الفصل الأول

كيركجور .. مفكراً .. وجودياً

● تمهيد :

يهتم الفكر الوجودى الذى قاده سرن كيركجور 1813-1855، اهتمامًا أساسيًا "بدراسة الوجود العينى للإنسان الفرد"، ويتسم هذا الفكر، بأنه يبدأ من الإنسان، لا من الطبيعة، وينصب على "الذات" لا على "الموضوع".

وهذا على نقيض الفكر المجرد، الذى يهمل دراسة الفرد فى سبيل ما هو عام، والجزئى فى سبيل ما هو كلى.

ويظهر الاختلاف بين الفكر المجرد، والفكر الوجودى، تبعًا لرأى كيركجور، فى أن الفكر المجرد، فكر نظرى، ليس له علاقة بالوجود العينى، بينما الفكر الوجودى، فكر عينى، يمارسه المفكر من خلال فهمه لذاته، ويصفه من خلال علاقته به فى الوجود العينى. مِنْ ثَـمَ تصبح مهمة المفكر الوجودى ـ كما حددها كيركجور ـ فهم ذاته ليس ذلك، فى أن يفهم العينى بصورة تجريدية، ولكن على النقيض، فى أن يفهم المجرد بصورة عينية.

> **« يهدف المفكر الذاتى** Subjective Thinker **إلى فهم التحديد المجـرد للوجـود الإنـسانى العـام** Being**، بلغـة الوجـود العينـى الجزئى»** [1].

يرى كيركجور، أن المفكر الوجودى، يهدف إلى توضيح طبيعة، وهدف وجود الفرد ذاته، وذلك بأن يمده بمقولات وجودية مستمدة من وجوده العينى، ومن خبرته المعاشة. إضافةً إلى ذلك، أن تحليل بنية الوجود العينى وجوديًا، يتم من خلال المفكر، الذى انغمست ذاته فى عملية الوجود، بمعنى أن يكون واعيًا بذاته فى هذه الحياة العينية [2].

وتظهر أيضًا فكرة كيركجور الفريدة عن المفكر الوجودى، فى أن حقيقة الوجود العينى تشكل بالنسبة له، اهتمامًا مطلقًا، بينما تمثل بالنسبة للمفكر المجرد

عدم اكتراث. وبدلاً من أن يبرهن على وجوده العينى من خلال فكره، يبرهن على الوجود المجرد، لكن على نقيض ذلك ـ من وجهة نظر كيركجور ـ يجب على المفكر الوجودى أن يفكر فى كل شىء يتعلق بذاته [3].

لقد وجد كيركجور فى سقراط Socrates نموذجًا للإنسان الذى يكرس طاقاته لعملية التفكير، التى يبرهن من خلالها على حقيقة وجوده العينى. ويؤكد أن هذا النموذج للمعرفة، يظهر فيما يتعلق بالذات الموجودة، التى تكون مهتمة بشكل لا نهائى بوجودها.

« يعتبر المفكر الذاتى، فردًا موجودًا، ولا يتخلص من التناقض ومن الوجود العينى، لكنه يحيا فيهما، وهو فى الوقت نفسه يفكر » [4].

يجعل كيركجور من "الذاتية"، الحقيقة الوحيدة الثابتة، حيث استبدل بمقولة "الكل" فى الفكر المجرد، فكرته عن "الفردية"، و"الذات المتوحدة"، فربط بين "الحقيقة"، و"الذاتية"، بمعنى أن لا وجود للحقيقة إلا فى الذاتية. وهذه الحقيقة ترد إلى الحرية، ذلك لأن كل حقيقة يقررها الإنسان، هى اختيار لذاته، وعلى ذلك، فالإنسان يمارس حريته، فى كل قرار يتخذه.

وفى هذه الحالة، ترد الحقيقة إلى البذور الأولى العميقة للشخصية الفردية.

والحقيقة الذاتية ـ كما يراها كيركجور ـ وثيقة الصلة بالإيمان الدينى، حيث يرى، أن الذات فى حالة توتر دائم، وحيرة مطلقة، يغذيها الإيمان، ويدفعها إلى التعلق بموضوعها المتعالى. ومن ثم تصبح حقيقة الوجود بالنسبة لكيركجور، هى الاختيار، والصيرورة، وحياة الوحدة والتفرد، والانشغال بالذات، والشعور بالخطيئة، والوجود أمام الله [5].

لقد حاول كيركجور، أن يصوغ هذه الأفكار، وأن يضع منهجًا للحياة، أساسه البحث عن حقيقة الإنسان، ومحاولة تحقيق وجوده العينى الفردى.

ومن هنا، جاءت فلسفته، تعبيرًا خاصًا عن وجوده الخاص، وتجربته الذاتية

العميقة، فاستطاع أن يفلسف حياته، ويحيا فلسفته، آملاً من وراء ذلك أن يصل إلى حقيقة الذات، أي تلك الفكرة التى يجب أن يحيا، ويموت من أجلها.

« أريد أن أجد حقيقة تكون لى، أن أجد الفكرة التى يجب أن أحيا وأموت من أجلها » (6).

إنَّ فلسفة كيركجور، وليدة تجربة روحية عبَّر بها عن حقيقة وجودية هامة، وهى أن الفلسفة لا معنى لها، إنْ لم تكن وسيلة للحياة وتعبيرًا عنها.

ومن هنا يرجع الفضل إلى كيركجور فى نشأة "فلسفة الوجود"، إذ أنه انصرف فى فلسفته هذه، عن المجرد إلى العينى، وتحول من الماهية إلى الوجود، وتعلق بالإنسان من حيث هو موجود فردى (7).

وعلى ذلك يعتبر أبا للفلسفة الوجودية، لأنه يرى أن قوام الفلسفة "الوجود" وليس "المعرفة"، ذلك لأن محاولة البرهنة على الوجود من خلال الفكر، تؤدى إلى تناقض. وهو لذلك يعد أبا للفلسفة الوجودية، لأنه أول من هاجم الفلسفة الهيجلية هجومًا عنيفًا، لنزعتها العقلية المذهبية، رغم أن الفهم الحقيقى الواضح، لفلسفة كيركجور، لابد أن يفترض الخلفية الهيجلية (8)، التى يعمل متأثرًا بها. حيث صبغ الأفكار الهيجلية التى استفاد منها بصبغة ذاتية وجودية خاصة، بل وأخلاقية دينية أحيانًا، جعلها فى النهاية متميزة عن النظرية الهيجلية.

وأخيرًا، إذا كانت حقيقة الوجود عند كيركجور، حقيقة ذاتية، تعبر عن التجربة الحية للإنسان، فإنّ المتأمل فى فلسفته، يجد أن هناك عوامل عديدة، أسهمت فى تكوين هذه الفلسفة: منها "حياته"، وتطوره الفكرى متمثلاً فى "تأثره بسقراط"، و"موقفه من هيجل".

❋ ❋ ❋ ❋

1ـ حيـاتـه

أـ تربيته ونشأته الفكرية :

إنَّ مَنْ يمعن النظر فى حياة كيركجور، يجد لها خلفية مأساوية، أدتْ إلى انطباعه بالكآبة والقلق واليأس.

ولاشك أن مأساة الأب كانت وراء هذا الانطباع فنراه يقول:

(« شيخ طاعن فى السن، يحمل على كاهله كآبة هائلة، له ابن فى مثل هذه السن. كانت كآبته تحتويهما كشىء موروث، غير أنه كانت لديه مرونة كى يكون قادرًا على إخفاء مثل هذه الكآبة. وفى الوقت ذاته، كان صوت روحه شاهقًا، حتى لا تستطيع كآبته أن تسيطر عليه، وبالرغم من ذلك لم تكن الروح قادرة على نبذها، لكنها كانت قادرة فى معظم الأحيان على حملها ») (9)

كانت حياة "ميخائيل اندرسن كيركجور" Micahael, Pedersen, Kierkegaard مليئة بمفارقات عديدة، تسببت لسنوات طويلة، فى كآبته، وشعوره بالذنب، نتيجة للخطيئة التى ارتكبها وهو فى سن الثانية عشرة (10)، وذلك عندما جدف على اللّه، بسبب شعوره بالحرمان والوحدة، وضيق الرزق.

لم يستطع الرجل أن ينسى هذه الحادثة، حتى وفاته، فظل طوال حياته، ينتظر العقاب، نتيجة لخطيئته هذه، ولكن بدلاً من أن يعاقبه اللّه ـ كما توقع ـ أغدق عليه كثيرًا من النعم مثل الثراء، وهبة الأطفال، والاحترام العام. وهنا تظهر المفارقة، ويتجلى منطق اللامعقول فى حياته، أدى هذا إلى شعوره بقلق مرِّوع، ناتج عن عدم عقاب اللّه له.

ودفعه هذا القلق إلى أن يتقاعد عن العمل، وهو فى سن الأربعين متحديًّا ربه، ليمنعه من تنفيذ عقابه، لكن ليس هذا إلا يأسًا منه، وقلقًا دينيًا حادًا، أدى به إلى أن يندفع فى إفراط جنسى شديد. بمعنى أن شعوره بالإثم قد دفعه إلى ارتكاب إثم جديد، طلبًا للتكفير والعقاب، فيقع فيما يسميه "فرويد" "بجرائم العقاب

الذاتى"، فكان سقوطه الجنسى وإسرافه فيه، عاملاً هامًا فى ازدياد القلق [11]. كما كان ـ هذا الإفراط الجنسى ـ سببًا فى أن تزوج للمرة الثانية من "آن سورنداثرلند" Ane Sren Sadalerlund. التى كانت تعمل خادمة فى منزله، أثناء زواجه الأول، والتى أنجبتْ له سبعة من الأطفال، كان آخرهم سرن ابای كيركجور Soren Aabye Kierkegaard.

أراد الأب أن يكون ذلك الطفل، قارب النجاة، لتلك الأسرة، فقرر أن يضحى به، كما ضحى إبراهيم بابنه إسحاق من قبل. فأخذ على عاتقه تربيته، بطريقة خاصة، تمنعه من أن يهرب من مصيره المحتوم، بوصفه "مخلص تلك الأسرة". وهذا ما جعل كيركجور، لا ينعم بأحلام الطفولة الجميلة، كغيره من الأطفال، حيث عاش حياته مقطوع الصلة بالواقع العينى.

كتب يقول:

(« لم أعش حياة مباشرة على الإطلاق، لم أعش الحياة بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة » [12]).

(« عندما ولدت، كنت رجلاً عجوزًا بالفعل، فقفزت فوق الطفولة والشباب » [13]).

ومن هنا يتضح دور الأب، فيما شعر به كيركجور من قلق، وكآبة، وكذلك فيما تلقاه من تربية دينية صارمة، أدت إلى توتره وتمزقه الداخلى.

لم يعرف كيركجور فى طفولته، عن المسيحية، سوى جانبها القاتم الحزين، الذى يرتكز على العذاب والمعاناة. فأراد الأب أن يغرس فيه انطباعًا مروعًا بحقيقة لاذعة عن المسيحية، فاتخذ أوقات لهوه، ليعرض عليه بعضًا من صور لأبطال مشهورين، وأثناء ذلك، أقحم صورة لرجل مصلوب وسط هذه الصور. اندهش الطفل من هذه الصورة، وتساءل، عما تعنيه! وعن السبب الذى من أجله تم صلب هذا الرجل!. أخذ الأب يوضح له، أن فعل الصلب هذا، لا يدل على طريقة مؤلمة للموت فحسب، بل يدل أيضًا على إجراء لخزى المجرمين، فازداد الطفل ـ بهذا التفسير ـ

حيرة، ودهشة، ذلك لأنه لم يعرف على وجه الدقة، إنْ كان هذا الإنسان خيرًا أم شريرًا.

فسَّر الأب مصرحًا، إنَّ هذا الإنسان يجب أن نحبه كل الحب، لأنه مخلص الإنسانية. (14) لقد كونت هذه القصة، انطباعًا قاتمًا لدى كيركجور، عن حقيقة المسيحية، ليس فى مرحلة الطفولة فحسب، بل لازمه هذا الانطباع طوال حياته. ويكمن جذور هذا الانطباع القائم عن المسيحية أيضًا، فى وعظ الأخوة المورافيين، الملىء بالدموع والجراح، الذى كان يستمع إليه الأب فى الكنيسة التى انتمى إليها (15).

وهنا نجد جذور فكرتين، سوف يتسم بهما موقف "كيركجور" تجاه المسيحية فى هذه الفترة.

الفكرة الأولى: كان يشعر أنه مخصص للعذاب فى هذا العالم، وأنه ضحية، ولم يكن يتوقع أن يشارك فيما يسميه الناس عادة "بالحياة السعيدة".

الفكرة الثانية: شعوره بالعثرة تجاه المسيحية، ومن ثم أحيانًا بالثورة والتمرد ضد الله، لأنه خلق العالم على نحو ما هو عليه، وفرض على الناس مثل هذه المطالب. ومع ذلك كله، كان يشعر أن المسيحية صادقة صدقًا مطلقًا، لكن كانت تمر عليه لحظات يشعر أنها قاسية بطريقة لا إنسانية (16).

لا شك أن جانبًا من شقاء كيركجور، كان راجعًا إلى ذلك الانطباع الذى يدين به إلى والده منذ أن كان طفلاً ولكن مع ذلك، لم يستمر هذا الانطباع فى مراحل حياته المختلفة بنفس الشكل، الذى كان عليه فى مرحلة الطفولة، بل أخذ صورًا مختلفة بعد أن توفى والده.

> **(« الانطباع الدينى الذى كان قويًا فى طفولتى، أخذ فى الضعف بعد أن توفى والدى، وأخذ شكلاً "مثاليًا" جديدًا يؤثر فىّ. الآن أصبحت كبيرًا، وذلك لأن تربيتى كانت معدة لهذا، وسوء الحظ الذى اصطحبنى، تحول لكى يكون شيئًا مفيدًا لى، عندما أصبحت فى سن الأربعين »)** (17).

لم ينجح كيركجور قط، فى حل هذا التناقض: شعوره بصدق المسيحية من

ناحية، وقسوتها من ناحية أخرى.

علمًا بأن تأثير الأب، لم يقتصر على الناحية الدينية فقط، بل امتد تأثيره بوضوح أيضًا فى تكوين شخصية كيركجور الفكرية منذ الطفولة، فحين اكتشف الأب ما لدى الطفل من موهبة خيالية، عمل على إظهارها، وذلك من خلال الرحلات الغريبة التى كان يصطحبه فيها داخل حجرته، حتى لا يلعب مع غيره من الأطفال خارج المنزل.

أثرتْ هذه الرحلات الخيالية على "كيركجور"، فجعلته يتجه إلى حياة العزلة والتفرد بعيدًا عن الواقع الحى، كما ساعدته على أن يخلق عالمًا جديدًا من لا شىء، من خلال شخصياته المستعارة [18]، كبديل عن شخصيات الواقع الذى حرم منه.

إضافة إلى ذلك، كان للمناقشات التى كانت تدور بين والده وأصدقائه، دور واضح، فى نشأة كيركجور الفكرية: لقد روى لنا ذلك على لسان يوحنا كليماكوس [19] قائلاً:

> **(« عندما كان الأب لسبب ما، منهمكًا فى المناقشة مع أى فرد، كان يوحنا يصغى بكل انتباه لأن كل شىء كان مدارًا بنظام وترتيب، فدائمًا ما كان الأب يسمح لخصمه، أن يعرض قضيته، وبعدئذ، يسأله بنوع من الحذر، عما إذا كان يريد أن يضيف أي شىء قبل أن يبدأ فى الرد عليه. وكان يوحنا يتابع حديث الخصم، بتوتر وانتباه شديدين، وكان مشاركًا بأسلوبه فى الاهتمام بالنتيجة »)** [20].

تعلم كيركجور من هذه المناقشات فن الجدل، ولغة الحوار، وكذلك ساعدتْ على تنمية قدراته الذهنية المختلفة.

واجتمعت كل هذه المؤثرات، وانصهرت فى وحدة واحدة، هى شخصية كيركجور الطفل، فدعمت مركزية الذات، وعملت على تنمية ملكة الخيال [21]. عنده، ولم يظهر هذا بوضوح، إلا عندما ذهب إلى المدرسة، حيث كان مقطوع الصلة بالواقع تمامًا. وأية ذلك، الهوة التى كانت تفصل بينه وبين رفاقه فى المدرسة، فلم

يتخذ منهم صديقًا، بل لم يعرف منهم أحدًا، وكل ما كان يربطه بهم، هو الصراع والتوتر، الذى دائمًا ما كان ينشأ بينه وبينهم، بسبب منظره الغريب، فكانوا يسخرون منه، فيبادلهم السخرية، بالتهكم اللاذع.

وكان لهذه الفترة تأثير واضح على كيركجور، حيث كشفت ما كان يتميز به (فى طفولته) من مقدرة كبيرة على التهكم، ومن تفوق عقلى. ومن ناحية أخرى، أدى الانطباع الأخلاقى الذى ظهر عنه فى هذه الفترة إلى انبثاق "فكرة الواجب" (22).

(« كنت فى طفولتى، امتلك ذاكرة جيدة، ولهذا كنت أتعلم دروسى بسهولة وبسرعة. وكانت أختى تصغى لى فى عديد من الأوقات، عندما كنت ألقيها عليها، حيث تؤكد أننى أحفظها جيدًا.

عندئذٍ، أذهب إلى النوم، لكنى كنت أسمع هذه الدروس لنفسى مرة بعد أخرى قبل أن أنام، ولا أنام إلا ولدىّ قرار أكيد، لإعادة قراءتها مرة اخرى فى الصباح.

كان يبدو لى، أن السماء والأرض سوف تنهار إذ لم أعرف دروسى، ويبدو لى من ناحية أخرى، حتى لو انهارت السماء والأرض، فلن يعفينى هذا من تعلم دروسى.

وفى هذه السن، عرفت قليلاً عن الواجبات، لقد عرفت واجبًا واحدًا هو أن أتعلم دروسى، ولذا، أستطيع أن أعزو وجهة نظرى الأخلاقية كلها عن الحياة إلى هذا الانطباع»)(23).

هكذا نجد أن فكرة الواجب، التى انطبع بها كيركجور منذ صغره، كانت قاصرة على تعلم دروسه، لكنها أثرت فيه تأثيرًا عميقًا فيما بعد، حتى أنه أرجع كل وجهة نظره الأخلاقية عن الحياة إلى هذه الفكرة، التى غرسها فيه والده منذ أن كان طفلاً.

(« إنى أدين بهذه الخبرة، التى صنعت لدىّ مثل هذا الانطباع إلى والدى الوقور. ولو لم أكِّن له شيئًا آخر، فهذا كاف، أنْ يجعلنى أدين له بدين خالد. أستطيع أن أقول ـ من هذه الوجهة ـ إن طفولتى كانت محظوظة دائمًا، لأنها كانت تمدنى بقدر ما بطابع أخلاقى، وتجعلنى أمعن النظر لفترة طويلة،

فى السبب الذى يذكرنى بوالدى، والذكريات العزيزة التى امتلكها » [24].

من هنا يتضح لنا أن كيركجور لم يحيا طفولة عادية كغيره من الصغار، بل عاش طوال حياته، روحًا معذبًا، يحيا فى عالم الفكر، وعلى حد قوله:-

(« لم أعش بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة، لقد بدأتُ بالتأمل، إننى فى واقع الأمر، بدأت وانتهيت بالتأمل ») [25].

بهذا انفصل كيركجور عن الواقع الحى، وخلق لنفسه عالمًا آخر من صنع الخيال، بحيث أصبح لا يفكر إلا فى وجوده الخاص، ولا يحيا إلا مع أفكاره فحسب.

ولا ترجع الخلفية المأساوية لحياة كيركجور إلى كآبة الأب ـ التى ورثها عنه ـ فحسب، بل كان لتكوين جسده الشائه، دور لا يقل أهمية عن دور الأب، فى شعوره بهذه الكآبة.

فقد كان بشع المنظر، وقمىء القامة، إحدى ساقيه أقصر من الأخرى، يبدو عموده الفقرى كأنه مكسور [26]. كان هذا التكوين الدميم يذكره دائمًا، بأنه محروم من محاسن الجسد وعلى حد تعبيره:

(« كنت رقيقًا، نحيفًا، ضعيفًا، كما كانت نفسى محرومة من أن تمتلك أى شىء أساسى، كغيرى من الصبيان، أو حتى فى مرحلة الانتقال كى أكون رجلاً بالغًا، إذا ما قورنتُ بالآخرين.

وفى أوقات كثيرة، كنت كئيبًا، بائسًا، شاحب الروح، ولكن شيئًا واحدًا كنت أمتلكه، ذكاء حاد، أعطى لى مقدمًا، حتى لا أكون عاجزًا فى الدفاع عن نفسى، وكنت واعيًا فى طفولتى، لقدرة ذكائى، وعرفت أنها قوتى فى صراعى مع من هم أكثر منى قوة ») [27].

يعد هذا التكوين الجسدى الضعيف بالنسبة لكيركجور (شوكة فى الجسد) Thorn in the flesh، فقد أثر عليه تأثيرًا بالغًا، فلم يجعله قادرًا على تحقيق العام أعنى، لم يجعله يحيا أى نوع من أنواع الحياة التى يحياها غيره من الرجال.

إلى جانب هذا الجسد الضعيف، كان كيركجور يمتلك روحًا قوية، وذكاء

حادًا. وأدى هذا إلى تنافر شديد فى العلاقة بين جسده، وروحه، بمعنى أنه مركب من جانب متناه متمثل فى الجسد، وجانب لا متناه متمثل فى الروح [28].

ويعبر هذا عن التناقض الفعلى فى تكوين كيركجور، الذى كان يشعر به بداخله، والذى جعله نموذجًا للجدل العينى الحى، حيثُ كان مطلوبًا ومنعزلاً فى وقت واحد، محبوبًا ومكروهًا فى آن معًا.

ويعبر كيركجور عن ذلك بقوله:

(« منذ زمن بعيد، وفى أعماق إحساسى تعاسة فردية، معتقل بين معاناة وأخرى، كنت على حافة كبيرة من الجنون، أساسها العميق، التنافر الحاد بين الجسد والروح (وهذا شىء غير مألوف) ذلك لأن جسدى ليس له علاقة بروحى، بل على النقيض، ربما بسبب العلاقة المتوترة بين الجسد والروح، اكتسبت روحى قوة نادرة ») [29].

حاول كيركجور معالجة هذا التنافر، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل، وكان ذلك عندما أراد أن يحيا حياة اللهو والمتعة، أو ما أطلق عليه "طريق الضياع" " The path of perdition " [30].

ففى عام 1835 غادر المنزل، رافضًا الحياة الصارمة التى كان يفرضها والده داخل المنزل، فأهمل دراساته، وأقبل على حياة المتعة واللذة، والخبرة الحسيّة. وكان ما يشعر به من قلق ـ نتيجة لتكوينه الجسدى ـ دافعًا قويًا، لمحاولته تحقيق الرغبة فى الانحراف. لكن هذا القلق، قاده إلى مزيدٍ من الكآبة واليأس، حيث لم يكن فى استطاعته تحقيق العام مثل غيره من الشباب.

نراه يقول:

(« إننى ممزق داخليًا، بدون أدنى أمل فى أن أحيا حياة أرضية سعيدة (وليت النجاح يحالفنى وأحيا طويلاً على هذه الأرض) ..... ويا للعجب من ذلك اليأس المفرط، لقد كان أن يستحوذ علىّ، لولا ما فى الإنسان من جانب عقلى، وتشبث بالأمل راسخ فيه، إلى حد أنَّ قدرتى العقلية فى

التفكير، أصبحت عزائى الوحيد »[31].

وإلى جانب علاقة التنافر بين الجسد والروح، كانت معرفته لسر والده وراء بحثه عن المتعة واللهو فى هذه الفترة [32].

وجد كيركجور فى هذا السر، القانون الذى فسّر من خلاله ما لحق بالأسرة من كوارث، المتمثلة فى الوفيات العديدة التى حدثت فيها، فانتابه شعور قوى باليأس، حيث كان يتوقع أن الفاجعة سوف تصل إليه.

« عندئذٍ حدث الزلزال الأعظم، الثورة المروعة التى اقتحمتنى فجأة، بقانون جديد لا يخطأ فى تفسير جميع الحقائق ـ لقد ظننت أن علو سن أبى، لم يكن نعمة إلهية، بل بالأحرى لعنة، وأن القدرات العقلية البارزة التى تنعم بها أسرتى، لم يقدر لها إلا أن يمزق بعضها بعضًا. لقد شعرت بسكون الموت يحوم حولى، عندما رأيت فى والدى الرجل البائس الذى قدر له أن يعيش بعدنا، وكأنه صليب على قبر كل آماله. لقد كُتِب على هذه الأسرة أن تحمل على عاقتها خطيئة، ويسلط عليها عقاب الله، وتزول بيد الله القوية، وتمحى كما تمحى كل محاولة فاشلة. وفى الوقت نفسه، لم أتخلص من الفكرة التى ترى أن والدى أراد أن يعزينا بالدين، وأن يمد لنا يد العون، وكذلك أن هناك عالمًا أفضل يفتح لنا إذا ما فقدنا كل شىء فى هذا العالم، حتى فاجئنا بالعقوبة التى دائمًا يرجوها اليهود لأعدائهم، بأن تمحى كل ذاكرة لنا ولا نعمر كثيرًا. »[33]

كان لليأس الذى شعر به كيركجور فى هذه الفترة، دور حاسم فى اختياره الذات اللامتناهية، حيث أصبح واعيًا بإمكاناته المتعددة، فأدرك العنصر الأزلى - المتمثل فى الجانب اللامتناهى - الذى كان يفتقده فى بداية هذه الفترة حينما كانت حياته بعيدة عن الدين.

وتم له هذا، من خلال الإيمان الذى تجلى فى تجربةٍ روحية، وصفها فى إحدى يوميات 19 مايو 1838 قائلاً:

« هناك فرحة لا يمكن وصفها، تلهبنا بلهيبها، بطريقةٍ صعبة التفسير، مثل

صعوبة كلمة الرسول التى أطلقها بلا مبرر، افرحوا، أقولها لكم، وأعيد القول أفرحوا، بفرحتى، ومن فرحتى، وفى فرحتى، وعلى فرحتى، ومع فرحتى، نفحة سماوية، كأنها تقطع فجأة أغانينا الأخرى، إنها فرحة تنعشنا، وتلاطفنا، كلفحة الريح التى تهب من سهول ممرا Mamre **إلى جنات الخلد »** (34)

تمثل هذه التجربة بالنسبة لكيركجور وثبة من الحياة الجمالية، التى يفقد فيها الإنسان حريته، إلى الحياة الأخلاقية، التى يستعيد فيها هذه الحرية. وتتحقق هذه الوثبة، من خلال مخاطرة الإنسان فى اتخاذ القرار، إذ أنه فى هذه اللحظة، يكون أمام نفسه وجهًا لوجه، فيختار من بين الممكنات المطروحة أمامه، ما يحقق ذاته الخاصة.

وتظهر هذه المخاطرة لدى كيركجور، عندما صمم على ترك الحياة الجمالية، مقررًا العودة إلى المنزل، وفض النزاع الذى كان قائمًا بينه وبين والده آنذاك، بأن عاد إلى استئناف دراسته فى اللاهوت حتى اجتاز الامتحان. وتظهر المخاطرة مرة أخرى، فى تجربة حبه البائس، وذلك عندما قرر فيها الارتباط بريجينا أولسن Regona Olsen، وعندما قرر أيضًا الانفصال عنها.

ب- قصة حبه البائس :

فشل كيركجور فى الاتصال بالواقع العينى بطريقة مباشرة - أثناء فترة الضياع - فلم يكتسب سوى مزيدٍ من اليأس والقلق والكآبة، مما دفعه إلى محاولة الاتصال بهذا الواقع مرة أخرى، فى تجربة حب فريدة من نوعها، مع فتاته التى قابلها لأول مرة، أثناء زيارته لأسرة "آل روردام" وهى ريجينا أولسن.

(« ريجينا أولسن. رأيتها لأول مرة عند آل روردام. حقًا لقد رأيتها هناك، لكنى لم أعرف شيئًا عن أسرتها (الشىء المؤكد، أننى أشعر بقدرٍ من المسئولية تجاه بوليت روردام Rordams**، التى كان لها تأثيرٌ ما علىّ، وربما كان لدىَّ نفسى التأثير عليها، ولكن كل هذا كان بريئًا وعلى نحو عقلى »)**(35).

بدأ اتصال كيركجور بالعالم فى هذه الفترة، عندما تعرف على "أسرة روردام"

وكان يشعر بإحساسٍ ما نحو بوليت. كانت بوليت آنذاك مخطوبة، لطالب فى "اللاهوت"، لكن هذا، لم يمنع كيركجور من التفكير فيها، حيث كان يرى فى رفقتها عزاءً لوحدته. ورغم ذلك، لم يكتسبْ من هذا التفكير سوى مزيدٍ من القلق والتوتر، وهذا ما كان يشعر به دائمًا، كلما حاول الاتصال المباشر بالواقع الحى. وحينما عزم على أن يفاتح بوليت، بحقيقة مشاعره هذه، شعر بملاك الرب يقف فى طريقه، ليمنعه من الارتباط بأى فتاة (36).

لا شك أن العوامل التى أسهمت فى تكوين كيركجور، كان لها دوراً بارزاً فى وجود عنصر التناقض، الذى كانت شخصيته تتسم به. فمن ناحية نجد أن ما يعانيه من تنافر حاد، وقلق شديد، يدفعه دائمًا إلى محاولة الاتصال بالواقع، لكنه من ناحيةٍ أخرى، يعود فيرجِع فشله فى هذا الاتصال إلى واعزٍ دينى. وهذا كله كان يجعله يقرر عدم الارتباط بأى فتاة.

رغم ذلك، ينسى جميع القرارات التى عزم عليها، حينما شعر بالحب الحقيقى لريجينا أولسن، التى كانت تبلغ من العمر ـ فى ذلك الحين ـ أربعة عشر عامًا. حيث أحبها حبًا قويًا، كما كانت هى أيضًا مليئة بالمشاعر الفياضة نحوه.

(لقد أحببتها كثيرًا، كانت تبدو لى، أحيانًا خفيفة كالطائر، وأحيانًا صلبة كالفكرة. كنت أتركها ترتفع، وتعلو، تعلو، كما كنت أبسط لها يدى لتَحط عليها وهى ترفرف) (37)

بعد أن تَعرَّفَ كيركجور على ريجينا، فى أول لقاء لهما، ظل يشعر بهذا الحب، دون أن يراها إلا مراتٍ قليلة فى الطريق العام، ولكن هذه العلاقة أيقظت ما بداخله من قلق، وكآبة، فأخذ يفكر فى أمر هذا الحب، ونتائجه الطبيعية، هل يحق له ـ بكآبته التى يحملها، وخطيئة أبيه التى ورثها، والتنافر الحاد الذى كان يعانيه ـ أن يحق العام عن طريق الزواج من ريجينا؟ (38).

رغم هذا القلق، الذى دائمًا ينتابه، عند اتخاذ أى قرار، ظلت ريجينا بداخله

لمدة عامين، حاول خلالها أن يتودد إليها. فبعد أن اجتاز امتحان اللاهوت عام 1840، شعر أنه لابد من مصارحتها بهذا الحب.

كتب يقول:

(« فى صيف 1840، اجتزت امتحان "اللاهوت"، وذهبت بعد ذلك، إلى إقليم جيتلند Jut Land، وكنت فى ذلك الوقت أتقرب إليها، بأن أعيرها كتبًا، وكنت أشير إليها بقراءة أجزاء معينة.

وعدت فى أغسطس، وفى الفترة من 9 أغسطس حتى بداية سبتمبر كنت أتقرب إليها، وفى 8 سبتمبر غادرتُ منزلى، وأنا عازم على أن أضع حدًا لهذا الموضوع، فقابلتها فى الطريق، بالقرب من منزلها. وقالت لى: إنه لا يوجد أحد بالمنزل، وأدركت فى الحال، أن هذه دعوة لى ومناسبة تمنيتها.

وذهبت معها، وجلسنا بمفردنا، وكانت مرتبكة إلى حد كبير، فرجوتها أن تعزف على البيانو، بعض المقطوعات الموسيقية كعادتها، ففعلت، ولكن ذلك لم يغير من الأمر شيئًا ـ حيث انتابها قلق شديد ـ فجأة! أخذتُ النوتة الموسيقية، فأغلقتُها بعنفٍ، وألقيتُ بها على البيانو. وقلت:-

آه! لم أعد أهتم بالموسيقى الآن، إنما أنتِ مَنْ أبحثُ عنها، أنتِ مَنْ كنتُ أبحث عنها منذ عامين ») (39)

لم يكتف كيركجور، بمصارحة ريجينا بحبه، بل قرر أن يرتبط بها فعليًا، فسارع إلى أبيها طالبًا يدها، فوافق الأب، وبعد ذلك وافقت ريجينا. وتم ذلك فى سبتمبر عام 1840 (40).

لكن سرعان ما عاد القلق يساوره من جديد ـ كما كان يحدث دائمًا كلما حاول أن يتصل بالواقع الفعلى ـ ورأى أن ما أقدم عليه، يعتبر خطوة خاطئة.

(« ولكنى شعرت داخليًا، أننى أقدمتُ على خطوةٍ خاطئة، فعانيتُ معاناةً لا يمكن وصفها، لكن يبدو أنها لم تلحظ شيئًا من هذا ») (41)

لكن ريجينا على العكس من ذلك، أخذت مشاعرها تزداد نحوه، وفى الوقت ذاته أخذ الصراع يزداد حدة، شيئًا فشيئًا داخل كيركجور، حتى تغلبت كآبته، على

مشاعر المحبة والود، التى كان يكنها لخطيبته، وقرر الانفصال عنها.

طلب منها فى البداية، أن تضع حدًا لعلاقاتهما، لكنها رفضتْ، فاستخدم بدلاً من ذلك أساليب متعددة من الغش والخداع، لتحل الكراهية فى قلبها، محل الحب الذى كانت تشعر به نحوه ـ لكنه لم يستطع تحقيق ذلك، إذ أن ريجينا لم تستسلم لهذا الواقع، الذى أراد أن يفرضه عليها، حتى بعد أن أرسل لها خاتم الخطوبة.

رغم ذلك، أخذتْ تتوسل إليه باسم السيد المسيح، وبذكرى والده الفقيد ألا يتخلى عنها، لكنه لم يذعن لهذه التوسلات، واستمر فى خداعها لمدة شهرين، أطلق عليها "فترة الرعب" [42]، وهى الفترة التى حاول أن يظهر فيها، بمظهر الشخص التافه، والوغد الجبان، الذى تخصص فى أصول الغدر والحيلة والخديعة، ولقد أدهشها سلوكه، وإنْ كانت لم تصدق شيئًا منه [43].

(« طوال شهرى الخداع، راعيتُ أن أكون حذرًا فى حديثى المباشر إليها، وكنت أقول لها من وقتٍ لآخر، دعينى أرحل، إنك لم تستطيعى تحمل هذا، مع ذلك كانت تجيب بانفعال شديد، مفضلة أن تتحمل أى شىء على أن تتركنى أرحل ») [44]

مرتْ قصة الحب هذه بمفارقات عديدة، فقد كان موضوعها مأساويًا. بدأ بتودد سريع بين الطرفين، ثم نزاع، فتبدد أسرع.

كانت ريجينا تحتفظ له بكل الحب والإخلاص، ورغم ذلك يعيد "كيركجور" إليها خاتم الخطوبة، لأنه يرى أن لا مفر من الانفصال، مع ذلك تصارع من أجل الاحتفاظ به، أما هو فيستمر فى الخداع كى يحقق هذا الانفصال حتى تم [45].

(« إنه لعذابْ رهيب، أن تكون على هذا النحو من القسوة، وأن تكون فى الوقت ذاته، على هذا القدر من الحب كما فعلت أنا، لقد كافحت كالنمرة، وإذ لم أكن أعتقد أن الله قد أقر الرفض Veto لانتصرتْ ») [46]

يعنى انفصال كيركجور عن ريجينا أولسن، انفصالاً نهائيًا عن أى ارتباط ممكن بالواقع الفعلى، وقد أراد أن يحقق هذا الانفصال، لنفس الأسباب التى

كانت تدفعه دائمًا إلى الانفصال، عن الواقع العينى فى الفترات السابقة.

(« لو كنتُ وضحتُ لها نفسى، لأشركتُها فى أشياء مرعبة، علاقتى بوالدى، ومزاجه السوداوى، والظلام الأبدى الذى يحتوينى، ضلالى، وانحرافى، والرغبات التى لم تبد أمام الله مرعبة إلى هذا الحد. إنه القلق الذى قادنى إلى الإفراط، وعندما عرفتُ أننى أبحثُ عن شىءٍ أتعلقُ به، اضطرب الإنسان الوحيد، الذى كنت أحترمه، وأبجله لقوتِه، ولقدرتِه »)[47]

لا يعبر فسخ الخطوبة من وجهة نظر كيركجور، إلا عن تعليق إمكانية الزواج فى هذه المرحلة، ذلك لأنه يرى، إذا تحقق الزواج فى الواقع، فسوف يفقد كل شىء. وهنا يتضح أنه لم يستطع الوفاء بالمتطلبات الأخلاقية للخطوبة (الزواج)، لكنه مع ذلك، اختار أن يحيا محبًا لريجينا، وأصبح هذا الحب مصدرًا لمعاناته التى دارت حولها معظم مؤلفاته فى هذه الفترة، [48] أى أثناء وجوده فى برلين بعد قرار الانفصال.

(« إنَّ حبى لا يمكن التعبير عنه بالزواج، فإذا فعلتُ هذا، فسوف يكون فى ذلك شقاؤها، ربما تظهر إمكانية تغريها، ولم استطع مساعدتها، لأنه فى اللحظة التى تظهر فيها الفكرة فى الواقع، فإن كل شىء سوف يفقد ») [49]

يأس كيركجور من الارتباط بريجينا فى الحياة المباشرة، فأخذ يبحث عن علاج لهذا اليأس، حتى يمكنه استئناف العلاقة مرة أخرى، فى حب لا متناه، يكون فيه الارتباط بينهما أبديًا، وذلك بأن اللّٰه سوف يَمُن عليه بهبةٍ مضاعفة تمكنه من الزواج بريجينا فى حبٍ لا يزول ولا يَفْنَى.

ويرى كيركجور أنَّ الإمكانية التى يستطيع من خلالها الارتباط بريجينا، ارتباطًا أبديًا، هى إمكانية التكرار [50]، ويرى أن الذات بهذه الإمكانية تتحرر من كل ما هو زمانى ودنيوى، وتتجه إلى كل ما هو أبدى وخالد، وذلك من خلال الإيمان.

ومن هنا نلاحظ أن كيركجور يتخذ من الإيمان دافعًا لاسترداد ذاته الخاصة كلما فشل فى محاولات الاتصال بالواقع العينى.

2ـ كيركجور وسقراط

يرى كيركجور أن سقراط نموذج للفيلسوف الوجودى، لأنه عبر بحياته الخاصة عن العلاقة الجوهرية بين الفلسفة والحياة، وهو الشخصية المتفردة، التى لا يمكن تصنيفها تحت أي مقولة من المقولات التقليدية (51).

كان لسقراط أهمية خاصة فى تكوين "فلسفة الوجود"، إذ بدأتْ الثورة تتشعب منه، فى الفلسفة اليونانية، فتحول الأهمية من الطبيعة إلى الإنسان نفسه، بوصفه محورًا للبحث الفلسفى، وأصبح السؤال عن الذات البشرية هو منهج الفلسفة، ومعرفة هذه الذات، هى غاية الفلسفة (52).

وكانت فلسفته ذات مغزى أخلاقى عميق، حيث أظهر عدم كفاية المعتقدات الشائعة المتعارف عليها، كالتقوى والشجاعة، والعدالة وما شابه ذلك، وطالب الناس بمزيد من التعمق فى فهم الحياة التى يشاركون فيها بالفعل بوصفهم بشرًا.

ومن هنا، من السهل علينا أن نفهم سبب إعجاب كيركجور "بسقراط" الذى يصفه بأنه نقطة تحول فى مجرى التاريخ.

> **(« مع سقراط، يغوص سيل السر التاريخى تحت الأرض لفترة من الزمن، مثل نهر الوادى الكبير** Guadalquivir**، كى يندفع قويًا مرة أخرى بقوةٍ متجددة »)** (53).

يرى كيركجور أن سقراط غيَّر مجرى تاريخ الفكر الإنسانى، عندما افتتح عصرًا جديدًا، ارتد فيه وعىُ الإنسان إلى نفسه لأول مرة، وجعل من "التهكم" مبدأً لحياته (54).

لم يكن سقراط الذى اهتم به كيركجور هو سقراط، الذى كان مصورًا فى محاورات أفلاطون، بل هو سقراط الإنسان العينى بلحمه ودمه، الذى قال عن نفسه، إنه بلا مذهب، ولا نظرية يعلمها لأحد. إنه فى الواقع، ليس لديه معرفة حتى

عن نفسه. بل كان يتخذ لنفسه دور القابلة Midwife لمساعدة الناس على ولادة معرفة الحقيقة من داخلهم [55].

(«اتخذ سقراط لنفسه دور القابلة، وظل محتفظًا به حتى النهاية، ليس ذلك لأن فكره كان بلا مضمون إيجابى، وإنما لأنه أدرك أنَّ هذه العلاقة هى أعلى علاقة يمكن أن تُمد بأسباب الحياة للكائن الإنسانى بغيره ») [56]

جعل "كيركجور" لنفسه مهمة متشابهة، بالمهمة التى قام بها سقراط من قبل، حينما اتخذ لنفسه دورَ الذبابةِ اللاذعةِ godfly، ليلذع أتباعه من الآثينيين ليوقظهم من جهلهم العميق، [57] ويحثهم على الارتداد إلى الوعى الذاتى من خلال معانى الفردية.

وهكذا رأى كيركجور أن مهمته هى إثارة الصعاب والإشكالات فى مجتمعه، الذى يتسم بالتقدم المادى، والنمو العقلى. ومن هنا اهتم بأن يكون ذبابة لاذعة، ليلذعَ كلاً مِنْ "المطلق الهيجلى"، والديانة "المسيحية" الرسمية.

(« لماذا شبَّه سقراط نفسه بالذبابة اللاذعة؟

لأنه تمنى أن يكون ذا مغزى أخلاقى فحسب، ولم يتمن أن يكون موضع إعجاب بوصفه عبقريًا، بصرف النظر عن الآخرين. بناء على ذلك، فإن المبدأ الأساسى لديه هو، أن يصنع حياة الآخرين بسهولة. لهذا السبب من الحسن أن يقولوا عنه "إنه عبقرى"، ليس لأنه فعل ما يستطيع أى إنسان أن يفعله فحسب، بل لأنه فِهم ما يستطيع أى إنسان أن يفهمه. فى تلك المسألة، تكمن الفكرة الساخرة. كان لاذعًا لذلك الإنسان الفرد، إذ كان يقتحمه باستمرار بسخطه لتلك العمومية. كان مثل الذبابة اللاذعة التى تغز الناس بمعانى الفردية ») [58].

تعتبر "جوانية" سقراط، المفتاح الذى فَهِم من خلاله كيركجور معنى الوجود الأخلاقى، ويعتبر تحليله للتهكم السقراطى، هو نقطة البدء لظاهريات الوجود عنده. ومن ثم يجب أن يُفهم تفسيره لتهكم سقراط، والتهكم بصفة عامة، على أنه أساس محاولته الشخصية فى أن يكون صاحب نزعة جدلية متطرفة [59].

ويمكن فهم تفسير كيركجور، للتهكم السقراطى بطريقتين:

الأولى: أنه موقف وجودى.

الثانية: أنه منهج للحوار.

الطريقة الأولى: يستخدم كيركجور المنهج الجدلى للحوار، من خلال مؤلفاته الاستعارية كوسيلةِ اتصال غير مباشر Indirect Communication ليعبر عن مدى العلاقة بين أعماله الجمالية والدينية، وكذلك ليوضح الموضوعات الجدلية لنظرية المراحل. ولكن لم يكنْ هدف كيركجور، فى استخدامه لهذا المنهج، ربط مؤلفاته الاستعارية بعضها ببعض فحسب، وإنما كان يهدف كذلك إلى جذب القارئ إلى الحوار معه. وهنا يعتبر كيركجور قابلة سقراطية، لأنه يحضر ميلاد الحقيقة إلى القارئ، وذلك بإخفاء ذاته خلف الاستعارة [60]. بمعنى أنه يقدم للقارئ رؤية الحياة الممكنة التى يستطيع من خلالها أن يدرك ذاته ويسعى إلى تحقيقها.

(« تظهر فى الحديث الخطابى صور متكررة للكلام، الذى يحمل لقب "التهكم" والذى يتسم بهذه السمة، هو قول ما هو نقيض المعنى. بهذا يكون لدينا تحديد لكل أشكال التهكم »)[61].

إنَّ "التهكم" irony، بوصفه أداة أو وسيلة لإدارة الحديث تبعًا لكيركجور، يوضح مدى التشابه والاختلاف بين الكلمات فى الحوار، وكذلك يوحى بعدم كفاية اللغة كمعنى للتعبير، حيث يجعل السامع فى كثير من الارتياب فى المعنى المألوف، ومن ثم يعرف أن الكلمة لا تعبر عن المغزى الجدلى لوجوده، وحينئذ يحدث ذاته، ويخلق تعبيرًا آخر، يعبر من خلاله عن هذا النشاط الجدلى [62].

الطريقة الثانية فى تفسير كيركجور للتهكم على أنه موقف وجودى، حيث يمثل ـ بوصفه وعيًا تهكميًا ـ تبصرًا داخل طبيعة الواقع، وكذلك يمثل منظورًا رحباً حول الذات وعلاقتها بهذا الواقع. ويعتبر التهكم، أولى الحالات المزاجية [63]، التى تدل على وجود أزمة فى الحياة الجمالية، حيث ينتفى الماضى، ويظهر الوعى بأن يضع الفرد على عتبة الوجود الأخلاقى.

ولحل أزمة الحياة الجمالية، لابد أن يكون الفرد رافضًا للمباشرة التى يحياها، وذلك بعد أن يصبح واعيًا بها، ومن ثم يساعده التهكم على تحرير ذاته من سيطرة العالم اليومى.

وعلى ذلك تتضح الصفات الأساسية والمميزة لاستخدام مصطلح "التهكم" بوصفه من ناحية، أداةً لمعالجة الموضوع، وبوصفه من ناحيةٍ أخرى، موقفًا وجوديًا، يدل على انتصار الفرد على الجمالية، وعلى أنه حركة أساسية للروح تجاه ما هو أخلاقى ثم ما هو دينى.

(« التهكم حضارة تعين الروح، وبناء على ذلك يلى بعد المباشرة، ثم يأتى الأخلاقى، ثم الهزلى، وفى النهاية الفرد الدينى ») (64)

يعبر تاريخ التهكم عند كيركجور، عن تاريخ حركة الروح التى بلغت أعلى تطور لها فى ذاتية سقراط، حيث يمثل التهكم السقراطى بداية تأمل التفكير الغربى فى الوعى الذاتى، والوجود الشخصى، وذلك من خلال الجوانية التى لا يمكن الوصول إليها بتحديد مقولى.

يعتبر "التهكم" عند سقراط، وجهة نظر أولية للسلب Negative، حيث كان يهدف من خلاله، إلى مساعدة الفرد على استعادة ذاته الأصلية، (65) التى ضعفتْ فى انغماسه فى الحياة الجمالية.

لقد استخدم سقراط التهكم، لحث الناس على أن يتأملوا آراءهم، ووجودهم، وأهمية حياتهم، وذلك من خلال تقويضه لألوان اليقين الموضوعى، ولكل المعتقدات الشائعة، ويؤدى هذا فى الحال إلى ارتداد الوعى إلى ذاته، إلى يقظة الناس مما هم فيه من سُباتٍ عميق، ليفهموا ما لم يعرفوه من قبل، ويعرفوا ما لم يكونوه، حتى يستطيعوا أن يروا الحقيقة فى ضوءِ العقل (66).

(« سقراط شغلته مشكلة: ما معنى أن تكون إنسانًا، ومن ثم شك فيما إذا كنا أناسًا بالميلاد، فليس من السهل على أي فرد، أن يحصل على الفرصة لكى يكون إنسانًا أو لكى يعرف ما هو كى يكون إنسانًا ») (67)

يبدو من هذا، أن ما كان يهدف إليه سقراط، هو أن يوقظ فى الآخرين إمكاناتهم من أجل وعى ذاتى أخلاقى، فلم يكن يهتم بتأمل الآخرين فى ذاتهم فحسب، بل بالأحرى، كان يهتم أن يرشدهم إلى إدراك إمكاناتهم حتى يصبحوا واعين بذاتهم. وهذا ما كان يعنيه كيركجور، بأنَّ التهكم يسير بالفرد إلى عتبة الوجود الأخلاقى.

فى هذه الحالة، يعتبر التهكم مرشدًا للفرد، ليتخذَ موقفًا متوازنًا تجاهَ الواقعِ الفعلى، حتى يمكنه أن ينتقل إلى وجوده الأصيل، فيصير ما لم يكنه من قبل. ولا يمكن تحقيق هذا، إلا إذا هدم وجوده الزائف، واستيقظ الوعى بداخله وتنبه إلى ما يعيش فيه من زيف.

وهنا يظهر أنَّ للتهكم دورًا عدميًا عند كيركجور حيث يقوض الأفكار التقليدية المسلم بصحتها لدى الفرد، ويكشف له عن عجزه فى الوصول إلى يقين موضوعى فى العالم اليومى وذلك بتوجهه نحو التحول الأخلاقى الممكن [68].

(« لا يمكن أن تكون هناك حياة إنسانية أصيلة دون التهكم ») [69].

يشير "التهكم" إلى وجود تصدع فى الحياة اليومية للفرد، ويحدث انبثاق وعى جديد فى الوجود العينى، هذا الوعى نتيجة لعزلة الفرد عن الحياة اليومية، وانقطاعه عن الآخرين [70].

(« يصبح كل الوجود العينى غريبًا فى ذات المتهكم ... كما أنه يصبح على التعاقب مبتعدًا عن الوجود العينى، ذلك لأن الواقعية تفقد شرعيتها بالنسبة له. لذلك فهو أيضًا، يصبح فى نطاق محدد، لم يعد واقعًا ») [71].

يبدأ الفرد من خلال التهكم، فى رؤية عالم الظواهر بضوء مختلف، فيفقد الواقع الفعلى شرعيته بالنسبة له، ويراه بوصفه ماضيًا، ومن ثم يصبح واعيًا لمتطلباتِ واقعه الحاضر الذى ينتسب إلى ذاتِه فى لحظِته الراهنة.

يرى كيركجور، أن موضوع التهكم هو هدم الواقع الفعلى، حيث يكشف عن العلاقات المتناقضة والمتغايرة بين الواقع والمثال، بين ما هو مقبول اجتماعيًا، وبين

ما هو ممكن. معنى ذلك، أنه يتجه إلى المستقبل الغامض، ويُنكر الواقع الحاضر، الذى لم يتطابق مع المثال بكل ما فى الكلمة من معنى [72].

ومن هنا يتضح أن التهكم السقراطى بالنسبة لكيركجور، "موقف سلبى لا متناهى كلية".

(« سقراط مثل شمشون Samson، يستولى على أعمدة صرح المعرفة ويقحم كل شىء فى عدمية الجهل ») [73]

هذه هى السمة الرئيسية التى يراها كيركجور، فى تهكم سقراط، والتى تشير إلى أن المنهج السقراطى فى المعرفة، لا يسمح للناس أن يصلوا إلى أى نتائج، [74] حيث إن كلاً من المثل والماهيات، تمثل عنده، حيْل سلبية تجد دورها فى الجهل، وقد أدى هذا إلى اعتبار التهكم عند سقراط، منهجًا سلبيًا، يوحى بأنَّ ما هو واقع فعلى، ليس حقيقيًا على الإطلاق.

يبدو من هذا، أن التهكم يتضمن الوعى الذاتى لإمكانات متعددة، تواجه الفرد فى وجوده العينى، بمعنى أنه يهدف إلى تحويل كل شىء إلى إمكانية، ويسلب بيقينية قاطعة مستوى أى شىء، ويرتبط بالإمكانات الاختيارية من خلال نظرة منطقية. ومن ثم لا توجد حقيقة موضوعية، بل توجد إمكانية حقائق متعددة، ولهذا السبب يصف كيركجور "الموقف التهكمى" بأنه "عدمى" Nihilistic [75]، بمعنى أنه طريق سلبى، ليس الحقيقة، بل هو اتجاه نحو الحقيقة.

يعتبر التفكير التهكمى من وجهة نظر كيركجور، تفكيرًا نقديًا فى المقام الأول، فيما يتعلق بادعاءات الحقيقة، بينما تصبح فائدته عظيمة للمفكر الوجودى، عندما يعود إلى ذاته، ليحقق الإمكانية الأخلاقية. معنى هذا، على الرغم من ممارسة الفرد للتهكم، يتعذر عليه بلوغ إمكانية الحركة الأخلاقية فى اليقين الموضوعى، التى تعتبر من صنع الفرد فى صميم الوجود ذاته.

« يعتبر التهكم مركبًا للعاطفة الأخلاقية، الذى يؤكد شخصية الفرد داخليًا بشكل لا نهائى، فيما يتعلق بالمطلب الأخلاقى » [76].

إذا كانت الأخلاق عند كيركجور، تعبر عن الوجود الذاتى للفرد، وتعتبر هدفًا للوجود العينى، فإنَّ التهكم يمثل من ثم، مرحلة وسطى بين الوجود الجمالى، وبين الوجود الأخلاقى، فهو يهدم الأول، ويجعل الفرد يقف عند عتبة الثانى .. وهكذا تتكشف البذور الأولى لنظرية المراحل الثلاث عند كيركجور.

إنَّ التهكم، من حيث إنه موقف عدمى، يكشف للفرد من البداية إلى النهاية، زيف الواقع الفعلى، الذى يتضمن ذاته، ولكنه مع ذلك يحجب عنه اليقينية داخل غموض الواقع. ومن ثم يتخذ الفرد موقفًا سلبيًا تجاه هذا الواقع، فيحتاج إلى الأساس العميق الذى يبدأ فيه إدراك مطالبه الحقيقية.

ويتم التغلب على هذا الموقف العدمى، من خلال اختيار الحل الأخلاقى والدينى.

وفى هذا يرى كيركجور أنه لابد من تجاوز الموقف القائل بمركزية الإنسان فى الكون، ذلك لأن التهكم يؤكد على حنين الفرد إلى اللامتناهى من خلال تحطيمه لقيود الإنسانية، ليس فى الخيال فحسب، وإنما فى الروح ذاتها أيضًا [77].

على ذلك، يعتبر التهكم موقفًا وجوديًا، فهو حديث عن رؤيةٍ للحياة، كما يعتبر موقفًا عدميًا تجاهها، ويشير إلى إدراك حدود العالم الفعلى، ليحمل الشخصية إلى الأمام تجاه مرحلة جديدة للتطور.

هكذا يعتبر التهكم من وجهة نظر كيركجور، مرحلة انتقالية إلى الأخلاق، ولكنه مع ذلك لا يتطابق والأخلاق ذاتها.

❋ ❋ ❋ ❋

3ـ « كيركجور ـ وهيجل »

** مقدمة :

كانت حياة كيركجور، حياة خصبة مليئة بالمتناقضات، فرضت عليه نوعًا من العزلة، سعى من خلالها أن يكون فردًا فريدًا على علاقة خاصة بالمطلق. أخذ ينشد هذا المطلق، فى الفلسفة الهيجلية، لكنه لا يجده، حيث اتضح له أن هذه الفلسفة، تفسر الأشياء تفسيرًا عقليًا خالصًا، وتوحد بين الداخل والخارج، وبين الظاهر والباطن، وبين الفكر والوجود، وبين الذات والموضوع. وتقيم تصورات مجردة للمحتوى العينى للذات، وكذلك ترى أن كل ما فى العالم من متناقضات يمكن توحيده ورفعه.

وعلى العكس من ذلك، أراد كيركجور للفلسفة، أن تكون تعبيرًا حيًا عن الوجود الخاص للإنسان، الذى يحمل بداخله من المتناقضات ما لا يمكن حله أو توحيده، بمعنى أنه أراد أن يضع نظرية عامة للإنسان، تعبر عما يعانيه من ألم، وعذاب، وقلق، ويأس، ومخاطرة .... إلخ، وهذه العوامل هى التى يتألف منها الذات عند كيركجور.

وعلى هذا، عُدت فلسفة كيركجور بمثابة ثورة ذاتية على الفلسفة الهيجلية، مما يجعل تحديد نوعية العلاقة أمرًا يصعب تفسيره.

ويمكن تحديد مدى تأثير هيجل على كيركجور، من خلال معرفة ما قرأه كيركجور من أعمال هيجل: إما من خلال أعمال هيجل نفسه، أو من خلال غيره من الهيجليين فى عصره. فمن الملاحظ تاريخيًا، أن كل ما عرفه كيركجور، واستفاد منه من أعمال هيجل المتنوعة، تنتسب إلى "فلسفة الروح"، معنى هذا، أنه لم يقرأ سوى "فلسفة التاريخ"، و"تاريخ الفلسفة"، و"فلسفة الحق". أما ما يتعلق بالمذهب مثل: "ظاهريات الروح"، و"علم المنطق"، و"موسوعة العلوم الفلسفية"، فلم يقرأ كيركجور عنه شيئًا. وهذه هى أعظم أعمال هيجل التى نشرها هو بنفسه فى حياته [78].

أما ما قرأه عن هيجل مباشرة، فكان كتاب "فلسفة الحق"، ومقال مطول عن زولجر Solger، هذا فضلاً عن أن ما قرأه من أعمال هيجل المنشورة بعد وفاته، فهى قابلة للنقد، وغير جديرة بالثقة، فقد اعتمد عليها كيركجور كثيرًا فى معارضته لهيجل (79).

أضف إلى ذلك أن كيركجور لا يشير، فى كل كتاباته على الإطلاق، إلا إلى فقرات محددة من مؤلفات هيجل، ونادرًا ما يشير إلى نظريات نستطيع أن نقول عنها، إنها تمثل بوضوح جانبًا معينًا فى المذهب الهيجلى (80).

وفيما يخص تحديد العلاقة بينها أيضًا، فإنَّ مؤلفات الشباب لهيجل، التى لم يقرأها كيركجور، قد جعلت هيجل قريبًا منه إلى حد ما فى بعض المسائل. فهناك الكثير من النقاط التى يمكن أن نجد فيها أوجه تشابه، وأوجه اختلاف بينهما، لذلك فإنَّ تفسير هذه العلاقة بينهما، ليس أمرًا هينًا.

ولا تتوقف إشكالية معرفة، مدى تأثير هيجل على كيركجور، على الملاحظات التاريخية فحسب، ولكنها تمتد أيضًا إلى معرفة ما بينهما من عناصر اصطلاحية، وتحليل للمسائل الفلسفية التى تم معالجتها من كليهما.

فالوصول إلى تحديد علاقة كيركجور بهيجل، يستلزم معرفة بداية التجربة الفلسفية لكليهما، ونتائجها، وكذلك معرفة الأنظمة الفكرية التى يستخدمها كلٌ منهما للوصول إلى هذه النتائج.

**** نقطة البداية :**

ينصب الاهتمام الأول لكيركجور، على معرفة الذات، فتمثل الفردية من منظوره، الفترة الحقيقية فى تطور الخلق، حيث يرى أن على الإنسان أن يعرف ذاته قبل أن يعرف أى شىء آخر (81).

إن البداية عند كيركجور بداية عينية، ترتكز على معرفة الفرد لذاته فى كل

تحديداته العينية، والتى يجب أن يحققها بوصفها مركبًا مما هو زمانى، وما هو أبدى. ولكى يحقق الفرد هذا الهدف، لابد من فهمه للمسيحية بوصفها إمكانية (التى لا يعتبرها كيركجور عقيدة بالمعنى الفلسفى) من حيث إنها تمثل وسيلة اتصال للوجود العينى بذاته.

على ذلك، لابد للفرد أن يدخل فى علاقة صحيحة مع المسيحية حتى يصير مسيحيًا! ومن ثم يمكنه أن يصير ذاته.

تعرض كيركجور لوجهة نظر الفكر الموضوعى عن المسيحية، حيث توصل إلى أن الفرد نادرًا ما يرى الحقيقة الذاتية فى علاقتها بالمسيحية عن طريق الموضوعية[82] المتمثلة فى الفكر الهيجلى. وعلى هذا نجد أن فلسفة هيجل، بدأت بتجربة شبيهة بتجربة كيركجور، من ناحية إمكانية فهم المسيحية، حيث يرى كل منهما أن المسيح Christ هو "الحقيقة" أو "الطريق" أو "الوسيط" Mediator الذى من خلاله يصير الإنسان روحًا، وإنه يمثل الغاية النهائية لما هو مقدس وما هو إنسانى. ومن ثم يمكن الوصول من خلاله، إلى الطبيعة الحقيقية لله والذات، وكذلك إلى الانتصار على اليأس، واكتشاف المراحل التى تحقق الذات فيها أصالتها، وهذا يتم من خلال إيمان الفرد بشخص الله ـ الإنسان God-Man.

يتفق هيجل وكيركجور على أن اكتشاف بنية الروح فى الشخص، وفى الحياة يتم فى الشكل الرئيسى للدين المسيحى، فيؤكد هيجل على أن الإدراك الدينى للجنس البشرى هو الوعى الذاتى للروح، حيث يمثل تاريخ الدين "طريق تعليم الروح" (The path of the education) الذى يبلغ ذروته فى المسيحية. والمسيحية هى المطلق التام، الذى يتم فيه إظهار ماهية الروح [83].

ومن ناحية ثانية، يؤكد كيركجور، على أن "الدين هو الإنسانية الحقة" [84]، وعلى أن الفردية، مقولة مسيحية أساسية.

وعلى الرغم من تشابه التجربة إلى حدٍ ما، بين هيجل وكيركجور، فى بحثيهما

عن حقيقة المسيحية، إلا أنه توجد مع ذلك، اختلافات عديدة بينهما، هذه الاختلافات تظهر، من خلال الطريقة التى يتبعها كلٌ منهما فى معالجة هذه المسألة. فيرى كيركجور، أن البداية يجب أن تكون بداية عينية ومفترضة، بينما على العكس من ذلك، لا يبدأ هيجل من افتراضات سابقة، لكنه يبدأ بداية مطلقة، بداية موضوعية خالصة، هى ما أطلق عليها "الوجود الخالص".

« لا توجد بداية دون افتراضات سابقة، لأنه حتى إذا لم يوجد افتراض على الإطلاق، فإنَّ الفعل الذى أجرد فيه هذه البداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفسه مفترض »(85)

يمثل "اللّه ـ الإنسان" عند هيجل وكيركجور، وسيلة انتقال الفرد من المجال الإنسانى إلى المجال الإلهى، ومن الخطيئة إلى الخلاص، ومن العبودية إلى الحرية. بمعنى أنه لكى يحقق الفرد هذا الانتقال، عليه أن يتبع شخص المسيح. وهنا يكمن التعارض بينهما، حيث يرى "هيجل"، أن وحدة المتناقضات المتمثلة فى شخص المسيح. وحدة مروعة تناقض الفهم، وأنّ ما لا يمكن إدراكه فى الفهم ـ بالنسبة له ـ من الممكن الإمساك به عن طريق العقل الجدلى.

على ذلك تُعد حقيقة تجسد اللّه فى شخص المسيح الإنسان، تصويرًا واضحًا، من الممكن إدراكه من خلال فكرة "التوسط" الهيجلية التى تؤدى إلى تحول فى الوعى، ومن ثم يصبح الفرد قادرًا على إدراك وحدة المتناقضات الظاهرة فى شخص المسيح (86). وتمثل فكرة التجسيد عند هيجل، لحظة فى تطور الفكرة، فى تحقق الروح كحرية مطلقة.

وعلى ضوءِ هذا التفسير الهيجلى "للّه ـ الإنسان"، لعبتْ فكرة التوسط دورًا أساسيًا فى الفكر الهيجلى ككل، حيث طبقها هيجل على جميع مجالاتِ المعرفة.

ولكن على العكس من ذلك، يمثل توافق المتناقضات فى شخص المسيح عند كيركجور، عملية لا يمتلك العقل، المقدرة على حلها على الإطلاق، وذلك لأنها "مفارقة مطلقة".

يعترض كيركجور على فكرة التوسط الهيجلى فى حل هذه المفارقة، حيث يرى أنه لا أحد يستطيع أن يكتشف بنية الذات الأصيلة خلال (تذويت) Internalization النتائج التى تحدث من خلال التوسط الفلسفى، والتوسط التاريخى، ولكنها تحدث بواسطة القفزة Ieap التى تقذف الفرد عاليًا، وتدفعه فى حالة المعاصرة Contemporameity، مع النماذج الأولية للحياة التى ينبغى أن تتكرر فى الوجود العينى لكل فرد.

أضف إلى ذلك، لا تعد وحدة المتناقضات ـ بالنسبة لكيركجور ـ أملاً أبديًا، يتم إدراكه فى المستقبل فحسب، بل هى حقيقة راسخة، ملائمة فى الحاضر. وهذا على نقيض الرؤية الهيجلية، لتجلى الروح المطلق فى الواقع العينى.

من هذا المنظور، تعبر تفسيرات كلٌ من هيجل وكيركجور لتطور بنية الروح عن بدايات ونهايات مختلفة بالنسبة لهما، حيث يرى هيجل، أن عملية تكامل الذات تتم من خلال التوفيق العقلى ـ عن طريق فكرة التوسط ـ بين المتناقضات، ومن ناحية أخرى، يرى كيركجور، أن الانتصار على تمزيق الذات الفردية يتطلب تميزًا حاسمًا بين الذات والعالم.

من هذا نصل إلى أن هيجل يبدأ من الفكر، الذى يمثل النهاية عند كيركجور، بينما يبدأ كيركجور من الإيمان، الذى يعبر عن النهاية عند هيجل، أى أن النهاية الهيجلية تعبر عن البداية الكيركجورية، والبداية الكيركجورية تعبر عن النهاية الهيجلية. وأن ما يعتبره هيجل روحًا، يمثل بالنسبة لكيركجور تفككًا روحيًا، وأن ما يراه كيركجور بوصفه ورحًا، يمثل عند هيجل افتقارًا إلى الروح Spirit Iessness [87].

يقول كيركجور:-

« واقعيًا أعنى، حقيقة أن هذا أو ذاك ظاهر بشكل واقعى، هو موضوع الإيمان، ولا يعد هذا بالتأكيد فكر أى إنسان، أو فكر الجنس البشرى، ذلك لأن الفكر فى أعلاه إمكانية، لكن الإمكانية بوصفها وسط الفهم، هى بدقة

الفهم، الذى بواسطته يتم توقف الإيمان. إنّ الذى يفهم المفارقة، سوف ينسى فى سوء فهمه، أن المسيحية، "مفارقة مطلقة" (88).

وعلى الرغم من ذلك، لا يرفض كيركجور الفلسفة الهيجلية، رفضًا مطلقًا، لكنه أراد أن يصل إلى إمكانية، يتم من خلالها إدراك المسيحية. فى هذا السياق، يبدو أن فكرة التوسط الهيجلية كان لها دور فى اللاهوت الفلسفى الكيركجورى، وهذا يظهر من خلال: الأفكار العظمى الثلاث (دون جوان، وفاوست، واليهودى التائه) التى تمثل الحياة خارج الوعى الدينى بأبعادها المختلفة، بمعنى أنها تمثل توسط للشخص الفرد فى الحياة، كما أنها تمثل أيضًا سمة للفعل الأخلاقى، والفعل الدينى (89).

ومن هذا يتضح أن تفكير كيركجور يتكون من نقيضين:-

الأول: تأملى أو ميتافيزيقى، يؤكد فيه أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى الحقيقة من خلال التوسط أو الوعى.

الثانى: ذاتى أو شخصى، يؤكد فيه الأهمية العليا لوجود الشخص العينى، متحركًا فى اتجاه القفزة بالإيمان (90).

ومع ذلك، فيما يتعلق بهدف كيركجور الرئيسى، كيف يمكن للفرد أن يصير مسيحيًا! ومن ثم يستطيع أن يحقق ذاته وجوديًا، يظهر اعتراضه واضحًا على فكرة التوسط، التى يوفق هيجل من خلالها بين المتناقضات فى شخص المسيح. ويظهر إدراك الذات الأصيلة بالنسبة لهيجل وكيركجور فى شخص المسيح، من خلال حياته، حيث يرى هيجل أن مطابقة الذات واللّه المتمثلة فى المسيح، تأتى إلى العالم عندما يصبح "امتلاء الزمان" The full-ness of time حالاً، ويرى أن الوعى بوحدة المتناقضات، هو إدراك الحقيقة الإلهية، ومضمون هذه الحقيقة هو الروح ذاتها، الحركة فى ذاتها.

وتعد وحدة "اللّه ـ الإنسان" فى المسيحية ـ بالنسبة لهيجل شيئًا غير عادى، حيث إنها تتعارض مع الفهم، لكنها لا تتعارض مع العقل، ذلك لأنه لا يوجد

اختلاف كيفى فى هذه الوحدة بين ما هو مقدس، وما هو إنسانى، وهكذا لا تعتبر وحدة المتناقضات مفارقة (91).

وعلى أساس الجدل الهيجلى، تعتبر ظهور الأفكار المقدسة حادثة فى الزمان، ومن ثم يصبح الزمان، الطريقة التى يتم من خلالها ظهور هذه الأفكار. وهنا يعد الزمان بالنسبة لهيجل، أساس للعملية التاريخية التامة. وتتبنى لحظة "امتلاء الزمان"، التى تظهر فيها وحدة المتناقضات، العناصر الجوهرية لكل التطور الزمانى الواضح، وتتوقع الأحداث التى تصبح فيها بعد ظاهرة للعيان.

على ضوء هذا، يؤكد هيجل، أن لحظة "امتلاء الزمان" يتم النظر إليها بوصفها "الحاضر الحقيقى"، الذى يتقابل فيه كل من الزمان والأبدية بشكلٍ واضح.

وعلى أساس فكرة الضرورة التى تعبر عن وحدة الإمكانية والواقعية، يصعب التمييز ـ بالنسبة لهيجل ـ بين الإمكانية والواقعية بشكل نهائى، حيث تنقضى الأولى عاليًا فى الأخيرة، وذلك فى سير التطور التاريخى (92).

فى هذا يؤكد كيركجور على أن المسيحية ليست عقيدة، بالمعنى الفلسفى، وذلك فيما يتعلق بتفسير اتحاد المقدس بالإنسانى، أو مطابقة الذات والموضوع، لأنها لو كانت كذلك، فإن النموذج العقلى هو الذى يتم من خلاله حل مشكلة اتحاد المقدس بالإنسانى. ولكن كونها ليست عقيدة، من المنظور الكيركجورى، فإنّ هذا الحل يأتى عن طريق الإيمان، حيث يؤكد على أن "المفارقة المطلقة" ليست مقولة فكر أولية، وإنما هى مقولة تحديد وجودى، لشخص اللّٰه ـ الإنسان.

فى هذا الإطار، نجد أن "امتلاء الزمان" بالنسبة لهيجل وأيضًا بالنسبة لكيركجور هو اللحظة التى يرتبط فيها الزمان بالأبدية، فى وحدة مروعة توحى بالطبيعة الحقة للّٰه والذات. لكن اللحظة الكيركجورية ليست جزءًا متكاملاً لسير التطور التاريخى المستمر، وذلك على عكس هيجل، علاوة على أنه ليس من الضرورى، أن تنشأ هذه اللحظة بالنسبة لكيركجور، خلال تطور الروح (93).

يتعارض كيركجور فى تفسيره لهذه اللحظة مع هيجل، وذلك فى محاولة هيجل التوفيق بين المتناقضات عن طريق التوسط، فنجده يؤكد، على أن "امتلاء الزمان" المتمثل فى لحظة التجسيد، يمثل سمة الإمكانية المميزة للصيرورة التاريخية، أى أن النتيجة الحتمية لأحداث الماضى، والحدس الضرورى لأحداث المستقبل، ليست عملية محايثة للعملية التاريخية ومجاورة لها.

إن ظهور الله ـ الإنسان فى الزمان، ليس هو الضرورة التى يتم من خلالها تطور العملية التاريخية، ذلك أن اللحظة فى حد ذاتها، هى الحد المشكل للتوتر المتلئ بالغموض، وهى المجال الذى يعد همزة وصل بين الماضى والمستقبل، وكذلك تعتبر اللحظة التى يتفاعل فيها الزمانى والأبدى (94).

على هذا الأساس، تستلزم الصيرورة عند كيركجور، التغير الذى تبلغه فى التحول من "اللاوجود" إلى "الوجود". فمن ناحية، يفترض هذا التغير شيئًا ما يتغير، ومن ناحيةٍ أخرى، لا يوجد موضوع هذا التغير سابقًا على الصيرورة التى يتم من خلالها إدراك وجوده المحدد، وذلك وفقًا لعملية "التواجد فى الوجود العينى".

يقول كيركجور:-

« يعد المجىء (التواجد) إلى الوجود العينى، نوعًا من التغير، وبناءً على ذلك، ليس تغيرًا فى الماهية، لكنه تغير فى الوجود، ويعتبر تحولاً من اللاوجود إلى الوجود، لكن هذا الوجود الذى يسبق موضوع المجىء إلى الوجود العينى يجب أن يشمل ذاته على نوع للوجود. وبطريقة مماثلة، يجب ألا يظل موضوع المجىء إلى الوجود العينى غير متغير، أثناء تغير المجىء إلى الوجود العينى » (95)

فى هذا السياق، يرى هيجل، أنّ تطور كلٍ من الفرد والعالم تاريخيًا، ينشأ بضرورة ميتافيزيقية خلال التطور من المباشرة إلى التوسط، إلى الفكرة الكلية. ويرى أيضًا أن التعين الجدلى لهذا التطور سواء أكان فى الطبيعة، أو الشعور الإنسانى، أو الأمر الإلهى يكون من خلال ثلاث طرق هى:

الموضوعية ، والذاتية ، والمطلق ، لتوضيح نفس الشيء (الفكرة).

هذا يعنى، أن للماضى والمستقبل بالنسبة لهيجل، ضرورة متساوية فى عملية التطور، وعلى نقيض ذلك، يرى كيركجور، أن التحول يكون من الإمكانية إلى الواقعية عن طريق الحرية Freedom، حيث يغير الشيء شكله فى الوجود، وبناءً على هذا تصبح الضرورة عند كيركجور مقولة أبدية (96).

«كل شيء يأتى فى الوجود العينى، يبرهن بدقة من خلال المجيء إلى الوجود العينى، على أنه ليس ضرورة، فيما يتعلق بالشيء الوحيد الذى لا يستطيع أن يأتى إلى الوجود العينى هو الضرورة، ذلك لأن الضرورة تكون» (97)

إن الضرورة من وجهة نظر كيركجور، تتصف بالعلاقات الزمانية المجردة، للمثاليات المنطقية، ولا تنتسب إلى الحقيقة الواقعية الزمانية، ولهذا لا يمكن مطابقة الإمكانية والواقعية، حيث إن كلتيهما تمثل تناقضًا متناغمًا، ولا تتغاضى إحداهما عن الأخرى، ولكن الحرية هى التى يتم من خلالها الربط بينهما فى وحدة إيجابية من خلال الصيرورة.

والعلة التى تشير بها الحرية إلى اكتمال عملية الصيرورة بالنسبة لكيركجور، هى "الله"، حيث يتصور كيركجور الله، بوصفه موضوعًا لفعل حر، ومتعاليًا تعاليًا مطلقًا، وأن قدرته الكلية تعتبر، أساسًا جوهريًا للحقيقة الواقعية. وعلى العكس من ذلك، يعد الله ـ بالنسبة لهيجل، حقيقة ناقصة بالنسبة للعالم، وهكذا نجد أن ثمة اتصالاً ذاتيًا وفرديًا بالتناهى (98).

ومن جهة أن المسيح، هو "الوسيط" ـ بالنسبة لهيجل ـ فإن التجسيد يتضمن تقديس Divinization ما هو إنسانى، وأنسنة Humanization، ما هو مقدس.

ويصر هيجل على أن، إذا تجلَّت فكرة التوسط، التى تعالج عملية التوفيق بين المتناقضات فى الوعى الإنسانى، فلابد أن تكون هذه الفكرة مقبولة للإدراك الإنسانى، وهذا يظهر فحسب إذا صار الله الكلى حاضرًا فى الوعى الذاتى للفرد الجزئى فى شخص المسيح.

يقول هيجل:-

« تحقق مطابقة المقدس، والطبيعة الإنسانية مرحلة التحقق بواسطة الظهور فى شكل الإحساس المباشر، حدس الوجود الفعلى الخارجى » (99)

يتعلق فهم فكرة الروح المتمثلة فى "اللّه ـ الإنسان" عند هيجل، بفكرة التجسيد، والعقيدة المسيحية عن الثالوث المقدس، بمعنى أن التوفيق بين المتناقضات فى شخص المسيح يصبح بلا معنى، إذا لم يكن اللّه معروفًا بوصفه الثالوث، وإذا لم يكن معلومًا أن اللّه هو الآخر فى نفس الوقت، متمثلاً فى "اللّه ـ الإنسان".

وعلى ضوء هذا، نجد أن تمايز الذات عن الآخر، يعنى أن اللّه هو الآخر ذاته، مشتمل فى ذاته على الطبيعة المقدسة ـ وعلى ذلك، يصبح اللّه المسيحى ثالوثًا، بمعنى أنه "ثلاثة فى واحد"، و"واحد فى ثلاثة"، وبمعنى أيضًا "تعددية فى وحدة"، و"وحدة فى تعددية"، ويمثل هذا الروح المطلق (100)، الذى يظهر فى الواقع العينى من خلال الاحتياج المقدس.

خلاصة هذا، أن العلاقة بين "اللّه ـ الإنسان" المتمثلة فى شخص المسيح عند هيجل، علاقة ضرورية تربط بين الواقع والإمكان، ولكن على نقيض ذلك نجد أن اللّه عند كيركجور، يمتلك الوجود التام بذاته، ويتصل "خارجيًا" بالعالم، ويتعالى بشكل لا متناه.

تعتمد العلاقة بين المتناهى واللامتناهى، على الحرية المقدسة، ولا تعتمد على الاحتياج المقدس، وتعد إمكانية أكثر منها ضرورة. على هذا النحو، يعتبر اكتشاف الذات الإلهية فى المسيح، هو فعل الحرية المقدسة، وهذا على عكس رؤية الفلسفة التأملية التى ترى، أن ظهور الذات الإلهية فى المسيح، ضرورة "لامتلاء الزمان".

وتبعًا لرؤية كيركجور، أن اللحظة التى تبدأ فيها فعل التواجد فى الوجود العينى، تشكل الصيرورة التاريخية، هذه الصيرورة ليست اكتشافًا ضروريًا لفكرةٍ حاضرةٍ، لكنها نتيجة ممكنة للأحداث التى تنشئ النشاط الحر للأفراد، بمعنى أنها

ناشئة عن الحرية .

ومـن هنـا، لا يعـد إدراك ظهـور "اللّه ـ الإنـسان"، فيمـا يتعلـق بالتـاريخ عنـد كيركجـور، موضـوعًا للمعرفـة، ولكـن يجـب أن يـتم إدراكـه مـن خـلال الإيمـان، ذلـك لأن الأحداث التاريخية لا تتضمن عناصر يقينية تعبر عن عملية التواجد فى الوجود العينى.

« لا يمكن أن يكون التاريخ مقدمًا بشكل مباشر للمعانى، ذلك لأن تملص (مراوغة) المجىء إلى الوجود العينى متضمن فيه » (101)

يـرفض كيركجـور، أن يـتم معرفـة التـاريخ مـن خـلال التأمـل العقلى، وذلـك لأن التحـول مـن الإمكانيـة إلى الواقعيـة، مـن وجهـة نظـر الفلسفة التأمليـة، يـتم عـن طريـق الضرورة التاريخية، وبناءً على هذا، يعتبر ظهور "اللّه ـ الإنسان" حقيقة تاريخية. لكن هذه الحقيقة التاريخية، مؤسسة على التناقض الذاتى، بمعنى اتصال ما هو أبدى بما هو زمانى، ولذلك فهى ليست حقيقة تاريخية بالنسبة لكيركجور، وإنما هى حقيقة أبدية، أو حقيقة مطلقة، هى إظهار فريد للّه الأبدى، من خلالها يستطيع الفرد أن يكتشف لأول وهلة، وبشكلٍ مفارق، ماذا يعنى أن يصير ذاتًا زمانية أصيلة (102).

وفى تحليل نهائى، يفسر كيركجور ظهور لحظة التجسيد، على أنها "مفارقة مطلقة"، تقاوم كل توسط دينى، وفلسفى، وتاريخى.

« لو تصبح المسيحية تعارضًا للتأملية، من ثم تصبح أيضًا تعارضًا للتوسط. إن الوجود الأخير (المتوسط) هو مقولة للفكر التأملى، إذن ماذا يعنى توسطها؟ (المسيحية)، بل وما هو تعارض التوسط؟ إنه "المفارقة المطلقة" » (103)

يؤكـد كيركجـور، علـى أن المفارقـة المطلقـة، تـوحى بـالعلو الإلهـى، وكـذلك تـوحى باختلاف المقدس والإنسانى، وهذا على عكس رؤية هيجل، الذى يرى أن التجسيد يكشف عن محايثة اللّه، وكذلك يكشف عن تجانس ما هو مقدس، وما هو إنسانى (104).

** منطق الذاتية :

من الخطأ القول إن كيركجور، يرفض الفلسفة والتساؤل الفلسفى معًا، ولكن

ما يرفضه هو التأمل الهيجلى الميتافيزيقى، ولم يكن هدفه من رفض البناء الفلسفى، أن يكتب بالطريقة اللاهوتية، ولكنه كان يهدف إلى مساعدة الإنسان عمليًا فى أن يوجد، وليس فى أن يتعلم تأمل الوجود.

ومن هنا، أدرك أن اللاهوت المسيحى، لا يمكن أن يكون تابعًا لأى مذهبٍ فلسفى، ولذلك يرى أنه، لابد من وجود فلسفةٍ مسيحيةٍ أو معرفةٍ مسيحيةٍ (105)، تقدم صورة حقيقية للوجود العينى الروحى للفرد. وهذه الصورة تتمثل فى "اللّه ـ الإنسان"، حيث إنها لا تجعل واقعية صراع متناقضات الذات الإنسانية مبهمًا، كما أنها لا ترفض عاطفة التوتر الروحى للفرد.

على هذا الأساس، تناقض بنية الذات الأصيلة عند كل من هيجل وكيركجور عملية الفهم، ذلك لأنه من ناحية، يعتبر الفهم فى المذهب الهيجلى شكلاً من أشكال الفكر مسيطرًا عليه بواسطة قوانين المنطق التقليدى، المتضمنة لمبدأ "الهوية" Identity و"الاختلاف" Difference، وعدم التناقض Non-Controdication، بمعنى أنّ التوفيق بين المتناقضات طبقًا لهذه المبادئ، هو عمل غامض، ومن ثم يرى هيجل أنّ إدراك حقيقة الذاتية، تتطلب تنقيحها، ولن يتم ذلك ـ تبعًا له ـ إلا من خلال عملية التوسط، التى توحد بين المتناقضات بواسطة عملية الرفع، وبذلك يتم التوفيق بين المتناقضات فى الذات الأصيلة.

ومن ناحية ثانية، يتفق كيركجور مع هيجل، على عدم وجود إما ـ أو بلغة قوانين المنطق التقليدى، ومع ذلك يختلف معه، فى أن التوسط، هو الذى يكتشف طبيعة الذات الإنسانية، ويرى فى هذا أن الفرد الموجود عينيًا توجد بداخله متناقضات يتعذر حلها، ومتعارضات لا يمكن تغيرها، ولهذا فإن محاولة التوفيق بين المتعارضات عن طريق التوسط، ومحاولة حل المتناقضات المتأصلة فى الروح المتناهية، من خلال التفكير التأملى ـ من وجهة نظر كيركجور ـ تتجاهل وبشكل حتمى، ما هو عينى، وما هو زمانى بالنسبة للصيرورة الوجودية للفرد. وذلك يرجع إلى أن الذات بوصفها وعيًا ذاتيًا، ونشاطًا حرًا، تواجه مستقبلاً غير محدد، يصنع باستمرار مجالات اختيارات غير توسطية (106).

« إن الصعوبة التى تتلازم فى الوجود العينى، والتى يصطدم بها الفرد الموجود، هى إحدى الصعوبات التى لا تبلغ تعبيرًا حقيقيًا بلغة الفكر المجرد، ذلك لأن الفكر المجرد من منظور أبدى، يتجاهل ما هو عينى، وما هو زمانى، وكذلك يتجاهل الصيرورة الوجودية للفرد الموجود، التى تنشأ من وجوده، المركب من الزمانى والأبدى » (107).

يرى كيركجور أن إلغاء مبدأ التناقض، يظهر بوضوح من خلال تناقض الذات، بمعنى أن عملية إلغاء مبدأ التناقض ذاته، تستند على مبدأ تناقض. على هذا النحو يُعد التعارض داخل الذات حقيقة (108). ويعتقد هيجل أن إدراك الذات بواسطة البنية الجدلية للروح، لا يتم من خلال المنطق التقليدى، حيث إن هذا المنطق لا يستطيع أن يخترق الشكل الأساسى للواقعية العينية، ولا يستطيع أن يمسك بمثالية الروح. ولذا تتم هذه العملية، من خلال منطق قادر على الربط بين المتناقضات، ومتلازم مع الخبرة الإنسانية والبنية الجدلية للروح (109).

وعلى العكس من ذلك، يرى كيركجور، أن محاولة هيجل لإلغاء مبدأ عدم التناقض فى المنطق التلقيدى، مؤسسة على تناقض، حيث إن التناقض يثبت ذاته فى محاولة سلبه، بالإضافة إلى ذلك، يرى أن التوسط الهيجلى يسيطر على الآخرية Otherness ويدمرها.

ولتوضيح هذه النقطة، نقول، أراد هيجل أن يطور العلاقة الداخلية بين الهوية والاختلاف، على أساس أن كلاً منهما يمر فى الآخر، ويرتبط فى مبدأ التناقض، من ثم يتم اكتشاف بنية الهوية داخل الاختلاف، الذى يعتبر عنصرًا تحديديًا للروح الأصيلة، والمصدر الأساسى للنسق الهيجلى التام.

تعد البنية التأسيسية للهوية، التطابق الذاتى من خلال أبعاد الاختلاف، وتتوسط العلاقة الذاتية التى تشكل الهوية، التعارض بالآخر. وتبعًا لذلك تؤكد الهوية ذاتها، من خلال سلبها لذاتها ومن تصبح اختلافها المناقض. ومن جانب آخر،

"تعتبر الهوية هى الاختلاف، لأنها تختلف عن الاختلاف" (110)

وإن الاختلاف بوصفه اختلافًا، اختلاف مطلق، أو مجرد، يصبح متعذرًا تميزه عن الهوية، ويحدد ذاته من خلال تعارضه للهوية، وفى فعل تأكيد الاختلاف لذاته، يسلب ذاته، ويصبح هويته المتعارضة.

وعلاوة على ذلك، نجد أن الهوية فى حد ذاتها اختلاف، والاختلاف فى حد ذاته هوية، وهما مرتبطان فى التناقض، الذى هو هوية الهوية والاختلاف (111) معنى هذا، أن كلاً من الهوية والاختلاف، يعبر عن التناقض الذاتى، ذلك لأنهما يتضمنان تعارضهما داخل ذاتيهما.

ومن هنا نصل إلى أن العقل الجدلى بالنسبة لهيجل، صفة مميزة لكل الفكر الإنسانى، فضلاً عن أنه، صفة مميزة لموضوعات هذا الفكر، بمعنى أن الفكر ومضمونه ينتميان إلى هذه العملية الجدلية، التى تجعل الفكر والوجود فى هوية واحدة، تعبر عن قدسية الروح.

وتوضيحًا لذلك، نجد أن كل تصور يتحدد، من خلال الحقيقة الفريدة التى يختلف مضمونها عن كل التصورات الأخرى، ويهدف كل تصور، وخصوصًا التصورات الأساسية، إلى إعطاء تعبير عن الواقع الكلى، ولكن عندما يتحقق التصور فى الواقع، يبين حد كل تصور، بمعنى أنه يأتى من خلال سلبه، ومن ثم يتدفق عاليًا فى مركب جديد. وهذا المركب الجديد، الذى يعبر عن التصور الجديد، يتضمن التصور السابق وسلبه فى نفس الوقت. ولهذا يتم رفع التصور الأول والثانى فى وحدةٍ عليا، تعيد وظيفة هذا التصور فى حركةٍ جدلية جديدة. وطبقًا لهذه الرؤية الهيجلية، نلاحظ أن التصور الأكثر جوهرية، فى عملية التطور الروحى، هو "تصور الوجود" فى ذاته، وهو وجود دون مضمون، دون أى سمة للتحديد، ويتدفق هذا الوجود بتناقضه الجدلى، أعنى فى "العدم"، ومن ثم يحتوى على مضمون. وفى الخطوة الثالثة يصعد كل من "الوجود والعدم" فى فكرة عليا، التى هى "الصيرورة" التى تربط بينهما. ومن ثم يتضح أن الجدل الهيجلى هو عنصر سلب، باعث على

قوة الحركة الجدلية، التى تعبر عن تقدم الفكرة فى تطورها، وهذا ما يمثل عند هيجل "قاعدة الهوية".

وعلى هذا، يمثل كل من جدل الوجود، وجدل الفكر عند هيجل وجهان لعملة واحدة [112]، وهذا ما جعل كيركجور يرفض تفسير بنية الذات الإنسانية، من وجهة نظر المنطق الهيجلى، حيث يرى إن هذا المنطق مخصص لوصف النزعات المتناقضة فى الواقع، لكنَّ الإنسان فى وجوده العينى، لا يمكن تصنيفه بشكل كامل تحت الوحدة البسيطة للفكرة المجردة، ذلك لأن المنطق لا يمكن أن يفسر صيرورة الظاهرة التاريخية. وكذلك فإن الحركات أو التحولات المتكررة من الإمكان إلى الواقع، ليست ممكنة فى هذا المنطق أيضًا.

وأخيرًا، على حين، تعد العملية الجدلية للحركة فى واقعية حياة الفرد، جدلاً كيفيًّا، من ثم تصبح مختلفة عن الجدل الكمى فى المنطق الهيجلى.

> **« كل شىء يعتمد على جعل الاختلاف بين الجدل الكمى** quantitative**، والجدل الكيفى** qualitative **مطلقًا، ويعتبر كل المنطق كمى أو نموذج جدلى ذلك لأن كل شىء واحد و الشىء ذاته (هو هو) أما الجدل الكيفى يتعلق بالوجود العينى الإنسانى »**[113]

يرى كيركجور، أن الجدل الكمى، مخصص لمقولات الفكر، بينما الجدل الكيفى خاص بالصيرورة الوجودية، ذلك لأن العلاقات المنطقية، علاقات ماهوية، وليست علاقات واقعية عينية. والجدل الكمى الذى يقصده كيركجور، هو الجدل الهيجلى الذى يعتمد على مبدأين ينفر منهما تمامًا. الأول هو الاتصال فكل شىء عند هذا الجدل ـ فيما يرى كيركجور ـ مرتبط بكل شىء آخر ويسير فى طريق متصل.

أما المبدأ الثانى، فهو فكرة "التوسط" (الرفع) أعنى أن التناقض الحاد يزول فى مركب أعلى عند هيجل، والتنافر بين القضية والنقيض، يحل فى فكرة جديدة ويرفع.

أما الجدل الكيفى عند كيركجور، هو الجدل المرتبط بالعاطفة، فالعاطفة بطبيعتها متقلبة ومتقطعة، ولا يكشف صراعها عن مركب جديد. وتعنى عملية التواجد، أن يكون الفرد مشبوب العاطفة، وأن يمتلك الخيال والشعور والوجدان. وتنقل العاطفة، الوجود البشرى إلى ذلك العمق من أعماق الوجود، حيث يتحد المتناهى واللامتناهى. وتلك هى الفكرة التى يريد كيركجور أن يؤكدها. حيث يرى إنه إذا كان الوجود البشرى عاطفة وانفعالاً، فهو أيضًا حركة وصيرورة دائمة، لأن الوجود العاطفى لا يستقر على حال. ومن هنا كان الوجود هو الصيرورة، وكان جدليًا على الدوام [114].

يؤكد كيركجور، على أن الوجود البشرى، وجود غير مكتمل فى عملية داخل الزمان، ويؤكد أيضًا على أن المنطق المتعلق بهذه العملية هو منطق زمانى، إذ أن النسق الفلسفى منطقيًا، هو نسق للفكر، وليس نسقًا للوجود.

وعلى الرغم من عدم التوافق هذا، بين هيجل وكيرجور، حول طبيعة وشكل المبادئ المنطقية، التى يتم من خلالها إدراك الذات الأصيلة، يصف كل منهما هذه الذات فى مصطلحاتٍ متشابهة ظاهريًا، ولكنها مختلفة جوهريًا [115].

فيما يتعلق بهذا، نجد أن الروح بالنسبة لهيجل، هى الماهية، والوجود فى ذاته (In-itself)، وهى ذلك الوجود الذى يصل ذاته بذاته، وهى تحديد لوجود الآخر أو الوجود من أجل ذاته (for-it self)، ومن ناحية ثالثة بهذا التحديد، عندما تصبح الروح خارج ذاتها، تبقى داخل ذاتها.

بعبارة أخرى، فى ذاتها ومن أجل ذاتها (in-and-for-itself). هذا يعنى، أن هيجل يطابق بنية الروح مع عملية تشكل الذات الأصيلة. ومن ثم يبرهن على أن الذات هى الجوهر الذى يصل ذاته بذاته [116]، ويتبع كيركجور فى ذلك هيجل حيث يرى :

« إن الإنسان روح، ولكن ما هى الروح؟ الروح هى الذات. ولكن ما هى الذات؟ الذات هى العلاقة التى تصل ذاتها بذاتها أو هى العلاقة التى بواسطتها تصل العلاقة ذاتها بذاتها.

إن الإنسان مركب من اللامتناهى / المتناهى Infinite-finite ومن الزمانى/ الأبدى Temporal-eternal، ومن الحرية/ الضرورة Freedom-necessity. باختصار أن الإنسان مركب » (117)

يبدأ كيركجور، بتحديد الروح بمصطلحات مقتبسة بشكل فعلى من هيجل، حيث يرى "أن الذات هى العلاقة التى تصل ذاتها بذاتها". وتدل تعبيراته على نقطة الانطلاق لرؤية هيجل عن الروح (118). فنجد أن التفاعل بين الهوية، والاختلاف، والتناقض، يؤدى بالنسبة لهيجل إلى إدراكه لجوانية العلاقة، بمعنى أنها ليست "خارجية" وعرضية للهوية، بل إنها علاقة جوانية وجوهرية تتعلق بالجزئى الفريد (الذات).

وتعد الهوية فى المنطق الهيجلى، علاقة مشاركة مع الاختلاف، حيث تعتبر علاقة محددة فى عملية التكوين والتحديد المتبادلين للذات ومن ناحية أخرى، تبلغ العلاقة الجوانية بين الهوية والاختلاف (بلغة السلب المزدوج) ذروتها فى فكرة الماهية، هذه الماهية تكشف عن بنية الروح الأصيلة.

فى هذه النقطة، يقتنع كيركجور بفكرة هيجل، أن الذات هى العلاقة، وأن هذه العلاقة هى وحدة سالبة (119). ولكن مع ذلك، يوجد خلافًا بين هيجل وكيركجور فى أن تحديد كيركجور للذات يشتمل على ثلاثة أوجه:

الأول: أن الذات هى الروح، وأن هذا التحديد يساوى سمة الصيرورة الذاتية، لكن فى العلاقة بينهما، لا يصير الإنسان ذاتًا بعد.

وفى التحديد الثانى: تصل هذه العلاقة ذاتها بذاتها، وبناءً على هذا تتشكل الذات، بمعنى أن العلاقة فى هذا التحديد، تعتبر وحدة سالبة، ويشير هذا التحديد إلى مرونة وجود الذات.

فى التحديد الثالث: نجد أن هذه العلاقة، بوصفها وحدة سالبة، علاقة بين عنصرين متناقضين، تصل ذاتها بذاتها، وتتحد أى علاقة، من خلال اتصالها

بالعنصر الآخر، الذى هو عنصرًا أساسيًا فى عملية تشكيل الذات [120]. أى أن العلاقة فى التحديد الثالث، تصبح مصطلحًا إيجابيًا، وهذه هى الذات.

وعلى أساس اقتناع كيركجور، بفكرة هيجل فى هذه النقطة، نجد أنه يحدد الإنسان بوصفه روحًا، ويطابق هذه الروح مع الذات، حيث يرى إنها تدل على مركب واحد للشخصية، هذا المركب هو لا متناهى / متناهى، زمانى / أبدى، حرية / ضرورة، نفس / جسد.

« إن المركب لا يمكن التفكير فيه، لو أن الاثنين، لا يتحدان فى ثالث، وهذا الثالث هو الروح » [121]

وهنا، نجد أن كيركجور، يحدد وجهين لنسق الذات: الأول الروح أو الذات والثانى: يتعين بواسطة العناصر المختلفة للمركب، ويتصل هذان الوجهان، بقدر ما تكون للروح معنى تمَّ بلوغه بواسطة مركب العناصر المختلفة [122].

لكن مع ذلك، لم تكن الروح ـ من منظور كيركجور ـ توسطية العلاقة بين عنصرين، بمعنى أنها ليست العنصر الثالث للذات، بوصفها وحدة سالبة، لكنها العنصر الإيجابى الذى يضع العلاقة للحظتين الجدليتين المتناقضتين [123]، وبهذا الفعل تضع ذاتها بوصفها ذاتًا، على أساس انطولوجى، يتألف من عدة عناصر متنوعة وهى:

العنصر الثالث

المتناهى / اللامتناهى	**العينى**	Concrete
الجسد / والنفس	**الروح**	Spirit
المثالية / والواقعية	**الوعى**	Consciousness
الضرورة / والإمكانية	**الحرية**	Freedom
الزمانى / والأبدى	**الزمانية**	Temporality

وتعنى معظم تعبيرات كيركجور العامة والمجردة للذات بوصفها مركبًا، أنها مركبٌ من المتناهى واللامتناهى. ويؤكد تناهى الذات على أنها محددة أو مقيدة بواقعية وجودها، وأن سعادتها المتناهية الحقيقية، عينية بكل ما فى الكلمة من معنى، لأنها تتضمن الجنس، والشخص، وتتضمن أيضًا الظاهرة، والعاطفة، والمواهب والقدرات وكذلك مواطن الضعف. ويرى أن: مغزى اللامتناهى، بالنسبة للذات، هو قدرتها على الاتساع أو الامتداد والخيال، فالخيال هو مجال العملية اللامتناهية، ويصنع اللامتناهى، بمعنى أنه يفتح المجال لآفاق الذات (124).

فى هذا يرى كيركجور، أن الصيرورة تتشكل فى اتجاه بعيد عن الذات المتناهية بصورة لا متناهية، من خلال عملية جعل الذات لا متناهية، وكذلك فى العودة إلى الذات بشكل لا متناه من خلال عملية جعل الذات متناهية.

تربط الذات الكيركجورية مثل الروح الهيجلية، التناهى باللاتناهى، وليس التناهى ـ بالنسبة لكيركجور ـ لحظة جزئية فى الإدراك الذاتى للروح اللامتناهى كلية، وهذا يمثل زمانيًا، البعد المكيف للذات، ويشير "اللامتناهى" إلى قدرة الفرد على تجاوز البعد المقدم فى الخيال، ذلك لأن الخيال ـ عند كيركجور ـ كما ذكرنا من قبل، هو مجال العملية اللامتناهية (125).

وعلى أساس أن سمة تناهى الذات، تتضمن ما هو شخصى وغير ذلك، وسمتها اللامتناهية، تعنى الامتداد والخيال، يمكن تحديد عنصر آخر مشكل للذات المتمثل فى الجسد / النفس.

يرى كيركجور، أن طبيعة الذات، طبيعة دينامية، مركبة فى عملية صيرورة، مما يؤدى إلى تعارض بين الجسد / النفس.

> **« إن المركب ذو العلاقة بالنفس والجسد، مؤكد من خلال الروح، لكن الروح هى الأبدية، وبناء على ذلك يتم بلوغ هذا، عندما يتم وضع الروح فى الوقت ذاته مع المركب الثانى للأبدى / الزمانى »** (126).

يمثل الجسد عند كيركجور، الجانب المتناهى للذات، فهو ظاهرة متغيرة، ليست ثابتة. أما النفس، تمثل الجانب اللامتناهى فى الذات.

فى هذا الصدد، نجد أن استخدام كيركجور لمصطلح النفس، استخدامًا غامضًا، فإن ما اقتبسه من الكتاب المقدس لهذا اللفظ، لا يدل على كيفية استخدامه له، حيث يستخدمه، كمرادف للذات، وهذا الاستخدام، يدل على القدرة الحيوية للذات التى تميز مثالية الذات، عن واقعها. كذلك يستخدمه، كمصدر "للإمكانية"، التى تعتبر سمة للذات، تجعلها مستغرقة فى المجال اللامتناهى، وذلك عندما تتخلى عن الجانب الواقعى من وجودها المتمثل فى الجسد (127).

وهذا لا يعنى أن الذات ـ بالنسبة لكيركجور ـ نفس ميتافيزيقية، لكنها على النقيض، مركب ذات علاقة جدلية، بالأحداث الطبيعية والنفسية. وهذا المركب، حده الثالث الذى يربط بين عنصريه، هو (الروح).

وفقًا لهذا، إن الفكرة الهيجلية للتوسط، الذى يشتمل على الموضوع، ونقيض الموضوع، ومركب الموضوع ـ تبعًا لكيركجور ـ قد تم تجاوزها، حيث إن الروح، ليست لحظة ثالثة فى التطور الجدلى للوعى الذاتى، كما عند "هيجل"، لكنها عنصر إيجابى ثالث فى التحديد الثلاثى للذات، الذى يضع الذات بوصفها وحدة مركبة (128).

وعلى أساس أن الروح هى العنصر الثالث، الذى يربط بين النفس والجسد، تصبح الذات تعينًا نفسيًا (Soluishly)، بمعنى أنها توجد فى وحدة مباشرة، هذه الوحدة دون وجود الوعى الذاتى، لا يمكن أن تميز الذات فيها بين المثال والواقع. ولا يوجد فصل وجودى بين المثال والواقع، بين الإمكان والصيرورة، بين الزمانى والأبدى.

ويتضح من هذا، أن للذات، مركبًا عينيًا آخر مؤلف من "الواقع والمثال". ويكمن الاختلاف بين هيجل وكيرجور، حول هذه الفكرة، فى فهم كل منهما لعلاقة التأمل والوعى، حيث إن التأمل ـ من وجهة نظر هيجل ـ يشير إلى مقدرة الفهم فى

اختراق المباشرة، ويعطى الميلاد للفكر المجرد، لكن كيركجور، يحدد التأمل بوصفه إمكانية لعلاقة الواقع والمثال.

وكون التأمل عند كيركجور إمكانية العلاقة، يعنى أنه ينقسم إلى قسمين:

الواقع: (المباشرة Immediacy)، والمثال (التوسط Mediacy).

يعبر مصطلح (المباشرة) ـ بالنسبة لكيركجور ـ عن أنه ليس حاضرًا فى علاقة مع المثال من خلال التأمل، والمباشرة غير محددة، بمعنى أن لا شىء يكون منفصلاً عن أي شىء آخر، حيث يعطيه قيده، وتحديده.

إلى جانب هذا، يعارض كيركجور، هيجل فى أن الوعى ليس التأمل، بمعنى أن الوعى هو العلاقة التى تفترض التأمل، والتأمل هو إمكانية العلاقة، حيث يوجد ـ بالنسبة لكيركجور - نوعان من التأمل:-

تأمل متناه، وتأمل لا متناه، فعندما يصبح التأمل تعينًا متناهيًا، يضع المركب من خلال الوقائعية، وليس من خلال اللاتناهى. وبناء على ذلك، تعين الذات ذاتها، خلال حالة المباشرة، وتصبح جدلية بالنسبة للعالم.

ويطلق كيركجور، على هذا الفعل التأملى (التأمل الكمى للمباشرة). ومن ناحية ثانية، أن التأمل أيضًا لا متناه، لا يستطيع أن يوقف ذاته، وإنما يتوقف بالحل الفردى، ويتخذ مهمته الخاصة، عندما يحضر فى التماسك الفعال مع الخيال.

إن وظيفة التصوير الخيالى حاسمة فى تأسيس، نقيض وجود الذات، الذى هو شرط ضرورى لانبثاق الوعى، بوصفه مركبًا من الواقع والمثال [129].

ويعتقد كيركجور، أن العلاقة الجدلية عند هيجل، التى تنفتح بين الوعى الحسى، والتأمل، تترك الواقع خلف المباشرة، حيث لا تكتشف بوصفها عقلية مجردة، الخطوة الجدلية للعقل خلف التأمل.

إن التأمل بالنسبة لكيركجور، ليس أكثر من إمكانية العلاقة بين الواقع والمثال، وأن الوعى هو العنصر الثالث، الذى هو أول ما يشكل العلاقة. وبما أن الذات تصل ذاتها بذاتها بوصفها حرية، يؤكد كيركجور، على أن الروح تتم رؤيتها، بوصفها تجمع بين الوعى والوعى الذاتى، وأن الحرية افتراض، ولكنها ليست فى هوية مع الوعى الذاتى.

ولتوضيح ذلك، يرى كيركجور، أن "الوعى هو الروح" بمعنى أن الوعى هو مركب من الواقع والمثال، وأن تحديد الواقع هو العالم فى حد ذاته، وعلى النقيض يعتبر المثال تصور (130).

« حينما تضع لحظة الروح ذاتها، تضع المركبات، ولكن مع وضع المركبات، يجب أن تتخللها بشكل مختلف » (131)

يرى كيركجور، أن اهتمام الروح يتأسس خلف نشاط الوعى، وينبثق بوصفه نشاطًا للحرية، وتنبثق الروح كذلك، بوصفها حركة من الضرورة إلى الإمكان، وتدرك ذاتها فى علاقة الضرورة والإمكان. وتشتمل الضرورة ـ بالنسبة لكيركجور ـ على كلٍ من المفاهيم المنطقية، والمفاهيم الوجودية، وتنطبق لأول وهلةٍ فى مجال المعرفة الموضوعية.

« إن المجالات التى تتلائم مع الفلسفة، هى المجالات الملائمة للفكر ـ المنطق، والطبيعة، والتاريخ. هنا تكمن قواعد الضرورة والتوسط » (132)

ويعارض كيركجور هيجل، فى أن الضرورة ليست مركبًا من الواقع والإمكان، ولكن الواقع هو المركب من الضرورة والإمكان، إنه يشير إلى الضرورة بوصفها حدًا، وبوصفها نتيجة منطقية.

تشير الضرورة الوجودية، إلى عينية الذات، والحدود الوقائعية للذات، كذلك تعتبر مقولة الإمكان، واحدة من المقولات الدينامية فى أنطولوجيا كيركجور، بمعنى،

أن الإمكانية تنقذ الذات من سيطرة الضرورة الخانقة، وتتوافق مع المستقبل. معنى هذا أن الإمكانية تعلم الذات الموجودة أن تصير ذاتًا لا متناهية. بمعنى أن الإمكانية هى ما يمكن أن تكون عليه الذات فى مباشريتها. أنها المطلق، الذى يتصل بالذات، بوصفه سلطة أخلاقية، حيث يعتبر مضمون الواجب الأخلاقى، الذى يسم طبيعة الوجود العينى بالنسبة للفرد.

ومن ثم يرى كيركجور، أن الإخفاق فى تحقيق الإمكانية، يعتبر مصدرًا لليأس، والكآبة، والإثم، والمعاناة، وأخيرًا الخطيئة.

مصادر ومراجع الفصل الأول

(1) Soren, Kierkegaard, Concluding unscientific postscript, Trans by, David F, Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941, P. 315.

(2) John, W, Elrod, Being and Existence, in Kierkegaard's pseudomymous works, Princeton University, Press, New York, 1975, P. 23.

(3) Ibid., P. 25.

(4) S, Kierkegaard, Postscript, P. 314.

(5) د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، تابع سلسلة اقرأ، القاهرة، ص 39.

(6) S, Kierkegaard, The Journals, edited and Translated by Alexander Dru, Collins, Fontana Books, 1958, P. 44.

(7) د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 11.

(8) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986، ص 206.

(9) S.Kierkegaard, The Journals, P. 106.

(10) Walter Lowrie, Kierkegaard, Harper, Torch Books, New York, V.1, 1962, P. 19.

(11) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ1، ص 77.

(12) S. Kierkegaard, The point of view, from my works as an author, Trans by Walter Lowrie, harper, Torch book, 1962, P. 79.

(13) S. Kierkegaard, The Journals, Trans by Alex Dru, Oxford, P. 169.

(14) Walter Lowrie, Kierkegaard, PP. 39-40.

(15) كان هذا الوعظ يعزف على وتر حساس لدى الأب، فكان وعظًا مليئًا بالدموع والجراح، ودم المسيح الذى ينزف على الصليب، يحيى ذلك كله ويغذيه

كراهيـة شـديدة للعـالم راجـع فـى ذلـك: د. إمـام عبـدالفتاح، كيركجـور رائـد الوجودية، ص ص 79 ـ 80.

(16) المرجع السابق، ص 97.

(17) S. Kierkegaard, "The point of view", PP. 80-81.

(18) ويظهر هذا بوضوح فى مؤلفاته العديدة التى نسبها إلى شخصيات مستعارة من خياله.

(19) يوحنا كليماكوس، شخصية مستعارة ابتدعها كيركجور من خياله، ليروى على لسانه تاريخ حياته، فى مشروع كتاب لم يكتمل يدعى "يوحنا كليماكوس أو فى وجوب الشك فى كل شىء، كما استخدم كيركجور نفس الاسم فى أهم أعماله الفلسفية Philosophical Fragments (الشذرات الفلسفية) وكليماكوس فى الأصل اسم لكتاب صوفى ظهر فى القرن السادس. انظر:

Walter Lowrie, Kierkegaard, P. 29.

(20) S. Kierkegaard, The Journals, PP. 81-82.

(21) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ1، ص 87.

(22) هذه الفكرة سوف يفرد لها جزءًا كبيرًا فى فلسفته، وهو الجزء الخاص بالمرحلة الأخلاقية.

(23) S.Kierkegaard, Either/or, V. II, Translated by, Walter Lowrie with revisions and a foreward by Howard A. Johnson, Princeton, University press. 1959. PP. 271-272.

(24) Ibid., P. 272.

(25) S. Kierkegaard, The point of view, P. 79.

(26) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ1، ص 58.

(27) S. Kierkegaard, The Journals, entity 13361, P. 517. Oxford.

(28) W, Lowrie, Kierkegaard, P. 94.

(29) كتب كيركجور هذه التدوينة S. Kierkegaard, The Journals, P. 106 تحت عنوان (هكذا فهمت نفسى فى أعمالى الأدبية)، 1846.

(30) Walter, Lowrie, A Short life of Kierkegaard, Princeton, University Press, New Jersey, 1974, P. 92.

(31) S. Kierkegaard, The Journals, P. 40.

(32) خطيئة الأب وهو طفل، عندما جدف على الله.

(33) S. Kierkegaard, The Journals, P. 39.

(34) Ibid., P. 59.

(35) كتب هذه التدوينة تحت عنوان "علاقتى بها" Ibid., P. 69.
يوميات 24 أغسطس عام 1849. "My Relation to Her"

(36) W, Lowrie, Kierkegaard, P. 191.

(37) S. Kierkegaard, The Journal, P. 90, entity "363" Oxford.

(38) W, Lowrie, A short life of Kierkegaard, P. 136.

(39) S. Kierkegaard, The Journals, PP. 69-70.

(40) W. Lowrie, A short life of Kierkegaard, P. 138.

(41) S. Kierkegaard, The Journals, P. 70.

(42) W, Lowrie, Kierkegaard, P. 192.

(43) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور، رائد الوجودية، جـ1، ص 128.

(44) S. Kierkegaard, The Journals, P. 72.

(45) W. Lowrie, opcit, P. 192.

(46) S. Kierkegaard, The Journals, P. 73.

(47) كتب كيركجور هذه التدوينة تحت S. Kierkegaard, The Journals, P. 87.
عنوان "صفحة ممزقة من اليوميات" "A page Torn from the Journal".

(48) عرض كيركجور لقصة حبه البائس لريحينا أولسن فى ثمان وثلاثين تدوينة من اليوميات، كما عرض موقفه تجاهها فى كثير من مؤلفاته مثل: التكرار، خوف ورعدة، أما ـ أو وعلى نحو أطول فى كتاب "مراحل على طريق الحياة".

(49) S. Kierkegaard, Fear and trembling and Repetition, Trans by H,V, Hong and Howard, Princeton University press, 1983, P. 20.

(50) عرض كيركجور لهذه المسألة فى كتابه "التكرار" تجربة سيكولوجية الذى نشره عام 1843 "Repetition, A venture in Experimenting Psychology" ويروى فيه قصة حبه البائس لريجينا أولسن على لسان قسطنطين. قسطنطينوس.

هذا الكاتب الذى فشل فى حبه جماليًا، وكان يأمل فى تكرار مضاعف لهذا الحب. وعندما عرض عليه صديقه الشاب الصغير قصة حبه، الذى فشل فيه أخلاقيًا، رأى قسطنطين إمكانية أن يتم هذا التكرار فى المطلب الدينى "أو الإيمان".

ـ عرض كيركجور لمسألة "الإيمان" أيضًا من خلال كتاب "خوف ورعدة"، الذى نشره فى نفس التاريخ الذى صدر فيه كتابه "التكرار". فى هذا الكتاب عالج مسألة الإيمان متأثرًا بقصة الفداء، حيث كان يأمل فى التكرار بالإيمان، وهو أن يسترد محبوبته إيمانـًا كما استرد إبراهيم ابنه إسحق من قبل.

(51) George J. Stack, On Kierkegaard, Philosophical fragments, Atlantic High hands, N.F. Humanities Press, 1976, p. 31.

(52) جون ماكورى "الوجودية"، عالم المعرفة، الكويت، 1982، ص 55.

(53) S. Kierkegaard, The Concept of irony, Trans by Capel, Collins, London, 1966, p. 222.

(54) د. إمام عبدالفتاح، "كيركجور رائد الوجودية"، جـ1، ص 10.

(55) William Barrett, Irrational Man, A study in Existential Philosophy, Heinemann, London Toronto, 1960, P. 140.

(56) S. Kierkegaard, Philosophical Fragments, Trans by David of Swanson, Howard, Hong, Princeton University press, 1967, P. 12.

(57) W. Barratt, Opcit, P.140.

(58) S. Kierkegaard, The Journals, PP. 97-98.

(59) G. Stack, On Kierkegaard, P. 31.

(60) Mark, Taylor, Kierkegaard's pseudonymous Authorship, Princeton University press, 1975, P. 60.

(61) S. Kierkegaard, The Concept of irony, P. 264.

(62) Adi Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness, Trans by Naomi Handelman, Princeton University, 1971, P. 114.

(63) Vincent A.N., The phenomenology of Moods in Kierkegaard, Martinus Nighoff., The Hague, Boston, 1978. P. 7.

(64) S. Kierkegaard, Postscript, P. 450.

(65) S. Kierkegaard, The Concept of irony, P. 66.

(66) G. Stack, On Kierkegaard, P. 34.

(67) S. Kierkegaard, Last Year, Journals, 1853-55-edited and Trans by Ronald Gregor Smith, New York, 1968, PP. 282-283.

(68) Vincent A N, The Phenomenology of Moods, P. 17.

(69) S. Kierkegaard, The Concept of irony, P. 338.

(70) Vincent A,N, The Phenomenology of Moods, P. 18.

(71) S, Kierkegaard, The Concept of irony, P. 276.

(72) Vincent, A,N, The phenomenology of Moods, P. 18.

(73) S. Kierkegaard, The Concept of irony, P. 77.

(74) Adi, Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness. P. 121.

(75) G. Stack, On Kierkegaard, P. 38.

(76) S. Kierkegaard, Postscript, P. 449.

(77) Vincent, The Phenomenology of Moods, P. 30.

(78) Niels, Thulstrup, Kierkegaard's Relation to Hegel, Trans by G, Stengren, University press, Princeton, 1980, P. 245.

(79) Ibid., P. 216.

(80) د. إمام عبدالفتاح، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص 209.

(81) Gregor, Malan Tschuk, Kierkegaard's Thought, edited and Translated by, Howard W, Hong and Edna, H, Hong, Princeton University press, 1971, P. 12.

(82) Niels Thulstrup, Kierkegaard's Relation to Hegel, P. 372.

(83) Mark, C, Taylor, Journeys to selfhood: Hegel and Kierkegaard, University of California, Press, 1980, P.

107.

(84) S, Kierkegaard, The point of view, P. 108.

(85) S, Kierkegaard, The Journals, Trans by Alex, Dru, Oxford, University press, entity 406, P. 134.

(86) Mark, C, Taylor, Journeys to self Hood, P. 107.

(87) Ibid., P. 264.

(88) S, Kierkegaard, Postscript, P. 515.

(89) Louis P, Pojman, The logic of subjectivity, The University of Alabana, Press, 1984, P. 6.

(90) Ibid.

(91) N. Thulstrup, Kierkegaard's Relation to Hegel, P. 363.

(92) M.C., Taylor, Journeys to Self Hood, P. 108.

(93) Ibid., P. 124.

(94) Ibid.

(95) S, Kierkegaard, Philosophical Fragments, P. 91.

(96) N, Thulstrup, Kierkegaard's Relation to Hegel, P. 363.

(97) S, Kierkegaard, Fragments, P. 91.

(98) M,C, Taylor, Journeys to self Hood, P. 127.

(99) Hegel, Philosophy of Religion, Translated by, G, J, Friedrick, New York, P. 73.

(100) M.C. Taylor, Journeys to self Hood, P. 115.

(101) S, Kierkegaard, Fragments, P. 100.

(102) M, Taylor, Journeys to Self Hood, P. 129.

(103) S, Kierkegaard, Postscript, P. 338.

(104) M, Taylor, Journeys to self Hood, P. 131.

(105) Louis, P. Pojman, The logic of subjectivity, P. 6.

(106) M. Taylor, Journeys to self Hood, P. 165.

(107) S, Kierkegaard, Postscript, P. 267.

(108) Ibid., P. 137.

(109) M, Taylor, journeys to self Hood, P. 145.

(110) Hegel, Science of logic, Translated by A.V. Miller. New York. P. 413.

(111) M, Taylor, Journeys to self Hood, P. 147.

(112) Niels, Thulstrup, Kierkegaard's relation to Hegel, P. 248.

(113) S, Kierkegaard, The journals, P. 98.

(114) د. إمام عبدالفتاح، دراسات هيجلية، ص 217.

(115) M, Taylor, Journeys to self Hood, P. 160.

(116) Hegel, Phenomenology of spirit, Translated by A.V. Miller, New York, Oxford University, 1977, P. 14.

(117) S, Kierkegaard, Sickness unto Death, Trans by, Walter Lowrie, Princeton, University Press, 1954, P. 146.

(118) M, Taylor, Journeys to Self Hood, P. 169.

(119) M, Taylor, Kierkegaard's pseudomymous, Authorship, P. 88.

(120) John, W. Elrod, Being and Existence, P. 30.

(121) S, Kierkegaard, The Concept of Dread, Translated by Walter Lowire, Princeton University Press, 1957, P. 39.

(122) M, Taylor, Kierkegaard's pseudomymous, P. 88.

(123) John, W, Elrod, Being and Existence, P. 30.

(124) Ibid., P. 33.

(125) M, Taylor, Journeys to self Hood, P. 174.

(126) S, Kierkegaard, The Concept of Dread, P. 81.

(127) J,W, Elrod, Being and Existence, P. 38.

(128) Ibid., P. 39.

(129) Ibid., P. 47.

(130) M, Taylor, Journeys to self Hood, P. 172.

(131) S, Kierkegaard, The Concept of Dread, P. 44.

(132) S, Kierkegaard, Either/or, VII, P. 173.

❋ ❋ ❋ ❋