

کیف تقرأ کیرکجارد

جون دی کابوتو



ترجمة دعاء شاهین

كيف تقرأ كيرك جارد

تأليف
جون دي كابوتو

ترجمة
دعاء شاهين

مراجعة
هبة عبد العزيز غانم



الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٦٢٢ ٣

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠٠٧.

صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بالترجمة العربية لنص هذا الكتاب محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لجرائنا بابليكيشنز.

Copyright © 2007 by John D. Caputo. John D. Caputo asserts the moral right to be identified as the author of this Work.

المحتويات

٧	تمهيد السلسلة بقلم المحرر
٩	شكر وتقدير
١١	مقدمة
١٧	١- الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليّ
٢٧	٢- الجمالية
٣٧	٣- الأخلاقية
٤٧	٤- فارس الإيمان
٥٧	٥- الحقيقة هي الذاتية
٦٧	٦- الأسماء المستعارة
٧٩	٧- العصر الحالي
٨٧	٨- الحُبُّ
٩٥	٩- الذات
١٠٣	١٠- السَّأم من الحياة
١١٣	التسلسل الزمني
١١٥	قراءات إضافية

تمهيد السلسلة بقلم المحرر

كيف أقرأ سلسلة «كيف تقرأ»؟

تعتمد هذه السلسلة على فكرة بسيطة للغاية لكنها مبتكرة. عظم الكتب، الموجهة للمبتدئين، التي تتناول المفكرين والكتب العظماء تُقدّم إما سيرًا ذاتية موجزة أو ملخصات مكثفة لأعمالهم الرئيسية الأصلية، أو ربما كليهما. أما سلسلة «كيف تقرأ» فتضع القارئ في مواجهة مباشرة مع الأعمال الأصلية نفسها بصحبة دليل خبير يشرح للقارئ المبتدئ كيف يقرأها. تتمثل نقطة الانطلاق في هذه السلسلة في أنه لكي تقترب من جوهر فكر كاتب أو مفكر بعينه، يتعين عليك الاقتراب من الكلمات التي يستخدمها بالفعل وتعلّم كيفية قراءة هذه الكلمات.

كل كتاب في هذه السلسلة، بطريقة أو بأخرى، هو درس في القراءة على يد معلم خبير. فكل مؤلف من مؤلفي السلسلة قد اختار عشرة مقتطفات قصيرة أو نحوها من عمل أحد الكتب، وتناولها بالتفصيل كوسيلة للكشف عن أفكار الكاتب الأساسية؛ ومن ثمّ إمالة اللثام عن عالم كامل من الفكر. في بعض الأحيان، تُرتّب هذه المقتطفات ترتيبًا زمنيًا لإعطاء فكرة عن تطور المفكر مع مرور الوقت، وأحيانًا لا تُرتّب. هذه الكتب لا تضم مجموعات من أشهر الفقرات التي كتبها المفكرون فحسب، أو «أعظم أعمالهم»، بل بالأحرى تُقدّم سلسلة من الأدلة أو المفاتيح التي ستُمكّن القراء من مواصلة البحث والقراءة وتحقيق اكتشافات خاصة بهم. بالإضافة إلى النصوص والقراءات، يُقدّم كل كتاب تسلسلًا زمنيًا موجزًا لأهم الأحداث في حياة المفكر واقتراحات لقراءات إضافية ومصادر على الإنترنت وما

كيف تقرأ كيركجارد

إلى ذلك. ولا تزعم كتب سلسلة «كيف تقرأ» أنها ستخبرك بكل ما تحتاج لمعرفته عن فرويد ونييتشه وداروين، أو عن شكسبير والماركيز دو ساد، ولكنها تُقدِّم لك أفضل نقطة انطلاق لمزيد من الاستكشاف.

وبدلاً من تقديم ملخصات أو تفسيرات منقَّحة لأفكار الأفراد الذين أثَّروا في عالمنا الفكري والثقافي والديني والسياسي والعلمي، تُوفِّر سلسلة «كيف تقرأ» فرصة فريدة للتعامل مباشرةً مع هؤلاء المفكرين المؤثرين وأفكارهم. ونحن نأمل أن توفر هذه الكتب للقراء التعليم والإثارة والتشجيع والتحفيز والمتعة على حدٍّ سواء.

سيمون كريتشلي، جامعة ذا نيو سكول
للبحوث الاجتماعية، نيويورك

شكر وتقدير

جزيل الشكر إلى سيمون كريتشلي لدعوتي إلى الاضطلاع بعملٍ أحبُّه، وهو الكتابة عن كيركجارد، الذي كان قريبًا مني للغاية في بعض الأوقات، إلى درجة تجعلني لا أجرؤ على البوح بهذا.

كما أتوجه بشكرٍ خاصٍ إلى كلِّ من إدوارد موني ومارسيا روبنسون، زميليَّ في جامعة سيراكيوز، اللذين أهدني إليهما هذا الكتاب، على قراءتهما مسودَّته، وعلى العديد من حواراتنا المثمرة عن كيركجارد، وغيره من الموضوعات. وأشكر بيلا شاند؛ فلطالما كانت قارئة متأنية ومحررة شغوفة بالتحقق من المعلومات، وقد استفدت للغاية باقتراحاتها.

كما أشكر جامعة سيراكيوز لمنحي إجازة بحثية، كتبتُ خلالها معظمَ هذا الكتاب.

مقدمة

حَقَّق سورين آبي كيركجارد (١٨١٣-١٨٥٥) الشهرة أولاً في ظل الغموض النسبي لمدينة كوبنهاجن في منتصف القرن التاسع عشر، وهي مدينة يقطنها ما يقرب من ١٢٥ ألف نسمة. بحلول بداية القرن العشرين، ساهمت الترجمات الألمانية لكتاباتهِ في تجاوز شهرته حدودَ دولة الدنمارك الصغيرة، ليؤثر في كلِّ من كارل بارث، ومارتن هايدجر. وقد قدَّما بدورهما كيركجارد إلى «الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين»، جان بول سارتر، وألبير كامو، وسيمون دي بوفوار، حيث تعرَّضت مسيحيَّته الراديكالية لتحولٍ إلحادي في أربعينيات القرن العشرين. قبل ذلك بعقْدٍ، بدأ تشارلز ويليامز، وهو محرِّر لدى دار نشر جامعة أوكسفورد (مع كليف ستيلز لويس، وكذلك جون رونالد تولكين، الذي كان عضواً في مجموعة «ذا إنكلينجز»، وهي مجموعة نقاش أدبي ذاتعة الصيت تضم أقطاب الأدب في جامعة أوكسفورد)، ترجمة كتاباته إلى اللغة الإنجليزية، ليتعاون لاحقاً مع الترجمات المؤثرة لدار نشر جامعة برينستون. وبحلول خمسينيات القرن العشرين، كثُرَت الكتابات الشارحة لأفكار كيركجارد؛ أبي الفلسفة الوجودية. لقد تمكَّن كيركجارد من الوصول إلى ثقافة مجتمع النخبة، لتصبح أفكاره مادةً خصبة لنكات وودي آلن عن القلق (وهو أحد أشهر أفكار كيركجارد)، وجزءاً دائماً من مراجع الفلسفة الرئيسية.

أثبت كيركجارد نفسه أنه موضوعٌ مثير للاهتمام المتجدد على الدوام، وهو ما يشهد عليه الكتاب الضخم لجواكيم جارف «سورين كيركجارد: سيرة ذاتية» (٢٠٠٠). تربَّى كيركجارد في واحد من أكثر ميادين كوبنهاجن رقيّاً، وكان على رأس عائلته الثرية أبٌ صارم، يُدعى مايكل بيدرسون كيركجارد. كان الوالد، الذي لا يضاهاه نكاهه المتقد وحكمته في إدارة الأعمال إلا عمق عذابه الديني، رفيق الطفولة الدائم لابنه سورين. لم يستطع كيركجارد أن ينسجم مطلقاً مع العالم؛ ويُعزى السبب جزئياً في ذلك إلى والده المسيطر

والشديد، ويُعزى في جزء آخر إلى قدراته المفرطة على الاستبطان. وسيصبح الحق في أن يكون المرء «استثناءً للعام»، موضوعاً رئيسياً في كتاباته لاحقاً.

وباستثناء رحلاته المتقطعة إلى الساحل الشمالي أو برلين، قضى كيركجارد حياته بأكملها في كوبنهاغن. كان يقطع يوم عمله الطويل برحلاتٍ مكلفة إلى الريف في عرباتٍ تجرّها الخيول، أو بالسير عبر المدينة، مسجلاً ملاحظات ثاقبة عن أنماط المدينة المزدهمة ونقائصها. وقد عاش خلال ما يُعرف بعصر الدنمارك الذهبي؛ إذ كان (ناقدًا ومنافسًا) معاصراً لهانس كرسيتيان أندرسن في مدينة، كانت موطنًا للعائلة المالكة والنخبة الفكرية الأرستقراطية المفعمة بالحيوية. أدّى عذاب كيركجارد الداخلي إلى استنزافه، لكنه كان أيضًا بمنزلة مادة خام لدراساته الموسّعة حول الروح الإنسانية. وساعد الميراث السخي من أبيه (٢٠٠ ألف جنيه إسترليني) في تحريره عبر منحه إجازةً مدى الحياة للتفرغ كاتِبًا مستقلاً، وهو ما أفضى إلى عددٍ مذهل من الصفحات التي أنجزها قبل وفاته عن عمر يناهز اثنين وأربعين عامًا.

مثّلت ثلاث أزمات نقاطَ تحوّل في حياة كيركجارد وعمله. وقع أول تحوّل في عام ١٨٤١ عندما فسخ خطبته من ريجين أولسن، وهي امرأة تصغره بعشر سنوات؛ لأنه قال إن «الله اعترض»^١ على الخطبة، فمن الخطأ أن يدّع حزنه وروحه الكئيبة يُعتمان شبابها وجمالها المتوهّجين. غير أنه كان يحمي أيضًا مساحته الخاصة التي يحتاج إليها بصفته كاتبًا. تدفّق فيضان مذهب من الكتب، التي تُعد من بين أعظم أعمال الفلسفة الأوروبية وال مكتوبة تحت عشرات الأسماء المستعارة خلال السنوات الأربع التي تلت هذه الواقعة. في هذه الأعمال، صاغ كيركجارد مفهوم «الحقيقة الذاتية»، أو «الحقيقة الوجودية»، والتي تعني الحقيقة بوصفها طريقةً شغوفًا للوجود الشخصي؛ نوع الحقيقة التي يعيش المرء ويموت من أجلها، ومفهوم «الفرد الواحد» بوصفه ذاتًا مميزة لا بديل لها، وليس مجرد عضو ضمن نوع أو جنس قابل للتبديل. وقد كان شرح هاتين الفكرتين أهمَّ إسهامٍ قدّمه كيركجارد للفلسفة.

كان سابقوه في هذا الشأن هم أوغسطينوس، وباسكال، ولوثر، الذين كانوا أول من وصف المشهد الذي كان يعود إليه كيركجارد دائمًا؛ الذات التي تقف وحدها أمام الله،

^١ I use here the beautiful Dru translation in *The Journals of Kierkegaard*, trans. Alexander

.Dru, p. 73 (New York: Harper Torch Books, 1959)

ومصيرها الأبدي وهي معلّقة في الميزان. وصل كيركجارد بهذا المفهوم إلى ذروته عبر تعريف فكرة «الذاتية» الدينية، وشرحها بصيغة، هي الأكثر دقة وقوة. بالنسبة إلى كيركجارد، كي تكون ذاتاً، يعني أن تعيش في نور الأبدية الساطع، حيث لا خداع لله. ويتناقض هذا، على نحوٍ حاد، مع أفلاطون وأرسطو؛ إذ إن الفرد، بالنسبة إليهم، هو نموذج لنوع ما، أو عينة من نوع، أو «حالة» تدرج تحت النوع العام. أما من وجهة نظر كيركجارد، فالفرد ليس شيئاً يندرج تحت تصنيفٍ ما، بل هو في القمة، ليس شيئاً طرفياً بل مركزاً مقدساً، وهو مبدأ يؤسّس للحرية والمسئولية الشخصية. ويرسم كيركجارد صورة الفرد، الذي يعاني «خوفاً ورعدة» من مصيره الأبدي، الواعي تماماً بعزلته، ومحدوديته، وعدم معصوميته من الخطأ. وتعود جذور الحركة الفلسفية العلمانية المُسمّاة «الوجودية»، ومفهوم «الذات الوجودية» الذي تشتهر به، إلى هذه التربة الدينية، كما نمت من هذه التربة أيضاً الفكرة المميزة لحركة ما بعد الحداثة عن «التفرد»، أو الشخصية المميزة وغير القابلة للتكرار لكل شيء، بدءاً من الفرد ووصولاً إلى العمل الفني. وبينما يؤكد كيركجارد على ضرورة تحمّل المسؤولية الفردية وإخضاع معتقدات المرء للممارسة، يخشى منتقدو الوجودية من النسبية، أو من جعل الحقيقة مرهونةً بالتفضيلات الفردية، وتقويض نظام الحقيقة الموضوعية. إن نفس التخوف من المذهب النسبي هو ما يُزعج المنتقدين المعاصرين لحركة ما بعد الحداثة، وهي نظرية عن التعددية الراديكالية، تحتفي بتعدّد وجهات النظر، وهو خط فكري تَوَقَّع كيركجارد قدومه.

حدثت نقطة التحول الثانية في عمله عام ١٨٤٦. زعم كيركجارد أن واجبه الأدبي قد «اكتمل»، وعزم على تولي وظيفة قسّ (كان لديه درجة ماجستير في علم اللاهوت، كما أتم بعض الدراسات التدريبية على هذه الوظيفة). ولكنه شرع في استفزاز صحيفة دنماركية أسبوعية شهيرة «ذا كورسير»، فسخرت، بدورها، منه بلا رحمة عبر نشر رسوم كاريكاتورية لكيركجارد تصوّره كائنًا أهدب غريب الشكل، يلبس بنطالاً غير متساوي الطول، وهي رسوم لا تزال يُعاد إنتاجها إلى اليوم. استنتج كيركجارد، إرضاءً لرغبته الداخلية، أنه إذا تخلّى عن حياته كاتباً فسيعتقد مجتمع كوبنهاجن الراقي أنه قد لجأ إلى الحياة الكنسية بسبب صحيفة مروّجة للإشاعات. ومن ثم اعتقد أن الله يعترض الآن على خطته ليصبح قساً. وعلى مدار السنوات السبع التالية، نُشرت مجموعة أخرى من أعماله، كلها تقريباً موقّعة باسمه، وتكتسي بطابع ديني جلي، يعرض فيها تحليله المتبصر لتأثير «التسوية»، الذي تحدّثه الصحافة، التي كانت تُعد أول وسيلة إعلامية جماهيرية

حديثاً آنذاك. وسيتلاقى نقده الثقافي مع جزء كبير مما سيقوله نيتشه بعدها بأربعين عاماً عندما كتب عن «موت الإله». إن عبقرى القرن التاسع عشر هذين، الأول مسيحي والآخر مؤلف كتاب يحمل اسم «نقيض المسيح»، يُعدّان نبين للحياة المعاصرة وناقدين للثقافة البرجوازية الناشئة. ويشكّل الاثنان موضوعاً للمقارنة الدائمة بينهما.

أما الأزمة الثالثة التي كانت نقطة تحوّل في حياته وعمله فكانت في عام ١٨٥٤ بموت جيكوب مينستر، مطران وكبير أساقفة الكنيسة الدنماركية، وصديق قديم للعائلة. كان كيركجارد يطور، طوال الوقت، مفهوماً راديكالياً عن المسيحية، وادّعى «المسيحية» الأصيلة في مواجهة مع دنيوية «العالم المسيحي»، أو على الأحرى الطبقة البرجوازية المسيحية المترفة في أوروبا الحديثة.

ساور قادة الكنيسة شكٌّ، في محلّه، بأنهم المقصودون من هذه التفرقة، وشعروا بالإهانة من دعوة كيركجارد إلى تقديم المسيحية إلى الدنمارك. بعد وفاة مينستر، شكّ كيركجارد هجومًا شخصياً على رجال الكنيسة والعالم المسيحي. وبينما كان الكثير من تشهير كيركجارد برجال الدين المسيحي مقصوداً، تكشف أعماله أيضاً عن جانبٍ مظلمٍ لطبيعته، وهو ما سيقوده في النهاية إلى إعلان أن الزواج والرغبة الجنسية «جريمة». أعلن كيركجارد — متمسكاً بتبنته وعزلته باعتبارهما الوضع الطبيعي — أن الزواج استثناء، بمعنى أنه تنازل يقدّمه الجسد الآثم حتى لا يحترق بنار الشهوة، كما قال القديس بولس. انتهت حياته القصيرة والمثيرة للجدل بهذه الملحوظة الجدلية عام ١٨٥٥.

إن الكتب التي خلفها كيركجارد وراءه هي إرث مبهر، لكن السؤال عن كيفية قراءتها معقّد. فهو كاتب ديني عميق، ولكنه مريب أيضاً. من ناحية (فيما أسماه أعمال يده اليمنى)^٢، نجد تياراً متدفقاً بانتظامٍ لأطروحاتٍ دينية واضحة، تنصح بالاعتداء بالمسيح. كان من الممكن أن تظل هذه التأمّلات التنويرية، المختلفة تماماً عن أفكار كامو وسارتر، مجرد أعمال عبقرى ديني محلي لولا ما أسماه بأعمال اليد اليسرى. هذه الأعمال هي الكتب،

^٢ Kierkegaard distinguishes between the edifying works of the right hand and the pseudonymous works of the left hand in *Kierkegaard's Writings*, XXII, *The Point of View: On My Work as an Author, The Point of View for my Work as an Author, and Armed Neutrality*, trans. and ed. Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 36.

الموقَّعة بمجموعة متنوّعة من الأسماء المستعارة مثل يوهانس كليماكوس ويوهانس دي سيلينتيو، ويُعد بعضها من أمّهات كتب الفلسفة الأوروبية، وهي التي استمد كيركجارد منها شهرته. وإذا ظهر اسمه على الإطلاق في هذه الأعمال، فهو يظهر فقط محرراً أو مسئولاً عن النشر. يخبرنا قراءه الراديكاليون المنتمون إلى مدرسة ما بعد الحداثة، الذين اقتربوا من أعماله في أعقاب دريدا والمذهب التفكيكي، أن أعمال اليد اليسرى هي عبارة عن نكات مركبة، وأنه إذا ما أخذنا الأسماء المستعارة في أعماله على محمل الجد، فنحن الملوّمون.

لكن إذا كان كيركجارد يستخدم الشُّعر، والسخرية، والفكاهة، فهو يستخدمها كاستراتيجية وطريقة للتواصل مع قرائه. لقد طرح نقدًا فلسفيًا واضحًا لِعُقم التكهّنات الميتافيزيقية الصاعدة، واستبدل بها وصفًا حساسًا وثاقبًا للتجربة الإنسانية الفعلية، والتي كان يحب أن يسميها حياة «الفرد الموجود المسكين». رافق هذه الحجة وجهة نظر دينية متمزعة إلى حدٍّ كبير، يمكن اقتفاء أثرها في كتاباته الموقَّعة بأسماء مستعارة، وتظهر بوضوح في الكتب الموقَّعة باسمه. استخدم كيركجارد أسماءً مستعارة لا لأنه كان متشككًا في آرائه، بل لأنه اعتبر المؤلّف عنصرًا «غير مهم»؛ فما يقال في هذه الكتب لا علاقة له بما إذا كان المؤلّف يعتمر قُبعة (أو أن ساقِي بنطاله غير متساويين طولًا). بصفته الكاتب، جادل كيركجارد بأنه لا يشكّل أيّ فارق، وأنه غير مهم على الإطلاق مقارنةً بثقل وأهمية القدر الوجودي للقارئ. ما يشكّل فارقًا هو الرقصة، تلك الحركة الجدلية بين الاحتمالات المثالية التي ينجذب القارئ إليها شخصيًا. هذه الكتب ليست سوى فرصة لحثّ القراء، وحتى إغرائهم، على اتخاذ قرارات لأنفسهم.

هذه ليست «سخرية لا نهائية»^٢ لمخادع، بل «سخرية وجودية»؛ إنها، بالفعل، «سخرية مسيحية»؛ سخرية رجل سعى إلى طريقة لإثارة الشغف المسيحي لدى قرائه دون فرض نفسه وسيطاً بين الفرد والله، ودون فرض نفسه مرجعاً أو ممثلاً شخصياً ذا قيمة للحياة

^٢ Kierkegaard wrote a dissertation for his theological degree that interpreted Socratic irony as 'infinite' and 'negative', which meant ironically exposing falsity but without laying claim to the truth. See *Kierkegaard's Writings, II, The Concept of Irony, with Constant Reference to Socrates*, together with *Notes of Schelling's Berlin Lectures*, trans. and ed.

.Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1989)

المسيحية. ويولّد التأثير غير اليقيني للأسماء المستعارة في كتب كيركجارد حركةً وجودية حاسمة لدى القارئ. فيوهانس كليماكوس، الاسم المستعار لمؤلف كتاب «ملحق ختامي غير علمي»، لا يدّعي أنه مسيحي، لكنه يقول إن هذا، على الأقل، ما يعنيه أن تكون مسيحيًا حقيقيًا. وإن لم يكن واثقًا ما إذا كان هو أو أي شخص آخر يستوفي معيار المسيحي الحق، فهو لم يكن لديه أدنى شكّ بشأن المعيار نفسه، وهو «الاقتراء بالمسيح»، وهو أيضًا عنوان الكتاب الشهير لتوماس كيمبس، وقد كان هذا الكتاب أحد أكثر الأعمال المفضّلة لدى كيركجارد.

تمثّل سخرية كيركجارد وحسّه الفكاهي أسلوبًا مبتكرًا مدهشًا في تاريخ الفلسفة، وهي، بلا شك، تُميّز كاتبًا يقدم شيئًا مختلفًا عن السائد. لكن الأكثر من هذا، أن هذا الأسلوب وُظّف لخدمة مشروع ديني قديم ومهم للغاية، سيغيّر اتجاه الفلسفة الغربية وعلم اللاهوت بعده.

الفصل الأول

الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليّ

ما أحتاج إليه فعلاً هو أن أحسم ما أنا عازم على فعله، لا ما يجب أن أعرفه، لولا أن المعرفة يجب أن تسبق كل الأفعال. إنها مسألة تتعلق بفهم قدرتي، أن أرى ما يريدني الله أن أفعله؛ الأمر يتعلق بإيجاد حقيقة تكون حقيقية بالنسبة إليّ، إيجاد الفكرة التي أكون على استعدادٍ للعيش والموت من أجلها. وما نفع أن أكتشف ما يُسمّى بالحقيقة الموضوعية، أو إذا سلكت طريقي عبر النظم الفكرية للفلاسفة وكنت قادراً على محاسبتهم جميعاً، مشيراً إلى تناقضاتهم في كل موضع؟ وما نفع أن أكون قادراً على تطوير نظرية للدولة، مجعماً كلّ الأجزاء من مواضع مختلفة لأكون نظرية واحدة كلية، وأنشئ عالماً لم أقطنه بنفسي بل شيدته فقط كي يراه الآخرون؟ وما فائدة أن أكون قادراً على إبراز معنى المسيحية وتوضيح حقائق عديدة منفصلة بخصوصها، إذا لم تكن تحمل معنى أعمق بالنسبة إليّ وإلى حياتي؟ بالتأكيد، لا أنكر أنني ما زلت أقرُّ بأهمية المعرفة، وأن المرء يمكن أن يتأثر بها، لكن يجب حينها أن تحيا هذه المعرفة داخلي، وهذا ما أراه النقطة الرئيسية في الموضوع ... ولكن كي أجد هذه الفكرة أو بمعنى أدق كي أجد نفسي، فلا فائدة من انغماسي أكثر في هذا العالم ... كان هذا ما ينقصني كي أحيأ حياة إنسانية كاملة، بدلاً من أن أعيش حياة معرفية فقط، كي أتجنبّ بناء تطوري العقلي على — شيء يسميه الناس بالموضوعي — شيء لا يخصني بكل الأحوال، وأن أبنيه، بدلاً من ذلك، على شيء يتصل بجذور وجودي كي أنمو من خلاله وأصل إلى الله، وأتشبّث به حتى وإن تهاوى العالم كلّهُ حولي. هذا، كما ترى، ما أحتاج إليه، وما أسعى إليه ... إن هذه الحركة الداخلية

للإنسان، هذا الجانب الإلهي فيه، هو ما يشكّل فارقاً، لا أكوام المعلومات ... كم سعيْتُ هباءً للبحث عن ملاذٍ ليس فقط في أعماق المعرفة بل أيضاً في بحر المُتَع الذي لا قاع له ... وماذا وجدت؟ لم أجد نفسي، فهذا ما كنت أسعى إلى العثور عليه بهذه الطريقة ... على المرء أن يتعلم أولاً أن يعرف نفسه قبل أن يعرف أي شيء آخر ... وفيما يتعلق بعلاقتي بالآخرين، ليس لديّ الكثير لأكسبه أو أخسره ... فلم يُحدث رفاقي أثراً واضحاً فيّ باستثناء قلة منهم ... لذا أقف مجدداً عند نقطة، حيث يجب أن أتخذ طريقاً آخر. سأحاول الآن أن أنظر إلى نفسي بهدوء، وأن أبدأ في التحرك إلى داخلي. فبهذه الطريقة فقط، يمكن أن أطلق على نفسي «أنا» بمعنى أعمق ... لقد عزمتُ أمري؛ وها أنا ذا أعبر نهراً روبيكون. لا شك في أن هذا الطريق سيفضي بي إلى معركةٍ، لكنني لن أستسلم.

(«أوراق ويوميات»، مدينة كيليلاجي،
١ أغسطس، ١٨٣٥)^١

كان كيركجارد قد أتمّ لتوّه عامه الثاني والعشرين عندما كتب هذه التدوينة في دفتر يومياته، الذي كان قد بدأه قبلها بعام. في إجازته بالساحل الشمالي، تبرّز هذه التدوينة خاصة؛ لأنها تعبّر تعبيراً مدهشاً عن رحلة حياة كيركجارد، فهي تصف «بحثه الوجودي» — وهو بحثٌ لفردٍ شغوفٍ بعالمه الباطني — من أجل الوصول إلى «حقيقة تكون حقيقية بالنسبة إليّ». كانت الحياة الجامحة التي يلّمح إليها كيركجارد «بحر المُتَع الذي لا قاع له»، جامحةً فقط بحسب المعايير الصارمة لوالده وأخيه الأكبر بيتر، اللذين كان يحاول التحرّر منهما. كان يولي حياته الأكاديمية قليلاً من الاهتمام، وبناءً على تدوينة غامضة له في موضع آخر بدفتر اليوميات، قد يكون أيضاً مارس الجنس مع بائعة هوى (إذا كان هذا صحيحاً، فقد تكون هذه هي التجربة الجنسية الوحيدة التي اختبرها في حياته كلها). وجد هذا المقتطف، وهو مصاغٌ بإتقان، ويكسوه طابع درامي أكثر من المقتطفات الأخرى له في هذه الفترة، طريقه إلى الكثير من المختارات الأدبية.

Søren Kierkegaard: *Papers and Journals: A Selection*, trans. Alastair Hannay, pp. 32- ١
3, 34, 35, 36-7 (London and New York: Penguin Books, 1996). The pages numbers in
parentheses in the text of this chapter are to this work from which this opening extract
is taken, a practice I will follow in every chapter unless otherwise noted

وتطرح هذه التدوينة فكرته الأساسية عن الحقيقة «الذاتية» أو «الوجودية»، التي ستشرحها الأسماء المستعارة الخاصة به بالتفصيل لاحقاً. وفي ملحوظة كتبها في الهامش بجانب هذه التدوينة في يومياته، أضاف كيركجارد أن «الفيلسوف الحقيقي، في أعلى مراتبه» يتسم بـ «الذاتية» لا «الموضوعية» (٣٨). وهو يضع بهذا مسافةً بينه وبين الحقيقة «الموضوعية» أو «النظم» الفكرية للفلاسفة. ولا يقصد كيركجارد بطرحه هذا نسيئة الأخلاق والمبادئ. فهو لا يقول إن كل ما يتبادر إلى ذهن الفرد منصفٌ للحقيقة ما دامت الفكرة قد لاقت هوى ما عنده، أو إن الفيلسوف الحقيقي معفيٌ من البحث غير المتحيز. لكنه كان يستهدف بحديثه هذا العقلانية المفرطة التي تتمحور حول الفلسفة الهيجلية السائدة وقتها، والتي شعر أنها تنتشر حوله في كل مكان، مستنزفة الحياة الثقافية في أوروبا، وممتصة حيويتها. بعدها بنصف قرن، طرح نيتشه وجهة النظر نفسها، لكنه كان يتحدث من منظور مناقض للذين مناقضه واضحة. عبر الشاب نيتشه عن شكواه من الانهماك المفرط في البحث التاريخي، الذي حوّل الأوروبيين إلى متفرجين على الحياة لا مشاركين في لعبتها المحفوفة بالمخاطر. استخلص كيركجارد النقطة نفسها من والده،

الذي كان يرى المسيحية تصدّر من القلب، لا من التعليم والجدل البحثي. لم يتردد الابن مطلقاً بشأن فكرة أبيه عن الإيمان الصادر من القلب. يكمن «معنى المسيحية» في معناها «بالنسبة إليّ وإلى حياتي»، لا في مجموعة التأكيدات والتعريفات العقائدية التي يطرحها رجال الدين. جادل كيركجارد، على وجه الخصوص، ضد ما كان يحدث للمسيحية في الجامعة، حيث كانت فلسفة هيجل مسيطرة. طرح هيجل، أعظم فيلسوف ألماني ميتافيزيقي، ويمكن القول إنه أعظم فيلسوف في القرن التاسع عشر، رؤيةً منهجية شاملة للواقع كله، وربما هو آخر فيلسوف يحمل على عاتقه مشروعاً كهذا. اعتقد هيجل أن الله ليس كائناً متعالياً في دائرة منفصلة تتجاوز حدود الزمان والمكان، لكنه أشبه بروح دنيوية، يتبدى جوهرها في حدود الزمان والمكان. يقول هيجل إن التاريخ هو سيرة الله الذاتية، هو الطريقة التي تتطور بها الحياة الإلهية عبر الزمن، والتي يرمز إليها في المسيحية بعقيدة تجسّد الله في هيئة إنسان. كانت المسيحية، بالنسبة إلى هيجل، جزءاً من نظامه الفلسفي. وقد عامل العقيدة المسيحية باعتبارها «تمثيلاً تخليقياً»، أو رمزاً لما يمكن أن يفسّرهُ الفلاسفة بدرجة أوضح عن طريق التحليل المفاهيمي، فهي بالنسبة إليه أشبه ببطاقة مصوّرة لطيفة ترمز إلى حقيقة تحليلية أكثر فتوراً لدى الفلاسفة. بالنسبة إلى كيركجارد، يُعد هذا الطرح تنازلاً مخيفاً عن جلال الله وتعالیه. وقد هزأ يوهانس

كليماكوس (الاسم المستعار لكيركجارد) — استوحى كيركجارد الاسم من راهبٍ يعود إلى القرن السابع، كان قد كتب أطروحة عن التقشف والزهد، تحمل اسم «السُّلم المؤدي إلى الجنة» — من رؤية هيجل، قائلاً إن الله، وَفَقاً لهيجل، قد أتى إلى العالم ساعياً إلى تفسير نفسه عبر الميتافيزيقا الألمانية.

جادل كيركجارد ضد هيجل عبر طرح المسيحية كإيمان يحوّل كيان الإنسان الشخصي، في مقابل المسيحية المختزلة إلى لحظة واحدة في نظام هيجل الفلسفي. وقد فعل هذا عبر اقتراح سُلّم بديل تصعد عليه الروح إلى الله، يبدأ بالتجربة الجمالية، ويمر بالصحة الأخلاقية، ويصل في النهاية إلى ما قد يصفه والده بالحركات الشغوفة للإيمان الديني، لتحل محلّ ما أطلق عليه هيجل «الفلسفة التكهنية». ولا ينبغي التعامل مع هذه «المراحل الوجودية الثلاث» الشهيرة باعتبارها متعاقبة، بل على أنها توجد معاً وسط الصراعات الداخلية للفرد، حيث تلطّف الصحة الأخلاقية التجربة الجمالية في أسفل السُّلم، وتؤدي إلى الإيمان الديني في الأعلى.

ولا تعني عبارة «حقيقة تكون حقيقية بالنسبة إليّ» أن الحقيقة اعتباطية أو محكومة بالهوى الشخصي، أو أن للفرد الاعتقاد فيما يحلو له. لكنها تشير إلى حلٍّ داخلي، حيث تعني «بالنسبة إليّ» الحقيقة التي تغيّر حياتي شخصياً؛ وهو تعبير يقول كيركجارد إنه قرأه للمرة الأولى في كتابات الراهب مارتن لوثر. ونقيض الحقيقة «التي تكون حقيقية بالنسبة إليّ» هو الحقيقة الخاملة التي تخلو من الحياة؛ مجرد لغوٍ للتلمّص من متطلبات الحياة عبر الكلمات الفارغة. فأنشد أولاً مملكة الله: أي إن على المرء أولاً أن يقوم بتحويل حياته الباطنية، وليس مراكمة زخارف المعرفة التكهنية. فحقيقة المسيحية ليست في توفير مادة خام لتأملات الميتافيزيقا الألمانية، وليست أيضاً في قصرها على الطقوس الدينية في صباح يوم الأحد، وتجاهلها بقية أيام الأسبوع. إذا كانت المسيحية «حقيقية» فهي حقيقية بالمعنى الذي يتحدّث عنه الكتاب المقدّس الذي يقول إن المسيح هو «الطريق، والحقيقة، والحياة»، وهو ما يعني أن الحقيقة المسيحية هي طريقة للعيش في الحقيقة. إذا لم تحمّل في قلبك حبّ جارك، الذي تحدّث عنه العهد الجديد؛ إذا لم تكن محبّاً متسامحاً في حياتك؛ إذا لم تنقش هذا الحب في وجودك الشخصي، فأنت لا تعيش «في الحقيقة» بمعناها «الوجودي». تفتح تدوينة كيركجارد في يومياته الباب أمام نظرية جديدة للحقيقة، تتجاوز التعريف العقلاني الكلاسيكي للحقيقة باعتبارها تمثيلاً عقلياً لشيء موجود في العالم الخارجي. أعاد كيركجارد وصف الحقيقة بناءً على المعايير الذاتية للفرد، التي نجدها في كتابات القديس أغسطينوس، وتقاليد الفرنسيكان.

ينبغي ملاحظة أن كيركجارد لا يزدري «حتمية المعرفة»، على النقيض مما يقوله منتقدوه؛ هو فقط يحذّرنا مما قد يحدث إذا أصبح التفكير الموضوعي مسيطراً. وبعيداً عن نزاع المصادقية عن العلم (أظهر كيركجارد، في الواقع، اهتماماً مبكراً بالعلم)، فإن القول بأن الحقيقة الموضوعية يجب أن تحيا داخلي كشغفٍ شخصي، لهو في الواقع بداية جيدة لتأسيس فلسفة للعلوم. يتنبأ كيركجارد هنا بالنقد المعاصر الموجّه ضد العلم المتحرّر من القيم بوصفه «خرافة الموضوعية»، وهو ما يذكّرنا بأن العلماء هم أشخاص لديهم أهواء شخصية ووجهات نظر. نحن نشعر بقلقٍ مشروع تجاه الهيبة الكبيرة المبالغ فيها «للعلم»، الذي يحاول أن يفرض نفسه كما لو كان قد هبط من السماء. ونحن نطالب بالمساءلة الأخلاقية والشخصية للعلماء حتى وإن كنّا نحترم الشغفَ الإنساني لدى العديد من العلماء العظماء. فعلى المعرفة الشخصية أن تسبق المعرفة غير الشخصية.

على أحد الأصعدة، لا يُعد ما يقوله كيركجارد مثيراً للجدل. فالمعرفة ينبغي أن توفر أساساً للفعل وأن تُترجم إلى أفعال؛ والنظرية يجب أن تُطبّق عملياً وإلا فستصبح خالية من الحياة. لكن الكتب التي طرحها تحت أسماء مستعارة تعرض هذا الاعتقاد بأسلوب أكثر إثارة للاهتمام، وهو أن أبرز الحقائق الذاتية لا يمكن أن تتحقق بوسائل موضوعية أو أن تُضفى عليها مكانة موضوعية مستقلة. فهي تنشأ فقط من الذاتية الشغوفة. ومثلما قال القديس أغسطينوس، هناك بعض الأشياء، التي لا يمكن أن نتعلمها إلا إذا أحببنا ما نسعى إلى تعلّمه. يتشكّل ويكتسب المعنى الحقيقي لمقولة إن «الله محبة» في الحياة الذاتية للفرد؛ أي إن المعنى الحقيقي لهذه الجملة هو ما تعنيه في حياتي. إن أي حقيقة موضوعية عن المسيحية لا تلامس سوى السطح الخارجي للمسيحية. فالمسيحية ليست مجموعة من الفرضيات، بل هي أسلوب لا بد أن يتحوّل به «وجود» المرء وحياته الشخصية.

قد يغرينا الاعتقاد بأن ما يكتب عنه كيركجارد هنا، أي إيجاد الحقيقة الشخصية للمرء، يصلح فقط للاحتفاظ به في دفتر يومياته ولا يرقى إلى أن يكون عملاً فلسفياً، رغم أهميته الكبيرة. هل يمكن أن يكون هناك نظرية وجودية فيما يكتبه؟ هل يمكن أن يكون هناك عرض موضوعي عن الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليّ؟ أن تقول لنفسك مثل هذه الأمور في دفتر يومياتك شيء، أما أن تكتب كتباً عن الحقيقة الذاتية فهو شيء آخر مختلف تماماً. إذ كيف تكتب كتاباً يقول للقارئ أن يجد الحقيقة الخاصة به بنفسه ولا يبحث عنها في كتاب؟ ألا يكون هذا الكتاب مناقضاً لنفسه لمجرد كونه مكتوباً؟ كانت أول استراتيجيات يتبّعها كيركجارد للتعامل مع هذه المشكلة هي نسبَ نظريته إلى أسماء مستعارة.

في القرن التالي، وبتأثير من كيركجارد، عاود الفيلسوف الألماني هايدجر، والفرنسي سارتر مناقشة هذه المعضلة. ميّز هايدجر بين الفرد الموجود وجودًا ملموسًا، الذي يجب أن تظل الفلسفة صامتة تمامًا عن حياته الشخصية، والهيكل الشكلي (الأنطولوجي) الخالص للوجود الشخصي، الذي تُعد الفلسفة مسئولة عن وصفه. كان متاحًا لدى هايدجر ما أطلق عليه الفيلسوف الألماني إدموند هوسيرل (الذي تدرب على يديه هايدجر نفسه كأستاذ شاب) المنهج الفينومينولوجي. وكان هذا المنهج مخصصًا لوصف التجربة كما هي دون اختزالها في نظريات مجردة حول واقعٍ أعمق يستتر خلف التجربة. ولا ينظر هذا المنهج إلى التجربة باعتبارها حجابًا يجب اختراقه، بل باعتبارها الشيء الذي يحتاج منا إلى وصفٍ دقيقٍ ومتأنٍ لشكله الظاهري. ويتسم باحثو الفينومينولوجيا (أو علم الظواهر) بحساسيتهم اللافتة لتفاصيل التجربة الملموسة، وللتجارب الخاصة جدًا التي لا تلتقطها رادارات المفاهيم الفلسفية التقليدية. بل إن كيركجارد نفسه قد أظهر قدراتٍ فينومينولوجية لافتة في وصفه الشهير للقلق واليأس، الذي يتطلب فنًا ذا حساسية مرهفة.

لا يمكننا تجاهل المفارقة الساخرة في نهاية هذا الجزء المقتطف عندما قال كاتب اليوميات الشاب إنه عزم أمره، وإنه سيعبرُ نهر روبيكون. فهو سيكون كاتبًا في نهاية المطاف، لا قائدًا في الجيش، لا مفوضًا في الشرطة، ولا أسقفًا. ما سينتجه هو كلمات — كمية مذهلة بكل المعايير — هدفها الوحيد هو أن يقول إنه لا يمكن العثور على الحياة في الكلمات. ونجده يقول أشياء مثل هذه مرارًا وتكرارًا في دفتر يومياته؛ الآن حان وقت الفعل لا الكلام. لكنه في الواقع لم ينخرط مطلقًا في العالم، هذا إذا اعتبرنا أن الانخراط في العالم يعني أن يتزوج وأن يتولى مسئوليات وظيفية معينة في الحياة. إلا إذا كان كونك كاتبًا هو فعلٌ في حد ذاته.^٢ وبطرح هذا المسعى — وهو إيجاد الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليّ — وجد كيركجارد بالفعل ما كان يبحث عنه. إن البحث هو ما كان يبحث عنه. ستكون هذه مهمته؛ أن يدافع عن فكرة أن الحقيقة ليست فكرة مجردة بل مهمة شخصية.

اعتذر كيركجارد لخطيئته ريجين، واستماح من العالم عذرًا، ومضى في طريقه، متبّعًا صوت ذاته الشخصي والسري. تكمن عبقريته في تحويل حياته السرية إلى مفهومٍ فلسفي — وهو مفهوم «الفرد الواحد»، الذي يُطلق عليه الفلاسفة المعاصرون، بتأثير منه، وصف

^٢ Søren Kierkegaard's Journals and Papers, trans. and ed. Howard and Edna Hong, vol.

.5, 5857 (Bloomington: Indiana University Press, 1967–78)

«التفرد» — وهو الفرد غير القابل للتكرار، والاستثنائي، والسري، والمميز في حد ذاته وليس الذي يُعتبر نموذجاً لنوع ما. أصاب هذا وترًا حساسًا لدى مؤيدي حركة ما بعد الحداثة؛ ففي حين تُشدد الحداثة على مبدأ التشابه والعام، تؤكد حركة ما بعد الحداثة على الفروق الفردية. وكما يقول جيل دولوز، الفيلسوف المنتمي إلى حركة ما بعد البنيوية، إن العامل المشترك بين الأشياء كلها هو تحديدًا اختلافها! وما يجعل كل شيء متشابهًا هو أن كل شيء مختلف. طرح عالم الدين الفرنسيكاني جون دانز سكوطس (الذي توفي عام ١٣٠٨) هذه الفكرة في العصور الوسطى عندما قال إنَّ — فضلًا عن الشكل الذي يجعل شيئًا ما عضوًا في نوع معين، مثل النوع البشري — كل شيء يتمتع بنوع من «الخصوصية» التي تميزه وتجعله فردًا، تجعله هذا الشخص بالذات. أخذ الشاعر جيرارد مانلي هوبكينز فكرة سكوطس وبنى حولها نظريته الجمالية. فالقصيدة، بالنسبة إلى هوبكينز، تعتمد إلى وصف شيء متفرد وخاص للغاية، محاولة التقاط «خصوصيته»، لكنها تفعل هذا بطريقة ما من شأنها أن تقول شيئًا ذا أهمية عامة.

شكل هذا التوجُّه الفكري تهديدًا للعديد من الأشخاص، الذين رأوا في هذا الحديث دعوة إلى النسبوية أو التشكيكية. وبدأ أنه يتخلَّى عن المعايير العامة والشائعة التي تؤكدُها الفلسفة الكلاسيكية، ويندفع بتهور نحو ما عُرف لاحقًا بـ «الأخلاق على حسب الموقف». صحيح أن كيركجارد ومدرسة ما بعد الحداثة، التي ساعدت أفكاره في ظهورها، أظهرت حساسية شديدة تجاه الظروف الفريدة، التي يُتخذ خلالها كل قرار، لكن هذا الرأي لم يكن متأثرًا بنسبية الأخلاق والمبادئ على الإطلاق. كان كيركجارد يحثُّنا على تحمُّل مسؤولية حياتنا، وإدراك أنَّ فن الحياة يكمن في معرفة ما يتوجَّب علينا فعله في الظروف التي نواجهها وحدنا، وفي المواقف، التي لا يمكن أن يحلَّ أحد آخر محلَّنا فيها. إن مهمة الشخص، الذي يقدِّم طرحًا فلسفيًا بشأن الوجود الفردي الفعلي، هي أن يقول شيئًا ذا أهمية عامة عن تفرد حياتنا الشخصية.

جعلت مهمة البحث عن «الحقيقة الحقيقية بالنسبة إلى» كيركجارد أشبه بفيلسوفٍ معادٍ للفلسفة، يكتب فلسفة مناقضة للُبِّ الفلسفة. فهو لا يطرح الفلسفة بمفهومها المعتاد باعتبارها «أعلى» علم، وبصفتها بحثًا عن الأسباب «الأولى» والمبادئ العامة. كانت فلسفته ثورية ومعادية للفلسفة بمفهومها التقليدي، فهي تدير دفتها في اتجاهٍ مغاير نحو الأدنى، والأقل، والأخير بيننا؛ نحو الذاتي، والشخصي، والوجودي، والمتفرد؛ نحو «الشذرات» الصغيرة، كما يصفها كليماكوس، والتي حذفها هيجل من «نظام الفلسفة» الضخم. غير

أن دوافع كيركجارد في التحول نحو الفرد تتسم بطابعها الديني، وهي مستلهمة من نموذج القديس أوغسطينوس والقس لوثر عن الفرد الذي يقف وحده أمام الله. يبرز تفرُّدنا عندما نقف أمام الله، أمام نوره المطلق، حيث تسقط كل الأقنعة، فنكون صادقين تمامًا مع أنفسنا. أمام هذا النور، لا مجال للحيل؛ فالله لا يمكن خداعه.

بالنسبة إلى كيركجارد، يتمحور الأمر حول تعريض حياة المرء في الزمن إلى نور الأبدية، أن يرى الإنسان نفسه من منظور الأبدية. فما أفعله الآن سيكون له تداعيات أبدية، وسيحدّد مصيري في الأبدية؛ ولا يجب أن أعيش حياتي بناءً على الاهتمامات الدنيوية الزائلة بل على ضرورات الأبدية. رأى كيركجارد أن حياتنا معلقة بين عالمين. فنحن لسنا مجرد كائنات زائلة (مثل الحيوانات، التي تنغمس حياتها كلها في الزمن والمادة) ولسنا كائنات خالدة تمامًا (مثل الملائكة أو الأرواح غير المادية في فلسفة أفلاطون). كما أننا لسنا مكوّنين من المادة والشكل كما في نظرية أرسطو، حيث إن الشكل يصوغ المادة، ويجعلها هذا الشيء بعينه دون غيره. لكننا نقف في المنتصف ما بين الزمن والأبدية، نعيش في المسافة التي لا يمكن اختزالها بينهما، في الزمن ولكن أمام الأبدية. إن الصراع بين النقيضين الزمن والأبدية هو ما يسميه كيركجارد بـ «الجدل»، وتتمثّل مهمة الوجود البشري الشاقة في تعلّم كيفية عبور هذه المسافة وتبني كلا النقيضين؛ أن تتعامل مع هذا التفاعل الجدلي بينهما. وتشكّل الفجوة بين الزمن والأبدية، بين السعادة الدنيوية والسعادة الأبدية، أساسًا لفكرة إما هذا وإما ذاك «إما/أو»، التي تأملها كيركجارد. هذا الصراع بين النقيضين هو تحديدًا ما يزوّدنا بطاقة الوجود، ويمنح الحياة شغفها الوجودي مثل رجل يسير على حبل مشدود فوق هاوية سحيقة.

يمكن رؤية هذا الصراع في يوميات كيركجارد التي كتبها في كيليلاجي. و«المعركة» التي يشير إليها كيركجارد في نهاية هذه التدوينة هي حربٌ على الفهم الخاطئ الذي يقصد به مشروع هيجل القائم على «المصالحة» بين الزمن والأبدية. تقضي مثل هذه المصالحة على التوترات والصراعات التي تميّزنا، وتسلب الله سلطته وحقيقته الأبدية. غير أن «الجدل الوجودي»، الذي يشير إليه كيركجارد، لا يسعى إلى المصالحة بين الزمن والأبدية (لأن هذا من شأنه أن يضعف الوجود)، بل يقوي الصراع بينهما (وهو ما يمنح الوجود الإنساني قوّته وشغفه). فالمصالحة هي حيلةٌ تنزع عن الوجود شغفه. فما بين الزمن والأبدية، يمتد

طيفٌ «لا نهائي من الاختلافات الكيفية»، أو «هاوية»^٢. وتوفّر المسيحية شرارات الجدل بين النقيضين، فهي، كما قال عنها القديس بولس، تمثل هجوماً أو حجرَ عثرة في الطريق (كورنثوس ١، ٢٣)، ويقصد بهذا أن الأبدية، دون أن تتخلّى عن أبعديتها، تجلّت فجأة في الزمن (تجسّد الإله في صورة مادية)، وما استتبع هذا من مفارقةٍ مُفادها أن سعادتنا الأبدية باتت تعتمد إلى الأبد على لحظة تاريخية في الماضي.

أن تكون مسيحياً يعني أن تعيش في الزمن بينما تسمع نداء الأبدية، وأن تعيش في الأبدية بينما تسمع دقات ساعة الرواق. إن الأبدية هي ما تمنحنا التفرد، وتميّزنا كأفراد:

عندما تنفذ الساعة الرملية للزمن، الساعة الرملية للزوال ... عندما يصبح كل شيء حولنا ساكناً، مثلما هي الحال في الأبدية، حينها ... ستسألك الأبدية، وستسأل كل فرد من ملايين البشر هؤلاء عن شيءٍ واحدٍ: ما إذا كنت قد عشت حياتك في يأسٍ [أو إيمان] ...^٤

فكّر في اللحظة الزمنية باعتبارها نقطةً يتقاطع فيها الخط الرأسي لقوة الأبدية مع الخط الأفقي للزمن وتشحنه. ويتمثّل الفن الرفيع للوجود المسيحي في الحفاظ على توازننا عندما تصدمنا هذه القوة؛ أن نسير عبر الحياة في ظل تدفّق الزمن من ناحية وصدمة الأبدية من ناحية أخرى. بالنسبة إلى المسيحي، كل لحظة تحمل أهميةً لا نهائية، وفي توازنها تتعلق الأبدية كلها. فالخيار المؤقت الدنيوي له تداعيات أبدية. إن كل السخرية، وحسّ الدُعاة، واللغة الشعرية غير المباشرة، التي استخدمها كيركجارد، هي وسائل، استخدمها للحفاظ على هذا الصراع بين النقيضين؛ للسير على الحبل المشدود بين الزمن والأبدية.

ما يهدّد هذا الجدل الحساس بين النقيضين هو السماح لجانبٍ ما بأن ينمو أكثر من اللازم على حساب الجانب الآخر، سواء بترك المغريات الدنيوية تطغى على متطلبات الأبدية — وهو ما يسمّى بـ «الدنيوية» — أو على النقيض من هذا، أن تدع متطلبات الأبدية تصبح بالغّة الأهمية إلى درجة تجعلها تُبطل أهمية الحياة في الزمن — وهو ما يُسمى بـ «الأخروية» أو «السأم من الحياة». في رأيي، تكون كتابات كيركجارد في أفضل حالاتها،

^٢ Kierkegaard's Writings, XIX, *The Sickness unto Death*, trans. and ed. Howard and Edna

.Hong (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 124

^٤ *Sickness unto Death*, p. 27

عندما يحافظ على هذا التوازن. لكنها تصبح مقلقةً عندما تطفئ قوةً الأبدية الهائلة على نسيج الزمن الهشّ مثلما حدث في السنوات الأخيرة من حياته. أبقى فلاسفةً مثل هايدجر، وسارتر، وكامو أنفسهم بعيداً عن الفكرة الدينية الأساسية المتعلقة بالأبدية. واستبدلوا بها فكرة الموت، وهي مثل الأبدية تضع نهايةً للزمن، ولديها قوة مماثلة قادرة على تكثيف انتباه الفرد. لكن حياة الإنسان، بالنسبة إلى كيركجارد، أشبهُ برجلٍ يسير فوق صدعٍ على سطح الأرض، قدماه في كلتا الناحيتين من الصدع، والهوة أسفله. إن الخطر المحدق بهذه الهوة أسفله هو ما يمنح الحياة شغفها، ومذاقها، وحيويتها، ويجعلها مثيرة إلى الأبد — وهو ما يتطلب «جهداً مذهلاً، ومسئوليةً استثنائيةً».° بالنسبة إلى كيركجارد، فإن تخليّك عن هذا الصدع العميق بين الزمن والأبدية، يعني أنك تتخلى عن المسيحية نفسها، التي هي دينٌ يقول إن الله أصبح إنساناً، إن الأبدى قد حلّ في الزمن كي يمنح الإنسانية حياةً أبدية.

° *Sickness unto Death*, p. 5

الفصل الثاني

الجمالية

إذا تزوجت فستندم؛ وإذا لم تتزوج فستندم أيضاً؛ سواء تزوجت أو لم تتزوج فستندم في الحالتين ... صدق امرأة وستندم؛ لا تصدقها وستندم أيضاً؛ سواء صدقت امرأة أو لم تصدقها فستندم. اشق نفسك وستندم؛ لا تشق نفسك وستندم أيضاً؛ سواء شقت نفسك أو لم تشقها ستندم في الحالتين. هذا، يا سادة، هو ملخص وفحوى الفلسفة برمتها. الأمر ليس أنني أرى، في بعض الأحيان، كل شيء من وجهة نظر أبدية، مثلما يقول سبينوزا، بل أنا أعيش في حالة الأبدية على الدوام. يعتقد كثيرون أنهم يعيشون في هذه الحالة لأنهم بعد أن يقدموا على فعل أو آخر، يجمعون النقيضين أو يتوسّطوا بينهما. لكن هذا فهم خاطئ؛ لأن الأبدية الحقيقية لا تقع بعد اختيار إما/أو، بل قبله. لهذا، تكون أبديتهم تتابعاً مؤلماً للحظات عابرة؛ لأنهم يستهلكون بدم ثنائي.

إن فلسفتي، على الأقل، يسهل فهمها؛ إذ إن لديّ مبدأً واحداً، وحتى إنني لا أتزحزح عنه ... أنا لا أتزحزح عن أي مبدأ؛ لأنني إذا فعلتُ هذا فسأندم، وإذا لم أفعل هذا فسأندم أيضاً. لذا، إذا بدا لأيّ من مستمعي الأجلاء أن ثمة شيئاً فيما أقوله، فهذا يُثبت فقط أنه لا يمتلك مهارة الفلسفة؛ وإذا بدا أن حجّتي تحرّز أيّ تقدّم، فهذا يُثبت أيضاً الفكرة نفسها. لكن أما هؤلاء القادرون على متابعة ما أقوله، مع أنني لا أحرز أيّ تقدّم، فيمكنني أن أكشف لهم الآن عن الحقيقة الأبدية التي بفضلها تظل هذه الفلسفة داخل حدودها، ولا تعترف بفلسفة أعلى منها. لأنه إذا ما زُحزحتُ عن مبدئي فسيصبح من المستحيل أن أتوقّف؛ لأنني إذا توقّفت فسأندم، وإذا لم أتوقّف فسأندم أيضاً، وهكذا. لكن

لأنني لا أبدأ أبدًا، لا يمكن أن أتوقف أبدًا؛ فتحركي الأبدي يتماثل مع توقفي الأبدي. لقد أظهرت التجربة أن البداية ليست شيئًا صعبًا على الإطلاق بالنسبة إلى الفلسفة. على النقيض تمامًا، تبدأ الفلسفة بلا شيء ومن ثمّ يمكنها دائمًا أن تبدأ. ما يشكل صعوبةً، بالنسبة إلى الفلسفة والفلاسفة، هو التوقف. تتفادي فلسفتي هذه الصعوبة؛ لأنه إذا ما اعتقد أيُّ شخص أنني عندما أتوقّف الآن أنني أتوقّف فعلاً، فهو يبرهن على نقص قدرته على الاستبصار التنبؤي. فأنا لا أتوقّف الآن، بل توقفت في اللحظة التي بدأت فيها. لهذا، تتسم فلسفتي بالإيجاز، كما أنه من المستحيل دحضها؛ لأنه إذا ما ناقضني أي شخص فلي الحق في أن أدعوه بالمجنون. لذا، يبدو أن الفيلسوف يعيش في حالة الأبدية على الدوام وليس لساعاتٍ محدّدة فقط مثل سينتينيس ذي الذكرى المحمودة.

(من كتاب «إما/أو»، المجلد الأول،

من صفحة ٩ إلى ٣٧)^١

دشّن كتاب «إما/أو»، المكوّن من جزأين، أعمالَ كيركجارد التي تحمل أسماءً مستعارة، وجعل مؤلفه مشهورًا على المستوى المحلي على الرغم من وجود حالة من الجدل حينها حول الهوية الحقيقية لذلك المؤلّف. في عام ١٨٣٧، قابل كيركجارد ريجين أولسن، وكانت حينها فتاةً رقيقة لا تبلغ من العمر سوى خمسة عشر عامًا (وسجّل كلاهما هذه اللحظة الشعرية التي اشتعلت فيها شرارة الحب بينهما) وعقدا خطبتهما في عام ١٨٤٠. لكن الشكوك بدأت تساوره على الفور، ما دفعه إلى فسخ الخطبة بعد عام، ليسافر بعدها إلى برلين عدة أشهر، حيث بدأ حياته كاتبًا. في كتاب «إما/أو»، الذي رسّخ سمعته كاتبًا، يحاول كيركجارد شرح نفسه لريجين والعالم. فالكتاب مكرّس لشرح أول مرحلتين من مراحل الوجود الثلاث، وهما، المرحلة «الجمالية» الخاصة بالسعي وراء المتعة، والمرحلة «الأخلاقية» المبنية على المبادئ. ويلمّح المؤلّف إلى المرحلة «الدينية» الأعلى في نهاية الكتاب، ولكنه لا يركّز عليها. وفي هذا الفصل، نلقي نظرةً على الجزء الأول من الكتاب، الذي

^١ I am using the older translation: Søren Kierkegaard, *Either/Or*, trans. David and Lillian Swenson, rev. Howard A. Johnson (Princeton: Princeton University Press, 1944, 1959), vol. 1, pp. 37–9.

يستكشف معنى الوجود الجمالي، ولمَ هو محكوم عليه بالانهيار في نهاية المطاف. لكن إذا كان الهدف من النص هو الوصول إلى مرحلة الوجود الأخلاقي، ثم الديني في النهاية، وهو ما سيتضح فقط في الجزء الثاني من الكتاب، فإن الوسيلة المستخدمة لتحقيق هذا الهدف هي الأسلوب الساخر الهزلي، مثلما يوضح هذا الجزء المقتطف من الكتاب.

إن كتاب «إما/أو» أحجية صينية مكوّنة من صناديق داخل صناديق، مثلما يقول محرّره فيكتور إريميتا (والذي يُطلق عليه فيكتور الراهب أو «الراهب المنتصر»). ويعود هذا المقتطف إلى الجزء الأول من الكتاب الذي يحمل اسم «إما» وهو يحتوي على «أوراق أ»، التي تنتهي بـ «يوميات مُغو» الموقّعة باسم يوهانس. وقد قيل إن هذه الأوراق هي المجموعة الأولى بين رزمَتين مربوطتين بعناية، وجدهما فيكتور بمحض الصدفة في مكتب سكرتارية قديم. وتحتوي الرّزمة الثانية التي تحمل اسم «أوراق ب»، والمنشورة في الجزء الثاني من الكتاب الذي يحمل اسم «أو»، على ثلاثة خطابات كتبها شخصٌ يدعى «القاضي فيلهلم» وأرسلها إلى المدعو «أ»، وتحتوي آخر رسالة على خطبة، أرسلت إلى القاضي من قبل صديقٍ قسٍ يعيش في الأراضي البعيدة بشمال شبه جزيرة يوتلاند.

عبر استخدام خمسة أسماء مستعارة في هذا الكتاب وحده، يصل القارئ إلى نقطة، في نصّي «يوميات مُغو»، و«الإنذار الأخير»، تُعد محوريةً للتحوّل الجدلي الأخير بنهاية جزئيّ الكتاب، وهي أن هذه الأسماء المستعارة تُبعد حقوق الملكية الفكرية عن كيركجارد. ويثير هذا، بدوره، التكهّنات حول ما إذا كان «أ» محرّجاً إلى درجة تجعله عاجزاً عن الاعتراف بأن هذا الكتاب هو يومياته في واقع الأمر، أو ما إذا كان «أ» و«ب» هما نفس الشخص أصلاً، أو ما إذا كان فيكتور هو مؤلّف الكتاب برُمته. انضم كيركجارد إلى النقاش العام حول الهوية الحقيقة لمؤلّف الكتاب عبر مقالٍ طريفٍ يحمل اسم «مَن هو مؤلّف إما/أو؟» الذي نشره تحت الاسم المستعار «إيه إف»، ويقول فيه إن هذا النقاش لا طائل من ورائه، وإنه من الأجدى أن يستغل المرء ذكاهه في مناقشة الكتاب نفسه. بحلول وقت انتهاء كيركجارد من تأليف كتبه الموقّعة بأسماء مستعارة عام ١٨٤٥، بات معروفاً عموماً أنه هو مؤلّف هذه الأعمال. ولم يكن استخدام الأسماء المستعارة ممارسةً غير اعتيادية في الدنمارك في منتصف القرن التاسع عشر، ورغم أن هوية الكتّاب الحقيقيين كانت تنكشف سريعاً لدى عامة الناس، فإن الهوية الحقيقة للمؤلفين كانت تُحترم في المراجعات والتعليقات.

يعرض «أ» الوجود الجمالي أو النرجسي الفاضح؛ تلك الحياة التي تتمحور كلياً حول الحصول على المتعة، بدءاً من أكثر المذات الأساسية والحسية ووصولاً إلى أرقى المتع الفنية، بغض النظر عن التكلفة التي سينكبدها الآخرون. في المقابل، يدافع «ب»، القاضي السعيد في زواجه، عن المبادئ الأخلاقية وحس المسؤولية الفردية التي يفرضها القانون. قال كيركجارد لاحقاً إن «يوميات مُغوٍ» كانت بهدف صد ريجين، وإقناعها بأنها أفضل حالاً بتخلّصها منه، وتأبيداً لشرف الزواج، الذي رفضه كيركجارد ليجعل من نفسه استثناءً سيئ السمعة. يوجد هذا المقتطف تحت عنوان «اللازمات» في الجزء الأول من الكتاب؛ وهي كلمة مأخوذة من ترجمة كتاب العهد القديم، وتعني الفواصل الموسيقية أو اللازمات في الأغاني. والجزء المقتطف هو واحد من بين سلسلة من الأقوال المأثورة، التي تؤسس «المبادئ» التهكمية الفكاهية لحياة الإنسان الجمالي الخالية من المبادئ. يهدف النص إلى السخرية من الهيجليين الذين شكّلوا التأثير الفكري المسيطر في الفلسفة الدنماركية وعلم اللاهوت في منتصف القرن التاسع عشر. يلعب كيركجارد على المعتقد الهيجلي الرئيسي القائم على فكرة أن مبدأ الحركة في أي «نظام» ينبع من القوة السلبية المتجسدة في مبدأ التناقض. ويصف هيجل الحركة بأنها نفي لتأكيد سابق. وهكذا، وفقاً لمنطقه، يبدأ هيجل جدله بمفهوم «الكيونة» — أكثر مفهوم عام خالٍ من الافتراضات المسبقة — ثم يصل إلى نفيه، وهو ما نطلق عليه «اللاكيونة»، وهو ما ينقلنا إلى «الصيرورة»، أي أن نصير شيئاً ما. إن الكيونة والعدم الخالصين هما مفهومان مجردان بلا حركة، بينما يتكوّن العالم الحقيقي والملموس من الصيرورة، التي تمثل وحدة الكيونة واللاكيونة. يحاول هيجل أن ينطلق من بداية خالية من أي افتراض مسبق (افتراض اللاشيء)، ثم يصل إلى نتيجة عبر تضمين كل شيء (النهائية) في فكرة متجسدة وملموسة (الكون المحسوس). وتكون النتيجة الجدلية لهذا هي الوصول إلى وحدة أعلى مكونة من التأكيد ونفيه، فكلهما يبطل أحدهما الآخر عبر تضادهما المجرد، ليرتقيا إلى وحدة مادية أعلى منهما. ويمكن صياغة هذه الفكرة باللغة التي باتت مشهورة بتأثير من ماركس عبر القول بأن «الوحدة المرغبة» هي الوحدة الأعلى المكونة من «الفرضية» و«نقيض الفرضية». لكن هناك تكلفة يجب دفعها للوصول إلى هذه الوحدة التوافقية، وهي أن تمتلك شجاعة النفي.

لكن بالنسبة لـ «أ»، فإن نفي التأكيد يعني تكبُّده تكلفة مرتفعة للغاية، خاصة أنه وجد حلاً أقل تطلباً، ولا يحتاج إلى جهد كبير. فعبر رفضه لتبني أي فرضية على الإطلاق، لن يعاني من وجود نقيض لفرضيته. فلأنه لا يتبنّى أي موقف، لن يعاني من

أي معارضة أو تناقض. ولأنه لا يتخذ أي موقف أو قرار، ليس عليه أن يواجه التدايعات السلبية لهذا القرار. هو لا يؤيد أي شيء؛ لذا ليس عليه أن يعارض أي شيء أيضًا. هو لا يسمح أبدًا بدوران تروس آلة الجدلية، بل يضع نفسه قبل أو فوق العالم الذي يطبق فيه مبدأ التناقض. يخسر المرء اللعبة بالفعل بمجرد تعرّضه لرياح الواقع، حيث يسود مبدأ التناقض. هناك، في العالم الواقعي الحقيقي، أنت مجبر على الاختيار، وأيًا كان اختيارك فستخسر. أيًا كان قرارك فسيكون له عواقبُ تسحقك.

إذا تزوجت الفتاة فسيزداد محيط خصرها ويذبل جمالها، وستصبح مملة، وستغرق بالمطالب، وهو ما ستندم عليه بكل تأكيد. لكن إذا لم تتزوجها، فسيزدريك العالم بصفتك زير نساء أضع وقت الفتاة وعاملها بوحشية، وهو ما ستندم عليه أيضًا. وإذا ألزمت نفسك بوعود تجاه قضية أو صديق ما فستندم على هذا. وفي نهاية المطاف، سيأتون إلى بابك ويطلبونك بإتمام واجبك والوفاء بوعودك في وقت غير مناسب؛ في وقت كنت فيه على وشك الذهاب في عطلة مثلاً. لكن إذا لم تلزم نفسك بشيء فسيتوقف الناس عن دعوتك إلى حضور فعالياتهم الاجتماعية، وستكتسب سمعةً بأنك شخص كسول وأناني، وهذا شيء ستندم عليه أيضًا. في كلتا الحالتين، إما هذا أو ذاك، ستندم. لذا الحل هو — بدلاً من السعي وراء حل أفضل يوفق ما بين النقيضين — ألا تسمح أبدًا لتروس آلة «إما/أو» بالدوران، ألا تسمح لها بأن تمتص داخلها. «هذا، يا سادة، هو ملخص وفحوى الفلسفة برمتها». هذه هي حكمة الأبدية. لكن بالنسبة إلى الشخص الجمالي، لا تعني الأبدية أن يكافح المرء في طريقه عبر «تتابع مؤلم للحظات عابرة»، محاولاً الارتقاء فوق وجهات النظر المؤقتة والمحدودة من أجل تبني رؤية أبدية أعلى؛ «هذا فهم خاطئ». فالشخص الجمالي يفضل الأبدية التي تقع في مرتبة أدنى من عالم الاختيار بين النقيضين، والتي لا تنجذب أبدًا إلى فوضى الزمن — «لأن الأبدية الحقيقية لا تقع بعد اختيار إما/أو بل قبله». هذا هو مبدأ المدعو «أ»، وهي النقطة التي ينطلق منها. لكن عند التفكير في الأمر مجددًا، سنجد أنه إذا ألزم نفسه بنقطة انطلاق محددة فسيندم على هذا (تمامًا مثل ندمه على عدم فعل هذا). فإذا كانت لديه نقطة ينطلق منها، فهذا يعني ضمناً أنه في حالة حركة، وأن على الآخرين اتباعه، وهو ما سيندمون جميعًا عليه. لكن لا ينبغي أن تؤخذ هذه الطريقة اللامبائية في التصرف على أنها مبدأ صارم، أو قاعدة، أو قانون. هذا لأنك ستندم دائمًا على اتخاذ أي قرار إذا لم تحتفظ بحقك في التراجع عنه. ففكرة «المذهب

الجمالي» برُمَّتْها تَكْمُنُ في وضع نفسك دائماً في منطقة اللاقرار والتحرر من الاختيار. إن الوجود الجمالي هو فن رقيق، يتطلب موهبةً فطرية، ولمسة خفيفة وماهرة مثل نحلة تحطُّ على زهرة برفقٍ، لتمتصَّ رحيقها وتمضي في طريقها. هذا هو فن الالتزام الصارم بعالم الاحتمال؛ أن تبقى شاباً إلى الأبد، بأعين ترى الاحتمال في كل مكان بينما تحتمي من رياح الواقع القاسية (٤٠). في المنطق الجدلي لهيجل، يكون الهدف هو الوصول بكل شيء إلى استنتاج نهائي ضمن نظام شامل، وهو أمرٌ غير ممكن بالنسبة إلى روح زائلة ومحدودة. لقد ارتاح «أ» من هذه المهمة الثقيلة. فهو غير مضطر إلى الوصول إلى نتيجة بخصوص أي شيء لأنه، في واقع الأمر، لا يبدأ مطلقاً.

إذا كان تجنُّب التناقض هو المبدأ الحاكم للوجود الجمالي الخالي من المبادئ، فإن «أسلوب المناوبة» هو الاستراتيجية المستخدمة لتطبيق هذا المبدأ. بالنسبة إلى الشخص الجمالي، يكمن أصل كل الشرور في الملل؛ وليس في حب المال أو الكسل اللذين يمكن أن يكونا أمرين رائعين ما دام لا يشعر المرء بالملل (٢٨٤-٥). يحتاج الشخص الجمالي إلى القدرة على جعل الأشياء «مثيرة للاهتمام» أو مسلية دائماً، مثل رجل عالقٍ في محاضرة مملة، لكنه يسلي نفسه بمتابعة حبات العرق وهي تتكوّن على حاجب المتحدث في بداية المحاضرة، لتمضي في مسارها ببطء نحو أنفه، فقط لتسقط في اللحظة الحاسمة التي يصل فيها المتحدث إلى استنتاجه. إن الاستراتيجيات التي توصّل إليها الشخص الجمالي مستقاة من تشبيه زراعي: وهو نظام المناوبة في زراعة المحاصيل. فالمرء يمكنه إنتاج محصول جيد عبر زراعة نفس المحصول في حقول مختلفة كل عام حتى لا يستنزف التربة، وهو ما يُسمّى بالأسلوب الموسع. أما إذا كانت موارده محدودة، فيمكنه التناوب في زراعة محاصيل مختلفة في نفس الحقل، وهو ما يُسمّى بالأسلوب المكثف. وفيما يخص أمور الحب، يمكن أن يتناوب المرء على حقول مختلفة، متنقلاً من فتاة إلى أخرى، دون أن يبقى وقتاً طويلاً إلى درجة تجعله يندم على الالتزام بعلاقة ما. هذا هو فن دون خوان الذي أغرى ألف امرأة واحدة في إسبانيا، وكما يوضح «أ»، أضيفت «الواحدة» الأخيرة كي تعطي انطباعاً واقعياً للعدد الإجمالي؛ إن فن «أ» عفوي، حسي تماماً، مفعم بالشغف، ويفتقر إلى الخداع. هو، ببساطة، يحاول أن يُذيب الفتاة بالرغبة المطلقة.

بدلاً من ذلك، يمكن أن يحرث الشخص الجمالي حقلاً واحداً فقط، ويرعاه بصبر مستخدماً الإغواء الطويل المدى ليفوز بفتاة بمرور الوقت دون أن يفقد الاهتمام. ويُعد هذا النشاط، الذي يتطلب المراوغة، والتفكير المتأمل، والصبر، محفوفاً بالمخاطر لأنه قد

يؤدي إلى الخطبة والزواج، وهو أمرٌ سيندم عليه الشخص الجمالي، أو قد يقود إلى بشاعة انقطاع علاقتهما أو الطلاق، وهو أمرٌ كرهه أيضًا. لذا، ستكون تجربةٌ مثيرة للاهتمام حقًا إذا رأينا شخصًا قادرًا على إغواء فتاة، وحتى خطبتها والاستمتاع بالثمار الجسدية لهذا الإغواء، دون أن يتحمل كل التداعيات المثيرة للندم الناجمة عن الزواج بها فعلًا. تتمثل الخدعة في فسخ الخطوبة بإقناع الفتاة بفسخها؛ أن تجعلها تصدق أن إنهاء العلاقة فكرتها من الأساس، بينما أنت، أيها الشاب المسكين، الطرفُ المجرور في العلاقة. ويتطلب هذا فنًا ومهارة ثنائية، تتمثل في «النسيان» (تجنبُ التعلُّق بها طوال الوقت) و«التذكُّر»؛ إذ إن التذكُّر الشعاري للعلاقة بعد انتهائها ضروري للشعور بالمتعة، فهو يضاعف قيمة التنفيذ الفعلي للخطة أو حتى يتجاوزها. فالشخص الجمالي يجد متعةً أكبر في تأمل بريق علاقاته بعد انتهائها عبر تذكُّر اللحظات الممتعة التي مرَّ بها في الماضي.

تلك هي حبكةُ قصة «يوميات مُغوي» سيئة السمعة، وهو المقال الأخير في الجزء الأول من الكتاب، وتُعد القصة تدريبًا على كيفية خطبة فتاة دون الندم على هذا الفعل (٢٩٧)، وقد أحدثت ضجةً كبيرة في كوبنهاجن في ذلك الوقت. تروي اليوميات قصةً إغواء كورديليا، الشابة البريئة، من قِبَل رجل جمالي راقٍ يكبرها سنًا يُدعى يوهانس، وتحتوي القصة على تفاصيل كثيرة من قصة تودُد سورين كيركجارد إلى ريجين. بعد أن قابل كورديليا قدرًا في منزل صديق مشترك، يضع يوهانس خطةً مفصلة للفوز بها. فهو ينتظر ساعاتٍ عند زاوية شارع، يعلم أن كورديليا ستعبره، فقط ليمرَّ بجوارها بخفة كأنه لم يلحظ وجودها، بينما يحرص هو على أن تراه. ويعاود يوهانس زيارة منزل صديقهما المشترك، ليبهر الجميع بحديثه بينما يتجاهلها. في نهاية المطاف، يصادف يوهانس إدوارد، الذي يجب كورديليا لكنه خجول للغاية، ويتطوَّع بلطفٍ لمساعدة الرجل الشاب في مسعى تودُّده لها. وبعد أن سحر عمَّة كورديليا بحديثه المسلي الطريف، وهو ما كانت كورديليا قادرة على سماعه، وبعد أن أتاح لإدوارد الأحق الفرصة لإضجارها بحديثه، يقرّر يوهانس أن إدوارد قد أدى دوره، ولم تُعد له فائدة وأن عليه أن يرحل. وبدلًا من تنفيذ وعده لإدوارد بأن يطلب يد كورديليا له، يتقدم لخطبتها لنفسه، متحجبًا بأن هذه النتيجة المفاجئة هي فُعلة عمَّتها. تبع هذا فترة تودُد، حاول خلالها يوهانس إقناع كورديليا بفكرة أن الخطبة فُحٌّ خارجي مصطنع، يلوث نقاء وحرية حبهما. اقتنعت الفتاة أخيرًا بفكرته، وفسخت الخطبة الرسمية بنفسها، لتثير تعاطف عمَّتها تجاه يوهانس المسكين

الذي تعرّض لصفعة قاسية. وبعد اكتمال علاقة حبهما جسدياً (وهو ما ألح إليه بحرص شديد) يتخلّى يوهانس عنها، مدوّناً هذه الكلمات الأخيرة في يومياته:

لِمَ لا تطول هذه الليلة؟ ... لكنها انتهت الآن، وأتمنى ألا أراها مجدداً أبداً. فعندما تهبُّ الفتاةُ كلَّ ما تملك، تكون ضعيفة، وتخسر كل شيء ... أتمنى ألا أتذكر علاقتي بها؛ فقد زال عبيرها ... مع ذلك، سيكون من المفيد حقاً معرفة ما إذا كان الرجل قادراً على التخلي عن فتاة بطريقة شاعرية، بأن يجعلها فخورة بنفسها لاعتقادها أنها هي مَنْ سئمت علاقتهما. ستكون هذه نهايةً مثيرة للاهتمام للغاية؛ وقد يكون لها فائدة نفسية أيضاً، فضلاً عن أنها، في حد ذاتها، تثري خيال المرء بالعديد من الأفكار الشهوانية (٤٣٩-٤٤٠).

تعرّض «اليوميات» انهيارَ الشكل الجمالي للوجود، على غرار الطريقة التي يوضح بها هيجل، في كتابه «فينومينولوجيا الروح»، ارتقاء «الروح» وتطوُّرها عن طريق انهيار الأشكال الأدنى للوعي («التناقضات»). فجمالية يوهانس تؤدي إلى «تناقض» أخلاقي، يتمثّل في استغلاله الوحشي للعاطفة الرقيقة لفتاة شابة. مثل هيجل، يفكر كيركجارد بطريقة تتبنّى تثقيف الروح عن طريق الارتقاء التدريجي إلى أشكالٍ حياتية أعلى وأكثر ثراءً بينما تنهار الأشكال الأدنى للحياة بسبب تناقضاتها الداخلية. وبينما يتصوّر هيجل هذا الارتقاء باعتباره حركةً عقلية أو فكرية، يراه كيركجارد، كحركة وجودية؛ حركة عبر أشكال الحياة الملموسة؛ إنها ليست حركة فكرية بل حركةً لأسلوب الحياة الفعلي. إن المذهب الجمالي، باعتباره شكلاً حياتياً مستقلاً ومكتفياً بذاته، يفضي إلى «اليأس»؛ إلى وجودٍ محطّم؛ إلى تناقضٍ وجودي لا منطقي، وهو ما يجعلنا نتحرك لتتجاوز هذا التناقض بعد أن شعرنا بالنفور من أهوال هذه الحياة غير الأخلاقية. ليس يوهانس بالطبع مَنْ يشعر بضرورة التحرك، بل نحن قراء هذه اليوميات. يترك يوهانس وراءنا، مثلما يمكن أن يقول هيجل، بينما القارئ هو مَنْ يتحرك. بالنسبة إلى كيركجارد، يُعد الوجود الجمالي طريقاً مسدوداً، لا لأنه غير متجانس داخلياً، أو لأنه يعاني تناقضاً منطقيّاً، فهو منطقي ومتجانس ببرودٍ أكثر مما ينبغي. لكن لأنه كابوس أخلاقي، وإساءة لإدراكنا الأخلاقي، وهو ما يحثنا على ضرورة تبني وجهة نظر أعلى وأسمى.

تجدر الإشارة إلى أن كيركجارد يُعامل كثيراً باعتباره معارضاً شديداً لهيجل، لكن هذا غير حقيقي بشكل كامل. صحيح أن علاقة كيركجارد بالهيجليين في كوبنهاجن محتقنة.

فهم جميعاً مثل مدوّني النتائج في لعبة الفلسفة، مثلما يقول كيركجارد عنهم، لكن لا أحد منهم يشارك فعلاً في اللعبة؛ هم يكتبون تعليقات على فكر هيجل لكنهم أنفسهم ليسوا بمفكرين حقيقيين. صحيح أيضاً أنه حارب طوال حياته ضد الهدف الرئيسي من «نظام» هيجل الفكري، والمتمثل في تقديم وصف شامل وممنهج للإله والتاريخ. لكن كيركجارد نفسه ظل متأثراً بهيجل للغاية؛ فقد كان معجباً به، واستخدم وسائل هيجلية من أجل الوصول إلى نتائج غير هيجلية. ولعل كتاب «إما/أو» خير مثال على هذا. فهو يقترح «فينومينولوجيا» بديلة أو منافسة — بمعنى أنه يعرض الأشكال المتنوعة أو المراحل المتصاعدة للحياة، ليس من خلال «الوعي» (كما في هيجل) ولكن من خلال «الوجود» — إذ إن غضبنا من الفساد الأخلاقي ليوهانس يثير إدراكنا الأخلاقي، ويدفعنا إلى «ارتقاء» سُلّم كليماكوس (المرحلة الدينية). لم يكن هدف كيركجارد هو إنتاج نظام فلسفي شامل، مثل هيجل، بل إيقاظ قوة وشغف الوجود داخل الفرد.

الفصل الثالث

الأخلاقية

دعنا الآن نلقي نظرةً على العلاقة ما بين الحب الرومانسي والحب الزوجي ... يبدأ الحب الزوجي بالملكية وهو يكتسب تاريخاً باطنياً. إنه حبٌ مخلص. كذلك هو الحب الرومانسي؛ لكن لاحظ الآن الفرق بين الاثنين. ينتظر المحب الرومانسي المخلص، لنقل، خمسة عشر عاماً؛ ثم تأتي اللحظة التي يحصل فيها على مكافأته. هنا، يرى الشَّعر أن خمسة عشر عاماً تلك يمكن تكثيفها. فالأحداث تتسارع وصولاً إلى هذه اللحظة. أما الرجل المتزوج فهو مخلص طوال خمسة عشر عاماً، غير أنه كان يمتلك شيئاً ما خلال تلك السنوات؛ لقد ظل متبنيًا للإخلاص طوال هذا التتابع الطويل للزمن، فالحب الزوجي يشتمل على الحب الأول والإخلاص في نفس الوقت. لكن مثل هذا الزواج المثالي لا يمكن التعبير عنه؛ إذ إن جوهره يتمثل في الوقت على امتداده. فبنهاية خمسة عشر عاماً، يبدو ظاهرياً أنه لم يحرز تقدماً أكثر مما كان عليه في البداية، غير أنه عاش حياةً جمالية بدرجةٍ عالية. لم تكن ملكيته خامدة، بل كان يعيد اكتسابها باستمرار. هو لم يصارع الأسود والغيلان، بل كان يحارب العدو الأكثر خطورة: الوقت. بالنسبة إليه، لا تأتي الأبدية في لحظة لاحقة مثلما يحدث في حالة الفارس، لكنه حظي بالأبدية عبر الزمن، لقد حافظ عليها عبر الزمن. ولذا، فقد تمكَّن، هو وحده، من الانتصار على الزمن، فيما يمكننا أن نقول عن الفارس إنه قتل الزمن، فحقيقة الأمر أن المرء يتمنى دائماً قتل الزمن عندما لا يكون واقعياً بالنسبة إليه. لكن الرجل المتزوج، كونه المنتصر الحقيقي، لم يقتل الزمن، بل حافظ عليه في الأبدية. يعيش الرجل المتزوج، الذي تمكَّن من فعل هذا، حياةً شاعرية حقاً. فهو يحل الأحجية الكبرى عن كيفية العيش في

الأبدية بينما لا يزال يسمع ساعة الرواق وهي تدق، وأن يسمعها بطريقة تجعل دقائقها تطيل الأبدية لا تُقصّرها ... لذا، عندما أقول إن الحب الرومانسي يصلح للتمثيل الفني عن جدارة أكثر من الحب الزوجي، فهذا لا يعني مطلقاً أن الأخير أقلّ جمالية من سابقه. على النقيض من هذا، فهو أكثرُ جمالية من الحب الرومانسي ... إن عدوّ الحب الزوجي هو الوقت، وانتصاره يكون على الوقت، وأبديته موجودة في الوقت ... الحب الزوجي يجسّد الإخلاص، والاستمرارية، والتواضع، والصبر، والمعاناة الطويلة، والتسامح، والرضا، واليقظة، والإرادة، والبهجة ... لا يحارب الفرد، هنا، أعداءً خارجيين، لكنه يحارب نفسه، يحارب من أجل انتصار الحب داخله. إن مرجعه القياسي هو الزمن، ذلك لأن حقيقته لا تعتمد على مجرد تجسيد لحظي لما يكونه بل مواصلة تجسيد حقيقته هذه في كل لحظة ... لكنك، أنت وغيرك ممن خُلقوا لتحقيق الانتصارات، لا تدركون هذه الحقيقة ... عندما تفوز بالمعركة، عندما يتلاشى صدى صوت آخر طلقة، وعندما تهرول الأفكار السريعة، مثل ضابط يركض عائداً إلى مركز القيادة، معلنة انتصارك؛ فأنت في الواقع لا تعرف شيئاً، أنت لا تعرف كيف تبدأ؛ لأنك، ولأول مرة، ستكون في البداية الحقيقية.

(«إما/أو»، الجزء الثاني، صفحة ١٤٠-١٤٣)^١

في الجزء الثاني من كتاب «إما/أو»، ننتقل من حالة الوجود الجمالي إلى الوجود الأخلاقي. نتعرّف هنا على «الذات الوجودية»، التي تمثل تغييراً عميقاً في الفهم الفلسفي للذات. فبدلاً من التفكير في الذات بالمفهوم الكلاسيكي باعتبارها طبيعة، أو مادة، كجوهر أساسي، أو شيء واحد، يقترح كيركجارد تصنيفاتٍ مختلفة جذرياً مثل الحرية، والاختيار، والقرار. فالذات هي ما تفعله، ما تصنعه من نفسها، أو ما تعجز عن فعله، وهي فكرة لا تختلف عما نجده في المذهب النفعي الأمريكي. إن مثل هذا الطرح مزعج للفلاسفة الذين يتبنون طرْحاً أكثر تقليدية للعقل. فعبّر تعريف الإنسان بمعيار الحرية، يبدو أن كيركجارد قد أزاح البشرية من نظام الطبيعة، وقطع صلتها بسلسلة الوجود الكبرى. بالنسبة إلى

^١ Either/Or, vol. 2, pp. 140-43

كيركجارد نفسه، تُمارس هذه الحرية دومًا أمام الله، الذي يمثّل نقطة ارتكاز، أو نقطة أرخميدية في هذه المعادلة، لكن بالنسبة إلى الوجوديين العلمانيين الذين تبعوه، بات الله خارج هذه الصيغة الجديدة للحرية، وهو ما جعلها مهددة بالتأرجح بحرية أكبر.

هذا المقطع مأخوذ من سلسلة الخطابات، التي أرسلها القاضي إلى الشخص الجمالي، وهو يحاول من خلالها إعلاء حجة الزواج فوق حياة العزلة والانغماس في إشباع رغبات النفس التي يعيشها الشخص الجمالي. يتهم القاضي الشخص الجمالي بأن فشله في اختيار أي شيء، يجعله عاجزًا عن امتلاك ذاتٍ من الأساس. ولعل أفضل طريقة لرؤية الفرق الذي يطرحه القاضي بين وجهة النظر الجمالية والأخلاقية هي بالرجوع إلى الفرق الأساسي بين الزمن والأبدية. يفنقر الشخص الجمالي إلى وجود علاقة حقيقية مع الزمن، ذلك لأنه غير مرتبط مع الواقع، وهذا لأن تجربته مع الأبدية سطحية. يعيش الشخص الجمالي في اللحظة ومن أجلها؛ من أجل متعتها العرضية، والعابرة، والزائلة. حتى عندما يستثمر الوقت، مثلما كان يوهانس ينتظر كورديليا ساعاتٍ كي تمرّ بجواره — أو حتى إذا كان سينتظر طوال خمسة عشر عامًا كما في الرواية الرومانسية — فإنه يفعل هذا من أجل لحظة واحدة، تختفي بمجرد ظهورها. إن مفهوم الأبدية لدى الشخص الجمالي يتضح جيدًا في قصيدة للشاعر الرومانسي كيتس، تحمل عنوان «قصيدة على جرة إغريقية»، وهي تصوّر عاشقين متأهبين دومًا ليقبّل أحدهما الآخر، لكن شفاههما لا تلتقي أبدًا، ويظلان يافعين إلى الأبد، دائمًا يترقبان قبلة لن تحدث أبدًا. أما مفهومها لدى الشخص الأخلاقي، فيعني قوة الالتزام الراسخ والمتواصل عبر تتابع اللحظات؛ شيء تحارب من أجله وتفوز به عبر صراعك الأبدى مع الزمن. عندما يقول المحب الرومانسي «أجل، أقبل الزواج بك»، يُسدّل الستار، وتنتهي الرواية، ويتطاير بعدها واقع الحياة اليومية في خيال حالم. لكن عندما تقول «أجل، أقبل الزواج بك» في خضم تدفق الوجود، فهذا يعني أنك على وشك البدء، أنك تتعهد بوهب نفسك للمستقبل، أنك تعد بالتقدم خطواتٍ راسخة إلى الأمام، لتدير تدفق الزمن برسوخ الأبدية، وتمارس فنَّ «العيش في الأبدية، بينما تسمع دقات ساعة الرواق». يسهل تمثيل الحب الرومانسي فنيًا لأنه يتمحور حول لحظات درامية — يلتقي المتحابان، تشتعل شرارة الحب بينهما، يفترقان خمسة عشر عامًا، وهو ما يُروى في خمس صفحات مكثفة في الرواية، ثم يجتمعان مجددًا، ويطوّق أحدهما الآخر بذراعيه، فيصبح كل شيء على ما يرام، وتنزل كلمة النهاية. في المقابل، يصعب تمثيل الحياة الزوجية فنيًا لأن جوهرها يتمثل في النمو عبر التفاصيل الصغيرة غير المرئية

للحياة اليومية، بينما ظاهرياً لا يحدث شيء. إن الحب الرومانسي مثل قائد الجيش الذي يعرف كيف ينتصر لكنه لا يعرف كيف يحكم بمجرد انتهاء المعركة. فعلى النقيض من الشخص الجمالي، الذي يعرف كيف «يقتل الوقت»، يبرع المتزوجون في إدارة الزمن دون قتله. تتمحور الحياة الزوجية حول الاستخدام الحكيم للزمن وإدارته، والإمسك بالمحراث لرعاية حقل حياتنا اليومية.

تُعاش الحياة الأخلاقية في خضم الواقع المتعثر والخشن. إن كلمة الواقع في اللغة الدنماركية Virkelighedens تأتي من نفس جذر الكلمة الألمانية Wirklichkeit، وهي تعني العالم الذي تتحقق فيه النتائج الفعلية. في كتاب آخر يحمل اسم «التكرار» نُشر في العام نفسه، يفرّق المؤلّف الذي حمل الاسم المستعار قسطنطين قسطنطيوس، بين «التذكُّر»، وهو «تكرار يعود بنا إلى الوراء» (كإعادة تأمل حدث ما في الماضي)، وبين «التكرار»، الذي هو «حركة تذكُّر تدفعنا إلى الأمام» (فهو يجمع الشيء في حركة أمامية). في حالة التذكُّر، يكون دور الواقع هو فقط توفير مناسبة تصلح للتأمل الجمالي، فهو يمنحنا متعةً مقتنصةً من الواقع مثل وردة مجفّفة يمكن الاستمتاع بها إلى الأبد في صورة قصيدة أو لوحة، أو يوميات، أو حلم يقظة. بالنسبة إلى الشخص الجمالي، فإن علاقة الحب، الحياة نفسها، دائماً منتهية، حتى قبل أن يتثنى لها أن تبدأ، بينما يوفر المحبوب «المناسبة» الملائمة للتفكير الجمالي الحالم. في المقابل، يدفعنا التكرار إلى التحرك إلى الأمام، فهو يُنتج ما يعاد تكراره بموجب تأثير هذا التكرار، بنفس الطريقة التي نحافظ بها على عهدٍ ما عبر تكراره كلّ يوم. فالزواج يُعقد في الزمن، وتتشكّل ملامحه على مرّ الزمن. في التكرار، الهدف موجود دوماً أمامنا، فهو الجائزة التي نريد الفوز بها. إن فكرة التكرار باعتباره حركةً في اتجاه المستقبل مأخوذة من مصادِر عدة مثل القديس بولس، الذي يُعتبر الإيمان صراعاً نفوز فيه، ومن نص «المعركة اليومية» للإيمان الموجود في كتاب القديس أوغسطينوس الذي يحمل اسم «الاعترافات»، ومن كتاب القس مارتن لوتر «لاهوت الصليب».

في الحياة الجمالية، التكرار محكومٌ عليه بالفشل. إذا لم تنسَ المرة الأولى قط، فلن يمكنك تكرارها أبداً! لا يمكن تكرار الحب الأول، بل يمكن تذكُّره فقط. لكن من وجهة نظر كيركجارد الأخلاقية، كل شيء يعتمد على إمكانية التكرار. في الحياة الأخلاقية، نقف دائماً في البداية بينما المستقبل أمامنا، وكلُّ يوم جديد يمثل تحدياً جديداً كي تقول «أجل، أقبل الزواج بك» مجدداً؛ لذا لا يتحقق معنى هذه الجملة فعلاً إلا في النهاية؛ فقط في

النهاية يمكننا القول إننا حافظنا على العهد أخيراً. يسير كيركجارد هنا في اتجاه مختلف عن أرسطو. بالنسبة إلى أرسطو، تتمثل الأخلاق في تأسيس «عادة» الفضيلة بدلاً من البدء من جديد في كل لحظة. تُسهّل «العادة» لدى أرسطو مهمة ممارسة الفضيلة، بينما يشدّد كيركجارد على صعوبة ممارسة التكرار. فالحب الزوجي «يشتمل على الحب الأول والإخلاص في نفس الوقت». تُحمّل كل رومانسية الحب الأول إلى الزواج، حيث يجري الحفاظ عليها، وتعميقها وتحويلها إلى إخلاص مدى الحياة.

بالنسبة إلى القاضي، لا يمتلك الشخص الجمالي ذاتاً، إذا كان امتلاك ذاتٍ يعني الالتزام المستمر للذات الوفية. تتذبذب حياة الشخص الجمالي بين سلسلة من اللحظات المتقطعة، المحكومة بمبدأ نسيان كل ما هو غير سارٍّ في الماضي، وتذكُّر المنع السابقة فقط، واختزال المستقبل إلى مصدر جديد للمهيات محتملة. يفتقر الشخص الجمالي إلى وحدة الوجود التي تتحقق عبر تحمّل مسؤولية الماضي وضمان التزام المرء بوعوده في المستقبل. ومثلما يصيغها كيركجارد، فإن الشيء الوحيد الذي يقلق منه الشخص الجمالي هو أن يعلّق ذيل معطفه في باب الواقع؛ أي إنه يهتم فقط بالتهرب من كل ما هو غير سارٍّ عبر تجنب أي التزام.

وفّر المفهوم الجديد «للذات»، الذي تَكشّف في كتاب «إما/أو»، الأساس الذي بنى عليه هايدجر مفهومه عن الذات الوجودية في كتابه المحوري «الكيونة والزمان». لا يمتلك الشخص الجمالي ذاتاً لأن حياته تفتقر إلى حسم الاختيار، الذي يرى كيركجارد أن عهد الزواج خيرٌ مثال له. ف «اللحظة»، وهو مصطلح يلعب دوراً محورياً في كتاب «الكيونة والزمان»، ليست مجرد شريحة من الزمن مجمّدة على سطح جَرّة إغريقية، بل هي لحظة الاختيار، أو لحظة الحقيقة، المشحونة بالالتزام المستمر بالعهد. في اللحظة، يتجمّع تيار الحياة المُبعَث ليصبح وحدةً واحدة. وفيما يُطلق عليه هايدجر «العزم الأصيل»، تتحمّل الذات مسئوليةً ماضيةا ومستقبليةا، مُلزمة نفسها بمسار الفعل ومتقبّلة تبعات هذه المسؤولية. إذن الذات هي وحدة، يجتمع فيها كل ما كان عليه المرء في الماضي، وكل ما ألزم نفسه به مستقبلاً في لحظة القرار. وبمصطلحات كيركجارد، تتقاطع الأبدية مع دنيوية الذات وتشحنها، وهو هنا لا يعني بالأبدية الحياة ما بعد الموت، بل يقصد ما يسميه بـ «الشرعية الأبدية» للذات، أي ثبات استمراريّتها كذاتٍ، وهو ما يشكّل بنية الإخلاص الأخلاقي.

سيتفق الشخص الجمالي مع كل هذا. لكن النقطة الأساسية، التي يركز عليها، هي تجنبُّ الجهود المضني لامتلاكِ ذاتٍ مستمرة من الأساس، والهروب من جميع المسؤوليات الثقيلة التي تتضمنها مثل هذه الحرية الملزمة. إنه يفضل امتلاك سيجارٍ على امتلاك ذات. يجادل القاضي بأن الفكر الأخلاقي (الزواج) لا يبطل الفكر الجمالي (الشهوة)، بل يبني سورَ أمان أخلاقياً حوله كي يزدهر في حديقة الحياة الزوجية بدلاً من أن يفنى في البراري. وسيردُّ الشخص الجمالي على هذه الحجة بالتأؤب. فهو لا يتبنَّى أيَّ وجهة نظر أخلاقية من الأساس، ولن تلقى حجة القاضي صدًى إلا لدى مَنْ يتبنَّى وجهة النظر الأخلاقية. كما يجادل القاضي بأن الأخلاقية أرقى من الجمالية، وهو ما سيوافق عليه الشخص الجمالي قطعاً، لكن الأخلاقيات هي ما يعارضها. لا يوجد أيُّ سببٍ أخلاقي يمكن أن يقنع يوهانس لأنه يرفض دخول مجال المنطق الأخلاقي نفسه. يرفض الشخص الجمالي أن يلعب لعبة الاختيار رفضاً باتاً، باستثناء اختياره ألا يختار. مثل بارتلي النساخ في القصة القصيرة لهرمان ملفيل، إن تفضيله الوحيد هو أنه لا يفضل. لذا يدرك القاضي، في لحظة حاسمة، أن مهمته الحقيقية لا تكمن في حثِّ الشخص الجمالي على اختيار شيء محدد، بل «اختيار أن يختار». وبمجرد انطلاق عجلة الاختيار، يثق القاضي أن ديناميات الضمير البروتستانتي ستقود الشخص الجمالي في طريقه نحو الخير وستبعده عن الشر. إن مهمة القاضي الأساسية هي إغراء الشخص الجمالي بأن يتبنَّى وجهة النظر الأخلاقية. في كتاب «إما/أو»، لا تتمثل البدائل في اختيار الحياة الجمالية مقابل الحياة الأخلاقية، بل في اختيار عدم الاختيار مطلقاً في مقابل الحياة القائمة على الاختيار.

تُتهم أخلاقيات كيركجارد، على نحوٍ خاطئ، بـ «القرارية»، من قِبَل مفكرين مثل الأسدير ماكنتاير^٢، وهو ما يعني أن العامل المحوري في اتخاذ القرارات هو كون الاختيار صادقاً ونابعاً من القلب بغض النظر عن محتوى هذا الاختيار. يأتي هذا الخلط بسبب عدم فهم المستوى الذي يتحدَّث عنه كيركجارد. لا يبحث كيركجارد عن معيارٍ ما نعتمد عليه لاتخاذ هذا القرار بدلاً من ذاك؛ في هذه النقطة، يعتقد كيركجارد أن المبادئ الأخلاقية المنغرسَة في ضميرنا والمتجسِّدة في نموذج المسيح سترشدنا إلى الطريق الصحيح. لكنه

See Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984) for a famous statement of this objection

يقدم وصفاً ملموساً للفرق بين حياة الاختيار وحياة عدم الاختيار، معوّلاً على الوصف للقيام بهذه المهمة الصعبة. ويحث كيركجارد الشخص الجمالي على أن يشارك في لعبة الأخلاق، وأن يشعر بالأهمية الأخلاقية للاختيار. ولكي يوقظ إدراكنا الأخلاقي، يقارن بين الحياة على المستوى الأخلاقي وبين المعاملة القاسية التي تلقّتها كورديليا. إنه يحاول إثارة وجهة النظر الأخلاقية عموماً وليس حثنا على اتخاذ مسار فعل معين دون غيره. نرى أملاً ضعيفاً في إقناع يوهانس، فهو يقاوم هجمات القاضي على الدوام. إذن ليكن ما يكون. فقدّرهُ لا يشكّل فارقاً. هو بلا مصير. إن يوهانس غير موجود من الأساس. فهو ليس إلا شخصية في عمل خيالي، مجرد تشخيص جمالي لفكرة الجمالية المجردة باعتبارها شكلاً من أشكال الحياة. نحن القراء من نوجد، وإدراكنا الأخلاقي لم يمت. نحن الذين نتأثر بهذه الصور، عندما نشاهد فظاعة المذهب الجمالي الصرف متجسداً على نحو صارخ في يوهانس.

يتكشف التحول الأخير في هذا الجدل الوجودي المطروح في كتاب «إما/أو»، عبر نص «الإنذار الأخير»، وهي خطبة أرسلت إلى القاضي من قبل صديق قسّ يخدم في شبه جزيرة يوتلاند، حيث الأراضي القاحلة بالساحل الشمالي. في «الجدل الوجودي»، ينشأ شكل حياتي فقط لينهار تحت ضغوط صراعاته الداخلية، التي تمرّقه، وهو ما ينقلنا إلى مرحلة حياتية أرقى. وتمثّل الخطبة تأملاً لفكرة أنه أمام الله لا أحد على صواب. فالخطبة تقول إن محكمة الله ليست مكاناً كي يُثبت المرء فيها أنه على صواب. والجدل بأن «المرء يفعل قدر ما يستطيع أن يفعل» لن يجدي نفعاً أمام الله. ألم تنظر داخلك، شاعراً بدوار القلق عندما أدركت كم أنت قادرٌ على ارتكاب الشر؟ من الأفضل الاعتراف بأنك مخطئ، وهو ما يعني أن تبدأ من جديد في كل لحظة، عاقداً العزم على فعل الأمور بطريقة أفضل. من الأفضل أن تدخل في علاقة مع معيارٍ لا نهائي، وأن تتبنّى وجهة نظر مطلقة، بدلاً من التصميم على أنك حتى لو لم تكن على صواب دائماً، فأنت على الأقل أفضل من بعضهم، وهو ما يعني أن تظل متبنياً وجهة نظر محدودة ونسبية. يُنهي القس خطبته بقوله إنك يجب أن تتبنّى هذه الفكرة «لأن الحقيقة بالنسبة إليك هي فقط الحقيقة القادرة على التنوير».

مرّر القاضي هذه الرسالة إلى الشخص الجمالي لتنويره، لكن الحقيقة هي أن «الإنذار الأخير» موجه إلى القاضي نفسه: أمام الله، حتى القاضي، الذي اعتاد أن يكون على صواب، مخطئ. أمام الله، تُعد الأخلاق تفاخراً. هناك وجهة نظر أعلى من وجهة النظر الأخلاقية،

وهي مطلقة وغير مشروطة أكثر منها. ما دام المرء ضمن إطار أخلاقي مرجعي، من المغربي أن نستنتج أننا أتممنا مهمتنا، وأننا على صواب. إذن، هل يمكن أن تشكّل الأخلاق إغراءً فعلاً؟ هل يمكن أن تغرينا الأخلاق بعيداً عن العلاقة المطلقة غير المشروطة مع الله عبر استمالتنا إلى الافتخار بأنفسنا؟ هل يمكن أن تتحوّل الأخلاق لتصبح علاقةً مع العام، مع «الإلهي» بالمفهوم اليوناني، بينما المطلوب هو الدخول في علاقة شخصية مع الله؟ تكشف الخطبة «اليأس» المتأصل في المذهب الأخلاقي، والهوة التي يحدثها في الوجود، بنفس الطريقة التي تكشف بها «يوميات مُغوي» اليأس المتأصل في المذهب الجمالي. تحذّرنا الخطبة من خطورة أن نعدّ الحياة الأخلاقية شكلاً حياتياً مكتفياً بذاته ووجهة نظر نهائية. عبر تبني وجهة النظر الأخلاقية على الدوام، تُحرم الذات من وجهة النظر المطلقة، وتقبل بمعيار أقلّ من قداسة الله المطلقة.

يمكننا أن نرى الآن الحركة الجدلية للكتاب، والطريقة التي تنشأ بها وجهة نظر معينة فقط لتتأثر بتأثير من صراعاتها الداخلية. يحاول القاضي أن يقود الشخص الجمالي خارج عزلة حب النفس إلى مجتمع تصبح فيه الحقيقة مفهوماً عاماً لدى كل البشر، لكن خطبة القس تدفع القاضي، والقارئ معه، ببطء صوب استثناء ديني لما هو عام، وهو ما سيكون موضوع كتاب كيركجارد التالي الذي يحمل اسم «خوف ورعدة». في ملاحظة، لا يمكن إغفال أثرها المحزن وأهميتها في سيرة كيركجارد الذاتية، يقول القاضي إنه يعتقد بإمكانية إعفاء المرء من الزواج أو حتى إثناؤه عن فعلٍ هذا في حالة واحدة فقط: عندما تكون حياته الداخلية معقّدة للغاية إلى درجة لا يمكن الكشف عنها. فهذه الحياة الداخلية السريّة ستسمّ الزواج، فإن زوجته لن تفهمه أبداً، وحتى إذا فهمته، فستتأثر بقلقه، ولن تكون سعيدة أبداً.

قال كيركجارد، على لسان يوهانس كليماكوس، ذات مرة ساخراً إنه لا يتمتع بمهارة الفلسفة. لكن هذا التصريح ساخر للغاية ويقلّل من حقيقة الأمر، ذلك لأن ما نجده في خطابات القاضي المرسلة إلى الشخص الجمالي يمثل تحوّلًا حقيقياً لنموذج فهم الذات الإنسانية. فبدلاً من تبني وجهة النظر الميتافيزيقية التقليدية عن الذات باعتبارها مادة، أو روحاً، أو جوهرًا أو طبيعةً ما، يقدّم لنا كيركجارد الذات بوصفها نصّاً محاكاً من نسيج الحرية، باعتبارها نسيجاً من الاختيارات. بدلاً من تصوّر الإنسان باعتباره مدمجاً بأمان ضمن نظام جوهري أو ضمن النظام الهرمي للوجود، أو بصفته خاضعاً لضروريات قوانين الطبيعة، يقول كيركجارد إننا ما نفعله. فالذات ليست مادةً دائمة وثابتة، بل

هي مهمة يجب تحقيقها كلياً بوصفها تجربة بشرية استثنائية للعيش في الزمن. الذات هي مهمة قد ننجح أو نفشل في تحقيقها، وهذا أساس تمييز هايدجر بين «الأصالة» و«الزيف»، الذي يحل محلّ تصنيفات أقدم مثل «الطبيعي» و«المصطنع»، أو حتى «الخير» و«الشر». تنشأ «الذات» بصفقتها «فئة» مختلفة تماماً، فئة للحرية، فلم يُعد يُنظر إليها كشيء، مهما تميّز هذا الشيء، حتى وإن وصل الأمر إلى حدّ وصفه كشيء عاقل، أو روحاني، أو «شيء مفكر»، بحسب وصف ديكرت. فالذات هي شكلٌ من أشكال الحرية، وليست شيئاً ما.

فتحت الثورة المفاهيمية، التي دشّنها كيركجارد، الباب أمام «المذهب الوجودي». فعندما قال هايدجر عن الذات «إن «جوهرها» يكمن في الوجود»، وعندما كتب سارتر أنه في الإنسان «الوجود يسبق الجوهر» بمعنى أن «ماهيتنا» أو «شخصيتنا» هي نتيجة اختياراتنا في الحياة، فهما يتحدثان بصفتهما ورثة كيركجارد. ويُعد هذا اكتشافاً مثيراً للقلق بالنسبة إلى العديد من المفكرين، ذلك لأنه يزيح المبادئ الراسخة التي تطرحها مفاهيم مثل «الجوهر» و«الطبيعة»، ويمنح البشر قوةً ليجعلوا من أنفسهم ما يتمنّونه. عند كيركجارد نفسه، فإن هذا التوجّه خاضع دوماً للمراجعة والتصحيح من قِبَل الله، لكن إذا أزلنا الله من الصورة، مثلما حدث في الوجودية الإلحادية لدى كامو وسارتر، يتغيّر كل شيء. يُفتح الباب حينها أمام ثورة وجودية ضد الله باسم الحرية.

تتحدّث الطفرة المفاهيمية المصاغة في هذا النص عن نفسها، بغضّ النظر عمّن وقّع باسمه عليه. نتذكر نصيحة المدعو «إيه إف» عندما قال إنه من الأفضل المشاركة في النقاش الدائر حول ما هو موجود بين طيات كتاب «إما/أو» بدلاً من الانغماس في محاولات تحديد اسم المؤلف الموضوع على الغلاف. أتى كتاب «إما/أو» إلى العالم «يتيمًا»، مثلما يقول أفلاطون عن الكتابات التي ينفي كُتّابها الحقيقيون صلتهم بها، وينسبونها إلى مؤلفين وهميين لا وجودَ لهم. ما الذي سيرشدنا إذن؟ مَنْ سيكون منارتنا؟ لقد تركنا بمفردنا، ويتعيّن علينا أن نقرّر بأنفسنا. في نهاية الأمر، فإن الحقيقة الوحيدة المهمة هي الحقيقة الحقيقية «بالنسبة إلينا».

الفصل الرابع

فارس الإيمان

أتساءل ما إذا كان أحد في جيلي قادرًا على القيام بالحركة الإيمانية؟ إذا أمرتُ (حتى لو كنت أملك قدرات الأبطال الملحميين التي أعجز عن الوصول إلى أبعد منها) بالقيام بهذه الرحلة الاستثنائية إلى جبل موريا، فأنا أعرف تمامًا ما كنت سأفعله. لم أكن لأصبح جبانًا إلى الدرجة التي تقعدني في المنزل، ولم أكن لأتراجع، أو أنحرف عن الطريق ... لكنني أعرف أيضًا ما كنت سأفعله. في اللحظة التي سأمتطي فيها حصاني، سأقول لنفسي: الآن أخسر كل شيء، الله يطلب إسحاق، سأضحى به، وسأضحى بكل سعادتي معه ... إن عزمي على القيام بهذه الخطوة قد يثبت شجاعتي بالمعنى الإنساني — لأن حبي لإسحاق بكامل روحي هو فرضية مهمة من دونها سيصبح كل ما أقوم به خطيئة — لكنني لم أكن لأحب إسحاق بنفس قدر حب إبراهيم له؛ لأنني عندئذ كنت سأراجع عن تنفيذ الأمر في اللحظة الأخيرة ... الأكثر من هذا ... فلو ردَّ إسحاق إليّ، لأصبحت في موقف غريب ... فما كان سهلًا على إبراهيم، سيكون صعبًا عليّ؛ وهو أن أفرح مجددًا بعودة إسحاق إليّ.

لكن ما الذي فعله إبراهيم؟ لم يصل مبكرًا أو متأخرًا. لقد امتطى حماره، وقاده بروية على امتداد الطريق. وظل مؤمنًا طوال هذه الرحلة؛ مؤمنًا بأن الله لن يطلب إسحاق لنفسه، غير أنه كان مستعدًا للتضحية به إذا ما طلب منه ذلك. لقد كان إيمانه مبنياً على التصديق في اللامعقول، لأن المنطق البشري ليس له مجال هنا، ولأنه كان من غير المعقول أن الله، بعد أن أمره بذبح ابنه، سيلغي طلبه هذا في اللحظة التالية. لقد صعد الجبل، وحتى في اللحظة التي لمع فيها السكين، ظل مؤمنًا بأن الله لن يطلب منه التضحية بإسحاق. لا شك

أنه فوجئ بالنتيجة، لكنه، عبر خضوعه الكامل، تمكّن من تلبية شرطه الأول (الثقة المطلقة)، ومن ثم استعاد إسحاق، بفرحة أكبر من المرة الأولى. دعونا نذهب إلى ما هو أبعد من هذا. لنفترض أن إبراهيم قد ضحى بإسحاق فعلاً. كان إبراهيم مؤمناً. لم يكن مؤمناً بأن الله سيباركه في حياة أخرى لاحقة بل إنه سيكون مباركاً هنا في هذه الحياة. يمكن أن يمنحه الله إسحاق جديداً، أو يعيد إسحاق الذي تمت التضحية به إلى الحياة مرة أخرى. لقد كان إيمانه مبنياً على التصديق في اللامعقول؛ لأن كل حسابات البشر لم تُعد تصلح منذ وقت طويل ... لكن حقيقة أن يكون المرء قادراً على التخلي عن فهمه وكل شيء آخر محدود معه (وهي طريقتنا المعتادة في إدراك العالم)، ليستعيد هذا الشيء المحدود ذاته بموجب إيمانه المبني على التصديق في اللامعقول، هو أمرٌ مربعب بالنسبة إليّ، لكن هذا لا يعني أنني أقول إن هذه الحقيقة في مرتبة متدنية، على النقيض من هذا، إنها المعجزة الوحيدة ... تلك هي القمة التي يقف عليها إبراهيم. إن المرحلة الأخيرة التي نعبرها، من وجهة نظره، هي مرحلة التسليم اللانهائي. لكنه، في واقع الأمر، يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ليصل إلى الإيمان ... أنا لا أفهم إبراهيم ... لا يقف جيلنا عند حد الإيمان، لا يقفون عند معجزة الإيمان، التي حوّلت المياه إلى خمر، بل يذهبون إلى ما هو أبعد من هذا، ليحولوا الخمر إلى مياه.

(كتاب «خوف ورعدة»، صفحة ٣٤-٣٧)^١

يمكن المجادلة بأن كتاب «خوف ورعدة» هو أكثر كتب كيركجارد شهرةً وإثارة للجدل. يقدّم لنا الكتاب، الذي يقل حجمه عن ١٢٥ صفحة في الترجمة الإنجليزية، المرحلة «الإيمانية»، وهي المرحلة الثالثة والأعلى بين مراحل الوجود الثلاث، عبر متابعة القصة المعروفة لنبي الله إبراهيم والأمر الإلهي الملزم تجاه إسحاق. بالنسبة إلى كيركجارد، فإن العبرة من هذه القصة هي أن القانون الأخلاقي خاضع لاستثناءات لأن الله، الذي وضع القانون الأخلاقي، قادر على إيقاف العمل بأي قانون إذا أراد ذلك. إن هذا الرأي خطيرٌ

^١ Kierkegaard's Writings, VI, Fear and Trembling and Repetition, trans. and ed. Howard .and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 34-7

للغاية، خاصة في الوقت الحالي، الذي تكتسحنا فيه موجة من العنف الديني ويهددنا أشخاص، يشعرون بأنهم مخلّون، بل مأمورون، بأن يقتلوا باسم الله. يبدو أن كتاب «خوف ورعدة» يحقق أسوأ مخاوف هؤلاء الذين تزعجهم وجهة نظر كيركجارد، التي تفيد بأن «الحقيقة هي الذاتية». هل يُعتَبَر شيءٌ ما حقيقياً ما دام لديك اقتناع عميق وشغوف بأنه حقيقي؟ أليس هذا هو تعريف التعصب؟ هذه هي تحديداً المشكلة التي يصارعها كل شخص يقرأ هذا النص. وبينما سأركز على هذه المشكلة، سأقدم أيضاً بنهاية هذا الفصل، وجهة نظرٍ جدليةً «ما بعد حدثية» مهمةً وبنّاءة، تطرح قراءة جاك دريدا لكتاب «خوف ورعدة».

يحمل مؤلف هذا النص الذي يحمل الاسم المستعار يوهانس دي سيلينتيو (يوحنا الصامت)، ويلمّح الاسم إلى الموقف العصي على الفهم والتعبير، الذي وجد إبراهيم نفسه فيه. لقد اختزل موقف إبراهيم في الصمت؛ فهو لا يستطيع أن يشرح للآخرين ما الذي يفعله لأنه لا يفهمه هو نفسه. وعندما يتحدّث يصبح كلامه ساخراً؛ عندما يسأله إسحاق أين الحَمَل الذي سيضحي به يجيب فقط بأن الله سيوفّره. وفي تناقض صارخ مع شخصية إبراهيم المصوّرة في الفصول السابقة من الإنجيل، لا يجادل إبراهيم مع الله، ولا يحاول أن يتفاوض معه. ويؤكّد دي سيلينتيو، باستخدام الاستعارة المستقاة من مجال الاقتصاد على امتداد الكتاب، أن معاصريه يبيعون الإيمان بخصوماتٍ بينما يزعمون أنهم قد تجاوزوا الإيمان باستخدام المعرفة الفلسفية. لذا، تكمن مهمة دي سيلينتيو في إظهار كيف أن الإيمان الحقيقي مكلف، وكيف أن إبراهيم قضى حياته كلّها محاولاً الوصول إلى الإيمان، فما بالك بتجاوزه. إن التكلفة الحقيقية للإيمان هي «الرعب الديني»، الخوف والارتعاد الذي تنطوي عليه مهمة إبراهيم المخيفة، التي تترك الفلاسفة الهيجليين؛ سماسرة المحدود، الذين يتعاملون فقط مع ما هو معقول، وبشري، وراسخ في هذا العالم. إن الصعود المتمهل إلى جبل موريا مشحون بالرعب. فإبراهيم معزول أمام الله، لا يجد من يشاركه في فهم أمر الله، ولا من يساعده في التفسير، وهو محروم من المجتمع البشري، واللغة البشرية.

إذا كان قد طُلب من إبراهيم التضحية بإسحاق، الذي أحبه أكثر من حياته نفسها، من أجل ضرورة مروعة لكن حتمية، لإنقاذ أمته مثلاً، بدلاً من كونه اختباراً أو «ابتلاء» من الله لا يخدم أيّ غرض إنساني، كان إبراهيم سيصبح بطلاً ملحماً، ليحتل مكانه في أعلى حدود الأخلاق والتفهم. في أفضل حالاته، يقول دي سيلينتيو إنه ربما كان يملك

هذه القدرات لكنه يتابع أنه يعجز «عن الوصول إلى أبعدَ منها» وهناك أمثلة على هؤلاء «الأبطال المحميين» في الأدب؛ أجاممنون، الذي ضحى بابنته إيفيجينيا لإنقاذ مدينته، وسقراط الذي دافع عن مبادئه وقيل حكم الإعدام الذي أقرته محكمة أثينا. هؤلاء رجال كانوا مستعدين للتضحية بكل شيء من أجل مدينتهم أو للدفاع عن مبدأ. إن حماية الأمم والمبادئ منطقية ومفهومة، لكن إبراهيم كان مطالباً بالتخلي عن هذا المنطق («حسابات البشر»). يجب عليه أن يضحي بإسحاق. هذه هي الحركة الأولى، وهي حركة التسليم اللانهائي، لكنه يقوم بعدها بحركة ثانية أعلى، وهي حركة الإيمان. إن سقراط وأجاممنون رجلا مبادئ، بلغا أقصى حدود المبادئ ببطولتهما الملحمية؛ إذ كانا على استعداد لخسارة كل شيء من أجل حماية المبدأ. لكن الإيمان هو حركة ثانية، متجاوزة لعمومية المبدأ:

إن الإيمان هو المفارقة القائمة على أساس أن الفرد الواحد هو في مرتبة أعلى من العام — لكن رجاءً لاحظ أن هذا يحدث بطريقة تجعل الحركة تكرر نفسها، فبعد أن كان جزءاً من العام، يعزل الفرد الواحد نفسه بصفته أعلى من العام. إذا لم يكن هذا هو الإيمان، فقد ضل إبراهيم ... لأنه إذا كانت المرحلة الأخلاقية من الوجود — التي نقصد بها الأخلاقيات الاجتماعية — هي أعلى مراحل الوجود، وإذا لم يتبق في المرء شيء غير قابل للقياس بطريقة لا تجعل هذا الشيء شراً ... فلا حاجة لنا إلى فئات أخرى بخلاف ما تطرحه الفلسفة اليونانية ... (٥٥).

من الناحية الأخلاقية، كان إبراهيم مستعداً لارتكاب جريمة قتل. ومن الناحية الأخلاقية، ينبغي أن يحب الأب ابنه أكثر من نفسه. ولذا، إن لم يكن إبراهيم بطلاً ملحماً، فهو قاتل؛ إلا إذا كان هناك فئة أخرى ينتمي إليها، وهي فئة المؤمنين. لم يشكَّ إبراهيم مطلقاً في وعد الله له بأنه سيكون أباً لأجيالٍ بعدد نجوم السماء. لاحظ أن الوعد يتعلق بهذه الحياة، نوع من الخلود الدنيوي في الزمن، ولا يتعلق بالحياة الآخرة، أو بحياة أبدية فعلاً. لقد وثق إبراهيم بالله: لن يتركه الله مطلقاً يمضي في فعله، أو أنه سيبدل إسحاق بابن آخر — كان إبراهيم وسارة يتجاوزان من العمر مائة عام — أو حتى بمفارقة أكبر، سيعيد الله إسحاق إلى الحياة بعد التضحية به. لم يفهم إبراهيم منطق الله، لكن «كان إيمانه مبنياً على التصديق في اللامعقول لأن كل حسابات البشر لم تعد تصلح منذ وقت طويل». الله قادر على فعل أي شيء، حتى وإن كانت هذه الأشياء

مستحيلة بالنسبة إلينا. قد يستطيع المرء، الذي يقع في مرتبة أقل من إيمان إبراهيم، أن يقوم بحركة التسليم اللانهائي، أن يتخلى عن المحدود، وأن يتخلى عن إرادته الخاصة من أجل اللانهائي، لتنفيذ إرادة الله. يمكن أن يفهم هذا الشخص أننا قد نضطر، أحياناً، إلى التضحية بالأبناء من أجل قضية ما، ويمكن أن يكون قادراً على التسليم بخسارة شيء محدود من أجل طاعة اللامحدود، وتسليماً لقانون الله. هذا ما كان يعنيه دي سيلينتيو بعبارة «فارس التسليم اللانهائي» (٤٢-٤٤)، شخص يذهب بشجاعة الفرسان إلى حد التخلي عن إرادته، لكنه يفعل هذا دون توقع تعويض خسارته مطلقاً. لكن إبراهيم هو نموذج لما يسميه دي سيلينتيو بـ «فارس الإيمان» (٣٨-٤١)، وهو ما يعني أن إبراهيم قد قام بحركة ثانية. كان لدى إبراهيم إيمان بأنه سيستعيد إسحاق، بمجرد تنفيذ أمر الله. سيفي الله بوعده وسيستعيد إبراهيم إسحاق فرحاً حتى بعد التضحية به. من ناحية أخرى، فإن فارس التسليم اللانهائي، الذي كان متأكداً من أنه قد خسر كل شيء، سيربكه هذا التحول غير المتوقع للأحداث. إن استعادة إسحاق هو «تكرار» أعلى مرتبة يتجاوز قدرات البشر، ويعتمد كلياً على قدرة الله. بالتأكيد، لا يجب أن يذهب المرء إلى النقيض الآخر، والتمثل في تبني نوع من «الإيمانية»، القائمة على الثقة بالله إلى درجة تجعلنا نأمن جانبه، وهو ما يقضي على شعورنا بالخوف والارتعاد أمام الله. كان الله يختبر إيمان إبراهيم، ولم يكن يلعب معه لعبة لاختبار كم هو قادر على المراهنة. لقد وثق إبراهيم بالله، ولم يكن يراهن ببساطة على أن الله سيتراجع أولاً عن موقفه في هذه اللعبة المحفوفة بالمخاطر. لأنه لو كان الأمر كذلك، لكنا سنتذكر إبراهيم لا باعتباره أبا الإيمان بل أبا المراهنة.

الآن، يمكننا رؤية حركات مراحل الوجود الثلاث. يشد الشخص الجمالي كل قواه للبقاء دون العام، حيث يكون حراً للتمتع بملذاته الشخصية، ومتملصاً من قبضة القانون العام. أما القاضي فهو يتبنى العام بخطى وثقة، ويرسخ قدميه مباشرة وسط الطبيعة الخشنة والمتقلبة للواقع والقانون. وأخيراً يحقق «فارس الإيمان» القفزة الإيمانية، ليدخل في عزلة العلاقة الشخصية مع الله، حيث تتوقف سلطة القوانين العامة. لا يواجه فارس الإيمان مغريات منافية للأخلاق، بل إن الأخلاق نفسها هي الإغراء. يواجه إبراهيم إغراء اللجوء إلى قانون «لا تقتل»، وهو ما كان سيعفيه من هذه المسؤولية المروعة. قال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط إن إبراهيم كان ملزماً أخلاقياً بأن يشك في حقيقة الصوت الذي تجرأ وطلب منه أن يقوم بفعل غير أخلاقي تماماً، زاعماً بأنه صوت الله.

لكن بالنسبة إلى كيركجارد، فهذا يعني أن تضعَ الإلهي العام قبل الله الشخصي؛ أن تضعَ الأخلاق قبل الله. إن الله الحي الأبدى يضع شروطه الخاصة ولا يخضع لشروط البشر. خضع إبراهيم لما يسميه دي سيلينتيو «التعطيل الغائي للأخلاق». فالفرد، بعد أن حُرِم من دعم الأخلاقي العام، يواجه الوجه المهيّب لله المتعالى.

لكن كيف هو شكل «فارس الإيمان» الذي يتحلّى بإيمان إبراهيم؟ ألن يكون الشخصية الأكثر استثنائية ورهبة، مثل معمداني في الصحراء يرتدي الخيش؟ يقول دي سيلينتيو إنه لن يكون كذلك. إذا ما صادفنا شخصاً كهذا، سنصيح ضاربين بكفينا متعجبين «يا إلهي، أهذا هو الرجل، أهذا حقاً هو الشخص المنشود، إنه يشبه محصل الضرائب!» (٣٩) لن يكون هناك شيء في مظهره الخارجي يفصح عن علاقته باللانهاي. قد يخطئه المرء باعتباره أيّ «روح عادية» يقف ليلاحظ أعمال بناء قيد التنفيذ بينما يسير في طريقه إلى البيت لتناول العشاء. إن الشيء المهم هو أنه «لا يفعل أيّ شيء مهما كان صغره إلا إذا كان إيمانه مبنياً على التصديق في اللامعقول». لقد تخلى عن كل مُتّع العالم: رغم أنه يستقبل هذه المُتّع بقلبٍ فرح، فهو قادر على العيش من دونها. إنه يتخلى عن كل الأشياء، لكنه يستعيدّها جميعاً «بتصديقه في اللامعقول». (٤٠) إن فارس الإيمان، لدى كيركجارد، هو نموذجٌ للقوة البروتستانتية وتجسيد مثالي للصراع الجدلي الذي يحاول الحفاظ عليه. لا يترك فارس الإيمان العالم ليترهب في دير، لكنه يحافظ على توازن مثالي بين المحدود واللامحدود، فهو في البيت، يعيش في الزمن، بينما يعرف أن بيته الحقيقي يكمن في الأبدية.^٢ إن انتباهه بالكامل منصبٌ نحو باطنه، وهو يحافظ على علاقة شخصية مع الله، بينما يعامل المحدود على أنه شيء يمنحه الله، وقد يأخذه الله في أي وقت، وهي وجهة النظر الموجودة في سفر أيوب، والتي يتناولها كتاب «التكرار»، الذي نُشر في نفس اليوم مع كتاب «خوف ورعدة». التكرار الديني هو تكرار يحدث بناءً

By having de Silentio describe a knight whose faith in God was not at odds with his marriage and his worldly duties, Kierkegaard admits to himself and to Regine that a true man of faith is so light of foot as to be able to marry and not miss a step, whereas he, Søren, pulled up lame. But the coded message to Regine is that he broke their engagement in the name of the right to be made an exception of by God. While his secrecy placed an obstacle to his marriage, it also held the key to his pursuit of his own personal mission, .to find the truth that is true for him

على التصديق في اللامعقول، فالمرء بكامل كيانه بين يدي الله، على النقيض من التكرار الجمالي، الذي يهدّده الإحباط (عند محاولة تكرار الحب الأول مثلاً)، وعلى النقيض أيضاً من التكرار الأخلاقي، الذي يعتمد على مدى قوة إرادتنا الواهية والآثمة. إن الإيمان ليس فقط أعلى مراتب التكرار بل هو التكرار الوحيد الحقيقي، وفحواه هو ما أسماه القديس بولس بالخلق الجديد، أو الكينونة الجديدة (كورنثوس ٢، ٥: ١٧).

في كتاب «خوف ورعدة»، نكتشف أول مؤشر على وجود مشكلة في مشروع كيركجارد، أول إشارة إلى أن قوة الأبدية يمكن أن تُبطل أهمية الزمن. فرغم تصويره البارع لفارس الإيمان، الذي يُعد نموذجاً للإيمان لدى كيركجارد، يمثل الكتاب جرس إنذار للمشكلات التي سنقابلها في الطريق. إنه كتاب مثير للقلق بقدر كونه عملاً عبقرياً. يظهر الكتاب، للوهلة الأولى، كأنه وصفةٌ للتعصب — حيث يُمتدح شخصٌ يقتل طفلاً بريئاً بوصفه بطل الإيمان. ربما كان في إمكان النازيين أن يدّعوا أنهم في مهمة إلهية لقتل اليهود، ولطالما ادّعى الإرهابيون الدينيون من كل الأديان — مسيحيون، ويهود، ومسلمون، وهندوس — بأنهم ينفذون أمر الله بقتل بعضهم بعضاً. إذا كان من الممكن أن يقتل شخصٌ طفلاً بريئاً، لم لا يقتل العديد من الأطفال، أو عرقاً بأكمله من الأشخاص الأبرياء؟ إن تناقض هذه الفكرة مع كل فهمٍ ومنطق إنساني ليست حجةً للاعتراض إذا كانت العلامة الفارقة للإيمان هي التصرف بناءً «على التصديق في اللامعقول»، والخروج من نطاق التواصل مع الآخرين والمعايير العامة.

يتوقع دي سيلينتيو هذا الاعتراض. إن النقطة المحورية من وجهة نظر دي سيلينتيو، هي أن هذه التضحية تمت بدافع الحب لا الكراهية، وأن إبراهيم أحبَّ إسحاق بكامل روحه، وهذه «فرضية مهمة» من دونها سيصبح كلُّ ما يقوم به خطيئة. كان على النازيين أن يحبوا اليهود بملء قلوبهم، وأن يفضلوا أن يضخّوا بحياتهم بدلاً من «التضحية» باليهود؛ وكان على الإرهابيين من كل الأطياف أن يحبوا ضحاياهم كما لو كانوا أطفالهم. ومع ذلك، في الحالات التي يحب فيها المرء فعلاً زوجته، أو طفله، أو جاره، لكنه يشعر بأمرٍ حقيقي من الله للتضحية بهم سينشأ لديه صراع أخلاقي. إن الموافقة على مثل هذه الحالات، أو حتى الثناء عليها، تجعل حجة كيركجارد ليست خاطئة فحسب بل خطيرة. في كتاب «خوف ورعدة»، نرى أولى علامات على مفهوم مشوّه للدين، ظهر في السنوات الأخيرة من حياة كيركجارد؛ حيث إن أوامر الله العليا باتت ساحقة إلى درجة تجعلها تبطل أهمية الحياة على الأرض تماماً. فبدلاً من الحفاظ على الصراع بين المحدود واللامحدود،

تنهار العلاقة الجدلية بينهما. إن خطأ كيركجارد في نهاية المطاف هو اعتقاده بأن الوجود المؤقت لا يتمتع بالجواهر أو الوسائل التي تمكّنه من الصمود أمام الأبدية إذا ما طلبت الأبدية طلباً غير مشروط، مثلما طلب الله من إبراهيم أمراً غير معقول.

في تفسير كتاب «خوف ورعدة»، ظهرت تساؤلات عن تعبير «التصديق في اللامعقول» الذي يستخدمه دي سيلينتيو في هذا المقتطف، وعما إذا كان اعتراض كيركجارد على «المنطق» الهيجلي دفعه إلى تبني لا عقلانية مطلقة. بالنسبة إلى هيجل، ما هو حقيقي فهو منطقي، وما هو منطقي فهو حقيقي؛ وما العالم إلا تكشف للمنطق الإلهي في الزمان والمكان. كان ردُّ كيركجارد على الهيجليين هو طرح نموذج مناقض بارز: إيمان إبراهيم، الذي تكمن عظمته في استعداده لفعل شيء غير مفهوم بالنسبة إلى المنطق البشري. إذا كان «اللامعقول» يعني ببساطة «معجزة» تتجاوز المنطق البشري؛ شيئاً يستطيع أن يقوم به الله القادر على كل شيء لكنه يتجاوز فهمنا، مثل أن يجعل سارة حبلًا مجددًا في سنٍّ متقدمة، فهذا شيء. أما الموافقة على أمرٍ إلهي بقتل طفل بريء فهو شيء مختلف تمامًا؛ إذ تبدو فكرة غير معقولة بدرجة أكبر، فهي لا تتجاوز المنطق وحسب، بل تتناقض تمامًا مع كل أشكال المنطق، (وتلك هي مشكلة كتاب «خوف ورعدة»). بالنسبة إلى القارئ المعاصر، فإن هذا المثال النموذجي لفعل الإيمان، أي قتل طفل بريء، يمثل ما يُطلق عليه دي سيلينتيو نفسه خرقاً «مروعاً» لحرمة القانون الأخلاقي، وهو ما يجعل مرتكب هذه الجريمة قاتلاً من وجهة النظر الأخلاقية. يعتقد دي سيلينتيو، أن الله، بكل قوّته وسرّه اللانهائي، قد يكون له منطق غير جلي لإصدار أمر الذبح، حتى في ظل جميع التحفظات السالف ذكرها. وبطاعتنا هذا الأمر، نصبح أبطال الإيمان. هذه هي التكلفة الباهظة للإيمان، التي يكون المرء مستعداً لدفعها فقط إذا كان مقتنعاً بأن الحياة في الزمن ليس لها أي حقوق مطلقة أمام أبدية الله.

كان يمكن أن يخفف كيركجارد من حدة الأزمة التي تطرحها قصة إبراهيم وإسحاق، إذا لم يرفض التفسيرات الإنجيلية التاريخية، والتي كانت لا تزال في مهدها، بوصفها خاضعة لرغبات عصر الفكر الهيجلي الليبرالي، وتحرم الإيمان من سماته المتطورة. من وجهة نظر تاريخية نقدية، تحدثت القصة في زمن يسبق نزول شريعة موسى «التوراة» عندما لم تكن التضحية بالابن الأول ممارسة غير شائعة. لم يكن إبراهيم ليشعر بالحاجة إلى البقاء صامتاً؛ كان من الممكن أن يفسّر تصرفه لمعاصريه، وكانوا سيفهمونه. وفقاً لسياقه التاريخي، كان إبراهيم ليصبح بطلاً أخلاقياً، مستعداً لتنفيذ ممارسة صعبة

لكنها مقبولة إلى حد كبير. في ذلك السياق، فإن الأمر غير الاعتيادي هو نهاية القصة، عندما منع الله حادثة التضحية، مما يشير إلى رفضه التضحية بطفل، وهو ما ترفضه الرواية اليهودية. لقد سرد دي سيلينتيو القصة عكسياً: كانت التضحية بإسحاق ستكون مفهومة بالنسبة إلى معاصري إبراهيم، بل إنهم كانوا سيُعجبون بفعله هذا؛ وتدخل الله لمنعه هو «المعجزة». لكن بالنسبة إلى كيركجارد، فإن هذا التفسير تفسيرٌ جبانٌ للتملص مما يطالبنا به الله.

استنتج بعض القراء أن موقف كيركجارد لا يمكن الدفاع عنه إلى درجة تجعلنا نلجأ إلى الحجة القائلة بأن هذا الرأي، في نهاية المطاف، ليس رأي كيركجارد نفسه، بل رأي المؤلف ذي الاسم المستعار. لقد صعد دي سيلينتيو على المسرح مؤدياً دوره كي يبين أن المرحلة الدينية من الوجود تنتهي أيضاً بياسٍ خاص بها شبيه بالياس الذي مُنيت به مرحلتا الوجود الجمالي والأخلاقي. إذا كان هذا صحيحاً، فهذا يعني أن مراحل الوجود الثلاث تنتهي بتناقضات، وأن سُلّم مراحل الوجود كله ينهار، وأن كامل الأعمال الموقّعة بأسماء مستعارة تعبر عن شكلٍ واضح من أشكال التشككية. غير أن يوميات كيركجارد والكتابات الموقّعة باسمه قبل عام ١٨٤٥ وبعده تؤكد أنه يتبنى شخصياً وجهات النظر التي يعرضها دي سيلينتيو. إن مشروع كيركجارد هو إظهار أن إيمان إبراهيم هو إيمان حقيقي، وليس يأساً. من وجهة نظره، إن اليأس الحقيقي هو الانزعاج من «الرعب الديني»، ورفض الشيء الرهيب الذي طلبه الله من إبراهيم بوصفه تكلفة باهظة. بالنسبة إلى كيركجارد، إن اليأس الوحيد الموجود في المرحلة الدينية من مراحل الوجود هو اليأس الصحي من الاستقلالية الأخلاقية للنظام البشري المكتفي بذاته، والذي ينصب نفسه فوق الله. وفقاً لهذا الفهم، يمكننا اعتبار «مراحل» كيركجارد طريقاً سريعاً يقضي إلى اليأس، مثل طريق الصليب، وأن الهدف منها هو الكشف عن فساد العالم الدنيوي المؤقت من أجل الحث على التحلي بثقة مطلقة في الطبيعة الأبدية، الثابتة، والمتعالية لله، وهو موضوع كتابه الديني الأخير («عن الطبيعة غير المتغيرة لله»، ١٨٥٥).

قدّم جاك دريدا قراءة أخرى مثمرة لكتاب «خوف ورعدة»؛ إذ إنه أضفى على مفهوم كيركجارد للاستثناء الديني معنى ما بعد حداثي. في كتابه «هدية الموت»، يجادل دريدا بأنه بدلاً من الدفاع عن استثناء ديني للأخلاق، يمكن دعم وجهة نظر كيركجارد بالدفاع عن الاستثناء باعتباره هو نفسه فئة أخلاقية. يمكن إعادة وصف الأخلاق بطريقة لا تختزل أي التزام أخلاقي إلى كونه مجرد تطبيق آلي لقانون عام، كأن اتخاذ الخيارات الأخلاقية

يشبه تشغيل برنامج كمبيوتر. باعتباره فئة ما بعد حدثية، يفترض التفرد ضمناً تميزاً وخصوصية كل كائن حي، وليس فقط الإنسان، وهو بذلك يمتد ليشمل الحيوانات والعالم الطبيعي. في نظرية ما بعد الحداثة، اتسعت فئة الاستثناء لدى كيركجارد متجاوزة مجالها الديني، أو ربما من الأفضل القول بأن فئته الدينية اكتسبت مدى أوسع وأهمية أكبر. فبفضل «تفرد» يوضع كل شيء في مجال جمالي، وأخلاقي، وديني متعالٍ، يستلزم احترامنا، إنه تعالٍ يكرم العالم الذي خلقه الله بدلاً من اعتباره مكاناً جعله الله قائماً، بنفس الطريقة التي تُسوّد بها الأم ثديها، كي يطمنا عن هذه الحياة من أجل الأبدية، مثلما يقول كيركجارد في بداية كتاب «خوف ورعدة» (٩-١١).

الفصل الخامس

الحقيقة هي الذاتية

عندما يُطرح سؤال عن الحقيقة بطريقة موضوعية، فإننا نفكر موضوعياً في الحقيقة باعتبارها شيئاً ينسب العارف نفسه إليه. في هذه الحالة، ما نفكر فيه ليس العلاقة بين الفرد والحقيقة، بل نتأمل الشيء الذي ينسب الفرد نفسه إليه باعتباره الحقيقة. فإذا كان ما ينسب نفسه إليه هو الحقيقة، يكون الفرد على حق. وعندما نطرح السؤال عن الحقيقة بطريقة ذاتية، فإننا نفكر في العلاقة بين الفرد والحقيقة بطريقة ذاتية. فإذا كان كيف هذه العلاقة حقيقياً، يصبح الفرد على حق حتى إذا كان ما ينسب نفسه إليه غير حقيقي ...

الآن، إذا كانت المعضلة في تحديد أي من الشخصين يمتلك قدرًا أكبر من الحقيقة ... ما إذا كانت الحقيقة تقف في صف الفرد الذي يسعى بطريقة موضوعية للوصول إلى الله الحق والوقوف على الحقيقة التقريبية لفكرة الله، أم بجانب الفرد المعني أبداً بأن تكون علاقته مع الله حقيقة مدفوعاً بشغف الاحتياج اللانهائي إليه؛ إن الإجابة عن هذا التساؤل جلية لأي شخص لم يفسده العلم والدراسة الأكاديمية. إذا دخل شخص، يعيش في قلب العالم المسيحي، إلى بيت الله، بيت الله الحق، مستعيناً بمعارفه حول الفكرة الحقيقية لوجود الله، وبدأ يصلي لكنه يصلي بغير صدق، وإذا كان هناك شخص يعيش في أرض الوثنية لكنه يصلي بكامل شغف اللانهائية رغم أن عينيه متعلقتان بصورة وثن، فأَي الشخصين يمتلك قدرًا أكبر من الحقيقة؟ أحدهما يصلي بحق لله رغم أنه يعبد وثناً، والآخر يصلي بغير حق لله الحق وهو بذلك، في حقيقة الأمر، يعبد وثناً ...

عندما تكون الذاتية هي الحقيقة، فلا بد أن يتضمن تعريف الحقيقة أيضاً تعبيراً مناقضاً للموضوعية، لتكون علامةً تذكّرنا بمفترق الطرق أماناً، ولتشير، في نفس الوقت، إلى مرونة عالمنا الباطني. ها هو ذا تعريفٌ للحقيقة: إن التمسك بالشك الموضوعي عبر الانتساب إليه بأقصى درجات الشغف الباطني هو الحقيقة، بل هو أعلى مراتب الحقيقة التي يمكن أن يختبرها أي إنسان. تتعطل المعرفة الموضوعية في اللحظة التي ينحرف فيها الطريق (عندما يصبح الاختيار غير ممكن بطريقة موضوعية لأنه ذاتي بالأساس). لم يعد أمام الفرد، بشكلٍ موضوعي، سوى الشك، لكن هذا تحديداً هو ما يعمّق شغفه اللانهائي بعالمه الباطني، والحقيقة تحديداً هي تلك المغامرة الجريئة التي يختار فيها الفرد الشك الموضوعي مستعيناً بشغف اللانهائية ...

لكن تعريف الحقيقة المذكور أعلاه هو إعادة صياغة لمفهوم الإيمان. فلا إيمان دون مخاطرة. الإيمان هو التناقض بين الشغف اللانهائي بعالمنا الباطني والشك الموضوعي. لا أكون مؤمناً، إذا كنت قادراً على فهم الله بطريقة موضوعية؛ لكن لأنني لا أستطيع فعل هذا، فلا بد أنني مؤمن. وإذا كنت أريد أن أحافظ على إيماني، فلا بد أن أحرص على مواصلة التمسك بالشك الموضوعي؛ إنني، وإن كنت في أعماق بحار الشك الموضوعي، ما زلتُ مؤمناً.

(كتاب «ملحق ختامي غير علمي»)^١

يوضح هذا المقتطف، المأخوذ من كتاب «ملحق ختامي غير علمي للشذرات الفلسفية» (١٨٤٥)، «الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليّ» (المذكورة في كتاب «أوراق ويوميات» كيليلاجي عام ١٨٣٥) بوصفها نظريةً فلسفية. تمثل فكرة أن «الحقيقة هي الذاتية» حجر الأساس النظري لأفكار كيركجارد. ويُعدُّ الهدف من هذا النقاش هو توضيح أن المسيحية هي طريقة يُكوّن المرء بها ذاته، شيء يُعاش، لا نظرية مطروحة للنقاش من قِبَل الفلاسفة. في نهاية هذا الكتاب، يكشف كيركجارد عن نفسه، ويعلن أنه صاحب هذا المنتج. فقد

Kierkegaard's Writings, XII, Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments,' trans. and ed. Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 199, 201, 203-04

اعترف بأنه صاحب هذه الأسماء المستعارة، وهو بذلك مؤلف هذه الكتب بالمعنى القانوني والأدبي. مدفوعاً بنية الانضمام إلى أبرشية في مكانٍ ناءٍ بالبلاد، لم يتبقَّ أمام كيركجارد سوى أن يكون مسيحياً حقاً.

لكن هذا الكتاب يُعد كبيراً بالنسبة إلى كونه مجرد ملحق، والنظرية الموجودة به، التي تقول بأن المسيحية ليست نظرية، طويلة للغاية ومزودة بوفرة من العبارات المكتوبة بخطٍّ مائل لتأكيد المعنى، والتي تسخر بلا هوادة من ثروة الميتافيزيقا الألمانية. هل يُعد هذا الكتاب حيلة؟ إن كتاب «ملحق ختامي غير علمي» أكبر حجماً من كتاب «شذرات فلسفية» بثلاثة أضعاف، رغم أن الأول من المفترض أن يكون مجرد ملحقٍ للآخر. وبالنسبة إلى كونه «ملحقاً غير علمي»، يُعد الكتاب علمياً للغاية، وصياغته تحاكي البنية الكتابية الألمانية، فهو يبدو نوعاً ما مثل «النظم المنطقية» التي يعاينها. فهل الكتاب مزحة للسخرية من الميتافيزيقا الألمانية؟ إذا كان كليماكوس، الذي نصب نفسه في دور الساخر، قد نجح في مهمته، فهذا يعني أنه فشل؛ وإذا كان على صواب، فستكون نظريته عن الحقيقة الذاتية حقيقية بشكلٍ موضوعي. كيف يُفترض إذن أن نقرأ هذا الكتاب؟

كي نقرأ هذا الكتاب، يجب أولاً أن نقرأ كتاب «شذرات فلسفية»، الذي طرح فيه كليماكوس معضلةً ما إذا كانت «سعادتنا الأبدية» (حياتنا في الجنة بعد الموت)، يمكن أن تعتمد على لحظة تاريخية ما (ما إذا كانت سعادتنا تعتمد على شيءٍ ما حدث في التاريخ البشري). إن الفلسفة، منذ سقراط حتى هيجل، قائمةٌ على افتراضٍ رئيسي وهو أن الحقيقة أبدية، وأن الفيلسوف، مثلما يقول كليماكوس، «في الحقيقة»، وأن مهمة الفلسفة هي استخراج هذه الحقيقة الأبدية، المغروسة منذ البداية في روح الفيلسوف. يمكن رؤية ما يقوله كليماكوس في نظرية أفلاطون عن التذكُّر. يرى أفلاطون أن الروح تمتلك بالفعل الحقيقة، التي عرفتْها في حياةٍ سابقة عاشتها قبل أن تولد في هذا العالم، عندما كانت تعيش في الأبدية بين الأشكال الثابتة. عندما نُولد، تسقط أرواحنا من العالم الأعلى لتسكن داخل أجسادنا، وهذا التجسُّد يُنسي الروحَ ما تعلَّمت. وفقاً لهذه النظرية، فإن اكتساب المعرفة خلال رحلة حياتنا في الزمن يعني تذكُّر ما تعرفه الروح بالفعل، أو ما تعلَّمت في وجودٍ سابق. وبالنسبة إلى يوهانس كليماكوس، فإن الفلسفة منذ أفلاطون طرحت نفس الفرضية بطريقةٍ أو بأخرى؛ وهي أن العقل البشري يمتلك الحقيقة بالفعل، وأنه في حاجةٍ فقط إلى أن ينظر داخله كي يجدها. فالحقيقة الثابتة والأبدية باطنية، تمتلكها الروح بالفعل.

لكن دعونا نعكس هذه الفرضية: هل نفترض أن الفيلسوف لا يمتلك الحقيقة، وأنه في حاجة إلى أن يُمنح هذه الحقيقة؟ هل نفترض أن النظام البشري بأكمله معوجٌ داخلياً أو مصاب، وأن إصلاحه لا يمكن أن يحدث إلا من خارجه، عبر زيارة قوة عليا له؟ نفترض أن «التلميذ»، (الإنسان) «لا يمتلك الحقيقة»، أي إنه محروم من الحقيقة الأبدية. هل نفترض أن العقل البشري في حاجة إلى مساعدة، ويحتاج إلى «معلم» يمنحه الحقيقة، التي لا يمتلكها العقل ولا يستطيع أن يمنحها لنفسه؟ بدلاً من وجود معلم مثل سقراط الذي أخرج الحقيقة الأبدية بلطفٍ من دواخلنا — لقد قال سقراط عن نفسه إنه «كالقابلة» يخرج الحقيقة من تلاميذه عبر طرح الأسئلة الصحيحة عليهم — هل نفترض أننا نحتاج إلى معلم يهبنا هذه الحقيقة بشكلٍ سلطوي («لقد سمعت كذا ... لكنني أقول لك كذا ...»)? إن الحقيقة، مثلما قال أفلاطون وغيره من الفلاسفة، أبديةٌ ومصيرنا الأبدي يعتمد عليها. لكن بما أننا، نحن الذين نعيش في الزمن، لا نمتلك هذه الحقيقة، ولا نستطيع أن نرقى بأنفسنا إلى الأبدي بمجهودنا الشخصي، يصبح السؤال هو: هل يمكن أن تأتينا هذه الحقيقة من خارجنا؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، كيف تتواضع الحقيقة الأبدية، لتهبط إلينا، وتحل في الزمن؟

باختصار، يطرح كتاب «شذرات فلسفية» تساؤلاً وهو: «هل يمكن أن تنطلق سعادتنا الأبدية من نقطة تاريخية ما؟» وهو السؤال، الذي يجيب عنه كتاب «ملحق ختامي غير علمي». ويطرح كتاب «شذرات فلسفية» بديلاً إنجيلياً لفرضية أفلاطون. فبدلاً من افتراض امتلاك الروح للحقيقة، يفترض الإنجيل أن الطبيعة البشرية قد أفسدتها الخطيئة الأولى «اللاحقيقة». وبناءً على هذا، يصف الكتاب كيف أن الخطيئة الأولى، وعلاجها، المسيح، المفوض الرسمي بشفاء الروح الإنسانية، ومعلم الحقيقة، قد أتيا إلى العالم. في كتاب «شذرات فلسفية»، لا يُسمَّى كليماكوس الأشياء بأسمائها، بل يتركها في صورة مجردة. أما في كتاب «ملحق ختامي»، فهو يسمي الأشياء، ويقول لنا بشكلٍ مباشر: إن المسيحية هي الإجابة عن التساؤل بشأن سعادتنا الأبدية. لكن المشكلة أن بعض التطورات قد حدثت في الفترة ما بين حياة المسيح وموته على الأرض، والجيل الحالي للمسيحية الأوروبية. بمرور الوقت، وقعت المسيحية ضحيةً «لسوء الفهم»، ونتج عن هذا بحلول القرن التاسع عشر، وهو العصر الذي كانت تسوده تكهانات الميتافيزيقا الألمانية، أن المسيحية فُهمت — خطأً — على أنها حقيقة موضوعية لا ذاتية، بوصفها نظريةً تكنية بدلاً من كونها نداءً لتغيير حياتنا وجودياً. كان يجب تصحيح هذا الفهم الخاطيء، وهو ما تطلّب أكثر من ٦٠٠ صفحة في كتاب «ملحق ختامي» لإتمام هذه المهمة.

يقصد كليماكوس بتعبير «السعادة الأبدية» الحياة بعد الموت، الحياة الأبدية مع الله في الجنة، الأبدية في أقوى وأكمل معانيها، بينما كان إبراهيم وأيوب معنيين بإرث دنيوي، وهو استمرار أثرهما عبر نسلهما. لكن السعادة الأبدية، نوع الحقيقة الذي تعد به المسيحية، لا يمكن أن يكون حقيقة «موضوعية»؛ لأن الحياة تتطلب نتائج أسرع وأكثر قابلية للاستخدام مما هو متاح في نطاق الموضوعية. إن المسيحية ديانة تاريخية، قائمة على حياة المسيح وموته، لكن ما من أحدٍ سيعيش طويلاً بما فيه الكفاية كي يرى نتائج تحقيق تاريخي موضوعي؛ «البحث عن عيسى التاريخي». عند الموت، يحتاج الفرد إلى طمأنينة بشأن المعنى الذي يحمله المسيح للحياة الإنسانية، وهو معنى أكبر مما تطرحه نتائج البحث الأكاديمي. على فراش الموت، لن يكون لدينا الوقت ولا الرغبة في تأمل الدوريات التي تحمل أحدث الفرضيات الأكاديمية بشأن عيسى التاريخي أو منشأ الكون. وإذا كانت المسيحية حقيقة تاريخية، فلا يمكن استنباط أي نتيجة تاريخية بشأنها عبر الجدل التكهني أو الميتافيزيقي (مثلما يفعل هيجل)، ولن تسفر الحقيقة الأبدية عن أي حقيقة تاريخية واحدة، تماماً مثل أن تعريف المثلث، لن يخبرنا مطلقاً عما إذا كان هناك أي أشياء مثلثة حقيقة في العالم. باختصار، إذا كانت المسيحية هي الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليّ، الحقيقة التي أستطيع أن أعيش وأموت من أجلها، فإنني لن أعيش وقتاً طويلاً بما فيه الكفاية كي تظهر نتائج التفكير الموضوعي. إن المسيحية، إذا كانت حقيقية على الإطلاق، هي حقيقة «ذاتية». لكن ما معنى هذا؟

في الحقيقة الموضوعية، ينصبُّ الاهتمام على المحتوى الموضوعي لما تقوله (وهو ما يقول عنه كليماكوس «ماذا»)؛ لذلك إذا أصبتُ في المحتوى الموضوعي ($2 + 3 = 5$)، فأنت على حقٍّ بغض النظر عما إذا كنت في حياتك الشخصية شريراً أو مصلحاً. فلا يوجد ما يمنع رياضياً شهيراً من أن يكون نذلاً. هنا، الذات الوجودية هي عنصرٌ غير جوهري، وتظلُّ مُشاهدًا لا مبالياً. لكن في الحقيقة الذاتية — أو «الوجودية» — ينصبُّ الاهتمام على ما يسميه كليماكوس «كيف»؛ الطريقة التي يعيش بها الفرد، الحياة و«الوجود» الفعلي للفرد. هنا، عندما تكون «الحقيقة ذاتية»، يكون الفرد محوراً جوهرياً في علاقته مع الحقيقة، ومشاركاً فيها بشغف. في هذه الحالة، حتى إذا كان ما يقال حقيقياً بشكلٍ موضوعي مثل «إن الله محبة»، إن لم تتحوَّل ذاتك بفعل هذه الحقيقة، إذا لم يكن في قلبك حب، فأنت لا تمتلك هذه الحقيقة. إن الوثني الذي يعبد صنماً بقلبٍ عامر بالحب في مرتبةٍ متقدمة على عالم الدين المسيحي القادر على شرح طبيعة الحب الإلهي ببلاغة لكنه

فاسدٌ أخلاقياً في حياته الشخصية. الفرق بين الحالتين هو أن يكون لديك فكرة عن «الله الحقيقي»، وأن يكون لديك «علاقة حقيقية مع الله». هنا، كيف العلاقة هي كل شيء. إن تعريف كليماكوس للحقيقة الذاتية هو نسخة مُقنَّعة من تعريف الإيمان (فحوى الأشياء غير المرئية) الذي يميزه إلى نوعين. مثلما يذكر لنا أفلاطون في كتابه «دفاع سقراط»، و«فيدون»، ذهب سقراط إلى الموت متحلياً بهدوء خارجي، وشغفٍ داخلي. كان يمكن لسقراط أن يهرب من السجن بسهولة، لكنه اختار عدم كسر قوانين أثينا، وقضى أيامه الأخيرة يخاطب أصدقاءه عن خلود الروح. لقد كان غير متيقن موضوعياً مما إذا كانت هناك حياة بعد الموت، لكنه كان على يقين في داخله من أن المرء، الذي يحاول بجدية أن يعيش حياةً عادلة، ينبغي ألا يهاب الموت. يمكن أن نسمي هذه القناعة بالإيمان الطبيعي المنغرس في مستوى الوجود البشري. إن إيمان سقراط هو نموذج وثني لإيمان آخر، يحدث في مستوى أعلى من المستوى البشري العام، وهو يعتمد على درجة من عدم اليقين تصل إلى حد «التناقض». يقصد كيركجارد بهذا أن «الأبدي» (الله) قد حلَّ في الزمن (أصبح إنساناً) عبر المفارقة المطلقة لحادثة التجسُّد. إن الخلود، في المقابل، هو أمرٌ غير يقيني لكن يمكن فهمه؛ فهو ليس تناقضاً مطلقاً. حتى إيمان إبراهيم وأيوب بامتلاك إرثٍ دنيوي ليس سوى نموذج أولي للتناقض؛ فهما أبوا الإيمان، لكنَّ إيمانهما يذبل أمام التناقض الذي يتبنَّاه الإيمان المسيحي.

لا يرى كليماكوس فكرة الله-الإنسان باعتبارها تناقضاً منطقياً، مثل أن نقول دائرة مربعة؛ فهي ليست «كلاماً فارغاً» (٥٦٨). ينتمي هذا التناقض إلى نظام أخلاقي-ديني، لا إلى نظام منطقي؛ الأمر أشبه بما يسميه القديس بولس بحجر العثرة (كورنثوس ١، ٢٣: ١) أو التجديف، وهو ما يعدُّه كليماكوس صادماً أكثر من الأمر بذبح ابن إبراهيم. إنه «لصدام» مخدِّر للعقل أن هذا الإنسان، الذي يتمتع بوظائف جسدية متواضعة لا تُذكر، هو الأبدي، والعلي، والله القدير. تعتمد المسيحية، التي يحدثنا عنها كليماكوس، على المفاهيم العليا للعقيدة النيقية «الله الحق، والإنسان الحق».

لَمْ يَخْتَرِ الله طريقةً أبسط وأقل تناقضاً كي يكشف بها عن نفسه؟ لأنه أراد تحديداً أن يدحض الفلاسفة التكهنيين، وأن يعرقل هؤلاء الذين سيحوِّلون المسيحية إلى نظرية أخرى. تحديداً، كي يمنع سوء الفهم، الذي أصاب المسيحية في عصر النظريات، والذي حوّل خمر المسيحية إلى مياه الحقيقة الموضوعية برعاية الميتافيزيقيين الألمان. إن المسيحية هي شيء نفعه لا أحجية فلسفية. لا تتحقق المسيحية بتأكيد شخصٍ ما لفرضية

عقائدية، بل عندما يفعل شيئاً ما. إنها سبيلٌ نسير فيه، لا فرضية نحاول إثباتها. إن وصف التناقض المسيحي بـ «اللامعقول» ليس مصطلحاً تقنياً في المنطق، بل هو فُرْاعة هدفها الأساسي إبقاء الفلاسفة بعيداً. من حيث المبدأ، يمكن فهم مسألة التجسّد، والدليل على ذلك أن الله بالتأكيد يفهمها، لكن كليماكوس لا يستطيع فهمها. كما أننا لا يمكننا فهمها، والأكثر من هذا، أنه لا يعنينا في الوقت الحالي أن نفهم بل أن نفعل، أن «نتبنّى» هذه الحقيقة، وأن نجسّدها في حياتنا.

يسعى كليماكوس إلى مفارقة الصراعات التي تؤدي إلى هذا التناقض أو المفارقة، أو إلى حالة اللايقين الموضوعي، إلى أقصى درجة ممكنة. فهو يريد أن يوجج الصراع بين اللايقين الموضوعي والشغف الذاتي، ليصل به إلى أعلى درجات الذاتية، والحقيقة الوجودية، و«الباطنية». وتمثّل أعلى درجات الباطنية قمة الإيمان الديني. فإذا كانت الحياة الجمالية قائمة على المتعة، وإذا كانت الحياة الأخلاقية كفاً باطنياً نشطاً من أجل انتصار الأخلاق، يقترح كليماكوس أن النطاق الديني للوجود قائم على التعاطف والشفقة، أو على المعاناة التي نشعر بها في أعماق درجات الارتداد إلى الباطن. هناك درجتان لهذه المعاناة الداخلية، تشكّلان نوعين من التدين — ويطلق عليهما التدين «أ» والتدين «ب» — ويُعد هذا تصاعداً ختامياً للمؤلّفات المكتوبة بأسماء مستعارة.

في «التدين أ»، يحافظ الفرد الموجود على «علاقة مطّقة مع المطلق»، وهو ما يعني أنه يدخل في علاقة ارتباط غير مشروطة مع ما هو مهم دون شرط، بينما يحرّر قلبه من التعلّق بأي هدف نسبي، أو أي شيء يشكّل أهميةً نسبية أو مشروطة. في نظام الرهبنة بالقرون الوسطى، على سبيل المثال، كان الرجال والنساء يكرّسون حياتهم بالكامل لخدمة الله، مُنحّين جانباً كلّ مُتّع الحياة الدنيوية المؤقّته. لكن الرهبنة هي مرحلة أدنى من نموذج «التدين أ» لأنها تدلّ على الإيمان خارجياً أكثر منه باطنياً. أما الشكل الأعلى من التدين فنجدّه في باطنية فارس الإيمان. فالأخير يبدو من الخارج في صورة الشخص المتزوج السعيد في حياته، ولكنه يحجّب انفصاله الداخلي الصارم عن كلّ ما هو محدود بمسحة من خفة الظل. إن مثل هذا الانفصال نوعٌ من ممارسة المعاناة. ولا يقصد كليماكوس بالمعاناة المصائب «العرضية»، مثل أن يصاب بظهور بضرٍ ما، وهو أمرٌ قد يعانيه شخصٌ ما وقد لا يعانيه. لكنه يقصد المعاناة «الجوهرية»، التي هي ضرورية ولا يمكن تجنبها. تحدث هذه المعاناة حتى في ظل غياب الشدائد والمحن الخارجية، وهي تنبع من فطامنا عن حب الأشياء النسبية والمشروطة. وبدلاً من طرح الدين على أنه راحة

من المعاناة أو تعزية عنها، يعتقد كليماكوس أن المعاناة هي التي تشكّل الروح المتدينة، وتنحتها كفنان، بأن تزيح عنها بحرص أوهام المحدود والنسبي، لتمنحنا إشارةً تطمئننا بأن علاقتنا مع الذي يحمل أهميةً مطلقةً وغير مشروطة لا تزال قائمة. يعترف المرء متواضعاً أنه، دون الله، لا يمكنه فعل أي شيء، ولا حتى السير في الحديقة. يعترف المرء بالذنب، وهو ليس بذنب «عرضي»، يتمثل في حساب كمّ الأخطاء التي ارتكبتها، بل هو ذنب «جوهري»، أو «أبدي»، أو ديني، يدل على محدودية كينونتنا. جميعنا مخطئون أمام الله بغض النظر عن عدد الأشياء الصحيحة التي فعلناها. إنه لأمرٌ مخيف، لكنه ليس بغباء الاعتقاد بإمكانية تجاوز الشعور بالإثم عبر الميتافيزيقا الألمانية، التي تختزل «المسيحية» إلى فكرة أسطورية، أو نوع من الصور، التي يمكن أن نجد حقيقتها الفعلية فقط في فلسفة هيجل عن الروح المطلقة.

إن «التدين أ» هو دين إنساني عام، وليس ديناً مسيحياً على وجه الخصوص. لكن مع قدوم «التدين ب»، أي المسيحية، ازداد الصراع بين ظروفنا الخارجية وعالمنا الباطني إلى ما لا نهاية، ليصل إلى ذروته عبر طرح التناقض المطلق المتمثل في نموذج الله-الإنسان، أي الأبدى الذي حلّ في الزمن. كما أن التداعبات «الجدلية»، التي يطرحها هذا النموذج المتناقض في قلب الدين المسيحي، تُبرز التناقض وتزيد من حدة الصراع، لتحثنا على القيام بالقفزة الوجودية. في «التدين أ»، يحافظ المرء على علاقة مطلقة مع المطلق، مع الله، بينما في «التدين ب» (المسيحية)، يواجه المرء الإنسان الذي خلقه الله، الله الذي حلّ في الزمن، وهو ما يعمّق حدة التناقض ويبرزه. في نموذج «التدين ب»، نحن نبني سعادتنا الأبدية برمتها على حدثٍ بعيدٍ فقد، بشكلٍ موضوعي، وسط ضباب التاريخ، الأمر الذي يعمّق حدة المعاناة أو الأسى. إن الإيمان المسيحي قائمٌ على حدثٍ ما في الماضي — وهو حياة المسيح وموته — وهو أمرٌ لا يمكن التأكد من حقيقته بصورة موضوعية. هنا تقوم البنية الجوهرية «للذنب» (أ) بتمهيد الطريق أمام «إدراكٍ أكثر عمقاً للخطيئة» (ب)، وهو ما يتطلب قدوم الله-الإنسان للتحرّر من الإثم؛ تقوم البنية الجوهرية «للمعاناة» (أ) بإفراح المجال «هجوم» أكبر على الفهم (ب). إن «التدين ب» محيٌ من نسيج «التعاليم»، أي عبر الوحي المسيحي.

يختتم كيركجارد أعماله الموقّعة بأسماء مستعارة بهذه الملاحظة، عبر تصويره اللافت إلى المسيحية كحجر عثرة وُضع أمام الفلاسفة، ما يتطلب القيام بقفزة إيمانية تتحدى كلّ الادعاءات المنطقية للفلسفة الهيجلية. إلى جانب ماركس، و«الهيكلين الشباب»، الذين

كانوا معاصرين له، حرّكت كتابات كيركجارد في الفترة ما بين ١٨٤١ و ١٨٤٥ ثورةً في الفلسفة، استمر أثرها إلى يومنا هذا، ثورة نُحِت جانباً الأفكار المجردة للميتافيزيقيا التكهنية دفاعاً عن الحياة الفعلية الملموسة، ثورة تهدف إلى اللحاق بالحياة في المواقف الوجودية التي نعيشها بالفعل. رغم ذلك، يقول كيركجارد في نهاية كتاب «ملحق ختامي» الموقع باسمه، إن كُتِبَ الموقع بأسماء مستعارة لم تأتِ بطرحٍ جديد، بقدرٍ ما كانت تحاول العودة إلى شيء قديم، وتحاول قراءة «النص الأصلي» للوجود الإنساني أو «النص القديم» المؤلف الذي ورثناه عن آبائنا» بطريقة «أكثر باطنية». (٦٢٩-٦٣٠).

الفصل السادس

الأسماء المستعارة

إن الأسماء المستعارة أو الأسماء المتعددة التي أستخدمها لا تربطها أيُّ علاقة عَرَضِيَّة مع شخصي ... بل لها أساس جوهري في المنتج الأدبي نفسه، فقد استدعى النص، والحاجة إلى التعبير عن طيف الاختلافات النفسية بين الأفراد، عَرَضًا شاعريًّا لهذا التفاوت دون تمييز بين الخير والشر، الأسى والفرح، اليأس والثقة المفرطة، المعاناة والابتهاج، وما إلى ذلك، وهي اختلافات يقيدها فقط، مثالياً، الاتساق النفسي لهذه الأسماء، وفي واقع الأمر، ما من أحدٍ يجرؤ على أن يسمح لنفسه بتجاوز هذا الاتساق في سياق الحدود الأخلاقية للواقع. ما كُتِب، إذن، هو ملكي، لكن هذه الملكية حدثت فقط لأنني وضعت وجهات نظر حياتية على لسان أسماء مستعارة فعلية بأسلوبٍ شاعري، فعلاقتي بما هو مكتوب أبعدُ من علاقة الشاعر بما يكتبه، فالشاعر يرسم الشخصيات لكنه يعلن أنه المؤلف في مقدِّمة الديوان. يعني هذا أنني، بشكلٍ شخصي أو غير شخصي، طرفٌ ثالث مثل ملقن، أنتج بأسلوب شاعري هؤلاء المؤلفين، الذين كتبوا بدورهم تمهيدات هذه الكتب، ووقعوها بأسمائهم. لذا، ما من كلمة واحدة في الكتب الموقَّعة بأسماء مستعارة تعود إليَّ. فلا رأي لي فيها باستثناء كوني طرفاً ثالثاً، ولا معرفة لي عن معانيها باستثناء كوني قارئاً لها، ولا تربطني بها أيُّ صلة خاصة مهما كانت بعيدة لأنه من المستحيل أن يشتمل أيُّ تواصل، مبني على التأمل المضاعف للمعنى، على مثل هذه العلاقة المباشرة بين الكاتب وما يكتبه ... وبهذا، فأنا غير متحيز لما قيل، بمعنى أن الحديث عَنّ أنا، أو كيف أنا ليس مهمًّا، تحديداً لأن ما أكونه في أعماق كياني لا علاقة له مطلقاً

بهذه الأعمال المنتجة ... إن صورتني وهيئتي، مثل ما إذا كنت أرتدي قبعة أو قلنسوة، قد تصبح محطَّ انتباه فقط لدى هؤلاء الذين أصبح غيرُ المهم مهمًّا بالنسبة إليهم؛ ربما لأنَّ المهم أصبح غيرَ مهم بالنسبة إليهم. تقع مسؤولية هذه الكتب على عاتقي بالمعنى القانوني والأدبي؛ إذ إنني أنا، وهو ما يمكن فهمه بسهولة بطريقة جدلية، مَنْ كان سببًا في إخراج هذا الإنتاج إلى عالم الواقع، الذي لا يمكنه بالطبع أن يتعامل مع الأسماء المستعارة لمؤلفي هذه الكتب؛ لذا فإنَّ الحقوق القانونية الأدبية كافةً منسوبةٌ دومًا إليّ ... وبهذا، إذا أراد أيُّ شخص اقتباسَ فقرة معينة من الكتب، فرجائي ودعائي أن يقدِّم لي معروفًا بأنَّ يشير إلى الاسم المستعار للمؤلف، لا إلى اسمي ... إن دوري هنا هو دورٌ مشترك بين كوني السكرتير والكاتب الذي ألف هؤلاء الكُتَّاب في مفارقة جدلية تامة ... ولكن، من ناحية أخرى، أنا مؤلفُ كتب مثل «الخطابات البنَّاءة»، وكل كلمة فيها بالمعنى الحرفي والمباشر ... وإذا ما خدع ... أيُّ شخص ... نفسه بالانشغال بشخصيتي الحقيقية بدلًا من الانشغال بالمؤلف التخيلي المتصوَّر ... فإنَّ المسؤولية لا تقع عليّ ...

(كتاب «ملحق ختامي غير علمي»،

صفحة ٦٢٥-٦٢٧)^١

أصبحت الصفحات القليلة، التي أضافها كيركجارد إلى كتاب «ملحق ختامي غير علمي» في فبراير ١٨٦٤ والموقعة باسمه، والمأخوذ منها هذا المقتبس، مصدرًا لجدلٍ لا نهاية له في عالم الأدب.^٢ يعترف كيركجارد بأنَّه مؤلف الأعمال الموقعة بأسماء مستعارة بالمعنى القانوني والأدبي فقط، مثله ككاتب مسرحي، لا ينبغي أن نخلط بين رأيه الشخصي وبين وجهات النظر التي يضعها على لسان شخصيات مسرحيته. وبالفعل، هو يقول

^١ Concluding Unscientific Postscript, pp. 625-27.

^٢ See Roger Poole, Kierkegaard's Indirect Communication (Charlottesville: University of Virginia Press, 1993), who presents the variety of interpretations while taking a controversial stand of his own.

إنه، بصفته مؤلف هؤلاء المؤلفين، يقوم بدور الملقّن على المسرح، الذي يساعد شخصيات المسرحية على تذكّر نصّ أدوارهم. يخبرنا كيركجارد أن استخدامه «أسماء مستعارة أو أسماء متعددة» في أعماله، ليس تفضيلاً شخصياً من جانبه، بل له «أساس جوهري في المنتج الأدبي نفسه». كان يجب أن يقول كيركجارد مثل هذا الكلام. من المهم أن يكون حرّاً في الوقوف على مسافة من هؤلاء المؤلفين، الذين لدى كلّ منهم شخصية متفردة وتكوين نفسي مختلف، خاصةً أن كل شخص موجود بالفعل يجب أن يحافظ على مسافة آمنة من بعض هذه الأسماء المستعارة، مثل يوهانس «المُعوي» الفاسد أخلاقياً. لكنه لا ينأى بنفسه عن شخصية المُعوي فقط، فلا توجد «كلمة واحدة» له في أيّ من هذه الكتب. يطلب كيركجارد من قرائه أن يحترموا رغبته، وينسبوا الاقتباسات المأخوذة من هذه الكتب إلى الأسماء المستعارة لا إلى اسمه هو.

قد نعتقد أن كلام كيركجارد هذا قد أخذ على محمل الجدّ نظرًا إلى الوضوح والقوة، اللذين عبّر بهما عن نفسه وباسمه. لكن ما حدث كان أبعد ما يكون عن هذا. فقد اعتمدت شهرة كيركجارد على حقيقة أن أشهر قرائه، مثل هايدجر، تجاهل ببساطة أمنيّاته. إن أقرب ما فعله هايدجر لاحترام رغبة كيركجارد هو عدم الإشارة إليه مطلقاً. فكتابه «الكيونة والزمان» (١٩٢٧)، وهو أهم كتب الفلسفة الأوروبية خلال القرن العشرين، يعتمد على «الاستيلاء» الوقح على الرؤى الرئيسية للشخصيات ذات الأسماء المستعارة مع الاكتفاء بكتابة بضعة هوامش شحيحة، تتجاهل كيركجارد كأنه عامل ثانوي. استولى هايدجر على النزعات الجوهرية لأعمال كيركجارد المستخدّم فيها أسماء مستعارة، وصاغها بمصطلحات أكثر تجريدية، ثم أعلن أنها «مترسّخة» في نظريته الخاصة في علم الأنطولوجيا. ورغم أن كتاب «الكيونة والزمان» قد اشتهر بأفكارٍ تتعلّق بعلمَي الأنطولوجيا والفيينومينولوجيا، فإن أفكاره «الوجودية» هي ما جعلته يحقّق نجاحاً فوراً ساحقاً، وأكسبت هايدجر شهرةً عالمية. بعد الحرب، أصبح كتاب «الكيونة والزمان» بمنزلة الكتاب المقدّس للفلاسفة الوجوديين الفرنسيين، الذين تعرّفوا على كيركجارد من خلال هايدجر. فقد أعاد ألبير كامو إنتاج فكرة «التناقض المطلق»، الذي أعاق حركة التكهّن الفلسفي عن مسيرها، في كتاب «أسطورة سيزيف»، عبر تصويره شخصية «الرجل العبثي»، الذي استطاع أن يؤكّد أهمية اللحظات العابرة عبر رفضه وجود معنّى نهائي محدّد للحياة. رفض كامو حركة «الإيمان» في فلسفة كيركجارد بوصفها عجزاً عن التحلي

بالشجاعة. وقد أسهم سارتر أيضًا بمقالٍ لافتٍ عن مفهوم «الفرد الواحد» في احتفالٍ بالذكرى السنوية لإرث كيركجارد.^٢

لم يشكّل أيّ فارقٍ بالنسبة إلى هايدجر، أو كامو، أو سارتر، حقيقةً أن الأفكار الثورية عن فئة «الوجود»، قد صيغت على لسان الاسم المستعار كليماكوس، الذي احتجّ قائلًا «إنه ليس فيلسوفًا ماهرًا» ظهر كي «يخلق توجهًا جديدًا» في الفلسفة (٦٢١). إذا ما واجهنا هؤلاء الفلاسفة بهذه الفكرة، فسيكون ردُّهم، على الأغلب، أن هذا مجرد خيال أدبي. في نهاية المطاف، إذا ما أتانا حلٌّ لمعضلة رياضية في حُلْم، فهذا لا يقلل من أهمية هذا الحل. حتى الراهب الوريح نيكولاس كوبرنيكوس لم يقبل «النظرية الكوبرنيكية» بوصفها حقيقةً — إذ إن الحقيقة، أخي نيكولاس، تعتمد على الكتاب المقدس — بل تعامل معها على أنها مجرد اختصارات ورموز مفيدة للبحارة. لكن هذا لم ينتقص من قوة حقيقة نظريته. وإذا ما ألّف موتسارت أوبرا «دون جيوفاني»، ثم «أنكرها»، معلنًا أنها مجرد مزحة موسيقية، فسيظل لدينا أوبرا «دون جيوفاني». فالأعمال الرئيسية والتحف الفنية لا يمكن إلغائها أثرها. وعلى نفس المنوال، فإن ما قيل على لسان الأسماء المستعارة عن فئة الوجود «جليّ للعيان» بغضّ النظر عن وقع اسمه باعتباره المؤلّف.

كما أن الأسماء المستعارة في كتابات كيركجارد لم تشكّل أيّ فارقٍ بالنسبة إلى علماء الدين مثل كارل بارث. ما شكّل أهميةً بالنسبة إليهم هو الإيمان المسيحي نفسه، الذي استطاع الفلاسفة تحييده بمهارة في هذه الكتب إلى حدٍّ كبير. في نهاية المطاف، لا يمكننا أن ننسى أن كيركجارد كاتبٌ ديني، على حد وصفه الشخصي. إن أعلى درجات «الوجود» أو «الشغف الوجودي» بالنسبة إليه تكمن في «الشغف الإيماني» أو «القفزة الإيمانية»، التي وصفها بطريقة يصعب نسيانها في كتابي «ملحق ختامي»، و«خوف ورعدة». كان مبدأ «التناقض المطلق»، الذي يمثله نموذج الله-الإنسان، بمنزلة نقطة أرخميدية أو نقطة أساس في روح كيركجارد. والدليل على هذا واضح. في مقابل كل كتاب ألفه كيركجارد في فترة استخدامه أسماءً مستعارة (١٨٤١-١٨٤٥)، كان هناك عمل آخر (تثقيفي) أو خطاب «بنّاء»، (وفقًا للتسمية التي صاغها هوارد وإدنا هونج، في ترجمتهما غير المتقنة

^٢ Jean-Paul Sartre, 'The Singular Universal,' in Kierkegaard: A Collection of Critical Essays, ed. Josiah Thompson (Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1972), pp. 230-65. This is a distinguished collection of studies

لكتابات كيركجارد)، موقع باسم كيركجارد نفسه، وهو ما أوضح وجهة النظر الأخلاقية الدينية المصاغة على لسان الشخصيات ذات الأسماء المستعارة في صورة «خطاب مباشر». يمكن بوضوح نسب كيركجارد إلى الخط اللاهوتي الذي يمتد من خطابات القديس بولس، مروراً بالقديس أوغسطينوس، ووصولاً إلى الراهب مارتين لوتر، وهو ما أسهم في تعميق الأفكار اللاهوتية في فلسفة كيركجارد مثل السقوط من الجنة، والذنب، والخطيئة، والنعمة، والإيمان من ناحية، والتعالي المتناهي لله في الأبدية من ناحية أخرى. إن لم يكن كيركجارد عالماً في اللاهوت بالمعنى الحرفي، فهو على الأقل كاتب شديد التدبُّن، وهو وصف ذاتي ازداد وضوحاً بمرور الوقت. في كتابه «وجهة نظري بصفتي مؤلفاً»، حاول كيركجارد إظهار أن هذه كانت أفكاره منذ البداية. قد لا يختلف الفلاسفة بالضرورة مع علماء اللاهوت حول هذا الأمر، لكنهم يُعدُّون هذه النزعة اللاهوتية قيداً في أفكار كيركجارد، وأنهم قد حرَّروا فلسفته من هذا القيد.

يواجه قراء كيركجارد معضلة «إما/أو»: إما كيركجارد عالم اللاهوت، أو كيركجارد الفيلسوف. في كلتا الحالتين، سيندم كيركجارد على ما يبذره. في كلتا الحالتين، يتجاهل القارئ طلب كيركجارد بتركه خارج الصورة. تتغير هذا الجدل، على نحو جذري، في سبعينيات القرن العشرين بتأثير من نظرية أدبية راديكالية تسمى «التفكيكية»، التي طوَّرها جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤). حينها، ولأول مرة، بدأت مدرسة من القراء في إيلاء الاهتمام لإصرار كيركجارد على أنه لم يكن سوى مجرد «سبب» لظهور هذه الكتب، وأن مسؤوليته تكمن في «إخراج هذا الإنتاج إلى عالم الواقع»، وأنه «ما من كلمة واحدة في الكتب الموقَّعة بأسماء مستعارة تعود إليَّ».

دُفع بهذا التوجُّه إلى أقصى درجاته عبر روجر بول، وهو ناقد منتمٍ إلى مدرسة دريدا الفكرية، وقد انتقد ما أسماه بالقراءة «المتبلدة»، ويقصد بهذا القراءة غير الحساسة التي لا تراعي السياق والكيف الأدبي لنصوص كيركجارد الموقَّعة بأسماء مستعارة، والتي تتعامل معها على أنها مجرد كتيبات إرشادية مباشرة في الفلسفة أو في علم اللاهوت. كتب بول: «يجب أن نبدأ في تعلُّم كيف نقرأ كيركجارد». كيف نقرأ كيركجارد — ليس بوصفه فيلسوفاً أو عالماً لاهوت — بل بوصفه كاتباً. إن القراءة المتأنية الحساسة لكتابات تظهر

أن الشخصيات ذات الأسماء المستعارة ليست مطابقة لكيركجارد، وليست مماثلة بعضها لبعض، وأنها لم تُدل بوجهات نظر مباشرة يمكن تلخيصها بسهولة. ولعل «النقطة المحورية» في كتاب بول هي اقتراحه بأنه قد «حان الوقت» لأخذ كلام كيركجارد على محمل الجد، وأنه «لا ينبغي التعامل مع أي كلمة قالتها الشخصيات ذات الأسماء المستعارة على أنها معبرة عن وجهة نظر كيركجارد نفسه».^٥ في رأيي، لقد تمادى بول في حُجته أكثر من اللازم. فمثلاً أشار جويل راسموسن مؤخراً، لقد قال كيركجارد إنه لا يتبنى موقفاً معيناً تجاه ما تقوله هذه الشخصيات «باستثناء كقارئ لها»، لكن لا يوجد ما يمنع القارئ من الموافقة على ما يقرؤه. إن أي قراءة منصفة لجمل أعمال كيركجارد، من يوميات، وكتب موقّعة باسمه، تشير إلى أنه كان يتبنى العديد من وجهات النظر التي عبّرت عنها الأسماء المستعارة، وأن بعض وجهات النظر هذه موجودة حُرفياً في يومياته.^٦

رغم ذلك، لدى بول وجهة نظر جديدة بالاهتمام. فالقراء المتبدلون يضعفون شيئاً ما. هم يضعفون التمييز بين المثالية الشاعرية للكاتب وبين الواقعية الوجودية للقارئ. يعرض الكتاب على القراء، أو الأفراد الموجودين — على الجميع بدايةً من كيركجارد ووصولاً إلينا نحن — مهمة تحقيق ذواتنا، والقيام بالقفزة الإيمانية، وتحويل المثالية «الشاعرية» النقية، التي تتخلل كل واحد منهم، إلى واقع. تُضعف القراءة المتبلدة المفارقة السقراطية-المسيحية والفكاهة الدينية التي استخدمها كيركجارد للتعامل مع هذه الفجوة، التي يصفها هنا بـ «التخيّل المباعِد» للانشغال بـ «المؤلف التخيلي المتصور». إن المسرحية هي جوهر الأمر — المسرحية الشاعرية للأسماء المستعارة في الأعمال المنتجة — لا كيركجارد نفسه. يعرض كيركجارد أمام القارئ رقصةً لمجموعة من الاحتمالات، أو وجهات نظر عن عالمنا، والتي تعبر عنها عدة أسماء مستعارة أُملاً في جذب اهتمام القارئ إلى مضمون مسرحيتهم. لكن المهمة المُلقاة على عاتق القارئ هي أن يختار لنفسه، أن يقرر، أن يكون موجوداً؛ وهو ما يعني أن يجعل المتخيّل واقعاً، وأن يحوّل هذه الخيالات إلى عملة الوجود، أن يقوم بالقفزة. إن النقطة التي أغفلها بول نفسه، هي أن هذا الحديث ينطبق أيضاً على

^٥ Indirect Communication, pp. 162-3

^٦ Joel Rasmussen, Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and

Love (New York and London: T & T Clark, 2005), pp. 5-8

كيركجارد نفسه بصفته قارئاً، فهو أيضاً مكلفٌ بمهمة أن يصبح مسيحياً، مثل الطبيب الذي يجب عليه أن يتبع ما ينصح به مرضاه، أو مثل مؤلف كتاب عن الحميات الغذائية! فكر في الفرق بين «الكاتب» و«القارئ» باعتباره فرقاً بين «موقعين» مختلفين، موقع مُرسِلٍ متخيّل، وموقع مُتلَقٍّ واقعي. وبالنظر إلى الأمر بهذه الطريقة، سنجد أن سورين أبي كيركجارد، باعتباره شخصاً واقعياً مسئولاً عن حياته، يقف في موقع القارئ. كيركجارد أيضاً «مُتلَقٌّ» لهذه الكلمات، التي تتحدّث عن مهمة أن يصبح المرء مسيحياً، وهو هنا ليس بكَاتِبٍ، أو ممثِّلٍ لسلطةٍ ما، أو نموذجٍ للمسيحي الحق، الأمر الذي دفعه إلى القول بأن هذه الكتب كانت جزءاً من تعليمه الخاص، وهي نقطة ستحظى بتقدير العديد من الكتّاب. (فالتبيب يعالج نفسه. والكاتب يقرأ ما يكتبه.) يقف «الكاتب» في موقع المتخيّل، وحقيقته الفعلية ليست مهمة. فقد لا نكون متأكدين من الاسم الحقيقي للكاتِب، أو ما إذا كان «هوميروس» شخصاً واحداً أو عدة أفراد، أو اسماً مستعاراً، أو غير ذلك. لقد أسهم توظيف الأسماء المستعارة في تعميق معنى شيءٍ ما وإبرازه، وهو شيء حقيقيٌّ هيكلياً بغض النظر عن هوية «الكاتب». وبناءً على ذلك، يمكن النظر إلى الكاتب الحقيقي بوصفه شخصيةً تاريخية، ونفسية، واعتبارية؛ بوصفه محرراً لتراث قصص تناقلتها الأجيال شفهيّاً؛ بوصفه السببَ الفعلي وراء الكتب، والذي تذهب إليه أموال حقوق الملكية الفكرية. أو يمكن النظر إلى «الكاتب» بوصفه «موقعاً»، تصدر منه الاحتمالات التخيلية، بينما نقف «نحن» في «موقع القارئ»، وهو موقعٌ موجود دائماً في «الوجود» الفعلي.

سعى كيركجارد إلى التفاوض بشأن الفجوة بين الموقعين، وتسلط الضوء على الصعوبة الحقيقية لمهمة أن يصبح المرء مسيحياً حقاً. وقد فعل هذا بأن جعل كليماكوس «يقدم» عصر المسيحية، ليس على طريقة الكتيبات الإرشادية التي تطرح ملخصاً سهلاً للموضوع، بل عبر لفت انتباه القارئ إلى المهمة نفسها؛ وليس عبر إظهارها مهمةً سهلة، بل بالتأكيد على صعوبتها المتأصلة (٣٨١). مثل سقراط، الذي زعم بأن الشيء الوحيد الذي يعرفه هو أنه لا يعرف، كان كيركجارد متفوقاً على عصره لأنه، على الأقل، قد أدرك أنه لم يتمكّن من الوصول إلى المسيحية، التي هي أصعب المهام على الإطلاق، بينما كان معاصروه مشغولين بتضليل أنفسهم بأنهم قد تجاوزوا المسيحية.

بالطبع، كان استخدام كيركجارد للأسماء المستعارة في كتاباته استراتيجيةً غير مدروسة بعناية؛ إذ إنها لفتت الانتباه أكثر إلى شخصه عبر إثارة جدلٍ لم يكن ليحدث في

المقام الأول إذا لم يلجأ إلى هذا الأسلوب. لقد استخدم كلُّ مهارات «المراوغة الجدلية» لإبقاء «واقعه الشخصي»، و«سماته الفردية الخاصة»، خارج الصورة. لكنَّ «قطاعاً فضولياً من قرائه» حاول، بلا هوادة، إرجاع هذه الكتابات إلى شخصه (٦٢٨). الأكثر من هذا، يُعد كل كتاب بمنزلة سيرة ذاتية له إلى حدٍّ كبير، فحياته معروضة في كل صفحة تقريباً، إلى درجة تجعل من شخصه محطَّ أنظار في المقام الأول. لكن القراءة الأولى، التي تميل إلى تتبُّع سيرة كيركجارد الذاتية بوصفها مرجعاً لفهم سياق النص، ينبغي ألا تكون قراءة نهائية، تغلق الطريق أمام النقطة المحورية الأوسع، وهي أن على كل فرد أن يجد طريقه الخاص.

في ملحقٍ يحمل عنوان «فهم مع القارئ»، والذي أُضيف تحت اسم يوهانس كليماكوس، ويظهر في الكتاب قبل «النص التوضيحي» لكيركجارد مباشرة، يقول كليماكوس إنه يتوق إلى لقاء «معلِّم الفن الغامض المعني بالتفكير في الوجود والحضور». إن الغموض، الذي يشير إليه هنا، هو الصعوبة التي يواجهها المعلِّم عند محاولة حثَّ الفرد على الانتقال من «التفكير» إلى «الحضور». يحتاج هذا إلى معلِّم يخاطر بأن يكون «متدخلًا في الحرية الشخصية لفردٍ آخر» (٦٢٠) يدرك كيركجارد حالة الغموض التي تكتنف تأليفَ كتاب عن المسيحية يقول إن المسيحية لا يمكن العثور عليها في كتاب، وإنها شيء يكمن فقط في العلاقة بين الفرد والله. إذا صدق القارئ الكاتب — إذا هُرع القارئ إلى الشارع صائحاً بأنه قد عثر على الكتاب الذي يجيب عن سؤال المسيحية — فقد أساء فهم هذا الكتاب. فالكتاب يقول إن كل شيء يكمن في العلاقة بين الفرد والله. ولم يكن غرض الكاتب أن يتدخل في حياة القارئ أو أن يمثل سلطةً ما للفرد. فالله هو السلطة الوحيدة. وفي الوقت الذي يكتب فيه الكاثوليك كتاباً، ثم يحصلون على إذن نشر من الأسقف، يكتب كليماكوس كتاباً، ثم يضيف نصّاً يبطله. فهو يأمل في وجود نوعية القارئ «القادر على فهم الفرق بين تأليف كتاب، ثم إبطاله، وبين الامتناع عن كتابته من الأساس؛ أن تُولف كتاباً لا يطالب بأن يحظى بأهمية لدى أي شخص ليس مثل عدم كتابته». (٦٢١) «لذا، لا تدع أحداً يتكبَّد عناء الاحتكام إلى هذا الكتاب؛ لأنَّ مَنْ يحتكم إليه قد أساء فهمه. أن تصبح سلطة هو حالة وجودية متعبة للغاية بالنسبة إلى ساخر». يعيش الكاتب في خفة التخيُّل، ولا يمكنه أن يزرع تحت جاذبية الحضور الفعلي. كان الهدف الرئيسي طوال حياة كيركجارد هو أن يجد الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليه. لكن بوصفه كاتباً ناشراً لهذه الكتب، فقد حرص أيضاً أن تفعل هذه الكتب الشيء

نفسه بالنسبة إلى القراء. فنجاح هذا المشروع يكمن في حث القراء على إيجاد الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليهم. لقد أراد كيركجارد أن يخاطب هذه المساحة الباطنية السرية، التي يكون فيها الفرد الواحد وحده تمامًا أمام الله؛ لأن المرء عندما يكون وحده أمام الله يكون وحده بأكثر المعاني كثيفًا وباطنية، وليس فقط بالمعنى الرياضي عندما يكون في عزلة عن الآخرين. ويكون الله حاضرًا هنا ليس بطريقة تزعج هذه العزلة، بل لكي يشكّل عزلة حقيقية أصيلة. فبعد أن ننحّي جانبًا كل الملهيات والانحرافات التي تضغط علينا في هذا العالم، نغلق الباب ونواجه أنفسنا. لهذا، نصح كيركجارد بقراءة كتبه بينما يجلس المرء وحيدًا وبصوت عالٍ.^٧ إن المعادلة الأوغسطينية القديمة «أمام الله» هي المشهد الأساسي لدى كيركجارد: والذي يتكوّن من حضور قوي لله، وحضور قوي للذات. ويُعد هو نفسه، بصفته كاتبًا دينيًا، طرفًا ثالثًا خارج هذه المعادلة، فالمشهد الأساسي لا يحتمل وجوده، وهو ما استوجب أن يجعل حضوره خفيفًا وشفافًا قدر الإمكان. وكانت الكتابة بأسماء مستعارة هي الطريقة التي استخدمها كيركجارد لكي يكون غير مرئي. من ناحية أخرى، أمام القارئ مهمة موازية وهي كيفية قراءة كتاب كهذا، فلا ينبغي أن يقرأ الكتاب وحسب، بل أن يواجه نفسه أمام الله. الأمر أشبه بموعظة صباح الأحد: يسمع المرء كل كلمة من القس كأنها تأتي من الله وتوجّه خصيصًا له. في هذا المشهد الأساسي، لا يقوم كيركجارد إلا بدور المساعد، بصفته سببًا، أو ساخرًا موجودًا هنا للحظة وسيختفي في اللحظة التالية. إن من يجرؤ على الكتابة عن مهمة أن يصبح المرء مسيحيًا، لا يمكنه أن يكون مثل الكتاب الآخرين؛ أن يشكّل سلطةً ما، أو أن يكون كاتبًا «موضوعيًا» ذا وزن ثقيل كمؤرخ عالمي. يجب أن يكون كشبح خفيف وغير مرئي. فالحقائق الموضوعية تعتمد على مبدأ التواصل المباشر: يضع علماء المنطق الدليل على السبورة. لكن الحقائق الذاتية تتطلب تواصلًا غير مباشر، وحتى استخدام أسلوب الإغراء كأشباح تطاردنا، وتهمس في أذننا بكلماتٍ تثير أو توقف حركةً ما في نطاق حرية الفرد، وهو أمرٌ أشبه بفن الصديق، أو المستشار، أو الواعظ. رغم هذا، تجدر الإشارة إلى أنه من المستحيل أن يتجاهل أي تواصل فعّال ديناميات المواربة، وهو ما يجعل هناك «فرقًا كافيًا» بين علماء المنطق

Kierkegaard's Writings, XXI, For Self-Examination and Judge for Yourself, trans. and ^٧ .ed. Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 2, 91-2

الجيدِين والمملَّين. لذلك، سنجد أنه حتى الأعمال، التي وقَّعها كيركجارد باسمه، تطلَّبت نوعًا من الحذر والمواربة.

يكمُن فن التواصل الحساس فيما يُطلَق عليه جاك دريدا بمفارقة الهدية: وهي معرفة كيفية تقديم هدية بطريقة لا تخلق شعورًا بالاعتماد لدى المتلقي. إن المهمة هي مساعدة القراء على إيجاد استقلاليتهم وحريتهم، دون الاعتماد على الكاتب. إذا تمكَّن القراء من الوقوف على أقدامهم بمساعدة الكاتب، فهذا يعني أنهم لم يقفوا على أقدامهم بأنفسهم. لذا، يجب أن تكون مساعدة الكاتب غير ملحوظة، بحيث لا يعرف القارئ أن الكاتب فعل أي شيء. إن مهمة القارئ هنا هي «الوقوف على قدميه بنفسه — من خلال مساعدة شخص آخر».^٨ يقول كيركجارد: عبر هذه «الشَّرطة» الصغيرة، «يمكن احتواء الأبدية بأبرع طريقة ممكنة، وتجاوز التناقض الأكبر». نحن نرى «الفرد الواحد» يقف على قدميه؛ لكننا لا نرى أكثر من هذا. إن المساعدة مخفية خلف هذه الشرطة الصغيرة. يومئ كيركجارد هنا إلى «المحتال النليل» في العصر القديم، أي سقراط، الذي أدرك أن «أعظم ما يمكن أن يفعله إنسان لآخر هو أن يعلمه كي يكتسب حريته؛ أن يساعده للوقوف على قدميه بنفسه»، وهو ما يعني أن المساعد يجب أن يجعل نفسه مجهولًا، غير ملحوظ، لا شيء على الإطلاق (٢٧٦). وتماثلًا مثلما تلد الأم طفلها، وليست القابلة، فإن الروح تُعاد ولادتها عبر التفاعل بين الفرد والله في المسيحية، وليس بسبب أي شيء فعله الكاتب الديني. إن المساعدة التي يقدمها الكاتب «تتلاشى تمامًا في علاقة الفرد مع الله» (٢٧٨). في نصٍّ لم يُنشر خلال حياته، ويحمل اسم «وجهة نظري بصفتي مؤلفًا» (١٨٤٨)، يشرح كيركجارد التشبيه السقراطي. تمامًا مثلما كانت حكمة سقراط هي معرفة أنه لا يعرف، كانت ميزة كيركجارد هي فهم أن الحياة المسيحية الأصيلة صعبةٌ في المطلق، ونادرة ومكلفة، بينما اعتقد معاصروه أن جميع الموجودين في بلادٍ مسيحية هم مسيحيون بالضرورة، وأن المسيحية شيء يمكن الحصول عليه بثمنٍ رخيص. فقد عُمِّدوا جميعًا، وهم يحملون أسماءً مسيحية، ويحتفلون بالأعياد المسيحية، ويغنُّون الترانيم المسيحية، وهم بكل تأكيد ليسوا بهندوس أو مسلمين. لذا، كان يتعيَّن على كيركجارد أولاً أن يقنع هؤلاء

^٨ Kierkegaard's Writings, XVI, Works of Love, trans. and ed. Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995), p. 275

المسيحيين بأنهم ليسوا مسيحيين دون أن ينصّب نفسه كمسيحي قدوة، يجب عليهم أن يتبعوه. (كان الأمر سيصبح أسهل بكثير إذا كانت الدنمارك بلدًا لم يسمع عن المسيحية مطلقًا.) إن مشكلة كتاباته هي أنها تحثّ الناس على إدراك أنهم ليسوا كما يعتقدون، وأن عليهم أن يكونوا فعلًا ما يعتقدون أنهم يمثلونه، والأكثر من هذا، أن يفعلوا هذا بمفردهم تمامًا، وليس لأنه حثّهم على فعل هذا. لقد أراد كيركجارد أن يكون سقراط الله، أن يكون كقابلة مسيحية تساعد على إعادة ولادة الروح المسيحية، ثم يختفي من المشهد الذي يحدث في خفاء بين الفرد والله المحسن.

في كتاب «ملحق ختامي»، وهو عمل فلسفي بديع، ينازل كيركجارد الفلاسفة على أرضهم، منتقدًا بشدة نظام الفلسفة الهيجلي العظيم، ولكنه في الوقت نفسه يستخدم مصطلحاته، ليكون ألمانيًا أكثر من الفلاسفة الألمان أنفسهم، الذين يقول لهم ما يلي: «إذا ما حوّلتم معضلة المسيحية إلى مشكلة فلسفية موضوعية، فسيتمتعنّ عليكم ابتكار فئات جديدة مثل الوجود والفرد الواحد، تمامًا مثلما فعل كليماكوس. ما فعله كليماكوس دلالة على أن المسيحية ليست معضلة فلسفية في الأساس. لذا، توقّفوا عن التفكير في المسيحية كأنها أحجية تكهنية، كأنها إحدى مفارقات زينون؛ وكونوا مسيحيين.»

فعل كيركجارد كلّ هذا بطريقة دقيقة، وملائمة، وجذابة كي يقدّم للعالم المعاصر ما يُعدّ أول نموذج جيد لما يمكن تسميته بالفلسفة المضادة للفلسفة — سيكون نيتشه ثاني من يفعل هذا — وهو ما نطّلق عليه اليوم فلسفة «ما بعد الحداثة»؛ ففي حين تعني «الحداثة» العقلانية المفرطة، أو كما يقول كيركجارد، التفكير بطريقة «موضوعية» (بينما يسمّيه نيتشه «روح الجاذبية»). فبدلًا من وضع الفلسفة وراءه وتجاهلها إلى الأبد، أنتج كيركجارد نموذجًا بديلًا أحدث ثورة في الفلسفة. فقد أدى هجومه على الفلسفة التقليدية إلى إنتاج فلسفة جديدة؛ فلسفة خاضعة للانتقاد والهجوم؛ نموذج جديد ينزع الفلسفة من نطاق التكهّن، ويغرسها بعمق في النسيج الممزق للتجربة الإنسانية الفعلية أكثر من أي وقت مضى. لقد أطلق كيركجارد أحد المشروعات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة، محوّلًا انتباه الفلاسفة إلى واقعية الحياة كيفما تُعاش، قبل أن يشوّهها التأمل والتفكير. ابتكر كيركجارد خطابًا فلسفيًا جديدًا، خطابًا عامله هو نفسه بتهمكٍ وسخرية واضحة، وذلك عبر ذكر أفضل عباراته على لسان شخصيات ساخرة. ولكن ما من حركة فلسفية رئيسية ظهرت في القرن العشرين بالقارة الأوروبية — بدءًا من «الوجودية» وصولًا إلى «التفكيكية» — لم تتأثّر بأفكاره.

الفصل السابع

العصر الحالي

لوقتٍ طويلٍ، ظل التوجُّه الرئيسي لعصرنا الحالي منصباً على إلغاء الفروق بين الأفراد عن طريق الثورات العديدة؛ لكن لم تستطع إحداها تحقيق هذا لأنها لم تكن مجردةً كفاية، بل اتسمت بالمادية الواقعية ... فكي تُلغى هذه الفروق فعلاً، يجب استحضار شبحٍ ما، روح المساواة، نوع بشع من التجريد، شيء يضم كل الأشياء لكنه لا يساوي شيئاً في الوقت نفسه — هذا الشبح هو «العامّة». فقط في عصر، مولع بالتفكير ومفتقر إلى الشغف، يمكن لهذا الشبح أن يتطور بمساعدة الصحافة، عندما تصبح الصحافة نفسها شبحاً. في الأوقات العاصفة المفعمّة بالشغف والحيوية، لا يوجد شيء اسمه العامّة ... حينها، يكون هناك جماعات، وهناك مادية واقعية. العامّة هي مفهوم لم يكن من الممكن، ببساطة، أن يظهر في العصور القديمة ... فقط عندما لا يكون هناك حياةٌ تشاركية قوية تعزّز الواقع المادي، ستخلق الصحافة هذا المفهوم المجرد «العامّة»، المكوّن من أفراد وهميين، لا يمكن توحيدهم مطلقاً في أي موقف أو مؤسسة على نحوٍ متزامنٍ، ومع ذلك، يزعمون أنهم كيان كلي. العامّة عبارة عن كيان، يفوق عدده أعداد الناس كلها مجتمعة، لكن هذا الكيان لا يمكن إخضاعه للتحقيق مطلقاً؛ بل إنه لا يمكن حتى أن يكون هناك ممثلٌ واحد عنه؛ لأنه في حد ذاته تمثيل مجرد ... إن معاصرة أشخاص فعليين، يُعد كلٌّ منهم فرداً قائماً بذاته، في اللحظة الفعلية، والموقف الفعلي، يوفر الدعم للفرد الواحد. لكن وجود العامّة لا يخلق أيّ موقف أو أي مجتمع. فعلى أي حال، الفرد الواحد الذي يقرأ ليس هو العامّة، ثم تدريجياً يقرأ العديد من الأفراد، وربما يقرأ الجميع، لكن ليس بشكلٍ متزامن. قد يستغرق العامّة عامًا

عاش كيركجارد في بداية عصر وسائل الإعلام الجماهيرية، والمتمثلة في الصحافة وقتها. ولفت انتباهه أيضًا افتتاح منتزه «تيفولي» في كوبنهاجن عام ١٨٤٣، الذي كان واحدًا من أوائل منتزهات الألعاب الحديثة؛ شيئًا أشبه بـ «عالم ديزني» الأول.^٢ ومثل نيتشه وهايدجر لاحقًا، شعر كيركجارد بالقلق من تأثير وسائل الإعلام والمؤسسات الحديثة المناصرة للمساواة، والهادفة إلى تحرير الجماهير، على ما أطلق عليه «إلغاء الفروق بين الأفراد». لقد خشي أن يضيع الفرد وسط غيمة الجموع المجهولي الهوية، وأن تمكّنه الأعداد الكبيرة (الحشد) من الهروب مما يواجهه كل فرد في حياته الشخصية بصورة منفردة؛ وهو الخيار الشخصي (إما/أو). يُعد العامة — وهي ما يُطلق عليها هايدجر لفظة «هم» — نظامَ مراقبة، يراقب كل شيء استثنائي، ويتتبع كل ما هو متفرد، لحذفه. كان كيركجارد، ونيتشه، وهايدجر محافظين سياسيًا، وحتى إنهم كانوا محافظين متشدّدين، وكانوا يحذروننا من الجانب السلبي للمؤسسات الديمقراطية ومخاطرها. اعتقد توماس جيفرسون أن الشعب الديمقراطي لا يمكن أن يكون حرًا وغبيًا في الوقت ذاته، وهو ما قاده إلى استنتاج أنه من الضروري توفير تعليم عام للشعب. واستنتج هؤلاء المفكرون، مثل أفلاطون، أنه علينا نسيان الديمقراطية وترك الحكم للقلة المتعلمة. وإنصافًا له، بدأ كيركجارد في نهاية حياته في إدراك المعنى المساواتي الموجود في كتاب العهد الجديد، ويمكن القول بأن هذا المعنى كان المصدر الحقيقي الذي نبع منه قلقه بشأن «الفرد الواحد»، أو «الروح الموجودة المسكينة».^٣

وببصيرة نافذة، توقّع كيركجارد فساد المؤسسات الواقعية «المادية»، التي تقرّر سياساتها دكتاتورية خفية ممثلة في شبح «مجرد» هو «العامة». وبينما لم تكن ظاهرة بناء السياسيين قراراتهم على أساس استطلاعات الرأي العام شائعة حينها، كان لدى كيركجارد تصوّر جيّد عن فساد الكتابة، عندما تغذي الصحافة وصناعة النشر شهية العامة للنميّة، والفضائح، والجنس، والعنف بدلًا من تقديم صحافة واعية وأدب جاد.

^٢ See George Pattison, 'Poor Paris!' (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1999)

^٣ The leading proponent of this reading of Kierkegaard is Bruce Kirmmse, Kierkegaard in Golden Age Denmark (Bloomington: Indiana University Press, 1990). See also Mark Dooley, The Politics of Exodus (New York: Fordham University Press, 2001)

هناك صفحات مما كتبه كيركجارد تصلح حرفياً؛ لأن تكون مقال رأي في عدد صحيفة «نيويورك تايمز» غداً.

إن المقتطف الموجود في بداية هذا الفصل مأخوذ من تحليل نقدي طويل لكتاب. في بداية عام ١٨٤٦، وبعد أن سلّم كتاب «ملحق ختامي» لناشريه، بدأ كيركجارد معركة مع صحيفة «ذا كورسير»، وهي صحيفة أسبوعية كانت ذائعة الصيت حينها، واشتهرت بأرائها السياسية والثقافية، وهجائها اللاذع. في المقابل، شنت الصحيفة حملة ساخرة قاسية ضده، استمرت شهرين، وشملت رسوماً كاريكاتورية مؤلة، تصوّر مظهره الجسدي. أقنع كيركجارد نفسه أنه إذا ما انسحب لينضم إلى بيت القساوسة في ظل هذا الهجوم، فسُرى هذا على أنه اعتراف جبان بالهزيمة. لذا، قرّر أن يكمل حياته كاتباً، ولكن للتحليلات النقدية للكتب فحسب، ليكون بهذا قد التزم بقراره إنهاء مشواره مؤلفاً بكتاب «ملحق ختامي». لكن هذا التحليل النقدي، الذي كان الأول بالنسبة إليه، تحوّل سريعاً إلى كتاب (ليتحلى بهذا عن قراره)، وقد بلغ الكتاب ذروته بهجوم كيركجارد على ميل عصره إلى إلغاء الفروق بين الأفراد، مستهدفاً الصحافة بصفقتها شريراً من نوع خاص. وبهذا، انطلقت المجموعة الثانية من كتاباته، المكوّنة من الأعمال الموقّعة باسمه.

إن التحليل النقدي الذي كتبه كيركجارد كان لرواية «عصران» للكاتبة الدنماركية مدام توماسين جايلمبورج، التي تقارن بين عصر ثوري والعصر الحالي المستقر (في أعقاب الثورات السياسية التي اجتاحت أوروبا في عام ١٨٤٨). يتّسم العصر الثوري — المتمثّل في مشاهد الثورة الفرنسية؛ ونابليون وهو يجول أوروبا على صهوة حصانه؛ والقس مارتن لوثر وهو يثبت أطروحاته الخمس والتسعين على باب مدينة فيتنبرج — بالحماسة، والشغف، والجرأة، والحسم، والبطولة، بينما العصر الحالي قد أصابه الوهن بسبب الإفراط في التفكير والجدل. ويظهر هذا الضعف في السمات الثلاث المميزة لهذا العصر. فبدلاً من تحويل الأشياء من الأسفل إلى الأعلى، يترك العصر الحالي الأشياء على حالها باستخدام خدعة، يُطلق عليها كيركجارد اسم «الغموض»، وهو ما يجعلك تعتقد بأن هناك إجراءً ما قد اتُّخذ بينما لم يحدث أيُّ تغيير في واقع الأمر. وبدلاً من الإعجاب بالأبطال الحقيقيين، يظل العصر المولع بالتفكير حبيساً للحقد، مهاجماً بامتعاض أيّ شخص يجرؤ على أن يكون بطلاً. وأخيراً، يفعل العصر الحالي كلّ ما في وسعه لقمع الفرد الاستثنائي أو جعله مساوياً للآخرين، وإخماد أي فعل حاسم، وأي ثورة حقيقية. إذا كان العالم القديم قد ولّد قادة، فقد قدّمت لنا الحداثة العامة، التي تمثّل وهماً، مُفاده أن ما لم

يستطيع المرء أن يكونه بشكلٍ فردي — أي أن يكون حاسماً في حياته — يمكن تعويضه بالجموع الكبيرة، عبر تجميع الأشخاص المجهولين (النكرات) معاً، وهو أمرٌ أشبه بإضافة أصفار على يسار الرقم لا على يمينه. إن الحشود هي نوعٌ من الأخطاء الحسابية، كأن القوة يمكن بلوغها بجمع الكيانات الضعيفة، أو بلوغ الجمال بجمع الكيانات القبيحة، أو بلوغ الحكم السليم بجمع الأقواه التي تثرثر بكلامٍ فارغٍ (١٠٦).

إن السمة الرئيسية المميزة للعامة، التي هي موضوع هذا المقتطف، وهي أداة إلغاء الفروق بين الأفراد، هي أنها عبارة عن «مفهوم مجرد»، وليست فرداً مادياً؛ ولا مجموعة من الأفراد، ولا مؤسسة فعلية. في أي عصر ثوري، لا يوجد فقط قادة عظماء، بل يوجد أيضاً مجتمعات ملموسة، يحركها هؤلاء الأفراد العظماء، الذين يكونون وحدة عضوية، وهم قادرون على الفعل الجماعي، وتحمل مسئولية اختياراتهم. أما «العامة» فهم في الحقيقة نكراتٌ مجهولون غير مسئولين على الإطلاق. «العامة» هي سمة مميزة للحياة الحديثة، أنتجت وسائل الاتصال التكنولوجية غير الشخصية المتاحة لدينا. فقد أدت إعادة الإنتاج الآلي للكتابة في عصر الصحافة إلى ظهور «الرأي العام» الخالي من الملامح، وهو ما وصفه هايدجر بكلمة «هم يقولون». يمثل الرأي العام شيئاً كلياً، لن يعترف أحد بأنه جزء منه؛ هو رأي يمتلك نفوذاً كبيراً، لكن «لا أحد على وجه الخصوص» يتبنّاه، ولذا فالعامة هي، في واقع الأمر، «لا أحد»، حتى الشخص الذي تتشكّل آراؤه كلياً بالرأي العام، مفرغ من أي ذات، أو أي كيان فردي. تمارس العامة نوعاً من الاستبداد، وقد شبّهها كيركجارد بإمبراطور روماني فاسد أخلاقياً، يسلي نفسه بتربية الكلاب كي يهاجم بها العبيد. الإمبراطور هو العامة، والكلب هو الصحافة. عندما يهاجم الكلب ضحيته، نشعر جميعاً بالتسلية، وعندما يقال إن الكلب قد أفرط في وحشيته، نقول إن هذا ليس كلبنا، وإذا ما قُتل الكلب لوحشيته المفرطة، نقول جميعاً (علناً) إننا نوافق على هذا الفعل؛ يضيف كيركجارد بأنه «حتى المشتركون في الصحيفة» يوافقون.

إن قدرة العامة على إلغاء الفروق بين الأفراد «تقضي على مبدأ التناقض» بطرقٍ مختلفة. فلغة العامة هي «الثرثرة»، التي تبطل التمييز بين أن يكون لديك شيء حقيقي لقوله، عندما يكون التحدث مطلوباً، وأن تعرف كيف تبقى صامتاً، التي هي علامة على التوجّه نحو الباطن. لا يبقى الثرثار صامتاً، لكنه لا ينجح أيضاً في قول أي شيء ذي معنى، رغم كل هذا الكلام. إن الصمت الحقيقي، في حد ذاته، يتمتع بقدرة عالية على التواصل، وعندما يُكسر هذا الصمت، تصبح الكلمات القليلة ذات قيمة أكبر. لكن في حالة

الثثرة، كلما كثرت الكلمات، قل ما تنقله من معنى حقيقي؛ كلما كثر «الإسهاب» (زاد اللغو)، أصبح المعنى أقلّ تكثيفاً (قلّ المعنى الحقيقي للخطاب). تبطل العامة أيضاً الفرق بين الشكل والمحتوى، فبدلاً من أن يمتلك الفرد مبادئ مستقاة من قضايا ينشغل بها الفرد بشغف، يفعل المرء أشياء دون أن يؤمن بها شخصياً، بل يؤمن بها فقط «من حيث المبدأ». وينتقد كيركجارد هنا عقيدة أساسية من عقائد الليبرالية، تضع الإجراء قبل الجوهر، وتدافع عن حق الآخر في قول أو فعل شيء، حتى وإن كان المرء لا يوافق عليه «شخصياً». تلغي العامة أيضاً الفرق بين الكتمان والكشف عبر التحدث عما يجيش في صدورنا دون إتاحة الوقت الكافي لنضج الأفكار داخلنا، ومن ثم لا نستطيع التعبير بأسلوب صحيح عن أفكارنا. وأخيراً، تلغي العامة الفرق بين الحقيقة الذاتية والموضوعية، فنجد المرء يجازف بإبداء رأيه في أي شيء، بعد أن التقت هذا الرأي من أحدث الصحف. وبدلاً من الكلمات الصادرة من القلب، تسمع العامة ما «يقوله الآخرون»، وهو ما يصفه كيركجارد بأنه نوع من «الضوضاء التجريدية»، شيء أشبه بخشخشة الآلات. ليس مستغرباً أن الناس بات لديها المزيد من المعلومات — فهناك كتيبات عن كل شيء بدءاً من الميتافيزيقا الهيجلية ووصولاً إلى ممارسة الحب — لكن ما ينقص هذا الإسهاب المعلوماتي هو الشغف المكثف للحقيقة الذاتية؛ أي الإقدام على الفعل. وعندما يُقدم أحدٌ على الفعل، يُقابل بعاصفة من الانتقادات المليئة بالحدق والامتناع، لكن ليس قبل أن يشير هؤلاء المنتقدون إلى أنهم قد عرفوا ما ينبغي فعله منذ البداية، الفرق الوحيد أنهم لم يقدموا على الفعل!

طرح نيتشه تشخيصاً مشابهاً للغاية للطبقة البرجوازية الأوروبية في القرن التاسع عشر، لكنه ألقى باللوم على المسيحية؛ إذ إن «أخلاقيات العبيد» الموجودة بها غرست شعوراً بالذنب لدى الطبقة الأرستقراطية. لو أن نيتشه استخدم مصطلح «العالم المسيحي» — وهو تصنيف اجتماعي لا ديني — بدلاً من مصطلح «المسيحية»، لكان كيركجارد وافق على ما يقوله. بالنسبة إلى نيتشه، كان ترياق المَلِ إلى إلغاء الفروق بين الأفراد في القرن التاسع عشر هو الفنّ، وخاصة الفنّ التراجيدي لدى اليونانيين القدماء. لكن بالنسبة إلى كيركجارد، فإن هذا الترياق يتمثل في الشغف الديني، في القفزة الإيمانية الشغوفة التي يقوم بها الفرد الواحد.

بالنسبة إلى نيتشه وكيركجارد، فإن الترياق الحقيقي والوحيد لحالة تسطيح الحياة البرجوازية هو تعميق حدة التفرد الشغوف. لكن نيتشه كان ينظر إلى هذا التفرد الاستثنائي على أنه مصادفة هشة نتجت عن تجمع قوى كونية، كأنه ضربة حظ كونية.

لكن بالنسبة إلى كيركجارد، يُعد هذا الحديث صيغةً وثنية جمالية بحتة (وهو ما أرادته نيتشه تحديدًا)؛ بالنسبة إليه، التفرد هو حدث باطني، يقف المرء فيه وحده أمام الله. إن الفرق بين نيتشه وكيركجارد هو الفرق بين شغف الوثني وشغف المسيحي؛ بين رمية حظ للنرد الكوني والفضل الإلهي؛ بين القوى الموضوعية والقوى الذاتية؛ هو ببساطة الفرق بين هرقليطس ولوثر. وقد أدّى هذا التعارض إلى ظهور فرعين مما نسميه الآن حركة ما بعد الحداثة؛ أحدهما يمتد تقريبًا من كيركجارد وصولًا إلى ليفيناس، ودريدا، والآخر يمتد من نيتشه وصولًا إلى فوكو ودولوز. وقد استخدمت كلمة «تقريبًا» لأن أي نسخة من حركة ما بعد الحداثة ستكون ناقدة للباطنية المطلقة التي يتسم بها مفهوم الذاتية لدى كيركجارد، والتي يتعامل معها نقاد ما بعد الحداثة باعتبارها أحد المبادئ المعيبة لدى الحداثة. فكتّاب ما بعد الحداثة ينتقدون مفهوم الوعي الداخلي، المستقل عن القوى الاجتماعية، واللغوية، وحتى قوى اللاوعي، التي شكّلتها مقدّمًا.

يختتم كيركجارد كلامه بتعليق مفيدٍ عن التواصل «غير المباشر»، وهو ما يوضح أن أي تواصل ديني يجب أن يكون غير مباشر بدرجة ما، وأن هذا الأسلوب ليس مقتصرًا على استخدام أسماء مستعارة. يتعلق الأمر بابتكار استراتيجية تدخل استطرادي غير مباشرة، سواء كان النص موقعًا باسم الكاتب أم لا. إن استخدام أسماء مستعارة هو فقط إحدى طرق التواصل غير المباشر. بات كيركجارد يكتب باسمه الآن في أغلب الأوقات محاولاً ترسيخ هويته ككاتب ديني — في منطقة ما وسطى بين كليف ستيلز جاك لويس وهایدجر — خشية أن يتذكّره الناس، بشكل أساسي، على أنه مؤلف «يوميّات مُغوٍ». الآن، حان وقت شن «الحرب» المشار إليها في التدوينة الموقعة باسمه في يوميّات كيليلاجي. استنتج كيركجارد أن ما قاله كان كافيًا (بعد كتابة مقال نقدي تجاوز حجمه ١٠٠ صفحة)؛ خشية أن يضيف إلى حالة اللغو السائدة في عصره. فعلى كل فرد أن يشق طريقه صوب نجاته، وحده أمام الله.

إن التحليل، الذي طرحه كيركجارد في كتاب «العصر الحالي»، يُعد إحدى الرؤى الأولى الثاقبة حول غموض الحياة الثقافية في العصر التكنولوجي. فقد سمحت إعادة الإنتاج الآلي للكتابة بتوفير الكتب المطبوعة لدى المزيد والمزيد من الأشخاص، وأدّت في النهاية إلى انتشار الصحف اليومية، وسط افتراض بأن دور الصحافة الحرة هو تثقيف العامة. وعلى نفس المنوال، أدّت إعادة الإنتاج الآلي للرسوم، والموسيقى، والصور «المتحركة»، إلى إتاحة الفنون لدى قطاعٍ أوسع من العامة. وعندما حلّت تقنيات الإنتاج الرقمي للكلمات والصور

محلّ الإنتاج الآلي، زادت قوة إعادة الإنتاج أضعافاً مضاعفة، وهو ما أكد ملاحظة هايدجر بأنه في عصر التكنولوجيا، استبدلت «صورة» عن العالم بالعالم نفسه، على نحو متزايد. لم يستطع كيركجارد التنبؤ بكل هذه التطورات، لكنه كان حساساً للغاية تجاه المخاطر التي بدأت تنشأ في عصره، بينما لم يعترف حتى بالمزايا التي يمكن أن توفرها هذه التكنولوجيا. في كتاب «ملحق ختامي»، سخر كليماكوس من افتتاح منتزه تيفولي بوصفه دعوة فجأة إلى الإلهاء، يأتي نجاحها على حساب «الحقيقة بوصفها طريقة شغوفة للوجود الشخصي»، وتأتي جاذبيتها مما توفره من تسلية في مقابل التخلي عن «مُتَع الحياة اللاإفسادية». («ملحق ختامي»، ٢٨٦) لم يكن معجباً بإمكانات الديمقراطية التي توفرها التكنولوجيا الجديدة؛ ولم يُعجب بسحب الحياة الثقافية من أيدي النخبة الأرستقراطية، ووضعها في أيدي عامة الناس. بالنسبة إليه، «الشعب» يعني «العامة»، التي كان يعاملها بازدراء. لقد كان محقاً في قلقه من أن الكُتّاب — والسياسيين في حالة الأنظمة الديمقراطية — سيلبّون أسوأ رغبات «الشعب»، الذين قارن كيركجارد رغباتهم برغبات إمبراطور روماني مجنون. لقد كان قلقاً من قدرة وسائل الإعلام الجماهيرية على السخرية من كل ما هو مختلف ومحوه، ومن قدرتها على ترسيخ حياة مسطحة تشكّلت بواسطة المبادئ العامة السائدة بدلاً من الحياة التي يعيشها المرء بشغف، وبشكل فردي، وخاص. إن لبّ الحياة البرجوازية الحديثة — مسعاها إلى جعل كل شيء سهلاً وأمناً — هو ما كان يقلق كيركجارد. وقد عبّر يوهانس كليماكوس عن هذا القلق في شرحه الساخر للطريقة التي أصبح بها كاتباً (كتاب «ملحق ختامي»، ١٨٦-١٨٧). يقول كليماكوس متأملاً إن الجميع في أوروبا في القرن التاسع عشر يجعلون الأشياء أسهل. أينما ننظر، نجد سككاً حديدية، حافلات عامة، بواخر، تلغرافات، صحفًا، وحتى كتيبات تشرح لنا كيف نقرأ هيجل. لكن إذا كان الجميع يجعل كل شيء أسهل، ما الذي تبقى من إسهامات يمكن أن يقدمها للبشرية بخلاف أن يجعل الأشياء أصعب؟ أليست الصعوبة الحقيقية التي نواجهها في العصر الحديث هي أن كل الصعوبة قد مُحيت؟ أليس الخطر الحقيقي هو أننا نزيل كل الخطر من الحياة؟ شعر كيركجارد بالقلق من أن حياتنا باتت آمنة، وضئيلة، وعادية، من أن وجودنا قد سلب منه عمقه وفرديته، بعد أن أغرقناه بفيضان من وسائل الترفيه، والراحة، والآراء الجاهزة. لكن إذا كان العصر الحالي مهددًا بخطر السهولة وانعدام التفكير، فإن دوره بوصفه مؤلفًا يجب أن يكون إعادة الحياة إلى صعوبتها الأصلية.

الفصل الثامن

الحُبُّ

«أحبب جارك»

انظر إلى العالم أمامك بأطيافه المتعددة؛ إنه أشبه بمسرحية، باستثناء أن تعدديته أكثر بكثير. وكل واحد من هؤلاء الأفراد الذين لا يُحصون، نظرًا إلى اختلاف بعضهم عن بعض، هو شيء استثنائي في حد ذاته، ويمثل شيئًا استثنائيًا، لكنه في جوهره شيء آخر. غير أنك لن تتمكّن من رؤية هذه الحقيقة في هذه الحياة؛ هنا، أنت ترى فقط ما يمثّله الفرد، وكيف يفعل ذلك. الأمر تمامًا كما في المسرحية. لكن عندما يُسدل الستار على المسرح، حينها يكون مَن لعب دور الملك، ومَن لعب دور الشحاذ، وغيرهم، سواءً جميعهم متماثلون؛ جميعهم ممثّلون. وعندما يُسدل ستار الموت على مسرح الواقع ... حينها، يكون الجميع أيضًا متماثلين، جميعهم بشر. جميعهم يكونون كما كانوا في جوهرهم، ما عجزت أنت عن رؤيته بسبب اختلافاتهم؛ إنهم بشر.

إن مسرح الفن يشبه عالمًا مسحورًا. لكن لنفترض أن جميع الممثّلين التبس عليهم الأمر في مساءٍ ما، وباتوا في حالة شروءٍ ذهني، إلى درجة جعلتهم يعتقدون أنهم حقًا ما يمثّلونه على المسرح. ألن يكون هذا ما يمكن أن نطلق عليه، مقارنةً بتعويذة الفنون الدرامية، تعويذة الروح الشريرة، أو السّحر؟ وبالمثل، ماذا لو أننا، بتأثيرٍ من تعويذة الواقع (فكلنا بالفعل مسحورون، كلُّ فرد متأثر بسحر اختلافه)، باتت أفكارنا الأساسية مشوشةً إلى درجة جعلتنا نعتقد أننا حقًا ما نمثّله؟ للأسف الشديد، أليس هذا ما يحدث ببساطة؟ يبدو أننا قد نسينا أن تباينات الحياة الدنيوية هي مثل زي ممثّل، أو عبادة مسافر، ينبغي لكل امرئٍ الحذر، ومراعاة ترك أربطة ردائه الخارجي مرتخيةً، والأهم

من هذا، ألا يكون بها عُقد محكمة، حتى يتمكن من خلع رداءه بسهولة في لحظات التحول ... لكن، وأأسفاه، في الحياة الواقعية، يُحكّم المرء ربطاً رداءه الخارجي بشدة إلى درجة تجعله يخفي حقيقة أن هذا التباين هو مجرد زي خارجي؛ لأن التألق الباطني للمساواة لم يَشع منه يوماً، أو نادراً ما يشيع منه كما ينبغي له أن يكون دوماً.

لكن إذا أحبَّ شخص جاره حقاً، يجب أن يضع نصب عينيه دوماً أن كل هذا الاختلاف هو مجرد قناع ... منذ بداية العالم، ما من إنسان ينطبق عليه مسمّى «الجار» من حيث كون الملك ملكاً، أو العالم عالماً، أو القريب قريباً — أي من حيث أدوارهم المتميزة، أو من حيث اختلافاتهم — أي إننا لا يمكن أن نُعدَّ كلَّ إنسان جازاً بحسب هذا المفهوم. بكونك ملكاً، أو شحاذاً، غنياً، أو فقيراً، رجلاً أو امرأة ... إلخ، فنحن لا يشبه بعضنا بعضاً ... حينها، نكون بالفعل مختلفين. لكن بكوننا جيراناً، فنحن جميعاً متشابهون دون شروط. التباين هو وسيلةً دنيانا الزائلة لإرباكنا، لتمييز كلَّ إنسان بشكل مختلف، لكن الجار هو الختم الذي تسم به الأبدية كلَّ البشر.

(«أعمال الحب»، الصفحات ٨٦-٨٩)^١

باعتباره «ناقدًا ثقافيًا»، انتقد كيركجارد ثقافة نظم تكنولوجيا الاتصالات الناشئة حديثاً. لكن بصفته مسيحياً، لم يستطع أن يجعل هذا الرأي هو الرأي الأخير. لم يكن في إمكانه قطُّ قبول ازدياء «العوام»؛ ذلك لأن عامة الناس هم جوهر مملكة الله، ويحظون باهتمام خاص من يسوع. إذا كان كيركجارد يصرُّ على أن كلَّ فرد يقف بمفرده أمام الله، فهو لم يتجاهل واجب المحبة المسيحية، التي يجب أن يحملها كل شخص لجيرانه. هناك نوع آخر من إلغاء الفروق بين الأفراد أو المساواة، وهي المساواة المسيحية لكل الأفراد أمام الله. في كتاب «أعمال الحب»، والمأخوذ منه هذا المقتطف، نسمع تقريباً نقيض ما ظللنا نسمعه حتى الآن: أن «اختلافاتنا» هي مجرد أزياء، وأسفلها نكون جميعاً متماثلين؛ الإنسان العام. لقد غيّر كيركجارد منظوره. هناك نزعة تقويّة لدى كيركجارد، الذي جادل

^١ Works of Love, pp. 86-9

دومًا بأن التدنُّين القلبي البسيط لدى الناس العادية ليس أقلَّ شأنًا من «التأمل الفكري»، أو التكهن الفلسفي المعقَّد. لذا، كان كيركجارد حريصًا على التمييز بين «أدنى نوع من إلغاء الفروق بين الأفراد» الذي يختزل الأفراد إلى أدنى قاسمٍ مشتركٍ بينهم، وبين نوع آخر من إلغاء الفروق بين الأفراد وهو نوعٌ أعلى شأنًا: «الحياة الأبدية هي أيضًا نوعٌ من إلغاء الفروق بين الأفراد، لكنها مختلفة، فالقاسم المشترك هو ما يلي: أن تكون، بشكلٍ أساسي، إنسانًا بالمعنى الديني.»^٢ إن إلغاء الفروق بين الأفراد المتأثر بالحياة الأبدية يشير إلى القاسم المشترك الأعظم بيننا؛ الكرامة التي لا يُنتقص منها لكل شخصٍ أمام الله. يجب التمييز بين ازدراء كيركجارد لتحقيق المساواة المجانسة بين الأفراد بتأثيرٍ من العامة، وبين المساواة الأكثر عمقًا والأعلى شأنًا، التي نُعدُّ بموجبها جميعًا، وكلُّ على حدة، متساوين تمامًا أمام الله، بغضِّ النظر عن ظروفنا الخارجية:^٣

في المسيحية، كل إنسان (الفرد الواحد)، كل إنسان من دون شروط، ومجددًا أقول كل إنسان من دون شروط، قريبٌ من الله بدرجة متساوية — إلى أي مدى هو قريب، وكيف هو قريب بدرجة متساوية؟ — ومحبوب منه. لهذا، هناك مساواة، مساواة لا نهائية بين جميع البشر.

ما هو مشترك بين الجميع، بغضِّ النظر عن موقعهم في الحياة، هو أن كل امرئ مدعوٌّ إلى الدخول في علاقة شخصية واستثنائية مع الله، بنفس الطريقة التي تكون بها كل نقطة على محيط الدائرة في علاقة مباشرة مع المركز، الذي تقف جميع النقاط على مسافة واحدة متساوية منه. إن المساواة (المسافة المتساوية)، والفردانية يكمل بعضهما بعضًا. يتطابق هذا النوع الأعمق من العمومية مع الفردانية الأصيلة أمام الله، وهي تختلف جوهريًا عن إرهاب الأفراد كي يذعنوا للآخرين بتأثيرٍ من قوة العامة. إن البشر أرقى من الحيوانات، ليس فقط بسبب اختلافٍ عامٍّ محددٍ، بل أيضًا بسبب:

أن كل فرد مختلفٌ ومميزٌ بشكلٍ جوهري داخل النوع الواحد. هذا السمو هو سموٌ بشري بكلِّ ما تحمله الكلمة من معنى ... بالفعل، إذا لم يستطع إنسان،

^٢ Two Ages, p. 96

^٣ Kierkegaard's Writings, XVIII, Without Authority, trans. and ed. Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 165

صديق، ومستقيم، ومحترم، ويخاف الله أن يفعل شيئاً مغايراً تماماً لما قد يفعله شخص آخر صادق، ومحترم، ويخاف الله أيضاً تحت نفس الظروف، فلن يكون للعلاقة مع الله وجوداً بمعنى جوهرى، لن تكون موجودة في أعماق معانيها (٢٣٠).

كل فرد يستحق الحب، بغض النظر عن «اختلافاتنا» الدنيوية، وهو مبدأ يتبوأ أعلى مكانة في جميع المذاهب المسيحية. حتى وإن كان نموذج كيركجارد، عن الفرد الذي يقف وحده أمام الله، قد أقصى أي دور حقيقي للكنيسة، سواء كانت كنيسة رسمية للدولة، أو كاثوليكية، أو بروتستانتية — وهو رأي أشعل موجة غضب ضده في نهاية حياته — لم يكن مفهوم حب الجار غائباً عنه. كان هذا موضوع كتاب «أعمال الحب» (١٨٤٧)، وهو من كلاسيكيات الأدب الديني الحديث، وأحد أبرز أعمال الموجة الثانية من الأعمال الموقعة باسمه.

يناقش المقتطف كيف أن الأبدية قد ألقت بظلالها على الزمن. يمكن للمرء أن يشبه الحياة المؤقتة بمسرحية، يلعب فيها كل منا دوراً مختلفاً، ومعه نص مختلف لإلقائه، وملابس مختلفة لارتدائها. وسواء كنت غنياً أو فقيراً، رجلاً أو امرأة؛ كل ذلك مجرد أزياء عديدة ترتديها في هذه الحياة. تخيل الجنون الذي يمكن أن يحدث إذا ما استمر ممثل، بعد انتهاء العرض وبعد خلع الممثلين أزياءهم، في لعب دوره، مقتنعاً أنه فعلاً نابليون، أو إمبراطور اليابان، مُصدراً الأوامر لزملائه، متوقعاً أن يطيعوه. تخيل الجنون الذي يمكن أن يحدث إذا ما اختلط الأمر على هذا الشخص وظن أنه فعلاً ما يرتديه أو ما يمثلّه. وعلى نفس المنوال، يقول كيركجارد عندما يُنهي الموت مسرحية الإنسان، عندما يُسدّل ستار الزمن، ويُكشف عن حياة الأبدية الحقيقية، حينها سنرى حقيقتنا عارية كما هي أمام الله، أننا جميعاً سواء. على هؤلاء الذين يعيشون متمتعين بالثراء، والنفوذ، والمزايا الدنيوية، أن يحذروا: لا تحكموا ربطاً أردية الاختلاف. لا تفرطوا في أخذ اختلافاتنا البشرية على محمل من الجد، فهي مجرد وظائف لظروفنا الخارجية. تلك مجرد صدفٍ خارجية وعابرة لا تمس جوهر إنسانيتنا (على النقيض من الفلاسفة «الوجوديين» الآخرين؛ فإن تركيز كيركجارد على «الوجود» لا يلغي مفهوم «الجوهر» العام المشترك بيننا). يوفر لنا الموت الملخص الأهم والأكثر إيجازاً للحياة. إن الموت هو أداة إزالة الفروق العظيمة، والأبدية هي أداة تحقيق المساواة العظيمة. في القبر، ما من أحدٍ يمتلك أفضليةً على الآخرين، حتى وإن كانت رقعته أكبر من جاره بنصف قدم.

تُشكِّل المساواة الأبدية والمطلقة بين جميع الأفراد أساس تفسير كيركجارد لثاني أهم وصايا المسيحية التي تقول «أحب جارك مثلاً تحب نفسك» (إنجيل مرقس ٢٢: ٣٩)، بينما الوصية الأولى، بالطبع، هي أن تحب الله. إن السمة العامة والمشاركة في الوجود البشري هي أن كل فرد موجود ولديه علاقة استثنائية مع الله، أن كل إنسان مشمول بحب الله، ومقابل هذا، فنحن مأمورون بالحب أيضاً. هذه العمومية هي تحديداً السبب الذي جعل الحب أولى الوصايا، هي السبب في إصدار أمر بالحب، خشية أن يكون عرضة لأهواء وتقلبات اختلافاتنا، التي تجعل البعض محبوباً أكثر من الآخرين.

يطرح كيركجارد فرقاً أساسياً بين «الحب التفضيلي»، و«الحب المأمورين به». النوع الأول، والذي يشمل الحب الشهواني والصدقة، هو ما نطلق عليه جميعاً الحب، وهو يُثار بالسّمات التي يتصف بها المحبوب (أو التي لا يتصف بها). ينبع مثل هذا الحب من الميل، والمشاعر، والعاطفة، ولا يمكن الأمر به. يتسم الحب الشهواني والصدقة بالتقلب، والاختلاف، والخصوصية، وهما يحدثان عند مستوى اختلافاتنا، المستوى الذي يكون فيه كل شخص مختلفاً عن الآخر، ما يجعل هذا النوع من الحب محصوراً ضمن دائرة تفضيلات محدودة بدرجة أو بأخرى. يقول كيركجارد إن الحب التفضيلي «وثني»، وهو لا يعني بهذا إنكاره، لكنه يقول فقط إنه ينتمي إلى نظام الطبيعة بدلاً من كونه فضلاً من الله، بدلاً من كونه مهتدياً بالإحسان الإنجيلي. لقد ظل سحر هذا النوع من الحب، وطبيعته العابرة، وما يصاحبه من ضعف، وتقلب، وقلق، وغيرة، مصدر إلهام للشعراء منذ قديم الأزل. لكن بالنسبة إلى كيركجارد، الحب التفضيلي هو، في نهاية المطاف، نوع من حب الذات؛ ذلك لأنني عندما أحب زوجي، أو أطفالي، أو أصدقائي، فأنا أحب الدائرة الأوسع من نفسي، نفسي الأخرى الممتدة، حتى وإن كنت أعتبرهم نصفني الأفضل.

في المقابل، فإن الحب المأمورين به هو حب عادل غير تفضيلي في جوهره، وهو موجه إلى «الجار». ولا يقصد كيركجارد بكلمة الجار هنا معناها الشائع، أي هؤلاء الأقرب والأعز (كما تشير كلمة neigh أو near في اللغة الإنجليزية). لكنه، يقصد «الشخص التالي» الذي ستقابله (كما تشير كلمة nachst في اللغة الدنماركية)، الشخص التالي الذي سيدخل من الباب، أيًا كان هو، ما يعني أي شخص، أو الجميع. لذا، الجار يشمل، بكل تأكيد، الغريب، وحتى العدو. هناك كلمة يونانية ثالثة، وهي agape (أجابي)، تُطلق على هذا النوع من الحب، الذي يقول كيركجارد عنه، في تشبيه رائع، إنه يفتح قفل حب النفس. إن الكلمة الدنماركية التي يستخدمها كيركجارد هي Kærlighed، وهي مأخوذة

من الكلمة اللاتينية caritas، وتُستخدَم بنفس الطريقة التي تُستخدَم بها كلمة cher في اللغة الفرنسية، وتعني حبَّ الله، والحبُّ الذي يأمرنا الله أن نمنحه للجار؛ حبٌّ منزّه من المصالح، ويتطلب إنكاراً للذات، وتضحيةً بالنفس. ويُقصد بالحبّة المسيحية (أجابي) أن تتمنّى من قلبك الخيرَ الحقيقي والأبدي للآخرين، حتى وإن كنت لا تحبُّهم على مستوى العاطفة، أي إنك لا تحبهم وفقاً لمعايير تفضيلية مؤقتة. إن المرء مأمورٌ بأن يحب أعداءه، وحتى بأن يحب نفسه بطريقة منظّمة، وليس بطريقة نرجسية. ينبغي ألا يكون الحبُّ المأمورون به متقلّباً، أو متغيّراً، أو تفضيليّاً، أو إقصائيّاً. وهو لا يوفر مادّة خصبة للشعراء والروائيين لأن سلوكه هادئ وغير ظاهر. وهو موجّه إلى الجميع بغض النظر عن اختلافاتهم الدنيوية. لا ينبغي أن يستنتج البعض أن مثل هذا الحب هو مجرد مرادف لمفهوم «العدل» — أن نعطي كلّ ذي حقّ حقّه — ذلك لأن هذا الحب يتمنى الخير للآخر، حتى وإن كان أكثر مما يستحقه.

يقدم كيركجارد سيلاً من التأمّلات القوية والثاقبة في كتاب «أعمال الحب»، تستحق الدراسة، مثل تأمّله البديع لفكرة أن الحب يصدّق كلّ شيء، لكن لا يمكن خداعه (٢٢٥). لكن هناك أيضاً نعمة مقلّقة تظهر بدرجة أكبر في كتاباته، وهو ما يجعلني مضطراً إلى الإشارة إليها. في مسعاه الناجح للنأي بنفسه عن مؤلّف نص «يوميات مُغوٍ»، وتأسيس هويته كاتباً دينياً، يبدو أن موجة من الصوابية المفرطة قد بدأت تتشكّل لديه. ونشأت لديه نظرية «العالمين». فالصراع بين الزمن (عالم الحب التفضيلي) والأبدية (عالم الحب المأمورين به)، بدأ ينزلق إلى ثنائية غير متوازنة. لا يمكن للزمن أن يحافظ على قوّته أمام الأبدية. وبالفعل، فإن صورة حياتنا الدنيوية باعتبارها «رداء» نخلعه عند الموت موجودة في محاوره «فيدون» لأفلاطون، التي تُعد وثيقة تأسيسية للنظريات الغربية، التي تتعامل مع حياتنا كأنها رداء يتمزّق إرباً بفعل الشد والجذب ما بين الزمن والأبدية.

يقول كيركجارد إن المسيحية قد أبطلت العقيدة الوثنية القاسية، التي تعتبر البعض عبداً بطبيعتهم، وأظهرت «الاختلافات» الدنيوية على حقيقتها بوصفها مجرد أردية خارجية، وذلك عبر تزكية كل فرد أمام الله. لكن، على نفس المنوال، فإن المسيحية ليست ساذجة إلى درجة جعلها تنغمس في وهم رومانسي يتخيّل وجود نوع من «الإنسانية النقية» (المساواة)، حيث تُمحى جميع اختلافاتنا الدنيوية؛ كما «أنه ليس من شأن المسيحية إزالة هذه الاختلافات». كان يمكن أن يتخذ تحليل كيركجارد للمساواة المطلقة بين الأفراد منحى آخر، يتبنى فيه نظرية لاهوتية سياسية مساواتية وراديكالية، أو

اشتراكية مسيحية راديكالية. لكن تحليله، في واقع الأمر، اتخذ شكلاً للمسيحية بوصفها تقوى منعزلة، يعاني الفرد خلالها مظالم العالم حوله بوصفها حدوداً لا مفرّ منها للحياة في الزمن. تراقب المسيحية «بهدوء الأبدية» كلّ هذه الاختلافات، التي ستبقى دوماً بيننا، ولا تنحاز إلى جانب على حساب الآخر. «إذن، المسيحية لا تريد أن تزيل الاختلافات، سواء ذات المرتبة العليا أو الدنيا.» (٧١) «لا تنشغل المسيحية بهذا الأمر مطلقاً»، فالانشغال بهذا هو «شأن دنيوي». ورغم أن هناك تفضيلاً للكرم والطيبة على حساب البخل والخسّة، لا يُعد هذا شأنًا مسيحيًا تمامًا. فالمسيحية معنيّة بتأمين بيتنا في السماء، وليس بتوفير بيت ملائم لنا هنا على الأرض، معنيّة بخلق «مساواة مسيحية» وليس مساواة اقتصادية. أن تكون معنيّة ببناء مستشفيات لعلاج المرضى والمحتضرين لهو شأن يخص كلّ ما هو «زمني ومؤقت» وهو علامة على «حسن نية» الشخص، غير أن أغراض الأبدية يمكن تحقيقها إذا كانت نوايا المرء رحيمة، حتى وإن لم تُلَبَّ أيُّ من هذه الاحتياجات (٣٢٦). من المحتمل إذن، أن يسوع عندما شرع في معالجة الكسيح والأبرص، وعندما أوصى بكساء العُراة وإطعام الجوعى، كان يتحرك بدافع من جانبه الإنساني «حسن النية»، وليس علامة على ألوهيته. إذا كان كيركجارد قد اكتشف فئة «الفرد الواحد»، فهو لم يستطع قط أن يطور فئة «سياسية» واقعية، أو سياسة مسيحية مستمدّة من تعاليم الأنبياء اليهود، ومن «تفضيل» يسوع الواضح للفقراء.

يلمس القارئ أيضًا في كتاب «أعمال الحب» تزمّتًا أخلاقيًا متزايدًا حول الحياة الجنسية والزواج، وهو ما أخل بالتوازن بين مرحلتي الوجود الأخلاقي والجمالي، الذي أرساه كيركجارد منذ سنوات قليلة عبر دفاع القاضي فيلهلم عن الزواج، وعبر الحوار الجدلي لفارس الإيمان السعيد في زواجه. بالتأكيد، يوجد في الحب الشهواني والحب الزوجي ما هو أكثر من حب النفس، أو حب الذات الممتدة، مثلما يقترح كيركجارد، شيء أكثر من كونه «أنانية مزدوجة»، أو أنانية مضاعفة. من المغري تحليل كيركجارد نفسيًا في هذه المرحلة، لكن التعقيدات الجنسية لشخصيته ليست ذات صلة هنا؛ بالطبع، يمكن أن يؤدي العذاب النفسي للمرء إلى مساعدته في رؤية حقيقة ما مسترة عن الآخرين. من المغري أيضًا التلميح إلى أن هناك أنانية مفرطة في كل هذا الانشغال بتنقية الذات من الأنانية. فمثلما يقترح ليفيناس، إن الرغبة في مبادلة السعادة الدنيوية بسعادة أبدية تنطوي على أنانية طويلة المدى. لكن لا يمكن أيضًا مقاومة الإشارة إلى أن آراء كيركجارد بخصوص الحب الشهواني في كتاب «أعمال الحب» تتسم بقصر النظر. فالحب الشهواني

الحقيقي ليس أنانية أو واجبًا، أو مزيجًا من الاثنين، بل شيء مختلف لا يندرج أسفل التصنيفات الثنائية لهذا الكتاب. فهو يتَّسم باستسلام الذات أكثر من الحب التفضيلي، وهو أشبه بالهدية أكثر من الحب المأمورين به. يكتشف المرء أن السخرية المتنامية من الوجود الإنساني قد بدأت تطفو على السطح في السنوات الأخيرة من حياة كيركجارد. رفض الأسقف مينستر مقابلة كيركجارد، الذي زاره بعد وقتٍ قصيرٍ من نشر هذا الكتاب. وقد فهم كيركجارد هذا الرفض باعتباره تحفظًا على الكتاب. ربما كان الأسقف، وهو صديق للعائلة منذ وقتٍ طويلٍ، يأمل في أن يرى أثرَ خطِّبه على تطور أفكار كيركجارد حول هذا الموضوع المسيحي المحوري. لكن مينستر فهم شيئًا آخر؛ إذ رأى في الكتاب نقدًا للوضع الحالي للحياة المسيحية في الدنمارك، حيث يتولى هو مسئولية رعايتها. أتساءل ما إذا كان مينستر قد شعر أيضًا بموقف كيركجارد التشاؤمي من العالم والجسد، وهو ما يتعارض مع ديانة مبنية على حادثة التجسّد. في إحدى التدوينات في دفتر يومياته عام ١٨٥٢، قال كيركجارد إن المعاناة هي الشرارة التي تنطلق بسبب اختلاف المرء عن العالم.^٤ ولا تنتهي المعاناة المسيحية الحقيقية، على النقيض من معاناة أيوب وإبراهيم، إلا بعد الموت، ولا نحصل على تعويض إلا في الأبدية. لذا، إن لم يكن المرء يعاني، فهذا يعني أنه قد عقد مساومة مع العالم. إن تبني مثل هذه النظرة السوداوية للحياة لهو أمرٌ يستدعي قلق الأسقف.

^٤ Papers and Journals, trans. A. Hannay, pp. 545–8

الفصل التاسع

الذات

الإنسان هو روح. لكن ما هي الروح؟ الروح هي الذات. لكن ما هي الذات؟ الذات هي علاقة تنسب نفسها إلى نفسها، أو هي انتسابُ العلاقة إلى نفسها في العلاقة؛ الذات ليست العلاقة، بل هي انتساب العلاقة إلى نفسها. الإنسان هو تركيب من اللامحدود والمحدود، المؤقت والأبدي، الحرية والاضطرار، باختصارٍ، هو تركيب. التركيب هو علاقة بين شيئين. إذا نظرنا إلى الأمر بهذه الطريقة، فالإنسان ليس ذاتاً بعد.

في العلاقة بين شيئين، تكون العلاقة بينهما هي الشيء الثالث، ولكنها بمنزلة وحدة سلبية، ويكون الشيئان مرتبطين بعضهما ببعض ومرتبطين بالعلاقة؛ لذا، وفقاً للسمات النفسية، فإن العلاقة بين النفسي والجسدي هي علاقة فقط. لكن، إذا ما نسبت العلاقة نفسها إلى نفسها، تصبح العلاقة عنصراً ثالثاً إيجابياً، وهي الذات.

ومن ثَمَّ فإن الذات الإنسانية هي علاقة مشتقة أو علاقة منشأة، هي علاقة تنسب نفسها إلى نفسها، وهي عندما تنسب نفسها إلى نفسها، فهي أيضاً تنسب نفسها إلى شيء آخر. لهذا يوجد نوعان من اليأس إذا ما أردنا التدقيق. إذا كانت ذات الإنسان قد أنشأت نفسها بنفسها، فهذا يقتضي أن يكون هناك نوعٌ واحدٌ من اليأس: وهو عدم رغبة المرء في أن يكون ذاته، أو رغبته في التخلص من ذاته، لكن لن يكون هناك، حينها، النوع الثاني من اليأس: وهو اليأس المصاحب للرغبة في أن تكون ذاتك. يعبرُ هذا النوع الثاني عن الاعتمادية الكاملة للعلاقة (للذات)، ويعبرُ عن عجز الذات عن الوصول إلى حالة من التوازن والاستقرار بنفسها، لكنها تستطيع أن تفعل هذا فقط، بينما تنسب نفسها إلى نفسها، عن

طريق نسب نفسها إلى من أنشأ هذه العلاقة كلها. أجل، هذا النوع الثاني من اليأس يمكن تتبُّع جذوره وعلاجه في العلاقة. إذا كان الشخص اليأس واعياً بيأسه، مثلما يعتقد، ولا يتحدث بكلماتٍ لا معنى لها كأن هذا اليأس هو شيء يحدث له دون مسئولية من جانبه ... والآن، إذا ما سعى هذا الشخص إلى التحرُّر من يأسه مستعيناً بكل قوَّته، معتمداً على نفسه، ونفسه فحسب؛ فهو لا يزال يائساً، وهو بكل جهوده المفترضة، لا يفعل شيئاً سوى أنه يغوص بنفسه أكثر في يأسٍ أعمق. إن العلاقة المعيبة لليأس ليست ببساطة علاقةً معيبة، بل هي علاقة معيبة لعلاقة تنتسب إلى نفسها وهي مُنشأة بواسطة شيء آخر؛ لذا فالعلاقة المعيبة في هذه العلاقة تتأمل نفسها أيضاً بشكلٍ لا نهائي في علاقتها بالقوة التي أنشأتها.

إن الصيغة التي تصف حالة الذات عندما يُقتَلع اليأس كلياً من داخلها هي كالتالي: بنسب نفسها إلى نفسها، وبرغبتها في أن تكون نفسها، تستند الذات مباشرةً إلى القوة التي أنشأتها.

١ («المرض طريق الموت»، صفحة ١٣-١٤)

إن هذا المقتطف، المأخوذ من بداية كتاب «المرض طريق الموت»، يُشتهر بغموض، ينافس أيّ غموض يمكن أن نجده في نصوص هيجل. لكن كيركجارد يقول في تمهيد الكتاب إنه لأمرٌ مؤسف إذا ما تركت لغته النظرية المعقدة انطباعاً بأن الكتاب صارم وعلمي للغاية إلى درجة تحدُّ من قدرته على تنوير القراء. بالنسبة إلى المسيحية الأصيلة، ينبغي أن يكون كل شيء ذا طبيعة تنويرية، وهو ما يجعل مفهوم التعليم المجرد مزحة. إن ما يتحدث عنه هذا الكتاب بسيط، ويمكن لأي شخص أن يفهمه — أن تكون ذاتك عبر الوقوف بمفردك أمام الله، وأن تتولى مسئولية حياتك، وذلك على النقيض من التكهّنات الفلسفية الجوفاء حول معنى تاريخ العالم. تقال هذه الكلمات على لسان اسم مستعار جديد وهو «أنتي كليماكوس». ومقارنةً بالأسماء المستعارة السابقة، فإن أنتي كليماكوس راو، واضح، ومباشر، وغير شاعري، ويفتقر إلى الحس الساخر والمرح الذي كانت تتسم

به الأسماء المستعارة في الفترة الأولى من كتابات كيركجارد. إن وظيفته الوحيدة كراو هي نقلُ حسِّ التواضع. يطرح أنتي كليماكوس قضيةَ المسيحية مستخدماً مصطلحات صارمة وراقية، ما جعل كيركجارد لا يريد أن يترك انطباعاً بأنه هو نفسه قد وصل إلى هذا المستوى من الفهم المعقد. كان سيتحقق نفس هذا الغرض إذا كان كيركجارد قد نشر نفيًا موقّعًا باسمه ويحمل هذا المعنى. من المهم ألا يختلط علينا الأمر بكلمة anti الموجودة في اسم Anti-Climacus. فهذا الاسم الاستعاري لا يعني أن المؤلف «ضد» شخصية يوهانس كليماكوس الاستعارية الموجودة في المرحلة الدينية. لكن كلمة anti هنا تعني «قبل» أو «سابق لـ» أو «له الأسبقية»؛ لذا فاسمه يحمل معنى أنه أعلى من كليماكوس، الذي، بصفته ساخرًا، لم يزعم أنه وصل إلى المسيحية الحقيقية.

يحتوي الكتاب على أكثر صياغات كيركجارد تعقيدًا، تلك التي تتناول تصوُّره الوجودي و«الجدلي» عن الذات. يدور الكتاب حول استعارة صحة الروح، وما يقابلها من «مرض» يهددها، ويُسمى هذا المرض في الكتاب باليأس. الإنسان هو روح، والروح هي ذات، حيث الذات لا هي بكائن مادي بحت، ولا هي بكائن غير مادي تمامًا، ليست حيوانًا وحشيًا ولا ملاكًا. الذات هي «تركيبة» من عالمين مختلفين — الزمن والأبدية، الجسد والروح، المحدود واللامحدود، الظاهر والباطن، الواقع والمثالي، الممكن والمستحيل. لكن هذا لا يعني، مثلما توحى الصياغة، أن الذات هي مزيجٌ مركَّب من كل هذا، بل هي «علاقة»، أو صراع جدلي بين نقيضين، وهو ما ينشئ عنصرًا ثالثًا مسئولًا عن الموازنة بين النقيضين، والتعامل مع الصراعات الجدلية بينهما.

الذات ليست تركيبة بسيطة أو علاقة، بل هي، بحسب المفردات المعقدة للفقرة، «العلاقة التي تنسب نفسها إلى نفسها». في أي علاقة، هناك ثلاثة أشياء — الشئان المرتبطان بعضهما ببعض (لاستخدام مثال حسابي، لنقل ٥ و ١٠) والعلاقة بينهما (النصف، الضعف). نجد علاقة «سلبية» بحتة بين الأشياء السلبية غير الشخصية، سواء كانت أشياء مادية، أو مثالية (منطق، رياضيات).

على الجانب الآخر، «الذات» هي علاقة شخصية وإيجابية. في الذات، يتولَّى المرء مسؤولية العلاقة، ويُفعلها، ويؤديها؛ فالعنصر الثالث يحقّق العلاقة بين الشئين المرتبطين ببعضهما، ويراقبها. ولأن الذات يجب أن تُركَّب نفسها، بفعالية، من عوامل مختلفة، فإن مدى نجاحنا في تفعيل هذه التركيبة يتحقّق بدرجات متفاوتة. عندما تتحقّق هذه العلاقة بطريقة جيدة، يمكننا أن نقول إن الذات حقيقية مع نفسها، أو إن الذات هي نفسها،

أو ببساطة هي ذات (في صحة جيدة). وعندما تتحقق هذه العلاقة بطريقة سيئة، تنهار الذات، وتعجز عن أن تكون نفسها، ويصبح الصراع الذي تتشكل منه غير متوازن. يحدث هذا عندما يطغى المحدود على اللامحدود، وهو ما يجعل التركيبة كلها تهوي صوب نوع من الخلل الوظيفي، أو العلاقة السيئة. هذا الخلل الوظيفي هو «المرض»، الذي يسميه كيركجارد «اليأس»، وهو لا يعني بهذا اكتئاباً نفسياً، بل خللاً عميقاً في التوازن أو في الديناميات الداخلية للروح. اليأس هو نوع من الانفصال عن ذاتك، والعجز عن أن تكون ذاتك.

يطرح كيركجارد بعد ذلك مزيداً من التداعيات لهذه الفكرة. فالذات البشرية ليست علاقةً مكتفية بذاتها أو مستقلة، بل هي علاقة مشتقة أو معتمدة على شيء آخر، علاقة «أنشأها شيء آخر»، وهو يقصد بهذا أنها من صنع الله. لذا، فإن رعاية الذات، أي الحفاظ على توازن صحي لهذه العلاقة الذاتية، يشمل الله. إذا كان البشر مستقلين أو غير معتمدين على الله، فسيكون اليأس ببساطة عبارة عن عدم رغبة المرء في أن يكون نفسه. على سبيل المثال، العجز عن «أن تعرف نفسك»، وهي وصية وثنية يونانية، هو نوع من اليأس على مستوى بشري بحت. لكن حدة اليأس تشتد عندما تعجز الذات عن تكوين علاقة جيدة بينها وبين الله. حينها، قد يتمنى المرء أن يكون نفسه، لكنه يفعل هذا «بيأس». تتصرف النفس الاعتمادية كأنها مستقلة وتشدّد على استقلاليتها في مواجهة الله. لذا، إذا حاول المرء أن يخرج من يأسه بنفسه، فستكون النتيجة الوحيدة هي أنه سيحفر لنفسه حفرةً أعمق من اليأس. إن الطريق الوحيد للخروج من هذا اليأس الأعماق هو أن ترغب في أن تكون ذاتك، بينما تتخلى عن شعور الاكتفاء الذاتي، لتستند إلى «القوة التي أنشأتها»، أي الله. لدينا مثال على هذه النقطة في كتاب «إما/أو». فالشخص الجمالي، لأنه لا يريد أن يكون نفسه على الإطلاق، يقع في أول شكل من أشكال اليأس (وهو عدم الرغبة في أن تكون نفسك)، لكن نص «الإنذار الأخير» الذي أرسله القس إلى القاضي يحذّر من شكل ثانٍ لليأس؛ وهو محاولة أن تكون ذاتاً مستقلة، من دون الله.

بعد ذلك يأتي مخزون من التحليلات اللافتة إلى الطرق والأساليب المحتملة التي يمكن أن يقع بها المرء في مثل هذا اليأس، وهي تحليلات تتسم بعمق وحساسية إلى درجة جعلتها تحظى بتقدير نظريات التحليل النفسي اللاحقة، لتصبح نموذجاً لها. في تحليل مهّد الطريق لتأملات فرويد عن «الإنكار» وآليات الكبت اللاواعي، فضلاً عن مفهوم هايدجر عن الزيف، ومفهوم سارتر عن الإيمان السيئ، يركّز أنتي كليماكوس انتباهه على

نقطة محورية بشأن اليأس، وهي، تحديداً، مدى وعي المرء بآسسه. لم يشعر أحدُ بدرجة من اليأس في جانبٍ ما خفيٍّ من روحه. ما من أحدٍ لم يشعر «بقلقٍ» داخله (والذي يُطلق عليه في الألمانية angst)، وإن كان خفياً، بشأن حرية أن يكون شيئاً مغايراً لما هو عليه. وما من دليل أفضل على الحرية من الرحلة التي نقوم بها عندما نواجه حريتنا في لحظةٍ مجردة من القيود والتأثيرات الخارجية. (طوّر كيركجارد هذا التحليل بشكلٍ مفصّل في كتابٍ سابقٍ يحمل اسم «مفهوم القلق»، والذي كان مصدراً مهماً للغاية لكتاب هايدجر «الكيونة والزمان»، ولغيره من الفلاسفة الوجوديين اللاحقين. وكان كتابه هو المصدر الذي شقّت منه الكلمة الألمانية angst طريقها إلى مصطلحات المثقفين.) القلق ليس يأساً، بل هو «فرضية مسبقة» لليأس. وحده الكائن الحر في اختيار أن يكون ذاتاً هو القادر على الشعور باليأس، الذي هو علامةٌ مميزة للروح. يخمّن أنتي كليماكوس أن الحيوانات لا تعرف اليأس، وهو أمرٌ غير مستغرب؛ لأن الفرق بين الحيوانات والبشر هو باتساع الفجوة الموجودة بين الزمن والأبدية، التي يشدّد عليها كيركجارد. إن احتجاج المرء بأنه ليس يائساً لا يثبت أيّ شيء، إن لم يكن يثبت العكس؛ لأن إنكارَ يأسك هو أيضاً نوعٌ من اليأس، ولأن الفرد قد لا يعي أنه يائس بينما هو كذلك. يحرز المرء تقدماً فقط عندما يعترف بآسسه، وهو ما يعني أن شعوري الهدوء والطمأنينة قد يكونان علامةً خطيرة — على يأسٍ مكبوت — تماماً مثل المرض العضوي الذي يكون أشدّ خطورة عندما لا نعاني أيّ أعراض ظاهرة. في أقصى الطرف الآخر، نجد «المقاومة»، حيث يعي المرء أنه يائس لكنه يرفض أن يُنقذ. هنا، يريد المرء أن يظل في بؤسه، مستسلماً ليأسه، رافضاً المساعدة من أي شخص آخر أو من الله (٢٠٥).

إن مفاتن المرأة، على سبيل المثال، مصدرٌ للسعادة، لكن السعادة في الزمن ليست من سمات الروح:

«في الأعماق، بين أكثر مكامن السعادة سريةً، هناك، يقطن القلق، الذي هو اليأس» (٢٥). تحديداً، عندما نكون سعداء، نشعر في أعماقنا بأن هناك خطباً ما. ما هو؟ يجيب اليأس: «لا شيء». بالفعل، الأمر يتعلّق بالطبيعة العابرة والزائلة للسعادة الدنيوية التي تفرّغها من معناها — وهو اقتباسٌ آخر في كتاب «الكيونة والزمان» غير منسوب إلى كيركجارد. بالنسبة إلى الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين، فإن الطبيعة العابرة للسعادة المؤقتة هي شرطٌ لجمالها؛ لكن بالنسبة إلى كيركجارد، فإن طبيعتها المؤقتة هي سببُ

فسادها؛ إذ بدا جلياً له أن السعادة الحقيقية يجب أن تكون دائمة وأبدية.^٢ وعلى نفس المنوال، فإن التعاسة والمعاناة، بالنسبة إلى كيركجارد، هما هدية، «نعمة لا نهائية»، بنفس الطريقة التي تحذرنا بها الأعراض المؤلمة من وجود مرض ما، بما يسمح لنا بمعالجته في الوقت المناسب. فالتعاسة توقظ وعينا كأرواح، تجعلنا واعين أن ذواتنا موجودة أمام الله، وتذكّرنا بالشيء الوحيد المهم:

وعندما تنفذ الساعة الرملية للزمن، ساعة المؤقت ... عندما يصبح كل شيء حولنا ساكناً، مثلما هي الحال في الأبدية، حينها — سواء كنت رجلاً أو امرأة، غنياً أو فقيراً، مستقلاً أو متواكبلاً ... سواء كان اسمك سيذكر ما دام العالم قائماً — ستسأل الأبدية، وستسأل كل فرد من هؤلاء الملايين عن شيء واحد فقط: ما إذا كنت قد عشت حياتك في يأس أم لا (٢٧).

تريد الأبدية أن تعرف: ما إذا كنا قد نظرنا إلى داخلنا، وتولّينا مسؤولية حياتنا أمام الله، أم إننا عشنا في يأس، تاركين أنفسنا لنتشتت بملهيات الحياة، متجاهلين، أو حتى كابتين، شيئاً أعمق وأكثر إرباكاً؟

دعونا نأخذ مثلاً على هذا من تحليل نفسي شديد الحساسية. من المفترض أن تكون «الروح الموجودة»، أو الذات، تركيباً مادياً، أو وحدة مكونة من المحدود واللامحدود، ومن المفترض ألا تنزلق إلى حالة «مجردة» أو حالة يسيطر عليها جانب واحد فقط. يمنح المحدود حدوداً وتعريفاً لحياتنا، بينما يواصل اللامحدود دفعنا إلى الأمام، وتوسيع أفقنا. إن إحدى الطرق التي يمكن أن يختل بها هذا التوازن هو المبالغة في الاعتماد على جانب «اللامحدود»، وهو ما يعني الاستسلام لكل ما هو خيالي وغير محدود. عندما يحدث هذا، لا تستطيع واقعية المحدود السيطرة على اللامحدود، مما يدفع الأشخاص إلى العيش في عالم خيالي بعيد عن واقع حياتهم. وتصبح الذات مجردة. إن الأستاذ الجامعي، الذي

^٢ That is what 'postmodernists' criticize under the name of the 'meta-physics of presence': to assume that only what is enduringly present (ousia), what is permanent, is really real. That is why Heidegger said that Kierkegaard did not raise the 'question of Being', did not put this assumption into question, and why I have said that this distinction between a merely fleeting time and everlasting eternity is his most fundamental background assumption.

يتأمل أهداف تاريخ العالم، بينما يَغفُل عن المتطلبات المفروضة عليه في العالم الواقعي — من طلابه وعائلته — ينسى العمل «الذي يمكن إنجازَه في هذا اليوم، وهذه الساعة، وهذه اللحظة» (٣٢). بهذه الطريقة، يفقد المرء ذاته، حتى إنه لا يلاحظ فقْدَها، ليس كما يلاحظ إنه قد فقدَ «ذراعًا، أو ساقًا، أو خمسة دولارات، أو زوجة». أما الاحتمال الآخر لاختلال توازن الذات فهو «يأسُ المحدود»، ويحدث عندما يفتقر المرء إلى اللامحدود. ويعني هذا أن تعيش حياةً محصورة ضمن حدودٍ ضيقة، دون أن تمتلك رؤيةً أوسع، أو أحلامًا، أو أيَّ تصوُّرٍ لما قد يكون كامناً وراء الأفق. في النوع الأول من اليأس ينجرّف المرء في أحلامٍ ما هو ممكن. أما في النوع الثاني، فيكون الفرد محبوباً داخل عالم القَدَرِية والضرورة؛ ويعاني فقدانَ الأمل، ولا يجرؤ على أن يحلم بأن الأشياء يمكن أن تتخذ مساراً مختلفاً.

ولكي نحافظ على التوازن الجذلي بين المقوّمات المكوّنة لتركيب الذات، يجب أن نفعل هذا أمام الله، عبر الوثوق بالله؛ لأن الاعتقاد بأننا قادرون على علاج هذا اليأس بمجهودنا الشخصي لهو، في حد ذاته، نوعٌ آخر من اليأس. إن «المقاومة»، التي تَعْنِي الرغبة في فعل كل شيء بأنفسنا، دون الاعتراف بأي قوة تعلونا، هي يأسٌ بشري فعّال! فهي تمرّد ضد الوجود كله، مبنيٌّ على يقينٍ بأن المرء قد وجد دليلاً على انتفاء أي معنى أو خيرٍ متأصل في الوجود (٧٣)، وهي صياغة ملائمة لوصف وجهة نظر كامو الرئيسية. إن اليأس «المضاعف»، أي رفعُ حدّة اليأس إلى مستوى أعلى كما في حالة تربيع الرقم، خطيئةٌ. فاليأس حينها يقف في «مواجهة الله»، وهذا هو تعريف الخطيئة (١٢١). ومن المفارقة أن هذا يعني ضمناً أن الخطيئة البشرية، بمعناها الأعظم، شيء نادر. لدى اليونانيين مفهوم الحظ السيئ، والشر الأخلاقي، لكن بما أنهم لا يعرفون فكرة المثل بشكلٍ شخصي أمام ما يسميه المسيحيون «الله»، فلم تكن لديهم أدنى فكرة عما يسميه المسيحيون «الخطيئة»؛ ومن ناحية أخرى، يرى كيركجارد أن غالبية المسيحيين مدللون بلا روح، هم مسيحيون وثنيون، غير قادرين على ارتكاب الخطيئة الحقيقية. (١٠٠) أما عكس اليأس فهو الإيمان — الاستناد مباشرة إلى القوة التي أنشأتنا. إن اليأس المصاحب «لحالة الخطيئة» هو خطيئة جديدة، خطيئة اليأس من الخطيئة، حيث تُغلق الذات نفسها و«تحمي نفسها» من «الخير». فهي تصمُّ آذانها كي لا تسمع نداء الأخبار السارة. إن الخطيئة هي عملية تعميق ذاتي لليأس: لأن الخطيئة تؤدي إلى خطيئة اليأس من الخطيئة، أي خطيئة اليأس من غفران الخطيئة، والتي تصل في ذروتها إلى هجوم عدواني على المسيحية، التي

تُعَلِّمنا غفران الخطيئة. إن مثل هذا الهجوم (يفكّر المرء هنا في نيتشه) يعطي، على الأقل، للمسيحية حقّها عبر الاعتراف بحقيقتها الجوهرية، التي تفيد بأننا جميعاً نحظى باهتمام الله، وأنه قادر على غفران الخطيئة. إذا كان اليأس يمثّل رفضاً لجوهر المسيحية، فإن الإيمان يؤكد الفارق النوعي للامحدود بين البشر المخطئين والله الذي يغفر الخطيئة (١٢٣-١٢٤).

يمكن طرح هذا الكتاب كسؤالٍ على كيركجارد نفسه. يمكننا أن نوجّه إلى كتابات كيركجارد نفسها السؤال الذي أثاره في بحثه الدقيق والحساس بكتاب «المرض طريق الموت». هل حافظ كيركجارد نفسه على تركيب الذات، أو التوازن الصحي بين الزمن والأبدية، الذي يمثّل الصراع الجدلي المحوري في كتابه؟ في البداية، كان يُنظر إلى الصراع بين الزمن والأبدية على أنه يمنح الحياة شغفها الوجودي، لكن هل ينتهي هذا الصراع بإفراغ الحياة من طاقتها وحيويتها؟ في كتاباته المبكرة، شدّد كيركجارد على أن المسيحية تشدّ الوجود الإنساني لأن سعادتنا الأبدية تعتمد على هذا التوازن في كل لحظة قرار. لكن يبدو أنه يقول الآن إن أيّ سعادة نشعر بها في هذه الحياة المؤقتة هي إشارة إلى مرضٍ صامتٍ يُفضي إلى الموت. إذا كان ما نتعلّمه من الكتاب أن المرض هو أن تكون سعيداً والصحة هي أن تعاني، ألا يعني هذا أن السعادة الدنيوية برُمّتها قد سُحقت، وأن الحياة ما هي إلا وادي دموع؟ أنستنتج من هذا الكتاب أن سعادتنا الدنيوية تتناسب عكسياً مع سعادتنا الأبدية، وأن الأولى هي عرضٌ لمرضٍ يفضي إلى الموت؟ إذا سُحق الزمن أمام الأبدية، التي تبين أنها أقوى منه بكثير، وإذا كان هذا ما تعنيه المسيحية في نهاية المطاف، إذن فالمسيحية أيضاً هي نوع من اليأس.

الفصل العاشر

السَّام من الحياة

قَدْرُ هذه الحياة في أعين المسيحية

قَدَرْنَا في هذه الحياة أن نُدفع إلى أقصى درجات السَّام من الحياة. من وصل إلى هذه النقطة وهو يصرُّ على أن الله هو مَنْ دفع به إلى هذه المرحلة، بدافع الحب، قد اجتاز اختبار الحياة وأصبح ناضجًا للأبدية. لقد أُتيت إلى هذا العالم عبر جريمة، أُتيت ضد إرادة الله. فالجريمة — التي رغم أنها تجعلني مجرمًا في أعين الله فهي ليست جريمتي بطريقه ما — هي أن أَهَبَ الحياة. والعقوبة تتناسب مع الجريمة: أن تُسلب مني كلُّ رغبة في الحياة، أن يُدفع بي إلى أقصى درجات السَّام من الحياة. سيحاول الإنسان أن يوظف يده الخرقاء في عمل الله، إن لم يَخْلُق إنسانًا، فعلى الأقل، سيَهَب الحياة. «ستدفع ثمن هذا؛ إذ إنه بفضلتي فقط، قد جعلت قَدْر هذا العالم السَّام من الحياة، أظهر هذا المعروف لك وحدك يا مَنْ نجوت، عبر الدفع بك إلى أقصى درجات السَّام من الحياة.»

إن معظم الناس هذه الأيام بلا روح، محرومون من فضل الله، ومن تسليط هذا العقاب عليهم. هم تائهون في هذه الحياة، ويتشبَّثون بهذا العالم، يأتون من لا شيء ويصبحون لا شيء، إن حياتهم هباء.

هؤلاء الذين يتمتعون بالروح، ولم يُحَرِّموا من فضل الله، يُقتادون إلى النقطة التي تصل فيها الحياة إلى أقصى درجات السَّام. لكنهم لا يستطيعون أن يتكيفوا معها، ويتمردون ضد الله، وما إلى ذلك.

فقط هؤلاء الذين، عندما يُقتادون إلى حدِّ السَّام من الحياة، ويستطيعون، بعبور من فضله، أن يصروا على أن الله يفعل هذا بدافع الحب، بمعنى أنهم لا

يُضْمِرُونَ أَيَّ شَكٍّ فِي أَرْوَاحِهِمْ، بِأَنَّ اللَّهَ مُحِبَّةٌ — فَقَطْ هَؤُلَاءِ يَصْبَحُونَ نَاضِجِينَ لِلْأَبَدِيَّةِ.

ويستقبلهم الله في الأبدية. ماذا يريد الله؟ يريد أرواحًا قادرة على مدحه، وحبّه، وعبادته، وشكره؛ شأن الملائكة ... وما يسعده أكثر من مديح الملائكة هو إنسان، في المنعطف الأخير للحياة، عندما يتحوّل الله إلى ما يبدو وحشية مطلقة، عندما يفعل كل شيء بمنتهى القسوة الظاهرية كي يحرم الإنسان من كل رغبة في الحياة. يظل، رغم كل هذا، مؤمنًا بأن الله محبة، وأن الله يفعل هذا بدافع الحب. إنسان كهذا يصبح ملاكًا.

(«أوراق ويوميات»، ٢٥ سبتمبر، ١٨٥٥،

صفحة ٦٤٧-٦٤٨)^١

بعد أقل من شهرين من كتابة هذا النص، وهي آخر تدوينة في يومياته، توفي كيركجارد، وهو على مشارف النصف الثاني من عامه الثالث والأربعين. إن الرؤية، المعبر عنها في هذا النص، ليست متزمتة وحسب، بل تصل إلى درجة السوداوية، وحتى المازوخية. سيجد قراء الكتابات الأخيرة لكيركجارد صعوبة في تجنب استنتاج أنه قد وقع في نفس اليأس الذي حذر منه مسبقًا؛ يأس ليس من اللامحدود والأبدي، بل من كلّ ما هو محدود ومؤقت. تمتدح التدوينة السابقة «السأم من الحياة» وتثني على إنجيل المعاناة، الذي يزعم بأن أفق السعادة الأبدية يبطل السعادة الدنيوية. إن الكلمة الدنماركية *livslede*، التي تُرجمت هنا إلى «السأم من الحياة»، توحى أيضًا بالحزن والاشمئزاز. يقترح كيركجارد أن الاشمئزاز من العالم «يُنضج المرء من أجل الأبدية». في كتاب «ملحق ختامي»، كانت المعاناة «الجوهرية» تعني حفاظ المرء على حالة من الانفصال الداخلي الديني عن الحياة بينما لا يزال ينعم بالمتع الدنيوية ويعيش حياة مفرحة ذات معنى. لكن آراء كيركجارد الآن باتت أكثر تشاؤمًا. تعني المعاناة أن تعاني بالمعنى الحرفي والظاهري المطلق، أن تحرم نفسك من السعادة الدنيوية، بما في ذلك الزواج والأطفال — والذي يزعم كيركجارد أنه يحوّل الوجود المسيحي الأصيل إلى تمثيلية — بينما تتجسّد ذروة هذه المعاناة

^١ Papers and Journals, trans. A. Hannay, pp. 647-8

في الاستشهاد. يمكننا هنا سماعُ النبرة المتشائمة في كتاب «الاقتراء بالمسيح» لتوماس أكيমبيس، وهو كتابٌ كلاسيكي عن الزهد المسيحي، حظي بإعجاب كيركجارد. اختفى التوازن الذي كان يجسده فارس الإيمان المتزوج، واختفى بالتأكيد أيُّ شعور بقدرسية الزواج المسيحي، اختفى كل شيء باستثناء السَّام من الحياة، والتوق إلى الانشغال بـ «شأن الملائكة». بات الله، في هذه السنوات الأخيرة، مخيفًا. لقد جئنا إلى هذا العالم كي نُنْتزِع من الزمن بأهوال الأبدية.^٢ يجعلنا الله مستعدين للغناء مع الملائكة عبر تعذيبنا بأغنية الأرض. لم تُعد «الروح» تعني القدرة على الحفاظ على الصراع الجدلي بين الزمن والأبدية، بل شجاعة أن نتمزق من نسيج الزمن كي ننضج من أجل الأبدية. وتعني الروح أن نرى كلَّ هذه القسوة والوحشية بروحٍ مسيحية، بصفتها صعوبة مطلوبة بموجب الحب.

تُعد هذه الفقرات مثيرةً للاهتمام في إطار المقارنة المتكررة بين كيركجارد ونييتشه، والتي ظلت تنعقد على مدار السنين. فهي تذكّرنا، بقوة، بتحليل نييتشه عن مرض الروح الدينية، الذي يعني، وفقًا لنييتشه، أن يعتقد الشخص أن المعاناة تدحض الحياة. بالنسبة إلى كيركجارد، المعاناة هي علامة على اختلاف المرء عن العالم، وهي طريقنا كي نُفْطَم من أجل الأبدية. لقد غاب عنه أيُّ معنى يفيد بأن المعاناة هي ببساطة أحدُ مكوّنات جمال الحياة وجزء من إيقاعها، وهو المعنى الذي يؤكده نييتشه. يتساءل المرء، بالفعل، ماذا جرى للعالم الذي قال عنه إلهيم إنه «صالح» خمس مرات، ثم أضاف «صالح جدًا»، في الصفحات الافتتاحية لسفر التكوين. يميل المعجبون بكيركجارد، وأنا واحد منهم، إلى تجاهل هذه الفقرات الموجودة في الصفحات (١٨٥٤-١٨٥٥) والتركيز بدلاً منها على السخرية الموجهة ضدّ رجال الدين في الكتابات اللاحقة. لكن لا يمكننا تجاهل هذه الفقرات باسم «الأمانة»، التي دافع عنها كيركجارد نفسه.

لقد أتينا إلى هذا العالم «عبر جريمة»، «وخذ إرادة الله» — هذه الفكرة، في حد ذاتها، مُعذّبة للغاية إلى درجة تجعلنا نجد صعوبة في رؤية ما يعنيه كيركجارد. فهو لا يقصد بها أنه طفل غير شرعي. لكنه يشير إلى قصة السقوط من الجنة في النسخة الثانية والأكثر تشاؤمًا من قصة الخلق، التي يُدين فيها المصدرُ اليهودي للتوراة التعريّ وصحوة الرغبة

Kierkegaard's Writings, XXIII, The Moment and Late Writings, trans. and ed. Howard ^٢ and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 312. All page references in parentheses in this chapter are to this text

الجنسية بصفتها نتيجةً لعصيان الله (بينما في القصة الأولى، يفيد المصدر الكهنوتي للتوراة بأن إلهيم أمرَ بالتكاثر، وأعلن أن كل الأشياء صالحة).^٢ إنَّ تناسُل الجنس البشري بدافع من الرغبة الجنسية، التي هي في حدِّ ذاتها نتيجةً لخطيئة، «جريمة».^٤ لو لم تقع حادثةُ السقوط من الجنة، لأصبح تناسُل الجنس البشري أشبه بكونه شأنًا عاديًا، مثل الاستحمام، أو تنظيف الأسنان بالفرشاة، شيء يحدث في حالة من البراءة الملائكية المحرَّرة من سطوة الرغبة الجنسية. إن الخضوع للرغبة الجنسية بعد حادثة السقوط من الجنة لا يعني فقط تبني آثار الخطيئة، بل أيضًا إدامة تدفق الخطيئة إلى العالم. إن قناة الولادة هي قناة الخطيئة، التي تولد «وفرة» من الأرواح الضائعة. عبر الخطيئة، يُدفع بمزيد من الخطّائين إلى هذا العالم. على الجانب الآخر، تعني المسيحية الدعوة إلى وقف الخطيئة، وإن كانت الخطيئة تأتي إلى العالم عن طريق إدامة حياة البشر، فهدف المسيحية هو وضع حدٍّ للجنس البشري، ووقف التكاثر الجنسي للنوع البشري. تدعو المسيحية إلى التبتُّل، إلى اتِّباع الطريق الأسمى والأكثر التزامًا، فهي تدعو إلى اتِّباع نظام صارمٍ لا يشارك في الخطيئة؛ لكنها تسمح، على مضضٍ، بالرغبة الجنسية كنوعٍ من المساومة مع الشهوة الدنيوية. نجد هذه المساومة في التعليقات (السيئة السُّمعة) للقديس بولس التي يقول فيها إنه يتمنى أن يتبتل أهل كورنثوس مثله، لكنه يعترف بأنه من الأفضل للمرأة أن يتزوج بدلًا من أن يحترق بنار الشهوة (كورنثوس ١، ٧: ١ و٧-٨). في واقع الأمر، يلوم كيركجارد القديس بولس على هذا التنازل، ويدَّكرنا بأن بولس ليس

^٢ The first creation narrative (Gen. 1-2: 3), the story of the six days, is attributed to 'P', a priestly author; composed in the sixth century BCE, during the Babylonian captivity, it refers to God as 'Elohim' ('God'). The second narrative (2: 4-24), the story of Adam and Eve, is attributed to T, because it refers to 'Yahweh', with a 'J' in German ('Lord'); it was written some two centuries earlier, during the period of the kingdom of Solomon and David. The first narrative (the good news) is more optimistic, the second (the bad news) is a more downbeat story about the first sin

^٤ Søren Kierkegaard's Journals and Papers, ed. and trans. Hong, Vol. 3, no. 3044, p. 337.

See Nos 2578-631, pp. 123-49, for the entries on marriage. They grow progressively more severe: no. 2629 (1854), p. 147 'tolerated fornication'

سوى تلميذ المسيح، بينما كيركجارد يتَّبِع المسيح نفسه، الذي قال إن المرء يكون آثَمًا حتى وإن رغب في امرأة في قلبه فقط.

إذن، ما الذي أصبح عليه الزواج المسيحي من وجهة نظر كيركجارد؟ ينبغي أن يُثني القسُّ الزوجين، اللذين يأتیان إليه سعيًا إلى الزواج، عن فعل هذا: «يا أطفالي الصغار، أنا آخر شخص ينبغي أن تلجئوا إليه ... فواجبي هو أن أستخدم كلِّ الوسائل المتاحة لمنعكم من الزواج» (٢٤٧). لكن ماذا يفعل «رجل الله» في واقع الأمر؟ إنه يفعل ما يفعله البشر. يبارك الزواج ويحصل على عشرة دولارات لقاء جهده؛ ففي نهاية المطاف، يحتاج القساوسة إلى طوائف كبيرة كي يواصلوا توفير الدعم لهم. وعلى النقيض من رجل أمين يكسب عشرة دولارات لقاء «تقديم البيرة والبراندي» للزبائن، يكسب القسُّ عشرة دولارات عبر خدمته لخدعة تقول إن استسلام المرء للشهوة الجنسية يعني تنفيذه لمشيئة الله. «ممتازا» يعلِّق كيركجارد ساخراً. ويضيف بأن هذا الاهتمام بالزواج والأطفال هو شأنٌ يهودي وليس مسيحيًا حقًا. ينسى المرء ويلات العالم في الأحضان الناعمة والحانية للزوجة، لكنه ينسى أيضًا «ما هي المسيحية». (١٦٤) إنَّ رأي كيركجارد الأخير في الزواج — «من منظور مسيحي» — لا يقل سخريَّةً وتشاؤمًا عن رأي يوهانس المغوي — «يُنْفَه الزواج من الناس»، وهو أمرٌ «يكشفه المحبُّون لاحقًا فقط» (٢٤١).

من المهم التأكيد على مدى تعارض كيركجارد مع التقاليد المسيحية في هذه النقطة. لم يعتقد المسيح أن زواج القديسين عائقٌ يحُول دون ممارسة مهمَّتهم، ولم يؤدِّ أيُّ مما قاله المسيح لاحقًا إلى تخلي القديسين عن زواجهم. الأكثر من هذا، كان زواج رجال الدِّين أمرًا عاديًّا في الكنيسة خلال الحِقبة التي تعرَّضت فيها للكثير من الاضطهاد قبل قدوم الإمبراطور الروماني قسطنطين، وقد كان كيركجارد معجبًا بالكنيسة خلال تلك الفترة. (لقد حاول كيركجارد حتى أن يقلِّل من أهمية حضور المسيح لاحتفالات الزواج في مدينة قانا). لقد تعامل كيركجارد، الذي رفض بغير حكمة أهمية الدراسة النقدية التاريخية الناشئة حديثًا للكتاب المقدس، مع ما قاله القديس بولس بمعنى حربي مطلق دون النظر إلى سياق الحديث. فالقديس بولس، الذي كان يعتقد أن العالم سينتهي قريبًا ربما حتى في غضون أشهر، قد رأى، على الأرجح، أن أفضل نصيحة يمكن أن يقدمها لأهل كورنثوس في تلك اللحظة هي الحفاظ على وضعهم الراهن دون البدء في أي مشروعات جديدة. حتى القديس يوحنا، الذي لم يستشهد، لا يتوافق مع معيار أن تكون «شاهدًا على الحقيقة، أو (شهيدًا)» الذي وضعه كيركجارد، وهو ما يعني حرفيًّا، الاضطهاد والاستشهاد. كان

كيركجارد سيرفض كلَّ هذه الاعتراضات بوصفها مساومةً أو جبناً، محاولة لخداع الله. هذا ما تعنيه كلمة «بلا روح» الموجودة في هذا المقتطف: ألا يمتلك المرء شجاعةً أن يتمزّق من نسيج العالم عبر «أهوال الأبدية»، وألا ترى هذا من صنائع «فضل» الله و«محبه». أراد كيركجارد أن يكون سقراطاً مسيحياً، لكن الرؤية الأخيرة المعبر عنها في الصفحات ١٨٥٤-١٨٥٥ تلمّح إلى حكمة أكثر ظلامية، تجعله أقرب إلى كونه سيلينوس مسيحياً: من الأفضل ألا تولّد، لكن إذا وُلدت، فمن الأفضل ألا تشارك في إدامة الحياة. إن التحوّل إلى وجهة النظر هذه يمكن تمييزه بسهولة عبر تتبّع تغيّر موقفه من رهبة العصور الوسطى، التي امتدحها سابقاً بصفاتها ديناً مخلصاً لكنه مُضللّ لأنه يحوّل الانفصال الداخلي للروح إلى انفصال خارجي وحرقي عن العالم. الآن، هو يشكو من كون الرهبة متساهلة أكثر من اللازم: فهي تتعامل مع التبتّل بكونه مشورةً للكمال، نداءً استثنائياً ملائماً فقط لعددٍ محدود من الناس، مدعويين إلى تقديم تضحية خاصة لله، بينما تتعامل مع الحياة في العالم بصفاتها شأناً عادياً يخصّ المسيحيين (٤٢٠-٤٢١). لم يعد كيركجارد يدافع عن قضيته باعتبارها «استثناءً»، بل يعتبر الآن أن التبتّل هو الممارسة الطبيعية، التي يجب أن يلتزم بها الجميع، بينما الزواج والعائلة هما الاستثناء، هما مساومة وانحراف عن الطبيعي. إن القسّ لوثر (الذي ترك الرهبة الأوغسطينية وتزوّج) قد ضلّ طريقه. وأغفل كيركجارد أهمّ المفاهيم الأساسية لديه، وهي أن كل فرد يقف أمام الله بطريقته أو طريقته الخاصة، إلى جانب العديد من الأشياء الأخرى.

نظراً إلى وجهة نظره القاتمة عن المسيحية الأصيلة، ليس مستغرباً أن السّنة الأخيرة من حياة كيركجارد كانت عاصفة. غير أن هذه العاصفة كانت تتشكّل على مدار سنوات في يومياته، التي امتلأت بامتعاضٍ متزايدٍ تجاه ما أسماه بخديعة «العالم المسيحي»، الذي يترأس رعايته الأسقف مينستر ورجال الدين الدنماركيون. يرى المرء حتى في كتاباته العديد من التأمّلات الكارهة للنساء والبشر، وإعجاباً جديداً بأرثر شوبنهاور، الفيلسوف الألماني المنافس لهيجل والذي يشتهر بتطوير نظرية فلسفية عن «التشاؤم». لم يخرّ كيركجارد طريق الرسامة الكهنوتية، ورعاية الأبرشية، والحياة الآمنة لرجال الدين، الذين يحصلون على رواتبهم من الكنيسة الوطنية، كما لم يخرّ الزواج والأطفال، لكنه لم يستطع أن يترك خياره هذا من دون تفسير. لقد كان يشرح دوماً اختياره لريجين، ولقرائه، ولنفسه. إنّ شرحه الأخير قاس: الزواج وإنجاب الأطفال جريمة، استهزاءً بصليب المسيح. إذا تزوّجت، فستندم إلى الأبد لأن الزواج مساومة على حياتك الأبدية؛

وإن لم تتزوج، فستندم أيضًا في حياتك المؤقتة؛ لأن هذا سيسلب الحياةَ متعتها. اندلعت العاصفة على الملأ بعد وفاة الأسقف مينستر (٣٠ يناير، ١٨٥٤). انتظر كيركجارد معظم العام لأسبابٍ سياسية، وانتظر حتى تولى خليفة الأسقف ومنافسه القديم، هانز لاسين مارتنسن، منصبه، كي ينشر هجومه في ديسمبر. امتدح مارتنسن مينستر بصفته «شاهدًا على الحقيقة»، وقد اختار تعبيرًا يتماثل مع تعريف كيركجارد الذي كتب أن المسيحية ليست عقيدة مدعومة بالأدلة بل هي أمرٌ بتحويل الوجود، الذي يمكن فقط أن نشهده. انفجر كيركجارد. وهاجم الأسقف مينستر، الذي سعى جاهدًا طوال حياته إلى الحصول على دعمه وتأييده، والذي أحبَّ خطبه، وشارك آراءه عن الفرد في مواجهة الفكر التكهني. قال كيركجارد غاضبًا إن الشاهد — الشهيد — ليس مَنْ يعيش حياته في راحةٍ مرتديًا ثياب الكهنوت الطويلة، مثل الأسقف، بل مَنْ يواجه الاضطهاد والمعاناة من أجل الحقيقة. من اللافت إلى الانتباه، أن النقد الموجَّه إلى أسلوب الحياة الأرستقراطي الذي يعيشه رجال الدين، طوَّر وعي كيركجارد بشأن ما يسميه علماء اللاهوت السياسيون المعاصرون بـ «تفضيل المسيحية للفقراء». فقد حثَّ هذا النقد أخيرًا على تبني توجُّه سياسي أكثر راديكالية، ومتواءمًا مع أحداث التحول السياسي التي وقعت في عام ١٨٤٨، وهو العام الذي شهد اندلاع الثورات الديمقراطية في أنحاء أوروبا كافة. لقد كان كيركجارد يدرك أن إطلاق تهمة كهذه ستجعل هناك ميلًا إلى وضع الناقد في موقع الشاهد الحقيقي. قد يشير المرء إلى أن كيركجارد لم يأخذ ميراثه ليعطيهِ للفقراء، أو ربما أن هذا التقدير الجديد للفقير الإنجيلي قد يكون له علاقة بتقلُّص ميراثه. لقد حاول مقاومة هذا الميل عبر ترديد اعتقاده القلبي الذي لازمه طوال حياته، بأنه يحاول أن يكون مسيحيًا، وأنه لا يزعم بأنه مسيحي، لكنه قادرٌ فقط على التعرف على المسيحي الحقيقي إذا ما رآه، وهي النقطة التي يتبناها أيضًا مينستر ومارتنسن. لكن هناك أدلة واسعة في اليوميات تشير إلى أن كيركجارد كان يرى نفسه شهيدًا للحقيقة فعلاً، مضطهدًا من العامة، والصحافة، وحتى الأطفال في الشارع.

في سلسلة من الكتيبات التي ظهرت في الأشهر القليلة التالية، أطلق كيركجارد ما بات يُعرف بـ «الهجوم على العالم المسيحي»، والذي يدور حول زعم أن المسيحية غير موجودة ولا يمكن العثور عليها في «العالم المسيحي». لقد شنَّ كيركجارد نقدًا مدمرًا ضد رجال الدين الدنماركيين، وكان محققًا في كثير من هذه الانتقادات — إلى جانب نيتشه، كشف كيركجارد نفاق «العالم المسيحي البرجوازي» — إلى جانب هذا، اتسم نقده لهم

بسخرية ممتعة. يرى المرء هنا نقدًا متطرفًا ذا نغمة ثورية للنفاق الاجتماعي، لكن من الصعب تخيل نوع «الكنيسة» التي يمكن أن تنشأ عن مثل هذا «التصحيح»، مثلما أسماه كيركجارد، أو ما إذا كان يمكن أن يكون هناك أي وجود لمثل هذه الكنيسة على الإطلاق. كانت ستكون هيكلًا مفككًا على نحو جذري، شيئًا أشبه بكونها كنيسة بلا كنيسة، إذا ما استخدمنا تعبيرَ دريدا، لكنَّ هناك شيئين واضحين بشأن هذا التصوُّر الجديد للكنيسة: الأول أنها ستنفق ثروتها وممتلكاتها لخدمة الضعفاء والمحرومين، والثاني، نظرًا إلى رأيها بخصوص التبتُّل والرغبة الجنسية، كانت هذه الكنيسة ستختفي بعد رحيل جيلها الأول. إحدى السمات التي بقيت من كيركجارد السابق هي الضحك. فرغم صرامة رؤيته للمسيحية، كان يحرص دومًا على إثارة ضحك القارئ، رغم صعوبة التمييز أحيانًا بين الضحك التشاؤمي والضحك الساخر في كتاباته. إن الحيوية التي اتَّسم بها جدُّه — لقد قال عن نفسه إنه جدُّي بطبيعته — قد رفعت من روحه المعنوية المنخفضة. ويذكرنا العمل النثري، الذي كتبه عام ١٨٥٥، بالفطنة المتقدمة لكتابات السابقة المستخدم فيها أسماء مستعارة، والتي كانت ممتعة في قراءتها أكثر من النبرة الرتيبة لكُتب الخطابات «البناءة». لقد ظلَّ صامتًا من دون نشر أي كتابات طوال ثلاث سنوات، وجاء نقده الجدلي لرجال الدين الدنماركيين ليعيد الحياة إلى قلمه. مثل شوبنهاور — الذي نرى العديد من عبارات الإعجاب بتشاورمه في التدوينات الأخيرة بيوميائه — ازدهر كيركجارد بفضل هجومه على أعدائه. إن الشيء الديني الوحيد الذي لم يستطع كيركجارد إنكار أنه يمنحه سعادةً دنيوية، المعاناة الوحيدة التي حرَّمه الله منها، السعادة المؤقتة الوحيدة التي لم يستطع كيركجارد أن يحرم نفسه منها، مهما حاول، هي الكتابة: وصفه الذكي، والساخر، والمبهر، والرائد، والمحرك، والبليغ للكوميديا الإنسانية، التي عبَّر عنها في كتب عاشت وقتًا أطول من أي أطفال كان يمكن أن يأتي بهم إلى «وادي الدموع» هذا. على الأقل، فإن هذا حقيقيٌّ إلى حدٍّ كبيرٍ خاصة فيما يتعلَّق بما قاله عن الحياة العائلية في نهاية حياته. لو كان كيركجارد قد تزوَّج، وأنجب أطفالًا، وأصبح قسًّا، كان سيصيب الجميع — ريجين، والأطفال، والأبرشية كلها — بجنونٍ مطبق. بالفعل، هناك شيء ما جنونيٌّ يتعلَّق بكيركجارد، وهو ما ينعكس في وجهة نظره الخاصة بحماقة مملكة الله التي بشر بها المسيح. إن حياته الفردية والمتبتلة كانت الحقيقة الحقيقية بالنسبة إليه، لكن حتى التأمل البسيط لكتابات السابقة كان سيذكره بأن هذا لا يجعل منها حقيقة لكل الناس. فقد قال في كتاب «أعمال الحب» إنه إذا لم يكن هناك شخصان، ضميرهما

صالح، قادرين على القيام بأمورٍ مختلفة في مواقفٍ متشابهة، فإن هذا يعني أن العلاقة مع الله معطوبة.

سخرت الأسماء المستعارة التي استعان بها من الميتافيزيقا التكهنية، ومن الأساتذة الجامعيين الدائمين الذين رَوَّجوها، كما سدَّدت أعمال مثل «العصر الحالي» ضرباتٍ قوية إلى الصحافة والعامَّة. الآن، حان دور القساوسة كي يعانون من طعنات وهجمات قلم كيركجارد المسنون. لنفترض، يتساءل كيركجارد، أن الله أراد ألا يذهب البشَر إلى حديقة الغزلان؟ سيستنتج القساوسة من هذا أنه لا داعي للقلق، وأن المرء في إمكانه بالفعل أن يذهب إلى الحديقة، مصحوبًا ببركات الله، ما دام القساوسة «قد باركوا عربة هولشتاين ذات أربعة المقاعد، ورسموا علامة الصليب على الحصان»، وهو ما يجعلهم بالطبع مضطرين إلى طلب مكافأة شرفية معقولة لقاء جهدهم. وستكون النتيجة الوحيدة هي عدم تغْيُر أيِّ شيء باستثناء أن الذهاب إلى حديقة الغزلان سيكون أكثر تكلفة. يضيف كيركجارد أن القساوسة ربما سينخرطون أيضًا في أعمال تأجير الأحصنة والعربات، وهو ما سيكون أمرًا سارًا لله لأنه نابع من أنفسهم الصالحة، وسيصبح التحريم الإلهي نعمةً اقتصادية حقيقية لرجال الله (٣٤٨). لم يكن رجال الدين مسرورين بهذا الكلام، وبعد إصدار تعليق أولي، امتنع الأسقف مارتنسن عن إضافة المزيد من التعليقات؛ إذ قرَّر بحكمة أن أفضل استراتيجية هي عدم لفت مزيدٍ من الانتباه إلى مثل هذه الهجمات الذكية، والتي كانت كثرتها هي عدوُّهم الأسوأ.

بعد أسبوعٍ واحدٍ من كتابة هذه التدوينة في يومياته، سقط كيركجارد في شوارع كوبنهاجن، ومات بعدها بستة أسابيع في مستشفى فريدريك في سلامٍ وهُدوءٍ (١١ نوفمبر، ١٨٥٥). ° أجرى أخوه الأكبر بيتر، الذي أصبح هو نفسه أسقفًا لكن لم يسمح له بالبقاء بجانب كيركجارد في المستشفى، مراسمَ الجنازة في الكنيسة، من دون ذكر «نقده» اللاذع لحالة الحياة المسيحية العامة. وعند قبره، أفسد هنريك لوند، أحد أبناء إخوته، المشهد بقراءة تصريحٍ لكيركجارد ينتقد فيه مراسمَ الدفن الرسمية المسيحية،

The most likely cause of death is 'Pott's Disease', tuberculosis of the spine. See Joseph ° Brown III M. D., 'The Health Matter Briefly Revisited,' Søren Kierkegaard Newsletter, no. 49 (August, 2005): 16–20. Kierkegaard himself attributed his declining health to drinking cold seltzer water the previous summer.

كيف تقرأ كيركجارد

التي كانت، بتعاملها مع عمّه باعتباره ابنًا وفياً للكنيسة، تُسطّح كلّ شيء دافع عنه كيركجارد يومًا. قرأ لوند نصًّا لكيركجارد تحت عنوان «كلنا مسيحيون»، يجادل فيه بأنّ وهم أن الجميع مسيحيون كبير للغاية إلى درجة أنه مهما اعترض المرء على المسيحية طوال حياته، فسيدفن باعتباره مسيحيًا. ففي النهاية، كلنا مسيحيون، حتى الفقيد الذي رفض المسيحية. ويعلّق كيركجارد ساخرًا أنّ الشيء الوحيد الذي قد يعيق إقامة مراسم دفن مسيحية، هو أن المأسوف عليه لم يترك وراءه أيّ أموال كي تُدفع إلى القس لقاء خدماته (١١٧-١١٨).

التسلسل الزمني

- ١٨١٣: ٥ مايو: ميلاد سورين أبي كيركجارد.
- ١٨٣٠: بداية دراسته في جامعة كوبنهاجن.
- ١٨٣٤: ١٥ أبريل: أول تدوينة في يومياته.
- ١٨٣٥: قضاء إجازة الصيف في كيليلاجي.
- ١٨٣٧: مايو: لقاءه بريجين أولسن.
- ١٨٣٨: ٩ أغسطس: وفاة والده، مايكل بيدرسون كيركجارد.
- ١٨٤٠: يوليو: اجتياز الاختبارات الشاملة.
- سبتمبر: تقدّمه للزواج بريجين أولسن.
- ١٧ نوفمبر: الالتحاق بالكلية اللاهوتية.
- ١٨٤١: ١٦ يوليو: مناقشة أطروحة الماجستير «مفهوم السخرية».
- ١١ أغسطس: فسحُ خطبته من ريجين.
- ٢٥ أكتوبر: رحلة إلى برلين، وحضور محاضرات شلينج.
- ١٨٤٢: ٦ مارس: العودة إلى كوبنهاجن.
- ١٨٤٣: «إما/أو»، و«خوف ورعدة»، و«التكرار».
- ١٨٤٤: «شذرات فلسفية»، و«مفهوم القلق».
- ١٨٤٥: «مراحل على طريق الحياة».

١٨٤٦: ما بين يناير وفبراير، تعرّض كيركجارد لهجومٍ شرس من قبل صحيفة «ذا كورسير».

«ملحق ختامي غير علمي»

«عصران»

١٨٤٧: «خطابات بنّاءة في أرواح مختلفة».

«أعمال الحب»

٣ نوفمبر: زواج ريجين بفرديريك شليجل، دبلوماسي محترف.

١٨٤٨: «خطابات مسيحية».

«الأزمة وأزمة في حياة ممثلة».

تأليف «وجهة نظري بصفتي مؤلفاً» (نُشر عام ١٨٥٩).

١٨٤٩: «زنبقة الحقل وطائر الهواء».

١٨٤٩: «المرض طريق الموت».

١٨٥٠: «تدريب على المسيحية».

١٨٥١: «استنطاق الذات»

١٨٥٢: «احكموا بأنفسكم» (نُشر عام ١٨٧٦).

١٨٥٢-١٨٥٤: فترة صمت علني، لم ينشر فيها أي شيء.

١٨٥٤: ٣٠ يناير: وفاة الأسقف مينستر.

١٥ أبريل: تعيين هانز لاسين مارتنسن خلفاً لمينستر.

١٨ ديسمبر: يشن كيركجارد هجوماً على مارتنسن في صحيفة «فيدرلاندت»

الشهيرة.

١٨٥٥: يتّسع الهجوم ليطول رجال الدين الدنماركيين، ويستمر حتى مايو.

مايو-سبتمبر: استمرار الهجوم في صحيفة «مومينت».

٢٥ سبتمبر: آخر عدد من صحيفة «مومينت». آخر تدوينة في يومياته.

٢ أكتوبر: دخول كيركجارد إلى مستشفى فريديريك.

١١ نوفمبر: وفاة كيركجارد.

قراءات إضافية

المصادر الرئيسية

Published works: I myself first acquired a taste for Kierkegaard in the older translations by Walter Lowrie and David and Lillian Swenson, and many people still prefer them because they are more graceful and flowing and because they better preserve Kierkegaard's sparkling wit. I have occasionally used them here to give the reader an example of the good fortune the first generation of Anglophone readers had in their encounter with Kierkegaard. Most of these books can still be acquired in used paperback editions. The new translations, which are now the standard, are more technically correct and organized, but I find them more literal and awkward: *Kierkegaard's Writings*, trans. and ed. Howard and Edna Hong et al., 26 volumes (Princeton: Princeton University Press, 1978–2000); they come equipped with a stunning scholarly apparatus and system of annotations. Alastair Hannay's translations (Penguin Books) are more critical than the older ones and more felicitous than the Hongs'.

Journals: I occasionally cite the beautiful translation made in 1939 by Alexander Dru for Oxford University Press and reprinted in *The Journals of Kierkegaard*, trans. Alexander Dru (New York: Harper Torch books, 1959; reissued Mineola, NY: Dover Publications, 2003). This is a splendid place to

start reading Kierkegaard. Alastair Hannay, *Søren Kierkegaard: Papers and Journals: A Selection*, trans. Alastair Hannay (London and New York: Penguin Books, 1996), a much larger selection, is an excellent translation that is the next best thing to read. The usefulness of the most comprehensive translation, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, 7 vols (Bloomington: Indiana University Press, 1967–78), is impaired by an unhappy decision to group the entries topically instead of chronologically.

سير ذاتية

Walter Lowrie, *Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 1938) and *A Short Life of Kierkegaard* (Princeton: Princeton University Press, 1942) are old chestnuts, but a bit hagiographical. Josiah Thompson, *Kierkegaard* (New York: Knopf, 1973), is quite incisive and demythologizing but a bit cynical. Thompson is a predecessor of the truly comprehensive (866 pages) and highly demythologizing biography by Joakim Garff, *Kierkegaard: A Biography*, trans. Bruce H. Kirmmse (Princeton: Princeton University Press, 2005). The account that I like most, that balances an insightful intellectual history with critical biographical detail, is Alastair Hannay, *Kierkegaard: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

مصادر ثانوية

Bruce Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark* (Bloomington: Indiana University Press, 1990) is an invaluable resource for the times in which Kierkegaard lived. David Cain, *An Evocation of Kierkegaard* (Copenhagen: C. A. Reitzel, 1997), a 'coffee-table' book of photos with accompanying text, is a beautiful and touching tribute to the place where Kierkegaard lived.

The Cambridge Companion to Kierkegaard, eds. Alastair Hannay and Gordon D. Marino (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) is a superb collection of studies by experts.

Robert Perkins has done a great and unflagging service of editing *International Kierkegaard Commentary* (Macon, GA: Mercer University Press, 1984–), a series of commentaries that appear in conjunction with each of the Princeton University Press translations; every major Kierkegaard scholar has contributed to these books.

James Collins, *The Mind of Kierkegaard* (Princeton: Princeton University Press, 1983) is a reissue (with an updated annotated bibliography) of a 1953 book, revised in 1965, which remains to this day one of the best places to go for a first-rate introduction.

Louis Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971) is another splendid introduction, but this time with a literary twist.

George Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses* (London: Routledge, 2002) is the best place to get an angle on literature I neglected in this book. Pattison is one of the very best Kierkegaard people writing in English and a significant thinker in his own right.

A very good treatment of the Heidegger/Kierkegaard relation is John Edward van Buren, *The Young Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

Space does not permit me to go on, but if, in addition to these books and the books I cited in the notes, one keys in the following names for 'author' with Kierkegaard as the 'subject' on Amazon.com, one will come up with any number of first-rate studies still available in English: Jon Elrod, C. Stephen Evans, Henning Fenger, M. Jamie Ferreira, Bruce Kirmmse, Louis Mackey, Gregor Malantshuk, John Lippitt, Edward Mooney, Jolita Pons, Michael Strawser, Josiah Thompson, Niels Thulstrup, Sylvia Walsh

and Merold Westphal. They take a variety of approaches and do not by any means agree with one another, but they have produced well-written and well-argued studies that repay study.

قراءات ما بعد حداثة

Apart from more traditional studies, there is today broad interest in Kierkegaard as a predecessor figure for 'postmodern' thought. Two excellent collections will get you started in that direction: *The New Kierkegaard*, ed. Elsebet Jegstrup (Bloomington: Indiana University Press, 2004) and *Kierkegaard in Post/Modernity*, eds Martin Matustik and Merold Westphal (Bloomington: Indiana University Press, 1995). In the 1980s, Mark C. Taylor edited 'Kierkegaard and Postmodernism', a book series for Florida State University Press. Sylvian Agacinski, *Aparte* (1988) and Louis Mackey, *Points of View* (1986), were the most important books in the series. Taylor, a leading postmodern theorist today, started out in Kierkegaard—*Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard* (New York: Fordham University Press, 2000) (reissue).

Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995) is a striking deconstructive approach taken by the later Derrida. It corrects the slant given to Kierkegaard by Emmanuel Levinas, *Proper Names*, trans. Michael Smith (Stanford: Stanford University Press, 1996).

Mark Dooley, *The Politics of Exodus* (New York: Fordham University Press, 2001) gives a Derridean reading of the political implications of Kierkegaard.

Roger Poole, *Indirect Communication* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1993) is a good example of what an enthusiast of the early Derrida would make of Kierkegaard; see also his 'The Unknown

Kierkegaard: Twentieth Century Interpretations', in The Cambridge Companion to Kierkegaard, eds. Alastair Hannay and Gordon D. Marino (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

