العوامل التى تتألف منها هذه الذات من الناحية الوجودية • وهنا نلاحظ من ناحية أن الانسان مركب من عدة عوامل هي المتناهى واللامتتهى ، والنفس والجسد ، والزمانى والأزلى • الخ ، كما نلاحظ ، من ناحية أخرى ، أن الانسان لا يولد ذاتا ، ولكنه يصير كذلك ، فهذه الذات نتيجة أو نهاية وليست بداية نبدأ منا ، وهى نهاية لأنها مركب لا يوجد وجودا مباشرا ، ولا يكون حاضرا منذ أن يولد الانسان وانما يصنعه الانسان بنفسه من عوامل موجودة وهو يفشل فى انجازه أوقديطنى عامل على عامل آخر، أو يستبعده • الخ وما لم يتحقق التوازن فان الاضطراب يدب فى هذه الذات ومن ثم نقع فيما يسميه كيركجور « بالمرض حتى الموت » أو اليأس ، وسوف نفرّد لهذا الاضطراب (أعنى اليأس) فصلا خاصا فيما بعد ،

(18) S. Kierkegaard ; Sickness Unto Death p. 146 Eng.

Trans. by W. Lowrie Princeton University press 1974 .

أما الآن فإن علينا أن نعرض لصيغ خمس ينظر فيها كيركجور الى الذات البشرية بوصفها مركبا من عاملين فهو يصف هذا المركب أحيانا بأنه عيني عندما ينظر إليه على أنه يتألف من المتناهي واللامتناهي • وأحيانا أخرى يصفه بأنه « روح » ، عندما يكون مؤلفا من النفس والجسد • وأحيانا ثالثة يصفه بأنه الوعى الذى يجمع بين الواقع والمثال • والصيغة الرابعة هي الحرية التى تشمل الضرورة والامكان وأخيرا يصف المركب بالزمانية عندما يجمع بين الزمانى والأزلى • وسوف نتحدث عن هذه الصيغ الخمس فيما يلى محاولين التعرف على الأساس الانطولوجى فى نظرية كيركجور عن الذات البشرية - وهذه الصيغ هي :

- ١ - الذات مركب من المتناهي واللامتناهي : العيني •
- ٢ - الذات مركب من النفس والجسد : الروح •
- ٣ - الذات مركب من الواقع والمثال : الوعى •
- ٤ - الذات مركب من الضرورة والامكان : الحرية •
- ٥ - الذات مركب من الزمانى والأزلى : الزمانية (١٩) •

١ - الذات مركب من المتناهي واللامتناهي :

كثيرا ما يصف كيركجور الذات البشرية وصفا عاما مجردا فيقول انها مركب من عاملين هما المتناهي واللامتناهي : « الذات هي المركب الواعى من التناهي واللامتناهي الذى يربط نفسه بذاته ، وهو مركب غايته أن يصبح ذاتا ، وهو عمل لا يمكن انجازه الا بواسطة العلاقة بالله • ولكن معنى أن يصبح ذاتا هو أن يصبح عينا • ولكن معنى أن يصبح عينا هو ألا يصير الى التناهي ولا الى اللامتناهي لأن ما يصبح

(19) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works p. 32. Princeton University press 1975.

عينيا هو المركب (٢٠) . وهو هنا يريد أن يقول ان هناك عاملين انطولوجيين أساسيين فى تكوين اذات هما المنتاهى واللامتناهى ، وهما يمكنان الانسان أن يصبح ذاتا حقا عندما لا يطنى أحدهما على الآخر أو يستبعده ، فها هنا يحدث خلل أو عدم اتزان فى وجود الذات فنقع فى المرض على نحو ما سنرى فيما بعد ، بل لابد من الاتحاد الجدلى بينهما فالمطلوب منا هو أن نحقق مركبا عينيا من هذين العاملين ، وهو ما لا يمكن انجازة ، على أعلى صورة ، وبأسمى معنى الا اذا وصلنا الى ضرب من الذات تستطيع ن تقييم علاقة بالله ، أعنى الا اذا وصلنا الى الشخصية المتدينة بعمق . وما يهمننا الآن ابرازه ، هو العوامل الانطولوجية التى تتألف منها الذات وهى انطولوجية لأنها تعبر عن التكوين الوجودى للذات . فهى عوامل فى « وجود الذات لا فى معرفتها وهى عامة فى كل وجود بشرى » - يقول فى الحاشية : « ان

خصائص الوجود البشرى تذكرنا بتصور اليونان للحب Eros

على نحو ما نجده فى محاوراة المأدبة لأفلاطون ، اذ من الواضح هنا أنه يتناول الحب على أنه متحد مع الوجود البشرى فى هوية واحدة . أو على أنه ما يمكن للحياة أن تعاش بفضلها بتمامها وكمالها ، فالحياة مركب من المنتاهى واللامتناهى ، وعند أفلاطون نجد أن الغنى والفقير يتقاسمان طبيعة الحب . لكن ما المقصود بالوجود البشرى
Existence ؟ انه الطل الذى ولد من المنتاهى واللامتناهى من

الزمانى والأزلى ، وهو لهذا صراع مستمر « (٢١) . فليس من السهل تحقيق هذا المركب العينى من هذين العاملين المتنافرين - بل تلك مشكلة بالغة الصعوبة ولقد عبر عنها كيركجور تعبيرا شعريا جميلا بقوله « من ذا

(20) S. Kierkegaard : *Sickness Unto Death*, p. 162 Trans - by W. Lowrie, princeton University Bress .

(21) S. Kierkegaard : *Concluding Unscientific Postscript*, p. 85 Tran . by D. Swenson, Princeton Univ. Press .

الذى يستطيع أن يثد وثاق بيجاسوس Pegasus (٢٣) الى وثاق حصان عجوز فى عربة واحدة ليقوم بنزهة ما . . ؟ ومع ذلك فهذا هو معنى أن يوجد المرء — To Exist لأن وجوده عبارة عن مركب من المتناهى واللامتناهى « (٢٣) . وهو فى أحيان أخرى يعبر عن هذا التكوين بطريقة أقل مجازا فيقول : « الذات مركب يمثل فيه المتناهى عامل التحديد فى حين أن اللامتناهى هو عامل الامتداد » (٢٤) . فالقول بأن الذات متناهية بمعنى أنها محدودة بوجودها الوقائعى ، إذ أن جانب التناهى هو الوقائعية Facticity (٢٥) التى هى الحالة المعطاة للذات ، وهى قبل كل شىء صفة وجودنا من حيث هو معطى ، فالجانب المتناهى من الذات ليس تجريدا فارغا بل ان وقائعية الذات هى بالأحرى جانب عينى تماما للذات تشمل الجسد ، والجنس (ذكر أو انثى) ، واللون المعين ، والصفات الوراثية والمزاجية ، ودرجة الذكاء وحالات الانفعال ، والمواهب والقدرات ، وجوانب الضعف (٢٦) . بل

(٢٢) بيغاسوس Pegasus هو الحصان الجنح فى الميثولوجيا اليونانية وقد خرج من دم ميدوسا Medusa بعد أن قطع ابطل برسسيوس Presus رأسها . وقد جعل هذا الفرس الأسطورى الماء يتدفق برفسة واحدة من حافره من نبع هيبوكرين Hippocrene على قمة جبك هليكون Helicon ومن هنا جاءت قدرته على الطيران بالشعراء الى هذا أنجيل الذى هو مهبط الوحي والالهام وقد ركبة أحد الآلهة الى السماء لكنه قتل وهناك تحول الى كوكبه تخدم زيوس كجبر الآلهة . ومازال يعرف فى علم الفلك حذا . الآن باسم كوكبة الفرس الأعظم .

(23) Kirkegaard : The Journals Eng. Irans. by A. Dru (Oxford) .

(24) S. Kierkegaard : Sickness unto Death., p. 164.

(٢٥) راجع شرحا تفصيليا لمعنى الوقائعية وأعتبرها مرادفة للتناهى كتاب « الوجودية » تأليف جون ماكورى ترجمة د . امام عبد الفتاح ص ٢٧٤ وما بعدها سلسلة عالم المعرفة العدد ٥٨ أكتوبر ١٩٨٢ .

(26) S. Kierkegaard : Either .. orvol. 2, p. 220 .

اننا نستطيع أن نضيف الى ذلك كله : البيئة الطبيعية والاجتماعية والسياسية والوسط الثقافى الذى يمكن أن توجد فيه الذات^(٢٧) . وفضلا عن ذلك فان الذات لا تحدد هى نفسها وقائعيته بل على العكس تجد نفسها فى قلب هذه الوقائعية بالفعل ومحددة بواسطتها^(٢٨) . ولعل مصطلح الارتماء « Thrownness » الذى استخدمه هيدجر هو أنسب المصطلحات لوصف هذه الحالة التى تجد فيها الذات نفسها متناهية ومحددة بوقائع معينة : فلا الذات قادرة على أن تكون خلف وقائعها (بحيث تستطيع أن تقول انها فى موقف وقائعى من اختيارها) ولا هى قادرة على أن تتغاضى عن وقائعيته فى مشروعها الذى تسقطه على امكاناتها المقبلة^(٢٩) . وفضلا عن ذلك فان الذات بوصفها منغمسة فى الوجود فانها تجبر نفسها وتعى أنها منقادة بواسطة بيئتها وعصرها وزمانها الخاص وما فيه من تغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية . فتلك كلها تعبر عن « وقائعية الذات » أو العامل المحدد المتناهى فيها : « فاذا كان الانسان يعرف أنه يطور ذاته بحرية ، فانه يعرف أيضا أن الانسان لا يخاقى نفسه من عدم ، وهو يأخذ على عاتقه مهمة جعل ذاته عينية^(٣٠) . وفى استطاعتنا أن نقول دون أن نخشى الوقوع فى التناقض أنه لا حد لهذا التناهى Limitlessness ، بمعنى أن القطب المحدد للذات يتسع ويمتد باستمرار من جسم المرء ومواهبه وقدراته الى بيئته الثقافية والاجتماعية . الى آخر العصر الذى

(27) Ibid; p. 267 .

(28) Ibid; p. 337 .

(29) S. Kierkegaard : Either .. or vol . 2 . p. 337 .

(30) S. Kierkegaard : Either .. or vol 2. p. 337 .

يعيش فيه^(٣١) . ولهذا فان كيركجور كثيراً ما يوحد بين تناهى الذات وبين العالم^(٣٢) . غير أن كلمة العالم هنا لا تحمل أى معنى كسمولوجيا بل هى تعنى ببساطة العطاء الفج المطبق لكل ما هو موجود ، ولكل ما له علاقة باللذات الموجودة التى تصير ذاتا^(٣٣) .

أما العامل الثانى فى تكوين الذات فهو عامل اللامتناهى وهو يعنى قدرة الذات على الامتداد والانتساع ، والخيال (وهو الوسيط الذى يتم فيه عملية اللامتناهى) ، فالخيال هو صانع اللامتناهى ، بمعنى أنه يفتح أمام الذات آفاقا واسعة لعانيها وفى استطاعة الخيال أن يرتب ، بحرية ، وقائعية الذات بأن يضع مجموعة كبيرة من معانى الامكانات دون النظر الى تحديد أنها متناهية . وكلما كان الخيال خصبا كان أكثر غنى ، وأكثر تعددا فى امكانات الوجود التى يكتشف عنها ويرتاذاها ويعبر كيركجور عن هذا العامل بقوله : « ان كثافة هذا الوسيط وشدته هو كثافة امكان الذات وشدتها . »^(٣٤) وربما كان لفظ الانفعال الطاغى Passion ملائما أكثر من غيره للتعبير عن معنى هذه الفكرة أكثر

(٣١) قارن قوله : « الانسان الذى نتحدث عنه الآن يكتشف أن الذات التى يختارها تشتمل على كثرة لا حد لها بمقدار ما تكون تاريخاً : تاريخاً يتحد مع الذات فى هوية واحدة . وهذا التاريخ على أنواع مختلفة اذ بواسطته يرتبط بعلاقة مع الأفراد الآخرين من الجنس البشرى ، ومع الجنس البشرى ككل ، ويشمل هذا التاريخ شيئاً مؤلماً ومع ذلك فان الانسان لا يكون انساناً الا بمقدار ما يرتبط بهذا التاريخ . وهو لا يستطيع أن يهجر شيئاً من هذا الكل حتى ولا أكثر الأمور ايلاما ولا اتساها تحملاً ، بل تراه يتحسر على نفسه ، وعلى الأسرة ، وعلى الجنس حتى يجد نفسه بين يدي الله . . . » س . كيركجور : « اما . . . أو » الجزء الثانى ص ٢٢٠ من الترجمة الإنجليزية .

(32) Ibid, p. 206 - 207 , and 212 - 213, p. 225.

(33) John W. Elord : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous works P. 33 - 34 princeton University press 1975.

(34) S. Kirkegaard : Sickness Unto Death, 164 .

من لفظ الكثافة أو الشدة ، وهو هنا يعنى عملية العرض الخيالي المستمر الذى يغلب على الحالة الوجودية الراهنة للذات بأن يقذف بها فى ضروب مختلفة من الممكنات التى تعد بأن تمتد النطاق الكيفى للذات فيما وراء اللحظة الراهنة^(٣٥) . والواقع اننا نخبر كيف الوجود وشدته فى لحظات الانفعال الطاغى هذه عندما تقفز الذات نحو مستقبلها بطريقة خيالية^(٣٦) . يقول كيركجور : « فى لحظة عابرة فحسب يستطيع الفرد الجزئى أن يحقق وحدة المتناهى واللامتناهى على نحو وجودى بحيث تجاوز الوجود الفعلى ، اذ نتحقق هذه الوحدة فى لحظة الانفعال الطاغى Passion ففى لحظة هذا الانفعال الطاغى تصبح الذات اوجودة لا متناهية وترتد الى أزلية العرض العيالى لكنها مع ذلك تظل هى نفسها على نحو تقاطع . »^(٣٧) .

وقد يبدو من التناقض أن نقول ان الذات تمتد بطريقة وجودية أثناء الخيال لكنها مع ذلك تظل فيه هى نفسها ، فهل يمكن أن تكون الذات فى وقت واحد هى نفسها وتصبح غيرها فى الخيال فى آن معا ؟ يبدو من المنطقي أكثر النظر الى الخيال على أنه هو الذى يفتح باب المستقبل لامكانات جديدة تجاوز بواسطتها الذات نفسها ، غير أن كيركجور يصر على القول بأنه على حين أن الخيال يجعل الذات لا متناهية فانه مع ذلك لا يجعلها شيئاً آخر غير ما هى عليه بالفعل .

والواقع أن ما يكشف عنه كيركجور هو بالضبط محاولة فرار الذات الى لا تنهى الخيال وذلك عندما يصبح جموح الخيال نمطاً للوجود ، عندئذ يصبح !خيال نفسه . هو الوسيط وسوف نرى فيما بعد كيف

(35) S. Kirkegaard : Postscript. 176 .

(36) John Wlrod, Béng and Existence P. 34 .

(37) S. Kierkegaard op. cit..

صور كيركجور هذا النمط الخيالي ببراعة شديدة في « يوميات مغو » في نهاية المجلد الأول من كتابه « أما — أو » • وهذا النمط يعبر عن تناقض لأن الحيال كوسيط يمكن كذلك أن يفتح الباب أمام امكانات الوجود لكنه لا يمكن أن يصبح هو نفسه ، بطريقة مقبولة ومشروعة ، وسيطاً للوجود • وما أن تبدد الذات نفسها في خيالاتها وتتخلى عن مهمتها الشاقفة لكي تظل في الوجود بينما تعيش في إمكانات اللامتناهي فهي تصبح خيالية • فعندما تغرق الذات مثلاً في عاطفية مجردة وشعور بالشفقة على الجنس البشري بصفة عامة فانها لا تشعر بشعور الشفقة على نفسها أو على أى موجود فردي عندئذ يصبح شعورها مجرد خيال جامح أو عندما ينتجه الباحث أنى اكتساب ضروب من المعارف اللامتناهيّة عن الطبيعة أو تاريخ العالم أو السياسة أو الثقافة أو الحضارة — ويشغل في أن يفهم نفسه فان معرفته في هذه الحالة لا تعبر الا عن خيال جامح • وأخيراً عندما تريد الذات امكاناً لا يرتبط على الاطلاق بأى جانب من وقائعيتها *Facticity* فانها في هذه الحالة لا تريد الا تجريداً وبالتالي تتحول في ارادتها الى خيال جامح *Fantastical* وعندما يصبح الشعور أو المعرفة أو الارادة خيالا جامحا على هذا النحو ، فان الذات نفسها تصبح بدورها خيالا جامحاً أيضاً •• «^(٢٨) • أن مهمة الذات هي ألا تصبح متناهية ، بل أن تصبح مركباً عينياً من هذين العاملين^(٣٩) •

لكن هذا المركب ليس مجرد وحدة بين هذين القطبين^(٤٠) ،

(38) S. Kierkegaard *Sickness Unto Death* P. 165 .

(39) *Ibid.*, p. 162 .

(٤٠) المفروض أن انذات مركب من عاملين هما المتناهي واللامتناهي ومن ثم ينبغي أن توجد على نحو عينى بهذه الصفة ، لكنها قد لا تستطيع أن تحقق هذا التوازن بين العاملين ، ومن ثم فقد توجد على نحو متناه

أو اندماج كامل يضيع فيه معالم القطبين معاً ، فتلك وحدة خيالية ، فكركجور يعارض بوضوح هوية الأنا كما وضعها فثسته لأن « أنا هو أنا » ليست سوى نقطة رياضية مجردة لا توجد بالفعل – ان اللحظة هي وحدها التي يمكن للفرد الجزئي أن يحقق فيها الوحدة على نحو وجودي يعيش فيه المتناهي واللامتناهي بحيث يعلو بها على وجوده القائم . وهذه الوحدة تتحقق في لحظة الانفعال الطاغى Passion ، ومع ذلك فقد بذلت الفلسفة الحديثة جهوداً كبيرة لمساعدة الفرد على تجاوز ذاته موضوعياً وهو عمل مستحيل تماماً – لهذا نشب نظرت الفلسفة الحديثة الى الانفعال الطاغى باحتقار ، مع أنه القمة التي يبلغها وجود الفرد اوجود ! ونحن جميعاً أفراد موجودون . ان الذات تصبح لا متناهية في أزلية التمثل الخيالي لكنها تظل مع ذلك هي نفسها على نحو قاطع . أما الوحدة الخيالية « أنا هو أنا » فهي ليست هوية بين المتناهي واللامتناهي مادام كلاهما غير واقعي فهي ليست سوى لقاء جامع بين السحب أنه عناق عقيم مثمر أشبه بالمحاولة التي قام بها اكسيون Axiou في الأساطير الرومانية ليعانق جونو Juno ملكة السماء فاكتشف أنه لم يعانق سوى السحاب ! (٤١) .

أو على نحو لامتناه ، وهذا يعنى أن توجد الذات على نحو جمائى أو حسى . والمجدد الول من كتاب كيركجور « أما . أو » يعرض لممكات الوجود الجمالى بطريقتة تصاعدية بحيث تبدأ من الانغماس انكامل فى وقائعية الانهاى (على نحو ما يمثلها دون جوان) الى أن تصل الى انقطب الجدلى المضاد أعنى الانغماس الكامل فى خيال انلامتناهى (يوحنا المغوى) . ويصف كيركجور ، ببراعة فى هذا المجلد الممكات المختلفة من الوجود الجمالى الحسى بأمزجتها ونظراتها الى الحياة . وسوف نعود فى فصول قادمة الى عرض هذا الموضوع فى شىء من التفصيل لكننا نود هنا أن نلفت النظر الى الفرق بين انعوامل الانطولوجية فى وجود الذات والأنماط المختلفة التي يمكن أن تكونها . ويمكن أن ننظر فى هذا الموضوع كتاب جون الرود انسالف الذكر ص ٣٧ .

(41) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript,

p. Trans. by David Swenson p. 176 .

ان مهمة تكوين الذات بحيث تصل الى الذات الحققة الأصلية مهمة بالغة الصعوبة ولهذا نجد كثيراً من الناس يهربون من القيام بها : « معظم الناس لديهم مقولات لطيفة ناعمة لاستخدامهم اليومي ، ولا يلجأون الى مقولات اللامتناهي الا فى مناسبات خاصة جليلة أعنى أنهم لا يملكونها حقيقة . غير أن استخدام جدل اللامتناهي فى حياة المرء اليومية هو بالطبع أقصى درجات المشقة والجهد العنيف من ناحية أخرى مطلوب لمنع الممارسة من أن تغرى المرء بطريقة مخادعة بعيداً عن الوجود بدلا من أن تقدم له معايشة لهذا الوجود .. » (٤٢) .

ويستطرد كيركجور قائلاً : « ان الوجود البشرى الحقيقى بوصفه مركباً من المتناهي واللامتناهي يجد حقيقته الواقعية فى الامسك بهذين العاملين معا فيهم اهتماماً لا متناهيًا بالتواجد » (٤٣) . ويستطيع المرء أن يقول ، بحق ، ان حياة كيركجور ومؤلفاته قد كرسنا لتحقيق هذه المهمة (٤٤) .

٢ - الذات : مركب من الجسد والنفس :

فى استطاعتنا أن نقول ان كيركجور خبر هذا المركب خبره شخصية طوال حياته ، بل كان من العوامل التى أثرت فى فكره وحياته وعلاقته بالناس جميعاً ، وقد سبق أن ذكرنا فى الجزء الأول من هذا الكتاب مدى ما سببه تتافر هذين العاملين من عزلة وبعد عن الحياة الاجتماعية (٤٥) .

(42) S. Kierkegaard : Postscript, p. 79 - 80 (Note) .

(43) Ibid p. 268 and Sickness Unto Death p. 79 - 80 (Nota).

(44) John W. Elrod : Being and Existence p. 36 .

(٤٥) قارن « سرن كيركجور » الجزء الأول ص ٥٨ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

وكثيراً ما كان كيركجور يلجأ الى الكتاب المقدس لتفسير الثنائية القائمة فى مركب الذات بين النفس والجسد ، فهو يفسر عبارة السيد المسيح الشهيرة « ماذا يفيد الألسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ، وماذا يعطى فداء عن نفسك .. ؟ » على أنها تعنى تلك الثنائية لا سيما اذا عكسناها على النحو التالى أى ضرر يلحق بالانسان لو أنه فقد العالم كله ، لكنه مع ذلك لم يخسر نفسه ؟ أى فداء يمكن أن يحتاجه فى هذه الحالة .. ؟

وهكذا ينتهى كيركجور الى أن الكتاب المقدس يقيم ثنائية أوسع وأشمل : « على هذا النحو نجد لدينا العالم كله فى جانب ، و « نفس » الانسان فى جانب آخر . وفى استطاعتك أن ترى بسهولة عندما تتابع هذا التفسير أنك تصل الى نفس التعريف الجرد « للنفس » الذى سبق أن وصلنا اليه من قبل عن « الذات » عندما ناقشناها .. فتعبير « العالم كله » لا بد أن يشمل فى هذه الحالة جميع الأشياء المتناهية التى تقع فى حوزتى على نحو مباشر .. » (٤٦) .

وكأننا هنا نعود الى العاملين السابقين : المتناهى واللامتناهى فالجسد هو العامل المتناهى المحدد فى مركب الذات بينما تمثل النفس عامل اللامتناهى تجمع بينهما أحياناً «الذات» ، وأحياناً أخرى «الروح» التى يطلقها كيركجور على المركب وهى كلمة لا تعنى فى هذا السياق أكثر من كلمة الذات . *See* غير أن ذلك لا يعنى أن كيركجور فى ذكره لعاملى الجسد والنفس يعود فيكرر مرة أخرى ما سبق أن قاله . ذلك لأنه فى « مفهوم القلق » على سبيل المثال يناقش هذين العاملين (الجسد والنفس) من زاوية الطبيعة الدينامية للذات بوصفها مركباً فى عملية صيرورة ، صحيح أنه ليس ثمة معلومات جديدة حول مضمون

العوامل الانطولوجية التي تتألف منها الذات في هذه المناقشة ، لكن الجديد في الواقع هو عرض هذه « الطبيعية الدينامية » ، أو عملية الصيرورة وان كانت الثنائية هنا تشير أساسا الى نفس الظواهر التي تشير اليها مقولتنا المتناهي واللامتناهي .

اذا كانت الروح أو الذات هنا تتألف من ثنائية الجسد والنفس فاننا ينبغي أن نلاحظ أنها تختلف عن ثنائية ديكرت فالجسد عند كيركجور ليس هو الجوهر الممتد Extensa عند ديكرت ، أعني ليس هو الجوهر الذي يمتد ويمكن حسابه رياضياً ، وانما هو الوقائعية (أى مجموعة الوقائع المعطاة) التي تختلف باختلاف الذات الفردية الموجودة في العالم ، أن الجسد يعنى بتعبير جورج برايس George Price « الأحداث الجسدية » فهو ليس ظاهرة ساكنة لا تتغير^(٤٧) . ولهذا نجد بعض الفلاسفة الوجوديين مثل ، سارتر مثلا ، يذهبون الى أن جسد الآخر هو ذلك الشخص الآخر نفسه^(٤٨) . ولا شك أن كيركجور يقترح من هذا المعنى في فهمه للجسد وعلاقته بالنفس ، لاسيما اذا ما وضعنا في ذهننا ما يقوله مارك تيلور M. Taylor من « أن كلمة النفس الدنماركية عسيرة الترجمة فهي لا تدل بالضبط على المفهوم الديني ، وان كانت تتضمنه ، وانما تشير الكلمة أكثر الى الجوانب النفسية والذهنية الجوهرية في شخصية الفرد . ولهذا يمكن أيضاً أن تترجم بالذهن والابد أن يكون هذا المعنى الواسع لكلمة النفس في أذهاننا باستمرار . »^(٤٩) .

(47) John W Elrod : Being and Existence P. 37 .

(٤٨) جون ماكورى : « الوجودية » ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، ص ١٦٧ العدد ٥٨ من سلسلة عالم المعرفة بانكوبيت .

(49) Mark C. Taylor : Kierkegaard,s Pseudonymous Authorship : A study of Time and the self p. 87 (Note 1) Princeton University press .

الجسد اذن هو الأحداث الجسدية ، والنفس هي الأحداث
الذهنية . وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه منذ قليل من أن مركب
الذات عند كيركجور من النفس والجسد لا يعنى موجودات ميتافيزيقية
متمايزة ، بل يعنى ادخال الطابع الدينامى على هذا المركب وذلك
بتقديم تصور الروح كحد ثالث ومكون لهذا المركب . فالذات هي علاقة
جدلية تكون فيها الأحداث النفسية والبدنية فى المركب مكونة بوصفها
مركب العنصر الثالث الايجابى وهو : الروح . غير أن الروح ليست
لحظة ثالثة فى التطور الجدلى للوعى الذاتى كما هو الحال عند هيغل
وانما هي العنصر الايجابى الثالث فى تعريفه الثلاثى للذات وهو الذى
يضع الذات بوصفها وحدة تركيبية فالروح هي العنصر الايجابى الثالث
الذى يربط ربطاً جدلياً بين العنصرين الآخرين من عناصر المركب فى
وحدة واحدة (٥٠) .

ويسبق ظهور « الروح » حالة تكون فيها الذات محددة نفسياً ،
أعنى عن طريق النفس أو العامل الثانى فى تكوينها . وهذا يعنى أن
الذات فى هذه الحالة تكون فى وحدة مباشرة مع الظروف الطبيعية
للمرء ، ويوحد كيركجور بين هذا التحديد النفسى وبين حالة الإهراء
أو الجهل^(٥١) . وهذه الحالة هي التى يسميها هيغل بمصطلحاته
« حالة المباشرة » التى لم ترتفع فيها العناصر المكونة للذات بعد الى
مستوى الوعى الذاتى . ويذهب كيركجور الى فكرة مشابهة عندما يقول
أنه بدون الوعى الذاتى لا يمكن أن يكون هناك تمييز بين الذات كواقع
ومثال ، وبالتالي فان المركب بما هو كذلك لا يمكن أن يوجد - وهو يشرخ
بالتفصيل تلك المباشرة من الناحية الجمالية ، التى يكون فيها المثال
حاضراً ضمنياً فقط ، أعنى أنه لا يوجد ولا يختار عن وعى ، أخلاقياً -

(50) John W. Elrod : Being and Existence p. 39 .

(51) S. Kierkegaard . « The Concept of Dread » p. 37.

يشرحها في « مشروعية النظرة الجمالية الى الزواج » في الجزء الثاني من كتابه « اما .. أو » (٥٢) . ومعنى ذلك أنه في حالة المباشرة يحدث تطابق بين الفكرة والواقع ، أعنى لا تكون هناك تفرقة وجودية بين المثال والواقع ، بين الامكان والضرورة ، بين الزمان والأزل ، أو أن الذات ، باختصار شديد ، تكون بغير تاريخ ، وبمقدار ما تكون الروح في حالة حلم (أو عندما تكون النفس في حالة نعاس وفقاً للتعبير الهيجائى الشهير) تكون الذات جاهلة ، أو ذاتا مباشرة ، ليس فيها تفاوت ولا عدم تجانس بين النفس والجسد ، ذاتا يمتصها تماما التعاقب اللامتناهي للزمان .

ان تحديد الذات تحديداً نفسياً يعنى أن توجد طبقاً للحالة المباشرة التى يكون عليها المرء من حيث الحضارة والثقافة والطبيعة ، وهذا يعنى الحياة طبقاً لمقولات الطبيعة أو الثقافة الحاضرة بحيث تخلو تماماً من أى وعى أو ادراك للمرء بذاته على أنها ذات ، لكن مع ظهور الروح يصبح هذا التحديد النفسانى للذات فى مباشرتها الثقافية والطبيعة واعياً لنفسه كواقع وكمثال ، ويتحداه الامكان الذى تعبر عنه الحرية الخاصة للذات . ولقد كتب كيركجور فى كتابه « مفهوم القلق » يقول : ان العلاقة بين النفس والجسد فى الذات البشرية ليست دواما واستمرارا مباشرا للوحدة الطبيعية بل تبدو هذه العلاقة كإنقسام يتألف فى علاقة ذاتية يصبح مركبا . وهذه العلاقة الذاتية ليست هى النفس بل الروح التى هى العامل المحدد لهذه العلاقة (٥٣) . وبهذه الفكرة يكشف لنا كيركجور عن علاقة بنائية جديدة أصيلة تماما داخل الذات التى لا يمكن أن يقال ان طابعها التركيبى مستنتج منطقياً من علاقة بسيطة تتألف من عنصرين أو عاملين (٥٤) .

(52) S. Kierkegaard : « Either .. or , » vol. 2 p. 3 - 159 .

(53) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread , » p. 44 .

(54) John W. Earod - op. cit. p. 40 - 41 .

الذات بوصفها مركباً من النفس والجسد تعبر عن تأليف أساسى يتضمن فى جوفه الصيغ الثلاث المتبقية عن الذات بوصفها مركباً ، وأعنى بها القول بأن الذات هى مركب هو الوعى ، وهى مركب هو الحرية وهى مركب هو الزمانية ، فهى كلها متضمنة بالضرورة فى الطبيعة الدينامية التطورية للروح التى أدخلها كيركجور على العلاقة بين ثنائية النفس والجسد ، ويمكن أن نستبق هنا باختصار العلاقة بين فكرة كيركجور عن « الروح » ، والصيغ الثلاث المتبقية عن الذات كمركب : -

أولاً - « الوعى هو الروح » :

فثنائية النفس والجسد عندما تتحدد نفسانياً فانها لا تكون واعية بذاتها (والمثل هنا هو آدم قبل الأكل من الشجرة المحرمة) صحيح أنها واعية أو مدركة بمعنى أنها مدركة لحضورها فى الزمان والمكان ، لكنها ليست واعية بذاتها كجسد ونفس أعنى عاملين : متناه ولا متناه . فجهلها ومباشرتها لم تفسدها بعد نفاذ الروح ، لكن فى اللحظة التى تضع فيها الروح نفسها فانها تضع المركب : « فالانسان فى براءته الأولى هو روح حاملة لأن المركب لم يوجد بعد ، ذلك لأن العامل المحدد والمكون هو على وجه الدقة « الروح » ، وهى لم توضع بعد بوصفها « روحاً » وفى اللحظة التى تضع فيها نفسها فهى تضع المركب ولكى تضع المركب لابد أولاً أن تنفذ فيه عامل القسمة . . »⁽⁵⁵⁾ . ويرى كيركجور أنه لكى تضع الذات نفسها لابد أن تحتوى بالضرورة على العنصرين الآخرين فى المركب ، وهى لكى تتفعل ذلك فلا بد لها أولاً أن تتغلغل فى المركب على نحو مخالف ومتمايز بحيث تبرز هذين العنصرين الى مستوى الوعى حتى تفهم معناهما وامكانهما .

(55) S. Kierkegaard The Concept of Dread p. 44 .

The Concept of Anxiety p. 48 - 49 by Reidar thomte Princeton University Press 1980 .

ثانياً - « الروح هي الحرية » :

عندما توضع الروح ، تصبح الذات على وعى بنفسها بوصفها وجوداً واعياً لذاته يرتبط بنفسه كما كان ، وينبثق الآن عنصر جديد ليس هو الوعي الذاتى لأنه حاضر بالفعل بل هو تعديل أو تحويل معين له وأعنى به : الحرية ، وهذه العلاقة بين الروح والحرية يثسّر اليها كيركجور وهو يشرح القلق •

« وهكذا فان القلق هو دوار الحرية ، وهو ينبثق عندما تريد الروح أن تضع المركب ، عندئذ تنتظر الحرية الى أسفل الى امكانها الخاص ، وتستند الى المتناهى لكى تدعم نفسها » (٥٦) •

والشخص هو الذى يصبح روحاً حقاً ، لأن ما يرمى اليه هو أن يتخطى الوجود الذى يكون عليه فى لحظة معينة أعنى عندما يختار نفسه بحيث يصبح « اما •• أو » (٥٧) •

ثالثاً : يمكن أن نتبين أن الذات هي مركب زمانى نتيجة اكونها مركب من النفس والجسد ، وتظهر الزمانية فى التطور الذى تكشف عنه الروح الفردى الموجود ، ومركب الزمانى والأزلى ليس مركباً جديداً بل هو صيغة أخرى تعبر عن المركب الأول نتيجة لمكون الانسان مركب من النفس والجسد مدعوما بالروح •

ومن هنا فسوف نجد فى الصيغ الثلاث المتبقية تفصيلات ومضامين أكثر لكل تعبير من هذه التعبيرات عن الذات بوصفها مركباً بحيث يلقى كل تعبير جزئى الضوء على فهم كيركجور للذات بوصفها مركباً وأهميتها المركزية فى فكره •

(56) S. Kierkegaard the Concept of Anxiety P. 61 Eng. Trans. by R. Thomte Princeton 1980 .

(57) John W. Elrod op. cit. p. 43 .

٣ - الذات مركب من الواقع والمثال :

الصيغة الثالثة التي يذكرها كيركجور للذات بوصفها مركباً هي تلك التي تجعل منها مركباً من الواقع والمثال أعنى الذات أو الروح بوصفها وعياً ، وربما فهمت هذه الصيغة على نحو أفضل لو أننا عرضنا لفكرة هيجل عن الوعي على نحو ما فصلها في كتابه الضخم « ظاهريات الروح » لا لأن الصيغة الكيركجوردية امتداد لفكر هيجل بل لأن موقف الفيلسوف الدانماركي كان خلافاً لتعريفات هيجل .

ولقد بدأ هيجل بدوره من معارضته لكانط Kant الذي أخطأ ، في رأيه ، خطأً أساسياً عندما فصل بين الحقيقة والواقع reality وذهب الى أن الأخير لا يمكن معرفته نظرياً ، وأن الحقيقة هي صفة للأحكام التي تعبر عن فكرة مفادها أن هذا الواقع يمكن أن يأخذه الحدس البشرى وينظمه في مقولات الفهم ، غير أن هيجل يرفض هذه النظرة ويصف التجربة البشرية بطريقة تمكنه من الغاء الفصل الكانطي بين الواقع والحقيقة ..

التجربة عند هيجل أو ما يسميه بالوعي تسير على عدة مستويات تبدأ في مرحلتها الدنيا بما يسميه بالوعي الحسى أو اليقين الحسى أو الاحساس ، بصفة عامة ، وهي مجموعة من الاحساسات المفككة الحاضرة في الوعي بغير رابط أو علاقات زمانية ، لكنها مرحلة لا يمكن أن يقال عنها انها معرفة فهي أقرب الى الاحساس الداخلى الذي نجده عند الحيوان على نحو ما نجده عند الانسان سواء بسواء ، وفي معارضة هذه المباشرة التي تشكل الاحساس بالأشياء الموجودة نجد مرحلة أعلى هي الادراك الحسى ، أعنى ادراك الكليات الحسية ، ثم نصل الى مرحلة أعلى هي مرحلة الفهم أو ادراك ظواهر العالم في صورة قوانين كلية ضرورية . ومن هذه المرحلة الى الوعي الذاتى وأخيراً أعلى المراحل وهي العقل التي هي مركب من المرحلتين السابقتين

الهوية والاختلاف أو المباشرة والتوسط ، وتلك هي الحركة الجولية الثلاثية في ابستمولوجيا هيغل حيث نصل الى فهم للواقع عن طريق العقل في المرحلة الثالثة ، الذي يجمع هذا الواقع تحت تصورات ويرتبطها في وحدة ضرورية عقلية مترابطة .

وها هنا نجد كيركجور يعترض على فكرة هيغل بل على منهجه كله في التفكير ويكمن اختلافه الأول معه في فهمه للعلاقة بين الفهم والوعي فهيجل كان يؤمن بقدرة الفهم على النفاذ في المباشرة وفي الواقع لابرز الأفكار المجردة ، أما كيركجور فيعرف الفهم بأنه امكانية العلاقة بين الواقع والمثال ، كما يعرف الوعي بأنه هذه العلاقة نفسها . وهو يرى ان المباشرة تعبير عن الطابع الفج للواقع ، ولهذا لا بد من الغائها لأنه : « في المباشرة تتساوى أعظم الأشياء زيفاً وأكثرها صدقاً فهي كلها حق ، في المباشرة تتساوى أعظم الأشياء امكانياً وأشدّها استحالة .. »^(٥٨) . واذا تساءلنا كيف تظهر الحقيقة يجيب : « عندما نحكم على بعض العبارات بأنها باطلة » ان الذهن في بحثه عن الحقيقة يدخل في علاقة مع « شيء ما » وهكذا انتحطم المباشرة وينفتح الباب أمام ما يسميه كيركجور ، « بالكلمة » أو « باللغة » « كيف يتم الغاء المباشرة ؟ عن طريق التوسط الذي يلغى المباشرة وهو يفترضها مقدماً . فما هي المباشرة اذن ؟ هي الواقع . وما هو التوسط . ؟ هو الكلمة لكن كيف تلغى الكلمة الواقع ؟ بأن نتكلم عنه ، لأن ذلك الذي نتكلم عنه نفترضه مقدماً باستمرار ، ومن ثم فالمباشرة هي الواقع ، والكلام هو المثال .. »^(٥٩) .

الواقع هو العالم الموجود بالفعل أعنى عالم الحواس ، عالم الإدراك والمعرفة والحب ، واللعب بمقدار ما لا نفكر فيه تفكيراً تأملياً

(58) Quoted by John W. Elrod ; op. cit. p. 45 .

(59) Ibid. p. 46.

(٧ - الوجودية)

انعكاسا ، والمثال هو النظام غير الحسى ، وهو لا يظهر الا عن طريق التفكير التأملى الانعكاسى أعنى عن طريق التوسط ، فالكلام يخترق الصمت ويخرس المباشرة^(٦٠) . لكن مع انبثاق الكلام فان المرء يصل أيضاً الى التعرف على أن الكلمة ليست هى الشئ بل على العكس الكلمة تعبر عن الفكر فى حين أننا خلفنا وراءنا الآن المباشرة عن طريق الكلمة التى تعبر عن الواقع . وهكذا تتحد المباشرة مع الواقع فى هوية واحدة فى حين يتحد التوسط مع المثال ، فالفكر لا يستحوذ على الواقع ولا يمتلكه .

الذات مركب من الواقع والمثال وهذا المركب هو الوعى ، ويؤكد كيركجور فى معارضة هيجل أن الوعى ليس فكرا انعكاسيا Reflection بل الوعى علاقة تفترض أولا هذا الفكر الانعكاسى ، وهناك نوعان من هذا الفكر عند كيركجور : فكر متناه وآخر لا متناه وعندما يكون هذا الفكر متناهما فانه يضع المركب من منظور الوقائعية (أى جانب الوقائع المعطاة التى تعبر عن تناهى الذات) فالذات فى الفكر المتناهى تجدد نفسها من خلال ظروف المباشرة بدلا من أن تضع المثال^(٦١) .

أما الضرب الثانى فهو الفكر اللامتناهى فهو لا يتوقف ولا يوقفه شئ الا عندما يصل الى أقصى درجة من التعين المجرى^(٦٢) . فهذا الفكر لا يتوقف الا بارادة الفرد وهو يقرم بعمله المناسب عندما يرتبط ارتباطا وظيفيا بالخيال ، فوظيفة الخيال حاسمة لاقامة هذين القطبين

(٦٠) ولهذا نجد أن الموسيقى هى الوسيط الذى يعبر عن المباشرة اما اللغة فهى تعنى الغاء المباشرة ، قارن س . كيركجور « اما .. او » ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ . وقارن أيضا الفصل الرابع من هذا الكتاب عن « المرحلة الحسية المباشرة » .

(61) John W. Elrod : op. cit. p. 46 - 47 .

(62) S. Kierkegaard : Post cript, p. 102 .

من وجود الذات ، وهما شرطان سابقان ضروريان لانبثاق الوعى ، ولا بد أن ننظر الى المترابط الوظيفى بين الخيال والفكر على أنه شرط جوهرى لامكان ارتباط الذات نفسها بذاتها الخاصة ، ان تغلغل الفكر فى وقائعية الذات الفردية ، وفى اسقاطاتها المتخيلة ، هو الذى يجعل الوعى ممكنا بوصفه مركبا من الواقع والمثال (٦٣) .

أما المترابط بين الخيال والفكر التأملى فهو يعمل على النحو التالى : يسقط الخيال امكانات المعنى دون أن يضع فى اعتباره وقائعية الفرد الموجود ، أما الفكر التأملى فهو كذلك حاضر فى الأفق اللامتناهى للمثال الأعلى من زاوية وقائعية الذات . ويضع الخيال الذى تحرر تماما من تحديد الوقائعية كثرة من المعانى الممكنة ، غير أن الفكر مرتبط بوقائعية معطاة للذات . ومعنى ذلك أن الفكر ينتبه الى وقائعية الذات ويجعل العلاقة ممكنة فى اطار ما هو ممكن لها . وبهذه الطريقة يقيم الفكر المثال والواقع فى مقابل الخيال الذى يستكشف جميع الامكانات فى مجال اللامتناهى الذى لا حد له . يكون الفكر ممكنا فى الوسيط اللامتناهى وهو يرتبط بالخيال من حيث أنه يضع المثال فحسب ، ولا يوضع هذا الاختلاف بين الواقع والمثال الا عندما ينسحب الفكر من رومانتيكية الخيال وينتبه الى الوقائعية المتناهية للفرد : « المثل الأعلى الشعرى هو باستمرار مثل أعلى زائف ، لأن المثل الأعلى الصحيح هو مثال واقعى دائما » (٦٤) .

هناك اذن جانبان فى الذات : جانب واقعى وآخر مثالى يجمع بينهما مركب هو الوعى ، والوعى هو ادراك لوجود الذات ، أو هو بلغة هيجل الوعى الذاتى ، لكنه ليس لحظة فى تطور الروح ، ولا هو

(63) S. Kierkegaard : Ibid. p. 103 .

(64) S. Kierkegaard : Either .. or Vol. 2 p. 214 .

الوعى بالذات المجردة الخالصة كما هي الحال عند فشته^(٦٥) . انه نشاط ايجابي بين الواقع والمثال وليس مجرد وحدة سلبية بينهما ، انه حد ايجابي ثالث يربط بين هذين اللحظتين المتعارضتين لو كان يمكن الربط بينهما على الاطلاق .

واذا كانت المباشرة هي الواقع كما سبق أن ذكرنا فان وجودها يعني غياب الفكر ، أو بدقة أكثر ، يعني غياب الفكر اللامتناهي وهذا ما نجده في شخصية « دون جوان » في المرحلة الحسية التي سنتحدث عنها في فصل قادم ، وقد يحدث العكس فقد يغيب الوعى بسبب غياب الفكر المتناهي الذي يضيع في لا تنهاى الخيال . أما الوعى الحقيقي فهو الجانبان معا المتناهي واللامتناهي ، بمعنى أنه التناقض الناجم عن تكرار الواقعي على أنه المثالي حتى يبرز التعارض بينهما .

٤ - الذات مركب من الضرورة والامكان :

هناك عاملان أساسيان في تكوين الذات في نظر كيركجور وهما الامكان والضرورة وهما أساسيان بصفة خاصة في صيرورة الذات يقول : « الامكان والضرورة عاملان جوهريان للأنا لكي تصير أنا ، أعنى لكي تصير ذاتا . فكما أن المتناهي واللامتناهي هما عاملان ينتميان الى الذات ، فكذلك الامكان والضرورة . والذات التي بغير امكان تقع في اليأس ، وقل مثل ذلك في الذات التي تكون بغير ضرورة»^(٦٦) معنى ذلك ان الامكان والضرورة جانبان أساسيان في تكوين الذات يؤدي غياب أحدهما الى المرض الذي يسميه كيركجور باليأس . وعلينا الآن أن نعرض في شيء من التفصيل الى هذين العاملين .

(٦٥) قارن « حاشية ختامية غير علمية ، ص ١٠٧ - ١٠٨ وأيضا ص ١٦٩ ، وص ١٧٦ - ١٧٧ وكذلك : « مفهوم القلق » ص ١٢٨ من ترجمة لورى .

(66) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 168 .

، أما الضرورة فهي لها معان مختلفة عند كيركجور بعضها منطقي أو معرفي وبعضها الآخر وجودي •

فهناك أولا : الضرورة من حيث استخدامها في مجال المعرفة الموضوعية « المجالات التي تبحثها الفلسفة وتناسبها هي مجالات الفكر، هي : المنطق والطبيعة والتاريخ • وها هنا تسود الضرورة ويصبح القوسط مشروعا (٦٧) •

وهنا نجد أن الضرورة في أول معانيها تشير الى المعرفة الموضوعية التي يقول بها الفكر النظري لا سيما تحدييدات الفكر والضرورة من الناحية المنطقية • لكن كيركجور لا يهتم كثيرا بهذه الضرورة المنطقية بقدر ما يركز مناقشته على الضرورة الوجودية • فهو يذهب ، في معارضة هيجل الى أن الضرورة ليست مركب الامكان والواقع الفعلي (٦٨) • بل ان الواقع الفعلي هو مركب الضرورة والامكان (٦٩) •

وهو يشير الى الضرورة على أنها « حد المرء » على أنها : « مجموعة من الأحرف الساكنة التي لا يمكن النطق بها الا باضافة الامكان » (٧٠) والقول بأن الذات محدودة يعنى أن هناك حدودا متميزة وواقعية تشمل بالضرورة جميع عناصر الوقائعية ، ستكون متاحة للذات الموجودة لكي تحقق مهمتها في أن تصبح ذاتا : فضلا عن ذلك فان هذه العناصر

(67) S. Kierkegaard : « Either .. or » Vol 2 p. 178 .

Hoffman

(68) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments P. 92 Eng. Trans. by . D. Swenson, Princeton 1974 .

(69) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 168 - 9 and, p. 173 .

(70) Ibid, p. 169 - 171 .

تشكل الأحرف الصماء التي لا يمكن النطق بها بدون الأحرف المتحركة للفكر والامكان *

ثانيا : وتشير الضرورة في معناها الثاني الى عينية الذات وحدودها الواقعية ، وعينية هذه المقولة عندما تتفصل عن الامكان هي المبدأ الذي تقوم عليه صور معينة من الوجود الزائف غير الأصيل . ويصف كيركجور بعض ضروب هذا الوجود الزائف منها وجود الانسان القدرى أو الجبرى الذي فقد ذاته لأن كل شىء عنده ضرورى ، فهو لا يرى الا الضرورة وحدها . وهو يشبه ذلك الملك الذي مات جوعا لأن كل ما أمامه من طعام قد تحول الى ذهب . ان الشخصية مركبة من الامكان والضرورة ، والذات كالتنفس تعيش على تعاقب النفس ، فان هي تخلت عن اللامتناهى أو المتناهى هلكت ، وان فقدت الممكن أو الضرورى اختنقت (٧١) .

أما مقولة الامكان فهي أعظم المقولات دينامية فى انطولوجيا كيركجور وهو يشير اليها بكثرة شديدة فى كتبه المستعارة وفى استطاعتنا أن نوجز معناها فيما يلى :

أولا : الامكان هو القوة الوحيدة للخلاص يقول : « عندما يسقط واحد من الناس مغشيا عليه ترى الناس تصيح فى الشارع ماء ! ماء ! ماء ! كولونيا ! نقط هوفمان Hoffman (٧٢) ، أما فى حالة الشخص الذى يقع فى اليأس فان الصياح يكون : أعطني امكانا ، دبر لى امكانا ! امكان ! فالامكان هو العلاج الوحيد المنقذ اعط

(71) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 173 .

(٧٢) أوجست فلهلم فون هوفمان (١٨١٨ - ١٨٩٢) عالم كيميائى المانى تركزت أبحاثه الكيميائية العضوية فى الاعداد الصناعى لكثير من المواد الملونة وكان له اثر هائل فى فن الصباغة والتلوين ، ونقط هوفمان نوع من الماء المنعش « كالكولونيا » .

الشخص اليائس امكان وهو يتنفس من جديد ويعيش وتدب فيه الحياة مرة أخرى (٧٣) .

ثانيا : الامكان يناظر المستقبل على وجه الدقة ، فالامكان الحقيقي ليس شيئا يتبدد فى الماضى ولا يبقى منه للذات سوى الذكرى ، بل العكس الامكان موجود فى المستقبل ، ونحو المستقبل تتجه الذات اليه وتضع نفسها فى الأمل (٧٤) . وان كان ينبغي علينا ألا ننسى ان الامكان والضرورة يرتبطان جدليا ، ومن ثم فالنظرة الوجودية تربط بين الأمل والذكرى برباط جدلى (٧٥) .

ثالثا : الذات الموجودة تتعلم عن طريق الامكان يقول كيركجور : « ان من يتعلم عن طريق التلق فإنه يتعلم عن طريق الامكان ، والانسان الذى يتعلم عن طريق الامكان فإنه هو وحده الذى يتعلم طبقا للامتناهى أعنى وفقا للامتناهى » (٧٦) . فضلا عن ذلك فان الامكان الأصيل لا يمكن أن يكون هذا الامكان المتناهى أو ذلك ، لأن الامكان لا متناه . ولما كانت الذات لامتناهى فلا بد أن تكون هى نفسها مضمون امكانها . « وعندما توجه مكتشفات الامكان توجيهها أمينا فان الامكان فى هذه الحالة سوف يكشف عن جوانب القنأهى كلها ، لكنه سيجعأها مثالية فى صورة اللاتنهى » (٧٧) .

(73) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 172 .

(74) S. Kierkegaard : « Either .. or , » vol - 1 , p. 220 .

(75) John W. Elrod : Being and Existence p. 56 .

(76) S. Kierkegaard : « the Concept of Dread » p. 140 « The concept of Anxiety » p. 156 Eng. Trans . by Reidar Thomte.

(77) Ibid, p. 141 & p. 157 .

رابعا : يمكن القول كذلك ان «الامكان مطلق» فالامكان يرتبط بالذات كالزام اخلاقي ، ومضمون الالزام الخلقى هو الذى يسم بسماته طبيعة الوجود الفردى . ولقد كتب كيركجور فى « اما ... أو » يقول ان الاشارة الى الذات على أنها امكان هى اشارة جمالية أكثر مما ينبغى ولعل الأصح الاشارة الى امكان الذات بوصفه المهمة التى تقع على عاتق هذه الذات (٧٨) . وهو هنا يشير الى الطبيعة الأخلاقية للامكان فى اطار سلطة الفرد الأخلاقية . ويوضح ذلك ما يقال كثيرا من أن ارتباط الذات بنفسها هو مهمة اخلاقية . ويلقى النص الآتى من « مفهوم القلق » الضوء على هذه الفكرة :

« اذا ما أراد المرء أن يتعلم بطريقة مطلقة فان عليه بدوره أن يحمل فى داخله الامكان ، وأن يشكل بيديه ذلك الذى ينبغى عليه أن يتعلمه وأن يطوره بنفسه ، وحتى بعد ذلك لن تعترف أنها تشكلت على يديه بل على العكس سوف تحرمه من قوته على نحو مطلق » (٧٩) .

وهنا نجد ان فكرة كيركجور مركبة من تعاليم سقراط وكانط ، فقد تعلم من سقراط أن الامكان كعامل من عوامل الذات البشرية هو العنصر الأسمى ، كما تعلم من كانط أن هناك قوة أخلاقية غامرة على الإنسان تتجه نحو هذا الامكان . والمثل الأعلى الذى يفكر فيه المرء ويتخيله بعد أن يعى نفسه سوف يستدعى الحس الأخلاقى بالواجب والمسئولية (٨٠) .

خامسا : وأخيرا يصف كيركجور الامكان بأنه أثقل المقولات جميعا (٨١) . لماذا ؟ لأنه من خلال ارتباطه بالحرية سوف يؤدى الى

(78) S. Kierkegaard : The Concept of Anxiety p. 157 .

(79) Ibid .

(80) John W. Elrod : op. cit. p. 57 .

(81) S. Kierkegaard : « concept of Dread » p. 140.

أعظم نتيجة للمضمون الوجودى فى وجود الانسان ، واذا ما فشل المرء فى تحقيق الامكان فسوف يسقط فى اليأس والكآبة ، والمزاج السوداوى ، ويعانى من الاثم والخطيئة . وهناك أوصاف رائعةيقدمها كيركجور لنماذج من الذاتية الفردية أو الوجودية العينية لاذت بأثقل المقولات جميعا هذه ، فضلا عن ذلك فان وصفه للمظاهرة الوجودية وما فيها من « مغامرة » و « وثبة » وما فيها من « خوف وقشعريرة » يعتمد أساسا على وجود الامكان فى قلب الذات (٨٢) .

لكن ألا نجد هنا ضربا من التناقض عندما نتحدث عن ارتباط الذات بنفسها على أنه ارتباط بين الضررة والامكان ؟ ان فكرة الامكان تستدعى فكرة الحرية ، فى حين أن فكرة الضرورة توحي بضعها . فكيف يمكن أن يصبح الانسان حرا عندما تمنعه الضرورة من ممارسة حريته ؟ كيف يمكن للحرية أن تتغلب على ضرورة الملاحية فى الموقف الذى نجد الذات نفسها فيه ؟ كيف يمكن للذات أن تحقق امكانها فى الوقت الذى تكون هناك قوة مساوية تعوق التحقق الذاتى ؟ وهل يمكن للذات أن تتوقع شيئا آخر سوى ألم السقوط فى توتر لا يمكن حله بين ماهو قائم وما يمكن أن يكون ؟ وكيف يمكن للمرء أن يتحدث عن حرية وسط هذا الضرب من الصراع والتوتر ؟ أما اجابة كيركجور فهى تنطوى على مفارقة Paradoxical وهى أن عامل الضرورة فى الذات هو نفسه امكانها ، والملاحظ أن احدى صور اليأس عنده ترجع الى تخبط الذات فى الممكنات المجردة التى لا تراجعها ولا تكبحها الضرورة .

يقول كيركجور :

« تصيح الذات امكانا مجردا وتحاول أن تخلص نفسها من التخبط فى الامكان لكنها تغوص فيه دون أن تنداح من مكانها أى تنتقل الى مكان آخر ، لأن مكانها الحقيقى هو الضرورة » (٨٣) .

(82) John W. Elrod . op. cit. p. 56 .

(83) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 169.

والذات التي « تفامر » بنفسها في ممكات شاعرية لا هي تنتقل من النقطة التي تبدأ منها ، ولا هي تتقدم لتجاوز النقطة التي وجدت فيها ، والهل هو أن تتحقق من أن مهمة الصيرورة تعني أن تتحقق من ذات المرء الموجودة « فورا » : لأن الضرورة هي بالضبط تلك النقطة ولكي يصبح المرء ذاته هو بالضبط أن يتحرك من هذه النقطة (٨٤) .

لكن ما هي تلك الحرية التي لا تكون حرة الا في اختيار ما هو ضروري ، ما الذي يعنيه كيركجور بالحرية ؟ لقد سبق أن رأينا في تحليلنا للصيغ المختلفة أن الذات مركب جدلي من عناصر متعارضة ، ويقول كيركجور « غير أن المركب هو علاقة ، وهو علاقة ، رغم انه مشتق ، تربط نفسها بذاتها الخاصة ، وهي تعني الحرية ، فالذات هي الحرية ، غير أن الحرية هي الحركة الجدلية بين الامكان والضرورة» (٨٥) .

لكن ما المقصود بالحرية التي هي الذات ؟ يجب كيركجور أن الحرية هي أساسا قوة أن « يكون قادرا » : « أن التحريم من الأكل من الشجرة قد أزعج آدم ، لأنه أيقظ فيه امكانية الحرية ، أي أن يكون قادرا ، وما هو قادر على عمله ليس عنده فكرة عنه » (٨٦) . فالحرية ليست في الحقيقة اختيارا ، ولا اذعانا ، ولا ندمنا ، ولا إيماننا — ليست أي من هذه الأفعال النوعية الخاصة التي تدل على حركة عينية خاصة للذات وهي ترتبط بذاتها بوصفها امكانا وضرورة : كلا ! الحرية هي أن تكون قادرا ، تلك هي الحرية الأساسية التي تكون بها جميع الخطوات العينية للذات ممكنة في مراحل الوجود المختلفة .

(84) Ibid p. 169 & Either - or Vol . 2p. 181 .

(85) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 162 .

(86) S. Kierkegaard : Concept of Dread p. 40 .

هذه القوة في أن « تكون قادرا » ، على فعل ما ، وعلى استخدام ما ، تكشف عن صورة جديدة للحرية الوجودية ، وعلينا أن نلاحظ أن الحرية والامكان لا يتحدان في هوية واحدة ، فالحرية هي تلك التي تتأرجح بين الضرورة والامكان . فضلا عن ذلك فان ممارسة الحرية ليست ضرورية ، فمن الممكن للذات ألا تختار . لكن اذا ما وحدنا بين الحرية والاختيار ، كما فعل سارتر ، فسوف تصبح الحرية ضرورية وسيصبح الانسان محكوما عليه بالحرية . أما الاختيار عند كيركجور فهو تعبير عن الحرية فحسب ، ومن هنا فهو ليس ضروريا . أما سارتر فو يذهب الى أن المرء عندما يرفض الاختيار فانه حتى في هذه الحالة يقوم باختيار ما ، وهذا حق بمعنى ما ، ولا بد أن يوافق عليه كيركجور - لكنه ليس صحيحا بالمعنى الوجودي ، فعنده أن المرء يمكن ألا يختار لأن الاختيار يفترض مقدما وجود الوعي وقد يظل المرء في مرحلة اللاوعي أعنى ألا يدرك نفسه كامكان . ويعرض كتابه « اما .. أو » لهذه التفرقة بين الاختيار وعدم الاختيار ، بين الجمالية والأخلاقية . ويدافع كيركجور عن تفسيره هذا للحرية من خلال تحليل منطقي لمقولات ثلاث هي الامكان والضرورة والوجود بالفعل - وهي مقولات أساسية في فكرته عن الحرية . وقد يرجع جانبا من تحليله ودفاعه الى رغبته في أن يدعم منطقيا أهم مقولة عنده في مجال الانطولوجيا . لكن من المحتمل كذلك أن يكون قيامه بالتحليل المنطقي للحرية راجعا الى خشيته من سوء الفهم الذي يقع فيه القارئ عندما يوحد بين ما يقوله وبين مقولة هيجل المنطقية عن التوسط Mediation (٨٧) .

٥ - الذات مركب من الزماني والأزلي :

يقول كيركجور :

« ليس الانسان مركبا من النفس والبدن فحسب ، لكنه مركب

كذلك من الزمان والأزل» (٨٨) . ثم يستطرد قائلاً : « ذلك ما قيل دائماً ، وليس لى عليه اعتراض ، لكنى أود أن أتساءل : اذا كنا فى المركب الأول نقول ان الانسان يتركب من نفس وبدن ، وتكون الروح فى هذا المركب هى الحد الثالث — فاذا قلنا الآن ان الانسان يتركب من الزمان والأزل فماذا عسى أن يكون الحد الثالث فى هذه الحالة ؟ انه اذا لم يكن ثمة حد ثالث فلن يكون هناك مركب ، لأن المركب الذى يعبر عن تناقض لا يمكن أن يكتمل كمركب بدون حد ثالث أو عامل ثالث » (٨٩) .

وهكذا يبدأ كيركجور فى البحث عن هذا « الحد الثالث » ، وينتهى الى أنه « اللحظة instant » ، فاللحظة هى الآن المزدوجة الدلالة التى يتلاقى عندها الزمان والأزل ويتلامسان ، وبذلك يوضح الزمانى حيث يواصل الزمان المنفذ الى الأزل ، ويواصل الأزل اختراق الزمان . ان اللحظة هى وحدها التى تجعل للتقسيم الذى نتحدث عنه أى معنى أو مغزى وأعنى به : الحاضر ، والماضى والمستقبل (٩٠) .

ويبدأ كيركجور مناقشته لهذا المركب الذى يتألف من الزمان والأزل ، بأن يقبل تعريف الزمان بأنه تتال لامتناه ، لكن التعريف فى رأيه يثير مشكلة أخرى هى أن لحظات الزمان المتجانسة ليس لها وضع خاص ولا تمايز ، وبالتالي يصعب ان لم يكن من المستحيل التفرقة بينهما أعنى الكشف عن أبعاد الزمان : « لو اننا قبلنا تعريف الزمان على أنه تتال لامتناه ، فقد يبدو أننا بذلك نعرفه بأنه الحاضر ، والماضى والمستقبل ، وذلك غير صحيح فهذه التفرقة لا يتضمنها الزمان ، انها لا تظهر الآن حيث علاقة الزمان بالأزل . ولو كان فى استطاعة المرء أن يجد فى التتالى اللامتناهى للزمان موطأ قدم ، أعنى حاضراً يصلح

(88) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxiety » p. 85.

(89) Ibid, p. 85 .

(90) Ibid, p. 80 .

لأن يكن نقطة تقسيم ، فان التقسيم فى هذه الحالة يكون صحيحا ، غير أن ذلك لا وجود له لأن كل لحظة متجانسة مع غيرها ، وهى مثلها مثل مجموع اللحظات الأخرى ليست سوى عملية مرور (أو انقضاء) ومن ثم فليس هناك لحظة حاضرة • وبنفس المعنى ليس ثمة ماض ولا حاضر لا مستقبل « (٩١) •

ليس ثمة لحظة ، اذا ، تكون بذاتها حاضرا ، لأنها هى نفسها يمكن تسميتها ، الى ما لا نهاية وبالتالي فليس فى الزمان ديمومة Duration ، ولا سكون حتى يمكن أن يقال هناك « قبل وبعد » « Before and After .. » ويستطرد كيركجور ليقول ان المشكلة فى مثل هذه النظرة الى الزمان هى أن الحاضر ينظر اليه نظرة غير صحيحة على أنه لحظة فى الزمان • ومثل هذا الخطأ يجعل الحاضر شيئا خاليا فارغا على نحو لامتناه ، و « زائلا على نحو لامتناه » • ويقابل كيركجور بين هذه النظرة الى الحاضر وبين القول بأن « الحاضر أزلى أو بالأحرى القول بأن الأزلى حاضر ، وأن الحاضر ملاء • فيقول « أنه بادخال الحاضر الأزلى فى الزمان يكون من الممكن فى هذه الحالة فحسب اقامة الأبعاد الزمانية الثلاثة : الماضى ، والحاضر ، والمستقبل » • ويذهب كيركجور الى أن ادخال الحاضر الأزلى فى الزمان هو اللحظة Instant التى يصفها بأنها : « أول انعكاس للأزل فى الزمان » (٩٢) •

فى الانسان تبدأ حياة أعلى من الحيوان ، اذ عنده تبدأ الروح فى الظهور ، والروح هى جانب الأزل أو هى الأزلى فى الانسان (٩٣) • ويسبق اقامة الذات كمركب من الزمانى والأزلى أن تكون الروح

(91) S. Kierkegaard : Concept of Dread p. 77.

(92) S. Kierkegaard « the Concept of dread » p. 22 - 79.

(93) Ibid, p. 81 .

الأزلية مستغرقة في الانقضاء اللامتناهي للزمان . لكن عندما تحطم الروح الوحدة البريئة الساذجة للذات ، وتقيم الذات بوصفها مركبا لا مجرد هوية بسيطة ، حتى تبدأ اللحظة في الظهور : « فما أن توضع الروح كمركب حتى تظهر اللحظة »^(٩٤) . ويحدث هذا الاقتران بين الزماني والأزلي الذي يصاحب وجود الروح في مرحلتين ترتبطان برباط وثيق : فأول اصطدام بين الزمان والأزل يحدث في مرحلة الوعي حيث تعتمد الروح الى التأليف بين واقعها البدني الذي هو الخضوع لانقضاء الزمان ، وبين مثالها الأزلي الذي يظهر في المستقبل حيث يؤكد كيركجور أن الأزلي يعني المستقبل قبل أى شيء آخره . ولهذا عاب على الاغريق أنهم لم يفهموا الأزلي فهما عميقا لأنهم لم يكن لديهم فهم عميق للمستقبل^(٩٥) . وتصادم الواقع والمثال في الوعي يتم في نفس اللحظة التي ينفذ فيها الزماني والأزلي في قلب الوعي : « مركب النفس والبدن لا بد أن تضعه الروح ، لكن الروح أزلية ومن ثم فاته لا يتم انجازه الا عندما تضع الروح في نفس الوقت هذا المركب الثاني الذي يتألف من الزماني والأزلي ، فطالما لم يوضع الأزلي فان اللحظة لا يمكن أن توجد »^(٩٦) . ومن ثم فان المرحلة المبدئية الأولى التي تظهر فيها اللحظة هي مرحلة الوعي .

لكن سرعان ما يدرك الوعي المستقبل وما أن يدرك المستقبل ، أو المثال الأزلي حتى ينساب في الماضي : « حيث توضع اللحظة والمستقبل بدورها في الماضي »^(٩٧) . وهذا تنساب الذات المثالية في الماضي كضرورة ثم عليها أن توضع مرة أخرى في المستقبل

(94) Ibid. p. 79 .

(95) S. Kierkegaard The Concept op Dread p. 80.

(97) Ibid, p. 81 .

(97) Ibid, p. 80 .

(بوصفها مثلا أعلى) وهى توضع الآن بوصفها امكان الروح . وعندما تحقق الروح ، بوصفها حرية ، امكانها ، فان المرحلة الثانية التى تظهر فيها اللحظة تبدأ فى الانبثاق فى التوحيد الوجودى بين الزمان والأزل، وفى هذا المركب الذى يجمع بين الزمانى والأزلى تظفر الذات بالأزلية (٩٨) .

وهذه اللحظة كغيرها من اللحظات قصيرة وتحمل ، بالطبع ، طابع الزمانى وهى عابرة شأن جميع اللحظات ، لكنها مع ذلك حاسمة وقاطعة لأنها مليئة بالأزلى Eternal ومثل هذه اللحظة لا بد أن يكون لها اسم خاص مميز ، فلنسماها « امتلاء الزمان » (٩٩) . والروح تظفر بالأزلية ، أعنى بالاحضور كمخلوق فى الزمان لكن ما أن تظفر بذلك حتى تضيق فى الزمان فى لحظات الانقضاء الزمانية ، وهكذا يصبح الأزلى مرة أخرى « امكان الروح » (١٠٠) . وفى استطاعتنا أن نرى أن الروح بوصفها الجانب الأزلى فى عملية الصيرورة فى الزمان تعبر أساسا عن مهمة ومشكاة تواجهها الذات : فالذات فى تطورها منذ البداية من خلال ظهور الوعى الذاتى تتحقق بوصفها حرية لا بد أن تفهم من خلال مقولات الزمان والأزل والزمانية . أن صورة الذات كمركب من الزمان والأزل بالغة الأهمية بمعنى أن الصورة الأخرى للذات بوصفها مركبا تتأثر كلها بهذه الواقعة الأساسية وهى أن مهمة الروح لاكتساب الأزلية ترتبط وتتشابك ، على نحو لا حد له ، بالزمان فالذات وجود يتلاشى باستمرار على مر الزمان ، ووقائعيتهما هى وجود

(98) Sikerkegaard The Concept of Dread P. 80.

(99) S. Kierkegaard Philosophical Fragments p. 22 Eng trans by D. Swenson.

(100) John. W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works p. 67 .

ينضاف ، دائما لكي تصبح الذات باستمرار مهمة من أجل ذاتها • غير أن مقولة الأزلئ هامة هي الأخرى لأنها تعبر عن فكرة أن الذات لا تضع بالضرورة في التتالي اللامتناهي للزمان وهي قادرة على تحويل الزمان الى مستقبل وماضى يمكن الجمع بينهما في الحاضر^(١٠١) •

رابعا - خاتمة :

لعلنا نلاحظ بعد هذا التحليل للذات البشرية عند كيركجور أنه يوحد في نصوص كثيرة بين « الروح » و « الذات » ، ويوحد في نصوص أخرى ، بين « الروح » والعنصر الأزلئ في الانسان ، ويذهب الي أنه لا شيء آخر سوى « الذات » أو « الروح » يمكن أن يشكل هذا الجانب الأزلئ ، وسوف ينتهي الى التوحيد بين الذات ، والحرية فالذات لا تكون ذاتا الا وهي تتخذ القرار •

وفي استطاعتنا الآن أن ندرك مضمون النصوص التي سقناها والتي يعرف فيها كيركجور الذات بقوله : « الذات هي علاقة تربط نفسها بذاتها ، أو قل انها تكمن في هذه العلاقة التي تربط نفسها بنفسها »^(١٠٢) • ومن المهم أن نلاحظ أن الذات مركب من علاقات أو مجموعة من العوامل الانطولوجية التي تدخل في نسيج وجودها ، لكن المركب ليس ساكنا ، وفي هذا يتفق كيركجور مع هيجل في تأكيده أن الذات ليست كائنا ساكنا ، وانما هي نشاط دينامي ، ولهذا يستطرد قائلا : « أن الذات ليست علاقة ، وانما هي تعتمد على أن تلك العلاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة ، فالذات هي ذاك النشاط الدينامي للارتباط بالذات » • وجهة كيركجور في هذه النقطة توازي مباشرة ما يقوله

(101) Ibid p. 68 - 9 .

(102) S. Kierkegaard : « Sickness Unto Death » p. 146 .

هيجل : « •• ذلك الذى يترد الى ذاته هو الذات ، فالذات هي الهوية البسيطة التي تربط نفسها بذاتها الخاصة » (١٠٣) •

ونلاحظ أن كيركجور عندما يشير الى المكونات الانطولوجية للذات البشرية مثل المتناهي واللامتناهي ، النفس والجسد ، والامكان والضرورة - الخ يشير باستمرار الى واقعة أن الانسان مشروط بالموقف التاريخي وأن لديه حرية العمل والنشاط والفعل داخل حدود هذا الموقف ، فالمتناهي ، مثلاً ، يعبر عن الجانب الوقائعي في وجود الذات ، ومن هنا فليس الجانب المتناهي في الذات تجريداً ، وانما هو وقائعية أعنى أنه جانب عيني ، واذا كان المتناهي « الضرورة والجسد والزمان •• الخ تشير الى تحدييدات الانسان أو وقائعيته ، فان اللاتناهي والامكان والنفس •• الخ تشير الى قدرة الانسان على الفعل •

ومن هنا كانت الذات البشرية تتألف عند كيركجور باستمرار من عنصرين يقفان في تعارض وصراع وتوتر ، فالمرء يجد نفسه في جميع الأحوال في موقف تاريخي وغنى مكان محدد ، وزمان معين • وهذا الموقف يحدد المكثات المتاحة أمام الفرد ، لأن الحقبة التاريخية التي يوجد فيها ، والموقع أو المكان الذي يوجد فيه ، وكذلك الأسرة ، والقدرات الطبيعية •• الخ هي كلها مكونات لوجود المرء وهي تؤثر فيما يستطيع أن يفعله ، فليس صحيحاً في نظر كيركجور على نحو ما سيقول بعض خلفائه من الوجوديين ، أن الانسان حر حرية جذرية أو مطلقة غير مشروطة بالموقف التاريخي أو بماضيه ، فلم يؤمن فيلسوفنا قط بحرية الارادة العفوية (١٠٤) • والمتناهي واللامتناهي

(103) Hegel : « Phenomenology of Mind, » p. 84 - 85 Eng Trans - by Sir James Baillie .

(104) Mark C. Taylor : Kierkegaard p. 111 .

والنفس والبدن ، والامكان والضرورة . الخ هي عوامل ترتبط فيما
بينما ارتباطا جدليا في وجود بشرى عيني ، وجود هذا الفرد أو ذاك ،
وتتشكل منها شخصية المرء فالذات هي المركب الواعي من هذه العوامل
ومهمة هذا المركب أن يحقق ذاته عن طريق ارتباطه بالله . ويدل
« التناهي » ، في جميع الحالات ، على الموقف الذي يكون فيه المرء
زمانيا ، وعلى الجانب المحدود في الذات البشرية أعنى واقع الذات ،
أو ما هو ضروري أو ما هو معطى للذات وهو نقطة البدء التي لا بد
للذات أن تنطلق منها في أى تطور أبعد . أما « اللاتناهي » فهو
يشير الى قدرة الفرد الذي يوجد في هذا الموقف على تخيل ألوان
مختلفة وبدائل متنوعة للفعل ، انه قدرة الفرد المشروطة تاريخيا على
التفكير في امكانات مختلفة ، ومعنى ذلك أن « التناهي واللاتناهي » ،
و « الضرورة والامكان » ، هي مصطلحات متوازية تشير الى نفس
البعد الواحد (من زوايا مختلفة) في التجربة البشرية ، يقول كيركجور:
« كما أن التناهي هو العامل المحدد في علاقته باللامتناهي ، فكذلك في
علاقة الامكان بالضرورة ، نجد أن الضرورة تقوم بدور المراجع أو
المكبح . ان الذات عندما تتألف من التناهي واللاتناهي تكون ذاتا
« بالقوة » وهي لكي تصير تعكس نفسها في وسط الخيال ، وبذلك
يظهر الامكان اللامتناهي . أن الذات « بالقوة » يتساوى امكانها
وضرورتها . ورغم أنها ذات فان عليها أن تصير ذاتها ، وهي بمقدار
ما تكون ذاتها فهي ضرورية ، وبمقدار ما تصبح ذاتها تكون
امكانا » (١٠٥) .

والإشارة الى الخيال في هذه العبارة يبرز نقطة هامة أخرى ،
فالخيال التأملى عند كيركجور هو القدرة التي يستطيع الفرد بواسطتها
أن يدرك لامتناهيته ، أو يتخيل امكاناته : بصفة عامة الخيال هو الوسط

الذى تتم فيه عملية جعل الذات لا متناهية ، فهو ليس ملكة وسط ملكات أخرى ولكنه ملكة ، اذا شئنا استخدام هذا اللفظ - جامعة مانعة . فما يشعر به المرء وما يعرفه وما يريد به يعتمد فى نهاية المطاف على الخيال الذى عنده ، أعنى على الكيفية التى تتعكس بها هذه الأشياء ، أعنى يعتمد على الخيال . فالخيال هو الانعكاس الفكرى الذى تتم فيه عملية جعل الذات لامتناهية » (١٠٦) .

ويتحدث كيركجور فى كتابه « معايشة المسيحية » بشكل أوضح عن وظيفة الخيال التأملى المنعكس بطريقة توازى آراء هيجل : « كل فرد منا يملك بدرجة كبيرة أو صغيرة موهبة تعرف باسم الخيال ، وهى قوة تشكل الشرط الأول لتحديد ما سيكون عليه الانسان ، أما الشرط الثانى فهو الارادة التى هى فى نهاية المطاف العامل الحاسم . وتكون الذاكرة أقوى فى الطفولة ثم تضعف مع مر السنين . ونحن الآن نتحدث عن الشباب الذى بخياله يبنى صورة أخرى مثالية عن الكمال سواء استعان بالماضى فى رسمها أم اقتصر على الخيال وحده بحيث لا يكون لها ارتباط بالزمان أو المكان (١٠٧) .

وهكذا يبنى المرء لنفسه صورة مثالية متميزة عن ذاته الواقعية أو الموجودة بالفعل ، وتمثل الذات المثالية عنده امكانه (أو لا تناهية) أما الذات الواقعية فهى تواجه بالواقع (أو بالتناهى) ، وهذان الجانبان فى الذات البشرية يرتبطان ارتباطا جدليا باستمرار : فالذات الواقعية تحدد الذات المثالية والعكس صحيح أيضا . واذا ما تخيل المرء ذاتا مثالية فإنه يحاول أن يحقق الامكانيات التى تخيلها ، وتلك هى

(106) Ibid .

(107) S. Kierkegaard : Training in Christianity p. 185 Eng. Trans. by W. Lowrie Princeton University Press 1977 .

نفسها العملية التي أشار إليها هيغل في تحليله لنشاط الذات عندما تصبح موضوعا لذاتها في صورة غرض تريد تنفيذه أو هدف تسعى إلى إنجازه ، فالذات ، عنده هي تلك الذات التي تتوى أن تكونها بنشاطها العرَضِي ، وهي في البداية تكون تلك الذات في صورة مباشرة أو بالقوة (١٠٨) . كما أن هيغل أيضا يوحد بين الذات الجديرة حقا بهذه التسمية وبين العلاقة للنشطة الايجابية اعنى بين الذات الواقعية والذات المثالية (١٠٩) .

وفي استطاعتنا الآن أن نرى كيف أن كيركجور قد قام بدوره بهذا التوحيد نفسه ، فقد سبق أن ذكرنا مرارا تعريفه للذات بوصفها : « علاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة » . وفي ضوء التحليل السابق يمكن أن نفهم أن ذلك يعنى أن الذات هي علاقة تربط نفسها (أعنى ذاتها المثالية أو امكانها أو لاتناهيها) بذاتها الخاصة (أعنى ذاتها الواعية أو الفعلية أو تناهيها) لأن الذات ، عند كيركجور ، كما هي عند هيغل ، عملية دينامية بواسطتها تتحقق الامكانات بالفعل ولا شك أن احدى النقاط الرئيسية عند كيركجور هي القول بأن الذات تتطور أعنى تحقق امكاناتها من خلال القرار الحر ، ولذا السبب فانه يقوم بخطوة أخرى هي توحيد الذات مع الحرية .

(108) Hegel ; « Phenomenology of Mind, » p. 84 - 85 .

(109) Mark C. Taylor : op cit. p. 114 - 115 .

الفصل الثالث

مراحل الوجود : سمات عامة

« أما . . . أو »

« ما المقصود : باما . . . أو ؟ ! . . . هي الكلمة التي تفتح بعدها مغاليق الأبواب وتظهر المثل العليا . . . ! « أما . . . أو » هي الطريق الى المطلق ، حمدا لله ! أجل ! اما . . . أو هي مفتاح السماء . . . ؟ « أما الاثنان معا » فهي الطريق الى الجحيم . . . ! »
« س . كيركجور : اليوميات »

« المراحل تتميز عن «اما . . . أو» بتقسيمها الثلاثي فهناك ثلاث مراحل هي : المرحلة الحسية، المرحلة الأخلاقية المرحلة الدينية . لكنها لا تتميز على نحو مجرد بوصفها المباشر ، والمتوسط ، والمركب لانها تحدييدات وجودية ، أعنى أنها عينية فهي استمتاع ، وضياح ، وفعل، وانتصار وعذاب . . . »

س . كيركجور : « حاشية ختامية
غير علمية »

١ - تمهيد :

حاولنا فى الفصل السابق أن نعرض للعوامل التى تتكون منها الذات بوصفها مركباً أنطولوجياً يصف ، فى رأى كيركجور ، بنية الذات عند كل موجود بشرى والصيغ الخمس كمركب للذات كما سبق أن عرفناها تشكل ما يسمى أحيانا بأنطولوجيا كيركجور .

لكن علينا أن نلاحظ ثلاثة أمور هامة :

الأمر الأول :

هو أن كل مركب من هذه المركبات ليس تكراراً للصور الأربعة الأخرى ، بل هو يعبر عن جانب خاص من وجود الذات لا يعبر عنه بطريقة أخرى ، وربما اتضح لنا ذلك على نحو أوضح لو نظرنا إلى المركب فى كل صيغة من هذه الصيغ الخمس فهو « العينية » أو المتحقق بالفعل الذى يجمع بين المتناهى واللامتناهى ، سواء أكان هذا الجمع سليماً أم غير سليم ، وهو « الروح » فى الصيغة الثانية التى تتألف من النفس الجسد ، وهو هنا يفهم الروح فهما جديداً يخالف المعنى الدينى وان كان يتضمنه كما سبق أن أشرنا . وهذا المركب أيضاً هو « الوعى » ، فى الصيغة الثالثة ، الذى هو ادراك لوجود الذات فى واقعها الحاضر ومستقبلها المثالى . أما المركب الرابع فهو الحسية التى تجمع بين الضرورة التى تعبر عن حدود المرء والامكان الذى هو انقراض للذات من الاختناق الذى تقع فيه بسبب الضرورة . وأخيراً فان الذات هى مركب « اللحظة » الذى يجمع بين الزمان والأزل . ومعنى ذلك أن كل مركب ليس مجرد تكرار للصور الأخرى وانما هو يعبر عن جانب خاص من وجود الذات لا يمكن أن تعبر عنه بقية الصور ، ومن ثم فلا يمكن فهم الذات بأسرها قبل فحص كل مركب على حدة .

الأمر الثاني :

أن هذه العوامل الانطولوجية التي تتألف منها الذات في كل مركب ترتبط فيما بينها ارتباطاً جدلياً : فهذا لا تتجمع كعناصر في حزمة واحدة بل كعوامل حية في مركب جدلي واحد ، ومن ثم فأى اضطراب في هذه العلاقة الجدلية يؤدي بالذات الى الوقوع في المرض حتى ولو لم يعرف المرء أنه مريض ، لأنه مرض روحي ، وليس مرضاً عضوياً ظاهراً ، ولهذا فان الناس يقعون في اليأس دون وعى منهم بذلك بسبب اختلال العلاقة بين هذه العوامل ، وتلك نقطة هامة عند كيركجور سوف نعود اليها بالتفصيل عندما نتحدث عن « اليأس » بوصفه المرض حتى الموت .

الأمر الثالث :

أن هذا النسيج الخماسي لتركيب الذات ، وحركة الروح التي ترتبط بها هذه الصيغ الخمس ، تشكل وصفا تجريدياً للعملية التي تتم بواسطتها صيرورة الانسان الى ذات حقة أو أصيلة سواء نجح في هذه الصيرورة أو عثقل في تحقيق هذه المهمة ، انها تعبير عن الحركة الجدلية للذات أو الصورة المجردة التي تتطور الذات بواسطتها . وبناء على هذه الحركة سوف نجد لدينا مراحل ثلاثة من الوجود يمكن أن تنتقل الذات من واحدة الى الأخرى أو أن تبقى فيها حسب الوضع الذي يكون لهذه العوامل : فقد يبقى الانسان في المرحلة الجمالية أو الحسية ويتضى فيها عمره كله ، وقد يدرك عن وعى هذه المرحلة ويمارس التهكم الوجودي أو السخرية من الحياة الحسية فينتقل الى مرحلة أعلى هي المرحلة الأخلاقية التي يتقيد فيها بالواجب ويلتزم بالعام . ثم قد يسير من المرحلة الأخلاقية الى ما يسميه كيركجور بالمرحلة الدينية الأولى (أو التدين أ) ، ومنها الى المرحلة الدينية الثانية (أو التدين ب) وتلك هي الذات الأصيلة التي تشعر بنفسها وبالعوامل وجودها ، وبحضورها المباشر أمام الله !

وعليناً أن نكون على وعى باستمرار أن هذا التطور الجدلي للذات ووجودها فى أى مرحلة من المراحل السابقة يتم فى اطار الصيغ الخمس السابقة • ولعلنا استطعنا فيما سبق ان ندرك المضمين التى يحتوى عليها تعريف كيركجور للذات بأنها « علاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة » وكيف أن الذات مركب من علاقات ومدى اتفائه مع هيجل فى تأكيده أن الذات ليست كائناً ساكناً وانما هى نشاط دينامى •

٢ - « اما •• أو •• »

عرض كيركجور لمرحلتين من المراحل الثلاث السابقة فى كتابه الشهير « اما •• أو •• » وهو كتاب يعبر من عنوانه عن أهمية الاختيار فى حياة الانسان ، فعليك أن تختار بحرية اما أن تعيش فى الوجود الحسى تلك المرتبة الدنيا من الحياة البشرية ، أو ان ترتفع الى مرحلة أعلى هى المرحلة الأخلاقية التى ترفض الاقتصار على المتع الحسية الزائلة والعبارة ، وأن تضع فيها وجودها ، وتسعى جاهدة الى الارتفاع الى مرحلة أخلاقية يلتزم فيها صاحبها بالقانون الأخلاقى الذى هو عام بين البشر جميعاً • عليك أن تختار بين هذين الضريين من الوجود اما •• أو ••

« ما سبق أن قلته لك مراراً أعود فأكرره الآن أو بالأحرى أصبح به : « اما •• أو •• » والسؤال هنا بالغ الأهمية حتى أنه لا يمكن الاكتفاء بشطر واحد منه •• لقد أصبحت كلمة اما •• أو على شفيتيك أكثر مما ينبغى حتى غدت قولاً مأثوراً •• فما مغزاها بالنسبة لك ؟ لا شئ على الاطلاق ، اذ أصبحت تنظر اليها طبقاً لتجاربك الشخصية على أنها طرفة عين مباحته ، طقطقة أصبع ، تعويذة - وتعرف كيف تجعلها تتدس فى كل مناسبة بغير طائل ، أنت تقول انها تلخص الحكمة العملية كلها ، لكن ليس ثمة من يغرسها فى الذهن بكل هذه البلاغة

(كلاله الدمية الذى يتحدث الى الانسانية المعذبة) مثل ذلك المفكر العظيم والفيلسوف العملى الحق الذى قال للرجل الذى أهانه بأن جذب قبعته وألقى بها على الأرض . « لو أنك التقطتها فسوف تجلد بالسوط ، وإذا لم تلتقطها فسوف تجلد بالسوط أيضا : والآن عليك أن تختار ! أنت تشعر ببهجة عظمى فى تعزية الناس ومواساتهم عندما ياجأون اليك يلتمسون العون فى المواقف الحرجة ، فأنت تقف مستمعا اليهم وهم يصغون لك حالتهم ثم تقول : نعم ! أنا أدرك أن هناك امكانيتين فالمرء يستطيع أن يفعل هذا أو ذاك .. الخ »^(١) . على هذا النحو يوجه القاضى فلهم - رجل الأخلاق والذى يجعله كيركجور ممثلا للمرحلة الأخلاقية حديثة للرجل الحسى الجمالى ، ويطلبه بأن يحدد موقفه وأن يختار وجوده لا أن يكتفى بأن تلوك شفتاه عبارة « اما .. أو » بحيث يكتفى باستخدامها فى المناسبات أو كلما دعت الحاجة !

والحق أن كتاب « اما .. أو » الذى عرض فيه كيركجور المرحلتين الحسية والجمالية من ناحية والأخلاقية من ناحية أخرى يعد من أمتع مؤلفاته التى مزج فيها الأدب بالفلسفة ، ولقد كانت الظروف التى أُلّف فيها هذا الكتاب غريبة فقد كان لتوه قد خرج من احراج « اما .. أو » بأن رفضها مبعاً واختار طريقاً ثالثاً ، وبمعنى آخر فقد بدأ فى كتابته عندما فسخ خطبته لـ « ريجينا أولسن » ولجأ الى برلين ليوصل دراسته ، لكنه فى الوقت الذى كان يستمع فيه الى محاضرات شلنج العجوز ضد هيغل والفلسفة الهيجلية بصفة عامة كان يكتب مسودات هذا الكتاب « اللغز » الذى نشره باسم مستعار هو فيكتور اليناسك Victor Eremita ، واكتسب شهرة عريضة ، بل ان اسم الكتاب أصبح اللقب الذى يطلقه رجل الشارع على الفيلسوف^(٢) .

(1) S. Kierkegaard : Either - or Vol II p. 161 - 162 .

(٢) قارن ما يقوله ولتر لورى W.Lowrie من أن عنوان الكتاب أصبح أكثر أهمية من اكتاب نفسه فقد غدا اسماً اشتهر به كيركجور عند

وهذا الكتاب الذى كان أول كتاب أصدره بعد رسالة الماجستير « مفهوم التهكم » هو كتابه الشهير « اما .. أو » الذى نشره فى ٢٠ فبراير ١٨٤٣ .

ومن المهم أن نسوق للقاء فكرة موجزة عن مضمون هذا الكتاب لما له من أهمية خاصة فى عرض مراحل الوجود المختلفة لا سيما الجمالية الحسية والأخلاقية على أن نعود فى الفصول القادمة لعرض هذا المضمون فى شيء من التفصيل :

يتألف هذا الكتاب الضخم من مجلدين مختلفين أتم الاختلاف ، كما يحمل اسمين مستعارين فضلا عن المباشر المزعوم . والكتاب جزئية مثل منهج الاتصال غير المباشر الذى يستخدمه كيركجور فى كتاباته الجمالية : « فبدلا من أن يحاضر فى الرومانتيكية أو المثالية الأخلاقية من منصة الاستاذ الجامعى أو من وجهة نظر محايدة حيث يعرض فى البداية نقاط القوة ثم بعد ذلك نقاط الضعف فى كل مذهب ، نراه يتخذ مثلين مختلفين لشخصيتين تلتزمان بوجهتى نظره متباينتين عن الحياة .. »^(٣) (وهذا ما سوف يفعله سارتر وغيره فى عرض أفكارهم فى مسرحيات تجسدها شخصيات معينة بدلا من العرض النظرى الكلاسيكى المعروف) :

الأولى : هى الحياة الحسية والجمالية ، حياة المتعة واللذة .

رجل الشارع فضلا عن أنه يمثل الاختيار الحاسم بين بدلين عميين وقارن ما يقوله برانت Brandt من أن الكتاب يمثل حجر الزاوية فى بناء مذهب كيركجور ص ٣١ .

W. Lowrie : A Short life of Kierkegaard p. 151 .

(3) Either .. or, Vol . I p. V.

والثانية : هي الحياة الأخلاقية حياة الواجب والاحترام . واسم الكتاب مأخوذ من العبارة التي يرددتها رجل الأخلاق - القضى فلهم - فى المجلد الثانى حيث يطرح على الرجل الحسى الجمالى أن يختار : اما الحياة الحسية بما فيها من متع وقتية عابرة أو الحياة الأخلاقية بما فيها من التزام بالمبدأ والواجب : « أنا أناضل فى سبيل المستقبل فى سبيل « اما .. أو » ، ذلك هو الكنز الثمين الذى أود أن أهبه لأولئك الذين أحبهم فى هذه الدنيا .. » (٤) .

والعبارة السابقة توحى بأن ما يهدف اليه كيركجور هو الوصول بالانسان إلى المرحلة الأخلاقية ، غير أن المجلد الثانى من الكتاب ينتهى بدعاء أو موعظة يريد بها كيركجور أن يقول للقارئ ان الحياة الأخلاقية ليست هى نهاية المطاف ، وليست هى البعد النهائى للوجود ، وانما هناك نمط ثالث من الوجود ، وهو الأعلى وأعنى به الحياة الدينية . يقول جان فال : « ان فيكتور الناسك الذى يمثل شخصية كيركجور نفسه سيرفض « اما .. أو » ، سيرفض الاختيار بين الحياة الحسية والأخلاقية ، وسيرى شيئاً غريباً أن الاختيار الحقيقى ليس بين الجمالى والأخلاقى ، ولكنه سيكون بين الجمالى والأخلاقى من ناحية ، وبين الدينى من ناحية أخرى ، اذ لن تكون الحياة الأخلاقية الا تمهيداً لمرحلة أعلى » (٥) . وهكذا نجد أن « اما .. أو » الملحن السارى فى الكتاب يؤدى فى النهاية الى لا هذا .. ولا ذاك (٦) .

ولتأليف الكتاب قصة طريفة اذ يروى لنا كيركجور على لسان فيكتور الناسك والناشر المزعوم للكتاب كيف أنه عثر بطريق الصدفة

(4) S. Kierkegaard Either . or Vol, II. p. 180 .

وقارن أيضاً ما يقوله الناشر المزعوم لكتاب فيكتور الناسك فى تصديره للكتاب من انه أخذ العنوان من أوراق « ب » أو الرجل الاخلاقى - ص ١٣ .

(5) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 56 .

(6) R. Heiss : Hegel , Kierkegaard and Marx p. 240 .

فى متجر قديم على خزانة كتب ظل يتأملها ، يوميا سبع سنوات فى غدوه ورواحه أنى أن اشتراها ونقلها الى منزله حيث عثر فيها على مخطوطين : « لقد كانت ضربة حظ غير متوقعة عثرت فيها بطريقة غريبة على الأوراق التى أشرف بعرضها على جمهور القراء . ولقد أوقفنتى هذه الأوراق بشكل نافذ على حياة رجلين ، مما أكد حسى الباطن بأن الخارج ليس هو الداخلى (٧) . كذلك يصدق بصفة خاصة على واحد منهما ، فمنط حياته الخارجى يتناقض تناقضا تاما مع حياته الداخلىة . ونفس الشئ ينطبق كذلك ، الى حد ما ، على الشخص الآخر . » (٨) .

الشخص الأول هو رجل جمالى حسى كتب مجموعة من المقالات بغير توقيع . ولهذا عن الناشر سوف يطلق عليها أوراق « أ » ، أو أوراق رجل الحواس لأنها تتضمن وجهة نظر حسية عن الحياة وتشكل مضمون المجد الأول من هذا الكتاب .

أما المجموعة الثانية فهى عبارة عن مخطوطة لرجل يذكر اسمه ومهمته صراحة هو « القاضى فلهم » الذى يكتب مجموعة من الرسائل الطويلة موجهة الى الرجل الجمالى « أ » والذى يبدو أنه يعرفه وأنها تزاورا أكثر من مرة . ولهذا فسوف يطلق عليها الناشر اسم أوراق القاضى فلهم أو أوراق « ب » . وهى تشكل مضمون المجلد الثانى

(٧) واضح أنه يعارض بذلك فكرة هيجل عن هوية انداىل والخارج . وهو يقول فى مكان آخر : « لقد حدث لك بلا شك يا عزيزى القارىء أن سألت نفسك عما اذا كانت القضية الفلسفية المشهورة التى تقول ان الداخلى هو الخارجى قضية صحيحة ، وأنت نفسك قد حملت بين جوانبك ، بغير شك ، سرا كنت تشعر أنه يعز عليك أن تقوله لأحد أو تنقله للآخرين . وربما وضعتك ظروف حياتك بين أناس كنت تشعر أنهم منطوون على سر لا تستطيع انفاذ اليه » . قارن جان قال فى كتابه :
« دراسات كيركجورية ص ١١١ » .

(8) S. Kierkegaard : Either.. or « Vol . I, p. 4. »

من الكتاب وتعرض وجهة نظر أخلاقية عن الحياة • ويقول الناشر
فكتور الناسك Victor Eremita :

« لقد حاولت ترتيب الأوراق قدر استطاعتي • ولقد كان الأمر
سهلاً للغاية بالنسبة لأوراق « ب » لأن كل رسالة من رسائله تفترض
سابقته ، وفي الرسالة الثانية اقتباسات من الأولى • والرسالة الثالثة
تفترض الرسالتين السابقتين ••

« أما ترتيب أوراق « أ » فلم يكن أمراً سهلاً ، ولهذا تركت الصدفة
وحدها تحدد المسار • أعنى أنني تركت الأوراق بالترتيب الذى وجدته
دون أن يكون فى مقدورى أن أقدر ما اذا كان لهذا الترتيب أية قيمة
على الاطلاق •• » (٩) .

وهذه العبارة تعنى أن كيركجور يريد أن يقول انه سوف يكتب
عن هذين الضربين من الحياة بأسلوبين مختلفين ، فلما كانت الحياة
الحسية « بوهمية » بلا نظام ولا مبادئ بل يسيطر عليها الحس
والاستمتاع بال لحظة وليكن بعدها ما يكون ، فان الأسلوب الذى يتلاءم
مع كتابة هذه الحياة هو أسلوب الشاعر غير المنظم الذى يعبر عن
أحاسيسه ومشاعره ، كيفما اتفق ، ولهذا جاء هذا الجزء خليطاً من
الأوراق المبعثرة يسودها العاطفة الجياشة والانفعالات العنيفة فى كثير
من الأحيان ، وهى التى تتميز بها حياة رجل الحواس ، ولا يربط بين
هذه الأوراق سوى خاصيتين أساسيتين : الأولى طابعها الحسى
الشهوانى • والثانية : سيطرة التشاؤم والملل والمزاج السوداوى ،
لأن الحس نهم لا يشبع ولا يرتوى !

أما المجلد الثانى فهو يحتاج الى أسلوب آخر يناسب القاضى
المحنك رب الأسرة اللعائل المتزن الذى يحافظ على مبادئه ويعرف
واجباته ويلتزم بها •

ولقد ذهب الشراح الى أن هذا الكتاب بالغ الأهمية ، فالمجلد الأول منه عبارة عن قطعة من الأدب الرومانتيكى الرائع على حد تعبير هيس Heiss^(١٠) . ويذهب برانت Brandt الى أن المجلد الأول يمثل فترة هامة من حياة كيركجور هي التي تسمى ، عادة ، « بسنوات الضياع » ، ولهذا فهو يعتمد اعتماداً تاماً على تدوينات شخصية من يومياته فى الفترة من ١٩٣٥ حتى ١٨٣٩ . أما كيركجور نفسه فقد وصف الكتاب فى الحاشية بقوله : « كتاب اما . . أو يحمل عنوانا ذا دلالة خاصة فهو يعرض للعلاقة الوجودية بين أفراد موجودة : جمالية وأخلاقية ، وهذا هو بالنسبة لى موضوع الخلاف مع الفلاسفة النظرية التى لا تتبالى بالجانب الوجدى^(١٢) .

المجلد الأول اذن ، من « اما . . أو » يتضمن أوراق الرجل الحسى الذى يرمز له بالحروف « أ » فهو يعرض لنا بالتفصيل خصائص المرحلة الحسية الجمالية ، ينتهى هذا المجلد « بيوميات معو » الشهيرة . أما المجلد الثانى فهو يعرض خصائص المرحلة الأخلاقية ، وينتهى مثل الجزء الأول بقسم ختامى هو التّهذيب المتضمن فى فكرة تقول أننا حين نعارض الله فائنا نكون ، على الدوام ، على خطأ . وواضح من ذلك أن الرجل الأخلاق الشجاع العاقل المخلص . . الخ ليس هو نهاية المطاف بل لابد أن نسير الى المرحلة الدينية . يقول فى يوميات ١٨٤١ :

« ما يعالجه كتاب اما . . أو هو المعنى الميتافيزيقى الذى يكمن خلف الكل ، والذى يؤدى بكل شىء الى احراج . . » فما هو هذا الاحراج ؟ واضح أنه كان يود تطوير احراج واحد عظيم فى هذا

(10) R. Heiss : Hegel, Kierkegaard and Marx p. 233.

(11) F. Brandt. S. Kierkegaard, p. 31.

(12) S. Kierkegaard : Concluding Postscript p. 226.

الكتاب وهو الاحراج بين الوجود الجمالى والوجود الأخلاقى • وهذا يعنى أن الحل الحقيقى لا نصل اليه فى هذا الكتاب •• فالحل هو الوصول الى المرحلة الثالثة أعنى الحياة الدينية الحقيقية^(١٣) •

٣ — تفسيرات مختلفة لمراحل الوجود :

هناك • اذا ، ثلاث مراحل للوجود تبدأ من أدناها المرحلة الحسية الجمالية الى أعلاها المرحلة الدينية مارة بمرحلة وسط هي المرحلة الأخلاقية وهي تشكل ثلاثة أنماط من الوجود^(١٤) عند كيركجور ولقد اختلف الباحثون فى تفسيرها فقدموا لها تأويلات شتى يمكن أن نوجزها فى أربعة تفسيرات أساسية هي :

(أ) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث فترات بارزة فى تطور حياة كيركجور الشخصية •

(ب) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث فترات بارزة فى تاريخ العالم •

(ج) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث أنماط مثالية من الشخصية •

(د) المراحل الثلاث تعبر عن ثلاث مراحل فى تطوّر الذات الفردية •

من أكثر التفسيرات شيوعاً أن يقال ان مراحل الوجود الثلاث ليست سوى ثلاث مراحل مختلفة مر بها كيركجور شخصياً خلال ثلاث

(13) R. Heiss : op. cit. p. 243.

(١٤) هناك ترجمات كثيرة لهذه « المراحل » ، فهى أحيانا مجالات الوجود أو مدارج الوجود ، أو أنماط الوجود ••••• أى لكنا سوف نستخدم كلمة مراحل فهى ، فى رأينا ، أنضل من الأنماط أو المجالات التى يغلب عليها انطباع السكونى وهى أيضا أفضل من « المدارج » التى تحمل طابعاً صوفياً واضحاً ، فى حين ان « المراحل » ربما تؤكد بدقة أكثر على الطابع التطورى فى جدل كيركجور •

فترات من حياته • وهذا التفسير ذائع خصوصاً بين الباحثين الذين يأخذون بمنظور ذاتي سيكولوجي خالص ، فيذهبون الى أن كيركجورفى تطوره مز بفترة الضياع فى شبابه عندما كتب يقول : « أجل أنا أريد أن أترك نفسى للشيطان ليظهرنى على كل رجس أو كل خطيئة فى أكثر صورها رعباً ! •• ذلك هو المذاق الكامن فى غموض الخطيئة •• »^(١٥) وكانت هذه الفترة تمثل عنده المرحلة الأولى : أى الحسية الجمالية ، ثم جاءت المرحلة الثانية عندما تعرف على « ريجينا أولسن » وخطبها ، فتلك فترة الاعداد للزواج والانصراف فى العالم أعنى الالتزام الأخلاقى ، فهو الآن على مشارف رب الأسرة الذى قام بدوره « القاضى فلهم » • لكن هذه الفترة الثانية نفسها ما لبثت أن زالت فى مرحلة النضج التى وصل فيها الى الايمان المسيحى وكان ذلك فى سنوات حياته المتأخرة وتلك هى المرحلة الدينية أى المرحلة الثالثة والأخيرة. والحق أن أصحاب هذا التفسير لا يعدمون أسانيد مما يقوله كيركجور نفسه ، لا من تطور حياته فحسب ، فهو يقول بصراحة ووضوح : « الحق أننى عالجت فى كُتبى التى تحمل اسمى ، وكذلك فى كُتبى المستعارة كما وصفت وصفاً أساسياً ، على نحو ما أفعل دائماً ، المراحل المختلفة التى مررت بها حتى وصلت الى النقطة التى أقف عندها الآن •• »^(١٦) •

ولا شك أن مثل العبارة تدعم فى الحال التفسير السالف • لكن الواقع أن مثل هذا التفسير قاصر رغم أنه يحمل جوانب صحيحة لا شك فيها ، فلا جدال فى تأثر كيركجور بخبراته الشخصية الضيئة ، ولا شك أنه اعتاد أن ينفخ فى الخبرة المبسطة بل والسطحية حتى يجعلها

(10) S. Kierkegaard : The Journals p. Eng. trans. by A. Dru Oxford .

(16) S. Kierkegaard : Attack Upon Christendom . « P. 52 Eng . Trans. by W. Lowrie prinseton Univer sity press 1972.

تتضخم بحيث يتصور المرء أنها خبرات عميقة حقيقية ، ونحن على الرغم من أننا لا ننكر أن تجارب كيركجور الضيئلة قد انعكست فى كتبه المستعارة فاننا نعتقد أن القول بأن المراحل هى أساساً ، وعلى نحو كامل ، تعبير عن أطوار حياته الشخصية - قول قاصر تماماً (١٧) .

أما التفسير الثانى لهذه المراحل فهو أقل شيوعاً وهو يذهب الى أن هناك مواضع فى مؤلفات كيركجور تشير الى أن مراحل الوجود يمكن أن تفهم على أنها فترات فى تطور تاريخ العالم * والحق أن كيركجور قد أشار بوضوح ، فى « مفهوم التهكم » الى أن مراحل الوجود يمكن أن تفهم على أنها مراحل فى مسار التاريخ العالمى ، وقد سبق أن عرضنا لهذه الفكرة فى الفصل الأول من هذا الكتاب ، وقتنا ان كيركجور كان فى الفترة التى كتب فيها « مفهوم التهكم » يخضع لتأثير هيجل حتى أن مواطنه « هوفدنج » ذهب الى أن الجرعة الهيجلية فيه أكثر بكثير من أن تجعل الكتاب ممثلاً للفكر الكيركجوردى الحقيقى (١٨) . فقد تصور كيركجور أن المرحلة اليونانية فى العالم القديم حتى عصر السوفسطائية تمثل المرحلة الحسية ، فهى فترة تتسم بالمشاركة الكاملة فى النذة الحسية التى مهدت الطريق أمام انهيار الدولة الأثينية ، ثم كانت اليهودية ممثلة للمرحلة الثانية وهى المرحلة الأخلاقية بما فيها من خضوع للناموس ، ثم كانت المسيحية هى المرحلة الثالثة والأخيرة فى مراحل الوجود : أعنى المرحلة الدينية .

(١٧) سبق أن عرضنا بالتفصيل لحيات كيركجور فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، تارن صفحات ٥٠ ، ٦٢ وكذلك ص ٦٥ وص ١٠١ - ١٠٢ وعن ريجينا أولسن الفصل الرابع . الخ الخ أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ - العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر .

(١٨) قارن الفصل الأول من هذا الكتاب الذى ناقشنا فيه بالتفصيل « مفهوم التهكم » .

وعلى الرغم من وقوع كيركجور في هذا التفسير للمراحل تحت تأثير هيجل فقد كانت هناك فروق واختلافات بينهما ، فإذا كان يمكن فهم مراحل الوجود عند كيركجور على أنها مراحل لمسار تاريخ العالم . وأنها يمكن أن تشير الى تطور الوعي الذاتى عند الانسان فانه يجعل من المسيحية الغاية النهائية لهذا المسار Teleos وذلك على خلاف هيجل والفلسفة النظرية التي تجاوز هذه الغاية ، كما أن المراحل المتأخرة لا تلغى المرحلة السابقة ، ومن ثم فان كيركجور يقول انه خلال عصره سيطرت المقولات الحسية على حياة معظم الناس^(١٩) .

مرة أخرى إذا كانت هناك شواهد من كتابات كيركجور تؤيد تفسير المراحل الثلاث بوصفها فترات فى مسار التاريخ فان ظهور هذه المراحل مرة أخرى فى عصر فيلسوفنا يجعلها ليست قاصرة فحسب على تفسير التاريخ العلمى ، لكنها كذلك تفسر تاريخ الانسان الفرد فهي تعبر عن أطوار فى تطور الذات الفردية يقول كيركجور « ما سبق أن أشرنا اليه بايجاز على أنه تاريخ كلى للعالم يتكرر داخل المسيحية فى حياة الأفراد .. »^(٢٠) .

أما التفسير الثالث للمراحل بوصفها المثالية أو بوصفها عروضاً مثالية لوجهات نظر ممكنة عن الحياة يمكن أن يعتنقها ويعيشها أفراد من البشر ، فهو تفسير مقبول أيضاً اذ تدعمه ، بدوره ، نصوص من كيركجور نفسه :

« من الواضح أن المراحل على طريق الحياة تتميز عن اما .. أو بتقسيمها الثلاثى . فهناك ثلاث مراحل هى المرحلة للحسية الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية . لكن هذا التمييز ليس تجريدياً

(19) Mark C. Taylor : Kierkegaard' Pseudonymous Authorship p. 67 princeten University press 1975 .

(20) S. Kierkegaard « The Concept of Irony » p. 93 .

يوصفه : المباشر ، والمتوسط ، والمركب منهما ، لكنه بالأحرى تمييز
عيني فهي تحديدات وجودية ، مثل الاستمتاع ، والضياع ، والغفل
والانتصار - والعذاب ...» (٢١) .

أما التفسير الرابع والأخير للمراحل الذى يذهب الى أنها أطوار
يتم من خلالها تطور الذات الفردية لتصبح ذاتاً ناضجة ، فهذه الوجهة
من النظر أكثر تعقيداً من وجهات النظر السابقة . وفضلاً عن ذلك
فهناك الفهم العام للمراحل على أنها عرض لمواقف المرء من الحياة فقد
يقال انها وجهات نظر يتخذها المرء بطريقة تجعله ينتقل من متابعة
السعى وراء اللذة والمتعة فى حياة الرجل الحسى الى الحية الأخلاقية
فى حياة رب الأسرة أو الى الحياة التى يكرس صاحبها نفسه للتدين
لا سيما التدين المسيحى عند كيركجور ، فالمراحل مواقف مختلفة
تفترضها الذات فى حركتها نحو المسيحية .

لكن هناك طريقة أخرى فى تفسير المراحل تجعلها تبدو كوحدة
لأطوار تطور الذات ، اذ يمكن النظر اليها على أنها مراحل تمر بها الذات
فى أطوار نموها من الطفولة الى الشخصية الناضجة وكل مرحلة ،
طبقاً لهذا التفسير ، تتسم بسمات خاصة فى فترة معينة من حياة الفرد .

« تنقسم حياة الفرد الى فترتين : الأولى فترة الشباب التى
تنتمى الى المرحلة الحسية ، ثم المرحلة الثانية ، وهى المتأخرة ، تنتمى
الى المرحلة الدينية - لكن اذا شئنا أن نتحدث بأمانة لقلنا اننا جميعاً
نفضل أن نبقى شباباً » (٢٢) . وفى نص هام يتحدث كيركجور عن هذه

(21) S. Kierkegaard : Concluding unscientific Postscript p.
261 .

(22) S. Kierkegaard : The point of View p. 31 Eng. Trans.
dy W. Lowrie. Oxford Univrsity press 1939 .

المراحل بشيء من التفصيل مستخدما كلمتي « الذات » و « الروح » ،
بمعنى واحد . يقول :

« ورغم ذلك فحياة الطفل و حياة الشاب هي حياة حلم ، لأن
أعمق ما في الانسان وهو الذي يشكل جوهره لا يزال نائما : فالطفل
يتحول الى الخارج تماما ، وما فيه من جوانبه نجده منبسطا في اتجاه
الخارج ، وهو الى هذا الحد يقظان . في حين أن اليقظة تعني عند
الرجل أن يتحول انى داخل جوانبته على نحو أبدي . ومن ثم فان الطفل
في حالة حلم ، انه يحلم باتحاده الحسى مع كل شيء خارجه ، تقريبا
الى حد أن تختلط ذاته مع الانطباعات الحسية . أما الشاب فهو يتحول
الى الداخل أكثر اذا ما قورن بالطفل ، لكن في الخيال انه يحلم أو قل
ان كل شيء بالنسبة اليه أشبه بالحلم . أما من يتحول الى الداخل ، الى
جوانبته بطريقة أبدية ، فهو من ناحية أخرى لا يدرك الا ما يتعلق
بالروح ، ويكون بالنسبة لبقية الأشياء أشبه بالنائم أو الغائب أو الميت ،
وهو يكون كذلك أمام مدركات الجسد والدم والزمانى والمتخيل - اذ
فيه تستيقظ وتنام الوظائف الدنيا . وعلى هذا النحو يستيقظ . ان
الحياة الحلم تتسم كذلك من منظور الجانب النبيل فى الانسان اليقظ
الذى تستيقظ روحه ، فى حين أن جانبا منها لا يزال بغير شك نائما
وهو الجانب الأدنى . لكنه فى الطفل وفى الشاب فان الجانب الذى
ينام هو الروح والجوانب الدنيا هى التى تستيقظ . ولما كانت الخاصة
المحددة للروح هى أن تكون يقظة فاننا نسمى هذه الحالة باسم :
الحياة الحلم » (٢٣) .

وهذا نص هام ، وغنى بالأفكار ، ويحتاج الى مناقشة وان كانت
المضامين الكاملة لما فيه من أفكار لن تظهر الا كلما تقدمنا فى البحث ،
يقول كيركجور فى هذا النص ان الطفل وكذلك الرضيع يتحددان تماما
بمبولهما الحسية ، وبالسعى الدائم نحو اشباع اللذة ومتطلبات الحس .

وفى هذه الحالة نجد « الروح » أو الذات فى حالة حلم ، فهى تحلم بنفسها متحدة مع كل شىء آخر ، الى الحد الذى تختلط فيه هذه الذات مع جميع الانطباعات الحسية فى البيئة من حولها . وبعبارة أخرى ليس هناك تمييز فى هذه المرحلة لما نسميه بالذات . وعلينا أن نتذكر ما سبق أن ذكره كيركجور من أن المراحل اذا كانت غترات تاريخية فى مسار التاريخ الكلى للعالم فان : « هذا التاريخ الكلى يعود فيكرر نفسه فى الأفراد داخل المسيحية » (٢٤) .

ها هنا نجد ضربا من التوازى بين نمو الذات الفردية وبين مرحلة ما قبل السوفسطائية فى تاريخ العالم التى نجد فيها توحيدا مباشرا بين الذات واللا ذات أعنى بين الانسان والعالم الخارجى . ويبدأ هذا التوحيد بتحطم فى نمو حياة الفرد عندما يكتسب الطفل القدرة على استخدام اللغة والمعرفة . اذ من خلال اللغة يميز الطفل نفسه من البيئة المحيطة ، ويبدأ الوعى الذاتى فى الانبثاق تدريجيا . وهذه المرحلة تناظر فى مسار تاريخ العالم المرحلة التى مثلها السوفسطائيون حيث : « بدأت الذات تفصل نفسها عن الجوهر الأخلاقى من خلال بزوغ التفكير » . وكما تطور التفكير أكثر عند الطفل بدأ يتخيل أهدافا ويتصور أدوارا مختلفة يمكن أن يقوم بها . وعند هذه النقطة يتحول الطفل الى الداخل شيئا فشيئا لأن الوعى الذاتى يبدأ فى التطور . ومع ذلك فان هذا كله يبقى « فى الخيال » ، فهو يحلم ، أو كما لو كان كل شىء حوله قد تحول الى حلم . ويبقى كل من المباشرة الحسية والتفكير الخيالى قائمان فى قلب المرحلة الحسية . وعلى الرغم من أن الوعى الذاتى قد بدأ فى الانبثاق ، فان الذات تبقى فى حالة قوة أو امكان . وكما أن الذات لم تكن موجودة فى الفترة السابقة على سقراط، فى تاريخ العالم ، فكذلك نجد أنه ليس ثمة ذات فعلية ان شئنا الدقة حتى فى هذه المرحلة من تطور الفرد (٢٥) .

(24) Mark C. Taylor : Kierkegaard, p. 71 .

(25) Ibid .

ولكى تنبثق الذات الفعلية فلا بد أن تعمل الإرادة ، أى لا بد للذات أن تقرر وأن تجعل امكاناتها المتخيلة واقعا فعليا متحقا ، ومن ثم فلا بد أن يكافح الطفل ، وكذلك الشاب ، لبلوغ الأهداف التى يتخيلها . ولقد حدث التركيز على الإرادة فى مسار تاريخ العالم فى مرحلة الديانة اليهودية عندما تطورت مرحلة الانتماء بالقانون أو الناموس والشرائع الدينية ، ومن ثم حدث تطور للذات فى المرحلة الأخلاقية فى الوجود ، غير أن كيركجور يعتقد أنه مع المسيحية وحدها يتم ادراك المغزى الأزلى لقرارات الفرد ، وذلك عن طرق تعرف المرء على خطيئته الشخصية . وبالتالي التعرف على امكان الايمان والغفران الذى يقدمه التجسيد ، والفداء ، ويظفر المرء على تعرف واضح على بنيته ذاتها ، وعلى العوامل الانطولوجية التى تتألف منها . ولا يمكن الوصول الى هذه الذات الأصيلة الا عندما يعيش المرء داخل مقولات مسيحية . وفى التطور التدريجى للمراحل التى شرحناها نستطيع أن نرى حركة الذات من اليهودية غير المتميزة المتحددة مع البيئة الى مرحلة الذات الأصيلة . وذلك هو فى ، رأى كيركجور ، ما يؤلف علامة الفرد الخاصة بالله (٢٦) .

سبق أن أشرنا الى أن فهم مراحل الوجود عند كيركجور بوصفها حقبا فى مسار التاريخ يبرز لنا ارتباطا قويا بين فكره وبين النظرة الهيجلية الى تطور التاريخ (٢٧) . كما أشرنا أيضا الى أن الحقب

(26) Mark c. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship p. 71 - 72 .

(٢٧) فهيجل ، بدوره ، يقسم التاريخ تقسيما ثلاثيا وفقا لمسار الروح وتحررها أو وعيها بحريتها ، وبذاتها الخاصة ، فهناك المرحلة الشرقية (وهى أيضا رحلة مغموسة فى الحس) حيث لا نجد سوى شخصية واحدة هى الحاكم ، هى التى يمكن أن نقول أنها حرة ، ثم هناك المرحلة اليونانية (وتتلها أيضا أنتجونا بارادتها الاخلاقية القوية التى تجعل الاخلاق تصبو على القانون) حيث نجد ان البعض أحرار ، وأخيرا الحضارة انجرمانية (وهى تعتمد على الديانة المسيحية) التى أشاعت المبدأ الذى يقول ان الانسان ، بما هو انسان ، حر .

التاريخية الثلاث يمكن أن تسير موازية لمراحل تطور الفرد الشخصي ،
وبالجمع بين هاتين الفكرتين نستطيع أن نرى ذلك الجانب الذي يستلزم
من كيركجور تطبيق الكثير من الأفكار الجدلية التي استمدها من جدل
هيجل لا سيما ما ذكره الفيلسوف الألماني من خطوات جدلية فى مسار
التاريخ ، وطبقته على تطور الذات الفردية .

ومن هنا نستطيع أن نجد مبررا لما يقوله ستيفن كرايتس
Stephen Crites من أنه : « على الرغم من أن كيركجور لم يزعم ،
على نحو مباشر ، شيئا كهذا الذى سنقوله ، فاننا نستطيع أن نقول
ان تطور ما يسمى بمراحل الوجود أو مجالات الوجود فى كتاباته
المستعارة يستهدف بناء ظاهريات جديدة للروح بدلا من ظاهريات
هيجل » (٢٨) .

لكن ذلك لا يعنى أن كيركجور فى نظريته عن « المراحل » لم
يقدم شيئا سوى أفكار هيجل ، فلا شك أنه فهم هذه المراحل فهما
خاصا ، وسوف نتبين ذلك بوضوح عندما نعود اليها بالتفصيل فى
الفصول القادمة . ويكفى الآن أن نقول ان كلمة من له أدنى دراية
بالنظريات السيكلوجية عن الذات فى القرن العشرين سوف يجد
حديث كيركجور عن المراحل مدهشا ، لأن ما يقوله ليس سوى توقع له
مغزاه لكثير من استبصارات « فرويد Freud » وأتباعه .
فكيركجور فى المرحلة الأولى يبدأ من تحليل الذات عندما تكون فى
حالة مباشرة لا تمايز فيها يحكمها ويسيطر عليها رغبة حسية نهمة
لا تشبع ، وأحيانا تسيطر عليها رغبة جنسية عارمة لا ترتوى أيضا ،
وفى الحاليتين مبدأ اللذة هو المسيطر وتلك هى مرحلة الطفل ، كما يقوله
كيركجور نفسه ، الذى يوحد بين ذاته والبيئة من حوله ، ويستمتع

بالذات الحسية ولا تكون له مطالب سوى اشباع رغباته الحسية، ولاشك أن هذه المرحلة تتأهل عند فرويد المرحلة الفموية Oral Stage التي يقول عنها : « الفم أول منطقة شبقية تظهر عقب الولادة مباشرة وتأخذ تلح في اشباع رغباتها اللبيدية • ويتركز النشاط العقلي في أول الأمر حول اشباع حاجات هذه المنطقة •• واصرار الطفل ، بعناد ، على الرضاعة ليبدل دلالة واضحة في هذه المرحلة المبكرة على وجود رغبة في الحصول على اللذة ، ومع أن هذه الرغبة تنشأ في الأصل وتستمد قوتها من تناول الغذاء الا أنها مع ذلك تسعى وراء اللذة بصرف النظر عن تناول الغذاء ولهذا السبب توصف هذه الرغبة بأنها جنسية » (٢٩) •

وفضلا عن ذلك فان القارئ سوف يعجب اذا ما واصل قراءة تحليل كيركجور لأمرال التي يمكن أن تعيش فيها الذات مقارنا بين ما يقوله وما كُشف عنه « فرويد » فيما بعد ، فسوف يجد مثلا أن كيركجور حلل في المرحلة الجمالية التأملية ، وفي المراحل الأخلاقية الخصائص الأساسية لما يسميه فرويد بالمرحلة الاستية (أو الشرجية)
anal stage

اذ تشير المرحلة الحسية التأملية عنده الى بداية ظهور القدرة على استخدام اللغة ، ومن ثم ظهور الوعي ، كما تشير المرحلة الأخلاقية الى الارادة بوصفها عاملا حاسما في تكوين حياة الذات • ومن المهم أيضا أن نلاحظ أن هناك خاصية أخرى للمرحلة الأخلاقية تعتبر هامة في المرحلة الاستية المتأخرة والتناسلية المبكرة عند

فرويد وهي التي يسميها بالمرحلة القضيبية Phallic Stage (التي ينصب فيها اهتمام الأطفال على عضو الذكر التناسلي ، أو القضيب ، فحسب أما عضو المرأة فيظل مدة طويلة غير معروف اذ أن الأطفال حينما يحاولون فهم العمليات الجنسية يسلمون بالنظرية

(٢٩) سيجميد فرويد « معالم التحليل النفساني » ترجمة د. محمد عثمان نجاتي ص ٦٣ - ٦٤ من الطبعة الرابعة - دار النهضة العربية القاهرة . ١٩٦٦

الاستية) (٣٠) • ومن هنا يبدأ تطور قوى للمعنى الأخلاقي للقانون وهو الذى أشار اليه فرويد بقوله انه عند هذه النقطة من حياة الفرد يبدأ الأنا الأعلى Superego فى الظهور (٣١) • أما المرحلة الثالثة عند كيركجور ، وهى المرحلة الدينية ، فهى تمثل مرحلة من التطور تجاوزت النقطة التى وقف عندها فرويد Freud وان كانت لم تجاوز تحليلات بعضا من أتباعه وتلاميذه • اذ يذهب كيركجور الى أن الذات فى المرحلة الدينية تحقق ضريا من التوازن داخل نفسها ، وتتسجم العوامل الانطولوجية المختلفة التى تتألف منها ، ولقد كان ذلك الانسجام هو الهدف الذى تسعى اليه الذات والغاية التى تنشدها من سعيها كله • والظواهر السيكولوجية التى يفصل فيها كيركجور الحديث هنا هى ما سوف يطلق عليه الباحثون فى الشخصية اسم « تكامل الشخصية Ego Integration » وهو بلوغ الاتزان أو تحقيق الانسجام الأصيل والحقيقى داخل الشخصية أى تساوى العوامل المكونة للشخصية الفعالة أو تطور الذات الناضجة أو ما يسميه علماء النفس باسم الشخصية السوية أو الذات السليمة صحيا وهو ما يطلق عليه كيركجور مصطلحا لاهوتيا خاصا هو « الوصول الى الخلاص » لكن الظاهرة موضع الدراسة والفحص فى الحالتين واحدة •

(٣٠) سيجد فرويد « معالم التحليل النفسانى » ص ٦٥ ترجمة د . محمد عثمان نجاتى •

(٣١) نحن نشير الى أوجه التشابه فقط بين كيركجور وفرويد وهى نقاط مغلقة للنظر ، لكن ذلك لا يعنى أن النظرتين واحدة ، فهناك فروق واختلافات هامة للغاية بينهما فى تفسير كل منهما لتطور الذات بل وللعوامل التى تتكون منها . لكننا نريد أن نقول ان مراحل الوجود عند كيركجور هى أطوار تمر بها الذات ، وعواملها ، وفى كل مرحلة تظهر مجموعة من الخصائص التى تتكون منها . لكننا نريد أن نقول ان مراحل الوجود عند كيركجور هى السيكولوجية المتأخرة عن تطور الذات — قارن كتاب اريك تيلور السالف الذكر ص ٧٤ .

عرضنا فيما سبق أربع طرق في تفسير مراحل الوجود عند كيركجور ولقد آن الأوان لأن نسأل أنفسنا ما هي الطريقة التي تعبر ، بدقة أكثر من غيرها ، عن تحليل كيركجور . . ؟ لا بد أن نقول بادئ ذي بدء أن لكل تفسير ما يبرره فهو يحمل قدرا من الصحة والمشروعية يستمدّها من نصوص كيركجور نفسه . لكن ربما كان في استطاعتنا أن نقول أن التفسير الأقرب الى تحليل كيركجور والى نظريته في المرحل هو الذي يجمع بين التفسيرين الأخيرين وهما : القول بأن المراحل هي أنماط مثالية للشخصية ، (أ. أو هي عرض مثالي لوجهات النظر المختلفة من الحياة) ، وان المراحل هي أيضا تعبير عن الأطوار التي تمر بها الذات الفردية أثناء نموها . أما رفض التفسيرين الأولين فهو ناتج من أن أولهما ينبع من النظرة السيكلوجية الذاتية التي تجعل حياة كيركجور وحدها قادرة على تفسير المراحل ، ولقد سبق أن رأينا في الجزء الأول من هذا الكتاب كيف كانت حياته فقيرة بالتجارب وبالأحداث الخارجية نظرا لانقطاع صلته بالحياة وبالواقع الخارجى (٢٢) . أما القول بأن المراحل هي فترات تاريخية فهو تفسير يجعلها مستمدة بتمامها من الفلسفة الهيكلية لا متأثرة بها فقط ، وهو تفسير يغط الفيلسوف حقه في الابداع والاصالة ، لم يبق ، أذن سوى الجمع بين التفسيرين الثالث والرابع ويبرر التكامل بين هذين التفسيرين للمراحل اقتناع كيركجور ، بأن الخصائص التي تسيطر في أي طور جزئي من أطوار نمو الذات يمكن هي نفسها أن تشكل وجهة نظر تامة عن العالم تعنتقها الذات الناضجة ، بمعنى أن أي شخص يستطيع أن يعيش حياته بأسرها طبقا لمبادئ اللذة والمتعة الحسية ، كما أنه يستطيع ان يعيش حياته كلها دون أن يمارس اتخاذ قرار أصيل (وتلك سمة أساسية لهذه المرحلة على نحو ما سنبين بعد قليل) ، أو يترك غيره من الناس يتخذون له ما ينبغي عليه أن يتخذه من قرارات . وبالغا ما بلغ عمر مثل هذا

(٢٢) انظر « سرن كيركجور : حياته وأعماله » د. امام عبد الفتاح امام

ص ٥٢ - ٥٦ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

الشخص فسوف يظل طفلا في نظر كيركجور ، فضلا عن ذلك فان المرء لا يستطيع أن يصف مثل هذا الشخص بأنه « ذات » بالمعنى الحقيقي لهذا اللفظ .

وقد يكون في استعاعة المرء أن يعيش حياته كلها معتمدا على نفسه ، مؤكدا لذاته ، وهنا نجد أول انبثاق للذات ، حيث تلزم نفسها بقرارات أخلاقية ، وتمارس حياة الواجب والقانون وتنخرط في العام أي تتزوج وتكون أسرة وتتحمل مسؤوليتها عن هذه الأسرة . لكن اذا ما سار الانسان في حياته هذه دون أن يتحقق من اعتماده الانطولوجي على الله ، ودون أن يعترف بأن اعتماده على نفسه مرحلة تساعده في علاقته بأساس الوجود كله ، فانه لن يتمكن ، في هذه الحالة ، من تحقيق ذاته تحقيقا كاملا .

ومعنى ذلك أن كيركجور كان يسعى الى الكشف عن دينامية الذات الفردية في حركتها نحو الوجود الأصيل ، كما كان يعرف أن الذات طابعا تطوريا فهي ليست ساكنة ثابتة بل هي تنمو وتتحرك نحو وجودها الأصيل . غير أن كيركجور كان يدرك ، في الوقت ذاته ، أن تطور الذات قد لا يستمر الى النهاية ، فهو يمكن أن يتوقف قبل أن يصل الى الذات الحقة . ومن هنا انصب اهتمامه على تشخيص صور الوجود التي اعتقد أنها فشلت في اقامة توازن سليم داخل ذات الفرد ، أعنى ما يسميه باسم الوجود الزائف . ولهذا السبب عرض في مؤلفاته المستعارة وجهات نظر مختلفة عن الحياة والعالم بطريقة تمكن القارئ من التعرف على حياته الشخصية ، وتحديد نوع الحياة التي يعيشها والمرحلة التي يجد نفسه فيها ، كما تمكنه من ادراك أوجه القصور في جميع صور الوجود ، أو مراحل الحياة ، التي فشلت في الوصول الى الوجود الأصيل أو الذات الحقة ، أو بلوغ المرحلة النهائية التي تبلغ فيها الذات درجة الفردية الكاملة . ومن ثم فان تفسير المراحل الثلاث على أنها أوجه لمراحل تطور فيها الذات الفردية نفسها ، وعلى أنها أنماط من الشخصية المثالية هو أقرب التفسيرات الأربعة الى نظرة

كيركجور وغايته على نحو ما عرضها فى مؤلفاته المستعارة ، والتي كان يستهدف منها إقامة حوار مع القارئ يمكنه من السير فى المراحل المختلفة لتطور الذات الحققة ، فى محاولة حثه على العمل لخلاص ذاته من خلال « الخوف والقشعريرة » أعنى من خلال الايمان » (٣٣) .

٤ - مراحل الوجود - سمات عامة :

نود ، فى ختام هذا الفصل أن نسوق كلمة عن الخصائص العامة لمراحل الوجود عند كيركجور مرجئين تناولها فى شئ من التفصيل الى الفصول القادمة . وربما كانت المرحلة الحسية من أكثر المراحل التى أسئ فهمها ، اذ يذهب كثير من الشراح والباحثين الى القول بأنها المرحلة التى يحيا فيها المرء من أجل اللذة الحسية وحدها ، فالرجل الجمالى ، كما قيل ، هو رجل يعيش أساسا بهدف ائباع رغباته ، وهو فى بحثه عن اللذة والمتعة يتجاهل الالزام الخلقى ، وينسى الاهتمامات الدينية . وقد يقال ان هناك سمة أخرى للمرحلة الحسية الجمالية هى وقفه الفكر النظرى التأملى ، فالرجل الجمالى يجهد نفسه فى هذا الفكر التأملى ويقوم بملاحظة الظواهر التى تتبدى أمامه بهدف الوصول الى نظرة موضوعية شاملة . وهاتان السمتان للمرحلة الحسية تعارض كل منهما الأخرى ، ففى السمة الأولى تبدو المرحلة الحسية ضربا من الحياة التى يسيطر عليها الميل الحسى الكمال . أما فى السمة الثانية فتبدو هذه المرحلة بوصفها نمطا من الوجود يسيطر عليه الفكر الموضوعى أى الفكر التأملى المجرى الذى يخلو من عاطفة الذات . وداخل هذه المرحلة يقدم كيركجور نقده لضربين من الفكر السائد فى عصره والذى يتمثل فى مذهبين كبيرين أحدهما مذهب فى الأدب هو الرومانتيكية Romanticism . والآخر فى الفلسفة هو الهيكلية Hegelianism

(33) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship : A Study of Time and the self « p. 74 - 5 Princeton University press , New Jorsey 1975 » .

ويذهب مارك تيلور Mark c. Taylor الى أن هناك عنصر حق في هذين الضريين من الفهم للمرحلة الحسية . وربما كانت مشكلة التفسيرات الأخرى هي أنها ترى أن أى تفسير سواء أكان القول بالسيادة الحسية أو سيادة الفكر النظرى - يستبعد التفسير الآخر ويعارضه ، وبالتالي فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟ يقول : « الواقع أن المرحلة الحسية تتألف من القطبين معا ، وهما المباشرة والفكر ، وعدم الانتباه الى هذين العاملين يعنى الفشل فى الفهم الشامل للمرحلة الحسية . والخاصية التى يراها كيركجور مشتركة بين المباشرة الحسية والفكر النظرى نتعرف عليها عندما نعرف أن السمة الأساسية للمرحلة الحسية هي غياب القرار ، فالحرية فى المرحلة الحسية لايمارسها الفرد من خلال قرار شخص يتخذه » (٣٤) . ويتساءل كيركجور : « ما الذى يعاش حسيا . . ؟ وما الذى يعاش أخلاقيا ؟ وما الحس وما الأخلاق عند الانسان ؟ سوف أجب عن هذه الأسئلة بقولى : الحس فى الانسان هو ما هو عليه على نحو مباشر ، أما الأخلاق فهو ما يصبح عليه . أن من يعيش فى قلب الحس ، وعليه ، ومن أجله ، يعيش بطريقة حسية » (٣٥) .

ومن الضرورى أن نفهم كلمة « المباشرة » هنا اذا أردنا فهم العبارة السابقة ، أو اذا أردنا أن نتعرف على السمات العامة للمرحلة الحسية ، فما الذى يقصده كيركجور « بالمباشرة » ؟ يقول « المباشرة مالا يكون متوسطا ، غير أن المباشرة يمكن أن تتخذ صوراً متعددة ، فالمباشر يمكن أن يكون ما ليس متوسطا اما بالفكر أو بالقرار ، أو بهما معا . وسمة المباشرة فى المرحلة الحسية تعنى غياب القرار والشرط الضرورى لهذا القرار وهو الفكر . أما السمة الأخرى أى جانب الفكر

(34) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 197 - 118 .

(35) S. Kierkegaard, Either .. or vol 2, p. 182 .

النظري فنجد أن التفكير حاضر فيه ، غير أن غياب القرار لا يزال قائما لأن الفكر هنا نظري مجرد فحسب ، أعنى أنه لا يخرج من حيز التجريد الى الفعل . وهذا ما يقصده كيركجور عندما يقول ان الرجل الجمالى انسى هو ذلك الذى يعيش حياته على نحو مباشر ، أعنى بطريقة لا توسط فيها ، وهى حياة ليست ناتجة عن قرار خاص يتخذه : فالجانب المادى ، والجسدى للمرء ، وكذلك قدراته الذهنية ، ومواهبه وأسبرته . . الخ هذه كلها جوانب مباشرة للذات وهى كلها خارجة عن الانطاق الذى يمكن أن تتخذ فيه قرارا خاصا فهى جوانب وقائعية لا تخضع لفعلها ولا لارادتها أو تحديدها الذاتى .

وفضلا عن السمات الأساسية السالفة للمرحلة الحسية مثل المباشرة والاستمتاع بالحياة الحسية ، أو الاغراق فى التفكير التأملى، فهناك الخاصية المشتركة بين هذه السمات كلها ، أعنى بها غياب القرار أو عدم قدرة المرء على اتخاذ قرار بارادته الشخصية — أقول الى جانب ذلك كله فاننا نستطيع أن نجمع سمات هذه المرحلة فى وصف واحد فقط هو « ضياع الذات » فالانسان فى هذه المرحلة يفقد ذاته فى المتع الحسية المختلفة أو فى الخيال التأملى الذى تتبخر فيه الذات حسب تعبير كيركجور ، وربما انطبق هذا الوصف على السواد الأعظم من الناس بحيث يشمل مثقفين وأكاديميين ومهنيين فضلا عن البشر العاديين، فهؤلاء جميعا لا يمكن أن يقال عنهم ان لهم ذوات حقيقية فعلية ، والدليل أن الوسيلة التى تبرهن على واقعية الذات هو اتخاذها للقرار الواعى وتحملها للمسئولية من خلال اتخاذها لهذا القرار بل ربما لمعاناتها أيضا نتيجة لقرار ما . أما أن يعيش المرء حياة عادية معتمدا على مواهبه الطبيعية بوصفها « مواهب خاصة » فان المرء فى هذه الحالة لا يمكن أن يحمل لقب الذات . فمهما يكن من أمر الاختلاف داخل المرحلة الحسية فانها تتشابه فى النهاية فى خاصية « فقدان الذات » أو ضياعها . أو افتقارها للروح التى تجعلها ذاتا « ان الروح هنا لا تتحدد كروح بل تتحدد على نحو مباشر » ، لأنه لا توجد ممارسة

للإرادة عن طريق اتخاذ القرار ومن ثم لن تكون هناك ذات حقيقية واقعية لأن الذات تتحدد على أنها « مواهب » طبيعية فحسب . وهناك موضعان فى كتاب « المرض حتى الموت » يذهب فيهما كيركجور بوضوح الى أن الفشل فى ممارسة الإرادة الحرة يظهر فى غياب الوجود الفعلى للذات - يقول : « كلما ازداد الوعى ، ازدادت الذات ، وكلما ازداد الوعى ، ازدادت الإرادة ، وكلما ازدادت الإرادة ازدادت الذات ، فالإنسان الذى لا إرادة له على الإطلاق لا ذات له أيضا ، وكلما زادت إرادته زاد وعيه بالذات كذلك ^(٣٦) » . ويقول فى نص آخر : « ان قانون تطور الذات وتقدمها ، ان كانت حقا سوف تصبح ذاتا ، يحتم أن تسير المعرفة موازية للوعى ، بمعنى أنه كلما ازدادت المعرفة ازدادت معرفة المرء لنفسه ، والا سوف تتحول المعرفة الى غول يلتهم الذات وتصبح زيادة المعرفة ضربا من الملا انسانية يودى الى تبيد الذات الانسانية ، كما هى الحال عندما بدد الناس حياتهم فى بناء الأهرامات، أو حين أسرفوا فى استخدام كثير من الأصوات فى الكورس ليحدثوا نعمة واحدة ، نعمة واحدة فحسب » ^(٣٧) .

وفى هاتين الحالتين لا تكون الذات عينية ، بل تصبح خيالية أعنى أنها تتبخر شيئا فشيئا ، دون أن يكون فى مقدورها أن تصبح « ذاتا » أو أن تقوم بممارسة واعية للإرادة أعنى أن تتخذ قرارا ما . ومن هنا كان الوعى الذاتى ضروريا لكى يكون القرار ممكنا ولكى تصبح الذات حقيقة فعلية . لكن لما كان الوعى الذاتى لم يتطور بعد فى هذه المرحلة الحسية المباشرة ، كان القرار ستحيلا . أما فى جانب الفكر النظرى التأملى من المرحلة الحسية فنحن نجد أن الوعى الذاتى قد بدأ فى الانبثاق ، وان كانت الإرادة لا تزال غير ملتزمة ، وبالتالي غير قادرة على تحويل الفكر الى فعل ، واذن فغياب القرار يمكن أن يعد نتيجة

لغياب الذات أو ضياعها ، ويمكن أن يكون سببا أو علامة على هذا الضياع ، وهو فى جميع الحالات سمة تربط بين قطبين متعارضين فى هذه المرحلة .

وإذا كان كيركجور يذهب الى أن المهمة الأساسية للذات هي المحافظة على التوازن بين العوامل الانطولوجية المختلفة التى تتألف منها ، فاننا نجد هنا ، فى هذه المرحلة الحسية ، تأكيداً لانعدام التوازن بين هذه العوامل . فحين تسيطر على الذات الرغبة النهمه فى اشباع الحس ، أو عندما تضع وسط البيئة الطبيعية والاجتماعية ، فاننا نلاحظ تأكيداً مسرفاً لعامل واحد من عوامل تكوينها هو الجانب المتناهى أو الجانب الموقائعى الذى يعبر عن الخصائص الطبيعية المعطاة للذات : الجسد ، واليول ، والمواهب . الخ . ومن ناحية أخرى عندما تضع الذات فى جانب الفكر التأملى وتقع فى شرك الخيال أو التفكير الذى لانهائية له ، فانها فى هذه الحالة تكون قد أسرفت فى تأكيد عامل واحد من عوامل تكوينها هو الجانب اللامتناهى وهو ما يمثل عنصر الامكان داخل الذات كما سبق أن ذكرنا - وبالتالي وفى القطبين المتضادين : الحسية أو التأملية فى المرحلة الجمالية ليس ثمة توازن بين العوامل الانطولوجية التى سبق أن تحدثنا عنها ومن هنا تقع الذات فى المرض» (٣٨) .

إذا كانت السمة الأساسية المشتركة التى تربط السمات فى المرحلة الحسية هي غياب القرار ، فان السمة الأساسية للمرحلة الثانية أعنى المرحلة الأخلاقية هي « ظهور القرار » ، أو « ممارسة الاختيار » ، مثلك مقولة بالغة الأهمية فى هذه المرحلة ، اد يذهب كيركجور الى أن وجود الذات فى الزمان يعنى أن تواجه « بأما . . أو » أعنى اتخاذ القرار ، ولهذا كان تطوير الذات للقرار المسئول هو الذى يعبر عن فرديتها ، ومن ثم الانتقال الى المرحلة الأخلاقية يدل على خطوة ذات مغزى فى

(38) Mark C. Taylor : Kierkegaard, p. 130 .

عملية التفرد . ومن الباحثين من يذهب إلى أن كيركجور هنا يعتمد ، وعمق ، على كل من كانط لا سيما في كتابه « نقد العقل العملي » ، وعلى وعلى هيجل لا سيما في كتابه « أصول فلسفة الحق » (٣٩) .

وإذا ما أردنا أن نتبين أهمية مقولة القرار بالنسبة للمرحلة الأخلاقية فلا بد أن ندرك في الحال أن هناك مستويين متميزين ومرتبطين عند كيركجور الأول هو ما يسميه باختيار المرء لذاته . والمستوى الثاني (والمستوى الأول شرط ضروري له) هو ما يرتبط أكثر ، في العادة ، باتخاذ القرار أعني : التصميم المتعمد على الكفاح لبنوغ هدف ما ، وإذا ما أخذنا معا هذين المستويين لوجدنا أن هاتين الصورتين تكونان ذات الفرد ، فما الذي يعنيه كيركجور بقوله ان على المرء « أن يختار ذاته » ؟ تلك عبارة أحدثت متاعب جمّة للشراح والمفسرين ، ويشير إليها « القاضي فلهم » بقوله انها تحديث ، نوعا ما ، « لمقولة يونانية » ، ويفسر ذلك بقوله : « رجل الأخلاق يعرف نفسه ، غير أن هذه المعرفة ليست مجرد تأمل (لو صح ذلك لكان الفرد مقيدا بما لديه من ضرورة) بل هي تفكير في ذاته ، وهي في نفس الوقت فعل ، ومن ثم فقد فضلت عامدا استخدام تعبير اختيار المرء لذاته بدلا من معرفة المرء لذاته » (٤٠) . فاستخدام كيركجور لتعبير اختيار المرء لذاته ، هو تعديل حديث للمبدأ السقراطي القديم : « أعرف نفسك » فهو يركز باصرار أن على المرء أن يختار ذاته في شرعيّتها الأزلية » (٤١) . وهكذا يتحدد المستوى الأول للقرار بأن يختار المرء ذاته في شرعيّتها الأزلية (٤٢) . ويذهب كيركجور الى أن

(٣٩) قارن مارك تيئور في كتابه السالف الذكر ص ١٨٥ .

(40) S. Kiergaard : « Either or. » Vol 2, p. 263 .

(41) Ibid. p. 218 .

(42) Ibid, p. 218 .

الذات لا بد أن تبني نفسها وفقا للعوامل الأنطولوجية التي عرضنا لها في الفصل السابق بحيث يكون في استطاعتها أن تختار وأن تتخذ القرار . لقد سبق أن ذكرنا أن الذات تتألف من الضرورة والامكان في مركب واحد هو « الحرية » ، ويتم الارتباط بين هذين العاملين من خلال الحرية في لحظة القرار . ويذهب كيركجور إلى أن الذات ليست مجردة وليست مجرد امكان لا حد له كما أنها ليست مقيدة بالضرورة فحسب ، أى بوجودها الفعلى الوقائعى - وانما هى عينية ، وهى ضرب من الوجود مزود بامكانات تجعل الباب مفتوحا أمام الذات . ومن ثم فليس صحيحا أن يقال ان كيركجور يذهب الى أن الذات عبارة عن حرية بغير حد ، فمناقشة كيركجور لاختيار المرء لذاته فى شرعيتها الأزلية يعتمد على تصور له عينية وجود الذات .

لكن اختيار المرء لذاته قد يؤدي الى مشكلة ، تنبه اليها كيركجور نفسه ، وحاول أن يقدم لها حلا : فالذات التى يتم اختيارها لا بد أن تكون موجودة وسابقة على الاختيار ، والا لما كان من الممكن اختيارها بل خلقها . ولا بد من ناحية أخرى أن يكون هناك تغير ذو مغزى نتيجة لهذا الاختيار والا سيكون من الصعب أن نرى أهمية مثل هذا الاختيار : « فى هذه الحالة يتم الاختيار فى آن معا بحركتين جدليتين ، فما تم اختياره لم يكن موجودا ثم ظهر الى الوجود مع الاختيار ، ولكن ما تم اختياره كان موجودا ، والا لما كان هناك اختيار . فما أختاره يكون غير موجود ، لكنه يظهر على نحو مطلق مع عملية الاختيار ، لا يكون هناك اختيار بل عملية خلق ، لكنى لا أخلق نفسى وانما أختارها فحسب . ومن ثم فعلى حين أن الطبيعة مخلوقة من عدم ، وعلى حين أننى أنا نفسى كشخصية مباشرة مخلوق من عدم بوصفى روحا حرة (أعنى ذاتا) فقد ولدت من مبدأ التناقض ، أو ولدت من واقعة أننى أختار نفسى » (٤٣) .

والمفارقة المرتبطة بعملية اختيار المرء لذاته هي أن الذات فى آن
معا سابقة ، وغير سابقة ، على الاختيار ، والذات بوصفها ذاتا عينية
تحمل وقائعية معينة ، وامكانية خاصة لقرار غرضى فهى بذلك تكون ذاتا
موجودة . لكن الذات بوصفها وعيا ذاتيا ، ومسئولة مسئولية تامة عن
نفسها ، فهى ليست موجودة واختيار المرء لنفسه فى شرعيتها الأزلية
يعنى حركة السير من الموقف الأول الى الموقف الثانى .

ومعنى ذلك أن كيركجور شى تحليله لبناء الذات واختيارها لنفسها
لا يعتمد أن الذات تخلق نفسها ، فالذات لا تكون نفسها وانما يكونها
الله ، لكن هناك حقيقة أخرى هامة لآبد من وضعها فى الاعتبار ، وهى
أن الذات العينية الموجودة ترتبط باستمرار ، وبطريقة معقدة ، بالبيئة
الطبيعية والاجتماعية التى تؤثر فى تكوين الذات ، تلك كلها عوامل
معطاة للذات تجعل اختيار الذات لنفسها محدودا ومقيدا بهذه القيود .
لكن اذا كان من المبالغة القول بأن الذات تخلق نفسها ، فانه من التقليل
من شأن عملية الاختيار أكثر مما ينبغى أن نطالب الذات بأن تعرف
نفسها فحسب كما كان يفعل اليونان ، ان معرفة المرء لنفسه ضرورية
لكنها ليست شرطا كافيا لانبثاق الذات الناضجة اذ لا بد من انبثاق الوعى
الذاتى الذى يلغى المباشرة (أو المرحلة الحسية) وكلما تطور الفكر
أصبح المرء على وعى متزايد بتمييزه الجزئى ولا بد أن يكون على وعى
بذاته ، وبوصفها نتاجا لبيئة معينة ، ومن ثم مزودة بمواهب معينة
وامكانيات وضروب من الضعف . الخ : « فالانسان الذى نتحدث عنه
يكشف الآن أن الذات التى اختارها تحوى تعددا لا حد له بمقدار
ما يكون لها تاريخ . . والتاريخ على أنواع مختلفة : يقف فيه المرء فى
علاقة مع الأفراد الآخرين من الجنس البشرى ، بل وبالجنس ككل» (٤٤).

(44) S. Kierkegaard : « Fear and Trembling » p. 78. Eng.
Trans. by W. Lowrie.

وهذا يعنى الاعتراف بالوجود الفعلى للذات وبمسئوليتها تجاهها — وهكذا هو المعنى الحقيقى لاختيار الذات واتخاذ القرار • وسوف نعود الى هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد •

أما المرحلة الدينية فهى تشبه المرحلة الحسية فى أنها ثنائية حيث تتألف من التدين أ والتدين ب • وربما كانت السمة الهامة هنا هى الفصل الواضح بين الله والعالم (أو الذات) • لقد كان الاهتمام الأول فى المرحلة الحسية هو الاستمتاع ولم تظهر مشكلة الله على الاطلاق • أما فى المرحلة الأخلاقية فقد كان الاهتمام الرئيسى بتحقيق الذات الفردية ، صحيح أن المرحلة الأخلاقية تستدعى الوجود الالهى ذلك لأن : « الأخلاقى هو الكلى ، وهو بوصفه الكلى فانه ، مرة أخرى هو الالهى ، ومن ثم يمكن للمرء أن يقول ان كل واجب هو أساسا واجب تجاه الله » (٥٠) • لكن الفشل فى التفرقة والتمييز بين الله والعالم يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه كيركجور بالقصور الأساسى فى المرحلة الأخلاقية ، وهو يعنى الفشل فى التعرف على اعتماد الذات اعتمادا كاملا على الله •

ومن هذا المنظور الدينى يكون التوحيد بين الله والنظام الأخلاقى انكارا لله ، ذلك لأن المبادئ الأخلاقية هى نتاج بشرى حتى ولو رأى المرء أن قوتها الانزامية ترتد الى الله • فما دامت الأوامر الأخلاقية نتاج بشرى كان المرء لا يكون مرتبطا بالله حتى وهو يؤدي واجبه بل يبقى داخل المجال البشرى تماما ، « من الصواب أن نقول ان كل واجب هو أساسا ، واجب تجاه الله ، لكن اذا لم يكن فى استطاعتنا أن نقول أكثر من ذلك لكان معناه أننا نؤكد فى الوقت ذاته أنه ليس ثمة واجب تجاه الله • فالواجب يصبح واجبا بالاشارة الى الله ، لكننى فى الواجب نفسه لا أدخل فى علاقة مع الله • فإذا قلت ان من

الواجب أن يجب المرء جاره فاننى لا أدخل فى علاقة مع الله ، وانما مع الجار الذى أحبه . فاذا قلت فى هذا السياق ان من واجبى أن أحب الله لكنت أعبر عن تحصيل حاصل من حيث أن الله فى هذا المثل يؤخذ بمعنى مجرد تماما بوصفه الالهى أى الكلى أو الواجب « (٤٦) » .

وهكذا يتضح لنا أن الله والعالم عند الشخص المتدين مختلفان اختلافا مطلقا . والمسيحية تعترف بهذا الاختلاف أو التمايز وتقبله ، بل هى تجد اختلافا أشد عمقا بين الله والانسان ، فالله مقدس أما الانسان فهو خاطيء ، ولقد أدى ذلك بالمسيحية الى ادراك أعمق لاعتماد الذات على الله (٤٧) .

وهناك سمة أخرى عامة تتسم بها المرحلة الدينية ومن المهم ملاحظتها وأعنى بها اهتمام الذات بعبطتها الأبدية أو سعادتها الأزلية (أو خلاصها) وترتبط هذه الخاصية ارتباطا وثيقا بالخاصية الأولى التى تفصل بين الله والعالم . فمع تطور الايمان بالاختلاف المطلق بين الله والعالم يتبدل اهتمام الذات الأساسى اذ يظهر الاقتناع بأن الغاية أو النهاية الأساسية للمرء لا تكمن فى هذا العالم وانما توجد مع الله . ولما كانت المرحلة الدينية تعبر باستمرار عن الاختلاف بين الله والعالم فى اطار الاختلاف بين الزمان والأزل فان الغاية تتحول الآن الى الاهتمام لا بالذات الزمانية الزائلة أو العابرة بل بالعبطة الأزلية أو السعادة الأبدية (٤٨) .

وهكذا يمكن أن نجد سمتين أساسيتين عامتين للمرحلة الدينية

هما :

(46) S. Kierkegaard : Ibid. p. 78 .

(47) Mark C. Taylor : Kierkegaard, p. 238 .

(48) Ibid .

- (أ) التفرقة أو التمييز بين الله والعالم على نحو مطلق .
- (ب) اهتمام الذات بسعادتها الأبدية أو غيبتها الأزلية .

لكن هناك بالطبع اختلافات بين المرحلة الأولى من التدين والتي يسميها كيركجور بالتدين « أ » ، والمرحلة الثانية التي يطلق عليها اسم التدين « ب » وسوف نعود الى هذا الموضوع فى فصل قادم .



الباب الثاني

تطورات الذات

الانسان في البداية لا شيء • انه لن يكون
شيئاً الا فيما بعد • وعندئذ سوف يكون على نحو
ما يصنع من ذاته • •
سارتر : « الوجودية فلسفة انسانية »

الفصل الأول

المرحلة الحسية المباشرة

« المرحلة الحسية المباشرة تصور الشهوة الحسية .
وأنا مدين بكل ما يمكن أن أقوله فيها لونتسارت ، وهي
ثلاثة أطوار .. تتخلق لتتجمع بوضوح في ثراء التطور
الأخير الذي تمثله شخصية دون جوان فهي وخصها ذات
الوجود المستقل » .

س . كيركجور « اما ... أو »

المجلد الثاني

١ - تمهيد :

سوف نبدأ في هذا الفصل في تحليل المرحلة الحسية أو الجمالية ،
والحق أن هذه المرحلة تنقسم داخليا الى مرحلتين ، ولهذا فسوف
نجعل هذا الفصل لعرض ما يمكن أن يسمى « بالمرحلة الحسية المباشرة »
وهي المرحلة الدنيا من مراحل الوجود عند كيركجور ، على أن
نخصص الفصل القادم « للمرحلة الحسية التأملية » ، ولقد سبق أن
ذكرنا في الفصل السابق أننا سنأخذ بتفسيرين لهذه المراحل على أنها
من ناحية ، أنماط مثالية للشخصية ، وعلى أنها من ناحية أخرى ، أوجه
تطور الذات من خلالها . وإذا كانت المراحل بصفة عامة تعبر عن
تطور وتفرد متزايد أو تحقق أبعد للذات الفردية ، فان الفرد يتحرك
من مرحلة الى أخرى كما يتحرك داخل كل مرحلة على حدة . وكلما
انتقل المرء من مرحلة الى أخرى وصل الى معرفة أكثر عمقا بذاته
وبمغزى الزمان في خيانه الذات على اعتبار أن هذه الذات تتطور في
الزمان ، ولو صح ذلك فسوف تكون المرحلة الأولى من مراحل الوجود
الثلاث أقل المراحل احساسا وتأكيذا للزمان ، وأقلها تحققا للذات ،
وبالتالي أقلها في تحقيق التفرد ، أو مقولة الفرد الذي يستهدف تطوير
الذات الوصول اليها في النهاية (١) .

وإذا كان ذلك يصدق على المرحلة الحسية الجمالية بصفة عامة
فانه يصدق كذلك على التطور الذي يتم داخل هذه المرحلة التي سوف
نقسمها الى قسمين ، كما ذكرنا : هما المرحلة الحسية المباشرة ، ثم
المرحلة الجمالية التأملية . والقسم الأول الذي نناقشه في هذا

(١) قارن ما سبق ان قلناه عن أهمية « مقولة الفرد » في حياة
كيركجور في الجزء الاول من كتابنا ص ٤٦ من طبعة دار التنوير بيروت عام
١٩٨٣ .

الفصل هو فى الواقع وصف للمرحلة الأولى من تطوّر الطفل الذى لم يتعلم بعد استخدام اللغة ، فالمباشرة تسبق زمانيا تطور التفكير عند الطفل ، ومن هنا فان الطفل تسيطر عليه الغريزة الطبيعية سيطرة كاملة ، كما يتحكم فيه البحث عن اللذة وتجنب الألم • فضلا عن ذلك فان الطفل ليس ذاتا متفردة أنه لم يميز نفسه عن البيئة من حوله « فحياة الطفل هى حياة حلم » (٢) • والناس الذين يعيشون فى المباشرة هم الذين يشبهون الأطفال ، اذ ليس لديهم شمول Totality ليفقدوه لأنهم لا يفقدون ولا يربحون باستمرار الا الشئ الجزئى المعين ، وفى لحظة جزئية معينة (٣) •

الوجه الأول الذى تتطور منه الذات ، اذن ، فى هذه المرحلة الحسية هو ما يسمى « بالحياة الحلم » ، فكما أن الطفل يحلم باتحاده الحسى مع الأشياء الى الحد الذى تختلط فيه ذاته مع انطباعاته الحسية ، فان الرجل الناضج يمكن أن يعيش هذا الضرب من الحياة بحيث لا تجد لديه طابعا مميزا للذات ، لا تجد ملامح خاصة للذات ، لأنها فى حالة المباشرة هذه مندمجة فى البيئة من حولها • وكذلك تسيطر عليه الرغبة بسيطرة تامة ، وتكون الوحدة بين الذات والرغبة من القوة بحيث يخلط المرء ، كما يفعل الطفل ، بين ذاته وبين الانطباع الحسى • غير أننا ينبغي أن نحذر الوقوع فى خطأ الظن بأن الانسان لأنه متحد مع البيئة الطبيعية فى هذه المرحلة فانه يماثل الحيوان ، ذلك لأن وضع الانسان ، حتى فى هذه الحالة ، مختلف عن وضع الحيوان ، لأن الذات موجودة فى الانسان رغم أنها فى حالة حلم ويسودها ضرب من اللاتمايز أو عدم التفرقة مع البيئة ، وهنا يسوق كيركجور فهمه للسقوط : « فى حالة البراءة لا يكون الانسان مجرد حيوان اذ لو كان فى أى مرحلة من مراحل حياته مجرد حيوان فحسب ، فان ذلك يعنى

(2) S. Kerkegaard : Christian Discourses, p. 113 .

(3) S. Kerkegaard : Sickness Unto Death, p. 238 - 239.

أنه لن يكون إنسانا على الاطلاق ، لكن الروح حاضرة فيه ، وإن كانت في حالة مباشرة أعنى في حالة حلم» (٤) .

الذات أو الروح موجودة في قلب هذه المرحلة الحسية المباشرة لكنها لا تظهر منذ البداية بل تتطور (٥) ، حيث يبدأ المرء في الاحتكاك بالعالم الخارجى ويخبره على أنه تيار لا ينقطع من الانطباعات الحسية دون أن يكون في استطاعته أن يميز ، بوضوح ، بين هذه الادراكات الحسية ، كما أنه يعجز عن فصل ذاته عن العالم الذى يخبره ، فالذات والعالم (أو الأنا واللا أنا) غير متعينين بعد : كيف يمكن اذن وصف وعى ان طفل . . ؟ انه هو الآخر غير متعين تماما ، وتلك حقيقة نستطيع أن نؤكددها بقوانا ان الوعى « مباشر » ، فالمباشرة هي اللاتعين . لأن العلاقات تكون غائبة في حالة المباشرة ، اذ بمجرد ما تظهر العلاقات

(4) S. Kierkegaard : « The concept of Dread, » p. 39.

(٥) قارن ما يقوله هيغل : « هكذا ينتج ان فرد العضوى نفسه ، فهو يصبح بالفعل ما كان عليه دائما بالقوة . وكذلك الروح فانها ليست الا ما تبلغه هي نفسها بمجهودها الخاص ، غمى تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة ، وهذا التطور للكائن العضوى يشق طريقه بطريقة مباشرة دون أن يترضه شيء أو يعوقه عائق فلا شيء يمكن أن يتدخل بين الفكرة وتحققها — أعنى بين التكوين الجوهرى للبذرة الاصلية ، وملازمة الوجود المستمد منها لهذا التكوين ، ولا يمكن لعامل معكر أن يقحم نفسه في هذا الميدان ، غير أن الامر في حالة الروح يختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فنحقق فكرة الروح يحدث بتوسط الوعى والارادة . وهذه القوة ذاتها تكون في البداية منغمسة في حياتها الطبيعية المباشرة ، وينصب كفاحها الاول وهدفها الاول على تحقيق مصيرها الطبيعى فحسب . ولكن نظرا الى أن الروح هي التى تبعث الحياة في هذا المصير الطبيعى — فلا بد أن يكون مليئا بجاذبية هائلة ويكتشف عن قوة عظيمة . هذا التطور الهادى فى الطبيعة هو مجال الروح صراع تأس لامتاه للروح مع نفسها . « انعقل فى التاريخ » ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ص ١١٩ — ١٢٠ ، أصدرته دار لانتوير بيروت عام ١٩٠١ العدد الاول من المكتبة الهيجلية .

تتعدم المباشرة (٦) . فكل شيء فى المرحلة الحسية المباشرة لم يتعين بعد لأن الذات نفسها لم تتميز ، ولأنه لا توجد ذات متميزة فانه لا يمكن أن تكون هناك علاقات . فلكى تكون العلاقات ممكنة لا بد أن يكون هناك على الأقل اثنان من الذوات يتميزان بوضوح ويمكن الارتباط بينهما . فالعلاقة ، هى باستمرار ، علاقة بين طرفين على الأقل .

ليس ثمة ذات فى هذه المرحلة الحسية المباشرة أو قل ان غياب الذات المتميزة وضياعها سمة هامة لهذه المرحلة التى تسيطر عليها الرغبة سيطرة تامة ، وفى هذا النمط من الحياة تسيطر مقولتنا اللذة والألم ، على نحو ما يتجه الطفل تلقائيا الى الخبرات اللذيذة وينفر من الخبرات المؤلمة ، فالحياة تحكمها الرغبة ، ويرشدها ويقودها مبدأ اللذة غير أن الرغبة عند كيركجور ظاهرة معقدة ولهذا أخضعها لفحص تفصيلى دقيق سوف نعود اليه بعد قليل .

* * *

لا زلنا حتى الآن نتحدث عن المرحلة الحسية المباشرة (فى القسم الأول من المرحلة الأولى) كما لو كانت مرحلة واحدة من التطور لا تنقسم وذلك ليس دقيقا إذ أن هذه المرحلة تنقسم داخليا ثلاث مراحل فرعية : « غير أن استخدام لفظ المراحل هنا ينبغى ألا يفهم على أنه يعنى أن كل مرحلة توجد مستقلة عن الأخرى أو أنها تنفصل عنها تماما . وربما كان من الأفضل أن نستخدم لفظا وثيق الصلة أكثر بالموضوع وهو لفظ الأطوار Metamorphosis وهذه الأطوار اذا ما أخذت معا فانها تشكل المرحلة المباشرة . ومن ذلك نستطيع أن ندرك أن الأطوار الفردية ليست سوى كشف للصفات ، حتى أن جميع هذه الصفات تندفع هابطة لتتجمع فى ثراء الطور الأخير ما دام هذا الطور هو الطور

(6) Johannes Climacus or, De omnibus Dubitandum est, p. 147. Quoted by Mark c. Taylor : Kierkegaard, p. 134.

الحقيقي • أما الأطوار الأخرى فليس لها وجود مستقل ، وهي لا توجد في ذاتها ولذاتها الا بوصفها أجزاء من تخطيط تصوري • ويستطيع المرء أن يرى داخل هذا التخطيط طابعها العرضي العابر ، اذا ما قورنت بالطور الأخير • ولما كانت هذه الأطوار قد وجدت تعبيراً منفصلاً لها في موسيقى موتسارت Mozart فسوف أناقشها كل واحدة على حدة « (٧) » •

٢ - أطوار المرحلة الحسية المباشرة :

تنقسم المرحلة الحسية المباشرة الى ثلاثة أطوار ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً ، فهي بما أنها أطوار ليس لها وجود مستقل بل هي في مجموعها تكون ذلك الكل الشامل الذي هو هذه الحسية المباشرة • ويرى « مارك تيلور Mark Taylor ان هذا البناء الثلاثي وما يحمله من طابع جدلي هو سمة لمراحل الوجود الثلاث التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً ، فكل مرحلة تؤدي باتساق الى المرحلة التالية ، وفي المرحلة الثالثة وحدها (وهي المرحلة الدينية) تظهر مضامين الذاتية كاملة ، وفيها وحدها يتحقق التوازن الحقيقي لمكونات الذات » • ومن المهم أن نتعرف على التشابه بين الجدول الكيركجوردي بصفة عامة وبين جدول المرحلة الحسية المباشرة • فاحدى الطرق التي يتم فيها تطور مراحل الوجود هي حركة ازدياد التفرد والتمايز الذي تتحرك فيه الذات من الوحدة غير المتميزة مع البيئة الى التفرد الكامل أعنى الى الفرد المسئول المائل بين يدي الله • وبالمثل فان الحركة التي تتسم بها الأطوار الثلاثة داخل المرحلة الحسية المباشرة تتسم كذلك بتمايز مستمر ، وفي هذه المرحلة يبرز التمايز التدريجي بين مبدأ الرغبة والموضوع الذي ترغبه « (٨) » •

(7) S. Kierkegaard : Either .. or Vol, I, p. 72 .

(8) Mark c. Taylor : Kierkegaard, p. 135 - 136 .

ولقد سبق أن رأينا أن السمة العامة للمرحلة الحسية المباشرة هي سيطرة الرغبة ، أو اتحادها في هوية واحدة مع الذات ، غير أن كيركجور يقدم تحليلاً تفصيلياً للرغبة البشرية ، ويعتقد أنه لا يمكن أن تكون هناك رغبة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ما لم يكن هناك تمييز بين الرغبة وما ترغب فيه ، ولا تظهر التفرقة بين الرغبة وموضوعها إلا بطريقة تدريجية ، و شيئاً فشيئاً من خلال هذه الأطوار الثلاثة ، ففي البداية تكون السمة الرئيسية عذم وضوح التمييز بين الرغبة وموضوعها ويستخدم كيركجور أثناء تحليله لهذه الأطوار ثلاثة مؤلفات موسيقية لموتسارت Mozart ليشير إلى كل طور من هذه الأطوار الحسية الثلاثة وهي على التوالي : « زواج فيجارو Figaro » ، و « الناي السحري Magic Flute » ودون جيوفاني Don Giovanni » .

وقبل أن نعرض بالتفصيل لتحليل هذه الأطوار علينا أن نسأل لماذا اختار كيركجور هذه الأعمال الموسيقية لموتسارت للتعبير عن أطوار المرحلة الحسية المباشرة الجواب هو أن الموسيقى أقدر وسيط للتعبير عن « المعبرية الحسية الشهوانية » ، على حد تعبيره : « هذه العبقرية الحسية تحتاج إلى التعبير عنها في مباشرتها ، وينشأ سؤال عن الوسيط المناسب ، ولا يغيب عنا أنها تتطلب التعبير عنها في دائرة المباشر ، ذلك لأن التوسط وما ينعكس في شيء آخر غير ذاته إنما يقع في دائرة اللغة ، ويصبح موضوعاً لمقولات أخلاقية . أما دائرة المباشر فحسب فلا يمكن التعبير عنها إلا عن طريق الموسيقى وحدها»^(٩) . فلا الرسم ولا النحت ولا أي فن آخر قادر على تصوير الجانب الحسي المباشر — كما تفعل الموسيقى ولا يمكن التعبير عنه أيضاً بكلمات عن طريق الشعر مثلاً ، لا يمكن استخدام اللغة في هذه المرحلة لأن اللغة تحتاج إلى تفكير وتأمل ونحن لا نزال في دائرة الطفل الذي يوحد بين ذاته

(9) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . I, p. 67 - 68 and p. 158.

والبيئة من حوله وتسيطر عليه الرغبة ، ويحركه مبدأ اللذة والألم أعني دائرة المباشر « والموسيقى هي التي تعبر دائماً عن المباشر في مباشرته . . أما اللغة فهي تتضمن التفكير والتأمل ومن هنا فهي لا تستطيع أن تعبر عن المباشر ، لأن التفكير يحطم المباشرة . ومن ثم فمن المستحيل أن تعبر عن الموسيقى بالألغة ، وهذا الفقر الظاهري للغة هو ، بالضببط ، موطن ثراؤها . ان المباشر هو في الواقع ما هو غير متعين ، ومن ثم فان اللغة لا تستطيع أن تفهمه أو تدركه وان كان مافيه من لا تعين لا يرجع الى كماله بل الى نقصه»^(١٠) . ويذهب كيركجور الى أن الموسيقى هي أداء التعبير الحقيقية عن كل ما هو حسي : « وهذا الارتباط المطلق بين الموسيقى والحس ، هو الذي جعل الموسيقى ، كما هو معروف ، موضع شبهة من الناحية الدينية على مر العصور ، وسواء أكان لذلك ما يبرره أم لا فليس هو موضوعنا الآن لأنه يهم الجانب الديني . ولكي لا أستطيع من ناحية أخرى ، أن أقول ، اذا ما عدت القهقري الى التاريخ حيث عصور الحماس الديني ، انه كلما زاد التقدين ازدادت الكراهية للموسيقى ، وزاد التركيز على أهمية الكلمات أعني أهمية اللغة»^(١١) . والحقبة الأخيرة من التاريخ العالمي طردت الموسيقى

(10) Ibid, p. 68 - 69 .

١١٤) ظلت الكنيسة الكاثوليكية تشعر بالقلق تجاه الموسيقى فترة طويلة من العصور الوسطى نظرا لاعتقادها بأنها تزعزع الايمان وتبث الغموض في أنص الكلامي وتوند الاضطراب بدلا من أن تثبت في المؤمنين شعورا بالسلام أثناء أداء الشعائر لادائية ، وكانت تخشى ان تحل هذه الموسيقى الدينية محل التراتيل التقليدية البسيطة وإيجادة . وذهب بعض الفلاسفة الى أن « الموسيقى تسيء الى الصلاة : ذلك لان صخب الاصوات الفوضوية ، وحرصها على استعراض قدراتها وتصنعها المخنث في تقطيع الانغام وانجل لابد أن يفسد النفوس البسيطة الورعة لجمهور المصلين وهم في حضرة الرب» انظر كتاب « انفيطسوف والموسيقى » تأليف جوليوس بورتنوي ترجمة د . فؤاد زكريا ص ١٢٨ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٤ . غير أن هذه الكراهية لم تكن الى لنوع معين من الموسيقى وفترة محددة . فهاهو

تماما وركزت فقط على الكلام . . ومن هنا فان المشيخين من البروتستانت يعتبرون الأرغن Organ مزمار الشيطان ، بواسطته يهدأ الفكر الجاد ويخلد الى النوم ، كما أن رقصاته الشيطانية تشتت النوايا الطيبة» (١٣) . ويبرر كيركجور هذه الكراهية الدينية للموسيقى بأن الثرق الدينية المختلفة والمتحمسة للدين : « تريد أن تعبر عن الروح ومن ثم تحتاج الى اللغة التي هي الوسيط المناسب للروح وترفض الموسيقى التي هي بالنسبة لها وسيط حسي ، وهي بما هي كذلك وسيط ناقص دائما في تعبيره عن الروح» (١٣) .

وينتهي كيركجور الى الاعتراف، بدينه لموسيقى موتسارت في تحليله لأطوار المرحلة الحسية المباشرة : « في هذه المرحلة الشهوانية ، لا بد لي من أن أعترف بأنني مدين بكل شيء لموتسارت Mozart بصفة خاصة ، فالتصنيف الذي سوف أسوقه هنا يشير الى موسيقاه على نحو مباشر ، ولا شك أن كل القوة الكامنة في الموسيقى قد فجرها موتسارت في موسيقاه» (١٤) .

« لوثر » في عصر الاصلاح الديني يمتدح الموسيقى بقوله : « ان الموسيقى لتثير كل انفعالات قلب الانسان ، فلا شيء في العالم أقدر من الموسيقى على أن يجعل الحزين فرحا أو الفرح حزينا وعلى أن يكسب اليأس شجاعة ويجعل المفرور متواضعا ويخفف مشاعر الحسد والكراهية . » ص ١٥٧ من المرجع ذاته . ون هنا فلم تكن فكرة كيركجور دقيقة وانما أراد تأويلا خاصا ليبرهن على فكرته وهي ارتباط الموسيقى بالحس !

(12) S. Kierkegaard : « Either.. or, » Vol. I. p. 71.

(13) S. Kierkegaard : Ibid .

(14) Ibid, p. 72 .

٣ - الطور الأول - الفلام فى « زواج فيجارو » :

الطور الأول من المرحلة الحسية المباشرة « تمثله شخصية »
الغلام شربينو Cherubino فى أوبرا موتسارت « زواج
فيجارو » Marriage of Figaro التى يذهب بعض عشاق الموسيقى
الى أنها أروع ما كتب من أوبرا كوميدية على الاطلاق (١٥) .

(١٥) « زواج فيجارو » أوبرا هزلية من أربعة فصول ، مثلت لأول مرة
فى فينا عام ١٧٨٦ كتبها لورنزو دابونتى
Lorenzo da Ponte
مستفلا الموضوع ، الذى كتبه « بون مارشيه
Beaumarchais
فى مسرحيته « حلاق أشبيليه » عن الانحلال الخفى للطبقة الارستقراطية،
وهو موضوع كان من العوامل التى مهدت لقيام الثورة الفرنسية ومن ثم
فهو يحمل مسحة سياسية قوية ، وفيجارو انذى كان حلاقا فى مسرحية
الاديب الفرنسى هو ، فى هذه الأوبرا ، خادم الكونت ألفينا
Count Almavina
، وهو على وشك الزواج من سوزانا
Susanna
وصيفة الكونتيسة . لكن الكونت يريد ان ينال سوزانا
قبل زواجها من فيجارو ، ويشير السياق الى « حق الاقطاع » ، أو « حق
الليلة الأولى » ، وهى عادة جرت عليها العصور الوسطى حيث كان من
حق سيد الاقطاعية ان يزيل عذرية أفتاة فى الليلة الأولى قبل زواجها
وذهابها الى زوجها كتمويض له عن فقد احدى عبيده بالزواج . ونحن نعلم
من الاحداث ان هذه العادة قد أنفيت فى الاقطاعية حديثا ، لكن الكونت يريد
بموافقة سوزانا ان يعيد الحق الذى تم الغاؤه بواسطة القانون .

وتعتقد الاحداث بانضمام « شربينو » الغلام الى اهل المنزل ، وهى
شاب حديث السن أرسلته أسرة نبيلة ليتعلم اتعادات الطيبة . وهو فى سن
تعلم كل من الكونتيسة ووصيفتها سوزانا ألا تعامله على انه « دمية جميلة »
وهو يعنى فى الأوبرا سوبرانو أو سوبرانو معتدل
Mezzo-Soprano
وهو يدخل على الكونتيسة معلتا عاطفته الصيانية لها ، وان كانت فى
الواقع عاطفة موجهة نحو الانثى بصفة عامة كما نتبين من اغنياته : « أهوالم
أم هو لذة ؟ » وهذا هو الجانب الذى يحاول كيركجور ابرازه هنا : الرغبة
غير المتعينة أو المحددة وهى لا تنفصل عن موضوعها وربما عبرت عنه
بطريقة مخنثة كما يفعل الغلام شربينو .

ويحذرنا كيركجور من أن نتصور الغلام فردا معيناً أعنى ذاتا مستقلة قائمة بنفسها ، وهو أمر يمكن أن تنزلق اليه عندما نجد شخصا ما يقوم بتمثيلها على خشبة المسرح « عندئذ يصبح الغلام أكثر بكثير مما ينبغي أن يكون عليه . وهو يصبح كذلك فى اللحظة التى يتحول فيها الى فرد ، وكلما زادت فرديته امتنع أن يعبر عن فكرة ما » (١٦) . ان ما تمثله الشخصية ليس فردا مستقلا وانما هو طور لا يوجد بذاته وجودا حقيقيا لأن ما يوجد هو الطور الأخير (الثالث) الذى تمثله شخصية « دون جوان Don Juan » أما فى هذه المرحلة من النمو أو هذا الطور الهلامى الذى لم يتميز بعد ، فاننا نجد الحس الشوانى يستيقظ لكنه لم يتحرك بعد ، لأنه يقع فى سكون خامل فلا فرح ولا مرح بل سوداوية عميقة (١٧) .

فى الطور الأول — نجد أن الرغبة لم تستيقظ بعد ، رغم أنها موجودة فى كمون ، فهى فقط نذير مظلم واحساس غامض ، وان كان موضوعها حاضر فيها باستمرار وسوف يظهر من داخلها ويتبدى فى عتمة الفجر المربكة ، لكن العلاقة بين الرغبة وموضوعها لا تزال سديمية ملبدة بالغيوم (١٨) ، صحيح أن الموضوع قابع فى داخل الرغبة ، لكنها تمتلكه دون أن ترغبه ، وهى بذلك لا تمتلكه ، وهذا هو الجانب المؤلم لكنه أيضا الجانب الطوى ! ولهذا نجد أن ما يظهر فى هذا الطور هو التناقض الساحر الفتان فى بؤسه وسوداويته : الرغبة رغبة ساكنة ، والشوق شوق هادىء ، والوجود صامت فى داخله يبرز

(16) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. I, p. 74 .

(17) Ibid .

(١٨) لاحظ أننا هنا فى طور انطفئ الملتمح بأمة بغير تمايز بينها ، ولهذا سوف نجد شخصية الغلام فى زواج فيجارو « مخنثة » ويعبر عنها موتسارت بصوت نسائي فهى ثم تظهر بعد ، ولم تتميز ولم تتفصل بحيث ترغب فى موضوع ما كما يرغب الذكر فى الانثى مثلا .

موضوع الرغبة وهو قريب منها حتى أنه يحوم حولها ويغرق في أعماقها (١٩) .

ها هنا نجد الرغبة متحدة مع موضوعها على نحو لا تميز فيه ، فليس ثمة رغبة في ناحية ، وموضوع ترغب فيه في ناحية أخرى ، بل هي ضرب من الشوق الساكن أو الحب الصامت . وهكذا يطل التناقض برأسه : فالرغبة تملك موضوعها لكنه ليس مُميزاً عنها وهي بذلك لا تملكه . ومن هنا تأتي المتعة والألم معا ، ومن هنا أيضا يشمل هذا الطور ضرب من البؤس والكآبة والسوداوية . لكن ما أن تستيقظ الرغبة حتى تتفصل عن موضوعها : « عندئذ تتنفس الرغبة بحرية ، لكن طالما ظلت غير مستيقظة ، فان موضوعها سظل يغريها ويسحرها ولكنه يخيفها » (٢٠) . وفي استطاعتنا أن نقول اتساقا مع موقف كيركجور السابق ان هذا الطور يمكن أن يوصف بأنه « الرغبة في حالة حلم » (٢١) . فهي مجرد استشعار لذاتها فحسب ، اذ يهزها بلطف انفعال داخلي مبهم ، وكما ترتبط حياة النبات بالأرض ، كذلك تضيق الرغبة في هذا الشوق الهاديء وتدفن في التأمل ، وهي لا تستطيع أن تتخلى عن موضوعها أو تفرغ منه لسبب بسيط هو أنه لا يوجد أساسا موضوع محدد بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . لكن ينبغي علينا ألا نظن أن الرغبة تفتقر الى موضوع ، اذ لو صح ذلك لتحركت في الحال وتحددت على الأقل بما تحمله من حزن وألم . بل ان الرغبة في هذا الطور لم تتكيف بعد بكيف الرغبة » (٢٢) .

(19) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol. I. p. 74 .

(20) Ibid .

(21) Ibid, p. 79 .

(٢٢) س. كيركجور « ألما .. أو » ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ - وتذهب مدام لوفتسكى Mme Lowtzky الى ان هذا الطور يمثل في حياة كيركجور نفسه

هذا هو الوصف العام للربفة المتحدة مع موضوعها فى هذا الطور الأول من أطوار المرحلة الحسية المباشرة ، ثم ينتقل كيركجور لبيين لنا كيف أن دور الغلام « شرينو » فى أوبرا موتسارت « زواج فيجارو » يعبر أدق تعبير من الناحية الموسيقية عن هذا الطور يقول : « أنسجاما مع هذا الوصف الذى سقناه لهذا الطور ، سوف نجد أنه مما له مغزى أن يعدل دور الغلام من الناحية الموسيقية بحيث يقع باستمرار فى اطار الصوت النسائى • ويكمن التناقض فى هذا الطور فيما يلى : الرغبة غير محددة تماما ، ولا تنفصل عن موضوعها الا بقدر ضئيل للغاية بحيث يبقى موضوع الرغبة كامن بداخلها بطريقة مخنثة تماما كما هى الحال فى حياة النبات حيث تكون أجزاء الذكورة والأنوثة موجودة معا فى زهرة النبات ، فالرغبة ، وموضوعها يجتمعان فى هذه الوحدة حتى أنهما معا يشكلان جنسا محايدا » (٢٣) •

أما الكلام الذى يرد فى المسرحية على لسان شخصية « شرينو » الشاعرة فهو لا ينتمى الى الغلام الأسطورى المتخيل (كما يتصوره كيركجور) بما يقوم به من دور على خشبة المسرح : « ولهذا فلن نلتفت إليه هنا أولا : لأنه لا ينتمى الى موتسارت ، وثانيا : لأنه يعبر عن شىء مختلف تماما عما نتحدث عنه • وعندما أثير الى بعض الكلمات التى يقولها الغلام فان ذلك يرجع الى أننى أريد أن أصف هذا الطور بطريقة الماثلة مع دور آخر • فحين تفسر سوزانا من « شرينو » لأنه على وشك أن يقع فى حب مارسلينا

مرحلة هامة : فالظم هو الذى يتخذ عند كيركجور باستمرار طابع الرغبة فهو حلم الرغبة الذى تتحد فيه الذات مع موضوعها : انه يرغب ويرغب وينلذذ دون أن يرتوى على الاطلاق » قارن جان فال : دراسات كيركجوردية
Jean Wahl : Etudes Kierkegaardienes p. 16. Vrin 1967.

ص ١٦ :

(23) S. Kierkegaard : Either or ; vol . I, p. 75 - 76 .

Marcellina (٢٤) . نجد أنه لم يكن لدى الغلام ما يرد به عليها سوى هذه العبارة : انها امرأة ! فأحداث الأوبرا كانت تحتم على الغلام أن يجب الكونتيسة ، لكنها لا توجب عليه أن يحب مارسيلينا ، غير أن ذلك لم يكن سوى تعبير غير مباشر ينطوي على مفارقة ، وان كان يعبر عن شدة الانفعال الطاغى الذى يربطه بالكونتيسة . أما بالنسبة لشخصية الغلام الأسطورى (أى الدور الذى يعطيه كيركجور لهذه الشخصية) فكان من الضرورى أن يقع فى غرام الكونتيسة ومارسلينا على حد سواء لأن موضوعه هو المرأة بصفة عامة ، هو الأنثى الأثرية (٢٦) . وتتشارك الكونتيسة مع مارسيلينا فى هذه الخاصية ولهذا فعندما نسمع فى الظور الثالث لبيوريللو Leporello يقول عن دون جوان Don Juan أنه :

« قبل الغوانى وهن فى سن المسنين ،

وبمتعة لا تقدر أضافهن الى قائمته » .

(٢٤) كانت مارسيلينا تعمل مديرة منزل عند الدكتور بارتولو Doctor Bartolo وهى فى الأوبرا تطالب « فيجارو » بالزواج منها وتاء لديونه ..

(٢٥) لاحظ أن الانفعال الطاغى ، والرغبة العارمة هنا ما زالت طفلية فالطفل فى بداية حياته الحسية لا يفرق بين الرغبة وموضوعها ، بل هو متحد معها فى هوية واحدة . ولاحظ أيضا أن كيركجور كثيرا ما كان يتحدث عن « المرأة الموجودة » بداخلى أو عن « الطفل الموجود بداخلى » - قارن انجزء الاول من كتابنا سرن كيركجور ص ١٥٠ - ١٥١ (من طبعة دار التنوير عام ١٩٨٣) .

(٢٦) لاحظ أن حب المرأة أو الانثى بصفة عامة لا يعد أن يكون مجرد رغبة عارمة لكنها لم تتميز بعد ، ولهذا فهو حب أنثوى ، ان صح التعبير أو هو حب مخنث لم يتميز بعد . وقارن أيضا ما يقسوله قسطنطين قسطنطينوس مؤلف « التكرار Repetition » عن صديقه الشاب (الذى هو نفسه كيركجور) : « الرجال من هذا الطراز ليسوا بحاجة الى =

فسوف تكون لديه الشخصية المناظرة التي تطورت على نحو كامل فيما عدا أن الرغبة قد تعينت ، فى حالة دون جوان ، وازدادت شدتها (٢٧) . وفى استطاعتنا أن نقول ان الخاصية الأساسية التي أضفتها موسى مونتسارت على شخصية الغلام فى « زواج فيجارو » هى أنه « سكران بالحب » . لكن السكر بالحب ، كآى سكر آخر ، يمكن أن يعمل فى اتجاهين متعارضين فى وقت واحد : اما زيادة المتعة الصريحة الواضحة بالحياة ، أو ضغطها وكتبها فى كآبة غير واضحة . والحالة الأخيرة هى التي عبرت عنها الموسيقى فى حالتها هذه ، وحسنا فعلت (٢٨) .

وعند هذا الحد نغادر هذا الطور الذى يمثله الغلام الأسطوري ونتركه يواصل كآبته ويحلم بما يملك ، كما ترغب كآبته فيما تملك وهو لا يتقدم أبعد من ذلك ، لأن خطواته مجرد أوهام جوفاء ، وبالتالي فهى لا شئ ! وعلينا أن نتقدم خطوة أخرى فى سبيل تمييز الرغبة عن موضوعها (٢٩) . وهذا ما سوف نجده فى الطور الثانى .

وربما كان مما تجدر ملاحظته قبل أن ننقل الى الطور الثانى هو التوازن الهام بين هذا الطور الأول وبين النظريات المتأخرة عن الشخصية . وقد سبق أن ذكرنا شيئاً عن هذا التوازن . ويمكن أن

حب المرأة ولا ائى عشق النساء . وهذا ما أفسره بقولى أنهم كانوا نساء فى مرحلة سابقة : وفى استطاعتهم أن يلعبوا دور النساء ، كما أن أنوثتهم تجعلهم يعجزون عن الارتباط بالنساء ، وهم يفهمون خصائصهم أفضل من النساء أنفسهن ويعجبون بها ربما أكثر مما يرغبون فيها ، لكنهم لا يسيرون أبعد من ذلك « المرجع السابق .

(27) S. Kierkegaard : Either ... or Vol . I, p 76.

(28) S. Kierkegaard : «Either .. or» . vol. I, p. 76 .

(29) Ibid .

نقول ان الطور الذى يصفه كيركجور الآن هو ما يسميه فرويد
Freud بالمرحلة الفمية ولها خاصيتان :

الأولى : أن الهو Id . هي القوة المسيطرة على الشخصية فى
هذه المرحلة ، فالطفل تسيطر عليه الرغبة ، أو مبدأ اللذة كما يقول
فرويد . والطفل بطبيعته يسعى الى الحصول على أعظم قدر من اللذة
والى تقليل الألم الى أدنى حد ممكن .
الثانية : أنه لا يكون هناك فى البداية تمايز بين الطفل وعالمه ،
بل يظل الطفل مرتبطا ارتباطا وثيقا بما حوله . وليس هناك تفرقة
أساسية ، بالنسبة للجنين ، بين الكائن العضوى وبين الأم ، فالذات
واللا ذات شيء واحد . لكن حتى بعد الميلاد ، فان عملية الانفصال
تسير تدريجيا وببطء . ويرى فرويد ، مثل كيركجور ، أن أول انفصال
بين الهوية المباشرة للطفل وعالمه يكون نتيجة لاحباط الرغبة . لقد
كانت رغبات الجنين وهو فى بطن أمه تشبع فى الحال ، فهنا نجد أن
الرغبة وموضوعها لا ينفصلان غير أن مثل هذا الاشباع يتوقف بالميلاد
ويقوم فاصل بينا لرغبة وتحققها . ومن هذا « الزلزال » على حد
تعبير كيركجور تبدأ عملية التفرقة ، اذ تنفصل الرغبة عن موضوعها
وتستاق لاستعادة هذه الوحدة المفقدة . وهو يعبر عن الألم الناجم عن
انفصال الرغبة بالصراخ والبكاء وضروب السخط الأخرى . ولا بد أن
نشير الى أن الطفل لا يعى بعد ما يرغب فيه ، فهو لا يعرف ما اذا كان
يريد ثدى أمه أو حليب الزجاجاة . ويتطور هذا الوعى تدريجيا . فمن
التيار الحسى المتدفق السابق الذى لا تمايز فيه ينبثق الموضوع الجزئى
للرغبة . ويرزخ الطفل فى هذه الفترة ، سواء عند فرويد أو كيركجور
تحت نير قوى الهوى Id دون أن يكون قد تقدم بعد الى حالة
الوعى الذاتى (٣٠) .

(30) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Author-
ship : A study of Time and the self . p. 141 .

٤ - الطور الثاني - بابايينو فى « الناي السحرى » :

الطور الثانى تمثله شخصية « بابايينو » Papageno
فى أوبرا موتسارت الناي السحرى Magic Flute (٣١) وهنا نجد
أيضا أنه من الضرورى أن نفرق بين الجوهرى والعرضى • وأن نفرق

(٣١) أوبرا غنائية من فصلين تقع أحداثها فى مصر القديمة وهى تصور
الامير تامينو Tamino وهو يحاول الإفلات من حية ضخمة • لكنه يقع
مغشيا عليه • وتدخل ثلاث سيدات كن ينتظرن ملكة الليل فيقتلن الحية
ويغادرن المسرح • وبعد ان ستعيد الامير وعيه يجد امامه رجلا بملابس غريبة
هو بابايينو Papageno وهو صياد طيور يغطى ملابسه بابریش كما
تقتضى وظيفته • ويقدم له نفسه وهو يفتنى • ويوهم الامير أنه هو الذى
قل أجنبية وخلصه منها • تكن السيدات الثلاث تعاقبه على هذه الكذبة بأن
تضع على فمه قنلا ثم تعرض على الامير صرة بامينا Pamina
ابنة الملكة وسرعان ما يقع فى غرامها فتخبره السيدات أنها سجينه فى قصر
« زوسر » ويصفنه بأنه شرير • فيصمم الامير على مساعدتها على الخلاص •
عندئذ تقنهن له نايًا سحريا يساعده فى تخليص الاميرة • كما تعطى «بابايينو»
بعد أن تنزع عنه القنل مجموعة من الاجراس السحرية ليصاحب الامير
ويساعده وتخبرهما بان هناك ثلاث جنيات سوف تساعدهما على تبين معالم
الطريق • لكن « بابايينو » ينفصل عن الامير ويذهب الى سجن الفتاة
ليخبرها أنه سوف يتم خلاصها على يد شخص يحبها فتؤكد له بدورها انه
سيجد منها كل حب •

يقابل بابايينو فى مرحلة تالية عجوز شمطاء تخبره أنها حبيبة قلبه لكنه
يتصور أنها تمزح ! ويتنهى طويلا للحب • ذلك الحب الذى يحرك العالم كما
يقولون آ عندئذ تعود العجوز الى الظهور من جديد • وتجعله يقسم ان
يكون مخلصا لها صادقا معها ثم تكشف عن نفسها فاذا هى شابة صغيرة
جميلة يكسو الریش ملايسها مثله ! غير أن كاهن معبد ايزيس يمنعه من
لمسها • وبعد أن يصاب « بابايينو » باحباط يفكر فى الانتحار بشكل كوميدى •
لكن الجنيات يشرن عليه بأن يجرب مجموعة الاجراس السحرية فيقرعها •
واذا به يجد محبوبته الأجنبية أخيرا • ولما كان « بابايينو » فى الاصل صياد
طيور فقد كان يغرى الطيور بالمعزف على صفارته متعددة الانغماس
Pan-pipes ولتد كتب موتسارت جزء رائعًا فى الاوبرا يناسب العزف
على هذه الآلة •

بين « بابايانو الأسطوري » من ناحية والشخصية التي تؤدي هذا الدور نفسه على خشبة المسرح ، أعنى بين الشخصية كما يتصورها كيركجور في هذا الطور من النمو وبين الدور المكتوب في الأوبرا والذي قد يتطلب بعض الإضافات الخارجية التي ملأتها بكثير من ألوان الهراء ! ولهذا السبب فان علينا ، فيما يقول كيركجور ، أن نجري سريعا في أحداث الأوبرا كلها لكي نتبين شيئا هاما هو أن موضوعها يفشل في تحقيق غرضه (٣٢) .

ها هنا تستيقظ الرغبة — في هذا الطور الذي يشبه تماما حائه من يشعر أنه يفيق من نعاس أو أنه كان يحلم في نفس اللحظة التي استيقظ فيها ، وهنا كذلك ينتهي الحلم . والدافع الذي يوقظ الرغبة هو هذه الرعشة أو الهزة التي تفصل الرغبة عن موضوعها بأن تقدم لها موضوعا . وتعتبر هذه اللحظة عن كيف جدلي جديد لا بد أن نضعه في أذهاننا باستمرار فعندما يوجد الموضوع ، في هذه الحالة وحدها توجد الرغبة . وعندما تستيقظ الرغبة ، هنا فقط يظهر الموضوع . ومعنى ذلك أن الرغبة وموضوعها توأمان لا واحد منهما يولد ، ولو لجزء من لحظة ، قبل الآخر (٣٣) . لكن على الرغم من أنهما يولدان معا ، على هذا النحو وفي نفس اللحظة ، وبدون أى غاصل زمني بينهما ، فان الاهتمام بهما لا يظهر بسبب اتحادهما بل على العكس يظهر عند انفصالهما وتمايزهما . وهذه الحركة للحس الشهواني ، هي الزلزال الذي يشطر الرغبة عن موضوعها على نحو لامتناه في لحظة ما . وان كان سوف تظهر لحظة أخرى في عملية السير تطالب برأب الصدع وتوحيد ما انفصل — اذ تكون نتيجة هذا الانفصال أن تندفع الرغبة خارج سكونها المادى وداخل ذاتها ، وبالتالي لا يعود الموضوع يقع تحت خصائص المادية الجوهرية بل يشتت نفسه في أنحاء متعددة (٣٤) .

(32) S. Kierkgaard : Either .. or Vol. I, p. 77 .

(33) Ibid, p. 78 .

(34) Ibid .

وكما ترتبط حياة النبات بجذورها فى القرية الأرضية ، فكذلك كان الطور الأول المسحور بالشوق المادى يضرب بجذوره فى رغبة عارمة تمتد داخل الموضوع نفسه بغير تمايز ، ثم تستيقظ الرغبة ، فى هذا الطور الثانى ، والموضوع يطير ويتعدد فى تجلياته ، وينفصل الشوق عن القرية الأرضية ، ويبدأ فى التطبيق ، اذ تحصل الزهرة على أجنحة تمكنها من الطيران والانتقال بسرعة من مكان الى مكان ، وتظل ترفرف دون أن ينال منها التعب . وهكذا تتجه الرغبة نحو موضوعها ، وهى تتحرك كذلك داخل ذاتها ، فترى القلب يدق بفرح وبصوت مسموع (٣٥) . وسرعان ما تتلاشى موضوعات الرغبة لتعاود الظهور من جديد . لكنها تترك متعة ولحظة اتصال ، قبل كل اختفاء ، مهما تكن قصيرة فهى جميلة خاطفة كومضة برق ناعمة كلمسة فراشة (٣٦) .

هذا وصف عام للرغبة وموضوعها فى هذا الطور الثانى الذى تبدأ فيه عملية التمايز ، ويرى كيركجور أن شخصية « بابايانو » فى أوبرا موتسارت « الناي السحرى » تمثل هذا الطور أدق تمثيل فالرغبة فى حالة بابايانو تميل الى الاستكشاف : « فالليل الى الاستكشاف هو نبضها ، وحياتها ونشاطها ، وهى أثناء هذا البحث الاستكشافى لا تقف عند موضوع محدد ، وانما تكتشف المتعدد على أمل أن تجد فيه الموضوع الذى تبحث عنه . وهكذا تكون الرغبة قد استيقظت لكنها لم تتكيف بعد بوصفها رغبة » (٣٧) .

ولو أننا تذكرنا أن هذه الأطوار جوانب نمو فى شخصية واحدة فسوف نتذكر باستمرار أن الرغبة موجودة باستمرار فى كل أطوارها

(35) Ibid. p. 79 .

(36) S. Kierkegaard : « Either .. or. » Vol. I, p. 79 .

(37) Ibid, p. 79 .

الثلاثة ، ومن ثم سوف يكون فى استطاعتنا أن نقول ان الرغبة فى الطور الأول تعرف بأنها « تحلم » ، وفى الطور الثانى بأنها « تستكشف » أو تبحث وتسعى . أما فى الطور الثالث والأخير فهى « ترغب » ، ومن هنا فان الرغبة فى هذا الطور الثانى الذى نتحدث عنه الآن ، تسعى وتبحث وتستكشف ، أعنى أنها ليست بعد الرغبة التى ترغب ، انها تبحث فقط عما يمكن أن ترغب فيه ولكنها لم ترغب فيه حتى الآن ولهذا قلنا فى تعبير دقيق انها « تستكشف » . واذا ما قارنا بين « بابايو » فى أوبرا الناي السحرى و « دون جوان » (الطور الثالث والأخير) من هذه الزاوية ، لرأينا أن رحلات دون جوان هى أكبر من أن تكون مجرد رحلات استكشاف : ذلك لأنه لا يستمتع فقط بالمغامرات والرحلات الاستكشافية ، وانما هو الفارس الذى يرغب فى الغزو والفتح والانتصار على نحو ما قال قيصر وهو يصف انتصاره على « بومبى » فى موقعة فارسالوس (عام ٤٨ ق.م) : لقد جئت لأستكشف فرأيت ، وانتصرت ، فالاستكشاف والانتصار متحدان هنا فى هوية واحدة (٣٨) . والحق أن فى استطاعة المرء أن يقول ، بمعنى ما ، أنه فى غمرة الانتصارات ينسى الاستكشاف أو أنه يخلفه وراء ظهره ، ولهذا فقد كان « دون جوان » يترك عملية الاستكشاف هذه لتابعه وسكرتيره لبيوريللو Leporello الذى يحتفظ بقائمة تضم ضحايا الغزوات القادمة . لكنه يحتفظ بهذه القائمة بطريقة تختلف أتم الاختلاف عن الطريقة التى كان يمكن أن يحتفظ بها « بابايو » بالكتب لو تخيلناه يفعل ذلك : بابايو Papageno يختار وينتقى ، أما دون جوان Don Juan فهو يستمتع ، فى حين يقوم لبيوريللو Leporello بالفحص والمعاينة (٣٩) .

ويرى كيركجور أن خصائص هذا الطور ، كأى طور آخر ، يمكن

(38) S. Kierkegaard : « Either .. or , » Vol, I, p. 79 .

(39) Ibid .

أن نتمثلها بفكرنا ، لكن في نفس اللحظة التي تكف فيها عن الوجود ، والسبب أنها « مباشرة » أكثر مما تستطيع الكلمات أن تمسك به . وتلك هي الحال مع « باباينو » Papageno فهو يردد الأغنية نفسها ، ونفس اللحن ، وما أن ينتهي حتى يبدأ من جديد مرة أخرى : « قد يعترض معترض فيقول ان معنى ذلك أنه يستحيل التعبير عن شيء مباشر ، وهذا حق ، بمعنى ما ، وان كانت مباشرة الروح تجد لها تعبيرا مباشرا في اللغة . أما المباشرة الحسية بما هي كذلك فوسيطها مختلف عن ذلك انتم الاختلاف»^(٤٠) . ألا وهو الموسيقى .

واللحن الذي يشير اليه كيركجور هو الذي كان يعزفه باباينو بصفة مستمرة « فهو ، كما نعرف يحمل قلبا جذلا خاليا من الهموم ومعه الناي . ولا شك أن كل اذن سمعته تأثرت به بطريقة غريبة كما أن المرء لا يتعب ولا يمل من سماعه مرة ومرة ، انه تعبير كامل عن حياة باباينو التي هي بأسرها تغريد لا يتوقف فهو دائما سعيد مبتهج خال من الهموم ، وهو سعيد في عمله كما هو سعيد في غناؤه^(٤١) .

وان كان كيركجور يعيب على أوبرا « الناي السحري » أنها خرجت عن هدفها الأصلي وهو التعبير عن الرغبة التي بدأت في الانفصال عن موضوعها وراحت تستكشف كثرة من الموضوعات وتنتقصها دون أن تحدد موضوعا معيناً — أقول ان المسرحية انحرفت عن هذه الغاية عندما اتجهت ، في رأيه ، نحو غاية أخلاقية فوجت الوعي نحو الحب المقيد ، أعنى الحب الذي يستهدف الزواج ، وتلك غلطة لأن الزواج غير الموسيقى . ان اللحن الذي كان « باباينو » يعزفه على مزماره المتعدد النغمات هو الذي يحمل مغزى كبيرا بوصفه التعبير عن المباشر عن طريق الموسيقى^(٤٢) .

(40) Ibid, p. 80 .

(41) S. Kierkegaard : « Either .. or, Vol. I, p. 81 .

(42) Ibid. p. 82 .

ذلك هو الطور الثانى من أطوار تطور الرغبة التى اتحدت مع موضوعها فى البداية ، ثم بدأت تنفصل هنا لكنها لم تتميز عن موضوعها بعد ، وهو ما سوف يحدث فى الطور الثالث والأخير الذى تعبر فيه شخصية « دون جوان » عن ثراء الأطوار الثلاثة كلها •

وإذا كانت الأطوار تشير الى أطوار نمو الطفل فان ذلك لا يعنى بالقطع أن الشخص قد يظل طفلا بالفعل طوال حياته • وإنما يعنى أن الشخص الناضج يمكن أن يكون سلوكه طفليا ، بحيث تسيطر السمات والخصائص التى تنتم بها حياة الطفل على حياة البالغ الناضج ، إذا يمكن ، مثلا ، لحياة هذا الشخص البالغ أن يحكمها ، كلها ، البحث عن اللذة والسعى وراء المتعة ويمكن أن يعيش حياته كلها دون أن يبلغ مرحلة الوعى الكامل بفرديته الخاصة المتميزة • ودون جوان فى أوبرا موتسارت هو النمط المثالى لتلك الشخصية •

٥ - الطور الثالث - دون جيوفانى (٤٣) :

عندما شاهد كيركجور « النابى السحري » كتب فى يومياته بتاريخ ٢٦ يناير عام ١٨٣٧ يقول : « الليلة سوف أشاهد النابى

(٤٣) أوبرا من فنيين كتبها لورنتسو دابونتى Lorenzo da Ponte ومثلت لأول مرة فى براغ عام ١٧٨٧ . ويطلق الألمان والفرنسيون والإنجليز على هذه الأوبرا اسم « دون جوان » وهى تدور حول شخصية البطل الأسطورى - وهو شاب دأعرج جعل هدفه الإيقاع بالنساء فهو يغوى أولا سيدة بن برجوس Burgos هى دونا الفيرا Donna Elvira ثم يهجرها . ويحاول بعد ذلك اغراء دونا آنا Donna Anna (وهى مخطوبة لشخص آخر) وهو ملثم بقناع ، وربما يكون قد نجح . لكنه عندما يخرج من منزله يصادف ولدها العجوز الذى يصر على متارزته ، لكن دون جوان يقتله ، وتكتشف الفتاة جثة والدها المقتول ، وان كانت لا تعرف القاتل وتجهل خطيبتها يقسم لها بالانتقام من القاتل المجهول . ثم تظهر امرأة تغنى حبيبها الذى هجرها ، ويكتشف « دون جوان » أنها دونا الفيرا التى هجرها (١٢ - الوجودية)

السحري لأول مرة » • ويبدو لى أن هذه الأوبرا ترتبط بعلاقة ، ذات مغزى بأوبرا موتسارت « دون جيوفانى » ، كما أنها تمدنى بهزمة اللوصل بين هذه الأخيرة وبين دور الغلام فى أوبرا موتسارت زواج « فيجارو » (٤٤) • ثم كتب بعد ذلك بعامين بعد أن شاهد أوبرا دون جيوفانى (فى ٢٠ يوليو عام ١٨٣٩) يقول : « أستطيع ، بطريقة ما ، أن أقول عن دون جيوفانى ما قالته له دونا اليفرا Donna Elivra أنت يا قاتل سعادتى ! فقد تملكتنى هذه الأوبرا بطريقة شيطانية ، حتى يدفعنى دون جوان كما دفع اليفرا خارج ليل الدير الهادىء » (٤٥) •

هو نفسه فيهرب منها تاركا تابعه ليبوريللو Leorello لكى يخدعها ويلتقى « دون جوان » بعد ذلك فى إحدى القرى بفلاحة هى تسرلينا zerialia وهى على وشك الزواج من مازيتو Masetto يقترب منها ويطلب من تابعه ليبوريللو أن يتخلص من مازيتو بحيث يبعده بطريقة ما حتى يخاو له الجو مع « تسرلنا » ، ولا يجد صعوبة فى أن يمارس سحره وجاذبيته الارستقراطية على تسرلينا الفلاحة الساوجة . « سوف تستريح يدك فى حضن يدى يا حبيبتى ! » ويوشك أن يسطحها عندما تدخل دونا أيفرا وهى تغنى محذرة تسرلينا وتقولها بعيداً . لكنه سيحاول غوايتها مرة ثانية فيها بعد . وأخيراً تكتشف « دونا انا » أن الفارس المائم الذى هاجمها ليلة أمس وقتل والدها هو نفسه « دون جوان » اذ تتعرف عليه من صوته . وفى النهاية تحسم الامور : تمثال يقتل « دون جوان » ويدخره امامه الى الجحيم والسنة انلهيب تعلقو وتغنى جوتة غير رئية . وتذهب « دونا انقرا » الى الدير اما دونا انا فان عليها أن تنتظر فترة الحداد على والدها قبل أن تتزوج من خطيبها . وتذهب تسرلينا ومازيتو الى منزلها لتناول العشاء . أما ليبوريللو ، تابع دون جوان ، فبدأ فى البحث عن سيد آخر •

(44) Quoted : Josiah Thompson : Kierkegaard p. 72, London Victan Gollancz LTD 1974 .

(45) S. Kierkegaard the Journals P. 76 Eng. Trans by A. Dru & Josah Thompson op. cit. p. 72 & Jean Wahl, Etudes Kierkegaardienes, p. 10.

ويروى كيركجور أن هذه الأوبرا ككل تعبر تعبيرا كاملا عن الفكرة الجوهرية في المرحلة الحسية المباشرة حيث تتطور الرغبة تطورا تاما وتتعرف على موضوعها • وليس ثمة ضرورة ، كما حدث في الطورين السابقين ، لالتقاط بعض الأجزاء من الأوبرا هنا لا نجد ضرورة للفصل والتجزئة بل للتجميع ، ما دامت الأوبرا كلها هي تعبير جوهرى عن هذه الفكرة : « وها هنا ستكون الفرصة سانحة أمام القارئ إذا ما فهم هذا الطور الثالث فهما جيدا ، ليرى بنفسه السبب الذى جعلنى أقول عن الطورين السابقين أنهما لا يوجدان وجودا مستقلا ، وأنهما جوانب أحادية مجردة من هذا الطور الثالث ، فهما لحظتان بحسب فى شخص دون جوان (٤٦) •

فى الطور الأول كان هناك تناقض يكمن فى واقعة أن الرغبة لا تستطيع أن تنفصل عن موضوعها • صحيح أن هذا الموضوع كامن بداخلها فهى بمعنى ما تستحوذ عليه ، لكنها لا تستطيع أن تصل الى نقطة الرغبة ، لا تستطيع أن تضع نفسها كغربة ، لأنها لكى تفعل ذلك فلا بد من وجود الموضوع الذى لم يظهر بعد •

أما فى الطور الثانى فإن الموضوع يظهر متخذا صورة « المتعدد » يعنى موضوعات كثيرة بغير تحديد • لكن الرغبة تريد موضوعا معينا محددًا ، ولهذا فهى تبحث عن موضوعها وسط هذا التعدد • ولهذا فإننا لو نظرنا إليها نظرة أكثر عمقا لوجدناها بغير موضوع ، ولوجدناها لم توضع بعد كغربة على نحو صريح •

أما فى الطور الثالث فإن الرغبة تتحدد على أنها رغبة بطريقة مطلقة ، اذ تظهر كذلك على نحو واضح وصريح من حيث الامتداد والكثافة معا وهى لذلك المركب المباشر للمرحلتين السابقتين •

وبعبارة أخرى يحلل كيركجور فى الاطوار الثلاثة فكرة الرغبة
مبينا الأوجه التى يمر بها :

١ - الطور الأول الرغبة متحدة مع موضوعها وهى ترغب فيه
على نحو مثالى *

٢ - الطور الثانى تبدأ فى التمايز وترغب فى الموضوع الجزئى
لكنها تجده فى أشكال متعددة *

٣ - الطور الثالث تجد الرغبة قد انفصلت تماما عن موضوعها *

وهى تجد موضوعها المطلق فى الجزئى وهى ترغب فيه على نحو
مطلق ، وهى لهذا السبب مركب المرهلتين السابقتين * وها هنا نجد
الرغبة فى صورتها الحقة ، كما نجد الغواية ، التى سنتحدث عنها
فيما بعد ، فى صورة متعة شيطانية لا تقاوم *

ويلفت كيركجور نظرنا الى أمرن هامين :

الأول - أن علينا أن نلاحظ أننا لا نتحدث هنا عن رغبة فرد جزئى
معين ، وانما نقوم بتحليل الرغبة بما هى كذلك as Such أعنى عن مبدأ
الرغبة ، أو الرغبة من حيث هى مبدأ يتحدد من الناحية الروحية على
أنه المبدأ الذى تستبعده الروح وتعمل على طرده

الثانى - ان هذه هى فكرة العبقرية الحسية الشهوانية التى
مثلتها على مدار التاريخ شخصية « دون جوان » كما تعبر عنها تعبيرا
كاملا موسيقى موتسارت (٤٧) *

ويهتم كيركجور اهتماما شديدا بشخصية « دون جوان » حتى
أنه يحاول أن يبحث عن جذورها التاريخية : « لا أحد يعرف متى

(46) S. Kierkegaard : « Either.. or » , Vol. I p 85 .

(47) Ibid. p. 86 .

ظهرت هذه الفكرة لأول مرة ، كل ما نعرفه أنها تنتمي الى العالم المسيحي ، ومن خلال المسيحية ، تنتمي الى العصور الوسطى (٤٨) . وهكذا يرد الفكرة وهو يتأمل طبيعة بنيتها الداخلية الى العصور الوسطى التي كانت تجسد الأفكار فى شخصيات عينية ، ومن هنا ظهر الفارس ، والاسكولائى ، واللاهوتى . الخ . لكن العصور الوسطى كانت تضع الى جانب الفرد الذى يمثل الفكرة ويجسدها شخصا آخر يرتبط معه بعلاقة هى أقرب الى العلاقة الهزلية . ذلك لأن الحياة الواقعية كانت أعظم من أن تتجسد فى شخص واحد ، ومن هنا كنت تجد كتعويض « لعدم التناسب » الذى تعرضه عملية التمثيل هذه شخصا أحق الى جانب الملك هو « مهرج البلاط » والى جانب فاوست Faust تجد فاغنز Wagner ، والى جانب دون كشوت تجد تابعه سانشو بانثسا Sancho Panzo والى جانب « دون جوان » تجد شخصية ليبيوريالو Leoprello الخ (٤٩) .

فكرة دون جوان تنتمى ، اذن ، فيما يقول كيركجور الى العصور الوسطى لما أدخلته المسيحية من صراع بين الروح والجسد ، ولهذا لم تظهر هذه الشخصية الا فى مجتمع مسيحي تشيع فيه هذه الثنائية التى تغلبت على عقلية العصور الوسطى (٤٩) . ومن هنا كان « دون جوان » تجسيدا للجسد ، انه يظهر فى تلك العصور ليجعل التناقض حادا بين الحس والروح وهو يدفع بالتناقض الى نهايته : فهو فارس الحس الشهوانى الذى يعارض كل ما هو روحى وترداد حدة التعارض

(48) S. Kierkegaard : « Either .. or , » Vol, I, p. 86 .

(٤٩) لست أعتقد أن الفكرة قاصرة على ديانة بعينها لكن المتصور انه عندما تكون هناك قيمة ثنائية بين العالم أو المادة من ناحية ، والروح من ناحية أخرى ، فانه قد تميل الكفة لصالح جانب دون آخر ، الامر يترد فى النهاية الى تركيب الانسان من جانب مثناه أو جسد أو وقائعية ثم لامتناه أو روح وامكان - وقد يغرق الانسان فى واحد منهما دون الاخر .

والصراع الى أن ينتهى بأن يقتل هذا الجانب الحس الشهوانى الجانب الروحى ويقضى عليه تماما . أى أن حياة اللذات الشهوانية لم تتخذ صورتها البارزة الا عند انفصال الروح عن المادة عندئذ تصبح الروح عائقا للجسد ويصبح على « دون جوان » أن يقطع كل صلة بحياة الروح (٥٠).

الجانب الحسى الشهوانى يستيقظ الآن تماما بكل ما لديه من ثراء وقوة ، وبكل ما لديه من حماس ومنتعة . وهو مثل ناسك الطبيعة الذى يهوى الصدى : قليل الكلام — لا يبدأ الحديث قط مع شخص آخر ، ولا يتحدث الا اذا سألته سائل ، ويجد لذته ورضاه الكاملين فى بوق الفرسان عند الصيد ، وفى أغانيهم عن الحب ، وفى نباح كلاب السيد ، وصهيل الخيول حتى أنه لا يمل أبدا من تكرارها مرة ومرة ، ثم يقولها أخيرا لنفسه حتى لا ينساها . وهكذا يصبح الماموث Mammoth ذلك الحيوان الهائل هو موجه الصوت فى عالم الحس الشهوانى ، فى الوقت الذى يهجر فيه ما هو روحى هذا العالم (٥١) .

لقد تحدثت العصور الوسطى ، فيما يقول كير كجور ، عن جبل لا وجود له على الخريطة اسمه جبل فينوس Venus حيث اتخذ الحس الشهوانى لنفسه مقرا ومسكنا يستمتع فيه بلذته البرية المسعورة ، ويشكل دولة ومملكة خاصة . وهى مملكة لا مكان فيها للغة ، ولا للفكر المتروى الهادى ، ولا لأمر التأمل ، والصوت السائد فيها هو صوت الانفعال الطاغى ولعبة الشهوات ، وصياح السكر والعريضة ، فالجبل لا يوجد الا من أجل اللذة والمتعة فى صخب أبدي وأول مولود فى هذه المملكة هو « دون جوان » (٥٢) . أما القول

(50) S. Kierkegaard : « Either or; » Vol. I, p. 87 .

(51) Ibid, p. 88 .

(52) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol I. p. 88 .

بأنها مملكة الخطيئة فذلك أمر لم يتأكد بعد ، فنحن نحصر أنفسنا الآن في اللحظة التي تظهر فيها هذه الملكة في مباشرتها الحسية • وهي لن يحكم عليها بأنها مملكة الخطيئة الا بعد أن يظهر الفكر فيما بعد ويقتحم هذه الملكة عندئذ سوف يذبح « دون جوان » ، وسوف تخرس الموسيقى ، ولا يجد المرء أمامه سوى التحدى أليانس الذي يحتج في ضعف ، لكنك لن تجد اتساقا ولا حتى في الأصوات • دون جوان هو التعبير الشيطاني عن الحس والنزعة الحسية ، في حين أن فاوست هو التعبير عنها على نحو عقلي • وهاتان الفكرتان ترتبط الواحدة منهما بالأخرى بعلاقة جوهرية أساسية قبيئهما أشياء مشتركة كثيرة • كما كانت الفكرتان موضوع اهتمام العصور الوسطى • «دون جوان» و «فاوست» هما مردة العصور الوسطى فهما اثنان من التيتان Titans من أسرة الجبابرة التي حكمت العالم قبل آلهة الأولمب وهما في غطرستهما المتعجرفة لا يختلفان عن تلك المخلوقات القديمة الا في أن كل منهما منعزل عن الآخر دون أن يشكلا اتحادا للقوى ، بل كل منهما يركز جميع قوته في شخص فرد واحد (٥٣) •

لم يتصور العالم الحسية المشهوانية ، كمبدأ ، على هذا النحو قبل « دون جوان » ولهذا السبب فان الشهوة هنا ترتبط بتعريف آخر هو الغواية Seduction رغم أن دون جوان يختلف اختلافا أساسيا عن « المغوى » الذي سنتحدث عنه فيما بعد ، المغوى المتأمل المتروى الذي يلي شباهه حول فتاة بعينها ، دون جوان مغوى « نعم لكة يغوى أى فتاة وكل فتاة وفي أى وقت ، ربما مصادفة ، ثم يبدأ في الحب من جديد ، يحب فتاة ويسعى وراء أخرى • وحب دون جوان ليس حبا عقليا ، وانما هو حب حسي ، وليس حبا شريفا ينزع الى البطولة ، وانما هو حب يتميز بالخديعة ، ونكث العهد وانكار الصداقة ، الحب الحسى بجوهره ليس فيه اخلاص ، فهو لا يحب فتاة واحدة

بعينها بل الكل أعنى أنه يغوى الجميع ، وهو يختصر الطريق ، فيشق أقربها الى النصر وليس لديه وقت ، أنه يجب فى لحظة وينتهى كل شىء فى لحظة ، فرؤية الفتاة وحبها يمثلان عنده شيئاً واحداً ، ويتكرر الموضوع نفسه بشكل لا نهاية له ، وهو لا يخفق أبداً فى محاولاته ، للقوة الشيطانية الكامنة فيه ، فالحب الجنى يجمع كل شىء معا ، والجوهري عنده هو المرأة بصفة عامة أو بدقة أكثر هو الأنوثة فى المرأة ، ولا يطوى الا بقوة شهوته ، ومع ذلك فهو حب فقير انه يحيا فى اللحظة ويموت فيها ، ولهذا لا نجد زمانا للحب الجنى ، ولا لحياة دون جوان فهى مجموعة من اللحظات المتكررة بغير اتصال . الحب الجنى يختفى فى الزمان ، والوسيط الذى يناسب التعبير عنه بدقة هو الموسيقى لأن الموسيقى تتجز ذلك على نحو رائع ما دامت هى أكثر تجريدا من اللغة ، وبالتالي فهى لا تعبر عن الفرد بل عن الكل فى عموميته ، وان كانت لا تعبر عن الكلى أو العام فى الفكر المجرد ، وانما فى العيى المباشر (٥٤) .

هنا لا نسمع « دون جوان » كفرد جزئى معين ، ولا كلامه ولكننا نسمع صوتا هو صوت الشهوة الحسية . ونحن نسمعه من خلال اشتياقه العارم الى الانثى ، وبهذه الطريقة وحدها يصبح « دون جوان » لحنا غنائيا ينتهى باستمرار ، ويبدأ باستمرار من جديد ومن البداية ذاتها ، لأن حياته مجموعة من لحظات منفصلة لا ترابط بينها ، وحياته بوصفها لحظة هى مجموعة من اللحظات ، وبوصفها مجموعة من اللحظات هى لحظة (٥٥) .

ويمكن « دون جوان » فى هذه العمومية ، أو فى هذا التحليق والتأرجح بين كونه فردا معيناً وكونه قوة طبيعية ، وما أن يصبح

(54) S. Kierkegaard : « Either .. or » Vol . I. p. 94.

(55) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 95 .

فردا ، حتى يكتسب الحس الجمالى مقولات أخرى • ومن هنا كان مماله مغزى أن تصور تسرلينا Zerina فى المسرحية على أنها فتاة قروية ساذجة بسيطة وعادية تماما لأن « دون جوان » تستهويه الأنثى فى كل امرأة جميلة كانت أو قبيحة • وهذا ما فطن اليه موتسارت عندما اختار لدور « تسرلينا » ، فتاة لا يميزها عن أى فتاة أخرى جمال ولا ذكاء • ولو قلنا ان تسرلينا كانت فتاة غير عادية كما يقول المنافقون من النقاد فسوف نسيء فهم موتسارت تماما لأن دون جوان رجل حسى ، والقول بأن حبه حب عقلى يجعل المسرحية تقع فى خطأ فادح عندما ينجذب البطل الى غواية فتاة عادية قروية بسيطة لأن الاختلافات الجمالية عند النساء لا تعنى شيئا عند دون جوان ولو تخيلنا « دون جوان » متحدثا الى هؤلاء النقاد فلا بد أن يقول لهم •

« لقد أخطأتم أيها السادة ! فأنا لست زوجا يبحث عن فتاة متميزة أو غير عادية لتهبه سعادة زوجية ، وإنما كل فتاة تملك ما يجعلنى سعيدا ، ولهذا السبب فانا أسعى اليهن جميعا ! » (٥٦) • ومن هنا نستطيع أن نفهم مغزى العبارة التى اقتبسناها فيما سبق : « قبل الغوانى وهن فى سن السنتين ، وبمتعة لا تقدر أضافهن الى قائمته » • بل حتى اذا ما كانت ترندى تنورة فحصب ، فأنت تعرف جيدا ماذا ستفعل ! فكل فتاة عند « دون جوان » هى فتاة عادية موضوع حبه اليومى وشاغله اليومى أيضا : تسرلينا شابة حسنة المنظر ظريفة وهى امرأة تشترك فى خاصية الأنثى مع مئات غيرها ، وهذه الخاصية المشتركة هى التى يرغب فيها دون جوان على وجه التحديد ، ولو كان يرغب فى شئ آخر ما استطاعت الموسيقى أن تعبر عنه بل لاحتاج الى وسيط آخر مثل اللغة أعنى الكلام والحوار » (٥٧) •

(56) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 95 .

(57) Ibid .

لا بد أن نفرق هنا بوضوح بين شخصية « دون جوان » التي هي الطور الثالث في نمو المرحلة الحسية المباشرة وبين يوحنا المغوى . صحيح أن دون جوان مغوى ، بمعنى ما ، إذ تتخذ فيه الشهوة شكل الغواية وموضوع رغبته هن الحس ، والحس وحده . لكن الغواية هنا تعبر عنها الموسيقى وحدها ، وإذا كان الحس في العالم القديم قد وجد تعبيره في السكوت والصمت التام في الفنون التشكيلية فإن الحس قد انفجر في العالم المسيحي بكل عاطفته الجياشة وانفعالاته الطاغية . ومن ناحية أخرى ينبغي علينا عندما نطلق كلمة « المغوى » على دون جوان أن نعرف أنها لا تندرج تحت أية مقولة اخلاقية ، ومن ناحية أخرى فهو ليس محتالا . أما « يوحنا المغوى » فهو شخصية مختلفة تماما لأن الغواية عنده تحتاج الى قدر معين من التفكير أو الوعي وعندئذ نبدأ في الحديث عن الدهاء والمكر وطرح الشباك ورسم الخطط (٥٨) . وهذا وعى لا وجود له عند « دون جوان » وبهذا المعنى ربما كان من الأفضل أن نقول عنه أنه لا يغوى ولكنه يرغب وان كانت رغبته تعمل على نحو فيه غواية والى هذا الحد فهو مغوى أيضا !

ان « دون جوان » يستمتع بأشباع الرغبة ، وما أن يتحقق له هذا الاشباع حتى يبحث عن موضوع آخر ، ثم يبحث عن موضوع ثالث وهكذا بغير حد ! انه يرغب ، ويرغب على نحو مستمر ، ويستمتع دواما بأشباع الرغبة ، واذا كان لديه شيء من الخداع فهو ليس مقصورا أو قل أنه لا يفكر فيه مقدما ، إذ ليس لديه الوقت الذي يضع فيه خطته . أما المغوى الحقيقي فلديه مثل هذا الوقت ، انه يملك قوة لا توجد عند دون جوان وهي قوة الفصاحة والبيان ، ومن ثم تكف الموسيقى عن تأدية دورها وتظهر مادة مختلفة تماما للاهتمام الجمالى (٥٩) .

(58) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 97 .

(59) S. Kierkegaard : « Either .. or ; » Vol , I p. 98 .

« دون جوان » تذبذب أمامه الاختلافات بين النساء وتختفى جميع الفروق الفردية والاهتمامات المتناهية الصغيرة إذا ما قورنت بالأمر الرئيسي : وهى أن تكون الشخصية الموجودة أمامه : امرأة • انه يجدد شباب المرأة العجوز ويردها الى امرأة فى مقتبل العمر جميلة ممثلة للانثى وهو كذلك يسرع فى انضاج الطفلة : فكل شئ اسمه امرأة هو فريسته (٦٠) •

لكن ينبغى علينا ، من ناحية أخرى ، ألا ننظر أن هذه الحسية عمياء فهو بالعريضة يعرف كيف يفرز النساء وكيف يختار امرأة وكيف يجعلها مثالية • ولو عدنا بالذاكرة الى الغلام شربينو Unerubino « فى زواج فيجارو » أعنى فى الطور الأول من المرحلة الحسية المباشرة لوجدنا الغلام يبرق كالطائر ، ويتحدى ويهرب من النافذة ، ويؤثر فى سوزانا وصيفة الكونتيسة تأثيرا قويا حتى تقع مغشيا عليها وعندما تفيق تصيح : « انظروا اليه كيف يجرى ! ألا يقوم بجولات ظافرة ومنتصرة بين الفتيات ! » وهذا قول سليم فلم تكن القفزة الجريئة وحدها هى سبب اغمائها بل هو بالأحرى الفعل الذى شملها وأحاطها (٦١) •

والغلام هو « دون جوان » المستقبل ، على ألا يفهم ذلك فهما سطحيا : أى أنه عندما يكبر سوف يصبح «دون جوان» • ان «دون جوان» لا يسلك على هذا النحو • لكنه يجعل الفتاة سعيدة أو تعيسة بطريقة فيها قدر من الحكمة • غير أن قوته فى الخداع (ان صح وكان مخادعا) تكمن فى عبقرية الحسية الشهوانية التى يجسدها • وان كانت تنقصه النظرة المتعمقة الثاقبة فحياته فوارا كالنبيذ الذى يؤثره وهو منتصر ظافر دائما ، انه لا يحتاج الى أى اعداد أو ترتيب أو خطة أو زمن • لأنه مستعد دوما وجاهز باستمرار — الطاقة كامنة ، والرغبة

(60) Ibid, p. 99 .

(61) S. Kierkegaard : « Either » .. or ; » Vol . I. p. 99 .

موجودة وهو لا يكون فى وضعه الطبيعى الا فى حالة رغبة : أنه يجلس محتفلا مرحا مستمتعا كاله يلوح بكأسه عاليا ثم يقف مستعدا للهجوم واذا ما أيقظه لوببوريللو فى منتصف الليل يهيم سريعا وهو على يقين من انتصاره ، والغريب أنك لا تستطيع أن تعرف سر قوته الحقيقية التى يسحر بها الفتيات ، ولا أحد يستطيع التعبير عنها ، الموسيقى وحدها هى التى تستطيع أن تصورها وأن تعبر عنها ولا نجد وصفا لها أفضل من قولنا : انها الحياة المفعمة بالحوية والمرح (٦٢) .

٦ - خاتمة :

تلك كانت الملامح الأساسية للمرحلة الحسية المباشرة على نحو ما يصورها « دون جوان » وكما عبرت عنها أوبرا موتسارت أروع تعبير فى رأى كيركجور ، وهو النمط المثالى للشخصية التى تحكم حياتها اشباع اللذات الحسية ولهذا أطلق عليه كيركجور اسم « عبقرية الشهوة الحسية » . فدون جوان فى الواقع ليس فردا لكنه تعبير مثالى عن القوة الحسية (٦٣) . فنحن لا نسمع دون جوان كفرد جزئى ولا كلامه بل صوته وهو صوت الحسية . ونحن نسمعه من خلال عشقه للنساء وبهذه الطريقة وحدها يستطيع « دون جوان » أن يصبح لحنا غنائيا ينتهى باستمرار ليبدأ باستمرار (٦٣) .

ولا شك أن دون جوان ، وأولئك الذين يعيشون طبقا للمبادئ التى يعبر عنها موتسارت بألحانه الموسيقية فى الأوبرا يظهرون كأفراد جزئيين . لكن كيركجور يعتقد أنه من الخطأ أن يقول عن هؤلاء الأفراد أنهم ذوات لأنهم ليس لديهم الوعى الذاتى الواضح الذى يجعلهم قادرين على اتخاذ قرارات محددة ، فهم ليسوا بتحديدات ذاتية بل تجسيديات للقوة التى تحددهم تحديدا كاملا . ولهذا يقول كيركجور عن

(62) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol. I, p. 100 .

(63) Ibid, p. 95 .

دون جوان : « اننى لو رأيتته أو تخيلته فردا جزئيا أو سمعته يتكلم ، اذن لأصبح من المسخف بالنسبة لى أن أتخيل أنه أغوى ١٠٠٣ من النساء . لأنه ما أن تقول عنه أنه فرد جزئى معين حتى يصبح للنغمه وقع مختلف تماما . لكن اذا ما فسرناه بالموسيقى فلن يكون لدينا فى هذه الحالة فرد جزئى بل تكون أماننا قوة الطبيعة ، يكون أماننا الشيطانى الذى لا يسأم من العوايه ولا ينتهى من الاغراء الا بقدر ما تسأم الريح أن تهب ، أو أن يكف البحر عن تلاطم أمواجه أو أن تتوقف الشلالات عن الانحدار من أعالي الجبال (٦٤) .

وعندما نفهم دون جوان بوصفه « قوة الطبيعة » فان المرء يستطيع أن يفهم ارتباطه بالنساء فهو يتميز عن « يوحنا المغوى » بأنه لا يضع خططاً لأنه يحتاج الى فكر وهو ما يفتقر اليه ، لذلك فان « دون جوان » يأسر النساء بالقوة الطبيعية التى يجسدها . ومن ثم فان دون جوان « عند كيركجور هو عرض مثالى للشخص الذى يعيش حياته كلها داخل مقولات تنتشر خلال الطور الأول لتطور الذات وأعنى بها اللذة والألم . فلم يظهر بعد لا الوعى الذاتى ، ولا التحديد الذاتى ، الذى يعبر عن القرار الحر . وعلى الرغم من أن الرغبة قد تميزت عن موضوعها فان الذات تبقى فى حالة عدم تمايز ، تبقى انعكاسا أو تجسيدا للحسية التى هى القوة الطبيعية . والحياة بأكملها تعاش داخل الضرورى أو المكون الفعلى للذات (٦٥) .

ولم يكن اختيار كيركجور « لدون جوان » فى أوبرا موتسارت لتجسيد المباشرة عبثا ، فهو يعتقد أن الوسيط الوحيد المناسب الذى يمكن أن يعبر تعبيراً مقنعا عن الحسية المباشرة هو الموسيقى . وتعتمد هذه النظرة على نظرتة الهيكلية أساسا ، عن الحسية والتى ترى أن

(64) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol, p. 91 .

(65) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 145 .

لكل وسيط فكرة جزئية واحدة يعبر عنها تعبيراً كاملاً • ولما كانت الموسيقى هي الوسيط الذي يزول منه التفكير ، فانها تجسد على نحو مثالي فكرة العبقورية الحسية الشهوانية • وفضلاً عن ذلك فان الموسيقى تعبر عن الحركة فهي تعبر عن سحر التتالي (٦٦) • الذي يتحرك فيه « دون جوان » فجأة من مغامرة حسية الى مغامرة أخرى دون أن يكون هناك اتصال لا داخل ذاته ولا داخل الخبرات المخلفة التي هو جزء منها (٦٧) •

لعلنا نلاحظ الآن أن المرحلة الحسية المباشرة تركز على جانب واحد من جوانب تكوين الذات وهو جانب المتناهي أو عامل الجسد والحس ، ولما كانت الذات مركب من المتناهي واللامتناهي من النفس والجسد •• الخ (قارن الفصل الثاني) ، ترتب على ذلك أن الذات تظهر في هذه المرحلة ولا يظهر معها الوعي ومن ثم يغيب القرار فليس هناك الذات التي يمكن أن تقوم باتخاذ مثل هذا القرار • وهذا الاضطراب في عوامل تكوين الذات هو الذي يجعلها تقع في المرض على نحو ما سنبين في فصل قادم •

يلح علينا سؤال هام قبل أن نغادر هذا الفصل هو : هل هذه المرحلة الحسية المباشرة التي وصفها كيركجور تعبر عن نمط من الشخصية موجود الآن ؟ قد يسرع بعض القراء في نفى هذا الاتهام « البشع » فليس منا من يوصف بأنه « دون جوان » ، وليس بيننا من يقال عنه أنه زير نساء •• الخ • ومن ثم فلا علاقة لنا بهذه المرحلة ، لا سيما وأن كيركجور نفسه يقول انها ظهرت في المجتمع المسيحي ! !

(٦٦) التتالي تتابع الاشياء في الزمان أو المكان مع تميز بعضها عن بعض « المعجم الفلسفي » ص ٢٨ مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ •

(67) Ibid, p. 144 .

الحق أن نمط الشخصية هنا لا يقتصر على الغواية النسائية وأن كانت شخصية « دون جوان » أعظم تجسيد لها ، بل المسألة تتعلق بالشخصية التي يطغى عليها المحس ويشملها الجانب الطبيعي ، وها هنا نجد أن الشخصية العربية ما زالت داخلية في هذه المرحلة لأنها غارقة حتى الأذنين في الحس والطبيعة والمادة .. الخ فاذا استثنيت القلة القليلة لوجدت الغالبية العظمى لا يهتما الا الاشباع المادى من مأكـل وملبس واشباع جنسى . ولست أعتقد أن هناك من يفضل شراء كتاب أو لوحة فنية أو زهرة .. الخ على « وجبة دسمة » أو شراب ممتع أو تدخين أو امرأة .. الخ .

قد يعترض معترض بأن لدينا الكثير من القيم الأخلاقية والمثل العليا التي تجعلنا ننتقل من هذه المرحلة الحسية الى المرحلة الأخلاقية عند كيركجور . وفى ظنى أن الأخلاق عندنا ما زالت خارجية أعنى أنها صادرة عن الزام خارجى هو المجتمع أو العقاب الدينى .. الخ . أى أن « الالزام الباطنى الداخلى » الذى هو الأساس الحقيقى للاخلاق مفقود عندنا ، واذا كانت الشخصية مفقودة أصلا فكيف يمكن لك أن تسأل عن القيم الأخلاقية ؟ وهل تعد طاعة العبيد قيمة أخلاقية ؟ ! اذا ضاعت الشخصية ضاع معها كل شيء آخر !

ننتقل الآن الى فكرة أخرى عند كيركجور - وربما ألفت الضوء أيضا على ما نود ابرازه فى هذه الخاتمة - فتخليق كيركجور للمرحلة الحسية المباشرة لا تستوعبه دراسة شخصية « دون جوان وحدها » فالحق ان هذا التحليل أعمق بكثير من هذه الشخصية . فهناك نمط آخر وهام من الشخصية يدخل فى هذه المقولة العامة وهو ما يسميه « بانسان الحشد Crowd- Man » . والمقصود به كل انسان يعيش حياته وسط الجماهير دون أن يصبح على وعى كامل بفرديته الخاصة بوصفها شيئا متميزا عن البيئة الطبيعية والاجتماعية التى هو جزء منها .

ولا شك أن « انسان الحشد » يمثل نمطا مختلفا أتم الاختلاف عن شخصية « دون جوان » وهو فى الواقع عرض للمواطن العادى الذى ولد فى أسرة معينة وفى ظروف معينة ويعيش حياته وفقا لقواعد يتبناها باتقان دون أن يناقشها فقد وضعها المجتمع وحتم عليه اتباعها وبذلك يصير مواطنا برجوازيا محترما (٦٨) . بل هو أيضا المواطن صاحب التدين التقليدى الذى نشأ فوجد ضروبا من القواعد الدينية سار عليها فكان شخصا مباشرا فى عبادته ، وفى صلاته وفى ممارسته لطقوسه الدينية . كتب كيركجور فى يومياته فى ٧ فبراير ١٨٤٦ يقول: « يعتقد الشخص المباشر أنه عندما يصلى فإن الأمر الهام الذى ينبغى أن يركز عليه هو أن الله سوف يستمع الى ما يصلى من أجله . مع أن الصواب هو العكس تماما : فالعلاقة الحقة التى تتم فى الصلاة لا تكون عندما يستمع الله الى من يصلى من أجله ، بل عندما يواصل الشخص الذى يصلى صلاته حتى يصبح هو الذى يسمع ما يريد الله منه . ومن ثم فإن الشخص المباشر يستخدم كلمات كثيرة ، ويطلب فى صلاته مطالب كثيرة ، مع أن من يصلى حقيقة يصغى فقط ولا يطلب شيئا » (٦٩) .

هناك سمة واحدة مشتركة بين « دون جوان » و « انسان الحشد » هى غياب القرار أو ضياع الذات التى يمكن أن تتخذ قرارا — لقد كان هيجل يرد ما وجده من مساوىء فى المجتمعات الشرقية القديمة كلها الى « انعدام الشخصية » ، أو ما يسميه « بالذاتية الفردية » فليس لدى الفرد فى هذه المجتمعات شعور بذاته أو احساس بمرديته ، ومن هنا كان الاحساس بالحرية والارادة والمسئولية مطموسا . وفى مثل هذه الحالة لا يمكن أن تكون هناك أخلاق حقيقة ، لأن الفعل

(68) Richard Schard Schacht : Hegel and After p. 137 - 8 University of Pitts burgh press .

(69) S. Kierkegaard : The Journals p. 97 Fontana .

الأخلاقي ليس هو ما يتفق مع مبادئ الأخلاق فحسب بل ما ينبع من داخل الفرد واحساسه بالواجب كما يقول كانط Kant (٧٠) •

يقول كيركجور. معبرا عن نفس الفكرة الهيجلية :

« فى العالم المسيحى كذلك رجل مسيحى يذهب الى الكنيسة كل يوم أحد يسمع القسيس ويفهم ما يقول • • نعم يفهم كل منهما الآخر — ويموت فيقدمه القسيس الى العالم الآخر ، الى الأبدية لقاء عشرة دولارات • • لكنه يموت بلا ذات ، فلا ذات له ، فهو لم يصبح ذاتا قط • • » (٧١) مثل هذا السلوك الآلى سواء كان دينيا أو اخلاقيا لا يعبر عن تدين عميق أو أخلاق حقة لأنه ليس نابعا من الداخل ، من ذات المرء العميقة ، ليس صادرا عن قرار حر أو ارادة واعية بل هو تحديد للذات عن طريق القوى الخارجية (الاجتماعية والطبيعية • • الخ) وذلك فى رأيه هو موت الذات (٧٢) •

ويمكن أن نشرح الفكرة نفسها بطريقة أخرى فنقول ان دون جوان « وانسان الحشد يتشابهان من حيث أنهما معا يسودهما ويسيطر عليهما الواقع الفعلى أو الجانب الضرورى فى تكوين الذات — عند دون جوان تسيطر عليه الدوافع الطبيعية المعطاة ، وعند انسان الحشد تسيطر عليه العوامل الخارجية المستمرة والقوى الغريبة عن الذات لا سيما العالم الاجتماعى • فعند دون جوان وكذلك انسان الحشد « لا وجود لقرار واع لذاته » ، « الرجل المباشر لا يعرف ذاته، انه يعرف نفسه فقط عن طريق ملبسه ، وهو يعرف كذلك ان له ذاتا

(٧٠) راجع ذلك كنه بالتفصيل فى الدراسة التى كتبناها وترجمتها العربية للجزء اثنانى من فلسفة التاريخ عند هيجل « العائم اشرفى » وقران أيضا ظاهريات الروح لهيجل ص ٣٧٩ من ترجمة بيلى الانجليزية .

(71) S. Kierkegaard : « Sickness Unto Death » , p. 186 .

(72) Mark c. T aylor : Kierkegaard p. 146 - 147 .

فقط من الأمور الخارجية (وتلك مسألة تبعث على ضحك لا حد له !)
وهذا خلط يندر أن تجد له مثيلا ! لأن الذات هي على وجه الدقة ،
ما يختلف عن الأمور الخارجية على نحو لا نهاية له « (٧٣) . وعلى الرغم
من أن « دون جوان » أو « انسان الخشد » أو انسان العادات
والتقاليد . . الخ يبدو وكأنه يعمل بحرية وتأمل وتفكير فان الصحيح
أن العالم من حوله هو الذى يحكمه ويسيره ليس ثمة نتيجة لمثل هذه
الحياة سوى « ضياع الذات » (٧٤) ، أو ما نسميه بانعدام
الشخصية !

* * *

(73) S. Kierkegaard : *Sickness Unto Death*, p. 187 .

(74) Mark C. Taylor : *kierkegaard* p. 149 .

الفصل الثانى

المرحلة الجمالية التأملية

« يمكن للإنسان أن يفقد ذاته فى التأمل الخيالى
لكن ذلك لا يحدث ضجة كبيرة .. اذ الغريب أن ضياع
الذات ليس من بين الأشياء التى تثير ضجة كبيرة !
فالذات هى الشيء الذى لا يعيره الناس أدنى اهتمام .
مع أنهم ينتبهون ، بغير شك اذا ما فقد المرء ساقه ، أو
ذراعه ، أو زوجته أو خمسة دولارات . . أما اذا فقد
ذاته فتلك مسألة تمر فى غاية الهدوء . . . »

س. كيركجور : « المرض حتى الموت »

أولا - تمهيد :

كانت الأطوار الثلاثة التي تحدثنا عنها في المرحلة الحسية المباشرة مجرد لحظات لا تقوم بذاتها وليس لها وجود مستقل ، بل هي تكتمل في الطور الثالث الذي مثله « دون جوان » أو الرجل الجمالي الأول أو رجل الجمال ، كما يسميه كيركجور ، وهو رجل حسي يسنمتمع باللحظة القائمة وينغمس فيها دون احساس بالزمان . ومن هنا قال عنه جان فان « ان علاقته بالزمان سيئة بل زائفة »⁽¹⁾ . كما كانت هذه الأطوار الثلاثة أيضا تعبير عن تطور الرغبة : تبدأ من الرغبة المتحدة مع موضوعها في البداية ، ثم تسير الى الرغبة المتميزة عن موضوعها دون تحديد له فهو يغيب في كثرة من الموضوعات ، وتنتهي بالرغبة التي تحدد موضوعا جزئيا عينيا تسعى اليه . وهكذا تتحقق الشروط للضرورة ، للرغبة وتظهر واضحة متميزة عن موضوعها .

وفي استطاعة المرء أن يفهم هذه المرحلة من تطور الذات على أنها المرحلة التي يصبح فيها الطفل واعيا بموضوع محدد للرغبة فهو الآن يريد ثدي أمه أو يريد زجاجة الحليب . . اخ⁽²⁾ .

وهناك ملاحظتان هامتان لا بد من الالتفات اليهما :

الأولى :

أن الوعي لا يتطور على الاطلاق في أي من هذه الأطوار الثلاثة التي تمر بها الحسية المباشرة ، ذلك لأن هذه المرحلة (أي الحسية المباشرة) تقع برمتها خارج نطاق الفكر لأنها سابقة عليها . يتبول كيركجور : « هذه الأطوار الثلاثة اذا ما أخذت معا فانها تشكل المرحلة

(1) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardianes p. 66 - 67 .

(2) Mark C. Taylor : kierkegaard, p. 139 .

المباشرة •• ولما كان كل طور قد وجد تعبيره المنفصل فى موسيقى موتسارت Mozart فسوف أناقشه منفصلا • لكن ينبغى على المرء ، قبل كل شىء آخر ، أن يتجنب اعتبار هذه الأطوار درجات مختلفة من الوعى ، ما دام الطور الأخير نفسه لم يصل بعد الى الوعى ، فنحن لا نتعامل هنا الا مع المباشر فى مباشرته الكاملة •• « (٣) • ومع تطور الوعى فان المرء يتقدم شيئا فشيئا نحو الانتقال من المرحلة الحسية المباشرة الى المرحلة الجمالية التأملية ، أعنى نحو القطب انفكرى للمرحلة الحسية ، ذلك لأن تطور الفكر هو ، بالضبط ، الذى يقوم بالغاء المباشرة على نحو ما سنعرف ، بعد قليل •

والملاحظة الثانية :

أن كيركجور ، حتى فى تحليله للطور الثالث من المرحلة الحسية المباشرة ، لم يكن يستهدف القول بأن هناك فردا مستقلا ينبثق فى هذا الطور الأخير ويرتبط بعلاقة مع موضوع عينى للرجبة • بل ان اهتمام فيلسوفنا كله كان ينصب على تحليل ظاهرة الرجبة وفهمها • ومن ثم فان الشخص الذى يظهر فى هذا الطور الثالث (وهو دون جوان) ليس الا تجسيدا لقوة اسمها الرجبة • ويتكشف جدل المرحلة الحسية المباشرة عن طريق تطوير التمايز والتفرقة بين الرجبة كقوة والموضوع الذى ترغبه ، اذ يظهر فى هذه المرحلة أن الذات لم تتمايز بعد تماما عن الرجبة التى تجسدها ، فالذات هى هذه الرجبة وهى نتجه نحو الاشباع أيا كان الموضوع الذى يحقق لها هذا الاشباع ، لكنها تجد أنه لا يشبعها فنتنتقل الى غيره •• وهكذا دواليك ، فلا بد من تطور الفكر وممارسته للقرار ، لكى يحدث تمايز بين الذات والرجبة ، وتلك مسائل لا نصل اليها الا فى مراحل متأخرة • ومع ذلك فالأطوار الثلاثة التى

(3) S. Kierkegaard : Either .. or , Vol. I. p. 73 .

تشكل المرحلة الحسية المباشرة ضرورة للكشف عن التمايز التدريجي للذات ، وأن كان التمايز الكامل لم يتحقق بعد ^(٤) .

وربما كان من المفيد أن يقارن القارئ بين تحليل كيركجور لظاهرة الرغبة وما يقوله هيجل في « ظاهريات الروح » عن دور الرغبة في تطوير الوعي الذاتي ، فالوعي الذاتي عند هيجل يكون في البداية مجرد سعي مستمر من أجل العمل على امتلاك الحياة ، ويتجلى في صورة رغبة نهمة عارمة لا يكن لأى موضوع خارجي أن يحقق لها الاشباع التام . وحين يتحدث هيجل عن الرغبة فانه يعنى بها تلك الحركة التي يقوم بها الوعي حين يحاول الاستيلاء على الموضوع فلا يلبث أن يعمد الى نفيه وانكاره ، ولأنه يريد أن يسلب من الموضوع طابعه الخارجى ، لكي يجعل منه مجرد أداة أو واسطة في خدمته هو . ويستمر الوعي في رغباته المتوالية منتقلا من لحظة الى أخرى ومن موضوع الى آخر ، عبر تطوره الحيوى المستمر دون أن يجد سبيلا الى اشباع نهمة الأصلى . وإذا كانت الذات لا تكاد تجد فى أى موضوع من الموضوعات ما يحقق لها الاشباع الحقيقى فذلك لأنها بمجرد ما تحقق رغبتها عن طريق موضوع ما ، فان هذا الاشباع نفسه لا يلبث أن يولد لديها رغبة جديدة وهكذا دواليك دون أن تكون هناك نهاية لهذا السير اللانهائى من الرغبات . وعند هيجل أن ما ينشده الوعي من هذه السلسلة المستمرة من المساعى الدائبة ، وانما هو الوصول الى ذاته لا الى الموضوع الحسى فهو يهدف فى النهاية الى تحقيق وحدته الذاتية مع نفسه : « وهكذا نجد أن للوعي ، بصفه وعيا ذاتيا ، موضوعا مزدوجا : الأول هو الموضوع المباشر ، والثانى ذاته التي هي الماهية الحققة وهي تبدو لأول وهلة معارضة للموضوع الأول ^(٥) .

(4) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, p. 139 - 140 .

(5) Hegel : Phenomenology of Mind , p. 105 Eng Trans by A. V. Miller Oxford 1977 .

وهكذا تلعب الرغبة النهمة دورا حاسما عند كل من كيركجور وهيجل مع فارق أساسى هو أن الرغبة عند هيجل هى الوعى الذاتى الذى لا يعرف ذلك بعد بطريقة واضحة ، وهذا هو السبب فى أنه لا يستطيع اشباعها الا اذا التقى برغبة أخرى أعنى ذاتى آخره . ومعنى ذلك أن الذات (وهى نفسها الوعى الذاتى) لا يمكن أن تحقق لنفسها أى اشباع حقيقى الا اذا التقت بذلك « الموضوع » الذى تتعرف فيه على نفسها من جهة ، وتلقى لديه ضريا من الاستجابة الذاتية من جهة أخرى . وهذا الموضوع الذى لا يمكن أن يكون الا « ذاتا » أخرى ، أو « وعيا ذاتيا » آخر ، هو الذى يجىء فيعترف بالذات أو بالوعى الذاتى ويطلب لها ضريا من الاقرار أو التصديق أو الشهادة الذاتية . . . وبيت القصيد هنا أن هيجل يبرز أهمية العلاقة فى هذا العالم البشرى الذى لا بد فيه لكل وعى ذاتى من أن يوجد ويتحدد بالقياس الى وعى ذاتى آخر ^(٦) . ومن هذه العلاقة التى تحركها الرغبة النهمة فى الحصول على اعتراف من الآخر بوجودها يظهر جدل السيد والعبد الشهير عند هيجل والذى استفاد منه ماركس وسارتر كثيرا فيما بعد ^(٧) .

أما كيركجور فلم يكن يستهدف من تحليل « الرغبة » الوصول الى هذه العلاقات الاجتماعية الانسانية ، وانما هو يريد أن يصل بالذات الى وجودها الأصيل أعنى تفردا عندما ينتهى بها المطاف الى « ذلك الفرد » المائل أمام الله فى المرحلة الدينية ! .

يقتصر كيركجور ، اذن ، فى تحليله على التطور الجدلى للذات الفردية التى كانت غارقة فى المرحلة الحسية الأولى داخل الجاشرة ،

(٦) د. زكريا ابراهيم : « هيجل أو المثالية المطلقة ٢١٤ - ٢١٥ مكتبة بصر بلنجاله ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٧) قارن د. امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » العدد اثنانى من المكتبة الهيكلية أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ .

وهي في المرحلة الحسية الثانية التي أطلقنا عليها اسم « الجمالية التأملية » تتخلص من هذه المباشرة لتنتقل الى مرحلة أعلى فكيف يتم ذلك . . ؟ سؤال سوف نعود اليه في القسم الثاني من هذا الفصل أما الآن فان علينا أن نلاحظ أن هذه المرحلة الأعلى تركز على جوانب معينة خاصة من العوامل التي سبق أن تحدثنا عنها عندما عرضنا للتكوين الانطولوجي للذات ، فهي هنا غارقة في المباشرة أعنى في المتناهي ، في الواقع ، مستسلمة لقوى الطبيعة معتمدة على مواهبها الخاصة : فها هنا تسيطر عوامل « التناهي » ، و « الوقائعية » ، و « الجسد » و « الضرورة » . الخ وما يقال على العبقرية الحسية التي يمثلها دون جوان يقال أيضاً على « انسان الحشد » الذي يبقى متحداً مع القوى الطبيعية مثل أسرته ، والدولة ، والعادات والتقاليد والتراث . الخ ، والانسان في مثل هذه الظروف ليس لديه الفرصة التي تجعله يفكر في ذاته أو يتأمل نفسه أعنى أن يخرج من المباشرة^(٨) . ولهذا نراه يشعر باستمرار أنه هو نفسه يعمل بواسطة قوى لا سيطرة له عليها ، ومن ثم تسيطر على حياته مقولات « القدر » و « الحظ » ، و « سوء الحظ » . الخ فهو باستمرار تجسيد لقوى تسيطر عليه من الخارج بدلا من أن يكون فاعلا حرا ! يقول كيركجور « وجهة النظر الطبيعية عن الحياة التي تناسب مرحلة المباشرة تقوم على الحظ »^(٩) وسوف نرى فيما بعد عندما نتحدث عن « القلق » كيف أن الرجل الوثني يسيطر عليه « قلق القدر » الذي هو مركب الضرورة والصدفة ، وهو يعني سيطرة قوى عمياء بلا قانون ولا نظام ولا غاية^(١٠) .

(8) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 190 Eng. Trans. by Lee M. Capel . Bloomington : Indiana 1968 .

(9) S. Kierkegaard : « Concluding Unscientific postscript » p. 388 .

(10) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 234 .

لكن يجدر بنا أن نقبين جيدا أن الوعى ، كما سبق أن أشرنا ، لم يظهر بعد ، فالمرحلة الحسية الأولى هذه هي بداية تطور الذات وهى تمثل الطفولة المتحددة مع البيئة من حولها • وعندما ننظر الى المرحلة الحسية المباشرة على أنها نموذج « للشخصية المثالية » (أى الشخصية المتخيلة لتقوم بهذا الدور) فانها تمثل أولئك الأشخاص الذين يعيشون فى مستوى طبيعى وتتحكم فى حياتهم الجهود التى يبذلونها لاشباع رغباتهم الحسية (كالطعام والشراب وممارسة الجنس) أولئك الأشخاص الذين يسيرون بغير تفكير فى المجرى الذى رسمه لهم مجتمعهم ولسان حالهم يقول : « انا وجدنا آباءنا على أمة ، وانا على آثارهم مقتدون » ١ (الزخرف ٢٢ و ٢٣) وفى جميع هذه الأمثلة هناك تأكيد حاسم على عامل الضرورة أو جانب الواقع الفعلى ، من العوامل الأنطولوجية فى تكوين الذات ، فالحرية لا تمارس ، وليس ثمة قرارات هادفة أو غرضية ، وفضلا عن ذلك فان الوعى الذاتى لم يتطور بعد ، بل تبقى الذات فى هذه المرحلة فى حالة الهوية أو اللاتمايز مع ما يحيط بها سواء أكان المحيط هو المؤثرات الاجتماعية أو القدرات الطبيعية ، واذا ما فهما من الذات ، انها المركز الواعى للقرار الحر فانها لم تنبثق بعد ، أعنى أن هناك داخل الذات ضربا من الخلل ! وانعدام التوازن نظرا لسيطرة الواقع أو الضرورة على الذات •

لكن هناك جانب آخر للحياة فى هذه المرحلة الحسية المباشرة من المهم أن نلاحظه وهو أن الذات ليس لها وحدة بداخلها فى هذه المرحلة ، ذلك لأن الشخص يتحرك ببساطة من تجربة عابرة الى تجربة أخرى دون أن يكون بينهما اتصال • وبذلك يصبح نشاطه حركة بغير فكر ولا عقل ولا تدبر ولا روية • ولهذا نجد كيركجور يقول عن « دون جوان » : « ان حياته هى مجموعة من اللحظات المتناثرة بغير تماسك ، حياته بوصفها لحظة هى مجموعة من اللحظات ، وهى كمجموعة من

اللحظات هي لحظة ..» (١١) . وفى سياق آخر يسوق كيركجور هذه الفكرة نفسها بألفاظ أكثر عمومية : « عندما ينظر الفرد الى ذاته نظرة جمالية حسية ، فانه يصبح واعيا بهذه الذات بوصفها تعينا متعددًا يتسم بخصائص متنوعة . لكن رغم التنوع الداخلى فهى كلها اذا ما جمعت معا لشكلت ، رغم ذلك ، طبيعته . ولكل عامل من مكوناتها الحق فى أن يدعم نفسه ويؤكد ذاته ، كما أن من حقه أن يطالب بالاشباع . فنفس Soul الذات هي أشبه ما يكون بقطعة الأرض التى تزرع فيها كل أنواع العشب ، ولكل منها نفس الحق فى الازدهار . وتتألف ذاته من هذه الأشكال المنوعة وليس لديه ذات أعلى من هذه » (١٢) .

ومن المهم أن نلاحظ أيضا أن كيركجور يفهم الزمان فى ارتباطه بمراحل الوجود المختلفة واذا كان الرجل الجمالى فى المرحلة المباشرة ليس ذاتا حقة فان الزمان ، كحياة زمانية لا يمكن أن يوجد فى المباشرة فالزمان هنا هو تعاقب مستمر ، وانضاء دائم لا تمايز فيه للحظات الزمان ، سلسلة لا متناهية من اللحظات غير المترابطة التى تمر وتنتفى دوما : . انه كرونوس Kronos الذى يلتهم أبناءه (١٣) .

وفى استطاعتنا أن ننهى هذا القسم بأن نوجز خصائص المرحلة الحسية المباشرة فى أربع خصائص على النحو التالى :

* تظل الذات فى هذه المرحلة ، متحدة بغير تمايز مع ما يحيط بها سواء أكان ذلك هو سيطرة الرغبة أو من خلال سيادة القوى الاجتماعية ، فالوعى الذاتى أو التحديد الذاتى لم يظهر بعد .

(11) S. Kierkegaard : Either ... or Vol . I, p. 95.

(12) Ibid, Vol. II, p. 229

(١٣) كرونوس Kronos هو انه الزمان عند اليونان ، وكان يلتهم جميع ابنائه (بعد أن طرده ابنه زيوس واستولى على عرشه) حتى استطاعت ربان الفنون أن تجعله يولع عن هذه العادة والاشارة واضحة هنا الى أن الزمان يلتهم كل لحظاته .

* تظل الذات ، كنتيجة لأسلوب الحياة فى هذه المرحلة ، مجموعة متعددة الأنواع من التجارب المنفصلة غير المترابطة •

* خبرة الذات بالزمان لا تعد « المرور المستمر » أو « الإنقضاء الدائم » ، أو التتالى اللامتاهى للحظات حاضرة فى التجربة التى يستبعد منها كل من الماض والمستقبل •

* نموذج المرحلة الحسية المباشرة هو من ناحية « حياة الطفل » ومن ناحية أخرى حياة الرجل الناضج الذى تسيطر عليه الرغبات أو عالمه الاجتماعى وهو ما يسميه كيركجور « بانسان الحشد » الضائع وسط الجموع •

ثانياً - الغاء المباشرة :

نعود الى السؤال الذى سبق أن طرحناه فى القسم السابق : كيف يتم انغاء المباشرة فننتقل الذات الى مرحلة أعلى ؟ لاحظ أننا لا زلنا أيضا فى المرحلة الأولى من الوجود وهى الحسية أو الجمالية ، لكنها تنقسم قسمين الأول هو الحسية المباشرة التى تحدثنا عنها فى الفصل السابق ثم الجمالية التأملية التى نتحدث عنها فى هذا الفصل — مرة أخرى كيف ننتقل من القطب الأول (الحسية المباشرة) الى القطب الثانى (الجمالية الفكرية أو الحسية التأملية) داخل المرحلة الأولى من مراحل الوجود الثلاث عند كيركجور ؟ !

يحدثنا كيركجور وهو يتساءل عن معنى « السوداوية » التى تصيب رجل الحس المباشر ويوجب بأنها : « هستريا الروح » (١٤) •

(١٤) -! أحد يمكن أن يصف المزاج السوداوى وانكابة بأروع مما وصف كيركجور لانه خبرهما بنفسه ، وان كان يضرب المثل فى تحايله الذى نشر اليه الان « بنيرون » الذى دفعته سوداويته الى اشغال النار فى روما .

أقول يحدثنا عن لحظات تمر بحياة الانسان الحسى وتصل مباشرة الى أعلى صورها أو الى مرحلة النضج كما يسميها ما تحتاج معه الى الانتقال الى مرحلة أعلى بقوله : « هناك لحظة فى حياة الانسان تنضج فيها مباشرة ، ان صح التعبير ، وتحتاج الروح الى صورة عليها تدرك فيها ذاتها على أنها روح . فالانسان طالما كان فى مرحلة الروح المباشرة فإنه يلتحم بالحياة الدنيوية الأرضية بأسرها . أما الآن فإن الروح تجمع نفسها ، أن صح التعبير .. » (١٥) . وتنتقل الى صورة أعلى للذات هى القطب الثانى فى المرحلة الحسية وهى الحسية التأملية أو الجمالية الفكرية فكيف يتم هذا الانتقال ؟ يقول كيركجور ، بنعمة هيجلية لا تخفى : « الفكر هو بالضبط سلب للمباشرة .. » (١٦) . ومن ثم فقطبا المرحلة الحسية (المباشرة من ناحية والتأملية من ناحية أخرى) يقفان فى توتر وصراع . لكن ما الذى يعنيه كيركجور على وجه الدقة ، بقوله ان الفكر سلب للمباشرة ؟ تلك مسألة معقدة لكن من الضرورى فهمها حتى نفهم حركة الجدل فى هذه المرحلة وربما ساعدتنا العبارة الآتية التى ساقها فى الكتاب المبكر الذى شرع فى تأليفه ولم يتمه وعنوانه « يوحنا كليماكوس » أو فى وجود الشك الكلى (١٧) .
J ohannes Climacus or Omnibus Dubitandum est »

يقول كيركجور :

« ألا يمكن أن يظل الوعى فى المباشرة . ؟ ! سؤال أحرق ، اذ لو صح ذلك لما وجد وعى على الاطلاق ! اذ لو كانت هذه المباشرة تتحد مع الطبيعة الحيوانية فى هوية واحدة (أو هى نفسها هذه الطبيعة) لتخلصنا تماما من مشكلة الوعى . لكن ما ذا تكون النتيجة فى هذه

(15) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol . 2 p. 193 .

(16) S. Kierkegaard : The Point of View, p. 73 .

(١٧) ترجمنا شطرا منه فى الجزء الاول من كتابنا « سرن كيركجور رائد الوجودية » ص ٢٨٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ .

الحالة ؟ سيكون الانسان عندئذ حيوانا ، أو بعبارة أخرى سيكون أبكما . وعلى ذلك فما يلغى المباشرة هو اللغة فلو لم يكن الانسان قادرا على الكلام لبقى فى مرحلة المباشرة (مثل الحيوان) . ويعتقد يوحنا كليماكوس أن ذلك يمكن التعبير عنه بالقول بأن المباشرة هى الواقع Reality واللغة هى المثال Ideality . فالواقع لا يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة ، اذ لكى أشير اليه لا بد أن استخدم المثال، وذلك وقوع فى التناقض والبطلان . لكن كيف يتم الغاء المباشرة . . ؟ عن طريق التوسط الذى يلغى المباشرة لأنه يفترضها مقدما . فما هى المباشرة اذن . . ؟ هى الواقع Reality وما هى التوسط . . ؟ هو الكلمة The Word فكيف يمكن للكلمة أن تلغى الواقع الفعلى Actuality ؟ بأن تتحدث عنه ، لأن ما نتحدث عنه هو باستمرار مفترض مقدما : المباشرة هى الواقع ، واللغة هى المثال ، والوعى تناقض وتضاد « (١٨) .

ومن المهم هنا أن نلاحظ الخلفية الهيجلية التى يعتمد عليها كيركجور قبل أن نواصل السير فى شرحه لالغاء المباشرة - والخلفية التى نقصدها هنا تكمن فى النقاط الثلاث الآتية :

أولا - تعريف هيجل للفكر « بأنه فى أساسه سلب ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر » (١٩) والتفكير فى الأشياء يعنى الغاء طابعها المباشر أو سلبه (٢٠) .

(18) Johannes Climacus or, De Omnibus. Dubitandum Est pp. 148 - 149 Eng Trans . by T. H. Croxall, Stanford , Calif : Stanford University press 1967.

(١٩) هذا التعريف ورد فى « موسوعة العلوم الفلسفية » الجزء الاول ص ٦٦ من ترجمتنا التى أصدرتها دار التنوير عام ١٩٨٣ - وقرن أيضا هربرت ماركيز « العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ص ١٧ ترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة ١٩٧٠ - وايضا : امام عبدالفتاح

ثانياً — الارتباط الوثيق الذي يشير إليه هيغل بين المباشرة والتوسط فهما يرتبطان ارتباطاً لا ينفصم : « هاتان اللحظتان معاً في ظاهرهما متميزتين إلا أن أحدهما لا يمكن أن توجد بدون الأخرى » (٢١) . خذ مثلاً الوجود المباشر تجد أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتوسط : « فالبذرة وجود مباشر بالقياس لما ينتج عنها من نبات ، والوالدان بالنسبة لئسهما وجود مباشر كذلك ، إلا أن البذرة والوالدان يعتبران نسلاً لشيء آخر ، والطفل بغض النظر عن وجوده المتوسط يعتبر مباشراً لأنه موجود . والقول بأنى مقيم فى مدينة برلين — وهذا هو وجودى المباشر — تتوسطه تلك المرحلة الطويلة التى قمت بى الى أن وصلت الى هذه المدينة » (٢٢) . ويمكن القول بأنه ليس ثمة شيء فى الأرض ولا فى السماء ولا فى الروح ، ولا فى أى مكان آخر لا يتضمن المباشرة والتوسط معاً (٢٣) . فهذان الحدان لا ينفصلان ولا يغيب أحدهما عن الآخر (٢٤) .

إمام : « ثورة السلب » مقال بمجلة الفكر المعاصر العدد ٦٨ أكتوبر ١٩٧٠ . (٢٠) .
 قارن أيضاً ما يقوله هيغل « الزمان هو العنصر السالب Negative فى العالم المحسوس ، والفكر هو نفسه قوة السلب نكتة أعيق صورها أعنى صورتها ائلامتناهية أتى ينحل فيها كل وجود بصفة عامة : « العقل فى التاريخ » من ترجمتنا العربية ص ١٤٤ أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ .

(٢١) هيغل « موسوعة العلوم الفلسفية » الجزء الاول ص ٦٥ — ٦٦ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ العدد السادس من المكتبة الهيجالية — تارن أيضاً كتابنا « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ١٣٦ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٢ .
 (٢٢) هيغل « موسوعة انعلوم الفلسفية » فقرة رقم ٦٦ وكتابنا : « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ١٣٦ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٢ العدد اثناثلثي من المكتبة الهيجالية .

(23) Hegel's Science of Logic, Vol. Ip. 80 .

(٢٤) قارن فى هذا الموضوع بصفة عامة كتابنا : « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ١٣٥ — ١٣٧ من طبعة دار التنوير السالفة الذكر .

ثالثاً — أن هيجل يستخدم أيضاً تعبير « الواقع » Realty ليطلقه على الطابع المباشر المتناهي للأشياء الموجودة أمامنا ، كما يطلق المثال Ideality على التوسط أو سلب هذا الطابع المباشر ، ذلك لأننا لا نعرف الأشياء على نحو ما توجد أمامنا مباشرة بل لا بد أن نحولها الى أفكار فنسلب عنها بذلك طابعها الجزئى المباشر المائل أمامنا « ومن ثم فهي معرفة تتضمن موقفاً سلبيًا من معطيات الحس الأولى ، وهي انى هذا الحد تتضمن توسطاً (٢٥) . بل أنه ليسخر من المذهب الواقعية التي ترفض الطابع المثالى أو الفكرى للأشياء أعنى تحولها عن طريق الفكر ، وتأخذ بالأشياء على ما هي عليه وتعتبرها مطلقة فيقول : « ان الحيوانات ذاتها تعلقو على هذه الفلسفة الواقعية وتجاوزها حين تلتهم الأشياء ، وتبرهن بذلك على أنها ليست قائمة بذاتها على نحو مطلق » (٢٦) .

هذه النقاط الثلاث تؤكد ما قلناه مرارا من أن فلسفة كيركجور تكون أكثر وضوحاً لو أنها فهمت فى سياق هيجلى ، أو من حيث علاقتها بالهيجلية ! ولا يعنى ذلك أنها تنتقل قلباً وقالباً دون أن تضيف جديداً — فلا شك أن هناك فروقاً كثيرة واختلافات كبيرة بينهما — بل يعنى أن كيركجور استفاد كثيراً من الرجل الذى ظل طوال حياته يحاربه ، أو بدقة أكثر الذى ظل يحارب تلامذته فى الدانمارك !

فاذا عدنا الآن الى الغاء المباشرة لوجدنا كيركجور يقول ان الغاء هذه المباشرة يتم عن طريق اللغة ، فاللغة أو القدرة على استخدامها هي الوسيلة الكاملة عنده لالغاء المباشرة . فاذا وضعنا فى ذهننا ما يقوله

(٢٥) هيجل « موسوعة العلوم الفلسفية » . الجزء الاول ص ١٦ من ترجمتنا العربية اصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ .
(٢٦) هيجل « أصول فلسفة الحق » المجلد الاول ص ٢٨٢ ترجمة د. امام عبد انفتاح امام — اصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ — العدد الخامس من المكتبة الهيجلية .

هيجل من أن « اللغة هي وسيلة الفكر » ، وهي « المستودع الرئيسي لأنماط التفكير » ، وأن عملية التفكير ترتبط ارتباطا وثيقا بالاطار اللغوي (٢٧) . وإذا تذكرنا ان الفكر كلي ، وبالتالي فان اللغة كلية (فهي مجموعة من التصورات الكلية التي هي الكلمات) وأن المباشر هو الجزئي المائل أمامنا « هنا » ، والآن « ترتب على ذلك أن التعبير عن هذا الجزئي المباشر في عبارة لغوية يعنى في الحال الغاء مباشرته ! أعنى الغاء جزئيته وقناهيه !

فاذا عدنا الى كيركجور وجدنا أن الحسية المباشرة تمثل المرحلة المبدئية أو البدائية من الحياة (٢٨) . (الطفولة) التي تسبق التفكير واستخدام اللغة . إذ فيها يكون الطفل متحدا ومحكوما تماما بميوله وغاياته الحسية . غير أن المباشرة تبدأ تتحطم مع نمو قدرة الطفل على استخدام اللغة . وينبغى علينا ، كما يقول مارك تيلور Mark C. Tylor أن نضع في ذهننا أن كيركجور لا يضع هنا أية تفرقة أساسية بين اللغة والفكر ، بل اننا نراه مرة أخرى يقول معتمدا على هيجل : « على حين أن فلسفة الأمس القريب قد ذهبت أساسا الى أن اللغة لم توجد الا لكي تحجب الفكر (ما دام الفكر لا يستطيع ببساطة أن يعبر عن الشيء في ذاته das Ding an Sich) فان هيجل على أية حال جدير بالثناء والتقدير ، لأنه هو الذى أظهر أن اللغة تحمل في طياتها فكرا ، وأن

(٢٧) قارن : امام عبد الفتاح امام : « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١١٦ من طبعة دار انتوير عام ١٩٨٢ العدد اثنتان من المكتبة الهيجلية .

(٢٨) يوحد كيركجور بين « المباشرة » و « البراءة » ، و « المباشرة والجهل » ، وكذلك بين المباشرة والبدائية - قارن الفصل الخاص بمصطلح الندائية عند كيركجور وهيجل في الكتاب الذى أشرف على نشره أشلى مونتاغيو « البدائية » ترجمة د. محمد عصفور ص ٣١٢ - ٣٢٤ العدد ٥٢ من سلسلة عالم المعرفة مايو ١٩٨٢ .

الفكر ما هو الالغة متطورة» (٢٩) . فاللغة والفكر وجهان لعملة واحدة ومن ثم نستطيع أن نعبر عن هذه الفكرة السابقة بقولنا أن الحسية المباشرة تبدأ تتخطم مع نمو قدرة الفرد على الفكر المعرفى وبمقدار ما يبقى المرء فى ميدان الحسية المباشرة ، يظل الفكر واللغة عاملين غريبيين : « هناك يجد الحس بيته ومثواه ، وهناك يجد لذته البهيمية ، يجد مملكته ودولته . ولا مكان للغة فى هذه المملكة البرية ، ولا مكان للفكر المتروى ، فلا تسمع سوى صوت الانفعال الطاغى ، ولعبة الشهوات ، وصيحات السكر المسعورة ، فهذه المملكة لا توجد الا من أجل اللذة والمتعة والاضطراب الأزلئ . وأول مولود فى هذه المملكة هو دون جوان » (٣٠) . وهو لطف لم يتطور بعد بحيث يصل الى مرحلة الكلام : « انه لم يسر بعد نحو الكلمات لكنه يتحرك باستمرار نحو المباشرة » (٣١) ولهذا فاننا فى أوبرا موتسارت نسمع صوته فحسب : والنقطة الحرجة والحاسمة فى تفسير دون جوان ، وقد أشرنا اليها من قبل هى أنه بمجرد ما يكتسب خاصية الكلام فإن كل شئ يتغير (٣٢) .

على هذا النحو يتم الغاء المباشرة كما تطورت اللغة واستخدمها المرء فى التعبير عن الواقع المباشر ، وكذلك كلما تقدم الفكر الذى تنطوى عليه هذه اللغة : « اللغة ، كوسيط ، هى التى تتسم بسمات روحية مطلقة . ولهذا السبب نجدها الوعاء المناسب للفكر . ولست كفؤا لتطوير هذا القول أكثر من ذلك ، كما أنه لا يدخل فى نطاق بحثنا الحالى » (٣٣) . لكن ما السبب الرئيسى لالغاء المباشرة بواسطة اللغة والفكر ؟ ، السبب هو أنه من خلال ممارستها يتطور الوعى الذاتى .

(30) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol., I, p. 88.

(31) Ibid. p. 55 .

(32) Ibid, p. 104 .

(33) Ibid, p. 65 .

Self - Consciousness والوعى الذاتى يتضمن جانبيين أساسيين الأول: هو التمييز بين الذات وبين البيئة المحيطة بها • والثانى : التمييز بين الذات ، ونفسها فهو وعى ذاتى ، أعنى أننا نجد انشطاراً بين الذات ونفسها كذات وموضوع فى آن معا • ولقد سبق أن رأينا أن المرحلة الأولى من الجمالية وهى الحسية المباشرة لا تميز فيها بين الذات والبيئة المحيطة بها • وتبدأ عملية التمايز فى الظهور بالتدرج ، وشيئاً فشيئاً كلما نمت اللغة وتطور معها الفكر: «فاللغة تجعل الحسى مجرد أداة أو وسيلة وهى بذلك تلغيه ، فلو تحدث شخص ما بحيث استطاع أن يسمع حركة لسانه اكانت طريقة حديثة سيئة ، ولو أنه كان حاد السمع بحيث استطاع أن يسمع الذبذبات الهوائية بدلا من الكلمات لكانت طريقة استماعه سيئة • ولو أن القارئء عندما يقرأ كتابا ، لا يرى بصفة مستمرة سوى أحرف الكلمات لكانت قراءته سيئة • وهكذا تصبح اللغة وسيطا مكتملا عندما يلغى فيها كل جانب من جوانب الحسى » (٣٤) •

لكن اذا تكلمنا قد ذكرنا فيما سبق أن الموسيقى تعبر دائما عن المباشر فى مباشرته ، ألا يمكن اعتبار الموسيقى لغة ؟ يجيب كيركجور: « قد يجوز أن نعتبر الموسيقى لغة ، لكنها اللغة الوحيدة التى تخاطب الأذن على نحو مباشر فالموسيقى هى الوسيط الوحيد الذى يخاطب الأذن ، ويعبر عن هذه المباشرة» (٣٥) • وهذا يعنى أنها «وسيط - حسى» واعتبارها لغة هو فى الحقيقة ضرب من المجاز فحسب ذلك لأن اللغة الحقيقية تتضمن التفكير والتأمل اللذان يحطمان المباشرة فى الحال (٣٦) ومن ثم فمن المستحيل أن نعبر عن الموسيقى باللغة ، وهذا الفقر الظاهرى للغة هو بالضبط : موطن ثرائها : فالمباشر هو فى الواقع ، ما هو غير

(34) S. Kierkegaard : Ibid p. 66 .

(35) S. Kierkegaard : Ibid , p. 67 .

(36) Ibid. p. 68 .

متعين • ومن ثم فإن اللغة لا تستطيع أن تفهمه أو تدركه ، وإن كان لا تعينه ليس دليلاً على كماله بقدر ما هو دليل على نقصانه .^(٣٧) •
وفضلاً عن ذلك فإن القدرة على استخدام اللغة تبرز أمامنا تمايزاً آخر أكثر أهمية هو التمايز الواعي بين الذات والعالم : «وها هنا نجد درجة معينة من الفكر الذاتى ، وبالتالي درجة معينة من ملاحظة المرء لنفسه ، وتبدأ عملية التمايز مع هذه الدرجة من الفكر الذاتى الذى تصبح بها الذات واعية لنفسها بوصفها مختلفة اختلافاً جوهرياً عن البيئة وعما هو خارجى وعن مؤثراتها »^(٣٨) • وبعد أن يكون الانسان قادراً على أن يميز نفسه بوضوح عن العالم الخارجى أو عن اللات ذات بصفة عامة ، فإنه يصبح قادراً على أن يميز نفسه عن ذاته الخاصة • وبعبارة أخرى يستطيع أن يدرك الامكانيات التى يمكن أن تتحقق ، ومع استخدام اللغة تتطور القدرة على تنسيق الامكانيات وتنظيمها وتحديد الأهداف والأعراض المختلفة : « إذا ما قارن المرء بين الميل نحو الجرى الطليق فى قلب المكنات ، بالجهود التى يبذلها الطفل فى عملية نطق الكلمات فإن نقص المكنات يشبه حالة ميلاد الطفل أبكماً »^(٣٩) • ووجود المكنات وتنسيقها يضع تفرقة بين ما تكبر عليه الذات فى الواقع ، وما يمكن أن تكون عليه فى المستقبل ، فالذات تميز نفسها ، ولهذا السبب يعتقد كيركجور أن اللغة ترتبط بالزمان ، فإذا ما تطور وعى المرء بما لديه من مكنات أصبح على وعى بالمستقبل ، وبالتالي بالمضى والحاضر ، وهكذا يتضح لنا معنى ما سبق أن ذكره كيركجور من أن اللغة هى المثال Ideality ، إذ مع تطور القدرة على استخدام اللغة يكون فى استطاعة الذات أن تتخيل المثال الذى يمكن أن تكافح فى سبيل الوصول اليه • فالمثال هنا هو الامكان امام الذات فى المستقبل الذى تستطيع الذات أن تتحرك فيه •

(37) Ibid . p. 69 .

(38) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 188 .

(39) Ibid. p. 170 - 171 .

وعلى ذلك فإن الغاء الحسية المباشرة يتم من خلال ظهور الفكر وانبثاق القدرة على استخدام اللغة • وعلى هذا النحو يتطور الوعي الذاتى ، والوعي الذاتى يتضمن تفرقة بين الذات والعالم ، وبين الذات الأخرى التى يمكن أن تتحقق من خلال تخيل الممكنات • وعندما تتعرف الذات على الامكان تصبح مدركة للمستقبل وواعية به على نحو متأن مع الحاضر ، المستقبل بوصفه الزمان الذى يمكن أن تتحقق فيه الممكنات ، كما تعى الماضى كذلك بوصفه العنصر الذى يمثل الواقع الفعلى للذات •

علينا أن نلاحظ أن وعى الذات هو الذى ينبثق فى الجمالية التأملية أو الحسية الفكرية • فقد سبق أن رأينا أن الوعي يهتم أساسا بالامكان ، ومن ثم فنحن لدينا الآن ذات فى حالة وجود بالقوة • وقد يبدو ذلك غريبا لأننا سبق أن أشرنا الى أن أحد العناصر التى تتألف منها الذات هو الواقع الفعلى ، بل قلنا ان هذا الجانب يمثل الحسية المباشرة (القطب الأول من المرحلة الحسية) فى حين أننا نقول الآن أن الذات برمتها وجود بالقوة • ويمكن التغلب على هذه المشكلة اذا ما عرفنا أن كيركجور يعتقد أن الحرية التى يمارسها المرء عندما يتخذ قرارا هى التى تتكون الواقع الفعلى للذات ، ذلك لأن الذات ينبغى عليها قبل أى شىء آخر أن تصبح وعيا ذاتيا أى أن تعى نفسها : واقعها الفعلى ، وامكانها ، وحريتها ، واعتمادها على الله • الخ • لكن ما دام الفرد يظل واعيا بعامل واحد فقط من عوامل تكوين الذات ، فإن الذات بأسرها تظل وجودا بالقوة • واذا كان لا بد لها أن تتحقق وان تتم عملية التفرّد فإذ لا بد من ممارسة الحرية ، ولا بد للذات أن تتقبل بحرية العوامل الانطولوجية فى تكوينها ، أعنى بنية وجودها ذاتها ، واقعها الفعلى (الذى هو الماضى) وامكانها (الذى هو المستقبل) وحرية تحقيق الممكنات (وهذا هو الحاضر) والاعتماد على الله • وتطوير قدرة الذات على استخدام اللغة والتفكير التأملى هو شرط ضرورى لامكان اتخاذ القرار •

فى هذا القطب الثانى من المرحلة الحسية الجمالية الذى أطلقنا عليه اسم « المرحلة الجمالية التأملية تلغى المباشرة (خاصة القطب الأول) عن طريق استخدام اللغة وظهور التفكير مما يجعل الوعى الذاتى ممكنا • وهكذا تظهر التفرقة بين الذات والبيئة وهو أمر لم يكن قائما عند الرجل الحسى من ناحية أو انسان الحشد من ناحية أخرى • وهذا هو المعنى الذى سبق أن ذكرناه مرارا بقولنا انه لا يجد عندهما أى ضرب من المعرفة الذاتية مع أنها شرط أساسى حتى يكون الفعل البشرى الأصيل ممكنا • ولهذا فأننا نجد أنه على الرغم من أن الرجل الحسى وانسان الحشد ناضجان وبالغان سن الرشد فانهما ما زالا أطفالا أعنى لهما كل خصائص الطفولة التى سبق أن ذكرناها •

ثالثا - الحياة فى عالم الامكان :

سبق أن ذكرنا أن السمة العامة للمرحلة الحسية (بشطريها) هو غياب الذات المتأدرة على اتخاذ القرار ، سواء بانغماس هذه الذات وضياعها فى الميول الحسية أو البيئية المحيطة اجتماعية أو طبيعية واتحادها بها ، أو ضياع الذات فى الفكر التأملى أو فى عالم اللامتناهى أعنى عالم الامكان •

لكن ما الذى يقصده كيركجور بهذا الفكر التأملى ، لا شك أنه يهاجم بقوة هذا الضرب من التفكير على اعتبار أنه مثل على ضياع الذات وغياب القرار الذى يمكن لهذه الذات أن تتخذه ، والسبب هو أن الذات لا تعيش هنا الا فى عالم الامكان فحسب أو هى تحيا فى الخيصال واللامتناهى ! لكن ألم يمارس كيركجور نفسه هذا التفكير التأملى ؟ ألم يكرس حياته كلها لتأليف كتابات يسودها الفكر التأملى ؟ فكيف يهاجمه إذن ؟ الحق أن هناك ضربين من هذا التفكير التأملى : الأول هو التفكير الجرد الذى ينصب على موضوعات العالم الخارجى ، كما تفعل العلوم الطبيعية مثلا ، أو ينصب على مسار التاريخ كما تفعل الفلسفة النظرية

— وصاحبه هو ، باختصار ، مفكر يبتعد تماما عن التفكير في الذات التي هي الأصل والأساس لكل تفكير : « فهو شخص ذاهل ذو وجه حزين ، يعيش بطريقة خيالية في عالم من المجردات ناسيا مطالب الوجود عليه ، وهو حين يفقد نفسه في عالم التجريد هذا ، لا يحتفظ بذاته الخاصة إلا كما يحتفظ المرء بعصاه » (٤٠) .

ان المفكر هنا يفكر في كل شيء الا نفسه ! مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعا ، ونسى أن يدعو نفسه ! هذا هو التفكير التأملى المجرد الذى يحاربه كيركجور وهو يتساءل : « ما المقصود بالفكر المجرد . . . ؟ انه الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شيء ما عدا الفكر ، فالفكر هو وحده الموجود في وسطه الخاص » (٤١) أما الفنانى فهو ذاك الضرب من التفكير التأملى الذى مارسه كيركجور ودعا الناس اليه وهو « التفكير في ذاته » بهدف الوصول الى فهم أفضل لهذه الذات ، فهذا الضرب من الفكر التأملى ليس مفيدا فحسب بل هو ضرورى ضرورة مطلقة لتطوير الذات الناضجة وهو لهذا يطالب كل انسان بممارسته : « ما أريده وما أبحث عنه في كل انسان أعجب به ، وفي كل شخص أعرفه معرفة حقيقة هو : ألا يفكر بالنهار الا في مقولات حياته وأن يحلم بها في الليل » (٤٢) . أما كل تفكير يشدنى بعيدا الى علوم الطبيعة أو التاريخ أو الفلسفة النظرية أو الاهتمام بالممكنات التى يتسلى بها المرء دون أن يهتم بتحقيقها كما هو الحال فى الأساطير والحكايات الخرافية فذلك كله يشنت الانتباه بعيدا عن الذات وتنتأجه سلبية بل وضارة بالنسبة لتطور الذات ونضجها » ، فاتجاه

(40) Quoted by F. Brandt : Kierkegaard, p. 63 .

(41) S. Kierkegaard : « Concluding Uscientific Postscript » , p. 296 .

(42) Qouted by R. Jolivet : Introduction to Kierkegaard P. 230 Eng Trans by F. Muller Nondon 1950 .

التفكير وتركيزه نحو موضوعات خارجية شيء ، وتحول هذا التفكير الى الذات البشرية بحيث ينصب عليها في كل لحظة ، شيء آخر . والحق أن الضرب الثاني هو التفكير بالمعنى الجوهرى للكلمة ، وهو ضرب من الشفافية . أما التفكير الأول فهو غير واضح ويعانى من التناقض : لأنه يحاول بالتفكير أن يوضح شيئاً آخر هو نفسه غير واضح ، فمثل هذا المفكر يحاول أن يوضح بتفكيره شيئاً آخر . تصور ! مع أنه لم يفهم نفسه . صحيح أنه قد يتجه نحو الموضوع بطريقة أزلية وربما استفاد من مواهبه الطبيعية فى النفاذ الى هذا الموضوع ، لكنه فى اتجاهه الى الداخل ، الى جوانبته يكون سطحياً للغاية ، من ثم فان فكره بالغاً ما بلغ مظهره الأساسى سوف يظل سطحياً بالدرجة الأولى » (٤٣) . فعلى حين أن التفكير الذاتى يوجه اهتمامه بالداخل ، واهتمامه نحو جوانبته الذات ويستهدف من هذا التكثيف للجوانبية ان يصل الى الحقيقة ، فان التفكير الموضوعى يبتعد عن الذات ويشتمت نفسه بعيداً عن وجودها وعواطفها ومشاكلها . وهذا النمط الأخير من التفكير هو الذى ينظر اليه كيركجور على أنه القطب الثانى من المرحلة الحسية من الوجود أعنى الجمالية التأملية التى ناقشها الآن .

سوف نعرض فى القسم القادم من هذا الفصل للمثل العينى الذى ضربه كيركجور لهذه الجمالية التأملية وأقصد به « يوحنا المغوى » الذى كتب عنه بتفصيل شديد فى «يوميات مغو» ، لكننا نود قبل ذلك أن نسوق فى ايجاز أربع خصائص لهذا القطب من المرحلة الحسية وأعنى به الحسية الفكرية أو الجمالية التأملية ، فما هى هذه الخصائص ؟

الخاصية الأولى :

لقد كانت المرحلة السابقة — الحسية المباشرة تركز على عامل من

(43) S. Kierkegaard : Works of Love P. 331 - 332 Quoted by Mark C. Taylor : op. cit P. 163 - 164 .

عوامل تكوين الذات وهو التناهي أو الوقائية وكان ينقصها الامكان ، أما في هذه المرحلة فنحن نجد ن العكس هو الذي يحدث فها هنا تركيز على الامكان والخيال واللاتناهي . لكن علينا أن نلاحظ كما يقول كيركجور « أن الذات ممكنة بفدر ما هي ضرورية ، فعلى الرغم من أنها ذاتها الا انها لم تصبح بعد هذه الذات . وهي بمقدار ما تكون ذاتها فهي امكان : فالذات تتألف من العاملين معا . والخلل في التوازن بينهما يؤدي الى ضرب من المرض يسميه كيركجور باليأس - وسوف نعود اليه في فصل قادم - لكن ما يهمنا الآن هو أن الذات اذا ركزت على جانب الامكان فانها تفقد ذاتها في الخيال واللاتناهي : « اذا ما فاق الامكان الضرورة ، فان الذات تهرب من نفسها . وتفقد ذاتها في الامكان ، بحيث لا يكون ثمة ضرورة تعود اليها . اذ تصبح الذات امكانية مجردة ، وهي ان حاولت أن نخلص نذسها من التخط في الممكن فانها تغوص فيه دون أن تتزحجح من مكانها لأن مكانها الحقيقي هو الضرورة : أى أن تصبح ذاتها .. » (٤٤) .

وكثيرا ما كان يقال عن كيركجور نفسه انه عاش وسط هذه الممكنات التي جعلته بعيدا عن عالم الواقع ، وما كان يقوله القاضي فلهم عن الرجل الجمالى يمكن ن يقال عن كيركجور نفسه :

« أنت أشبه ما يكون بموجز لجميع الممكنات . ولهذا السبب يجب أن يرى فيك المرء أحيانا امكانية الفساد ، وأحيانا أخرى امكانية سلام النفس . أنت تتبع كل مزاج ، وكل فكرة ، طيبة كانت أم سيئة ، مفرحة أم محزنة - أنت تتبعها حتى حدودها القصوى لدرجة أنك غالبا ما تنزلق الى المجرد أكثر مما تنزلق الى العيني (٤٥) . ولهذا يقول فيشر Fiseher : « كان كيركجور هذا وذاك ، وهو في الوقت نفسه

(44) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 169 .

(45) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. II, p. 17 .

لا هذا ولا ذلك • فهو المغوى ، وهو الاخلاقي ، وهو لم يكن واحدا منهما لأنه لم يكن لا هذا ولا ذلك الا بطريقة مثالية فقط : فهو شاعر ، وهو باحث عن المعرفة • وهو لم يكن واحدا منهما لأنه فى الوقت نفسه الاثنان فى آن معا «^(٤٦) هل تريد أن تنظر اليه كشاعر ؟ ستجد أنه مفكر ! هل تريد أن تنظر اليه كمفكر ؟ ستكتشف أنه شاعر «^(٤٧) .

الخاصية الثانية :

الذات التى تقع فى الامكان ولا تخرج منه تغرق فى اللامتاهى اذ يفتح حقل الممكنات ويتسع أمام الذات شيئا فشيئا ، وتصبح أشياء كثيرة ممكنة ، لكن لا شيء منها يصبح حقيقة واقعة أو وجودا بالفعل ، وأخيرا يبدو للذات أن كل شيء ممكن • وتلك هى على وجه الدقة اللحظة التى تتلعب فيها الهاوية الذات • • بحيث يصبح الفرد نفسه مجرد سراب «^(٤٨) . اذ ليس ثمة حد أو نهاية تحيل الذات الى واقع وحقيقة ووجود : اذ للفكر التأملى خاصية ملدوطة هى أن يكون لامتهايا ، لكن القول بأنه لامتناه يرادف، قولنا انه لا يتوقف قط • فما الذى يوقفه ؟ انه لا يوقف ذاته لأنه ان حاول ذلك فلا بد أن يستخدم ذاته ، وهو أشبه بقولنا : داونى بالتى هى كانت الداء • أو أن تقول للمريض عليك باختيار الدواء الذى تعالج نفسك به • وهو قول يعنى أنه ينمو ويزدهر لكن ربما أمكن القول بأن اللامتاهى الذى يتسم به الفكر التأملى هنا هو اللامتاهى الفاسد أو اللامتاهى الزائف • • «^(٤٩) . وهو تعبير هيجلى لا يخفى «^(٥٠) . ان هذا الفكر التأملى لا يمكن أن يتوقف ، ويكف عن الانتقال من امكان الى امكان الا عن طريق التزام الارادة بقرار تصدره

(46) Cité par Jean Wahl : Etudes Kierkegaardienns p. 51 .

(47) Ibid, 52 .

(48) S. Kierkegaard : « Either.. or » , Vol., p. 17.

(49) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript.

« p. 102 » .

(٥٠) انظر فى فكرة هيجل عن اللامتاهى الزائف فى شيء من التفصيل

الذات غير أن مثل هذه الممارسة للحرية واتخاذ القرار ، هو بالضبط ما تفتقر اليه الذات فى المرحلة الحسية بشرطها المباشرة والتأملية فى آن معا .

الخاصية الثالثة :

المرحلة الجمالية التأملية هى المرحلة التى يتخذ فيها المرء موقف المتأمل ، أو الملاحظ والمدقق والمدرک . الخ بل هذا هو ما تعنيه كلمة الجمالى Aesthetic فى اللغات الأجنبية من حيث اشتقاقها اللغوى ، فهى فى الأصل مشتقة من الكلمة اليونانية التى تعنى الإدراك الحسى Aisthetikos أو الإنفاذ فى ادراك الأشياء ، وعلى ذلك فإن الرجل الجمالى التأملى (فى هذا الشطر الثانى من المرحلة الحسية) يكون أساسا ملاحظا ، نافذا فى ادراكه للأشياء ، هدفه الأول الفهم الموضوعى الشامل . ومن الضرورى لكى يصل الى مثل هذا الفهم أن يوجه انتباهه بعيدا عن ذاته ، ويركزه نحو الموضوع الذى يريد فهمه وبحثه بصفة عامة — والمهم أننا هنا فى مجال « التأمل » « والتفكير » الذى لا يتحول الى فعل . وذلك لأن الفعل يحتاج الى قرار ، واتخاذ القرار خاصة أساسية للمرحلة الأخلاقية التى سندرسها فى فصل قادم . ولهذا فقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن التفرقة التى يصفها كيركجور بين المرحلة الجمالية التأملية وبين المرحلة الأخلاقية توازى التفرقة التى وضعها كانط I. Kant بين استعمال العقل النظرى من ناحية والعقل العملى من ناحية أخرى .

الخاصية الرابعة :

وأخيرا فمن الضرورى أن نتذكر باستمرار أن كيركجور يضع المذهب الهيجلى Hegelianism (وربما كنا أكثر دقة لو قلنا

كتابتنا « المنهج الجدلى عند هيجل » ص ١٦٢ وما بعدها من طبعة دار انتوير عام ١٩٨٢ — ومما له مغزى أن نجد هيجل يقول لنا أن اللامتناهى الحقيقى هو الوجود لذات ، أو هو « الانا أو ذات » المرجع السابق ص ١٦٤ .

أنه يقصد الهيجليه الدانماركية كما تتمثل عند هايبيرج Heiberg ومارتنسن Martensen أكثر مما يقصد هيجل نفسه) وكذلك المذهب الرومانتيكي Romanticism ضمن المرحلة الجمالية التأملية - رغم وجود فروق جوهرية بين الحركتين لكنهما معا يشتركان في خاصية واحدة هي أن « الذات الفردية » تضع في هذين المذهبين ، ومن ثم يغيب القرار الذي يحول الفكر الى فعل أو ينقذ الذات من ضياعها في الخيال ! يقول روبرتس Roberts يدرج كيركجور النسك العقلي والنظر الميتا - فيزيقي كله تحت اسم المرحلة الجمالية لأنه يراها أساسا كمحاولات لتجنب اتخاذ قرار أخلاقي . والتحالف بين الموقفين أوضح من أن يحتاج الى التناطة خاصة . وهو يفسر لماذا بحث عن علاج لمذهب الشك في ضرب من الالتزام بدلا من ضرب من التفكير . فكيركجور يعتبر النظر الميتافيزيقي محاولة لحل مشكلات الحياة بالضرورة المنطقية بدلا من الحديث عن الصراع والعذاب والعواطف النجاسة والقرارات الأخلاقية والحاجة الى الغفران ..»^(٥١) . وهكذا تتبخر الذات وهي تتأمل مشككت لا علاقة لها بها وتهرب من اتخاذ موقف أخلاقي واضح بالالتجاء الى عالم الفكر المجرد .. !

رابعا - يوميات مغو :

ينتهي المجلد الأول من « أما .. أو » بكتيب صغير ، كثيرا ما نشر مستقلا عنوانه « يوميات مغو »^(٥٢) . أراد فيه كيركجور أن يطور فهمه للجمالية التأملية (القطب الثاني من المرحلة الأولى من مراحل الوجود) بأن يعرض شخصية جزئية عينية هي « يوحنا المغوى » . وقد أحدثت هذه اليوميات ضجة كبيرة عندما نشرت في كوبنهاجن لأول مرة عام

(51) David E. Roberts : Existent ialism and Religlous Belief p. 68 - 69 Oxford University press .

(٥٢) صدر في اللغة الفرنسية في كتاب مستقل هو :

١٨٤٣ بسبب الجرأة التي تحتوى عليها وعبارات الغزل المكشوف والأوصاف الجنسية الشهوانية التي تنتشر فى هذه اليوميات (٥٢) .

وهذه اليوميات كتبها رجل اسمه « يوحنا » الملقب باغوى ، واذا كان الرجل الجمالى الأول - أو المولود الأول فى مملكة المباشرة ، وأعنى به دون جوان ذا مزاج سوداوى يبحث عن المتعة دون أن يفكر فيها أو حتى يحاول ادراكها ، فان « يوحنا » رجل عنيف فى شهوانيته انه يمثل المغوى المتأمل المتروى الذى ينصب شبابه وفق خطة مرسومة ويعمل بصبر دون ملل على تحقيقها ، فالمغويان يمثلان التوتر القائم بين قطبى المرحلة الحسية المباشرة والجمالية التأملية . وكثيرا ما يذكر كيركجور هذه المتفرقة تحت قناع دراسة الفروق بين « دون جوان » و « فاوست » اذ يعد فاوست Faust من زوايا كثيرة مثلا واضحا على الجمالية التأملية ، وربما استلهم كيركجور الكثير من جوانب شخصية يوحنا المغوى من « شخصية فاوست » الذى يعد من زوايا كثيرة مثلا واضحا على الجمالية التأملية . وعلى الرغم من أن « دون جوان » ويوحنا المغوى ممثلان للمرحلة الحسية فهما معا مغويان ، فان التشابه بينهما من حيث المغامرات الشهوانية ، يقف عند هذا الحد . ندون جوان تجسيد للقوى الحسية فهو يقهر النساء بقوته الشيقية المطبقة ، أكثر من حرصه على تطوير خطط الغواية وتنفيذها بمهارة وذكاء والموسيقى وحدها هى القادرز على التعبير عن قوة مباشرته . أما « يوحنا » فهو ، من ناحية أخرى ، لا يغوى سوى امرأة واحدة ، وهو يحقق هذه الغواية بخطة طويلة ومفصلة يصفها فى يومياته بتفصيلات ملتوية ومملة أحيانا . لكن ما يسترعى الانتباه فيها هو الكيفية التي تتم بها الغواية أو التأمل الطويل والمتروى والاستغراق فى التفكير .

= Kierkegaard : le Journal du Seducteur Traduction Francaise par Gateau Stock 1929 .

(53) F. Brandt : S. Kierkegaard, p. 38 .

تبدأ اليوميات بأن يروى لند « يوحنا » كيف أنه رأى فى الشارع فتاة صغيرة ساجرة مرحة ولطيفة : « كانت من أمتع الفتيات اللاتي رأتهن منذ مدة طويلة : شخصيتها ساحرة جذابة نظراتها فيها طفولة وبراءة وطهارة وحب استطلاع أيضا » (٥٤) . وهو يشكر الظروف السعيدة مرتين مرة لأنها جعلته يلتقى بهذه الفتاة الجميلة ومرة أخرى لأنه التقى بها فى فصل الربيع ، فصل الحب وتفتح الأزهار ، مرة أخرى أخرى أشكرك أيتها الصدفة الكريمة تقبلى امتنانى : لو أننى رأيتها فى فصل الشتاء لكأنت مختلفة فى عباءة خضراء ، ولربما كانت باردة أو لربما جعلتها قسوة الجو أقل جمالا ، أما الآن فياله من حظ ! ها أنذا أراها فى أجمل أيام السنة فى فصل الربيع ! وقبيل الغروب بقليل ، حوالى السادسة والنصف بعد الظهر ، بعد أن فقدت الشمس حدة حرارتها وتنفست الطبيعة بحرية ، وأصبحت البحيرة ساكنة تنعكس المنازل على صفحاتها كما تنعكس على صفحة المرآة (٥٥) .

والقارئ لا يرى هذه الفتاة الصغيرة الا بمنظار يوحنا ومن خلال وصفه : « على الرغم من أننى كنت أعد نفسى لهذه اللحظة منذ فترة طويلة فاذنى لا أستطيع ان أتحكم فى مشاعرى .. فقد كانت فى أروع سننى عمرها فتاة صغيرة لا تنمو لأنها ولدت مكتملة النمو ! وها هنا موطن ثراؤها اللامتناهى ! فليست منيرفا Minerva هى وحدها التى خرجت مكتملة النمو من رأس جوبيتر Jupiter وليست فينوس Venus وحدها هى التى خرجت فى كامل بهائها وجمالها من أعماق البحر ، بل كل فتاة صغيرة تولد على هذا النمو مكتملة النمو ما لم يدمر أنوثتها ما يسميه الرجال بالنمو والتطور ، انها لم تستيقظ على فترات بل دفعة واحدة ! (٥٦) .

(54) S. iKerkegaard : « Either .. or , » Vol. I, p. 326 .

(55) Ibid p. 327 .

(56) Ibid .

وكل هذا الوجد والهيام ولم يكن « يوحنا » يعرف اسمها ! فى اليوم التالى رآها تسير مع فتاتين فى الطريق فتبعن وكلما توقفن راح يقرأ الاعلانات المصقفة فى المحلات العامة وعيناه مركرتان على الفتاة المجهولة ، حتى سمع احدى الفتاتين تناديا « كورديليا Cardelia اسم رائع حقا ! اننى أتذكره الآن انه اسم الابنة الثالثة للملك لير King Lear فى مسرحية شكسبير الشهيرة . • تلك الفتاة الممتازة التى كان قلبها يتمزق حزنا وهى صامته ! وفى اليوم التالى كتب يوحنا فى مذكراته « استطعت اليوم أن أجمع بعض المعلومات عن المنزل الذى اختفت بداخله ، انه منزل تملكه أرملة جانس Jansen

لها ثلاث بنات • • أما فتاتى فهى كورديليا فال Cordelia Wahl وهى ابنة نقيب فى البحرية توفى منذ سنوات قليلة وتوفت والدتها أيضا ، وهى الآن تعيش مع عمها « (٥٧) • ويظل « يوحنا » يتتبعها ويجمع المعلومات عنها وعن أسرتها ، ثم قابلها فى منزل أحد تجار الجملة واسمه باكستر Baxter مع شاب ساذج اسمه ادوارد Edward وهو ابن هذا التاجر وخطيب كورديليا • فيتقرب من ادوارد ويكتب فى يومياته « أصبحنا الآن ، ادوارد وأنا ، صديقين حميمين ، صداقة حقيقية ، علاقة جميلة تقوم بيننا لم نسمع عنها منذ أيام اليونان المزدهرة ! وبعد بضعة أحاديث معه اعترف لى بكل أسراره» (٥٨) وهكذا ظل يوحنا يتردد على المنزل ويرى كورديليا ويتقرب اليها ، ويضع خطة للوصول اليها ويسعى الى تنفيذها مبرزا الكثير من المواقف المثيرة للمتعة التى يلاحظها لكنه لا يشارك فيها : « فالحياة بالنسبة له دراما ، وما يستحوذ على تفكيره هو الكشف البارع عن هذه الدراما • لكنه هو نفسه متفرج أو ملاحظ حتى وهو يؤدي دوره ويقوم بفعل ما • • » (٥٩) • انه يسعى الى المتعة يتجنب الملل • فعلى حين

(57) Ibid .

(58) S. Kierkegaard : Either .. or Vol I p. 334 .

(59) S. Kierkegaard : « Concept of Irony p » . 300 .

أن مقولتى اللذة والألم كانتا تسيطران على القطب الأول أى الحسية المباشرة التى يمثلها « دون جوان » ، فان مقولتى المتع والممل هما المسيطران بصفة خاصة على الجمالية التأملية . ويظل « يوحنا » يحكم الحصار حول الفتاة ، ويضع الخطط حتى تفسخ عطبتها « لادوارد » ، لكن يوحنا يخشى الالتزام والتعهد الذى يجعله يرتبط بها بعلاقة ما فهو يريد باستمرار أن يظل الباب مفتوحا لأكبر عدد من الممكنات ، وتلك حقيقة تعبر بوضوح عن منهجه فى الغواية انه يريد أن يمتلك كوديليا لكنه لا يريد أن يقوم نحوها بأى التزام شخصى . ومن ثم فان عليه أن يعالج الأمر ببراعة بطريقة تجعلها هى نفسها التى تقوم بجميع الخطوات الحاسمة . ولهذا فهو يكتب إليها مثيرا شوقها الى الحب المتحرر مبعضا الخطبة والالتزام والتقييد .

« حبيبتى كورديليا : ان الحب يحب الكتمان والخطبة اعلان ، الحب يحب الصمت ، والخطبة حديث وذبوع ، والحب يحب الهمس والخطبة صوت مرتفع ، ومع ذلك فبفضل فن حبيبتى كورديليا ستصبح الخطبة أفضل السبل لخداع العدو . فلا يوجد فى الليلة الظلماء ما هو أشد خطورة على السفن الأخرى أكثر من تعيق مصباح يكون أكثر خداعا من الظلام » .

المخلص يوحنا^(١٠)

« حبيبتى كورديليا !

هناك عربة صغيرة تنتظر عند الباب وهى عندى أوسع من العالم بأسره ما دامت تتسع لاثنتين ، وهى مشدودة الى جوادين جامحين مثل قوى الطبيعة ، غير صبورين كعواطفى ، جريئين كأفكارك . أن شئت حملتك هذه العربة بعيدا .

حبيبتى كورديليا ! هل تأمرين ؟ ! ان أمرك هو الكلمة التى تحل
عنان الجوادين وتطلق فرحة الانطلاق • سوف أحملك بعيدا لا من بين
جماعة من الناس الى جماعة أخرى ، بل سأحملك بعيدا عن العالم • ان
الجوادين يحرنان ويشبان على قوائمهما ! ويرفعان العربة عاليا ••
المخلص يوحنا (٦١)

حبيبتى كورديليا !

يروى فى الحكايات الخرافية القديمة أن نهرا وقع فى غرام فتاة
وكذلك روحى فهى كالنهر الذى يحبك ، فهو حينما يكون هادئا تتعكس
صورتك على صفحاته بهدوء وعمق ، وحينما آخر يتخيل انه امتلك
صورتك فتصطبب امواجه وتزمر حتى تمنعك من الفرار مرة أخرى •
وأحيانا ثالثة تتهادى أمواجه برقة وتداعب صورتك ، وعندما تفقدها
نصبح الأمواج سوداء يائسة • تلك هى روحى كالنهر الذى وقع فى
غرامك •

المخلص يوحنا (٦٢)

واستطاع يوحنا بحيله وخداعه أن ينال الفتاة « كورديليا » •
وفى اليوم التالى بعد ليلة الحب الوحيدة كتب فى يومياته
يقول :

« لم لا تطول ليلة كهذه أكثر من ذلك ؟ اذا كان فى استطاعة
الكتريون Alectryon (٦٣) ان ينسى نفسه ، فلماذا لا تكون الشمس

(61) Ibid, p. 391 .

(12) Ibid, p. 402 .

Mars الكتريون Alectryon كان صديق مارس

اله الحرب فى الاساطير اليونانية • وكان يقوم بحراسته عندما يقوم
« مارس » بلقاءاته الغرامية مع فينوس Venus لكنه فى ليلة من ليالى
الغرام نام وهو يقوم بالحراسة وأعطى الفرصة للاله أبولو لكى يفاجئ
مارس وفينوس •

متعاطفة بالمثل . . ؟ ومع ذلك فقد انتهى الآن كل شيء ، وأنا لا أريد أن أرها مرة ثانية . فالفتاة عندما تستسلم تماما تكون عندئذ عاجزة وضعيفة ، وتكون قد فقدت كل شيء . لأنه إذا كانت البراءة عاملا سلبيا عند الرجل فهي عند المرأة جوهر وجودها . والآن كل مقاومة مستحيلة ، انها فقط بقدر ما تطول يكون الحب جميلا وعندما تتوقف تتحول الى عجز وضعف وتعود . لا أريد أن يذكرني أحد بعلاقتي معها ، لقد فقدت شذاها ، وولت تلك الأيام التي كانت تتحول فيها الفتاة من شدة ألمها من حبيبها الخائن الى عباد الشمس (٦٤) . لن أودعها فليس أكره عندي من دعوع المرأة وتوسلاتها التي تبتد كل شيء لكنها مع ذلك لا تعنى شيئا . لقد أحببتها لكنها من الآن فصاعدا لم تعد تستطيع أن تشبع روحي . ولو كنت الها لفعلت معها ما فعله نبتون Neptune مع عروس البحر ، لكنك حولتها الى رجل » (٦٥) .

وهكذا نجد « يوحنا » يمضى في غوايته بمكر شيطاني ، ولهذا حرص على أن يظل سلوكه نحوها غامضا ملتبس بالدلالة كما وصفه القاضي فلهم : « أنت تحوم باستمرار حول نفسك ومهما تكن الخطوة الحاسمة تظل محتفظا بامكان التفسير الذي يجعل كلمة واحدة تقلب كل شيء » (٦٦) . وحتى في اللحظات التي كان فيها شديد الالتصاق بكورديليا ظل يوحنا « لغزا » بالنسبة لها . وهو يعرف ذلك ويستمتع به « الشيء الوحيد الذي لن تعرفه عنى هو أنني لا شيء » (٦٧) . أنه يجرب امكانيات كثيرة ويريد أن يظل باب الامكانات مفتوحا ، ولهذا

(٦٤) كليتى Clytie تحولات ، في الاساطير اليونانية الى عباد الشمس عندما اكتشفت خيانة الاله أبوللو .

(65) S. Kierkegaard : « Either .. or » . Vol. I p. 439 .

(66) S. Kierkegaard : « Eiether .. Or , » Vol . 2 p. 11 .

(67) Ibid, Vol . I, p. 349

فو لا يلزم نفسه باتخاذ أى قرار أو بمسئولية تحقيق واحدة منها بجد واهتمام انه يجرب فنون الاغراء ، لكنه لا يعد ولا يتورط فى أى زواج انه يتجنب الحياة الماترمة • لأن القرارات مهما يكن نوعها هى فى نظر الحسية التأملية — حصر وتضييق وتجديد ، ولهذا ينسحب يوحنا باستمرار من عالم الواقع العقلى العينى ليدخل فى عالم يسيطر عليه خياله الحر • وهكذا أضع ذاته وبددها فى الحاضر وأهمل بذلك الماضى والمستقبل • فلم يعد يحتفظ بالماضى فى ذاكرته ، ثم انه انسحب من مستقبله الذى يجابه بمسئولية لقرار » (٦٨) •

خامسا — خاتمة :

فى الفصل السابق أعنى « الحسية المباشرة » كانت عوامل تكوين الذات الطاغية هى التناهى ، والواقع والوجود الفعلى • الخ ولهذا ضاعت الذات فى البيئة الطبيعية أو الاجتماعية المحيطة بها ، أما هنا فى الحسية أو الجمالية التأملية فاعوامل السائدة هى اللاتناهى والخيال والامكان • ويرتبط التفكير الخيالى بالامكان ارتباطا وثيقا اذ من خلال هذا الفكر يتخيل المرء البدائل المختلفة التى يستطيع أن يحققها • غير أن هذا التفكير فى الممكنات لا يمكن أبدا أن يختلط بالتحقق الفعلى لهذه الممكنات : « لأن ما تريده الذات هو أن يفتح أمامها حقل الممكنات وينسج : دون أن يصبح شىء منها حقيقة واقعة حتى يبدو أمام الذات أن كل شىء ممكن » (٦٩) • وتلك هى اللحظة التى تسقط فيها الذات فى الهاوية ! وصاحب الفكر العقلى يعانى نفس ضياع الذات الذى يعانى منه صاحب اللذات الرومانتيكى ، فبينما صاحب اللذات يضيع نفسه فى مباشرة الحاضر الشهوانى ، فان الفكر العقلى يضيع نفسه فى

(٦٨) الدكتور عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ٥٠ — ٥١ ، دار الثقافة بيروت ط ٣ عام ١٩٧٣ •

(69) S. Kierkegaard : Sickness Unto death p. 169 .

مباشرة فكره • ان الذكر العقلي يسعى الى الاحاطة بالحقيقة الواقعة بواسطة مقولات منطوق كلى • لكن فى مثل هذا المذهب لا تكون ثمة أهمية للذات الموجودة العينية ، فكما أنه بالنسبة الى الشهوانى كل فتاة هى امرأة بوجه عام ، فكذلك بالنسبة للمفكر العقلى كل حقيقة تتحول الى مقولات مجردة وعامة • والتفكير النظري لا يرى غير الحركة العامة للتاريخ مفسرة بتوسط المقولات المنطقية ، ولكنه ليس الفرد الذى يدرك نفسه داخل تاريخه العينى الجزئى • وهكذا نجد كلا من رجل الازدات والمفكر العقلى يتهرب من مسئولية اتخاذ قرار ، وكلاهما يغازل مملكة الامتان ولكنه لا يقفز فى الوجود • فرجل الازدات يتهرب من المستقبل ومن المسئولية بتشتيت ذاته فى مذات موقوته ، والمفكر العقلى يتهرب من الاختيار بأن يلعب دور مراقب محايد يتأمل الحركات العامة الجارية فى التاريخ العالمى ، ولكنه لا يشارك أبدا فى تاريخه الباطن بوجودان واستبطان (٧٠) •

وسيطرة الممكنات على الذات يعبر عن نقص واضح فليس الذات كلها « امكان » : ان المرء يضيع نفسه ويفقد ذاته عندما يراها منعكسة فى الخيال ، وفى الممكن • لكن اذا ما نظر المرء الى ذاته فى المرأة فان المطلوب منه أن يعرف ذاته ، لأنه اذا ما نظر فى المرأة ، ولم يعرف نفسه فانه لا يكون قد رأى نفسه بل رأى رجلا فحسب ، رأى مجرد انسان • غير أن امرأة الذات ليست امرأة عادية ، ومن ثم فلا بد من استخدامها بحذر وحرص اذ يمكن أن يقال انها امرأة كاذبة : فالذات التى نرى كذا وكذا من ممكنات نفسها لم تر سوى نصف الحقيقة ، فحسب لأن هذه الذات ممكناتها لاتزال بعيدة عن نفسها ، انها فى منتصف الطريق الى ذاتها فحسب • وهكذا تكون المشكلة هى كيف يمكن للضرورة الكامنة فى الذات أن تحددنا بدقة أكثر ؟ فالامكان يشبه الطفل الذى يدعوه

(٧٠) أندكتور عبد الرحمن تدوى « دراسات فى الفلسفة الوجودية »

دار الثقافة ببيروت عام ١٩٧٣ •

صديقه للمشاركة فى الاستمتاع بشئ لذيق ، فتراه يقول على الفور : نعم ! لكن السؤال بعد ذلك هو : هل يوافق الوالدان ، وهل يسمحان بالذهاب الى صديقه ؟ والوالدان هنا هما الضرورة « (٧١) . ويكشف هذا النص عن النخل الذى يصيب بناء الذات عندما يسيطر عليها جانب واحد من جوانبها المتعددة وهو ما يسميه كيركجور « بنصف الحقيقة » فقط ! وتخلل الذات فى هذا النصف دون أن تحاول تحويل الممكنات الى واقع فعلى أو الاعتراف بواقعها أو جانب الضرورة فيها . وهناك نتيجتان هامتان ترتبطان ارتباطا وثيقا باصرار الذات على البقاء فى عالم الخيال واللعب بالممكنات ورفض العودة الى الواقع الفعلى :

النتيجة الاولى :

هو ضياع التاريخ وبداية ظهور الأساطير « سرعان ما تصبحين ملكى يا حبيبتى كورديليا ، فتغمض الشمس عينها ، وينتهى التاريخ وتبدأ الأساطير فى الظهور ، وألقى وراء ظهرى لا بالساعة فحسب بل بالليل كله ، وأسرع اليك أسيخ السمع لكى أعرث عليك لا من وقع أقدامك ، بل من صوت دقات قلبك » (٧٢) . وهكذا تصبح الحياة حقيقة أثرية حتى أن الواقع الفعلى يضيع أثره الى حد كبير (٧٣) .

والنتيجة الثانية :

هى أن الذات التى تضيع فى خيال الامكان تغرق أيضا فى فكر لامتناه . وهى لا تستطيع أن توقفه ، فما أن يواصل المرء التفكير حتى يجد الممكنات أمامه بغير حصر ، وكلما استغرق فى الامكان قل فى وجوده الفعلى . وتؤدى هذه الكثرة المتعددة من الممكنات الى كثرة

(71) S. Kierkegaard : Either .. or , Vol. I. p. 435 .

(72) S. Kierkegaard : Either .. or , Vol. I, p. 435 .

(73) Ibid, p. 422 .

متعددة الأنواع للذات شبيهة بما رأيناه في المرحلة الحسية المباشرة ، فالذات تصبح في الجمالية التأملية حزمة من الممكنات غير المنظمة • لكن المرء ما لم يستدع الامكان ليعود الى الضرورة فسيف تضع ذاته • تكون النتيجة ان هذا الشخص يصبح بالنسبة لنفسه « مجرد سراب » والطريقة الوحيدة لوقف هذا التكبير اللامتناهي هي عزم الارادة وتصميمها • فمن طريق هذا العزم يتأكد الوجود الفعلي للذات • لكن هذه العملية تحتاج الى ممارسة الحرية في اتخاذ القرار ومع هذا التطور للذات تنتقل من المرحلة الحسية الى المرحلة الأخلاقية •

كنا حتى الآن نناقش المرحلة الجمالية التأملية (القطب الثاني من المرحلة الحسية) على أنها وجهة نظر ممكنة من الحياة ، أو على أنها نمط مثالي من الشخصية • لكن هذه المرحلة تمثل كذلك طورا معيناً في تطور الذات ، وما هنا نجد أيضاً توازياً بين تطور الذات الجمالية التأملية عند كيركجور ، وما يقوله علماء النفس المتأخرون على نحو ما كان الأمر في المرحلة الحسية المباشرة التي ناقشناها في الفصل السابق • ويشير مارك تيلور Mark C. Taylor بصفة خاصة الى نقطتين بارزتين :

الأولى :

أن كثيراً من علماء النفس يذهبون الى أن عملية تمايز الطفل وعالمه التي تبدأ مع احباط الرغبة تسير أبعد من ذلك ، فهي تسير بالتدريج حتى تصل ، شيئاً فشيئاً الى الوعي الذاتي خلال الأطوار الأولى من المرحلة الاستتية Anal Stage والتفرقة الأساسية الموجودة في الوعي الذاتي هي التعرف الواضح على الاختلاف بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي - ويتطور هذا الادراك مع تمايز الأنا عن الهم id ، فعلى حين أن الهم هو I d ... في مرحلة الاشباع المباشر يفشل في التمييز بين الداخل والخارج أو الجوانية والبرانية • فاحباط الرغبة يولد تفرقة بين الرغبة الداخلية والوسيلة الخارجية لاشباعها •

ما دامت الرغبة لم تشبع بعد على نحو مباشر ، فان الذات تسعى نحو ما ترغبه من العالم المحيط بها . ولكي تتم عملية اشباع الرغبة هذه ، فلا بد أن تكون هناك تفرقة واضحة بين الذات التي ترغب والموضوع المرغوب فيه . فالأنا هي الوسيلة التي ترتبط بواسطتها الرغبة الداخلية بالواقع الخارجى الذى يشبعها ، كما تقوم الأنا بكبح الطاقات النفسية المضادة لدوافع الهو Id الى أن يتم توجيهه سليم نحو موضوع الطاقة النفسية . ومن خلال الأنا تتشكل خطة يمكن أن نتخيل أن الارادة سوف تحقق اشباع الرغبة . وتساعد هذا النشاط القصدى قدرة الطفل على استخدام اللغة وتنسيق الأهداف . ورغم أن الشروط المطلوبة للارادة حاضرة فان وجودها لم يتأكد بعد . ومن الواضح أن مراحل تطور الذات التي نلخصها هنا توازى المراحل التي رأى كيركجور أن الذات تسير فيها فى انتقالها من القطب المباشر الى القطب التأملى فى المرحلة الحسية *

النقطة الثامنة :

التي يشير اليها « مارك تيلور » هي أن جانباً كبيراً من حياة الصبى هي « وجود خيالى » ، ويؤكد كثير من علماء النفس على أهمية الخيال فى عملية التنشئة الاجتماعية للطفل . والتركيز على الخيال فى تطور الطفل واضح فى لعبه اذ كثيراً ما يدعى الطفل القيام بأدوار مختلفة يتمثل فيها العالم أمامه ، وغالباً ما يعجز الطفل عن التمييز بوضوح بين العالم الخيالى والعالم الواقعى ، وذلك يفسر الى حد ما ، ميل الأطفال وافتتانهم بالحكايات الخرافية ، فى الوقت الذى يؤكد فيه كيركجور على اهتمام كثير من الرومانتيكيين بالأساطير والحكايات الخرافية . وفضلاً عن ذلك فان الطفل يحاول فى هذا اللعب الخيالى أن يرى كيف يبدو العالم من منظور معين « داخلى » ، ويبدو عالمه لامتناه فى امكاناته التي يستطيع أن يتخيل فيها نفسه ، وبالطبع لا بد للطفل لكي يحقق دوره الخيالى ، من ممارسة الارادة

وذلك يحدث فى مرحلة متأخرة من حياته • ومن ثم فان اللعب الخيالى خطوة هامة فى انضاج الذات •

ومن هذه الزاوية فاننا يمكن أن ننظر الى المرحلة الجمالية التأملية عند كيركجور على أنها كذلك طور من أطوار الذات • ويمكن ، بالطبع ، أن تثار هنا بعض اشكالات مثلما تثار فى كل مجال آخر : لا سيما اذا نظرنا الى خصائص هذه المرحلة على أنها تطور حاسم فى حياة الانسان البالغ الفاضح • وهذا ما يحدث بصفة عامة ، فيوحننا مثله مثل الطفل يعيش وجودا خياليا لأن عالمه عبارة عن حقل غير منظم من الممكنات وفضلا عن ذلك فان يوحننا لم يثبت ارادته قط فإنه لهذا السبب لم يحقق ذاته الخاصة على الاطلاق (٧٤) •

* * *

الفصل الثالث

المرحلة الأخلاقية

- • • « الذات الحقة ليست هي الذات العارفة »
- وإنما هي الذات التي توجد على نحو أخلاقي »
- س • كيركجر « حاشية ختامية
في علمية »

أولا – مقولتنا – القرار والاختيار :

لم تكن هناك ذات حقيقية فى المرحلة السابقة بشطريها : « الحسية المباشرة ، والجمالية التأملية » ، فى الأولى ضاعت الذات لانغماسها فى الحس وسيطرة البيئة الطبيعية والاجتماعية عليها ، وفى الثانية تبخرت فى الامكان والخيال والتأمل الميتافيزيقى عند الفلسفات النظرية ، وهنا وهناك ليس ثمة ذات حقة ، وشخصية مستقلة ، واذا عابت الذات غاب معها القرار ، فمن ذا الذى يمكن أن يتخذ قرارا ويتحمل مسؤوليته اللهم الا الذات استقلة ؟ ! ومن هنا كانت مقولتنا الرار والاختيار هامتين فى المرحلة الأخلاقية فهما يمثلان تطورا ملحوظا تنبثق فيه الذات التى تختار وتتخذ القرار . « غاذا كانت السمة الأساسية للمرحلة الحسية هى غياب القرار الذى تمارسه الذات بحرية ، فان السمة الأساسية للمرحلة الأخلاقية هى انبثاق القرار . . واذا كان كيركجور يذهب الى أن الزمان هو العملية التى تتحقق بها الامكانات بالفعل من خلال القرار . فان تطوير الذات للقرار المسئول ومعه الانتقال الى المرحلة الأخلاقية ، يمثل خطوة ذات مغزى هام فى عملية التفرد »⁽¹⁾ . أى الوصول الى الذرد ذى الوجود الأصيل .

لكن ما الذى يدفع الذات الى الحركة فتنقل من المرحلة الحسية بشطريها الى المرحلة الأخلاقية ؟ لماذا لا يبقى رجل الحس قابعا فى حياته غارقا فى مآذاته ؟ الجواب ذو شطرين الأول : هو أنه ليس ثمة ما يمنع الانسان من الخضوع طوال حياته لسيطرة الحس والشهوة والحياة فى مستوى الحيوان ، بحيث يعيش حياة بهيمية لا يجد فيها نفسه (وُلِكَ أن تلتفت حولك لتجد آلافا من الناس على هذا النحو) وليس ثمة ضرورة خارجية تحتم عليه الخروج من هذا المستوى المتدنى

(1) Mark C. Taylor : Kierkegaard p. 185 .

الى مستوى أرفع من الحياة • والشطر الثانى : أن الضرورة التى تدفعه فى لحظات معينة الى الانتقال الى المرحلة الأخلاقية هى ضرورة تتوقف على نمو الوعى الذاتى عنده • والحق أن الحياة الحسية المتقلبة دوما سوف تدفع صاحبها ، يقينا ، الى الملل أو الضجر « تلك الأبدية بلا مضمون ، ذلك البعيم بلا متعة ، ذلك العمق السطحى ، ذلك الشعب الجوعان » (٢) • على حد تعبير كيركجور الذى يحدثنا عن هذه الحالة بطريقة شاعرية فيقول :

« الضجر أو الملل هو أصل الشرور جميعا ، ويمكن أن نتعقب جذوره التاريخية منذ بداية العالم : فقد شعرت الآلهة بالضجر فخلقت آدم • وشعر آدم بالملل والضجر لأنه كان وحيدا فخلقت له حواء • وهكذا دخل الملل الى العالم وازداد بنسبة زيادة السكان • كان آدم يشعر بالملل لأنه وحيد ، وهو الآن يشعر بالملل ومعه حواء ، ثم ينجبان قابيل وهابيل ويصبح الملل عائليا ! ويزداد سكان العالم ويصبح الملل جماعيا ! ولكى يسلبوا أنفسهم خطرت لهم فكرة اقامة برج عال يرتفع الى عنان السماء ، والفكرة ذاتها مملة فيرتفع الملل مع ارتفاع البرج ، ويقيم الدليل المرعب على أن الملل اليد الطولى ، وكانت النتيجة أن تبعثرت الأمم فى الأرض تماما كما يسافر الأفراد اليوم الى الخارج (٣) لكن الشعور بالملل يظل يلازمهم (٤) • فمن الطبيعى اذن أن تبذل

(2) S. Kierkegaard : The Concept of Irony p. 302 .

(٣) تارن أيضا قوله : « الانسان يمل حياة الريف فينتقل الى المدينة ، ويميل العيش فى وطنه الاصلى فيسافر الى الخارج ويميل من أوروبا فيسافر الى أمريكا . . . وهكذا . وفى النهاية يداعبه الامل فى رحلات لا تتوقف عبر انكواكب . . . » « أما . . . أو » الجزء الاول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ وكأنته كان يفسر اندفاع الانسان فى القرن العشرين الى غزو الفضاء بوصفه ضريا من الهروب من حياته ومحاولة للتغلب على ما يشعر به من ملل وضجر عندهما فقد الكثير من القيم والمثل العليا الاخلاقية !!

(4) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . I, p. 282

الجهود للتغلب على الملل ، وهنا من الضروري أن نتأمل المشكلة في هدوء . . كل انسان يشعر بالملل يصرخ طالبا التغيير ، وأنا متعاطف مع هذا الطالب أتم التعاطف ، لكن من الضروري أن نعمل وفق مبدأ محددة» (٥) .

الملل أو الضجر ، اذا ، يسيطر على « الذات الطبيعية » ان صح التعبير ، ويعبر عن الخواء وانعدام المعنى في حياتها أو عن ضياعها في الاستمتاع الخالص بالملذات أو حياة التفكير الخالص فتسقط في هوة الملل ! والخروج منها لا يكون الا عن طريق التهكم ! : « فالدور الايجابي للتهكم هو أن يعيد الفرد الى نفسه مرة أخرى وأن يخلق فيه اهتماما بوجوده الأخلاقي بحيث يدرك أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بدون تهكم » * . أما الدور السلبي للتهكم فهو ممارسة للموقف العدمي الذي يهدم الواقع المتناهي الذي يعيش فيه الفرد ، ويخرج الذاتية الحقة من سيطرة القوى الخارجية لتكون فردا أصيلا يقوم بالاختيار واتخاذ القرار .

انتقال الذات ، اذن من المرحلة الحسية الى المرحلة الأخلاقية يتم عن طريق التهكم والسخرية من الحياة الرتيبة المملة الخالية من القيم والمثل العليا . لكن ألسنا هنا نقع في تناقض ظاهر عندما نقول أن « الذات » تخرج من مرحلة حسية الى أخرى أخلاقية ، في الوقت الذي نقول فيه انه لا توجد « ذات » في المرحلة الحسية ؟ ! الواقع أن الذات موجودة في المرحلة الحسية لكنها في « حالة امكان » ، أو هي « وجود بالقوة » ومهمة المرحلة الأخلاقية تحويل ما هو بالقوة الى وجود بالفعل عن طريق وعي المرء بذاته أو معرفته لنفسه أو « اختياره لذاته » على حد

(5) S. Kierkegaard : «The Concept of Irony» p. 338 .

(*) Ibid , p. 87 .

تعبير كيركجور . ويناقش كيركجور هذه الفكرة بالتفصيل فى ثلاث دراسات طويلة هى « المشروعية الجمالية للزواج » ، و « التوازن بين عنصرى الجمال والأخلاق فى تكوين الشعصية » وهما يشكلان المجلد الثانى من كتابه « اما .. أو .. » ثم فى دراسته : « ملاحظات مختلفة حول الزواج ، رد على اعتراضات يقدمها رجل الأخلاق القاضى غلهم » ، وهو الشخصية التى تولى شرح وجهة نظر كيركجور فى المرحلة الأخلاقية .

وربما كانت أفضل بداية لعرض وجهة نظر كيركجور فى المرحلة الأخلاقية أن نفهم معنى قوله : « أن على المرء أن يختار ذاته » لا سيما وأنه كثيرا ما يشير الى أنها « تحديث ، نوعا ما لمقولة يونانية » ويقصد بذلك المبدأ السقراطى الشهين « اعرف نفسك » ومن ثم يرتبط اختيار المرء لنفسه بمعرفته لذاته فلا شك أن السؤال الأخلاقى الذى أطرحه : « ماذا ينبغى على أن أفعل ؟ » يثير فى الحال سؤالا آخر أسبق منه هو : « ماذا فى استطاعتى أن أفعل ؟ » والسؤالان يؤديان الى مشكلة الذات مادمت لا أستطيع أن أعرف ماذا أستطيع أن أفعل ما لم تكن لدى ولو معرفة ضئيلة بنفسى : من أنا ؟ وهكذا ارتبط السؤال الأساسى عند كيركجور : من أنا ؟ أو ما هى الذات ؟ بعبارة سقراط فى محاوره « فايديروس » ، التى كثيرا ما يشير إليها كيركجور وهى « لا بد أن أعرف نفسى أولا .. فهل أنا مخلوق أكثر تعقيدا ، وأشد امتلاء بالانفعالات الطاغية من حية تيفون Typho أم أننى مخلوق أكثر رقة وأشد بساطة ، وهبته الطبيعة مصيرا إلهيا هادئا .. ؟ » (٦) . وهكذا تنبئ أن

(6) Plato : Phaedrus 230 .

وقارن أيضا الترجمة العربية لمحاوره « فايديروس » بقلم الدكتورة أميرة حلمى مطر ص ٤٣ من طبعة دار المعارف ، ولا سيما شرحها للتيفون بأنه « ربح ممثلثة بالغبار ، ويطلق هذا الاسم أيضا على عملاق يملؤه الغرور » حاشية ١ ص ٤٣ ويبدو أن هذا العملاق يفسر فى بعض الترجمات على أنه حية ضخمة أيضا .

السعى وراء المعرفة الذاتية هي سمة لفعل الاختيار أعنى « لاختيار المرء لنفسه »^(٧) ، الا أن كيركجور يبينها الى أن هذه المعرفة ليست تأملية ولا هي موضوعية وهو لهذا السبب يفضل استخدام تعبير اختيار المرء لنفسه يقول : « الفرد الأخلاقي يعرف نفسه ، غير أن هذه المعرفة ليست مجرد تأمل (إذ لو صح ذلك لكان الفرد مقيدا بضرورته) انها تفكير في ذاته ، وهي نفسها فعل ، ومن ثم فقد فضلت عامدا استخدام تعبير « اختيار المرء لذاته » ، بدلا من معرفة المرء لنفسه . ومن هنا فان معرفة المرء لنفسه ليست هي النهاية ، بل على العكس ، هذه المعرفة لها ثمارها فمنها يبدأ ظهور الفرد الحقيقى . ولو أردت أن أكون حاذقا فى هذه النقطة لقلت ان الفرد يعرف نفسه بذلك الطريقة التى «عرف»^(٨) بها آدم حواء بالمعنى الذى يعطيه العهد القديم لهذه الكلمة فالفرد يتصل بذاته ويعاشرها ويخصبها فيهب لنفسه الميلاد . وهذه الذات التى يعرفها الفرد هي الذات الواقعية ، والذات المثالية فى آن معا^(٩) . ونحن نجد فى هذا النص فكرتين هامتين :

الأولى أن معرفة المرء لذاته تعنى اختياره لنفسه ، اختياره لذاته حقة ومن ثم فقد عدل كيركجور المبدأ السقراطى القديم « اعرف نفسك » ليصبح اختر ذاتك .

والفكرة الثانية : هي أن الذات الجديدة التى « يهبها الميلاد : تجمع فى آن معا بين عاملين أنطولوجيين من تكوين الذات وهما

(7) George J. Stack : Kierkegaard's «Existential Ethics» p. 138 University of Alabama Press 1977 .

(٨) المعرفة هنا تعنى حرفيا الاتصال الجنى كما جاء فى سفر التكوين

« وعرف آدم حواء امراته فحبلت وولدت قايين .. » الاصحاح الرابع :

.. ١

(9) S. Kierkegaard : Either .. or , Vol . 2 , p. 263 .

« الواقع » و « المثال » فالوعى الأخلاقى يتطلب الفعل القصدى الذى يربط بينهما ، والمثال هو « الواجب أو ما ينبغى أن يكون » أما الواقع فهو ما أتنا عليه بالفعل ^(١٠) . ومن هنا تبرز أهمية الاختيار ، أن يختار الانسان نفسه فى قيمتها الأبدية أو « شرعيتها الأزلية » على حد تعبير كيركجور ^(١١) . وبذلك يظفر بذاته الحققة وهذا هو الاختيار الايجابى الذى يشبهه فيلسوفنا بالحفل الذى كان يقام لتتصيب الفارس فى العصور الوسطى : « انه مس بباطن السيف على رأس الفارس يصبح بعده نبيلًا الى الأبد . وهو لا يصبح شيئًا آخر غير ما هو عليه لكنه يصير ذاته ، اذ يتوحد الوعى ويصبح ذاته . والأمر هنا كالأمر فى الميراث فمهما بلغت ثورة الوريث حتى لو ورث كنوز الأرض جميعا ، فإنه لا يتسلم ميراثه الا اذا بلغ سن الرشيد ، كذلك بالغًا ما بلغ ثراء الشخصية فإنها لا تكون شيئًا قبل عملية اختيارها لاتها . وعلى العكس من ذلك : أكثر الشخصيات فقرا تكون كل شيء عندما تختار نفسها . اذ ليس المهم أن يكون المرء هذا أو ذاك بل أن يكون ذاته . وهذا ما يستطيعه كل انسان لو أراد ^(١٢) . وتعتمد مناقشة كيركجور لاختيار المرء لذاته فى شرعيتها الأزلية على تصورهِ لعينية وجود الذات فما الذى اختاره ؟ ليس هذا الشيء أو ذاك ، لأنى اختار على نحو مطلق ، انى فى الواقع اختار المطلق . وما هو هذا المطلق ؟ انه ذاتى فى شرعيتها الأزلية ولا شيء آخر غير ذاتى أستطيع اختياره على نحو مطلق ، اذ لو اخترت شيئًا آخر لا اخترت شيئًا متناها فليس ذلك اختيارًا على نحو مطلق ^(١٣) . ويستطرد كيركجور فى السياق ذاته ليخبرنا أن عملية الاختيار تتم بحركتين جدليتين : فما أختاره ليس موجودا وهو يظهر

(10) George J. Stack : op . cit . p. 88 .

(11) S. Kierkegaard : Either - or Vol; II p. 218 .

(12) Ibid , p. 181 .

(13) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. 2 p. 218 .

الى الوجود عن طريق الاختيار ، ومع ذلك فما اختاره موجود والا لما
أمكن أن يكون هناك اختيار . لأننى لو كنت اختار ما لا وجود له وأظهره
الى الوجود بعملية الاختيار ، لكنت فى هذه الحالة لا أختار بل أخلق ،
ولكنى لا أخلق نفسى بل أختارها . ومن ثم فعلى حين أن الطبيعة قد
خلقت من عدم وعلى حين أننى أنا نفس تلك الشخصية المباشرة قد
خلقت من عدم ، فاننى كروح حر قد ولدت من مبدأ التناقض أو ولدت
من واقعة اختياري لنفسى « (١٤) » .

ومن هذه النصوص يتضح ما يعنيه كيركجور باختيار المرء لنفسه
فى شرعيتها الأثرية أو صحتها الأبدية ، فعملية الاختيار هذه المرحلة
وسط بين المبدأ السقراطى القديم الذى يطالب المرء بمعرفة ذاته (اعرف
نفسك) وبين خلق الانسان لنفسه (اخلق ذاتك) فليس صوابا أن
نأخذ بواحد من هذين البديلين : الأول أقل مما ينبغى ، والثانى أعظم
مما ينبغى : فإذا كان من المبالغة أن نقول ان الذات تخلق نفسها ، فمن
التقليل أكثر مما ينبغى أن نطالب الذات بأن تعرف نفسها فحسب .
صحيح أن معرفة المرء لنفسه ضرورية ، لكنها ليست شرطا كافيا لانبثاق
الذات الناضجة ، ولقد سبق أن رأينا كيف أن المباشرة تلغى بظهور
الفكر وتطور الوعى الذاتى ، فكلما تطور الفكر أصبح المرء على وعى
مترادى بتمييزه الجزئى . وينبغى أن يكون الهدف من مثل هذا التفكير
الذاتى التفاضل بعمق الى أغوار الوجود الفعلى العينية للمرء ، لا بد أن
يكون على وعى بذاته بوصفها نتاجا لبيئة معينة طبيعية واجتماعية :
فالعوامل الاجتماعية والفيزيائية التى يؤثر بها الآباء على الأبناء موجودة
فى الذات ومعطاة فى وجودها . . . وقل مثل ذلك فى مواجهة : مواطن القوة
والضعف عنده وامكاناته . . الخ الانسان الذى نتحدث عنه يكشف
الآن أن الذات التى اختارها تحتوى على تعدد لا حصر له ، بمقدار
ما يكون لها تاريخ ، تاريخ يعترف فيه بالهوية مع ذاته ، وان كان التاريخ

(14) Ibid, p. 219 .

على أنواع مختلفة : فهو يرتبط في هذا التاريخ بعلاقة مع الأفراد الآخرين من الجنس البشرى ، وبالجنس البشرى ككل ، وان كان هذا التاريخ يتضمن عنصرا مؤلما ، فان هذا الانسان كان ، مع ذلك ، على ما هو عليه كنتيجة لهذا التاريخ . ومن هنا احتاج الانسان الى الشجاعة لكي يختار نفسه . . . » (١٥) . وهكذا يتقدم وعى المرء بنفسه كلما اعترف بالماضى أعنى بالواقع الفعلى الذى ينتمى اليه وان كان لم يخلقه . وهذا ما كان يعنيه كيركجور بقوله : « ان ما تم اختياره موجود والا لما كان هناك اختيار » وقبل أن يكون من الممكن أن يكون هناك أى تطور أبعد للذات فانه من الضرورى أن نفهم وجودها الفعلى العينى . وعبارة « الشرعية الأزلية للذات » أو صحتها الأبدية تشين الى هذا الجانب المعطى للذات ، وهو جانب أساسى فى تكوين الذات ، لكنه ليس من صنعها ولا ينتج عن فعل أو نشاط تقوم به الذات نفسها ، فبعد أن يحقق المرء المبدأ السقراطى « اعرف نفسك » عليه أن يستمر فى التقدم « ليختار نفسه » . ولهذا فضلت عن عمد أن استخدم تعبير « أن يختار المرء نفسه » بدلا من أن يعرف نفسه ، لأن معرفة المرء لنفسه ليست هي النهاية ، بل على العكس ثمار هذه المعرفة أن يبدأ ظهور الفرد الحقيقى . أعنى أنه لا بد أن تفهم الذات المعطاة فى البداية ثم تختاره بعد ذلك . واختيار المرء لذاته فى هذه الحالة انما يعنى قبول المسئولية تجاه هذه الذات ، انه يعنى الاعتراف بأن الواقع الفعلى أو الوجود المعطى للذات انما ينتج من قوى تجاوز الذات وتخرج عن سيطرتها لكنه لا يعنى أن ترفض لهذا السبب أن يختار المرء ذاته أو ألا يكون ذاته (١٦) .

وإذا ما فشلت عملية اختيار المرء لذاته أو اذا لم تنجح محاولاته فى تحقيق وجهة النظر الأخلاقية عن الحياة : « فان السبب الوحيد لعدم

(15) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol. 2 p. 220 .

(16) Marck C. T aylor : Kierkegaard, p. 189 - 190 .

نجاح المحاولة هو أن الفرد اختار نفسه فى عزلة أو اختار نفسه على نحو مجرد . ويمكن أن نعبر عن الفكرة نفسها بعبارة أخرى فنقول ان الفرد فى هذه الحالة لم يختار نفسه على نحو أخلاقى ، بحيث لم يرتبط بالواقع ، لأن من يختار ذاته أخلاقيا يختارها بطريقة عينية بوصفها هذا الفرد المعين . . . وعلى هذا النحو يصبح المرء على وعى بذاته بأنه هذا الفرد المعين صاحب هذه المواهب المحددة ، وهذه الاستعدادات والميول والغرائز والانفعالات التى تتأثر بالبيئة المحيطة من حوله وكان نتاجا معيناً لها . لكن عندما يصبح المرء على وعى بنفسه بهذه الطريقة ، فإنه يفترض فيه المسئولية عن ذلك كله . . . وعلى هذا النحو فإنه يكون فى لحظة الاختيار فى عزلة تامة لأنه ينسحب من البيئة المحيطة لكنه يكون فى الوقت نفسه على اتصال مطلق بها ، انه يختار نفسه كنتاج ، وهذا الاختيار هو اختيار الحرية ، وعلى ذلك فعندما يختار نفسه كنتاج فإنه يمكن ان يقول كذلك انه انتج نفسه . وهكذا يصل الى النتيجة فى لحظة الاختيار (*) وفى استطاعتنا أن نضرب مثلا للفكرة التى يعرضها كيركجور هنا من واقع حياته نفسها فقد كان فى جانب منه نتاجا لبيئته أخذ مزاجه السوداوى عن والده ، وجسمه الشائه من سقوطه من فوق شجرة فضلا عن عيوبه الفريقية : فاحدى ساقيه أطول من الأخرى ، صوته نشاز كأنه نعيب الغراب ، والى جانب ذلك كان صعب المراس حاد الذكاء . . الخ (١٧) . وقد حاول علاج هذا النقص فى جسده يقول : « استشرت طبيبا عما اذا كان يعتقد أن التنافر بين الجسد والروح عندى يمكن أن يحل على نحو أستطيع معه تحقيق العام (أى ينخرط فى المجتمع ويتزوج) لكنه شك فى ذلك » (١٨) . وذاب أمله عندما نزع عنه الطبيب . . كل أمل فى

(16) S. Kierkegaard : Either . or, Vol . 2 p. 219 - 220 .

(١٧) انظر الجزء الأول من كتابنا « سرن كيركجور : حياته وأعماله »

ص ٥٨ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ .

(18) S. Kierkegaard : The Journals. p. 169 .

الشفاء (١٩) . فماذا حدث ؟ فلنستمع الى ما قاله تعليقا على رأى الطبيب : « عندئذ اخترت ! اخترت هذا النقص المؤلم بعذابه المنتظر واعتبرته شوكة فى الجسد : حدى وصليبى ! (٢٠) هكذا اختار كيركجور « هذا النقص المؤلم » على حد تعبيره ، اختار وجوده كما هو معطى له عن طريق البيئة أو الوراثة أو المواهب الطبيعية المختلفة . الخ . واعتبر نفسه مسئولا عن هذه الذات ، وان كان قد تنبأ بمشكلة محتملة وحاول حلها وهى أن الذات التى تم اختيارها على هذا النحو لا بد من ناحية أن تكون موجودة وسابقة على الاختيار ، الا لما كان من الممكن اختيارها بل خلقها ، ولكنها لا بد من ناحية أخرى أن يكون هناك تغير ذو مغزى نتيجة لهذا الاختيار ، والا لكان من الصعب أن نرى أهمية لمثل هذا الاختيار . ويرى مارك تيلور . Mark C. Taylor . أن اللغة التى استخدمها كيركجور فى حل هذه المشكلة كانت مضطربة الى حد ما ، فالذات التى سبق اختيارها لنفسها بوصفها تشمل جميع العناصر المكونة للذات تظل فى حالة المباشرة . ولقد رأينا أن المباشرة يمكن أن تعنى أنه ليس ثمة توسط لا بالفكر ولا بالقرار . غير أن هذه المباشرة تلغى عندما يتطور الفكر ، اذ تصبح الذات بذلك واعية بنفسها ولقد اتضح الآن أن المعرفة الذاتية لا تكفى لانبثاق الذات الناضجة ، فالقرار ضرورى . ومن ثم فالذات التى تعرف لا بد أن تختار . والمرء يظل من ناحية ، كما هو ذاته بعد اختياره لنفسه على نحو ما كان قبل الاختيار فهى نفسها التى أختارها . لكن المرء ، بمعنى ما ، يصبح ذاتا مختلفة عما كان قبل الاختيار ، فمع اختيار المرء لنفسه تنبثق الذات بوصفها وعيا ذاتيا وفردا مسئولا (٢١) .

اختيار الذات ، اذن ، يرتبط ارتباطا وثيقا باختيار وقائمتها ،

(19) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardienes p. 18 .

(20) S. Kierkegaard : The Journals p. 170 .

(21) Mark C. Taylor : Kierkegaard . p. 190 - 191 .

أو تلك الجوانب من وجود الذات التي تنتمي إليها بالضرورة ، أعنى تلك الجوانب التي لا تخضع لقرارات الفرد الخاصة لأنها تنتج عن مؤثرات البيئة ، ولا يمكن للذات أن تغيرها بل لا بد أن تعترف بها وأن تتقبلها . لكن كيركجور يقول فى عبارة غامضة فى هذا السياق : « ان من يختار نفسه أخلاقيا يختار نفسه عينيا على أنه هذا الفرد المعين . وهو يظفر بهذه العينية من واقعة أن فعل الاختيار يتحد فى هوية واحدة مع فعل التوبة والندم Repentance الذى يجيز الاعتيار (٢٢) . فكيف يمكن أن يتحد فعل الاختيار لموقائعية الذات مع فعل التوبة والندم ؟ وما الذى يمكن أن يندم عليه المرء وهو يختار جانبا فى وجوده ليس من صنعه ؟ الجواب هو أن الذات عندما تصبح على وعى بنفسها فانها تصبح واعية بعلاقتها الوثيقة بالجنس البشرى وبالتاريخ ، ولا بد أن يدخل ضمن هذا التاريخ أخطاء الأجيال السابقة ، ومن هنا فان الذات تعترف ، كأمر واقع ، أن كثيرا من خصائصها العينية أو الموقائعية انما جاء نتيجة لأخطاء الآخرين . وهكذا تصبح الذات على وعى كامل بضعفها الخاص ويضعف الجنس البشرى الذى كانت عضوا فيه ونتاجا له . وقد لا تكون كلمة « الضعف » فى بعض الأحيان من القوة بحيث تعبر عما تجده الذات فى نفسها ، فهناك جوانب عن وقائعية الذات ، بل ومن حياة الجنس البشرى ككل ترتبط بها الذات وقد تصل الى مستوى « الشر » لا مجرد الضعف فحسب ، غير أن هذا الشر جزء من عينية الذات ولا بد من قبوله ، وهكذا تندم الذات على الشر الذى تجده بداخلها ، ولهذا السبب فان كيركجور يكرر ، باصرار أن عملية اختيار المرء لذاته تتضمن توبته وندمه : « ان من يختار ذاته بطريقة تجريدية لا يختارها أخلاقيا . انه عندما يكون الانسان منغمسا فى ذاته أثناء عملية الاختيار ، مهتما بها ، نافذا نفاذا كليا فى أعماق ذاته بحيث يكون منتبها فى كل حركة الى وعيه بالمسئولية عن ذاته — عندئذ فقط

يختار ذاته أخلاقيا ، عندئذ فقط يندم على ذاته ، عندئذ فقط يكون عينيا ويكون في عزلته الشاملة في اتصال مطلق مع الواقع Reality الذي ينتمي إليه . ولن أمل من تكرار القضية البسيطة التي تقول ان اختيار المرء لذاته يعني أن يندم عليها ، اذ يدور حول هذه القضية كل شيء آخر » (٢٣) . فليس في استطاعة الذات أن تتقبل جوانب معينة من واقعها ومعطياتها ثم تستبعد الجوانب الأخرى ، بل لا بد أن تقبل وجودها العيني بأسره في شموله بما فيه من جوانب سيئة أو شريرة . وان كان من المهم أن نلاحظ في هذا السياق أن الشر الذي تندم عليه الذات هنا ليست نتاجا لفعالها الخاص بل هو شر أو ضعف تعاني منه هي نفسها . وهو عقاب الهى عن الذنوب التي ارتكبتها الآباء في حق أبنائهم يقول القاضى فهلهم : « ان ما أقوله هنا ليس حكمة أستاذ محترف بل هو ما يمكن لكل انسان أن يقوله وأن يفعله اذا أراد ، فلم أتعلمه في قاعات المدرس ، بل تعلمته في قاعة الاستقبال ، أو في غرفة نوم الطفل ، اذا شئت ، فكلما رأيت طفلى يجرى في هذه الغرفة سعيدا فرحا قلت لنفسى : من يدري فربما أكون قد أثرت فيه تأثيرا سيئا أو ضارا؟! يعلم الله اننى بذلت في رعايته أقصى استطاعتي ، وأن كانت هذه الفكرة لا تبعث الطمأنينة فى قلبى . عندئذ أقول لنفسى : سوف تأتى لحظة فى حياته تنضج فيها روحه بواسطة الاختيار . عندئذ سوف يختار ذاته ، وعندئذ فقط سوف يتأسف ويندم على كل غلطة أكون قد ارتكبتها فى حقه . وانه لجميل من الابن أن يأسف ويندم على أخطاء أبيه . هو لن يفعل ذلك من أجلى ، بل لأنه بهذه الطريقة وحدها يستطيع اختيار ذاته » (٢٤) . فالقول بأن هناك شرا أو ضعفا يقع داخل الذات انما هو نتيجة لعوامل تخرج عن سيطرتها — لا يقلل من آلام الذات وهى تعترف به وتتقبله . وهذا الاعتراف هو الذى يجعل عملية اختيار

(23) S. Kierkegaard : Either .. or Vol II p. 252 - 253 .

(24) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol .. II p. 221 .

الانسان اذاته مسألة على هذا التقدير من الصعوبة (٢٥) . وتلك هي عملية اختيار المرء لذاته : نفاذ من خلال التفكير الذاتي الى الواقع العيني لوجود الذات ، وقبول ما هو معطى على أنه ذات المرء الخاصة ، وهو يتضمن اعتراف الذات بقوتها وضعفها أو شرها وارتباطها الوثيق بالعالم الذى يحيط بها . واذا ما فهمت الذات نفسها على هذا النحو قبلت ذاتها عندئذ فقط يستتبع المرء أن يسير نحو القرار .

مقولة القرار هي المقولة الثانية الهامة في المرحلة الأخلاقية ، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بمقولة الاختيار التى هي شرط ضرورى لاتخاذ القرار ، ذلك لأن إمكانات الذات مشروطة دائما بواقعها : « عندما يبلغ المرء مرحلة الوضوح حول ذاته . وعندما تكون لديه الشجاعة فى أن يرى نفسه ، فان ذلك لا يعنى أن التاريخ يكون قد انتهى بل يكون قد بدأ الآن ، فالآن يكتسب لأول مرة مغزى حقيقيا ، اذ تؤدى كل لحظة جزئية يعبرها الفرد الى هذه النظرة الشاملة .. » (٢٦) . فهذا الوضوح الذى يؤدى الى الاختيار ينتج عنه اتخاذ قرار ، والقرار هو عزم المرء على أن يحاول تحقيق تلك المكنات التى تتناسب مع وجوده الفعلى ، ولكى تتحقق هذه المكنات لا بد من وجود مبدأ مرشد تسترشد به الذات الأخلاقية أثناء قيامها باختيار المكنات التى تريد تحقيقها بحيث تفرق بينها وبين المكنات الأخرى التى لا تريد لها أن تتحقق . واذا أردنا صياغة هذا المبدأ الأخلاقى فى ألفاظ عامة قلنا أنه المبدأ الذى تسعى الذات الأخلاقية الى تجسيده فى حياتها وهو تلك الالتزامات الأخلاقية التى ارتبطت بالجنس البشرى بصفة عامة : فمن يريد أن ينظر الى حياته نظرة أخلاقية يرى الكلى العام ، ومن يريد أن يعيش حياته بطريقة أخلاقية ، فانه يعبر عن هذا الكلى فى حياته فيجعل من نفسه رجلا كليا ، لا بأن يعرق فى العينية لأنه عندئذ يصبح لا شئ ، بل بأن ينفذ فيها

(25) Ibid ..

(26) S. Kierkegaard : Ibid , p. 190 .

الكلى ، لأن الرجل الكلى ليس شبحاً (٢٧) . وكثيراً ما يشير كيركجور وهو يحدد خصائص المرحلة الأخلاقية الى الأمر المطلق عند كانط Kant الذى يحدد أخلاقية الفعل بإمكان أن يصبح كلياً عاماً أعنى أن يطبق فى أى وقت وتحت أى ظرف وعلى أى انسان . رغم أن كيركجور يفترق عن كانط عندما يطور معنى المبادئ الأخلاقية العامة بحيث يعتمد الإلزام الخلقى عنده على التحقيق الواعى للإلزام المدنى كضمان مركز فى المجتمع ، وكذلك الزواج وتكوين الأسرة . والزواج بالذات هو المثل النموذجى للإلزام العلقى الذى تنصب عليه جميع اهتمامات القاضى فلهلم يقول :

« أنا رجل متزوج أخذ على عاتقه الدفاع عن الزواج والقتال لصالحه . وعلى الرغم من أننى لا أحب تأليف الكتب فأنى سأعمر وأخوض هذه المعركة وأقوم بالتأليف . لأننى على استعداد لأن أعمل أى شىء اذا ما كان فى ذلك انقاذ لحياة زوجية واحدة يتهددها الخراب ، وسوف أشير بين الحين والحين الى زوجتى وعلاقتى بها ، لا لأننى أعتبر زواجى هو النموذج الأمثل ، بل لأننى أدرك أن الأوصاف الشاعرية قد لا يكون لها القوة المطلوبة للاقتناع من ناحية ، ولأننى أهتم اهتماماً بالغا من ناحية أخرى ، بأن أبين أن العنصر الجمالى موجود حتى فى المواقف العادية » (٢٨) .

ثانياً — الحب يتحول الى واجب :

اذا كان الزواج عند كيركجور هو النموذج الأمثل للحياة الأخلاقية فلا بد أن نقف عنده قليلاً لنعرض وجهة نظر القاضى فلهلم — وهو يناقش الشخصية الجمالية — مبرزاً العنصر الجمالى فى الزواج والفرق

(27) S. Kierkegaard . , Either .. or, Vol , 2 p. 260 .

(28) Ibid, p. 9 .

بينه وبين الجمالية الحسية التي سيطرت على المرحلة السابقة ، فالحب موجود فى المرحلتين : اكن الفارق كبير : الحب فى المرحلة الأولى حسى شهوانى كما أنه عابر مؤقت يتطلع الى الاستمتاع باللحظة الراهنة بحسب أما الحب فى الزواج فهو دائم وأبدى بل انه ليتحول الى واجب أخلاقى ! ويبدأ القاضى مناقشته للرجل الجمالى بقوله : « أننى أحمد الله على أن زوجتى كانت المرأة الوحيدة التى أحببتها طوال حياتى ، انها حبنى الأول لآنى أصلى لله من أعماق قلبى أن تكون هى حبنى الأخير أيضا ! وهذه الصلاة التى أقوم بها صلاة عائلية تشاركنى فيها زوجتى أيضا : فالشاعر تكتسب عندى مغزى أعمق وأسمى كلما أشركتها فيها •• وفى حضور زوجتى أكون أنا القسيس والجمهور فى آن معا ! •• أننى أشعر من صميم قلبى أنها تحبنى وأنا أبادلها الشعور ذاته ، صحيح أننا قد لا نصل فى حبنا الى متانة حب الآخرين • لكن ما يهمنى هو تجدد الحب الأول بصفة مستمرة ، وتلك عندى مسألة لها مغزاها الدينى بقدر ما لها من مغزى جمالى » (٢٩) • والمغزى الدينى راجع ، عند كيركجور ، الى أن الله يهتم أيضا بالأمر « الدنيوية » كما يهتم بالعهد الذى أقامه هو نفسه بين الرجل والمرأة • ومن ناحية أخرى فان القاضى فلهم لم يبلغ من « الروحية » تلك الدرجة التى تجعله ينبذ الجانب الدنيوى من الحياة ، ومن ثم فان الجانب الجمالى موجود فى الزواج أيضا « بل ان كل ما فى الشهوات الوثنية من جمال تعترف به المسيحية الى الحد الذى تجعله جانبا من الزواج ، ولهذا فان تجدد الحب الأول ليس تأملات حزينة ولا هو ذكرى شاعرية لشيء ما خبرناه يوما ما بل هو فعل Action » (٣٠) •

ويفرق القاضى بين الحب الذى يشير اليه هنا وبين الحب «الرومانتيكى» : « أود أن أشير الى خصائص الحب الرومانتيكى المعروفة

(29) Ibid, p. 10 .

(30) S. Kierkegaard : Either .. or, Vol, 2. p. 10 .

وربما كانت أهم خاصية باختصار أنه مباشر : أن ترى الفتاة يعنى أن تحبها ، والفتاة ترى الشاب من شيش نافذة غرفتها ومنذ هذه اللحظة تحبه هو وحده دون العالم كله » •

ويأتى الطابع المباشر للحب الرومانتيكى من أنه يقوم على الجمال الحسى ومن خلاله وفى اطار ما هو حسى بصفة عامة : « صحيح أن هذا الحب يتميز عن الشهوة الخالصة بأنه يحمل طابعا من الأبدية لأن المحبين يشعرون ، فى اخلاص ، أن علاقتهم قد شكلت كلا متكامل لا يمكن أن يتغير ، لكن ما دام هذا الضمان لا يقوم الا على ساس تحديد طبيعى ، فان الطابع الأبدى فى هذه الحالة يقوم على أساس زمانى مؤقت ، وهكذا يلغى نفسه » (٣١) • وهكذا يسهل علينا ان نكشف « ما فيه من زيف ولا أخلاقية ، بل انه فى الواقع يفقد القيمة العميقة للحب اذ لو تأسس الحب على الحس ، فقد سهل على كل انسان أن يرى مبلغ ما فيه من حمق • ولأصبح العنصر الأبدى فيه موضوعا للسخرية والاستهزاء •• ولا ينطبق ذلك فقط على موقف المعوى الذى يتسلل فى العالم مثل الحيوان المفترس ، كلا ! ان ما أقوله ينطبق على مجموعة كبيرة من الشخصيات ذوات المواهب ، فلم يكن بيرون Byron وحده هو الذى أعلن أن الحب هو النعيم وأن الزواج هو الجحيم (٣٢) •• فهناك تيار عام وموقف موحد للرومانتيكين ينظر الى اللحظة على أنها الشيء الرئيسى ولهذا نرى المحب يقول لمحبيبته : « أنا لا أطلب الكثير فأنا فانع بالقليل ، أنا لا أتصور أن تحبيني الى الأبد ، كل ما أوده أن تحبنى الآن فى هذه اللحظة » • وأمثال هؤلاء المحبين يعرفون جيدا أن الحس

(31) Ibid, p. 21 .

(٣٢) عبارة بيرون تقول « رغم أن النساء ملائكة ، فان ازواج شيطان » . وكان لورد بيرون (١٧٨٨ - ١٨٢٤) من قادة الحركة الرومانتيكية فى انجلترا حتى أصبح رمزا لها فى شعره وأسلوب حياته المتحررة .

مؤقت وعابر • ومثل هذا الاتجاه لا أخلاقي على نحو مطلق ••» (٣٣)
أما الحب فى الزواج فهو يتخذ صورة أخلاقية عندما يتحول الى واجب
يقول القماضى « بالنسبة لى ليس الحب فى جانب والواجب فى جانب
آخر • بل على العكس أن الواجب يجعل الحب هو المناخ الحقيقى
وكذلك الحب يجعل الواجب مناخا حقيقيا ويكمن الكمال فى هذه
الوحدة » (٣٤) • واذا كانت المرحلة المباشرة تسعى أساسا الى الاشباع
الجنسى فى اللحظة العابرة فانها تجعل الحب نقیضا للزواج لأن الزواج
لا يركز على اللحظة العابرة ، بل يلزم المرء أن يبقى شريكا مخلصا للآخر
حتى عندما تنتضى لحظة المتعة الحسية المباشرة ومن ثم ترى الرجل
الجمالى يتجنب الزواج ، لأنه يسعى وراء اللحظة المباشرة ، وراء الاستمتاع
العابر ، وتلك نقطة الضعف الأساسية عنده ، من وجهة النظر الأخلاقية ،
لأن الرجل الجمالى عندما يعيش تبعاً لرغباته العابرة المؤقتة فان ذاته
تنحل وتتعدد بتعدد هذه اللحظات • أما الرجل الأخلاقى فان وحدة
الشخصية هى مثله الأعلى الذى يكافح للوصول اليه ، وعنده أن الزواج
هو نموذج الطريقة التى يحقق بها هذه الوحدة • ولهذا فان الرجل
الأخلاقى يعرف أن الحب يبدأ ، ربما من النظرة الأولى • يقول
كيركجور فى أحد نصوصه الشعاعية « الحب هو القناع الذى لا يسبر
غوره والذى يتخفى فى الظلمات ، لكن عزم الارادة هو المنتصر الظافر
مثل أورفيوس Orpheus يخرج الحب الى ضوء النهار ، لأن العزم
هو صورة الحب الحقيقية • ومن هنا كان الزواج مقدسا بياركه الله ،
كما أنه مدنى لأنه بواسطته ينتمى المحبون الى الدولة والوطن ولاهتمامات
غيرهم من المواطنين • واذا كان الحب شاعريا فان عزم الارادة هو
المترجم البواعى الذى يترجم الحماس الى واقع • • فله جدية المتابعة

(33) S. Kierkegaard : Either .. or Vol. 2 p. 23 .

(34) Ibid, p. 150 .

التي تدوى وسط العابر والمؤقت» (٣٥) • ففى الزواج يقطع المرء على نفسه عهدا بأن يتحمل مسئولية تدويل الحب الى واجب ، فى حين أن هذا التحويل يعنى عند الرجل الجمالى الغاء الحب ، أما الرجل الأخلاقى فانه يرى من واجبه تحقيق الحب وجعله واقعا ، ومن ثم يتحول الحب الى التزام ولا يعود نزوة عابرة • وهكذا يتحقق الحب عن طريق الزواج أما اذا بقى خاضعا للرغبة وحدها فانه لا يمكن أن يتحقق ، لأن الرغبة الحسية عابرة وتتالى الزمان يعنى انقضائها • وفضلا عن ذلك فان عزم الارادة فى حالة الزواج على حب شخص ما يعبر عن نية البقاء المستمر فى حب ذلك الشخص دون أن يترك. هذا الحب يتحدد بالحالة المزاجية العابرة ، ومن ثم فان الزواج « يضىف اللحن والنغم على حركات الانسان المتنافرة » (٣٦) • ويعطى لشخصية المحب الاتصال والوحدة فلا تعود هذه الشخصية تتحل وتتفكك فى المتعدد من الحالات المزاجية والممكنات •

لكن أيعنى ذلك أن كل زواج يتحول فيه الحب الى واجب ؟ ألا توجد زيجات فاشلة ؟ وأنا لا أقصد بذلك تلك الحالات التى ينتهى فيها الزواج بالطلاق فحسب ، بل تلك التى يستمر فيها الزواج لكنه ينقلب الى عذاب وشقاء وتعاسة مستمرة ، فكيف يمكن أن يفسر « القاضى فلهم » حالات كهذه • • ؟ يقول : « لكل حالة-خونة ، وكذلك أيضا فى حالة الزواج ، وأنا لا أعنى ، بالطبع ، المغوى فهو لم يدخل فى تلك الرابطة المقدسة • • كما أننى لا أعنى أولئك الذين أقدموا على الطلاق فكانت لديهم الشجاعة أن يعلنوا تمردهم بوضوح وصراحة • لكنى أعنى أولئك الذين يتمردون فى الفكر فقط ، دون أن تكون لديهم الجرأة أن يعبروا عن فكرهم فى سلوك عملى ، أولئك الأزواج التعساء والأشقياء الذين يتنهدون فى

(35) S. Kierkegaard : Stages on Life's Way p. 121. Eng .
Trans. by W. Lowrie N. Y. Harper Tovchbooks, 1964 .

(36) S. Kierkegaard : Either - or Vol . 2 p. 65 .

حسرة على الحب الذى ولى من زمن وتبخر من حياتهم الزوجية ، أولئك الذين يجلسون كالمساجين كل منهم فى زناينة الزوجية يهز قضبانها الحديدية ، وهو يهذى بكلام عن حلاوة الخطوبة ومرارة الزواج ! أولئك الذين يهنتون الآخرين بفرح خبيث اذا أقدم أحدهم على الخطوبة» (٣٧) .

ومعنى ذلك أن استمرار الزواج بدون حب هو ضرب من الخيانة فى نظر كيركجور ! « فليس انفصال الحب عن الزواج أمرا مشروعا الا فى أذهان الحمقى من البشر ، أو قل من غير البشر الذين لا يعرفون شيئا عن الحب ولا عن الزواج . . » (٣٨) . لأن العامل الجوهري فى الزواج هو الحب « لكن أيهما يأتى أولا ؟ أيهما يسبق الآخر ؟ هل الحب يسبق الزواج أم أن الزواج هو الذى يسبق الحب ؟ ! . . الحق أن الحب هو الذى يسبق الزواج فهو الذى يأتى أولا ثم يعقبه الزواج . أما ما يعلمه الآباء لأبنائهم فهو العكس تماما اذ يذهبون الى أن الزواج يتم أولا ثم يعقبه الحب . لأنهم يتصورون أن الأمر هنا يشبه الوضع فى مجال الطيور ! فيغلق الآباء ، بحكمتهم ، قفصا صغيرا على زوج من الحمام لا يحمل أحدهما للآخر أية عاطفة ، وهم يقولون انهما سرعان ما يتعلم كل منهما كيف يألف الآخر ! وتلك نظرة غبية . . » (٣٩) . وينتهى كيركجور - على لسان القاضى فلهم . . الى أن يقول « ليس الزواج هو الذى يثير الحب ويوقظه ، بل أن العكس هو الصحيح ، فالحب هو الذى يفترض الزواج مقدما وهو لا يفترضه كحالة ماضية بل كحاضر دائم . الزواج يتضمن عاملا أخلاقيا ودينيا وليس كذلك الحب» (*) . وهذا العامل الأخلاقى هو الالتزام والتعهد . وعلى الرغم من أن كيركجور يصر باستمرار على تقديم الزواج كمثال أساسى للالتزام

(37) Ibid, p. 33 .

(38) Ibid, p. 34 .

(39) Ibid. p. 35 .

(*) Ibid, p. 37 .

الأخلاقي فان تحليله للزواج يمكن أن ينطبق على الالزام الخلقى بصفة عامة . لأن المرء عندما يلتزم بمثل عليا أخلاقية فان ذلك يعنى أنه سوف يظل مخلصا لها ، وعن طريق هذا القرار تظفر الذات بالوحدة والاتصال وتبتعد عن التفكك والتعدد ، وهو بذلك يسيطر على رغباته وميوله لأن هذه الرغبات أصبحت تحكما تلك الأهداف التي يكافح من أجلها ، لكن ذلك لا يعنى أن ما حققته الذات من الاتصال والوحدة يتم انجازه مرة واحدة وإلى الأبد . بل لا بد من العمل على تكراره طوال حياة المرء اليومية . وهذا هو العنصر التاريخي في الواجب ، وفي نهاية التحليل ، هو العنصر التاريخي في الذات ، فالذات من خلال اتخاذها للقرارات المختلفة يمكن أن يكون لديها امكان « الظفر بالتاريخ » ، ويكون لدى المرء امكان اضافة الاتصال على ذلك التاريخ اعتمادا على طبيعة القرارات التي يتخذها *

ثالثا - تحقق الذات :

يذهب كيركجور الى أن الذات تظهر وتتحقق في المرحلة الأخلاقية ، ذلك لأن اتخاذ القرار عامل حاسم في تكوين الشخصية الفردية المتميزة ومن هنا كانت خطوة الانتقال من المرحلة الجمالية التي يغيب فيها القرار الى المرحلة الأخلاقية التي تتميز باتخاذ القرار هي خطوة هامة للغاية في طريق التفرد وظهور الذات . وإذا كان كيركجور يعتقد أن مكينات الإنسان تتحقق من خلال الممارسة الحرة للارادة عندما تتخذ القرار ، فان الذات قبل ممارستها للقرار تكون مجرد امكان ، وهكذا كانت الذات في المرحلة الجمالية في حالة امكان ، لكنها تخرج الى الوجود أو تتحول من الامكان الى الفعل في المرحلة الأخلاقية .

ومن ناحية أخرى فان خروج الذات من حالة الامكان الى التحقق الفعلي في المرحلة الأخلاقية يعنى أن تكشف عن نفسها ، وأن ترفع قناع التخفى الذي كانت تتستر وراءه في المرحلة الجمالية المباشرة يقول

كيركجور « واذا ما نظرنا الى الفرد فى مرحلته المباشرة وجدناه الخفى المستور • ومن ثم فان واجبه الأخلاقى يحتم عليه أن يخرج من هذا الخفاء ، وأن يكتشف عن نفسه فى الكلى ، واذا ما أراد البقاء فى الخفاء فانه يأثم ويقع فى العواية ولا يستطيع أن يخرج منها الا اذا كشف عن نفسه »^(٤٠) • ولا يعنى كيركجور بذلك أن للفرد ماهية داخلية لا تتجلى ولا تظهر الا بالتدريج فى المرحلة الأخلاقية بل يشير الى أن المرء يحدد نفسه شيئاً فشيئاً من خلال الصيرورة التاريخية • ويرى « مارك تيلور » أن عبارة « يكتشف عن نفسه » لها فى اللغة الدانماركية ترجمة أخرى هى « أن يعرف نفسه » ، وربما عبرت هذه الترجمة الأخيرة عن المعنى الذى يريده كيركجور فعندما يكون للمرء تاريخ من خلال ممارسته للارادة الحرة واتخاذ القرارات ، فان ذلك يعنى أن المرء قد بدأ يعرف نفسه »^(٤١) •

ويعبر كيركجور عن هذه الفكرة نفسها بما يسميه أحيانا « بالانتصار الأخلاقى على الحياة » أو العملية التى بواسطتها « يجمع المرء نفسه » ، فالذات فى المرحلة الجمالية كانت مبعثرة ومتعددة سواء كحزمة من الرغبات المتصارعة أو كمجموعة من الامكانات المتعارضة ، فليس ثمة وحدة للذات فى أى منهما • وهذا التعدد للذات يعد « مخيفاً » من منظور الوجود الأخلاقى : « يمكن أن تعتقد أن هناك ما هو أشد رعباً من أن تنتهى طبيعتك الى التفكك فى كثرة متعددة ، وأن تصبح بالفعل متعددة • • ؟ أو أن تتحول الى شخص تتلبسه الشياطين فيتحول الى حشد من الشخصيات ويفقد بذلك أعظم ما فى الانسان وأكثره قداسة وأعنى به القوة الموحدة للشخصية • • ؟ »^(٤٢) وهكذا تصبح المشكلة

(40) S. Kierkegaard : Fear and Trembling p. 91 Eng. Trans by W. Lowrie.

(41) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 202 - 203 .

(42) S. Kierkegaard : Either .. or Vol. II p. 164 .

التي يواجهها المرء في نظر القاضي فلهم هي كيف يمكن أن يضمن الاتصال على وجوده دون أن يتلاشى كل شيء^(٤٣) . ويشير كيركجور الى أن انجاز وحدة الذات ذا أهمية بالغة بالنسبة للشخص الأخلاقي وذلك عندما يصف هذا الجانب بأنه « أعمق ما فى الانسان وأكثر جوانبه قداسة » يقول : « تكمن قيمة الانسان الأثرية فى قدرته على أن يكون له تاريخ ، كما يكمن العنصر الالهى فيه فى قدرته هو نفسه ، اذا شاء ، أن يضمن على هذا التاريخ اتصالا ، وهو لا يظفر بذلك الا اذا كان وجوده ليس مجموعة لكل ما يحدث له أو يقع فى حياته بل يكون من عمله الخاص . بتلك الطريقة التى يتحول فيها كل ما يحدث له من الضرورة الى الحرية^(٤٤) . ولما كانت وحدة الذات واتصالها ليست معطاة منذ البداية كان عليها أن تنجزها بفعلها الخاص ، فالذات فى البداية لا تكون سوى حزمة من الرغبات المتصارعة والامكانات المتضاربة كما سبق أن ذكرنا ، بذلك تكون وحدة الذات وظيفتها تقوم بها عن طريق ما تتخذه من قراراته خاصة ، غير أن ذلك لا يعنى أن الذات الموحدة فى المرحلة الأخلاقية قد انفصلت تماما عن الذات المفككة فى المرحلة الجمالية ، فلا شك أن مراحل الوجود عند كيركجور ترتبط ارتباطا جدليا بحيث تحل كل مرحلة محل المرحلة السابقة فتزيحها من مركز الصدارة لتعطيها مركزا ثانويا ، لكن ليس ثمة انفصال كامل بين المرحلتين . ويعبر كيركجور عن هذه العلاقة بين مراحل الوجود بالكلمة الدانماركية Ophave التى تشبه مصطلح الرفع Aufgehoben عند هيجل ، فى المرحلة الأخلاقية تتمركز الشخصية حول نفسها ، وهكذا تستبعد المرحلة الجمالية بطريقة مطلقة . غير أن هذه المرحلة الأخيرة لا تزال موجودة ، لقد خلفناها وراءنا لكنها موجودة بطريقة نسبية . ان الشخصية عندما تختار نفسها فان ذلك يعنى أنها تختار ذاتها أخلاقيا

(43) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Proscript p.

(44) Either .. or Vol . 2. p. 254 - 265 .

ويستبعد الشخصية الجمالية بطريقة مطلقة . لكن ما دام المرء قد اختار نفسه ، ولما كان هذا المرء لا يتحول الى شخص آخر عندما يقوم بهذا الاختيار وانما يصبح نفسه ، فان المرحلة الجمالية بكاملها تعاود الظهور من جديد في نسبتها (٤٥) .

لوما يريد كيركجور أن يقوله في هذا النص السابق هو أن انتقال المرء من المرحلة الجمالية الى المرحلة الأخلاقية لا يعنى أن رغبات الذات قد استبعدت تماما أو أنها قد تم استئصالها على نحو كامل ، وانما يعنى أن هذه الرغبات قد وضعت في مكانها المناسب بحيث لا تعود الذات ، كما كانت ، مجرد موجود يتجه بتمامه نحو الرغبة ، بل ان الرغبة تصبح خاضعة لسيطرة ارادة المرء : « اذا تساءلنا ماذا يعنى أن يعيش المرء بطريقة جمالية ، وما معنى أن يعيش بطريقة أخلاقية ؟ لكان الجواب ان المرء يعيش بطريقة جمالية عندما يعيش على نحو مباشر . أما الرجل الأخلاقى فانه يصبح ما يصبح ؟ فمن يحيا بطريقة أخلاقية لا يعتمد الى افناء الحالة المزاجية ، وانما هو يضعها أحيانا موضع الاعتبار وذلك يمكنه من السيطرة على شهواته ومتعه فلا يعيش في اللحظة وحدها . لأن فن السيطرة على شهوة اللذة يعتمد لا على افنائها أو نبذها تماما ، بقدر ما يعتمد على التحكم فيها . خذ ما تشاء من شهوات تجد أن سرها وقوتها يكمنان في أنها تعتمد على اللحظة اعتمادا مطلقا . وكثيرا ما نسمع من يقول ان العلاج الوحيد للشهوات هو الاحجام عنها تماما ، لكن ذلك طريق خاطيء ، تخيل شخصا أدمن القمار استطاع أن يقول لنفسه : « اذننى ان أقامر في هذه اللحظة لكنى سأفعل بعد ساعة . . . » انه بذلك يكون قد شفى ، فهذه الساعة هي الاتصال الذى ينتذه ، أما الرجل الجمالى فان حالته المزاجية تكون بعيدة عن المركز لأن مركزه يقع في المحيط الخارجى . فى حين أن مركز

(45) Ibid, p. 182 .

الشخصية يقع بداخلها ، ومن ليس له مثل هذه الذات يكون بغير مركز
فما يكد من أجله هو الاتصال وذلك يعني باستمرار السيطرة على
الحالة المزاجية . صحيح أنه لا يفقدها تماما لكنه لا يكون كله مجرد
مزاج « بل يكتسب ما يمكن للمرء أن يسميه بالمزاج المعتدل
Alquale Temperamentum . وهو ليس مزاج الجمالي ، فلا يمكن
لأحد أن يكون لديه مثل هذا المزاج المعتدل بالطبيعة أو على نحو
مباشر » (٤٦) . لأنه يكتسبه في المرحلة الأخلاقية التي يتحقق فيها
الاتصال وتتم السيطرة على تعدد الرغبات عن طريق تأكيد ارادة الفرد
وممارسته للقرار .

ولا شك أن تأكيد ارادة الفرد يجلب معه الاتصال ويضيفه على
ممكّنات الذات المتضاربة ، ولقد ذهب كيركجور الى أن المرء اذا كان قادرا
على تأمل ممكّنات مختلفة ، فان كل شيء يبدو أمامه ممكنا بحيث لا يجد
شيئا واقعيا أمامه . ومثل هذا الوجود التخيل ينتهي بالذات انى أن
تصبح مجرد سراب ، لكن ما تتأكد ارادة المرء حتى تفقد ممكّنات الذات
نعددها المتضارب وتبدأ في ابراز شيء من التماسك العمام ، فاذا
ما اتخذ المرء ، مثلا ، قرارا بأن يفعل « أ » فانه يستبعد بهذا القرار
مجموعة أخرى من الممكّنات هي : ب ، ج ، د ، هـ . الخ وفي الوقت ذاته
يفتح أمامه مجموعة جديدة من الممكّنات هي : س ، ص ، و ، ز . الخ
وبهذه الطريقة يمكن التغلب على تعدد الذات التي كانت تتميز بها المرحلة
الجمالية (٤٧) .

رابعا - المرحلة الأخلاقية وتطور الذات :

عندما نفهم المرحلة الأخلاقية على أنها ضرب من تطور الذاه ، فلا بد
لنا من تأكيد عاملين مرتبطين الأول : انبثاق الارادة بوصفها المكون

. (46) Ibid, p. 134 - 135 .

(47) Mark c. Taylor : op. cit. p. 205 .

الأساسي للشخصية والثاني تطور معنى الأخلاق • لقد بدأت الذات تتميز تميزاً مبدئياً عن عالمها ، من خذل تطور التفكير في القطب الثاني من المرحلة الجمالية ، ومن ثم فإن المرحلة التالية الهامة في عملية التفرد التي يمير فيها الطفل فرداً مستقلاً ، هي تأكيد الطفل لارادته ، وكلما نما وعى الطفل وزاد ادراكه لقدرته على تأكيد ارادته ، زاد التمايز وأصبح أكثر تحديداً بين الذات واللا ذات • فسرعان ما يدخل الطفل ، مثلاً ، في صراع مع والديه نتيجة لزيادة وعيه بارادته الخاصة ، ومع تطور هذا الوعي الذاتي ، ومع بدء تأكيد الارادة لنفسها يدرك الطفل أنه ليس مجرد انعكاس لرغباته أو أعمال المحيطين به ، ويشعر أنه يستطيع أن يكون هو نفسه مركزاً يحدد بنفسه قراراته الخاصة وهكذا يصبح الطفل ، شيئاً فشيئاً عاملاً من عوامل تكوين وجوده الخاص • لقد كان الطفل قبل أن يمارس اتخاذ القرار هو ما يصنعه الوالدان والبيئة المحيطة • لكن عندما يبدأ الطفل في ممارسة الفعل لا يعود محددًا تحديداً تاماً بعالمه وبيئته بل يصبح هو الذي يحدد ، جزئياً ، نفسه بنفسه ، فالقرارات التي يتخذها تكون وجود الذات • وهذه القرارات التي تبدأ في هذه المرحلة من نمو الطفل هي التي يبدأ منها تكوين التاريخ الشخصي الذي يحدد ذاته على مر السنين •

وهذه الارادة التي يبدأ ظهورها في المرحلة الأخلاقية لا تتحدد كيفما اتفق بل ترشدها المبادئ الأخلاقية ، وفي الوقت الذي يبدأ فيه الطفل ممارسته للارادة يتعلم كذلك المعايير والقيم والأخلاقية في مجتمعه • وهذه المعايير والمبادئ الأخلاقية هي التي توجه ارادة الطفل فترشده الى الممكنات التي تناسبه أو التي ينبغي عليه أن يسعى لتحقيقها • وغضلاً عن ذلك فإن اكتساب الحس الأخلاقي يساعد الطفل في السيطرة على رغباته وميوله الحسية • ويذهب كيركجور ، كما رأينا منذ قليل ، الى أن من يعيش بطريقة أخلاقية لا يعتمد الى افناء الحالة المزاجية بل يضعها أحياناً في اعتباره • ومن ثم كان انبثاق الارادة التي تسترشد

بالمبادئ الأخلاقية والتي تستطيع السيطرة على الميول الحسية - هي
تطور هام في نمو الذات وتطورها .

ويشير «مارك تيلور» الى أوجه التشابه بين تحليل كيركجور
والنظريات السيكلوجية المتأخرة ، وان كان ينصح بضرورة عدم
الحماس أو الاندفاع الى جعل التوازي بين كيركجور و « فرويد »
تماماً ، ولو تأملنا بالتفصيل كل منهما لوجدنا بالقطع اختلافات هامة .
لكن ما نريد أن نشير اليه هو الرأي الذي يقول بوجود عناصر مشتركة
بينهما ، وبهذه الطريقة نصل الى فهم أوضح لمضامين المراحل عند
كيركجور عندما ينظر اليها على أنها أطوار في النمو الجدلي للذات^(٤٨) .
وهو يعرض هذه العناصر المشتركة على النحو التالي :

في استطاعتنا أن نرى أوجه شبه هام بين تحليل كيركجور وأصحاب
النظريات السيكلوجية المتأخرة ، ذلك أن كيركجور بتركيزه على مغزى
انبثاق الإرادة كعامل من عوامل مكونات الشخصية الهامة واكتساب
المبادئ الأخلاقية التي ترشد هذه الإرادة وتوجيهها وتعمل على كبح

(٤٨) ص ٢١٠ من كتابه السالف الذكر . وهو ينصح القارئ الذي
يريد الاستزادة بالرجوع الى دراسة كول بعنوان « وظيفة الاختيار في
الوجود الانساني » ص ٢٩٣ .

J. Preston Cole : The Function of choice in Human Existence
« p. 203 Journal of Religion Vol. XLV, 1964. pp. 196 - 210 .

في مجلة الدين

وكذلك كتابه « اشكال الذات بين كيركجور وفرويد »
The Problematic Self in Kierkegaard and Freud Yale 1971.

وكتاب كركسول « دراسات حول كيركجور » ص ٢٨ .
T. H. Croxall : Kierkegaard Studies p. 28 .

وكذلك كتاب جورج برايس : « الباب الضيق » ص ٣٨ .
George Price : The Narrow Pass. p. 38 .

الميول والرغبات الحسية والسيطرة عليها - بذلك كله فان كيركجور يشير الى تطورات يقول بها علماء النفس الفرويدي ويعتقدون أنها تتم في المرحلة الاستية Anal Stage والمرحلة التناسلية المبكرة genital Stage (وقد سبق أن رأينا بالفعل التمايز بين الأنا وهو I u الذي يحدث في المرحلة الاستية وهو تمايز ناقشه كيركجور في المرحلة الجمالية التأملية - أما الجانب الأكبر من خصائص المرحلة الاستية : باستثناء هذا التمايز ، فإنه يتم في مناقشة كيركجور للمرحلة الأخلاقية) • ولقد ذهب فرويد الى أن انبثاق الارادة في تطور الفرد انما يتم في المرحلة الاستية ، ففي عملية تدريب الطفل على التبرز وتعوده أن يتحكم في نفسه ، فإنه يحصل على أول خبرة واضحة بتنظيم الدوافع الغريزية والحاجات البيولوجية ، وتلك هي البداية الأولى لقدرة الطفل على ممارسة ارادته وعلى التحكم ولو جزئيا ، في تطوره • فها هنا توجل اللذة اراديا ولو للحظات ، ومع تطور النشاط الارادى يصبح الطفل متميزا بوضوح أكثر عن والديه أعنى عن عالمه ، وكلما ازداد وعيه زاد ادراكه لقدرته على تحدى رغباته • واذا كان التطور المبكر للارادة يرتبط بالوظائف البدنية ، فإنه يتقدم بمقدار ما يصبح الطفل قادرا على ممارسة ارادة أكثر تعقيدا ، ويصبح الطفل شيئا فشيئا ، قادرا على مواجهة إمكانات مختلفة والاختيار بينهما • صحيح أن هذا النشاط القصدى يكون في البداية بسيطا للغاية لكنه يتطور مع مرور الوقت ويرقى مع ترقى كل من الطبيعة وحقل المكنات • وكلما انفتحت المكنات والخيارات أمام الطفل أصبح الموقف أكثر تعقيدا ومست الحاجة الى وجود وسيلة للانتقاء والاختيار. وها هنا تظهر الوظيفة التي يقوم بها الأنا الأعلى Super Ego الذي يتكون عن طريق تمثل التميم الأخلاقية والاجتماعية واستبطانها ، وعن طريق الأنا الأعلى يكون الشاب « أنا مثاليا » يصلح كأساس للانتقاء والاختيار بين المكنات المتعددة الموجودة أمامه ليحقق بعضها • ومع ذلك تبقى قوة الهو I d كما هي ، فهي لا تتحطم ولا تستأصل ، بل يتم التغلب عليها

بقهر سيطرتها الطاغية على الشخصية بواسطة الأنا التي ترشدها الأنا العليا ، وهكذا تتوسط الأنا بين الرغبات الداخلية الدفينة والبيئة الخارجية المحيطة . وبهذه العملية يزداد تمايز الذات عن عالمها ، ويتطور تففردها ، ويحدث تحديد أبعد لشخصية اللذات ، وتعتمد الشخصية النسوية على القدرة على تحقيق ضرب من التوازن بين المكونات الثلاث للذات : الهو - الأنا - الأنا الأعلى ، أثناء عملية التحقق الذاتى خلال النشاط الإرادى (٤٩) . وهكذا يتضح أن كيركجور يصف هذه المرحلة الى جانب أنها الازمط المثالى للشخصية الأخلاقية ، بأنها طور من أطوار التطور الجدلى للذات . وهى فضلا عن ذلك مرحلة هامة لأنها تتضمن انبثاق الذات كمركز للوعى الذاتى المسئول عن اتخاذ القرار .

* * *

خامسا - خاتمة :

سبق أن رأينا فى الفصل الثانى من الباب الأول عندما تحدثنا عن التكوين الأنطولوجى للذات ، أن الذات تتألف من الواقع والمثال ، وهذا هو الوعى (القسم الثالث) ، وفى المرحلة الأخلاقية يظهر هذا المركب بوضوح عندما تتكشف الذات بوصفها علاقة تربط نفسها بذاتها ، أعنى تربط واقعها بالمثال الأعلى الذى تريد تحقيقه ، فامكان وجود الفرد الواعى بذاته بوصفه مهمة وواجبا يرتبط جدليا بتصوره للذات ، كمركب يربط نفسه بذاته ، وما لم نتصور الذات كعلاقة ، فان الوعى الأخلاقى للذات بوصفها واجبا سوف يكون مستحيلا ، فوظيفة المرحلة الأخلاقية هى أن تجلب المثال الى الواقع - يقول كيركجور : « لا بد للأخلاق أن تحول المثال الى واقع ، فحركتها ليست مخصصة للارتفاع بالواقع الى مرتبة المثال . ان الأخلاق تشير الى المثال كعمل ومهمة . وتفترض

أن الإنسان يمتلك الشروط المطلوبة لانجاز هذا العمل « (٥٠) . ففي المرحلة الأخلاقية يصبح الفرد واعيا بنفسه وينشطر وجوده الى واقع ومثال ، ويرتبط بهذا الجانب المثالي كما كان (ويفضل كيركجور أن يتحدث عن الامكان بوصفه مهمة) يصبح من واجبه تحقيقه بالفعل . وعندما يأخذ الفرد على عاتقه تحقيقه يصبح « انسانا حقا » فهو نشاط انساني نبيل ومشرف ، كما أن الفرد الأخلاقي يكون على ثقة في قدرته على تحقيقه .

غير أن هذه المثالية الأخلاقية ليست شيئا مجردا وهي لا تحلق عاليا ، فيما وراء الانسان كشيء صوري ومطلق يصاغ على نحو تجريدي . بل هي على العكس مثالية الذات الموجود بالفعل في الواقع ، ان المثالية الأخلاقية تنبع من الجانب الداخلي في الذات كواقع معطى : فالذات التي يعرضها الفرد هي في آن معا الذات الواقعية والذات المثالية التي يصوغها الفرد خارج ذاته كصورة يريد أن يتشبه بها أو يكونها . . . ففي داخل الفرد يوجد الهدف الذي يكافح من أجله ، ومع ذلك فهذا الهدف يقع خارجه من حيث أنه يكافح لكي يصل اليه . . . « (٥١) . ومعنى ذلك أن المثالية الأخلاقية لا تنبع من التفكير المجرد ولا من التأمل النظري أو الحدس ، بل من داخل الفرد ومن حاجته أن يصبح ذاته ، وهذا هو السبب في أن الأخلاق لا تغير الفرد بحيث تحوله الى انسان آخر غير نفسه بل تجعله ذاته كما أنها لا تعمل على افناء الجانب الجمالي لكنها ، كما سبق أن رأينا ، تنزله عن عرشه وتضعه في مكانه المناسب تحت سيطرة الذات الأخلاقية . فلو كان الجانب المثالي يستمد من التأمل المجرد لكان معنى ذلك أن واقع الفرد يواجه مثلا أعلى غريبا عنه . لكن المثال عند كيركجور يكتشف من قلب الواقع .

(50) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 15 Eng. Trans . by W - Lowrie .

(51) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . 2. p. 263 .

بقى أن نسأل هل معنى انكشاف المثل الأعلى الأخلاقي من واقع الفرد أن الأخلاق عند كيركجور فردية أو جزئية ؟ يجب كيركجور : « الأخلاقي ، بما هو كذلك فهو الكلي ، وبما أنه الكلي فهو ينطبق على كل انسان ... إذا تصورنا الفرد الجزئي تصورا مباشرا من الناحية البدنية والنفسية ، وجدنا أنه الفرد الذي تقوم غايته Talos في الكلي ، فمهمته الأخلاقية هي أن يعبر عن نفسه بصفة مستمرة في هذا الكلي ، وأن يعمد الى الغاء جزئيته ليكون كليا . بل أن هذا الفرد يأثم عندما يؤكد نفسه في جزئيته في مواجهة الكلي وهو لا يتصالح مع الكلي إلا إذا اعترف بهذه الحقيقة . وكلما أحس الفرد ، بعد أن دخل في علاقة مع الكلي « بميل الى تأكيد نفسه بوصفه فردا جزئيا فانه يقع في الغواية » (٥٢) .

ان المرحلة الجمالية هي التي تؤكد على أهمية الجزئي : مواهب الفرد وقدراته ورغباته وميوله ، الخ . أما المرحلة الأخلاقية فهي تؤكد على أهمية الكلي « ينبغي عليك » . وسوف يكون أمرا بالغ الغرابة اذا حاولنا تعميم الجزئي كأن نقول مثلا انه ينبغي على كل انسان أن يكون موسيقيا ! في حين أننا نستطيع ، من ناحية أخرى ، أن نقول أن الأخلاق تلزم كل فرد أن يصبح ذاته . فالجمالي مقيد بشروط هي قدرات الفرد وميوله ورغباته واستعداده لتعلم الموسيقى ، أما الأخلاق فهي لا تعرف شروطا خاصة لأن كل انسان يعي ذاته ، بالقوة ، كعلاقة وهو حر في أن يربطها أو لا يربطها بالمثل . ووعى المرء بذاته يتأني مع وعيه بحريته . وما أن يعي المرء ذاته حتى يعي أنه حر كما يعي واجبه الذي عليه أن يحققه . واذا كان الناس يختلفون ويتميزون بوجودهم الجزئي أعني بوقائعتهم ، فإن الانسان واحد من حيث خضوعه لمطلب أخلاقي يطالبه أن يصبح ما هو ، من هنا كانت الأخلاق مركب من الكلي

والجزئى (٥٣) . ونحن لا نقول عن الفرد الجزئى انه يؤدي واجبه وواجباته بل نقول على العكس . « انه يؤدي واجبه ، وأنا أقوم بواجبى ، وأنت تؤدي واجبك » فالفرد يصبح كليا بقبوله لجزئيته بوصفها واجبا : « ان من يحيا حياة أخلاقية يرى الكلى ، ومن يحيا حياة أخلاقية يعبر عن حياته عن الكلى ، انه يجعل من نفسه الرجل الكلى ، لا بأن يتخلى عن عينيته ، لأنه لو فعل ذلك لكان عدما ، بل بأن يرتدى تلك العينية وينفذ بها داخل الكلى (٥٤) . ومن ثم كان نفاذ الكلى داخل الجزئى هو التحقق الفعلى للاخلاق ، والفرد الأخلاقى الذى يطيع الواجب المطلق انما يهرب من التنكك وعدم الاستقرار الذى كان عليه الرجل الجمالى ، الذى لم يستطع أن يجمع نفسه ، ويوحد ذاته بوصفه مركبا من المتناهى واللامتناهى ، من الواقع والمثال (٥٥) .

* * *

(53) S. Kierkegaard : Either .. or Vol . 2 p. 260.

(54) Ibid .

(55) John W. Elord : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works p. 118 - 119 .

الفصل الرابع

المرحلة الدينية

« ٠٠ سيكون من الجنون المطبق أن يقيم الفرد
علاقة مطلقة مع ما هو بطبيعته نسبي ٠٠ ! »
س. كيركجور « حاشية ختامية »

أولا – التعليق الغائى للأخلاق :

سبق أن ذكرنا أن « المرحلة الدينية » تنقسم الى مرحلتين – وهى فى ذلك تشبه المرحلة الحسية ، وتفتلّف عن المرحلة الأخلاقية التى تعبر عن مرحلة واحدة^(١) . وسوف ندرس فى هذا الفصل المرحلة الدينية الأولى التى يسميها كيركجور أحيانا « باتدين أ » وهى تمهد للمرحلة الدينية الثانية التى يسميها بالتدين « ب » أحيانا ، ويطلق عليها اسم « المسيحية » أحيانا ثانية .

والسمات الأساسية للمرحلة الدينية هى :

- (أ) التفرقة الحاسمة بين الله والعالم (أو بين الله والذات)
- (ب) والسمة الثانية هى انشغال الذات بسعادتها الأزلية أو اهتمامها بخلاصها أو خلودها .

ولا تظهر هاتان الخاصيتان فى المرحلة الجمالية التى ينشغل فيها الفرد أساسا بالاستمتاع باللحظة الراهنة ، ومن ثم لم يكن يشغله البحث عن وجود الله ، ولا أه وجود آخر يختلف عن الذات ، فليس ثمة تميز بين هذه الذات والبيئة من حولها ، ولا تفرقة بين الأنا والملا أنا « بما فى ذلك وجود الله نفسه » .

أما فى المرحلة الأخلاقية فقد انشغل الفرد ، كما سبق ، أن رأينا بتحقيق ذاته واضفاء الاتصال عليها حتى يكون لها تاريخ . صحيح أن الوجود الإلهى بدأ يظهر فى هذه المرحلة لكننا لو دققنا النظر قليلا لوجدنا أنه يتحد مع الواجب الأخلاقى فى هوية واحدة ، ومن ثم لا نجد تمايزا بين الله والنظام الأخلاقى ، يقول كيركجور بصراحة ووضوح :

(١) انظر ، فيما سبق ، الفصل الثالث من الباب الأول .

« الأخلاقى هو الكلى ، وهو بما هو كذلك - هو مرة أخرى - ما هو الهى . ومن ثم يستطيع المرء أن يقول ان كل واجب هو أساسا واجب نحو الله . . لكنى فى تأديتى للواجب ذاته فاننى لا أدخل فى علاقة مع الله . فاذا كان من واجبى ، مثلا ، أن أحب جارى فاننى فى أداء هذا الواجب لا أدخل فى علاقة مع الله ، وإنما مع الجار الذى أحبه » (٢) . ومعنى ذلك أن المرحلة الأخلاقية تصفى على « الكلى » أو على الأخلاق بصفة عامة طابعا الهيا . لكنها تفشل فى الوقت ذاته فى التعرف على الاختلاف والتمايز بين الله والعالم فهى توحد بينهما عندما توحد بين الله وعالم الأخلاق وتلك نقطة ضعف أساسية فى المرحلة الأخلاقية ، ولقد أدى هذا النقص الواضح فى التفرقة بين الله والعالم الى فشل المرحلة الأخلاقية فى التعرف على اعتماد الذات البشرية على الله ، وهو نقص يؤدي لا محالة الى اضطراب فى التوازن بين المكونات الانطولوجية للذات .

أما فى المرحلة الدينية الأولى التى نناقشها فى هذا الفصل فبيدا ظهور الوعى بالاختلاف المطلق بين الله والعالم بصفة عامة ، أو بين الله والانسان بصفة خاصة . ومن ثم يظهر الاعتراف بالاعتماد الانطولوجى للذات على الله عن طريق الايمان بأن الله هو الخالق وأن الانسان مخلوق . وعندما تعترف هذه المرحلة باعتماد الذات على الله فانها تمثل خطوة متقدمة عن المرحلة الأخلاقية . وان كانت هذه المرحلة الدينية لا تتقف فحسب عند حد الاعتراف باعتماد الذات على الله لكنها ، تتقدم فيما يقول كيركجور لتحاول تجسيد هذا الوعى فى الوجود .

السمة الأولى ، اذن ، للمرحلة الدينية هى أن هناك اختلافا مطلقا بين الله والانسان (والسمة الثانية نفسها مترتبة على هذه السمة

(2) S. Kierkegaard : Fear and Trembling p. 78 Eng . Trans. by Lowrie .

(الأولى) ، ومن ثم فإن التزام المرء تجاه الله ينبغي أن يتميز عن التزامه تجاه ذاته وأقرانه من البشر على حد سواء ومن هنا كانت التسوية بين الله والعالم الأخلاقي تتضمن بالفعل انكارا لله ، ذلك لأن المبادئ الأخلاقية هي من صنع البشر حتى لو أثرنا إلى الله كقوة ملزمة لتحقيقها . وما دامت القواعد الأخلاقية هي « بضاعة بشرية » فإن المرء ، حتى عندما يحققها أو يلتزم بها أو يرتبط بواجبه ، لا يصبح على علاقة بالله ، بل يظل ، في حالة الالتزام الخلقى ، في دائرة بشرية أيضا : « فلو أنني قلت بهذا الصدد ان من واجبي أن أحب الله لكنت أعبر حقا عن تحصيل حاصل كامل ، ذلك لأن الله في هذا المثال يؤخذ بمعنى مجرد تماما بوصفه ما هو الهي أعنى الكلى ، أو قل انه : الواجب وبهذا يستدير الوجود الانساني تماما مثل الكرة بحيث تكون الأخلاق هي حده من ناحية ومضمونه من ناحية أخرى . . . وهكذا يصبح الله نقطة غير مرئية تتلاشى ، أو فكرة بالغة الضعف ، فقوته ليست سوى الأخلاق التي هي مضمون الوجود » (٣) .

وهكذا لا تتعرف المرحلة الأخلاقية على الاختلاف المطلق بين الله والانسان ، ولو أنها وقفت على مثل هذا الاختلاف لعرفت أن مسؤولية المرء تجاه الله تتميز تماما عن مسؤوليته تجاه العالم . والواقع أن مثل هذه التفرقة لا يمكن أن تظهر في المرحلة الأخلاقية التي كان الالتزام الخلقى فيها ، وكذلك الواجب تجاه الله ، متحدتين في هوية واحدة . أما عندما تظهر هذه التفرقة في المرحلة الدينية فسوف يكون من الحمق المطبق أن يكرس المرء اهتماماته العليا نحو العالم ، لأن العالم نفسه ليس مطلقا بل هو نسبي فحسب . وسوف يكون من الجنون المطبق أن يقيم الفرد علاقة مطلقة مع ما هو بطبيعته نسبي (٤) . فالوضع

(3) Ibid.

(4) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript p.

الصحيح للذات أن تقيم علاقة مطلقة مع الغاية المطلقة وعلاقة نسبية مع الغايات النسبية . وإذا كان الله مطلقا والعالم نسبيا ، فإن على من يعيش في المرحلة الدينية أن يحاول أن يكرس نفسه لخالقه على نحو مطلق ، في الوقت الذي يرتبط فيه بعلاقة نسبية مع المخلوقات ، ومن خلال الاتجاه المطلق نحو الله سوف تحاول الذات أن تتغلب على إحدى العتبات الرئيسية في الوجود الأخلاقي ، وأعني بها غياب الإدراك الكامل ، أو التعرف التام ، لاعتمادها الانطولوجي على الله .

ولقد ظهرت الصورة الأولى للمرحلة الدينية التي أطلق عليها كيركجور « التدين أ » في كتابه « الخوف والقشعريرة » على نحو بالغ الوضوح . فإذا كان الالتزام الخلقى والواجب تجاه الله متحدين عند الرجل الأخلاقي فإنا نجدهما هنا متميزين تماما . ولكي يعرض كيركجور لهذا التمايز بطريقة حادة ، فإنه يناقش في هذا الكتاب إمكان تصادمهما ، بحيث يقف واجب المرء نحو الله وواجبه نحو العالم في صراع وتعارض ، وهو ما يطلق عليه اسم « التعليق الغائي للأخلاق » فإذا ما حدث مثل هذا الصراع ، فإن الفرد في المرحلة الدينية يعتقد أن الأمر الأخلاقي لا بد أن « يعلق » أو « يتوقف » بسبب علاقة مطلقة مع غاية أعلى هي الله - وهذا هو التوقيف الغائي للأخلاق .

هناك ، إذن ، حالات استثنائية نعجز فيها عن تحقيق « الكلي » أو الأخلاق ، فنعمد إلى تعليقه في سبيل غاية أعلى . غير أن كيركجور يميز بين نوعين من هذه الحالات الاستثنائية : النوع الأول هو الذي يسميه : « بالبطل المأساوي Tragic Hero » والنوع الثاني هو الذي يطلق عليه « فارس الاستسلام Knight of Resignation » وسوف يلقى فهمنا لهذين النوعين ضوءا قويا على المرحلة الدينية الأولى التي نناقشها الآن ، ولهذا فإن علينا أن نقف قليلا عندهما .

هناك تعليق غائي للأخلاق من أجل غاية أعلى عند هذين الضربين من الاستثناء . لكن الفارق بينهما بالغ الأهمية . فما الذي يعنيه

كيركجور « بالبطل المأساوى » ، وكيف نفرق بينه وبين فارس الاستسلام ؟ يسوق كيركجور ثلاثة أمثلة للبطل المأساوى الأول من الميثولوجيا اليونانية ، والثانى من سفر القضاة فى العهد القديم ، والثالث من التاريخ الرومانى - وهى على النحو التالى بايجاز :

(أ) المثل الأول من الميثولوجيا اليونانية هو موقف « أجا ممنون Agamemon » البطل الأغريقى والقائد الأعلى للحملة اليونانية التى ذهبت لتدمير طروادة . غير أن أسطوله لم يتمكن من الابحار من أوليس Aulis بسبب رياح معاكسة قوية عاقت هذا الابحار . وأعلن أحد العرافين أن الملك « أجا ممنون » كان قد أهان الالهة آرتميس Artemis فأرسلت هذه الرياح المعاكسة ، وهى لن تغفر له فعلته هذه الا اذا قدم لها ابنته ايفجينيا Iphigenia قربانا وتكفيرا لهذه الاهانة . واضطر « أجا ممنون » للتضحية بابنته ، وبالتالي لتختلى عن أحد الواجبات الأخلاقية وهو حب الأب لابنته والمحافظة عليها فى سبيل غاية أعلى .

(ب) والمثل الثانى تلك القصة التى رواها سفر القضاة فى العهد القديم عن يفتاح Jephthah الجلعادى أحد قضاة اسرائيل القدامى الذى قاد قومه فى حربهم ضد بنى عمون وفى هذه المعركة الحامية نذر يفتاح أن يقدم للرب - فى حالة انتصاره - أول من يلقاه بعد عودته « ونذر يفتاح للرب قائلا : ان دفعت بنى عمون ليدي ، فالخارج الذى يخرج من أبواب بيتى للقائى عند رجوعى بالسلامة يكون للرب وأصعده محرقة »^(٥) . واستجاب الرب لدعائه وانتصر فى الحرب لكن سوء طالعه جعل ابنته الوحيدة أول من يخرج للقائه بعد عودته ! « واذا بابنته خارجه للقائه بدفوف ورقص وهى وحيدة فلم يكن له ابن ولا ابنة غيرها . ولما رآها مزق ثيابه وقال : آه يابنتى ! قد أحزنتنى

(٥) سفر القضاة : الصحاح الحادى عشر عدد ٢٠ .

حزنا وصرت بين مكدرى .. فقالت لأبيها اتركنى شهرين أبكى عذريتى
أنا وصاحباتى .. ثم رجعت الى أبيها ففعل بها نذره الذى نذر وهى
لم تعرف رجلا ، فصارت عادة أن بنات اسرائيل ينحن على بنت يفتاح
الجلعادى أربعة أيام فى السنة « (٦) » .

(ج) المثل الثالث من التاريخ الرومانى وهو موقف بروتس
Brutus الذى اشترك أولاده - عندما كان أبوهم قنصلا -
فى مؤامرة لاعادة الملك الذى طردته روما ، فرأى « بروتس » أن
واجبه كحاكم يحتم عليه أن يأمر باعدامهم . والخاصية المشتركة بين
هذه الأمثلة الثلاثة هى أن الأب يجد نفسه فى موقف يضطر فيه للتخلى
عن التزامه الأخلاقى نحو أبنائه فى سبيل غاية أعلى . غير أن علينا أن
ننتبه جيدا الى أن هذه الغاية الأعلى غاية أخلاقية أيضا . ومن ثم فلن
يكون الصراع هنا صراعا بين الله والعالم (أو الأخلاق) بل بين غاية
أخلاقية ، وغاية أخلاقية أخرى أعلى منها . لقد انخرط « البطل المأسوى »
هنا فى قضايا عامة مما أدى الى مواقف أصبح فيها الأخلاقى العام
(أو ما هو مدنى) والأخلاق الخاصة (أو الشخصية) فى حالة صراع
انتصرت فيها الأخلاق العامة على الأخلاق الخاصة . ومن ثم فعندما
ضحى أجا ممنون - ضد ميوله وواجباته كأب - بابنته حتى يظفر
برضا الآلهة لصالح مشروع وطنى - فان مسئوليته التى تمنى من
أجلها أن يكون قادرا على البكاء ، وليس ملكا عليه أن يتصرف بطريقة
ملكية ، عندما قال : « يا ليتنى كنت من الطبقة الدنيا حتى أكون قادرا
على الانخراط فى البكاء ! » هذه المسئولية عبارة عن واجب ألغاه واجب
أعلى . وعندما ضحى يفتاح بابنته ليحافظ على النذر لصالح شعبه ،
وعندما تجاهل « بروتس » على نحو بطولى ، أن الشخص الذى
سيحكم عليه بالاعدام هو ابنه .. الخ هذه كلها استثناءات مفهومة وهى

موضع اعجاب لا حد له ، لكنها لا تزال فى دائرة الأخلاق^(٧) . يقول كيركجور : « البطل المأساوى يظل فى دائرة الأخلاق ، انه لا يفعل شيئاً سوى أن يقدم تعبيراً عن غاية أخلاقية فى صورة غاية أخلاقية أعلى ، وهو بذلك إنما يرد العلاقة الأخلاقية بين الأب وابنه الى عاطفة هى مع ذلك لا زالت ترتبط على نحو جدلى بفكرة الأخلاق . ومن ثم فما هنا ليس شمة مجال للسؤال عن التعليق العائى للأخلاق ذاتها^(٨) . »
عنى حالة البطولة المأساوية نجد أن الغاية الأخلاقية الأعلى تبرر تعليق أو توثيف الأخلاق الخاصة ، بأن ترد الثانية الى مرتبة العاطفة المحض (عاطفة الأبوية أو ميل الأب نحو أبنائه) . لكن الأخلاق بما هى كذلك لم تعلق بعد . ذلك لأن تعليق الأخلاق يعنى تعليق مبدأ الأخلاق ذاته ، أعنى أن تنزاح الأخلاق نفسها عن المركز لتصبح نسبية فحسب ولتحتل محلها غاية أعلى ، غاية مطلقة . وهو ما لا يحدث الا عند « فارس الاستسلام » بسبب علاقة مطلقة مع غاية أعلى هى الله . أما عندما تعاق مهمة تتعلق بأمة بأسرها (كما هى الحال فى موقف أجا ممنون) وعندما تعطل هذه المهمة بسبب سخط السماء ، وعندما تطلب الآلهة تقديم عذرا وقربانا ، عندئذ يتحمل الأب فى بطولة هذه التضحية وهو يخفى ألمه . . لكن سرعان ما تعرف الأمة كلها ما يعانیه من آلام وستعرف أيضاً مآثر البطل وأنه من أجل سعادة الجميع كان على استعداد للتضحية بابنته العذراء الشابة المحبوبة^(٩) . وفى المثال الثانى « أنقذ ذلك القاضى الجسور شعب إسرائيل وقت الشدة ونذر نذرا لله فأحال فى بطولة فرح العذراء الشابة ، ابنته الحبيبة ، الى حزن . ومعها سوف تنوح إسرائيل كلها على شبابها العذرى ، وكل رجل

(7) Alastair Hannay : Kierkegaard , p. 74 -75 Routledge & Kegan Paul, 1982 .

(8) S. Kierkegaard : Fear and Trembling, p. 68 .

(9) Ibid .

حر سوف يفهم تصرفه يفتاح ، وسوف تعجب به كل امرأة كما أن كل عذراء فى إسرائيل ستتمنى أن تفعل ما فعلته ابنته : فأى خير فى أن ينتصر يفتاح بفضل نذره فلا يفى بهذا النذر ؟ ألن ينتزع الله النصر ثانية من الأمة . . . ؟ (١٠) . وفى المثال الثالث « عندما يقتاسى ابن واجبه ، وعندما تعهد الدولة الى الأب بسيف العدالة، وعندما تقضى القوانين بالعقوبة على يد الأب ها هنا سوف يتجاهل الأب ، فى بطولة ، أن المذنب هو ابنه وسيخفى عذابه ، فى شهامة ، وعندئذ لن يكون هناك شخص واحد لا يعجب بالأب حتى ولا الابن نفسه . . . ولن تجد من فسر القانون الرومانى على نحو أعمق مما فسر بروتس (*) فهناك اعجاب لا حد له بالبطل المأساوى ونحن جميعا نفهم موقفه ونقدره ، فهو يضحي من أجل « الكل » ولمصلحة الوطن ولحمية الشعب ، لكن الأمر يكون مختلفا أتم الاختلاف لو افترضنا أن هؤلاء الأبناء كانوا أبرياء وأقدم الآباء على التضحية بهم دون أن تكون هناك مثل هذه الغاية الأخلاقية التى هى مصلحة الوطن وحمايته : « فلو أن أجا ممنون أرسل رسولا للبحث عن افيجينيا للتضحية بها فى الوقت الذى كانت فيه الريح المواتية تهب لتسوق الأسطول بقلوع منتخبة الى هدفه . ولو أن يفتاح دون أن يتعهد بأى نذر يحدد مصير الشعب — قال لابنته « نوحى الآن على عذريتك لمدة شهرين لأننى سوف أضحي بك » . ولو أن بروتس أمر الجلادين باعدام ابنه البرىء — لو أن الأبطال الثلاثة فعلوا ذلك : فمن كان سيفهمهم ؟ هب أنهم أجابوا عن سؤالنا لماذا فعلوا ذلك بقولهم « انه امتحان ، أو بلاء ابتلينا به فهل كان من الناس من يفهمهم ؟ ! » (١١) . وافترض أنهم أضافوا : « هذا ما نؤمن به لأنه لا معقول » هل كان سيفهمهم أحد ؟ صحيح أنه من اليسير أن يفهم الناس جميعا ، أن هذه المسألة أو تلك لا معقولة ، لكن من ذا الذى يتصور

(10) Ibid, p. 69 .

(*) Ibid .

(11) Ibid, p. 69 .

أن يؤمن بها أحد ! (١٢) • وعلى هذا النحو يظهر الاختلاف واضحا بين البطل المأساوي وبين فارس الاستسلام ، لكن من هو فارس الاستسلام؟ وكيف يمكن أن يقوم بتوقيف حقيقي للأخلاق ؟ ! •

ثانيا - فارس الاستسلام :

لم يظهر الاختلاف المطلق بين الله والعالم في حالة « البطل المأساوي » لأنه ظل في دائرة الأخلاق ، ظل حببيس العالم الأخلاقي حتى اذا انتقل الى غاية أخلاقية أعلى ، وبالتالي لم نجد عنده تعليقا حقيقيا للأخلاق • أما المثل الرئيسي الذي يضربه كيركجور « لتوقيف الأخلاق » فهو القصة التي رواها سفر التكوين : « وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن ابراهيم • فقال له يا ابراهيم خذ ابنك وحيدك الذي تحبه اسحق (١٣) ، واذهب الى أرض المريا واصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك » (١٤) • وهكذا اعتقد ابراهيم أن الله يأمره بأن يضحى بابنه الوحيد « اسحق » ، ومثل هذا الأمر لا يلغى الالتزام الخلقى لابراهيم نحو ابنه ، فاذا تحدثنا من زاوية أخلاقية لقلنا ان علاقة ابراهيم باسحق يتم التعبير عنها ببساطة بالقول بأن الأب ينبغي عليه أن يحب ابنه باعزاز أكثر مما يحب نفسه ، ومع ذلك فنحن نجد داخل مجال الأخلاق مراتب متعددة ، فلننظر ، اذن ، فيما اذا كنا نستطيع أن نجد في هذه القصة تعبيرا أعلى للأخلاق بحيث يمكن أن يفسر سلوكه تفسيراً أخلاقياً » (١٥) • وواضح من هذا النص أن الالتزام الأخلاقي لا يلغى في المرحلة الدينية ويعتمد ذلك على اعتقاد كيركجور ، بأن المرحلة اللاحقة من مراحل الوجود لا تلغى المرحلة السابقة بل تستوعبها

(12) Ibid .

(١٣) تذهب المسيحية ، ومن قبلها اليهودية ، الى أن التضحية كانت باسحق وليس باسمايل كما هو معروف في الاسلام .

(١٤) سفر التكوين : الاصحاح الثاني والعشرون عدد ٢ .

(15) S. Kierkegaard : « Fear and Trembling. » p. 67 .

فى داخلها وتعطيها وضعاً نسبياً فحسب ، فالأمر هنا يماثل ما حدث تماماً فى المرحلة الأخلاقية التى تضمنت المرحلة الجمالية ، وكذلك تتضمن المرحلة الدينية المرحلة الأخلاقية التى سبقتها : « ومن ثم فعندما نقول فى هذا السياق إنه من الواجب أن نحب الله ، فإننا نقول شيئاً مختلفاً عما سبق أن ذكرناه ، إذ لو كان هذا الواجب مطلقاً ، لارتدت الأخلاق إلى وضع نسبى ، غير أن ذلك لا يستلزم ، بالطبع ، إلغاء ما هو أخلاقى بل يعنى أنه يكتسب معنى مختلفاً أتم الاختلاف » (١٦) . فالإلزام الأخلاقى الذى يفرض على إبراهيم أن يحب ابنه يظل قائماً حتى فى مواجهة الأمر الإلهى بقتله ، وهذه المواجهة هى بالضبط ، التى تسبب « الخوف والتشعيرية » فى مثل هذا الموقف ، لأن الأمر الأخلاقى لم يعد مثلاً أعلى ينبغى تحقيقه بل تحول إلى غواية وتجربة ، فإبراهيم يغويه الامتناع عن الأمر الإلهى ، وأن ينوب عائداً القهقرى إلى الأخلاق فيعترف بأن الأمر كله كان خطأً مرعباً . ويتعقد الموقف نتيجة لعدم استطاعة « إبراهيم » أن يفهم تماماً لم كان هذا الأمر ، أو أن يجعل نفسه مفهومًا لدى الآخرين . وهذا هو السبب الذى جعل كيركجور يركز منذ فاتحة الكتاب على موضوع « الصمت » ، فمؤلف الكتاب هو « يوحنا الصامت » ، وطوال الحديث يظل إبراهيم « صامتاً » فهو لا يستطيع أن يتكلم أو أن يفكر فى واجبه نحو الله لأنه لو فعل ذلك لاحتاج إلى استخدام مقولات عامة من الفكر واللغة ، ولما كان الحدث يعبر عن علاقة فردية بينه وبين المطلق ، فان موقفه لا يمكن أن يندرج تحت مقولات عامة ، وهذا هو السبب فى أنه لم يتحدث لا إلى زوجته سارة ، ولا لأخادمه « العازر » ولا لوحيدده « اسحق » ، وكيركجور يقارن بين هذا الموقف الذى يتخذ هذه الصورة من الصمت ، وبين ما يسميه بالشيطانى Demonic فالخاصية الرئيسية للشيطانى هى أن يبقى بارادته فى الصمت ، وان كان الشيطانى قادراً على أن يكشف عن نفسه

لكنه يختار ألا يفعل ، أما ابراهيم فهو لا يستطيع أن يتكلم أو يكشف عن نفسه حتى لو رغب فى ذلك (١٧) .

لقد سبق أن رأينا أن الالزام الخلقى بطبيعته كلى ، ومن هنا يمكن أن يفهمه كل الناس . ومن ثم ففى حالة « البطل المأساوى » الذى يضطر الى أن يضحي بابنه - أو ابنته - من أجل صالح الدولة ككل ، فإن الشعب يفهم موقفه ، ويقدر تضحيته ، ويحترم شجاعته ، لكن الأمر مع ابراهيم كان مختلفا لأنه يقف فيما يسميه كيركجور بالعلاقة المطلقة مع المطلق (١٨) . ويمكن أن نعبر عن الفكرة نفسها بطريقة أفضل بقولنا انه يقف فى علاقة فردية (أو خاصة) مع الله ، فتضحيته بأسحق ليست من أجل غاية أخلاقية أعلى ، فهى لا تنتم من أجل كل اجتماعى أوسع ، بل تنتم لسبب واحد فقط هو أن الله أمر بها ، وتلك احدى النتائج الجدلية التى يستخلصها كيركجور من قصة ابراهيم وهى نتيجة تتحول معها الجريمة الى عمل مقدس يرضى عنه الله (١٩) . وما يلفت كيركجور نظرنا اليه فى هذا الجانب من تحليله لهذه القصة هو أنه فى المرحلة الدينية يصبح الالزام الخلقى نسبيا نتيجة للوعى بالترقبة الحاسمة بين الله والعام ، فالاهتمام الأول للفرد هنا هو أن يتجه نحو الله ، ابراهيم - يفعل ذلك بأن يضحي بابنه الوحيد طواعية عندما يعتقد أن الله يأمره بذلك . وهذه الحركة التى تمثل استعداد ابراهيم للتضحية بأسحق يسميها كيركجور « بالاستسلام اللامتناهى » ، ومن يقوم بها هو «فارس الاذعان المطلق» ، أو فارس الاستسلام اللامتناهى ، فمن طريق الاذعان اللامتناهى يعلن المرء اعتماده الكامل على الله ، ويتخلى نهائيا عن « أشياء العالم ! » وهكذا يعترف المرء أنه لا يستمد وجوده من العالم ككل ، ولا من ذاته الخاصة ، بل يستمده من الله ،

(17) Mark C. Taylor : Op. cit. p. 246 (Note 17) .

(18) S. Kierkegaard : Fear and Trembling, p. 64 .

(19) Ibid, p. 63 .

فألك الذى يتمىز وجوده عن العالم على نحو مطلق ، هو القوة التى تكون الذات وتدعم وجودها ، فضلا عن أنها تفعل ذلك مع كل شىء آخر .

والحق ان قصة ابراهيم تناسب ما يهدف اليه كيركجور تماما من حيث أنها تبرز بوضوح السمة الأساسية الأولى فى المرحلة الدينية وهى اقامة أختلاف حاد بين الله والعالم . والقصة تجسد « اسحق » ليكون رمزا للعالم كله ، فهو ابن شيخوخته ، وهو ابنه الوحيد ، وهو أهم عنده من كنوز الدنيا جميعا - وهو الى جانب ذلك كله الأمل الوحيد لابراهيم ، فى الامتداد الشخصى فى العالم : فى الزمان والمكان ، « الذكرى الجيدة التى سيحفظها الجنس البشرى ، الوعد لذرية ابراهيم ذلك الكنز المجيد العتيد الذى كان عمره من عمر الايمان فى قلب ابراهيم ، هذه الثمرة ينبغى أن تنتزع الآن قبل الأوان ، وأن تبقى بلا مغزى » (٢٠) . ومعنى ذلك أن الاذعان ، طواعية ، للتضحية بأسحق يعنى استعداد ابراهيم للتخلى عن العالم كله ، غير أن ذلك لا يعنى أنه يتناسى حياته تماما فى العالم أو أنه يتجاهلها ، وإنما يصبح التزام المرء نحو العالم نسبيا ، فى المرحلة الدينية الأولى ، اذ ما قورن بواجبه تجاه الله . وبهذه الطريقة فان الذات تسعى ، فى وقت واحد ، لتدعيم علاقة مطلقة مع المطلق ، وعلاقة نسبية مع الغايات النسبية . اذ التخلى عن العالم على نحو لا متناه هو الاعتقاد بأن المرء لا يستمد حياته من ذاته ولا من حياة العالم بل من الواحد The One ، أعنى من الله الذى يتجه اليه فى اخلاص مطلق . وينبغى علينا أن نلاحظ أن كيركجور يقابل - طوال كتابه « الخوف والقشعريرة » - بين فارس الاستسلام اللامتناهى وبين فارس الايمان .

ويذهب الى أن الاستسلام اللامتناهى هو المرحلة الأخيرة قبل

الايمان ، لكنه ليس الايمان ذاته • صحيح أننا سوف نجد في التحليل النهائي أن ابراهيم هو أيضا « فارس الايمان » لكن ذلك لن يحدث الا بعد أن يتخذ الخطوة الثانية للايمان بعد أن قام بالحركة الأولى حركة الاستسلام اللامتناهي ، فما هو متضمن في الايمان سوف يكون أكثر وضوحا في المسيحية •

يصبح مضمون التفرقة بين الله والعالم أكثر وضوحا في المرحلة الدينية الأولى أو التدين أ — عندما نعرف أن هناك مصطلحين آخرين يستخدمهما كيركجور ليحل الواحد منهما محل « الاستسلام اللامتناهي » فهو في مؤلفاته المتأخرة يستخدم « التخلي » أو « الهجر » و « النبذ » لكي يؤكد العلاقة المطلقة مع الله ، فالفرد لا بد أن يستسلم ويذعن أى لا بد أن يتخلي عن العالم ويهجره « فى التدين أ » يبدأ المرء فى ممارسة العلاقة المطلقة من خلال النبذ أو الهجر • • فلكي يقيم علاقة مطلقة مع غاية مطلقة Telos عليه أولا أن يبدأ بممارسة نبذ الغايات النسبية ، أما قبل ذلك فلن يستطيع اقامة مثل هذه العلاقة لأن الفرد ، قبل ذلك يكون الى حد ما مباشرا ، كما يكون مستغرقا تماما فى الغايات النسبية « (٢١) • ولم تكن الذات فى أى مرحلة من مراحل الوجود التى سبقت التدين أقادره على أن تعترف ، على نحو كاف ، باعتمادها على الله ولذلك فانها لم تتجه الى الله باخلاص كامل • أما هنا فان المرء سوف يكون قادرا على التخلي عن العالم والاتجاه الى الله • وكثيرا ما يعبر كيركجور عن هذه الفكرة بضرورة تخلى المرء عن ذاته ، وهذا يعنى أن الذات لا بد لها أن تدرك أنها ليست مكتفية بنفسها بل هى تعتمد اعتمادا كاملا على الله ، لا بد أن يتخلى المرء عن اعتماده على نفسه ، أو على أى شىء فى العالم ، أعنى أى شىء آخر غير الله • ولما كان على الذات أن تقوم بهذا التخلي — الذى هو الاستسلام اللامتناهي

(21) S. Kierkegaard : Conluding Unscientific Postscript, p.

— والذي هو مشكلة بالغة الصعوبة فانها تجلب العذاب لنفسها :
« جذور العذاب كامنة وممتدة فى القول بأن الفرد — وهو فى مباشرته —
يلتزم على نحو مطلق بالغايات النسبية ، كما أن مغزى العذاب يكمن فى
تحويل العلاقة وانتقالها ، أو التخلّى عن المباشرة ، أو التعبير وجوديا
عن المبدأ الذى يقول ان الفرد لا يستطيع أن يفعل لنفسه شيئا على
الاطلاق — فهو لا شىء أمام الله • فهذا أيضا ، يكون السلبي هو
العلاقة التى نتعرف بواسطتها على العلاقة بالله ، وعلى افناء الذات —
وتلك هى العلاقة الأساسية بالله » (٢٢) • وليس العذاب الذى يشير
اليه كيركجور هنا عذابا بدنيا بل هو عذاب نفسى داخلى ينشأ عن الجهد
الذى يبذله المرء لاعادة تقييم حياته بأسرها وكذلك توجيهها وجهة
جديدة • ومن الواضح أن الارتباط المطلق بعلاقة مطلقة وبعلاقة نسبية
مع ما هو نسبي يرتبطان ارتباطا جدليا ، فمن خلال التخلّى اللامتناهى
عن العالم حتى يرفض باستمرار أن يكون هذا العالم مصدرا لوجوده ،
وحتى يعترف فى الوقت نفسه ، بأن الله هو الخالق الوحيد والسند
الأوحد لوجوده •

ويتضح من تحليلنا السابق أن المرحلة الدينية الأولى هى اعتراف
أكثر اكتمالا بالاختلاف بين الله والذات (أو العالم) ، ومن ثم فهى
ادراك أعمق للاعتماد الانطولوجى من جانب الذات على الله ، وهذا
الادراك يتجسد فى حياة الفرد من خلال الاستسلام اللامتناهى ،
والبعد عن الدنيا ، والتخلّى عن الذات بوصفها مصدرا لوجود المرء
بمعنى « التواضع الذى يعترف صراحة بالدونية البشرية ، والغبطة
للمثول بين يدي الله ، والثقة فى أن الله يعرف كل شىء على نحو
أفضل من الانسان » (٢٣) •

(22) Ibid, p. 422 .

(23) Ibid, p. 440 .

ثالثا - السعادة الأبدية أو الخلود :

كانت السمة الصامة الأولى للمرحلة الدينية هي التفرقة بين الله والعالم ، أما السمة الثانية فهي اهتمام الذات بسعادتها الأبدية . غير أن علاقة الذات بسعادتها الأبدية تعبر عن نقطة يتحول عندها المنظور المسيحي الى نقد عنيف للتدين أ . علينا الآن أن نفحص كيف يمكن للتدين أن يرى الذات في ارتباطها بسعادتها الأبدية ، ثم علينا أن نتذكر أن كيركجور يفهم السعادة الأبدية على أنها « الخلاص » . والسمة الأولى للخلاص هي الحياة الأزلية للذات أعني خلودها .

تذهب المرحلة الدينية الأولى الى أن الذات بطبيعتها خالدة : « والمشكلة ، التي تعالجها هنا هي باستمرار : كيف يمكن أن تكون هناك نقطة بداية تاريخية (للسعادة الأزلية) ولا توجد مثل هذه البداية التاريخية ، ذلك لأن الفرد يكشف في الزمان انه لا بد أن يكون أزليا ومن ثم فان لحظة الزمان تبتلعها الأزلية . وفي الزمان يعرف الفرد أنه أزلي ويكمن التناقض تماما في هذه الحاشية . » (٢٤) ويتخذ كيركجور في العادة من سقراط ممثلا للتدين أ من خلال اقتناع الفيلسوف الأثيني بخلود النفس ، فها هنا يكشف الفرد في الزمان أنه لا بد أن يكون أزليا . وتقوم هذه الفكرة على أساس فهم كيركجور لنظرية سقراط في التذكر فهو يذهب في محاوره مينون Meno ، كما نعرف ، الى أن كل معرفة تذكر . وتقوم حجة سقراط على أساس أن الانسان لا يستطيع أن يسعى الى ما يعرفه فعلا (لأنه اذا كان يعرفه فليس ثمة حاجة الى السعي اليه) كما أنه لا يسعى الى ما لا يعرف (لأنه ما لم يكن يعرفه فلن يستطيع السعي اليه) ومن ثم فان الأدنى الى الصواب أن نقول ان الانسان يسعى الى ما سبق له أن عرفه لكنه نسيه ، فاذا

(24) S. Kierkëgaard : Philosophical Fragments p. 11-12 . Eng. Trans . by David F. Swenson, Princeton University 1967 .

كان المرء يسعى الى الوصول الى معرفة تامة عن الحقيقة الأزلية فلا بد أنه كانت لديه معرفة سابقة بهذه الحقيقة فى وقت ما ، والا ما سعى الى البحث عنها . ولكى يتضح مضمون هذه المعرفة بالحقيقة الأزلية لابد لنا ، فى نظرية التذكر هذه ، من أن نفترض مقدما أن النفس خالدة فلا تأتى الحقيقة الى المرء من الخارج لكنها كانت موجودة بداخله ، ولقد تطورت هذه الفكرة أبعد من ذلك على يد سقراط حتى لقد أصبحت نقطة مركزية فى مأساوية الوعي اليونانى ما دامت تصلح كبرهان لخلود النفس (*) . فاذا كانت السعادة الأزلية تكمن فى خلود الذات فان التدين أ يستطيع أن يقول ان الذات تمتلك السعادة الأزلية بالفعل ، غير أن ذلك لا يعنى أن الوجود الزمانى لا يفرض أية مشكلة على الذات من منظور التدين أ . فالواقع أن خلود الذات نفسه يضع الفرد فى مأزق : فهو خالد وفان فى وقت واحد ، أزلى وزمانى فى آن معا . ومع ذلك يقال لنا انه داخل هذا التوتر نفسه يقع المصير الحقيقى للفرد فى خلوده فى علاقته بالله الأزلى ، والوجود الزمانى البحث يفصل الذات عن غايتها الصحيحة . واذا كان التدين أ يمثل تقدما فى تطور الذات ، وتحققا أكثر كفاية لها عندما يعترف بالاعتماد الانطولوجى على الله ، فاننا نجد هنا مضامين أبعد لبنية الذات كما يتصورها هذا الضرب من التدين فهو ينظر الى الذات على أنها خالدة داخليا أو باطنيا أعنى بطبيعتها ذاتها ، فهو يرى بعدين أساسيين للذات ، نفس خالدة من ناحية وحياة فى العالم الزمانى من ناحية أخرى ، غير أن كيركجور ينظر الى بنية الذات فى اطار الوجود والسيورة ويقابل بين الزمان والأزل ، فالزمان بالنسبة للذات ، هو عملية السيورة التى تنشأ من اتخاذ القرار ، أما الأزل فاحدى سماته الأساسية هى اللاتغير ، وهنا تصبح هذه التفرقتين الزمان والأزل هامة فى هذه المرحلة من التطور الجدلى للذات ، فكيركجور عندما ذهب الى أن الذات مركب يتألف من الزمانى والأزلى

(*) Ibid . .

كان يعنى أن المكون الأزلى للذات الذى لا يمكن أن يتغير هو الحرية فى حين أن البعد الزمانى المتغير هو علاقاتها المتداخلة بممكناتها المختلفة وبواقعها . أما التدين أ فهو يذهب الى أن الزمانى يشير الى الحياة الشاملة للذات فى الزمان فى حين يشير الأزلى الى الجانب الباطنى أو الماهوى الذى هو النفس الخالدة التى تعارض الحياة الزمانية للذات وتقف معها فى حالة توتر . وعلى الرغم من انغماس الذات فى تيار الصيرورة الزمانى المتدفق فان الذات تبقى المركز الماهوى المستثنى من الزمانية وهذه النفس الخالدة « أزلية » لأنها لا تتغير (٢٥) .

ويمكن أن نقول ، بعبارة أخرى ، أن ما يؤخذه كيركجور على التدين أ هو أنه ينظر الى الذات على أنها تتألف من جوهر وأعراض ، أما الأعراض فهى التجارب المتغيرة للذات ، فى حين أن الجوهر هو ما يوجد فى ذاته وبذاته ، أعنى أنه الجانب الدائم الذى لا يتغير من الذات والذى يربط هذه الأعراض التى لا تكف عن التغير . ويذدب كيركجور الى أن الايمان بخلود النفس لا يلغى اعتماد الذات على الله ، اذ الواقع أن خلود النفس هو « نقطة الاتصال » بين الذات والله الذى يختلف عنها اختلافا مطلقا . ومن ثم فخلود الذات هو مشاركتها العالم الأزلى أعنى الله . ان الخطأ الذى يقع فيه التدين أ هو القول بخلود النفس من طبيعتها ذاتها ، صحيح أن القول باهتمام الذات بالأزلى الذى جاءت منه وترغب فى العودة اليه ، يؤدى الى ظهور جانب آخر للاستسلام اللامتناهى ، وهو نفور الذات من العالم (فالاستسلام لا يعنى فقط اعتراف الذات باعتمادها على الله بل يشير كذلك الى علاقة الذات السلبية بالعالم الزمانى كله) - لكن القول بأن الذات خالدة بالطبيعة يؤدى الى القول بأن للذات نفسا خالدة ما هوية لا تكثرث بالديمومة ولا تتأثر بالزمان . وفى هذه النقطة يمثل التدين أ نكوصا بالنسبة للمرحلة الأخلاقية التى كانت تعمل على تحقيق الذات ، فلقد رأينا فيما

سبق أن القرار هو مكون الذات الفردية • وإذا كان من الصواب أن نقول ان هناك عوامل انطولوجية فى تكوين بنية الذات فان من الخطأ أن نعتبر النفس المخالدة بطبيعتها احدى هذه العوامل ، ذلك لأن القرار — داخل البنية العامة للذات — هو الوسيلة التى تحدد بها الذات نفسها ان اعتقاد التدين أ فى خلود النفس يكشف عن فشله فى التعرف على أهمية القرارات التى تحدد الذات تحديدا حاسما ، فهى ليست مجموعة من القرارات التى تعبر عن جانب غير ماهوى من الذات ، بل هى التى تشكل الذات ، لأن الذات تصبح ما هى عليه من خلال ما تتخذ من قرارات (٣) .

وعلى ذلك فان التدين أ لا ينفهم بوضوح مركزية القرار فى حياة الذات ، ويرتبط هذا الفهم الخاطيء بمشكلة أخرى يقع فيها هذا الضرب من التدين وهى تصويره للزمان • لقد سبق أن رأينا فى المرحلة الجمالية تركيزا مستمرا على صيغة واحدة من الزمان واستبعاد الصيغتين الأخرين • أما فى المرحلة الأخلاقية فان الماضى والمستقبل يجتمعان فى لحظة القرار ، وانه لمن عجب أن تكون نظرة التدين أ للزمان قريبة الشبه بالنظرة الجمالية المباشرة ، حيث ينظر الى الزمان على أنه تتال لا متناه من « الآنات » المنفصلة • وان كان أساس هذه النظرة الى الزمان يختلف أتم الاختلاف فى حالة التدين أ عنه فى المرحلة الجمالية ، فالتدين أ لا ينظر الى الزمان كسلسلة من الآنات المنفصلة نتيجة لانغماسه فى المباشرة الحسية ، بل يتصور الزمان على هذا النحو ، لأن الزمان ليس له أهمية نهائية عنده ، ان الزمان عند هذا الضرب من التدين ليس سوى تيار متدفق تتفق فى شراكه النفس المخالدة التى لا تتغير وهى تحاول أن تخلص نفسها منه ، وسوف يترتب على هذه النظرة نتيجة هامة هى أن الذات لن تستطيع بذلك أن تكون علاقة مع الله من خلال القرارات التى تتخذها فى حياتها الخاصة ، لأن الحياة الزمانية للذات ليست هامة

لمصيرها الأزلى ، فهي منذ البداية خالدة ، وتقييم علاقة جوهرية غير متغيرة مع الأزلى : « بسبب اقتناع التدين أ بخلود النفس فإنه لا يعتقد أن الذات لا بد لها أن تحدد نفسها بطريقة أساسية من خلال قرارات تتخذها فى حياتها ، وذلك لأن ما هو أساسى أكثر من غيره بالنسبة للذات تمتلكه هذه الذات بالطبيعة : نفس خالدة تقييم علاقة غير متغيرة بين الذات والله • غير أن المسيحية ترفض أن يكون هناك مثل هذه النفس الجوهرية ، وتذهب الى أن القرار هو الذى يحدد الذات تحديدا تاما • ومن ثم فإن المرء اذا أراد أن يكون له علاقة بالله فلا بد أن تأتى كنتيجة لأن الشخص يصبح ما هو عليه من خلال قراراته • ويمكن أن نقول بطريقة أخرى ، أنه على حين أن التدين أ يعتقد أن الذات تمتلك ضمنا سعادتها الأزلية ، فإن المسيحية تذهب الى أن سعادة المرء الأزلية تحددها قراراته فى الزمان (٢٧) •

وهناك نتيجة أخيرة لقول التدين أ بخلود النفس ، وهى أن الذات سوف تقييم علاقة مباشرة بالله — ومثل هذه العلاقة مرفوضة عند كيركجور « العلاقة المباشرة بالله لا تكون الا فى الوثنية فحسب ، فى حين أن العلاقة الحقيقية بالله لا يمكن أن توجد الا بعد أن يحدث شرح بينهم • وهذا الشرح هو بالضبط ، أول فعل للجوانية فى اتجاه تحديد الحقيقة على أنها جوانية • ان الطبيعة هى حقا من صنع الله ومن عمله غير أن ما يبدو لنا حاضرا على نحو مباشر هو ما هو من صنع الله وليس الله نفسه • أليس هذا السلوك فى علاقة الله بالفرد أشبه بالمؤلف الرواغ الذى لا يكتب قط فى أى مكان من مؤلفاته نتائجه بأحرف كبيرة أو يقدمها للقارىء فى التصدير ؟ ولماذا يكون الله رواغا ؟ ! بالضبط لأنه الحقيقة • أن ملاحظتك للطبيعة لا تجعلك تقف أمام النتيجة على نحو مباشر ، بل عليك أن تبذل جهدا للوصول اليها ، وبذلك تتحطم

(27) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript

العلاقة المباشرة ، غير أن هذا النشاط هو بالضبط فعل من أفعال النشاط الذاتي أو هو غزو للجوانية ، فهو أول تحديد للحقيقة بأنها الجوانية • ان من يظن أنه على علاقة مباشرة بالله انما يخدع نفسه (٢٨) • ويقول في مكان آخر :

« ما أن يصيح « السيد » أكثر أهمية من المذهب حتى يصبح كل اتصال مباشر به مستحيلا ، لأن الاتصال المباشر وثنية • « والسيد » يرفضه لكي يلح على الايمان • ان الله الذي تستطيع أن تشير اليه بالاصبع انما هو صنم لا اله الا الله موجود في الخلق لكنه لا يوجد على نحو مباشر ، لأن الروح هي سلب للمباشرة » (٢٩) • ومن هنا كانت الأدلة على وجود الله التي تبدأ من الكون والمحسوسات المباشرة خاطئة ، كما يقول هيجل بحق — ان هي أبقت على هذه المحسوسات كما هي • بل لا بد من « سلبها » في خطوة الصعود الى الله • أعنى أن الوصول الى الله يتخلله مرحلة وسطي هي « السلب » سلب المحسوسات ونفيها حتى تتمكن من اقامة علاقة حقيقية بالله • غير أن التدين أ — في نظر كيركجور — لا يعرف شيئا عن هذه المرحلة ، ولهذا فليس ثمة حاجة عنده للوجود المتوسط ، فالعلاقة المباشرة عنده تعنى عدم المرور بالتوسط (أى المسيح) • وربما جاءت الفكرة من أن التدين أ وان كان يعترف بإمكان الذنب الذي يقع فيه الانسان ، فان هذا الذنب ليس جذريا وبالتالي لا يؤدي الى فسخ كينى بين الله والانسان يجعل العلاقة المباشرة بينهما مستحيلا • ولقد كانت هذه العلاقة المباشرة بالله موجودة أيضا عند الرجل الأخلاقى الذي يعتقد أن المرء يرتبط بالله على نحو مباشر عندما يؤدي واجبه الأخلاقى • فعلاقة المرء بالله (الذي لا يتميز بوضوح عن العالم) تنمو من علاقة المرء بالواجب ذاته ، وهذا الارتباط بمجال الأزلى هو جزء من تكوين الذات • لكن هناك فارقا بين

(28) Ibid .

(29) Ibid, and : Jean Wahl:Etudes Kierkegaardíennes p. 286.

تصورهما لهذه العلاقة المباشرة فالتدين أ يدرك الاختلاف بين الله والانسان (وهو ما لم يكن يدركه رجل الأخلاق) ، ومن ثم يعترف باعتماد الانسان على الله ، ولهذا السبب فان العلاقة بالله تفهم على أنها مفارقة Paradox فارتباط الله الأزلى بالانسان الفرد هو مفارقة في نظر المتدين ا ، ومن ثم فعلى الرغم من أن رجل الأخلاق والمتدين أ ينظران الى علاقة الانسان بالله على أنها مباشرة ، فان الأخير يعتبرها مفارقة في حين يغفل الأول في أن يدرك بوضوح أن الاختلاف بين الله والعالم يؤدي الى عدم فهم المفارقة المتضمنة في علاقة الانسان بالله وأن الروح تتكشف بطريقة غير مباشرة ، وتلك هي الحال بالنسبة للمفكر الديني م وبالنسبة لله نفسه ، إذ يمكن معرفة الله من خلال تخفيه (٣٠) . لكن علينا أن ننتبه هنا جيدا الى ملاحظة هامة وهي أنه على حين أن المتدين أ يعترف بالمفارقة الموجودة في ارتباط الله الأزلى بالانسان الفاني فانه لا يتعرف على المفارقة المطلقة Absolute Paradox التي هي المحور الرئيسي في الفهم المسيحي لله وللذات وللعلاقة بينهما ولكي تحدث المفارقة المطلقة فانه لا بد لله الأزلى أن يدخل في الزمان بالفعل أعني أن يتجسد ، وبذلك يقيم علاقة مع الذات التي تختلفه اختلافا كينيا عنه ، لا من حيث ا لخلق فحسب بل من حيث الائم ، والذنب والخطيئة ، ومن هنا فان الذات لا يمكن ان تصل ، في نظر كيركجور ، الى تحقيقها الكامل الا في المسحية ، فها هنا نصل الى عملية التفرد التي سار فيها التطور الجدلي للذات حتى نهايتها أعني حتى تصل الى غايتها Telos (٣١) .



(30) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardíennes p. 283 .

(31) Mark Taylor : Kierkegaard , p. 256 - 7 .

الباب الثالث

أمراض الذات

« اندلعت النيران في شيء لا يمكن أن يحترق ،
• • اندلعت داخل نفسي •• ! »

س • كيركجور « المرض حتى الموت »

تمهيد :

عرضنا في الباب السابق للمراحل التي تمر بها الذات في تطورها الجدلي وهي تسعها للوصول الى ذاتها « الحققة » أو « الأصيلة » ، فتبدأ من أدنى المراحل : دائرة الحسى والجمالى حيث تطغى عليها جوانب الحس طغيانا كاملا حتى تتحد مع البيئة من حولها ولا تجد شيئا من الاستقلال والتفرد وسط هذه البيئة — طبيعية واجتماعية — ، ثم تنتقل الى دائرة أعلى — هي دائرة الأخلاق • حيث يبدأ ظهور الوعى الذى يتمثل فى القيم العليا ويسترشد بها وهو يحقق ذاته ، وها هنا يظهر القرار الذى غاب فى الدائرة الأولى ، وأخيرا عرضنا للذات فى صعودها وتفردا واستقلالها حتى لتحفر هوة بين الله والعالم • أو بين الذات ومصدر وجودها الحقيقى ، وقد عرضنا شطرا منها فى الفصل الرابع • غير أن الدائرة الثالثة لا تكتمل — ومن ثم لا يكتمل تفرد الذات الحقيقية الأصيلة الا فى الديانة المسيحية ، فى رأى كيركجور • حيث تصل الذات الى علاقة حقيقية بالله ، علاقة غير مباشرة ، يكمن السلب فى جوفها ، وهنا تصل الذات الى السلام الكامل والطمأنينة التامة عندما تصل — لأول مرة — الى ذاتها الحققة والأصيلة (١) •

(١) فى استطاعتنا أن نقول ان هذه الدوائر الثلاث الكبرى حث تكون الذات — أو الروح — فى البداية ضائعة أو غائبة أو مغمورة داخل شهوات الحس ، والروح التى تستيقظ فى — عالم الاخلاق ، ثم تجد نفسها فى الدين — هذه المراحل التى تمثل ضروبا مختلفة من وجود الروح موجودة ايضا فى القرآن الكريم الذى يحدثنا عن « النفس الامارة » الفارقة فى شهوات الحس ثم « النفس اللوامة » التى يستيقظ فيها الضمير وتبرز المثل العليا يأتى فيها « اثلوم » على ما ترتكبه من اخطاء • وأخيرا « النفس المطمئنة » التى هى اعلى الوان الذات وهى لا تكون كذلك الا من حيث ارتباطها بالله الا نجد هنا تشابها مثيرا يستحق دراسة فلسفية منافية ؟ وهو نفس التشابه الذى نجد مع التقسيم الثلاثى لفرويد للذات البشرية فهناك جانب اللبىدو واللاشعور عموما أو الهو ثم هناك الانا ، وأخيرا الانا الاعلى •

غير أن هذه الرحلة الطويلة التي تقطعها الذات بحثا عن نفسها وللوصول الى « الذات الأصيلية » لا تخلو من صعاب ومتاعب . وربما جاءت الصعوبة الكبرى من أن الذات « علاقة » كما سبق أن ذكرنا تربط نفسها بنفسها . وهذه العلاقة ليست معطاة منذ البداية بل هي « مهمة » تقوم بها الذات نفسها ، فهي مركب مؤلف من مجموعة من العوامل الانطولوجية ، واذا وضعنا في اعتبارنا أن كلمة العلاقة في اللغة الدانماركية Forhold تعنى العلاقة كما تعنى « النسبة » ، أدركنا أن الأمر الهام في البحث عن الذات الحقة والأصيلية هي البحث عن النسبة الصحيحة للعوامل المكونة للذات ، وهي غاية لا يمكن أن تتحقق الا اذا ارتبطت الذات مع مصدرها الحقيقي أعنى مع الله . واذا لم تصل الذات ، في أى مرحلة من مراحل تطورها ، الى هذه النسبة الصحيحة وقعت فريسة للمرض ! وكلمة المرض هنا لا علاقة لها بالمرض العضوى فنحن في مجال التكوين الروحى للذات ، ومن ثم فنحن نقترّب مما يسميه علم النفس الآن « بالأمراض النفسية » . وربما بدت الفكرة أكثر وضوحا عندما نتذكر - مرّة أخرى - أن الكلمة الدانماركية التي تعنى المرض Sygdom تعنى أيضا « الاضطراب » . Disorder وبالتالي فأعراض الذات تعبر عن اضطرابها ، أعنى حدوث « خلل » أو عدم اتزان في النسبة الصحيحة للعوامل الانطولوجية التي تتألف منها بوصفها مركبا .

ومن هنا جاء الاهتمام ، في العقود الأخيرة ، باحياء كيركجور في ميدان علم النفس العام ، وعلم النفس المرضى ، والطب النفسى ، والتحليل النفسى على حد سواء . وكان كارل يسبرز Karl Jaspers (٢)

(٢) اهتم يسبرز نفسه اهتماما كبيرا بعلم النفس العام ، والطب النفسى ، فقد بدأ حياته طبييا نفسيا ، وقد أشار الى ان دراسة علم النفس ينبغى ان تهتم « بفهم الذات » اعنى بنيتها ككل ، ونهجه في ذلك كثير من علماء النفس ومن انفلاسفة الوجوديين على السواء . مارن جـون ماكورى « الوجودية » ص ٢٧ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام .

قد أشار في فترة مبكرة في كتابه « علم النفس المرضى العام » (١٩٤٣) الى الأثر الذي تركه كيركجور على العلوم التي تدرس الاضطرابات النفسية نتيجة لاهتمامه بدراسة الذات الحقة أو السوية أو الأصلية ، ومن ثم دراسة ما يمكن أن يطرأ على الذات البشرية من أمراض وعلل واضطراب . ولقد أدى الاهتمام بهذا الموضوع الى ظهور مذاهب سيكولوجية جديدة تهدف الى دراسة الذات ككل منها على سبيل المثال : « علم النفس الوجودي (Existential Psychology) » ، كما ظهرت مجموعة من الأفكار السيكولوجية التي استهدفت بناء تصور للذات الأصلية . فضلا عن ذلك فقد وجدت ضروب من الممارسات العلاجية المختلفة داخل مدارس التحليل النفسي وخارجها وجدت نفسها في مواجهة مهمة ألقاها كيركجور على عاتقها ، وهي مساعدة مرضاهم على اكتشاف ذواتهم الحقيقية (٣) .

ولقد جاء الاهتمام بكيركجور ، في ميدان علم النفس ، من زوايا أخرى هي التغيير الجذري في أفكارنا حول السوى والمريض نفسيا . فقد فقد التضاد بين « الصحة النفسية » ، « والمرض النفسي » حدته السابقة . وأصبح ما كان يعتبر في الماضي « سويا » موضع شك ، بل ذهب بعض الباحثين الى أنه ربما يكون مرضا نفسيا شائعا بين الناس والعكس قام المرضى النفسيون - حتى في الأمراض الخطيرة - بتصحيح فهمنا المألوف للذات والعالم . ولهذا يعيب ر. د. لينج . . .

R. D. Laing

على النظريات القديمة أنها تنظر الى المصابين بانفصام الشخصية على أنهم « مجانين » لأنهم يتصورون أنفسهم كأنهم أجهزة أو آلات ، ويتساءل : « ومع ذلك فلماذا لا ننظر أيضا الى النظرية ، التي تسعى الى أن تحيل الأشخاص الى آلات أو حيوانات

(32) Michael Theunissen : Kierkegaard's Negativistic Method p. 381 (Kierkegaard's Truth : The Disclosure of the self ed. by Joseph H. Smith) .

على أنها نظرية مجنونة كذلك» (٤) • وينتهي «لينج» من هذا النقد للنظريات التقليدية الى القول « بأننا لا يمكن أن نفهم انقسام الشخصية الا اذا استطعنا أن نفهم اليأس - وهو على وجه الدقة الموضوع الذي درسه كيركجور في كتابه « المرض حتى الموت » والذي يعنى اضطراب العلاقة بين الذات نفسها» (٥) • وتقوم كارن هورنى Karen Horney « بالمحاولة نفسها مع العصائيين - أو المرضى باضطرابات عصبية - وتقول اننا نجد هنا نفس ضروب اليأس التي وصفها كيركجور • فالعصابى يريد ، فى يأس ، أن يكون ذاته ، أعنى أنه يكافح للوصول الى الذات « المفترضة » أو « المجردة » - وتستطرد قائلة انه يأس الشخصية التي تخلق لنفسها صورة مثالية تجمع أشلاءها من الذات الواقعية وتضم اليها عناصر خيالية من نسجها ، ثم تدرس تحت عنوان « فقدان الأمل» ثلاثة أنواع من اليأس ذكرها كيركجور لكنها تركز على « اليأس اللاواعى» - أى اليأس اللاشعورى أو ما تسميه « نصف الوعى» - الذى لا يعرف صاحبه أنه فى يأس بسبب تشقيت الانتباه الذى تحدثه له الموضوعات الخارجية (٦) • والى مايقرب من مثل هذا الاهتمام بكيركجور ذهب ه • هارتمان H. Hartmann و رولو ماى Rollo May و أ • ه • ماسلو A-H- Maslow وس • ف روجرز C. F Rogers وم • فوكو M. Faucault. وغيرهم (٧) • وسوف ندرس فى هذا الباب

(4) R. D. Laing : The Divided Self, P. 23 Penguin Books.

(5) Ibid. p. 38 .

(6) Karen Horney : Our Inner Conflicts p. 16 - 17, p. 110 - 112 .

(١١) قارن فى ذلك كله مجموعة كبيرة من الأبحاث عن الذات عند كيركجور - من منظور سيكولوجى - نشرها جـوزيف سميث تحت عنوان :

Kierkegaard's Truth : The Disclosure of Self, Yale University Press 1981 .

الاضطراب فى العلاقة بين الذات ونفسها فى ثلاث حالات هى أولا اليأس،
وثانيا : القلق ، وثالثا : الخطيئة .

على أن علاج هذه الاضطرابات أو « الخلاص » منها بحيث تكون
النفس « سليمة » ، أو صحيحة أو سوية من ناحية وتصل الذات ، من
ناحية أخرى ، الى خلاصها الى ذاتها الحققة أو الأصيلة — هذا العلاج ،
لن يكون الا بالمثول بين يدي الله ! أعنى أن العلاج هو ارتباط الذات
بموجدتها واعترافها باعتمادها عليه وحده ! وتلك خطوة تحتاج الى
« قفزة » فى قلب الإيمان !

* * *

الفصل الأول

اليأس

– « اليأس هو عدل الأشياء قسمة بين الناس » !

– « اليأس هو المرض حتى الموت . . أن تحاول

أن تتخلص من ذاتك لكنك لا تستطيع . . هو حالة موت

وسط الحياة – أن تهلك ذاتك وأنت تحيا . . » !

– « اليأس نعمة ونقمة . . فهو ميزة كبرى يتمتع

بها الانسان دون الحيوان . . لكنه هلاك أبدي » !

س . كيركجور « المرض حتى الموت »

أولا – فكرة اليأس :

اليأس هو مرض الروح ، أو هو مرض الذات ، فيما يقول كيركجور الذى يسميه أيضا « بالمرض حتى الموت » • وهو يتخذ ثلاث صور :
(أ) اليأس الذى لا يعنى امتلاكه للذات (وهو يسمى يأسا بطريقة غير دقيقة أعنى مجازا لأن اليأس الحقيقى يتطلب وجود الوعى •

(ب) اليأس الذى لا يريد أن يكون ذاته •

(ج) اليأس الذى يريد أن يكون ذاته⁽¹⁾ • وسوف نعود الى دراسة هذه الصور الثلاث بشئ من التفصيل فيما بعد • وما يهمنا الآن أن نفحصه هو مصدر اليأس •

لا بد أن يكون واضحا منذ البداية أن اليأس لا يأتى من مصدر خارجى بل ينبع من داخل الذات نفسها ، فليس ثمة مصدر خارجى يجلب اليأس الى الذات ، وليس ثمة تحليل خارجى يمكن أن يصل الى فهم أكثر عمقا لحالة الشخص اليأسى ، الا أن نفحصه هو نفسه⁽²⁾ • ومن ثم فالإيأس من « شئ ما » ، عندما أقول أنتى يئست من الحصول على هذه الوظيفة أو تلك أو من تحقيق هذا الهدف أو ذاك – كلها تعبيرات مجازية • ليس ذلك ، فيما يقول كيركجور ، يأسا حقيقيا انه فى الواقع يشير الى « البداية » فحسب ، والأمر هنا يشبه ما يقوله الطبيب أحيانا : من أن مرضا ما لم يكشف، عن نفسه بعد ، تلك أعراض المرض أو تباشير قدومه أما المرض نفسه فلم يظهر حتى الآن • ومن هذا كان لا بد من وجود خطوة أخرى يظهر فيها اليأس الى العلن بوضوح بحيث

(1) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death, p. 146.

(2) Ibid, p. 151 .

نستطيع أن نتجه الى تحديده تحديدا صحيحا - كما تشخص المرض بدقة - فنقول انه يأس المرء من ذاته - هذا هو « التشخيص » الحقيقي لليأس . ويضرب لنا كيركجور مثلين توضيحيين :

(أ) يقول فى المثل الأول : أن الشخص اليائس يبدو فى بعض الأحيان يائسا من « شىء ما » لكن ذلك يحدث للحظة فحسب ، وسرعان مايكتشف اليأس عن نفسه ، ويظهر بوضوح فى طابعه الحقيقى ، فنعرف أن الشخص اليائس لم يكن ييأس من شىء ما ، بل من ذاته هو ، و « الواقع أنه عندما ييأس من شىء ما فانه لا ييأس الا من ذاته فقط ويود لو تخلص منها فالرجل الطموح الذى يجعل شعاره « اما أن أكون قيصر أو لا أكون شيئا » ثم لا يصبح قيصر ، فانه يقع فى اليأس لهذا السبب لكن ذلك يعنى شيئا آخر ، فهو لأنه لم يستطيع أن يصبح قيصرا لا يتحمل ذاته ، ومن ثم فهو ييأس لا بسبب انه لم يصبح قيصر ، بل لأنه لم يستطيع أن يصبح ما يريد لهذا فهو ييأس من ذاته التى تصبح عبئا لا يطاق ، هذه الذات التى كانت ستكون مصدر فرح ومتعة لا حد لهما لو أنه أصبح قيصر يود القضاء عليها لأنها ليست الذات التى أراد لها أن تكون . ومن هنا فان الأمر الذى لم يعد يطيقه ليس هو أنه لم يصبح قيصر بل انه لا يستطيع أن يتخلص من هذه الذات «^(٣)» . « فالمرض هو أن تريد ألا تكون ذاتك ، أن تريد أن تكون شخصا آخر : أن تريد التخلص من ذاتك . وهكذا تنكر الذات علاقتها بوجود أبدي ، بوجود الهى هو خالقها . وهذا هو المرض حتى الموت الذى هو سوء حظ أبدي ، حالةموت يحياها الانسان وسط الحياة »^(٤) . وهذا هو معنى تعريف كيركجور لليأس بأنه « المرض حتى الموت » وهو تعبير استعاره من القصة التى رواها القديس يوحنا فى انجيله عن « موت العازر » ويقظته مرة

(3) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death . p. 152 .

(4) Peter Rohde : Kierkegaard , p. 162 .

أخرى « حين جاء يسوع الى القبر وصرخ بصوت عظيم : العازر ، هلم خارجا (٥) . يقول كيركجور شارحا هذه التسمية : « اليأس بمعنى أكثر تحديدا هو المرض حتى الموت . لكن ذلك لا يعنى أن الانسان يموت من هذا المرض ، فذلك أبعد ما يكون عن الفهم الصحيح ، اذ ينبغى ألا يفهم فهما حرفيا أن هذا المرض ينتهى بالموت الجسدى . فالعكس هو الصحيح ان عذاب اليأس ، هو على وجه الدقة : ألا يكون المرء قادرا على الموت . وها هنا يشترك اليأس فى خصائص كثيرة مع موقف الاحتضار أو النزاع الأخير حين يرقد الانسان مصارعا الموت وليستطيع أن يموت . وعلى ذلك فكونك مريضا حتى الموت يعنى أنك لست قادرا على الموت . ومع ذلك فليس ثمة أمل فى الحياة : كلا ان انعدام الأمل، فى هذه الحالة وهو الأمل الأخير - أى الموت - ليس فى متناول يدك . حين يكون الموت أعظم الأخطار فان الانسان يأمل فى الحياة . لكن حين يكون الانسان فى خطر أكثر رعبا فانه يأمل فى الموت . وهكذا حين يكون الخطر من الضخامة بحيث يصبح الموت أملا يصبح اليأس حزنا لعجز المرء عن الموت » (٦) .

(ب) والمثل الثانى الذى يضربه كيركجور ليوضح أن اليأس من « شئ خارجى » يعنى فى نهاية الأمر اليأس من الذات التى يحملها المرء ورغبته فى التخلص منها ، وبالتالي فمصدر كل صور اليأس يرتد الى الداخل لا الى الخارج - هو مثال الفتاة الشابة التى تحب شخصا تفقده بالموت : « هذه الفتاة الصغيرة تياس من الحب وبالتالي من حبيبها الذى فقدته بالموت أو لأنه خانها ، لكنها لا تكون فى يأس على بل فى البداية فحسب ، بعدها تياس من ذاتها ، فالهم هنا هو أنها لم تستطيع أن تهب ذاتها لحبيبها اتصبح ذاته هو ، ولو كانت قد فعلت ،

(٥) انجيل يوحنا الاصحاح الحادى عشر عدد ٤ : ١٤ ، ٤٣ .

(6) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death , p. 150 -

اذن ، لتخلصت من ذاتها بطريقة في غاية السعادة • أما الآن فقد أصبحت هذه الذات مصدر عذاب لا ينقطع ، ذلك لأن عليها أن تكون ذاتا «بدونه» أى بدون حبيبها • ان هذه الذات التي كان يمكن أن تكون مصدر ثرائها ، قد أصبحت الآن عبئا ثقيلا لا يطلق لأنه مات — مات حبيبها الذى كانت ستهبه هذه الذات • أما فى حالة الخيانة فانها تكره هذه الذات ببشاعة لأنها تنكرها دائما بخيانته أو أنها قد خدعت • حاول أن تقول لهذه الفتاة : « أى بنيتى ! انك بذلك تقضين على نفسك • انك تهلكين ذاتك » وسوف يكون جوابها : « آه ! كلا : ان عذابي هو ، بالضبط ، أننى لا أستطيع أن أقضى عليها »^(٧) • ومعنى ذلك أن اليأس يعنى : « أن تياس من ذاتك ، أن تياس لأنك تريد أن تتخلص من ذاتك — تلك هى الصيغة العامة لجميع أنواع اليأس — ومنها تجيء الصورة الثانية لليأس وهى حالة اليأس الناجمة عن أن المرء يريد أن يكون ذاته — اذ يمكن ألا ترد هذه الصورة الثانية الى الصورة الأولى (أو التخلص من الذات) • • لأن الذات التى يريد ، فى يأس ، أن يكونها ليست له الآن • • ومن ثم فان ما يريده هو أن يمزق نفسه أو يفصلها عن القوة التى كونتها — انه يريد أن يتخلص من نفسه من الذات التى هو عليها الآن لكى يصبح الذات التى اختارها هو • • ومصدر عذابه أنه لا يستطيع أن يتخلص منها »^(٨) •

ثانيا — كلية اليأس وشموله :

يذهب كيركجور الى أن اليأس ليس ظاهرة نادرة ، بل العكس هو الصحيح فيندر أن تجد انسانا يخلو من يأس ! وكل ما فى الأمر أن بعض الناس لا يكون على وعى بيأسه ومن ثم فالياس كلئ وشامل ، بل هو على حد تعبيره « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، انه الظاهرة

(7) Ibid, p. 152 - 153 .

(8) Ibid, p. 153 .

البشرية الطبيعية اذ لا يوجد على ظهر الأرض انسان واحد يخلو من كل يأس • كما أنه ليس على وجه الأرض انسان واحد يخلو جسمه تماما من كل مرض • واذا كان الأطباء يقررون أنه يكاد ألا يوجد شخص واحد يتمتع بصحة تامة ، فكذا يمكن للمرء أن يقول انه لا يوجد بين الناس شخص واحد ليس فى حالة يأس بطريقة أو بأخرى : لا يوجد موجود بشرى تخلو نفسه تماما من كل أثر للتمزق أو الازعاج أو الضجر أو اليأس أو الجزع أو أية صورة من صور التمزق الباطنى • وكما أن الانسان يمضى فى حياته المألوفة وهو يحمل فى داخله جرثومة هذا المرض البدنى أو ذاك ، فقل مثل ذلك فى مرض الروح الذى هو اليأس : « وقد تبدو مثل هذه النظرة عند كثير من الناس مفارقة • وممعنة فى المبالغة والشطط ، كما أنها قد تبدو قاتمة وكئيبة ، بل موعلة فى التساؤم والكآبة ، لكنها ليست شيئا من ذلك على الاطلاق • انها ليست قاتمة ، بل سى على العكس ، تحاول أن تلقى الضوء على موضوع يترك عادة فى غموض وظلام • وهى ليست كئيبة ، بل على العكس ، هى نظرة علو ونسام ما دامت تنظر الى كل انسان من زاوية أعلى مطلب فيه وهو المطلب الروحى • كلا ولا هى مفارقة بل هى على العكس ادراك وفهم فيهما اتساق ، ومن ثم ليس فيها شيء من المبالغة » (٩) •

ان خبرة اليأس تلبى مطلبا روحيا هاما — فيما يعتقد كيركجور — وهذا المطلب يدعو الانسان الى أن يكون روحا أو ذاتا حقيقية أصيلة • اذ لو ظل الانسان مجرد « جسم مادى » ، أو مجرد حيوان لما وجد اليأس سبيله اليه • ومن هنا تظهر النظرة السطحية الى اليأس وهى نظرية يسميها كيركجور « مبتذلة » مرة و « سوفية » مرة أخرى لأنها تقنع بالمظاهر فتزعم أن كل انسان هو أقدر من غيره على معرفة ما اذا كان فى حالة يأس أم لا ، وهكذا يتحول اليأس على يد هذه النظرة الى ظاهرة نادرة غاية الندرة • مع أنه فى الواقع ظاهرة علمة فليس استثناء

(9) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 155.

نادرا أن تجد الانسان فى حالة يأس ، بل الاستثناء النادر أن يحيا
الانسان بلا يأس .» (١٠) .

فالنظرة السوقية المتخذة تنظر الى اليأس نظرة ضحلة للغاية
فتتغاضى عن أمور كثيرة منها مثلاً أن احدى صور اليأس هى على وجه الدقة
ألا يكون لدى الانسان وعى صريح به ، أعنى ألا يشعر بهذا اليأس .
وهى نفس النظرة التى تنظر الى الجسم فتتقنع بما يقوله المرء عنه
فتزعم أنه يتمتع بصحة جيدة لمجرد أنه لا يشعر بأى مرض ولا بأى
عرض من أعراض المرض : « غير أن الخطأ فى الحالة الثانية (حالة
اليأس) أكثر عمقا لأن مثل هذه النظرة ليس لديها الا فكرة ناقصة أشد
النقصان عن الروح وهى أشد نقصا من فكرتها عن المرض والصحة .
وبدون فهم للروح يستحيل أن نفهم اليأس . انهم يقولون لنا أن الانسان
يكون سليما حين لا يشكو من مرض ما غير أن الطبيب ينظر الى المرض
نظرة مخالفة ، فهو يعرف أنه كما أن هناك مرضا وهميا متخيلا ، فهناك
أيضا صحة وهمية . ولهذا فان الطبيب الكفاء يعلم تمام العلم أنه
ينبغى ألا يثق ثقة مطلقة فيما يقوله المريض عن حالته الصحية . ولو انه
وضع ثقة كاملة فيما يقوله المرء عن حالته الصحية سواء أكان مريضا أم
سليما ، لما كان ثمة ما يدعو لوجده كطبيب (١١) . إذ أن الطبيب ليس
عليه أن يصف الدواء والعقاقير وحدها ، وانما عليه ما هو أهم : أن
يعرف المرض . وبالتالي أن يعرف من البداية ماذا كان المريض المزعوم
مريضا حقا أو ما اذا كان السليم المزعوم سليما حقا ، وتلك هى الحال
نفسها مع طبيب الأرواح حين يعالج اليأس فهو يعرف ما هو اليأس
ويكون على اتصال مباشر به ، ومن ثم لا يقنع بما يؤكد المرء عن نفسه
من أنه ليس فى حالة يأس » (١٢) .

(10) Ibid .

(11) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 156 .

(12) Ibid .

ثالثا – اليأس اللاواعى :

معنى ذلك أن اليأس ظاهرة عامة وشاملة فكل انسان لا بد أن يكون فى حالة يأس لكنه قد يكون فى يأس دون أن يدري فيظن أنه بمنأى عن هذه الحالة العامة ! ذلك ما يسميه كيركجور باليأس « اللاواعى » لكن تعبير « اليأس اللاواعى » ينطوى على مفارقة فهو من ناحية أكثر ضروب اليأس شيوعا ، وهو من ناحية أخرى يصعب أن يسمى يأسا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، لأن اليأس بمعناه الصحيح لابد أن يتضمن الوعى بالأزلى . والواقع أن تحليل كيركجور لليأس اللاواعى لا يحمل دلالة خاصة لأغراض « المرض حتى الموت » بل هو مجرد استكمال لأنواع اليأس « (١٣) » .

والواقع أن كيركجور يدرس هذا اللون من اليأس فى كتابه « المرض حتى الموت » فى قسم عنوانه « اليأس منظورا اليه من زاوية الوعى » ، ويرى أن كل درجة يزداد فيها الوعى تزداد فيها بنفس النسبة كثافة اليأس وشدته . فكلما زاد الوعى زاد اليأس . ويبدو ذلك بوضوح فى الحالة الدنيا والحالة القصوى من اليأس : ففي الوعى المطلق يصل اليأس الى أقصى حد له ، أما فى الحد الأدنى من الوعى ، حالة المبرأة أو الجهل التى لا تعرف أن هناك شيئا اسمه الروح فان اليأس يصل الى حده الأدنى ويكون قليلا للغاية لدرجة أنه قد تنشأ هنا مشكلة جدلية عما اذا كان يجوز أن يسمى ذلك يأسا (١٤) . غير أن كيركجور يستطرد ليعين لنا أن هذه الحالة الدنيا هى أيضا حالة يأس أنها حالة اللاوعى بوجود ذات ، وذات أبدية : « قد نقول ان تسميتها باليأس ضرب من العناد والتشبث بالحقيقة ، فالحقيقة هى معيار

(13) Vincent A. Mccarthy : The Phenomenology of Moods in Kierkegaard, p. 96 .

(14) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 175 .

Spinoza الحقيقة والخطأ في آن معا ! كما يقول اسبينوزا وقد يهرب الناس من هذه الحقيقة ، كما هي الحال عندما يفترض المرء أنه سعيد (مع أنه في الحقيقة بائس) — ولا يريد أن يبعه أحد عن هذا الوهم (يظهره على الحقيقة) ما السبب • • ؟ السبب أن الطبيعة الحسية طاغية ومسيطره عليه تماما ، وهو حين يقع تحت وطأة المقولات الحسية (مقبولة أو مردولة) يبول للحقيقة : وداعا • • ! السبب أنه حسي أكثر مما يجب ومن ثم ليست لديه الشجاعة ليصبح روحا ويتحمل مسئوليته كروح • • ليس لديه أدنى فكرة عن أنه روح ^(١٥) • ويشبه كيركجور الانسان في حالة غياب الروح هذه بشخص أراد أن يبنى لنفسه مسكنا من عدة طوابق لكنه يتركها كلها ليعيش في « البديرون » أعنى في قبو أسفل المنزل : « تلك هي الحالة المزرية ، مع الأسف ، للغالبية العظمى من الناس ، فنحن جميعا مركب يتألف من نفس وبدن ويتجه نحو الروح التي هي « القصر » ، ولكن الانسان يفضل أن يعيش في قبو أعنى في مقولات حسية ، وهو لا يفضل ذلك فحسب بل يثور ويتمرد ضد كل من يشير عليه بالخروج من القبو ليحيا في الأدوار العليا الخالية والتي هي دائما في انتظاره » ^(١٦) • ومعنى ذلك أن الانسان قد يقع في اليأس دون أن يدرس بل قد يرفض الخروج منها ويتمرد ضد من ينبهه الى حالته • « غير أن الجهل باليأس لا يزيهه ، ولا يحيله الى لا يأس ، بل قد يكون أشد صور اليأس خطورة • فاللاوعي في حالة اليأس قد يجعل الانسان في أمان بطريقة ما من أن يصبح مدركا ليأسه — لكنه في أمان بين براثن اليأس » ^(١٧) • والمشكلة هنا ناتجة عن أن الانسان في حالة اللاوعي باليأس لا يستطيع أن يشعر بنفسه كروح ، واللاوعي بالروح هو نفسه اللاوعي باليأس الذي يسميه كيركجور بحالة اليأس الناجمة عن غياب الروح Spiritlessness سواء كانت موت

(15) Ibid. p. 176 .

(16) S. Kierkegaard : Ibid .

(17) Ibid p. 177 .

تام ، أو حياةفى النبات أو حياة أعلى يغمرها اليأس : « ان مثل الانسان هنا مثل المريض الذى يعانى من مرض النسل : يشعر أنه بتخير وعافية ، ويعتبر نفسه فى أحسن حال ، بل وربما بدا للآخرين فى صحة نضرة ، بالضبط عندما يكون فى أسوأ حالاته ، وعندما يكون المرض بالغ الخطورة»^(١٨) . وهذه الصورة من اليأس - اللاوعى أو الجهل باليأس - هى مع الأسف الصورة الشائعة بين الناس لا سيما فى العالم المسيحى - كما يقول كيركجور - ويعبر عنها أدق تعبير المذهب الرومانتيكى الذى هو « الوثنية فى قلب العالم المسيحى » فهناك عنصر مشترك بين الوثنية القديمة التى يذكرها لنا التاريخ وبين الوثنية فى داخل المسيحية - ذلك العنصر هو غياب الروح - وكل موجود انسان لا يدرك نفسه بوضوح على انه روح ولا يدرك انه يمثل أمام الله كروح كل موجود بشرى لا يتأسس على هذا النحو من الشفافية ، وانما يترك نفسه تنزلق فى غموض الى بعض التجريدات الكلية كالدولة والأمة . الخ هو فى حالة يأس بالغا ما بلغ انجازه . « ومن هنا كان الانتحار عند الرجل الوثنى أمرا لا أهمية له ، فهو شئ يفعله كل انسان اذا أراد لأنه لا يهم الا الشخص المنتحر فحسب ، واذا أردت أن تحذر منه ، بطريقة وثنية ، فعليك أن تقوم بدورة طويلة تبين فيها مدى ما فى هذا العمل من عصيان للواجب نحوه ونحو الآخرين . أما القول بان الانتحار جريمة ضد الله فهو أمر يغيب تماما عن الرجل الوثنى . ولذلك فليس فى استطاعتك أن تقول له أن الانتحار يأس لأن هذا القول لا معنى له عنده لكن هناك فارقا هاما بين الوثنية التاريخية القديمة والوثنية الموجودة فى داخل العالم المسيحى ، وهو أن الأولى رغم أنها ينقصها الروح فانها تسير يقينا فى اتجاه الروح ، على حين أن الوثنية داخل المسيحية ينقصها الروح لكنها تسير مع ذلك فى اتجاه بعيد عنها ، وهذا هو الغياب الحقيقى للروح»^(١٩) .

(18) Ibid, p. 178 .

(19) Ibid, p. 179 - 180 .

رابعا - اليأس الواعي :

في استطاعتنا ان نقول باختصار انه بمقدار ما يكون المرء غير واع بالأزلى فإنه لا يعي ذاته الفعلية ، وبالتالي يكون في حالة يأس ، فهو هنا لا يعرف ، أنه مركب يتألف من عوامل مختلفة تحتاج الى نسب صحيحة لكي تكون ذاتا أصيلة ، ولهذا تجد لديه عدم توازن بين هذه العوامل (فهو مثلا لا يعرف عاملا هاما هو العنصر الأزلى) وتجد الملتوازن ظاهر في الشخصية ، فالمرء اللاواعي بالذات الأزلية أو بإمكان تحقيقها هو في حالة يأس لا واع لكنه مع ذلك يأس « (٢٠) لكن ذلك لا يعنى أن المرء عندما يصبح على وعى بيأسه فان ذلك يستتبع بالضرورة أنه وصل الى تكوين فكرة صحيحة من اليأس ، فهو رغم ذلك قد يكون عنه فكرة خاطئة مهوشة ، فقد تكون كل معرفة باليأس سطحية للغاية . وربما كان في استطاعتنا ونحن نتأمله أن نقول له : « أنت في يأس بأعمق جدا مما تتصور ، ذلك لأن اليأس ما زال يقبع بعيدا في الأعماق وتلك هي حال الوثني عندما يدرك أنه وقع في اليأس ، فلا شك أنه يكون على حق في تصوره هذا ، لكنه مع ذلك يفشل في معرفة الطابع الأساسى لليأس وهو الكلية والشمول فيظن أنه هو وحده الشخص اليأس (٢١) .

ومعنى ذلك أنه لا يكفى الوعى باليأس اذ يشترط أن يرتبط بهذا الوعى ادراك واضح الذات حتى يستطيع المرء أن يكون فكرة سليمة عن اليأس : مصدره ، وكيئته وأسبابه وعلاجه . الخ . واذا كانت هناك درجات متفاوتة من الوعى باليأس ، فان هناك كذلك درجات مختلفة من ادراك المرء لذاته ، ولحالات اليأس التى يمكن أن يقع فيها وان كانت

(20) Vicent A. Mccarthy : The Phenomenology of Moods in Kierkegaard p. 96 .

(21) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 180 .

الحالة الغالبة عند معظم الناس هي أن يكون لدى المرء وعى خاص بحالته هو فيعرف أنه في حالة يأس تماما كما يلاحظ المرء على نفسه بوادر المرض العضوى فيدرك انه مقبل على المرض وان كان لا يعرف أى لون من المرض ، كذلك قد تنتابه حالة اليأس فيظن أنها «توعك في المزاج» قد يكون له سبب آخر ! أو انه نتيجة لشيء ما خارجي ، ولو أن هذا الشيء الخارجي قد تغير لاستطاع أن يتخلص من اليأس ! مع أن الصحيح هو أن الوعى باليأس يعنى الوعى بوجود الذات ، وبالتالي الوعى بارتباطها بالأزلى ويتم عن طريق ازدياد الوعى باليأس وازدياد الوعى بالذات ، ذلك لأن الأمر الحاسم في علاج اليأس هو الايمان ، فالحالة التى ينتفى معها وجود اليأس هي الايمان : أن ترتبط الذات بذاتها الخاصة ، وأن تريد أن تكون ذاتها ، وأن تتأسس بشفافية في تلك القوة التى أوجدتها (٢٢) .

ويتخذ اليأس الواعى عند كيركجور صورتين هما : يأس الضعف ويأس التحدى *

١ - يأس الضعف : ألا يريد المرء ذاته .

عندما أطلق كيركجور على هذا الضرب من اليأس اسم يأس الضعف فقد كان في ذهنه رؤية معينة للصورة الأخرى من اليأس الواعى وأعنى بها يأس التحدى التى يريد فيها المرء أن يكون ذاته . فالصورتان مرتبطتان بعلاقة جدلية : « فإس الضعف هو الضد الجدلى ليأس التحدى » (٢٣) . يقول كيركجور « ان التضاد بين الصورتين نسبي فحسب ، أو قل ان هناك علاقة جدلية بين الاثنين ، فليس ثمة يأس للضعف فى الواقع ، بغير تحدى ، اذ أن التحدى موجود ضمنا فى عبارة « ألا يريد المرء ذاته » . ومن ناحية أخرى فان الحالة القصوى لليأس

(22) S. Kierkegaard : Ibid, p. 182 .

(23) V. Mccarthy : op . cit . p. 97 .

— أعنى يأس التحدى لا يمكن مطلقا أن تكون بغير شيء من الضعف :
فلاختلاف نسبي فحسب • وفى استطاعتنا أن نقول أن الصورة الأولى
هى يأس المرأة (أى اليأس الأنثوى) ، أما الصورة الثانية فهى يأس
الرجل (أو اليأس الرجولى) ان صح التعبير « (٢٤) • ويقول جان فال
شارحا نفس الفكرة : « ان الانسان يريد ذاتا معينة ، وهو بهذا يهرب
من ذاته الحالية وهو فى الحالتين : الحالة التى يبحث فيها عن نفسه ،
والحالة التى يهرب فيها من نفسه ، نراه يفعل ذلك لأنه لا يمتلك نفسه،
أعنى أنه لا يمتلك ذاتا • وهاتان الصورتان من صور اليأس غالباً
ما يصعب التفرقة بينهما ، فهما وجهان لظاهرة واحدة هى اضطراب
الأنا مع نفسه ، ومن هنا نجد الضعف والتحدى ، ورفض الذات ، والتلذذ
الارادى بالذات تمتزج الواحدة منها بالأخرى « (٢٥) • ويتخذ يأس
الضعف صورتين هما :

(أ) اليأس مما هو دنيوى •

(ب) اليأس تجاه الأزلى •

(أ) اليأس مما هو دنيوى :

يفرق كيركجور فى حاشية من كتابه « المرض حتى الموت » بين
اليأس من Despair over واليأس تجاه Deapair about فالشخص ييأس
مما يمسك به ويوقعه فى اليأس ويشده اليه كسوء حظه مثلا ، أو مما
هو دنيوى وأرضى • • الخ — أما اليأس تجاه — اذا ما فهم جيدا —
فانه يتجه نحو ما يحرر المرء من اليأس ، ومن ثم فهو يأس تجاه
الأزلى Eternal تجاه الخلاص Salvation تجاه قوة الشخص
الخاصة « (٢٦) • واذا ما وضعنا هذه التفرقة فى ذهننا استطعنا أن ندرس

(24) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 183 .

(25) Jean Wahl : Etudes K kiergegaardíunnes p. 75.

(26) S. Kierkegaard ; op. cit. p. 194 (Footnote) .

جانبي يأس الضعف - وهما في الواقع ليسا سوى نظريتين مختلفتين قليلا لظاهرة واحدة *

فأما اليأس مما هو دنيوي فإنه يعتمد على النظر الى الذات المغروزة في المباشرة الخالصة حيث لا يوجد وعي لامتناء بالذات التي ترزح تحت ضغط الظروف الخارجية المحيطة بها ، ومن ثم فهي تظن اليأس آت من مصدر خارجي ، مما توجد فيه من أمور دنيوية ، وأشياء زمانية * ومقولاتها هي المقبول والمردول ، وتصوراتها هي حسن الحظ وسوء الطالع ، والقدر ! « ان ما يملأه حياة مثل هذا الرجل المباشر ، ويملأ جوانب هذه الحياة التي يمسك بها قبل كل شيء هو « ضربة قدر » - وهو ما قد يسميه بايجاز « سوء الحظ » أعني أن المباشرة تتلقى تلك الضربة التي لا تستطيع أن تتسفى منها - فتراه يقع في اليأس « (٢٧) * صحيح أن المرء هنا يكون لديه درجة من الوعي بالذات الأزلية التي يجفل منها ، لكنه مفيد بالحس ، وبما في العالم الحسى ، فتراه يقبل على ما هو لذيذ وسار ويعاف ما هو كريبه ومردول * وهو يظن أن هذه الأمور الدنيوية هي سبب اليأس ولو أنه تخلص منها لاستطاع أن يتحرر مما ه فيه من يأس لكن غير صحيح ، ان اليأس يعنى أنك تفقد الأزلى : « انه يقف وظهره لنا ، وفي استطاعتنا أن نفهمه لو أنه وقف أمامنا وجها لوجه - أو أن ما يقوله ينبغي أن نقبله لكي نفهمه - انه أشبه برجل يقف وظهره الى فندق المدينة ثم يقول « أنا أقف أمام فندق المدينة » ! وهو على حق ... اذا استدار (٢٨) ! فهو في يأس لكنه يأس سلبي ، يريد أن يتخلص مما هو موجود ، أو قل انه لا يريد ظنا منه أنه بذلك انما يعالج اليأس ، وتلك هي الطريقة الوحيدة التي تعرف بها المباشرة كيف تقاقل : الشيء الوحيد الذي تعرف أن تعمله هو

(27) S. Kierkegaard; Sickness Unto Death, p. 184.

(28) Ibid, p. 185 .

أن تيأس ثم تخر مغشياً عليها .. وهي تشبه في ذلك تلك الحيوانات الدنيا التي لا سلاح لها ، ولا وسيلة تدافع بها عن نفسها الا أن تترقد بلا حركة وتتظاهر بأنها ميتة » (٢٩) . ويمر الزمن فاذا جاءت مساعدة من الخارج عادت الحياة من جديد الى الشخص اليأس ، ويبدأ من النقطة ذاتها لم يكن ذاتا ولم يصبح ذاتا ، بل يواصل الحياة على نحو مباشر فحسب قائلنا لنفسه « انه لن يكون ذاته بعد ذلك على الاطلاق » (٣٠) . وباختصار صورة « هذا اليأس هي أن المرء لا يريد أن يكون ذاتا ، لا يريد أن يكون أنا ، فالباشرة في أساسها لا ذات لها » (٣١) . فصاحبها ضعيف الارادة ، شخصيته سلبية ومن ثم فهو ينظر الى الدعوة الى أن يصبح ذاتا على أنها جهد ينبغي عليه أن يتجنبه أو أن يعود الى ذات ضعيفة لا تحتاج الى جهد » (٣٢) .

(ب) اليأس تجاه ما هو أزلى :

اليأس مما هو دنيوى ، واليأس من ذات المرء لا يختلفان في الحقيقة ، ذلك لأن اليأس مما هو دنيوى يتضمن اليأس من الذات الدنيوية التي يحصر المرء نفسه فيها بسبب ارتباطاته القوية بما هو دنيوى أو زمانى . واذا كان ما ييأس المرء منه هو ما يشده الى اليأس لكان معنى ذلك أن يأس المرء من ذاته يحدد العقبة بوضوح أكثر : أعنى بها الذات الفعلية التي ينبغي عليه أن يتجاوزها حتى يتغلب على اليأس ومن هنا فان كيركجور ينتهى الى أن يأس المضعف هو فى الواقع « اليأس من المضعف » ، ذلك لأن ضعف المرء هو فى الواقع ما ينبغي عليه أن يتغلب عليه حتى يتغلب على اليأس « وهكذا يتخذ اليأس خطوة الى

(29) Ibid .

(30) Ibid , 186 .

(31) Ibid . .

(32) Ibid .

الأمام : فإذا كان اليأس السابق هو يأس الضعف فان هذا اليأس هو يأس من الضعف رغم أنه لا يزال يندرج تحت مقولة يأس الضعف ، على سبيل التفرقة بينه وبين يأس التحدى الذى سنناقشه فى القسم الثانى « (٣٣) » .

غير أن اليأس من الضعف يحتمل قدرا من الوعى بالعنصر الأزلئ فى الانسان ، ذلك لأن المرء عندما يبأس من ذاته أو مما هو دنيوى أو زمانى ، فإنه لا بد أن يكون تصورا عن هذه الذات ، وبذلك يصل الى درجة أعلى من الوعى باليأس ، لأن اليأس يعنى بالضبط ضياع الأزلئ وفقدان الذات ، وبالتالي فان اليأس تجاه الأزلئ يشير الى مصدر التغلب على يأس الضعف ، وهنا نصل الى خطوة أبعد كلما زادت كثافة اليأس اقتربت الذات ، بمعنى ما ، من الخلاص . . اذ يظل اليأس مفتوحا فى كل لحظة ، وتلك هى امكانية الخلاص (٣٤) .

والواقع أن اليأس هو الصيغة التى صاغ فيها كيركجور فكرة بسكال عن عظمة الانسان وبؤسه . فهناك امكانات هى علامة على سمو الانسان وغلبته وسيطرته على طيور السماء، وحيوانات البرية . لكن يصاحبها أيضا امكان السقوط فى تلك الحالة التى تؤدى اذا ما تحققت الى أن يصبح وجوده لغوا لامعنى له . أعنى أنها تؤدى الى ضياع كامل ، واليأس على خلاف المرض العضوى ، ليس « اصابة مرة » وتذهب ، انه اصابة مستمرة اصابة فى كل لحظة لأنه يرتبط بما هو أبدي فى الانسان ! وهو لا يقتل ، لكنه يقوم بعملية أشد من القتل ، انه يصيب الانسان بعجز كامل حتى عن أن يموت ، ومع ذلك يظهر ارتباطه بالأزل ، وان كان

(33) V. Mccathy : op. cit, p. 97 .

(34) Ibid. p. 195 .

ذلك بطريقة سلبية • وهى أنه يستهلك الانسان على الدوام دون أن يجعل فى استطاعته أن يتخلص من ذاته (٣٥) •

ويشير يأس الضعف عموما الى الذات الفعلية الضعيفة فى أرض الواقع ، المحصورة فيما هو دنيوى ، وهو يأس يقضى على الإرادة ويجعلها تفشل فى التعرف على امكاناتها ومن ثم تتجنب اتخاذ القرار ، وهكذا لا تريد الذات أن تكون ذاتها الحقيقية ، لا تريد أن تمارس حريتها فى اتخاذ القرارات التى تمكنتها من أن تصبح ذاتا - وتلك سمة تتسم بها المرحلة الجمالية الحسية بشطريها •

٢ - يأس التحدى - أن يريد المرء أن يكون ذاته :

لقد كان اليأس السابق - يأس الضعف - هو اليأس « الأنثوى » أما الآن فنحن ننقل الى اليأس « الرجولى » ، كان الأول ضعفا للإرادة فالشخص اليأس لا يريد أن يكون ذاته ، ولو أننا سرنا خطوة أبعد لانقلب الوضع ، ولظهر يأس التحدى ، ارادة المرء أن يكون ذاته ، أعنى أن يكون ذاتا من صنعه هو ومن خلقه الخاص • وهكذا نصل الى الطرف الأقصى من اليأس (لكنه الصورة القصوى من اليأس وليس الفعل الأقصى من اليأس) وفى هذه الصورة تعى الذات أن هناك ذاتا متناهية : « لكى تريد ذاتك لا بد لك من أن تعى الذات اللامتناهية • والذات اللامتناهية هى أكثر الصور تجريدا أشد امكانات الذات تجريدا هذه الذات هى التى يريد المرء فى يأس أن يكونها قاطعا بذلك كل علاقة لها بالقوة التى أوجدتها ، بحيث يقتلع من الذات فكرة وجود مثل هذه القوة • وبمساعدة هذه الصورة اللامتناهية ، تيد الذات أن تتخلص من نفسها (اأحالية) وأن تخلق لنفسها ذاتا جديدة ، أعنى أن تجعل من

نفسها الذات التي تريدها بحيث يكون في قدرتها أن تميز في الذات
العينية بين ما تريد أن تكونه وما لا تريد» (٣٦) .

ويتجلى يأس التحدى أوضح ما يكون في المرحلة الأخلاقية - فقد
سبق أن رأينا أن إحدى سمات الذنص الرئيسية في هذه المرحلة ، كما
يتصورها كيركجور : هي أنها تتفشل في التعرف الكامل على اعتماد
الذات اعتمادا أنطولوجيا على الله ، رغم أن رجل الأخلاق يعترف بوجود
الله ، الا أن الله عنده يصبح ضربا من الاشارة الى الالزام الخلقى .
ذلك لأن اهتمامه الرئيسي هو اصفاء الاتصال على الذات ، وتأكيد
لنفسها عن طريق ممارستها للقرار الحر . صحيح أنه يريد أن يكون
ذاتا ، لكنه يريد ذاتا من صنعه هو ، ذاتا يخلقها بقراراته الخاصة .
يريد أن يؤسس ذاتا خاصة لكنه لا يريد أن يؤسس ذاتا عن طريق
ارتباطها بالآخر أعنى بالوجود الالهى صحيح أن الذات هنا نشطة
وايجابية تربط نفسها بذاتها الخاصة التي تصورها عظيمة لكنها لاتعترف
بسلطان فوقها ، فهي سيدة نفسها ، الأمرة على نحو مطلق ، وهي تجد
في تلك السيطرة منعته وبهجتها : « لكن الفحص الدقيق سرعان مايكتشف
لنا أن هذا الحاكم المسيطر ليس سوى ملك ، بلا مملكة أنه لا يحكم في
الواقع سوى لعدم ، أو هو يسيطر على لا شيء ، وهو ما تؤكد
مشروعية الثورة والتمرد ، في كل لحظة ، على حالته » (٣٧) . ان هذه
الذات في الواقع تبني سوى قصور على الرمال ، ولا تقاوم الا طواحين
الهواء ، لأنها لا تستطيع أن تبني نفسها بمعزل عن القوة التي أوجدتها
لا تستطيع أن تتأسس على نحو صحيح الا اذا ارتبطت بالأرضى .
ويدلك على ذلك أن هذه الذات التي يبنيا صاحبها سرعان ما تمرد عليه
وتثور ضده « ولو أردنا أن نصفها بصيغة مجازية لقانا انها أشبه
ما تكون بزلة القلم التي يقع فيها المؤلف . ولو أن هذه الغالطة في

(36) Ibid

(37) S. Kierkegaard : Sickness Unth p. 202 - 203 .

الكتابة شعرت بوجودها • • فربما تمردت ضد المؤلف ورفضت أن يصححها قائلة : « كلا ! لن أتركك تمحوني لكنى سأبقى ، سأقف شهادة ضدك ! سوف أظل شاهدا على أنك مؤلف هزيل للغاية ! » (٣٨) •

ان الذات التي يخلقها يأس التحدى هي ذات متخيلة ، وهو يستطيع أن يخلقها بفضل ما وصل اليه من وعى ، لكن الوعي الذي وصل اليه يقطع ما بين الذات والقوة التي أوجدتها ويريد أن يشكل ذاتا من اختياره هو ، ويرفض في تحد أن يختار أى ضرب من الذات سوى تلك التي يخلقها فحسب ، ويقول كيركجور ان الشخص اليأس هنا يريد أن يبدأ لا مع البداية بل « من البداية » ، انه يريد أن يلعب دور الخالق الذي يخلق ذاته ويكون سيدها عندما يرفض القوة التي أسست تلك الذات لكنه يجد نفسه ملكا بلا مملكة ، لأنه يحكم « لا ذات » ما دامت الذات العينية لا توجد الا بارتباطها بموجدتها (٣٩) • لأن الانسان في النهاية يحمل في أعماقه ذلك العنصر الأزلي : « وليس في استطاعته أن يتخلص مما هو أزلي ، ولا من الأزلية كلها ، ليس في استطاعته أن ينحى الأزلي مرة واحدة والى الأبد اذ ليس ثمة ما هو أكثر استحالة من ذلك وفي كل لحظة يظن فيها أنه أقصاه بعيدا تراه يعود من جديد » (٤٠) • وفي كل مرة يتقع فيها في اليأس تذكره بذلك العنصر الأزلي ، ذلك لأن اليأس لا ينتج من اللاعلاقة بل على العكس هو نتيجة للعلاقة التي تربط نفسها بذاتها ، وليس في استطاعة الانسان أن يتخلص من علاقته بنفسه أكثر مما يستطيع أن يتخلص من ذاته • • ما دامت الذات في نهاية المطاف هي هذه العلاقة « (٤١) » •

(38) Ibid. p. 207 .

(39) Vicent Mccarthy : The Phonomenology of Mcods in Kierkegaard , p. 98 - 99 .

(40) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death , p. 150 :

(41) Ibid .

خامسا - اضطراب الأنا :

ما دامت الذات علاقة تربط نفسها بنفسها ، ولما كان النسيج الذى تتألف منه الأنا هو مجموعة من العوامل الانطولوجية ، وحيث أن كلمة العلاقة الدانماركية تعنى أيضا « النسبة » - فان ذلك كله يعنى أن عدم جود النسبة الصحيحة فى هذه العوامل يؤدي فى الحال الى اضطراب الأنا . أو ما يسميه كيركجور « بمرض الذات » - لكن ما الذى يؤدي الى عدم وجود النسبة الصحيحة فى هذه العوامل يؤدي فى الحال الى اضطراب الأنا ، أو ما يسميه كيركجور « بمرض الذات » - لكن ما الذى يؤدي الى عدم وجود النسبة الصحيحة ؟ ولم يحدث اضطراب الأنا ؟ يقول مكارثى : « ان كيركجور لا يفسر انا بوضوح ولا على نحو مباشر ، السبب الذى يؤدي الى عدم توازن المركب البشرى صحيح أنه يقول ان هناك نقصا فى العوامل المتضادة (كالمتناهي واللامتناهي) لكنه لا يفسر لنا لم كان هذا النقص ، أو ما هى القوة التى تظهر فتتمنع حدوث الاتزان » (٤٢) . ويقول بطرس روده Peter Rohde « ان السبب ، فيما يبدو ، هو أن الانسان مركب من أضداد مطلقة ، وواضح أنه ليس من السهل التوفيق بين هذه الأضداد - فلكى يكون ذلك ممكنا لا بد أن نتحقق من أن أحد عوامل المركب هو أكثر قيمة من الآخر : فالأزلى مثلا ، هو أكثر قيمة من الزمانى ، واللامتناهى هو أكثر قيمة من المتناهى . الخ . ولو أننا على سبيل المثال فضلنا العنصر الزمانى فى المركب ، فاننا فى هذه الحالة نلقى بأنفسنا مباشرة فى المرحلة الجمالية ، ونعطى الأولوية (أى التقدم بالرتبة) للجانب الحسى » (٤٣) . غير أن عملية التفضيل التى يشير اليها « روده » هنا تؤدي كذلك الى الوقوع فى المرض ، فحتى

(42) Mccarthy . op. cit. p. 90.

(43) Peter Rohde : op. cit p. 161 .

الذات التي تجعل الأولوية للعنصر اللامتناهي تقع في اليأس أعني أنها تكون فريسة للمرض الناتج عن « اضطراب الأنا » . ومن ثم فتفضيل عنصر على آخر واعطائه أولوية يؤدي في الحال الى حدوث خلل في المركب ، ومن هنا كان الأدنى الى الصواب أن نقول ان اتران الأنا لا يمكن أن يحدث الا عندما ترتبط بالله وتعتمد عليه بوصفه المؤسس والخالق أولا والقادر على غفران الخطايا ثانيا ، ومن ثم فان حدوث الخلل أو الاضطراب في الذات لا يعنى سوى اضطراب العلاقة بينها وبين القوة المكونة ، والعكس صحيح أيضا كلما كانت العلاقة سليمة مع هذه القوة ، ازداد ارتباط المركب والتحمت عناصره ، وتوحدت الذات مع نفسها في شخصية فريدة : هي الفرد المائل بين يدي الله !

ومن هنا نستطيع أن نفهم بسهولة ما يقوله كيركجور عن اليأس الذي يتحول الى خطيئة أمام الله ، وهذه الخطيئة هي القوة التي تمنع حدوث الاتزان بين عوامل المركب ، ولا يمكن التغلب على الخطيئة وما يحدث من اضطراب في الأنا الا عندما تصل الى وعى بها وبغفران الخطايا وباللطف الالهي . الخ ومن ثم نستعيد (وهذا هو التكرار) العلاقة السليمة مع الأرولى أعني مع القوة المؤسسة للمركب ، فاليأس بمعناه الدقيق هو رفض المرء أن يكون ذاتا أصيلة أعني رفضه القيام بخطوات نحو استعادة (أو تكرار) الذات التي وعده بها غفران الخطايا وهذا الرفض الذي يقوم به الانسان لأن يكون ذاتا حقة وأصيلة هو الخطيئة التي تخلق عدم التوازن في عناصر الذات وتحدث اضطراب الأنا واليأس ، في جوهره ، هو بأضبط القيام بهذا الرفض : انه محاولة الانتحار الروحي ، احداث جروح ذاتية في الأنا تشهد عليها شخصية يوحنا المغوى في المرحلة الجمالية . وان كانت هذه الجروح لا يمكن أن تقتل العنصر الأبدى فيه بأكثر مما يستطيع الخنجر أن يذبح الأفكار « (٤٤) » . ولهذا فان كيركجور يحذر القارئ من أن كل أمثال هذه

المحاولات محكوم عليها بالفشل ، وأن رفض الأزلئ يعنى الدخول معه فى صراع مستمر والوقوع المستمر أيضا فى الهزيمة ، ومثل هذه الهزيمة تجعل « مرض الروح » يستفحل فى صورته المتعددة ، يحددها كيركجور فى أربع على النحو التالى :

الصور الأربع لاضطراب الأنا :

١ - الصورة الأولى : يأس اللاتناهى :

يقول كيركجور « ان يأس اللاتناهى يرجع الى نقص التناهى »^(٤٥) لكن ما هى طبيعة الاضطراب هنا ؟ يقول : « الذات مركب من المتناهى الذى هو عامل التحديد واللامتناهى الذى هو عامل الاتساع »^(٤٦) . وهو حين يتحدث عن اللامتناهى بوصفه عامل الاتساع والامتداد فإنه يتحدث ، أساساً ، عن قوة الخيال التى تحمل المرء فيما وراء ذاته نحو « شئ أعظم » . غير أن قوة الخيال التى تضع « شيئاً أعظم » يمكن أن يصل اليه المرء تحتاج إلى ما يحددها ، والافان المرء سوف ينساق وراء الخيال إلى مالا نهاية ، وسوف تسكره فكرة ذات خيالية مجردة تماماً ولا يمكن لها أن تكون عينية أعنى لا يمكن أن تتحقق بالفعل .

وللخيال ثلاثة جوانب هى : الوجدان - المعرفة - الإرادة - والهروب إلى عالم الخيال يعنى الهروب إلى واحد أو أكثر من هذه الجوانب :

(أ) الوجدان Fealing :

يتحول الخيال إلى وجدان جامح فى صورة حساسية مفرطة ومجردة ، بحيث يشعر المرء بعمق بكثير من المشاعر المجردة ، وها هنا

(45) Ibid, p. 163 .

(46) Ibid .

« تتبخر الذات رويدا رويدا حتى تصبح فى النهاية مجرد حاشية محض تبلغ درجة من اللاانسانية حتى أنها لاتعود تنطبق على شخص معين، بل تشارك فى مصير وجود آخر لكنه مجرد أيضا ، وأعنى به فكرة الانسانية بصفة عامة ، أو الجنس البشرى مجردا . وكما أن مريض الروماتزم الذى يتألم من مرضه لا يستطيع أن يتحكم فى مشاعره البدنية التى تخضع لرحمة الجو ودرجة الطقس ، مع أنه يشعر لا اراديا بتغير الجو . . الخ فذلك الحال مع الشخص الذى يصبح وجدانه خياليا ، انه يصبح بطريقة ما لا متناهايا ، لا نتيجة لأنه يصبح ذاته بالتدرج على نحو أفضل ، بل لأنه يفقد ذاته أكثر ، وتضيع ذاته شيئا فشيئا » (٤٧) . والمرء هنا يشعر بذاته من خلال الوجدان الذى يطبقه فى نطاق واسع جدا على الانسانية بأسرها على نحو مجرد *in abstracto* فى الوقت الذى يخلف وراء ظهره المشكلة العينية للناس ، دع عنك مشكلات الأفراد ! ان اضطراب الأنا هنا يعنى امتداد الوجدان وتضخمه على نحو يجعل المرء يشارك مشكلات البشر بقدر غير قليل من التعاطف . لكن لما كان التناهى لا يكبح جماحه ولا يحد ذياله فان الوجدان يتحول الى مجرد خيال جامع مجرد لا يتجه الا الى فكرة البشر لا الى البشر أنفسهم !

(ب) المعرفة :

تصبح المعرفة خيالية عندما تكسب لذاتها فحسب دون أن ترتبط بالوجود العيني وفى هذا الجانب من يأس اللامتناهى يجد المرء نفسه من خلال اكتساب المعرفة . لكن لما كانت هذه المعرفة لم توجه نحو معرفة الذات ، فان الذات نفسها تضيع . يول كيركجور «عندما يمتلىء فم الانسان بالطعام حتى أنه لايعودقادرا على تناول وجباته وبالتالي يصبح عرضة لأن يموت جوعا لو ترك على هذا النحو ، سيكون علاجه أن نحشو فمه بمزيد

من الطعام ؟ أم أن الأدنى الى الصواب أن نستخرج بعضه حتى يستطيع أن يتناول وجباته من جديد ؟ ! » (٤٨) . وتلك هي حال الانسان الذى يحشو رأسه بمعلومات أكثر مما ينبغي ، فيسعى الى اكتساب المزيد والمزيد من المعارف ثم تكون النتيجة أن ينسى معنى أن يوجد To Exist (٤٩) . ان القانون الذى ينبغى أن تسير عليه الذات فى تطورها ، ان كانت تريد أن تصبح ذاتا حقيقية ، هو أن تسير المعرفة موازية لمعرفة المرء لذاته بحيث كلما زادت المعرفة زادت معرفة المرء بنفسه وتعمقت والا فسوف تتجول المعرفة الى ضرب من المعارف اللا انسانية التى تنتهى الى تبيد الذات (٥٠) . ان توازن الأنا يتطلب توجيه المعرفة نحو الذات وتعميقها ، والا أصبحت هذه المعرفة مجرد عبث فارغ وخيال أجوف .

(ج) الارادة Will :

تتحول الارادة الى ارادة خيالية عندما لا تأخذ على عاتقها التحقق فى نطاق محدود معلوم ، وفى لحظة معينة تريدها هى فى عزم وتصميم وهذا الجانب من اليأس يترك الخيال يجرى وراء نفسه ، ومن هنا نجد المرء يريد لنفسه مصيرا عظيما مجردا يتخيله هـ ، لكنه ينسى الحياة اليومية التى يعيشها والتى تتطلب منه الفعل العيني : « تلك هى الحال أيضا مع الارادة فهى عندما تصبح خيالية فان الذات تتبخر شيئا فشيئا لأنها عندما لا تكف عن أن تكون عينية بقدر ما هى مجردة ، فان أغراضها

(48) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript p. 245 .

(49) Ralph Henry Johnson : the Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript p. 173 Martinus Nihoff the Hayue 1972 .

(50) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 164 .

وعزائمها تغرق في اللامتاهي ، بدلا من أن تكون في نفس الوقت تحت تصرفها» (٥١) .

ويمكن ليأس اللامتاهي أن يكون ايجابيا نشطا active أو سلبيا متقبلا Passive فقد يندفع المرء مسرعا الى عالم الخيال أو يترك نفسه تنجذب اليه في صورة سلبية تقبلية : « وعندما يصبح الوجدان أو المعرفة أو الارادة خيالية ، على هذا النحو ، فان الذات بأسرها يمكن أن تفرق في الخيال أو تتجرف بعيدا على نحو سلبي . والمرء ، في الحالتين ، يكون مسئولا مسئولية أخلاقية عن هذا الوضع والذات على هذا النحو تنقاد الى وجود خيالي في محاولة مجردة تجرى فيها وراء اللامتاهي » (٥٢) .

والرومانتيكيون والهيغلييون وأصحاب المذاهب المثالية والمجردة عموما عرضة أكثر من غيرهم ، فيما يقول كيركجور ، للوقوع في هذا الضرب من اليأس ويأس اللامتاهي الذي يخلق الشخصية الجمالية التي تعيش في وهم كبير ، كما يذلق كذلك وجود الشاعر !

ومن هنا كان التناهي يقوم بوظيفة هامة في إعادة التوازن الى الأنا وهي الحد من الاتساع والامتداد الذي يقوم به اللامتاهي ، فالامتاهي يعيد للمرء الانتباه الى ما هو عليه من حدود ووقائعية بوصفه فردا عيني يرتبط بذاته . يؤدي تناسي المرء لهذه الحقيقة الى فراره في الخيال الجامح حيث يوجه ما لديه من معرفة ووجدان وارادة نحو غايات خيالية لا يمكن تحقيقها (٥٣) .

(51) Ibid. p. 165 .

(52) Ibid .

(53) Vincent Mccarthy : The Phenomenology of Moods p.93.

٢ - الصورة الثانية : يأس التناهي :

يقول كيركجور « يرجع يأس التناهي الى نقص اللامتناهي »^(٥٤) وتعود هذه الصورة من اليأس الى أن الذات تترك نفسها لتقع فى شرك المتناهي ، تلك الحدود الضيقة من الوجود الفعلى التى تتجاهل نداء ذات أعلى . وهذه الصورة من اليأس تعتمد على أن الذات تصبح دينوية غتتغمس تماما فى أشياء العالم وتتجذب الى المجتمع وما فيه من عادات تظمس معالمها الشخصية ففى مقابل يأس اللاتناهي نجد أن يأس المتناهي يمثل ذيقا فى الوجدان والمعرفة والارادة ، فبدلا من أن توسع الذات أفقها وتحد معارفها وتنمى ملكاتها .. الخ يبقى المرء على ما هو عليه متحدا مع ما يسميه كيركجور « بالحشد Crowd » « أفهم من كلمة الحشد العنصر العددي سواء أكان العدد عددا من أصحاب الملايين أو عددا من الصعاليك »^(٥٥) . وهذا « يعنى أن يجتمع الأفراد معا وأن يتحدوا فيما يسميه أرسطو « بجموع الحشد » وهى صفة يتميز بها الحيوان »^(٥٦) - لأن العدد ، والكم عموما ، لا قيمة له فى عالم الروح « فمائة ألف مليون من البشر يتشابه كل فرد مع غيره لاتسوى الا واحدا . أما فى هذه اللحظة التى يظهر فيها شخص يختلف عن هذه الملايين ، أو عن هذا الواحد ، فما هنا فقط يصبحان اثنين فكل وحدة فى عالم الحساب تعد وتحسب ، أما فى عالم الروح فليس هناك عد ولا حساب »^(٥٧) . هذا التميز لا تجده وسط الجموع التى تتحد معها الذات حتى لتضيع كل معالمها الشخصية وتفردها الخاص بسبب انغماسها فى المتناهي والحدود . وبعدها عن العنصر اللامتناهي الذى

(54) S. Kierkegaard : Sickness Uness Unto Death, p. 166.

(55) Cité par J. Wahl : Etudes , p. 271 .

(56) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 249.

(57) Quotedby J. Hohlenberg : S. Kierkegaard p. 280 .

يفسح الطريق أمام ذات لكي تعلق على وضعها الراهن وتجاوز ماتوجدفيه من وقائعية تمنعها من الامتداد الشخصى والنمو الروحى • وتكون النتيجة أن يتحول المرء الى مجرد « رقم » أو عدد جديد يضاف الى الأعداد الهائلة التى ينتشئ منها الحشد • وحتى لو كتب على المرء أن يلعب دورا فى مصير الحشد فى التاريخ البشرى الذى يسير فيه فانه سيظل مع ذلك فى حالة يأس لأنه فقد مصيره الخاص • ويحلل كيركجور هذه الصورة من اليأس التى وقع فيها « الحشد » ويوجه اليها انتقادات شديدة فى دراسة صغيرة عنوانها « العصر الحاضر The Present Age »

وفى هاتين الصورتين من اليأس (يأس اللاتناهى من ناحية ويأس التناهى من ناحية أخرى) يشاهد القارئ الطرفين القصيين الممكنين اللتين ينحدر اليهما اضطراب الأنا نتيجة لانعدام التوازن فى المركب البشرى : فى الصورة الأولى تنبثق الشخصية الجمالية التى عرضنا لها بالتفصيل فى الفصل الثانى من الباب الثانى تحت عنوان « المرحلة الجمالية التأملية » • أما فى الصورة الثانية فتنبثق الشخصية « المسطحة » التى طغت عليها البيئة من حولها فتحوّلت الى رقم فى الحشد بغير ملامح تتميز بها عن غيرها ، وقد عرضنا لها فى الفصل الأول من الباب الثانى عندما تحدثنا عن « المرحلة الحسية المباشرة » • وفى الحاليتين لا نجد أى تعرف على المصير الروحى الانسانى الذى يمكن أن يبلغه الفرد (٥٨) •

٣ - الصورة الثالثة : يأس الامكان :

يقول كيركجور « يرجع يأس الامكان الى نقص الضرورة » (٥٩) • فالذات عند كيركجور ممكنة بقدر ما هى ضرورية فرغم أنها ذات معينة

(58) Vincent Mccarthy : The Phenomenolog of Moods p. 93.

(59) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 168 .

في البداية الا أنها تحمل امكانات عليها أن تطورها لتصبح ذاتا أصيلة ،
وهي بمقدار ما تكون ذاتا فهي ضرورية وبمقدار ما يكون عليها أن تصبح
ذاتا فهي امكان (٦٠) .

وكيركجور ينظر الى الذات على أنها وجود وصيرورة في آن معا .
فهناك الذات الفعلية التي على المرء أن يصحبها وهذه الذات الفعلية هي
التحقق الحالى غى شخصية ذات معينة تحمل قدرا من الممكنات . ومن
ثم فالذات الحالية الموجودة تمثل تحديديات وتعينات ، أما الذات التي
تصير اليها فهي مجردة لكنها سوف يكون لها بدورها تحديديات عندما
تصبح عينية . والضرورة في الذات البشرية تعنى أن الذات الموجودة
تؤثر في الذات التي سوف يصبح عليها المرء ، وهذا الجانب من الذات
بما له من بنية وشروط وتحديديات ، هو الجانب الذى يتجاهله الفرد
في يأس الامكان . ان الفرد فى هذا الضرب من اليأس ينسى الضرورة
فينجرف الى سلسلة لا نهاية لها من الممكنات النظرية لا علاقه لها بنمط
الذات التي يستطيع أن يصبح عليها ، فهو يستطيع أن يصور لنفسه أى
مصير يشاء ، ولانه ينسى الضرورة فان حقل الامكان يتسع شيئا فشيئا
ليصبح عظيما للغاية ، وبالتدريج يصبح كل شىء ممكنا لأنه لا شىء
يصبح واقعا فعليا (٦١) . فينتقل المرء من امكان الى امكان ، ثم الى
امكان ثالث وهكذا على نحو لا نهاية له ولا شىء يعوقه ويصبح المرء
خفيفا كالهواء ، ولا جوهر له سوى الهواء ، لأن هذه الذات اثيرية تماما
ومجردة الى أقصى حد ، لأن المرء يتجاهل أنه يقف بأقدام راسخة على
أرض الواقع فى نقطة محددة وهى الذات الفعلية الموجودة ، ويسمح
لنفسه بالشروود والتجوال ، ويصبح المرء على هذا النحو كثير النسيان
للوواقع الذى يعيش فيه بل انه لينكر الذات التي هو عليها ، ويوحد نفسه
مع الذات المجردة . وهكذا يحدث اضطراب الأنا ويدخل عدم الاتزان

(60) Ibid .

(61) Ibid, p. 16. .

الى الذات • ذلك لأنها لكي تتحقق بالفعل لا بد لها أن تكون وحدة من الامكان والضرورة (٦٢) •

٤ - الصورة الرابعة : يأس الضرورة :

يقول كيركجور « يرجع يأس الضرورة الى نقص الامكان » (٦٣) • وهو يشيخ في هذه الصورة من اليأس الى كل ما يمكن أن يرتد الى الواقع المفعل بما فيه من قيود وشروط تطغى على المرء حتى أنه لا يستطع أن يعتقد في امكان وجود ذات أعلى : « اذا ما شبهنا الميل الى الجرى والارتقاء في أحضان الممكن بمجهودات الطفل في نطق الألفاظ ، فان نقص الامكان يشبه الطفل الأخرس أو الأبكم : فالضرورة تشبه مجموعة من الحروف الصامتة أو الساكنة يلزم لنطقها أن يكون هناك امكان ، وحين ينقص هذا الامكان يقع المرء في يأس » (٦٤) • والواقع أن الامكان عند كيركجور هو الرئة التي تتنفس بها الذات ، ولهذا فان نقص الامكان يجعلها تختنق : « لأن الامكان هو القوة الوحيدة للخلاص • وحين يسقط أحد من الناس مغشيا عليه نرى الناس يصيحون : ماء ماء كولونيا ! أما في حالة الشخص اليأس فان الصياح يكون : امكان ! أعطني ! امكان ! فالامكان هو العلاج الوحيد المنقذ • اعط الشخص اليأس امكانا تراه ينتعش من جديد وتدب فيه الحياة مرة أخرى » (٦٥) • ولهذا ترى الفيلسوف الجبري في يأس قاتل لأن كل شيء عنده ضروري فهو لا يرى الا الضرورة وحدها : وهو أشبه ما يكون بالملك الذي مات جوعا لأن طعامه تحول كله الى ذهب • ان الذات مركب من الامكان والضرورة • وهما معا شرطان أساسيان لبقائها فالذات كالتنفس تعيش على الشهيق والزفير : فهي ان تخلت عن اللامتناهي أو المتناهي هلكت •

(62) Ibid .

(63) Ibid, p. 170 .

(64) Ibid .

(65) Ibid , p. 172 .

وان فقدت الممكن أو الضروري اختتقت • ومن هنا تجد الأنا عند الرجل
الحتمي لا تستطيع التنفس لأنه من المستحيل أن تتنفس الضرورة
وحدها : فالضرورة اذا ما أخذت بذاتها خنقت الموجود البشري»^(٦٦) .
كان الفرد فى يأس الامكان ، يتجاهل الذات الفعلية العينية وينساق
الى خلق ذوات مجردة لكنه لا يجد وسيلة للانتقال من الامكان الى
الفعل ، أما الفرد ، فى يأس الضرورة ، فإنه يخضع خضوعا تاما للذات
الفعلية حتى أنه لا يستطيع أن يرى أى احتمال للتغير فيما هو عليه
بالفعل • وفى هاتين الصورتين يحل كيركجور ثيارات معينة شاهدها فى
عصره كالرومانتيكية والهيكلية والمذاهب المثالية بصفة عامة (يأس
اللامتناهى — يأس الامكان) ، وانغماس الفرد فى جموع الناس فى
الكنيسة أو فى الجماعات السياسية أو ما يسميه بجموع « الحشد »
(يأس المتناهى — يأس الضرورة) •

اليأس ، اذن ، يعبر عن اضطراب فى النسب الصحيحة للعوامل
الانطولوجية التى تتكون منها الأنا — وتصحيح هذا الاضطراب بصيغ
يعود التوازن الى الذات لا يمكن أن يتم الا بطريقة واحدة : الايمان !
« فالايمان عموما وبغفران الخطايا خصوصا سوف يمكن من ان يرى
أن ما هو مستحيل من الناحية الانسانية لا يزال ممكنا من الناحية
الالهية : بواسطة النعمة الالهية ، ولطف القوة العليا »^(٦٧) . وهكذا
يكمن أن تصل الذات الى ذاتها الحققة والأصيلة « وهى عندئذ لن تكون
ذاتا بشرية وانما فى استطاعتى أن أسميها — آملا ألا يساء فهمى —
بالذات اللاهوتية الذات الماثلة بين يدي الله وأى واقع حقيقى لا متناه
يمكن أن تكسبه هذه الذات بمثلها بين يدي الله ! »^(٦٨) •

(66) Ibid, p. 173 .

(67) Vincent Mccarthy : The Phenomenology of Moods
p. 95 .

(68) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 210 .

الفصل الثاني

القلق

« احذفوا الوعي بالقلق ، وفي استطاعتكم بعد ذلك أن تظفوا الكنائس وأن تقيموا بدلا منها صلوات للرقص . . . ! »

« س . كيركجور : يوميات ١٨٤٦ »

أولا - مفهوم القلق :

فى نوفمبر عام ١٨٤٤ أصدر كيركجور كتابا بالغ الصعوبة والتعقيد (١) . هو « مفهوم القلق » اعترف فيه مؤلفه نفسه بأن « مفهوم القلق أصعب موضوع عالجتة السيكولوجيا على الاطلاق » (٢) وربما ترجع صعوبة الكتاب الى أنه يدرس « ميتافيزيقا القلق » على نحو مادرتها الفلسفة الوجودية فيما بعد (٣) . لكنه هنا مختلط بعلم النفس تارة ، وباللاهوت تارة أخرى ، وبتجربة المؤلف الشخصية تارة ثالثة .

والكتاب منذ بدايته يشتمل على قدر كبير من الأفكار الغامضة ، بل والمتضاربة فى بعض الأحيان ، فهو مثلا يحمل عنوانا فرعيا هو : « دراسة سيكولوجية مبسطة لمشكلة الخطيئة الأصلية » . لكنه سرعان ما يقول لنا أن المشكلة لا يمكن أن تنحصر فى نطاق علم النفس وحده ، ذلك لأن القلق (وكذلك الخطيئة) ليس تصورا جامدا ساكنا ، أو أنه ليس تصورا على الاطلاق ، إذ من أخص خصائص التصور أن يكون عاما

(١) قارن فى صعوبة الموضوع ما يقوله « ولتر لورى » من انه يشتمل على قدر غير تليل من الفقرات المجيبة والاستدلالات الغامضة المبهمة والبالغة الخفاء . (من تصديره للترجمة الإنجليزية) . وانظر ايضا ما يقوله جون ماكورى فى كتابه « الوجودية » عندما يصف كتاب « مفهوم القلق » بأنه كتاب بالغ الصعوبة : « والتصور الذى يرضه ليس واضحا على الاطلاق . لكن ربما كان هذا الغموض أمرا لا مفر منه لان للقلق طابعا دقيقا رواعا » ص ٢٤٠ من ترجمتنا العربية .

(2) S. Kierkegaard . The Concept of Dread, p. Eng . Trans by Lowrie .

(3) R. Heiss : Hegel , Kierkegaard . and Marx, p. 253.

فى حين أن القلق جزئى وفردى وشخصى تماما ، فلا هو يشتمل على تصورات أعلى منه ، ولا هناك تصورات أقل منه عمومية يمكن أن تتدرج تحته ، فكيف يمكن لعلم النفس أن يدرسه ؟ كيف يمكن لعلم النفس أن يدرس موضوعات ليست عامة ولكنها شخصية وجزئية؟ (٤) .

وفضلا عن ذلك فإن العلم يتطلب من العالم أن يتجرد من ذاته ليكون موضوعيا ، فى حين أن الموضوعات الفلسفية (وكذلك اللاهوتية المتعلقة بالخطيئة) تحمل قدرا غير قليل من الذاتية ، اذ لا بد لدراستها من الارتداد الى الذات ، فكيف يمكن أن تكون موضوعا لدراسة علمية ؟ ! .

ان ما يدرسه علم النفس ينبغى أن يكون شيئا ساكنا يستقر بلا حراك ، شيئا يبقى فى حالة جمود لا شيئا متحركا متغيرا باستمرار لا يكف عن انتاج نفسه بنفسه فى كل لحظة (٥) . ومع ذلك فإن كيركجور يبين لنا بعد قليل أسباب اهتمام علم النفس بموضوع القلق . فالحالة الدائمة التى تنشأ عنها الخطيئة باستمرار لا عن طريق الضرورة — كما هى الحال فى النباتات — بل عن طريق الحرية — أعنى حالة الاستعداد السابق لارتكاب الخطيئة أو الامكان الحقيقى للخطيئة — هذه الحالة هى التى يهتم بها علم النفس . صحيح أنه لا يشغل نفسه بنشأة الخطيئة لكنه مع ذلك يهتم بالكيفية التى ظهرت بها الخطيئة للوجود

(٤) لم يكن كيركجور يتصور ان يصبح القلق من الموضوعات الرئيسية التى يدرسها علم النفس الان « فقد اصبحت سيكولوجيا القلق » فى وقتنا الحاضر ، تلعب دورا رئيسيا فريدا لا فى مجال الطب العقلى فقط حيث توجد أشكال عديدة من عصب القلق ؛ بل- أيضا فى أشكال أقل حدة حتى أصبح القلق هو الانفعال السائد فى الحياة . بل لقد أصبح القلق ظاهرة أساسية نسعى الى حل الغازها فى سيكولوجيا الدين ، واثخيل النفسى والفلسفة الوجودية . * ف. برانت : سرن كيركجور حياته وأعماله ص ٥٢ — ٥٣ .

(5) Frithiof Brandt : Soren Kierkegaard : his Life and his Works p ? 52 - 53 Eng . Trans. by Ann R. Born.

لا بواقعة وجودها بالفعل^(٦) . وتصبح عملية الربط بين « علم النفس » و « القلق » ، و « الخطيئة » واضحة إذا ما تذكرنا أن كيركجور يريد أن يفسر الطريقة التي تنشأ بها الخطيئة ، وذلك عن طريق تحليل الحالة الذهنية للفرد التي تسبق وقوعه في الخطيئة^(٧) . ولعل هذه المحاولة هي التي جعلت جورج براندز Georg Brandes

يكتب الى نيتشه Nietzsche عام ١٨٨١ يقول : « في اعتقادي أن كيركجور هو أعظم السيكولوجيين الذين ظهوروا حتى الآن وأكثرهم عمقا »^(٨) . وان كانت السوكولوجيا التي اهتم بها كيركجور تختلف الى حد ما ، عن الدراسات النفسية الحالية من حيث : « أنها كانت دراسة فينومينولوجية تقوم على نظرة أنطولوجية للانسان تفترض ، كأساس مسبق ، أن هناك حقيقة واقعية عليا للفرد تتجلى في أن وجوده عبارة عن مركب أزلي . . وأن البنية الأساسية للانسان تعتمد على عوامل ثلاثة هي الجسم ، والنفس ، والروح Soma, Psyche ; Spirit العاملان الأولان ينتميان الى منطقة الزماني ، في حين ينتمي العامل الثالث الى دائرة الأزلي »^(٩) .

وان كان هوفدنج Harald Hoffding قد هاجم سيكولوجيا « مفهوم القلق » بسبب ما فيه من « وثبة كيفية Qualitative Leap »

(6) S. Kierkegaard : The Concept of Dread , p. 19 .

وفارن أيضا الترجمة التي ظهرت حديثا لكتاب « مفهوم القلق »
The Concept of Anxiety p. 21 - 22 Eng . Trans by Reider thomte .

(7) Ibid.

(8) Mark C. Taylor : Kierkegaard , p. 276 .

(9) Quoted by Reider Thomte in his Introduction to concept of Anxiety p. XIV.

(10) Ibid .

فذهب الى أن العلوم ، بما فى ذلك علم النفس تقوّم على أساس افتراض اتصال لا ينقطع فى الانتقال من الامكان الى الفعل ، وبالتالي أن كل حالة جديدة ليست سوى نتيجة بسيطة لحالة سابقة . أما الوثبة فسوف تقضى على كل اتصال يتطلبه العلم « (١١) » . والحق أن هذه الوجهة من النظر هى نفسها وجهة نظر كيركجور فى « الوثبة الكيفية » فهو يذهب الى أنها مقولة تقع خارج نطاق الدراسات العلمية وارتباطها لا يتم عن طريق « مبدأ التحقق من الصدق » الذى يأخذ به العلم . ولا يلجأ كيركجور فى التعبير عن هذا الاختلاف الى أبعاد الموجود البشرى النفسية - والجسدية فحسب بل يلجأ كذلك الى البعد الروحى فيميز بين الملاحظة العلمية « الخارجية » والتجربة الروحية « الداخلية » ويذهب الى أن علم النفس الذى لا يهتم بتحديد النشاط الروحى للذات الواعية لنفسها بل يعكس بدقة الجانب الكيفية فى سيورة الانسان . ومن هنا فان « مفهوم القلق » ينبه عالم النفس الى دراسة هذه الفكرة وتحليلها من حيث علاقتها « بالوثبة الكيفية » التى تحدث فى جدل الحرية ، حتى يستطيع أن يصل الى ادراك أكثر كفاية لطبيعة الانسان وللعوامل الانطولوجية التى تشكل الوجود البشرى « (١٢) » .

ومن هنا جاء اهتمام الفلاسفة ، واللاهوتين ، وعلماء النفس « بمفهوم القلق » عند كيركجور باعتباره أحد مؤلفاته الكبرى الذى يعتمد كيركجور فيه على المبدأ الذى يقول « لو عرفت الواحد ، فانك تعرف الكل Unum noris Omnes » بشرط أن يفهم الواحد هنا على أنه يعنى الملاحظ نفسه الذى لا ينظر الى الكل بل يتأمل أعماقه الذاتية الخاصة . وهذا يعنى أن كل موجود بشرى يعبر فى داخله تعبيرا كاملا عن الجانب الانسانى الذى لا تستطيع الدراسات العلمية أن تظفر بمعناه الحقيقى فلا النظر العقلى ، ولا العلم الطبيعى يقدران على أن يكشفوا

(11) Ibid .

(12) Ibid .

عن المفرد الموجود فى طبيعته الحقّة ، وانما المعرفة الذاتية وحدها هى التى تستطيع ذلك عندما يدرس المرء ذاته وهى تتحقق من القوة الى أن تصبح ذاتا حقيقة (١٣) .

ونقد لاقى مبدأ كيركجور الذى يقول « لو أنك عرفت الواحد ، فسوف تعرف الكل » اهتماما بالغا بين المفكرين الذين اهتموا بعلم النفس الوجودى فمارتن هيدجر M. Heidegger يرفض أن يكون هناك منظور موضوعى لفهم الوجود being ويصر على ان الوجود البشرى Dasein هو الباب الوحيد المفضى الى الوجود ذاته . أما العلم الموضوعى فهو النتاج المتأخر للتجربة الشخصية المباشرة « (١٤) . ويذهب « كارل يسبرز » الى أن التجربة الشخصية (أو الذاتية الوجودية) هى محور الواقع وإذا ما فقد أى موجود مثل هذه التجربة فإنه : « لن يستطيع أن يفهم الوجود البشرى على الاطلاق » ، ويعرف بول تايش Paul Tillich القلق بأنه « التناهى فى الادراك » : « القلق هو الرعى الذاتى بالذات المتناهية بوصفها متناهية » (١٥) . والقلق مثل التناهى ، أنطولوجى فلا يمكن أن يشتق من شىء آخر . ومفهوم القلق والذات عند كيركجور هما المفهومان الرئيسيان لنظرية الذات عند « راينهولد نيبور Reinhold Niebuhr » فالانسان بوصفه نقطة التقاء واتصال بين الطبيعة والروح فإنه مرتبط بالحرية والضرورة ، فهو محدود وغير محدود فى آن معا ، « القلق هو العامل المصاحب الضرورى

(13) S. Kierkegaard : Concluding Unscientific Postscript, 307 .

(14) Quoted by Paul Tillich « Existential Philosophy » p. 57. وانظر أيضا جون ماكورى فى كتابه « الوجودية » ص ٢٤٠ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر .

(15) Ibid .

للحرية والنتاهى •• وهو حالة روحية ملازمة للانسان • تجعله يقف فى موقف ينطوى على مفارقة هو موقف الحرية والنتاهى » • والقلق هو الشرط الداخلى الدائم الذى يسبق الخطيئة والابداع فى آن معا •

وكذلك يؤكد « رولو ماى Rollo May » أن القلق ليس مجرد « شعور » أو انفعال بين مشاعر وانفعالات أخرى كاللذة أو السرور أو الحزن •• الخ وانما هو خاصية أنطولوجية للانسان مغروسة فى قلب وجوده • واذا كان الخوف تهديدا فهو تهديد للسطح الخارجى لوجود المرء أما القلق فهو تهديد للأساس ولمركز وجوده • انه خاصية أنطولوجية لا يمكن فهمها الا على أنها تهديد موجه نحو الوجود البشرى ككل Dasein. واذا لم يكن للمرء أى قدر من الحرية فانه لن يمر بتجربة القلق أبدا (١٦) •

لكن اذا كان المفكرون قد اهتموا بكتاب « مفهوم القلق » على هذا النحو ، فان كيركجور نفسه لم يقتصر فى اهتمامه بهذا الموضوع على هذا الكتاب ، بل اننا نجده يدرسه فى كثير من كتبه الأخرى ، ففي الغام السابق ، مثلا ، لصدور « مفهوم القلق » أعنى عام ١٨٤٣ أصدر كيركجور « أما •• أو » ، « والخوف والقشعريرة » و « التكرار » • الخ وهى كتب تعرض فيها أيضا لدراسة موضوع القلق • ولهذا السبب نجد « روبرت هيس R. Heiss » يقول عن « التكرار » : « هناك نعمة سائدة فى هذا الكتاب تكشف عن القلق وعدمية الوجود ، وهى نعمة لا تخطئها العين ولا يمكن تجاهلها ، لا سيما عندما يصف الكتاب القلق وجوده فى رسائله » (١٧) • ويدل على هذه النعمة بوضوح عبارة كهذه : « أنا أغز الوجود بأصبعى فلا تفوح منه سوى

(16) Reidar Thomte : op. cit. p. xvii .

(17) R. Heiss : op. cit. p. 251 .

رائحة العدم ! أين أنا . . ؟ ما هو هذا الشيء الذي أسميه بالعالم ؟ وما الذي أغرائى بهذا الشيء وتركتنى الآن هنا ؟ من أنا ؟ ! وكيف جمئت الى هذا العالم ؟ ! لماذا لم أستشر ؟ ولماذا لم أفضل أن أتصل اتصالا مباشرا بما فيه من عادات وتقاليد ؟ ! لماذا قذف بى فى قلب الخبيج كما لو أنهم قد جاءوا بى من عند تاجر من تجار الرقيق » (١٨) .

ويقول كذلك : -

» . . فى بعض الأحيان أكون أكثر هدوءا ، فلا أقرأ ، ولكنى أجلس منكمشا تماما أشبه بالاطلال البالية ، وأحلق فى كل شيء . ويبدو لى عندئذ كما لو كنت طفلا صغيرا يتسكع فى غرفته أو يجلس فى ركن منها يلهو بلعبته . . عندئذ أبكى بصوت مرتفع ! انه قلق بلا اسم: تَلْقُ الحياة والناس والعالم . وكل شيء يعتصر قلبى » (١٩) .

لكن كيركجور لم يقتصر على الدراسة النظرية لموضوع القلق فى كتبه المختلفة بل شغلته مشكلة الخطيئة وما يرتبط بها من قلق منذ حياته المبكرة ، ففى عام ١٨٣٦ كانت أفكاره - فيما يروى ولتر لورى W. Lowrie تدور حول الخطيئة والاثم ، وليس ثمة ما هو أخطر على شاب من أن يشغل ذهنه بموضوعات كهذه ، لا سيما أن عزمه لم يستقر بعد على الدخول فى علاقة وثيقة مع المسيحية . والواقع أنه كان أشبه بالفراشة التى تحوم حول لهيب الشمعة ، ولم يكن قد تحقق حتى ذلك الوقت من الخطر المحدق به . لكنه تعلم فيما بعد ، عندما خرج من هذه التجربة ، أن الطريق الوحيد للدخول الى المسيحية هو طريق الوعى بالخطيئة » (٢٠) . يقول كيركجور فى يومياته عام ١٨٤٢ ملخصا هذه الفكرة « كثيرا ما درست طبيعة الخطيئة الأولى ، لكن أغفلت مقولتها

(18) S. Kierkegaard : Repetition , p. 183 .

(19) Ibid, p. 188 .

(20) Walter Lowrie : S. Kierkegaard, Vol. I, p. 127 .

الأساسية وأعنى بها مقولة : القلق فهو الذى يحددها بالفعل . ذلك لأن القلق هو رغبة فيما يخشاه المرء ، انه نفور مع تعاطف . القلق هو القوة الغريبية التى تمسك بزمام الفرد ولا يستطيع منها فككا . وهو لا يريد ذلك ، لأن الفرد خائف . لكن ما يخشاه المرء ينجذب نحوه . القلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة ، وتحدث الخطيئة الأولى باستمرار فى لحظة ضعف ومن ثم نهى ينقصها أية مسئولية ظاهرة ، وهذا النقص نفسه هو الشرك» (٢١) .

ولا يبعد هذا النص كثيرا عن فهمه للموضوع نفسه قبل ذلك بعبدة سنوات فقد كتب فى يومياته عام ١٨٣٧ يقول : « هناك ، فيما يبدو ، نذير يسبق ما هو على وشك انقوع ، وهو نذير قد يؤدى الى الامتناع عن الفعل وقد يكون مصدر غواية على فعله . وهو فى الحالتين يوقظ فى الانسان الفكرة التى تقول ان فعله مقدر سلفا ان صح التعبير . . وهو يؤدى الى احداث شعور بالقلق ويجعل النفس البريئة الواهنة تعتقد أنها آثمة أو مذنبه » (٢٢) .

وفى استطاعتنا أن نقول ان جميع التجارب التى مر بها كيركجور طوال سنوات تربيته أو فى سنوات الضياع قد حاول فيما بعد أن يصوغها فى كتبه لا سيما فى كتابه « مفهوم القلق » . فها هنا تجميع منظم لكثير من التصورات الأولى . وهكذا تتضح الفصول التى قد تبدو غريبة على القارىء الذى لا يعرف شيئا عن تجاربه الأولى . فنحن نجد مثلا ، فصولا بعنوان « القلق بوصفه الافتراض السابق للخطيئة الأصلية» القلق بوصفه نتيجة للخطيئة الأصلية ، « القلق بوصفه نتيجة لتلك لتلك الخطيئة التى تعتمد على الافتقار الى الوعي بالخطيئة . . » . وقد

(21) S. Kierkegaard : The Journals p. 79 - 80 Trans. by A . Dru (Fontana) .

(22) Ibid, p. 53 - 54 .

يبدو تعبير الخطيئة الأصلية « نربيا في السياقات المختلفة ، لكننا اذا ما تذكرنا أن « الخطيئة الأصلية » في اللغة الدانماركية تعني «الخطيئة الموروثة» (٢٣) . استطعنا أن نفهم أن كيركجور كان يقصد ما يمكن أن يرثه الأبناء عن آبائهم من أخطاء وآثام ، وانه كان يضع في ذهنه في نهاية الأمر ما ورثه هو شخصيا عن والده (٢٤) .

ثانيا - سمات عامة للقلق :

هناك مجموعة من الخصائص والسمات العامة التي يتميز بها القلق على نحو ما يفهمه كيركجور يحسن أن نعرض لها قبل أن نتحدث عن أنواعه :

١ - الخاصية الأولى للقلق أنه أنطولوجي ، فهو لا يمكن أن تشتق من شيء آخر بل هو يعبر عن نسيج الوجود الانساني نفسه (٢٥) وهو لهذا كان ، مثل اليأس ، كليا وشاملا أعنى أنه يوجد عند كل موجود بشري ولا يمكن أن يفتل منه انسان « القلق عند كيركجور (وعند هيدجر أيضا) حاضر بصفة مستمرة ، حتى أن كيركجور يقول لنا ان غياب القلق هو علامة على القلق . واذا ما ظن انسان ما أنه قد تحرر من القلق فليكن على ثقة تامة أنه يخفي التلق في أعماقه ، يخفيه عن نفسه من خلال قلقه على القلق ! فليس ثمة حالة يغيب فيها القلق » (٢٦) .

(٢٣) ولهذا انسب فان الترجمة الحديثة « لمفهوم القلق » كانت أكثر دقة من ترجمة ولتر لوري انقدية من حيث أنها ترجمت هذه الفصول مباشرة « باخطيئة الموروثة » كما هي الحال في الفصل السادس « التلق بوصفه الافتراض السابق للخطيئة الموروثة » وكتفسير « للخطيئة الموروثة » . الخ .
قارن ص ٢٥ ، وص ٤٦ . الخ من :

The Concept of Anxiety Eng . Trans by Reidan Thomte .

(24) W. Lowrie Kierkegaard, Voll. p. 128 .

(25) Reidar Thomte op. cit. p. xvi .

(26) Jean Wahl : The Philosophies of Existence p. 68 .

القلق ، اذن ، عام ، وشامل وهو فى ذلك يشبه اليأس . لكن
« علينا أن نحتاط فنميز بين القلق واليأس ، فاليأس يرتبط بالفشل
والاحباط وهو نتيجة لهما سواء أكان الموضوع هو الخطيئة أم تناقض
المفارقة والمحال بوصفهما هزيمة للعقل . أما القلق ، من ناحية أخرى ،
يسبق الخطيئة ويرتبط بالامكان والحرية ، فهو ينشأ من نفس امكان
الحرية ذاتها ، انه الحالة التى تسبق الخطيئة وتقترب منها بقدر
المستطاع وان كانت لا تفسر الخطيئة التى لا تنشأ الا بقفزة
كيفية » (٢٧) .

٢ - يرتبط القلق كذلك بالعدم ، وهو فى هذه الخاصة يختلف
عن الخوف . فالخوف يتسم بارتباطه بشئ جزئى ، شئ معين ومحدد:
« فأنا أخاف » الظلام « ، أو « الحشرات » ، أو عدو معين أو حتى
أشياء معنوية كالخطر أو الألم . الخ . ولهذا كان من الممكن التغلب
عليه ، بالقضاء على موضوعه . أما القلق فهو لا يمكن التغلب عليه لأن
موضوعه هو « العدم » ، وهو مواجهة الوجود بغير تحديد ، هو
مواجهة « لا شئ ! » . القلق يعبر عن تناهى الوجود البشرى وليس
فى استطاعته القضاء على تناهيه ، ولهذا كان القلق حاضراً بصفة مستمرة
وان استقر كما انما فى الأعماق ! يقول كيركجور « اننا نادراً ما نجد علم
النفس يدرس مفهوم القلق ، ولا بد لى ، من ثم ، أن أوجه الانتباه الى
أنه يختلف عن الخوف ، وعن المفاهيم المشابهة التى تشير الى شئ معين
أو محدد ، لأن القلق هو حقيقة الحرية بوصفها امكانية الامكان » (٢٨) .
ونستطيع أن نشرح ذلك بطريقة أخرى فنقول ان القلق هو مواجهة
الذات لعدمها الخاص . ولقد رأينا فى المرحلة الأخلاقية أن الذات
تنتقل من الامكان الى الواقع ، لكن كيركجور يعرف الامكان بأنه « الوجود
الذى هو رغم ذلك « لا كيان له » أو « وجود له » ، ومن ثم فان الذات

(27) R-Jolivet : Introduction to Kierkegaard p. 158.

(28) S. Kierkegaard The Concept of Dread p. 38 .

عندما تلتقي بإمكاناتها الخاصة تواجه لا وجودها الخاص أعني عدمها الخاص • ويصر كيركجور على تسمية إمكان الذات بأنه عدمها الخاص بسبب توحيد بين الوجود والواقع ، وعند الذات يكون القرار مكونا للواقع • فإمكان الذات يعني تلك المنطقة التي لم تتخذ فيها قرارات بعد ، ومن ثم فهي ليست واقعية • ويعبر كيركجور عن ذلك ، باختصار بقوله « وفي حالة الحلم تسقط الذات واقعها الخاص لكن هذا الواقع هو لا شيء » وفي التفكير أيضا يستحيل المرء إمكاناته (أعني أنه يسقط واقعها) لكن هذه الإمكانيات بمعزل عن عزم الإرادة تظل لا شيء تظل غير واقعية •

٣ - يرتبط القلق ارتباطا وثيقا كذلك بموضوعات ثلاث هي المستقبل وإمكانات الذات ، وحرية الذات • ولهذا فاننا كثيرا ما نجد كيركجور يقدم تعريفا يتركز - قليلا أو كثيرا - على واحد من هذه الموضوعات الثلاث، فهو مثلا بالنسبة لارتباط القلق بالمستقبل يقول : « ما القلق • • ؟ انه اليوم المقبل » • أما الربط بين القلق والإمكان فكثيرا ما يشرحه كيركجور بطرق مختلفة يقول مثلا : « ان القلق هو الامكان المتوجس للوجود الممكن » (٢٩) •

غير أن القلق يرتبط بحرية الذات على نحو أكثر شيوعا عند كيركجور ، فهو يشير في فقرات كثيرة الى الارتباط الوثيق بين القلق والحرية فهناك عبارة شهيرة هي « القلق هو إمكان الحرية » (٣٠) • ويقول في عبارة أخرى « إمكان الحرية يعبر عن نفسه في حالة القلق » (٣١) فالذات تخبر القلق عندما تواجه حريتها الخاصة • لكن كيركجور لا يعنى بهذا التركيز المستمر على الربط بين القلق والحرية فصل ارتباط القلق

(29) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 40 .

(30) Ibid, p. 139 .

(31) Ibid, p. 66 .

بالمستقبل والامكان ، ذلك لأن المستقبل والامكان والحرية ثلاثة مفاهيم ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا .

ومن هنا فان تحليل كيركجور للقلق يعتمد على نظريته لبناء الذات وطبيعة الزمان ، فاذا كان يحدد العناصر الانطولوجية الرئيسية في تكوين الذات هي الواقع والامكان ، والحرية ، فان القلق ينشأ نتيجة لتعرف الذات على حريتها في تحقيق ممتلكاتها . ولقد أوضحنا ان الامكان في تكوين الذات يرتبط بالمستقبل ، لأن المستقبل بالنسبة للذات هو مجال الامكان التي يمكن تحقيقها من خلال ممارسة القرارات . وبسبب هذا الارتباط الوثيق بين امكانيات الذات والمستقبل فاننا نستطيع أن نقول كذلك أن القلق هو نتيجة لوعي الذات بانها في الحاضر نستطيع أن تواجه المستقبل الذي يمكن ان تتحرر نحوه بحرية . ومن ثم فعندما تربط بين المفاهيم الثلاثة نستطيع أن نقول : ان القلق هو مواجهة الذات لمستقبلها المليء بالامكانيات المختلفة التي يمكن أن تتحقق من خلال حرية الذات وهي تتخذ القرار (٣٢) .

٤ — يحدث القلق في الذات شعورا غامضا ملتبس الدلالة : شعور بالجدب والنفور ، فلا يستطيع المرء أن يهرب من القلق لأنه يحبه فهو لذيذ . . لكن الواقع أنه لا يحبه بدليل أنه يهرب منه . ومن هنا جاء تعريف كيركجور للقلق بأنه « نفور مع تعاطف ، وتعاطف مع نفور » وبسبب هذا التزامن بين الجذب والنفور أو « التعاطف والتنافر معا » يستطيع المرء أن يربط بين « القلق والدوار » وبسبب هذا التزامن أيضا يتسم القلق بالغموض والتباس الدلالة .

ولا شك أن هناك شيئا جذابا في المكائن المتعددة للذات ، وهذا ما تراه في المرحلة الحسية المباشرة مثلا ، واذا ما استمر بقاء المرء في

مجال الممكنات المختارة فان كل شيء يبدو أمامه ممكنا ، اذ هناك شيء مؤلم في اعتراف الذات بوقائعيتها ، وادراكها لتناهيها . اذ عندما يدرك المرء تناهيه تتحدد إمكاناته . ومن هنا فاذا كان اتخاذ القرار يشكل واقعة وبالتالي يحدد إمكانات المرء ، يتضح لنا لماذا يهرب المرء من اتخاذ القرار وكيف أن هناك نفورا متعمدا من ممارسة القرار . واذا كان من المصواب ان تقول ان الامكان يمثل « عدما » ، أولا وجودا فان هذا اللاوجود له جاذبية خاصة أو هو يمارس جذبا على الذات ، اذ هنا تستطيع ان ترى أنها لا متناهية ومع ذلك فان هذا الضرب من «العدم» أو « اللاوجود » الذي يمثله الامكان اه أيضا جانبه الكريه المنفر ، فكلما تعمق المرء في ادراك حياته بوصفها مؤلفة من نظام الممكنات رأى وجوده سرايا ، ويتيقن أن حياته ليست لا واقع حقيقى . وهذا النقص فى واقعية الذات تخبره من خلال القلق ، وهو يسبب لها ارتباطا ويوقعها فى الدوار ! وعندما يدرك المرء أن التحقق الذاتى هو حد لامكانات الفرد لكن الألم الناجم من هذا التحديد الذاتى أقل بكثير من الألم الذى تعانیه الذات عندما تواصل « عدما » ، أعنى عدم واقعيته ، عندئذ فقط تقف الذات مستعدة لممارسة الحرية من خلال اتخاذ القرار (٣٣) .

٥ - يرتبط القلق أيضا عند كيركجور « بالروح » التى هى الحرية فى المركب البشرى ، ولهذا كان خاصية يتميز بها الانسان أساسا : « لا يوجد القلق عند الحيوان والسبب أن الحيوان ليس مكيفا بكيف الروح » (٣٤) . فالانسان كما رأينا مركب يتألف من النفس والبدن ، والروح يظهر القلق ، « ولهذا فانك لاتجده عند الملائكة لأنها لا تتألف من هذا المركب السابق . أما الانسان - فبسبب هذا المركب - يوجد القلق فى أعماقه حتى ولو كان بدائيا يقترّب مكيفا من المرحلة الحيوانية .

(33) Ibid .

(34) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 38.

ان الانسان في حالة البدائية هذه أو ما يسميه كيركجور « حالة البراءة » لا يكون مجرد حيوان . لأنه لو كان في أية لحظة من لحظاته حيوانا فحسب لما أمكن أن يصبح انسانا قط ، ومعنى ذلك أن الروح موجودة في أعماقه باستمرار ، وان كانت في حالة مباشرة أعنى في حالة حلم « (٣٥) . واذا وجدت الروح في الانسان بطريقة معينة تحولت إلى قوة عدائية لأنها تدخل الاضطراب باستمرار على العلاقة بين النفس والبدن أى تحدث عدم الاتزان في المركب . ولكنها يمكن من ناحية أخرى أن تكون قوة صديقة لأنها بالضبط ، التي تعمل على اقامة هذه العلاقة فيكيف يمكن أن توصف الروح بهذه الخاصية المزدوجة ، خاصية العداة والصداقة معا ؟ وما علاقة الانسان بهذه القوة المزدوجة ؟ وكيف ترتبط الروح بذاتها ؟ » . انها ترتبط على أنها قلق ، فالروح لا تستطيع أن تتخلص من نفسها ، كلا ! ولا هي قادرة على أن تدرك نفسها ، كما أن الانسان لا يستطيع أن يغوص هابطا إلى مرحلة دنيا كالحياة النباتية ، مثلا ، لأنه متعين بالروح — وهو لا يستطيع أن يهرب من القلق لأنه يجب هذا القلق . وهو بالفعل لا يهربه لأنه يهرب منه . واقد وصلت البراءة الآن إلى ذروتها ، انها جهل ، لكنها ليست وحشية حيوانية انها جهل كيف وكيف الروح الذي هو بالضبط القلق « (٣٦) .

واذا كان القلق موجودا عند الانسان البدائي في حالة الفطرة أو البراءة الأولى لأن الانسان كيف وكيف الروح ، في حين أن القلق لا يوجد عند الحيوانات ، ولا الملائكة بسبب انعدام وجود المركب في هذه الحالة — فان القلق أيضا موجود عند الطفل ، لكنه لا يرتبط في حالة الطفولة بالخطيئة ، ولا هو يشكل عبئا ثقيلًا أو عذاتا مقيما أو ألما مستمرا ، بل على العكس القلق هنا حلو وبسيط يقول كيركجور شارحا هذه الفكرة : —

(35) Ibid, p. 39 .

(36) Ibid p. 40 .

« القلق موجود عند الأطفال في صورة البحث عن المغامرات ،
وجب الاستطلاع والتعطش الى ما هو هائل وجسيم ، وفي الجسري
وراء حل الالغاز والاسرار الغامضة . الخ ويمثل هذا القلق خاصية
أساسية من خصائص الطفولة ، فالطفل لا يستطيع أن يلعب أو يتصرف
أو يسلك في طفولته بدون هذا القلق لأنه حتى لو كان مصدر ازعاج له ،
فهو في الوقت نفسه مصدر سحر وفتنة ، فالطفل يشعر مع هذا القلق
بحلاوة ومذاق الشعور بالخوف ولذة توجس الخطيئة من شيء ما .
وانك لتجد هذا القلق عند جميع الأمم التي صورت خاصية الطفل على
أنها الروح الحالم ، أعنى الروح وهو في حالة حلم . وكلما ازداد هذا
القلق عمقا ازدادت الأمة عمقا أيضا » (٣٧) .

٦ - القلق اذن هو أساسا « قلق الروح » ومن ثم فاذا ما قل
وجود الروح قل وجود القلق ، واذا غاب وجود الروح (أى الحرية)
انعدم وجود القلق كما هي الحال في الحيوانات كما سبق أن ذكرنا .
وهذا يعنى أن هناك درجات من القلق ترتبط بدرجات الوجود : فكل شخص
يستمد وجوده الفيزيقي بالطبع من وجود سابق عليه وهذا الاشتقاق
يؤدى ، عند كيركجور الى استعداد متزايد عند الفرد للوقوع فى
الخطيئة ومن ثم الى زيادة القلق . ومن هنا كانت المرأة بصفة عامة
أكثر قلقا من الرجل : لماذا ؟ لأنها استمدت وجودها من وجود آخر ،
لقد كانت حواء وجودا مشتقا ، صحيح أنها خلقت مثل آدم لكنها خلقت
من مخلوق أسبق ، وصحيح أنها كانت بريئة مثل آدم لكن كان لديها
هاجس بالاستعداد للوقوع فى الخطيئة ، وهذا الاستعداد ناتج من
حسية أعظم للذات المشتقة ، ان واقعة الوجود المشتق هي التي تجعل
لدى الفرد الاستعداد دون أن تجعله مذنبا على الاطلاق » (٣٨) .

(37) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread » p. 38 - 39.

(38) Ibid, p. 42 - 43 .

ويعتقد كيركجور أن القول بأن المرأة أكثر قلقا من الرجل ليس فيه انقصاص من قدر المرأة على الاطلاق بل يعنى أنها « وجود مشتق » من وجود آخر ، وهى لهذا السبب تسعى باستمرار الى البحث عن هذا الوجود الآخر ، ثم هى من ناحية أخرى أشد حسية من هذا الوجود . يقول : « ان النقص عند المرأة يرجع الى شىء آخر هو أنها - وهى فى حالة القلق - تبحث عن معين أو مساعد خارجى على صورة وجود آخر وأعنى به الرجل » (٣٩) . مصداقا لقول الكتاب المقدس « والى رجلك يكون اشتياقك ، وهو يسود عليك » (٤٠) . ومن ناحية أخرى فان مايجعل المرأة أكثر قلقا من الرجل هو ارتباطها بالجنس وبالجانب الحسى أكثر من الرجل لأنها تصل الى قمة وجودها فى عملية التناسل والولادة ، ومن هنا يذهب الكتاب المقدس الى أن رغبتها واشتياقها انما يكون لزوجها . صحيح أن زوجها يبدي رغبة واشتياقا نحوها كذلك ، لكن حياته لا تصل الى قممتها فى هذه الرغبة ، ما لم تكن ضربا مؤسفا من الحياة ، أعنى حياة ضائعة لا تستهدف الا المتعة الحسية وحدها . ومن هنا كان القول بأن المرأة تصل الى قممتها فى الرغبة والاشتياق الى زوجها يكشف عن شدة حنينها أكثر من الرجل (٤١) . يقول كيركجور : « المرأة أشد قلقا من الرجل . لكن ذلك لا يرجع الى أنها أضعف منه من حيث القوة البدنية . لأننا لا نثير هنا أى تساؤل حول هذا الضرب من القلق المتعلق بالقدرة البدنية . ولكن السبب الذى يجعل المرأة أكثر قلقا من الرجل هو أنها أكثر منه حسية . ومع ذلك فهى ، مثل الرجل ، مكيفة بكيف الروح . ولست أهتم بما توصف به فى العادة من أنها « الجنس الضعيف » . فالقلق لا بد أن يفهم باستمرار على أنه متجه نحو الحرية . ومن هنا فعندما تصف القصة التى رواها سفر التكوين المرأة بأنها أغوت

(39) S. Kierkegaard : The Concept of Drlad p. 41.

(٤٠) سفر التكوين : الاصحاح الثالث عدد ١٦ .

(41) S. Kierkegaard ; op. cit. p. 59 .

الرجل ، فذلك أمر طبيعي لو أننا وقفنا لننظر اليها قليلا ، فهذه الغواية هي بالضبط الغواية الأنثوية » (٤٢) .

ويستطرد كيركجور موضحا فكرته بقوله :

« لو انك أردت مثلا على ذلك : فافرض أن هناك شابا وفتاة . وافرض أن الشاب أخذ ينظر الى الفتاة نظرات اشتهاه ، انك ستلاحظ في الحال أنها تمر بتجربة القلق ، وقد تكون الى جانب ذلك ساخطة عليه . لكنها تشعر أولا بالقلق ، ثم بالسخط بعد ذلك ، ولو عكست الموقف وتخلت امرأة تنتظر نظرة اشتهاه الى شاب برىء فانه لن يشعر في البداية بالقلق بل سينتابه أولا احساس بالقلق والاشمئزاز المزوج بقدر من الخجل ، والسبب أن الرجل يتميز بالروح أكثر من المرأة » (٤٣) .

وواضح ما وقع فيه كيركجور من تناقض فيما بين بداية الفكرة ونهايتها ، فاذا كان القلق يرتبط بالروح ، واذا كان الرجل يتميز بالروح أكثر من المرأة ، فكيف يمكن أن يكون هو أقل قلقا منها ؟ كيف تكون المرأة أقل في الروح وأكثر في القلق في آن واحد ؟ ! لعل ذلك يرجع الى نخرة الاستعلاء التي ينظر منها كيركجور الى المرأة التي هي وحدها سبب الغواية وهي وحدها أشد جنسية من الرجل الذي ينظر الى ما لديها من اشتهاه باحتقار وتقزز ! الحق أن كيركجور هنا يصف نفسه ويروي لنا خبراته ، وربما يقدم لنا مبررا ضمنيا لرفضه للزواج ، وهو موضوع فصلنا فيه القول في الجزء الأول من هذا الكتاب (٤٤) .

(42) Ibid .

(43) Ibid .

(٤٤) راجع الجزء الاول من « سرن كيركجور رائد الوجودية » الفصل

الرابع لا سيما ص ١٣٨ - ١٥٣ .

ثالثا — القلق الذاتى والقلق الموضوعى :

يفرق كيركجور بين نوعين من القلق هما : القلق الموضوعى والقلق الذاتى ، وهى تفرقة تعتمد على القول بأن هناك ارتباطا وثيقا بين الفرد والجنس البشرى . أما القلق الموضوعى فهو يشير الى تأثير الجنس البشرى على الفرد ، فى حين يشير القلق الذاتى الى تأثر الفرد واستجابته لهذا التأثير . بمعنى أن الذات لا تبدأ قط من فراغ وإنما هى توجد باستمرار فى موقف تاريخى معين ، وإذا كان القلق الذاتى يشير الى الحالة الذهنية التى توجد عند الفرد قبل وقوعه فى الخطيئة أو ما يسميه كيركجور « بحالة البراءة » ، فإن وقوع الأفراد طوال التاريخ فى كثير من الخطايا يزيد من كمية القلق الموجودة فى العالم . ومن هنا فإذا كانت الحالة الذهنية — أو حالة البراءة ، التى وجدت عند آدم قبل وقوعه فى الخطيئة الأولى تماثل نفس الحالة عند كل فرد يقع الآن فى الخطيئة ، فإن الاختلاف بينهما اختلاف كمى فقط بسبب الزيادة الكمية فى الأجيال التى أعقبت آدم (٤٥) .

ويركز كيركجور على تحليل خطيئة آدم لا من حيث الأصل الدينى والتاريخى للخطيئة فحسب ، بل من حيث أنها جلبت الخطيئة الى العالم ومن هنا كانت مزدوجة فقد وقع آدم فى الخطيئة أولا ثم اعطاها للجنس البشرى ثانيا : ونفذت الى الكون كله ثالثا . وهذا هو المغزى العميق لخطيئة آدم ، فبواسطتها خضعت الطبيعة والجنس البشرى معا للخطيئة فبمجرد دوحولها الى العالم اكتسب الكون كله مغزى جديدا وهذه النتيجة التى أحدثتها الخطيئة فى وجود غير بشرى هو ما اسميه بالقلق

(45) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 51 & Thomte

الموضوعي (٤٦) . « فليس الانسان وحده هو الذى ينتابه القلق ، بل ان هناك رعشة للخلق كله فى صورة ذلك اليوم العاصف الذى ألفت فيه الخطيئة بظلالها على الخلق بأسره » (٤٧) .

وقبل أن تشير الى الحالة الذهنية التى اقتابت آدم قبل وقوعه فى الخطيئة ، وهى حالة تتكرر عند كل أبنائه فى كل لحظة مع زيادة تراكمية لكمية القلق التى تحدثها الأجيال - علينا أن نشير الى الارتباط الوثيق بين القلق والاختيار ، أو بين القلق والحرية كما سبق أن ذكرنا ، وذلك لأننى ما دمت حراً فى عملية الاختيار فإن ذلك يعنى أن فى قدرتى اختيار الشر . « فهناك امكانية للشر بداخلنا ، هناك امكانية اغراء أو غواية ، وهذا هو المصدر الأول للقلق » على نحو ما يرى جان فال (٤٨) . أما المصدر الثانى للقلق فهو ينبع من أن هذا الاختيار الذى أقوم بممارسته يؤدى الى مفرق طرق حتى أتنى أشعر دائماً ان ما هو فى خطر حقيقى هو خلاصنا الأبدى أو هلاكنا الأبدى . أما المصدر الثالث فهو يكمن فى الصعوبة المتزايدة للتفرقة بين الخير والشر ، وتحديد ما اذا كان الامكان المعين هو امكان غواية أم امكان فداء وخلص : لأن كل شىء فى منطقة الوجود مزدوج الدلالة وليس شىء فى العالم الخارجى يمكن أن يرشدنا أو يساعدنا على الاختيار الصحيح (٤٩) .

ما هى تلك الحالة الذهنية التى تسبق الخطيئة ؟ كيف يصور كيركجور حالة آدم قبل وقوعه فى الخطيئة ؟ يطلق كيركجور على هذه الحالة اسم حالة « البراءة » أحياناً ، وحالة « الجهل » أحياناً أخرى . وكل فرد مثله مثل آدم لا بد أن يتمتع بهذه الحالة السابقة على الخطيئة وفى قلب هذه الحالة الأولى « حالة البراءة » أو الجهل جاءت كلمة

(46) Ibid.

(47) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 232.

(48) Jean Wahl : The Philosophies of Existences p. 66.

(49) Ibid, p. 67 .

التحريم لتدوى بعنف ولتوقظ عنده الشعور بالتحريم ، وهو شعور سوف يوقظ بذرة القلق الكامنة فى قلب البراءة نفسها وذلك لأن البراءة لايمكن أن توجد على الاطلاق بغير قلق^(٥٠) . « فالبراءة هى الجهل ، والانسان فى براءته لا يتعين بالروح ، لكنه يتعين كنفوس تقيدها وحدة مباشرة مع حالة الانسان الطبيعية فالروح فى الانسان ما زالت فى حالة حلم . وهذه الوجهة من النظر تتفق تماما مع وجهة نظر الكتاب المقدس الذى يرفض أن ينسب للانسان فى حالة البراءة أية معرفة بالتفرقة بين الخير والشر »^(٥١) . فهو لم يأكل تعد من شجرة المعرفة ، وبالتالي لايعرف شيئاً عن الخير والشر ، وكل ما لديه هو احساس غامض بالتحريم يوقظ القلق فى نفسه . فى حالة البراءة هناك سلام وراحة ولكن هناك فى الوقت ذاته شيئاً مختلفاً عن السلام والراحة ، وهو ليس كفاحا أو نزاعاً لأنه ليس ثمة شئ ينازع أو يكافح من أجله . فما هو هذا الشئ اذن . . ؟ هو العدم . لكن ما النتيجة التى يمكن أن يحدثها العدم . . ؟ انه يحدث القلق ، وذلك هو السر العميق للبراءة »^(٥٢) .

لكن كيف يمكن لآدم أن يفهم معنى « كلمة التحريم » التى دوت فى عالم البراءة والجهل ؟ كيف يمكن ان يعرف شيئاً قبل الأكل من شجرة المعرفة ؟ وهل يمكن للانسان ان يعرف قبل المعرفة ؟ ! لقد جاء فى سفر التكوين ان الرب أوصى آدم قائلاً : « من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً ، واما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها »^(٤٣) . فكيف فهم آدم هذه العبارة . . ؟ ! يقول كيركجور « من الطبيعى الا يكون آدم قد فهم معنى هذه العبارة اذ كيف يمكن ان يكون فى استطاعته أن يفهم التفرقة بين الخير والشر ، ما دامت هذه التفرقة نفسها كانت نتيجة

(50) S. Kierkegaard The Concept of Dread p. 37 .

(51) Ibid .

(52) Ibid, p. 38 .

مترتبة على أكله من الثمرة المحرمة . . ؟ (٥٤) . « التفسير الأدنى الى الصواب أن نقول ان التحريم أيقظ الرغبة فى نفس آدم . والرغبة تعنى ممارسة الحرية . وهكذا ادى التحريم الى ظهور القلق لأنه أيقظ فى نفسه إمكانية الحرية ، فحسب بقدرته على أن يفعل شيئاً ما دون أن تكون لديه أدنى فكرة عما يستطيع أن يفعله ، وتلك صورة أخرى عليا من الجهل ، فهو لديه مجرد امكان بقدرته على فعل شيء ما دون أن يعرفه ، وهى فى نفس الوقت تعبير عن القلق بأعلى معنى للكلمة . ثم جاءت بعد « عبارة التحريم عبارة أخرى تحكم عليه بالموت ان هو عصى هذا الأمر » لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت (٥٥) . وبالطبع لم يكن لدى آدم أدنى فكرة عن معنى هذه العبارة ، فهو لا يعرف شيئاً عن معنى الموت . لكن ليس ثمة ما يمنعنا من الافتراض انه شعر بمدى رعبها . فالحيوانات نفسها قادرة على الشعور بالنبرات المختلفة فى صوت المتكلم دون أن تفهم معنى كلماته . واذا كان التحريم قد أيقظ الرغبة فلا جدال ان كلمة « العقاب » قد أيقظت الرعب فى نفس آدم . والرعب فى هذه الحالة يتحول الى قلق محض ، لأن آدم ام يفهم ما قيل له ، وهنا نجد لدينا مرة أخرى ازدواج الدلالة فى القلق والتباسه ، فبداية العبارة كانت توقظ الرغبة ، والقدرة على الفعل ، لكن نهايتها ، فى التحذير من العقاب — كانت تعنى المنع ، واعاقة الفعل ، وهكذا تصل البراءة الى حدها الأقصى عندما يرتبط القلق بالتحريم والعقاب (٥٦) .

وهنا نصل الى فهم أكثر عمقا للقلق ، فاذا كان التحريم قد أيقظ الرغبة ، وشعر الانسان بإمكان الحرية ، فان ذلك لا يعنى القدرة على الاختيار التعسفى ، ذلك لأن الامكان يعنى فقط اننى قادر على ، أن

(54) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 40 .

(٥٥) سفر انتكوين الصحاح الثانى عدد ١٧ .

(56) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 40 - 41 and Thomte's Translation , p. 44 - 45 .

أستطيع أن أشعل كذا ، لكنها قدرة معاقة أو استطاعة مقيدة نتيجة للعقاب . ومن هنا يذهب كيركجور الى أن المذاهب المنطقية تجعل الانتقال من الامكان الى الفعل سهلا وميسورا وهو انتقال مباشر وتلقائي ، إلا أن الواقع ليس كذلك ، فلا بد من وجود « حد أوسط » بين الطرفين وهذا الحد الأوسط هو القلق الذي لا يستطيع تفسير الوثبة الكيفية ولا حتى تبريرها أخلاقيا « (٥٧) والقلق ليس مقولة الضرورة كما انه ليس مقولة الحرية ، بل هو حرية معيقة ، حيث تكون الحرية غير حرة في ذاتها بل معاقة ، لا بواسطة الضرورة بل بذاتها ، ولو أن الخطيئة كانت قد دخلت العالم بواسطة الضرورة (وهذا قول متناقض بالطبع) لما كان هناك قلق ولو انها دخلت العالم بواسطة فعل الارادة الحرة التعسفية فلن يكون في هذه الحالة أيضا قلق ، لكن المشكلة هي التوتر القائم بين الامكان الذي أظهرته كلمة للاحريم والضرورة التي عبرت عنها كلمة العقاب (٥٨) . وبسبب هذا التوتر العنيف قارن كيركجور بين القلق والدوار يقول : « يمكن أن تشبه القلق بالدوار ، فمن يتسنى له أن ينظر في أعماق الهاوية يصاب بالدوار . لكن ما السبب في هذا ؟ انه يرجع الى الهاوية . . الهاوية يصاب بالدوار . لكن ما السبب في هذا يرجع الى الهاوية . . ومن ثم فان القلق هو دوار الحرية الذي ينبثق عندما تريد الروح أن تضع المركب والحرية فنتطلع الى امكاناتها ، وتتشبث بالنهاي تدعّم به نفسها . وتستسلم الحرية لهذا الدوار » (٥٩) . وبعبارة أخرى ليس القلق سوى حرية ترى نفسها معاقة ، يدرك فيها الانسان بحريته عمق الهوة المتسعة أمامه فيعترية لون من الدوار تماما كما يصاب بالاعماء اذا نظر الى هوة سحيقة فيسقط فيها لأنه يفقد توازنه ، كذلك يقع في الاثم وهو في شبه غيبوبة ، فاذا انتبه الى نفسه وجد أنه سقط في الخطيئة وهو في تلك الحال . وهذا هو الدافع الى الخطيئة لكن

(57) Ibid. p. 43 - 44 & R. Thomte, p. 49 - 50 .

(58) Ibid

(59) Ibid p. 55 & Thomte, p. 61 .

الانسان عندما يَأْتُم لا يتخلص من قلقه بل على العكس يضاعف هذا القلق لأن الخطيئة لا تنتوقف بل هي تتكرر باستمرار ويزداد القلق مع تكرارها . وهكذا يزداد القلق فى الوجود وتتعدد أنواعه ، كلما ازداد عدد الأفراد وتعامتبت الأجيال ، لأن الفرد يحمل على كاهله خطايا الجنس البشرى بأسره ، والتاريخ البشرى ليس سوى مجموعة أعمال الأفراد وحين يظهر الفرد فى لحظة تاريخية معينة يجد نفسه مقيدا بتاريخ الجنس البشرى كله من ناحية ، كما أنه يسهم هونفسه فى هذا التاريخ من ناحية أخرى ، واذا كان القلق الذاتى يعبر عن الطريقة التى تخبر بها الذات الفردية حالة القلق فان هذا القلق فى النهاية هو جزء من قلق الجنس البشرى كله — أعنى القلق الموضوعى وعلى هذا النحو يرتبط القلق الذاتى بالقلق الموضوعى ارتباطا وثيقا بصفة مستمرة بحيث يؤثر كل منهما فى الآخر وينميه .

رابعا — القلق ومراحل التاريخ :

اذا كان القلق الذاتى هو الحالة التى تمر بها الذات لفردية ، فى حين أن القلق الموضوعى هو قلق الجنس البشرى كله فريما كان فى استطاعتنا ان نجد ضربا من التوازى بين المراحل التاريخية الثلاث وما يميزها من قلق وبين مراحل الوجود المختلفة على النحو التالى :

١ — قلق الوثنية :

تشير الوثنية عند كيركجور الى مرحلة الحضارة اليونانية بصفة عامة وهى تقابل المرحلة الجمالية فى دوائر الوجود الثلاث . واذا كان اللاهوتيون يذهبون الى أن المرحلة الوثنية كانت غارقة فى الخطيئة حتى الازمن، فان كيركجور يرى أن الأدنى الى الصواب أن تقول انها كانت غارقة فى القلق ! ذلك لأن السمة الغالبة على الوثنية هى الحسية (كما هى الحال فى المرحلة الجمالية) لكن هذه الحسية ترتبط بالروح التى لم توضع بعد

كروح ، أعنى أن المركب البشرى لم يظهر بوضوح ، فالروح هنا فى حالة نعاس ، فما يوجد هو ، بالضبط ، مجرد « امكان » وهذا الامكان هو القلق وهو فى الوقت نفسه القلق الذاجم عن غياب الروح

• (٦٠) The Anxiety of Spiritlessness .

ولو تساءلنا : ما هو موضوع القلق فى الوثنية ؟ لكان الجواب : ان موضوع القلق واحد لا يتغير انه : العدم • فالقلق والعدم يرتبط كل منهما بالآخر • لكن ماذا يعنى كيركجور « بالعدم » هنا ؟ يجيب العدم المتصور منا هو « القدر » ، أو « المصير » أو « المجهول » ففى الحضارات الوثنية ساد ضرب خاص من القلق تجاه « القدر » ، ولهذا سيطرت فكرة « القدر » على الحضارة اليونانية سيطرة كاملة فخص كل شئ لقدر لا يرحم • وقد صور لنا الأدب اليونانى — لا سيما ما كتبه سوفكليس فى مسرحية « أوديب ملكا » ، قبضة القدر القوية التى لا يستطيع أن يفلت منها المرء بالغا ما بلغت الجهود التى يبذلها فى هذا السبيل • واذا كان القدر يعنى المصير المجهول فان المرء لا يعرف ما الذى يخبئه المستقبل ، فهو يجهل هذا المستقبل اللامتعين انه بالنسبة اليه مجرد « عدم » ، وهذا العدم هو الباعث على القلق عند من يؤمن بالقدر ولو اننا تأملنا « القدر » بنظرة أكثر عمقا لوجدنا انه مركب من الضرورة والمصادفة ، فهو يتحقق مهما جاهد الانسان فى تجنبه ، لكنه يحدث بلا قانون وكأنه أعمى ، ولهذا فان الرجل الوثنى لا يستطيع أن يقيم علاقة مع القدر • لأنه فى بعض الأحيان يتخذ شكل الضرورة ، ولكنه فى أحيان أخرى يتخذ شكل المصادفة المحض • غير ان الرجل الوثنى رغم ذلك كله ، يرتبط بهذا القدر بعلاقة ما ، وهذه العلاقة هى : القلق ، فهو لا يستطيع أن يقترب من القلق ولا أن يفسره ، كما أنه لا يستطيع أن يلقي عليه الضوء أكثر من ذلك • فمن يريد أن يفسر القدر ، لا بد

(60) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread » , p. 83 & Thomte p. 93 .

أن يكون هو نفسه غامضا مزدوج الدلالة كالقدر نفسه ، ولقد تمثل هذا الغموض والالتباس أصدق تمثيل في « الكاهنة » على نحو ما نجده في كاهنة دلفي مثلا أو العرافة التي لا تنطق الا رمزا ! وإذا كان الرجل الوثني قد اعتاد أن يذهب الى هذه الكاهنة فيرتبط بها بعلاقة ما ، فإن هذه العلاقة من جديد هي القلق ! (٦١) وها هنا تكمن مأساوية الوثنية العميقة التي لا يمكن تفسيرها . رغم أن المأساة لا تكمن في غموض ما تنطق به الكاهنة ، بل في أن الوثني لا يستطيع أن يمنع نفسه من استلهاهم النصيح منها فتراه يرتبط بها باستمرار ، وليس في مقدرته أن يكف عن استشارتها . بل حتى في اللحظة ذاتها التي يستلهم منها النصيحة نجده يرتبط بهذه الكاهنة بعلاقة مبهمة مزدوجة الدلالة هي علاقة التعاطف والنفور في آن معا ! فيظل يفكر في تفسيرات متعددة لما نطقت به الكاهنة (٦٢) .

٢ — قلق اليهودية :

اليهودية عند كيركجور كمرحلة تاريخية تقابل المرحلة الأخلاقية في مراحل الوجود ، ذلك لأن اليهودية هي وجهة نظر « الزاموس Law ... » . ولهذا السبب نجد اليهودية غارقة في القلق من خلال الشعور بالخطيئة . وإذا تساءلنا عن موضوع القلق هنا ، لكان الجواب: ان الموضوع واحد لا يتغير باستمرار هو « العدم » ، وان كان العدم هنا يشير الى شيء آخر غير القدر أو المصير المجهول كما كانت الحال في الوثنية . وقد نجد هنا علاقة « القلق بالعدم » تنطوي على ضرب من المفارقة لأن « الاثم » هو في النهاية شيء ما .

(61) S. Kierkegaard : « The Concept of Dread » , p. 87 & Thomte , p. 97 .

ومع ذلك فسوف يظل من الصواب أن نقول انه طالما كان الاثم موضوعا للقلق فهو عدم . وربما كان الغموض كامنا في العلاقة ذلك لأن الاثم بمجرد اقترافه يختفى القلق ويحل محله الندم ، لكن العلاقة مع القلق تظل كما هي باستمرار علاقة تعاطف مع تنافر ، وقد يبدو ذلك مفارقة جديدة لكنها ليست كذلك ، اذ على الرغم من أن القلق هيباب فانه يظل على اتصال دقيق بموضوعه بحيث لا يستطيع أن يفلت منه ، وفضلا عن ذلك فان الحياة مليئة بالظواهر التي يحدث فيها المرء في شوق ، انه يرغب في ارتكاب الاثم لكنه يخاف ، فالاثم يمثل بالنسبة للروح قوة السحر التي كانت تمثلها الحية (٦٣) .

ويمثل قلق اليهودية خطوة متقدمة عن قلق الوثنية الذي عبرت عنه الحضارة اليونانية فهو قلق الاثم الذي يظهر فيه بوضوح عامل التعاطف في ارتباط القلق بالاثم ، وهو عامل لا يمكن أن تتخلى عنه اليهودية حتى ولو كان الثمن هو الجري وراء تعبيرات هشة ، كما هي الحال في الثقافة اليونانية ، تدور حول القدر ، والحظ ، والمصير وسوء النطالع . الخ (٦٤) .

قلق اليهودية ، اذن ، هو قلق الاثم ، والاثم قوة منتشرة في كل مكان ورغم انها تتغلغل في الوجود فانه يصعب على الانسان فهمها على نحو عميق ، لأن ما تريد تفسيره لا بد أن يكون له نفس الطبيعة الرواغة الغامضة التي كانت للعلاقة بين الكاهنة والقدر في قلق الوثنية . وعلى ذلك فاننا نجد نبوءة العرافة في الوثنية تقابل فكرة التضحية في اليهودية ، ولهذا السبب لا يستطيع أحد تفسير التضحية وفهمها . فها هنا تكمن المأساة العميقة لليهودية والتي تشبه مأساة العرافة في الوثنية ، فالرجل

(63) S. Kierkegaard, The Concept of Dread, p. 92 & Thomte, p. 103 .

(64) Ibid .

اليهودى يجد ملاذه فى التضحية فيلجأ اليها ، لكن ذلك لا يساعده كثيرا لأن ما يساعده حقا هو الغاء علاقة القلق بالاثم بحيث يضع علاقة جديدة حقيقية ولما كان ذلك لا يتم فان التضحية تصبح غامضة ومبهمة ومزدوجة الدلالة ، ويبدو هذا الطابع الغامض فى تكرار التضحية مما ينتج عنه الشك الخالص فى فعل التضحية ذاته^(٦٥) . وهكذا يصبح القلق فى اليهودية قلقا داخليا يشعر فيه الانسان بعجزه الكامل عن العثور على الراحة والسلام عن طريق الشعائر الدينية لا سيما التضحية أو الفداء التى تنقسم بطابع الغموض والابهام ، وهكذا تواجه اليهودية غموضا لا تستطيع تفسيره بل تعجز عن فهم كنهه ، وهذا الغموض هو العدم ، هذا الغموض هو الذى يقهرها ويؤكد لها فى آن معا^(٦٦) .

٣ - قلق المسيحية :

أما قلق المسيحية فهو يناظر قلق المرحلة الدينية فى مراحل الوجود ويحدد كيركجور ثلاثة أنواع من هذا القلق طبقا لعلاقة الفرد بالمخطيئة أما الأول فهو القلق الشيطاني (أو القلق أمام الخير) . والثانى هو ما يسميه أحيانا بقلق العبقرية المباشرة . أما الثالث فهو قلق المؤمن ، أو قلق العبقرية الدينية التى تؤمن بغفران الخطايا . وسوف نسوق كلمة موجزة عن كل من هذه الأنواع الثلاثة :

(أ) القلق الشيطاني :

يذهب كيركجور الى أن القلق الشيطاني لم يكن منتشرًا فى أى عصر من العصور مثل انتشاره فى العصر الحاضر الذى اختفى فيه الإيمان ونذر أن تجد ما يمكن أن تسميه « باليقين العميق »^(٦٧) . والسمة

(65) S. Kierkegaard, The Concept of Dread p. 93 & Thomte p. 104 .

(66) R. Jolivet : In Trodution to Kierkegaard p. 161 .

(67) J. Wahl : Etude : Kierkegaardiennes p. 233.

الأساسية لفرد الشيطاني هو انغلاقه على نفسه ، وتفوقه على ذاته ، ورفضه أن يفتح قلبه للآخرين أو يسمح لهم بالاطلاع على مكونات نفسه ، أنه أشبه بالحيوان الجريح المطارد الذي أصيب بجرح عميق ولا يريد من الآخرين إلا أن يتركوه وحده يلحق جراحه ! وهذا الجرح الحيواني هو الخطيئة في حالة الفرد الشيطاني انه ينغلق على خطيئته وبذلك يبتعد عن الخير الذي يصبح على حدوده الخارجية (٦٨) . فالشيطاني لا علاقة له بالخير ، مقطوع الصلة بكل ما هو خير بسبب انغلاقه على ذاته واخفاء أسرارهِ تداخله بحيث لا يريد أن يبوح بها لأحد حتى ولا لنفسه ! لاعتقاده أنه لو اعترف بها فسوف يرتكب خطيئة جديدة! ولهذا السبب فاننا نجد الشيطان يظهر لأول مرة في العهد الجديد ، فيما يقول كيركجور ، عندما يقترب منه السيد المسيح — بوصفه الخير — على نحو ما نجده في كثير من الروايات التي روتها الأناجيل (٦٩) . والحق أن القلق الشيطاني هو قلق المرحلة الجمالية ، واذا كانت المرحلة الجمالية ، تناظر مرحلة الوثنية في مسار التاريخ ، فاننا نستطيع أن نقول ان القلق الشيطاني هو قلق الوثنية في قلب العالم المسيحي : « الربط هنا واضح بين هذا الضرب من القلق وبين مقولات المرحلة الجمالية فكل ما يمكن أن تضعه الحياة الجمالية هو قرار من النداء الأعلى ، ولقد وصف كيركجور بوضوح كامل عجز هذه الحياة واضطراب توازن الشخصية فيها في كتابه أما .. أو .. » (٧٠) .

قلنا ان الشيطاني ينغلق على نفسه ويتجنب مواجهة الخير ، أعني مواجهة امكان الحرية ، ذلك لأن الخير هو نداء الخلاص الذاتي ،

(68) S. Kierkegaard : The Concept of Anxiety p. 119 .

(٦٩) قارن انجيل متى الاصحاح الثاني ٢٨ — ٢٢ وانجيل مرقس الاصحاح الخامس ١ — ٢٠ وانجيل لوقا ٨ : ٢٦ — ٢٩ وايضا ١١ : ١٤ .

(70) Vincent Mccarthy : The Phenomenology of Moods. p. 45.

غير أن تجنب مثل هذه المواجهة أمر مستحيل لأن اللا حرية نفسها ترتبط بالحرية : « فالحرية توضع على أنها لا حرية ، ما دامت الحرية قد ضاعت ، والشيطاني هو اللا حرية التي تريد أن تنغلق على نفسها . . . وها هنا يظهر امكان الحرية مرتبطا بالحرية » (٧١) .

ويتخذ الشيطاني لنفسه عدة أشكال في محاولته الفرار من مواجهة الخير ، الشكل الأول منها هو « الانغلاق على النفس » الذي ذكرناه الآن توا . لكن هذا الانغلاق نفسه له وجه آخر اذا نظر اليه من زاوية الزمان ، فالانسان عند ما ينغلق على نفسه فانه بذلك يحاول أن يعزل نفسه في اللحظة الراهنة ومن ثم يسعى الى قطع الرابطة الطبيعية بين الماضي والمستقبل ، وهو بذلك يحاول أن يتجنب مواجهة امكاناته الخاصة التي تتجه بطبيعتها نحو المستقبل أعنى أنه يتجنب أى اتصال .

وإذا نظرنا الى القلق الشيطاني من زاوية أخرى وجدناه يتخذ شكلا ثالثا لكنه يرتبط بالشكلين السابقين (الانغلاق والانقطاع فى الزمان أو ما يسميه كيركجور بالفجائية) - وهذا الشكل الثالث هو الفراغ والملل ، والقلق الشيطاني فراغ وملل لأنه « استمرار فى لا شئ » وليس فراره الى اللحظة الراهنة والبقاء فيها سوى قناع يخفى وراءه ما يشعر به فى وجوده من فراغ وما يحسه من ملل ، وهكذا يصبح الانغلاق هو الصورة أو الشكل فى حين يكون مضمون هذه الصورة الخواء نظرا لافرار من الذات أعنى من مواجهة امكاناتها (٧٢) .

(71) Vincent Mccarthy op - cit. p. 44

(72) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxiety » p. 104 -

(ب) قلق العبقريّة المباشرة :

هناك نوعان من العبقريّة عند كيركجور : الأول هو العبقريّة المباشرة والثانى هو العبقريّة الدينيّة التي سنتحدّث عنها بعد قليل . وهو يعتقد أنّ العبقريّ يختلف عن الشخص العادى فى قدرته على استرداد العناصر الجوهرية فى التطور البشرى منذ البداية : « يختلف العبقريّ عن الشخص العادى ، بصفة عامّة ، فى وعيه بأنّه يبدأ مثل آدم من البداية الأولى — فى إطار الافتراضات التاريخيّة الضمنيّة — وفى كل لحظة يولد فيها العبقريّ يوضع الوجود فى محك الاختيار ، أن صحّ التعبير ، لأنّه يعبر الماضى كله ويختبره الى أن يتمكن منه . ومن هنا فإن معرفّة العبقريّ للماضى تختلف تماما عما تقدمه تلك البحوث التي تدرس التاريخ الكلى » (٧٣) .

والعبقريّة هنا تختلف عن الوثنيّة من حيث أنّها قادرة على النفاذ بعمق عن طريق التفكير فى الاثم لكنها تتجنب ذلك . ان العبقريّة المباشرة تقوم بأعمال عظيمة وتعد نفسها لأدوار كبيرة فى العالم . وهى فى هذه الأعمال تكون على علاقة خارجيّة بذاتها ، ومن هنا جاء اهتمامها بالمقدر والمصير ، وهى تلقّة أمام ذاتها ، قلقا أمام الخطر . ولهذا تراها تتحدّث عن القدر والمصير . والمثل الذى يضره كيركجور فى هذا السياق هو عبقريّة نابليون بوناپرت التي هى تجسيد للعبقريّة ، فالعبقريّ هنا هو أقرب الى ما يروى فى الحكايات الخرافيّة . من حيث أنّه قادر على يفعل كل شيء ، وان كان يعتمد على أمور لا مغزى لها ولا يستطيع أحد أن يفعل كل شيء ، وان كان يعتمد على أمور لا مغزى لها ولا يستطيع أحد عبقريا — أن يصبح امبراطورا وأن يشكّل امبراطوريّة (٧٤) . ففى ١٤ يونيو ١٨٠٠ يهزم نابليون جيش النمسا فى موقعة « مارنجو Marengo

(73) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxiety » p. 104-105.

(74) S. Kierkegaard : « The Concept of Anxiety » p. 99-100.

وفى ٢ ديسمبر ١٨٠٥ يهزم جيوش الروسيا والنمسا فى « أوسترلتر » لكنه يتساءل فى موسكو : « شمس أوسترلتر أين توجد ؟ » وهكذا كان نابليون يتطلع الى نجمه ، انها العبقريّة التى لا يستطيع أحد هدمها لكنها تحطم نفسها بنفسها ، بل ربما تكون هذه العبقريّة أعظم فى علاقتها بهذا العدم الذى هو القدر أو المصير ، لكنها تبقى خارج نفسها وهى لا توجد الا من حيث علاقتها مع الخارج^(٧٥) . ان مشكلة العبقريّة الدينيّة أنها لا تستطيع أن تسيطر على مصيرها الخاص ، وهى لا تكون أبدا عظيمة فى نظر نفسها لأن نشاطها يتجه كله نحو الخارج نحو ما هو مباشر ، ولو أن هذه العبقريّة جحدت ما هو زمانى أعنى ما هو مباشر واتجهت الى داخل ذاتها أعنى الى ما هو الهى فأى عبقريّة دينية كان يمكن أن تخرج منها^(٧٦) .

ج - العبقريّة الدينيّة :

الشكل الثالث من القلق المسيحى هو قلق العبقريّة الدينيّة التى لا تقنع بالبقاء فى المباشرة ، على نحو ما كانت تفعل العبقريّة المباشرة - لكنها تتحول الى داخل ذاتها وبالتالي تتجه الى ما هو الهى . ومن ثم فان ما تأخذه هذه العبقريّة على عاتقها ليس أعمالا دينوية ، فلم تعد تشغلها فكرة القدر أو المصير ، ولا امتلاك المواهب الفذة التى تحقق لها نجاحا فى هذا العالم ، وهى حين تتجه الى داخل ذاتها تكشف الحرية لا بوصفها القدرة على عمل أشياء فى العالم ، بل على أنها تمكنها من أن ترى أنها لا ترتبط بقيود زمانية أو دينوية ، وعلى أنها قادرة على أن تعمل خارج نطاق الزمانى . لكن هذه الحرية تجلب معها فكرة الذنب أو الاثم التى تحل محل فكرة القدر أو المصير السابقة ، فمادامت

(75) J. Wahl : Etudes Kierkegaardíennes p. 238 .

(76) S. Kierkegaard . op. cit. p. 101 - 102 & A. Hannay : Kierkegaard p. 183 .

العبقرية الدينية قد ابتعدت عن العالم الخارجى فلن يخيفها شئ بعد ذلك سوى الذنب أو الاثم . لكنها لا تخاف من أنها قد تكون آثمة بالفعل ، وانما فكرة الحرية التى اكتشفتها تجلب معها خطر أن تصبح آثمة (٧٧) . يقول كيركجور : « عندما تنتج العبقرية الدينية الى ذاتها تتكشف الحرية . وهى لم تعد تخاف القدر أو المصير لأنها لم تعد تأخذ على عاتقها القيام بعمل خارجى ، فالحرية هى غبطتها وسعادتها وليست هى الحرية التى تستهدف أن تفعل هذا أو ذاك فى العالم أعنى أن تصبح ملكا أو امبراطورا أو حتى خطيبا فى ركن من الشوارع ، وانما هى الحرية فى أن تعرف نفسها على أنها حرية . وكلما علا قدر الفرد زاد الثمن الذى يدفعه . . . وها هنا يظهر شكل آخر من الحرية فى ذاتها وأعنى به الذنب أو الاثم ، وهو يقوم بنفس الدور الذى كان يقوم به القدر انه الشئ الوحيد الذى تخشاه العبقرية الدينية ، وهى لاتخشى فكرة الاثم بل الوقوع فيه » (٧٨) . ذالائم أو الذنب الذى يحل الآن محل القدر (وهو لا يزال كذلك « العدم ») هو الموضوع الذى تقلق منه العبقرية الدينية ، فما دامت هذه العبقرية قد ابتعدت عن العالم الخارجى فانه لم يعد هناك ما تخاف منه سوى الاثم أو الذنب .

لكن اذا كانت هناك أنواع للقلق — ربما أمكن أن نجدها جميعا داخل العالم المسيحى وكأنه يلخص مراحل التاريخ — واذا كانت هذه الأنواع تصل الى أعظم مراحلها فى القلق المسيحى لا سيما قلق « العبقرية الدينية » — فاننا ينبغى ألا ننسى أن القلق فى الأصل هو « قلق الروح » ، وبالتالي فهو سمة للانسان « انه يعبر عن همزة الوصل أو نقطة التماس بين الزمانى والأبدى وسوف يكون الانسان أكثر عمقا

(77) Alastair Hannay : Kierkegaard, p. 185, Routledge and Kegan Pal 1982 .

(78) S. Kierkegaard : op. cit. p. 108 .

فى انسانيته كلما كان أكثر عمقا فى قلقه • وكلما تقدم الانسان فى مسار التاريخ فما القلق وازداد ، وكذلك كلما صعد الانسان فى سلم الموجودات عظم القلق واتسع ، فاتساع القلق وعمقه يبشران باتساع الكمال^(٧٩) .

وكلما تأكد عمق الشعور الدينى عند الفرد ، ازداد شعوره بالخطيئة ومن ثم ازداد عمق القلق عنده • ويبدو أحيانا كما لو كان كيركجور يحلم بأن يتوغل مع غنوصية القرن الثانى الميلادى الى داخل النفس البشرية ليعرف الأسرار الدقيقة للخطيئة ، بل انه يريد أحيانا ، مثل « فوست » أن يصل الى أعماق البشر حتى ولو أسلم نفسه للشيطان : « أريد أن أترك نفسى للشيطان ليظهرنى على كل رجس ، وعلى كل خطيئة فى أكثر صورها رعبا ذلك هو الميل ، وهو المذاق الغامض الكامن وراء كل خطيئة »^(٨٠) • واذا أرادت الروح المتناهية أن ترى الله فان عليها أن تبدأ بالاعتراف بأنها مذنبه ، فشعورها بالاثم سوف يجعلها تضع نفسها أمام الله • وعلينا ألا ننسى فى النهاية أن الله هو اله الخطاء وليس اله الاتقياء^(٨١) •

وهكذا نستطيع أن نميز دور القلق فى حياة الانسان بالتدرج فالقلق هو الذى يضع المرء فى مدرسة الممكنات الأكثر رعبا ، والقلق هو الذى يجعله يتعلم الحكمة الأكثر علوا : القلق هو الذى يأكل كل ما هو زمانى ، وينخر أشياء العالم المتناهى ويجرد الأوهام ويعريها ، القلق هو الذى يجتث الصغائر ، وهو المضيق الذى يفضى بنا نحو الأعلى ، وهو الباب الضيق الذى علينا أن نجتهد لندخل منه الى الفردوس • القلق هو الذى يبنى الفرد أثناء تحطيمه لجميع ألوان

(79) J. Wahl : Etudes Kierkegaardianes p. 244 - 245 .

(80) S. Kierkegaard : The Journals P. 41 Eng . Trans by A. Dru .

(81) J. Wahl : op. cit. p. 245 .

التناهي والقلق هو الذى يفتش جميع الزوايا ليظهر كل الأركان مما فيها من عفن ، وهو الذى يولد فى الفرد الاحساس بالممكنات ، ويعلمه بطريقة لامتناهية عندما يفتح أمامه آفاق اللاتناهي . وفى كل قلق يأتى بغته يرحب القلق بوصوله . وعندما لا يكون هناك أى مخرج ، عندما لا يكون هناك أى سند ، عندما يضيع كل شئ ، عندما يكون الانسان ميتا فى نفسه وعقله : يصبح القلق الروح المنقذة التى تقود الانسان الى حيث يريد .^(٨٢) « فالقلق هو علاج القلق كما أن اليأس هو علاج اليأس ، عندئذ يولد فى النفس ذلك الشعور الجديد ، ذلك القلق الجديد الذى وصفه كيركجور فى كتابه « أحاديث دينية » بالفاظ تقترب جدا من ألفاظ نوفاليس Novalis « قلق يطهر الجو ، ويجعل كل شئ جميلا محبوبا أكثر ، داخليا أكثر ، ومدمشا أكثر ، ولن نستطيع أن نتخلص من القلق اللامتناهي الا بواسطة ايمان لامتناه ، فمثل هذا الايمان هو الذى سيعطينا الرجاء ضد كل رجاء . واذا كان القلق هو الذى قادنا الى الخطيئة وجعلنا مذنبين فهو نفسه الذى سيقودنا الى الايمان ويعيد الينا البراءة ! »^(٨٣) .

* * *

(82) Cité par J. Wahl op. cit. p. 248 .

(83) Ibid .

الفصل الثالث الخطيئة

« تبدأ المسيحية من الخطيئة ، ومقولة الخطيئة هي مقولة الفرد ، ومن ثم فإن الخطيئة لا يمكن التفكير فيها نظريا ، لأن الفكر النظري يدرج الفرد تحت تصور عام ٠٠٠ »

س. كيركجور : « المرض حتى الموت »

« كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة ٠٠ »
رسالة بولس الرسول الى أهل رومية ١٤ : ٣٣

أولا - فكرة الخطيئة :

لم يكن من الممكن أن تظهر فكرة الخطيئة في مرحلة أخرى غير المرحلة المسيحية ، فلم يكن من الممكن مثلا أن تظهر هذه الفكرة في المرحلة الجمالية بشطريها ، ذلك لأن الرجل الجمالي لا يشغل نفسه عموما بمسألة الوجود الالهي ، ولا علاقة للذات البشرية بالله * وعلى الرغم من أن الذات تحقق نفسها عن طريق الكثير من المثل العليا في المرحلة الأخلاقية فإنها لا تصل الى الانجاز التام والتحقق السليم ، فلا معنى لنفاذ الشر هنا داخل الذات ، أما مرحلة التدين المباشر (أو التدين أ) فان اصراره على أن الذات بطبيعتها خالدة ، وبالتالي ارتباطها الذي لا ينفصم بالأزلى يشهد على فشل هذه المرحلة في فهم واقع الخطيئة . ولا يندعش كيركجور على الاطلاق لغياب الوعي بالخطيئة في كل مرحلة من هذه المراحل اذ لا بد أن يكون هناك وحى من الله قبل أن يكون من الممكن التعرف على الخطيئة .

لا بد أن يكون واضحا ، اذن ، منذ البداية أن فكرة الخطيئة فكرة دينية أساسا أو هي بمعنى أكثر دقة فكرة مسيحية ، انها الاسم الخاص الذي يطلقه المفكرون المسيحيون على الشر الأخلاقي الذي يتميز تماما عن الشر الأخلاقي في الفكر اليوناني * لقد كان سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وغيرهم من أعلام الفلسفة اليونانية ، يتصورون الشر على أنه انحراف عن طبيعة الانسان العاقلة ، انه حط من قدر الانسان ، وهبوط بانسانيته الى مرحلة دنيا تتنافى مع طبيعته الحققة وهي الطبيعة العاقلة * أما الشر المسيحي فانه يعنى شبيهاً مختلفا عن ذلك أتم الاختلاف : انه ينصب على العلاقة بين الانسان والله ، انه شرخ أو اضطراب في هذه العلاقة الأساسية ، فهو يعنى أن الانسان يجلب الاضطراب والفساد الى النظام الالهي ! ولهذا فان الخطيئة لا تفهم الا في (٢٤ - اليهودية)

سياق ديني يقول كيركجور : « الخطيئة هي التعبير الحاسم عن النمط
الديني للوجود ، فهي ليست لحظة داخل شيء آخر ، أعني داخل نظام
آخر للأشياء ، وانما هي نفسها بداية للنظام الديني للأشياء .. »^(١) .
ويقول كذلك : « التصور الذي تميز به المسيحية نفسها عن الوثنية هو
بالمضبط مفهوم الخطيئة . ومن ثم فان المسيحية تفترض باتساق كامل
مع نفسها أنه : لا الوثنية ولا الانسان الطبيعي قادران على معرفة
شيء عن الخطيئة ، اذ لا بد أن يكون هناك وحى من الله حتى نعرف
ما هي الخطيئة »^(٢) .

لكن ماذا يعنى القول بأن ارتكاب الشر يجلب الاضطراب الى
النظام الالهي ؟ ! الواقع أن الشر بالمعنى المسيحي للكلمة يعنى عدم
الخضوع للنظام الالهي ، يعنى « عصيان الناموس » ، فكل شيء فى
هذا العالم الذى خلقه الله تابع لله معتمد عليه . لكن الانسان بارادته
الحرّة قادر على الخروج من هذا النظام وعصيان الأوامر الالهية ،
ولهذا « فان المسيحية تذهب الى أن الخطيئة تكمن فى الارادة لا فى
العقل ، وفساد الارادة هذا قد يجاوز وعى الفرد وشعوره »^(٣) .
فالانسان بارادته الحرّة قادر على تحطيم علاقة التبعية بين الانسان
والله ، وانكار اعتماد المخلوق على خالقه ، لهذا كانت الخطيئة باستمرار
« خطيئة أمام الله » . ومن يرتكب خطيئة ، فانه يؤكد نفسه ضد الله ،
وهو يعلن استقلاله بعصيانه وتحديه للوصايا الالهية^(٤) . وفى كل مرة
يرتكب فيها خطيئة فانه يجدد فعل التمرد !

(1) S. Kierkegaard : Concluding Unsientific Postscript p. 239 .

(2) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 220 .

(3) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 226 .

(4) Ibid, p. 213 .

لقد بدأت الخطيئة بأن حرم الله على آدم الأكل من شجرة فى وسط الجنة ، مجرد تحريم بسيط للغاية أو مطلب سهل جدا ، « الامتناع عن لون من الخيرات الكثيرة » الموجودة أمامه » • لكن مغزى هذا التحريم هائل جدا لأنه « امتحان » ، فالطاعة تعنى قبول الانسان للتبعية واعترافه باعتماده على الله فى حين أن العصيان يعنى انكار هذا الاعتماد و اعلان استقلال الانسان عن الخالق : « من أجل ذلك فكأنما بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم ، وبالخطيئة الموت ، وهكذا اجتاز الموت الى جميع الناس اذ أخطأ الجميع ، فانه حتى الناموس كانت الخطيئة فى العالم ، على أن الخطيئة لا تحسب ان لم يكن ناموس»^(٥) • على هذا النحو دخلت الخطيئة الى العالم بفضل آدم ودخل معها الموت ، كما يقول القديس بولس ، وما دام الكل يلاطىء فان الكل يموت أيضا • والملاحظ هنا أن القديس بولس يربط ربطا وثيقا بين الخطيئة والناموس الالهى ، فلولا وجود الناموس لما وجدت خطيئة وهو قول سوف يردده كيركجور أيضا • هذا هو السبب فى أن الشر الأخلاقى فى المسيحية يتخذ اسما خاصا هو « الخطيئة » لأنها باستمرار ترتبط بالناموس الالهى • وهذا يجعلنا نفهم بوضوح ما يقوله كيركجور من أن التضاد هنا لن يكون : « بين الخطيئة والفضيلة » ، على نحو ما كان فى الوثنية اليونانية حيث كان الشر الأخلاقى يسمى « رذيلة » فى حين أن الخير يسمى فضيلة — تلك زاوية بشرية مرفوضة ، أما التضاد هنا فسوف يكون بين « الخطيئة والايمان » فالضد للخطيئة هو الايمان وكل ما ليس من الايمان فهو خطيئة كما يقول القديس بولس : « ليس ضد الخطيئة هو الفضيلة على الاطلاق ، فتلك وجهة نظر وثنية تقنع بالمقاييس البشرية ، ولا تعرف معنى الخطيئة على الحقيقة ، ولا تعرف أيضا أن كل خطيئة هى كذلك أمام الله • كلا ! ليس ضد الخطيئة هو الفضيلة ، وانما هو الايمان على نحو ما يؤكد القديس بولس فى قوله

(٥) رسالة القديس بولس الى اهل رومية الاصحاح الخامس

« كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة » • وبالنسبة للمسيحية ، فهناك واحد من أكثر التعريفات حسما وأعنى به القول : بأن ضد الخطيئة ليس هو الفضيلة لكنه الايمان « (٧) •

تتسم الخطيئة ، على هذا النحو ، بعدة سمات أساسية ، فهي من ناحية فردية ، أعنى أنها ترتبط بالفرد ارتباطا وثيقا ، ذلك لأن الشر لا يرتكبه الا فرد واردة فردية • والخطيئة ، من ناحية ثانية يصعب فهمها ، أو دراستها دراسة نظرية مجردة ، ذلك لأنها ترتبط بالارادة لا بالعقل ومن ثم فهي موضوع فعل لا تصور • والخطيئة ، من ناحية ثالثة جدلية الطابع فهي سلب وايجاب فى آن معا • وعلينا الآن أن نسوق كلمة موجزة عن هذه الخصائص •

إذا كانت المسيحية تبدأ من الخطيئة ، فيما يرى كيركجور ، فإن « مقولة الخطيئة هي مقولة الفرد » (٧) • وهذا هو السبب فى أن الخطيئة لا يمكن التفكير فيها نظريا على الاطلاق ، ذلك لأن الفكر النظرى يعمل على ادراج الفرد تحت تصور عام ، وهكذا تجده عندما يجعل من الفرد موضوعا لتفكيره ، لا يفكر فى الواقع فى هذا الفرد العينى الحى ، وانما يفكر فى التصور المجرد عن « الفرد » ! وهكذا نجد الفكر النظرى يجعل الغلبة والسيطرة لكل على الجزء ، للجيل على الفرد ! ومن هنا فلن يكون فى استطاعة مثل هذا الضرب من التفكير أن يدرك مدى الضعف والوهن الكامن فى التصورات المجردة بالنسبة للواقع العينى الحى • ان مثل هذه التصورات لا تستطيع أن تقدم لنا فردا جزئيا لأنها تعبر عن الفرد بصفة عامة • وهى كذلك لا تستطيع أن تقدم لنا فردا جزئيا آثما أو مرتكبا للخطيئة • ان كل ما تفعله ، وهو

(6) S. Kierkegaard : Ibid, p. 213 .

(7) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death , 250 - Traduction Francaise, p. 227 .

أقصى جهدها ، أن تجعل من الخطيئة بما هي كذلك موضوعا لتفكيرها ، وليس الفرد الخاطيء ^(٨) . وحتى في هذه الحالة فانها لن تستطيع أن تفهم ما الخطيئة ! لأن الخطيئة كما قلنا ليست موضوع تفكير بل فعل من أفعال الارادة ، ولهذا لا تستطيع الامساك به ، لا بد أن نفترض أنها شيء متحرك ، فهي أشبه بالدوامة في الفكر النظري اليوناني التي كان يقال أنها لا تكف عن الحركة ، وليس ثمة علم من العلوم يستطيع الامساك بها أو القبض عليها . وكل تفسير أو شرح يقدم لها يفترضها مقدما انها تعين وجودي ، والتعينات الوجودية لا تجعل الفرد يفكر فيها ، ولا تجعل المرء يعبر عنها ، لأنها ترتبط ارتباطا عميقا بالجوانية ^(٩) . ولهذا فان من يريد معرفة الخطيئة عليه أن يتجه الى داخل نفسه لا الى الفلاسفة أو اللاهوتيين ، فالخطيئة هي الأناية المطلقة

Egoisme Absolu ^(١٠) .

وها هنا يوجه كيركجور سهام نقده الى هيجل والهيكلية التي لم تفسح مجالا للخطيئة ، عندما أزاحت عن الصورة لكي تبقى على الكل « ان الفكر النظري لو اتسق مع نفسه ، فلا بد له أن يحتقر الفرد وأن ينظر اليه على أنه شيء لا يمكن التفكير فيه . ولا بد أن يقول الفيلسوف : وهل هذه الفردية شيء يستحق أن تضيع فيه وقتك . . ؟ ! حاول أن تنسى انك انسان جزئي أى فرد ، وذلك لأنك حين تكون فردا فأنت في هذه الحالة لا شيء ! فكر : وعندئذ سوف تجمع في شخصك الانسانية كلها : أنا أفكر ، اذن ، أنا موجود Cogito Ergo, Sum — لكن ذلك كله قد يكون أكذوبة يروجها الفكر النظري وقد يكون الوجود الفردي هو على العكس الوجود الأسمى ! ان على المفكرين

(8) S. Kierkegaard : Ibid .

(9) S. Kierkegaard : The Concept of Dread, p. 18 .

(10) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardíenns p. 213 .

النظرين أن يسلموا بأن الخطيئة نفسها تفلت من كل تصور • ان هذا الضرب من التفكير ينسى أن الخطيئة علاقة بالأخلاق • وأن الأخلاق تسير في طريق مضاد تماما لطريق الفكر النظرى ، لأنها لا تجرد الواقع ، وانما تغوص في أعماقه مستعينة بمقولة الفرد • وهى المقولة التى يتغاضى عنها ، بل ويحتقرها المفكرون التجريديون • الخطيئة سمة يتسم بها الفرد ، وانه لُعبث وخطيئة جديدة أن تقول انه ليس هناك ما يسمى بالفرد الجزئى الخاطيء ها هنا تتدخل المسيحية، وترسم علامة الصليب أمام الفكر النظرى ، وأنه لمن المستحيل عليه أن يخرج من هذا المأزق تماما مثلما يستحيل على السفينة الشراعية أن تسير فى اتجاه معاكس للريح» (١١) •

لكن اذا كان كيركجور يحاول أن يضع الفكر النظرى فى مأزق لا يستطيع الخروج منه ، الا يسير هو نفسه الى مأزق من نوع آخر؟! والا فكيف تتفق نظريته فى « فردية » الخطيئة مع عقيدة المسيحية فى « خطيئة الجنس البشرى » ؟ ! ألم تهبط الينا خطيئة آدم فأصبحنا جميعا بفضلها خطاة • • ؟ هنا يشن كيركجور حملة عنيفة زاعما أنها فكرة أسيء فهمها ، فالإيمان « بخطيئة الجنس البشرى » لا يوحد الناس جميعا فى تصور واحد عام ، ولا يجعلهم جماعة واحدة أو طائفة واحدة فى هذا التصور ، اللهم الا اذا كان يمكن للمقبرة أن تجعل من كثرة الأموات مجتمعا واحدا ! أن خطيئة الجنس البشرى تؤدى على العكس الى تفرقة البشر ، انها تجزئ الناس الى أفراد ، وتؤكد أن كلا منهم بمفرده ، ومعزولا عن الآخرين ، خاطيء وآثم (١٢) • ويذهب كيركجور الى أن كل ما ورثه الفرد من خطيئة ادم هو « قابلية الوقوع فى الخطيئة» يقول لقد كان آدم هو الشخص الوحيد الذى لم تكن عنده قابلية الوقوع فى الخطيئة ، ما دامت هذه القابلية نفسها لم

(11) S. Kierkegaard : Sickness Unto Deato Death, p. 251.

(12) Ibid .

تظهر الى الوجود الا عن طريقه»^(١٣) . الخطيئة اذن ، فردية فلا يمارسها الا الفرد ، ولا تستطيع « الجموع » أن ترتكبها ، بل الأفراد وحدهم هم الذين يستطيعون ذلك ، ولهذا فان الله يحاسب أفرادا فحسب ، ويقف أمامه الفرد وحده . ولهذا السبب أيضا وصف الله بأنه « قاض Judge » حيث لا يمثل أمامه حشد من الناس أو جموع متراسة بل أفراد فحسب ، وهو يحاكم كل فرد على حدة ، ويحاسبه على أعماله هو ، ويحكم عليه بوصفه فردا ، لأن المسؤولية في النهاية فردية^(١٤) . والخطيئة ، من ناحية أخرى « هزيمة » للهيجلية لأنها لا تدرس بالفكر المجرد ولا يمكن أن يفهمها العقل النظري لأنها موضوع الإرادة وليس للعقل ، لقد كانت الهيجلية تظن أنها قادرة على أن تفهم كل شيء فهما عقليا يبرز ما فيه من ضرورة ، لكنها تقف عاجزة أمام موضوع الخطيئة لأنه فعل وسلوك وليس تأملا ولا فكرا « ولهذا رأت المسيحية أن الخطيئة تكمن في الإرادة لا في العقل ، وأن فساد الإرادة يجاوز وعي الفرد»^(١٥) . ولا شك أن الخطيئة اذا لم تكن موضوعا للتقدير فهي موضوع للإرادة ، ومع ذلك فهي هزيمة أيضا للأخلاق ، لأنها تشير الى أن معنى الخير لا يمكن تحقيقه بالطريقة التي تريدها الأخلاق . أى أن الخطيئة عقبة أمام العمل . وهى ، من ناحية أخرى ، هزيمة للأخلاق لأنها تقود الى الندم ، والندم هو التناقض الأقصى للأخلاق^(١٦) .

فى استطاعتنا أن نقول أخيرا ان الخطيئة بطبيعتها جدلية بمعنى أنها تحمل خاصية السلب والايجاب فى آن معا ، ذلك لأن الخطيئة تعنى

(13) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p 23 - 24 .

(14) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 254 .

(15) Ibid. p. 226 .

(16) J. Wahl : Etudes .. p. 217 .

المثول أمام الله ، لأنها باستمرار انتهك للنظام الالهي ، لأوامر أو وصية الهية ، وهي من هذه الزاوية سلب ، لكنها من ناحية أخرى ايجاب بمعنى أنها تأكيد لوجود البشرى . « عندما يقول كيركجور ان الوجود هو الشعور بالخطيئة ، فانه يعنى أن الذات تؤكد نفسها فى الخطيئة باعتبارها موجودا مستقلا عن الله ، ولكنها مع ذلك تتشعر بأنها على صلة بالله بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به انفصلت عن الله» (١٧) .

ويذهب كيركجور كذلك الى أن الخطيئة هى المحمول الوحيد الذى يحمل على الانسان ، لكنه يستحيل أن يحمل على الله لا سلبا ولا ايجابيا . فاذا كان يمكن ، على سبيل المثال ، أن نقول عن الله انه ليس متناهايا مثل الانسان ، ونريد بذلك أن نقول انه « لامتناه » أعنى أن نصل الى التعريف عن طريق السلب ، فان ذلك مستحيل بالنسبة للخطيئة ، لأنك حين تقول ان الله ليس خاطئا فأنت كافر ! لأن هذا تجديف على الله ! ان هذا الآثم الذى هو الانسان تفصله عن الله هوة سحيقة ، ومن الطبيعى أن تكون هذه الهوة نفسها هى التى تفصل الله عن الانسان حين يغفر الله الخطايا ، فلو كان من الممكن أن تحول الصفات الالهية الى صفات يتصف بها الوجود البشرى ، فان هناك جانبا لن يشبه فيه الانسان الله أبداً ألا وهو غفران الخطايا (١٨) .

ثانياً - الخطيئة الموروثة أو الخطيئة الأصلية :

سبق أن أشرنا الى الارتباط الوثيق بين الخطيئة والقلق فى الفصل السابق ، فالقلق هو الذى يقودنا الى الخطيئة ، ولهذا فقد قام كيركجور بدراسة للخطيئة دراسة مستفيضة فى كتابه « مفهوم القلق » ، وفيه يعرض لفكرة خطيئة الجنس البشرى أو ما يسميه أحيانا « بالخطيئة

(١٧) الدكتور زكريا ابراهيم « الفلسفة الوجودية » ص ٤٣ .

(18) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death, p. 252 - 3 .

الموروثة « أو « الخطيئة الأصلية » ، وهو يرى أن اللاهوتيين المسيحيين هم الذين ابتكروا فكرة « الخطيئة الموروثة » لأنهم عجزوا عن تفسير الخطيئة نفسها فكانت تفسيراتهم غير مقنعة . ومن هنا فان كيركجور ، وهو يقدم تفسيره الخاص لخطيئة الجنس البشري ، أو الخطيئة الموروثة فانه يعارض باستمرار الآراء التقليدية التفسيرات المألوفة لهذه المشكلة على نحو ما عرفت داخل حلقات اللاهوتيين لا سيما اللوثريين منهم ، ومضلا عن ذلك فانه ينتقد أثناء مناقشة الخطيئة الموروثة فهم هيجل للخطيئة والقداء . ويشير الى اختلافات كثيرة بينه وبين الهيجلية . لكن كيف فسر كيركجور « خطيئة الجنس البشري » الموروثة عن آدم ؟ ! لقد كان شغله الشاغل أن يصل الى تفسير ينسق تماما مع أهداف النظرية المسيحية الكلاسيكية لكنه لا يقلل على الاطلاق من حرية الفرد . فلقد كان الخطأ الأساسى الذى وقعت فيه نظرية لوثر التقليدية عن الخطيئة الموروثة ، وكذلك برهان هيجل ، هو تعريض حرية الذات للخطر لكى تفسر هذه العقيدة . وهذا الضرب من التفسير فى رأى كيركجور يسيء فهم أهمية حرية الذات ، وهو بذلك ينكر مسئولية الذات عن الخطيئة !

ويرى كيركجور أن الخطيئة الموروثة لا بد أن تفهم على أنها وصف للحالة الذهنية عند الفرد ، وهى الحالة التى تسبق ارتكابه للخطيئة ، ولهذا السبب يرى أن دراسة الخطيئة الموروثة هى « دراسة سيكولوجية » (وهذا هو العنوان الفرعى لكتابه « مفهوم القلق ») . يقول « ان الموضوع الذى يدرسه علم النفس ينبغى أن يكن ساكنا ، وأن يظل فى حالة سكون ، لا شيئا لا يكف عن الحركة أما أن ينتج ذاته أو أن يكبت . وهذه الحالة المستقرة التى تنشأ عنها الخطيئة بلا انقطاع وتظهر الى الوجود — لا على نحو ضرورى — ^(١٩) لأن الظهور عن طريق الفردية هو حالة من حالات الوجود مثله مثلا تاريخ النبات كله — بل

(١٩) كان كيركجور يعتقد أن هذا هو رأى هيجل .

هى تنشأ عن طريق الحرية • وهذه الحالة المستقرة ، هذا الاستعداد السابق أو الامكان الحقيقى للخطيئة : هو موضوع هام من موضوعات علم النفس • لأن ما يهتم به هذا العلم هو كيفية ظهور الخطيئة الى الوجود لا واقعة وجودها بالفعل « (٢٠) • ولقد قام كيركجور بدراسة سيكولوجية خاصة لهذا الموضوع ، انتهى فيها الى أن الحالة الذهنية التى سبقت ارتكاب آدم للخطيئة يمكن أن يكون أفضل وصف لها أن تقول انها « انطلق » وتلك هى نفسها الحالة الذهنية الموجودة عند أى فرد من أبنائه قبيل ارتكابه للخطيئة • وبعبارة أخرى فان الخطيئة الموروثة يمكن أن تفهم على نحو أفضل اذا ما وضعت فى اطار القلق على نحو ما سبق أن ذكرنا فى الفصل السابق •

وربما أصبحت العلاقة التى كشف كيركجور عنها بين القلق والخطيئة أكثر وضوحا ، عندما نتعرف ، على نحو أفضل ، على الارتباطات الأخرى القائمة بين القلق والذات ، لقد سبق أن ذكرنا فى دراستنا للمرحلة الأخلاقية (الفصل الثالث من الباب الثانى) أن هناك رابطة وثيقة بين الفرد وبيئته الاجتماعية والطبيعية • وعلاقة الذات بالبيئة الاجتماعية هامة لا سيما فى تفسير كيركجور للخطيئة الموروثة • يقول : « الانسان فرد ، ومن هذه الزاوية فهو نفسه الجنس البشرى ككل فى آن معا ، بمعنى أن الجنس البشرى كله يلعب دورا فى تكوين الفرد ، كما أن الفرد يلعب دورا فى تكوين الجنس البشرى ككل » (٢١) • وهو يعنى بذلك أن التطور التاريخى للجنس البشرى كله يقوم بتأثير حاسم فى تحديد الذات الفردية وتشكيلها ، وهو من هذه الزاوية لا ينظر الى الذوات بوصفها أفرادا ذرية معزولة ، بل يرى تداخلا هاما فى العلاقة بين الأفراد • فالآخرون الذين تدخل معهم الذات فى اتصال مباشر

(20) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 19 & The Concept of Anxiety p. 21 - 22 .

(21) S. Kierkegaard : Ibid, p. 26 .

يصلحون كهنوت من خلالها تتدفق حياة المجتمع الواسع الى الذات الفردية . غير أن العلاقة بين الفرد والجنس البشرى علاقة جدلية تماما ، فقد رأينا أن الجنس يؤثر فى الفرد وهو يعيش فيه ومن خلاله . غير أن الجنس البشرى ليس منعزلا عن الأفراد الذين يشكلونه . ومن ثم فاذا كانت الذات تاريخ . واذا كان الجنس يتألف من الذوات الفردية فلا بد ، اذن ، أن يكون للجنس البشرى تاريخ أيضا . ويحدد كيركجور هذه النقطة بدقة بقوله « ومن ثم فان للفرد تاريخا ، لكن اذا كان للفرد تاريخ . فكذلك يكون للجنس البشرى تاريخ » (٢٢) . وتاريخ الجنس هو تواريخ الأعراد الذين يتألف منهم ، ومن ثم فعلى حين أن تاريخ الجنس يجاوز أى فرد من حيث هو فرد فانه لا يتجاوز الشمول الكلى للأفراد الموجودين الآن أو الذين وجدوا من قبل . وهكذا يذهب كيركجور انى أن الأفراد مركب من فرديتهم الخاصة ومن الجنس البشرى ككل . وهناك تاريخ الجنس البشرى نفسه ، مثل الأفراد الذين يتألف منهم . ويمكن أن نقول ان نظرة كيركجور الى تاريخ الجنس البشرى ، والى العلاقة الموروثة بين الفرد والجنس المتطور تاريخيا هي جانب هام فى فكرته عن الخطيئة الموروثة . واذا كان الجنس البشرى يتطور من الناحية التاريخية فان القلق نفسه لا بد أن يكون له تاريخ . ويستخدم كيركجور مصطلحين هامين فى كتابه « مفهوم القلق » ليوضح بهما فكرته وهما « الكمي ، والكيفى » أما مصطلح « الكمي » فهو يشير الى الجنس المتطور ككل فى حين أن « الكيفى » يشير الى الأفراد داخل الجنس . وهو يذهب الى أن هناك زيادة كمية للقلق فى مجرى تطور الجنس البشرى . وهذا القلق هو بدوره الاستعداد المفترض لامكان الخطيئة . وعلى هذا النحو ربط كيركجور بين الخطيئة الموروثة والقلق . فالخطيئة الموروثة تشير الى الحالة الذهنية السابقة على ارتكاب الخطيئة وليست هى نفسها السلوك الخاطيء الذى يقوم به الفرد . ويعتقد

كيركجور أن أفضل وصف لهذه الحالة الذهنية هو ، كما سبق أن ذكرنا ، أنها « القلق » وهو يستخدم كلمة موروثية ليؤكد بها اقتناعه بأن هناك زيادة كمية للاستعداد للخطيئة فى مجرى التطور التاريخى للجنس البشرى . غير أن هذه الزيادة لا تسبب أبداً فى وقوع الفرد فى الخطيئة ذلك لأن الخطيئة ترتكب باستمرار عن طريق القفزة الكيفية التى يقوم بها الفرد نفسه (٢٣) . ومعنى ذلك أن كيركجور يريد أن يقول ان الخطيئة تظل من دلائل القرار الحر للفرد ومن ثم فهى دليل على مسئوليته (٢٤) .

وهكذا نتبين أن تصور كيركجور للارتباط بين الفرد والجنس البشرى يؤدى الى القول بوجود اتجاه دائرى لا مفر منه فى العلاقة بين الخطيئة والقلق . فقد رأينا أنه يذهب الى أن تاريخ الجنس البشرى يحدد الفرد لكنه مشروط بأعمال الفرد فى وقت واحد . فمن حيث أن هناك زيادة كمية فى القلق تجعل الفرد على استعداد للقيام بالوثبة الكيفية للخطيئة (لكنها لا ترغمه على ذلك) ، فان تأثير الجنس البشرى فى الذات الفردية الجزئية يكون واضحاً ، لكن الذات بفعلها الفردى ترتكب الخطيئة وبذلك تسهم فى تاريخ الجنس البشرى . ويعتقد كيركجور فضلاً عن ذلك أن قفزة الفرد فى الخطيئة مشروطة بالقلق وتجلب معها، فى الوقت نفسه قلقة أبعد . ومن هنا نراه يقول : « دخلت الخطيئة الى العالم بواسطة القلق ، لكنها تجلب القلق بدورها » (٢٥) . معنى

(٢٣) لا حظ أن كيركجور يصر هنا على أن الزيادة الكمية لا يمكن أن تؤدى الى تغيرات كيفية وهو بذلك يمارض على نحو مباشر فكرة هيجل التى تقول بالعكس — أعنى أن التغيرات الكمية اذا وصلت الى نقطة معينة لا بد أن تحدث تغيراً فى الكيف راجع « متمولة الكمية النوعية فى كتابنا » المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٧٩ وما بعدها طبعة دار التنوير العدد الثاين من المكتبة الهيجالية وهى نفسها التى أصبحت القانون الاول فى الجدل الماركسى راجع كتابنا السابق نفسه ص ٣٠٨ وما بعدها من الطبعة ذاتها ،

(24) Mark C. Taylor : op. cit. p. 271 - 272 .

(25) S. Kierkegaard : op. cit. p. 46 .

ذلك أن الفرد يتأثر بالجنس البشرى عن طريق البيئة الاجتماعية التى تحيطه به • سواء عن طريق الوراثة البيولوجية ، أو المواقف والاتجاهات الذهنية التى يغرسها فيه أولئك المحيطين به ، فلا شك أنهم يلعبون دورا هاما فى تشكيل وجوده ، بل اننا نستطيع أن نقول أن العالم الاجتماعى يلعب دورا هاما أيضا فى تحديد المكنات المتاحة للفرد ، والأدوات المختلفة التى يمكن أن يختار الفرد القيام بها • ويعلق كيركجور أهمية كبيرة على الدور الذى يمكن أن يلعبه النموذج The Example فى تشكيل امكانيات الفرد • عندما تتخيل الذات ضروب الحياة الموجودة حولها ، وتجد أنها تعبر عن الخطيئة ، فإن معنى ذلك أن يزداد امكان الخطيئة وضوحا أمام الفرد • وتستطيع فى النهاية أن تقول أن كيركجور بذل جهدا فى فهم الخطيئة الموروثة وتفسيرها بوصفها الحالة الذهنية للفرد التى تسبق ارتكابه للخطيئة •

ثالثا — الخطيئة الفعلية :

تقال الخطيئة الفعلية Actual Sin فى مقابل الخطيئة الموروثة Inherited Sin . وإذا كان كيركجور قد درس الأخيرة فى كتابه « مفهوم القلق » ، فقد ناقش الأولى فى كتابه « المرض حتى الموت » حيث وصفها بأنها « تدعيم لليأس » — لكن كيف يمكن أن تكون الخطيئة تدعيما أو تقوية لليأس ؟ لقد سبق أن ذكرنا أن فكرة كيركجور عن اليأس تعتمد على تصوره لبنية الذات فالليأس اضطراب فى الأنا أو فشل الذات (أو رفضها) فى أن تصبح ذاتها • وقلنا ان الذات علاقة تربط نفسها بذاتها الخاصة ، وهى حين تربط نفسها بذاتها الخاصة تربط نفسها بالآخر (أعنى بالله) ومن هنا فقد عرضنا ليأس الضعف « ألا تريد أن تكون ذاتك » ، ويأس التحدى « أن تريد ذاتك الخاصة فى يأس » ، والصورتان مرتبطتان ارتباطا وثيقا • وغضلا عن ذلك فإن الذات تتألف من مكنات وواقع فعلى يرتبط أحدهما بالآخر

عن طريق القرار الحر ، الى جانب أن الذات برمتها تتكون وتتدعم بالله . ويشير اليأس فى صورة الضعف الى البعد الأول للذات ، ويشير اليأس فى صورة التحدى الى البعد الثانى من وجود الذات . وتصبح طبيعة اليأس أكثر وضوحا اذا ما تذكرنا مراحل الوجود التى درسناها فيما سبق ، فهدف الذات كما سبق أن رأينا ، هو تحقيق توازن معقول بين مكوناتها المختلفة . ولا يتحقق هذا التوازن الا فى المرحلة المسيحية . ومعنى ذلك أن تظل الذات فى كل مرحلة أخرى فى حالة عدم توازن وهذا الفشل فى تحقيق التوازن هو نفسه ضرب من اليأس . ومعنى ذلك أن كل مرحلة من مراحل الوجود لا بد أن توضع ، فى نهاية التحليل اما تحت مقولة يأس الضعف أو يأس التحدى . فالمرحلة الحسية التأملية والمباشرة صورة ليأس الضعف ، أما المرحلة الأخلاقية والتدين أ صورة ليأس التحدى . وهكذا نستطيع أن نفهم فى سهولة ويسر تعريف كيركجور للخطيئة الذى يقول فيه : « الخطيئة هى هذه : أن تكون فى يأس ، وأنت مائل أمام الله ، أو أن تيأس مع تصورك لله ، بحيث لا تريد أن تكون فى ذاتك أو تيأس لأنك تريد أن تكون ذاتك . وهكذا تكون الخطيئة الفعلية ضربا من اليأس أو التحدى فى أعلى درجة . ومن ثم فالخطيئة هى تكثيف لليأس . والنقطة التى يتم التركيز عليها هنا هى المثل أمام الله أو أن تكون لديك فكرة عن الله . والعامل الذى يجعل اليأس من الناحية الجدلية ، والأخلاقية والدينية يرادف الخطيئة من الناحية الكيفية هو تصور الله» (٢٦) . والحق أن الانسان يجيا عند كيركجور وهو مائل باستمرار « أمام الله » سواء عرف ذلك أم لا ، فاذا ما تحقق من ذلك حدث تغير ذو مغزى فى فهم الذات لنفسها : « التدرج فى مراحل وعى الذات الذى استخدمناه حتى الآن يقع داخل تعريف الذات الانسانية أو الذات التى معيارها هو الانسان .

(٢٦) س. كيركجور « المرض حتى الموت » ص ٢٠٨ — القسم الثانى وعنوانه « اليأس هو الخطيئة » وعلينا أن نلاحظ أن كلمة الخطيئة هنا تعنى باستمرار الخطيئة الفعلية .

غير أن هذه الذات تكتسب كيفاً جديداً من حيث أنها تقع أمام بصر الله مباشرة . فلم تعد هذه الذات مجرد ذات بشرية ، بل هي ما يمكن أن أسميه آملاً ألا أكون قد أسأت الفهم — بالذات الملاهوتية ، الذات التي تقع مباشرة أمام بصر الله . وأى واقع حقيقى تكتسبه هذه الذات بوجودها أمام الله ! » (٢٧) . ويعبر كيركجور بمصطلح « المثل أمام الله » عن إيمانه بأن الله يختلف اختلافاً جذرياً عن الإنسان ، ومع ذلك فهو يهتم بهذا الإنسان اهتماماً خاصاً . ولا شك أن كيركجور يتصور الله على أنه الإله الشخصى المفارِق (٢٨) . الله يعنى بما يصبح عليه الإنسان من خلال قراراته ، وفى علاقة الله بالإنسان هذه توجد امكانية العثرة (٢٩) . عندما يكون المرء على وعيه بمثوله أمام الله فإنه يدرك ، فى آن معا ، أهمية القرار الذى يتخذه الآن ونتائج قراراته السابقة ، ذلك لأن هذه القرارات هى التى تحدد الذات التى تقف الآن أمام الله . ويذهب كيركجور الى أنه عندما يتضح اعتماد المرء على الله ، ومسئوليته تجاه الله ، يقوى اليأس ويتدعم أعنى يصبح خطيئة ! فضلاً عن ذلك فإن المرء عندما يدرك أن الذات ، فى أية صورة من صور الوجود غير المسيحى ، لا تريد أن تكون نفسها ، فإنه يظل فى حالة لا توازن أعنى فى حالة يأس أو خطيئة . وهكذا نجد أن تحليل كيركجور للخطيئة يقع فى قسمين يرتبطان جدلياً : الخطيئة الموروثة ، والخطيئة الحالية الفعلية والخطيئة الموروثة تفهم فى إطار القلق ، وتسبق الحالة الذهنية للفرد قبل قيامه بالوثبة الكيفية للخطيئة الفعلية . والأخيرة هى فشل الذات فى أن تريد ذاتها ، وهذا يتخذ صورتين أما الضعف — رفض قبول إمكانات المرء وواقعه أو التعرف على حرية الذات فى تحقيق الممكنات — أو التحدى : أى رفض الذات لاعتمادها على الله ، أو قبولها لللاثم . وبهذا الفهم للخطيئة علينا الآن أن ندرس نتائجها .

(٢٧) نفس المرجع السابق ص ٢١٠ .

(٢٨) راجع فى ذلك كتاب تيودور السالف الذكر حاشية ٢٢ ص ٢٨١ .

(٢٩) المرض حتى الموت ص ٢١٤ .

رابعا — خصائص الخطيئة و نتائجها :

عندما يعترف المرء بالخطيئة ، وبأنه آثم فانه بذلك يتخذ خطوة أبعد في مسار التفرد ، أعنى تحقيق الذات الفردية • يقول كيركجور « كلما ازداد تصور الله ، ازدادت الذات عمقاً ، والعكس صحيح أيضاً . وعندما تدرك الذات ، أو هذا الفرد المعين ، أنها موجودة أمام الله ، فانها تصبح ، في هذه الحالة وحدها ، لا متناهية • وعندئذ تعرف أنها خاطئة أو آثمة أمام الله » (٢٠) • وعندما تكتشف الذات خطاياها ، فانها تصبح على وعى بوجودها أمام الله • وكلما زاد تصورها لله ، ازدادت الذات عمقا كما سبق أن ذكرنا • وهكذا نجد أن وعى الذات وادراكها لوجودها أمام الله يتضمن تغيرا ذا مغزى في فهم الذات لنفسها حيث يصبح للقرار أهمية كبرى أكثر مما كان له في أية مرحلة أخرى من مراحل الوجود • ويصبح واضحا أن قرارات المرء هامة أهمية لا متناهية للذات التي ستصبح بقراراتها على علاقة بالله الأزلى • وهكذا نجد أن القرار هو الذى يكون وجود الذات ، وحين يواجه كيركجور مشكلة غفران الخطايا فانه يذهب الى أن الخطيئة ليست خطأ عابرا بل هي « جذرية » فهي تضرب في أعماق وجود المرء (٢١) •

ان الوجود المسيحى — ينكر ما يذهب اليه التدين (أ) من أن للمرء نفسا خالدة لا تؤثر فيها قرارات الذات الزمانية ، وهذا الانكار لخلود النفس انما يعنى أن الذات لا هي حاصلة بالفعل على الغبطة الأزلية ، ولا هي على علاقة ثابتة وغير متغيرة وإيجابية بالله • أما بلوغ الذات للسعادة أو الغبطة الأزلية والى العلاقة السلمية بالله فهو أمر لا بد أن يتأكد عن طريق الارادة المستمرة للذات فى أن تكون ذاتها • أما

(30) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death. p. 221 .

(31) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship p. 289 - 283 .

الفشل في اقامة مثل هذا التوازن داخل الذات — أعنى اذا ما حدث اضطراب الأنا ، ووقع اللاتوازن الذى تتسم به جميع المراحل الأخرى غير المرحلة المسيحية ، فان الذات تقع في اليأس ، وأخيرا تقع في الخطيئة . وبعد أن تقع الذات في الخطيئة تستطيع أن تحقق امكان الغبطة الالهية ، ولا يكون ذلك الا بالاستجابة المؤمنة للفعل الالهى الخاص بغفران الخطايا . وعلينا أن نلاحظ أن هناك فهما مختلفا لكل من الزمان والقرار يسير مع تطور الوعي بالخطيئة . فمثلا لم يكن هناك قرار حقيقى أو أصيل فى المرحلة الجمالية ، كما أن الزمن كان ينظر اليه على أنه عدو لأنه يلغى متعة اللحظة الحاضرة ، أما فى المرحلة الأخلاقية فان الزمن يصبح وسيطا فى التعرف الذاتى ، والقرار هو الوسيلة التى تصنع الذات الزمانية بواسطتها تاريخا ، وتضفى الاتصال على ذلك التاريخ وعلى هذا النحو فان الرجل الأخلاقى يحدد هويته فى هذا العالم ، أما مرحلة التدين المباشرة أو التدين (أ) فهى لا تنظر الى الزمن ، ولا الى القرار على أن لهما مغزى نهائياً بالنسبة للذات ، لأن الأمر الهام والجوهري للذات هو النفس الخالدة التى يظن أنها لا تتأثر بالقرارات التى تتخذ فى الزمان . أما فى المرحلة المسيحية التى يوجد فيها المرء باستمرار ماثلا أمام الله فهى وحدها التى يصبح فيها للقرار والزمان مغزى أزليا *Eternal* ، فما يكونه المرء من خلال القرارات التى يتخذها هو الذى يحدد ماذا يكون المرء بالنسبة للأزل كله . ومن ثم فان القرار لا يحدد فحسب الشخصية الزمانية ، لكنه يبنى كذلك الوجود الأزلى للمرء ، ففى الزمان ينجح المرء ، أو يفشل ، فى اقامة علاقة بالأزل *Eternity* أعنى بالله ، ويتعرف على الأهمية الأزلية للزمان والقرار بالنسبة للذات ، وبذلك تصبح بنية الذات ، ومعنى وجودها فى الزمان واضحة بطريقة أكثر كفاية . وما أن تقبل الذات مضامين الخطيئة حتى تتحقق خطوة أبعد على طريق الذاتية *Selfhood* ويسير التفرد — أعنى تحقيق الفرد ، خطوة أكثر تقدماً ، فقد تقدمنا الآن عن وحدة الذات مع البيئة المحيطة بها ، وهى وحدة لا تميز فيها ،

الى الفرد معزولا عن كل م يحيط به ، ومن خلال قراره هو الخاص يقف الآن ماثلا أمام الله : آثما ومدانا . ولهذا السبب فان كيركجور يقول : « اذا كانت المسيحية تبدأ من الخطيئة ، فان مقولة الخطيئة هي مقولة الفرد » (٣٢) .

وهناك نتيجة أخرى للخطيئة هي أنها تدمع وجود الانسان وتضع اختلافا كيقيا بينه وبين الله . فالانسان آثم خاطيء والله قدسى « ان نظرية الخطيئة هي تلك النظرية التي ترى أذنى : أنا وأنت خطأ ، وهي النظرية التي تبدد « الحشد » الى غير رجعة ، وتؤكد الختلاف الكيفي بين الله والانسان ، فالانسان لا يختلف عنه فى أية ناحية قدر اختلافه عنه فى كونه آثما فهو خاطيء « أمام الله » . وبذلك تلتقى الأضداد معا فى معنى مزدوج : فهي تجمع معا ولا تنفصل الواحدة عن الأخرى . لكنها حين تجمع على هذا النحو ، فان الاختلافات بينها تكون صارخة . فالخطيئة هي المحمول الوحيد للانسان الذى لا يمكن حمله لله لا سلبا ولا ايجابا . اذ يمكن أن يقال عن الله انه ليس متناهيا مثل الانسان ، هذا تعريف بالسلب على أنه اللامتناهى ، لكنك حين تقول ان الله ليس خاطئا فأنت كافر لأن هذا تجديف على الله . ان هذا الآثم الذى هو الله ينفصل عن الله بواسطة هوة ، ومن الطبيعى أن تكون هذه الهوة هي نفسها التي تنفصل الله عن الانسان حين يغفر الله الخطايا . واذا كان من الممكن أن نحول الصفات الآلهية الى صفات للوجود البشرى ، فهناك ناحية لن يشبه فيها الانسان الله الى الأبد : ألا وهي غفران الخطايا » (٣٣) . والحق أن أزمة الانسان تتغير بمجرد ما يعترف بأن الاختلاف بينه وبين الله هو الخطيئة ، ذلك الفارق الكيفي الأساسى بين الله والانسان ، وهكذا لن تصبح مهمة الانسان أن يعترف فحسب

(32) S. Kierkegaard : The Sickness Unto Death, p. 250 .

(33) S. Kierkegaard : Sickness Unto Death p. 252 - 253 .

باعتماده الانطولوجي على الله-الخالق ، بل لا بد أن يعترف الآن بأنه أسعد العلاقة بالله ، ان لم يكن مزقها ، عندما فشل في التعرف على ذاته . ان عليه أن يعترف لا فقط أنه مخلوق • وانما أنه مخلوق آثم . وأن يقول مع كيركجور « لقد خاق الله الأشياء من العدم ، وهذا شيء رائع ، أجل ! لكن هناك ما هو أروع منه : لقد جعل من الخطاة قديسين » (٣٤) . فخاصية غفران الذنوب صفة أساسية لله .

بقي علينا أن نلخص أهم خصائص الخطيئة ، على نحو ما عرضناها في هذا الفصل ، في أربع خصائص أساسية هي على النحو التالي :

أولا — الخطيئة فردية ، فالفرد هو الذي يرتكب الخطيئة لا النوع ولا الحشد ولا الجموع • الخ ، والفرد هو الذي يقف وحده بسبب الخطيئة أمام الله ، وهي يمكن أن تكون موضوع عظة عندما يتجه الفرد بخطابه الى فرد آخر ، أو هي موضوع تأمل صامت يقوم به الفرد أيضا • وهي لا يمكن أن تتعمق الا بواسطة الفرد ، وبها يستطيع الفرد أن يعمق ذاته ، وعلى ذلك فان الخطيئة لا ترتبط بالفرد فحسب بل هي كذلك « تضع الفرد » ، أو تضع الأنا ، ذلك لأن الانسان قبل الخطيئة ليس أنا ، وهو لا يصبح أنا الا في الخطيئة ، وبواسطة الخطيئة (٣٥) . يقول كيركجور : « ان الخطيئة هي سمة يتسم بها الفرد ، والواقع أنك ترتكب خطيئة جديدة عندما تقول انه ليس هناك ما يسمى بالفرد الجزئي الخاطيء أو الآثم ، ها هنا ترسم المسيحية علامة الصليب على الفكر النظري ، اذ من المستحيل عليه أن يخرج من هذا المأزق تماما كما أنه يستحيل على السفينة الشراعية أن تسير في اتجاه معاكس للريح • ان حقيقة الخطيئة تكمن في الفرد سواء أكان هذا الفرد هو أنا أم

(34) S. Kierkegaard : The Journals, p. 58 - 59 (Fontana) .

(35) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 214 J. Paris 1967 .

أنت • ومن هنا فإن الفكر النظري الذي يدير ظهره للفرد لن يتحدث عن الخطيئة الا باستخفاف ، ومن هنا أيضا كان جدل الخطيئة يضاد تماما جدل الفكر النظري « (٣٦) •

ثانيا — الخطيئة ايجابية ، فالانسان بازادته الحرة قادر على تحطيم علاقة التبعية بينه وبين الله ، ومن يرتكب خطيئة فانه يؤكد نفسه ضد الله ، وهو يعلن استقلاله بعصيانه وتحديه للوامر الالهية • فليست الخطيئة سلبا بل هي تمرد (٣٧) • أعنى فعلا ايجابيا ، ثم أنها فعل ايجابي من زاوية أخرى ، أعنى من حيث أنها « مثول أمام الله » وهي واعية بذلك ، فالوعى بالمثول أمام الله هو عنصر ايجابي وجوهري في فكرة الخطيئة (٣٨) • ولقد سبق أن ذكرنا أن الذات « تضع نفسها » في الخطيئة ، وهي تتعمق بهذا الفعل ، فحينما يقول كيركجور « ان الوجود هو الوعي بالخطيئة » فانه يعنى أن الذات تؤكد نفسها في الخطيئة باعتبارها موجودا مستقلا عن الله ، لكنها مع ذلك تشعر أنها على صلة بالله بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به انفصلت عن الله (٣٩) •

ثالثا — الخطيئة متعالية Transcendant فهي انفصال عن المحايئة Immanence أو قطيعة معها ، لأنها كيف جديد يفترض نفسه مقدما ، وهي فى نفس الوقت الذى تضع فيه نفسها تضع بداية التاريخ (٤٠) •

(36) S. Kierkegaard : *Sickness Unto Death* , p. 251 .

(٣٧) بول روتنبك « ان الخطيئة عند كيركجور سلب ايجابى بطريقة ناطة ، وايجاب سلبي بطريقة قاطعة » جان مال « دراسات كيركجوردية » حاشية ٢ ص ٢١٥ •

Jean Wahl : op. cit. p. 215 .

(٣٩) د . زكريا ابراهيم : « الفلسفة الوجودية » ص ٤٢ — ٤٢ .

Jean Wahl : op. cit. p. 215 .

رابعاً — الخطيئة متقطعة أعنى أن هناك عدم اتصال في سيرها « فالشيطان يحضر بسرعة البرق ! » ، والخطيئة خاصة الوثبة والمفجأة : فكل ما هو جديد ، في رأى كيركجور ، إنما يأتي عن طريق الوثبة ، وكل كيف جديد يوضع بقفزة . وكل خطيئة جديدة تظهر بهذه الطريقة الفجائية . ومن هنا فإن الخطيئة الأولى ، تلك التي تعتبر خطيئة في أعلى صورها جاءت بوثبة في القلق ، وبذلك تظهر الفردية ، ولن تتحطم الخطيئة الا بوثبة جديدة (٤١) .

* * *

الباب الرابع

« خلاص الذات يعني أنها لا بد أن ترتبط ارتباطا

خلاص الذات . . أو الوجود المسيحي

شخصيا بالله . . . »

س . كركجور « اليوميات » . . .

الفصل الأول

المفارقة

« الايمان هو ايمان بالمفارقة : مثلما آمنت مريم بأنها عذراء وأم الاله ، ألا يبعث موقفا على الجنون أو الانتحار ؟ هل تستطيع كثرة من الفتيات أن يحتملن هذا العار دون أن يفقدن العقل أو يعمدن الى الانتحار ؟ ولكن مريم لم تر عارا ما اعتبره الجميع كذلك .. »

س . كيركجور « اليوميات » ...

١ - تمهيد :

عرضنا فى الباب السابق لضروب مختلفة من أمراض الذات : كاليأس ، والقلق ، والخطيئة ، وهى كلها تعبر عن وجود شرخ فى الذات أو اضطراب فى صميم الأنا ، ولقد سبق أن بينا أن كلمة « المرض » فى اللغة الدانماركية تعنى الاضطراب أو اختلال النسبة ، أو عدم وجود توازن ، وهذا هو المعنى الدقيق لأمراض الذات ، على نحو ما يفهمها كيركجور ، وهى تدل على اننا لم نصل الى الذات الحقة « السليمة » الذات المطمئنة أو الأصيلة ، وهذه لا يمكن الوصول اليها ، فى رأيه ، الا فى مرحلة الوجود المسيحى أو ما يسميه بالتدين (ب) ولقد وصلنا فيما سبق الى الخطيئة التى هى فعل يقف بنا على عتبة المرحلة الدينية الحقيقية . ويقربنا من الايمان ، ذلك لأن لخطيئة لها هذا الطابع المزدوج ، الانفصال والاتصال ما : فهى من ناحية تعبر عن انفصال الانسان عن الله بتمرده وعصيانته ، لكنها تعبر فى الوقت نفسه عن اتصاله به اذ لا يمكن أن تكون هناك خطيئة ما لم يكن هناك ناموس ، ووجود الهى ، والا فما معنى العصيان ان لم يكن عصيانا لأمر الهى ؟ ! ومعنى ذلك أن الخطيئة تباعد بين الوجود البشرى ، والوجود الالهى ، لكنها فى الوقت ذاته تعبر عن اتصالهما ، اذ لا يمكن أن يكون لها وجود الا بهما معا .

السؤال الآن هو كيف يمكن للذات أن تتخلص من هذا الاضطراب؟ كيف يمكن لها أن تعالج أمراضها وتبلغ « الصحة النفسية » ان صح التعبير ، أعنى أن تصل الى الذات الأصيلة المطمئنة المؤسسة فى الله ؟ كيف تصل الى الغبطة الأزلية ؟ ! لقد ارتكبت أخطاء وآثاما فهل يمكن أن تمحوها عن طريق الندم Repentance ؟ أعنى هل يمكن أن يكون الندم هو طريق الخلاص ؟ ! والجواب بالنفى ! ذلك لأن الندم

بوصفه حركة دينية هو فعل سلبي ، فنحن فى حالة الندم لا نكون أمام حركة ايجابية تسير من الذات الى الخارج لكى تحقق غاية Telos بل نحن أمام حركة سلبية تتردد الى داخل الذات مرة أخرى ، انه صراع داخل الذات فى محاولة منها لتربط نفسها بنفسها من خلال ذاتها ، فى حين أن العلاج يتطلب حركة ايجابية تصل الذات بواسطتها الى المثول بين يدى الله ، غافر الذنب وقابل التوب ، وها هنا تصبح الذات أزلية ، وتحقق الغبطة الأزلية (١) .

خلاص الذات ، اذن ، انما يكون ببلوغها مرحلة الوجود الدينى ، لكننا سبق أن رأينا أن هناك مرحلة دينية مباشرة هى التى يسميها كيركجور « بالتدين أ » - فهل يمكن أن يكون الخلاص عن طريقها ؟ ! الجواب بالنفى أيضا ، ذلك لأن التدين « أ » لا يحقق لنا هذه الغاية : أى الوصول الى الذات الأزلية وتحقيق غبطتها وسعادتها ، لأنه يذهب الى أن الفرد خالد ، والهى أو أزلى منذ البداية ، وهو زعم يقوم على أساس أن لهذا الفرد نفسا خالدة ، ومن هنا فان الأساس الالهى للذات يفترض وجوده مقدما ! . أما المرحلة الحالية مرحلة الوجود المسيحى ، أو التدين « ب » ، فهى تذهب الى أن الفرد لا يمتلك ذاتا أزلية منذ البداية . ويقوم هذا الزعم على افتراض أن الذات ليست منذ البداية الهية . ومن ثم فان تحقق ذات الفرد يتطلب أن تصبح شيئا ليست هى عليه الآن ، ولم تكنه منذ البداية ، أعنى أن تصل الى مرحلة تتأسس فيها على ما هو الهى ، ومعنى ذلك أن الفرد يفترض مقدما أن الأساس الالهى للذات لا يمكن أن يكتسب بطريقة تأملية ، ولا يمكن أن يفترض مقدما ، وانما لا بد للمرء أن يبذل جهدا اراديا فى الوصول اليه (٢) .

(1) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works. p. 194 - 195 .

(2) Ibid, p. 204 .

فما المقصود بالجهد الارادى هنا ؟ ! المقصود اعتراف المرء بخطاياہ ووعيه بضعفه واعتماده الانطولوجى على الله ، وتصحيح المرء لموقفه يخلق عنده فورا الحاجة الى الارتباط بالله ، كما يظهر لديه الاهتمام بغفران الخطايا ، ويعتقد كيركجور أن غفران الخطايا يفتح الباب من جديد أمام الذات لامكان الظفر بالعبطة الأزلية ، ذلك لأن الاعتراف بالخطايا يبرز الحاجة الى غفرانها ، ولا يكون ذلك متاحا الا من خلال الاستجابة المؤمنة للفعل الالهى : تماما كما فعلت المرأة الخاطئة التى قال لها السيد المسيح : « مغفور لك خطاياك . . . ايمانك قد خلصك . اذهبى بسلام » (٣) فعلينا أن نتعلم كيف نكون مثلها ، ألا يكون عندنا سوى شىء واحد له اهتمام مطلق هو أن نجد الغفران (٤) . وباختصار فان الوعى بالخطيئة يقود ، فى رأى كيركجور الى المسيحية حيث يصبح الفرد واعيا بآثامه وخطاياہ بادئا عن غفرانها عن طريق اتصاله بالله مصدر العبطة الأزلية . وكلما اعترفت الذات بارادتها بخطاياها ، حدث تحقق أبعد للذات ، وفهم أعمق لمعزى الزمان ومن ثم فايماں الذات هو خلاصها وعلاجها وشفائها ، وفى استطاعتنا أن نقول ان الايمان المسيحى هو الغاية Teios من جدل الوجود عند كيركجور ، لكننا لا نستطيع أن نضل الى هذه الغاية اللهم الا بالمرور بالمفارقة !

(٣) القصة كلها معروضة بالتفصيل فى انجيل لوقا الاصحاح السابع ٣٦ وما بعدها .

(٤) « معاشة المسيحية » ص ٢٦١ وكان كيركجور قد كتب حديثا تهذيبا عنوانه « المرأة التى كانت خاطئة » وقد التحقها لورى فى نهاية ترجمته « لمعاشة المسيحية » .

S. Kierkgaard : Training in Christianity p. 261 - 271 Trans. :
by W. Lowrie, Princeton Press, 1972 .

٢ — المفارقة .. Paradox :

إذا كانت الفكرة الرئيسية عند هيجل هي فكرة الرفع حيث تنحل المناقضات فإن الفكرة الرئيسية عند كيركجور هي فكرة المفارقة ، والتركيز على تدعيم هذه المفارقة . لقد سبق أن دفع هيجل بعقلانية المسيحية الى أقصى حد ممكن : وإذا تحقق الالهى فى التاريخ فتلك علامة على أن العقل قد تحقق فى عالم الواقع فأصبح المعقول واقعيا ، والواقعى معقولا ، أما كيركجور ، فهو على العكس ، يدفع باللاعقلانية المسيحية الى أقصى حد ممكن ، فهذا التجلى الذى تحقق فى التاريخ عندما أصبح الأزلى واقعيا ينبغى أن يبقى عشرة ، ان الأزلى قد تحقق فى لحظة معينة من الزمان وهذا ما لا يمكن فهمه ، وهو لأنه لا يمكن فهمه فهو موجود⁽⁵⁾ . وعلى هذا النحو يبين لنا « جان فال » أهمية المفارقة عند كيركجور ، وكيف أنها تحتل مركزا أساسيا فى فلسفته ، ذلك لأنه اذا كان خلاص الذات يتم عن طريق الايمان ، واذا كان التحقق الأصيل للذات الحقة لا يكون الا اذا استجابت لله بفعل من أفعال الايمان ، فان علينا أن نتذكر باستمرار أن الايمان هو ايمان «بالمفارقة» — والمفارقة هي التناقض الظاهرى المتحقق فى العالم الخارجى ، وهو تناقض أمام العقل فحسب الذى ينظر اليه فى دهشة ، دون أن يتمكن من فهمه أو استيعابه أو قبوله أو التسليم به ، لأنه ليس موضوع « فهم » بل موضوع ايمان ! ماذا ما تساءلنا عن أنواع المفارقات عند كيركجور لكان الجواب أنها كثيرة : « فالمفارقات فى كل مكان : مفارقة فى المرحلة الجمالية تتمثل فى هذا الهروب المستمر للحظة ، والجري الدائم وراءها ، والمباشرة المتوسطة بلا انقطاع ، واشتهاء الموجود لاتحاد مع لحظة لا تستطيع أن تتحد مع نفسها . . وهناك مفارقة فى

(5) Jean Wahl : « Kierkegaard : Le Paradoxe » Revue Des Sciences Philosophiques et Theologique, Mai 1935 .

المرحلة الأخلاقية ، مفارقة الواجب الذى يجاوز الرغبة ويعلو عليها فهو أيضا مفارقة مثله مثل الندم . . غير أن هذه المفارقات ليست سوى مفارقات خارجية ، على الأقل بالنسبة للمفارقات التى يمكن أن تكون أكثر عمقا ، وهى مفارقات المرحلة الدينية « (٦) .

ولعل أول مفارقة تصادفنا فى المرحلة الدينية هى ضرورة الايمان بأن : الفرد بوصفه فردا هو أعلى من الكلى - يقول كيركجور : « الايمان هو بالضبط ايمان بهذه المفارقة : وهى أن الفرد بوصفه الجزئى هو أعلى من الكلى ، وأن لهذا العلو ما يبرره فهو ليس تابعا ثانويا ، بل هو الأعلى والأكثر تفوقا . لكن علينا أن نلاحظ أن ذلك يحدث على نحو يصير فيه الفرد ، بعد أن كان تابعا للكلى ، أعلى من الكلى ، وذلك لأن الفرد الآن يقف على علاقة مطلقة مع المطلق . ومثل هذا الوضع لا يمكن أن يكون متوسطا ، لأن المتوسط انما يتم بفضل الكلى . تلك مفارقة وستظل الى الأبد مفارقة تستعصى على الفكر . ومع ذلك فالإيمان هو ايمان بهذه المفارقة . . والا لم يكن هناك ايمان قط » (٧) .

وهناك أيضا مفارقة اللحظة The Instant ففى اللحظة نتحقق مثالية الذات تحققا فعليا فى الوجود . أعنى أن الذات تصبح أزلية بمعنى أن الماضى (أو الضرورة) والمستقبل (أو الامكان) يتحدان فى الحاضر . وفى اللحظة يصبح الفرد الموجود أزليا : والأزلى كحضور ، هو اللحظة الكاملة للذات بوصفها ماضيا (ضرورة) ومستقبلا (امكانا) . ان دخول الأزلى فى الزمان هو الذى يشكل الحاضر . وتلك لحظة تنعكس فيها الضرورة (أو الماضى) بوصفها امكانا (أو مستقبلا) وهى تتحقق فى الحاضر بفعل من أفعال الحرية . ومن ثم

(6) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardianes p. 320 .

(7) S. Kierkegaard : Fear and Trembling p. 66 .

ففى اللحظة يصبح الفرد أزليا ، ذلك لأن الفرد يوحد نفسه كماضى ومستقبل فى اللحظة الأزلية الحاضرة (٨) . فاللحظة عند كيركجور هى امتلاء الزمان ، هى اننى يلتقى فيها الزمان والأزل فى « وحدة مرعبة » تتكشف فيها طبيعة الله الحق وطبيعة الذات الحق فى آن معا . ويصر كيركجور على ضرورة البحث عن تفسير سليم لهذه اللحظة الأزلية : « التصور الذى يدور حوله كل شىء آخر فى المسيحية ، أى التصور الذى يجعل كل شىء جديدا ، هو امتلاء الزمان The fullness of Time هو اللحظة بوصفها الأزل Eternity ومع ذلك فان هذا الأزل هو الماضى والمستقبل فى آن معا . واذا لم ينتبه المرء جيدا لذلك فلن يستطيع انقاذ أى تصور من خليط الهرطقة الذى يدمر التصور . فليس فى استطاعة المرء أن يحصل على الماضى كئىء قائم بذاته ، وانما بوصفه اتصالا بسيطا بالمستقبل . ولا يحصل المرء على المستقبل كئىء قائم بذاته ، بل على أنه اتصال بسيط بالحاضر » (٩) . ويقول كيركجور أيضا : « فى العهد الجديد هناك عبارة شعرية عن الاحظة يقول فيها القديس بولس ان العالم سوف ينتهى فى « لحظة فى غمضة عين » (١٠) . وهو بذلك يعبر أيضا عن الفكرة التى تقول انه يمكن قياس اللحظة بالأزل لأن لحظة الدمار تعبر فى الوقت ذاته عن الأزل » (١١) .

والتقاء الزمان بالأزل هو موضوع الايمان ، لأنه مفارقة لايقبلها العقل ولا تكون موضوع معرفة بل ايمان ، وعلينا أن نلاحظ أن المفارقة

(8) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Warks, p. 205 .

(9) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 81 .

(١٠) ياشير كيركجور الى قول القديس بولس « لا ترقد كلنا .. ولكننا كلنا نتغير فى لحظة ، فى طرفة عين عند البوق الاخير » كورنثوس الاولى ١٥ : ٥١ - ٥٢ وواضح أن هذه العبارة تتحدث عن يوم القيامة الذى هو تعبير عن أمر الهى أعنى تعبير عن الأزل .

(11) S. Kierkegaard : The Concept of Dread p. 79 (Note).

تجمع في لقاء الزماني بالأزلي ، بمعنى أنه إذا لم يكن هناك سوى الزمان وحده ما كانت هناك مفارقة ، ولا إيمان . وكذلك إذا لم يكن هناك سوى الأزلي وحده ما كانت هناك مفارقة ولا إيمان : « الإيمان يوجد لأن هناك اتصالا ينطوي على مفارقة بين الزمان والأزل بين الإنسان والله ، ومن ثم ففي المسيحية التي هي ديانة الله - الإنسان ينكشف جوهر الإيمان وماهيته بطريقة أفضل حيث يوجد اتحاد مطلق بين شكل الإيمان ومضمونه » (١٢) .

وهكذا تلعب فكرة المفارقة دورا أساسيا في فلسفة كيركجور ، ولا غرو فهو نفسه القائل : « بقدر ما أعيش ، فأنى أعيش في قلب المتناقضات ، لأن الحياة مليئة بالتناقض . وأنا من ناحية أملك حياة أزلية . ومن ناحية أخرى أملك تعددا للوجود الذي لا يستطيع النفاذ إليه . . . والرابطة بينهما هي الإيمان » . (يوميات ١٨٤٤) . ولقد سبق أن رأينا في الجزء الأول من هذا الكتاب - عندما تحدثنا عن حياته وأعماله - كيف كانت هذه الحياة مليئة بالمتناقضات والمفارقات لعل أشدها جميعا ذلك التنافر بين جسده وروحه والذي كان يطلق عليه تعبيرا استعاره من القديس بولس وهو « الشوكة في الجسد » (١٣) .

٣ - المفارقة المطلقة The Absolute Paradox ;

إذا كانت هناك مفارقات كثيرة في مراحل الوجود المختلفة لا سيما المرحلة الدينية فانها ، كلها ، لا تقارن بالمفارقة الكبرى التي لا يمكن للعقل أن يقبلها وهي أن الله الأزلي تجلي في لحظة معينة في التاريخ وتجسد في شخص يسوع المسيح ، تلك هي لحظة التجسد

(12) Jean Wahl : Etudes .. p. 309 - 310 .

(١٢) سرن كيركجور . . رائد الوجودية ، المجلد الاول حياته وأعماله ص ٥٨ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

(٢٦ - الوجودية)

Incarnation التي تحول فيها الله الى فرد معين ، وهي اللحظة التي يطلق عليها كيركجور تعبير « امتلاء الزمن » *fullness of time* على نحو ما وصفها القديس بولس في رسالته الى أهل غلاطية : « لما جاء ملاء الزمان أرسل الله ابنه مولودا من امرأة ، مولودا تحت الناموس » (الاصحاح الرابع ٤) • ويذهب كيركجور الى أن التجسيد هو المفارقة المطلقة التي تجلى فيها الله في مجرى التاريخ في شخص يسوع المسيح • واعتبار التجسيد مفارقة مطلقة يعتمد على اصرار كيركجور الذي سبق أن أشرنا اليه ، على أن الله والانسان يختلفان اختلافا كينيا ، وعلى نحو مطلق ، ولقد سبق أن رأينا أن هذا الاختلاف يمكن التعبير عنه بطرق شتى اذ يمكن أن يفهم على أنه اختلاف المخلوق والمخلوق ، أو بين الله الأقدس والانسان الآثم الخاطيء ، غير أن كيركجور عند مناقشة موضوع المفارقة المطلقة أو التجسيد غالبا ما يعبر عن هذا الاختلاف الكيفي بين الله والانسان (أو العالم بأسره) في اطار الاختلاف بين الزمان والأزل • ولكي نفهم معنى الأزلى في سياق الفكرة المسيحية عن الله • فان علينا أن نتذكر ما سبق أن قلناه عن استخدام كيركجور لمعنى الأزلى فهي ترتبط ارتباطا واضحا بفكرتين أساسيتين وهما الثابت أو ما لا يقبل التغيير وكذلك الامكان • فكيركجور يستخدم أزلية الله ليشير بها الى ارادة الله التي تظل غير متغيرة • « وان آلام المسيح وموته تكفيرا عن خطايا البشر • • يعلمنا أن الله ظل بلا تغير في حين أن الناس يتغيرون ، أو هو يعلن للناس الذين يتغيرون بالخطيئة أن الله يظل بلا تغير » (١٤) • وهكذا تتمثل أزلية الله عند كيركجور في ارادته الثابتة غير المتغيرة التي تتجلى في حبه للانسان • وهذا الثبات أو عدم امكان التغيير يقف في جراع وتوتر مع الزمانية

(١٤) قارن قول كيركجور : « غير ان الله هو الحب الذي لا يتغير — وليس الينتوع المتدفق في هدوء أكثر ثباتا ، ولا الشمس الدافئة التي تشرق كل يوم أكثر ثباتا ، ولا البحر الذي يندفق كل صباح أكثر ثباتا من انله الذي هو محبة لا تتغير » — قارن كتاب نيلور السالف الذكر ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

التي تتسم بقابليتها للتغير . وفى مقابل ارادة الله الثابتة التي تعبر عن نفسها فى حبه للانسان الذى لا يتحول ، نجد أن ارادة الانسان تهتز وتتأرجح ، وتعبر خطيئته عن غياب المحبة لله . ومن خلال ادراك المرء للخطيئة ، وبطريقة تحتوى على ممارسة ، فان الانسان يصبح أكثر وعياً بحب الله الذى لا يتغير ، ومعنى ذلك أن الحب الالهى لا يتغير ولا يتأثر بأخطاء الانسان وخطاياهم بل يظل على ما هو عليه . ومن هنا تظهر الفكرة الثانية المرتبطة بالأزلية وأعنى بها فكرة الامكان : لأنه اذا كانت ارادة الله غير متغيرة ، فان ذلك يفتح الباب للامكان أمام الذات الخاطئة ، وهى الامكانات التي كانت معلقة من قبل - وهكذا نجد أنه من خلال الامكان أعنى امكان غفران الخطايا ، فان الذات تظفر من جديد بامكان الغبطة الأزلية .

ويستخدم كيركجور الارتباط بين « الزمانى » و « الأزلى » ليشير به ، فى الأعم الأغلب ، الى فكرة التجسيد المسيحية ليعبر ما فيها من خلف مطلق عندما تقول ان المسيح هو الله . واذا كان الفلاسفة المهيجليون فى عصر كيركجور قد اتجهوا الى النظر الى التجسيد على أنه وحدة الالهى والبشرى وهو ما تؤكد فلسفتهم النظرية التي تقول ان الله والعالم شىء واحد ، فان كيركجور يؤكد ، على العكس ، أن الله والعالم مختلفان أتم ما يكون الاختلاف ، ولأنهما مختلفان تماما ، وليسا متحدين ضمنا فسوف تكون مفارقة مطلقة أن تؤمن أن هناك فردا جزئيا وجد عبر التاريخ ، فى ثلب العالم وهو فى الوقت ذاته اله أو أن الله قد تجسد فيه . فلم يذهب كيركجور الى هوية الله والجنس البشرى كما يزعم المهيجليون بل ذهب الى أن هذه الفردية العينية هى الله فى الوقت ذاته : « ان القول بأن الله هو الجنس البشرى أو متحد معه ، أو أن الجنس البشرى شبيه هو وثنية قديمة . أما القول بأن انسانا فردا هو الله فتلك هى المسيحية ، وهذا الفرد هو الاله الانسان . » (١٤) .

وفضلاً عن ذلك فإن القول بأن الله الذى يختلف اختلافاً كيميائياً عن الإنسان دخل العالم فى لحظة جبرية من الزمان فى صورة فرد جزئى معين هو المفارقة المطلقة . ومن هنا كانت المسيحية هى التدين الذى ينطوى على مفارقة ، وهى الديانة التى تضع تناقضاً دليلاً بين الوجود والأزل لأن الفكرة التى تقول ان الأزل موجود فى لحظة معينة من لحظات الزمان تقف حجر عثرة أمام العقل ، وبالتالى تتطلب الايمان وليس الفهم . وليست الحال هنا على نحو ما كانت عليه فى المرحلة الأولى من التدين : « ففى التدين « أ » كس الأزل موجوداً فى كل مكان وغير موجود فى أى مكان Ubique et nusquam اذ يحجب الواقع الفعلى للوجود أما فى التدين «ب» الدين الذى ينطوى على مفارقة فإن الأزل يوجد فى مكان محدد ومعين ، هذا يعنى فسخ الرابطة مع الحايثية » . (١٦) المفارقة المطلقة عند كيركجور هى أن هذا الفرد المعين هو الله ؛ وهذه المفارقة الكبرى تجلب معها الكثير من المفارقات الأخرى ، كما تظهر ضرباً مختلفة من التضاد : « انظر إليه أين يقف — انه الله ! أين يقف ؟ هناك ألا تراه ؟ ! انه الله ، ومع ذلك لا يجد موضعاً يضع فيه رأسه ، (١٧) وهو لا يجزؤ أن يسند رأسه الى أى انسان خشية أن يسبب له ضيقاً أو يسبباً منه . انه الله ! ومع ذلك يمشى فى حذر واحتراس أكثر مما لو كانت الملائكة تقود خطواته لا لأنه لا يريد أن تصطم قدمه بحجر ، (١٨) بل لأنه لا يريد أن يدوس الناس بطريقة تجعلهم يستاءون منه . انه الله ! ومع ذلك فعينه على البشر باهتمام عميق ، لأن حياة الفرد الغضة يمكن أن تسحق بسهولة كما تسحق الحشائش الخضراء ! يا لها من حياة

(16) S. Kierkegaard : Postscript, p. 506 .

(١٧) « للشعاب أوجزة ، ولطيور السماء أوكار . . وأما ابن الانسان فليس له أين يسند رأسه » . انجيل لوقا الاصحاح التاسع : ٥٨ .

(١٨) « لانه يوصى ملائكته بك لكي يحفظونك فى كل طريقك . على الايدي يحملونك ثلثاً تصدم بحجر- رجلك » زمور ٩١ : ١١ - ١٢ وانظر أيضاً انجيل متى الاصحاح الرابع : ٦ .

عجيبة كلها ألم ، وكلها حب : أن نتوق للتعبير عن الحب ، مع ذلك يساء فهمك . . . ذلكم هو الله على نحو ما وقف على الأرض بكل تواضعه وبكل حبه الشامل » (١٩) . على هذا النحو تبدو المفارقة المطلقة مليئة بالمفارقات الأخرى ، ومن هذه الأمثلة نتبين أن هذه المفارقة خلف محال Absurd بجميع المقاييس الفعلية ، وإذا كانت الروح لكي تصل إلى الله لا بد لها أن تتقدم فداء وتضحية ، فإن كبش القدا هنا هو العقل ! لأن الإيمان هو مملكة الخلف والمحال ، وموضوع الإيمان لا يمكن أن يكون إلا مفارقة ، إذ أن الإيمان هو أساسا إيمان بالمعجزة ، إيمان بالسبر الغامض ، بالغز الذي لا يمكن أن يحل ! (٢٠) . ذلك لأن محاولة فهم هذه المفارقات فهما عقليا محكوم عليها بالفشل مقدما ، يعبر كيركجور عن هذه الفكرة بقوله ان « الله - الانسان » عثرة « Offense » أمام العقل ، أنها تحطيم للعقل ، صلب للفهم . أن ذلك لا يبنى أن العقل ليس له دور يقوم به في موضوع المفارقة المطلقة ، كلا ! فالعقل يرتبط جدليا بالمفارقة المطلقة بطريقة سلبية « أن نشاط العقل هو أن يميز المفارقة على نحو سلبي لا أكثر . . » ! ومعنى ذلك أن دور العقل عند كيركجور في موضوع المفارقة المطلقة هو أن يوضح للناس الحقيقة التي تقول ان هذه المفارقة لا يمكن فهمها .

وينحدث كيركجور عما يسميه بلحظة التجسيد ويعنى بها اللحظة التي أصبح فيها الله متجسدا في شخص معين هو يسوع ، ولما كانت هذه الحادثة تفتح الباب من جديد أمام الذات للغبطة الأزلية ، فانها تصبح ذات أهمية لا متناهية بالنسبة للذات الآتمة أو الخاطئة . ومن هنا فان كيركجور يسميها « امتلاء الزمان Fullness of Time » . . . « وتتخذ هذه اللحظة تابعا خاصا بها ، فهي قصيرة مثلها مثل أى لحظة زمنية

(19) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments p. 39 - 40
Princeton University Press 1974 .

(20) Jean Wahl : Etudes .. p. 311 .

أخرى ، وهي سريعة عابرة كأي لحظة أخرى وهي ماضية ، ومع ذلك كلبه
فهي لحظة حاسمة مليئة بالأزل مثل هذه اللحظة تستحق اسما خاصا
دعنا نسميها امتلاء الزمن « . وهو ينظر الى التجسيد ، باستمرار ،
على أنه لحظة تاريخية أو حدث تاريخي يمثل مركزا أساسيا فى خوص
الفرد وسعادته « : لقد تقررت غبطة الفرد الألية فى الزمان من خلال
علاقته بشيء تاريخي ، مع أن ماهيته لا يمكن أن تكون تاريخية فى حين
أنه لا بد أن يصبح كذلك بفضل الخاف المحال Absurd « . وهو
يريد أن يقول ان التجسيد كحدث تاريخي هو حدث من نوع خاص
للغاية ، فمثلا احدث التاريخي ، فى العادة ، يفهم على أنه ظهر فى مجرى
التاريخ نتيجة لمجموعة من الأحداث السابقة ، كما أنه يمهد لمجموعة أخرى
من الأحداث اللاحقة . وليست تلك هى الحال مع التجسيد لأنه حدث
جديد على نحو مطلق ، ومن ثم فلم ينشأ من التطور السابق لمجرى
تاريخ العالم . فما فى التجسيد وهو الحادثة ذاتها « لو أن الجيل
الذي عاصر التجسيد لم يترك لنا سوى هذه الكلمات « . « انما نؤمن
انه فى سنة كذا ظهر الله بيننا فى شخص خادم متواضع وعاش فى
مجتمعنا وعلما ثم مات فى النهاية « . كان فى ذلك الكفاية . أعنى لكان
الجيل المعاصر قد فعل كل ما هو ضروري . » (٢١) .

أما بالنسبة للتطور التاريخي اللاحق فان التجسيد يرتبط معه
بعلاقة سلبية ويقصد كيركجور بذلك معارضته المستمرة لـ « ١٨٠٠ سنة »
من تاريخ المسيحية . ذلك لأن العالم المسيحي فى التطور التاريخي
التالى قد حاول أن يتمثل فكرة التجسيد تدريجيا ، وأن يجعلها شيئا
نفسيا فكرة معتولة ، وأن يقلل ما فيها من خلف وعبث محال Absurdity
ومن ثم أصبح هذا العالم المسيحي نفسه عقبة أمام سعى المرء لاقامة

علاقة سليمة بالله — الانسان . وعلى الرغم من أن كيركجور يذهب الى أن حياة هذا الاله — الانسان كانت حدثا تاريخيا ، فانه يصور التجسيد ك لحظة بعيدة عن مجرى التاريخ . ويصبح المبرر الذي جعله يعزل هذه اللحظة عن مجرى التاريخ واضحا عندما تناقش الخاصية الثانية لهذا الحدث « التاريخي » . ذلك أن هذا الحدث هو واقعة أزلية ، وحقيقة أزلية *Eternal Fact* ومطلقة ، لأن التجسيد يختلف اختلافا تاما عن كل أحداث التاريخ الأخرى . فبمقدار ما يكون المسيح انسانا كغيره من البشر ، فان حياته تشكل جانبا من مجرى التاريخ ، وتاريخ هذه الحياة ظاهر للعيان أمام كل معاصريه ، فضلا عن أنه يمكن أن يعرف بتجميع المعطيات التاريخية . ومن ثم فان الحقبة التاريخية القريبة من المسيح هي أفضل الحقب « لمعرفته » وسوف يكون اشخص ممتازا غاية الامتياز اذا ما أتيت له فردة ملازمة السيد المسيح منذ ميلاده حتى وقت وفاته . غير أن مثل هذه المعرفة التاريخية « العادية » لا نفع فيها ولا غناء في المساعدة على الحكم بصدد الدعوى التي ذكرها المسيح عن شخصه . وهي القول بأنه هو نفسه الله ، فتلك دعوى لا يمكن التحقق من صحتها عن طريق التاريخ : « في استطاعة الرجل المعاصر أن يذهب حيث يستطيع أن يرى المعلم — وقد يصدق عينيه في هذه الحالة ؟ ولم لا ؟ لكن هل نه أن يعتقد أن ذلك يجعله تلميذا أيضا ؟ بالقطع لا ! فلولا أنه صدق عينيه لكان بذلك مخدوعا لأن الله لا يمكن معرفته بطريقة مباشرة . لكنه قد يستطيع عندئذ ان يغمض عينيه ، بالضبط ! لكن أي نفع يعود عليه اذن من معاصرتة له ؟ » (٢٢) . واذا كان في استطاعة أي ملاحظ أن يقول ان يسوع انسان كغيره من البشر ، فان المفارقة المطلقة تكمن في أن هذا الانسان يدعى أنه الله ، واذا كانت هناك أية علامة خارجية على أن يسوع يمكن أن نعرفه على أنه الله ، فلن يكون ثمة ضرورة للايمان به ، ان المعرفة شيء يختلف تماما عن الايمان ، فعندما أقول ان الحديد يتمدد بالحرارة ،

أو الماء يتبخر بعد الغليان ... الخ • فهذه موضوعات « معرفة » لكنها لا تحتاج الى « ايمان » لأن « الايمان مخاطرة » ، ومن ثم فهو مسئولية ، ومن هنا جاء قول القديس بولس : « طوبى لمن آمن ولم ير .. » ! ان الايمان الحقيقي لا يعتمد على الرؤية حسية كانت أم عقلية • وانما يقوم على « اللايقين » الذى هو العلاقة الحقيقية الأصلية على يقين الايمان • وهو موضوع سوف نعود اليه بالتفصيل فيما بعد فى الفصل القادم الخاص بالايمان • لهذا السبب يذهب كيركجور الى أن ألوهية المسيح جوانية تعارض معارضة مطلقة خارجيته التى هى جانبه البشرى • وكثيرا ما يستخدم مصطلح « التستر أو الخفاء » *Incognito* أو التخفى ليشير به الى جوانب الألوهية فى المسيح ، فقد تخفى المسيح تماما طوال حياته على الأرض وظلت ألوهيته مستمرة بل ومارضة لمظهره الخارجى :

«ما التخفى ؟ ألايظهر المرء بدوره الصحيح وبمظهره المناسب مثلمايرتدى رجل الشرطة ملابس مدنية عادية • وما التخفى المطلق ؟ أن يظهر الله فى صورة انسان فرد ، وأن يكون هو هذا الانسان الفرد • فعندما تكون انسانا عاديا فذلك أعظم ابتعاد كئفى ممكن عن الوجود الالهى ، ومن ثم فهو أعمق ضروب التخفى *Incognito* » (٢٣) • ولهذه الحادثة التاريخية الخاصة بتجسد اله فى التاريخ نتائج بعيدة المدى • فمن الواضح أنه ما أطلق على التجسيد صف الحدث « التاريخى » ، فلا بد أن يكون لكلمة « التاريخى » •• هذه بعض المواصفات الخاصة • التاريخ كما يفهم عادة لا علاقة له بحادثة المسيح « أيستطيع المرء أن يتعلم شيئا عن المسيح من التاريخ ؟ كلا ! ولماذا ؟ لأن المرء لا يستطيع أن « يعرف » شيئا قط عن المسيح ، فهو مفارقة *Paradox* أى موضوع ايمان ، ولا يوجد الا من أجل الايمان فحسب • فى حين أن كل وسائل

الاتصال اتاريخية هي وسائل « للمعرفة » • ومن هنا فلن يستطيع المرء أن يتعلم شيئاً من التاريخ عن المسيح •• « (٢٤) •

وهكذا يبدو أن كيركجور قد أوقع نفسه فى تناقض فهو من ناحية يذهب الى أن التجسيد حادثة تاريخية ، بل أهم حادثة للانسان لأنها الحادثة التى تبدأ منها النقطة التاريخية فى حصول الذات على العبطة الأزلية • لكنه من ناحية أخرى يذهب الى أن التاريخ لا علاقة له بالمسيح (٢٥) • وهو يحاول أن يخرج من هذا المأزق ، ويحل الاحراج المنطقي بأن يقيم تفرقة بين نصريين من التاريخ : التاريخ المقدس والتاريخ اأدنىوى ، أما الأخير فهو التاريخ البشرى المألوف الذى يسجل مجرى أحداث البشر فى الماضى : واذا نظرنا الى المسيح فى جانبه البشرى وجدنا أنه قد شارك وساهم فى هذا التاريخ • لكن المسيح لم يكن بشرا فحسب بل كان أيضا ذا طبيعة الهية كاملة وهو من هذه الناحية يشارك فى التاريخ المقدس • والتاريخ البشرى والتاريخ المقدس تفضل بينهما هوة يشتد عمقها باشتداد عمق الاختلاف بين الله والانسان • والبعد البالغ الأهمية فى فكرة التجسيد بالنسبة للذات الأئمة أو الحاطة هو واقعة أن الله تجلى فى العالم وتلك واقعة « تاريخية » يعتمد عليها امكان ظفر الذات بالسعادة الأزلية • ويبدو واضحا الآن أن هذه الحادثة التاريخية ترتبط ارتباطا جوهريا لا بالتاريخ الذى يشارك الذات فى صنعه بل فى التاريخ المقدس الذى تستبعد منه حياة الذات اليومية • وعلى حين أن المسيح كان شخصية تاريخية فانه لم يكن مجرد شخصية تاريخية عادية ، ما دام أنه بوصفه مفارقة كان شخصا لا علاقة له بالتاريخ تماما (٢٦) •

(24) Ibid. p. 78 .

(25) Ibid. p. 33 .

(26) S. Kierkegaard : Ibid, p. 67 .

هناك مجموعة من النتائج الهامة تؤدي إليها تفرقة كيركجور بين
هذين الضريين من التاريخ المقدس والديني ، لا سيما إذا ما تأملنا
مضمون تفسيره للتجسيد :

أولا : معنى ذلك أن التفاصيل التاريخية لحياة السيد المسيح
لا مغزى لها بالنسبة للرجل المؤمن ، فالوقائع التاريخية تخص التاريخ
الديني ، وبالتالي تتعلق بالجانب البشري من المسيح لا بالجانب الجواني
الالهي . « لا يوجد الشخص التاريخي ، أو الوجود البشري الا في
التاريخ فحسب ، ومن ثم فتفصيلات التاريخ في غاية الأهمية بالنسبة
له » . لكن المسيح يوجد بطريقة مختلفة أتم الاختلاف . وبالتالي
فالتفصيلات التاريخية ليست هامة بالنسبة له ببساطة لأن المسيح هو
المسيح ، شخص حاضر حضورا أزليا لأنه هو الله حقا « (٢٧) . فكل
ما يحتاج المرء أن يعرفه بخصوص التجسيد هو أنه في وقت معين هو
التاريخ الفلاني ظهر انسان زعم أنه هو الله . وذلك هو موضوع
الايمان ، وعلى المؤمن أن يستجيب إليه .

ثانيا : معنى ذلك أيضا أن التطور التاريخي للمسيحية لا أهمية
له بالنسبة للمؤمن . إذ المشكلة التي يثيرها التجسيد واحدة أمام كل فرد
وهي : أن تؤمن بأن المسيح هو الله . ولما كان كيركجور يعتقد أن انشاء
كنيسة مسيحية وزيادة عدد المؤمنين يقلل من الخلف أو اللامعقول الذي
تتضمنه دعوى المسيح ، فانه يذهب الى أن التطور التاريخي للمسيحية
له تأثير سلبي على الفرد الذي يكافح لكي يكون مؤمنا مخلصا في ايمانه ،
ومن هنا فلا بد للمرء أن يهمل تاريخ الكنيسة ويسعى للمواجهة المباشرة
مع المفارقة المطلقة .

ثالثا : يتضمن تحليل كيركجور لطبيعة التجسيد فكرته عن « المعاصرة
Contemporaneity » « لو أن واقعتنا التي نناقول بها أصبحت واقعة

Desideratum

تاريخية بسيطة لكانت المعاصرة مجرد أمنية
 انها لميزة أن تكون معاصرا أو أن تقترب قدر الامكان من هذه المعاصرة. •
 واذا كانت الواقعة التي نتحدث عنها واقعة أزلية فان كل عصر يقترب
 منها بنفس القدر • • « (٢٨) • فمادام التجسيد واقعة أزلية أو مطلقة
 فان كل عصر يقترب أو يبتعد عن الحادث بنفس القدر لأن ألوهية المسيح
 ليست معروضة للفحص الخارجي بل هي جوهرية ، وهي مشاركة غنى
 التاريخ المقدس • ولو كانت التفاصيل التاريخية حاسمة للمؤمن لكان
 أولئك الذين عاشوا في عصر المسيح يتمتعون بميزة لا تقارن على أولئك
 الذين عاشوا في عصور متأخرة • واذا كان للتطور التاريخي للمسيحية
 أهمية بالنسبة للايمان لكان لأولئك الذين عاشوا في أجيال لاحقة ميزة
 كبيرة عن الأجيال السابقة • لكن الايمان يعود الى طبيعة الحادثة نفسها
 وأعنى ظهور الله - الانسان ، وبالتالي يصبح الايمان به واحدا عند كل
 الناس بغض النظر عن الظروف التاريخية : « الله الانسان (ولقد سبق
 أن قلت أن المسيحية لا تعنى بذلك النظرة الخيالية التي تقول باتحاد
 الله والانسان في هوية واحدة • - بل تقول ان انسانا فردا معنا هو
 الله) الله الانسان لا يوجد الا أمام الايمان • لكن امكان العثرة هو
 القوة الطاردة التي يظهر بواسطتها الايمان الى الوجود - ما لم يختر
 المرء أن يعثر » (٢٩) • ان كل الأشخاص ، بالنسبة لحادثة التجسيد
 يقفون على مسافة واحدة ، وهم جميعا معاصرون لله - الانسان (٣٠) •

(28) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments p. 125 .

(29) Ibid, p. 128 and Training in Christianity p. 122 .

(30) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship p. 303 .

٤ - غفران الخطايا

كانت أمراض الذات التي وصلت الى قمته في الخطيئة تعبر عن أزمة وقعت فيها الذات ، واضطراب يمر به الأنا ، والمشكلة باختصار هي أن الانسان بارادته ، وبقراراته الخاصة ، أصبح آثما أو خاطئا ، وهو لأنه لا يريد أن يكون ذاته فقد مزق علاقته بالله ، وما دامت الغبطة الأزلية تعتمد على اقامة علاقة سليمة بالله ، فان الانسان الخاطيء يجعل الوصول الى الغبطة الأزلية أمرا مستحيلا ، فالذات لتى تشكلت بالفعل بوصفها ذاتا خاطئة حذفتم اماكن وصول الذات الى حالة السعادة الأبدية أو الغبطة الأزلية ، فلم تعد الذات حرة بالنسبة لامكان هذه الغبطة ، بل هي محدودة بواسطة التاريخ الذي اكتسبته من خلال قراراتها . ومن ثم فان مآزق الذات هو اثمها ، والقضاء على هذا المآزق لا يكون الا بفهم وضع الاثم . وهذا الامكان يكون متاحا اذا ما اقام المرء علاقة سليمة بالله : ان تعريف الخطيئة يتضمن امكانية : العثرة أو المفارقة ، « وفضلا عن ذلك فان المسيحية تعلمنا أن هذا الفرد الجزئي ، وكل فرد جزئي آخر ، بغض النظر عن الجوانب الأخرى في هذه الفردية سوء أكان رجلا أو امرأة ، خادما أو أستاذا ، طالبا أو حلاقا . . . الخ - هذا الفرد موجود أمام الله ، هذا الفرد - الذي ربما يكون فخورا لأنه تحدث ذات مرة خلال حياته الى الملك - ماثل أمام الله ، وفي استطاعته أن يتحدث الى الله في آية لحظة يشاء ، وأن يكون على يقين أنه يسمعه ! هذا الانسان مدعو للعيش مع الله ! بل أكثر من ذلك ، فانه من أجل هذا الانسان هبط الله الى الأرض ، وترك نفسه يولد ، ويتعذب ، ويتألم ويموت ، هذا الاله المعذب يرجو من الانسان أن يتقبل المساعدة التي يقدمها له لو أن هناك ما يذهب العقل فلن يكون سوى هذه الحقيقة ! » (٣١) .

وهكذا يقدم تجسد الاله في صورة المسيح اماكن الكفارة أو التكفير أمام الذات ، وهو يفهم التكفير باستمرار Atonement على أنه غفران لخطايا الفرد . والغريب أن هذا الجانب من فهم كيركجور لفكرة للتجسيد لم يطله شراحه مع أن له أهمية بالغة في فهمه للمسيحية وللذات ، فلئن كان النواقع الفعلية للخطيئة يحد من اماكن وصول الفرد الى الغبطة الأزلية ، فإن توصل الفرد الى وضع مع الخطيئة ، يفتح المجال أمام اماكن التوصل اليها ، وهذا الامكان يضعه الله بفعل منه في المسيح الذي يكفر عن خطايانا ، وهو في فهمه لهذه الفكرة لا يخرج كثيرا عن التراث اللاهوتي : فيسوع هو التعويض عن خطايا الفرد ، وفهم كيركجور للتعويض أو التكفير بوصفه غفرانا لخطايا الفرد يعتمد على تراث لوثر والمذهب البروتستانتي بقدر ما يعتمد على الانجيل وأعمال الرسل : « طوبى الذين غفرت آثامهم وسترت خطاياهم ، طوبى للرجل الذي لا يحسب له الرب خطية » (٣٢) . لكن كيف ، وما هي الوسيلة لغفران الآثام وستر الخطايا ؟ ! « قبل كل شيء لتكون محبتكم بعضكم لبعض شديدة ، لأن المحبة تستر كثرة من الخطايا » (٣٣) . وكثيرا ما يستخدم كيركجور الاستعارة التي تقول ان المسيح يستر خطايا الفرد : « انه يسترها بالمعنى الحرفي ، عندما يقف انسان في مواجهة انسان آخر ، ويغطيه تماما بجسمه بحيث لا يستطيع أحد على الاطلاق أن يراه ، عندئذ تكون تلك هي الحال مع يسوع المسيح عندما يغطي بجسده المقدس خطاياك . فما الذي تطلبه العدالة أكثر من ذلك ؟ على هذا النحو يتحقق الاثماع حقا . . اثباع يتحملاه نيابة عن الآخرين ، انه يغطي خطاياك تماما ويسترها ويجعل من المستحيل رؤيتها . . » (٣٤) . وفي الوقت

(٣٢) رسالة بولس الرسول الى هل رومية الاصحاح الرابع : ٧ - ٨

(٣٣) رسالة بطرس الرسول الاولى الاصحاح الرابع : ٨ .

(34) S. Kierkegaard : Judge for Your selves : p. 22 Quited

by Marke . Taylor : op . cit . p. 309 .

الذى يذهب فيه كيركجور الى أن التجسيد يجعل غفران الخطايا ممكنا ،
فانه يؤكد أن الفرد لا بد أن يكون باستمرار على وعى بخطاياه ، وبهذه
الطريقة يستطيع أن يفهم نفسه فى واتعه العينية الفعلية بوصفه خاطئا
مغفورا له • وبهذه الطريقة وحدها يمكن تقدير الأهمية الحاسمة لحياة
الفرد الماضية ، غير أن الغفران لا يمحو الذات الماضية بجرة قلم ،
فالفرد يحتفظ بماضييه ، وان كان الماضى الآن قد تم غفرانه •
ولو أن المرء نسى ببساطة ماضييه الآثم ، لما أدرك أنه هو
نفسه آثم مغفور له : « لأن المسيح ما جاء الى
الأرض ليجعل الحياة سهلة • بمعنى أن تكون خالية من الهموم ، ولا لكي
يجعلها شاقة ، بمعنى أن تكون مليئة بالأحزان ، وانما ليجعل الحمل
خفيفا على المؤمن : فالأولى ندعو الى نسيان كل شيء ، ومن ثم الى
الايمان بلا شيء • والثانية لا تنسى شيئا قط ، ومن ثم تجعله يؤمن
بلا شيء ، فى حين أن من يؤمن لا بد أن يؤمن بأن كل شيء ينسى
بطريقة واحدة فحسب وهى أن يحمل النير الخفيف — بحيث يتذكر انه
غفر له • ان الخلو من الهموم سيجعل هذه الذكرى تنسى : بحيث يغفر
كل شيء وينسى كل شيء • لكن الايمان يقول : تذكر أنه غفرت لك
خطاياك ! • • حقيقة على المؤمن أن يتذكرها باستمرار » (٣٨) •

لا بد أن نشير هنا الى ثلاثة أفكار هامة الأولى : هى أن التكفير أو
الفداء أبرز الحب الالهى الثابت الذى لا يتغير ، فها هنا نجد تأكيدا
للحقيقة التى تقول ان كيركجور عندما يشير الى الله بوصفه الأزلى
Eternal — فانه يشير الى عدم قابلية التغير فى ارادة الله —
حبه الثابت الدائم للانسان • فعلى الرغم من أن التجسيد حدث فى
احظة جزئية معينة من الزمان ، فانه يعبر عن « التصميم الأزلى » لله
فى حبه للانسان فهو قد عزم وأراد هذا الحب منذ الأزل • • « ومن هنا

فان ارادته لا علاقة لها بأية مناسبة ، ومن هنا فهي من الأزمن ، رغم أنها تشكل لحظة محددة عندما تتحقق في الزمان . . . واللحظة التي تظهر بتصميم أزلى ترتبط بمناسبة لا يمكن قياسها » (٣٩) . ومعنى ذلك أن الفرد الذى يؤمن بالتجسيد يجد أن تغيرا حدث لذاته هو الخاصة ، لكن شيئا من ذلك لم يحدث لشخص الاله . وعلى حين أن حب الله دائم ومستمر ، فان الفرد عندما يرغب ذاته الخاصة يصبح خاطئا أو آثما : « ومن ثم فان ما يعبر عنه التكفير هو أن الله يظل كما هو بغير تغيير فى حين أن الناس تتغير . أو أنه يعلن للناس الذين يتغيرون بالخطيئة أن الله يظل ثابتا بلا تغير ، وقد تجد من يعترض على القول بأن الناس يتغيرون بواسطة الخطيئة ، لكنك لن تجد أحدا يعترض على الفكرة إنثانية أن الله لا يمكن أن يتغير . ونحن نحيل المسألة خلفا الى معركة وهمية حول صفات الله بدلا من أن نسأل المعارض ما اذا كان قد تغير أم لا ، فاذا كان يتغير بالفعل فان عدم قابلية الله للتغير هو ما يحتاج انيه بشكل حاسم » (٤٠) .

والفكرة الثانية هي أن الفرد الخاطيء الآثم ، فى حالة التكفير ، يرتبط بالله من خلال الوسيط The Mediator أى الله - الانسان ، ولا تسير العلاقة بالله من خلال قنوات أخرى سوى قناة يسوع ، على أن كيركجور لا يعنقد أن التكفير يحدث تغيرا انطولوجيا فى الجنس البشرى ككل الذى يشارك فيه الشخص الفرد ، كما أنه لا يعتقد أن مزايا تجسد المسيح تكون متوسطة للذات من خلال الكنيسة ، وانما يذهب الى ان التكفير عملية تتم بين الفرد الآثم أو الخاطيء والله الأقدس الذى يصبح متوسطا من خلال شخصية الله - الانسان .

(39) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments, p. 30 .

(40) S. Kierkegaard : The Journals No. 1348 (Quoted by Mark C. Taylor p. 312) :

والفكرة الثالثة هي أن حادث تجسد الله في المسيح لا ينجز هو بذاته غفران الخطايا للشخص الخاطئ ، بل لا بد أن تكون هناك رغبة في الغفران من ناحية ، وإيمان بإمكان الغفران من جانب الشخص الآثم ، والعمل الإلهي في المسيح يتطلب استجابة من الذات الآثمة . فإذا كانت الاستجابة سلبية لكان معنى ذلك وجود عثرة *Offense* (أعنى خطيئة جديدة) أما الاستجابة الايجابية فهي الايمان . فالغفران من خلال المفارقة المطلقة لا يمكن أن يتم الا من خلال الايمان (٤١) : « خذ مفارقة غفران الخطايا ، تجد أن الغفران مفارقة بالمعنى السقراطي من حيث أنه يتضمن العلاقة بين الفرد الموجود والأزلي . وهو مفارقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لأن الفرد الموجود مدموغ بالخطيئة فهو آثم . . . ومع ذلك يرتبط وجوده بالوجود الإلهي ، ولا بد لهذا الموجود الفرد أن يشعر بأنه آثم لا من الناحية الموضوعية فذلك لغو لا يعنى شيئاً ، بل من الناحية الذاتية ، وذلك يشكل أعرق ألم وعذاب ممكن . ولا بد له بكل قوة ذهنه أن يحاول أن يفهم غفران الخطايا ، ثم ييأس بعد ذلك من فهمه . وبفهم مضاد على نحو مباشر أعنى بجوانية الايمان لا بد أن يتمسك بالمفارقة » (٤٢) .

وإذا كان الله في الزمان هو المخلص الذي يغفر لنا خطايانا فإنه كذلك « النموذج *The Model* الذي ينبغي علينا أن نحاكه وأن نتشبه به بحيث نصل الى ذواتنا الأصلية الحقيقية ، ولهذا كان الايمان بغفران الخطايا هو الذي يجعل المرء روحاً *Spirit* أو ذاتاً أصيلة : « الايمان بغفران خطايا المرء هو التغيير المفاجيء الحاسم الذي يتحول الموجود البشري بواسطته الى روح . . ان غفران الخطايا

(41) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 311 - 312 .

(42) S. Kierkegaard : Postscript., p. 201 .

لا يتعلق بجزئيات بل بشمول ، بذات الفرد ككل « (٤٣) . فقبول النموذج كقاضى ومخلص هو قرار حر فى نظر كيركجور يرتفع بالفرد الى مرحلة عليا من الوجود لا تستطيع الأخلاق أن تصل اليها ، ولا أن تفهما وان كانت هذه المرحلة هى التى تحقق كل مهام الأخلاق ، أعنى التحقق الكامل لروح الفرد وذاتيته فى الوجود .

* * *

(43) S. Kierkegaard : The Journals (Quoted by John W. Elord, op. cit. p. 228).

الفصل الثاني

الايـمان

« دعوني أتففس الايمان بحرية ٠٠ ! » ٠

س٠ كيركجور - ابريل عام ١٨٥٠

« قال السيد : ان كنت تستطيع أن تؤمن ، فكل شيء

ممكن للمؤمن ٠

فأجاب الرجل : أومن ياسيد ، فاعن ضعف ايماني»

انجيل مرقس ٩ : ٢٤

« الحق أقول لكم : لو كان لكم ايمان مثل حبة

خردل ، لكتنم تقولون لهذا الجبل أن ينتقل من هنا الى

هناك فينتقل ، ولا يكون شيء غير ممكن » ٠

انجيل متى ١٧ : ٢٠

١ - الايمان .. والعقل :

لم يبق أمام الذات سوى أن تتخذ خطوة حاسمة فتستجيب الى الايمان . واذا كانت هناك معان كثيرة استخدم فيها كيركجور مصطلح « الايمان » - على نحو ما رأينا ، مثلا ، في مرحلة التدين المباشر أو التدين أ - فانه يستخدم هذا المصطلح بأسمى معانيه ليشير الى مرحلة الوجود المسيحي . « فالايان ينتمى أساسا الى مرحلة التدين الذى تنطوى على مفارقة ، كما سبق أن أكدنا مرارا ، وكل ضروب الايمان الأخرى هي مجرد مماثلة حيث لا يوجد ايمان حقيقى ، انها مماثلة يمكن ان تفيد فى لفت الانتباه ، ولا شىء أكثر من ذلك، لأن فهمه يعنى الغاؤه » (١) . ومعنى ذلك أن الايمان يصاد الفهم العقلى اذ لا يستطيع العقل البشرى أن يستوعبه أو أن يحيط به ، لقد أخطأت الهيجلية عندما حاولت أن تتجاوز الايمان عن طريق العقل ، ذلك لأن الايمان هو بالضبط « محطة » الموقوف الضرورية للروح : انه ذلك الذى لا يمكن تجاوزه ، وهو أيضا ذلك الذى لا يقبل التقدم ، ولا يقبل تبريرات عقلية . واذا كان الفيلسوف الهيجلى يعتقد أن هيجل بعقلانيته لا يمكن تجاوزه فهو واهم ، ان الذى لا يمكن تجاوزه حقا هو فارس الايمان ، « فالايان مجال يتعارض مع مجال النزعة العقلية ومع المخائبة » فيما يقول روتتيك (٢) .

وبدنية دراسة الايمان هو أن تعرف أنه لا يرد الى شىء آخر ، لا الى الوقائع التاريخية ولا الى الأفكار الفلسفية ، انك اذ ما نظرت الى الايمان على أنه يستند الى وقائع تاريخية ، فإنك بذلك تبطل المعاطرة وتلغى التضحية « الايمان لا يتعلق قط بوقائع : خذ مثلا هذه الواقعة

(1) S. Kierkegaard : Postscript, p. 505 .

(2) Cité par Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes p. 291.

التاريخية ، أن يكون الاسكندر قد عاش في وقت معين : فمن ذا الذي يجد في نفسه الاستعداد للتضحية بشيء كبير من أجل هذا الاعتقاد ؟ ! من ذا الذي يرغب في فقدان شيء قد لا يمكن تعويضه من أجل هذه الواقعة ؟ ! ان أمثال هذه الدراسات التاريخية لا تصلح لشيء الا لفقدان الاهتمام الشخصي الذي هو شرط أساسى للايمان » (٣) . ومن ناحية أخرى فان رأس الثور جميعا أن تتحول المسيحية الى « عقيدة نظرية » لأن التصور الفاسد عن المسيحية يظهر في الحال عندما تتحول الى عقيدة نظرية تدرس في مجال العقلانية . « فليست المسيحية موضوع معرفة ، وهى بطبيعتها ذاتها ليست موضوع برهان عقلى ، والمعرفة الموضوعية لحقيقة المسيحية هى بالضبط ما هو باطل » . وما دامت المسيحية لا تقبل أية معرفة موضوعية فهى احتجاج مباشر على أى ضرب من ضروب الموضوعية . ان العدو الأول للايمان هو البرهان العقلى . والبرهان هو الموضوعية ولهذا كانت الموضوعية ، فى مجال المسيحية ، ياطلة أو هى عدوة للمسيحية . ذلك لأن الايمان هو الجوانية بعبارة أخرى « الايمان هو الذاتية » فالذاتية هى الحقيقة . والحقيقة هى الذاتية . و من هنا كانت جميع البراهين التى تتخذ عن الحقيقة « الموضوعية » للمسيحية لغوا لا معنى له . وفضلا عن ذلك فانه يستحيل البرهنة على الايمان دون أن يتوقف ، لأن الايمان يعتمد على الذاتية الجوانية وهو مولود فيها وكمين بداخلها . « المطلوب هو الذاتية ، ففيها وحدها تكمن حقيقة المسيحية ، ان كانت لها حقيقة على الاطلاق . أما من ناحية الموضوعية فلا حقيقة لها » . « ذلك لأن الايمان ليس نتيجة مباشرة للبحث العلمى . بل هو على العكس ، مع موضوعية من هذا القبيل نفقد الاهتمام الشخصى النلامتهاى بالعاطفة الذى هو شرط للايمان . . . واذا ما استبعدت العاطفة ، فلن تجد شيئا يبقى للايمان على الاطلاق » (٤) .

(3) Jean Wahl : Etudes .., p. 291 .

(4) S. Kierkegaard : Postscript ..

الايمان لا يعتمد على العقل ولا ينبغي له أن يفعل ذلك ، فالفلسفة عاجزة عن أن تكون سلاحا للدين ، والتجربة التاريخية للاهوت تشهد بضعفها وعجزها ، وباستحالة اقامة أساس عقلائى للايمان : « عقيل المؤمن لا يقدم له أى نفع » ، فالعقل ليس صديقا للايمان بل عدوه ، وهو مصدر الشك والريبة فى حقيقة الايمان . وما يثيره من شكوك لا يمكن حلها بواسطة الاستدلالات العقلية : يقول كيركجور « أى جهود خارقة ، ميتافيزيقية ومنطقية ، قد بذلت فى عصرنا الراهن لكى تضيف براهين جديدة وشاملة ومطلقة على البراهين الماضية لموضوع خلود النفس ! ! وانه لمن عجب أن يتناقص الايمان بخلود النفس فى الوقت نفسه ! « ذلك لأن العقل لا يمكن أن يكون حكما فى مسائل الايمان : فالعقل سلاح مزدوج لا يمكن الاعتماد عليه : فلا بد من اراحة العقل بوصفه عقبة فى طريق الايمان ! » وهكذا حاول كيركجور كغيره من الفلاسفة اللاعقلانيين أن يثبت اللاعقلانية Irrationalism . باستخدام قدراته العقلية وجميع الحجج والأدلة المنطقية ! فقد استخدم سلاح المذهب العقلى الذى أراد أن يدمره كما اعتمد على منطقته ! أو كما يقول جان بول سارتر « لقد سرق كيركجور لغة المعرفة ليستخدمها ضد المعرفة » (٥)

وفى نفس هذا الاتجاه اللاعقلانى رنص كيركجور البرهنة على وجود الله لأنه اذا كان من التجديف على الله أن ننكر وجوده ، فانه لمن التجديف عليه أيضا أن نبرهن على وجوده ! « بأى حماس لا ينال منه الاعياء ، ولا يهنم بمرور الزمن ، بأى فيض زاخر من الكلمات ، حاول الفكر النظرى فى عصرنا أن يقدم انا برهانا قويا على وجود الله ! ومع ذلك فكلمنا زادت البراهين وقويت ، قل الايمان !! » (٦) . ويكرر كيركجور هذه الفكرة بكثرة ، فأول من حاول البرهنة على وجود الله هو يهودا آخر لأنه يبيع الدين بقبلة ! . ومن هنا فقد شن كيركجور حملة عنيفة

(5) Quoted by Bernard Bykhovsikii : Kierkegaard p. 54.

(6) Ibid .

على القديس أنسلم St. Anseim بسبب برهانه الانطولوجي الشهير على وجود الله ، وهو يرى مثل كانت I.Kant انه أجل فكرة الوجود محل الوجود نفسه : والوجود الواقعي مستقل عن أي تعريف للماهية ، ومن هنا فإن مشكلة البرهنة على وجود الله معيبة في ذاتها : فإذا لم يكن الوجود كامنا في الله ، لكان من المستحيل البرهنة على وجوده ، لكن اذا كان الوجود كامنا فيه ، فسيكون من الحمق محاولة البرهنة عليه . « اذ بمجرد ما أبدأ البرهان ، فانني بذلك أجلب الشك الى جوده ، بل أكثر من ذلك فأنا أبدأ من افتراض أنه غير موجود ! » (٧) . من الباحثين من يعتقد أن الايمان عند كيركجور : « لا يتحدى العقل » ، وبعبارة أخرى الايمان ليس انتحارا للعقلانية ، أو قبولا لا عقليا للمعتقدات اللاهوتية ، كما أن الايمان ليس تعبيراً لا عقليا للإرادة يتطلب من الفرد أن يعيش في مقولات ترتبط ارتباطاً غير معقول بمشكلة الوجود ومعناه . بل ان الايمان هو ، على العكس تحقق الذات في الوجود أعنى أن الايمان فعل تتحقق بواسطته المتطلبات الأخلاقية ، بحيث تتحقق ذات الفرد تحققاً كاملاً وتفهم فهمها تاماً ، وبالتالي فهو فعل تبلغ الذات بواسطته سعادتها أو غبطتها « (٨) .

والحق أن مشكلة عقلانية كيركجور « ولا عقلانيته » ترجع ، في رأينا ، الى فهمنا لمعنى « العقل » ، فلا شك أن مرحلة الوجود الديني ، أو التدين « ب » أو المسيحية بصفة عامة مليئة كما رأينا بالمفارقات والمتناقضات : « فالخبيثة ، مثلاً ، هي التي تبعد الانسان عن الله ، لكنها هي نفسها التي تقربه من الله » . والحقيقة الأزلية تكشف عن نفسها في ضدها أعنى فيما يخالف الأزل في وجود زمني ، وهذا لا يحدث الا في

(7) Ibid .

(8) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works. p. 208 - 209 .

المجزة « . والمعجزة نفسها جدلية لأنها تخفى الله ، وهي في الوقت نفسه دليل على وجوده ! والمسيحية كلها جدلية بمعنى أن : « الايجابي لا نستطيع أن نصل اليه الا من خلال السلبي ، والحياة المسيحية هي حيات مرت بالموت ، والروح تقتل لكي تعيش ومن أراد ان يخلص نفسه يهلكها ، ومن يهلك نفسه من أجل الأنجيل فهو يخلصها » (٩) . وفي أعماق الليل يولد الضوء الساطع . . وباختصار الايجاب عن طريق السلبي ، والتقاء الاضداد والمفارقات والصراع والتوتر ازدواج الدلالة . . الخ هي كلها موجودة في المسيحية بشكل يفوق الحصر ، حتى أن كيركجور يذهب الى أن : « كل ما هو مسيحي يحمل في جوفه عنصرا جدليا » (١٠) . فكل شيء يحتوي على مفارقة أي التقاء الضدين من يرفع نفسه يتضع ، ومن يضع نفسه يرتفع (١١) . وأيضا « كل من له يعطى فيزيد . ومن ليس له فالذي عنده يؤخذ منه » (١٢) . والكمال الأعظم يعرف عن طريق هجره ، والتخلي عنه ، واضطهاده — والحقيقة تهان ويبصق الناس عليها (١٣) . وتعرف العظمة بالانعكاس : فالنجمة التي تتألأ في السماء تبدو عالية جدا في مكانها ، لكنها تبدو منخفضة جدا حين نراها على صفحة الماء ، والمعجزه ليست هي الله المنتصر ، لكنها الله في ضعفه ، الله وهو يتعذب ، الله التألم الذي هو مفارقة وعثرة ، والمسيح هو النموذج والاستثناء معا ، هو المخلص والحكم في وقت واحد . . الخ . هذه كلها ضروب مختلفة من المفارقات والمتناقضات التي لا يستطيع « العقل » أن يقبلها ، لكن ما المقصود « بالعقل » هنا . . ؟ الواقع أننا

(٩) انجيل مرقس : الاصحاح الثامن : ٣٥ .

(10) S. Kierkegaard : The Journals (Last years) p: 284 .

(١١) انجيل لوقا الاصحاح الثامن عشر : ١٤ .

(١٢) انجيل متى الاصحاح الخامس والعشرين : ٣٠ .

(١٣) اشارة الى قول السيد المسيح « انا الحق » والى ان اناس كانوا

يتصدقون عليه وهو في طريقه الى انجلجة .

لكني نفهم هذه المشكلة فهما جيدا فان علينا أن نعود الى هيجل لنعرف منه أن هناك مستويين من العقل أو مرحلتين أو ضربين من المنطق هما منطق الفهم ، ومنطق العقل . أما الفهم فهو ذلك المستوى من الادراك للأشياء الذي ينظر اليها بمعيار جامد صلب لا يلين تمثله قوانين المنطق الأرسطي الثلاثة المعروفة (الهوية - وعدم التناقض - والثالث المرفوع) وهو يضع الأشياء في قوالب جامدة ، وقواعد ثابتة ، ويمنع التقاء الأضداد ، كما يرفض للتناقض رفضا مطلقا ، وتلك مرحلة يعتقد هيجل أنها تمثل الفكر النظري الجامد أو الميتافيزيقا القديمة - وهي نفس الفكرة التي أخذ بها كيركجور وقال انها معيار العقل ، والفلسفة النظرية بصفة عامة . وهذه المرحلة تضع فوارق حادة بين الأشياء فـ « أ » هي « أ » ولا شيء غير ذلك ، ولا يمكن لها أن تكون « لا أ » ، الأزلي هو الأزلي ، ولا يمكن أن يلتقي بالزمانى على صعيد واحد - لكن ذلك يمنع الاناس من الادراك الحقيقي للوجود المتدفق النابض بالحياة . ومن هنا مست الحاجة الى منطق أعلى ، والى مستوى أعلى من الادراك لكي نعرف أن الحياة يكمن الموت فى جوفها ، وأن الايجاب والسلب لا يفهم أحدها الا من خلال الآخر ، والحالات القصوى للألم والفرح تنقلب احدها الى الأخرى ، فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع وغالبا ما يعبر الحزن عن نفسه بابتسامة (١٤) !

من ذلك نتبين بوضوح أن ما كان يقصده كيركجور « بالعقل » ، والعقلانية التي لا تستطيع أن تفهم المفارقات المسيحية ولا الأفكار الدينية الزاخرة بالمتناقضات - هذا العقل هو ما كان يسمي هيجل « بالفهم *Verstand* » الذي يمثله منطق أرسطو بقوانينه الثلاثة المعروفة ، وهو الذي تنقف المسيحية أمامه على أنها شيء لا يمكن فهمه ،

(١٤) موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ترجمة د. امام عبد لفتاح امام ، المجلد الاول ، ص ٢٢١ ، العدد السادس من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

وعلى أنها خلف وعبث absurd . وهذا هو المستوى الأول من الإدراك . أما المستوى الثانى فهو عند هيجل العقل الجدلى الذى يدرك المتناقضات فى كل مكان ، وهو عند كيركجور الايمان الذى يقبل المتناقضات بغير فهم ولا تعقل ، والفارق بينهما أن هيجل كان يريد « حل المتناقضات » بحيث نرتفع الى مرحلة أعلى ، فى حين أن كيركجور يريد الابقاء عليها كما هى . ومن ثم فان علينا أن نفهم عبارات كيركجور التى تتحدث عن تقديم « العقل » كبش فداء على مذبح الايمان ، وقوله اننا لا بد أن « نصلب العقل » ، وأن علينا أن نؤمن « ضد العقل » وفى معارضته . الخ - أقول أن علينا أن نفهم هذه العبارات على أنها تطالبنا بضرورة الانتقال من مرحلة الفهم الجامد الصلب الذى لا يلين ، مرحلة : « أما . . أو ، » الى مرحلة أعلى هى « الايمان » (أو العقل الجدلى الذى يعبر عن هوية المتناقضات عند هيجل) - وهى تعنى الايمان بالمفارقة ، والايمان بالتناقض ، أو باختصار الايمان ضد مرحلة الفهم السابقة أو بأمور لا تقرها تلك المرحلة .

* * *

٢ - ارادة الايمان . . ومخاطرة الوثبة :

إذا كان علينا أن نؤمن بما هو « ضد الفهم » ، أو بما يعارض المنطق التقليدى وقوانينه ، فاننا بحاجة الى أن نربط هذا الايمان ربطاً أساسياً بالارادة . غير أن الارتباط بين الارادة والايمان قد يثير مشكلة جديدة تتعلق بالعلامة بين الايمان والنعمة أو اللطف الالهى Grace فكيركجور يركز أحيانا على دور السعمة واللطف الالهى فى تطور ايمان الفرد ، لكنه يعتقد فى أحيان أخرى ، أن مثل هذا الموقف يتعارض مع فهمه للذات البشرية ، ذلك أنه من الأهمية البالغة أن تكون هذه الذات « مسئولة عن قرارها الحر الخاص بالايمان ، وهنا تتحول فكرة « النعمة » لتصبح غير ضرورية : فهل يعتمد الايمان على النشاط الارادى الحر أم على النعمة أو اللطف الالهى ؟ ! . كثيرا ما يبدو كيركجور وهو

يرفض المدرسة البلاجية Pelagianism^(١٥) ، وأحيانا أخرى يبدو وكأنه يقبلها ، والحق أننا نستطيع أن نقول ان كيركجور يذهب الى أن الايمان هو نتيجة للثنين معا : النعمة الالهية أو اللطف الالهي من ناحية ، والنشاط الارادى الحر من ناحية أخرى . ذلك أن كيركجور يعتقد أن خطيئة الانسان تبعد امكان الغبطة الأزلية ما لم يكن هناك فعل الهى يعيد اتاحة الامكان من جديد ، وهو يعتقد ، كما سبق أن رأينا أن هذا الفعل الالهي يتجلى فى التجسيد ، ومعنى ذلك أن التجسيد هو فعل الله الخاص بالنعمة أو اللطف ، فما لم يقم الله أولا بفعل التجسيد لبقى الانسان فى الخطيئة ولبعد عن الغبطة ، فانفعل الالهي الخاص بتجسد الله فى المسيح الذى هو النعمة أو اللطف الالهي — شرط ضرورى لكنه ليس كافيا لخلاص الفرد ، لأن التحقق النهائى للغبطة لا بد أن يأتى عن طريق استجابة الفرد بقرار حر للايمان بالتجسيد . فالايمان يظل مقيدا بارادة الفرد . وهكذا أراد كيركجور أن يجمع فى الايمان بين النعمة الالهية والارادة الفردية .

وكلما تأملنا موضوع الايمان ظهرت انا أهمية الارادة وما تنتم به من دور رئيسى ذلك لأن الايمان ، كما سبق أن رأينا ، ايمان بالمفارقات لا سيما المفارقة الكبرى ، المفارقة المطلقة ألا وهى التجسيد ، ولا يمكن أن يقدم للفرد أى ضرب من اليقين العقلى حتى يؤمن بهذه المفارقات ، كلا ، وليس ثمة مبررات عقلية أو منطقية تلزمه بالاعتراف أن الله تجسد فى التاريخ فى صورة انسان ، وفضلا عن ذلك فان جانب الألوهية فى المسيح هو الجانب الجوانى الداخلى الذى لا يظهر على نحو خارجى ،

(١٥) مدرسة دينية فلسفية . تنتهى الى الراهب الانجليزى بيلاجيوس Pelagius (٣٥٤ — ٤١٨) الذى كان من اكبر المعارضين لاوغسطين ولذهبه فى تفسير مشكلة الشر وكان مما قاله بلاجيوس أن الله فى واقع الامر يعيننا بما نزنه علينا من الشرائع والوصايا ، وبها يفسر به قديسوه من مثل صائحة قولوا وفعلا . وهو يذهب الى أنه فى مقدور الانسان أن يكون صالحا دون أن يستعين بنعمة الله .

ومن ثم فليس ثمة سبيل « للمعرفة » — وإذا كان هناك دور ، أى دور للمعرفة ، فهو أن « نعرفنا » أن المفارقة المطلقة لا يمكن « معرفتها » من واجب الفهم البشرى أن يفهم أن هناك أمرا لا يمكن أن نتفهمه ! وأن يعرف ما هي هذه الأمور ! لكن الفهم البشرى لا يشغل نفسه ، وعلى نحو مبتذل ، إلا بما يمكن أن يفهم مع أنه لو أجهد نفسه قليلا لاعترف بالمفارقة ^(١٦) . ليس ثمة شئ يدعم به الفرد حركة الايمان . ومن هنا يذهب كيركجور الى أن هذه المفارقة المطلقة تتطلب من الفرد اتخاذ قرار مطاق ^(١٧) ، لأن ايمانه لا يعتمد على مبررات عقلية ، ولا شواهد أو بيانات أو وقائع تاريخية ، بل يعتمد على قوة ارادته فحسب ، انه « يريد أن يؤمن » ! ومن هنا جاء التشبيه المشهور الذى يستخدمه كيركجور لحركة الايمان عندما يصفها بأنها « قفزة » أو وثبة Leap يقوم بها الفرد بارادته الحرة وباختياره الايجابى الذى هو « مس بباطن السيف على رأس الفارس يصبح بعدها نبيلًا الى الأبد » ^(١٨) ، وهو يشبه هذا القرار المطلق ، بالحفل الذى كان يقام لتنصيب الفارس فى العصور الوسطى يصبح بعدها نبيلًا الى الأبد ! هذا لقرار الخطير ، هذه الوثبة الهامة تلقى بك فى أحضان الايمان !

غير أن هناك سؤالين هامين يبرزان فى هذا السياق :

الأول : ما الذى يدفع المرء الى حركة الايمان ؟ أو بمعنى آخر ما الذى يجعه يؤمن بعث هذه المفارقة الكبرى ؟ ويجيب كيركجور بأن الدفع هو سعى المرء الى بلوغ غبطته الأثرية ، انه يريد أن يصل الى النفس مطمئنة ، الى الذات التى تخلو من « الاضطرابات السابقة » لقد تحول لىأس أمام الله الى خطيئة — كما يقول كيركجور ، كما أن

(16) S. Kierkegaard : « The Journals » p. 177 (Fontana) .

(17) S. Kierkegaard : « Philosophical Fragments » p. 125.

(18) S. Kierkegaard : « Either .. or, » Vol, 2 p. 181 .

التلق هو الذى يقودنا الى الخطيئة ، وهكذا تصل أمراض الذات الى قممتها فى الخطيئة ، واذا كان مرض الذات يعنى حرفيا عدم تناسب مكوناتها ، أو عدم الاتزان فى عناصرها ، فان الفرد لكى يعيد هذا الاتزان الى الذات ، ولكى يحقق التناسب بين العوامل الانطولوجية المكونة لها ، لا بد له من « رفع » الخطيئة — ان « جاز لنا استخدام التعبير الهيجلى فى هذا السياق ، أو لا بد له من « غفران الخطايا » وفقا لتعبير كيركجور نفسه • ولكى يغفر الله خطايا البشر فقد تجلى فى لحظة تاريخية معينة ، هكذا يكون الايمان بالتجسيد محررا للمرء من خطايه. ولقد سبق أن رأينا من ناحية أخرى أن المرحلة الدينية تبرز الاختلاف المطلق بين الله والعالم ، وهكذا فان نمو الوعى عند الفرد يجعله يحول اهتماماته من لعالم الدنيوى الى لمملكة السماوية ، أعنى أن يسعى لا الى سعادته الأرضية ، بل الى سعادته الأزلية ، وفى المرحلة المسيحية يدرك الفرد أنه بارتكابه للخطايا الفعلية فانه يخسر الفرصة المتاحة لبلوغه هذه السعادة الأزلية مما يضع الفرد فى مأزق واضح فهو بنمو وعيه أصبح مهتما على نحو لا متناه بسعادته الأزلية ، لكنه ينفصل عنها على نحو حاسم بخطايه ، ولا يمكن أن يتناح المجال مرة أخرى أمامه للحصول على هذه السعادة الأزلية الا بغفران الخطايا ، وهكذا نجد أن الرغبة فى الخلاص تخلق عند الذات اهتماما قويا ، ودافعا أساسيا للحركة نحو الايمان ، بحيث تبدو حركة الفرد الى الخلاص عن طريق الايمان تعبيرا عن أمله فى تحقيق ذاته الأصلية وعلاجها لأمراض الذات الماضية •

والسؤال الثانى : الذى يظهر هنا هو لم كانت حركة الايمان « وثبة » ؟ ولم يصفها كيركجور بأنها « مخاطرة » ؟ أما أنها « وثبة » فالأمر فى غاية الوضوح لأن حركة الايمان لا تعبر عن نتيجة منطقية سبقتها مقدمات أدت اليها ، ليس ثمة براهين ولا تسلسل منطقي • وينبغى علينا ألا ننسى باستمرار أن كيركجور لم يكن على صواب فى أى مكان مثلما كان فى تأكيده أن الايمان وثبة • انه بالمعنى الحرفى كذلك ، بسبب أنه لا يوجد تبرير عقلى لحركة الايمان ، ولا يقين منطقي لهذه

الحركة ، ليس ثمة براهين منطقية على وحدة الله والانسان » (١٩) .
وهذه الوثبة ، للأسباب السابقة نفسها ، عبارة عن مخاطرة ، لأنك تؤمن
بموضوع بغير دليل ولا برهان ، فليس هناك يقين للايمان . ومن هنا
نجد « لوثر » يصف الايمان بأنه « اختيار بلا راحة ! » (٢٠) . انه
« الخطر الجميل ! » كما يسميه كيركجور لأننا لسنا أمام أمور تدعو
الى الشك والريبة ، بل أمام ضروب من الخلف والعبث والمحال ! ولو
كانت هناك حقيقة مؤكدة لما أصبح الأمر يدعو الى ايمان : « لأن الحقيقة
الرياضية هي يقين مؤكد ، ولهذا السبب تجدها محايدة أو غير مبالية .
والحقيقة التي يعلمها القسوسة للنس هي من هذا القبيل ، لأنها ترغم
لنفسها مثل هذا اليقين — ومن هنا فان على أولئك الذين يفضلون اليقين
أن يظلوا مع القساوسة ، أما نحن فليس عندنا سوى يقين واحد هو :
أن نعرف أننا أمام مخاطرة مطلقة ! » (٢١) . وفضد عن ذلك فان علينا
أن نتذكر أن « الاتصال » ينبغي في نظر كيركجور أن يكون اتصالا
غير مباشرة لأن الحقيقة في الأمور الدينية ذاتية ، وهذا هو السبب في أن
كيركجور استخدم في تأليف كتبه منهجا غير مباشر في الاتصال بالقراء
بحيث توارى هو نفسه ليترك للقارئ فرصة اتخاذ القرار ، وهذا
واضح في المؤلفات المستعارة « لأن الاتصال غير المباشر هو خاصيتي
الطبيعية نتيجة لما مررت به من خبرات وتجارب » (٢٢) . ومن هنا نجده
« يظهر » بوضوح أكثر عندما « يختفى » وراء قناع ، ويتجلى
عندما يتقمص شخصية رجل آخر ! انه يجيد مزيج « الاتصال غير
المباشر » الذي يعبر عن حياته أصدق تعبير ! وهو يعتقد أنه بذلك

(19) John W. Elrod : Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works p. 233 .

(20) J. Wahl : Etudes .. p. 299 .

(21) J. Wahl : Etudes .. p. 300 .

(22) S. Kierkegaard : The Journals p. 174 (Fontana) .

يتخذ من السيد المسيح قدوة ونموذجا ! فلقد كان من الضروري أن يستخدم أن يستخدم المسيح الاتصال غير المباشر : « عندما يقول القائل مباشرة « أنا الله » وأنا الأب ، وأنا واحد ، فذلك اتصال مباشر . لكن عندما يكون صاحب هذه العبارات هو فرد من الناس ، كغيره تماما من البشر ، فإن الاتصال فى هذه الحالة لا يكون مباشرا تماما لأنه يتضح على نحو مباشر وصريح أن فردا ما من البشر ينبغي أن يكون هو الله — على الرغم من أن ما يقوله مباشر تماما . هكذا نجد أن الاتصال — بسبب الموصل — يحوى تناقضا ، ويصبح اتصالا غير مباشر ، وهو يضع أمامك ضربا من الاختيار : أما أنك تريد أن تؤمن به أو لا تريد» والقرار متروك لارادة الفرد ، وهكذا نجد أنه اذا كان الله يكشف عن نفسه ويتجلى للانسان فى شخص لمسيح ، فإن الانسان يكشف عن نفسه ويتجلى أمام الله فى لحظة الايمان !

* * *

٣ - التكرار Repetition

فى استطاعتنا أن نقول أن مقولة التكرار هى من أكثر مقولات كيركجور أشكالا وصعوبة ، وهو يستخدم هذا المصطلح ، فى هذا السياق ، ليشير به الى اقتناع المؤمن انه استرد ذاته وظفر بها من جديد نتيجة لايمانه بالتجسيد : « جدل التكرار سهل للغاية ، ان مايتكرر لا بد أن يكون موجودا من قبل ، والا لم يكن من الممكن أن يتكرر ، غير أن القول بأنه كان موجودا هو ، بالضبط ، الذى يضى على التكرار طابع الجدة » (٢٣) . لقد سبق أن رأينا أن الذات عند كيركجور نسق من عوامل كثيرة ، وهى تمتك القدرة على أن تحقق امكاناتها من خلال حرية القرار رغم اعتمادها على الله ، ورغم أن حرية تحقيق الامكان ، ضاعت خلال الخطيئة ، وضاع معها أعظم امكان للذات ألا وهو خلاصها ،

وعندما يتاح هذا الامكان من جديد ، فن الذات تعود اليها حريتها مرة أخرى ، وتستطيع أن تخلص نفسها من خلال قراراتها الخاصة ، وبذلك يشعر الفرد أنه ظفر بذاته من جديد « أنا أعود ذاتي مرة أخرى . تلك الذات التي لن يستطيع أحد أن يلتقطها من الطريق ، أنا أمتلكها من جديد ، ويعالج الشرخ الذي أقيم في طبيعتي ، وأعود متحدا من جديد ولن تجد ضروب الرعب التي دعمها كبريائي وغذاها مجالا تنفذ منه لتبتدد وتفترق » .

« ألا يكون ذلك تكرارا اذن ؟ ألسنت أسترد ذاتي من جديد ، بطريقة أشعر معها بمغزاها مرتين ؟ ! وماذا يكون تكرار المتع الأرضية التي لا تؤثر في الروح — اذا ما قورن بمثل هذا التكرار ؟ » (٢٤) . لقد شعرت الذات باليأس وخبرته عندما فقدت امكان تحقيق سعادتها الأزلية عندما ارتكبت الخطيئة ، وشعرت بمغزى هذا الامكان مرتين ، غير أن مثل هذا التكرار لا يمكن أن يحدث اللهم الا اذا نفذ المرء بعمق في الواقع الفعلي للخطيئة . وهو حين ينفذ في الخطيئة بهذا الشكل يظهر له أن التكرار مستحيل (أعنى تكرار حصوله على امكان الظفر بسعادته الأزلية) — ومع ذلك فعند هذه النقطة بالضبط يجد التكرار لنفسه مكانا : « عندئذ يكون هناك ذلك الشيء الذي نسميه بالتكرار . لكن متى يظهر . . ؟ ! ليس من السهل أن نقول أو أن نصوغ ذلك بأية لغة بشرية ، متى ظهر بالنسبة لأيوب . . ؟ ! عندما أعلن كل يقين بشرى يمكن تصوره أن التكرار مستحيل . لقد فقد أيوب كل شيء شيئا فشيئا ، ومعه تلاشى الأمل بالتدريج » (٢٥) . ويذهب كيركجور الى أن التكرار يتضمن ميلاد الذات من جديد . والقول بأن الذات تولد من جديد ، أو أن هناك تكرارا تستعيد فيه الذات نفسها من جديد ، يعنى

(*) Ibid, p. 125 .

(24) Ibid, p. 125 - 126 .

(25) S. Kierkegaard : Repetition 117 - 118 .

ان-امكان بلوغ الذات الغبطة الأزلية ، أعنى امكان خلاصها الذى أعلفته الذات بخطيئتها — قد عاد من جديد وأصبح متاحا بفضل الفعل الالهى فى التجسيد ، وذلك يشبه استعادة الذات لنفسها أو ميلادها من جديد ، وأنقطة التى يصعب ادراكها ، لأول وهلة ، فى فكرة كيركجور هو أن هذا الميلاد من جديد لا يلغى تماما ما كانت عليه الذات قبل التكرار ، فهو لا يعتقد أن الواقع الفعلى للذات الآثمة أو الخاطئة يمكن أن يمحو تماما — بل ان الذات تظل خاطئة ، لأن ما يفعله الفعل الالهى فى التجسيد هو اثاحة الفرصة لغفران الخطايا (٢٦) .

وهناك تطور للاعتراف باعتماد الذات على الله ، من خلال الوعى بالميلاد الجديد ، أكثر عمقا مما كان حاضر فى أية مرحلة أخرى تسبق المرحلة الدينية الحالية ، أعنى الوجود المسيحى ، فها هنا لا يعترف المرء فحسب بأن الله خالق ، وإنما يعترف كذلك بأن الله يعيد الخلق مرة أخرى ، ان الله يخلق من جديد عندما يجدد مرة أخرى : امكان خلاص الذات . وهذا الخلاص هو الغاية النهائية من جدل الوجود عند كيركجور حيث يتم التحقق الكامل للذات الفردية ، فها هنا نصل الى الذات المطمئنة ، الذات التى وجدت بداخلها الاتزان والسعادة والسلام !

غير ان الذات تبلغ مرحلة التحقق الكامل عندما تصل الى الايمان والايمان عند كيركجور هو الايمان بالمفارقة الكبرى أعنى بالتجسيد . وذلك هو الوجود المسيحى الحقيقى وهو الغاية من كل تطور جدلى سابق تقوم به الذات . ونحن هنا نجد أنفسنا أمام جانبيين هامين فى الفهم المسيحى للوجود ، أو لحظتين أساسيتين فى تكوين وجود الفرد المسيحى المؤمن ، أما الجانب الأول فهو لحظة التجسيد حيث تجلى الله فى التاريخ وأصبح انسانا ، وهنا يلتقى الأزلى بالزمانى على صعيد واحد

(26) Mark C. Taylor : Kierkegaard's Pseudonymous Authorship p. 329 - 330 .

وتتم وحدتهما معا في هوية واحدة . أما الجانب الثاني : فهو لحظة الايمان ، والايمان كما ذكرنا ، هو استجابة ايجابية من الفرد الخاطيء أو الأثم لحادثة التجسيد . ومن خلال الايمان يظفر الفرد بالغبطة الأزلية ، وعلينا أن نلاحظ ان الغبطة الأزلية نفسها تتضمن فكرة الخلود : أعنى خلود الفرد . ومن ثم فان لحظة الايمان هي اللحظة التي يتحول فيها الفرد الزماني الى فرد خالد . وها هنا نجد مرة أخرى اتحادا بين الزماني والأزلي ، يقول كيركجور في عبارة هامة : « ان المفارقة توحد بين المتناضات ، بحيث يصبح التاريخ أزليا ، والأزلي تاريخيا » (٢٧) . وهو يعنى بذلك أن التجسيد يتحول فيه « الأزلي ليصبح تاريخيا » — أعنى أن الله يصبح انسانا ، وبهذا الفعل يتاح أمام الذات من جديد فرصة الحصول على الغبطة الأزلية ، ويتكرر استجابة الذات المؤمنة لهذا الحادث ، فانها تستطيع تحقيق هذا الامكان ، ولما كانت الغبطة الأزلية لاذات تتضمن خلود الفرد ، فان لحظة الايمان تصبح هي اللحظة التي يتحول فيها التاريخ ليصبح أزليا (٢٨) . وهكذا تصبح لحظة الايمان مثل لحظة التجسيد ، مفارقة Paradox إذ فيهما معا يتحد الزماني والأزلي ، وان كان ذلك يتم في اتجاهين متعارضين : ففي لحظة التجسيد نجد أن الله (الأزلي) بسبب حبه للإنسان يدخل نطاق الزمان . وفي لحظة الايمان ، نجد أن الانسان ، من خلال استجابته المؤمنة لحظة التجسيد يصبح خالدا ! وعندما نصل الى هتين اللحظتين — التجسيد والايمان — فاننا نحقق « الغاية Telos » من جدل الوجود عند كيركجور ، ففي مراحل الوجود المختلفة ينمو الوعي ويزداد تحقق الذات ، ويظل هذا النمو في اطراف مستمر حتى يصل الى غايته في مرحلة الوجود المسيحي . ذلك لأن المسيحية تتضمن ، فيما يرى كيركجور لحظة استجابة الذات الفردية لمفارقة التجسيد في لحظة الايمان ، وعلى

(27) S. Kierkegaard : Philosophical Fragments, p. 76 .

(28) Mark C. Taylor : Op. cit. p. 333 - 334 .

نحو ماتكون هذه الاستجابة، يتشكل الفرد إما أن يكون خاطئاً أو مؤمناً .
وها هنا نجد أنفسنا أمام أقوى تأكيد لمغزى الزمان بالنسبة للذات على
نحو ما تخيله كيركجور : ففي الزمان ، وعن طريق ارتباط المرء بشيء
تاريخي (أعنى شيئاً حدث في الزمان) ينتقرر مصيره الأزلئ ، فليست
السعادة الأزلئ موجودة ضمناً في الذات ، بل هي تظفر بها نتيجة
لحياتها في الزمان ، في لحظة التجسيد يصبح الله متجسداً في شخص
فرد معين هو يسوع المسيح ، وفي لحظة الايمان يتحقق إمكان المرء
بحصوله على السعادة الأزلئ بأن يشكل نفسه فرداً مؤمناً ، وبهذه
الطريقة يبرز كيركجور فكرتى الزمان والذات معا كغاية للجدل من خلال
مقولتين يعتبرهما مركزاً للفهم المسيحي للوجود البشرى هما : اللحظة
والفرد . ويذهب الى أن الصيغ الثلاث للزمان ترتبط بمكونات الذات :
فالماضى يمثل الواقع الفعلى للذات والمستقبل هو امكانها ، أما الحاضر
فهو يمثل لحظة اتحادهما في القرار (٢٩) .

* * *

خاتمة نقدية

بعد هذه الرحلة الطويلة التي قطعناها مع كيركجور لبناء فلسفة جديدة للذات لأبد أن نقف وقفة ، ولو قصيرة ، نتأمل فيها الطريق مرة أخرى ، لنجد أن كيركجور نجح بغير جدال في التمهيد لطريق جديد في الفلسفة يهتم بالانسان الفرد ويتخذ أسلوبا جديدا في التفلسف يبدأ من الانسان لا من الطبيعة ، ويهتم « بالذات » لا الموضوع ، ويدرس مكونات هذه الذات ، ومتى تكون أصيلة ومتى تكون زائفة ، كما يهتم بمشكلاتها وما تعانيه من هم وقلق ويأس ، وأمراض روحية ، والأنماط المختلفة من الوجود المتاحة أمامها . الخ . باختصار شق الطريق الى مذهب فلسفي جديد هو الذي نسميه « بالوجودية » فهو بالفعل ، رائد الوجودية مؤمنة وملحدة على المسواء ، وهو أول من يحمل لقب الفيلسوف الوجودي في الفلسفة الغربية ، بل هو أول من نحت كلمة « الوجودية » نفسها وأول من أشار الى كثير من مصطلحاتها ، ونبه الى موضوعات ما زالت تدرسها حتى الآن ! ولا شك أن القارئ يستمتع بمطالعة فلسفة هذا الرجل الذي يمزج أفكاره بدمه ويعطيك ما يؤمن به في اخلاص ونقاء « فهو لا يريد الا الأمانة ، وحيثما تكون الأمانة آتون » كما قال عن نفسه ! •

غير أن الاخلاص والنقاء الفكري شيء ، والتبرير الفلسفي شيء آخر ، فكثيرا ما قيل : ان الطريق الى جهنم مفروش بالنوايا الحليية ! وبمعنى آخر هل تصمد أفكار كيركجور لنقد فلسفي متأن ؟ ! ان النقد الفلسفي ، على أية حال ، لا بد أن يأتي من داخل المذهب لا من خارجه ، بمعنى أن النقد الحقيقي هو الذي يقوم بتفجير المذهب من الداخل لا مجرد رفضه بناء على مجموعة من الأفكار الأخرى التي يؤمن بها الناقد ولا يأخذ بها الفيلسوف الذي ينقده . وعلى أية حال فاننا نستطيع أن نسوق مجموعة من الانتقادات لمحاولة كيركجور الفلسفية نوجزها فيما يلي :

أولاً — لا بد لنا أن نبدأ هذه الانتقادات بالإشارة إلى الهجمات العنيفة التي شنّها كيركجور على هيغل ، أو الهيجلية الاسكندنافية بمعنى أدق ، رغم اعتماده في كثير جداً من جوانب فلسفته على الفلسفة الهيجلية حتى أنّه ليصعب جداً فهم ما يريد كيركجور أن يعبر عنه ، في كثير من الأحيان ، ما لم يكن لدى القارئ خلفية عن فلسفة هيغل . ويطالع القارئ الفصل الأول من كتابنا هذا عن « مفهوم التهكم » ويحاول أن يعثر بنفسه على الأثر القوي الذي خلفه هيغل على فكر كيركجور منذ البداية ، حتى أن هوفدنج المفكر الدانماركي المعروف يرفض كتاب كيركجور عن التهكم جملة وتفصيلاً ، لأن الجرعة الهيجلية فيه أكبر بكثير من أن يجعل الكتاب ممثلاً للفكر الكيركجوردي الحقيقي .

غير أن الأثر الهيجلي لم يتوقف عند الكتابات الأولى لرائد انوجودية بل هو يسير معه حتى النهاية ، ولقد عرضنا لتصور كيركجور للذات البشرية وكيف أن هذا التصور يعتمد على فكر هيغل اعتماداً أساسياً ، وقل مثل ذلك في تصوره للجدل ، وتطور مراحل الوجود ، وكثير من المقولات . مثل مقولة العام التي يقول لوري أنّه ورثها عن هيغل^(١) ، والمرحلة الأخلاقية التي يقول عنها جان فال : « انها وصفت بمصطلحات هيجلية ، في الوقت الذي يعيب فيه كيركجور على المذهب الهيجلي أنّه يفتقر إلى الأخلاق ! »^(٢) . بل من الباحثين من يعتقد أن المفارقة الدينية نفسها عند كيركجور مأخوذة من هيغل !^(٣) . وباختصار فإننا نستطيع أن نقول مع أ . ماكنثير : « أن كيركجور يذكرنا بذلك القول المأثور : ان أولئك الذين يصرخون بصوت عال وهم يعلنون أنهم « متفردون » ، وانهم جاءوا على غير مثال ، هم في الأعم الأغلب ،

(1) W. Lowrie : S. Kierkegaard, Vol. 2 p. 635 .

(2) Jean Wahl : Etudes .. p. (Note) .

(3) Ibid, 149 .

أولئك الذين استمدوا معظم أفكارهم من المؤلفين الذين رفضوهم شعوريا فكان صراخهم هو كبت اللاوعي ، واللاشعور المخزون عندهم والذي يلح عليهم فى وطأة ضاغطة للاعتراف بدينهم لغيرهم » ! (٤) • وكما كان كاو فمان صادقا هنا عنده قال : « لد ظن كيركجور أنه نائر على هيجل ، لكنه لم يشعر بوضوح كم هو مدين لذلك الرجل الذى يحاربه ! » (٥) •

ثانيا — حاول كيركجور أن يقيم فلسفة « لا معقولة » فى معارضة العقلانية الهيجلية وعلى الرغم من أن كثيرا من الباحثين يعتقدون أن « دعوة كيركجور الى اللامعقول تحمل فى جوفها عنصرا عقليا بارزا ، ولم يكن بوهلين Bohlin مخطئا حين كتب يقول ان لا معقولية كيركجور تتضمن بشدة عنصرا عقليا » (٦) • أقول رغم أن لهذه الواجهة من النظر قيمتها وأهميتها ، فاننى أريد أن أنظر الى محاولة كيركجور هذه من منظور آخر : ذلك اننى أعتقد أن « اللاعقلانية » والبحث عن « المفارقات فى كل مكان » ، ليست الا محاولة لاستخدام العقل الجدلى الهيجلى فى ميدان العاطفة والشعور والايمان الانسانى ، وكل ما فى الامر أن كيركجور لم يدرك أن هناك مستويين من الفهم العقلى أو الادراك العقلى ظهرا طوال تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون الذى جعل « الفهم » ملكة للرياضيات وجعل العقل ملكة للفلسفة حتى كانت فى تقسيمه « لفهم » أو الذهن المشروط المقيد بالمتناهي وبالزمان وبالمكان أعنى « ملكة عالم الظاهر » ثم العقل الذى يحاول ادراك اللامتناهي فهو ملكة غير المشروط التى تغامر بالسعى وراء المطلق فتقع فى كثير من المتناقضات ، ثم جاء هيجل وجعل هذه القسمة واضحة بين « الفهم » الذى يسير على قوانين المنطق الصورى ، ثم العقل الجدلى الذى يسعى الى ادراك الهوية بين

(4) Alasdair Macintyre : S. Kierkegaard in Enc : of Philos . Vol. 4 p. 338 .

(5) Walter Kaufmann : Hegel : A Reinterpretation p. 288 .

(6) J. Wahl : Etudes .. p. 14 .

المختلفات ، والذي يرى كل ما فى الوجود - المادى والروحى على السواء - فى حركة وتغير وجمع بين المتناقضات ... الخ^(٧) . ولو أن كيركجور أدرك هذه التفرقة لأراح نفسه كثيرا من الهجمات العنيفة التى شنّها ضد العقل ، وطالب فيها « بذبحه » و « صلبه » ، واعتبار كل من يلجأ اليه أو يعتمد على قوته ، خائنا مثل يهوذا يبيع الدين بقبله !

ثالثا - يذهب كيركجور الى أن خلاص الذات الشرية لا يكون الا باستجابتها للإيمان الذى يتسم بالجوانية ، وليس ذلك فحسب بل انه لا يمكن التعبير عنه على نحو خارجى : « التدين يكمن فى الجوانية فحسب ، أما نتيجة الايمان فهى لا يمكن أن تظهر على نحو خارجى »^(٨) وتؤدى هذه الفكرة الى مجموعة من التساؤلات :

١ - اذا كانت نتيجة الايمان لا يمكن أن تكون خارجية أعنى لا تظهر فى حياة الشخص المؤمن ، فكيف يمكن لنا أن نفرق بين الشخص المؤمن وغير المؤمن ؟ ! ألا يمكن فى هذه الحالة أن نقول ان هناك احتمالا أن يكون كل انسان متدين ؟ ! بل وهناك احتمال آخر ألا يكون هناك متدين على الاطلاق !

٢ - اذا كان الإيمان - الذى هو القمة التى يصل اليها التطور الجدلى الذات ، مسألة داخلية بحتة وباطنية تماما ، فكيف يمكن أن نفرق تفرقة خارجية بين الذوات المختلفة فى مراحل الوجود المختلفة ؟ ! كيف يمكن أن نفهم من الحياة التى يحياها الرجل الجمالى أنه كذلك ؟ كيف يمكن أن نقول ان هذا الرجل أخلاقى أو مسيحي ؟ ! ألا يجوز أن يكون الشخص الجمالى ، ظاهريا كذلك فحسب ؟ وقد يكون فى أعماقه أكثر المسيحيين

(٧) راجع ذلك بالتفصيل فى ترجمتنا العربية « لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل » ص ٢٢١ وكتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٠٤ وما بعدها » طبعة دار التنوير - وقد صدرا فى المكتبة الهجلية .

(8) S. Kierkegaard : Stages on Lif's Way p. 399 .

جميعا ورعا وتقوى ؟ ! ألا يجوز أن يكون العكس صحيح أيضا بحيث يكون الرجل المسيحي كذلك ظاهريا فحسب ، لكنه فى أعماقه الداخلية لا علاقة له بالمسيحية ؟ !

٣ — ثم أليست هذه الفكرة تتعارض تعارضا صارخا مع حملة كيركجر الشهيرة والعنيفة والتي شنّها ضد الكنيسة المسيحية والعالم المسيحي فى عصره ، والتي عرضنا لها بالتفصيل فى الجزء الأول من هذا الكتاب ؟! (٩) . فإذا كان الايمان داخليا كما يقول فكيف عرف أن المسيحيين فى عصره غير مؤمنين ؟ ! ما هى الطريقة التي مكنته من النفاذ الى أعماق حياتهم مع أنه يستحيل عليه أن يعرف سوى سلوكهم الخارجى الظاهرى الذى لا يمكن ، فم رأيه ، أن يعبر عن الايمان ؟ ! أم أن الحملة ذاتها تعنى أنه كان يؤمن فى أعماقه بالفكرة الهيجلية التي تقول ان الجوانى هو البرانى ، ولا شىء فى الماهية الا ويظهر فى الوجود — وهى الفكرة التي حاربها بعنف دفاعا عن « أسرار » الايمان ؟ !

رابعا : لقد تطورت الذات فى مراحل الوجود المختلفة بغية الوصول الى « الذات الحقّة » ، أو التحقق الكامل الأصيل للذات الفردية ، متخطية أمراضها وعيوبها وتقائصها عندما تصل الى هذه الغاية التي يقول كيركجر انها تتحقق فى الوجود المسيحي ، أو بمعنى أكثر دقة فى الايمان المسيحي . لكن اذا كان هذا الايمان جوانيا ذاتيا ، فلن يكون ثمة فارق واضح بين التحقق الكامل وغير الكامل للذات ، أعنى أن الفارق يظل داخليا جوانيا فحسب ، بحيث أن شخصين مختلفين ، أحدهما بلغ « الذات الكاملة » والآخر لم يبلغها يمكن أن يعيشا معا دون أن يكون هناك أى فارق رئيسى بينهما !

خامسا : ألا تؤدى فلسفة كيركجر فى النهاية الى ضرب من انفصام

(٩) قارن الفصل الخامس « الصراع حتى الموت » ص ١٥٥ فى كتابنا كيركجر رائد الوجودية الجزء الاوّل — اصدرته دار التنوير عام ١٩٨٣ .

الشخصية بدلا من الذات الكاملة أو المكتملة ؟ ! ذلك أن الذات تشكلها قرارات الارادة ، والتصميم الداخلى للارادة ، وهى قرارات يظل أهمها وأخطرها قابعا فى أعماق الذات (فقرار الايمان بالمفارقة المطلقة ، مثلا ، وهو أخطر القرارات جميعا فى نظره ، يمكن أن يتخذ ويظل فى الأعماق السحيقة للذات دون أن يظهر أى جانب خارجى منه !) — ومعنى ذلك أن كيركجور يفرق بين نية المرء وسلوكه الخارجى ، والنتيجة أن يكون هناك انفصال بين الظاهر والباطن ، أعنى أن تكون للمرء شخصيتان أو ذاتان ، واحدة داخلية وأخرى خارجية دون أن يستتبع ذلك أن تقوم بينهما علاقة ضرورية !

سادسا : ان الهدف النهائى من جدل الوجود عند كيركجور هو الوصول الى « الذات الحقة » لا المزائفة ، هو التحقق الكامل للفرد ، لكن الفرد الذى يدافع عنه لا بد أن يكون « معزولا » عن المجتمع فهو « المتميز » و « المتفوق » ، « والخارق للعادة » و « الأوحد » و « المستثنى » لا الانسان العادى المتوسط القدرات ! ومن هنا فلا غرابة فى كراهيته « للجماهير » والحشد الذى يتحدث عنه باحتقار ويصفه بأنه « الرعاع » والسوقة و « الدهماء » « والبهايم البشرية » ؟ ! أولئك الذين يضايقون الآخرين كالذباب ! (١٠) .

سابعا : لا يمكن لمثل هذه الفلسفة « الارستقراطية » التى تهتم بالكيف وتحتقر « الكم » — أن تصلح للحياة فى مجتمع ، فالذوات المؤمنة لا بد أن تحيا فى علاقة خاصة مع الله ، وباتالى لا بد أن تتعلم « أهمية الصمت » وأن تردد باستمرار : « ليس لى الا صديق واحد فحسب ذلك هو الصدى .. ، ولم كان الصدى صديقى ؟ لأنى أحب آلامى وهو لا يسلبنى اياها . وليس لى سوى شخص واحد أودعه سرى ! ذلك هو

صمت الليل ! ولم كان مستودع سرى ؟ ! لأنه يصمت ! » (١١) ولقد عرض لأهمية صمت « المؤمن فى كتابه » « الخوف والقشعريرة » ، ميينا بوضوح أن الايمان لا يمكن نقله الى الآخرين ، ومن ثم لم يستطع نبى الله ابراهيم أن يروى لأحد عن « امتجانه » فظل « صامتا » أمام زوجته وابنه ! « لقد كان الوقت مبكرا فى الصباح عندما استيقظ ابراهيم من نومه وسرج دابته ، وغادر خيمته ومعه اسحق . وكانت سارة تظل عليهما من النافذة ، وتتابعهما بنظرها حتى عبرا الوادى ، ولم تعد تستطيع رؤيتهما . وركبا فى صمت لمدة ثلاثة أيام ، وفى صبيحة اليوم الرابع لم يتفوه ابراهيم بكلمة ، ولكنه رفع عينه وأبصر جبل المريا من بعيد . . . » (١٢) . فعلى الرغم من أن زوجته وابنه هما أقرب المقربين اليه فانه لم يستطيع أن ينقل لهما ايمانه القابع فى أعماقه وبقي صامتا ذلك لأن « الصمت هو الشرك الذى يقع فيه الشيطان ، فكلما أمعن المرء فى الصمت ، ازداد الشيطان رعبا ، فضلا عن أن الصمت هو أيضا ذلك التفاهم المتبادل بين الله والفرد » (١٣) ولما كان هذا الايمان « الصامت » لا تقوم له قائمة الا اذا تمثل فى علاقة خاصة بالله يعزل فيها الفرد عن بقية أفراد البشر ، فان كيركجور لا بد أن يؤكد أن كل صور الوجود الأخرى التى يوجد فيها المرء لا بد أن تكون زائفة !

ثامنا : بقيت نقطة أخيرة نود أن نشير اليها سريعا وهى أن ذهاب كيركجور الى القول بأن الهدف النهائى للتطور الجدلى للذات هو بلوغ الذات الحققة ، وأن هذه لا نصل اليها الا بالايمان ، وليس الايمان سوى ايمان المرء بالمفارقة التى هى تجلى الله فى التاريخ . . . الخ — ذلك كله يؤدى الى فهم « غريب » للذات الحققة ، فالذات البشرية الأصلية تبعا

(11) S. Kierkegaard : « Either .. or » Vol. I p. 23 .

(12) S. Kierkegaard : « Fear and Trembling , p. 27 .

(13) Ibid , p. 97 .

لذلك لا بد أن تكون « مسيحية » ! والا لا بد أن تكون زائفة بالغما ما بلغ تدينها ، وهي لا يمكن أن تصل الى السعادة أو الغبطة الأزلية لأنها لم تؤمن بأن الله هبط الى الأرض ! والحق أن ذلك فهم بالغ الغرابة للايمان ! انه فهم ضيق تقاصر يجعل المؤمن مؤمنا بمجموعة معينة من الأفكار التي ينادى بها دين معين والا طاردته اللعنات ! ها هنا يخرج المفكر ، فى نظرنا ، عن نطاق الفلسفة ليتحول الى مبشر بدين معين — والحق أنه اذا جاز لنا أن نقبل هذا الفهم من رجال الدين فهو لا يمكن أن يقبل من فيلسوف يضع نظرية للانسان بما هو انسان ، بغض النظر عن ديانتة — ان كيركجور بهذا المنحى عاد ، ونسف البناء من أساسه ، ولعل هذا هو السبب الذى جعل باحثا مثل « كاوفمان » يقذف به من سفينة الفلسفة ، بنفس راضية ، وهو يقول « اذا كان كيركجور يصر على أنه ليس فيلسوفا فلماذا نصر نحن بدورنا أنه كذلك ؟ ! » (١٤) .

بل ان هذا أيضا ما جعل غيره يقول ان كيركجور مجرد مصلح دينى ، بل ومسيحى على وجه التحديد ، من طراز « مارتن لوتر » ، « وجون كالفن » وغيرهما من رجالات المسيحية الذين حاولوا أن يعيدوا للمسيحية بساطتها الأولى وأن يطهروها مما علق بها من شوائب !

* * *

(١٤) راجع مناقشتنا لوجهة نظره بالتفصيل فى الفصل الاول من المجلد الاول « سرن كيركجور رائد الوجودية » حياته وأعماله ص ١٩ وما بعدها أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ .

« مراجع البحث »

أولا - المراجع العربية :

- ١ — ابراهيم (دكتور زكريا) : « تأملات وجودية » بيروت دار الآداب عام ١٩٦٣ .
- ٢ — ابراهيم (دكتور زكريا) الفلسفة الوجودية ، القاهرة دار المعارف ١٩٥٧ .
- ٣ — بدوى (د . عبد الرحمن) « الزمان الوجودى » — دار الثقافة . بيروت .
- ٤ — بدوى (د . عبد الرحمن) « دراسات فى الفلسفة الوجودية » دار الثقافة بيروت ١٩٧٣ .
- ٥ — بدوى (د . عبد الرحمن) « الانسانية والوجودية فى الفكر العربى » النهضة العربية بالقاهرة .
- ٦ — امام (د . امام عبد الفتاح) « كيركجور رائد الوجودية » — المجلد الاول دار التنوير ببيت عام ١٩٨٣ العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر .
- امام (د . امام عبد الفتاح) « المنهج الجدلى عند هيغل » — دار التنوير ، بيروت ، عام ١٩٨٢ — العدد الثانى من المكتبة الهيكلية .
- ٨ — جوليفيه (ريجيس) « المذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر » ترجمة فؤاد كامل . الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
- ٩ — جون ماكورى « الوجودية » ترجمة د . امام عبد الفتاح امام عدد ٥٨ من سلسلة عالم المعرفة سنة ١٩٨٢ .
- ١٠ — ميخائيل (د . فوزية) « سورين كيركجور أبو الوجودية » . دار المعارف بصر عام ١٩٦٢ .
- ١١ — محاورات افلاطون — ترجمة د . زكى نجيب محمود — لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة عام ١٩٦٦ .
- ١٢ — فلسفة الحق لهيغل — المجلد الاول ترجمة د . امام عبد الفتاح امام — دار التنوير بيروت — العدد الخامس من المكتبة الهيكلية .
- ١٣ — الكتاب المقدس .

نانيا — المراجع الاجنبية :

١ — مؤلفات كيركجور :

1 — S. Kierkegaard : « The Concept of Irony : With Constant Reference to Socrates » Translated with an Introduction and Notes by Lee M. Capel , Indiana University Press, Bloomington & London, 1975 .

2 — S. Kierkegaard : « Either .. or » 2 Vols Tranlated by David F. Swenson, Princeton University Press 1971 .

3 — S. Kierkegaard : « The Journals » Translated by Alexander Dru, Oxford University Press 1938 and Shortened Version Issued in Fontana Books 1958 :

4 — The Last Years , Journals of 1853 - 1855 Trans. and Edited by Ronald Cregor Smith, New York : Harper & Row, 1965 .

5 — S. Kierkegaard : « Concluding Unscientific Postscript » Trans. by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press 1941 .

6 — S. Kierkegaard : Fear and Trembling, Trans, by Walter Princeton University Press 1970 (*) .

7 — ————— Philosophical Fragments Trans. by David F. Swenson, revised by Howard V. Hong, Princeton University Press 1967 .

8 — ————— « The Concept of Dread » - Trans by Walter Lowrie Princeton University Press, 1957 .

9 — ————— The Present Age, Trans. by Alexander Dru, N. Y. Harper Torchbooks 1962 .

(*) ظهرت له ترجمة عربية ، حديثا ، بقلم الاستاذ مؤاد كامل ونشرتها دار الثقافة للنشر والتوزيع ..

10 — ————— « The Concept of Anxiety » - Trans. and edited with Introduction and Notes by Reider Thomte Princeton University Press 1980 .

11 — ————— « The Point of View of My Work as an Author » : A Report to History » , Trans. by Walter Lowrie New York Harper Torchbooks, 1962 .

12 — ————— « The Sickness Unto Death » - Trans. by Walter Lowrie Princeton University Press 1970 .

13 — ————— Training in Christianity , Trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1967 .

14 — ————— « Works of Love » - Trans. by Howard and Edna Hony, New York, Harper Torchbooks, 1962 .

15 — ————— « The Gospel of Our Sufferings » - Trans. by A. S. Aldworth and W. S. Ferrie, Grand Rapids : B. Eerdmans, 1964 .

16 — ————— « Repetition, » Trans. by Walter Lowrie. New York : Harper Torchbooks, 1964 .

17 — ————— « Stages on Lif's way , » Trans, by Walter Lowrie, New York : Schocken Books, 1967 .

18 ————— The Difficulty of Being a Christian Trans. by Jacques Colette, Trans by Ralph M. McInery and leo Turcotte, Notre Dame : University of Notre Dame Press 1969.

19 — ————— Attack Upon Christendom, Trans. by Walter Lowrie, Princeton University press 1968 .

20 — ————— Christian Discourses Trans. by W. Lowrie New York, Oxford University Press, 1962 .

21 — A Kierkegaard Anthology , Edited by Robert Bretall, Princeton University press 1973 .

22 — S. Kierkegaard : Selected and Introduced by W. H. Auden, Cassell and Company LTD , London 1955 .

٢ — مراجع عن كيركجور :

1 — Colins, James : « The Mind of Kierkegaard » Chicago : Henry Regnery Company . 1965 .

2 — Croxall, T. H.«Kierkegaard Commentary»London :James Nisbet and Co. 1956 .

3 — _____ Kierkegaard Studies, New York : Roy Publishers, n. d.

4 — Diem, H. « Kierkegaard's Dialectic of Existence » Translated by Harold Knight Greenwood Press U. S. A. 1978.

5 — Hamilton, Kenneth : « The Promise of Kierkegaard », Philadelphia : J B. Lippincotl Company, 1969.

6 — Heiss, Robert : « Heged , Kierkegaard and Marx » Translated From German by E. B. Garside, A Delta Book U.S.A. 1975 .

7 — Hohlenberg , Johanes : « Soren Kierkegaard » Translated From Danish by T. H. Croxall, Routledge & Paul, London 1954.

8 — Johnson, Ralph Hanry : « The Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript » . Martinus Nijhoff, The Hague, 1972 .

9 — Jolivet, Regis : « Introduction to Kierkegaard » - Trans. by W. F. Barber. London, Fredenick Mutter LTD. 1950.

10 — Mackey , Louis : Kierkegaard : « A Kind of Poet » Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971 .

11 — Malantschuk, Gregor : « Kierkegaard's Thought » - edited and Translated by Howard V. End H. Hong Princeton University Press 1972 .

12 — Mcarthy, Vincent, A. « The Phenomenology of Moods in Kierkegaard » Martinus Ni hoff, The Haguel Boston, 1978.

13 — Miller, L., Lukas : « In Search of The Self The Individual in The Thought of Kierkegaard » Philadelphia : Muhlenberg Press, 1967 .

14 — Patrick , Denzil, G. « Pascal and Kierkegaard : A Study in The Strategy of Evangelism » 2 Vol S. Lutterwath London and Redhill, 1947 .

15 — Price, George : « The Narrow Pass : A Study of Kierkegaard's Concept of Man » New York, Mc Grawhill Co. Inc. 1963 .

16 — Stack, George, J. « On Kierkegaard's Philosophical Fragments » Atlantic High lands. N. J. Humanities 1976.

17 — Stack, George, J. « Kierkegaard's Existential Ethics », The University of Alabama Press U. S. A. 1977 .

18 — Sponheim , Paul : Kierkegaard on Christ and Christian Coherence, New York : Harper and Row 1968 .

19 — Smith, Joseph. H. (ed) : Kierkegaard's Truth : The Disclosure of The Self » New Haven and London Yale University Press .

20 — Swenson, David F. : « Something About Kierkegaard » — Minneapolis : Augsburg, 1948 .

21 — Taylor, Mark, G. « Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and The Self » Princeton University Press, New Jersey 1975 .

22 — Taylor, Mark, C. « Journeys to Selfhood : Hegel and Kierkegaard » University of California Press 1945 .

23 — Thompson, Josiah : « The Lonely Labyrinth : Kierkegaard's Pseudonymous Works, » Garbondale, Illionis, Southern Illinois Press 1967 .

24 — Thompson. Josiah : «S. Kierkegaard» - Victor Gollancz, London 1974 .

25 — Thomte, Reider : « Kierkegaard's Philosophy of Religion, »
Princeton University Press 1948 .

26 — Walter, Lowrie : « S. Kierkegaard » 2 Vols. N. York.
Oxford University Press 1938 .

27 — Walter, Lowrie : « A Short Life of Kierkegaard »
Princeton University Press. New Jersey, 1974 .

٣ — مقالات ودراسات مختلفة :

1 — Auden, W. H : « A Preface to Kierkegaard Nes Republic,
CX, 1944 .

2 — Broudy , Harry S. « Kierkegaard's Levels of Existence »
Philosophy and Phenomenological Reserch 1940 - 1941 .

3 — ————— « Kierkegaard on Indirect Communication »
Journal of Philosophy, 1961 .

4 — Crites, Stephen : « The Gospel Acorrding to Hegel »
Journal of Religion Vol. XLVI No. 2 April 1966 .

5 — Dupré Louis : « The Constitution of the Self in Kierkeg-
aard's Philosophy » International Philosophical Quarterley Vol.
III, 1963 .

6 — Holmer, Patl : « Kierkegaard and Religious Propositions »
Journal of Religion 1955 .

7 — Klemke, E. D. « Some Insights for Ethical Theory From
Kierkegaard » Philosophical Quarterly Vol. X, 1960 .

8 — Kroner, Richard : « Kierkegaard on Hegel » Revue
Internationale de Philosophie. 1952 .

9 — Mackey, Louis, « Kierkegaard and The Problem of
Esistential Philosophy I » The Review of Metaphysics Vol. 9. No.
3 March 1956 .

10 — ————— « Kierkegaard and The Problem of Exis-
tential Philosophy II » The Review of Metaphysics Vol 9. N. 4.

11 — ————— « The Loss of The World in Kierkegaard's
Ethics » The Repeiw of Metaphysics Vol. XV, 1961 - 1962 .

مؤلفات الدكتور امام عبد الفتاح امام

أولا — التأليف :

- ١ — « المنهج الجدلي عند هيغل » طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩
طبعة ثالثة — دار الثقافة للنشر والتوزيع — القاهرة ١٩٨٥ — العدد
الثاني من المكتبة الهيجلية .
- ٢ — « مدخل إلى الفلسفة » — طبعة أولى عام ١٩٧٢ دار الثقافة طبعة
خامسة ١٩٨٥ .
- ٣ — « كيركجور رائد الوجودية » — المجلد الاول (حياته وأعماله) طبعة
أولى دار الثقافة ١٩٨٢ — طبعة ثانية دار التنوير ببيروت ١٩٨٣
(العدد الثاني من سلسلة الفكر المعاصر) .
- ٤ — « دراسات هيجلية » دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ .
- ٥ — « توماس هوبز : فيلسوف العقلانية » دار الثقافة للنشر والتوزيع
عام ١٩٨٥ .
- ٦ — « تطور الجدل بعد هيغل » — المجلد الاول « جدل الفكر » دار التنوير
عام ١٩٨٥ العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية .
- ٧ — « تطور الجدل بعد هيغل » — المجلد الثاني « جدل الطبيعة » دار التنوير
عام ١٩٨٥ العدد رقم ٩ من المكتبة الهيجلية .
- ٨ — « تطور الجدل بعد هيغل » — المجلد الثالث « جدل الإنسان » دار
التنوير عام ١٩٨٥ (العدد رقم ١٠ من المكتبة الهيجلية) .
- ٩ — « دراسات في الفلسفة السياسية عند هيغل » دار الثقافة للنشر
والتوزيع ١٩٨٦ .
- ١٠ — كيركجور : رائد الوجودية « المجلد الثاني » — « فلسفته » دار الثقافة
للنشر والتوزيع ١٩٨٦ .

- ١١ — « فى فلسفة الاخلاق » ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .
١٢ — محاضرات فى الميتافيزيقا ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٥ .

ثانياً — بحوث ودراسات :

- ١ — « المقولات بين ارسطو وكانط وهيغل » . دراسة بحوليات كلية التربية جامعة الفاتح — ليبيا .
٢ — « مفهوم التهمك عند كيركجور » دراسات بحوليات كلية الآداب — جامعة الكويت .
٣ — « الهيجلية » دراسة للموسوعة الفلسفية التى يقوم على نشرها معهد الانماء العربى ببيروت .

ثالثاً — الترجمة :

- ١ — « الجبر اذاتى » — رسالة كتبها بالانجليزية الدكتور زكى نجيب محمود — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ .
٢ — « العقل فى التاريخ » لهيغل — طبعة اولى — دار الثقافة عام ١٩٧٢ وطبعة ثالثة دار التنوير ببيروت ١٩٨٥ (العدد الاول فى سلسلة المكتبة الهيجلية) .
٣ — « روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » اتين جلسوت — دار الثقافة عام ١٩٨٣ .
٤ — « فلسفة هيغل » — تأليف ولتر ستيس المجلد الاول « المنطق وفلسفة الطبيعة » دار التنوير عام ٢٩٨٣ (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية) .
٥ — « فلسفة هيغل » تأليف ولتر ستيس المجلد الثانى « فلسفة الروح » الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية) .
٦ — « أصول فلسفة الحق لهيغل » المجلد الاول طبعة اولى — دار الثقافة ١٩٨١ — طبعة ثانية دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية) .

- ٧ — « موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل » طبعة أولى عام ١٩٨٣ — دار
التنوير — بيروت (العدد السادس من سلسلة المكتبة الهيجلية) .
- ٨ — « العالم الشرقى » المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل
العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية ١٩٨٥ .
- ٩ — « الوجودية » — تأليف جون ماكورى سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد
٥٨ اكتوبر ١٩٨٢ .
- ١٠ — أصول فلسفة الحق .. لهيجل المجلد الثانى — دار الثقافة للنشر
والتوزيع ١٩٨٥ .



دار الفوق النوبجية
بجدة

رقم الإيداع بدار الكتب
٨٥/٧٤٧٤

٨٧١



رقم الإيداع بدار الكتب ٨٥/٧٤٧٤

دار الفوق النوبجية

للطباعة والجمع الآلي

أرض لهر ٣/ حفيان الموصلي، بجوار جامع الهادي

