

حَوَليَّاتُ كلية الآداب

تصدر عن كلية الآداب - جامعة الكويت

د. إمام عبد الفتاح إمام
قسم الفلسفة - جامعة الكويت

مفهوم النهضة
عند كبرج

الرسالة التاسعة عشرة

١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ

الحولية الرابعة



د. عبد الله يوسف الغنيم رئيس مجلس التحرير
د. نجاة عبد القادر الجاسم رئيسة هيئة التحرير

د. محمد صفي الدين أبو العز
د. فؤاد زكريا
د. سعد عبد الرحمن
د. محمد سليمان الحداد
د. بشوفيق الفيل
د. طارق عبد الله فخر الدين
د. سليمان سعدون البدر

هيئة
التحرير

لبن الرسالة

الكويت ٤٠٠ فلس — البحرين نصف دينار — قطر ٥ ريالات — الامارات ٥ دراهم — السعودية ٥ ريالات — عمان نصف ريال — اليمن الجنوبي ٢٠٠ فلس — اليمن الشمالي ٣ ريالات — العراق ٤٠٠ فلس — ح.م.ع. ٢٥ قرشا — لبنان ٥ ليرات — الاردن ٢٥٠ فلسا — سوريا ٥ ليرات — السودان ٢٥٠ منيما — ليبيا ٤٠ قرشا — الجزائر ٥ دنانير — تونس ٤٠٠ مليم — المغرب ٥ دراهم .

الاشتراك السنوي

للافراد ديناران كويتيان في الكويت — ديناران وخمسمائة فلس في الوطن العربي — عشرون دولاراً أمريكياً في الخارج بالبريد الجوي.
للفكرات والمؤسسات والدوائر الرسمية عشرة دنانير كويتية — في الخارج أربعون دولار أمريكياً.
لأعضاء هيئة التدريس والطلاب خصم ٥٠ % .

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى بشأن الحوليات توجه إلى رئيس هيئة تحرير الحوليات — ص . ب : ١٧٣٧٠ — الخالدية — الكويت

حَوَالِيَاتُ كَلِمَةِ الْأَدَابِ

تصدر عن كلية الآداب - جامعة الكويت

دورية علمية منتظمة تتضمن مجموعة
من الرسائل التي تعالج بأصكاله
موضوعات وقضايا، ومشكلات
علمية في مجالات الأدب والفلسفة
والتاريخ والاجتماع والجغرافيا وعلم
النفس وتمثل معينا علميا للثقفين العرب.

الحَوَالِيَّةُ الرَّابِعَةُ - الرَّسَالَةُ التَّاسِعَةُ عَشْرَةُ

١٩٨٣ - ١٤٠٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرسالة التاسعة عشرة

مفهومة النهك عند كبر السن

د. إمام عبد الفتيح الإملائي
قسم الفلسفة - جامعة الكويت

حوليات كلية الآداب - الحولية الرابعة ١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ

المؤلف :

د. امام عبد الفتاح امام

* دكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٢

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بجامعة الكويت

من انتاجه العلمي :

* المنهج الجدلي عند هيجل — دار التنوير ١٩٨١
(ط ٣).

* كيركجور: حياته ومؤلفاته — دار الثقافة
١٩٨٢.

* دراسات هيجلية — دار الثقافة ١٩٨٣.

* فلسفة هيجل في مجلدين — دار التنوير ١٩٨٢
(ترجمة).

* العقل في التاريخ — دار التنوير ١٩٨١
(ترجمة).

* مدخل الى الفلسفة ١٩٧٢.

محتوى البحث

٧	ملخص
٩	(١) تمهيد
١٢	(٢) أهمية مفهوم التهكم
١٩	(٣) هيجل والتهكم
١٩	أ- التهكم القديم عند سقراط
٢٣	ب- التهكم الحديث عند الرومانتيكية الألمانية
٢٨	(٤) كيركجور .. والتهكم السقراطي
٢٨	(أ) فن الحوار
٣١	— الدفاع
٣٣	— المأدبة
٣٥	— بروتاجوراس
٣٦	(ب) التهكم بوصفه نمطاً من الوجود
٤١	(٥) التهكم والرومانتيكية:
٤٢	— شليجل وقصة لوستنده
٤٨	(٦) خاتمة
٥٢	هوامش البحث
٥٨	مراجع البحث
٥٨	أولاً: المراجع العربية
٥٩	ثانياً: المراجع الأجنبية
٦٢	— الملخص باللغة الانجليزية

«مفهوم التهكم عند كيركجور»

«كما أن الفلسفة تبدأ من الشك، فكذلك الحياة الجديدة بأن يحياها الانسان: تبدأ من التهكم»

س . كيركجور «مفهوم التهكم» قضية ١٥

«أنا تلك الذبابة اللاذعة التي أرسلها الله الى الناس لكي تزعجهم، وتباغتهم، وتوقفهم من سباتهم العميق»

سقراط — محاورة الدفاع ٣٠ د

بسم الله الرحمن الرحيم

مَفْهُومُ التَّهْكَمِ

عِنْدَ كِيرِكْجُورْ

ملخص

■ يدور هذا البحث حول «مفهوم التهكم عند كيركجور» وقد عرضنا فيه في البداية لاهتمام كيركجور منذ حياته المبكرة بالسخرية والتهكم، ثم ارتباط الموضوع بسقراط حتى أنه يجعل عنوانه الفرعي: «الإشارة المستمرة إلى سقراط»، وذلك يرجع إلى ارتباط التهكم بالذاتية وبالمبدأ السقراطي «اعرف نفسك». غير أن دراسة كيركجور لم تكن تاريخية، إذ لم يدرس في الواقع سوى ذاته، فهي إحدى المحاولات النادرة في تاريخ الفلسفة للدخول في جلد فيلسوف آخر.

ثم عرضنا بعد ذلك لأهمية «مفهوم التهكم» بالنسبة لفلسفة كيركجور المتأخرة واعتبرناه بمثابة المدخل إليها، فضلاً عن احتوائه لكثير من بذور الأفكار الفلسفية التي ستظهر فيما بعد مثل: المراحل الثلاث الشهيرة: الحسية والأخلاقية والدينية، وفكرة الذاتية، والمفارقة، والزمان والأزل وغيرها.

ولما كانت الدراسة الكيركجوردية للتهكم قد تأثرت بشكل ملحوظ بدراسة هيجل للموضوع نفسه، فقد عرضنا لرأي هيجل في التهكم القديم، عند سقراط، حيث كان ضرباً من الجدل الذاتي تمثل في فن الحوار السقراطي، والتهكم الحديث، عند الرومانتيكية الألمانية، التي استمدت أساسها الفلسفي من مبدأ فشته الشهيرة في الأنا المطلق البسيط الذي يتحول في التطبيق العملي إلى إرادة للهدم والتدمير.

يعرض البحث بعد ذلك لتصور كيركجور للتهكم قديماً وحديثاً مبيناً أوجه الاتفاق والاختلاف مع التصور الهيجلي. فكيركجور يرى، خلافاً لهيجل، أن هناك ضربين من التهكم عند سقراط الأول: هوفن الحوار أو طرح السؤال، ولكنه ليس سؤالاً ينتظر الجواب كما هو الحال عند أفلاطون، بل هو يستهدف أصلاً إفراغ السؤال من كل مضمون فسقراط عند كيركجور هو شمشون الذي أمسك بأعمدة معبد المعرفة وتركها تهوى في هوة الجهل والعدم. ومن هنا يفرق كيركجور بين المحاورات الأفلاطونية التي تبحث عن نتيجة إيجابية وبين المحاورات السقراطية التي تنتهي إلى «لا شيء» أعني أنها تنتهي دائماً بغير نتيجة. ولقد اخترنا مجموعة من هذه المحاورات للتدليل على هذه الفكرة الكيركجوردية (التي استمدتها أصلاً من شلير ماخر) مثل: «الدفاع» والمأذبة، و«بروتاجوراس» وكلها تدرس في ظاهرها

موضوعات محددة لكنها في حقيقتها تنتهي الى لا شيء، وانما تمارس الموقف العدمي الذي تبناه سقراط.

والضرب الثاني من التهكم القديم هو التهكم بوصفه خطأ للوجود — هو الوجود الحسي — وممارسة الغواية، ولهذا يقارن بين سقراط ويوحنا المغوى لكنها غواية عقلية. اما الخاصية الاساسية لهذا النمط من الوجود فهو عجز الذات عن اتخاذ القرار فتلك خطوة لا تتم الا في مرحلة اعلى هي المرحلة الاخلاقية.

أما التهكم الحديث عند الرومانتيكية فقد حلل كيركجور قصة «لوسنדה» لشليجل لينتهي منها الى ان الرومانتيكية تمارس التهكم في هدمها للواقع الفعلي (وهذا هو الجانب المفيد منها) وتخلق عالماً مثالياً خيالياً تعيش فيه.

و ينتهي البحث بخاتمة يلخص فيها أهم القضايا المطروحة، تعريف التهكم بأنه السلبية المطلقة اللامتناهية، ارتباطه المستمر بالموقف العدمي. أو المضمون الانطولوجي الذي يضيفه كيركجور على التهكم، وان كان يقول لنا ان التهكم ليس حقيقة انه «طريق» فحسب الى الحقيقة من حيث انه يهدف الواقع الحسي ليفتح الباب أمام الوجود الاخلاقي.

مَفْهُومُ التَّهْكَمِ عِنْدَ كَبِيرِجُور

(١) تمهيد:—

لم يكن عام ١٨٤١ كله سيئاً في حياة كير كجور وفعلي الرغم من أنه شهد فسخ خطبته «لريمينا اولسن» ولما يمض على عقدها غير سنة واحدة وشهر واحد، فقد شهد ايضاً في ٢٩ سبتمبر مناقشة رسالته للماجستير «مفهوم التهكم» التي كان لها دوي كبير في المدينة الصغيرة لما احتوته من مقدرة وبراعة نقدية جعلته يوصف بأنه «أستاذ التهكم»، فضلاً عن أن المشرف الذي قدم الرسالة وصفها بأنها «ضرب عميق من التفلسف». (١).

وعنوان الرسالة كاملاً هو: «مفهوم التهكم: مع اشارة مستمرة الى سقراط»، والحق أن الباحث لا يدهشه أن يختار كير كجور مثل هذا الموضوع، ولا أن يربطه على هذا النحو بسقراط، بل ربما كانت هذه احدى المرات القليلة التي نجد فيها فيلسوفنا متسقاً مع نفسه، فالموضوع تلمية، من ناحية، طبيعة كير كجور التهكمية الساخرة، فقد سبق أن ذكرنا انه: «كان صعب المراس، ساخر المزاج حاد الذكاء، لاذع التهكم...». (٢) وأنه كان يقول عن طبيعته هذه أنها ملجئي وملاذي في صراعي مع الآخرين الذين يفوقوني قوة... (٣) ويمليه، من ناحية أخرى، ارتباط التهكم بارتداد الذات الى نفسها «فهو كما يقول كير كجور نفسه» تعين للذاتية وتحديد لها، (٤) وعن طريقه تشعر الذات لأول مرة انها حرة على نحو سلبي، (٥) ولقد سبق ان اشرنا الى ان الارتداد الى الذات، بل والتمركز حولها، هو الخبرة الاساسية الاولى التي خبرها كير كجور، ولهذا فسوف يجعلها المبدأ الحقيقي الذي ينبغي ان تنطلق منه الفلسفة فالانسان ينبغي عليه أن يعرف نفسه

قبل أن يعرف أي شيء آخر .. (٦) وتلك هي نفس البداية التي بدأ منها سقراط وعبر عنها في المبدأ الشهير «اعرف نفسك» (٧).

وبالتالي كان من المنطقي أن يعود فيلسوفاً إلى نفسه لبحث في أعماقها عن «موضوع» للدراسة الأكاديمية: فإن «التهكم» الذي تمليه عليه طبيعته الساخرة التي هي سلاحه الماضي في صراعه مع مجتمعه. كذلك ليس غريباً أن تجرى دراسته للتهكم من خلال شخصية سقراط التي سحرت منذ أعماله المبكرة: «سقراط، في رأيي، كان وسيظل المصلح الوحيد الذي عرفته، أما بقية من قرأت لهم فقد يكون لديهم الحماس، أو المعاني الجيدة، لكنهم كانوا، في الوقت نفسه، قصار النظر .. (٨).

فسقراط، عند كيركجور، هو نموذج الفيلسوف والمفكر الوجودي لأنه عبر بحياته الخاصة عن ذلك الارتباط الوثيق الذي اراده كيركجور بين الفلسفة والحياة: «إن جوانية سقراط، واهتمامه بذاته، هي أحد المفاتيح التي سعى كيركجور من خلالها إلى فتح الباب أمام فهم معنى الوجود الأخلاقي. فنقطة البدء في فينومينولوجيا الوجود عند كيركجور هي نقطة سلبية تماماً، وهي تحليله لمعنى التهكم عند سقراط. وهي بصفة عامة أكثر: الموقف التهكمي من الحياة. ومن ثم فلا بد أن يُفهم تفسيره لتهكم سقراط في إطار خلفية محاولة كيركجور الشخصية في أن يتعرف على ميوله الخلافية الجذرية وأن يستحوذ عليها .. (٩).

والحق أن كثيراً من الباحثين يذهبون إلى أن كيركجور في دراسته لسقراط لم يكن يدرس سوى ذاته: «حينما يصف كيركجور سقراط فإنه يصف نفسه، فقد رأى نفسه سقراط، كما رأى سقراط كيركجور .. فكما أن سقراط عاش في عصر منهار، قد عاش كيركجور أيضاً في عصر انهيار ديني، عصر لم يعد للدين فيه تلك القوة الإيجابية (١٠). وكثيراً ما كان يصف فيلسوفنا سقراط بنفس الصفات والخصائص التي كان يطلقها على نفسه، فإذا كان كيركجور شخصية «غير عادية» وإذا كان يقوم برسالة «خارقة»، وهذا هو قدره فكذلك كان سقراط. يقول: «كل عصر من عصور التاريخ مقدر عليه أن يقوم بخطوة حاسمة إلى

الامام، وهو يقوم بهذه الخطوة من خلال معبر صعب. وفي الحال يظهر فريق من الجياد البدائل المطهمة: (١١) الاعزب، المتوحد الذي يعيش فقط من اجل الفكرة (١٢) هكذا كان كيركجور وكان الفيلسوف الاثيني ايضاً الذي يصفه بأنه نقطة تحول في مجرى التاريخ، بل انه «أوقف» هذا المجرى عندما افتتح عصرأ جديداً ارتد فيه وعي الانسان الى نفسه لأول مرة، وجعل من «التهكم» مبدأ لحياته. فهو المول الذي يحطم به العالم القديم كله ليبدأ من جديد، انه «العدم» الذي لا بد ان تُخلق منه البداية الجديدة — يقول كيركجور — في اجلال للفيلسوف الاثيني لا يخفي: «تبدو حياة سقراط للملاحظ الخارجي اشبه ما تكون بتوقف مهيب لمجرى التاريخ: حتى اننا لا نسمع همساً، بل ينتشر سكون عميق الى أن تقطعه، فجأة، تلك المحاولات المتضاربة التي تقوم بها عدة مدارس متباينة من تلاميذه يحاول كل منها أن يرتد بجذوره الى ذلك المصدر الخفي والنبع الغامض عند سقراط يغوص مجرى الرواية التاريخية تحت الارض لفترة من الوقت مثل نهر الوادي الكبير لكي يعود الى التدفق والاندفاع مرة اخرى بقوة متجددة (١٣) .. تلك اللحظة من تطور روح العالم تشير، بطريقة رمزية، الى الطابع الفريد في وجوده التاريخي .. انه العدم الذي ينبغي ان تكون منه البداية.. (١٤) علينا باستمرار ان نضع في ذهننا هذا التقمص الذي قام به كيركجور لشخصية سقراط «فعل الرغم من ان كيركجور أجهد نفسه كثيراً ليكون دقيقاً من الناحية التاريخية فانه مع ذلك لم يكن مؤرخاً قط..» (١٥) والواقع أنه هو نفسه لم يرد ذلك فهو يدرسه من خلال «منشور كيركجوردي» ان صح التعبير، ومع ذلك فمن الباحثين من يستحسن هذه الصورة التي رسمها لسقراط و يصفها بأنها: «احدى المحاولات النادرة في تاريخ الفلسفة للدخول في بجلد فيلسوف آخر محاولاً لا فهم ما قاله فحسب، بل فهم ما كانه وما دل عليه وجوده .. (١٦) غير أن سقراط الذي يُعجب به كيركجور ليس هو سقراط الذي يعرض مذهب افلاطون، بل هو سقراط الانسان العيني بلحمه ودمه، سقراط الذي رفض المذاهب واستخف بالنظريات، وذهب الى أنه بغير مذهب، ولا نظرية يعلمها لاحد، بل ليس لديه اي ضرب من

المعرفة خاص به .. » (١٧) وإذا كان سقراط قد وصف نفسه بأنه «الذبابة اللاذعة» التي لا تمل وخز الناس، فإن كيركجور قد وصف نفسه منذ طفولته بأنه «الشوكة» ! :أنا أريد أن أكون شوكة حتى أستطيع أن اغز كل شيء، وحتى أكون قادراً على وخز الناس الذين يضايقونني (١٨).

«واني لآمل، بفضل العذاب الذي أحمله بصبر، أن أكون شوكة في جنب العالم (١٩) .. ومن هنا فقد ذهب «وليم باريت» إلى أن «المهمة التي حددها كيركجور لنفسه كانت موازية تماماً لمهمة سقراط، لقد كان الفيلسوف الأثيني يقوم قديماً بمهمة ذبابة الخيل اللاذعة، فيلسع رفاقه من الأثينيين لكي يوقظهم من جهلهم، وهكذا رأى كيركجور أن مهمته إثارة المشكلات أمام جيل يعتد بنفسه، وبتقدمه المادي ونموه العقلي، ولهذا سوف يكون ذبابة مسيحية حديثة على نحو ما كان سقراط ذبابة، وثنية قديمة (٢٠)، أعني ذبابة خيل تلسع المذهب المطلق عند هيجل والديانة الرسمية في العالم المسيحي وتوقظ الناس ليدركوا ما هم عليه من وجود زائف : (٢١) والبداية عند الفيلسوفين واحدة: التهمك، أو قل، بدقة أكثر هي «العدم» من أو ما يخلفه التهمك من رماد ! فإذا كانت الفلسفة تبدأ من الشك، فإن الحياة الشخصية الأصلية تبدأ من التهمك (٢٢)، وهكذا أراد كيركجور «في مفهوم التهمك» أن ينقل نتائج الفلسفة إلى الحياة الشخصية بحيث يعيشها المرء ويستحوذ عليها. (٢٣).

(٢) أهمية مفهوم التهمك : —

الغريب أن رسالة كيركجور عن «مفهوم التهمك» ظلت مهملة فترة طويلة، فقد تجاهلها الباحثون على اعتبار أنها من «مؤلفات الشباب» — أن جاز استخدام التعبير الهيجلي الشهير — فهي لا تعبر عن مذهبه النهائي . بل ذهب مواطنه «هوفدنج» إلى أن الجرعة الهيجلية فيها أكبر بكثير من أن يجعل الكتاب ممثلاً للفكر الكبير كجوردي الحقيقي : «فقد كان التأثير الهيجلي النظري الذي سيطر عليه في هذه الحقبة هو الذي يوجه كيركجور طوال هذا البحث ..» (٢٤)

ولقد كان جورج براندز .. G. Brandes — «الذي بدأت منه الدراسات الجادة لكيركجور عام ١٨٧٧ — هو أول من اشار الى اهمية «مفهوم التهكم» عندما قال: «ان مفهوم التهكم هو نقطة البدء الحقيقية في فلسفة كيركجور..» (٢٥) وتابعه في ذلك فلهلم اندرسن .. W. Anderson الذي ذهب الى ان الافكار الاساسية عند كيركجور موجودة بالفعل في رسالته «مفهوم التهكم» — والى ما يقرب من ذلك ذهب امانويل هيرش .. E. Hirsch وغيره من الباحثين (٢٦). فما مصدر اهمية «مفهوم التهكم» ..؟

الحق أن هذه الدراسة الاكاديمية «لمفهوم التهكم» تُعد بمثابة المدخل الرئيسي الى فلسفة كيركجور النهائية، وهى من هذه الزاوية ترتبط بفكره بنفس الدرجة التي ترتبط بها «ظاهريات الروح لهيجل» بمذهبه النهائي، فاذا كان هيجل قد كشف في هذا الكتاب لأول مرة عن بذور فلسفته الخاصة ومن ثم اعلن استقلاله عن مذهب «شelling»، بل راح يسخر من فكرته عن المطلق، فأنا نجد كيركجور يعلن في «مفهوم التهكم» لأول مرة في عمل منشور استقلاله عن الهيجلية، كما يعرض لكثير من الافكار التي سيطورها في مذهبه فيما بعد. لكننا نجد هنا فارقاً هاماً هو أن هيجل نجح في ارساء فلسفته على قواعد جديدة جعلها تستقل تماماً عن فلسفة شelling، أما كيركجور فعلى الرغم من سخريته من الجدل الهيجلي، ومن الحرية والضرورة ووحدة الداخل والخارج .. الخ (٢٧)، وعلى الرغم من أنه قد تحول بالفعل عن الجدل الهيجلي النظري الذي يحل جميع الاضداد في مصالحة عقلية نهائية، وارتد الى الموقف الذاتي عند سقراط — رغم ذلك كله فانه لم يستطع أن يتخلص تماماً من سحر الفكر الهيجلي الذي ظل بارزاً طوال الكتاب (٢٨). والحق أننا هنا أمام مثل جيد للعلاقة بين هيجل وكيركجور فسوف نرى أبا الوجودية وهو يعتمد على كثير من الافكار الهيجلية، ويستخدم بحرية، مقولات وتفسيرات لا يشك أحد في نسبتها الى هيجل. وان كان ذلك سوف يتم في بقية مذهب درجة أقل مما هى موجودة في مفهوم التهكم — ومع ذلك يهاجمه دون أن يعي بوضوح مقدار الدين الذي يدين به لهيجل.

غير أن «مفهوم التهكم» هام من زاوية أخرى، فهي هنا سوف نجد بداية التفلسف الحقيقي في نظر كيركجور، كما نجد البداية الحققة لبناء الوجود الانساني الاصيل في وقت واحد. ذلك لأن التهكم يأخذ على عاتقه تحرير الانسان من سيطرة الآراء السائدة والافكار المتعارف عليها، كما ينتشل الذات من «ضياعها» وسط الجموع وطغيان الألف والعادة واللوان «اليقين الموضوعي» التي تقدمها الفلسفات السائدة، انه يقوض تيار الواقع الفعلي كله فلا يبقى على شيء. وهدم «اللوان اليقين الموضوعي» الفلسفية والاجتماعية والدينية سوف يؤدي في الحال الى ارتداد الوعي الى ذاته، الى يقظة الناس مما هم فيه من سبات فيفهموا ما لم يعرفوه من قبل، و يعرفوا ما لم يكونوه لكن يمكن ان يصبحوا عليه — ومن هذه الزاوية رأى ان سقراط، في نظره «شغلته مشكلة: ما معنى أن تكون انساناً..؟ ومن ثم شك سقراط في كوننا بشراً بالميلاد، وليس من السهل أن تواتي الانسان الفرصة ليكون انساناً على هذا النحو (٢٩). فالتهمك هو باستمرار في خدمة الجواب عن سؤالنا: ما الانسان..؟ ما الوجود البشري الحق أو الاصيل..؟ ولا يمكن لنا أن ننتقل الى هذا الوجود الاصيل فنصبر ما لم نكنه من قبل الا اذا هدمنا «وجودنا الزائف» الا اذا استيقظ الوعي وتنبه الى ما يعيش فيه من زيف. ولما كان هذا الوجود الزائف هو الوجود الحسي، فان التهكم يسير بنا الى عتبة الوجود الأخلاقي: «الدور الايجابي للتهكم هو أن يعيد الفرد من جديد الى نفسه، وأن يخلق فيه اهتماماً بوجوده الأخلاقي، فلا يمكن أن تكون حياة بشرية أصيلة بغير التهكم (٣٠)» ومعنى ذلك انه لا يمكن ان يكون هناك وجود بشري اصيل دون أن يمارس الموقف العدمي، الذي يعلن في النهاية عجز الذات البشرية عن الوصول الى «يقين موضوعي»، وهذا العجز هو شرط لا مكان التحول الأخلاقي، ذلك لأن الوجود الأخلاقي بوصفه مرحلة أعلى، يرتبط بعلاقة تهكمية بالوجود الذي يوجد عليه المرء» في واقعه الفعلي الناقص «فهو يكشف عن تباين واختلاف بين المثل العليا التي وضعها المرء لنفسه، وبين واقعه الفعلي (أو ما يوجد عليه المرء بالفعل)، وبالطبع فان الالتزام الاخلاقي الذاتي يفترض مقدماً أننا قد تجاوزنا الموقف العدمي. (٣١)

ومعنى هذا أن «التهكم» يجعلنا نقف في مرحلة وسط بين الوجود الحسي (الجمالي) وبين الوجود الأخلاقي، فهو يهدم الأول ويشير بالثاني. وهكذا تتكشف لنا البذور الأولى لنظرية المراحل الثلاث عند كيركجور. ومن هنا كانت دراستنا «لمفهوم التهكم» باللغة الأهمية لفهم فكر كيركجور النهائي.

وإذا كنا نعرف أن المراحل الثلاث عند كيركجور: الحسية، والأخلاقية، والدينية تمثل ثلاثة أنماط من الوجود البشري، أو ثلاث صور من الذات البشرية: الذات المنغمسة في الحس أو التي تضيع بين الجماهير، والذات الملتزمة بمبادئ أخلاقية، ثم الذات التي تشعر بنفسها حاضرة أمام الله — أقول إذا كانت هذه الصور تصف، في العادة، الوجود الفردي، فأنا ها هنا، «في مفهوم التهكم» نجد كيركجور يشير إلى أن مراحل الوجود يمكن أن تُفهم على أنها مراحل في تطور تاريخ العالم. وقد تبدو هذه الطريقة هيكلية «قلباً وقالباً»، لكن ينبغي ألا ننسى، باستمرار، أنه رغم موقف كيركجور الخلافي مع هيكل (وربما قلنا بدقة أكثر مع الهيكلية الدانماركية في عصره) فقد أخذ منه الشيء الكثير. (٣٢)

في «مفهوم التهكم» يقدم لنا كيركجور موجزاً لمراحل الوجود ولمسار التاريخ العالمي، فهو يصف عصر السوفسطائيين، وما قبله، في العالم اليوناني القديم بأنه يمثل المرحلة الحسية. إذ تتسم هذه الفترة بصفة عامة بالمشاركة الكاملة في اللذة الحسية التي مهدت الطريق أمام انهيار الدولة الأثينية، وكان يدفعها اشتياق عارم للشباب المباشر لهذه اللذة. وإذا كنا نصف السوفسطائية بأنها نقطة تحول هامة في مسار التاريخ فذلك لأن «الفكر بدأ منهم» فالسوفسطائيون يمثلون «القطب الفكري» (٣٣) في المرحلة الحسية — يقول: «تمثل السوفسطائية المعرفة في حالة كثرة مختلطة، خلّصت نفسها من الاخلاق المادية من خلال يقظة الفكر وبزوغه. فهم يمثلون حضارة مستقبلية ومنفصلة يشعر كل إنسان بالحاجة إليها، أعنى كل إنسان انتهى بالنسبة له سحر المباشرة .. (٣٤) ومن ثم فقد بدأ السوفسطائيون مسار طريق جديد وصل إلى نقطة حرجية عند سقراط: وهي انبثاق الوعي الذاتي، فالذات الفردية عند الفلاسفة السابقين على سقراط لم تكن قد

تميزت بعد عن البيئة المحيطة بها، فقد ظلت خاضعة، على نحو مباشر، لتحديد وسيطرة اللذات الحسية من ناحية وعوامل خارجة عن الذات، كالدولة، من ناحية أخرى. فلم يكن هناك تعين ذاتي اعنى تحديد الذات لنفسها. لكن مع الفكر الذي بدأ يظهر بظهور السوفسطائية بدأ الأفراد يميزون أنفسهم عن البيئة من حولهم» وان ظلت الذات في حالة كثرة مفتتة ومبعثرة تحاول أن تفصل نفسها عن الأخلاق المادية من خلال بزوغ الوعي» كما سبق أن ذكرنا.

وعلى هذا النحو يلقي كيركجور ضوءاً جديداً على المبدأ السقراطي الشهير «إعرف نفسك» فهو يعني، في رأيه، فصل نفسك عن «الآخر»، فمقدار ما كانت الذات قبل سقراط غير موجودة بسبب ضياعها في التحديدات الخارجية، فأننا نجد نبوة العرافة تطابق عند سقراط وعيه بذاته عندما تأمره قائلة: «إعرف نفسك» (٣٥) وهكذا يكشف سقراط الذات بوصفها حقيقة ذاتية مستقلة عن تحديداتها الخارجية أعنى انه اكتشفها بوصفها تعيناً ذاتياً أو تحديداً ذاتياً أعنى بوصفها: ارادة ومع ذلك، على الرغم من أن سقراط يُعَد نقطة تحول تاريخية فان اكتشافه ظل «بالقوة» وكان لابد أن يتحقق بالفعل في مجرى التطور التاريخي التالي «لم يكن سقراط هو الذي قدّم المبدأ الجديد في تمامه، لأن هذا المبدأ لم يوجد عنده الا بطريقة خفية فحسب، ومع ذلك فهو الذي جعل ظهوره ممكناً. وهذه الحالة الوسط التي نجد فيها المبدأ الجديد موجوداً وغير موجود، هذه الحالة التي هي المبدأ الجديد بالقوة وليس بالفعل هي: التهكم» (٣٦).

ولقد كان على «اليهودية» — ثم المسيحية بعد ذلك — ان تقوم بتنقيح لتصوير الذات بوصفها مريدة، ومن هنا كانت اليهودية تمثل المرحلة الأخلاقية في مراحل الوجود الثلاث، وهى الخطوة الاولى في سبيل تطوير الذات بوصفها مريدة. ان النانون (أو الناموس) وخضوع الفرد له، هما من وجهة نظر اليهودية نقطتا الانتباه المركزيتان: وهنا تظهر المشكلات بطريقة مماثلة لظهورها عند السوفسطائية» فكما أن التهكم يشبه الناموس، فكذلك السوفسطائية تشبه الفريسيين، لان الاخيرين كانوا يعملون في منطقة الارادة تماماً مثلما كان يعمل

السوفسطائيون في دائرة المعرفة» (٣٧) وممارسة الفرد لارادته في طاعة الناموس تصبح صورة من صور القرار الذي تتخذه الذات للتدين الذاتي: ولقد حدث في التطور التالي لمسار العالم شيء مماثل لنقد سقراط للسوفسطائية: «ما فعله سقراط للسوفسطائيين هو مواجهتهم باللحظة التالية. وهى لحظة تعبر في حقيقتها المؤقتة الزائلة عن تفكك ذاتي بحيث تنحل الى عدم، اعنى انه سمح للامتناهي ان يبتلع المتناهي» (٣٨)

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

هذه، بايجاز مراحل الوجود مطبقة على مسار التاريخ، علماً بأن كيركجور لم يكن يضع حدوداً فاصلة وحادة في هذه النظرة الى تاريخ العالم، كما أنه — متفقاً مع هيجل — لم يكن يعتقد أن المرحلة السابقة تحل محلها تماماً المرحلة اللاحقة، بل المرحلة المتأخرة تشمل في جوفها المرحلة السابقة. ولهذا فقد ظل كيركجور يقول انه خلال عصره سيطرت المقولات الحسية على حياة معظم الاشخاص (٣٩).

في «مفهوم التهكم» أيضاً نجد بذور «الذاتية» التي انشغل بها كيركجور في مذهبه النهائي، كما نجد ارتباطاً وثيقاً بين التهكم والذاتية: «فالتهكم تحديد للذاتية وتعين لها، ومن ثم فلا بد ان يرتبط ظهوره لأول مرة في التاريخ بظهور الذاتية للمرة الاولى، وذلك يشير الى نقطة تحول تاريخية تظهر فيها الذاتية لأول مرة، وها هنا نجد أنفسنا مع سقراط (٤٠) ..» وعلى هذا النحو كان الارتباط بين سقراط والتهكم بسبب ظهور الذاتية عنده لأول مرة، فهى الشرط الاول لتطور التهكم: «لكي يكتمل تطور التهكم لابد للذات أن تصبح على وعي

بتهكمها، وإن تشعر على نحو سلبي، أنها تحررت، وهى تشعر بذلك عندما تدين الواقع الفعلي المعطى وتستمتع بهذه الحرية السلبية لكن لكي يحدث ذلك لابد للذاتية ان تتطور، أو بالاحرى عندما تؤكد الذاتية نفسها يظهر التهكم، فالذاتية تشعر أنها تواجه الواقع الفعلي المعطى، وتشعر بقوتها الخاصة وبشرعيتها ومغزاها، وهى بشعورها هذا تحافظ على نفسها من النسبية التي يحاول الواقع المعطى أن يضعها فيها ..» (٤١).

وفي «مفهوم التهكم» أيضاً نجد بذور المشكلة الفلسفية التي سوف يتكرر ظهورها في مؤلفات كيركجور المتأخرة بصورة مختلفة وهى مشكلة العلاقة بين «الزمانى والأزلى» فسوف تشكل قلب «الشذرات الفلسفية»، وسوف يعرض لها في «الحاشية»، مرة باسم المعاصرة مع المسيح، أو كيف يمكن للمرء ان يصبح مسيحياً؟ ومرة اخرى بأسم «المفارقة المطلقة»، أو كيف يمكن للمسيح (الاله الأزلى) أن يتجسد في التاريخ (الزمانى) ..؟ لكن كيركجور يناقشه في «مفهوم التهكم» عندما يعرض للمذهب الرومانتيكى مبنياً أن الرومانتيكى (وهو أيضاً التهكمى) يحاول، عبثاً، أن يجعل من لحظة المتعة شيئاً دائماً، يريد أن يقلب هذه اللحظة الزمانية الى لحظة «أزلية بحيث لا تنقضي أبداً، لكنه عندما يفشل في تحقيق هذه الغاية يسقط في اليأس وهو أحياناً يعرض لهذه الفكرة نفسها عندما يناقش العلاقة بين الفلسفة والتاريخ» في سياق مناقشته لمفهوم التهكم وظهوره لأول مرة: «المفاهيم أو التصورات، كالأفراد، لها تاريخ، وهى مثلهم أيضاً قد تكون عاجزة عن الصمود أمام الخراب الذي يحدثه الزمن، غير أنها في ذلك كله ومن خلاله، تظل محتفظه بضرب من الحنين المرضى لمسرح طفولتها الاولى. ولما كانت الفلسفة لا تستطيع أن تقف موقف اللامبالاة من التاريخ التالي لهذا التصور، فإنها كذلك لا تستطيع أن تقنع بالاصل التاريخي لهذا التصور، فقد يكون ذلك كافياً بل وممتعاً للتاريخ بما هو كذلك. اما الفلسفة فهي تبحث، دائماً عما هو أكثر من ذلك، أنها تبحث عن الأزلى، عن الحق، في مقابل اللحظة السعيدة (٤٢).

وفي هذه العبارة نغمة هيكلية لا تخفى لاسيما اذا تذكرنا تفرقة هيكل بين الدراسات التاريخية للقانون والفلسفة السياسية التي تعتمد الى سير أغوار الصور الخارجية لادراك الجوهر الخالد والمباطن (٤٣).

٣ - هيكل .. والتهكم:

١ (أ) التهكم القديم عند سقراط:

قبل أن نشرع في عرض وجهة نظر كيركجور عن «التهكم مع الإشارة المستمرة الى سقراط»، علينا أن نسوق فكرة موجزة عن رأي هيكل في هذا الموضوع. وقد يبدو غريباً أن نبدأ بحثنا عن التصور الكيركجوردي «للهكم» بالحديث عن رأي هيكل في الموضوع ذاته. غير أن هناك سببين، على الأقل، يبرران لنا مثل هذه البداية الأولى: هو الأثر الهائل الذي تركه هيكل على فكر كيركجور بصفة عامة حتى أن مذهبه يغدو أكثر وضوحاً كلما عُرض، باستمرار، على ضوء هذه الخلفية الهيكلية. والثاني: أن «مفهوم التهكم» بالذات يعتمد في بنائه على كثير من التصورات الهيكلية، ولقد سبق أن ذكرنا كيف أن مواطنه «هوفدنج» رفض اعتبار هذه الرسالة ممثلة لفكرة لطغيان الفكر الهيكلية عليها. ويكفي أن نقول مثلاً أن تعريف التهكم، الذي يتردد طوال الكتاب — بأنه «السلبية اللامتناهية المطلقة» مأخوذ من هيكل (٤٤)، والقول بأن التهكم هو «تعين للذاتية وتحديد لها» أو أنه «الصورة العليا للذاتية» مستمد أيضاً من هيكل، (٤٥) وبرز سقراط ودوره في تاريخ العالم كان هيكل هو الذي أشار اليه. والحق أن كيركجور لا ينكر شيئاً من ذلك فهو يقول: «من الواضح أن هيكل يقدم لنا نقطة تحول في فهمنا لسقراط، ولهذا السبب سوف أبدأ من هيكل، وانتهي بهيكل دون أن التفت الى السابقين عليه أو الى خلفائه: مادام الاخرون يجدون أساسهم المتين في تصوره، في حين أن السابقين عليه ليس لهم سوى قيمة نسبية اذا ما قورنوا بهيكل (٤٦). ويقول بعد ذلك «أنني استفدت كثيراً من تصور هيكل لسقراط في الجزء السابق من الدراسة». (٤٧) صحيح ان كيركجور يأخذ

على هذا التصور الهيجلي الكثير من المآخذ وبحوره تحويراً خاصاً به، لكن قبل أن نفهم هذا التصور الجديد علينا أن نفهم أولاً ما قاله هيجل.

يعتقد هيجل أن «التهكم» هو الحد الاقصى الذي وصل اليه تطور الوعي بالذاتية، ولما كان سقراط في نظره: «هو الذي أظهر الذاتية اللامتناهية وحرية الوعي الذاتي، عندما ذهب الى أن الانسان ينبغي عليه أن يبحث داخل نفسه عن غاية لأفعاله وغاية للعالم في وقت واحد».. (٤٨) فانه يعتقد أن: «مفهوم التهكم» بدأ من سقراط وان كانت التسمية مستعارة من أفلاطون يقول: «الصورة العليا التي تتخذها هذه الذاتية، وتعبّر عن نفسها فيها تعبيراً كاملاً هي الظاهرة التي تسمى باسم مستعار من أفلاطون — هو «التهكم». ان الاسم وحده قد استعير من افلاطون الذي استخدمه ليصف طريقة في الحديث استخدمها سقراط في النقاش عندما كان يدافع عن فكرة الحقيقة وفكرة العدالة ضد غرور السوفسطائيين، وغير المثقفين» (٤٩).

و يشرح لنا هيجل هذه الطريقة في كتابه «تاريخ الفلسفة» فيقول: «كان سقراط يطرح على مستمعيه أسئلة، كما لو كأنه يريد منهم أن يعلموه. وهذا هو التهكم السقراطي الشهير الذي كان لوناً خاصاً من ادارة الحديث بين شخص وآخر. وهو بذلك لم يكن سوى صورة ذاتية للجدل، لأن الجدل الحقيقي يعالج الاشياء وعللها..» (٥٠) وكان سقراط بطريقته هذه يستهدف أن يوقظ في الشباب الذي انجذب اليه، الرغبة في المعرفة، واستقلال الفكر (٥١). والى هذا الحد فلم يكن يعلمهم شيئاً بل يكتفي أن يبين لهم أن ما يؤمنون به هو في ذاته شيء متناقض، وذلك بأن يستخرج المبادئ من داخلهم ثم يستنبط من كل مبدأ نتيجة هي الضد المباشر لما كانوا يؤمنون به، أو يترك هذا الضد يخرج من وعيهم دون أن يؤكد على نحو مباشر. (٥٢) وهكذا علم سقراط اولئك الذين ارتبط بهم أن يقولوا انهم لا يعرفون شيئاً، ولقد ذهب سقراط نفسه الى أنه لا يعرف شيئاً، ويمكن أن يقال إن سقراط كان بالفعل لا يعرف شيئاً من حيث أنه لم يسع الى تكوين نسق لفلسفة ما، وكان هو نفسه على وعي بذلك. (٥٣)

ويستطرد هيجل فيبين لنا أن هذا «التهكم قد يبدو باطلا من وجهة نظر ما، إلا أنه يفيد في توضيح الافكار «المجردة» عندما يجعلها «عينية»، فعندما نعالج موضوعات لها مثل هذا الاهتمام العام، ونتحدث الى الآخرين بشأنها فأنا كثيراً ما لا نفهم تصور الشخص الآخر للموضوع» (٥٤). ومن هنا كان توضيح هذه الافكار أمراً هاماً: والا لظل الناس يثرثرون حولها سنوات دون أن يحرزوا اي تقدم .. ولقد كان لتهكم سقراط تلك الخاصة العظيمة في بيان الطريقة التي نجعل بها الافكار المجردة عينية بحيث نعمل على تطويرها وبذلك، فقط، تبرز الفكرة الشاملة الى الوعي..» (٥٥). غير ان هيجل ينبهنا الى ملاحظة هامة — وهى في الواقع نقطة خلاف رئيسية مع كيركجور — حيث يقول إن سقراط في نقاشه مع السوفسطائين، والشباب وغير المثقفين بصفة عامة: «لم يكن يعالج بطريقة تهكمية سوى طريقتهم الروحية فحسب، لا الفكرة ذاتها، فالتهكم ليس سوى طريقة في الحديث فحسب، لأن الحركة الجوهرية للفكر، فيما عدا اذا كان موجهاً ضد اشخاص، هى الجدل..» (٥٦).

ومعنى ذلك، باختصار، أن التهكم عند هيجل يرتبط بالذاتية، فهو الحالة القصوى التي يمكن ان تبلغها، ومن هنا كان ضرباً من الجدل الذاتي الذي يستخدم كطريقة في الحوار فحسب بغية توضيح الافكار المجردة يجعلها عينية ولا بد من رفعه الى مسار الفكر الجدلي.

ويرفض كيركجور هذا التصور الهيجلي للتهكم السقراطي ويعيب عليها :

أولاً : أن هيجل في تاريخ الفلسفة يناقش التهكم السقراطي مناقشة مقتضبة للغاية وينتهز الفرصة لكي يهاجم التهكم كمبدأ عام. (٥٧) وهو باستمرار يناقش التهكم باحتقار شديد لأنه في نظره شيء بغض كرهه (٥٨).

ثانياً : ان هيجل في تاريخ الفلسفة لم يكن دقيقاً من الناحية التاريخية فهو لم

يهتم بتوضيح العلاقة بين الروايات الثلاث التي ذكرها معاصروه (يقصد أفلاطون، وزينوفون، وارسطوفان) في الوقت الذي يلاحظ فيه هيغل أن المهم في سقراط هو حياته الفردية لا فلسفته. (٥٩).

ثالثاً: يعيب كيركجور على هيغل أيضاً أنه في شرحه للمنهج السقراطي لم يستخدم سوى محاورة أفلاطونية واحدة (هى محاورة مينون)، (٦٠) كمثال على هذا المنهج، دون أن يذكر تبريراً واحداً لاختيار هذه المحاورة بالذات (٦١).

رابعاً: لم يحاول هيغل، في رأي كيركجور، أن يميّز المحاورات الأفلاطونية عن تلك التي يغلب عليها الطابع السقراطي واكتفى بأن يقول: «ليست بنا حاجة الى أن نهبحث أبعد من ذلك فيما هى المحاورات التي تنتمى الى سقراط، وتلك التي تنتمى الى افلاطون، فالكثير قد اصبح مؤكداً الآن، وأصبحنا قادرين على فهم مذهب أفلاطون من محاوراته» (٦٢) ... (النص من تاريخ الفلسفة ح ٢ ص ١٣).

خامساً: يعتقد كيركجور أن السبب الرئيسي الذي شوه صورة التهكم السقراطي عند هيغل، هو أنه كان ينظر اليه دائماً بمنظور «التهكم» الحديث الذي ظهر عند الرومانتيكية الألمانية، ولما كان هيغل قد نغز باستمرار من الجانب المخادع في ذلك التهكم فقد مدّ كراهيته هذه الى كل ألوان التهكم: «فبمجرد ما يتفوه هيغل بلفظ «التهكم»، نجد ذهنه يتجه مباشرة الى شليجل، وتيك، وبتحول أسلوبه الى سخط ونقمة...» (٦٣) فهو عندما يناقش التهكم السقراطي يضيف في الحال، لقد كان فردريش شليجل هو أول من أدخل هذه الفكرة حديثاً...» (٦٤). غير أن ذلك لا يعني ان هيغل كان مخطئاً في موقفه من شليجل .. وإنما يعني أنه كان أحادي الجانب عندما ركّز على التهكم بعد فشله فتغاضى بذلك عن حقيقة التهكم، ولما كان قد وحد كل تهكم مع هذه الصورة فانه بذلك قد ظلم التهكم...» (٦٥)

و ينتهي كيركجور من مناقشته لفكرة هيجل عن التهكم السقراطي بقوله «أن تفسير التهكم السقراطي، على هذا النحو، يجعل هذا التهكم يفقد جوهره التاريخي تماماً، ومن الصعوبة بمكان أن نقول إن الصورة التي رسمها هيجل لسقراط تمثله حقاً، فلم يكن همُّ سقراط قط أن يجعل المجرد عينيّاً. والأمثلة التي ذكرها هيجل تعبر عن اختيار سيء تماماً.. فلم يهتم سقراط بجعل المجرد عينيّاً، لكنه على العكس أراد من خلال العيني أن يجعل المجرد مرثياً. ويكفي أن نضع في ذهننا أن ما اسميناه بالتهكم الافلاطوني هو بالضبط ما نسبّه هيجل الى سقراط، لأن الحركة عند سقراط لم تكن تبدأ من المجرد الى العيني، بل كانت على العكس تبدأ من العيني لتصل الى المجرد، ولتصل اليه باستمرار. ومن هنا فإن هيجل عندما ناقش تهكم سقراط قد وحد بينه وبين تهكم أفلاطون، وهو في الحالتين لا يريد أن يجعله أكثر من طريقة في الحديث، مجرد متعة اجتماعية، وليس سلباً خالصاً، ولا هو موقف سلبي..» (٦٦)

خلاصة النقد الكيركجوردي «للتهكم» كما فهمه هيجل هو أنه كره استخدام الرومانتيكية للتهكم في ميدان الأدب ومن هذه الزاوية نظر الى التهكم السقراطي القديم، ولهذا فإن علينا الآن أن نتنقل الى رأي هيجل في التهكم الحديث.

ب - التهكم الحديث عند الرومانتيكية الألمانية :

في العصور الحديثة ظهر «مفهوم التهكم» مرة أخرى على يد المدرسة الرومانتيكية الألمانية بصفة خاصة، وكان فردريش شليجل (١٧٧٢ - ١٨٢٩) هو أول من استخدم هذا المصطلح في ميدان الأدب. لكن على الرغم من أن شليجل استعار مفهوم التهكم أصلاً من سقراط فقد أقام أساسه الفلسفي على مبادئ فلسفة فشته. (٦٧).

يذهب هيجل الى أن «شليجل» استفاد من اليقظة الفلسفية الحديثة، وأخذ يبحث عن الجديد والمبتكر فأستمد من هذه اليقظة ما تستطيع طبيعته

النقدية، لا الفلسفية أن تستوعبه، وأبدع تياراً جديداً هو الذي تولدت عنه جميع أشكال التهكم المختلفة. ولقد وجد التهكم، فيما يرى هيجل، في جانب من جوانبه، تبريراً أكثر عمقاً وأبعد غوراً في فلسفة فشته .. Fichte بمقدار ما أمكن تطبيق مبادئ هذه الفلسفة في ميدان الفن. وحسبنا أن نشير لابرار العلاقة الوثيقة بين التهكم ومبادئ فلسفة فشته — الى أن الأخير رأى في «الأنا»، المجرد والشكلي، المبدأ المطلق لكل معرفة، ولكل علم، ولكل عقل. ومن هنا فقد تصور الأنا بسيطاً في ذاته بحيث أصبح يعنى من ناحية سلباً لكل جزئي، ولكل تعين، ولكل مضمون، اذ تفنى الاشياء جميعاً في هذه الأنا البسيطة المطلقة أو في حريتها الذاتية، وهو يعنى، من ناحية أخرى، أن المضمون لا قيمة له بالنسبة للأنا إلا بمقدار ما تطرحه هذه الأنا وتوافق عليه، والنتيجة هي أن كل ما هو موجود لا يوجد الا من خلال الأنا، وكل ما يوجد من خلال هذه الأنا تستطيع هي نفسها تدميره كذلك (٦٨).

لا قيمة لشيء، اذن، الا بمقدار ما تضيفه عليه ذاتية الأنا هذه، وهكذا أصبح الأنا «سيد كل شيء»، «ورب كل شيء» وعلى ذلك فان كل ما هو قائم في ميدان الأخلاق، أو الحق: انسانياً كان أم الهياً، مقدساً أو مدنساً — لابد أن تضعه الأنا أولاً، ولا يصعب عليها أن تقضي عليه أو أن تدمره. والنتيجة أن كل ما يوجد في ذاته ولذاته، أصبح محض ظاهر، وبدلاً من أن تحمل الاشياء في ذاتها ولذاتها حقيقتها وواقعيتها لم تعد تملك سوى الظاهر الذي تتلقاه من الأنا: والاثبات والنفي مرهونان تماماً بإرادة باعتبار أن هذه الأنا مطلقة. (٦٩).

لكن علينا أن نلاحظ أن هذه الأنا فرد حي نشط يسير بين الناس و يكون لنفسه شخصية خاصة، وتعتمد حياته على جعل هذه الفردية الشخصية حقيقة واقعية في نظره وفي نظر الناس، على حد سواء، وذلك بالتعبير عنها، لأن كل انسان يحاول خلال حياته أن يحقق ذاته. والآن لو نقلنا هذه الفكرة الى عالم الفن، وطبقناها هناك، لوجب أن نقول: انني لا أعيش كفن انهم الا اذا كانت أفعالي وسلوكي — ان كانت تحمل مضموناً — لا تعدو أن تكون بالنسبة لي

بمجرد ظاهره، ولا تتخذ من الاشكال الا ما تفرضه عليها قوتي أنا. (٧٠).

و يرى هيجل أن الفنان اذا ما أخذ بمثل هذه الوجهة من النظر واعتنق فكرة **الأنا** التي تطرح كل شيء، وتدمر كل شيء بنزواتها الخاصة، تلك الأنا التي لا يكون لها مضمون مطلق، ولا واقع حقيقي مستقل، فلا يكون لها مضمون الا ذلك المظهر الذي تصنعه هي وتستطيع تدميره — أقول ان الفنان اذا ما أخذ بهذه الوجهة من النظر استطاع أن يعيش كفنان، وأن يقيم علاقات مع الآخرين وأن يكون له أصدقاء وعشيقات .. الخ لكن بما أنه «عبقري»، فان الواقع النوعي الخاص الذي يعزوه الى نفسه، وكذلك افعاله الجزئية، وكذلك كل ما هو كلي ومطلق — يصبح في نظره بغير وزن، فموقفه من ذلك كله هو موقف تهكمي (٧١) .

وعلى ذلك فهناك ثلاثة عناصر تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للعبقري في نظر هيجل هي: **الايان بالأنا المطلق أساساً لكل معرفة، ثم الاعتقاد بأن هذه الأنا بسيطة في ذاتها، وبالتالي فهي تسقط كل مضمون وتفرغه من أي محتوى جزئي لتستمتع بتلك الحرية المجردة، وأخيراً التطبيق العملي للمبدأين السابقين بحيث تصبح الأنا فرداً حياً نشطاً: «تلك هي العناصر الثلاث التي تشكل المعنى العام للتهكم المقدس للعبقري بوصفها تركيزاً للأنا في ذاته، الأنا الذي قطع جميع القيود، وهذه الأنا لا تستطيع أن تعيش الا في غبطة الاستمتاع الذاتي. وهذا الضرب من التهكم ابتكره فردريش فون شليجل، ثم جاء كثيرون بعده فواصلوا الثثرة حوله».** (٧٢)

والصورة التي تأتي بعد ذلك لسلبية التهكم هذه، هي من ناحية القول ببطلان كل شيء واقعي أو أخلاقي، أو أية قيمة ذاتية، وبطلان كل شيء موضوعي تكون له شرعية مطلقة. واذا ما ظل **الأنا** في مثل هذا الموقف فسوف يبدو له كل شيء تافهاً وباطلاً باستثناء ذاتيته التي تصبح في هذه الحالة سطحية وخاوية، بل تصبح هي نفسها باطلة. غير أن هذه الأنا، على عكس ما تنشده، قد تفشل في العثور على اشباع في هذا الاستمتاع الذاتي، وبدلاً من ذلك تجد ذاتها

ناقصة فتشعر باشتياق الى شىء ثابت، وجوهري، واهتمامات نوعية خاصة وأساسية، فينتج عن ذلك شعور بالتعاسة والتناقض اذ تطمح الذات الى حقيقة موضوعية لكنها تبقى عاجزة عن انتزاع نفسها من عزلتها، من تلك الجوانية المجردة — ويتولد عن ذلك الوضع حالة مرضية هى حالة النفس الجميلة (٧٣) التي يقتلها الضجر لأن النفس الجميلة حقاً هى التي تعمل وتحيا في الواقع (٧٤).

لكن لما كان «التهكم» قد اتخذ شكل الفن فإنه لا يقف عند حد اصفاء الطابع الفني على الحياة الشخصية، والفردية الجزئية، للفنان المتهمك، وانما يتعداه الى انتاج أعمال فنية خارجية تعتمد على الخيال. ومبدأ هذه الاعمال هو أيضاً «التهكم» الذي يَصُور على انه الهى ومقدس، وهكذا نجد أن العبقرية الفردية التهكمية تكمن في التدمير الذاتى لكل ما هو نبيل وعظيم وممتاز. ونجد الفن التهكمي نفسه حتى في انتاجه الموضوعي يلتزم بالذاتية المطلقة وحدها، مادام كل ما له قيمة في نظر الانسان يتضح انه غير موجود بفعل تدميره الذاتى، فلا تكون العدالة والحقيقة والأخلاق وحدها هى التي لا تُحمل محمل الجد بل أيضاً الجليل والخير.. (٧٥)

ويستثنى هيجل زولجر .. Solger (الذي كان زميلاً له في جامعة برلين من عام ١٨١١ حتى وفاته عام ١٨١٩) من بين الرومانتيكين الذين جعلوا من التهكم المبدأ الاسمي للفن: «فذهن زولجر الرفيع كان فوق هذه المبالغات» (٧٦)، فضلاً عن أنه لم يقنع كالأخرين بشقافة فلسفية ضحلة بل كان يلج عليه دافع عميق الى مواصلة السير الى اعماق الفكرة الفلسفية (٧٧)، ومن ثم فقد استطاع أن يدرك الحركة الجدلية، ويفهم بعمق اللحظة التي أسميها «بالسلبية اللامتناهية المطلقة»، (وهى لحظة التهكم في سير الجدول)، وعرف نشاط الفكرة في سلب ذاتها بوصفها لا متناهية وكلية لكي تصبح متناهية وجزئية، ومعنى ذلك ان الفكر في سيره يعود فيسلب هذا السلب المطلق ذاته (أي لحظة التهكم) ليعود الى تأكيد نفسه من جديد على أنه الكلي واللامتناهي من خلال الجزئي والمتناهي. صحيح أن «زولجر» تمسك بهذه السلبية التي لا تعبر الا عن عنصر واحد فقط

من عناصر الفكرة النظرية، لكن وفاته المبكرة هي التي حالت دون الوصول الى تطوير عيني للفكرة الفلسفية، لكنه وان كان قد وقف عند هذا الجانب السلبي الذي يرتبط بوشائج قريبي بالتدمير التهكمي لما هو محدد وجوهري، فانه برهن لنا من خلال حياته العملية على ما لديه من جدية وحزم، ونبل في الشخصية، فلم يكن هو نفسه فناناً تهكمياً من ذلك الضرب الذي وصفناه، كذلك لم تحمل أعماله الفنية الأصيلية ذلك الطابع التهكمي. وفي ذلك كله ما يبرر لنا أن نميز «زولجر» الذي كان في حياته وفلسفته وفنه جديراً بالاحترام، عن رسل التهكم الذين سبق لنا ذكرهم». (٧٨)

وفي استطاعتنا أن نقول، في النهاية، أن الأنا المطلق عند فشته، والذي اعتمد عليه التهكم في الرومانتيكية الألمانية، ويعني غياب كل قيد وكل مضمون هو اللاتناهي غير المقيد للتجريد المطلق أو الفكر الخالص للذات الذي عرضه هيجل بتفصيل في كتابه «فلسفة الحق». (٧٩) والتمسك به على أنه «الحرية» لا يعني سوى التمسك بالحرية السلبية، أو الحرية على نحو ما يتصورها «الفهم»، انها حرية الفراغ التي تصل الى مرتبة الهوى حين تتخذ شكلاً واقعياً في العالم، ولا تكون نتيجتها سوى التعصب للهدم والتدمير: هدم كل النظم الاجتماعية، والقيم الاخلاقية .. الخ ان هذه الحرية السلبية لا تشعر بوجودها الا وهي تدمر شيئاً ما: «وبالتالي فان ما تتجه اليه الحرية السلبية لا يمكن أن يكون شيئاً في ذاته، بل فكرة مجردة، ولا يمكن لهذه الفكرة أن تحقق سوى ضراوة التدمير. (٨٠)». ان الأنا هي أيضاً الانتقال من مرحلة اللاتعين غير المتميز الى التمايز والتعين، الى الوضع والتحديد لمضمون معين، ولموضوع ما، وقد يكون هذا المضمون هو ما تقدمه الطبيعة أو ما تنتجه الروح. (٨١) باختصار هذه «الذاتية اللامتناهية» اذا ما ظلت على هذا النحولن تؤدي إلا الى الدمار، واذا كانت هذه الذاتية هي لحظة «التهكم»، فلاد أن يؤدي التهكم الى الموقف العدمي الذي يحاربه هيجل بعنف لأن الجدل عنده هو الحركة الذاتية الخلاقة للفكرة فالكل في تطوره لابد أن يضيفي على نفسه مضموناً.

علينا الآن أن ننتقل الى معالجة كيركجور «لمفهوم التهكم» عند سقراط والرومانتيكية الألمانية في شيء من التفصيل، وسوف نرى طوال سيرنا مدى تأثيره بالتحليل الهيجلي لهذا التصور.

٤- كيركجور.. والتهكم السقراطي :-

أ- فن الحوار:

سقراط، عند كيركجور، استاذ التهكم غير منازع: «فقد ظهر لأول مرة في العالم على يد سقراط» .. (٨٢) وسقراط هو الذي برع في فن الحوار فكان الشخصية الرئيسية، على مدار التاريخ، في هذا الضرب من التهكم. والحق ان كيركجور اجهد نفسه كثيراً في مناقشة الروايات التاريخية التي رسمت شخصية سقراط في التراث القديم وأعنى بهامصادر ثلاثة: زينوفون في مذكراته، وافلاطون في محاوراته، وأرسطوفان في مسرحيته «السحب» والغريب أن كيركجور في دراسته لهذه المصادر لم يكن يستهدف التأريخ بقدر ما كان يريد البرهنة على الالتباس والغموض في شخصية سقراط (لقد أراد أن يجعل من سقراط في نهاية الأمر) شخصية غامضة! وربما كان الأدنى الى الصواب أن نقول انه أراد للفيلسوف الاثيني أن يكون «سقراط اللغز» لكي يتفق مع أفكار الاسرة اللغز عموماً! ولقد انتهى من هذه الدراسة التاريخية الى القول بأن الطبيعة الحقيقة لسقراط يمكن أن تعرف على أنها «التهكم». لكنه يميز عند سقراط بين ضربين من التهكم: التهكم بوصفه طريقة في الحوار وادارة الحديث بين الناس، والتهكم بوصفه أسلوباً في الحياة، وطريقة في الوجود — وهو ينتهي بالتهكم عند سقراط في الحالتين الى ضرب من «العدمية»، عندما يفضيان الى نتيجة واحدة هي «السلبية اللامتناهية المطلقة».

اذا كانت طبيعة سقراط الحقيقية هي «التهكم» فاننا نعنى بذلك «الفن السقراطي الشهير: فن طرح السؤال، أو فن الحوار. .» (٨٣) وهو فن يعارض تماماً الفن السوفسطائي المزعوم: فن الجواب على كل سؤال. لقد كان السوفسطائيون على استعداد تام للاجابة عن أية اسئلة: ولهذا نراهم تواقين للعثور

على شخص يسأل ويستفسر، وما أن يلقي سؤاله حتى يمكن لحكمتهم المزعومة أن تتدفق، يقول هيبياس Hippias واصفاً بحر الحكمة «السوفسطائية: «أنت يا بروتا جوراس في استطاعتك أن تبحر والجوعاصف فيشق كل شراع طريقه في محيط من الكلمات» (٨٤) وما كان يرغب سقراط في نقده عندما يقابل بينه وبينهم هو سمة الغرور والافراط في الحديث عن النفس والفصاحة التي يغلف بها هؤلاء القوم أحاديثهم حتى تبدو «تفاهاً طناناً» وكلمات خالية من الفكر «على حد تعبير هوراس Horace. (٨٥).

و ينبغي علينا هنا قبل أن نمضي في عرض الفن السقراطي في طرح السؤال ان نميز بين ضربين من هذا الفن: «فقد يسأل السائل سؤالاً لا بقصد الحصول على جواب، وانما ليمتص المضمون الظاهر في السؤال ولا يترك بعد ذلك سوى فراغ..» (٨٦) وقد يطرح السؤال من ناحية اخرى بقصد الحصول على اجابة، ومن خلال تبادل السؤال والجواب تنمو المعرفة بالموضوع المطروح وتزداد عمقاً وثراء. ولقد رأى كيركجور ان الحالة الاولى تمثل منهج التهكم السقراطي الشهير، أما الثانية فهي «المنهج النظري التأملى» عند أفلاطون. وفي معظم المحاورات يسير هذان المنهجان جنباً الى جنب. (٨٧).

هذان المنهجان المتقاربان يشبه كل منهما الآخر بالنسبة للملاحظ الخارجي، لكننا نستطيع أن نميز بينهما بوضوح عندما نقول ان سقراط كما يوجه اسئلته، اساساً، نحو الذات العارفة محاولاً أن يبين من البداية وحتى النهاية أنها لا تعرف شيئاً قط. واذا صحَّ وكانت كل فلسفة تبدأ من افتراضات سابقة، فانه لا بد لها، فيما يرى كيركجور، أن تنتهي الى نفس هذه الافتراضات السابقة. وبالتالي فاذا كانت فلسفة سقراط تبدأ من افتراض سابق يقول: «أنا لا نعرف شيئاً فمّن الطبيعي أن تنتهي الى القول بأن الجنس البشري، بصفة عامة، لا يعرف شيئاً، أما فلسفة أفلاطون فقد كانت، من ناحية أخرى، تبدأ من الوحدة المباشرة بين الفكر والوجود وتصر عليها وتبقى فيها». (٨٨)

لم يكن سقراط يريد الوصول الى «معرفة موضوعية» فهو من هذه الزاوية «ظل صامتاً» (٨٩) لأنه لم يكن فيلسوفاً يحاضر أو يلقي آراءه على مستمعيه...» (٩٠) ولكننا مع سقراط نجد «لدينا التهكم بكل لاتناهي المقدس، التهكم الذي لا يبقى على شيء، فسقراط هو «شمشون» الذي امسك بأعمدة معبد المعرفة، وترك كل مافيه يهوي الى عدمية الجهل» (٩١).

ولما كان سقراط لم يترك شيئاً مكتوباً نستمد منه معلوماتنا عنه، ولما كنا نعتمد في هذه المعلومات اعتماد اساسياً، على «محاورات أفلاطون»، فاننا لابد أن نكون على حذر، فلا نظن أنها كلها تمثل شخصية سقراط الحقيقية، ومن هنا فإن كيركجور يتابع «شلير ماخر» في تقسيمه لهذه المحاورات الى محاورات تكون فيها لحظة الحوار جوهرية يتخللها تهكم لا يكل ولا يمل، لكنه أحياناً يقيد النزاع والمتنازعين. ثم هناك مجموعة أخرى من المحاورات بنائية تتميز بعرض موضوعي نسقي. ومن هذه المجموعة الأخيرة «الجمهورية»، «وطيماورس»، و«أقربطون». ولن تعينني هذه المحاورات البنائية الا أقل القليل مادامت لا تسهم بشيء في تصوير شخصية سقراط سواء على نحو ما كان عليه بالفعل أو على نحو ما تخيله أفلاطون...» (٩٢) ومعنى ذلك أن المحاورات التي تكشف عن شخصية سقراط الحقيقية بوصفها «شخصية تهكمية» ليست هي التي «تبني» بل التي «تهدم»، وبعبارة أخرى هي تلك المحاورات التي «تنتهي بغير نتيجة». أما المحاورات التي تعرض أفكاراً ايجابية فهي تمثل العرض النسقي الموضوعي لفكر أفلاطون «فأنت تجد فيها اسم سقراط، وقد تحول، تقريباً الى اسم فئة... Class-name هي فئة المتحدثين لانه يشير الى كل من يحاضر أو يلقي حكمة...» (٩٣) فشخصية سقراط الحقيقية تختفي في محاورات أفلاطون «الاجابية البناءة» أما المحاورات «السقراطية الاصيلية» فهي كلها تنتهي بغير نتيجة ايجابية. ويسوق كيركجور عبارة يقتبسها من «شلير ماخر» ليدلل بها على صحة فكرته — تقول هذه العبارة: «محاورة بروتاجوراس تدرس مشكل وحدة الفضيلة وامكان تعلمها لكنها تنتهي بدون حل للمشكلة. ومحاورة لآخيس Laches

تناقش موضوع «الشجاعة»، كما تناقش خارميدس موضوع الاعتدال، ومحاورة ليسس Lysis مشكلة العدالة، والعلاقة بين الأصدقاء والاعداء — لكنها كلها تنتهي بغير نتيجة محددة بل يمكن القول إنها تنتهي الى نتيجة سلبية...» (٩٤) وإذا كان سقراط واضحاً كل الوضوح في تأكيده أنه لا يعرف شيئاً فهو يقول في محاورة المأدبة: «حكمتي الخاصة هزيلة للغاية بل هي من ذلك الضرب المشكوك فيه، ومن المحتمل أن تكون حلاًماً...» (٩٥)

ويقول في الدفاع: «ان الحكمة البشرية كلها لا تساوي شيئاً أو هي عدم» (٩٦). وإذا كانت كل فلسفة لابد أن تنتهي الى نفس الافتراضات التي بدأت منها، كما أشرنا من قبل، فان ذلك يعني ان جميع المحاورات السقراطية الاصلية لابد أن تنتهي الى «لا شيء»!.

فمادامت قد بدأت من التهمك فلا بد ان تنهي الى التهمك فلا يكون شيء قائم سوى فعل التهمك نفسه!

هذا موجز سريع لفكرة كيركجور عن التهمك السقراطي عندما يكون فناً للحوار، لكن علينا الآن أن نعرض لبعض الامثلة من تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الاصلية التي تنهي الى «لا شيء»!

الدفاع:

يعتقد كيركجور أننا لودرسنا محاورة الدفاع دراسة فاحصة لوجدنا أنها «عمل تهكمي أصيل، مادامت الاتهامات المتعددة تنتهي الى عدم أو لا شيء — لا بالمعنى المعتاد المؤلف. (٩٧) وإنما هو «عدم» يتسخره سقراط على أنه مضمون حياته وهو بدوره تهكم. فالمحاورة كلها لا تحتوي على اي دفاع على الاطلاق...» (٩٨) وهذا التفسير لدفاع سقراط يتسق مع القصة التي تروي أنه استلم دفاعاً مكتوباً من ليسس Lysias... لكنه رفض أن يستخدمه. (٩٩)

في هذه المحاورة نجد سقراط، فيما يرى كيركجور، يناقش الاتهامات الموجهة ضده من ثلاث شخصيات تمثل فئات المجتمع الأثيني المختلفة: ميليتس

Meletus الذي يمثل الشعراء، وأنيتس .. Anytus نيابة عن رجال الدولة والصناع، وليكون .. Lycon عن الخطباء. ونحن نجده فيما يتعلق بالاتهام الأول الخاص بالتجديف على الآلهة يروي عبارة كاهنه ولغي التي وصفته بأنه: «أحكم الناس جميعاً»، فيخبرنا أن هذا القول حيرة في البداية، لكنه عندما أجال فيه الفكر، وصل الى تفسير واضح له وهو أنه يمتاز عن بقية الناس بخاصية واحدة، وهى أنه «لا يعلم شيئاً»، وعندما عرف أنه «جاهل» راح يطوف بمختلف ضروب البشر يسألهم علماً، لكنه سرعان ما اكتشف جهلهم جميعاً. هذا رجل دولة يكتشف سقراط جهله، وذلك شاعر يسأله سقراط تفسيراً لقصائده لكن الرجل لا يعرف عنها شيئاً، فقصائد الشعر تُعزى الى الهام الهى لا يعرف عنه الشاعر الا أقل القليل، بل حتى الصناع المهرة تردوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ: وباختصار يروي لنا سقراط كيف أنه اجتاز مملكة العقل جميعها، فأكتشف أنها محاطة ببحر من المعرفة الوهمية الكاذبة .. وها هنا نرى كيف اكتشف مهمته بعمق، وكيف أجرى تجاربه مع القدرات العقلية فوجد ما يبرهن له على أن المتهمين الثلاثة يمثلون ثلاث قوى كبرى عرض شخصياتها على أنها: «عدم» (١٠٠) وهنا أيضاً يكتشف سقراط أن رسالته إلهية: وهى أن يسير بين الناس مواطنين وغرباء ليسمع منهم، وليبرهن لهم أنهم ليسوا حكماء .. بل إنه كان مسروراً لأنه بعد الموت سوف يلتقي برجال عظماء عاشوا قبله وشاركوه نفس المصير، (١٠١) ثم يضيف: سوف أتحدث الى بلاميدس، واجاكس وغيرهم من الأبطال القدامى الذين تجرعوا المنون بسبب قضاء ظالم. وفوق كل هذا سأتمكن من استئناف رغبتى في المعرفة الحقة والمعرفة الزائفة، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثانى وسأكتشف عن الحكيم الصحيح، وعمن يدعى الحكمة باطلاً..» (١٠٢). وهكذا يكتشف لنا سقراط . «عن تلك الرغبة العارمة في مناقشة الناس، وهى رغبة لا تجعله يستريح حتى بعد الموت. وقد لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من الابتسام، وهو يرى سقراط في العالم الآخر يقوم بفحص واختبار هؤلاء الناس لكي يتبين لهم أنهم لا يعرفون شيئاً. غير أن سقراط يقول في عبارته السالفة إنه

سيكتشف «الحكيم الصحيح» ويميّزه عن يدعى الحكمة بالباطل، أفلا يدل ذلك على وجود «حكمة» (أعني معرفة موضوعية) يريد أن يصل إليها...؟!

يجيب كيركجور عن هذا السؤال بقوله: «ينبغي علينا أن نضع في ذهننا باستمرار أن هذه الحكمة التي يتحدث عنها سقراط لا تعني شيئاً سوى «الجهل» الذي سبق ذكره. فهو يبحث هناك كما بحث عنه هنا تماماً، ولن يكون وضع الرجال الأعلام أفضل حالاً من وضع أولئك الرجال العظام الذين وصفهم في «الامتحان القاسي» في حياتنا الدنيا. ها هنا لا نجد أمامنا سوى التهكم بلانهايته المقدسة، التهكم الذي لا يبقى ولا يذر...» (١٠٣).

المأدبة:

في محاورة «المأدبة» التي تدرس موضوعاً شهيراً هو «الحب» لا نجد سقراط يقدم شيئاً إيجابياً، وإنما هو يمارس التهكم فحسب، فهو في بداية حديثه يلجأ إلى الأسطورة «سأروي لكم حديثاً عن الحب سمعته من امرأة اسمها ديوتيميا (Diotima) وتلك طريقة سقراط عندما يعطينا اجابة «إيجابية» عن سؤال ما، فهو باستمرار يعبر عن هذه «الإيجابية» في صورة أساطير، أعني حكايات ممكنة، ذلك لأن النمط السائد في فكر سقراط هو **الامكان**. والعلاقة وثيقة بين التهكم والامكان: «فالتهمك يدمر الواقع الفعلي و يلجأ إلى عالم الامكان» (١٠٤).

«والواقع الفعلي ككل يفقد قيمته عند سقراط» (١٠٥). والحق أن التهكم كما يصوره كيركجور لا يهتم إلا بلعبة الممكنات، وبالتسلية بعدد من التفسيرات الافتراضية لظاهرة ما، ذلك لأن الافتراض هو أيضاً **امكان**، أو محاولة، أو تفسير محتمل، ولهذا كثيراً ما يلجأ إليه سقراط عندما يواجه سؤالاً حرجاً فيجيب عنه في صورة افتراضية خالصة. وعندما يدرس سقراط المشكلات الفلسفية الأكثر الغازاً فهو نادراً، بل قد لا يحدث هذا قط ما يضع اجابته في صيغة تقريرية، ومن هنا يصفه كيركجور بأنه الرجل الجدلي الذي يهتم بالممكنات والافتراضات النظرية. والحق أن هدف التهكم هو رد كل شيء إلى الامكان،

والغاء اليقين التقريري .. فلا وجود ليقين موضوعي عند التهكم، بل فقط كثرة من الحقائق الممكنة، وحتى أكثر الممكنات جمالاً لا يعدو أن يكون مجرد «امكان». ففي الموقف التهكمي «سلبية لا متناهية»، ولهذا السبب يصفه كيركجور بأنه موقف عديمي (١٠٦).

واذا ما سرنا قليلاً في محاور «المأدبة» وجدنا سقراط يتخلى عن هذه «الاجابية»، ويعود الى طرح السؤال حول التعريفات التي قدمها «أجاثون» وغيره من الحاضرين عن الحب مفنداً هذه التعريفات الواحد تلو الآخر.

«كم اكون شاكراً، يا أجاثون، لو تكّرت فأضفت الى حديثك الرائع جواباً لهذا السؤال: هل من طبيعة الحب أن يكون حباً لشيء ما؟ أو هل يمكن وجوده دون ان يكون هناك ما يحبه؟

ويحيب أجاثون: «بالطبع هو حب لشيء ما».

— «وهل الحب يريد الشيء الذي يحبه أولاً يريده؟ وهل يريد الشيء في حالة امتلاكه اياه أو فقدته له؟ مادام الحب يرغب في موضوعه فهو يقيناً لا يملكه، بل لابد أن يكون في حاجة اليه، فهو الحاجة أو الرغبة المستمرة للمتلاك في المستقبل.

وهكذا يكون الحب افتقاراً لموضوع ما ورغبة في امتلاكه، فهو رغبة فيما لا يملكه المرء. وفضلاً عن ذلك فمادام الحب هو حب الجميل، فلا بد أن يكون الحب مفتقراً الى الجمال، فهو لا يملكه، واذا كان ما هو خير جيلاً، فان الحب ينقصه الخير أيضاً .. وقل نفس الشيء في بقية الأفكار.». (١٠٧). لقد تحدث الحاضرون حديثاً طويلاً عن الحب، وها هو ذا سقراط يتقدم الآن ليدي بدلوه في الحديث ويخبرهم بتعريفه الحقيقي: «انظر: الحب هو الرغبة، الحب هو غياب شيء ما .. الخ لكن الرغبة وغياب شيء ما .. الخ هي العدم. ها هنا نرى منهج سقراط. الحب يتحرر شيئاً فشيئاً من العينية العرضية التي بدا عليها في الأحاديث السابقة، و يرتد ليصبح أعظم تعين مجرد فهو يبدو، لا على أنه حب هذا

الشيء أو ذاك، حب شيء ما لا يملكه المرء يعني مجرد الرغبة أو الشوق...» (١٠٨) وهكذا ينتهي كيركجور الى أن تعريف سقراط للحب لم يكن سوى: «الحب هو الرغبة أو الشوق العارم»، والرغبة، والشوق هما الجانب السلبي في الحب، فالرغبة حاجة، نقص .. الخ. غير أن كيركجور يحذرنا من أن نفهم تعريف الحب بأنه الرغبة، أو غياب شيء ما أو القول بأنه — في نهاية المطاف «عدم» — أقول ان كيركجور يحذرنا أن نفهم العدم هنا بأنه «عدم انطولوجي»، اذا المقصود هو الافتقار الى المضمون، انه يتقدم من العيني الى أعظم تجريد ممكن، وعندما ينبغي للبحث ان يبدأ نراه يتوقف. والنتيجة التي نصل اليها هي التعين اللامحدود للوجود الخالص: **الحب هو** — لانك اذا ما اضفت الى ذلك أنه الشوق أو الرغبة، فلن يكون ذلك تحديداً أو تعيناً على الإطلاق، بل مجرد علاقة بشيء غير معطى. واذا كان المجرد بالمعنى الانطولوجي يجد شرعيته في الفكر النظري، فكذلك المجرد بالمعنى السلبي يجد حقيقته في التهكم» (١٠٩).

بروتا جوراس:

اذا انتقلنا الى محاوره «بروتا جوراس» وجدنا نفس الخط الذي يسير فيه فن الحوار السقراطي الذي يعتمد على الدحض أو النقض ... Elenchus للفكرة التي تناقشها بحيث لا يبقى أمامنا سوى «حطام» الأفكار التي تناقشها: «هنا أيضاً نجد الحركة الجدلية السائدة في المحاوره كلها تنتهي نهاية سلبية تماماً» (١١٠)

موضوع المحاوره هو «وحدة الفضيلة» و «امكان تعلمها» غير أن الجدل الذي يناقش هذا الموضوع، وتعتمد عليه المحاوره كلها، «هو الجدل الذي ينبع من التهكم ويعود اليه، فهو جدل ولد في قلب التهكم. ومن هنا فان سقراط والسوفسطائين يجدون أنفسهم في نهاية المحاوره وجهاً لوجه في مواجهة لا شيء .. Visà Visauriens كما يقول الفرنسيون. فكل منهم يواجه الآخر تماماً كأثنين من الصلح وجداً أمامهما، بعد معركة طويلة، مشطاً! ومن الطبيعي أن يكون الأمر

الرئيسي الذي يهمني في هذه المحاورة هو خطتها التهكمية الكاملة. أما القول بأنها لا تصل الى حل حاسم للمشكلات المطروحة، فهو يؤكد، بغير شك، ما سبق أن قاله «شليز ماخر» من أن الحوار ينتهي بغير نتيجة (١١١). «ولهذا فأننا نجد سقراط نفسه يقول في نهاية المحاورة: «تبدو لي نتيجة مناقشتنا أمراً فردياً، ولو كان لمناقشتنا صوت يتكلم لسمعناه يضحك منا قائلاً: «أنت يابروتاجوراس، وأنت ياسقراط، كائنات غريبة، فأنت ياسقراط يامن تقول بأن الفضيلة لا يمكن أن تعلم تناقض نفسك الآن بمحاولتك اثبات ان كل شيء، يأتي عن طريق المعرفة بما في ذلك العدالة والاعتدال والشجاعة .. وأنت يابروتاجوراس يامن بدأت بقولك ان الفضيلة يمكن تعلمها تستطيع الآن ان تثبت أنها شيء اخر أفضل من الفضيلة..» (١١٢) والمحاورة كلها تذكرنا بذلك النزاع الشهير الذي نشب بين الكاثوليك والبروتستانت. والذي انتهى بأن اقنع كل فريق منهما الفريق الآخر بحيث تحول الكاثوليك الى البروتستانتية، وتحول البروتستانت الى الكاثوليكية. وتلك القصة تعبر عن صورة أخرى من صور النتيجة السلبية للتهكم، لأن التهكم يكمن هنا في أن كل فريق وصل الى نتيجة فعلية، في حين ان النتيجة الفعلية شخصية تماماً، وهى بما هى كذلك محايدة تماماً للفكرة، وفي استطاعة المرء أن يتخيل عودة الحوار من جديد بين المؤمنين الجدد: وعلى هذا النحو يمكن للمرء أن يرى امكانية نزاع لا متناه يقتنع فيه المتنازعون في كل لحظة دون أن يصل أي منهم الى اقتناع ما، وهكذا يظل التبادل سجلاً بينهما..» (١١٣).

على هذا المنوال يحلل كيركجور محاورة «فيدون» التي يصفها بأنها محاورة نجد فيها العنصر الأسطوري بارزاً للغاية (١١٤) وقد سبق أن فسرنا السبب الذي يجعل سقراط يلجأ الى «الاسطورة». والمهم في ذلك كله أن الخيط المشترك الذي يسير في تحليل كيركجور للمحاورات السقراطية الأصلية «هى نتيجتها العدمية. وعلينا الآن أن ننتقل الى التهكم بوصفه أسلوباً في الحياة أو نمطاً في الوجود.

ب — التهكم بوصفه نمطاً من الوجود:

قد يبدو غريباً أن يربط كيركجور في تحليله لمفهوم التهكم عند سقراط —

بين شخصية سقراط وشخصية «يوحنا المغوي» الذي سيتحدث عنه بعد في «يوميات مغو» وبصفه بأنه يستدرج الفتيات ليقعهن في شباكه. لكن الدهشة تزول اذا ما وضعنا في اعتبارنا ان التهكم يقف على أعتاب «المرحلة الاخلاقية» فهو يقف في مرحلة وسط بين المرحلة الجمالية في الوجود والمرحلة الاخلاقية، تماماً كما تقف «الدعابة Humour» على عتبة المرحلة الدينية. وهو موضوع سوف نتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد في بحث قادم عندنا. ما نعرض للمراحل الثلاث عند كبير كجور. ويكفي هنا أن نقول إن هناك فارقاً واسعاً بين «دون جوان» الذي يعيش في المباشرة، ويتمتع باللحظة الراهنة ويقف في مرتبة دنيا من المرحلة الحسية، وبين يوحنا المغوي الذي يرسم ويخطط لكي يوقع بالفتيات: الأول يمارس الغواية على نحو تلقائي لا أثر فيه لكفر أو خيال، ولهذا لا تُستخدم اللغة (التي هي مستودع الأفكار كما يقول هيجل) كوسيط للتعبير عن حياته الشهوانية، وإنما أفضل تعبير عنها إنما يكون عن طريق الموسيقى كما فعل «موتسارت» في اوبراه المعروفة «دون جوفاني». أما يوحنا المغوي فهو يستخدم اللغة وترسل الى «كورديليا» الفتاة التي يريد أن يرمى شباكه حولها — خطابات غرامية ملتبهة، فيها الفكرة، وفيها الخيال، والتخطيط والرسم. ومعنى ذلك أن هناك أنماطاً من الغواية أدناها تلك التي عبر عنها «دون جوان»، يعلوها غواية يوحنا. لكن هناك نمطاً ثالثاً من الغواية هي «الغواية العقلية» وهي التي يصف بها كبير كجور شخصية سقراط. غير أن الأنماط الثلاثة تقع بالطبع ضمن مرحلة واحدة هي المرحلة الجمالية أو الوجود الجمالي الذي تعيش فيه الذات البشرية أحياناً. وهذا هو السبب الذي يبرر لكبير كجور ادخال الرومانتيكية ضمن هذه المرحلة، بل انه يرى أيضاً أن الفكر النظري الهيجلي الذي تتبخر فيه الذات بفعل الخيال هو أيضاً ضرب من الوجود الجمالي — والخاصية المشتركة بين هذه الانماط من الوجود الحسي الجمالي هو عجز الذات عن اتخاذ القرار الذي تنتقل به الى المرحلة الاخلاقية.

على هذا النحو نستطيع أن نفهم في سهولة لِمَ وصف كبير كجور شخصية

سقراط بأنها شخصية جمالية: «فسقراط كما وصفه أرسطوفان، وربما كان هو في الواقع يقترب من الرجل الجمالي، وتعرض مسرحية السحب امكانات لا متناهية بحيث لا يهم الكائن ماذا يكون. لكن من المستحيل عليه أن يكون ثابتاً فهو دائماً متحرك. انه امكانية بلا مضمون تستطيع أن تتقبل كل شيء، ولكنها لا تستطيع أن تستوعب شيئاً، أو أن تحتفظ بشيء..» (١١٥) وما وصفه أرسطوفان هو عجز الذات التي لا تستطيع أن تصل الى الموضوع، وهذا هو الجدل السلبي الذي يبقى دائماً في ذاته، والذي لا يستطيع أن يهبط الى تعين الحياة أو تحديدات الفكر. انه الجدل الذي هو ملك بلا مملكة، الجدل الذي لا يرتبط بالماضي ولا يقلقه المستقبل، الجدل الذي ينسى كل شيء. (١١٦) فروح التهكم كما يقول مذهب فيثاغورس هي دائماً في ترحال. (١١٧) ان المغوي السقراطي يغوي الشباب لأنه صديق للامكانات ولأنه يهرب من الواقع. ومن هنا ضاعت قيمة الواقع عنده، وانتشى بهذا العدد الكبير من الممكنات وبهذا الطيران المحلق الذي يستطيع بواسطته أن يكون باستمرار فوق هذه الممكنات. (١١٨)

ان كيركجور يهتم «في مفهوم التهكم» بالغواية العقلية عند سقراط: «فربما كان ينبغي علينا أن نسميه بهذا المعنى مغوياً، فقد كان يفتن الشباب وبسحرهم، وكان يوقظ فيهم آمالاً وتطلعات لم يكن يشبعها هو. فقد يخدعهم جميعاً كما خدع القبيادس، اذ كان يجذب الشباب بأن يتركهم يتجهون اليه، أو ينجذبون هم نحوه، يريدون أن يجدوا الراحة بالقرب منه، عندئذ كان يتركهم ويرحل، وكانوا في هذه اللحظة يشعرون بأعمق آلام الحب التعس، ويدركون أنهم خدعوا، وأن سقراط لم يكن هو الذي يحبهم، بل كانوا هم الذين يحبونه..» (١١٩). وتلك هي سمات المغوى الاصيل!

ولقد صور القبيادس هذه الغواية السقراطية أجمل تصوير في نهاية محاوره «المأدبة» عندما راح «أجاثون» من سقراط قائلاً: «انني لست الوحيد الذي عانى من سقراط، فقد عانى منه أيضاً خارميدس بن جلكون Charmides son of Gloucon وأوثيدموس .. Euthydemus وغيرهما فقد تظاهرا

بأنه يحبهم مع انه كان المحبوب لا المحب. ولذلك أذكرك، يا أجاثون، فلا يخذعنك سقراط واستفد من تجاربي والا كنت كالطفل الذي يحرق أصبعه ليدرك مضار النار..» (١٢٠).

لقد كان القبيادس عاجزاً عن أن ينفصل عن سقراط فقد ارتبط به بعاطفة قوية: «عندما اسمع صوته يخفق قلبي وتشتد ضرباته، ويرتفع وجيبه كأني في غيبوبة صوفية، وتنهمر الدموع من مآقي كلما سمعته يتكلم..» (١٢١) ومن المستحيل على أحد أن يؤثر فيه على هذا النحو: «لم يحدث شيء من هذا عندما كنتُ استمع الى بركليز وغيره من الخطباء المفوهين مع علمي بأنهم من أرباب الخطابة فلا تضطرب روعي ولا يحيش صدري ولا يستولي عليّ اليأس، ولا أحس أن حياتي تفضلها حياة عبد..» (١٢٢).

و يقول كيركجور شارحاً هذه العلاقة: «ليس ثمة ما يدعو الى القول بأن علاقة الحب التي كانت قائمة بين سقراط والقبيادس هي لون من الحب العقلي لذلك أمر واضح وإذا سألتني سائل عن الخاصية الموجودة في سقراط والتي لم تجعل هذه العلاقة ممكنة فحسب ضرورية (وهي خاصية تربط سقراط بكل من يعرفه كما قال القبيادس) — فليس لدى ما أجيب به سوى القول بأن هذه الخاصية: هي تهكم سقراط (١٢٣). وإن كان لابد أن يكون واضحاً أن «التهكم» هنا يعبر عن نمط من أنماط الوجود: فهو وجود «المغوي» سواء أكانت الغواية حسية أم عقلية، وتلك خاصية أساسية في وجود سقراط فهو يصبح موضع ثقة أصدقائه ومعارفه، وتتطور الثقة الى حب بل الى عشق دون ان يكون في استطاعتهم أن يعرفوا كيف وقعوا في حباله على هذا النحو. وفي الوقت الذي كانوا هم فيه يعانون من التحول والتغير كان هوثابتاً و يظل كذلك باستمرار، الى أن تأتي اللحظة التي يكونون فيها على استعداد ان يبذلوا ارواحهم في سبيله طواعية: «عندئذ كانت تجيء اعلى نقطة في العلاقة، اللحظة التي كانت تضىء عالم ضميرهم ووعيهم، كان يقلب كل شيء رأساً على عقب في لحظة، في طرفة عين» (١٢٤). ذلك لأن سقراط في رأي كيركجور، لم يكن يريد أن يستولي على أرواحهم، حقيقة، بل

أراد فقط أن يستمتع بمنظر فريد، منظر روح تُفرغ جميع معتقداتها، وتتخلص من كنهها ونكون طوع التصرف! السنا نتعرف هنا على بعض السمات التي سوف يتسم بها يوحنا المغوى (١٢٥)؟.

وهكذا نجد أن شخصية «المتهم المغوى» التي كانت تعمل على تحرير الآخرين تربطهم هم أنفسهم بها، فالتهكم، في نظر كيركجور، هو المسئول عن رابطة الحب التي أغوت القبيادس وجعلته يرتبط بسقراط، وهى نفسها القوة المسئولة عن «غوايته» التي سيطرت على شباب أثينا. و يلاحظ كيركجور أن اضطراب نفس القبيادس أمام سقراط لم تكن بسبب عاطفة عينية متدفقة، فالتعبير عن العواطف لا يوقظ مثل هذه الانفعالات والاشجان، فلم يكن هناك شىء ثالث في علاقة سقراط بالقبيادس، ولا عنصر مشترك يمكن أن يقيما عليه حباً متبادلاً. وانما كان التهكم هو القاعدة وهو الاساس، في هذه العلاقة: أساس رواق غير ملموس لا يكشف عن نفسه أبداً فضلاً عن أنه متقلب و يستطيع أن يضع الكثير من الاقتعة: «فهو أشبه بالاله «بروتوس... Proteus» (اله البحر عند اليونان) الذي كان قادراً على التشكل في صور متعددة. وهكذا نجد التهكم يحرر الآخرين لكنه في الوقت ذاته يوقعهم تحت سيطرته (١٢٦).

بقى علينا، قبل أن نغادر سقراط، أن نجيب عن سؤال هام: ماذا يقول كيركجور عن سقراط مؤسس علم الأخلاق؟ لقد ذهب هيغل مسيراً تراث الأقدمين، على حد تعبير كيركجور، الى أن سقراط هو مؤسس علم الأخلاق، مع أن نشاط سقراط كان سلبياً له حتى أن هيغل نفسه ذهب في تاريخ الفلسفة الى أن سقراط لم تكن له فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وانما كانت فلسفته «نشاطاً فردياً» (١٢٧): صحيح أن هذا لنشاط الفردي كان أخلاقياً، لكن بمعنى معين: هو أنه أيقظ في الناس التفكير في القيم الأخلاقية، وفي واجباتهم: الشباب والشيوخ، الاسكافي والحداد، السوفسطائي ورجل الدولة .. المواطنين من كل ضرب — وهذا هو معنى النشاط الاخلاقي الذي مارسه سقراط. (١٢٨) اذ يمكن أن يستخدم التهكم كهماز للفكر: ينشطه عندما يغلب عليه النعاس ويعيد اليه

النظام عندما تغلب عليه الفوضى (١٢٩). «ان الدور» الايجابي للتهكم هو أن يعيد الفرد الى نفسه مرة اخرى، وان يخلق فيه اهتماماً بوجوده الأخلاقي بحيث يدرك أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة بشرية أصيلة بغير تهكم (١٣٠). ويمكن أن نقول انه لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري أصيل دون ممارسة للموقف العدمي، أو الوجه المساوي للموقف التهكمي الذي يحول دون الالتزام الشخصي بشيء ما. وعند كيركجور أن العجز عن الوصول الى «يقين موضوعي» هو شرط لا مكان التحول الأخلاقي كما سبق أن ذكرنا وذلك واضح في بعض تدوينات كيركجور المبكرة التي تتعلق بالتهكم والوجود الأخلاقي، لأن «الوجوب» الأخلاقي يرتبط بعلاقة تهكمية بما يكون عليه المرء في واقعه الفعلي الناقص» كما أنه يكشف عن التباين القائم بين المثل التي يضعها المرء لنفسه وبين واقعه الفعلي. غير أن الالتزام الاخلاقي الذاتي يفترض مقدماً أننا قد تجاوزنا الموقف العدمي بالفعل (١٣١).

٥ - التهكم والرومانتيكية:

يتابع كيركجور ما سبق أن ذكره هيجل بشأن نشأة الرومانتيكية واعتمادها على مبدأ فلسفي استمدته من فلسفة فشته، فنراه يقول: «كان فشته هو الذي أثار مشكلة الشيء في ذاته عند كانط، وقام بحلها، بأن جعل «ما هو في ذاته» قائماً في داخل الفكر، وهكذا أصبحت الأنا لا متناهية أنا = أنا، اعنى هوية مجردة. وبذلك حرر فشته الفكر اللامتناهي. غير أنه كان، شأنه شأن كل لا متناه عند فشته، لا متناهياً سلبياً فهو لا متناه بدون التناهي، لا متناه بلا مضمون. وعلى هذه الأنا اقام فشته مذهباً مثالياً أصبح الواقع الفعلي بالنسبة اليه شاحباً، وأصبحت الذاتية هي السلبية اللامتناهية المطلقة .. وعلى هذا المبدأ أقام شليجل وتيك وغيرهما من الرومانتيكيين تهكمهم..» (١٣٢). وواضح من هذه الفقرة أن التحليل الذي قام به كيركجور لنشأة التهكم الرومانتيكي، وكذلك تعريف هذا التهكم بأنه «السلبية» اللامتناهية المطلقة» — مأخوذ من هيجل. بل أن كيركجور ينتهي الى معارضة هذا «التهكم غير المشروع» ويقول «لقد كانت الجهود التي بذلها هيجل في معارضته في محلها تماماً..» (١٣٣).

لكن الخاصية الاساسية «للتهمك» عند الرومانتيكيين تظل كما كانت هي «السلب» : «يتضح مما تقدم أن التهمك يظل سلبياً تماماً، فهو من الناحية النظرية يقيم شرحاً بين الواقع الفعلي والفكرة، كما يقيم من الناحية العملية نفس هذا الانفصال بين الواقع والامكان..» (١٣٤). و يبدأ كير كجور تحليله للتهمك الرومانتيكي (١٣٥)، بدراسة لرواية فردريك فون شليجل «الشهيرة» لوسنده ... Lucinde التي يقول عنها انها أصبحت «انجيل الشباب الالماني، وان كانت بغیضة عند هيجل» (١٣٦) وذلك لأنها «ضرب من الأدب المكشوف» (١٣٧) «وقد كانت «لوسنده» تسعى الى الغاء الأخلاق لا فقط بمعنى العرف والعادات والتقاليد، بل الشمول الأخلاقي كله الذي يعبر عن شرعية الذهن، وسيطرة الروح على الجسد. و يتفق ذلك تماماً مع ما سبق أن ذكرناه من سعى التهمك الى الغاء الواقع الفعلي بأسره دون أن يحل محله واقع آخر..» (١٣٨).

في هذه الرواية يهاجم شليجل العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة بالزواج كما يهاجم الجمود الذي وصلت اليه العلاقات الانسانية، وما اتسم به سلوك الانسان من جدية صارمة، وغرضية بائسة، وهكذا لم يعد «الحب» شيئاً في ذاته ولذاته بل أصبح شيئاً ما من خلال مجموعة من الأغراض تؤدي اذا ما نجحت الى تلك التفاهة التي نراها على مسرح الأسرة: «ان تكون لك أغراض (في سلوكك)، وأن تحقق أغراضاً (في حياتك)، وأن تغزل أغراضاً من أغراض بطريقة فنية خاصة لتجعل منها أغراضاً جديدة: تلك هي العادة السخيفة المغرورة بعمق في الطبيعة الحمقاء للانسان المتشبه بالله، واذا ما اراد يوماً أن يسير في حياته بغير غرض، وأن يترك نفسه للمجرى الداخلي من الصور والمشاعر المتدفقة، كان عليه أن يجعل ذلك نفسه غرضاً يقوم به .. آه حقاً، يا صديقي، ان الانسان بطبيعته اكثر الحيوانات كلها جدية..» (١٣٩) وهكذا يَصوِّر لنا شليجل القيود التي تقيد سلوك الانسان أو «سترة المجانين التي لا يستطيع الانسان ذلك الموجود العاقل، ان يتحرك بداخلها» (١٤٠). وهذا هو الواقع الفعلي المعطي، كما يصفه شليجل. أضف اليه مراسم الزواج الدينية، ووجهة النظر المسيحية عن الزواج التي تضع

كل شيء تحت تصور الخطيئة، دون أن تستثنى من ذلك أحداً حتى ولا الجنين في بطن أمه، ولا اجل النساء جميعاً — تلك المراسم التي تحمل قدراً عالياً من الجدية والصرامة المتناهية،» وضد ذلك كله كان التهكم يعوي! «(١٤١). ففي مقابل هذا العالم المعطي بما فيه من اصفاد واغلال وغرضية سخيقة»، كان هناك ذلك الضرب من ضوء القمر على مسرح الزواج عند الرومانتيكين، وكانت هناك طبيعة بغير غرض». كان هناك ذلك العالم الوردي الذي يتغنى به الرومانتيكون، ويحلمون بتحقيقه، ويتحسرون اسفاً على تلك «الأيام الخوالي التي كان يعيش فيها البشر سعداء في براءة بغير حزن ولا محن. عندما كان كل شيء انسانياً حتى الآلهة انفسهم قد تشبهوا بالانسان، وقلّدوا نمط حياته، حتى أنهم كانوا يضعون الألوهية السماوية جانباً ليسرقوا حب فتاة من أهل الارض. عندما كان المرء ينسل بهدوء الى موعد غرامي. تلك الأيام التي كانت فيها تضم بجناحيها، بكبرياء وجمال، حباً سعيداً وكأنها صديق يشهد عليه، أو تخبئه في مكان امين بعيد في ظلمات الليل. تلك الأيام التي كان كل شيء فيها يعيش للحب، ومن أجل الحب، حتى تحول كل شيء الى اسطورة عن الحب، ومن اجل المحبين السعداء. (١٤٢)» على هذا النحو يصف لنا كيركجور التقابل بين العالم الواقعي المعطى ونفور الرومانتيكين منه، ثم العالم الخيالي المثالي الوردي الذي تخلقه الرومانتيكية وتعيش فيه: «ومن هذا لمنظور ينبغي علينا ان نقيم جهود شليحل وجميع الرمانتيكين المتقدمين والمتأخرين: تلك الايام الخوالي قد ولّت، لكن يظل حنين الرومانتيكية واشتياقها يعمل على استعادتها..» (١٤٣) لكنها لا تقوم في سبيل تحقيق هذه الغاية بحج مقدس، على حد تعبير كيركجور، وانما تستخدم العطور! ف لو سنده ... Lucinde تلك الفتاة أو الزوجة التي يجد جوليان Julian الراحة بين ذراعيها، هي نفسها من ذلك النوع الرومانتيكي الذي لا يعيش في عالمنا المألوف، وانما تعيش في عالم خلقتها هي بخيالها، عالم لا يكون فيه شيء واقعي سوى الحس. اما جوليان .. Julian — ذلك الرجل الهام — فهو يستحضر بخياله «عناقاً أبدياً»، وأغلب الظن أن هذا المنظر هو وحده الواقع الفعلي الحقيقي

عنده (١٤٤). وإذا كانت قصة لوسنده «عقيدة في الحب فانها تطلب من المؤمنين بها ما يسميه» «ديدرو» «بالاحساس بالجسد»، «عطية نادرة»، وتتعهد لهم بتطويرها الى اعلى درجة من الشبق الفني. ومن الطبيعي أن يقوم «جوليان» في هذه العبادة بدور الكاهن وتخطبه السماء بقولها «هذا الفن هو ابنها الحبيب» (١٤٥)، وهو يطلب من نفسه ومن الآخرين أن «قدستوا انفسكم: ان الطبيعة هي وحدها الجديرة بالتوفير والاحترام والصحة الجسدية هي وحدها المقبولة! وما تسعى اليه هذه «العبادة» هو بلوغ «الحس عارياً» بحيث لا تكون الروح سوى لحظة ملغاة، فما تعارضه هو الروحانية. (١٤٦) والخلط الذي تحدثه «لوسنده»، يوضحه «جوليان» منذ البداية بقوله انه سوف يستغني عن العقل والأخلاق ثم يضيف: «بالنسبة لي، ولهذا الكتاب — ليس ثمة غرض سوى أن الغي منذ البداية ما نسميه بالنظام، وأنا أحل نفسي بعيداً عنه تماماً» (١٤٧). فهو يسعى الى سيادة الشاعرية، والغاء كل فهم بحيث يكون الخيال وحده هو الحاكم المسيطر: «وعندما يسود الخيال على هذا النحو، وهو أمر يتكرر في قصة لوسنده كلها — فانه ينهك الروح، ويسلبها كل توتر أخلاقي، ويجعل الحياة مجرد حلم. وهذا هو بالضبط ما كانت لوسنده تسعى الى انجازه (١٤٨).

على هذا النحو سير تحليل كيركجور للرومانتيكية وللتهمك الرومانتيكي حيث يقابل بين العالم الموجود بالفعل والذي يستهدف التهمك هدمه، والعالم الخيالي الذي تقيمه الرومانتيكية، فهو عندما يعالج «رومانتيكياً» اخر هو تيك يقول: «ينبغي على القارئ أن يضع في ذهنه أن تيك .. Tieck (١٤٩) والمدرسة الرومانتيكية كلها قد وجدت، فكل شيء أصبح مكتملاً واستغرقه تفاؤل صيني مقدس لا يسمح بأن يكون هناك اشتياق عقلي بغير اشباع ولا رغبة عقلية دون تحقق .. فكل شيء مطلق حتى المطلق نفسه، فعليك أن تحجم عن تعدد الزوجات وأن تضع قبعة عالية، كل شيء له مغزاه المحدد سلفاً. وكل شيء يسير بخطوات محسوبة، فمن لديه مشروع للزواج يعرف أنه يقوم بخطوات مشروعة، وأن كل شيء سيتم في موعده المحدد مع دقائق الساعة ..» (١٥٠). والى هذا الجمود

والتحجّر يوجه الرومانتيكي تهكمه، وها هنا يشعر كيركجور بأن الرومانتيكية كانت مفيدة: «فقد أصبح العالم طفولياً ولا بد من تجديد شبابه والى هذا الحد كانت الرومانتيكية مفيدة، فهنا نجد نسمة باردة منعشة آتية من غابات العصور الوسطى العذراء عبر الرومانتيكية – تبعث بأنفاسها الى الطبقات الوسطى من الناس، وهى ضرورية لكي تبدد الجوالبهمي الخائق الذي ظل الناس يتنفسونه حتى الآن .. لكن اذا كان شباب العالم قد تجدد على يد الرومانتيكية، فاندد قد تجدد، كما قال هايني Heine في ملاحظته الذكية – الى الدرجة التي عاد معها طفلاً من جديد. ان نكبة الرومانتيكية تكمن في أن ما تدركه ليس هو الواقع الفعلي، فاذا كان الشعر يوقظ المشاعر الغامضة والاشتياقات القوية، والانفعالات المشيرة، واذا كانت الطبيعة تستيقظ، والأميرة الساحرة تستيقظ، فان الرجل الرومانتيكي يخلد الى النوم، انه لا يخبر ذلك كله الا في الحلم. وفي الوقت الذي كان فيه كل شيء حوله نائماً، فيما مضى، فأنا نرى كل شيء يستيقظ الآن لكن الرومانتيكي ينام...» (١٥١).

و يلخص كيركجور العالمين اللذين تعيش فيهما الرومانتيكية بقوله «بين هذين القطبين يتأرجح الشعر الرومانتيكي: فهناك من ناحية الواقع الفعلي المعطي بكل ما تعبر عنه الطبقة المتوسطة البائسة، وهناك من ناحية أخرى العالم المثالي بأشكاله البازغة، هاتان اللحظتان ترتبط الواحدة منهما بالأخرى ارتباطاً ضرورياً، وكلما اتخذ الواقع الفعلي شكلاً كاريكاتورياً ارتفعت تدفقت المثل الاعلى، فيما عدا أن النبع الذي تتدفق منه لا تنبع منه حياة أبدية (١٥٢). والقول بأن هذا الشعر يتأرجح بين ضدين يدل على أنه ليس شعراً حقيقياً بالمعنى العميق لهذه الكلمة. لأن المثل الاعلى الحقيقي لا يوجد، بأية حال، في الماوراء: انه يكمن خلفنا بمقدار ما يكون قوة دافعة لنا، وهو يوجد أمامنا بمقدار ما يكون هدفاً يستحثنا، لكنه في الحالتين كامن بداخلنا: وتلك هى حقيقته...» (١٥٣).

يسعى المتهكم الرومانتيكي الى بلوغ حرية لا متناهية وامكان غير محدود

عن طريق انكاره للواقع الفعلي، وهو حين يلغى هذا العالم الذي يواجهه يضع محله عالماً خلقه بخياله الحر، وربما كان أهم ما يستثيره و يصير على نفيه هو الماضي الذي يعتبره حداً لأمكاناته (١٥٤)، فهو، من ثَمَّ، يحاول جاهداً أن يفصل نفسه عنه، وهو حين يفعل ذلك «يشعر أنه امتلك القوة التي تمكنه من أن يبدأ البداية من جديد في اللحظة التي يرغب فيها فلا شيء في الماضي يقيد» (١٥٥). ومعنى ذلك أن التهكم الرومانتيكي يفهم الزمان فهماً خاطئاً، ولا ادل على هذا الفهم الخاطيء من محاولاته المستمرة التي يبذلها ليعيش في اللحظة الحاضرة وحدها، فهو دائم السعي وراء ما يسميه كيركجور باسم «اللحظة المستحيلة» وهي اللحظة الراهنة التي يريد لها أن تكون «أبدية» وذلك لانه من سوء حظه ان المتعة التي يجري وراءها لا توجد الا في المباشر المتناهي ومن هنا تظهر مفارقة Paradox.. الرجل الرومانتيكي في رغبته في تحقيق أبدية الزمان، كما حاول نيتشه أن يفعل، لكي يحافظ على تجربة التحرر الممتع من الألم والعذاب المتناهي لكنه كلما أجهد نفسه في جعل لحظة الزمان أبدية حتى تبين أن هذه اللحظة قد انقضت وانه لا يدرك منها الا الذكرى. والحق أن التهكم الذي يتحرر تماماً من متاعب الواقع يحرم لهذا السبب نفسه من متع هذا الواقع، فهذا التهكم الذي يبحث عن الجمال قبل كل شيء ليس هو نفسه جميلاً، لانه لا يستطيع أن يجعلني منسجماً مع العالم الذي اعيش فيه، و يعرض على واقعاً اخر يهرب مني باستمرار (١٥٦). وتلك لا نهائية خارجية وليست لا نهائية داخلية: «فالشخص الذي يستمتع بمتعة شاعرية على نحو لا متناه يجد أمامه لا تناهياً لكنه اللاتناهي الخارجي، وانا حين استمتع على هذا النحو فأنني باستمرار خارج ذاتي في «الأخر»، لكن مثل هذا اللامتناهي لا بد أن يلغي نفسه، لان متعتي تكون لا متناهية، عندما تكون لا متناهية داخلياً وباطنياً، فمن يستمتع بمتعة شاعرية، ولو تمتع بالدنيا كلها، فانه تنقصه متعة هي انه لا يستمتع بذاته، مع أن استمتاع المرء بذاته هو: «اللامتناهي الحقيقي» (١٥٧). وواضح أن كيركجور يضع حياة التهكم الرومانتيكي في مقولة اللامتناهي الزائف عند هيغل الذي يعبر عن سلب المتناهي لكنه لا يلبث

أن ينبثق من جديد كما كان ويستمر على هذا النحودون أن يكون في الوسع القضاء عليه، ونحن بازاء هذا النوع من اللامتناهي في حالة تكرار فحسب، تكرار لا نهاية له. ويجعل اللامتناهي الحقيقي هو الارتباط بالذات فلا ينتقل المرء الى الآخر وانما يلحق بنفسه. (١٥٨) وعلى هذا النحو يصور كير كجور حياة المتهم الرومانتيكي بأنها حياة ناعمة تتألف من لحظات منفصلة ينتقل فيها من حال الى حال على أمل الامساك باللحظة الراهنة وجعلها أبدية: «الرومانتيكي وفقاً لتصوير شليجل هو من لا يحمل نيراً ولا يعاني اية متاعب أو آلام، هو من يبحث عن المتعة، ويذيب الواقع كله في الممكنات ويخلق الواناً زاهية من الامزجة البراقة ويتجه بلا توقف نحو رغبات جديدة» (١٥٩) وهو يغير شكل الحياة على نحو دائم، فالتغير عنده مسألة ضرورية لأن من يملك نصارة المباشر هو وحده الذي يستطيع أن يعطيه المتعة، والاتصال الوحيد الذي يربطه بالوجود هو اتصال السأم والضجر وهو منبع كل هذه الرغبات المتوهجة «الضجر تلك الأبدية بلا مضمون، ذلك النعيم بلا متعة، ذلك العمق السطحي ذلك: الشبع الجوعان..» (١٦٠). ولقد عبر شاتوبريان Chateaubriand في رواية رينيه Rene أجمل تعبير عن حياة المتهم الرومانتيكي عندما قال: «يتهمونني بأنني قُدت في ميولي لا قدرة لي على التمتع طويلاً بوهم من أوهامي، واني نهب خيال لا يلبث ان يفسد على مسراتي كأنه ينوء بعبئها، ويتهمونني كذلك بأني أتجاوز دائماً الغاية التي يتيسر لي الحصول عليها .. وما جريرتي في اني اصادف حدوداً تحيط بي من كل مكان، وفي أن كل ما هو متناه لا قيمة له عندي؟» (١٦١).

الخاتمة

أود في النهاية أن أقدم تلخيصاً سريعاً لأهم القضايا التي عالجتها في هذا البحث — ويمكن إيجازها على النحو التالي: —

- * «مفهوم التهكم» لكيركجور بالغ الأهمية لفهم فلسفته النهائية فهو بمثابة المدخل لها. كما أنه يشتمل على البواكير الأولى لكثير من الأفكار التي سيطورها كيركجور فيما بعد.
- * الأثر الهيجلي على فكر كيركجور بارز هنا، كما هو واضح في كثير من جوانب فلسفته الأخرى رغم معارضة كيركجور لهيجل.
- * يعرف التهكم — عند كل من كيركجور وهيجل — بأنه «سلبية مطلقة لا متناهية» لأنه لا يتجه إلى سلب هذه الظاهرة أو تلك بل ينحو نحو سلب الواقع الفعلي بأسره، على أن يفهم هذا الواقع بأنه: «الواقع التاريخي المعطى في زمن معين وظروف محددة».
- * يعرف التهكم — عندهما أيضاً، بأنه «تعين للذاتية»، أو هو الحد الأقصى الذي يمكن أن يصل إليه تطور الذاتية، ومن ثم فقد ارتبط ظهوره بظهور الذاتية لأول مرة في تاريخ الفلسفة أعني أنه يرتبط بسقراط.
- * مارس سقراط ضربين من «التهكم» الأول هو ما يُعرف بفن طرح السؤال، والثاني هو التهكم الوجودي. وقد اقتصر فهم هيجل للتهكم السقراطي على المعنى الأول فكان فهماً قاصراً خاطئاً في نظر كيركجور.
- * التهكم في العصور الحديثة يرتبط بالرومانتيكية ورائدها الفني والنظري فردريش شليجل، وقد استمد أساسه الفلسفي من مبدأ الذاتية المطلقة اللامتناهية عند فشته.

* كراهية هيجل «للهكم» ومعالجته له باستمرار باستخفاف واحتقار لأنه في نظره «شيء بغيض»، ترجع، في رأي كيركجور، الى ما أشاعته الرومانتيكية لاسيما شليجل وقصة «لوسنده» — من فوضى أخلاقية شاملة، لكنه يرجع في نظر هيجل الى أن الرومانتيكية اقتصرت على فهم احادي الجانب للذات هو جانب اللامتناهي الشكلي في الوقت الذي ينبغي فيه لهذا الجانب أن يتعين بالمتناهي.

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

أ — تهكم سقراط منهجي، أي أنه خطوة في المنهج بينما تهكم كيركجور انطولوجي فهو ينتمي الى مضمون فلسفته وجوهرها.

ب — تهكم سقراط، باعتباره منهجاً، يسري على جميع المجالات: فهو يسري على تعريف الآخرين لمعان تنتمي الى الميدان الاخلاقي مثلما يسري على المعاني التي تنتمي الى الميادين الأخرى (وان كان قد انصب على الأخلاق أكثر من أي شيء آخر). على حين أن تهكم كيركجور كان منصباً على الوجود الحسي الزائف لكي يهد الطريق للوجود الأخلاقي، وهذه السمة ترجع الى أنه لم يكن منهجياً بل كان مذهبياً ذا مضمون انطولوجي في جوهره.

* التهكم في جميع أشكاله كما يراه كيركجور ممارسة «للموقف العدمي» لانه يقف موقف «النقيض» من العالم القائم، عالم الوجود اليومي، وهذا التناقض يظهر واضحاً في الفصل الحاد الذي تقيمه الرومانتيكية بين عالم الواقع الفعلي وعالم الخيال الذي تخلقه.

* اذا كان التهكم ممارسة للموقف العدمي، فقد مارسه سقراط في هدم الواقع المعطى في عصره، بل في هدم الحضارة الهلينية كلها التي كانت على الأفول بما تمثله من نزعات حسية، وهكذا أطل سقراط على الوجود الأخلاقي لكنه لم يتمكن من الوصول اليه: فقد «قضى عليه تهكمه». فكان اشبه بالنبي موسى الذي نظر من بعيد الى ارض الميعاد ولم يدخلها.

- * التهكم الرومانتيكي مارس كذلك هدم الواقع الفعلي — كما فعل سقراط — لكنه هرب الى عالم الخيال وأضاع فيه الذات البشرية التي تبخرت في عالم الممكنات ومن ثم لم يعرف معنى الوجود الانساني «الأصيل» ولا حتى من بعيد كما حدث لسقراط.
- * الرومانتيكية تتسم بكثير من الصفات التي ستتضح بجلاء في مرحلة «الوجود الحسي الجمالي» منها: الفهم الخاطيء للزمان أو الوصول الى اللامتناهي الزماني الزائف في محاولة السعي الى تحويل اللحظة الراهنة الى «لحظة أبدية»، ومنها المحاولة اليائسة للمساك بلحظة المتعة التي تهرب باستمرار، ومنها السقوط في اليأس لما يشعر به الرومانتيكي من ضجر وملل.
- * لو تساءلنا ما هي علاقة التهكم بالحقيقة عند كيركجور لأجاب «التهكم هو طريق سالب وهو ليس الحقيقة لكنه طريق اليها فحسب» (١٦٢)، لكنه مع ذلك طريق ضروري فلا يوجد وجود انساني اصيل بغير تهكم، وهو يرتبط بالحياة الحقة بنفس الطريقة التي يرتبط بها الشك بالفلسفة.
- * الوجود كله يصبح غريباً عن الذات المتهكمة لانه فقد شرعيته أمامها، وهي بدورها تصبح غريبة عن هذا الوجود، وهكذا يكون التهكم «اغتراباً ذاتياً للروح» ان جاز استخدام التعبير الهيجلي هنا، مع فارق هام أن الاغتراب الهيجلي لا علاقة له بالتهكم فهو مرحلة من مراحل التطور الجدلي للروح. وان كان بينهما شيء مشترك هو: تجربة حادة للسلب وتعرية للواقع.
- بقى أخيراً ان نقول اننا أشرنا اشارات متعددة لهيجل طوال هذه الفصل لكننا لن نغالي كما فعل «كاوفمان» فنقول ان كيركجور كان متطفلاً على «الحكمة الهيجلية» (١٦٣). لكننا نكتفي بأن نسوق ملاحظتين:—
- الأولى:— أن كيركجور استفاد كثيراً من دراسة هيجل لموضوع التهكم (وهو نفسه يعترف بذلك أحياناً) حتى ان دراسة مفهوم التهكم «لكيركجور تغدو أكثر وضوحاً كلما تمت على ضوء هذه الخلفية الهيجلية.
- والثانية:— أن فهم هيجل «للهكم» يبدو— في رأينا — أكثر عمقاً وأبعد

غوراً من فهم كيركجور، فقد فهمه عند سقراط على أنه «جدل ذاتي» وقصره على إدارة الحديث بوصفه طريقة خاصة في الحوار، بينما ذهب إلى أن التهمك الرومانتيكي يعبر عن ممارسة لجانب واحد من الإرادة الذاتية التي تصبح لا متناهية وشكلية وخالية من كل مضمون، وما لم تتحد هذه الإرادة بموضوع معين، ما لم تتعين في شيء متناه فلن تكون سوى إرادة للهدم والتدمير التي تكتسح أمامها كل شيء!

هوامش البحث :

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

Lee M. Capel: Historical Introduction to the Eng. Trans. of "Concept of Irony" P. 9 & P. 357 (Indiana University Press 1965)

(٢) قارن كتابنا «كيركجور. رائد الوجودية» الجزء الاول ص ٥٨.

- 3- S. Kierkegaard: The Journals P. 517/Eng. Trans. by A. Dru (Oxford)
- 4- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 279.
- 5- Ibid.
- 6- S. Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript P. 296 Eng. Trans. by D. Swenson & W. Lowrie. Princeton Press.
- 7- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 202.
- 8- S. Kierkegaard: The Journals P. 25 (Fontana)
- 9- George J. Stack: On Kierkegaard, P. 31 Humanities Press U.S.A. 1976
- 10- R. Heiss: Hegel, Kierkegaard, Marx P. 214 Eng. Trans by E.B. Garside A Delta Book 1963.

(١١) هي ضرب من الجياد كانت تُعدّ لراحة غيرها اثناء السفر الطويل.
ومس المعروف، بالطبع أن سقراط لم يكن «أعزب»، لكنه كان كما يقول كيركجور «عطية الهية للشعب الأثيني» وهو يقوم برسالة مقدسة — قارن مفهوم التهكم ص ٢٢٣ وما بعدها.

12- Quoted by R. Heiss: Ibid P. 214

(١٣) استخدم كيركجور نفس التشبيه ليصف نفسه خلال فترة الصراع العنيف. وليعلن نشر كتبه المستعارة «أنا اشته ما اكون بنهر الوادي الكبير الذي يغوص في جزء من مجراه تحت الأرض ثم يعود الى الظهور من جديد: على أن أغوص في اسمائي المستعارة لكنني اعرف أين سأظهر من جديد بأسمي الأصلي» — وكان قد استخدم التشبيه ذاته في وقت مبكر من عام ١٨٣٩ ليصف فترة الاعداد لامتحان اللاهوت — قارن تعليقات لي كابيل LeeCapel في ترجمته الانجليزية «لمفهوم التهكم» ص

٣٩٤ — ٣٩٥

- 14- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 222
- 15- R. Heiss: Hegel, Kierkegaard and Marx P. 213
- 16- George J. Stack: On Kierkegaard P. 34
- 17- William Barrett: Irrational Man, P. "14" Garden City N. Y. Doubleday 1967
- 18- R. Heiss: op. cit. P. 204 & H. Holenberg: S. Kierkegaard P. 42.
- 19- S. Kierkegaard: The Journals P. 27 (Oxford)
- 20- W. Barrett. op. cit.

- 21- G. J. Stack: op. cit. P. 31.
- 22- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 340
- 23- George J. Stack: Kierkegaard's Existential Ethics Preface The University of Alabama 1977.
- 24- "Concept of Irony" Translators Note P. 352
- 25- Josiah Thompson: Kierkegaard P. 148 (Victor Gollancz)
- 26- Lee M. Capel: op-cit P. 352-354

(٢٧) قارن «مفهوم التهكم» ص ٥٠ واستمرار هذا النقد في كتابه «أما .. أو» ج ١ ص ٣.

- 28- G. J. Stack: On Kierkegaard P. 31
- 29- G. J. Stack; Ibid, P. 36
- 30- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 338
- 31- G. J. Stack: On Kierkegaard P. 38.
- 32- Mark C. Taylor: Kierkegaard Pseudonymous Authorship P. 64-65 Princeton University Press 1975.

(٣٣) سوف نشرح في بحث قادم ما يعنيه هذا التعبير وكيفي هنا أن نقول إن المرحلة الحسية تنقسم إلى نمطين من الوجود: الأول حسي مادي ويمثله «دون جوان» والثاني حسي خيالي أو فكري وتمثله الرومانتيكية .. والهيجلية أيضاً!

- 34- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 225-226.
- 35- Ibid.

(٣٦) مفهوم التهكم ص ٢٣٤ وقارن أيضاً قوله «الآن أصبح صحيحاً على نحو مؤكد أن الذاتية بتسامها، والجوانية بثرانها اللامتناهي، يمكن الإشارة إليهما بكلمات «اعرف نفسك». غير أن مضمون هذه المعرفة الذاتية، في حالة سقراط، لم يكن كاملاً على هذا النحو، لأنها لم تتضمن بالفعل سوى انفصال وتمايز ذلك الذي سيصبح فيما بعد موضوعاً للمعرفة «مفهوم التهكم ص ٢٠٢.

- 37- Kierkegaard: The Concept of Irony P. 236
- 38- Ibid.
- 39- Mark C. Taylor: op. cit. P. 66 - 67
- 40- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 281
- 41- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 280
- 42- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 47-48.

(٤٣) — قارن: «ترفص الفلسفة مثل هذه النظرة .. وترى أن المهم هو أن تتعرف على الابدئي الذي يختفي خلف ما هو حاضر» ص ٨١ ترجمتنا العربية «لاصول فلسفة الحق» الجزء الأول، القاهرة عام ١٩٨١.

- 44- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 78 & P. 279 - Hegel's Aesthetics Vol. I P. 68.
- 45- S. Kierkegaard Ibid, P. 281 and Hegel's Philos. of Right P. 101
- 46- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 243
- 47- Ibid, P. 246.
- 48- Hegel; History of Philosophy Vol. 1. P. 386.
- 49- Hegel's: Philosophy of Right P. 101

50- Hegel: History of Philosophy Vol I. P. 389.

51- Ibid. P. 398

52- Ibid. P. 399.

53- Ibid

54- Ibid. P. 400

55- Ibid

56- Hegel: Philosophy of Right P. 101.

57- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 283

58- Ibid. P. 282.

59- Ibid. P. 243

(٦٠) محاورة مينون هي بالفعل المحاورة التي يستخدمها كثير من الباحثين للتعبير عن منهج سقراط، لأنها تشمل على محاولة فريدة لتطبيق المنهج من أجل استخلاص حقيقة معقدة (نظرية هندسية) من عقل يبدأ من الصفر وهو عبد صغير يملكه مينون، فسقراط يستخرج من هذا الصبي شيئاً فشيئاً قواعد الهندسة وينتهي من ذلك الى اثبات ان علم الهندسة وسائر العلوم الاخرى ليست سوى معارف تلقىتها النفس في حياة سابقة.

61- Ibid.

62- Ibid.

63- Ibid. P. 283

64- Ibid. P. 283

65- Ibid. P. 282.

66- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 284

(٦٧) ناقش هيجل فكرة شليجل في كثير من كتبه لكن اهمها «محاضرات في علم الجمال» وفلسفة الحق، كما هاجم بعنف، في كتابه الأخير رواية لوسنده .. Lucinde لشليجل، ودفاع شليبر ماخر عنها (قارن ص ٢٦٣ من ترجمة نوكس ... T. M. Knox الانجليزية لفلسفة الحق).

68- Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art Vol. I P. 64 Eng. Trans. by T. M. Knox (Oxford 1975).

69- Hegel: Aesthetics Vol. I P. 65-66

70- Ibid. P. 65

71- Hegel: Aesthetics Vol. I P. 66

72- Ibid.

(٧٣) تعبير النفس الجميلة أو الروح النبيلة — تعبير شاع في عصر هيجل لاسيما على يد الرومانتيكيين من أمثال نوفاليس .. Novalis وشيللر Schiller وغيرهما قارن «ظاهريات الروح»، ص ٦٦٦ — ٦٦٧ من الترجمة الانجليزية لبيلي . J Baileie

74- Hegel's Aesthetics Vol. I P. 67.

75- Ibid.

76- Hegel's Aesthetics Vol. I P. 67

(٧٧) سوف يوافق كيركجور على هذا التقدير الهيجلي لزولجر قارن قوله: «كان زولجر هو الذي سعى الى الوصول الى وعي فلسفة بالتهكم» ص ٣٢٣ وان كان يعتقد أنه «ضحية للمذهب الايجابي عند هيجل .. فزولجر هو فارس الميتافيزيقا السلبي» «مفهوم التهكم» ص ٣٢٣.

78- Hegel's Aesthetics Vol. I P. 68-69

(٧٩) قارن ترجمتنا: «لاصول فلسفة الحق لهيجل» الجزء الاول ص ١٠٩ — ١١٠.

(٨٠) المرجع السابق ص ١١٠

(٨١) نفس المرجع ص ١١١

82- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 47

83- Ibid: P. 70

(٨٤) قارن محاورة بروتاجورس ٣٣٨ أو ما اثبتناه هو الحوار الاصلى غير ان كيركجور بعبارة

«محيط من الكلمات» عبارة «بحر من الحكمة أو الحقيقة» وكان هيبباس يصف حديث

بروتاجوراس المسهب. قارن تعليقات كابل . . Lec Capel ص ٣٧٣ ملحوظة

٢٤ من ترجمته الانجليزية لمفهوم التهكم». وقد اقتبس كيركجور في كتابه ص ٧٠ حاشية ١

85- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 70

86- Ibid: P. 73

87- H. Diem. Kierkegaard's Dialectic of Existence P. 12 Eng. Trans. by Harold Knight

88- Greenwood Press 1959.

89- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 74.

90- Ibid: P. 49

91- Ibid: P. 50

92- Ibid: P. 77

93- Ibid: P. 90-91

94- Ibid: P. 91

95- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 91

96- Plato. Symposium, 175 D.

(٩٧) يقصد كيركجور أن سقراط هنا لا «يفند» ادعاءات الخصوم لكي يثبت شيئاً إيجابياً هو براءته،

وانما هو يفند هذه الادعاءات — ان جاز استخدام هذا التعبير — ليثبت أن حياته كانت بغير

مضمون أو هي «لا شيء» بمعنى أنه لم يؤمن بشيء ولم يكن له فكر خاص .. الخ.

98- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 75 (Note)

99- Ibid.

100- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 75

101- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 76-7

(١٠٢) Plaro , Apologn.41 B وقارن ايضاً ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود لمحاورات أفلاطون ص ٥٠

وص ٥٤ وص ٧٧ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٦.

103- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 77

104- Ibid: P. 279

105- Ibid: P. 281

106- G.J. Stack: On Kierkegaard, P. 37-38.

107- Plato: Symposium; 198 D

108- S. Kierkegaard The Concept of Irony P. 82

109- Ibid: P. 83

110- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 90

111- Ibid: P. 92

- 112- Plato: Protagoras, 361 A
- 113- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 92-3
- 114- Ibid; P. 98
- 115- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 163-164
- 116- Ibid; P. 164
- 117- Ibid; P. 298
- 118- J. Wahl: Etudes Kierkegaardiennes P. 60
- 119- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 213.
- 120- Plato: Symposium; 222 B
- 121- Ibid; 215 E
- 122- Plato: Symposium, 216 A
- 123- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 84-85
- 124- S. Kierkegaard: "The Concept of Irony" P. 215
- 125- J. Wahl: Etudes Kierkegaardiennes 61
- 126- Vincent Mcarthy: The Phenomenology of Moods in Kierkegaard P. 14 - 15 (Martinus Niihoff 1978)
- 127- Hegel: History of Philosophy Vol. I, P. 394 - 5
- 128- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 247.
- 129- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 151
- 130- Ibid; P. 338
- 131- G. J. Stack: On Kierkegaard; P. 38-39
- 132- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 290
- 133- Ibid.
- 134- Ibid. P.

(١٣٥) يتوحد كيركجور في تحليله بين «الرومانتيكية والتهكم يقول» خلال المناقشة سوف استخدم تعبير الرومانتيكي والرومانتيكية ولكن يمكن أيضاً أن أقول المتهكم والتهكم فهما يدلان على شيء واحد «ص ٢٩٢».

- 136- Ibid; P. 303
- 137- Ibid.
- 138- Ibid; P. 306.
- 139- Ibid; P. 305
- 140- Ibid.
- 141- Ibid; P. 304
- 142- Ibid; P. 304-305
- 143- Ibid; P. 305
- 144- Ibid; P. 306

(١٤٥) اشارة الى القصة التي رواها متى في انجيله والتي تقول ان السيد المسيح سمع صوتاً من السماء قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت». (متى ١٧: ٣)

- 146- Ibid; P. 307
- 147- Ibid.
- 148- Ibid; P. 308

(١٤٩) لود فيج تيك (٧٧٣ — ١٨٥٣) شاعر وكاتب مسرحي وروائي الماني ترجم دون كيشوت، وقام مع اخرين بتكملة اعمال شكسبير التي كان شليجل قد بدأها. من اعماله «حكايات شعبية» و«القط ذو الحذاء الطويل» و«ذو اللحية الزرقاء» وكان يقدم عصر الخرافات بطلاء وردي جميل.

- 150- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 318
151- S. Kierkegaard: The Concept of Irony, P. 319

(١٥٢) اشارة الى قول السيد المسيح: «من يشرب من الماء الذي اعطيه أنا فلن يعطش الى الابد، بل الماء الذي اعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع الى حياة أبدية» يوحنا ٤: ١٤.

- 153- S. Kierkegaard: Ibid, P. 320

(١٥٤) هذه الكراهية «للماضي» لا تتعارض مع ما سبق ان ذكرنا من حنين الى «الايام الخوالي» لان هذه الاخيرة ليست سوى عالم بخلقه بخياله، فهو مثلاً، كما ينهنا كيركجور، لا يريد أن يستعيد الهلينية كما كانت بل يريد «أن يكتشف قارة مجهولة» قارن مفهوم التهكم ص ٣٠٥ وقارن أيضاً جان فال ص ٦١.

- 155- Mark C. Taylor: op. cit. P. 176
156- S. Kierkegaard: Concept of Irony P. 319
157- J. Wahl: op. cit. P. 61
158- S. Kierkegaard The Concept of Irony P. 313
159- J. Wahl. Etudes Kierkegaardiennes P. 64, Vrin 1967
160- S. Kierkegaard: The Concept of Irony P. 302
161- CF : G. J. Stack: On Kierkegaard, P. 56.
162- Ibid. P. 340.

(١٦٣) حاول «كاوفمان» في ترجمته الحديثة لتصوير «ظاهريات الروح» تدمير كل أصالة لكيركجور بل ذهب الى أن هيجل يزودنا بنقد لكيركجور حتى قبل أن يولد هذا الأخير! كما ذهب الى أن وصف الذات الذي ساقه كيركجور في كتابه «المرض حتى الموت» مأخوذ مباشرة من ظاهريات الروح!

«مراجع البحث»

أولاً: المراجع العربية

- ١ — د . عبد الرحمن بدوي : «دراسات في الفلسفة الوجودية» دار الثقافة بيروت — طبعة ثالثة ١٩٧٣ .
- ٢ — د . عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» دار الثقافة — بيروت .
- ٣ — «محاوالت افلاطون» — ترجمة د . زكي نجيب محمود — لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٦٦ .
- ٤ — د . امام عبد الفتاح «كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الاول دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة عام ١٩٨٢ .
- ٥ — «أصول فلسفة الحق هيغل» الجزء الاول ترجمة د . امام عبد الفتاح امام — دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨١ .
- ٦ — د . امام عبد الفتاح امام : «المنهج الجدلي عند هيغل» دار التنوير — بيروت طبعة ثالثة ١٩٨٢ .

ثانياً : المراجع الاجنبية

- (1) S. Kierkegaard: **"The Concept of Irony: with Constant Reference to Socrates"** Translated with an Introduction and Notes by Lee M. Capel, Indiana University Press, Bloomington & London, 1975.
- (2) S. Kierkegaard: **"Concluding Unscientific Postscript"** Translated by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press U.S.A. 1968.
- (3) S. Kierkegaard: **"Either.... Or"** 2 Vols. Translated by David F. Swenson Princeton University press, 1971.
- (4) S. Kierkegaard: **"The Journals"** Translated by Alexander Dru, Oxford University press 1938 and Shortened Version issued in Fontana Books 1958.
- (5) George J. Stack: **"Kierkegaard's Existential Ethics"** The University of Alabama Press U.S.A. 1977.
- (6) Jean Wahl: **"Etudes Kierkegaardiennes"**. Librairie Philosophique J. Vrin 1967.
- (7) George J. Stack: **"On Kierkegaard: Philosophical Fragments"** Atlantic Highlands, N.J. Humanities press 1976.
- (8) Mark C. Taylor: **"Kierkegaard's pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self"** Princeton University Press. New Jersey, 1975.
- (9) Josiah Thompson: **"Kierkegaard"** Victor Gollancz, London 1974.
- (10) Johannes Hohlenberg: **"Soren Kierkegaard"** Translated from the Danish by T.H. Croxall, Routledge & Kegan Paul, London 1954.
- (11) Robert Heiss: **"Hegel, Kierkegaard, Marx"** Translated from the German by E.B. Garside, A Delta Book U.S.A. in 1975.
- (12) Hegel's Aesthetics **"Lectures on Fine Art"** Translated by T. M. Knox 3 Vols., Oxford at the Clarendon press 1974.
- (13) **Hegel's Lectures on the History of Philosophy"**. Translated from the German by E.S. Haldane and Frances H. Simson 3 Vols; Routledge and Kegan Paul, U.S.A. 1974.
- (14) G. W. Hegel: **"The Philosophy of Right"** Translated by T.M. Knox; Oxford at the Clarendon Press 1952.
- (15) G.W. Hegel: **"The Phenomenology of Mind"** Translated by Sir James Baillie. George Allen & Unwin London 1961.
- (16) Plato's Dialogues: **"Apology, Symposium Protagoras"** English Translation. by Benjamin Jowett.

- (17) H. Diem: **"Kierkegaard's Dialectic of Existence"** Translated by Harold Knight Greenwood press, U.S.A. 1978.
- (18) Vincent A. Mearns: **"The Phenomenology of Moods in Kierkegaard"** Martinus Nijhoff, The Hague Boston, 1978.
- (19) W. Barrett: **"Irrational Man"** Garden City, N.Y. Doubleday, 1967.

Socrates, for Kierkegaard, like Samson, seizes the Columns bearing the edifice of Knowledge and plunges everything down into the nothingness of ignorance.

(5) Irony and German Romanticism

Romantics, Schlegel, Tieck, and others related, or thought they related to an age in which men had become ossified, as it were, within finite social situations. They sought to abrogate all ethics, not simply in the sense of custom and usage, but that ethical totality which is the validity of mind, the dominion of the spirit over the flesh.

(6) Conclusion

A glance at the work discloses so much Hegelianism in its terminology, perspectives, and the specifics of its representation of Socrates and the German Romantics as to convince many that the indebtedness was so great as to preclude any originality on Kierkegaard's part.

Despite any Hegelian, or even Socratic influences upon the Danish philosopher, there is no question but that the Concept of irony which emerges is Kierkegaard's.

"Kierkegaard's Concept of Irony"

(Summary)

This Paper deals with Kierkegaard's "Concept of Irony", it is divided into six parts as Follows:

(1) Introduction

Kierkegaard's interest in irony started too early, the references to irony and uses of it in his writings were abundant. At home he was nicknamed "the fork", because once he said that he would like to be a "fork" when he grew up, so he could spear every thing and be able to stick people who bothered him. He himself delighted in the role of ironist in Copenhagen society.

(2) The importance of the concept of Irony: the structure of the concept of irony is important for at least two reasons: first, because Kierkegaard is a self-conscious author whose anticipated thought is contained in germinal Form in this work. We can find many important ideas which will be fundamental in his system Ex: Subjectivity, Spheres of Existence, Paradox, Time and Eternity.... etc. Second: this work is related to his later philosophy in much the same way as Hegel's phenomenology of mind, is to the Hegelian system.

(3) Hegel's concept of irony

Hegel's influence upon Kierkegaard's Philosophy in general, and specially upon studying irony, are quite clear. So the paper dealt, first, with Hegel's treatment of ancient irony in Socratic method, and modern irony in German romanticism.

(4) Kierkegaard and the Socratic irony

There are two kinds of irony:

A) Irony as a tool, or mode, of discourse. Kierkegaard thinks that the real Socratic dialogues end without any result.

Ex: Apology, Symposium, Protagoras.

B) Irony as existential mode, or existence-stance.

THE AUTHOR

Dr. Imam Abd El-Fattah Imam

- ★ **PH.D in Philosophy 1972**
- ★ **Assistant Professor - Philosophy Dept.
Kuwait University**

PUBLICATIONS:

- Hegel's Dialectical Method (Dar El Tanwir 1981)
- Kierkegaard Vol I His life and his work.
- Introduction to Philosophy 1972
- Hegelian Studies 1983
- The Philosophy of Hegel in 2 Vols (Translation)
- Reason in History (Dar El Tanwir 1981) Translation

NINETEENTH MONOGRAPH

“Kierkegaard's Concept of Irony”

Dr. IMAM ABD EL-FATTAH IMAM

Philosophy Department - Kuwait University

Annals Of The Faculty Of Arts

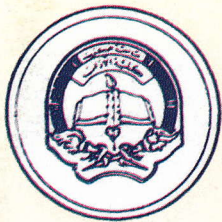
Volume IV, 1983

ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS

Issued by the Faculty of Arts, Kuwait University

**A SCIENTIFIC PERIODICAL COMPRISING
SEVERAL AUTHENTIC MONOGRAPHS ON TOPICS
RELEVANT TO THE FIELDS OF PHYLOSOPHY,
HISTORY, SOCIOLOGY, GEOGRAPHY AND
PSYCHOLOGY.**

Volume IV, 1983



ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS



Issued by the Faculty of Arts, Kuwait University

DR. IMAM ABD EL-FATTAH IMAM
Philosophy Department - Kuwait University

**"KIERKEGAARD'S CONCEPT
OF IRONY"**

NINETEENTH MONOGRAPH

Volume IV, 1983