

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة باتنة-1-

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان البحث:

منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور

الحاج دواق

إعداد الطالب:

كمال طيرشي

السنة الجامعية : 2018-2019

وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا

مريم 95.

إهداء

إليك زوجتي وسام
أكثر من أي وقت
مضى . . .

شكر و تقدير

أتقدم بأسمى عبارات الشكر و الامتنان و التقدير و المحبة إلى كل من وقف بجاني

و ساعدني و قدم لي يد العون من قريب و بعيد

و أخص بالذكر الأستاذ الدكتور الحاج دواق الذي قبل الاشراف على هذه الأطروحة

و تابعها متابعة حثيثة من بداياتها الأولى ، فله كل الشكر و التقدير و الاحترام

و الامتنان و أشكره كذلك على متابعته و حرصه و توجيهاته السديدة، ولولاه لما خرجت هذه

الأطروحة من الدمس إلى النور

و أشكر كذلك جميع الأصدقاء و الأساتذة الذي قدموا لي يد المعونة و أخص بالذكر الدكتور عبد

الرزاق بلعقروز و الدكتور قحطان جاسم

و الشكر موصول كذلك إلى الدكتور عزمي بشارة المدير العام للمركز العربي للأبحاث و دراسة

السياسات و الأستاذ محمد جمال باروت و إلى الزملاء و الأصدقاء في المركز على تعاونهم و تيسيرهم.

كمال طيرشي

مقدمة

مقدمة

إن عصرنا هذا هو عصر خواء الروح بسبب تمكن عالم المادة الدرني، والذي أدى إلى فقدان الإنسان لمشاعر الأمان والهدوء النفسي، وازداد معه الشعور بالاغتراب عن الذات، خصوصاً مع التقدّم التكنولوجي الكبير وصراع الإنسان مع الطبيعة وسعيه للاستحواذ عليها، مما أدى إلى انهيار الذوات البشرية من الداخل وتولّد من ذلك عنف نحو الذات بعد أن تعرّت من التصورات المصطنعة التي كانت متلبّسة بها، وكأنّها مقيدة بها، فأصبح وجود الإنسان بمثابة دراما حقيقية يبحث من خلالها عن معنى جديد للحياة وتمخّض عن ذلك شعورٌ بالقلق والمسؤولية وتوتر موقفه إزاء العالم والحرية فعرض نفسه لليأس والمجازفة.

وبذلك كانت هذه الأحوال تمهيداً لبزوغ النزعة الوجودية التي شرّحت الآثار الاستلابية لعصر التقدّم الصناعي المفتون بالنزعة العلمية المغالية، وصدعت بالحرية والمسؤولية في وجه المجتمع الكتلي المتشرّب بالامثالية الاجتماعية والفلسفة الطبيعية العلمية، وبلغت النغمة الوجودية ذروتها ، وانبرى قلمه ضدّ الزيف المتغلغل في مسيحية الأزمنة الحديثة ولاهوتها الرسمي البروتستانتى الذي شبّ على الأفكار الاتفاقية والرضا الذاتى، كما كان شاهداً على أوجّ فلسفات أمثال رينيه ديكارت (René Descartes) (1596-1650) وفرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561-1626) وفرانسوا ماري آروويه (François-Marie Arouet) (1694-1778) وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1788) وباروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677) وجون لوك

(John Locke) (1632-1704) وديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776) وإيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804)، وجورج فيلهلم فريدريش هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770-1831)... إلخ في أوروبا، هذه الأخيرة الذي أغفلت مشكلة الوجود وظلّت مرتحنة بمجموعة من التأليفات العقلية الغارقة في التجريد والمنادية بالتنوير العقلاني في مقابل سيطرة رجال الدين والكهنوت، فجاء كيركغورد وإليه يرجع الفضل في التأسيس لفلسفة الوجود التي تنأى عن المجرّد لتنحو إلى الشخص وترهن نفسها به كموجود فرديّ متوحد، وحينما نتعمق في كتابات سورن كيركغورد نجد بأنه كان ضدّ كلّ منحنى يعمد إلى تصنيفه في خانة أيديولوجية أو مذهبية أو فلسفية معينة.

وفلسفة كيركغورد لا يمكن أن ندرسها من دون ربطها بحياته الخاصة، كما لا قدرة لنا بدراستها بعيداً عن أحضان الدين، لأنها عبارة عن جُماع مكابדתه الروحية وعزلته النفسية العميقة¹. وسلك سورن كيركغورد النهج السقراطي ليتسنى له فهم المتوحد (den Enkelte) وعالمه الجواني الذي يتلخّص في عبارة مقتضبة قالها ذات مرة سقراط "اعرف نفسك بنفسك"، واتّسمت سجلّاته الفلسفية بالتهكم حتى يجيب القارئ إجابة صريحة وصادقة من نقاوة فؤاده، ولا بد لنا أن نلتفت إلى مهمة مركزية مفادها أن كيركغورد لم يكن مشغولاً

¹ مارتن لوثر (10 نوفمبر 1483 - 18 فبراير 1546) وهو زعيم حركة الإصلاح الإنجيلي التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر في أوروبا، و التي كان من نتائجها ظهور المذهب الإنجيلي المعروف بالمذهب البروتستانتي إلى حيّز الوجود. (انظر: مجموعة من المؤلفين، تقلم موريس أديب جهشان، أصول التعليم المسيحي لمارتن لوثر، نشر المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، بيروت، لبنان، 1983، ص 5)، و صار بذلك مارتن لوثر المدافع عن الكتاب المقدس، و الإيمان الفردي ضد التعليم التقليدي البابوي، و هكذا وقف الفرد وحيدا أمام الحضرة الإلهية، بعيدا عن وساطة التعليم الكلاسيكي الكنسي الكهنوتي، و في الآن عينه تبنت حركة الإصلاح موقفا نقادانيا من النظرة التقليدية في مفهومية الخلاص المسيحي، فرفضت الخلاص بسر القربان المقدس معتبرة إياه سحر و خرافة، و اسهمت بذلك هاته الحركة في حركية المنحى التاريخي المستبعد للتفسير السحري عن العالم، أو فرار اللاهوتيات حسب تعبير ماكس فيبر (انظر: غنار سكيريك و نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، أبريل، 2012، ص 306).

بالتبشير للمسيحية، بل يعمد لطحٍ يتمحور حول إمكان أن يكون الإنسان المسيحي مسيحيًا حقانيًا.

كما أنّ المتأمل الحصيف لأعمال هذا الأخير يجدها تتبلور أساسًا حول المسألة الدينية والإيمانية حيث لم يكن إلاّ خادماً للمنحى الديني معتبرًا الإيمان فعلًا وجوديًا فرديًا وليس طقوسًا تقوم بها الجماعة الإنسية، فالإيمان إيمان أعماقٍ وليس مظاهرَ تزلفية للإله الغائب، وليس يعني الإيمان أن تذهب كلّ يوم أحد إلى الكنيسة وتؤدّي صلاتك، ويفرق كيركغورد بين الدين والتدين، فالدين هو أتباعٌ لجماعة وممارسة الشعائر والطقوس معهم مع الحشد والجمهور، أمّا الإيمان العميق فهو في حب الإله.

ولما وجدنا الدين هو جوهر حياته وفلسفته ، جاءت دراستنا هاته الموسومة بـ"منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد".

أمّا الإشكالية العامة للأطروحة فيمكن أن أجملها في سؤال يمثّل نسيجًا ضامًا هو: ما منزلة الدين والإيمان في فلسفة ولاهوت سورن كيركغورد؟ هذا السؤال المركزي الذي يتفرّع بدوره ويتشعب إلى أسئلة جزئية هي:

كيف وجد سورن عزاءه الروحاني العميق في خضمّ معترك حياته ومعاناته وحيوته بدءًا بتربيته الطفولية القائمة و تأثير والده عليه ؟ وكيف أثّرت هذه التربية الطفولية في صقل وبناء شخصيته الدينية؟ وما سر العلاقة الروحية التي جمعت بينه و بين رجين أولسن ؟، وكيف استفاد سورن من فلسفات سقراط وهيغل في سعيه للتأسيس لمسيحية خالصة وكيف اقتدر على مجاوزة النسق الهيجلي في سبيل التأسيس للنزعة الوجودية المؤمنة ،وما علاقة الدين والايان بمنازل الوجود الكبرى عنده؟ وما قيمة وأهمية المفارقة المطلقة في البرهنة على الإيمان

المسيحي الصحيح وذلك من خلال الاستنجد بأرموزيَّي النبيين أيوب وإبراهيم؟ وكيف اقتدر على مواجهة المأزق الذي تحبَّطت فيه المسيحية والمؤسسة الكنسية الرسمية في عهده؟ وهل تمكن من تجاوز مأزق الإيمان والتوتر الذي كان يكابد لأجله في سبيل البحث عن المسيحية الحقانية؟ وهل يتسنى لنا فهمها في ظلّ اللاهوت المسيحي الكنسي البروتستنتي؟ وهل كان كيركغورد خادماً للمسيحية كمؤسسة لاهوتية أم للمسيح ذاته؟ وهل يستطيع أن يتعلّم المتوحد أي شيء من التاريخ عن المسيح؟ وما هي المفاهيم الجوهرية لإيمان المسيحي الحقاني التي خطّ معالمها سورن؟ وما هي الوسيلة الممكنة لبلوغ الحقيقة الإلهية الآفاقية؟ وكيف لنا أن نخرج من دين الدهماء والأرجاف والحشد إلى دين الضمير الفردي المخلص؟ ولماذا انتقد كيركغورد الدين الجماهيري؟ وكيف ثار على مسيحية عصره ونادى بيسوع جديد؟.

ومن أجل تحليل بنيات إشكالية البحث اعتمدتُ على المنهج التحليلي النقدي، حيث نستعملُ المنهج التحليلي بغية توضيح واستجلاء نصوص كيركغورد المعقّدة والملغزة، والتنقيب داخلها وذلك لتوضيح الموقف الديني وتمظهراته في ثنايا أعمال سورن كيركغورد سواء في كتبه التي كتَّبها بسمه أو بالأسماء المستعارة.

أمّا المنهج النقدي نستعمله بغية تقويض بعض المطارحات الكيركغوردية الدينية، خصوصاً ما تعلق منها بنقده للدين الجماهيري، ونقد دين الجماعة والحشد، بالإضافة إلى تقييم رؤيته للمسيحية ومذاهبها ونحلها.

هذا، وقد توصلنا إلى موضوع يُهيكل لمعالجة إشكالية الأطروحة ومحاولة منّا للإجابة عنها ارتأينا إلى تقسيمه إلى مقدّمة وخمسة فصول يستدعي كلّ منهما الآخر وخاتمة،

فعمدتُ بادئ ذي بدء الى تخصيص المقدمة للتعريف بالموضوع وخصّصت الفصل الأول الموسوم بـ " الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورين كيركغورد " ، ومن خلاله سأطرّق إلى المرحلة الأولى من حياة الفيلسوف وتشبّعه بالروح المسيحية من خلال طفولته وعلاقته اللاهوتية الغامضة مع والده ، وتعلمه ما تعنيه المحبة الأبوية التي ألهمته مفهوم الحب الأبوي اللاهوتي، بالإضافة إلى وعلاقته برجين أولسن و تجلي الحب الإلهي، وميلاد التهكم الكيركغوردي و كذا تأثير لاهوت و فلسفة هيغل عليه.

أما الفصل الثاني فحمل عنوان " الدين و علاقته بمنازل الوجود الكبرى عند كيركغورد " ، وفيه بيّنت انفتاح كيركغورد على منازل عظيمة في الحياة شكّلت جزءاً منها المرحلة الجمالية في مراحل الثلاثة، المرحلة الجمالية حيث يظلّ المتوحد سجينَ البحث عن لحظات السعادة المتاحة واللذة، فيصاب المتوحد بالحنوط، لعجز إرادته عن اتّخاذ قرار أخلاقي فينتقل بنا إلى المرحلة الأخلاقية حيث يشكّل الصميم، لأنّ الزمن ممتدّ وله استمراريةً تاريخية ولا يكون للحياة معنى من دون القيام بالواجب الأخلاقي، أما المرحلة الثالثة وهي الأهم ههنا فهي المرحلة الدينية، فإنسان هذه المرحلة يجدُ علاقته بالإله هي أعمق شيء في حياته.

أما الفصل الثالث فحمل عنوان " المفارقة و الايمان عند سورين كيركغورد " ، عرّجتُ فيه إلى مفهوم المفارقة المطلقة وعلاقتها بالإيمان من منطلق أنّ الحقائق الإيمانية في المسيحية لا يُدان لنا بالبرهنة عليها بالأدلة العقلية والمنطقية، وإنما يكون السبيل إلى تحصيلها بالاعتقاد الفؤادي، حيث يلتزم المتوحد بالاعتقاد في أنّ الرّب أصبح محايثاً لذات بشرية (السيد المسيح) ، وبالتالي الاعتقاد والتسليم بأنّ ماهو سرمدّي لاهوتيّ قد دخل عالم

الزمان الدنيوي، ومن طريق هذا التسليم نُصبح على ثقة فؤادية في الغفران الرباني، وعلى ذلك نرهن قلوبنا وأرواحنا للأبدي (الرب) ، ويكون الإيمان هو إيمان بهذه المفارقة، وهذه المفارقة تصير عويصة جدًا على الفهم الإنساني وفي المفارقة يتجلى سورن ديالكتيك الزمان والأزل، وتصبح الذات المتوحدة جامعة بين الماضي والمستقبل في الحاضر، وتُصبح الذات الإنسانية سرمدية وبذلك تمتلئ اللحظة بالزمان والأزل، وتصبح الجوانية الذاتية هي الحقيقة، حيث إن الذاتية تهب للمسيحية وضعا متميزا ومتفردا بالنسبة إلى سائر المعتقدات الدينية والتصورات الفلسفية وتبلغ الذاتية أقصى درجاتها في العقيدة المسيحية.

أما الفصل الرابع فجاء بعنوان " المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد "، ركزتُ من خلاله على المفاهيم المركزية للمسيحي الحقيقي التي آمنَ بها سورن وجعلها نهجًا لحياته الخاصة، بدأتها بادئ ذي بدء بمفهوم الخطيئة الأصلانية والتي من خلالها أصبح المتوحد في فنائيته معانقًا للإثمية وبالذنب والخطيئة تواشجت علاقة الإنسان مع ماهو ربّاني سرمدي، هذا الشعور الذي يُغالب الذات البشرية ويجعلها تعيش القلق والتوتر وهذا في أثناء البحث عن السعادة في عالم الملابس واللواحق الدرنية والفناء، كما أنّ الإثم الذي يدنس الذات الإنسانية يجعلها تشعر بالنقصان والهشاشة كلما حاولت تعقل أو فهم علاقتها الأزلية بملكوت الرب. كما سأتطرق إلى نظرية كيركغورد حول ماهية القلق باعتباره سابقًا على الخطيئة، ويرتهن بصورة ضرورية مع الحرية والاختيار وهذا ما يجعل من القلق عنده مماثلًا لحالة الدوار والدوخة بحكم أنه رهاب وانجذاب في الآن عينه. كما سأعرج على مفهوم اليأس وهو من المفاهيم اللاهوتية العميقة في المسرح الكيركغوردي والذي ينبجس عن البعد العلائقي للذات مع ذاتها، في أن تعود الذات إلى ذاتها، أو بالأحرى أن تعود الذات إلى ذاتها لتشبيك علاقتها وهي ترجع إلى سبب أوحد هو

قطع العلاقة مع الرب، فالمتوحد هو في أساسه عبارة عن تركيبة والذات المجردة هي يأس خالص بعد تملّصها من العلاقة الأزلية مع الرب، فتحرّر الذات من قبضة الرب جعلها تنحو إلى نفسها فتقع في اليأس.

أما الفصل الخامس فيحمل عنوان " ثورة سورين كيركغورد على الكنيسة و التبشير بيسوع جديد " ونستهلّ هذا الفصل بادئ ذي بدء بالصراع مع الكنيسة، إذ يعتقد كيركغورد أن استمرار وجود الكنيسة هي قضية نقود وأنّ صمت رجال الدين الموقرّ عنه يمكن تفسيره ببساطة جدًّا والذي يتطابق مع ما يحدث في التجارة وأنّ المسيحية تمّ إلغاؤها عبر انتشار ملايين الأسماء المسيحية التي يهدف دهماؤها التغطية على أنه لا يوجد مسيحي وأنّ المسيحية غير موجودة بتاتاً، وقد وجد كيركغورد في الوقت المناسب مشكلة أكثر وأكثر ضدّ الكنيسة القائمة وضد الكهنوت كله، الألف كاهن أو نحو ذلك في كلّ البلاد الذين يلعبون بالمسيحية وجعلوا من الكنيسة مصدرَ كسبٍ للرزق لكنهم لم يحدقوا أنّ المسيحية هي أولاً وقبل كلّ شيء ارتقاء عن هاته الترهات. ثم تطرقت إلى المحنة الكبيرة التي تعرّض لها سورن ألا وهي هجوم مجلة كورسان، لأنّ هذا الفصل بمأساة وفاته الغامضة بعد نشر العدد التاسع من الصحيفة اللحظة.

أما خاتمة البحث: فقد خصّصتها بصورة مقتضبة لتقييم فلسفة الدين الكيركغوردية و بيان مناقبها و مثالبها، كما سأعرض في الخاتمة أهم نتائج البحث التي توصلت إليها.

أما البغية التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع تتراوح بين ماهو ذاتي وماهو موضوعي، إذ كان من الأسباب الذاتية التي دفعتني لاختيار الموضوع هو حبي العميق لشخصية سورن كيركغورد، بالإضافة إلى اهتمامي الكبير بقضايا فلسفة الدين والمقدس والمقاربات الحديثة للظاهرة الدينية، وبكتابات سورن الملغزة وغموضها وعدوبة أسلوبها ولغتها، وأيضاً الاهتمام بالمقاربات الحديثة للظاهرة الدينية خصوصاً في عالمنا العربي وقضايا أنسنة الدين واللاهوت وعلاقة مشكلات الدين بمشكلات الحياة المعاصرة ونبذ كل أشكال التطرف باسم الدين، حتى لا يضيع الإنسان المسلم المعاصر في برائن العدمية والتشيؤ.

أما الأسباب الموضوعية فتتمثل في ذلك الرجوع القوي لفلسفة وأعمال سورن كيركغورد وراهنيته اللاهوتية، والأهمية الكبيرة لبيان عمق ماهية إيمان المتوحد، وحاجتنا نحن المسلمين الملحة إلى رؤية فسيحة مثل رؤية كيركغورد الروحانية، ودراساته حول الذات و المتوحد والهوية الشخصية للكائن الإنسي، تروي جلّ أعماله سيرة روحية تعاطفية ذات فريدة خالصة ولا أدلّ على ذلك من عبارة شاهد قبرة "ذلك المتوحد". كما يمكن أن نستحضر راهنية اللاهوت الكيركغوردي وقيمه العرفانية الكبيرة على شاكلة أهل الصوفية والعرفان وحاجتنا نحن اليوم جمهور المسلمين إلى رؤية فسيحة رحة وأسئلة محرّضة على التفكير خارج السياقات المغلقة ونحن اليوم في حاجة كبيرة جدّاً إلى هذا الضرب من التفكير من أجل العودة إلى أعماق خبرتنا الدينية الذاتية.

إن هذه الأطروحة حول منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد تأتي أهمية إشكالياتها في أنها تجسيد لراهنية اللاهوت الذي صاغه سورن وأهمية بيانه لقيمة المتوحد في مسألة الإيمان، و يعدّ تدين كيركغورد أكثر تسامحاً وانفتاحاً على كل الأديان والمعتقدات؛ لأنه لا ينظر

إلى المظاهر والسلوكيات الخارجية، بل ينظر إلى جوهر الإيمان، وهذه العاطفة النفسية التي حباها بها الإله، والتي تحاول أن تجد لها تعبيرات وصوراً ومرايا تتجلى فوقها¹. والذي نتبين تجليات هذا الضرب من التدين في التصوّف المعرفي بدرجة خاصة، وحاجتنا في عالمنا الإسلامي المعاصر إلى رؤياه الاستشراقية في منحى التنوير الديني، وطروحاته المحفزة على التأمل العقلي خارج منحى الأنساق المتوقعة، إذ تبلور الإنتاج الكبير ككوردى حول هوية المتوحد الدينية، بنحو كانت عليه كتاباته برمتها تبلور حول سيرة المكابدة الروحية والعاطفية التي عايشها بكل مرارة، حيث أصرّ فيما عاشه وكتبه على فرادته واستقلاله واستثنائه وتميّزه، فنحن اليوم بحاجة ملحة لهذا النوع من التفكير الديني، من أجل الكشف عن خبراتنا الدينية الإيمانية والبحث عن منافذ و رؤى تتجاوز الاتباع والتقليد في الدراسات اللاهوتية و الدينية، وكذا تقصي ما تزخر به حياتنا الروحية الدينية من ظواهر مختلفة، وبيان توهمات ومزلات أديبات الجماعات الإسلامية التي تدّعي الحصرية وما نشرته من مفاهيم و تصورات دينية و عقدية مارقة كل المروق عن أهداف و مرامي الدين الصحيحة وقيمه الأناسية.

وهذا ما يعاينه عالمنا العربي الإسلامي اليوم خصوصاً بعد اختطاف بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة لطموحات الشباب في الحرية و التوق إليها، وسيطرتها على الفضاء العمومي، وانتشار موجة التدين المفرغة من جوهر الدين، والمشبعة بشتى ضروب التعصّب والكراهية والتطرّف والإرهاب، يعمد من خلالها إلى تزوير وتحريف ماهية الإيمان الحقانية، وفساد الحياة الروحية الأخلاقية التي ينشدها الدين. كما أنّ الكثير من الناس اليوم أصبحوا يعيشون حالة من الفزع والتوتر الكبير بإزاء مستقبلهم الغامض والمبهم، وبعد أن

¹ هشام مبشور، روح الإصلاح الديني في فلسفة كيركغورد، مجلة تبين للدراسات الفكرية و الثقافية، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة/بيروت، العدد 23، يناير 2018، ص 81.

خابت آمال التنوير الواعدة وتحوّلت إلى أيديولوجيا سبّبت التدمير التاريخي وما تلازم مع ذلك من تحبُّط ونكوص للعالم المتخلف كما سبّبت الدمار والأزمات الروحية والأخلاقية الوحيمة في العالم المتقدّم، ثم إنّ هذا التقدّم الصناعي والتكنولوجي المفرط اليوم حول عالمنا إلى فضاء مترابط من جهة والفروقات الكبيرة بين البشر من جهة ثانية، ونتج من ذلك ظلمٌ واستبداد مُنظَّر له باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة¹، كما أثمرَ عولمة تحكُّمها حتميات اقتصادية وسياسية وسوسولوجية جائرة، ممّا أوحى بضرورة انتهاج الحل الديني غير أنّ هذا الحلّ نكص القهقري بمنحى التطرّف والعنف الدموي وأثمرَ ظاهرة الإرهاب العالمي، ليأتي البديل الروحي وإيمان المتوحّد الكيرككوردني بما يطرحه من روحانيات تعلو بالإنسان نحو منازل السؤددية وتدعوه إلى انتهاج طريق التسامح وإلى التكامل بديلاً عن التناقضات المفضية إلى الصراع.

هذا وقد تعرّضت دراسات وأطاريح مختلفة سابقة لمشكلة الدين عند سورن كيرككورد، بالتحليل والنقد أو بالعرض والاعتراض، ويقتضي المنهج الذي سنحتكم إليه ههنا إلى تقسيم الدراسات السابقة إلى ثلاثة أقسام:

- أولاً- دراسات أكاديمية نوقشت بالجامعات الجزائرية (ماجستير ودكتوراه).
- ثانياً- الدراسات خارج الجامعة الجزائرية (ماجستير ودكتوراه).
- ثالثاً- الكتب والأبحاث المنشورة عن فلسفة الدين عند كيرككورد بالعالم العربي.

¹ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 2006، ص 17.

من الأجدر أن نُشير إلى بعض البحوث الأكاديمية التي أُجِزَت في الجامعات الجزائرية حول موضوع الدين في فلسفة سورن كيركغورد، وفي مبلغ علمنا لم تناقش هذه الأبحاث مسألة الدين بالمعنى الذي وضعنا معالمه في أطروحتنا، وإنما تَمَسَّقت بقدر ما تقاطعت على تخوم المقاربة الدينية عند كيركغورد، وتعتبر رسالة ماجستير محمد بن بريكة¹ أول رسالة عالجت مسألة الدين وفق منظور الوجودية المسيحية عند كيركغورد وحملت عنوان: **المشكلات الفلسفية في نظرية المعرفة عند ابن عربي وكيركغارد كنموذجين عن التصوف الإسلامي والوجودية المسيحية**، ونوقشت الرسالة في السنة الدراسية 1982-1983 بجامعة الجزائر، ورَكَزَ فيها الباحث محمد بن بريكة على المنحى الإبيستيمولوجي في وجودية كيركغورد المسيحية وقارنها مع نظرية المعرفة عند المتصوّف ابن عربي، لكنه قاربها من منظور إبستيمولوجي معرفي ولم يفصل في طبيعة الدين الذي عاجله كيركغورد، وإنما اكتفى بتحديد وشائج العلاقة بين التصوف والوجودية المسيحية أكثر ممّا هي تحليل وتقييم لفلسفة الدين عند سورن كيركغورد، أمّا الرسالة الثانية فكانت رسالة ماجستير نوقشت سنة 2014 بجامعة الجزائر 2 للباحثة لدرع نبيلة²، وتناولت الرسالة موضوع **جدل الوجود عند سورن كيركغارد**، ويتعلق هذا الموضوع أساساً بمسألة وجود المتوحد ومنهج حياته بأجّاهه نحو المطلق من منظور الفكر الكيركغوردي، وعندما نقول الوجود عند كيركغورد نقصد بالضبط تحويل الانتباه إلى تجارب المتوحد الخاصة وخبراته الذاتية، وهذا المتوحد ليس ذلك الرجل الآلي الذي يخضع لما يمكن إثباته بالمنطق، البحوث التاريخية والتحليلات العلمية، إنّ ما يجب الاهتمام به حقاً فيما يخصّ مسألة الوجود، هو كلّ ما يُعطي معنى لحياة الإنسان بصورة حقيقية، الإنسان الذي يجوز له أن يختار وأن يعيش هذه الخيارات التي ستصبح

¹ أستاذ التصوف الإسلامي بجامعة الجزائر.

² باحثة جزائرية مختصة في الفلسفة الغربية المعاصرة، تحصّلت على الماجستير من جامعة أبو القاسم سعد الله جامعة الجزائر 2.

متعدّدة بصورة تجريدية إذا ما حاول استكشافها فكريًا، ودون هذا ستقع الذات البشرية في حالة اضطراب وعدم توازن تعرف عند "كيركغورد" بأمراض الذات إمّا اليأس أو القلق إلّا أنّها لم تتطرق إلى مفهوم دين الضمير الفردي بالتفصيل وإنما عاجلت جدلية الوجود من منظور فلسفي بحت مركّزة بدرجة كبيرة على منازل الوجود عند كيركغورد وفقًا لما طرحه الفيلسوف في كتابه: "إما... أو: شذرة من حياة".

أما الرسالة الثالثة فكانت للباحثة بوعراب شابحة¹، وحملت عنوان: مفهوم الذات عند كيركغارد، ونوقشت سنة 2015 بجامعة الجزائر²، انفتحت على مفهوم الذات عند كيركغورد في علاقته المتواشجة مع نفسه، فالذات وفقًا للمنظور الكيركغوردي مركّب من علاقات أو مجموعة من العوامل الأنطولوجية التي تدخل في نسيج وجودها، مع العلم أنّ هذه الذات ليست كائنًا ساكنًا، وإنما هي نشاط دينامي وفي هذه النقطة بالذات يتفق مع هيغل الذي يرى أنّ الذات هي الهوية البسيطة التي تربط نفسها بذاتها الخاصة، ولم تتعرض الباحثة إلى مفهوم الإيمان والدين في وجودية كيركغورد، وإنما اكتفت بالتلميح له من دون تحليل ونقد، فكان بحثها عبارة عن مقارنة بين مفهوم الذات عند الفيلسوف الألماني هيغل في مقابل مفهوم الذات عند سورن كيركغورد وبيان التأثير الهيجلي على تبلور هذا المفهوم عند كيركغورد وجوديًا.

أمّا فيما يتعلق بالرسائل الجامعية التي نوقشت خارج الجامعة الجزائرية فنشيد بالذكر ههنا إلى أول أطروحة دكتوراه أفردت بحثًا كاملاً لدراسة الدين في فلسفة سورن كيركغورد فكانت للباحث المصري حسن يوسف طه وحملت عنوان: فلسفة الدين عند سورن كيركغارد، تطرّق من خلالها إلى جذور الموقف الديني عند سورن مركّزًا بدرجة كبيرة على

¹ باحثة جزائرية مختصة في الفلسفة الغربية المعاصرة، تحصلت على الماجستير من جامعة أبو قاسم سعد الله جامعة الجزائر².

أشكال نقد الدين الوضعي عند سورن من خلال هجومه على الكنيسة في عصره ورجالها، كما تطرّق إلى الموقف الديني المسيحي بين المعقول واللامعقول، هذا بالإضافة إلى تناوله للرؤية الدينية التاريخية للمسيحية وكيف انتقد سورن طريقة رجال الدين في التعامل مع المسيحية من خلال تاريخيتها وليس من خلال مُعايشة ما عاشه المسيح كتجربة وجودية، كما انفتح الباحث على علاقة الدين بالحرية الإنسانية عند سورن وديالكتيك الحب والدين في وجودية هذا الأخير، لهذا توقفت أطروحته على موقف كيركغورد من مسيحية عصره، دون أن يتشابه فكراً ولاهوتياً مع المفاهيم الثيولوجية التي بسطها سورن كيركغورد في جلّ أعماله بدءاً بأطروحة الماجستير خاصته التي تناول فيها مفهوم التهكّم برده إلى سقراط مروراً بأولى كتاباته التي يمكن وضعها في إطار فلسفة الدين والقصد ههنا يتعلق بكتاب: **الرجعي** (Gentagelsen) وكتاب **خوف ورعدة** اللذين تناول فيهما مفهومي التضحية والإيمان، وصولاً إلى آخر أعماله والتي على رأسها مؤلفه الموسوم: **كتاب آدلر العظيم**، ومقالاته التي نشرها في صحيفتي **اللحظة** و **كورسان**.

أما ما ألف من كتب، فيمكن القول أنها هي الأخرى اقتربت في المسافة مع موضوع بحثنا ولعلّ أول كتاب تناول وجودية كيركغورد ولاهوته بنوع من التفصيل هو ما كتبه الباحثة فوزية أسعد ميخائيل وحمل عنوان: **سورن كيركجورد، أبو الوجودية**، وصدر عام 1962، وتعتبر أقدم دراسة كتبت باللسان العربي عن هذا الأخير، إذ ركّزت في عملها هذا على ثورة سورن على الكنيسة ورجال الدين ونعته بالفيلسوف المتمرد، لكنها ركّزت أكثر على تأملاته الجوانية وحياته الخاصة ومنهجه الاستبطاني وسير أغوار النفس البشرية وعلاقة ذلك بتجربته الإيمانية، أمّا إذا تحدثنا عن أول كتاب عالّج فلسفة الدين بدرجة خاصة وأفرد له عملاً خاصاً موسعاً فهو ما كتبه الباحث علي عبد المعطي محمد وحمل عنوان: **سورن كيركغورد: مؤسس الوجودية المسيحية**، وهو كتاب ألفه الباحث سنة 1980، وتطرّق

فيه إلى تبلور مفهوم الوجودية من منظور عزّابها الأول كيركغورد، بالإضافة إلى بيان خواصها ومنهجها ومركزها بين الفلسفات المعاصرة لها، مبيّناً موقف سورن من الفلسفة والإيمان المسيحي عمومًا، مركزًا على هجوم كيركغورد على النسق الهيجلي والإقرار بالتعارض بين الفلسفة والإيمان المسيحي، كما تناول بالدراسة مفهوم الذاتية عند سورن وعلاقتها بالمنهج الموضوعي، وخصّص فصلًا كاملًا لدراسة منازل الحياة الكبرى عند الفيلسوف، كما ركّز في كتابه بدرجة كبيرة على مفهوم الحرية وعلاقتها بالقلق المسيحي ليخصّص بعدها فصلًا يُقارن فيه بين لاهوت كيركغورد ومارتن لوثر وفريدريك نيتشه، كما تعرّض بالنقد والتقييم لفلسفة ولاهوت كيركغورد في آخر الكتاب.

أما حينما نفتح على أول دراسة عربية معمّقة تناولت حياة وفلسفة ولاهوت كيركغورد فهي للباحث إمام عبد الفتاح إمام وحملت عنوان: **كيركجور: رائد الوجودية**، وصدرت في جزئين سنة 1982، وتناول في كتابيه بالدراسة والتحليل وجودية سورن في علاقتها بين الدين والفلسفة والسياسة، كما تناول موقفه من الكنيسة القائمة آنذاك في الدنمارك وكذلك موقفه من رجال الدين واللاهوت وأصحاب التدينّ الزائف، كما تناول أمراض الذات عند كيركغورد بتفصيل دقيق: كالقلق واليأس والخوف والخطيئة والخلاص، والإيمان... إلخ، وتبعته دراسة مهمّة لمفهوم التهكم عند كيركغورد وهي عبارة عن رسائل صدرت في حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت للباحث إمام عبد الفتاح إمام وتناول فيها بنوع من التفصيل لأهمية مفهوم التهكم وعلاقة التهكم الكيركغوردي بالفيلسوف الألماني هيجل، مبيّناً لمفهوم التهكم القديم عند سقراط في علاقته بالتهكم الحديث عند الرومانتيكية الألمانية، مفصّلًا لهذا التهكم من منطلق الحوار السقراطي (محاورة الدفاع، المأدبة، بروتاجوراس)، والتهكم بوصفه نمطًا وضربًا من الوجود. ثم تلاه كتاب للباحث المصري محمود علي حنفي والذي حمل عنوان: **جدل العقل والوجود: دراسة في فلسفة هيجل**

وكيركغورد، والصادر عن دار المعرفة الجامعية (بالإسكندرية)، سنة 1985، وكانت أول دراسة مقارنة بين العقلانية الهيغلية في مقابل الوجودية الكيركغوردية، ليصدر بعده بسنوات قليلة كتاب لمديك جورج جميل يحمل عنوان: **كيركغارد**، وصدر عن دار الراتب الجامعية سنة 1992، وتناول بنوع من التفصيل حياة كيركغورد وعلاقته برجين أولسن مع عرضٍ لأهم مؤلفاته.

أما بخصوص الدراسات العربية المعاصرة التي تناولت بالبحث لاهوت وفلسفة الدين عند كيركغورد ما كتبه الباحثة أمل مبروك لدراسة تحمل عنوان **فلسفة الوجود**، خصصتها لدراسة لاهوت وفلسفة سورن كيركغورد ورکزت بدرجة كبيرة على المنزل الديني من منازل الحياة عند سورن، كما تطرقت إلى تأثير كلٍّ من سقراط وهيغل على لاهوت كيركغورد ووجوديته.

أما فيما يتعلق بآخر دراسة صدرت حديثاً تناولت فلسفة الدين عند كيركغورد، وكانت عبارة عن كتاب جماعي أشرف عليه الباحث عبد الجبار الرفاعي وحملت عنوان: **الحب والإيمان عند سورن كيركغورد** وصدر عام 2015. وكتاب: **فلسفة الدين عند كيركغورد وبرديائف** للباحث حسن يوسف طه والصادر عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ودار التنوير ببيروت سنة 2016. وكان عبارة عن مقارنة بين فلسفة الدين الكيركغوردية في مقابل نظريتها البرديائفية، وبيان مواطن التشابه والاختلاف بين المقاربتين.

وملمح المقاربة التي تنحوها أطروحتنا فتكمن في دراسة وتتبع تطور أبنوم الإيمان والدين عند كيركغورد مع التركيز على التلمذة اللاهوتية الطفولية المدثرة باللمح الأبوي، والحضور الغامض لوالده، هذا الحضور الذي لم تفصل فيه المقاربات السابقة - والتي

اكتفت ببيان التأثير الأبوي فقط، متخذًا من الطفولة الثيولوجية الكيركغوردية المعين الأول لنمو فلسفة الدين عند كيركغورد، هذا من جهة، بالإضافة إلى ولوج المفاهيم الجوهرية للاهوت الكيركغوردي والذي لم تفصل فيها المقاربات السالفة، معتمدًا على مقولة مفصلية في فلسفته الدينية ألا وهي مقولة التضحية السرمدية، مستعينًا بأرموزي النبي إبراهيم والنبي أيوب، مع تفصيل لمفهوم المفارقة وعلاقتها بجميع المقولات الثيولوجية التي بسطها سورن في مجمل كتاباته.

كما حاولت ربط مفهوم التضحية بالملح الديني بشكل عام عند كيركغورد، باعتباره الخيط الناظم الذي يجمع وجوديته المسيحية ويؤسّسها، هذا المفهوم الذي قابلته بمقولات الخطيئة والمحبة التي لم تحب والقلق المسيحي واليأس، والاختيار والخطيئة مُخرَجًا إياها من الضرب السيكولوجي إلى اللاهوتي الديني، برغم علاقتها الغامضة مع المفهوم السيكولوجي المحلل لشخصية الإنسان ونفسيته، ولهذا ستطرح مقاربتى للاهوت الكيركغوردي المستوحى من فلسفته الوجودية المؤصل للإطار الفكري الفلسفي الذي أقام عليه كيركغورد صرحه الثيولوجي، لأقيم في نهاية الأطروحة مفهومًا مسيحيًا لامسيحيّة مستمدّة من دين ضمير المتوحد الخالص، المتملّص من الدين التاريخي أو المؤسساتي الذي تفرضه الكنيسة في شكلها الرسمي، مع نقدٍ مستفيض لفلسفة الدين عند كيركغورد والذي لا نجد في جلّ المقاربات التي تتطرّق إلى فلسفة الدين عند كيركغورد، حيث تكفي بنقد الفلسفة الوجودية بشكل عام وليس نقدًا لفلسفة اللاهوت والدين عند كيركغورد، كما سأعرض لمقاربة جديدة في معالجة منازل الوجود عند كيركغورد بحكم أنّ المقاربات السابقة عرضت لهذه المنازل باعتبارها منازل حياتية منفصلة وفق تقسيم كلاسيكي بحت، أما مقاربتى فستبيّن أنّ المنازل الثلاث ما هي في الحقيقة إلاّ منزل واحد يحركه محرّك الإيمان

المتوحد. كما سأوضح حقيقة مقولة الرجعي، باعتبارها من المقولات الفلسفية التي ابتدعها سورن، وهي بمثابة الركيزة الأساسية للاهوت الكيرككوردي في علاقته برجين أولسن.

ومن المصادر التي اعتمدنا عليها في هذا البحث: مؤلفات سورن كيرككورد المنقولة إلى اللسان العربي نُشيد بالذكر منها: كتاب **المرض طريق الموت، عرض مسيحي نفسي للتنوير والبناء**، ترجمة أسامة القفاش، الصادر عن دار الكلمة، القاهرة سنة 2009. وأيضًا كتاب **خوف ورعدة**، ترجمة فؤاد كامل، الصادر عن دار الثقافة ببيروت سنة 1984. وكذلك كتاب **التكرار (مغامرة في علم النفس التجريبي)** وهي ترجمة صدرت عن مكتبة دار الكلمة بالقاهرة سنة 2003. وكتاب **في نقد الدين الجماهيري**، ترجمة قحطان جاسم، منشورات ضفاف، دار أوما، ومنشورات الاختلاف الصادر سنة 2015. وهو عبارة عن ترجمة لمقالات سورن كيرككورد المنشورة في صحيفتي **كورسان واللحظة**، وكتاب **دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب**، ترجمة سامي فوزي، والصادر عن دار نشر روي بمصر، سنة 2010 وهو مجموعة من المقالات المهمة التي كتبها سورن كيرككورد حول المسيحية، كما استعنتُ بكتاب **استفزازات** ترجمة فادي فيكتور ومينا مدحت، الصادر عن دار روي المصرية، وهو مجموعة من المقالات المهمة عن الحياة المسيحية واللاهوت العاطفي، وكتاب **أعمال المحبة** ترجمة فؤاد كامل، والصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1987. وصدر ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي في مجلد كبير.

أما المصادر المترجمة إلى اللسان الفرنسي فنذكر منها: كتاب **الرجعي** (Gentagelsen) (La reprise) للباحث الفرنسي نيلي فيالينكس (Nelly Viallaneix)، الصادرة عن منشورات فلاديمار يون بفرنسا (Editions Flammarion, France 2008)، وكذلك كتاب **المرض طريق**

الموت (*La maladie à la mort*) الصادر عن دار النشر ناثن بفرنسا سنة 2010 (Editions Nathan, France, 2010).

أما المصادر المترجمة عن اللسان الإنكليزي فأشيد بالذكر منها: **أعمال المحبة** (*Works of Love*) والذي نقله إلى الإنكليزية كل من هيوارد وإيدنا هونج وصدر سنة 1964، بالإضافة إلى كتاب **تدريب على المسيحية** ترجمة الباحث وولتر لوري Walter Lowrie (1868-1959) الصادر عن دار نشر برانسيون أونيفارسيطي بريس (Princeton University Press) سنة 1967، وكذلك كتاب **مفهوم القلق**، ترجمة وولتر لوري والصادر عن (Princeton University Press) سنة 1957، وكتاب **هجوم على العالم المسيحي**، ترجمة وولتر لوري (*Attack Upon "Christendom"*) الصادر عن دار النشر (Princeton University Press).

أما بخصوص المراجع المترجمة إلى اللسان العربي التي اعتمدتُ عليها فأشيد بالذكر منها: كتاب: **كيركغورد** للباحث فيریتیوف برانت ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، وكتاب: **كيركيغارد** لبيار مسنار ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت-باريس في طبعته الأولى سنة 1985. وفي ما يتعلق بالمراجع العربية التي تناولت فكر الفيلسوف فاعتمدتُ على بعض المراجع أذكر منها: كتاب **سورن كيركغورد أبو الوجودية** لميخائيل فوزية أسعد تقديم أنور مغيث، الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة القاهرة سنة 2009. وكتاب **سورن كيركغورد مؤسس الوجودية المسيحية** للباحث محمد علي عبد المعطي، الصادر عن دار النشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة 2000، وكتاب **سورن كيركغورد رائد الوجودية حياته وآثاره** للباحث إمام عبد الفتاح إمام، الصادر عن دار التنوير ببيروت، سنة 1983. وكتاب جماعي يحمل عنوان: **الحب والإيمان عند سورن كيركغورد**. الصادر عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ودار التنوير ببيروت عام

2015. وكتاب: **فلسفة الدين عند كيركغورد وبرديائف** للباحث حسن يوسف طه والصادر عن مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ودار التنوير ببيروت سنة 2016. أما إذا تعلق الأمر بالمراجع الأجنبية التي تناولت فكر الفيلسوف فاعتمدت على كتاب **جان فال** (Wahl Jean) المهم: **دراسات كيركغوردية** (Etudes Kierkegaardiennes, Montaigne, Paris, 1938) وكتاب: **الحياة القصيرة لكيركغورد** للباحث وولتر لوري (A short Life Of Kierkegaard), الصادر عن دار (Princeton University Press) بنيو جرسى سنة 1974. وكتاب **كيركغورد في جزئين** للباحث وولتر لوري ولتر لوري (Walter Lowrie) (1868-1959)، والصادر عن دار نشر جامعة أكسفورد بنيويورك سنة 1938.

حقيق بي الاعتراف بأني واجهتُ صعوبات كبيرة أثناء إنجازي لهذا العمل البحثي، وأولى هذه الصعوبات تتمثل في طبيعة اللغة التي كتب بها سورن كيركغورد كتبه، بالإضافة إلى صعوبة أسلوب كيركغورد في الكتابة فهو يكتب بطريقة ملغزة يجعلها التأويل كما تتضارب الفهوم حولها حتى بين الدارسين المختصين في فلسفة هذا الأخير، لهذا سعت جاهداً إلى الاستعانة بكتابات الفلاسفة الذين كتبوا حول كيركغورد مثل الفيلسوف الفرنسي جان فال (Jean Wahl 1888-1974) صاحب كتاب **دراسات كيركغوردية** الذي سهّل لي فكّ بعض المفاهيم المستعلقة لكيركغورد ، بالإضافة إلى الاستعانة بترجمات وولتر لوري (Walter Lowrie 1868-1959) الذي حاول هو الآخر أن يكون أميناً في نقل التراث الكيركغوردي إلى اللسان الإنكليزي، كما أن الدراسات التي عاجلت فلسفة الدين عند كيركغورد قليلة هي الأخرى، ورغم ذلك فإننا نشهد في الآونة الأخيرة إلتفاتة من طرف بعض الأكاديميين العرب حول فلسفة هذا الأخير بالرغم من أنها اهتمامات بكر تحتاج إلى من ينقلها من دائرة النسيان إلى دائرة التذكّر والوجود.

الفصل الأول

الجدور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

- 1- النشأة الطفولية القاتمة.
- 2- التربية الأبوية وهاجس الخطيئة.
- 3- رجين أولسن و تجلي الحب الإلهي.
- 4- سقراط وميلاد التهكم الكيركغوردي.
- 5- التأثير الهيجلي على لاهوت سورن كيركغورد.
- 6- ميلاد الوجودية المؤمنة.

1- النشأة الطفولية القاتمة:

ولد سورن كيركغورد¹ Søren Kierkegaard في مدينة كوبنهاغن، عاصمة الدنمارك في الخامس من شهر مايو سنة 1813، وتوفي في الحادي عشر من شهر نوفمبر من سنة 1855، عن عمر ناهز اثنين وأربعين عامًا. المثير والمغري في الآن عينه أن حياة كيركغورد برغم أنها كانت قصيرة، إلا أنها لم تكن بسيطة البتة، فقد كانت حياة قلقه يشجبها الخوف والاضطراب والتمزق، تفتحت عيناه وكذا سمعه في البدء على محنة الحقيقة وزفرتها، وتلك هي حقيقته². وأدرك بأن مهمة الحياة صعبة ولكن في الصعب يجد القلب النبيل إلهامه³.

تعالت الطفولة الكيركغوردية البريئة بالهوس الأبوي، الذي أنقل كاهله بمفهوم الخطيئة والإثم وجابت في مخياله تنازعات الشهوة الكبيرة للاعتراف بالذنب والوقوع في الخطيئة، فوالده تلقى تربية دينية بروتستانتية⁴ صارمة بلغت منه مبلغًا عظيمًا، إذ كان يعلم سورن وهو لا يزال طفلًا صغيرًا مفاهيم الذنب، الخطيئة، الألم، العذاب، الخلاص،

¹ اقترح الشاعر العراقي قحطان جاسم الخبير بآثاره في لسانها الدانماركي، رسم الاسم بالعربية هكذا؛ "سورن كيركغورد"، وفقاً لما ينطقه الدنماركيون بلسانهم، وتعني كلمة كيركغورد: المقبرة. للاطلاع أكثر انظر: (مقدمة كتاب: عبد الجبار الرفاعي، الحب والإيمان عند سورن كيركغورد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ودار التنوير للطباعة والنشر (بيروت)، ط1، 2016).

² عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973، ص 22.

³ ميرفت عبد الناصر، موسوعة تاريخ الأفكار، الجزء الثالث، نضضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص 59.

⁴ البروتستانتية التي تعني حرفياً "المحتجين" والتي عُرفت فيما بعد بالحركة الإنجيلية أي تلك الحركة التي تتخذ من تعاليم الإنجيل وحده أساساً للإيمان بعيداً عن سلطة التقاليد (انظر: روبرت تشالز زينر، موسوعة الأديان الحية، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2010، ص 6). وارتبطت حركة الإصلاح بالمصلح الألماني "مارتن لوثر" (Martin Luther) (1483-1546) الذي يعتبر زعيم حركة الإصلاح الإنجيلي التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر في أوروبا، والتي كان من نتائجها ظهور المذهب الإنجيلي المعروف بالمذهب البروتستانتية إلى حيّز الوجود (انظر: مجموعة من المؤلفين، أصول التعليم المسيحي لمارتن لوثر، تقدم مورييس أديب جهشان، نشر المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، بيروت، لبنان، 1983، ص 5). وعمدت حركة الإصلاح البروتستانتية إلى نقض و تقويض أسمى هيئة ثيولوجية دينية مقدسة، فاسحة المجال أمام هيئات غير كنسية لتفسير الكتاب المقدس، في وقت استشرى فيه حنق البشرية و غيضاها من نظام مؤسسي ديني شكلي طقوسي في العبادات، مقوضين لسلطة كنيسة روما، مندفعين في تيار تجلته التقوية الإيمانية و حياة التطهر(انظر: جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1965، ص 242-243).

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

والندم... إلخ، ممّا أرهق نفسية الطفل ووأدّ في جوانيته كلّ ما له علاقة بالعفوية والفرح، وتلازم فكره بالتصوّرات والمفاهيم المبهمة عن هذه المعاني اللاهوتية جميعاً¹، فقد أحاطه بمسيحية كلّ ما فيها من أنواع الانفعال هو المسيح على خشبة الصلب كما يحدّثنا عن ذلك كيركغورد قائلاً: "إن الصليب هو الشكل الوحيد للإنفعال الذي يحوم في مخيالي عن المنقذ الخلاصي، ورغم طفولتي البريئة فقد كنت كأني رجل طاعن في السن، وقد لازمتني هذه الصورة طوال عمري، ومنذ طفولتي الأولى نَقَدَ سهم الحزن في قلبي، وما دام فيه فإنني سأظلّ ساخرًا ولو انتزعت فسوف أموت"².

ولنا أن نقرّ هاهنا بأنّ كيركغورد هو الابن السابع والأخير لميخائيل كيركغورد من زوجته الثانية التي اقترنَ بها، بعد وفاة زوجته الأولى من دون أن تنجب ولدًا، وهذه الزوجة الثانية كانت من بنات قرينته وكانت تشتغل عنده قبل وفاة زوجته الأولى³، وإنّ أول سبب لهذا الاضطراب الذي عاناه سورن الطفل كامن في المأساة الأبوية، التي تركت انطباعًا نغصيًا على روح الطفل البريئة المفزوعة بمفاهيم الخطيئة والموت والقلق وتأكيدًا على ذلك يقول كيركغورد: "ماذا ترتقب من شيخ طاعن في السن، محموم بكآبة مفزعة، له ابن على شاكلته في العمر، كانت كآبته تحتويهما وكأنها شيء سليل الوراثة، وفي الآن عينه كان أزيز روحه يشهق بقوة، حتى لا تقدر مناخوليته⁴ وكآبته أن تُحكما سيطرتهما عليه، وبالرغم من

¹ فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون "مذاهب وشخصيات"، الدار القومية، بيروت، 1959، ص 12.

² محمد غلاب، الوجودية المؤمنة والملحدة، الدار القومية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1966، ص 25.

³ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 24.

⁴ ينعت سورن كيركغورد الماخنوليا بأنها حالة من الملل وهي علة مرضية أصابت الكائن البشري منذ بداية الخليقة، حيث ولج الملل الماخنولي العالم منذ الأزل، وكثر مع كثرة عدد البشرية، كان أبونا آدم في ماخنوليا الملل يصارع لوحده، ثم أصاب الملل آدم وحواء معاً، ثم أصاب الملل آدم وحواء وهابيل وقابيل كعائلة برمتها، ثم تزايد عدد الناس فأصبح الكل في حالة ملل بالجملة، و يعلق بدوي على قول سورن بقوله أن الحياة الملامسة لعالم المحسوس والتي تقوم في أساسها على التلذذ الخفض بالشهوات، وأيضاً حياة التفكير العقلاني الخالص، كلتاهما تؤدي إلى الملل والسؤم والضحرك. (انظر: فهد الشقيان، الماخنوليا وآلام الفلاسفة، موقع إيلاف الإلكتروني، المنشور بتاريخ: 25 يوليو 2008، الرابط الإلكتروني: <http://elaph.com/Web/Culture/2008/7/351166.htm>). و يعلق ابن سينا على الماخنوليا في كتابه القانون في الطب قائلاً: "علامة ابتداء الماخنوليا ظلٌّ رديء، و خوفٌ بلا سبب، وسرعة غضبٍ، وحب التخلي و اختلاج و دوار و دوي، خصوصاً في المراق، فإذا استحكمت فالتفرغ و سوء الظن، و الغم و الوحشة و الكرب، و هذيان الكلام، و أصناف من الخوف مما لا يكون أو يكون، و أكثر خوفه مما لا يُخاف في العادة، و تكون

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

ذلك لم يكن للروح من بدّ على تركها، لكنها ومع ذلك فهي قادرة بين الفينة والأخرى على حمل ثقلها¹.

لنا أن نعترف بأن كيركغورد لم يفقه من المسيحية إلا وجهها القاتم الذي يتركز على المحنة والمعاناة، فوالده ميخائيل أراد أن يزرع في نفسية سورن منحى مرقوع عن المسيحية، فكان في أوقات اللعب التي كان من اللازم أن يحظى بها طفلاً بعمر سورن كيركغورد، يستغلها والده ليعرض عليه بعضاً من صور لأبطال مشهورين وفي أثناء ذلك أقحم صورةً لرجلٍ مصلوب بين هذه الصور، فزع سورن الطفل من هذه الصورة وبدأت نفسيته تضطرب ولاح في مخياله تساؤل غامض عن معنى هذه الصورة وعن السبب الذي لأجله صُلب هذا الشخص، فعمد ميخائيل يفسّر له أنّ فعل الصلب لا يحيل في مفهومه الملغز إلى طريق أو سبيل مؤلم للموت فقط، بل يحيل كذلك على إجراءٍ لخزي المجرمين، فزادت حيرة سورن من هذا التعبير الأبوي لأنه لم يقتدر على اكتناه قضية مركزية ههنا مفادها: هل كان هذا الشخص خيراً أم شريراً، لكن الوالد ههنا عقّب مفسراً بأن هذا الشخص المصلوب يجب أن نحبه لأنه منقذ ومخلص البشرية².

وقد يتساءل البعض عن سرّ هذا الانطباع القاتم عن المسيحية وهو في الحقيقة تعود ينايحه الأولى إلى وعظ الإخوة المورافيين³، هذا الوعظ المستوحى في جوهره من المذهب

أصناف غير محدودة (...) و قد رأى بعض الأطباء، أن المالنخوليا قد يقع عن الجن. و نحن لا نبالي من حيث تتعلم الطب، أن ذلك يقع عن الجن أو لا يقع بعد أن نقول إنه إن كان يقع من الجن، فيقع بأن يحيل المزاج إلى السوداء (أي: الاكتئاب)، فيكون سببه القريب هو السوداء، ثم ليكن سبب تلك السوداء جنياً، أو غير جن". (انظر: أبو علي الشيخ الرئيس إبن سينا ، القانون في الطب (كتاب إلكتروني)، ص 605-606 للاطلاع عليه يرجى تحميله و ذلك بولوج هذا الرابط الإلكتروني: <https://goo.gl/VGBwKM>).

¹ Soren Kierkegaard, *The Journals*, edited and translated by: Alexander Dru, Fontana university press, 1959, p 106.

² Walter Lowrie, *Kierkegaard*, 2vols, New York, Oxford university press, 1938, pp 39-40.

³ وهي أقدم طائفة بروتستانتية، والسر من وراء هذه التسمية لهذه الكنيسة جاء من أتباعها الذين تم نفيهم إلى سكسونيا في سنة 1722 والذين جاءوا من مورافيا والتي تقع في جنوب شرق تشيكيا. مؤسس هذه الطائفة هو يان هوس والذي أسسها في سنة 1457 في كونفالدي في بوهيميا ينتسبون إلى الكنيسة "المورافية" التي هي امتدادية

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

البروتستانتية، ولا سيما وأنه كان يلامس عالم الروح، مدثرًا بالدموع والجراح ودم المسيح الذي ينزف على الصليب، مما ينجّر عنه كره كبير للعالم، فوجد هذا الوعظ منزلة عميقة في نفسية كيركغورد السوداوية وتقلّبه المزاجي¹، فقد أغدق والد كيركغورد على روح سورن كلّ ما له علاقة بالمورافية المشبوبة بالدموع والدماء والبكائية، لهذا يمكن أن نفسّر السر والغزيرة من وراء هذه السوداوية المغالّبة لروح كيركغورد - والتي انطبعت في نفسية سورن انطباعًا قويًا وصادمًا، وتعبيرًا عن ذلك يقول "إن الانطباع الديني الذي كانت له سطورة كبيرة خصوصًا في طفولتي بدأ في التلاشي والاضمحلال شيئًا فشيئًا بعد وفاة والدي"²، ويقول في موضع آخر: "عندما ولدت كنت رجلًا عجوزًا بالفعل، فقفزت فوق الطفولة والشباب"³، فوالد سورن لم يراعِ فارق السن بينه وبين ابنه، وإثباتًا لذلك يقول كيركغورد "إن والدي كان يُذهل عن حذق الفارق الشاسع بينه وبين الابن، وينسى كذلك أنّ الطفل يجسّد البراءة والنقاوة وبذلك فهو لا يقتدر إلا أن ينحرف بفهمه عن مقاصد الأب"⁴، ومن الروايات المثيرة التي يذكرها الباحثون المتخصّصون في السيرة الذاتية الكيركغوردية تلك الصولات والجولات التي كان يقوم بها الابن والأب في غرفة مغلقة، ويعمد فيها الأب إلى مُفاتحة ابنه بمواضيع الحياة المسيحية ومناحي المفارقات والخطيئة وينعتها البعض بالتدريبات

للأخوة البوهيمية بعدما أدخل عليها الكونت "فون ززنندورف"، في أواخر القرن الثامن عشر اصلاحات تماشى مع الحياة المسيحية البسيطة و النقية (انظر: الكنيسة المورافية، موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة، على هذا الرابط الإلكتروني: <https://goo.gl/tHpcRH>).

¹ من أكثر المفكرين الذين نعتوه بهذا التوصيف: الشخصاني مونييه في كتابه: **مدخل إلى المذاهب الوجودية**، وكولن ولسن في كتابه: **سقوط الحضارة وما بعد اللامنتمي**.

² أمل مبروك، **فلسفة الوجود**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011، ص 28.

³ المرجع نفسه، ص 27.

⁴ فؤاد كامل عبد العزيز، **فلاسفة وجوديون، مذاهب وشخصيات**، الدار القومية، القاهرة، ص 12.

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

المسيحية القاسية¹ التي يمزج بها الوالد ابنه ليعتاد التنازل عن رغباته الخاصة ونزواته، ويخضع خضوعاً كاملاً لرغبة أسمى وأعلى غير معقولة، لكن سرعان ما اكتست هذه الصولات مغزى ربما يكون الوالد نفسه بمنأى عن حذقه وقد علّق عليها الباحث جورج براندز Georg Brandes (1842-1927) قائلاً: "إنها طريقة غير طبيعية أن تحرم طفلاً موهوباً من الإحساس بالواقع، وأن تغرس في ذهنه أحلاماً وتصورات مرضية يصعب كثيراً أن تجد لها مقابلاً في الواقع"².

يعلّق الباحث المتخصّص في حياة سورن كيركغورد وولتر لوري Walter Lowrie (1868-1959) في كتابه *الحياة القصيرة لكيركغورد* قائلاً: "كان كيركغورد طفلاً غريباً ويبحث على الشفقة والبكاء، خصوصاً ملابسه الرثة التي لم تتبدّل قط، والمصنوعة من الصوف والتي تكون في الغالب مصطبغة بألوان قاتمة، والأغرب من كلّ هذا معطفه الذي ينتهي بذيول قصيرة، إنه بكلّ اقتضاب شخصٌ غامض، غريب، صنّعت أسرته ودثرت بسرّ غامض وجبلته على القسوة"³.

¹ هذه التدريبات المسيحية كان لها تأثير فيما بعد على فلسفة الدين عند سورن كيركغورد و تجلّى ذلك في كتابه: *تدريب على المسيحية. Training in Christianity*، هذا الكتاب الذي اعتبر فيه المتوحد المواجه بتعاليم المسيحية يجب إما أن تفضحه أو يؤمن بها، ومن الناحية السيكلوجية ليست هناك إمكانية ثالثة و هذا ما يجب أن تكون عليه الأمور (إمكانية الفضيحة) يجب أن تظل حية حتى في الشخص الذي أحرز الإيمان، كتحريض لعاطفة الإيمان و الاحتفاظ بالإيمان، و في مواضع قليلة يقول كيركغورد أن المتوحد المواجه بالمسيحية يجب أن يُفتضح أو يؤمن، و يرتبط هذا بنظرة خاصة متطرفة أخرى عند سورن، فعنده ليس يمكن أن توضع المسيحية موضع عدم اكتراث، إن من لم يتخذ موقفاً قد اتخذ موقفاً مع هذا، و بالمصطلحات الوجودية الحديثة إن لم يلتزم قد التزم مع هذا و الأمر دائماً على هذا النحو عند سورن، عندما تكون الأشياء الحاسمة معرضة للخطر يظهر تأثير المسيحية البدائية: إن من ليس معي فهو ضدي، و على أية حال لا يتناول كتاب تدريب على المسيحية إمكانية الفضيحة و نتيجتها على الإيمان فحسب، بل يتناول أيضاً الإيمان نفسه و رسائله (انظر: فريتيوف برانت، كيركجورد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 129)

² إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور: رائد الوجودية، حياته ومؤلفاته، ج1، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ص 90.

³ Walter Lowrie, *A short life of Kierkegaard*, p 39.

الغريب في الأمر ههنا أنّ والد سورن كيركغورد أعْدق عليه بمسيحية مظلمة تزرع في الروح كلّ ما له علاقة بزفريات العذاب والقلق والتوتر والشرخ الوجداني¹، وتأكيداً على ذلك يقول كيركغورد: "لقد ملأ الوالد روحي بالتوتر والقلق، بالقلق أمام المسيحية"²، فكيركغورد الطفل كلّما استحضر المسيحية غالبه الجزع وتلبّسته الكآبة الشديدة لأنه عرفَ منها العذاب والصراع والقلق والقشعريرة والندم والاعتراف والخطيئة، أطلقت أسرة سورن على كيركغورد الطفل اسم "الشوكة في اللحم" والعلة من وراء هذه التسمية أنه ذات مرة سُئِلَ ماذا تريد أن تصبح لما تكبر؟ فأجاب: أريد أن أكون شوكة، حتى أستطيع أن أغز كل شيء، وحتى أكون قادراً على وخز الناس الذين يضايقونني³.

حقيقة فقد كان لتأثير أسرته اللغز دورٌ كبيرٌ في تكوين الشخصية الدينية لكيركغورد الطفل، فقد ورث من العائلة سيكولوجيتها الاكثائية السوداوية، وتجدّرت في روحه كلّ المفارقات الممكنة للحياة القلقة والمتوجّسة، فلفحة العذاب خربها الطفل وهو في نعومة أظافره وغدّاها والده بكلّ صنوف العذاب الممكنة، ويعلق أستاذ الفلسفة جان فال Jean Wahl (1888-1974) في كتابه *دراسات كيركغوردية*: "إن جسد كيركغورد هو بمثابة آلة تعذيب مستمرة"⁴.

اقتدر والد سورن أن يُقحم ابنه في عالمٍ خياليّ غريب، إذ كان يتنزّه برفقته داخل غرفة ويطرح عليه قضايا لاهوتية عميقة، وصفها مؤرخ الحياة الكيركغوردية جوهانس

¹ أكّد سورن كيركغورد بأن أيّ دراسة حول تربيته الطفولية لا بد أن تُقَصَّ بطريقة دينية، وتبريراً لذلك يقول: "لما كان في استطاعتي أن أروي مأساة طفولتي في قصة أجعل عنوانها: الأسرة اللغز، ولا بد أن تبدأ مثل هذه القصة بطريقة دينية". (انظر: إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور: رائد الوجودية، ج1، ص 13).

² Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardianes*, Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1967, p 09.

³ إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور: رائد الوجودية، حياته ومؤلفاته، ج1، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1982، ص57.

⁴ Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardianes*, p 18.

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

هوهلنبرغ¹ (Johannes Hohlenberg) (1881-1960)، بأنها منعت سورن من أن يعيش حياة واقعية، ولكنه في المقابل من ذلك تعلم الخوض في عوالم الخيال وبصورة تتجلى في معظم كتاباته الشبابية، فلو عاش كيركغورد كغيره من الناس حياة واقعية صاحبة لما استطاع أن يخلق بديلاً حياتياً خيالياً سيتجلى فيما بعد في كتاباته الغزيرة خصوصاً الروائية منها، ومن التجارب المثيرة كذلك، التي عرضت للطفولة الكيركغوردية، حضوره الدائم والمستمر للمطارحات اللاهوتية والسجلات التي كانت تدور رحاها في منزل آل كيركغورد ، إذ يصفها سورن على لسان يوحنا كليماكوس، وهو من الشخصيات المستعارة التي وردت في كتابات كيركغورد الشبابية، وتعلم من هذه النقاشات الإنصات العميق وكبرت في ملكوته القدرة على التفكير، والغريب أيضاً حينما تطالع طفولة كيركغورد لا يُستحضر اسم الوالدة تماماً ، ودورها في الطفولة الكيركغوردية، وقد قصت علينا حفيدتها هنريت لاند بعضاً من نعوتهما قائلة "لقد كانت إنسانة ساذجة، بسيطة ولم يكن لها البتة أي تأثير روحي عميق على شخصية كيركغورد الطفل، فقد شعر منذ نعومة أظافره بأنها لم تكن في مرتبة الزوجة الصالحة بمعناها الحقيقي، كما أن والد كيركغورد كان يعتبر زوجته السابقة هي النموذج الأمثل للزوجة الكاملة، وحينما كان يتدبرها تنهمر دموعه، لأنه كان يفكر فيها كثيراً و

¹ جوهانس إدوارد هوهلنبرغ : هو كاتب دنماركي ، ورسام وعالم مختص في الأنثروبوسوفيا *Anthroposophy* (التي ظهرت في أوائل القرن العشرين وهي الفلسفة التي أسسها رودولف شتاينر Rudolf Steiner الذي يفترض وجود عالم روحي موضوعي وفهم عقلائي ، يمكن الوصول إليه من خلال التجربة الإنسانية و تنمية الخيرة الباطنية له.و لهذه الفلسفة جذور مزدوجة في الفلسفة المثالية الألمانية والتصوف الألماني وهي كلمة مؤلفة من لفظين : *Anthropo* : وتعني الإنسان و *sophia* : وتعني الحكمة)، اشتهر بالاعتكاف على كتابة السير الذاتية للمفكرين و الفنانين الكبار في الدانمارك و كان على رأس من أرخ لهم اللاهوتي سورن كيركغورد، كرس فترة شبابه لدراسة الفن و برز فيه بشكل قوي. إلى جانب دراساته الفلسفية والموسيقية والإنسانية ، كما كان يعلم الرسم و يدرّب عليه ، عاش عدة سنوات في باريس ، حيث كان يعمل كرسام و أسس مدرسة الرسم الخاصة به. عرضت صورته بانتظام في قاعة الباريسي الرسمية. كما كان عضواً بارزاً في الجمعية الدنمركية للأبحاث النفسية. من 1923 إلى 1931 و الأمين العام للجمعية الأنثروبوسوفية في الدنمارك. (انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة https://no.wikipedia.org/wiki/Johannes_Hohlenberg , https://en.wikipedia.org/wiki/Johannes_Hohlenberg).

لعل هذا ما ورثه سورن من والده الذي انطبعت صورة رجين أولسن في ذاكرته و كان دائم التفكير فيها حتى وفاته"¹.

لكن ومع ذلك كانت والدة كيركغورد شخصية مرحة، هذا بالإضافة إلى سذاجتها، فقد كانت تأخذ الأمور بيسر حتى تلك الأمور المتعلقة بالمرض والموت، حيث يصفها وولتر لوري (Walter Lowrie 1868-1959) في كتابه **الحياة القصيرة لكيركغورد** أنها كانت امرأة صغيرة، لطيفة ذات مزاج سهل مَرِح تحمّلت عبء نمو أبنائها، لكن تحلّقهم العالي وحركتهم السريعة بدا بالنسبة إلى فؤادها المضطرب كما لو كان فرارًا من المكان الذي تشعر فيه بأنه بيتها والتي توّد أن تُبقيهم فيه، ومن هنا كانت تشعر بالرضا لمرضهم المؤقت العابر الذي يُجبرهم على العودة إليها ويُخضعهم ولو لفترة لسيطرتها، لقد كانت تشعر بالسعادة والسرور بصفة خاصّة وهي تضعهم في الفراش لأنها عندئذٍ كانت تشعر أنها تمارس سلطتها بغبطة وتجعلهم يشعرون بالدفع كما تفعل الدجاجة مع صغارها !.

لم يكن لوالدة سورن أي دور مركزي في الأسرة اللغز، ولا حتى كمرية أطفال في المنزل، وهذا هو السبب في لهفتها على صغارها في حالة مرضهم، لأنها اللحظات القليلة التي تمارس فيها دورها كأُم، أمّا بقية الجوانب الأخرى في حياة هذه الأسرة فقد كانت متروكة للأب المسيطر على كل شيء، حتى أنه كان يقوم بنفسه بشراء أنواع الطعام المختلفة من السوق والاعتناء بتنظيف البيت إلى غير ذلك².

الصورة النمطية التي تكونت في مخيال كيركغورد ، وبالخصوص مع الخادمة التي هي في الأساس والدته، والتي أنجبتته عن علاقة غير شرعية حيث إن والده اتصل بها جنسيًا قبل الزواج بها، استطعنا أن نفهم سرّ عزوف كيركغورد عن احترامها وحبها كما يفعل الأطفال

¹ Johan Holdenberg, p 53.

² انظر: إمام عبد الفتاح إمام، سورن كيركجور: رائد الوجودية، ج 1، ص 98-99.

في العادة، لهذا حينما نقرأ كتاباته نجده لا يتحدث بتبجيل وإقرار بمنزلة المرأة ونعتها بسمة الأمومة، ومع ذلك فقد كانت والدته كيركغورد مَرِحَةً بصورة لطيفة، وهذا ما نتجلاه في شخصية سورن الشاب الذي كان يمرح كثيراً برغم الطابع السوداوي الكئيب الذي يعشعش في ملكوت نفسيته، كما أنّ سورن لم يجد في والدته عمق المسيحية وطابعها القاتم المبني على عقيدة الخلاص والتطهير والقلق أمام الرب، فهي لم تكن ذات نزوع ديني روحاني عميق، لهذا فقد لعبت دوراً هامشياً طوال الحياة التي عاشتها في منزل آل كيركغورد العتيبي، ولم تكن تحضر المواعظ والسجلات اللاهوتية التي كان يديرها ميخائيل كيركغورد في بيته مع الكثير من القساوسة والرهبان، لأنها كانت تنظر للأمور بنوعٍ من السذاجة والبساطة، ولم تأخذ المسيحية بمحمل الجدّ، بخلاف ميخائيل الذي أغدقَ عليها روحاً مسيحية قائمة.

ولهذا يمكن أن نعتبر والدته سورن كيركغورد بأنها كانت تعاني من عقدة ميديا، وهي العقدة النفسية التي تترسخ في الأمّ ممّا يجعلها تنبذ أبناءها، وتبتعد عنهم أو تقتلهم في بعض الحالات، وهي حالة سيكولوجية مرضية، تحصل في الغالب نتيجة اللاإكتراث الذي تتعرض له من طرف الزوج، والأبناء برغم محبتهم لهم، وهذا النمط من النبذ يحصل نتيجة تراكمات سيكولوجية وخيمة تتربص بالمنحى العلائقي بين الوالد والأمّ في الأول لتنتقل إلى الأبناء فيما بعد، وهذا يفسّر السرور والفرح الذي كان يتملّك والدته سورن عندما يمرض أبنائها ويضعفون، حيث تجد ذلك مطيّة وفرصة للالتفاف حولهم وإعادة الاعتبار للعاطفة الأمومية المهدورة، نتيجة هيمنة وسلطة الأب.

كما يجب أن نلمّح ههنا إلى قضية مركزية مفادها أنّ ميخائيل كيركغورد لم يكن يبغض زوجته الثانية (الخادمة)، وإنما كان ينظر إليها باعتبارها ضرب من التعويض عن فقدان الموضع الذي أصابه بعد وفاة زوجته الأولى التي كان يستحضر ذكراها دوماً، وهذا

ما كان يرويه سورن كلما جاء على ذكر زوجة والده الأولى، هذا الاستحضار الدائم والمستفيض للذكرى كَوْن من لدى سورن نوعًا من النفور من والدته بِحُكْم العلاقة السطحية التي كانت تجمعها بميخائيل كيركغورد، حتى شؤون البيت كان الوالد يتحكّم فيها بصرامة شديدة، ممّا جعل حضورها هامشيًا وربما يقتصر في بعض الحالات على الإشباع الجنسي العابر فقط، لذلك كان الأب هو العراب الأكبر واللبنة الأولى لهذه الأسرة اللغز، وهذا ما جعل زوجته الثانية مجرد إشباع غريزي ليس إلّا، ولم تكن لها منزلة روحانية عميقة كالتى كانت عليها زوجته الأولى.

أمّا إذا درسنا السرّ الكامن مع والدة سورن كيركغورد، نجد بأن لهذا علاقة بمفهوم الخطيئة، فسورن لطالما اعتبر نفسه ابن الخطيئة، حيث يقع الوالد في علاقة غير شرعية مع الوالدة، لينجب منها ابنًا هو سورن كيركغورد، الذي هو ابن للخطيئة، هذا المفهوم نفسه نجد له حضورًا قويًا في اللاهوت المسيحي الأنكلوسكسوني في القرن السابع والثامن للميلاد، ونُشيد بالذكر ههنا ملحمة بيولوف، وهي ملحمة شعرية سردية تروي قصة البطل بيولوف المحارب العظيم الذي لا يخاف من الوحوش الضارية، حيث يلي نداء ملك الدنمارك غروثغار الذي عانى كثيرًا من المسخ غريندل، الذي هو في الحقيقة نتاج علاقة جنسية مع شيطانة أَعُوته لتوقعه في الخطيئة وتنجب منه مسخًا (غراندل)، الذي هو في الحقيقة ابن الخطيئة، ليتخلّص منه البطل الأسطوري بيولوف ويقتله، ثم تمرّ الأيام الملاح على مملكة الدنمارك ويُنصّب بيولوف ملكًا على الدنمارك بعد انتحار غروثغار، حتى يأتي اليوم الذي يقرّر فيه بيولوف قتل الشيطانة إلّا أنه يقع تحت طائلة جمالها الساحر، فتفتنه بجمالها المغوي فيرتكب معها الخطيئة ثم يعود أدراجه إلى المملكة مفتخرًا بنصره ومقننًا لسكان الدنمارك بأنه قد قتلها ولا خوف عليهم بعد الآن، ومع مرور الأيام تنجب الشيطانة تينًا (ابن الخطيئة للبطل الأسطوري بيولوف)، ويهاجم التين مملكة بيولوف

ويُصاب بيوولف بجروح خطيرة يلقي حتفه على إثرها، وتُنظَّم الترانيم الوجدية والرثاء الحزين بنبرة مسيحية روحية خالصة، مبنية في أساسها على مفهوم الخطيئة والخلص والتطهير المدتّر بالهيمنة الأبوية، وصنف الكثير من النقاد المختصين في الأدب الأنكلوساكسوني ملحمة بيوولف بالملحمة ذات الرمزية اللاهوتية المسيحية، حيث يكون بيوولف الوالد البطل الذي ينكسر في النهاية بطريقة مأسوية ضد قوى الشيطان وموته الخلاصي في النهاية كتطهير من الخطيئة وخلص شعب الدنمارك من هذه الخطيئة (الخلص الفدائي)¹.

من الأمور المثيرة التي يوردها جان فال (Jean Wahl) (1888-1974) في كتابه **دراسات كيركغوردية** موقف استطاع أن يززع كيان كيركغورد الطفل ويخلق في نفسيته التمرد على الدين الحشدي المسيّر من لدن الجموع الغفل إذ يقول والد كيركغورد لابنه: "إن الجموع هي التي بصقت في وجه المسيح الذي هو رمز الحقيقة والحياة، وههنا نفهم بأنّ الحقيقة تَمّت إهانتها، كما كان يعلمه دومًا بأنه لكي يكون الإنسان محبوبًا من طرف الإله عليه أن يهجره، فالله ليس إله الأتقياء، وإنما هو إله المذنبين، ولكي يحبّك الرب ويرعاك ويقربك إليه، لا بد من أن تكون إنسانًا آثمًا تتقرّب إليه ليغفر لك"².

¹ انظر: بيوولف: أول ملحمة انجلوساكسونية في التاريخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2001، ص 26.

² John Wahl, *Etudes Kierkegaardienne*, p 02.

2- التربية الأبوية وهاجس الخطيئة:

"لا بد لوالدي من أن تخضب يداه بالدماء، أي لا بد له من أن يخوض غمار الخطيئة ليتصالح مع الرب، إن الرب يريد منه دم أبنائه".

سورن كيركغورد... اليوميات

لقد كان للحضور الأبوي في التنشئة الكيركغوردية وقع عميق ومؤثر، فوالد كيركغورد مسكون بهمّ الخطيئة وروحه مشبعة بالتقوية البروتستانتية مما ألبست الرجل دثاراً دراماتيكيًا، لازمه كحملٍ ثقيلٍ أرهق كاهله بصورة مريضة، فقد عرفنا في مبحث سالف أنّ الطفل كيركغورد نالت منه وطأة الأفكار السوداوية التي ربّاه عليها الوالد، فقد تواشجت القربى الحميمية الجوانية بين الوالد وابنه وهذا لوجود لغز عميق¹ يكتنفهما يتواتقان فيه ولكنهما يستترانه عن الآخرين²، فمعاملة الوالد لابنه وكأنه رجل عجوز إذ ربّاه كرجلٍ كئيبٍ طاعن في السن، ولا نستغرب ههنا من النفسية الأبوية، فميخائيل ترعرع في الخلاء والسهول الوعرة الممتدة حيث تشعر الذات بملكوتهما الجواني وترقب فيوضات الحضرة الربانية وتستشعرها استشعارًا مباشرًا لاريب فيه³.

بدأ ميخائيل كيركغورد حياته راعيًا للأغنام وسلّك معها كلّ الدروب الوعرة، تعلم من خلال هذه المهنة القساوة والوحشة والوحدة والشروء في البراري وكذا التأمل في الوجود

¹ صرح سورن في كتابه مراحل على طريق الحياة: مذنب أو غير مذنب أن الخطيئة السرية (اللغز العميق) هي السر الذي يشرح كل شيء، وهذه هي الفكرة المحورية أيضاً في الزلزال الأكبر عند كيركغورد الذي نعته بأنه الهزة المخيفة التي أثرت فيه على نحو فجائي بتفسير جديد لا يخطئ لكل ظاهرة و بدأ يشك في سن والده المتقدمة التي لم تكن البتة نعمة إلهية وإنما لعنة عليه وعلى الأسرة، و قد عبر عن هذا السر بينه وبين الوالد عن طريق قصة رمزية: "حلم سليمان" الذي يشير إلى الواقع أي إلى كيركغورد الشاب كما يمثله سليمان و إلى أبيه العجوز المعبود كما يمثله داود، و بنفس الطريقة فإن رد فعل سليمان على اكتشاف خطيئة داود يكشف بكلمات حادة رد الفعل الأول لكيركغورد الشاب عندما اقتفى آثار المذات في الحياة و أنه وطأ طريق الهلاك (انظر: فريتيوف برانت، كيركجورد، ص 86).

² فوزية ميخائيل أسعد، سورين كيركجارد: أبو الوجودية، تقديم: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2009، ص 07.

³ Soren Kierkegaard, *The Journals*, p 67.

والحياة والطبيعة والخالق، ومع مرّ السنون بدأت الهواجس تلوح في مخيال والده وتعصف بملكوته الروحاني، وتنغصّ فؤاده، وبدأ ينقم على وضعيته وحظّه العاثر في الحياة الموهوبة له، إذ يورد لنا كيركغورد بعض تعابيره التجهّمية قائلاً على لسانه: "في السهول الممتدة حيث أتعرّض للبرد القارص، جائعٌ لا أجد لقمة تسدّ رمقي، وتهبني كفاف يومي، وحيدٌ لا مؤنس لي في وحدتي الغريبة، ماذا فعلتُ لك يا ربي؟ ماذا فعلت لك لتحرمني من الرزق؟ أين نصيبي من هذه الحياة القاسية؟ أين هي هبتك ومنحتك لي مقابل حيي لك وشغفي العظيم للقاءك؟ ، لقد هجرتني يا رب وأنا في أمسّ الحاجة إليك، تركتني شريداً تائهاً ضائعاً في هذه السهول الوعرة، ثم قفز على تلة صغيرة وراح يجدف على الإله بكلّ صنوف التحديف الممكنة"¹.

ولكن هذه الحياة الشريفة لم تلازم ميخائيل كيركغورد طويلاً فقد دخل عالم التجارة مع خاله ثم صار تاجرًا كبيرًا وصُبّ عليه المال صبًّا، ههنا بالضبط بدأ ميلاد مفهوم المفارقة واللغزية، لماذا يغدق عليّ الرب أفياض رحماته ونعمائه وأنا الذي كنت له مجددًا؟ ففي الآن الذي كنت أترقب فيه لعنة الإله عليّ وعذابه الأليم، وإذا بي أثناب خير الثواب على تحديفي، فبدأت الهواجس تتربّص به مرة أخرى متسائلًا إن كان الرب مُخطئًا أو غير مُكثرت، فههنا بالضبط لاح في مخياله المضطرب إمكانات العقاب على الخطيئة فجزم قطعًا بأن الإله لن يعاقبه في ماله وإنما ستحلّ عليه اللعنة في ذريته، متأثرًا في ذلك بالكتاب المقدس، فبدأ الموت يحصد أبنائه الواحد تلو الآخر.²

¹ Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, p 21.

² عبر كيركغورد عن تحديف والده و الخطيئة في أرموزة النبي سليمان ووالده داوود في كتاب *يوميات على طريق الحياة* إذ يقول: "أو هكذا عاش سليمان الصغير سعيداً مع النبي ناتان، و لكن ذات يوم زار أباه الملكي، و خلال الليل استيقظ على صوت حركات حيث يرقد أبوه. فتولاه الرعب و خشي أن وغداً على وشك قتل داود، فتسلل و رأى داود في حسترته و سمع صيحة اليأس من النفس النادمة، و لقد أغمي عليه ورجع سليمان الصغير إلى فراشه و رقد، لكنه حلم بأن أباه غير مقدس و أنه مرفوض من الله و أن جلالته هي غضب الله عليه و أنه يجب أن يرتدي زي الحكم كعقاب و أنه محكوم عليه بأن يحكم و مقدر عليه أن يسمع شعبه يباركه، بينما الرأي السديد للرب يصدر سرّاً الحكم على الآثم و كان الحلم نذيراً، الله ليس رب التقى بل رب العاصي و أن الخطيئة السرية هي السر الذي يفسر كل شيء" (انظر : فرتيوف برانت، كيركجورد ، ص ص 85-86).

تسرّبت هذه المفاهيم الهوسية وتغلّغت في نفسيته وأورثته همًّا وغمًّا كبيرين، وقد عبّر الروائي الروسي فيودور دوستوفسكي (1821 – 1881) Fyodor Dostoyevsk عن ماهية هذا القلق المصاحب للخطيئة وانتظار العقاب في روايته المشهورة **الجريمة والعقاب** لأنه على حدّ توصيف الروائي هو جزعٌ ناتجٌ عن ارتكاب الجريمة، فتجدُ الشخص يخشى ويرتقب العقاب حتى يكاد يستره على الخلائق وأقرب شخصية روائية لدوستوفسكي تعبّر عن ميخائيل كيركغورد وهنا هي شخصية رسكولينكوف الذي يواجه هواجس نفسية عميقة وحتى يتصالح هذا الشخص مع نفسه¹، لا بد من أن تخضّب يداه بالدماء، أي لا بد من أن يخوض غمار الخطيئة والإثم ليتصالح مع الربّ، هذا الترقّب الجزعي سرعان ما تمّظهر وبعث من جديد وهذا حينما كان يرتقب ميلاد سورن كيركغورد مستيقنًا في كوامن نفسه بأنّ عقاب الرب آتٍ وذلك حقّ قريب، وأنّ التضحية لا بد منها لدرء الخطيئة وأنّ الرب يريد منه دم أبنائه فلذات كبده والتي تمثل في المعتقد المسيحي "التضحية الإبراهيمية"، وميلاد هذا الطفل هو بمثابة الطريق الأنجع للتصالح مع الرب والتحرّر من الخطيئة التي دنّست كيانه وعليه أن يقدم سورن كيركغورد كقربان للإله كما ضحى إبراهيم بإسحاق.

مع ولادة سورن كيركغورد بدأت الهواجس التي كانت تنغصّ فؤاده في الاضمحلال شيئًا فشيئًا، وسارت السنون والساعات بطريقة عادية ومألوفة، إلى أن بدأت إرهاصات التضحية وقرب ميقات القربان للرب وكذا دفع الثمن عن الخطيئة، مات أول أبنائه ميخائيل الطفل الخامس، واعتبر الوالد أن وفاة ابنه الخامس هو بمثابة إنذار من الرب ليس إلا، وبعد مرور ثلاث أعوام ماتت ابنته الكبرى وعاد الهاجس يشتعل في جوانية الأب من جديد².

¹ للتوسع أكثر في مفهوم العقاب والخطيئة عند دوستوفسكي يرجى الاطلاع على رواية: ثودور دوستوفسكي، **الجريمة والعقاب**، الجزء الأول، ترجمة سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت (لبنان)، الدار البيضاء (المغرب)، ط1، 2010. أمّا بخصوص أهم رواية تشابك فيها دوستوفسكي مع نظرة كيركغورد في مفاهيم الخطيئة والنجبة والعقاب هي رواية **الأبله** (انظر: دوستوفسكي، **الأبله**، الجزء الثاني، ترجمة سامي الدروبي، الهيئة المصرية، 1971)، كما وضّح أندريه جيد هذه العاطفة القانعة ومفهومها عند دوستوفسكي بنوع من التفصيل (انظر: أندريه جيد: دوستوفسكي، مقالات ومحاضرات، ترجمة: إلياس حنا إلياس، سلسلة زدي علماء، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1988).

² Johannes Hohlenberg, *Soren Kierkegaard*, p 27.

وفي شهر سبتمبر من عام 1832 توفيت الأخت الكبرى لسورن عن عمر ناهزَ الثلاثة والثلاثين عامًا.

وبعد سنة بالذات يلحقها شقيقها وفي سنة 1834 تموت الوالدة لتتبعها مباشرة الابنة الصغرى، الغريب في الأمر أنّ هالة الموت خيَّمت على أسرة سورن بصورة غامضة ومظلمة حقًا، فقد حصلت سلسلة وفيات متتابة لآل كيركغورد مما أثر تأثيرًا عميقًا على سمعة هذه الأسرة اللّغز، ولاخ في مخيال الوالد ميخائيل كيركغورد أنّ ما يحصل هو عقاب الربّ والانتقام الذي سيّطال ذريته، ولم يبقَ من نسيج هذه الأسرة إلاّ الوالدة، وابنه الكبير بطرس والطفل الأصغر سورن، لهذا كان يعتقد اعتقادًا لا ريب فيه بأنّ العمر الذي سيبلغه مع أخيه بطرس لن يتجاوز الرابعة والثلاثين على أكثر تقدير، لهذا نجد سورن كيركغورد يتعجّب في يومياته لما بلغ هذا العمر ولم يمُت، لكن ومع ذلك فقد كان تقديره قريب جدًّا، إذ وافته المنية بعد ثمانية سنوات من العمر الذي قدّره أي عن عمر ناهزَ الثانية والأربعين، لكن أخوه بطرس عاش بعده ردحًا من الزمن.

بعد وفاة والد سورن انعتق أخيرًا من براثن الخطيئة وعزم على تغيير حياته بصورة جذرية فدرج عالم العريضة واللّهو والنمط الدونجواني في الحياة، واستسلم لها لينأى بنفسه عن كلّ ما له علاقة باليأس والقلق والخوف والخطيئة والألم والتضحية والغريب أنّ ولوج سورن في عالم العبثية واللّهو لم يُكسبها لذّة وطمأنينة، بل كان ينجّر عن ذلك تمزّق نفسي واكتئاب وتأكيدًا لذلك يقول: "ولجْتُ عالم المتع الممكنة جميعها، ولكن هيهات فلم أستمتع بأيّ منها على الإطلاق"¹، ويقول في موضع آخر: لم يعدّ الخمر يمتّع فؤادي،

¹ S. Kierkegaard, *The Journals*, p 41.

فالقليل منه يجعلني حزينا والكثير كئيبياً¹، والسبب المركزي الذي جعل سورن يدخل عالم الدنيويات يكمن في بحثه عن ذاته أو كما نعت هذه الفترة من شبابه بطريق الضياع.

توفي والد سورن كيركغورد عام 1838 وكان لهذه المصيبة وقعٌ عظيم على روحه، فقد عبّر عنها في يومياته قائلاً: "توفي والدي، وحنين في وجداني يئزّ وكلي أمل أن يزيد الرب في عمره لأشهرٍ أخرى، فقد اعتقدتُ بأن وفاته هي بمثابة آخر تضحية وهبها حبّه لي، فقد توفي لأجلي، وهذا ما جعلني شيئاً ما بالنسبة له، وفي مخيالي تعشعش صورته وذكره سوف أحفظهما بحيث يكونان بمنأى عن العالم حقيقة فقد كان والدي أخلص صديق لي"².

وإذا ما عمدنا إلى قراءة تابو الأبوية على التربية السورنية نجد ما يبرّرها عند المحلل النفسي سيغموند فرويد، حينما درس تواجحية التحليل النفسي بالدين وهذا لما نحلّ علاقة سورن بوالده ميخائيل كيركغورد الغامضة، حيث إن تفكيره حول الشعور الديني الذي يُحايت وجود الأب شديد الارتباط بالأطروحة الفرويدية القائلة إن المواقف الدينية مشابهة للأعراض العصابية الفرويدية، فالظاهرة الدينية ههنا مماثلة للمسار العصبي التالي: انجرّاح منسيّ في أثناء فترة كمونٍ يعاود التحلي والظهور تحت شكل عقدة أب مهيب (ميخائيل كيركغورد مثلاً)، فقد كتب فرويد سنة 1910 في ذكرى مولد ليوناردو دا فينشي قائلاً: "سمح لنا التحليل النفسي بإدراك العلاقات المتينة الموجودة بين عقدة أوديب والإيمان بالرب، فقد علمنا أنّ الإله الشخصي من وجهة نظرٍ نفسية ليس سوى صورة لأب مهيب، فهو يتبيّن لنا كلّ يوم كيف يفقد الكثير من الشبان إيمانهم بمجرد اندحار السلطة

¹ عبدالله كرمون، تأملات الفيلسوف كيركغارد!، موقع إيلاف، 2009/03/03، انظر: <https://goo.gl/pB1jVt>

² S. Kierkegaard, *The Journals*, pp 60-61.

الأبوية¹. وربما هذا ما كان يمكن أن يحصل لسورن كيركغورد لولا الرقابة الأبوية القائمة والقوية، وبهذا نكتشف في عقدة أوديب أصل كل حاجة للدين، لكن الحقيقة التي أقرها فرويد بخصوص أفعال الإيمان مع اندحار السلطة الأبوية لم تحصل مع سورن بل زاد إيمانه أكثر و سار على نهج والده.

كما أنّ ديانة الأب أُرسيت دعائمها من دون أن يكون تطورها قد بلغ مداه، وحدها المسيحية المفسّرة من جانب بولس تستطيع حلّ مسألة العلاقات المزوجة بين الأب والابن، فحول المفاهيم الأساسية للخطيئة الأزلية والخلّاص كان تشكّل للديانة الجديدة، وجُرم اقتراف ضد الرب-الأب وحده الموت يستطيع تكفيره وهذه المسلمة لطالما آمن بها ميخائيل و سورن كذلك، فيتحمّل كلّ ثقل الخطيئة كَفَّر الابن عن الجُرم الأزلي وأرسي مصالحه مع أبيه، ولكن وفي الوقت نفسه أصبح إلهًا إلى جانبه ولم يتردّد في إبعاده فرغم أنها متولّدة عن ديانة الأب، أصبحت المسيحية ديانة الابن ولم تتوانَ عن عزل الأب، وفي أيّ اعتقاد توحيدى رأى فرويد انعكاس مشاعر المتوحد للابن تجاه الأب، كلّ تأكيد لوجود الإله-الأب هو غير منفصل عن الأبعاد الأوديبية لديه، فالإله الذي يعبده ليس سوى التطور الممثلن للأب الذي يعتقد امتلاكه أو الذي رغب فيه، متجاهلاً أنّ الأمر ليس سوى آثار رغبته الخاصّة، حيث يقذف الإنسان خارج نفسه الرموز الأبوية للسلطة والقوة، فهو بواسطة يبني صورة أبٍ ممثلن ليتحوّل لاحقًا إلى إله، وبذلك يفكّر الإنسان في الحدّ من العزلة لحياة مقطوعة من جذورها، إذ الإله تخيّم سلطته حتى على الإنسان المذنب ويستطيع حبّه أن يغفر له أو أن يبني مُصالحة معه².

¹ ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، دار الكلمة (أبو ظبي)، والمركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-بيروت)، ط1، 2009، ص 142-143.

² المرجع نفسه، ص 148-149.

3- رجين أولسن و تجلي الحب الإلهي.

"إن خطبتي لرجين أولسن، ما هي في الحقيقة إلا خطبة للرب".

سورن كيركغورد... اليوميات.

مرّ سورن كيركغورد بمرحلة توجُّسٍ واضطراب، شعرَ من خلالها بضياحٍ وشروءٍ، وتربّص به القلق من كلِّ مكان، وخبر الحياة الحسّية بكلِّ مغرياتهما، ثم حاول الانسحاب شيئاً فشيئاً من عالم الناسوت، ونأى بنفسه عن الواقع الحسيّ بكلِّ ما فيه من أدران النزوة والشهوة، لأنّ حياة العريضة التي عايشها لم يحنِ منها سوى المتاعب والهواجس، لتبدأ معها الوسواس تلوح في خواطره، فقد كان يعتقد بأنّ الناس يراقبونه ويسعى حثيثاً لينتشل نفسه من هذه البرائن ليصنع قيومية ذاته اعتقاداً منه بأنه المستثنى أو الشاذّ وأنه بهذه الطريقة سيكون أقرب من السيد المسيح.

في زيارة غامضة قام بها سورن لعائلة روردام¹، وجَدَ نفسه مديناً لها بصورة أو بأخرى وعلى نحوٍ غريب، وفي أثناء هذه الزيارة تعرّف بفتاة تدعى بوليت وبدأت مشاعر المحبة تعظم بمنحائها برغم أنّها كانت في علاقة حميمة مع طالبٍ في قسم اللاهوت ومع ذلك سعى سورن لتملُّك قلبها بكلِّ السبل المتاحة والممكنة، وكانت مصاحبته لها عزاءه الوحيد ليرتاح من العزلة والوحدة، والحقيقة أنه في كلِّ مرة يريد أن يصرِّح فيها سورن بإعجابه بالفتاة

¹ لهذه العائلة الدانماركية منزلة عظيمة في قلب سورن، ولطالما كان يهيم حياً بها، ووطد علاقاته الكثيرة مع أفرادها، كما أنه كان كثير الزيارة لها، و ربما يعود السبب في ذلك إلى كونها من العائلات المتدينة في كوبنهاجن و جل أفرادها كانوا رجال دين، لكن الغريب في الأمر أن سورن كان حاقداً على رجال الدين والكهنوت، فما سر هذا التعلق بهم، أو ربما كانت لديه رؤية مشرقة نحوهم في بدايات حياته قبل حادثة أدلر الشاهد على الحقيقة والتي سنفصل فيها في الفصل الأخير من هذه الأطروحة.

يبدأ تأنيب الضمير ينغص عليه، والشعور بالذنب والهلع من المآلات واستحضار رقابة الرب تحول من دون أن يواشج العلاقة بها¹.

معرفة بيوليت لم تكن معرفة عميقة على نحوٍ حثيث، كما أنّ هجره لها لم يترك عذاباً كبيراً في نفسيته، ليعاود زيارة أسرة روردام مرة أخرى بعد أيام قليلة من انفصاله عن بيوليت، وفي أثناء هذه الزيارة يقع بصره على مجموعة من الفتيات، فيراوده شعور عميق وغامض يوحي إليه بأنّ واحدة منهن ستكون ملكة قلبه وأنها ستمكث في علاقة معه مدى الحياة، لينفتح قلبه على فتاة تدعى رجين أولسن *Regine Olsen* ابنة مستشار الدولة تركل أولسن وهو واحد من كبار الشخصيات في وزارة المالية بالدنمارك وكان عمر رجين آنذاك أربعة عشر عاماً وكان هو في الرابعة والعشرين من العمر فسقط أعزب كوبنهاغن في حبها فوراً، وتعبيراً عن ذلك يقول سورن: "رجين أولسن، وقّع بصري عليها لأول مرة عندما زرتُ أسرة روردام، حقيقة فقد رأيتها هناك إلاّ أنني لم أعرف شيئاً عن عائلتها والشيء الوحيد الذي تيقننته هو أنني أشعر بقدرٍ وافر من المسؤولية بمنحى بيوليت روردام والذي كان لها وقع ما عليّ، وربما مارستُ التأثير نفسه عليها أيضاً ولكن كلّ هذا كان من البراءة بمكان وبصورة عقلية محضة"، ويصفها في يومياته قائلاً: "لقد عشقتها بصورة كبيرة، فقد كانت تظهر لي أحياناً خفيفة كخفة الطير وأحياناً أخرى متينة كالفكرة"².

بعد أن تعرّف سورن كيركغورد برجين أولسن في أول بادرة لقاء جمعتهما بدأ وميضُ الحبّ يلوح في الأفق، برغم أنه لم يكن يلتقيها إلاّ نادراً وبطرقٍ عابرة، لكن هذه العلاقة برغم ظرفيّتها إلاّ أنها أيقظت الجوانية القابعة في ملكوته الجواني، وصارَ يفكر في أمر هذا الإعجاب الجديد الذي دخلَ حياته القلقة، وظلّت هالة رجين في أعماق قلبه لمدة سنتين

¹ Walter Lowrie, *Kierkegaard*, p 191.

² S. Kierkegaard, *The Journals*, p 90.

حاول خلالها أن يعمّق وشائج القرى بينه وبينها، فكان يراقبها دائماً وهو جالس بمقهى قريب من المدرسة التي كانت تدرس بها لساعات طويلة، وبقي متردّداً نحوها هل يصارحها بالحب أم لا؟ وكيف له أن يغتنم الفرصة السانحة ليُفصح عمّا يجبو في قلبه المكدود، ولكنه بعد أن اجتاز امتحان اللاهوت عام 1840، شعر بلزوميّة أن يُبيح عمّا يحرق في قلبه من ولع الحب، فكتب في يومياته قائلاً: "في صيف 1840، كنت قد فرغت من اختبار اللاهوت، وسافرت بعد ذلك إلى إقليم غيت لاند، وكنت حينها أسعى للتودّد إليها، كأن أعيرها كتباً، مع التلميح إليها بقراءة بعض المتون المهمة التي كنت أشير إليها في الكتاب، ورجعت في شهر أغسطس وفي الفترة بين هذا الشهر وبداية شهر سبتمبر كنت أحاول التقرب إليها أكثر وفي الثامن من شهر سبتمبر خرجت من البيت وكلّي عزم على أن أقطع دابر هذا الموضوع نهائياً وأفضل فيه قطعياً، فقابلتها بينما أنا أسير في الطريق بالقرب من بيتها، وتحادثت معها وقالت لي أنه لا وجود لأحد في البيت، حينها فهمتُ في الحال أنّ في كلامها إشارة بدعوة لي ومناسبة تمنّيتها بشغف، ذهبتُ معها وجلسنا لوحداً منفردين، وكان يبدو على محياها التوتر والخوف، فطلبتُ منها أن تعزف لي على البيانو بعض المقطوعات الموسيقية كعادتها، فقامت بذلك ولكن ذلك لم يغيّر شيئاً في، وفجأة نفضتُ وأخذتُ النوتة الموسيقية فأغلقتها بقوة وألقيتُ بها على البيانو وقلت بتوتّر شديد: آه... ليست الموسيقى ما تعينني... أنتِ مَنْ تعينني ههنا، أنتِ مَنْ أبحث عنها... أنتِ مَنْ كنت أبحث عنها منذ سنتين"¹.

وبعد هذا اللقاء الحميمي أقبل سورن يراود ملكة قلبه أو شمس النساء كما كان يحبّذ وصفها في يومياته، فكان دائماً يزور منزل روردام وصار قلبه مفتوناً بهذه العائلة، وكان يلتقيها في كلّ مرة يزور فيها آل روردام ويعمد للإكثار من زيارته ليُعطيها كتباً ومسجلات

¹ Soren Kierkegaard, *The Journals*, pp 69-70.

موسيقية وكذلك بعض الحلويات والبندق، ليفوز بعدها برحيق القبلة الأولى التي أوشكت أن تبدد حزنه العميق وتقشع الضباب عن ماضيه الدامس وتُنسيه هموم أيامه السوالف، وبعد مرور سنة على هذه المراودات الغرامية المحمومة راحَ يترَبَّص ويتَرَقَّب خطواتها من دون أن تشعر، وبطريقة سرية متوارية، فقد كان سورن يركِّز كثيرًا على السرية في الحب¹، بالرغم من أنه كان يعلم بأنَّ رجين أولسن كانت معجبة بأستاذ الموسيقى فرتز شليجل فإنه كان يجيها دومًا قائلاً لنضع موضوع شليجل بين قوسين، وكان شليجل متيمًا بها وهي كذلك كانت تكنّ له حبًا واحترامًا كبيرين، وقطعًا لا نستغرب من أن يصبح زوجها المستقبلّي فيما بعد، ولم يكتفِ بتاتًا سورن بحبّه لرجين ومصارحته لها بالهيام، بل قرّر الارتباط بها، فطلبَ يدها من والدها فوافق الأب، وتمّ ذلك في شهر سبتمبر من عام 1840، والمثير الذي بقي لغزًا محيّرًا لكثيرٍ من المتخصصين في الدراسات الكيركغوردية هو منحى العقدة الأبوية التي لا تزال تلوح في مخيال سورن، خصوصًا تلازمها مع مصير والده الذي اعتبره متلاحمًا بصورة كبيرة معه.

ليعود مرة أخرى ويجوّره مع تجربته برجين ليطلب يدها من والدها بعد أن رفضت تصريحه بحبّه لها في بادئ الأمر، فوطّد هذا الأخير علاقته بوالدها لتحصل بينهما علاقة صداقة وأخوة عميقة، فسورن كان مؤمنًا بعقدة تثبيت الأب كما ينعتها علماء النفس، حيث يكون للوالد على أبناءه سطوة وهيمنه سيكولوجية يفرض من خلالها آراءه ومعتقداته وأسلوب العيش والاختيار، ويكون له الحضور القوي في كلّ ردّ فعلٍ يقوم بها أحد أبناءه ويكون له القرار النهائي في كلّ خطوة يُقدِّمون عليها، لهذا استعان سورن بالرابط الأبوي للتقرُّب أكثر من رجين أولسن وهو بالفعل ما أفتَحَ رجين لتقبُّل به في النهاية تحت طائلة إلحاح الأب ومنزلته المهيبه داخل عائلة روردام، وتأكيدًا على ذلك يقول سورن كيركغورد في

¹ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 42.

يومياته: "لقد حوّلت دهائي بمنحى والدها، الرجل الذي أحبته باستمرار"¹، استمرت فترة الخطوبة تقريباً سنة كاملة وكان سورن يُعامل حبيبته معاملة فيها الكثير من الحبّ والتقدير، وكان يُغدها بأفياض من رسائل الحب والوجد، ولنا أن نستحضر ههنا ما كتبه في يومياته: "آه.. يا رجين يا حاكمة قلبي، أيتها الخفية في أعماق قلبي، الخفية في أعظم أحلام حياتي، هناك في المكان القصيّ البعيد، بُعد الجنة عن الجحيم حيث الألوهية المجهولة"²، وصف وولتر لوري (Walter Lowrie) (1868-1959) سورن خلال هذه الفترة بأنه كان رجلاً شهماً، وأنه كان يسعى دوماً لإدخال البهجة إلى قلبها³.

إنّ المتأمل الحضيف للرسائل التي كان يُرسلها سورن إلى خطيبته رجين كان يشوبها الكثير من الغموض والغزبية، مع أنّ القارئ في أول وهلة يستسيغها كرسالة حبّ تفيض بكلّ معاني الوجد والهيام، ولكنها تحمل في طياتها الكثير من الظلامية والتستّر والتصنع في بعض الأحيان، ولنا أن نستحضر ههنا رسالة كان أرسلها سورن ليهنئها بعيد ميلادها الثامن عشر: "حبيبي رجين، لقد بعثَ الإله لك بعامٍ جديد تغمره الحلاوة، ابتسامات كثيرة ودموع قليلة، إني أرسل إليك مع هذه الرسالة منديلاً، وكلي أمل أن تضعيه تحت وسادتك، فإذا حدث ونهضت مفزوعة منزعجة من كابوس مؤلم ولا يدان لك حينها بأن تمسحي دموعك المنهمرة، إذا جفّفيها بهذا المنديل، ثم فكّري في أنني أنا الذي بعثتُ به إليك وأني أنا نفسي الذي أودّ أن تكفّي عن البكاء، ولكن حينما تكونين مبتهجة وأنت في حالة أمان وسكينة وتكونين غنية غنى الأرملة الفقيرة التي تتنازل عن كلّ شيء وتكونين أغنى من العالم، اتكئي برأسك على الوسادة نفسها وسوف يذكرك قماش الكتان هذا بي، بأنك قد جفّفت دموعي وأنك الوحيدة التي فعلت هذا تماماً كما أنك الوحيدة التي

¹ Soren Kierkegaard, *The Journals*, pp 69-70.

² فريتيوف برانت، كيركجورد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 19.

³ Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, p 137.

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركجورد

شاهدتها، وحينئذٍ عندما تتمنّين لنفسك سوف تتمكنين بسهولة من رؤية صورتي على القماش، لقد جففت فيرونيكا¹ Veronica المبعّلة عرق المسيح بقماش ثمين من الكتان وكمكافأة لها تجسدت صورته على القماش وعندما طوته خمس طيات كانت لديها خمس محبّات منه، وحتى تتمكّني من أن تري صورتي في هذا القماش يجب أن تتصوريها بنفسك وأنا أعلم أن هذا في وسعك، أووه... ولكن لا تصوريني كشخص مضطرب وقلق، لا تصوريني كشخص لم تغمره نعمة السلام من جراء الأفكار والظلام، لا تصوريني كإنسان ركبهُ أسى سرى كروح قلقة تضرب في الآفاق، بل تصوّريني كإنسان شفق ورفيق مليء بالأمل والثقة، وأودّ ألا يفارق هذا القماش وسادتك مهما تكن الظروف... صديقك المخلص سورن كيركجورد².

المتأمل لهذا الخطاب يجده يحمل تلميحًا غامضًا سيُثار في قادم الأيام مع رجين أولسن، لكن ليس هذا بيت القصيد ههنا، لأنّ ما يُثير التساؤلات فعلاً هو أنّ سورن أرسل هذا الخطاب مع هدية عيد ميلاد من دون أن يذهب شخصيًا إليها ليلتقيها على أرض الواقع، أليس هو نفسه الشخص الذي كان دائماً يزورها في بيتها ويهديها مسجلات موسيقية وكتبًا لتقرأها؟ فسورن كان دومًا يجبّد أن يهيم بخياله تفكيرًا فيها على أن يلتقيها

¹ فيرونيكا: معناها "الأيقونة الحقيقية". تقول القصص المتوارثة في التقليد أن القديسة فيرونيكا مسحت وجه السيد المسيح- حين وقع تحت ثقل الصليب- بدافع من حبّها له وإشفاقها عليه. وعند عودتها إلى منزلها وجدت أن صورة وجه السيد المسيح قد ظهرت على هذا المنديل. وقد ظهرت الألام على ملامحه. يقول التقليد الغربي أن فيرونيكا ذهبت إلى روما وشقّت الإمبراطور طيباريوس بقوة المنديل الذي تحمله، وأنها عند نياحتها تركته للبطريرك القديس إكليمنضس. بحسب التقليد في فرنسا فيرونيكا هي "زوجة زكا"، خرجت هذه السيدة مع زوجها زكا العشار الذي باع كل ما يملك وذهبها لبيشرا بالسيد المسيح حتى بلغا إلى فرنسا. بشرا بالإنجيل ونشرا المسيحية في منطقة جنوب فرنسا. وهناك قصص أخرى غير مؤكدة تجعل من فيرونيكا نفسها مرثا أخت لعازر، وابنة المرأة الكنعانية، والمرأة نازفة الدم. في أوائل القرن الخامس عشر تمّ تحديد منزل فيرونيكا كأحد محطات مراحل طريق الصلבות في أورشليم، وبعدها تدريجيًا صارت حادثة فيرونيكا -مع غيرها من الحوادث- إحدى المراحل الثابتة في هذا الطريق. ويُقال أن المنديل مازال موجودًا في كنيسة القديس بطرس في روما، مما يشهد بصحة التقليد. (انظر: القديسة فيرونيكا، موقع الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس: الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، الرابط الإلكتروني: <https://goo.gl/wgFbuz>).

² فريتيوف برانت، كيركجورد، ص 21.

على أرض الواقع، وهذا بالفعل ما جعل الأستاذ جان فال (Jean Wahl 1888-1974) يقول في كتابه دراسات كيركغوردية: "أنه يكون أكثر سعادة حين يفكر فيها منه حين يكون بجوارها"¹.

بعد مرور عام على الخطبة عاودته هواجس الماضي الداكن مرة أخرى، وعادت إليه التوجّسات الذاتية السوداوية بصورة مقلقة، وبدأ ضميره يؤثّب على الخطوة التي خطاها بمنحى رجين أولسن، وعلى فداحة الذنب الذي اقترفت يدها، ليكتب في يومياته قائلاً "عرفتُ على الفور أنني ارتكبتُ خطأً فادحاً بالنسبة إلى تائب مثلي، يكفي ما لديّ من حزن"².

وبعد صراعات نفسية مريرة يشجبها التردّد والقلق، أنهى سورن علاقته بـرجين أولسن وفسخ الخطوبة في الحادي عشر من شهر أغسطس عام 1841، وأردف فسخ الخطوبة برسالة غامضة أرسلها إلى رجين قائلاً: "في بلاد الشرق يعني إرسال حزام من الحرير أنّ المرسل إليه سوف يموت، أمّا هنا فإرسال خاتم يعني أن المرسل هو الذي سيموت"³، حملت هذه الرسالة كلّ معاني الصدق المأسوي، وغمرت روح سورن بكلّ صنوف الانهيار النفسي، معتبراً أنّ الخطوة التي أقدم عليها ستزيده رحمة وتعزّز في نفسيته كلّ معاني الحنين والحميمية، فهو يعتقد في قرارة نفسه أنه على المرء أن يكون قاسياً ليكون في المقابل من ذلك رحيماً، فكلّ خديعة بمنحى رجين ليست في حقانية الأمر إلاّ تعبيراً صادقاً طاهرًا عن حبه لها، حاله في ذلك حال الأم التي تسعى حثيثاً لفطام طفلها، فالطفل حينما يكبر وتأتي لحظة فطامه فإنّ والدته تخضب ثديها بالسواد، إذ إنه من المحرج أن يكون ثديها مثيراً للطفل، ومع ذلك

¹ Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardianes*, p 18.

² ماري لومونيه وأود لانسلوان، الفلاسفة والحب، ترجمة: دينا مندور، دار التنوير، بيروت، ط1، 2015، ص 150.

³ المرجع نفسه، ص 151.

فهي تبتغي من وراء ذلك حرمان الطفل منه، كما إن الطفل يعتقد في نفسه أن ثدي والدته هو تغير، ولكن والدته بقيت كما هي، وتبقى نظرتها لطفلها نظرة يملأها الحنان والعطف، فكم هو رائع فعلاً لمن لا يحتاج إلى مثل هكذا وسائل ترويع ومخادعة ليفطم طفله.

لما توصلت رجين أولسن برسالة سورن صرخت بشدة وهرعت مسرعة إلى غرفته باحثة عنه، وحينما لم تجده أرسلت إليه تترجأه باسم المرحوم والده والسيد المسيح أن لا يتركها تتعذب وأن يرجع إليها لأنها لن تقتدر على العيش من دونه، وهددته بالانتحار إذا تركها، ومرّ على فسخ الخطوبة شهرين من العذاب الكبير الذي عانته رجين وعاناه سورن في المقابل من ذلك، يصف سورن كيركغورد الليلة التي فسخ فيها الخطوبة قائلاً بأنه أمضى الليلة كاملة وهو يجهد بكاءً في سريره، أطلق سورن على هذه الفترة التي فسخ فيها الخطوبة بفترة الرعب، ووصفها في يومياته قائلاً: "خلال شهر من الخديعة، حاولت أن أكون أكثر حيطة وحذراً أثناء حديثي المباشر معها، وكنت أكلّمها بين الفينة والأخرى قائلاً: دعيني أرحل، إنك لن تقتدري على تحمّل هذا، ولكنها ومع ذلك كانت تجيبني وبشغف وانفعال كبيرين إنها تجبّد أن تتحمّل أي شيء يصدر عني على أن تتركني أرحل"¹ ويقول في موضع آخر: "إنه لعذاب مهين حقاً، أن تكون على هذا القدر من العشق كما صنعت أنا بالذات، لقد قاتلت كما تقاتل اللبؤة، ولو لم أكن على يقين بأن الرب قد أقرّ الرفض لانتصرت"².

كتب الكثير من الدارسين المتخصّصين في حياة سورن كيركغورد عن السبب الرئيس الذي على إثره ترك سورن محبوبته رجين أولسن³ أو بالأحرى الدافع الجوهرى الذي جعله

¹ Soren Kierkegaard, *The Journals*, p 72.

² Ibid, p 72.

³ اعتبر كيركغورد أن التمسك بهذه الصبية المحبوبة بين يديك و أن تجعل الحياة غناء لها و أن تربها الفرح الغامر وهو أعظم سعادة لدى السوداوي، ثم التمسك بالصوت المصيري: يجب أن تتخلى عنها و هذا عقابك، يتجسد أكثر بمرأى كل معاناتها و ابتهالاتها و دموعها تلك التي لا تدرك أنها عقابك أنت (انظر : فرييوف برانت، كيركجورد، ص 21).

يفسخ الخطوبة، ولكنها جاءت كتأويلات صرّحت بها بعض كتاباته الغزيرة التي كتبها بعد الانفصال عن حبيبته رجين، وبالخصوص كتاب إمام... أو: شذرة من حياة، بعض منها يعتبر بأنّ الخطة كانت ردّ فعل على معاناته الطفولية وفترة الاضطراب التي عاشها كطفل حُرّم من كلّ ملذّات الطفولة ومرحها، بينما بعضها الآخر اعتبرها تضحية سرمدية على الشاكلة الإبراهيمية، حيث إن رجين لم تكن إلا ذبيحةً أو قرباناً لا بد من أن يقدم للرب ليغفر له ذنوبه التي ورثها عن والده، والتي دثرت أسرة سورن بدثار الموت والقلق والسوداوية، لكن يبقى السبب المركزي بين كلّ هذا وذاك متعلق بنفسية سورن وحياته الذاتية المحضة التي عاشها كفرد مؤمن، رهنّ نفسه للرب من طفولته حتى مماته، وأنه من أراد حالات الوجود الأسمى عليه أن يضحّي بحالات الوجود الأدنى.

بينما نجد جان فال (Jean Wahl 1888-1974) يفسّر سرّ إقدام سورن على فسخ الخطوبة كامن في رهاب الزواج الذي عاناه سورن، والنأي بنفسه عن الارتباط بأيّ وثاق مقدّس، كون هذا الوثاق سرعان ما يتبدّد ويأفل لأنه يُدار في عالم الزوال والفناء، وأنه حرّي بمن يوجد أن يوجد وجوداً لا نهاية له، فكيف يرتبط بحبّ نهائي فاني، في عالم الزوال، عليه أن يفتح على حبّ دائم سرمدية، وهذا الحب دينوني في جوهره لا يُدان لنا بتجربته في عالم الواقع، لأن الواقع يرينا الأشياء بخلاف ما هي عليه في حقيقتها، وأن حبه لرجين من السذاجة أن يعبرّ عنه بمجرد قران زواج ساذج، سرعان ما تفسده أول حالة وفاة تخطف أحد الطرفين أو كلاهما، وقد عبّر سورن عن هذه الحالة التي أعقبت انفصاليه عن محبوبته بالسقوط في أعماق المياه، إذ يقول: "سقطت في أعماق المياه وأصبح كلّ شيء معتمًا أمام عيني، ولكنني بزغت من الماء من الجديد"¹ فهو ينعث نفسه دومًا بالكائن المائي أو

¹ ماري لومونيه وأود لانسولان، الفلاسفة والحب، ص 150.

بالأحرى يشبّه نفسه بما فعله وحش البحار المستوحى من الكونت أندرسون، إذ ترك سورن محبوبته على شواطئ العالم المرئي على الرغم من حبه العظيم لها.

تواصل والد رجين أولسن مع سورن كيركغورد بعد فسخ الخطوبة، مستفسراً عن سرّ هذا الفعل الذي أقدم عليه، وطلب من سورن زيارة رجين أولسن، فذهب وحاول إقناعها بالحقيقة الصادمة، فسألته قائلة: أَلن تتزوجني؟ فأجابها: نعم، ربما خلال السنوات القادمة حينما أصبح شيخاً طاعناً في السنّ وأكون بحاجة إلى مَنْ يجدّد شبابي، وشرح لها بأنّ القسوة في مثل هكذا حالة ضرورية رحمة بها وبجبه العميق لها، عندها قالت له: ساعني على ما سببته لك من عذاب فردّ عليها: أنا مَنْ يلزمه أن يعتذر منك ويطلب منك الغفران، فقالت: عديني أن تفكر فيّ فوعدها فقالت له قبّلي فقبلها ولكن قبلة باردة جداً لا روح فيها ولا عاطفة، فأزهار قلبه أصبحت باردة كالثلج.

يفسّر سورن بين الفينة والأخرى حينما نقرأ يومياته التي عرضها بشكل مثير وموسع في ما يربو عن ثمانية وثلاثين تدوينة وبالضبط في يومية أطلق عليها: صفحة مشروخة من اليوميات يقول فيها: "لو استطعت أن أبين لها عن حقانية نفسي، لأشركتها في حاجاتي المخيفة والمرعبة، علاقتي الغامضة بوالدي، وسوداويته القائمة، وكذلك الظلام الدامس الذي كان يقبع في ملكوت ذاتي، ضلالي وانحرافي، والرغبات التي تتجلى أمام الربّ مخيفة إلى هذا الحدّ، إنه الفزع الذي قادني إلى الإفراط، وعندما عرفت أنني أبحث عن شيء أتعلق به، اضطرب الإنسان الأوحده، الذي كنت أكرّ له كلّ الاحترام وأبجّله لقوته وقدرته"¹، كما نجده يعبر في موضوع آخر أن حبه لها لا يمكن التعبير عنه بالزواج، فإذا فعل هذا، فسوف يكون في ذلك شقاؤها، ربما يظهر إمكان يغيرها، ولم أستطع مساعدتها، لأنه في اللحظة التي تظهر فيها الفكرة في الواقع، فإنّ كل شيء يفقد.

¹ Soren Kierkegaard, *The Journals* "A page of torn from the journal", p 87.

أحدثت قضية فسخ الخطوبة برجين أولسن ضجة كبيرة في مدينة كوبنهاغن، ولكن الغريب في الأمر أنّ معشوقته السابقة بعد مرور شهرين من الانفصال عنه عادت إلى محبوبها السابق شليجل وعقدت القران معه سنة 1848، وعاشت معه حياة زوجية هادئة، بلغت الثمانين عامًا ووافتها المنية عام 1901، أمّا سورن فبعد انفصاله عنها عاش المرارة بكلّ ما تحمله من نغص، وتعبيرًا عن ذلك يقول: "استشعرت عذابًا لا يمكن لي التعبير عنه بوضوح، بسبب ما عانيته جوانيًا والذي زاد شقائي أكثر كوني جعلت رجين شقية هي الأخرى، فكنتُ ضائعًا تائهاً في الحياة، هناك انبعث الإنتاج الضخم الذي أخذت فيه الحماسة... آه ما أصدق الكلام الذي كثيرًا ما حدثتُ به نفسي وهو أنه كما أنّ شهرزاد أنقذت حياتها بقصّ الحكايات، فكذلك أنا أنقذت حياتي أو بالأحرى احتفظتُ بها من طريق الكتابة¹.

وخلال هذه الفترة بالذات ناقش سورن أطروحة الدكتوراه حول مفهوم التهكم برده إلى سقراط، وكانت الرسالة ضخمة أثارت جدلاً واسعًا في كوبنهاغن، وبعد محنة الانفصال عن رجين قرّر الرحيل إلى برلين ومكثَ بها عامًا ليعود أدراجه إلى العاصمة الدنماركية، وبدأت أعظم كتاباته تنهمر الواحدة تلو الأخرى وانتشرت انتشارًا واسعًا بين الطلبة والباحثين والمهتمين بفكره، وفي الثالث من شهر نوفمبر من عام 1847 تزوّجت رجين أولسن من فريديرش شليجل في الوقت الذي كان منهمكًا بكتابة مؤلفه المثير الرجعي (Gentagelsen) إذ بادرت به فكرة الانتحار بصورة قاطعة، ولكنه تراجع عن ذلك بعد سماعه خبر زواج حبيبته السابقة رجين.

¹ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 330.

وفي شهر يونيو من عام 1849 توفي والد رجين صديق كيركغورد العزيز، فحزن لذلك كثيراً وبعث ببرقية تعزية إلى شليجل زوج رجين وعضدها برسالة إلى محبوبته السابقة يعرض عليها إمكان الرجوع إلى بعضهم وإعادة بعث العلاقة من جديد، وفي المقابل من ذلك تلقى ردًا موجعًا، قاسيًا، ومسمومًا من شليجل، وتأكيدًا لذلك يقول سورن: "كتبت إلى شليجل، فامتعض واستشاط مني غيظًا وحقدًا، إنه لا يريد بأي حال من الأحوال أن يمتثل تدخّل أيّ إنسان آخر في علاقته مع زوجته الحبيبة رجين¹. والمثير ههنا هو لماذا أرسل سورن رسالة إلى رجين أولسن يتغني الرجوع إليها؟ مع أنه كان على علم بأنها متزوجة من شليجل؟

أمثلة الرجعي (*Gentagelsen*) هذه سنتطرق إليها في الفصل الرابع من الرسالة، لأنها تحمل دلالات روحانية ووجودية كبيرة وليس الموضوع ههنا سائحًا لسرد تفاصيلها ودلالاتها، وفي سنة 1855 صار شليجل حاكمًا على جزر الأنتيل في الدنمارك، وقد حكى رفائيل ماير أنه في السابع عشر من شهر مارس قابلت السيدة شليجل حبيبها السابق سورن بنّية وقصد في الشارع وقالت له بصوت خافت بارك الله فيك، أرجو أن تكون حياتك على ما يرام، فتراجع سورن خطوة إلى الخلف وحيّاها بتحية هادئة من دون أن يلفظ بأية كلمة .

لكن السؤال الذي يؤرق الدارسين المتخصّصين في حياة كيركغورد هو: ما هي الأسباب الحقيقية التي جعلت سورن يتخلى عن معشوقته رجين أولسن؟

يعتقد جان فال (*Jean Wahl* 1888-1974) وهو واحد من أهم الباحثين المتخصصين في الدراسات الكيركغوردية أنّ السبب الجوهرى الذي جعل سورن ينفصل عن رجين أولسن يكمن في الطابع القاتم السوداوى لشخصيته المكتئبة والتي ورثها عن والده ممّا

¹ المرجع نفسه، ص 337.

جعله يعيش حياة ملؤها القلق والتوتر واللاإستقرار، إلا أنّ البعض الآخر يعتقد بأنّ العلة الجوهرية وراء ذلك تكمن في صحته المتدهورة وقصوره الجنسي، ممّا نحا به إلى هجران المرأة وكلّ سبل الزواج وإنجاب الأطفال، وهناك من يعتقد بأنّ سرّ الانفصال يرجع إلى نمطية الحياة التي عاشها سورن وهي حياة التأمل والفكر إذ كان بعيداً من الواقع العياني تماماً، وجلّ حياته كانت مغطاة بلحاف الخيال والنظر والتأمل ولا أدلّ على ذلك من قوله في كتابه **وجهة نظر حول أعماله**: "إنني لم أحيأ أبداً بالمعنى البشري المعهود، فقد كنت بمثابة فكرٍ وكانت حياتي تأملاً فكرياً من بدايتها إلى منتهاها"¹.

لكن لو يتمعن القارئ جلّ كتاباته التي ألّفها بعد فترة فسح الخطوبة يقتنع بأنّ الوازع الذي جعله ينفصل عن محبوبته كان دينياً إيمانياً خالصاً، فكتبه المتلاحقة كانت تنضح بكلّ معاني الإيمان والروحانية والتصوّف والحب في ينايعة الصوفية، فتربته المسيحية البروتستانتية العميقة التي جعلته يضحى بالزائل الفاني بكلّ متعلقاته الناسوتية الأرضية ويستعيض عنه بالواعد الأبدي السرمدي السماوي، في صورته الربانية الإلهية، فسورن لم يكن ليترك ذاته القيومية² ترح تحت نير الأدران الحسّية وآثامها وما فسّخه للخطوبة إلا برهان صادق على استجابته لنداء الربّ في السماء، ذلك النداء الديني المتغلغل في ملكوته الذاتي كان يعظم يوماً بعد يوم، واستطاع أن يستيقظ وكانت سبب يقظته الروحية هي رجين، إذ كان في كلّ مرة يريد فيها الرفث إلى امرأة أو التقرب إليها حسياً وشهوانياً يجد ملاك الإله حائلاً بينه و

¹ Soren Kierkegaard, *The Point of View of My Works*, Translator by: Walter Lowrie, New York, Harper and Brothers, Harper Torchbooks, 1962, p 80.

² أخذت هذا المصطلح من الملا صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي، وأورد في دلالة اللفظ كلاماً جميلاً إذ يقول: "إذ قد علمت أنّ الواجب تعالى يعلم ذاته بذاته وذوات مجموعاته العينية بذواتها بما من ذكره، وأنّ الإضافة القيومية إلى الأشياء هي بعينها الإضافة النورية الشهودية كما يقتضيه ذوق الإشراق" (انظر: سميح دغيم، *موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي*، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2004، ص 85).

بين مبتغاه، ودليل ذلك ما قاله سورن بعد فسخ الخطوبة برجين: "بدأتُ محبًا، وانتهيتُ موجَّهاً للضمير، لن أجعل بتاتًا ما هو مقدس خادمًا لحبي"¹.

والسعي الدؤوب من لدن سورن كان ينحو به ليجعل من حبه يعانق المطلقية، فالمحبة التي ترقى فوق كلّ الفوارق وتقطع دابر كلّ العلائق لكي تواشج الكلّ بقربى المحبة، والحب في جوهره يصعد دومًا عروجًا من الجزئي الدوني لكي يصل إلى الكلياني، وسورن كان يتبصّر في عشيقته المحبة الكاملة، بل كانت هي سبيله للوثبة نحو المطلق ونحو الحضرة الربانية، فسورن يعتبر بأنّ خطبته برجين وكذلك فسخها تجسيد حقيقي للعلاقة الأزلية بالرب، فهي وفق معتقده ووفق الرؤية اللاهوتية الصرفة عبارة عن خطبة إلهية، هذه النقلة المتدرجة من الحسّي الواقعي إلى الإلهي السرمدى مكنته من التقرب والتعرّف على الربّ وبصورة صادقة ومهيبة، فقد انتقل من حسية رجين نحو جمالية الإله، الذي أغدق عليه بكلّ سماحة ما للحياة الروحية من سؤددية، ومنها قفز نحو المطلق وكانت حياة الروح هي المجد الذي سار نحوه سورن مضحيًا بكلّ ما يمكن أن ينغص على ملكوته بلوغ ما يصبو إليه، معتقدًا أنّ الأمر الوحيد الذي يعزّيه هو قدرته على الموت والاعتراف حينها بذلك الحب الذي لم يستطع أن يعترف به في حياته كلها، وهو بالضبط الذي جعله سعيدًا وشقيًا في الآن عينه وبالدرجة نفسها.

من خلال الأنسة أولسن استطاع أن يعبر بقلقٍ وتوجُّسٍ إلى عالم الآبدين، لأنه يعترف بقيمة هذه الأخيرة في مهمته ككائن فردٍ متوحدٍ، فمن خلالها اكتنه ماهيته الأزلية وهي عنده أبجل من والده وأمه ومن أيّ إنسان أحبّه، فرجين وفق منظور سورن كانت قادرة على أن تكون زوجة لأيّ شخصٍ آخر، لكن في الآن عينه لا يمكن لها أن تكون عشيقته،

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركغورد، الجزء الأول، ص 142-143.

لهذا لا بد من أن تُروى القصة على أنها قصة حبّ تعيسة في حين أنها ستبقى عند سورن الحبيبة والرفيقة القريبة إلى فؤاده والتي يدين لها بكلّ ما يملك، لقد كان سعيه دؤوباً للاحتفاظ برجين ملكةً على قلبه، فحبّها سينقله سريعاً وينتشله من براثن الحسّيات إلى عالم الروح، ففي حبّها سيدود بكلّ شيء طاهر وموحي وأبدّيّ يثلج قلبه ويمتّع عقله، أما لو تزوّجها فسيعدم لا محالة هذا الحبّ ويقبره، وقد اعترف سورن لمحبوته أنه يحبّها لكنه لا يريد الارتباط بها برابطة الزواج المقدّس، إذ كتب إليها بعد وفاة والدها وحينها كانت متزوجة من شليجل قائلاً: "لقد أحببتك كما أحببتي، وأنا مدين لك يا عزيزتي بكل شيء وأنت الآن متزوجة بشليجل، لكنني أقدم لك الآن مرة أخرى ما أستطيع، وما لي فيه قدرة وجرأة، وما ينبغي على أن أهبك إياه: الصلح، أعني أن نبقي على وثاق الصداقة"¹.

إنّ شغف البقاء في سرمد المتوحد² لسورن اضطرّته للتضحية برجين أولسن، فقيومية الأنا المستقلّة واللامتعاقبة بأيّ أدراّن زائلة تستلزم التضحية بأثناها المدلّلة التي أحبّها بصدق وعمق وصلابة وبتضحيته لم يعد هناك مكان إلّا للذات أمام الحضرة الربانية، كما يعتقد سورن بأنه لو وافق على الزواج بأولسن سوف يفقد سؤدديته ومثله العليا، ولن يحقّق الاستثناء والتفرد، بحكم أن عقيدة المستثنى جعلته يعيش في ساعات النهار على الكلمة والتوتر وفي الليل ينحى جانباً ليرتمي أخيراً في أحضان الاستثناء، كما أنه لو سلك طريق الزواج سيصبح شخصاً عادياً جداً يعيش على وتر عالم القناعات³، ويفنى فيه ملكوت

¹ إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 149.

² لاهوت كيركغورد ينهل الكثير من المصطلحات المعبرة عن الإيمان الأفريقي، ومنها اعتماده كثيراً على ألفاظ مثل الأزلية والأبدية والبقاء والسرمدية، من منطوق كونها تمثل مقاربة الزمن لتوفير أرضية الفهم والمعرفة عند أرباب الإيمان، إذ لا يمكن للمتوحد أن يفهم خارج الزمان، وإن أمكن له أن ينسب بعد الفهم، إيمانه إلى ما يتجاوز حدود الزمن بكل مفرداته الدهرية، بل التي تتجاوز الزمن الواقع والمتوقع، وهنا يوجد المتوحد معارفه توحيداً أحياناً (انظر: شفيق جرادي، مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيات المعرفة، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط1، 2015، ص 342).

³ تهكم سورن كيركغورد كثيراً من الشخص الذي يركن إلى عالم القناعات، وتعجبه الحياة التي يعيشها باسم القناعة والرضا عن النفس وعدم طلب الزيادة في كل شيء سواء في الرزق أو الإنجاز، من منطوق أن هذا الضرب من الأشخاص يعيش حياته من دون أن يكون له موقف حقيقي إزاء نفسه والوجود عامة، و كيركغورد رغم اعترافه بأن في كل منا يوجد إنسان صغير ضيق الأفق و يعيش على وتر عالم القناعات، فإنه لا يمنحه أهمية في

ووميض العبقريّة الفدّة . وأنّ أعظم ما يمكن أن تحقّقه بالزواج هو أن تصبح مستشاراً أو رجلاً عسكرياً أو ربّ أسرة ناجح، وفي المقابل من ذلك تفقد ذاتك، فمحبّته لرجين هي التي عزّفته بالماهية الحقانية للمحبة المسيحية الخالصة وههنا نستحضر كتاب سورن أعمال المحبة الذي يتساءل فيه عن: ماهية المحبة وحقيقتها؟ وهل لحظة الفوز بقلب من تحبّ تجسّد بحقّ وتعبر عن المعنى الصحيح للمحبة؟ وهل هو النموذج الصحيح للمحبّة الجدير بالثناء والمديح، هل يمكن أن نأتمن الحب الآني؟ ذلك الحب المتلاحم بالأناية المحضة، أم نأتمن الحب الذي ينكر الذات؟ ويعتقد سورن أنّ الحب الصادق هو حبّ إنكار الذات وأن يتخلى معه المحبّ عن اللحظة الآنية وعن الآن بكلّ ما يحمله من نيران الشهوة¹.

فالحب الحقيقي في مدلوله اللاهوتي المسيحي لا يرتكن لشخص بعينه أو أيّ شيء، بل هو كما يقول سورن: "إنّ من يريد الحصول على الحب فيأمكنه ذلك"²، فالحب المسيحي لا يحتاج إلى استثناءات ومواهب بل هو بحاجة فقط إلى الصفاء والنقاوة وطهارة السريرة، والحب المسيحي ينبنى على قاعدة جوهرية مفادها التضحية، بحيث يضحي المحبّ بكلّ شيء يقربّه إلى الرب في ملكوته الأعلى كامتحان واختبار للمحبّ، وحينها بالضبط يتحقّق الحب السرمدي، لكن ما هو الدليل الذي يثبت هذه المحبة؟

يعتبر سورن بأنّ البرهان الأوحد على صدقية المحبّة هو التضحية، لأنه من خلال هذه الأخيرة لا سبيل للتضليل على الناس، وكذلك لا سبيل لأيّ ضرب من العمهية على من تحبّه لأنه سيختبر محبته واقعياً وبصورة عيانية من طريق التضحية، لهذا ضحى سورن

أدبه بل يوجه له تهكماً صارماً، فهو شخصية تعيش حياتها بسطحية و تقوم بواجباتها على أكمل وجه و لا تمتلك إلا وعياً ببقاؤها، كما أنه يمارس حياته الطبيعية ، فهو يذهب إلى الكنيسة رغم أنه ليس مطلعاً أو لديه معرفة حقيقية بمعنى الله في حياته و يمارس العادات التقليدية و يحترم القيم و يؤدي المراسيم الاجتماعية القائمة في مجتمعه، لكنه لا يمتلك أي تصور عن وجوده أو له أي قرار واعي عن ذاته (انظر : سورين كيركغورد، نقد الدين الجماهيري، ترجمة: فحطان جاسم، منشورات ضفاف، دار أوما، منشورات الاختلاف، ط1، 2015، ص ص 42-43).

¹ Soren Kierkegaard, *Works of Love*, p 301.

² Ibid, p 287.

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

برجين أولسن، لأنه أراد لحبه أن يكون صادقًا وقريبًا للحقيقة، ولا يغالبه نفاق أو زيف، أراد أن يخلده ويُيقه ولهذا ثبَّت على وفاءه الدائم لها ورهنَ ذاته خدمة لذلك.

وهناك حقيقة جوهرية لمن تعمَّق في حياة كيركغوردية في منحهاها التدرجي بدءًا بطفولته المضطربة مرورًا بالتربية الأبوية القائمة، وصولًا إلى علاقته برجين أولسن، يجد بأنَّ سورن كان دومًا متعلقًا بماضي الأسرة اللغز، بالإضافة إلى الخطيئة التي كانت تحرقه دومًا بلفحاتها، لهذا أعتقد بأنَّ سورن ترك رجين أولسن لسببٍ واحد أساسي مفاده قطع دابر الأسرة الملعونة ودحرها، بالإضافة إلى أنه لم يكن يريد توريث هذه السوداوية والمنانخوليا لذريته وحتى لا يصيبهم ما أصابه وأصاب والده وبقية إخوته، رهابه من الزواج هو في الحقيقة رهاب من إنجاب الأولاد الذي سيحملون اسمه وربما مواصفاته ولعنته، فهالة الخطيئة كانت تلازمه دومًا وتلازم عائلته اللغز، لهذا قنع بلزومية أن يبقى أعزبًا طوال حياته على أن يورث همومه وكآبته لأولاده الذين يلونه والذين سيتحولون إلى قرابين تقدّم للرب تكفيرًا للخطيئة الأبوية، وفي المقابل من ذلك أحبَّ رجين أولسن حبًّا عذريًّا طاهرًا بعيدًا من طقوس الزواج والإنجاب لأنَّ في ذلك استسلام للخطيئة وعودة إليها.

4- سقراط وميلاد التهكم الكيركغوردي:

علاقة سورن كيركغورد بالفيلسوف سقراط بدأت إرهاباتها مع أطروحة الماجستير خاصته والتي حملت عنوان: "مفهوم التهكم برده إلى سقراط"، إذ يعتقد سورن أن سقراط هو نموذج الوجودي الأصيل، بحكم أنه عبّر عن فلسفته من خلال علاقته الذاتية الجوهرية مع الحياة، بحكم أنه لا شيء يستطيع الوقوف في وجه الذات فهي لا تحتفظ بجديتها إلا بقدر ما تريد اجتياز كل الصعوبات لاحقاً¹، بعيداً من الأنساق الفلسفية المغلقة. فسقراط وفق التصور الكيركغوردي هو فيلسوف لانسقي، يعتمد على الذات المتفردة الخالصة في بحثه عن الحقيقة من منطلق مقولته الشهيرة "اعرف نفسه بنفسك"، فقد أسس هذا الأخير فلسفة للوجود ثارت على الفلسفات اليونانية السابقة عنه، فتحوّل الفهم من الطبيعة وماورائياتها إلى المتوحد وما يبطن في دخلايته، بوصفه محور عمليّة التفلسف، وصار السؤال عن الكينونة البشرية هو جوهر التفلسف²، إلا أن هذه الرؤية الفلسفية سبقتها إرهابات مع السفسطائي بروتاغوراس حين قال: "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"³.

فسقراط بالنسبة إلى كيركغورد هو نقطة التحوّل الفارقة في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، بحيث صارت الذوات البشرية مقتحمة لعالم الحياة والمعنى تتعمّق في دهاليزها وتشارك في بناء صرحها القيمي، هذا بالإضافة إلى أنّ فلسفة سقراط اقتدرت أن تفتح الذهن البشري على مفهوم وبراديجم جديد يسهل عليه فهم الذات فهماً صحيحاً وهذا النهج البراديجمي هو: التهكم⁴، لكن التأثير الكيركغوردي بسقراط لم يكن من خلال ما

¹ عبد الوهاب مطاري، مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011، ص 127.

² جون ماكوري، الوجودية، ص 10.

³ إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر لبنان، ط2، 1987، ص 108.

⁴ إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور: رائد الوجودية، الجزء الأول، ص 128-129.

كتبه عنه تلميذه أفلاطون، وإنما انفتحت العقلية الكيركغوردية على سقراط الذي عاش في مدينة أثينا مع الناس وعلمهم الحكمة من دون مذاهب فلسفية نسقية أو نظريات فلسفية ملتزمة، منتهجًا في ذلك أسلوب التهكم، والتوليد ليساعد الذوات البشرية على توليد المعرفة والحقيقة التي تقبع في كوامن نفوسهم.

والمثير أنّ هناك تواشج غريب بين سقراط وكيركغورد فكلاهما كانا ضدّ المذهبية والنسقية المغلقة والتصنيفات الفلسفية باختلاف رؤاها، هذا من جهة، بالإضافة إلى النعوت القبيحة التي كان يوصف بها سقراط من طرف أعدائه من الفلاسفة خصوصًا من طرف الفيلسوف الألماني نيتشه، والمشابهة للمواصفات التي ينعت بها سورن، من الصحافة الدنماركية (صحيفة الوطن الدنماركية)، كما شبّه سقراط نفسه بالذبابة اللاسعة بحيث تعمّد إلى لسع الأثنيين لتوقظهم من غفوتهم وجهلهم وتحثهم على العودة إلى ذواتهم المتوحدة، لاكتشاف حقيقتها، وعلى الشاكلة نفسها سار كيركغورد الذي لُقّب نفسه بالشوكة في اللحم، ويعلق سورن عن العلة التي جعلت سقراط ينعت نفسه بالذبابة اللاسعة قائلاً: "إنه كان ينتغي أن يكون ذا منحي أخلاقي ليس إلا، ولم يُردّ البتّة أن يكون محلّ إعجاب من طرف أقرنائه على أنه يمتلك سمة العبقري، وعليه فإنّ الركن الأساسي الذي يسلكه هو أن يصنع حياة الآخرين بسهولة، لهذه العلة من الأفضل أن ينعتوه بالعبقري، ليس لأنه عمل ما يقتدر أي بشري على فعله، وإنما لأنه اقتدر على فهم ما يستطيع أيّ بشري أن يفهمه في تلك المسألة، تكمن الفكرة التهكمية في كونه كان لاسعًا لذلك المتوحد، إذ كان يقتحمه باستمرار ساخطًا عليه منطلق العمومية، كان مثل الذبابة اللاسعة التي تلسع البشر بمعاني المتوحد"¹.

¹ Soren Kierkegaard, *The Journals*, pp 97-98.

ذاتية سقراط مكّنت سورن من حذق المنزل الأخلاقي في الوجود الحياتي، وهو بالفعل مَنْ ساعده على اكتشاف هذا المنزل الحياتي الكبير، لأنّ التهكم السقراطي كان يزدري الوجود الظاهري في سطحيته وعموميته هذا بالإضافة إل اعتماد الديالكتيك والحوار الجدلي، وبالفعل اقتبس سورن عن سقراط منهج الحوار والتوليد، وهذا ما نتجلاه بدرجة خاصة في كتاباته المستعارة مثل: كتاب **خوف وقشعريرة، المرض طريق الموات، الرجعي (Gentagelsen)**، وتجلى أكثر هذا المنهج السقراطي في كتابه المركزي: **إما ... أو**، والذي كان عملية تواصل غير مباشرة مع الأفراد من خلال أسماء مستعارة وبطريقة تهكمية، وما تعمّقه في نظرية مراحل الحياة أو منازل الحياة إلّا توضيحًا بأنّ هذه المواضيع هي مواضيع جدلية تُفحم القارئ المتوحد في أعماقها وهذا ما أراده سورن، فهو دومًا يخاطب قارئه الصامت في كتاباته المستعارة حتى يقحمه في حوار جدليّ هادئ وعميق وتشوّبه السخرية والتهكم، وبأسماء مستعارة، وتأكيدًا على ذلك يقول سورن في كتابه: **مفهوم التهكم برده إلى سقراط:** "تتجلى في الخطاب ضروب متكررة للكلام، الذي يحمل توصيف التهكم، والذي يتّسم بهذه السمة، فهو كلام يحمل في باطنه نقيضه من المعنى، بهذا يكون لدينا تحديد لكل ضروب التهكم"¹.

وطريقة التهكم بالنسبة إلى كيركغورد هي الموقف الذي يحلّل طبيعة الواقع الذي يحياه المتوحد وهو الحالة الانطباعية والسيكولوجية الأولانية التي تُوحى بأن هناك مشكلة تعرض للفرد في حياته الحسّية الجمالية في تقاطعه مع المنزل الأخلاقي، فالتهكم هو الجسر الذي يعبر من خلاله المتوحد من ازدياد الحياة الحسّية الجمالية للتعلّق بالمرحلة الأخلاقية ولكي يتملّص المتوحد من برائن وحشيات المرحلة الحسّية الجمالية يلزمه رفض هذه الحياة

¹ Soren Kierkegaard, *The Concept of Irony, With Constant Reference to Soctares*, Trans by: Leecapel, Blooming TOM, Indiana University Press, 1975, pp 264-265.

التي يعيشها ويعي وعياً كاملاً بأن هذا المنزل مزري بالنسبة له ويساعده التهكم في التخلص والتحرر من سيطرة الحياة الواقعية السطحية الحسّية بكلّ ما فيها، فالتهكم يحرك الجوانية الروحية للفرد بمنحى صعودها من الحسي المباشر منه إلى الأخلاقي ثم التهكم الهزلي ليستقر في النهاية في المرحلة الدينية، إن التهكم الكيركغوردي يساعد المتوحد على استرجاع ذاته الأصلانية التي أضعفها الانغماس في الحسي الجمالي¹.

فسقراط استعان بالتهكم ليعلم الأفراد في مدينة أثينا على تعقل تصوراتهم وأهميتهم في عالم الحياة، مفنّداً في ذلك كلّ الآراء والمعتقدات السائدة في أثينا والتي حاولت رسم صورة نمطية للأفراد في حياتهم، ليرتدّ وعيهم بعد ذلك إلى الذاتية المتفردة ويستيقظوا من سباتهم الذي فرضته المعتقدات الشائعة في مجتمعهم²، ويحذقوا ما لم يكن في حسابهم، ويروا الحقيقة رأي العين وهناك يتقاطع الهدف السقراطي مع الهدف الكيركغوردي، لأن كيركغورد هو الآخر يسعى إلى إيقاظ الأفراد على إمكاناتهم في حذق الوعي المتوحد الأخلاقي، بحكم أن التهكم يسير بالمتوحد إلى وهاد الوجود الأخلاقي، فالمنحى التهكمي يوضح ويبين لنا كأفراد إلى هشاشة الواقع الحياتي الذي نعيشه وحينما نحذق مغزى هذا التهكم نقدر حينها السير بذواتنا المنفردة إلى لحظة العزلة ونأى بأنفسنا عن مخالطة الآخرين بغية اكتشاف ذواتنا من الجوانية، ويصير معه كلّ الوجود الوقائعي العياني غريب عنّا، ويفقد هذا الواقع وميظه وشرعيّته التي كان عليها، وبذلك يكون التفكير التهكمي وفق المنظور الكيركغوردي تفكيراً ناقداً لكلّ من يدّعي تملك الحقيقة عن ذواتنا وعن العالم الواقعي الذي نعيش فيه، ليعود بالفائدة العظمى علينا بأن يغدق علينا فيضاً وجودياً يعرفنا بإمكاناتنا في الحياة الأخلاقية، لكن يجب علينا أن لا نفهم بأن التهكم سيعرّفنا على المنزل

¹ Soren Kierkegaard, *The Concept of Irony*, p 66.

² نيوكاريس كيسديس، سقراط (مسألة الجدل)، ترجمة طلال السهيل، دار الغرب، الجزائر، ط2، 2001، ص 45.

الأخلاقي في حياتنا، بل هو فقط يمثل مرحلة وسطى (تتوسط المنزل الحسي الجمالي والمنزل الأخلاقي)، فالتهمك يهدم المنزل الأخلاقي ويجعل المتوحد يقف على أعتاب المنزل الأخلاقي وههنا بالذات اقتدر سورن أن يصيغ نظرية منازل الحياة الثلاثة.

وبذلك نفهم ممّا سلف أنّ مفهوم التهمك لدى كيركغور بلغ الأهمية لحذق وفهم فلسفته النهائية ومدخل قوي لدراسة كتاباته اللاحقة في فلسفة الدين، كما يشتمل على الإرهاصات الأولى لتبلور الفكر الوجودي عند سورن، والكثير من الأفكار التي طوّرها كيركغور فيما بعد، كما أنّ هناك قضية مهمة متعلقة بالتهمك السقراطي، فسقراط مارس ضربين من التهمك، الأول ينعتة بفن طرح السؤال، والثاني هو التهمك الوجودي، وقد اقتصر فهم الفيلسوف الألماني هيغل للتهمك السقراطي على المعنى الأول فكان فهمًا قاصرًا على حدّ توصيف كيركغور، إلّا أننا نلاحظ أن هناك اختلافين جوهريين بين تهمك سقراط وتهمك كيركغور، فالتهمك السقراطي هو في حقانية الأمر تهمك منهجي، أي أنه خطوة في المنهج، بينما تهمك سورن كيركغور أنطولوجي فهو ينتمي إلى مضمون فلسفته وجوهرها¹.

وإذا ما عدنا إلى تهمك سقراط باعتباره منهجًا يسري على جميع المجالات، فهو يسري كذلك على تعريف الأغيار لمفاهيم تنتمي إلى المنحى الإيتيقي مثلما يسري كذلك على المفاهيم التي تنتمي إلى ميادين أخرى، بخلاف تهمك كيركغور الذي كان منصبًا على الوجود الحسيّ الدرنى لكي يمهد الطريق للمنحى الأخلاقي، ولو تساءلنا مع كيركغور عن علاقة التهمك بالحقيقة لأجابه بأن التهمك هو طريق سالب وهو ليس الحقيقة لكنه طريق

¹ إمام عبد الفتاح إمام، مفهوم التهمك عند كيركغور، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الرابعة، 1983، ص 48.

إليها فحسب، لكنه ومع ذلك طريق ضروري فلا يوجد وجود بشري أصيل من غير تهكم، وهو يرتبط بالحياة الحقة بالطريقة نفسها التي يرتبط بها الشك بالفلسفة¹.

¹ المرجع نفسه، ص 50.

5- التأثير الهيجلي على لاهوت سورن كيركغورد.

بدأ التأثير الهيجلي¹ يكتسي طابعاً دراماتيكيًا على سورن كيركغورد، بعد سفره إلى مدينة برلين وهذا مباشرة بعد مناقشة رسالة الماجستير خاصته: **مفهوم التهكم برده إلى سقراط** والتي تزامنت مع فترة فسحه للخطوبة مع رجين أولسن، رحلة سورن إلى ألمانيا كانت بداية مهمة لكتابه المركزي: **إما... أو: شذرة من حياة**، وكذلك لدراسة فلسفة هيجل والانتقادات التي وجّهت لها من طرف شيلينج، كما عدت فلسفة سورن فيما بعد بمثابة ثورة ذاتية على فلسفة هيجل، ويمكن لنا أن نحدّد المنحى التأثيري الكبير لفلسفة هيجل على سورن من خلال طبيعة الكتب التي قرأها عن هذا الأخير أو من خلال كتب تلاميذ هيجل (الهيجليين في عصره)، وتحقيق بنا الاعتراف وهنا أنّ سورن لم يقرأ من كتب هيجل سوى **فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة وفلسفة الحق** ولم يقرأ ما كتبه هيجل في فترة حياته من كتب نسقية مجردة ككتاب **فينومينولوجيا الروح**، وموسوعة العلوم الفلسفية وعلم المنطق².

وحرّي بنا بادئ ذي بدء أن نحدّد نقطة البداية التي تعلق فيها سورن بالكتابة الهيجلية وبالخصوص في المنحى الديني، فسورن كان همّه الأول معرفة الذات، بحُكم أنّ الانتساب إلى الذات هو الهوية التي ينبغي الاهتمام بها كماهية، "ولذلك لا تتصل هذه الماهية المتساوية وذاتها إلا بذاتها"³. ومن منطوق الدخول في علاقة صحيحة مع المسيحية حتى يصير

¹ لا بد أن ننوّه هنا بأن سورن كيركغورد استعان بفلسفة هيجل الأول، بخلاف هيجل الثاني صاحب الكتب النسقية المجردة (انظر: ناجي العونلي، هيجل الأول وسؤال الفلسفة، دار صامد، صفاقس، ط1، 2006).

² أمل ميروك، فلسفة الوجود، ص 55.

³ فريدريك هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقدم: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص 251.

المتوحد مسيحيًا¹، ومن بعد ذلك يصبح متوحدًا، فسورن تطرّق إلى الوجهة الموضوعية عن المسيحية بحكم أن المتوحد يجد صعوبة كبيرة في التعرّف على ذاته الأصلانية في أثناء التعالق مع المسيحية بالنهج الموضوعي الذي بلوره هيغل، وبذلك نجد بأن هيغل بدأ بداية متماثلة مع كيركغورد وهذا من منحى إمكان حذق المسيحية، حيث يجمع كلّ من هيغل وكيركغورد على أنّ يسوع هو تجسيد للحقيقة أو بالأحرى الوسيط الممكن الذي من خلاله يقتدر البشري أن يصبح روحًا، ومن ثمة إمكان الوصول إلى الطبيعة الحقانية للذات وللربّ، ولا يتمّ ذلك إلاّ من خلال الإيمان بتحاith الإلهي مع البشري، كما يتوافق هيغل مع كيركغورد في عملية الكشف عن التوليفة الروحية للمتوحد، فهیغل يعتقد أنّ الوعي الديني للبشر هو الوعي الذاتي للروح، حيث يجسّد تاريخ الدين طريق تمظهر الروح الذي تبلغ أوجها مع المسيحية.

فعلائقية الرب-الإنسان عند كلّ من سورن وهيغل ما هي في الحقيقة إلاّ وسيطة انتقال من المنحى البشري إلى الرباني، ومن الخطيئة إلى الخلاص، ومن العبودية إلى الحرية، ومعنى ذلك أنه ليقدر المتوحد على إحقاق هذه النقلة الوجودية عليه أن يسلك سبيل السيد المسيح، وهنا يقع التعارض بين التصورين الهيغلي والكيركغوردي، حيث يعتقد هيغل أن وحدة التناقضات المفارقانية في شخص يسوع وحدة صعبة على الفاهمة البشرية وما لا يمكن أن ندركه بقوة الفهم البشري من الممكن أن نجد له حلًا إمكانيًا من طريق العقل الجدلي².

¹ يعتقد هيغل أنّ المسيحية قذفت في نفسية البشري عقيدة مفادها أنه مواطن للسماء، وأنه يستشعر الاستغراب على هذه الأرض فقطت بذلك على التلقائية والعفوية المرحة التي تجبل الذات البشرية، أحلت محلها آهات وزفرات المعاناة الألم، بحكم أنّها مسيحية تاريخية هاته الأخيرة التي قلبت الأشياء رأسًا على عقب، بحكم أنّها تتأسس على مشاعر الانفصالية والشقائية، وأنّها طور عبودية حيث ينطوي المتوحد على ذاته ويتصور الطبيعة والمجتمع كقوى غريبة (انظر: هيغل، حياة المسيح، ترجمة جورج يعقوب، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984، ص 26).

² أمل مبروك، فلسفة الوجود، ص 56-57.

وبهذا تكون حقانية تجسّد الرب في اليسوع المدرع بالبشري تصويرًا جليًا من الممكن حذقه من خلال فكرة التوسط الهيجلي التي يكون مؤدّاها تحول في الوعي البشري، ومن ثمة يصبح المتوحد على وعي بوحدة المتناقضات المفارقائية المتجلية في شخص اليسوع، وتمثّل فكرة التجسيد عند هيغل لحظة في تطور الروح وفي تحقّقها كحرية مطلقة، ولهذا كانت لفكرة التوسط الهيجلية دور بارز في التأسيس لفلسفة هيغل برمتها حيث تمّ تطبيقها في شتى ضروب المعرفة الممكنة، بخلاف ما نجده عند سورن حيث يمثل التوافق المفارقاتي في شخص السيد المسيح عمليّة لا يقتدر العقل البشري على حلّ لغزها لأنها مفارقة مطلقة وزلة كبيرة في وجه العقل البشري المدثر بعالم الفئائية، وكأنّ سورن كيركغورد ههنا يسير مع هيغل في بداية النسق لما كان في مرحلة (الفكرة) وكذا في نقيض الفكرة، لكن التركيبة الهيجلية لا تجد ترحيبًا في وجودية كيركغورد، لأنها تخضع للمفارقة ولا مجال فيها للديالكتيك الهيجلي تمامًا، بالإضافة إلى ذلك لا تعدّ التوليفة (Synthese) الهيجلية أملاً أبدياً يتمّ تمثله في المستقبل الاستشراقي، بل هو حقيقة ماثلة وملائمة للحظة الحاضرة، وهذا يتناقض تمامًا مع التصرّور الهيجلي لفكرة تجلي الروح في الواقع الحسي العياني في لحظة تاريخية معينة، وبذلك نفهم أن تفسيرات كلّ من هيغل وكيركغورد لتطورية الروح عن بدايات ونهايات مختلفة بالنسبة لكل منهما، حيث إن هيغل يعتبر أن عملية تكامل الذات تتمّ من خلال التوليفة العقلية من طريق فكرة التوسط بين المتناقضات، وكيركغورد يرى أن الانتصار على تمزيق الذات المتفرّدة يتطلب تمييزًا حاسمًا بين الذات والعالم في الآن عينه¹.

كما كان اعتماد كيركغورد في نقضه للفلسفة النظرية على الاختلاف الجوهرى بين الفكر والوجود، إذ الأخير يستعصي على النظر والتقييد المعرفى، فالتفكير عنده يسبق بالوجود ويؤول إليه، قلبًا للكوجيتو الديكارتي، ليصير أنا موجود وأفكر في وجودي، وقد

¹ المرجع نفسه، ص 59.

نضيف (أنا قادر من ثم على التفكير)، إذ بتحقق الأول يكون تحقق الإمكان في الثاني الذي هو التفكير¹.

ونفهم ممّا سبق أنّ قضية وحدة الرباني مع البشري في المسيحية هي بالنسبة إلى هيغل أمر عادي، صحيح أنّها تتعارض مع الفاهمة البشرية لكنها لا تتعارض مع العقل الجدلي، ذلك لأنه لا يوجد اختلاف كفي في هذه الوحدة بين ما هو مقدّس وما هو بشري وهكذا لا تعدّ وحدة المتناقضات مفارقة، وعلى وهاد الديالكتيك الهيجلي يعتبر ظهور الأقداس الثلاثة حادثة في الزمان وبالتالي يصير الزمان هو الطريقة التي يتمّ من خلالها ظهور هذه الأفكار القداسية، وهنا يعدّ الزمان بالنسبة إلى هيغل أساساً وقاعدة للعملية التاريخية الكاملة²، وتتبنى لحظة امتلاء الزمان التي تتجلى فيها توليفة المتناقضات العناصر الجوهرانية لكلّ التطور الزماني وتتوقع الأحداث التي فيها بعد ظاهرة العيان، إلا أن كيركغورد يعترض وهنا ويعتبر أنّ المسيحية ليست عقيدة وذلك حينما نحاول حذقها وفقاً للتفسير القائل باتّحاد المقدس بالبشري، أو بالأحرى مرحلة تطابقية الذاتي مع الموضوعي، لأنها لو كانت كذلك فإنّ النموذج العقلي هو الذي يتمّ من خلال حلّ مشكلة اتّحاد المقدس بالبشري، ولكن كونها ليست عقيدة وفق الطرح الكيركغوردي فإنّ هذا الحل يأتي من طريق الإيمان، حيث يؤكد على المفارقة المطلقة باعتبارها ليست مقولة فكر أولية، وإنما هي مقولة تحديد وجودي لشخص الله-الإنسان³.

كما نجد برديائيف يؤكد على أن كيركغورد أسّس للوجودية بمجرد خروجه عن التصور الكلّي لهيغل، لكن لا يعني ذلك أن فكر كيركغورد جديد تمامًا وأنه نتاج الشعور

¹ عبد الله هداري، سورن كيركغورد: فيلسوف الوجودية المؤمنة، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، أكتوبر 2013، انظر الرابط: <https://goo.gl/Xmj7ou>

² انظر: جان هيبوليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل، ترجمة أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1963، ص 55.

³ أمل مبروك، فلسفة الوجود، ص 61-62.

بالقلق عن مأساة حياته الشخصية، فأغلب الفلاسفة قد تجاهلوا حقيقة وجودهم الشخصي بوصفه شيئاً مستقلاً عن قواهم الذهنية، ولكن فلسفتهم أشبه بالترجمة الذاتية لوجودهم، ولهذا فإنّ أكثر الفلسفات تعبيراً عن الطابع الوجودي للإنسان هي الأكثر حيوية، وبذلك فقد وصف برديائيف فلسفة كيركغورد بأنها فلسفة تعبيرية: تعبير عن وجود كيركغورد، فيها الذات العارفة ذات وجودية وإنه لم يخلق أنطولوجيا أو فلسفة ميتافيزيقية وما كان يعتقد إلا في التعبير عن الوجود، وفي هذا الصدد يذكر برديائيف أنّ كارل يسبرس وإن كان أنطولوجياً إلا أنه كان أقرب إلى الحقيقة في معرفة الوجود حيث اعتقد أنّ الاحتمال الوحيد والممكن هو المعرفة الرمزية التي هي أبعد ما تكون عن الأنطولوجيا التي تعتمد على المعرفة العقلية وعلى الأخص جون بول سارتر¹.

و بذلك يمكن القول أن كيركغورد ورث عن هيغل مفهوم الديالكتيك ، إلا أن ديالكتيك هيغل كان تناحرياً-تصالحياً و يسلك مسلكاً إيجابياً بحيث يمارس دوره في الظواهر الموضوعية الموجودة خارج الإنسان، بحيث تنتهي التناقضات التي تتحكم بها في النهاية إلى حلول. فمفهومه عن الديالكتيك يتضمن وحدة نقض النقيض الذي يقود إلى توليد مفهوم و حالة جديدة أعلى في تطورها من هذين الضدين اللذين يدخلان في تشكيل المعادلة ، الحالة أو المفهوم، ناهيك على أن الديالكتيك الهيجلي يعمل عند مستوى تأملي محكوم بمنطق الفكرة ، بينما نقل كيركغورد هذا الديالكتيك من حيز الفكرة و التأمل و الموضوعية إلى الوجود و الفعل الإنساني للفرد، إذ يمارس فعله داخل الإنسان و مشاعره و في إطار تلك العضلات و المفارقات الوجودية التي تواجهه في الحياة، كما يبدو ذلك واضحاً عند حديثه عن موضوعات الملل، القلق، القنوط، الكآبة ، اليأس، الخوف. و رغم أن هذه المفاهيم لم تعرض باعتبارها مجرد مفاهيم سلبية ، بل لها جانبها الإيجابي الديالكتيكي، لأنها تحث الإنسان و تجعله في

¹ نبيل رشاد السعيد، الفلسفة الوجودية عند نيقولا برديائيف، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2002، ص 110-111.

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

موقع صراع مع نفسه و هو يواجه وجوده لاختيار موقف ما، كما أن الإيمان بالإله-المسيح لا يتحقق حسب كيركغورد من خلال التفسير العلمي أو الفلسفي أو تقديم الحقائق و الدلائل على وجود الإله-المسيح، فالمسيحية هي حالة و علاقة استثنائية لا تتوافق مع تفسيرات العلوم الإنسانية و الفلسفة التجريدية الهيغلية، فإذا كان دياليكتيك هيغل يصل إلى حلول و تفسير لكل شيء بما فيها الإيمان عبر التجريد و التأمل و المنطق العقلي، فإن وجه النظر طبقاً لكيركغورد هي مظهر أعلى من منظومة المنطق و العقلانية.¹

ومن هنا نلاحظ أن فلسفة كيركغورد غير منفصلة عن فلسفة هيغل، إذ لا نستوعب الفلسفة الذاتية عند كيركغورد إلا بنقد الفلسفة العقلانية عند هيغل؛ إذ كلاهما يكمل الآخر، فكيركغورد يركز على المفكر الذاتي بينما هيغل يركز على المفكر الموضوعي.²

¹ سورن كيركغورد، في نقد الدين الجماهيري، ص ص 25-26-27.

² شاحبة بوعراب، الذات الكيركغاردية في مواجهة الذات الهيغلية، مجلة تبين للدراسات الفكرية و الثقافية، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة/بيروت، العدد 24، إبريل 2018، ص 23.

6- ميلاد الوجودية المؤمنة:

إنّ مشكلة البحث في الوجود بما هو موجود في مقابل العدم قديمة قَدَمَ الفكر البشري، حيث عمَدَ الفلاسفة الإغريق إلى العمل على تقصّي حقانية الوجود، متسائلين عن إمكان وجود الوجود، وهل الوجود موجود؟، وهل العدم موجود وهل له وجود مثل الوجود؟، ولماذا كان هناك وجود ولم يكن هناك عدم؟، وغيرها من التساؤلات التي أرقت العقلية الإغريقية، وبالتالي كانت تظهرًا صارخًا لحالات اغتراب الموجودات الإنسانية عن وجودها العيني، ولُغزية وجوده ومعناه وعلته النهائية والقصوى، هذا ما جعل الفلاسفة الأوائل محرّجين من التساؤل عن الوجود بَحْكم أنه ينحُو إلى التحجّب وراء الوجود المادي للطبيعة.

فجاءت تفسيراتهم كلها عن علّة وجود الأشياء وأصلها المادّي الأول فنبأنت تفسيراتهم، لهذا يكون البحث في فكرة الوجود يميلنا ضرورة للعودة إلى الإغريق الذين سعوا من أجل البحث عن أصل الأشياء وتأملوا في ما لا يقبل التغيّر، فكانوا منهمكين بمشكلة العلاقة بين ما يتغيّر وما لا يتغير، لقد رغبوا في أن يفسّروا كيفية ظهور الصيرورة في الوجود، فأدّى بهم التفكير إلى عالم ما وراء الحسّ الخادع أو النفاذ إلى ما وراء عالم التغيّر والكثرة إلى الواحد، لقد ظنوا أحيانًا أنهم لا محالة منتهون إلى الخلاص من خلال اتّحادهم بالمصدر الأول، ويُعدّ بارمينيديس مؤسس الوجودية التقليدية في عهدها القديم فلسفيًا، بحيث أصبحت آراؤه تقليدًا على قدر كبير من الأهمية، فالوجود عنده واحد وغير قابلٍ للتغيير، وعنده ليس هناك عدم، والذي يوجد هو الوجود فقط، أمّا الوجود عند أفلاطون فكان يتميّز بالثبات أيضًا، إنه استمرّ على الأنطولوجيا التقليدية نفسها، فهو يرى أنّ الوجود

الحقيقي هو مملكة الأفكار الذي هو ما وراء الحركة والتعدّد في العالم¹. إلى أن جاء سقراط وحوّور البحث في مشكلة البحث في الوجود (من الوجود المادي الطبيعي إلى الوجود الإنساني الشخصي)، وبهذا يمكن أن نعتبره أول فيلسوف بحث في مشكلة وجود الإنسان المشخص، وانقسم الفلاسفة قديماً في طريقة تناولهم وفهمهم لفكرة الوجود حيث فهمت بطرائق متباينة ومتعدّدة، وكذا ملابسات علاقتها بالواقع والماهية، وبين كون الموجود وجوداً واقعياً لا يعني أنّ له وجوداً ممكناً، وكون الوجود الواقعي يعني أنه لا يستند في وجوده إلى ماهية، حيث إن الماهية لا تتضمن أية تلميحاً إلى الواقعية.

إلا أنّ أول فيلسوف رهن فلسفته من أولها إلى آخرها لدراسة الوجود العيني للفرد الإنساني، وأول فيلسوف تعمّق في معالجة مشكلة وجود المتوحد في العالم هو سورن كيركغورد، لكن هذا الأخير لم يطلق على اتجاهه بالفلسفة أو حتى بالنزعة الوجودية، إذ كان يعتمد كثيراً على لفظ وجود، ولم يذهب أطروحاته إلى ما نُعت فيما بعد بالنزعة الوجودية (مع يسييرس وسارتر وكامو ومارسيل وهيديغر فيما بعد...)، حيث اهتمّ بالوجود العيني للفرد الإنساني، وهذا ما جعله يهاجم بشدّة نسق هيغل، بحُكم أنه يرفض رفضاً باتاً القول القائل بأن الوجود يمكن أن يتمظهر في صورة مذهب نسقي مغلق، وبهذا لم يعمد إلى طرح نظرية عامة عن الوجود كما فعل ساتر وهيديغر فيما بعد، بحُكم أن موقفه اللاهيجلي كان ينأى به عن مثل هكذا توجه، فهو يعتبر نفسه مفكراً أخلاقياً ولاهوتياً، حيث أدرك ذاته القيومية بادئ الأمر لينحو بعدها لتحليل الوجود العيني للكيانات الإنسانية المتوحدة.

¹ نبيل رشاد سعيد، الفلسفة الوجودية عند نيقولا برديائيف، ص 105.

لقد كان سورن منهمكاً في البحث عن مدلول أنطولوجي لوجود الإنسان، وهو ضرب نستطيع اعتباره التمرحّل الأولاني العام للحياة البشرية، وبنعوت المتوحد المركزية في ذاتيته الواقعية، حيث وضح ثلاث مدلولات لتوليفة الوجود، والتي تؤسس الوجود البشري العيني، في هذا المجال نقدر على الإقرار بأن الوجود العيني يعبر في بادئ الأمر على الواقع والممكن والعيني والزمني في وجود المتوحد، ويلمّح في درجة ثانية إلى الماهية المجردة للوجود، بمعنى أن فكرة الوجود العيني عينها تتحدّد باعتبارها أمراً لزومياً ومثاليّاً¹.

التصوّر المقترح من لدن كيركغورد هو في اعتبار الوجود العيني المثالي، وممكن التعقيد طبعاً، إن كان من ضرب الإمكان اقتضاب الوجود واختصاره في مجرد تصوّر أو في علاقات مثالية، من الأصوب أن تكون الماهية هي عينها الوجود، لكن الوجود العيني يتمثل مع الشيء المتفرد، هذا المتفرد الذي يعلمنا أرسطو طاليس أنه يقبع في الخارج أو على الأقل، لا يمكن أن يكون مختصراً إلى تصور، ويتجلى المعنى الثالث للوجود العيني، من خلال انهماك المتوحد بالتحقيق الفعلي للوجود في الفضاء الذي يحصل من خلاله تحقيق المثال في سياق الصيرورة، إنّ هذا الفعل للوجود ليس موضوعاً يمكن إثباته بالبراهين العقلية، لأنه لا ينطلق من اتجاه الوجود العيني، بل ينطلق بعيداً منه، ومن جهة ثانية تُعتبر لحظة الوجود العينيّ مثبتة ومعينة، أي أنّها تُحوّل إلى الإمكان، وهذا الإمكان الذي ينوجد بالفعل، يتباين كيفيّاً عن الذي يوجد بوصفه فكراً أو تأملاً عقليّاً².

وبهذا يستعمل سورن فكرة الوجود العيني، لئيسقطها على طبيعة وجود الإنسان، محايثاً في ذلك على إمكان وجوده ولزوميته، وتحديد الذات، ومن هذه الناحية لا يحيل مفهوم الوجود عند سورن إلى تفريق الوجود العيني ماهويّاً، ولكنه يحيل إلى الفعل الذي

¹ أمل مبروك، فلسفة الوجود، ص 91.

² المرجع نفسه، ص 92.

يُحقّق من خلاله المتوحد المنوجد، الاحتمالية الإمكانية بالفعل في السياق الممكن المتاح له، أو في فضاء صيرورة الوجود، وبناءً على ذلك يدحض كيركغورد كلّ مقارنة تعمد إلى دراسة الوجود من خلال الفكر المثالي المجرد وحتى من منظور الفكر الإمبريقي كذلك، كما أنه يؤكّد على محاثة الوجود للحقيقة من منطلق أصلايّ مفاده: النأي عن كلّ مطارحة تقليدية تطابق الوجود مع ما في الأذهان أو ما في الأشياء، لهذا كان النزوع الوجودي لسورن محاولة مدروسة لمجاورة العقلية الكلاسيكية في طريقتها لتناول ماهية الحقيقة وعلاقتها بالوجود (الطرح العقلاني والطرح التجريبي)، ليشتبك في النهاية مع هيغل باعتباره منتهى النسق في العقلية الفلسفية الأوروبية المنادية بالمثالية المطلقة (التي عمدت إلى محاثة الفكر مع الوجود في الفكر المجرد، هذا واعتبر سورن أنّ الذات المقدّمة من لدن هيغل هي عبارة عن ذات شبيهة أو بعبارة أولى "ذات مزبّقة" موضوعها زائف كذلك، كما أن التمييز الذي عمله هيغل كان في المنحى الإبستمولوجي ليس إلّا ولا علاقة له البتة بالمنحى الوجودي، بحجة أنّ هيغل عمد إلى التمييز بين العقل والشيء وفق رؤية العقل الديالكتيكي غير المتطوّر فقط، وذلك بتأكيد تماثلهما الجوهراني¹.

لكن ما الذي يجعل نزعة كيركغورد الوجودية ذات حمولة دينية - إن صحّ هذا التعبير - خصوصاً وأنه لم يتنكر للعقل جملةً، أو بالأحرى لم يُنكر قدرة العقل على بلوغ المعارف، لكن السرّ وراء التحفّظ منه والنأي عنه في النزوع وجوديّاً هو البحث عن وسيلة ممكنة يحمي بها المفهوم الديني للعلم الإلهي والعناية اللاهوتية، وقد استعان به في البرهنة على حقائق لاهوتية مسيحية مركزية من صميم لحظة امتلاء الزمان عن طريق تدرّع الإلهي بالبشري في مجال زمني معين (المسيح)²، حيث اعتمد على العقل ليثبت لامعقولية الحادثة

¹ المرجع نفسه، ص 93.

² هذه القضية سأعرض لها بالتفصيل في مبحث المفارقة والإيمان عند سورن كيركغورد (الفصل الثالث).

(إثبات اللامعقول بالعقل)، وذلك حينما سلّم بوجود تحايثٍ بين الفكر والوجود والعقل والشيء في أبدية الحقيقة الإلهية، حيث يسلم بوجود مثل هذا الشيء بوصفه حقيقة وجودية، على شرط أن تجد إدراكًا في العقل المقدّس بمفرده، وهذا النوع من الحقيقة هو كمال إلهي واقعي، وبذلك اضطرّ سورن إلى الارتكان إلى العقل في البرهنة على لامعقولية الحقيقة التي ظهرَ فيها الرب ولبس درع البشري فصار الزمان مطلق في محدودية زمنية، وهذه مفارقة لا يستطيع العقل البرهنة عليها، لكنه قادر على البرهنة على عدم قدرة العقل على البرهنة عليها¹. حتى أننا نجد كيرككورد يسخر من الذين يناقشون حقيقة الدين بالقرائن و البراهين، بحكم أنه يعتقد بأن البرهنة العقلية لا تتناغم مع الإيمان، و البحث عن البراهين العقلية هو خدعة و دهاء و نبد للثقة التي يطالبنا بها الرب.²

هذا ويؤكد سورن على التباين الحقيقي بين الشيء العارف والشيء المعروف فيما يخصّ عملية الإدراك الإنساني، والغريب أننا نجده يؤيد النظرية الإمبريقية في تصورها للحقيقة، والتي تنظر إلى العقل بأنه يحتفظ بتناهيه من خلال الخضوعيّة إلى عالم الأشياء التي تتموجد بمنأى عنه بطريقة منفصلة، لكنه ومع ذلك فقد تبين كيرككورد ضرب من الخطورة في توكيد الإمبريقي قدرته على عملية ممارسة الحقيقة الوجودية، حيث يعتقد أنّ الانهمام المبالغ فيه (المنهمك) بعالم الأشياء، ينتج موقفًا للإنساني ولاديني وذلك فيما يتعلق بالحقيقة الثيولوجية والعقل الإنساني، كما هاجم سورن إمكانات تطبيق المفاهيم الفيزيقية على الإنسان، بحكم أنّ العالم وفقًا لهذا التصور مؤلّف من جوانب فيزيائية بحتة، ومن ثمة لا تلتفت إلى عوامل جوهرائية مهمة للوجود العيني للذاتية (الشخصية، الذات كنزوع انفعالي،

¹ المرجع نفسه، ص 93.

² محمد جعفري، العقل و الدين في تصورات المستيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2015، ص27.

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

الروح، القلق، الرهبة، الوجع الإيماني، الحب، التعاطف... إلخ)، وبالتالي سيتمخض عن دراسة الحادثة البشرية بوسائط إمبيريقية الحطّ من القيم البشرية وإزرائها وهذم كل ما له علاقة بالقيم الإتيقية والدينية في ذاتية البشري القيومية¹.

حينها أدرك² سورن أنّ هجومه هذا لا يقتصر فقط على المفاهيم الفيزيقية المفسّرة لماهية الوجود البشري، بل عمّد كذلك إلى مهاجمة النظرة الماهوية للذات بحكم أنّها المحتوى العقلي لانطباعات المعرفة، منفصلة عن العالم المحيط، حيث يرى أنّ هذه الذات (المتوحدة) في علاقة تفاعلية مع الأغيار وكذلك مع عالم الأشياء، وهي بذلك ذات انفعالية، بخلاف الذات المنظور إليها من طرف أهل التجريد العقلي مقطوعة الصلة عن هذه الانفعالات ولا تعرف إلا من خلالها كذات في خلوصها البحتة المنعزلة عن موضوعها، وبهذا كانت هذه المفاهيم هي اللبنة الأولى لانبثاق النزعة الوجودية في الفكر الأوروبي من طريق عرّابها سورن كيركغورد، وهي عينها المفاهيم التي سيؤسس عليها الفلاسفة الوجوديون نزعاتهم³.

¹ المرجع نفسه، ص 94-95.

² اعتماداً للفظ أدرك في حد ذاته يُعتبر ممّا يمكن أن يُحفظ منه، إذا ما عمّدنا إلى الأخذ به وفقاً للنزوع الوجودي الكيركغوردي، لكنه جازز إذا ما اعتمدها في تقصّي وفهم العقلية الكيركغوردية، ولعلّ من أهم الكتب التي حاولت أن تدرس العقلية الكيركغوردية بعيداً من نزعتة الوجودية هو الباحث جيمس كولينز في كتابه عقل كيركجارد، انظر:

James Collins, *The Mind of Kierkegaard* (Princeton: Princeton University Press, April 19, 2016).
³ يعتقد الباحث والمفكر اللاهوتي ريتشارد بورك هوفر أنّ كيركغورد كان مفكراً من الطراز الأول في خلق المفاهيم والشفرات والأنظمة المعرفية، وعلى أنه لم يقتدر على الإطلاق التعاطي بجرية مع الالتزامات الأكاديمية المنهجة للاهوت والفلسفة، هذا يعني من ناحية أنّ له رؤياه ووجهة نظره المستقلّة بسياقها وغير المتحيّزة لأيّ من الحقول المعرفية المتداولة في اللاهوت والفلسفة في زمانه، ويكشف من ناحية أخرى عن أنه أخذ على عاتقه فهم الظاهرة الفكرية طبقاً لمنهجية أملت عليها تأملاته الفلسفية ومخيّلاته الأدبية التي لا يمكن للتقاليد الأكاديمية وألياتها المشروطة أن تستوعب سعّتها في تحريك المفاهيم وإعادة تكوينها، وخصوصاً في تناول تحولات العقائد وأثر سلطة الكنيسة المرفوضة لديه في صياغة أهم مفاصلها، وهذا ممّا شرعت تلك المناهج في التأليف فيه، وفي النهاية بات واضحاً لكيركغورد أنّ تلك المذاهب أو التقاليد المتبعة في تدارس الإشكالات المعرفية وتفسيرها فارغة من المحتوى، انطلاقاً من هذا الموقف تأسّس لديه أسلوبه النقدي الخاص ومسافته الحرجة التي فصلته عن النظرة المتداولة أو المألوفة للاهوت والفلسفة، وهذا يعني أنّ كلّ المفاهيم والظواهر الفكرية، التي كانت بطبيعة الحال شديدة الارتباط بسلطة تلك التقاليد أو المناهج، لم يجد فيها ما يلبّي الحاجة المعرفية لرسم ملامح علاقة الإنسان باشتراطات وجوده، ومن هنا قام بصياغة مفاهيم جديدة تنسجم إلى حدّ ما مع ما اجتهد فيه من تفسيرات وشروح (انظر: سورن كيركغورد: "حضور الذات في وهاد الوجود": حوار مع ريتشارد بورك هوفر، ترجمة أسامة الشحماني، ضمن كتاب: الحب والإيمان عند سورن كيركغورد، تحرير وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير (بيروت)، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2006، ص 218).

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

وبدرجة خاصة كارل يسبرس¹ في كتابه: سيكولوجيا الرؤية إلى العالم، كما أنّ هذه النزعة الوجودية انبثقت رأساً من الانفعال الديني الإيماني فهي في أصولها ركيزة دينية بامتياز واللاهوت المسيحي كان محفّزها الأولاني، استقت من لاهوته ومفاهيمه المقولات الأساسية لها.

أدرك الفلاسفة الوجوديون عمومًا²، بما فيهم سورن أنه بينما ينتمي تفكير المتوحد إلى وجوده العيني، فإنّ هذا الوجود لا قدرة لنا بحذقه حدقاً سليماً باعتباره مجرد موضوع للفكر، وإنما يتمّ حذقه بوساطة الوعي الذاتوي، وهذا ما يجعل البحث عن معنى الوجود من طريق التفكير التأملي أمراً صعباً، بحكم أنّ هذه المسألة توجد داخل مجال التفكير الوجودي، حيث لا يقتدر الفكر المجرد في خلوصه أن يعالج مشكلات مباطنة لعالم الحياة والمعنى، لأنّ هذه المسائل غير محددة بمعالم موضوعية معينة، كما لا يمكن تصورها عقلاً، كأن يسعى المفكر العقلاني البحث عن سبب وجوده في هذا العالم وفي بؤرة معينة منه من دون غيرها من أماكن العالم، وما معنى أن تبقى أحياء لمدة طويلة من الزمن بينما يموت الطفل في المهد؟، ولماذا لم تُستشّر قبل أن نوجد في هذا العالم؟، المفكر العقلاني يسعى لفهم آليات عمل الحياة بيولوجياً وفيزيائياً لكنه لا يطرح مشاغل من هذا القبيل لأنها تندرج في مجال الأسئلة الوجودية (سؤال المعنى، هاجس المستقبل، الموت، العذاب، المحنة،

¹ ينعت بوشنسكي الفيلسوف كارل ياسبرس بأنه واحد من أوائل المفكرين الذين أخرجوا مؤلفات تعبر عن الاتجاه الوجودي، و لكن أيضاً من بين كل الآخرين من قدم نظاماً فلسفياً وجودياً متكاملأ أشد الاكتمال ، و يقترّب أعظم اقتراب من الميتافيزيقا، و هذا هو السبب في أننا ندرسه في نهاية المطاف بعد الفلاسفة الوجوديين الآخرين، و يمتاز فكر يسبرس بأنه أكثر اعتدالاً في مجمله بالقياس إلى الفلاسفة الوجوديين الآخرين ، كما يتميز عنهم في محاولته الوصول إلى مذهب ميتافيزيقي ، و إلى نوع من اللاهوت الطبيعي، هذا إلى جانب احتواء أعماله على الموقف الأساسي و الاعتقادات المشتركة بين كل الفلاسفة الوجوديين (انظر: إم.بوشنسكي، الفلسفة العاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت، 1992، ص ص 243-244).

² وتقع الإشارة هنا على أنصار الوجودية المؤمنة: كارل يسبرس، غابريال مارسيل ونيقولا بريديانيف بدرجة خاصة.

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

السعادة، التضحية، الخلاص... إلخ)، كما أن كيركغورد يعتبر بأن المتوحد لا يقتدر على فهم البغية من وحيه الخاص إلا في حالات الأزمة الانفعالية الجوانية، في لحظات التهديد الوجودي الوخيم بالانعدام، لا من حيث أنّ هذه الانعدامية التهديدية لوجود المتوحد مجرد إمكان، بل من حيث هو حقيقة واقعة، وحينها يقرّر المتوحد أن يختار بين اثنين (أن يحيا أو يموت)، أن يكون أو لا يكون، وبعبارة أبلغ إنَّ دأب وديدن كيركغورد هو معنى الحياة، التي تمثّل معنى الوجود¹.

وحتى يحلّ سورن قضية معرفة الوجود، أغدق على الذات معنى إتيقي وديني، حيث تجسّد الذاتية عنده: الجوانية²، فكان يعتقد أن الإنسان يكون إنساناً بالمعنى الحقيقي حينما يتواشج مع الإله، كما كان يهدف من ذلك أيضاً إلى أن ينكص بالبشر من الرفض الذاتي إلى الوعي الذاتي، لهذا تبقى الحقيقة الإنسانية عند سورن حقيقة أخلاقية-دينية بالأساس، ولا يمكن البتة لأيّ متأمل موضوعي أن يصل إلى تكنه حقايقية المتوحد، لأنّ المعرفة الوجودية جوانية بالأساس، وباعتبارها كذلك فإنها غير ممكنة التكنه من خلال عمل المطابقة بين الفكر والوجود وإنما يتم لها الإحقاق من منطلق أنّ العارف هو المتوحد الذي يجسّد هذه الحقيقة الوجودية ما دام أنه يعيش في الزمان، كما أنّ الحقيقة الوجودية نزوع دائم ومستمر، فذات المتوحد دائمة الاستمرارية في فاعلية التحقق بالنسبة إلى إنجازاتها،

¹ المرجع نفسه، ص 96.

² لفظاً ابتدعه عثمان أمين وهي تعبير عن نزوع للذات تحاول فيه أن تتبصر الأشخاص والأشياء في العالم برؤية روحية، بمعنى أنّها تتبصر "المخبر" ولا تقف فقط عند "المظهر"، وأن تعوض في أعماق "الجوانية" دون أن تقع البتة بحكم "الظاهر" وأن تجوب عالم "الداخل" بعد النظر إلى "الخارج". ويعلّق عليها عثمان أمين قائلاً: "الجوانية اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس، ومتابعة التأمل في بطون الكتب، مع مداومة التعرّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس، وعقيدة الجوانية مفتوحة تأبى الركون إلى مذهب أو الوقوف عند واقع، وتتجه إلى المعنى والقصد من وراء اللفظ والوضع، وتتحو إلى الفهم والتعاطف، لا إلى الحفظ والتقرير وتدعو إلى العمل البناء، مؤسساً على النظر الواعي وتلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه وتدرسه في حياته الجوانية لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه، وفي أفكاره وهواجسه وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته وفي حقائقه وأباطيله وفي أحكامه واستدلالاته وفي رشاده وضلاله (عثمان أمين، الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم: القاهرة، مصر، 1964، ص 10-9).

وكأنها مشروع دائم غير مكتمل وبجاجة إلى الإنجاز والإتمام والتطور، لهذا يكون دأبها وملاذها الأصيل في العناية بوجود المتوحد وجوانيته على حساب الطبيعة اللاشخصية المتخارجة عنه، ويكون التأمل الوجودي الحقيقي مرهون بالشعور الأخلاقي المهذب لذات المتوحد في علاقته مع الرب وفي علاقته مع ذوات الأغيار من بني جنسه¹.

وما دام أنّ هذه الإمكانيات المتاحة للمتوحد البشري متواشجة مع الرب، فلا بدّ لنا من معالجة الوجود من خلال الحقيقة الموضوعية معالجة كاملة، بحكم أنّ حقانية المتوحد بالنسبة إلى سورن ذاتوية ومن ثمة تصبح الحقيقة الموضوعية حقيقة مفارقة موضوعيًا، فالذاتية هي الحقيقة وهذه المفارقة الموضوعية تشكّل اضطرابًا جوائيًا يصبح مقياسًا لتطابق الحقيقة مع الذات، وتُعتبر سمة المفارقة في الحقيقة الموضوعية عن عمد يقينية موضوعها، وهذه اللايقينية هي التعبير عن انفعال الجوانية وهذا الانفعال هو بدقة الحقيقة، هذا ويرى سورن أنّ اكتمال حقيقة المتوحد وجوديًا هي أن يصبح في حقيقته الذاتية على علاقة بالحقيقة الأبدية ولكن هذه العلاقة تُعتبر علاقة مفارقة².

وبذلك فكلما عمّدت الذات القيومية في الغور جوائيًا، بغية التعبير عن شجونها الوجودي تستشعر أنّ لها تواشج بالمطلقية، الذي تقتدر من خلاله أن تحقّق طفرة تجاوزية لمفارقة حقانية وجودها الزماني، ذلك لأنّ الوفرة والغزارة، المتمظّهرة في الجوانية المعبرة عن وجود الذات القيومية، تتطلب تلافياً لجدار عقبة وجودها، بمعنى إمكان النزوع بمنحى ترانسندانتالي عليه، وتجاوزه، من طريق قوة حشد الذات جوائيًا من خلال قوة الإيمان، في

¹ المرجع نفسه، ص 96.

² بعد الارتكان إلى قيمة الحقيقة الذاتية بالنسبة إلى المتوحد عند كيركغورد يجيلنا بعدها إلى السرّ الأكبر الذي يكون بمثابة الضمان الأبدي لفردة الذات القيومية وأصلاتها وعمقها الروحاني الجواني، هذا السرّ يتجلى في تعالقها السرمدى بالحقيقة الربانية، وفي هذا إحالة إلى النيرة الصوفية التي سيطورها فيما بعد سورن في كتاباته المتلاحقة خصوصًا المحسوبة على الدين والتضحية ككتاب **خوف ورعدة** و**كتاب الرجعي**، أما بخصوص اعتقاده أن العلاقة بين المتوحد والرب في أبدية لا بد أن يكتسيها طابع المفارقة فسندرجه بتفصيل في الفصل الثالث من الأطروحة.

اللحظة التي يحياها الإنسان وجوديًا، وفي هذا السياق يجمع جلّ الفلاسفة الوجوديون على أنّ العلامة التي تميّز الوجود البشري عن غيره من الموجودات المتوضعة في العالم البراني، هي علامة التعالي والمجاوزه، فالمتوحد الإنسان لا يسلمّ بالشيء المعطى الذي يحذق فيه ذاته مع غيره من الموجودات الأخرى، بل يحاول جاهدًا أن يبرهن عن ذاته من خلال هيمنته على بيئته الطبيعية، وحتى يقندر على إحقاق هذا يتجاوز ذاته ويعلو عليها، بالإضافة إلى ذلك كله، يُشير هذا التراسندانس إلى حقانية أن المتوحد في أيّ لحظة يجاوز أو يعمد إلى التعالي على ما هو عليه في تلك اللحظة ذاتها، وهذه الحقيقة المتعالية يختلف في تحديدها الوجوديون، وبدرجة خاصّة الوجوديون غير المؤمنين (جان بول سارتر)، هذا الأخير الذي يعطي تفسيرًا دينيًا للتعالي الإنساني، حيث يرى أنّ الإنسان في فاعليته المتعالية يطمح إلى الحقيقة المتعالية، ويتمّ تحديد هذا من خلال شعفّه إليها، لكنه ومع ذلك لا يظهر توافق الحقيقة المتعالية والعقل في حقيقة أعلى، وهكذا يرى سارتر أنّ الفاعلية المتعالية، يعتبر غير ذي جدوى ومحكومًا عليه الفشل إذا ما عمّد المتوحد الإنسان من خلاله أن يدخل في مشاركة مع حقيقة أخرى مستجيبة غير ذاته.

وهنا نفهم من الاتجاه الوجودي الذي ينزعه سارتر يسلمّ بالعلو ولا يسلمّ بوجود حقيقة متعالية إذ إن الذات بالنسبة إلى هذا الاتجاه، تظلّ قابضة محبوسة في ذاتها، مهما تلحّ رغبتها من أجل التعالي، وهذا خلاف ما رآه الوجودي المؤمن غابريال مارسيل الذي يعمد إلى التسليم بالحقيقة اللاهوتية، وإمكان المشاركة الإنسانية معها، وتُعتبر نزعة العلوّ عنده ردّ فعل فطرية من الإنسان تجاه الرب والرّب هو الذي يتّخذ الخطوة الأولى في إعطاء الإنسان

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

المقدرة على هذه الاستجابة وحركة الإنسان الحرّة للعلو، هي مقياس مدى عمق وجوده العيني ونضجه الشخصي¹.

وعلى الرغم من أنّ هناك تباينٌ لوجهات الرأي بين أرباب النزعة الوجودية حول فكرة التعالي، نتجلى تأثير لكيركغورد على هذه النزعات بصورة أو بأخرى، إذ يعتبر مسؤولاً إلى حدّ كبير عن الرؤية الإلحادية فيما يتعلق بهذه الفكرة² وذلك على الرغم من أنّ فكره ينحو إلى الاتجاه الديني، والبرهان على ذلك يكمن في أنّ إخفاقه في إعداد قواعد صلبة لميتافيزيقا معرفة طبيعة الإله ووجوده العيني، فيه تدعيم لرأي سارتر بأنّ الرب ليس هو الحقيقة الترانسندنتالية التي يعلو من أجلها المتوحد على ذاته، مع أنّ سورن حاول أن يستعيز عن هذا الإخفاق بالنسبة إلى الدليل الميتافيزيقي على معرفة الرب، وذلك من خلال نظرتة مدى التأثير الديني على المتوحد، وعلى هذا الأساس يعتقد بأنّ طلب المتوحد للعلو يمثل الصّفة الأصلانية لُبعد وجوده العيني الكامل، وأنّ منبع هذا العلو في الوجود ذو حمولة دينية بالأساس، ولهذا يتبغي المتوحد العلوّ بغية إحقاق سعادته الأبدية ويتجلى تبصره للسعادة الأبدية داخل نطاق وجودي، من المحتمل إحقاقه من خلال العنصر المسيحي المتفرد، فميّز بين العلو باعتبارها مفهوماً لاهوتياً دينياً بصفة عامة، وكذلك بحكم أنه منبث في الديانة المسيحية خصوصاً، ويظهر البُعد الوجودي للغبطة الأبدية عنده في بحث المتوحد الحثيث عن السعادة التي لا تنفى ولا تزول، من خلال أفعاله الزمانية، وهكذا يوجد تعارض بين الذات المتوحّدة والخير المطلق المتمظهر في الحبور الأبدي، والذي تسعى

¹ المرجع نفسه، ص 101-102.

² بالرغم من أن سورن كان شخصاً مؤمناً إلا أنه منح مادة لاهوتية حام للوجوديين الذين جاءوا بعده ليعتمدوا مطارحاته ورؤاه في التعبير عن نزعتهم الإلحادية، والتي لم تكن مقصودة منه لأننا لا نقف على دليل من كتبه ينافح عن النزوع الإلحادي، وربما من أهم الفلاسفة الذين اعتمدوا على مقارباته في سبيل إحقاق ذلك الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر والأنطولوجي الألماني مارتن هيدغر، بالرغم من أن هذا الأخير يصعب أن نصفه ضمن خانة الوجودية الملحدة ولكن يمكن على الأقل نعتها بنزعة اللاهوت من دون إله.

الذات إلى تملكه، فمن ناحية يرى أنّ هذا الخير يُعتبر هبة دائمة وإرواءً لظماً هذه الذات ومن ثم يُعتبر عنصر المعاناة والمحبة وعذاباتها فيها، ومن ناحية أخرى يرى أنّ هذا التعارض يستنهض نوستالجيا الذات المتفردة المتوحدة وكفاحها المرير، وازدياد شغفها لهذا الخير المطلق¹.

هذا ويعتبر سورن أنّ التعارض بين الأعمال المندرجة في منحى الزمان للفرد المتوحد والخير المطلق يجعل الوعي بالغبطة الأبدية والرغبة من أجلها تصوراً دياليكتيكياً، بمعنى أن المتوحد يقتدر على أن يبلغ سعادته الأبدية، مهما كانت موجودة، وذلك من خلال حرية أفعاله، وهذا الوعي بالقلق والحزع المفارق بين الفعل الزمني والنتيجة الأبدية المتمخضة عنه، يدخل في ميراث المتوحد بالنسبة إلى العلو، وفي الوقت عينه ينمو في شجون ديني ووجود عينيّ مسؤول، وعلى ضوء هذا الانسجام بين العلو والتمظهر الديني للوجود العيني فرّق سورن بين العلو الديني بصورة عامة، والعلو المسيحي بدرجة خاصة، ودعم هذا التمييز من خلال الحقيقة الوجودية التي هي التمام العام للحياة الدينية، وقد أكد على هذا بمثال وعي الوثني، حيث يعتقد بأنه يشتمل على عامل مثير للمحنة والمعاناة، متطوراً إلى أسمى درجة، فعلى وهاد إشراقه الخير الأبدي، يتعهد هذا الوعي بالخير المتناهي لهذا العالم لأنه يحمل في جوانبته الأبدي، وكذلك يعترف بخطيئة قضية الوجود، ولكنه يهدف كذلك إلى التجرد من الوشاج الأرضي للوجود العيني، إنّ المشكلة تظهر فيما يتواشج بوضع المتوحد في الوجود العيني الزماني، ومن ثم يعتبر هذا عائقاً لتحقيقه للخير المطلق، ولا يوجد بعد طريق آخر لاقترابه منه إلا في الحالة التي يظلّ فيها المتوحد دائماً عبارة عن ذات تحقق أفعال الورع والخضوع والخنوع، كما يرى سورن أنّ هذا واضح في الديانة المسيحية التي تثبت علو الوجود البشري، ولكنها مع ذلك تحقّق هذه البغية بطريقة مفارقاتية، حيث تفترض عوامل الإذعان

¹ المرجع نفسه، ص 101-102.

والخضوع والمعاناة، التي تؤكد على العنصر الديالكتيكي في منحى الديني المتحقق من خلال إيمان المتوحد¹.

حقيق بنا الاعتراف وهنا بأن هذه المعالجة الكيركغوردية لقضية العلو الديني لا تخلو من صعوبات في رؤية أنّ الوجود العيني، وجودٌ ديني متعالٍ، حيث يعتبر أنّ الوجود العيني يشتمل على هشاشة البشري في قدرته، لا بمعنى أنه يشتمل على النموذج الزماني للوجود فقط، بل يحيا في الوقت نفسه باعتباره خطأً، حيث يصبح الوجود الزماني ملائمًا للوجود البشري، وذلك لاشتماله على نصر الأبدى، وفي هذا المنحى يؤكد سورن كذلك أنّ الوجود العيني الإتيقي والديني للمتوحد، هو الواقعية بكمالها، لأنّ المتوحد لا يحيا العلو في نموذج البشري بعيدًا من واقعه الفعلي، لكنه يهب معنى جديدًا، لما هو زماني عيني محتمل وإمكاني، ويفعل ذلك من خلال الإقرار بالحضور في الوجود الأبدى في الزمان، ومن هنا يصل سورن إلى أنّ الوجود العيني، وجودٌ ديني متعالٍ، وذلك من خلال تجاوز ذاته في زمان، حتى يقتدر أن يكون على تواشجٍ بالحقيقة الأبدية ولكن هل لهذه الحقيقة الأبدية وجودٌ عيني؟

ذلك ما سعى سورن لبلوغه من خلال دراسته لمشكلة وجود الإله من ناحية معرفته، حيث تكتسي قضية معالجة سورن لمشكلة وجود الإله أهمية كبيرة لأنها تؤثر على كلّ المسائل التي حاول أن يطرحها ويعالجها من خلال نظرتة للوجود العيني، بالإضافة إلى ذلك يستعمل في هذه المعالجة مصطلحات خاصة به مما جعلها أكثر تعقيدًا من المعالجات الميتافيزيقية الأخرى، وتتلور هذه القضية في ثلاثة ضروب: الضرب الأول في رفضه الدليل الأنطولوجي في شكله الحديث، والضرب الثاني يكمن في تمييزه بين الحقيقة الأبدية ووجود

¹ المرجع نفسه، ص 104.

الإله، والضرب الثالث يتجلى من خلال قبول المفارقة الكانطية فيما يتعلق بالعقل المتناهي¹، والوجود اللامتناهي، ففي الضرب الأول يختلف كيركغورد مع تصورات الفلسفة المثالية عمومًا، حول فكرة الوجود من ناحية أنّ التفسير الأحادي والمثالي الذي تعتمده هذه الفلسفة بغية تفسير الوجود، يتضمن أنّ الماهية هي عينها الوجود، لكن على العكس من ذلك يعتبر سورن أنّ الوجود يجب أن يتطابق مع الشيء الفردي، ومن ثم لا يمكنه أن يكون مختصرًا إلى تصور، ومن هذه الفكرة عن الوجود وفق منظوره يجب أن يشتمل الوجود الأسمى على كلّ كمال، وبناءً على ذلك تصبح حركة الفكر في الانتقال من الماهية إلى الوجود حركة مضلّلة، ومن هنا يتجلى لنا أنّ مبدأ الفكر المجرد الخالص حول إثبات البرهان الأنطولوجي، ومن ثم حول البرهنة على وجود الإله يعتبر مبدأ فرضيًا، تتبع نتائجه من فكر مستقلّ إلى جانب ذلك، يتمّ تفنيد هذا الافتراض للفكر المجرد، ذلك لأنّ النوع الوحيد للوجود العيني، الذي يقتدر أن يصل إليه الإنسان بالطريقة القبليّة، هو نموذج مثالي للوجود، الذي يكمن داخل نظام الماهية، ولا يحدّد أيّ وجود عينيّ فعليّ حقيقي بما في ذلك الإله، وبالتالي يرى سورن أنّ الماهية لا تُساهم البتة في معرفة الوجود العيني، بل تساعد على اتّساع نطاق معرفة الإنسان، لطبيعة الشيء وإسهاماته، وذلك من خلال تحليل تصوّري واستنتاج معقول، ومن ثم يصبح هذا التفسير لماهية الإله بالنسبة إلى سورن كيركغورد المعنى الأوحد الذي يكمن من خلاله إثبات البرهان على معرفة وجود الإله، أمّا بخصوص الضرب

¹ نَحَجْ كانط طريقة ثورية في الفكر شبَّهها بثورة كوبرنيكوس في علم الفلك، حيث جعل الفكر حاصلاً بذاته على شروط المعرفة، وأنّ الأشياء تدور حول فلكه الخاص لتصير موضوعًا للإدراك والفهم، ولا يدور هو حولها كما كان يُعتقد من قبل في أدبيات الميتافيزيقا الكلاسيكية، كما بيّن كانط أنّ مهمة النقد خاصته تكمن في بيان تحافت كلّ من تيار الفلسفة الاعتقادية الذي يمثّله الفيلسوف الألماني يوهان كريستيان وولف، وتيار الارتياحية الذي جسّده الإنجليزي دافيد هيوم، ووجد كانط بأنّه لا مناط إلى الفصل في هذا التهافت إلّا بالرجوع إلى محكمة النقد التي أبانت عن حقيقة جوهرية مفادها أنّ العقل البشري يجب أن لا يُفهم على أنه "عقل مطلق" وإنما هو محكوم ومثقل بالتناهي وتُعابله حدود منها ما هو داخلي "موجود في الذات"، ومنها ما هو خارجي "موجود في العالم الخارجي"، والعلم الحقيقي في معتقد كانط هو الذي يعترف بوجود حدود عامة، أنّ العالم لا يمكن لنا معرفته كما هو، بل كما تقدّمه لنا التمثلات الذهنية من طريق الفهم، وبذلك فالعلم بالمفهوم الكانطي هو معرفة الذات لجهلها من خلال النقد.

الثاني فنفهم منه أنّ سورن يعتقد في أنّ احتمالية فهم الوجود الإلهي تتمّ من خلال روح الإيمان، ويدلّل على ذلك في نظره أنّ الوجود الإلهي يتأكّد للإنسان عندما يترك من الذهن البرهان ويؤدّي قفزة الإيمان (هذه القفزة التي تمظهرت بصورة رائعة في شخص النبي إبراهيم والتي جعلت سورن ينعته بفارس الإيمان)، ويعني سورن بالوجود العيني الوجود المتناهي زمانيًا الذي هو بصورة أساسية ذات في حالة صيرورة، ومن ثمّ لا يستعمل مصطلح الوجود العيني بالنسبة إلى الإله، لكن يعتبره في شكل وجوده الأبدي، وتعني عينية الإله أنّ الوجود العيني هو الحقيقة المفارقة أو هو سرّ الإلهية التي تظهر من خلال الإنسان، وهو في لحظة زمنية (تجسّدية الرب في جسد المسيح)، حيث يرى سورن أنّ لحظة التجسيد هي حقيقة وجودية وهي الإنسان الذي لديه إشارة للحظة التاريخية للوجود بوصفها حادثة زمانية، إنّ الوجود العيني لله بالنسبة إلى سورن هو حقيقة المسيح (الرب-البشري)، وهذه مسألة إيمانية أكثر ممّا هي برهانية¹.

أمّا بخصوص الضرب الثالث والأخير لمشكلة معرفة وجود الإله، يتعلق ببرهان كانط الأنطولوجي في هذه المسألة، حيث يثبت كانط على أنّ العقل البشري يقع في مشكلة حينما يعمد إلى إثبات حقانية أنّ الإله اللامتناهي يوجد، تبعًا للتمظهر الأبدي للوجود، لأنّ هذا النوع من الوجود يختلف بشكلٍ جذريّ عن الوجود الزمني، وعن الحقيقة الوجودية للعقل البشري، ويعبرّ العقل عن هذا التباين الكامل، من خلال الإحالة إلى الإله باعتباره المجهول المتغاير في خواصه، كما تحدّث كانط عن هذا الشيء المجهول بشكلٍ تجريدي نظريّ على أنه حدّ واقعي، أو الحدّ الذي يلمح إلى ما وراء ذاته، إلى مجال الشيء الذي لا يمكن معرفته وليس على أنه حدّ مقيّد للعقل وكابح له، فقد حذق كانط أنّ اعتماد القياس بغية بلوغ معرفة وجود الإله يدلّ ضمناً على أنّ الشيء المجهول لا يعطي معرفة عنه بوصفه في

¹ المرجع نفسه، ص 106-107.

ذاته، وليس لدى سورن كيركغورد نظرة تامة يقتدر من خلالها أن يتعامل مع البرهان الكانطي عن الوجود والماهية والوجود العيني، على اعتبار أنّ كانط يميّز بين حالة الماهية والوجود العيني الفعلي، وهنا يختلف سورن عن أيّ طرحٍ مثالي، حيث كان يأخذ على المثاليين النظرة الأحادية في علاقة الوجود بالماهية، ويعتبر كلاً منهما وجوداً واحداً، ولهذا العلة ليس لديه برهان عن حقيقة وجود الإله الفعلي، أو أيّ تضمين قياسي للماهية، والوجود العيني بالنسبة إلى الله، ومن ثم يرى أنّ هناك تمييزاً بين النموذج الفريد للوجود الإلهي ومعرفة المتوحد عن هذا الوجود، لأنّ الماهية والوجود العيني شيء واحد بالنسبة إلى الله، وبناءً على ذلك يستطيع العقل أن يبرهن من خلال فكرة ماهية الإله على فكرة وجوده العيني، هكذا يجب أن تكون كلّ من الماهية والوجود العيني منسوبتين إلى الإله من دون مساعدة تُساند البرهان الأنطولوجي، والنظرة المثالية للفكر المجرد¹.

والم تأمل لكتابات سورن كيركغورد المركزيّة يتجلى بأن هذا الأخير لم يعبر عن فلسفته بما يطلق عليه اليوم: النزعة الوجودية، إلا أنه ابتدع مصطلحات هي من صميم هذه النزعة، وصارت تُعتمد فيما بعد للتعبير عن الفلسفة الوجودية عمومًا، فنجده مثلاً يستخدم مصطلحات مثل اختيارات الوجود، صراع الوجود، دياليكتيك الوجود، مآلات الوجود، تظهر الوجود، خبرة الوجود، شفافية الوجود، أغاز الوجود وأسراره، جوانية الوجود، مقولات الوجود، إستطيقا الوجود، تواصل الوجود، وسيط الوجود، منازل الوجود، تناقضات الوجود، تحوّل الوجود، مهمات الوجود، مشكلات الوجود، ضروب الوجود، تمرحلات الوجود، رؤى الوجود، معوقات الوجود، كما نجد سورن يتحدث عن أنواع للوجود من صميم: الوجود الروحاني، الوجودي الفيزيقي، الوجود الفكري، الوجود الإنساني، الوجود الإلهي، الوجود المثالي، والوجود الشعاعي الوجداني، ظلّ الوجود، الوجود الهشّ، وجود

¹ المرجع نفسه، ص 108-109.

المؤلف ووجود الأغيار، هذه المصطلحات صارت تُعتمد كلبنة أساسية في التعبير عن النزعة الوجودية عمومًا من طرف فلاسفتها، لكن هل وضّح سورن في مجمل كتاباته ماذا تعني فلسفة الوجود عنده؟ أم تركها متناثرة مبثوثة في مجمل كتبه؟

حقيق بنا الاعتراف بأنّ سورن لم يحدّد على وجه الدقة ماذا يعني بفلسفة الوجود؟، وهل يعتقد في وجود هذا الضرب من الفلسفة؟، فليس هناك من تعريف مفصّل أو مختصر لهذه الفلسفة، ليس فقط سورن، بل الفلاسفة الوجوديون الذين جاءوا من بعده لم يفصّلوا في المفهوم الدقيق لهذه النزعة وتركوها كومضات متناثرة في كتبهم، ربما الفيلسوف الوحيد الذي حاول أن يبسط هذا المدلول ويؤوضه في مفاهيم مقاربة للفهم هو كارل يسبرس، أما هيدغر فجاءت مفاهيمه ملغزة ويكتنفها غموض حادّ وتأويل صارخ، صحيح أنّ لفظ وجود يبدو للوهلة الأولى أنه مفهوم معهود في اللسان الدارج للحياة اليومية للإنسان وحتى في المصطلح الفلسفي عمومًا، وأنّ كلّ فرد يقتدر على معرفة ما معنى أن نقول عن شيء ما أنه موجود أو غير موجود، إلّا أنّ المميز بدرجة خاصة في وجودية سورن أنّها تبحث في الوجود المتوحد للإنسان وليس الوجود العام، لكن ماذا يقصد سورن بالقول أن يوجد الإنسان كفرد متوحد؟.

إنّ الوجود المتوحد عنده يعني أولاً وقبل كلّ شيء وجود في الزمان مقابل الوجود في الأبدية، فدروج الإنسان ودخوله عالم الحياة اقحمه عن غير مشورة اضطرارًا في الزمان، فصار كائن زماني يغالبه الفناء والزوال، إلّا أنه يعلم بأنّ هذا الزمان الذي يعيش فيه هو سرّ تناهيه وهو مهدّد في كلّ لحظة من لحظاته بالموت كنهاية حدّية لهذا الوجود ونهائيته، لكن هذه النهائية وفق المنظور الكيركغوردي لا تعني النهائية في منحها المطلق، فهو يؤمن بوجود غير متناهٍ في عالم الدينونة وهو مطلق لا تحدّه حدود ولا يخضع للقواعد نفسها التي

يخضع لها عالم الزوال والأشياء المتغيرة الفانية، لكن وجود هذا المتوحد تعني أيضاً أنه يوجد ويبقى في ديمومة الانوجداد الصيروري، وليس الوجود الكامن الستاتيكي، لهذا فالمتوحد يسعى جاهداً ليوحد ويبقى دوماً في لحظة انوجداد، وفي هذه الحالات الانوجدادية تتاح له إمكانيات وامتاحات متباينة ومختلفة المشارب والضروب، ومهمة المفكر الوجودي إن صحَّ التعبير هو أن ينظر في هذه القضايا الإمكانية المتاحة بغية الوصول إلى حذق جذري عميق لها وأن يدلي بتواصلات الوجود عنها¹.

وهذا بحُكم أنّ هذا التواصل الوجودي قد يكون ذو حمولة فردية كبيرة وقد يكون من الضرب الفني الجمالي، واللبننة الجوهرية تكمن في أنّ المفكر الوجودي لا ينهج مسلكاً عقلاًياً ملاحظاً ومبيناً ومؤكداً تجاه الضروب الممكنة المتباينة للحياة، بل هو يرهن ذاته بقوة لهذه الإمكانيات المتاحة، وهو ذاته يجيا بقوة في ذلك الضرب الوجودي الذي عمّد إلى اختياره، وبهذه الحالة الانفعالية الشجونية بمنحى الوجود يفصل المفكر الوجودي ذاته عن المفكر بصورة عامة، فبينما المفكر هو مفكرٌ موضوعي خالٍ من الوجدانيات يتجاهل بقدر المستطاع كلّ المشاعر، فإنّ المفكر الوجودي يفضّل في الحقيقة أن يغوص بذاته في المنحى الانفعالي للوجود، لهذا يمكن نعت المفكر الوجودي بالمفكر الذاتي على حين أنّ المفكر بصورة عامة، العالم أو سمّه أيّ تسمية ممكنة يسمّى المفكر الموضوعي، وغالباً يتحدث سورن عن المفكر الموضوعي بتهكم شديد عندما يشغل ذلك المفكر ذاته بقضايا الوجود، ولكن بطريقة عقلانية كمجرد ملاحظٍ من دون أن يجيا هو ذاته ما يفكر فيه، ويتكلم سورن عن تلك الدمية الصغيرة والأستاذ الموجود الذي يكتب مذهباً نسقياً، ويصفه بالإنسان المتباعد والشخصية المؤسفة للأستاذ الذي يجيا على نحوٍ خياليٍّ غارق في عالم التجريد وينسى أو يتناسى المطالب الحقانية للوجود عليه، وحينما يخسر ذاته في عالم التأمل

¹ فرتيوف برانت، كيركجورد، ص 100.

العقلي يستبعد ذاته القيومية كما يستبعد الإنسان عصاه التي يستعين بها في مشيه، الشخص المتأمل قد يبدو للكثيرين أنه شخص ذكي متحلق نبيه، قد يحقق نجاحات كبيرة ظاهرية في حياته في عمله وعلاقاته مع الناس، وقد يحقق كذلك زواجًا مستقرًا وناجحًا ظاهريًا كذلك، لكن للأسف لا يتحرك بوجدان الحب ويكون زواجه لا شخصيًا حال تفكيره، وتكون حياته المتوحدة من دون شجون ومن دون صراعات مشاعر باطنية، ويكون صورة باهتة باردة لشخص متوسط القلق بشأن ما إذا كانت الجامعة ستمنحه أفضل حياة، يعيش حياة القناعات المقيتة ويبقى شخصًا ضيق الأفق¹.

والتأمل كذلك لحلّ كتابات سورن يجد بأنه يركّز كذلك على قضايا توصلات الوجود ومجالاته ومنازله، وبمفصلها في الغالب إلى ضروب جمالية، تهكمية، أخلاقية، فكاهية²، ودينية عميقة، ويعتبر الضرب الديني هو أعلى ضروب الوجود عنده، إذ وضح فيه مفاهيم الحقيقة والزيف وتصورات عن فلسفة الحياة وما هو معيار حقيقة فلسفة الحياة؟ وهل كلّ فلسفات الحياة متساوية على أساس واحد؟، أو أنه من العبث أن نبحث حقيقة أو زيف فلسفة للحياة؟

يعتقد سورن بأن الحقيقة هي أن تعيش من أجل الفكرة، وترهن لها كلّ حياتك من أولها إلى آخرها، والتي من أجلها تحيا ومن أجلها تموت، ليؤكد بعد ذلك على أن الحقيقة التي تتوهج نورًا هي وحدها الحقيقة بالنسبة لك، والملمح النوراني للحقيقة لا يلمع وفقه إلا من أعماق الذات ووهجها الخالص، لتصبح بعد ذلك الذاتية هي الحقيقة، وبذلك درجت مقولة الحقيقة الذاتية كمصطلح مركزي في الفلسفة الوجودية وصار يطلق عليه من طرف "الوجوديون المعاصرون" المفهوم الوجودي للحقيقة، وهو تعبير صدوق عن فلسفة الوجود.

¹ المرجع نفسه، ص 102.

² من أهم أعماله التي اكتست طابعًا فكاهيًا يعبر عن حسن الدعاية عنده كتابا: الرجعي، ومذكرات الغاوي.

أما إذا تحدّثنا عن جوهر فلسفة كيركغورد عن الوجود نجدها ترتحن بمشكلة مهمة ومركزية وربما هي ما تشكّل التمظهر الحقباني لما يمكن اعتباره بداية انبجاس الوجودية المسيحية، هذه المشكلة تتمثل في سؤال: هل الوجود البشري ينتهي بالموت أم أن هناك وجوداً بعد هذه الحياة؟، تقول المسيحية بأن هناك حياة أخرى سيحيها المتوحد بعد موته، وبكلّ يقينية تعده بالخلاص الأبدي، وتنشأ ههنا مشكلة أصلانية للوجود أولاً، لما كانت مهتمة بالمدى الذي يكون عنده الوجود الإنساني قاصراً على الحياة الزمانية القصيرة أم أنه يمكن تقبّل وجود أبدي، وثانياً لما كانت مشكلة حقيقية فإننا لا نعرف شيئاً عن الوجود بعد الموت ونحن لا نعرف شيئاً عن حقيقة المسيحية، وثالثاً لأنّ ما يختاره المتوحد ليؤمن يحدّد الموقف الكلياني للمتوحد تجاه الحياة حتى أنّ الإيمان أو عدم الإيمان بخلاص أبدي يبدل وجود المتوحد بتمامه.

ويشير جوهانز ههنا إلى استضاءة روحانية فيوضية بحكم أننا غير قادرين على البرهنة على حقانية المسيحية تاريخياً¹ أو بطريقة عقلانية، فالمسيحية سوف تظل دوماً وأبداً وعن حق مسألة إيمانية لا علاقة لها بالتعقل الفكري والمعرفة، بل والأدهى من ذلك أنّ جوهانز

¹ يرى كيركغورد أنه إذا عمّدنا إلى خوض الدراسات التاريخية بغية فهم المسيحية والبرهنة عليها، يجدر بنا أولاً أن نبحث في مدى وثاقة الكتب المقدسة. ولكي نباشر هذا البحث سنكون بحاجة إلى عدة أمور. وأن هذه الدراسات التاريخية إنما يمكن لها أن تشكّل قاعدة راسخة للإيمان إذا كانت مفيدة لليقين فيما يتعلق بالمحاور الخمسة الآتية؛ أولاً: أن تتمكن تلك الدراسات من إثبات الشرعية للكتب المقدسة، وثانياً: أن تتمكن من إثبات أنّ الكتب المقدسة لها سند واعتبار. وثالثاً: أن تتمكن من جعلنا نستيقن بأنّ الكتب المقدسة كاملة. ورابعاً: أن تتمكن من إثبات وثاقة الذين ألفوا الكتب المقدسة. وخامساً: إذا أمكن الحصول على يقين بالنصوص المقدسة بوصفها وثائق أصيلة لإثبات صحة المسيحية ضمن الأطر المذكورة، أمكن الادّعاء بأنّ الدراسات التاريخية قد استطاعت أن تحلّ معضلة انعدام اليقين، وأن تمنح المتوحد يقيناً يبي عليه إيمانه بوصفه تعلقاً مطلقاً لا حدّ له ولا حصر. إلا أن السؤال هنا: هل يمكن للدراسات التاريخية أن توجد مثل هذا اليقين؟ يجيب كيركغورد بالنفي، إذ يقول بأنه حتى لو بذلنا أكبر الجهود العلمية والتحقيقية، ولو حشدنا كلّ ما يتمتع به جميع المدققين من الذكاء والفضيلة في محّ واحد، لن نتوصل إلى ما هو أكثر من التقريب والتخمين، ويسوق كيركغورد لتوضيح موقفه مثلاً لافتاً على النحو الآتي: إن الباحث التاريخي المهتم بحقيقة المسيحية، يبدأ نشاطه بشوق ورغبة عارمة، ويقدم حتى سنّ السبعين، دراسات رصينة في مجال اهتمامه. ثم يحصل قبل أسبوعين من وفاته على وثيقة جديدة تلقي ضوءاً جديداً على كامل دراساته (انظر: رضا أكبري، النزعة الإيمانية عند كيركغورد، ترجمة: حسن الهاشمي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد (العراق)، العدد 55-56، صيف وخريف 2013، ص 292).

الفصل الأول: الجذور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورن كيركغورد

يظهر أنّ مسألة الإيمان هذه مليئة بالمفارقات¹ والعبثية²، ويعبّر سورن في جملة تجريدية ومركّزة عن العبثية الجوهرية في الإيمان المسيحي، ويستجيب سورن بعدها للباطنية والشجون التعاطفي مؤكّداً على أنّ الإنسان لا يقتدر ولوج المسيحية من طريق الفكر والتأمل، فالأمر لا يتمّ إلاّ بالإيمان وكلّ مَنْ يختار الإيمان بهذه الطريقة فإنّ الإيمان سينفّذ إليه ويدلّ وجوده الذاتي، فالمسيحية حقيقة ذاتية فردية وجوديّاً، وما يتمسّك به كيركغورد بالنسبة إلى حقيقة الفلسفة الوجودية المسيحية من طريق الحياة صادق بالمثل على كلّ فلسفات الحياة، الذاتية هي دائماً الحقيقة وهو جوهر الوجودية المؤمنة التي ابتدعها سورن.

¹ سيحري تفصيل هذه المسألة في الفصل الثالث من الأطروحة ، وبالخصوص في المبحث الأول الخاص بمفهوم المفارقة.

² يستعمل كيركغورد ههنا مصطلح Absurd الدنماركي والذي يقابله في اللسان العربي: السخيف والعبثي، هذا المصطلح الذي سنجد حضوره بقوة عند الوجودي ألبير كامو، وكلمة عبث كما يشرحها قاموس لاروس الفرنسي تعني السخيف أو اللامعقول، وهي كلمة تعود إلى الأصل اللاتيني Absurdu، وهذه الكلمة تتألف من مقطعين هما: Ab بمعنى كلية، وSurdus بمعنى أصمّ أو غبي، أما الاسم منها فهو Absurditatem، ويوحّد ألبير كامو بين العبث واللامعقول. (انظر: حسن حماد، قضايا وجودية، مكتبة دار الكلمة، القاهرة (مصر)، ط1، 2003، ص 229).

الفصل الثاني

الدين وعلاقته بمنازل الوجود الكبرى عند كيركغور

1- المنزل الحسي الجمالي.

2- المنزل الإيتيقي الأخلاقي.

3- المنزل اللاهوتي الديني.

عرفنا في الفصل الأول الجذور الأولانية لتبلور مفهوم الديني وتغلغله في الحياة الكيركغوردية بدءًا بالتربية الطفولية القائمة المتلاحمة مع الرقابة والتأثير الأبوي الدامس، كما ولجنا حيثيات علاقة سورن بمعشوقته رجين أولسن، هاته الأخيرة التي جعلته يتدثر بدثار الخوف والاضطراب حينًا والرغبة والمحبة أحيان أخرى، كما عرجنا على الخطبة المأسوية التي أوقعت كيركغورد في اختبارٍ اختياري حقيقي جعله يعيش بين فكّي كماشة نادمًا في الآن الذي أقدم فيه على التقدّم إلى حبيبة قلبه المفجوع شمس النساء، فبعد فسخه للخطبة سافر سورن كيركغورد إلى برلين ليكمل دراسته، وبدأت رحلته الحقيقية نحو الفلسفة واللاهوت، إذ استفاد كثيرًا من فلسفة شيلينج ضد هيغل وانشرح صدره على الفلسفة الهيجلية، وفي أثناء هذه الرحلة الغريبة بدأ في كتابه الأكثر إثارة والذي يمكن أن نعتبره جماع فلسفته وحياته المتعاقبة برجين أولسن: إما... أو: شذرة من حياة، والسياق الأنطولوجي للكتاب يرجع بالدرجة الأولى إلى الحرج الشديد الذي عاشه هذا الأخير مع جدلية (إما... أو)، وجرأته أخيرًا بأن يختار طريق منقذ خلاصي رافض للوسطية في الخيار الديني، ونجده يؤكد على ذلك بقوله: "إنّ الوسطية هي أكبر خديعة وفرية في عالمنا المتناقض اليوم والذي ينحو في وجهته الدينية إليها. فاليسوع له فكرٌ مغاير تمامًا، إذ هي أكبر خطيئة وذنوب يمكن أن يرتكبه المتوحد، إنها نوع من المسّ الشيطاني، واحتمال الشفاء منها غير ممكن البتة. ومن يريد أن يكون مسيحيًا حقيقيًا عليه أن يحذق هذه القضية: إنّ أقصر الطرق إلى التهلكة هو أن تكون وسطيًا في حياتك الروحية إذ إن حياتنا في عالم الواقع المحسوس وما نحصل عليه من فوائد ومُتَع يتبع دومًا مبدأ الوسطية، ولكن حياة الروح تختلف عن ذلك بطريقة جذرية، فهي تنحو إلى الارتقاء بالإنسان إلى السؤددية. إنها في الحقيقة مسألة "إما... أو"، فإما أن تكون حياتك حياة ممتازة أو تكون حياة رديئة، إما أن ترهن لها

فؤادك كله وفكرك كله، أو لا تفعل أي شيء على الإطلاق، إما أن تختار الله كاملاً وتكرّس له نفسك بالكامل أو أن تنأى بنفسك عن ذلك تماماً¹.

ورغم ذلك فنحن البشر الحذاق نتعامل مع الإيمان على أنه شيء متعلق مع ماهو دنيائي، شيء مُنحناه لنتمتع ونلهو به، ومن اللازم أن يصدق علينا من أفياض السعادة والغبطة وأن يعفينا من الارتباك والتوتر. إنّ هذا النوع من التدين هُوَ نوعٌ زائف، وإذا كنت على قدرٍ كبير من الأمانة وتفحصته بعمق أشدّ ستكتشف أنه لا يمتّ إلى المسيحية بشيء في جوهره، على الرغم من أنه قد يبدو كذلك ويغوي الكثير من الناس، وهنا تكمن المخاطرة والمجازفة. إنّ الإيمان الحقيقي يلحّ وبكلّ صدق على أن يكون: "إما... أو"، لكن أن تزديه وتعامله مثلما تُعامل أمورك الدنيائية كالطعام والشراب فهذه هي "الوسطية" غير المقبولة. وبسَطَ في هذا الكتاب اللغز مراحل الوجود الحياتي الكبرى ونشره باسم مستعار هو فيكتور الناسك²، ممّا جعل عنوان الكتاب يأخذ شهرة كبيرة لُقّب على إثرها كيركغور

¹ انظر مقدمة كتاب: سورين كيركجارد، استنفاذات، ترجمة فادي فيكتور ومينا مدحت، مراجعة مارك صامويل، دار روي للنشر، مصر، ط1، 2011.

² كلّ الأسماء المستعارة التي استخدمها كيركغور في أعماله تُشير بالنهاية إليه وتعبّر عن حاله، كما أنه اتخذها لتأكيد أسلوبه السقراطي في الكتابة، الذي يسمّيه كيركغور "الاتصال غير المباشر" ونحن نعرف أنّ كيركغور استخدم أسماء مستعارة في إما... أو؛ فيكتور إرميتا، أ. يوهانس، والقاضي ويليام. وتناول من خلال جزأين قضيتين أساسيتين وهما الجمالي والأخلاقي وهما مرحلتان مرّ بهما كيركغور في تلك الفترة وترك المرحلة الدينية مفتوحة لما بعد (لأنه لم يمز بها، أو يمكن القول إنها مرحلة مبكرة، إذا انطلقنا من حياته باعتبارها الأساس الذي بنى عليه أفكاره وأطروحاته في كلّ أعماله بلا استثناء) ليُعالجها بشكل أوضح فيما بعد بخاصة في كتبه التي تحمل اسمه مباشرة.. ورغم غياب المرحلة الدينية في هذا الكتاب، أو لنقل أنه أبقاها كقضية مفتوحة، فإنه لم يرغب أن يتخلى عن الصفة اللاهوتية باعتباره كاتبٌ ديني. لكن صفة كاتب ديني مفردة موارية، مجذّرتنا كيركغور نفسه من النظر إليها باعتبارها دليلاً على تديّنه. النقطة الأخرى هي أن كيركغور، لذلك ينبغي النظر إلى الأسماء المستعارة على أنها رغبة من كيركغور لاستخدام الأسلوب السقراطي في الكتابة أو الذي أطلق عليه "الاتصال غير المباشر"، حيث يحثّ القارئ لكي يصلّ بنفسه إلى موقف ما وبذلك وعبر هذا الأسلوب يُتيح لنفسه أن يطرح أكثر من قضية وأحياناً متناقضة دون أن يكون رأيه مباشرة. وحول هذا الأمر يمكن للقارئ أن يتلّص على الملاحظات التي كتبها بنفسه في أوراقه (اليوميات)، وباختصار يمكن اعتبار الاسم المستعار فيكتور الناسك يعبّر عن حالته أيضاً، باعتباره إنساناً اختار العزلة الروحية التي تجسّدت في الكتابة. (فحطان حاسم، مقابلة حول سبب اختيار سورن كيركغور للاسم المستعار فيكتور الناسك من طريق الفايبر بوك، الجزائر، بتاريخ 21 سبتمبر 2017، عند الساعة 06:28).

باسمه، وصار يُنعت باسم الكتاب، حتى رجل الشارع صار يُطلق على كيركغورد لقب: إما... أو¹.

ونشر كتابه في 20 نوفمبر 1843 - ويُعتبر أول كتاب يُصدره الفيلسوف بعد رسالة الماجستير خاصته مفهوم التهكم برده إلى سقراط، ويعالج كتاب إما... أو المنحى ما بعد الطبيعي الذي يقبَع خلف الكلّ، والذي ينحو بكلّ الأشياء نحو التوتر والإحراج، ومكمن هذا الإحراج هو الترنح الوخيم بين المنزل الحسي الجمالي والمنزل الأخلاقي، ويبقى الحلّ الأوحّد الحقّاني لا يدان لنا البتة للوصول إليه إلا من خلال مجاوزة الكتاب نحو المنزل الإيماني الديني، بمعنى أنّ هناك ثلاثة منازل للوجود تُستهلّ من الحسي الجمالي وتعرّج بنا نحو المنزل الديني مرورًا بالمنزل الأوسط حيث النداء الأخلاقي وهي جميعًا مشتملة تشكّل التمظهرات الثلاثة الكبرى للوجود الأناسي.

¹ Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, p 151.

1- المُنزل الحسي الجمالي:

طرح سورن كيركغور بالتفصيل نظرية المنزل الحسي في كتابين مهمين هما: كتاب إماما... أو و بوجه خاص في الجزء الأول منه، هذا بالإضافة إلى كتابه: مذكرات الغاوي، وكتاب: منازل علي طريق الحياة وذلك في الجزء الأول منه والذي حمل عنوان: "المأدبة"، كما نجد في هذين الكتابين الأخيرين مناقشة تهكُّمية للعلاقة بين المنزل الحسي الجمالي والمنزل الأخلاقي.

إنّ المتأمل الحاذق لمدلول لفظ حسيّ أو بالأحرى درني جثماني يُحيله مخياله مباشرة إلى كلّ ماله علاقة بالشهوة والرغبة والنزوة التي تحتاج دومًا إلى إشباع، في هذه المرحلة بالذات يعتقد من كينونة الأنا العميقة كلّ ما هو متدثّر باللواحق الحسيّة ومتعالقاتها الدرنية، حيث يُصبح الإنسان رهين حسيّاته ومتغيّراتها، ساعيًا لتقصّي اللذة والإشباع من كلّ مناهلها الممكنة، حيث للشهوانية اليد الطولى في السير بالإنسان إلى الحقيقة، وهذه المرحلة وفق الرؤية الكيركغوردية لا تتفق بتاتًا مع الحياة الإيمانية الدينية، بل يمكن اعتبارها ثورة على كلّ ما هو ديني ومقدّس في قلوبنا، فمن خلالها نجد البشري يتّصل اتصالًا مباشرًا لا مندوحة فيه بكامل كيانه مع الطبيعة والمحسوسات باحثًا عن الرغبة الحسيّة والشهوانية ليُشبعها بأقصى قدرٍ ممكن، يخضع فيها الإنسان لفطرتة، وحين يتعمّق في شهواته الحسية، يتغير ليصير فردًا لا يكثرث للقيم الإيتيقية إجمالًا، ولا يرتكز سلوكه بمبادئ راقية، ولا يعبأ بقانون ولا قاعدة في حياته، حتى يصل به الأمر إلى مرحلة عنيفة من الفراغ الروحي والغثيان وانعدام الشعور بالوجود ويقع في برائن العدم، فيفتقد عندها أمنه الذاتي، بعد أن يتصدّع ويتقهقر في جوانيته كلّ شيء، ويغور في حالة من اليأس والإحباط والهلع والتوتّر المرعب، لكن تصوير كيركغور لهذا المنزل اقترن باستحضار الموسيقىار النمساوي أماديوس موزارت

وتنتهي مع شخصية الدون جوان الشبقيّ كأ نموذج مثالي للرجبة الحسيّة في أقصى تجلياتها، ولطالما اعتبر كيركغورد الموسيقى من أحلى الأشياء التي تجعله يعيش الجمالية الحسيّة في أهبى حلّتها متخذًا من موسيقى موزارت اللبنة الأولى في تشكيل هذا المنزل بالنسبة إليه.

وعند حديثنا عن المنزل الجمالي الجسماني نجد له نمطين متحايثين، الأول ينطلق من الحسيّ المباشر وهو النمط الأدنى والأرذل في سلّم الوجود جميعًا، وأعلاها وأكثرها سؤددية المنزل الحسيّ التأملي، باعتبار أنّ المنزل الحسيّ الجمالي يمر بتطورات جوهرية مهمة، حيث إن المنحى الحسي المباشر يماثل في صورته وحسيته كيفية تطور تعلّم الأطفال لاستخدام اللغة بدءًا بالإشارات والإيماءات وصولًا إلى الكلام الفصيح والكتابة.

ينعت سورن كيركغورد هذا النموذج من التجربة الحسيّة بـ"المباشرة"، ونفهم من عبارته ههنا أنه لا وساطة له سواء بإعمال عقل وتفكير وتأمّل أو قرار، فهو أقرب إلى الغربة المباشرة في التعاطي مع الحسي، فالجمالي الحسيّ يحيا حياته مباشرة في تعاطيه مع المباشر المحسوس من دون أية عوالم فكرية أو تجريدية تأملية ومُراد المباشر هو المتعة وههنا تكون الذات الإنسانية في حالة ضياع بحيث تقتحم عالم الملذات من دون إعمالٍ للعقل أو تمييز ذهني أو تأملي وههنا تكون الذات في لحظة شرود، حيث إنّها حالة أشبه ما تكون بالحياة الحاملة مثلها كمثل الطفل الصغير الذي يتعلّق ويتّحد بالحسي في علاقاته مع الأشياء المادية المحاطة به، لكن ليس يعني ذلك ههنا أنّ الذات تعيش حيوانيتها لأننا لو قارناه بالحيوان يبطل الاعتقاد جزومًا، لهذا فبراءة الطفل لا تعني أنه في درجة من الحيوانية لأنه لو كان حقيقة عبارة عن حيوان فإنّ ذلك يعني أنه لن يكون إنسانًا بالإطلاق، لكن الحياة الروحانية قابضة فيه، وإن كانت تعيش مع المباشر الحسيّ إنّها أقرب من الحلم¹.

¹ Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Trans by: Walter Lowrie, Princeton University Press, 1957, p 39.

إنّ الحياة الروحانية موجودة في الكائن البشري في المنزل الحسي ولا تظهر ولا تتبدّى عنده لكنها ومع ذلك فهي في حالة نمو وتطور، لهذا تكون الذات الحسيّة الجسمانية في حالتها الأدنى في علاقة كاملة مع المباشر، حيث تسيطر عليها الرغبة الجُموحَة المتاخمة لمبدأي اللذة والألم، لكن هذه المرحلة الحسيّة تمرّ بتمرحلات وأطوار ربطها بصورة عميقة مع الأعمال الموسيقية لموزارت حيث يتمرحل المنزل الحسي فيها على ثلاثة أطوار مرتّبة على التوالي مع موسيقى موزارت: زواج فيغارو، الناي السحري، ودون جيوفاني، والسؤال الذي نستحضره ههنا هو ما العلة من وراء اختيار سورن كيركغورد لهذه النماذج الثلاثة لموسيقى موزارت ولماذا الموسيقى بالضبط وليس الرسم أو النحت أو الفنون الأخرى؟

يعتقد كيركغورد أنّ الموسيقى هي من أقدر الفنون تعبيراً عن المنحى الحسيّ الشهواني في الإنسان، حيث لا يقتدر الرسم أو الشعر أو غيره من الفنون الأخرى، على التعبير بحقانية عن الحسيّ المباشر، فعالم المباشر الحسيّ لا يمكن البتّة التعبير عنه إلا من طريق الموسيقى فقط¹. وأشاد كيركغورد كثيراً بأوبرا دون جيوفاني معتبراً إياه خالق الموسيقى الأكثر إلهاماً، لكن موزارت هو من أضفى عليها الروحانية والمشاعر والعمق².

الطور الأول الذي تتلبّس به المرحلة الحسيّة ينعتة كيركغورد بطور الغلام في زواج فيغارو الموصوف في موسيقى موزارت وزواج فيغارو هو عبارة عن أوبرا تهكمية تندرج ضمن الهزليات مؤلفة من أربعة فصول تمّ تمثيلها للمرة الأولى في مدينة فيينا وقام بكتابتها لوترو دابونتي معتمداً في ذلك على الموضوع الذي كتبه بون مارشيه في مسرحية حلاق إشبيلية عن السفور والمجون الأخلاقي للطبقة الأرستقراطية وهو موضوع يعتقد بأنه من العوامل

¹ S. Kierkegaard, *Ether... Or*, VOL2, Trans by: David Swenson, Princeton University Press, 1971, pp 67-68.

² جولوس بورتوي، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، 1974، ص 232.

الجمهورية التي مهّدت لاندلاع الثورة الفرنسية، وهو بذلك يحمل رسالة سياسية قوية، وفيغارو الذي كان يعمل حلاقًا في مسرحية الأديب الفرنسي هو في هذه الأوبرا خادم للكونت "المافيفا" وهو على مقربة لعقد قران مع الأنسة "روزينا" قبل زواجها من فيغارو.

ويلمّح السياق ههنا إلى حقّ الإقطاع بالليلة الأولى، وهي تقاليد عهدها الناس في العصور الوسطى حيث كان من حقّ ربّ الإقطاعية أن يفضّ بكارة الفتاة في الليلة الأولى قبل زواجها وذهابها إلى زوجها وهذا كتعويضٍ له عن فقد إحدى عبيده من طريق عقد القران، لكن الكونت يريد بموافقة سوزانا أن يُعيد الحقّ الذي تمّ إلغاؤه بواسطة القانون، وتتشابك المجرىات بانضمام شيرينو الأمرد إلى أهل المنزل، وهو شاب أملح يملأ العين شبيه بالغلّمان الذين يتغنّى بهم العرب قديمًا بهاء وجمالًا، أرسلته أسرته النبيلة ليتعلّم تقاليد وأعرافًا طيبة وهو يعني في الأوبرا سوبرانو معتدل وهو يدخل على الكونيستة مصرّحًا وبعنفوانية طفولية جموحة عن عاطفته الصبيانية لها، وإن كانت في حقيقة الأمر عاطفة جيّاشة موجّهة نحو الأنثى بصورة عامّة، وهذا بالضبط المنحى الذي يحاول سورن كيركغور إيضاحه وتبريره ههنا: الرغبة غير المحدودة وهي لا تنفصل عن موضعها وربما عبّرت عنه بطريقة مخنّثة كما فعل الغلام شيرينو¹.

ما نخذه ههنا أنه في الطور الأول من المرحلة الحسيّة لا نجد بأنّ الرغبة تتجلى بوضوح رغم أنّها قابعة في ملكوت الذات، لذلك تكون عبارة عن شعورٍ واهن غامض، غير متعيّن وغير معروف، إنه مرحلة الطفولة العفوية ففي شخص الأمرد فيغارو تتجلى كخنوثة ويعبّر عنها الموسيقىار موزارت بصوت نسوي ناعم فاتن، كونها لم تظهر بعد، ولم تتجلّ كـرغبة (كرغبة الذكر في الأنثى) لكن المتأمل بإمعان لزواج فيغارو يجد هذا الأخير يعيش

¹ حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركغارد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص 142.

حالة من الشكر العمهي، لكنه سُكر مترنح بين طلبِ سافرٍ للشهوة المتعاقبة بالحياة وسوداوية كثيبة غير متجلية المعالم¹.

أما الطور الثاني من أطوار المنزل الحسي المباشر فنعتة سورن كيركغور بطور بابايو في الناي السحري، وهذه الأخيرة عبارة عن أوبرا تتألف من فصلين يقع أحد فصولها في مصر القديمة وهي تجسد الأمير تامينو وهو يسعى حثيثاً للتملص من حية عظيمة لكنه يُصرع ويُغمى عليه، وتلج ثلاث نساء كنّ يرتقبن ملكة الظلام، فيقضين على الحية ويُغادرن المسرح، وبعد أن يستردّ الأمير وعيه ويستيقظ من سباته يتجلى أمامه رجلاً يلبس لباساً غريباً هو بابايو ويعمل هذا الأخير صياداً للطيور يدثر ملابسه بالريش، ويقدم نفسه وهو يغني ويوسوس للأمير على أنه هو الذي قضى على الحية، لكن النسوة الثلاث تُقمن بمعاقبته على هذا الافتراء بأن ترضن على فمه قفلاً ثم تعرض للأمير صورة بامينا ابنة الملكة ولكنه يقع في شرك عشقها فتُخبره النسوة الثلاث أنها قابعة في السجن وذلك في قصر زوسر الشرير فيسعى الأمير لإنقاذها من الأسر وحينها بالضبط تقدم له النسوة نايًا سحريًا يُساعده على فك أسر الأميرة.

كما يهين لبابايو بعد أن يخلصه من القفل الذي على فاه رزمة من الأجراس السحرية لينحو طريقه مع الأمير ويكون عوناً له وكذا ليشد عضده به، وتخبر النسوة الثلاثة الأمير وبابايو بأن هناك ثلاثة عفاريت سوف يقومون بمساعدتهما في معرفة الطريق، لكن بابايو ينفصل عن الأمير ويذهب إلى حيث تقبع الأميرة في سجنها ليُخبرها بأنه سيتم إنقاذها على يد شخص مغرم بها، فتؤكد له الفتاة بأنها مستعدة أن تحبه الحب الصادق الكامل، ثم يقابل بابايو في مرحلة تالية عجوزاً طاعنة في السن تقول له بأنها تعشقه وأنها قريبة إلى فؤاده، لكن في البداية يعتقد بأنها تمزأ به وتمازحه ويتنهد زفرات ملؤها الحب، ذلك

¹ S. Kierkegaard, *Either... Or*, vol 1, p 76.

الحب الذي يحرك العالم فتعود العجوز إلى الظهور مرة أخرى وتضطره إلى القسم أمامها بأن يكون حبه لها طاهرًا صادقًا، فتكشف الحجب عن نفسها وإذا بها فتاة حسناء جميلة جدًا يكسو ملابسها الريش مثله تمامًا، إلا أنّ الكائن الذي يحرس معبد إيزيس يمنعه من الاقتراب منها، وحينها يُصاب باباينو بإحباط شديد واكتئاب فيفكر في وضع حدّ لحياته منتحرًا وبطريقة كوميدية مثيرة، لكن العفاريت يقترحن عليه أن يجرب مجموعة الأجراس السحرية فيقرعها وفجأة يجد معشوقته الجميلة أمام عينيه، ولما كان باباينو في الأصل يعمل صياد طيور فقد كان يغوي الطيور بالعزف على مزماره المتناغم الألمان¹.

لكن السؤال الذي يُطرح ههنا: ما قيمة هذه الأوبرا وما علاقتها بالطور الثاني من أطوار المرحلة الحسية المباشرة عند سورن كيركغور؟.

إنّ قيمة هذه الأوبرا تكمن في قدرتها الفائقة على تصوير الرغبة وماهيتها بحُكم أنّ باباينو في هذه الأوبرا يسعى للاستكشاف حيث إن روح الرغبة ولهبها المشتعل هو الاستكشاف فهو في جموحه الرغبوي يستكشف أبعادًا كثيرة ومتعدّدة فتستيقظ الرغبة من سباتها الكموني لكنها لم تنهياً جيداً لتكون رغبة حقانية وهي ضرب من الكمونية في الرغبة².

والمثير في الطور الثاني من المرحلة الحسية المباشرة أنّها لم تُعبّر عن ماهية الرغبة تعبيرًا كاملاً، بحُكم أنّها قد تملّصت من موضوعها، وراحت تنوق إلى مواضيع أخرى، فأوبرا باباينو انحرفت عن غايتها الحسية الرغبوية الخالصة فوجّهت سهامها نحو الحبّ المقيد بالزواج برغم أنّها بدأت بالحب العذري الخالص غير المتعلّق بقيدية الزواج، والمتمعن بدقة للألمان التي كان يعزفها باباينو على مزماره الذي يصدر أنواعًا كثيرة من الألحان والنغمات

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركجارد رائد الوجودية، الجزء الثاني، دار الثقافة، القاهرة، 1982، ص 172.

² Soren Kierkegaard, *Either... Or*, vol 1, p 79.

يجد بأنه كان الوحيد الذي يحمل في طياته معنى عميق وكبير بحكم أنه يعبر عن المباشر الحسي المعبر عنه بطريق الموسيقى.

أما الطور الثالث والأكثر غرابة من أطوار المباشر الحسي في المنزل الحسي هو طور الدون جوان المسرحي، فشخصية هذا المخادع الشبقي اللاهث وراء اللذات الحسية الخالصة المرهونة بالإشباع الآني وغير الواعي للمستقبل القريب أو البعيد، ودون جوان بطل أسطوري سافر منهجه هو الإيقاع بالفتيات الحسنات، يغوي بطريقة داعرة أي فتاة وينتقل إلى أخرى بسرعة، همّه وشغفه الوحيد هو التركيز على الإيقاع بالنسوة فهو على حدّ توصيف كيركغورد صياد أفئدة الفتيات، فحيلته ودهاؤه الشعريّ البلاغيّ يمكنه من الإيقاع بأية أنثى يصادفها في طريقه، كما أنه بمجرد تعرّفه على فتاة وجعلها تتعلّق به ويأسر قلبها يفرّ تاركًا إيّاها تتوجع من لفحة الحب، منتظرة عودته حيث اللاعودة. إنه كذاب مخادع يُدرك الهدف بدقّة، يغوي، يقضي وطره ويهجر سريعًا¹.

لكن ومع ذلك فإنّغواء دون جوان مختلف تمامًا عن الإغواء التأملي العقلاي الذي يستهدف فتاة بعينها بغية العيش معها تحت كنف الحب، فهو يغوي ولكن بطريقة عفوية غير مقصودة ولا يستهدف فتاة بعينها، فبمجرد تعلّقه بفتاة معينة ينفصل عنها ساعيًا وراء فتاة أخرى، فحبّه حسيّ خالص، ناكث للعهد وللصداقة فهو لا يعشق فتاة محدّدة، بل يسعى إلى عشق الجميع وإغواء الكل، فهو ليس زوجًا يبحث عن فتاة متميّزة فريدة تأخذ بتلايب عقله، وتُقحمه في عالم القران والزوجية، فكلّ أنثى يمكن أن تجعله سعيدًا مبتهجًا لهذا فهو يسعى إليهن جميعًا من دون استثناء².

¹ مجدي وهبة، "أسطورتان دالتان في الحضارة الأوروبية فاوست ودون جوان"، مجلة عالم الفكر، عدد يوليو 1991، ص 157.

² Soren Kierkegaard, *Either... Or I*, vol 1, p 95.

الفصل الثاني: الدين وعلاقته بمنازل الوجود الكبرى عند كيركغور

إنه يرغب ويرغب باستمرار ومن دون هواده ويستمتع بإشباع الرغبة، وليس لديه البتة فروقات بين جمالية الفتيات اللاتي يوقع بهن في شراكه، فكلهن متساويات عنده، فكل من يحمل سمة الأنثى فهو فريسته. والمتأمل بحصافة لشخصية دون جوان يجدها تعبر بصدق عن الكينونة البشرية النقية التي تسيّرهما الغريزة المطلقة، فدون جوان يخون باستمرار في الوقت الذي يبحث فيه باستمرار عن محبوبته الآنية. هذا و يعلق زيجمونت باومان في كتابه الحب السائل على الدون جوان قائلاً: "الدون جوان كما تصوره أوبرا موتسارت دون جيوفايني، لم يكن باستطاعته مقاومة تكرار المحاولة فكان مهووساً بمنع كل المحاولات الآنية من اعتراض طريق المحاولات الأخرى الممكنة، و من ثم فإن دون جوان يمل أيضاً النموذج الأصيل للعاجز عن الحب، فلو كان الحب هو الغرض الذي يبتغيه من البحث و التجريب الدائمين، لانتفت ضرورة التجريب، و هكذا فإن أثر الامتلاك الظاهر للمهارات ينتهي، كما في حالة دون جوان ، إلى نزع القدرة على تعلم الحب و إلى العجز عن الحب.¹

والتأريخ للحياة والتربية المسيحية الكيركغوردية تواسّحت مع الأمثلة الدونجوانية في بادئ الأمر وتأكيداً على ذلك يقول سورن: "ليس باستطاعتنا البتة أن نتجلى متى ظهرت فكرة شخصية دون جوان، ولكني ما أعرفه أنها مرتبطة جوهرياً بالحياة المسيحية، بحكم أنها أسطورة تنتمي إلى العصور الوسطى"². ربما هذا هو المنحى التواشحيّ الأول الذي عالقه بشخصية دون جوان، حيث تصبح الذات مشرّدة لا علاقة لها بالعالم ولا يحكمها ضابط ديني أو أخلاقي برغم أنها تقترن بقوة الإيمان الذي هو بالقوة في الحالة الدونجوانية، لهذا تعيش الذات حالة ضياع في شخص دون جوان، حيث لا سبيل لخلاصها من ضيعانها إلا من طريق الإشباع الكفيل بتهدئة لظى النار المشتعلة في القلب المحموم، حيث يغيب العقل

¹ زيجمونت باومان، الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، تقدم هبة زعوت، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط2، 2017، ص ص 39-40.

² Soren Kierkegaard, *Either... Or*, vol 1, p 86.

والتأمل وينبجس النداء الوحيد الذي نسعى لتلبيته ألا وهو نداء الشهوة ولا شيء غيرها، إنه تعبير حميمي للحب الجنساني، حيث للحظة الدونجوانية بريقها ووميضها الخاص، لكن في المقابل من ذلك تبقى شخصية الدون جوان الأكثر تمثيلاً وتعبيراً عن الخلدات العفوية الصافية للبشرية، فهو شخص شره، نهم لا يُعالبه الحياء والتورع، يعبر عن الشباب المتجدد في الوقت الذي يعبر فيه عن ضعف وهشاشة الطبيعة البشرية وحاجتها الملحة للمدد الإيماني والفيض الروحاني الذي يستر عورة الهشاشة والضعف ويلبسها لباس الإيمان والدين¹.

كما نقرأ في أرموزة دون جوان ذلك الصراع الأنطولوجي الكبير بين قوة الروح والجسد، فالمسيحية الخالصة قرنت هذه الثنائية في صراعها المجيد أمام البحث عن الخلاص، إنه صراع بين قوة البدن وقوة العقل، الدون جوان ضد كل ما هو عقلي تأملي، فهو ينتصر لصالح الشهوة العابرة، وتعبيراً عن ذلك يقول سورن كيركغور: "إن حياة النزوة لا تتمظهر صورتها الواضحة حينما تنفصل الروح عن عالم الجسد، فالروح عائق للبدن وعلى ذلك تقع مهمة الدون جوان في قطعه لدابر كل عائق ولكل صلة بين الروح والجسد"².

ويمكن نعت هذه الحالة بلحظة فقدان العقل، بحكم أنها لحظة يقف فيها المتوحد المنعزل ضد رجال الدين والكهنوت وإباحة ما حرّموه واعتبروه محظوراً، إنها اللحظة الأولى التي يوجد فيها المتوحد بصورته الكاملة التمامية قبل إقباله على عالم الآخرة، إنها لحظة تُلغي كل ما يمتّ بصلة إلى العالم الأخروي والحياة الأبدية حيث القناعة كاملة بعالم الحسيات، فدون جوان عمّد إلى المقامرة بحياته الأخروية ضد إرادة الإله، وهذه صورة مثيرة

¹ دينيس دور ومجمون، الحب والغرب، ترجمة: عمرو شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1972، ص 269.

² Ibid, p 87.

للإنسان المهزوم الواهن المشتت الضائع قبل أن يُقبل على عالم اللاهوت، لهذا فهي مرحلة مهمة للتدرّب على ولوج عالم الدينونة والإيمان.

ثم يحيلنا سورن كيركغور إلى التهكّم¹ في تعاطيه مع المنزل الحسّي في مجلده الثاني من كتاب إما... أو، حول مسألة الزواج والحبّ وعلاقة الرجل بالمرأة، ومقارنتها مع التمردّ الحسّي على كلّ ما هو امتثال للأخلاق والتزام للروحانية، ولعلّ المأدبة التي بسطها سورن في الجزء الأول من كتابه منازل على طريق الحياة دليل على ازدياد الواشج الغرامي بين الرجل والمرأة، بحكم الحسّيّة الخالصة التي تدثّرّها والتي تتمثل تمامًا مع طبيعة الحياة في المنزل الحسّي، فالمأدبة تعرّض لنا وبطريقة ساخرة أمثلة شاب صغير يافع، لم يسبق له أن نهّل من فيض الحب ولم يجربّ لفحة العشق بعد مكتفيًا في ذلك بسرد ما قيل عن الحب خصوصًا (المعتقد الشائع). الذي يقرّ بأنّ الحب الروحاني العميق لا وجود له البتة إلاّ عند الشعراء الحالمين، وأنّ أيّ حديث عن حبّ مفارق للطبيعة نقّي صافي لا نتجلاه إلاّ من خلال ما يصلنا من كتابات المتفلسفة وأنه ضرب من المعجزات الخارقة والأساطير، كما يفنّد الشاب الصغير طرح أفلاطون القائل بأنّ الحب في لبنته الأولى ما هو إلاّ حب للخيرية بالمحمل.

كما يدحض طرح أرسطوفان القائل بأنّ الآلهة عمّدت إلى تقسيم البشري إلى شقيّين (ذكرًا وإناثًا)، وحينما انشطر الشقّ الأول عن الثاني، بدأ كلّ جزء في الحنين والبحث عن نصفه الثاني ليُكمل النقصان الذي تعرّض له بعد هذه القسمة، ومن هنا خلق

¹ التهكّم الكيركغوردي ههنا ينحو على الشاكلة السقراطية، فبعد تعاطيه مع الحسّي المباشر في الجزء الأول من كتاب إما... أو، يعزّج بنا مرة أخرى إلى المرحلة المتاخمة للمنزل الأخلاقي أو بالأحرى المرحلة التي تسبق الصعود إلى المنزل الأخلاقي، وهي مرحلة التهكّم ويدخل في حوار مباشر مع القارئ، ليبيح له الفرصة لتتهيئة نفسه لتقبل المنزل الأخلاقي، إذ يورد لنا في الجزء الأول من كتاب منازل على طريق الحياة (المأدبة) خمس حالات من الوجود الحسّي مثلها في ما أطلق عليه سورن بالمأدبة، هذه الحالات الخمسة يقابلها خمس شخصيات: جون الغاوي، فيكتور إرميتا، وقسطنطين وشخصية رابعة لا يذكر اسمها ويكتفي بنعتها بالشاب الصغير، أمّا الشخصية الخامسة والأخيرة فهي شخصية حائك السيدات (الخياط)، ويناقش هؤلاء بطريقة تحكّمية موضوع الحب بين الرجل والمرأة من منظور حسّي خالص يتوافق تمامًا مع طبيعة الحياة في المنزل الحسّي.

الحب، وأنّ كلّ حديث عن السعار الجنسي ماهو في الحقيقة إلا حديث عن متعة حسّية لا علاقة لها البتّة بعالم الجمالية، وحينما خلص الشاب الصغير من بسط تهكّماته بدأ قنسطنطين قنسطنطينوس (وهو الشخصية المستعارة نفسها التي ستلعب دورًا مركزيًا في كتاب الرجعي (Gentagelsen) عند كيركغور)، فبدأ هذا الأخير يتهكّم من المرأة، هذا المخلوق المزاجي المعكّر لصفو الحياة وهدوئها، فنعتّها بكلّ نعوت القبح والتسفيه مصوّرًا إياها بأنّها ما هي إلاّ تمظهرٌ شاذّ للحقد والغيرة والشهوة، وأنّها تنتمي بحكم طبيعتها إلى عالم الدنيوية ولا قدرة لها البتة على الحياة في عالم الأخلاقية والدين، بخلاف الرجل الذي يغوص في عوالم الأخلاقية والمطلقية سعيًا منه لتملّكها، وأن لا شيء يمكنه أن يواشج بين هذه العلاقة، بحكّم عدم قدرة المرأة على مسايرة الرجل في التعلّق بالمطلق والأخلاقي لأنّها تهيم بالحسّي وتلهث وراءه ويشعل كلّ تفكيرها وسلوكها¹. كما أنه من الصعوبة بمكان أن نواشج بين الرجل والمرأة في علاقة قران دائمة لأنّها سرعان ما تضطرب ويقع الانفصال.

ليبدأ بعد ذلك فيكتور إيرميوتا *Victor Ermita* الذي ما فتئ يستحضر في مخياله المرتاب شخصية أفلاطون ويذكره بنوعٍ من الإجلال واصفًا إياه بالموهوب من لدن الآلهة بكرامات يتمتع بها من دون غيره من الفلاسفة الآخرين فهو معاصر لسقراط، والآلهة خلقتة إنسانًا لا حيوانًا، يونانيًا لا بربريًا، وذكرًا لا أنثى، وكانت الهبة الأخيرة هذه محلّ النقاش والتهكّم في المأدبة الكيركغوردية، إذ يعتقد فيكتور أنّ عقد الزواج هو أكبر خطورة يمكن أن تهدّد الرجل في حياته وتاريخه الطويل، والغريب أنّ الرجل يعمد إلى التقدّم بخطوة إلى هذه العلاقة من دون أن يلتفت إلى عواقبها الوخيمة، صحيح أنّ الوقوع في الحب أمرٌ بسيطٌ ومسلي ولكن الزواج سيكون الكارثة لو تمّ تنويجًا لهذا الحب، ويسخر فيكتور من الزواج قائلاً بأنه غامض وغريب الوجهة ومركّب ومجهول المصدر، بحيث إننا لا نعلم هل يعود

¹ علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، دار منشأة المعارف بالإسكندرية، ط4، 2000، ص 244-245.

الفصل الثاني: الدين وعلاقته بمنازل الوجود الكبرى عند كيركغور

بجذوره إلى الوثنية أم المسيحية؟ هل يصنف ضمن عالم القداسة أو الدناسة؟ هل هو علاقة جنسية سافرة أم روحانية طاهرة؟ هل هو من الأمور البدائية أم تعبير عن عالم متحضّر؟ هل هو توفيقٌ بين طرفين متحايّين أم مجرد امتثال لواجب أخلاقي؟.

ثمّ يستحضر سورن كيركغور بعد ذلك شخصية غريبة أخرى لا تقلّ غرابة عن الشاب الصغير وفيكتور ألا وهي شخصية "حائك السيدات" الذي سيشارك نقاش المأدبة حول موضوع الحبّ والزواج بين الرجل والمرأة، إذ يقول متهمّاً أنّ ساعة واحدة فقط داخل محلّ الخياطة ستكون كافية جدّاً تُغنيك عن العيش لأزمنة طويلة لتفهم حقيقة المرأة وتميط اللثام عن حقانيتها المتستّرة، معتبراً بأنّ عالم الأزياء والموضة واللباس هو شهوة المرأة الأولى والأخيرة، ويعتبر الحائك النسوي أنّ عمله في عالم الأزياء والخياطة مكّنه من اكتناه حقيقة المرأة كما كشف له عن ممارسات محظورة وبديئة لها لكنها مُقنّعة ومتستّرة بحكم أنّها لا تصنّف ضمن الدعارة، لكنها تُخفي رغبات وتلميحات جنسانية كبيرة، معتبراً بأنّ المرأة في الغالب تستر جسدها عن المرئي العياني الرجاليّ إلا أنّها تُبيح لنفسها أن تُري حائك الملابس أجزاء من جسدها ولا تتعامل معه كجنس رجالي وتتخذ المرأة معبودة لها تستشيرها حيناً وتستشير الحائك في المقابل من ذلك أحيان كثيرة¹.

نقاش المأدبة الكيركغوردي تشابكت فيه تصوّرات كثيرة عن مفهوم الحب وعلاقة الرجل بالمرأة بحكم تعالق كلّ ذلك بعالم المحسوس، ممّا فتح الشهية لشخصية أفرد لها فيما بعد سورن كيركغور كتاباً أسماه: **مذكرات الغاوي**²، وهو الشاب جون الغاوي، فهو يُشابه

¹ علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 249-250.

² يعلق سورن كيركغور على هذا الكتاب قائلاً: "عنوان الكتاب بحد ذاته لم يثر خيالي، فقد ظننت أنه مجموعة مقتطفات، وهذا ما بدا لي طبيعياً جداً لأنني أعرف أن هذا الشخص كان متحمساً لدراساته. بيد أن المضمون مختلف تماماً، فهو عبارة عن مذكرات، لا أكثر ولا أقل، كتبت بعناية وعلى الرغم من أن تعليقي على حياته لم يبد مشاراً إليه كلياً، بحسب ما أعرفه عنه من قبل، لا أستطيع أن أنكر، بعد أن ألقيت نظرة على هذه المذكرات، أن العنوان قد اختير بكثير من الذوق والفهم، شاهداً على تفوق فني وموضوعي حول نفسه و حول الوضع، فهذا العنوان متناسق تماماً مع المضمون

في منزلته وقيمته الدون جوان، لكن الفرق بينهما كامنٌ في التهكّم، فجون غاوي البنات يغوي بطريقة ماكرة لكنه في المقابل من ذلك يزدري هذا الفعل الذي يقوم به وسرعان ما يشعر بالملل والسؤم، والمثير في شخصية جون الغاوي أنه يدخل في نقاش تهكّمي عميق مع كلّ من فيكتور والشاب الصغير وقنسطنطينيوس وحائك السيدات، مصحّحاً لهم الصورة النموزجية للحب بأنه في الحقيقة علاقة شبقية ذات منحى حسّي غارق في الشهوانية، متهكّماً من اعتقاد فيكتور بأن الحبّ ماهو إلاّ إذعان للمرأة والركون لها، قائلاً له بأنه ليكنّ ذلاًّ ومهانة ما المشكل في ذلك!! مشبّهاً إيّاه بقنينة خمر نشعر في البداية برغبة جموحة في شربها، لكن إذا فرغت القارورة وشربتها كلها فلن أركن لسلطتها عليّ ومثل ذلك يكون الحال مع المرأة فبمجرد أن تفقد طزاجتها يتوقف تنازلي لها¹.

كما تهكّم من نظرية الشاب الصغير في الحب الذي رهنه بالمنحى التنظيري ليس إلاّ ولم يتذوّق حلاوته بالممارسة محتقراً إيّاه بالقول بأن من الغباء أن يبقى إنسان مجاوزاً للعشرينيات من دون تذوّق متعة ممارسة الحب، وأنّ تعلّم فلسفة الحبّ لا يكون إلاّ من خلال معايشة المرأة وكلّما عاشر عدداً كثيراً منهن كلّما تعلّم أكثر، ليبدأ بعدها في توصيف المرأة بأنها أجمل مخلوق خلقت الآلهة، إذ تجلّت فيها كلّ مظاهر الغواية والجاذبية، ووهبتّها الآلهة حيلة فريدة في إسقاط الرجال، إلاّ أنّ الآلهة خفّفت من وطأة هذا التأثير الإغوائي الجامح بأن خلقت فيها الحياء والبراءة والتواضع في بعض الحالات، كما هاجم جون

كله، فقد كانت حياته محاولة لتحقيق مهمة العيش شعرياً، و لكونه متمنعاً بقدرته متطورة إلى أقصى الحدود لاكتشاف ماهو هام في الحياة، فقد لمحّه نصف شعرية. و بالتالي فإن مذكراته ليست صحيحة تاريخياً و ليست قصة بسيطة، و هي غير مكتوبة بصيغة دلالية بل بصيغة شرطية ، و على الرغم من أن التفاصيل قد سجلت بصورة طبيعية بعد أن عيشت، ربما أحياناً و حتى بعد زمن طويل، غالباً ما تعطي القصة الانطباع بأن كل شيء يحدث في اللحظة عينها، و الحياة المأساوية شديدة جدا بحيث يُعتقد أحياناً أن كل شيء يحدث أمام عينك.(انظر: سورين كيركغارد، مذكرات الغاوي، ترجمة عدنان محمد، دال للنشر و التوزيع، دمشق ، سورية، ط1، 2017، ص ص 10-11).

¹ المرجع نفسه، ص 250.

الغاوي قران الزواج هجومًا كبيرًا معتبرًا إياه لا يتوافق بتاتا مع الطبيعة التي خُلق لأجلها المرأة والرجل.

وبذلك عمّد سورن كيركغورد من خلال الجزء الأول من كتابه منازل على طريق الحياة وحمل عنوان: المأدبة على الدخول إلى منهج التهكم على الشاكلة السقراطية، فالتهكم في المأدبة ماهو إلا نمطٌ متاخمٌ للمُنزل الأخلاقي، والتمهيد لدخول عالم الأخلاقية لا بد لها من تمرّس كبير يجعلك تزدري وتناقش وتولد المفاهيم المختلفة من شتى المعتقدات والتصوّرات عن عالم الحسّيات مافيه وماعليه ماهو صالح وماهو فاسد، موضحًا أنّ الذات المتوحدة قاصرة على تعقل المنزل الأخلاقي أو السعي إلى الاختيار المسؤول بمعناه الدقيق بحكم أنّ الذات ههنا لا تعرف ذاتها معرفة صحيحة وصادقة، ولم تشتبك بعد بمفاهيم مفارقةٍ وجزعية كمفهوم المطلق والسرمديّ والزمنيّ والأبديّ والحرية والضرورة، كما أنّ الذات في المنزل الحسّي لا تزال تقبع تحت رحمة العوارض الخارجية ومؤثراتها ويعبث بها الحظ كثيرًا، إنّ عالمها يسير بمنحى مستقبل مجهول وحاضر يتعنى بالماضي الخياليّ البعيد عن الواقع، كما تهرب الذات دومًا في المرحلة الحسّية إلى العبثية والحواء والفراغ النفسي والوجودي فتشغل الذات ذاتها بالحميميات والعلاقات العابرة، لهذا لا تصل إلى حلٍّ لمشكلتها الأصلانية، لهذا يكون العلاج الوحيد لهذه الحالة العبثية المرضية التي تُعانيها الذات بالتوحيد بين ماهو زماني وماهو أبدي، وجديرًا بنا ههنا الإقرار بأن كيركغورد وضع معالم الظنّية العقلية والتأمل الغارق في الميتافيزيقا ضمن المنزل الحسّي، وذلك لأنه رأى بأن فيهما محاولة أولية يكون المبتغى من ورائها تجنّب القرار الأخلاقي، فقد نظر سورن إلى الظنّية العقلية باعتبار أنّها نوع من الاتهام وليس نوعًا من التفكير¹.

¹ المرجع السابق، ص 253-254-255.

2- المُنزل الإيتيقي الأخلاقي¹:

عَرَضْنَا فِي مَبْحَثٍ سَابِقٍ لِلْمُنْزَلِ الْحَسِّيِّ الْجَمَالِيِّ، حَيْثُ تَكُونُ لِلذَّاتِ قِيَوْمِيَّةَ الانْغِمَاسِ فِي الْبِرَائِنِ الْحَسِّيَّةِ، وَحَيْثُ يَكُونُ لِلْعَفْوِيَّةِ وَالْعَبْثِيَّةِ دَوْرَهُمَا الْبَارِزَ فِي الْانْغِمَاسِ فِي عَالَمِ الْمَحْسُوسَاتِ، وَفِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ لَا يَكُونُ لِلذَّاتِ أَيُّ اسْتِقْلَالِيَّةِ الْبِتَّةِ وَلَا يَحْكُمُهَا أَيُّ قَرَارٍ، لَكِنْ مَعَ الْمُنْزَلِ الْأَخْلَاقِيِّ يَنْبَثِقُ مَعَ الذَّاتِ الْقُدْرَةُ عَلَى اتِّخَاذِ الْقَرَارِ وَالسَّعْيِ نَحْوِ الْإِخْتِيَارِ، لَكِنْ السُّؤَالُ الَّذِي يُطْرَحُ هَهُنَا هُوَ مَا الَّذِي يَنْحُو بِالذَّاتِ إِلَى الصُّعُودِ وَالْعُرُوجِ مِنْ حَالَةِ الْحَسِّ إِلَى حَالَةِ اتِّخَاذِ الْقَرَارِ وَالْوَلُوجِ فِي عَالَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ؟ وَالْجَوَابُ بِبَسَاطَةٍ كَامِنٌ فِي كَوْنِ هَذِهِ الذَّاتِ لَا تَقْتَدِرُ الْبِتَّةَ عَلَى الرُّكُونِ لِعَالَمِ الْمَحْسُوسَاتِ إِلَى الْأَبَدِ، كَمَا أَنَّ عَالَمَ الْإِتِّزَامِ وَالضَّرُورَةِ يَحْتَمُّ عَلَى الْمُتَوَحِّدِ الْإِنْتِقَالَ إِلَى عَالَمِ الْأَخْلَاقِ لِتَنْمُو ذَاتِهِ وَتَتَطَوَّرَ عَنْ وَعْيِ خَالِصٍ مِنْهَا، لِأَنَّ عَالَمَ الْحَسِّيَّاتِ سَيُشْعِرُ الْمَرْءَ بِالْمَلَلِ وَالْكَآبَةِ. بِحُكْمِ أَنَّ أَبَدِيَّةَ وَسَرْمَدِيَّةَ الْحَسِّيَّاتِ تَجْعَلُ الْمُتَوَحِّدَ يَشْعُرُ بِأَنَّهُ يَعِيشُ بِلَا هَدَفٍ وَلَا مَعْنَى لِحَيَاتِهِ الْبِتَّةِ، صَحِيحٌ أَنَّهُ يَشْعُرُ بِالْمَتْعَةِ لَكِنَّهُ لَا يَشْعُرُ بِذَاتِهِ الْحَقَانِيَّةِ².

وَالْمُنْزَلُ الْأَخْلَاقِيُّ هُوَ ثَانِي مَنَازِلِ وَدُرُوبِ الْحَيَاةِ فِي الْمَسْرَحِ الْأَنْطُولُوجِيِّ الْكِيْرِكْغُورِيِّ، وَهُوَ مُنْزَلٌ وَسْطٌ يَسْبِقُهُ الْمُنْزَلُ الْحَسِّيُّ الْجَمَالِيُّ وَيَأْتِي بَعْدَهُ الْمُنْزَلُ الدِّينِيُّ الْإِيمَانِي وَيُنَاقِضُ التَّهَكُّمَ الْمُنْزَلِينَ الْحَسِّيِّ وَالْأَخْلَاقِيِّ، وَ الْمُتَوَحِّدِ فِي الْحَسِّيِّ لَا يَعْمَدُ إِلَى اتِّخَاذِ قَرَارٍ كَمَا لَا يَعْتَرَفُ بِفِكْرَةِ الْوَاجِبِ، بَلْ هُوَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ يَعْتَبِرُ الْوَاجِبَ تَحْتَ سَطْوَةِ الشَّهْوَةِ الْحَسِّيَّةِ، لِذَلِكَ تَكُونُ الْمَوَاصِفَةُ الَّتِي يَتَّصِفُ بِهَا الْمُنْزَلُ الْأَخْلَاقِيُّ هُوَ الْعَمَلُ عَلَى اتِّخَاذِ

¹ مفردته خلق وهو هيئة متجلية و راسخة في النفس البشرية تنبجس عنها الأفعال ببساطة من غير حاجة ملحة إلى فكر و تأمل و روية، فإن كانت الهيئة المتجلية بحيث تتمخض عنها الأفعال الحسنة عقلاً ونقلاً بيسر نعتت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان المنبجس منها الأفعال الشنيعة نعتت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً. (انظر: جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997، ص 304).

² Soren Kierkegaard, *The Concept of Irony, with constant reference to socrate*, Trans with an introduction and notes by Lee, M capel, Indiana University Press, Bloomington and London, 1975, p 302.

قرار والقدرة على الاختيار، لهذا فالاختيار قانون أخلاقيّ محض لا يقتدر من يركن على العيش في عالم المحسوس حذقه وكنهه، كما أنّ حالة الخواء والسؤم الوجودي التي تعرض لرجل المنزل الحسّي يحمل في طيّاته طرائق العلاج الممكنة، فاضمحلال الحسّي يمكن أن يكون له معنى في تحلّي الحياة الأخلاقية بديلاً عنه، كما أنّ هذا المنزل الحياتي يُصبح الاختيار الحَقّاني الإمكان، وبالتالي فالتوحيد لما يعمد إلى اختيار طريق السؤم والملل واليأس فإنّه يختار ذاته في وجودها السرمدى، أمّا لو ظلّ حبيساً في عالم المحسوس فإنه سيبقى قابلاً في سجن وجوده المتناهي.

ناقش سورن كيركغورد الدرب الأخلاقي بعمق في الجزء الثاني من كتابه إما... أو: شذرة من حياة وكذلك في كتاب حاشية غير علمية، وتوصّل إلى قناعة مفادها أنّ الحياة الأخلاقية تتسم بالاستمرارية والاتّصالية، وأنها بحكم طبيعتها الأنطولوجية فهي تستجمع الأمل وتعمد إلى التذكّر بين ماضي الذات وحاضرها، بينما تقصر الحياة الحسّية طرفها على النزوة الجنسانية التي تحتاج الإشباع الآني، كما يجب أن نؤكّد ههنا على أن الحياة الأخلاقية العميقة هي وحدها الكفيلة بالمحافظة على ديمومة واستمرارية الجمال المحسوس، كما أنّها بحكم كليانيتها وشموليتها تُواشج بين المتوحد والنظام الفكري والسوسولوجي للأشياء المحسوسة، ومن ثمة تعمد إلى ايقاظ معنى أن يكون المتوحد إنساناً، ومعنى الوجود الإنساني كما يقول القاضي وليام في كتاب إما... أو: شذرة من حياة، أنّ أعظم شيء هو أن تكون شخصاً عينياً متوحداً فرداً.. أن تكون إنساناً بالمعنى التام المشخصن للكلمة، وهذا ما يقتدر كلّ بشري أن يفعله إذا ابتغى ذلك وأراد، وحينما يختار الإنسان ذاته، فإنّ الإنسان يتعرّف أخلاقياً على التمييز النهائي بين الخيرية والشرّية، وهو تمييز أخفاه هيغل في محاولته الميتافيزيقية التي اغتال بها الأخلاق¹، لكن ومع ذلك فالصّرح الأخلاقي وفق تصوّر سورن

¹ علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 258-259.

لا يصل بعد إلى تماميته، فبالرغم من أن المتوحد الأخلاقي يتجه بمنحى الكليانية، فإنه مع ذلك يجد نفسه مرهوناً بأن يبقى متاخماً لحدوده، اللهم إلا إذا كان في دخلاية ذاته وفي خطيئته وكذا إيمانه دروباً تقوده إلى التجاوز والعروج بمنحى الرب، وهذا لأن الأخلاق التي لا تراعي الخطيئة هي علم حاملٌ تماماً، أما إذا أكدت على الخطيئة فإنها تجاوز ذاتها¹.

وتعمد الذات القيومية إلى العروج بمنحى الحياة الأخلاقية من طريق نهج التهكم والازدراء للحياة الحسية الهابطة، ومع المرحلة الأخلاقية تتحقق الذات بالفعل ويتبادر للذات ههنا فكرة الاختيار بين الممكنات والسعي حثيثاً لمعرفة الذات لذاتها وفقاً للمقولة السقراطية الشهيرة: "اعرف نفسك بنفسك" ومعها يقتدر المتوحد على اختيار ذاته اختياراً حراً، إنها بتعبير كيركغور ميلاد جديد للذات المتوحدة، التي تتحقق من طريق اختيار الفعل بقصدية واعية واضعة لنفسها أفق انتظار شامخ هو الواجب ذو الحمولة المايبيعية للقيمة التي يرتجىها الإنسان في حياته الذات المتوحدة تجد نفسها بين فكّي كماشة؛ بين المبدأ السقراطي الأصيل اعرف نفسك بنفسك واعمل على خلق أفعالك، وكلاهما مبدأ فيه من المغالاة والتطرف الشيء الكثير.

فالمبدأ السقراطي هو حالة أدنى في سلم الواجب الأخلاقي، ومبدأ خلق الفعل أسمى سلم في الواجب الأخلاقي، وحينما تسعى الذات لاختيار ذاتها فإنها تجد نفسها ملزمة إجباراً بأن تختار حدوديتها الواقعية، بمعنى أن الذات لما تختار حدوديتها الواقعية، فهي تجد نفسها أمام الواقع الذي يفرض حاله ولا بدّ لزاماً من الاعتراف به، لأن الذات لا يمكن لها البتة أن تغيره برغم قدرتها على تغيير ذاتها، وبعدها تأتي فكرة الالتزام التي تُجبر الذات على الركون للأمر الواقع والذود به والاعتقاد في إمكاناته القصوى، ومن بين الإلزامات الواقعية

¹ المرجع نفسه، ص 259.

التي تصطدم بها الذات وهي في أقصى لحظات الاختيار واتخاذ القرار "فكرة الزواج"، هذا القران الأنطولوجي الرهيب الذي يقترن بمنحى الالتزام المقدس، وهو عند سورن كيركغورد بمثابة المثل الأعلى للالتزام الأخلاقي وتأكيدها على ذلك يقول كيركغورد: "أنا شخص مقترن بالزواج، أحمل على كاهلي مسؤولية الدفاع عنه، وبالرغم من أنني لا أحبذ تأليف الكتب، فإنني سأسعى للقيام بذلك مرغماً، كوني على أتم استعداد لأن أعمل أي شيء إذا ما كان في ذلك نجدة لحياة زوجية فردية، مهددة بالتمزق والتشتت، وسوف أعرض بين الفينة والأخرى لعلاقتي الزوجية، وليس يعني ذلك أنني أعتقد راسخاً بأن زواجي هو النموذج الأسمى، بل لكوني على علم بأن النعوت الجوانية قد لا يكون لها السطوة المرغوبة للإقناع من ناحية، كما أنني أهتم اهتماماً كبيراً من ناحية أخرى بأن أوضح أنّ المنحى الجمالي موجود حتى في الحالات العادية"¹.

وهذا بالضبط ما نجد نصّاً مماثلاً له عند القاضي وليام حيث يورد سورن خطابه في الفصل الأول من الجزء الثاني من كتاب إما... أو: شذرة من حياة، تحت عنوان: شرعية الزواج الجمالية قائلاً: "صديقي هناك مهمتان عليّ النظر فيهما؛ يتعين عليّ أن أظهر المعنى الجمالي للزواج، وأن أظهر أيضاً كيف أنّ الجانب الجمالي فيه يمكن أن يحفظ بالرغم من العقبات العديدة التي توجد في الحياة.. فأنا لا أزال ضمن نطاق دعوتي، أنا نفسي رجلاً متزوج، أخوض معركة في صفّ الزواج... زوجتي هي المرأة الوحيدة التي أحببتها أبداً، بل الأولى، وهنالك أمر واحد أصليّ لله من أجله من أعماق قلبي، وذلك بأن يمنحني القدرة على ألا أحبّ سواها... إنّ المشاعر كلها حتى المشاعر الدينية العليا، يمكن أن تتركّن للكسل

¹ Soren Kierkegaard, *Either... Or*, p 260.

والتراخي إن كان المرء وحيداً معها، أما في وجودها (أي الزوجة)، فأنا الكاهن وسامعوه في الوقت نفسه"¹.

ويستوقفنا سؤال مهمّ هنا هو: ما قيمة الحب وما علاقته بالزواج؟ وهل الحبّ ذو حمولة حسّية خالصة أم أنه التزام أخلاقي؟

يعتقد سورن كيركغورد أنّ الحب حمّالٌ أوجه، إذ نتجّلاه في المرحلة الحسّية الجماليّة، كما نجد ماثلاً كذلك في الشقّ الأخلاقي، ففي المرحلة الحسّية يتعالق بالشهوة والرغبة الجنسيّة والحاجة الملحة للإشباع وهو لحظة عابرة مؤقتة إذ سرعان ما يخبو ويضمحلّ بمجرد اكتمال النشوة، أمّا الحب في الزواج (مرحلة الالتزام الأخلاقي) فهو يمتاز بالسرمدية ويصبح بمثابة التزام أخلاقي صادق، والسؤال الذي يؤرقنا ههنا هو: هل يوجد حبّ حقيقي في الزواج؟ وهل هو حبّ دائم مستمر استمرار الزواج؟

يعتقد سورن كيركغورد أنّ استمرارية عقد الزواج من دون حبّ هو خيانة فاحشة وتأكيداً على ذلك يقول: "لا يوجد البتة تنافر بين الحبّ والزواج، وإذا وُجد فهو في عقول البله والمعتوهين أو من غير البشر الذين لا يعرفون الحب والزواج بالمرة"²، لكن هذه المقولة المحيرة لكيركغورد تضعنا في موقف محرج حقّاً، وتطرح في أذهاننا سؤالاً جوهرياً مفاده: أيهما يسبق الآخر الحب أم الزواج؟ أو بصياغة أفضل هل الحبّ يكون قبل الزواج أم بعده؟

²⁶ أنتوني ستورم، كتاب إما... أو، ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 55-56، صيف وخريف 2013، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد (العراق)، ص 243-244.

² Soren Kierkegaard, *Either... Or*, p 34.

يُجيبنا كيركغور عن ذلك في كتابه إما... أو: شذرة من حياة قائلاً: "ليس الزواج هو الذي يهدينا الحب، بل العكس فهو الذي يجعل الزواج ممكناً، وهو الحاضر باستمرار، والزواج يتضمّن منحى أخلاقي وديني بخلاف الحب الذي لا يلتزم بذلك"¹.

وبهذا نفهم ممّا سبق أنّ المنزل الأخلاقي وفق المسرح الكيركغوردي يتّسم بالاستمرارية والاتصالية، بحكم أنه حاول أن يجمع بين الأمل واستحضار الماضي واستشراف المستقبل، بخلاف المنزل الحسي الذي رهن نفسه بالحياة الجنسية السافرة المتيمة باللمحة الآنية ومحاولة إشباعها بكلّ الطرق الممكنة، وبذلك تكون الحياة الأخلاقية وحدها هي القادرة على الحفاظ على ديمومة الجمال الحسي وبطلّ منحها الشمولي فهي قادرة كذلك على أن تواشج بين المتوحد والنظام الفكري والاجتماعي للأشياء العيانية في الخارج، ومن ثمّ تعمّد إلى بعث معنى أن يكون المتوحد إنساناً بمعنى الكلمة.

المتأمل لكتاب إما... أو: شذرة من حياة يجد بأنّ سورن يعمل حواراً متشابكاً مع شخصياته المستعرة، ويُنفي ذاته التي تظهر بين الفينة والأخرى داخل هذه الشخصيات، وتحاول أن تبرّر موقفها الذاتي من أيّ أطروحة تفنّد الحبّ الحسيّ أو تعطي تبريراً للزواج كإمتثالٍ للمنزل الأخلاقي، وهذا ما نتجّلاه تقريباً حينما يستحضر سورن شخصية القاضي وليام الذي نراه مدافعاً مستميتاً عن قران الزواج كمؤسسة أخلاقية منضبطة وملتزمة للقانون الأخلاقي واللاهوتي في الآن عينه، فيقحم سورن شخصية أخرى تحاول أن تتهكّم ممّا يطرحه القاضي وليام وتعطي تبريراً حجاجياً عن ذلك، فمثلاً في كتاب منازل علي درب الحياة نجدّه يظهر في شخصية الشاب الصغير الذي ليس لديه تجربة واقعية مع الحب، بل ما يعرفه عن هذا الأخير هو مجرد قراءات مجردة تلقّفها من الكتب والرسائل الغرامية أو ممّا

¹ Ibid, p 37.

يُروى عن قصص الحب والغرام الكلاسيكية، وهذا بالفعل ما كان عليه سورن مع رجين أولسن فهو يجلبها بطريقة عقلانية وكان يجبّد التفكير في حبّه لها أكثر ممّا يسعى للقاءها في الواقع وممارسة الحب معها.

لكن في المقابل من ذلك نجدّه يتقمّص مرة أخرى شخصية فيكتور أرتيما والسبب يعود إلى ازدياده للمرأة بالكليّة، لكن تهكّم فيكتور من المرأة بصورة عامة لم يكن له سورن كثيرًا، بل سرعان ما عادَ إلى غاوي البنات جون، فهو بالنسبة له النموذج التصالحي مع الأثني، بل هو الشخصية الممكنة التي خبرت التجربة الحسيّة عن حق والتي بإمكانها أن تعطي نظرية في الحبّ بحُكم ممارستها له، فجون شخصية غاوية يسير بمنحى الفتيات ويوقعهن في شراكه بطريقة ذكيّة ومتمرّسة وحذّقة وفي المقابل من ذلك حذرة جدًا.

في المأدبة الكيركغوردية يستفيق سورن على عقيدة الشاب جون، الذي اقتدر بحُكم حذقه أن يُعلّم الحاضرين ماهيّة الحب الحقيقي، وأنه لا يُدان لأحدٍ أن يعمد إلى ضبط تعريف له ما لم يجربّه مع أكثر من فتاة واقعيًا حينها سيكون خبرة عميقة وواسعة بهذا المفهوم، اقتبس سورن من جون المفهوم الحسيّ الخالص لتجربة الحب وحاول أن ينطلق منها ليجد مبررًا للانفلات من قبضة الحسيّ الخالص لينحو به إلى تهكّم يزدري هذا المفهوم في سلّم المنازل، فحاول أن يجد في شخص جون المنحالمسؤمي لهذه العلاقات العابرة ومآلاتها مع مرور الوقت، جون يقرّ في النهاية بأنه وبرغم التجارب السافرة مع فتيات كثيرات مارسَ الحبّ معهن أكثر من مرة، يصل إلى حالة من الملل والسؤم والفراغ الروحي.

فقد آمنَ بأنّ هذه العلاقات هي حالات آنية ليس إلّا فبمجرد أن تقضي وطرك من الفتاة التي تقوم باصطيادها سرعان ما تزدريها وتتركها، الفراغ الحاصل من ملل العلاقة الآنية يُعتبر مادة خام لسورن ليزدري الحالة الحسيّة الآنية ويستنجد بالقاضي وليم بغية أن يجد

حلًا لهذا التوتر النفسي الضياعي الحاصل من الحسيات الآنية، حينها يصعد به القاضي إلى منزلٍ آخر تكون فيه الذات المضطربة المتوترة على أهبة الاستعداد للدخول إلى درب منضبط وقانوني وأخلاقي أكثر وهو المنزل الأخلاقي حيث تتعلم الذات المتوحدة أنّ النموذج الأفضل للعلاقة بين الرجل والمرأة هو الزواج، لأنه تتويجٌ للعلاقة الممكنة بين الطرفين، كما أنه قران أخلاقي ولاهوتي مهيب، تحكّمه ضوابط دينية وأخلاقية واجتماعية سامية، ومن خلالها تكتشف الذات نفسها اكتشافًا حقانيًا بعيدًا عن حالة الضياع والعبث النفسي الذي يجنيه صاحب المنزل الحسي الخالص، هذا الاحتكام الأخلاقي سرعان ما يكون أرضيةً قويّةً للاستعداد لولوج عالم الإيمان واكتشاف الذات المؤمنة القابعة في ملكوت المتوحد.

كما يجب أن نلمح إلى قضية غاية في الأهمية بخصوص اختيار سورن لتعلق بعائلة روردام، فسورن كان دومًا متيمًا بالقسّ توماس سكات روردام، الذي قرأ عنه الكثير وارتبط به بطريقة روحية غريبة، فكان يتعلّق قلبه بكلّ ما يمتّ بصلة إلى هذا القسّ، خصوصًا عائلته التي خلفها بعد موته والمؤلفة من مدام روردام وابنته بوليت روردام (العشيقة التي تعرّف عليها قبل رجين أولسن)، والتي تعلق بها هي الأخرى بحكم إعجابه بعائلة هذا القسّ ولكن تعلقه هذا كان روحياً خالصًا وهذا ما أكّده في يومياته قائلاً: لقد شعرتُ بميلٍ اتّجاه بوليت روردام فقد أثّرت فيّ، كما أثّرتُ فيها أنا أيضًا ولكن ظلّ حبي لها بطريقة روحانية محضة، ونفهم من ذلك أنّ مسألة الاختيار الكيركغوردية ههنا امتزجت بالمنحى الديني في بدايته، بحكم أنّ العلاقة التي يحاول أن يربط نفسه بها يكون لها واشجٌ روحاني ديني بالأساس، فما كان لسورن أن يتعلّق ببوليت أو حتى روجين لولا معرّته وحبّه للقس توماس روردام ربّ هذه العائلة، لأنه كان يجد في علاقته بفتيات هذه العائلة توطيدًا لعلاقته بهذا

القس الذي مثل بالنسبة إليه نموذجًا للاهوتيّ الخادم للحقيقة الإلهية من أول حياته إلى آخرها.

وليس غريبًا لو كان بالإمكان أن يكون للمطران منستر فتيات لتعلق قلبه بهنّ بحكم المعزة الكبيرة التي يكنّها لهذا الأخير، لهذا فالمسألة لاهوتيّة أكثر ممّا هي علاقة حبّ عابرة كغيرها من العلاقات التي نقرأ عنها أو نلاحظها في عالمنا الدنيويّ، لهذا فسورن كان يبحث عن حبّ الربّ المبتوث في الأفراد، والذي قد تجسّده أنثى من عائلة لها منزلة كبيرة في خدمة اليسوع أو يجسّده رجلٌ يحمل سمعة عائلة كريمة لها باعٌ طويل في خدمة الحقيقة المسيحية وتتألف من قساوسة ولاهوتيين يشهد لهم بخدمة اليسوع طوال حياتهم، لهذا نجد سورن متعلّق قلبه بكلّ ما يتمّ للحقيقة المسيحية سواء عائلة أو فتاة تتأصل من عائلة مسيحية محترمة أو رجل عُرِفَ بخدمته وإخلاصه للمسيحية¹.

لهذا يكون المتوحد الذي يختار حياةً أخلاقية ويجدّ نفسه في المقابل من ذلك متملّكًا لذاتية هاته الحياة بحيث يتحدّد في كيانه الكلي، إنه يملك نفسه كذاتٍ متفرّدة، ويمتلك هذه القدرات وهذه العواطف وهذه الميول وهذه العادات التي تتأثرّ بهذه التأثيرات الخارجية، والمهمّة في أن يأخذ الأمور على عاتقه قائمة على التنظيم والتشكيل والاشتغال والقهر، بالاختصار قائمة في إحداث توازن في النفس، إحداث تناغمٍ يكون ثمرة الفضائل الشخصية، وهدف نشاطه هو هنا نفسه ومع هذا ألاّ يتحدّد قسرًا فقد أعطيت له النفس كمهمّة حتى لو كانت نفسه هو لأنه اختارها، ولكن بالرغم من أنه هو نفسه هدفه فإنّ هذا الهدف ليس نفسًا تجريدية تكون صادقة في كلّ موضع، وبالتالي لا تكون صادقة في أيّ موضع، بل هي نفس عينية تعيش في تفاعلٍ مع هذه الأشياء المحيطة الخاصة، هذه

¹ فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، دمشق، ط1، الجزء الأول، ص 78.

المواقف، مع حالة الأمور هذه، إنّ النفس التي هي هدفٌ ليست مجرد نفس شخصية، بل هي نفس اجتماعية، نفس مدينة، لهذا فإنه هو نفسه هو مهمته كنشاط حيث يتصرف باعتباره هذه الشخصية عينها بإزاء ظروف الحياة¹.

¹ فريتيوف برانت، كيركجورد، ص 60.

3- المُنزل اللاهوتي الديني:

المثير حقيقة في المنزل الديني عند كيركغور أنه مثل ثلثي كتاب إما... أو: شذرة من حياة، وأورد تفصيلاته في القسم الثالث من الكتاب وحمل عنوان: مذنبٌ أم غير مذنب: قصة معاناة، بنية نفسية متخيّلة، وتناول في هذا القسم رجُلٌ واقعٌ في حبال الغرام، ولكنه اضطرَّ في النهاية إلى فكِّ هذا الرابط استجابةً للنداء الربّاني ودينونة محبته، وهو بالضبط ما فعله سورن مع رجين، وهناك تقاطعٌ كبير بين هذا القسم وما حصل مع جون غاوي البنات في المنحى الجمالي ولكن بطريقة مختلفة نوعًا ما، إذ إن هذا القسم بالذات يتناول الالتزام المهيب مع المحبوب في المنزل الأخلاقي والمعبر عنه بالحُبّ الإروسي هذا بالإضافة إلى الالتزام كذلك مع الربِّ في المنزل الديني.

عرفنا في المبحث السابق أنّ المنزل الأخلاقي يشغل المرء باكتشاف ذاته ومعرفتها ثم السَّعي حثيثًا لاتخاذ القرار أمام الضروريات الحياتية، أمّا في المرحلة اللاهوتية الدينية فإنه يتوجَّب على المتوحد أن يعي وبمصافاة فكرة التمايز المطلق بين الرب والعالم أو بالأحرى بين المتوحد والإله، كما يتوجَّب على الذات القيومية أن تعتقد رسوخًا بأنّ الرب هو الخالق والإنسان هو المخلوق، كما لا يكفي لهذه الذات أن تعترف وتؤمن، بل يتوجَّب عليها كذلك أن تسعى لإحقاق التجسيد (تجسيد هذا الوعي في الوجود)، و المتوحد إذا ما أراد العروج إلى الإله وإلى المنزل الإيماني الديني فعليه أن يقطع دابر كلِّ ما هو حسّي درني نسبي، فالعالم الدهراني الذي يعيشه المرء متلبس بالتغيرية والنسبية، ومن الغباء والسماجة أن يُقيم المرء علاقة عميقة ومطلقة مع ما هو زائلٌ فإنّ.

وهنا بالذات وقع كيركغور فريسة مفارقة مرعبة وهذا في أثناء رحلته في البحث عن الإله، خصوصًا وأنه كان ضدّ الوساطة الناسوتية بينه وبين الرب، معتقدًا أنّ هذه

الوساطات سواء تظهّرت في رجال الدين أو القساوسة والرهبان والكنيسة عمومًا ما هي إلا أوهام وضلالات عمهية ليس إلا وليس من المعقول تصديقها، كون هؤلاء الرهبان منافقين ومجرّد موظفين عند الدولة وليس لهم أية علاقة بالحقيقة العلوية السرمدية القابعة في عالم الملكوت، كما أنّ عملية الاتّصال بالإله لا يمكن للمرء أن يبحث عنها فيما هو تشاركيّ بينه وبين قرنائته من البشر، لأننا لا يمكن البتة أن نشترك في المسألة الإيمانية بالإله، فهي فردية خالصة من أيّ تعالق ناسوتي أو حسيّ... وكلّما تعمّق المتوحد في وعي ذاته القيومية كلّما اقترب من ملكوت الرب شيئًا فشيئًا، وبهذا يكشف الإله عن نفسه أمام الذات المتوحدة ومن المفارقة أن يبحث المتوحد عن الإله خارج نفسه، والإنسان لا يولد مسيحيًا متدينًا، بل يُجاهد مجاهدة عميقة ومتواصلة لإحقاق ذلك أو بالأحرى حتى يتحقّق المسيح في جوانبنا¹.

وبهذا نفهم ممّا سلف أنّ الحقيقة الربانية عند سورن كيركغور لا يمكن لنا أبدًا إثباتها بالبرهان القطعي وإنّما نتجلاها من طريق المعرفة الكشفية، وكلّ محاولة للبرهنة على وجود الإله بالعقل والتنظير العقلي ما هي إلا محاولة فجّة ساذجة مبنية على الجهل بالحقيقة الربانية العلوية، فجوهر الرب يتمّ بسبيل الكشف، أي أننا نكشف حقيقة الله في عالمنا الملكوتيّ المتوحد، هذا الأخير الذي يقتدر على ملامسة الحقيقة الربانية بطريق المحنة والألم والمعاناة والقلق واستشعار الخوف²، وإثباتًا لذلك يقول سورن كيركغور: "إنني أهيم بالموجة التي تأخذ بي إلى غياهب الهاوية، فإنها تأخذ بي أيضًا إلى مابعد النجوم"³.

¹ فؤاد عبد العزيز، فلاسفة وجوديون (مذاهب وشخصيات)، الدار القومية، القاهرة، مصر، ص 16-17.

² إمام عبد الفتاح إمام، كيركغارد رائد الوجودية، ج 1، ص 132.

³ زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مكتبة مصر، القاهرة، ط 1، ص 140-141.

إنّ من بين المفاهيم الجوهرانية التي آمنَ بها سورن كيركغور واعتبرها عمادَ المنزل الإيماني الديني في سلّم دروب الحياة الإنسانية مفهوم المفارقة، فلحظة المفارقة هي اللحظة الإيمانية القصوى التي يستسلم أمامها سلطان العقل بحُكم أنه لا يُدان له البتة السيطرة على ماهية الإيمان لأنّ ماهيته مبنية في الأساس على المفارقة، فحينما يستسلم العقل ويكفّ جزوياً عن عقلايته يبدأ الفهم اللاعقلاني الحَقّاني للوجود والحقيقة الربانية العلوية، والمسيحية بحسب كيركغور ديانة سماوية مبنية على ماهية المفارقة¹. وبذلك نجد سورن يقف مدافعاً وبضراوة عن مفهوم المفارقة في الوجود عموماً، لأنها في النهاية ما هي إلاّ تعبير مهيب عن سرّ تجسدية الرب في التاريخ البشري، فالرب اتّحد مع البشري في لحظة مفارقاتية غرائبية فصار الإلهي إنساني والإنساني إلهي، لذلك كانت اللحظة التجسدية اللاهوتية هي اللحظة السرمدية القطعية حيث يتحد فيها المذنب الخطّاء مع الله المطلق السرمدى فينال الغفران عن كلّ الخطايا والآثام، ونفهم ممّا سبق أنّ وجودية سورن كيركغور محمومة بالنحلة المسيحية المؤمنة بوجود الرب، ولكنها ذات طابع فرديّ خالص، لهذا يمكن الجزم اعتقاداً بأنّ كيركغور هو مؤسس الوجودية الحقّة لأنها مسيحية الجوهر كما أنها تعبير صادق عن تغييرية البشري ووثبته نحو أن يكون مسيحياً مخلصاً².

قد يحاول المتوحد التفكير في مفهوم المفارقة ومحاولة فكّ طلاسمها الغامضة، لكن تبوء محاولاته الحثيثة بالفشل الذريع، لأنّ فهم العقل ومحاولاته اكتناه المفارقة مستحيل في سلم المعقولات جميعاً، والروح البشرية المتوحدة في أثناء سعيها الدؤوب للعروج نحو الحقيقة الربانية العلوية لا بد لها ضرورة من أن تقدّم نوعاً من التضحية، فكلّما كانت التضحية كبيرة كلّما اقترب وشقّ شوطاً كبيراً نحو الحقيقة العلوية الربانية وبذلك تكون العقيدة الإيمانية في

¹ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans by: David Swenson and Walter lawrie, Princeton University Press, 1970, p 96.

² سورين كيركغارد، استغزازات، ترجمة: فادي فيكتور ومينا مدحت، مراجعة: مارك صامويل، دار رؤى للنشر، مصر، ط1، 2011، ص35.

الديانة المسيحية وفق التصور الكيركغوردي عقيدة إيمان بالالغاز والطلاسم وكل إيمان بالربّ هو تدمير للعقل والرابطة الوحيدة القادرة على انتشالنا من هذه التمزّقات والمتناقضات في عالم الشهادة أو الناسوت هي رابطة الإيمان¹.

وبالتالي يكون الوجود المسيحي بالنسبة إلى سورن هو النموذج الأكبر الذي تتمظهر فيه الذات الحقانية، كما يُعدّ أعظم فهمٍ لقيمة الزمان بالنسبة إلى المتوحد في صمديته، فالتطور الديالكتيكي للروح أصبح في حالة أزمة في أثناء عبوره إلى المنزل الديني، بحكم أن المتوحد في هذه المرحلة كان يحدق ذاته على أنها في حاجة ملحة إلى لبنة المقدّس، والتي من خلال ذلك تصبح متعانقة مع ماهو أبديّ خالد، لكن المتوحد مع ذلك لم يتمكن من إحقاق ذلك، ومن هنا يرتجى منه ابتغاء الحلّ الديني والذي يصلّ إليه من خلال الوجود المسيحي، حيث تتحقق الذات في هذا المنزل وتحقق التوازن داخل توليفتها الجوانية فيصير البشري روحًا ولا يتأتى ذلك طبعًا إلا من خلال الإيمان العميق بالخطيئة الأصلانية والتجسّد².

وقد عبّر سورن كيركغورد عن هجعة هذا المنزل الديني في القسم الثالث من كتاب: إما... أو بلغة شاعرية تستبطن حزنًا دخلانيًا عميقًا يقول فيه: "لا يوجد وقت أبدًا لأفكر في نفسي، ولكن حياتي الجوانية فيها ما يكفي لتزويدي بمادة لتفكيري، أنا لست فردًا متدينًا حقًا، ولكنني أحمل في داخلي ذاتًا تامّة البناء وسويّة، يحتمل أن تجعل مني فردًا متدينًا، بالرغم من الوضع السيئ الذي تنطوي عليه حياتي، فإني أكتشف الأزمات الدينية

¹ Soren Kierkegaard, *The Journals*, p 181.

² أمل مبروك، فلسفة الوجود، ص 239.

بشيء من البدائية الفطرية (كون المرء غير متأثر بالآخرين)، كما لو أنني لم أعلم بها من قبل، بدائية فطرية لدرجة أنّ هذه الأزمات لو لم تكن مكشوفة لكان عليّ اكتشافها"¹.

هذا ونجد سورن يوجّه نقدًا لاذعًا لمعاصرين الذين يزعمون بأنهم قد فقدوا الاستعداد لجعل الالتزام كضابطة لحياتهم ويرفضون الانشغال بكلّ صدق وحميمية مع الربّ خصوصًا، لأنّ هذا التشابك الأنطولوجي مع الرب، لا يحصل حتى تستطيع الذات أن تكتشف نفسها اكتشافًا تامًا، وتكون كذلك قد اجتازت المنازل السابقة للوجود الحياتية وأخذت خبرة كبيرة من المنزل الحسّي من الناحية الجمالية، كما تكون قد حصلت على إرادة الاختيار والقانون الأخلاقي الضميري من خلال المنزل الأخلاقي، وصارت في رحابة المنزل الديني، وحينها تقتدر بالضبط على وعي المسيحية كفرد مسيحيّ، هذا الوعي المتوحد يجعلك تدخل بوابة الإيمان، لأنّ سرّ التجسيد والإيمان بالنسبة إلى سورن هما اللّحظتين الجوهريتين في الديالكتيك اليسوعي، ومرحلة الإيمان هي مرحلة متقدّمة تمثّل تنويع المنزل الديني وهي عند سورن ضرب من الحدس الجواني الأبدي، يملك كلّ الممكنات التي تجعله متصلًا ومنفصلًا مع الوجود الإنساني المتوحد في الآن عينه، وبوساطة الإيمان المتوحد بالرب في الزمان يقتدر المتوحد أن يعبر ويتخطّى الحواجز المتمثّلة في سلبية الاستسلام المتناهي، هذا الاستلام الذي يُغالب الذات القيومية في اللحظة التي تفكّر في نهائية وجودها في لحظة يائسة، أو بالأحرى التفكير في أنّها لن تستطيع الوصول إلى البقاء الأبدي في عالم الدنياية، فتبدأ في اليأس وتستشعر عبثية الوجود ولا قيمته وارتقاب لحظة الموت، وتفسير الحياة كلها تفسيرًا قائمًا على تخوم الموات حيث اللأمل، سلبية الاستسلام المتناهي في مقابل إيجابية اعتناق الوجود اللامتناهي.

¹ أنتوني ستورم، مراحل في درب الحياة، ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 270-271.

ومعنى هذا أنّ الاهتمام بالمنحى العلائقي الذي يقوم على (الله-الإنسان)، يمثّل إمكان استعادة الذات لسعادتها الأزلية والاستشراق على السعادة الأبدية، لأنّ في لحظة الاسترجاع هذه للعلاقة الأزلية مع الرب تكون قد انفتحت على ماضيها في عالم الملكوت واستشرفت على مستقبلها العائد إلى هذا العالم، وهذا لا يتمّ إلاّ من خلال تواصلج اللاهوتي مع الناسوتي (المتوحد الناسوتي)، ويُعتبر انهماق المتوحد بالخالص وإدراكه أنّ خطيئته تعوقه عن إحقاق السعادة، يجعله يسلم بأنّ الرب في الزمان هو المفارقة المطلقة، كما يؤكّد سورن أنّ الإيمان حركة إرادة التي يستحثّها اهتمام الذات بسعادتها الأبدية وهذه الحركة يتمّ ترسيخ إمكاناتها من خلال الرب ذاته، ولكي يصير المتوحد مسيحيًا لا بد له من أن يرفض المتناهي، ويتخلّى عنه تمامًا، ولن يتمّ له ذلك إلاّ من خلال الحبّ المسيحي، ومعنى ذلك أنّ المتوحد يجد تعقيدًا كبيرًا وهو يحاول النأي عن التعالق بالمتناهي، هذا بالإضافة إلى العذاب الذي يلحقه جراء رفضه لهذا المتناهي بحكم اللذاذة التي يحصلها منه وكذا الألفة الحسيّة المثيرة التي تجعله على وفاق معه، لهذا فالمتوحد يحتاج إلى معلم لكن المعلم وفق المنظور الكيركغوردي ليس شخصًا ينتمي إلى عالم البشر بالمرّة كما يتصوّره المتصوفة (الشيخ والمريد)¹، فيعلمه الطريقة التي تساعد في إحقاق ذلك والمسيح وحده القادر على أن يكون بمثابة الشيخ المعلم لأنه تظهر كامل للحب الصافي². فالمعلم هو الرب في حدّ ذاته، يعمل على تلقين المريد وتذكيره دومًا بأنه في حالة إثم، لكن هذه الحالة، حالة الوجود في الإثم (إثم

¹ المعلم ههنا وفق التصور الكيركغوردي بمائل الشيخ عند السادة الصوفية ظاهرًا فقط أمّا في الحقيقة فالشيخ بالنسبة إلى سورن لا يجوز أن ينتمي إلى عالم البشر فهو ببساطة السيد المسيح، أمّا المعلم وعلاقته بالمريد عند السادة الصوفية فهو كما يقول القشيري: يجب على المريد أن يتأدّب بشيخ، فإنّ لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدًا، هذا أبو يزيد البسطامي يقول: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان، وسمعتُ الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولكنها لا تُثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسًا نفسًا فهو عابدٌ هواه لا يجد نفاذًا (انظر: أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم حليم، ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة (مصر)، 1989، ص 621).

² Soren Kierkegaard, *Training in Christianity*, pp 26-27.

المتوحد) ماذا نُطلق عليها؟ إنَّها ببساطة الخطيئة، لكن يجب أن نوضح قضية مهمّة ههنا متعلّقة بنمطية التعلق بالحقيقة الآفاقية عند سورن كيركغور هل كانت بالجفاء والخطأ دومًا لتصل إلى الربّ بالصفاء والعطاء أم بخلاف ذلك وربما وجه الخلاف هذا تطرّق إليه يحيى بن معاذ الرازي في كتابه **جواهر التصوف** حينما عبّ على حديث النبي محمد: "مَنْ عرف نفسه، عرف ربه"¹ وهو حديث يستشهد به الكثير من السادة الصوفية²، وقد بسط حوله الرازي تفسيرًا يعتبر أنك تعرف صفات ذاتك على الضدّ من صفات ربك³. فمَنْ عرف ذاته على أنّها عدم، تهيأ له أن يعرف ربه على أنه وجود⁴.

إنّ حركيّة الإيمان هذه برغم غامضة إذا ما حاولنا فهمها من خلال العلاقة بين الرب و المتوحد إلا أننا نُجمع على أنّها أيقظت في جوّانية سورن حبًّا صوفيًّا عميقًا، لأنّ المنزل الديني ماهو في الحقيقة إلا تنويجًا للانتقال من الحبّ الأرضي الدنيائي إلى الحبّ السماوي الدينوني، وهذه الحقيقة كان يستشعرها باطنياً، فكلّما حاول الاقتراب من المرأة إلا وسمع نداءً فوقانيًّا رباتيًّا، وقد وضع ذلك لما أراد أن يُفّتح بولييت روردام في أمر حبه لها قائلاً: "وجدتُ أن ملاك الرب واقف في طريقي حائلًا على نحو ما يحاول دائماً بيني وبين كلّ فتاة بريئة شاهرًا سيفًا من نار"⁵، ويقول لما فسخ خطبته مع رجين أولسن: "بدأتُ محبًّا وانتهيت

¹ كثيرًا ما يستحضر الشيخ الأكبر ابن عربي هذا الحديث ويفسّره على أنه نوع من السرّ في معرفة الحقيقة والوصول إلى الحقّ هو من الذات المنفردة وإليها، لأنّ الكائن البشري خُلِق على صورة الرب، فعليه أن يدرك الربّ وصفاته فيما هو عليه من أسرار وما تحويه من كنوز، وهي التي تظهر للعارف في تجلّيات أعظمها تكون في البشري نفسه، وأكثرها عظمة تكون في المرأة، الأنتى كمحلّ للانعزال، وقمّة التجلي تكون في شدّة الالتحام (انظر: ابن عربي، الوصايا، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 8-9).

² يعتقد بعض علماء الإسلام أنّ هذا الحديث لم يصحّ عن النبي محمد (ص)، وقال عنه النووي: أنه لم يثبت عن النبي، وقال الزركشي في الأحاديث المشتهرة: ذكر ابن السمعاني: إنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي (انظر: جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، 2004، ج1، ص 288).

³ انظر: يحيى بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، تعليق: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، مصر، ط1، 2002، ص 19.

⁴ صهيب سمران، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، دمشق (سوريا)، ط1، 1989، ص 11.

⁵ حسن يوسف طه، فلسفة الدين عند كيركغارد، ص 135.

الفصل الثاني: الدين وعلاقته بمنازل الوجود الكبرى عند كيركغور

موجهًا للضمير، لن أجعل أبدًا ماهو مقدس خادمًا لحبي"، فسورن يبتغي من الحب الوصول إلى عالم المطلقية منتقلًا من الجزئي الذاتي الدنيائي إلى الكلّي، فقد أكد أكثر من مرة بأن التعزّل الذي كان يُرسله إلى حبيبته رجين هو في الحقيقة مُرسلٌ إلى الرب، فالتغني بجمالية ومحبة رجين أولسن هو تغني بالذات الإلهية وقد كتب قائلًا: "إنّ خطبتي لرجين أولسن وفسخ هذه الخطوبة يصوّران علاقتي بالرب، فهما إذا ما تحدّثنا من زاوية إلهية عبارة عن خطبتي لله"¹.

فهو في هذه الحالة ينحو على شاكلة المتصوفة رابعة العدوية²، في عشقها الإلهي لكن سورن متستر عن ذلك برجين أولسن حتى لا يبيح أسرار الملكوت الجواني، فهو ههنا ذو موقف صوفي عرفاني ينتقل من الجمال الحسي إلى الجمال المطلق، فجمالية المحبوب الأرضي المتجسّد في روح البريئة رجين أولسن ماهو إلّا صورة جزئية فردية عن ماهية الجمال الحقائي القابع في الملكوت الرباني الأعلى، فالعالم الدنيائي يجلي شذرات المحبة والجمالية الإلهية عبر الموجودات التي تتنوع صفاتها وأسماءها، وكلّ حبّ للجمال هو حبّ للجميل الأول(الرب)، وهناك مسألة غريبة وغامضة تتعلّق بالمحبة الكيركغوردية برجين أولسن أحاول

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركجارد: رائد الوجودية، الجزء الأول، ص 144.

² بدأت رابعة العدوية تستشعر محبة الإله، وإنه لينمو وتواكبه مشاعر مختلفة، ولعلّ من بينها ومن أقواها الشعور بأنها نذرت نفسها لهذا الحب الأسمى، وعمّا قليل ستعلن خطبتها إليه، ولعلّ ذلك أن يفضي في النهاية إلى الزواج الروحي بينها وبين الرب، ويُذكر أنّ رابعة العدوية زارت صديقتها حيونة، فلما كان خوف الليل حمل النوم على رابعة، فقامت إليها حيونة فركلتها برجلها وهي تقول: قومي فقد جاء عرس المهتمدين، يا من زين عرائس الليل بنور التهجد، ويعلق عبد الرحمن بدوي على هذا النص قائلًا: إنه على درجة كبيرة من الخطورة لأنه يتحدث عن وجود فكرة الزواج من الإله والاقتران به لدى الصوفيات المسلمات حتى منذ القرن الثاني للهجرة وهي الفكرة نفسها التي لعبت دورًا خطيرًا في التصوّف المسيحي ابتداء من القديسة تريزا. (انظر: عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط2، 1962، ص 26-27). كما علّق ابن عربي على حبّها للرب بأنه حب امرأة فأثوتها زادتها قدرة على التعبير عن حبّها وعن تعلقها بمحبوبها إلى درجة قولها أنّ الرب لو قطعها إربًا إربًا لم تردد إلّا حبًّا له، كما علّق على أبيات رابعة العدوية التي تقول فيها أحبك حبين حبّ الهوى قائلًا: "يقال إنّ هذا قول رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالًا ومقامًا، وقد فصلت وقسمت -رضي الله عنها- وهو أعجب الطرق في الترجمة عن الحب. (انظر: ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2010، ص 204).

ههنا أن أقاربها بمدلول المحبة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي¹، واستنجدت ههنا بكتاب الباحث أحمد محمود الجزار الذي حمل عنوان الغناء والحب الإلهي عند ابن عربي يمكن أن أفسر به سرّ العلاقة المللكوتية لرجين أولسن والحقيقة الربانية المطلقة، فرجين أولسن كانت بمثابة عين الصورة اللاهوتية فهي تجلّي روحانيّ رباني بحكم أنّ روح هذه المرأة من روح الرب الذي نفخ في جسد آدم الرجل الذي خرجت عن ضلعه حواء فاشتدّ حبه فيها وميله لها لأنها من صورته، فما رأى إلّا الحق ولكن بشهوة حبّ ولذة².

وقد وقع لابن عربي واقعة سورن كيركغور نفسها من المحبة الروحانية للأنثى فممّا يرويه الشيخ الأكبر أنه نزل ذات مرة ضيفاً لعائلة فارسية ذات نسب رفيع، وكان ربّ العائلة صوفيّاً هاجر من إيران إلى الحجاز، وكان له صبية اسمها نظام، حسناء فاتن جمالها تسر الناظرين، ذات حصافة عقلية وتجربة روحية، وكانت من التبجيل و المرموقية بحيث إن وجودها كان يأخذ بتلايب عقل من يجلس في حضرتها، وهكذا وقع الشيخ الأكبر في شرك حبها من فوره وقد أباحت نفسه المتيمة عن هذه التجربة الغرامية في ديوانه الشهير ترجمان الأشواق، الذي ينعت فيه تجليات الصبية الفارسية الحسناء نظام المرتفعة من عالم الأجساد الحسي إلى المنحى الرؤيوي للوعي، تتحوّل إلى تجسيد عينيّ للأنثى الأزلية، وتصبح بذلك تمثلاً وضاحاً للحكمة الخالدة، بما يشبه بياترنتشه حبيبة دانتي في الكوميديا الإلهية،

³ متصوّف أندلسي يعتقد مذهب وحدة الوجود، حيث إن الإنسان ومن طريق الجذب والغناء في الإله بوسعه أن يرتقي حتى يصل إلى وحدة الوجود، بعد أن يمرّ بوحدة الشهود، وعندما يصل إلى وحدة الوجود تتوقف الكثرة وتحقق وحدة الأنا والعالم والإله، ومن يريد التعمق أكثر في خبايا التعالق الكبير بين مفهوم المحبة الصوفية للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي والمحبة الصوفية المسيحية لسورن كيركغور يُرجى الاطلاع على رسالة الماجستير للباحث محمد بن بريكة التي تحمل عنوان: المشكلات الفلسفية في نظرية المعرفة بين ابن عربي وكيركغارد كنموذجين عن التصوف الإسلامي والوجودية المسيحية، وتمّت مناقشتها سنة 1984، تحت إشراف الدكتور عبد الرزاق قسموم بجامعة الجزائر 2 (بوزريعة سابقاً).

² انظر: أحمد محمود الجزار، الغناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة النهضة الشرق، القاهرة، 1990، ص 97.

واديوان ابن عربي ترجمان الأشواق كله بمثابة التعبير الغزلي لإنسان سورر بدين الحب أو بما يدعوهُ هنري كوربان البُعد الحكمي للحب¹.

ونجد في تراث الشيخ الأكبر ابن عربي ما يبرر ذلك، من منطوق أنّ المحبة التي تكون بين الرجل والمرأة ما هي في الحقيقة إلّا محبة ربانية لاهوتية، بحكم أنّ الرجل يحنّ إلى الرب الذي هو أصله والمرأة تحنّ للرجل بحكم أنه صلبها وفي حنينها لهذا الرجل الذي منه جاءت فهي تحنّ إلى الرب كذلك، كما أنّ المحبة والتولّه والأمور القلبية ربانية في الجوهر، حتى أنّ البعض ذهب إلى القول بأنّ الحديث عن المرأة هي في الآن عينه هو كلام عن العلاقة السرمدية بين الحق والخلق تمهيداً لإجلاء المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة، ومن ثمة إجلؤها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة².

وبذلك انتهى سورن كيركغور إلى منحى صوفي مسيحي خالص معتمداً المحبة هي الجوهر الذي يحرك جوانيته، فهو قد دعا إلى العزوبة في حياته وفي هذا إذعان لمسلك التقوى والزهد الحقيقي، بحكم أنّ الزواج يتنافى بتاتاً مع الوفاء بالحياة الروحية العالية وما تقتضيه من مجاهدات وانقطاع للرب وانصراف عن المحسوس الدنيوي وقهر للنزوات والشهوات، وارتفاع بالمضمون الروحي الجواني لذلك نذر سورن ذاته للرب، وما حُبّه لرجين إلّا حباً للرب وتعميقاً للطريق بمنحاه وإذا كان الزواج الحقّ هو زواج الحب، والحبيب الأوحد لسورن هو الرب، وإذا كان لا بد له من أن يقترن فهو يقترن بالرب، وما رجين إلّا تسترّ بهذا الحب الملكوتي وإخفاء له عن عيون غير العارفين بالطريق الروحاني، ورجين ههنا كانت وسيلة سورن يتحقق فيها أو عنها حبّ الإنسان للرب، فتصبح الأنثى ههنا وسيطة للرجل يحبّ الرب فيها حين تنقله من حبها إلى حبّ خالقها، وهو بالضبط المعنى الفهومي الذي

¹ مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص 26-27.

² حسين صديق، "مفهوم المرأة في فكر ابن عربي"، مجلة التراث العربي، العدد 80، ص 49.

يقرّ المنطوق القائل بأنّ من عرف نفسه فقد عرف ربه، ومنه فهم أنّ الرجل قد أحبّ المرأة لكونها صورته وحينه إليها حين الكمال إلى جزئه والحبّ البشري هو أنجع وسيلة ممكنة لحبّ الرب والعروج إلى عليائه وملكوته.

والفلسفة الصوفية التي وصل إليها سورن كيركغور نجد تجلياتها عند القديس غريغوريوس النيصي والذي تطرّق هو الآخر إلى فناء المحبّة البشرية في الذات الإلهية، وأنّ النفس البشرية في خلوتها تشعر أنّ الرب ليس موضوعاً للمعرفة العقلية، وأنّ الرب لا يُعرف إلاّ بمقدار ما يكشف عن ذاته، فلا يبقى للنفس إلاّ أن تترك جانباً العقل والصور والتعابير والأفكار، وتتجه نحو الرب لتختبر حضوره بطريقة لا يدان لنا بوصفها، حيث إن المعرفة الصوفية ههنا ما هي إلاّ اختبار لهذا الحضور، وهذا ما شرحه غريغوريوس بإسهاب في كتابه: **طوبى لأنقياء القلوب**، معتبراً أنّ هذه المعرفة الصوفية تفترض سُكنى الرب في النفس، فيحدث حينها الشعور بحضوره، هذه الحضورية التي تشترط التطهّر من الأدران واللواحق الحسّية، وحين التطهير يرى المتوحد في جماله صورة الطبيعة الإلهية، كمن ينظر الشمس في مرآة وإن لم يحدّق بالشمس نفسها إلاّ أنه يرى الشمس في صفاء المرآة¹.

كما ينبغي لنا كذلك أن نفهم اتحاد المحبّ والمحبوبة ههنا لا على أنه اتحاد حاصل بين وجود الإنسان ووجود الرب، بحيث تصبح الذات الإلهية والذات البشرية ذاتاً واحدة، بل على أنه هذا الحال من أحوال الفناء النفسي الذي يشهد فيه المحب وجود محبوبته على أنه الوجود الحقّ الواحد المطلق الذي يوجد به كلّ موجود والذي يُعدّ كلّ موجود منه بمثابة الجلي له².

¹ تيودور حلاق، اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي، منشورات المكتبة البوليسية، لبنان، ط1، 2001، ص 49-50.

² ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984، ص 120.

الفصل الثالث

المفارقة والإيمان عند سورن كيركغورد

- 1- في ماهية المفارقة المطلقة.
- 2- مُكنات العقل على تخوم المفارقة الإيمانية.
- 3- اللاهوت المسيحي والمفارقة.

1- في ماهية المفارقة¹ المطلقة:

يكتسي مفهوم المفارقة أهمية كبيرة في المسرح اللاهوتي الكيركغوردي، والمفارقة في جوهرها عند هذا الأخير هي لحظة اللامعقول، وحينما نعمد إلى تتبع العلة التي جعلت سورن كيركغور مقتنعاً بصورة جازمة باللامعقول نجد أن ذلك علاقة بطبيعة تجربته الذاتية الحياتية وحبّه المتناقض وأفعاله المفارقانية مع رجين أولسن، وهنا يتجلى اللامعقول الديني المتجذّر في كوامن نفسيّته، هذا بالإضافة إلى اعتقاده الراسخ أن الوجود برمته مبنيّ على اللامعقول، فالمشكلة الأنطولوجية عمومًا لا يمكن البتة الوصول إلى إجابات مقنعة عنها وبطريقة عقلانية، لأنّ الكائن البشري يغالبه الفناء والمحدودية ومهموم بوزر الخطيئة، وهذه كلها متعلّقات محايثة لذاته وتجل حياته بالمفارقة ولا يوجد حلول منطقية لمشكلاته الأصلائية، وهنا بالضبط يتقاطع كيركغور مع هيغل فكلاهما يقعان على طرفيّ نقيض، بحكم أنّ هيغل فيلسوف عقلاني بخلاف كيركغور فهو مفكر لاعقلاني، فالمتأمل لفلسفة هيغل يجدها تنحو إلى عقلانية مسيحية - إذ إنه إذا اقتدر الإلهي أن يتحقّق في التاريخ فتلك علامة على أنّ العقل قد تحقّق في العالم الواقعي ويصبح ماهو عقلي واقعي وماهو

¹ شاع استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية الحديثة للدلالة على الآراء المخالفة للمعتقدات المألوفة، وقد أطلق هذا اللفظ أيضًا على الرأي الغريب الذي لا يعتقد صاحبه، ولكنه يُدافع عنه أمام الناس لحملهم على الإعجاب به، والرأي المفارق ليس رأيًا فاسدًا اضطرارًا، ولكنه مخالف لما يعتقد الناس، والأولى أن يسمى إغرابًا لأنّ من يُعرب في كلامه يأتي بالغريب البعيد عن الفهم، ولأنّ للمفارق في الفلسفة العربية القديمة معنى آخر وهو الجوهر المجرد عن المادة القائم بنفسه، تقول الجواهر المفارقة (انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ودار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994، الجزء الأول، ص 402)، والمفارقة هي حقيقة تظهر عليها صفة التناقض مع حقائق شائعة أو مسلمّم بما، والمفارقات تدخل في العديد من العلوم: في الرياضيات مثل مفارقة اللانهاية، وفي الفلسفة مثل مفارقات زينون الإيلي في حججه ضد الحركة، وفي اللاهوت الديالكتيكي المسيحي حين يقرّر أنّ الإله عاش في أرض فلسطين كإنسان بين سائر الناس (المسيح)، وأنصار المفارقة يدافعون عن مسلكهم بعدة براهين إذ يقولون إن المفارقة صحيحة ومعقولة ومبرهن عليها، لكنها تبدو عكس ذلك لمن لم يفكر بعمق ووضوح، فعلى هذا النحو يدافع الرواقية عن قولهم إنّ الحكيم هو وحده الحرّ، ويدافع بولتسانو عن مفارقات اللامتناهي بقول الأولين (الرواقية)، إنّ هذا القول يبدو غير معقول فقط عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للحكيم وللحرية، ويقول بولتسانو إنّ مفارقات اللامتناهي لا تبدو غير معقولة إلا عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للامتناهي (انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 456-457).

واقعي عقلي، أما سورن كيركغورد فهو ينحو باللاعقلانية المسيحية إلى أقصى حدودها، فهذا التمثُّه الذي تحقّق في التاريخ عندما أصبح الأزلي واقعي ينبغي أن يبقى زلة، إنّ الأزليّ قد تحقّق في لحظةٍ من الزمان وهذا مالا يمكن فهمه، وهو لأنه لا يمكن فهمه فهو موجود¹.

إنّ أية محاولة تنحو بالعقل في حدود إمكاناته المشروعة في تعقّل الموجودات والأشياء تؤدي به ضرورة إلى ضبط العلاقات المنطقية ضبطاً صارماً لها منهجها المتّسم بالتوافق والانسجامية، هذا إذا استخدمها في النطاق الفيزيقي الذي تسير وفقه حالة الطبيعة، أمّا إذا حاول العقل في إعماله التفكري والتعقلي على اكتناه الإيمان والحقيقة الآفاقية العليا فإنه يصطدم بمعوقات تستعصي عليه حذق هذه الدائرة بحُكم تعاليها ومفارقتها للعالم الحسيّ الشاهدي، كما أن منطقها الخاص سينفر من هذا الضرب من الحقيقة بحكم أنّها تتجاوز حدود الدائرة التي يخضع لها سلطانه فيؤدي به ذلك إلى الشرود والزيغان والتهيه، ويحوّل الحقيقة الإيمانية الآفاقية إلى حقيقة شاحبة مجرّدة لا روح فيها ولا وجدان، فيبقى الإيمان على حدّ توصيف سورن كيركغورد في نزاعٍ مع العقل الذي يتغافل في بعض الأحيان النظر فيحدوده المشروعة².

ولهذا يكون المسلك الأوحّد الذي تجد فيه الحقيقة الإيمانية الآفاقية ديدنها هو طريق المفارقة المطلقة والتي هي في حقانية الأمر بعيدة كلّ البعد عن كلّ ماهو معقول ويخضع للشروط المنطقية التي تُجمع عليها العقول البشرية، فكيركغورد وجد بأنّ المشكلة الوجودية وبخاصة مشكلة وجود الإنسان لا يدان لنا البتة بجلها من طريق المناهج العقلانية والمنطقية

¹ حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركغورد، ص 53-54.

² Kierkegaard, *Training in Christianity*, p 125.

بِحُكم أننا سنقع في التناقض والتضارب كلما حاولنا كشف لغزية هذا الكائن المتوحد في وجوده الحضورى، فهو أولاً كائن محكوم بالفنائية والتناهي ويحمل سرّ تناهيه في وجوده فهو كائن للموت أو بتوصيف مارتن هيدغر "كائن من أجل الموت" فهو يعيش في هذا الوجود مع شعور ووعي تامّ بوجود بذرة الفناء التي يحملها منذ ولادته وهذا ما يحتّم عليه سلوك مسلك الاغتراب عن ذاته القيومية ليقضي على كلّ ما له علاقة بالتفكير في الموت ممّا يؤدي به في النهاية إلى الارتقاء في كنف الوجود الزائف¹.

وبذلك يكون لهذه المحدودية وهذا الخوف من الفناء الذي ينبئ بهشاشة الوجود البشري والقصور الكبير والنقصان الذي يكتنفه ويجعل من الصعوبة بمكان أن يحقّق الخلاص، بحكم أن طريق الخلاص مكابدة روحية عميقة تحتاج إلى معاشة روحانية مستمرة ومحن، وأن العقل ليس بإمكانه منح هذا الخلاص البتة، فالإنسان يصطدم بمفارقة الوجود وتناقضاته التي يقف العقل في حيرة أمامها محاولاً أن يستدلّ ويبرهن عليها بمقولاته لكنه يعجز في النهاية، لهذا يبدأ الإيمان حينما يكفّ العقل عن محاولاته الميؤوس منها في تعقّل الوجود، لكن ومع ذلك هل يمكن الجزم بأنّ ما لم يقدر العقل على الإجابة عنه يمكن أن نجده في الديانة المسيحية باعتبارها المنقذ من هذا المأزق؟.

لكن سورن كيركغورد يُجيب في المقابل من ذلك ويقرّ بأنّ المسيحية في حدّ ذاتها مبنية على المفارقة سواء آمنَ بها المتوحد أم رفضها لكونها مفارقة، كما أنّ لحظة تجسّد المسيح في لحظة زمانية معينة فصار الناسوتي لاهوتياً هو في حدّ ذاته مفارقة، ولعلّ من الفارقات العجيبة التي يقف عندها سورن هي ديالكتيك الزمان والأزل، ففي اللحظة

¹ عمر مهيبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف - المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص 56.

المفارقة تصبح الذات المنفردة جامعة بين الماضي والمستقبل في الحاضر، فتصبح الذات القيومية أزلية فيدخل ما هو أزليّ في الزمان، ويصبح الحاضر كحالةٍ راهنة لحظةٍ أزلية، هذا بالإضافة إلى أنّ الأزليّ تظهر في اللحظة الراهنة كحاضر، فباللحظة ههنا امتلأت بالزمان والأزل في تجسّدية المسيح¹.

لكن كيف تحقق ذلك؟

إنّ إمكان التحقق سببه هو اللامعقول، فبالرغم من أنّ هذه التمظهرية محمولة بالمفارقة إلاّ أنها موجودة وحاضرة، والمسيحية تقع في مشكلة صارخة وفق التصور الكيركغوردي وعلة ذلك هو اتحاد الزمان مع الأزلي. ومن أعظم المشكلات المفارقة التي حصلت في المنحى التاريخي للمسيحية هو تجسّد الإله الأزلي في قيوميته ودخوله اللحظة الزمانية (لحظة زمانية معينة من لحظات تاريخ الإنسانية) وفي تلك اللحظة الزمانية الكبرى تحوّل الإله إلى شخص بشري، إذ المطلق أصبح محدودًا مع التجسّد، ومع تجسّد الرب في يسوع امتلأ الزمان، وبذلك فبمجرد تجسّد الإله في يسوع المسيح أصبح بشريًا وفي الآن عينه غير بشري، فقد أصبح الإلهي بشري والبشري إلهي².

لكن كيف يمكن لكائنات بشرية يُغالَبها الفناء والموت مثلنا أن تحذق الرب اللامتناهي واللامحدود؟ فمن الصعوبة بمكان أن يحذق مفاهيم وأفكارًا غارقة في التجريد مثل الحق والخير الأسمى والجمال من دون أمثلة منظورة لها في الواقع المرئي العياني، فنحن نتحسس الجمال حينما يتجلى في الشيء الجميل، وكذا الصلاح والخير نحذقه لما نراه

¹ حسن يوسف، المرجع السابق، ص 55.

² نفسه، ص 56.

متجسداً في الشخص الصالح وهكذا، لكن بالنسبة إلى الرب، كيف يمكن لأي شخص أن يفهم طبيعته؟.

اعتقد سورن بأنّ هذه الحالة المحرّجة تمّ تلافيها بطريقة لامعقولة، لكن البشرية تقبّلتها وسلّمت بها قليلاً برغم عجز العقل تماماً عن البرهنة على ماهيتها، فكانت اللحظة التاريخية الفارقة التي قام فيها الرب بطريقة لا يقدر العقل على فهمها بتحديد نفسه في شكل بشريّ حتى يقرب البشرية من فهمه أكثر، ومع أنّ هذا الانسان لن يعبر عن سرمدية الإله ووجوده الكلي المطلق لأنه لا يمتلك الوقت الكافي في عالم الفناء، أو المجال لذلك فإنه يقدر على التعبير بمنظور عن طبيعة الرب، وبهذا أصبح اليسوع بشرياً حتى يتمكن البشر من فهم الرب اللامتناهي ولو بقدر محدود جدّاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو قد جعل الرب يختار أن يصبح بشرياً في لحظة دهرية معينة حتى يتجاوز التماسف بين اللاهوت و الناسوت، فإذا كان المسيح الإله إنساناً فقط، أو مجرد كيان مخلوق، لبقيت تلك المسافة العميقة بين الإله و البشري، أو بالأحرى بين المتناهي واللامتناهي، فما كان لنا أن نعرف الرب لو لم يتنزّل إلى البشرية ويلبس درع البشري، وما كان بمقدور أيّ كائن أن يعبر الهوة الهائلة بين الله والبشر، أعظم و أكبر ممّا هو في استطاعة قطعة من فخّار أن تسعى إلى فهم الفخّاري الذي قام بصناعتها، وبلوغ مستواه، فقد تنزّل الرب إلى البشرية مدفوعاً بقوة حبه للبشرية، لأنه أراد أن يفتح سبيلاً به يتمكن البشر أن يعرفوه معرفة حقّة¹.

ويدعونا سورن إلى عدم التفكير في المفارقة لأننا لن نصل إلى أية نتيجة، بل سنصل إلى المستحيل، وحتى نصل إلى الرب لا بد لنا من أن نؤمن بالمفارقة وما المفارقة إلاّ تضحية

¹ جوش ماكديويل وبارت لارسون، حقيقة لاهوت يسوع المسيح، الناشر: هيئة الخدمة الروحية وتدريب القادة، الإسكندرية، ط2، د.ت، ص 17.

بالعقل والمعقولة، وبذلك نفهم ممّا سلف ذكره أنّ الدين المسيحي هو دين متناقض مفارقاتي وينبغي أن لا نفهم ذلك بشكلٍ مطلق، لأنّ التناقض ههنا معناه المستوى الفكري للكائن البشري، لأنّ المتوحد لما يعمد إلى التفكير فإنه يفكر بطريقة معقوليّة قابلة لأن نحكم عليها بالصوابية أو الخطئية، أمّا الديانة المسيحية فإنها تعتمد جوهرياً على المقبولة لذلك التناقض وتلك المفارقة من دون أن نحاول فهم ذلك بقوة عقلنا، لأنها ديانة مجاوزة لعالم المنطق المعقول والفهم البشري الدنيائي¹.

لكن يجب علينا ههنا أن لا نقرّ بنفي التعيّن للرب بحكم لامعقولة التجسد وبحكم أنّ حقيقة الرب تسمو على الفهم والإدراك الإنساني، فالرب وفقاً لسورن كائن حقّاني متعين أو بالأحرى له تعيّن، وليس هناك من إمكان لنفي هذا التعيّن، لأنّ مجرد اعتقادنا أنه موجود يلزمنا التسليم بالتعيّن له، إذ لا يكون له وجود إلاّ من كان متميّزاً ومفارقاً لغيره، ولا يكون كذلك إلاّ إذا استثنينا أن يكون له تعيّن خاص، كما أنّ الاعتقاد الذي نجزم به في كونه خالق الكون الفسيح يضطرنا ذلك أيضاً إلى التسليم بوجود هذا التعيّن الخاص، لأنه لا يمكن البتة أن يكون قد عمد إلى خلقه باستثناء أن يكون الرب له قيومية بذاته وكل ماهو قائم بذاته يجب أن يكون له تعيّن، وفي هذا تباين واضح بين نظريات بعض الفلاسفة الذي يلحقون الذاتية بالإله فيعلّون ذلك بأنها إذا ألحقت به، برهنت على وجود تعيّن له بالضرورة، و الإله بحسب تصورهم ليس له تعيّن بذاته لأنه متعالى على العقل البشري المغلوب بالفناء، والتعيّن هو الوجود الوقائعي الذي يمتاز بسمات توحى بأنّ له مثل في هذا الوجود، ولا يلزم فيه أن يكون له محدودية معينة أو تجسدية، بل يكفي له أن يكون له

¹ المرجع نفسه، ص 57-58.

وجود حقيقي فقط وجودًا حقانيًا، كما أننا لا نفهم هنا أن كيركغورد بإقراره بتعيين الرب معناه أنه يقرّ بتعيينه المحدود، بل بالتعين اللامحدود واللانهائي¹.

حاول كيركغورد أن يميّط اللثام عن هذا الإحراج الكبير الذي تتدثر فيه المسيحية ممّا يجعل الأمر يبدو للكثيرين ضربًا من العبث ليتوصّل في النهاية إلى قناعة راسخة مفادها أنه لا وجود لأيّ حلّ في عالم المعقول وأن اللامعقول سيبقى مدثرًا للوجود الأنطولوجي للكائن البشري، وكلّما حاول المتوحد فكّ الطلاسم الوجودية يسحبه الفناء والموات، فتناهي البشري وخطيئته يجعلانه غير قادرٍ بتاتًا على الوصول إلى سبيل الخلاص. إذ إن المسيحية ما هي في النهاية إلّا "زلة" أمام العقل ولكن لا يمكن لنا تقبّل ذلك اللهم إلّا إذا وُجِّدنا رَحَابَةَ الإيمان القلبي².

وحيثما نتعمّق أكثر في تحليل مفهوم المفارقة المطلقة عند كيركغورد، نستحضر الشخصيتين اللتين استعارهما سورن من الكتاب المقدّس ألا وهما شخصية النبي أيوب والنبي إبراهيم، فالأول أفرد له كتابًا يحمل عنوان: التكرار (محاولة في علم النفس التجريبي)، والثاني كتاب **خوف وقشعريرة**، واستطاع أن يصل بعد تحليله لهاتين الشخصيتين إلى رؤية يشوبها الخوف والقلق والقشعريرة الدينية، بحُكم أنها لحظات إيمانية صارخة ليس من الهين كشف لغزيتها ومعرفة حقانيتها، وربما يمكن لهاتين الشخصيتين أن تعمدا إلى حلّ المشكلات الوجودية وعلى رأسها مشكلة السقوط (السقطة الوجودية في هاوية النسيان)، وما جبل ذلك من حالة قلق وخوف من المستقبل، هذا بالإضافة إلى أنّ المتوحد لم يتمّ

¹ عوض سمعان، الله بين الفلسفة والمسيحية، مكتبة نداء الرجاء، ألمانيا، ط1، 1991، ص 6-7-8.

² المرجع نفسه. ص 8.

استشارته في لحظة المقذوفية وهذه كلها أحوال محمومة بروح الجزع والرغبة في التصور المصائري لأنطولوجيا الإنسان كمتوحد يعيش غربته الغربية، ويبحث عن مسلك الخلاص، فما يبقى له من أمل إلا في الإيمان بالمفارقة، سواء تقبلها عقله وفهمها أم رفضها لتناقض مفارقاتي يصطدم بالمنطق السليم، كما أنه كلما حاول فهم الإله كلما ذهل عنه، بحكم أن المتوحد كلما فكر في الإله ضاع منه فعلاقة الإله بالأشياء تختلف عن علاقتنا نحن بالأشياء، لذلك لا يبقى للمتوحد من مخرج إلا التسليم والإقرار بفعل الإيمان ويبقى على استعدادية دائمة ومتجددة للتسليم بما هو مفارق لا يُدان له بإثباته والبرهنة عليه بطريق منطقية وعلمية سديدة¹.

لهذا تكون اللحظة الإيمانية الفارقة عند سورن ملازمة لوضعية الإنسان في الوجود، وحالة القلق التي يعيشها بحكم تنافيه وفنائيته في الوقت الذي يسعى إلى تملك الحقيقة المطلقة وإرواء ظمئه الأنطولوجي، وبذلك يتحوّل المتوحد إلى ذاتٍ مندهشة وسط هالةٍ من الغموض واللبس التي تكتنفه من كلّ جانب، فهو لا يعرف أين يوجد؟ وماذا يجب عليه أن يفعل؟ ومن ذا الذي قدّف به إلى هذا العالم؟ ولماذا لم تتم استشارته قبل قذفه إلى هذا العالم؟ لهذا نجد سورن ههنا ينهج المنحى الباسكالي نفسه حين قال: "إني مرعوب ومندهش من وجودي هنا من دون أن أكون هناك، فليس هناك من علّة تثبت لي لماذا أكون هنا ولا أكون هناك؟...، ولماذا يكون انوجادي في الزمان من دون زمان آخر... من هذا الذي قذف بي في هذا العالم؟ ومن له الأمر والتوجيه لي إلى هذا المكان في هذا الزمان

¹ Kierkegaard, *Training in Christianity*, Translator by Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey 1944, p 136.

المحدّد؟ كيف أكون مسؤولاً المسؤولية الكاملة عن ميلادي وعن شخصيتي بحكم أنني أتيت نتيجة عارض غير ملموس؟¹.

لهذا كانت لغزية وجود الإنسان وتناهيه سبباً جوهرياً لجعل سورن يغترف من النبع الإيماني الرقراق، مستبعداً الفهم العقلي الذي لا يمكن له البتة بحذق هذه الحقائق المفارقة التي تنحو نحو التسليم والإذعان، كما أنك لا يمكن البتة أن تفهم الله فهماً كلياً إلا من خلال تقبّل كلّ ما هو غير معقول منطقاً وعقلاً وأن يحمد الله ويثني عليه الشاء كله لأنه خلقه خلقاً لا غاية ظاهرة له، والعلّة مبطونة على الفهم البشري الهالك ولا قدرة له على حذقها وفهمها في عالم الشهادة، فليس له من مخرج إلا الإقرار الكامل، وحتى يتغلغل الإيمان في ملكوت المتوحد الجواني يجب عليه أن يغمض عينيه وأن يغوص بثقة في اللامعقول أو بالأحرى المجازفة من طريق القفز في غياهب الهاوية.²

ولفهم حركية هذا الإيمان الكيركغوردي فهماً صحيحاً علينا أن نقرأ قصة النبي إبراهيم إذ كانت بحق تجسيداً للمفارقة الأخلاقية والإيمانية، حيث استطاع المتوحد ههنا أن يستعيد وجوده المهذور من خلال فعل التضحية، إذ يطلب الربّ من نبيه التضحية بولده في موقفٍ إذا ما تمّت معالجة وفق المنظورية الأخلاقية نجده هتاك للقيم وسفك للدم، وهذا الفعل جريمة يُعاقب عليها القانون الأخلاقي والوضعي، كما يُفهم الأمر الإلهي ههنا على أنه نوع من الاستهزاء والسخرية الإلهية من النبي إبراهيم، فالربّ يقدّم لإبراهيم معجزة لا يتقبّلها المنطق العقلي السليم في بادئ الأمر وهي إعطاؤه ولد وهو شيخ كبير طاعن في

¹ بليز باسكال، خواطر: سمات في الفكر والأسلوب والخلقيات والمعتقد، ترجمة: إدوار البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1، 2015، ص 96.

² Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, p 65.

السن، ثم يعمد الرب إلى أمر نبيّه بالقضاء على هذه المعجزة حين أمره أن يقوم بذبحه، وههنا نستحضر تعقيب سورن كيركغورد على هذه الحادثة بقوله: "تُرى من هذا الذي يقضي على ذرية إبراهيم؟ أين الرحمة برجلٍ طاعن في السن وبولد طاهر بريء؟ لقد ضاع كلّ شيء"¹. ويعلّق اللاهوتي ماير على إيمان إبراهيم قائلاً: "لقد قدّم إبراهيم في الإيمان فضيلة وشجاعة رجولية، حيث إن من صفاته الجوهرية كانت تقواه، وشعوره الدائم بحضور الرب في حياته وتكريس حياته له، أينما كان ينصب خيمته، كان اهتمامه الأول هناك هو أن يُقيم مذبحاً"².

وهي الصورة عينها التي نتجّلاها في قضية الخضر مع النبي موسى، والظاهر أنّ سورن كيركغورد لم يطّلع عليها في القرآن، إذ يأمر الرب الخضر بالقيام بأفعالٍ لامعقولة في منطق البشري كما أنّها تحمل مفارقة أخلاقية كبيرة، ومن هذه الأفعال التي طلبها الرب من الخضر أن يحرق سفينة بها أناس ويقتل غلاماً... وهذه الأفعال إذا ما تمّ قياسها بالمنطق السديد نجدُ بأنّ العقل النظري والعقل الأخلاقي لا يتقبّلانها بتاتاً، لكن حركية الإيمان أسبق من حركية العقل في مثل هذه المسائل³.

¹ Ibid, p 24.

² ف.ب.ماير، إبراهيم معجزة قفزة الإيمان، ترجمة: هدى بهيج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكات المسيحية، الناشر سامي فوزي، ط1، 2014، ص 225-226.

³ هذه الحادثة قصّها علينا القرآن الكريم في سورة الكهف، لقوله تعالى: "فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ بِمَا عَلَّمْتُكَ رُشْدًا (66) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (69) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (70) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (71) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (72) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (73) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (74)". (الكهف، آية 62-74).

ويكون الإيمان عند سورن هو الحقيقة في أقصى مظهر وجوداني لها، بحكم أنها اللحظة التي تنعقد فيها الذات انعتاقاً كاملاً كلياً، ويكون الإفصاح عن اللحظة الإيمانية سرّاً من أسرار الملكوت الذاتي الجواني الذي يعبر عن حاله في شجون العاطفة وتبريراً لذلك يقول كيركغورد: "تحقق الذاتية أعلى مظهراتها في العاطفة الجياشة، والديانة المسيحية مفارقة، والمفارقة والعاطفة متحايثتان، والمفارقة تماثل وتتجانس مع ما يتمظهر في أسمى مراتب الوجود"¹، كما يجب أن نلفت هنا إلى قضية مهمة مفادها أنّ الخبرة الذوقية للحقيقة المطلقة لا يمكن لها أن تتم في الوجود العام، بحكم أنها خبرة ذاتية جوانية وسرّاً من أسرار الملكوت الذاتي الذي يحصل بين الذات وعينها كذاتٍ وبحكم أنّ الحقيقة السرمدية التي تسعى لبلوغها الذات في صيرورة وجودها صارت شيئاً دهرانياً وتاريخياً، وأنّ الحقيقة المتعالية التي تسعى لمحايتها والارتباط بها في الآن عينه في أثناء معاناتي الوجودية الصميمة هي دوماً التمظهر الكلي للمفارقة المطلقة التي هي تجسيد لعلائقية (الإنسان-اليسوع(الله))، وحينما أرتبط ويشتبك وصالي به تتحقق ذاتي تحققاً مطلقاً².

وهذا بالضبط ما ينعته سورن كيركغورد بالمثلوية أمام الرب (اليسوع)، وكأنها نوع من المطلقية التشاركية حيث تشارك الذات مطلقيّة ربّها، وهذا عين العقيدة الوجودية المسيحية التي وُضِعَ معالمها الأولى كيركغورد، حيث يتحقق الوجود المسيحي من طريق المكابدة الروحية والشجون التعاطفي، لهذا لا يمكن البتة فهم الوجود في حقانته إلا من خلال علاقته بالديانة المسيحية ويحيها بكلّ مفارقاتها وتناقضاتها ويسلم بها ويعتقدها كإيمان راسخ لا يجيد عنه.

¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 255.

² حوليفيه ريجيس، المذاهب الوجودية، ص 44-45-46.

2- مُكنات العقل على تخوم المفارقة الإيمانية:

وَضَعَ سورن كيركغورد حدودًا مشروطة تُشابه تلك التي وضعها إيمانويل كانط على العقل النظري، وذلك حينما سعى لتعقّل وفهم الحقائق النوميّة والماورائية التي تندرج ضمن حدود العقل غير المشروعة، فاسحًا بذلك الطريق للإيمان، إلا أنّ كانط مع ذلك لم يقيّد العقل تقييدًا كاملاً وشاملاً، بل وَضَعَ له فسحة معينة أو بالأحرى حيزًا ومجالاً محدّدًا له الحرية الكاملة للبحث فيه وهو مجال الفيزيقا والرياضيات، وهو ما صرّح به في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه الأساس **نقد العقل الخالص** "لقد كان لزامًا عليّ وضع "حدود للعقل"¹، لكي أفسح مجالًا للإيمان"²، فقام كانط بفحص العقل الإنساني، قبل الاحتكام إليه كوسيلة برهانية إقناعيّة على كثيرٍ من المفاهيم الماورائية³، لكن الجانب المختلف عند سورن كيركغورد أنه لم يهدم إمكان قيام لاهوت مفارق، بل جعلها ضمن التجربة الجوانية الوجدانية الذاتية في تعالّقها مع المطلق، أما كانط فكان مقصّده العام في حقانية الأمر الذي يتنافى مع إفساح المجال للإيمان، لأنّ النتائج النهائية للنقد الكانطي تحيل إلى أنه حدّ من قدرات العقل الإنساني وقصرها على هذا العالم (...). ففلسفة كانط ذاتها لم تدعم أيّ إيمان ديني⁴، وإنما كانت معوّلاً هدمٍ وتحطيمٍ لأيّ لاهوت طبيعي أو مفارق¹، وكان كانط يقصد

¹ أو إلغائها ورفعها على حدّ تعبير كانط *Aufheben* الذي توسّع هيغل بعد ذلك في استخدامه (انظر: عبد الغفار مكاوي، ترجمة مقدّمتي الطبعة الأولى والثانية ومدخل نقد العقل النظري الخالص عن الألمانية، مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادي عشر، 2004).

² Kant, *Critique de la Raison Pure*, Traduction Tremesaygues, et B. pacaud, 6ème édition, paris, P.U.F, 1968, p 18.

³ زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر، القاهرة، ط2، 1972، ص 14.

⁴ يعتقد الباحث التونسي محمد المزوغي أنّ كلّ الطرق العقلية تقود إلى الإلحاد أو النفاق ونفي وجود الإله دون أيّ تردّد ودون أيّ خوف أو حزن، وبذلك اعتبر فلسفة كانط ما هي إلا طريق عقلائي نحو الإلحاد وتبريراً لذلك يقول: "إذا تتبّع القارئ مسار الأفكار التي تمسّ اللاهوت، فإنه سيتعجّب من الطريقة التي تناول بها كانط هذه الإشكالات وكيف يمزّ على المعضلات وكأنّ التراث الفلسفي الإلحادي غير موجود، وأظنّ أنّهم لم يخطئوا أولئك الذين عدّوا كانط

بعبارة "قيّدت العقل لأفسح المجال للإيمان" هو إلغاء قدرة المعرفة العلمية بمعناها الرياضي والفيزيقي على تحصيل يقينٍ معرفيٍّ عن عالم ما بعد الطبيعة، حيث إن مجالها المشروع هو مجال عالم الطبيعة أو التجربة الحسّية (الظواهر)²، ولهذا يجب على العقل كذلك أن ينقاد من جديد إلى حدوده ويكون مستعدًّا للإنصات بمنحى الوحي الديني للإنسانية وإذا استقلّ العقل نهائيًّا ورفض هذا الإنصات فإنه يصبح هدامًا³. وبهذا اعتبر كانط أن أيّ دين يعلن حربه على العقل فإنه لن يقترن مع مرور الزمن على الوقوف أمامه وهذا ما أدّى به إلى عزوفه عن الكنيسة فيلاحق أيامه رغم حرصه الشديد في مطلع حياته على حماية الدين من انتهاكات الملحدين، ولكن ما أشبه كانط ههنا بالطبيب الذي ينذر نفسه لمحاربة وباء الشك فتنتقل إليه عدوى هذا الوباء ويصبح ضحية له⁴.

لقد وجدت الديانة المسيحية ضالّتها في اللامنطق واللامعقول، ليس فقط المسيحية، بل كلّ ديانة وعقيدة دينية حية لا بد لها من أن تتناقض وبطريقة صارخة مع أية معقولة وفهم، وشبّه لنا سورن العقيدة المسيحية بالعاشق الذي يعشق فتاته ويحبها حبًّا أعمى يهيج بالعاطفة ولا يعرف الحدود ولا ينظر البتة للتناقضات والمفارقات النظرية والعقلية⁵، ولكن

من بين المفكرين المتأرجحين أو ذوي النزعة التوفيقية، الذين يحاولون المكوث في موقعين اثنين بوضع ساقٍ هنا والأخرى هناك" (انظر: محمد المزوعي، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط2، 2014، ص 401).

¹ محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين تأويل جديد في النقدية الكانطية، ص 49-50.

² محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 22-23.

³ يورغن هابرماس وجوزيف راتسنغر (البابا بيندكت)، جدلية العملنة: العقل والدين، ترجمة وتقديم: حميد شهب، دار جداول، بيروت، ط1، يناير 2013، ص 81.

⁴ رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، دار سينا للنشر (مصر)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت)، ط1، 1997، ص 128.

⁵ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 188.

ومع ذلك هل يمكن الإقرار ههنا بأنّ هناك صراع كبير بين العقيدة المسيحية والعقل؟ وهل يمكن أن نجزم ههنا بأنّ العقل عنده لا يقوم بأيّ دور في المسألة الدينية الإيمانية؟

حاول أن يوضح علائقية الإيمان بالمفارقة المطلقة وفصل هذه القضية في كتابه: **تدريب على المسيحية**، وكانت أوّل قضية يعالجها في هذا الكتاب هي قضية التصوّر العقلي الذي يحضرنا لما نفكر في كون الإنسان المفرد أصبح إلهًا في لحظة تاريخية معينة، بحيث استطاع يسوع الدخول إلى عالم الدنوية من طريق التجسّد في فرد منفرد بشري وكان في ذلك إحقاقًا لما يسمّيه كيركغورد المفارقة النهائية¹.

لكن الأمر الذي يبقى ملتبسًا ونحن نكشف عن ماهية المفارقة عنده هو اصطدامنا بمفارقة أخرى، فنحن لا نعلم حقيقة الكيفية والمنطلق الأصلي الذي بحث من خلاله سورن موضوع المفارقة، هل بدأها من خلال تمظهرها في العالم الموضوعي (من خلال تجسّد الربّ في صورة يسوع الابن، أم درّسها من خلال العالم الذاتي (الخبرة الوجدانية والعاطفة الجياشة التي لا حدود لها ولا تخضع البتة إلى المعقول)، إذا ما قلنا بأنه درس الموضوع من خلال الحالة الموضوعية العيانية التي كشف أو بالأحرى دخل بها يسوع إلى التاريخ من طريق التجسّد ولباس درع البشري، فبالأحرى ههنا أن يتناول وفق المنظور الفلسفي العقلاني الذي يفسّرها بالأمر المخالف لمنطق العقل السليم أما إذا درّسها من منظور حالته الوجدانية العاطفية الجياشة، وكتجربة فردية ذاتوية محضة، مع إقصاء تامّ وكامل

¹ Kierkegaard, *Training in Christianity*, p 84.

لأيّ قوة عقلية، فيكون حينها قد ألغى قدرة العقل تمامًا وفسّح المجال للعاطفة الدينية كمرتجٍ للإيمان¹.

علينا بادئ ذي بدء أن نتعمّق أكثر في ماهية المفارقة في علاقتها مع العقل، بحكم أنّها تمثّل لحظة زمانية معيّنة، حصلت في مكان متعيّن، حيث أصبح الإنسان إلهًا عندما حلت النبوة الربانية فيه، فاختلط الناسوت باللاهوت ووقع الفهم البشري في مشكلة عويصة استعصت على العقل وجزّع لها القلب، وهي إمكان أن يحلّ المطلق اللامحدود اللامتناهي في لحظة زمانية فانية ووجود دنيائي زائل(الوجود المطلق السرمدى في مقابل الوجود المحسوس المتغير)، فههنا نجد العقل يتصارع مع هذه الحادثة التاريخية اللاهوتية/الناسوتية، هل يجب عليه أن يفنّدها ويقوم بدحضها، أم يؤيدها ببراهين من عنده؟ فحينما نعود إلى النصوص التي كتبها حول الديانة المسيحية، وبدرجة خاصة كتابيه: تدريب على المسيحية، وحاشية نهائية غير علمية، نجد بأنّ جلّ البراهين والدلائل التي يستحضرها سورن لا تدعّم البتة الطرح القائل بأنه دحض العقل وألغاه في مقابل الإيمان المسيحي، وإنما أقرّ بعدم قدرة الفهم البشري على تعقل الديانة المسيحية، لأننا حينما نعمد إلى فهم المسيحية بأدواتنا الفلسفية النسقية، وذلك لأنّ المسيحية تتطلب منّا لزومًا أن نتنكّر لذواتنا في الآن الذي نهدم فيه أنساقنا الفكرية والفلسفية التي نستخدمها في تعقل الموجودات، لكون هذه الأنساق ليست مجعولة لأن تكون وسائط لفهم المسيحية كديانة وإنما جعلت لتساعدنا على تعقل الوجود المحسوس².

¹ Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardianes*, Editions Moutaigne, Paris, 1938, P 320 .

² Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 514.

إنّ العقل له حضوريته بالنسبة إلى كيرككورد، ولا دليل على أنه ملغى إلغاء تاماً وكاملاً، فالعقل مثلاً قد نستعين به للبرهنة عن سبب عدم وجود دلائل لما هو عقلي في موضوع المفارقة، وكأننا ههنا نعلم العقل في البرهنة على لامعقوليّة ما هو عقلي، وبذلك فالعقل لا يلغى نهائياً أمام المفارقة، بل يبقى خادماً أميناً لها، بصورة أو بأخرى، وهو ما أطلق عليه سورن: "بمفارقة عاطفة العقل"، وكأنها حالة من لامعقولية العقل التي يستعملها في سبيل فتح الباب للتسليم بأمور لاهوتية إيمانية، فنجد ههنا يتخبط أمام هذه القضية ولا يكاد يجزم فيها، بخلاف كانط الذي فسح المجال لما أطلق عليه "العقل العملي" كسبيل للإيمان، فكان مخرجاً لمتناقضات العقل المجرد، والتي كانت سبباً في يقظة كانط من سباته الدوغمائي، والعقل الذي يتحدّث عنه كانط يجب أن لا نفهمه أبداً على أنه عقلٌ مطلقٌ وإنما هو في حقانية الأمر مُثقل بالتناهي أو بالأحرى محكوم بالتناهي، وتغالبه حدود منها ما هو داخلي (موجودة في الذات) ومنها ما هو خارجي (موجودة في العالم ذاته)، والعلم الحقيقي في معتقد كانط هو الذي يعترف بوجود حدود عامّة وأن العالم لا يمكن معرفته كما هو، بل كما تقدّمه لنا التمثيلات الذهنية عن طرق قوة الفاهمة¹.

ويعترف كانط في مراسلة متأخرة بعثها إلى غارفي (Garve) (1721-1798) أنّ دافيد هيوم ليس هو من أيقظه من سباته الدوغمائي وإنما نقائص العقل (L'antinomie de la Raison Pure) إذ يقول: "إنّ نقائص العقل المحض²... هي أول شيء أيقظني من سباتي

¹ إ.م. بوشنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أوروبا"، ترجمة عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت، سبتمبر، 1992، ص 26.

² النقائص هي عبارة عن قضيتين، الأولى تناقض الثانية ولكن ومع ذلك بإمكاننا أن نقدّم إثباتات برهانية صحيحة وسليمة من الناحية المنطقية على كليهما، ويطلق كانط على إحدى هاتين القضيتين بـ"الأطروحة"، والمناقضة لها "بنقيض الأطروحة"، ولما كان المنطق يقتر بأنّ القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً، فإنّ العقل يقع في صراعٍ مع ذاته، لأنه يرى أنه من الممكن أن يقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الأطروحة

الدوغماتيقي، وقادني إلى نقد العقل ذاته، لكي أحلّ فضيحة التناقض الصوري للعقل مع ذاته"¹.

كيركغورد لم يتشابه مع الفلسفة التجريدية وفق الشاكلة الكانطية، وإنما اكتفى بالقول بأنّ العقيدة شيء يسمو فوق حدود العقل ويتجاوزه تمامًا²، كما لا يعني في مقابل ذلك أنّ المفارقة محض عبثٍ وعمهية عمياء، بل هي قضية تعلو على العقل وليس لهذا الأخير الوسائل الممكنة لفهمها إلاّ بالإيمان، كما أنّ الرب جعل العقيدة المسيحية غير متناسقة أو منسجمة وكان في ذلك قصد واضح لفسح المجال لأصحاب القلوب والإيمان الوجداني الذي يستشعرون قوة المعجزة التي ينبهر أمامها العقل ويسلم، وههنا يختلف تصوّر كانط عن كيركغورد، لأنه يعيب على الشعائر والطقوس والمعجزات في المسألة الإيمانية، فالدين الحقاني عنده ليس سرّاً يصل إليه بعض الناس فقط، بل يحكم صوفيتهم أو رهبانيتهم، بل بممارسة حرّة كونية توصلنا إلى المقدّس الإلهي القابع فينا، ونقيم بذلك ملكوت الربّ في قلوبنا النقيّة³، لذلك نجد كانط ههنا يخالف كيركغورد بالاعتقاد في المعجزات والتجارب الصوفية، والحقيقة الدينية الحصرية التي يدّعيها البعض باسم عباد الربّ المقربين والأولياء وأهل العرفان، إلاّ أن كيركغورد مع ذلك يتشابه وبصورة غريبة مع كانط

ونقيضتها في الآن عينه، هذا الموقف يطلق عليه كانط بـ"نقيضة العقل المحض" (انظر: محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة (مصر)، 1967، ص 06).

¹ محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص 123.
² يذهب الشيخ الأكبر ابن عربي إلى نفس ما ذهب إليه كيركغورد ههنا إلى أنه لا يدان لنا بمعرفة الحقيقة الربانية بالأدلة والبراهين العقلية، بحكم أنّها تندرج ضمن الدلائل الربية، والطريق إلى الإيمان هو الوحي. إذ يقول تأكيداً على ذلك: "معرفة الإله بطريق العقل (هي معرفة) بطريق الحرص، ولهذا تقبل الشبهة القادحة في الأدلة. ومعرفة الإله من طريق الشرع المتواتر (هي) مقطوع بها، لا تقدر فيها شبهة عند المؤمن أصلاً، وإن جهلت النسبة، فالعلم بالإله على سبيل القطع إنما هو من جهة الشرع، وهو تعريف الحق عباده بما هو عليه فإنه أعلم بنفسه من عباده به" (انظر: ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق: د. عثمان يحيى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ج9، ص 72).

³ إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط 1، فبراير، 2012، ص 240.

في التسليم بالعقل الأخلاقي، لكن سورن ينعته بتوصيف مختلف هو: الأنا الأخلاقية في مقابل الأنا العارفة، ويعتبر بأنّ الأنا العارفة غير قادرة على حذق المفاهيم الإيمانية المفارقة، بخلاف الأنا الأخلاقية القادرة وحدها على استيعاب المفارقة¹.

كما يجب أن نلفت ههنا إلى قضية غاية في الأهمية مفادها أنّ سورن كيركغورد في سعيه الأولاني للبرهنة على وجود الإله والحقائق المطلقة كان يستعين بأدوات الفلاسفة اليونانيين مثل سقراط وأرسطو وأفلاطون، حاله في ذلك حال الفلاسفة في العصر الوسيط السوكولائي ومن ثمة أدرك بأنّ براهينهم وإثباتاتهم إذا ما اعتمدنا عليها فإنها ستوقعنا في مأزق عقلائي كبير، بحكم أنّ العقل غير قادرٍ على البرهنة عن حقيقة أنّ الربّ تجلّى في لحظة زمانية وتاريخية في جسد المسيح، ولكنه إذا علم أنّ حقيقة الأمر هي أننا لا نتقدر البتة أن نعرف الرب قط إلاّ في اليسوع المتجسّد، فإنّ رأيه كان ولا بد ضرورة أن يختلف، كما أنه كان ولا بد أن يتراجع عن رأيه القائل بأنّ الرب في التاريخ مفارقة، ضيفاً إلى ذلك أنه كان سيقبل الطرح القائل بأنّ العقيدة تنفس تنفساً صحيحاً من خلال أبدية المسيح المتجسّد، حينئذٍ فقط كان سيدرك أنّ التصوّر اليوناني للأبدية هو تصوّر زائف.

وهناك منحى آخر يجب تبريره في ما يتعلّق بجوهر المفارقة والذي لا يدان لقوة المعقول أن تستوعبه أو تتقبله، ولا حتى القلب بجوانيته يستطيع ذلك، وهذا الأمر هو التجسّد، فهو جنون بالنسبة إلى العقل ونفور بالنسبة إلى الفؤاد، والنفور ههنا متعلّق بالقلب وليس العقل، ويغور في الأعماق الجوانية للقلب ويجرح ثقة النفس البشرية ومشاعرها الجياشة، وحتى نقدر على حذق مفهوم المفارقة في علاقتها مع قوة المعقول عند كيركغورد

¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 280-281.

يلزمنا ضرب بعض الأمثال عن ذلك حتى يحصل الفهم، ونستهلّ ذلك بادئ ذي بدء بمفارقة البشري الإله في التاريخ، فهناك مفارقة التجسد التي ذكرناها آنفاً والتي تؤدي إلى قطع المنحى التواشحي والتواصلية الأبدي بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضي وههنا تكمن عين المفارقة، كما أنّ هناك معوقات كثيرة تعترض فهمنا كبشر حينما نحاول النظر إلى العناية الإلهية وحينما نحاول تفسير التضحية (الفداء)، فهما ممّا يعتقد فيهما بقلب إيماني وحسب، لكننا ومع ذلك يمكننا أن نجد لهما ما يبرّهما في قوة المعقولة والفهم المنطقي والتبرير¹.

بالإضافة إلى ذلك هناك الكثير من التقابلات يجمع كلّ تقابل منها بين طرفين متضادين، ممّا يحتم استحالة أن يتمّ تقبله بوساطة فهمنا المعقول، فالتجلي يتعالق بالسرّ، والسعادة تتعالق بالشقاء، واليقين بالريب، وسهولة الحياة بتعقيداتها، كما تتوحد الحقيقة بالعبث، ولا بد لنا ههنا أن ننحو إلى نوعٍ من التفصيل عسى أن نقارب التصور الكيركغوردي للمفارقة في علاقتها بالعقل، وبناء على ما سبق نقدر معه على إدراك ما إذا كان سورن قد تبصّر المفارقة على أنّها عبارة عن تصارع مع العقل أم أنّ الأمر مختلف عن ذلك تماماً؟

وبهذا يمكن القول إنّ المفارقة عند سورن تقف على طرفي نقيض مع الفهم وقوة المعقول ومن المغالطة تفسير المفارقة في اعتبارها في صراعٍ دائمٍ مع قوة المعقولة معتبراً أنّ المفارقة تتواشج أحياناً بخيطٍ ناظمٍ يجمعها مع الخبرة والتجربة العملية اللامعقولة، والتي لا تخضع ولا يمكن توضيحها وتبريرها في ضوء المفاهيم المنطقية العقلية، ويمضي الباحث سويّاً

¹ علي عبد المعطي محمد، سورن كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 179-180.

في توضيح موقفه المعارض لموقف بوهلين مبررًا طرحه بما قاله سورن في أنه ليس من الصعوبة بالنسبة إلى الإنسان أن يفهم أنّ المسيحية لا يمكن أن تُفهم، لكن وجه الصعوبة يتمثل في محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من نكران لذواتنا وهدم أنساقنا الفكرية¹.

وهذه القضية لا ترتبط بالتجربة العملية اللاعقلانية باعتبارها متضادة مع قوة العقل، وبهذا يمثل كيركغورد ذلك المفكر الذي يعترف صراحة بأنّ فحوى المعتقد الديني لا يمكن البتة البرهنة عليه وإقامة البرهان القطعي على تناسقه وانسجامه المنطقي، كما فعل هيغل مثلاً، بحكم أننا لا يمكن أن نؤسس لمحتويات عقيدة إيمانية على صورة نسق عقلي متماسك، كما لا يمكن إقامتها مثل ما نقيم علمًا فيزيائيًا أو رياضيًا على نسق استنباطية، حيث نبدأ بعدد من المسلّمات والبديهيات والتعريفات التي تكون بمثابة القضايا الأولية ثم نستنبط منها ما تبقى من سائر القضايا الثانوية، وذلك في ترابط لا تناقض فيه، فنحن مثلاً لا نقدر على الاستنباط بطريقة عقلانية ذهنية لمفاهيم الخلاص والتجسد من مقدّمة أو أكثر، كما أننا لا نستطيع أن نؤسس العقيدة على أساس المنهج الاستقرائي، لهذا تبقى المسيحية وفقًا لكيركغورد بعيدة عن المنحى النظري والمذهبي، فما يواجهنا في المعتقد الإيماني المسيحي آتٍ من الخارج، فهو إعلان ما لا يمكن أن نعي ضرورته المنطقية، فالربّ هو الذي يعي تلك الرسالة ويحذق ذلك الإعلان وما على الإنسان إلّا الإيمان بهما فحسب، ولهذا تكون المفارقة المتعلقة بالديانة المسيحية ما هي إلّا حقيقة من حيث هي متعاقبة مع الرب².

¹ المرجع نفسه، ص 180.

² علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 181.

3- اللاهوت المسيحي والمفارقة:

إنّ اللاهوت المسيحي يتميّز عن غيره من لاهوتيات الأديان الأخرى بما فيها الإسلام واليهودية بالتساؤل المفارقاتي الكبير عن لحظة ظهور السرمدى الأبدي في لحظة دنيوية معينة، فصارَ بذلك الرباني إنسيّ في جسد اليسوع، بالإضافة إلى كونه قائداً للبشرية في طريقها نحو الخلاص، وإذا ما اقتدرَ البشري على التسليم والإقرار الجزمي الإيماني بهذا الأمر فسيحصل على السعادة القصوى، والتي هي ذأب وديدن البشرية جمعاء، وحقيقة الأمر ههنا أنّ مفارقة اللاهوت المسيحي تتجسّد فيها لحظتين جوهريتين وفق تصوّر سورن، اللحظة الأولى هي لحظة التجسّد والتي يصبح فيها اللاهوتي مدثراً بالدرع الناسوتي، والثانية هي لحظة محاكاة السيد المسيح بحيث يعمد كلّ متوحّد إلى انتهاج سبيل الخلاص الخاص به كتجربة ذاتية خالصة، كما أنّ اللحظة الفارقة الأولى ما هي إلا اقتراح محايت للأبدية مع الزمان الذي يغالبه الفناء والزوال، والثانية تعبّر عن اجتماع الكيانات البشرية المقلّدة للسيد المسيح في سعيها للخلاص، وهذا ما أكّده بالفعل سورن كيركغورد في كتابيه المهمّين: شذرات فلسفية، وحاشية غير علمية، حينما قال بأنه لا بد من إمكان قيام إيمان مسيحي في الوقت الذي لا تكون فيه المفارقة والتي هي وحدها تجعلك مؤمناً بالمسيحية

لديانة تعتنقها عن قناعة وإيمان صادق¹. لكن السؤال المثير الذي يحضرنا هنا هو: هل هناك من إمكان للدفاع عن العقيدة المسيحية في ضوء المفارقة؟.

يعتقد سورن كيركغورد أنّ اللاهوت المسيحي لا يدان لنا بحذقه وهو متعلق بمذهب أو نسقٍ فلسفي، لهذا يلزم فعليًا التأسيس لفلسفة مسيحية أو بالأحرى حقيقة مسيحية تُهَبنا صورة مثلى للوجود الروحي للمتوحد، وهذه الصورة تتمظهر في (الرب/الإنسان)، حيث إنها لا تقتدر على جعل واقعية صراع متناقضات الذات البشرية مبهمًا وملغزة، بالإضافة إلى كونها لا تقف ضدّ آفة التوتر الروحاني للذات، وبهذا تناقض بنية الذات الأصلانية عند كلٍّ من هيغل وكيركغورد عملية الفهم، بحكم أنّ الفهم عند هيغل هو شكلٌ منطقي وأن أية محاولة للتوفيق بين المتناقضات هو عمل مبهم وغامض، ومن ثمة يعتقد هيغل أنّ إدراك الحقيقة الذاتية يتطلب منّا تنقيحها من طريق عملية التوسّط والتي بدورها توحد بين المتناقضات بواسطة عملية الرفع ويتمّ التوفيق حينها بين المتناقضات في الذات الأصلانية، يتوافق سورن كيركغورد مع هيغل هنا حول قضية عدم وجود حالة إما..أو بلغة قوانين المنطق التقليدي، ومع ذلك يختلف معه في أنّ التوسّط هو الذي يكشف طبيعة الذات الإنسانية ويرى في هذا المتوحد الموجود عينيًا أنه توجد بداخله متناقضات يتعدّر حلها، ومتعارضات لا يمكن تغييرها، ولهذا فإنّ التوفيق بين المتعارضات من طريق التوسّط ومحاولة حلّ المتناقضات المتأصلة في الروح المتناهية، من خلال التفكير التأملي—من وجهة نظر كيركغورد—تتجاهل وبشكل حتمي ماهو عينيّ، وماهو زماني بالنسبة إلى الصيرورة

¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 528-529.

الوجودية للفرد، وذلك يرجع إلى أنّ الذات بوصفها وعياً ذاتياً، ونشاطاً حرّاً تواجه مستقبلاً غير محدد، يصنع باستمرار مجالات اختيارات غير توسّطية¹.

لا يقتدر العقل وهنا الدفاع عن اللاهوت المسيحي بآلياته المنطقية المعروفة، بحكم أنه لو يسعى إلى ذلك فإنه حتماً سيهدم العقيدة ويزرع الشكوك فيها وبالتالي فتح الباب نحو الهرطقة كما يقول كيركغورد، بحكم أنّ الخوارق والمعجزات التي حصلت في عهد اليسوع كانت تحدّي كبير أمام العقل وقدراته المحدودة، وبذلك آمن الناس بالمعجزات والخوارق التي جاء بها السيد المسيح (اليسوع)، ووضعوا العقل جانباً، كما قطعوا جزءاً بأنّ صاحب هذه الخوارق والمعجزات يتمتّع بمقدرة إلهية، وكلّ مَنْ عمَدَ إلى أعمال عقله في تلك اللحظة كان مصيره الكفر والإنكار، حتى أنّ سورن اعتبر بأن كلمة السرّ الجوهرية للإيمان هي في المعجزة والخوارق، حيث نجده يستأنس بآية في الإنجيل تقول: "لا تؤمنوا إن لم تروا آيات وعجائب"².

ويعلّق على هذه الآية في يومياته حينما يقرّ بأننا نتجلى وهنا صحّة عمل الإيمان في حلقة الخاصة غير الممتزجة بتاتاً بملقّة العقل والفهم، حيث يستقرّ الإيمان بالخوارق أو الإيمان بعلّة تلك المعجزات أولاً ثم يأتي بعد ذلك وجود بشر يعتقدون من دون أن ينظروا في تلك الخوارق، فهاتان هما المقولتان الجوهريتان للإيمان المسيحي، فأنت تعتقد بادئ الأمر في أنّ الربّ سوف يُحدِثُ أمور تجاوز مقدرة العقل على فهمها والإحاطة بها علمًا، وتهدم بذلك إمكانيات العقل، وإذا آمنت بذلك، فإنه سيذلّ لك مسلك الاعتقاد في الديانة

¹ أمل مبروك، فلسفة الوجود، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص 68-69.

² إنجيل يوحنا، الإصحاح الرابع، آية 48.

المسيحية، حتى ولو لم تنظر إلى هذه المعجزات رأي العين، وحين تبصّر المقولة الأولى "يعني المقولة التي تتكلم عن الإيمان المنجر عن حصول معجزات من القدرة الإلهية فإنّ حلقة الفهم تختلط مع حلقة الإيمان، بحُكم أنّ الأمر في هذه الحالة هو تمظهر الفهم العقلي بأعلى صورة من صور الإيمان، وإذا تبصّرنا في المقولة الثانية "أي المقولة التي تتحدّث عن الإيمان بغضّ النظر عن رؤيا الخوارق والمعجزات"، فإنّ الفهم العقلي فيها يحتاج إلى مَنْ يدعمه في عالم الخوارق والمعجزات، إذ إنّ أعلى صورة من صور الإيمان هي أن نعتقد من دون أن يكون لنا تبصّر ورؤى لخوارق ومعجزات ربانية، إنّ هذا يعطينا مثلاً على الخلط بين كلّ شيء إذا لم نعتنِ عناية خاصة بالنظر إلى الإيمان على أنه في حدّ ذاته حلقة خاصة قائمة بذاتها¹. ونفهم بذلك أنّ المعجزة الربانية تبقى كما في العقيدة المسيحية من دون تفسير أو تبرير عقلي ومنطقي، لأنّ لها دور مركزي في الدفاع عن العقيدة الإيمانية في المسيحية، وهذا لا يعني أنه لا يمكن تفسيرها عقلياً، بل إن عقول البشر حصراً عاجزة عن فكّ طلاسمها وفهمها لأنّها مجاوزة لحدود الفهم الموهوبة للبشريّ في عالم الدنيا، كما أنّ العقل البشري هنا له مهمّة واحدة ألا وهي الدفاع عن لامعقوليّة المعجزات والعقيدة المسيحية واستعصاء الفهم العقلي لها، وفي هذا تبرير لنوع من اللاهوت العقلاني المسائر للعقيدة المسيحية والمدافع عنها ضدّ مَنْ يقول بلامعقوليتها الإنكارية (يعني المنكر للعقيدة المسيحية بسبب لامعقوليتها). وتأكيداً على ذلك يقول سورن كيركغورد في اليوميات: "الإيمان هو إيمان بالمفارقة، مثلما آمنت مريم بأنّها عذراء وأمّ الإله، ألا يبعث موقفها على

¹ Kierkegaard, *The Journals*, p 672.

الجنون والانتحار؟ هل تستطيع كثرة من الفتيات أن يتحمّلن هذا العار من دون أن يفقدن العقل أو يعمدن إلى الانتحار؟ ولكن مريم لم ترّ عارًا ما اعتبره الجميع كذلك¹.

الغريب أنّ سورن كيركغورد في دراساته ليسوع الإله تركزت فقط حول إنجيل يوحنا، بحكم أنّ إنجيل مرقس لم يقدّم لنا اليسوع كإله، بل حاول من خلال سرد هذه المعجزة عزو ومهاة السلطة والقدرة الإلهية إلى يسوع كانعكاسٍ حقيقيٍّ للقب ابن الرب، إلا أنّ هذا التوظيف لن يحتفظ بتأويله كما أراد مرقس، فالمغلاة في تصوير يسوع كمتحكّم في قوى الطبيعة وما يمكن أن يستبطن كتلميحات إلى أفعال الرب في العهد القديم، سيؤدي إلى ترسخ الانطباع عند القراء إلى كون هذه المعجزات دليلًا على ألوهية يسوع²، وهذا ما ذهل عنه تمامًا سورن كيركغورد في كتبه المركزية التي تناولت العقيدة المسيحية ككتاب: **شذرات فلسفية، حاشية غير علمية، والهجوم على العالم المسيحي**³، كما أنّ سورن ههنا لم يتتبع سيرورة تبلور مفهوم ألوهية المسيح في التراث المسيحي، إذ عمّد إلى أخذ المنحى الألوهي له كمسلمة قطعية، فبالرجوع إلى نشأة المسيحية فإنّ يسوع دخل هرم الآلهة، بحسب متخيّل مسيحي القرن الأول للميلادي، واختلفت مرتبته في هذا الهرم وارتقاؤه فيه بحسب معتقد كلّ جماعة، لكن زوال مفهوم الهرمية في الفكر الروماني الوثني في مستهلّ القرن الرابع الميلادي وتزامنه مع وضع أول قانون للإيمان المسيحي، كما أننا حينما نعمد إلى

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركغارد رائد الوجودية، الجزء الثاني، ص 393.

² ياسين اليحيوي، المتخيّل المسيحي حول يسوع: مقارنة سوسيو-تاريخية لكريستولوجيا الجماعات المسيحية المبكرة خلال القرن الأول الميلادي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، السنة الجامعية 2016-2017، ص 336.

³ يجب التلميح ههنا بأنّ كتاب **الهجوم على العالم المسيحي** ليس كتابًا مستقلًا كتبه كيركغورد، وإنما مجموعة من الأوراق والبحوث المتناثرة التي كتبها الفيلسوف حول العقيدة المسيحية والكنيسة في عصره، وعمّد إلى جمعها في مجلد ضخم ولتر لوري (Walter Lowrie) (1868-1959).

تقصّي ألوهية المسيح يجب أن لا ننطلق من متخيّل القرن الرابع الميلادي (وهذا ما حصل مع سورن كيركغورد)، حيث لم يُعد ينظر إلى العالم من خلال هرم الآلهة وعوّض بدلاً عن ذلك بتصوّر كوسمولوجي جديد يتكوّن من إله مُطلق وبشر عاديين، فيسوع أصبح إلهًا في القرن الرابع بحسب التصوّر الأرثوذكسي¹.

ولكي يُدافع كيركغورد عن المفارقة كلحظة إيمانية قصوى استنجد بضرب الأمثال ببعض الأنبياء الذي حصلت لهم أمور خارقة إعجازية لا تتقبّلها العقول ولا تجد لها تفسيرًا وعلى رأس هؤلاء النبي إبراهيم، الذي نعتّه سورن بفارس الإيمان²، هذا الأخير وتبريرًا لإيمان إبراهيم يقول سورن: "وبالإيمان خرج إبراهيم من أرض آباءه، وأصبح مُقيمًا في أرض الميعاد، ترك شيئًا واحدًا وراءه، وأخذ شيئًا واحدًا معه. ترك فهمه الدنيوي وأخذ معه الإيمان"³، ويقول سورن كيركغورد في موضع آخر: "أما إبراهيم، فأنا لا أستطيع أن أفهمه⁴ ولا

¹ سورن كيركغارد، خوف واعدة، ص 82.

² لا بد من التنويه ههنا بأنّ فارس الإيمان المثالي في نظر سورن كيركغورد لا يمكن تقييمه بمعايير الخير والشر، وههنا نجد نوعًا من التشابه بين كيركغورد ونيتشة، وإن لم يكن ب دقة استخدام نيته نفسها لهذا التعبير (انظر: توماس أرفين، الوجودية: مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة: مروة عبد السلام، مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، مصر، ط 1، 2014، ص 37).

³ سورن كيركغارد، خوف واعدة، ص 33.

⁴ الرجعي مفهوم ملغز بالنسبة إلى سورن وطريقة حصوله هي من الأمور التي لم يقتدر هو نفسه على فهمها، معتبرًا إياها من الأمور الخارجة عن إطار الفهم البشري الدنيوي، أي أنّ الرب لم يركب في الفاهمة البشرية إلّا قدرتها على آكتناه ما هو متعلّق بالطبيعة أمّا الأمور الغيبية والتي تحصل كالمعجزات والخوارق هي زلة أمام العقل، بحُكم أنّ هذا العقل حدوده تتجلى على تخوم المفارقة لأنها خارج الفهم البشري الممكن، الرجعي ما هي في الحقيقة إلّا ضرب من المفارقة، لأنك لو عمّدت إلى البحث عن السبب الذي حدا بالرب إلى ابتلاء أيوب وإرجاع صحته وزوجه وأصدقائه مرة أخرى في لحظة بعثية روحية وحسّية جمالية ستقع في المستحيل حتّمًا، لأنّ المنطق لا يستطيع حلّها وكشف حقيقتها، فالمفارقة ههنا تهرب من كلّ فكر وفهم لأنها ببساطة لا تخضع لتسلسل منطقي ولا ترتبط بعلة ومعلول وتتجاوز كلّ القوانين وتدخض كلّ منهج وتهدم كلّ نسق إنّها قريبة كلّ القرب من الحبّ الأعمى، وإذا كان للمتوحّد القويمية على ذاته أن يُلجّ حبّ حقيقي صادق، وأن يتمتع في المقابل من ذلك بمذاق الحب، أمّا إذا فتح عينيه واستعمل العقل ونور الفكر فإنّ الحب عنده لا بد وأن ينقلب حبًا شاحبًا فاترًا على تدفّق العاطفة، وثورة الشعور، فيفضل هذا الإيمان المفارقاتي يقفز المتوحّد إلى الهاوية دون تريث أو تفكير (وههنا لو أنّ إبراهيم سلّم نفسه إلى منطق العقل، ورفض منطق الذبح والتضحية بانه، لعارض الإله في أمره وطلب تبريرًا عقليًا ومنطقيًا عن هذه الفعلة، ولحكّم عليها بأنّ جريمة أخلاقية واجتماعية يعاقب عليها القانون الطبيعي للبشر) ولهذا تكون المفارقة في الرجعي ما هي إلّا إسقاط للعقل. (للتعمق أكثر عن دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة يرجى الاطلاع على كتاب: علي عبد المعطي محمد، سورن كيركغارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 176-177-178).

أستطيع أن أتعلم منه شيئاً، بمعنى من المعاني إلا الدهشة، ولو تحيّل الناس أنهم بتأمل حصيلة هذه القصة قد يتركون أنفسهم للتأثر بالإيمان، فإنهم يخدمون أنفسهم، ويريدون أن ينتزعوا الله في أول حركة للإيمان، وهي التسليم اللامتناهي، إنهم بذلك يمتصّون الحكمة الدنيوية من المفارقة، وربما نجح واحد أو أكثر في ذلك، لأنّ عصرنا ليس مهيمًا للوقوف على الإيمان، وعند معجزته في تحويل الماء إلى نبيذ، وإنما يمضي إلى أبعد من ذلك، فيقوم بتحويل النبيذ إلى ماء"¹.

كما يضرب لنا سورن كيركغورد مثال غاية في الروعة عن الطريقة التي ينفصل فيها الواشح الروحاني الجامع بين النبي إبراهيم وابنه إسحاق، مشبّهًا لحظة الانفصال بالفطام بالنسبة إلى الطفل في علاقته مع ثدي أمه²، حيث طفل صغير تقرّب به أمه من صدرها في مشهد حميمي تعاطفي ليرضع ثديها، ثم يكبر هذا الطفل وتأتي اللحظة التي ينفصل فيها عن ثديها ويتوقّف هذا التعالق الروحاني والجسماني في الآن عينه، وحينما يقترب موعد الفطام تعمّد الأم إلى تخضيب ثديها بالسواد إذ إنه من العار قطعًا أن يظهر الثدي مغريًا حينما لا يقتدر الطفل الوصول إليه، يؤمن الطفل إيمانًا راسخًا بأنّ ثدي أمه قد تغيّر، ولكن تبقى الأم كما هي لم تتغيّر، وحبّها الوجداني بمحنى ابنها بقي كما هو لم يأفل ولم يضمحلّ، وبقيت تنظر لابنها بعاطفة الأمومة عينها كم هو محظوظ فعلاً ذلك المتوحد الذي لا يحتاج إلى وسائل مخيفة لكي يفطم طفله³.

¹ سورن كيركغارد، خوف ورعدة، ص 52

² المرجع نفسه، ص 09.

³ المرجع نفسه، ص 09.

حتى أنّ كيركغورد يتعمّق أكثر في توضيح مفهوم المفارقة في كونها ممّا لا يقتدر غير المؤمنين على فهمها، بحُكم أنّ الخارقة الإعجازية إذا ما عرضت على الكفار فإنهم لا يستطيعون تفسيرها، لأنّها تندرج خارج حدود مقدرتهم العقلية، ولا سبيل لإقرارها إلّا بالإيمان والتسليم، وما دام أنّ هؤلاء منكرون للمعجزات فليس لهم الإمكان على فهم هذه المفارقات الأخلاقية التي حصلت مع النبي إبراهيم لما أمر بذبح ابنه، مع أنّ الفعل جريمة أخلاقية لا يتقبّلها العقل، وبرهانًا على ذلك يقول كيركغورد في كتابه الرجعي على لسان المستشار قنسطنطين في وصفه للشاب المجهول: "إن مثله كمثل كلمت ألكسندريوس يكتب بطريقة بحيث لا يفهمه الكفار"¹.

فسورن ههنا يستحضر شخصية كلمت ألكسندريوس وهو واحد من آباء الكنيسة اليونانية بمدرسة الإسكندرية اللاهوتية، وأهم ما في دراساته هو ذلك الواشح التعالقي الرابط بين الفلسفة الإغريقية و الثيولوجيا المسيحية، فكانت معظم كتبه بصورة عامة موجّهة بمحني العالم الهيليني والثقافة الإغريقية، فقد جاهد ألكسندريوس لكي يبرهن للعالم أنّ المسيحيين ليسو برابرة غير متعلّمين، فأعماله تتحدّث عن فلسفة مسيحية متقدّمة وهي معروفة لأصحاب الشجون الروحي، لكنها غير معروفة للعامة من المسيحيين وهو بهذا الصدد يشبه الغنوصيين وهو في الحقيقة يصف الحكيم المسيحي بالغنوصي، ولكن في الآن عينه الذي ادّعى فيه الغنوصيون امتلاكهم تعليمًا سرّيًا، نهلوه من الرسل، اعتقد ألكسندريوس بأن الفلسفة المسيحية المتقدّمة كانت متاحة للعامة في الكتاب المقدّس، لكنه جادل أولئك الذين يمتلكون بصيرة روحية عميقة وحدهم القادرين على النظر لما وراء المعنى

¹ المرجع نفسه. ص 09.

البسيط للكلمات وتفهم المعنى الأعمق لكلمات الكتب المقدسة¹، وبذلك نفهم أنّ في استحضار ألكسندريوس من طرف سورن دليل على تأثره بالمذهب الغنوصي الصوفي لهذا الأخير وكذا إشارة واضحة بأنّ الإيمان بالمفارقة ذا حمولة غنوصية صوفية عميقة، ولهذا نجده يطمس بعض أرموزاته بلغزية المشهد وغياب حذقه من الناس العاديين من غير الغنوصيين، حتى أننا نجد كيركغورد يصف النبي إبراهيم في كتابه **خوف ورعدة** على لسان يوحنا الصامت: "لا يوجد من هو بعظمة إبراهيم، من له القدرة على فهمه"². أيّ من يملك القدرة العقلية ووسائلها المحدودة لتفسير ما حصل مع النبي إبراهيم.

ويصل بذلك إلى نتيجة مفادها أنّ في أمثولة النبي إبراهيم نتائج مفارقاتية عجيبة تبرز لنا المفهوم الحقباني للحظة الإيمانية الخالصة وتجسيد العلاقة السرية للفرد مع الربّ المستور والنأي بتأناً عن أيّ وساطة برانية مهما كان نوعها، حيث نركن فيها إلى التسليم بالقلب ونضع العقل جانباً لأنه غير قادرٍ على فهم وحذق مثل هكذا أمور، فالنبي إبراهيم ناضل من أجل اللحظة الأبدية الفارقة، وهو النبي المؤمن غير الشاك وحتى وإن جالّ في عقله شيء من مغالبة الظنية فإنه بحسب اعتقاد كيركغورد شكّ من أجل شيء جليل، حيث إن إبراهيم كان على علم يقين بأن الله هو الذي طلب منه أن يذبح ابنه وكان على علمٍ راسخ لا يتزعزع بأن هذا هو البلاء المبين وأقصى تضحية ممكنة في عالم الفناء والمحسوس، وأظهر السكين وقد تجلت اليد التي كانت بالأمس تربت على كتف الولد إسحاق هاهي اليوم تريد ذبحه، وههنا نستحضر نصّاً جماليّاً رائعاً أورده كيركغورد في كتاب **خوف ورعدة**: "يا إبراهيم، أيها الوالد العظيم في سبيلك الذي نهجت من الجبل إلى بيتك لا تحتاج البتة إلى

¹ القس حنا الحضري، تاريخ الفكر المسيحي، الجزء الأول، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013، ص 44.

² المرجع السابق، ص 85.

ترانيم وجدية تشيد بك، لقد فزت بكل شيء وفوق ذلك أرجع إليك ابنك ولم يأخذه منك الرب، والأجمل أنك في المقابل من ذلك مكثت معه في الخيمة يغشاك الحبور، ولكأنك في بسطتك تلك تعيش ذلك العالم السرمدى حيث الظل الظليل الأبدي"¹.

واللحظة الأكثر إبهامًا في مفارقة إبراهيم وسرّ إيمانه تكمن في أنه كان يعتقد اعتقادًا راسخًا لاريب فيه أنّ الرب قادر على فعل كل شيء مستحيل (والمستحيل على العقل تصديقه وتقبله)، فإن إبراهيم في الوقت الذي كان يريد القيام بالتضحية بولده إسحاق، كان على يقين راسخ بأنّ ولده سيرجع ويعود إليه، وذلك بحكم أنّ الرب كان قد وعد إبراهيم بأن يجعل نسله في صلب إسحاق، وطبقًا لهذا الوعد الربّاني كان النبي إبراهيم يؤمن بالمستحيل، وكان ينشد المحال عند الرب، وكان المحال ههنا يتمثل في الحفاظ على سلامة إسحاق واعادته إليه حيًّا، وكان هو بنفسه مندهشًا من يقينه بما ستؤول إليه الأمور في نهاية المطاف، ولكن من خلال حركة مزدوجة، عاد الإيمان إلى حالته السابقة وحصل على إسحاق بشكلٍ أكثر سعادة من الحالة الأولى². كما أنّ النبي إبراهيم كان في غنى عن إقامة البرهان العقلي على ما حصل له، لأنّ هذا ضربٌ من الإيمان كما يقول عبد الجبار الرفاعي في كتابه: **الدين والظمأ الأنطولوجي**: "الإيمان هو حالة أنطولوجية لا تستطيع الإطاحة بها، حتى لو قرّرت التخلي عنها، إنها تنحو من الإشراق الروحي الذي لا يمكن توصيفه

¹ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Trans by: walter lawrie, Princeton University Press, 1970, p 65.

¹ نعيمة بور محمدى، "اللاهوت العاطفي عند كيركغورد"، ترجمة: حسن الهاشمي، ضمن كتاب: **علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين**، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، دار التنوير (لبنان)، ط1، 2016، ص 340-341.

بوضوح، لأنه ممّا يوجد لا ممّا يدرك، وكما نصطلح في المنطق هو نوع من الحضور الوجودي الذي يتوطن القلب، وليس نوعاً من العلم والتصور والفهم المرتسم في الذهن"¹.

وهو ما أكده كذلك عبد الكريم سروش في اعتباره الإيمان ضرب من الحالات الروحية و انعقاد خاطر على شيء، و يصرح بأن الإيمان ليس من سنخ المعرفة و التصديقات الذهنية، بل هو من سنخ الميل النفسي، أي أنه وضع و شأن روحي خاص يحصل للإنسان ، و يستدل على قوله هذا بأن معظم المؤمنين لا يقدرّون على إقامة البراهين و الأدلة على اعتقادهم لكنهم يتحلون في الوقت ذاته بإيمان قوي²، فنجد ههنا كيركغورد يقع في تناقضٍ صارخ كونه يبرّر للعقل استعمالاته من طرف النبي إبراهيم، بحكم أنّ المنطق العقلي يقول بأنّ إسحاق لن يذبح، لأنّ الرب وعدّه بأن يكون في ذريته النبوة، وفي هذا اعتماد على العقل بصورة واضحة في إحقاق المعجزة، لكن في المقابل من ذلك يقرّ سورن بأنّ إبراهيم كان يؤمن بأنّ إسحاق سيرجع إليه، لأنه يؤمن بالمستحيل والمستحيل هو حالة لا يتقبّل العقل حصولها منطقيّاً لكن يمكن للمرء الإيمان بها قلبياً، هذا الترنح وقع فيه الفيلسوف كيركغورد كثيراً وبالخصوص في كتابه **خوف ورعدة**، ممّا يحدونا إلى القول بأنّ إيمان كيركغورد هو إيمان قلق يترنح بين التصديق العقلي تارة والتسليم القلي تارة أخرى.

لهذا نجده يعطي تبريراً لإيمان النبي إبراهيم الذي لم يتملّص من الدنيانية في طلبه للدينونة، فإبراهيم أبقى على فهمه العقلي للأشياء والأمور الحسيّة، باستثناء حادثة إسحاق التي تركها للفهم الأخرى (الإيمان بالمفارقة والمستحيل أو اللامعقول)، إذ يقول

¹ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، دار التنوير (لبنان)، ط1، 2016، ص 83-84.

² محمد جعفري، العقل و الدين في تصورات المستيرين الدينيين المعاصرين، ص 60.

تأكيداً على ذلك: "ظلّ إبراهيم على إيمانه، وكان يؤمن بهذه الحياة الدنيوية، أجل، لو كان إيمانه قاصراً على أن يكون إيماناً بحياة أخرى، لكان ألقى بكلّ شيء حتى يُسارع بالخروج من هذه الحياة التي لا ينتمي إليها، غير أنّ إيمان إبراهيم لم يكن بهذا النوع، وإن كان لمثل هذا الإيمان وجود، فالحقّ أنّ هذا ليس إيماناً، ولكنه أبعد إمكان للإيمان الذي يشعر بموضوعه في الحدّ الأقصى من الأفق، ومع ذلك ينفصل عنه بهوة عميقة يقوم اليأس بداخلها بلعبته، فأما إبراهيم فكان يؤمن حقاً بهذه الحياة الدنيا، وبأنه سيهرم في أرض آباءه وسيقوم الشعب بتكريمه وسيتذكره الناس إلى الأبد في إسحاق"¹، لكن يبقى التسليم بالمفارقة شرط ضروري للحصول على اللحظة الإيمانية المتعانقة مع المطلق إذ يقول تأكيداً على ذلك: "التسليم باللامتناهي هو المرحلة الأخيرة السابقة على الإيمان، بحيث إن الشخص الذي لم يُقم بهذه الحركات لا يبلغ مبلغ الإيمان، لأنه بالتسليم اللامتناهي وحده أصبح واضحاً أمام نفسه فيما يتعلق بالأبدية، وهنا فحسب يمكن أن نكون بصدد الإمساك بالوجود بفضل الإيمان"².

وبهذا نفهم بأنّ سورن كيركغورد يستحضر أرموزة النبي إبراهيم بغية تفسير المنحى العلائقي الذي يربط المتوحد بغائته النهائية في مطلقيتها، والتي من خلالها نستطيع التمييز بين الرب والعالم المحسوس (الطبيعة)، وبين الرب و المتوحد كذلك، وبهذا يكون إيمان إبراهيم بما أمره به ربه في التضحية بابنه (هذا الأخير الذي يرمز للعالم الطبيعي)، لا يلغي البتة التزامه الإيتيقي ناحية ابنه بحكم حبه وواجباته الأخلاقية نحوه، وبذلك ففعل الذبيحة لا يمكن اعتباره تعدياً وتجاوزاً على الطبيعة فقط وإنما هو كذلك تناول على القيمة الأخلاقية

¹ سورن كيركغارد، خوف ووردة، ص 36-37.

² المرجع نفسه، ص 62.

التي تعتبر أمر الذبح جريمة لا تجوز، وهنا يقع إبراهيم في مفارقتين الأولى إنسانية والثانية أخلاقية، كما يجب أن نؤكد ههنا أنّ النبي إبراهيم بقي ملتزمًا بواجبه الأخلاقي اتجاه ابنه إسحاق من طريق عاطفة المحبة في مقابل تلبيته التسليمية بالأمر الرباني الذي أمره بذبحه، وهذه المواجهة بين المطلب الديني والمطلب الأخلاقي زرعت في قلب إبراهيم الخوف والقشعريرة بحكم أنّ الأمر أصبح محمولًا بمفارقة كبيرة مفادها أنّ الواجب الأخلاقي لم يعد هو الدأب والديدن الذي يجب أن ننساق إليه ونشرعنه، بل تحوّل إلى نوع من الغواية أو بالأحرى تمّ تعليق العمل به لصالح الإيمان، ولو استخدم سورن عقله لقارنّ بينه وبين الرب في مطلقته فيصطدم بالمستحيل¹.

زدّ على ذلك فلو كان فعل الذبيحة هذا التزام أخلاقي شمولي، لأجمعت عليه كلّ العقول البشرية، وبالتالي لاقتدرت على فهم وضعيّة إبراهيم مع إسحاق، لهذا كانت حالته مختلفة تمامًا بحكم فرديتها واستثنائيتها، هذا بالإضافة إلى أنّ طبيعة التزام النبي إبراهيم مع العالم كانت ضعيفة إذا ما قارناها بواجباته اتجاه الرب، ولكأنه ههنا أضعف التعلّق بالعالم المحسوس وبهذا شارك إبراهيم في العلاقة المطلقة مع المطلق على حدّ توصيف سورن²، وبذلك نفهم أنّ إبراهيم استسلم للمطلق في آفاقته ولكن لا نفهم ههنا أنه قطع واشج القربى مع العالم المحسوس الذي يعيش فيه، بل ظل معتنقا له متشبثًا به ولو بصورة نسبية، ورفضًا في المقابل من ذلك أن يكون هذا العالم المحسوس هو سرّ وجوده، عارفًا بأنّ الرب هو الذي أنشأ الوجود العام، وفي هذا دلالة على أنّ علاقة المتوحد المطلقة بالمطلق وعلاقته النسبية بالنسبي يرتبطان بطريقة دياكتيكية قوية، وتبريرًا لذلك يقول كيركغورد: "تنتمي

¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, pp 365-366.

² Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, p 66.

العلاقة النسبية إلى العالم، وتنتمي العلاقة المطلقة إلى المتوحد ذاته¹، وبذلك فعلاقة المتوحد بمبتغياته النسبية تصبح علاقة نسبية فيما يتعلق بعلاقته المطلقة بذاته، وبهذا تكون الطريقة الوحيدة والمثلى التي يقتدر من خلالها المتوحد أن يصبح وجوده وجودًا أصيلاً في العالم المحسوس هي من خلال ذاته (أي أن يصبح في علاقة مطلقة مع ذاته)، فدخل إبراهيم المتوحد في التناقض الظاهري وما هو أبعد من الحياة بشكلٍ عام، وتحت طائلة إغراء القيم الأخلاقية في علاقة مطلقة مع الفكرة المطلقة في حقيقة حبه، حيث اتّحدت مفارقات الحب والفهم².

ويوضح إمام عبد الفتاح إمام في كتابه سورين كيركجارد رائد الوجودية أنّ هناك حالات استثنائية نعجز فيها تمامًا على إحقاق مفهوم الكلية والشمولية في الأخلاق، فنعمد إلى تعليقه بغية الحصول على هدف أسمى وأعلى، غير أنّ سورن يميّز ههنا بين نمطين من الحالات الاستثنائية: النمط الأولاني ينعته بالبطل المأساوي والنمط الثاني بفارس الاستسلام، وهناك تعليق غائي للأخلاقية من أجل أهداف أسمى في هذين النوعين من الاستثناءات، لكن الفارق بينهما مهم جدًّا، فما الذي يعنيه كيركغورد بالبطل التراجيدي وكيف نفرّق بينه وبين فارس الاستسلام؟

يطرح سورن ههنا ثلاثة ضروب من الأمثلة للبطل المأساوي الأول في الميثولوجيا الإغريقية والثاني من سفر القضاة في العهد القديم، والثالث من التاريخ الروماني، فالمثال الأول من الميثولوجيا الإغريقية هو موقف أجاممنون البطل اليوناني وقائد الحملة اليونانية التي ذهبت لتدمير طروادة، غير أنّ أسطوله لم يقتدر على الإبحار من أوليس بسبب الرياح

¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 378.

² شانتال آن، الحب في فكر سورن كيركجور، ترجمة: محمد رفعت عواد، مراجعة إبراهيم فتحي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2011، ص 119.

العاتية القوية التي كانت عائقًا كبيرًا لهذا الإبحار، وأعلن أحد الحدّاق والفاهمين أنّ الملك أجا ممنون كان قد أذلّ الإلهة آرتيميس فأرسلت هذه الرياح الشديدة وهي لن تصفح له عن عمله إلا إذا وهب لها ابنته إيفيجينا كقربان مقدّس للتكفير عن الخطيئة، ممّا اضطر أجا ممنون أن يعتمد للتحضية بابنته فلذة كبده، وبالتالي للتخلّي عن أحد الواجبات الأخلاقية وهو حبّ الوالد لابنته والمحافظة عليها في سبيل غاية وهدف أعلى وأسمى متجسّد في رغبة الآلهة، أمّا المثال الثاني فقد وردَ في سفر القضاة في العهد القديم عن أحد القضاة من بني إسرائيل يُدعى **يفتاح الجلعادي** والذي قادّ شعبه في حربهم الشعواء ضد بني عمون وفي هذه المعركة الضارية نذر يفتاح أن يقدّم للإله إذا انتصر طبعًا أول من يلقاه بعد عودته، واستجاب الإله لدعائه واقتدر على الانتصار في الحرب، لكن لسوء حظه جعل ابنته الوحيدة أول من يخرج للقاءه بعد عودته منتصرًا فقدّمها فداءً، أمّا المثال الثالث من التاريخ الروماني فهو موقف بروتس الذي اشترك أولاده في مؤامرة لإعادة الملك الذي طرده روما، فرأى بروتس أنّ واجبه كحاكم يحتم عليه أن يأمر بإعدامهم، والخاصية المشتركة بين هذه الأمثلة هي أنّ الأب يجد نفسه في موقف يضطرّ فيه للتخلي عن التزامه الأخلاقي نحو أبنائه في سبيل هدف أسمى غير أنّ علينا أن ننتبه جيدًا إلى أنّ الغاية الأعلى ههنا غاية أخلاقية أيضًا ومن ثمة فلن يكون الصراع ههنا بين الإله والعالم، بل بين غاية أخلاقية وغاية أخلاقية أخرى أعلى منها، فانخرطَ البطل المأساوي ههنا في قضايا عامة ممّا أدّى إلى مواقف أصبح فيها الأخلاقي العام والأخلاق الشخصية الذاتية في حالة صراع انتصرت فيه الأخلاق العامة على الأخلاق الذاتية الخاصة¹.

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركغارد رائد الوجودية، الجزء الثاني، ص 273-274.

وما نفهمه ممّا سبق أنه لم يظهر الاختلاف المطلق بين الإله والعالم في حالات البطل المأساوي، بل ظلّ حبس الدائرة الأخلاقية وبالتالي لم نتجلاًّ عنده تعليقاً حقيقياً للأخلاق، أمّا في حالة فارس الاستسلام إبراهيم النبي فعَمَدَ سورن إلى توقيف العمل بالأخلاق جزماً، وبالتالي كانت التضحية بإسحاق ليست من أجل غاية أخلاقية أسمى، فهي لا تتمّ من أجل بغيّة أخلاقية كلية أو جزئية، بل تتمّ لعلّة واحدة هي أنّ الرب أمرَ بها وتلك إحدى النتائج الديالكتيكية التي يستنبطها كيركغورد من أرموزة النبي إبراهيم وهي نتيجة تتحوّل فيها الجريمة الأخلاقية إلى عملٍ مقدّس يُرضي الرب¹.

ويعتبر كيركغورد أنّ المتوحد في لحظة استسلامه ورضوخه للنداء الرباني، فهو يؤسس لعلاقة مطلقة بذاته، حيث يعمّد إلى اختيار ذاته اختياراً مطلقاً، بوصفها المطلق المتعلق به، وهو في هذه الحالة يرفض تمام الرفض أيّ شكل من أشكال التعلق بالفنائية وعالم التناهي، كما يجب أن لا نفهم ههنا أنّ رفض التعلق بالفنائية والتناهي لا يعني أنّ الذات ليست مركّبة من المتناهي واللامتناهي، وهذا ما أوقع كيركغورد في حرج كبير لما طرّق موضوع مفارقة المطلق والمتناهي في محالة تفسيره لحادثة إبراهيم، فالذات مطلقة من حيث تعلقها بالمطلق ونسبية من حيث علاقتها بالعالم المتناهي، حتى في حالة الاختيار، فهي خاضعة لإرادة مطلقة، لكن ماهو مطلق لا يمكن أن يكون خاضعاً أو متوافقاً مع إرادة فانية، ومادام المطلق يمثّل الهدف النهائي في حدّ ذاته، فلا يدان له البتة أن يكون موضوعاً لعلاقات متغيرة وفانية، وبهذا فإنّ الإرادة المطلقة ما هي إلا موضوعاً لعلاقة مطلقة، وإذا كانت هذه الإرادة تمثّل عملية اختيار مطلق لغاية نسبية فانية، فلا تعدّ موضوعاً لإرادة

¹ إمام عبد الفتاح إمام، مرجع نفسه، ص 279.

مطلقة، بحُكم أنّ الغاية المتناهية بصورة مطلقة لا تجعلها مطلقة، وهذا سيضطر سورن للإقرار بخلود الروح، وعلى اعتماد الذات على الربّ في اللحظة التي يحاول فيها المتوحد أن يصل ذاته بذاته بطريقة أبدية، ولكن حتى تستطيع الذات أن تحيا في مجال المطلقية والأبدية كما كيركغورد وتحقق خلوديتها، لا بد لها إلزاماً أن تعرف ماهية الحقيقة المطلقة أو الحقيقة الآبدة، هذه المعرفة تعبّر عن مهمة الذات في تحقيق علاقتها بالأبدي والتي هي مهمة غامضة ومبهمة، ويميّز ههنا سورن بين خلود الذات باعتبارها مطلب مثالي تسعى الذات لإحقاقه بحُكم طبيعتها وبين خلود الذات بوصفه مطلباً تسعى إلى تحقيقه من خلال اعتمادها الأنطولوجي على الرب¹.

لكن الترنّح الذي نستشقه ونحن نقرأ بعض كتابات سورن التي تفسّر طرحه لماهية المفارقة نجده يتناقض في بعض الحالات، فمثلاً حينما يفسر علاقة المتوحد بالرب يرى بأنّها ممكنة من خلال إرادته المطلقة ويصبح معه الاختيار السبيل الوحيد الذي يعتنقه المتوحد بغية إحقاق العلاقة المطلقة بين ذاته والرب، وأن المتوحد يمكنه تحقيق العلاقة بالرب حينما يتصل بذاته أخلاقياً بوصفها تمتلك الإرادة المطلقة، والتي لا تتأتى إلّا من خلال الاتصال بالذات أخلاقياً وههنا حصل تناقض بين ما يقرّه سورن في كتابه **شذرات** وما طرحه في كتاب **خوف ورعدة**، ففي حالة النبي إبراهيم صارت الأخلاق لا قيمة لها أمّا النداء الرباني، فعلقنا العمل بها لأنها لا تعني شيئاً أمام ما يريده الرب منا، هذا من جانب وأيضاً

¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 508-509.

بحكم أنّ الأخلاق متعلقة بفهمنا الدنيوي، أو ربما حالة النبي إبراهيم هي استثناء في هذه الحالة ولا يمكن معالجتها بالآليات نفسها التي نتعامل فيها مع القضايا الأخلاقية الأخرى¹.

وبذلك يمكن التأكيد ههنا أنّ مسألة الإيمان في اللاهوت المسيحي عند كيركغور ليست قضية موضوعية، بحكم أنّها غير قابلة للبرهنة والاستدلال عليها بقوانين العقل وآلياته المنطقية، فهي ليست حقيقة عيانية متخارجة تخضع لنفس ما تخضع له الظواهر الموجودة في الطبيعة، وبالتالي يكون موطنها الأساسي هو باطن الذات أو بتعبير سورن دخلانية الذات وتناقضاتها، لأنّ الترنح الإيماني الحاصل داخل النفس هو حالة مجبول عليها المتوحد، لهذا وقف كيركغور ندّاً لما يمكن أن ننعته بالإيمان التشاركي المعقول، أو بعبارة أفضل الرب الذي تجمع عليه كافة العقول، بل الربّ المتفرد الذي أشعر به في ملكوتي الجواني وأعيشه كتجربة وجدانية خالصة، وكلما تعمّق المتوحد في جوانيته كلما تكشّف له الرب شيئاً فشيئاً، لهذا تكون المقولات الإيمانية من صميم القلق، الخوف، الجزع، الألم، القشعريرة، اليأس، القلق... إلخ، مبنية على فهم غير معقول بحكم أنّها أحوال² تحصل للذات في خلواتها الجوانية.

¹ يمكن ههنا العودة إلى كتابي كيركجارد: **شذرات وخوف ورعدة**. بغية المقارنة بينهما لتحلي هذا التضارب المفارقة.

² جئدت ههنا الاستعانة بلفظ حال لأنه المتداول عند السادة الصوفية وهو أقرب دلالة وتعبيراً لمقصود كيركغور حيث عزّفه الكاشاني في كتابه **اصطلاحات الصوفية** بقوله: "هي المواهب التي تفيض على العبد من ربه إمّا واردة عليه ميراث للعمل الصالح المركزي للنفس المصفى للقلب، وإمّا نازلة من الحق امتناً محضاً وإمّا سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات العبد إلى الصفات الحقية ودرجات القرب وذلك معنى الترقى". انظر: عبد الرزاق الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992، ص 52. إلا أنّ السهروردي الشهيد حصر ماهية الأحوال في: الحب، الشوق، الأنس، القرب، الحياء، الاتصال، القبض، البسط، الفناء، البقاء (انظر: شهاب الدين السهروردي، **عوارف المعارف**، تحقيق: توفيق علي وهبة، وأحمد عبدالرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2009، ص 350-360).

وبهذا كان كيركغورد يبحث عن الرب، ولم يكن يتغني البتة أن تقوم بينه وبين المطلق أي وساطة من أيّ لون حتى ولو كانت الكنيسة المسيحية في حدّ ذاتها، وكان يعتقد جزوياً بأنّ التواشج مع الرب لا يكون من طريق العام والمشارك في ذاته مع ذوات الآخرين، ولكن على العكس من ذلك تماماً، بحيث يتعمق ماهو ذاتويّ خاص في نفسه، وفي هذا الإنكار الكيركغوردي يمكننا وضعه في مقابل المفكر الموضوعي الذي لا يكثرث إلاّ بماهو تشاركيّ عموميّ، وبهذا يكون المفكر الذاتي استثناء لا مثيل له، لهذا يبقى المسيحي في صيرورة نحو كماله المسيحي إن صحّ هذا التعبير، لأننا وفق ما يقوله سورن لا نكون مسيحيين بل نصير كذلك بمجهود متواصل حتى يتحقّق لنا النموذج الأعلى للمسيحية.

كما أوضح سورن بأن الإيمان بما ورد في الكتاب المقدس يجب أن يتمّ بطريقة قبلية، ولا نحتاج فيه إلى عملية التحقّق والتأكّد من صدقيته أو عدم صدقيته، لأنّ هذه العملية ستعمد إلى زعزعة إيماننا بالوحي الرباني. لكننا في المقابل من ذلك يجب أن لا نفهم بأن كيركغورد يدعونا ههنا إلى نوع من الحلولية¹ والاتحادية كما ذهب في ذلك بعض السادة الصوفية، لأنّ سورن يعتقد في المفارقة أو بالأحرى أن الله حقيقة مفارقة وأن هناك تماسف (Distanciation) بين الحقيقة المطلقة اللاهوتية والذات البشرية، إلاّ أنه يستثني لحظة زمانية واحدة حصلت فيها هذه المحايثة وهي غائبة عن التفسير العقلي لأنها من الأمور المستحيلة التي آمنّا بها اعتقاداً برغم إنكار عقولنا لها، كما يجب أن لا نفهم في المقابل من ذلك أنّ

¹ نقول حل المكان و به بمعنى نزل به، و حل البيت ، بمعنى سكنه فهو حال، و الحلول قد يكون بجزء، و قد يكون بكل، و لكنه في أكثر درجاته تطرفاً، وفي منتهاه، هو اتحاد الجسمين اتحاداً تاماً يذوب به كل منهما في الآخر بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، و يعني مصطلح الحلولية أن الإله و العالم ممتزجان، و أنه هو و القوة الجوانية الفاعلة في العالم (الدافعة للمادة الكامنة فيه) شيء واحد، و أن هناك جوهرأ واحداً في الكون (انظر: عبد الوهاب المسيري، الحلولية و ووحدة الوجود، تقدم عبد القادر مرزاق، و هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2018، ص ص 25-26).

الإيمان هو فيض ينزل من السماء من الرب مباشرة، بل هو عملية تنجس من الذات، والصراع الحقيقي يكون في داخل شخص المؤمن الذي تنازعه نفسه بين الإيمان والكفر، كما يجب أن لانفهم بأن سورن نحا على شاكلة المدرسة الرومنسية التي قالت بأن الطبيعة حيّة بمبدأ إلهي وكاشفة عنه، فهم ههنا قدّموا لنا تفسيراً باطنياً لعلاقة الرب بالبشري، وهي علاقة بحسب تصور سورن كيركغورد هدّامة لطبيعة كلّ منهما، حيث ينخدع الكائن البشري، فيظنّ ظنّ السوء بأن علاقته بالرب يمكن أن تتحقق بسهولة على أساس التوحيد بين المنتاهي والكائن السرمدى (الرب)، إذ كيف يتأتى للمحدود المقرون بالزمان والمكان الفانيين أن يتّحد أو يجلّ في الكائن السرمدى¹.

والغريب أنّ سورن كيركغورد يستحضر النبي موسى، لكنه لا يعتبره شخصية مؤمنة، حتى في اللحظة التي ضرب بعصاه الحجر، وتأكيداً على ذلك يقول سورن في كتابه **خوف ورعدة**: "إنّ سارة التي ضربتها الأعوام، كانت من الشباب بحيث ترغب في نعمة الأمومة، وكان إبراهيم وقد اشتعل رأسه شيباً، من الشباب بحيث يطمع في أن يكون أباً، فإذا أخذنا الأمور بظواهرها كانت الأعجوبة أن تسير الأمور وفق توقعهما، أمّا بالمعنى الأعمق فإنّ معجزة الإيمان تكمن في أنّ إبراهيم وسارة كانا من الشباب بحيث يرغبان، وأن الإيمان احتفظ لهما برغبتهما، واحتفظ معهما بشبابهما، وقد تقبّل إبراهيم وفاء الوعد، تقبّله بالإيمان، وسارت الأمور بحسب الوعد، ووفق إيمانه، أمّا موسى فقد ضرب بعصاه الحجر، ولكنه لم يكن مؤمناً حينذاك"².

¹ جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1988، ص 481.

² سورين كيركجارد، خوف ورعدة، ص 34-35.

الفصل الرابع

المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيرككورد

- 1- مفهوم الخطيئة الأصلانية
- 2- مفهوم حرية الاختيار
- 3- مفهوم المحبة
- 4- مفهوم المتوحد (*den Enkelte*)
- 5- مفهوم القلق المسيحي
- 6- مفهوم اليأس
- 7- مفهوم الرجعى (*Gentagelsen*)

1- مفهوم الخطيئة الأصلانية¹:

"ذاك الذي بدافع محبته لنا، مات لأجلنا فغسلنا بدمه خطايانا"

الإنجيل، سفر الرؤيا، 5/1.

إنّ من بين المفاهيم الجوهرانية في عقيدة المتوحد لدى سورن كيركغور "مفهوم الخطيئة الأصلانية" فمن طريقها أصبح المتوحد المحكوم بالفنائية معانقاً للإثمية وبالذنب والخطيئة تواسّحت علاقته مع ما هو رباني هذا الشعور الذي يغالب الذوات البشرية ويجعلها تعيش القلق والتوتر وهذا في أثناء بحثها عن السعادة في عالم الزوال، كما أنّ الإثم الذي يسمُ الذات الإنسانية يجعلها تشعر بالنقصان والهشاشة كلّما حاولت تعقل أو فهم علاقتها الأزلية بملكوت الرب، فالخطيئة الأصلانية وفق المعتقد المسيحي تلمّح إلى وضعية البشري المذنب منذ السقطة الآدمية من عالم السرمد إلى عالم الشقاء.

إذ بدأت هذه الخطيئة مع ذنب آدم وحواء الأبوين الأولين لكلّ البشرية وتجدّرت في صيرورة مستمرة عبر الحقب التاريخية للبشرية إلى يومنا هذا، ومن خلال النبي آدم اتّجهت الخطيئة بمنحى الإنسان وتوارث البشر هذه الطبيعة الخطّاءة، فلمّا أخطأ النبي آدم تغيّرت الطبيعة الجوانية القابعة في روحه بخطيئة التمرد، وهذا ما نحا به إلى نوعٍ من الموات الروحاني وانتقلت الخطيئة إلى كلّ من جاء بعده ليتدثّر بدثارها، وأصبح الناس خطاؤون ليس لكونهم

¹ الخطيئة هي الذنب، وقيل المتعمّد منه، وجمعها خطايا، وفي الاصطلاح التهاون بشريعة الإله، أي ارتكاب ما نهى الإله عنه، والامتناع عمّا أمر به، وكلّ إثم خطيئة، ويشترط في مخالفة الأوامر والنواهي أن يكون الفعل متعمداً، وعلماء اللاهوت يردّون أصل الخطيئة إلى ارتكاب أبانا آدم ما نهى الإله عنه، وليس أحد من البشر في نظرهم مجرد من الخطيئة، وتسمى خطيئة آدم بالخطيئة الأصلية، وخطيئة بنيه من بعده بالخطيئة الأصلانية، وهي حالة للإنسان لازمة عن الخطيئة الأولى، وللخطيئة أنواع: خطيئة للموت، وخطيئة ليست للموت، وخطيئة تغفر، وخطيئة لا تغفر، ومتى نزع الإنسان روح الإله من قلبه ابتعد عن كلّ شفاعا، والفرق بين الخطيئة اللاهوتية والخطيئة الفلسفية أنّ الأولى تقوم على مخالفة شريعة الإله، في حين أنّ الثانية تقوم على مخالفة أحكام العقل (انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ودار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994، الجزء الأول، ص 535).

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

أخطأوا، بل لكونهم ساروا على خطى أبيهم الأول، وهذا هو المقصود بالخطيئة المتوارثة، فكما نقدر على توارث السمات الجثمانية من آباءنا بيولوجياً، فنحن نتوارث كذلك طبيعتنا الخطاءة من آدم، وقد اعتمدَ الرب مبدأ النسب لصالح البشري فمن خلال هذا المبدأ قام الرب بنسب خطايا المؤمنين للسيد المسيح الذي قام بدوره بدفع ضريبة الخطيئة من طريق الموت مصلوباً، وبنسب آثامنا إلى يسوع عاملَ الرب يسوع على أنه المخطئ برغم أنه كان بلا خطيئة، وجعله يموت بدلاً عن خطيئة كلِّ مَنْ يؤمن به، فالخطيئة نُسبت إلى السيد المسيح بالرغم من أنه لم يرث الخطيئة مثلنا من النبي آدم، وجعل المسيح يتحمَّل عنا الخطايا والذنوب المتوارثة.

وحملت البشرية وزر هذه الخطيئة وتشاركتها بحكم انتماءها إلى الأب نفسه، ويكون الموت هو الصورة القسوى للعقاب والتكفير الأزلي عن هذه الخطيئة بين البشر، هبوط البشري من عالم الأبدية إلى عالم الدهرانية جعلته يُدرك حقانية وجوده في علاقته مع الرب وكذا شعوره بالتفردية التي تلحقه بالذات الربانية وإقراراً بذلك يقول كيركغورد: "إن العقيدة المسيحية الخالصة تعلمنا بأن المتوحد موجود أمام الحضرة الربانية، بل وفي مقدرة هذا المتوحد الجزئي أن يتكلم مع الرب، بل الأدهى من ذلك فإنها تعلمنا أيضاً أنّ ذلك الرب الكلياني الشامل في لحظة تنزله إلى العالم الأرضي من أجل ذلك المتوحد الجزئي وفي لحظة هذا التنزل ترك ذاته القيومية¹ تنوجد وتتوالد وتعيش المحنة والعذاب، إنّ الرب الذي يتعدّب من أجل الكائن البشري والأكثر من كلّ هذا أن هذا الرب يرجو من المتوحد أن يقبل مساعدته وليس هناك ما يمكنه أن يأخذ بتلايب العقل أكثر من ذلك، والأكثر من تلك

¹ القيومية مأخوذة من لفظ قيوم وهو من يكون قائماً بنفسه مقوّمًا لغيره، فكونه قائماً بنفسه عبارة عن كونه غنيًا عن كلّ ما سواه، وكونه مقوّمًا لغيره عبارة عن احتياج كلّ ما سواه إليه (انظر: سميح الدغيم، معجم مصطلحات علم الكلام الإسلامي، الجزء الثاني، مكتبة لبنان-ناشرون، بيروت، ط1، 1998، ص 1052).

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

الحقيقة التي لا يمكن لأي عقل بشري أن يُحيط بها علمًا وفهمًا أو تكون له القدرة على تعقلها"¹.

ونفهم من كلام كيركغورد أنّ الرب لم يترك المتوحد يُعاني عذابات ومحن الخطيئة الأصلانية لوحده، بل ألقى الكلمة وكان الكلمة الله، ثم صار هذا الكلمة جسدًا وحلّ بيننا نحن الأفراد الضعاف، فالكلمة ههنا لبست درع الجسد لتؤنس المتوحد في غربته الأنطولوجية الخطّاءة، لكن لا نفهم من ذلك أنّ الكلمة تمازجت مع الأفراد في عالم الدنيوية بل كانت مختلفة عنهم تمامًا، ولكنها غير منفصلة عنهم بالمرة، والتجسدية الربانية تمثّلت بادئ الأمر في شخص مريم البتول لتنحو في قيوميتها إلى يسوع الرسول، ولكن ههنا يلوح في مخيالنا سؤال جوهرى مفاده: لماذا عمّد الرب إلى التجسّد في عالم الدنيوية ولم يبق في أزليته القيومية؟.

يعتقد سورن كيركغورد أنّ الرب مُحبّ للبشرية وأن هذا التجسّد إنما تمّ بناءً على دافعية من حبّ الرب، فرفع الأفراد المنعزلين التائهين الهائمين في عالم الدهرية إلى مراتب القيومية العلوية فصاروا أبناء الرب². لذلك فهو محبّ لأبنائه ويغفر خطاياهم، لكن ما هي الطريقة التي يعمّدها الرب لغفران خطايا الأفراد البشر؟.

يعتقد سورن أنّ المغفرة الربانية تتمّ عن طريق المحبة التي من أجلها تجسّد الرب في شخص المسيح لكي يتمكنّ المتوحد من التكفير عن ذنوبه، فشعور الرب بثقل الخطيئة التي حملها المتوحد من عهد آدم أشفق على الكينونة البشرية وأراد بذاته السرمدية أن يتحمّل ثقلها في سعي منه لإعادة العلاقة التواشحيّة الأزلية التي كانت تجمعها بالبشر، أو

¹ Soren Kierkegaard, *Sickness unto Death*, Translator by: Walter Lowrie, Harper Torchbooks, 1962, p 210.

² Soren Kierkegaard, *Traning in Christianity*, Translator by: Walter Lowrie, Princeton University Press, 1944, p 63.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

بالأحرى الرجعى أو العود إلى المحبة الأصلية التي كانت تجمع الرب بالمتوحد ، فكان جسد المسيح فداء تضحويًا للبشري ومن طريقه تستر عيوب البشر¹.

ونفهم من كلام سورن كيركغورد ههنا أنّ سرّ تجسدية الرب في المسيح لها علاقة عميقة بمفهوم الفداء، فاليسوع يمثّل بذرة وقّعت في عالم الدُنيوة الذي تمثله الذات البشرية ثم قبع في أعماق الدنيوية تجسيدًا لسرّ الفداء، ليتجلّى كشجرة تجمع في جذورها المتجذرة الثرى الذي يمثّل الأفراد وتسعى لجعله يرتقي لما فوقها منادياً بالملكوت الرباني، هذا ويرى سورن أنّ مغفرة الآثام ممكن في عالم الدنيوة لكنه مشروط ومرهون بالوعي من لدن البشري بهذه الآثام والدنيا وأن يؤمن إيمانًا قطعياً لا شك فيه بالمفارقة، لأنها العقيدة الإيمانية الراسخة لدى المتوحد في علاقته مع الرب، ويلزم على الإنسان الخطّاء أن يؤمن بمعتقدين هما: الوعي بالخطيئة أولاً وثانيًا الوعي كذلك بإمكان مغفرة الرب لهذه الخطيئة.

ونفهم ممّا سلف أنه لا معنى للمغفرة إذا لم تكن الذات المتوحدّة على وعي يقيني بأنّ ماضيها مدثرٌ بدثار الإثمية والخطيئة وأنه محمول منذ الأزل بمومية هذه الخطيئة، كما يجب على الذات أن تكون على إيمان راسخٍ بأنّ هناك أملٌ لمغفرة هذه الخطيئة أي أنه يتذكّر دومًا أنه كان مثقل بوزر الخطيئة وأنها الآن تغفر له، ويكون على وعي تام ودائم بأنّ آثامه قد غُفرت له وأنه مؤمن باستمرار بهذه المغفرة².

لكن السؤال الذي يُطرح ههنا: ماذا يعني التكفير عند كيركغورد؟ وماذا تعني المغفرة؟

إنّ عمل التكفير لا يتأتى إلا من خلال رحمة اليسوع، وعملية التكفير هذه لا تتعلق بالأحوال الأنطولوجية في عموميتها، بل هي خاصة بالحالة الذاتية لكلّ متوحدٍ خطّاء، فالمتوحد الآثم يتعالق بالرب المتجسد في شخص اليسوع حتى يتأتى له إمكان الغفران كما

¹ Ibid, p 65.

² Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Translator by: Walter Lowrie, London 1957, p 81.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

أنه يجب علينا أن نفهم جيدًا بأنّ فعل التكفير عن الذنب ليس حادثة سطحية عرضية في حياتنا، بل هي حالة جوهرية تتمّ بطريقة دياليكتيكية أو كما ينعته كيركغورد بدياليكتيك غفران الخطايا والذي يرتكز جوهرياً برغبة الربّ في المغفرة وكذا الإيمان الراسخ بإمكان الغفران من لدن المتوحد الآثم.

لكننا في المقابل من ذلك لو تصوّرنا أنّ لحظة التجسّد ماثلة، أمّا لحظة الإيمان بالغفران غير موجودة هنا نكون قد وقعنا في مشكلة جدّ مفارقاتية، كوننا سنقع فريسة خطيئة أخرى ألا وهي خطيئة عدم الإيمان بإمكان الغفران، وهنا يقع المتوحد في ما ينعته كيركغورد بالزلة (snublande)، لهذا يشترط في الغفران الإيمان قطعياً بالمفارقة، فالمتوحد حينما يعتقد راسخاً بإمكان الغفران يكون قد قطع شوطاً كبيراً نحو الإيمان المطلق بالحقيقة الربانية ويصبح المتوحد روحاً لا بدن، لأنه سينتشل ذاته من براثن الدهرية الجزئية ويُلغي وجوده المتوحد إلى المتوحد الكلياني الروحاني المطلق، وتأكيداً على ذلك يقول كيركغورد: "إنّ الإيمان بإمكان مغفرة الذنوب والخطايا الذاتية هو لحظة تغيير جذري راديكالي، ففي تلك اللحظة يتحوّل المتوحد إلى ذاتٍ روحانية خالصة، فغفران الدنيا يُلغي الجزئيات ليشمّل المتوحد بكليانيته المطلقة إنّها الذات الروحانية"¹.

وبذلك لا يمكن لنا أن نمثّل أمام الربّ إلّا بوصفنا مذنبين، والخطيئة عند كيركغورد لا تتخذ المعنى الاعتيادي المألوف وهو أن يرتكب الإنسان خطيئة من الخطايا المعروفة، وإنما الخطيئة عنده أعمق من ذلك بكثير، إذ تتخذ لها معنى فلسفياً يتألف من عدم القداسة، ومن اشتراكنا في الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم بمعصيته للرب، وهي الخطيئة التي جعلتنا ننفصل عن الرب، فالخطيئة هي أن يشعر المرء بفرديته بإزاء الرب، وبالخطيئة يصبح المرء حراً مسؤولاً،

¹ جون ماكوري، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 1982، ص 314.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيرككورد

شاعرًا بتناهيه وفنائه وضياعه في هذا العالم، وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص¹. وبهذا تكون التجربة الدينية في الفكر الوجودي قد أنشئت على فكرة الخطيئة، حيث أُسس لها في الفكر الوجودي عمومًا و مع كيرككورد خاصة، إذ أصبح الإنسان آثمًا و هذا الإثم جعل الإنسان يفقد علاقته السليمة مع الرب.²

¹ فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون، ص 18.

² هاني عبد الصاحب هادي، فلسفة الدين : دراسة في فكر بول تيليش، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2017، ص ص 122-123.

2- مفهوم حرية الاختيار:

يعتقد كيركغور أنّ المتوحد يلزمه الجرأة الكاملة ليكون سيداً على ذاته ومختاراً لها، وفي اللحظة التي يقندر من خلالها على اتخاذ القرار الشجاع الحرّ وإحقاق حرية الاختيار فإنه ينأى بنفسه القيومية عن حالة الضياع والتشتت، لكنه في المقابل من ذلك يُقحم نفسه في عالم المجموع برغم حنقه الشديد من الجماعة إلا أنه ملزم اضطراراً أن يدرج نفسه ضمنها ليحصل له الاختيار، وفي اللحظة التي يتأتى له فيها الاختيار عليه أن يجاهد ويعمل المستحيل من أجل الهيمنة على الموضوع الذي وقع عليه اختياره، بحُكم أنّ نظرتة إليه ما هي في النهاية إلا حكماً نهائياً يربح منه سعادته السرمدية، وفي كلّ هذا لا يستطيع المتوحد أن يتنحى عن أيّ شيء في هذا الكلّ، بل ولا حتى عن أكثر الأشياء إيلاماً، ومع ذلك فإنّ المتوحد لما يعمد إلى التعبير عن نضاله وعن الامتلاك هو في الحقيقة ضرب من التوبة، فهو يتوب عن ذاته في ذاته وفي العائلة وفي الجنس حتى يجد ذاته القيومية في الرب، وبهذه الطريقة وحدها يقندر المتوحد أن يختار ذاته بإطلاقية.

والتوبة عند سورن هي المتنقّس الأوحد الذي يستطيع من خلاله المتوحد أن يعبر عن حبه للرب، ذلك الحب الذي لايدان لأية واسطة أخرى أن تعبر عنه، وبذلك فإنّي أتوب عندما أحبّ الرب بحرية فقط، وأول صورة يتمظهر بها الاختيار الحرّ هي في العزلة الكاملة، لأنّي في حرية اختياري لذاتي أفصل ذاتي عن العالم برمّته، إلى حدّ أنني أنتهي بوساطة هذا الفصل بذاتية مجردة، وعندما يختار المتوحد ذاته بحرية، فإنه يكون في اللحظة عينها التي يختار فيها فعلاً، يكون في حركة، ولكن هذا الفعل ليس له علاقة بأيّ عالم محيط¹.

¹ سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970، ص 105.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

كما يعتقد سورن كيركغور أنّ عملية الاختيار الحرّ تتم وفقاً لآليتين دياليكتيكتين: فما أعمد إلى اختياره ليس موجوداً وهو يتجلى إلى الوجود من طريق عملية الاختيار، ومع ذلك فما أختاره موجود وإلا لما أمكن أن يكون هناك أية عملية اختيار حرة، لأني لو كنت أختار ما لا وجود له وأعمد إلى إظهاره إلى الوجود بعملية الاختيار لكنت في هذه الوضعية لا أعمد للاختيار بل أقوم بفعل الخلق، ولكني لا أحلق نفسي بل أختارها بجرية، ومن ثم فعلى حين أنّ الطبيعة قد خلقت من عدم وعلى حين أنني أنا نفسي تلك الشخصية المباشرة قد خلقت من عدم، فإنني كروح حرّ قد ولدت من مبدأ التناقض أو بالأحرى ولدت من واقعة اختياري لنفسي¹.

وبذلك يمكن لنا أن نقرب أكثر لحذق ما يعنيه كيركغور باختيار المرء لنفسه في شرعيتها الأزلية أو صحّتها الأبدية، فعملية الاختيار في هذه المرحلة هي وسط بين المبدأ السقراطي القديم الذي يطالب المرء بمعرفة ذاته (اعرف نفسك بنفسك)، فليس صواباً أن نأخذ بواحد من هذين البديلين: الأول أقلّ ممّا ينبغي والثاني أعظم ممّا ينبغي، فإذا كان من المبالغة أن نقول أنّ الذات تخلق نفسها، فمن التقليل أكثر ممّا ينبغي أن نطالب الذات بأن تعرف نفسها فحسب².

وعطفاً على ما سبق فإنّ الاختيار الحرّ الصحيح عند كيركغور ليس هو عملية اختيار بين أشياء وليس متصلاً بالخارج، إنه ببساطة اختيار مهيب للذات لذاتها وبهذا عمد سورن إلى محاثة الاختيار في الذاتية بالإضافة إلى صبغها بنزوعية المتوحد المشخصنة، وسيكون المتأمل الذاتي هو أنموذج المفكر الأكثر اتزاناً وتصالحاً مع نفسه، والذي يتقد ذهنه حماسة وجدية، غارقاً في غياهب الجوانية، ويجد في التفكير الموضوعي إهمالاً وهزلاً، فالتفكير

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركجارد: رائد الوجودية، الجزء 2، ص 241.

² المرجع نفسه، ص 241.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

الموضوعي ينحو نحو جعل الشخص شيئاً عارضاً، ويجيل وجوده إلى أمرٍ سواءٍ ومجرد، والمهم عند المفكر الذاتي هو "كيف"، بينما المهم عند المفكر الموضوعي هو "ماذا"، والحقيقة الموضوعية تدلّ على "ماذا" أو محتوى موضوعي يمكن ملاحظته بنزاهة نظرية، والحقيقة الذاتية "كيف" ينبغي اكتسابها داخلياً وهكذا فإنّ الحقيقة، بوصفها ذاتية تصبح اكتساباً داخلياً، والحقيقة إذا اكتسبت ذاتياً هي حقيقة صادقة بالنسبة إلى نفسي، إنها حقيقة أحيائها ولا ألاحظها فقط، إنها حقيقة إنّي وليست حقيقة أمتلكها فحسب، وبذلك تكون الذات المنفردة أمام الاختيار الحرّ بين الممكنات التي ينطوي عليها وتستطيع أن تحقّقها، وهذا الاختيار يقتضي الحرية بالضرورة، فلا اختيار حيث اللاهوتية، كما لا بد لهذه الذات من أن تفعل إذ في الفعل يكون معنى لوجودها، وبغيره لا يوجد المتوحد، ولكي يفعل لا يستطيع أن يعمل كلّ الممكنات، بل لا بد له من أن يختار ضرباً من ضروب كثيرة ممكنة أتيحّت له، والاختيار في هذه الحالة سيكون نبذاً للإمكانات الأخرى المتاحة له، ولهذا يعتبر كيركغورد أن الاختيار الحرّ ينطوي على المجازفة، لأنّ المتوحد ههنا يخاطر مخاطرة كبرى باختيار لضربٍ واحدٍ من ضروب كثيرة ممكنة متاحة له.

ولهذا أيضاً يبقى نوع من العدم في داخل نسيج الذات المنفردة، تمثله هذه الإمكانيات التي لم تقدر الذات القيومية على إحقاقها، ومن هنا فإنّ الاختيار الحرّ سيقود لا محالة إلى الخطيئة والخطيئة تؤدي إلى الفزع: فزع على الإمكانيات العامة، وفزع من الوجه الذي اختاره الإنسان منها، فهذا الفزع (من) والقلق (من) يشبه الدوار الذي يصيب المتوحد حينما ينظر في هاوية سحيقة، فمن يوجّه نظره إلى هاوية سحيقة ومن مكان عالٍ، يأخذه الدوار، لكن السبب ههنا ليس في الهاوية السحيقة بقدر ما هو في البصر، وإلا فلماذا ينظر في الهاوية؟، ولهذا فإنّ الشعور بالفزع شعور مشترك مزدوج متضادّ، فهو بتعبير سورن كيركغورد نفور عاطفٍ وعطفٍ نافرٍ، يتجدّب إليه الإنسان وهو ينفّر منه وينفّر

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

منه حيث يتجذب إليه¹، فتكون الحقيقة بالنسبة إلى المتوحد مرتبطة بقراراته التي يتخذها، والتي يكتب لها التحقق في الأفعال الحرة، لهذا يكون للمتوحد حرية الاختيار بين طريق الخلاص الأبدي أو اللعنة الأبدية، بحكم أنه لا يوجد إلا حقيقة واحدة فريدة متلاحمة مع السيد المسيح، والقرار الأوحى الصائب الذي على المتوحد أن يتخذه في النهاية هو أن يحيا حياة مسيحية².

كما يجب أن لا نفهم ههنا الحرية التي يدعو إليها سورن كيركغور أنها حرية أنانية، بحكم أنها عمّدت إلى التوحيد بين الذات والحرية حيث يرى بأنّ الذات هي الحرية، والحرية هي الذات، ومعنى ذلك أنّ الحرية ليست صفة مضافة إلى الذات وإنما جوهر الذات هو الحرية وجوهر الذات هو إمكاناتها لاستثمار تلك الحرية فعندما يعرف كيركغور الحرية فإنه يرى بأنها إمكان يسبق كلّ الإمكانيات الأخرى ومن خلالها يتحقق الفعل الأخلاقي والدين الفردي³، وبهذا يختلف كيركغور مع نيكولاس برديائيف الذي يقول بأنه يجب أن لا يسعى الإنسان إلى الحرية من أجل نفسه فحسب، بحكم أنّ الحرية من أجل النفس يجبها جميع الطغاة، فعلى الإنسان أن يسعى إلى الحرية من أجل الآخرين، من أجل إخوته من البشر⁴.

وبذلك فالإنسان عند سورن لا يمكن له أن يكون إلا حرّاً، بحكم أنّ الحرية هي عين وجوده، وفي هذا ذهب على المعتقد نفسه جان بول سارتر، الذي اعتبر أنّ الإنسان حرّ بصفة دائمة ومستمرة وكلما تخلص عن حرّيته تخلص عن إنسانيته⁵. وقد لخص العالم النفساني الوجودي ميدارد بوس في كتابه **التحليل النفسي والتحليل الوجودي** هاجس حرية

¹ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 21-22.

² هيرت ماركيزو، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ط1، ص 256.

³ جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب، 1967، ص 222-223.

⁴ نيكولاس برديائيف، الحلم والواقع، ترجمة: فؤاد كامل وعلي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984، ط1، ص 110.

⁵ جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1966، ص 704.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

الاختيار بين الممكنات الممنوحة في عالم الدنيوة بنبرة وجودية متواشجة مع التحليل النفسي إذ يقول: إن الإنسان مذنب دائماً وأبداً، إنه مذنب منذ لحظة الميلاد، ومدّين لنفسه بكلّ ما لم يحقّقه من الممكنات التي مُنحت له، وبكلّ ما كان يدّخره له المستقبل، مدّين حتى النفس الأخير، إنّ كلّ فعل وكلّ قرار وكلّ اختيار يتضمّن نذ كلّ الممكنات الأخرى التي تنتمي أيضاً إلى وجوده في تلك اللحظة، يتمثّل الذنب الوجودي في هذا الفشل في تنفيذ التفويض الممنوح له بتحقيق كلّ ممكناته¹.

وبذلك نفهم ممّا سبق أنّ من أكثر الأمور المريعة التي وهبت للمتوحد هي أحقيته في أن يكون حرّاً وفي قدرته على أن يختار أفعاله اختياراً حرّاً، فهبّي الحرية والاختيار هما من أعظم وأقسى أنواع العذابات التي من الممكن أن تُصيب الإنسان، بحكم أنّها تؤدي بالمتوحد إلى الشعور بالألم الشديد في الرأس والاضطراب الروحي والنفسي، لأنه في الحرية والقدرة على الاختيار ضمن الممكنات المتاحة تجعل المتوحد يترنح بين مقولتيّ إمّا هذا أو ذاك، هذين المقولتين اللتين تحكي لنا عن إمكان أكثر ضروب المفارقة جزعاً على المنحى العملي، حيث إنّها تُعتبر حمل ثقيل وتزيد سطوة المعاناة والزفريات، فالمتوحد يؤز في نفسه توتر وعصاب شديد بسبب نظريته لما هو متمثّل أمامه من هذه المتاحات الممكنة والمتباينة والكثيرة، بحيث لا وجود لمعيار محدّد لاتخاذ القرار المفصلي والذي يبتّ في الأمر المترنح حوله، فلا بدّ على كلّ فرد وحداني في قيوميته من أن يعمد إلى اختيار سبيله في عالم الحياة، ويتحدّد بذلك سبيله في صيرورة هذه الوجهة، وهذا ينحو به إلى توتر وخيم مع اضطراب في الروح، فحيث إنّ عملية الاختيار شاقّة ومفرّعة تؤدي بكلّ فرد إلى السعادة أو الشقاء، يكون الانتخاب عويصاً جدّاً، حيث يصيغ كلّ فرد متوحد نفسه من خلال عملية

¹ رولو ماي وإرفين بالوم، مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة: عادل مصطفى، مراجعة: غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص 53.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

الاختيار، وهو الذي سيكون مسؤولاً مسؤولية كاملة على ذاته التي قام باختيارها اختياراً حرّاً، وتكون هي محطّ إصدار الأحكام له وعليه، كما أن الحرية مسؤولية ثقيلة لطالما أثقلت كاهل البشرية منذ الأزل، وقد عمّد سورن إلى رهنها بالمسيحية بطريقة عميقة، حيث دلّ المسيحيين على كوامن الشعور بالقلق والتوتر من خلال الكتاب المقدّس ومفهوم الخطيئة الأولانية، وأن الرب يقول: "لآدم وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها"¹. إن حظر الأكل من شجرة المعرفة قد جعل آدم مرتعاً للاضطراب والتشويش، إذ يتجسّد لديه شعور باطني بإمكان حرية الاختيار، حيث يجذب في كوامن نفسه أنه مختار، إذ لو لم يكن هناك من اختيار لما كان هناك منع أو تحريم، وإن هذا الاختيار الحرّ يوجد لديه تصوراً عن العقاب أيضاً، إذ لو لم يكن هناك عقاب لما كان هناك للمنع والنهي من معنى.

إن الشعور بهذا الاختيار الحرّ يخلق توجساً واضطراباً كبيراً في جوانية المتوحد ومنه ينبجس شعور المتوحد بأنه شخصٌ مذنب وخطاء، وبعد الشعور بالخطيئة يتفاقم هذا الاضطراب أكثر فأكثر². وتبريراً لذلك يقول سورن: "إنّ منشأ اضطراب الإنسان هو شعوره بالذنب، وشعوره بالضياع، فقد خلّق الإنسان مدنساً بالذنوب من رأسه إلى أخمص قدميه، فهو مذنب حتى قبل اعترافه للذنوب، وعندما يأتي النداء من الرب بحظر الأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ تشتدّ حالة الخوف عنده وتتفاقم، لأنّ هذا المنع والحظر يشير إلى أن الإنسان يتمتع بالمقدرة، وبهذا المعنى يكون مذنباً، إنّ الاضطراب حالة تستولي على الإنسان بسبب إدراكه لمعنى الحرية، وهي حالة تستولي على الإنسان في مواجهة أمر ممكن لما يقع بعد، ولكن إمكان وقوعه قطعي"³.

¹ العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني، الفقرة: 17.

² اللاهوت العاطفي، ص 217.

³ اللاهوت العاطفي، ص 218.

3- مفهوم المحبة¹:

"إن حبًا يصير إلى الأفل لم يكن ليكون في يوم من الأيام حبًا حقيقياً"

أرسطو طاليس

إن السبيل الأوحدهم للتفهم والتعقل هو أن تصبح كالمحبوب تمامًا، لأنّ المتوحد لا يمكنه أن يصير فهامة إلا بمقدار ما يصبح متعانقًا مع الشيء الذي يحبه²، بهذه الجملة المعبرة رسم سورن كيركغورد مسلكه نحو عقيدة المحبة، فطريقة هذا الأخير في رسم معالم المحبة تتلاحم مع عقيدته الإيمانية المفتوحة على الحقيقة الربانية، فلطالما أرق كيركغورد أقنوم الحب محاولاً تفهّم واكتناه مصدريته وأصله الحقائي، والمكان الملغز الحميمي الذي يقبع فيه، ليتوصّل في النهاية إلى قرارٍ قطعيّ مفاده أنّ المحبة سرٌّ من أسرار الملكوت وعالمه متخفي عن عيون الخلائق، برغم أنّ نشأته الأولانية تكوّنت في القلب إلا أنّ هذا الأخير لا يسمح لكّ بحكم تركيبته الروحانية الخالصة من رؤيته ببصيرة ووعي خالص، اللهم إلا إذا سمحت لنفسك بكشف حجاب المستور، وكلّما نرعت الحجب عنه توارى وأفل في غياهب سرمدية

¹ المحبة والحبّ يكثر استعمالهما كمترادفين بسبب ما بين معانيهما من التضاييف والترايط، وأنه لما يتاخم المستحيل الفصل التام، المطلق، الواضح، بين ما يعني لفظ المحبة وما يعني لفظ الحب، إنّ في الحبّ محبة وفي المحبة حبّ، وأول دليل على هذا التداخل في المعاني هو أنّ اللفظين من أصلٍ واحد، وربما كان هذا الأصل اللغوي الواحد هو سبب التداخل أيضًا، ولا طائل من محاولات الرجوع إلى النصوص الفلسفية أو اللاهوتية أو الأدبية أو إلى المعاجم العربية أو معاجم اللغات الأخرى، أو إلى المقارنة بين مختلف اللغات في ما يختصّ بهذين اللفظين، لرسم الحدّ الفاصل بين المعاني المدرجة تحت كلّ منهما، كما نجد المعجم الفلسفي الذي وضعه مراد وهبة، ويوسف كرم ويوسف شلالة يكتفي في ما يتعلّق بالمحبة بالقول إن في المسيحية ثلاث فضائل: المحبة والإيمان والرجاء، والمحبة أعظمها، أمّا فيما يتعلّق بالحب فهو في رأيه على أربعة أنواع: الحب الجنسي، والحب الأناني ثم الحب الخالص أو المحبة الكاملة، ثم الحب العقلي لله، ومن هذه المقارنة نستنتج أنّ نوعًا من المحبة هو حب، كما أنّ المحبة هي نوع من الحب، ونستمر في الالتباس، أما جميل صليبا في المعجم الفلسفي فحاول شرح لفظ محبة ولفظ حب بطريقة أكثر إسهابًا، ولكنه لم يستطع تجنّب لفظه حب في تعريف محبة، ولا تجنّب لفظ محبة في تعريفه للحب، علمًا بأنّ هذا النمط في التعريف غير مقبول في العرف الفلسفي أو على الأقل غير مرغوب، كما يجب الإشارة إلى العلاقة الوثيقة بين المحبة ونظرية المعرفة، بحكم أنّ للعلاقة تاريخ طويل، بحكم أنّ بينهما جدلية دائرية متبادلة ومطرّدة، لا تلك تسبق هذه. وفي نظرنا أنّ اعتماد المعرفة على المحبة وخاصة في عملية إدراك ماهية الموجود، أضمن لها من الانصياع إلى منطق العقل الصرف (انظر: موسوعة الفلسفة العربية، ص 733-734).

² Soren Kierkegaard, *The Journals*, p 75.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

سرية، ومهما كنت على مقربة منه صار أكثر بُعدًا عنك، مثله في ذلك كمثل الرب الذي يستوطن ملكوته داخل الأنوار التي يُضيء بها العالم الدهراني والدينوي وكلما واجهت هذا النور وقّرت الوقوف أمامه فما يكون من حالك إلا الاحتراق من وهجه وعظمة نورانيته¹.

كما أنّ ملكوت الحب السري يقبع في كوامن الأفئدة التي لا قدرة لأحد بفكّ طلاسمها، وهذا الملكوت المحبوبيّ متواشج في صورته المثلى مع الوجود برمته لهذا يكون الحبّ عند المتوحد متجذّر بصورة عميقة مع حب الرب، وكلما عظم حبّ الرب كلما كشف الحب عن نفسه شيئًا فشيئًا، وههنا ينعق من جوانبتنا سؤال مهمّ مفاده: هل نحن حقًا بحاجة إلى الحب؟

يجيبك كيركغورد قائلاً: "إن الشاعر يحتاج للتعبير عن خواطره بالكتابة، والخطيب يحتاج للتعبير بالكلام والفصاحة، والفتاة تحتاج للتعبير عن خواطرها بالحب"²، عقيدة المحبة راسخة في قلب المؤمن، فالتقيّ العابد يجدّ ضالته في حاجته الملحّة إلى الرب، كذلك الأنثى فهي بحاجة دومًا وأبدًا إلى المحبوب، ربما يكون في بعض الأحيان غامضًا ليس له القدرة على التعبير عن نفسه ويبقى خبيثًا لا قدرة على إدراك ماهيته أو الإفصاح عنه لهذا فهو يعيش جلّ لحظاته على وفاق مع العذاب والألم ولكنه لا يخبو البتة فثماره اليانعة تبقى دائمًا لا تعرف الاضمحلال والضمور، يقول كيركغورد: "يا أيها العشاق الشهداء الصامتون، ضحايا الحب المأساوي لقد عانيتم من ويلات ألم التستّر والإخفاء لحبّكم داخل أعماق الحب وبقي كله في سترٍ وتكتّم فلم يُكتب لكم التجلي، فهكذا كانت عظمة حبّكم التي قامت بتضحية على هذه الشاكلة، إلا أنه ومع كلّ ذلك فقد عرف حبكم من

¹ Soren Kierkegaard, *The Works of Love*, p 73.

² Ibid, p 78.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

خلال ما يثمر، ولعلّ هذه الثمار وحدها صارت ثمينة لأنها نضجت جراء الاحتراق الصامت لألمكم الدفين"¹.

ومع ذلك كلّ هذا التكتّم المستور للمحبة يبقى أمام المتوحد أن يذعن لمحبة المحبوب لا قدرة لنا أن نحب آخر غيره، حتى ذواتنا لا تساوي شيئاً أمام محبته، ومعه نعائق الأبدية إنه الرب، فذواتنا تنقاد إليه من غير شرط وههنا يحيلنا كيركغور إلى رحابة المحبة المسيحية التي هي في الأساس إقرار للقانون الرباني، فحينما نستفسر في عالم الدنيوية عن علائقية المحبة نجد لها جواباً بأنها تحصل بين الإنسان ونظيره، أمّا المسيحية الحقّة فتعلّمنا بأنّ المحبة لا تكون إلّا من خلال التواشج بين الإنسان والله-والله والإنسان (الله ههنا كحدّ أوسط إنسان-الله-إنسان)، فالله هو الوسط بين المحبتين، فأنت ككائن متوحد تحبّ الإنسان ولكن وسيطك الروحاني المطلق للعبور إلى عالم محبة البشري هو الرب، فمن خلال محبة الرب تعبر إلى محبة الإنسان، فسورن كيركغور لما أحب رجين أولسن فإنه أحبّها من خلال محبته لله ومحبته لله هي التي عبرت به إلى محبة رجين، وحب الرب هو في حقانته الأزلية حبّ للذات، فمثلاً لو تسعى لمساعدة محبّ إلى حبّ الرب معناه أنك تحبّ هذا المتوحد لا محالة، كما أنه لو عمّد متوحد محبّ على مساعدتك في محبة الرب فهو في حقانية الأمر محبّ لك لا محالة.

كما أننا حينما نقوم بمدح المحبة يتوجّب علينا في المقابل من ذلك أن نتأكد بصورة راسخة بأننا قد أنكرنا ذواتنا، وههنا يقتدر المتوحد من العبور إلى الفكرة التي تشغل مخياله وتنحو به نحو تصوّر واحد متسق يعبر بنا في المقابل من ذلك إلى عالم الجوانية المستور، لهذا على المتوحد في ملكوته الذاتوي أن يرهن نفسه خدمة للفكرة الواحدة ليكون منحاه إلى

¹ Ibid, p 82.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

الجوانية، الفكرة التي لأجلها يموت¹، ولهذا لا قدرة للبشري البتة أن يمتدح المحبة كما ينبغي إلا من خلال إنكار الذات جملةً، لأنّ الرب هو المحبة وفي إنكار المتوحد لذاته الصمدية يقتدر على التحايط بالرب، فالمتوحد لا يعرف من الحب إلا المنحى السطحي فقط، ولكي يعمّق معرفته وفهمه للمحبة عليه أن يزيد قربه من الرب، ثم يسعى للتملّص من كلّ اللواحق والعوارض الدنيانية التي تذهل به عن ملكوته، ويتّحد كلياً من طريق الإنكار الكامل مع الحقيقة الربانية فيصبح أداة في يد الرب ويمكن نعتة حينها بالمستثنى².

نظرية سورن كيركغور في المحبة جعلته يدثّرُها بدثار المأساة والسوداوية والصورة الدامسة من العلاقة مع الرب، فلا حبّ من دون عذاب لأنّ صفاء السريرة الحقاني من كدورات الدنيوة لا يتأتى أبداً إلا إذا عانى المتوحد في سبيل الصفاء والوضوح، وحتى يتسنى لذات المتوحد أن تتحد كلياً مع الرب اللامتناهي الأزلي لا بد من القلق والقشعريرة والخوف والرعدة والزفريات والمفارقات واستشعار الذنب والخطيئة والشرخ الروحاني، فالمتوحد في علاقته أمام الرب هو عبارة عن عدم، بل هو أدنى من العدم في حدّ ذاته، لهذا نجد كيركغور يقول في كتابه **أعمال المحبة**: "إنني حينما أستشعر في باطن نفسي بأنني لا شيء مطلقاً، فهناك بالفعل أستطيع أن أثق في حب الله لي"³.

ومن أراد أن يقربه الرب من ملكوته العلوي عليه أن يُنحى جانباً وينأى بذاته عن كلّ حب مشترك للرب في قيوميته، لأنّ الإله بحسب كيركغور إله غيور لا يريد المشاركة في المحبة لهذا نفهم من كلام كيركغور أنّ عاطفة الكراهية ضرورية كإثبات لقيومية الرب في أحدىته أو بالأحرى حتى نبرهن أمام الرب بأننا نجبه حقيقة فإننا مضطرون إلى استخدام

² سورن كيركغور، أعمال المحبة-في نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 113.

² فيكتور شلحت، مسألة الله في التاريخ: من التاريخ المقدس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط1، 1997، ص 115.

³ زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص 140.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

عاطفة الكراهية وإبعاد الناس الذي نريد حبّهم أو أنهم يسعون لحبنا، ولهذا يتوجّب على المنفرد أمام الحضرة الربانية أن يُبعد أحبّ الناس إلى قلبه حتى تحصل له دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ومن يريد محبة الإله الخالصة عليه أن يقبل تأديب الرب له بالحن والعذاب، وأنّ من يريد مباركة الرب له لا بد من يلعنه الرب في الآن عينه¹.

ونفهم ممّا سلف ذكره أنّ الآخر ما هو إلّا عائق أمام علاقتي السرمدية مع الرب، وأن يكون شخصاً متوجّساً ظاناً شاكاً في الآخرين وفي تعامله معهم، وأن لا يكون حديثه إلّا مع الرب وحده ولأجله لهذا يمكن أن نفهم سرّ إقدام سورن كيركغورد على فسخ خطوبته برجين أولسن فهو يعتقد بأنه لما عمد إلى خطبتها فقد تطاول مع النداء الرباني له بوصفه المتوحد المستثنى²، لهذا نجد كيركغورد ما فتئ يردّد هذه الجملة: "من فضلكم أفسحوا لي مكاناً صغيراً لها، لعزيتي الصغيرة رجين"³.

والمكان ههنا هو المذبح على الشاكلة الإبراهيمية، فكيف كان لرجين أولسن الدور الفاعل في وثبة كيركغورد من المحبة الدنيوية إلى دينونة المحبة؟

إنّ محبة كيركغورد لرجين أولسن كانت من البداية محبة روحانية صافية لا سبيل لتفسيرها في عالم الدنيوية، وكانت الوسيلة المثلى للوثبة بمنحى المحبة المطلقة، لأنها ببراءتها غدّت الجوانية الروحية لكيركغورد وجعلته يرتقي إلى المحبة الكاملة، هذا الحب الروحاني لها جعله يعتقد ويقتن صادق بأنه الحب الوحيد السعيد إذ يقول في يومياته: "إن الشيء الأوحده الذي يغويني هو كوني أقدر أن أرقد في مثواي الأخير قرير العين وأعترف حينما

¹ زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص 143.

² جون ماكوري، مرجع سابق، ص 163.

³ إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 144.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

تقبض روعي بذلك الحب الذي لم أستطع أن أعترف به طيلة حياتي وهو الذي جعل مني شخصاً سعيداً وتعيساً بدرجة واحدة¹.

لهذا كانت منزلة رجين في سلم المحبة الملكوتية كبيرة لأنها التمثل الأكبر للحب الروحاني ومنها يعبر المتوحد إلى الأبدية، وتأكيداً على ذلك يقول كيركغورد: "إني أرى ماهيتي السرمدية فيها، فهي عندي أكبر من الأب والأم ومن زوجة أحبها"²، لهذا مثلت رجين وثبة إيمانية حقة، فمن خلال حبها توصل إلى عالم الأزل، واحتفظ بها في عالم الدينونة، لأنه لو تزوج بها من طريق علاقة حب دهرانية لضاعت رسالته في الحياة وكذلك رسالتها، كما أنّ كيركغورد لم يكن يسعى لجعلها رقمًا في معادلة الزوجية بحيث يُقال يا زوجة فلان، لأنها لن تكون حبيبة حقانية لو حصل كقصّة عشق بائسة بالرغم من أنها كانت بالنسبة إلى كيركغورد الحبيبة التي يدين إليها بكل شيء³، لهذا يكتب للحب الخلود إذا ما تمت معاشته كحالة وجودية خالصة، أما إذا ما اقترن بالزواج فيدخل في عالم الأشياء التي نقتنيها وتفقد بريقها مع مرور الزمن فنملّ منها ونرميها ومن الجمل الصادقة التي كان يكتبها كيركغورد إلى رجين أولسن وهي متزوجة بإشليجل قوله: "أنا لا أقدر على عقد القران معك، حتى ولو كنت حرّة (يعني ههنا حتى ولو كانت غير متزوجة بإشليجل)، أنا لا أستطيع الزواج لقد أحببتني كما أحببتك تمامًا وأنا مدين لك بكل شيء وأنت الآن متزوجة، لكنني أهب لك الآن ومرة أخرى ما أستطيع على ذلك وما أملك فيه الجرأة، ما ينبغي أن أقدمه ههنا: الصلح أعني أن نبقى أصدقاء"⁴.

¹ إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، ص 132.

² نفسه، ص 144.

³ نفسه، ص 145.

⁴ المرجع نفسه، ص 49.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

والظاهر ههنا أن سورن كيركغور استيقظَ على قضية جوهرية متعلّقة بجوهر العلاقات الإنسانية على نحوٍ حقيقٍ من خلال اختيار براديجم الصداقة بديلاً عن الحب والزواج كالتزاماتٍ أو بالأحرى كنوازحٍ ممكن أن تضرّ بلبّ العلاقة الحميمية بين الاثنين، من منطوق أنّ العلاقة المرتبطة ببراديجم الصداقة أنضج من الحب وأكثر دوامية منه، برغم أنّ الرأي العام السائد لدى الكثير من الناس أنّ الصداقة مجرد مؤاخاة بالمودة، أو بالأحرى مجرد ألفة تحدث بخلوص المصافاة، وليس في الصداقة ما يرقى إلى مستوى الحب، وإنما هي صورة من صور التآلف أو المودة أو التجانس، ولكننا لو سلّمنا بأنّ الحب علاقة شخصية تقوم على التبادل بين الأنا والأنت، فلن نجد مانعاً من إدخال الصداقة في عداد أنماط الحب، خصوصاً وأن لهذه الكلمة - في التراث الإغريقي - صلة وثيقة بالحبّ، كما يظهر في حديث الفيلسوف أفلاطون عن: فيليا (Philia) في محاورته: ليسييس (Lysis)، فنحن نجد أفلاطون في هذه المحاورّة يوسع من معنى: "الصداقة"، فلا يجعلها مجرد تجانس بين أشباه، أو تجاذب بين أصدقاء، بل يربطها بالمحبوب الأسمى الذي تنبع منه كلّ صلة بين الناس، ألا وهو: "الخير"، الذي يجمع بينهم ويضمّمهم، فالصداقة في رأيه رابطة أخلاقية أو علاقة روحية، تجمع بين المواطنين الأخيار في حبّ واحد، فتؤلّف بين قلوبهم، وتكون منهم مجتمعاً سليماً متماسكاً، ولهذا يؤكّد أفلاطون على قيمة الصداقة في بناء المدينة وعلاج المجتمع الفاسد¹. لكننا لا ندري بالفعل هل المنحى الذي توصل إليه كيركغور هو على تصوّر أفلاطون لمفهوم الصداقة، برغم أنّ المدلول ينحو منحى أخلاقي أكثر، لكنه يحمل بُعداً تشاركيّاً وكيركغور ضدّ الحشدية في الحب.

لقد آمن كيركغور بعقيدة راسخة هي: الحب الروحاني لأنه السبيل الأوحّد الذي يجعل منه المستثنى أو الأوحّد، لأنّ الرجل مهما بلغت به العبقرية البشرية فبمجرد زواجه

¹ زكرياء إبراهيم، مشكلة الحب، ص 166.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

يصبح إنساناً عادياً لا استثناء فيه حاله كحال بقية البشر تناكحت عبر التاريخ، وتضمحلّ العبقرية المتفردة فيه وحينما نتأمل تاريخ العباقره واللاهوتيين والقديسين نجد بأنهم أصبحوا على ما هم عليه من العظمة وذلك بفضل حبيبتهم وعشيقاتهم، لكن برّبكم من أصبح عبقرياً أو قديساً بفضل زوجته؟، إذ إن أقسى ما يمكن أن يحقّقه لك الزواج هو أن تصبح مستشاراً أو رجلاً عسكرياً أو رب أسرة ناجح؟؟

لهذا اقتدر سورن أن يصوّر لنا تلك المفارقة الأزلية التي يقع الزواج ضحيّة لها بصورة أو بأخرى، معتقداً أنّ الخصم اللدود للحبّ إنما هو الزواج، والعلّة في ذلك تعود إلى كون عاطفة المشاركة التي تحصل بين الرجل والمرأة لا بد من أن تنحو إلى الضعف تحت تأثير الحياة العادية الرتيبة، وعدم إمكان إحقاق التوافق والانسجام بين حياتين روحيّتين غير متكافئتين، وعمدّ تساوي الطرفين المشتركين، والواقع كذلك أنّ المرأة وفق تصوّر سورن ما هي إلا أنانية مشخصة، فهي مجعولة للقضاء على حياة الرجل الروحانية، أمّا الرجل فإنه لا يصبح أنانياً إلا حين يقترن بالمرأة، وإذا كانت المسيحية قد أنقصت من قدر الزواج فذلك لأنه يمثل انحطاطاً بالنسبة إلى الرجل، إذ يضطرّه إلى تلوّث حياته بحياة الجنس الآخر، ولما كانت المرأة متعالقة بالمحسوس، فإنها تجذب الرجل إلى العالم السفلي، لكي تجعل منه مجرد ألعوبة في يد الشيطان، هذه هي العلة في كون الزواج قد يبقى دائماً في نظر المفكّر ورجل الدين بمثابة خطيئة كبرى، وإنه من النادر تماماً أن يعثر الرجل على امرأة تساعد على أن يظلّ مخلصاً لذاته، فإنّ مثل هذا الفعل هو مضاد تماماً لطبيعة المرأة، وتبعاً لذلك فإنّ ثورة كيركغورد على الحبّ الزوجي إنما هي مجرد مظهر لثورته على خصم الإنسان الأول، ألا وهو الزمان ولكننا لا نستطيع أن نتصوّر حبّاً من دون تاريخ، فإنّ من شأن كلّ تجربة

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

إنسانية أن تتطوّر في الزمان، وليس الزواج سوى الإطار الاجتماعي أو البشري الذي تندرج فيه تجربة الحبّ لكي تكتسب صبغة إنسانية¹.

هذا ويعتبر سورن كيركغورد منزلة حبّ الجار محبة مركزية نثبت من خلالها محبتنا لأنفسنا ولدواتنا، وهذا من منطوق افتراض مسبق يحكم على أنّ البشر يحبون ذواتهم فطرياً وغريزياً، ثم يفصل سورن بطريقة تهكمية عن أنّ المسيحية عمّدت إلى تمييز نفسها عن الأنساق الفلسفية التي تدعي غياب قاعدة الافتراض المسبق عندها، فقد يخال البعض أنه من اليسر حذق ما يغالب حبّ الجار بالنسبة لنا، ربما هناك احتمالية أننا نحن الأفراد المتوحّدون نفهم جيداً وبطريقة سبقيه ما يعنيه حبّ الذات، ومن هنا تتجلى معرفتنا لما هو الحب، كلّ ما علينا فعله مسبقاً هو أن نشمل مجال هذا الحب الطبيعي لذواتنا حتى يشمل ذوات الأغيار كذلك، ومن المؤكد أنّ سورن يختلف جذرياً مع هذه الفكرة، بحكم أنّ العمل على توسيع مجال حبّ الذات المتجلي عندنا ليشمل الأغيار هو ما يؤلف ما يمكن أن ننعته: الحب التفضيلي، وهو ضربٌ من الحب يبتدعه سورن على النقيض من حبّ الجار، لكن المشكلة التي تؤثر في حبّ الذات ليست بسهولة في التموقع المحصور لهذا الحب والحاجة الملحة لتوسيع مجاله، المشكلة في هذا اللون من الحب هو كونه حبّاً أنانيّاً، وهو بحاجة إلى تحويلية معينة، حتى وإن امتدّ حب الذات ليشمل الأغيار، كما نتجلاه طبعاً في حالات الصداقة والحب الرومانتيكي، بحكم أن الأنانية لا تنزع منه، ويبدو تصوّر سورن لحب الناس لذواتهم، إلى جانب هجومه الموجه للنزعة الأنانية، قاعدة إيتيقية من صنف القاعدة الواحدية التي تناسب الكلّ المشمول، والتي لا تأخذ بالاعتبار تباين الهنات والعيوب في ذوات الناس، من البيّن أنّ الكثير من البشر، بل إنّ لم نقل جلّهم يظهرون على أنهم أنانيون بصورة كبيرة، مهتمّون بصفة خاصة بما يحقّق سعادتهم الشخصية وأقل

¹ زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص 229-230.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

اهتمامًا بما يمكن أن يسعد الأغيار، ولكن أليس هنالك بشرٌ مهتمون كثيرًا بسعادة الأغيار، ويعمدون إلى الفداء بغبطتهم من أجلهم؟، أليس هنالك كائنات بشرية يخسرون في فهم وحذق القيمة الحقانية لوجودهم، وهو الضرب من البشر الذين يعانون في بعض الأحيان من تقدير هابط للذات (تقدير دوني للذات)، هل يمكن أن يُقال لهؤلاء الأغيار بكل سهولة أنّ عليهم حبّ الأغيار؟، أليسوا بحاجة مُلحّة ليتعلّموا كيف يعشقون ذواتهم ويهيمنون بها؟¹.

ويحذق سورن هذه المشكلة فيقول بأنّ هذه القضية التي تُؤدّي بحب المتوحد لجاره كحبّ الذات يجب أن لا يفهم بسداجة على أنه ضرورة والتزام بمعاملة الجار كمعاملة الذات، لأنّ السواد الأعظم من البشر يُسيئون التعامل حتى مع ذواتهم القيومية، وإثباتًا لذلك يقول سورن كيركغورد في كتابه **أعمال المحبة**: "إنّ أيّ شخص لديه معرفة بالناس سيقرّ حتمًا بأنه كما تمنى غالبًا أن يكون قادرًا على جعلهم يتخلّون عن حبّ الذات، فإنه تمنى أيضًا لو كان من الممكن تعليمهم حبّ أنفسهم"²، ويضرب لنا أمثلة عن بشر فشلوا فشلًا ذريعًا في حبّ ذواتهم حبًّا عميقًا كما ينبغي أن يكون، فهنالك الشخص العمهي الطائش إن صحّ هذا التعبير الذي ينهمك بحماقة في اللحظة الراهنة التي يحاول جاهدًا إشباعها بكافة الطرق الممكنة، فهو يعيش اللحظة فقط، وهنالك الشخص اليأس الذي يتغني الخلاص في الحياة الدنيا، بل الخلاص من نفسه فعليًا، وشتان ما بين الاثنين، وهنالك المتوحد الذي يعدّب ذاته ذاتيًا بالتفكير في أداء خدمة للرب من خلال تعذيب ذاته، وبذلك يعتقد سورن إذًا أنه على الرغم من افتراض المسيحية لحبّ كلّ بشري لذاته القيومية

¹ ستيفن إيفانز، حب الذات وحب الجار، ترجمة: زهراء طاهر، ضمن كتاب: الحب والإيمان عند سورن كيركغورد، تحرير وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (بيروت)، ط1، 2016، ص 113.

² المرجع نفسه، ص 114.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

فإنه ليس صحيحًا أن الناس يحبون ذواتهم بصورة دائمة ومستمرة وكما ينبغي أن يكون عليه الحال، إنَّ التوصية بحب الجار كحب الذات ليس مجرد قاعدة رسمية يتمَّ إحقاقها بمعاملة الجار بمثل ما يتعامل به الذات، إنَّ المهمة تكون في حدق كيفية حبِّ الجار وحب الذات على نحوٍ حقيقي وملائم، ففي الواقع أنهما ليستا مهمتين متباينتين البتة وتبريرًا لذلك يقول سورن كيركغورد: "أنَّ تحبَّ نفسك بالطريقة الصحيحة وأنَّ تحبَّ الجار أمران يتوافقان تمامًا مع بعضهما، بل هما في الأساس الشيء نفسه"¹. إنَّ هذه التوصية لا تطلب منا مجرد حب الجار، إن فهمناه بطريقة سديدة فإنه سيكون كالأتي: عليمٌ بحب ذاتك بالطريقة الصحيحة.

إنَّ المسيحية إذاً تفترض مسبقًا شكلاً من الحب الذاتي كما هو موجود لدى الجميع، ولكنها لا تفترض بأيّ شكل من الأشكال أن هذا الحب هو ميزة حسنة تحتاج إلى مجرد توسيع نطاقها لتشمل الأغيار، ما هي طبيعة النوع السديد من الحب، سواء أكان للذات أو للأغيار؟. يصوّر كيركغورد الأمر لنا بعدة طرق، أولاً فإنه يصوّر الحب لشخصٍ ما على أنه اهتمام بخير هذا الشخص، فعلى سبيل المثال ليس من الحب الأصيل لشخصٍ ما أن تعمل على إرضاء رغبة له أو أمنية وأنت تعلم أنك بفعل ذلك قد تؤذيه، كما يحذرنا سورن تحذيرًا كبيرًا من إرضاء رغبات الآخر عندما يؤدي ذلك إلى إيذائه، وتأكيدًا على ذلك يقول: "من الواضح أنك لا تمتلك الحقّ في فعل ذلك، فالمسؤولية مُنطرة بك إن قمتَ بذلك، كما أن الآخر يحمل المسؤولية إنَّ أراد استغلال علاقته بك على هذا النحو، أن تعمل شيئًا كهذا اتجاه الآخر يعني أنك تعامله كإله الذي وحده يجب أن يحوز على حبّ الطاعة والوقار"².

¹ المرجع نفسه، ص 114.

² المرجع نفسه، ص 115.

وفي شقّ آخر من كتاب أعمال المحبة يتحدّث سورن عمّا يقصده أن تحبّ بصورة أكثر تلاؤمية: إنّ حبك للرب يعني حبًا حقانيًا للذات القيومية، وأن تساعد فردًا متوحدًا آخر ليحبّ الرب يعني حبك للآخر، وأن يساعدك شخص آخر لتكون موضع حبّ الرب فيعني ذلك أنك محبوب، وقد يعتقد أحدهم أنّ هذا حديث آخر يختلف عمّا يعنيه الحب، ولكن بالنسبة إلى كيركغورد فإنّ علاقة حبّ الرب هي المصير المنشود للذات وهي السعادة الحقانية لها، ومن هنا فإنّ مساعدة الآخر أو الذات على حبّ الرب يعني الاهتمام بخير ذلك الآخر أو بخير الذات، ولكن حتى وإن كان هذا حقانيًا هل من المعقول أن يتمثّل الاهتمام بخير شخص ما مع الاهتمام بعلاقة الشخص مع الرب؟، بالنسبة إلى سورن فالأمران متماثلان ولكنه يُدرك بأنّ التماثل ليس بالأمر الهين على الفهم والإدراك، من أجل إدراك الرابط على المرء أن يكون له الفهم السليم لطبيعة الرب وكذلك الفهم الصحيح لطبيعة الذات¹.

لهذا يمكن الإقرار بأنّ حب كيركغورد هو حبّ ديني خالص، أو بالأحرى حبّ مسيحيّ حقانيّ الذي يحتاج إلى النقاء والصفاء ليس إلّا بخلاف الحب الدهراني المتلبس بالخيانة والخديعة والنفاق والكذب، كما أنّ الحب المسيحي يحتاج إلى التضحية، إذ لا حبّ من دون تضحية وعليه نفهم السرّ الملعز من وراء تضحية كيركغورد بعزيزته رجين أولسن لأنه لم يكن يريد خيانة الحقيقة المطلقة التي من أجلها يحيا ومن أجلها يموت، وفي ذلك يقول كيركغورد: "أيها الرب اليسوع إنّ الطيور تأوي إلى أعشاشها وكذا الثعالب تأوي إلى أوكارها، إلّا أنت أيها القيوم فلم يكن لك مأوى، غريب في غربتك، عشت بيننا في عالم الدنيوة، ومع ذلك فأنت ملجأنا ومأوانا الوحيد الذي يفرّ إليك كل آثم، ويختبئ في سرك

¹ المرجع نفسه. ص 115

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

كلّ متستر، فمحبتك تستر علينا كثرة خطايانا"¹. ونجد تأثر كيركغور ههنا بالقدّيس برنارد دي كليرفو وابتهالاته وهو أحد قديسي القرن الثاني عشر².

وبذلك يمكن اعتبار كيركغور مؤسسًا لما يمكن أن نعتبه بالثيولوجيا العاطفية أو التعاطفية، وهي ضرب يختلف عن النزعة التعاطفية في اللاهوت، بحكم أن النزعة التعاطفية في اللاهوت ما هي إلاّ تعبير عن نوازع الوجدان والعاطفة، ولا بد من أن يكون لها محتوى عياني، فهي تمثيل إستطقي، في حين أن الثيولوجيا التعاطفية هي اتجاه في اللاهوت مثلها في ذلك كمثل باقي التوجّهات والتصوّرات البديلة الأخرى؛ مثل اللاهوت العقلاني، واللاهوت الإمبريقي، واللاهوت العملي -يمنح اللاهوت مضمونًا واقعيًا، بحكم النوازع الوجدانية البشرية في الاتجاه الثيولوجي التعاطفي-، لذا فهي تشكل جزءًا ضروريًا وكافيًا. كما يجب أن نؤكد ههنا أنّ العواطف التي تغالب الذوات البشرية وفق منظور هذا الفيلسوف تلعب دورًا معرفيًا، ونعني بذلك أنه لو تموضعت العواطف البشرية في مكان العقل والحواس في عملية تبرير الثيولوجيا، أو بعبارة أفضل لو كانت العواطف البشرية هي المنبع والمنطلق الأصلاحي للإيمان والإيتيقا، ففي مثل هكذا حالة يمكن التأكيد أنّ للعواطف والنوازع الوجدانية والجوانية دورًا معرفيًا في الثيولوجيا، ويمكن أن نثبت ذلك من خلال بعض المفاهيم التي يبسطها كيركغور في كتاباته، فهو مثلاً لما يكتب في المسألة الإيمانية فإنه يعمد إلى الاستئناس بالنوازع الوجودية لدى المتوحد، فهو يعمل على توضيح وإجلاء نوازع المتوحد بالاضطراب والتوتر والألم والقلق والشعور بالذنب والخطيئة والخوف ويعتبرها المنطلق والمنبع الأصلاحي الجذري لبداية الإيمان الحقاني³.

¹ سورين كيركغارد، ديبونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ثلاث رسائل في المسيحية، ترجمة: سامي فوزي، ص 95.

² انظر: القدّيس برنارد دي كليرفو، في حب الله، ترجمة: شيري عوض، الناشر ومحرر في سلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2015.

³ نعيمة بور محمد، اللاهوت العاطفي عند كيركغور، ترجمة: حسن الهاشمي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق،

العدد 55-56، ص 215-216.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيرككورد

هذا ويمكن أن نتجلى دور المعرفة الوجودية للعواطف في الشيلوجيا العملية أو بعبارة أوفى في المنحى الإيتيقي عند كيرككورد، ولهذا يمكن أن ننتج أخلاق سورن بأنها أخلاق محبة، بحكم أنّ هذا الفيلسوف اقترح أن يطرح الشعور بالمحبة بوصفه الماهية الأصلانية للإيتيكا عنده، فالأخلاق عنده لا تتبلور حول الأفعال، بل إن المحبة التي هي في الأساس حالة سيكولوجية ووجدان بشري يحذق باعتباره وظيفة بشرية إيتيكية، وليس يعني ذلك أنّ كل أعمال سورن تؤدّي بنا إلى المعرفة بنظريته الأخلاقية، إلا أننا إذا تأملنا جيداً تصوراته عن أخلاقيات العشق نجدّه يصوّرهما على ضربين جوهريين مرتبطان ومتواشجان بحيث لا بد لنا من إمكان فصلهما عن بعض وهما: حب الربّ الذي هو جوهر الإيمان وأساسه القويم، وحبّ الآخرين الذي هو أساس الأخلاق، إنّ حب الرب يطيح بكلّ القوانين الإيتيكية السديدة والمنحرفة مرة واحدة، ويصبح الشيء الصائب والحسن هو طلب وأمر المحبوب فقط، وتصير كلّ مطالب المحب قبيحة ومدحضة، يقول محبّ الرب: الإله سيهيني كلّ شيء، وفي تعالقي بالرب سيكون كلّ ما أحذقه كاذباً، بل يجب عليّ أن لا يغالبني الظنّ في إمكانيّتي على إثبات صدقية شيء في مقابل محبته، فلو أُنّي أعتبر متعلّق حيّ قابلاً للمحبة حقيقة فسوف أعتبره على حقّ دوماً وأبداً، وسوف أعتبر ذاتي رغم كلّ الجهود التي أقوم بها على باطل، المسيح يأمرنا بالمحبة، عليك أن تحبّ جارك كما تحبّ نفسك، عليك أن تعشقه، ونتيجة ذلك سوف نحصل على مجموعة إيتيكية تدور حول محور المحبة، ونطلق عليها مصطلح: أخلاق المحبة¹.

هذا ويمكننا أن نوضح تفصيل إيتيكا المحبة ضمن قسمين، وهما: محبة الإله ومحبة الآخرين، والرب يطالبنا بالمحبة المطلقة، باعتبار أنّ من أعظم الأمور وجوباً في سلم الوجود هو ما أمر به الرب في قيوميته بمحبتنا له، فهو يطلب منّا أن نحبه محبة مطلقة، بمعنى أنه

¹ المرجع نفسه، ص 222.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيرككورد

يبتغي منا أن نأتمر بأمره على نحوٍ شغوف ومريد، وقد سلف أن ذكرنا أن حبنا للربّ يتمظهر في مرحلة الإيمان ومرحلة الأخلاق، ففي مرحلة الإيمان نكون محبين له ومؤمنين في الآن معاً، وإنّ هذا العشق يجعلنا نرتكن لأوامره ونواهيه، ومن ثم في مرحلة الأخلاق نحصل على هذا الأمر منه، حيث يأمرنا بأن نقصر هذا الحب وهذه المحبة عليه فقط وحده، على أن يكون حباً مطلقاً غير مقيّد بمشروطية معينة ولا تثريب عليه، إن لدينا وظيفة مطلقة تجاه الرب في قيوميته، من منطوق أنه من جاء إلى الرب وأحبّه أكثر من حبه لوالديه وزوجه وإخوانه، بل وأكثر من حبه نفسه، لا يقدر أن يكون تلميذاً للرب. وكما يأمرنا الرب بمحبته يأمرنا في المقابل من ذلك بمحبة الجار، ولكم ألا يبدو هذا مفارقة إيمانية؟

عمد كيرككورد إلى حلّ هذا التناقض الظاهري من خلال القول إن الوسطة في محبة الجار هي محبة الرب، حيث إن جذور محبة الجار تمتدّ في محبة الرب، إنّ الرب ضمن أمره لنا بمحبته المطلقة يأمرنا أيضاً بمحبة الجار، ونحن بغية أن نحب الرب حباً مطلقاً نرتكن لهذا الأمر أيضاً، حبنا اللامحدود واللائهائي للكلّ إنّما هو من أجل حبها اللامتناهي والمطلق للربّ، ومن هنا يأتي الحديث عن بيان المرحلة الدينية في أنّ عشق الرب مرحلة هي وحدها التي تضمن لنا استمرارية الحب في الزواج، فلكي يستمرّ الزواج ولا يأفل نجمه ولمعانه لا بد من أن نستمرّ في توشيح علاقتنا بالرب، وقد أكّد كيرككورد في كتابه **خوف ورعدة** أنّ التكليف والمسؤولية إنّما يصبح تكليفاً ومسؤولية بالرجوع إلى الرب، وإنّ محبة الجار إنّما تصبح تكليفاً من خلال إرجاع هذه المحبة إلى الرب¹.

كما أكّد سورن على أنّ للمنحى التعاطفي للفرد المتوحد دور في المعرفة النفسية، حيث تلعب المعرفة النفسية دوراً كبيراً في الشيلوجيا عنده، ويتجلى ذلك بصورة أكبرية في

¹ المرجع نفسه، ص 224.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيرككورد

الشعور الجواني بالأمل بمكانة الدافع والحافزية إلى طريق الإيمان القويم، حيث يكون للشعور بوجودان الأمل السبيل الذي يأخذ بيد المتوحد نحو الإيمان بالرب ويعمّد إلى تعميقه، ويخطو بالثيولوجيا عن سورن في النزعة التعاطفية إلى منحى استشرافي مستقبلي أو بالأحرى نحو الأمام، وكلما عمّد المتوحد إلى الاستسلام لأوامر الرب بصورة مطلقة ويجازف بكلاممكاناته المتاحة بغية إرضاء الرب فسيكون متفائلاً بلطف الرب في فعل المحال، وإيمانه بأنّ الرب قادر على فعل المستحيل، كما يكون الإخلاص بمنزلة الدافعية الكبرى للحافزية الأخلاقية حيث يدحض كلّ ضروب الدوافع الأخرى في السلوك الإيتيقي، هو في حدّ ذاته ضرب من الوجدانيات والعواطف، ويعكس الدور المعرفي للعواطف في الثيولوجيا الكيرككوردية، وتأكيداً على ذلك يقول سورن كيرككورد: "إن استشراف الثواب والارتعاب من العقاب، والآمال المهترئة في الذود بالمكافأة والخلاص من سعي جهنم، إنما هي أمور تنحو بالمتوحد إلى الزيف والضلال، إنما يجب علينا إرادة الرب لذاته"¹.

هذا ووضح سورن كيرككورد في كتابه: **نقاوة القلوب: إرادة الشيء** إلى التفصيل في موانع الإخلاص بطريقة مثيرة حقيقة، حيث يعتبر أن اختلاف الإرادة من موانع الإخلاص، حيث إن من يبتغي إحقاق المتعة والمطالب الدنيوية لا يتمتع البتة بالإخلاص ونقاوة القلب، فهو لا يقتدر التركيز على شيء واحد، وبذلك يسقط في براثن الزيف والانحطاط وينعدم في قلبه الأمل تماماً، لأنّ كل واحدة من إراداته تشدّه إلى منحاه، فتجده يناضل بطريقة مستमितه على شتى الاتجاهات وتتنازعه شتى المبتغيات والتطلعات المتباينة. وفي نهاية الأمر فإنه لن يتأتّى له العثور على شيء واحد يستحقّ الفداء من أجله بحياته، فإنّ كلّ هذه الأمور إنما تحظى عنده بالقيمة بكليّانيتها، وليس لإحداها على تفرد أيّ قيمة تستحق أن يعيش المتوحد لأجلها، وعلى هذا المبدأ فإنّ المتوحد من هؤلاء يعيش في حياته كما

¹ نعمة بور محمدي، اللاهوت العاطفي عند كيرككورد، ص 226.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

يعيش التاجر المستثمر الذي يعمل على تشغيل أمواله في أكثر من مشروع تجاري، وهذا بغية أن يضمن الربح في بعض المشاريع إذا خسرت بعض المشاريع الأخرى، وكل ذلك يدل على عدم الإخلاص في الإرادة¹.

أما المانع الثاني من الإخلاص فهو الطمع بتحصيل المكافأة أو المقابل من وراء الفعل، فإذا أرادَ شخص الخير من أجل تحصيل مقابل فهو صاحب بغيتين في الآن الواحد، فهو طالبٌ للخير في جانب وطالبٌ للمقابل والمكافأة في جانب ثاني، ولهذا فهو يتمتع برغبتين، ومثل هكذا فرد متوحد لا يتّصف بالثباتية والرصانة في حياته، مثله كمثل العاشق الولهان الذي يعبر عن عشقه لفتاة معينة ولكنه يطمع بالفوز بما لها في الآن عينه، وعليه لا يمكن له البتة أن يكون مخلصًا مستقرًا في حبه، بالإضافة إلى ذلك فإنّ الخير والمكافأة متباينان، فالخير يدعو إلى الشرف والقداسة، بينما المكافأة مخادعة، وليس هناك وسط بين هذين الأمرين ولا بد من أن لنا الجمع بينهما وإرادتهما في آن واحد معًا، فيلزم من طلب الخير في حدّ ذاته، وإن كان الفعل الخير قد يتضمّن الحصول على المقابل والمكافأة في بعض الأحيان².

أما المانع الثالث من الإخلاص عند كيركغورد فهو الرهاب من المعقولية، فالذي يبتغي الخير لمجرد الرعب والرهاب من أن تطاله العقوبة، إنما يبتغي أمرين، وتكون لديه رغبتان لا رغبة واحدة فقط، ولا يرجع الخير بالنسبة له أمرًا واقعيًا وحقانيًا ومطلقًا وأبدئيًا، ومثال ذلك الذي يبتغي شيئًا خوفًا من العقوبة. أما المانع الرابع من الإخلاص فهو الطمع بالنتيجة، فلو تمثّل فرد متوحد أنّ الخير سيفضي به إلى نتائج حسنة فقط، وإنه سينال النصر من خلال القيام بهذا الخير، لن يكون مخلصًا ونقي القلب أبدًا، بل هو منافق، فعلى

¹ المرجع نفسه، ص 226.

² المرجع نفسه، ص 226.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

المتوحد أن يفعل الخير من دون النظر في النتائج المترتبة عليه، بل إن هذا الأخير إذا لم يكن نقي القلب مخلصًا وكان منافقًا مترنحًا سيكون عنده الخير والنتيجة شيئين، وأما المخلص أو الذي يحمل بين جوانحه رؤية أبدية سيكون عمل الخير عنده في حد ذاته هو الانتصار، أما المانع الخامس والأخير من الإخلاص فهو طلب الخير المحدود، فالذي يطلب الخير المحدود، ولا ينشد الخير المطلق، فهو منافق ومرائي¹.

كما نتجلى التأثير الكبير في فلسفة المحبة من طرف سورن كيركغورد بالفيلسوف اليوناني الغنوصي أفلوطين² الذي عمّد إلى صياغة نظرية في المحبة تسعى للتوفيق بين ديالكتيك الحب الصاعد وديالكتيك الحبّ النازل، وذلك من طريق فكرة السلم اللاهوتي الذي يسمح بالصعوط والنزول معًا، وبذلك فإن أفلوطين لم يركن فقط إلى الاعتقاد الأفلاطوني المقرّر بأنّ هناك صعودًا من جانب الكائن البشري نحو الرب من دون أن يكون هناك أيّ نزول من جانب الرب نحو الإنسان، بل عمّد هو الآخر نظرية مفادها أنّ الكل قد فاضَ عن الواحد، وأن هذه الأفيض ما هي في الحقيقة إلّا نزول، وعلى حين أنّ أفلاطون الإلهي كان يعتقد أنّ الإيروس هو حبّ الإنسان للرب، وأنه لا يمكن نسبته إلى الرب، نجد أن أفلوطين يعتبر أنّ الأسمى في قيومته يهتم بالأدنى في هبوطيته ويعمل على ارتقائه السؤددي، وهي الفكرة عينها التي نتجلاها فيما بعد في علم اللاهوت المسيحي، وبدرجة خاصة أن فكرة السلم الصعودي اللاهوتي الذي اقترن بنظرية أفلوطين في المحبة، قد كانت بمثابة الدعامة البرهانية للمنافحين عن العقيدة المسيحية باستخدامها في تقريب

¹ المرجع نفسه، ص 228.

² مؤسس الأفلاطونية المحدثة، مصري الجنسية، قال بأنّ الهدف النهائي للوحدة الصوفية مع الواحد أو الخير مصدر كلّ الكائنات، يمكن تحقيقه باتّباع سلوك أخلاقي وعقلي مكثف، ومن الواحد أو الخير تنبع جميع مستويات الحقيقة (انظر: هتشنسون، معجم الأفكار والأعلام، ترجمة: خليل راشد الجبوسي، مراجعة: رانية نادر، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007، ص 36).

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

واشج عميق لفكرة الحب المسيحي إلى البشر، وفي ذلك تلاحم غريب بين المحبة الإغريقية الأفلاطونية والأفلوطينية مع المحبة المسيحية¹.

لهذا فالتأمل لمدلول المحبة عند كيركغورد يجد تواشجه الكبير مع الرؤية المسيحية عمومًا وبالخصوص في القرون الوسطى من منطوق الحب المتمركز حول الرب، ولعلّ من أكثر اللاهوتيين الذي درسوا المحبة المتعاقبة بالإيروس (باعتباره تمرکزًا حول الذات) والإيجابية (التي هي المتمركز حول الرب) الفيلسوف أوغسطين، بحكم أنّ الإيروس هو بمثابة منبّه يثير في النفس النزوع نحو الاتصال بالكمال المطلق الذي هي محرومة منه في الدنيا، والذي تحنّ إليه بالضرورة حينًا لا سبيل إلى التغلب عليه، وإذا فإنّ الحب الإيروسى إنما هو مفتون بنفسه: لأنه لا يسعى نحو امتلاك الإله، إلّا لكي يصبح هو نفسه إلهيًا، وأمّا ما يتعلق بحب الآخرين، فإنه لا يمكن في هذه الحالة أن يكون سوى مجرد واسطة أو وسيلة من أجل المضيّ نحو الذات والإله (وهذا بالفعل ما سعى إليه سورن كيركغورد)، وبهذا المعنى يكون القريب مجرد درجة من درجات ذلك السلم الذي نرقى من طريقه نحو الإله، ومن ثمّ فإنّ تقديرنا للآخرين لن يكون لهم في ذواتهم، بل لهم من حيث هم وسائط تعيننا على التصاعد، أعني أننا عندئذٍ إنما نحبهم من أجل الرب².

وحيثما نعود إلى اللاهوتي أوغسطين نجد بأنه عاش عالمن دينيين منفصلين: عالم الفكر الأفلاطوني المحدث مع الفيلسوف أفلوطين، وعالم التفكير الديني المسيحي في القرون الوسطى، وربما كانت الأهمية الكبرى لهذا المفكرّ أنه قد كان بمثابة نقطة تلاقٍ لهذين العالمين إذ اجتمعا في شخصه، وحقّقًا في فلسفته ضربًا من الوحدة الروحية، ولكن القديس

¹ M. C. D'Arcy, *The Mind And Heart Of Love: Lion And Unicorn, A Study In Eros And Agape*, Kessinger Publishing, LLC (March, 2007), P 73.

² زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص 153-154.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

أغسطين لم يستعمل كلمة كاريتاس (Caritas) من أجل الإشارة، حيث استخدم النبوة الكيركغوردية نفسها في بيان حنينية الروح إلى الرب، وسعي الروح البشرية نحو الذات الإلهية وبحث القلب الإنساني القلق المعذب عن الراحة الكبرى في الرب ولأجل الرب، وقد مرَّ القديس أغسطين بأزمة روحية تُشابه التي مرَّ بها كيركغورد، فاجتازَ خبرات عنيفة عانى فيها الكثير من وراء شهواته الحسية وشكوكه العقلية، إلى أن تمكَّن من الانتصار على ظلام المادة، وسورة الحسِّ من طريق احتكاكه ببعض تعاليم الأفلاطونية المحدثة، وهو نفسه يعترف بصراحة أنه قد وجد لدى الأفلاطونيين المحدثين خيطاً رقيقاً من النورانية كان له بمثابة طوق النجاة، وهذا ما عبَّر عنه بقوله: "لقد وجدتُ عندهم كلَّ هذه الحقائق الكبرى، في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة الله، وكان الله هو الكلمة، كلُّ شيء به كان، وبغيره لم يكن شيئاً مَّا كان... إلخ، ولقد قرأت عندهم أيضاً أن (الله-الكلمة) لم يولد من لحم ودم، أو مشيئة بشر، بل من الإله، وأما إن الكلمة قد صار جسداً، وأنه حلَّ بيننا، فهذا ما لم أجده عندهم مطلقاً"¹.

ونظراً إلى أن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت بيد القديس أوغسطين، وأدَّت به في النهاية إلى الوقوف على الحقيقة المتجسِّدة، فإنَّ تأثيرها قد بقي في نفسه قوياً لا يتزعزع شيء، وهكذا ظلَّت أصداء الأفلاطونية المحدثة تتردَّد في اعترافاته، حتى في أكثر فقراتها اتِّصافاً بالطابع المسيحي، ولعلَّ من هذا القبيل مثلاً قوله: "لقد أذهلني أنني كنت أحبُّك يا إلهي، حتى قبل أن أعرفك، وأنَّ ما كنت أعبدُه لم يكن مجرد طيف لك، ولكنني مع ذلك لم أكن أواصل الاستمتاع بك يا إلهي، بل كنت أجدي حيناً مدفوعاً إلى الاقتراب منك تحت تأثير جمالك الأسمى، بينما أجدي حيناً آخر محمولاً بعيداً منك تحت تأثير ثقلي المادي"، ونفهم من هذه الفقرة أنَّ هناك تأثير للإيروس الأفلاطوني، بفكرته عن حبِّ الخير أو حبِّ

¹ زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص 156.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

الجمال، والرغبة في الاستمتاع بالخير الأقصى أو الكمال المطلق، التفرقة بين الحب الزائف والحب الصحيح، وفضلاً عن ذلك فإنّ القديس أوغسطين يتحدث أيضاً عن الحياة السعيدة، فيصفها بأنها غبطة في الحق أو غبطة في الرب الذي هو الحق، أمّا الحكمة فإنها في نظره لا تخرج عن كونها ذلك الحق الذي يشاهد في نوره الخير الأسمى، وبذلك يتحقق امتلاكه، وأخيراً يتحدث القديس عن الرب فيقول إنه غذاء النفس، ويقرّر أنّ النفس في شبه جماعة، لأنها كانت جائعة إلى الغذاء الجواني، ألا وهو الإله نفسه¹.

بيد أنّ القديس أوغسطين لم يقف عند هذا الحدّ، وإنما هو قد راح يستزيد من دراساته للكتاب المقدّس ورسائل بولس، فلم تلبث نعمة المحبة أن تظهر بصورة أقوى وأشدّ في شتى كتاباته ورسائله، ومن هنا فإننا في مناقشاته مع جماعة البلاجين وهي جماعة مسيحية تنتسب إلى الراهب بلاج الذي كان مهتمّاً بمناقشة مشكلة النعمة واللفظ الإلهي، وكان ينسب إلى الحرية البشرية دوراً كبيراً في تقرير مصير الإنسان، يردّ كل شيء إلى الإله، ويضع الإرادة البشرية والرغبات الإنسانية في مركز ثانوي بالنسبة إلى الفعل الإلهي، ولكن، ما كان من الممكن لدى مفكّر ممتاز من هذا القبيل أن يُقيي هذان النوعان من الحب جنباً إلى جنب، يحدّق كل واحد منهما في وجه الآخر، من دون أن تتحقّق أية مواجهة حقيقية بينهما، وحسبنا أن نرجع إلى الكتاب السابع من اعترافاته، لكي نتحقق من أن القديس أوغسطين قد حاول بالفعل أن يوفق بين هذين النوعين من الحب، من دون أن يتخلى عن الإيروس اليوناني الذي كان نقطة انطلاقه، والواقع أنّ الناس يستطيعون من طريق الإيروس أن ينشدوا الإله ويسعوا إليه، ولكن ضعف البشري هو الذي يضيع جهودهم سدى، ولا سبيل إلى تقويم الإرادة المنحرفة وإنهاضها من عثرتها، اللهم إلاّ بعبوط الربّ إلى الإنسان من أجل الأخذ بيده من طريق النعمة الإلهية، فقد استطاع الأفلاطونيون المحدثون أن يشهدوا

¹ المرجع نفسه، ص 156-157.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

الحقيقة، ولكنهم لم يروها إلا عن بعد، وهم لم يستطيعوا أن يتسلحوا بتواضع المسيح، وإلا لكان في وسعهم أن يبلغوا سالمين ذلك المرفأ الأمين الذي كانوا يبصرونه من بعيد، والحق أنه ليس ثمة من سبيل يوصل إلى أرض الوطن، إلا إذا قدّر لك أن تحمل على خشبة الصليب¹.

كما ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا الاعتقاد التراجيدي في المحبة، وهذا ما بدا واضحًا في نظرة كيركغور له ولعلّ في ذلك تسرّب غريب لمفهوم الإيروس الإغريقي إلى الذهنية المسيحية فجعلتها تواسج المحبة بالفناء والموت، وتقرن مصير المحب بالشقاء والمعاناة والعذاب، وترفض في المقابل من ذلك الحب في نطاق الاقتران الزوجي، وبذلك عزفت العقلية الأوروبية المسيحية عن قيود الزواج لكي تنشُد المحبة خارج إطار العلاقات الزوجية كما حدا بها أيضًا إلى التعلق بمحبة الحبّ أكثر من تعلقها بمحبة المحبوب، وذلك من منطوق أنّ لفحة الحب حارقة وتؤدي إلى الموت وأنّ الفؤاد يستلذّ تلك المعاناة الغالية التي تضنيه وتقضي عليه².

وعلينا أن نميّز كذلك نظرة سورن كيركغور للحب عن نظرة هنري برغسون، بحكم أنّ الفيلسوف الفرنسي يعتبر أنّ الحب الذي يسكن التصوّف هو حبّ مضاعف أيّ حب إنسان لله وحبّ الإله لكلّ البشر، ويتضمّن حبّ المتصوّف الإنسانية جمعاء في جماهيرها الحشدية، لأنه من خلال الإله وبالإله يحبّ الإنسانية كلها حبًا إلهيًا، ويبدو ههنا أنه ثمة تقدّم مقارنة بالأخوة المعلنة كمثل أعلى من قبل الفلاسفة ذلك أن هذا الحب ينتهي بالنسبة إلى الإنسانية إلى العمل الذي يتحقق بحسب منهجين: منهج أول يتمثل -جاء

¹ المرجع نفسه، ص 157.

² Saint Francois De Sales, *Traite Dede L'amour de Dieu*, Edité par Desclée et Cie (paris), 1957, p 13.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

مشكل الجوع الذي تواجهه الإنسانية- في تعزيز العمل العقلي بكيفية تخترع آلات تعوض الأداة البسيطة، غير أن هذا المنهج قادَ إلى الانحراف، أمّا المنهج الثاني فإنه يتمثل في تبليغ الاندفاع الصوفي إلى عدد قليل من المفضلين الذين سبقوا تكون الآخرين وعبر بناء أديرة أو مدارس راهبات أو عبر خلق مؤسسات دينية، ويتأوج الحب الصوفي أيضًا في الخلق أو بالأحرى إنه يُتم الخلق بكيفية تجعل من الإنسانية ما وجب أن تكونه في الأصل أعني إنسانية إلهية، ذلك هو الترقى أو التقدم الأخير قياسًا إلى التصوف القديم (التصوف الذي انتهجه سورن كيركغورد والذي يعظم من قيمة الذات في سبيل بلوغها إلى المحلة الربانية في مقابل دحض روح الجموع والحشد)¹.

¹ للتعلم أكثر انظر: خالد البحري، مفهوم الخلق في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف (الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان (الرباط)، ط1، 2016، ص 361-362.

4- في مفهوم المتوحد "den Enkelte"¹:

يُعتبر مفهوم المتوحد² من المفاهيم الجوهرانية في وجودية سورن كيرككورد وعقيدته الدينية المؤمنة ويكتسي هذا المفهوم أهمية بالغة، بحكم أنّ علاقة الرب القيومية لا تتمّ إلاّ من خلال الأفراد المتوحدون لا على الجموع بكتّية، كما أن عقيدة الجمهور أو الحشد بالنسبة إلى سورن لا تُجسّد الحقيقة ولا تمثلها والمسيحية الحقانية تؤكّد على انفراد المتوحد أمام الرب³. فالمتوحد يحيا في ذاته في وحدة هائلة، صامتاً كالقبر، هادئاً كالموت، الوحدة وطنه الحقيقي، و الصمت عنده مصدر للنشوة المستمرة ومن لم يكن الصمت وطنه فهو في الفضول و إن كان صامتاً. وفي هذا الصمت تنمو الحياة الباطنة حتى تبلغ مرتبة البكارة و الطهارة الأولى، و المعنى الأعمق للمتوحد هو شعوره بأنه فريسة و لا بد أن يحقق

¹ الأقرب ههنا في التداول الاصطلاحي الكيرككوردي هو لفظ الصمدي أو المتوحد، إذ إن في لفظ الأخير تعبير عن المتوحد، وهو لفظ اعتمده ابن باجه في كتابه تدبير المتوحد، لكن حالة المتوحد ههنا وفق التصور الكيرككوردي تعبر عن الحالة القصوى للذات في عزلتها عن العالم المرئي، وحالة اعتكافها على نفسها من أجل اكتشافها، واكتشاف علاقتها الأزلية السرمدية مع الحقيقة الربانية، و المتوحد فرد تجرّد من كلّ اللواحق الحسيّة والدرنية التي تلهيه عن اكتناه حقيقته المنعزلة، وكذا استشعار علاقته العميقة مع الرب، و المتوحد في مقابل الجموعي الذي يعيش تحت رحمة المجموع من الناس والذين يعتمدون في الغالب إلى تدبير حياته والتدخل فيها، أما المتوحد فيجد حقيقته في عزله عن الناس الذين بالنسبة إليه مجرد عوائق تحول بينه و بين إمكانية حذق حقيقته الملكوتية، ويعلق روزنتال في موسوعته الفلسفية عن اللفظ قائلاً: "المتوحد مقولة من المقولات الرئيسة في فلسفة الأخلاق لدى النزعة الوجودية، ويعتبر هذا المفهوم عن فكرة مشوهة للإنسان، منظوراً إليه خارج العلاقات الاجتماعية، ويعتبر الوجوديون: الانفراد والتفرد الملامح الرئيسة للإنسان، وإن خصوصية أو توحيدية المتوحد هي مصدر الأخلاقيات ومعيار التقييم الأخلاقي، والوجوديون يستخدمون مقولة المتوحد لتبرير نزعة المتوحد وانعزاليته" (انظر: روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، وجورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 2011، ص 229). و المتوحد هو فيلسوف صاحب حكمة، دأبه وديدنه هو البحث عن سعادته كمتوحد، في المدن والمداشر الفاسدة التي لا تعرف إلاّ التبعية والنكوص والشفاء. إنّه ذو وجهة صدوقة في مدينة تائهة وشاردة عن جادة الصواب. لذلك، فهو غريب في الوطن الذي يقطن فيه وغريب بين بني جلدته، غربة الرأي الحصيف الصحيح وسط الجماعة الجاهلة المتصنفة بالدهمائية. إنّها غربة فكرية وروحية، لا علاقة لها بالمنحى السوسولوجي ولا حتى السياسي. وفي كوامن هذه الغربة، يدبر المتوحد حياته بطريقة ذاتية فردة، ليجتنبها آفات ومآسي الجموع. إذًا فهو متوحد وغريب ومنفرد، يقبل العيش ولا يفضل الموت، مع الاعتقاد بإمكانية تحقيق المتوحد لسعادته في الأرض وليس في عالم آخر. (للتعمق أكثر في مفهوم المتوحد يرجى الاطلاع على: ابن باجه الأندلسي، تدبير المتوحد، ترجمة وتحقيق وتقديم معن زيادة، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، ط1، 2012، ص 64/65).

² الترجمة الحرفية للكلمة الدانماركية: *den Enkelte* هي الواحد الأوحد.

³ عبد الجبار الرفاعي، الحب والإيمان عند سورن كيرككورد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ودار التنوير للطباعة والنشر (بيروت)، ط1، 2016، ص 57.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

الاستشهاد، و شعوره بأنه أمام الله، يكون وحده مع الإله وحده، فأمام الله لن تكون إلا أمام نفسك، وحيداً مع ذاتك أمام الله، وهو المتوحد فريسة أمام أعين الناس يجيا مع الإله وجها لوجه، فإذا حضر الناس اختفى الإله، لكن إن حضر المتوحد حضرت الألوهية، حضرت من أجل المتوحد دون أن تكون في حاجة إلى ملك يعلن عن حضرته.¹

ويفند كيركغور كلية الطرح القائل بأنه أينما وجدت الجماهير وجدت الحقيقة، وأنه يتوجب على الحقيقة لكي تنجس وتتجلى أن يرافقها المجموع من البشر، ويؤكد على أنّ حضورية الجمهور يترتب عليها ضرورة غياب وانعدام الحقيقة فمثلاً لو أنّ على فرد منا بينه وبين ذاته اقتدر أن يحصل على نعيم الحقيقة - لكنه اجتمع مع الجمهور ليُقاسمهم هذا النعيم ويكون هذا الجمهور تظهراً للضوء والصخب فإنّ الحقيقة ستعدم حالاً، والحقيقة التي يقصدها كيركغور ههنا ليست الحقيقة المتلاحمة بالدنيويات والأمر الفانية في حياتنا، لأنّ الجمهور لا محالة سيكون له الدور الفاعل في تسيير هذا النمط من الحياة، وإنما يقع القصد ههنا على الحياة اللاهوتية الدينية والأخلاقية، فالجمهور لا بد له من اكتناه الحقيقة الإيمانية البتة، كما أنه يتوجب علينا أن نصحّح الفرضية القائلة أنّ ما يعتبره الكلّ حقيقة هو حقيقة فعلاً، ويضرب لنا كيركغور مثلاً صارخاً على ذلك برجال الدين الذين أفسدوا الحقيقة الدينية وأفسدو حقانية الإنجيل، لأنّ ثرثرتهم الحشدية كانت وبالأّ وخيمًا على الحقيقة الإيمانية والمسيحية الصادقة.²

كما نعت كيركغور المتوحد بأنه أسمى الأنواع على الإطلاق وأكّد ذلك في كم من موضع في كتابه **مفهوم القلق**، إذ يعمد في هذا الكتاب إلى دراسة العقيدة المسيحية القائلة بالخطيئة المتوارثة والتي تظهر فجأة كلّما اقترب الإنسان ذنبًا من الذنوب بكلّ حرية،

¹ عبد الرحمن بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار الوكالة للمطبوعات(الكويت)، دار القلم (بيروت، لبنان)، 1982، ص ص 75-76-77.

² المرجع نفسه، ص 58-59.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

فلو كان البشري سيرث هذه الخطيئة قبل أن يرتكب أي خطيئة حقيقة فإنه سيكون بذلك أدنى من النوع، ويؤكد كيركغور على هذه القضية قائلاً: "إنّ الزيف أولاً يكون في فكرة أنّ الجمهور يفعل ما يفعله المتوحد فعلاً داخل المجموعة، رغم كون المقصود بالمتوحد هو كلّ فردٍ في الجماعة، لأنّ هذه الأخيرة مفهومٌ مجرد ولا سطوة لها" ويوضح ذلك أكثر حين يقول إنّ الزيف يكمن في أن الجماعة تمتلك الشجاعة للقيام بعمل ما، لأنه ما من فرد كان جباناً أبداً كما كانت الجماعة ولأنّ كلّ فرد يهرب إلى جماعته، وبالتالي يهرب من الجبن المتمثّل في كونه فرداً، وهكذا يضمّ كلّ فرد جنبه إلى الجبن الأكبر المتمثّل في الجماعة، فلنأخذ المثل الأعلى انظر إلى المسيح، وكذلك إلى الجنس البشري أي إلى كلّ الذين ولدوا وسيولدون، وليكنّ الحال في أن تتحدّى المتوحد، فتطلب من كلّ فرد أن يبقى لوحده مع المسيح ويصق عليه لم يولد إنسان ولن يولد ومعه الشجاعة والعجرفة الكافية ليقوم بشيء كهذا، وهذا هو انعدام الحقيقة¹.

ويحيل كيركغور هنا الحاذق لنظريته إلى الحقيقة الأبدية السرمدية، بحكم أنه لا يتحدّث عن الحقيقة النسبية المتعلّقة بالحسيات والدرنيات والمفاهيم الفيزيقية أو الرياضية، ومع ذلك فإنّ الحقيقة الأزلية السرمدية تتحوّل إلى منحنى اللاحقيقة حينما تتحوّل إلى المناحي الفكرية والروحية والدينية والمثير أنّ كيركغور يعتبر بأنّ الصحافة هي أكبر تظهر للحشدية الجبانة الماقتة للحقيقة، بل ويعتبر الصحافة الأكثر تعبيراً واستجابة لغباء الجمهور الغفل، إذ يقول: "تُسهّم الصحافة بكلّ عدوانها في جعل الوضع أكثر جنوناً مع استجابة الجمهور لها، وهذا الجمهور مفهوم مجرد يدّعي كونه الحكم في المسائل المتعلقة بالحقيقة، فواقع الأمر أنّ تجد بمقدور كاتب مجهول وبمعمونة من الصحافة يوم بعد يوم أن يجد مناسبة ليقول أي شيء يعجبه حتى في المناحي العقلانية والأخلاقية والدينية أو أن يقول ما لم

¹ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، مرجع سابق، ص 60.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

يملك الشجاعة بالانفراد، أو أنه كلما فتح فمه فإنه بمقدوره توجيه الكلام للجمع الغفير، وأن بإمكانه التأثير على عشرات الألوف الذين يرددون خلفه ما يقوله ومع ذلك لا أحد يتحمّل المسؤولية¹

إنّ التأمل لجلّ أعمال سورن كيركغور يجد حضوراً قوياً ومركزياً لأرموزة المتوحد ، وفي كلّ عمل يكتبه باسم مستعار نجد للمتوحد حضوريته القوية فيه، بحيث تكون الذاتية متعالقة بكينونة المتوحد جمالياً ويرسم فيه ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في إنسانيته، ويعيب كيركغور على أولئك القراء الذين أساءوا فهمه وعمّدوا إلى الخلط بين شخصية كيركغور وشخصية المتوحد في كتبه، صحيح أن كيركغور شدّد على ذلك ليصبح حكمته البالغة، لكنه لم يكن يشير إلى نفسه كما يقول تأكيداً على ذلك: "إن عبارة ذلك المتوحد كثر التشديد عليها إلى حدّ أنها أصبحت مثل الحكمة السائرة، وأنا...أنا المسكين كان عليّ أن أحمّل السخرية"².

لكن لماذا تهجم كيركغور كلّ هذا التهجم على الجماعة؟ أليس في الجماعة دليلٌ على الوحدة والقوة؟

يُجيبك كيركغور بكلّ لباقة عن هذا التساؤل قائلاً بأنّ الجماعة مهما كانت صوتها وتمظهرها: دينية، قانونية، اجتماعية، فكرية، حيّة قيومية، مينة فانية، سواء تكوّنت من رجالٍ عظام من قديسين وقساوسة من أغنياء أو فقراء، من نبلاء أو وضعاء فإنها تعبر في صميمها المحض على الكذب والافتراء، لأنها تعمّد إلى إذابة وصهر المتوحد في بوتقتها، وتعمّد إلى تجريد المتوحد من حسنّ المسؤولية وتبعده من طريق الخلاص والتوبة، أو تضعف

¹ المرجع نفسه، ص 60-61.

² عبد الجبار الرفاعي وآخرون، المرجع السابق، ص 61.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

من مسؤولية يجعل هذه المسؤولية جزءًا فقط من قراره الذي يتخذه¹، وبذلك يصل كيركغور إلى عقيدة راسخة مفادها أنّ الحشود لا تمتلك الحقيقة أبدًا، لذلك صلب المسيح، لأنه حتى مع كونه خاطب الجميع من ذاته، فلم يكن للجماعة شأن معه، فهو لم يكن ليدع الحشود تُساعده في مسعاه، لأنه وبهذه الحالة يدفع نفسه بعيدًا، لن يؤسس لجماعة أو يسمح باقتراع، بل سيكون ما هو عليه، الحقيقة المرتبطة بالمتوحد².

لهذا نجد كيركغور يدعو المتوحد إلى لزوم العزلة في خلواته وصلواته، بحكم أنّ صدى الحقيقة وغدق المحبة لا يتنزل إلا لحظة الحضرة الربانية التي تحتاج خلوة المتوحد فتنفيض عليه من فيوضات الرحمة وتغمره بعاطفة الحب والتعاطف الألوهي ليستشعر هذا المتوحد انتماءه إلى اللانهائي، وإذا لم تكن منعزلًا يومًا في قيوميتك الذاتية المحضة فهذا يعني أنك لم تعلم بوجود الرب ولكن لو كنت منعزلًا انعزالًا حقانيًا لعلمت في سرّك وجهرك أنّ كل شيء تقوله أو تفعله لشخص آخر يصل لالإله بمجرد إعادته، وهو يُعيد القوة الموجودة في اللانهائية ويبقى الإنسان غير واعٍ لما تقوله الأبدية عنه وماذا لو كان ما يقوله عنه صحيحًا³!

ويعود سرّ انهمام سورن بقضية المستثنى والمتوحد إلى قصة صراعه مع صحيفة كورسان وهي صحيفة كان يُشرف عليها ماريغولد سميث، حيث تضع صحيفته في صفحتها الأولى شعارًا تهكميًا يقول "اشنقوا الأرستقراطيون"، وكانت هذه الصحيفة ذات سمعة طيبة ولها قراء كثيرون من كلّ أطراف المجتمع الدنماركي، وكانت تتعرض للسخرية والتهكّم من كلّ رجالات السياسة في البلاد، هذا وقد كانت الصحيفة على لسان مشرفها

¹ المرجع نفسه، ص 63.

² المرجع نفسه، ص 64.

³ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، مرجع سابق، ص 53.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

تُبدى إعجابًا كبيرًا بكتابات سورن كيركغورد، إلى أن جاء مقال للكاتب مولر يتعرّض فيه لشخصية سورن بالتهكم والسخرية والشتم ويستهنئ بقصة حبّه لرجين أولسن فردّ عليهم كيركغورد بمقالات مسمومة تحمل نبرة حادة جدًّا¹.

شنت الصحيفة مقالات سخرية كثيرة عضدتها برسوم كاريكاتورية تتعرّض لسورن فعمّدت إلى رسم جسده الهزيل المنحني، وطريقته في المشي وتهكّمت من الأسماء المستعارة التي يستخدمها في جلّ كتاباته، هذا الهجوم العنيف على سورن جعله مثار سخرية وتهكّم من طرف العوام في الشارع حيث كانوا يلقّبونه بألقاب مثل: إما..أو، الكنغر... إلخ، فتعرّض سورن جراء ذلك إلى أزمة سيكولوجية كبيرة، وشعر بأنّ الربّ قد تخلى عنه في هذه المرحلة العصبية وتأكّد في قرارة نفسه كراهيته للحشد والجمهور، وعمّد إلى إعلاء المتوحد باعتباره جوهر الحقيقة والحرية وتأكّد كذلك بأنّ الجمهور ماهم إلاّ أدوات يُمكن التلاعب بها من طرف الصحافة والإعلام، وأنّ جلّ الجماهير لا تمتلك رأيًا، بل هي فقط تكرر ما تقوله الصحافة².

وتأكيدًا على ذلك يقول كيركغورد: "لطالما أحببتُ ذلك الإنسان الحقيقي الذي لا تخدعه المظاهر ولا ينقاد وراء اختيارات الآخرين وآراءهم، هذا الشخص الذي يعيش حياته بصدق كامل سواء أمام نفسه أو أمام الآخرين فمهما كانت طريقته الحياتية وكيفما كانت اختياراته طالما كانت صادقة ونابعة من أعماق روحه فأنا أحترمها، لقد أحببتُ دائمًا ذلك الشخص الذي يمحّص ويستغور داخله ويستطيع أن يقرّر ويعرف؛ وبالتالي يفهم ما تحتاج إليه روحه وما لا تحتاجه"³. إنّ الأمر لجميل لكنه صعب في الوقت نفسه، ففي فلسفة

¹ سورن كيركغورد، في نقد الدين الجماهيري، ص 45.

² كما نجد سورن ينقم على الاشتراكية كمذهب في قولها بأنّها تقتدر على حلّ مشكلة المساواة في إطار العالمية والجموعية مع أنّ جوهر حلّ مشكلة المساواة يكمن في التباين بين الأفراد (انظر: كارل لوفين، من هيجل إلى نيتشه، ترجمة: ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق، ج1، ص 195).

³ Soren Kierkegaard, *The journals*, p87.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

كيركغور كل شيء يكون صحيحًا مجرد أنك تستمع إلى داخلك وتختار بعناية فائقة ما الذي تريده.

إلا أننا نجد الباحث بول تيليش (Paul Tillich) (1886-1965) يخالف سورن كيركغور في تحديده لمفهومية الإيمان وربطها بحياة المتوحد، حيث يعتقد تيليش أن حياة الإيمان هي حياة جماعة الإيمان (فهو لا يزدري وهنا الجماعة الدينية الحشدوية كقاعدة إيمانية صلبة تُعيد إيمان المتوحد وتقويه) ليس في فعاليتها ومؤسساتها الجماعية فقط، بل أيضًا في الحياة الجوانية لأعضائها، والانفصال عن فعاليات جماعة الإيمان لا يعني بالضرورة انفصالاً عن الجماعة نفسها، بل يمكن أن يكون طريقة (كما في الاعتكاف الطوعي، على سبيل المثال)، لتكثيف الروح التي تحكم الحياة الجماعية، وغالبًا ما يعود من انسحب إلى اعتكافه المؤقت إلى الجماعة التي لا يزال يتكلم لغتها ويجدد رموزها. إذاً لا توجد حياة إيمان، حتى في عزلة الصوفية، ليست حياة في جماعة الإيمان، بل توجد مجموعات تربطها معًا مصلحة متبادلة، تفضّل العيش متّحدة ما بقيت هذه المصلحة. وهناك مجموعات نمت نموًا طبيعيًا كعوائل وقبائل، وستموت موتًا طبيعيًا حيث تختفي شروط حياتها. وليست أيّ مجموعة من هاتين المجموعتين بجماعة إيمان. وسواء أ جاءت المجموعة إلى الوجود بطريقة طبيعية أم بطريق المصلحة المشتركة، فإنها تظلّ مجموعة انتقالية عابرة. لا بد من أن تصل إلى نهايتها حين تختفي الشروط التقنية أو البيولوجية لوجودها لدى جماعة الإيمان، هذه الشروط ليست حاسمة: بل الشرط الوحيد لاستمراريتها هو حيوية إيمانها، فما يقوم على هم أقصى لا يتعرض للدمار من طريق المهموم الأولية والافتقار إلى تحقيقها. وأكبر برهان مذهل على

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

هذا التأكيد هو تاريخ اليهود. وهناك، في تاريخ البشرية، وثيقة الأقصى والخاصية اللامشروطة للإيمان¹.

¹ بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد (العراق)، ط1، 2007، ص 136-137.

5- مفهوم القلق المسيحي:

مفهوم القلق¹ هو من بين المفاهيم المعقدة جدًّا في المسرح اللاهوتي الكيركغوردي، ولتوضيح ضروبه وتمفصلاتته أفرد له هذا الأخير كتابًا خاصًّا أصدره عام 1844 تحت مسمى: **مفهوم القلق**، والذي يعترف فيه بأنّ هذا الأخير من أصعب المواضيع التي عالجتها السيكولوجيا على الإطلاق، والغامض في المفهوم هو طريقة تناوله من لدن سورن الذي ألَبَسَه لباسًا ميتافيزيقيًّا وأدرجَه ضمن فلسفته الوجودية المسيحية، بحيث يختلط هذا المفهوم بعلم النفس تارة وبفضايا اللاهوت تارة ثانية، وبحضور التجربة الذاتية لكيركغورد تارة ثالثة².

وقبل أن نتطرَّق إلى ماهية القلق وتمفصلاتته في لاهوت سورن كيركغورد لا بدَّ أولاً من أن نفتح على دلالات السيكولوجية وعلاقته بالمأزق الوجودي عمومًا، بحُكم أنّ القلق

¹ صارت هذه الكلمة متداولة جدًّا في الأخلاقيات والنفسيات المعاصرة، لكن بمعنى مختلف قليلًا، فهي تدلّ بنحوٍ خاصّ على استعدادٍ فطريٍّ فاعل أكثر ممَّا هو منفعل قوامه عدم الاكتفاء بما هو كائن والبحث الدائم عمَّا هو بعيد، فهناك قلقٌ خفيٌّ يمنحه الرعشة، فما يصنع الحياة يكون دومًا خروجهًا مفاجئًا من الخمول، يكون رغبة، حركة لا يملك مبادرتهما أحد، يكون شيئًا ما يقول: إلى الإمام (انظر: لالاند (أندريه)، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط 2، 2001، ص678)، كما علّق جميل صليبا في معجمه على مفهوم القلق قائلاً: القلق عند المتأخرين من فلاسفة الأخلاق وعلماء النفس، هو استعداد تلقائيٍّ للنفس يجعلها غير راضية بالواقع، فإذا تطلَّع المرء إلى الأحسن والأفضل، ونظر إلى حياته الواقعية، فوجدها مخوفة بالمخاطر - بعيدة عن تحقيق ما يصبو إليه من الكمال والسعادة، أحسَّ بالقلق والغمِّ كراكِبٍ سفينةٍ يلجُ بحرًا تعصف به الرياح من كلِّ جانب فلا يجد أمامه شاطئًا أمينًا يلجأ إليه ولا مُعيَّنًا ينقذه من الشقاء، وما القلق الذي يشعر به المرء في هذه الحالة إلَّا حنينٍ نفسيٍّ مستغيثةٍ تنشُدُّ الاستقرار فلا تحصل عليه، وتطلب الاطمئنان فلا تجده إلَّا في الإيمان بالإله، وقد يشتدُّ القلق حتى يصبح مرضًا، كما في نفوس أصحاب الوسواس الذي تغلب عليه السوداوية، وتستحوذ على عقولهم التصوِّرات المؤلمة التي لا سبيل إلى دفعها، فلا يخطر ببالهم عند القصد إلى العمل إلَّا ما قد يسببه لهم من شرٍّ، فالنفس القلقة مضادَّة إذن للنفس المطمئنة التي تتفادى بالخير وتتوكل على الرب. (انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ودار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994، الجزء الأول، ص 199-200). كما قد ينتج القلق عن صراعٍ نفسيٍّ، كما هو الحال حين يكبح المتوحد عدوانيته كما قد يصدر أيضًا عن نشاط جنسيٍّ لم يتوصَّل إلى إشباع، أو فقدان الحب الملازم عادة للحالات الحداد، تلك الحالات التي توقظ غالبًا مشاعر ترتبط بخبرات مؤلمة مرَّ بها المتوحد، والحدير بالذكر أنّ القلق في بعض الحالات المرضية قد لا يتولد من وضعيات واقعية وحقيقية، بل يكون نتاجًا لتمثّلات خيالية مرتبطة بمآزم لاواعية (...). أمَّا في الفلسفة الوجودية، فيتضمَّن القلق بُعدًا ميتافيزيقيًّا إذ يكشف عن الإنسان حول لامعقولية وجوده ولامعقولية وضعه في الوجود (انظر: من زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط 1، 1986، ص 677).

² إمام بعد الفتح إمام، كيركجور رائد الوجودية، الجزء الثاني، ص 333.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

يبدأ دومًا من خواف ورهاب غير متعيّن، أي أننا نقلق من المجهول أو اللامحدّد (اللامتعين)، وكأننا ههنا نصارع شيئًا في الغياهب ولكننا غير قادرين البتة على تحديد كنهه ومكانه، بل في حالات يتسرّب إلينا شعور غريب وغامض يهدّدنا وينتشر في جلّ جسدنا ويصيبنا بالوجل، هذا الشعور الجواني الشامل بالتهديد والخطورة يستحوذ على وجودنا برمته، حيث إن هذه الصعوبة أو الاضطراب كما يلقّب في علم النفس لا تماثلها حالة، لا يمكن عدّ قلقنا موضوعًا شعوريًا بحيث نستطيع أن نسلّط عليه الضوء ونتدارسه كقضية مؤرّقة، إنه يتجلى كحالة جوانية عميقة تقبع في كوامن نفوسنا، يجعل من ذاته ضدّ رغبتنا الشغوفة في الانعتاق منه، فمثلًا في حالات الذعر نحن نصارع، بل ونتحدّى قلقنا الأساسي في الوجود، بحكم أنّ وجودنا بادٍ للعيان على أنه يمتاز بالهشاشة وناعم بشكلٍ لا نقدر على وصفه، وعندما يندفع عبر صدفتنا الواقية الحافظة التي نحاول تغليفه وحنقه فيها، يدعنا هلعنا المقلق عاجرين.

وتبريرًا لذلك يقول سورن كيركغورد: "الإمام بالقلق مغامرة يتوجّب على كلّ إنسان أن يخوض غمارها ويتحدّها إذا لم يشأ الهلاك، إمّا بالتكر للقلق أو بالغرق فيه، لذا فإنّ الشخص الذي تعلّم أن يكون في القلق بشكلٍ صحيح يكون قد تعلّم الشيء الأكثر أهمية¹. ونفهم من كلامه أنّ المأزق الوجودي الذي يُعانيه المتوحد يصف بدقة المشاكل النفسية العملية التي يعانيتها بالإضافة إلى المعضلة الوجودية، أو بالأحرى المشكل بين الضمير الخلقى والذنب الوجودي، بين انعدام المعنى النسبي وانعدام المعنى الوجودي، وبين الوحدة الشخصية والوحدة الوجودية، لهذا لا بد من أن نفرق جيدًا بين الرهاب والدُعر العادي والقلق الوجودي، فالمتوحد لا يقتدر مهما حاول أن يقدّم دليلًا على قلقه الوجودي بوصفه ذعرًا فكلّ ما يقتدر على إبلاغه هو تقديم وصفٍ للظاهرة الجوانية له

¹ جيمس بارك، القلق الوجودي، ص 15.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

بطريقة مقارنة ليس إلا، لهذا يكون القلق الوجودي هو التجربة المنكوبة والمهددة والخطرة في معضلة المتوحد الوجودية.

وحيثما نتأمل مفهوم القلق عند سورن نجده متلاحم بصورة كبيرة مع مفهوم الخطيئة الأصلانية وتصوره حولها، فحينما يُحايته مع مفهوم الخطيئة يتجلى لنا كأنطولوجيا محضة متلاحمة مع الوجود البشري المتوحد في علاقته مع الوجود بعموميته، وحينئذ عن القلق يعني بالضرورة حضوريته المتلازمة في المتوحد، فكلّ بشري هو بالضرورة كائنٌ قلق والقلق سمة أصلانية تعبّر عن وجوده الأصيل، وتميّزه عن بقية الكائنات الحية الأخرى، كما أن الإقرار باختفاء القلق وغيابه عن المتوحد هو في الحقيقة علامة على وجوده وكلّ موجود بشري يدّعي تحرّره من متلازمة القلق، فهذا يعني بالضرورة أنّ القلق قد غار في أعماق جوانيته ودخلانيته، يخفيه عن ذاته من خلال قلقه على هذا القلق، فليس ثمة من دليل سيكولوجي روحاني يبرّر غياب القلق ولا بد لنا أن نتميّه هنا بين ماهية القلق وماهية اليأس، فالاختلاف بينهما كبير، إذ إن اليأس هو النهاية الحدّية القنوطية التي تحصل للذات في حالة عدم إحقاق ذاتها أو انفلاتها من قبضة الرب، وما زلة العقل في سلّم المفارقة المسيحية إلا دليل واضح على الوقوع في حالة اليأس بخلاف القلق الذي هو دوخة الحرية المروعة التي تصدم الموجود البشري في لحظة اتخاذ القرار بمنحى الإمكانيات المتاحة وغير المتاحة في علاقته الوجودية، ويرتبط القلق بالاختيار الذي ينحو بالمتوحد إلى الخطيئة، وإلى المجازفة التي تؤدّي بطبعها إلى القلق، وهو يشبه حالة الدوار الذي يُصاب به الإنسان حينما ينظر من هاوية سحيقة، فمن يوجّه بصره إلى هاوية يأخذه الدوار ولكن العلة ليست في الهاوية بقدر ما هي في البصر، كما يتلازم القلق مع العدم، باعتباره السالبة القصوى للوجود وللوجود على حدّ سواء - ونفهم من ذلك أنه ليست الحرية إمكان الاختيار بين الخير والشر،

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

فالإمكان يعني أنه يمكنني. وأول ردة فعل للإنسان على هذه (يمكنني) هي الفرع بمعنى محتلط بالدهشة والروعة.

هذا الفرع هو بداية حرية عالقة بذاتها، مقيّدة بذاتها وليست مقيّدة بالضرورة أو الحتمية بعد. كل إمكان يعني أيضاً إمكانات واحتمالات. الحرية هاوية لانتهائية من الإمكانيات. والفرع هو دوخة الحرية الحاصل عند الانتقال من الممكن إلى الفعلي، حين ينظر الإنسان إلى الأسفل تحت قدميه ويرى هاوية الإمكانيات والاحتمالات اللانهائية السحيقة، فيتمسك على الحافة بنهائيته كي يحافظ على نفسه، هنا تخضع الحرية لهذا الدوار أو الدوخة وبعدها يتغيّر كل شيء فحينما تستيقظ الحرية من جديد سيرافقها شعور بالذنب إنهما خطيئة الحرية الأولى¹. كما لا يقتدر الموجود البشري المفرد على تلافي القلق، لأنّ موضوع هذا الأخير هو العدم، أو بالأحرى مواجهة المتوحد للاشياء والقلق ما هو في النهاية إلاّ تعبير عن تناهي الموجود البشري وليس في مستطاعه القضاء على تناهيه فوجود الموجود المتناهي في عالم متناهي الساعي إلى اللامتناهي هو التمظهر الأقوى لحالة القلق².

والقلق الأصيل وفق التصور الكيركغوردي هو حقيقة الحرية، ويُقحم كيركغور الذاتية في بنائه لمفهوم الحرية، فالحقيقة هي الذاتية والحقيقة تتعالق بالذاتية في صميمها، والحقيقة نتاج القرار الذاتي الحميم، كما أنّ هذه الحرية لا يمكن لها أن تتحقّق إلاّ في الأفعال الحرّة، التي تنبجس عن القرار والاختيار الأوحد المتاح للكينونة البشرية هي الاختيار بين ضربين هما: الخلاص الأبدي أو اللعنة الأبديّة، وفي الأخير ليس هناك إلاّ حقيقة واحدة مثلى هي السعادة الأبديّة في شخص المسيح، والقرار الأمثل الذي يجب أن ينهجه البشري هو الذود ب حياة مسيحية رحبة. ثمة تواشج كبير بين الذات واختيار الحرية عند سورن

¹ عزمي بشارة، مقالة في الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت (لبنان)، ط1، 2016، ص 51-52.

² المرجع نفسه، ص 343.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

كيركغورد، بحكم أنّ كلّ اختيار هو في الحقيقة اختيار للذات الأزلية، هاته الأخيرة التي ترتبط بمقام الإله، الذي أغدق عليها سمة الخيرية، فمقام الاختيار ههنا هو مقام جَلَل، يتلازم حثيثاً بإرادة الخالق الذي يسيّر حياة الإنسان وفق ضابطة الخير وينأى به عن براثن الشر، هذا على الرغم من أن الاختيار يحتوي في كوامنه اختياريًا بين الخير والشر.

ونفهم من ذلك أنّ الحرية العميقة ما هي إلاّ تعبير صادق عن ذاتية محضة يُعانيها ويعيشها الإنسان في ملكوته الجوانيّ الخالص، وهي وحدها التي تفصل كيانه عن بقية الكيانات الجوانية التي لا تعي هذه الحقيقة السرمدية، فالحياة الإنسانية لا تبدأ إلاّ مع النأي بتأنا عن ما يتعلق بمكامن الحياة الحيوانية، وهنا نحذق بجلاء الفرق بين الحيوانية الغريزية البهيمية والحياة البشرية الخلقية، فالحيوان يسير وفق دافعية عمياء عمهية، بينما الإنسان يستطيع أن يسيّر حياته وفقًا لقراراته الخاصة وقدرته على الاختيار بين الممكنات، إذًا فالحرية في الحقيقة ما هي إلاّ اختيار ولما أختار فإنني أعي جيدًا كياني الوجودي، أي في ذلك القرار الذي أتخذه لأصير ذاتًا محضة، ويُجاث سورن بين الحرية والمُنزل الأخلاقي وتصبح الحرية في لبّها أطروحة أخلاقية، فمن خيرات الحرية الممكنة إذا صحّ هذا التعبير هي الخير الجوهرية الذي يجلبه الوجود الأخلاقي بوصفه متممًا لجوهر الحياة الحسيّة، ونفهم من ذلك أنّ الكائن البشري حينما يعمد إلى الاختيار فإنه يؤكّد منحاه الوجودي، فهو لا يُعتبر شيئًا قبل الاختيار، وهذا الأخير يعتبر كلّ شيء لما يختار فيضمن من ضمن الممكنات كلّ ما يمكن تصوره وإحقاقه، بحكم أنّ وجوده يسبق ماهيته، وسلسلة الإنجازات التي يحقّقها تصنع له ذاتًا وماهية تتمظهر في شتى دروب حياته، كما يكون اختياره ههنا اختياريًا مطلقًا وهذا المطلق هو الذات في حقيقتها الأزلية والذات لا يمكنها أن تختار إلاّ ذاتها، وهذا الاختيار يكون مطلقًا، ويجب أن نفهم بأن الذات وفقًا لتصور الكيركغوردي تختار لأنها حرة، وحينما تختار فإنها تختار ذاتها المطلقة لهذا تتعالق الأمانة في رقبة هذا الإنسان لأنه لما

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

يختار اختياراً حرّاً يكون قد تحمل كامل المسؤولية عمّا ينجرّ عن أفعاله تحملاً كاملاً تامّاً غير منقوص، وبالضبط في هذا الشقّ يتبلور مفهوم الإيمان العميق عند سورن، لأنه لا يتجسّد إلاّ تحت طائلة الحرية والاختيار ومن دونهما لن يكون له مقام، كما أنّ هذا المعتنق الإيمان الذي يتغلغل في نفسية الإنسان المؤمن هو فعل حرّ، وأنّ الإله لما خلق الإنسان لم يجرّده من أهمّ مُلازم له في كينونته ألا وهي الحرية.

وعندما تُتاح للذات إمكان الإمكانيات، بين الاختيار والإحجام عن ذلك، ويتجلى أكثر في المنزل الأخلاقي لأنّ الذات في هذا المنزل تنتقل من حالة الإمكان إلى حالة الفعل، ولا بد لنا ههنا أن نوضح أكثر مقصود كيركغورد بإمكان الذات، إذ هي المنطقة التي لم تتخذ فيها قرارات بعد أي القرار في لحظة الشّيمية¹، فهو ههنا يكتسي طابعاً ميتافيزيقياً غير متحقّق بعد في الواقع، كما يتلازم القلق مع المحطات الأنطولوجية الثلاث للموجود البشري ألا وهي: المستقبل، إمكانيات الذات، وحرية الذات وكثيراً ما يكون القلق مقلّماً بصورة مريعة حينما يستشرف على المستقبل، لأنه ببساطة الإمكان الهاجسي لمآلات الوجود الممكنة مستقبلاً².

يقول سورن تأكيداً على ذلك: "إن القلق يتعلّق بصورة حثيثة مع الحرية بحيث يمكن أن ننته ههنا بدوار الحرية، لأنّ الإمكانيات الممكنة العارضة للذات في لحظات الاختيار المحض تجعلها بين الإقرار أو الرفض، بحيث تتسم هذه الحديثة بمنطقة عدم الاختيار والتي

¹ إن الشّيم، كما يظهر من المراس المعيش لهذا الفعل، هو فعلٌ وجودي عند الإنسان العربي، أي إنه يدخل في ماهيته الحضورية في هذا الكون. وما نستنتجه من المقاييس وغيره من المعجمات هو أن الشّيم: فعلٌ يشتمل إمكان أن يكون حركة دخول وأن يكون حركة خروج أيضاً، فهو ذو بُعدين، وهو تقديراً لحاية ما يبدأ الآن أو مآله، وهو صورة الأصل لحظة انكشافه الأول للناظر إليه، وهو يقين بحدوث الشيء على الرغم من أنه قرأ أنّ أول بانتظار حدوثه. إذ، فيه ظهورٌ على الرغم من الغياب. فالشّيم هو حركة انشيام الشائم في المشيمة من أجل الشّيمة الظاهرة أثارةً وهي نقطة بداية في آن. (انظر: خالد كموني، الشيمية و الزمانية في الذهن العربي، مجلة تبين للدراسات الفكرية و الثقافية، العدد 19، فبراير 2017، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، ص ص 08-09).

² إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص 343.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

تبقى في لحظة ترقّب لما سيكون عليه الموجود في المستقبل وهذه اللحظة كمونية تستشعر مسؤولية المنحى الذي ستؤول إليه الذات، حينها يكون القلق تجلي لهذه اللحظة¹.

ونفهم من ذلك أنّ الذات تستحضر القلق عندما تكون أمام حريتها الخاصة، كما نفهم ههنا كذلك أنّ لحظة القلق تتدثّر جوهرياً بالمستقبل والإمكان والحرية بصورة وثيقة، وحضور المستقبل في الذات يبعث على تمثّل الإمكانيات التي ستؤول إليها الذات في قادم الأيام حيث تمارس قراراتها وفقاً للحرية الخاصة الموهوبة لها، كما أنّ القلق له مقربة حميمة من الذات بحُكم أنّ المتوحد يستشعره ويتعاطف معه في الآن الذي ينفر منه فيعمد للتملص والهروب منه، فهو نفور مع تعاطف وتعاطف مع نفور، وهنا يتصوّر البشري القلق كدوار ودوخة بحُكم الغموض الذي يتلبسه².

كما أنّ القلق تعبير صادق عن الحالة الأصلانية للمتوحد بحكم أنه ضرب من الامتثال للفطرة أو بتعبير أدقّ للبراءة الأولى التي كان عليها الكائن البشري في نشأته الأولى، وهذا القلق الأصلاني موجودٌ حتى عند الأطفال ويتمظهر في بحثهم الدؤوب عن المغامرات والسعي نحو ما هو مهول وجسيم وفي اللهث وراء حلّ الألغاز والأسرار الغامضة فهو بمثابة روح حاملة تنتظر التحقّق، هذا بالإضافة إلى مُحاينة القلق للروح، فلولا وجود الروح لما كان هناك قلق وكلّما صعد المتوحد في منازل الوجود ازداد قلقه عمقاً ليصل إلى أقصى حدية ممكنة مع المنزل الديني، ويعتبر سورن أنّ المرأة أكثر قلقاً من الرجل بحُكم أنّها استمدّت كينونتها من كينونة أخرى متخارجة عنها، فقد كانت حواء وجوداً مشتقاً، صحيح أنّها خُلقت مثل آدم لكنها خلقت من مخلوق سابق عنها أنطولوجياً، وصحيح أنّها

¹ Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, p 43.

² إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص 344.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

كانت بريئة مثل آدم لكن كان لديها هاجس الاستعداد للوقوع في الخطيئة، وهذا الاستعداد ناتج عن حسية أعظم للذات المشتقة¹.

ويفرق سورن بين ضربين من القلق الأنطولوجي: قلق ذاتي وآخر موضوعي، حيث إن القلق الموضوعي يحيل إلى تأثير الجنس البشري على المتوحد في حين يُشير القلق الذاتي إلى تأثره واستجابته لهذا التأثير²، والذي يهمننا ههنا في هذا المبحث هو القلق في المسيحية والذي هو قلق ديني، وهو يناظر في ماهيته الأصلانية المنزل الديني عند كيركغورد، والقلق ههنا يفهم في سياق علاقته بالخطيئة الأصلانية، ويتمظهر قلق المسيحية في ثلاثة أصناف مختلفة، الصنف الأول يدعوه كيركغورد بالقلق الشيطاني وهو قلق ابتليت به أرواح البشر في الأزمنة المعاصرة حيث ينتج عن اختفاء الإيمان واليقين العميق في القلوب ومن نعوت المتوحد المبتلى بهذا الضرب من القلق أنه يتوقع على ذاته وينأى بروحه على التعالق بقلوب الآخرين، حالة كحال الحيوان الجريح المطارد ينزف دمًا لكنه لا يطلب النجدة من الآخرين ليساعده على لعق جراحه، وهذا الجرح هو الخطيئة، إذ ينغلق المتوحد على دخلايته الخالصة وخطيئته، والصنف الثاني من القلق المسيحي هو قلق العبقرية المباشرة وفي هذا الضرب من القلق يبقى المتوحد متخارجًا عن ذاته ولا يتموجد إلا من خلال علاقته بالآخرين، ولا يكون المتوحد ههنا عظيمًا في نظر نفسه، لأن كل أحواله وأفعاله متجهة نحو الآخرين على نحو مباشر، والصنف الثالث من أصناف القلق المسيحي ينعته سورن بقلق العبقرية الدينية بحيث إنه في هذا الضرب لا تقنع الذات في البقاء مع المباشرة، لكنها تغوص في أعماق ملكوتها الدخلائي لتصل إلى ما هو إلهي كنوع من الفناء الجواني في الجوهر المتعالق مع الربانية، وتخرج من عالم الدنيوية والزمان إلى عالم الحرية المطلقة المحايثة

¹ إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص 347.

² نفسه، ص 350.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

لأزليّة الرب، وتأكيدًا على ذلك يقول سورن في كتابه **مفهوم القلق**: "إنه حينما تنحو العبقريّة الدنيوية إلى ملكوتها الجواني الخالص تتلاحم بصورة مطلقة مع الحرية، وههنا بالفعل يلتحم ما هو دنيوي زمني مع ما هو أبدي، ويعظم قلقه الإنسانيّ الأصيل، ويبلغ معه درجة الكمالية ومبلغ الحقيقة الإلهية"¹.

وبذلك فتولّد القلق عند كيركغورد ينطلق من شعور المتوحد بحريته ومسؤوليته ومن ثمة بخطيئته، ويصاحب القلق حالة التعلّق التي يعانها المتوحد أثناء الاختيار، ففي هذه الحالة - حالة التعلّق بين الإمكانيات المختلفة - يشعر المرء أنه قدرة خالصة، وهذه القدرة لا نستطيع أن نقطع بوجودها قبل أن نمارسها فعلاً، ولذلك كانت مرتبطة بالعدم، فوجودها ليس شيئاً آخر غير الفعل الذي نقوم به فهي تتجه نحو المستقبل ليس شيئاً وعليها أن تحدّده أو نحو عدمٍ يجب أن تُحيله إلى الوجود².

وبذلك فمفهوم القلق عند كيركغورد وجدّ ما يدعمه في أنطولوجيا مارتن هيدغر، إذ إن هذا الأخير تحدّث عن السقطة أو بالأحرى الخسران في عالم الابتذال والتشرذم لما يساير الوجود الزائف، وينأى بنفسه عن هاجس الوجود الأصيل الذي هو في حقّانية الأمر جوهر ذاته المهدورة في عالم الشتات والأشياء، فالكائن هنا أو الدازاين وفق تعبير هيدغر يهرب من نفسه ومن العدم الذي يحاول أن يعدمه، بحكم أنّ العدم توليفٌ متواشجٌ مع نسيج الوجود برمته ويتمظهر أو بالأحرى ينكشف في خبرات المتوحد في حالات اليأس (واليأس ههنا ليس يعني المفهوم الدارج عندنا المرتهن بالشعور الآني بعدم إحقاق بعض المزايا الحياتية الزائفة فنشعر في كوامن نفوسنا بنوع من الملل والسأم، بل اليأس الشامل المطلق غير المحدّد المعالم، والذي يحصل لنا ولا نجد تفسيراً واضحاً ويُلازمنا حتى الموت)، كما ينبجس العدم

¹ Soren Kierkegaard, *The Concept Of Dread*, p 108.

² فؤاد كامل عبدالعزيز، فلاسفة وجوديون، ص 18.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

كذلك في تجربة القلق (ولا نعني بالقلق ههنا ذلك الذي يتدثر بدثار الخوف من حادث قادم، وإنما هو تهديد مكشوف ينشأ من العدم الذي يطن في دخلانيتنا) - ونتجلاً في كلِّ فعلٍ من أفعال الوجود بحُكم أنّ كلَّ فعلٍ يستلزم اختيار ضرب واحد من ضروب ممكنة، ودحر سائر الممكنات الأخرى، فهو يحمل معنى العدم ويستلزم العدم ويفرزه، ولهذا يتوجّب على الإنسان أن يعيش في القلق لكي يحدق حقانية وجوده، ذلك أنّ المتوحد بطبعه ميّال إلى الفرار من وجه العدم المائل في صميم الوجود، وذلك بالسقطة في عالم الناسوت والتشتت في اليومي الحياتي الزائف ولكي يعود إلى جوانية ذاته لا بد له من قلق عظيم يوقظه من سباته¹.

هذا ويعتبر هيدغر أنّ الوجدان الحقاني للقلق هو الانبجاسة الفريدة للدازين، ولكن بأي ضرب يكون القلق وجداناً متميزاً وفريداً؟ كيف يحاith الدازين هذا الوجدان من خلال كينونته المتفرّدة أمام ذات نفسه، بحيث يمكن من حيث الظواهر أن يكون الكائن المنبجس في القلق بما هو كذلك معيناً في كينونته، وبعبارة أخرى يمكن أن يهياً هذا التعيين كفاية؟

لكي نقتدر الولوج إلى غياهب الكينونة الخاصة بكليانية الكلّ البنيوي، يسلك هيدغر درب التحليلات الملموسة للانحطاط والوضاعة، والتي تعمّد فيها الذات إلى الانهماك في همهمات الهُم والعالم المشغول به قد يكشف بصورة أكثر وضاحة عن شيء من قبيل هُروبية الدازين أمام ذاتيته من حيث هو إمكان أصلايّي على أن يكون ذاته، وبذلك ففي هذه الهروبية لا يحمل الدازين نفسه بالتحديد أمام ذاته، بحُكم أنّ نكوص

¹ رولو ماي وإرفين يالوم، مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة: عادل مصطفى، مراجعة: غسان يعقوب، دار النهضة العربية بيروت، ط1، 1999، ص 27-28.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

القهقري يؤدي طبقاً للمنحى الأكثر فزادة للانحطاط بعيداً من الدازاين، بيد أنه عند ظواهر كهذه ينبغي للبحث أن يحتاط من أن يخلط التخصيص الكينوني-الوجودي مع التأويل الأنطولوجي-الوجوداني، أو يعمد إلى إغفال القواعد الفينومينولوجية الموجبة لهذا، والكامنة في ذاك.

فعلى المنحى الوجودي، لا شك أنّ أصلانية أن نكون ذواتنا هي في الانحطاط مغلقة ومكبوتة، لكن هذا الانغلاق ليس سوى ضربٍ من الحرمان من انفتاح ما، ينبجس من حيث هو ظاهرة في أنّ هروبية الدازاين إنما هي هروبية أمام نفسه، ففي الذي من أمامه تكون الهروبية مخرج الدازاين بالتحديد وراء نفسه، إنه فقط من جهة ما يكون الدازاين، على المنحى الأنطولوجي، محمولاً أمام نفسه على نحوٍ جوهري من طريق الانفتاح الذي ينتمي إليه بعامة، إنما يمكن له أن يهرب من أمام ذاته، ففي هذه الهروبية السافلة على حدّ توصيف هيدغر ليس من شأن ما من أمامه يكون الفرار أن يُدرك، ولا حتى أن يجرب أيضاً في إقباله، وإذ ذلك كذلك ففي صلب هذه الهروبية عن ذاته هو منفتح هناك، إن الهروبية الوجودية الكينونية إنما توهب من جهة الظواهر وذلك على أساس طابع الانفتاح الذي له، إمكان أن تتشبث بواشح وجوداني-أنطولوجي بما من أمامه يكون الهروب بما هو كذلك، ففي مجال (بعيد عن) الكينوني، الذي يحاith الهروبية يمكن لما من أمامه يكون الهروب أن يجذب وأن يُحمل إلى التمثل، وذلك ضمن إقبال يُتأول على نحو ظاهري¹.

وبذلك ينعت مارتن هيدغر سافلية ارتكان الدازاين إلى همهمات الهمّ والعالم الشغوف به هروباً من أمام ذاته، ولكن لا يعني ذلك أنّ كلّ: "نكوص قهقري أمام" و"كلّ إعراض عن" بالضرورة هو هروبية، فنكوص القهقري المؤسس في الوجل أمام ما

¹ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، الناشر: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، سبتمبر، 2012، ص 350-351.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

يفتحه هذا الوجل، أمام ما يُقيمه من تهديدات هو الذي له طابع الفرار، ولقد بيّن تأويل الوجل من حيث هو ضرب من الوجدان أنّ ما أمامه يكون الوجل هو في كلّ مرة كائن داخل العالم، من جهة معينة، يدنو في القرب، مسيء، وهو يمكن أن يتخلف، إن الدازين يُعرض عن ذاتيته في الانحطاط والسافلية، وإنّ ما أمامه يكون هذا التقهقر ينبغي للعموم أن يكون له طابع التهديد، وعلى ذلك هو كائن من نمط كينونة الكائن الذي يتقهقر، هو الدازين عينه، إن ما أمامه هذا النكوص القهقري لا يمكن أن يُدرك بوصفه مؤدّيًا إلى منحى الوجل، بما أنّ مثل هذا هو يعترضنا دومًا بوصفه كائنًا داخل العالم، إنّ الهاجس التهديدي الذي هو وحده يمكن أن يكون له القدرة على أن يكون موجلاً، والذي يكشف عنه في الوجل، إنّما يأتي دومًا من كائن داخل العالم¹.

لذلك فإنّ نأي السافلية ليس هو أيضًا ضرب من الهروبية، قد يجد أساسه في وجل ما من الكائن الذي داخل العالم، إن طابع الهروبية المؤسسة على هذا المنحى لا ينسب إلى الإعراض بقدر ما أن هذا الأخير ينأى بجانبه نحو الكائن الذي هو داخل العالم في شكل انغماسية فيه، فإنّ نأي السافلية يتمأسس على الأرجح في القلق² الذي هو وحده من جهته ما يجعل الخوف ممكنًا³، ومن أجل حذق بعض جنبات الحديث عن الهروبية السافلية للدازين من أمام نفسه ينبغي أن نتذكر الكينونة في العالم، من حيث هي اللبنة الجوهرية للكائن، إن ما أمامه القلق هو الكينونة - في - العالم بما هي كذلك، كيف يتباين من حيث الظواهر ما أمامه يقلق القلق، عمّا أمامه يخاف الوجل؟، إن ما أمامه القلق ليس

¹ المرجع نفسه، 353.

² الملاحظ هنا أنّ مارتن هيدغر لا يودّ البتّ في قضية علّة الانحطاط الحفّانية التي تُودي بالدازين إلى السافلية (النزول إلى برائن عالم همهمات المهم)، بل يعتمد في بعض مواضع كتاب الكينونة والزمان إلى الترجيح مرة والاحتمال مرّات عديدة، وكأنّ القلق هنا قد يكون هو علّة السافلية، لكن لا شيء مؤكّد ولا أمر قطعي. وهذا بحكم غموض ماهية القلق ودمسه.

³ يحاول هيدغر هنا البتّ في سببّ الوجل، فإمكانه مرثَهَنُّ بوجود القلق، وليس العكس.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

كائنًا داخل العالم، من هنا لا يمكن من حيث الماعية أن يكون هناك رابطة وظيفية معه، والتهديد ليس له طابع ضررٍ معين قد يُصيب المههد بالنظر تحديداً إلى مقدرة - كينونة واقعية خاصة، إن ما أمامه القلق هو غير معين تماماً¹، وهذا اللاتعين ليس فقط هو يذر من دون حسم على المستوى الواقعي، أي كائن داخل العالم هو الذي يهدد، بل يعني بعامة أنّ الكائن الذي داخل العالم هو غير ذي شأن. فلا شيء مما هو تحت - اليد² ومما هو قائم داخل العالم قد يعمل ما أمامه يقلق القلق، إنّ جملة الرابطة الوظيفية التي من شأن ما هو تحت اليد وما هو قائم، المنبجس عنها داخل العالم.

لهذا يكون توصيف أن نقلق بمعنى أن نفتح على العالم من حيث هو عالم فتحًا أصلاً وبلا وساطة، ليس أنه قد تمّ في بادئ الأمر صرف النظر بتفكير وتدبر عن الكائن الذي داخل العالم فلا يفكر إلا في العالم الذي أمامه من بعد ينشأ القلق، بل القلق، من حيث هو ضرب من الوجدان، إنما يفتح رأساً العالم بما هو عالم، بيد أنّ ذلك لا يعني أنه في نطاق القلق قد تصوّرت عالمية العالم، كما أنّ من شأن القلق من حيث هو وجدان أساسي أن يفتح بطريقة كهذه، ذلك أمر الدليل الأقل انخياراً عليه هو مرة أخرى التفسير اليومي للدازين والكلام اليومي (الثرثرة اليومية في عالم الناس)، وفي القلق من شأن المرء أن يكون "في وحشة"، وشعور الوحشة مختلف تماماً عن شعور الغربة والوحدة والانعزالية، لأنه مرتبط غالباً بفرع مريع يطن في النفس ويتلازم مع القسوة، وهنا ينكشف أن القلق ليس مجرد شرود وضلال وتيهان، أو انحراف عن الطريق الصحيح، فهو شعور بالاصطدام

¹ يبدو أنّ هيدغر هنا بدأ يحيط القلق بمهالة سوداء غامضة، من منظور أنه عدم القدرة على التحديد أو التعيين، مشابهاً لحالة عدم التعيين في علم الرياضيات لكنها في سياق أنطولوجي بحت غير قابل للقياس، وعدم القدرة على تعيين القلق دليل على حالة التحجّب عن الوجدان أو غرابة الشعور به وجدائياً في بعض الحالات.

² تحت اليد تعبير هيدغري للكيفية (تحت كنف أو الرعاية)، وهو تعبير لاهوتي عميق نجد ما يُقابله في التراث المسيحي وكذلك الإسلامي والذي يعبر في الغالب عن رعاية الربّ للكائنات التي خلقها، لكن هيدغر هنا لم يصحح بأن الكيفية تعبير عن الرب، بل تركها في غموضها الكينوني.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

الجدري بكيونتنا في العالم وبالعالم فينا، إذ يقول هيدغر في درس صيف 1925 أنه ليس القلق سوى تجربة الكينونة في العالم فحسب، لأنّ الوحشة لا تعني هنا مجرد الغربة عن شيء من الأشياء، بل الاضطراب العميق القاسي بإزاء العالم نفسه، مع القلق من حيث هو وشحة أصلانية جذرية يفقد الدازاين بيته (مقامه) وينفصل عن موطنه ولم يعد عند نفسه، وفي هذه الحالة يحصل ضرب من عدم التعيّن المخصوص لما عنده يجد الدازاين نفسه على قلق: اللاشيء ولا مكان، لكن الوحشة تعني بذلك في عين الوقت ألا يكون المرء في بيته، ونفهم من ذلك أن القلق أصلي فينا لأنه ناجم عن وحشة أصلانية في وجداننا لأنفسنا، ومن ثم فالقلق ليس فقداناً للألفة مع العالم كأنها سابقة عليه، بل الألفة نفسها مشتقة من ظاهرة الوحشة الأصلانية بإزاء واقعة الكينونة في العالم، وقبل كلّ ألفة قد يصطنعها لنا انتماؤنا إلى "عالم الهُـم" الخاص بمجتمعنا، هناك الوحشة من كوننا ملقى بنا سلفاً في العالم (من دون مشورة ومن دون تبرير لماذا وجدنا هكذا وهنا وليس في مكان آخر؟)، وكوننا قد سلّمنا إلى العالم من دون أي اختيار، ولذلك أيضاً يكون القلق أكثر أصلانية من الوجل، فالوجل خوف بإزاء كائن داخل العالم، أما القلق فهو بإزاء العالم نفسه¹.

وبهذا نفهم ممّا سبق ذكره أنّ ماهية القلق عند مارتن هيدغر تنشأ من الوجود في العالم في حدّ ذاته، فسبب القلق الوجودي هو أنه لا كينونة له في العالم، وهكذا الذوات لا تقتدر على مواجهة سبب الذعر، حيث لا يأتي التهديد من شيء قريب أو في المتناول، كما أن الموجودات التي تحيط بنا في العالم لم تعد ذات صلة أبداً، كما أنّ الذعر لا يؤذينا كما تؤذينا فيها الأخطار الموضوعية، ولا احتمالات محدّدة يمكن صدّها، أما حينما نتباحث قضية حول ماذا يدور القلق، فإننا نجد بأنه أمر لا سبيل إلى معرفته تماماً، ما يجعلنا قلقين وجودياً هو اللامكان، واللاشيء والعدم، حيث لا يعرف القلق على وجه التحديد

¹ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 358-359.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

ما الذي يجعلنا قلقين، فنحن نبدو قلقين بإزاء وجودنا في العالم، وليس بوسع التهديد أن يقرب نفسه من اتجاه محدد، القلق كان هنا ومع ذلك فإنه في اللامكان، والتهديد قريب بحيث يكتُم علينا أنفاسنا، ومع ذلك فحين نبحث عن السبب نجده في اللامكان¹.

وليس هناك ما هو أكثر هاجسية وأدعى إلى القلق الأنطولوجي من تلك الحقيقة التي تقف للإنسان بالمرصاد وتحوّل دون استمرار تحقيق إمكاناته: حقانية الموت، إن الوجود البشري هو في الحقيقة وجود من أجل الموت، أو بالأحرى وجودٌ يسير بخطى ثابتة نحو الموت، فبمجرد أن يولد الإنسان يكون ناضجًا للموت، وكلّ حي يحمل في كينونته بذور فناءه، لكن البشر مع ذلك كائنات تفرّ من الموت ويحاولون أن يتناسوا هذه الحقيقة الموجهة والمخيفة، وكلّ كائن فرد يموت فردًا لا يمكن لأحد أن ينوب عنه في هذه الحادثة الأنطولوجية الرهيبة، وبهذا يكون قلق الموت أعلى وأشدّ انكشاف وانجاس وجودي ذاتوي وهو من أكثر الممكنات البشرية أصالة وجوهريّة.

¹ جيمس بارك، القلق الوجودي، ص 35.

6- مفهوم اليأس:

"عصرنا هذا هو عصر اليأس"

كيركغورد "المرض طريق الموات"

إن اليأس¹ في نعوته القداسية هو من أعمق المفاهيم المسيحية الدارجة في المسرح اللاهوتي الكيركغوردي، وتكمن قيومية هذا المفهوم في تواشجه أو بالأحرى تشابكه الغريب مع ما يمكن أن نطلق عليه بعلم النفس المسيحي التنويري، ولبسط مقارباته ومحاولة اكتناه أقانيمه أفرد له كيركغورد كتابًا حمل عنوان: **المرض طريق الموات، عرض مسيحي نفسي للتنوير والبناء** ونشر هذا الكتاب في أوائل عام 1849 وجاء باسم مستعار كعادة كيركغورد وبطله هو "كليماكوس" والمثير أن هذا الكتاب كتب في فترة وجيزة جدًا أي فيما يربو عن أربعة أشهر فقط، والغريب كذلك أن كيركغورد كان يلمح كثيرًا في كتاباته السابقة إلى مفهوم اليأس، ولكنه لم يفرد له كتابًا خاصًا يبسط فيه هذا الأفهوم ويوضح عقيدته المسيحانية حوله، وهو الكتاب الذي يظهر فيه كيركغورد كيسوع جديد يخاطب حواريه

¹ اليأس انقطاع الرجاء، وضياح الأمل ويرادفه القنوط، تقول ولا تقنطوا من رحمة الله أي لا تيأسوا، وكلّ يأس في القرآن فهو قنوط، إلا الذي في سورة الرعد فإنه يعني العلم واليأس خطيئة دينية، لأنه كفر بنعمة الإله، وخطيئة أخلاقية، لأنه اعتداء على النفس، وانتحار أدبي تدريجيّ واليأس المطلق هو الموت (انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب ودار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994، الجزء الثاني، ص 587)، ويعلّق رفيق العجم على القنوط في موسوعته عن مصطلحات الفكر العربي والإسلامي قائلًا: "القنوط لوعة القلب لقطع الأمل عن حصول المرغوب (انظر: رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الجزء الثاني، ط1، 2002، ص 851). ويعلّق كميل الحاج في الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي عن مفهوم اليأس قائلًا: "هو عكس الرجاء، وهو خيبة أمل تسبّب حالة من القنوط والتراخي، أما أسبابه فعديدة: أحيانًا يكون اليأس حالة من البؤس الشديد، أو موت الأحبة، أو فقدان كلّ أمل بتحقيق المثل العليا، وينتج عن اليأس شعورٌ بالعزلة ويحسّ المرء المصاب باليأس بفقدان الروابط بينه وبين مجتمعه، خاصّةً، وبينه وبين بني البشر عامة، وينتهي اليأس في الكثير من الأحيان بالانتحار، لذلك قد حدّرت منه ونهت عنه كلّ الأديان الموحّدة، واعتبرته بمثابة كفر بنعمة الله، ونوع من الخطيئة الأخلاقية لأنه اعتداء على النفس (انظر: كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000، ص 678).

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

بلغة لاهوتية ملغزة ومعقدة لا يفهمها الكفار من معاصريه وهي أمثلة قبس كيركغورد نورانيتها من يأس والده، لأنّ والد كيركغورد كان دومًا يستحضر عبارة: **اليأس الهادئ**.

وعلينا أن لا نخلط ههنا بين مفهوم القلق ومفهوم اليأس عند كيركغورد، بحكم أنّ مفهوم القلق يتشابك جوهريًا مع الحرية، أو هو بتعبير سورن دوخة الحرية التي تحصل لنا حينما تتوقّد الروح لإيقاف التحليق وتنظر الحرية من مكانٍ عالٍ لإمكانيتها وهي تتمسك بالمحدود لدعم ذاتها أو بشرح أبسط هو ذلك الشعور الذي يختلج في باطن نفسيتك وقد وُهبت لك الحرية المطلقة للاختيار الذي سيحدّد في النهاية قرارك الشخصي المطلق، هذا القرار سيُشعرك بالدوار لا محالة لأنّ القلق وفق تصوّر كيركغورد هو دوخة الحرية، والقلق شعور قديم يتواشج بالإنسان منذ نشأته الأولى ويرتبط دومًا بالخوف وأكبر هاجس لتكوين القلق هو مخاوف الموت، والحلّ الأوحيد لتلافيه هو في الزهد والتجرّد لخدمة الحقيقة الربانية والاستعداد للتضحية في سبيل الرب والإيمان وحده هو طريق المتوحد إلى النصر، أمّا اليأس فهو مرض من أمراض الروح والنفس ويتخذ أشكالًا ثلاثة وفق كيركغورد، فاليأس ليس بأن تكون شاعرًا بامتلاك الذات واليأس بآلا تريد أن تكون الذات، واليأس بأن تريد أن تكون الذات، ويفهم اليأس في جوهره لما يتعالق مع الخطيئة، فالمتوحد الخطّاء هو فرد يائس بصورة أو بأخرى، والغريب أن سورن كيركغورد كتب مؤلفه **المرض طريق الموات** من طريق اسم مستعار وأضاف اسمه كمحرّر علمي لهذا الكتاب، فقد تواضع كيركغورد بسبب المثالية المتعالية لهذا العمل لدرجة أنه لم يستطع المغامرة بنشره باسمه، معتبرًا أنّ مهمته الجوهريّة في هذا الكتاب هي طرح لغز اليقظة والصحوّة لإنتاج عملٍ ديني وجمالي متوازن في الآن معًا¹.

¹ سورين كيركجارد، **المرض طريق الموات**، ترجمة: أسامة القفاش، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2013، ص 05.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

ويوضح كيركغورد أنقنوم اليأس من خلال دراسته وعلاقته مع المرض، هذا الأخير الذي لا يؤدي إلى الموت، فالمرض لن يؤدي إلى الموت ويتهكم سورن من هذه العبارة ليعود إلى إلغاز¹ الذي بالرغم من قناعته الراسخة أنّ المرض لا يؤدي إلى الموت مات إلغاز، وحينما أساء الحواريون حذق ما قاله اليسوع فيما بعد إلغاز حبيننا نام، ولكنني أذهب لأوقظه²، وقال لهم بشكل واضح وصريح بأنّ إلغاز قد مات إلا أن هذا المرض لا يؤدي البتة إلى الموت، بل كما كان المسيح قانعاً به فعَل لأجل مجد الرب وتمجّدية ابن الرب به، ولما عمد اليسوع إلى قبر إلغاز قائلاً: هلم مبعوثاً من قبرك ألم يكن جلياً للحواريين أن هذا المرض ليس مواتاً، ومع ذلك وبعيدا عن كون السيد اليسوع تلفظ بمثل هكذا قول، أليس هو في الحقيقة العلوية "قيامة"، فوجود اليسوع أمام مقبرة إلغاز للدليل صارخ على أنّ هذا المرض ليس للموات، إذ ما فائدة قيامة إلغاز من الموات وبعثه، وما قيمة وجودانيته إذا لم يُثم مبعوثاً من مواته ويعيش الحياة مع كلّ مَنْ يؤمن به³. لأننا ههنا أمام مفارقة كبيرة تجبل الواحد منّا حينما يقول هذا العذاب أسوأ من الموت، لهذا تبقى الأشياء بعداباتها تؤلم

¹ إلغاز (أو إليعازر Eleazar؛ تُنطق (/ɛli'eIzə/). (بالعبرية: אֵלְעָזָר، بالعبرية المعاصرة El'azar)، وتعني كلمة إلغاز الرب قد أعان وهو كان كاهن في التوراة، وثاني الكاهن الأعلى الثاني - خلف والده هارون وخلفه ابنه فينحاس. وكان ابن أخ موسى ".وحسب المعتقد اليهودي والمسيحي، إلغاز هو اسم ابن هارون الثالث (خر 6: 23) وقد كرس كاهناً مع أبيه وأخوته، وقد منع موسى العازار من النوح والظهور بمظهر الحزن عند موت أخويه ناداب وابيهو فقد قتلا عندما قريا ناراً غربية، وقد أصبح حينئذ العازار رئيس اللاويين، وثانياً لهارون في السلطة الكهنوتية (عدد 3: 32) وقيل موت هارون مباشرة نقل موسى ثياب الكهنوت ووظيفته، وظلّ في هذه الوظيفة بقية حياة موسى ومدة قيادة يشوع. وقد كان له نصيب كبير في توزيع أرض كنعان بالقرعة على أسباط إسرائيل (يش 14: 1) وقد خلفه في رئاسة الكهنوت ابنه فينحاس. (انظر: الموقع الإلكتروني لموسوعة المعرفة على هذا الرابط الإلكتروني: <https://www.marefa.org/%D8%A5%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%B2%D8%B1>) و قبر أليعازر (بالإنجليزية: Tomb of Lazarus) مبنى قبر شخصية تاريخية مقدسة لدى المسيحيين موجود في بلدة العيزرية شرقي القدس في فلسطين، وتحديداً على طرف سفح جبل الزيتون. وهو مكان يحج له المسيحيون من كل أقطار العالم؛ فحسب إنجيل يوحنا حصل به معجزة مع يسوع. القبر موجود في (الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية)، يلاصقه (مسجد العيزر) للمسلمين، ويلاصق المسجد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. (انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة على هذا الرابط الإلكتروني: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D8%A8%D8%B1_%D8%A3%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%B2%D8%B1)

² المرجع نفسه، ص 09.

³ نفسه، ص 10.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

وتضارع في بؤسها المرض، لهذا فإنّ الفهم المسيحي السديد يقرّ بأنه ليس المرض هو المؤدي إلى طريق الموت.

إنّ المسيحية السليمة وفق كيركغور تعلّم المتوحد المؤمن بأن يتعالى بروحه عن الدرنيات الأرضية ولواحقها الحسيّة، أو عالم الدنيوة بما في ذلك الموت بحكم أنه من اللواحق الدنيوية، ووحده المتوحد المسيحي المخلص القادر على فهم القصدية المحايثة لعبارة المرض طريق الموت¹، فمن خلال ما سلف ذكره، هل يمكن الاعتقاد بأنّ المرض طريق الموت هو اليأس؟ هذا السؤال الجوهراني يميلنا إلى سؤال آخر أعقد منه هو، هل اليأس ميزة إيجابية أم هو من النواقص؟ أم هو كلاهما معاً؟

يعتقد سورن أنّ القدرة على اليأس هي ميزة عظيمة لا يمكن موازنتها بأية قيمة أخرى في عليائها وسؤدديتها وفي الآن عينه فيأسك هو السوء الرهيب الذي يحلّ بذاتك، بل هو ضياع ذاتك وتبعثرها لهذا يبقى المتوحد اليأس بين حدود الإمكان والفاعلية²، ولكن من أين يأتي اليأس؟ وما مصدره؟

إنّ اليأس وفق الطرح الكيركغوردي ينبجس عن البُعد العلائقي للذات مع ذاتها، أو بالأحرى أن تعود الذات إلى ذاتها، أو بالأحرى أن تعود الذات إلى ذاتها لتشبك علاقتها وهي ترجع إلى سبب أوحده هو قطع العلاقة مع الرب، فالمتوحد هو في أساسه عبارة عن تركيبة والذات المجردة هي يأس خالص بعد تملّصها من العلاقة الأزلية مع الرب، فتحرّر الذات من قبضة الرب جعلها تنحو إلى نفسها فتقع في اليأس ولكن ما علاقة اليأس بالمرض حتى الموت؟

¹ كيركغارد، مرجع سابق، ص 12.

² نفسه، ص 19.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

صحيح أنّ المرض هو النهاية ونتيجته هي الموات، لذا نجد في الدارج اليومي الحياتي أن نعبر عن هذه الحالة بمرض الموت، لكننا لا نفهم وهنا هذا اليأس المنجر عن مرض الموت بأنه المرض طريق الموات، لأنّ الموت وفق المفهوم المسيحي ما هو في الحقيقة إلا عبورًا بمنحى حياة ثانية، لهذا يكون الموت هو نهاية المرض وليس النهاية (نهاية كل شيء)، ولو فكّرنا على نحو مغاير وفهمنا المرض كطريق للموات وأن المرض نهايته الموت والموت هو نهاية كل شيء "النهاية" فحينها ينبس اليأس¹.

والموت في المفهوم اللاهوتي المسيحي هو موات مادي فيزيقي، وعذاب اليأس الوخيم هو عدم القدرة على الموت وتأكيدًا على ذلك يقول سورن كيركغورد: "عذاب اليأس هو تحديدًا عدم القدرة على الموت ومن ثم فهو يشابه حالة ذلك المريض الذي على شفا الموت، قابلاً في سريره يصارع الموت وما هو بميت ولا يستطيع الموات، وهكذا أن تكون مريضًا على طريق الموات يعني ألا تستطيع الموت، لكن لا يعني هذا أنّ ثمة أمل في الحياة، لا..، فانعدام الأمل يصل إلى درجة عدم وجود الأمل المطلق أيّ الموت، وعندما يكون الموت هو الخطر الأعظم نتمنى الحياة وتتشبث فيها، لكن عندما يكون الخطر في أقصاه بحيث يصير الموت هو الرجاء، عندئذٍ يكون اليأس هو انعدام الأمل حتى في القدرة على الموت².

لكن ما هي ضروب هذا اليأس؟

يتمظهر اليأس عند كيركغورد على ثلاثة ضروب أدناها على الإطلاق: اليأس الذي لا ترغب فيه النفس أن تكون نفسها وههنا تضيع الذات في المجموع الغفل وفي لعبة الجمهور، ويأس ثانٍ تمتلك فيه الذات وعيًا بأنها ذاتها وههنا تقع التركيبة الأصلانية المنفلتة

¹ نفسه، ص 23.

² سورن كيركغارد، المرجع السابق، ص 23.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

من قبضة الرب، ونوع ثالث من اليأس شيطاني وهو أشد أنواع اليأس إيلامًا وهو اليأس الذي تريد أن تكون نفسك وتوضيحا لذلك يقول كيركغورد: "ليس الأمر ههنا مجرد تعذيب كالرواقين، ومن ثم يريد المرء في هذا اليأس أن يكون نفسه ولا يقدر، لأنها تريد أن تكون النفس الكاملة ولن تقدر، إنها تريد أن تكون نفسها وهي تحقد على الوجود، تريد أن تكون نفسها وفقًا لمعاناتها وبؤسها"¹.

هل يمكن القول أن اليأس خطيئة؟

يعتقد سورن أنّ الخطيئة تكمن في اليأس، إنها الضعف الكبير الذي يطال الذات، فالخطيئة ما هي إلا تضخيم لليأس وتبريرًا لذلك يقول كيركغورد: "الخطيئة أمام الإله أو بتصور الإله، هي في اليأس حيث لا تريد أن تكون نفسك أو في اليأس حيث تريد أن تكون نفسك من ثم الخطيئة هي التضخم المضخم: الخطيئة هي تضخيم اليأس، والتوكيد هنا على فكرة التواجد أمام الإله أو في وجود مفهوم الإله، فمفهوم الإله هو الذي يجعل من الخطيئة سواء جديًا أو أخلاقيًا أو دينيًا ما يدعوه المحامون اليأس المركب"². وبذلك نفهم من كلام كيركغورد أنّ الخطيئة هي عبارة عن يأس والعمل والسعي لتضخيمها ما هو في الحقيقة إلا خطيئة جديدة، فالمتوحد الخاطئ حينما لا يتوب من خطيئته يكون قد بدأ في الخطيئة الجديدة أي عدم التوبة من الخطيئة هو خطيئة أخرى جديدة، فبقدر ما تكون حالة اليأس على الخطيئة في الحياة تكون هناك خطيئة جديدة وهي بالضبط ما يدعوها كيركغورد خطيئة اليأس من غفران الذنوب والخطايا³.

¹ سورن كيركجارد، المرجع نفسه، ص 104.

² نفسه، ص 107.

³ سورن كيركجارد، المرجع السابق، ص 165.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

كما يُعتبر كيركغورد بأن أعلى درجة لليأس في سلّم الخطايا والذنوب هي خطيئة التجديف ضدّ الروح القدس، لأنّ النفس ههنا لا تنفي المسيحية فقط، بل تعتمد إلى رفضها وتجعل محض افتراء باطل، وهو شكلٌ من أشكال التعدي ولهذا يتوجّب على النفس القيومية إذا أرادت أن تتملّص إطلاقاً من حالة اليأس أن ترجع إلى نفسها، وتسعى لأن تكون نفسها، بحيث تستقر النفس في شفافية ونقاوة وطهارة في القدرة التي خلقت لأجلها، وهو بالضبط مفهوم كيركغورد للإيمان¹.

وبذلك نفهم ممّا سلف أنّ المتوحد ينتهي إلى اليأس بطرائق مختلفة، وليس كلّ يأس شرطاً ضرورياً لإحقاق سبيل الخلاص، إذ إن النوع الذي يُسعفنا ويُنجينا هو اليأس المتمظهر في الانكار المطلق والقطعي للمتناهي، وهو على هذا التمثّل، السبيل الذي ينحو بنا إلى التبجيل والعظمة، ذلك أنّ مَنْ يختار اليأس بهذا المعنى فهو في حقانية الأمر يختار ذاته القيومية في أبديتها، أي أنه يخاطر بالمتناهي كله على هذا الرهان المتّسم بالمفارقة، وكما يستحيل أن نتملص من اليأس، لأنّ اختفاء اليأس يساوي العدم، ومن يدعي القول بالوحي والروح والتأمل الجواني، فهو يقول باليأس، مادام الاختيار مفروضاً بالضرورة، وأنا لكي نختار الأبدى، فلا بد أن نياس ممّا نحن عليه، وما نملكه وفقاً لمعيار المتناهي، والكائن البشري يصطدم بتخومه الخاصة وهو يحسّ ويشعر أنّ العالم كله لا يقدر على إحقاقه، وأنه لا يقدر أن يحقّق ذاته، ذلك أنّ لوجوده علاقة بالمتعالى، علاقة مطلقة بالمطلق، وإلا فإنه لا شيء، واليأس على هذا التمثّل ينتزع الإنسان من نفسه باعتباره متناهيًا، ويُعيده إلى ذاته من حيث هو ما هو أبدي في تلك الذات، وإذا أخفق اليأس في أن يحدث قطعاً للعلائق في أعماق النفس، وأفضى إلى التصلّب فإن الإنسان يهلك، وهذا هو الموت، ولكنه موت لا ينتهي البتة، وعلى العكس من ذلك إذا أرغم اليأس النفس على حشد آخر ما عندها

¹ نفسه، ص 192.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

من قوى، وعلى أن تياس ياسًا حقانيًا أعني ياسًا مطلقًا، فإنه يوقظ النفس لإدراك قيمتها الأبدية، وعلى هذا فلا بدّ من اليأس الحقيقي فهو صفة الموجود الذي بلغ الذروة من الانفعال الوجودي¹.

ونفهم ممّا سلف ذكره أن كيركغورد لم تكن لديه البتة شكوك عن حقيقة المسيحية، بالرغم من أنه أدرك صعوبات الإيمان بشكلٍ لم يكن لدى أي إنسان آخر، ومسألة أخرى تمامًا، إنه كان يشعر في فترات مختلفة من حياته أنه أكثر قربًا من أو أكثر بُعدًا عن المسيحية، ومن المؤكد أنه لم يعتبر نفسه كمسيحي بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا يدلّ هذا على أيّ اهتزاز في الإيمان، ولكنه يدلّ على نقدٍ قاسٍ فيما يتعلق بتحقيق مطالب الإيمان (بطريقة وجودانية)، كما تصوّرها وعاشها روحياً - وفي كتابه **المرض طريق الموت** نلاحظ في فقرة رائعة في بداية القسم الثاني وصفه لما يمكن أن يسمّى الوجود-المشاعر الذي موضوعه الجوهرى هو النزعة الدينية، وفي الفقرة التي تلي هذا هناك نقطتان رئيستان: أولاً-إيجاز مثل هذا الوجود-الشاعر ليس متعلقًا بماهو ديني من الناحية الوجودية، ثانيًا- وبتفصيل أكبر، إن الوجود-الشاعر المطروح شيء ملحوظ في أنّ هناك شيئًا ما في نفسه، انفعالًا سرّيًا، شوكة في اللحم لا يقندر ولا يريد في الإيمان أن يُخضع نفسه لها ولا يأخذها على عاتقه لنفسه، وهذه الفقرة هي على هذا النحو: من وجهة النظر المسيحية كلّ وجود-شاعر هو خطيئة.. إنه خطيئة إضفاء الطابع الشعري بدل إضفاء الطابع الوجودي، والوقوف في علاقة مع ما هو خير وحقّاني من خلال التخيل بدل أن يكون هذا الخير وهذه الحقيقة، أي يسعى وجوديًا إليها، إن الوجود-الشاعر الخاص هنا موضع النظر مختلف عن اليأس العادي في أنه يتضمن فكرة الإله أو أنه بإزاء الإله، لكنه للغاية وكما لو كان في تشوش ديباليكتيكي لا يخترق.

¹ علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، ص 295-296.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركجورد

فإلى أي مدى هو داعٍ بأنه مخطئ وآثم؟، مثل هذا الشاعر قد تكون لديه حاجة دينية عميقة جدًا، وفكرة الإله متضمنة في يأسه، إنه يحبّ الرب فوق كل شيء، الإله الذي هو الراحة الوحيدة له في انفعاله السري، ومع هذا فإنه يحبّ الانفعال، ولا يريد أن يدعه يغلق، إنه يريد كثيرًا أن يكون نفسه بإزاء الإله ولكنه ليس عند النقطة المحدودة التي عندها تعاني النفس، وهناك يريد يائسًا ألا يكون نفسه بإزاء الرب ولكنه ليس عند النقطة المحدودة التي عندها تعاني النفس، وهناك يريد يائسًا ألا يكون نفسه، إنه يريد الأبدية أن تقتلعه وهنا فيما هو زماني ووقتي، لا يهم من الذي سيعاني لها، إنه لا يستطيع أن يتخذ قرارًا بتقبلها وهو لا يستطيع في الإيمان أن يتصنّع لها، ومع هذا يستمرّ في ارتباط نفسه بالإله وهذه هي نعمته الوحيدة، سيكون أكبر رعب بالنسبة له ألا يكون مع الإله، ويقصد أن يكون الإله مختلفًا قليلًا عن الرب المعروف، مختلفًا قليلًا مثل الأب المعبود الذي يشبع إلى حدّ بعيد رغبة طفله الوحيدة، إنه أشبه بالإنسان التّعس في الحب، والذي يصبح شاعرًا على سعادة الحب وهكذا يصبح شاعر النزعة الدينية¹.

وبذلك نفهم ممّا سلف أنّ الموات الحقاني الذي يطلبه سورن كيركجورد هو الموات عن النفس، وهو النداء نفسه الذي أعلنه المسيح الداعي المتعبين وكما عبّرت كل حياته على الأرض في كل يوم مبارك لها وفي كلّ ساعة، والآن هل تجد دعوة المسيح لك لراحة نفسك، دعوة محبّة لنفسك يتساءل سورن؟

هذا المبدأ نفسه ينطبق على الحق؛ في الكتاب: الروح هو الذي يحيي، الحقيقة الحياتية تقول إنه لا يوجد شيء يتمسك به الإنسان مثل إحساس الحياة، لاشيء يتوق إليه بقوة ورغبة أكيدة مهيمنة مثل إحساس نبض الحياة في نفسه، لا يرتجف في شيء مثل ارتجافه من

¹ فريتيوف برانت، كيركجورد، ص 120-121.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركجورد

كلمة الموت، والكتاب هنا يعلم عن الحياة ويقول إن الروح يحي ويهب الحياة، لهذا على المتوحد أن يتغلغل فيها ويبحث، ومَن يتردّد في ذلك (أي في البحث في الحياة)؟، يقول الإنسان أعطني الحياة والمزيد من الحياة وليدب ويتمدّد هذا الإحساس في النفس المتوحدة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه ههنا هو: هل هذه الحياة التي يعطيها الروح القدس للإنسان المتوحد هي امتداد للحياة الطبيعية التي في الإنسان؟، لا أبدًا ليس كذلك على الإطلاق، مَن يظن هذا فإنه مهترق كبير، وهذا بالتحديد هو فداحة الفهم الخاطئ للمسيحية الحقانية، إنّ الحياة التي يعطيها الروح هي حياة جديدة، بحكم أنّ الموت يأتي قبلها والحياة التي تأتي بعد الموت (التي هي الموت مع المسيح)، هي الحياة الجديدة الحقيقية الخالدة، إذًا الموت يأتي قبل الحياة وهذا هو بالضبط تعليم السيد المسيح، وتحديدًا فإنّ الروح الذي يحي هو الذي يحدث الموت، وهذا الموت هو النتيجة الحقانية الأولانية لعمل الروح الذي يُحيي، وهذا الموت يُحدثه ويسببه الروح بالضبط لكيلا يأخذ الإنسان المتوحد المسيحية بطريقة باطلة¹.

وبهذا يقر سورن بأن النهائية الحدّية الممكنة للفرد المتوحد تنتهي به إلى اليأس، ولكن بضروب شتى، كما لا نفهم بأنّ كلّ يأس يعرض للمتوحد في حياته الوجودية والدينية يتطلّب الخلاص، من منظور أن اليأس هو تمظهر للخطيئة وبالتالي لا بد من البحث عن درب أو دروب للتضحية والتكفير وبالتالي الحصول على الخلاص، والأنموذج الأوحى الذي بإمكانه أن ينقذنا هو اليأس المتجسّد في الإنكار المطلق واللامحدود واللانهائي والقطعي كذلك للمتناهي، وبذلك يكون مؤدّاه ههنا هو طريق التبجيل والسؤددية، بحكم أنّ مَن يسلك سبيل اليأس بهذا المعنى يكون قد اختار ذاته القيومية في أبديتها، أي أنه يُجازف بالمتناهي كله على هذا الرهان الموصوف بكلّ نعوت المفارقة، ومن المحال البتة أن نتملّص

¹ سورن كيركجارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 59-60.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركجور

من اليأس، بحكم أنّ تلاشي اليأس يُقابله العدم التام، ومن يصرح بالوعي والتأمل الجواني يقول باليأس، ما دام أنّ الاختيار مفروض بطريقة لزومية، وأنت كالمتموحد لكي تعمّد إلى اختيار الأبدى، لا بد من أن نياس ممّا نحن عليه، وما نملكه وفقًا لمعيار التناهي الوجودي، والإنسان المتموحد بحدوده الذاتية الخاصة وهو يشعر بأن هذا الوجود برّمته لا يقتدر على إحقاقه وأنه لا قدرة له أن يحقّق ذاتيته، ذلك أنّ لوجوده المتموحد أو الصمدي علائقية بالمتعالى في عروجه، علاقة مطلقة بالمطلق إن صحّ هذا التعبير، وإلا فإنه عدم، واليأس على هذه الشاكلة يستأصل من المتموحد ذاته باعتبارها مغلوبة بالزوالية والفناء، ويرجعه إلى ذاته الصمديّة من حيث ما هو أبدي في تلك الذوات¹.

وإذا فشل اليأس في أن يحدث قطيعة لكلّ العلائقيات داخل جوانية المتموحد، وأفضى إلى التصلّب فإنّ المتموحد سيهلك، وهذا هو: الموت، ولكنه موت لا ينتهي أبدًا وعلى العكس من ذلك إذا أجبر اليأس النفس القيومية على حشد أعظم ما لديها من قوى وعلى أن تعمّد لأن تياس يأسًا حقيقيًا مطلقًا، فإنه يوقظ النفس لحذق قيمتها الأبدية، وعلى هذا فيلزم ضرورة من اليأس الحقاني المطلق لكونه صفة الموجود الذي بلغ أقصى وأعظم انفعال وجوداني ممكن، وبهذا يختلط مفهوم اليأس بالأحوال السيكلوجية للفرد المتموحد أو بالأحرى يختلط التفسير اللاهوتي بالسيكلوجي لماهية اليأس، وهذا بالفعل ما حصل لسورن لما أراد أن يفسّر هذا الأقوم الروحي والديني "اليأس"، فهو يعتبر أنّ يأس المتموحد ينبجس من جوانيته المحضة، ولا علاقة له بأيّ مصدر براني عنها، أي لا يأتي اليأس من طريق ضربة حظ أو القدر، ويعتقد أن هذه الذات التي يحملها المتموحد تتّصف بكونها مؤلفة من المتناهي واللامتناهي، أي يُعالقها الزماني والأبدى، الزماني في صورتها

¹ جوليفيه ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الآداب-بيروت، 1988، ص 84.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركجورد

الجسدية والأبدي في صورتها الروحانية، بين الضرورة والحرية وينتهي إلى أن المتوحد بسبب عدم تنعمه باكتفاء ذاتي، وبعلة عدم قدرته على إحقاق ذاته القيومية إحقاقاً كاملاً وصحيحاً إلا بوساطة الرب، فإنه يقع في براثن اليأس بسبب توليفته من جهة، ونأيه عن الرب من جهة ثانية¹.

وبهذا فالإأس الذي يتمخض عن صميمية الذات وما تتألف فيه مما هو متناهي ولا متناهي فإنه يحصل عندما يخلّ عامل من هذين العاملين بالتآلف، أي حينما يغلب عامل اللاتناهي على عامل التناهي، ويتجلى بصورة أكثر تمظهرية في المخيال الغريب والجامح، والذي يفقد فيه المتوحد كل ما له علاقة بعالمه الواقعي وحوادثه، ويستبدله المتوحد بنزوع تعاطفي لاهوتي حميمي مجرد اتجاه البشرية عموماً على عدم النظر لأي شخص عياني، وفي حين تتخذ المعرفة المخيالية من الانهماك على القراءة والبحث والكتابة بغية هروبها من الواقع الصادم، ترتبط الإرادة بالمبتغيات المرسومة في مخيلتها بغية تحقيقها على نحو أسمر وأفضل، وابتداء الحلول المتملّصة من الواقع الدنيوي، وأكثر من ذلك فإنّ التعالقية الأصلانية بالرب غير ممكنة بالنسبة إلى المتوحد الخيالي، لأن الرب يعمد إلى تحطيم تخيلنا في أن نكون كيانات متوحدّة غير متناهية ولا يغالبها الزوال والفناء، أما حينما يغلب الزوال على اللاتناهي في الذات الصمدية ينبجس حينها ضيق الأفق وأفق الانتظار وتنزّل الروح إلى درك الخساسة وفي هذا الضرب من اليأس يحيا المتوحد في منحى ميت من التآلف والانسجام مع أقرنائه من البشر، فيفقد توحدّه من أجل إرضاء المجتمع والناس الذي حوله، وتغور ذاته القيومية وتطمس، وغالبًا ما لا يلاحظ هذا الضرب من اليأس لأنّ المتوحد يتوافق فيه وينسجم بنجاح في زجّ نفسه في عادات وأعراف المجتمع فيصبح حكيماً

¹ علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 298.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيرككورد

في عالمه الديني، فالإتجاه إلى العالم البراني المتخارج عن الذات يصنع من الإنسان شخصية ناجحة لكنه يفقد ذاته¹.

أما في الضرب الثاني من اليأس المنظور إليه في ضوء تكوين الذات (مما هو ممكن)، و(مما هو ضروري)، فالإيأس مما هو ممكن أو يأس الممكن إن صحَّ هذا التعبير يحصل حينما تنفصل عرى المتوحد عن تخوم حياته التي لا مفرَّ منها، وها هنا يتحرَّك المتوحد دومًا بالممكنات الاحتمالية المتخيَّلة كما تتحرك دمية الأراجوز تمامًا، فهو تحرَّك لم يبلغ النضج بعد حيث يخسر المتوحد دومًا في اكتشاف ما هو مُتاح وما هو غير ذلك، أحيانًا يحصل له شغف كبير إلى الذود بشيء لا يمكن له بتاتًا تحقيقه، وأحيانًا أخرى يرتجف وجلًا من تمثُّل الممكنات المخيفة، فهي الحالة التي يشعر فيها المتوحد في أثناء تبعثره في عالم الممكنات فيؤدي به الحال إلى الترنحية الوخيمة بين (إما هذا.. أو ذاك) ويجد نفسه محتارًا بين زمرة الممكنات المتاحة فيُصاب بالدوار جزاء ذلك، أمَّا يأس ماهو ضروري أو يأس الضرورة فهو متلازم بالقدرية من جهة وبالتشبث بالنزعة المادية من جهة أخرى، وفي حين تعني القدرية الخضوع الصامت والاختناق الروحاني، تعني المادية بالقضاء على كلِّ ما يمتُّ بصِلَة إلى عالم الروحانية.

ويعتقد كيرككورد أنه لا منفذٌ بحدَّة من هذا الضرب من اليأس الذي تخضع فيه الذات للقدر أو للمادة إلا من طريق تدخُّل الإرادة الربانية التي تمكِّن لهذه الذات من أن تتراجع عمَّا خضعت له، وهذه الحالة يستشعرها المتوحد حينما يؤمن بأنَّ ما أصابه كان جراء القدر، وبالتالي عليه أن يسلم به ويدعن ولا سبيل له ليعمَد إلى تفسيره ومعرفة البغية الحقيقية من وراء حصول هذا الأمر له، وقد يضخم المجتمع بما فيه من عادات وتقاليد

¹ المرجع نفسه، ص 299.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

وأعراف هذه الحالة، ويعتمد إلى إخضاع كل الأمور التي تحصل للفرد المتوحد في حياته إلى قدرة ضرورية لا يمكن له أن يتدخل فيها وعليه أن يؤمن بها ويسلم، ويعبر عنها في بعض المجتمعات بلفظ "المكتوب"، وهي تكثر في المجتمعات التي يكثر فيها الخطاب الديني أو الشعوب التي تؤمن بوجود رقابة غيبية دائمة ومستمرة فتحاول أن تجد سبيلاً لتفسير ما يحصل لها من ضرورات إلى القدر والمكتوب (كالزواج والأرزاق مثلاً).

إذا نظرنا إلى اليأس في ضوء ظاهرة الوعي، لكان لدينا يأس غير واعٍ ويأس واعٍ، ويحصل اليأس غير الواعي حين يعتمد المتوحد إلى الاحتفاظ بأوهامه التي يظن أنها تحقق سعادته وفرحته من دون أن يجابه الحقيقة التي هي الخير الأسمى، وحينما يكون المتوحد غير سعيد حقيقة ومع ذلك يتخيّل أنه سعيد فإنه ينظر إلى كل فرد يبدو تخيّل هذا على أنه عدو له، فهناك من يخدع نفسه بظنه أن كل شيء يمكن أن يحكم عليه في ضوء مقولات حسية كالعامل الجنسي مثلاً عند فرويد هذا الأخير الذي يعتقد بأن كل الأحوال النفسية التي تحصل للفرد تعود بدرجة أساسية إلى اللاشعور والمكبوت الجنسي وأنه إذا تمّ التنفيس عن هذه المكبوتات يشفى المتوحد من أمراضه وعقده النفسية، وهناك من يخدع نفسه بتشديد نسق ميتافيزيقي عريض يقبل كل شيء عن الحقيقة ولكنه لا يفعل شيئاً من أجل الحياة ومن ثم يعلّق أوهامه من أجل تحقيق نسقه، إن الجهل قد يكون مقبولاً من جهة، ولكنه يتأذى بالشخص الذي يكون غير واعياً بيأسه إلى أسوأ حالة يكون فيها أبعد ما يكون عن تحقيق الروح، والتمييز بين اليأس غير الواعي واليأس الواعي جد بسيط ذلك لأن هناك عدة مستويات من الوضوح والغموض¹.

¹ المرجع نفسه، ص 300.

أمّا اليأس الواعي فيتمظهر وفق تصوّرين جوهريين هما: **الضعف والتحدي**، وأنّ يأس الضعف يتجسّد في عدم رغبة المتوحد في أن يحقّق ذاته القيومية إحقاقاً كاملاً، في حين يتجسّد يأس التحدي في رغبة المتوحد في أن يحقّق ذاته القيومية، ويحصل يأس الضعف حين يصبح المتوحد عبداً لظروفه البرانية خاضعاً خانعاً لشتى الأمور المتخارجة عن ذاته الجوانية، فإذا اعتبر المتوحد نفسه مجرد شيء زمني متضمّن في أشياء أخرى، فإنّ كلّ رغباته ومسراته وطموحاته تتخذ تظهراً دنيوياً، فيصبح شخصاً دنيوياً خالصاً لا استثناء فيه ولا تميّز ولا خصوصية، إنسان يلهث وراء الفنائيات وعالم الزوال يحبّ إشباعه، كما وضعه هذا يجعله تحت إمرة الحوادث الخارجية البرانية، وتمنع بذلك من تعلّم أيّ شيء متعلّق بالحنّة الجوانية، بل هو يلجأ بنفسه إلى إبعاد هذا الضرب من الحنّة والمعاناة بأسرع ما يكون، ويعتقد المتوحد الواقع تحت رزح يأس الضعف أنّ بإمكانه تغيير شخصيته لا بواسطة تغيير جوانيته، وإنما بواسطة تغيير الظروف الخارجية، لكنه إذا تأمل حالته الجوانية، وعرف أنّ ثمة عناصر سيكولوجية وتعاطفية لا بدّ من مراعاتها، فسرعان ما يشعر أنه كان ضحية سلبية لنواحي النقص الموجودة فيه، إلّا أنه يميل إلى الفرار من مثل هذا التأمل وذاك الإدراك قدر الإمكان¹.

ويمكن أن نتجلى يأس الضعف هذا في أولئك الذي يلهثون شوقاً إلى حذق الأبدية، ولكنهم فقدوا الأمل في الوصول إليها وتحصيلها، وكلما كان يأسهم شديداً كلما كانوا أقرب إلى العبودية، وأدنى من أن ينفذ جرح التأمل في ذواتهم إلى الأعماق، وربما يكون نتيجة ذلك الانطواء على الذات، الذي يتخيلونه مغطياً لضعفهم وفقدانهم للأمل، وقد يؤدّي بهم هذا النوع من اليأس إلى الانتحار أو الجنون، والضرب الثاني من اليأس الواعي يتمثّل في يأس التحدي والإنسان المتحدّي يحاول هزيمة التناهي والضرورة والزمانية

¹ المرجع نفسه، ص 301.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

الموجودة فيه بإرادة ما يبتغيه بقوة هائلة تجعله حرًا وكاملًا، ويعتبر كيركغورد أنّ ثمة نوعًا إيجابيًا من التحدي وثمة نوعًا سلبيًا منه، في النوع الإيجابي يتصور الإنسان حريته حرة مطلقًا لا تخضع للضوابط، ولا تتسم بالمسؤولية، فيتجه أحيانًا إلى التخريب، وأخرى إلى ثورات طائشة، ويصف كيركغورد مثل هذا الإنسان بأنّ أقدام قوته الإرادية الحرة قد بُنيت على رمال، أمّا النوع السلبي من التحدي فيتمثل في عدم رغبة الإنسان في أن يُدرك بأنّ مصائبه يمكن أن يكون لها حلّ، ومن هنا يتصوّر المعاناة الزمانية على أنّها أبدية، فيكره الحياة ولكنه يصمّم على أن يكون هو ذاته رغبًا منها، إنه يرفض الاستعانة بالرب أو بأيّ إنسان آخر، رغم احتياجاته إلى ذلك، إنه يرفض الاستعانة بأيّ كائن آخر غير ذاته، وبهذا انتقل كيركغورد من التحليل السيكولوجي لليأس إلى التفسير اللاهوتي له، وقرّر في هذا الصدد أن عظمة الروحانية الإنسانية يجب أن ترى في ضوء الحقيقة القائلة أنّ الرب هو معيار الذات وهدفها سواء أدرك ذلك الناس أو لم يدركوا، إنّ الوثني والإنسان الطبيعي حاصلان على مقاييس الإنسان المتناهي لأنهما يكونا غير واعين بخطيئتهما، في حين أنّ المسيحية حين تعمّق اهتمام المتوحد بالخطيئة، وحين تقدم فهمًا أعمق لهذه المشكلة فإنّها تفتح في الوقت نفسه الطريق إلى العلاج، الطريق إلى الإيمان، فحين يرغب الإنسان تحقيق ذاته لا بد من أن يؤمن بالرب¹.

¹ المرجع نفسه، ص 301-302.

7- مفهوم الرجعي (Gentagelsen):

حقيق بنا الاعتراف أنّ مقولة الرجعي¹ هي من أكثر المقولات الكيركغوردية إشكالاً وتعقيداً على الإطلاق، وهو على حد تعبير وولتر لوري من أكثر مقولات كيركغورد إرباكاً واستخدام هذه المقولة تعالق بسياق لاهوتي في الغالب، ليشير إلى القناعة التي يشعر بها المتوحد المؤمن² لما يسترجع ذاته ويظفر بها من جديد في لحظة إيمان مفارقاتية، بحكم أنّ دياليكتيك الرجعي يبدو ميسوراً وسهلاً في بادئ الأمر، بحكم أن ما يرجع لا بد له لزوماً من أن يكون موجوداً من قبل، وإلا لم يكن من الممكن أن يرجع مرة أخرى، غير أنّ القول بأنه كان موجوداً هو، بالتحديد، الذي يصبغ على مقولة الرجعي طابع الجدة والغموض.

وبغية بسط بعض المقاربات المفاهيمية حول مقولة الرجعي، أفرد سورن كتاباً صغيراً مكتوباً بطريقة أرموزية (قصة رمزية ذات حمولة دينية وعاطفية) و بمؤلف مستعار هو

¹ يعارض الشاعر العراقي قحطان جاسم استخدامي للفظ الرجعي بدلاً من التكرار و ذلك في مقدمة ترجمته لكتاب التكرار لكيركغورد، إذ يقول: "سعى الباحث كمال طيرشي في مكان آخر إلى أن يضفي صفات إسلامية على المفهوم، وهي بتقديري محاولة غير مبررة، إذا علمنا، أن المفهوم أخذ معنى مسيحياً محدداً على يد كيركغورد، بمعنى أن الباحث أخرجه من سياقه الأدبي والفكري والتاريخي ليستخدمه في سياق آخر لا يمت بصلة له. (انظر: سورن كيركغورد، التكرار محاولة في علم النفس التجريبي: بقلم كونستانتين كونستانتيوس، ترجمة قحطان جاسم، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص 10)، و لكنه يعود مرة أخرى و يناقض الكلام الأول حينما اعتبر بأن كيركغورد استخدم الشخصية التاريخية للنبي أيوب كما وردت في الكتب الدينية: التوراة والإنجيل والقرآن على حد سواء لخدمة موضوعه في التكرار؟؟، كما يعقب في الهامش قائلاً أنه لا توجد إشارة واضحة و مؤكدة عن استفادة كيركغورد بصورة مباشرة من القرآن، لكن لا يمكن استبعاد هذا الأمر، طالما أن كيركغورد كان مطلعاً على القرآن و كتاب ألف ليلة وليلة (انظر: المرجع نفسه، ص 28).

² وصفت مقولة الرجعي من طرف كيركغورد على أنها "بناء نفسي خيالي تجريبي"، وقد أصبحت المقولة واضحة بالنسبة له على نحو ما، وذلك من خلال حصولها في صورة بنية خيالية، فالتواصل يخلق لنفسه معارضة وبنية خيالية مما ينجر عنه فجوة عابرة بين القارئ والمؤلف ويحصل الفصل بينهما، بحيث يصبح الفهم المباشر مستحيلاً، والبناء الخيالي هو الإبهام الواعي والمثير للإتصال، والذي هو دائماً ذو أهمية بالنسبة لشخص موجود يكتب للأفراد الموجودين، لئلا تتغير العلاقة إلى أن تكون للقارئ الذي يكتب للقراء الذين يتحدثون بلغة قلوبهم الخالصة (انظر: Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans by: David Swenson and Walter lawrie, Princeton university (press, 1970, p. 263-264).

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

كونستانتين كونستانتينوس¹ ، يقول عنه بأنه خاصّ باللسان الدنماركي وحده، كما حمّد الرب لأنه وفق اللغة الدنماركية لنحت هذا اللفظ: (Gjentagelsen)²، والغريب والمثير في الآن عينه هو مستهلّ الكتاب الذي بدأه بطريقة فريدة عائداً بنا إلى بعض المفاهيم الملغزة التي تكتنف مفهوم الحركة والتغير، مستشهداً بحجج الإيليون في إبطال الحركة، من منطلق أنه عندما أنكر الإيليون الحركة، فإن ديوجينيس اللايرسي كما هو معلوم في الفلسفة الإغريقية قد تقدّم إلى الأمام كمعارض، إنه بالمعنى الحرفي للكلمة قد تقدّم إلى الأمام، بحكم أنه لم يُقل كلمة ولكنه خطأ وحسب ذهاباً وإياباً مرات عديدة، ومن ثم افترض أنه قد دحضهم على نحوٍ كافٍ، استحضر سورن هذه المسألة في الوقت الذي كان يبلور هذه المقولة الفلسفية المفارقة بعد أن لاحت في مخياله بمجرد سفره إلى مدينة برلين، وكان في حضورها بالنسبة له ضرب من الإدراك على الشاكلة العرفانية، بحكم أن كيركغور يعتقد في العلم الحضورى في مقابل العلم الحسولى، فالشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه هو بحضور مثال حقيقته فيك كما يقول السهرودي شيخ الإشراق³، و بالتالي يمكن اعتبار وجود الرجعى عند كيركغور على أنها ضرب من العلم الحضورى (كعلم النفس بذاتها و أفعالها) لأننا سوف نجد الواقعية العينية بلا واسطة صورة و مفهوماً وبلا تحليل و لا حكم، و إنما هو وجدان الواقع على ما هو عليه، و لكن هذا العلم ليس من نوع العلم المقصود بالتعريف، فإن معنى تعريف الشيء هو عبارة عن حصول معناه في العقل مطابقاً لما في الخارج، وهذا يحدث فيما عدا الوجود من المعاني و الماهيات الكلية التي توجد تارةً بوجود عيني أصيل تترتب عليها آثارها الخارجية، و أخرى

¹ اسم كونستانتين كونستانتينوس هو صفة لشخص صبور في المحنة، يتميز بالحكمة، لكنه مع ذلك يمتلك شيئاً من التهكم اسمه يدل بالإضافة إلى ذلك على معنى استمرار الحب و على طبيعته بشكل مضاعف، و كان كيركغور قد اقترح في البداية اسماً مستعاراً هو والتر كونستانتينوس كما كان في مخياله اسم فيكتورنوس دي بونا سبيرانزا أيضاً، لأن أمل الانتصار أي الحصول على رجين ثانية، لا يزال في ذلك الوقت قوياً، حينما أرخ كتاب التكرار : برلين آيار 1843، لكنه عندما سمع بخبر زواج رجين أولسن من شليغل ، شطبه باعتباره مفارقة تاريخية، و أجرى تعديلات جديدة على النص) انظر: سورن كيركغور، التكرار محاولة في علم النفس التجريبي: بقلم كونستانتين كونستانتينوس ، ترجمة قحطان جاسم، ص ص 22-23).

² سورين كيركجارد، التكرار، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص 60.

³ حسين صفى الدين، البنية المعرفية لفلسفة الوجود في مدرسة الحكمة المتعالية، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط1، 2017، ص 20.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

بوجود ذهني ظلي لا تترتب عليها آثارها مع الحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، و ليس الوجود ماهية فليس الموجود وجود آخر يتبدل عليه مع الحفاظ ماهيته خارجاً و ذهنياً.¹ و هذا ما حصل مع سورن بعد الانفصال الغامض عن رجين أولسن (مقولة الرجعي وإمكاناتها)، وهل من الممكن إحقاقها؟، وما قيمة ذلك في المنحى السيكلوجي والوجداني؟، وهل في الرجعي نخسر شيئاً بعملية إرجاعه مرة أخرى؟ أم فيه كسب كبير؟²

أثيرت تساؤلات مشابهة لهذا المنحى في الفلسفة الإغريقية وبالخصوص مع الفيلسوف أفلاطون، لكنها لم تتطرق إلى الرجعي كمقولة، بل إلى التذكّر كمقولة محايثة لها وتشابه حركيتها السيكلوجية والوجودية، كما أنّ التذكر يُعتبر تعبيراً حاسماً ومصيرياً على نحو ما كان عليه التذكر في الفلسفة الإغريقية الأفلاطونية، حيث اعتبر أفلاطون الإلهي أنّ كلّ معرفة تذكّر والجهل نسيان، إلا أن الفلسفة في أزمنتها الحديثة سوف تُعلم أنّ كلّ أشكال الحياة هي عبارة عن رجعي، والفيلسوف الحديث الوحيد الذي كانت له ألفة غريبة مع مقولة الرجعي من دون أن يكون له قصدية معينة في تحديد معناها هو الفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهيلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1716-1646)، لكن ما تطرق إليه لايبنتز لا يعني ضرورة أنه متوافق تماماً مع نظرية سورن في الرجعي، بل الواشح الوحيد الذي يجمعهما هو ذات الحركية، فيما عدا أنّهما في اتجاهين متعارضين، ذلك أنّ ما جرى تذكّره كان من قبل، وهو ما يرجع بالارتداد، في حين أنّ الرجعي الأصيلة يجري استرجاعها للأمام، لهذا فإنّ الرجعي، إذا كان هذا ممكناً تجعل المتوحد سعيداً، على حين أن التذكّر يجعل المتوحد تعيساً على نحو ما، ونحن نفترض بطبيعة الحال أنه يعطي لنفسه الزمن الكافي ليعيش وأنه في التوّ ودون إبطاء عند الميلاد يجد ذريعة لكي ينسلّ من حياة ثانية

¹ انظر: حسن بدران و آخرون، مسالة الوجود على ضوء الواقعية الصدراتية، دار المعارف الحكيمية، بيروت/لبنان، ط1، 2015، ص49.

² المرجع نفسه، ص 31.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

على سبيل المثال قد نسي شيئاً ما، وإن الرجعي في الحب هو في الحقيقة الحب السعيد الوحيد، ومثل الحب الذي يجري تذكّره، فإنه ليس لديه تملل من الأمل، والمجازفة الحافلة بالقلق للاستكشاف، لكنه ليس لديه أسى التذكر، ذلك أنّ لديه الأمان الحافل بالبركة أو النعمة في بنت اللحظة، والأمل هو الرداء الجديد، عتيد ووطيد ومتألق، ولكن لم يحدث أبداً أن جرى تجريبه، ومن ثم فإنّ المتوحد لا يعرف على أيّ نحو سوف يكون أو كيف يكون ملائماً¹.

إنّ المفهوم الجوهرى الذي انطلق منه سورن كيركغورد بغية تحديد الماهية الحقانية للرجعي هو مفهوم الاستعادة أو بالأحرى استعادة حياة مهدورة يمكن أن تُعاش على نحو أفضل، وهي الرجعي التي ستنتهي توتر وجزع فاقد الحب بصورة أو بأخرى، ولكأن سورن كيركغورد حينما يضرب لنا مثلاً بالشاب الولهان في أرموزة الرجعي تكون بغيته الأساسية استعادة شيء خسره هذا الشاب وخسره كذلك سورن في لحظة غامضة وغريبة، وكأنه ههنا يحاول انتزاع المعنى من وراء استعادة ما خسره، ويستحضر نموذجين فذّين للرجعي الدينية الآفاقية (نموذج النبي إبراهيم: في خوف وقشعريرة) و(نموذج النبي أيوب: في الرجعي) وكلاهما يؤكد استرجاع ما خسراه في لحظة مفارقة جسدت بحقّ المعنى المغدق على الحياة المرجعة لهما، والأمر نفسه حصل مع الشاب الولهان في أقصوصة الرجعي لما شارف على خسران علاقته بحبيبته إلى الأبد وكيف أنه كان هو الساعي إلى خسرتها وفي الآن عينه الساعي لاستردادها مرة أخرى ولكن على نحوٍ خلاق، بدا في الأول إلى المستشار قنسطنطين قنسطنطينيوس على أنه متلاعب دونجواني ليس إلا ولا يصلح أن يكون شخصاً منضبطاً بقران الحب والزواج، وكيف أن هذا المستشار يجسّد بحق (شخصية المستشار فلهم بالنسبة إلى سورن كيركغورد) لما كان يجرّسه على قران الزواج ويحدّره من التلاعب بفؤاد

¹ سورن كيركغارد، التكرار، ص 33.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

رجين أولسن، ليستفيق في النهاية على قضية مهمة جداً مفادها أنّ سورن وفي الوقت نفسه الشاب المجهول الوهّان واقعان في شرك وحب الفتاة، لكنهما يضحّيان بها بغية استردادها، وكأنه ضربٌ عجيب من التضحية الربانية العميقة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النبي إبراهيم والنبي أيوب، تهدّوا بخسارة عظيمة، فالأول أوشك على فقدان ابنه بيديه هو، وليس سواه، والثاني فقدَ ثرواته وأولاده وصحّته وأصدقائه أيضاً، من دون أيّ سبب قابل للفهم والمعقولة، والثالث يفقد حبيبته على الرغم من أنه يصعب فهم لماذا تركها أصلاً، لم لا يزال يتخيّل نفسه مع استمرار رسائله في مقام زوجها، يكمن خلف هذه الكتابة عن فقدان والفداء فسخ خطوبة كيركغور بفتاته رجين أولسن.

المتأمل لكتاب الرجعي يجد استحضاراً من لدن كيركغور لشخصية شاب مُصاب بالمناخوليا، في السابعة والعشرين من عمره، يتعرّف بفتاة بريئة في السادسة عشرة من عمرها، لذا من الممكن أنه اعتقد بأنّ سوداويته ستسّم سطوعها، وربما اعتقد بأنّ الحياة الأسرية ستعرقل دعوته ككاتب، على أية حال من الأحوال، ففيما فسخ الخطوبة ألقى الكتب التي تتناول بنوعٍ من الغرابة مواضيع الخسران التي لا يمكن تفسيرها والحلم بالتعويض، حيث يتساءل سورين كيركغور متأملاً إن كان ما فعله قوياً بما يكفي لانتزاع المعنى من الخسارة، لقد راهن سقراط وهيغل على أنّ ذكاء الإنسان كافٍ لطرده اليأس، وكان لدى كيركغور شكوك بالنظر إلى أيوب وإبراهيم وحظّه هو العاثر، لقد انشغل كلٌّ من التكرار وشذرات فلسفية بمسألة ما إذا كنا مبنيين (أي معزّزين) بما يكفي من الموارد لطرده اليأس وحدنا أو بدلاً من ذلك، بما هو غير كافٍ بشكل جذري للقيام بهذه المهمة¹.

¹ سورين كيركغارد، التكرار، ص 11.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

ولكي نحاول فهم مقولة الرجعي الكيركغوردية لا بد من أن نتعمق قليلاً في مفهوم الذات عنده، بحكم أنها تمتلك حرية القرار، رغم اعتمادها الصميمي على الرب في قيوميته، ورغم أن حرية تحقيق الإمكان ضاعت خلال الخطيئة، وتلاشى معها أعظم إمكان للذات ألا وهو خلاصها، وعندما يُتاح هذا الإمكان من جديد، فمن الذات تعود إليها حريتها مرة أخرى وبطريقة تصاعدية، وتقدر أن تخلص نفسها من خلال قراراتها الخاصة، وبذلك يشعر المتوحد أنه ظفر بذاته من جديد، بحكم أنّ المتوحد يسترد ويسترجع ذاته من جديد، بطريقة يشعر فيه المتوحد بمغزاها مرتين، غير أنّ مثل هذه الرجعي لا يمكن لها أن تحدث إلا إذا نفذ المتوحد بعمق في الواقع الفعلي للخطيئة، وهو حين ينفذ في الخطيئة بهذا الشكل يظهر له أن الرجعي مستحيلة (يعني رجوعية حصوله على إمكان الظفر بسعادته الأزلية)، ومع ذلك فعند هذه النقطة بالضبط تجد الرجعي لنفسه مكاناً، وعندئذ يكون هناك ذلك الأمر الذي نسميه رجعي، لكن متى يتجلى لنا؟

يعتقد سورن كيركغورد بأنه ليس من الهين أن نقول أو أن نصوغ ذلك بأية لغة بشرية ممكنة، فمثلاً متى تجلت الرجعي للنبي أيوب؟، عندما أعلن كلّ يقين بشري يمكن تصوّره أن الرجعي مستحيلة (وهذا اليأس من الرجعي تبدى من خلال فعل الترك وفعل التأنيب من لدن زوجته¹)، لقد فقدَ النبي أيوب كلّ شيء رويداً رويداً ومعه تلاشى الأمل

¹ حينما نقرأ ما قصّه الإسلام عن حياة النبي أيوب لا نجد اختلافاً كبيراً عمّا يورده سورن كيركغورد في كتاب الرجعي، فقد أورد علماء التفسير وعلى رأسهم ابن كثير في كتابه: قصص الأنبياء حديثاً مفصلاً عن حياة هذا النبي، فيقول عنه أنه كان رجلاً كثير المال، من سائر صنوفه من الأنعام والعييد والمواشي والأراضي المتسعة بأرض البنية من أرض حوران، كما كان له أولاد وأهلون كثير، فسلب منه ذلك جميعه، وابتلي في جسده بأنواع البلاء، ولم يبقَ منه عضو سليم سوى قلبه ولسانه، يذكر بهما ربه، وطال مرضه حتى عافه الجليس وأوحش منه الجليس، وأخرج من بلده، وانقطع عنه الناس، ولم يبقَ أحد يخنو عليه سوى زوجته، التي كانت ترعى له حقّه وتعرف قدم إحسانه إليها وشفقته عليها، فكانت تتردّد إليه فتصلح من شأنه وتعيّنه على قضاء حاجته وتقوم بمصلحته، وضّعت حالها، وقل ما لها حتى كانت تخدم الناس بالأجر لثّطعمه، وتقوم بأوده، وهي صابرة معه على ما حلّ بهما من فراق المال والولد وما يختصّ بها من المصيبة بالزوج، وضيق ذات اليد وخدمة الناس بعد السعادة والنعمة والخدمة والحرمة، وقد اختلف العلماء والمؤرّخون في مدّة بلواه فمنهم من قال بأنه ابتلي سنين لا تزيد ولا تنقص، وقال أنس ابتلي سبع سنين وأشهرًا، وألقي على مزيلة لبني إسرائيل، تختلف الدواب في جسده حتى فرج الله عنه، وقال حميد: مكث في بلواه ثمانين سنة، وقال السدي: تساقط لحمه حتى لم يبقَ إلا العظم والعصب، فكانت امرأته تأتبه بالرماد تفرشه تحته فلمّا طال

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

بالتدرّج، ولعلّ هذا ما جعلَ بعض من إخوان أيوب الذين جاءوه يوماً من الأيام، فلم يستطيعوا أن يدنوا منه من ريجه، فقاما من بعيد، فقال أحدهما لصاحبه: لو كان الإله علم من أيوب خيراً ما ابتلاه بهذا، فجزع النبي أيوب من قولهما جزعاً لم يجزع مثله من شيء قط¹.

ويعتقد كيركغور أنّ الرجعي تتضمن ميلاد الذات من جديد، والقول بأنّ الذات تولد من جديد، أو أنّ هناك رجعي تستعيد فيها الذات نفسها من جديد على نحوٍ خلاق ومضاعف، يعني أنّها يمكن بلوغ الذات الغبطة الأزلية، بمعنى إمكان خلاصها الذي أغلقتّه الذات بخطيئتها، قد عادَ من جديد وأصبح متاحاً بفضل الفعل الإلهي في التجسيد، وذلك يشبه استعادة الذات لنفسها أو ميلادها من جديد، لكن النقطة المثيرة التي يصعب إدراكها لأول وهلة عند كيركغور هو أنّ هذا الميلاد من جديد لا يلغي تماماً ما كانت عليه الذات قبل الرجعي، فهو لا يعتقد أنّ الواقع الفعلي للذات الآثمة أو الخاطئة يمكن أن يمحي تماماً، بل إنّ الذات تظلّ خاطئة، لأنّ ما يفعله الفعل الإلهي في التجسيد هو إتاحة الفرصة لغفران الخطايا².

ولكن النبي أيوب حصلت له الرجعي الحقيقية بصورته المثالية التي كان يشيد بها سورن كيركغور دوماً وأبداً في كتاب الرجعي، ويعتبرها مثلاً عظيماً للرجعي الحقيقية وميلاد الذات من جديد على نحوٍ خلاق ومضاعف، جاء بعد الامتحان العسير الذي

عليها، قالت: يا أيوب لو دعوت ربك لفرّج عنك، فقال: قد عشنتُ سبعين سنة صحيحاً فهو قليل لله أن أصبر له سبعين سنة، فجزعت من هذا الكلام وكانت تخدم الناس بالأجر وتطعم النبي أيوب، ثم إن الناس لم يكونوا يستخدمونها، لعلمهم أنّها امرأة النبي أيوب، خوفاً أن ينالهم من بلائه، أو تعديهم بمخالطته (انظر: أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، قصص الأنبياء، تحقيق هيثم جمعة هلال، دار العزة والكرامة للكتاب، وهران، الجزائر، ط1، 2013، ص 233-234).

¹ ابن كثير الدمشقي، قصص الأنبياء، ص 234.

² إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور: رائد الوجودية حياته ومؤلفاته، الجزء الأول، ص 433-434.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

خاضَ غماره النبي أيوب (اختبار الإيمان)، كما اختبر النبي إبراهيم كذلك في ابنه إسحاق¹. وهناك تطوّر للاعتراف باعتماد الذات على الإله من خلال الوعي بميلاد جديد وهذا بالفعل ما حصل مع النبي أيوب في بلاءه المبين، هذا الميلاد الجديد الذي يكون أكثر عمقاً ممّا كان حاضر في أية مرحلة أخرى تسبق المرحلة الدينية الحالية، أعني الوجود المسيحي، فهنا لا يعترف المرء فحسب بأن الإله خالق، وإنما يعترف كذلك بأنّ الإله يُعيد الخلق مرة أخرى، إنّ الإله يخلق من جديد عندما يجدد مرة أخرى، إمكان خلاص الذات، وهذا الخلاص هو الغاية النهائية من جدل الوجود عند كيركغور حيث يتمّ التحقق الكامل للذات المتوحدة، فهنا نصل إلى الذات مطمئنة، الذات التي وجدت الاتزان والسعادة والسلام.

وبذلك يمكن أن نفهم ممّا سبق أن الرجعي مفهوم ملغز بالنسبة إلى سورن وطريقة حصوله هي من الأمور التي لم يقتدر هو نفسه على فهمها، معتبراً إياها من الأمور الخارجة عن إطار الفهم البشري الدنيوي، أي أنّ الرب لم يرّكب في الفاهمة البشرية إلا قدرتها على اكتناه ما هو متعلّق بالطبيعة أمّا الأمور الغيبية والتي تحصل كالمعجزات والخوارق هي زلة أمام العقل، بحُكم أنّ هذا العقل حدوده تتجلى على تخوم المفارقة لأنها خارج الفهم البشري الممكن، الرجعي ما هي في الحقيقة إلا ضرب من المفارقة، لأنك لو عمّدت إلى

¹ ورد أن النبي أيوب لبث في بلاءه ثماني عشرة سنة، فرفضه القريب والبعيد، إلا رجلين من إخوانه كانا من أخصّ إخوانه له، كانا يغدوان إليه ويروحان، فقال أحدهما لصاحبه: تعلم والله لقد أذنب أيوب ذنباً ما أذنبه أحد من العالمين، قال له صاحبه: وما ذاك؟، قال: منذ ثماني عشرة سنة لم يرحمه ربه فيكشف مابه، فلما راحا إليه لم يصبر الرجل حتى ذكر ذلك له، فقال أيوب: لا أدري ما تقول غير أنّ الله يعلم أي كنت أمر على الرجلين يتنازعان فيذكران الله فأرجع إلى بيتي فأكفر عنهما كراهية أن يذكروا الله إلا في الحق، قال وكان يخرج في حاجته فإذا قضاها أمسكت امرأته بيده حتى يرجع، فلما كان ذات يوم أبطأت عليه فأوحى الله إلى أيوب، "أَنْ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ ۗ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ" (سورة ص 42)، فاستبطأته فنلقته تنظر، وأقبل عليها قد ذهب الله ما به من البلاء، وهو على أحسن ماكان، وقد حصلت له الرجعي، فلما رأته قالت: أي بارك الله فيك هل رأيت نبي الله هذا المبلى؟، فوالله القدير على ذلك ما رأيت رجلاً أشبه منك إذا كان صحيحاً، قال: فإني أنا هو، قال: وكان له أندران: أندر للقمح، وأندر للشعير، فبعث الله سحابتين، فلما كانت إحداها على أندر القمح أفرغت فيه الذهب حتى فاض، وأفرغت الأخرى في أندر الشعير الورق حتى فاض (انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 235).

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

البحث عن السبب الذي حدا بالرب إلى ابتلاء أيوب وإرجاع صحته وزوجه وأصدقائه مرة أخرى في لحظة بعثية روحية وحسّية جمالية ستقع في المستحيل حتمًا، لأن المنطق لا يستطيع حلّها وكشف حقايتها، فالمفارقة وهنا تهرب من كلفكر وفهم لأنها ببساطة لا تخضع لتسلسل منطقي ولا ترتبط بعلّة ومعلول وتتجاوز كلّ القوانين وتدحض كلّ منهج وتهدم كلّ نسق إنها قريبة كلّ الثّرب من الحبّ الأعمى، وإذا كان للمتوحّد القيومية على ذاته أن يلجّ حبّ حقيقي صادق، وأن يتمتع في المقابل من ذلك بهذا الحب، أمّا إذا فتح عينيه واستعمل العقل ونور الفكر فإنّ الحب عنده لا بد من أن ينقلب حبًّا شاحبًا فاترًا على تدفّق العاطفة، وثورة الشعور، فبفضل هذا الإيمان المفارقاتي يقفز المتوحّد إلى الهاوية من دون تريث أو تفكير (وهنا لو أنّ إبراهيم سلّم نفسه إلى منطق العقل، ورفض منطق الذبح والتضحية بينه، لعارض الإله في أمره وطلب تبريرًا عقليًا ومنطقيًا عن هذه الفعلة، ولحكّم عليها بأنّ جريمة أخلاقية واجتماعية يعاقب عليها القانون الطبيعي للبشر) ولهذا تكون المفارقة في الرجعي ما هي إلّا إسقاط للعقل¹.

وبهذا نتجلى ممّا سبق أنّ الرجعي ما هي إلّا تركيز من لدن سورن كيركغورد على حيّز وجودي ديني خالص في أساسه، وهذا الأخير لا نقدر على بلوغه إلّا من خلال الصراع الجواني العميق الذي يشعر به وجداننا شعورًا فياضًا، كما أنّ الرجعي ما هي في النهاية إلّا أخذ مرة أخرى، أخذ ما سلب منك أو خسرت في لحظة زمانية معينة، لتعود وترجع مرة أخرى بغية استرداده، ولا يتحقّق هذا الاسترداد إلّا بفضل الدين وهذا جوهر مقولة سورن كيركغورد أنّ الأبدية هي الرجعي الحقانية، لكن البعض يقول ولماذا لم تعد رجين أولسن إلى سورن كيركغورد، ما دام قد ضحى بها أو خسرها في لحظة زمانية معينة؟،

¹ انظر: علي عبد المعطي محمد، سورين كيركغارد: مؤسس الوجودية المسيحية، ص 176-177-178.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد

والجواب أن رجين أولسن صحيح بالفعل هي لم ترجع إليه، وإنما تزوّجت من أستاذها إشليجل، ولكن ههنا حصلت حركية تغيرية في تصور الرجعي عند سورن، فلم تُعد الرجعي عنده عبارة عن فيوضات مادية مضاعفة، بل تجسّدت في فيوضات روحانية خالصة، وهبة ربانية، استعاد بها المتوحد ذاته القيومية بعد أن تشرذمت وتفكّكت وتبعثرت، فاستعاد كيركغورد ذاته مرة ثانية بعد التثام الجرح الوجودي الذي أصابه بعد الخسران الكبير للمحبة، وهذه هي الرجعي الحقانية حيث تستردّ فيها الذات المقطّعة المشتتة الضائعة لوحدها بصورة يشعر فيها المتوحد أنه استردّ الكلّ مضاعفًا.

هذا ونجد في اللاهوت الأوروبي الحديث ما يقابل مفهوم الرجعي في اللاهوت المسيحي الكيركغوردي وذلك عند اللاهوتي إيرينيوس¹، هذا الأخير الذي أطلق على الخلاص اسم الاسترداد أو بالأحرى الاسترجاع ولكن كمفهوم كلياني في المسيحية عمومًا، وهو تقريبًا مفهوم الرجعي الكيركغوردي حيث يتحدّث إيرينيوس عن تجمّع الأشياء في السماء والأرض في المسيح، وأسس هذا اللاهوتي فكرته عن تاريخ الخلاص على هذه الكلمات التي جاءت في "الرسالة إلى أهل أفسس"²، هذه الفكرة تعني أنّ التطور الذي توقّف بسبب آدم استردّه المسيح وأكمّله، ففي المسيح بدأ الجنس البشري الجديد، فذلك الذي كان من المفروض أن يصير إليه الجنس البشري، وتمزّق ذات مرة بواسطة آدم، وصل أخيرًا إلى تحقّقه أو اكتماله بظهور المسيح، ومع ذلك فإنّ الكون كله، وليس الجنس البشري فقط، يجد اكتماله بظهور المسيح، ولكي ينجز المسيح هذا، كان عليه أن يشارك في الطبيعة الآدمية، وعلى هذا يكون المسيح هو بداية الحياة مثلما أنّ آدم هو بداية الموت، فأدم تمّ

¹ مفكر لاهوتي يوناني مثير للجدل ولد في جزيرة ساموس اليونانية عام 1939 باسم إيمانويل سكوبليتي ووصل إلى القدس عام 1953 حيث درس اللاهوت وأمضى عشر سنوات في المدرسة الإكليريكية الأورثوذكسية في القدس حيث اتخذ لنفسه اسم إيرينيوس.

² إحدى رسائل العهد الجديد التي تُنسب إلى الرسول بولس.

الفصل الرابع: المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغور

اكتماله في المسيح، وهذا يعني أنّ المسيح هو الإنسان الماهوي، الإنسان الذي كان على آدم أن يكون غير أنه لم يكونه بالفعل، إنّ آدم لم يكن في حالة من الاكتمال منذ البداية، لقد عاش في براءة طفولية، هنا نجد مذهباً عميقاً لما أطلق عليه اسم الإنسانية المتعالية (المفارقة)، الإنسانية التي تقول إن المسيح هو تحقّق اكتمال الإنسان الماهوي، تحقّق الطبيعة الآدمية، هذا التحقّق أصبح ضرورياً لأنّ الانقطاع حتّى على صعيد تطور الإنسان، فلقد سقط آدم ولم يفلح في أن يكون ما كان يجب أن يصير إليه، والبراءة الطفولية لآدم تمّ فقدانها، غير أنّ آدم الثاني يستطيع أن يكون ما هو أهل لأن يكونه إنسانياً بالمعنى الكامل، ونحن نستطيع أن نصبح آدميين بالمعنى الكامل من خلال المشاركة في هذه الإنسانية الكاملة التي ظهرت في شخص المسيح، هذا يشتمل على الحياة الأبدية، التماثل مع الربّ من حيث المشاركة في اللامتناهي، وبذلك كان ظهور المسيح في فترة زمانية ضرب من ضروب الرجعي القيومية للآدمية الأولى غير المكتملة أو بالأحرى آدم في الماضي هو ضرب من الذكرى الوجودية للأب الأول الذي منه تناسلت الكائنات البشرية في نشأتها الأولى، لكن هذه التنشئة الآدمية الأولى لم تكن إلّا مرحلة طفولية لهذه التنشئة ولم يكتمل هذا الوجود البشري إلّا من خلال استرداد النموذج الآدمي مرة أخرى على نحوٍ خلاق في صورة المسيح الذي واصل وأكمل الإنسانية وأتمّها على نحوٍ أعظم¹.

¹ بول تلتش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، الجزء الأول، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلاء، الناشر، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة، مصر، 2012، ص 96.

الفصل الخامس

ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

1- قضية أودلف بيتر أدلر.

2- الشاهد على الحقيقة (قضية المطران مينستر).

3- الهجوم على الكنيسة الرسمية في كوبنهاغن.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

يعتقد سورن كيركغورد بأنّ الأزمنة الحديثة هي من أكثر الأزمنة خديعة وطمسًا للحقيقة، بحكم أننا نتحدث دومًا وبطريقة غير واعية تشوبها الكثير من المغالطات مثل حديثنا عن أمم مسيحية، شعوب مسيحية، وهذا بالضبط جوهر الهجوم الكيركغوردي الكبير على المسيحية¹ في عهده، والمثير أنّ ما كتبه كيركغورد في آخر حياته كان أسلوبًا مغايرًا تمامًا لسابقه حيث لا يعتمد أسماء مستعارة أو لغة معقدة وملغزة، بل كانت كتاباته الثورية إنّ صحّ هذا التعبير بأسلوبٍ مباشر وقوي وواضح، وأعمق تأثيرًا، وهو هجوم ضدّ العالم المسيحي ويطرح أسئلة جوهرية عن مدى إمكان وجود دين حقّاني ذو منزلة تنظيمية مؤسسية².

لقد انصبت آخر كتابات سورن كيركغورد على مسيحية مواطنيه، أو بالأحرى المسيحية التي كان يعترف بها العالم الحديث في زمانه، وصدرت هذه الكتابات الثورية في سلسلة أطلق عليها "اللحظة" (THE INSTANT)، بحيث ثار سورن على عصره، على الكنيسة والمسيحية، منادياً بالفرادة الصمديّة المسيحية في مقابل التدين الجماهيري الذي يكون هدفه ومسعاه الحثيث هو تسطيح علاقة المتوحد بربه منادياً بالمسيحية الحقيقية التي تكمن عنده في الذاتية ويكون الجمهور رمزًا للتدين الزائف وإقرارًا لذلك يقول كيركغورد: "لكي يقتدر المتوحد على إقامة علاقة سرمدية، مطلقة مع غاية مطلقة لا بد له من أن

¹ حرفيًا يستخدم كيركغورد هذا المصطلح "المسيحية" "Christendom" أي "العالم المسيحي" بين علامتي تنصيص لكي يميّزها عن المسيحية الحقيقية؛ مسيحية العهد الجديد، بحسب تعبيره". (انظر: في نقد المسيحية الجماهيرية، موقع خدمة المشورة والنصح المسيحي، بتاريخ: 2016/03/20، رابط الموقع: <http://www.arabic-christian-counseling.com/index.php>).

² حسن يوسف طه، فلسفة الدين عند كيركجارد وبردثائف، مركز فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (بيروت)، ط1، 2016، ص 47.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

ينأى بذاته عن الغايات النسبية ودون ذلك لا يمكنه البتة إقامة مثل هذه العلاقة لأنه سيكون إلى حدٍّ ما مباشرًا، كما يصير محايدًا تمامًا في الغايات النسبية"¹.

¹ Soren kierkegaard, *Attack Upon Christendom*, by Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey, 1968, p 367.

1- قضية أودلف بيتر أدلر¹:

بداية الصراع الحقيقي لسورن كيركغورد مع الكنيسة بدأ بعلاقته مع أودلف بيتر أدلر، حيث انشغل سورن لسنوات كثيرة بقضية هذا القسيس الذي عمَدَ إلى نشر مجموعة من المواعظ الدينية اللاهوتية يستحضر فيها رؤيته ليسوع في إحدى الليالي، إذ حضره السيد المسيح في خلوته الملكوتية وأمره أن ينصت إليه بإمعان ويخطِّ بقلمه ما يمليه عليه، ثم أمره بإحراق بعض المخطوطات التي كتبها عن فلسفة هيغل، ودعاه إلى ملازمة الكتاب المقدس قراءة وفهمًا واتباعًا، وقد أثارت هذه الكتابات التي كتبها أدلر ضجة كبيرة لدى القيمين على الكنيسة واستهجن ذلك تمامًا، واتهمته بالهرطقة² والمروق عن الدين والدجل، بحُكم أنّ السيد المسيح لا يتحلى إلا للرسول فقط ليُحال بعد ذلك أدلر إلى التحقيق ثم التقاعد فيما بعد، ونشر هذا الأخير جميع ما كتبه عن رؤيته للسيد المسيح وكذا

¹ أودلف بيتر أدلر: قسّ ورجل دين (خبير القانون الكهنّي) وكتب دنماركي عاش بين عامي 1817 و1869. وقد كتب رسالة دكتوراه باللغة الدنماركية، وقد تطلب ذلك إذناً خاصًا، كما وضع كيركغورد في ذلك الزمن، في كوبنهاغن سنة 1840. وياشر بالعمل محاضرًا في جامعة كوبنهاغن حتى شتاء عام 1840، وتم تعيينه قسيسًا في أبرشية هاسلة ورستكر على جزيرة بورهولم. ونشر له في العام التالي كتاب للعامه حول "المنطق الموضوعي" لهيغل، وبعد ذلك بعام، نشر له كتاب حول مواعظه، أشار أدلر في تمهيد ذلك الكتاب إلى أنه قد تلقى تعليمات من السيد المسيح لإطلاق عقيدة جديدة. لاحقًا، أجبر أدلر على التقاعد وتم تسريحه من منصبه كقسّ. وفي عام 1845، نُشر روايته حول تلك الأحداث. وفي 12 يونيو 1846، نشرت له أربعة كتب، وقد اشترى كيركغورد الكتب الثلاثة الأولى وبدأ بتأليف عمله المثير الكتاب حول أدلر. انظر: Soren Kierkegaard, *The Book on Adler*: Kierkegaard's Writings, Vol 24, Author, Howard V. Hong, Translator: Edna H. Hong, Publisher: Princeton University Press (March 16, 1998), pp 9-10.

² الهرطقة: هي كلمة دخيلة على اللسان العربي وأصلها من الكلمة اليونانية αἵρεση، وتعني انتقاء أو انتخاب أو اختيار لرأي ما مع تفضيله على غيره من الآراء، ثم تطورت الكلمة عند اليونان المتأخرين وعند كتاب الرومان، فأصبحت تُستعمل للدلالة على مذهب من مذاهب الفلسفة، أو مدرسة من مدارس الفكر، وأخذت الكلمة طريقها إلى الدين، فصارت تُطلق على الفرق أو الطوائف الفكرية المختلفة في داخل هذا الدين أو ذاك (انظر: المتنيح الأنا غريغوريوس، موسوعة الأنا غريغوريوس: اللاهوت المقارن، منشورات الأنا غريغوريوس، شركة الطباعة المصرية، 2003، ص 12)، ويوضح سليم الياس مفهوم الهرطقة بنوع من التفصيل حيث يقول: "الهرطقة لفظ يعي البدعة وهي ترجمة للكلمة اليونانية هيرزيس المشتقة من الفعل هيريو، بمعنى يأخذ أو يختار أو يفضّل والصفة منها هيريتيك، ومنها جاءت كلمتا هرطقة وهرطوقي، ولم يكن لها معنى الهرطقة في الكتابات الكلاسيكية، ولكن في بداية العصر المسيحي صار لها هذا المعنى أي أنها تعني كل ما يتعارض مع الرأي القويم أو هي كل نكران لحقّ قويم وترجم الكلمة اليونانية نفسها في بعض المواضع في العهد الجديد (انظر: سليم الياس، الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان، بدع وهرطقات، الجزء السابع، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 07).

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

الأسئلة التي وجّهت له من لدن سلطة الكنيسة آنذاك وكيف ردّ عليهم وأصدرها في ثلاثة كتب معضدة بقصائد لاهوتية¹.

في هذه الفترة بالذات اختفى سورن كيركغورد ولم تُعد تُسمَع أخباره إلا نادراً، وقد صرّح بعض أصدقائه المقربين بأنه كان كثير السفر في هذه الفترة وفي ربيع عام 1846 قام سورن بجولة قصيرة خارج مدينة كوبنهاغن ليعود بعدها ويشتري كلّ ما كتبه أدلر ليس هذا فقط، بل تتبّع كلّ ما كان يكتب في تلك الفترة من كتابات توصف بالهرطقة أو المروق عن الدين أو نقد للمسيحية وانكبّ على دراستها فهماً وتمحيصاً لمدة تربو عن ثلاث سنوات ليصدر بعدها مسوّد كتاب يحمل عنوان: **الكتاب حول أدلر**، لكنه لم يُنشر، وتمّ العثور عليه بين أوراقه والظاهر أنه كان منكباً آنذاك على كتابة مواقفه النقدية للوضع الكنسي القائم².

ويُجمع المختصون في فلسفة كيركغورد بأنّ سبب اهتمام كيركغورد بقضية أدلر تعود إلى دراساته المستفيضة لموضوع المتوحد أو المستثنى الذي لا يمكنه البتّة أن يتعرّف المسيحية في نبعها الصافي بالاعتماد على القراءة التاريخية للمسيحية أو تاريخ المسيح، لأنّ المعرفة بالمسيح مبنية على المفارقة والمستثنى لا يعي المسيح إلا وهو محايث للمفارقة، إذ يقول سورن: "هل يقتدر المتوحد المستثنى أن يفهم ويتعلّم شيئاً من التاريخ عن السيد المسيح، إنه ببساطة لا يقدر لأنّ المتوحد لا يحذق شيئاً عن المسيح، لأنه مفارقة، فيصير المسيح موضوعاً للإيمان ومجموع فقط من أجل الإيمان"³.

¹ حسن يوسف طه، فلسفة الدين عند كيركغارد وبرديف، ص 55.

² Walter lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey 1974, pp 192-193.

³ Soren Kierkegaard, *Traininig in Christianity*, Trans by: Lowri, Princeton University Press, New Jersey, 1976, p 28.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركجورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

وهنا بالذات انبجست في ذهنية سورن أنّ مهمة المتوحد المستثنى ليست هينة، بل هي مهمّة إصلاحية تقع على عاتقه فهو صاحب رسالة دينية في مواجهة دهائية الحشد وإرجافيته، لهذا يتوجّب على المتوحد أن يثور على النظام القائم في الكنيسة وأن يقطع أي علاقة تجمعها، مادام أنّ مبتغاه هو الإصلاح ما اقتدر إلى ذلك سبباً، ومادام المتوحد يريد الإصلاح الحقاني فعليه أن يتجرّع في المقابل من ذلك مرارة التهديد والوعيد مع النظام القائم المؤسس وأن يسلط السيف على رقبته وهذا للأسف ما لم يتفطن إليه القسيس "أدler" الذي تراجع عن الكثير من آراءه وانسحب من الساحة بجبن وخوف، ولهذا لا يعتبر كيركجورد الخطوة التي قام بها سديدة وإصلاحية، لأنها خطوة سرعان ما تراجع عنها خوفاً ورعباً، وأن ذلك الادّعاء الماكر بأنه رأى اليسوع وتلقّى منه الكلمات ليس أمراً حقيقياً، بل بهتان مبين لأنه لو رآه حقاً في قيوميته لا تُحَدِّث إرادته مع إرادة اليسوع ولا ستحال عليه النكوص والتراجع¹.

ويلوح في مخيال سورن سؤال يتلبّسه الكثير من الإبهام ألا وهو التساؤل عن السبب الذي جعل الكنيسة آنذاك تعمد إلى فصل القسيس أدler! فهذا الأخير عاش في عالمها وترعرع في ملكوتها وأنشئ نشأة مسيحية وانسجم بتألف منتظم مع النظام الكنسي المؤسسي، لكنه في اللحظة التي بدأ فيها بالشك في نظام الكنيسة واهتز دينياً وبدأ يسلك طريق المسيحية الحقّة وبدأ يعيشها كحالة ذاتية متفردة فصلوه من الكنيسة فها لها من مفارقة حينما كان أدler وثنياً عين كقسّ مسيحي، وعندما اقترب اقتراباً مباشراً من المسيحية الحقانية فُصل، وقد عبّر سورن عن الفرق الكبير بين المسيحية الوثنية أو التدين المزيف، والمسيحية الحقانية أو التدين الحقاني بقوله: "إذا عمّد إنسان يعيش على وقع مسيحية العصور الوسطى الولوج إلى بيت الرب، أعني بيت الرب الحقاني بالتصوّر الحقاني عن الرب

¹ حسن يوسف طه، فلسفة الدين عند كيركجارد وبردثيف، ص 56.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

في معرفته الذاتية، ويصلي فإنه يصلي في اللاحقيقة، والإنسان الذي يعيش في الأرض الوثنية العامرة بالأصنام، ولكنه يصلي بكلّ شغفٍ وانفعال باللامتناهي والمطلقية بالرغم من أنّ نظرتة مثبتة على الصنم، فأين إذاً تتجسّد الحقيقة القصوى بربكم؟، إنه إنسان يصلي في الحقيقة للربّ بالرغم من أنه يعبد صنمًا، والآخر يصلي في اللاحقيقة للرب الحقيقي ولهذا فهو يعبد في حقانية الأمر وثناً¹، ويلتفت سورن إلى مغالطة كبيرة كرّس لها ما تبقى من حياته وهي ذلك الحكم السطحي الفجّ على من يكون مسيحيًا؟، حيث نتصوّر بأنه أيّ فرد يعيش في عالم مسيحي هو في الحقيقة فرد مسيحي وهذه كذبة كبيرة، وبدءًا من سنة 1848 إلى غاية سنة 1851، توصل كيركغورد إلى عقيدة راسخة تجسّد بحق مهمته التي تصوّرها في المطالبة بإحراق الشرط الجوهري للمسيحية الحقّة، وهي أن تكون حياة الواعظ مطابقةً تمامًا لوعظه وأن لا يعظّ الناس بما لا يطبّقه هو أو أن يأمر الناس بالبرّ وينسى نفسه، وههنا بالضبط وجّه جام غضبه على رجال الدين المعاصرين له².

كما صوّر رجال الدين على أنهم لا يعرفون شيئًا عن الحياة التي يتحدّثون عنها، لأنهم جمعوا أفكارهم ومعلوماتهم من الكتب لا من الواقع الذي يعيشونه فقد دار ذات مرة حوار بين القسّ مينستر وسورن يسرده كيركغورد في صحيفة اللحظة: "ذات مرة دارت محادثة لي مع رئيس الأساقفة الراحل مينستر، قلت له: أنه على الكهنة أن يكفّوا تمامًا عن إلقاء الخطب الوعظية، وأنّ خطبهم لا أثر لها قطعًا، لأنّ المؤمنين يفكّرون وراء ظهورهم: حسنًا إنها مصدر عيشه، أجب مينستر على ذلك بصورة غير متوقّعة حقًا: ما يقولونه فيه بعض الصحة"³، كما أننا نجد الناس منهمكين بالذهاب إلى الكنيسة كلّ يوم أحد

¹ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans by: David Swenson and w. Lowrie, Princeton University Press, New Jersey, 1941, p 35.

² حسن يوسف طه، فلسفة الدين عند كيركجارد وبردثيف، ص 57.

³ المرجع نفسه، ص 161.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

للاستماع إلى المواعظ الدينية التي يقدمها رجال الدين، وهذا الأخير الذي يعلمهم عن طيب خاطر أن يكونوا دومًا على استعداد للتضحية من أجل يسوع، ليخرجوا بعدها شاكرين الرب لأنّ هذه التضحية غير مطلوبة، وفي هذه الحالة لا يجوز لنا أن نلوم الناس على ذلك، بل اللوم كله يقع على كاهل رجال الدين الذين أفسدوا المفاهيم الصحيحة للمسيحية، وبدل أن يصحّحوا عقائدهم المسيحية حول الموت والشهادة نجدهم يسعون وراء الوظيفة والحياة الشهوانية الرغيدة.

والمثير أنّ مجمل هؤلاء القساوسة حصلوا بالفعل على مناصب رفيعة وتزوجوا وكونوا أسرًا وتنعموا بالحياة لأنهم ضمنوا وظيفة مميزة تحوّل لهم كلّ يوم أحد الحديث عن العذاب الذي يُعانيه القساوسة في سبيل الحقيقة الربانية، وفي المقابل من ذلك يتنعمون بحياة جميلة مع أولادهم وراتبٍ محترم، مع تقاعدٍ مضمون، وهذا كلّ تشويه كبير للوظيفة الحقانية للمسيحية لأنّ العالم المسيحي صار عالمًا مرتبطًا بمناصب تضمنها الدولة وتخضع لرقابتها، للأسف صار عملهم هذا استخفاف بالرب، وهذا بالفعل ما توصل إليه سورن كيركغورد بعد معاشته لمسيحية عصره وقساوستها المتاجرين بالدين¹، وتيقن سورن بأنّ الكنيسة أصبحت مؤسسة في يد الدولة وممارساتها الطقوسية الشعائرية الهدف منها الاحتفال ليس إلّا وتأكيدًا على ذلك يقول: "إن العباداة في الكنيسة اليوم تقصد استغفال الرب، وأن رجل الدين أصبح همّه إقامة احتفالات دينية ولقاءات وليالي سعيدة وخطبٍ كنسيّة، إذ يقول كيركغورد معقبًا على شكليات الرسمي المتزلفة: "صدّقي لا شيء مثير للاشمئزاز لله (لا البدع، لا الخطيئة، لا شيء مثير لاشمئزازه جدًّا كما هو الرسمي، يمكنك بسهولة فهم ذلك، طالما أنّ الإله واحد، تستطيع بالتأكيد أن تتخيّل كم هو مثير لاشمئزازه أنّ شخصًا يريد خداعه بالصياغات، يريد أن يتحايل عليه باحتفالات رسمية وخطابات رسمية، في الحقيقة

¹ حسن يوسف طه، فلسفة الدين عند كيركجارد وبرديف، ص 58.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

لأنّ الإله بالضبط هو بأكثر المعاني صدقًا ذاتًا، محض ذاتٍ، لهذا السبب تمامًا فما هو رسمي بالنسبة إليه هو أكثر اشمئزازًا وبلا حدود ممّا هو لامرأة تكتشف أنّ أحدًا يطلب الزواج منها طبقًا لكتاب صيغ¹.

¹ سورن كيركورد، نقد الدين الجماهيري، ص 123.

2- الشاهد على الحقيقة (قضية المطران مينستر):

في هذه الفترة بالذات لما كان سورن كيركغورد معتكفاً على قراءة كتب آدلر لم يكن ينوي أيّ هجوم على الكنيسة ورجالها، بل التزم الصمت لسنوات، ويرجع السبب في ذلك إلى العلاقة الحميمة التي كانت تجمعها مع صديق والده العزيز المطران يعقوب بيتر مينستر Jacob Peter Mynster (1775-1854)، حتى أنه صار من أقرب الناس إلى قلبه بعد والده ميخائيل كيركغورد وحببته رجين، و لما توفي أقيمت له مراسم جنازية في محفل كبير، وبعد أيام قليلة وقف خليفته مارتنس لينعي ويشيد بمناب الفقيه قائلاً: "لقد كان مينستر الشاهد على الحقيقة، فمنه ننكص القهقري لنتبع الخيط الناظم الذي يجمع شهود الحقيقة جميعهم، وهذا الخيط ممدود بسلسلة مقدسة تعود إلى عهد الرسل والأنبياء وسورن كيركغورد يستمع لهذا الخطاب ولم يحرك ساكناً¹.

وبعد مرور عشرة شهور من تعيين "مارتنس" خليفة للمطران مينستر انبرى قلم سورن وكتب مقالاً قوياً في صحيفة الوطن الدنماركية وكان عنوانه: "هل كان المطران مينستر شاهداً فعلاً على الحقيقة؟"، وفي هذا المقال نعت سورن وبلغه شاعرية تشوبها عاطفة دينية جياشة "الشاهد على الحقيقة" معتبراً أنّ مينستر أتى له أن يكون شاهداً على الحقيقة، ليصف بعدها الشاهد على الحقيقة قائلاً: "الشاهد على الحقيقة يحيط به العذاب دومًا، الشاهد على الحقيقة يُسيء الناس الحكم عليه، يكرهونه، يستهزؤون به، يهينونه يقبحونه، لا يملك قوت يومه، يخرج من سجن ويدخل إلى آخر، ثم في النهاية يصلب، أو يتمّ إعدامه خنقاً أو

¹ حسن يوسف طه، مرجع سابق، ص 58.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

حرقاً، وقد لا يتمّ دفنه وإنما ينبذ في العراء وتتحلّل جثته وتحوّل إلى ذرات متناثرة تذروها الرياح في مكان سحيق¹.

كما علّق سورن على حقيقة المطران مينستر بقوله أنه ضعيف الشخصية، لكنه كان لديه في الوقت نفسه إحساس عارم ومذاق قويّ للاستمتاع بالحياة، لا فقط بالمتع البسيطة، بل بالمتع النقيّة الخالصة، وبأنقى المتع جميعاً وهي: أن يكرّمه الناس ويقدّرونه، ويحترمونه بوصفه رجلاً جاداً، رجلاً له مبادئ، يقف كالطود الشامخ عندما يهتزّ كلّ شيء، كما كان يمتلك قدرات عقلية عظيمة فهو متحدّث لا مثيل له، وهو ذكيّ حاذق على نحوٍ بارز، هذه الصفات مجتمعة هي المطران مينستر، وهذه الصفات مجتمعة أيضاً هي التي أحدثت - من وجهة نظر مسيحية- خلطاً واضطراباً لجيل بأسره، لأنّ ضعف شخصيته لم يظهر إلى النور قط، بل كان يُعطيه ذكاؤه وحذقه، ولم يرَ أحد قط استمتاعه بالحياة، وإنما كان ينظر إليه على أنه حرية ورعة للروح، وذلك نقاء جديد في مقابل قلق الإنسان التقي، وأنّ ما يجعل مثل هذا الحذق على هذه الدرجة من الخطورة (وهو ما يمكن البرهنة عليه من خلال مواعظه)، هو أنك قد لا تجد في أيّ جيل رجلاً له مثل هذه النظرة البوليسية المدقّقة بحيث يستطيع أن يرى على نحوٍ قاطع الغشّ والنصب ويشير إليهما، فهاهنا نظرية خالصة لكنها خداعة لدرجة أنك لا تستطيع أن تعثر في أيّ مكان وبأية طريقة على نقطة واحدة لم تغبّر فيها هذه الخدقة من العنصر المسيحي، وعلى هذا النحو كان عليه أن يقول كلمات وعظات مهمة جلبت الخلط والاضطراب إلى المسيحية، لكن في الجانب الآخر للمتحدّث أعني حياته كان حذقه البارز أيضاً عوناً له، وفيما بين ساعات الصمت والهدوء حيث يقف واعظاً في الكنيسة، وحياته الشخصية يوجد صدع عميق، لكنه كان يعرف ببراعته الفائقة كيف يحوّل -موضوعياً- دون أن يلتقيا، وكيف يبقى باستمرار على وجود مسافة بينه وبين

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

كلّ شيء، وكل موقف أو حادث يمكن أن يكشفَ عن حقيقة وضعه كرجل جادّ والشخصية العالية التي ترفعها "الساعات الهادئة" في الكنيسة، ساعات الوعظ وتجعل كلّ إنسان يحترمه، فهكذا كان المطران مينستر كما يؤكّد على ذلك كيركغورد من دون مواربة ودون أن يخفي عنه شيئاً، وأنه يعترف بأنه قد فتن به بعض الوقت ويتحسّر ويتأسّف على ذلك كثيراً، بحُكم هشاشة طبيعتنا البشرية، لكن من ناحية أخرى كان حكمه عليه منذ الدقيقة الأولى هو نفسه حكمه عليه في اللحظة الحالية¹.

وبهذا خرج كيركغورد بموقفه الصريح والصادق، لأنه كان يعتقد بأنّ الحقيقة هي دأبه وديدنه ولا يجوز البتة المروق عنها، وتبريراً لذلك يقول: "أريد الحقيقة، فهل هذا ما تريده الإنسانية جمعاء ومعاصري من البشر، هل تريد الصدق والصراحة والاستقامة على النهج القويم، ومن دون تردّد وبكل مباشرة، إذا أردت فعلاً ذلك، فعليك أن تتمرّد على المسيحية وتعلن لله أنه بإمكاننا ذلك، ولا نريد البتة الانحناء للسلطة، ربما قد يبدو الأمر غريباً نوعاً ما، سأكون معك، لأنني أبتغي الحقيقة، وحيثما تكون الحقيقة أكون معها"².

وبعد صدور مقال سورن "الشاهد على الحقيقة" أثار جدلاً كبيراً لدى جمهور كوبنهاغن وبعد مرور أسبوعين ظهر مقالان في جريدة **كورسان** يسخران من سورن ويصفانه بالعتة والجنون، كما ردّ الأسقف مارتنس معتبراً أنّ كيركغورد تأول ماهية الشاهد على الحقيقة وفق منظور أحادي، بحُكم أنّ مفهوم الشاهد على الحقيقة يختلف بحسب السياقات التاريخية التي يوجد فيها ويتأثر بالظروف المحيطة، كما وصف مقال سورن بأنه مقال حقير وأنّ سورن شخص خائن للصحة والمحبة الحميمة التي كانت تجمعها بالمطران

¹ إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور: رائد الوجودية، حياته ومؤلفاته، الجزء الأول، ص 342-343.

² Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p 43.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيرككورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

مينستر، واصفًا المسيحية التي يسعى إليها سورن بأنها مسيحية تبحث عن المسيح في الصحراء بدلًا من أن تبحث عنه في الكنيسة والتاريخ¹.

ونفهم ممّا سبق أنه كلما سما الشاهد الحقّ كلما زادت صرامته، وقد نعني بهذه الجملة وفق المنظور الكيرككوردي أنك لا تقدر على فعل ما يمكن أن يفعله الشاهد على الحق بصورة دائمة وآبدة، وهنا قد يصير الحقّ علةً للتعثّر والسقوط والهلاك، وربما المتوحد في هذه الحالة (يخاف من سماع الحق الصارم والصادم)، سيجد نفسه يميل وينحاز إلى مراتب روحية دنيا والتي تعتمد في الغالب على فنّ البلاغة الوعظية التي نجدها عند رجال الدين على المنابر وهذا لجعل الحقّ الصارم أكثر رونقًا وجاذبية وتقبّلية لدى المستمع، ويبقى الشاهد على الحقّ الأصيل هو الذي تعبّر حياته عن العمل والفعل معًا.

ويتحسر سورن كيرككورد من التوجّه السطحي الذي يجبل العالم المسيحي، وذلك الادّعاء الباطل بأننا أصحاب إيمان، إلّا أنّ الرجل المسيحي في المنزل المسيحي الحقاني ليس سوى شخصٍ مدللّ ناعم، بحكم أننا نحن كأفراد مفردين أبعد ما نكون عمّا تطلبه منا المسيحية لتتبعها بحقّ، وبروح الشاهد على الحقّ، بحكم أنّ جلّ المنتمين إلى العالم المسيحي ليسوا أمناء مع أنفسهم ولا يقرون بالحقيقة، وبذلك حينما تسمع الصلاة القائلة أبانا الذي في السماوات من ذا المتوحد حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده؟، تذكره وتفقده في كل شيء وبكلّ شيء، حقًا إنك تترك نفسك بلا شاهد، وفي تمام الأمر أعطيت للإنسان كلمتك، أكثر من ذلك لا يمكنك فعله، أن تجبر المتوحد ليستفيد منها، أن يسمعها أو يقرأها أن يعمل بها، هذا ما لم تشأ عمله، إنما فعلت يا رب أكثر من ذلك، لقد أعطيت كلمتك كعطية مجانية للإنسان، أنت لست مثلنا نحن البشر قلّمًا ما نمح شيئًا مجانيًا، وإذا

¹ حسن يوسف طه، مرجع سابق، ص 59.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

وجدت يا رب بعض الاستعداد من إنسان فرد وحداني، تُسرِع إليه بالمساعدة وأول كل شيء أنت مستعدّ للصبر والانتظار معلّمًا إياه الكلمة كيما يفهم الكلمة، ثم أنت يارب مرة أخرى وبصبرٍ ربّاني مستعدّ لتأخذ بيديه في جهاده في العمل بالكلمة هكذا أنت هو أبانا الذي في السماوات¹.

إنّ المسيحي الحقاني (الشاهد على الحق) يمتلك إيمان فَلَيق بحُكم أنّ الإيمان بالمسيح يكون له صدى داخل نفسية المؤمن، فالإيمان يُثير حركة وتيارات دائمة بداخل نفسه تحثّه على طاعة كلمات ووصايا المسيح، وتدفعه وتحثّه دائمًا على وضع حياته من أجل المسيح والتضحية من أجله، هذا الإيمان يجعله لا يهدأ أبدًا حتى يشبه سيده في حياة الاتضاع والتضحية ومن هنا جاء هذا التعبير بأنّ الإيمان مُقلق داخل نفسية المؤمن المسيحي الشاهد على الحق، لهذا فالمسيحي الحقاني لا بد من أن يطرح على نفسه هذه الأسئلة القلقية المريبة: إلى أيّ مدى وتُرك، أحرَجَكَ، أفلَقَكَ هذا الإيمان والذي تدّعي أنك تملكه، ومتى قمت بالشهادة للحقّ ومتى قمت بالشهادة ضد الباطل؟، وما هي التضحيات التي قمت بها وما هي الاضطهادات التي احتملتها من أجل المسيحية، في منزلك ووسط أهلك؟، كيف شهدت حياتك للآخرين عن التضحية بالذات وإنكار الذات؟

إنّ الشاهد على الحق لا بد من أن ينبض قلبه بالقلق والتوتر في حياته، عندئذٍ يمكن أن نقرّ بأنّ هذا المتوحد قد أصبح شاهدًا على الحق وأنه مسيحي حقاني، وشاهد للإيمان، وهذا الأمر ينطبق كذلك على الواعظ ورجل الدين الذي يمارس وعظه، فالوعظ كما يقول كيركغورد لا يعني وصف الإيمان المكتوب في الكتب ولا في وصفه في لحظات هادئة مريحة كلّ يوم أحد في الكنيسة، لهذا يكون من الأفضل للواعظ ورجل الدين أن يعظّ في الشوارع

¹ سورن كيركجارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 63-64.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

وفي الساحات العامة وليس في الكنيسة بطريقة مصطنعة فيها الكثير من الترميق والبلاغة، وتأكيدياً على ذلك يقول سورن كيركغورد: "الواعظ لا ينبغي أن يكون ممثلاً، بل شاهداً، وهذا يعني أنّ الإيمان شيء مقلقٌ ولذلك ينبغي أن يُرى ويُشاهد بوضوح في حياته، نعم إنّ الإيمان يسبب اضطراباً وثورة في الحياة"¹.

لهذا يكون الإيمان المقلق سبباً للتوتر والقشعريرة والثورة الباطنية في جوانية المؤمن، حيث إن هذا المؤمن الحقاني (الشاهد على الحق) يعيش وسط ملايين من البشر كلّ يهتم وينشغل بعمله، السياسي في السياسة، الفنان في فنه، التاجر في تجارته، الغشاش في غشه، إلخ، وفي الوقت ذاته هناك مَنْ يجلس وحدانيّاً في غرفته كفرد في خوف وقشعريرة وهنا في هذه اللحظة نشهد على الشاهد المتوحد، ويتأسّف سورن كيركغورد شديد الأسف عمّا يحصل في أزمنتنا المعاصرة هذه إذ يظلّ الكثير من الناس يظنّون بأنّ الإصلاح في العالم المسيحي سيأتي من الجموع الغفيرة ومن روح الجماهير أو من سلطة عُليا يهاجمها ويحترمها الجمهور ويدعن لها، صحيح في الأمور الاجتماعية تختلف القواعد ففي أمور الحياة الاجتماعية مثل إنارة الطرقات ووسائل المواصلات يأتي أمرٌ إصلاحها من سلطة عُليا أو من الجمهور لكن إذا اعتقدنا أنه في الأمور الروحية سوف يأتي الإصلاح من الجمهور الغفير فإنّ هذا يُعتبر تزييفاً كبيراً للحقيقة وتحريضاً مغرضاً على الخديعة².

ولما نعود إلى المتوحد الذي يجلس في صومعته الذاتية المملكوّية أو يسير ذهاباً وإياباً مثله في ذلك مثل الحيوان السجين في قفص، ولكن هدف سجنه رائع حقاً، إنه سجين الربّ وسجينٌ بأمر الرب، إنه سجين نفسه (هكذا يريد الرب) إنه يقف الآن أمام اختبار إيمانه (والذي يريده الرب) وهو في لحظات اختبار إيمانه وشهادته على الحق تجبله رعدة

¹ سورن كيركجارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 68.

² المرجع نفسه، ص 69.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

اختبار الإيمان التي تُضفي عليه هدوءًا وطمأنينة روحية عميقة، برغم أنّ ظروف الحياة التي تُحيط به تكيد له وتتحالف ضده لكنه في المقابل من ذلك صامدٌ بكلّ ما يملك من قوة، يعيش في لحظات خوف من الرب وحده، الجماهير والجموع تهاجمه وتكرهه وتلعنه، وحتى القليلون الذي يؤيدون الشاهد على الحق هاهنا يصرخون؛ خلّص نفسك، لماذا تعذب نفسك، تراجع عمّا قلته وعمّا آمنت به.

إنّ الشاهد على الحق أو بالأحرى بطل الإيمان إذا ما قارنناه بإنسان عادي يعيش حياته بكلّ متعتها وبهرجها لا بد من أن يفكر فيما ضحى به هذا الشاهد، إنه ضحى بكل شيء هذا الذي وجد صعوبة كبيرة في بدء طريق التضحية والذي استمرّت مرارة التضحية معه كلّ حياته، فكّر في تضحيته وفي مدى الألم الذي شعر به هذا الشاهد على الحق، في مقابل حياة إنسان عادي مستمتع بحياته يعيش هانئًا في بيته، حيث زوجته تحبّه متفانية تخدمه بكلّ إخلاص ومودّة، وحيث يهنأ بأولاده وهم في أحضانه، كم هو جميل أن يعيش المتوحد يومًا بعد يوم في هدوء وسلام، ثم في المقابل من ذلك يجب أن نلتفت إلى ذلك الذي نصّفه بالشاهد على الحق الذي تجبل حياته الآهات والزفرات والآلام ثم يأتي رجل دين مدّعي ومتوقع بأنّ كليهما يموت ويحصل على مكافأة متساوية في السماء هيئات هيئات¹.

الإنسان الغارق في عالم الدنيا ويعيش حياة نعمة وهنائية وهدوء دائم يعني ذلك أن جماهير الشعب لا تعرفك وبذلك تنعم بالهناء، تنعم بأن تكون على طبيعتك لأنه لا يلاحظك أو يقوم بإقلاقك أحد، زدّ على ذلك يكون لك الفرصة لتعرف الناس في جانبهم الوضاء المشرق، الجانب الذي يمكن أن يُحبّ من طرف الجميع، وكنت تعيش وسط الحشد

¹ سورن كيركجارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 71.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيرككورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

من البشر بين الأصدقاء والمعارف والأحباب الذين يعرفونك ويتعاطفون معك، وكان لك فرصة سانحة بغية أن تقدّم خدمة لأحد فيشكرك عليها وتنعم بهذا الشكر في مقابل ذلك، كما أنّ حياتك سهلة للفرد وميسورة لا تعقيد فيها، كما يسهل عليك أن تفهم المحيطين حولك، أمّا إذا تأملت حقيقة الشاهد على الحقّ والذي كلّ يوم ويومًا بعد يوم يُلتهم في نيمة حشد الجموع التي تبحث دومًا عن شيءٍ مسلٍّ جديد يتحدّثون عنه كلّ يوم، وسنة تلو الأخرى ينبغي له ويجبر على رؤية الجانب المظلم للبشر (الجانب الحيواني الساقط)، مرة تلو الأخرى يصبح واعيًا أنه معروف لدى الجميع، يرى ذلك في نظراتهم نظرات البغضة والمقاومة والمرارة والاحتقار أحيانًا، إنه معروف من الجماهير وملعون في جيله، في وسط كلّ هذه التجارب (التجارب الإيمانية)، لا بد له من أن يجتهد في الحصول على فهمٍ لمعنى حياته هو، باجتهاد وإخلاص، ووسط كلّ سوء الفهم هذا من قبل جيله ومعاصريه يستمرّ رغم العذاب كلّ ذلك ثم يموت (كلّ من الشاهد على الحق والإنسان المنتعم بحياته السطحية)، وبعدها يحصل على بركة متساوية في السماء¹.

هذا ويعتقد كيرككورد أنّ هناك تغلغل مقيت للخبث والدهاء في بعض الكنائس والمجتمعات الكنسية، هذه الكنائس التي استغلّت مديح وتبجيل المجتمع العلمي لأهمية الموضوعية في تناول الأمور الحياتية وأنه ينبغي إبعاد ذاتية الإنسان وشخصه عن كلّ ماهو علمي وموضوعي، استغلّت هذه الكنائس ذلك الاتجاه وبدأت تطبّقه على كلمة الإله، وأطلقت على هذا الاتجاه: الجدوية، وبهذا أعفوا أنفسهم من الجدوية الحقيقية والجهاد المسيحي، بهذا أيضًا ضمنوا احترام وتقدير المجتمع العلماني لهم كأناسٍ مثقفين معاصرين، حيث جعل منهم خبثهم ودهاؤهم أن جعلوا من كلمة الربّ شيئًا غير شخصيٍّ وكأنه شيء موضوعي عقائدي، بدلًا من أن يعمد المتوحد إلى سماع صوت الربّ في الكلمة كما يجب

¹ سورن كيرككارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 76.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

عليه فعلاً، أو بالأحرى كما سمعه الآباء، صوت الإله المجلجل، أنت تسمعه الآن موضوعي وكأنه حبر على ورق مع رجال الدين الذي يدعون أنهم شهود على الحق، ونتيجة ذلك اقترب الإنسان اقتراباً غير شخصي إلى الكلمة اللاشخصية، وكما أنّ العلم يقف على رأس العالم الثقافي اليوم يعظمه كلّ المجتمع والبشرية ويعتبر هو قمة الجدية والثقافة (كذلك أيضاً فعلت الكنيسة)، لأنه يستند إلى الموضوعية، وبذلك نجد ما هو ذاتي وشخصي واقف كالمسكين المغبون، حجولاً ومتوارياً مثل طالب شقيّ مُشاغب ينبغي له أن يذنب بوقوفه في ركن حجرة الفصل معاقباً، نحن البشر نرغب ونستطيع بسهولة الاتجاه لكلمة الرب (بموضوعية)، وبأسلوب غير شخصي في حقانية الأمر، هذا الاتجاه مغروس فينا منذ الولادة حتى أننا جميعاً نمتلكه تماماً مثل الخطيئة الساكنة فينا، إنّ هذه الخاصية فينا هي نتيجة حلل في الضمير، ونحن نعلم بالطبع أنّ مرض وحلل الضمير لا يجب أن يعبر عن نفسه علانية في أفعال غبية أو حمقاء أو غير عاقلة ظاهرة للمجتمع، فتصير جرائم يعاقب عليها المجتمع، فحلل الضمير هاهنا إنما يعبر عن نفسه بالمعقولة وعدم المغالاة ومسك العصا من المنتصف (الحيادية)، وهذا بالطبع من شأنه جعل الحياة سهلة ومقبولة وممتعة¹.

لقد كافح سورن كفاحاً مستميتاً في سبيل أن يوصل لنا ماهية الشاهد على الحق في العالم المسيحي، نائياً بنا عن الكلام وطريقة الكلام الذي يدور في أرجاء الكنيسة كلّ يوم أحد، بحكم أنّ هذا الكلام هو في الغالب كلام مصطنع غير حقيقي، لكن الكلام الدائر في وسط الأسبوع بعيداً من أرجاء الكنيسة هو المقارب للحقيقية، فعلاً من الصعوبة بمكان أن تجد شخصاً لا يؤمن بروح العصر والعالم الحاضر، سوف تجد أنّ الإنسان الذي تخلى عن السعي وراء ما هو سامي وتحلّى بالسطحية والتفاهة، الإنسان الذي يجتهد في علمه مستعبداً للأهداف التفاهة والريح الباطل، هذا هو الإنسان الذي يؤمن بشدة في روح

¹ المرجع نفسه، ص 90-91.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

العصر الحاضر، لا يؤمن بشيء سامي، لأنّ روح العصر الحاضر ليس أسمى أو أعلى من العصر ذاته، هذا العصر الذي يقترب من الحضيض ولا يرتفع عن مستوى الأرض، يمكن للإنسان أن يؤمن بروح العصر الحاضر، هذا الروح القوي في الإغراء، الروح القوي للضلال، الروح القوي في الخديعة، هذا الروح الذي تطلق عليه المسيحية روح الشر، إذاً في رأي المسيحية ما يؤمن به هذا الإنسان ليس سامياً، في أعماق هذا الإنسان، التفرقة والعداوة بين الحق والشر ليس سامياً، في أعماق هذا الإنسان التفرقة والعداوة بين الحق والشر أمر غير موجود، نجده في كسله واستهتاره منغمساً في الملذات اليومية شاكاً في إيمانه، متقلقاً في جميع طرقه، محمولاً بكلّ ريح العالم الحاضر، مصدر ومقصد إيمانه من النوعية نفسها، شيء هلامي من نوعية روح العصر نفسها، والعالم أصبح مشكلاً لأفكاره حتى أنّ مصدر ومقصد إيمانه يتماشى مع روح العصر، فأنتى له أن يكون شاهداً على الحق¹.

ولهذا يعتبر سورن أنه لا يوجد في كلّ هذه الدنيا شيئاً يضاهي المسيحية في ميل كلّ إنسان لأن يأخذها باطلاً، نتيجة الميول السائدة لطبيعة هذا الإنسان، لا يوجد شيء على الإطلاق في المسيحية، ولا حتى تعريف مسيحي واحد، لا يمكن للإنسان من طريق وضع تعديل بسيط جداً فيه، أو ترك شيء صغير جداً وإن بدا تافهاً، يجعلنا نحصل في النهاية على شيء مختلف تماماً عن الأصل (أي عما قصدته المسيحية)، وبالتالي تؤخذ المسيحية باطلاً، ولكن في الآن عينه، لا يوجد شيء حاولت المسيحية أن تحصن نفسها ضده بكلّ غيرة واجتهاد، مثل أن تفهم باطلاً وخاطئاً، في كلّ وجه حقّ وهبته المسيحية، وفي كلّ مفهوم حتى أيسر و أسهل هذه المفاهيم، نتجلى حقيقة مشتركة مركزية عملت المسيحية بتحسين ذاتها ضدّ الفهم الباطل، إذ يعتقد البعض ويقول أنّ المسيحية هي العزاء الهانئ الوديع وهي تحتوي على تعليم الوداعة و السهولة و الهنائية والتعزية، بشرط واحد فقط ألا

¹ سورن كيركجارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 16-17.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

وهو الموت مع المسيح كما يقول سورن كيركغورد، هذا الموت ليس هيناً وليس مريحاً، إنهم ينعنون المسيح بهذه الشاكلة ويقولون لنا شاهدوا المسيح، انصتوا إلى صوته، كيف يدعوا كل الناس أن يجيئوا إليه، كل المرهقين وهو وعدهم وعد الحق بأن يمنحهم الراحة لنفوسهم المضطربة¹.

كما هاجم سورن كيركغورد الخطباء الوعاظ هجوماً كبيراً، وبين الخطر الكامن في الوعظ الكنسي بأن يتحوّل هذا الوعظ إلى خطابة خالية من عمل وقوة الروح القدس في كلمة الرب، فعندما يخلو الوعظ الكنسي من قوة الرب فإنه يتحوّل إلى مجرد خطابة لها هي أيضاً قوتها وتأثيرها ونفوذها، لكنه في النهاية ليس التأثير الإلهي لكلمة الإله، ويضرب لنا سورن كيركغورد مثلاً عن نموذج هؤلاء الخطباء، حيث يقول بأن هناك مقولة كثيراً ما تلوح في ذهنه وهي مقولة رجل ربما لا ينبغي لسورن كيركغورد كإنسان مسيحي مؤمن أن يتعلّم منه أو يدين له بشيء، لأنه ببساطة كان رجلاً وثنيّاً، ولكن ومع هذا فإنني شخصياً أقف مديوناً له بالكثير (يقصد كيركغورد هاهنا الفيلسوف سقراط الذي تمّت محاكمته وإعدامه بتهمة نشر الفساد الفكري من طريق تعليمه عن التقوى والحق والتزييف البشري) هذا الرجل عاش في ظروف يعتقد أنها مماثلة جداً للظروف الحياتية المعاصرة الآن، يُحكى عنه أنه عندما تمّت إدانته أمام الشعب، أنه جاء إليه أحد الخطباء، وسلّمه خطاب دفاع محكم الكلمات، أخذ سقراط الخطاب وقرأه ثم أعاده بهدوء إلى الخطيب قائلاً: "إنه خطاب طيب وماهر في لغته (وهذا فعلاً ما قصده سقراط، لأنّ الخطاب كان بارعاً حقاً)، ولكن الآن أنا في السبعين من عمري ولا أعتقد أنه من اللائق بي أن أستخدم فن الخطابة"، فماذا قصد بهذه العبارة؟ أولاً: نجد هذا الرجل الحكيم (سقراط)، وكأنه يقول: إنّ حياتي تعيش الجدّية، ولذلك لا يمكن أن يخدمها فن الخطابة، لقد غامرت وضحيت بحياتي (حتى وإن كنت لم

¹ المرجع نفسه، ص 18.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

أمت بعد مداناً، من أجل الإله، ومن أجله قمت بإرسالتي، ولذلك لا ينبغي الآن، في هذه اللحظات الأخيرة من حياتي، أن أخرب حياتي وإرسالتي من طريق استعمال فن الخطابة¹.

وثانياً، إن الأفكار والمبادئ في العشرين عاماً الماضية (هكذا هي المدة وزمانها)، هذه الأفكار التي كانت معروفة للجميع، والتي سخر منها البعض واعتبرت متطرفة وتم مهاجمتها، هذه الأفكار التي كوَّنها في واقع الحياة من خلال النزول إلى ساحات الحياة والحوار مع كل إنسان، هذه الأفكار هي حياته، وهي تمثل محور اهتماماته في أول الأيام من حياته وفي آخرها، حتى وإن لم تهتم أي شخص آخر، فهي تهتم سورن اهتماماً بلا حدود، وحتى في الأيام التي كان يجلس فيها هادئاً بلا حراك أو كلام وكأنه يحدق في الفراغ، حتى في هذه الأيام كانت هذه الأفكار محور انشغالاته ومحور أفكاره وتعاليم المسيحية الكتابية والتي حاول فيها أن يقنع الإنسان الذي في الكنيسة بتزييف مسيحيته وتزييف المجتمع الكنسي، ولذلك اعتقد سقراط أنه في يوم محاكمته ومن دون استعمال فن الخطابة، إذا كان لي أن أقول شيئاً على الإطلاق فسوف أقول كلمات قليلة، لأن حقيقة محاكمتي وإدانة الموت المتوقعة لي لن تغير موقفي ولا تغير كلماتي وسوف تظل أفكارتي وكلماتي كما هي بالأمس تماماً، من واقع الحياة، حين كنت أتحدث مع الإنسان العادي في يومه العادي، هذه الكلمات أقولها الآن من دون مساعدة فن الخطابة (أو الخطيب) ومن دون إعداد².

لهذا يجب على من يتحلى الوعظ أن يكون جدياً، من يقف ليعظ لا بد من أن يعيش فكر ومبادئ المسيحية التي يعظ بها، ينبغي أن يكون هذا هو أسلوب حياته اليومية، وإذا كان هذا هو وضعك (وكما تعلم المسيحية)، فأنت أيها الواعظ سوف تمتلك البلاغة

¹ سورن كيركغارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 59-60.

² المرجع نفسه، ص 60.

الكافية (للإقناع)، عندما تتحدّث من القلب مباشرة وحتى من دون إعدادٍ مسبق، من ناحية أخرى، إنها تعتبر بلاغة خطابية مزيفة، عندما لا يعيش الواعظ يوميًا في فكر ومبادئ المسيحية، ونجده يجلس من وقت لآخر (أو بالأحرى أسبوعيًا) ليقوم بجمع بعض الأفكار الكتابية من هنا ومن هناك كمن يقطف أزهارًا لباقة خطابية أدبية جميلة، ثم يقوم بحفظها جيدًا ثم إلقائها بمهارة بالغة من حيث فنّ الإلقاء وتوافق حركات اليدين، يشبه الواعظ الأصيل الذي يعيش فكر ومبادئ المسيحية يوميًا، يشبه منزلًا صحيًا لا يحتاج فيه قاطنه أن ينزل إلى الأدوار السفلى لرفع المياه إلى الدور العلوي، لكنه بمجرد فتح الصنبور في الدور العلوي تتدفق المياه، هكذا هو الواعظ المسيحي الأصيل (الحقيقي/الشاهد على الحق)، حيث إن المسيحية هي حياته اليومية، فإنه يجد البلاغة الأصيلة حاضرة وفي متناول يديه، ومن البديهي أيضًا أن يكون هدف هذا الواعظ الأصيل ليس إعطاء كرامة للبشر التافهين الهامشيين (والذين قد يوجدون في الكنيسة)، هكذا أيضًا هناك نوع من فن الخطابة هو من الشرير، ذلك عندما يُنظر إلى أسلوب الخطابة البلاغي على أنه هو الأهم بينما الحق والحقيقة هما الأقل أهمية، إنّ العظة (التعليم الكنسي) لا ينبغي أن يكون همّها إقامة مقارنة بين الواعظ الموهوب والآخر غير الموهوب، بل وحدة الروح بأن يتوافق الفعل مع الكلام (لا نكون سامعين فقط بل عاملين بالكلمة)، وبذلك يمكن للرجل البسيط وإن كان محدودًا جدًّا في فهمه، إذا عبر عن حياته بكلّ صدقية وأمانة في الفعل عمّا قد سمعته وفهمته، فأنت بذلك تعطي رسالة أقوى من بلاغة أي خطيب بليغ¹.

¹ المرجع نفسه، ص 62.

3- الهجوم على الكنيسة الرسمية في كوبنهاغن:

واصل سورن كتابة مقالاته في صحيفة الوطن من دون أن يكثر لأحد وزاد صراعه مع الكنيسة ورجالها حدّة، لتنهمر بعد ذلك مقالات كثيرة تربو عن العشرين مقالاً وبلغت عنيفة قاسية، وتحوّل هجومه من مينستر ومارتنس إلى الكنيسة الرسمية والمسيحية آنذاك، وبدأ رجال الدين يدخلون معه في جبهة الصراع، إذ كتب فيكتور بلوخ سنة 1855 مقالاً في صحيفة الوطن يقول فيها بأنه مادام كيرككورد قد هاجم العالم المسيحي والكنيسة، فإنّ الكنيسة بدورها ستغلق أبوابها في وجهه، فردّ سورن بمقالٍ يقول فيه بأنه لا يهرب البتة من تهديدات بلوخ فقد ودّع الكنيسة منذ أمدٍ بعيد، ثم أردف ذلك بمقالٍ آخر مثير عنونه بـ"حكم المسيح على الكنيسة الرسمية"، صور فيه الكيفية التي تطوّرت فيها معركته مع الكنيسة واقترح على القساوسة أن يكتفوا يوم الأحد بقراءة آيات الإنجيل التي يفهمونها فقط، ولا يسعوا لتفسيرها لأنها ستفهم ضدّهم من طرف الجمهور، ثم تطورت به المعركة حتى أصبحت المقالات لا تُسغفه فأصدر صحيفة خاصة أطلق عليها اسم: "اللحظة" والتي صدر عددها الأول في شهر مايو عام 1855، وكان آخر عدد منها في 24 سبتمبر من العام نفسه، وصدّرت تسعة أعداد كلها على نحو أربعة أشهر¹.

يتساءل سورن ما إذا كانت المسيحية الحقّة تُقاس بعدد المنتسبين لها؟

يعتقد سورن كيرككورد بأنّ المسيحية الحقّة لا تُقاس بعدد المسيحيين المنتسبين إليها، بحكم أنّ شره رجال الدين نحو المال وكذا السلطة لها صلة بازدياد عدد المسيحيين لأنّ هذا هو هدفها وهمّها، يقول سورن: "وقد حدث هذا الأمر بسهولة جدّاً، كما لو أنّ شيئاً لم يحدث، أحصل لنا على أطفال، رش على رأس كلّ طفل قليلاً من الماء، عندئذٍ يصبح

¹ حسن يوسف طه، مرجع سابق، ص 60.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

مسيحيًا، فلو أن بعضًا منهم لم يحصل على رشة الماء فلا أهمية لذلك، فعندها يتصورون أنهم مسيحيون وعندئذٍ سنحصل في وقت قصير على مسيحيين أكثر من سمك السردين في فصل صيد السردين، مسيحيون بالملايين، من ثم فإننا بواسطة المال أيضًا سنكون أعظم قوة شهدتها العالم حتى الآن، أمّا قضية الخلود فستبقى أكثر الاختراعات براعة إذا وضعت بأيدي صحيحة، عملية طالما أنّ المؤسس رأى بصورٍ غير عملية خطأ ما هي عليه المسيحية حقًا¹.

ونفهم من كلامه أنّ ما تسعى إليه الدولة بعملها على تعيين الملايين من رجال الدين لتنشر المسيحية فهي بذلك قد جعلت المسيحية مستحيلة وغير معقولة وغير مقبولة تمامًا، لقد انهمك رجال الدين على تشويه حقيقة المسيحية بالنسبة إلى الجمهور وجعلتهم لا يطلعون على الحقيقة وجوهر المسيحية، هذا بالإضافة إلى جهل رجال الدين للمسيحية الحقة، بحكم أنه كلما زاد الاتّباع والخراف في كنائسهم المضلّة كلما حصلوا على مراكز أفضل ورواتب أعلى وإذا كان رجال الدين يعتبرون أنفسهم فعلاً شهودًا على الحقيقة فلنقطع عنهم الرواتب الشهرية ولنرى الفرق بسرعة، إن اللحظة التي تتلاحم فيها المسيحية مع السلطة والدولة تفقد وجودها مباشرة، ومن ثم لا مبرر لوجود هذه الدولة، ثم تعمد لتحريض الشباب على دراسة اللاهوت وتعدّهم بأنّها ستضمن لهم حياة رغيدة وعيشة هنية، والأدهى من كلّ ذلك تجعل منهم قساوسة يلحفون باليمين على الكتاب المقدس، وهو نفسه الكتاب الذي يقول للناس لا تحلفوا أبدًا².

وتأكيدًا على ذلك يقول سورن كيركغورد: "تتعامل الدولة بصورة مباشرة مع العدد، ولهذا فعندما تتضاءل الدولة، فهذا يعني أنّ العدد سيغدو صغيرًا جدًّا، إلى درجة أنّ هذه

¹ سورن كيركغورد، نقد الدين الجماهيري، ص 115.

² حسن يوسف طه، مرجع سابق، ص 61.

الدولة ستكفّ عن الوجود وستختفي الفكرة، أمّا المسيحية فإنّ علاقتها بالعدد مختلفة إذ إن وجود مسيحي حقيقي واحد كافٍ لكي تكون مسيحية موجودة حقًا¹، كما أن الدولة تقوم بتنصيب رجال دين يقودون الناس إلى الزيغ والضلال، وجعلهم يظنون ظنّ السوء أنّ ما يقوله رجال الدين أصحاب الرواتب المرتفعة هو المسيحية الحقانية، فالمسيحية ليست وسيلة للاستزاق، كما أنّ الدولة كوّنت من الكنيسة مؤسسة تكفي بتصدير الناس إلى عالم الآخرة، وتأكيدًا على ذلك يقول سورن متهمًا: "لقد جعلت الدولة من القساوسة موظفين رسميين عندها، فكما أنّها تقوم برصف الطرق وإقامة الجسور، وتنظيم مجاري المياه، فإنها في الآن عينه أقامت مؤسسة كنسية مهمتها تقديم سعادة العالم الآخر بأثمان زهيدة².

لهذا يدعو سورن إلى الحذر من القساوسة الذين يرتدون زيًّا رسميًا ويشوّهون حقيقة المسيحية ويحرّفون ما قاله وما أراده السيد المسيح، وليبادر المتوحد إلى التخلص من المسيحية الرسمية وليفتح الأبواب ليأتي الاضطهاد لهؤلاء المنافقين، ويسخر سورن من القساوسة قائلاً: "القساوسة هم أكّلة لحوم البشر، والحق أنّهم من ذلك الصنف الكريه، لقد أدّى القساوسة دورهم ببراعة وأحلّوا مكان الديانة النقية ديانة الدولة التي يسترزقون منها"، ويتابع سورن كيرككورد: "في الكاتدرائية الفخمة يتقدّم كبير القساوسة بوقار شديد أمام الناس ليركز بحماسة متدفقة شارحًا نصوصًا يختارها بنفسه، ومن المؤسف أن لا أحد يضحك، فالواجب هو الثورة على هؤلاء المنتفعين بالدين، المتاجرين به. لقد غرّب رجال الدين الإله عن الإنسان³.

¹ سورن كيرككورد، نقد الدين الجماهيري، ص 92.

² المرجع نفسه، ص 61.

³ يوسف حسن طه، مرجع سابق، ص 62.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

وبذلك دعا سورن كيركغورد إلى ديانة الضمير الفردي، حيث يكون الدين حقيقة فردية ذاتية خالصة الدين كحقيقة قلبية ضدّ دين العقل والكنيسة، لأنّ الذاتية أو الجوانية هي الحقيقة وهي أقصى درجات المسيحية الحقّة، وأنه يتوجّب على رجل الدين إذا أراد أن يصدّقه الجمهور أن يعاني كما عانى السيد يسوع بالضبط، لكي يصل إلى الحقيقة الربانية وأن ينأى رجل الدين عن مجمل الشعائر والطقوس والاحتفالات كالتعميد والزواج وغيرها التي تحرف المتوحد عن التدين الصحيح، معتبراً أنّ هذه الطقوس هي بمثابة مهرجانات واحتفالات تحرف الجمهور عن حقانية الدين الصحيح، والاكتفاء بمظهر التدين المزيف، لهذا يجب التفريق بين الدين الذي هو في الحقيقة مسألة ذاتية فردية خالصة، والتدين الذي يقيم طقوسه رجال الدين من الرهبان والقساوسة، لأنه بهذا الأسلوب تكون قد كسبت جماعة الكهنة التي تراهن على العدد البشري وأوهمتهم بأنهم مسيحيون من خلال خداعهم باسم المسيحية بشيء يجذبهم، وقد وجد الملايين أنفسهم مسرورين أيضاً بأن يكونوا مسيحيين بهذه الطريقة الرخيصة والمغرية، وأن يحصلوا بنصف ساعة وبهزّة يد على ترتيب قضية الخلود، كي يكونوا بعدها قادرين بحقّ على التمتع بهذه الحياة¹.

كما نجد سورن كيركغورد يتهمّ من رجل الدين في الكنيسة وينعته بالدجال ومغوي الشعب حيث لا شيء صادقٌ بالنسبة إليه على نحو فريد حقاً، هكذا حتى أنه ليس مضطراً تماماً مهما يبدو الأمر خطراً، طالما دام الواابل، وتبدو إنّيته الخطرة مع انتهاء الواابل والناس، والشيء الصادق هو طرحه على أنه المسيح المتشبه به كما يفعل هذا صادق بمثل ما يصدر الإنسان أوراقاً نقدية ويجعلها سيئة لدرجة أنّ من عنده دراية يفوت عليه الزيف، حقاً إننا جميعاً ننتظر المسيح بالرغم من أنه لا يوجد إنسان عاقل يتوقع أن يأتي الإله مشخصاً، بل إنّ الناس المتدينين هزّوا أكتافهم سخرية لادّعاء هذا الرجل، ومع هذا فنحن

¹ سورن كيركغورد، نقد الدين الجماهيري، ص 120.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

جميعًا نتفق على أننا ننتظر المسيح، غير أنّ حكم العالم لا يمكن أن يستمرّ بالقيود والأصفاد، إنّ تطور العالم كما تدلّ الكلمة نفسها ليس ثوريًا بل تطوريًا، ومن ثمّ فإنّ المسيح الحقاني سوف يظهر على نحوٍ مختلف، إنه سوف يأتي على أنه ذروة التطور المزدهر العظيم لحالة الأشياء الراهنة، على هذا النحو سوف يأتي المسيح وسوف يتصرف على نحوٍ مختلف، إنه سوف يقرّ الوضع الراهن للأشياء كسلطة، وسوف يدعو جميع الكهنة للامتناع، وسوف يقدم نتائج وتعميداته، ثمّ إذا حدث اقتراع عام سوف يجري تقبله وينادي به على أنه الرسول الفريد المسيح¹.

وبهذا كانت معارضة سورن للعالم المسيحي في عهده ينمّ عن تبصّره الحصيف للفرد المسيحي في ذاتيته، من خلال حرّيته ووجودانيته المحضة باعتبار المتوحد هو معاناة وعواطف جياشة فردية خالصة وغير قابلة للمشاركة إذ يقول سورن تأكيدًا على ذلك: "في كلّ مكان ثمة مفترق طرق، وسيقف كلّ إنسان مرة، وعند البداية، في مفترق الطرق، وهذا يمثل كماله وليس فضله، حيث إن وقوفه عند النهاية، لأنّ في النهاية سيكون من المستحيل الوقوف عند مفترق الطرق—هو اختياره ومسؤوليته²."

لهذا فإنّ أيّ تدخل لمؤسسة الكنيسة³ وتبوءها المنزلة التي تخول لها تسيير طبيعة علاقة المتوحد بالرب أو أن تعتبر القساوسة والرهبان وسطاء عن المتوحد أمام الرب، فهي في حقانية الأمر مجرد طقوس شعائرية هدفها الرّكيز الكسب المادي فقط، تبحث عن مغريات الدنيا وزخرفها، وتحصيل أتباع وخراف كما أنّ هؤلاء الرهبان سمّتهم الكذب

¹ فريتيوف برانت، كيركورد، ص 126.

² قحطان جاسم، "سورن كيركورد ومسألة الفرد والإيمان"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، العدد 55-56، سنة 2013، ص 45.

³ إن الدين حينما يتحوّل إلى مؤسسة سوسولوجية واقتصادية وسياسية وثقافية، يتعرّض لما تتعرّض له هذه المؤسسات من تناقضات وصراعات وصدّامات واختلافات، فالدين حينما يتمأسس فيصير إحدى المؤسسات الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية فإنه ينخرط في هذه التناقضات ويدخل في صراعات (انظر، عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (لبنان)، 2013، ص 30).

والافتراء والنفاق لهذا توجب أولاً وقبل كل شيء وعلى درجة كبيرة وقدر الإمكان أن نضع حدًا لكلّ الكذب الرسمي (حسن النية؟؟)، الذي وبحسن نية...، ينتج ويحافظ على المظهريات والشكليات بأنّ هذه المسيحية التي يبشر بها هي مسيحية العهد الجديد، وبخصوص هذه المسألة فلا يحقّ الصّفح أبداً، يقول كيركغورد: "إن لغز الحياة أو الحقيقة الوجودية، هي قضية إيمان فردي، وليست معرفة موضوعية ولهذا فإذا سعت الدولة إلى إدارة تصورات المتوحد الشخصية فذلك يعني اغتصاب روحي¹."

كما ذهب سورن بهجومه على الكنيسة إلى أبعد الحدود معتبراً أنّ مسيحية العهد الجديد غير موجودة البتة، ولا يوجد أبداً ما يمكن إصلاحه هنا، وحقّ لنا أن نسلط الضوء على قضية مواصلة الملايين من البشر الأبرياء أو المذنبين وهم يمارسون عبر قرون جنایات مسيحية لا تغتفر، وهم بالتالي يسعون تحت ذريعة اكتمال المسيحية إلى خديعة الإله، كما امتعض سورن كيركغورد من الفكرة القائلة بأنّ البشر يولدون بصورة آليّة مسيحيين، بحكم أنّ من يولد في بلاد مسيحية فهو مسيحي بالضرورة، وتأكيداً على ذلك يقول سورن: "إذا كان الجميع مسيحيين، فإنهم في الحقيقة ليسوا مسيحيين إذ بالنسبة له أن تكون مسيحيّاً يعني أنّ ينأى المتوحد بنفسه عن الآخرين، ويقف بأفعاله وحيداً أمام الرب²، وهذا ما عبّر عنه اللاهوتي مارتن لويد جونز في كتابه المثير الموعظة على الجبل حين قال بأنّ هناك اختلافٌ كبير بين المسيحي الحقيقي والمسيحي المزيف برغم أنك تجدهما عامة في المكان نفسه، فتجدهما في الكنيسة نفسها كأعضاء فيها، فهما يجلسان ويستمعان إلى البشارة نفسها تماماً، ويبدو على كليهما أنه يجب القيام بذلك، صحيح أنّ اجتماعات المسيحية مهمة في القضية الإيمانية، لكن عندما يدخل الإنسان في حالة التي فيها يعيش ويتغذى

¹ المرجع نفسه، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 47.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

على الاجتماعات، وتصبح هي اهتمامه الأساسي فإنه يكون في حالة شديدة الخطورة، أولئك الحمقى الذي يفكرون في المسيحية فقط من حيث كونها الأخلاقيات البسيطة التي يستطيعون هم أنفسهم أن ينتجوها، لم يروا المسيحية حقًا على الإطلاق، إنّ المقياس الذي نواجه به يوجد في موعظة الجبل، وبه نسحق جميعًا إلى الأرض، ونأتي لإدراك عجزنا الكامل واحتياجاتنا الماسّة للنعمة، كانت هناك عصور في تاريخ الكنيسة عندما كان الناس يتلقون المدح والثناء لأنهم يثبتون على مبادئهم مهما كان الثمن، لكن الأمر ليس كذلك اليوم، يتمّ النظر إلى مثل هؤلاء الناس اليوم باعتبارهم صعي المراس، مؤكّدين لذواتهم وغير متعاونين¹.

ونفهم من ذلك أنّ العلاقة التي تقوم على حبّ الرب لا يمكن أبدًا أن تتمّ بصورة جماعية إذ إنها فردية خالصة تمامًا، تنبجس من أعماق المتوحد وعواطفه ومعاناته بإزاء نفسه، وإبزاء أخيه الإنسان، وكل شيء آخر ليس إلّا نفاقًا وتزلّفًا وإقحام طرف ثالث بين الإله والمتوحد في عبادة الإله، سواء كانت عائلة، كنيسة، دولة أو أيًا ما كان يعني نفي هذه العبادة وتعطيلها. وبذلك عارض كيركغورد المؤسسة الكنسية التي كان الناس يهيون بها ويعظمونها، ونظر إلى الكائن البشري المتوحد والإنسان المسيحي بالتحديد فيما يتعلق بحريته ووجوده، وكذلك قضية الإيمان المتعلق به باعتباره ألم ومعاناة ومكابدة روحانية، وتبريرًا لذلك يقول سورن: "في كلّ مكان ثمة مفترق طرق، وسيقف كلّ إنسان مرة وعند البداية في مفترق الطرق، وهذا يمثل كماله وليس فضله، حيث إن وقوفه عند النهاية -لأن في النهاية سيكون من المستحيل الوقوف عند مفترق الطرق، فهو اختياره ومسؤوليته²، ولهذا

¹ مارتن لويد جونز، الموعظة على الجبل، ترجمة: هدى بهيج، الجزء الثالث، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2015، ص 103.

² نعيمة بور محمدي، "الإيمان عند كيركغورد"، ترجمة: حسن الهاشمي: ضمن كتاب جماعي، الإيمان والتجربة الدينية، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (بيروت)، ط1، 2015، ص 245.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

فهو يعتبر أنّ في تدخل الكنيسة وفي أن تصنع من نفسها قيومية تقييم سلوك الأفراد وتحدّد درجة إيمانهم وحبّهم لربهم، وتحوّلها إلى مؤسسة ودين للدولة، معتقدة بأنه بإمكانها أن تدير الوساطة بين المتوحد وربّه.

كما أنّ الإيمان الصحيح لا علاقة له البتة مع الاحتفالات والمباهج أو إجراء الطقوس العبادية الدينية أو عرض البراهين الدينية، بحُكم أنّ المسيحية بالنسبة إلى سورن ليست عقائد وتعاليم ومبادئ يتمّ تلقينها للأفراد بطريقة بسيطة مثلما يلقن الأطفال الحروف الأبجدية في سنوات تعلمهم الأولى، بل هي حياة تُعاش وتُختار بطريقة إرادية خالصة لا قسر فيها ولا إكراه، لأنّ المسألة الإيمانية لا تثبت من طريق الأدلة العلمية والوقائع الموضوعية، بل تتمّ من طريق العاطفة الوجودية الوجدانية، حيث يقف المتوحد لوحده أمام الحضرة الربانية وتتجسّد علاقته مع الرب عبر معرفة الذات وفهم الآخر المغاير وبهذا يمكنه أن يستقبل هذا الإمكان بين ذاته والآخر من طريق واشج المحبة، الذي يجسّده (الرب/يسوع) من طريق الإيمان وليس من طريق البراهين العقلية والعلمية¹، لهذا علينا أن لا نعتبر المسيحية مجرد معلومات نتلقّفها من لدن القساوسة والرهبان أو ندرسها من الكتب التاريخية، لأننا إذا تعاملنا معها بهذه الصورة نكون قد ارتكبنا مغالطة كبيرة، فالمسيحية هي عبارة عن ارتباط بالمعلم وليس بالمعلومة وأساسًا فإنّ هذا المعلم في الإيمان أهم من المعلومة، والمعلم هاهنا هو السيد المسيح لهذا يكون الارتباط بالسيد المسيح أهم من نصوص المسيحية عينها².

وحتى يحصل الإيمان الخالص لا بد من المجازفة والمخاطرة ليختبر المتوحد درجة إيمانه وتعلقه بالمطلق، ويتعرّف على مقدار ما يربحه أو يخسره في الوجود وفي علاقته مع ربّه

¹ المرجع نفسه، ص 246.

² المرجع نفسه، ص 506.

وتأكيدًا على ذلك يقول سورن كيركغورد: "إن القفزة من الإيمان إلى الوجود، بل وحتى القفزة من الامتناع إلى الوجود، ليست قفزة نحو الإيمان الحقاني والزماني القابل للاستبدال والاستدراك، بل هي شخصية بالكامل، وغير مضمونة النتائج وبترتب عنها التزام كامل"¹، وبهذا تعلمنا المسيحية الحقانية عند سورن أنّ النهج القويم الذي نسلكه للوصول إلى الإيمان هو حقيقة ذاتية وأن هدف المسيحية هو البلوغ بشدّة وحدة الحماسة الدينية الإيمانية القلبية إلى أقصى حدودها الممكنة، وهاهنا تكون الحماسة ذاتية فردية خالصة، مؤكدًا على أن الشوق إلى اتخاذ القرار الجواني مرهون بحرية الاختيار والحزم في الانتقاء الذي يعد جزءًا لا يتجزأ من الحماسة الإيمانية، وأن المتوحد الذي يقتدر على إيجاد التعهّد والالتزام أي الإيمان في بواطن نفسه هو الذي يتمتّع بشغف وحماسة التجربة المطلقة اتجاه سعاده الأبدية.

ولكي يبرهن كيركغورد على أنّ الحماسة الإيمانية القلبية تؤدي بنا إلى تصوّر باعتباره حقيقة ذاتية باطنية يضرب لنا المثال الآتي: هل الحقّ إلى جانب ذلك الشخص الذي يبحث عن الرب الحقيقي وفق المنهج التقليدي الكلاسيكي المتخارج عن الذات والموجود في الصوامع والكنب والكنائس وينشد الحقيقة الربية التقريبية أم أنّ الحق هو إلى جانب المتوحد الذي يختزن في باطن نفسه جزعًا وقلقًا لا حدّ له، فيما يتعلّق بالرب ويدفعه إلى التمسك به؟، لنأخذ مثالًا متوحدًا يعيش في قلب الثقافة المسيحية ويذهب إلى بيت الرب الحقاني وتكون لديه معرفة حقانية وتصور صائب بشأن الرب وهناك يمارس طقوسه العبادية وشعائره الدينية، لكن من دون أن يكون عنده أيّ إخلاص في النية، ولنأخذ إلى جانبه مثالًا شخصًا آخر يعيش في بلد ملحد لكنه يعبد الوثن بحماسة لا حدّ لها، فهل يكون الحق إلى حدّ أكبر مع الشخص الأول أم مع الشخص الثاني؟، إن أحدهما يعبد الرب مخلصًا وإن كان سجوده للصنم، بينما الآخر يعبد الرب الحقيقي ولكن نفاقًا ورياءً، وبذلك لا يمكن

¹ المرجع نفسه، ص 512.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

أن يكون إلا وثنيًا¹. ونجد تأثير هذه الحماسة القلبية على اللاهوتي ريتشارد باكستر *Richard Baxter* (1615 – 1691) في كتابه **الراعي الذي بحسب قلب الإله** والذي تحدّث فيه بإسهاب عن الحماسة الدينية والنفاز والحديث القلبي²، كما نجدها عند اللاهوتي أوستن فيليبس في كتابه **ساعة صمت الاختلاء** إذ يقول: "إن الإنسان الذي يصلي لله بروح مضطربة ومنزعجة، يشبه الشخص الذي يعتزل داخل المعركة لكي يتأمل"³.

كما نجدها بعمق وتفصيل في كتابات الثيولوجي جوناثان إدواردز Jonathan Edwards (1703 – 1758) وبالخصوص في كتابه **اعتمالات التقوى الأصيلة "العواطف الروحية"**، حيث ينعت الجياشة الروحانية والتولّه القلبي الذي يطبع سلوك المؤمن بالنعمة الحقيقية حيث يفيض من القلب كل العواطف المقدسة، مشبّهًا العواطف المسيحية بالطيب غالي الثمن الذي سكبته مريم على رأس المسيح فملاً البيت برائحته العطرة، لقد سكبت هذا الطيب من قارورة من المرمر، كما تنسكب وتتدفق عواطف النعمة نحو المسيح من القلب النقي الصافي، إذ كان ولا بد أن يتمّ كسر القارورة التي ينسكب منها الطيب، لأنه إن لم تنكسر لا يمكن للطيب أن يتدفّق أو ينشر رائحته العطرة، بالمثل تتدفق عواطف النعمة من قلب منكسر، كلّ عواطف النعمة التي هي طيب عطر للمسيح والتي تملأ نفس المسيحي بجمال وعدوبة ورائحة سماوية هي عواطف القلب المنكسر، حتى أن الاختلافات العظيمة بين القديسين والمرائين المتزلفين هو في هذا، أيّ في كون فرح وتعزية القديسين

¹ المرجع نفسه، ص 514.

² انظر: ريتشارد باكستر، **الراعي الذي بحسب قلب الله**، ترجمة: يوسف سمير، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2014.

³ أوستن فيليبس، **ساعة صمت الاختلاء**، ترجمة: هدى بيجج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2014.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيرككورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

ترتبط بالحزن والنوح المقدس، فأفضل البركات التي نالها القديسون في الكتاب المقدس حصلوا عليها في عزلتهم وخلواتهم¹.

وبذلك عمّد سورن إلى البحث عن قواعد للإيمان الصحيح في المشاعر والشجون التعاطفي، وأن الرب يهب الحقيقة لأولئك الذي حذقوا أنهم ليس لديهم شيء من الحقيقة، فالرب يعلم أنّ كل فرد يسعى إلى الحقيقة وسوف يجلي له هذه الحقيقة، فمحبّة الرب للبشري كبيرة وأن هذه المحبة تجعل الرب يلتفت إلى المتوحد، هذه المحبة هي محبة المعلم للمتعلم، والبغية من ورائها هو فلاح وسعادة المتعلم، إنّ هذا الحب هو حبّ مشبوب بالحزن وألم الفراق، لأنّ المتعلم في غاية البُعد عن المعلم، ولا يمكنه البتة أن يدرك المعلم، ولذلك فإنّ هذا البُعد المعرفي يتفاقم من شدّة أحزانه وعواطفه، بيد أنّ المعلم يريد الاستمرار في هذا التواصل ويسعى لترسيخ ثقة المتعلم المطلقة به، وإلا فإنه من دون هذه الثقة سيكون الإدراك مستحيلًا وسيُصبح هذا العشق والتولّه فارغًا من أيّ مضمون، إنّ الذي ينشده المعلم هو الحب الكامل التام غير المنقوص، ولا يريد لعظمته أن تشكّل عقبة أمام المحبة².

وبهذا نفهم ممّا سبق بأنّ سورن كيرككورد أنّ رجال الدين والقساوسة يحاولون عبثًا طرح منافحاتهم وبراهينهم على حقيقة المسيحية، وهي محاولات اعتبرها سورن وهمية، بحُكم أنّ المسيحية التي يجب أن يعلمها القساوسة والموظفون باسم الدين ليست مسألة معرفة، بل هي مسألة إيمان ولا يكفي أن تتوجّه إلى سجلات حياة المسيح ومواعظه، بل يتوجّب عليك أن تجعل نفسك معاصرًا مع المسيح، أي على رجل الدين في الكنيسة أن يكون معاصرًا مثلما كان معاصرو المسيح حقًا: "أيها السيد المسيح، نوّد أن نكون أيضًا معاصرين

¹ انظر: جوناثان إدواردز، إعمالات التقوى الأصلية: العواطف الروحية، ترجمة: هدى بهيج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2014.

² نعيمة بور محمدي، "اللاهوت العاطفي عند كيرككورد"، ترجمة: حسن الهاشمي، تحرير عبد الجبار الرفاعي، ضمن كتاب جماعي: علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (بيروت)، ط1، 2016، ص 336-337.

لك، ونراك في صورتك الحقانية وفي بيئة الواقع كما مشيت هنا على الأرض، بالذكريات الجمعة الجوفاء الخالية من المعنى، الخالية من الشاعرية التي شوّهتكم، وفهم حياة المسيح ومواعظه وهي معاصرة هو الأطروحة الجوهرية التي دعا إليها سورن العالم المسيحي كما ينعته، وهناك فكرة شائعة متداولة على أفواه الناس مفادها أنّ أولئك الذين كانوا معاصرين للمسيح والذين كانت لديهم فرصة لرؤيته حيًّا وهو يعمل أو سماع مواعظه، كانوا قادرين على الإيمان به وبرسالته الإلهية على نحو أسهل ممّا نحن الذين نعيش بعد هذا بعدة قرون وليس لدينا سوى تراث الكتاب المقدّس نعتمد عليه، ويؤكد سورن أنّ العكس هو الصحيح فنحن الذين نعرف النتائج الهائلة لحياة المسيح على الأرض، والانتشار والتطوّر القويين للمسيحية يمكننا أن نؤمن بألوهيته بسهولة أكثر من معاصريه، فهي مسألة دقيقة بالنسبة إلى معاصر أن يتقبّل أنه يحمل أمارات ومعجزات وهو يراه على مسافة منه، عندما يكون جماع حياته عونًا على الخيال، حينئذٍ يمكن تبيّن أن الإنسان يؤمن بهذا، وسورن ببراعة يستحضر صورة ليسوع المتواضع كان يراها قومه في وقته، الإنسان الفقير المولود من عذراء محتقّرة (وأبيه النجار)، وهكذا فإنّ الإنسان الفقير ومعه اثنا عشر حوارياً من أشدّ طبقات الشعب اتّضاعًا، كانوا في فترة ما موضع فضول ولكنهم كانوا فيما بعد في صحبة الخطاة وجباة الضرائب والمنبوذين والمخدوبين¹.

وبذلك تبيّن لنا ممّا سبق مدى تغلغل الخبث والدهاء في بعض الكنائس والمجتمعات الكنسية، هذه الكنائس استغلّت مدح وتبجيل المجتمع العلمي لأهمية الموضوعية في تناول أمور الحياة وأنه ينبغي إبعاد ذاتية الإنسان وشخصه عن كلّ ما هو علمي وموضوعي، استغلّت هذه الكنائس ذلك الاتجاه وبدأت تطبّقه على كلمة الرب، وأطلقت على هذا الاتجاه "الجدية"، وبهذا أعفوا أنفسهم من "الجدية" الحقيقية والجهاد المسيحي، بهذا أيضًا

¹ فريتيف برانت، كيركجورد، ص 123-124.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

ضمنوا احترام وتقدير المجتمع العلماني لهم كأناسٍ مثقفين معاصرين، حيث جعلوا كلمة الرب شيء غير شخصيٍّ موضوعي عقائدي كما ينعتونه، بدلاً من أن يستمع المتوحد إلى صوت الرب في الكلمة كما يجب أن يسمعه في حقائمه الملكوتية، كما سمعه الآباء، صوت الرب الرهيب المجلجل، حيث تسمعه كلُّ يومٍ أحدٍ بطريقة موضوعية توافقية وكأنه حبر على ورق، ونتيجة ذلك اقترب الإنسان اقتراباً غير شخصيٍّ إلى الكلمة اللاشخصية، وكما أن العلم يقف على رأس العالم الثقافي اليوم يعظمه كلُّ المجتمع والبشرية ويعتبر في قمة الجدوية والثقافة (كذلك أيضاً فعلت الكنيسة)، لأنه يستند إلى الموضوعية، كما نجد الذاتية وماهو شخصي يقف مسكيناً خجولاً ومتوارياً مثل طالب شقيٍّ مشاغِبٍ ينبغي له أن يُذنب بوقوفه في ركن حجرة الفصل معاقباً¹.

وفي يوم كان يعدّ فيه سورن كيركغورد العدد العاشر من صحيفة اللحظة سقط مغشياً عليه في أرض غرفته وظلّ بعدها يعاني معاناة جسيمة، غير قادرٍ على الحركة أو الكلام، ويورد ولتر لوري Walter Lowrie (1868-1959) في كتابه الحياة القصيرة لكيركغورد، الحالة النفسية والجسمانية الرثة التي كانت تتلبس بسورن، فالصراع مع الكنيسة أوزته همماً وغمّاً كبيرين، هذا بالإضافة إلى شرّه الكبير بالتدخين في أخريات حياته وقلة طعامه، كلها أمور زادت في مرضه ويأسه في النهاية، ثم عاد مرة أخرى للكتابة والصراع مع الكنيسة وفي يوم 2 أكتوبر 1855 سقط مرة ثانية مغشياً عليه في إحدى شوارع كوبنهاغن ونُقل إلى مستشفى فريدريك ومكث فيه شهراً ثم غادر الحياة من غير رجعة، والمثير أن أول عبارة تلفّظ بها لما أدخل مستشفى فريدريك هي: "لقد جئت هنا لأموت"، ولم يُزره في المستشفى سوى شقيقته وزوجيهما وصديقه الحميم "إميل بويزن" الذي كان قسيساً هو الآخر، لكن كيركغورد كان يحبه كثيراً ويجد فيه خير أنيس في غربته الحزينة، كما أنّ بويزن

¹ سورن كيركجارد، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب، ص 90.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

كان مخلصًا جدًّا في صداقته مع سورن، والذي كتب المذكرات الأخيرة عن يومياته مع سورن في المستشفى ويتّضح من هذه المذكرات أنّ سورن كان واضحًا للغاية وظلّ محتفظًا حتى آخر لحظة بأرائه وأكد أنه كان على حقّ في تهجمه على الكنيسة، ولقد نجح في تحديد ما أراده وأنه الآن يشترق للموت و أن الناس أكثر استعدادًا للإنصات إلى كلمات إنسان ميت عن الإنصات لكلمات إنسان حي، إذ يقول واصفًا هذه الحال التي آل إليها " لقد توصلت لمعرفة شيء واحد معرفة يقينية ألا وهو : فقدان الإنسان ، والشكل العميق جدا ، لشخصية متميزة و لكن كم هو محزن أنه لا يزال لدي بعض الصدق ، ولذلك فبعد موتي سيثني علي الجميع ، لدرجة أن الشباب سيعتقدون أنني كنت محترما في أثناء حياتي مبعلا أيضا ، وهذا أيضا جزء من التحول الذي يعاني منه الصدق في الواقع ، إن معاصري الذين تصرفوا بحقارة سيستغلون لحظة موتي ليقولوا نقيض ما قالوه البارحة ، وهكذا سيصبح كل شيء غامضا و مضطربا و ملتبسا"¹. وذات مرة وبينما كان يزوره في المستشفى قال لسورن هل تتوب ممّا صرّحتَ به سابقًا في صحيفة **اللحظة**؟، لقد بالغت كثيرا في نقدك للكنيسة ورجالها؟ أرجو أن تتوب وتراجع وتتصالح مع رجال الدين والكنيسة، فأجاب سورن كيركغورد قائلاً: أتريد أن تقول أنه كان ينبغي عليّ أن أخفّف من وطأة اللهجة؟ إنني أريد أن أوقظ الناس من عمهيتهم وغفلتهم وتبعيتهم.

وعاد بويزن وسأله مرة أخرى عمّا إذا كان سيتناول القربان المقدّس قبل العبور إلى عالم الدينونة والأبدية، فأجابه بأنه موافقٌ ولكن ليس على يد رجال الدين المترلّفين المنافقين، ثم تلى عليه وصيته الأخيرة، ويقول بويزن بأنها الكلمات الأخيرة الصادقة التي سمعتها من سورن كيركغورد قبل الموت: "سَلِّم لي على كلّ إنسان، وقُل لهم إن حياتي كانت عذابًا كبيرًا بشكلٍ لا يُطاق، لم يعرفه ولم يكتنه فحواه أحد، ربما كانت تظهر

¹ وليام هيبين ، سورين كيركيجارد، تصوف المعرفة ، ترجمة: سعاد فركوح ، عمان: دار أزمنة ، يناير ، 2011، ص 09.

الفصل الخامس: ثورة سورن كيركغورد على الكنيسة والتبشير بيسوع جديد

للآخرين على أنها ضرب من الكبرياء من عندي، لكنها لم تكُ كذلك البتة، أنا لستُ أفضل من الآخرين لقد قلت ذلك وأكّدت، كانت عندي شوكتي التي تنغص جسدي ولهذا لم أقتدر على ولوج عالم الزواج أو أن أدخل في علاقات عادية مألوفة، لهذا وصلت إلى نتيجة مفادها أن مهمتي غير عادية، ولقد حاولت أن أقوم بهذه المهمة قدر المستطاع"¹، وفي مساء يوم الأحد 11 نوفمبر 1855 عبّر سورن كيركغورد إلى عالم الأبدية كما كان يرجو، وأثارت مسألة دفنه جدلاً كبيراً في كوبنهاغن تاركاً أثراً لاهوتياً ودينياً كان له صده على الفلسفة الأوروبية وبالخصوص النزعة الوجودية، كما كان له التأثير الكبير على فلاسفة وجوديين سيأتون من بعد مثل كارل يسيرس ومارتن هيدغر.

وفي فناء الكنيسة حيث وضع التابوت في مدفن الأسرة تكلم ابن أخت سورن هنري لوند الذي كان شديد التعلق بخاله بشكل كله حماس و نورانية و احتج على دفن خاله على الطريقة المسيحية الرسمية. و صاح قائلاً: توقفي أيتها اللصة، و كان يقصد أن الكنيسة القائمة قد سرقت جثمان الراحل سورن، و كان هنريك لوند من ضمن الهيئة الطبية خلال مرض كيركغورد ووفاته. و هناك أساس للاعتقاد بأن الدفن المسيحي الرسمي لم يكن مما يريده المتوفي و من جهة أخرى نقش على شاهد مقبرته-حسب رغبته- شعر بروسون على النحو التالي: لحظة قصيرة .. ثم انتصر .. ثم أن كل المعاناة.. تكون قد ولت في التو.. و حينئذ يمكنني أن أستريح... في الوديان الحلوة... بشكل دائم...ومع المسيح أتكلم.²

¹ مارك فيليس، استفزازات: لماذا قرأت كيركغارد؟، مدونة الفلسفة الإلهية، تاريخ: 02 ديسمبر 2011، انظر موقع:

<http://divine-philosophy.blogspot.qa/2011/12/provocatio-ns-1835.html>

² فريتيوف برانت، كيركجورد، ص ص 141-142.

خاتمة

خاتمة أو في تقويم فلسفة الدين عند كيركغور

بعد هذا التطواف مع نظرية سورن كيركغور في الدين واللاهوت، المتميزة باختلاف الرؤى والتأويلات وكذا المطارحات المكثفة والعميقة لشبكة من فروع المفاهيم الإبستمولوجية واللاهوتية العرفانية، بغية كشف المستور والمتواري بالحجب الذي يمارسه كيركغور في سياق كتاباته الفلسفية أو الأدبية أو اللاهوتية وتلك الجذور الضاربة بعمق إلى المراحل الأولى من التلمذة اللاهوتية الطفولية على يد والده، المتشعبة بروح المسيحية البروتستانتية، فإن مسعانا في هذه الخاتمة هو تقويم نظرية سورن كيركغور في الدين وفلسفته الإيمانية كما طرحتها جل كتاباته المحسوبة على المنزل الديني، وقد اتضح لنا من خلال هذا البحث أنّ اللاهوت الكيركغوردي استمدّه هذا الأخير من نزعته الوجودية، وأن إيمانه قدّم نظرية سلبية فيما يتعلق بنبذ نمطية الإيمان الرسمي الشكلي في زمانه، نائياً بنفسه كذلك عن اللحظات المبنية على قواعد الاستدلال المنطقي والبرهان العقلي، مستوحياً من الحالة الوجدانية الجوانية الشعور بالذنب والخطيئة، الذي كان بمثابة الأرضية الصلبة التي يتأسس عليها الإيمان الصافي النقي، وفيها يتحقق نزول (الرب/الإنسان) في لحظة إيمانية مفارقة.

إنّ هذه الحقيقة الإيمانية مستمدّة رأساً من تجربة ذاتية نفسية دخلانية عميقة وهي المفاهيم التي تشبّع بها تحت رزح التنشئة الجنونية في طفولته وتأثره العميق بوالده وأسرته عموماً حيث غارَ في قلبه فزع الخطيئة وضرورة الخلاص بالتطهير والتكفير، حيث عاش والده حالات القشعريرة والخوف مرتقباً اللحظة التي سينتقم فيها الرب منه، فعاش حياته

برمتها يرتقب اليوم الذي ستتقم منه إرادة السماء، وآمنَ والده في المقابل من ذلك بضرورة التضحية السرمدية وتقديم القربان، ولم ينحصر الأمر ههنا عند والد سورن: ميخائيل كيركغورد، بل انتقل إلى ابنه سورن فدثرَّ الحب قلب الوالد والابن، وهو حبٌّ متواشج مع عوالم الجنون والخطيئة كما أفسد هذا الجنون علاقته الغرامية مع رجين أولسن، وطَبَعَ والد سورن في نفسية الأخير وفلسفته اللاحقة مقولات ظلَّت تؤرق مخياله المضطرب، مثل المتوحد، المستثنى، الوثبة الإيمانية، المفارقة، الخطيئة... إلخ، فكان الاغتراب هو مفتاح السرِّ الذي بإمكاننا أن نفهم به بعض الجوانب الغامضة من شخصية هذا اللاهوتي المتوحد، كما ركَّز سورن تركيزًا عميقًا على الحماسة الإيمانية نابذًا دور العقل في إمكان تحصيله لمعرفة إيمانية عميقة بقضايا اللاهوت والمفارقات، وهذا ما جسَّد بحق هجوم كيركغورد على النسق الهيجلي، بحُكم أنه نسقٌ لا نجد فيه منزلة للفرد وعواطفه ومشاعره الجوانية، وأنَّ ما يعتقد هيجل من مطلقيَّة هو أمر غارق في التجريدية والصورنة يستحيل فيه إجمالًا الوجود والحياة المنفردة للذات القيومية، كما نبذ سورن تصوّر هيجل التاريخي والذي سعى فيه إلى إدراك اللحظة الراهنة من خلال تبصّر الماضي والاستعادة التدريجية للروح أو العقل الكلياني إلى الاعتقاد بأنها تتجاهل الإنسان الذي يتعيَّن عليه العمل الآن، وفي اللحظة الراهنة في حين يجب على المتوحد أن يعيش وهو متطلِّع إلى المستقبل.

هذا ويرهن سورن كيركغورد المسألة الإيمانية المسيحية بالمنحى النفسي الذاتي ولا يعدّه حقيقة متخارجة عن الذات ومتعالية عنه، فهوية الإيمان المسيحي من حقيقته الجوانية، لكن ومع ذلك لا يتنكّر سورن للحقيقة البرانية المسيحية، بيّد أنه يعتقد بأنَّ موقفنا بشأن المسيحية ليس خارجيًا وإنما هو في حقيقة الأمر فرديٌّ يعبر عن الاعتقاد في المسيحية، هذا

ويعتقد سورن بأنّ الإيمان هو بحاجة دائمة ومستمرة إلى التجديد والتكرار، وأنه لا يحصل دفعة واحدة في قلب العارف ويبقى إلى الأبد، بل يتوجّب على المتوحد أن يُبَاشِر استئنافه الإيماني بالربّ من جديد وعلى نحوٍ متواصل.

كما ركز سورن كيرككورد على حركتين جوهريتين في الإيمان وهما: حركة التخلي وحركة التحقيق - ويرى بأنّ المؤمن الحقاني الكامل هو الذي يقوم بتلك الحركتين ويراه فارساً للإيمان حينها، الذي يستحق أن تتخذه مثلاً يُحتذى به وضرب لنا الأمثلة بالنبيين إبراهيم وأيوب وكانت بغية كيرككورد من وراء سرد قصة هذين النبيين هو بيان الحركة الأولى من الإيمان الحقاني المتمظهر في فعل التخلي والتسليم والإذعان، حيث يتخلى النبي إبراهيم عن كلّ شيء في سبيل الإله، ويترك جميع الأشياء الحسّية بشكل تام، ليبرهن على إيمانه بالحقيقة الربانية، وبهذا فهم سورن المسيحية من خلال جدلية وجودية وليس عقلية.

كما توجّج سورن صراعه مع الكنيسة وتدينّ الجموع قبل وفاته بسلسلة من المقالات في صحيفة الوطن الدنماركية وجريدة اللحظة، وكان هجوم سورن ليس ضد مؤسسة الكنيسة فقط، بل ضد رجال الدين والكهنوت أيضاً، واعتبر بأنّ الدين تحوّل بصورة مقيئة إلى نوعٍ من التعاليم الشكلية الطقوسية الجاهزة في الكنيسة، واعتبر بأنّ هذه الطقوس كالتعميد والقربان المقدّس وغيرها ليست سوى احتفالات شكلية تعقّد حياة المؤمن الذي يبحث عن خلاصه الخاصّ وتحوّل تدينه إلى لونٍ من الاحتفالات التي تُرضي العائلة والدولة

والطائفة، وتجعل إيمان المتوحد صعبًا للغاية، وهي ممارسات طقوسية لا علاقة لها تمامًا بالحقيقة الربانية الآفاقية¹.

وإذا كنا بصدد تقويم فلسفة الدين عند كيركغور من خلال هذا البحث فلا بد من أن نتعرّض للجوانب المتناقضة في لاهوت وفلسفة هذا الأخير، ونستهلّها بادئ ذي بدء بدفاع كيركغور عن الإيمان المسيحي وذاتية هذا الإيمان بالإضافة إلى اعتناقه لمفهوم المفارقة كأساس للقاعدة الإيمانية الصحيحة يعمد من خلالها إلى إضعاف سلطة العقل ونسقه الفلسفي، والحقيقة أنّ في تغييب العقل ودحره نجد بأننا في حالة لا نقدر معها أن ندفع أيّ إنسان نحو الإيمان، فضلًا عن أنفسنا، إذ إن كلّ ما نستطيعه هو أن نجازف وأن نتوقّف عن التفكير ونفد أيّ استدلال علمي، وتعد مخاطرنا، تلك المشحونة بالعواطف، والتي لا يهم إن كانت نتيجتها تؤدّي بنا إلى القفز بين يدي الرب أو بين يدي الشيطان. كما أننا لو أمعنا النظر في المتخيل اللاهوتي الكيركغوردي نحذق بمصافاة خللاً كبيراً منها أنّ هذا الأخير يعرض بعض الأدلة التي يسوقها تشتمل على إشكال صوري، فالبرهان التقريبي والتخميني على النحو الذي يورده تمّ تبويبه على محتوى صورة استدلال رفع المقدم وهو واحد من صور المغالطة قد يبدو من كيركغور الاعتقاد بأمرٍ على رغم الشواهد الآفاقية المخالفة وأن هذا الاعتقاد يؤدي بالمتوحد بعد اتخاذ الخطوات العملية إلى الاعتقاد بتلك القضية أو الحقيقة وهذا ما نُشاهده في العديد من موارد حياتنا، فهل يتعيّن على المتوحد أن يُقيم ارتباطًا وجوديًا مع الإله أم مع الثالوث المقدّس؟ وهل تُعتبر إقامة الارتباط الوجودي مع يهوا، قرارًا صائبًا وعقلانيًا أم يجب أن يقوم هذا الارتباط الوجودي مع إله البراهمة، ما

¹ جاسم قحطان، الإيمان والفرد، ص 247.

الذي يمكن لكيركغورد أن يقوله في هذا الشأن يبدو أنه سيقع في ورطة التعارض وأن هذا التعارض يُثبت أنّ رؤيته ليست رؤية دينية شمولية وأنه يقبل بصحة المسيحية بوصفها نموذجًا مقبولًا، والسؤال المطروح: ماهو الدليل القائم على القبول بالنموذج هذا؟.

كما وجّه كولن ولسون *Colin Wilson* (1931-2013) نقدًا لاذعًا للاهوت سورن كيركغورد، إذ اعتبر بأنه فيلسوف في طور الثورة والنهوض، هذا الأمر الذي جعله يعمد إلى مناهضة العلم والمفاهيم المجردة التي تفرض النظام في الوجود، هذا بالإضافة إلى مهاجمته لهيكل بحجة أن نظامه لا يمثل مفتاح الوجود، ويعيب كولن ولسون على كيركغورد افتقاره إلى النظرة المبتهجة والمتفائلة للحياة، فعلى الرغم من أنه رجل عبقرى لكنك تجده عصبي خارق في الإحباط¹، كما يبدو الطابع التشاؤمي الانهزامي عند سورن الذي استبدل - بحسب كولن ولسون - الفلسفة بالدين الذي صنعه هو، الدين المتشائم الغريب، إذ إنه يعتقد أنّ المسيحي الذي يلتصق بالرب يُسيء إلى نفسه وأحاسيسه القوية تجاه الرب، لذا فإن تكون مسيحيًا خالصًا وحقانيًا يعني أن تلقى حتفك من أجل العالم ثم تُصلب، هذه الرؤية ينعته ولسون بأنها وثوقية تزمتية أشبه بالنظرة اليهودية، كونه جعل المعتقدات الدينية القديمة بديلًا مقبولًا لغباءات مجتمع كوبنهاغن وأضاع ذكاه الكبير في الدفاع عنها، كما تراه يُعيد فهم تضحية إبراهيم بابنه إسحاق بطريقة نفسية حديثة لكي يفهمنا بأنها رحمة من الرب، وذلك حينما أقحم قصّة حبه الحادّ مع رجين أولسن ليُظهر أنه هو من قام بالتضحية وهو في ذلك يحاول أن يُبعد عنه تهمة عدم الاتزان، ويدافع عن شخصيته المصابة بخللٍ عصبي ويعتقد كولن ولسون بأن كيركغورد وقفَ وقفة عدائية ضدّ لاهوت وفلسفة

¹ سليم عكيش الشمري، الوجودية الجديدة عند كولن ولسون، شبكة المعارف، بيروت (لبنان)، ط1، 2010، ص 173.

هيغل لرغبة في نفسه ليس إلا، وبدلاً من أن يكون منطقيًا فيعمد إلى دراسة فريديريك هيغل دراسة حصيفة وكذا الفلاسفة السابقين دراسة عميقة، ثم يضع أعمالهم في إطارات تناسب رفضهم، نجد أنه قد دَحَضَ كلَّ الفلسفة بطريقة عاطفية سمجة كَمَن يقطع أنفه ليشوّه وجهه¹. بالإضافة إلى أن مجيء كيركغورّد إلى الميدان الفلسفي أعادَ الرّقاص إلى الشائبة الإغريقية القديمة، ولم يكن غموضه الديني إلا رأيًا مقننًا لسقراط، يزعم فيه بأنّ الجسد عدوّ التفكير الصافي، لهذا كان الهدف الأسمى للفلسفة هو الموت، ولذلك اكتملت حلقة الفلسفة فلم يُعد هناك حركة ارتقائية للنظرية ونقائضها والنتائج عنها، بل إنّ كيركغورّد قد عادَ إلى نظرية أفلاطون وبعثها من جديد ليس إلا².

كما أنّ توحيد سورن التواشجي بين العواطف والنضج الوجودي أصبح أمرًا غير متقبّل اليوم، وذلك بحكم أنّ الحركات القومية والأيدولوجية التي زخر بها القرن المعاصر، قد بيّنت أن العاطفة يمكن أن تكون أكثر تحطيمًا ودمارًا من الفتور الذي هاجمه كيركغورّد، والغريب أيضًا في لاهوت سورن أنه هاجم هجومًا عنيفًا فلسفة هيغل، رغم أنه في الكثير من جوانب فلسفته يعتمد عليه، فقد استمدّ منه مثلاً: فكرة التكوين الأنطولوجي للذات، وتصوّر الديالكتيك الوجودي، ومراحل تطور الوجود، لهذا فجلّ المقولات الكيركغوردية هي في الحقيقة مقولات هيغلية في الأساس، ولا يمكن التنكّر لها، كما أنّ الهدف النهائي من ديالكتيك الوجود عند سورن هو الوصول إلى الذات الحَقّانية والتي يتحقّق فيها المتوحد تحقّقًا كاملاً تامًا، لكنّ المتوحد الذي يدافع عنه لا بد من أن يكون معزولًا عن المجتمع فهو

¹ كولن ولسون، مابعد اللامنتمي: فلسفة المستقبل، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط1، 2009، ص 72-73.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المتميّز والمتفوّق والأوحد والمستثنى، لا الإنسان العادي المتوسط القدرات، ومن هنا فلا غرابة في كراهيته للجمهور الغفل والحشد ووصفه لهم بالرعاغ والدهماء¹.

كما بدا تحبّب سورن في تركيزه الكبير على العاطفة وادّعائه أن الوثني الذي يعتقد في أصنامة وهو متوهّج العاطفة متدفّق الوجدان أفضل من المسيحي الذي يعتقد في المسيحية اعتقادًا فاترًا ينقصه التدفّق، ويغيب عنه شجون العاطفة، وذهب في هذا الصدد إلى أنّ الوثني في هذه الحالة يكون اعتقاده على النحو الذي يجب أن يكون عليه الاعتقاد، وأنه يكون أفضل من المسيحي، ولا شك أنّ مثل هذا الحديث غير مقبول، فنحن نحتاج إلى نوع من الصحة في كلّ من الجانبين: نوع صحيح من الشعور التعاطفي، ونوع صحيح من الاعتقاد، أي أننا بحاجة إلى عاطفة صادقة وعقيدة صحيحة².

كما أنّ قضية الايمان المتدفّق بالخلود هي فكرة إغريقية قديمة ويبدو أنّ كيرككورد تأثّر بها تأثّرًا عميقًا، وهذا في أثناء اطلاعه على الفلاسفة الأوائل، حيث يكون الإيمان المتدفّق بالخلود وتحوّل الروح إلى إله أو الصحبة مع الآلهة في مملكة السماء كان في بعض الحالات مبررًا لطقس الانتحار (وهو ضرب من الفداء)، كمقصد لتحرير الروح واستعادة طبيعتها الإلهية المطلقة³، وتبقى أبرز الأحداث لهذا الطقس أو الشعيرة ما قام به الفيلسوف

¹ أمل مبروك، فلسفة الوجود، ص 277.

² علي عبد المعطي محمد، ص 410.

³ Michel Meslin, *L'homme romain des Origines au Ier Siècle de Notre ère*, France, Editions Complexe, 2001, p 237, 238.

الفيثاغوري إيمبدوقليس عندما ألقى بنفسه في فوهة بركان أثينا مُطمئنًا تلامذته بأنّ روحه ستتحوّل إلى إله خالد¹.

ونفهم من ذلك أنّ هذه المفاهيم تأثرت بها كيرككورد وهي سابقة عن المسيحية كديانة، وفي هذا دعوة إلى نوع من الوثنية الرومانية والإغريقية، فلا نستغرب إذاً ههنا الأثر الكبير لمبادئ فيثاغورس وأفلاطون حول الروح وعلاقتها بالرب والعالم، إذ شكّل هاجس التخلص من برائن الجسد باعتباره كياناً مادياً منحطاً ومركزاً للشور، هذا بالإضافة إلى ذلك التمازج بين مفهوم التأليه والتشبه بالإله عند كل من فيثاغورس وأفلاطون ليصل إلى القول بأنّ التشبه بالرب وتحوّل الإنسان إلى الصيرورة الإلهية هي العلة الغائية من وجود الإنسان، وهي مفاهيم نجد لها تعبيرات وتظاهرات في اللاهوت الكيرككوردي ولو بأسلوب مختلف، لهذا فإنّ إيمان كيرككورد هو إيمان فلاسفة، والمسيحية التي يتحدث عنها في كتاباته غير موجودة تماماً، بل هي مبنية أساساً على التصورات اللاهوتية الرومانية والإغريقية، ولعلّ من المفاهيم غير المسيحية التي دعا إليها كيرككورد ولو بطريقة غير مباشرة "مذهب الغنوصية"، هذه الغنوصية التي تتجسّد رؤيتها الدينية على قاعدة مفادها أنّ الإنسان في جوهره جزء من الإله، سقط إلى العالم المادي من طريق الغنوص وتعلّم الأسرار، واقتدر هذا البشري على الاستيقاظ من عالم الشرّ والأوهام والأدران ليلتحق بجوهره الإلهي، وأيضاً على الخلاص من طريق الغنوص بغية إحقاق اتحاد جوهر الإنسان مع الجوهر الإلهي هي من أبرز سمات الفكر الغنوصي². كما أنّ من أهم خصائصها القول بثنائية الإله والمادة، أمّا الهوة

¹ Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Trans by: C.D Youge, London, H.G.Bolm, 1853, p p 381-382.

² ميرتشيا إيلادي، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ج2، ص 321-322.

الناشئة بين الرب والمادة، فقد ملأها الغنوصيون بسلسلة من الأفياض والصدورات أو الكائنات المتوسطة التي يحتلّ المسيح مكاناً بينها، وتكتمل عملية الصدور بالعودة إلى الرب من طريق الخلاص¹.

كما نجد تأثير كيرككورد على كثير من اللاهوتيين المعاصرين ويتجلى ذلك بوضوح في كتابات جون أوين *John Owen* (1616 - 1683) وبدرجة خاصة في كتابه **شبهات الخطية وإماتة الجسد**، والذي يعتمد فيه بدرجة كبيرة على مقولات كيرككورد، ولكن فيه تهكم كبير من تجربته الثيولوجية اللاهوتية التي تقرّ بالاستكانة إلى الحياة القلبية والإقرار بدهائية الشيطان والقول بضغط العالم بكلّ أنواع الضغوط والإلحاحات والأقنعة، والفساد الروحي، والتدنُّر بالخطيئة ومعاناة الحرب الدخلانية، وفرص التجربة ومناسباتها لا تُعد ولا تحصى، وعمق تورّطنا في الخطيئة التي سبّبها لنا العالم، لذلك على الرب وحده التوكّل في الحفظ والقصد، وحالة الانحدار الواضحة في الإيمان المصلح إذ يقول: "إني أكتب وسط ما نشهده من انحدار واضح في الإيمان المصلح، والقداسة الشخصية والغيرة على المسيح، ومن سقطوا فعلياً في ساعة التجربة أصبحوا أسرى مسجونين في طرق هذا العالم وشهواته حتى إنهم أصيبوا بالعمى الذي لا يمكنهم من تقدير حياة القداسة الذاتية التي يعيشونها، فالبشر يخدعون أنفسهم بإحساسهم الوهمي بمحبّة الرب، وبعدها يكتشفون أنهم كانوا مضلّلين بخبراتهم العاطفية، يُصابون بالاكْتئاب الشديد (وهو ما أصاب كيرككورد نفسه) ويصبحون

¹ المتنيح الأنبا غريغوريوس، موسوعة الأنبا غريغوريوس: دراسات فلسفية، منشورات الأنبا غريغوريوس، شركة الطباعة المصرية، 2004.

عرضة لكل أنواع التجارب الدينية، فأين يجدون راحة ضميرهم، بعد أن اكتشفوا أنهم كانوا مضللين بعواطفهم الوهمية الحمقاء¹.

كما هاجم العالم اللاهوتي آرثر بينك *Arthur Pink* (1886 - 1952) ثيولوجيا كيركغورد في كتابه الموسوم: **صفات الله** قائلاً: إن الإله الذي يتحدث عنه كيركغورد هذا لا يشبه الرب الذي في تتحدث عنه الكتب المقدسة، مثلما نقول عن وهج الشمعة الخافت أنه لا يشبه سطوع الشمس، و بالتالي قد يصنع الوثنيون من خارج العالم المسيحي الباهت آلهة مصنوعة من الخشب والحجر، بينما يخترع الكثير من الوثنيين من باطن و داخل العالم المسيحي "إلهًا" مصنوعًا و مُشكلاً من ذهنهم الجسدي المريض².

أما إذا تدارسنا فلسفة الدين واللاهوت عند كيركغورد من الناحية السيكولوجية البحتة فإننا نجد لها ما يبررها، ولا عجب أن نجد بأنّ جلّ كتابات سورن كيركغورد كانت مصدر إلهام للكثير من علماء النفس في أوروبا وخصوصاً طريقته في تناول مفهومي القلق والفرع كحالات سيكولوجية أكثر مما هي حالات وجودية مرتبطة بفلسفته، بحكم أنّ مفهوم القلق الإيماني الذي خاض فيه كيركغورد هو في الحقيقة قلق مرضي مبني على الخوف والفرع والتوجس وباعتباره كذلك مشكلة سيكولوجية وجدانية موهومة بالتهديد الخارجي وهلع المستقبل³، ولهذا يمكن أن ندرج الكتابات الكيركغوردية فيما يمكن أن نعتة بعلم النفس الديني أو بالأحرى الأصول السيكولوجية للدافعية الدينية والتولّه بالمقدّس، ولعلّ

¹ جون أوين، **شهوات الخطية وإماتة الجسد**، ترجمة: ماريانا ككتوت، الناشر سامي فوزي ضمن سلسلة الكلاسيكيات المسيحية، القاهرة، ط1، 2016، ص 86.

² آرثر بينك، **صفات الله**، ترجمة إيهاب فاروق، الناشر سامي فوزي ضمن سلسلة الكلاسيكيات المسيحية، القاهرة، ط1، 2014، ص 85.

³ محمد أحمد غالي، رجا محمد أبو علم، **القلق وأمراض الجسم**، دمشق، ط1، 1974، ص 60.

الهاجس السيكولوجي الذي دثر حياة سورن خصوصاً في مرحلة طفولته والتربية القاسية خلقت منه شخصية مرضية (مُصابة بمتلازمة القلق النفس-جسدي (السيكوماتي)، أو كما يُطلق عليه الأطباء السيكولوجيين اليوم بالقلق المعمّم، وهو في عُرف أطباء النفس عبارة عن مخاوف وهمية تُطلق العنان لقلقنا الداخلي المكبوت، فيبقى القلق موجوداً حتى بعد تجاوز الخطر، وفي هذه الحالة يفتح التهديد الموضوعي أعماقنا الجوانية سائحاً بانبعاث قلقتنا الوجودي المهتدّ لوجودنا بشكلٍ غامض، فسورن عاشَ على رهاب الخطيئة وأنّ الرب سينتقم منه بحُكم أنه ابن الخطيئة وورث هذه العلة من والده، فهو يعيش ههنا نوع من الدوار النفسو-جسدي والذي يظهر كخطوة أولى من التقدّم نحو القلق اللاشعوري، ولكن طريقة تناول كيركغورد للقلق مختلفة من طريقة المحلّل النفساني فرويد، هذا الأخير الذي حاول تفسير متلازمة القلق النفسي المعمّم بنماذج علمية خادعة، مصوراً الأسباب والعلل لهذا الشعور وافترض نظاماً كلياً لمنهج نفسي سمّاه اللييدو، والأنا والأنا الأعلى، أما سورن فقد حاول وصف القلق من الداخل أكثر ممّا عني بتوضيحه معتقداً أنّ القلق الوجودي ليس عرضاً لنفس مشوشة، بل مظهرًا لروح الإنسان وحرّيته وهنا مَكَمَن المغالطة الكبيرة، إذ عَمَدَ إلى إسقاط حالته النفسية المشوشة المصابة بمتلازمة القلق النفسي المعمّم على روح الإنسان وحرّيته وإيمانه!!

لهذا اعتبر كيركغورد القلق الإيماني مرضاً للروح البشرية أكثر منه مرضاً للنفس وحدها وهنا نتجلى الفارق بين قلق فرويد المتجدّر أو المتأصل في طبيعة الإنسان البيولوجية، ويمكن تفسيره في ضوء عملية العلة والنتيجة الطبيعية، في حين يعدّه كيركغورد مظهرًا للحرية

الإنسانية¹، ويعتقد العالم النفساني جيمس بارك في كتابه **القلق الوجودي** أنّ إيمان سورن كيركغورد إيمان قلق، معتبراً الحقبة التي عاش فيها هذا الفيلسوف مألوفة بشكلٍ خاصّ في الدول الإسكندنافية والتي ظهر فيها الكثير من الفنانين والمفكرين ورجال الدين القلقين والحساسين والمصابين بالمناخوليا ومتلازمة الاكتئاب النفسي المزمن وبالخصوص في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هؤلاء هنريك إبسن، وإدوارد كريك، جوهان سيليون، وأوكست ستريند بيرك... إلخ²، لهذا لو تأملنا صيرورة تطوّر فلسفة الدين عند كيركغورد نجد بأنها كانت متماشية تماماً مع نفسيته المرضية القلقة، وأن كتاباته تزداد دمساّ وسوداوية كلما زاد قلقه وتوتره الداخلي المعقّد وصراعاته ومشكلاته، ولهذا يتوجّب على أيّ دارس للاهوت كيركغورد أن يفهم مرضه النفسي الذي يعتبر المفسر لكلّ هذه الأشياء الغريبة والشاذة، فهو على حدّ توصيف إمام عبد الفتاح إمام ذا تركيبة عقلية ونفسية شاذة، حيث إنّ مجرد أن يمتلك الشيء فما يلبث أن يفقد قيمته، بل إنّ امتلاك الشيء يسبّب له فقدّ الثقة في ذاته وقدراته، هذا بالإضافة إلى عجزه الجنسي وقصوره فهو مريض معتلّ، فقدّ كان الشلل يهاجمه على فترات متقاربة، كذلك التهاب نخاعه الشوكي لسقوطه من فوق شجرة وهو طفل صغير، وقد جاء تقرير مستشفى فريديريك فيما بعد أنه كان سبباً في وفاته، ويؤكّد رازموش أن كيركغورد كان مصاباً بالصرع مثل المسيح وقيصر ونابليون فهو فيلسوف الصرع وشارحه الأكبر³.

¹ جيمس بارك، **القلق الوجودي**، ترجمة: سلمان عبد الواحد كيوش، دار ومكتبة البصائر، بيروت، ط1، 2012، ص 37-38-39.

² المرجع نفسه، ص 62.

³ حسن يوسف طه، **فلسفة الدين عند كيركغورد وبرديائف**، ص 212.

كما نجد فيلسوف الشخصية عمانوئيل مونييه Emmanuel Mounier (1905-1950)، يهاجم سورن كيركغورد في كتابه **مدخل إلى المذاهب الوجودية**، حيث يتهم من الدنماركيين ويقول كيف تعامل هؤلاء لمدة تربو عن مائة عام مع نبى غريب الأطوار وسوداوي مثل كيركغورد، معتبراً أنّ أفكار سورن لاقت مصير أفكار الفيلسوف الفرنسي مين دوويران نفسها الذي بقي مهمّشاً حتى في بلده الأم، هذا واعتبر مونييه كيركغورد الغصن الأول المطعم مباشرة على الجذع المسيحي القديم، والذي له مقام مسموم بإزاء الطبيعة، كصورة لله، ومخلصة بالمسيح المتجسّد الذي يدعوها: هي التي تضع أولوية للمسائل المتعلقة بالخلاص أكثر من اهتمامها بالنشاط العقلي والنفعية المادية، لكن هل هناك جوّ أنطولوجي مهياً بشكل أفضل لاستقبال متطلبات الوجود؟، ألا ينبغي الاكتفاء بالقول إنّ الوجودية طريقة أخرى للتحدث عن المسيحية؟، وهذه ستكون إجابة بليز باسكال أو سورن كيركغورد فيما لو أحرّجهم صحفّيو اليوم، لذا لم يطلقوا اسماً جديداً على فلسفتهم بحكم أنّها كانت في نظرهم حقيقة واضحة وشفافة في مسيحيتها، كما كان كيركغورد يُعد نفسه شهيداً لذلك الوضوح المسيحي، وضوح يتحقّق وينقل من طريق الشهادة والخبرة أكثر ممّا يسلك طريق العقل، كما أنّ سورن كيركغورد لم يحثّ المسيحيين المؤمنين من مطمئي البال والمحصّنين في صرحهم المذهبي العقائدي، لقد كان مناقضاً حتى لروحهم الفكرية¹.

كما عاب مونييه على كتاب سورن **تدريب على المسيحية** الذي اعتبره كتاباً للصلاة المسيحية اليومية المتزمّنة والثقيلة، وأنه كُتب في جوّ من التساهل الديني، حيث وضع

¹ عمانوئيل مونييه، **مدخل إلى المذاهب الوجودية**، دار ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر)، دار الروافد الثقافية (بيروت)، ط1، 2017، ص 18.

الشخص المسيحي في موضعٍ من عدم الارتياح والتنظيم مع نفسه، حتى من وجهة نظر مسيحية في هذا العالم، فتنصبّ جهود المجتمعات المسيحية في محاولة لامسيحية لإنكار احتمالية الوجود غير المستقرة على الدوام لعقيدتي الخلق والتجسيد، لتستبدلهما بسكون قانوني يطمئن الإنسان، هذا واعتبر عمانوئيل مونييه زعيم الشخصية أنه كان لكيركغورد مع مزاجه السوداوي دائماً استعداداً لإثارة المطلقة الدينية والحفاظ باستمرار على المفارقة، فالكلمة ملفوظة ولها قيمة أنطولوجية، لا لأنّ الحقيقة الأبدية والضرورية متناقضة، فهي هكذا طالما بقيت مرتبطة بكائن موجود، بل على الأكثر، كون المفارقة هي شكل أساسي للرباط الديني، لا يمكن التنويه بها إلا من طريق القياس في مكان آخر، ولكن الديني لدى كيركغورد يلتهم الوجودي في هذا الموضوع، أينما ينتشر حيث يلتقي الأزلي بالزمن، وليس هناك مجال للبس في الإثبات وفي وجود صلة منطقية، وكلّ هذا يفترض من جهة مفاهيم يمكن للذكاء البشري التعرف عليها، ومن جهة أخرى في اتصال تقاربي من السوابق إلى النتائج¹.

كما هاجم اللاهوتي والباحث جون ويتلر في كتابه *الهرطقة في المسيحية* (تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية) سورن كيركغورد الذي وصف لاهوته بالمنحرف وأطلق عليه اسم الابتداعية الصوفية في المسيحية، حيث اعتبر أنّ تعبير صوفية في المسيحية وجدّ في الأزمنة الحديثة مرونة كبيرة بحيث وصل إلى حدّ تطبيقه على كلّ تفسير غير عقلائي للأشياء، وحتى على كل عقيدة ذات مظهر وثوقي دوغمائي، وهكذا يجري الكلام بسهولة على الصوفية المسيحية خصوصاً بالنسبة إلى اللاهوتيين الكاثوليك، حيث يستخدمون هذا

¹ المرجع نفسه، ص 40-41.

التوصيف بصورة أكثر محدودية ودقة بكثير: يعنون بالصوفية كلّ تواصل مباشر بين النفس (الذات) والرب، وأنّ صفة "مباشر" هي التي تجعلنا نفهم ما هنالك من نحوٍ خطير في التأمل الصوفي (كيركغورد على وجه الخصوص)، حيث إنّ نفس المؤمن تقع، بالفعل، تحت إغراء التحرّر من وساطة الكنيسة ورجال الدين، في اندفاعها نحو السماء، ورؤية حقائق معاكسة للعقيدة المقدّسة، خلال الانخراط الذي ترفرف فيه¹.

كما نجد الفيلسوف نيقولاى بردايف (1874-1948) *Nicolas Berdiaev* يوجّه نقدًا لاذعًا لكيركغورد في كتابه **العزلة والمجتمع**، حيث قال بأنّ سورن قد وضع أسس الفلسفة الوجودية بتحدّيه للتصوّر الكلي الذي دعا إليه هيغل، ذلك التصوّر الذي يخبّئ فيه المتوحد، وليس تفكير كيركغورد جديدًا في أساسه، لأنه غاية في البساطة، والدافع إليه شعور من القلق نتج عن مأساة حياته الشخصية، وقد أفضت به تجربته الفاجعة هذه إلى تأكيد الطابع الوجودي للذات العارفة، وهي الحقيقة الأولى عن استغراق الإنسان في سرّ الوجود، وأكثر الفلسفات تعبيرًا عن الطابع الوجودي للإنسان هي أكثر حيوية، فقد اتجه الفلاسفة في أغلب الأحيان إلى تجاهل حقيقة وجودهم الخاص باعتباره شيئًا مستقلًا عن قواهم الذهنية، وحقيقة أنّ فلسفتهم أكثر قليلًا من الترجمة الذاتية لوجودهم، ونستطيع إذًا أن نستخلص من هذا كله إنّ لم يكن ذلك بالعبارات التي استخدمها كيركغورد نفسها، أنه من وجهة النظر الوجودية يوضع الفيلسوف في المستوى فوق الطبيعي، أي أبعد أعماق

¹ جون ويتلر، الهرطقة في المسيحية (تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية)، ترجمة: جمال سالم، مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة، بيروت، ودار الفارابي (بيروت)، 2007، ص 250.

الوجود غوراً، وذلك لأنّ الذات نفسها جزء من الوجود وهي على هذا الأساس تتصل بسرّه اتصالاً روحياً¹.

ومع ذلك فإن سورن كيركغورد أثر تأثيراً عميقاً، وإن كان بطريقة غير مباشرة على مناحي واتجاهات الفلسفة في القرن العشرين، و في الدانمارك تركت الأفكار الكيركغوردية قدراً هائلاً من التأثير الإيجابي و السلبي كذلك على الكتاب البارزين، وهنا نذكر الفيلسوف هيرالد هوفدنج(1843-1931) فقد بدأ كدارس للاهوت وتخرج على هذا النحو و لكنه تحت تأثير رأي كيركغورد في المسيحية آمن بفلسفة إنسانية خالصة، و في عام 1892 نشر كتابه الثقيفي: **سورين كيركغورد فيلسوفاً** . وبالتدريج بدأت تتزايد الآداب الدانماركية عن كيركغورد بشكل هائل، و لم يظهر مثل هذا القدر الكبير عن أي كاتب دانماركي آخر، و للدراسات الدانماركية قيمة مضافة خاصة بسبب المعرفة الصحيحة بعصر كيركغورد في كونهاجن و المادة الخالصة بسيرة حياة سورن وهي المسألة الضرورية للفهم الكامل بالعنصر الإشكالي السائد في كثير من أعمال كيركغورد و قد تأسست عام 1947 جمعية كيركغورد الدانماركية ، أما الشهرة الأكبر فقد كانت تنتظر كيركغورد في الخارج ، فعندما توفي عام 1855 لم يكن قد ترجم أي من أعماله إلى أية لغة عالمية. وهو لم يكن بهذا و ترك الأمر للعناية الإلهية و كان يعتقد أن شهرته سوف تعم الآفاق عاجلاً أم آجلاً و في عام 1861 ظهرت أول ترجمة ألمانية . وكانت لكتابه: العصر الراهن ، ثم بدأت تظهر ترجمات عاما بعد عام، و مع بداية القرن العشرين أصبح اسم كيركغورد يحظى باهتمام كبير في الدواشر الأكاديمية الألمانية و يحظى بتقدير شديد كفيلسوف و لاهوتي و شاعر على

¹ نيقولاى بردائف، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة علي أدهم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص 63-64.

حد سواء، و خلال الفترة من 1909 إلى 1922 ظهرت أعمال سورن الكاملة بالألمانية مما وجد مناخاً فكرياً هاماً.¹

كما كان لسورن تأثيراً قوياً على الفلسفة الوجودية المعاصرة وهناك على الأقل أربعة فلاسفة منهم يعلنون انتسابهم إلى كيركغورد: غابريال مارسيل و كارل يسبرس ومارتن هيدغر Martin Heidegger (1889 - 1976) وجون بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980)، ولعلّ من أكثر الفلاسفة الوجوديين تأثراً بكيركغورد كارل يسبرس ونتجلى ذلك بجلاء في كتابه المركزي: **سيكولوجيا الرؤية إلى العالم** الذي صدر عام 1927 والذي رفض فيه إمكان قيام نظرية أنطولوجية عقلانية وبَسَطَ فيه المفاهيم الوجودية التي عالجها سورن كيركغورد في كتاباته ولكن بطريقة فلسفية أكثر ممّا هي لاهوتية، كما نجد تأثيراً قوياً لكيركغورد في فلسفة غابريال مارسيل Gabriel Marcel (1889. 1973) وتجلي ذلك في كتابه: **يوميات ميتافيزيقية، وكتاب: الوجود والملك**، فمارسيل انتهج الطريقة الكيركغوردية نفسها في التلمذة الفلسفية، حيث درس دراسة معمّقة أفكار المدرسة الهيجيلية الإنكليزية الجديدة والفيلسوف رويس على وجه الخصوص، ثم أخذ يتحرّر شيئاً فشيئاً من تأثير المذهب المثالي ليستقرّ بعدها في فلسفة ذاتية وجودية على الشاكلة الكيركغوردية، كما نجد كذلك تأثيراً قوياً لفلسفة الدين الكيركغوردية على بعض المفكرين الروس ونُشيد بالذكر من هؤلاء نيقولاي برديايف وليون شسشوف، ونذكر كذلك المفكر البروتستانتي كارل بارت Carl Barth (1886. 1968) الذي تأثر تأثراً ملحوظاً بلاهوت سورن كيركغورد خصوصاً في كتاباته الأولى الذي نُعتت بأنها تندرج ضمن الوجودية البروتستانتية غير أنّ بارت أعلن

¹ فريتوف برانت، كيركجورد، ص ص 145-146.

انسحابه وتراجعته عن النزعة الوجودية، لأنه كان يسعى إلى أن لا تكون رسالة الكتاب المقدس رهناً بفلسفة خاصة ومحصورة بشخصية فلسفية معينة، فضلاً عن هذا فإنّ بارت كان يخشى الانغماس في حياة كيركغورد في الانطواء والانغلاق على الذات والتفوق حولها، وفي تركيز الاهتمام على القنوط واليأس والتدينّ الكئيب السوداوي، وعضواً عن هذا كان يُؤثر التوكيد على الناحية الإيجابية والمشرقة في الإنجيل مفسراً إياها بحسب التقليد الذي درج عليه المصلحون البروتستانتيون، هذا ونجد حضوراً قوياً لوجودية سورن كيركغورد عند الروائي الروسي فيودور دوستويفسكي (Fyodor Dostoyevs 1821 – 1881) خصوصاً في المنزل الأخلاقي الذي تواشجت طريقة معالجته مع سورن ولعلّ رواية **الجريمة والعقاب والإخوة كرامازوف** خير دليل على هذا التأثير الكيركغوردي، ويبقى أنه فيلسوف أنطولوجي تأثر تأثراً عميقاً ومركزياً بلاهوت ووجودية سورن كيركغورد على الخصوص في تحليله لمفهوم القلق أو بالأحرى ظاهرة القلق في مقابل الشعور بالتهديد والخوف، فهيدغر يعتقد بأنّ حالة القلق لا يكون محددًا، بحكم أن جذمور القلق هو العالم من حيث هو تبدي عياني عام، أمّا قضية قلقنا نحن الذوات البشرية فإنه يندرج في إمكاننا أن نكون موجودين في العالم، وهكذا فإنّ القلق يُجلي الكائن هناك من حيث هو كينونة في الوجود وموجوديته فيه واقعية بالأساس، وهذا الموجود هناك وطالما هو كائن لا يبلغ مطلقاً تمام اكتمال كله، ففي ماهيته نقصان دائم والموت وحده هو الذي يقدمّ نهاية لهذا الدازين، بحكم أنّ الموات هو ضرب من ضروب الوجود الممكنة (أو بالأحرى الوجود الواصل إلى نهايته)، وهو الإمكان الشخصي إلى أقصى تحومه الممكنة، لهذا فهو ببساطة وجود من أجل الموت، لهذا يستشعر الكائن البشري القلق المعتم وهو يهرب من هذا الهلع بأن يُلقني

بنفسه في العالم وخشية منه أن يكون ذاته والرعب الذي يدثره من القلق، فإنه يبحث عن ملجأ لهذه الكينونة القلقة في عالم الناسوت.

الوجودية لديه كتصوّر فلسفي انصبّ على طرح التساؤلات عن أشدّ الأشياء استغلاقًا، فذلك ممّا لم يتمّ التحقّق منه واستكشافه حتى الآن، كما نجد بأنّ هناك تيارات فلسفية أخرى لا تقلّ أهمية عن الأنطولوجيا والوجودية ووجدت ضالتها في فلسفة سورن كيركغورد مثل مبدأي الأنا والأنت وفلسفة الحوار عند فرديناند إبنر ومارتن بوبر، ثم مقولة الغيرية عند إيمانويل ليفيناس، ليس هذا فحسب بل إننا نجد بصمة كيركغورد مجسّدة في فلسفة الدين والأخلاق، وتجلّى ذلك بوضاحة في الخطابات التي ترفض جذريًا للمبادئ الأخلاقية في المجتمعات المبنية على قيم الحداثة، حيث بقي كيركغورد يمثّل تحدّيًا كبيرًا وعميقًا هذا من جهة، بالإضافة إلى الدور الكبير الذي لعبه في تهيئة الظروف المناسبة لتطور علم النفس، وبدرجة خاصة علم النفس الديني وما تمخّض عنه من نظريات وأبحاث ودراسات في منحى علم النفس التحليلي والطب النفسي في القرن العشرين، بحُكم أنّ سورن انهمك بوصف وتشريح الذات البشرية بطريقة فريدة وحلّل بعمق المشاعر البشرية كالخوف والقلق واليأس بحُكم أنّها مشاعر أصيلة ترهّن بإمكان التعامل والتعاطي معها وطرح تساؤلات صميمية عن القدرة على الإدراك فيما يتفاعل في العقل والمشاعر البشرية.

كما أنّ كيركغورد اليوم له راهنية كبيرة، فهو بمثابة المصلح الديني على شاكلة مارتن لوتر وجون كالفن، هالهُ ما وصلت إليه الكنيسة من تردّد فأراد إصلاحها، فتوجّه مباشرة إلى إعادة المتوحد لمكانه الطبيعي في المسيحية الأصلية، بعد أن قضت على خصوصية الذات المؤمنة وعلاقتها الحية بالرب، فاستبدلت طبيعانيتها بنزعة تجريانية وسلّطت على جسمه

سلطة انضباطية رقابية، همّها تأدية الطقوس الدينية والشعائر الكنسية خوفاً من العقاب فأدّاها شكلياً بلا روح أو عمق إخلاصي، يكتفي بتريد ما يرّده الحشد ويفعل ما يفعله القطيع، مهمومة بإخفاء ذاتية المتوحد وشخصيته، مانعة لقدرته على الوثب والقفز في مجازفة الإيمان ومفارقته¹.

¹ هشام ميشور، الحب عند كيركجور: من تجربة وجودية إلى مسلك التخليص، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، 13 سبتمبر 2017، انظر الرابط: <https://goo.gl/vupvfl>.

المصادر و المراجع

المصادر و المراجع

-المصادر المترجمة إلى العربية:

- سورين كيركجارد، خوف ورعدة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
- _____، التكرار (مغامرة في علم النفس التجريبي)، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، (مصر)، ط1، 2013.
- _____، التكرار محاولة في علم النفس التجريبي: بقلم كونستانتين كونستانتينوس ، ترجمة قحطان جاسم، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2018.
- _____، استنفاذات، ترجمة: فادي فيكتور ومينا مدحت، مراجعة: مارك صامويل، دار روي للنشر، مصر، ط1، 2011.
- _____، أعمال المحبة-في نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- _____، دينونة المحبة والمحبة التي لم تحب: ثلاث رسائل في المسيحية، المترجم والناشر: سامي فوزي، القاهرة، ط1، 2010.

- _____ ، في نقد الدين الجماهيري، ترجمة: قحطان جاسم، منشورات ضفاف (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، دار أوما (العراق)، ط1، 2015.
- _____ ، المرض طريق الموات، ترجمة: أسامة القفاش، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2013.
- _____ ، مذكرات الغاوي، ترجمة عدنان محمد، دال للنشر و التوزيع، دمشق ، سورية، ط1، 2017.

-المراجع باللغة العربية:

- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973.
- فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون "مذاهب وشخصيات"، الدار القومية، بيروت، لبنان، 1959.
- محمد غلاب، الوجودية المؤمنة والملحدة، الدار القومية للطباعة النشر، بيروت، ط1، 1966.

- حسين صفي الدين، البنية المعرفية لفلسفة الوجود في مدرسة الحكمة المتعالية، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط1، 2017
- محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2015.
- هاني عبد الصاحب هادي، فلسفة الدين: دراسة في فكر بول تيليش، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط1، 2017.
- عبد الوهاب المسيري، الحلولية ووحدة الوجود، تقديم: عبد القادر مرزاق، وهبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018.
- زيجمونت باومان، الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2017.
- أمل مبروك، فلسفة الوجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011.
- بول تيليش، بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد (العراق)، ط1، 2007.
- إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور: رائد الوجودية حياته ومؤلفاته، الجزء الأول والثاني، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1982.

- جون ويتلر، الهرطقة في المسيحية (تاريخ البدع والفرق الدينية المسيحية)، ترجمة: جمال سالم، مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة، بيروت، ودار الفارابي (بيروت)، 2007.
- فوزية ميخائيل أسعد، سورين كيركجارد: أبو الوجودية، تقديم: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2009.
- حسن حماد، قضايا وجودية، مكتبة دار الكلمة، القاهرة (مصر)، ط1، 2003.
- وليام هبين، سورين كيركجارد: تصوف المعرفة، ترجمة: سعاد فركوح، يناير، 2011، دار أزمنة، عمان.
- ثيودور دوستويفسكي، الجريمة والعقاب، الجزء الأول، ترجمة: سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت (لبنان)، الدار البيضاء (المغرب)، ط1، 2010.
- ثيوكاريس كيسديس، سقراط (مسألة الجدل)، ترجمة: طلال السهيل، دار الغرب، الجزائر، ط2.
- نيقولاى برديايف، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة: علي أدهم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960.
- فريتيوف برانت، كيركجارد، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

- ماري لومونييه وأود لانسولان، الفلاسفة والحب، ترجمة: دينا مندور، دار التنوير، بيروت، ط1، 2015.
- ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984.
- حسن يوسف طه، فلسفة الدين عند كيركجارد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط1، 2001.
- علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية، دار منشأة المعارف بالإسكندرية، ط4، 2000.
- خالد البحري، مفهوم الخلق في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف (الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان (الرباط)، ط1، 2016.
- عمانوئيل مونييه، مدخل إلى المذاهب الوجودية، دار ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر)، دار الروافد الثقافية (بيروت)، ط1، 2017.
- ناجي العونلي، هيغل الأول وسؤال الفلسفة، دار صامد، صفاقس، ط1، 2006.
- أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، قصص الأنبياء، تحقيق: هيثم جمعة هلال، دار العزة والكرامة للكتاب، وهران، الجزائر، ط1، 2013.

- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (لبنان)، 2013.
- شفيق جرادي، مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيات المعرفة، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط1، 2015.
- نبيل رشاد السعيد، الفلسفة الوجودية عند نيقولا برديائيف، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2002.
- توماس أرفين، الوجودية: مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة: مروة عبد السلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2014.
- رولو ماي وإرفين يالوم، مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة: عادل مصطفى، مراجعة: غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1999.
- ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عزالدين عناية، دار الكلمة (أبوظبي)، والمركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-بيروت)، ط1، 2009.
- بول تلش، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنستية واليهودية حتى الوجودية، الجزء الأول، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، الناشر: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة، مصر، 2012.

- مجموعة من المؤلفين ، تقديم موريس أديب جهشان ، أصول التعليم المسيحي لمارتن لوثر، نشر المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط ، بيروت ، لبنان ، 1983.
- بليز باسكال، خواطر: سمات في الفكر والأسلوب والخلقيات والمعتقد، ترجمة: إدوار البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2015.
- أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال: منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، ط1، 2014، منشورات الاختلاف (الجزائر)، منشورات ضفاف (بيروت)، دار الأمان (الرباط).
- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، الناشر: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، سبتمبر 2012.
- محمد المزوعي، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط2، 2014.
- جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة: أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1963.
- دوستوفسكي، الأبله، الجزء الثاني، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة المصرية، 1971.

- كارل لوفين، من هيجل إلى نيتشه، ترجمة: ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998.
- هيجل، حياة المسيح، ترجمة: جورج يعقوب، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984.
- أندريه جيد، دوستوفسكي، مقالات ومحاضرات، ترجمة: إلياس حنا إلياس، سلسلة زدني علمًا، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1988.
- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحلیم حلیم، ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة (مصر)، 1989.
- ابن عربي، الوصايا، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2010.
- صهيب سمران، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، دمشق (سوريا)، ط1، 1989.
- عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط2، 1962.
- أحمد محمود الجزار، الغناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة النهضة الشرق، القاهرة، 1990.

- عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 2005.
- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 2006.
- ف.ب.ماير، إبراهيم معجزة قفزة الإيمان، ترجمة: هدى بهيج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2014.
- جوليفيه ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ترجمة: فؤاد كامل الناشر: دار الآداب، بيروت، 1988.
- زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر، القاهرة، ط2، 1972.
- محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين تأويل جديد في النقدية الكانطية، دار غريب، القاهرة، 1994.
- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- يورغن هابرماس وجوزيف راتسنغر (البابا بيندكت)، جدلية العملنة... العقل والدين، ترجمة وتقديم: حميد شهب، دار جداول، بيروت، ط1، يناير، 2013.
- إ.م.بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت، سبتمبر، 1992.

- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة (مصر)، 1967.
- محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.
- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط1، فبراير، 2012.
- القس حنا الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، الجزء الأول، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013.
- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار الوكالة للمطبوعات(الكويت)، دار القلم (بيروت، لبنان)، 1982.
- عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين (العراق)، دار التنوير (لبنان)، ط1، 2016.
- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1988.
- حسن بدران و آخرون، مساءلة الوجود على ضوء الواقعية الصدرائية، دار المعارف الحكمية، بيروت/لبنان، ط1، 2015.

- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر، 1982.
- سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو مصرية، 1970.
- جون هارمان راندال ، تكوين العقل الحديث ، الجزء الأول ، ترجمة جورج طعمة ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان، 1965
- زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، ط2، 1970.
- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر لبنان، ط2، 1987.
- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: د. عثمان يحيى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ج9.
- عبد الوهاب مطاري، مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011).
- فريدريك هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
- القديس برنارد دي كليرفو، في حب الله، ترجمة: شيري عوض، الناشر ومحرر في سلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2015.

- عبد الجبار الرفاعي و آخرون، **الحب والإيمان عند سورن كيركغورد** ، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، ودار التنوير للطباعة والنشر (بيروت)، ط1، 2016.
- عزمي بشارة، **مقالة في الحرية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت (لبنان)، ط1، 2016.
- حسن يوسف طه، **فلسفة الدين عند كيركجارد وبرديائف**، مركز فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (بيروت)، ط1، 2016.
- شانتال آن، **الحب في فكر سورن كيركجور**، ترجمة: محمد رفعت عواد، مراجعة: إبراهيم فتحي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2011.
- مارتن لويد جونز، **الموعظة على الجبل**، ترجمة: هدى بهيج، الجزء الثالث، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2015.
- مجموعة مؤلفين، **الإيمان والتجربة الدينية**، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (بيروت)، ط1، 2015.
- ريتشارد باكستر، **الراعي الذي حسب قلب الله**، ترجمة: يوسف سمير، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2014.
- محمد أحمد غالي، **رجا محمد أبو علم، القلق وأمراض الجسم**، دمشق، ط1، 1974.

- أوستن فيليبس، ساعة صمت الإختلاء، ترجمة: هدى بهيج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2014.
- جوناثان إدواردز، إعتمالات التقوى الأصيلة: العواطف الروحية، ترجمة: هدى بهيج، الناشر والمحرر العام لسلسلة الكلاسيكيات المسيحية سامي فوزي، ط1، 2014.
- مجموعة مؤلفين: علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد)، دار التنوير (بيروت)، ط1، 2016.
- سليم عكيش الشمري، الوجودية الجديدة عند كولن ولسون، شبكة المعارف، بيروت (لبنان)، ط1، 2010.
- كولن ولسون، مابعد اللانتمني: فلسفة المستقبل، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط1، 2009.
- ميرتشيا إلبادي، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1987.
- جون أوين، شهوات الخطية وإماتة الجسد، ترجمة: ماريانا كتكوت، الناشر سامي فوزي ضمن سلسلة الكلاسيكيات المسيحية، القاهرة، ط1، 2016.

- آرثر بينك، صفات الله، ترجمة: إيهاب فاروق، الناشر سامي فوزي ضمن سلسلة الكلاسيكات المسيحية، القاهرة، ط1، 2014.
- فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، دمشق، ط1، الجزء الأول.
- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب، 1967.
- جيمس بارك، القلق الوجودي، ترجمة: سلمان عبد الواحد كيوش، دار ومكتبة البصائر، بيروت، ط1، 2012.
- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1973.
- جوليوس بورتنوي، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، 1974.
- جوش ماكدويل وبارت لارسون، حقيقة لاهوت يسوع المسيح، الناشر: هيئة الخدمة الروحية وتدريب القادة، الإسكندرية، ط2، د.ت.
- نيكولاس برديائيف، الحلم والواقع، ترجمة: فؤاد كامل وعلي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984، ط1.
- دينيس دور ومجمون، الحب والغرب، ترجمة: عمرو شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

- عوض سمعان، الله بين الفلسفة والمسيحية، مكتبة نداء الرجاء، ألمانيا، ط1، 1991.
- تيودور حلاق، اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي، منشورات المكتبة البوليسية، لبنان، ط1، 2001.
- فيكتور شلحت، مسألة الله في التاريخ: من التاريخ المقدس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط1، 1997.
- رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، دار سينا للنشر (مصر)، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت)، ط1، 1997.
- مجموعة من المؤلفين ، أصول التعليم المسيحي لمارتن لوثر، تقديم موريس أديب جهشان ، نشر المركز اللوثري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط ، بيروت ، لبنان ، 1983 .
- المنتيح الأنبا غريغوريوس، موسوعة الأنبا غريغوريوس: دراسات فلسفية، منشورات الأنبا غريغوريوس، شركة الطباعة المصرية، 2004.
- المنتيح الأنبا غريغوريوس، موسوعة الأنبا غريغوريوس: اللاهوت المقارن، منشورات الأنبا غريغوريوس، شركة الطباعة المصرية، 2003.
- يحيى بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، تعليق وشرح: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، مصر، ط1، 2002.

- غنار سكيريك و نلز غيلجي ، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، أبريل ، 2012 ،
- جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1966.
- شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق: توفيق علي وهبة، وأحمد عبدالرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية-القاهرة، مصر، 2009.
- هربرت ماركيز، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ط1.
- جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، 2004، ج1.

-المصادر الأجنبية:

أ- باللسان الفرنسي:

- Soren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, Editions Nathan, France, 2010.
- _____, *La reprise*, trad. Nelly Viallaneix, (Editions Flammarion, France 2008).

ب- باللسان الإنكليزي:

- _____, *The journals*, Edi and Trans by: Alexander Dru, Fontana University Press, 1959.
- _____, *The Point of View of My Works*, Trans by: walter lowrie, New York, harper and brothers and brothers, harper torchbooks, 1962.
- _____, *The Concept of Irony*, with constant reference to soctares, Trans by: Lee capel, blooming TOM, Indiana university press, 1975.
- _____, *The Concept of Dread*, Trans by: Walter Lowrie, Princeton university press, 1957.
- _____, *Ether... Or, Vol2*, Trans by: David Swenson, Priceton university press, 1971.
- _____, *The Concept of Irony, With Constant Reference to Socrate*, trans by: with an introduction and notes by lee, M, capel, Indiana university press, Bloomington and London, 1975.
- _____, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans by: David Swenson and Walter lawrie, Princeton university press, 1970.
- _____, *Training in Christianity*, Trans by: Walter Lowrie, Princeton University Press, 1944.
- _____, *Fear and Trembling*, Trans by: Walter Lowrie, Princeton university press, 1970.
- _____, *Sickness unto Death*, Trans by: Walter Lowrie, harper torchbooks, 1962, trans by: Howard and Edna Hong, New York, Harper and Row.
- _____, *The Works Of Love*, Harper Torchbooks, 1964.
- _____, *Attack Upon Christendom*, Tran by: Walter lowrie, Princeton university press, new jersey, 1968.
- _____, *The Book on Adler: Kierkegaard's Writings, Vol 24*, Author, Howard V. Hong, Trans by: Edna H. Hong, Publisher: Princeton University Press (March 16, 1998).

-المراجع الأجنبية:

أ-باللسان الفرنسي:

- Wahl, Jean, *Etudes Kierkegaardienes*, Editions Montaigne, Paris,1938.
- Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Tremessaygues, et B. pacaud, 6 éme édition, paris, P.U.F, 1968.
- Michel Meslin, *L'homme romain des origines au Ier siècle de notre ère*, France, Editions Complexe, 2001.
- Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trad: C.D Youge, London, H.G.Bolm, 1853.

ب- باللسان الإنكليزي:

- Walter Lowrie, *Kierkegaard*, 2vols, New York, Oxford University Press, 1938.
- _____, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 1974.

-المقالات العربية:

- عبد الله هداري، "سورن كيركيغورد: فيلسوف الوجودية المؤمنة"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، أكتوبر 2013، انظر الرابط:

[.https://goo.gl/Xmj7ou](https://goo.gl/Xmj7ou)

- هشام مبشور، " الحب عند كيركجور: من تجربة وجودية إلى مسلك التخليص"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، 13 سبتمبر 2017، انظر الرابط: <https://goo.gl/vupvfL>.
- نعيمة بور محمدي، "اللاهوت العاطفي عند كيركجورد"، ترجمة: حسن الهاشمي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد (العراق)، العدد 55-56، صيف وخريف 2013.
- رضا أكبري، "النزعة الإيمانية عند كيركجورد"، ترجمة: حسن الهاشمي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد (العراق)، العدد 55-56، صيف وخريف 2013.
- أنتوني ستورم، "كتاب إيمان... أو"، ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 55-56، صيف وخريف 2013، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد (العراق).
- أنتوني ستورم، "مراحل في درب الحياة"، ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد (العراق)، العدد 55-56، صيف و خريف 2013.
- قحطان جاسم، "سورن كيركجورد ومسألة الفرد والإيمان"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد (العراق)، العدد 55-56، سنة 2013.

- شاحبة بوعراب، "الذات الكيركغاردية في مواجهة الذات الهيكلية"، مجلة تبين للدراسات الفكرية و الثقافية، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة/بيروت، العدد 24، إبريل 2018.
- هشام مبشور، روح الإصلاح الديني في فلسفة كيركغورد، مجلة تبين للدراسات الفكرية و الثقافية، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة/بيروت، العدد 23، يناير 2018.
- إمام عبد الفتاح إمام، مفهوم التهكم عند كيركجور، حوليات كلية الآداب، بجامعة الكويت، الحولية الرابعة، 1983.

-الموسوعات والمعاجم:

أ-الموسوعات:

- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان-ناشرون، ط1، 2000.

- روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، وجورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، نوفمبر 2011.
- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان-ناشرون، ط1، 2000.
- سليم الياس، الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان، بدع وهرطقات، الجزء السابع، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- ميرفت عبد الناصر، موسوعة تاريخ الأفكار، الجزء الثالث، نَهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2007.
- آندرية لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001.
- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986.
- جيار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان-ناشرون، بيروت، ط1، 1997.
- سميح دغيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، مكتبة لبنان-ناشرون، بيروت، ط1، 2004.

- روبرت تشالز زينر ، موسوعة الأديان الحية ، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط 1 ، 2010

ب- المعاجم:

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب ودار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994، الجزء الأول.

- سميح الدغيم، معجم مصطلحات علم الكلام الإسلامي، الجزء الثاني، مكتبة لبنان-ناشرون، بيروت، ط 1، 1998.

- هتشنسون، معجم الأفكار والأعلام، ترجمة: خليل راشد الجيوسي، مراجعة: رانية نادر، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2007.

- مصطفى حسية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2009.

- الرسائل و الأطروحات الجامعية:

- ياسين اليحياوي، المتخيل المسيحي حول يسوع: مقارنة سوسيو-تاريخية لكريستولوجيا الجماعات المسيحية المبكرة خلال القرن الأول الميلادي،

أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، جامعة سيدي محمد
بن عبد الله، المغرب، السنة الجامعية 2016-2017.

المحتويات

الصفحات	
09	مقدمة
	الفصل الأول الجدور الأولى لتبلور مفهوم الدين عند سورين كيركغورد
29	1-النشأة الطفولية القائمة.
40	2-التربية الأبوية و هاجس الخطيئة.
47	3-رجين أولسن و تجلي الحب الإلهي.
64	4-سقراط و ميلاد التهكم الكيركغوردي.
70	5-التأثير الهيجلي على لاهوت سورين كيركغورد.
76	6-ميلاد الوجودية المؤمنة.
	الفصل الثاني الدين و علاقته بمنازل الوجود الكبرى عند كيركغورد
101	1-المينزل الحسي الجمالي.
115	2-المينزل الإيتيقي الأخلاقي.

125	3- المنزل اللاهوتي الديني.
	<p>الفصل الثالث</p> <p>المفارقة و الايمان عند سورين كيركغورد</p>
137	1- في ماهية المفارقة المطلقة.
148	2- مكنات العقل على تخوم المفارقة الايمانية.
157	3- اللاهوت المسيحي و المفارقة.
	<p>الفصل الرابع</p> <p>المفاهيم اللاهوتية الأساسية للمسيحي الحقيقي وفق منظور كيركغورد</p>
178	1- مفهوم الخطيئة الأصلانية.
184	2- مفهوم حرية الاختيار.
190	3- مفهوم المحبة.
213	4- مفهوم المتوحد (den Enkelte)
221	5- مفهوم القلق المسيحي.

236	6- مفهوم اليأس.
252	7- مفهوم الرجعي (Gentagelsen).
	الفصل الخامس ثورة سورين كيركغورد على الكنيسة و التبشير بيسوع جديد
265	1- قضية أودلف بيتر أدلر.
271	2- الشاهد على الحقيقة (قضية المطران مينستر).
284	3- الهجوم على الكنيسة الرسمية في كوبنهاجن.
300	خاتمة: أو في تقويم فلسفة الدين عند سورين كيركغورد
321	المصادر و المراجع.

ملخص:

سأحاول في هذا البحث دراسة حضور الديني في وجودية سورن كيرككورد، بدءاً بتربية الطفولية الدامسة المتأثرة بالتربية الأبوية المسيحية، و بداية ظهور المفارقة اللاهوتية و كذلك تأثير علاقته الغامضة مع عشيقته رجين أولسن، وكيف كانت التضحية بها بمثابة قربان مقدس بغية ولوج المدرج اللاهوتي المتواشج مع الحضرة الريانية، كما سأبحث مدراج الوجود عند كيرككورد باعتبارها من أهم المفاهيم اللاهوتية التي عبرت عن وجوديته المسيحية، لأعرج بعد ذلك على مفهوم المفارقة المسيحية باعتبارها العثرة الكبيرة أمام العقل في سبيل تعقله للمفاهيم اللاهوتية التي لا يمكن حذقها إلا باعتماد الحدس الصوفي و المعرفة القلبية، لأتطرق بعدها إلى المفاهيم الجوهرية للاهوت المسيحي عند كيرككورد كمفهوم القلق و اليأس و الرجعى و المحبة، الخطيئة الأصلانية، حرية الاختيار، الفرد المتوحد، لاختم بحثي بالحديث عن ثورة سورين كيركجارد على الكنيسة و التبشير بيسوع جديد والهجوم على الكنيسة الرسمية في كوبنهاجن.

الكلمات المفتاحية: الدين، الفرد المتوحد، المفارقة، الوجودية، القلق، المعرفة القلبية.

Abstract

In this paper I attempt to study the presence of the religious in the existentialism of Søren Kierkegaard, beginning with a melancholy childhood upbringing, influenced by patriarchal Christian education, and the early appearance of the theology of paradox, as well as the impact of his ambiguous relationship with his lover Regine Olsen, a relationship he sacrificed to enter into theological seminary with the Lord's grace. I examine the range of registers of existence in Kierkegaard's thought, among the most important of theological concepts expressing his Christian existentialism, leading to a discussion of the Christian concept of paradox as the stumbling block encountered by the mind in any effort to comprehend theological concepts that cannot be abandoned without adopting mystical intuition and "knowledge of the heart". I then turn to the essential concepts of Kierkegaard's Christian theology: anxiety, despair, Repetition and love, original sin, freedom of choice, the autistic individual. The study closes with remarks on Kierkegaard's revolt against the official church of Copenhagen and his preaching a new Messiah/Jesus.

Keywords: Religious, The autistic individual, Paradox, Existentialism. Anxiety, knowledge of the heart.