المرحلة الـدينيـة

الفصل السادس

obeikan.com

obeikan.com

● **تمهيد** :

رأينا أن الإنسان فى المرحلة الجمالية، كان اهتمامه، ينصب على الاستمتاع باللحظة الراهنة، ولم يكن يهتم بالبحث عن وجود الله، وقد أدى هذا، إلى عدم وجود تمايز بين الذات والبيئة المحيطة من حولها، كذلك أدى إلى عدم وجود تفرقة بين الأنا واللا أنا. ومن ناحية أخرى، فإن اهتمام الإنسان فى المرحلة الأخلاقية، ينصب على تحقيق ذاته، من خلال اعتماد الذات الأنطولوجى على ذاتها، وقد أدى هذا إلى إخفاقه، فى إدراك الاعتماد الكامل للذات على الله.

صحيح، أن الإنسان فى هذه المرحلة، كان على علاقة بالله، لكن مع ذلك، لا تمثل هذه العلاقة، سوى المعانى الأخلاقية، التى يحاول عن طريقها تحقيق وحدة الذات. ومن ثم لا يوجد تمايز بين الأمر الإلهى، والواجب الأخلاقى فى المرحلة الأخلاقية.

معنى هذا، أن هذه المرحلة، تضفى على "العام"، أو على الأخلاق بصفة عامة طابعًا إلهيًا، لكنها تفشل فى الوقت ذاته، فى التعرف على التمايز بين الله والعالم، وتوحِّد بينهما. وقد أدى هذا النقص الواضح، فى التفرقة بين الله والعالم، إلى فشل المرحلة الأخلاقية فى التعرف على اعتماد الذات على الله.

> **« لو أننى أقول فى هذه العلاقة، أن من واجبى أن أحب الله، فإنى أعبر بصفة حقيقية عن تحصيل حاصل، من حيث أن الله فى هذه اللحظة، يؤخذ بمعنى مجرد تمامًا، بوصفه مقدسًا (إلهيًا)، أى "العام"، أو قل الواجب. ولهذا يستدير الواجب الإنسانى تمامًا مثل الكرة، ويصبح الأخلاقى فى الحال حده ومضمونه، ويصبح الله، نقطة متلاشية عن النظر غير مرئية، أو فكرة عاجزة، وتكمن قدرة وجوده فى الأخلاق التى هى مضمون الوجود »** (1)

ومن هنا تعد المرحلة الدينية، المرحلة التى يستطيع من خلالها الإنسان تحقيق ذاته بالفعل، حيث ينصب اهتمامه على معرفة التفرقة بين الله والعالم (أو

بين الله والذات)، كذلك يهتم بتحقيق سعادته الأبدية أو خلوده، وذلك عن طريق، اعترافه بالاعتماد الأنطولوجى للذات على الله.

على هذا النحو، تنقسم المرحلة الدينية، كما حددها كيركجور، إلى مرحلتين:

الأولى : مرحلة "الدينى أ ".

الثانية : مرحلة "الدينى ب".

وتعبر المرحلة الأولى، عن ظهور الوعى بالاختلاف المطلق بين الله والعالم بصفة عامة، وبين الله والإنسان بصفة خاصة، ومن ثم يعترف الفرد بالاعتماد الأنطولوجى للذات على الله، عن طريق الإيمان بأن الله هو الخالق وأن الإنسان مخلوق، ويصبح التزام الفرد تجاه الله، متميزًا عن التزامه تجاه ذاته، وغيره من البشر على حدٍ سواء.

ويرمز كيركجور لهذه المرحلة بعاطفة المعاناة Pathetic، حيث تتضمن المعاناة، الانفعالات، والمشاعر، والبواعث، التى تكون حاضرة فى الشخصية الإنسانية، للتعبير عن التقوى أو الورع. ولا تزداد هذه التقوى من خلال عامل جدلى معطى للفرد من الخارج، وإنما هى حركة جدلية داخلية. وهذا، يدل على اللاتكافؤ بين داخل الفرد وخارجه. لكن مع ذلك، فغياب العامل الخارجى، ربما لا يعكس الداخل على الإطلاق. وهذه الازدواجية للعلاقة السلبية بين الداخل والخارج، هى ما يعبر عنها "الدينى أ" (2).

المرحلة الثانية "الدينى ب أو المسيحية"، تعبر عن اهتمام الإنسان بتحقيق سعادته الأبدية، وتمثل نقطة يتحول فيها المنظور المسيحى إلى نقدٍ عنيفٍ "للدينى أ"، حيث يوجد اختلاف فى الأسلوب الدقيق، الذى يحدد به كل من "الدينى ا"، و"الدينى ب" الاختلاف بين الله والعالم. فبعد أن كان هذا الاختلاف يظهر عند "الدينى أ"، بوصفه اختلافًا بين الخالق والمخلوق، يصير عند "الدينى ب" متجسدًا فى "المسيح"، حيث يعبر عن محيط جديد لتعيين الذات، تصبح فيه العناصر الجوانية للفرد أكثر تأكيدًا.

معنى هذا، أن الاختلاف بين اللّه والإنسان (أو العالم)، يظهر عند "الدينى ب" من خلال شخص المسيح (اللّه ـ الإنسان) God-Man، الذى يعبر عن الاعتماد الكامل للذات على اللّه، عن طريق، التمييز بين اللّه المقدس، والإنسان الآثم الخاطئ.

ومن هنا يتضح أنه، على حين، أن "الدينى أ"، يعترف بالمفارقة الموجودة فى ارتباط اللّه الأبدى بالإنسان الفانى، فإنه لا يتعرف على "المفارقة المطلقة" Abolute paradoxi، التى هى المحور الرئيسى فى الفهم المسيحى للّه وللذات، وللعلاقة بينهما. ولكى تحدث المفارقة المطلقة، فإنه لابدّ للّه الأبدى، أن يدخل فى الزمان، أعنى أن يتجسد، وبذلك يقيم علاقة مع الذات التى تختلف اختلافًا كيفيًا عنه لا من حيث الخلق فحسب، بل من حيث الإثم، والذنب، والخطيئة. وعلى ذلك يرى كيركجور، أن الذات لا يمكن أن تصل إلى تحقيقها الكامل إلا فى المسيحية. ويعد هذا تعبيرًا عن عملية التفرد التى سار فيها التطور الجدلى للذات حتى نهايته [3].

وبناء على هذا، يتضح أنه يوجد سمتان للمرحلة الدينية:

الأولى : التمييز بين اللّه والعالم.

الثانية: اهتمام الذات بسعادتها الأبدية، أى خلودها أو خلاصها.

ويفهم طرفًا المرحلة الدينية، الدينى أ ، والدينى ب، هذه المسألة بصور متباينة [4].

❋ ❋ ❋ ❋

أولاً : مرحلة الدينى أ

1ـ التمييز بين الله والعالم :

يعد التمييز بين اللّه والعالم بصفة عامة، وبين اللّه والإنسان بصفة خاصة، السمة الأولى للمرحلة الدينية بقطبيها، ويمثل هذا خطوة متقدمة عن المرحلة الأخلاقية، حيث كان اهتمام الأخلاقى منصبًا على تحقيق الذات، وإضفاء الاتصال عليها، حتى يكون لها تاريخ، كما كان يهدف إلى أن يكون على علاقة باللّه، من خلال التزامه بالأمر الإلهى، ولكن هذا الأمر كان متحدًا مع واجبه الأخلاقى فى هوية واحدة. وقد أدى ذلك، إلى إخفاق الفرد فى إدراك الاعتماد الأنطولوجى للذات على اللّه، وهذا يعبر عن نقصٍ، يقود إلى عدم التوازن داخل الذات.

لكن الفرد فى "الدينى أ"، يحقق العلاقة باللّه عن طريق وعيه بالاختلاف المطلق بين اللّه والعالم، ومن ثم يدرك الاعتماد الأنطولوجى للذات على اللّه بالإيمان. ولا يتوقف إدراك الفرد ـ فى هذه المرحلة ـ عند هذا الحد، لكنه يحاول أن يجسد هذا الوعى فى الوجود. ومن خلال العلاقة بين اللّه والإنسان، يمكن تمييز مسئولية الفرد تجاه اللّه، عن مسئوليته تجاه العالم. ويوضح هذا التمييز أن اهتمام الفرد بالعالم، لم يعد اهتمامًا مطلقًا، وأن علاقته به، علاقة نسبية.

« إنه لمن الجنون، أن يكون للفرد علاقة مطلقة، مع ما هو نسبى » (5)

يعبر إيمان الفرد فى "الدينى أ"، عن الشعور الدينى، الذى يكتسبه، مجرد أن يدرك تناهى الحالة الإنسانية، ويفتح ذاته للإيمان، حتى يمكنه الوصول إلى فهم علاقة الاعتماد بين الذات والعالم. ومن ثم يلغى ذاته تمامًا فى خالقه، كما يلغيها من ناحية أخرى، بشكل نسبى فى العالم.

وقد عبر كيركجور عن ذلك بقوله:

« إن الوضع الصحيح للذات، أن تقيم علاقة مطلقة مع الغاية المطلقة، وعلاقة نسبية مع الغايات النسبية » (6)

إن تجسيد العلاقة المزدوجة بين الفرد والمطلق (الله) من جانب، وبينه وبين النسبى (العالم) من جانب آخر، أمر صعب، وتظهر هذه الصعوبة، فى أن الله هو مصدر كل القدرة لكل الوجود، حيث تعتمد عليه الذات بشكل مطلق. ومن ثم تصبح مسئولية الفرد تجاه العالم، ومسئوليته تجاه الله، فى صراع وتعارض، يتم حسمه من خلال، ما يطلق عليه كيركجور: "التعليق الغائى للأخلاق"، فإذا ما حدث مثل هذا الصراع، فإن الفرد فى المرحلة الدينية، يعتقد أن الأمر الأخلاقى لابدّ أن "يعلق"، أو "يتوقف"، بسبب علاقة مطلقة مع غاية أعلى هى الله ـ هذا هو التوقيف الغائى للأخلاق (7).

ويتم وضع العلاقة المطلقة، بالغايات المطلقة فى الفرد الموجود، من خلال فعل "الاستسلام" Resignation، الذى يعبر عن أدق فهم، لفعل الاختيار، الذى يصل عن طريق الفرد ذاته بذاته. ويدل اختيار الفرد لذاته، بوصفها عينية لا متناهية، على أعلى وعيٍ للوجود، متصلاً بشكل مطلق بالمطلق، ومتصلاً بشكل نسبى بالنسبى.

فمن خلال فعل الاستسلام، تبدأ علاقة الفرد بالله ـ الذى يمثل الوعى الكلى ـ فى الظهور، عن طريق رفضه للمتناهى، وتسود هذه العلاقة بينهما فى كل لحظة، عندما لا يتوقف الفرد عن الاستسلام الذاتى Self-Resignation. معنى هذا، أن التعبير عن الوعى الكلى فى "الدينى أ"، يتم من خلال سلب الظاهرة الجزئية (المتناهى)، ويعد هذا السلب برهانًا ذاتيًا على شمولية الوعى (8). ويرى كيركجور فى ذلك، أن الفرد ـ عن طريق الاستسلام ـ يؤسس علاقة مطلقة بذاته، بوصفها غايته المطلقة، حيث يختار ذاته، اختيارًا مطلقًا، بوصفها المطلق الذى يتصل به، وهو ـ فى ذلك ـ يرفض أى علاقة بالمتناهى، ولكن حريته فى رفض العلاقة بالمتناهى، لا تعنى أن الذات ليست مركبة من المتناهى واللامتناهى (9).

ولا شك، أن اختيار الفرد لذاته بشكل مطلق، لابد أن يقوم على إرادة مطلقة، ذلك لأن هذا الاختيار، يمثل ـ بالنسبة له ـ غاية مطلقة، فما هو مطلق لا يمكن أن

obeikan.com

يكون موضوعًا لإرادة متناهية. وبما أن المطلق، يمثل غاية فى حد ذاته، فلا يمكن أن يصبح موضوعًا لعلاقات نسبية. معنى هذا، أن الاختيار المطلق (الذى يمثل غاية مطلقة) يعد موضوعًا لعلاقة مطلقة. وإذا كان هذا الاختيار يمثل اختيارًا مطلقًا، لغاية نسبية، فلا يعد موضوعًا لإرادة مطلقة، ذلك لأن إرادة الغاية المتناهية بشكل مطلق، لا تجعلها مطلقة.

ومن هنا نلاحظ أن، الاختيار المطلق، لا يشكل الموضوع المطلق للإرادة ببساطة، لأن الإرادة تستطيع أن تريد بشكل مطلق، عندما تريد المطلق [10]. لكن لا يمكن أن يكون المطلق، موضوعًا للإرادة، إلا إذا كان غاية فى حد ذاته، فالغايات المتناهية، تشتمل على وجود، يحققه الفرد بشكل كامل، لكن المطلق، لا يشتمل على هذا الوجود. وعلى ذلك يعد اختيار الفرد لذاته، بوصفها غايته المطلقة، موضوعًا للإرادة فى مجال الأبدى [11].

ويجد كيركجور فى قصة إبراهيم، مثالاً لما يهدف إليه، من توضيح العلاقة المطلقة بالغاية المطلقة، التى تعبر عن الاختلاف بين الله والعالم بصفة عامة، والله والإنسان بصفة خاصة. فيرى: أن إيمان إبراهيم بالأمر الإلهى فى أن يضحى بابنه إسحق Isaac [12]، الذى يرمز إلى العالم، لا يلغى التزامه الأخلاقى تجاه الابن، المتمثل فى حبه وواجبه نحوه.

« إن علاقة إبراهيم بإسحق، بلغة أخلاقية، يتم التعبير عنها ببساطة، بأن الأب ينبغى أن يحب ابنه أكثر بكثير من حبه لنفسه » [13]

نجد فى القصة، أن فعل إبراهيم (ذبح الابن)، ليس ضد رغباته الطبيعية فحسب (المتمثل فى الحب الأبوى) وإنما كان موجهًا أيضًا، ضد المبدأ الأخلاقى الذى يحرم قتل الشخص البرىء، فضلاً عن أن هذه الجريمة، تعد جريمة معقدة، ذلك لأن الشخص الذى كان مقصودًا بالفعل هو الابن. وهكذا يبدو أن ما أراد فعله إبراهيم، كان ضد المبادئ الإنسانية والأخلاقية [14].

« عندما نقول فى هذه العلاقة، أنه من الواجب أن نحب الله، فإننا نقول شيئًا مختلفًا عما سبق، إذ لو كان هذا الواجب مطلقًا، لارتدت الأخلاق إلى وضع نسبى. غير أن ذلك، لا يعنى إلغاء ما هو أخلاقى، بل يعنى أنه يكتسب تعبيرًا مختلفًا تمامًا، تعبيرًا مفارقًا ـ وهو على سبيل المثال ـ، ربما يدفع حب الله، فارس الإيمان، أن يعطى حبه لجاره، التعبير المقابل بلغة أخلاقية لما يقتضيه الواجب » (15)

يعبر حب إبراهيم لابنه "إسحق"، عن التزامه الأخلاقى، فى مواجهة الأمر الإلهى بقتله، وهذه المواجهة، تخلق الخوف والرعدة فى هذا الموقف، لأن الواجب الأخلاقى، لم يعد مثلاً أعلى ينبغى تحقيقه، بل تحول إلى غواية. فحب إبراهيم لابنه يغويه بأن يمتنع عن الاستماع إلى الأمر الإلهى، وذلك من خلال ندمه الذى يجعله يلتزم أخلاقيًا، بعدم قتله. وفى هذا يسلم إبراهيم، بأن الأمر كله كان خطأً مرعبًا، ويتعقد الموقف، نتيجة لعدم استطاعة إبراهيم، أن يفهم لم كان هذا الأمر، أو أن يجعل نفسه مفهومًا لدى الآخرين.

ويؤكد كيركجور، على ذلك، بأن إبراهيم التزم الصمت، فهو لا يستطيع أن يتكلم أو يفكر فى واجبه تجاه اللّه، لأنه لو فعل ذلك، لاحتاج إلى استخدام مقولات عامة من الفكر واللغة. لكن بما أن هذا الموقف يعبر عن علاقة فردية بينه وبين المطلق، فلا يمكن أن يندرج تحت المقولات العامة. وهذا هو السبب فى أنه لم يكن مفهومًا للآخرين (16).

وإذا كان الالتزام الأخلاقى ذا طبيعة كلية، فمن الممكن أن يفهمه كل الناس، لكن الأمر يختلف أتم الاختلاف مع إبراهيم، لأنه فى إذعانه للأمر الإلهى استعدادًا للتخلى عن العالم كله، لكن هذا لا يعنى، أنه يتجاهل حياته فى العالم، وإنما يعنى، أن يصبح التزامه نحو العالم نسبيًا، بالمقابلة مع واجبه نحو اللّه.

ومن هنا يعد إبراهيم مشاركًا، فيما يسميه كيركجور، "بالعلاقة المطلقة مع المطلق" (17) ولا تعد تضحيته بإسحق، غاية أخلاقية عليا، وإنما هى من أجل هدفٍ فريدٍ، هو الأمر الإلهى (18).

إن اهتمام إبراهيم الرئيسى، هو أن يقدم بإيمان تفانيه المطلق لله، وذلك باستعداده التام للتضحية بإسحق (التخلى عن العالم)، لأنه ببساطة يعتقد أن الله قد أمره بذلك. ويرى كيركجور، أن الحركة المتمثلة فى هذا الاستعداد من إبراهيم تعرف "بالاستسلام اللامتناهى" Infinite Resignation، والفرد الذى يقوم بهذه الحركة هو: "فارس الاستسلام اللامتناهى" Knight of Infinite Resignation. فعن طريق "الاستسلام اللامتناهى"، يعلن الفرد اعتماده الكلى على الله، ويتخلى نهائيًا عن "أشياء العالم" بشكل كامل. ومن ثم يدرك أنه لا يستمد وجوده من العالم، ولا من ذاته الخاصة، بل يستمده من الله. فالله، الذى يختلف بشكل مطلق عن العالم، هو القدرة التى تكون وتدعم الذات.

ولكن يحافظ الفرد على العلاقة المطلقة بالله، يجب أن يستسلم أو يتخلى عن العالم ويهجره، بحيث يصبح بهذا الاستسلام "غريبًا فى عالم المتناهى"، ومنفصلاً تمامًا عن كل شىء دنيوى (19).

إذن يمثل تخلى الفرد عن العالم، المقياس السلبى، الذى يحدد من خلاله، إن كان يشتمل على علاقة مطلقة بالغايات المطلقة.

> **« لكى يقيم الفرد علاقة مطلقة، مع غاية مطلقة، لابد أولاً أن يرفض الغايات النسبية، أما قبل ذلك، فلا يمكنه إقامة مثل هذه العلاقة، لأنه إلى حد ما يكون مباشرًا، كما يصبح متضمنًا تمامًا فى الغايات النسبية »** (20)

لا يدرك الفرد، فى أى مرحلة سابقة على "الدينى أ"، اعتماد ذاته على الله، وهذا لا يجعله على علاقة مطلقة بالله، لكنه فى مرحلة "الدينى أ"، يحقق هذه العلاقة، لأن ذاته تعتمد بشكل كامل على الله. ومع ذلك، يتضح أنه، من الصعب إرضاء الذات ـ فى هذه المرحلة ـ ذلك لأنها ترفض الاستسلام أو التخلى عن العالم، ومن ثم تجلب المعاناة للفرد، الذى يريد تحقيق سعادته الأبدية.

> **« تشتمل هذه المعاناة، فى أساسها، على حقيقة، أن الفرد يلتزم فى مباشريته على نحو مطلق بالغايات النسبية، ويكمن مغزى هذه المعاناة، فى تحول**

obeikan.com

العلاقة أو التخلى عن المباشرة، أو فى التعبير وجوديًا عن مبدأ، أن الفرد لا يستطيع أن يفعل شيئًا لذاته على الإطلاق ـ لأنه لا شىء أمام الله. ذلك لأن السلبى هنا، هو العلاقة التى بواسطتها يتم إدراك العلاقة ـ بالله -God Relationship » [21]

ليست المعاناة التى يحياها الفرد (بسبب عدم تحقيقه للسعادة الأبدية) معاناة بدنية، وإنما هى معاناة جوانية نفسية، تنشأ من خلال سعى الفرد إلى إعادة تقييم حياته كلها وتوجيهها وجهة جديدة. معنى هذا، أن الاستسلام (التخلى عن العالم) هو التعبير الأساسى، الذى تبلغ الروح من خلاله، الوعى الذاتى فى الاختيار.

ويعبر الفرد عن طريق هذا الاستسلام اللامتناهى، عن العلاقة المطلقة بالله، ومع أنه يظل على علاقته بالعالم، فإنه يرفض أن يكون هذا العالم مصدرًا لوجوده، ويدرك أن الله هو الخالق الوحيد لهذا الوجود. وهذا يدل على أن علاقة الفرد المطلقة بالمطلق، وعلاقته النسبية بالنسبى يرتبطان ارتباطًا جدليًا [22]. فالفرد يستطيع أن يحقق غاياته المتناهية، عن طريق، علاقته المطلقة بغاياته المطلقة. إنه لا يتخلى عن تناهيه، عندما يصل ذاته بذاته، وذلك حتى يمكنه التعبير عن الصلة بذاته بوصفها لا متناهية.

يقول كيركجور:

« تنتمى العلاقة النسبية إلى العالم، وتنتمى العلاقة المطلقة إلى الفرد ذاته » [23]

ومن هنا يتضح أن علاقة الفرد بغاياته النسبية تعد علاقة نسبية فيما يتعلق بعلاقته المطلقة بذاته. وعلى ذلك، فإن الطريقة الوحيدة التى يمكن للفرد، أن يصير بها، وجودًا أصيلاً فى العالم، هى من خلال ذاته. أى أن يكون على علاقة مطلقة بذاته، وبالتالى يصير إنسانًا حرًا، لأنه يحقق ذاته بوصفها حرية.

وقد يقال أن إضفاء صفة المطلق، على أى علاقة نسبية، أو غاية نسبية، يهدم مباشرة الذات بوصفها حرية، فى تعينها بشكل مطلق وسط الغايات والعلاقات

obeikan.com

النسبية [24]. ولكن الحرية تكون ممكنة التحقيق، عندما يصير الفرد واعيًا باللامتناهى (الذى يريد تحقيقه)، وعندما يحافظ ـ عن طريق الاستسلام ـ على علاقته المطلقة بذاته، وعلاقته النسبية بالعالم. ومن ثم يصير الفرد الموجود واعيًا بذاته، ومسئولاً مسئولية مطلقة عن ذاته، بوصفها المطلق الذى يكون على علاقة مطلقة به.

2ـ العلاقة بالله، ومحاولة تحقيق السعادة الأبدية :

يفهم كيركجور السعادة الأبدية EternalHappiness، على أنها "الخلاص"، السمة الأساسية التى تعبر عن الحياة الأبدية للذات أعنى الخلود Immortality.

> **« إن المشكلة التى يتم معالجتها هنا هى: كيف يمكن أن تكون هناك نقطة بداية تاريخية (للسعادة الأبدية). لا يوجد فى مرحلة "الدينى أ" نقطة بداية تاريخية، ذلك لأن الفرد يكتشف فى الزمان، أنه لابد أن يكون أبديًا. ومن ثم فإن لحظة الزمان تبتلعها الأبدية، ويتذكر الفرد فى الزمان أنه أبدى، ويكمن هذا التناقض تمامًا فى هذه الحاشية »** [25]

تعد خلود الروح أو (الذات) [26] من منظور "الدينى أ"، مصدرًا لأزمة الفرد، فهو زمانى وخالد فى وقت واحد، ويعتقد أن مصيره الحقيقى يكمن فى الخلود، فى العلاقة بالله ـ الأبدى.

إن الفرد يستطيع أن يكون على علاقة أبدية بالله، من خلال اختيار المطلق، الذى يعبر عن التطور الجدلى للروح. وهنا يصبح الاختيار، الوسيلة الوحيدة، التى يمكن للفرد عن طريقها، أن يحقق العلاقة المطلقة بين ذاته والله. ويرى كيركجور، أن الفرد يمكنه تحقيق العلاقة المطلقة بالله، عندما يتصل بذاته أخلاقيًا بوصفها ذاتًا حرة. معنى هذا، أن اختيار الفرد لذاته، يدل على اختياره العلاقة المطلقة بالله، وعندما لا يختار الفرد ذاته ـ بوصفها مطلقًا ـ يخفق فى أن يقيم علاقة مطلقة بالله [27].

إذن، تعبر الحرية عن اختيار الفرد لذاته، وعن قدرته، فى عدم استسلامه للمتناهى، فالإنسان لا يعد حرًا، عندما يكون على علاقة بالمتناهى، الذى يظهر فى

كل لحظة، لأنه سوف ينشغل بهذه المتناهيات، ولكن يصير حرًا، عندما يصبح على علاقة باللامتناهى، أى على علاقة باللّه ـ الأبدى.

إذا كان خلود الذات يعنى، أن تكون هذه الذات (بوصفها حرة) على علاقة باللّه الأبدى، فهذا ـ من منظور الدينى أ ـ يكشف عن بعدين أساسيين للذات: هما أن الروح خالدة من جانب، وهى حياة فى العالم الزمانى من جانب آخر. ويعبر الزمانى، عن عملية الصيرورة التى تنشأ عن قدرة الفرد على اتخاذ القرار، بمعنى التعبير عن سمة التغيير فى الذات، أما الأبدى، فيعبر عن سمة اللاتغير فى الذات، أعنى يعبر عن سمة الحرية.

ومن الممكن تحديد هذين البعدين، فى أن "الزمانى"، يشير إلى الذات التى تحيا فى الزمان بشكل كامل، فى حين يشير "الأبدى" إلى جوانية الذات التى هى الروح الخالدة، وهى تقابل وتشارك فى التوتر مع حياة الذات فى الزمان. وعلى الرغم من انغماس الذات فى تيار الصيرورة الزمانى المتدفق، فإن الروح تبقى المركز الماهوى المستثنى من الزمانية، وهى خالدة أبدية، لأنها لا تتغير (28).

ويرى كيركجور، أن الإيمان بخلود الروح، لا يلغى سمة اعتماد الذات على اللهن إذ فى اللحظة التى يحاول فيها الفرد، أن يصل ذاته بذاته بشكل مطلق، يصل ذاته باللّه. معنى هذا، أن الروح الخالدة، تعد "نقطة اتصال" Point of Contact، بين الذات واللّه، الذى يختلف عنها اختلافًا تامًا. ويتصل الفرد ـ من خلال هذه العلاقة ـ بذاته أمام اللّه.

ولكى تحيا الذات فى مجال "الأبدى"، ومن ثم تحقق خلودها، لابد أن تعرف ماهية "الحقيقة الأبدية" (29)، هذه المعرفة، تعبر عن مهمة الذات فى تحقيق علاقتها "بالأبدى". صحيح أن الذات ـ من منظور الدينى أ ـ تحيا فى الزمان، لكن هذا لا يجعل معرفتها "بالأبدى" مبهمة، كذلك لا يضعف علاقتها. به فى هذا الصدد، يميز كيركجور، بين خلود الذات بوصفه مطلبًا مثاليًا، تسعى الذات إلى تحقيقه (من

طبيعتها)، وبين خلود الذات بوصفه مطلبًا، تسعى إلى تحقيقه من خلال اعتمادها الأنطولوجى على الله [30] حيث أن الخطأ الذى يقع فيه "الدينى أ" هو القول بخلود الروح من طبيعتها ذاتها، بمعنى أن حياة الذات فى العالم، لا تغير من الحقيقة الخالدة للروح، وأن اهتمام الذات "بالأبدى" الذى جاءت منه، وترغب فى العودة إليه، يؤدى إلى ظهور جانب آخر للاستسلام اللامتناهى، وهو نفور الذات من العالم، حيث لا يدل الاستسلام فقط على إدراك الذات لاعتمادها على الله، بل يشير أيضًا إلى علاقة الذات السلبية بالزمان. لكن القول، بأن الذات خالدة بطبيعتها، يؤدى إلى القول بأن للذات روحًا خالدةً ماهوية، لا تتأثر بالزمان. وهذا يتعارض مع رؤية كيركجور عن الذات، بأنها "أبدية" و"زمانية" فى الوقت ذاته.

وفى هذه النقطة، يتفق "الدينى أ" مع رؤية "الأخلاقى" فى تحقيق الذات، ولقد رأينا أن القرار هو المكون الأساسى للذات الفردية، لكن إذا كان من الحقيقى أن للذات بنية محددة أنطولوجيا، فليست الروح الخالدة بطبيعتها إحدى مركباتها، ذلك لأن القرار ـ داخل البنية العامة للذات ـ هو الوسيلة التى تحدد بها الذات ذاتها .. وعلى ذلك، نتبين أن إيمان "الدينى أ"، بخلود الروح، يكشف عن فشله فى إدراك أن القرارات، هى التى تحدد الذات بكل ما فى الكلمة من معنى تحديدًا حاسمًا [31]، أى أن الذات تصبح على ما هى عليه من خلال ما تتخذه من قرارات. ويترتب على ذلك، أن الذات لن تستطع أن تكون علاقة مع الله، عن طريق قراراتها الخاصة. لكن خلود الروح، يعنى أن تصبح الذات على علاقة غير متغيرة بالله، ومن ثم لا تعد الحياة الزمانية للذات، ذات أهمية بالنسبة لتحقيق سعادتها الأبدية. فعندما تدرك الذات فى الزمان، أنها بعيدة عن السعادة الأبدية، تدرك أنها آثمة أو مخطئة، وهذا لا يجعلها تكف عن محاولة تحقيق السعادة الأبدية، وإنما تحاول بشكل انفعالى، دون أن تحقق هذه السعادة.

وهكذا تصبح الذات واعية بالمعاناة داخل ذاتها، حيث تدرك التناقض بين ذاتها وغاياتها المطلقة (السعادة الأبدية). ومن هنا، تحاول ـ من منظور الدينى أ ـ

معالجة وعيها بالإثم، من خلال تطلعها إلى السعادة الأبدية، التى تدفعها إلى بداية جديدة، تكون فيها قادرة على اتخاذ القرار، لكن كل بداية تبدو عقبة تقريبًا، لأن القرار بالنسبة "للدينى أ"، لا يوضح الأبعاد الأعمق للشخصية، ولا يجعل الفرد إنسانًا جديدًا. ومن ثم فإن أى بداية للذات تظهر أن البداية الجديدة ضرورية [32].

من ناحية أخرى، يعد الوعى بالإثم Guilt-Consciousness، وعيًا أكثر عمقًا وعينية، لأنه يجعل الذات، على وعى بالتناقض داخل ذاتها، ولا يتصل هذا التناقض بالوجود العينى للذات اتصالاً عرضيًا، باعتباره ناتجًا عن حياتها فى الزمان، وإنما يعد هذا التناقض بالنسبة للذات، ملاءمة جوانية، لفهم ذاتها بوصفها آثمة .. وتعبر معرفة الذات للتناقض فى داخلها، عن خطوة متقدمة فى التطور الجدلى للروح [33]. معنى هذا، أن الذات الآثمة ـ فى الدينى أ ـ تدرك أنه لا يوجد صعوبة فى تحقيقها للسعادة الأبدية، لأنها تستطيع أن تحقق هذه السعادة، عن طريق علاقتها المباشرة بالله، ولكن كيركجور يرفض هذه الرؤية، لأنه يرى أن الذات فى وعيها بالإثم، تفهم التناقض الموجود بداخلها.

> **« هكذا يعتبر الوعى بالإثم وجوديًا، أول اندفاع عميق فى الوجود الإنسانى، وفى الوقت ذاته، يعد تعبيرًا عن حقيقة أن الفرد الموجود يتصل بالسعادة الأبدية ... ويعد هذا أيضًا تعبيرًا عن "العلاقة"، لأنه يعبر عن تنافر العلاقة»** [34]

إن فكرة كيركجور عن "الإثم"، باعتباره أول اندفاع عميق فى الوجود، وباعتباره أيضًا، تعبيرًا عن التنافر، توحى بنقطة هامة فى تطور الروح، حيث يظهر "الإثم" الانقسام داخل بنية الذات ذاتها، ومن ثم يفهم الفرد الدينى، التفاوت بين ذاته، وغاياته، الناتج عن التمزق الدائم، الذى يميز وجوده العينى، والذى يفهمه من خلال كفاحه فى أن يصير مذعنًا بالالتزام الإلهى لتحقيق غاياته [35].

ومن هنا يمكن ملاحظة، أن رؤية كيركجور عن العلاقة الحقيقية بين الذات والله، لا يمكن أن تقوم إلا بعد حدوث تصدع أو شرخ بينهما، ناجم عن وعى الذات بأثمها. ويعد هذا الشرخ، أو فعل للجوانية، فى اتجاه تحديد الحقيقة على أنها جوانية.

« إن العلاقة المباشرة بالله، هى علاقة وثنية، فى حين أن العلاقة الحقيقية بالله، لا يمكن أن توجد إلا بعد وقوع الشرخ بينهم » (35)

إن علاقة الفرد المباشرة باللّٰه، تعنى أنه يتصل باللّٰه بدون وسيط (المسيح). وربما جاءت هذه الفكرة من أن "الدينى أ" وإن كان يعترف بإمكان الإثم الذى يقع فيه الإنسان، فإن هذا الإثم ليس جذريًا، وبالتالى لا يؤدى إلى شرخ العلاقة بين اللّٰه والإنسان. ولقد كانت هذه العلاقة المباشرة باللّٰه موجودة أيضًا عند "الأخلاقى"، الذى يرتبط باللّٰه، عندما يحقق الواجب الأخلاقى ذاته، لكن يوجد فارق بين رؤية "الدينى أ"، ورؤية "الأخلاقى" لهذه الفكرة. فالعلاقة المباشرة عند "الدينى أ" يتم التعبير عنها بالإيمان، حيث يدرك، الاختلاف التام بين اللّٰه والإنسان، ومن ثم يعترف باعتماد الإنسان على اللّٰه، ولهذا السبب فإن العلاقة باللّٰه تفهم على أنها "مفارقة" Paradoxi. أما "الأخلاقى"، فتنمو علاقته باللّٰه، عن طريق علاقته بالواجب ذاته، وهذا الارتباط بمجال الأبدى، هو (عند الأخلاقى) جزء من تكوين الذات.

غير أن إيمان "الدينى أ" بالاختلاف بين اللّٰه والإنسان وبالتالى إيمانه بخلود الروح، لا يجعله يدرك المفارقة المتضمنة فى علاقة الإنسان باللّٰه. على ذلك، لا يدرك "الدينى أ" "المفارقة المطلقة"، التى هى المحور الرئيسى فى الفهم المسيحى للّٰه، وللذات وللعلاقة بينهما. هذه المفارقة تعنى، أن اللّٰه الأبدى، يجب أن يدخل فى الزمان بالفعل، أعنى أن يتجسد، وبذلك يقيم علاقة مع الذات التى تختلف اختلافًا كيفيًا عنه، لا من حيث الخلق فحسب بل من حيث الإثم والخطيئة (37).

وبصدد الحديث عن العلاقة المفارقة بين اللّٰه الأبدى، والإنسان الزمانى، يجب أن نتعرض لإشكالية الزمان عند "الدينى أ". يتصور "الدينى أ" الزمان، على أنه تتالٍ لا متناه لآنات منفصلة، وهذا بخلاف المرحلة الجمالية، التى تركز على توتر واحد للزمان، بإبعاد التوترين الآخرين، كذلك بخلاف المرحلة الأخلاقية، التى ترى أن كلاً من الماضى والمستقبل متصلان مع الحاضر فى لحظة القرار. أما "الدينى أ"، فلا ينظر للزمان بوصفه سلسلة من الآنات المنفصلة نتيجة للانغمار فى المباشرة الحسية، بل يتصور الزمان بهذه الرؤية، لأن الزمان ليس له أهمية نهائية عنده.

على هذا الأساس، يعتبر الزمان تيارًا متدفقًا تقع فى شراكه الذات الخالدة، التى لا تتغير وهى تحاول أن تخلص نفسها منه. وسوف يترتب على هذه النظرة نتيجة هامة، وهى أن الذات لن تستطيع بذلك، أن تكون علاقة مع اللّٰه من خلال القرارات التى تتخذها، لأن الحياة الزمانية للذات ليست هامة بالنسبة لمصيرها الأبدى.

« لا يشتمل الوجود الإنسانى فى الزمان، على أى أهمية، ذلك لأن إمكانية استرجاع الذات فى الأبدية، عن طريق التذكر دائمًا ما توجد، مع ذلك دائمًا ما يتم إلغاء هذه الإمكانية، من خلال أهمية الزمان، ليس بالنسبة للتأمل، لكن بالنسبة للتحول إلى الجوانية فى الوجود » (38)

يرى كيركجور، أن تحقيق السعادة الأبدية ـ من منظور الدينى أ ـ الذى يتحدد خلال استرجاع الذات إلى الوراء، يتناقض مع رؤية المسيحية، فى أن الفرد يجب أن يتصل باللّٰه مستقبليًا. على ذلك، يرى كيركجور، أن الذات فى "الدينى أ" لا تحدد ذاتها بطريقة أساسية خلال القرارات التى تتخذها فى الزمان، ذلك لأن اعتقد الدينى أ بخلود الروح، يعد سمة أساسية فى طبيعة الذات. غير أن المسيحية ترفض أن يكون هناك مثل هذه الروح الجوهرية، وتذهب إلى أن القرار هو الذى يحدد الذات تحديدًا تامًا، فالمسيحية تعتقد أن سعادة الفرد الأبدية تحددها قراراته فى الزمان (39).

* * * *

ثانياً : مرحلة « الدينى ب » أو الوجود المسيحى

يؤكد كيركجور، أن الوجود المسيحى، يعد أعظم نموذج لتحقيق الذات، ويعد أعظم فهم لأهمية الزمان بالنسبة للفرد. فالتطور الجدلى للروح أصبح فى مأزق خلال مرحلة "الدينى أ"، ذلك لأن الفرد ـ فى هذه المرحلة ـ كان يفهم ذاته على أنها فى حاجة إلى أساس مقدس (إلهى)، يمكن من خلاله، أن تصبح على علاقة بالأبدى، لكن الفرد مع ذلك لم يستطع تحقيق هذا الأساس، ومن هنا يتطلب، لتحقيق غاياته حلاً دينيًا، يصل إليه عن طريق مرحلة "الدينى ب" أو الوجود المسيحى، حيث تحقق الذات فى هذه المرحلة، التوازن داخل مركباتها، ومن ثم يصير الإنسان روحًا. ويتم ذلك من خلال إيمان الذات بمبدأين: الخطيئة Sin، والتجسيد Incarnation.

يعبر تفسير كيركجور للتجسيد، عن اهتمامه الرئيسى بالوجود المسيحى، حيث يتضمن بعدين متصلين:

الأول: أن التجسيد يعبر عن خطيئة الفرد.

الثانى: أن التجسيد يكشف عن إمكانية حل المشكلة التى تعوق الفرد (من خلال خطيئته) عن تحقيق سعادته الأبدية.

1ـ التجسيد :

لا يكشف فعل الله المتمثل فى التجسيد، عن خطيئة الفرد فحسب، ولكن يكشف أيضًا عن إمكانية جديدة، يستطيع الفرد عن طريقها تحقيق علاقة صحيحة بالله. معنى هذا، أن إمكانية السعادة الأبدية، تنفتح من جديد من خلال التجسيد، حيث تعد الإمكانية الملائمة للذات فى علاقتها بالله.

إن الذات فى مرحلة "الدينى أ"، كانت آثمة، وذلك لأنها لا تريد أن تكون

ذاتها، وبهذا الفعل تفقد إمكانية الخلاص، هذه الإمكانية، ليست نتيجة لفعل الذات فى تحديد ذاتها بذاتها، وإنما هى من فعل اللّٰه، لإعادة تأسيس الذات.

وهنا يفترض "الدينى أ"، أن الروح بطبيعتها خالدة، حيث تستطيع أن تقيم علاقة مباشرة مع اللّٰه الأبدى. معنى هذا، أن تحقيق الفرد لذاته ـ من وجهة نظر "الدينى أ" ـ يتزامن مع إدراكه لطبيعته الإلهية فى العلاقة باللّٰه. أما "الدينى ب"، فيرى أن الفرد، لا يشتمل على ما هو أبدى، وأن الذات ليس بطبيعتها إلهية بصفة أساسية، وعلى ذلك، تعد الإمكانية التى تعيد تأسيس الذات، فعلاً للّٰه، سابقًا على تحديد الذات لذاتها، ويتمثل هذا فى فعل التجسيد، الذى يدخل اللّٰه عن طريقه فى الزمان، وبذلك يقيم علاقة مع الذات التى تختلف عنه اختلافًا كيفيًا.

وهنا يصل الفرد إلى التحقيق الكامل لذاته، حيث تبلغ عملية التفرد التى سار فيها التطور الجدلى للذات، ذروتها. ومن الممكن تحديد رؤية "الدينى ب" للعلاقة بين اللّٰه والذات، فى أن اللّٰه يدخل التاريخ من خلال "المفارقة المطلقة" (40)، المتمثلة فى شخص يسوع المسيح، والتى تعتمد على الاختلاف الكيفى بين اللّٰه والإنسان، هذا الاختلاف يتم التعبير عنه فى إطار الاختلاف بين أحد مركبات الذات الأساسية "الزمانى"، و"الأبدى".

يمثل "الأبدى" بالنسبة للذات، وحدة ماضيها، ومستقبلها، ويعبر عن حاضرها، تلك هى لحظة التجسيد، التى تحول فيها اللّٰه إلى فرد معين، أعنى اللحظة التى أصبح فيها اللّٰه متجسدًا فى شخص معين هو "المسيح". وتعد لحظة التجسيد، ذات أهمية لا متناهية للذات الآثمة أو الخاطئة، لأن الذات يمكن عن طريقها تحقيق سعادتها الأبدية. ولهذا يعبر كيركجور، عن لحظة التجسيد بأنها لحظة "امتلاء الزمان" "Fullnes of Time" بوصفها حاضرة، وهى اللحظة التى تمتلئ بها الذات فى الماضى والمستقبل.

« الآن، تتخذ هذه اللحظة طابعًا خاصًا، فهى قصيرة مثلها مثل أى لحظة زمنية أخرى، وهى عابرة مثل كل اللحظات، وهى ماضية، مثل كل لحظة فى اللحظة

التالية. ومع ذلك، فهى لحظة حاسمة، مليئة بالأبدى، مثل هذه اللحظة يجب أن تشتمل على اسم متميز، دعنا نطلق عليها "امتلاء الزمان" » (41)

ويشير استخدام كيركجور، "للأبدى"، إلى بعدين أساسيين، (وذلك من خلال الفكرة المسيحية عن الله):

الأول: يعبر عن الثابت الذى لا يتغير.

الثانى: يعبر عن الإمكان.

يشير كيركجور فى البعد الأول، إلى إرادة الله الثابتة، التى لا تقبل التغير، والتى تتجلى، فى حب الله للإنسان. وهذا الثبات أو عدم إمكان التغير، يقف فى صراع وتوتر مع الزمانية التى تتسم بقابلية التغير (42).

بعبارة أخرى، تعبر إرادة الله الثابتة، عن حبها للإنسان، وفى المقابل تعبر إرادة الإنسان المتأرجحة (وكذلك خطيئته) عن غياب حبه لله. لكن مع ذلك يصير الفرد على وعى بحب الله الذى لا يتغير، من خلال إدراكه للخطيئة، وإمكان غفرانها.

معنى هذا، أن خطيئة الإنسان، لا تغير حب الله الثابت الذى لا يتغير، بل يعد هذا الحب، العامل الأساسى، الذى تستعيد عن طريقه الذات، إمكانية السعادة الأبدية. وهنا يظهر البعد الثانى (للأبدى)، المتمثل فى (الإمكان)، حيث تستطيع الذات، أن تحقق سعادتها الأبدية، عن طريق إمكان غفران الخطايا.

يستخدم كيركجور الارتباط بين "الزمانى"، و"الأبدى"، ليشير إلى فكرة التجسيد المسيحية، وليبرز ما فيها من لا معقولية، فالقول بأن "المسيح هو الله"، قول لا يمكن تعقله، لكن لابد من التصديق به عن طريق الإيمان. ومن هنا يرى، أن فعل التجسيد، لا يدل على أن الله والجنس البشرى فى هوية واحدة، ولكن يدل على أن شخص المسيح، الذى هو الله ذاته، قد دخل العالم فى لحظة جزئية من الزمان، فى صورة فرد معين. وهذه، هى "المفارقة المطلقة" (43).

« إن القول، بأن الله هو الجنس البشرى أو متحد معه، هو وثنية قديمة، أما

obeikan.com

القول بأن إنسانًا فردًا هو الله، فهذه هى المسيحية. وهذا الفرد، هو الله – الإنسان » (44)

ولا يعنى فعل التجسيد، أن المسيح تخلى عن ذاته، لكنه يوجد داخل بنية الذات الدينامية، التى تعتبر وجوده، وهذا ما جعل المسيح، يصر فى فردانيته العينية، على أنه فى الوقت ذاته، اللّٰه.

ويعتبر كيركجور، فعل التسجيد، لحظة تاريخية، أو حدثًا تاريخيًا، يمثل مركزًا أساسيًا لتحقيق السعادة الأبدية من جديد، لكن التجسيد، يختلف بوصفه حادثة تاريخية، عن الأحداث التاريخية، التى تنشأ فى مجرى تطور التاريخ، هذه الأحداث تظهر نتيجة لمجموعة من الأحداث السابقة، كما أنها تمهد للأحداث اللاحقة. أما التجسيد، فهو حدث جديد على نحو مطلق، لا ينشأ من التطور السابق للتاريخ.

ويتضح من هذا، أنه بقدر ما كان المسيح إنسانًا مثل كل البشر، فإن حياته تعد جزءًا من مجرى تطور التاريخ، وبقدر ما كان إنسانًا، وفى الوقت ذاته إلهًا، تكمن المفارقة المطلقة. وهنا يرى كيركجور، أن حادثة التجسيد التاريخية، هى واقعة أبدية، أو حقيقة مطلقة، تعبر عن أن الوهية المسيح، هى الجوانية التى تتعارض، معارضة مطلقة مع خارجانية (جسد الإنسان الظاهر).

حافظ المسيح، أثناء حياته على الأرض على التخفى، وظلت ألوهيته مستمرة، وكانت فى الواقع على نقيض ظاهره الخارجى (45).

« ما هو التخفى؟ يعنى ألا يظهر الفرد فى دوره الملائم. على سبيل المثال عندما يظهر رجل الشرطة بملابس عادية. لكن ما التخفى المطلق؟ التخفى المطلق، هو أن يظهر الله فى صورة إنسان فرد » (46)

على الرغم من تأكيد كيركجور على أن التجسيد، هو حادثة تاريخية، بل هو أهم حادثة للإنسان، لأنها تعد نقطة تاريخية، فى تحقيق الذات سعادتها الأبدية، نراه من ناحية أخرى، يؤكد على أن التاريخ لا علاقة له بالمسيح. ويبدو من هذا، أن

التجسيد يمثل لحظة بعيدة عن مجرى التاريخ، لكن يبرر كيركجور هذا الرأى، بأن التجسيد، يختلف اختلافًا تامًا عن كل أحداث التاريخ الأخرى.

« هل يستطيع الفرد أن يتعلم، شيئًا من التاريخ، عن المسيح؟ لا. ولما؟ ذلك لأن الفرد لا يعرف شيئًا على الإطلاق عن المسيح، لأنه مفارقة، ومن ثم يصير موضوعًا للإيمان، موجودًا فقط من أجل الإيمان. لكن الاتصال التاريخى، يعد اتصالاً للمعرفة، هكذا لا يستطيع الفرد أن يتعلم شيئًا من التاريخ عن المسيح » (47)

هنا يميز كيركجور، بين "التاريخ المقدس" Sacre History، والتاريخ البشرى أو الدنيوى Profane History، حيث يرى أن التاريخ البشرى، يعبر عن مجرى تاريخ أحداث البشر، وهنا يصبح المسيح مشاركًا فى هذا التاريخ، بوصفه إنسانًا، ومن ناحية أخرى، يرى أن التاريخ المقدس، يوضح أن المسيح بوصفه اللّه، هو حقيقة تاريخية، تبتعد عن حياة الذات اليومية، حيث تعتمد عليها فى تحقيق سعادتها الأبدية.

وعلى حين، أن المسيح كان شخصية تاريخية، فإنه لم يكن مجرد شخصية عادية، وبوصفه مفارقة، كان شخصًا لا علاقة له بالتاريخ.

« لو لم تخلف الأجيال المعاصرة وراءها شيئًا سوى هذه الكلمات: أن فى عام كذا وكذا، ظهر الله بيننا فى شكل خادم متواضع، عاش وعلّم الناس فى مجتمعنا، وأخيرًا مات. لكان ذلك أكثر كفاية. أن الأجيال المعاصرة تفعل كل ما كان ضروريًا » (48)

ويمكن ملاحظة فكرة كيركجور عن المعاصرة Contemporaneity، من خلال رؤيته التاريخية للتجسيد، حيث يرى أن الاقتراب الزمنى لحياة المسيح على الأرض يصبح بلا أهمية بالنسبة للمؤمن بألوهيته. معنى هذا، أنه لو كانت التفصيلات التاريخية حاسمة للمؤمن، لكان أولئك الذين عاشوا فى عصر المسيح يتمتعون بميزة لا تقارن، عن أولئك الذين عاشوا فى عصور متأخرة. وإذا كان للتطور التاريخى للمسيحية أهمية بالنسبة للإيمان، لكان لأولئك الذين عاشوا فى أجيال لاحقة ميزة كبيرة عن الأجيال السابقة. لكن الإيمان يعود إلى طبيعة الحادثة نفسها، أعنى ظهور اللّه ـ الإنسان (49).

« لو أن واقعتنا التى نرى أنها أصبحت واقعة تاريخية بسيطة، لكانت المعاصرة مجرد أمنية، أنها ميزة أن تكون معاصرًا، أو أن تصبح قريبًا من مثل هذه المعاصرة بقدر الإمكان » (50)

وعلى ضوء هذا، يرى كيركجور، أن التطور التاريخى للعالم المسيحى، بلا أهمية، بالنسبة للمؤمن، لأنه قد حاول أن يتمثل فكرة التجسيد تدريجيًا، وأن يجعلها فكرة معقولة، ومن ثم أصبح هذا العالم نفسه عقبة أمام سعى الفرد لإقامة علاقة سليمة بالله ـ الإنسان (51).

2ـ الخطيئة :

يكشف الله ـ الإنسان المتمثل فى شخص المسيح، عن خطيئة الفرد، لكن لا يستطيع إنسان بذاته، أن يدرك ما هى الخطيئة، لذلك يرى كيركجور، أن المرحلة المسيحية هى المرحلة الوحيدة، التى ينشأ فيها الوعى بخطيئة الفرد.

« إن التصور الذى تميز به المسيحية ذاتها عن الوثنية هو مفهوم "الخطيئة"، ومن ثم فإن المسيحية تفترض بشكل كامل، أنه لا الوثنية، ولا الإنسان الطبيعى قادران على معرفة ما هى الخطيئة! نعم أنها تفترض أنه لابد أن يكون هناك وحى من الله حتى يعرف الفرد ما هى الخطيئة » (52)

تعبر الخطيئة من وجهة نظر كيركجور، عن فردانية الذات، ومن هنا فلا يمكن التفكير فيها نظريًا على الإطلاق، ذلك لأن الفكر النظرى، يضع الفرد فى تصور عام. وهكذا نجده، عندما يجعل من الفرد موضوعًا لتفكيره، لا يفكر فى الواقع فى هذا الفرد العينى الحى، وإنما يفكر فى التصور المجرد عن "الفرد" (53). لكن الخطيئة فردية، لا يمارسها إلا الفرد، ومن هنا يتم من خلالها تعين الذات عينيّا بالإضافة إلى أنها تعبر عن سقوط الإنسان، فالمؤمن أثناء تحقيقه للوجود، يدرك سقوطه الذى يفصل الظاهرة الجزئية لوعيه (المتناهى) عن هذا الوجود المتعالى، الذى تريد الذات تحقيقه. ولا يمكن للفرد، أن يكتشف الشرخ بين الظاهرة الجزئية للوعى، والوجود المتعالى من خلال الفكر، لأنه لا يستطيع أن يفكر فى الخطيئة، ولأن الوعى لا يحقق الوجود المتعالى عقليًا (54).

« أن مقولة الخطيئة، هى مقولة الفرد » (55)

من هنا نصل، إلى أن الخطيئة، ليست موضوعًا للتفكير، بل هى فعل من أفعال الإرادة، ولهذا لا يمكن للإنسان الإمساك بها. ويرى كيركجور، أن الخطيئة بطبيعتها جدلية، لأنها تحمل سمة السلب والإيجاب معًا، ذلك لأنها تعنى "الوجود أمام الله"، إنها باستمرار انتهاك للنظام الإلهى، ولأوامر إلهية، وهى من هذه الزاوية، سلب، لكنها من ناحية أخرى إيجاب، أى أنها تأكيد للوجود البشرى.

أ ـ الخطيئة الموروثة أو الأولى Inherited Sin:

كان هدف كيركجور، هو أن يصل إلى مفهوم عن "الخطيئة"، يتسق مع المفهوم التقليدى للمسيحية، لكن لا يلغى حرية الفرد، حيث إن الخطأ الأساسى الذى وقع فيه المفهوم التقليدى المسيحى عن الخطيئة، هو تعريض حرية الذات للخطر الذى يؤدى إلى إنكار مسئولية الذات عن الخطيئة.

ويرى كيركجور، أن دراسة الخطيئة الموروثة أو الأصلية، "دراسة سيكولوجية"، لأنها تعبر عن وصف للحالة الذهنية للفرد، التى تسبق فعل الخطيئة.

«ليست الحالة المستقرة التى تنشأ عنها الخطيئة باستمرار، وتظهر إلى الوجود، تنشأ من الضرورة ... بل تنشأ عن طريق الحرية. وهذه الحالة أو الإمكان الحقيقى للخطيئة، هو موضوع هام فى علم النفس، ذلك لأن هذا العلم يهتم بكيفية ظهور الخطيئة إلى الوجود، لا بحقيقة وجودها بالفعل » (56)

إن أعظم وصف لحالة الفرد الذهنية السابقة على فعل الخطيئة، هو "القلق" فالقلق، هو الذى يقودنا إلى الخطيئة، ولهذا يعد أساس تفسير كيركجور للخطيئة، تحديد علاقتها بالقلق.

وتظهر العلاقة بين القلق والخطيئة الموروثة (57)، عن طريق علاقة الذات بالبيئة الاجتماعية والطبيعية من حولها، فالذات ليست ذرات منعزلة، لكنها تتأثر بعلاقات متبادلة مع غيرها من الذوات. فالآخرون الذين تدخل معهم الذات فى

اتصال مباشر، يصبحون قنوات، من خلالها تتدفق حياة المجتمع الواسع إلى الذات الفردية. ومن هنا يظهر تأثير التطور التاريخى للجنس البشر على الذات.

« يعد الإنسان فردًا، وفى نفس الوقت يعد ذاته، وكل الجنس البشرى، بهذه الطريقة، يلعب الجنس البشرى دورًا فى تكوين الفرد، كما يلعب الفرد دورًا فى تكوين الجنس البشرى » (58)

إن العلاقة بين الفرد والجنس البشرى، علاقة جدلية، حيث يؤثر الجنس البشرى فى الفرد، فهو يعيش فيه ومن خلاله. غير أن الجنس البشرى ليس معزولاً عن الأفراد الذين يشكلونه. ومن ثم فإذا كان للذات تاريخ، وإذا كان الجنس البشرى يتألف من ذوات فردية، فلابد إذن، أن يكون للجنس البشرى تاريخ أيضًا (59).

ومن هنا، يتجاوز تاريخ الجنس البشرى، تاريخ الفرد، لكنه لا يتجاوز تاريخ الأفراد. وهكذا يؤكد كيركجور، أن الأفراد هم مركب من فرديتهم الخاصة، ومركب من الجنس البشرى ككل.

وعلى أساس هذا التطور لتاريخ الجنس البشرى، يظهر للقلق ذاته تاريخ، تتحدد من خلاله علاقة كل منهما بالآخر. ويمكن رؤية ذلك من خلال (القلق الكمى) Quantitative الذى يشير إلى الجنس البشرى ككل، و(القلق الكيفى) Qualitative، الذى يشير إلى الأفراد داخل الجنس البشرى.

من هذا المنظور الكيركجورى، عن علاقة القلق، بتاريخ الجنس البشرى، يمكن الوصول إلى علاقته بالخطيئة، حيث يعتقد كيركجور، أنه يوجد فى مجرى تطور تاريخ الجنس البشرى، زيادة كمية فى القلق، ويعتبر هذا القلق على التعاقب "استعدادًا مفترضًا للإمكان الحقيقى للخطيئة » (60)

ومن خلال العلاقة بين الخطيئة الموروثة والقلق، تشير الخطيئة الموروثة ـ كما سبق أن أشرنا ـ إلى الحالة الذهنية للفرد السابقة على فعل الخطيئة، ولكنها لم تكن الشىء نفسه بالنسبة للسلوك الخاطئ الذى يقوم به الفرد.

ويرى كيركجور أن كلمة "موروثة" توضح وجود استعداد متزايد عند الأفراد لارتكاب الخطيئة، وذلك عبر تاريخ الجنس البشرى. وهنا تظهر علاقة الخطيئة الموروثة بالقلق الكمى، لكن هذه الزيادة الكمية، لا تسبب وقوع الفرد فى الخطيئة، لأن الخطيئة ترتكب باستمرار، عن طريق "القفزة الكيفية" "Qualitative leap" التى يقوم بها الفرد نفسه (61).

وفى هذا يؤكد كيركجور، على أن الخطيئة مقولة متعالية، وليست نشاطًا محاثيًا، بمعنى أن انبثاق الظاهرة الجزئية فى الوعى، هو ذاته سقوط الإنسان، لأن هذه الظاهرة الجزئية (المتناهى) تمثل التفاوت الذى يفصل الإنسان عن الله، ومطلوب من الإنسان أن يصارع كل لحظة ضد المتناهى، لكى يكون قادرًا على تحقيق الوجود المتعالى والجزئى خلال الإيمان.

وهذا يعبر عن رؤية كيركجور، فى أن الخطيئة تكمن فى حرية الفرد، وقدرته على اتخاذ القرار، ومن ثم فهى دليل على مسئوليته.

خلاصة القول، أن العلاقة بين الخطيئة والقلق، تظهر من خلال العلاقة الجدلية بين تاريخ الفرد، وتاريخ الجنس البشرى. فبقدر ما توجد زيادة كمية فى القلق، الذى ينزع الفرد إلى فعله (عن طريق القفزة الكيفية)، يؤثر تاريخ الجنس البشرى فى الذات، وإلى جانب هذا يساهم الفرد فى هذا التاريخ بفعله للخطيئة.

ومن ناحية أخرى، يمكن رؤية العلاقة بين الخطيئة والقلق، على أنها مفارقة(62)، بمعنى أن القلق هو الشرط الضرورى للقفزة الكيفية التى يقوم بها الفرد، وأن هذه القفزة تجلب معها فى الوقت نفسه قلقًا أبعد.

« دخلت الخطيئة إلى العالم عن طريق القلق، لكنها على التعاقب تجلب القلق معها » (64)

ب ـ الخطيئة الفعلية Actual Sin :

إذا كانت الخطيئة الموروثة ترتبط فى تحديدها بالقلق، فإن الخطيئة الفعلية

تعتمد على قوة فاعلية اليأس [65]، الذى يعتمد بدوره وبشكل مطلق، على بنية الذات. معنى هذا، أن إخفاق الذات فى أن تكون ذاتها، يعبر عن اليأس الذى يؤدى إلى الخطيئة الفعلية.

« إن الذات الإنسانية هى العلاقة التى تصل ذاتها بذاتها، ومن خلال اتصال ذاتها بذاتها، تصل ذاتها بالآخر. هكذا من الممكن أن يوجد شكلان لليأس » [66]

إن العلاقة بين اليأس والذات، تظهر شكلين لليأس:ـ

الأول: يطلق عليه كيركجور "يأس الضعف" Weakness

الثانى: يطلق عليه كيركجور "يأس التحدى" Defiance

ويشير الشكل الأول، إلى البعد الأول للذاتية، الذى يتمثل، فى أن الذات لديها ممكنات وواقع فعلى، يتصل كل منهما بالآخر، خلال القرار الحر. ويشير الشكل الثانى، إلى البعد الثانى للذات، الذى يتمثل فى أن الله هو الذى يشكل ويدعم الذات فى اتصال ذاتها بذاتها.

يقول كيركجور:

« يأس يعلو على الذات، فى اليأس تريد الذات التخلص من ذاتها، هكذا من الممكن أن يتبع الشكل الثانى لليأس (رغبة الذات أن تكون ذاتها) الشكل الأول لليأس (رغبة الذات ألا تكون ذاتها) » [66]

وفيما يختص بالشكل الأول: يؤكد كيركجور، على أن الفرد يجب أن يسلم بالبنية المكونة لذاته، والوقائع والممكنات الخاصة، التى تؤلف بنية ذاته الفردية. أى أن الفرد من خلال قراره الحر، يدرك ممكناته المتاحة، ومن ثم يصل إلى التحديد الأبعد لعينية ذاته. لكن يرى كيركجور، أن إخفاق الفرد فى إدراك هذه البنية يعتبر (ضعفًا")، لأنه عندما يدرك ذاته، ويسلم بها، يدرك أن له حرية فى صنع القرار، ونظرًا لأن القرار يتضمن المخاطرة، فإن الرغبة فى اتخاذ القرارات، تتطلب درجة معينة من الشجاعة، وعدم القدرة على اتخاذ القرار هو فى حد ذاته (ضعفًا).

obeikan.com

وفيما يختص بالشكل الثانى: فإن تسليم الذات بواقعها الفعلى وممكناتها ـ كما يرى كيركجور ـ، دائمًا ما تكون عملية مؤلمة، وذلك عندما توجد سمة من واقعها الفعلى، غريبة عنها، وترفض الذات أن تحقق ممكناتها، لأنها تريد أن تختار ذاتها بذاتها، من خلال قراراتها الخاصة.

وهنا يجب أن تعترف الذات باعتمادها الأنطولوجى على الله، لكن كيركجور يرى أن الإخفاق فى إدراك الذات لاعتمادها على الله هو ضرب من "يأس التحدى".

إن هدف الذات الأساسى، هو تحقيق التوازن التام بين مركباتها المختلفة، ولا يتحقق هذا التوازن إلا 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.

هكذا من الممكن رؤية الخطيئة من خلال اليأس، فالخطيئة هى تكثيف لليأس، الذى يعبر عن الوجود أمام الله.

> **« الخطيئة هى، أن تكون فى يأس، وأنت ماثل أمام الله، أو تيأس مع تصور الله، بحيث لا تريد أن تكون ذاتًا، أو أن تيأس لأنك تريد أن تكون ذاتًا. هكذا، تصبح الخطيئة ضربًا من اليأس أو التحدى، فهى تكثيف لليأس »** (67)

الحق أن الإنسان يحيا حياته، وهو ماثل أمام الله، سواء أكان يعرف هذا أم لا، لكن عندما يدرك أنه ماثل أمام الله، يحدث تغيير هام فى فهمه لذاته، ومن ثم يدرك أن الله يختلف اختلافًا تامًا عن ذاته، ومع ذلك يهتم الله به اهتمامًا خاصًا.

ولا شك أن كيركجور، يتصور الله، على أنه الإله الشخص المفارق. الله يعنى بما يصبح عليه الإنسان من خلال قراراته، وفى علاقة الله بالإنسان، تكمن "إمكانية العثرة" A possibility of offense.

وعندما يصبح الإنسان، واعيًا بوجوده أمام الله، يدرك أهمية القرارات التى يتخذها، ونتيجة قراراته السابقة، وعندما يعتمد على الله، ويصبح مسئولاً عن ذاته،

يقوى اليأس ويتدعم، أعنى يصبح خطيئة. فضلاً عن ذلك، عندما يدرك الإنسان، أن ذاته، فى أية صورة من صور الوجود غير المسيحى، لا تريد أن تكون ذاتها، فإنه يظل فى حالة لا توازن، أعنى فى حالة يأس، أو خطيئة.

يقول كيركجور:

« إن النقطة التى يتم التأكيد عليها، هى الوجود أمام الله، أو أن يكون لدى الفرد تصور عن الله. والعامل الذى يجعل اليأس من الناحية الجدلية، والأخلاقية، والدينية، يرادف الخطيئة هو تصور الله » (68)

3ـ الوعى بالخطيئة Sin-Consciousness :

يؤكد كيركجور، على تدمير الذات لذاتها، وعدم قدرتها على تحقيق الخلود المتمثل فى سعادتها الأبدية ـ من منظور "الدينى أ"، ومن خلال فعل الندم ـ يعبر عن ضعفها، هذا الضعف هو الخطيئة. وتصبح الذات، من خلال الخطيئة واعية بذاتها بوصفها ماثلة أمام اللّه، ويعبر مثول الذات أمام اللّه، عن أهمية خاصة فى فهم ذاتها.

ومن هنا، يشير كيركجور، إلى أن الخطيئة تعد شكلاً للوعى، فإذا كان كل مستوى للوجود، يشتمل ضمنيًا داخل ذاته، على مستوى أعلى للوعى، فى هذه الحالة، يتضمن الاستسلام وعيًا أعلى للمعاناة، وتتضمن المعاناة وعيًا أعلى للإثم، ويتضمن الإثم، وعيًا أعلى للخطيئة التى تعتمد على الإظهار التاريخى للّه فى الزمان (69).

« كلما ازداد تصور الله، ازدادت الذات عمقًا، والعكس صحيح تمامًا. وعندما تدرك الذات، أنها موجودة أمام الله، فإنها تصبح لا متناهية، وفى هذه الحالة تعرف أنها خاطئة أمام الله » (70)

عندما تكتشف الذات خطاياها، فإنها تصبح على وعى بوجودها أمام اللّه، وكلما ازداد تصورها للّه، ازدادت عمقًا. ومن هنا يتضح أن للقرار أهمية لا متناهية بالنسبة للذات، لأنها تصبح من خلال قراراتها، على علاقة باللّه الأبدى.

ويرى كيركجور، أن الخطيئة ليست خطأً عرضيًا، وإنما هى خطأ متأصل فى

وجود الذات ذاتها، لكن مع هذا، تعد "وسط لوجود عينى جديد" [71]، يعبر عن تغيير جذرى فى الوعى الذاتى، للذات الفردية. بمعنى أن الفرد الموجود، يصبح وجودًا آخر غير ما كان من قبل، لكن الذات من أجل أن تفوز بالسعادة الأبدية، والعلاقة الملائمة بالله، يجب أن تصير ذاتها، عن طريق إرادتها فى ذلك، والإخفاق فى تأكيد هذا التوازن يعد ـ كما ذكرنا من قبل ـ يأسًا.

فى هذه الحالة، تقيد واقعية الذات إمكاناتها، ومن ثم تعوق فعلية الخطيئة إمكان علاقة الذات بالله، مما يؤدى إلى عدم إمكانية تحقيق سعادتها الأبدية.

بناءً على ذلك، لا يوجد شىء تستطيع أن تفعله الذات، لتستعيد الإمكانية المفقودة (الخلود أو السعادة الأبدية) عن طريق قراراتها الخاصة [72]. معنى هذا، أن الفرد عن طريق وعيه بالخطيئة، يضع ذاته وسط وجود عينى جديد للخطيئة، التى يدرك من خلالها ذاته، بوصفه إنسانًا آخر، وذلك عن طريق القفزة فى الوعى الذاتى.

من هذه الرؤية للخطيئة، يمكن تفسير الإثم الإنسانى، حيث يكتشف الإنسان من خلال الإثم، الانقسام العميق داخل ذاته، وكذلك يكتشف الاختلاف الكيفى بينه وبين الله. فالإنسان لا يختلف عن الله فى أية ناحية قدر اختلافه فى كونه آثمًا أو مخطئًا. وبذلك تلتقى الأضداد معًا، من خلال الخطيئة فى معنى مزدوج، حيث تجمع الخطيئة الأضداد معًا، وتفصل الواحدة عن الأخرى، وعندما تجمعها معًا، تظهر الاختلافات بينها.

من ناحية أخرى، إن الانقسام داخل الذات، الذى يدركه الإنسان عن طريق وعيه بالخطيئة، هو الحالة التى تميز وجود الفرد فعليًا. والفرد هو الذى يقف وحده بسبب الخطيئة أمام الله، وهى يمكن أن تكون موضوع عظة، عندما يتجه الفرد بخطاياه إلى فرد آخر، أو هى موضوع تأمل صامت يقوم به الفرد أيضًا. وهى لا يمكن أن تتعمق إلا بواسطة الفرد، وبها يستطيع أن يعمق ذاته، وعلى ذلك فإن الخطيئة، لا ترتبط بالفرد فحسب، بل هى كذلك "تضع الفرد"، أو تضع الأنا، ذلك لأن الإنسان قبل الخطيئة ليس أنا، وهو لا يصبح أنا إلا فى الخطيئة، وبواسطة الخطيئة [73].

إن إدراك نتيجة خطيئة الفرد، يخلق فيه حاجة إلى الله، ويخلق الإيمان، بفعل غفران الله فى التجسيد، بمعنى أن فعل التجسيد، يجعل الغفران متاحًا، ويعيد من جديد إمكان تحقيق السعادة الأبدية للذات. وهذا ما يعنيه كيركجور بأن إدراك الخطيئة يقود الفرد إلى المسيحية.

4ـ غفران الخطايا The Forgiveness of Sins :

عندما يصبح الإنسان واعيًا بالخطيئة، يجب أن يختار ذاته بوصفها آثمة، وعندما يحرر ذاته من خلال فعل الإيمان بالتجسيد، من أجل تعين مستوى أعلى للوعى، يدرك إمكانية ذاته بوصفه فردًا حرًا، ومن خلال قراراته، يعتمد على مصدر وعيه بالخطيئة، من أجل تحقيق ممكناته، بمعنى أنه يعتمد على علاقته بالله فى الزمان [74]. فالإنسان اصبح خلال قرارته، آثمًا، ولأنه لا يريد أن يكون ذاته الخاصة، فقد مزق علاقته بالله، ونظرًا لأن السعادة الأبدية، تعتمد على العلاقة الملائمة بالله، تتحول خطيئة الإنسان إلى إمكانية لا يمكن من خلالها، تحقيق سعادته الأبدية. معنى هذا أن معضلة الذات تكمن فى خطيئتها، ولكن حل هذه المعضلة، يتم عن طريق إيمان الذات بالله ـ الإنسان، والإيمان باعتمادها الكامل على الله.

يقول كيركجور:

« يتضمن تعين الخطيئة بوصفها موقفًا مفارقًا "إمكانية العثرة"، ذلك لأن المفارقة تنتج عن عقيدة "التكفير" Atonement [75]

وهكذا يعد إيمان الذات بالتجسيد، من خلال علاقتها بالله فى الزمان، تكفيرًا لخطاياها، حيث يعنى "التكفير" عند كيركجور، أن يصبح الفرد مغفور الخطايا. فالفرد يجب أن يصبح واعيًا دائمًا بخطاياه، ومن ثم يفهم ذاته على أنها ذات خاطئة، ومغفورة الخطايا.

وتوضح عملية "غفران الخطايا"، حب الله الثابت للإنسان، الذى يتجلى فى ظهور الله ـ الإنسان فى الزمان، ليعبر عن الحل الأبدى المقدس (الإلهى) لمقدرة

الذات على تحقيق سعادتها الأبدية.

إلى جانب هذا، لا ترسخ حادثة التجسيد بمفردها غفران خطايا الإنسان، وإنما استجابة الذات المخطئة لفعل الله فى المسيح، لها دور فى عملية غفران الخطايا.، بمعنى أن إرادة العثرة المشاركة فى الغفران، تعد استجابة سلبية من الذات المخطئة (أى وجود عثرة أو خطيئة جديدة)، وأن فعل الإيمان، هو استجابتها الإيجابية [76].

« يوجد الله ـ الإنسان، من أجل الإيمان، لكن "إمكانية العثرة"، هى قوة بغيضة، بواسطتها يأتى الإيمان إلى الوجود » [77]

❋ ❋ ❋ ❋

obeikan.com

ثالثاً : الوعى المسيحى « الإيمان »

على الرغم من أن كيركجور يستخدم مصطلح "الإيمان" Faith بطرق متنوعة، فدائمًا ما يشير به، إلى المرحلة المسيحية للوجود البشرى. ويرتبط تفسيره للإيمان، بمفهومه عن الله ـ الإنسان، فالله بوصفه وجودًا عينيًا، متعاليًا، يظهر فى الزمان، بمعنى أنه ـ عندما يظهر فى لحظة ما ـ يصبح فعليًا وجودًا جزئيًا، ومتعاليًا فى الوقت ذاته. ويعبر هذا عن "المفارقة المطلقة" التى يسلم بها الإيمان المسيحى.

إن مفارقة التجسيد، هى الوسيلة التى تظهر، من خلال إرادة الذات فى الإيمان، بأن المسيح هو الله. واهتمام الذات بسعادتها الأبدية، هى الوسيلة التى تحول إرادة الذات فى الإيمان، إلى فعل الغفران، فالغفران ـ من خلال المفارقة المطلقة ـ لا يمكن أن يتم إلا بالإيمان.

ومن هنا يمثل كل من "التجسيد" و"الإيمان" عند كيركجور، اللحظتين الأساسيتين فى جدل الوجود المسيحى، حيث يصور جدليًا كل منهما الآخر. ومن خلال العلاقة التى تربط بينهما، يؤكد كيركجور على دور "المنة" أو "الهبة" Grace فى تطور إيمان الفرد. فالإنسان مسئول عن إيمانه، وترتبط هذه المسئولية بحرية الإنسان عن طريق وعيه بالخطيئة، الذى يدفعه إلى التحرر من إثمه بفعل الإيمان والتجسيد. وفى ذلك يرى كيركجور، أن الإيمان يعبر عن كل من المنة التى يمنها الله على الإنسان، وإرادة الإنسان ورغبته فى الإيمان [78]. أى أن خطيئة الإنسان. لا تحرك إمكانية سعادته الأبدية، إذ لم يوجد الفعل الإلهى، الذى يعيد فتح هذه الإمكانية من جديد، وهذا الفعل يتمثل فى التجسيد، الذى يعبر عن المنة الإلهية.

وعندما تصبح الذات واعية بخطيئتها، تصبح فى يأس، لأنها تهتم من ناحية بسعادتها الأبدية، وتنفصل عنها، من ناحية أخرى، بخطيئتها. على هذا النحو تهتم

الذات بخلاصها، ومن ثم تؤمن بالله ـ الإنسان.

« ربما نلاحظ هنا بوضوح الاختلاف الذى يوجد بين الإيمان من ناحية، وبين الأخلاق من ناحية أخرى. فالتساؤل ـ مع الاهتمام اللامتناهى ـ حول الإيمان، يعد واقعية الفرد الخاصة، ويشكل هذا علاقة مفارقة بالمفارق. ويكون مستحيلاً فى المرحلة الجمالية، ظهور مثل هذا التساؤل، ذلك لأن الإمكانية الجمالية أعلى من الواقعية، ولا يمكن ظهوره (التساؤل) فى المرحلة الأخلاقية، ذلك لأن الاهتمام الأخلاقى الوحيد، هو اهتمام بواقع الفرد الخاص. إن التشابه بين الإيمان والأخلاق موجود فى الاهتمام اللامتناهى، الذى يكفى لتمييز المؤمن بشكل مطلق، عن الجمالى أو المفكر، لكن المؤمن يختلف عن الأخلاقى فى الاهتمام اللانهائى بالواقعية الدينية » (79)

إن الإيمان هو حدس "الأبدى"، الذى يملك عوامل اتصال وانفصال الوجود البشرى معًا، وبواسطة الإيمان بالله فى الزمان، يستطيع الفرد، أن يعبر الحواجز المتمثلة، فى سلبية الاستسلام المتناهى، وإيجابية اعتناق الوجود اللامتناهى. معنى هذا، أن الاهتمام بالله ـ الإنسان، يمثل إمكانية استرداد الذات لسعادتها الأبدية، ويعد اهتمام الفرد اللامتناهى بالخلاص وإدراكه أن خطيئته تعوقه، عن تحقيق هذه السعادة، يجعله يسلم بأن الله فى الزمان هو "المفارقة المطلقة".

ويؤكد كيركجور فى ذلك، على أن الإيمان، هو حركة الإرادة التى يستحثها اهتمام الذات بسعادتها الأبدية، وهذه الحركة، يتم ترسيخ إمكاناتها، من خلال الله ذاته. ولكى يصير الإنسان مسيحيًا، لابد أن يرفض المتناهى، ويتخلى عنه، ولن يتم ذلك، إلا عن طريق الحب المسيحى. معنى هذا، أنه بسبب صعوبة التخلى عن المتناهى، وبسبب التألم الناتج عن رفضه، يحتاج الإنسان إلى معلم ليساعده على ذلك. والمسيح (الله ـ الإنسان) هو الذى يمكن أن يصير معلمًا، فهو "نموذج للحب الخالص"، الذى يرمز إليه كيركجور بمعلم الاتصال غير المباشر (90).

يقول كيركجور:

« الداعى، من هو الداعى؟ إنه المسيح، ومن هو المسيح؟ من هو الذى يجلس بتفاخر على يمين الرب؟ لا. من مركز تفاخره، ليس لديه حديث بكلمة واحدة، إنه المسيح فى إذلاله، وفى حالة الإذلال يتحدث بهذه الكلمات. هل المسيح إذن ليس دائمًا الشىء نفسه؟ نعم إنه الشىء نفسه. الأمس واليوم، ومنذ 1.800 عام ذلَّ نفسه، وأخذ على عاتقه شكل الخادم. إنه المسيح، الذى تلفظ بهذه الكلمات للدعوة، وفى قدومه مرة ثانية يتفاخر، هو المسيح ذاته مرة ثانية، لكن هذا لم يكن ظاهرًا بعد » (81)

يرى كيركجور أن الله ـ الإنسان يمثل "إشارة تناقض" Sign Contradication فى الكتاب المقدس، ويفسر معنى "الإشارة" فى هذه العلاقة، على أساس أن المسيح، ليس ظاهرة بسيطة، لكنه بالأحرى، ظاهرة متناقضة. فمن ناحية، يمثل فى عين المؤمن الإذلال فى العالم، ومن ناحية أخرى يظهر "المفارقة المطلقة"، فى أن هذا الإنسان يقول أنه هو الله، بينما هو مُهان، يقدم تضحية، وتفان لا تماثل تضحية أى إنسان آخر. مع هذا، هو المسيح ذاته، الذى يختار حالة خزيه، كى يصبح "إشارة تناقض" بالنسبة لمجموع الناس، وكى يستطيع بهذه العملية الجدلية، أن يصل إلى رد فعل جموع الناس. ومن ثم يصبح موضوع تساؤلاتهم (82).

ويفتح "المسيح" باختياره الإذلال، والمهانة، قلوب الناس، وكذلك ظهوره فى حالة الإذلال، والتضحية، يعبر عن "إشارة تناقض"، سوف تجعل الإيمان المسيحى مزدهرًا فى قلوب الناس.

« إن للإيمان ذاته، كيفية جدلية، فالمتلقى، هو الفرد، الذى يكون ظاهرًا سواء كان مؤمنًا أو مخطئًا » (83)

وهنا نستطيع أن نتبين، أن كيركجور فى تصويره للمسيح، بأنه "معلم الاتصال غير المباشر" يريد أن يجعل المسيح، نموذجًا يعلم الحب والإخلاص فى العالم. فالمسيح عندما اختار الصلب والمعاناة نتيجة لقوله، إنه الله، يعبر عن حياة ممتلئة بتضحية لا يمكن وصفها، كذلك يعبر إذلاله، عن سمو تفانيه. وفى هذا إشارة تناقض، تهدف أن تجعل جموع الناس مسيحيين ولكن باختيارهم. ومن هنا يرى،

أن اللّٰه من أجل الحب أصبح إنسانًا، ومن خلال آلامه، يعلم الناس معنى التفانى ومعنى الخلاص والتخلى عن العالم.

« كيف يلفت المسيح الانتباه إلى ذاته؟ ذلك من خلال التناقض، من خلال الاختيار، لا بشكل مباشر ولكن بشكل توسطى، إلى حد أن الاختيار لا يكمن فى تناقضات الفرد، وتناقضات الآخر، وإنما يكمن فى اختيار وحدة تناقضات الاثنين، الشىء الذى لا يمكن أن يتم فعله على نحو مباشر » (84)

ويظهر من وصف كيركجور للمسيح، على أنه إشارة تعبر عن التناقض الذاتى، وجود تشابه واختلاف بين اتصال المسيح، وأنواع الاتصال غير المباشر الأخرى. فمن ناحية التشابه، يفترض الاتصال غير المباشر، وجود شيئين متفاوتين ومتعارضين كيفيًا هما: المتلقى ومعلم الاتصال. وهنا يرى كيركجور، أن "المسيح" كمعلم للاتصال يتضمن هذين الشيئين، كذلك دائمًا ما يكون معلم الاتصال غير المباشر "متخفيًا"، فكثيرًا ما يشير كيركجور إلى مصطلح "التستر أو التخفى" Incognito بالنسبة للمسيح، فالتخفى يظهر الجوانب الألوهية فيه، فقد تخفى المسيح تمامًا طوال حياته على الأرض، وظلت ألوهيته مستمرة بل وكانت مخالفة لمظهره الخارجى.

ومن ناحية الاختلاف، يعد الاتصال غير المباشر متداخلاً مع عالم الأشياء، لكن معلم هذا الاتصال، دائمًا ما يحافظ على ابتعاده عن هذا العالم، حيث يكتفى بمشاهدة الظواهر مشاهدة موضوعية من الخارج، غير مكترث ولا مبال بها. لكن الأمر يختلف مع "المسيح ذاته"، فقد عبر بهذا الاتصال، عن اتصاله الخاص، فهو الإله والإنسان الذليل فى الوقت ذاته، أنه يعانى، ولقد أصبح ذاته مصلوبًا، أنه يموت، وفى كل هذه الحالات دائمًا ما يعبر عن ذاته الخاصة، إنه الفرد الذى يحب ويظهر حبه حتى لمضطهديه (86).

ومن هنا لا يوجد تفاوت بين اتصال المسيح، وحياته الفعلية، لأنه وحدة من الإذلال والسمو، وكما يرى كيركجور، إنه تأمل سلبى فى شخص عينى، أى أنه يمثل وحدة تعارض المتناقضات.

ويوضح كيركجور اختلافات أساسية بين اتصال المسيح، والاتصال غير المباشر عند سقراط، وذلك من خلال مقارنته الحب المسيحى، بالتهكم السقراطى. فالتهكم السقراطى، يؤدى إلى التفاخر والولوع بالذات، بينما يعبر الحب المسيحى عن النكران الذاتى بمعنى الكلمة. ومن ناحية أخرى، يوقظ الاتصال غير المباشر السقراطى، فى الفرد تأملاً ذاتيًا، ليدرك ما فى حياته من زيف، لكن الاتصال غير المباشر من خلال المسيح، يظهر شيئين متزامنين فى الإنسان هما: تعليم الحب، وإنكار الذات، ويرتبط هذان الشيئان ارتباطًا جدليًا، حيث يعد الحب الذى يعلمه المسيح، اتصالاً غير منفصل عن المسيح ذاته، ويعبر عن شخصيته الخاصة فى ممارسة الإنكار بنفسه.

وهنا يعنى الحب الذى يعلمه المسيح لجموع الناس اكتشافًا لوجود الله فى الزمان، وعن طريقه يجعل الناس يستنكرون حياة المباشرة، ويستهدفون الإيمان. هكذا يثير المسيح فى المؤمن حركتين:

الأولى: تعرف بحركة "الاستسلام المطلق" Absolute Resignation.

الثانى: تعرف بحركة "التكرار" Repetition [88].

من هذا الإطار، يحقق الإنسان فى الإيمان المسيحى، الوجود المتعالى، ويعرف أسس ومبادئ العالم، فتجلى المطلق (التجسيد) للفرد، أثناء اللحظة، هو الأساس الذى من خلاله يجد الفرد أصله المتعالى المراد تحقيقه. وهنا يظهر جانب "الاستسلام" فى اتصال المسيح غير المباشر بجموع الناس، بوصفه "إشارة التناقض"، حيث يقودهم فعليًا إلى الخارج، فيدركون زيف العالم، ويحققون التعالى. وعلى ذلك، يحقق الإنسان فى لحظة الإيمان ـ التى ترتبط بإحكام مع إمكانية العثرة ـ الوجود المتعالى بشكل إيجابى. وإمكانية العثرة، تجذب الناس، وتعلمهم الحب، والتخلى عن العالم، كما أنها تعد توضيحًا للمطلق المتدفق [89]. بالإضافة إلى أن لحظة الإيمان ـ عند كيركجور ـ تعنى التحول من الإثم إلى الحقيقة.

« إذن، فالمعلم هو الله ذاته، الذى بالفعل، يلقن المتعلم، ويذكِّره دائمًا بأنه

فى إثم، لكن هذه الحالة، حالة الوجود فى الإثم (إثم الفرد) ماذا نطلق عليها؟ دعنا نطلق عليها "الخطيئة" (90)

يغلق المخطئ ذاته فى تناهيه، وهذا التناهى، هو حقيقته الفعلية ويعبر عن ضعفه وعدم تخليه عن العالم، ويبعده عن تحقيق سعادته الأبدية، لكن الله (المسيح) يكشف فى لحظة الإيمان الوجود المتعالى للإنسان، بحيث يدرك بالإيمان، سقوطه وخطيئته، وبفعل الغفران يتم ميلاده من جديد. ومن هنا تعتبر "الحقيقة الأبدية"، و"الميلاد الجديد للإنسان" متصلان اتصالاً جدليًا.

ويمكن للذات أن تسترد ذاتها لكى تصير روحًا، من خلال حركة "التكرار" التى يثيرها المسيح فى المؤمن، وهذه الحركة تحدث على مستويين (91).

المستوى الأول: هو تكرار الفرد لحقيقته الواقعية بوصفها مثالاً. ويصبح بهذه الحركة واعيًا بذاته.

المستوى الثانى: هو تكرار الفرد لذاته، بوصفه إمكانًا فى الواقع، ويصبح بفعل هذا روحًا تحقق ذاتها فى الوجود.

« يعد جدل التكرار جدلاً بسيطًا، لأن ما يتكرر لابدّ أن يكون موجودًا من قبل، وإلا لم يكن من الممكن أن يتكرر، لكن كون التكرار موجودًا هو الذى يضفى عليه سمة الجدة » (92)

لا يمكن أن يحدث التكرار اللهم، إلا إذا نفذ الفرد بعمق، فى الواقع الفعلى للخطيئة، وهو حين ينفذ فى الخطيئة بهذا الشكل، يظهر له أن التكرار مستحيل (بمعنى تكرار حصوله على إمكان تحقيق سعادته الأبدية). ومع ذلك، فعند هذه النقطة بالضبط، يجد التكرار لنفسه مكانًا (93).

ويذهب كيركجور، إلى أن التكرار يتضمن ميلاد الذات من جديد، والقول بأن الذات تولد من جديد، أو أن هناك تكرارًا تستعيد فيه الذات ذاتها من جديد، يعنى إمكان بلوغ الذات، السعادة الأبدية. وهناك تطور للاعتراف باعتماد الذات على

الله، من خلال الوعى بالميلاد الجديد، أكثر عمقًا مما كان حاضرًا فى أية مرحلة أخرى، تسبق المرحلة الدينية (الوجود المسيحى). فهنا لا يعترف الفرد فحسب، بأن الله خالق، وإنما يعترف كذلك بأن الله يعيد الخلق مرة أخرى، إن الله يخلق من جديد، عندما يجدد مرة أخرى: إمكان خلاص الذات، وهذا الخلاص هو الغاية النهائية من جدل الوجود عند كيركجور.

❋ ❋ ❋ ❋

obeikan.com

مصادر ومراجع الفصل السادس

(1) S, Kierkegaard, Fear and Trembling, P. 78.

(2) S, N, Dunning, Kierkegaard's Dialectic of inwardness, P. 189.

(3) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ2 ص 289.

(4) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 241.

(5) S, Kierkegaard, Postscript, P. 378.

(6) Ibid., P. 371.

(7) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ2 ص 272.

(8) Adi Shmueli, Kierkegaard and Consciousness, P. 63.

(9) J. W. Elrod, Being and Existence, P. 145.

(10) S, Kierkegaard, Postscript, P. 353.

(11) J. W. Elrod, Being and Existence, P. 146.

(12) يرى المسلمون، أن الذبيح كان إسماعيل لا إسحق.

(13) S, Kierkegaard, Fear and Trembling, P. 67.

(14) Patrick, Cardiner, Kierkegaard, Oxford, New York, University Press, 1988. P. 56.

(15) S, Kierkegaard, Fear and Trembling, P. 80.

(16) بمعنى أن إبراهيم أخفى هذا الأمر عن ابنه إسحق، وعن زوجته "سارة"، وعن خادمه "العازر"، ويقارن كيركجور بين هذا الموقف الذى يتخذ صورة "الصمت" وبين ما يسميه بالشيطانى Demonic فالخاصية الرئيسية للشيطانى هى أن يبقى بإرادته فى الصمت، أما إبراهيم، فلا يستطيع أن يتكلم أو يكشف عن نفسه.

M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 246.

(17) S, Kierkegaard, Fear and Trembling, P. 66.

obeikan.com

(18) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 246.

(19) S, Kierkegaard, Postscript, P. 367.

(20) Ibid., PP. 386-387.

(21) Ibid., P. 412.

(22) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 249.

(23) S, Kierkegaard, Postscript, P. 365.

(24) J. W. Elrod, Being and Existence, P. 150.

(25) S, Kierkegaard, Postscrit, P. 508.

(26) يتخذ كيركجور من سقراط مثالاً "للدينى أ"، من خلال اقتناع سقراط بخلود الروح. وهنا يكتشف الفرد فى الزمان أنه لابد أن يكون أبديًا. وتقوم هذه الفكرة على أساس فهم كيركجور لنظرية سقراط عن التذكر Recollection .

(27) J. W. Elrod, Being and Existence, P. 157.

(28) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ2 ص 285.

(29) يستخدم كيركجور عادة مصطلحى "الأبدى" Eternal، و"الحقيقة الأبدية" The Eternal Truth بشكل من الممكن فيه، وضع أحدهما مكان الآخر، بل ويساوى مصطلح "الأبدى" مع "اللّه"، وفى كثير من الأحيان، لم يستطع الفرد تحديد ما إن كان يشير إلى السعادة الأبدية أو اللّه.

M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 240.

(30) J. W. Elrod, Being and Existence, P. 160.

(31) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 255.

(32) Adi Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness, P. 66.

(33) J. W. Elrod, Being and Existence, P. 175.

(34) S, Kierkegaard, Postscript, P. 473.

(35) J.W. Elrod, Being ad Existence, P. 186.

(36) S, Kierkegaard, Postscript, P. 218.

(37) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, PP. 258-259.

(38) S, Kierkegaard, Postscript, P. 184.

(39) Ibid., PP. 218-129.

(40) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 293.

(41) S, Kierkegaard, Fragments, P. 22.

(42) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 294.

(43) Ibid., P. 295.

(44) S, Kierkegaard, Training in Christianity, Translated by Walter Lowrie, Princeton Umiversity Press, 1976, P. 84.

(45) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymoous Authorship, P. 299.

(46) S, Kierkegaard, Training in Christianity, P. 127.

(47) Ibid., P. 28.

(48) S, Kierkegaard, Fragments, P. 130.

(49) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 303.

(50) S, Kierkegaard, Fragments, PP. 124-125.

(51) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ2، ص 402.

(52) S, Kierkegaard, The Sickness unto Death, P. 220.

(53) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ2 ص 372.

(54) Adi Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness, P. 58.

(55) S, Kierkegaard, The Sickness unto Death, P. 250.

(56) S, Kierkegaard, The Concept of Dread, P. 19.

(57) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P.

obeikan.com

271.

(58) S, Kierkegaard, The Concept of Dreade, P. 26.

(59) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ2. ص 379.

(60) S, Kierkegaard, The Concept of Dread, P. 19.

(61) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 273.

(62) Ibid.

(63) S, Kierkegaard, The Concept of Dread, P. 47.

(64) S, Kierkegaard, The Sickness unto Death, P. 203.

(65) Ibid., PP. 146-147.

(66) Ibid., P. 153.

(67) Ibid., P. 203.

(68) Ibid., P. 208.

(69) J.W. Elrod, Being and Existence, P. 215.

(70) S, Kierkegaard, The Sickness unto Death, P. 221.

(71) S, Kierkegaard, Postscript, P. 516.

(72) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 284.

(73) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ 2. ص 387.

(74) J.W. Elrod, Being and Existence, P. 225.

(75) S, Kierkegaard, The Sickness unto Death, P. 231.

(76) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 312.

(77) S, Kierkegaard, Training in Christianity, P. 122.

(78) M, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, P. 314.

(79) S, Kierkegaard, Postscript, PP. 287-288.

(80) Adi Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness, P. 148.

(81) S, Kierkegaard, Training in Christianity, PP. 26-27.

obeikan.com

(82) Adi, Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness, P. 151.

(83) S, Kierkegaard, Training in Christianity, P. 140.

(84) Ibid., P. 161.

(85) A, Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness, P. 154.

(86) Ibid., P. 156.

(87) A, Shmuêli, Kierkegaard and Consciousness, P. 154.

(88) Ibid., P. 156.

(89) Ibid., P. 158.

(90) S, Kierkegaard, Fragments, P. 19.

(91) J.W. Elrod, Being and Existence, P. 229.

(92) S, Kierkegaard, Repetition, P. 52.

(93) د. إمام عبدالفتاح، كيركجور رائد الوجودية، جـ2 . ص 434.

obeikan.com