

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1 الحاج لخضر

كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل.....

الرقم التسلسلي.....

مفهوم السر عند جبرئيل مارسيل

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم تخصص فلسفة عامة

تحت إشراف الأستاذ:

أ.د. عبد المجيد عمراني

من إعداد الطالبة:

العايب خميسة

أمام لجنة المناقشة

الاسم واللقب

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
د. موسى بوبكر	أستاذ محاضر أ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	رئيساً
أ.د. عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	مشرفاً ومقرراً
أ.د. عصام عبد الحفيظ	أستاذ التعليم العالي	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2	عضواً مناقشا
أ.د. إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2	عضواً مناقشا
أ.د. رابح مجاري	أستاذ التعليم العالي	جامعة قالمة 08 ماي 1945	عضواً مناقشا
د عبد الغني بوالسكك	أستاذ محاضر أ	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	عضواً مناقشا

السنة الجامعية: 2016 – 2017م

شكر و تقدير :

بعد صمت اعتراف لأبي الذي ورثني من ثرواته فضيلة الجدية و حب إتقان العمل و لأمي التي علمتني منذ الطفولة أنه بالصبر و المدوامة يمكن أن نحيك من الخيوط الرفيعة النسيج الكبير، أقول لمشرفي بالجزائر أستاذ الفلسفة الأستاذ الدكتور عبد المجيد عمراني، و مشرفي بأكس أنبروفنس أستاذ الأنثروبولوجيا البروفيسور عبد الرحمان موساوي أنتما من التقدير و الاعتراز بعد أبي و أمي فهلا تقبلتما بقبول حسن هذه المعترفة بالفضل؟ و أمام من سينكب جاهدا لفحص و كشف عيوب أطروحتي أقف شاكرة العطاء.

الإهداء :

إلى وطن تأملت جوا رحابته ، روعة تناسق أضداده و شموخه، فانسكب الدمع
و رسم : " أن تحب وطننا يعني أن تقول له أنت لن تهون "

إلى الروح المعطاء التي احتضنت بحثي، فقيدتي السيدة آن مارسيل أقول قول جبرئيل
مارسيل " أن تحب شخصا يعني أن تقول له : أنت لن تموت "

المقدمة

إن الوجود في العالم بما فيه من مشكلات هو المنطلق ولكنه ليس هو الموضوع الخصب الذي يجب أن تبحثه الفلسفة، بل عليها أن تعتمد تفكيراً من الدرجة الثانية لتجد موضوعها، تفكيراً يتزود به الموجود القادر على تأمل سر الكينونة. لأن هذه الأخيرة ليست من فئة المشكلات و ما الأسرار بمشكلات إلا في نظر التفكير الأولي. لكن دون أن يكون هذا التفكير غير ضروري لأننا به نفكر في الحوادث و هو المطية اللازمة لبلوغ التفكير الثاني و معرفة الأسرار. ثم إن البحث الفلسفي معطى مباشر على نمط التجربة الموسيقية كما يقول مارسيل في مقاله " نحو انطولوجيا عينية " و هو يذكر تأثير كبار الموسيقيين عليه مثل باخ (Bach) و بتهوفن (Beethoven) ، إن التفكير الفلسفي حسب مارسيل ملزم، إذا ما أراد أن يتفادى نفي ذاته، بأن يقاوم بكل قوة المنحدر الذي يجعله ينزلق نحو الموضوعة، التي تؤدي إلى التطابق مع ممتلكاتنا التي تريد أن تلتهمنا بالتهام سر كينونتنا كأن يتطابق البستاني مع حديقته، الموسيقار مع بيانوه و العالم مع مخبره. هكذا يريد جبريل مارسيل منطلق و مهمة الفلسفة حتى تستحق إسمها.

و إذا نظرنا معا في كل نبذة عن حياة مارسيل وجدناها تسميه بالفيلسوف الوجودي المسيحي وكذلك تسمى فلسفته أيضاً، وهذا التعريف به لم يكن أبداً يرضيه، حيث ينفي تأثيره بالمسيحية قبل وصوله إليها فلم يكن الوصول إلى الحقائق المسيحية حسب تصريحه إلا نتيجة لبحثه الفلسفي، بالغوص في حقيقة الإنسان العيني. و حين سئل مارسيل تبرير التشابه القائم بين مصطلحات فكره و مصطلحات العقيدة المسيحية، رد بأنها مصادفة محضة. فأردتها في بحثي "رب مصادفة فلسفية خير من ألف حقيقة مسيحية" فهذا التشابه في المفاهيم المعطل عند مارسيل بعدم الانطلاق من العقيدة و إنكاره لكل اتصال مسبق بها أثار في فكري رغبة في أن أتفادى تماماً هذا النزاع فلست أرمي هنا إلى التحقيق مع مارسيل تحقيقاً قد يشمئز من نتيجته و ينفلت مني كفيلسوف إن أسفر التحقيق على الحكم

المقدمة

عليه بأنه "فيلسوف وجودي كاثوليكي"، إنني أريد أن أستعمل مارسيل و أستغله لأستثمر في مواطن فلسفية يسميها هو بالمناطق "حو-مسيحية" (périchrétiennes) فأفضل الابتعاد به أكثر نحو مواطن لامسيحية (achrétienne). و هذا الاستغلال يتطلب الخوض في ميادين معرفية مختلفة يؤدي الاستثمار فيها إلى إدراك انعرجات و تنقيبات فكر مارسيل المغتربة عن الفلسفة و المثيرة للأرق و الإجهاد، و هي تتجه صوب الفلسفة بعناء. فالخطاب الفلسفي عند مارسيل يجد جذوره بعيدا خارجها فمصادره العينية غير فلسفية فليست الفلسفة بحثا مستقلا. و ما أريده بمحاولتي هو أن أقذف بفكره في أخطر هذه المنعرجات وأحاول أن أمارس معه أعمق التنقيبات حتى أفنكه و أجعله غريبا لا عن الفلسفة طبعاً، بل عن العقيدة المسيحية التي تريد بعض القراءات أن تجعل فكره لصيقاً بها.

إن استغلالي لمارسيل هو استغلال كلمة (mystère) كموضوع لفكره العيني التي يرفض التوحيد و الخلط بينها و بين تلك التي هي جوهر الأسرار المنزلة ، و يعترف مارسيل ذاته بأن هذا الاستعمال المهم و الصعب يخلق أو يكاد يخلق التباساً في الأذهان. و يصر على الاتجاه لا إلى المسيحيين بالخصوص بل إلى الإنسان كمشارك في حقيقة تتجاوز وجوده الإشكالي، دون أن يكون تابعا لعقيدة معينة ، وما المصطلحات المسيحية في تبريره إلا أسماء مسمياتها غير عقائدية و هي وسيلة كغيرها من الوسائل التي تلعب دور الإثراء. فلم يركز بحثي على تناول مسألة بيان تلك الأفكار التي يكون عندها مارسيل مسيحياً و تلك التي يكون عندها وجودياً و إنما شغلنتي إشكالية قيمة أفكاره الفلسفية و هي تعمل على اختراق هذه الأطر المعرفية. فتساءلت : ما قيمة السر المارسيلى و هو يتخطى معطيات الانتماء المسيحي و المذهب الوجودي ؟ أو ماذا تجدي أسرار مارسيل في حضور اعتباراتها اللامسيحية، اللامذهبية و اللامنهجية ؟

و بمنهج تحليلي تتدخل فيه المقارنة كوسيلة له من حين لآخر لست أهدف ببحثي إلى فض النزاع حول التعريف بمارسيل بأن أعلل في النهاية أنه " فيلسوف مسيحي" أو أنه

"فيلسوف وجودي" أو "كليهما معا" بل إنني أفضل الدخول إليه دون أحكام مسبقة و أبدأ مصطلحاته شبه المسيحية في حقول مختلفة ، و في أرضية الوقائع التي يتجه إليها وعيي بتلقائية لأرى ماذا يمكن أن تثمر بعيدا عن ارتجال الأحكام. و أريد التعامل مع مارسيل كفيلسوف أبداع مفاهيم أحاول أن أبداع في استغلالها. فما انشغلت به أكثر في صميم بحثي ليس مارسيل المسيحي و لا مارسيل الوجودي بل مارسيل كمفكر مصطلحاته الفلسفية قابلة للإثمار عبر امتدادات تبدو للغريب عن فلسفته غير فلسفية ، و يجد مارسيل أنها هي عمق التفكير الفلسفي و إلا صارت الفلسفة سطحية دونها. لكن محاولة التخطي و الاختراق لا تتم معرفيا و لا منهجيا دون التعرف على هذه الأطر التي أتخطاها و الممتدة من الإيمان المسيحي إلى المذهب الوجودي. لأجل ذلك امتد بحثي على طول خمسة فصول يسبقها في الترتيب فصلا تمهيدا من مبحثين، لضبط المفهوم الأساسي في الأطروحة من الناحية اللغوية و الفلسفية.

فتناول الفصل الأول بمباحثه الخمسة و بمنهج تحليلي مصطلحات مارسيل التي استخلصت من الجانب الصوري من مؤلفاته، لبحث ما يقابلها في العقيدة المسيحية من معاني، فكان كل مصطلح منها عنوانا لمبحث خاص به.

و لأن المسألة الدينية عند مارسيل لها مكانة مركزية حرصت أن يكون لها الفصل الثاني محلا حيث يجعل مارسيل من الشهادة الدينية كوعي مباشر لتجربة الحضور الإلهي معطى مركزي للفلسفة الوجودية حينما تريد أن تبحث فلسفة الدين. هذا التصور هو الذي يقربه من فينومينولوجيا الدين، هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941) من سورين كيركجارد (Sorein Kierkegaard: 1813-1855) من نيكولاي بردييف (Nicolas Berdiaev : 1874-1948) و مارتن باير (Martin Buber 1878 - 1965) و من كل تصور للتدين الحر المستقل عن التصور السوسولوجي له أرادته إميل دوركايم

(Emile Durkheim: 1859 - 1917) و مارسيل موس (Marcel Mauss : 1874 - 1950) فانفرد كل علم باتجاهه في فلسفة الدين بمبحث أريد بتحليله التموقع الواضح لفلسفة مارسيل في الدين.

ثم خصصت الفصل الثالث لبحت أنثروبولوجيا مارسيل ولأن مارسيل يعرف كوجودي مسيحي، كان تحليل طبيعة الإنسان في المسيحية - بما فيها من استمرارية تعارض مع الإنسان الإغريقي - ممرا أولا ضمه الفصل الثالث بمبتيه لمعرفة إنسان مارسيل لاحقا بكل تمييز خاصة و أن مارسيل الراض لتسميته بالفيلسوف المسيحي يسمى تارة بالسقراطي الجديد و يقرب تارة أخرى من الأرسطية، الأرسطية الإكوينية رغم الانفصال عن الأرسطية في اكتشاف الإلهي

أما الفصل الرابع الذي ضم الممر الثاني و هو المرجعية الثانية في هوية مارسيل كوجودي، فاستغرقت الأنثروبولوجيا الوجودية. هذه المرجعية التي أرادت أن تتبني على تفكيك إنسان العلوم الوضعية و إنسان العقلانية المجرّد. فلم تتفصل في حقيقتها عن بحث الإنسان كما أرادته الأنثروبولوجيا العقلانية والعلمية.

و في الفصل الخامس يصل البحث إلى آخر عمق ممكن له معي و أنا بصدد أسرار مارسيل بمعانيها المارسيالية، بتغلغلها في عمق التجربة البشرية، ضاربة بامتداداتها في العديد من المجالات المعرفية باحثة بالتحليل والمقارنة و التمثيل عن صدى وقيمة لمعانيها عبرها عبر تجربة الإنسان العيني المتجسد و كل ما يترتب عن تجسده من دراما بالخصوص لا حكرًا.

و كانت لمحتويات بحثي غاية معرفية قصدتها بكثرة التنقيب، و تعتمد الإطالة في التوضيح. لقد أردت أن ألقى نورا عربيا على علم من أعلام الفكر المعاصر حفزي إليه افتقار نصوصه إلى الترجمة و القراءة الأكاديمية العربية. فالأحكام التقييمية التي يمكن أن

تطلق على مارسيل حتى لو كانت بالسلب لا تحتاج إلى نقلها أو ترجمتها عن أحكام غيرنا من الدارسين الغربيين له بل هي في حاجة إلى تأسيس يمر عبر العمل الأكاديمي.

و إذا كنت قد أردت المشاركة في حضور مارسيل فإنه كان قد أرهقني بانعراجاته الفكرية، و مع انعدام تعريب مؤلفاته و شح و سطحية ما يتعلق به من المراجع العربية كاد أن يساهم في غيابي من الجامعة و من الوجود، حيث أصابني الإصرار على تذليل فكره بوعكات صحية قاتلة لا علاقة لها ببنية جسدي، بقدر ما تسبب فيها تجرع مواد منبهة وأخرى منشطة أردت بها اليقظة أثناء ترجمة و تتبع التواء مسارات فكر مارسيل المثيرة للدوار و الالتحاق برغبته الجامعة في التوغل المثير للاختناق. و دون ادعاء الوصول فإن الرجاء الذي يغممني هو أن أكون قد وفقت و بكل ما امتلكت من أسباب القدرة في إنارة هذا الفكر لباحث يأتي من بعدي، قدراته الفلسفية المتاحة أقوى و يكون موضوعه مطابقا أو مختلفا، فيتخذ مما حصلته ما يشاء من وسيلة و لو يسيرة ضئيلة نحو عمل أهم و أجود.

الفصل الأول

أسرار جبرئيل

مارسيل بمعانيها

المسيحية

المبحث الأول : سر الجسد

المبحث الثاني : سر الحضور

المبحث الثالث : سر اللقاء و المشاركة

المبحث الرابع : سر الميلاد، سر الموت و سر

الحياة

المبحث الخامس : سر المعاناة

المبحث السادس : سر المحبة و سر الوفاء

المبحث الأول

فهم السر

المطلب الأول: الجذر اللساني لكلمة *Mystère*

المطلب الثاني: الجذر اللساني لكلمة سر

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

تمهيد :

البداية تكون أولاً بضبط المفهوم الذي هو موضوع البحث و هو "السر". فإذا كانت تشترك الكلمة العربية والكلمة الفرنسية " سر " (Mystère) تشتركان في المعنى الجاري حينما يراد بهما ما هو غير معروف كأسرار الطبيعة مثلاً، إشارة إلى جملة الظواهر غير المعروفة الأسباب و التي يعمل العلم على تراجعها تدريجياً مع تقدمه وأسرار الجريمة التي يعمل القضاء على التحقيق في ملبساتها لكشف الفاعل. فإن كل الشؤون البشرية تكتنفها الأسرار كالثؤون السياسية وما تحويه من خفايا. كما تطلق كلمة سر أيضاً على التستر والاحتياط الذي يتخذ من أجل عدم الكشف عن فكرة أو عن شعور، كالتكتم على الحب أو الحزن أو الغضب. و هكذا نتراوح كل هذه الاستعمالات بين معنيين للسر هما اللغز ومكنون الصدر.

فهل الأصل اللغوي الإغريقي، أو المعنى المسيحي أو حتى المعنى المارسييلي يقارب هذا الفهم الجاري أو يستبعدهما؟

المبحث الأول : فهم السر

لفهم معنى السر عند جبريل مارسيل سوف انتقل من الاشتقاق اللغوي لكلمة سر العربية التي تترجم إليها الكلمة الفرنسية (mystère) موضوع البحث، إلى الجذر اللساني لهذه الكلمة الفرنسية. ثم أتناول السر بمعانيه الغربية، بالبحث داخل استعمالاته الفلسفية.

المطلب الأول: الإشتقاق اللغوي العربي لكلمة سر

عند ابن منظور، السر من الأسرار التي تكتم والسر ما أخفيت والجمع أسرار ورجل سري : يضع الأشياء سرا من قوم ، سررته وأسر الشيء : كتمه وأظهره وهو من الأضداد وسررته وكتمته وسررته أعلنته وأسر إليه حديثا أي أقصى وأسرت إليه المودة وساره في أدنه وأسروها أي أخفوه أساره و مسارة و سارا أعلمه سره و أستسر الهلال في آخر الشهر الخفي والسرر والسرار كله الليلة التي يحتجب فيها القمر و سر الشيء جوفه والسر النكاح لأنه يكتم¹.

إن ما يقدمه ابن منظور إذن هو المعنى العربي لكلمة (Secret) الفرنسية وهي من اللاتينية (Secretum) ويعني ما يجب أن يكون مخفيا وغير معروف، إلا من شخص أو عدد جد قليل من الناس، ونحفظه من أن يتعرف عليه الغير و يعني أيضا الكتمان أي الصمت عن البوح بشيء باح به الغير لنا. ويطلق أيضا هذا اللفظ على صعوبة الشيء و أهميته، كقولنا سر (Secret) الكتابة و كذلك سر الحكم أو سر الفن².

المطلب الثاني: الجذر اللساني لكلمة Mystère

كلمة (Mystère) الفرنسية كما يحدها المعجم الايتمولوجي للغة الفرنسية، ذات الأصل اللاتيني (Mysterium) من الكلمة الإغريقية (Mysterion) و التي تعني الشيء

(.) الدار المصرية للتأليف و الترجمة،

1

: 31.

² Dictionnaire de l'Académie française, Tome 1, sixième éd, Paris, Formin Didot, 1835, P.720.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الخفي و (muein). و هي منحدره من (Mystes) و تعني المرید. و يضيف هذا المعجم انه في العصر الوسيط حدث الخلط بين (Mysterium) التي تعني في الفرنسية (Office, service, ceremonies) و (Ministerium) التي تعني مهنة (Métier)¹. و إذا عدنا إلى اشتقاق هذه الكلمة الأخيرة داخل المعجم ذاته وجدناه من كلمة (Ministerium) (Minister) ² (Serviteur)

تطلق عندهم كلمة أسرار على حقيقة الدين الخفية و غير المكشوفة إلا للمريدين الذين ينجحون في ممارسة طقوس الأسرار الصغرى، التي تعد بمثابة مقدمة للدخول في طقوس الأسرار الكبرى التي تعد بمثابة مقدمة للدخول في طقوس الأسرار الكبرى بعد المرور بالأفعال و محن طويلة و شاقة مليئة بالمخاطر و المفاجئات و الانتظار ، حتى الوصول إلى تحقيق غايات الطقوس التي تتمثل في الكشف للمرید عن وجود عالم فوق حسي، الطريق إليه سر لا يعرفه إلا سالكه و بعد البوح الخطأ بهذا السر يعاقب عليه الفاعل بأشد العقوبات لأنه اغتصب سر الأسرار.

هذا المعنى يوافق المعنى الجاري في كون الميزة الأساسية للسر هي الاختفاء. ولكن كشف السر في العلم انتصار على الحتمية و تقدم للمعرفة العلمية و كشفه من طرف القضاء انتصار للعدالة، و كشف مكنون الصدر بوح بالمشاعر. أما كشفه من طرف المرید لغيره فهو اختراق لما يمنع اختراقه، مثلما يمنع اختراق المقدس بالمدنس. و في "قاموس الفلسفة الكبير" يعرف شارح كلمة (mythe) " في هذا المؤلف الجماعي هذه الكلمة بأنها ضد كلمة (fable) لأن هذه الأخيرة تفترض إبداعاً خيالياً أما الأولى فتكشف عن حقيقة، إنها تروي تاريخاً مقدساً³ و يربط كلمة (mystère) الفرنسية بكلمة (Mustikos) الإغريقية⁴.

¹ Oscar Bloch et W.Von Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française, 2em ed, Paris, puf, 1950, p.404.

² Ibid., p.386.

³ Didier Ottaviani, Mythe (Grand Dictionnaire de la Philosophie, sous la direction de Michel Blay, Paris, CNRS.2003, P.714.

⁴ Ibid., P.716.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

وتلفت إحدى الدراسات الانتباه إلى الارتباط الموجود بين كلمة (Mythe) وكلمة (Mystère) كمنحدرتين من أصل لغوي واحد، فيرى صاحبها أن كلمة (Mythe) قبل أن يحرف معناها كانت تعني حكاية رمزية ، ومن هنا فإن (Mythe) ليس لها معنى الخرافة (fable) لأن هذه الأخيرة لاتينية و هي من (Fari) بمعنى فعل الكلام أما اصطلاحا لا يعني غير حكاية دون تحديد لقصيدتها أو خصائصها وهما في الأصل اللغوي متضادتين لأن (fable) تعني الكلام و (Mythe) تعني الصمت. وتواصل الدراسة القول أن الكلمة الإغريقية (Mutus) التي تعني غلق الفم، الصمت وأيضا الكف عن الكلام، و كلمة (Mystère) مشتقتان من (Musts) وتعني التعلم دون كلام وما من طبيعته أنه غير قابل للتعبير عنه مباشرة وبلغة عادية تتدخل فيه الأسطورة (Mythe) لتعبر عما لا يمكن التعبير عنه. وقد لجأ أفلاطون إلى الأسطورة حينما لم يتمكن من عرض تصورات تتجاوز وسائله الجديلة ليخدم بها عمق أفكاره لأنه بالأسطورة أراد أن يتحدث عن حقائق ذات طابع مقدس¹، و لهذا تعارض هذه الدراسة أن يكون أصل الكلمة (Mythe) من (Muthos) كما نجد إحدى قواميس الأديان تشرح كلمة (Muthos) بـ (fable) وتعرف هذه الأخيرة بأنها حكاية خيالية تقدم تفسيراً عن أصل العالم و عن الإنسان وكل ما يحيط به في الطبيعية، ويساعده على البقاء ويصفها بأنها نتاج المجتمعات القديمة وتشكل قاعدة لانفعالها الديني².

لكن المستشرق الألماني ماكس ملر (Max Muller : 1823 - 1900) يرفض هذا الاشتقاق لكلمة (Mystère) الفرنسية من الأصل الإغريقي (Musterion) ويرى أنها لا هي من (Mythe) بمعنى الخرافة، و لا هي من (Mythe) بمعنى الصمت فيعتقد ألا علاقة بين اللفظين، لأن (Mystère) الفرنسية حسب ظنه كلمة كغيرها من الكلمات يصير معناها غامضا مع مرور العصور، ويؤكد أن كلمة (Musterion) تحريف لكلمة (Ministerium) التي جاءت منها كلمة (Ministre) الحديثة بمعنى الوزير. فيربط كلمة

¹ René Guenon, Aperçus Sur L'initiation, Paris, Les Editions traditionnelles, 1946, P.126-127.

² Marguerite Marie Thiollier, Dictionnaire des religions, Paris, Librairie Larousse, 1996, P.184.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

(Ministerium) بـ (Ministre) ويفصل بين (Musterion) و (Mystère) ويرى بأنه من الخطأ كتابة (Mystère) بحرف " y " بدلا من كتابته بحرف "ا" أي (Misitere) و هكذا يصبح حسب ماكس ملر لفظ (Mystère) مجرد تحريف تعرضت له كلمة (Ministerium) عبر تاريخها الطويل¹.

و بعد تحديد ماكس ملر لاشتقاق كلمة (Mystère) الذي كثيرا ما يوصف بالادعاء، يقدم ما يفهمه من هذه الكلمة فيجعل السر مرادفا لما هو غير معروف (L'inconnu) و يرى أن الشعور بالسر قد تراجع بقوة أمام العلم والتقنية التي جعلت العالم أمام الإنسان مألوفا أكثر. فالناس حسب ماكس ملر يلقون بأول نظرة على العالم، فتبدو لهم الطبيعة غريبة و كأنها مفاجأة كبيرة إنها أعجوبة في نظرهم و معجزة دائمة. لكن حينما يكتشف الإنسان بعد ذلك بثبات عدم اختلاف قوانينها وانتظامها تصبح بعض جوانب هذه المعجزة طبيعية، بمعنى أنها عادية متوقعة جدا ومعقولة. في حين أن ذلك المجال المفتوح للشعور بالاندهاش و المفاجأة والخوف هو مجال ما هو غير معروف الذي يقابله هذا الأخير بما هو معلوم علميا. أما الأول فهو الدافع للتفكير والخطاب الدينيين. ولتحديد مجال التفكير الديني يرى مولر بأن الأشياء التي لم ترها أبدا العين و لا سمعتها أبدا الأذن ولا أعطيت لقلب أي بشر إمكانية معرفتها، هي بالذات موضوع التفكير الديني.

فإذا كانت الدراسة السابقة تربط (Mystère) و (Mythologie) و الميثولوجيا من حيث الأصل اللساني التي تعبر عما لا يمكن أن يعبر عنه باللغة العادية فإن دراسة ملر تعتبرها مرضا أو خلا في اللغة يمكن أن يصيب كل الحياة الفكرية. و مثلما يفترض الجسم المريض جسما سليما فإن الدين الميثولوجي يفترض دينا سليما².

وقريبا من تصور ملر للسر (Mystère) أي كمرادف لما هو غير معروف يربط ألبيرت آينشتاين بين كلمة (Mythe) وكلمة (Mystère) و يرى أن (Mythe) ليست

¹ Louis Petit de Julleville, Les Mystères, Volume 1, Genève, Slatkine Reprints, 1968, P.188.

² Ibid., P.148.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

مرادفة لما هو غير منطقي. وعدم الترادف هذا هو الذي يجعل *Mystère* لفظا يقرب بين العلم والدين ويجعلهما يلتقيان بدلا من أن يجعلهما يتعارضان. فأجمل وأعمق تجربة يمكن أن يعيشها الإنسان حسب آينشتاين هي الشعور بالسر، وهذا حسب رأيه هو أساس الدين وأساس كل بحث في مجال الفنون والعلوم ومن ليست لديه هذه التجربة الدينية يبدو له إن لم يكن ميتا فعلى الأقل أعمى، وأن صاحب التجربة الدينية العميقة يفسر معنى السر الذي يسكنه في قلب نشاطه العلمي. فالتدين هو إدراك أن وراء ما يمكن اختباره هناك شيء ما خفيا لا يمكن أبدا للفكر بلوغ حقيقته وجماله إلا بطريقة غير مباشرة و كأنه انعكاس شاحب، وبهذا المعنى يقر ألبرت آينشتاين (**Albert Einstein: 1879-1955**) نه شخصيا متدينا و يكفيه ليكون كذلك أن يدرك هذه الأسرار بدهشة و يحاول بتواضع أن يضع بعقله تمثلا ضعيفا عن البنية الخفية للحقيقة ويتمسك بالقول أن الدين الكوني هو المحرك الفعال والقوي للبحث العلمي¹. إن السر (*Mystère*) كما يفهمه ويقدمه آينشتاين و ماكس ملر يحمل معنى السر في العربية والذي يقابله في الفرنسية لفظ (*secret*) و يترادف السر *Secret* أيضا في الفرنسية مع اللفظ (*énigme*) في اللغة ذاتها أو (*Ainigma*) الإغريقية والتي تعني وصف الشيء بخصائص مناسبة له ولكن يعبر عنها بطريقة ملتبسة، كقناع يغطي حقيقتها ويجعل التعرف عليها صعب، و تطلق هذه التسمية أيضا على شيء تصعب معرفته في العمق أو يصعب فهمه، مثلما يصعب فهم اللغز الذي تورده الأحجية². فتترادف بذلك كلمة سر مع كلمة لغز. لكن بين السر المسيحي واللغز نقرأ الفرق التالي: " السر منير، اللغز مظلم ، السر منبع لا يجف ، اللغز بئر راكد، اللغز يمكن أن نستوعبه ، السر يستوعبنا"³.

¹ Jean Marc Ela, L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir Paris, Harmattan, 2006, P., 62.

² Ibid., P.645.

³ Michel Salamolard, dieu est amour, Croire Est Possible, Paris, Saint Augustin, 1999, P., 118.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

وإلى جانب تطابق (Mystère) مع (Secret)، (Inconnu) (énigme) قد يترادف (L'incompréhensible) ، (L'inconnaissable) (l'irrationnel) و (l'illogique) فيعني السر على الترتيب ما هو غير قابل للفهم، للمعرفة غير المعقول وغير المنطقي¹ وسنرى أن كل هذه المعاني يستبعدا معنى السر المارسيلى وسأقدم لاحقا كيف يتعامل معها جبرئيل مارسيل حينما أكون بصدد تقديم تعريفه للسر.

لكن مؤلف "آخر البدانيين" يرى أن كل ثقافة سواء كانت متقدمة أو بدائية تنتج عن إتحاد عناصر ثلاثة سيادة المعروف و سيطرة المجهول و السر. و يوضح أن مجال المعروف هو مجال ما يمكن العلم من التحقيق فيه ومن معرفته، و هو محل اختلاف في المستوى بين المجتمعات و يضم كل ما يعرفه الإنسان عن محيطه والتقنيات التي يستعملها لبناء البيوت وكسب الغذاء. ومجال آخر هو مجال المجهول أو السر و يضم كل تلك الحقائق غير المضادة للعقل و تتجاوزه وهي عادة مملاة على الإنسان من طرف موجودات فوق طبيعية، وهي قاعدة لكل دين. و بين سيطرة المعروف والمجهول توجد سيطرة غير القابل للمعرفة فالإنسان له حاجيات يجب أن يلبها كما عليه التزامات يجب أن يواجهها و الاستجابة لها تشكل مجهوده لاكتساب زاد أكبر من الحقائق المعروفة لكي يتقلص أمامه مجال غير الممكن معرفته. لكن عندما يعجز العلم يتدخل السحر².

إن ما يقدمه ابن منظور إذن هو المعنى العربى لكلمة (Secret) الفرنسية و هي من اللاتينية (Secretum) ويعني ما يجب أن يكون مخفيا وغير معروف، إلا من شخص أو عدد جد قليل من الناس، ونحفظه من أن يتعرف عليه الغير و يعني أيضا الكتمان أي الصمت عن البوح بشيء باح به الغير لنا. ويطلق أيضا هذا اللفظ على

¹ Christiane Godin, Dictionnaire de philosophie, Paris, Fayard, 2004 P.845.

² Folco Quilicié, les derniers primitifs, traduction par Giovanni Jopolo, Paris, Flammarion, 1972, p.94.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

صعوبة الشيء و أهميته ، كقولنا سر (Secret) الكتابة و كذلك سر الحكم أو سر الفن¹.

¹ Dictionnaire de l'Académie française, Tome 1, sixième éd, Paris, Formin Didot, 1835, P.720.

المبحث الثاني

السر في الاصطلاح

الفلسفي الغربي

المطلب الأول : السر عند إيمانويل كانط

المطلب الثاني : السر عند هيربرت سبنسر

المطلب الثالث : السر عند ردولف أتو

المطلب الرابع : السر عند موريس بلونداال

المطلب الخامس : السر عند جبرئيل مارسيل

المبحث الثاني : السر في الاصطلاح الفلسفي الغربي

قبل الذهاب إلى السر المارسيلى، الذي كما قلت يستبعد كل هذه المعاني وبما أن فلسفة السر تحصرها القراءات عادة في السر المسيحي فإنني أعود أولاً إلى الأسرار المسيحية و أبحث مصطلحات مارسيل، لا بمعانيها المارسلية أولاً وإنما ببحث معانيها داخل العقيدة المسيحية. ولفهم السر في هذه العقيدة يجب منذ البداية تجنب المعنى الوارد في لسان العرب لتجنب الالتباس، فمعنى السر في اللاهوت المسيحي يدل على عقيدة فوق طبيعة مرتبطة بحياة الله وأفعاله و طبيعته، التي تفوق إدراك العقل البشري، والتي لا يمكن فهمها و الاستدلال عليها¹. هكذا يعرف السر في إحدى قواميس الفلسفة الذي أجد فيه أيضاً تعريف جبرئيل مارسيل وكذا تعريف رودولف أوتو (Rudolf Otto) للسر، و هنا سأقوم بتأجيل تعريف مارسيل إلى حينه لأنني سأتعامل مع معناه في مؤلفات الفيلسوف مباشرة، و أبحث معناه أولاً في كتاب أوتو لأن التعريف الذي يقدمه القاموس عن السر عند هذا الأخير يتعذر فهمه ما لم يقرأ في كامل كتابه الأساسي المترجم إلى الفرنسية بعنوان (le sacré) . ثم إنني أريد أن أسلب عن سر مارسيل كل ما ليس هو، خاصة و أنه يرفض مطابقة سره مع سر إيمانويل كانط (Emmanuel kant: 1804-1724) و سر هربارت سبنسر (Hubert Spencer²: 1820 - 1903). حيث يقول في إحدى مقالاته: " إثبات السر بالتأكيد لا يعني " غير القابل للمعرفة الذي تطرحه غنوصية سبنسر... و لا هو عودة إلى الشيء في ذاته الكانطي"³. و هنا أكون بصدد تناول ما لا يعنيه السر عند مارسيل أي تناول السر الكانطي و السبنسري

المطلب الأول : السر عند إيمانويل كانط

¹ René Guéron, Le Qa Lègne de R temps, Paris uantité et les signes des Gallimard, 1945, P.89.

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, Paris, Aubier, 1995, P.73.

³ Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit, tome 19, Direction Par Gaston Berger) Paris Larousse, 1957, p.19.14.5.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

يقول عزت قرني مترجما كتاب " الفلسفة المعاصرة في أوروبا " إن تقسيم الحقيقة عند كانط إلى فينومان و نومان نتج عنه " أنه وضع الفكر الغربي في صورته الأقوى و في تعبيره الأكمل ولكنه وضعه في نفس الوقت على قضبان طريق محتوم"¹. ثم يهمل فهمه لهذا الطريق بأنه ربما النزعة الذاتية الضيقة. وأعتقد أن هذا الطريق الذي يقصده بوخنسكي والمترجم من الروسية إلى الفرنسية ب (voie fatale) الذي وضع عليه كانط الفكر الحديث هو الطريق الوضعي فإذا ما تأملنا جيدا ماسبقه من تحليل نجد أن كانط كما يقول المؤلف لم يجد أية إمكانية لميتافيزيقا عقلية، لأن معرفة الشيء في ذاته مستحيلة فالمعرفة تنحصر في مجال الحدس الحسي وخارجها كل المقولات تصير مفرغة فيقبل كانط ميكانيكية العالم الموضوعي، و يقيم فلسفته على نزعة تصويرية يصفها بوخنسكي بالكاملة أو العميقة أو الجذرية (radicale)² و يترجمها عزت قرني بالمتطرفة³. رغم أن المؤلف الأصلي لا يقصد بتاتا الحكم على كانط بالغلو أو عدم الاعتدال فلم يذكر بوخنسكي حسب الترجمة الفرنسية لنصه أية كلمة من هذه (immodéré) أو (démessuré) و لا (extrémiste) التي تبرر ترجمته.

إن السر عند إيمانويل كانط يرادف النومان، هذا الأخير الذي يعبر عنه بكلمات أخرى تحمل المعنى نفسه و هو الشيء في ذاته، ما لا يمكن معرفته " فوق الطبيعي"، " فوق الحسي". فيميز ما يمكن فهمه عما لا يمكن فهمه وقدرتنا على الأول لا تعني ولا تلزم بضرورة الثاني، الأول هو الفينومان و الثاني هو النومان، ففي الأول تكون حواسنا في اتصال مع ما هو غير معروف، لكن يمكن معرفته أما السر فكل ما يمكن أن نفهمه عنه هو أنه غير ممكن فهمه و هذا لأنه غير قابل للتمثل مثلما هو المثلث أو العدد المعقول. فيصير موضوع الميتافيزيقا غير قابل لأن يعرف رغم الإقرار بوجوده. هذه الحدود التي تفصل بين السر و الفينومان يصرح بها كانط في عدة

1

الفنون و الآداب، الكويت، 1992) : 28.

² I.M.Bokhensky, La Philosophie contemporaine en Europe, Traduction par François Vaudou, Paris, Payot, 1951, P.15-16.

³ المرجع نفسه، : 27.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

مواطن من كتابه " نقل العقل الخالص"، الذي منه أتناول قوله: "إن تعيين حدود عقلنا قد يكون وفق مبادئ قبلية لكن يمكن معرفته بعديا أي أنه محدود و أن النقد يبين مبدئيا هذه الحدود"¹. فالنومان أو حقيقة الشيء في ذاته لا يدخل ضمن العلوم العقلية و يتمثل عند كانط في مفاهيم الحرية، الخلود و الله وهي مفاهيم محضة للعقل المجرد. وبين العقل والفينومان الموضوعي تناقضا يلجأ كانط إلى تجاوزه بالعقل العملي الذي يقرر وجود خير أسمى الضرورة العلمية تنكره أما الضرورة العملية فتسلم به و دونه تتهدم الأخلاق².

المطلب الثاني : السر عند هيربرت سبنسر

يؤكد هيربرت سبنسر على ضرورة التفكير بالعلاقات لأجل الفهم، فنصير غير قادرين على معرفة ما هو فوق الظواهر التجريبية، فمعرفة شيء يعني إدراكه في علاقته مع الوعي و تميزه عن أشياء أخرى و تصنيفها ضمن الأشياء ذات الطبيعة الواحدة. في حين أن معرفة المطلق و اللامتناهي لا يخضع لهذه الشروط الثلاثة لمعرفة الأشياء و ما لا يخضع لهذه الشروط لا يمكن التفكير فيه، لأنه لا يمكن معرفته، أما ما يمكن معرفته و تصوره يجب أن يكون نسبيا مختلفا عن الأشياء مشابهة لأشياء أخرى. و باختصار يجب أن يكون موضوع المعرفة نسبي و محدد³. أما المطلق اللامتناهي الذي هو أساس كل الأديان فلا يمكن أن تكون لدينا عنه فكرة لأنه لا توجد أفكار دينية قبلية⁴. و إرادة منه التوفيق بين العلم و الدين، يرى سبنسر أنه إذا كانت الفلسفة و العلم يتفقان على أننا ليست لدينا فكرة واضحة عن المطلق واللامتناهي ، فإن ذلك يبقي على الاعتقاد بوجود شيء ما سري موضوعا للاعتقاد

¹ Kant, Critique de la raison pure, Traduit par A. Tremesaygues et B. Paucaud, Paris U F1965, P.518-519.

² إيمانويل تعريب شيباني (اليقظة العربية بيروت (1966) : 228.

³ Emile Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine Paris, Flammarion, 1947, P.94-95.

⁴ Ibid., P.88.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الديني، و هذا الموضوع عند سبنسر لا يمكن بلوغه بالاستدلال العقلي و غير قابل أو غير ممكن معرفته¹.

فالسر السبنسري هو عينه النومان الكانطي لأنهما على خلاف الوضعيين لا يطابقان بين ما لا يمكن معرفته و ما هو غير معروف، أي بين السر وما هو غير معروف و يتمسكان بوجود حقائق فوق حسية هي موضوعا للدين في مقابل عالم المعطيات الحسية التي هي موضوعا للعلم. و رغم أن سبنسر يتفق مع الوضعيين حينما يعتقد أن مسألة العلة الأولى والخلق هي مسألة متعالية يجب إبعادها عن مجال العلم ، لكنه يتفق مع كانط في القول بوجود حقائق لا يمكن معرفتها عقليا.

المطلب الثالث : السر عند رودولف أوتو

لا يجد رودولف أوتو بين (Mystère) في التصور العلمي و (Mystère) في التصور الديني تضادا أو تعارضا بل تكاملا، و كأنه لأول وهلة يتطابق فهمه مع فهم ألبرت أنشتاين للسر. فالعلم بأسرار الطبيعة يهدف إلى القضاء على حيرة الفكر البشري أمام الظواهر غير المعروفة الأسباب، عن طريق التحقيق في مختلف الفرضيات و هنا تصبح أسرار الطبيعة في العلم مشكلات على العلم إيجاد تفسير مناسب لها للتحكم فيها، لكن السر في العلم لا يفهم خارج المعنى السلبي، كونه مشكلة تعمل العقلانية الحديثة على القضاء عليه و يخشاه العقل الحديث لأنه يعتبره من دلائل التخلف².

لكن رودولف أوتو يرى أنه على الرغم من أن السر لا يعني في العلم إلا ما هو سلبي، خفي غير جلي، غير معروف و غير مفهوم، أو خارق وغريب إلا أنه يمكننا أن نفهم منه معنى آخر إيجابي. هذه الإيجابية تكمن في المشاعر و هذا جوهر فهمه للسر، فعلى خلاف السر الطبيعي بالمفهوم الوضعي فإن السر الديني ليس عتمة

¹ Ibid., P.94.

² René Guéron, Le règne de la quantité et les signes des temps, Gallimard Paris 1945, P. 89.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

مؤقتة يأمل العلم تقليصها مع تقدمه مثلما يتصور أنشتاين و لا هو سر بمعناه السائد في الأديان القديمة، كحقيقة خفية لا يعرفها إلا المرید و لا هو حقائق من نسج الخيال¹. وعند قراءتي للطريقة التي يحاول بها أوتو تعريف السر لمست منه ارتباكاً في محاولة التعريف، لكنني أرجعت في البداية الارتباك إلى عدم تمكني من فهم ما يريد قوله فإذا بالتردد الذي أحكم به على نفسي، يصدق أيضاً على صاحب التعريف و هو وليد طبيعة المفهوم ذاته التي تجعله ينفلت من الضبط في كل مرة. و سنجد أن جبرئيل مارسيل بدوره يعاني هذا الارتباك فبعد أن سلب رودولف أوتو عن السر كل ما ليس هو لا يجد باقياً لتعريفه إلا القول بأنه "المختلف تماماً"². و يضيف أنه لا يمكن أن نصف ما لا نعرفه بأنه سري لأن السر يطلق على ما لا نفهمه تماماً و يظل كذلك في كل الحالات. في حين أننا نسمي "إشكاليا" ما لا نفهمه حالياً لكن ليس بالضرورة غير قابل لأن يفهم. و رغم هذا التمييز يعترف رودولف أوتو بأنه لا يكفي وحده لحل المسألة³. وعند مقارنته "المشكلة" بـ "السر" سوف يتوقف أيضاً جبرئيل مارسيل مطولاً، إن لم أقل ستحضر هذه الكلمات في كامل فلسفته .

إذن الحقيقة أو الموضوع السري حسب أوتو لا يمكن تصوره و معرفة الإنسان به تعرف حدود معينة لا يمكن تجاوزها، حيث يجد الإنسان نفسه أمام شيء آخر مختلف. و أعتقد أن رودولف أوتو يريد هنا أن يتحدث عن السر المختلف تماماً عن النومان الكانطي، هذا الأخير الذي لا يمكن معرفته لأنه غير قابل لأن يعرف.

ومتلما يختلف سر أوتو عن نومان كانط سيرفض جبرئيل مارسيل المطابقة بين السر و غير القابل لأن يعرف (L'inconnaissable) سواء كما يتصوره كانط أو كما يتصوره هاربرت سبنسر. و تتمثل معارضة جبرئيل مارسيل لسبنسر في رفضه المطابقة بين السرّ والمجهول، وحول اعتبار معيار المعرفة الأساسي هو علاقات

¹ Rudolf Otto, Le Sacré, Traduction par André Pind, Paris, Payot, 1964 P.46.

² Ibid., p.47.

³ Ibid., p.48.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الضرورة السببية لأنّ هذا المعيار يستبعد السرّ بما في ذلك سر المعرفة، بكلّ ما تضم هذه المعرفة من مجالات ، خاصّة أنّ سبنسر يصر على استخدام المنهج الموضوعي كشرط لكلّ معرفة فيعارض مارسيل هذا التّصوّر ثمّ يقول : "أما اتجاه فكري فمختلف تماما"¹ مثلما يختلف السر أيضا عنده عن معناه المسيحي. و إذا أردنا أن نقترّب من المسيحية في ضبطها للسر أتوسط بموريس (Maurice Blondel) (Maurice Blondel : 1949-1861) لأنه سوف يميز السر المسيحي عن الفهم الجاري للكلمة و يبين العلاقة بين السر في هذه العقيدة و العقل.

المطلب الرابع : السر عند موريس بلوندا

إنّ العقل الذي يظن أنه كاف بذاته يكاد يعمينا و يضيعنا، هذا ما يقوله لويس لافال (Louis Lavelle : 1883-1951) في "الفلسفة الفرنسية بين الحربين" محلا تصور موريس بلوندا للسر و مضيها أن السر هو الذي يعطي المؤمن حقيقته و يكون غير قادر على بلوغها ولا فهمها بمجرد قوّة العقل الذي لا يكفينا وحده، فالإيمان مدعوا من طرف قوّة العقل، لأنّ هذا الأخير لا يملأ الفراغ الداخلي الناتج عن عدم كفايته للمعرفة². و في هذا يعود لافال إلى بلوندا في توضيحه للعلاقة بين العقل و الأسرار أو العقل والحقائق فوق للطبيعة ويخلص موقف بلوندا إلى عدم كفاية العقل. فلا العقل كاف ليكون الإيمان مستحيلا، و لا العقل قاصر فيجعل الإيمان وحده كافيا. فواجب الفيلسوف هو أن يدفع بالعقل حيث يمكن أن يمضي و كلما دفع به أبعد كلما أثار المطالب الداخلية التي لا يمكن أن يجيب عنها والتي يلزمها الإيمان. وهكذا يمكن للإيمان أن يفعل ما لا يمكن أن يفعله العقل ولكن هذا الأخير هو الذي يحضرنا لهذا الاكتشاف ويجعلنا في حالة استعداد لبلوغ هذه الحقائق فوق العقلية أي الأسرار، و بهذا يطلب موريس بلوندا من العقل أن يعي عدم كفايته- رغم الوفاء له كفيلسوف- أمام معتقدات التثليث، التجسد الخلاص... الخ. و هذه المعتقدات هي القادرة على ملء

¹ Gabriel Marcel, L'homme problématique, Paris, Aubier, 1989, P. 73.

² Louis Lavelle, La philosophie française entre les deux guerres, Paris Montaigne, 1942, P.126.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الفراغ الذي تحفزه الفلسفة داخل الوعي¹. هذا التحليل الذي يقدمه لويس لافال لنظرية موريس بلوندال للسر نقرأه عند هذا الأخير في قوله: "السر بالمعنى المسيحي و بالمعنى المضبوط للكلمة ليس ليلا حالكا، بل يصبح نورا يعمي العيون التي لا تريد أن ترى الحقائق الإلهية، فكيف يمكن للعقل أن يتصور الظلام المنير إن عتمة الأسرار المنزلة أمام الحقائق العقلية يمثل حلا و تحقيقا للألغاز العقلية، كما يعد مخرجا من الإنسدادات التي يصطدم بها"². فيختلف السر المسيحي عن التعريفات الأخرى للسر في العقائد الأخرى والذي تؤكد عليه النزعات الوضعية ومثل موريس بلوندال في رفضه المطابقة بين السر و العتمة لأنه هو النور ذاته، يرفض مارسيل تشبيه السر بالظلام وأعتقد أن بهذا التقارب يمكن الدخول إلى الصيغ التي أراد جبرئيل مارسيل أن يقرب بها فهم السر.

المطلب الخامس : ضبط مفهوم السر عند جبرئيل مارسيل

قبل تناول التعريفات المتعددة التي يقدمها مارسيل للسر، وبما أن فهم السر عنده أو معرفته بالأحرى ، ارتبط بتمييزه عن المشكلة (Problème) . و لأن هذه الكلمة تحضر دوما في تعريفه للسر كما سنرى أفضل ضبط معناها أولا.

فكلمة (Problème) الفرنسية من (Problème) اللاتينية والإغريقية (Problema) التي تطلق على شيء موضوع أماننا وهي من اللفظ الإغريقي (Proballein) و تنقسم إلى (Pro) وتعني أمام و (Ballein) و تعني مرميا وبالتالي فإن (Problème) في أصلها تعني ما يسد الطريق- وهذا التعريف هو الذي يذكر مارسيل في تميزه بين السر والمشكلة فالمشكلة هي ما يقاوم سيرنا فتصير مسألة يجب حلها، و المخرج منها لا هو أكيدا ولا وحيدا ، بل هو موضوعا للأخذ والرد فقد يكون المشكل عمليا أو تقنيا، أو نظريا رياضيا مثلا أو علميا أو حتى أخلاقيا، وفي الفلسفة المشكلة انشغال يرفض الدوغماتية و (Problématiser) يعني إعمال العقل بطريقة نقدية و تأملية في آن واحد

¹ Ibid., P.128.

² Maurice Blondel, La Philosophie et L'esprit Chrétien, Tome1, Paris P UF, 1944, P.225.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

و قد رأى أرسطو (Aristote : 347-384 .) أنها مسألة تثير خلافا بسبب غياب الاستدلال¹.

و سيقوم مارسيل بالتأمل و النقد لتوضيح السر الحاضر في جوانب حياة الإنسان، والذي عنده سيتحول الإنسان إلى انشغال بالنسبة لذاته. ويعبر عن هذا الانشغال في كتابه " الإنسان الإشكالي " علما أن هذه الصفة تعني تساؤلا أو مشكلة فلسفية، تتبع من سؤال في البداية و كان السؤال عند إنسان مارسيل "إنسان الكوخ" هو "من أكون" ؟ وهنا تبدأ أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل في التبلور².

إذن المشكلة عند مارسيل هي على عكس السر فإذا كانت الأولى تسد الطريق و هي كليا فيه ، فإن السر من ماهيته أنه ليس كليا أمامنا فعنده أيضا التمييز بين ما هو أمامنا و ما هو بداخلنا يتلاشى و يفقد معناه كما أن من ماهيته أيضا أنه غير قابل للإنكار و على عدم القابلية للإنكار هذه يركز التفكير الميتافيزيقي فيفرض علينا الاعتراف به ، على خلاف ما يريده سبنسر، و كانط ، و لا حتى كما يريده إيمانويل لوفيناس (Emanuel Levinas : 1906-1995) و هو يتحدث عن سر الموت فيعرف السر بأنه "المجهول" الذي يثير تساؤلا دون معطيات³.

ولكن السر عند مارسيل كما يقول في " الإنسان الإشكالي" إذا ما وضعناه أمام التفكير فإنه ينتقل إلى مجرد مشكلة⁴. مثلما يقلصه فؤاد كامل فيتناقض وهو يعتقد أنه يضبط السر عند مارسيل قائلا : " و هنا يقف وجهها لوجه أمام سر الوجود" بعد أن يحس الإنسان على -حد تعبيره- بأن هذا العالم ليس هو الحقيقة كلها. فلا السر موضوع للإحساس ولا هو قابل لأن يكون أمامنا وجه لوجه كما يفهم ذلك فؤاد

¹ Annie Hourcade, Problème, Grand Dictionnaire de la Philosophie, op.cit. P.876.

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, Paris, Aubier, 1995, op.cit. P.206.

³ Emmanuel Levinas, Altérité et transcendance, Paris, Fata Morgana 1995, P.161.

⁴ op.cit. P., 74.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

كامل، لأنه ينفي إثباته هذا و هو يجيب في الفقرة الموالية مباشرة عن سؤاله عن معنى السر، ناقلا تمييز مارسيل بين السر و المشكلة¹. إن هذه الأخيرة هي التي نقف أمامها أو نقف أمامنا وجها لوجه. ويحدث مرارا أن يعرف مارسيل السر بأنه (Métaproblème) و أريد التريث هنا قليلا في ترجمة هذه الكلمة ، حتى نعرف أولا ما يعنيه اللفظ (Méta) بعد أن عرفنا معنى كلمة (Problème).

ففي الإغريقية (Méta) كانت تعني " مع " و "بعد" و تعبر عن المشاركة و التابع أو التغيير² إلى جانب، بين و مع و بالإضافة إلى أصلها اللغوي القديم صار اللفظ يتحمل معاني عديدة في اللغات اللاتينية غالبا ما يدل على التحول والتغير مثلما في الكلمة (Métamorphose) كالتحول الذي يطراً على الفراشة كما تشير غلى ذلك إحدى القواميس الطبية³. لكن من معانيه أيضا الدلالة على الشيء ذاته كما هو الأمر في الكلمات (Métaconnaissance) و (Métalange) التي تعني المعرفة ذاتها واللغة بعينها أيضا هناك معنى آخر يدل على انعكاس للفعل كما في الكلمتين (Métaconnaissance) و (Métalange) و التي تعني أيضا معرفة حول المعرفة أو لغة تأخذ لغة أخرى كموضوع لها. فإذا كانت كلمة "ميتا" اليونانية تعني في القاموس الطبي بعد، إلى جانب و وسط ، فإن كلمة ميتافيزيقا لا تعني ما هو فوق الفيزيقا بل ما يأتي بعدها و ينطبق هذا المعنى على ميتافيزيقا أرسطو التي جاءت بعد دراسته للفيزيقا.

إذن و بتعدد معاني هذا اللفظ جدير بنا التأكيد على أن السر عند مارسيل لا هو المشكلة ذاتها ولا هو المجهول الذي تتناوله و لا هو تحول في المشكلة ، كما أنه ليس مشكلة حول مشكلة و لا حتى ما بعد المشكلة. بل إن قول مارسيل سيفصل في المعنى حين يقول : " إني هنا أجد نفسي في حضور سر أي حضور حقيقة تمتد جذورها فوق

(دار الجيل بيروت 1993) : 229.

1

² Oscar Bloch et W.Von Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française (op.cit) p.385.

³ Jacques Quevauvillier, Alexandre Somogyi, Dictionnaire médicale, Paris Masson, 1992, P.58.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

كل ما هو إشكالي¹ و كان من بين تعريفاته للسر هو أنه: "مشكلة تتخطى معطياتها الخاصة"² وقد أبدى ترددا في هذا التعريف. فالسر إذن أكثر من مشكلة أو هو فوق المشكلة (فو-مشكلة)، إنه الميتماشكلة حينما تعني ميتما ما يفوق أو ما يتجاوز.

و المشكلة في لسان العرب الأمر المشتبه ، وهو من الشيء الأشكل و الأشكل عند العرب اللونين المختلطين كالحمرة بالبياض. والشكال العقال وشكل الدابة يشكلها شكلا و شكلها شد قوائمها بحبل³. فنجد أن "المشكل" العربي و (Problème) الفرنسي يشتركان في الدلالة على الالتباس والاختلاط وكذلك الوقوف عقبة أمام الفكر وعرقلة الحركة. وهذا على خلاف السر الذي هو نور وهو فوق كل العقبات. لأن هذه الأخيرة مرتبطة بعالم المشكلات أو كما يقول جبرئيل مارسيل، موضحا أكثر أن أمام المشكلة يجد الإنسان نفسه يعمل على معطيات خارجية عنه، معطيات تقدم له غير منتظمة عليه تنظيمها بشكل يستجيب لمطالب عقله. وعندما يحقق هذا الانتظام تحل المشكلة أما في السر فإن الأمر يتعلق بحقائق مرتبطة ارتباطا حميميا بوجود الإنسان و يتطلبها هذا الوجود، وهنا يجد الإنسان نفسه غير قادر على الفصل بين ذاته و هذا الموضوع أي السر⁴.

إن تحليل هذه الحقائق الحميمية التي يتحدث عنها جبرئيل مارسيل و التي يقول أنها يتطلبها وجود الإنسان، يعني الولوج إلى عمق أنثربولوجيا هذا الفيلسوف. و قبل الاقتراب من هذه الأنثربولوجيا ونظرا للالتباس الذي يثيره استعمال جبرئيل مارسيل لكلمة السر، استعمالا مزدوجا بين معناه المسيحي والمعنى الذي يكتسبه في كل تجربة إنسانية، واعترافا من مارسيل نفسه بإمكانية حدوث هذا الالتباس ونفيه للخلط بين السرين في فلسفته، أفضل بحث الأسرار المسيحية أولا لكن ليس عن طريق توضيح كل معتقد من معتقداتها، لأنها ليست الهدف مباشرة بل وسيلة استخدمها لكي تتجلى

¹ Gabriel Marcel., op.cit, P.209.

² Gabriel Marcel, Etre et Avoir, Paris, Montaigne, 1991, P.183.

() : 382 - 383.

3

⁴ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, Paris, Aubier, 1998, P.89 - 90.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

لي أسراراً يصرح مارسيل أنها مقصده وأن الأسرار المسيحية لا تلعب في فكره إلا الدور الذي تلعبه كل أداة توضيح دون أن تقتصر أدواته عليها، أي كفيلسوف يريد أن يوقظ في الإنسان حقيقة فوق حقيقته المشككة. فحضور السر المسيحي في كتاباته يدفع بعض قرائه إلى أن يسمونه بالوجودي المسيحي هذه التسمية يشتمز منها. فإذا كان إيمانويل لوفيناس يرفض تسميته بالفيلسوف اليهودي لأنه يهودي يتقلسف فإنني أعتقد أن جبرئيل مارسيل لن يقبل حتى أن يسمى مسيحياً يتقلسف لأنه منذ وقت بعيد، قبل اعتناقه المسيحية توصل إلى الكثير من الحقائق التي يعتقد أن جذورها مسيحية كما يصرح مراراً بذلك. و أريد أن أنطلق من حيث ينطلق جبرئيل مارسيل في مصطلحاته و أتابعها إلى حيث يريد أن يصل بها، فلقد كانت بدايته من الحياة الطبيعية التي تعد معطياتها نقاط ارتكازاً للحياة فوق الطبيعية مثلما فعل أرسطو، و نقطة للانطلاق التي يعدها معلماً مركزياً للتفكير الميتافيزيقي لكن ما أريد الآن هو الإجابة أولاً عن السؤال : ما معنى التجسد كمعلم للعقيدة المسيحية و معنى كل ما يرتبط به من بقية الأسرار التي تسمياتها هي مصطلحات في فلسفة جبرئيل؟

المبحث الثالث

سر اللقاء و المشاركة

المطلب الأول : سر اللقاء عبر سر الحضور.

المطلب الثاني : سر المشاركة.

المبحث الثالث: فهم المعاني المسيحية لمصطلحات جبرئيل مارسيل

المطلب الأول: سر التجسد

لقد عرف السر في المسيحية بأنه كلمة مفعمة بالمضامين اللاهوتية. و تنطبق هذه الكلمة على كل مراحل الوحي أو الحياة الدنيوية للمسيح عندما تشير هذه الأخيرة إلى ما عاشه الإله المتجسد.

1- التجسد و التاريخ

إن التجسد كشفا طبيعيا للكلمة أي أن الكلمة ظهرت قبل أن تتجسد فأنارت الطريق للناس، سواء كان ذلك بعد المسيحية أو قبلها و كل من يهمل ما تعلم من نور الكلمة يعد عدوا حقيقيا للمسيح حتى قبل تجسده. و بهذا الإهمال يرتكبون الأخطاء وأفعال الشر ضد الكلمة، أي ضد الحقيقة. و المسيحية هي الحقيقة في تصور المسيحيين¹. يقول عفت الشرقاوي: " إن التجسد يلعب دورا دراميا في التاريخ البشري فيصبح به التاريخ السابق انتظارا له أي أن التجسد هو غاية التاريخ و غاية التجسد هي خلاص البشرية من عبئ الخطيئة الأولى². و هذا في الحقيقة ما قاله آباء الكنيسة الأوائل في ربطهم بين لاهوت العقل ولاهوت السماء.

إن لوغوس الفلاسفة مهدّ لبشارة الإنجيل، لكن لوغوسهم لم يكن هو اللوغوس المسيحي، وكان من الطبيعي ألا يفهم في البداية، ليس لأن حقيقته لا تبلغ الروح كما يرى الوثنيون بل لأن نوره لمع وسط الظلمات والظلام لم يكن يعرف النور. هكذا يبرر القديس يوحنا التصادم مع المخلص أي مع اللوغوس المتجسد، ويقدم ردا على انشغالات وأحكام اليهود والإغريق اللذين يبحثون عبثا عنه دون العناية الإلهية. فكان الرد الإلهي، فأرسلت كلمة للبشر كحكمة حقيقية تجسدت في المسيح، ليتأكد الإغريق

¹ تيان جلسون روح الفلسفة في العصر الوسيط

² القاهرة 1967) : 43-44.

الإسلامية (دار النهضة العربية 3 بير

(1981) : 226-227.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

أن الشعور الذي كان لديهم بوجود ردود على الأسئلة التي يطرحها وعيهم قد تحقق حينما سكن اللوغوس بين البشر .

فكم رغب الإنسان في أن يصير مثل الآلهة كاملا بكمالهم، سعيدا بسعادتهم ليشارك الإنسان فيما هو إلهي، وكانت هذه الرغبة تبحث عن الإرضاء عقليا، فكانت المهمة صعبة. و قد عبرت فلسفة أفلاطون عن ذلك مستجدة بالأسطورة، لكن من جهة أخرى كانت مثل هذه الفلسفة تحضر حسب آباء الكنيسة لظهور الإنجيل، و قد ترجم القديس بولس هذا للأثينيين، معلنا لهم أن تعالي الإله لم يمنع انحناءه اتجاه البشر. فما بحث الهيلينيون عنه بمشقة، تفاجئ به المسيحية البشرية وتعلمه خبرا سارا، كرافة إلهية بذلك الجهل و من أجل تقديم العون للبشرية في مسيرة بحثها الطويلة عن إله مجرد. ليتجلى لها في منتهى الطريق ابن الله في صورة بشرية بين إخوانه، الذين إذا ما بلغوا عتبة الأسرار صاروا أيضا مشابهين للطبيعة الإلهية¹. فهذه العبارة الأخيرة التي تربط الطبيعة البشرية بالطبيعة الإلهية هي جوهر الأنثروبولوجيا المسيحية.

إذن يختلف اللوغوس المتجسد عن اللوغوس الذي جاء به فلاسفة الطبيعة مما يجعل هؤلاء مصنفين من طرف الآباء خارج مجموعة الفلاسفة الممهدين للخبر السار، وإن أخرجهم الآباء من مسار الممهدين فسأدخلهم ضمن مسار التحليل لأبي مبرر إخراجهم من قائمة التصدير البشري لمجيء المخلص، ولأنهم يحصرن الوجود في عالم المشكلات و ينفون كل سر.

2- الطبيعيون خارج مسار التجسد:

أرجع فلاسفة الطبيعة الكون إلى العلل المادية و لم يؤمنوا بسر الطبيعة و لا بسر الإله، و حصرن الكون في الفيزيكا، فقد تعجبوا من التغير والحركة الحادثة في عالم الأشياء التي رأوها تنشأ وتفتى، حاولوا أن يبحثوا عن الجوهر الأول الدائم عبر

¹ A. Gaudel, le mystère de l'Homme-Dieu, Paris, Bloud et Gay, 1939 P.137.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الزمان لكنهم أخفقوا في معرفة حقيقته، فأصحاب المدرسة المالطية وجدوا الجوهر في الرطوبة، المادة التي يتكون منها كل شيء، فمنها تتغذى كل المزروعات والموجودات الأخرى جميعها لها طبيعة رطبة. وهذه المادة تشكّل في ذاتها مبدأ الحركة مثلما ذهب إلى ذلك طاليس (talès: 625 - 546 .) أما أنكسمندريس (Anaximandre: 610 - 546 .) فجعل المبدأ الأول هو اللامحدود الذي منه تنشأ المواد، وقد استرعى انتباهه صراع الأضداد، فأعتقد أن الأشياء في حالة حرب الواحدة مع الأخرى، و هذه الحرب تتميز باللاعقل، ولم يجد الجوهر في أي واحد من هذه الأضداد، لأن الجوهر شيء أعمق، منه تنشأ الأضداد و فيه تضحل فسماء اللامحدود، و رأى أن أصل الوجود هو الهواء إذ هو مطابق للنفس وبالتالي للروح. و مثلما يحرك هذا النفس الجسم فإنه يحرك العالم بأكمله¹.

ويأخذ هيراقليس (Héraclite: 544 . - 541 .) لامحدود أنكسمندريس ويسميه اللوغوس، الذي به تتسجم الأضداد ليس ظاهرياً، وإنما إنسجامها ووحدها تكون غير مرئية، فالضدين يتجاوزان لحقيقة واحدة رغم التعدد الذي لا يعد إلا صورة عن الوحدة إن لم نقل الوحدة ذاتها، وبالتالي فإن صراع الأضداد هو العدل بعينه وليس الجور كما رأى ذلك أنكسمندريس. ولم يكف هيراقليس لا محدود أنكسمندريس لأن المبدأ الذي يستحق أن يكون المحرك هو ذلك المبدأ الذي لا يمنح أبداً فرصة السكون وهو الحرارة الحيوية التي تتميز بها الموجودات الحية والتي تعد عنصر الحياة بامتياز فالنار تحرك وتلتهم كل شيء، هذا المبدأ لم تخلقه أية آلهة ولا أي بشر لقد كان دوماً ويكون على الدوام نارا أبدية الحياة تفعل دون غايات، ولا تنتخب لها أية وسائل تماماً مثلما يلهو الطفل بسدود بينها من الرمل لا لشيء سوى ليهدمها بعد ذلك².

فالبناء ثم الهدم، ثم البناء ثم الهدم، هي القاعدة التي تحكم كل مجالات الطبيعة وبالتالي الوجود -لأن الوجود محصور هناك- وبذلك ينكر هيراقليس أية غائية فلا

¹ Charles Werner, La Philosophie Grecque, Paris, Payot, 1946, P.21.

² Theodore Gompers, Les Penseurs de la Grèce, traduit par A. Rymand Paris, Payot, 1928 P.95 -96.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

حدث هادف في هذا الوجود و الحركة غير منقطعة، وما رؤية الثبات إلا خداع لأن الحركة مثل النهر الدائم الجريان. إن الوجود صيرورة عبر عنها هيراقليدس في مفارقة "إننا ننزل ولا ننزل في النهرين مرتين" فالتغير ينفي باستمرار ومباشرة محاولة إثبات الثبات.

إلى غاية الآن لا تزال العلة الأولى مادية ولا يزال اللوغوس اليوناني بعيدا عن معناه المسيحي، لكن القديس يوحنا (Saint Jean : 6 . - 100) سوف يستخدم الأول لخدمة الثاني، خاصة وأن اللوغوس اليوناني سوف يبدأ في التجرد تدريجيا من المادة فيكاد يصل إليه (Anaxagoras : 500 . - 428 .) ثم يضل حينما يعرف النوس أصل الأشياء بأنه أطف المواد، فيفشل في تنزيهه عن المادة¹. و يجرده فيثاغورس (Phétagore : 495-570 .) فيعتبره عددا. و بعد أنكساغوراس لن تتأخر الفلسفة الإغريقية كثيرا في إيجاد الجوهر الحقيقي الذي بحثت عنه. والبحث يبدأ مع فيثاغورس، الذي إذا ما تحدثنا عنه لا يمكننا إغفال النحلة الأورفية، التي أثرت في توجيه الفكر الإغريقي الوجهة الروحية وتوجيه الفلسفة من البحث في طبيعة الأشياء إلى البحث في طبيعة الإنسان وهنا تتجلى الأنثربولوجيا الفلسفية اليونانية. العدد إذن عند فيثاغورس هو أصل الكون لأن الموجودات أعداد بصفة العدد ملازما لوجود كل شيء.

لكن عند مارسيل حينما يتعلق الأمر بالموجودات البشرية كسر فإننا نكون بصدد ما هو غير القابل للحساب، وسيرفض أن يكون الإنسان رقما لكن بالنسبة لليونان يكون مذهب فيثاغورس هو الأول في الفكر اليوناني الذي يتصور الكون بمبدأ غير مرئي، وتصبح الحقيقة ليست الأشياء المادية -حتى لو كانت كائنا مجردا معقولا- بل الروح في ماهيتها الأبدية فيضع فوق عالم الأشياء الفانية عالم الجواهر الأبدية ويساهم بطريقة غير مباشرة في فتح باب الميتافيزيقا وبتيح فلسفة المثل عند أفلاطون. فالروح موضوع للتأمل، إنها سر الكون وتحكمه بأكمله بصفته متحرك و يدل على حضور

¹ Ibid, P. 97-98.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الروح المحركة له والتي هي أساس نظامه العجيب. وأوضح دليل على ذلك النظام الدائم هو حركة الكواكب التي تخضع له وكذلك الكون كله إنه كوسموس جد منظم بالغ التناسق بين أجزائه، لكن علة ذلك خضوعه لقانون الأعداد، ويزداد هذا التناسق عند فيثاغورس كلما صعدنا من عالم الأشياء الفانية إلى عالم الحقائق الأبدية.

إذن إلى العدد يرجع فيثاغورس أصل الكون إلى الواحد المعقول، لكن المسيحية تريد الواحد معقولا في وحدته وسرا في ثالوثه، ورغم أن فيثاغورس يبتعد عن تفسير الكون بعقل فلاسفة أيونيا إلا أنه جعل أساس الوجود كائنا رياضيا معه تتراجع قيمة المادة كأصل للكون أمام الطبيعة الرياضية والأشكال الهندسية التي تكتسبها هذه المادة. ونلاحظ أيضا أنه مع فيثاغورس تتحرف الفلسفة اليونانية، - لا أقصد هنا الانحراف بمعناه السلبي - عن المسار الطبيعي الذي يرى المسيحيون أن سالكيه ضلوا طريق التجسد، لكن يخرج أيضا فيثاغورس ويضل بدوره الطريق ولا يحسب من طرف الآباء ضمن المنتظرين لأن تفسيره للجوهر الأول لا سر فيه. ثم إن المسيحية ستعارض نظرية فيثاغورس في الخلاص والمصير، رغم تأكيده على أن الروح إلهية خالدة، و أن الإنسان مزدوج الطبيعة إذ بجسده يفنى وبروحه يخلد بعد سلسلة دورات تناسخ قد يحدث حتى في جسد حيوان، لكن هذا التصور يتنافى مع الطبيعة البشرية في المسيحية، فيتعارض الخلاص الفيثاغورسي مع الخلاص المسيحي فالأول يشترط معرفة الروح للقانون الأسمى الذي يسيّر الكون لتتمكن من التخلص من سلسلة عقوبات الميلاد المتجدد لتتعم بالراحة الأبدية في عالم العدل والقداسة¹ أما الخلاص في المسيحية فهو خلاص من الخطيئة الأولى وهو سر أيضا مرتبط بسر تجسد (الإله-الإنسان) و هو لا يتم ذاتيا بل بالنعمة.

و من فلاسفة الطبيعة الذين أعجب بهم (Socrate : 470-399 .) في بداية انشغاله بدراسة الطبيعة كان أنكسوغواراس، اعتقادا منه أنه توصل إلى الجوهر الحقيقي الروحاني، لكن يصاب بخيبة أمل حينما يفهمه جيدا وهو يعرف النوس بالمادة

¹ op.cit., P.26.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

التي هي غير كل هذه المواد وأطفالها على الإطلاق. وقد انتقده أفلاطون وأرسطو في لجوئه إلى لفظ النوس بوصفه بالعجز و يشبهه هذا الأخير بلجوء الشاعر إلى كلمة يسد بها فراغا في بيت شعري، كتتميق بكلمة فرضتها الضرورة الشعرية لا أكثر.

3- التمهيد للتجسد

لا تبدأ قائمة الفلاسفة الذين كانوا على الطريق نحو الإيمان المسيحي إلا بعد أن يتم تصور النوس كمبدأ غير مادي مع سقراط، و يتبعه أفلاطون و أرسطو في تصورهما للجوهر الأول، هؤلاء في نظر المسيحيين مشاركين في النور الأبدي ويعتبرون أن النور يعطي لنا عبر رحلتنا في هذا الوجود الأرضي بطريقتين : الأولى منهما تكون بإشعاع ضعيف مختلط بالظل لأنه نابع من عقل طبيعي وهو عقل الفلاسفة، مما يجعل الحقيقة تتميز بعدم اكتمال وضوحها، ولهذا ينتج عنها الاختلاف في الرأي، أما الثانية فبإشعاع مباشر إذ يعطي نورا في أعلى درجاته مكملا للنور العقلي، ويأتي ليمحو كل اختلاف، وهو نور اللوغوس المتجسد، وقد بلغ الاختلاف عند السفسطائيين إلى حد رفض الانشغال بالألوهية كمصدر للقيم و زرعوا كل يقين فزرعوا نزعة شك عارمة بلغت حد الشكوية المطلقة التي سيرفضها مارسيل في فحصه لجذور الإلحاد المعاصر. و كان الرد على هؤلاء من سقراط أول الممهدين والمشاركين في إنارة الطريق نحو إعلان تجسد اللوغوس.

لقد وجد سقراط في الروح البشرية العقل المماثل للعقل الإلهي متأثرا بأنكساغوراس. فمثلا تحكم روحنا جسدنا كذلك العقل الكلي يحكم الكون، ومثما أننا لا ننكر روحنا رغم أنها غير مرئية من الأعين الجسدية، فإننا لا نستطيع أن ننكر العقل الكلي بحجة أنه غير مرئي. إن الروح البشرية عند سقراط تشارك في الإلهي عن طريق التواصل بينها وبين الله، فالإنسان بجسده يمثل جزء من العالم المادي و بروحه هو قبس من العقل الكلي، هذا الأخير الذي يتجلى فعله وعنايته في نظام الكون وكل

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الموجودات، فبنية جسد الإنسان وكل الحيوانات هي تجلّي لفعل العقل الإلهي الذي لم يتوقف عند حد تميزنا بجسدنا عن الحيوان بل أكثر من ذلك وهبنا عقلا به تتحقق للإنسان كل امتيازاته عن غيره من الكائنات. ولعل التواصل الإلهي مع الموجودات وعلى رأسها الإنسان يتجلى أكثر عند مقارنة بسيطة بين حاجيات الإنسان و ما يتوفر في الطبيعة لسد هذه الحاجيات¹

لكن في المسيحية سيعبر بطريقة جنونية عن العناية الإلهية، و يسميها القديس بولس بجنون الصليب، وهذا على خلاف الأبيقورية التي تغيب عندها الغائية والعناية الإلهية مثلما غابت عند هيراقلس فالعناية الإلهية المسيحية تتجلى في لقاء الله مع البشرية، ولهذا اللقاء كسر في المسيحية نصيبه من التحليل لأن اللقاء سر من أسرار جبرئيل مارسيل أيضا.

و يبذل أفلاطون (platon : 427 - 347 .) ثاني الممهدين لتجسد المسيح- في هذه الفلسفة، جهدا كبيرا للسمو فوق عالم الأشياء المادية بحثا عن مبدأ الأشياء، الذي وجده في الخير الذي أوجد المثل كمبدأ مطلق وعلّة الأشياء جميعا يفوق كل نماذج الكمال والخير والعدل. ورفضاً منه لتصور وجود الكون دون تدخل العقل، مثلما يتصور ذلك فلاسفة الطبيعة القائلين بالعناصر المادية الأولى لأصل الوجود.

و استمررا في مسار سقراط، يهتم أفلاطون كثيرا في الـ "ثيماوس" و "القوانين" بتأمل قوانين النظام الذي يحكم الكون، و يفسره بتحكم العقل الكلي مدبر الكون ومنتج التناسق. فعلى خلاف بروتاغوراس (Protagoras : 490 - 420 .) يرد مقياس كل الأشياء إلى الله. و في الـ "ثيماوس" (timée) نجد أن الخير ليس هو السبب فقط بل المثل أيضا سببا كاملا للعالم المرئي الذي يعكس نوره ، إنه هو من أوجد السماء والأرض، وأن عالم الصيرورة هو أحد الإبداعات، و بالتالي فإن مبدعه يفوق كل المبدعين، و ما الإبداع سوى مشاركة بجماله و تناسقه في الكمال والجمال المطلق للمبدأ الأول و هو الخير.

¹ op.cit., P.56- 57.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

و ثالث الممهدين اليونان كان أرسطو الذي بدوره وافق على غائية أنكساغوراس و سقراط وأفلاطون، وأعجب بإبداعات الطبيعة التي كثيرا ما قارنها بإبداعات العقل البشري في مجال الفن، مما جعله يستنتج استحالة وجود الأشياء صدفية، فسمى الصدفة حادثا، فليس صدفة أن تتظم قصيدة شعرية من طرف شاعر متمرس، لكن إنتاج الصحة من الساحر هو الصدفة، لأنه في الأول الشاعر يملك القدرة على نظم القصيدة، وفي الثاني الساحر لا يملكها، و بالتالي تصبح الصدفة سببا غير محدد. فلا تخرج الأسباب عند أرسطو عن تلك الأربعة المعقولة التي بفعالها توجد الأشياء، تؤدي وظيفتها و تبلغ كمال غاياتها في ترابط، انسجام و جمال يجعل الكون كلاً منظماً لا أجزاء منفصلة مثل التراجميا السيئة¹. فالأشياء عند أرسطو تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهذا الانتقال يستلزم علتين ماديتين وعلتين صوريتين، المادة والسبب المحرك، و الصورة و الغاية. ولا تكف الأشياء عن هذه الصيرورة لأن الحركة أبدية علتها المحرك الأبدي الواحد غير القابل للانقسام، فعل خالص يفكر أبديا في ذاته لا في غيره وإلا لزم عن تفكيره في غير الثابت الحركة². وعند أرسطو وقفت الفلسفة المسيحية تريد أن تستخدم فلسفته لصالح العقيدة، ولعل ذلك ما تجلى بوضوح في مجهودات توماس الإكويني (Thomas d'Aquin: 1125-1274) ، لكن ليس المجال هنا لبحث كل الاتفاق والاختلاف بين لاهوت أرسطو واللاهوت المسيحي، لكن أقول باختصار أن أرسطو وصل من الطبيعة إلى المحرك الأول الأبدي الكامل، الذي لا تكتمل السعادة إلا بتأمل وجوده وهذا نهج مارسيل أيضا في انطلاقه الوجودي من العيني نحو الأنت المطلق كما سيتضح ذلك في حينه. فالإله الأرسطي منشغل بالتفكير في ذاته وهذا يتنافى مع العناية الإلهية والرحمة التي تبلغ قمته -حسب المسيحيين- في التجسد، بعد أن يتنافى فيها القول بالخلق مع القول بأبدية الحركة الأرسطية بما في ذلك خلق الزمان الذي سيكون له بعدا مقدسا في المسيحية، و تغيب عنه هذه القدسية في الأرسطية وكان موريس بلونداو قد قسم التاريخ إلى تاريخ يتمثل

¹ op.cit., P.122.

² op.cit., P.170-171.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

في مجمل الأحداث المرتبطة بمجمل الأشياء الطبيعية، و تاريخ آخر ذو محتوى ديني فوق طبيعي، مع ارتكاز التاريخ المقدس على الأحداث التي لا تمثل فيها الحقائق الزمكانية سوى دعامة له لأنه تاريخ حقائق فوق ظاهرانية¹.

و في مقال بعنوان " التاريخي والميتافيزيقي " في كتابه "معنى التاريخ" يذهب نيكولاي بردييف إلى بيان أن تجسد المسيح به يتحول التاريخ من مستواه الموضوعي إلى مستوى آخر لا يرتبط بالأحداث الخارجية فقط بل بحدث داخلي وعميق، وبصبح التاريخ موضوع إيمان بميلاد الله في الإنسان وميلاد الإنسان في الله، وهما حسب بردييف السرين العميقين في المسيحية، مما يؤكد على أن الأحداث التاريخية لا تنشأ فقط عن حتميات طبيعية وعن الحرية البشرية بل أيضا عن العناية الإلهية التي كشف عنها تجسد اللوغوس² هذا النوع من التاريخ لا تعترف به التحليلات لأنها تركز على العوامل الاقتصادية لحركة التاريخ و تنفي الجانب المقدس من هذه الحركة الإنسانية لأنها دنيوية محضة، و أن الحياة في هذه المادية وكل ثقافة إنسانية ليست إلا انعكاسا لتطور الإنتاج المادي. ويضيف بردييف أن عند التاريخ المقدس لا يمكن الحديث عن تاريخ خارج الإنسان أو إنسان خارج التاريخ، لأن التاريخ في هذه الحالة غير مرتبط بحادثة يمكن فهمها بل بما لا يمكن فهمه، ولا يقصد بردييف هنا التجسد بوصفه غير قابل لأن يفهم بل بوصفه يفوق الفهم مثلما يفوق ذلك كل سر وهنا يكون التاريخ كسر موضوعا للإيمان³

1- فيلون يقترب من تجسد:

كان يهود الإسكندرية يتكلمون ويكتبون اللغة اليونانية ويقرؤون التوراة بهذه اللغة ويعدّ فيلون (Philon : 25 . 50.) الشخصية الأكثر شهرة ومعاصرة للمسيح، فعنده تلتقي الثقافة اليونانية و الهيلينية. كان يعتقد أن الفلاسفة ورثة الأنبياء، فأراد أن يكشف

¹ Maurice Blondel, La Philosophie et L'esprit Chrétien, op.cit., P.107.

² Nicolas Berdiaef, Le Sens de L'histoire, traduit par S. Jankélévitch, Paris Montaigne, 1948, P.49-50.

³ Ibid., P.23.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

المعنى الرمزي للنصوص المنزلة فأسس مذهب اللوغوس الكلمة الذي يكون وسيطا بين الله المتعالي والإنسان فكان عمله تركيبيا قام خلاله بمجهودات لإقامة رابط بين الوحي التوراتي والفلسفة اليونانية، آمن بعظمة الله واختياره لبني إسرائيل، في حين استعان بالتصورات الإغريقية الفيثاغورسية الأفلاطونية والرواقية من أجل فهم الوحي، فرأى بأن اللوغوس نموذج وأنه الحكمة التي يتحدث عنها الإنجيل والنصوص القديمة¹. فلوغوس هيراقلس كان وليد تأمله العلاقة بين اللغة والفكر والفرق الذي يفصل بينهما، فرأى أن الناس يتخبطون في عالم الكلمات التي لا تعبر أبدا إلا عن جانب من الأشياء، و كأن لكل واحد من هؤلاء الناس فكرا خاصا به دون غيره، أي كعقل خالص، و هم في اليقظة كالنيام استدار كل منهم إلى عالمه الخاص، في حين أن اليقظين لهم عالم مشترك بينهم، فعلى من أراد أن يتحدث حديثا معقولا أن يتسلح بما هو مشترك لدى جميع الناس، مثلما تتسلح المدينة بالقوانين.

هكذا يقول هيراقلس في إحدى شذراته، وهذا المشترك بين الناس هو اللوغوس و كان هيراقلس يحقر العامة من الناس، الذين لا يستخدمون اللوغوس ولا يفهمون ما يسمعون، في حين أن الذي يفهم هو الفكر وليس الحواس قائلا : "ما يجب الاستماع إليه ليس أنا بل اللوغوس والمعرفة هي استخلاص ما يقوله اللوغوس". لكن اللوغوس الذي دعا هيراقلس إلى الاستماع إليه سيكون في المسيحية هو يسوع الذي سيرفض الناس الاستماع إليه لا لشيء حسب يوحنا سوى لأنهم لم يفهموه. و قد أراد فيلون قبل يوحنا أن يطور فكرة اللوغوس اليونانية التي رأى فيها شخصا ثانيا يسميه "الإله الثاني" الذي هو وسيلة للخلق الوحي و للفعل الإلهي المحايد. فبالنسبة لفيلون اللوغوس أدنى من الله وهو ليس مطابقا للوغوس المسيحي الذي يأخذ صورة اللحم، فليس الله ماديا عند فيلون بل مجردا من كل النعوت، وكل ما يمكن أن يقال عنه أنه الموجود الخالص الذي لا يمكن أن نقول فيه شيئا. وبهذا يريد فيلون أن يوفق بين اتجاه أفلاطون إلى إبعاد تام لله عن العالم الحسي وما هو وارد في التوراة التي تريد أن يهتم الله مباشرة

¹ Julien Ries, Les chrétiens parmi les religions, Paris, Desclée, 1987, P.57.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

بالعالم الذي خلقه بفعل إرادته الحرة، فكان اللوغوس الأفلاطوني كما يقول إسيديور إيبستين (Isidore Epstein) غريب كل الغربة عن اليهودية، لأن إله التوراة حي وليس الموجود اللاشخصي كما هو في الميتافيزيقا اليونانية، يستعمل وسائل لممارسة أو تنفيذ إرادته، لكنه هو ذاته ليس سلبيا أو لا فعالا. لكن اعتبار اللوغوس إلهًا ثانيا يرفضه اليهود ويجد بسببه فيلون ترحيبا وتأثيرا في الأوساط المسيحية، خاصة وسط آباء الكنيسة، ومن بينهم على وجه الخصوص القديس يوحنا.

المطلب الخامس : إعلان التجسد

كان القديس يوحنا من أكبر المرشحين بلوغوس فيلون، فأراد أن يجعله وسيلة لإثبات سمو العقيدة المسيحية وصحتها، و بإقامة تركيب بين الفكر اليهودي والعقيدة المسيحية، و يجب على دور الكلمة في الخلق وتوسطها الديني بين الله و البشر هنا و أذكر قول برغسون في كتابه " منبعا الأخلاق والدين " : " إن الإنسانية لا تتقبل الجديد تقبلا حسنا إلا إذا كان استمرارا للقديم، و هو ما شاءه فلاسفة اليونان من جهة و تضمنته الديانات القديمة من جهة أخرى، و مما لا شك فيه أن المسيحية قد استمدت كثيرا من الأمور من هذه الديانات و أولئك الفلاسفة و هي متشعبة بالفلسفة اليونانية². و يصدق حكم برغسون هذا على اتصال يوحنا بفيلون كما يصدق على اتصال هذا الأخير بهيراقلدس.

لقد عرف اليهود من فيلون أن الحكمة الإلهية تطابق اللوغوس، لكن فيلون ظل يرفض فكرة تجسده، فتأثر يوحنا به كثيرا، ولم يكتف بنقل شهادة المسيح بأنه ابن الله الذي يظل يشكّل واحد مع الأب، وأنه تجسد لإعطاء الحياة للعالم، بل حاول أن يعبر عن شهادة المسيح كموضوع إيمان باستعمال الفلسفة فسماه اللوغوس المتجسد ليؤكد حقيقة الإله الإنسان وأراد أن يعني اللوغوس ما أراده هو له أن يعنيه توافقا مع المسيحية، وليس كما أراده فيلون غير ممكن تجسده³. فلوغوس يوحنا ليس ذلك النفخ

¹ Isidore Epstein, Le judaïsme, Paris, Payot, 1948, P.187.

² هنري برغسون والدين تعريب سامي الدروبي
بين 2 (1984) : 249

³ A. Gaudel, le mystère de l'Homme-Dieu, op.cit., P.134.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

المتأجج أو النار الأبدية الالتهاب كما يصفها هيراقلدس التي وهبت الإنسان روحا حارة تحفظ بقاءه طالما حافظ عليها بانفتاحه على الوجود، ومشاركته في المبدأ الكلي فيصير أمام الله مثل الطفل الصغير أمام الرجل¹. إلهيا لكنه ليس إلهيا مثلما أن الطفل ليس رجلا، إن لوغوس يوحنا هو الإله حل بين الناس بعد أن طال الانتظار، و كاد العقل أن يصل إليه بمجرد نوره ولكنه أخفق لولا تدخل الله في التاريخ الذي أنزل الحكمة إلى الأرض، رغم أن هذه الحكمة السر لم يفهمها العقل ونظر إليها الوثنية كألغاز لا يمكن حلها، أو تنظر إلى الأسرار من الخارج فلا ترى في الإيمان بسر الصليب سوى احتفالا بالتضحية بشاب تقوم عليه عقيدة بأكملها، وسيرد على هؤلاء القديس بولس في رسالته إلى أهل أثينا.

وقد كتب صاحب تصدير الشذرات الفلسفية لسورين كيركجارد، أن فكرتها الأساسية تدور حول الاختلاف من حيث الطبيعة بين الحقيقة كما يتصورها الإغريق - سقراط- حيث أن المعلم ليس إلا وسيلة تمنح فرصة لكي يكتشف التلميذ أو يعي الحقيقة الموجودة فيه مسبقا، و الحقيقة الدينية المسيحية التي يكون فيها المعلم هو الله يولد الحقيقة في روح التلميذ الذي يخلصه هو بنفسه كميلاد جديد، ففي الحالة الأولى المعلم مولدا يساعد على التذكر، و في الثانية المعلم أبا للمخلوقات البشرية الجديدة، التي تعرف ميلادا جديدا ومخلصا يرتبط به التلميذ برباط شخصي، رباط من الإشراق والمحبة، وهذا ما يجعل التصويرين متعارضين كل التعارض، وفي حالة المسيحية التلميذ المتعلم لا يعرف الحقيقة دون تدخل العناية الإلهية، بمعجزة التجسد التي شارك فيها الله المطلق في الزمان ليشارك الزمان في الأبدية².

ومن الوثنيين الذين تصدوا للأسرار المسيحية مؤلف كتاب "خطابات الحقيقة" يتحدث فيه عن المسيحية كعقيدة ذات أصل بربري تعلم خفية، تحتقر القوانين و سريه تحتقر حكمة الشعوب ذات التقاليد الكبرى، و يقولون أن المسيح ابن امرأة بالغة طردها

¹ Charles Werner, La Philosophie Grecque, op.cit., P.27-28.

² Søren Kierkegaard, Les Miette philosophiques, Traduction par Paul Petit Paris, Libre français, 1947, P.11-12.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

زوجها النجار. و تعد معجزات المسيح سحرا ليس إلا والمسيحية فكرة ثورية ضد التقاليد الدينية القديمة، تشكل قطيعة مع حكماء الإنسانية، أصولها ظنية وهي مجرد تجميع لعقائد سابقة يونانية وشرقية، و لا تقيم علاقة سامية مع الله. والمقصود هنا سر التجسد الذي ينفي صفة التعالي عن الله و يجعله معايشا للواقع وبالتالي فإن قيمة عقيدة كهذه حسب أدنى من قيمة الأديان الأخرى، إنها كما يقول صاحب هذه الخطابات جنونا صوفيا يريد أن ينتشر في الشرق والغرب، إنها مجرد أسطورة تثبت عدم صلاحيتها، فالمسيحيون أوجدوا عقيدتهم من استعارة و تعديل أديان أخرى وثنية¹.

وردا على "سالس" (Cels) و رفضا منه استعمال الكلام العامي - على حد تعبيره- يرى جون سكوت الإرجيني (Jean Scots Origène : 185-253) أن الكتاب المقدس يحث على أننا إذا ما أردنا أن نصل إلى قلب السر لا يكفي بأن تكون الأشياء التي نقولها حقيقية، بل أكثر من ذلك يجب أن يكون الذين نحدثهم يتميزون بفضيلة إلهية خاصة و أن تنعكس هذه الفضيلة على كلماته فيفهم ما يقول. فإذا قال الإرجيني أن بعض معتقدات اليونان هي معتقدات الدين المسيحي فإن الفلسفة اليونانية تقتقر إلى الفضائل التي تجعلها تصل إلى الروح، فتلاميذ المسيح تمكنوا من جعل الناس يطيعون كلمة الله بالقدرة الإلهية و لم تكن لهم الخطابة ولا الجدل اليوناني بل خاطبوا أبسط الناس فانتشرت عقيدتهم أما حكماء اليونان فلا يخاطبون إلا من يفهمهم فاستدلهم جدلي أما كلمة المسيحي فالهية². لكن ليس بين الإلهي والعقل البشري اليوناني تعارضا، لأن اليونان كانوا قد توصلوا مثلا مع أفلاطون في الجزء الأول من الكتاب السابع من "الجمهورية" إلى أن الخير بالنسبة للصور الأبدية الثابتة هو بمثابة الشمس لعالم الصيرورة فهو الذي يمنح المعقولية و الحقيقة للأشياء، و القدرة

¹ Celse, Contre les Chrétiens, La réaction païenne sous l'empire romain Traduction par Louis Rougier, Paris, Copernic, 1977, P.78-79

² Origène, Contre Celse, Traduction par Marcel Borret, tome1, Paris, Cerf 1976, P.183.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

على المعرفة للذات العارفة¹. كما عرفوا مع أرسطو أن الفضائل الأخلاقية نتيجة العادة التي تضاف للطبيعة². لأن نوره في روحنا وسيضيء مثلما يضيء النور من النار الملتهبة، وهذا لا يريد الإرجيني معارضته لأن العقل اليوناني وصل إليه بوحى من الله³.

المطلب الثاني : سر الحضور

بعد تقديم سر التجسد - وأعتقد أنني قلت عنه ما يجب قوله - أستطيع أن أمر مرورا سهلا إلى بقية الأسرار التي تحضر تسميتها كما قلت كمصطلحات في فلسفة مارسيل، وكما رأى ذلك بليز بسكال (blaise pascal : 1628 - 1662) أنه لكي نفهم مذهبها أو نظرية يجب أن نكتشف مركز الرؤية التي منها تتلاشى كل الصعوبات الظاهرة بلمح البصر، و هنا يكون ضمان الحقيقة. و كان التجسد هو مركز الأنثروبولوجيا المسيحية التي صار فيها الإنسان إليها حينما حضر لأجله الإله لتصير الإنسانية إلهية بإيمانها بالمسيح مخلصا. وهذا يجعلنا مباشرة نتساءل ما سر الحضور وما هي تجلياته؟

1- الحضور عبر التجسد:

في تعريفه للتجسد يربط موريس بلونداي بين التجسد و الحضور، فيعرف التجسد بأنه نزول الكلمة الخالقة وسط مخلوقاتها لتكون لهم شاهدا أو مرافقا ووسيطا بين الأب الأبدى والفعل الواقعي للسر". ويواصل التعريف فيقول: "...إن حضور الكلمة الخالقة بين صفوف المخلوقات - وهو معنى التجسد- يعبر عن اهتمام الله وعنايته بمخلوقاته الحرة التي بحريتها استطاعت أن تكون ضد إرادة الله، و لكن حرية الله ارتبطت بالرحمة أمام خطيئة

¹ Platon, la république, tome 7, partie 1, Traduction par Emile Chambéry Paris ,vieux colombier, 1992, P.237.238.

² Aristote, Ethique à Nicomaque, traduction par J.Tricot, Paris J.Vrin,1997,P.87.

³ Ibid., P.247.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

البشر - التي ارتبطت فيها الحرية بالتكبر - ورغم القدرة الإلهية المطلقة لم تشأ هذه القدرة أن تترك الفعل السيئ دون علاج فمذ ارتكابها كان الوعد السري بإصلاحها¹.

و جاء العلاج عن طريق التجسد، فدخل المسيح بين المخطئين رغم استقلالته عن الخطيئة الأصلية لينقذ البشرية المخطئة ويعالج الضرر المميت، لكن هذا العلاج لم يكن بشريا بل استلزم تدخلا إلهيا بوسيط يسد الهوة التي أحدثتها الخطيئة، وليعيد البشرية إلى غايتها الحقيقية التي هي الله بعد أن ابتعدت عنها. وكان القديس بولس قد استعمل فلسفة أفلاطون للحديث عن الابتعاد والعودة إلى الله في المسيحية. إن الابتعاد الذي سببه الخطيئة والعودة التي وسيطها المخلص الإلهي، عبرت عنه فلسفة جون سكوت الإرجيني أحسن تعبير من خلال تقسيمه للطبيعة إلى أربعة أقسام مآلها العودة و الاتحاد في الطبيعة غير الخالقة غير المخلوقة. و سيأتي توضيح هذا عند تحليل سر المشاركة.

ويوضح موريس بلوندا أن التجسد ليس للتجسد معنى أحاديا حتميا، لأنه بهذا المعنى سيكون مجرد سقوط للألوهية، بل له معنى آخر يتمثل في مجيء الوسيط الإلهي البشري للقيام بمهمته التي لا تضاهيها أية مهمة أخرى، لأنها مهمة سرية مثلما هو المجيء سرى، لأننا عقلا نيا لا نستطيع أن نفكر في إقامة الله اللامتناهي في نقطة من الزمان والمكان، فيتعرض بذلك لكل أنواع الحتميات الفيزيائية التي تتعرض لها عضوية قابلة للفساد، و لكن حقيقة هذا الحضور تتجاوز الفهم. فنزول الكلمة الأبدية هو نزول العناية الإلهية بعدما أحدثته الخطيئة من ابتعاد بين السماء والأرض في حضور مزدوج بين الطبيعة الإلهية والبشرية كأخ حقيقي لكل الناس و كلمة خالقة أبدية².

و مثل تحليل موريس بلوندا يعرف علي عبد المعطي محمد هذا الحضور بهبوط النعمة و العناية الإلهية التي لا يمكن التيقن منها إلا بالكشف و الحدس وليس

¹ Maurice Blondel, La philosophie et l'esprit chrétien, op.cit., P.95.

² Ibid., P.96.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

بالتبرير العقلي¹، لأن هذا الحضور الإلهي يدرك بنوع من الذوق الداخلي دون أن نتصوره أبداً بألفاظ يصوغها العقل. و لكن علي عبد المعطي محمد يستعمل كلمة "يدرك" و هي عملية عقلية مرتبطة بالفهم و التمييز العقلي، و هذا يخالف طبيعة السر المسيحي، و يتناقض مع كل ما يلي كلمة "يدرك" لاستحالة التعبير عن السر بألفاظ يصوغها العقل.

2 - الحضور عبر الأفخارستا (eucharistie)

يتكرر هذا الحضور أي حضور الكلمة الخالقة في التاريخ رمزياً وبصفة دائمة بين المسيحيين في شعيرة الأفخارستا، إذ يربط المسيحي ربطاً وثيقاً بين سر الحضور وتناول الخبز والنبيد، الذي هو في الحقيقة إحياء لموت المسيح من أجل البشرية، لأن في هذه الوجبة الربانية (الأفخارستا) يحضر جسد المسيح و دمه، فيحضر المسيحي أمام الله ويحضر المسيحيون بعضهم مع بعض أثناء حضورهم هذه الشعيرة السر في كل يوم أحد يعلن فيه مجدداً موت المسيح و قيامته رمزياً، و بهذه الشعيرة يظل المسيح حاضراً بين المسيحيين إلى حين عودته، وفي هذه الممارسة تقدير و تذكير بنعمة التجسد، وهذا التذكار يجعل المسيحيين معاصرين للمسيح بحضوره بينهم رمزياً هذا هو معنى الحضور في الأفخارستا، إنه حضور كلمة الله، حكمة الأب نور النور بين البشر عباداً وإخواناً ليضيفي على الحياة المسيحية معنى لا تتاله دونه².

إذن من الحضور كبعد روحي للتجسد و الذي يحمل معنى حضور الله الذي لم يمنعه تعاليه من الحضور متواضعاً أمام البشرية و مخلصاً، إلى إحياء هذا الحضور في الأفخارستا، كل هذا يختصر في حضور العناية الإلهية و إحياء حضورها، هذا الفعل الإلهي الخلاصي عقيدة كحدث أولي تاريخي و شعيرة كذكرى تاريخية تستحضر هذا الحضور، و هنا يختلف الحضور الإلهي في المسيحية عن حضور العناية الإلهية

¹ الفلسفة الحديثة (دار المعرفة الجامعية 2002) :

1

346

²Jean Daniel Mischler, L'Adoration eucharistique, Paris, Saint Augustin 2006, P.46.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

في الكون كما عرفته بقية الأديان، كتجلي القدرة و الكمال والخير المطلق في المخلوقات جميعا. و يختلف أيضا عن الحضور الذي يفهم منه حضور الله في قلب المفكر فيه المتدين، و في كل أحوال حياته.

المطلب الثالث: سرا اللقاء و المشاركة

عند اللقاء يصبح البعيد قريبا، و في المسيحية كان سبب الابتعاد هو الخطيئة و غاية اللقاء الخلاص منها، إنه لقاء الرحمة الإلهية بالخطيئة، لقاء المحبة بالأنانية و التواضع بالتكبر. باختصار لقاء الألوهية بالبشرية في واقع معاناتها. لكن كل هذا الارتباط كان دون اختلاط أو تحول، ودون انقسام وانفصال، لأن الاتحاد حسب كلودال لم ينف الاختلاف في الطبيعيين، فكل طبيعة حافظت على طريقة وجودها الخاص و التقت مع الثانية في شخص وحيد لم ينقسم إلى شخصين¹. و باللقاء الطبيعيين تمكنت البشرية التي لم تتمكن من رؤية الله-الإنسان الذي جاء ليجمع ويفصل في آن واحد بين الله والعالم.

1- سر اللقاء عبر سر الحضور

وحيثما يحضر المسيح في الأفارستا يتجدد اللقاء طقوسيا بينه و بين المسيحيين. فما يميز الوعي المسيحي هو هذا اللقاء مع المسيح الذي يسمح له بأن يتعرف على ذاته، على حرته و رسالته مثلما يتعرف على الحب المخلص الذي أتى من الله ليقوده إليه، و عند هذا الملتقى يكون اللقاء بين المسيحيين كلقاء بين إخوة المسيح. فالى جانب هذا المعنى للقاء، فإن تعمد الطفل في المسيحية الذي يطلبه الوالدان هو رغبة منهما في وضع الطفل على طريق لقاء المسيح، وبالتالي لقاء غيره من المسيحيين. إن الله في المسيحية رغم تعاليه بمحبة أراد اللقاء والحوار مع البشرية المخطئة، و قدم وسيطا للقضاء على الانسداد الذي أحدثته الخطيئة الأولى. من هنا يأخذ اللقاء بين المسيحية والأديان الأخرى أساسا لاهوتيا. وعن لقاء الأديان يتطرق ج. ريبس (J. Ries) أولا إلى كلمة (Rencontre) الفرنسية في إحدى معانيها المستعملة

¹ A. Gaudel, le mystère de l'Homme - Dieu, op.cit., P.07.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

منذ 1538، فيقول أنها تدل على اتصال متوقع ومنظم وهذا ما يستبعد الصدفة في اللقاء، فتحديد موضوع اللقاء يعود إلى الأشخاص المتصلين كما يعود إليهم تحديد الهدف المتبع والنتائج المتوقعة ويبين أن اللقاء قد يكون بين مختلف الأديان للمقارنة والحكم، و كأنها دعوة للتفكير من جديد في المعطيات الدينية الخاصة من أجل إيجاد أبعاد ضمنية أو اكتشاف آفاق أعمق في الدين. وقد يكون اللقاء بين متدينين من دين واحد لتأمل حقائق دينهم، و يؤكد أنه في كل لقاء أديان يحضر شخص المسيح، و هذا معنى آخر للحضور في المسيحية¹.

إذن من خلال التعرف على سر التجسد، سر الحضور و سر اللقاء، فإننا نستنتج أنه لا يمكن الفصل بين هذه الأسرار الثلاثة مثلما لا ينفصل عنهم سر آخر هو سر المشاركة، فإذا كان في التجسد حضورا إلهيا و عند الحضور كان لقاء اللاهوت مع الناسوت أو الخالق مع المخلوقات فإن عند اللقاء تحدث المشاركة.

1- سر المشاركة

أ - بين المشاركة الأفلاطونية و سر المشاركة المسيحي :

ليست المشاركة كسر تلك المشاركة الأفلاطونية التي يقصد بها محاكاة المتعدد الحسي للمثل، كمشاركة الأشياء الجميلة في الجمال الكامل و العادلين في العدل الكلي أو الخيرين في الخير المطلق، هذه المشاركة التي دونها لا يمكن للأشياء أن توجد على ما هي عليه، و لا يمكن دونها أن يكون هناك كوسموس، بل و حتى العقول البشرية ما هي إلا مشاركة في الماهية الإلهية، و ليست المشاركة كسر أيضا هي تلك المشاركة الأرسطية - التي ترفض المشاركة بمعناها المثالي - التي تعني أن الإنسان يسعى إلى أن يكون مشابها لله بمشاركته في سعادته عن طريق التفكير، و أن كل تفكير بشري يقترب من هذا الفعل الإلهي يصير هو القادر على ضمان تلك الحياة الإلهية للإنسان دون غيره من الكائنات التي تفتقر إلى هذه الملكة البشرية السامية كما تفتقر إلى المشاركة في السعادة الإلهية.

¹Julien Ries, Les chrétiens parmi les religions, op.cit., P.42.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

فعلى خلاف المشاركة عند اليونان كذاتية لا وسيط فيها من الأرض أو من السماء غير الروح العاقلة، فإن هذه الرغبة في مماثلة الإلهي يعتقد المسيحي أنها جاءت التلبية من السماء بكل تواضع تجلى في التجسد و قبول الفداء، هكذا هي المشاركة في المسيحية، إنها مشاركة ابن الله لإخوته البشر بلحمه ودمه و معاناة الحياة معهم، الحياة الواقعية حيث تعرض لكل أنواع المحن حتى الصليب¹ لأجل أن يقود البشرية نحو الخلاص وإعادتها إلى طبيعتها الإلهية أو إلى مجدها الأول. هذا المجد الذي تركه المسيح لأجل البشرية بمشاركته في وضعية العبد، فكانت مشاركة الله لعباده مشاركة في المعاناة. و سأعود إلى سر المعاناة لاحقاً.

ب- المشاركة في الحياة الدينية المسيحية :

مثلاً يمتد سر الحضور و اللقاء من المعتقدات الدينية إلى الشعائر و الحياة الواقعية تمتد كذلك المشاركة، فالتمديد مشاركة رمزية في موت المسيح لأجلنا حسب المسيحيين، و موت الخطيئة بصلبه وتطهير البشرية و الأفخارستا مشاركة يعلن بها عن موت المسيح لأجل الخلاص أيضاً، و كأن معاناة المخلص بتجسده ثم موته على الصليب هو كل ما كانت البشرية تحتاجه. و يعد الحضور إلى الكنيسة مشاركة وإحياء للجماعة الأولى التي التفت حول المسيح من تلاميذه لأن كلمة (Eglise) التي هي الكنيسة من اللاتينية (Ecclesia) أي تجمعا، و أطلقت في البداية على تلاميذ المسيح الذين التقوا و اجتمعوا حوله، ومشاركة الجماعات المسيحية في مكافحة الفقر و الظلم استجابة لنداء المسيح للتحرك. و لعل من بين أحسن المقالات التي توضح معنى المشاركة الدينية في الحياة اليومية، تلك التي نقرأها لسيمون فال (Simone Weil: 1909-1943) حينما تقول إنه علينا أن نجعل الأفخارستا مركز الحياة اليومية في كل دول الشعير والقمح، فإذا كان المسيح قد اختار الخبز والخمر ليتجسد مع موته كل يوم و عبر القرون، فليس ذلك دون علة، فهذا الاختيار كان فعلا حكيما له علة واحدة منها هي اختيار الخبز و الخمر دون الماء مثلا، أو الثمار البرية. إن الإنسان

¹ op.cit., P.115-116.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الذي يعمل فيحرق لحمه بتحويله إلى طاقة مثلما تحرق الآلة الفحم إذا عمل كثيرا و لم يتناول ما يكفي مقابل العمل الذي يقدمه ينحف، يفقد من لحمه، فهذا العمل اليدوي يحول لحمه و دمه إلى وسائل و أشياء مصنوعة. و بالنسبة للفلاح هذه الأشياء المصنوعة هي الخبز والخمر، و بهذا فإن لحمه ودمه المضى بهما خلال ساعات كثيرة من الجهد تمر من خلال القمح والعنب لتصبح هي ذاتها دم و لحم المسيح. فالعمل إذا مورس كتضحية لا تضاهيه أية تضحية أخرى، و هنا يكون الفلاح في مرتبة أسمى من ذلك الذي يذهب إلى الاحتفال بالأفخارستا، لأنه شارك بالفعل في حضور المسيح و ليس رمزيا فقط. و كذلك يشارك المتهم في حياة المسيح كأخ لكل المتهمين، فمهما كانت درجة اتهامهم فإن المسيح أيضا كان متهما. و الجياع أيضا يشاركون أيضا المسيح الجوع و طلبه العلم أو الحقيقة أيضا يشاركونه الحقيقة لأنه كان الحقيقة ذاتها، و كذلك الطبيب لأن المسيح كان يشفي المرضى كما أن الأستاذ أيضا يشارك المسيح لأن المسيح كان معلما¹.

إن مشاركة الإنسان في الألوهية لم يكن مستحقا دون أن ينتج من المعاناة، لقد تحمّل المسيح هذه المعاناة بنزوله إلى عمق التجربة الدرامية ليصعد الإنسان إلى الكمالات الإلهية، إذن بحركة النزول والصعود تمكنت البشرية من التعرف على حقيقة خالقها وعلى حقيقتها. و لولا المشاركة الإلهية لما تمت للبشرية المشاركة في الألوهية. فقد كانت الأولى نجدة للبشرية.

ج- المشاركة عند جون سكوت الإرجيني :

يجعل جون سكوت الإرجيني من المشاركة أساس سمو الإنسان على المخلوقات جميعا حيث يقول: " مشاركة العقل وحدها ترفع الموجود الذي يتمتع بها فوق كل من لا يملك هذا الامتياز"². و حتى الشياطين عند الإرجيني تشارك في اللوغوس و لكنها رفضت هذه المشاركة و صارت مخلوقات دنيا وهذا ردا على سانس الذي عرف الشياطين مثل

¹ Simone Weil, La Vie dans les champs (Revue la vie intellectuelle, dirigé par Jean Claude Delbreil, numéro 7, Juillet, Paris, Cerf, 1953, P.65-66.

² Origène, Contre Celse, volume 4, op.cit., P.24.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

تعريف الإنسان الذي يضم الخيرين والأشرار فرأى أن هذا اللفظ ليس مقدسا مثل لفظ "الله" الذي لا يصلح للأوثان والحيوانات، إنما تسمى شياطينا تلك القوى الشريرة التي تغري البشر و تخدمهم بإبعادهم عن الله وعن الحقائق السماوية نحو الأشياء الدنيا فيقول بسمو الشياطين على البشر من حيث طبيعتهم الأصلية، لأن العنصر الإلهي فيهم أقوى، لكن طبيعتهم مختلطة أيضا مثل البشر يملكون الإرادة الحرة، و باسم هذه الإرادة يملكون المشاركة، و رغم رفضهم تبقى إمكانية التوبة مفتوحة أمامهم و بالتالي إمكانية المشاركة من جديد لأن طبيعتهم الأولى خيرة، و لكنهم صاروا سيئين بإرادتهم التي جعلتهم في مرتبة أدنى¹.

ألمس في تعميم الإرجيني للمشاركة أثر أفلوطين الذي يرى أن كل مستويات الوجود تشارك عنده في الواحد، كل أدنى يشارك في الأعلى ما عدا المادة، لأنها تعرقل انعكاس الإشعاع الصادر عن نور الواحد. و أكثر من مشاركتها في الخير كما عند أفلاطون فإن الموجودات تشارك الواحد الجمال، لأن الواحد والجمال في العالم العقلي لا ينفصلان أو كما يقول شارل وورنر (Charles Warner) أن كل منهما واحد. لهذا فإن حقيقة الأشياء الحسية الخادعة تحتاج للمشاركة في جمال العقل لكي تصير جميلة وتوجد حقيقة، لأن مبدأ الأشياء الحقيقي هو الجمال². و أصل هذا الجمال هو الواحد، عكس المتعدد، ليس مطلقا بالمشاركة لأنه لا يتلقى وحدته من مبدأ غيره، فهو المبدأ و كل الأشياء الأخرى تطمح إلى بلوغ وحدته دون أن يصل طموحها إلى مطابقته، بل يتوقف عند أسمى درجاته في المشاركة التي عليها يتوقف الوجود و كل القيم.

إن صدور الكثرة عن الواحد والرغبة في عودتها إلى أصلها الأول عند أفلوطين هو ما استعمله الإرجيني في محاولة التوفيق بين أفلوطين والمسيحية، و هذا ما يتجلى في تقسيمه للطبيعة، و قبل ذلك من المهم أن أشير إلى أن تحقيق المشاركة يكون بالعقل و المحبة عند أفلوطين، و لكن العقل عند الإرجيني نورا إلهيا كلمته وحي من

¹ Ibid., volume 3, P.35.

² Charles Werner, La Philosophie Grecque, op.cit., P.242.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الله، و بالتالي فإن المشاركة في الإلهي لا تكون إلا بالعناية الإلهية والحكمة المتجسدة وسيطا.

فالواحد يعتني بالمخلوقات المخطئة لتحقيق الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة أي الله كغاية للمخلوقات و كمصير نهائي للطبيعة، بعد أن كان في القسمة الأولى مبدأها، فبين المبدأ و الغاية كان المسيح، أي بين الطبيعة الخالقة والمخلوقة التي سماهما الإرجيني الطبيعة الخالقة غير المخلوقة والمخلوقة غير الخالقة، بما في ذلك الإنسان الذي تتحقق غايته في تحقق الاتحاد بين الطبيعيين، ليكون الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة، أي اتحاد الإلهي بالبشري. هذا الاتحاد صار ممكنا بفضل الوسيط الإلهي، الذي اقترب من الطبيعة البشرية. حيث يرى الإرجيني أنها لم تفقد تماما قدرتها على المشاركة في الحياة الإلهية بسبب الخطيئة، التي لم تفسد كلياً ماهية الإنسان كمشارك في العقل الإلهي، و إنما فقط صار ذلك النور فيه خافتاً، و رغم ضآلته، رغم عتمة الخطيئة فإن الإنسان قادر على النهوض من جديد من سقطته، ليعيد ربط علاقته مع الموجود الأبدي المطلق¹. و هذه الفكرة هي التي سوف يتأثر بها كيركجارد في تجربته الدينية.

فطالما يملك الإنسان شرارة من النور الأبدي الذي هو العقل الذي فيه تكمن صورة اللوغوس الإلهي، فإن الإنسان بلوغوسه قادر على استرجاع الصورة المفقودة جزئياً لا كلياً، أي استرجاع ما هو إلهي، كالخلود الذي هو النتيجة الطبيعية الموجود الأبدي الذي صار في المسيحية أباً سماوياً. و كان الإرجيني في فلسفته في المشاركة قد انطلق من دراسة صفات للقراية مع المخلوقات وصفات الله، و يؤكد على وجود التشابه بينهما. فإن كان لديه مرادفاً للمشاركة فسيكون "الصورة" أو "المماثلة"، فأبرز ما تشارك به الموجودات موجدتها الأول هو العقل. موظفاً بذلك المشاركة الأفلاطونية في

¹Jean Scot Origène, De la division de la nature, Livre 1-2, Paris, PUF 1995, P.66.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

خدمة المشاركة المسيحية التي يفهمها كتواصل، على عكس تصور أرسطو الذي يرى أن الأشياء لا تحاكي الصور المعقولة لأن الصور تحايت الأشياء¹.

و يوضح ميشال بيكلان (Michel Piclin) في كتابة فلسفات الثالوث أن الإرجيني كان قد ميز بين (ethos) بمعنى إله وبين (logos) le ولوغوس (Logos) دون تعريف فيطلق الأول على الخالق ويطلق الثاني على ابن الله، لأنه ليس إلهًا إلا بالمشاركة كما أنه ليس اللوغوس أي الكلمة بل " لوغوس " أي " كلمة " تشارك في الكلمة الأبدية إذن هو كلمة بالمشاركة، و منه فإننا كبشر يمكن أن نحصل بمشاركة البشر في ما هو إلهي على "لوغوسات"². أو على "إلهة" تماثل " اللوغوس الأسمى ". و ذلك لا يكون إلا بالوسيط ابن الله المشارك في الألوهية عند الإرجيني. و مادام الإنسان يشارك في مشاركته، أي يعتمد عليه في مشاركته، فإنه يشارك في مشاركة الوسيط. و بحكم أن هذا الأخير من طبيعة أسمى فإن مشاركته تكون أسمى.

المطلب الرابع : سر الميلاد، سر الموت و سر الحياة

فبتحليل سر التجسد، سر الحضور، سر اللقاء وسر المشاركة سيكون من اليسير تحليل بقية الأسرار التي تكتنف الحياة المسيحية كسر الميلاد، سر الموت، سر المعاناة، سر الرجاء، سر الانزعاج و سر الحياة . فماذا تعني هذه الأسرار في العقيدة المسيحية؟

مثلما كان هناك ارتباط بين سر التجسد، الحضور، اللقاء والمشاركة أجد هنا ارتباطا بين هذه الأسرار أيضا التي أتناولها الآن، و كلها مرتبطة بسر تجسد المسيح لأن ميلاد المسيح يؤسس لغاية التجسد وهي الحياة في المسيح أي الخلاص، ففي شخص هذا المولود تتحد فيه الطبيعتين اللتين كانتا متميزتان، الطبيعة البشرية

¹ Ibid., P.197.

² Michel Piclin, Les philosophies de la triade, Paris, Librairie J.Vrin, 1980 P.215.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

والطبيعة الإلهية، ففي جسد هذا المولود حينما يشب ستموت الخطيئة الأولى، ثم إن هذا الميلاد ليس خيرا سارا، كذلك الذي يحمله مجيء الطفل العادي لأبوية وجماعته الاجتماعية و إنما هو ميلاد من أجل البشرية، بل إنه من أجل ميلادها من جديد مع قيامة المسيح بعد موت الخطيئة، ليتغير وجه العالم بهذا الميلاد، لأن موت المسيح يهب للبشرية الحياة والسلام الحقيقي الذي بحثت عنه ولم تجده إلى غاية مجيئه أي نزوله إلى الأرض في طبيعته المزدوجة.

1- سر ميلاد المسيح

عن الطبيعة البشرية للمسيح يتناول أ. كلودال ميلاد المسيح و يثبت تاريخيا أنه ليس أسطورة بل إنسانا واقعا كأبي مولود له عرقه و نسبه، و يسميه الثمرة الإلهية التي اختار الله لها مريم أمّا، ثم يتعرض لنموه الجسماني والعقلي و سر وعيه العميق و الظروف التي عاشها و المعاناة التي تعرض لها في حياته، و سأعود إلى هذا في سر المعاناة. فيصف كلودال المسيح بأنه إنسان كامل في حساسية روحه و وعيه و تواصله و آلامه، و لكنه أكثر من نبي، و لا يجوز وصفه بأنه بشر فوق البشرية أو نبي فوق الأنبياء، بل إن كل هؤلاء من قبله مهدوا له الطريق، إنه إله زار شعبه لأن المخلص ذو الطبيعتين السر اختلف عن المواليد البشرية في كونه موجودا أزليا كإله على خلاف وجود الطفل البشري الخالص الذي يبدأ من الميلاد، و هذا يعني أن الميلاد حقيقة إلهية و سر حينما يتعلق بشخص المسيح، إنه ميلاد الله في الإنسان وميلاد الإنسان في الله يصفه كلودال بالميلاد الأبدي¹.

و في " الخلاصة اللاهوتية " يوضح الإكويني أن هذا الميلاد يحدث للطبيعة ولا يحدث للشخص، و ينفي - بحكم أن المسيح ابن الله- أن يكون ميلاده زمانيا لأن الموجود الكامل لا يحتاج لأن يولد، و هكذا كان شأن ابن الله، و يرد الإكويني على القول بأن هذا الموجود ذو الطبيعتين المختلفتين يولد إذن مرتين، فيقول بأن ميلاد الابن من الأب الأبدي لا يعرف الانقطاع، إذن لا يصح أن نحكم على ما يجري بأنه

¹ A. Gaudel, le mystère de l'Homme-Dieu, op.cit., P.45.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

يجري مرتين طالما لم يحدث الانقطاع في جريه مثلما لا يحدث الانقطاع بين الطبيعتين. و هذا يجعلنا لا نقبل بوجود ميلادين أبدي و زمني لأن الأبدى و الزمني مرتبطان سرىاً¹. إذن من محبة الله للبشرية ولدت الطبيعة الإلهية فيها عن طريق ميلاد المسيح حتى يموت على الصليب لأجلها. لكن موته لم يكن تلقي سلبي للمصير الذي جره إليه إعلانه أنه ابن الله فصولب، إنما مات المسيح محبة اتجاه الأب الأبدى ليكون موته فداء لا متاهيا للبشرية حينما دفع عنها كل دينها بتكفيره عن الخطيئة على الصليب.

إن عقوبة الخطيئة التي هي الموت على الصليب و حسب القديس بولس (saint Paul حوالي 8 ق.م-حوالي 67 م) تعبيراً كاملاً عن الطاعة الكاملة لله ليس قدراً محتوماً تلقاه الابن من الخارج، بل عاش التضحية داخلياً بإرادة، محبة و رضا محبة من الأب الذي أرسل ابنه للفداء كما أنها محبة من الابن الذي وهب نفسه لأجل البشرية، إنها مبادرة إلهية كمبادرة مطلقة لتغيير العلاقة بين الله و البشرية لإعادتها إلى حالة الصفاء الأول بالمشاركة الإلهية، و كنت قد أوضحت هذا في تحليلات الإرجيني لأقسام الطبيعة أو في عودة الكثرة إلى الواحد الأفلوطينية، هذه الأخيرة التي يستعير منها بولس ذاته -بحكم ثقافته اليونانية-لاهوته ليوضح بها الخطيئة والسقوط وابتعاد البشرية عن أصلها الإلهي، و حدوث الهوة الكبرى بين السماء و الأرض التي لم يكن يكفيها لانتقال الإنسان منها مجرد تدخل الإرادة البشرية، بل استلزم السقوط السحيق العناية الإلهية كقوة رأب أقوى لصدع السقطة².

1- سر موت المسيح و الحياة به:

أ- سر موت المسيح :

¹ S. Thomas d'Aquin, La Somme théologique, traduction par Aimon Marie Roguet, Paris, Cerf, 1986, P.260-261.

² Gustave Thils, Existence et sainteté en Jésus, Paris, Beauschesne, 1986 p. 30.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

رغم أن موت المسيح لا ينفصل عن تحليل التجسد في المسيحية كما أسلفت توضيح ذلك في سر التجسد أعود إلى توماس الإكويني بعد أن أوضحت طبيعة ميلاد المسيح، أستوضح منه أكثر طبيعة موته. إنني أجده يقول عن موت المسيح: "المسيح مصدر الحياة كإله وليس كإنسان، لكن الموت تلقاها كإنسان وليس كإله و يجب أن نستخلص أن المسيح لو فقد الحياة بصفته هو الحياة ذاتها (يقصد كإله)، فإن ذلك ينتج عنه أن منبع الحياة يجف، إذن لقد تعرض للموت بفعل طبيعته البشرية، ولكنه لم يفقد قدرة الطبيعة الإلهية التي بها يعيد الحياة لكل شيء"¹.

و هذا التصور يشترك فيه الإكويني مع القديس أغسطين (saint augustin : 354-430) بل يستدل به فيما ذهب إليه مرارا فعن موت المسيح بطبيعته المزوجة يقول أغسطين أن هذا الوسيط الذي جاء بين الله و البشر، و ظهر بين العادل الأبدي والمخطئين الفانيين كان فانيا و عادلا، فانيا مع البشر وعادلا مع الله، فقد كان المسيح وسيطا بصفته إنسانا لأنه ككلمة لا يمكن أن يكون وسيطا و لا فانيا.

ب- سر الحياة بالمسيح :

عن علاقة موت المسيح بعودة الحياة إلى البشرية التي هي حياة من أجله يقول أغسطين : " المسيح مات من أجل كل الناس حتى لا يعيش هؤلاء لذاتهم وإنما لأجل من مات لأجلهم"، فإما أن تعاش الحياة لأجل من كان لحياة البشرية فداء فتستحق حياته اسمها، و إما أن تعاش لأجل الذات وكل ما تريده هذه الذات من رغبات مضلله خادعة، فتكون الحياة موتاً"². هكذا هو سر الحياة التي هي حياة بالمسيح و في المسيح، إنها حياة في الله لأنه كما عند الإكويني الله ليس من صفاته أنه حي لأنه هو الحياة و كل حياة بشرية مشاركة في الحياة الإلهية، و دون هذه المشاركة كل حياة موت، فالله أراد الحياة للبشرية فوهبها لها عبر جسر حوار مده إليها، لأن رحمته لم تكن ترضى بفقدان التواصل مع هذه المخلوقات التي نصبت نفسها عدوة للمحبة المطلقة. و في الحقيقة كل هذه التحليلات لا تخرج عن تحليلات القديس بولس الذي كان يقول : " إذا كنت

¹ Op.cit., P.396.

² Saint Augustin, Les Confessions, Traduit par Arnauld d'Antilly, Paris Gallimard, 1993, P.401-402.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

بلسانك وبداخل عقلك تؤمن بأن الله قد أقام المسيح من بين الأموات فإنك ستخلص¹، لأن الحياة المسيحية رغم أنها تجري على الأرض إلا أنها مرتبطة بالسماء بعدل الله ومحفته التي جاءت من هناك إلى هنا لتقيم الإنسان المخطئ من موته، مثلما قام المسيح بعد موت الخطيئة مع صلبه.

المطلب الرابع: سر المعاناة

لم يكن ممكنا أن يكون هناك سر الحياة لولا سر المعاناة، معاناة المسيح الخلاصية على الصليب التي مقارنة معها لا تصبح معاناة البشر إلا نمطا أدنى مما لقي المخلص، إنها المعاناة النموذج التي تكبدها الإنسان - الإله، و هنا نفهم أن الخلاص كغاية كانت معاناة المسيح الأرضية وسيلته، تقبلها المسيح طاعة و محبة. فالحديث عن المعاناة في المسيحية ليس حديثا عن المعاناة كمشكلة، أي كظاهرة أسبابها حسية محضة قابلة للحل بمعرفة أسبابها و التحكم فيها، مثلما نتحكم بالقوانين في ظواهر العالم الفيزيقي، و إنما يقصد بها المعاناة كسر لا يفهم إلا باللجوء إلى معتقدات هذا الدين، لأن هذه المعتقدات بدورها تفوق الفهم - كما سبق توضيح ذلك - كأسرار. فما الارتباط بين سر المعاناة و سر رجاء الخلاص؟

1- سر المعاناة كسبيل الخلاص:

يعاش هذا السر برضا مثلما عاشه المخلص راضيا. صحيح أن الألم سيء في ذاته و ترغب عنه الذات، و لكن المسيح قبله رغم طبيعته غير السارة لأجل إخوانه في البشرية، فصار تحمل الألم خيرا و فعلا إيمانيا يشارك به المسيحي في معاناة المسيح و حياته و شخصه كمشاركة في العمل الإلهي. و عند المعاناة كسر يقف توماس الإكويني في الخلاصة اللاهوتية مؤكدا أن المسيح ذاق كل أنواع المعاناة البشرية دون أن يهز الألم مجده، لأن غايته الأسمى هي طاعة أبيه في إرادة تحرير الإنسان من خطيئة هو منزه عنها، فهو يشبه البشرية ما عدا في خطيئتها لقد جاءت

¹ Mireille Briseloirs, Saint Paul, Paris, Pauline, 1984, P.128.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

المعاناة من الخارج كإصابة الجسد بمرض، لأن المعاناة التي تأتي من الداخل لا تتفق مع طبيعته كمخلص، كإصابة الجسد بمرض فقد آلمه الناس من حوله.

و ينقل الإكويني معاناة المسيح عن القديسة هيلان (Saint Helaine : 244 - 330) وهو يصف ما تعرض له المسيح من الشتم و الإهانة و ما لاقاه من الناس من استهزاء لقد آلمه المساس بما يملك لدرجة تجريده من اللباس، آلمته إصابته في روحه بالضيق و الرعب، أحس في جسده بالجروح والضربات، فكل أعضائه تعرضت للألم رأسه وضع عليه تاج من الأشواك، و بصق على وجهه، تعرض المسيح للألم في كل حواسه، فلمسه اخترقته المسامير، تذوق الخل وشمّ الروائح الكريهة إذ علق في مكان تعفنت فيه الجثث، سمع التهكم و الشتم، و رأى أمه تبكي رفقة تلميذه المحب¹. لكن المعاناة حتى الموت التي تكبدها المسيح لم يكن الموت حلها الأخير لأن قيامة المسيح من بين الأموات ستفتح للمسيحيين بابا واسعا للرجاء رغم المعاناة.

2- سر الرجاء رغم المعاناة:

إن هذا الرجاء هو رجاء الحياة، و رجاء الحياة هو رجاء المسيح الذي سماه كلودال "أمير الحياة" أو المبدأ الفاعل للحياة الشخصية لأنه المنتصر على الموت². لا يتأسس هذا الرجاء إلا من خلال المعاناة والموت و لا تتفصل الحياة عند المسيحي عن الرجاء الذي يجعلها غبطة رغم المعاناة، لأنه مثلما أن المعاناة سر فإن الرجاء أيضا سر، إنه رجاء لا يعقل، فيوم الفصل الأخير الذي سيأتي ليحني المسيحي ثمره مسؤوليته و يحصل على نتيجة رجائه بالعدل الإلهي الذي كانت قيامة المسيح نموذجا، منه فتح للمسيحي بابا للرجاء ليس له حدود. فالرجاء المسيحي مرتبط بإرادة إلهية في نجدة الإنسان وأساسها الرحمة والمحبة وإرادة الإنسان في الحصول على هذه النجدة و المرتبطة بالثقة المطلقة في العون الإلهي.

¹ S. Thomas d'Aquin, op.cit., P.339.

² A. Gaudel, le mystère de l'Homme-Dieu, op.cit., P.74.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

فالله حسب المسيحيين ضرب بقيامة المسيح مثالا لعدله و إنصافه لكل من يخضع لإرادته بمحبة و طاعة، بأن يحقق له المجد مثلما حققه للمسيح بقيامته، فقد كان المسيح حسب الإكويني في انتظار السكينة ومجده الجسدي، إذن كان له الرجاء¹، و كان انتظاره نموذجا للانتظار و قيامته رمزا للعدل، وما على المسيحي إلا أن يحذو حذوه في رجائه رغم المعاناة لأن المسيح قد عانى دون أن يستحق الألم بمجده. إن نتيجة الرجاء هي الإنصاف من السماء رغم معاناة الأرض.

وعبر صفحات طويلة من "الخلاصة اللاهوتية" يحلل الإكويني سر الرجاء الذي يربطه في كل مرة بالعناية الإلهية، الرحمة و القدرة التي تمثل الثقة فيها دافعا للانتظار الحل الإلهي، لأن القدرة الإلهية تعرف كل الوسائل الممكنة لإنتاج الخير بل ليس أمامها المستحيل لأن وجود الله واجبا و ليس ممكنا، و رحمته تستخدم الوسائل لصالحنا، هذه الصفات الإلهية ضمان أكيد لقلب المؤمن المنتظر، لأنه يثق أن الرجاء لا يخيب، و أن الخوف لا مبرر له. فبين الرجاء و الخشية فرق جوهرى فالأول موضوعه الخير، أما الثاني فموضوعه الشر² إن رجاء الله هو رجاء الخير المطلق و موضوع الرجاء عند الإكويني ليس فقط الخير العادي بل الخير الصعب الممكن تحصيله لا بمجرد قوى الإنسان الطبيعية أي بالفضائل العقلية فقط، بل تتدخل لأجل الفضيلة الإلهية، و من الخطأ ادعاء الثقة المبالغ فيها في إمكانات الإنسان الحسية لتحقيق ما يرجوه دون رجاء تدخل الرحمة و العناية والقدرة الإلهية³ ويضيف الإكويني فضيلة الرجاء كفضيلة لاهوتية إلى الفضائل العقلية الأرسطية.

ومن كتاب "الوجود والقداسة"، نذكر ثلاث صفات للرجاء المسيحي:

1- يتجه إلى الله لتحقيق مملكته.

2- يصاحبه التجرد والثبات أمام الصعوبات المختلفة التي تصاحب وجود ودعوة

الإيمان المسيحي.

¹ A. Gaudel, le mystère de l'Homme-Dieu, op.cit., P.73

² S. Thomas, la Somme Théologique, op.cit. , P.75.

³ Ibid., P.18.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

3- تقوية الإيمان بانتظار المخلص و قيامته. ويصف صاحب هذا المؤلف رجاء المسيحي برجاء الحارس الذي ينتظر طلوع الفجر لأنه يعلم أنه ينتظر حياة الغبطة التي يضمنها المخلص رغم وعيه الكامل ببؤسه¹.

4- المطلب السادس: سرا المحبة و الوفاء

سر الله لا ينفصل عن سر المحبة في المسيحية لأن الله محبة و سر. و تلعب المحبة في المسيحية دورا أساسيا ليس فقط في توضيح سر التجسد، المعاناة والقيامة، و إنما أيضا في سر الثالوث الذي هو طبيعة الله فوق العقلية، و لا يعرف هذه المحبة إلا بالتجربة التي تحل التناقض، تجربة موضوعها المختلف تماما كما سماه رودولف أوتو لتكون التجربة أيضا مختلفة تماما. فما طبيعة هذه المحبة و كيف يكون الوفاء مشروط بها؟

1- سر محبة الله والمسيح غير المزدوجة:

يؤمن المسيحي بهذه المحبة المجانية من أب وهب إبنه من أجل البشر و دون الإيمان بهذه المحبة يسقط إيمانه لأن موضوع الإيمان هو المحبة، و المحبة هي الله، و مع العلم أن الله ثالوث فإن المحبة إما أن يكون موضوعها المسيح بطبيعته البشرية أو حب الله ذاته أي محبة المسيح بطبيعته الإلهية و كأن المحبة مزدوجة.

هذه المسألة يتناولها القديس أنسلم (Saint Anselm: 1033 - 1109) فيعرض أولا القول بأن الحب ذاته يصدر بالتساوي من الأب و الابن، ثم يطرح مسألة صدور الحب كاملا من الأب و كاملا من الابن رغم أنه واحد، وهذا بعد أن أكد أن الله بسيط و لا يمكن للبسيط أن يصدر عنه شيئا غيره، أي الحب الذي هو ذاته الواحد². أكيد أن القسمة إلى اثنين تجعل منطقيا الواحد إثنين، و تنتهي وحدته، و لكن قسمة المحبة في المسيحية غير المنطقية لم تقسم الوحدة الإلهية، و أكيد أن هذا الأمر لا

¹ Gustave thils, Existence et sainteté en Jésus, op.cit., P.137-138.

² Anselme de Canterbury, Monologion; Proslogion, Traduction par Michel Corbin, Paris, Cerf, 1986, P.161.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

يفهم عقليا لأنه في المسيحية سر تجاوز العقل دون أن يعارضه، و إذا كانت المحبة تصدر عن الله و عن الابن معا فإنهما منبعا المحبة. إلى جانب أن هذا المصدر يصير محبا ومحبويا في آن واحد، فالذي أحب البشر حبا تجاوز كل الحدود، تشارك البشرية في حبه فيصبح محبويا دون أن تبلغ محبتها له محبته لها، لأنه المطلق، فمحبته غير منقوصة، و إذا شارك الإنسان في محبة الله وكان يحاكي محبة المسيح لإخوانه و أبيه مثلما يحاكي النموذج كان قديسا أو "إرادة خيرة" كما يسميه الإنجيليون.

2- سر المحبة المتبادلة بين المسيح و إخوانه:

تتجه البشرية بحبها في المسيحية إلى الثالث الإلهي أي إلى المحبة المطلقة فترتبط محبة الابن بمحبة أبيه و إخوانه من البشر، و هكذا تتأسس الحياة الجماعية المسيحية على أساس روعي يلعب القلب فيها دورا هاما لا كعضو حاس بل كحميمية في الشخص يسير أغوارها العميقة الله وحده، و يكون دافع الفعل المسيحي الذي يقوم على احترام الآخر الأخ، الذي فيه ينكشف الحضور الإلهي، لأن المسيح كأخ نموذج، جعل الجميع إخوانه بموته على الصليب، لأنه أحبهم دون حدود مثل طبيعته الإلهية التي لا تعرف الحدود. أما محبة إخوانه له فتكون بكل قواهم البشرية لدرجة الاستعداد للموت من أجل الصليب، لأن المحبة لم تتفصل عنه. فوظيفة القلب في الحياة المسيحية ليست بيولوجية و إنما روحية. هذا القلب في العصر الحديث سيقول عنه جبرئيل مارسيل أنه تعطل ولم يعد يقوم بوظيفته مثلما تتعطل عن القيام بوظيفتها الساعة المكسورة فينكسر العالم بأكمله¹ ويكتب مارسيل في ذلك مسرحية "العالم المكسور" دون أن يحصر القلب في ارتباطه بالمسيحية.

وإذا انكسر القلب فإن ذلك الرباط الروحي الذي يتحدث عنه الإرجيني ينكسر فالمحبة عند هذا الأخير واصل تتلاحم به مجمل الموجودات في محبة تفوق

¹ Gabriel Marcel, le Mystère de l'être, op.cit., p29.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الوصف و وحدة لا تتفصم¹. و يواصل الإرجيني مستخدماً محرك أرسطو الذي عنده تتوقف حركة كل الموجودات فيسميه المحبة، و يعرفها : " المحبة هي الحد النهائي والسكون الثابت للحركة الطبيعية التي تحرك كل الموجودات التي هي في حالة حركة وفوقه تكون هذه الأخيرة مستحيلة"².

3- سر الوفاء البشري كمشاركة في سر الوفاء الإلهي:

و إذا قلنا كل هذا عن المحبة الإلهية فهي محبة لا تعرف الخيانة، لأن الخيانة لا تكون إلا من الناقص، و كانت من الإنسان الذي ارتكب الخطيئة، و لكن الوفاء الإلهي لم يكن ينتظر الوفاء البشري لأن الكامل لا يحتاج إلى غيره، فكان الفداء رغم الخطيئة أي كان الوفاء رغم الخيانة، لأن حبه المطلق لم يكن يريد المقابل. فانتصر الوفاء المطلق على عدم الوفاء البشري بحضور الله وسط الخائنين و كنت قد أوضحت هذا في سر التجسد، و حضور الأفارستا التي فيها يعبر المسيحي عن وفائه لدينه بوفائه لموت وقيامه المسيح عن طريق حضور العشاء الرباني، و رغم ذلك كل وفاء بشري لن يكون إلا مشاركة في الوفاء الإلهي، لأن الحب الدافع إلى الله ليس بدوره إلا مشاركة في الله كمحبة. فهذه المحبة وهبت المخلص فوهب الحياة و بفضل هذه الهبة السر، صار المحبون البشر يحبون بعضهم البعض. هذه الهبة التي أصلها سري، من الطبيعي أن تكون سرا مثل واهبها، وقد جاءت من حرية لا تحكمها ضرورة.

و لأن سر الهبة يتضح عبر كل الأسرار المحللة سابقاً فلن أعيد توضيحها في عنصر مستقل لأنني لا أجد لذلك داعياً، و لكن أوضحتها هنا فقط ليتجلى تميزها أو مطابقتها كسر مسيحي لسر الهبة عند جبرئيل مارسيل. و ما أريد الإشارة إليه هو أن السر في حد ذاته هبة بحكم أنه غير معطى للفهم البشري، و إنما يعطى لمن يعيش تجربته أي تجربة السر بالعناية الإلهية، و حتى بالنسبة لمن يعيشون هذا السر غير القابل للوصف فإنه في الصوفية المسيحية بوصفه هبة، يعطى للمريدين بدرجات متفاوتة. و أعتقد أن علة هذا التفاوت هو التفاوت في المشاركة في السر

¹ Origène, de la division de la nature, op.cit., P.184.

² Ibid., P.185.

الفصل الأول: أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية

الإلهي التي تحدد بمدى الحب الذي يحمله المحب للمحبوب المطلق بوصفه أكثرهم تقرباً، و هذا يدل على أن السر لا يكشف بصفة مطلقة للمؤمن ولا ينفذ هذا الأخير إلى السر في كليته مهما كان نور إيمانه.

إن الهبة الإلهية سر كالسر الإلهي، و سر الهبة ككل هبة إلهية، و لا أعظم في المسيحية من هبة الابن. و لأن الابن من طبيعة أبيه لا ينفصل عن الثالث فإن الواهب والموهوب ذات واحدة، أي أن الله وهب ذاته للبشرية، و هذا سر لا يفهم إنه حدث ميتافيزيقي، أما الهبة الأبدية التي وهبها الله لابنه فهي الطبيعة الإلهية وعن هذه الهبة يقول توماس الإكويني "الهبة التي وهبها الله لأبنا لابن بأن نقل إليه الطبيعة الإلهية هي هبة لامتناهية"¹.

ويعد الإكويني هبات روح القدس ويعرفها بأنها صفات فوق طبيعية بها يصير الإنسان أكثر كمالاً، و تجعله مستعداً لتلقي إلهام روح القدس، هذه الهبات هي الحكمة، العقل، العلم، الخشية، القوة، الإرشاد، التقوى. و في يشرحها في خلاصته اللاهوتية. هذه الهبات تجعل الإنسان منفتحاً على العناية الإلهية، و دونها و بمجرد الفضائل الأخلاقية لا يستطيع الإنسان الوصول إلى غاياته فوق الطبيعية. فالفضائل اللاهوتية كهبات، أنبل من تلك التي نكتسبها بالعقل، وهي موضوع للإيمان و أنبل لأن الإيمان أنبل من الفضائل الأخلاقية لنبل موضوعه² و سموه على العقل. هذه الفضائل اللاهوتية سرها مرتبط بتجربة الدين.

¹ S. Thomas d'Aquin, La somme théologique, op.cit., P.81.

² Ibid., P.73.

الفصل الثاني

السر و التجربة الدينية

المبحث الأول : تعريف التجربة الدينية

المبحث الثاني : حقيقة التدين بين الإلزام الجمعي

و الحرية لشخصية

المبحث الأول

تعريف التجربة الدينية

المطلب الأول : الجذر اللساني لكلمة

.expérience

المطلب الثاني : الجذر اللساني لكلمة religion

المطلب الثالث : التعريف الاصطلاحي للتجربة

الدينية.

تمهيد :

تعني عبارة " الإنسان السالك " (HOMO VIATOR) عند الرومان الإنسان في حجة أو سفره في اتجاه الحياة الأبدية نحو العالم الآخر من خلال التجربة الروحية و قد امتدت هذه الفكرة إلى المسيحية و غيرها من الأديان. وقد اختارها جبرئيل مارسيل عنوانا لإحدى مؤلفاته. و فيه يذكر بيار كولان (Pierre Colin) في إحدى المقالات المرفقة بهذا المؤلف أنه لا يمكن الحديث عن تجربة دينية عند جبرئيل مارسيل لأن هذه العبارة غير مناسبة له رغم توفر عنصرى فلسفة التجربة الدينية، أولا بحكم أن جبرئيل مارسيل يفكر في التجربة المعاشة انطلاقا من الفلسفة العينية. هذه الأخيرة التي تتطلق من التجسد، و ثانيا اتجاه تفكير جبرئيل مارسيل في مجمله نحو المشكلة الدينية، هذه الأخيرة التي ظلت-حسب كولان- في مركز انشغالاته.

المبحث الأول : تعريف التجربة الدينية

سأتحقق من عدم وجود عبارة التجربة الدينية عند مارسيل في كتاباته وعلّة غياب هذه العبارة، و العبارة البديلة، أما لمعرفة البديل عن التجربة الدينية والمختلف عن فينومينولوجيا الدين التي سأخذ عنها نموذجا و المتميز عن تجربة وليام جيمس أو الصوفية عند برغسون كطريقة لمعرفة الله، فإن معرفة هذه الأضداد تسهل الاقتراب من مارسيل و سأعرف ما إذا كان بديل مارسيل نقيضا لمجمل هذه الأضداد أم أن الاختلاف لم ينف التشابه. و قبل ذلك حرصت على أن أعرف: ما التجربة الدينية؟

المطلب الأول: الجذر اللساني لعبارة "expérience religieuse"

إن هذه العبارة مركبة من كلمتين هما: التجربة (experience) و نسبتها إلى الدين (religion) و لفهما نفهم أولا هذين المركبين لنمر منه إلى التعريف الاصطلاحي.

1- الجذر اللساني لكلمة (expérience):

ففي اللاتينية (experi) تعني المحاولة و الاختبار، و حسب تحليل مؤلف "التجربة الروحية في العقيدة المسيحية" فإن (experience) في أصلها الإغريقي تعني الإنسان ذو الحرفة (pirate) المتمرس، و تعني الذهاب بعيدا و تجاوز كل الآفاق الممكنة من كل الجهات، أما في الألمانية فإن هذه الكلمة تقابلها (Erfahren) وتعني الخروج في نزهة أو في سفر والعبور إلى دولة أخرى، كما تعني أيضا فعل تعلم الجديد الاتصال مع الموجود الجذاب و المخيف آن واحد¹. هذه الصفات التي يذكرها رودولف أوتو في توضيح طبيعة موضوع التجربة الدينية، سأعود إليها في التجربة الدينية في الفينومينولوجيا.

و من خلال هذه الإيثمولوجيا الغربية ألاحظ أنها لا تختلف في فهم التجربة كسعي إلى المعرفة وتحصيل لها كخبرة، لا تكون إلا بتجاوز الحدود الضيقة لما هو معطى واقعيا، انطلاقا من الواقع بالتأكيد.

2- الجذر اللساني لكلمة "religion":

وبما أنني أريد توضيح التجربة في نمطها الديني فإن (Religion) من اللاتينية (Religare) بمعنى (Relier) و التي تعني الربط من جديد أو إعادة الربط، و يشير إلى الرباط القوي الذي يجمع الإنسان بالمقدس و بالله عن طريق الإيمان به و الخضوع لإرادته، ولكن شيشرون يربطها ب (Religère) أي إعادة القراءة من جديد (Relire) أو إعادة قراءة رسالات الألوهية، و هذه القراءة تتضمن موقف القبول الاحترام و التقديس الكامل، و صار اللفظ يطلق على كل ما يدخل ضمن مجال الوجود البشري و له

¹Dom Pierre Miquel, L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne Paris, Beauschesne, 1999, P.02.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

ارتباط بالمقدس¹. و في مثل هذا المعنى الأخير نجد تسميات ترتبط بالدين كالدين الوضعي، علوم الدين و فلسفة الدين. و ضمن هذه الأخيرة تدخل التجربة الدينية.

3- التجربة الدينية إصطلاحاً:

على خلاف اللاهوت الفلسفي الذي ينشغل بالله كموضوع محوري وحيد للتساؤل فإن فلسفة الدين تتشغل بالدين في كليته، و هذا الانشغال الأخير لا يمكن أن يستثني الذات المتدينة، لأن المتدين يجسد الدين و يجعله حاضراً واقعياً. و هذا يتطلب ممن يقدم فلسفة في الدين ألا تكون له مجرد تصورات فلسفية عن الدين بل معرفة بالأديان الوضعية وتحليل مختلف التجارب الفردية أو الجماعية في طقوسها و معتقداتها الروحية، و جملة المقولات التي تنتجها، بالإضافة إلى الاهتمام بتاريخ الأديان، و كل هذا على عكس اللاهوت الفلسفي الذي يهمل الإنسان المتدين.

فبحكم أن المتدين يؤمن بالمقدس، أي يؤمن بحقيقة مطلقة تتجاوز العالم الحسي و تتجلى كقدرة تفوق كل الإمكانيات الطبيعية، فإن الشعور بالمقدس يعطي له إمكانية الدخول في اتصال مع كل ما هو إلهي و أبدي، و في هذا الاتصال تكون التجربة الدينية هي ذلك الانفعال الذي يعيشه الإنسان في حضرة الرمز الديني، هكذا هو شأن كل تعريف للتجربة الدينية، إذ يربطها دوماً كل تعريف بالشعور، و لي عودة إلى هذه التعريفات حينما أتطرق إليها ضمن النظريات المختلفة عن التجربة الدينية التي أريد من خلالها فهم كيف يختلف عنها جبرئيل مارسيل مثلما سبق و أن أشار إلى ذلك بيار كولان.

¹ André Birneté et Pierre Buhelen , Introduction à la théologie systématique Genève, Labor et Fides, 2008, P.516.

المبحث الثاني

حقيقة التدين بين الإلزام الجمعي و الحرية لشخصية

المطلب الأول : التدين كإلزام جمعي

المطلب الثاني : التدين كتجربة شخصية

المبحث الثاني : حقيقة التدين عند جبرئيل مارسيل

إذا كان جبرئيل مارسيل-حسب بيار كولان- لا يتحدث عن شيء يسمى التجربة الدينية و أنه كما يقول يختلف في طرحه عن الطرح الفينومينولوجي للتدين، عن الطرح البراجماتي عند جيمس وعن طرح برغسون، و إذا كان جبرئيل مارسيل قريب من شخصانية مارتن بابر ونيكولاي بردييف، ووجودية سورين كيكجارد فإنني أريد محاصرته بهذه الاتجاهات لأستخلص من بينها حقيقة تصوره لعلاقة الإنسان بالمقدس. و إذا كان بيار كولان ينفي أن يستعمل جبرئيل مارسيل في مؤلفاته عبارة التجربة الدينية فإن جين بران فيا (Jeanne parain vial) تشير إلى تعقيد كلمة التجربة من حيث المعنى، و تحدد الإطار الذي يستعمل فيه جبرئيل مارسيل هذا اللفظ لتصبح التجربة عنده لقاء الفكر بالواقع¹. هذا ما يريده حينما يستعمل كلمة كتجربة الإحساس، تجربة الحب...تجربة الألم...الخ. و لكن بين هذا و ذاك أقول أن جبرئيل مارسيل ينطلق من الواقع العيني و يعيش كوجودي هذه التجارب غير القابلة للتحقيق من الخارج رغم الارتباط في فلسفته بين الداخل و الخارج. و تصل هذه التجارب به كتجارب قبل دينية إلى اعتناق المسيحية فلم ينفصل عنده الديني عن التجارب المعاشية بل إن الوضعية البشرية تعاش من طرف موجودين متجسدين في مواقف الوجود الصعبة، بكل ما تتضمنه هذه المواقف من توترات ومعاناة لا يمكن أن تنفصل عن المقدس. و ليس المقصود بالمعاشيش البشري ذلك الجمعي، لأن الأمر لا يتعلق عند مارسيل بتجربة المقدس الاجتماعية، لأن الإيمان تجربة شخصية كما في الشخصانية و في الفينومينولوجيا الدينية. و رغم عدم استعمال جبرئيل مارسيل لعبارة التجربة الدينية فإن : "الإنسان السالك"، "الطريق إلى القمة" هما بحث في التجربة الدينية الشخصية المباشرة أي كتجربة بمفهومها البرغسوني و في معاناة لا يمكن أن تنفصل عن طابعها الحدسي العميق كمشاركة شخصية في الكينونة البشرية علما أن المشاركة عند جبرئيل مارسيل

¹Jeanne parrain Vial, Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience, Paris Seghers, 1966, p.07.

مرتبطة بالواقع العيني. و سأنتبع الآن بالتحليل محاضرات مارسيل عن الطريق إلى الله و فحصه للإلحاد المعاصر و عله و مختلف النظريات التي يتبناها أو يرفضها في فلسفته في الدين. فما الطريق إلى المطلق عند جبرئيل مارسيل؟ و فيما تتميز معرفته و ما يرتبط بها من مشاعر عند مارسيل عما تعرضه فلسفات الدين الأخرى؟

المطلب الأول: رفض مارسيل للتحقيق الأرسطي في وجود الله

و تجاوز التصور العقلاني

إن إله أرسطو جوهر و فعل أبدي، غير متحرك، ينتج الأشياء في زمان و مكان لا متناهي، منفصلا عن الأشياء، و أن هذه الحياة الأبدية و السموم الكامل هو الذي يسعى الإنسان إلى المشاركة فيه. مع الإشارة إلى أن المشاركة عند أرسطو هي من الأدنى إلى الأعلى و ليس كما تقول المسيحية بمشاركة الأعلى في الأدنى كتواضع و محبة تجلت في التجسد. و هذا يتنافى مع تصور أرسطو لموضوع الفكر الإلهي. فأرسطو يضع وجود الله في قمة الميتافيزيقا. و دون أن يلحد يرى أن العقل الأسمى يلزمه لتفكيره موضوعا أسمى و لا يمكن أن يكون له موضوعا كهذا غير ذاته لأن الأكمل يجب أن يكون موضوعه أكمل¹. وهذا خشية من أرسطو أن يختلط المطلق بالأشياء فيكون مثلها، و عدم الاختلاط هذا ينتج عنه عدم انشغاله بالعالم كآلهة الأبيقوريين، مما يسقط العناية الإلهية.

لكن لا أجد جبرئيل مارسيل منشغلا ببحث أدلة وجود الله عقليا أو انطلاقا من معطيات العالم الحسي كما يفعل ذلك القديس توما الإكويني بعد أرسطو، حيث يقول مارسيل: "يجب أن نكف عن تصور الله كعلة"² دون أن يعني هذا عنده أنه يجعل من إثبات وجود الله مناقضا للعقل، و لا أن يحصره وجوده في مجرد تمثّل ذاتي إنما

¹ Aristote, La métaphysique, Traduction par J.Tricot, 2^{eme} volume, Tome II Paris, J.Vrin, 1953, P.701.

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.63.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

يعمل على توضيح حقيقة الإيمان غير القابلة للتموضع، و هذه الحقيقة لا يجدها في نتائج اللاهوت و لا في المعتقدات الصادرة من الخارج عن المؤسسات والجماعات الدينية، و التي عمل مارسيل على تخليص الإيمان منها و إلا صار الإيمان بداخله ليس إلا حقيقة فاقدة للحياة¹ لأنه ناتج عن التفكير الأولي أما التفكير الثاني فيعطي لنا الإيمان كحقيقة غير قابلة للتحقيق، لأن موضوعها غير قابل لذلك أيضا. وهنا يتجلى جوهر الإيمان على الطريقة الشخصية والتي تتجلى في فلسفة الدين عند أرنست هوكينغ (Ernest Hocking : 1873- 1966) الذي أثر بقوة في فلسفة التدين عند مارسيل في ربطه بين معرفة الله و التجربة الشخصية فقد انشغل ببحث معنى الله في التجربة البشرية مؤكدا على قيمة البعد الديني فيها و بحث علاقة الإنسان بالله من خلالها. مخالفا في ذلك التصور الديكارتي والتصور الكانطي. و هنا ألمس التقارب مع سورين كيركجارد الذي يقول عنه جبريل مارسيل : "إن دراسة المعطيات البيوغرافية عند دراسة القلق عند كيركجارد جد مهمة و غير كافية في الآن ذاته"². فلا تنفصل التجربة الدينية عند كيركجارد عن التجربة الأساسية في حياة الإنسان التي هي تجربة القلق الفردية. و سيكون لي تركيز على هذه التجربة حينما أتناول سر الانزعاج عند جبرئيل مارسيل لأنه ينصت إلى تجربة القلق عند كيركجارد و يتخذ موقفا من القلق الوجودي. ولا يتناول كيركجارد المشكلة الدينية كمسألة لاهوتية تخص وجود الله وطبيعته، و إنما الأمر يتعلق بتحديد طبيعة الفعل الديني كفعل إيماني معاش من الفرد، حيث أن الإيمان في "الرعب و الارتجاف" هو أكبر هوى يعيشه كل إنسان رغم أن أغلب الناس لا يتمكنون من بلوغ تجربة الحياة الروحية الكاملة مع ما هو إلهي لكن لا أحد يعطو هذه التجربة³. و يعد التفكير الديني عنده المدخل إلى تفكيره الوجودي فالمدرج الديني هو أسمى مدارج الوجود عند كيركجارد بعد المدرج الجمالي الأخلاقي إن الأول بالنسبة للثاني و الثالث هو المنتهى رغم التعارض بينهما.

¹Gabriel Marcel, le Mystère de l'être, op.cit., P.69.

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit, p.173.

³ S. Kierkegaard, Crainte et tremblement, Traduction par P.H. Tisseau Paris, Montaigne, 1935. P.206.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

تتناهى التجربة الدينية عند كيركجارد مع التصور الكانطي لها، فإذا كانت عند كيركجارد هي التجربة الأسمى التي تفوق التجربة الأخلاقية، فإن كانط يربط بينهما ربطاً وثيقاً. فتتأسس الأوامر الأخلاقية عنده على طبيعة الإنسان العاقلة الحرة. فوجود الله ضروري للممارسة العملية للفعل الأخلاقي الذي يؤدي نفيه إلى تهديم الشعور الأخلاقي. هذا اللاهوت الأخلاقي الكانطي بالإضافة إلى كونه تأكيد على وجود الله فإنه يقود الإنسان إلى الدين، لأن هذا الضرب من اللاهوت يرتبط فيه بقوة التفكير في الإلهي بأخلاقية الإنسان¹. بوصفها قبلية عند كانط وهنا يتم لديه التوافق التام بين العقلاني و الديني ، حيث يكون الله هو الخير الأخلاقي الأسمى، فلا تخرج عنده التجربة الدينية عن حدود العقل الذي هو مصدر الإلزام. فبدلاً كما يقول كانط من أن يفترض مسبقاً تصور الإلزام الأخلاقي تصور الله كما في اللاهوت الديني، فإن في اللاهوت الأخلاقي على العكس يتأسس على الأخلاق هذه الأخيرة التي ترتكز على مبدئها القبلي².

لكن بلوغ معرفة الله عند كيركجارد لا ترتكز على الأسس القبلية أو العقلية الفطرية، بل إن الإيمان حدس مباشر و يقع الحدس في جدل عند كيركجارد من الضروري فهمه لأجل فهم الإيمان³. فيثور بقوة ضد هيجل في طرحه لمسألة الدين بربطها بالضرورة التاريخية، بحكم تنافي هذا مع المتناقضات العقائدية التي هي أسرار لأنه يخضع تصور الله لهذه الصيرورة ذاتها، بحكم أن للتصورات تاريخها الخاص الذي عبره تتعرض لإمكانية القضاء عليها عقلياً في تصور جديد. فيمر تاريخ الدين من الدين الطبيعي إلى الإغريقي إلى الدين المطلق، فيرتبط الدين بالوعي. أما مسألة الدين عنده فتطرح على مستوى الفرد ذاته الذي يعيش في حياته تلك القفزة خارج الراحة

¹ Kant, Leçon sur la théorie philosophique de la religion, Traduction par William Fink, Paris, Librairie Générale française, 1993, P.159.

² Kant, Leçon sur la théorie philosophique de la religion, Traduction par William Fink, Paris, Librairie Générale française, 1993, P.159.

³ Søren Kierkegaard, Les Miette philosophiques, op.cit., P.172.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

التي تحققها المتعة الجمالية، و ذلك الرضا الذي يحصل عند التوافق مع المبدأ الأسمى للواجب، و يعيش تجربة الخطيئة التي هي جوهر التجربة الدينية كتجربة لا يعقلها العقل الهيجلي و لا الكانطي و في هذه التجربة الفرد هنا ليس نموذجاً بشرياً كاملاً التدين مهما كان و إنما نموذجها هو الوسيط المخلص كنموذج من طبيعة فوق عقلية أي كنموذج سر. وهو الموجه في هذه التجربة المباشرة التي ينكشف فيها الله بموجه عقلي كما في التجربة الأخلاقية.

و قد لخص صاحب تصدير يومية لكيركجارد هذه المدارج التي يعدها صاحبها مدارج حياة أو فلسفة في مجال الوجود حيث يميز كيركجارد بين ثلاثة مدارج رئيسية. المدرج الجمالي، المدرج الأخلاقي و المدرج الديني، يخص الأول الإنسان الذي يعيش اللحظة المعزولة و يخص الثاني الإنسان الذي يعيش في الصيرورة و الحيوية أما الثالث فيرتبط بالإنسان الذي يعيش في علاقته مع الأبدية أي الذي تصبح عنده اللحظة الزمانية لا أهمية لها إلا إذا ارتبطت بالأبدية. و يواصل صاحب المقارنة تمييزه بين المدارج، فيرى أن إنسان المدرج الأول ينشغل بكل ما عدا الواجب و يفضل العيش في مستوى سطحي من الوجود، يعيش اللحظة و يبحث عن اللذة الآنية فيرفض كل ما هو ارتباط و إلزام كالصداقة و الزواج أو المهنة وإنسان المدرج الجمالي ليس إلا وصفاً واقعياً وشاعرياً في آن واحد لكيركجارد ذاته، مثلما كان في السنوات الثلاث الممتدة من (1836-1839) حينما كان عمره بين (23 27) ، محباً للحياة جد فعال يبحث عن اللذة، يحب المرأة الخمر و الفن و كل هذه الصفات يختلف عنها إنسان المدرج الأخلاقي و تحمل من المدرج الأول ما هو سلبي مقارنة مع ما يليه من مدارج. فالذين يعيشون في هذا المستوى من الوجود يعيشون خارج الحياة الأخلاقية و الاجتماعية بالإنسان وواجباتها، و خارج الحياة الدينية أي خارج العلاقة مع الله¹. و نقرأ في مقدمة ابتهال كيركجارد الذي قدمه بمناسبة رأس السنة 1843 التي هي السنة التي هجر فيها الزواج، و قد طبع الابتهال بعنوان "انتظار الإيمان" أودع

¹ Søren Kierkegaard, Le journal du séducteur, Traduction par F. Eto Prior et M.H. Guingnot, Paris, Gallimard, ,1943 P.01-02.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

فيه كيركجارد كلمته في فكره الديني، هذا الأخير هو المفتاح لكل عمله. مما يتطلب بحث فكره العميق في نصوصه الدينية كما يقول التصدير. تشير هذه المقدمة إلى أن انشغال كيركجارد اليومي كان هو معرفة ما إن كان قد حقق الإيمان أم لا، فكان السؤال حول الإيمان هو همه أي التحقيق في علاقته بالأب السماوي التي هي أولاً علاقة محبة وتواصل. لكن التحقيق ليس إلا حدسيا فالعلاقة مع الله عنده لا أحد يمكنه البرهنة عليها و لا يمكن أن تشبه أو توجد كواحدة إلى جانب غيرها من العلاقات أو التجارب البشرية الأخرى. إنها إذن المختلفة تماما كما هي عند أوتو و برغسون.

فعن تأثير برغسون قال جبرئيل مارسيل : " التأثير الذي مارسه علي برغسون ليس من اليسير تحديده. أعتقد أنه يمكن أن نقول أن روح الفكر أو البحث البرغسوني أكثر من المحتوى الدقيق للمذهب، هو الذي مارس على تفكيري التأثير الأكثر تحفيزا"¹ و يدل هذا التصريح أن تأثير مذهب برغسون يظل حاضرا لأن مارسيل لم ينفه فباستعماله لعبارة " أكثر من " يعترف بوجود تأثير أقل للمذهب البرغسوني عليه . و لكن ما نجده عند مارسيل شيء آخر مختلف يرفض فيه حتى النظر إلى الصوفية كوسيلة يتناول من خلالها وجود الله وطبيعته مثلما يفعل ذلك هنري برغسون².

فالتجربة الروحية البرغسونية تبحث عن وجود الله بالتجربة الحدسية العميقة أي حدس الحضور الإلهي الذي هو ليس كشفا عقليا لوجود الله، ولا هو كشف تام لماهيته على الرغم مما قد تجده من اعتراض من جاك ماريان (jacques Maritain : 1882-1973) مثلا على هذه التجربة اللصيقة بالشخص والمتحررة من الحقائق الواردة من التعاليم الإلهية بواسطة الكنيسة³. وقد حكم عليها بأنها كانت تجربة خارجة عن روح برغسون و أن فلسفته في التدين كانت مستوحاة من قراءته للصوفية، مثلما هو الدين عند ليفي

¹ Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit., p.19.14.2.

² Gabriel Marcel, HOMO VIATOR , op.cit.,p.399-400.

³ Jacques Maritain, Œuvres Complètes, volume13, Edition 2, Paris, Saint Paul, 1938, P.1038.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

بريل خارجي عن الفرد و أنهما يؤكدان معا على الطابع الوضعي للتدين فيفترقان فقط في كون التجربة الروحية عند برغسون تخص الفرد المتدين، أما عند ليفي بريل (bruhl : 1857-1939) فتخص الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد.

إن قراءة مركزة لبرغسون تمنحنا ما هو أبعد من فهمها كخلاصة للاهوت الصوفي أو كمعرفة عن الله مستقاة من خارج الحياة الروحية. إن هذا الأبعد هو البعد الروحي الذي هو الدين في ارتباطه العميق بالديمومة. و قد تفادت دراسة أخرى النظر إلى التصوف كمصدر لمحتوى نظرية برغسون في فلسفة الدين، حيث يؤكد صاحبها أن طريقة المتصوفين استدعاها برغسون كوسيلة - لتمنحه الوسائل التي بها يؤكد على حقيقة تجربته- لا كغاية في حد ذاتها، دون أن نخفل أن برغسون يؤكد على أننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما تم تجريبه¹. ففي " الطاقة الروحية " لا يجد برغسون ضد المنهج و المذاهب وسيلة للمعرفة غير تلك التي صرح بها في قوله : " لا أرى أية وسيلة لمعرفة إلى أين يمكن أن نذهب، غير أن نأخذ الطريق و أن نمشي "². أعتقد أنني من هذا القول أمسك بروح الفكر و البحث البرغسوني الذي صرح مارسيل - كما ذكرت في بداية هذا المطلب- أنه تأثر به أكثر فيتجلى عنده في معارضته مثل برغسون للمذهب، المنهج و للدين العقلاني و السوسولوجي.

لقد عثر على مخطوط في ثوب بلاز باسكال (Blaise Pascal : 1628-1662) بعد وفاته ألحق بكتابه المعنون بـ "pensées" لا يرفض فيه إله الفلاسفة و العلماء و لا إله التوراة الخالق الأزلي ذو العناية المطلقة، بل يريد إليها يتضمنهم جميعا ويتجاوزهم نحو إله المسيحيه الذي هو محبة ومواساة. و يقول بعدم كفاية البحث النظري أو العقلي للوصول إلى إله المسيحية المعطى للقلب وللإيمان كدرجة أسمى في المعرفة، دون أن يكون هناك أي تناقض تماما مثلما كان طريق إبراهيم وإسحاق و يعقوب إلى الله الذي هو صورة للتثليث فيقول : " إله المسيحيين لا يتمثل ببساطة في إله موجد للحقائق الهندسية

¹ Henri Massis, De l'homme à Dieu, Paris, Nouvelles Editions latines 1959, p. 331.

² Henri Bergson, L'énergie spirituelle, Paris, P U F, 1946, P. 02.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

و نظام الأشياء فهذا نصيب الوثنيين والأبيقوريين و لا يتمثل فقط في إله يمارس عنايته على حياة و على ممتلكات البشر حتى يهب لمن يعبدونه سنوات مديدة من السعادة فهذا نصيب اليهود و لكنه إله قلب من يملكهم¹.

لكن على خلاف بسكال الذي لا يعترف بنور غير نور إله إبراهيم وإسحاق إله و يعقوب و إله المسيحيين كإله محبة و إله مواساة، يملأ الروح بنور الوسيط المتجسد، فإن برغسون لا يريد أن يكون من أتباع ما اهتدى إليه إبراهيم أو المتصوفة، بل خوض السبيل كتجربة خاصة و شخصية، رأى برغسون أنها العلامة الأسمى لكل دين، بوصفها علاقة شخصية حرة ديناميكية و فريدة للروح مع المطلق أي مع الله كمحبة . و هنا يصير النهج الصوفي هو جوهر الدين الديناميكي الذي يريده برغسون في "منبعا الأخلاق و الدين" عبر تمييزه بين الستاتيكي والديناميكي من الدين مثلما يتعارض المجتمع المغلق مع المفتوح². و في طبعة أخرى لهذا الكتاب- تتفرد دار نشر أخرى بنشر نص آخر ملحق نجده أيضا في أعمال برغسون الكاملة- يقول فيه " ماهية الدين الجديد يجب أن تكون نشر الصوفية، فهناك تعميم نبيل يحترم الحقيقة العلمية و يسمح لعقول مثقفة بتمثلها على العموم إلى أن يقوم يوما مجهودا أسمى بكشف التفاصيل لهم و خاصة إيصال معناها بعمق إلى أذهانهم³. فينادي برغسون بتعميم هذا الدين الجديد مثلما تعمم نتائج العلوم بجعلها في متناول مختلف الأذهان. إنه الدين الديناميكي لأنه ينطلق من الداخل على خلاف الدين الستاتيكي الذي هو تقليد اجتماعي. لكن عند برغسون "حياتنا الداخلية مرتبطة بنا إلى حد ما و لكنها بالنسبة للملاحظة من الخارج فإن نشاطنا لا شيء يميزه عن الأوتوماتيكية المطلقة"⁴.

¹ Pascal, Pensées, Paris, Librairie Générale française, 1972, P.254.

² Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris P.U.F.1958, P.285.

³ Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Félix Aclan, Paris, 1932, P.255. (Voir aussi : Henri Bergson, Œuvres Paris PUF, 1959, P.1178)

⁴ Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris PU F, 1948, P.113.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

كذلك هي التجربة الروحية عند كيركجارد معايشة فرديا و حدسيا. هذا المعيش الذي أهمله فريدريك هيغل (Friedrich Hegel : 1770 - 1831) في تعريفه للدين حين رأى أن الدين يظل في مجال الوعي لأن الدين "هو الوعي يعي ماهيته بذاته"¹ أي أن الدين هو الوعي حينما يعي ذاته كمطلق فبدراسته للأديان الإغريقية والمسيحية يريد هيغل أن يوضح علاقة الروح بالزمان، فيصبح الدين حياة الروح في المطلق و لا تستطيع أن تصل إلى هذه المرتبة دونه لتحقيق ماهيتها. و هنا يكتمل الدين ويجعل الوعي الديني لا ينفصل عن وعي الذات لماهيتها كمطلق. و يصرح هيغل في فينومينولوجيا الروح: "إن موضوع الإيمان كماهية مطلقة موجود ينتجه الوعي"². و هذا ما ثار ضده كيركجارد كما أوضحت و تثور ضده كل وجودية تهتم بالانطلاق من عينية الوجود مثلما يفعل ذلك مارسيل مع مثالية ليون برنشفيك (Leonbrunschvicg: 1869 - 1944) فالله لا يوجد لأن الإنسان لديه فكرة عنه بل يوجد لأنه لديه تجربة عنه. ولا أن وجود الله من مسلمات العقل ولا هو على غرار إله أنسلم يصير أحقفا من ينكر وجوده. و قد تحدث جبرئيل مارسيل عن تأثير أرنست هوكينغ عليه حيث يقول: "إن قراءة مؤلف أرنست هوكينغ الضخم، معنى الله في التجربة الإنسانية التي تمت خلال شتاء 1913-1914 ساهمت بقوة في توجيهي، لا أجراً على القول نحو واقعية جديدة-لأن هذه الكلمات تؤدي إلى الخطأ- بل نحو واقعية روحانية أو صوفية لا يمكن بلوغها دون المرور بالمثالية"³

و بدوره يرفض أرنست هوكينغ اعتماد طريق البحث عن الله بالحجج الأنطولوجية⁴. فبعد أن يتناول مسألة معرفته بهذه الحجج و تحليل حاجة الإنسان إلى المطلق و إلى فكرة المطلق أي إلى الله و دون -المطابقة بينهما⁵ يؤكد على أن فرصة

¹ Hegel, La raison dans l'histoire, Traduction par Kostas Paraionnou, Paris Plon, 1965, P.63.

² G.W.F.Hegel, La phénoménologie de l'esprit, T2.Traduction par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, P.101.

³Gabriel Marcel, vers une ontologie concrète (op.cit) p.19.14.3.

⁴ Ernest Hocking, the meaning of god in human experience, London, Hale University Press, 1944, P.191-192.

⁵ Ibid., P.206-207.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

إيجاد إله قيم البشرية جمعاء تتبني على قاعدة أن الله يمكن أن نجده في التجربة. فالتجربة تظل هي منطقة اتصال الإنسان المتواصل بالحقائق الميتافيزيقية. فليس للإنسان أن يتصور أولاً الله ثم يحقق في هذه الصفات الممكنة، بل كما يقول هوكينغ يجب أخذ الأمر من جانبه العكسي، فيبدأ الباحث عن الله من هذه النهاية لينتهي بما كان مجرداً كبدائية¹ و لعل تصويره للتدين يتجلى أكثر حينما يقول : "لقد فتح الطريق لمنهج جديد في معرفة الله، إن معرفة الله صارت قضية تجربة قبلية قومية و عرقية"². وكان قبل كل هذا في الصفحات الأولى من كتابه عن معنى الله في التجربة قد صرح أننا بحاجة إلى تأسيس جديد للإيمان³. و أعتقد أنه انطلاقاً من هنا يتبنى مارسيل التجسد كمعلم مركزي للتفكير الميتافيزيقي و يبحث علل الإلحاد انطلاقاً من فحص عللها في تجربة الملحد

المطلب الثاني: فحص مارسيل لظاهرة الإلحاد

يتجه جبرئيل مارسيل إلى غير المؤمنين في محاضرتين ألقاهما من 1930 إلى 1934 يعنون الأولى بملاحظات حول اللاتدين المعاصر⁴، يبحث فيهما الطلبة المسيحيين على ضرورة اتخاذ فعل مناسب اتجاه أزمة عدم الإيمان التي تشهدها تلك الفترة، و لتجديد فكرهم ينقد إيمانهم المسيحي الدوغماتي الهرم الفاقد للحياة، و هذا خدمة للإيمان. فيفتح حواراً مع الملحد أيضاً و مع المؤمنين على السواء و يحدد ثلاثة صور لعدم التدين و عدم الإيمان، مرتبطة بثلاثة أنماط من الفكر ترى في التدين أمراً تجاوزه الزمن و فقد صلاحيته، كمثالية ليون برنشفيك و الفكر التقني و مذاهب الإلحاد و سأعود إلى توضيح تحليل مارسيل لكل هذه الاتجاهات بعد عرض محتوى

¹ Ibid., P.215-216.

² Ibid., 320.

³ Ibid., P.39.

⁴ Gabriel Marcel, Etre et Avoir, op.cit., P.129.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

المحاضرة الثانية و التي قدمها في نفس الفدرالية في 28 جانفي 1934 بعنوان "تفكير في الإيمان"¹.

فبعد أن وضع قاعدة للمواجهة أو الحوار وهما ضرورة الفعل و الثانية ضرورة عودة المؤمن إلى التجربة الدينية الخاصة فإنه في المحاضرة الأخيرة "تأملات في الإيمان و عدم الإيمان" يفحص تصور غير المؤمنين للإيمان ليصل إلى أن عدم الإيمان هوى شخصي، أي يرجعه إلى العامل النفسي فلا يرى أنه يتعدى مجرد الرفض. كما يرى أن مشكلة وجود الشر في العالم ليست هي العائق الأكبر لتطور الإيمان و إنما الشعور بالافتقار، و كأن الرفض هو آخر ما تتوصل إليه التجربة في حين أن الرفض لم يصل بعد بل و حتى المؤمن دوما يظل سالكا فكلاهما على الطريق و المؤمن هو الذي يوقظ الملحد من سباته الذي يجعله ينصت إلى صوت داخلي عميق، ليجعله يصل إلى حيث وصل هو دون أن يكون الوصول توقفاً.

المطلب الثالث: طبيعة المعطى الديني عند مارسيل و نقده لموقف برتراند راسل من الدين

يرى برتراند راسل (Bertrand Russel: 1872-1970) في حوار المعنون ب "تصوري للعالم" أن التدين كان عبر العصور وليد الثلاثة مخاوف التالية : الخوف من إمكانات الطبيعة التي قد تصل إلى حد القضاء عليه، و ثانيها الخوف من إمكانات البشر التي قد تصل إلى حد قتله، أما ثالثها فداخلي وهو الخوف من أهوائه و عنفوان انفعالاته التي تؤدي به إلى ما يندم عليه من أفعال حينما تعود إليه السكينة. فكان الدين عند راسل هو الحل لتهدئة روع الإنسان والتخلص من الاضطراب الناتج عن هذا النمط الثالث من الخوف الذي هو الخوف من الهوى². يقول راسل هذا في حوار

¹ Ibid., P. 147.

² Bertrand Russel, Ma conception du monde. Traduction par Louis Evard Paris, Gallimard, 1961, P.26-27.

عنوانه الأصلي أي الانجليزي " **Bertrand Russell speaks his mind** " والذي ترجم إلى الفرنسية بـ " **Ma conception du monde** " .

ففي المقابلة نفسها يصرح أنه كان في شبابه متدينا تدينا عميقا، و كان الدين يهمله أكثر من أي أمر آخر ما عدا الرياضيات فكانت تهمة أكثر. لكن توصل راسل بعد نفي الحرية ونفي القول بخلود الروح، إلى القول بالأثر السلبي لوجود الآلهة عبر تاريخ البشرية إذ كانت مزعجة و ضررها أكثر من نفعها أما الضرر فكان سبب في كثير من المعاناة و الآلام التي غرسها الأصولية والعادات القديمة، تشجيع الكراهية والحقد. أما عن نفعها القليل فيقول أنها كانت قد ساعدت قدماء المصريين على وضع رزنامات الزمن والتعرف على الكسوف والتنبؤ بعودته¹. فانتصر بهذا حب الرياضيات على الدين، فصار عنده التدين مجرد رد فعل نفسي ضد الخوف فانشغل بمنطق جديد قادر على تقادي التناقض إنه طريق للخلاص لكن ليس من الخطيئة الأولى طبعاً. يعتقد راسل ألا حياة بعد تحلل الدماغ ، وهذا يتعارض أيضا مع معتقد القيامة و معتقد البعث المسيحيين. كما يتعارض مع طبيعة فقدان و خلود الأحبة عند مارسيل. أما عن وجود الله فإن كل الأدلة لم تقنعه بهذا الوجود واعتبر كل حديث عن وجوده هو حديث عن إمكانية وجود لا أكثر، بما في ذلك إله المسيحيين:

يبدأ جبرئيل مارسيل محاضرتة الأولى بالرد على القول بأن المسألة الدينية فقدت صلاحيتها، فيقول بأن المعطى الديني وجداني و بحكم طبيعته فإنه لا يتعرض للفساد، و يلاحظ صمود المسألة الدينية عبر تاريخ الفكر البشري. لكن برتراند راسل يريد أن تستثني العلة النهائية من مجال البحث عن الحقيقة. وبالتالي استبعاد العلة الأولى للخلق أو تدخل الحكمة الإلهية في تفسير الظواهر. فيتترك الله جانبا حينما يتعلق الأمر بمهمة العلماء و ذلك في

¹ Ibid., P.24-25.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

قوله : "إذا كان السؤال لماذا يعني أكثر من البحث عن قانون عام لإنتاج الظواهر فإنه بالتأكيد لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال في الفيزياء كما أنه لا يجب أن نجيب عنه"¹. فالوصول إلى القوانين التي تتحكم في حدوث الأشياء لا يكون إلا بالاستقراء الذي هو شرط معرفة العالم الخارجي أي الأشياء التي يعتبرها راسل بمثابة البناءات المنطقي. و بهذا التصور للحقيقة يرفض راسل كل تفكير قبلي فالاستقراء هو أساس كل استدلال على وجود الأشياء، و دونه كل الاستدلالات لا قيمة لها². أقول هذا عن راسل تمهيدا لقراءة سهلة لذلك النص المطول الذي ينقله جبرئيل مارسيل عن هذا الفيلسوف، و يصف محتواه في النهاية بأنه موقف مذهبي شخصي لراسل. هذا النص يترجمه مارسيل عن كتاب راسل "Philosophical essays" كما يشير إلى ذلك في هامش صفحة المحاضرة الأولى دون الإشارة إلى سنة الطبع أو دار الطباعة.

و في كتاب راسل "Mysticism and logic and other Essays" نقرأ هذا النص الذي يقول فيه : " إن الإنسان هو نتاج الأسباب التي لا ارتباط لها بأية غايات و أن أصل الإنسان، نموه، آماله، مخاوفه، حبه معتقداته ليست إلا نتاج لقاء حدث صدفة بين بعض الذرات، و أن حياة الفرد بعد القبر لا يمكن أن تضمنها أية شهرة أو بطولية أو قوة فكر أو انفعال و أن لمعان عبقرية الإنسان سينطفئ مع الانطفاء الشامل للنظام الشمسي. كل ما حققه الإنسان على الأرض سيدفن لا محالة تحت أنقاض الكون المهدم و كل هذا أكيد و حتمي و كل فلسفة ترفضه لا أمل لها في البقاء"³.

بنصه هذا يؤكد راسل على صراع العلم و الدين، على أساس أن هذا الأخير تختلف نظراته لأصل الإنسان و طبيعته و مصير الكون عن تصورات العلم له أي عن تصورات راسل، و بالتأكيد ستختلف أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل عن كل ما يريد

¹ Bertrand Russel, La méthode scientifique en philosophie, Traduction par Philippe Devaux, Paris, Payot, 1971. P.263.

² Ibid., P.262.

³ Bertrand Russel, Mysticism and logic and other essays, 2^{ed}, London Galen and win. 1959, P.47-48.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

راسل قوله عن الإنسان بل ويرفض حتى ما يقوله عن الفلسفة، التي يرى مارسيل أن موضوعها السر، و إن كان السر فوق كل موضوع على خلاف العلم الذي موضوعه المشكلات فإن راسل يرى أن موضوعات الفلسفة تتحول إلى موضوعات علم و هو يقول: " الفلسفة هي البحث في الموضوعات أو المعارف التي لم تعد ممكنة بعد، فالعلم هو ما نعرف والفلسفة هي ما لا نعرف...لهذا نجد في كل لحظة مسائل الفلسفة تتحول إلى مجال العلم"¹. و عن السؤال كيف يفسر إحساس الناس بالحاجة إلى الإيمان و إلى الدين في مواجهة الحياة يجيب راسل بأن ذلك دليل منهم على نوع من الجبن. فإذا كنا نحترق الموقف الجبان في حالة أخرى فكيف ينال إعجابنا في مجال الدين. و يضيف أنه لا يعجبه الجبن أيا كان مجاله².

فالفضيلة عند أرسطو كما يعرفها في الإيثيقا النيقوماخية (Ethique à Nicomaque) وسط بين رذيلتين و بالتالي فإن فضيلة الشجاعة وسط بين رذيلتي الجبن(الإفراط في الخوف) و التهور(الإفراط في الشجاعة)³. و يكرر أرسطو هذا في كتابه " الأخلاق و السياسة " ثم يميز بين خمسة أنواع من الشجاعة التي تتميز عن الشجاعة الحقيقية رغم تشابهها معها في العديد من الأوجه، الأولى هي تلك الناتجة لدى المواطن عن الخوف من القوانين، الثانية يوحى بها خوف الجنود من الحكام الثالثة تنتج من الغضب، والرابعة من رجاء النجاح و المؤسسة على الخبرة أما الخامسة و الأخيرة من أنواع الشجاعة فهي تلك الناتجة عن الجهل. في حين أن الشجاعة الحقيقية فضيلة صعبة الممارسة و هي التي نريدها أكثر لأنها تساهم أكثر في تحقيق السعادة و لكننا لا نتذوق ثمارها إلا بقدر ما حددنا ووصلنا إلى الغايات المشروعة للأفعال الشجاعة⁴. أما شجاعة راسل التي يريد بها إبعاد وهم وجود الآلهة فهي لا علاقة لها بشجاعات أرسطو. إنها الشجاعة التي ترفض الله و الناتجة لا من الخوف من قوانين العقل

¹ Bertrand Russel, Ma Conception Du Monde, op.cit., p.7-8.

² Ibid., P.30.

³ Aristote, Ethique à Nicomaque, op.cit., P.108-109.

⁴ Aristote, La Morale et la politique d'Aristote, Traduction par M. Thirot Paris, firmin didot, 1823, P.86.

الإلهي بل من رفض الإقرار بوجود هذه القوانين، النابع من التصورات الوضعية للعالم للسعادة و للمصير. فيكفي أن يعد راسل الدافع إلى الإيمان رذيلة أي جينا و رفض الدين كونه مرتبط بالمخاوف شجاعة ليكون بعيدا كل البعد عن حقيقة التدين عند جبرئيل مارسيل.

المطلب الرابع: نقد مارسيل لتصور ليون برنشفيك للتدين

إن إخضاع الحضور الروحي لظروف الزمان و المكان نقص في الشجاعة حسب ليون برنشفيك، و إن لم تكن لنا الشجاعة الكافية للفصل بينهما فإن الإله الذي نتحدث عنه لا يصبح إلها. و يريد هذا الفيلسوف ألا يكون بين الله و الإنسان أية علاقة أخرى غير علاقة الفكر بالفكر¹ و هذا طبعاً مخالف للتصور المسيحي للحضور الإلهي في التاريخ أي التجسد، و مبدئياً سيرفضه جبرئيل مارسيل الذي يتناول في محاضراته أيضاً نصاً لبرنشفيك. و دون أن يذكر هذا النص الذي أذكره عن برنشفيك، يقتطف مباشرة ما يليه.

و قبل قراءة هذا النص الذي يعرضه جبرئيل مارسيل عن ليون برنشفيك فإن هذا الأخير كان قد بين في رده على جبرئيل مارسيل في نقاش معه في مؤتمر دولي للفلسفة سنة 1937 جوهر الخلاف بينهما قائلاً: "إن مركز الخلاف بيني و بينه هو التجديد الروحي الذي قام به العلم... و أن تصور جبرئيل مارسيل للحقائق يتميز بالتجريد، الفقر الصبائية و اليرقان مقارنة مع ما كان أساس التحضر العلمي"². فأمن برنشفيك بالعقل فنفي أن يكون وجود الله كحقيقة في ذاته، لأن الأشياء في ذاتها تمثل النومان غير الممكن معرفته، و ما لا يمكن معرفته غير موجود، فيحصر الحقيقة في العالم الموضوعي قائلاً: "الإدراك الخارجي و العلم معا يشكلان وظيفتين واقعتين للفكر و هما نتاجين أصليين

¹ Léon Brunschvicg, Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris, Payot, 1953, P.755.

² François Chaubet, Histoire intellectuelle de l'entre deux guerres, Paris Nouveau monde, 2006, P.18.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

للفكر البشري و موضوعين حقيقيين لمعرفة مجال الإدراك و مجال العلم¹. و أكثر من ذلك يعتبر برنشفيك البحث الأنطولوجي داء علاجه هو هجر ما وراء الطبيعة حينما يقول: "سيشفى العالم من الأنطولوجيا منذ أن يوافق على البقاء في مجال العلم"². فهذا الإله المتعالي الكانطي ليس له أية علاقة بالوجود و بالبشر عند برنشفيك، مما يجعل الحياة الدينية أمر مستحيلا فيصير الإيمان مجرد خضوع أعمى لحقائق يقال أنها منزلة، يخضع لها العقل. في حين أن العقل ميزته الرئيسية هي "التحقيق" و في مقابل ما يذهب إليه برنشفيك و في مقابل عالم التحقيق يريد جبرئيل مارسيل عالما غير قابل للتحقيق و مجالا غير قابل للحساب و هو عالم السر.

و يذهب برنشفيك إلى أن نفس الصيرورة التي يخضع لها عالم التقنية يخضع الوعي أيضا لها فيقول: " الحقائق التي تملك القدرة على أن تصحح ذاتها، ليست الحقائق المرتبطة بالعرق أو المناخ أو الخاضعة لحساب السحرة و البطارقة أو لسلطة المناصب السياسية بل تلك الحقائق الضرورية و الشمولية التي أعطت وعدا لذاتها بأن تتجدد كليا على مستوى القيم الأخلاقية والدينية"³. إن انطلاق الوعي الحر هو أساس التطور عند برنشفيك، وقد عرفت المسيحية في أوروبا أيضا تطورا مع بلوغ مرحلة الأنوار، التي عندها تصبح أفكار العهود السابقة مجرد أفكار ظلامية و من حسن حظ الفكر البشري أن العلم دائما يصحح الأخطاء مثلما صحح برنشفيك الأخطاء التي وقع فيها كانط في قوله بالنومان.

من هذه التوضيحات عن فكر برنشفيك نتعرف على طبيعة الله التي دونها لا يستحق المطلق اسمه. إن إله برنشفيك ليس بينه و بين الزمان أو الديمومة أي اتصال و لا يتحمل مسؤولية الجانب الفيزيقي من الكون، لا علاقة له بتجمد القطبين لا بحرارة المدارات، لا بصغر النملة و لا بضخامة الفيل، لأن إله يتدخل في كل شيء آمنت به

¹ Léon Brunschvicg, La modalité du jugement, 3^{éd}, Paris, PUF, 1964. P.175.

² Ibid.138.

³ Léon Brunschvicg, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Volume I, 2^{éd}, Paris, P.U.F, 1953. P.X.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

العقلية البدائية التي تمثل عند علماء الاجتماع مرحلة الطفولة أو ما قبل المنطق. لكن العلم حررها فأصبحت راشدة¹. إن إله كإله برنشفيك يشبه آلهة الأبيقوريين المنشغلة بذاتها عن العالم، مما يجعلها في سعادة و سلام أبدي، كاملة لا تهتم بأمر البشر لا تتسبب في الشرور و لا في الخيرات فأبيقور لا يتصورها "تكلف ذاتها معاقبة المذنبين أو مكافأة الشرفاء، فلا العالم و لا للتاريخ البشري يمكن أن يغير بفعل العناية الإلهية"². فالعالم طبيعي عند أبيقور دون آلهة و دون رجاء، مما ينفي وجود أي سر لأن العالم لا شيء فيه مقلقا ميتافيزيقا. هذه الفلسفة التي تريد طرد السر من العالم يرفضها جبرئيل مارسيل سواء تعلق الأمر بفكر راسل، برنشفيك أو أبيقور وسيتضح هذا حينما أتناول سر الموت عند مارسيل في الفصل الأخير من هذا البحث.

و حسب مارسيل الفكر الفلسفي الذي يستبعد الآلهة من حياة البشر و يقول بتعاليتها و عدم انشغالها بدراما الوجود يريد أن يحل محل الآلهة المستبعدة ليكون هو المركز في الكون بدلها و هذا ما يصرح به قائلا: " إنه فكر بشري فقد إنسانيته من كل قدرة و من كل حضور، ذلك الذي يحل محل الله و يقيم نفسه بديلا عنه"³.

المطلب الخامس: إشادة مارسيل بتصور بون أفونثير للعالم و للألوهية

يرى مارسيل أنه بالنسبة للفيلسوف المسيحي إذا كان الإنسان مركز الكوسموس فلن يكون له ذلك إلا كصورة الله و يضرب مثلا عن فكر القديس بون أفونثير⁴. هذا القديس يمثل أولا مع غيره من الفلاسفة المسيحيين ردا على تصورات الألوهية كما وردت عند برنشفيك إذ أن الأشياء كلها علامات على الله و أن الإنسان يجب عليه أن يجد الله في كل الأشياء و أن يجعل منها وسيلة لبلوغه لأن الله صامت و عمله يتكلم عنه.

¹ Ibid., volume II. P.755.

² André Bonnard, *Civilisation grecque d'Euripide à Alexandre*, volume III Suisse, Claire Fontaines, 1959, P.330-331.

³ Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, op.cit., P.133.

⁴ Gabriel Marcel. *Etre et avoir*, op.cit., la même page.

و يرى بون أفونتيير أن الكتاب المنزل كتابين: الكتاب المقدس و المخلوقات التي يسميها باسم "كتاب العالم" و هذا ما نقرأه في محاضراته 13 في كتابه "أيام الخلق الستة" فيقول: " قبل الخطيئة كان الإنسان لديه معرفة بالأشياء المخلوقة و كانت تمثلاتها تؤدي به إلى الثناء على الله تمجيده و محبته، لكن بسبب السقطة فقد هذه المعرفة و لم يكن هناك أحدا يقوده إلى الله، حيث صار كتاب العالم ميتا و ممحيا، لهذا صارت هناك ضرورة لكتاب آخر وهو الكتاب المقدس الذي يعرض الكنايات و التشبيهات المكتوبة في كتاب العالم و يعيد تنظيم العالم بأكمله لمعرفة و تمجيد و محبة الله. لهذا إذا تساءلت لماذا وجد الثعبان، فيما يخدمنا فإنك تجده يعلمك الحذر مثلما تعلمك النملة الحكمة"¹. فإذا اتجهت ملكات الإنسان من إرادة و عقل و ذاكرة نحو الله وجعلت منه موضوع تفكيرها و محبتها صار الإنسان بطبيعته الداخلية صورة الله. إن الإنسان وسط العالم و لكنه وسط عالم مخلوق، هذا التصور يختلف عن التصور الحديث للعالم، الذي أرادته العقلانية الغربية. عالم تحكمه الضرورة الطبيعية مع لغة الحساب، و يخلو إدراكه من كل عناية إلهية لأن السر فيه مجرد لغز أمام العلم و مهمة هذا الأخير هي فكاه. و يرى جبرئيل مارسيل أن نظرة بون أفونتيير أغسطين و القديس توما الإكويني للعالم، نظرة لها أتباع قلائل لأن الإنسان الحديث يفضل سبنسر، ليون برنشفيك و لدونتاك² (Felix Alexandre) (1917-1869 : Ledantec

المطلب السادس: رفض مارسيل لتصوير فليكس الكسندر لودونتا لطبيعة الدين

السر عند مارسيل لا يمكن التحقيق فيه لا اليوم و لا مستقبلا و يصف مادية لودونتيك بأنها " الأسوأ و مأخذها كثيرة"³ و يشير إلى عنوان كتاب هذا المفكر في هامش الصفحة الذي فيه يتأكد إلحاده. ففي فلسفة هربرت سبنسر كما رأينا من قبل يترادف السر و ما لا يمكن معرفته. و ما لا يمكن معرفته في الاتجاهات الوضعية هو

¹ Bonaventure, Les six jours de la création, Traduit par Marc Ozilou Paris, Descellée de Brouwer, 1991,P.307-308.

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.133.

³ Op.cit., P.133.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

ما هو غير معروف على خلاف ما يذهب إليه كانط، و ما هو غير معروف اليوم يمكن معرفته غدا و قبل أن يعرفه العلم فهو موضوعا للدين كما رأينا مع آينشتاين. وإذا عدنا إلى البيولوجي الفرنسي لودونتك في كتابه "الإلحاد" نجده ينفي حرية الإنسان مسؤوليته في خضوعه لحتمية ببقية الحيوانات و هذا ما يتنافى مع الخطيئة الأولى و ارتباطها بالإرادة الحرة، و يعتبر الدين مجرد موروث اجتماعي مثل العادات و التقاليد و اللغة و يعلل وجوده في المجتمعات القديمة بارتباطه بالخوف مثلما يفعل ذلك راسل، و يرى أن الإلحاد يعالج هذا الخوف¹. و هذا عينه موقف الأبيقورية في كيفية تحقيق الأتاركسيا بل و أكثر من هذا يذهب لودونتك إلى حد اعتبار الإلحاد غير مرتبط بعقل شخصية حرة حيث يقول: " أكون ملحدا مثلما أكون أسمر البشرة أو أشقر دون أن أريد ذلك"². فيصير الإلحاد عنده ليس اختيارا فكريا بل ضرورة واقعية ناتجة عن التصور العلمي كمعيار وحيد للحقيقة و التحقيق كمنتج وحيد للمعرفة فبدلا من أن يثبت لودونتك حقيقة الإيمان ووجود الله يبحث حقيقة الإلحاد ووهم الإيمان مستدلا بوجود الملحد ينفي نظره أدلة وجود الله لا يمكنها أبدا أن تجعله مؤمنا وهي لا يقبلها إلا اللذين يستعملونها، ولا تفعل أكثر من إثبات أنهم مؤمنين³. و لكن مارسيل سيجد أن الإلحاد علله شخصية ويرى أن الإيمان لا تضمنه الأدلة العقلية على وجود الله.

المطلب السابع: تصور مارسيل للعلاقة بين الدين و التقنية

و تصطمم الحقيقة الدينية عند مارسيل إلى جانب هذه الأفكار الإلحادية بالتقنية، لكنها رغم ذلك تصمد كحقيقة، حيث يميز بين الدين والتقنية فيقول: " الدين في صفاته أي بصفته يتميز عن السحر و يتعارض معه، وهو على عكس التقنية... فإذا كانت كلمة تعالي لها معنى فإنها تعني الهوة الفارقة المطلقة التي لا يمكن تخطيها، التي تحفر بين الروح و الكينونة بصفة الكينونة تنقلت منها، مثلما يتجلى ذلك في حركات المؤمن الذي يشبك

¹ Félix Alexandre Ledantec, L'Athéisme, Paris, Flammarion, 1926, P.108.

² Ibid., P.10.

³ Ibid., P.24.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

اليدىن و يشهد بحركته ذاتها ألا شيء يمكن فعله أو يمكن تغييره... إن هذا هو الشعور بالمقدس، شعور في آن واحد بالاحترام بالخوف و بالحب، و نلاحظ جيدا أن الأمر هنا لا يتعلق بحالة سلبية¹. مشاعر تشبه المشاعر التي يعيشها المتدين في تجربته الدينية عند أوتو. وينفي مارسيل أن يكون شعورا سلبيا كشعور بحضور المقدس عكس شلاير ماخر الذي اعتبر الشعور بالتبعية أساس الشعور الديني.

المطلب الثامن: نقد جبرئيل مارسيل لتصور مارسيل بروسست للعالم

يرى مارسيل أنه لو اعتبرنا المذهب الذاتي مكسبا نهائيا للفكر الحديث فإنه ينظر إلى المسألة الدينية كمسألة منتهية الصلاحية و يرى - معلقا على ذاتية بروسست - أن عالما كعالم بروسست فيه يستحيل كل دين². فبروسست يجعل من المقدس ذاتيا و لا يخرج عنده عن إطار التجربة الفنية لأن الفن هو علة الحياة فيصير كل سر ليس إلا فنيا . إنه إبداع بشري و لا يعني غير ما دفين في اللاشعور و ينتقل إلى عمق الأنا على ضوء الفكر، و بقدر ما هناك أذهان هناك عوالم و في هذه العوالم لا يوجد الله. بل إن كل ما يوجد هو الرغبة الأبدية في تحقيق المطلق الجميل. والفن هو الذي يكشف عن كل ما لا نعرفه مثلما يكشف العلم عن كل ما لا نعرفه عند آنشتاين أو سبنسر، اللذان ينفيان السر الديني. فلا حياة تستحق اسم الحياة غير الحياة الفنية و لا مطلق غير الجمال و لا معبود غير العمل الفني حيث يقول: "الحياة الحقّة و الحياة التي نعيشها بتمامها هي الحياة الأبدية هذه الحياة تسكننا جميعا كما يعيشها الفنان و لكن الناس لا يرونها لأنهم لا يكشفون عنها. فالأسلوب بالنسبة للكاتب و اللون بالنسبة للرسام هو مسألة رؤية و ليست تقنية، إنه إلهام لا يحصل بالوسائل المباشرة و الواعية. فاختلف العوالم لولا الفن لبقى سرا أبديا بالنسبة لنا³.

¹ Gabriel Marcel, Etre et avoir, op.cit., P.137.

² Ibid., la même page.

³ Marcel Proust, Le temps retrouvé, Paris, Gallimard, 1954, P.257-258.

إذن بالفن فقط يمكننا أن نخرج عن ذاتنا، نرى ما يراه الآخر عن عالم ليس كعالمنا. فبفضل الفن بدلا من أن نرى عالما واحدا هو عالمنا نرى العالم يتعدد ويقدر ما هناك فنانيين أصيلين بقدر ما نجد عوالم بين أيدينا و تحت تصرفنا مختلفة عن بعضها البعض بصفة لامتناهية¹. فالمشاركة و التواصل عند بروست فنية لأن بالفن نينفتح على عوالم الآخرين فيصبح الفن هو المخلص من عزلة الذات في عالمها، و هو الوسيط و لا وجود لوسيط ديني بين الناس. لأجل هذا ينفي مارسيل إمكانية الدين في عوالم بروست المتعددة، التي تنشأ من فكر ذوات متباينة يعتقد أن معيار الجمال قادرا على أن يجمعها رغم اختلافها. و عند جبرئيل مارسيل الحياة الدينية تختلف عن كل حياة فحينما يعيشها الإنسان يشعر و كأنه يحيا لأول مرة². وأمامها تصبح تجربة حياة الفنان التي يتحدث عنها مارسيل بروست تجربة قبل إيمانية كتجربة يعيشها السالك. و هذا يذكرني بمدارج الوجود عند كيركجارد الذي لا يعد عنده أيضا المدرج الجمالي سوى تجربة من تجارب الوجود و ليس منتهى، لأن المنتهى هو الله و كل ما قبله حسب مارسيل فهو الطريق إليه. وأعتقد أن مسيرة أغسطين الروحية

المطلب التاسع: العلاقة بين الإيمان و الرأي عند جبرئيل مارسيل

و يتجه جبرئيل مارسيل إلى هؤلاء الذين لم يصلوا إلى الإيمان بعد، و يرى أن في الوضعية الدرامية التي يتخبط فيها العالم بعض الميتافيزيقا العينية المرتبطة بالتجربة الشخصية الحميمية ، هذه الأخيرة التي يمكن أن تلعب دورا هاما حيث ينفتح طريقا يتبعه البعض³. فيبدأ نصه بتحليل تصور غير المؤمنين للإيمان فيجد أن منهم من يراه مفرغا من المعنى أو لا يفهم معناه، فيعد الإيمان كضعف و سذاجة. هذا في نظره حظ من قيمة الدين، و منهم من يرى أنه حسن حظ لمن يحظى به يرى مارسيل أن النظر إلى الإيمان كحسن حظ حالة معقدة قد يفهم منها عدة معاني: المعنى الأول

¹ Ibid., P.144.

² op.cit.,P.148.

³ op.cit., La même page

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

و هو إما أن غير المؤمن يتأسف على عدم قدرته على الإيمان ففي هذه الحالة يفخر صاحب هذا الشعور بنوع الإحساس بالعلو حتى لو أنه يقر بالمعارضة المؤلمة، و لكن في عمقه يحتقر ما يدعي أنه يحسد المؤمن عليه. هذه الحالة لا تختلف عن حالة غير المؤمن الذي ينظر إلى الإيمان كمجرد ضعف. كما قد يعني ذلك أن الإيمان يعد كخصوصية رائعة تقارن بحالة الحساسية للموسيقى. ثم حالة من ينظر إلى المؤمن كمتصل بحقيقة أسمى، و أن هذه الحقيقة لم تتكشف له للأسف، و هنا يكون حديث غير المؤمن عن الإيمان يشبه عند جبرئيل مارسيل بحديث الأعمى عن النور، و هذه هي الحالة التي عاشها هو قبل إيمانه كما يعترف هو ذاته حيث كان يؤمن بإيمان الغير و رغم ذلك الإيمان بإيمان الغير حالة ينفث و انتظار الإيمان إن لم نقل تتضمنه¹ كما يضيف مارسيل.

و ردا منه على اعتبار الإيمان سخافة يرى مارسيل أن الإيمان بطبيعته يتعارض مع وجهة النظر هذه لأن الإيمان فضيلة و من غير الممكن أن تكون الفضيلة سخافة. فالفضيلة قوة و الرذيلة ضعف و النتيجة هي أن القوة لا توصف بالضعف. و يربط المؤمن بين الإيمان و الفضيلة التي هي حالة ذلك التواضع الذي يعيشه الإنسان المؤمن، و لكن غير المؤمن يرى في ذلك التواضع إذلالا أو فعلا جبانا و أي رجاء تدخل فوق طبيعي في الوجود ليس إلا عماء إراديا². هذا الحديث عن الإيمان كجبين كنت قد تناولته عند برتراند راسل و أضيف هنا موقف نيننتشه الذي ينظر إلى الإيمان كضعف يتجلى في الصلاة التي يرى أنها ابتدعت لمن يجهلون علو الروح³. فيبحث جبرئيل مارسيل علل حالة الرفض هذه ، كحالة نفور و رفض جذري للإيمان و النفور و النظر إلى الإيمان كفرار. إن هذه النظرة يرى مارسيل أنها من إنشاء صاحبها و لا

¹ Ibid. , P.148-149.

² Ibid., P.150

³ Nietzsche, Le Gai Savoir, Traduction par Henri Albert, Paris, Librairie Générale française, 1993, P.170.

علاقة لها بالوقائع و أن إيمانه شخصيا قد تولد حينما كان في حالة اهتزاز نفسي استثنائي حيث كان يشعر بالسعادة رغم ذلك.

المطلب العاشر: إشادة مارسيل بسمو القيم الدينية في فينومينولوجيا ماكس شلر (Max Scheler : 1874-1928)

لفحص رفض الإيمان بفضل جبرئيل مارسيل العودة إلى ماكس شلر في كتابه "إنسان الاستياء" الذي يرد فيه رفض الأديان إلى تصور أن القيم الكلية وحدها هي القيم الحقيقية، و أن القيم المختلف حولها لا يمكن البرهنة عليها أو التحقيق فيها لأنها ذاتية محضة و ذاتيتها تسمح بإنكارها، و يرى أن هذا الإنكار ليس إلا حقدا عميقا من منكر القيم الدينية¹. فماكس شلر يجعل قيمة القداسة في أعلى سلم القيم، و دونها قيم العلم التي تحكم الحقائق بالصواب والخطأ. و لكن الوضعي يجعل من هذه القيم الأخيرة في أعلى سلم ترتيب القيم. فعند دوركايم مثلا العلم هو القيمة الأسمى، لأنه وحده القادر على تقديم معارف صحيحة لا تطالها الصراعات الاجتماعية، لأنها وضعية كلية مستقلة عن الإكراهات. و إلى أبعد من ذلك يذهب دوركايم في تصوره حيث يرفض الشعور كمعيار للحقيقة بل يعد "الشعور موضوعا للعلم"² و أقصد هنا الشعور لا كحالة روحية خالصة بل في تجلياتها عبر الأفعال الجمعية وهذا ما يجعل من الشعور الديني اهتماما من اهتمامات علم الاجتماع، فتكون الحقيقة العلمية فوق الحقيقة الدينية.

فالإيمان بالحقيقة العلمية كنموذج لكل حقيقة يعد في نظر ماكس شلر قلبا للقيم حيث يحدث تزويرا في ترتيب القيم، أو حطا من قيمة الدينية منها. بل كذب يختلف عن الكذب التي تكون دوافعه واعية لأن تزوير القيم هنا أسبابه غير واعية، تتحرك

¹ Op.cit., P.150-151.

² Emile Durkheim, Les Règles De La Méthode Sociologique. 23^{éd}, Paris P U F, 1987, P.34.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

عندما لا يريد الإنسان إلا ما هو من مصلحته¹. و يذكر ماكس شلر بأن الضغينة الرغبة في الانتقام، الكراهية، الحسد والغيرة هي المشاعر التي تميز إنسان الاستياء حيث يرتكب أخطاء ضد القيم وضد أحكام القيم. و ترتبط الثانية بالأولى². و يذكر ماكس شلر في كتابه "طبيعة و صور التعاطف" أن هذه المشاعر السلبية وراء قلب القيم حيث نتمسك بالقيم الدنيا و نترك القيم الأكثر سماوا تتلاشى، و كل هذا من إملاء الاستياء³. فتحدث ثورة الأدنى على الأعلى بسبب اقتناع الوضعي بمعطيات العلم التي تحقق اتفاق الأذهان، مما لا يترك داعيا للخضوع للحقائق الدينية التي تعجز عن تحقيق الطابع الكلي.

و قلب آخر للقيم ذلك الذي يقوم به الإنسان الأعلى عند نيتشه ، الذي كان مقصدا للرد الذي قام به شلر في وضع المقدس في أعلى سلم القيم ، فيتصور أن مثل هذه النزعة تحتج ضد حب الله. و قد رأى نيكولاي برديف أن طموح الإنسان النيتشوي، من وجهة النظر الروحية لا يمكن أن يتحقق لبلوغ الأعالي المثيرة للدوار دون تدخل جهد فوق بشري في المسيحية⁴ هذا التدخل فوق البشري هو التجسد الإلهي الذي يعيد البشرية إلى طبيعتها المفقودة، كما رأينا ذلك مع القديس بولس و جون سكوت الإرجيني في عودة الطبيعة غير الخالقة المخلوقة، إلى طبيعة الغاية أي الخالقة غير المخلوقة و اتحادها في طبيعة واحدة سماها غير الخالقة غير المخلوقة.

فالأفعال الدينية عند شلر من جهة متوافقة مع نظام أبدي يختلف عن نظام الصيرورة الذي تخضع له بقية الأفعال و من جهة أخرى لا ترتبط بالحاجة لأنها متعالية عن الحاجات البشرية بل إن الفعل الديني المرتبط بعظمة الله غير المتناهية يهدف إلى وجود مختلف، أي إلى خير لامتناه، يختلف عن كل ما عداه من خيارات.

¹ Max Scheler, L'Homme du ressentiment, Paris, Gallimard, 1970, P.61-62.

² Ibid., P.14.

³ Max Scheler. Nature et forme de la sympathie. Traduit par Maurice le Febvre. Paris, Payot, 1971. P 261.

⁴ Nicolai Berdiaev, Dialectique existentielle du divin et de l'humain, op.cit. P.121.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

ولا يمكن للمتدين أن يعلو هذه الخيرات والكمالات الفانية إلا بالمحبة الدينية. و قد جعل ماكس شلر المقدس الذي تتجه إليه القصدية الدينية في أعلى سلم ترتيب القيم. فالقيمة كلما كانت أسمى كلما قلت قابليتها للانقسام حتى نجد القيمة المقدسة التي نتلقاها كاملة ومباشرة وهي القيمة الدينية¹. إن المقدس يحدس و يعيش بهذه التجربة حيث ينكشف الإلهي للذات كمطلق وتبدو الذات لذاتها كعدم أو نسبية أو كمخلوق. كل هذا لا يعطى بعمليات عقلية. هذا ما يأخذه شلر عن أوتو. لكن هذا الأخير يجعل أساس التدين قائم في الذات أما شلر فيجعله في الدين ذاته وينقد أوتو في فكرة أن الشعور بالمقدس معطى وجداني قبلي. و يرى أن موضوع الدين لا يمكن أن يتشكل ذاتيا بل يوجد أولا في ذاته لأن الوجود يسبق دوما المعرفة، و بالمحبة نستطيع أن نصل إلى معرفة هذه القيم. إنها قيم المقدس هي الأسمى من كل ما عداها عند شلر و هي كذلك عند أوتو أيضا، و هي سر مرعب فائن كما تبدو للشعور الديني عند هذا الأخير، حيث يرتبها شلر في أعلى درجات سلم القيم مثل الأول و تعرف عندهما بالمحبة و بالتالي فهي شخصية و هذا على خلاف التصور الاجتماعي لها.

فماكس شلر يؤكد في "الأبدي في الإنسان" على كلية الشعور الديني، فالإنسان يؤمن بالله أو بوثن ولا يوجد اتجاه ثالث مفتوح أمامه. أي أن كل فكر متناه يؤمن بمطلق والفرار إلى اللامبالاة به استحالة مطلقة. و يرى أن الذات غير المبالية بالدين هي على خلاف الذات المتدينة توهم نفسها باللامبالاة وتكذب على ذاتها و تريد أن تجعل من المستحيل ممكنا. فحتى الوثن يأخذه الإنسان كخير مطلق. يشير ماكس شلر إلى الغنوصية الدينية التي تدعي إمكانية الامتناع عن الإيمان ولكنه إذا ما تفحص جيدا وعيه يلاحظ انه مخطئ لان في ذاته مجال للمطلق و يؤمن بالعدم. إن العدم عند شلر ليس النقيض لوجود الله لأن اللاأدرية الدينية بداخله رغبة سرية في البحث فوق الصور الحسية المتغيرة و فوق مظاهرها و آثارها التي تنتجها في النفس عما يفوقها. ومن هنا فإن هذه الذهنية لا يغيب عندها الالتزام الديني بل هي التي تقاوم

¹ Max Scheler, Le Formalisme en Ethique, Traduction par Maurice de Condillac, Paris, Gallimard., 1955, P.124.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

هذا الالتزام وتحاول التمسك المصطنع بالجانب الظاهر من الأشياء بسطحيتها. لكن القلق الميتافيزيقي و القشعريرة الدينية تصاحبه قبل الشعور بالعدم.

فإذا كان المتدين يبحث عن قيم فوق القيم المعطاة واقعيا والتي يجدها أفلاطون في المثل فإن ماكس شلر يجدها في الدين. إن غير المبالي دينيا يريد تجاوز ومقاومة الشعور بالمطلق الكامل والثابت و يفر إلى عالم الأشياء المتغيرة¹. أما الغبطة التي يسكن القلب المضطرب عندها ويجد فيها ما لا يجده في الأشياء المتغيرة الزائلة فلا تكون إلا بمحبة الأبدى عند شلر. إنها الغبطة التي كان يهدأ بها قلب أغسطين في- الاعترافات- حين يقول : " أنت من أريد أنت الخير الأبدى و البراءة الأسمى والجمال الذي لا يضاهى، أنت بهجة العيون الطاهرة، أنت من تملأ متعة الروح بلذة سماوية دون أن تبدي أي اشمزاز، أنت من نجد فيك السلام العميق نجد فيك الحياة الخالية من الاضطراب و الاهتزاز ومن دخل فيك دخل في غبطة ربه حيث لا يخشى شيئا لأنه فيك لا ينقصه أي شيء لأنه اتحد بالخير الأسمى"² في مسار أغسطين يسير إذن ماكس شلر. فحينما يعي الإنسان ما فيه من إلهي فإن وهم اللامبالاة بالدين يتراجع. فهذا الوعي هو الدافع للأفعال الدينية. لكن هذا الخير الأسمى يرفضه متوهم اللامبالاة فيصفه ماكس شلر بالمتكبر الذي لا تتعدى نظرتة مستوى قيمه الخاصة ويحجب عنه تكبره نور العالم إذ يقيم بينه وبين هذا النور جدارا يكبر بتكبره و يظل هناك حبيسا. فمن جهة المنهج المعتمد في دراسة التجربة الدينية كان شلر فينومينولوجيا، ومن جهة المذهب الفلسفي أسس المذهب الشخصاني الذي سيكون له أتباع و من تلاميذ شلر نذكر نيكولاي بردييف و مارتن بابر، لأن مع هؤلاء سيكون لجبرئيل مارسيل لقاءا شخصيا و فكريا مباشرا خاصة في رفضهم لنظرة السوسولوجيا للدين.

فنيكولاي بردييف و إضافة إلى رفضه للتصور السوسولوجي للعلاقة مع المقدس في قوله : " المقدس يكمن في اللحظة التي تربطنا حميميا بالأبدية لا في الاحتفال

¹ Max Scheler, The eternal in man, traduced by graham M.C.aleur, L.T.D. London, Press, 1960, P.250-251.

² Saint Augustin, Les Confessions, op.cit., P.84- 85.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

الموضوع¹ يرفض أيضا التصور الهيجلي لهذا النمط من العلاقة فالدين عند هيجل (هو وعي الروح للمطلق في المتناهي ولم يكن علاقة الإنسان بالله . و قد عبر نيكولا بردييف عن هذه العلاقة في قوله : " الروحانية الخالصة يتحد فيها ما هو بشري بما هو إلهي و في عمق روحانيته يجد الإنسان نفسه في اتصال مع الإلهي"². و باسم الشخصانية يثور نيكولا بردييف ضد التصور الماركسي لتجربة الفرد الروحية إذ لا يتعدى أن يكون هذا الأخير عنصرا من الطبقة التي ينتمي إليها "تابعها لها حتى في تجربته الأكثر حميمية"³. ثم إن المخلص الاشتراكي غير المخلص المسيحي لأن الأول هو البروليتاريا والثاني هو اللوغوس المتجسد، كما يرفض بردييف تماما مثل مارسيل أيضا التجربة الروحية التي يتم فيها تعقل الإلهي مثلما تفعل التوماوية، أي انطلاقا من العناصر الحسية و مقولات العالم الطبيعي كما يفعل أرسطو. إن تجربة المقدس هي تجربة الذات العينية و الشخصية كتجربة معاشة بعمق، أي كما عاشها المتدين كشخص حيث أن بردييف ذاته يصرح أنه لم يتمكن من وعي الحياة الدينية إلا بتجربته الخاصة⁴.

المطلب الحادي عشر: التدين كتجربة شخصية عند مارسيل و نقد التصور السوسيولوجي و السيكولوجي للشعور الديني

على خلاف السوسيولوجيا الغربية التي لا تهتم إلا بالنمط الموضوعي من التجارب، التي تكون موضوعاتها قابلة للاستدلال، تكون التجربة الروحية. إنها كما يصفها جبريئل مارسيل من مجال غير القابل للتحقيق، و هذا يجعل بردييف يتأسف على نظرة العقلانية الغربية للتجربة الروحية ك وهم. في حين أنها هي أكبر حقيقة في

¹ Nicolas Berdiaev Cinq méditations sur l'existence Traduit par i. Videlot Aubier, 1963, P.140-141.

² Nicolas Berdiaev , Dialectique existentielle du divin et de l'humain J.B.Janin 1974 ,P.163.

³ Nicolas Berdiaef, Le christianisme et la lutte des classes, Je Sers,1932. P.125.

⁴ M.M. Davy, Nicolas Berdiaev, l'homme des huitièmes jours, Paris Flammarion, 1964, P.121.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

حياة البشر كما وصفها ماكس شلر. لقد ربط بردييف مثل جيمس أيضا بين الإيمان والحرية والكرامة والإبداع، فالحرية هي الطريق إلى الإيمان المختلف عن الإيمان التقليدي والمرتبطة بالإكراه الديني، الذي ينتج التدين لا عن إرادة بل عن سلطة خارج الشخص، في حين أنه من ماهية الدين أنه داخلي ذاتي لا يقوم لا على الصيغ والأوامر القطعية ولا على الأوامر اللاهوتية المجردة التي تنظر إلى الحياة خارج الكنيسة كحياة مشتبه فيها ويرى بردييف أننا هنا نكون أمام مشكلة مزعجة¹، ولا يعني هذا أن بردييف يفصل بين اعتناق المسيحية والعناية الإلهية، التي ترعى الالتزام الناتج عن الحرية الداخلية التي تخلو من أي عنف خارجي².

هكذا إذن رأى بردييف إمكانية تأسيس مملكة الله التي تقوم على الحرية الدينية وتكون فيها كل المعارف دينية، سواء في مجال الأخلاق أو الفن أو الاقتصاد، بل وحتى السلطة. فحلم ببناء عصر وسيط جديد وصرح أنه ينتمي إلى ذلك العصر لا إلى العصر الحديث، الذي يدعي الحرية بالاستقلالية عن كل ما ديني. في حين أن بردييف ينشد حرية بالله وفي الله وليس تحررا منه.

و تؤكد فلسفة الحوار عند مارتن بابر ككل فلسفة شخصانية على وجود الأنا الذي يحتاج إلى وجود أنت في لقاء متبادل. فالمستوى الأول من اللقاء الذي هو لقاء الأنا مع الأنت لا ينفصل عند بابر عن مستوى آخر من اللقاء الذي هو جوهر التجربة الدينية انطلاقا من نفس براديغم اللقاء الأول وهو اللقاء بين الأشخاص الذي يسميه بابر (I-thou) على خلاف العلاقة (I-It). فالموجود البشري البشري ماهيته الحوار و حوار البشرية وحبها يقود إلى الله الذي يسميه الأنت الأبدي الذي فيه تنقطع كل مسارات العلاقات لو قمنا بتمديدها. فكل أنت فردي يفتح رؤية و تصورا عن الأنت الأبدي. و ينتقد مارتن بابر تصور الإنسان الحديث للتجربة الدينية لا كهم كما رأينا

¹ Ibid., P.124.

² Nicolas Berdiaev, Le Nouveaux Moyen Age, Traduction par Jean Claude Marcade et Sylvien Siger, Lausanne (Suisse), L'Age d'homme, 1985 P.72-73.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

مع ماكس شلر ولا كأمر انتهت صلاحيته كما سنرى مع جبريل مارسيل، و إنما بوصفها واحدة من بين مجالات الاهتمامات الأخرى. فالدين حسب بابر ليس مجالاً قائماً بذاته ومنفصلاً بل يدخل في مختلف مناحي الحياة من المعبد إلى الاقتصاد إلى السياسة و إلى كل العلاقات الاجتماعية التي هي علاقات بين أشخاص¹.

إن مارتن بابر مثل برديف في دعوتها إلى اكتساء كل مجالات المعرفة الطابع الديني و الذي لا يكون دون إقامة التجربة الدينية الحرة المبدعة. و الموقف نفسه ذهب إليه إيمانويل مونييه في رفضه عزل التجربة الدينية عن التجربة البشرية. يتصور بابر الإيمان كقضية شخصية، حيث تتشكل القناعات من التجربة الشخصية، إنه علاقة شخصية مع الله عبر عنها بابر في قوله : " نسمي ديني ذلك الارتباط الذي يدخل به الشخص البشري في كليته في علاقة مع المطلق و يتمسك به² مؤكدا بهذا على ذاتية الفعل الإيماني و يقدم له نموذجا هو فعل الصلاة التي يعرفها بأنها في أقوى معانيها تعني اللقاء مع الله. فهي توحى بالحوار مع الحضور الإلهي و الشرط اللازم لها هو أن يكون الموجود البشري منفتحا على هذا الحضور. ففي الحضور عند بابر كما عند مارسيل تغيب وضعية المشاهد لأن في هذه الوضعية يغيب الحضور. لهذا يرفض مارتن بابر أن يقف الإنسان متفرجا على أفعاله، لأن الله لا يحضر أمام الذي لا يستشعر الحضور الإلهي³. يرفض جبرئيل مارسيل التصور الاجتماعي للإيمان كذلك الذي يتبناه مارسيل موس أو تصور علم النفس الديني له⁴ فهو ليس شعورا مفردا إلى جانب مشاعر أخرى مفردة . ويربط كل من إيميل دوركايم (Emile Durkheim : 1917-1858) و أغست كونت (Auguste Conte : 1857-1798) الدين بالمجتمع، لكن مع فارق يجب التركيز عليه و هو أن الأول يفسر الديني اجتماعيا أما

¹ Martin Buber, Je-tu, Traduction par Geneviève, Bianquise, Paris Montaigne 1969, P.113.

² Martin Buber, Eclipse de Dieu, Traduction par Erie Thez , Paris, Nouvelle cité , 1987, P.96.

³ Ibid., P.116.

⁴ Ibid., P.153.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

الثاني فيفسر دينيا الاجتماعي. و نجد راد كليف براون (Radcliff Brown:1955-1984) في " البنية و الوظيفة في المجتمع البدائي " أي في فهمه للوظيفة الاجتماعية لممارسة الطقوس التي من خلالها يتجلى الدين، يعرفه بقوله: " الدين في كل مكان، في صورة أو في أخرى، هو تعبير عن شعور بالتبعية بالنسبة لقوة خارجية والتي يمكن وصفها بالأخلاقية أو الروحية"¹. فالطقوس الدينية حسب براون إلزامية و هامة " لا تفصل وظيفتها عن كل اعتقاد في فعاليتها. فبإعطائها تعبيرا منظما لبعض المشاعر و الانفعالات البشرية فإنها تحفظ قوتها و فعاليتها فبدورها و بالتأثير الذي لديها على سلوك الأفراد، تجعل هذه المشاعر وجود واستمرارية حياة اجتماعية منظمة أمرا ممكنا"².

فالأفعال الطقوسية تجلي للتدين الذي هو نتيجة التجربة الدينية و تهدف إلى تجاوز مشكلة لا يمكن حلها لا بالطرق العلمية ولا الأخلاقية. ولكن ما يجعل هذا النمط من التجربة مختلف هو أنه لا يخضع لمقولات الزمان والمكان والسببية، ولكن في التصور الاجتماعي عند أجست كونت وإميل دوركايم الذي يتبناه براون كتصورات وضعية للمعرفة، فإن التجربة الدينية ستترتب بهذه المقولات. فالتجربة الدينية بهذا المعنى تجنب عالم الاجتماع تناول الأسرار المعيشة وتجنبه الانشغال بالمتدين في تجربته الذاتية كفرد أو كشخص، وتجعله يبحث عن تعميم هذه الأخيرة و من هنا يظهر حول هذا النمط من التجربة نمطين من الإبستمولوجيا، الأولى يكون التدين تجربة اختيارية والثانية تجربة إلزامية يصبح الإلزام الاجتماعي بها مقدسا، إذ أن الدين والمؤسسات الدينية يتم استدخالها في مرحلة الطفولة.

يبدأ إميل دوركايم تحليلاته عن التدين بالتمييز بين عالمين مختلفين كل الاختلاف يتجاوز الاختلاف بين الخير والشر، وهما المقدس والمدنس، فيعرف الشيء المقدس بقوله : " هو بامتياز ما لا يمكن للدنيوي المساس به دون أن يتبع ذلك أذى... الأشياء المقدسة هي تلك التي تحميها التحريمات وتعزلها عن الأشياء الدنيوية... هذه الأخيرة التي تطبق

¹ A.R.Radcliffe-Brown, Structure et fonction dans la société primitive Traduction par Françoise et Louis Marin, Paris, Minuit, 1968, P. 235-236.

² Ibid., P.239.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

عليها التابوهات وتلزمها بالبقاء بعيدة عن الأولى¹. فالإحساسات فردية أما التصورات فاجتماعية جمعية، وهي ملك للجماعة وتشكل وحدتها وكل معتقد ديني بأخذ أصله من المجتمع حسب دوركايم ويؤثر بفعالية على أفراد الذين يعيشون داخل الجماعة الدينية التي هي الجماعة الاجتماعية تجربة يصفها دوركايم بالمتميزة. أو هي نمط خاص من التجربة بها يكون صاحبها تابعا لمعتقداته الجمعية، ويؤكد دوركايم معنى دور هذا الطابع الجمعي للتصورات بما في ذلك الدينية التي هي من أقواها -على الإطلاق- تأثيرا في تلاحم الجماعة حيث يقول مؤكدا على دور التصورات في تحقيق هذا التلاحم الجمعي: "إنه بفضل التصور والتصور وحده تتجمع الذهنيات"².

فيرفض دوركايم بهذا رد التجربة الدينية إلى التجربة الوجدانية مثلما يفعل ذلك وليام جيمس، شلاير ماخر (Schleiermacher : 1834-1768) أو حتى أوتو و برغسون فيصبح الدين هو ذلك الإسمنت الذي تحتاجه الجماعة لتكون منسجمة وشرط الإنسجام الاجتماعي عند دوركايم هو: "أن تكون أنظار كل أفراد المجتمع مركزة نحو هدف مشترك وتلتقي على إيمان واحد"³. فإذا أردنا أن نعرف عند دوركايم ما هو المقدس؟ ما الذي يحدد لنا الحدود بينهما؟ فإنه سيقول أن الطوغم، التابو، التضحية و الطقوس السحرية كلها مجتمعة تشكل الصور الأولية للحياة الدينية⁴. إن هذه العناصر كلها مجتمعة تشكل مجال المقدس في مقابل الدنيوي وتكون موضوعا لعلم الاجتماع الديني بصفة الدين عند دوركايم ليس أقل من ظاهرة علمية موضوعية، حينما ترتبط كل تلك العناصر بالسلوك الديني، وحجة ذلك أن التجربة الدينية كتجربة داخلية لا يمكن دراستها إلا بفهم تعبيراتها الموضوعية.

¹ E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 5em. Ed. Paris, P.U.F, 1968, P.55-56.

² Ibid., P. 82.

³ Ibid., P.611.

⁴ Ibid., P.313.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

إذن و كما يقول دوركايم: " إنه إذن في أوساطها الجمعية المتهيجة، و من هذا التهيج بالذات تتولد الفكرة الدينية"، معبرا بهذا عن المصدر الاجتماعي للتصورات الدينية ، وعن العلاقة مع السر التي يربطها بالانفعال الجمعي ، أي ببعدها غير الشخصي، مبينا أن هذا الميلاد لا يكون إلا في أقوى درجات الانسجام والتلاحم الاجتماعي فيصبح الدين ليس إلا وعي الجماعة الاجتماعية لذاتها، هذا الوعي يشكل إلزاما ومحددا ليس فقط لسلوك الفرد بل لوعيه، أفكاره وحتى مشاعره¹.

و يذهب مارسيل موس إلى نفي أن يكون هناك شعور يسمى بالديني و يختلف في جوهره عن بقية أنواع الشعور البشري، كشعور بالحضور الإلهي، لأن هذا التصور يوقعنا في الميتافيزيقا، فحسب موس المشاعر لا تسمى دينية إلا عندما تعبر عن نفسها في ظروف اجتماعية محددة. وليس لنا أن نتحدث أبدا عن شعور ديني². كان هذا ردا منه على نظرة وليام جيمس للشعور الديني كمختلف، لأن الشعور بالمقدس مختلف.

إن التجربة الدينية كتجربة ذاتية شخصية، خاصة بالمتدين ذاته هو ما هو ما أهمله علم الاجتماع الديني، وسينتظر هذه التجربة حوالي 5 سنوات ليجد الطرح الاجتماعي لها ما يعاكسه عند رودولف أوتو الذي يؤسس سيكولوجيا الدين. ثم إن بعض علماء النفس يرفضون تماما وجود شعور يسمى بالشعور بالإيمان الديني أو أي إيمان كان سياسيا أو فنيا أو فكريا و البعض الآخر يكتفي بتحديد عناصره التي ينشأ منها كالشعور بالخوف و قد تبنى هذا الرأي راسل، أو الاندهاش أمام الطبيعة كما رأينا مع أنشتاين و ماكس ملر. فبالنسبة لعلماء النفس الشعور الديني حادث علينا فقط تحليله و بيان أصله و تتبع تطوره، دون الاهتمام بمناقشة قيمته الموضوعية، فيعرفه

¹ Ibid., P.603.

² Marcel Mauss, Œuvres, Volume 2, Paris, Minuit, 1969, P.39.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

تيوديل ريبو (théodule ribot : 1839 - 1903) بأنه "انفعال كامل بكل ما يواكبه من التجليات الفيزيولوجية"¹.

و يصل جبرئيل مارسيل إلى بيان الفرق و العلاقة بين عالم المؤمن و عالم غير المؤمن، فهما كعالم المبصر و عالم الأعم. يتميز الأول عن الثاني و يتجاوزه من كل الجهات، إذ يرفض تصور الإيمان كحالة نفسية مثل بقية الحالات الداخلية الأخرى لأنه مختلف و اختلافه عن بقية أنماط الشعور يجعل من تجربة الإيمان مختلفة تماما و هنا يتفق جبرئيل مارسيل مع شلاير ماخر، برغسون و رودولف أوتو، و يختلف مع إيميل دوركايم و مارسيل موس.

فليس الإيمان عند مارسيل مجرد شعور بالضعف كما عند شلاير ماخر ففي "الإنسان الإشكالي" يرى مارسيل أنه على ضوء تاريخ الفلسفة و اللاهوت انطلاقا من نظرية كيركجارد في القلق تطورت بعض المذاهب اللاهوتية الجديدة في إصلاح الكنيسة كتلك المذاهب الجديدة التي تركز و على خلاف البروتستانتية الليبرالية النابعة من كانط و شلاير ماخر على تعالي الله المطلق بصفته بالنسبة للمؤمن الآخر تماما². هذا التصور الأخير سأحلله بجلاء مع رودولف أوتو، لكن ليس قبل تناولها عند شلاير ماخر لأنني سأبين عند الانتهاء من أوتو الفرق بين تصوريهما للمطلق وعلاقة المؤمن به. فما يسميه شلاير ماخر تجربة دينية كأعمق التجارب وأقواها هو وعي حالة التبعية المطلقة أمام اللامتناهي نتيجة شعور الإنسان بتناهيته، هذا الشعور الذي يصاحبه كالموسيقى المقدسة خلال تجربته الروحية. وهذا الشعور يشكل قوة الإنسان وقدرته على الفعل ويحثه على الخلو إلى صمت ممتع كما هو المتوفين، ولكن

¹ Théodule Ribot, La Psychologie des sentiments ,1^{ed}, Paris, Alcan 1925,P.324.

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.136.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

أمام هذا الشعور بعدم القدرة يجب على الإنسان أن يمارس على نفسه وعلى مشاعره إلزاما ليستخلص منها دوافع للفعل¹.

و ما الإنسان عند شلاير ماخر إلا جزء من هذا الكون الإلهي، و انطلاقا من هذا الأخير يكون الشعور بالمطلق أي أن التجربة الروحية تبدأ مما هو متناهي كتجلي لما هو إلهي إلى ما هو لامتناه وهو إلهي، فالعالم الأبدي بحقائقه يؤثر في روحنا مثلما تؤثر الشمس في العين وبدرجة الأثر الذي ينتج يكون عمق الحدس ويكون الفارق في التدين. إذن أرادنا شلاير ماخر أن نتعرف على ماهية الدين على خلاف شيشرون (Cicero: 106 . 43- .) الذي أراد أن يتعرف على ماهية الآلهة، و دون أن يترك حقيقة التدين سرا كما يتركه المريد في صمته السري المقدس أراد أن يستبعد عن الدين الميتافيزيقا والأخلاق رغم أن كل هذه المجالات تتقاسم إرادة معرفة الوجود وعلاقة الإنسان به، لكن هذا القاسم المشترك كان حسب شلاير ماخر سببا في كثير من الخلط بين معطيات الميتافيزيقا ومعطيات الأخلاق و ما هو خاص بالدين وجعل المعرفة الميتافيزيقية والأخلاقية تقحم نفسها في تحديد حقيقة الدين، و كان شلاير ماخر يريد أن يترك ما للدين للدين وما للميتافيزيقا والأخلاق لهما على الرغم من التشابه².

فيرفض أن يعد العقل مصدرا أولا و وحيدا للأفكار الدينية مثلما يفعل ذلك ليبيز، كما يرفض أن يكون الدين نتيجة لبحث نظري يمكن فيه الاعتماد على العلية للوصول إلى وجود العالم الإلهي انطلاقا من العالم الفيزيائي، وهذا ما ذهب إليه أرسطو وتبعه الإكويني لبلوغ حقيقة المحرك الذي لا يتحرك أو الخالق، هذا الاتجاه الذي رفضه كانط واعتبر العقل غير قادر على بلوغ حقيقة الأشياء في ذاتها بما في ذلك طبيعة الله، فربط بين الواجب والأفكار الدينية، واعتبر الشعور الديني مصدره

¹ Ernest Schleiermacher, de la religion Traduction par Bernard Reymond Paris, Van Dierem, 2004, P.38.

² Ibid., P.37.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

الشعور بالإلزامات الأخلاقية القبلية القطعية¹. وكانت فلسفة الدين الكانطية قد فصلت القيام بالواجب حتى عن انتظار الجزاء بعد الموت وبدلاً من أن ينبني الواجب على الدين بني الدين عنده على الواجب.

فالدين عند شلاير ماخر لا هو نابع من العقل ولا من أفعال الإرادة الحرة، بل إن الحياة الدينية حدسية شعورية يعي الإنسان فيها أن كل ما هو متناه له علة وجوده في اللامتناهي. إن وعي الحياة الدينية كحياة حدسية هو ما غاب عن كل التيارات الفلسفية الدينية السابقة التي أهملت الجانب السيكولوجي للمتدين، فليست معرفة اللامتناهي إدراكاً كما تفعل الميتافيزيقا بل معرفته شعور يبدأ من الشعور بالضعف أمام المطلق وليس إدراك التناهي أمام اللامتناهي. و لكي يميز شلاير ماخر بين ما هو من مجال الميتافيزيقا و ما هو من مجال الأخلاق فيقول: "تجد في كتب الدين خلطاً بين الميتافيزيقا والأخلاق و ربما العنوان لا يتحدث إلا عن الميتافيزيقا والأخلاق، لكن علينا أن نكسر القوقعة لنجد اللؤلؤة، لنجد الطبيعة الحقيقية للدين الذي يأتي من القلب حيث نجد ماهية الشعور بالدين متخفية"². إنه الشعور بالتبعية اتجاه المطلق، و هذا الشعور ليس مجرد انفعال جمعي و من الخطأ الاعتقاد بذلك لأن القلب مع شلاير ماخر يصير ليس فقط متلقياً للدين من الجماعة الاجتماعية ومن المؤسسات الدينية، بل مصدراً منه ينبع التدين حين اتصال الإنسان بالله وليس عند الخضوع لمعتقد أو ممارسة بعض القواعد الأخلاقية.

إن الإنسان يشعر بضعفه و عدم قدرته أمام دعوة صامته تمارس عليه ضغطاً لكن دون إكراه لأن الإنسان يستطيع مقاومته بإرادته الحرة. هذه المقاومة الحرة هي الرفض عند مارسيل. و ليس الشعور بالضعف هو الميزة الوحيدة للإيمان فإلى جانب الشعور بالاحترام فإن الإيمان لا ينفصل عند مارسيل عن الشعور بالمحبة "فالإيمان علاقة بين محبين و علاقة بين حريتين"³. و هذا ما يغيب أيضاً عند رودولف أوتو الذي

¹ Ibid., P.22-23.

² Ernest Schleiermacher, De la religion, op.cit., P.34.

³ Seymour Caïn, Gabriel Marcel's theory of religion experience, New York Peter Lang, 1995, P.17.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

يعرف التجربة الدينية بأنها تلك التجربة المختلفة تماما، لأن موضوعها مختلف كلياً ولن تناله قبضة العلوم الوضعية، إنه "السر"، ويعرف السر بأنه "المختلف تماما" *Le tout autre* و يرى أن السر هو الخاصية الأولى لموضوع التجربة الدينية الذي يسميه النومين (*le Numineux*) هذا اللفظ الذي أبدعه أوتو حينما افتقر إلى لفظ يدل على ما يريد أن يحدده كموضوع للدين، فاختر للمختلف تماما ما تسميه مختلفة تماما، أيضا. و يرى جون كازونوف (*Jean Cazeneuve: 1915-2005*) أن هذه الكلمة التي شكلها أوتو أرادها أن تكون أوسع من كلمة (*mana*) و (*sacré*) لأنها تضمهما¹.

ففي كتابه (*De Heilig*) الذي ترجم إلى الفرنسية (*le Sacré*) يطرح تعريفه للسر و فهمه للتجربة الدينية، وقبل ذلك أشير إلى أن اللفظ الألماني هنا و هو (*heilig*) كقولنا (*Heilig Tag*) يوما مقدسا (*Saint*) و (*Heilung*) الشفاء و (*Heil*) الخلاص و ألاحظ أنها كلها مرتبطة بحالة الطهارة والصفاء، وهي صفات لما هو مقدس (*Sacré*) و يريد رودولف أوتو بلفظ (*Numineux*) تجاوز لفظ (*Sacré*) ويجعله موضوعا للتجربة الدينية لأنه أراد أن يتحدث عن موضوع صفاته لا يستوعبها لفظ (*Sacré*) أو (*Heilig*) الألماني، فأبدع كلمة تفي بمطلوبه شكلها من (*Numen*) مثلما نشكل من (*Lumen*) اللفظ (*Lumineux*)، فحصل على (*Numineux*)². وفي أصلها اللغوي (*Numen*) التي تختلف عن (*Nomeu*) في اللاتينية التي هي اللقب فإنها تعني إرادة الله أو الألوهية. هذه الكلمة (*Numen*) يستعملها بعض الكتاب كمرادف لـ (*Deus*) أي الله، خاصة عندما يتعلق الأمر بالألوهية كوجود يمكن أن تصوره، لكن كطبيعة تبقى غير أكيدة³. و ترجع الكلمة أيضا إلى أصول رومانية ففي الأديان القديمة الرومانية، كانت تنظم طقوسا لإرضاء كل (*Numen*) بهدف جعله يخدم مصلحة الإنسان، فهو إذن موجود موضوع للإرضاء و يعني لغويا الإيماء بالرأس أو الإشارة

¹Jean Cazeneuve, *Les Rites et la condition humaine*, Paris, P U F, 1958 P.08.

²Rudolf Otto, *Le Sacré*, traduit par A. Jundt, Paris, Payot, 1965, P.19.

³ Gabriel Adeleye end kofiacquah dadzie, *World dictionary of foreign expressions*, U.S.A., Thomas Sienkiewicz, 1999, P.227.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

اللذان يراد بهما أمرا أو توجيهها مصدره موجودا حرا و هو (Deus) التي منها كانت كلمة الله الفرنسية¹. و يشير مؤلف " الدين في الإمبراطورية الرومانية " أن بعض الكتاب يستعملون (deus) كمرادف لكلمة (Dieu)².

أعتقد أن أوتو سيكون واحدا من هؤلاء الذين تقصدهم هذه العبارة الأخيرة لأنه يريد أن يتحدث عن ألوهية غير عقلانية (Non Rationnel) ولا يقصد بهذه الصفة ما هو مناقض للعقل (Irrationnel) بل المختلف عما هو معقول، ويريد أن يضع رغم عودته إلى كانط مبدأ يشبه المبدأ الأخلاقي القبلي الكانطي لكنه مبدأ وجوداني قبلي صوري كأساس للتجربة الدينية والذي يراه حاضرا في كل الأديان. فيجمع رودولف أوتو مجموعة من المشاعر الإنسانية في بنية واحدة تجتمع لتشكل مع الشعور الديني الذي هو شعور بالحضور الإلهي أو بالقدرة الإلهية أو الإرادة الإلهية، كذلك التي يحملها أوتو في حدس الـ (Numineux) و قلت أنه أراد بهذا الحد أن يعبر عن عدم كفاية كلمة المقدس كموضوع للتجربة الدينية، وتتجلى عدم كفاية لفظ المقدس لذلك بالعودة إلى المعنى الذي يقدمه إيميل دوركايم، وقد تم توضيحه منذ قليل مع التجربة الدينية في السوسيولوجيا، لكنه في تعريفه للمقدس لا يختلف عن التعريف الإيتيمولوجي له. فاللفظ (Sacré) من اللاتينية (Sacer) و هو صفة لكل ما لا يمكن أن يخترق أو يجب أن يحترم، أو لا يسمح بالمساس به وذلك على عكس الدنيوي، فالمقدس يلهم الاحترام الديني. فكلمة مقدس تتعارض مع الدنيوي وهي قديمة لمل يتجاوز الإنسان ويلزمه بالاحترام والخشية ويثير الاندهاش أمام سر يتجاوز معرفتنا، وقد عبرت كل الشعوب في حياتها الدينية عن المقدس حيث أنزلت منزلة التبجيل والاحترام والخشية آلهتها ملوكها المؤلهين، رجال الدين وبعض الأشياء والأماكن كالمعابد والمقابر، وكذلك بعض أيام السنة، كما أن كلمة (Saint) تعني ما هو ظاهر (Senctus) وتعني أيضا

¹ Vensus .A. George, Paths of divine, Washington, Generals Editions, 2008 P.86.

² James. B, Rivers, Religion in Roman Empire, U.S.A, Black Well Publishing 2007, P.19.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

خالصا وكاملا¹. إذن (Numines) هو الأكثر من المقدس، و الشعور به يختلف عن عدم إدراك القوة فوق الطبيعية المتعالية التي تتحدث عنها العقلانية الكانطية، لأن الأمر لا يتعلق بما هو عقلائي ولا بما هو لاعقلائي، بل بما هو غير عقلائي أي بما هو موضوع لرد فعل وجداني عفوي طبيعي يجعل الإنسان الموهوب بالشعور الديني مثلما هو حامل نظريا لمقولات عقلية قبلية يحس بنفسه تجربته الروحية، و أول صفة لموضوع التجربة الروحية هو أنه سر، و بما أن السر هو المختلف تماما و بما أن هذا المختلف تماما هو موضوع هذه التجربة فإنها ستكون "مختلفة تماما عن بقية التجارب الأخرى"².

هذه التجربة بالإضافة إلى حدس المتدين فيها لهذا السر فإنه يشعر في حضوره بالخشية (Tremendum) و الانجذاب (Faxinosum). و بين ما هو مخيف يتطلب الابتعاد عنه، وما هو ساحر ورائع يتطلب الاقتراب، يعيش صاحب هذه التجربة مشاعر متناقضة أمام العظمة والروعة، و بشعوره بعظمة وقدرة النومينو المطلقة اللامتناهية ينشأ الشعور بالتناهي والتبعية المطلقة هي تبعية المخلوق للخالق³. إن شعور الإنسان بالتبعية الكاملة لخالقه كشعور أساسي للمتدين هو ما ذهب إليه شلاير ماخر قبل أوتو.

و أود هنا الإشارة إلى أن رودولف أوتو لا يحصر التدين في شعور مباشر واحد كما يفعل شلاير ماخر بل يحدد بنية متكاملة من الحالات الشعورية لحدس "النومينو" (Numineux)، ولا يبدأ من الشعور بالتبعية كأولي في التجربة الدينية بل إن وعي الإنسان لضعفه هو رد فعل على شعور آخر أولى هو الشعور بعظمة وقدرة النومينو المطلقة، وبالتالي فإن شلاير ماخر يبدأ من الشعور بالمتناهي أما أوتو فيبدأ من الشعور باللامتناهي، رغم الإنطلاق معا من الشعور كأساس للتجربة الدينية و كأساس

¹ Marguerite Thiollier, Dictionnaire des religions, Paris, Larousse, 1966 P.121-122.

² Rudolf Otto, Le Sacré, op.cit., P.19.

³ Ibid., P.44-45.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

للتدين ورغم اعترافهما بحالة التبعية التي تعاش أثناء الاتصال بموضوع التدين. لكن التبعية عند ماخر أولا وعند أوتو ثانيا ومن جهة أخرى فإن ماخر ينظر إلى الإنسان والكون كتجليات للإلهي ينطلق الإنسان منها صفتها متناهية للوصول إلى الشعور باللامتناهي، أما عند أوتو فإن حدس النومينو بكل صفاته معطى شعوري قبلي وليس بعديا كما هو عند شلاير ماخر، فبالتجربة الحسية يتجلى الشعور بالمقدس، لكنه لا ينشأ عنها¹ حسب أوتو على خلاف ما ذهب إليه شلاير ماخر. لكنهما يلتقيان عند القول بأن اللامتناهي يحدس روحيا، و لا يعقل وهذا على خلاف ما تصل إليه الميتافيزيقا والأخلاق لأن موضوع الدين غير عقلاني.

إن الشعور بالحرية و بالمحبة هو الذي يفتح تواصل المؤمنين بل و حتى غير المؤمنين، مثلما يصرح بذلك جبرئيل مارسيل في إحدى تصديراته قائلا: "إنه من المريح أن نرى هذا الاتفاق الذي يمكن تحقيقه بين المؤمنين من جهة و غير المؤمنين أو الذين لا يعرفون أنهم مؤمنين"² و مع هؤلاء العلاقة تكون بين حريتين و التي يريد الحوار أن يصل بها إلى علاقة بين محبتين أيضا كما هي بين المؤمنين.

إذن عند استيعاب هذه التصورات نتعرف كثيرا على نظرة جبرئيل مارسيل لأن هؤلاء جميعا يرفضون أن تكون الحياة الدينية جمعية و يتمسكون بطابعها الشخصي. فماكس شلر يرد رفض سمو القيم الدينية عن غيرها من القيم و الدعوة إلى تنصيب قيم الذات بديلا عنها، إلى المشاعر الذميمة التي يحملها غير المؤمن للمؤمن التي يؤكد عليها أيضا مارسيل فيرى أن غير المؤمن في كثير من الأحيان ينظر إلى نفسه مقارنة بالمؤمن و كأنه لا يملك شيئا المؤمن يملكه. و هذا تركيز من جبرئيل مارسيل على الأثر النفسي للكفر.

¹ Rudolf Otto, Le Sacré, op.cit., P.161.

² Bertrand d'Astorg, La Moral de notre honneur (préface de Gabriel Marcel) Paris, P.U.F, 1942, P.08.

المطلب الثاني عشر: نقد الموقف الشكي من حقيقة الإيمان

إن الشكية حسب جبرئيل مارسيل تساهم في محاولة إثبات عدم حقيقة الإيمان، و تشبه حالة من يثبت وجود الله بمن يتوهم أن الشيء موجودا و هو غير موجود. و لكن هذا المثال الذي يضره الشكاك ليس مناسباً تماماً لأن الحالة الأولى قابلة التحقيق أما الثانية فموضوعها متعالى عن الشروط التجريبية. فلكي يتأكد من يتوهم وجود شيء غير موجود يكفي أن يحل محل الناظر الأول شخص ثاني نظره أسلم، لتتضح حقيقة وجود الشيء من عدمه و لكن فيما يتعلق بالإيمان فلا يستطيع المؤمن أن يتخذ موقفا كهذا، و يضع شخصا بدله ليثبت له خطأ إيمانه بوجود الله. لأن في الحالة الأولى موضوع الشك خارج الذات و في الثانية التمييز بين الداخل و الخارج يفقد معناه لأن الإيمان سر و يتطلب التجربة بأكملها و يتجاوزها.

و يعود مارسيل في حديثه عن عدم الإيمان أو الرفض إلى بيان أهم ما يميزه فيرى أن من صفاته أنه ناتج عن عدم الانتباه و عدم القدرة على الإصغاء لهذا النداء الداخلي، الذي هو نداء الإيمان العميق الذي تساهم أو تعمل الحياة الحديثة على إدامتها و تشجعها. إن هذه النظرة إلى الحياة تجعل من الحياة الدينية مجرد روتين كما تبرر الابتعاد عن الدين. و لكن الاستفاقة منها غير مستحيلة و قد تحدث في أية لحظة إذا ما التقى الغافل مع من يشع فيه هذا الإيمان، و يجعله يقوم بعملية استبطان ليكشف بذاته - بعد إبعاد الأحكام المسبقة و الصور المشوشة - أنه ليس فقط مؤمناً بل هو حتى غير قادر على إثبات عدم إيمانه، و أن ما يمنعه من هذا الاكتشاف هو التكبر. و هذه الرذيلة كانت وراء إثباته أنه غير مؤمن لأنه ليس في إمكانه أن يؤمن بل إنه في الحقيقة: "لا يريد أن يؤمن"¹ وعدم إرادة الإيمان هي المقصودة بتسمية الرفض و هذا على خلاف الإيمان الذي هو استجابة و طاعة.

¹ Gabriel Marcel, Etre et avoir, op.cit., P.153-154.

يعتمد مارسيل في تحرير الإيمان من الظن على منهج يذكر بمنهج سقراط في توليد المعاني الجديدة، و هذا ما يؤكد صاحبه مقال: "الفلسفة الوجودية و المشكلة الأنتروبولوجية" و هو يقول : "تسمية السقراطية الجديدة أطلقت على فكر مارسيل بهذه العودة إلى الإنسان و إلى باطنه و الانشغال بما هو بشري"¹. فكان مارسيل يريد أن يولد الإيمان من الروح مثلما يولد سقراط المعاني الأخلاقية، فالروح الحبلى بالقيم الأخلاقية عند سقراط تصير حبلى بالإيمان عند مارسيل، و الرأي هو ما يعيق ولادة الإيمان.

المطلب الثالث عشر: نقد إرادة الكفر عند أندريه مالرو

في "الوضع البشرية" لأندريه مالرو يجد جبرئيل مارسيل مثالا مناسباً عن إرادة الكفر. و قبل التطرق للرد الذي يقوم به مارسيل على أندريه مالرو أتناول بعض أفكار هذا الأخير من خلال بعض كتاباته التي يصفها مارسيل بأنها "ذات الأصول النيتشوية"² فالإنسان حسب مالرو يقلق لأنه وعي لا يمكن أن يكون إلا قلقاً و انطلاقاً من وضعيته المأساوية سخر الإنسان كل فكره، إرادته و قراراته بأن يقضي على عدمه الداخلي و أكثر من القلق فإن ماهيته هي الفعل "الفعل وحده و لاشيء آخر يمكن أن يرضي الإنسان غير جملة أفعاله، جملة ما فعل و ما يمكن أن يفعل"³ فبالفعل و الإبداع يحارب الإنسان القلق و يحارب الوحدة التي تتردد في كل كتابات مالرو، حتى لو فعل كما تفعل إحدى شخصياته في كتابه "القصر الملكي" التي هي مثل كل شخص وحيد تكون مضطرة إلى تأنيث وحدتها و هذا ما يفعله الوحيد بشجاعة حتى لا تسحقه

¹ D.Ghise. La Philosophie existentialiste et les problèmes anthropologiques (Revenu roumaine des sciences sociales. Série philosophie et logique volume 2. Rédacteur en chef Ath joga). Éditions De L'Académie de la République Roumaine, Bucarest, 1968, P. 203.

² Gabriel Marcel. Etre et avoir, op.cit., P 154.

³ André Malraux, La Condition humaine, Paris, Imprimerie Nationale 1946, P.185.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

الوحدة¹. فالوحدة مرض لا علاج له، لكن رغم ذلك الإنسان يصارعه بالإبداع، لأن الإنسان بالنسبة للآخرين هو جملة ما يقوم به من أفعال.

فعلى خلاف مارسيل الذي يجد في "الأنت" منعتقا للذات فإن مالرو لا يرى في وجود الآخرين علاج لهذا المرض فشخصيات هذا الأخير دوما وحيدة، تارة وسط الظلام و آثار الرصاص و تارة وسط الثلج و أخرى بين رائحة الجثث و قد تكون قد عاشت الوحدة منذ الطفولة و مثال ذلك آتينييه (aténie) " إنه يشعر أنه يربطه القلق بذلك الأثر الوحيد لإنسان في الظلام العدو في الوحدة المهتدة وسط جو لا يوجد فيه أي نور و كل سقطة قد تكون قاتلة² هذه الوحدة هي تجربة وجودية تعاش و لا تفهم كما تقول إحدى الشخصيات: " و لكن عندما نكون وحدنا...إنك لا تستطيع أن تفهم هذا" لدرجة أن يكون الموت أهون على الوحيد من البقاء وحيدا³. وحينما تكون هذه الوحدة ليلا فإن الشخصية الوحيدة " تجد الرغبة في الراحة و الاستكانة للنوم في غرفة خشبية ساخنة وسط عزلة الثلج"⁴.

كل هذه الشخصيات تبحث عن التعالي نحو المطلق، تبحث عن معنى للحياة و للموت وسط اللامعنى و ما إذا يمكن أن تفعل الروح غير هذا في عالم يقول عنه مالرو أنه " لا إله فيه و لا مخلص"⁵. لقد وجد الإنسان نفسه مرميا في وحدة جد مؤلمة و لكن رغم هذا الترك الكامل تعتري شخصياته الرغبة في الراحة وسط أسوأ لحظات الحياة لأن الإنسان أقوى من الوحدة، من الخوف و من و روائح الجثث الكريهة. فعلى خلاف أغسطس الذي يحاول التغلب على الانزعاج الميتافيزيقي بالمحبة فإن شخصيات مالرو البطولية غير منزعة، لأن نزعتها البطولية هذبت حياتها و أعطت لها معنى⁶. لكن هذه النزعة البطولية عند مالرو يرى مارسيل أنها قائمة عند صاحب

¹ André Malraux, Le Palais royal, Paris, Grasset, 1968, P.188.

² André Malraux, L'Espoir, Paris, Gallimard, 1986, P.189.

³ André Malraux, La Condition humaine, op.cit., P.246.

⁴ André Malraux, L'Espoir, Paris, Gallimard, 1986, P.189.

⁵ André Malraux, La Condition humaine, op.cit., P.246.

⁶ Gabriel Marcel, Etre et avoir op.cit., P.55.

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

"الوضعية البشرية" على الذاتية الكاملة، و هذا ما يجعل الربط بين البطولة و المحبة مستحيلا إن لم تتراجع الذاتية الكاملة و يتم اعتراف الرفض بحقيقة أسمى لا تعرف إلا بالتعبد¹. فالكفر الذي يسميه جبرئيل مارسيل "الرفض" هو رفض الاعتراف بحقيقة شهدها الإنسان بحرية. إن الشهادة في المجال الروحي تختلف عن الشهادة في مجال المعطيات الحسية، لأن هذه الأخيرة مرتبطة بالاحتمية أما الأولى فقائمة على الحرية. ثم إن الشهادة الدينية رغم تعالي موضوعها تحتاج إلى شاهد متواضع و ضعيف ليعترف بحقيقتها. هذا الشاهد هو المؤمن. و بين قوة موضوع الشهادة و تواضع الشاهد، تظل هذه القضية التي تفوق الفهم تميز الإيمان. إن إنكار هذه الحقيقة موضوع الشهادة ، يبقى ممكنا مثلما يبقى الخطأ، التناقض و الخيانة ممكنة. و هذه الأخيرة هي الكفر. و مادام الكفر خيانة فإنه لا يمكن تصور الإيمان دون وفاء أي كشهادة دائمة.

¹ Ibid., P.155-156.

الفصل الثالث

نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

المبحث الأول : من طبيعة الإنسان عند الإغريق

المبحث الثاني : إلى طبيعة الإنسان في

المسيحية

المبحث الأول

من طبيعة الإنسان عند

الإغريق

المطلب الأول : الإنسان عند أبقرات

المطلب الثاني : الإنسان في الشكية السفسطائية.

المطلب الثالث : الإنسان عند سقرات

المطلب الرابع : الإنسان عند أفلاطون.

المطلب الخامس : الإنسان عند أرسطو

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

تمهيد :

بعد فحص علل الإلحاد عند مارسيل، و الطريق إلى الإيمان و قبل الوصول إلى الإنسان عنده و إلى أسرار الحياة، أريد أولاً أن أتناول الإنسان في المسيحية، و هذا لا يكون بالتأكيد دون معارضة الإنسان كما تقدمه الفلسفات التي تسميها هذه العقيدة بالوثنية. لأننا كما سنرى جهود آباء الكنيسة الأوائل في التبشير بالإنسان الجديد، لم تكن لتثمر دون الاتصال و التعارض مع هذه الفلسفات كما سنكتشف ذلك مع أنثروبوجيا هؤلاء. ثم إن تسمية مارسيل بـ " الوجودي المسيحي" و تسمية فلسفته بـ "السقراطية الجديدة" و "الأرسطية الجديدة" تملي علي النزول عند هذه المحطات تتبعا لإلتواءات فكر مارسيل المضنية.

المبحث الأول: طبيعة الإنسان في الفكر الإغريقي كمرجعيات للأنثروبولوجيا المسيحية و لفكر جبرئيل مارسيل

تمهيد:

أريد تناول نظرة هذا الطب للإنسان لأنه يمثل جذور الطب الغربي الحديث الذي ينفي كل سر عن حياة الإنسان و يبنى على نظرة البيولوجيا للإنسان، التي لا تتجاوز حدود المشكلة فتستبعد كل سر عن حقيقته و عن موته لأن جبريل مارسيل سوف يقف موقفا مغايرا لنظرة الطب الحديث المرتبطة بالتصور المادي الإغريقي للإنسان للميلاد ، للحياة و للموت. و أتناول تصور الشكية السفسطائية للحقيقة بالإضافة إلى سقراط، أفلاطون و أرسطو للإنسان للإجابة عن السؤال التالي: ماهي أهم الارتباطات و الانحرافات التي يقيماها او يجريها مارسيل مع هذه المعالم الفكرية القديمة الكبرى؟

المطلب الأول : الإنسان عند أبقراط (Hippocrate: 356-460)

في كتابه "بحث في الطبيعة البشرية" يشير أبقراط منذ البداية، إلى أن الذين تعودوا على السماع عن طبيعة الإنسان من أناس يريدون معرفتها بطرق غير طيبة لا يجدون شيئا يرضيهم فيما يقول¹. و لن يجد الأبقراطي ما يرضيه في الإنسان السر المارسيلى فحسب تعبير جبريل مارسيل فإن أبقراط سينظر إلى الإنسان كملك ولا تعنيه كينونته بالتالي فإنه سيكون ممن لن يرضى بتحليلات أبقراط عن الإنسان لأن الطبيب اليوناني سيتحدث عن الإنسان كمشكلة لا كسر. إن هذا الأخير لا يرد طبيعة الإنسان إلى الهواء أو النار أو المادة أو التراب أو أي شيء آخر، لأن هذا الموجود لا يأتي من شيء أو عنصر كما يقول فلاسفة الطبيعة، بل الإنسان مكون من كل تلك العناصر التي قال بها هؤلاء و هي في جملتها تشكل طبيعته، و أنه لو كان الإنسان جوهرًا

¹ Hippocrate, Le Traité de la nature de l'homme, Traduit par Émile Littré 6^{eme} volume, Amsterdam Hakert, 1962. P.39.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

واحدا لما أحس أبدا بالألم أما إذا أحسه فإن العلاج يكون دوما واحدا، لأنه لا يوجد اختلاط في الجسم. وأكثر من ذلك فإن أبقراط يرى أن انسجام هذه العناصر مع بعضها اختلاطها أو تجاوز حدها يحدد الخير و السيئ من الأفعال، أي أن القيم دوافعها بيولوجية. أما الموت فإنه ليس إلا عودة كل جزء من الجسم إلى طبيعته. فالرطب يعود إلى الرطب و الحار إلى الحار و الجاف إلى مثله، و هذا ينطبق عنده على كل الحيوانات والموجودات¹.

ولكن هذا التصور للموت كغياب تام و نهائي و الذي لا يتعدى التصور المادي لوجود الموجودات، سيرفضه مارسيل لأن الموت ليس مجرد تفرق لعناصر الجسم فهو لا ينشغل إلا بالكوسموس و بعناصره الأولى المادية و لا يجعل من الإنسان انشغالا خاصا و يجب أن تنتظر الأنثروبولوجيا اليونانية مجيء السفسطائيين لتتحول الفلسفة اليونانية من كوسمولوجية إلى أنثروبولوجية و لتكون معهم بداية علم الروح.

المطلب الثاني: الإنسان في الشكية السفسطائية

فإلى جانب طبيعة الفلاسفة الأوائل، يقر السفسطائي بوجود الإنسان الذي يبدع ما لم تنتجه الطبيعة و سيربط السفسطائي بين الكلمات و الأفعال، لأنها شرط امتيازه و حكمته و هذا ما يجعله في خدمة الخير العام فلا تتشد الحكمة السعادة وإنما الحياة العملية. فقد كانت تملأ السفسطائي الرغبة في معرفة الكون و لكن العلم عندهم بدايته إنكار الألوهية، لأنه لا وجود للمطلق و كل الحقائق و القيم هي من الإنسان الذي هو مقياس الأشياء حسب بورتاغوراس، و هو مركز الاهتمام الفلسفي المعرض لأخطاء الرأي في الآن ذاته².

وفي تصريح سفسطائي كهذا لا يترك مجالاً للخلاص المسيحي و لا للأنت المطلق الذي تريد فلسفة جبرئيل مارسيل الانفتاح على وجوده. و إن كان السفسطائي

¹ Ibid.40-41.

² Jean Paul Dumant, Les Sophistes fragments et témoignages, Paris, PUF 1969, P.50.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

ليس ذلك الفيلسوف الذي يحاور ذاته منعزلاً بل يتصل بالوقائع، فهو يفتح على غيره و لكن همه هو الحياة الاجتماعية و السياسية، مما لا يترك مجالاً للحياة الدينية التي يرى مارسيل أنها مثال للحياة، و أن المجد السياسي الذي تنشده السفسطائية لا يرضي المسيحي الذي يشارك في المجد الإلهي. و إذا كان جبرئيل مارسيل يسمى بالوجودي المسيحي فإنه يفضل تسمية فكره بالسقراطية الجديدة و هذه التسمية كما يقول روبرت فايس (Robert Feys) " تذهب بنا إلى الماضي البعيد"¹. إن تبرير هذه التسمية يعيدنا إلى طبيعة الفلسفة و المنهج و طبيعة الإنسان في سقراطية سقراط، فقد فضل جبرئيل مارسيل الاتجاه إلى الواقع العيني مثلما فعل سقراط، و سبقته السفسطائية في إعادة الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان في واقعته. و هذا ما كان يشترك فيه سقراط مع من اتجهت فلسفته ضدهم و يرتكز اختلافهما على اختلاف فهمهما للحكمة فحكمة السفسطائيين وصفها أرسطو بأنها تنشُد المال فالسفسطائي لتحقيق غرض مادي يتظاهر بالحكمة، دون أن يعرف الحكمة الحقيقية.

و قبل أرسطو كان سقراط قد اتجه ضد النسبية السفسطائية- ومثله ضد الشكية سيتجه مارسيل- التي مع بروتاغوراس (Protagoras: 480 490 . 420 .) أرادت أن تنقادى الامتداد إلى مجال الأخلاق، فوضع هذا الأخير فوق الاختلافات الفردية النظام الاجتماعي الذي فيه تتحقق الحياة السياسية، و التي لا يمكن تصورها دون ارتباط الناس ببعضهم البعض، في إطار الهيئات الاجتماعية التي تضمن للإنسان كرامته. و لكن ما منع امتداده بروتاغوراس يمدده جورجياس (Gorgias :

483 496 . - . 254 387 377 .) فتصيب النسبية كل القوانين وتتأسس الشكية المطلقة، التي رأى مارسيل أنها من النزعات الملحدة التي يدحضها فكره. إن بروتاغوراس لم يثبت عن الألوهية شيئاً كما أنه لم ينف وجودها و إنما علق الحكم لأن لا أحد كما يقول رأى الآلهة، ثم إن مدة الحياة غير كافية. فمجال ملاحظتنا في الزمان

¹ Robert Feys, Un Exposé de la philosophie de Gabriel Marcel (Revue philosophique de Louvain, Société philosophique) Editions de l'Institut Supérieur de philosophie (Volume 53 Numéro 35) Belgique, 1955, P.73.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

جد ضيق لإثبات أو نفي كهذا. و يبقى مبدأ بروتاغوراس النسبي القائل : بأن ما يبدو حقيقة لكل واحد فهو حقيقة بالنسبة له فان الآلهة تصبح موجودة بالنسبة لمن يقر وجودها، و غير موجودة بالنسبة لمن ينكر وجودها¹. و لم يخرج بروتاغوراس عن اعتبار الحقيقة موضوعا للإدراك الحسي خاصة و هو يربط الألوهية بالملاحظة، يريد رؤية الآلهة كشرط لإثبات وجودها، لكن الألوهية عند مارسيل ليس موضوعا بالمعنى التقني للكلمة و ليست معطاة للملاحظة، لأن الله غير قابل للتحقيق ويرى أن في مثل هذه النزعات تمتد جذور الإلحاد المعاصر و كل مادية تنكر سر المعرفة.

إن مع جورجياس يصير الإنسان مركز المعرفة لتتحول معه المعرفة اليونانية من كوسولوجية إلى أنثروبولوجية، و ليصبح للإنسان وجودا فوق الطبيعة الحسية لقد عرف ديموقريديس الإنسان بقوله : "الإنسان هو ذلك الذي نعرفه جميعا"². و ما نعرفه نحن جميعا عن ديموقريطس (Démocrite : 460 - 370 .) أنه لا يتعدى الذرية المادية، و بالتالي لن يتعدى ما يعرفه عن الإنسان ما تعرفه عنه كل نزعة مادية حتى مع الأبيقورية، إنه عند كل هؤلاء مشكلة لا سر فيها. و سيأتي سقراط ليرد على هذه التصورات المادية للإنسان، و يقول بثنائيته ككائن فاضل بطبيعته. و لا تقوم هذه الطبيعة إلا بالعلم الذي موضوعه القيم فيجيء سقراط بالفلسفة من الطبيعة الفيزيقية إلى الطبيعة البشرية فيجعل هذه الأخيرة نقطة الانطلاق في البحث الفلسفي، بوصفها موضوعا جديرا بالتفكير فيه.

المطلب الثالث : الإنسان عند سقراط

تهتم فلسفة سقراط إذن بالشخص البشري كموجود حر، يملك إرادة و وجودا شخصيا واجتماعيا، قادرا على التصور وعلى الإرادة و الفعل و قادرا على أن يحصل الحكمة، فيحصل السعادة. و تبدأ الحكمة من "أعرف نفسك بنفسك" و التي أعطاها

¹ Aristotèle, Organon, Les Réfutations philosophiques, Traduction par J.Tricot, Paris, J.Vrin, 1966, P.51.

² Theodore Gompers, Les Penseurs de la Grèce, op.cit, 1928, P.500.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

معنى مرتبط بالطبيعة البشرية، يذكرها بحضور العنصر الإلهي فيها، الذي يكفي لمعرفة استعمال الإنسان لعقله. فلا يقول سقراط يجب معرفة الإنسان، وإنما يدعو هو نفسه إلى معرفة حقيقة طبيعته التي سيشارك بها في الإلهي و هي طبيعة ثابتة عند كل البشر. مما يجعل الفضيلة واحدة عندهم جميعا، إذ لا أحد يسيء بطبيعته فالناس يرتكبون سوء لجهلهم بالخير، فيتحول المبدأ أعرف نفسك بنفسك من إلزام حكيم إلى منهج به تتعرف البشرية على أصلها، فتحرص على احترامه و منع كل ما ينجر عنه خروج عن قوانين العقل الإلهي. فكان المنهج السقراطي يهدف إلى تعريف الإنسان بعلاقته بالعالم و بالله. فبجسده يدخل في العلاقة الأولى أما العلاقة الثانية فيدخلها بروحه، أي فيما هو أبدي و إلهي و يتميز عما ليس من طبيعته، و في هذا يلعب التعليم دورا هاما بإيقاظ هذه الحقيقة في الأذهان.

كان سقراط بأسئلته البسيطة يضغط على فكر محاوره ألسبياد (Alcibiade) و يبين له أنه لكي تتضح له حقيقة العدل و مهارة قيادة الناس عليه أن يعود بذاته إلى ذاته، ليصل كل واحد بهذا المنهج إلى معرفة الإنسان فيكتشف الجميع تدريجيا أنه بطبيعته مختلف عن الجسد، وأنه يستعين بجسده كما أن روح الجسد جهازها¹. لكن حول جهازية الجسد و خارجيته الكاملة سيكون لجبرئيل مارسيل موقفا رافضا و سيتضح هذا الرفض حينما أتناول سر التجسد بمفهومه المارسييلي.

فمن الروح عند سقراط تتولد الفضيلة، التي يسميها سقراط الحكمة، لكن لكي تتعرف الروح على حقيقتها و تحكم على ذاتها، عليها أن تبحث عن حقيقتها في روح أسمى و أنبل هي صورة منها و هي الروح الإلهية². فنتأمل الألوهية أي حكمة الله. فحينما يتمكن الإنسان من معرفة ذاته بصورة كاملة يخفف من تعاسته و ليس بكثرة الثروات. و يوافق محاوره على ذلك مثلما يوافق على أن الأشرار دوما تعساء³.

¹ Platon Œuvres complètes, Traduction par Paul Vicairie, Jean Laborderie et d'autres, Tome 1, Paris, Les Belles Lettres, 2003, P.106.

² Ibid., P.109.

³ Ibid. P.112.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

فالحكمة اليونانية تبدأ من معرفة الذات لذاتها، هذه المعرفة تريد التقنية النازية إنكارها حسب مارسيل عن طريق الدعاية التي بها تريد التعريف الأسوأ بضحاياها من الأبرياء اللذين تمارس عليهم التجارب البيولوجية، بصفتهم أدنى الموجودات و أسوأ عرق. فمذ قرون طويلة و بالذات عند الإغريق، طرح الإنسان أسئلة كثيرة حول أصوله طبيعته و مصيره و لكن كل هذه التساؤلات حسب مارسيل كانت تركز على بدهة الذات لذاتها و وضوحها في مرآة الوعي حيث تعكس هذه الأخيرة لصاحبها حقيقته دون أية مشقة. و لكن مرآة الوعي الحديث حسب مارسيل لمعانها لم يعد قائما و أن الناس لم يعودوا قادرين على بلوغ هذه المرتبة من المعرفة ببسر و بالمستوى نفسه إلا في حالات استثنائية نادرة¹.

سيفحص مارسيل هذا التشوه الذي حدث في مرآة الذات، و يعين أسبابه الحديثة و مثل سقراط سينشغل بالشخص البشري و يجد في المعيش منبع فلسفته و معه كما يقول أندريه روبينييه " تنفذ الشخصية نحو الجمهور العريض"². و مثلما يحاور سقراط الجميع الذين يعرفون الفضيلة والذين لا يعرفونها يتجه مارسيل أيضا بحواره، حوار السقراطية الجديدة إلى الجميع الذين عرفوا الإيمان أو الذين لم يعرفوه بعد، و يدعوهم للتأمل في أعماق القلب المتعطش للكينونة سعيا منه لتحقيق الاتفاق بين القلوب مثلما سعى سقراط إلى تحقيق الاتفاق بين الأذهان و هذا السعي عبر عنه مارسيل في إحدى تصديراته قائلا : " من المريح أن نرى هذا الاتفاق الذي يمكن أن نحققه بين المؤمنين و غير المؤمنين أو الذين لا يعرفون أنهم مؤمنين"³. و مثلما لا يعرف محاور سقراط أنه فاضل، وأن أفعاله السيئة متولدة عن مجرد الرأي لا يعرف محاور مارسيل أنه مؤمن بسبب التفكير الأولي الذي يمنع الإنسان من أن يعيش السر ويحصر وجوده في الجسد أو في عالم الموضوعات، و يجرمه ذلك من تأمل طبيعته الإلهية التي يؤكد عليها سقراط في محاوره فيدون.

¹ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.09- 10.

² André Robinet, La philosophie française, Paris, P.U.F, 1966, P.106.

³ Bertrand d'astore, La morale de notre honneur, op.cit., P.08.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

هذا التقارب بين جبرئيل مارسيل و سقراط هو الذي تولدت عنه تسمية السقراطية الجديدة، و يرجع روجي غارودي (Roger Garaudy: 1913-2012) مبرر هذه التسمية إلى التشابه في المنهج و الهدف الذي يسعى إليه مارسيل¹ وهذا الهدف هو تخليص المعرفة من الرأي أو الظن مثلما يخلص الإيمان منه أيضا. فسقراط كان يعرف حقيقة أكيدة، هي أنه لا يعرف فكان تعليمه لا يهدف إلى تلقين معارف و إنما كان طريقة في التخلص من المعارف الخاطئة، ليس انطلاقا من معارفه و إنما من معارف محاوريه الذين يكتشفون تناقض معارفهم بكل وضوح، حيث يتغير موقف المعارض عن طريق الحوار. و مثل سقراط كان جبرئيل مارسيل منشغلا بالحوار حيث يقول عنه روني حباشي: " مارسيل لا يعلم بل يحاور"²، بعد أن يتحدث عن مناهضة للمنهج و أصالة طريقته في التفلسف انطلاقا من الوقائع وانطلاقا من الوجود في الموقف. فيتعمق في التجربة البشرية للموجود العيني بمنهج سقراطي مثلما يحفر البئر ليصل إلى اكتشاف مفاجئ بأسلوبه الخاص، بالتساؤلات و بالتعديلات المتتالية، و إن كان هذا الاكتشاف عند مارسيل ليس أبدا نهائيا، لأن فلسفته ليس وصولا بل " بحثا مفتوحا تبقى فيه التجربة دوما ذات أهمية بالغة"³. ثم إن الفلسفة ليست ملكا إذ كان مارسيل يرفض كلمة "فلسفتي".

إذن يقبل مارسيل تسمية السقراطية الجديدة كونها تبدو مناسبة كثيرا لمنهجه المتعثر أحيانا كما يقول منذ أن بدأ يفكر بذاته، لأن الفكر الاستفهامي يتعارض مع كل تأكيد⁴. و نجد لتصريحه أيضا ما يوافق في المعنى في مقابلته مع بيار بوتانغ و الذي يريد فيه أن يقول أن التفلسف كينونة و ليس ملكا. هذا الانفتاح الفلسفي كان يمنع جبرئيل مارسيل من التوقف، ويظل سالكا على الطريق غير قادر على الوصول

¹ Roger Garaudy, Perspective de l'homme, Paris, P.U.F, 1961, P.137

² René Habachi, Trois itinéraires, Un carrefour, Lyon, p u l, 1983, P.09.

³ Gabriel Marcel, Interrogé par pierre Boutang, Paris , J.M. place, 1977 P.18.

⁴ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.72.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

"يحفر كما يحفر المنجم"¹ كما يقول في مقابله مع بول ريكور (Paul Ricœur : 1913-2004) و إذا كان يقبل بتسمية السقراطية الجديدة فإنه يرفض تسميته بالوجودي المسيحي قائلاً أنه " لا يمت إلى هذه التسمية بصلة"² و لكن لا نفهم من عدوله عن المنهج نفورا بل "كمغامرة أو مخاطرة جميلة علينا القيام بها"³ في البحث عن الحقيقة و لقد وصف فيليب أرياس (Philippe Ariès : 1914-1984) هذا العجز المارسيلى بالسعيد في قوله: " عدم قدرة سعيدة على الختم، صارت عنده مبدأ منهج فكر غير منهجي"⁴.

وعن أسلوبه في الكتابة يقول مؤلف "من الوجود إلى الكينونة" : "في طريقة كتابته كما في طريقة تفكيره يربط مارسيل بين البراعة و الصدق، بين الجرأة، الحذر و الخضوع للواقع"⁵. و إن كانت التواءات فكره تفقد القارئ صبره فإنها لا تنفك إن تجعل معظم القراء يشاركون في الإبداع التدريجي المتردد المأساوي للحقيقة"⁶. هذه الكتابة تذكرني بجمل مارسيل بروسست (Marcel Proust : 1871-1922) الطويلة المتعبة الالتواءات كما قرأتها في "البحث عن الزمن المفقود" البالغة التدقيق في الوصف و المتأثرة بالإسهاب في الوصف عند أونوغي دو بلزاك (Honoré de Balzac : 1799-1850) في روايته " البحث عن المطلق" التي منذ صفحاتها الأولى تشرع في تعويدك بدقة الموثق على إعطاء قيمة لكل الجزئيات. طريقة الكتابة هذه قال عنها الناشر الفرنسي غاستون غايمار (Gaston Gallimard) - في إحدى المقابلات معه حول بروسست- أنه لا يستطيع أن يقرأ "البحث عن الزمن المفقود" إلا بالقفز على صفحات أثناء القراءة لأن ليس له الصبر و لا الوقت الكافي لتتبع تفصيلاته و لكن هذا الناشر لو جرب طريقته مع كتابات مارسيل الفلسفية لما تمكن حتى من فهم ما يقرأه بعد القفز فكم من مرة حاولت أن أقفز في قراءة مارسيل، رغبة في الوصول الأسرع لاستيعاب أو رأفة بحالة إرهاقي فعادت

¹ Gabriel Marcel, Entretien avec Paul Ricœur, Paris, Laballery, 1998, P.13.

² Gabriel Marcel, Interrogé par pierre Boutang, op.cit. P.72.

³ M. M. Davy, Un Philosophe Itinérant G. Marcel, Paris, Flammarion .1959 P.239.

⁴ Philippe Ariès, Cinquante Ans De Pensée Catholique, Fayard ,1955. P.94.

⁵ Roger Troisfantaines, De l'existence a l'être, op.cit P.46.

⁶ Xavier Tilliette, Philosophes contemporains, op.cit., P.14.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

أدرجي من حيث أتيت لأن قراءة مارسيل شقاء لا بد منه لأننا هنا بصدد التحليل الفلسفي لا الكتابة الروائية. و رأيت أن طريقة الكتابة عند بروست مثلها كمثل شجرة عجيبة عملاق جذعها أصلها ثابت، فرعها في السماء و لا تؤتي أكلها في كل حين تصيبك بالدوار و قد تتردد في المواصلة، لأنها تستنزف صبرك ومجهودك تماما كما تفعل ذلك التواءات مجاري فكر مارسيل الذي لا يبقي و لا يذر فكرة إلا و عاد إليها بالتحليل. فكم سعدت بعد إجرائي لهذه المقارنة مع بروست و دون أي علم بتأثر هذا الأخير بالأول، و بعد فترة طويلة من البحث بعد أن قدمت النسخة التجريبية للطبع وقع نظري على مقال لجبرئيل مارسيل يقول فيه أنه من بين الكتاب المعاصرين اللذين تركوا فيه أثرا قويا هو بروست رغم أن هذا من الصعب تصوره لأن الأمر يتعلق باسترجاع شيء ما معطى منذ البداية كضمان وجودي بالطرق الخاصة بالتفكير¹. و هذا طبعا على خلاف تداعيات التذكر اللاإرادي عند بروست المرتبط بالاشعور عندما يثير استرجاعها العالم الخارجي.

و كتب قارئ آخر عن أسلوب مارسيل قائلا : " أسلوب جبريل مارسيل يرتبط بالتقليد الفلسفي الفرنسي، لا يعج بالبطانة، العبارة ذات نكهة مثقلة قليلا وفي بعض المرات رشيقة الحركة وغير معتادة في المفردات الفلسفية. في هذا الأمر كتابة مارسيل تشكل مدرسة"². بل إن انعرجاته الفكرية المفاجئة تعلق في بعض الأحيان تذوقك لنكهة التحليل و المقارنة لتلزمك بتغيير الاتجاه فجأة نحو اتجاه جديد بحجة أن الأول خارج ما يريد تحليله.

إن التساؤل الذي يتعمق في اتصاله بالتجربة البشرية يبدأ من الإنسان، الذي يجعل من ذاته موضوع التساؤل، و لا يكتفي بتحويل وجوده إلى سؤال كما يفعل هيدجر بل إن ماهيته أيضا تتحول معه إلى موضوع محير³. و لا يمكن حسب مارسيل فصل الفلسفة عن سياقها التاريخي الذي وجدت فيه فيعيب على معارضي

¹ Gabriel Marcel, Vers Une Ontologie Concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit., 19.14.3.

² Ibid., P.173.

³ Gabriel Marcel, Position et approche correcte du mystère ontologique Paris, Nauwelaerts, 1967, P, 09.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

الأفكار الغربية استعارتهم لمفاهيم و تطبيقاتها على واقع مختلف يفقد هذه الأفكار معناها و قيمتها¹. و منه فإن ما يمنح الفلسفة معناها و قيمتها فيجعلها حقه هو عينيتها هذا ما نقرأه في تصديره لكتاب " تاريخ الفلسفة المعاصرة ". أما عن روح التنقيب و عدم القدرة على الوصول إلى رضا نهائي بما تم اكتشافه، فإن جبرئيل مارسيل كان قد كتب أيضا في تصدير آخر لكتاب "من الوجود إلى الكينونة" يقول إن التنقيب كان حلمه منذ البداية. و كان اشتهاه المجهول قويا و إرادة التنقيب ظلت في صميم كيانه تتملكه كاستعداد دائم².

لقد بقي مارسيل إلى سن متأخرة على هذا الاستعداد الذي لم يفارقه، و كانت أداة التنقيب هي السؤال، حيث يتولد السؤال في الفلسفة من روح الانتباه و الاندهاش التي احتفظ بها مارسيل كصفات ضرورية لازمة لكل مفكر. و لأن المنبع لا يجف فإن التنقيب لا يتوقف و كان المنبع هو التجربة البشرية بكل ما فيها من ثراء و مأساوية.

و بالإضافة إلى السقراطية يرى مارسيل أن في فكره تتعاقد كل من الأرسطية و الأفلاطونية ، فيتعاقد التعالي مع المحايثة خاصة و أنه يجعل من الجسد معلما مركزيا للتفكير الميتافيزيقي. فإذا كان فكر مارسيل يوصف بتسمية السقراطية الجديدة فإن تسمية الأرسطية المسيحية لا تكاد تصدمه أو أن صدمتها أقل و هو يسمع هذه التسمية فيرسل رسالة في فترة كتابته للجرائد الميتافيزيقية إلى مارسيل دو كورت يكتب فيها: "إن صدمتي أقل مما تتصورون و أنتم تطلقون تسمية الأرسطية المسيحية على فلسفتي ففي عمق فكري سعي إلى تقاطع أرسطو مع أفلاطون، هذا التقاطع الذي نكاد لا نراه إذا ما ركزنا انتباهنا أو انبهرنا بالمعطيات الاصطلاحية"³. و لا يقصد جبرئيل مارسيل بالتقاطع هنا ذلك التقاطع على الطريق، الذي هو عكس اللقاء عنده، بل إن المقصود هو التقاطع

¹Alfred weber, Histoire de la philosophie contemporaine, Traduction par Denis Huisman, Volume 1, Paris, Fishbacher, 1976, P.09.

²Roger Troisfontaines ,De l'existence à l'être , Paris Nauwelaerts et J.Vrin,1953,P.11.

³Gabriel Marcel, Position et approche correcte du mystère ontologique op.cit., P.39.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

الذي يترادف مع الارتباط (Jonction) بمعنى التلاقي الذي هو من اللاتينية (Jungere) بمعنى الإلحاق و الجمع. نقطة التقاطع إذن هي حيث يلتقي و يجتمع أرسطو وأفلاطون كنهريين في مصب واحد. فيريد جبرئيل مارسيل بهذا أن يكون فكره هو هذا المصب الذي فيه تلحق فلسفة أرسطو بفلسفة أفلاطون.

و قبل الوصول إلى المصب ننتبع النهرين حتى نجد التقائهما عند مارسيل واضحا. و لفهم ارتباط جبرئيل مارسيل بأفلاطون فإنني من المشاركة أنطلق، ليس من المشاركة المارسييلية، لأن المحل هنا ليس محلها بعد و إنما من المشاركة الأفلاطونية تكون بداية قراءة التقاطع مع أرسطو في فلسفة جبرئيل مارسيل، مما يتطلب توضيح مشاركة أفلاطون و الرد الأرسطي.

المطلب الرابع : الإنسان عند أفلاطون

لا وجود للعالم الحسي دون هذه المشاركة في المثل. أي دون محاكاة الكثرة للوحدة، مثلما تحاكي الموجودات الأعداد عند الفيثاغوريين. و إذا كان العالم الحسي لا يوجد إلا وهو يشارك في الماهيات الأبدية فإن الأول يكون معلولا للثاني، الذي هو العلة، و تكون المشاركة إذن هي العلاقة بين المتغير الفيزيقي والثابت الميتافيزيقي أو الصورة إذ أن " السببية التي تمارسها الصورة على تعدد الأشياء تجد إسمها المناسب في لفظ المشاركة"¹.

و مثلما يشارك العالم الحسي في الصورة المثالية لوجوده، فإن الصور بدورها عند أفلاطون تشارك بعضها البعض و تشارك جميعا في الخير. هذا ما نفهمه حينما ننتبع مفهوم المشاركة في محاورات أفلاطون. ولكن معجم الفلاسفة يجعل من المشاركة لفظا تقنيا يعني " العلاقة "² إنها علاقة السببية كما ذكرت بين عالم بارمينيدس الثابت

¹ Monique Dixant, Platon : Le dessin de comprendre, Paris, J.Vrin, 2003 P.109.

²Jean Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, Volume 02, Paris Éditions Ellipses, 2002, P.103.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

و عالم هيراقلس المتغير، حيث تصير الحركة ضرورية لبلوغ الثبات بعد أن كان الثبات علة لها هذا ما تضيفه محاوره المأدبة لبقية المحاورات. إن هذه الحركة هي المشاركة الأنطولوجية في عالم المعرفة الحقيقية، الماهيات الأبدية و الصور الإلهية التي لا يمثل عالم الواقع بالنسبة لها سوى نسخا ناقصة و غير خالصة، فلا يكون الجميل جميلا إلا و هو يشارك في جمال أسمى هو الجمال في ذاته، و لا يكون الإنسان إنسانا إلا و هو يشارك في الإنسان في ذاته، نفهم هذا من محاوره "فيدون" و "المأدبة". ففي الأولى يتحدث أفلاطون عن وجود عالمين تتم بينهما المشاركة حيث يكون التعالي من المرئي إلى اللامرئي، و يتميز الأول بكون الأشياء فيه قابلة لأن نلمسها و نراها أو نتلقاها بالحواس على عكس العالم غير المرئي الذي هو عالم الماهيات أو الذي يصفه أفلاطون بأنه العالم الحقيقي عالم المساواة و الجمال في ذاته الثابت، الذي لا يقع في متناول النظر، و يصل سقراط إلى أن الروح من العالم الأول و بالتالي فإن ماهيتها الخلود على عكس الجسد¹. و نجد مارسيل في "البشر ضد الإنساني" و هو يتحدث عن استعباد التقنية للإنسان يقول ان "للجوء إلى مثل هذه التقنيات لا يصير ممكنا إلا في عالم تم فيه الدوس على القيم الكلية بالأقدام بطريقة منظمة، و لا يجب ان نفكر هنا في الخير في ذاته، و الحقيقي في ذاته، فأننا لا أحب أبدا هذه الأفلاطونية، و إنما نفكر في هذه القيم ذاتها في قيمتها المرجعية، أي بصفتها تمنح للوجود البشري كرامته"² و تنفي محاوره بارمينيدس مشاركة الوحدة في التعدد لعدم ارتباط الوحدة بالزمان³ و إلا تعرضت الماهيات للصيرورة و اعتراضها الفناء. و في "المأدبة" يؤكد سقراط أنه لبلوغ الجمال في ذاته خالصا دون اختلاط، و تأمل الجمال الإلهي في صورته الوحيدة. بدلا من رؤية الجمال المرتبط بالجسد و الألوان الفانية فإن الطبيعة البشرية لا تجد رابطا أو أداة وصل غير المحبة⁴.

¹ Platon, Œuvres Complètes, Traduction par Emile Chambéry, Tome troisième, Paris, Garnier, 1950, P.71.

² Gabriel Marcel, les Hommes contre l'humain, Paris, vieux colombier, 1951, p.49.

³ Ibid., P.502.

⁴ Ibid., P.145.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

إن هذا الاقتراب من الوحدة و الثبات هو ما يؤثر في جبرئيل مارسيل في مقارنة السر. و لكن ليس كعودة من العالم الحسي كما يفعل أفلاطون، بل كانطلاق منه عند مارسيل. مما يكشف أن التأثر بالأفلاطونية و إن كان ظاهرا فإنه لم يكن عميقا و كان مارسيل و هو يذكر المفكرين الذين تأثر بهم قد ذكر أفلاطون حين قال : " من المحتمل أن أفلاطون كان في البعد الفلسفي، قد طبعني بعمق في الأصل" فنجد أن جبرئيل مارسيل مثل أفلاطون يرفض حصر الروح في الطبيعة لأن عندهما نجد أن الروح البشرية تطمح إلى الخلود من خلال حضورها في الوجود العيني، مع معارضة أفلاطون في القول بالنزعة الثنائية في العلاقة بينهما. فإذا كان تأثير أفلاطون على مارسيل ليس عميقا فإن عدم العمق هذا يقربه من أرسطو، الذي يقول عنه جبرئيل مارسيل في مقابلته مع بيار بوتانغ (boutang pierre) أنه و هو يقرأ فلسفة أرسطو كان لديه شعورا بفلسفة في عمقها جد قريبة منه دون أن يعتقد ذلك و يكمن هذا القرب في مضادة الأرسطية للديكارتية¹.

و قبل أن نتحدث عن المضادة المذكورة من طرف مارسيل فإن هذا الأخير قد ضاد أفلاطون مثلما ضاد عقلانية و سأعود إلى التضاد بين جبرئيل مارسيل و ديكارت عند تحليل سر التجسد. وعن القرابة بينه و بين أرسطو فإن في إجابته عن سؤال طرحه بيار بوتانغ يتعلق بما إذا كان كتاب أرسطو عن "الروح" هو الذي قاده إلى الأفكار التي توصل إليها حول الاتصال بالعالم الذي لا يتصوره حقيقيا إلا إذا ارتبط بالإحساس. فإننا نجد مارسيل يقر إمكانية التشابه دون أن يقر إمكانية التأثر لأن التشابه بينه و بين أرسطو كان نتيجة و لم يكن تقليدا منذ البداية².

المطلب الخامس : الإنسان عند أرسطو

إن الإحساس عند أرسطو ليس سرا و الجسد عنده وسيلة، و هذا التصور يرفضه مارسيل، فبالإحساس تستحق الحياة أن تعاش و فقدان الإحساس ليس فقط فقدان

¹ Gabriel Marcel, Entretien avec Pierre Boutang, op.cit, P.76.

² Ibid.75.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

لمعرفة من المعارف بل فقدان للحياة. فلا تنفصل عنده الرغبة في الحياة عن الرغبة في المعرفة فيقول: " إذا كنا نحب الحياة فذلك بسبب الإحساس أي بسبب النظر و المعرفة"¹. و يجعل أرسطو من النظر بصفته أهم ما للإنسان من حواس- قادرا على تحصيل المعرفة و في كل هذا يلعب الجسد دور الوسيط أو الوسيلة. و دون هذه الوسيلة يفقد الإنسان الإحساس الذي يعرفه أرسطو بأنه القدرة على المعرفة عن طريق الجسد². ويفيض أرسطو في شرح وظائف و قيمة الحواس عند الموجودات الحية مصنفا المعرفة ضمن القيم العليا³. وعن الاتفاق الذي يذكره بيار بوتانغ بين جبرئيل مارسيل و أرسطو في رفضهما النظر إلى الجسد كموضوع فإننا نقرأ في كتاب هذا الأخير عن " الروح " رفضه مطابقة الجسد للروح مثلما يرفض أيضا أن يكون الجسد من بين صفات الذات لأنه هو أيضا ذات و مادة⁴ صورتها الروح و هي أساس حركتها.

و لا يفهم أرسطو من الحركة غير الحياة التي تبلغ عند الإنسان أسمى درجاتها حينما تصير تأملية موضوعها هو الثابت أو المطلق. و حول وجود المطلق يقوم الاتفاق بين جبرئيل مارسيل أفلاطون وأرسطو ويقوم الاختلاف مع المذهب الشكي. لكن مثلما أن الاتفاق مع أفلاطون ليس كاملا كما رأينا في تحليل المشاركة، فإن الاتفاق مع أرسطو أيضا ليس كليا لأن مارسيل سيقدم معنى آخر للإحساس، لعلاقة الجسد بالروح و لوجود المطلق، يختلف عما هو وارد في النزعات الثنائية و يختلف عن برهنة العقلانية على وجوده، كما يختلف عن تعريفها للإنسان ككائن عاقل لأن هذا التعريف حسب مارسيل يجانب السؤال المطروح حول ماهية الإنسان⁵.

¹ Aristote, Protreptique Traduction par Edward des places, 2^{ème} éd, Paris, Les Belles Lettres, 1989, P.14.

² Ibid., 74-75.

³ Aristote, de l'âme, Traduction par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres 1989, P.09.

⁴ Ibid., P.40.

⁵ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.22.

المبحث الثاني

إلى طبيعة الإنسان في المسيحية

المطلب الأول : الإنسان عند القديس بولس

المطلب الثاني : الإنسان عند أغسطين

المبحث الثاني: إلى طبيعة الإنسان في المسيحية

يربط مارسيل الإنسان بالسر فالعلاقة بين الروح و الجسد سرا، مما يجعل بعض القارئين لفلسفته يربطه حصرا بالسر المسيحي خاصة و هو يجعل من التجسد بداية التفكير الميتافيزيقي مثلما تبدأ المسيحية من تجسد اللوغوس كمعنقد رئيسي في الإيمان. فيحصر إنسان مارسيل في الإنسان المسيحي. و هذا يدعونا إلى التساؤل: ما هو الإنسان في الأنثروبولوجيا المسيحية؟

الأنثروبولوجيا المسيحية هي أنثروبولوجيا الإنسان المخلص (بفتح اللام) لكن ليس على الطريقة الأفلاطونية التي تلعب فيها الروح العاقلة الدور الأساسي في الانفلات من العالم الحسي و من الجسد بالذات نحو عالم السعادة الأبدية، نحو عالمها الحقيقي متملص من عالم المعاناة . إن هذا العالم الأخير في المسيحية يصير ضروريا لخلاص الروح و كل مشاركة في الألوهية لا تنطلق إلا من هذه المعاناة التي شاركت بها الألوهية الحياة البشرية، ثم إن العقل الذي كان عند اليونان هو الحكم استلزمت الخطيئة الأولى في المسيحية أن يعلوه حكما آخر أسمى و هو الله، الذي أراد عن طريق المسيح أن يمنح للإنسان ليس فقط تشريعا جديدا بل منحه طبيعة جديدة أيضا لم تكن ممكنة قبل التجسد. وهنا صارت علاقة الإنسان بالألوهية لا تعرف عن طريق المشاركة و إنما بالوحي وحده نكتشف طبيعتها الحقيقية، حينما يكشف عن الطبيعة الإلهية للمخلص الحقيقي و التي عندها تتضح علاقة الإنسان بالمقدس التي تختلف عن الإنسان الأفلاطوني بالمثل أو علاقة الإنسان الأرسطي بالمحرك الأول لأن الإنسان المسيحي، هذا المخلوق الحر بالأساس احتضنته العناية الإلهية بتواضعها لتسمو به من جديد عن طريق المسيح.

المطلب الأول : الإنسان عند القديس بولس.

أراد القديس بولس في رسالته إلى أهل كورنثوس (corinth) اليونانية أن يقرب قلوبهم إلى المسيحية ببيان علاقة التشابه بين تصور فلسفتهم لله و تصور المسيحية له. هذه

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

الأخيرة أمام الأولى ينظر الوثنيون إليها على أنها جنون في حين أن حكمة اليونان هي الحكمة الحقة و يقبل القديس بولس بهذا الوصف للحكمة المسيحية ويسمياها "جنون الإيمان" أو "جنون الله" أو "جنون الصليب" و يؤكد أن جنون الله يفوق أو هو أحكم من حكمة البشر، ليجعل من أكبر فلسفات اليونان ليست إلا جنونا حقيقيا أمام حكمة الله، وأنهم إنما يصفونها بالجنون كصفة سلبية أي كضد التعقل لأولئك اللذين ضلوا الطريق. أما اللذين اهتدوا للخلاص الحقيقي فإنهم يعلمون أن الله تجسد ليقضي على حكمة العالم الزائفة و يعرف الناس على حكمته¹.

و لا يفهم المسيحي من وصف بولس للإيمان أو كلمة الله بالجنون كخطاب غير عقلاني على خلاف وحي العقل الفلسفي اليوناني، بل كتغير و قلب لسلم القيم و لمعايير الخلاص السائدة، أو كثورة أنتت بالجديد عن صورة الله و الإنسان في تبادل الطبيعة دون انسلاخ عن الطبيعة الأصلية لهما فقد حل الله حيث لا أحد كان يتوقع تجسده و لا أحد كان قادرا على تصور قبوله الموت على الصليب في صورة الضعف و التواضع و في صورة غير صورة الله، التي كانت في حكمة البشر. فهؤلاء الوثنيين عرفوا الله من خلال حكمة البشر و لم يعرفوا الله من خلال حكمة الله. فجاءت هذه الأخيرة لتصلب حكمة اليونان و خطاب اليهود عن المخلصين المزعومين، و صار جنونا ما كان يبدو حكمة و حكمة حقيقية ما كان يبدو جنونا كما يقول إيتيان جلسون² (Etienne Gilson) .

فتحصيل الحكمة الذي كان عند اليونان مجاهدة، صار في المسيحية هبة لأن الله وهب الحكمة متجسدة في المسيح لخلاص البشرية بفضل العناية الإلهية، التي جاءت لتبين للناس أن القوة، الثراء، الحكمة، التواضع، التحكم، في النفس هي هبات

¹ Saint Paul, Premiers épîtres aux corinthiens, Traduction par Chanoise E. Osty et Abbé J. Trinquet, Paris, Siloé, 1964, P.11.

² Etienne Gilson, L'esprit de la philosophie Médiévale, Paris, J.Vrin, 1969 P.19.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

حضرها الله منذ بدأ العالم¹ ليرد بها على حكمة بل على جنون العالم. عند بولس إنسان الخلاص لا يعود إلى حكمة أو تقوى أو تعقل الإنسان و لا بالأعمال التي يقوم بها بصفاء قلب، بل بالإيمان و يتكرر هنا مرارا في رسائله، واضعا بذلك الإيمان المسيحي في مقابل الفلسفة الإغريقية مثلما يضع الإنسان المسيحي في مقابل الإنسان كما تصفه هذه العقلانية .

و يحاول القديس بولس أن يبين ضد تصور النزعة الثنائية لطبيعة الإنسان سوء نظرتها للجسد، كسجد كما تصورته الفيثاغورية أو كمادة فانية كما تتصوره الأفلاطونية، مما يتنافى مع الإيمان و مع بعث الأجساد أو مع قيامة المسيح بالأساس، كأساس من أسس العقيدة المسيحية. فالجسد عند بولس ليس شيئا سيئا في ذاته وإنما استعماله السيئ هو الذي يجعله كذلك مما يستلزم إخضاعه للروح، إن الإنسان فكر روح و جسد، الفكر هو الجانب العاقل من الإنسان و ارتباط الجسد بالروح ضروري لقيادة الإنسان إلى الله، على خلاف ما يقول أفلاطون الذي يشترط لخلاصها تحررها منه. فلأجل الخلاص حلت الألوهية في الجسد البشري مما يستبعد حقارته أو احتقاره في المسيحية²، كما يستبعد بولس احتقار الزوجة و يحث الزوج على محبتها و الاعتناء بها مثلما يعتني المرء بجسده بل أكثر من ذلك مثلما يعتني المسيح بالكنيسة و يقصد بولس هنا ضرورة الرعاية و المحبة كمشاركة في محبة و عناية المسيح و هذا ينزل المرأة منزلة القداسة فيكتب بولس في رسالته إلى أهل أفسس: " أحبوا زوجاتكم مثلما أحب المسيح الكنيسة، أحبهم مثلما تحبون أجسادكم" و يؤكد " من أحب زوجته أحب ذاته"³. و أستنتج هنا عدم فصل القديس بولس بين محبة الذات و محبة البدن. و تضيف ترجمة أخرى تضم رسالتي أفسس و جيلاط يقول فيها القديس

¹ Saint Paul, Epitres aux corinthiens, Traduction par Anie Jaubert, Paris Cerf, 1971, P.77.

² Saint Paul, Epitres aux éphésiens Traduction par Noel Abetti, Paris, J. Gabalda, 2001, P.274.

³ Ibid., P.283.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

بولس: " في الحقيقة لا أحد يقصر في الاعتناء بشخصه، فيطعم ذاته و يلبي كل حاجياتها و المسيح يقوم بذلك كله للكنيسة، ليس لذاته فقط لأن قيمتها عنده أكبر من ذاته"¹. و يعيده أغسطين في "مدينة الله" القول "لا أحد يكره بدنه"² و سوف أتناول لاحقا علاقة الروح بالبدن عنده.

و قد ميز القديس بولس بين الحياة في البدن والوجود فيه، فالأولى تميز الإنسان الذي في حياته الدنيا يعيش خاضعا لضعفه و يميل إلى الخطيئة، و يظل قادرا رغم ذلك على الانفلات منها، فالذي يقع في الخطيئة يعيش في بدنه. أما الحالة الثانية فهي الحالة الطبيعية منذ الميلاد و يورد بولس هذا التمييز في رسالته إلى أهل جيلاط (Galates) و يرد بولس فعل الشر إلى الخطيئة التي تسكن الإنسان و ليس إلى البدن، حيث يقول في رسالته إلى الرومان: " إذا كنت أفعل ما لا أريد فلست أنا من يفعل ذلك إنها الخطيئة التي بداخلي فأجد الشر مرتبط بي عندما أجد في أعضائي قانونا آخر يصارع قانون العقل ويجعلني أسير وفق قانون الخطيئة فمن يحرر هذا البائس من جسد الموت³ و يقصد بولس هنا بجسد الموت جسد الخطيئة التي تسبب موت الإنسان أي أن لا حياة له بها إن لم يحيا بالمسيح لأنه الحياة وفقا للجسد ضرب من الموت. أما الحياة وفقا للروح فهي الحياة الحقيقية.

و أستطيع أن أستنتج مع بولس أن المسيحي يوجد في الجسد و يموت إذا عاش وفقا له و يحي إذا عاش وفقا لإرادة الله المخلصة التي هي إرادته هو ذاته لولا الخطيئة التي تريد أن تستعبده " و لا عقبه أمام الخطيئة إلا حضور الروح فيه "⁴ هذا هو سر الحياة و سر الموت في المسيحية و سوف نعرف المقصود من هذين المفهومين

¹ Saint Paul, Les épîtres aux Galates et aux éphésiens, Traduction par George Gander, Paris, Contrastes, 1992, P.316.

² Saint Augustin, La cité de dieu, Traduction, Traduction par Pierre de Labricol, Paris, Garnier, 1957.P..375

³ Saint Paul Epitres au Gelâtes, Traduction par André Viard, Paris, J. Gabalda, 1964, P.59.

⁴ Ibid., P.58.

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

عند جبرئيل مارسيل في أسرار هذا الأخير نعرف ما إن كان يضيف عليها المعنى المسيحي ذاته.

المطلب الثاني : الإنسان عند أغسطين

إن آباء الكنيسة لا يتفقون مع الأفلاطونية في النظر إلى الجسد كوضيع، لكن علاقة الصراع بين البدن و الروح لا تزال عندهم قائمة، رغم تأكيدهم على قيمة البدن في ذاته كمخلوق و الخطيئة المرتبطة به غير المخلوقة، النابعة من إرادة الإنسان الحرة إلا أن الخطيئة التي تسكنه تستدعي النظرة النسبية إليه فتستمر النظرة الثنائية اليونانية للإنسان و الصراع بين الوحدة و الكثرة، بين الزمان و الأبدية كما في كتاب مدينة الله و هذه النزعة الثنائية و الفصل بين العيني و المطلق سيعمل السر المارسيلى على تجاوزها، إن هذه النظرة التي ورثها الآباء عن حكماء الإغريق أورثت المسيحيين احتقار الجسد و الذي يسميه المسيحي بالاشمئزاز المقدس¹.

و لكن أغسطين لا يميل التأكيد على أن الجسد غير سيئ و أنه خير مثل كل الخيرات المخلوقة، رافضا بذلك نظرة المانوية له. فيتوافق تصويره مع تصور بولس فيقول: "جوهر الجسد مثل جوهر الروح يجب أن ينسب إلى الله فهو من فعله كفاعل خير"². كان هذا ردا منه على القول بع دم خلق الأجساد. فبعد أن ينفي أغسطين أن يكون الجسد صورة الله و تكون الكواكب و السماوات خلقت من ضرورة أو من مادة أولى جمع الله عناصرها ولم يخلقها³، ينفي قول المانويين بوجود أشياء أخرى أيضا لم تخلق و لم تشكلها أبدا قدرته مثل الأجسام المكسوة باللحم. و لكن عند أغسطين كل موجود هو أثر الله بما في ذلك الجسد البشري⁴.

¹Jean Delumeau, Le péché et la peur, Paris, Fayard, 1983, P.50.

² Saint Augustin, La cite de Dieu, Traduction, Traduction Par Pierre de Labricol, Paris, Garnier, 1957.P.375.

³ Ibid., P.363.

⁴ Saint Augustin, Confessions, op.cit., P.539.

الفصل الرابع

نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

المبحث الأول : من طبيعة الإنسان في العقلانية

المبحث الثاني : إلى حقيقة الإنسان في

الأنثروبولوجيا العلمية

المبحث الثالث : في صميم الأنثروبولوجيا

الوجودية

المبحث الأول

من طبيعة الإنسان في العقلانية

المطلب الأول : الإنسان عند رنيه ديكرت

المطلب الثاني : الإنسان عند كانط

المطلب الثالث : التعريف الاصطلاحي للتجربة

الدينية.

تمهيد :

في " الإنسان الإشكالي " يبين جبرئيل مارسيل كيف تبدأ الفلسفة الوجودية في تناول التعريف بالإنسان و تحديد طبيعته على خلاف التصور العقلاني له، الذي منذ أرسطو ينشغل بطبيعته ككائن عاقل، دون أن تكون هذه الماهية مرضية للفيلسوف الوجودي. فعمق فلسفة هذا الأخير يتمثل في التأكيد على استحالة البحث في الموجود دون ربطه بوجوده و أخذ نمط وجوده بعين الاعتبار. لأن تعريفه بالعاقل لا يقدم أي توضيح حقيقي و كأن مشروع الكائن البشري هو أن يتصرف ككائن عاقل¹ فعلى خلاف التصور الكلاسيكي لطبيعة الإنسان فإن الفلسفات الوجودية توضح أنه " من المستحيل تصور العلاقات بين الماهية و الوجود بالطريقة التقليدية أو قبول أن يكون الوجود يضاف بطريقة غير قابلة للتمثل أو الشرح لماهية تكفي بذاتها، هذا ما يضيفه مارسيل موضعا منطلق الأنثروبولوجيا الوجودية"². وتسهيلا للدخول إلى هذه الأنثروبولوجيا التي منها أنفذ إلى أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل أفضل الدخول إليها انطلاقا من الأنثروبولوجيا المقابلة و هي الأنثروبولوجيا العقلانية، فبالضد يصير من اليسير فهم النقد الذي يقدمه جبرئيل مارسيل للحادثة و تصورها للإنسان. دون أن أجزم أن بعض اللقاءات مع عقلانية كانط مثلا مستحيلة. و إلى جانب وقوف الأنثروبولوجيا الوجودية في مقابل العقلانية فإنها تقف في مقابل الأنثروبولوجيا الوضعية. فمن إنسان العقلانية إلى إنسان الوضعية سيلوح إنسان جبرئيل مارسيل. فما حقيقة الإنسان في العقلانية؟

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.20.

² Ibid. ,21.

المبحث الأول: من طبيعة الإنسان في العقلانية

إن هذا التقابل بين الأنثروبولوجيا الوجودية و الأنثروبولوجيا العقلانية يعبر عنه جبرئيل مارسيل في " كرامة الإنسان و مركزاتها الوجودية " قائلا : " ضمن أية رؤية تطرح مشكلة الإنسان اليوم ؟ ... يمكننا أن نتحدث عن أنثروبولوجيا وجودية، في مقابل أنثروبولوجيا تكون عبارة عن خطاب عن ماهية الإنسان و عن الطبيعة البشرية"¹. وهذه الأنثروبولوجيا الأخيرة يقصد بها مارسيل الأنثروبولوجيا العقلانية. فالتمثل السائد في العقلانية الحديثة عن الإنسان هو أنه كائن عاقل. هذه الطبيعة الكلية المكتملة تشكل ماهية لا يوجد لها الإنسان لأنها تسبق وجوده، إنها ماهية شفافه ماهية إنسان عصر الأنوار التي أشادت بها الأرسطية. فما يعرفه الإنسان الديكارتي عن ماهيته، هو أنه كائن مفكر و أن اليقين لا يمكن بلوغه إلا عن طريق العقل لأن الكوجتو دليل يقيني على الوجود. و لكنه أيضا كائن يملك إلى جانب ذاته المفكرة قوى فيزيائية تختلف عن ذاته مثلما يختلف الجسد عن الروح .

المطلب الأول : الإنسان عند رنيه ديكارت

فالإنسان بجسده صورة مصغرة عن الكون الكبير كل عنصر منها مرتبط و منتظم في عالم كلي، و هذا العالم الصغير هو الجسم الحي يشارك في روح العالم الكلية، و هكذا لم يعد عند ديكارت للإنسان الشرف في أن يجهل ماهيته كما عند جون سكوت الإرجيني مثلا أي الماهية كسر. إن رنيه ديكارت (René Descartes) : 1596-1650) يحرص في كامل كتاباته على جعل هذه الماهية معروفة عقليا و علميا. ففي أنثروبولوجيا ديكارت العلمية و بهدف معرفة الإنسان معرفة موضوعية يجعل كعالم فيزيولوجي من الجسد البشري آلة ليبعد الحياة عن كل تصور يدخل في حركة الجسد ظواهر ميتافيزيقية لأن الظواهر الأكثر تعقيدا في الجسد البشري كلها يجب أن

¹ Gabriel Marcel, La dignité humaine et ses assises existentielles, Paris Aubier 1961, P.32- 33.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

تقوم على تفسير ميكانيكي و أن بقاء أي سر في الجسد يرجع إلى عدم توصل المعرفة العلمية إلى إدراكه و هنا يلتقي معنى السر عند ديكارت مع السر عند كل العلماء الوضعيين. ففي كتابه عن الإنسان ككتاب في الفيزيولوجيا يبدأ ديكارت بوصف علمي للجسد لوحده حيث يقول في مقدمته لهذا الوصف: "يجب أن أصف أولاً الجسد من جهة ثم بعده الروح من جهة أخرى لأبين لكم بعد ذلك كيف أن هاتين الطبيعتين ترتبطان لتشكلا بشرًا يشبهوننا"¹.

يقوم ديكارت بتفكيك الإنسان كصورة عن الله لبناء بنية الإنسان كصورة مصغرة عن العالم، لبناء كائنات بشرية آلية لا تختلف عنها هذه الآلات البشرية التي صنعها الله، إذ لا يختلف الإنسان كجسد عن الأجسام غير الحية، "إنه مثل بقية الأجسام تجمع لعناصر مادية، انه جسم و فقط"² و لا يمكن أن نفسر وظائفه إلا بالطرق التي تفسر بها حركة الأشياء المادية.

إذن الجسد البشري مثل بقية أجسام العالم جسم و فقط كما قال ديكارت، لكن لم يقل الإنسان جسم و فقط، لأن الإنسان ثنائية من جوهرين أحدهما مادي و الثاني روحي، أما المادي منه فسمته الامتداد في حين أن الروحي سمته التفكير فبالأول يشبه الآلات التي إذا ما انتظمت انتظامًا جيدًا أدت وظيفتها الميكانيكية أما إذا اختلت أصابها المرض مثلما يصيب العطب الآلة.

لكن جبرئيل مارسيل سيرفض هذه النظرة إلى الجسد و المرض و حتى للموت لأنه يرفض النظرة الحديثة التي تجعل من الإنسان جسدا ميكانيكيا و روح عاقلة كثنائية مركبة. فالجوهرين ينفي أحدهما الآخر بحكم تنافر طبيعتها حيث يقول ديكارت: "لو تصورتم بوضوح الجوهر الجسماني و تصورتم بوضوح الجوهر المفكر المتميز عن الجوهر الجسماني تجدون أن الأول نفي للثاني مثلما أن هذا الأخير نفي للأول"³. إن تمييز

¹ René Descartes, Œuvres et lettres, Paris, La Péliade, 1953, P.807.

² René Descartes, Œuvres et lettres, Paris, Sainte Catherine, 1952, P.18.

³ René Descartes, Œuvres et lettres, Paris, Gallimard, 1963, P.1379.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

ديكارت بين أطراف هذه الثنائية البشرية من حيث الطبيعة يشكل استمرارية للتقسيم الثنائي اليوناني و الوسيط، لكن بتفسيراته العلمية لحركة وظائف الأعضاء يتميز عنهم، خاصة و هو يعرف الإنسان الذي كان سرا كالسر الإلهي في العصر الوسيط بأنه " شيء مفكر " و أن الجسد لا تحركه الروح التي تطمح إلى المثل كما عند أفلاطون و لا هي صورته التي تمنحه الحياة كما عند أرسطو مثلما تمنحها لكل الكائنات الحية، سواء كانت نباتات أو حيوانات، و إنما الجسد سيتحرك و يحس بطريقة آلية دون تدخل أي دافع حيوي غير فيزيولوجي. هذا التصور سيجد له معارضة قوية في البرغسونية.

عند ديكارت نجد إلحاحا و رغبة تتكرر كانت تعبر عنها تكرر كلمة "أرغب" في كتابه و هو يقول طامحا إلى انتصار هذا التصور الميكانيكي الذي هو انتصار للعلم و للأنثروبولوجيا العلمية: "أرغب أن تنظروا إلى الوظائف المتابعة طبيعيا في هذه الآلة - يقصد الجسد - إلى أنها تعود إلى كونها من أعضاء و أن حركتها لا تقل و لا تزيد عن تلك الحركات التي تجري في عقارب الساعة أو أية أخرى"¹ بل أكثر من عقارب الساعة الإنسان لا يختلف كجسد عن الساعة ذاتها رغم أنه ليس شيئا ممتدا، لأنه شيء مفكر و كانت هذه الفكرة ذاتها حقيقة واضحة و متميزة مثلما هي الأشياء واضحة للنظر عند ديكارت. فالروح لا تستطيع أن تحرك جسدا مثلما لا تستطيع أن تحرك العناصر التي تتركب منها الساعة العقارب ما لم تكن مزودة بالطاقة اللازمة للحركة مثلما تزود الأعضاء بالدم.

إذن الإنسان روح مفكرة في أنثروبولوجيا ديكارت، و " شيء لا أكثر " هو جسده. لكن الإنسان جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير و الأكيد هو أن هذه الأنا متميزة بصفة كاملة و حقيقية عن الجسد². فورث إيمانويل كانط عن الاتجاه الديكارتي الإيمان بسلطة العقل و الانطلاق من ذات كلية متعالية أفعالها منتظمة عقليا حيث

¹ René Descartes, Œuvres et lettres, op.cit., P.807.

² Descartes, Œuvres et lettres, op.cit., P.324.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

تتضاد الملكة العاقلة مع القدرات و المعطيات الحسية و كان هذا الموروث في الأصل أفلاطونيا.

المطلب الثاني : الإنسان عند كانط

في مقاله حول الشر تبدو معارضة مارسيل لتصور كانط للإنسان جد واضحة، و هو يتساءل حول ما الذي يسمح له بإثبات أن إرادة احتقار الإنسان سيئة في ذاتها، و هل يجب عليه العودة إلى تصور كانطي للشخص الذي يبدي حوله تحفظا و ينفي إمكانية هذه العودة إلى الشخص كذات أخلاقية التي لا يتم تصورها إلا بالرجوع إلى القانون الكلي¹. و غير بعيد عن هذه الفكرة يضيف أن لديه وعيا عميقا بمحتشدات التعذيب النازية و كل الرعب الذي كانت تشهده الهند الصينية و الجزائر، أنه لا يستطيع أن يتحمل ان كل هذا يمكن امتصاصه ضمن الآلة الهيكلية التي تبرره و هذا غير ممكن و هو ما يعيبه على هيجل فكلمة لأن هناك ما هو غير قابل للتبرير فعبارة weltgeschichte, welgericht أو الصيرورة الكلية لتاريخ العالم هي عبارة مرعبة و باسمها ارتكبت جرائم لا تحصى².

إن سؤال كانط الرابع حول ماهية الإنسان و الذي يطرحه في مدخله إلى محاضراته في المنطق و تجيب عنه الأنثروبولوجيا الفلسفية يلحقه كانط بالأسئلة الثلاثة التي تجيب عنها الميتافيزيقيا، الأخلاق، و الدين على الترتيب وهي أسئلة موضوعها المعرفة، الفعل الأخلاقي و الرجاء الديني و لكن لا تلحق الأنثروبولوجيا ببقية المعارف، بل يضيفها كانط لتشمل البقية، لأن المتسائل هو الإنسان و كل الإجابات تخصه و يصفه كانط بالسؤال الأساسي³ لأن عنده تجتمع الأنثروبولوجيا

¹ Gabriel Marcel, notes sur le mal (revue de métaphysique et de moral Paris, Pierre Colin, 1973, p.407.

² Ibid., p.110.

³ Emmanuel Kant, Logique, Traduction par louis Guillermi, Paris, J.Vrin 1966.P.25.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

العقلانية مع الميتافيزيقيا، مع الأخلاق و مع الدين و عنده يرتبط العقل النظري بالعقل العلمي و تتناسق الحرية و السببية.

و قد كان كانط - قبل نشر محاضراته في المنطق بكثير- قد أضاف السؤال حول ماهية الإنسان إلى بقية الأسئلة الثلاث في إحدى مراسلته حيث يكتب بعد طرح السؤال ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا يجب أن أفعل؟ و ماذا يمكن أن أرجو؟ أسئلة يجب أن يتبعها سؤال رابع و هو: ما هو الإنسان ؟ هذا التصريح الوارد في مراسلة كانط التي لم تترجم كما تقول المؤلفات، و يضيف كانط كما يذكر كتاب " فلسفة الأنوار في فرنسا " في تصريح لكانط : " الأنثروبولوجيا، لقد بحثتها في محاضراتي أكثر من عشرين سنة"¹. و هذا ما يجعل من كل أعمال كانط لا تخرج عن إطار الأنثروبولوجيا البراجماتية كما يسميها و يعنون بها أحد كتبه، فتصير فلسفته أنثروبولوجية في جوهرها حيث لا يمكن أن توصف بالبراجماتية أنثروبولوجيا لا تقوم على أساس تصور الإنسان كإرادة عاقلة، تفعل بحرية في عالم السببية.

لكن كل ما في الواقع حسب مارسيل يدل على أننا نشهد على كل المستويات بالخصوص على المستوى الفلسفي، وضع الإنسان و بصورة جذرية موضع تساؤل حتى الثورة الكانطية التي وصفت بالكوبرنيكية لم تتضمن مثل هذا التحول. فالإنسان حسب إيمانويل كانط يظل لديه ضمانا عن طبيعته ككائن عاقل لديه حساسية يملك عليها سلطة. و يضيف مارسيل أن وضع الإنسان موضع تساؤل يتم على المستوى الديني مع كيركجارد و لكن على المستوى الفلسفي تظهر مع شوبنهاور و تستقر بوضوح مع نيتشه².

فالإنسان عند كانط بأفعاله ينتمي إلى العالم الحسي و يخضع لما يسري على هذا العالم من ميكانيكية، تماما كما تصورته العقلانية الديكارتية، و لكن من جهة

¹ Simone Goyard Fabre, La philosophie des lumières en France, Paris Klincksieck, 1972, P.32.

² Gabriel Marcel, les injustices de ce temps, paris , aubier,1983,p.120.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

ملكاته العاقلة فإنه يفوق هذا العالم لأن العقل يملئ عليه قبلها مبادئ الفعل المستقلة عن كل غايات بعدية و هنا فقط تسمى أفعاله حرة: " فالإنسان ليس ما تصنع منه الطبيعة لأنه أيضا حرة، الأنثروبولوجيا كدراسة للإنسان الكائن العاقل و الحساس أيضا لا تعنى إلا بالترجمة البشرية للقاعدة العقلية، التي من خلالها تعبر الحرية عن ذاتها عمليا"¹. هذا التصور الكانطي للإنسان كحرية أي كإمكانات سوف توافق عليه الوجودية و هو في حقيقته عند جبرئيل مارسيل ليس تصورا مجردا بل معاشا فرديا أو شخصا ثم إن مارسيل سيرفض بقوة موقف كانط التجريدي من مسألة وجود الشر في العالم التي يرددها إلى النزوع الجذري ، فيرى مارسيل أن الفكر التجريدي في حد ذاته شر و أن " نظرية الشر الجذري الكانطية تصير غير قابلة للتطبيق حينما يتعلق الأمر بالشر كتجربة وجودانية"².

إن الذات العاقلة عند كانط غير الإنسان المتجسد عند مارسيل تتساءل عن الإمكانيات سواء فيما يتعلق بالمعرفة أو بالرجاء لا عن ارتباط هذه الحقائق بالوجود في الموقف أما فيما يتعلق بالسؤال المطروح على الأخلاق فإنه يبحث عن معرفة الإلزام لا عن إمكانية الفعل الأخلاقي، دون أن يكون في الإلزام نفيا للحرية، لأن في القيام بالواجب وفقا للإرادة العاقلة تتحقق الحرية عمليا و تتحقق أهداف الأنثروبولوجيا البراجماتية التي سبق لكانط و أن سماها كذلك في كتابه ميتافيزيقا الأخلاق بهذا الاسم و كان قد أطلقها على الجانب التجريبي من الأخلاق³.

و تتكرر هذه التسمية في نقد العقل الخالص و يجعلها في كتابه الأنثروبولوجيا من رؤية براجماتية في مقابل الأنثروبولوجيا الفيزيائية التي تتناول الإنسان بوصفه فينومان خاضع مثل كل الظواهر للضرورة الطبيعية تفعل فيه الطبيعة ما تشاء في حين تتشغل الأنثروبولوجيا البراجماتية بالإنسان كنومان أي كإرادة حرة و ما تقوم به

¹ Emmanuel Kant, Anthropologie d'un point de vue pragmatique Traduction par Alain Renaut, Paris, Flammarion, P.41.

² Gabriel Marcel, notes sur le mal (op.cit) p. 406-407.

³ Emmanuel Kant, métaphysique des mœurs, traduit par Alain Renaut paris, Flammarion, 1994, op.cit, P.701.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

من أفعال عملية أو كما يقول كانط في شرح انشغال الأنثروبولوجيا البراجماتية الذي يحدده في : " ما يفعله، ما يمكنه أن يفعل أو ما يجب أن يفعله الإنسان بنفسه ككائن يفعل بحرية"¹. و من هنا فإن الإنسان عند كانط ليس كما عند ديكارت، جوهرًا حراً غير خاضع للسببية التي يخضع لها الجسد لأنه غير ممتد، بل إن كانط يقر بالوجود القبلي للجوهر المفكر الحر في ذاته، إننا لا نستطيع أن نعرف حقيقة الأشياء في ذاتها و بالتالي لا نعرف حرية الإنسان إلا بطريقة غير مباشرة من خلال قيامه بالواجب الأخلاقي أما الحر في ذاته فهو الموجود بذاته لا يفكر إلا في ذاته كما يقول أرسطو² و هو الله الذي وحده يمكن وصفه بأنه جوهر مفكر و هو الجوهر الذي وصفه ديكارت قائلاً: " من كلمة الله أفهم جوهرًا لا متناهياً ثابتاً، قائماً بذاته... و لا يجب أن أتخيل أنني أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقته بل فقط من خلال نفي ما هو متناه"³.

إن اللامتناهي الذي يريد ديكارت معرفته من خلال الموجودات المتناهية تصير معرفته عند كانط غير ممكنة تماماً مثل مسألة خلود الروح و الحرية، لأنها تعد موضوعات للاعتقاد و التأمل لا موضوعات للمعرفة، إنها كما يقول كانط : " ليست أكثر من فرضية يحتاجها العقل النظري و العملي"⁴ هذه هي حقيقة النومان كما في محاضرات كانط في الميتافيزيقيا، في حين أن الجسد الذي تتناوله بالدراسة الأنثروبولوجيا الفيزيولوجية سواء في البيولوجيا أو في علم النفس الفيزيولوجي يجعل الإنسان عند كانط فينومان للمعرفة العلمية و يذهب كانط إلى أن هذه الحقيقة تحدد من طرف الإنسان ذاته حيث يقول في " نقد العقل الخالص" : " إن الذات المفكرة في حدسها الداخلي ليست بالنسبة لذاتها سوى ظاهرة"⁵. هنا تتجلى بقوة النزعة الوضعية عند كانط

¹ Emmanuel Kant, L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique, op.cit la même page.

² Aristote, La Métaphysique, op.cit, P.701.

³ René Descartes, Œuvres et lettres,(Gallimard,1963).op.cit.,P.2941.

⁴ Emmanuel Kant, Leçon de métaphysique, Traduction par Monique Castillo, Paris, Livre de poche, 1993, P.396.

⁵ Kant, Critique de la raison pure, Traduction par Trémesaygues et Paucaud Paris, PUF, 1944, p. 326.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

التي تركز عليها الأنثروبولوجيا الفيزيولوجية التي لا تعرف عن الإنسان سوى أنه مشكلة، إذا استعرت هنا تعبير مارسيل. و ليست الأنثروبولوجيا الفيزيولوجية فحسب هي التي تقوم على هذه النظرة بل كل الأنثروبولوجيا العلمية.

المبحث الثاني

إلى حقيقة الإنسان في

الأنثروبولوجيا العلمية

المطلب الأول : الأنثروبولوجيا كمعرفة

وضعية

المبحث الثاني : إلى حقيقة الإنسان في الأنثروبولوجيا العلمية

في " الإنسان الإشكالي" يرى جبرئيل مارسيل أن مشكلة عدم قدرة الإنسان على أن يرى صورته بوضوح في مرآة الوعي تلك التي حث سقراط على العودة إليها لمعرفة الذات لا تجد لها الأنثروبولوجيا العلمية حلا¹. باختصار لأن أسئلة الإنسان الإشكالي غير تلك التي تطرحها الأنثروبولوجيا العلمية. فمن هو الإنسان في الأنثروبولوجيا العلمية؟

المطلب الأول : الأنثروبولوجيا كمعرفة وضعية

ليست الأنثروبولوجيا العقلانية هي الوحيدة التي تريد أنثروبولوجيا مارسيل تجاوزها لأن هذه الأخيرة تتصادم أيضا مع كل أنثروبولوجيا ذات ماهية تقنية كما يقول مارسيل أي تلك التي تلجأ إلى تقنيات تقوم على علم النفس السلوكي². فهذا المنهج في علم النفس يريد معرفة الإنسان ميكانيكيا مثلما تدرس كل موضوعات العلم الوضعي الذي يريد حصر ماهيته في عالم الملكية و في هذا تدعيما للأنثروبولوجيا المادية. و مثلما يرفض مارسيل هذا التصور التقني للإنسان فإنه يرفض أيضا حصر حقيقته في المعرفة العلمية التي لدينا عنه كتلك التي تقدمها لنا البيولوجيا عن بنيته البشرية و في هذا يقول مارسيل: "إن هذه الأفكار لها قيمة على المستوى الأنثروبولوجي و يتعلق الأمر هنا بالأنثروبولوجيا الفلسفية أو الوجودية و ليس أبدا بأنثروبولوجيا علم يهتم بالخصائص الموضوعية المورفولوجية مثلا للكائن البشري"³.

في انتظار معرفة تلك الأسئلة التي يطرحها الإنسان الإشكالي عبر "إنسان من الكوخ" كما سنرى في سر الإنسان عند مارسيل ، نتطرق لتلك التي يطرحها الإنسان الوضعي، حتى يتجلى الاختلاف في طبيعة الأسئلة و منه في طبيعة الأجوبة عند

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit.,P.60.

² Ibid., P.09.

³ Ibid., P.70.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الإثنين ومعهما سوف نصل إلى الفرق بين " الكينونة " و " الملكية " عند جبرئيل مارسيل فنكون قد عرفنا السر عن قرب. وأذكر هنا أنه منذ تقسيم كانط الثنائي للعالم تتفرع الأنثروبولوجيا إلى اتجاهين أحدهما فلسفي و الثاني علمي، بعد أن كانت الأنثروبولوجيا جزء من الفلسفة، حيث تشكل رسالة كانط إلى صديقه الطبيب ماركيز هرز (Mercus Herz) حاسما في فكر كانط ، حينما يتراجع عن إسناد مهمة معرفة الإنسان من الداخل إلى مجرد علم النفس الفيزيولوجي و من الخارج إلى مجرد الفيزيولوجيا و هنا يتفق معه جبرئيل مارسيل في تجاوز تصور الطب لحقيقة الإنسان فينتجه كانط نحو النومان و يتجه جبرئيل مارسيل نحو السر و يريد كانط بذلك تجاوز أو امتصاص غلو الديكارتية¹ و الوضعية في معرفة الإنسان.

فلم يعد الطب وحده القادر على معرفة الإنسان لأن الإنسان ليس مجرد فينومان إن كل معرفة لا تربط سلوك الإنسان بالحدز لا علاقة لها بالأنثروبولوجيا و وحدها تستحق هذا الاسم تلك التي تأخذ معيار الحيطة بعين الاعتبار². ففي مرحلة ما قبل النقدية كان كانط منشغلا بأمراض الدماغ و دراسة الأجناس البشرية دون نفي الارتباط بين المرحلة النقدية و ما قبل النقدية، فإلى جانب معالجة أمراض الدماغ التي عللها الأولى جسدية يريد كانط أن يستدعي الفيلسوف لمساعدة الطبيب بعد البحث عن العلل، لبحث انعكاساتها على الذهن بصفقتها تؤدي إلى إختلالات فكرية. مميذا بذلك بين الأسباب و الآثار، لأن كانط يقصد بأمراض الدماغ بالذات هذه الإختلالات³. هذا يجعلنا كما يقول ناشر كتاب كانط في فلسفة التاريخ - نخرج عن النظرة الضيقة لهذا الفكر و كأن كانط هو فقط صاحب الكتب النقدية الثلاثة⁴ و أن كل ما قبلها من أعمال مختلف كليا و منفصل عن مضمونها. فيقدم هذا الناشر مجموعة من المقالات

¹ إبراهيم، المركزية الغربية (بيروت 1997) : 95.

² Emmanuel Kant, Lettres à Mercus Herz, Traduction par Roger Vernaux Paris, Aubier, 1968, P.92.

³ Emmanuel Kant, Essai sur les maladies de la tête, Traduction par Monique David, Paris, Flammarion, 1990, P.75.

⁴ Kant, La philosophie de l'histoire, Traduction par Stéphane Piobetta Paris, Montaigne, 1947, P.02.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

لكانط أولها عرضه للتقسيم العرفي للبشر و يعرض نسا لكانط بعنوان " فكرة تاريخ شمولي من وجهة نظر كوسموسياسية "، يميز فيه منذ الأسطر الأولى بين الإرادة الحرة كتصور ميتافيزيقي و تجلياتها كظواهر في الأفعال البشرية هذا التمييز الذي سيشكل على الترتيب التمييز بين محتوى النقيدين الأولين عند صاحب نقد العقل النظري و نقد العقل العملي.

فالإرادة بتصورها الثاني، أي كما تظهر في الأفعال غير المرتبطة بالواجب الأخلاقي، نجدها عند كانط لا تقل في خضوعها للسببية عن الظواهر الطبيعية الأخرى، بما في ذلك مثلا الزواج و الميلاد و الموت التي تحدث تماما حسب القوانين الثابتة¹. ولكن جبرئيل مارسيل سيقول " إن هذه النظرة للميلاد و للموت كأحداث طبيعية خالصة تتطلب دراسة خاصة و هي بقايا عقلانية متدهورة"². إنها نظرة لا تتعدى عالم المشكلات، الذي تتشغل به العلوم و الذي تريد الأنثروبولوجيا العلمية حصر حقيقة الإنسان فيه. مع العلم أن الأنثروبولوجيا العلمية ليست مفردا أي علما واحدا بل علوما متعددة، لها موضوعا مشتركا و هو الإنسان في طبيعته الفيزيائية و في تطوره التاريخي و ما قبل التاريخي، و معرفة الأجناس البشرية في أصولها و تطورها، تركز كلها على معطيات الفيزيولوجيا و البيولوجيا.

فالأنثروبولوجيا عند كلود برنار (Claude Bernard) (: 1813-1878) علما طبيعيا خالصا، حيث يصف الفيزيولوجيا بأنها علم تجريبي، رغم أنه يمكننا تقسيم العلوم الطبيعية عن الجسم الحي، لكنها في النهاية ليست إلا أنواعا من العلم الطبيعي. و بهذا فإن الأنثروبولوجيا عند برنار هي علم طبيعي مثل علم الحيوان و علم النبات دون أن تكون الفيزيولوجيا البشرية جزء منها³.

¹ Ibid., 26.

² Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.197.

³ Claude Bernard, De la Physiologie Générale, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1965, P.33.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

لكن فلسفات أخرى ستتجه ضد هذه العقلانية و ضد هذه الوضعية ، حيث نجد أن تلك الأسئلة التي كانت تطرح في الميتافيزيقيا القديمة قد فقدت معناها كما تقول حنا أرونندث (Annah Arendt : 1906-1975) في كتابها " أزمة الثقافة " ، لأن الإنسان أدرك بأنه يعيش في عالم عجز وعيه و فكره التقليدي حتى عن طرح الأسئلة المناسبة لهذا العالم الجديد¹ الذي لم تعد تكفيه فلسفات الماهيات لفهمه. فنتطلب ثورة سيقودها سورين كيركجارد ضد المثالية الألمانية و الذي يصفه بول ريكور بـ " المفكر المناهض للمنهج و للهيكلية و الداعية للوجودية في مقال بعنوان " التفكير بعد كيركجارد "².

فمع كيركجارد تريد الوجودية أن تنفض الغبار عن الوجود لتستمع إلى نبضه بل إلى صرخته التي غطتها رمال المنهج الهيكلية ، لتدفن الهيكلية في محله³ كما يقول روني حباشي إذ ليس للوجود نبض في النسق الهيكلية و لن يبقى للهيكلية نبض في المعيش البشري الذي منه ستتطلق الأنثروبولوجيا الوجودية. فما حقيقة الإنسان في الفكر الوجودي؟

¹ Hannah Arendt, La Crise De La Culture, Traduction par Patrick Levy Paris, Gallimard, 1991, P.29.

² Paul Ricœur, Lecture, Volume 2, Paris, Seuil, 1991, p.29

³ René Habachi, Trois itinéraires un Carrefour : Gabriel Marcel, Maurice Zundel et pierre Teilhard, Canada, P U L, 1983, P.08.

المبحث الثالث

في صميم الأنثروبولوجيا الوجودية

المطلب الأول : الوجود و الوجودية

المطلب الثاني : أنثروبولوجيا سورين

كيركجارد

المطلب الثالث : أنثروبولوجيا مارتن هيدجر .

المطلب الرابع : أنثروبولوجيا جون بول سارتر.

المبحث الثالث : في صميم الأنثروبولوجيا الوجودية

في الوجودية لا الجسد شيء و لا ماهية الإنسان العقل، كماهية مكتملة و لا التفكير دليل الوجود. و قبل التعرف على هذه الأنثروبولوجيا و قبل فهم الوجودية كمذهب فلسفي، نبدأ بفهم كلمة (existence) هذه الكلمة التي عرفت تاريخيا تغيرا قبل استعمالها في اللغة الفرنسية.

المطلب الأول: الوجود و الوجودية في اللغة الفرنسية

يذكر معجم إتمولوجيا اللغة الفرنسية أن كلمة (existence) نادرة قبل القرن السابع عشر، و صارت في القرن التاسع عشر مصطلحا فلسفيا. و هي من اللاتينية (exister) و أيضا (exster) التي منها كانت كلمة (existere) و التي انحدرت منها (coexistence) سنة 1560. (inexistence) سنة 1906 (coexister) سنة 1771 . (inexistent) سنة 1829. و كلمتي ((non-existent) و (non-existence) في القرن الثامن عشر. ثم صارت كلمتا (existenciel) و (existencialisme) مصطلحين فلسفيين في سنة 1940¹.

و تضيف إحدى المعاجم الفلسفية أن هذه الكلمة عرفت حراكا كثيرا و أنها لم تستقر في اللغة الفلسفية اللاتينية إلا عندما ترجم و علق فرانس بواس (Boèce France) على فورفوربوس (porphyries) لتصبح كلمة (ens) تطلق على كل ما هو موجود و يسمى الله (primum ens) أي الموجود الأول². و تصبح (existere) معادلة في المعنى لـ (esse) (existentia) تعادل (essentia) فتشير هذه الكلمات على الترتيب إلى الوجود الخالص أو إلى الجوهر كوجود واقعي أو العكس. أما إيتيان جلسون في كتابه " الوجود و الماهية " فيخصص صفحات طويلة خاصة لتاريخ هذه كلمة (existential) كلفظ مؤنث يرى أنه من الفعل (existos) المركب من (ex) (sistos)

¹ Dictionnaire étymologique de la langue française, Oscar Bloch et W. Von Wartburg (op.cit) p.236.

² Jean Michel Fantanier, Vocabulaire Latin De Philosophie, Paris, Ellipses 2008, P.52.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

و يعني الخروج من أو بالمعنى المجازي الظهور و التجلي، مشيرا إلى أن هذه الكلمة لم تدخل اللغة الفرنسية إلا متأخرة لتعني (exister) فعل عيش الوجود أي الوجود كواقع، و لا يوجد ما يطابق في هذه اللغة كلمة (existentia) اللاتينية.

إن ما يصل إليه معجم الفلسفة اللاتيني من هذا التقلب في المعنى هو أن الكلمتين اللاتينيتين (exister) و (existential) تترجمان في اللغة الإغريقية بمعناها الحقيقي بكلمة الابتعاد و في معناها المجازي تعني الوجود خارج الذات¹ من (exister) الفرنسية يشتق اللفظ (existentiel) و (existential) الفرق بينهما في الفلسفة الوجودية هو أن الثاني يطلق على تحليل البنى المشكلة للوجود البشري مثلما يحللها مارتن هيدجر في " الوجود و الزمان " كالوجود بالعالم " و " الوجود لأجل الموت " و يرد اللفظ الأول (existentiel) مع كيركجارد في " الرعب و الارتجاف " ليدل على المجهود الذي يبذله الموجود البشري لتحمل هذه البنى في مشروع وجوده الفردي كقرار على خلاف الوجود في النسق الهيجلي الذي يقول عنه عبد الله إبراهيم بأنه مغلق يريد أن يستخلص وجهة نظر عن الوجود مبنية على مبادئ منطقية تهتم بوصف الوجود الكلي و تهمل الوجود البشري في واقعه العيني².

لكن الفرق بين اللفظين يصفه بول ريكور بالعام أو الشكلي، فإذا كان اللفظ (existential) يطلق على الاختيار العيني لكيفية الوجود بالعالم و كانت كلمة تميز (existential) كل تحليل يهدف إلى بيان البنى التي تميز الوجود هنا عن بقية أنماط الوجود، و تربط بذلك بين مسألة المعنى أي معنى الوجود و الموجود البشري "فإن الفصل بينهما يصبح مبهما³ و بهذا التمييز دون الفصل بين الكلمتين يشير بول ريكور إلى أن فلسفة كيركجارد في مجملها تشكل انتقالا من الانشغال بالوجود الفردي إلى بيان بنى الوجود⁴ أو مدارجه كما يحللها كيركجارد، أي من الوجودي إلى

¹ Ibid., P.59.

² عبد الله إبراهيم المركزية الغربية (مرجع سابق) ص: 139

³ Paul Ricœur, Temps et Récit, Paris, Seuil, 1985, P.97.

⁴ Paul Ricœur, Lecture, op.cit., P.34.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الوجوداني و بهذه الصفة الأخيرة أي (existential) سوف جبرئيل مارسيل فلسفته و هو يميز بين الوجود كمشكلة و الكينونة كسر.

و حسب جيلس فاننيه (Gilles Vannier) يشترك الإهتمام بما هو (existential) و (existentiel) في "الإهتمام بفتح تعريف الإنسان و لكن من زاويتي نظر مختلفتين"¹. و يبقى الإهتمام الأنثروبولوجي حاضرا في الوجودية سواء كان المنطلق من التجربة الفردية في معيشها الخاص أو من تحليل بنى و مستويات الوجود حتى لو أضمرت ذلك فلسفة هيدجر أو أنكره هيدجر ذاته و هو يقول: " إن المسألة التي تشغلي ليست مسألة الإنسان و إنما مسألة الوجود في كليته"² لكن نقول لهيدجر ألا تعيب في " الوجود و الزمان " على الأنثروبولوجيا العقلانية بجذورها اليونانية كما تعيب على الأنثروبولوجيا اللاهوتية المسيحية التي ارتبطت بالموروث اليوناني انشغالها بماهية الإنسان كموجود عاقل في الأولى و كمخلوق على صورة خالقة في الثانية، و تنتقدهما بإهمالهما أو نسيانهما لوجود الإنسان؟³ أينفصل عندك حقا الانشغال بهذا الوجود عن التعريف بالإنسان كدازاين؟ كلا لقد استعار هيدجر كلمة (Dasein) من لغته الألمانية التي أريد بها ترجمة الكلمة اللاتينية (existential) لتعني الوجود هنا، وجود الأشياء أو حضورها على عكس ماهيتهما.

لكن فرانسواز داستير (Fracoise Dastur) تقول أن هيدجر إستعملها استعمالا جديدا ليخص معناها الإنسان، لا الوجود الذي هو الوجود الخام و يطلقها على وجود الإنسان و علاقته الجوهرية بالوجود، معترضا بذلك على الترجمة الفرنسية لدازاين هيدجر بـ (l'être la) لأن هذه الترجمة لا تخص المعنى الذي يريده، و الذي هو على خلاف المعنى الجاري في اللغة الألمانية هو وجود الإنسان المتمسك بالانفتاح على

¹ Gilles Vannier, L'existentialisme : Littérature et philosophie, Paris Harmattan, 2001, P.32.

² Heidegger, Nietzsche Traduction par Pierre Klossowski, volume 2, Paris Gallimard,, 1971, P.371.

³ Martin Heidegger, L'être et le temps, Traduction par Alphonse de Waelheins , Paris, Gallimard, 1964, P.70.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الوجود¹. و مثل هذه الترجمات تلك التي نقرأها عند مترجم "الفلسفة المعاصرة في أوروبا" عن الروسية إلى العربية وهو يقول : "يسمي هيدجر هذا المتواجد الإنساني باسم الدازاين (Dasein) أي الموجود هناك"². لكن هيدجر على حد فهم مؤلفة "هيدجر و المسألة الأنثروبولوجية" لا يقصد لا الوجود هنا ولا الوجود هناك بل يريده مصطلحا لا يفهم بترجمته بل بإدراجه داخل سياق نصه.

وتشير حنا أرونث (Hannah Arendt : 1906-1975) إلى أنه مع الوجودية تعوض كلمة (être) بكلمة (existence) دون أن يكون هذا التغيير صدفة لأنه يحيل إلى واحدة من أهم مشكلات الفلسفة الحديثة³. هذه الأخيرة التي كانت قد ربطت الوجود بالفكر مثلما فعلت الديكارتية والهيكلية لتربط بعدها الوجودية الفكر بالوجود والماهية بالأفعال الحرة، وهذا على خلاف البنيوية التي لا تبني الواقع على معناه المعاش بل على بنى المعنى المعطاة مسبقا والتي يكون الإنسان أمامها لا فاعلا مفكرا بل مجرد ممثل اجتماعي تتحكم المؤسسات الاجتماعية في فكره وأفعاله. فالإنسان في كل تاريخانية كما في السوسيولوجيا، و في التحليل النفسي هو جملة ما تفعله به القوى أو الدوافع الغامضة لديه، غموضا يجعله يتوهم أنه فاعلا حرا ، مسؤولا و سيد أفكاره فيؤدي به هذا الوهم إلى إنكار هذه البنى، بسبب عجز الفرد عن وعي المحددات الواقعية لسلوكه، لأن شخصيته ذاتها بنية تقوم على المنظومة الاجتماعية التي يستدخل الفرد عناصرها، فتحدد سلوكه بطريقة شبه ميكانيكية، وكأنه استجابة لبرمجة أعدتها المعتقدات و القيم الاجتماعية، وبالتالي فإن الفرد أنطولوجيا ليس إلا حاملا لبنى و لرمزية جمعية. و لا تخرج بنيوية كلود ليفي ستروس (Claude Lévy Strauss : 1908-2009) في " عن هذا التحليل و هو يعرف

¹ Françoise Dastur, Heidegger et la question Anthropologique, Paris Louvain, 2003, P.11.

² () : 227.

³ Hannah Arendt, La philosophie de l'existence, Paris, Payot, 2000, P.111.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

البنوية قائلا: " هي محاولة لرد الاعتباري إلى النظام واكتشاف ضرورة محاثة لوهم الحرية
1".

أما الوجودية فهي مذهب الحرية و الإبداع داخل هذه البني المعطاة، مما يجعل من الوجود في الموقف أو الموقف الحدي يلعب دورا مهما في الأنثروبولوجيا عندها كما يتصورها جون بول سارتر، إذ تمجد حرية الأنا واختيار القيم والماهية على أية أيديولوجيا أخرى، و إلا فإن الرضا دون هذا المطلب هو رضا بمماثلة الأشياء و" موضوعية الأشياء مبرهنة منطقية يكون مطلب الوجودية قوي" 2 كما يقول ريجيس جوليفيه (Régis Jolivet). و كان في محل سابق في كتابه عن المذاهب الوجودية قد أطلق تسمية المذهب الوجودي على "جملة المذاهب التي يكون موضوع الفلسفة عندها هو تحليل ووصف الوجود العيني بصفته فعل حرية تتشكل وهي تفرض نفسها و ليس لهذه المذاهب غير هذا المنشأ" 3.

وأكثر من الشعور بعدم الرضا، فإن إنسان سارتر يشعر بالغثيان من كل القوالب التي تريد أن تخضع الإنسان للصيورة التاريخية، التي تخضعها له تطويرية الفلسفة الماديين ومن كل شيء كما في "الغثيان"، كالتقزز من الأفراح، من الأحزان، من اللذات و حتى من المدينة بل ومن الحديقة أيضا⁴. دون أن أجزم بوجود حالة أنتوان روكنتان (Antoine Requentene) عند كل وجودي لأنها شخصية فقدت كل مبرر لوجودها - الذي لم يعد قابلا لأن يهضم - غير مبرر هضم الأكل و النوم لحفظ البقاء، مثلما تبقى الأشياء مستمرة في وجودها البطيء كالأشجار أو بركة المياه أو حتى مثل ذلك المقعد الأحمر في الترامواي كما تقول رواية الغثيان⁵. ويرتبط الغثيان

¹ Claude Levi Strauss, La Pensée Sauvage, Paris, Plon, 1962, P.173.

² Régis Jolivet, Les doctrines Existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre Fontenelle, Saint Wandrille, 1948, P.346.

³ Ibid., P.24.

⁴ Jean-Paul Sartre, La Nausée, Paris, Gallimard, 1968, P.215.

⁵ Ibid., p 215.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

عند سارتر برغبة لامحدودة في التجاوز تولدت عن الشعور بحرية لا تعرف الإرضاء فيصير الإنسان السارترى كالإنسان النتشوي لا يعرف أبداً الاكتمال.

و لكن مارسيل سيقف قارئاً و ناقداً لنييتشه هيدجر و سارتر عبر محطات عديدة ففي بداية قراءته ل "الوجود و العدم" يشير إلى أن أثر هيدجر محسوس في كل صفحة من هذا الكتاب حتى من حيث الصورة. دون أن يقبل التوقف عند هذا الانطباع الأولي عن التشابه بسبب وجود نقاط اختلاف جد مهمة يفصل بها سارتر عن مؤلف "الوجود و الزمان" لأن لسارتر حدسه الخاص¹. و سأعود إلى هذه القراءة في سر الانزعاج عند مارسيل، حينما أتناول تحليل مارسيل للقلق عند سارتر، ثم نقد مارسيل للتعالي عند سارتر أيضاً، من خلال ما يكتبه عنه في الجزء الأخير من " الإنسان الإشكالي" و كذلك من " الإنسان السالك ".

و قبل الدخول إلى كيركجارد الذي عادة ما تصنفه القراءات و معه مارسيل ضمن الوجودية المؤمنة و التأكيد على تأثير الأسبق منهما في المتأخر، أشير إلى أن مارسيل يؤكد على أن "مبدأ الوجود يسبق الماهية عبارة يتحملها تقريبا سارتر وحده لان الفلاسفة الوجوديون لا ينشغلون بهذا بقدر انشغالهم برفض أن يضاف الوجود بطريقة لا يمكن تمثيلها إلى ماهية مكتفية بذاتها"² و هذا ينفي إمكانية ترتيب مارسيل ضمن القائلين بهذا المبدأ مثلما تفعل بعض المؤلفات العربية و هي تحدد المرتكزات الفكرية للوجودية ذاكرة مارسيل ضمن الوجوديين عامة.

المطلب الثاني : أنثروبولوجيا سورين كيركجارد

مثل بولس ومارتن لوثر (Martin Luther : 1546-1483) يرفض كيركجارد رد الإنسان إلى مجرد جانبه الطبيعي، و يستتبعه في ذلك الوجودية مثلما تتبعه في تجاوزه للهيكلية أي لتصورها للإنسان كحقيقة مطلقة مغلقة مثل الأشياء، و تماشياً مع التقليد

¹ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.221.

² Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.21.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

اليهودي-المسيحي و تجاوزا للأنثروبولوجيا الطبيعية، يقيم كيركجارد رباطا قويا بين اللاهوت و الأنثروبولوجيا و يقيم الثانية على الأول و يربطها بالخطيئة، لتتأسس علاقة الإنسان المنفتح على الله بالله. و يصف الخطيئة بالمباغثة لأن الشيطان يجيء إلى الإنسان بسرعة البرق، وهكذا صار الإنسان خطاء في فرديته وهذا ما يضيف الطابع الفردي على القلق، و بغثة أيضا يتم تجاوزه لأن تحطيم الخطيئة سيكون مباغتا دون أن يتحطم القلق¹. و قد قال مؤلف "القلق والتواصل عند كيركجارد" أن هذا الأخير لا ينشغل بالمشكلات الخاصة بالأنثروبولوجيا الفلسفية رغم أنه لا يعترض على القول بالطبيعة الثنائية للإنسان التي قال بها الفلاسفة إلا أنه ينفصل عنهم في ربطه بين القلق و الخطيئة بحكم أن هذه الأخيرة هي التي أفقدت الأنا حريتها، ومن هنا يصف الطرح الأنثروبولوجي الكيركجارد بالمتخالف كليا، إنه مرتبط بصيرورة الإنسان حيث يعد المدرج الديني أسمى هذه المدرج² دون أن يكون المدرج الوحيد لها، لأن دونه يوجد المدرج الأخلاقي فالجمالي ولكل مدرج إنسانه. إن هذا التعدد في المدرج أي في أنماط الحياة هو تعدد في أنماط البشر الناتج لا عن الطبيعة بل عن اختلافهم في مواقفهم وكذا غاياتهم في الحياة.

وفي هذا الإطار يرى جورج غيسدورف (George Gustorf) و هو يقدم وينتقي نصوصا لكيركجارد أن المدرج و الأسماء المستعارة لها أهمية في أنثروبولوجيا صاحبها، لقد جاءت لتعبر عن انشغاله باحترام التنوع الجوهرية في المواقف البشرية رغم الوحدة التي تدعيها الفلسفات العقلانية³، و التي على خلافها ينشغل بفردانية الإنسان، فلا يعارض أن يكون الإنسان جسد و روح و لكن أكثر من التناقض بينهما - الذي قالت به الأفلاطونية وكل اتجاه ثنائي- يقول بالتركيب كما هو التركيب بين

¹ Søren Kierkegaard, Le concept d'angoisse Traduction par P.H. Tisseau Paris, Aclan, 1955, P.141.

² Jacques Caron, Angoisse et communication chez Kierkegaard Danemark, Odense University Press, 1929, P.192.

³ George, Gusdorf, Kierkegaard : Présentation, Choix De Textes bibliographie, Paris, Seghers, 1963, P.78.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الزماني والأبدي وهي عند كيركجارد ليست تركيباً جديداً بل ترجمة للتركيب الأول كما يذكر بذلك في "مفهوم القلق" ويوضح أن هذا التركيب يبني على الروح والمركب هو اللحظة¹.

1- تأثير القديس بولس :

إن هذا الربط بين الجسد و النفس والروح على الترتيب من حيث درجة السمو عند كيركجارد يذكرني بتصور القديس بولس للطبيعة البشرية فتتقارب بذلك الأنثروبولوجيا الكيركجاردية مع البولسية. فعند كيركجارد تتميز الروح بالأبدية ومنها ينشأ القلق وإذا ما تم التحكم في القلق يكون الزمان قد استتار بالأبدية²، مثلما يستتير الجسد و النفس بالروح - لتصبح عنده الروح واللحظة سواء وتكونان مركباً للمتناقضات كتناقض الممكن والضروري، الأبدي والزماني وكذلك النفس والجسد إنها لحظة الانعتاق من الضرورة³. إن اللحظة عند القديس بولس تحرر من الإنسان المادي الذي يعيش وفقاً للحم الجسد وتحقيق الإنسان الروحاني، أي تحرر من حالة العبودية وتحقيق الإنسان المسيحي الذي لا يعرف الكرامة إلا بالمسيح. إنه الإنسان الجديد كما يسميه بولس وهو جديد لأن القديم هو ذلك الذي لا يزال عبئاً خطيئة التي يسميها بالموت على عاتقه، وهو جديد لأن الحياة بالمسيح و الحياة دون خطيئة هي ميلاد جديد لحياة جديدة وإنسان جديد.

إن هذا الانتقال من الموت إلى الحياة- الذي ستقلبه إرادة القوة التنشوية رأساً على عقب- لا تضمنه أية قوة غير قوة روح القدس الذي يؤثر في الإنسان الداخلي ويقويه و يجدهه. هكذا يكتب بولس في رسالته إلى أهل أفسس مركزاً على دور روح

¹ Søren Kierkegaard, Le Concept D'angoisse, op.cit, P.141.

² Ibid., P.173.

³ Ibid., P.30.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

القدس و الرحمة الإلهية في إشراق الإيمان، والذي دونه يبقى الإنسان عاجزا لا يحركه إلا الإنسان الخارجي¹ هذا التمييز بين الإنسانين الداخلي و الخارجي ستتشغل أنثروبولوجيا أغسطس التي أثرت على كيركجارد شأنه في ذلك شأن كل الأنثروبولوجيا المسيحية، فبولس في مراسلته إلى الكورنثيين اليونان أيضا يكتب أن الإنسان من الخارج يتهدم ويفسد والإنسان من الداخل يتقوى بتدخل روح القدس². ولكن لوثر و إرادة منه تجاوز الأنثروبولوجيا العقلانية و دون رفضها يعرف الإنسان بخصوصية جديدة. إنه كائن مدعو إلى إقامة علاقة مع الله للخروج من حالة الارتباط بالخطيئة التي تأسره، لأن الله حدد للإنسان مصيره وهو الحرية عن طريق الإيمان بالمخلص فغير أنه كائن عاقل الإنسان كائن يرتكب الخطيئة.

حسب لوثر قانون العقل وحده حسب لوثر يوقع الإنسان في مأساة عدم القدرة على تلبية نداء الله. إن الإنسان جسد، عقل و روح و ليس لديه نورا قادرا على أن يستنير به غير كلام الله و روحه، فمركز الإنسان قلبه، و سواء كانت لديه ثقة في الله أو فاقد لها فإنه قابل لأن يصير روحانيا إذا ما تمسك بالإيمان، وكلام الله هو الذي يحقق له هذه المرتبة، و دونه يظل لا يعرف غير الحقائق المادية الدنيوية، فالله اختار عنايته كوسيلة ليجد بها في الإنسان ما يريد منه من استجابة، ثقة و محبة بها يدخل في علاقة مع الله، التي تترجمها الصلاة و التي هي تجلي لتأثير روح القدس في الإنسان، لقيادته إلى الخلاص بتحقيق الإنسان الجديد، الذي قوته على الإنسان القديم مصالحته مع الله³. ومن هنا فإنه سواء تعلق الأمر بأنثروبولوجيا بولس، لوثر أو كيركجارد فإن الأمر كله يتعلق بأنثروبولوجيات مؤسسة على حقيقة الله التي تربط الإنسان بالأبدية.

2- إنسان كيركجارد و القلق :

¹ Saint Paul, Epitres Aux Ephésiens, op.cit., P.194.

² Saint Paul, Epitre Au Corinthiens., op.cit., 119.

³ René Jacques, Luther, Paris, P U F, 1964, P.185.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

يعد كيركجارد حسب نيكولاي بردييف مفكرا عظيما على الرغم من أنه لم يعترف به في زمانه، كان له أهمية حاسمة في مجال الأنثروبولوجيا لأنه يعرف الإنسان من خلال القلق و الرعب المعاش¹، كأنتروبولوجا بعد هيجلية يكون بها كيركجارد سلفا للأنثروبولوجيا الوجودية، خاصة عند اعتبار الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يشعر بالقلق أمام نداء التعالي، فبصفته تركيب بين الزمانية والأبدية على خلاف الموجودات الأخرى يكون هو الوحيد القادر على خوض مغامرة القلق التي تجد منتهاها في معرفة حقيقة الإيمان. في حين أن الضياع هو مصير من لا يعيش هذه التجربة، و يرى أن في تعلم هذا النوع من التجربة هو تعلم للحكمة الأسمى، وهذا ما كان سيحرم منه لو كان ملاكا أو حيوانا.

وليس موضوع القلق عند كيركجارد خارجيا لأنه متولد من التعطش الدائم إلى الممكن والمعاناة لأجل تحقيقه، دون أن يتحقق لأنه دوما ممكن التحقيق. وعن الرغبة في الوجود الممكن الذي لا يتحقق أو عن هذه الحياة الجديدة المرجوة برغبة جامحة يصف ج.أ. جوليان(G.i.Gulian) كيركجارد في مقال "الإنسان والكينونة" بأنه واحد من ممثلي الفلسفة الوجودية الأكثر إثارة للشفقة لأن حياتهم الجديدة تظل حالة افتراضية لا تجد المنتهى إلا في الإيمان الحاصل بالتنازل عن المعرفة و عن الكفاح². و الأكيد أن هذا الطرح هو الطرح الماركسي للوجود. ولكن عن هذه المغامرة التي تعاش و لا يروى عنها يستدل كيركجارد بحكاية الإخوة غريم (les frères Grimm).

3- تأويل قصة الإخوة غريم:

يريد بطل هذه القصة حسب كيركجارد الخروج في سفر لتعلم القلق دون أن يقبل أن يتبعه في رحلته أحد، حتى لا يكشف عما يصل إليه هذا البطل من معرفة. فيرى كيركجارد أن مثل هذه المغامرة يجب أن يخوضها كل إنسان³. إنها لا تتفصل عن

¹ Nicolas Berdiaev, op.cit., P.75.

² G .I. Gulian, L'homme et L'être (Revue Roumaine) op.cit., P.08-09.

³ Sorein Kierkegaard, Le Concept D'angoisse, op.cit., P.220.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

رحلة البحث عن الحقيقة، أي البحث عن الحكمة، و ما يصاحبها من قلق و عدم سكينه، كتلك التي عاشها و اعترف بها القديس أغسطين. لكن قصة الإخوة غريم عنوانها "قصة من ذهب بحثا عن الخوف" و ليس بحثا عن القلق كما يصفها كيركجارد الذي يربط تصويره للقلق بالخوف والارتجاف أمام السر الإلهي.

أما في حكاية الإخوة غريم فنادرا جدا ما تتردد هذه الكلمة، إنها حكاية ذلك الطفل الذي على خلاف أخيه البكر الذكي و الفطن، ليست لديه القدرة على فهم أو تعلم أي شيء، يحثه أباه على ضرورة تعلم شيء ما يضمن له رغبة الخبز في هذه الحياة فيقرر أن يعيش تجربة القشعريرة، للتعرف على ما هو الخوف لأنه لا يعرف ماذا تعني القشعريرة. و لكن الأب يملؤه عدم فهم و إصرار إبنه على تعلم هذا لضمان لقمة العيش بحكم أن هذا النوع من المهارة لا يضمنها و لكن رغم ذلك يترك له حرية فعل ما يشاء¹، ردا على طلب إبنه أن يمعله حتى طلوع الشمس ليبدأ رحلته رحلة تعلم الخوف على الأقل لاكتساب علم يطعمه كما يقول الإبن لأبيه².

إن بين الخوف و العالم اللامرئي علاقة تربط الإنسان بالمقدس عبرت عنها الكثير من الثقافات و اعتبرها صاحب كتاب "آخر البدائيين" أكبر تعبير عن الوحدة بين الطبيعي و فوق الطبيعي تقريبا عند كل الشعوب البدائية. فالطفل لا يصير راشدا ما لم يتعرف على كل الحياة الدينية و الاجتماعية حيث تجسد عن طريق بعض الطقوس شجاعته و مقاومته للمعاناة الجسدية، التي تسمح له بالدخول كفرد فاعل في جماعة الراشدين. و أكثر من ذلك المعاناة النفسية، القلق و الخوف على المصير التعرف على الموجودات فوق الطبيعية التي تسكن الغابات مثلا، و ما تثيره من رعب عبر أصواتها المختلفة، فتبدو و كأنها تأتي للطفل من عالم علوي، و هي التي يصدرها الأشخاص المتكبرين في الغابة، للإشراف على ما يسمى بطقوس المرور إلى

¹ Jacob Grimm et Wilhelm Grimm, Les comptes, Traduction par Marthe Robert, Paris, Gallimard., 1976, P.28.

² Ibid. , P.30-31.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الرشد. هذا الأخير المشروط بالشعور بالمقدس عنده يلتقي الشعور بالخوف مع الشعور بالاحترام¹.

إذن إرتجاف كيركجارد ليس كارتجاف بطل حكاية غريم، إنه شعور بالضيق كخوف إرتبط بالخطيئة، إنه كضيق المسيح الذي عاناه في محنته و الذي كاد أن يخلق أنفاسه لو لم تهونه عليه محبة الاستجابة لإرادة الأب الذي جعل من الصلب جسر محبة نحو البشرية المخطئة. فبين هذا الخوف و الخوف المرضي فرق واضح إن شئنا أن نستخدم مصطلحات جورج كونغيلام (George conguille) التي سوف يستعيرها جبرئيل مارسيل لا حقا في تمييزه بين الانزعاج السر و الانزعاج أو القلق كحالة مرضية. و لكن المراد هنا ليس فوبيا بل قلقا- كما يقول هنري آي - كواحد من مميزات الوضعية البشرية².

و سأعود إلى بعض التميزات بين هذه الحالات النفسية و أخرى غيرها حينما أتناول الإزعاج عند جبرئيل مارسيل لأنه سيقوم بمقارنات و يتناول كثيرا من النماذج الفلسفية حولها و من بينهم كيركجارد و ستكون لي فرصة لتوضيحات أخرى حول أنثروبولوجيا هذا الأخير. فالإنسان ككائن يقلق، تعلمه تجربته هذه الحكمة و الارتباط باللامتناهي كمشاركة في ارتباط المتعالي بالمحايث، في تجسد المسيح أو تجسد الحكمة أو إرتباط التاريخ الميتافيزيقي بالتاريخ الفيزيقي، كما ذكرت ذلك مع نيكولا بردينف في تحليل التجسد. هذا الإرتباط عند كيركجارد بين المتناهي و اللامتناهي هو ارتباط بين الأنثروبولوجيا و الثيولوجيا التي يتأثر بها كارل رهنر (Karl Rahner : 1904-1984)

فعند هذا الأخير على هذا الارتباط يقوم فهم الإنسان، فمنذ البداية كما يقول في إحدى حواراته، يكون الشخص البشري في علاقته مع الله مثلما هي الطبيعة بأكملها في ارتباط مع العناية الإلهية، و لا يمكن أبدا التفكير في الإنسان خارج هذه

¹ Folco Quilici, op.cit., P.79.

² Pierre Mannoni, La Peur, Paris, P U F, 1982, P.41.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

العلاقة فالثيولوجيا يمكنها أن تتحدث عن الشخص بربطه بالعناية و الأحداث التاريخية للوحي الإلهي، دون أن يكون هناك تناقضا أو عدم انسجام بين أنثروبولوجيا متمركزة ولاهوت متمركز¹. و في حوار آخر حول الموت يفضل كارل راهنر الانطلاق من تحليل صارم للموت الذي يطبع وجود الإنسان و يستطيع به التعرف على ماهيته، أو اتخاذ إجراءات حولها. فيرى أن ماهية المرتبطة بالموت هي ماهية غير ظاهرة بالنظر إلى الموت كدنس، لكن تظل الفرصة دوما سانحة و يظل هناك دوما متسع من الوقت للتطهير بإبعاد الموت عن الحياة. و يكون التطهير هنا من موت أبدي تريد أن تفرضه الخطيئة على الحياة البشرية، إلى الخلاص بعد الموت الطبيعي نحو حياة أبدية لا تكون إلا بالمخلص. هنا يتجلى لدى كارل رهنر الربط بين الطبيعة و العناية. فيواصل رهنر مثل كيركجارد القول بضرورة التوقف عن الانشغال بالماهيات بما في ذلك ماهية الإنسان، للتمسك بمعرفتها عن طريق الحوادث و أهمها الموت بصفة الوضعية البشرية مشروطة به. خاصة و أن من الموت نعرف ماهية الإنسان عند رهنر بوصفه كائن فان لأن هذه الماهية لا تعني عند رهنر في منطلقه كماهية أو كموت نظري مجرد لأن ما يعنيه هو الإنطلاق من الإنسان "ميت" كحالة مقرفة لتصبح للأولى معنى². و يقوم رهنر بتحليل نقدي لمسألة لا مناص منها و هي مسألة العلاقة بين الروح و الجسد فيقترح أنه حتى قبل أن نعرف الإنسان كروح أو كجسد يجب معرفة الجسد الذي ترتبط به هذه الروح فهو الذي سيعرفنا عليها، ما لم نهمل مقولة الزمان و المكان لأن دون هذه المقولات لا نعرف الموت³.

إذن تقوم أنثروبولوجيا رهنر على كون الإنسان لا متناه و موجود بالعالم، و لا تتم المعرفة عنده إلا من خلال الارتباط بالعالم الحسي. و هنا أجد أن رهنر يقترب في الآن ذاته من مارتين هيدجر (Martin Heidegger : 1889 - 1976) و من توماس

¹ Karl Rahner, Paul Rinhold, Hurbert Biallo, Rahner In Dialogue, London Cross Road, 1966, P.326.

² Karl Rahner, Florent Goloriau, Interview Sur La Mort, op.cit., P.25.

³ Ibid., P.58.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الإكوييني. فالإنسان كشخص أيضا هو متلقي للوحي الإلهي و منصت للعالم في آن واحد و قد نبه جون غريش (Jean Greish) إلى التقارب السميائي في اللغة الألمانية بين كلمة (Horchen) ، كلمة (Horen) و كلمة (gehörche) و التي يترجمها إلى الفرنسية بـ (écouter) ، (entendre) و (Obéir) أي بين السماع ، الفهم، و الاستجابة فبهذا تصبح الأنثروبولوجيا المتعالية عند رهنر تستخدم إمكانية الإنسان و قابليته للاستماع، لتؤسس إمكانية الإنسان للاستجابة الحرة للوحي¹. فالإنسان بطبيعته تعالي دائم نحو الله و هذا يجمع رهنر بكيركجارد، و يعد الإنسان لديهما قوة بحكم أن كل إنسان يمتاز بوجودانية فوق طبيعیه و سأوضح هذا في التقابل بين وجودانية كارل رهنر و وجودانية مارتن هيدجر.

المطلب الثالث : أنثروبولوجيا مارتن هيدجر

في "رسالة عن المذهب الإنساني" يرفض هيدجر بصرامة كل تأويل وجودي أو أنثروبولوجي لفكره، الذي يهتم ببنى الوجود كهم وجوداني و لا يعنى أبدا بالذات الموجودة². و يريد أن يتناول معطيات الوجود خارج المعطيات الأنثروبولوجية لأن الإنسان ليس هو الهم، و إنما الهم متعلق بالوجود و هذا يعطي للأنثروبولوجيا الأولوية على الأنثروبولوجيا، وهذا ما يتطلب أخذه بعين الاعتبار في قراءة " الوجود و الزمان ". و عن مثل هذه المفاهيم الهيدجرية صرح جبرئيل مارسيل في تصديره لكتاب "جبرئيل مارسيل و منهج غير القابل للتحقيق" يستطيع أن يأخذها لحسابه لأن عيبها هو أنها غير قابلة للتكيف مع غير سياقها³.

¹Jean Greish, Le Bruisson ardent et les lumières de la raison, Paris, Cerf 2002, P.282.

²Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Traduction par Jean Beaufret Paris, Aubier, 1966, P.13.

³Pietro Prini, Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, Paris Descelée de Brouwer, 1953.p08.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

و لي عودة لهذا الاعتراض الصادر من مارسيل على هيدجر حينما أتناول في المبحث الأخير من هذه الأطروحة تحليله للقلق عند مؤلف " الوجود و الزمان " .

1-حضور الأنثروبولوجيا عند هيدجر:

إن القول بأولوية الأنتولوجيا على الأنثروبولوجيا فيه إقرار بوجود الثانية عند هيدجر رغم انشغاله بإبعاد الثانية عن الاولى وهذا ما يثبته أيضا إيمانويل لوفيناس في حديثه عن اعتماد الوجودية الفرنسية الكبير على الفينومينولوجيا الألمانية، و أنها تغذت من الجانب الأنثروبولوجي في الفكر الهيدجري¹. فهيدجر يسمي " دازاين " هذا الموجود الذي نسميه الإنسان الذي هو ذاته في كل مرة ففي الوجود و الزمان أيضا أنثروبولوجيا لأن الانشغال بالوجود و فهمه لا ينفصل عن وجود الدازاين.

فمسألة معنى الوجود لا تطرح إلا إذا كان هناك من يفهم الوجود و هذه المهمة الأخيرة تخص الدازاين حصريا لأنه وحده القادر على التساؤل و الفهم، و أكثر من ذلك فإن الدازاين حارس الكينونة و راعيها دون أن يكون سيدها، وهذا يكسبه فقر الراعي الذي كل الثروة تكمن في كرامته². و في كل هذا عند هيدجر تحليل للدازاين الذي تتحدد مهمته في الوجود ابتداء من الوجود بالعالم، المختلف عن الوجود في العالم الذي قد يفهم منه ما يشبه وجود شئيين ممتدين في المكان أحدهما في الآخر مثلما يوجد السطر في الفقرة و الفقرة في النص أو كما يقول هيدجر مثلا: " يوجد الماء في الكأس و الثوب في الخزانة"³.

¹ Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence, avec Husserl et Heidegger, Paris, J.Vrin, 1967, P.05.

² op.cit., P.19.

³ op.cit., P.75.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

ولكن إصرار هيدجر الكبير على رفض رد الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا - سواء كانت هذه الأخيرة فلسفية أو علمية، بحكم انطلاقها من تمثل عن الإنسان و ليس من وجوده - لا يصمد أمام اعترافه بأننا و نحن نتحدث عن الوجود فإننا نتحدث عن الموجود و العكس صحيح أي أن الحديث في مثل هذا المقام يكون دوما مزدوجا¹. مع أولوية المسألة الأنثروبولوجية عند هيدجر بالدرجة الأولى كما يريد صاحبها و لكنها أنثروبولوجية أيضا حتى لو رفض ذلك أو كما تقول إحدى الدراسات متحدثة وواصفة هيدجر : " هذا الأنثروبولوجي رغم أنه ² حتى لو وصف مثل هذا الفهم لفلسفة هيدجر بأنه سوء فهم أو تأويل خاطئ، لأن الإنسان هو الذي يحقق بنى الوجود وخاصة بنية "الدازين" بصفتها غير متحققة إلا فيه. فدون هذا الربط القوي بين مسألة الإنسان ومسألة الوجود لا تفهم أنثروبولوجيا ولا أنطولوجيا هيدجر و كل قراءة فلسفته تكون جانبية إن لم أقل تتعذر القراءة ، لأن القراءة الأنطولوجية الخالصة غير ممكنة.

وتأكيدا لهذا الطرح يرى إيمانويل لوفيناس أن " الوجود والزمان " لا يعنى بالإنسان لذاته بل بالأساس بالوجود و يتناول الارتباط الضروري بين الوجود وفهم الوجود وبالتالي فإنه لا يهتم بالأنثروبولوجيا بالأساس لأنه يبحث الحقيقة كشرط للفكر ومن هنا فإن الأمر لا يتعلق بوصف الطبيعة البشرية كوعي أو كذات بل بالحقيقة التي هي الإنسان كحدث أنطولوجي ولكننا -يصر لوفيناس- نجد في "الوجود والزمان" أيضا أنثروبولوجيا لأن فهم الوجود لا يتم إلا في الدازين³. ففي كتابه " كانط و مسألة الميتافيزيقيا " يصرح مارتن هيدجر بهذا الربط بين مسألة الإنسان و مسألة الوجود⁴

¹ Martin Heidegger, Qu'Apelle -t'on penser ? Traduction par Gérard Gramel et Aloys Becker, Paris, P U F, 2007, P.151.

² George la Passade, L'entré dans la vie, Paris, Minuit, 1963, P.22.

³ Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence Avec Husserl Et Heidegger, op.cit.,P.132-133.

⁴ Martin Heidegger, Kant Et Le Problème De La Métaphysique, Traduction Par Alphones Dewaelhens, 4em éd, Paris, Gallimard,, 1953, P.13.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

ويؤكد " أن الأولى لا تطرح ولا تعالج إلا على ضوء فهم الوجود الذي صار فيه الإنسان رغم كثرة المعارف حوله بشكل إشكالا أكثر من أية فترة سابقة¹.

وبهذا الربط بين المسألتين فإن سقوط مسألة الوجود في خانة النسيان² ينتج عنه بالتأكيد سقوط وجود الإنسان في الخانة ذاتها، و البحث عن معنى الوجود إذن لا يمكن أن يكون خارج البحث عن هذا الوجود النموذج الذي هو وحده القادر على طرح مسألة الوجود، بل و أكثر من ذلك فإنه يتساءل حول ذاته و لا يعرفها إلا انطلاقا من وجوده كإمكانات وجود، أي أن يكون هو ذاته أو لا يكون كذلك. إذ لا تتفصل إمكانية وجود "الدازين" عن "الزمانية"³. إن فهم الوجود لا يكون دون الزمان و ارتباطه الفينومينولوجي بالدازين أي بالوجود البشري بما كل ما يعنيه هذا الوجود عند هيدجر. وتذكر دراسة حول مفهوم الدازين عند هيدجر أنه كان كثيرا ما يعتمد على قاموس الإخوة "غريم" وهذا القاموس يذكر بدوره أن كلمة "دازين" لم تظهر في اللغة الألمانية إلا في القرن التاسع عشر حيث بدأت هذه الكلمة تعني "الحياة" في سعتها

و تعني الماهية (Weser) الوجود و حالة الأشياء. وتؤكد هذه الدراسة أن هيدجر كان واعيا بتاريخ هذه الكلمة و أنه في كتابه " يعني عنده الدازين أكثر من الحضور كما تحضر الأشياء في العالم أو توجد هنا. و لم يتقيد بالمعنى الأول (Dasein) الذي لا يعني أكثر من الوجود. وعدم التقيد بهذا المعنى هو الذي يسمح لنا المرور إلى فهم الدازين كفعل حضور و ربطه بالزمان الحاضر و هذا لا يفهم دون الزمانية⁴. و بتصور هذه الأخيرة حسب صاحب معجم " مصطلحات هيدجر " يتم تعميم الإنسان الأرسطي الكائن العاقل ليصبح الإنسان الهيدجري كائن لأجل

¹ Ibid.,226.

² Martin Heidegger, L'être Et Le Temps, op.cit.,P.28.

³ op.cit., P.33.

⁴ Maricia Sacavalcante Scuhuback, la complexité de la présence, notes sur la Traduction du dasein (Revue des études Philosophie, N° 3, sous la direction de David Lefebvre) Paris, P U F, 2002, P.272.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الموت. لأن الوجود بالعالم كحضور في الأشياء هو وجود لأجل الموت. و يذكر المؤلف إلى جانب معنى الدازاين كتعميد أنه أيضا قبل ذلك هو هدم و ترجمة. إنه هدم للإنسان الحديث كما أراده رينيه ديكارت و ترجمة لما أراده أرسطو بلفظ (Psyché) أي أن حضور العالم لا يكون له معنى دون الدازاين كحضور بالعالم أو دون حضور الوعي في الأشياء¹ و هنا نكون في قلب التصور الفينومينولوجي لحقيقة وجود الأشياء الذي شكت فيه الديكارتية.

لكن رغم أن ترجمة الدازاين هذه - أي ترجمته بفعل الحضور - تجد بعض المعارضة، فإن الدازاين يتجاوز بفعل الحضور وجود الأشياء الصماء في العالم أولا و قبل كل شيء بالوجود بالعالم كما يقول هيدجر في إحدى محاضراته². و من هنا تبدأ معرفة الإنسان بصفته وحده فقط القادر على معرفة الحقيقة، بل و على إنتاجها وهذا ما دفع ولهالم بدلتاي (Wilhelm Dilthey : 1833-1911) إلى اعتبار فهم التاريخ مرهونا بفهم الإنسان في فرديته العينية بصفته لا يسري عليه التاريخ كما يسري على الأشياء. فبدل التفسير السببي للتاريخ يجد أن الهرمينوطيقا جديدة بفهم الأحداث التاريخية كإبداعية في حدود معطيات العالم الموجود فيه، ارتكازا على المعيش التعبيرات عنه، و المعنى الذي تصفه هذه التعبيرات الثقافية كتعبيرات حياتية لأن هناك علاقة وطيدة بين التجربة المعيشة و المعنى ومحتوى الإبداع و الصورة³.

إذن ليس هناك عند ولهالم دلتاي أيضا فصلا بين الوجود المعيش البشري التاريخ و المعنى. و ما الحياة عنده إلا : " ذلك الارتباط الحميمي بين الوظائف النفسية التجربة المعيشة ووعي الحياة التدريجي"⁴. و هذا ما ليس في إمكان علوم الطبيعة معرفته

¹Jean-Marie Vaysse, Le vocabulaire de Heidegger, Paris, Ellipses 2000,P.12-13.

² Martin Heidegger, Essais et Conférences, Traduction par A. Préau, Paris Gallimard, 1958, P.228.

³ Wilhelm Dilthey, Le monde de l'esprit, Traduction par M. Rémy, Paris Aubier, 1947, P.312.

⁴Ibid., P.408.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

إلا في انعكاساته الجزئية في العالم الفيزيائي. ولكنها أكثر من تغيرات في العالم الخارجي فهي تعبيرات، و بفهمها نفهم الإنسان ونفهم التاريخ. وقد أسس دلتاي علوم الروح على التجربة المعاشية و كذلك على الفهم¹. لا فهم الإنسان بالتاريخ بل فهم التاريخ بالإنسان أي بأفعاله بكل ما تحمله من رمزية، رأى هيدجر أنها تعبير عن الوجود لا يمكن فهمه إلا إذا استخلصنا قيمته الأنطولوجية. فتصير ماهية الإنسان دون معنى ما لم تتطلق من خروج الإنسان من ذاته وانفتاحه على الوجود وحتى على العدم الذي هو فرصة لانتقال الإنسان من الجبن و القذف به في قسوة مصيره². هكذا تفعل الشجاعة التي ستراهن على الحياة اللامعقولة عند الإنسان اللامعقول السوزيفي مع ألبير كاميه و كذلك عند المنتظرين في محطة مسرحية سامويل بيكيت (Samuel beket : 1989-1906) " في انتظار غودو (en attendant godot) " واللذان سينقدهما مارسيل في الفقرات الأخيرة من تحليلي لسر الانزعاج في نهاية هذا البحث.

إذن ينشغل هيدجر بالوجود بالأساس على خلاف انشغال أرنست كاسيرير (Ernest Cassirer) بالموجود البشري لا كماهية بل كأفعال، ولا كذات ميتافيزيقية بل كذات ثقافية و مثل هيدجر يشيد أرنست كاسيرير بقدرة الإنسان على التساؤل حول ذاته و حول وجوده ولكن يربط بين حقيقة الإنسان و الفعل الثقافي³. و مثل هذا الأخير و في "وضعية الإنسان الحديث" تفعل حنا أروندت التي تربط رغبة الإنسان في الخلود بعظمة أفعاله أي بقدرته و بقابليته لفعل أشياء و قول كلمات تخلد رغم طبيعته البشرية الفانية⁴. فلا يكون الخلود في عالم الخلاص التي تعود إليه الروح الأفلاطونية

¹ Wilhelm Dilthey, L'Edification du monde historique, Paris, Cerf, 1988 P.93.

² Ernest Cassirer, Martin Heidegger Débat Sur Le kantisme Et La Philosophie, Traduction par Pierre Aubenque Paris Beauschesne, 1972, P.46.

³ Ernest Cassirer, Essai sur l'homme, Traduction par Nobert Massa, Paris Minuit, 1975, P.105.

⁴ Hannah Arendt, the human condition, Chicago, University of Chicago Press, 1958, P.19(*ou voir : la condition de l'homme moderne, Traduction par George Fradier, Paris, Calmen Levy , 1961.p 157.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

الفاضلة. بل يكون بالعمل على ترك آثار واقعية يشارك بها الإنسان في الطبيعة الإلهية الخالدة . وتتأثر حنا أرونديت هنا بأغسطين، أو ليس العالم عنده أثر الله الذي عبره يتجلى الحضور الإلهي، وعند أرونديت حضور الإنسان عبر أعماله مشاركة في الحضور الإلهي ليكون العالم أثرياً أثر الله كخالق ثم أثر الإنسان المشارك في الخلق الإلهي. هذه الآثار كمنظومة رمزية تتشكل عند كاسيرير من اللغة الأسطورة، الفن والدين و تشكل العالم الرمزي¹ الذي هو في الحقيقة عالم أفعال الإنسان لأن الإنسان عند كاسيرير كائن رمزي وهذا هو موضوع التاريخ، لأن التاريخ ليس موضوعه الأشياء المادية و لو انحصر في هذه الأشياء فانحصرت فيها الحياة صارت شبيهة بحياة الكهف المحدودة بجوانبها الحسية و البيولوجية و العملية وما من مخرج منها نحو عالم نموذجي يليق بطبيعة الإنسان ككائن رمزي غير طريق الإنتاج الرمزي² كما يقول كاسيرير.

إنه عالم المشكلات الذي يتعالى منه كاسيرير ليس بالسر كما عند مارسيل طبعاً و إنما بالحياة الرمزية. فإذا كان هيدجر يرى أن كاسيرير منشغل بالموجود لا بالوجود و أنه يجب قلب هذا الانشغال حينما يتعلق الأمر بقراءة فلسفته كأنتولوجيا لا كأنتروبولوجيا، فإن كارل رهنر يرى أن الوجود و الدازين هما جانبين لحقيقة واحدة فالتحليل الوجوداني لهذا الأخير يكون بالبحث في البنية العامة و المناسبة لوجوده كنمط وجود بشري خالص³.

أ- نقد إتجاه التعالي عند هيدجر :

يرى مارسيل أن مارتن هيدجر يعترف بالتصور الكيركجاردى للقلق لكن عند هيدجر القلق متجذر في أرضية حرثها نيتشه. و مع ذلك فهو لم يتبع كلياً تصور الإنسان الأعلى و لا العود الأبدي. فما يأخذه من نيتشه

¹ op.cit., P.43.

² op.cit., P.65.

³ Karl Rahner, Traité fondamental de la foi, Traduction par Gwendoline Jacyk, Paris, Le Centurion, 1983, P.159.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

هو الاتفاق على التناهي و الترك و القذف. و يذكر مارسيل ما قاله له هيدجر في مقابلة أجراها معه في جامعة فريبورغ، يرفض فيها تصنيفه ضمن الملحدين أو النظر إلى مذهبه كالحادي. فقد أكد له هيدجر أن فكره حول مسألة وجود الله لا يزال غير مكتمل، و لم يقل بعد كلمته الأخيرة. و رغم أن القلق مقولة وجود، ذات أهمية بالغة و أساسية، إلا أنه في رسالته في المذهب الإنساني و كذلك في مدخله إلى الميتافيزيقا يؤكد على ارتباط الوجود بالمقدس و على ضرورة استرجاعه لأن تطور الفلسفة يريد أن يهدمه¹. و في يضيف مارسيل أن هيدجر في سنواته الأخيرة ينكر كل قرابة مع سارتر².

رغم التعارض الذي يقام بين الوجودي و الوجوداني و بين الطبيعي و فوق الطبيعي فإن رهنر يرى أنه لا يمكن قبول ما يقوله هيدجر عن التعالي نحو العدم لأن هناك بنية أخرى من الوجود يسميها كارل رهنر بالوجودانية فوق الطبيعية (L'existential surnaturel) ، و على خلاف الوجود لأجل الموت، يرى أن الموت ليس حادثاً خارجياً و لا هو كما تحدده بنى الوجود عند هيدجر و أنه دون بنية الوجود فوق الطبيعية، لا يمكن أن نعرف الموت و لا ما تعنيه في الطبيعة ذاتها و لا بالنسبة للإنسان اليوم³. و من هنا فإن الإنسان لا يتعالى نحو العدم بل نحو المطلق الحاضر في كل إنسان، و هذا المطلق هو الله . وهذا ما ذهب إليه ماكس شلر في تناولي للتجربة الدينية عنده. فأكثر من انفتاحه على العالم، فإن الإنسان منفتح على النعمة الإلهية لأن بين العالم و النعمة الإلهية ارتباط. فالعالم و الوجود البشري كلاهما مخلوق ، و لا يملأ رغبة الإنسان في التعالي إلا الله لأنه المطلق. فيما أن الإنسان يرغب في المطلق فهي رغبة في الله لا تتفصل عن الرغبة في العالم فالأولى انفتاح

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., p.139-140.

² Ibid., p.148.

³ Karl Rahner, Interview Sur La Mort, Traduction Par Florent Galoriau, P. Lethilleux Paris, 1967, P.182.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

على العالم الطبيعي و الثانية على العالم فوق الطبيعي. لكنهما تقصدان المطلق الذي لا يمكن أن يكون إلا روحانيا و بالتالي الرغبة في المطلق هي الرغبة في ما هو روحاني¹.

فليس هناك انفصال بين قوانين الطبيعة و قوانين الله، و الوجود البشري مرتبط بتواصل ذاتي متواصل مع الله. ودون أن توجد كلمة الله فإن الارتباط بين الوجود البشري و الواقع لن يطول، و سينسى الإنسان ذاته كليا لولا التواصل مع الوجود المطلق². فانطلاقا من الوجود بالعالم ينكشف الحضور الإلهي، و المعرفة بهذا الحضور كلية، لأن حضوره كليا في التجربة البشرية. ومن هنا يعرف كارل رهنر الوجود البشري قائلا: "الوجود البشري هو حدث الكشف الذاتي عن الله"³ والتعالى نحوه طبعا لا نحو العدم الذي يتعالى نحوه الإنسان الهيدجري دون الحضور الإلهي.

رغم اتباع رهنر لفينومينولوجيا هيدجر و الإنطلاق من التجربة البشرية لكن يختلف عنه في نهاية التعالى لأن عند هيدجر من المستحيل تصور الوجود البشري غير مرتبط بالزمان. و يريد رهنر ربط وجود الدازاين الهيدجري بالحضور الإلهي كحضور غير مرتبط بالزمان، و يرى أن دازاين هيدجر في علاقته فقط مع الوجود بصفة الإنسان هو فقط هذا الإنسان العيني الحاضر دون الحضور الإلهي⁴.

إن تجربة الإنسان الهيدجري غير مرتبطة بتجربة الإيمان بالله مما يجعل حرية الإنسان الهيدجري تختلف عن حرية الإنسان عند رهنر. إن الإله الذي يريده هيدجر

¹ Karl Rahner, L'Esprit dans le monde, Traduction par William .V. Dych Paris, Payot, 1968, P.81.

² Karl Rahner, Grâce et Paix, Traduction par Graef Burns, Paris, P U F 1963, P.81.

³ Ibid., P.126.

⁴ Karl Rahner, Introduction au concept de la philosophie existentielle chez Heidegger (Revue recherches des sciences religieuse dirigé par Jules Roberton tome 30, Traduction par R. Celle) Paris, Bureau de la revue 1940, P.159-160.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

لا يمكن أن نعرفه إلا إذا انبنى على تناهي الإنسان مع إمكانية حضور الله أو غيابه. فلم يعد إلهه كإله توما الإكويني واجب الوجود، و لا كإله أغسطين الذي يتجلى في العالم من خلال أثره كما رأينا، بل إن غياب الله صار إمكانية. إنه عند هيدجر بنية من بنى الوجود بل أسماها و تعرفنا عليها التجربة الشعرية دون أن نتجاوز بهذه الأخيرة الأرض لأن الشعر يوجهنا و يقودنا على الأرض¹.

فهيدجر لا يتصور الكينونة إلا بصفتها إقامة الإنسان على الأرض بصفته موجودا فانيا وهذا على خلاف فريديريك هولدارلين (Friedrich Hölderlin: 1770-1843) الذي يرى أن بالشعر نتعالى على الأرض كما يذكر ذلك هيدجر في مقارنته لهذا الشاعر واصفا إياه بأنه شاعر الشعراء بحكم أنه أوضح ماهية الشعر². التي ينظر إليها هذا الشاعر كمهمة مقدسة و يعد الشاعر هو مترجم الأشياء الإلهية.

فالمقدس هو الذي يمنح لهذه الأشياء صفتها الإلهية وليس العكس، مما يجعل قيمة الشعر لا في قيمته الجمالية بقدر ما هو رابط بين المتناهي و اللامتناهي و في هذا يكمن جماله، الذي يرمم الصدع بين السماء و الأرض و يكون وسيلة لحفظ حدود الانفصال و التمزق بينهما أي بين الإلهي و البشري. و يرجع هذا الشاعر نسيان الإنسان لذاته ولله كنسيان متبادل إلى غياب الله وخيانتته³. و يكون نسيان الإنسان لله كرد فعل منه على الفعل الإلهي، وبهذا يشارك الإنسان في الألوهية.

إن مشاركة كهذه لا يتصورها طبعاً المسيحي لأنها تعطي للمشاركة أدنى المعاني و أسوأها. فحسب هولدارلين الخيانة فعل مقدس ، وسنرى كيف يمر الإنسان السر عند مارسيل من الخيانة إلى سر الوفاء ، وذلك لن يكون دون المشاركة السر التي تختلف

¹Martin Heidegger, Essais et conférences, Traduction par A. Preau , Paris Gallimard,,1958,P.230.

²Heidegger, Approche de Hölderlin, Traduction par Henri Corbin, Paris Gallimard, 1985, P.43.

³Ibid., P.173.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

كليا عن نمط مشاركة الإنسان عند هولدرلين الذي يرى أن غياب الله جلي مثل جلاء السماء الصافية من الغيوم كذلك هي جلية إذن خيانة الله للبشر ويصفها باستدارة الله وجهه عن البشر¹ ربما مثلما انشغلت بذاتها آلهة أبيقور عن العالم الذي لم يكن يعينها وجوده و لا مصيره ولكن دون أن تكون يوما عنده قد أدارت وجهها للبشر لأنها لم تكن يوما ما لا خائنة ولا وفية للموجودات. ويذكر أيضا جون ماري دوميناش (Jean Marie Domenich) في " التراجيدي " هذه الخيانة الإلهية و يقول : "التراجيديا تبدأ من الترك"² : مثلما يتحدث أيضا بوفري (Jean Beaufret) في كتابه المعنون ب"هولدرلين و سوفوقليس" نقلا عن هولدرلين قائلا أن في هذا الانفصال بين السماء و الأرض الأب يستمر في الحياة و العمل بصفة متواصلة و لكن هناك في الأعلى في عالم آخر مختلف³. إنه التصور الأبيقوري لطبيعة الآلهة يتكرر هنا .

وعن هذه الخيانة يرى جيل دولوز (Giles Deleuze: 1925-1995) أن خيانة الله للإنسان ليست أقل من خيانة الإنسان له و يجد في هذه الهوة التي حدثت بين الإثنين مسار انفلات⁴. هذا مع العلم أن خط الانفلات في مجال الطاقة الكهربائية حتمي بصفته تلك المسافة الأقصر على مساحة عازل بين موصلين يوجد بينهما مجال كهربائي⁵. ولكن الانفلات الدولوزي هو إبداع لأفعال جديدة إنه إمكانية فعل أي إمكانية حياة جديدة بكل ما تحمله الحياة من جوانب إبداعية، حياة لا تتحقق دون أن يشذ الإنسان نحو الآفاق الجديدة. فرسم خط انفلات هو مسار للتحرر⁶ كما يقول دولوز في حوار مع كلاربارنه (claire parnet).

¹ Friedrich Hölderlin, Douze Poèmes, Traduction Par François Fédier, Paris La différence, 1989, P.106-107.

² Jean Marie Domenich, Le Retour Du Tragique, Paris, Seuil, 1973, P.29.

³ Jean Beaufret, Hölderlin et Sophocle, Paris, Gérard Monford, 1983, P.19.

⁴ Gilles Deleuze, Dialogues, Claires Parnet, Paris, Flammarion, 1977, P.34.

⁵ Michel Aguet et Jean Jacques Morf, Energie électrique, Lausanne, Presse Polytechnique, 1993, P.273.

⁶ Gilles Deleuze, Dialogue, op.cit., P.47.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

إنه ضد فلسفات الخيانة هذه سيتجه مارسيل و سيكون للترحال المستمر مستقرا هو الأنت المطلق، لأن الترحال ليس كما عند جيل دولوز التحرر من كل البنى المعطاة، إنما هو عند مارسيل كما عند أغسطس و كيركجارد و رهبر ينتهي حينما يجد الحقيقة لأن الله هو الحقيقة الكاملة و الغاية التي سيبلغها مهما تباينت و طالت مسالك الإنسان السالك و مهما تشعبت السبل و ضاقت بالعقبات، لأن الأمر هنا لا يتعلق بالدعوة إلى الاختلاف المستمر و العود الأبدي أي عودة الاختلاف الدائم في عالم هو عند دولوز "عالم أساسه الاختلاف و كل شيء فيه يقوم على التفاوت"¹ على خلاف العالم المشترك عند مارسيل الذي يتميز بحضور الآخر الذي قد يشترك معي في الرغبة و الفعل و التفكير أيضا. لكن العالم عند دولوز الذي هو عالم الأغيار هو في حد ذاته نقطة انفلات باعتبار أنه ليس هو العالم الحقيقي. فيلخص المسألة التي تتناولها رواية ميشال تورنييه (Michel Tournier: 1924 - 2016) و التي يضع لها هو نفسه الخاتمة قائلا: "تتناول الرواية مسألة علاقتنا بالعالم و مسألة علاقتنا بذاتنا مسألة الهوية دور المجتمع في تشكيل الأنا، وظيفة الغير، دور اللغة، ثقل الثقافة على الطبيعة، و الوظيفة النموذجية للإنسان على الجزيرة المهجورة، إنها تتناول عدة قضايا تقليدية تناولتها الفلسفة ... و البعد الفلسفي هو الذي يسمح ببلوغ الرواية مستوى العالمية"². فالحياة على الجزيرة الخالية نموذج الحياة إنها ليست جزيرة خالية من الأشجار، المياه و الأشياء الجميلة، بل هي جزيرة خالية من الأغيار، أي هي حياة تفوق كل إذابة لمعاني الذات الموضوع و الممكن³، كما يقول أندريه كلومبا (André Colombat) في كتابه "دولوز و الأدب". هذه الحياة عند دولوز تبقى دائما ممكنة لأن الحقيقة في حد

¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P U F, 1985, P.311.

² Michel Tournier, *vendredi ou les limbes du pacifique*, Paris, Gallimard 2008, p.270-271.

³ André Colombat, *Deleuze et la littérature*, Suisse, Peter Lang, 1990 P.101.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

ذاتها إمكانية إنها في كل مرة إبداع جديد و تحييث للمطلق¹ و هنا يتجلى تأثيره بنيته

هكذا يتصور دولوز السكينة التي يربطها بالمحايدة لا بالتعالى كما يربطها مارسيل لأن العالم المحايث حسب مارسيل إمكانات اليأس فيه تتكاثر مثلما تتكاثر الأشجار في الغابات العجيبة وتزداد مع ذلك إمكانات الانتحار، هذا الأخير يراه دولوز إمكانية حياة، إنه اختيار نهاية الحياة أو بعبارة أخرى اختيار نهاية الاختيارات و إنهاء الإمكانيات بصفة الانتحار إحدى خطوط الانفلات، ولكن هذه المرة حدد الاتجاه نحو وضع حد لحياة شخصية لم يعد صاحبها قادرا على الصمود. حتى لو كان هذا الفعل في نظر أرسطو جبنا لأنه لا يستطيع أن يتحدث عن شجاعة تعطي للحياة النهاية بالموت² كما يقول أرسطو في الكتاب الثالث من "الأخلاق و السياسة". و لكن حسب دولوز لا يجب أبدا أن تموت إلا بدافع الحب³.

فبقرار الذهاب هذا يتخذ المنتحر قرار الحضور، و لكن أبدا لن يكون الانتحار وسيطا للحضور عند مارسيل و هو يحذو حذو أغسطس يختار الانتحار لذاته أي لا أحد يحب الموت، لأن المنتحر لا يرغب في أن يموت. فكل كائن عاقل يحب الحياة فحتى الذي يطلب الانتحار لا يريد العدم و إنما يريد راحة لم تتحقق له في حياته أو لم يعد يقوى على مجابتهها . مع التأكيد على أن أغسطس يتحدث عن رجاء الموت لا عن الرغبة في الانتحار كخط انفلات كما عند دولوز، و على الرغم من أن أغسطس كثيرا ما اتهم بتبرير الانتحار إلا أنه يرفضه لأن الرغبة فيه هي رغبة في مخالفة الإرادة الإلهية . فباعتبار أن الله هو الذي يهب الحياة (الروح) فإن هذه الهبة هو الذي يقرر ذهابها و يرفعها، و اقتراف هذا الفعل خطيئة ضد الخالق و تتبعه عقوبة أبدية⁴.

¹ Giorgio aganben, Deleuze (Rencontre Internationales, Dirigé Par Eric Alliez, Paris, éditions Synthélabo, 1998, P.75.

² Aristote, la morale et la politique, ,op.cit., P.86.

³ Gilles Deleuze, Dialogues, op.cit., P.62.

⁴ S. Augustin, La Cité de Dieu, Tome 1, op.cit., P.71.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

ويضيف أغسطين في "مدينة الله" أيضا أن الحياة هي حياة بالمسيح ، أي حياة بالنعمة الإلهية و كل حياة منشودة دونه هي ضرب من الموت في حين أن المنتحر يرغب حقيقة في السكنية أي يرغب في الله . لا في الانتحار لذاته لأن هذا الأخير لا تتبعه السكنية ولا يوفرها للمنتحر الذي سيلقى العقاب الأبدي¹. فالسكنية لا ينالها من لم يتحمل بتقوى الآلام الزمانية، لأن هذه الآلام في نظر المؤمن ليست دافعا لرسم خط انفلات نحو الموت كما عند دولوز، بل هي ابتلاء لا يجب الفرار منه و اختبار لقوة الإيمان بالله، الذي لا يعرف نتائجه إلا في الآخرة. ثم إن طلب الموت أيضا يحرم الإنسان من الارتقاء في الحكمة و الفضيلة، فيحرمه بذلك من الحياة الأبدية التي يعد المسيح وسيطا لها. و لا يفصل عند أغسطين طلب الحياة الأبدية عن طلب الحقيقة و الانشغال بهم البحث عنها. و كل هذا يتنافى مع طلب الانتحار. فهناك إذن ارتباط وثيق بين وجود الإنسان و طلب الحقيقة عند أغسطين².

إنها ميزة للدازين عند هيدجر . لكن عند هذا الأخير على خلاف أغسطين ترتبط الحقيقة بوجود الدازين ذاته³ لا بوجود الله الذي هو الحقيقة ذاتها عند أغسطين وكل سعي لا يكون في الحقيقة إلا إليه حتى لو لم يعي ذلك الراغب في هذه الكمالات المطلقة وسيكون بين أغسطين و جبرئيل مارسيل لقاء حينما يتعرض هذا الأخير للحكمة بين التصور الفلسفي و التصور الإنجيلي في " الإنسان الإشكالي" حينها سيتناول أيضا القلق عند هيدجر بتناوله لمسألة الوجود كمشكلة ميتافيزيقية على خلاف مارسيل الذي سيناوله كسر أنطولوجي. فعند السر الأنطولوجي نعي ما يفصل صاحب " سر الكينونة " مارسيل عن " مفكر الكينونة هيدجر.

المطلب الرابع : أنثروبولوجيا جون بول سارتر

¹ Ibid., P.87.

² Ibid., P.95.

³ Bourahima Quottara, Odorno et Heidegger Une Controverse Philosophique, Paris, Harmattan, 1999, P.225.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

يحكم مؤلفا كتاب "الفلسفة الحديثة و المعاصرة" في تحليلهما لفكرة الوجود يسبق الماهية بأنها فكرة جوهرية و محل اتفاق بين الوجوديين¹ ولكن في الحقيقة مارسيل يتبرأ من هذا الفهم فيبراً نفسه من هذا المبدأ و يرى أن سارتر وحده تقريبا من يتحمل مسؤولية هذا المبدأ². فيقول عندما نقرأ الصفحات التي يخصصها سارتر للقلق في " الوجود و العدم " و هو يعود إلى كيركجارد و هيدجر لا يمكننا إنكار الفرق الواضح بين ما يطمح إليه سارتر و ما يطمح إليه هيدجر. و الفرق أوضح حسب مارسيل في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" لأننا فيه نكون أمام رجل يعلن بكل صراحة أنه ملحد و أنه تمكن من الاستدلال على عدم وجود الله³. سنجد لمارسيل موقفا من اللامعقول عند سارتر سوف يتجلى في آخر هذا البحث في سر الانزعاج الميتافيزيقي بعد تناول رده على اللامعقول في كتابات جورج باتاي (George Bataille: 1897-1962) ألبير كاميه (Camus Albert : 1913-1960) و سمويل بيكيت. لكن أريد أن أتناول الإنسان عند سارتر، قبل تناول الإنسان عند جبريل مارسيل، لتسهيل إدراك تلك الإشارات التي قال عنها أحد نفاة إمكانية فهم مارسيل دون مرتكزات المسيحية : " تبين لنا كم هي بعيدة وجودية جبريل مارسيل عن وجودية سارتر والتي يتجه من خلالها ضد كل استقلالية فوضوية تجرد الوجود من عمقه المؤدي إلى الله ، حيث يتجه ضد سارتر الذي لا تربط إنسانيته الشخصية الإنسان إلا بذاته و بإحساساته بوجوده"⁴.

1- مهمة أنثروبولوجيا سارتر :

عن أنثروبولوجيا جون بول سارتر (jean Paul Sartre: 1905-1980) نقول كولات أودري (Collette Audrey) أنه على خلاف التاريخ الجدلي الذي يبحث في أنثروبولوجيا جدلية مادية، و يقصد هنا الماركسية يذهب سارتر إلى القيام بمهمة تأسيس

² محمد مهران رشوان و محمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة و المعاصرة) :
المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة ،
(2012) : 103.

³ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., p.147.

⁴ Smatios Tzizis, Quesque la personne, Paris, Armand Colin, 1999, P.138.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

أنثروبولوجيا تؤسس التاريخ، و هذا ما حرص عليه جون بول سارتر في " نقد العقل الجدلي" بجزئيه. هذا الأخير الذي ليس على غرار " المنشغل ببناء أنطولوجيا فينومنيولوجية للوجود لذاته و لحرية كل وعي كحقيقة للبشرية في كليتها إن نقد العقل الجدلي يقدم أسس الأنثروبولوجيا السارتيرية¹. و ينصح دارس آخر لأنثروبولوجيا سارتر بضرورة اتجاه كل من يحاول عرض أنثروبولوجيا سارتر إلى وصفها و يضيف أنه لا بأس أن يتناولها في ذاتها².

و كأن بين " الوجود و العدم " و " نقد العقل الجدلي " أو بصيغة أخرى بين الأنطولوجي و الأنثروبولوجي كل هذا الفصل غير المبرر في فلسفة سارتر التي يمكن تسميتها في هذا الإطار بالأنطوأنتروبولوجيا التي تقف على خلاف الأنثروبولوجيا الوضعية و البنيوية معبرة عن الأزمة التي يعيشها الوعي في هذه الأنثروبولوجيات. يتجه سارتر بعد كيركجارد ضد هيجل ليجعل من الوجود مقولة أساسية و يوجه نقدا للماركسية لعدم انشغالها بالأنثروبولوجيا إذ أنها لا تتحدث عن الإنسان بل عن موجود يعيش الاغتراب في مجتمع الطبقات، فتنزله منزلة الأشياء تختزل وجوده و هذا ما لا تقبله الأنثروبولوجيا التي يدافع عنها سارتر.

فيحدد في "مسألة منهج" الدور الحقيقي لإيديولوجيات الوجود في تذكيرها الدائم بالبعد الوجودي للقضايا المدروسة، بدلا من أن تتشغل بوصف حقيقة الإنسان المجردة التي لم تعرف الوجود³. وتتكرر بين المطابقة بين الوجودي و الأنثروبولوجي في المؤلف ذاته ، و يريد من الأنثروبولوجيا أن تتجاوز التناقض في تناولها حقيقة الإنسان إذا ما أرادت أن تكون بنيوية أو تاريخية⁴. أي عليها أن تراعي حقيقة أن الموجودات البشرية لا يمكن أن يعدوا سجناء في دور مغلق مثل الأشياء في مجرى تاريخ شمولي

¹ Collette Andry, Sartre Et La Réalité Humaine, Paris, S.N, 1966, P.77.

² André George, Les Grands Appels De L'homme Contemporain, Paris, Temps Présent, 1976, P.115.

³Jean Paul Sartre, Question de méthode, Paris, Gallimard, 1967, P.240.

⁴ op.cit, P.233.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

بل يجب أن ينظر إليها بصفاتها فاعلة و مسؤولة عن تشكيل معنى المغامرة التاريخية. فالحوادث الاجتماعية و الحوادث التاريخية كلها ذات معنى. وهذا شأن البنى الاجتماعية كبنى رمزية، الوعي هو الذي يضع رمزيتها وليس الوعي الجمعي هو المقصود هنا طبعاً .

إنها أنثروبولوجيا تحررية تلك التي يؤسس لها سارتر، موضوعها ليس الإنسان الموضوع الذي تتشغل به المعرفة التطبيقية بل كعضوية فعالة تنتج المعرفة. فبعد إن يرد التصورات المادية و المثالية للجدل عند فريدريك إنجلز (Frederic Engels : 1820 - 1895) كانط ثم كارل ماركس (Karl Marx : 1818-1883) يقول أن هذا الأخير متناقض لأنه يقوم على التصور الشمولي للقوانين الجمعية الاجتماعية، و للتاريخ كحقائق تفرض على الأفراد و لكنها في الآن ذاته لا تقوم إلا بفضل ملايين الأفعال الفردية¹. كما يرى سارتر في " نقد العقل الجدلي" أيضا أن إبعاد الإنسان و استثنائه من المعرفة الماركسية، هو الذي سينتج قيام الفكر الوجودي. مؤكدا أن دون هذا المنطلق تبقى الأنثروبولوجيا خليطا من المعارف التجريبية و التأويلات الشمولية². فإن كانت أنثروبولوجيا لبرالية فلأنها تحرر حقيقة الإنسان من قبضة هذه المعارف فتحرره من الطبيعة بل و حتى من الله. فما كانت تقوله الفلسفات التقليدية عن الله صارت أنثروبولوجيا سارتر تقوله عن الإنسان كماهية حريتها غير مشروطة و كقدرة مطلقة على الاختيار.

لقد اعتبر صاحب مقال " اللذة التي يوفرها الفن للإنسان " أن رغبة الإنسان في أن يصير إليها كاملا مستقلا و قادرا و متجاوزا، هو أول مرتكز لأنثروبولوجيا سارتر، و لكن يؤكد أيضا نقطة أخرى تركز عليها هذه الأنثروبولوجيا لا تقل أهمية عن الأولى و هي أن الإنسان يفشل في أن يصير إليها و في الحقيقة تلك الرغبة تمليها عليه حريته و في هذه الحرية تكمن البنية الأساسية للأنثروبولوجيا السارتيرية. لكن

¹ Jean Paul Sartre, Critique De La Raison Dialectique, Paris Gallimard,1972 , P.131.

² Ibid., P.10.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

حرية بهذا المستوى تجعل الحقيقة البشرية بوصفها موجودا لذاته في بحث مستمر عن ذاته تعاني لأجل كينونتها و قد لعب الأدب عند سارتر دورا مهما في ذلك. و هذا ما يؤكد بدوره أندري جورج (André George) في قوله أن تجربة الغثيان يجب أن ينظر إليها كتجربة أصيلة و أساسية في معرفة مكانة و قيمة أنثروبولوجيا سارتر. كما أشير هنا إلى أنه في التحليل النفسي الوجودي، يرتبط الأنطولوجي بالأنثروبولوجي كصورة نهائية أخذتها الأنطولوجيا بعد أن ترك الإله الذي مات وحل محله الإنسان النيتشوي¹. هذا الأخير الذي لا يمكن أن يغلق عليه داخل البنى الاجتماعية كما تريد أن تفعل ذلك الماركسية أو البنوية، ليصير موضوع الوجودية بسبب فقر الماركسية هو الإنسان المفرد في الحقل الاجتماعي في طبيعته وسط الأشياء الجمعية و الأفراد الآخرين². كما يقول سارتر في "مسألة منهج". فما تريد إيجاده أنثروبولوجيا سارتر في البنى الاجتماعية هو الإنسان الفرد، لا اكتشاف العلاقات بين الأفراد داخل النظام الشمولي.

2- نقد التعالي السارتري :

يتساءل أحد الدارسين عما إذا كان الطريق الذي اختاره سارتر لتشكيل أنثروبولوجيا عينية يسمح و يحقق الآمال التي نضعها فيها³. إن هذه الانثروبولوجيا التي تشيد بها دراسة لفينومينولوجيا سارتر تعترف لها باستحقاقين، الإستحقاق الأول كونها وضعت قواعد التحليل النفسي الوجودي الذي لا يمكن إنكار أهميته و أصالته أما الثاني فيتمثل في أنها تقتطع من التجربة المعاشة وصفا دقيقا، فمنحت صورة هامة عن خصوصية الإنسان⁴. حيث يختلف الوصف القصدي كما يرى جليار فاري (Gilbert varet) عن الوصف الذي يقوم به علم النفس الوضعي و الوصف الانطولوجي

¹ André George, Les appels de l'homme contemporain, op.cit., P.115.

² J.P.Sartre, Question de méthode, op.cit., P.86.

³ Jean Yves Jolif, Comprendre l'homme, Paris, Cerf., P.264.

⁴ Rudolf Gurt Wirth, La phénoménologie De Sartre, Bruxelles, Edition Scientifique Erasme, 1973,P.279.

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

أو الميتافيزيقي وسواء كان الوصف فينومينولوجيا أم لا فإن القصدية في الوصف تظل حاضرة¹. هذه الأخيرة هي واحدة من أهم محاور تفكير سارتر في البنيوية و"كان سهمها في مضادة الاستعمار جد موجه"². لكن هذه العينية انتقدت بأنها تنكرت لعينية الفرد التاريخية و الاجتماعية، فأرادته خارج كل الأطر بما في ذلك الإطار الديني رافضة أن يكون الله هو غاية التعالي. لقد انشغلت أنثروبولوجيا سارتر بالوصف القصدى لبنى الحقيقة البشرية في العالم، مثلما فعلت أنثروبولوجيا هيدجر و هذا على خلاف تلك التي نجدها عند كارل رهنر والتي تضع البنية فوق الطبيعية فوق كل البنى الوجودانية مثلما يضع مارسيل الأسرار فوق المشكلات .

¹ Gilbert Varet, L'ontologie De Sartre, Paris, P U F, 1948, P.178.

² Rémy Rieffel, Les Intellectuelles Sous La Cinquième République, Volume 2 Paris, Calmann Levy, P.114.

الفصل الخامس :

الأسرار في أنثروبولوجيا

جبريل مارسيل

المبحث الأول : قرابات أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

المبحث الثاني : الأسرار المارسيانية بمعانيها الفلسفية

المبحث الأول

المطلب الأول : القرابة مع

أنثروبولوجيا نيكولا

المطلب الثاني : القرابة مع مارتين

باير

تمهيد :

أتناول هذه الأسرار بالتحليل لأعمل على تجنب قارئ هذا الفيلسوف على ارتجال الأحكام حول حقيقة فكر مارسيل كحصر السر فيما سبق توضيحه من اسرار اللاهوت أو فهم رفضه للانحصار في عالم الملكية كرفض للتقنية والعلوم و دعوة إلى العودة إلى الظلامية و الاستعباد¹. كما حكمت عليه وضعية جورج بولتزر-1942) . (Georges Politzer : 1903) يقال أنه وسط أجواء جامعية سيطرت عليها النزعة الوضعية التي كانت تتخذ كمرجع للحقيقة حتى بالنسبة لمن يريد تحاشيها مثل مارسيل موس يشق جبرئيل مارسيل، جان فال، و جون كليفتش Vladimir Jankélévitch : 1985-1903) طريقا صعبا². وسأجري التواصل بين هذا الأخير و جبرئيل مارسيل في سر الموت، و أبين التعارض بين الهبة عند موس و سر الهبة عند مارسيل. و أود هنا أن أعرف كيف يقدم لنا مارسيل الإنسان؟

المبحث الأول: وجهة أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل:

يعد التمييز بين الكينونة والملكية، بين السر و المشكلة، القابل للتحقيق الحساب و الاستعمال و غير القابل لكل هذا، عند مارسيل ركيزة أساسية في فهم أنثروبولوجيا هذا الفيلسوف، المنطلقة من عينية الإنسان. و أود الإشارة هنا إلى أنه مثلما في اللاهوت السالب الذي يصف الله بنفي بما ليس كما يفعل الإكوييني أو ابن ميمون في تنزيه اللامتناهي عن مطابقته لصفات المتناهي، لا يقدم مارسيل الإنسان بماهيته بل بما ليس من ماهيته لأنه سر لا يعرف كما هو في ذاته بوسائل التحقيق أو البرهنة لأن الكينونة سر و مشاركة في اللاتناهي يصير من غير الممكن تعقلها أو اختبارها، لأن

¹ Georges Politzer, Ecrit 1, La Philosophie Et Les Mythes, Paris, Editions Sociales, 1973, P.258.

²Jean Duvignaud, Roger Caillois Et L'imaginaire (Cahiers Internationaux De Sociologie, Dirigé Par George Balandier, Volume 66) Paris, PUF 1979, P.92.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

ما من ماهيته أنه حرية و حياة يصير موضوعا للحدس الشخصي. هذا ما يعبر عنه "الإنسان السالك" الذي يكتشف بتجربته كل حقيقة، إنطلاقا من حقيقة وضعيته كموجود متجسد، إلى الحقيقة المطلقة التي هي الله التي تضي المعقولة على عالم يظل لا معقولا لولا نجدة السر له.

و إذا أردنا بيان وجهة أنثروبولوجيا مارسيل منذ البداية بوضوح نحدد الفلاسفة الذين ينضم مارسيل إلى وجهة نظرهم للإنسان و طبيعة علاقته بغيره. إنهم باختصار الفلاسفة الشخصانيين، لأن كل فلسفة شخصانية تؤكد على وجود "أنا" بحاجة إلى "أنت" في لقاء متبادل. فعلى خلاف الهيجيلية تذهب الشخصانية إلى أن الإنسان ليس علاقات صورية و على خلاف الماركسية مثلا التي تذيب ذاتية الشخص كما تفعل الماركسية بوصفه موجودا علائقيا مرتبطا بالطبقة الاجتماعية.

لقد صرح جبرئيل مارسيل قائلا: " إن كل مسرحي يجب أن يؤول في ارتباطه مع نظرية التداوتية التي تعرض فتيلتها في اليوميات الميتافيزيقية، بالتوازي مع تلك التي نجدها عند شلر و مارتن باير"¹. و قد كانت اللقاءات مع هؤلاء واضحة أيضا حين تناولت طبيعة التدين عند مارسيل في الفصل الثاني. فلأنثروبولوجيا مارسيل قرابة مع تلك التي يقدمها نيكولاي بردييف و مارتن باير.

المطلب الأول: القرابة مع أنثروبولوجيا نيكولا بردييف

لقد كتب جبرئيل مارسيل في إحدى مراسلاته لبردييف- بعد قراءته لإحدى مؤلفات هذا الأخير- معبرا عن إتفاق غريب لفكره مع فكر هذا الفيلسوف الروسي فرأى أن التحليلات الأنثروبولوجية الواردة في فكر بردييف ذات تغلغل لا يضاهي كما وعده

¹ Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit.,19.14.4 .

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

بأنه سيكمل كل ما عليه فعله لجعلها ذات صدق في فرنسا¹. وقد حددت ولخصت إحدى القراءات المعنونة بـ "تقارب بعيد" التقارب القائم بين بردييف و مارسيل، في عملية الفحص الذي يجرى لديهما للحضارة الغربية. فبفقدانه لعلاقته بالآخر استعجل الإنسان الغربي ضياعه. و ترد الدراسة التماثل إلى وحدة العقيدة والاشترك في روح الحرية و الكرامة البشرية وكذا وحدة النظرة الوجودية و التفكير والتركيز الحاسم على الإشكالية الأنثروبولوجية على الرغم من الاختلاف في طريقة التعبير عنها².

المطلب الثاني: القرابة مع أنثروبولوجيا مارتن بابر

و في إحدى مداخلته التي حملت عنوان " أنثروبولوجيا مارتن بابر" كان قد أبدى إعجابه بهذا الفيلسوف، و تأسف على كونه لم يلتق به إلا مرة واحدة بنزل بباريس، لم تتح الحوار معه أكثر من ساعة من الزمن، لكن على الرغم من قصر اللقاء فإن مارسيل يصرح أن الرجل كانت عظمته أصيلة، و اكتشف أن هناك تقاربا أكيدا بين فكريهما³. و أكد أيضا على هذا التقارب في تقديمه لكتاب بابر الأساسي " أنا - أنت" مع إقراره بوجود اختلاف بين السياقين اللذين تشكلت فيهما فلسفتهما⁴. كما أن غاستون بشلار (Gaston Bachelard: 1884-1962) في تصديره للكتاب ذاته كتب عنهما معا قائلا أن هذه العلاقة التي هي عنوان كتاب بابر المذكور، و التي تتجلى منه كتبادل و يتجلى ضمير المفرد المتكلم الحاضر فيها بعيدا عن أن يكون مجرد جوهر، يجعل الالتقاء بينهما قويا. ويقول مارسيل في إحدى محاضراته: " إن ما يهم

¹ Gabriel Marcel, Lettre à Nicolas Berdiaef (Bulletin De L'association Présence De Gabriel Marcel, Rédaction Par Anne Marcel, Numéro 12) La Nouvelle Imprimerie, Paris, Laballery, 2007, P.58.

² Victor Vizguine, Une proximité Lointaine : Nicolas Berdiaef Et Gabriel Marcel (Bulletin De L'association Présence De Gabriel Marcel) op.cit. P.45.

³ Gabriel Marcel, L'Anthropologie de Martin Buber (colloque : Martin Buber, L'homme et le philosophe) Bruxelles, L'Institut de Sociologie de l'Université libre, 1968, P.17.

⁴ Martin Buber, Je -tu ,op.cit., P.01.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

قبل كل شيء هو الإنسان، و أنه من مسؤولية الإنسان و الإنسان وحده أن يعي ما هو الإنسان و أعود هنا إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية التي نجدها عند مارتن بابر¹. و لا يتعجب أحد الدارسين أن يكون مارسيل هو الذي يعرض الأطروحات الأنثروبولوجية الفلسفية لمارتن بابر، لأن هذا الأخير يعلمنا الاعتراف بالأولية المطلقة للإنسان كما يعلمنا معنى الحوار و البحث عن الجماعة المؤسسة على العلاقات المباشرة بين البشر، لأن طعم الإنسان الحقيقي يتجاوز بكثير الأديان و الانتماءات السياسية و في مثل هذه الأنثروبولوجيا يكون الآخر منظورا إليه بتعاطف و أخوة على عكس "الجحيم هو الآخرون" السارتري². هكذا يرى سارتر الآخر في مسرحية شهيرة³ التي ترجمت إلى العربية ب"لامخرج" أو "الجلسة المغلقة". و ينقل عن مارسيل رده متمتما "الجنة هي الآخرون" أو "هم السماء"⁴ عند سماعه هذا القول في المسرح، و أن الجحيم هو الأنا التي ترفض الاعتراف أن الوجود بالنسبة للوعي هو أن يكون في ارتباط مع أنا أخرى غيره⁵. و تتأكد عنده هذه القناعة في كامل كتاباته حيث يعتبر أن الإنسان الأخوي مرتبط بغيره دون أن يقيد هذا الإرتباط بل يحرره من ذاته و يصبح غنيا بكل ما يغني غيره ما الإخوة في الإنسانية⁶.

¹ Robert Volcher, Responsabilité Pénale Et Criminologie (Revue De Droit Pénal Et De Criminologie, Dirigé Par M. B. Grosemans, volume 49) Paris Palais De Justice, P.116.

² Robert volcher, responsabilité pénale et criminologie (revue de droit pénal et de criminologie, dirigé par m.grosemans, volume 49) palais de justice paris, 1968, p.116.

³ Jean- Paul Sartre, huis- clos, suivi de : les mouches, paris, Gallimard 1947.p.93.

⁴ Pierre Colin, Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance Paris, Cerf, 2009 p.49.

⁵ Gabriel Marcel, journal Métaphysique, 3em edition, Paris, Gallimard 1923, p. 235.

⁶ Gabriel Marcel, la dignité Humaine et ses assises existentielles, Paris Aubier, 1961, p.191-192.

المبحث الثاني:

الأسرار المارسيانية بمعانيها

الفلسفية

المطلب الأول : سر التجسد

المطلب الثاني : سر الحضور

المطلب الثالث : سر المعاناة

المطلب الرابع : سر الميلاد ، سر الموت و معاناة

الفرق

المطلب الخامس : سر المشاركة أو سر البيذواتية

المطلب السادس : سر الإنسان

المطلب السابع : سر الانزعاج الميتافيزيقي

المبحث الثاني: الأسرار المارسييلية بمعانيها الفلسفية

إن كل تلك اللقاءات مع نكولاي بردييف، مارتن بابر و مع غيرهما ستظل مجملة مقارنة مع ما سيتم تحليله و مقارنته مع فلاسفة الحوار و البيذواتية، عند بحث اللقاء المشاركة و سر البيذواتية عند مارسيل، عبر بحث ماذا تعني عند مارسيل تلك المفاهيم التي تجعل الكثير من القراء يستحضرونه باسم الوجودي المسيحي؟

المطلب الأول: سر التجسد

1- من التجسد كان البدء :

" إن التجسد هو بمثابة المحور الركن بالنسبة للفلسفة الوجودية"¹ و ليس الوجود عند جبرئيل مارسيل مشكلة و بالتالي فإن منطلق الوجود البشري ليس مشكلة أيضا، إنه التجسد كسر بموجبه تتحول المشكلة الأنطولوجية إلى سر أنطولوجي². فمن التجسد كانت بداية السر، و قد وصف بول ريكور هذا البدء بالامتياز الذي يتطلب تبنيه كقاعدة مرجعية في المقارنة بين مارسيل و كارل ياسبرز (Karl Jaspers³:1883-1969) فليس من التفكير يبدأ الوجود كما عند ديكرت بل من عينية المعيش كانت البداية، و كان المثال العيني في البداية أيضا لأنه من غير الممكن الحديث عن فلسفة عينية دون أن تكون متجذرة في الواقع البشري. و يؤكد جبرئيل مارسيل في محاورته مع بول ريكور على دور الأمثلة جد المهم في عمله الفلسفي، إذ أن مصير كل فكر لا يرتكز على هذه الوسيلة هو أن يكاد يضيع في الفراغ، فيما يثبت المتمرن ذاته للمستمع فيفهم هذا الأخير أن محدثه يتكلم عن شيء ما لا في فراغ. إنها حسب مارسيل تقوم

¹ Gabriel Marcel, Vers Une Ontologie Concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit., p.19.14.4.

² Gabriel Marcel, Etre et Avoir, op.cit., P.171.

³ Paul Ricœur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris, Temps Présent, 1948 P.97.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

بدور الري¹. أي بها لا تنمو الفكرة بأسلوب جاف مجرد لأنها تسقى من معترك الخبرة و حرارة الوجود و دراميته، مما يعطي للفكرة الحياة.

أقدم هذا التحليل لمعنى التجسد فأجد بول ريكور كان قد تحدث في حوار مع فرانسوا أزوفي (François Azouvi) عن دور الأمثلة في كتابات جبرييل مارسيل قائلاً: "و كانت القاعدة عنده هي الإنطلاق من الأمثلة، تحليلها و عدم اللجوء إلى المذاهب إلا إذا كان الهدف التأكيد على المواقف المدافع عنها فعند مارسيل نحس بالفكر حيا و هو يجادل، و أعتقد أن هذا ما أدين له به، التجروء على محاولة التفلسف"². ويحث مارسيل الفلسفة على عدم الانطلاق إلا من المعيش إذا أرادت أن تستحق إسمها و عنه تعبير الأمثلة العينية حتى لو بدت صبيانية³. وأذكر دور الأمثلة هنا في سر التجسد و قد قرأت و لأول مرة مقالا لمارسيل لم يسبق نشره في فرنسا إلى غاية 2007 و هو بعنوان "جسدي، حياتي، كينونتي" يطرح فيه سؤالاً يراه مهما لم يطرحه من قبل منذ 1967 في محاضراته بسالزبورغ وهو: ما هي الظروف التي يجد فيها الإنسان نفسه ينظر إلى ذاته كمتميز عن جسده أو التفكير في جسده كمتميز عن ذاته ؟ ومباشرة يتجه إلى ضرب مثالين بموقفين حديين الأول يتمثل في حالة الرياضي مثلا كالمترحلق أو السباح الذي يبدو لذاته وكأنه هو ذاته جسده ، و الثاني عكسي و يتمثل في حالة الإنسان الذي يلاحظ أن جسده لا يستجيب له كما يجب⁴. و في كتاب إليه فيزال (Elie Wiesel: 2016-1928) "الليل" ما يوضح أيضا هذا الانفصال عند تهريب النازية لهم من المحتشد الذي كان يقترب من تحرير الجيش الأحمر حيث لم يكن بإمكانهم إلا الجري دون توقف خشية ضربات النازيين القاتلة رغم إصابة رجله حيث يقول: " هذا الجسد الهيكل العظمي جد الثقيل. لو تمكنت من التخلص منه ! رغم مجهوداتي في

¹ Paul Ricœur, Entretien Avec Gabriel, Paris, Gallimard, 1998, P.67.

² François Azouvi, La critique et la conviction, Entretien Avec Paul Ricœur Paris, Hachette, 2001, P.42.

³ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, Paris, Laballery, 1997, P.93 -94.

⁴ Gabriel Marcel, Mon corps ma vie mon être (Bulletin De L'association Présence De Gabriel Marcel, Numéro 17, Paris, Laballery ,2007, P.05.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

محاولة عدم التفكير، كنت أفكر أننا كنا إثنين : جسدي و أنا".إنني أكرهه"¹ و يضيف في صفحة موالية : " سيقاننا تتحرك رغما عنا،دوننا"² و "دون أن أحس بألم رجلي دون أن أنتبه أنني أجري، دون أن أعني أنني أملك جسدا يركض على الطريق، وسط آلاف الأجساد الأخرى"³. لقد تجمدت رجله المتورمة و التي تركض حافية على الثلج لدرجة أنه صار يشعر أنه فقدتها فيقول أيضا : "بالنسبة لي رجلي فقدتها،لقد انفصلت عن جسدي مثلما تنفصل العجلة عن السيارة"⁴.

إن في نظرة الإنسان إلى نفسه كجسد محض، و هي نظرية الأنثروبولوجيا الفيزيولوجية و كل النظريات التي تنظر إلى الجسد في ميكانيكيته الخالصة و تريد أن تحصر حقيقة الإنسان هناك، انسحاب للذات أمام الجسد. أما الحالة الثانية فهي تعني النظرة إلى الجسد و كأنه في حالة تخارج تامة عن الذات. فمثلما هي الأشياء خارجية و قابلة للاستعمال كذلك يصبح الجسد. ولا يكتفي مارسيل بضرب المثال بل يرى أن هناك عبارة أسطورية، تفي بغرض توضيح الموقف أكثر و يجد عبرها كلمة جديدة لم يستعملها من قبل في حديثه عن النظرة الموضوعة للجسد. فكان يرفض من قبل أن من ينظر إلى الجسد "كجهاز" فصار بفعلها يستعمل بدل كلمة "جهاز" كلمة "خادم" الذات سيده. فإذا كان الخادم يؤدي عمله في صمت و في صورته الكاملة فإن السيد يمكنه أن يتجاهله، لأنه يبدو له و كأن كل شيء يجري من تلقاء ذاته ، لكن إذا ما أخل الخادم بالعمل فإن انتباه السيد يتجه إلى خادمه، و يتجلى له وجوده بسبب الطابع غير المنتظم للعمل⁵. و في كلتا الحالتين الجسد خادما الخادم هو مجموع الخدمات التي يقدمها و لا يمكن أن يتعامل بأكثر من ذلك من طرف السيد الذي يستخدمه مثل الأشياء و هو بعيد. هذا الضرب من معاملة الجسد كخادم هو نتاج التفكير الأول يحصر الجسد في مجال المشكلات فيحصر معه تجسد الإنسان هناك أما التفكير

¹ Elie Wiesel, la nuit, paris, minuit, 1958, p.156.

² Ibid., p.159.

³ Ibid.,p.158.

⁴ Ibid.,p.166.

⁵ Ibid., P.05-06.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

الثاني فهو الجدير بانتشال الجسد من بين الأشياء أي من عالم المشكلة إلى عالم السر.

فكلمة تجسد (Incarnation) من اللاتينية (Incarnatio) المشكلة من (in) أي في ومن (carnatio) المشكلة من (caro) أي اللحم و تعني إذن اكتسى لحماً¹ أي صار مرئياً ما كان ليس مرئياً. فتجسد الإنسان -انطلاقاً من المعنى اللغوي - يعني صار عينياً ، متمثلاً في شخص على خلاف الإنسان الكلي المجرد، فليس التجسد مصطلحاً مسيحياً في أصله على الرغم من أن سر التجسد كما رأينا في الأسرار المسحية يخص مجرد تجسد الإله و الذي يفوق الفهم. و قد نقول عن غير الإنسان أو الله تجسد أي تمثل في موجود مرئي، مثلما يتجسد الشر في موجود ما كالذئب مثلاً الذي يقول عنه برنار مريلييه (Bernard Marillier) في كتابه الذئب : " في الأساطير القديمة و في التقاليد الشعبية يحتل الذئب مكانة كبيرة و لكنها سيئة ... إنه الشر متجسد "². أي أن الشر الذي نتصوره و نفهمه صار مرئياً في موجود عيني. هذا هو معنى التجسد كمشكلة، أي لا يتعدى معنى الظهور للعيان أو احتلال المكان بالجسد مثلما يتجسد الجمال في اللوحة الفنية أو الحنان في الأم.

لكن جبرييل مارسيل سينطلق من التجسد بهذا المعنى و يجعله قاعدة للتفكير الميتافيزيقي³. و لولا هذا الانطلاق لبقى الوجود مجرد مشكلة، ما دام التجسد كأساس له ليس إلا كذلك. فهناك إذن ارتباط وثيق بين اللفظ (exister) و اللفظ (Incarnation) لأن الوجود في الخارج مرهون بضرورة التجلي في الجسد . إذن يصير: " التجسد منطلق أساسي"⁴ كما يقول مارسيل. وغير هذا فإن مارسيل يعطي معنى جديد فيصبح بذلك سر التجسد عنده، غير ذلك التجسد المسيحي حيث يقول : " الأسرار ليست حقائق

¹ Pierre Larousse, Nouveau petit Larousse, Paris, Larousse, 1970, P.534.

² Bernard Marillier, Le loup, Paris, Pardès, 1997, P.07.

³ Gabriel Marcel, Etre Et Avoir, op.cit, P.15.

⁴ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.30.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

تتجاوزنا بل حقائق تشملنا¹. و يعرف مارسيل التجسد منطلقا من تعريفه الذي لا ينفصل عن ذلك التعريف اللغوي، الذي ذكرته من قاموس لاروس و الذي يعني في البداية الظهور كجسد لكنه يضيف نفيًا به يصبح هذا الظهور سرا لا مشكلة فيقول : " دون أن أتمكن من التطابق معه "الجسد" و لا التميز عنه لأن التطابق و التميز عمليات متلازمان لكن في مجال الأشياء"² و ليس الجسد من مجال كهذا الذي يقول عنه صاحب مقال " الجسد و المحتشدات " : " الشيء صار جسدا و الجسد صار شيئا، في الشغل أو الإبادة أو الجوع ، يمكن أن نبعث به إلى المزيلة"³.

فتجسد الشجرة لا يتعدى ظهور خصائصها بعد انتقالها من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل، إن شئنا أن نتحدث بأسلوب أرسطي، أو انتقالها من حالتها البذرية إلى الوجود الواقعي كمخلوق إن أردنا أن نتحدث بأسلوب أغسطسيني، فتميز هذه الخصائص كطول الجذع و الصورة العامة لتشكل الأغصان و طبيعة الأزهار و الثمار عند بقية أنواع الأشجار الأخرى، التي تشترك معها في الجسم الكلي "الشجرة" لكن ليس للشجرة "أنا" يرفض استعمالها من طرف محولها إلى مادة لأن الأشياء لا تقول جسدي مثلما ينسب الشخص البشري جسده إليه.

فالإنسان الفرد ليس ك فردية شجرة الصنوبر مثلا المنحدرة من الكلي "شجرة" لأنه شخصا متجسدا لا يفارقه الشعور بحميمية الجسد و الارتباط السري به حتى وهو يقدم وصاياه عن جسده، التي يربو تنفيذها بعد موته كأن يطلب دفنه في مقبرة بالقرب من نويه. ففي كل هذه الحالات نجد ضمير المتكلم لا يغيب عن العبارات المستعملة في وصيته، على الرغم من أن المقصود هو جسد فارقتة الحياة أو بعبارة أخرى يرفضها مارسيل، إنه جثة يرفض صاحبها أن ينحصر فيها، حتى وهو يوصي كيف يدفن

¹ Ibid., P.205.

² Gabriel Marcel, Mon corps, Ma vie, Mon être, op.cit., P.06-07.

³ Annet Becker ,Le Corps Et Les Camps (Histoire Du Corps , Sous La Direction d'Alain Corbin et Jean Jacques Courtine , George vigallero Paris, seuil, 2006, P.329.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

توصية منه على جسده لا على جسد وكفى، ولا على الجثة. إنه يريد أن يكون لا بالقرب من جثث تلاشت بالموت قبله بل بالقرب من الأهل أي من ذويه، و سيكون التوضيح أكثر لهذا الطرح في سر الموت عند مارسيل.

ومثل ذلك وصية جدة لأحفادها - أجدها تعبر عما يريده مارسيل - حين تطلب منهم رافضة أن تدفن في مقبرة البادية لأنها قفارا موحشة ، أما مقبرة المدينة فرائعة بها الكثير من الأشجار و العصافير و كل الأهل هناك و كأنها تتحدث عن مدينة جميلة للقاء ذويها لا عن مقبرة تدفن فيها الجثث مع بقية الجثث المتحللة. و هذه الأخيرة يرفض مارسيل أن يؤول إليها الشخص المتجسد. لقد تحدث مرسيا إلياد (Mircea Iliade : 1907-1986) في كتابه "المقدس و الدنيوي" عن وجود علاقة سرية بين الإنسان و الأرض فحتى في حالة الموت كما يقول نفضل مسقط الرأس كمكان للدفن¹. إنها العلاقة السر أي سر الأرض عند مارسيل. إن مثل هذا التحليل للتجسد لا يناسب قارئاً يحرص على ربط التجسد في فلسفة مارسيل بتجسد الكلمة في المسيحية أي تجسد اللوغوس المخلص. و أذكر هنا قراءة لمارسيل وصل صاحبها إلى الحكم على التجسد الذي يستعمله مارسيل في البداية خارج كل مرجعية مسيحية بأنه لا يجد في النهاية اكتمال معناه إلا في الكلمة التي تكتسي لحما في الوحي².

و على خلاف هذه القراءة التي تعترف على الأقل بوجود معنى قبل المسيحي للتجسد عند مارسيل فإن من القراءات مالا تعترف نهائياً بإمكانية قراءة مارسيل إلا على ضوء الإيمان الكاثوليكي³. هذا ما فهمه سماتيس تزيترز (Smatios stzitzis) من وجودية مارسيل، على الرغم من حرص جبرئيل مارسيل على إثبات الطابع الفلسفي للتجسد كمعلم مركزي للتفكير الميتافيزيقي، الذي جاء كرد فعل على فلسفات التجريد، بما في ذلك الهيجلية الجديدة التي يشرع مارسيل بنقدها في أولى صفحات

¹ Mircea Iliade, Le Sacré et Le profane, Paris, Gallimard.,1965, P.120.

² Edgard Sottiaux, Gabriel Marcel, Paris, Nauwelaerts, 1956, P.116.

³ Smatios Stzitzis ,Quesque La Personne, op.cit., P.13.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

يومياته الميتافيزيقية والتي يخصص لها جان فال (jean wahl: 1888-1974) قراءة دقيقة في القسم الأخير من كتابه " نحو العيني " .

و نقلا عن جان فال أجد عبد الرحمان بدوي في كتابه "دراسات في الفلسفة الوجودية" حينما يتناول فلسفة مارسيل ينسب التحليلات إلى نفسه مهمشا مباشرة تحليله و كأنه مأخوذ عن قراءة لمصادر مارسيل. لكن في الحقيقة ما يكتبه من تحليل هو لغيره من المراجع الفرنسية التي قد يطول كشفها هنا و تكفيني للاستدلال على ما أقول - وعلى سبيل المثال لا الحصر- أن يأخذ القارئ معي الفقرة السادسة و السابعة من عنصر عنونه ب" اليوميات الميتافيزيقية "¹ و الفقرة المرقمة ب 227 من كتاب جان فال² ليجد أن ما يقدمه بدوي ليس إلا ترجمة مباشرة لتحليل غيره، الذي ينسبه إلى ذاته وينسب معها قراءة الفكرة من المصدر و هو في الحقيقة منقولاً من هومش جان فال فعندما نقرأ منذ البداية فقرات تعريف بدوي لمارسيل نلمس ارتبائه في عدم انسجام النقل حيث يذكر كلمة "ولد" و يتحدث في فقرة كاملة عن ميلاده و بعدها أيضا في فقرة أخرى يكرر كلمة "ولد" وكان عليه أن يمر إلى معلومات أخرى غير الميلاد أو يربطها بالسابقة، إنها معلومات مستقاة من هنا وهناك دون ربط و لا تهميش لمراجعتها³.

2- أرسطية جبرييل مارسيل و مناهضة ديكارت :

ومتلما كان رد فعل أرسطو الفكري على عقلانية أفلاطون، كان رد مارسيل على تجريد وعلى عقلانية ديكارت، التي شكت في الجسد مقابل يقينية التفكير. ولأجل بيان التقارب بين مارسيل و أرسطو وتوماس الإكويني كان دالهوم جين (Delhomme)

1 دراسات في الفلسفة الوجودية
بيروت 1980 . 245 .
لى، المؤسسة العربية

²Jean Wahl, Vers Le Concret, Paris, J.Vrin, 2004, P.187.

³ المرجع نفسه ، ص. 240.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

Jeanne) قد بذل في مقاله عن فلسفة جبرييل مارسيل جهدا قويا¹. هذا التقارب مع أرسطو قد اعترف به مارسيل، كما أوضحت ذلك في تحليلي لطبيعة الإنسان عند الإغريق. فالتجسد الذي يريده مارسيل ليس تأسيسا فلسفيا للتجسد المسيحي بل يريد التجسد بمعناه الفلسفي الخالص أي " تجسدي " و"تجسدك" و هو بالنسبة لمعتقد التجسد المسيحي كالأسرار الفلسفية بالنسبة للأسرار المنزلة². و هذا التأكيد على التجسد كفلسفي من طرف مارسيل هو بالذات ما يجعل جيرار دولادال (Gérard Delladalle) ينفي أن يكون مارسيل رسولا فوق العادة، بل العكس تماما لأن هذا الفيلسوف يموثق فلسفته على مستوى الوجود العادي للناس، بوصفهم موجودات متجسدة تعيش و تعاني تجربة تجسدها بكل ما فيها من قيمة أنطولوجية لا قيمتها اللاهوتية³. مصدقا لتصريح مارسيل القائل : " إنني أتحدث عن سر تجسد بمعنى لا شيء فيه من اللاهوت "4.

إن العلاقة بين الجسد و الأنا المعبر عنها في القول " جسدي " هي علاقة وطيدة لا تسمح بانفصال الأنا، فيصبح الجسد مثل الأشياء، و لا بانفصال الجسد فتصبح الأنا مجردة. و هكذا يتجاوز مارسيل المثالية و الوضعية رافضا أن تكون هذه العلاقة مجرد فكرة⁵، كما يرفض أن تكون العلاقة موضوعا. لأنها أكثر من هذين الأمرين، إنها سر و مادام تجسدي سرا، فإن ما قام على سر فهو سر كذلك أقصد هنا الكينونة التي لا يبلغها التفكير الأول، الذي يريد حصر أساس الكينونة أي التجسد في عالم الملكية. و تتبنى هذا الحصر النزعات الوضعية التي ترى في الاعتماد على الذاتية عائقا إبستمولوجيا يعرقل تقدم المعرفة العلمية، في حين أن السر غير قابل

¹ Delhomme Jeanne, La philosophie de Gabriel Marcel (Revue Thomiste Numéro 44, Sous La Direction De Marie Labourdette, Toulouse ,Ecole de théologie, 1938, P.141.

² Gérard Delladalle, L'existential : Philosophie Et Littérature De l'existence , Renée Lacoste Et Cie, 1994, P.139.

³ Gabriel Marcel, Présence Et Immortalité, Paris, Union Générale D'éditions, 1959, P.185.

⁴ Gabriel Marcel, Etre Et Avoir, op.cit., P.57.

⁵ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.109.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

للتحقيق. و يرتكز أساسا على النمط الحدسي للتجربة. إن "جسد" مارسيل غير "جسد" البيولوجيا أي الجسد " السر " غير الجسد " المشكلة " الذي عبرت عنه فلسفة ديكرت أفضل تعبير أو بالأحرى أسوأ تعبير، إذا نظرنا إليها من وجهة نظر مارسيل الذي ينفر من هذا الحصر.

و كنت قد تناولت التصور الديكرتي للجسد في الأنثروبولوجيا العقلانية. و كان ليبنز (Leibniz : 1716-1646) بدوره قد شبه العلاقة بين الروح و الجسد في نزعتة الثنائية بالعلاقة بين ساعتين مضبوطتين ضبطا دقيقا ومنسجمتين كل الانسجام¹. كما أجد برغسون في "الطاقة الروحية" يشبه العلاقة بين الروحاني(الذاكرة) و الجسماني(الدماغ) بالعلاقة بين الثوب و المسمار، فحياة الروح مربوطة بحياة الجسد مثلما هو معلق الثوب بالمسمار و بينهما تقوم علاقة تضامن، فإذا خلع المسمار سقط الثوب وإذا تحرك المسمار ترنح الثوب، وإذا كان رأس المسمار حادا تمزق ما هو معلق عليه دون أن يعني هذا في النتيجة أن تفاصيل الإثنين واحدة أو متطابقة².

وعلى خلاف كل هذه التصورات المادية منها و المثالية يجد مارسيل أن العلاقة سر غير قابل للتحديد، إذ ليس في إمكان الإنسان أن يكون هو جسده و لا هو غير جسده و لا الجسد ملك له و لا ليس ملكا له³. إنها علاقة مختلفة تماما إنها (tout autre) إن شئت استعمال لغة رودولف أوتو في حديثه عن موضوع الدين و التجربة الدينية. هذه العلاقات ليست ثنائية بل سرا يحدث شعوريا وبكل حميمية و لا يمكن تمثيلها عقليا ولا معرفتها بالتحقيق. فوعي الذات لذاتها مرتبط بوعي ارتباطها الحميمي بالجسد الذي تسميه " جسدي " مثلما يسميه مالك بن الربيب في رثائه لنفسه و هو يقول :

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*, Traduction par Christiane Frémont, Paris Flammarion, 1994, P.84.

² Henri Bergson, *L'énergie Spirituelle*, op.cit., P.36.

³ Gabriel Marcel, *Etre Et Avoir*, op.cit., P.15.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

ولما تراءت عند مرو منيتي و حل بها جسمي و حانت وفاتي.

هذا الارتباط دليل أكيد على الوجود، لا يبقى معه مبررا لبحث دلائل وجود الجسد أو الأجسام المادية الذي أراد الشك الديكارتي زعزحته . ولنا في أبيات رثاء مالك بن الريب لنفسه توضيحا لما يريده مارسيل من الارتباط بين الأنا و الجسد حتى حينما يقصد الإنسان جثته¹ حيث يقول هذا الشاعر :

وقوما إذا ما استلَّ رُوحِي فهِئًا	لِي السُّدْرَ والأَكْفَانَ عند فَنَائِيَا
وخطًا بأطراف الأسنَّة مضجعي	وردًا على عينيِّ فَضْلَ رِدَائِيَا
خذاني فجرَّاني بثوبي إليكما	فقد كنتُ قبل اليوم صَعْبًا قِيَادِيَا
وقوماً على بئر السُّمِينَةِ أسمعَا	بها الغُرَّ والبيضَ الحِسانَ الرِّوَانِيَا
بأنكما خلفتُماني بقفرةٍ	تَهيلُ عليَّ الرِّيحُ فيها السَّوَابِيَا
يقولون : لا تَبَعْدُ وهم يَدْفِنُونِي	وأينَ مكانُ البُعدِ إلا مَكَانِيَا
غداةً غدٍ يا لهفَ نفسي على غدٍ	إذا أدلجوا عني وأصبحتُ ثَاوِيَا

وكان مارسيل قد نفى أن يكون التجسد حادثاً². لأنه هو الموقف بامتياز الذي يصير به كل موقف ممكناً، أي كشرط لكل موقف. و مع التجسد يأخذ الوجود حرارته و حيويته ومعناه على خلاف الوجود الذي تعرضه الاتجاهات الأفلاطونية شاحبا لا نبض فيه للحياة بسبب كثرة التجريدات، التي كان قد اتجه كيركجارد ضدها. إذ أن الوجود عنده ليس حقيقة نصل إليها بالاستدلال، لأن الوجود هو المنطلق وكل الصفات

¹ Gabriel Marcel, Mon corps, Ma vie, Mon être, op.cit., P.07.

² Gabriel Marcel, Essai de philosophie Concrète, op.cit., P.103.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

الموجودة المراد الاستدلال على وجوده بها تقوم على وجود الشيء ذاته كوجود الحجر مثلا سواء تناولنا وجوده من الناحية العقلية أو من الناحية الحسية¹.

فيأتي موقف جبرييل مارسيل مثل موقف كيركجارد ضد الكوجتو الديكارتي الذي يريد استخلاص الوجود من الفكر منطقيا. فهذا الكوجتو المشكوك فيه منذ البداية ليس فيه من البدهاة شيئا²، لأنه يريد بلوغ الإنسان المجرد لا الموجود الشخصي في عينيته، معيشته و معاناته أيضا. و لمارسيل تأثير على مارلوبونتي نقرأه في تصريح هذا الأخير القائل : " لا جسد الغير و الأشياء التي اتجه إليها كانت أبدا موضوعا خالصا بالنسبة لي، أو أنها داخل مجالي و عالمي، إن مجالا ما لا يحذف مجالا آخر كفعل وعي مطلق"³.

و عن هذا الربط أو التواصل الذي يقيمه مارسيل بين الحياة و الفكر سيلحق الثاني بالأول، إنه يستوحي أفكار أرسطو في انطلاقه من الواقع و يعيد تجسد الإنسان بالمعنى الحرفي للكلمة و يذهب بارتباطه الحميمي بجسده إلى حد أنه لا يفارقه حتى حين يتخيل موته و هو يكفن فيسمى الكفن " كفني" و " القبر " قبري". فكذا كل ارتباط بهذه الحميمية التي تنقل الأشياء من مجال الملكية إلى مجال السر ولعل أحدهم يوضح أكثر و هو يريد أن يكون أهله هم من يتولون تحضير جنازته قائلا :

أريد أن يكون حفار قبري والدي وحامل نعشي رفاقي لا يكون غريب
أريد أن تكون خياطة كفني شقيبتي تبكي علي بدل الدمع دما سكيب

لكن فلسفة السر و عبر هذه الأبيات ترفض أن يكون موضعها هو الجثة أي الميت كشيء لا حياة فيه و لا ارتباط له بالأنا و يواصل صاحب هذه الأبيات قائلا:

¹ Jeanne Parrain Vial, Gabriel Marcel et Les Niveaux de L'expérience Paris, Seghers, 1966, P.54.

² Søren Kierkegaard, Les Miette Philosophique, op.cit., P.83.

³ Merleau Ponty, La Prose du Monde, Extrait du Chapitre, commenté par Ronald Bonan, Paris, Ellipses, 2002, P.07.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

و جاعني المغسل في حال ينزع مني ثيابي
فصبوا علي الماء لا حارا و لا باردا
إن جسمي من قاصرات الموت
وجعني ولبسوني ثيابا لا كمام لها
و ربطوني من رأسي لقدمي
وصلوا علي صلاتا لا ركوع لها
و حملوني على أكتافي أربعة
من الرجال وخلفي من يودعني
و ساروا بي إلى القبر على مهل
بظلم القبر كيف يلحدني
و دلوني في القبر على بطني
و فكوا من على رأسي الكفن فرموه
و من بعدي زوجتي تزوجت بعلا
و استخدمت ولدي عبدا
لزوجها فاستخدمه عبدا بلا ثمن

إن ضد استخدام الجسد البشري كخادم كما أسلفت التوضيح ، و ضد الفصل
بين الجسد و الذات، أو الربط الثنائي العقلي بينهما، تقوم فلسفة التجسد عند مارسيل
لأن العلاقة بين موجودات متجسدة غير العلاقة التي يقيمها زوج الأم هنا مع ابن
زوجته أي علاقة " الخادم " بسيدة " ثم إن كل الأشياء التي ارتبطت بحضور الأب
وانتقلت إلى مجال السر اغتصبت حميميتها بغيابه.

فإن لم يكن الوجود في الأصل فلن يكون في أي محل¹ يقول مارسيل هذا القول
ضد ديكارته الذي ينطلق من الفكر. و مادام الوجود تجسد فإن لم يكون التجسد هو
البداية فلن يكون هناك وجود . و قد استخدم جبرييل مارسيل عبارة : " أنا جسدي "
دون أن يفهم من ذلك أنه ينظر نظرة مادية إلى الإنسان المتجسد، لأنه لا يقول أنا
جسد و إنما أنا جسدي تطابق أنا متجسد، تجسدا لا يغيب فيه الأنا كحضور. فترفض

¹ Gabriel Marcel, Du Refus à L'invocation, Paris, Gallimard, 1940, P.440-441.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

فلسفته في التجسد أن يكون الجسد ملكية لأن الجسد لا هو سيد و لا هو عبد في العبارة : " أنا جسدي " و في الحالتين أكون " أنا " غير قابل للاستعمال فلا جسدي يستخدم روعي و لا روعي تستخدم جسدي باختصار لأن الأمر لا يتعلق بثنائية أي بجوهرين متميزين.

كما لا يتعلق الأمر بوحدة على الرغم من التمايز الذي يتحدث عنه مان دوبيران (Maine de Biran : 1766-1824) في قوله " الآلة الخارجية و أنا منفصلين عن بعضنا البعض كموجود. جسدي و أنا نشكل واحد، فلا أستطيع أن أتعرف عليه كشيء بصفتي أوثر مباشرة عليه أو به في حين لا أستطيع أن أحس مباشرة بالقدرة غير المباشرة التي لدي على الآلة بصفتها خارجية عني"¹. لكن لم يخرج مان دوبيران عن النزعة الثنائية أيضا كتلك الموجودة عند أرسطو، الذي ينظر إلى الروح كعلة محركة للجسد. أما التجسد عند سارتر فيربطه بالمداعبة التي تعني عنده أكثر من لمسة لأنها تشكل الغير بمداعبته. فيها يولد لحمه تحت أصابع مداعبه فيعرف المداعبة بأنها جملة مراسيم تجسد الغير مضيفا بعد ذلك أن المداعبة هي بالنسبة للرغبة كاللغة بالنسبة للفكر، تعبر عنها تعبيراً به يتجسد المداعب والمداعب في آن واحد، و هو ما يسميه سارتر التجسد المزدوج². و يبدأ ميشال فوكو (Michel Foucault) : (1926-1984) قبل أن يقول : " إننا نحب ممارسة الجنس لأن في الجنس يصبح الجسد هنا " من القول أن "جسدي" دوما هناك في مكان آخر. إنه مرتبط بكل الأشياء وهو النقطة الصفر للعالم عنده تتقاطع الأمكنة و السبل لهذا فإن الجسد ليس في أي مكان، إنه في مركز العالم انطلاقاً منه يدرك الإنسان الأشياء. ويشبه هذه النقطة الصفر (الجسد) بمدينة الشمس التي لا توجد في أي مكان ، لكن منه تخرج و تنتشعب الأمكنة الممكنة جميعا الواقعية و اليوتوبية³.

¹ René de la Croze, Maine de Biran, Paris, PUF, 1970, P.104.

² Sartre, L'être Et Le néant, Essai D'ontologie Phénoménologique, Paris Gallimard,,1943, P.440-441.

³ Michel Foucault, Le Corps utopique Et Hétérotopies, Paris, Lignes, 2009 p.17.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

لكن مارسيل لا يعطي كل هذه القيمة للجنس لأنه لم يكن له كل هذه القيمة في حياته فالمشاعر و الحنان هو ما يهم أكثر كما تهمة كثيرا قيمة الحياء. و معه عند هذه النقطة الصفر يتراجع كوجتو ديكارت الذي مجدته فلسفة الأنوار وتفاخرت به كما تتراجع حسب مارسيل أيضا مثالية ليون برونشفيك¹، التي تبناها مارسيل في مرحلته المثالية و التي رفضها في مطابقتها بين الحقيقي و التحقيقي² ، فتخضع التجربة الحسية إلى إعادة تأهيل أنطولوجي كما يقول إيمانويل دو سنت أوبير (Emmanuel de Saint-Aubert) بعد أن فشلت التجريدات التي تركتها العقلانية في الفلسفة³. و لم يكن مارسيل ليفرض فكره دون مضادة التيار العقلاني و كل فلسفة مذهبية و يكون بذلك له تأثيرا كبيرا على مناهضة موريس مرلوبونتي (1961-1908 Maurice Merleau ponty) لأنثروبولوجيا ديكارت التي شكت في عالم الأشياء و الجسد و وثقت و وثقا كبيرا في التفكير وذهبت على حد تعبيره إلى القول : " إن التفكير في النظر أصح من الشيء المرئي أو النظر"⁴. فوعدت في الشك في الإحساس وعالم الإحساسات في استحالة انثروبولوجية تقول : " إنني استطيع أن أوجد دون الجسد"⁵ كما يصرح ديكارت.

لكن دون هذا الجسد ينتفي الوجود عند كل الوجودية لأن به يتم الوجود بالعالم وهو أساس كل موقف. فليس في عالم الفكر يشعر إنسان هيدجر أو إنسان سارتر بالرمي في العالم أو بالغثيان، مثلما يشعر ذلك الطفل الفلسطيني أحمد- الملقب بسفير الأطفال الفلسطينيين من غزة - وهو يفكر ويقول عن وجوده بين الأنقاض : " إننا مرميين ". لكن حنا أرونديت تعارض القول بالقذف ضد هيدجر وهي تقول أن من

¹ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.106.

² Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit., p.19.14.2.

³ Emmanuel de Saint-Aubert, Le Scénario Cartésien, Paris, J.Vrin 2005.P.19.

⁴ Maurice Merleau Ponty, Le Visible Et L'invisible, Paris, Gallimard,1979 P.134.

⁵ René Descartes, Les Méditations Métaphysiques, Paris, PUF, 1956 P.119.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

الخطأ أن يعتقد ذلك هيدجر، فيا لتعاستنا لو كنا كذلك لأننا سنكون مثل الحيوانات¹. وعلى خلاف القذف تقول أرونث بالمراقبة التي على ضوءها ستتحدد العلاقة مع الآخر. و لي عودة إلى هذا في سر البيذاوتية عند مارسيل.

و ما أكاد أبتعد عن أثر جبرئيل مارسيل على مارلوبونتي حتى أتلقى مجلة من جمعية " حضور جبرئيل مارسيل " تحمل إحدى مقالاتها عنوان " الجسد الخاص جبرئيل مارسيل و مارلوبونتي "، يؤكد صاحبها أن تفكير هذا الأخير في مسألة الجسد و معناه يشكل واحدا من بين أهم ما في تاريخ الفلسفة، مشيرا بذلك إلى كتابه " بنية السلوك " و كتاب " فينومينولوجيا الإدراك ". و كان مارسيل قد سبق مارلوبوتي إلى ذلك في يومياته الميتافيزيقية². انتهت إلى أن صاحب هذا المقال كان قد انطلق من كتاب " السيناريو الديكارتي " الذي استعملته منذ قليل وهو نفسه الذي كنت قد انتهت منه إلى هذا التأثير، و هو الذي وجه صاحب هذا المقال إلى الإشارة إلى تأثير مارسيل على مارلوبونتي تأثيرا دفعه إلى كتاب " فينومينولوجيا الإدراك ". ففي كتابه هذا يميز بين " الجسد الموضوع " و " الجسد الخاص "³ مثلما يميز مارسيل بين " الجسد الوسيطة " أو " الجسد الموضوع " و " الجسد الذات ". فيفسر كاتب المقال المذكور هذا التشابه بتأثير هوسرل (1859 - 1938 Edmund Husserl) مع أسبقية تأثير مارسيل على صاحب فينومينولوجيا الإدراك. إذ أن مارلوبوتي عمق بقراءة هوسرل ما عرفه عن الفينومينولوجيا من مارسيل⁴. و يعتمد صاحب هذا المقال في حكمه على إعادة قول ما قاله صاحب كتاب السيناريو الديكارتي في حكمه دون أية عودة واضحة إلى فينوميلوجيا الإدراك أو إلى تصريح لمرلوبونتي.

¹ Hannah Arendt, Journal De Pensée, Volume 2, Traduction par Silvie Courtine, Paris, Seuil, 2005, P.743.

² Gulcevahir Sahin Granade, Le Corps Propre (Bulletin De L'association Présence De Gabriel Marcel, rédaction par Anne Marcel, numéro 20) Paris Laballery,,1911 P.61.

³ Maurice Merleau Ponty, La Phénoménologie De La Perception, Paris NRF, 1945, P.343.

⁴ Op.cit., la même page

3- أطروحة الجسد الخاص:

إن الجسد الخاص على خلاف الجسد الموضوعي، حركاته مرتبطة بالقصدية ومنه يتم وعي الجسد، فهو جسد معاش. و يؤكد مرلوبوتي على أن المعيش هو ما أعيشه أنا، بما أن حركات الجسد الخاص أي الجسد الظاهراتي ليست مجرد حركات ميكانيكية فإن الجسد يشكل فضاء تعبيريا والحركة التعبيرية تظهر في الخارج المعاني وتعطي لها مكانا¹. و عندما أتكلم عن تعبيرية الجسد فإنني أتكلم عن الجسد كوسيط تواصل و حوار لغته غير اللغة المنطوقة من حركة تأمل ، صراخ ، بكاء و كل أشكال التفريغ الانفعالي المسجل على الوجه، والمعبر عنه باللمس، بالتقبيل أو بالاحتضان. هذا التفريغ يصفه كلود بيجارد رونو (Claude Pyjade Renaud) بالحوار الحي، إذ أن الجسد حامل للرمزية ، و يمكن أن يقدم الإنسان نفسه لا باسمه و لقبه بل بحركاته أيضا². وأكثر من وسيط للتواصل مع الآخرين فإن الجسد وسيط للتواصل مع القوى فوق الطبيعية ومع الله، كما في الشعائر الدينية وفي هذا الإطار تكتب فرانسواس دولتو (Françoise Dolto) في كتابها " كل شيء لغة : "عندما يموت شخص فإن كل واحد يحبه يرمي عليه قليلا من التراب، إذن هو موافق فهو يدفنه بنفسه وكأن الجميع بخير و في حالة جيدة...إنه تفاهم مع قدر قاس"³. هذه الحركات ذات الطابع الجمعي قد تكون من محددات أو وسائل الضبط السلوك الاجتماعي و تؤدي اجتماعيا بالزام خارجي تغيب عنه القصدية. لكن الحركات التي يتحدث عنها مارلوبوتي مرتبطة بالوعي الذاتي لها.

و يسمى مارسيل موس هذه الحركات الاجتماعية الطابع بتقنيات الجسد، فالجسد بكل حركاته ورمزيتها موضوعا للفهم، و يعرف تقنيات الجسد بقوله أن ما يفهمه من

¹Maurice Merleau Ponty, La Phénoménologie De La Perception, op.cit. p.24.

² Claude Pyjade Renaud, Expressions Corporelles, Langage Du Silence 6em éd, Paris, ESF, 1982, P.58.

³ Françoise Dolto, Tout Est Langage, Paris, Gallimard,1994, P.170.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

هذه الكلمة هو: " الكيفيات التي يعرف بها الناس و بطريقة تقليدية استخدام جسدهم"¹. و يستخدم مارسيل موس هنا الفعل (se servir) قاصدا استخدام الجسد. لكن الجسد عند جبرئيل مارسيل لا يمكن أن يكون خادما (serviteur) كما أسلفت التوضيح مع الإشارة أنه يصح أن نقول عن الإنسان أنه يقوم بخدمة أو يخدم أي (servir) مثلما يقول مارسيل في حديثه عن عدم مشاركته في الحرب بسبب ظروفه الصحية السيئة: " حالة صحتي لم تسمح لي بأن أخدم ضمن المحاربين"².

و هذا لا يعني أن جبرئيل مارسيل يرفض هذا المعنى، لأن في مجال الدراسات التي يريدها مارسيل موس المقصود ليس استعباد الجسد، إنما يقصد الجسد كوسيط للتعبير الثقافي. هذا التعبير يريده مارلوبونتي معايشا لا مجرد حركات يقوم بها جسد موضوعيا أو جسدا عبدا، كما يستتكر ذلك جبرئيل مارسيل. وعن تأثير جبرئيل مارسيل على مارلوبونتي يواصل صاحب مقال "الجسد الخاص عند جبرئيل مارسيل و مارلوبونتي"، تعليق هذا التأثير بالعودة إلى ما قاله عنه بول ريكور و مارلوبونتي ذاته فيجيء متأخرا ما كان يجب الاستماع إليه أولا أي ما يرويه عن جبرئيل مارسيل معاصريه و ملاقيه تأصيلا للرواية عن التأثير الفكري الذي مارسه.

فبول ريكور في تكريمه لمارلوبونتي قد ذكر أن هذا الأخير يأخذ موضوع الجسد الخاص، الذي كانت لمارسيل الأسبقية في تحليل معنى التجربة الحية لما يسميه الشخص جسدي، و الذي لا هو معروف من الجسد تماما و لا هو شفاف لذاته تماما فصار الجسد عند صاحب " فينومينولوجيا الإدراك " محل لرمزية العالم- وكنت قد أشرت إلى هذا منذ قليل نقلا عن هذا الكتاب ذاته- و قد اعترف ريكور أنه مدين لمارسيل بفكرة الجسد الخاص و الذات المتجسدة³. أما عن اعتراف مارلوبونتي ذاته بدين

¹ Marcel Mauss, Sociologie Et Anthropologie, Paris, PUF, 1968, P.365.

² Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit., p.19.14.2.

³ Paul Ricœur, Hommage à Merleau Ponty (Marxisme Et Christianisme (revue : Esprit, 29, dirigé par Ean Maris Doménach) Paris, Firmin Didot 1961, P.117.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

مارسيل فيمكن أن نقرأ في القول : " إن موضوع التجسد في كتابات مارسيل الأولى أو في مقالاته اللاحقة تركت فينا جميعا بصمة"¹.

هذه البصمة المارسييلية يعدها بول ريكور بمثابة فتح طريق لفلسفة الجسد الخاص و تزويد الفلسفة بوسيلة للتفكير في التجسد، و ذلك من خلال نقد مارسيل للإحساس كرسالة و للجسد كجهاز². أي الجسد الذي اغتصبت منه حميميته مع ذات تقول جسدي. و حسب إيمانويل لوفياس إذا فقد الجسد حميميته فلا شيء يضل مخجلا لأن حضورنا في ذاتنا، أي حميميتنا هي المخجلة. ويضرب مثلا عن الملاكم أو الراقصة لأن خارجية الجسد تستره³. لكن رأينا أن مارسيل يرفض خارجية الجسد ويعطي قيمة كبيرة لقيمة الحياء الأخلاقية ويرفض استعمال الجسد كخادم. ودون أن نبتعد عن هذا التصور الفتح في فلسفة الجسد و التجسد نستطيع أن نفهم سر الحضور عند مارسيل فإذا كان الجسد ليس جهازا ولا ملكية و لا خادما فإن هذا الرفض لموضعه عند مارسيل هو ما يؤسس لفلسفته في الحضور.

المطلب الثاني : سر الحضور

بهذا التصور المارسييلي فإننا نجري قطيعة مع القول بحضورنا دون حضور الجسد في ذاتنا، و حضورنا في جسدنا الذي يعبر عنه بالقول " جسدي "، و قطيعة مع رفض القول بحضور الآخرين، رفض الاعتراف بموجودات متجسدة أخرى- تقول أيضا "جسدي" -غيري أنا، و رفض الشعور بحضور الأموات ممن أحببنا وأحبونا في وجودهم قبل موتهم. و يتجلى هذا الأخير عند المبدعين في حضورهم عبر أعمالهم وسيأتي توضيح هذا في سر البيذواتية و في سر الموت.

وعن المعاني التي يكتسبها سر الحضور عند مارسيل يقول جيرار غوتيه (Gérard Gottier) في مقال بعنوان " تكريم جبرئيل مارسيل " : " إن الحضور في فكر

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours Deux*, Lagrasse, Verdier, 2000, P.254.

² Paul Ricœur, *Gabriel Marcel Entretien*, Paris, Laballery, 1999, P.25.

³ Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982, P.13.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

جبريل مارسيل كلمة مثقلة بالمعنى و بالقوة الموحية¹. إنه حضور لا التفكير الأول يستطيع التعرف عليه و لا الفعل المرئي يشهد عليه بالضرورة، لكنه يمكن أن يتجلى من خلال نظرة أو ابتسامة أو ضمة يد² كما يقول جبرييل مارسيل. هذا التجلي لا يكون ممكنا إلا في اختفاء النظر إلى الآخر كشيء أو كوسيلة و الكف عن النظر إلى الحضور كفكرة لا تتجاوز الحضور لذاته، لأن جوهره كسر هو ألا يكون محدودا أو ضيقا. و هنا نكون بصدد ما هو فوق إشكالي³. ويستعجل ثقل معنى الحضور عند مارسيل وعلاقته بكل أسراره الأخرى الدخول في تفصيله، حتى لا يكون ثقل المعنى عقبة في وجه معرفة هذا السر التي هي في حد ذاتها ليست من طبيعة إبستمولوجية عقلية أو تجريبية بل سرا. و البداية تكون من حضور الذات في ذاتها عبر تجسدها الذي تكشف عنه المعاناة.

المطلب الثالث : سر المعاناة

يجهل الإبستمولوجي حسب مارسيل المعاناة مثلما يجهل كل سر في المعرفة ذو طابع أنطولوجي⁴. و أكبر ألم هو العيش في حياة لا سر فيها، تلك الحياة القائمة على التقنية و الحساب. إن هذا الألم له تجلياته المختلفة في حياة الإنسان، و من بين أنماط الحياة التي لا سر فيها حياة العزلة و الانغلاق على الذات، التي لا مناص منها إلا بالتواصل، مثلما تعبر عن ذلك إحدى شخصيات مسرحية " قلب الآخرين" لمارسيل وهي تصرح: " ليس هناك إلا معاناة واحدة هي أن يكون الإنسان وحيدا"⁵. وأي ضرب من المعاناة أو الألم لا يمكن أن يعرفه من لم يعيش تجربته شخصيا، و لا يمكن أن نقدم

¹ Gérard Gottier, Un Hommage à Gabriel Marcel (Revue De Métaphysique Et De Morale, Dirigé Par Paul Ricœur) Paris, Armand Colin, 1975, P.323.

² Gabriel Marcel, Position Et Approche Du Mystère Ontologique, 2em éd Paris, Louvain, 1967, P.83.

³ Gabriel Marcel, Le Monde Cassé, Paris, Desclée de Brouwer, 1921 P.288.

⁴ Gabriel Marcel, Le Cœur Des Autres, Paris, Grasset, P.111.

⁵ Gabriel Marcel, Les Hommes Contre L'humain, Paris, Vieux Colombier, 1951, P.69.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

إجابة للمتساءل عن المعاناة وهو خارجا عنها، و إلا تحولت إلى مشكلة نتناولها من وجهة نظر موضوعية وغير شخصية تلاحظ كما يلاحظ الميكانيكي اشتغال آلة من الخارج¹. فتكون المعاناة مجرد مشكلة مرضية قابلة للملاحظة، في حين أن المعاناة في حقيقتها سر لا يمكن مشكلته، لأنه ليس حادثا خارجيا محضا، كعطب يصيب دراجة في حالة سيئة، يعرف الميكانيكي تقنيات إصلاحها مثلما يعرف الطبيب علاج المريض، الذي لا يعني بالنسبة له المرض سوى أنه ظاهرة تصيب الإنسانية يجب محاربتها بكل الوسائل المادية².

هكذا يميز مارسيل بين المعاناة المشكلة و المعاناة السر أو بعبارة أخرى المعاناة التي تتطلب مواجهة تقنية و المعاناة التي تتطلب مواجهة ميتافيزيقية، كما يوضح في "العالم المكسور" فشتان بين اختلال ألاحظه خارجيا وأبحث عن علله المادية في آلة معينة أو جهاز وبين خلل أعيشه و أعانيه³. وكان مارسيل في كتابه "من أجل حكمة تراجمية" قد أوح على التمييز بين المعانيتين وإحلال لفظ سر بدل لفظ مشكلة حينما يتعلق الأمر بالمعاناة⁴. و يؤكد أن هذا التمييز مرتبطا بالنظر إلى الجسد الذي يسميه الشخص "جسدي" كسر.

1- معاناة المرض :

بما أن المعاناة مرتبطة ب " جسدي " فإن المرض هو مرضى و الألم ألمي و التعب كذلك إنه معيش ينفلت من الكتابات التي ينتجها الأطباء و الأدباء أو حتى المرضى في كتاباتهم الأوتوبيوغرافية. كما ينفلت من كل كتابات الأدباء عن معاناتهم وتعبيهم في الحياة. و قد كتبت مرغريت ديراس (Margueritte Duras) في تصدير كتابها الألم : " إنه الشيء الأهم في حياتي الكلمة المكتوبة لا تناسبه، لقد وجدت نفسي أمام اختلال

¹ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.95.

² Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.195.

³ Gabriel Marcel, Le Monde Cassé, op.cit., P.268.

⁴ Gabriel Marcel ,Pour Une Sagesse Tragique, Paris, Plon,1968, P.212.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

فينومينالي في الفكر و الشعور لم أجراً على بلوغه للتعبير عنه، لقد أخلني الأدب في ذلك¹. فالألم حقيقة أخرى غير الوصف حسب مارسيل حتى لو حاولت مثلاً إحدى شخصيات - إميل زولا تشبيهه حالة مرضها ب " النبتة الذابلة التي ليس لها الوقت و لا القوة للتفكير"² لأن هناك فرق بين بنية النبتة وبنية يسميها الإنسان بنيتي فيصبح المريض كما يصرح أحد المرضى مثل كل المرضى صار حالة أو شيئاً بين يدي الطبيب المهيمنة.

إنها وضعية التطابق مع حالة المرض و مع الأشياء، التي يستتكرها مريض آخر و هو يقول أنا لست مريض المرض ليس هو هويتي، على الرغم من أن المرض ينهال على استنزافاً و إنهاكا لقواي. و باختلاف درجة وهن القوى و فتور الملكات و اختلاف الموقف الشخصي من المرض المعاش، تتباين تشبيهات المرضى لذواتهم فقد يصف أحدهم نفسه وهو مريض بعازف البيانو الذي ليس له جهاز عزفه فمرضه قذف به في الصمت فعلى الرغم من كل استعداداته و ملكاته صارت حياته مرتبطة بمطلب واحد هو " المهم هو الصحة " وهنا و أكثر من تطابق الإنسان مع المرض تكاد الحياة تتطابق معه أيضاً، لتصبح الغاية الوحيدة للوجود الشخصي هي الشفاء الذي لا ينشد بعده غيره. لكن من المرضى من تنزل بهم الآلام إلى مرتبة وجود أدنى من تلك التي وضعت فيها الأديان والفلسفات الإنسان فيقول أنه مثل الكلب- و لعل هذا من صميم تعبيراتنا الثقافية - تعبيراً عن بؤس حالة المريض الذي إذا بلغ ذروته ربما صار الكلب أحسن منه.

لا تعرف العلوم البيولوجية شيئاً عن الصحة سوى أنها غياب المرض الذي هو ليس إلا فقدان أو اضطراب التوازن كما وصفه أبقراط، الذي تناولته في مبحث طبيعة الإنسان عند الإغريق أما فقدان الصحة كسر فلا تعرفه، لأن المرض عندها مجرد اختلال يحدث في الجسم المعافى و يهدده حتى بالموت لأن (Maladie) بالفرنسية من (Morbus) اللاتينية و التي تطلق على ما يؤدي إلى الموت (Moru) .

¹ Marguerite Duras, La Douleur, Paris, Gallimard,1989, P.455.

² Émile Zola, La Fabrique Des Rougons- Macquart ,Volume 2, Paris Champions, 2005,P.314.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

وبالتالي فإن هذه العلوم تصفه كما وصفه أبقراط قديما أو باستور حديثا و بلغة حربية بالعدو الذي يغزو الجسم و يهاجم بنيته و يلتهمها، و يستوجب محاربتة. لكن المرض عند مارسيل أكثر من ظاهرة قابلة لأن تعرف فقط بمبدأ السببية، لأنه سر شأنه في ذلك شأن الميلاد و الموت و كلها أسرار يريد من خلالها مارسيل بلوغ البيذواتية وهو يقول : " إنها كاشفة للعلاقات الإنسانية العميقة"¹ لأن البيذواتية في حد ذاتها سرا وسأوضح هذا لاحقا.

وما يهمني هنا هو كيف يكشف المرض عن العلاقات الإنسانية، عن إنسانية الإنسان وعن ارتباطه بحميمية الشخص المريض. و عن المرض كشفت الدراسات الأنثروبولوجية أن التفسير البيولوجي له ليس هو التفسير الوحيد بل يعد واحدا فقط من بين التفسيرات الأخرى، لأنه باختصار أكثر من مجرد مشكلة بلغة مارسيل. لقد انشغلت أنثروبولوجيا المرض بعلاقة الشخص المريض بمرضه ، كواحدة من بين انشغالاتها لأن المريض يعيش مرضه حسب التمثلات التي لديه عن المرض ذاته بل و حتى عن الحياة و العالم وهي مرتبطة بتمثلات جمعية يشترك فيها الشخص مع جماعته التي تعيش أيضا معه مرضه و تشاركه المعاناة. أو تكون مرتبطة بتمثلات وتأويلات شخصيته و يصبح المرض عندها ليس مجرد حادث بمعناه العلمي شدته أو مدته مجرد موضوع قابل للحساب لأن فوق ما هو قابل للحساب نجد غير قابل للحساب و بالتالي غير قابل للفحص العلمي لأنه سر ليس موضوع.

ولا يقصد جبرئيل مارسيل بغير القابل للحساب ما لا يمكن قياسه أو حسابه لكثرة عدده أو قوة درجته و إنما ما لا يدخل في حقيقته ضمن هذه الدائرة أصلا أي عالم الموضوعات أو الظواهر الكانطي. إن في معاناة المرض ما ينفلت من التحقيق و من

¹ Anne Mary, Le Mystère Au Théâtre (Bulletin De L'association Présence De Gabriel Marcel, Numéro 18, présidé par Anne Marcel) Paris, Laballery 2008, P.22.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

التقدير الكمي، إن الأمر هنا يتعلق بحضور الشخص في مرض يسميه مرضي مثلما يحضر في جسد يسميه جسدي.

إن المرض في بعده الشخصي الحميمي المعاش كواحد من أبعاد المرض المتعددة يهمله العلم الحديث و ينظر إلى المرض في خارجيته المحضة، في حين أنه مادام الجسد ليس خارجيا تماما فإن المرض ليس كذلك أيضا، ففيه يتجلى حضورا مزدوجا حضور المرض في جسد يسميه المريض " جسدي " و حضور الشخص في مرض يطلق عليه " مرضي " هذا الحضور المزدوج تعبر عنه إحدى مريضات سرطان الثدي و التي ينقل عنها عباراتها فرانسوا لابلوتين (François La Plantine) في كتابه أنثروبولوجيا المرض و هي تقول: "أقيس ورمي عدة مرات في اليوم و أود كثيرا أن يزول... و قبل كل شيء ماذا يفعل هنا في جسدي"¹.

إنه ليس ورما و كفى أي مشكلة، إنها تسميه ورمي فهو الورم السر. لقد نشأت بينها وبين ورمها الذي في جسدها حميمية تتناها ألا تطول لأن الورم ليس مجرد ضرر في الجسد لأن الضرر انتقل إلى الكينونة و قد سمت الثقافة الجزائرية المرض "الضر" و جالب شماتة الأعداء و بل وحتى بأسماء الحيوانات البشعة المفترسة و مثل ذلك تسمية السرطان بالخنزير. لقد وصف المرض بالعدو و الصحة بالحبيبة و التاج و مزينة المجلس. ويكتب أحد المختصين في فلسفة القرن التاسع عشر أنه كان من الأوائل اللذين كانت لهم الجرأة على الكتابة عن مرضهم وهو يكتب عن فيروسه في كتابه عن سيداه التي كان يعانيتها قائلا : "بصراحة لا أستطيع أن أخفي عنكم أنني كنت أعاني السيدا كعقاب، إنها مخزية، إنها نحس مرعب...إنني وفي لوجهة النظر القائلة أن المعيش و المعنى ضد النظرية و البنى"².

إن شتان بين مرض الطبيب و مرض المريض لأنه عند هذا الأخير حقيقة تعايش و مختلفة عن مرض الأول، الذي يمكن و لمجرد الفحص الإكلينيكي أن

¹ François La Plantine, L'Anthropologie de La Maladie, op.cit.P.60.

² Jean Paul Aron, Mon sida, Paris, Christian Bourgois, 1988, P.27.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

يكشفه¹. و هنا يؤكد جورج جونغيلام على البعد الوجودي للمرض. و كان أندريه جيد قد أصيب بالسل فكتب في مراسلة لصديقه كريسيان باك (Christian beck) فيسميه " سلي"². و يقول في محل آخر: " منذ مرضي المعرفة المجردة الحيادية بالماضي صارت تبدو لي عبثا"³.

هذا عن الحميمية بين المرض و الشخص المريض وإن كانت هذه البينية ليست مكانية و لا هي تصورا عقليا مجردا - لأن في حالة السر التمييز بين ما بالداخل و ما بالخارج يزول كما يقول مارسيل- فإن حتى البينية ستزول لأن الأمر هنا لا يتعلق بمشكلة. إن المرض يكشف عن عمق العلاقات الإنسانية و ما فيها من حضور و مشاركة تتجاوز المرض " المشكلة " كسبب للحضور أو كموضوع للمعرفة أو كمشهد للفرجة أو كمجرد إلزام اجتماعي قد تعبر عنه تلك الأفعال التي يقوم بها مثلا من يعودون مريضا اشتد به ألم المرض، فيحيط الجميع به، أحدهم يعطيه الماء ليشرب و شباب من سنه يحاولون طرد الألم من جسده فيقدمون له العسل والموز و يواسون الأب الشيخ قائلين له " لا تبكي"⁴. كما يصف أحد الأنثروبولوجيين احتضار شاب من إحدى القبائل وسط حضور جمعي أتى ليشارك الأسرة المعنية ألمها وعن مثل هذا الحضور يصف مقدما فرنسيا حضور أنديجان الجزائر في مثل هذه المواقف مشاركتهم آلام بعضهم البعض فيقول: "إن الأمل في الشفاء، يبقى عند المريض حتى عتبة الاحتضار وهو شعور مشترك لدى كل البشرية. فتجد الأهل و الأصدقاء يريدون مغالطة أنفسهم و إحياء الأمل الذي لا ينطفئ حتى عند المحتضر و هو رجاء الشفاء بكل الحيل والسلوكات الواقعية

¹ George Canguilhem, Le Normal Et Le Pathologique, Paris, PUF, 1972
1988, P.27.

² André Gide et Christian Beck, Correspondance, Genève, Droz, 1994
P.176.

³ André Gide, L'Immoraliste, Paris, Mercure De France, 2001, P.77.

⁴ folco Quilicié, Les derniers primitifs, op.cit., P.74-75.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

السحرية و الدينية "1. و بما أن نهاية معاناة الاحتضار هي الموت فإن الموت عند مارسيل يفوق المشكلة و معاناته لا يعيشها أحبة الفقيد كسر.

2- معاناة الانتظار:

و من معاناة المرض الجسدي إلى معاناة المحب من انتظار من أو ما يجب وما تتبعه من آثار جانبية أو غير مرغوب فيها، تنعكس على الجسد فتتهش طاقته أو تؤثر في الروح فتسلبها ترانيمها، و تغتصب من الفكر كلماته ومن الخيال أحلامه ومن الشخص تاريخه بل وحتى مستقبله طالما أن ألم فراق الشخص المحبوب يترادف مع فقدان الرغبة في الحياة التي تشد حدة اليأس. أو ليس هذا ما تقوله كلمات رائعة " أنا مريض " (je suis malade) لسارج لاما (serge lama) الذي اشتدت به المعاناة فصار وهو في بيته، كما لو أنه ليس في بيته فتمائل مع يتيم في المرقد وتحول مرقده إلى رصيف محطة انتظار، شبيهة بمحطة انتظار غودو الذي سأعود إليه في سر الانزعاج حينما أتناول نقد مارسيل للامعقول في مسرحية سمويل بيكيت (samuel becket) في انتظار قودو " (En attendant Godot).

فيصبح من هم في أمكنة الانتظار هذه كقاعة الانتظار عند الطبيب أيضا ليسوا إلا مجرد أجساد تنتظر، لا تختلف عن الأرقام التي تحملها حتى وصول دورها. و إن كان الطبيب أو الممرض قد لا يعرف عنها أكثر من ذلك في عالم تحكمه لغة الحساب و التقنية. فتنمکن العلاقة بين المريض و المعالج و تتحول العيادة كما يقول مارسيل إلى ورشة لإصلاح أو دار للمراقبة يخضع فيها المريض إلى تحقيقات مرحلية مثلما يراقب إصلاح ساعة معطوبة و هنا لا يكون المرض سوى حادثا أصاب جهازا كحالة مراقبة الولادة². و يصبح من هم على محطة المسافرين ليسوا إلا قيمة نقدية، تعادل سعر التذكرة و مبلغ مجموع الخدمات التي تقدم بطلبها أو أدني. و في مؤلف جماعي

¹ Lieutenant Colonel Villot, Mœurs, Coutumes Et Institutions Des indigènes de l'Algérie, troisième éd., Alger, Librairie Adolfe Jourdan 1888, P.188.

² Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.195.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

عنوانه " ماذا ينتظر من الطبيب ؟ " تطرق مارسيل إلى العلاقة بين الطبيب و المريض كعلاقة بين شخصين ورفض النظر إلى جسد المريض كجهاز، معتبرا ذلك خطأ فادحا يقع فيه الفكر الموضع. فالحياة أكثر من مجموعة وظائف، فلا يجب أن تكون مهمة الطبيب مجرد وظيفة تقوم على التقنية. و لخص لقاء الطبيب و المريض بلقاء إنسانين حرين إنه لقاء الثقة بالوعي¹.

وقد نبه جورج كونغيلام (George Canguilhem : 1904-1995) إلى أن الحياة البشرية ليست جانبا بيولوجيا محضا بل يعد الجانب الوجودي هاما في حياة المريض لأن الإنسان كما يقول لا يحيا مثلما تحيي الشجرة أو الأرنب، و يؤكد على ضرورة إعطاء الطبيب قيمة للحوادث المعاشية ذاتيا من طرف المريض². فماذا سيقول هذا الطبيب عن قابلات يضرين النساء في قاعات الولادة أو عن طبيب جد مقتدر في مرض الأعصاب يخرس صوت المريض بالصفع بمجرد لشروعه في التعبير عن مرضه. إن الطب الحديث وعن طريق تقنيات التخدير الحديثة حسب هانز جورج قدامير يعمل على اغتراب الشخص المعاني و يجعل منه مجرد عنصر ضمن عملية ميكانيكية. و لعل أمر المريض يتفاهم حينما تفقد العيادة طابعها الإنساني فتتضاعف المعاناة كتلك التي حاول أحد المرضى التعبير عنها في قصة يشبه فيها المستشفى الذي كان يجري العلاج به بالقاذورة طالبا بالدواء بالوسائل التقنية الجيدة و بمسؤولين جدد يكونون أكثر جدية ووعي لإعادة الإشعاع إلى مهنة العلاج، مذكرا أن المريض موجود في قلب هذه الظروف فيتحول المستشفى إلى جهاز صراع أي الصراع من أجل إعطائه فرصة للشفاء من آلامه³.

¹ Gabriel Marcel, Qu'attendez Vous Du Médecin (Remarques Sur La Dépersonnalisation De La Médecine, Collectif : Gabriel Marcel, Gustave Thibon, Marcel de Corte) Paris, Plon, 1953, P.18-19.

² Canguilhem, La Connaissance De La Vie, Librairie Philosophique, Paris J.Vrin, 1992, P.163-164.

³ Hans George Gadamer, Philosophie De La Santé, Traduction par Marianne d'Autery, Paris, Grasset, 1998, P.72.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

و مثل ما طالب به هذا المريض الذي عاش هذه الوضعية، طالب أيضا ميشال فوكو بضرورة جعل المستشفيات آلات تنتج الشفاء بالاهتمام بالفضاء الداخلي للمستشفى وإبعاد كل العوامل التي تجعله شيئا بالنسبة للمقيمين به بالتهوية الجيدة حتى ينتقل الهواء. و تجديد الفراش و غسله ... إلخ¹ و إلا فإنه بدلا من أن تكون آلات تنتج الشفاء فإنها ستنتج الموت أو أمراضا أخرى غير تلك موضوع العلاج و التي قد تصيب حتى الأصحاء من عائدي المريض.

لا أعتقد أن مارسيل في فكره عن العيادة سيقبل بالوضعية الرديئة والنظرة الميكانيكية للعلاج، مثلما لم يقبل ذلك أحد المحامين الذي يقتررب في أفكاره من مارسيل وهو يوجه رسالة إلى صديقه الممرضة قائلا : " المستشفى ليس آلة للعلاج بل إن فعل العلاج هو استجابة بعلم ووعي لمعاناة، إنه مكان مقدس الاستعداد فيه يكون موجها للمريض...إنه ليس مركزا لتوزيع الأدوية، لأن المريض ليس زبونا"². و هذا رفضا منه لاعتبار العيادات كما اعتبرها فوكو آلات لإنتاج الشفاء. لقد صارت المستشفيات " مصانع شفاء " حسب جوسلين فايس (Jocelyne Vayss) ، يعالج فيها الجسد عضوا مثل قطع الغيار، مما يكاد ينسينا أن هذه الآلة المكسورة هي أيضا إنسانا يعاني و يتحدث عن معاناته. لكن الطب الحديث يستبعد ذاتية الشخص المريض عن الجسد المعالج³. و حسب مارسيل المعاناة ليست أمرا يمكن أن يعد تقدم البيولوجيا بخلاص البشرية منه فالمواقف الحدية تكشف له عن ارتباط المعاناة بوجودنا⁴. أي عن طابعها الشخصي المعاش.

¹ Michel Foucault, Dit et Ecrit, Tome 3, Paris, Gallimard, 1994, P.13.

² Gilles Devers, Lettres d'un Avocat à une Amie Infirmière, Paris Lammare, 2003, P.24.

³ Josslyne Vaysse, L'homme Malade de sa Guérison (Le Monde De L'éducation, dirigé par Jean Marie Colombani, numéro 26) Paris, SARL le Monde, 1998, P.35.

⁴ Gabriel Marcel, Du Refus à L'invocation, Paris, Gallimard, 1948, P.314.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

و في التمييز بين زمان المريض و الزمان الطبي تصف سيلفي فروش هورش (Sylvie hurch frouch) الزمان الطبي بأنه رياضي أما زمان المريض فإنه زمانا فلسفيا¹ أي وجوديا. و هنا يتبادر إلى ذهني تمييز برغسون في " المعطيات المباشرة للشعور" بين الزمان النفسي وذلك الذي يضبط على عقارب الساعات². تلك العقارب التي عند الانتظار-انتظار الخلاص من الانتظار بمجيء المنتظر- تبدو متثاقلة و ماكرة في وتيرة دورانها إلى اليسار بل وكأنها توقفت أو تعود أدراجها من حيث تتأتي خاصة حينما يكون المحبوب المنتظر هو عودة التاج المفقود إلى صاحبه. تاج الصحة الذي إذا استبد في تضييعه المرض لم يعد يحلو للمريض غير الأسف على زمان انفلت، كان جسده فيه غير سقيم. فالمريض يقفز يجري و يضحك ليس وهو طريح الفراش طبعاً في الحاضر، و إنما وهو ينفلت بذاكرته مؤقتاً من الموقف الخانق نحو زمان ليس كزمان مرضه. و ربما تكون هذه الذكرى هي الطريقة الوحيدة المتبقية في الحلم التي صار يسمح بها الموقف الحدي المهيمن، الذي يجعل المريض شخصاً لكن في الماضي فقط، تماماً كإنسان الكوخ عند هانز زهرر (Hanz Zehrer) الذي سأعود إليه برفقة جبرييل مارسيل في سر الإنسان.

فالمريض على خلاف ما فقدته إنسان الكوخ من ممتلكات و أحبة، فقد ما تحلو به الممتلكات و الأحبة. فمن السلامة إلى السقم المسلك شاق للتقبل، و باعث للحسرة التي نسمعها في تنهد المريض وهو يصف كيف كان و كيف أصبح، إن لم يبعث الرفض الذي قد ينتهي بانتحار كثير من المرضى حينما يتأخر مجيء الموت و قد استنزفت لديهم كل إمكانية و قدرة على حفظ بقاء الأمل، فيقررون الذهاب إليه و لو عبر شرفة بيت أفقده الداء كل مزايا البيت كتلك الشرفة التي انفلت منها جيل دولوز.

¹ Sylvie Frouch Hirsch, Le Temps D'un Cancer, Chronique D'un Médecin Malade, Paris, Vuibert, 2005, P.115.

² Henri Bergson, Les Données Immédiates De La Conscience, op.cit.,P.80.

المطلب الرابع : سر الميلاد، سر الموت و معاناة الفراق

مثل هذه المعاناة تلك التي يحاول نوح بنت لفقدان أهمها التعبير عنه وهي تقول للنسوة و اللواتي يحاولن مواساتها : " أخواتي إنكن لا تشعرن بهذه الحرقة التي أحس بها في قلبي " و ربما تحاول خطيبة - فقدت خطيبها بالموت - أن تقرب حرقتها للآخرين بالاستعانة ببعض التشبيهات فتقول تارة أن قلبها صار مثل اللبنة وتارة أخرى مثل القدر الذي يغلي، محاولة بهذه التناقضات التعبير عن سر معاناتها فإذا باللغة تقترب و لا تصل، فتقول أن المنية أبردتها وحجرت قلبها تارة و تارة أخرى تقول إنها أشعلتها¹. فلا هي النار المشتعلة و لا هي الماء البارد تلك النائبة في قلبها، كأن عناصر فلاسفة الطبيعة الأوائل جميعها لو استحضرت لما طابقت واحدة منها سر هذه المعاناة التي ليس كمثلها شيء.

و لا ينفصل عند مارسيل سر الموت عن أسراره الأخرى، لأن الموت ليس غيابا ففي بعده الوجودي ليس حادثا مثلما أن الميلاد بدوره ليس كذلك بل سرا². فالحياة من الميلاد إلى الموت كلها سر.

1- نقد مارسيل للتصور العلمي للميلاد و الموت :

اعتبر أرسطو الروح وظيفة الحياة والجسد ليس إلا مجمل الشروط التي تجعل الجسد بمجرد أن تغادره هذه الملكة التي تمارس هذه الوظيفة، يفقد نظامه أو يفقد الحياة بقوة ويتحول إلى جثة. إن يد الجثة عند أرسطو في مقدمة مؤلفه "أعضاء الحيوانات" ليست يدا، إنها من بين الأشياء عند مغادرة الروح لها أي بعجزها النهائي عن القيام بوظائفها، لا يبقى بينها وبين يد التمثال أي فرق وبل وأكثر من ذلك ليس

¹ A.Certeau Et E. Henry Carnay, L'Algérie Traditionnelle, Tome 3, Alger Imprimerie De L'association Ouvrière, sans a.é, P.265.

² Gabriel Marcel, Homo Viator, Paris, Laballery, 1998, P.98.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

للتمثال يد لأن اليد مرتبطة بالحياة أي بالوظيفة، و روح كل شيء وظيفته مهما كانت المادة الثمينة التي صنع منها سواء كانت من برونز أو من خشب¹.

و تريد العلوم الوضعية القائمة على العلاقات السببية أن تفسر كل مراحل الوجود البشري مثلما تفسر كل المشكلات الطبيعية التي موضوعها الأشياء². فالإرادة كما يقول كانط بتصورها الثاني أي كما تظهر في الأفعال غير المرتبطة بالواجب الأخلاقي لا تقل في خضوعها للسببية عن الظواهر الطبيعية الأخرى بما في ذلك مثلا الزواج و الميلاد و الموت التي تحدث تماما حسب القوانين الثابتة³. فما تعرفه هذه العلوم عن الموت و ما تعرفه به القواميس هو أنه ضد الحياة أو هو توقف الجسد عن القيام بوظائفه الحيوية كما تحدده القوانين الجنائية

لقد وصف أحد المرضى الموت بأنه الرعد الذي لا يستطيع السقف حمايتنا منه وإن حمانا من المطر و كان السقف هنا هو الطبيب و المطر هو المرض. و وصفه بيولوجي بأنه عدو البشرية المشترك، الذي عليها أن تتعرف عليه و على القوى الطبيعية العمياء التي لا تعرف توجيهها، و يجب أن نتعلم التحكم فيها لنحولها إلى قوى بناءة، تدفعنا إلى ذلك غزيرة حب البقاء لمحاربة الموت و كل الأعداء الذين يهاجمون الجسد. لأنهم عند التمكن منه أي من العضوية الحية تصبح هذه الأخيرة غير متميزة عن بقية الأشياء الجامدة، حيث يضع الموت حدا للحياة و يهدم الجسد الذي لا يبقى منه بعد الموت سوى التعفن و الميكروبات، فلا تبقى لحياتنا أية علة أو معنى⁴. هذا ما يعرفه أحد الوضعيين عن الموت الذي كتب عن مكافحته كمشكلة علمية.

¹ Aristote, Les Parties Des Animaux, Traduction par Pierre Louis, 2em. Éd. Paris, Les Belles Lettres, 1957, P.lii.

² Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.197.

³ Kant, La Philosophie De L'histoire, op.cit. , P.26.

⁴ Métanikov, La Lutte Contre La Mort, troisième éd., Paris, Ined 1973,P.09.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

مثل هذا الحكم نقرأه على ظهر غلاف "مشكلة الموت عند صوفية الإسلام" الذي يقول فيه مؤلفه: "لم أكن أتصور أبدا ما معنى أن يفنى الإنسان و يتوارى تحت التراب مثلما تتوارى الجيفة القذرة تنهشها الحشرات". لكن لست أفهم من أين أتى بهذا الوصف المهين للجثة البشرية الذي لم نقله البيولوجيا، الأديان، و لا حتى فلسفات و أنثروبولوجيا الموت لأن جميعها و في أدنى درجات وصف الجثة البشرية منعته رفعة الإنسان من تشبيهه بالجيفة القذرة. فحتى لو صارت جثته دنسا فإنه كإنسان لن يصير كذلك. و الغريب أنه يمر و منذ البداية عبر المبحث الأول إلى مفاهيم الموت المختلفة في الفلسفات و الحضارات القديمة و بعدها يعرج على الموت عند اليونان ليحط عند الموت في الأديان الكتابية. و يمر مجدي إبراهيم ضمن الحضارات القديمة إلى الموت في متون الأهرام فيقول: "لا ريب كان مفهوم الموت كما صورته المتون الأهرامية مفهوما إيجابيا و لم يكن أبدا سلبيا ضعيفا " فلما يرتاب و في أية متون إذن قرأ هذا المؤلف عن الميت كجثة قذرة إن كانت متون حضارته المصرية أنكرت عليه وصفه السيئ للإنسان الميت خاصة وهو بالذات من يفصل لمن لم يفهم قائلا " و قد جاز للمصريين القدماء أن يتصوروا الآخرة السماوية على مذهبين : الآخرة النجمية و هي أن يتصوروا المتوفي في صورة نجم والآخرة الشمسية أو إله الشمس و هو تصور المتوفي حالا في إله الشمس نفسه"¹. و لم أقرأ بعدها عن آخرة حشرية يحل فيها الإنسان في الحشرة القذرة. فمن أين لك هذا يا مجدي إبراهيم و لبئس ما تقول من الناحية الدينية، الحضارية و المعرفية و أنت من يكتب عن الموت عند صوفية الإسلام، فيتناقض ما كتبت على غلاف الكتاب كليا مع محتواه.

لكن الموت عند جبرئيل مارسيل ليس مشكلة بل ميتا مشكلة، عنده يستحيل أن يصير الجسد كما يقول ميتانيكوف أو مجدي ابراهيم ولا حتى أن يصير الميت عدما كما قالت الأبيقورية، أي حينما يلفظ المحتضر نفسه الأخير يتحول إلى جثة. هذه الأخيرة هي الجسد المنظم - كما رأينا في أنثروبولوجيا أرسطو عند تناولنا لطبيعة

¹ إبراهيم، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام (مكتبة الثقافة الدينية 1 القاهرة (2004) : 39.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الإنسان عند الإغريق - فقد قدرته على الحياة، أي مجموعة الوظائف الحيوية التي هي الروح ذاتها. ثم إن الجسد ذاته ليس إلا مجموع الشروط التي تجعل هذه القدرة على الحياة ممكنة. و هنا يصير الموت غيابا أبديا مثلما تراءى ذلك لمؤلف " وهو يشرف على إجراء عملية جراحية كان يخشى أن تؤدي بحياته فكان على إثر ذلك يخشى الموت تارة و تجذبه تارة أخرى، و على الرغم من قدرته على التحديق في موته دون رمش كما يقول، فإنه كان لا يرى إلا الفراغ، يستطيع مساءلة موته لكن الإجابة الوحيدة التي يستخلصها هي أن موته يجعله مثل كل اللذين كان قد عرفهم و ماتوا¹. مطالبا في محل لاحق بواجب القيام بأفعال اتجاه الأموات وهي واجبات أخل بالقيام بها الكثير من الناس، وهم غير محقين في تقصيرهم².

إن كل الطقوس التي تقام للموت و في مختلف الحضارات تكشف أن الجثث ليست فضلات يجب رميها، و لأجل بيان القيمة الأنثروبولوجية للجثة كتب لويس فانسون توماس (Louis Vincent Thomas : 1922-1994) في كتابه " الجثة من البيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا " مبينا أن الجثة موضوع للاهتمام الثقافي³ و يتناول بالتحليل هذا الاهتمام عبر كامل مؤلفه. كما يعنون أحد مباحث كتابه " طقوس الموت : لأجل سلام الأحياء " بعنوان : " طقوس الجنازة ، دخول في الإنسانية " فيقول : " إن اللاهوتيين الفلاسفة و الأنثروبولوجيين لم يكفوا عن التساؤل عما يمكن أن يؤسس خصوصية الكائن البشري : الروح و الفكر الديني، العقل، اللغة المنتظمة القدرة على إنتاج الأدوات و الأسلحة، الاستقامة في الوقوف، منع زواج المحارم...و في هذا النسيج التقليدي من المعايير، الطقوس الجنائزية ممارسة يجب أن تكون في محلها اللائق⁴. و لو حاور مارسيل هذا الأنثروبولوجي لقال له أن كل ما تذكره هو من ماهية الإنسان المشكلة. ولكانت الماهية السر لا محل لائق لها هنا كميئامشكلة، بين هذه المعايير المشكلة التي

¹ Emmanuel Berle, Présence des morts, Paris, Gallimard, 1956, P.25.

² Ibid., P.112.

³ Louis Vincent Thomas, Le Cadavre De La Biologie à L'anthropologie Bruxelles, Complexe, 1980, P.71.

⁴ Louis Vincent Thomas, Rites De Mort : Pour La Paix Des Vivants, Paris Fayard, 1985, p.115-116.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

تتأرجح جميعها بين السمات الفزيولوجية المادية و السمات الاجتماعية. وكان لويس فانسون توماس قد ذكر في تمهيده لهذا المبحث بأن الموت واقعة بيولوجية تترك فضلة هي الجثة ، و لكن قبل كل شيء هي حدثا ثقافيا¹.

و بدوره يشير هانز جورج غادامير (Hans George Gadamer : 1900-2002) في " فلسفة الصحة" إلى أن العلم الحديث يريد أن يمحي تلك الصورة التي غرستها عبر القرون مواقف الأديان من الموت و يرد الحياة و الموت على السواء من كل سر. ففي مجال العلم كل شيء قابل للحساب من الميلاد إلى الموت لدرجة أن صار الموت في العيادات نكرة تذكر ضمن الميكانيكية أو التقنية، على الرغم من أنه في حياة الإنسان تجربة الموت تظل هي التجربة الوحيدة التي تتفقت من حدود تحكم التقنية والعلم مهما حاول عصر الأنوار الكبت المنهجي للموت. في حين أن معتقدات الموت في كل الحضارات تعمل ضد هذا الكبت، حيث تمتد حياة الأموات عبر شعائر الموت المختلفة².

و إلى مثل هذا يذهب روني جيرار (René Gérard : 1923-2015) أن كل التصرفات أمام الأموات و التي تسمى بالتصرفات الجنائزية، تريد رفض رؤية الموت مثلما يراها المختص في الطبيعية، كمجرد توقف عن الحياة و رؤية الجثة كمجرد شيء سلبي تم انكساره نهائيا، غير صالح للاستعمال كمجرد فضلة. هذا التصور الحديث للموت هو على خلاف التصور الديني الذي يهدف إلى تهذيب الموقف من الموت و السمو به أي، إنه يمثل تجاوز الموقف الوظيفي من الحياة الموت و من الموت³. و هنا أجد روني جيرار يستخدم مصطلحات مارسيولية كالتقابلية للاستعمال، الجثة الفضلة، الحياة الوظيفية و الموت الطبيعي و التي يريد مارسيل بالسر تجاوزها جميعا إنه تجاوز لهذا " الموت المقلوب " إن شئت استعمال تعبير فيليب آرياس (Philippe Aries : 1914-1984) و هو يتحدث عن تغير المواقف أمام الموت في

¹ Ibid., p.115.

² Hans George Gadamer, Philosophie De La Santé, op.cit., P.72-73.

³ René Gérard, De La Violence à La Divinité, Paris, Grasset, 2007, p.796.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

المجتمعات الغربية و التي يسميها بأزمة الموت المعاصرة¹. التي صار فيها الإنسان يجهل حتى موته لأن الأقارب و الأطباء يخفونه، كما أن لحظات المحتضر الأخيرة التي كانت تمر عليه وسط الجماعة قد حرم منها ، و لم يبق من معناها شيئاً². لكن عند مارسيل لو تحدثنا عن قلب للموت فإن ذلك سيرتبط بالقلب الوضعي للنظرة إلى الميلاد، الحياة و الإنسان بالخصوص فالبيولوجيا لا تعرف عن الموت ولا تخبرنا عنه شيئاً آخر عدا جانبه الموضوعي و ضرورته الخصبة³. كما يقول فرانسوا داغونيه : (Francois Dagonet 1924-2015) ليواصل الأنثروبولوجي و عالم الاجتماع قول ما لم نقله البيولوجيا و الطب عن الموت، و هو أنه حادثة اجتماعية إنسانية كاملة⁴.

2- تجاوز مارسيل لتصور الأنثروبولوجيا العلمية و الأنثروبولوجيا الثقافية

للميلاد و الموت :

فإذا كان الميلاد أكثر من حادثة سببية، تقول فيها العلوم التجريبية كلمتها الأخيرة فإنه اكتسى في مختلف الأديان و الثقافات طابعا مقدسا أو سحريا، عبرت عنه مختلف طقوس الميلاد، التي تعمل ضد حصره في مجرد بعده البيولوجي الطبي أي كمجرد حادثة طبيعية، لأنه حدث شخصي، واجتماعي كمجيء فرحة إلى العالم إلى الجماعة و إلى الأسرة بالخصوص، و فوق كل ذلك إنه مجيء الهبة من السماء التي تقام من أجلها كل مراسيم الترحيب الديني و السحري "إن الميلاد سري و فوق طبيعي أكثر من الموت، فظهور المولود الجديد معجزة خارقة"⁵ كما يقول جون كازنوف. و ترافق الميلاد الأغاني و الأشعار ومن الأغاني ما ولد مع الميلاد⁶. أو بجانب الطفل مثلما يذكر

¹ Philippe Ariès, Essais sur L'histoire de La Mort en Occident, Paris, Seuil 1975, p.177.

² Ibid., p.183.

³ François Dagonet, La Mort Vue Autrement, Paris, Imprimerie Durand, 1999, P.55.

⁴ Ibid., P.12.

⁵ Guy Suarès, Vladimir Jeankilivitch, Qui Suis- je, Lyon, La Manufacture 1986, P.105.

⁶ Reynaldo Ranh, Du Chant, Paris, Gallimard, 1957, P.24.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

ذلك أحد المؤلفين حول الغناء قائلًا : " في بعض الأوقات يولد الغناء بقرب الطفل و هو يبكي، ينزعج، لا يريد أن ينام... الأم شاعرية لأنها أما، و هي تداعب طفلها تصير شاعرة"¹. و يرى مارسيل أن في مثل حرارة هذه الأجواء الأسرية تتبثق لغة الطفل، بالإضافة إلى نوع من التعجب المستمر من اتصاله بالأشياء فيصير من السهل تصور كيف تصير اللغة عند موجود غير محبوب و يعيش وسط الفضلات البشرية إنه يكاد أن يكون هو ذاته كائن النفائات².

ويكتب ليفي بريل (Lévy Brühl : 1939-1857) في " الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا " عن الميلاد أنه مثل الموت، هو انتقال من صورة حياة إلى أخرى، إنها تحويل عن طريق الأبوين في وضح النهار لمولود دون أن يكون الطفل النتيجة المباشرة للتخصيب لأنه قد يأتي دونها أو أنه ما هو إلا تحضير لتلقي و وضع المولود في العالم كروح مشكلة سلفا كانت تقطن محلا طوطميا. و بهذا فإن الميلاد مثل الحياة الموت والمرض يتم تمثلا صوفيا وفي صورة مشاركة³. و يحل الميلاد الطقوسي حسب جون كازنوف في الثقافات و الأديان الطقوسي محل الميلاد الحدث و كأن الطفل ولد حقيقة إلا عندما تم تلقيه في عالم الأحياء رمزيا⁴. ويقدم لنا أيضا هذا الأنثروبولوجي مثال عن استقبال المولود في المغرب، فيقول أنه بمجرد مجيئه إلى العالم تلبسه القابلة لباسه بطريقة طقوسية و تأخذه بين ذراعيها و تضعه بالتناوب ثلاث مرات على يمين والدته و ثلاث مرات على يسارها و تقول له لا تخشى فسواء كنت على اليمين أو على اليسار فأنت محميا لن تتالك الشياطين⁵. و بالإضافة إلى الميلاد كسر فإنه في عصر التقنية و الوظيفة حسب مارسيل، صار معنى الوجود في طريقه إلى الزوال، فقد فقدت تسمية المولود كما يقول مارسيل صداها و بعدها فوق

¹ Ibid.,P.107.

² Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.55.

³ Lucien Levy Brühl, Les Fonctions Mentales Dans Les sociétés inférieures 9em éd, Paris, PUF, 1951, P. 398-399.

⁴ Jean Cazeneuve, Les rites et la condition humaine, op.cit., P.130.

⁵ Ibid., P., 132.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الفردية وبعدها الديني و الميتافيزيقي و صارت تخضع للفنتازيا بعد أن كانت الأسماء ترتبط بالقدسين و الأسلاف و كان هذا يجنب الطابع الاعتباطي و السوري عن الاسم و يضفي عليه طابع المحبة و بصمة الأبوة¹ والأمومة طبعاً التي لم يذكرها مارسيل . و كما يقول فون دير ليو (Leeuw Van Der : 1950-1980) في كتابه " الدين في ماهيته و تجلياته " : " قبل إعطاء الاسم للطفل، الطفل لم يوجد بعد "². فإعطاء الاسم هو إعلان لبداية وجود المولود. و في أنثروبولوجيا الأسماء يعد إعطاء الاسم للطفل طقس من الطقوس الضرورية ضمن طقوس الميلاد و كل هذا يعني أن الميلاد و حتى الحمل ليس مجرد حادثة بيولوجية أو طبية، لأن للثقافة و للإيمان ما تقوله في هذا الصدد مثلما لها ما تقوله عند الموت السر.

و لي في رواية لأحد المؤرخين الأفارقة جمع بين سر الاسم و سر الموت، فيما أنه كما يقول مارسيل المحبة و التعاسة الأكبر هي موت من نحب، فقد حاول هذا المؤرخ التأكيد على الوظيفة الرمزية للاسم التقليدي في المجتمع حين يروي هذا المؤرخ أنه حين توفي والده و كانت أمه تعاني مشكلات صعبة كبيرة تتفاقم عند كل صدمة انفعالية، و تخوفاً منه من صدم أمه بـ "الحادثة" و رغبة منه في ألا يتسبب في أزمته الصحية ، طالب بتدخل رجل حكيم وهو خاله، الذي تقدم منها و سألها عن إسمها فتعجبت المريضة من جهل أخيها لإسمها أو تجاهله فرد الخال قائلاً : "إن إسمك zeboulou" و أنت تعرفين جيداً ماذا يعني اسمك، لقد توفي زوجك ". كان إسمها يعني المرأة التي تسيطر و تتحكم في ذاتها عند المحن، لكن يقول هذا الباحث أن مثل هذه الأسماء فقدت معناها، قيمتها و دورها في تأثيرها على السلوك الاجتماعي للأفراد³. هكذا إذن كانت الأسماء قبل أن تعصف بها ريح الحداثة. و لقد كانت كما يقول مؤلف

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.54.

² Van Der Leeuw, La Religion Dans Son Essence Et Ses Manifestations Phénoménologie De La religion, Traduction Par Jacques Marty, Paris Payot, P. 194.

³ Pogba Glabance, Modernité africaine, Paris, Harmattan, 2006, P.104.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

"أسماء الأفراد عند الموشي" : " أسماء الأفراد تختار بقصد تبليغ رسالة"¹. أي أنها كانت هادفة و ذات معنى، تريد أن تقول شيئاً عن الحياة الرجاء، الإيمان، المقدس و حتى عن الحب الأبوي الذي يحتضن الطفل بين جماعته، فلا يمكن أن ينحصر الطفل في كونه زائراً من الأرض، و لا في كونه مجرد نتاج لتأثيرات بيولوجية، بل إن ميلاده يعلو العالم الدنيوي، إنه من العالم الآخر أو هو هبة الله. و أكثر من كون ميلاده تجربة تعيشها الأم، فإن الميلاد تجربة الجماعة أيضاً طريقة في اختبار مشاركة أفرادها في مواقف بعضهم البعض². أي أن ميلاد الطفل رابط بين الفردي، الجماعي و الديني و تأصيل للهوية الجمعية التي يشارك فيها الطفل باسمه الذي به أيضاً تتحدد هويته.

وعلى خلاف نظرة أرسطو العلمية للجنة (للمادة) بعد انفصال الصورة (الروح) عنها وتوقفها عن القيام بوظيفتها، يكون موقف مختلف الأديان والثقافات البشرية من الجنة. فهي تلقى من الاهتمام عبر مراسيم الجنازة ما يكشف عن كون الإنسان لا يرتد إلى جثة مثلما ترتد إلى ذلك الحيوانات عند موتها. ففي حوادث السلم أو الحرب ينشغل الإنسان باسترجاع ورؤية دفن جثة دونه. إنها ليست جثة وكفى كما عند الحيوان الذي يمكن أن يلتهمها عند الحاجة عندما تكون من النوع الذي يلتهم، أو يتركها في العراء مهجورة. أما بالنسبة للإنسان فالموت ليس موضوعاً للامبالاة وبالتالي الجنة كذلك : " فمهما كانت صورة العلاقة بين المجتمعات و مواتها، يبدو أن المهم دوماً هو إرادة اجتثاث الإنسان من الطبيعة المحضة، من الحيوانية المحضة وجعل كل من الأحياء و الأموات يشارك في استمرارية الجماعة"³. لقد تعجب جنرال فرنسي من أنديجان الجزائر وهم يختطفون جثث موتاهم من بين طلقات النيران الحربية القاتلة و من بين أكبر عدد من الحراس⁴. و لا يهجرون جثث ذويهم مثلما تهجرها الحيوانات.

¹ Houis Maurice, Les Noms Individuelles Chez Les Mosi, A. Bontemps Limoges(France),1963, P.14.

² A.Certeau et Henry Carney, L'Algérie Traditionnel, op.cit. ,P.265.

³ L'Anthropologie, Les Dictionnaires Du Savoir Moderne, collectif réalisé sous la direction de André Akoun, Paris, C.E.P.L , 1972, P.343.

⁴ Colonel Villot, Coutumes Et Institutions Des Indigènes, op.cit., P.191

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

ففي أنثروبولوجيا الموت، الموت ليس نهاية و ليس العدم، على الرغم من فهم البيولوجيا و الطب. و يقول فلادمير جون كليفييتس - مرددا أفكار جبرئيل مارسيل - بالنسبة للطبيب الموت تماما مثل الميلاد ظاهرة خاضعة للحتمية ويمكن التنبؤ بها و بالنسبة للقضاء أيضا هي ظاهرة طبيعية. وفي البلديات هناك مكتب للأموات مثل بقية المكاتب، و بجانب مكاتب أخرى فهي حالة من الحالات المدنية مثل مكتب المواليد و الزواج و لها مصلحة خاصة بالدفن والجنائز وكل ما يتعلق بها من إجراءات خاصة بالمقبرة، كالإنارة التشجير و طلاء محيطها مثل الحدائق وغيرها من المصالح. الشعب في البلديات يزداد بالولادة و ينقص بالوفاة، وهذا كل ما في الأمر، ليس هناك أي سر. هناك فقط قانونا طبيعيا وظاهرة تجريبية عادية حيث أن لا شخصانية الإحصائيات والوسائل تحذف عن الموت كل طابع تراجمي¹. وقد استخدم جون كليفييتس تمييز مارسيل بين الموت المشكلة والموت السر الذي يعرفه جون كليفييتس ب" الحادث الوجداني" أو الميتاتجريب² و الذي يسميه مارسيل الميتامشكلة التي لا يجب أن نقف أمامها كمجرد متفرجين³. و يرفض فون دير ليو في كتابه "الدين في ماهيته و تجلياته" تسمية حالات الموت المرض، الزواج، الميلاد الشروع في السفر الطويل والعودة منه، و الدخول في حرب والخروج منها بتحصيل السلم، أحداثا، و هي ليست مجرد تجارب نعيشها أو نستذكرها بل نجتازها و نحتفل بها، إنها نقاط اتصال بين القوة و الحياة⁴. و يعد الاحتفال بالموت تجاوزا للموت بصفته حسب جون كازنوف " الفشل الذي لا علاج له ولا يمكن تجنبه، والذي تؤؤل إليه كل محاولة لجعل الوضعية البشرية حالة مستقرة وثابتة"⁵.

¹ Vladimir Jankélévitch, La mort, Paris, Flammarion, 1966, P.05.

² Ibid., P.406.

³ Gabriel Marcel, Interrogé par Pierre Boutang, op.cit., P.10.

⁴ Van Der Lleeuw, La Religion Dans Son Essence Et Ses Manifestations Traduction par Jacques Marty, Paris , Payot, 1948, P.188.

⁵ Jean Cazeneuve, Les Rites Et La Condition Humaine, op.cit., P.136.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

و بدوره يواصل جبرئيل مارسيل قول ما لم نقله هذه التخصصات جميعا بالانشغال بالموت كمعاناة شخصية إنه " موت من نحب " و قد أجاب جبرئيل مارسيل عن سؤال طرحه عليه مارسيل بروسست حول أكبر تعاسة بالنسبة له في الحياة فقال : " فقدان أولئك الذين أحبهم"¹. مع العلم أن بروسست كان قد فقد بدوره أمه منذ نعومة أظافره و أثرت بقوة لحظات ذكرها على أسلوبه في الكتابة الذي أثر بدوره في جبرئيل مارسيل، الذي يرفض أن يعد الموتى أرقاما سقطوا من قائمة الأشياء. و بما أنهم ليسوا كذلك فلن يكونوا مجرد أرقام تضاف إلى قائمة الأموات خلافا لما تعبر به إحدى توجيهات الحماية المرورية على قناة الإذاعة الوطنية و هي تقول للسائق: " تمهل حتى لا تكون رقما جديدا يضاف إلى قائمة الأموات". و لكن هذه الهيئات كالبلديات و المصالح الإدارية لا تعرف عن الإنسان المتوفى غير هذا لأنها في حياته لم تكن تعرف عنه أكثر من أنه رقما، دون أن يمثل أية حقيقة حية كما قال مارسيل نقلًا عن هانز زهرر. إنه رقم في ملف يضم عددا غير محدود من الأرقام الأخرى، كل فرد فيها رقما في القائمة، في حين أن الإنسان في حقيقته ليس رقما، إنه موجود حي إنه فرد، إنه سر باختصار لأنه ليس موضوعا. فحقيقة الإنسان تتبع من أعماقه و هو يصرح " أنا لست رقما ".

و يشمئز صاحب مقال " ماذا يفعل بالجثث في المحتشدات السوفياتية ؟ من ترقيم الإنسان فيقول : " كان الدفن هو القاعدة ، و في الموت نزل رقما ، اللوح المربوط بالساق يحمل رقما و أحيانا يكون هذا اللوح مثبتا على عمود على القبر"². ومثل هذا القول نقرأه أيضا في شهادات الناجين من المحتشدات النازية و من بينهم اذكر إليه فيزال يسئل في كتابه "الليل" و هو يقول: "كنا مجرد ارقام"³.

¹ Joël Bouesseé, Du Coté De Chez Gabriel Marcel, L'âge d'homme Lausanne, 2003, P.211.

² Annet Becker, Que Faire des Cadavres, (Revue Histoire Du Corps) op.cit. P.355.

³ Elie Wiesel, la nuit, op.cit., p.158.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

فمن محتشدات الإبادة أيضا يذكر مارسيل أنه لا يظن أنه يتمكن من قول الكثير عن التأثير الذي مارسه عليه إنها أكثر من ظاهرة استثنائية و مرعبة إن رعبها يجب أن يكون بالنسبة للفيلسوف ذو قيمة تحذيرية و التي يجب أن نأخذها بمثابة التنبؤ المخيف بالنتائج التي تهدد عالما استبدت فيه التقنية و هدمت فيه كل تقوى¹. كما يذكر في مؤلف آخر أن مساره الفكري ارتبط بوعيه للظلم الاجتماعي في جوانبه المختلفة، فكان الاكتشاف المرعب لجحيم المحتشدات النازية(و البلشفية) قد طبع حياته بعلامة استعجال، فلم يعد مارسيل يكتفي بوصف و تحليل الظواهر كما تحدث في الزمان و المكان بل يجب الاعتراف بالتحيين الرهيب للقوى الموجودة في الإنسان و التي على كل واحد منا كشفها و قمع أبسط تجلياتها بداخله، فجحيم المحتشدات هو جحيم احتقار الإنسان، فمنذ أن يحتقر إنسان إنسانا آخر يفتح له الطريق المؤدي إلى الجحيم².

إن النظر إلى الشخص منذ ميلاده على أنه ليس إلا رقما ينتهي أيضا بالنظرة ذاتها إلى موته. في حين أن الميلاد مثل الموت ليس مجرد مشكلة حسب مارسيل قابلة لأن تعرف و تفسر بمبدأ السببية، و كأنه المبدأ الوحيد للمعرفة و هو مبدأ موجه لدراسة الطبيعة و مع تعميمه يصبح كل شيء طبيعيا³. إن الموت سر مثل الميلاد. هذا السر يتجاوز التفسير السببي و يجعل منهما " فوق مشكلة " لأن حصرهما في مجرد علم المشكلات يشمئز منه مارسيل مثلما تشمئز منه كاتبه لسيرتها الذاتية حيث تنتفض ضد هذا التصور المرقم لميلادها فترى أنها كانت مجرد رقم ولد بسبب سقوط رقم آخر (أختها) بالوفاة، لأن الأبوين كانا لا يريدان إلا طفلا واحدا، فكانت ترى أن فضل ميلادها يعود إلى وفاة أختها أي تم تعويض الفقيدة بها و كانت قد استمعت إلى هذه الحقيقة منذ صباها و هي تلعب و تستمع إلى حديث أمها التي مع

¹ Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit., p.19.14.6.

² Gabriel marcel, les injustices de ce temps, la responsabilité du philosophe paris, aubier, 1983, p.134.

³ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.13.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

جارتها، و هذا الشعور بأنها مجرد موضوع تعويض تقول أنها أخفته طويلا¹. و أشير هنا إلى أنه عند تناول سر موت الأم ستكون لي وقفة أخرى مع أي أرنو. و يتأثر جون كليفيش بجبرئيل بمارسيل فيرى في إحدى حواراته أن الميلاد أكثر سرا من الموت، فظهور مولود جديد كما رأينا في الميلاد الثقافي معجزة إنها ليست حادثة خارجية، ليست أقل في ذلك من الموت. و يأخذ مثلا مثلا مثل مارسيل عن تجربة موت شخص عزيز. و يشبه من يفكر في الموت بالفراشة التي تحترق وهي تقترب من اللهب، فلأننا لا نستطيع التفكير في الموت و لأن الموت ليس موضوع، فإننا لا نستطيع أبدا القول أننا نفكر في الموت، لأن الموت لا يكون أبدا مفعولا به أو موضوعا للتفكير. و يستشهد بجبرئيل بمارسيل الذي يرى أنه عندما نتحدث عن الله فليس الله هو الذي نتحدث عنه، كذلك الأمر عند جون كليفيش عندما نتحدث عن الموت فليس الموت هو ما نتحدث عنه، لأننا لا نستطيع الحديث عنه مثلما لا نستطيع التعبير عنه، لأنه سر².

و إذا كان المجيء إلى العالم حضورا فان الذهاب منه عند مارسيل ليس غيابا لأن موت من نحب لا يمكن أن يميت المحبة و التنبؤ بموت الشخص المحبوب خيانة كما تقول إحدى شخصيات مارسيل " أن تحب شخصا يعني أن تقول له أنت لن تموت " ³ لا أن تعيش عمرا مديدا، بل أن تعيش عمرا آخر بعد فقدانك تكون فيه حاضرا في قلب كل من أحبك. إن تعاسة من يفارق بالموت أحبه تفوق كل تعاسة عند جبرئيل بمارسيل و يسميها التعيس " تعاستي " (*mon malheur*) تماما مثلما يقول المريض "مرضي" أو "معاناتي" أو حتى كقول المتجسد "جسدي".فنسمع مثلا تلك الأرملة القبائلية و هي تبكي لفقدان زوجها قائلة : " يا لتعاستي ". و تكرر ثلاث مرات.

¹ Annie Arnaud, Je N'ais Pas Sortie De Ma nuit, Gallimard, 1997, P.44.

² Jean Suarès, Entretien Avec Jankélévitch, Lyon , La Manufacture, 1986 P.105.

³ Gabriel Marcel, Trois Pièces : Le Regard Neuf, Le Mort De Demain, La Chapelle Ardente, Paris, Plon, 1931, p.161.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

فتردها بعد كل ثناء على زوجها الذي أصاب الحزن بموته كل الأشياء و حتى الحيوانات إلى جانب البشر¹.

و تبكي أخرى من الجنوب الجزائري خلو خيمتها من حضور زوجها فتقول :

عادت فرسه وهو لم يعد

عاد سيفه و هو لم يعد

عاد وخز الخيل وهو لم يعد

أين هو لقد قيل انه مات في يومه

فيرد عليها جمع آخر من النسوة :

لقد ترك لك أبناءه

سيسندون كتفيك

لا لم يميت . لم يميت².

إن الميت حاضر و يتجلى حضوره على الرغم من الموت في استمراريته عبر أبنائه و إخوانه. لكن هذا الضرب من الحضور الجمعي ليس هو ما تقصده عبارة مارسيل " أنت لن تموت " . و لا هو أيضا حضورا في العالم العلوي كما ترى الأديان. بل حضورا في قلب من أحبه. إنه حضور يعيشه المحب على الرغم من فراق من أحب. وليس هناك عن الأحبة بديلا، و حتى العزاء لن يبلغ سر الحزن ولا تكرر موت الآخرين يهون ألم معاناة موت من تحب، لأن الحالة هنا فردية شخصية معايشة. فعبثا تحاول إحدى الأمهات تهدئة هيجان ابنتها على إثر وفاة زوجها و هي تقول :

¹ op.cit.,P.268-269

² Colonel Villot, Mœurs, Coutumes Et Institutions Des Indigènes, op.cit. P.191.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

" كفي صراخا لقد مات قلبه ألف محمد غيره (الفقيد) ". لكن عبثا تحاول تلك الأم مواساة ابنتها لأن الذي مات ليس محمدا الأول ولا محمد الألف لكن مات 'محمد الزوج المحبوب'. هذا حسب مارسيل لا يدركه التفكير الأول، لأن هذا الضرب من التفكير لا يبلغ السر. لأنه لا يتعدى عالم المشكلات. عالم الحساب واللغة التقنية والتحقيق. هذا الشخص لا يمكن أن يتطابق مع جثته لأنه في حياته لم يكن يطابق جسده. فعندما يتحدث الشخص عن مكان دفنه مثلا فإنه يتحدث عن مكان دفن جثة يسميها جثتي لكن يقول جبرييل مارسيل : " جثتي في ماهيتها ذاتها هي ما لست أنا و ما لا يمكن أن أكون ¹. و هذا على خلاف ما ذهب إليه أرسطو كما رأينا في التصور الوضعي للموت، المرتبط بالنظر للحياة كمجموعة وظائف، و الذي عنه تنتج النظرة إلى الموت كنهاية الوظائف. و يثور مارسيل ضد حصر الحياة في الوظيفة لأن الحياة السر هي حياة فوق وظيفية أي فوق مشكلة كما أن الأعضاء ليست أجهزة أو خادمة و هذا ما أوضحته في سر التجسد.

إن الموت هو الفاجعة الأكبر على الإطلاق فإذا كان حسب فيليب آرياس (أشد ما يخشاه الإنسان هو أن يموت وحده مثلما يرى ذلك باسكال، فإن أشد ما كان يخشاه مارسيل ليس موته بل أن يموت من يحب.

أ- سر موت الأم :

يقول الرواقي سنيك (Sénèque : 4 ق م - 65 م) في كتابه " الحياة السعيدة : " من بين الأشياء التي لا نريد العيش دونها تلك التي جعلها تعودنا عليها عزيزة علينا مثل أطفالنا، نساءنا، والدينا و كل الأشياء التي ارتبطت بها روحنا بحميمية حيث يبدو لنا فقدانها مخيف أكثر من اقتلاعنا من الحياة ². هذا الخوف من الشعور بالاقتلاع من الحياة بفقدان الأحبة عاشه مارسيل كتراجيديا بوفاة أمه منذ صباه فأثرت في حياته وفلسفته.

¹ Gabriel Marcel, Etre Et Avoir, op.cit., P.126.

² Sénèque, La Vie Heureuse, Traduction Par Baillard , Paris Gallimard,1996, P.72.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

بل و أكثر من ذلك جعلته يدخل الحياة حاملا في ذاته موجودا مصدوما بموت أمه، منذ ذلك حياته بأكملها تحمل علامة موت الآخرين. إن بفقدان مارسيل لأمه و تأثره المؤلم بمحن الحرب و فقدان ذويه وجه مارسيل كل عمله الدرامي و الفلسفي نحو البحث عن المعنى الذي يمكن أن يعطيه لحضور الميت المحبوب¹ خاصة عندما يكون المحبوب هو الأم . فموت هذه الأخيرة لا يمكن أن يتحول إلى غياب و يصف كاتب آخر اقتراب فقدان أمه بالموت فيقول : " أمي تحبني و بيني وبينها أشعر بوحدة الأفكار و المشاعر. فكيف لهذه الوحدة أن تتحول إلى غياب "². و يقول جورج باتاي: " إن موت الأم هو موت الطفولة، هو موت تاريخنا "³. وكتب مؤلف آخر يصف احتضار أمه و كان عند كل وصف يتلفظ كلمة " أمي ". إنها أمه حتى وقد اتجه نظرها إلى أفق غير أفق هذه الحياة، محاولا بوصف هذا الإحساس بالألم الذي تغمره به هذه الفاجعة، يجد أملا في أن يشاركه القارئ هذه الوفاة التي أطفأت بؤبؤ أمه التي يقول عنها في نهاية الوصف لقد فارقت الحياة فلا يتحدث عنها كجثة، لأن الموت لم يحولها إلى جثة - كتلك التي يتحدث عنها أرسطو- فيتلمس بلطف بيده ملامح وجهها و يدها حركة جفنها فيجد الأنفاس فيها وأن نظرها قد اتجه إلى الأعلى ثم يقول في نهاية الاحتضار لقد غابت⁴.

لكن جبرييل مارسيل لا تغيب عنه الأم بموتها، وموتها لا يمكن التعبير عنه مهما حاولت القصص تقريب حقيقته، لأن فاجعة موت من يحب تعايش، هذا المعيش الدرامي المرتبط بموت أمه قال عنه مارسيل، أنه كان صدمة أساسية جعلت منه موجودا تائها إلى حد ما، و كان في تلك السن المبكرة يطرح سؤالا على زوجة أبيه

¹ Le Ran Van, Autrui Dans La Pensée De Gabriel Marcel, Fribourg, Faculté Des Lettres, 1976, P.235.

² Louis De Gonzague Pelletier, L'Auberge d'Ona, Ou Après La Mort de Ma Mère, Paris, Montaigne, 1989, P.96.

³ George Bataille, Ma mère, Paris, J.J. Pauvert, 1966, P.13.

⁴ Xavier Houssin, La Mort de Ma Mère, Paris, Buchet-Chastel, 2008 P.102.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

يقول هل يمكننا معرفة مصير من فقدناهم بالموت، و كان يصف هذا فقدان بالحدث الذي كان محددًا لكل حياته¹. مارسيل كالكثير من الأطفال يطرح هذا السؤال عن مصير الإنسان بعد الموت دون أن يجد الإجابة، التي يتمكن من استيعابها في السن المبكرة. و كان مارسيل قد طرح هذا السؤال على زوجة أبيه فصمتت، فرد بأنه عندما يكبر سيبحث عن الإجابة بنفسه.

وعن الكتابة عن الأم تقول آني أرنو (Annie Arneaux): " أن يكتب الإنسان عن أمه فإن ذلك مشكلة الكتابة بقوة"². و كانت تخشى الكتابة عن الدفن أي عن آخر يوم ترى فيه أمها. بل وتخشى كل كتابة عن الأم خشية إمامتها. فالكتابة عن الأم عندها لا تختلف عن كتابة الإنسان عن لحمه³. هنا تحس أكثر من جورج باتاي الذي يحس بالإتحاد مع أمه في المشاعر و الأفكار، لأنها تحس بالإتحاد معها بالجسد. تقول آني أرنو هذا الحديث عن فاجعة موت الأم، وهي من قرأنا لها منذ بضع صفحات سابقة تعبيرها عن ألمها الذي سببه لها اعتبار أمها لها مجرد رقم عوضت به ابنتها التي توفيت. إن ألم موت أمها يبدو أنه أنساها ألم اعتبارها مجرد رقم عوض به الرقم الذي سقط بالموت. مثل أرنو تعجز الطفلة الفلسطينية "موزة" خلال الحرب على غزة عن التعريف بأمها بعد أن تحاول ذلك بذكر وظائف الأم وهي تعاتب المعتدي باكية على قتل أمها لكن الأم لم ترتد إلى مجموعة وظائف على الرغم من محاولة البنت ذكر العديد منها بالقول " أمي التي كانت تلبني كل حاجياتي وتحضر كل شيء. وتحضر معي دروسي... " لتكتفي بالقول " أمي التي كانت تعني أم". فلم تجد لماهية الأم ما يصلح لتعريفها من كلمات سوى كلمة أم ذاتها لأن ليس للأم مرادفا. فالشعور اتجاه الأم هنا خانته كلمات عالم المشكلات. و كان ابن الرومي قد عوتب على بكائه الشديد لموت أمه، كالرضيع الذي فطم، فرد قائلا :

¹ Gabriel Marcel, La Recherche Philosophique, Entretien Autour de G. Marcel, Paris, La Baconière, 1976, P.24.

² Annie Arneaux, Je Ne Suis Pas Sortie de ma Nuit, op.cit., P.47.

³ Ibid., P.106.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

أقول و قد قالوا أتبكي كفاقد رضاع وأنت الكهل من رضاع الحلم

هي الأم يا للناس جرعت ثكلها ومن يبك أما لم تتم قط لا يذم

فابن الرومي يعرف هنا الأم بالاكْتفاء بأنها "هي الأم" مثلما تصل إلى ذلك الطفلة الفلسطينية بعد فشل مجهود التعريف المنطقي، لها في حين أنه في هذا الضرب من التعريف لا يقبل تعريف لحد المجهول بالحد المجهول ذاته. و غير الأم أيضا فقدت "موزة" كل أحببتها. هؤلاء الأحبة ظل مارسيل يتحدث عن التضمر لفقدانهم و هو في سن يفوق الأربعة والثمانين من العمر وفاقد للبصر والقدرة على السير إلا بصعوبة. على الرغم من أنه عن فكرة وفاته و لو بعد أسبوع، قال أنها لا تخيفه في ذاتها و قد صاحبته فكرة فقدان الأحبة إلى سن متأخرة، لأن ضرر فقدان أمه منذ نعومة أظافره كان كبيرا. ومثلما تقول إحدى الدراسات الأنثروبولوجية عن الموت و الألم في إفريقيا أن السبب الرئيسي للألم الذي يمكن أن يعيشه شخص هو موت العزيز فعند الأحياء الموت يؤدي إلى الحزن والأسف الندم الغضب الشفقة وعدم الفهم و قد تؤدي إلى أن يتمنى من فقد حبيباً له أن يموت هو أيضا لالتحاق بالميت و خاصة موت الأم لأن موتها يحطم كل أفراح البيت و هو الموت الذي يضر الطفل أكثر¹، مثلما تضرر من ذلك جبرئيل مارسيل. و لعل أغاني الإشادة بفضائل الأم أو الاعتراف بفضلها حتى و هي على قيد الحياة، مهما صاحبها من أنعام، لا يليق أبدا سماعها في الأفراح، لأنها مثيرة للتأمل و ربما حتى للبكاء و الشجن.

و يحضر الموت في مسرحيات جبرئيل مارسيل مثلما يحضر المرض، على الرغم من النقد الذي كان قد وجهه له من ترأس الكوميديا الفرنسية وهو (M.Touchard) حول المكانة الكبيرة التي يوليها مارسيل لهذه الأسرار في مسرحه. لكن لا يابه مارسيل لهذا النقد، لأن المسرح مثل الفلسفة العينية هو أيضا وقائع بشرية معيشة، من أشخاص متجسدين يعانون تجسدهم عبر المرض وموت الأحبة و ليس أفكارا مجردة.

¹ Léon Verbeeck, Mort Et Douleur Dans Une Société Africaine, Musée royale , L'Afrique Centrale, 2001, P.05.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

إن صاحب هذا النقد يبدو لمارسيل كأنه يفترض أن يكون المسرح لعبة وهو إلى هذا النوع من المسرح لا يمكن أن ينتمي. لأنه على الدوام ما يشغل اهتمامه هو المواقف البشرية التي دونها لا يمكن الإمساك بحقيقة الوجودية البشرية¹. ففي حوار مع بيار بوتانغ يرى أن هذا النقد يجعل سعادته بمسرحياته قصوى و هو يعيب عليها الانشغال بالمرض والموت وما يعاب عليه هنا هو من صميم الفكر العيني، طالما أن الموت والمرض لا يزالان يشغلان الإنسان². و ليس الانشغال في مسرح مارسيل بالأموات بل بالموت. موت من نحب الذي لا يتناوله كمشكلة ميتافيزيقية بل كمحنة وجودية و معاناة مختبرة و كاشفة للحب، للرجاء و للوفاء على الرغم من الفاجعة، و على الرغم من اليأس الذي قد يعتري الشخص في مثل هذه المواقف الحدية. مثل ذلك اليأس الذي يعتري شخصية إحدى مسرحياته والموت يختطف زوجته فلا يرى منها إلا ترابا فيقول: " إنها ليست إلا ترابا لا شيء ينعش حياتي بعد اليوم لقد صارت غير موجودة الآن"³.

و في " البحث عن المطلق " يصف بلزاك مطولا بواقعيته و بتفصيله المشهود له به - الذي يؤثر في مارسيل بروست ليؤثر هذا بدوره في جبرئيل مارسيل في أسلوبه - موقف مجتمعه من الموت، الذي طغت عليه لغة الحساب فيقول: " إنه مجتمع لا يمارس أية فضيلة من تلك الفضائل التي يطلبها من الناس، يرتكب جرائم في كل وقت، لكنه يرتكبها بالكلمات، إنه يهين الأفعال القبيحة بواسطة المزاح. فيحط من قيمة الجميل بالفطير، يهزأ من البنات إذا ما بكين كثيرا لموت أبيهم، و يلعن من منهن لا يبكين كثيرا، ثم يمزح، يزن الموتى قبل أن يبردوا...ففي المساء الذي انتهت فيه صلاحية السيدة كلاي، رمت صديقاتها فوق قبرها بعض الأزهار، كرموها بترديد محاسنها، ثم بعد بعض الكلمات الناعمة التي

¹ Gabriel Marcel, Le Théâtre Et La Philosophie, Le Théâtre Contemporain (Collectif dirigé par Henri Gaston Gouhier) Paris, Fayard, 1952.P.,32.

² Gabriel Marcel, Interrogé Par Pierre Boutang, op.cit., P.54.

³ Gabriel Marcel, L'iconoclaste, Paris, Stock, 1923, P.37.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

هي عبارة عن ب بو بي الخاصة بالوجع الجمعي، والتي تنطق بنفس الترتيل دون أكثر و لا أقل من المشاعر¹

فيصف هنا بازك بلسان حال مجتمعه موت المرأة بانتهاء الصلاحية، شأنها في ذلك كشأن كل المواد التي استغرقت كل وقت قابليتها للاستعمال، مشيراً إلى أن المشاركة الاجتماعية في لحظات معاناة فراق الموت لا تتعدى التردد الآلي لما تعلمه و حفظه الأفراد من ثقافة جماعتهم تماماً كما تعلمهم الحروف بالحركات و النداء.

و يواصل بلزك وصف حادثة الموت من منظور المجتمع الذي يعيش فيه قائلاً أنه في اللحظات التي تبكي فيه الأسرة الموحوعة فراق المرأة، التي كانت هي روح البيت، و تدعو لروحها وهي ملتفة على سرير موتها، وصل حساب ممتلكات الفقيدة إلى خمسة عشرة مائة مليون فرنك، هذا المبلغ الذي سينتج عن بيع حطب غابتها الكبيرة و الذي سيجعل زوجها غنياً، فعلى الرغم من أنه لم يكن يوماً منشغلاً بها لكنها لن تحرمه، لأنها تحبه و سيتمتع بما سترك من أموال و أراضي أو ذهب لأنها أوصته وهي تحتضر برعاية الأبناء من بعدها. لقد ذهب المجتمع أثناء هذه اللحظات الحميمة الأليمة إلى الغابة، ثم عاد إلى البيت وفتش الأدراج و خزانة الألبسة و علبة المجوهرات و أجرى الحساب الكافي لتقييم سعر ابنتها، التي لم تتزوج بعد - والتي أوصتها أمها بعدم الزواج حتى يشتد عود أخيها - بقيمة مائة ألف فرنك².

مثل هذا المجتمع طرد السر و اغتصب الحميمة وأصبح كل ما فيه قابلاً للحساب و التحقيق في مثل هذا المجتمع، قد يتجرأ أحد أفراده على أن يسمي زوجته "الراتب"، بدلاً عن كل الأسماء الحميمة الجميلة وهو يهمل بإحضارها من عملها. أو أن يداعب الحفيد جدته المتكفلة به براتبها من العملة الصعبة بعد وفاة أبيه قائلاً أنت نصيبي في هذه الدنيا، بعد أبي فتبتهج كثيراً و هو يقصد-متهكما وساخرًا من غفلتها

¹ Honoré de Balzac, La Recherche De L'absolu, Paris, Gallimard, 2012 P.132.

² Ibid., P.133.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

عن خبثه- ما تدره من نصيب أموالها عليه. مثل هذه اللغة يسميها بالزك لغة الشارع¹. التي هي لغة السيئين والأشرار طبعاً.

إن الموت يحدد العلاقة مع الأحياء في مسرح مارسيل، و يصفها مارسيل بالعلاقة " المركزية"². إنها علاقة من العالم غير المرئي والعالم الفينومنالي وهي علاقة مرتبطة بتمييزه عن الجسد الجهاز و الجسد كمادة محضة والجسد السر. هذا الأخير الذي لا ينحصر فيه صاحبه فلا يغيب لغيابه بل لا يموت على الرغم من أنه من الناحية المنطقية رؤية شخص محبوب يدفن يعني أن رجاء عدم غيابه يبدو وهماً. إلا أن مارسيل يريد أن يكون الخلود يكون بالذي كان في حياته محبوباً. وكان مارسيل قد عزم منذ طفولته على معرفة مصير الموتى، وهل يعودون إلى حياة ذويهم بعد موتهم³.

فربط مارسيل بين سر الحياة وسر الموت. فالذي لم يكن رقماً في حياته لا يمكن أن يشطب من قائمة الأحياء، ومن وجوده وبالتالي لا يمكن إعدام العلاقة بينهم. فعلاقة الأحياء بالأموات في مختلف الثقافات قائمة. و ربما في هذه الثقافات يصير سؤال مارسيل يجد مارسيل إجابة عن سؤاله عن مصير الأموات لأن حضور الأموات دائماً وثابتاً في حياة الأحياء. فعن هذه العلاقة ترى ماري مادلين دافي (Marie Madleine Davy) في كتابها عن مارسيل، أن مسألة علاقة الأحياء بالأموات يمكن تناولها بسطحية وإنكارها لكن لا يمكن إنكار المكانة التي يحتلها ولا الدور الذي يلعبه في مختلف الأديان⁴.

فعلى الرغم من الطقوس التي تقام في مختلف مراسيم الجنازة لإقرار الموت كحقيقة واقعية واجتماعية، كما لدى قبيلة الموشي ببوركينا فاسو وقبيلة المنيا بالتوغو فإن الأموات لا يفارقون نهائياً الأحياء، ففي القبيلة الأولى تهدف الطقوس الجنائزية

¹ Ibid., P.132.

² Gabriel Marcel, Le Théâtre Et La Philosophie, op.cit., p32.

³ Gabriel Marcel, Pour Une Sagesse Tragique op.cit., P.41.

⁴ M.M. Davy, Gabriel Marcel Un philosophe Itinérant, Paris, Flammarion 1958, P.314.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

إلى ما يسمونه بـ " قتل الموت"، وفي الثانية بـ" التخلص من موت الميت " كممارسة لما يجب فعله بالميت، بالأسرة و بالمجتمع، للمرور من حالة إلى حالة جديدة لإدماج الميت ضمن الأموات، و الزوجة ضمن الأرمال، والأطفال ضمن الأيتام. و كل ما ينتج عن الموت من حالات أخرى. على الرغم من كل هذا يحضر الأموات حضورا سلميا في حياة أهلهم وقرينتهم ولا يزعج الأحياء طالما أن طقوس الجنازة جرت من بدايتها إلى نهايتها حسب العادات الطقوسية والتابوهات المرتبطة بها. فلا يمكن للفرد الكاميروني مثلا أن يدعي الإيمان أو التدين أو حتى أن يستحق أن يكون إفريقيا حقا بل إنسانا، ما لا يؤمن في حياته بمعتقد الأسلاف وحضورهم في حياة الأحياء. فدون هذا المعتقد تفقد كل المعتقدات أصالتها، لا تهم يدخلون حتى في إقامة النظام الاجتماعي. فهم أساسه وضمن استمراريته. ودونهم الحفاظ عليه مستحيلا¹.

لكن حضور من نحب على الرغم من الموت و الذي يريده مارسيل ليس الحضور كمعتقد جمعي مثلما تصفه الإثنولوجيا، و لا الحضور كذكرى وصور تسترجع بمجرد النشاط العقلي أو في الصور الفوتوغرافية أو الفيديوهات، وإنما هو ذلك الحضور الذي ما نكاد نتكلم عنه أو نصفه حتى يفقد سره. وهو ذلك الحضور الذي يقول عنه : " إن هذا الحضور هو استمرارية للبيذواتية التي كانت في حياتنا مع من نحب لأن الموت لا يقضي على هذا الارتباط ومن فارقنا لا يموت"². وبالتالي فإن كل الذين يفارقون أحببتهم هم مثل إديث (édith) إحدى شخصيات مسرحية مارسيل - التي لم تكتمل بسبب وفاته - وهي تقول محاورة و مستشعرة حضور ومشاركة من تحب على الرغم من موتهم و على الرغم من تجربتها المأساوية عن هذا الموت : " إن بالنسبة لك الموتى ليسوا هنا و أنهم غائبون... لكن بالنسبة لي الموتى الحقيقيين هم أولئك اللذين لا نحبهم"³ أما اللذين نحبهم فإن موتهم - كما يقول لوفيناس عن مارسيل - يمدد مشروع الوجود

¹ Dieudonné Watio, Le Culte Des Ancêtres chez les Ngymemba (Ouest Cameroun) Et Ses Incidences Pastorales, Cameroun , Unique Printers 1994, P.244.

² Gabriel Marcel, Présence Et Immortalité, op.cit., p. 228.

³ Ibid., La même page.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

بطريقة أخرى، على الرغم من أن الموت ينهيه ما لم يرتبط بالمحبة¹ و نسيان الموتى عند إليه فيزال يعني قتلهم للمرة الثانية كما يقول متحدثا عن ضرورة عدم نسيان ضحايا المحتشدات النازية². فلا تحسبن الذين فقدوا أمواتا عند مارسيل بل أحياء مفقودين و في قلب أحبتهم يعيشون حيث يقول عنهم لوفيناس في تكريمه لمارسيل وجان فال : " لا يمكن تصور غيابهم لأن من ماهيتهم أن يجيبوا : " حاضر عند النداء " كل حسب طريقته وحسب اليوم والساعة"³.

المطلب الخامس : سر المشاركة أو سر البيذواتية

1- نشأة استعمال سر البيذواتية عند مارسيل :

كلمة المشاركة في الفرنسية هي (participation) وهي من اللاتينية (participatio) من الفعل (participare) و يعني "أخذ نصيب من" أو " نكون جزءا من"، فالكلمة (pars) تعني "جزء" و (copere) تعني "أخذ"⁴. وأشير منذ البداية إلى أن هذا الضرب من المشاركة هو عند مارسيل المشاركة المشكلة. ولفهم المشاركة والبيذواتية عند مارسيل يجب منذ البداية تجنب الخلط بينها و التضامن الاجتماعي لأنها ليست علاقة تواصل بين أفراد كعناصر داخل الجماعة الاجتماعية بل هي ارتباط بين أشخاص وهي ليست تقليد أو إلزام خارج حرية الشخص، لأنها مرتبطة بالشعور بحضور الذات و حضور الآخرين الذي لا يمكن أن يكون مشكلة. و أشير إلى أن مارسيل لم يتناول سر البيذواتية مباشرة بتناولها من خلال سر الحضور الذي لا ينفصل لديه عن سر التجسد وسر المشاركة وكذلك سر المحبة. و يؤكد مارسيل على المكانة التي يحتلها هذا السر في فلسفته فيقول : " إن كل الذين يعرفون كتاباتي الفلسفية يعرفون المكانة التي يحتلها ما

¹ Emmanuel Levinas, *Altérité et Transcendance*, op.cit., P.161.

² Elie Wiesel, *la nuit*, op.cit.p.23.

³ Emanuel Levinas, Xavier tilliete et Paul Ricœur, Jean Wahl et Gabriel Marcel, Paris, Beauschesne, 1976, p 05.

⁴ Christophe Rogue, *Grand Dictionnaire de Philosophie*, op.cit., P.788.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

أسميه البيذواتية و يعرف أن هذا اللفظ لا يعني العلاقة لأنه لا توجد علاقة إلا في مجال الملكية¹.

و يرى مارسيل أن " ترجمة البيذواتية بلغة الأشياء تخونها في ماهيتها"² إنها ترجمة مشوهة تلك التي تربط هذا السر بعالم السلوك و الأشياء، و كأنها لا تعني أكثر من نقل شيء ما ذو محتوى مادي محض لا علاقة له بأولئك اللذين ينقلونه³. تماما مثلما ينقل صخر يعيق شق ممر إلى محل بعيد أو تنقل بضاعة استهلاكية من محل تجاري إلى محل آخر بالمقابل المادي فيصل التشويه لدرجة أن يقول ابن عاق لأمه وهي تذكره بمثل هذا السر وهو سر البنوة -الذي سأتطرق له في سر الأسرة- ردا على قولها : " لا تتس أنك رضعت هذا " مشيرة إلى ثديها قاصدة سر الأمومة فيجيبها بلغة من عالم الملكية أي من عالم القابل للحساب الوظيفة : "أحسبي كم لترا شربت و سأدفع لك الثمن". إن العاق هنا يحقق في غير القابل للتحقيق إنه يحقق في سر المحبة فيحوّله إلى معطى من معطيات الملكية الذي لا يعرف سر البيذواتية. كان مارسيل قد بلغ سر التذاوتية بالانفتاح على الآخر في وقت لم يكن بعد قد استعمل في تحليلاته هذه الكلمة، و كان أول استعمال لها حينما كتب : " إن كل من ألفوا قراءتي لا يمكنهم إنكار المكانة التي تحتلها العودة إلى الآخر في كتاباتي وأن هذه العودة هي البيذواتية ولا أعتقد أنني استعملت لحد الآن هذه الكلمة التي ستحتل محلا مركزيا في كتاباتي"⁴ لتشكل البيذواتية في كتابه سر الكينونة كما يقول : " حجر الزاوية لأنطولوجيا عينية"⁵

¹ Gabriel Marcel, La Dignité Humaines Et Ses Assises Existentielles, Paris Aubier, 1964, P.08.

² Ibid., P.09.

³ Gabriel Marcel, Présence Et Immortalité, op.cit., P.188.

⁴ Gabriel Marcel, Un Changement D'espérance à La Rencontre Du Réarmement Morale, Paris, Plon, 1958, P.iii.

⁵ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.171.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

2- تمييز سر البيذواتية عن البيذواتية و التضامن الاجتماعيين :

تتعلق الأنطولوجيا عند مارسيل من وجود موجودات متجسدة في عالم الملكية لا غنى لذاتيتها عن بيذواتيتها " فالذاتي في بنية ذاته بيذواتي"¹ و يعرف البيذواتية بأنها : " انفتاح للواحد على الآخر" و يذكر في المحل ذاته أن هنا يتجلى بدقة تأثير الواقعة الروحانية لأرنست هوكينغ عليه² و كنت قد أوضحت ذلك مع التجربة الدينية عند هذا الأخير في الفصل الثاني عند تناولي مسألة التدين عند مارسيل.

إن الذات أضعف من أن تحقق ذاتها في عزلتها، فيصير تواصلها و حوارها مع الآخر ولقائها معه وسيلتها للخروج من فكرتها عن الآخر ومن فكرة التعارض بين الذاتي و غير الذاتي. إنها علاقة متبادلة و تواصل بين وعي الأفراد مع بعضهم البعض، بصفتها مشكلة لعالمنا و تجربتنا العينية كتجربة أفراد³. و كما تقول إحدى القواميس في التعريف بالبيذواتية : " لا نتعلم أن نحب إلا إذا أحبنا الغير و لا أن نفكر إلا إذا فهمنا فكر الغير، و كل دعوة للإنطواء الذات على وجودها الخاص تظل مفرغة من المعنى، دون أن ينفي الوجود مع الغير الوحدة، لأننا نوجد بهم لكنهم لا يوجدون بدلنا و يطلون محلنا"⁴.

هذا الارتباط البيذواتي يعبر عنه بأنا - أنت التي لا يجب أن ترتد إلى مشكلة، لأنها معايشة ومن مجال الكينونة لا الملكية، إنها من مجال الحب والحرية. وعندما أتحدث عن البيذواتية عند مارسيل فإنه يعد واحدا من بين فلاسفة البيذواتية العديدين، أذكر منهم ماكس شلر و إيمانويل مونييه. و تتأثر هنا أروندت بموقف الشخصية هذا وترى أن العلاقة الأولية بين الناس لا تقوم على الإكراه بل على الحاجة ، إلى الوجود معا ، الحاجة إلى الآخر وجوهر هذا المستوى من الوجود هو أنه

¹ Ibid., p.198.

² Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie Et Esprit) op.cit., p.19.14.4

³ Jean Marie Morfeau Et Jean Le Franc, Nouveau Vocabulaire De Philosophie Et Des Sciences Humaines, Paris, Armand Colin, 2005, P.281.

⁴ André Comte Sponville, Dictionnaire Philosophique, Paris, PUF 2001 P.317.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

لقاء بين أشخاص، يختلف بدوره في جوهره عن لقاء العمال أثناء العمل وتذهب إلى اعتبار هذا النمط من اللقاء كارثي، إذا ما حصرت العلاقات البشرية ، القائمة على الحرية - فيه ، فليست علاقات العمل هي التي يجب أن تطبع العلاقات البشرية بل هذه الأخيرة هي التي يجب أن تسود الأولى¹.

إن أرونديت ترفض و على خلاف هيدجر أن يصير الإنسان مقذوبا به فإنسانها هو إنسان الوجود معا². فحسب أرونديت يخطئ هيدجر حينما يعد الإنسان مرميا في العالم، و إلا لما تميز عن الحيوانات ، و كم كان الإنسان سيكون تعيسا لو كان كذلك³ كما نقول. لقد اختارت أرونديت " الوجود معا " بدل القذف - لكن جبرئيل مارسيل يرى أن الوجود معا، قد لا يعني أكثر من الحياة الجمعية التي يحذر منها، لأن هذا النمط من الحياة لا يعتقد أنه يقوم حقا على علاقات داخلية بين الأشخاص⁴. إنه لا يتعدى العلاقات المشكلة التي لا تتجاوز عالم الملكية، أما الارتباطات في المشاركة السر فمرتبطة بحضور الأشخاص، على خلاف التضامن الاجتماعي المرتبط بالواجبات الاجتماعية. و يمكن حسب مارسيل أن يرفض الشخص البيذواتية لأن هذه الأخيرة ليست من مجال الواجبات، لأنها اختيار حر.

و يتفق هنا مارسيل مع يورغن هابرماس (Jurgen Habermas: 1929) لكن البيذواتية عند هذا الأخير لا يراها كاختيار وجود و كتواصل ومشاركة بين الأشخاص. فهي عند هابرماس نتيجة لطبيعة اللغة، بصفتها تفتح لنا آفاق التفاهم حول عالما الذي نتقاسمه و الذي هو في جوهره بيذواتي⁵. و يوضح لنا قاموس مصطلحات هابرماس أن البيذواتية عند هذا الأخير لا تحدد لا كجمع ولا كمفترق طرق بين الذوات

¹ Hannah Arendt, Journal de Pensée, Traduction par Sylvie Courtine, Paris Seuil, 2002 P.225-226.

² Ibid., P.137.

³ Ibid., P.743.

⁴ Gabriel Marcel Interrogé par Pierre Boutang, op.cit., P.89.

⁵ Jürgen Habermas, Idéalisations Et Communication, Traduction par Christian Bouchind Homme, Paris, Fayard, 2005, P.44.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

و لا كمسئلة مشكلة مبدئيا من الذات الواعية، بصفتها واعية بذاتها، بل تعرف على أساس أنها مشكلة للذاتية باعتبار أن هذه الأخيرة تلجأ إلى اللغة للتعبير عن ذاتها فتشكل بهذا فرضية أنها ستفهم من ذوات أخرى¹.

لكن مارسيل يريد تجاوز التصور السوسيولوجي للبيذواتية و يطبعها بالطابع الشخصي الحميمي، لتصير في عمقها من عالم فوق إشكالي. فعند إيميل دوركايم العلاقات الاجتماعية يتناولها العلم بالدراسة كحادث قابل للملاحظة، و يعرف في علم الاجتماع التضامن بأنه ظاهرة أخلاقية غير قابلة للملاحظة ولا للقياس بالخصوص لهذا يجب دراستها و استبدال الجانب الداخلي الذي ينفلت منا بالجانب الخارجي الذي يرمز إليه، أي مجموعة الأفعال الرمزية الجمعية المعبرة عن التلاحم الاجتماعي باعتبار التضامن عاملا من عوامل وحدة المجموعة الاجتماعية، وهذا على خلاف التضامن الميكانيكي. فدوركايم يرى أن العلاقات البشرية تتجلى بقوة في التضامن العضوي بين أفراد مجموعة العمل الذي يعده في " تقسيم العمل الاجتماعي" نمط التضامن الذي يميز المجتمعات الحديثة².

و عكس دوركايم تتجه أرونث كما رأينا منذ قليل إلى القول أن العلاقات الإنسانية هي التي يجب أن تطبع علاقات العمل، و ليس أن تطبع علاقات العمل العلاقات الإنسانية. و ليست البيذواتية عند مارسيل توأصلا سوريا بين وعي الأفراد لأنه يريد لها معايشة كسر بين الأشخاص لا بين الذوات، لا بين الأفراد كعناصر داخل الجماعة أو البنية، و لا كموجودات سورية. و إن كان هانز جورج غادامير (Hans George Gadamer : 1900 - 2002) لا يرى في الحياة المشتركة عقبة طالما أن

¹ Christian Bouchin d'homme, Le vocabulaire De Habermas, Paris, Ellipses 2002, P.48.

² Emile Durkheim, De La Division Du travail Sociale, Paris, PUF, 1991 P.28.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الاشتراك في الحياة لا يعني بالضرورة الاشتراك في القناعات و لا التوافق في الميول و المصالح¹.

فالإنسان مدعوا للانفتاح وتجاوز أفقه نحو الآخرين، للتمكن من الحوار معهم بلغة يفهمونها لتصير اللغة كما يقول غادامير ليست فقط بيت الكينونة كما يرى هيدجر، بل هي بيت الموجود البشري، إنها فيها يقيم و فيها يلتقي الآخر². وهنا يبدو تأثير غادامير بهيدجر في القول بالانفتاح و هو لا يختلف عن مارسيل في التأكيد على قيمة الحوار و اللقاء مع الآخر، الذي يحوله اللقاء الحقيقي إلى أنت و يكون منه الطريق إلى الأنت المطلق.

إن الالتزامات الناتجة عن الوجود في الموقف لا يلزمها المونولوج لأنه ليس وسيلة للتفاهم بل الحوار هو وسيلته لأن الأنا يحتاج إلى الآخر. و يركز غادامير مثل مارسيل و مارتن بابر على العلاقة (أنا-أنت) و (أنا-نحن) حتى علاقة (نحن-نحن) التي فيها يتسع أكثر أفق تفاهم ليس إليه غير الحوار سبيلا³. هذا الحوار يربطه غادامير بالتضامن ويربطه مارسيل بسر البيذواتية على الرغم من حرص كليهما على كسر قوقعة الذات الديكارتية التي لا تصل بعدم بتواصلها مع الآخر إلى الأنت المطلق إلا بطريقة عقلية. إن هذا التواصل هو أساس تدين الإنسان أي أن يكون الإنسان بقرب الناس دون أن يضيع في الجمهور و ولا أن يعيش منعزلا تماما⁴ كما يرى ذلك لوفيناس. لأن العزلة حسب مارسيل هي قمة البؤس وبهذا يعد لوفيناس و جان فال كأعلام الفكر الحوارية دون أن ننسى مع هؤلاء قادمير وهو يطالب بصهر مستمر الأفق لأجل حوار دائم و مستمر و لأجل أن نفهم الآخر و يفهمنا⁵.

¹ H.G.Gadamer, Esquisse Herméneutique, Paris, J.Vrin, 2004, P.84.

² Casten Dullt, Herméneutique, Esthétique, Philosophie Pratique, Dialogue avec Hans George Gadamer, Paris, Fides, 1998, P.61.

³ Ibid., P.105-106.

⁴ Emmanuel Levinas, Hors sujet, Paris, Brodard et Taupin, 1987, P.34.

⁵ H.G.Gadamer, L'herméneutique En rétrospective, Paris, J.Vrin, 2005 P.130.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

إن الوعي بالأنا مرتبط في الوجودية بالوجود في الموقف، وليس كأنا مجردة بل إنه عند مارسيل وعي بالجسد الذي يسميه المتجسد جسدي ويتجاوز مجرد الوجود الجسدي بالحضور، و بالحضور يتجاوز الشعور بالقذف في هذا العالم و الترك دون سند، لأن المتجسد بحضوره هو دوما إلى جانب وبرفقة حضور الآخرين كموجودات من لحم وعظم، ترى هي أيضا المعاناة التي يكشف عنها جسد المتجسد و لا تقبل أن تقف متفرجة، لأن المشاهد البشرية المأساوية ليست كالمشاهد الأخرى بل إنها ليست مشهدا أو موضوعا للفرجة، ولا الحضور مجرد تجمع قد يدفع إليه الفضول أو الإلزام الجمعي الذي يخلو من أي سر، أي لا يتجاوز الحضور المشكلة. ومثل هذا الضرب الأخير من الحضور جملة الأفعال الرمزية ذات الغاية الاجتماعية، التي تمارس كما تقول فرانسواز دولتو (Francoise Dolto) و هي تتحدث في كتابها " عن طقس الدفن حيث يلعب الحضور دور المتقين مع الموت فيرمي كل واحد رفشا من التراب على القبر يريد به أن يقول : "نعم أنا موافق على الموت كمواقفة على قدر قاس لكن الذي يحب يقول : لا تضعه تحت التراب"¹.

في هذه الحالة فقط الحضور يكون سرا أي حينما يرتبط بالشعور الشخصي أما الحضور كممارسة طقوسية جمعية دون أن يكون معايشا فلا يتعدى مجال الملكية والأمر هنا لا يعني أكثر من القيام بوظيفة اجتماعية. وعالم الوظيفة عند مارسيل ليس عالم السر إنه عالم التواجد الجسدي بمجرد تعبيراته الفزيولوجية على الرغم من أن هذه الأخيرة عند تايلور مضاف هام للغة المنطوقة، التي تقارب التعبير الوجداني لكن من الممكن اكتسابها من الجماعة الاجتماعية كمكتسب ثقافي جمعي كتعلم سكب الدموع التي يسميها راد كليف براون، في دراساته عن المأتم- بالدموع الثقافية أو البكاء بطلب. حيث يذكر في إحدى دراساته أنه كان يطلب من أفراد الجماعة موضوع الدراسة البكاء فكان منهم من يجلس أمامه، يذرف دموعا كما يطلبها منه براون الذي كان يلاحظها و هي تنهمر على وجه هؤلاء الأفراد لا كاستجابة طبيعية لأن الموقف

¹ Françoise Dolto, Tout Est Langage, Paris, Gallimard, 1994, P.170.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

غير الحزين هنا غير مناسب لسكبتها، بل هي بمثابة تمثيل اجتماعي هو من تمثيلات المراسيم الطقوسية¹.

وتأكيدا لتصور براون لاحظ دارس في السيكولوجيا الاجتماعية أن كل تعبير فزيولوجي حتى لو لم يتناسب مع الحالة الوجدانية، يجب أن يتناسب طرديا مع الرمزية الاجتماعية، إذ حسب أهمية الشخص المتوفى تكون مثلا حدة النواح، ففي جماعة ثقافية ما يجب أن تتوح المرأة عند موت زوجها أكثر مما تبكي عند موت أمها كما يجب أن تكف عن العويل عندما لا تتلقى التعزية، و يجب الشروع فيه بمجرد ظهور المعزين. وهنا يتطلب الحزن دموعا حسب الحاجة ومحدودا بلحظات و كذلك بظروف وأشخاص. ففي دولة المنتغرو بيكي الرجال في فترة و النساء في فترة أخرى، و هناك فترة للعويل متبوعة بالبكاء حتى لو كان سكان المنطقة لا علاقة لهم بالمتوفى². إنها قدرة على البكاء محددة اجتماعيا، بل إنه بأسلوب مارسيل البكاء الوظيفة، الحزن، الوظيفة والحضور الوظيفة، كمشكلات لا سر فيها. و تضيف هذه الدراسة أيضا ملاحظة عن فتاة من إحدى القبائل، تتعلق بالنعش وهي تبدو جد حزينة وبمجرد أن نقل الميت إلى المقبرة عادت للضحك و الثرثرة مع بقية بنات القبيلة. وتخلص الدراسة إلى أن تمثيل الحزن هنا له معنى، فحتى لو لم يعبر بالضرورة عن المعاناة فإنه رد فعل وجداني من الفرد اتجاه فكرة التضامن الجمعي³.

إن هذا الحضور الذي لا يتعدى التمثيل ولا يكون فيه الحاضر أكثر من ممثل لدور ثقافي جمعي، هو الحضور المشكلة لأن رد الفعل الوجداني والبيذواتية فيه ليست إلا استجابة لإلزام جمعي. و ليس استجابة وجدانية حرة اتجاه الموجود في الموقف الدرامي. وهنا يصير الفرق واضحا بين المشاركة أو البيذواتية المشكلة وسر المشاركة و سر البيذواتية عند مارسيل، لأن في التضامن الاجتماعي الأمر لا يتعدى المشهد

¹ A. R. Radcliff Brown, the Andaman islander's, a study in social anthropology, New York, The Free Press, 1948, P.117.

² Otto killingberg, psychologie sociale, Paris, PUF, 1957, P.208.

³ Ibid., P.209-210.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الجماعي، في حين أن الموقف الدرامي عند مارسيل لا يجب أن يتحول إلى مجرد مشهد حيث يقول: " إنني لست أمام مشهد ". ثم إن هذا الضرب من المشاركة الاجتماعية يقول عنه مارسيل إنه: " لا يتعدى أخذ حبة طوى داخل احتفال"¹. ففي الحفل يقول صاحب "الثقافة والتغير الاجتماعي" إن كل جماعة اجتماعية بحاجة إلى رموز تضامن موحدة، أي بحاجة إلى حرارة الاجتماع الجامعة حتى تعيش، تستمر، تبعث الحياة من جديد في تجمعها، تعمق الشعور بالانتماء لدى أفرادها و بالأخوة الموحدة بين أعضائها، تساهم في تلحيم الجماعة وتعبير تعبيرا أسمى عن توافقها و إنسجامها عن طريق الأكل و الشرب معا. و يرى المؤلف أن الحفل هو اللحظة الفريدة في اللقاء وانصهار الأرواح، ومسح الحواجز القائمة بين الموجودات². و هنا يكون للفرد قسط داخل المجموعة في كل شيء وما قسط الطعام إلا تعبيرا رمزيا عن الكل.

لكن هذا القسط عند مارسيل لا يتعدى عالم الملكية، فتتحصر المشاركة في مثل ذلك المعنى الذي يقدمه لالاند قائلا بأنها الحصول على قسط من شيء ما³. فما يريده مارسيل هو الاندماج في موقف ما و عدم الوقوف كمتفرجين. وليس المقصود هنا الاندماج بمفهومه الجمعي الذي يراد بالحضور الجسدي القول إن الجماعة لا تزال متلاحمة، كذلك الاندماج الذي ينقله لنا تعليق على صورة من بداية كتاب " آخر البدائيين" لجماعة من أفراد قبيلة وهم ينقضون على فيل بعد صرعه جماعيا وبقنطعون من لحمه لأجل وجبة طقوسية جمعية، وكاختبار لقدرة الجماعة على الاتحاد في مجابهة الأخطار المشتركة، واختبار تلاحم أفرادها أمام مصاعب الحياة⁴ بل المقصود عند مارسيل الاندماج الشخصي الحر المعيش، لأن المشاركة السر ليست من مجال الموضوعات ولا الدافع إليها موضوعي. إن مشاركة مارسيل أيضا ليست من قبيل

¹ Gabriel Marcel, Etre et avoir, op.cit., P.22.

² Daniel Mandon, Culture et changement sociale, Paris, PUF, 1957, P.208.

³ André Lalande, Vocabulaire Technique Et Critique De Philosophie, 8 éd. Paris, PUF, 1960, P.742.

⁴ Folco Quilicié, les derniers primitifs, op.cit., P.10.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

المشاركة الأفلاطونية في المثل فيريدها مختلفة كلياً¹. عن المعنى الذي ينشغل به محتوى محاورة " فيدون ". أي مشاركة الجزئي في الكلي أو المتناهي الحسي في اللامتناهي المعقول ولا مشاركة المثل في بعضها البعض وكنت قد أوضحت هذا في المشاركة عند أفلاطون عند تناول المشاركة المسيحية. و أود الإشارة هنا إلى أن زكريا إبراهيم قد أشار إلى تميز مشاركة مارسيل عن مشاركة أفلاطون². و في الحقيقة هذا التمييز يعلنه مارسيل ذاته كما نقلت ذلك عنه منذ قليل.

و ليست المشاركة أيضاً قبل منطقية كتلك التي تذكرها بعض المعاجم في تعريفها للمشاركة ذاكرة معناها عند ليفي بريل، والذي يرى أنها من أهم وظائف المجتمعات البدائية التي لا تعرف مبدأ الهوية. فيجتمع عندها المتناقضين أو شيئين من طبيعتين مختلفتين دون أن يفقدا هويتهما كمشاركة الساحر في التماسح فيصير تمساحاً دون اختلاط معه فلا الساحر يصير تمساحاً كلياً ولا التماسح يصير ساحراً³. إن التواصل و المشاركة عند مارسيل هي بين موجودات بشرية من لحم و عظم يصير عندها المشارك هو النصف الذي يفنقه المعاني، فيقوي ضعفه و يصير بالمشاركة السر نصفه عينياً لا سحرياً كما في المجتمعات البدائية، دون أن يفقد المشارك شيئاً من ماهيته كما فقدها الساحر و التماسح. وهذا لا يكون ممكناً دون تجاوز التواجد الجسدي بالحضور، لأن الذي لا يحضر لا يشارك خاصة وأن الحضور هو انفتاح على الغيرية و هذا ليس أبداً من خاصية الأشياء. فحضور الأشياء في المتحف لمشاركتها في الذكرى و التاريخ أو حضورها في البيت لا يطلق إلا مجازاً بالنظر إلى قيمتها التاريخية أو الفنية أو الاستعمالية .

مثل هذه الأشياء لو نطقت يقول مارسيل لأمكنها أن تقول حاضرة كما يمكن أن يدعي المتفرج على المشهد الدرامي الحضور دون أن يكون له ذلك، و لأن الموقف

¹ Gabriel Marcel, Essai De Philosophie Concrète, op.cit., p37.

)

² زكريا إبراهيم

(1986) . 489.

³ Lucien Levy Brühl, La Mentalité Primitive, Paris, PU F, 1960, P.42.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

المأساوي ليس مشهدا بل مدعاة للمشاركة بمعناها المارسييلي بعيدا عن مجرد الاطلاع على الحدث لأجل الفضول، أو التمثيل المزيف أي ادعاء المشاركة بالحضور المشكلة أو الكاذب، الذي لا يختلف عن حضور الكاميرا أو أي جهاز تسجيل¹، بل أسوء لأن ليس للجهاز داخلية يتأمل و يتحرك بها في الأحداث المأساوية . و ينطبق هذا أيضا على حضور الإنسان في المسرح أو عند سماع الموسيقى فاهتزاز الروح وانفعال النفس شرط اختلاف حضور الإنسان و مشاركته عن تواجد الأشياء كحضور و مشاركة مجاز، مثلما تتميز الأحداث الدرامية التي تعانيها موجودات من لحم ودم عن مباراة في كرة القدم أو سباق خيل². هذا الاختلاف بين المشاركة السر و المشاركة المشكلة أي بين الحقيقة و المجاز هو الذي سيولد الفرق بين الإبداع السر والإبداع المشكلة الذي يرتبط بإنتاج أشياء في الخارج كمزهرية النحات أو لوحة الرسام أو عمارة المهندس أو كتاب المؤلف. فهذا النوع من الإبداع يحصره القاموس الفرنسي فقط بآلة أو جهاز أو تقنية أو شيئا فنيا أو طبيعة غير فزيائي³. أما المبدع السر فإنه من طبيعة غير هذه إنه إنتاج لحالة روحية جديدة لا يمكن التحقيق فيها ولا إعطاء أي كلمة حولها لأن الأمر هنا يتعلق بما هو من مجال الشعور، و يضرب لنا مارسيل مثلا بالشعور بحب الوطن و حب الله و حب الابن و يركز بالخصوص على المشاركة في المواقف الدرامية و يؤكد على طابعها الروحي. فالمشاركة في معاناة المعاني ليست بتمثل معاناته لأن الأمر هنا أيضا لا يرتكز على عملية عقلية. هذا التصور يذهب إليه آدم سميث (Adam Smith: 1790-1723) مثلا في " نظرية في العواطف الأخلاقية " و التي فيها يرى أن التعاطف أساس لهذه العواطف مع العلم أن هذه الكلمة تعني مشاركة الآخر شعوره سواء كان هذا الشعور ناتج عن السراء أو الضراء⁴. فالمشاركة عند سميث تعني تمثل معاناة الآخر دون معاناتها و دون هذا التمثل لا

¹ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.133.

² Ibid., P.138.

³ Robert, Volume 3, Paris, 1976, P.813.

⁴ Adam Smith, Théorie Des Sentiments Moreaux, Traduction par Sophie De Grouchy et Marquis de Condorcet, Paris, Editions d'Aujourd'hui, 1982 P.85.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

يمكن لمن هو خارج المعاناة الاعتراف بها، لأنه ليس ملزما بها حيث يقف كمشاهد متعاطف بعد أن يتخيل المعاناة دون أن يعيشها. ثم يخلص آدم سميث إلى مثال الرجل بحكم أنه لا يلد يستطيع أن يتعاطف مع المرأة وهي تلد دون أن يتمكن من أن يحل محلها، فمثلا أن الرجل لا يعرف الولادة كذلك الغني لا يعرف الفقر، لكن على الرغم من ذلك يتعاطف معه تماما، كتعاطف الرجل مع عسر الولادة، لأن التعاطف لا يعني تطابق شعور المشاهد مع شعور الإنسان الذي يعاني¹.

لكن مشاركة الآخر شعوره عند مارسيل لا تكون حقيقة ما لم يهتز الباطن أثناء هذه المشاركة، اهتزازا يشهده المشارك و تحرم منه آلة التصوير، لأنها لا داخل لها غير الداخل المادي، أي مجموعة العناصر التقنية المشكلة لها، و كم سنجد من مثل هذه الآلات في المواقف الدرامية ولعل المأتم مثلا للدراما البشرية لأن الموت هو الفاجعة الأكبر في حياة البشر، فلا يكون الكثير من اللذين نسميهم حضورا سوى ممثلين اجتماعيين، هذا إن تمكنوا على الأقل من أداء هذه الوظيفة المنوطة بهم اجتماعيا و لم يكتفوا بمجرد التفرج على أسى الآخرين وحصر الحضور في تناول الوجبة الجنائزية دون إعطاء الموت بعدها الاجتماعي و لا الوجداني وربطها بلذة الوجبة. كأن يحلو لأحدهم أن يقول مبتهاجا "الوجبة جد لذيذة"، أو أن ترتدي النسوة أحسن الألبسة و حتى الحلي، و كأن الروح لم تجد في معاناة الآخر بفقدان من يجب ما يحركها لتشاركه الألم، بل أو كأن الفاجعة صارت تحرك شهوة البطن و الذوق الجمالي. فما عساه أن يقول مارسيل و هو لم يكن يرضى حتى بالتفرج على المأساة و يشبه المتفرج عليها بمن يذهب إلى قاعة السينما يشاهد فلما دراميا فتمر ساعات العرض و يعود إلى بيته يتناول كأس شاي في أتم سكينته و كأن لا شيء قد حدث لأن الدراما لم تتعد حدود النظر.

¹ Ibid., P., 86.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

حسب مارسيل هذه حالة كل من يجعل من بؤس وعذاب الآخرين موضوعا للفضول و الفرجة¹. لكن بين التفرج على الدراما التمثيلية والدراما التي تعيشها كائنات بشرية الفرق واضح فقد يستساغ إلى حد ما كأن يصاحب التفرج على الأولى بتناول سيجارة و انقطاع الاهتمام بل وحتى الضحك أو اللامبالاة حينما تتخلل الدراما شخصية أو موقف أو حركة تثيرهما لأن هناك دوما وعي بأننا أمام مشهد أما في الثانية فإن اللامبالاة بالموت والموتى لا تطاق كما حلت ذلك في سر الموت عند مارسيل لأن المبالاة بالموت و بالتالي بدرامية الوجود بها تميز الإنسان عن الحيوان.

المطلب السادس : سر الإنسان

يعمل مؤلف مارسيل "الإنسان الإشكالي" على بيان كيف أن حقيقة الإنسان تنفلت من الضبط العقلي ومن التحديد عن طريق معطيات عالم الملكية مؤكدا أن الحياة الحديثة تسعى بتقنياتها و نظرتها الوظيفية للإنسان، إلى الزيادة من حدة انزعاج الإنسان على ماهيته لتي صارت مهددة. فلم تعد هذه الماهية واضحة بمجرد استبطان الذات لذاتها كما دعي إلى ذلك سقراط، و لا هي معقولة تعرف بالجنس و الفصل النوعي كما عرفنا عليها أرسطو.

1- اغتراب الإنسان عن ماهيته :

ينطلق مارسيل هنا من وضعية الإنسان المجتث، الذي يصير عند مارسيل الألفا و الأميغا - و أستعير هنا تعبير ميشال فوكو في وصفه لمكانة مسألة "ما هو الإنسان" في المعارف المعاصرة² - في تحليل وضعية الإنسان و نموذج " إنسان الكوخ " (l'homme de la baraque) الذي يركز عليه صاحب كتاب " الإنسان في هذا العالم" هانز زهرر، و الذي من خلاله يتناول حسب مارسيل مسألة وضعية الإنسان المعاصر بطريقة فائقة الوضوح. فيجعل من وصفه لساكن الكوخ منطلقا لتوضيح

¹ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.128.

² Michel Foucault, Philosophie, Paris , Gallimard, 2004, P.39.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

ماهية الإنسان المسلوبة، والتي جعلته يتساءل و يبحث عن إجابة لسؤاله عن ماهيته بالعودة إلى بعض ممتلكاته التي صارت في خبر كان. فهذا الرجل الذي يقطن الكوخ ذو الشعر الأبيض و التجاعيد الثابتة العميقة، التي لم ترتبط فقط بابتسامته التهكمية على الرغم من عدم تقدم سنه بما يتجاوز الأربعين، كان قد أسس أسرة وامتلك بيتا مجهزا وأراضي و مزرعة و مواشي، كان له والدين زوجة وأطفالا و أقارب يقطنون بجواره لكنه لم يعد يملك إلا ما هو على جسده، و صار بعد فقدان ممتلكاته يعمل أكثر من ساعات يومه لتدعيم دخله و توفير مصاريف حاجياته، فتجده يكرر الحديث عن ماضيه ليصير إنسانا في الحاضر . لقد صار السؤال من أكون الذي يطرحه على نفسه لا يجد إجابة مثلما لا يجدها السؤال لما أعيش و ما معنى الحياة¹.

و في الحقيقة ما ينطبق على إنسان الكوخ ينطبق على إنسان المحتشد و المخيم فالإنسان الفلسطيني مثلا - و أقول مثلا لا حصرا - يعاني أيضا في مخيماته ما يعانيه إنسان الكوخ فهاهي الطفلة موزة من غزة لا ابيض شعرها و لا ارتسمت على وجهها التجاعيد، اجتثتها الحرب قبل نضجها و لكن قبل النضج عبرت بنضج - و هي في غمرة براءة طفولتها- عن معاناة عنف الاقتلاع جراء الحرب فنقول : فقدت أمي، فقدت إخوتي، وابن أخي، فقدت أعمامي، زوجات أعمامي وأولادهم فقدت كل شيء " . و مثل موزة يروي الهيدجري الصغير الطفل أحمد عوض قائلا : " نحن مرميين " ويطلب من المنظمات الإنسانية أن تحضر لترى معيشتهم وهم يفتشون الأرض، لا أكل، لا شرب و لا إنارة. إلا سماع صوت الدبابات القتل و رؤية الجنازات. فيتساءل هل هذه حياة ثم يجيب لا ليست حياة إنها أعظم حصار.

وغيرهما فتاة فلسطينية أيضا نسمعها وهي تتحدث واصفة معاناة أهل المخيم بكونهم لا يكاد المار يذهب إلى جهة من المخيم إلا و يجد امرأة أو أي شخص يبكي فراق ابنه أو داره أو فقيد لم يجده بعد. مضيعة أنه لا احد في المخيم لم يبكه فقيدا. ثم

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.11- 12.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

إن الأرض مثل الابن و الأم وكل شيء يمتلكونه. وعن معنى حياتها تقول أنه بعدما تحطمت كل طموحاتها أي حياة ستعيشها، إنها لم تعد لديها حياة وتتمنى باكية العودة إلى بيتها. و على خلاف رجل الكوخ الذي ينقل مارسيل عباراته عن هانز زهرر، الذي فقد كل حيواناته الأليفة تبدو الطفلة موزة أكثر حفا لأن آلة الدمار انفلتت من قدرتها على الإبادة قطتها التي ستصحبها في البحث عن تبقى من الأحبة مع أمل أكيد في العثور على بيت الجدة ناجيا بأهله.

عن مثل هذه الفتاة يقول مارسيل أنه يمكن إدماجهم في عالم شخص آخر و قد يعمل هذا الشخص كل ما في وسعه، ليجد له إجابة لديه عن سؤاله حول معنى الحياة و عن ماهيته. فقد يتقاسم معه ممتلكاته و يبادلها كل ما يريد الشعور به، لكن حياتنا المفقودة لا يمكن تبادلها أو استبدالها. و يظل كل مجهود مبذول للإجابة ليس هو الإجابة. لأن هذا الذي يحتضن المتسائل عن ماهيته و معنى حياته و يبحث له عن إجابة، هو يعرف جيدا ماهيته ومعنى حياته الخاصة به وأنه لا يستطيع أن يفهم هذه الحيرة، لأن هذه الأخيرة معايشة و غير قابلة للتعقل ولا للتحقيق، إنها لا تعرف من طرف من لم يعرف ما معنى أن يفقد الإنسان وطنه أو بيته أو أحبته ، وهذا المثال يوضح أيضا سر المعرفة عند مارسيل. و يؤكد أن هذا التساؤل لا يخص فقط هذا الفرد " رجل الكوخ " بل كل الذين يشبهونه في المحتشدات في أجزاء كثيرة من العالم جميعهم يطرحون مثل هذا التساؤل الذي يصفه مارسيل بالمأساوي¹ وأضيف أنه يتطابق أيضا على كل المنفيين بالحرب أو بالأنظمة الطاغية أو المشردين بالكوارث الطبيعية أو الآفات الاجتماعية أو المهجرين قصرا بسبب الأزمات الداخلية الوطنية أو حتى الأطفال المسعفين.

وفي مداخلة بعنوان " البيذواتية عند جبرئيل مارسيل" تقول جين بران فيال (Jeanne Parain Vial) أنه يتناول مثال إنسان الكوخ ليستحضر ذلك التشذر الموجع لنسيج الحياة الخاصة، عندما نعلم أن حياتنا هي كم من الوقت ومن اللذات الممكنة

¹ Ibid., P.13.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

المتضائلة خاصة حينما يتعلق الأمر بلذة التواجد على الأرض¹. أي على أرض الوطن ومع الأهل وهذا يدل على قيمة الأسرة كسر و على سر الأرض، كتلك التي يحرم منها من يجد نفسه بغتة دون عائلة ودون أي أرض ودون عناية في الحياة يعاني مثل إنسان الكوخ الذي يريد مارسيل من خلال العودة إليه للدلالة على الطابع المقدس للبيت كما يقول مؤلف " البيت جسد و روح " هذا البيت الذي عندما يفقد لا يبقى للإنسان شيئاً إلا وجوداً عارياً تماماً كوعي غير متجسد أي كحضور خالص في الذات².

ففي كتاب هانز زهر الذي يترجم منه مارسيل بعض الفقرات حسب حاجته والذي لم يترجم إلى اللغة الفرنسية، نقراً- بالإضافة لما نقراه مترجماً من طرف جبرييل- في " الإنسان الإشكالي" وصفاً أكثر لإنسان الكوخ والذي يمتد على 13 صفحة. فهذه الأكواخ حسب زهر كانت قد بنيت في البداية للجنود الألمان على ضفة قرية صغيرة، ثم استعمله أنديجان بولندا، لتخصص بعد ذلك للاجئين من الشرق الألماني. و واحد من بين هؤلاء هو موضوع الوصف. لم يكن إذن هذا الإنسان لا عسكرياً ولا أنديجانا لكنه كان لاجئاً، مثل كل اللاجئين الذين انتهت حياتهم حينما انتهى ذويهم وممتلكاتهم لقد كانت له زوجة وطفلين، تراه وهو يتحدث عنهم يتفتح مثل الزهرة تدب فيه الحيوية و يصبح شخصاً من جديد، بعد أن كان كذلك في الماضي قبل حياة اللجوء، إنه لا يعود إلى الحياة إلا في عالم ميت إنه العالم الذي لم يعد قائماً إلا في ذاكرته، إنه لا يطيل الحديث ليعود إلى طرح السؤال نفسه "حسناً قلني من أكون" لأجل ماذا أحيأ و ما معنى كل ذلك ؟

¹Jeanne Parain Vial, L'intersubjectivité Chez Gabriel Marcel (colloque comploté par Michel Sacquinn, juin) Paris, Bibliothèque Nationale, 1988, P.289.

²Jean Ominus, La Maison Corps Et âme, Essai sur la poésie domestique, Paris, PUF, 1991, P.91.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

لكن الدولة لا تعرف إجابة أخرى غير خلق مناصب الشغل و الإصلاح الزراعي والمستعمرات الصغيرة. و أكثر من هذا ماذا يعني الإنسان. و لكنها لا تعرف عنه سوى أنه مسجل كرقم في قائمة كبيرة تضم أرقاما غيره يطرحون الأسئلة ذاتها حول ماهيتهم و الغاية من وجودهم¹ ويضيف زهرر بعد حديثه عن انهيار الأسرة في العالم الحديث، أن الحياة لا معنى لها حينما يفقد كل شيء بعد كل شيء². حالة هذا الرجل الذي هو في الكوخ يقول عنه هانز زهرر أنه : " يمثل ملايين البشر اللذين سلب منهم كل شيء عدا الحياة، و اللذين فقدت الحياة بالنسبة لهم كل معنى و هدف"³. هكذا يفحص هذا المؤلف إنسان زمانه و واقعه، جاعلا من الأشخاص المهجرين المنفيين و ساكني مناطق العبور، مرجعا للتعريف بوضعية الإنسان في العالم الحديث و ما يعتريه من عنف يمارس ضده، بعد أن جرد من كل الانتماءات الأرضية فجرد من معرفته بماهيته و غايته في الحياة.

والأكيد حسب مارسيل هو أن هذه المعرفة المفقودة لن تسترجعها الماهية الأرسطية "الإنسان كائن عاقل" بل إن هذه الإجابة تجانب السؤال المطروح، و أكثر من ذلك فإن من لم يفقد ما فقد ساكن الكوخ لا يمكنه أن يجيب بل إن حتى الحيرة لا تتملكه، وهنا ينقسم البشر إلى من لهم امتياز معرفة ماهيتهم ولأجل ماذا يعيشون والبعض الآخر فاقد لهذا الامتياز⁴.

2- الإنسان و الحرب :

أشير في البداية إلى أن مارسيل يصرح أنه لا يستطيع أن يمر بصمت على الأثر الذي مارسته الحرب على تطور فكره حينما انشغل بالبحث و التحقيق في مكاتب

¹ Hanz Zehrer, Man in this world, translated with the assistance of distinguished scalars and teachers, New York, University Press, 1955 P.13-14.

² Ibid., p.19

³ Ibid., p.17.

⁴ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.22.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الصليب الأحمر، في غياب المفقودين بعد أن منعتهم ظروفه الصحية من المشاركة ضمن المحاربين. حيث جعلته وظيفته في اتصال يومي مع المعاناة و القلق¹. و في محل آخر يحلل مارسيل أثر التصنيع و الحرب في إضعاف معنى الكرامة الشخصية ومكانة الشخص في الوجود، كما تفعل ذلك الاشتراكية التي مع الحرب تفقد الشخص البشري قيمته، و يصف الحرب الحديثة بالحرب ذات الوتيرة الجامحة أو مطلقة العنان و في هذا الوصف يتبنى وصف المؤرخ الكبير فيريرو (Ferrero)².

فغليغليمو فيريرو صاحب مقولة "نحن حضارة تعرف كيف تصنع الحرب لكنها لا تعرف كيف تصنع السلام" في كتابه "نهاية المغامرات" يقول : " إن الحروب كانت في القرن 19 مدرسة عليا لثورة كل الشعوب. فبعد 1870 كان يتخيل أن بسمارك قد اكتشف ترياق الفكر الديمقراطي : حرب مطلقة العنان وانتصاريه... والرابح من الحرب هي الإشتراكية، في الحضارة الغربية هي رد فعل الجماهير على أنظمة الحكم المطلقة وعلى الحرب"³. وفي الحقيقة تسمية الحرب هذه التي ينسبها مارسيل إلى هذا المؤرخ تعود في أصلها إلى الماريشال الفرنسي فردينان فوش (Ferdinand Foch) حيث يستعمل هذه التسمية ليطلقها على الحروب القومية كونها كما يقول تركز لأجل الصراع كل موارد الأمة، لأن هدفها ليس مصلحة الأسرة الحاكمة، ولا غزو و امتلاك مقاطعة، بل هدفها هو الدفاع ونشر أفكار فلسفية كالاتقالية، الوحدة والامتيازات غير المادية المختلفة، ثم بعد ذلك لأنها تفسح المجال لمصلحة ووسائل كل واحد من الجنود. ثم تفسح المجال لعواطفهم وأهوائهم، أي لعناصر القوة التي لم تستغل بعد، ويذكر فردينان فوش بحث نابوليون (Napoleon Bonaparte) لجنده الغزاة على الشجاعة والصبر على الرغم من سوء

¹ Gabriel Marcel, Vers une ontologie concrète (Encyclopédie Française Philosophie et Esprit) op.cit., p.19.14.3.

² Ibid. ,P.25.

³ Guglielmo Ferrero, La Fin Des Aventures : Guerre Et Paix, 3^{ème} éd , Paris Rieder, 1931,P.57.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

تغذيتهم والهزل، لأنهم مدينين كثيرا لحكوماتهم وهي لا تستطيع أن تعطي لهم شيء في الحرب¹.

و يؤكد في كتاب آخر على أن الطابع القومي للحرب هو الذي يجعلها مطلقة العنان أو هو سبب جموحها. يقول هذا و هو يتحدث عن الحرب ضد الألمان التي يصفها بالمأساة الرهيبة والحماسية². و في مذكراته عن تاريخ الحرب، يرجع وتيرة الحرب السريعة إلى العناد الحربي الذي تملكه الدول والذي يتطور فيستلزم أن يلعب الجندي دورا أوليا، فتكون وظائفه الأولى في الجيش تحريك وخدمة هذا العناد فاكتسى العناد في الصراع أهمية مركزية³. و في مقابلة أجريت معه يرى أن شعبا ما إذا ما جعل الحرب قضيته فإنه يصير من الصعب ألا يستعين بكل الأسلحة حتى تلك الممنوعة منها، عندما يكون له أمل في أن يتحقق له النصر باستعمالها⁴. مضيفا في محل آخر أنه بما أن جيشا ما مجبرا على احتلال دولة دون عقبات، فإنه يستعمل قوة أكثر، أي أكثر تكاليف⁵. وغير قوة العناد فإنه يقول عن جناح المشاة الذي كان يقوده الجنرال الألماني فون كلوك (Vonclock)، أنه كان يسير بوتيرة مسعورة وهو يتحرك يوما بعد يوم عبر بلجيكا وشمال فرنسا لدرجة أن سرعته المدهشة جعلته مثل التيار الجارف الذي ليس من السهل احتواءه ولا ضبطه⁶. إن ما يجعل الحروب الحديثة جامحة كما وصفها هذا الجنرال وذلك المؤرخ وبعدهم مارسيل، هو الغاية التي تسعى إليها، و هي إخضاع أمم أخرى لأمة تشعر بالامتياز، وما تستدعيه هذه المهمة من تسخير السلاح والبشر كوسائل لتحقيق الهدف وتجسيد غاية الأمة.

¹Ferdinand Foch, Des principes de la guerre, , 9^{em}ed , Paris, Berger-Levrault, 1931 ,P.171.

² Charles Bugnet, En Ecoutant Le Maréchal Foch, Paris, Grasset, 1929 P.184.

³ Raymand Recoulé, Mémorial de Foch, Saint-Nazaire, Editions de France 1929, P.125.

⁴ Ferdinand Foch, Mémoire Pour Servir L'histoire De La Guerre, Paris Plon, 1931, P.247.

⁵ Ibid., P.226.

⁶ Ibid., P.103.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

وقد رد برتراند راسل الحرب إلى ثلاثة دوافع كان جنون الحكومات واحد من أهمها إلى جانب الدوافع الاقتصادية وحماسة الشعوب¹. و عند سؤاله عن الحرب كنتيجة لا يمكن تفاديها بسبب السباق إلى التسلح، رد بأنه لا يحبز عبارة " لا يمكن تفاديها "، لكن عادة السباق نحو التسلح يقود إلى الحرب و من الناحية النفسية الأمر يصير طبيعياً، لأن تسلح الخصم يشعر بالخوف الكراهية و الرغبة في التسلح أكثر، فيزداد التوتر الذي إذا صار لا يطاق لا يجد أولئك الذين يعترهم غير الحرب حلاً له².

3- الإنسان أمام إعلان موت الله :

مارسيل مثل هذه الأحداث المرئية ليست هي المستوى الذي يجب أن نبحث فيه عن أسباب حيرة "إنسان الكوخ" و الذي يؤدي به إلى سؤاله عن ماهيته الذي يصفه مارسيل بالمزري مثلما هو أيضا السؤال عبر غايته من الوجود. بل إن الأمر الذي أدى إلى ذلك هو نكرزة (موت موضعي) مبدأ ما ميتافيزيقي، لأننا إذا ما تأملنا التطور التاريخي والسوسيولوجي نجد أن الإنسان منذ قرنين تتابع عنده فقدان مرجعيته الإلهية أي لم يعد ينظر إلى ذاته كمخلوق على صورة الله، فقد صار الإنسان بالنسبة لذاته سؤالاً محيراً دون إجابة، و هذا نتيجة ل"موت الله" بالمعنى الذي يريده فريديريك نيتشه (Frédéric Nietzsche : 1844 - 1900) و هنا يذهب مارسيل إلى قراءة موت الله في المعرفة المرحية وإلى غاية هكذا تكلم زرادشت³.

أ- تأويل موت الله :

تتفق قراءات " موت الله " على استبعاد المعنى الحقيقي للموت و المرتبط ببيولوجيا بالتوقف التام عن القيام بالوظائف الحيوية، و هذه الأخيرة مشروطة بوجود الجسد، و عند أرسطو كما رأينا في نقد مارسيل للتصور الوضعي للميلاد و الموت

¹ Bertrand Russel, Ma Conception Du Monde, op.cit., P.41.

² Ibid., P.159.

³ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit. , P.24

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

ليس إلا مجمل الشروط التي تجعل الملكة التي تمارس وظيفة الحياة و هي الروح كصورة قادرة على القيام بوظائفها و بمجرد أن تغادر الجسد أي تتوقف عن تحريكه يتحول الجسد إلى جثة¹. هذا هو الموت بمعناه الاصطلاحي العلمي ولاستبعاد هذا المعنى أي الموت كموضوع للتفسير فإن ما يبقى هو الموت كموضوع للتأويل. لأن الذي يتعرض للموت هنا هو موجودا أبديا منزلها عن الجسد القابل للتهدم و الزوال فيصير الموت كناية و لا يقبل إلا في معناه المجازي. و في المجاز يطلق لفظ ميت على مدينة أو شارع لا نشاط فيه، أو على خطاب باره فقد نار الحياة أو على مياه راكدة². و يطلق أيضا هذا اللفظ حسب أحد أعلام الرواقية على كل تغيير فيصير التغيير موتا ككل التغيرات التي تحدث في مراحل الحياة انتقالا من الطفولة إلى المراهقة و الشباب فالشيخوخة³. فمات هنا فعل يحمل معنى مضى وانتهى و عند الانقضاء يحدث الانتقال من مرحلة إلى مرحلة جديدة أو من حالة إلى حالة أخرى رأى فون غنيب (van guenipe : 1873 - 1957) أنه يشمل ثلاثة مراحل هي الانفصال، الهامش و الإدماج⁴ مع ارتباط كل انتقال أو مرور بمعاناة وجودية كمعيش شخصي يعرفه المنتقل بما في ذلك الانتقال من الإيمان إلى الإلحاد، أو من الإلحاد إلى الإيمان. دون أن يكون المعيش الشخصي حالة ذاتية منفصلة عن وقائعية الفكر بكل ما فيها من أسباب الإيمان أو أسباب اليأس والإلحاد. هذه الأخيرة قد تنتهي بصاحبها إلى إعلان " موت الله ". فإذا كان الله قد مات بهذا المعنى، فإن جبرئيل مارسيل سيركز على طبيعة القاتل وعلى الظروف المحيطة بهذه الجريمة المجاز سينشغل بالملحدين و بفحص أسباب الإلحاد.

¹ Aristote, Les parties des Animaux, op.cit., P.lii.

² Sénèque, La vie Heureuse, Traduction par Baillard , Paris Gallimard,1996. P.10.

³ Christian Godin, Dictionnaire De Philosophie, op.cit., p 8451.

⁴ François Gresle et D'autres, Dictionnaire des Sciences Humaines, Paris 1944, p.226.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

لكن القول بالغياب النهائي سيقابله جبرييل مارسيل بالقول بالحضور الإلهي السر على الرغم من الرّفص. فاحصا بذلك العلل التي تحول دون معرفة هذا الحضور. و كنت قد تناولت ذلك في التجربة الدينية عند جبرييل مارسيل، حيث نجد أنه لا يوافق على قول نيتشه بالكسوف التّام للنور الإلهي، الذي لم تشهد الأرض من قبل، فموت الله في " المعرفة المرحّة " يعلنه صاحبه حدثا جديدا و من أكبر الأحداث التي عرفتها أوروبا المسيحية بعد أن كانت العقيدة المسيحية ركيزة لكل شيء¹.

لقد كانت العقيدة المسيحية ركيزة الحياة بالمعنى الشامل للكلمة، بل هي الحياة لأن كل حياة خارج المسيح موت، أي أنّ الحياة بالخطئية الأولى حياة لا تستحق إسمها. فالمسيح الإله الإنسان تجسد و مات من أجل أن تحيي البشرية في سلام و سعادة، فلا توجد هذه الأخيرة و لا سكنية النفس تكون دون محبة الله مثلما يعترف بذلك أغسطس في أولى صفحات كتابه " الاعترافات " و كنت قد أوضحت هذا في سرّ الحياة في المسيحية ضمنى تناولت أسرار هذه العقيدة. و لكن فكرة أنّ الشعور بالسكينة يحققه الإيمان قد تراجعت عند نيتشه مثلما يكتب ذلك في مراسلته لأخته فلم يعد المسيح مركز ما هو حوله، و بغياب النور كل شيء يصير معتما و بسقوط القاعدة كل ما يبني عليها يتهدّم و بانمحاء المركز كل انتظام من حوله يتغير، و حينما يكون هذا المركز و هذا النور أو هذه القاعدة هي الإيمان بالله فإنّ العتمة تصير مفزعة و الانهيار رهيبا، إنه انهيار العوالم القديمة التي قامت عليها الأفلاطونية و العقيدة المسيحية، وستكون محاولة التّهذئة من هذا الرعب بالدعوة إلى الإنسان الأعلى في إرادة القوة عند نيتشه.

ففي المسيحية كما رأينا ذلك في " سر التّجسد " مجيء المسيح الذي أعلنه القديس يوحنا وآباء الكنيسة الأوائل، كان استجابة لرغبة الإنسان القوية في أن يصبح مثل الآلهة كاملا مثلها، فحقق له إله المسيحية هذا الطموح مثلما نقرأ ذلك في كتابات القديس بولس و جون سكوت الإرجيني. لكن الخلاص عند نيتشه هو التحرر من هذا

¹ Nietzsche, Le Gai Savoir, op.cit., P.247.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الاعتقاد ذاته و دون وسيط غير وساطة الإرادة البشرية الحرّة. إنّه ليس التحرر من خطيئة أثقل الشعور بها كاهل البشر، و إنّما هو التحرر من مشرع مطلق حال دون أن يكون الإنسان قويا و سيد قيمة، كما تقول إحدى القارئات لنييتشه حيث تتساءل عن كيفية فهم هذا الإعلان النيتشوي " مات الله " هل يعني أنّ فكر نييتشه هو فكر دون إله أم يجب أن يفهم منه موت إله العهد القديم و الجديد، أم أن حتّى ألوهية ديونيسيوس قد أفرغت من معناها و بالتالي كل الآلهة¹.

إن هذه الأسطورة تطرح مشكلة التضحية المعقدة، التي يرتبط فيها الخير بوجود الشر ارتباطا قويا حيث ينتج الأول من الثاني، مثلما ينتج الميلاد من جديد من الموت فبعد أن يقطع جسد ديونيسيوس، بعد اختطافه من طرف آلهة الزواج و الخصوبة بسبب مشكلة الإمارة، تنتشل آلهة الحكمة قلب الابن إلى أبيه الذي ينجح في إحيائه من جديد. هنا يكون الموت ضروريا لبداية جديدة مثلما في التضحية بالوسيط المتجسد في المسيحية لموت الخطيئة، و لكي تحيا البشرية من جديد في ميلاد الإنسان الجديد. و مثلما هو أيضا موت الله عند نييتشه لازما لميلاد الإنسان الأعلى لا ميلاد الإله من جديد كما في أسطورة ديونيسيوس، لأن الإله موضوع العبادة، الخشية و الرجاء قد توقف مع توقف الإيمان به، لقد صار الإله شبعا².

ب- تلطيف مارتن بابر للإعلان النيتشوي :

ويقتررب مارتن بابر من مارسيل في رفضهما القول بموت الله و لكن على خلاف مارسيل يقول الأول بالكسوف لا بالحضور السر محلا معنى الكسوف الذي يجعل منه وسيلة لردّ القول بالموت النيتشوي. و قبل العودة إلى مارتن بابر أفضل الإشارة إلى أنّ كلمة (eclipse) التي تستعمل في أطروحة نييتشه أو مارتن بابر هي من (ecliptaus) اللاتينية و من الإغريقية (eclipse) و تعني بالخصوص الترك، الهجر أو مجازا تعني

¹ Barbara Stigler, Nietzsche Et La Critique De La Chair, Paris, PUF, 2005 P.263.

² op.cit.,P.496.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

الضياء والغيب، و يعني الفعل (s'eclipser) فقدان المجد أو سقوط الشهرة أو تراجع السمعة . و في علم الفلك يطلق هذا اللفظ على الكوكب إذا ما أصبح بالنسبة لنا غير مرئي جزئيا أو كلياً، على الرغم من وجوده في وضعية تسمح برؤيته و سطوع نوره لولا توسط كوكب آخر بين عين الناظر و الكوكب المنير¹. و بالتالي فإنه ساء أكان الاحتجاب تاماً أو جزئياً فإن كلمة (eclipse) لا ترادف انعدام مصدر النور مثلما لا يرادف الشعور بعدم وجود الله موته. هذا ما سيعتمد عليه مارتن بابر في كتابه "كسوف الله".

فبعد أن يؤكد أن حقيقة أية حقبة زمنية أو وجهها الحقيقي كما يقول يعرف بالعلاقة السائدة خلالها بين الدين و الواقع²، يذهب إلى أن عبارة موت الله النيتشوية تلخص الحالة الذهنية التي كانت تسود نهاية ذلك القرن، و بعد أن يعرض قراءة مارتن هيدجر لموت الله يوافق على تأويله لقتل الله بكون الإنسان المعاصر جرد فكرة الله من كيانها الموضوعي و ربطها بالذاتية، و قام بإخلاء فكرة العالم فوق الطبيعي من المعنى، و يصل مارتن بابر إلى أن الوقت الذي نعيشه يميزه كسوف النور السماوي أو كسوف الله.

لكن هذا الأمر حسب بابر لا يكفي تحديده بمجرد التحولات الحادثة في فكر الإنسان. فإذا كانت الشمس قد اعتمت فلأن شيئاً ما قد حل بينها و بين العين الناظرة إليها. فهذه الأخيرة ليست مسؤولة عن عدم الرؤية³. وهذا هو ذاته تعريف الكسوف في علم الفلك، كما أوضحت ذلك في أعلى الصفحة. ويختلف موقف بابر هنا في أسباب الكسوف، التي لا يردّها إلى أسباب فكرية، عن موقف حنا أرونديت في ردها لموت الله النيتشوية إلى مجرد حدث فكر شأنه في ذلك كشأن كل موت حديث مثل موت الميتافيزيقا، موت الفلسفة و موت الوضعية، و تصفها بالأحداث بالغة الأهمية و تقول

¹ Pierre Larousse, Nouveaux Petit Larousse, Paris, Librairie Larousse 1970 P.343.

² Martin Buber, L'éclipse De Dieu, Paris, Nouvelles Editions, 1987, P.15.

³ Ibid.,P.25-26.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

إنها ليست إلا أحداث فكر في نهاية المطاف¹. وفيما يتعلق بمعنى موت الله فإن أروندت ترى أن الموت هنا يعني الوصول إلى النهاية ليست نهاية الأبدى طبعاً لأن الأبدى لا نهاية له وإنما نهاية الطريقة التي كان يتم بها التفكير في الله خلال ملايين السنين و التي لم تعد مقنعة².

هذا الموت كما يقول جيل دولوز ينتج عنه نمط جديد من التفكير و تحولاً في القيم، لأن التمييز الكلاسيكي الكوسمولوجي بين عالمين و التمييز المنطقي بين الصواب و الخطأ قد تهدم³. و بما أنه عند بابر كسوف الله ليس حدث فكرياً فإنه يطبق فكرة الكسوف الطبيعي على كسوف الله. هذا الأخير هو مثل الكسوف في علم الفلك يحدث بسبب تموقع حاجز بين المصدر المنير و الناظر إليه و يتفاعل بابر بإمكانية التغلب على هذا الحاجز و زحزحته⁴. إنه تفاؤل بعودة الديني حين إزاحة الحواجز المانعة لانتشار النور، كما يريد جبرئيل مارسيل كسر الزجاج للتنفس من عالم انقطع فيه الأكسجين هذا الأخير هو السر. فالأكسجين تماماً مثل النور كلاهما موجود و يجب فقط العمل على إعادة تسربهما. و أعتقد أن هذا تقارب كبير بين بابر و مارسيل. فعن تفاؤل بابر يحدد روبرت مسرييه (Robert Mesrahi) مجهود مؤلف "كسوف الله" في أنه يتمثل في دفع تدريجي لكلمة موت، ليحل محلها كلمة كسوف مع أمله الكبير في عودة النور القديم⁵.

إن تحقق موضوع هذا الأمل عند بابر مشروط بالانفتاح على الحضور الإلهي و لا يفصل لقاء الله عن لقاء الشخص بغيره من الأشخاص في حضور و حوار متبادل و مستمر. فلا بد من الحضور لاستشعار الحضور الإلهي، خاصة أن فعل الإيمان ليس فعلاً ذاتياً، إنه فعل لقاء. بل و حتى الصلاة عند بابر في جوهرها هي

¹ Anna Arendt, *Considérations Morales*, Traduction par Marc Ducassin et Dédier Maers, Paris, Payot, 1996, P.31.

² Ibid., P.09.

³ Giles Deleuze, *L'île Déserte Et Autres Textes*, Paris, Minuit, 2002, P.105.

⁴ Martin Buber, *L'éclipse De Dieu*, op.cit., P.120.

⁵ Robert Mesrahi, *Martin Buber*, Paris, Seghers, 1968, P.70.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

مقابلة مع الله. و بغض النظر عن محتواها، فهي طريقة في توسل تجلي حضوره كما توحى بالحوار الحي معه¹. و يحمل إيفيس بونيفوي (evys bonne foy) الإنسان مسؤولية هذا الكسوف الذي أنتج ضياع القيم و انتصار الشعور باللامعقول على كل الآمال². مثلما يحمله نيتشه مسؤولية قتل الله.

ج- تلطيف إليه فيزال للإعلان الباطني :

فإذا كان مارتن بابر يرفض القول بالموت و يقول بالكسوف، فإن إليه فيزال يرفض القول بالموت و بالكسوف و يقول بالصمت الإلهي. فجراء التعذيب الذي تعرض له اليهود في محتشدات النازية و التي هي حسب رأيهم رمز لوجود الشر على الأرض و رمز للمعاناة البشرية على الأرض، يصل إليه فيزال إلى القول بالصمت الإلهي، أي صمت العناية الإلهية و كفها عن التدخل بكلمتها في أشد مواقف الوجود ظلماً و درامية. لكن الصمت لا يعني التوقف النهائي و العجز عن الكلام، أي لا يعني نهاية العناية ، على الرغم من أن فهم هذا الأمر و الإيمان به قد يستحيل أمام بشاعة التعذيب و الصمت الإلهي المقابل له. و قبل أن أوصل مع إليه فيزال، أشير إلى إن هذا الصمت في العهد القديم مرتبط ببنية كل ابتلاء حيث نقرأ فيه عن ابتعاد واحتجاب الأبدى و تخفيه أثناء المحن يدعو المبتلى إلى أن يشتكي الإله الصامت المبتعد للإله ذو القدرة المطلقة و العناية الكاملة³. إنه الإشتكاء من الله إليه و هذا لا يعرف إلا بالإيمان. و تعترف العقيدة المسيحية مثل اليهودية بأن هذا الصمت لا يمر على المؤمن دون معاناة، ففي انتظار أن يكف هذا الصمت ويقول المطلق كلمته التوتر كبير جدا و قد لا يطاق، مثلما أن غياب أو تعليق النور يخلق في الإنسان التردد و الريبة⁴ كما يقول اندريه نهر (André Nehrer : 1988-1913)

¹ op.cit., P.116-117.

² Yves Bonnefoy, L'improbable Et Autres Essais, Paris Gallimard, 1992 P.210.

³ La Sainte Bible, volume 1-2, Paris, s.n., 1923,P.28.

⁴ André Nehrer, L'exil De La Parole, Paris, Seuil, 1970, P.28.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

مثل هذه الريبة ذهبت بمن تمكنت منهم إلى إن تتراوح مواقفهم حسب درجة هيمنتها عليهم، بين القول بموت الله و القول بصمته أو تخفيه دون الموت. فإليه فيزال كان منشغلا منذ رشده بمحاولة التوفيق بين الله و الشر بين اله و القسوة أو الله وقوة الرعب. و كان يتساءل : ما هذا الإله المتفرج غير المبالي؟ و كيف نفسر غيابه الظاهر و إرادته البقاء مبتعدا. و هل كان مارتن بابر محقا و هو يتحدث عن كسوف الله¹؟ و يأتي رده من خلال الإجابة عن سؤال حول موقفه من الكسوف البابري فيقول أنه تفاجأ بهذا الموقف². كما يتجلى موقفه في مؤلف آخر يرفض فيه القول بالموت أو الغياب أو الاحتجاب قائلًا بالحضور الصامت. إن الله عنده لا يزال حيا على الرغم من مظاهر الاقتراب من الموت، تماما مثل ذلك الطفل اليهودي الذي لا يزال حيا و هو معلق على المشنقة أثناء التعذيب، يبدو أنه قد لفظ أنفاسه لكن لسانه لا يزال أحمر وعيناه لم ينطفئ نورهما بعد. هكذا رد فيزال على من تساءل من خلفه في غمرة الدراما أمام مشهد التعذيب : أين الله ؟ أين الرحمة الإلهية³؟ و يصل به التمرد إلى التساؤل عن مبررات مباركة السماء و تمجيد الله الذي ينسب إليه انه في عظيم قوته خلق اوزفيتش وسمح بدفن اليهود أحياء في الحفر و إشعال المحرقات ليلا و نهارا أيام الاحتفالات و الأعياد الدينية⁴. لقد رفض إليه فيزال هذا الصمت و قد طال به انتظار الرد الإلهي الذي لم يأت فاخترق صيام يوم عمدا مناهضة للصمت الإلهي بالامتناع عن الاستجابة لأمر الله بالصوم و قد فعل فيزال هذا بعد أن شعر بفراغ و يأس كبيرين. و في محل آخر يتناول فيزال مسألة الصمت أمام أحداث يقال عنها أن اللغة البشرية غير قادرة على وصفها و لا الرواية عنها، لأن الصمت في مثل هذه الأحوال لغة في حد ذاته. لكن الصمت حسب إليه فيزال ليس دوما مخلصا و لا خلاقا، بل قد يتحول إلى وسيلة قتل و موت، فشتان بين صمت مفعم بالقوة و المعنى و صمت

¹ Elie Wiesel, D'ou viens-tu ? Paris, Seuil, 2001, P.212.

² Philippe Michel de saint Cheron, Le Mal Et L'exil, Rencontre Avec Elie Wiesel, Paris, Nouvelle Cité, 1958, P.104-405.

³ Elie Wiesel, la nuit, op.cit., p.124.125.

⁴ Ibid, p.128.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

مفرغ، صمت الضعف و الهزل. ثم يدعو فيزال إلى عدم الصمت لإثارة الرد الإلهي. فدعاء الله لا يجب إن يتوقف، فلا يجب على اليهودي أن يصمت بل أن يتكلم و يفعل حتى لا يسمح الله بأن يصمت¹.

و تتناول سيمون فال (Simone Weil : 1909 - 1943) مسألة الشعور بغياب الله فتري أن هذا الشعور لا يعيشه من لم يشعر بالحضور، و أن غياب الله ليس إلا طريقة أخرى في الحضور إنه حضور الله في المحن وقد عاناه المسيح وهو على الصليب حيث اشتكى الشعور بالترك للأب السماوي. فالروح الكاملة اشتكت التعاسة الكاملة لكنها معاناة تطهيرية فأجل الخلاص يحضر الله مع حضور المعاناة². و كان إليه فيزال بدوره قد نفى غياب الإيمان عنه لحظة. على الرغم من سخطه على عدالة الله وصمته، لكن غضبه كما يقول كان ينبع من داخل الإيمان وليس من خارجه، مؤكداً أن منظري "موت الله" يتعسفون في العودة إلى عباراته لتبرير رفض تعاليم التوراة ويضيف أنه إذا كان نيتشه قد استطاع أن يصرح "لقد مات الله" فإن اليهودي الذي بداخله أي إيمانه العميق بالتعاليم اليهودية، لا يستطيع أن يفعل ذلك عند فيزال فإن شعوره بالحضور الإلهي و الإيمان يمنع مثل هذا الإعلان³.

د- الإنسان النتشوي و الإمكانيات التقنية :

يذكر مارسيل في حديثه عن القلق عند هيدجر أن الحكم على نيتشه بأنه فيلسوف قلق ليست مهمة سهلة، و تتطلب البحث و لكن تحليلاً نفسياً للفكر النتشوي يمكن أن يكشف عن الدور الذي يلعبه القلق عنده ، ليس فقط كقلق مكبوت بل كقلق مسيطر عليه و مروض بطريقة بطولية، ثم إن الوحدة المعاشية من نيتشه كمحنة هي في صميم التراجيديا النتشوية. فيرى أن إثبات موت الله ينبع عند نيتشه من الوعي التراجيدي. و بالتالي موت الله لا يجب أبداً أن نأخذه كحدث يمكن أن يلاحظه المؤرخ

¹ Elie Wiesel, Contre La Mélancolie, Paris, Seuil, P.209-210.

² Simone Weil, La Pesanteur De La Grâce, Paris, Plon, 1951, P.30.

³ Elie Wiesel, Tout Les fleuves Vont à La Mère(Mémoires) Paris, Seuil 1994, P.109.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

لأن الأمر يتعلق بقرار علينا اتخاذه و تحمل مسؤولية انتهاك حنين طفولة لم تخدم ناره تماما¹. و في "الإنسانية ضد الإنساني" ينتقد المذاهب ذات الأصول النيتشوية التي تريد أن تحول للإنسان الصفات التي كانت دوما صفات إله أعلن صاحب "إرادة القوة" قتله من طرف الإنسان، و بوفاته تتفكك فكرة الإنسان الذي يتقلص إلى مجموع إمكاناته الخاصة، و ترتبط بها ماهيته بعد أن كان الإنسان صورة الله². هذه الحالة الراهنة التي يعرفها العالم هي حالة أزمة قيم، كما يقول مارسيل قاصدا ذلك الوجد الروحي الرهيب الذي تعاني منه البشرية، أي ذلك التغير الكامل في الأفق الروحي³.

هـ - التقنية و الرعب :

إن الحياة الحديثة حسب مارسيل تحرص على فصل الإنسان عن أفقه الديني وعلى جعل إمكانات الإنسان مرتبطة بمدى امتلاكه للتقنية، إنها الماهية المشكلة في عالم المشكلات الذي هو عالم الرغبة و الرعب، إذ أن كل تقنية هي في خدمة الرغبة و الخوف و هاتين الأخيرتين تهدفان إلى إنتاج تقنيات جديدة مناسبة⁴ خاصة حينما يتعلق الأمر بتقنيات الحرب و عتادها، التي تحول إلى غاية الإنسان هو وسيلتها، فيصبح التفاؤل ذو طابع تقنوقراطي، فيفقد التعالي كل معناه كل معناه وتفقد البشرية حكمتها و تسقط في اليأس.

و ليست التقنية في حد ذاتها هي المسؤولة ، بل إن الإنسان هو المذنب ، هذا ما أكد عليه مارسيل وهو يختم مناقشته التي أدارها في مدرج الصربون يوم 30 نوفمبر 1949 و يستعمل جبرئيل صفة الجموح التي أطلقها الجنرال فوش على الحروب الحديثة ليصف بها قوة القوى الفتاكة التي تسمى بـ " عجائب التقنية"⁵. فليست التقنية هي

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.13 7-138.

² Gabriel Marcel, Les Homes Contre L'humain, Paris, Vieux Colombier 1951, P.110-111.

³ Ibid.,103.

⁴ op.cit.,P.221.

⁵ Gabriel Marcel, paix sur la terre: deux discours, une tragédie, Paris Aubier, 1965, P.16.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

الملامة بل الفكر الذي استعبدته، وحالة الاستعباد هذه تجعل التقنية تضيق العالم كما تقول إحدى شخصيات المسرح الهزلي لجبرئيل مارسيل¹. مع العلم أنه يطلق تسمية تقنية على كل فرع من المعرفة يهدف إلى أن يضمن الإنسان التحكم في شيء ما². في حين أن الحياة الدينية هي على خلاف التقنية تماما، ومع ذلك فإن الظلامية التقنوقراطية، تؤدي إلى جعل بعض القيم الأساسية تبدو وكأنها تعود من جديد³. أعتقد أن جبرئيل مارسيل يقصد عودة القيم الدينية، وهذا ما أشاد له به بول ريكور أي المساهمة و التفاوض بعودة الديني إلى جانب إشادته بمساهمته تنويره للفكر الفرنسي حول الفينومينولوجيا.

و ليست التقنية معرقلا في حد ذاتها لهذه العودة و اعتبارها كذلك لا معنى له فهي لا تحمل حسبه أية علامة سلبية في المجال الروحي، بل إلى جانب ذلك فهي تجسيد لقدرة العقل الأصلية. و لأنها تضي على الأشياء مبدأ المعقولية⁴. و لكن النظريات العقلية و التجريبية كل واحدة على حدا غير قادرة بذاتها على أن تعلمنا عن طبيعة الإنسان و هنا يتدخل دور الأديان مثلما لا تستطيع ذلك الأنتروبولوجيا الفيزيائية أو علم الحفريات البشرية . كما لا تستطيع بعض التقنيات السوسولوجية أن تصل إلى تحديد وفهم الانزعاج البشري، و سأعود إلى هذا في سر الانزعاج عند مارسيل.

فجبرئيل مارسيل يذهب على خلاف الهيكلية و كل التيارات الوضعية ، إلى أن الموجود الذي يتساءل ليس فقط عن طبيعة بل عن ماهية تعلق كل إجابة جزئية ممكنة كتلك التي تقدمها هذه المذاهب. فمن اللامعقول انتظار الإجابة من ما قبل التاريخ أو

¹ Gabriel Marcel, Théâtre Comique , Paris, A. Michel, 1947, P.63.

² Gabriel Marcel, être Et Avoir, op.cit , P. 271.

³ Gabriel Marcel, Le Secret Dans Les Iles , Paris, Plon,1967, P.07.

⁴ Gabriel Marcel, Les Hommes Contre L'humain, op.cit., P.47.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

أية كوسمولوجيا علمية¹. لأنها لا تعرف إلا المشكلات و الإنسان ليس من فئة المشكلات، و يعلو كسر كل طبيعة تحددها هذه النظريات أو هذه الفروع المعرفية.

و تبقى التقنية ككل فعل إبداعي خلاصا في عالم الملكية. و عن الاعتقاد باكتفاء الإنسان بذاته كمركز، قدراته تحددها إمكاناته التقنية المتقدمة و اعتبار هذه الأخيرة أي التقدم التقني يكتفي بذاته دون ارتباط بسيادة الرحمة، فإن مارسيل يصف هذا الاعتقاد بالوهم و يذكر هذا الوهم على التالي في "الكرامة البشرية و مرتكزاتها الوجودية" و "الإنسان الإشكالي" و مرارا في مؤلفات أخرى يذكر أن مصير الفكر التقنوقراطي أمام محن الحياة و المواقف الوجودية المتوفرة هو اليأس. و عن إيجابية التقنية و سلبياتها و الدعوة إلى ضرورة ارتباطها بالكرامة الإنسانية و الخير فإن مارسيل في هذا يذهب إلى نفس ما ذهب إليه العالم لويس دو بروغلي (Louis De Broglie) وهو يتحدث عن التقنية ذات الوجهين. وقد كان لجبرئيل مارسيل معه لقاء مباشرا كما يذكر حيث قال له هذا العالم : " إن الفرق بين العلم و التقنية صار يتضاءل هذه الأيام، لقد صارت قيمة العلم مرتبطة بقيمة التقنية و بها ارتبطت قيمة التقدم و بالتالي قيمة الإنسان، فصارت حتى قيمه و معتقداته و طريقة تفكيره موضوعا لهذه الصيرورة"².

في " رؤى جديدة في الميكروفزياء " يتحدث لويس دو بروغلي عن وجود وجه آخر للعلم لا ينشغل به العلم، إنه الوجه المنشغل بصعوبات الحياة اليومية و مآسي الوضعية البشرية، و يسعى بانشغاله إلى تقديم يد العون للبشر لمنحهم وسائل الفعل لتحسين وجودهم، و لتضميدهم و إشفائهم. بهذا تستنير التقنية بإشعاع جليل من الخير فالكثير من العلماء اللذين بقلب كبير حساسون لهذا الجانب البشري الاجتماعي الإيجابي للعلم، لكنه يتأسف على كون العلم فتوحاته لم تستعمل دوما لخير البشر لأنها تمنح أيضا للأمم الأسلحة المخيفة، التي يمكن أن تستعملها ضد بعضها البعض و ما

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, o P.cit.,P.73.

² Gabriel Marcel, Présence Et Immortalité, op.cit.,P.136.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

يشكله استعمال البشر لها من خطر على مستقبل المجتمعات البشرية. و هذه المشكلة يقول عنها هذا العالم أنها مشكلة ذات جوانب أخلاقية و دولية¹.

لكن التقنيات أمام المسائل الوجودية تعرف عدم فعاليتها باعتراف المؤمنين بعدم فعاليتها في مجال الإيمان ، وهنا علة اليأس حينما يرد للتقنية أن تجيب عن متطلبات الروح ، إنه عصر اليأس مثلما هو عصر التقنية و كل هذا مرتبط باعتبار الحقيقة مجالها الوحيد عالم المشكلات، فيؤكد مارسيل أن هناك ارتباط حميمي بين الرغبة المتفائلة بالتقدم التقني و فلسفات اليأس، لأنها ترى أن الحياة مجموعة من الظواهر دون قيمة و لا مبرر جوهري².

و- الإنسان و طغيان التصور الوظيفي للحياة :

مع تحسين التقنيات الخارق للعادة نجد افتقارا إلى حد أقصى في الحياة الروحية³. هذه الحياة الداخلية التي حلت محلها الحياة القائمة على الوظيفة و التي يصير فيها الإنسان ليس إلا مجمل وظائفه ، وهناك سعي إلى إنهاء كل سر من الإنسان و حياته و هذا ما يميز الوقت المعاصر حسب مارسيل أي طغيان فكرة الوظيفة و كأنها محور دوران ، و يقصد مارسيل هنا المعنى العام للوظيفة أي لا الوظيفة كمهنة أو كمشغل بل كل الوظائف الحيوية و الاجتماعية، حيث صار الإنسان يبدو لنفسه و لغيره كذلك بمجرد كتلة من الوظائف بما في ذلك الحياة العاطفية التي قد تختزل في مجرد الحياة الجنسية ، و يذكر جبرئيل مارسيل إسهام المادية التاريخية من جهة و الفرويدية من جهة أخرى في تكريس ذلك ، أما عن الوظائف الاجتماعية فيذكر

¹ Louis de Broglie, Nouvelles Perspectives En Microphysique, Paris, Albin Michel, 1956. P276.

² Gabriel Marcel, Position Et Approche Du Mystère Ontologique, op.cit. P.283.

³ Gabriel Marcel, Etre Et Avoir, op.cit., P.275.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

وظيفة الاستهلاك، الإنتاج ، وظيفة المواطنة ... إلخ. أما عن الوظائف السيكلوجية فهي تارة تلحق بالحيوية و تارة أخرى تلحق بالاجتماعية¹.

و لكن في أجواء كهذه لا تعرف إلا لغة الوظيفة ترى شخصية إحدى مسرحيات جبرئيل مارسيل أبييل Abel أننا لا نستطيع أن نتنفس الحياة، فعالم تحكمه التقنوقراطية و المذهب العلمي الذي يدرس الإنسان مثل الأشياء يهجره السر. لكن الإنسان لن يرضى البقاء فيه مطولا²، لأنه يريد التنفس و يرفض الاختناق و سوف يطالب مارسيل بكسر الزجاج الذي سيح به هذا العالم الذي لا أكسجين فيه للتنفس مثلما يرد منتقدا عالم ألبير كاميه و انتظار سامويل بيكيت الخانق الذي سأعود إليه في سر الانزعاج.

فالنظرة الوظيفية تجعل صاحب الوظيفة كالبوباب مثلا يتطابق مع وظيفة فتح الباب و غلقه³، فيتراجع كشخص بشري و كحياة داخلية، و كأن البواب ليس إلا أداة لا أكثر و سأوضح ما يريده جبرئيل مارسيل بالعودة إلى ما يقوله صاحب كتاب " أول وظيفة آخر النصائح "، و هو يرشد من يتجه إلى مؤسسة شغل أول مرة قائلا : " إنك ستؤدي وظائف في مهنة معينة ، و ما هو مهم في هذا هو الوظيفة التي ستمارسها و هذا طبيعي لأنك لك أجر يدفع لك ، ستجد نفسك في علاقة مع مسؤولين يعطون لك أوامر، سيفلقون فمك و سينسونك كأنسان لكي لا يفكروا إلا في مهنتك التي ستؤديها ، إن المهمة هي ما يعينهم"⁴ إنها حالة تطابق المشتغل مع مهنته. و يرى مارسيل أن نوعا من العقلانية يطبق هنا مبنيا على النظر إلى الإنسان كآلة فانطلاقا من هذه المسلمة يصير من المعقول الإرسال، بمن تدنت مردوديتهم دون الحد الأدنى و عجز المستشفى عن رفعها بتقنيات العلاج، إلى المحرقة. واستخلاص ما بقي منهم صالحا للإقتصاد كالدھون المستخلصة من جثث اليهود المحترقة⁵.

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.193-194.

² Gabriel Marcel, L'iconoclaste, op.cit., P.47.

³ op.cit., mêmes pages.

⁴ Guy.P.An Zenberger, Premier Emploi : Derniers Conseils, Paris, Chiron 2001, P.14.

⁵ Gabriel Marcel, les hommes contre l'humain, op.cit., p.112.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

و أكثر من سيادة فكرة الوظيفة على المصنع فإنها امتدت حسب مارسيل إلى الأسرة و أفقدتها سرها مثلما أفقدت كذلك الأخوة، الأبوة و الأمومة معانيهما. فتلك الاختلالات الأسرية الخارجة عن ذات الإنسان و التي لا يجد فيها الإنسان نفسه مندمجا بذاته تسمى مشكلات الأسرة، باعتبارها أكثر من مشكلة واحدة و هي من انشغال العلوم الاجتماعية و النفسية و دور التنشئة و الرعاية الاجتماعية أيضا عندما يعاد التوازن و النظام إلى هذه النواة الاجتماعية، يكون المشكل قد حل . إنها الأسرة الموضوع ، موضوع الحديث هنا ، في حين أن الأسرة سر أيضا أي ميتا مشكلة عندما يتعلق الأمر بحقائق حميمية مرتبطة بوجود الإنسان ذاته كحضور و مشاركة وبيذواتية داخل هذه الأسرة ذاتها، إذ لا يجد الإنسان مع أسرته ذلك الانفصال الذي يجده في حالة الأسرة المشكلة. وفي الحقيقة هذا التعريف للسر من خلال الأسرة هو ما يصدق على كل تمييز بين السر و المشكلة في كل فلسفة مارسيل كالفرق بين سر و مشكلة الموت و بين سر و مشكلة التجسد و هكذا شأن كل الأسرار عند مارسيل. ويرى أنه نادرا ما أشار إلا إن هناك ارتباط بين الروح و الجسد و سر الأسرة دون أن يقصد بذلك، الارتباط بين الروح و الجسد بالمعنى اللاهوتي ، موضحا أنه لا يريد مجيء الله إلى الأرض وسط البشرية بل يريد بالذات الماهية المجردة المعقولة حينما تكتمي جسدا¹.

إن الأسرة هي ارتباط بين الحيوي و الروحي و إلا كان الإنجاب مجرد وظيفة كانت و الأبوة كذلك فيصبح الوالدان مجرد وسيلة لتلبية مجموعة رغبات الطفل الذي إذا ما أخلا بوظيفتهما معه انتفض ضدهما وويخهما على تقصيرهما في أداء الوظائف الخاصة بهم مثلما يوبخ صاحب المعمل خدمه على سوء الأداء. لأنه كما ينصح صاحب كتاب " آخر أول وظائفية : آخر النصائح " الخادم لا يعني بالنسبة لسيدته إلا

¹ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.91.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

مردوده من الوظيفة¹. و قد يتحول الطفل كما يقول مارسيل إلى مجرد وسيلة في يد الأبوين².

ويتناول مارسيل مسألة سر الأسرة أيضا في " سر الكينونة " وفي " أنت لن تموت " و لكن قبل المواصلة مع سر الأسرة عنده أشير إلى أن الأسرة في علم الاجتماع هي الأسرة المشكلة لأنها تعرف بوظائفها لا أكثر إنها "جماعة عضوية تتشكل من أفراد، تربطهم وقائع ذات طابع بيولوجي كاتحاد الجنسين، النسل الانحدار من نسب واحد مشترك، هذه الجماعة هي بنية لكنها أيضا مجموعة حية متحركة بوظائف تتحملها في الجسد الاجتماعي"³. فيحدد جون كاربونية (Jean carbonier) في " : الأسرة الطفل، والزوجين" وظائف الأسرة فيذكر إلى جانب الوظيفة الاقتصادية الاستهلاكية و الإنتاجية، أن الأسرة أيضا خالقة لمناصب شغل وناقلة للمؤسسات داخل الأسرة، إلى جانب الوظيفة الاجتماعية والثقافية، إنها مجال العلاقات بين الأشخاص في مجتمع صار قاحلا سيكولوجيا و لن تعوضها الصداقات و الجمعيات، ففيها يتمكن الإنسان لحظة من نسيان أنه موجود فانيا⁴.

ويرد مارسيل نسيان الإنسان للموت إلى المحبة داخل الأسرة، أي أنه مشروطا بالمحبة السر، وليست الأسرة عنده مجرد بنية، حيث يستاء كثيرا من هذا التصور البنيوي للعلاقات البشرية و الأسرية أيضا، لأن العلاقات بين عناصر البنية الواحدة ليست أكثر من وظائف أي لا تتعدى المشكلة. إذن من هذه النظرة إلى الأسرة بالأساس كرباط بيولوجي كما في علم الاجتماع يحق لنا أن نطلق على الأفراد الذين ينتجهم نوع حيواني معين في علاقاتهم مع بعضهم البعض لفظ الأسرة في حيث أن الأسرة السر يكون فيها التزاوج بين الروحي و البيولوجي شرطا ضروريا أي الارتباط بيس الحياة والمقدس. ويرى مارسيل أن حياة البنية والأبوة تفوق التصور الاجتماعي

¹ op.cit.,P.15.

² Ibid.,P.150.

³Jean Carbonier, Droit Civil : La Famille, L'enfant Et Le Couple, Paris PUF,1990, P.17

⁴ Ibid., P.12.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

لها. هذا ما يكتبه في ' سر الكينونة '، فالأسرة ليست مجرد خدمات متبادلة و إلاحق لمن يتلقى فيها الخدمات ناقصة أن يرفض التواجد داخلها و يبحث عن خدمات أفضل خارجها حتى لو تعلق الأمر بوالديه ، لا لشيء سوى لأن الأبوة و الأمومة وظائف لا أكثر. ومثل هذا أيضا ما ينطبق على النظرة إلى الأبناء كمجرد إنتاج بيولوجي¹، عنده يتهيأ الطفل ويصبح قابلا للاستعمال بل حتى للرمي. و سواء تعلق الأمر بالوالدين أو بالولد فهو حسب مارسيل ليس مسموحا له من الناحية الروحية. وعند مثل هؤلاء الآباء الذين لا يتعدى عندهم الإنجاب مجرد الوظيفة يقول مارسيل " يجب أن نترك جانبا حالة الإنسان الذي يتكاثر صدفة ذلك الذي ينتج مثل الحيوان دون تحمل نتائج فعله، إنه لا يؤسس أسرة، إن الحياة الروحية تدنت إلى أدنى مستوياتها"².

إن النظرة الوظيفية للأبوة و البنوة تؤدي بالآباء والأبناء إلى دور الشيخوخة و بيوت الطفولة المسعفة وملاجئ الأيتام حيث ترمي الأسرة المشكلة بهؤلاء الأفراد في هذه البيوت، مثلما ترمي كل الأشياء التي فقدت صلاحيتها وقدرتها على أداء وظيفتها. وحسب مارسيل عالم ينظر بهذه النظرة للأبوة و الأطفال هو "عالم مكسور" لا نبض فيه لأن التقنية لا قلب لها ولا حضور. إنه عالم المشاهد والمتفرجين معه تتحول دور الشيخوخة وملاجئ الأطفال إلى مجرد أشرطة وثائقية تصلح لتمضية الوقت أي للفرجة وقت الاستراحة من عالم الوظيفة دون أن تحرك دراميتها المتفرجين.

فالأبوة حسب لوفيناس هي علاقة مع غريب، هو في الوقت ذاته من "الأغيار" و "أنا" ، إنها علاقة مع "أنا" ذاته "أناي". و لكن على الرغم من ذلك هو أيضا غريب عني، فالابن أيضا ليس فقط مجرد إنتاجي مثلما أنتج قسيده أو شيئا أصنعه ولا هو ملكيتي، فلا مقولة الملكية و لا السلطة يمكن أن تعين ارتباطي بالطفل و لا فكرة السببية و الملكية تسمحان باستخلاص حادثة الخصوبة. فأنا ليس لدي ولدي، إنني أنا ذاتي ولدي كما يقول، ثم إن الابن ليس حادثة تأتيني مثلما يصيبني

¹ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.216-217.

² Gabriel Marcel, HOMO VIATOR , op.cit., P.112.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الضيق في محنتي و معاناتي ، إنه " أنا " إنه شخص، ثم إن غيرية الإبن ليست غيرية أنا أخرى . والأبوة ليست تعاطفا يمكن أن آخذ من خلاله محل الابن. فبكينونتي أنا إبني و ليس بالتعاطف ، ثم إن الأبوة ليست مجرد تجدد للأب في الابن واختلاطه به، بل أيضا تمثل خارجية الأب بالنسبة للإبن إنها فعل وجود تعددي¹.

وعن الآباء المرميين المدانين بالعجز وعدم الكفاءة يقول بيار كوردوليه (Pierre Cordelier) أنهم لا يمكنهم الاستجابة لهذا الفعل إلا برد فعل أقوى على ذريتهم التي يتمثلونها ناكرة للجميل أو عاقبة². وهذا النكران المرتبط بغياب السر الأسري الذي تصبح عنده الأسرة وكأنها مشكلة أي وكأنها شيئا خارجا عن الأب أو أمامه، في حين أن السر يهدم كما يقول مارسيل هذه الحدود بين ما هو بداخلي وما هو خارج عني أو أمامي ويجعل من السر الأسري مثلا نموذجا لتوضيح الفرق بين المشكلة والسر³. مؤكدا أنه دون هذا السر تتفلت منا الحقيقة الحميمة ما دمنا لا نزال سجناء المقولات التي تحكم عالم المشكلات. وكان قد استعمل السر الأسري أيضا كمثال لبيان الفرق بين السر والمشكلة في " الإنسان السالك " .

ففي الأسرة المشكلة يكون الارتباط بالنسب سببا محضا وكأنها شبكة من الامتدادات السرية لا أكثر، ويصبح الفرد فيها مجرد نتاج لهذه الأسباب. و لكن حينما يتعلق الأمر بالأسرة السر فإن العلاقة السببية تفقد معناها ليترك المجال لرباط لا متناه في الغموض أي لا يفهمه العقل السببي وجد حميمي في الآن ذاته ويرى مارسيل أن بفعل هذه الارتباطات والإحساسات التي لا تنفصم يتحدد السر الأسري الذي يترنم بين الحميمي والميتافيزيقي⁴. ويكتب في محل آخر أن السر يقع عند ارتباط بنية لا يستطيع الإنسان بداخلها أن يلمح منها غير أسارير أولية لشعور يربط حياة الشخص

¹ Emmanuel Levinas, Ethique Et Infini, Paris, Librairie Générale française. 1992, P.64

² Pierre Cordelier, L'enfance Malgré Nous, Paris, Mercure de France, 1972 P.48.

³ Gabriel Marcel, Les Hommes Contre l'humain, op.cit., P.69.

⁴ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR , op.cit., P.93.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الحميمية بما هو ميتافيزيقي¹. و هذا لأن من طبيعة السر أنه أشد ارتباطا بالحياة الشخصية كحضور. و هذا الغموض الذي لا تفهمه السببية العلمية يتعدى حسب مارسيل بالمحبة لأنه ليس من مجال التحقيق أي أنه ليس موضوعا ينظر إليه من الخارج، بل عنده يتراجع الموضوع ويزول التمييز بين الداخل والخارج.

وأكثر من سيطرتها على الأسرة والحياة، فإن التقنية سيطرت أيضا على اللغة فطغيان التصور الوظيفي للغة أفقدها سرها وقدسيتهما الأصيلة، هذه القدسية حسب مارسيل أراد مارتن هيدجر أكثر من غيره أن يبينها في " رسالة في المذهب الإنساني"². و هذا يحيلني إلى هذا المؤلف الأخير الذي فيه أجد أن اللغة عند هيدجر بيت الكينونة ومأوى الإنسان، الذي يتولى حراسته المفكر و الشاعر³. موضحا في محل آخر أن هذه هي ماهية اللغة أي كونها بيت الكينونة منها تستمد و بها ترتبط لأجل هذا من المهم التفكير في ماهية اللغة في صلتها بالكينونة⁴.

ويرى مارسيل أن اللغة أيضا لم تتمكن من الحفاظ على صفاتها الأصلي وصارت تميل إلى أن تتحول إلى مجموعة من الإشارات ذات القيمة الوظيفية والتقنية الخالصة إنها اللغة المشكلة تلك التي عرفها فاردينان دوسوسير (Ferdinand De Saussure: 1857-1987) كمنظومة رمزية ذات طابع اعتباطي خالص⁵ التي يقول عنها هذا اللساني في دروسه: " قوة الرموز ذات طبيعة اتفافية ومن طبيعتها الاعتباطية و طبيعتها المستقلة عن الحقائق التي تعنيها"⁶. ويكتب شارح محاضرات دوسوسير في اللسانيات أن النظر إلى اللغة كوظيفة طبيعية، يعني النظر إلى الفرد من خلال جهازه الصوتي أي كوظيفة فزيولوجية خالصة، في حين أن هذه الوظيفة لا يمكن أن تمارس إلا داخل

¹ Gabriel Marcel, La Hignité Humaine Et Ses Assises Existentielles op.cit., P.11.

² Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit., P.51.

³ Martin Heidegger, Lettre Sur L'humanisme, op.cit., P.25.

⁴ Ibid., P.81.

⁵ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit, P.51.

⁶ Ferdinand de Saussure, Cours de Linguistique Générale, Volume 2, partie 4, Otto Harrassowitz, Allemagne, Wiesbaden 1974, P.23.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

جماعة، لأن اللغة مثل كل المؤسسات الاجتماعية هي أيضا مؤسسة اجتماعية لكنها ذات طابع فريد من نوعه إلى جانب أن وظيفتها أيضا فريدة من نوعها¹.

لكن اللغة حسب مارسيل فوق مشكلة ومسألة اللغة هي مسألة ميتافيزيقية حسب ما ذهب إليه بريس بران (Brice Parrain: 1891-1971) الذي يستشهد برأيه جبريل مارسيل مثلما يستشهد برأي هيدجر². الذي أشرت إليه في رسالته في المذهب الإنساني والذي يذكر فيه أيضا أن في اللغة يقيم الوجود أي أن الوجود يقيم في بيت الكينونة³. أما بريس بران فيذهب إلى أن الوعي الفردي لا وجود له إلا في اللحظة الخيالية ليتلاشى بعد ذلك مثلما يتلاشى العدد الجبري الافتراضي في العبارة الجبرية الأخيرة عندما يكون دوره في عملية البرهنة الرياضية قد انتهى وكل وعي مرتبط باللغة وما يظهر ليس الوعي وإنما اللغة و وظيفة الوعي هو أن في اللغة والوعي لا يمكنه أن يتأمل ذاته دون هذا الوسيط، فموضوع الوعي في اللحظة ذاتها هو إما مثلا اللذة ذاتها أو اسم اللذة، الشمس ذاتها أو اسم الشمس ومن هنا يستنتج بريس بران أن الوعي الفردي حركته تتوقف فجأة لتتحول الحركة إلى لغة ويصبح اللامتاهي هنا هو لا تنتهي اللغة ومن هذا تنشأ مشكلة اللغة كمشكلة ميتافيزيقية. وإذا أردنا أن نعرف ما الذي يعطي اللغة طابع اللاتناهي والخلود فإن بريس بران سيقول إنه جملة وعي الأفراد اللامتاهية والتي تتابع وتخضع لقانون اللغة كدازاينات منها يتشكل وعي البشرية⁴.

و كان سارتر قد انتقد بريس بران حول جعله اللغة مشكلة ميتافيزيقية، نافيا بذلك وجود هذا الضرب من المشكلات في مجال اللغة على الرغم من إشادة سارتر ذاته بإثارة بريس بران لصعوبات اللغة. فاللغة عند سارتر ليست أولية بل تنشأ من اللقاء مع الغير الذي ينشأ عن سوء التفاهم أي لقاء بين ذات حرة واعية والآخر الذي ينظر

¹ Robert Godeel, Les sources manuscrites du Cours de Linguistique générale de F. de Saussure, Genève, Droz, 1957, P.145.

² Gabriel Marcel, Les Hommes Contre L'humain, op.cit., P.87.

³ Martin Heidegger, Lettre Sur L'humanisme, op.cit, P.81.

⁴ Brice Parrain, L'embaras du Choix, Paris, Gallimard, 1946, P.86.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

إليها¹. ويرد بريس بران على هذا النقد في مقابلة أجراها معه جان فال، أنه لم يعثر في حياته على هذه الذات الحرة الواثقة في ذاتها البعيدة عن الآخرين بل إن ما وجدته هو وعي مرتبط دوماً باللغة فيقول إنه لا يوجد بريس بران كذات مجردة بل إنه على الترتيب تلميذ في مدرسة بمنطقة ما وحيداً في 1917 والفيلسوف إنه حصيلة هذه التجسّدات التي لا يمكن له أن يكتشف ذاته إلا من خلالها بصفقتها مرتبطة بعصره فهو يريد أن يوجد ويكون حراً لكنه لا يتأتى له ذلك، فالحرية المسلمة ليست في متناوله لأنه منذ طفولته تحكّمه أطر اللغة ومن هنا الفجوة بين الوجود واللغة التي هي عند أفلاطون غير قادرة على جعلنا نتعرف على حقيقة الأشياء في ماهيتها. وهنا يلتقي بريس بران مع أفلاطون مثلما يصرح هو ذاته في حوار مع جان فال فهو أفلاطونياً من هذه الناحية و كيركجاردياً في انشغاله بارتباط اللغة بالوجود العيني أو بالوعي المتجسد². و كان بريس بران كما يورد ذلك جون بول سارتر قد اعتبر الكلمات مسدسات مشحونة فإذا ما تكلم الإنسان يكون قد رمى³.

لكن حسب بريس بران ذلك الرمي لا يصيب اللغة فقد يحدث ألا يستطيع الكلام عدا الكتابة ثم قد لا تستطيع حتى الكتابة لكن ما يموت هنا ليس اللغة و الشاعر لا يميت اللغة وإنما يميت ذاته لأن اللغة مثل كل العضويات الحية تهدم خلية لتعوضها بخلية أخرى ويؤكد أن ما يريد قوله هو أن بين كل فرد وكل عبارة وبين العبارتين هناك ثغرة موت⁴ ففي عالم تسوده لغة المحايثة تظل اللغة متعالية عند بريس بران وفي عالم تطغى عليه تقنية الرموز التي تستبعد هذا البعد الميتافيزيقي لمشكلة اللغة والذي يجعل اللغة سرا عند مارسيل لا ينفصل عن الكينونة فتتجاوز في جوهرها مجرد البعد

¹Bernard Pingaud, Entretien avec Brice Parain, Paris, Gallimard, 1966 P.11-112.

²Jean Paul Sartre, Quesque La Littérature, Question 1, Paris, Gallimard 1964 P.303.

³Jean-Paul Sartre, Quesque La Littérature, op.cit., P.13.

⁴Brice Parrain, Questionné par Jean Wahl (Le Langage et l'immanence, Bulletin de la Société Française de Philosophie dirigé par Jean Wahl) Paris, Armand Colin , 1964, P.15.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

الوظائفي والذي يمكن أن يختزل في عبارة جبرية مثلما يمكن أن يختزل اسم الإنسان في رقم رياضي أو في رمز جبري ولا أدل على ذلك من اختزال أسماء الأشخاص داخل السجون والمستشفيات أو حتى في النزل الكبير¹ كما يقول.

هذا الاختزال قد تتعرض له هيئات أو منظمات أسماءها ذات معنى فوق إشكالي وذات وزن أنطولوجي، وغيرها من التحولات في مجال التسميات التي صارت حسب مارسيل تخضع لمجرد الفانتازيا و قد تختزل في رمز جبري كاختزال أسماء الأشخاص الدينية أو فصل الأسماء عن هذا الصدى فوق الطبيعي² كأن يصبح اسم رسول الإسلام محمد مرتبطا برمز جبري هو ص وكأن ص يعوض العبارة صلى الله عليه وسلم في طابعها المقدس أو أن يعوض اسم فاتي اسم فاطمة .في حين أن اللغة التي وجدت لأصل العالم التقني عالم الضرورة لا يمكن أن تليق بعالم الروح وهذا يذكرنا بما ذهب إليه برغسون في علاقة الفكر باللغة. وكان مارتن هيدجر قد تطرق إلى التهديد الذي تشكله سيطرة اللغة التقنية على ماهية اللغة وبالتالي فإن الاعتداء ليس فقط على ماهية اللغة في حقيقتها بل على ماهية الإنسان ذاته³ ويضيف أن حتى اللغة الأم طغى عليها الطابع الذي يطغى على كل تحول صناعي فتتحول بذلك علاقة الإنسان باللغة⁴.

وبما أن اللغة هي بيت الكينونة ومأوى الإنسان فإن سيطرة اللغة التقنية تهديد لعلاقة الإنسان بكينونته، هذه العلاقة التي لا تتفصل عن علاقة الإنسان بالإنسان المتميزة في الوجودية عن علاقة الإنسان بالأشياء، مثلما يميز بين العلاقتين فيلسوف الحوار مارتن باير لأن العلاقة الحوارية هي العلاقة أنا-أنت مثلما يعنون بذلك كتابة الأساسي je-tu و يشير في كتابه كسوف الله إلى أن سارتر يرى في العلاقة

¹ Gabriel Marcel, L'homme Problématique, op.cit.,P.52.

² Martin Heidegger, Langue de Tradition Et Langue Technique, Traduction par Michel Hear, Bruxelles, Lebeer Haussmann, 1990, P.40.

³ Ibid., P.44.

⁴ Martin Buber, L'Eclipse de Dieu, op.cit., P.71.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

"ذات"موضوع العلاقة الوحيدة الممكنة مشككا بذلك في العلاقة مع الله. في حين أن عند بابر العلاقة مع الأنت المطلق لا تتفصل عن الحوار مع الأنت مع الشخص البشري تماما مثلما لا تتفصل العلاقتان عند جبرئيل مارسيل.

لكن عالما يقوم على سيادة التقنوقراطية والمذهب العلمي وعلى طغيان الوظيفة على الحياة ، هو عالم معرض لليأس، إنه عالم الملكية الذي يختلف عن عالم الكينونة، عالم الرجاء هذا الأخير يرتبط بالانزعاج أما الأول يرتبط بالقلق. و هنا أجد فؤاد كامل يترجم الكلمتين (espoir) و (espérance) المختلفتين عند مارسيل كل الاختلاف بكلمة واحدة يذكرها عبر صفحاته حول مارسيل و هي الأمل و أعتقد أن عودته -هو أو من نقل عنه- إلى القواميس اللغوية الفرنسية هو ما أوقعه في هذا الخطأ لأنني أجدتها تطابق بين اللفظين لأن علاقتهما هي علاقة الفعل (espérer) بالمصدر (espoir) في حين أن المعنى الأدبي أو الفلسفي أو اللاهوتي يتجاوز هذه المطابقة بفروق كثيرة ومن بينها تلك التي يقيمها مارسيل غير منكر لقيمة الأمل وهو يعترف بالتعالي من عالم الأمل إلى عالم الرجاء، أي من عالم الملكية إلى الكينونة كسر فمارسيل يعنون مقالا في "الإنسان السالك" ب : " صورة أولية عن فينومينولوجيا و ميتافزيقا الرجاء". و التي يترجمها فواد كامل بصورة إجمالية لميتافزيقا الأمل¹.

و في الحقيقة هي محاضرة لمارسيل ألقاها سنة 1942 لا يريد فيها تقديم توضيح تدريجي لمفهوم معين للرجاء و لا حتى تقديم صورة إجمالية لميتافزيقا الرجاء لا الأمل لأن ليس من منهج مارسيل أن يقدم الإجمالي، بل يعمد هنا أيضا كعادته إلى الانطلاق من استدعاء التجربة العينية من خلال تجربة الرجاء كما يعيشها الإنسان الذي يرجو حضور صديق للغداء و بقاءه إلى بعد الظهيرة. إنه رجاء من مستوى أدنى لا ينفصل عن رغبة و موضوعها المرجو في حد ذاته لا يتجاوزان عالم الملكية. لكن يلعب عند مارسيل دور المعلم السلبي²، الذي بنفيه لخصائص أخرى للرجاء المرتبط

.231 . ()

1

² Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit. , P.37.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

بتجارب أخرى عنه من عالم المشكلات ومنحصرة فيه، يتجلى عند مارسيل المعنى الأصيل للرجاء الذي رفض تقديمه جاهزا و أبي إلا التنقيب عنه ليصل إلى القول: " الرجاء بالأساس يمكن أن نقول عنه أنه عبارة عن استعداد روح ملتزمة حميميا في التجربة المشتركة بالقيام بفعل التعالي بالتعارض مع فعل الإرادة و فعل المعرفة الذي به تثبت الدوام الحي الذي تمنحه هذه التجربة الضمان و المقدمات"¹.

المطلب السابع : سر الانزعاج الميتافيزيقي

يذكر غاستون باشلار (Gaston Bachelard: 1962-1884) في مقدمة " الإنسان أمام العلم " أطروحة جبرييل مارسيل إلى جانب ألير كاميه كارل ياسبرس و يشيد بكتاب جبرييل مارسيل "الإنسانية ضد الإنساني"، ويعد هذا الوجودي ضمن الفلاسفة والمفكرين الذين بكتاباتهم عبروا عن الانزعاج في ذلك الزمان وما تصارعه المجتمعات الأوروبية من طغيان اللامعقول، الشعور باليأس والنداء إلى الثورة على الرغم من أن هذه الأطروحات مختلفة و متناقضة فيما بينها².

1- نقد تصور الحداثة للانزعاج :

يتميز مارسيل في البداية بين الانزعاج والفضول فيجد أن مركز الفضول محددًا وثابتًا، في حين أن الانزعاج هو حالة شك في هذا المركز أي حالة عدم ثبات وحيرة وخشية تهدف إلى إيجاد مركز الانزعاج³. و تهدف كل الميتافيزيقا إلى إرضاء هذا الانزعاج، وكل مشكلة ميتافيزيقية حسب مارسيل نجدها مرتبطة بالسؤال الجوهرى " من أكون ؟ " هذا السؤال والانزعاج الميتافيزيقي المصاحب له لا يعاش إلا كإحدى المعطيات المباشرة⁴. تماما مثلما رأيناه يطرح من طرف " إنسان من الكوخ ". و يحدد مارسيل أزمة الإنسان الأوروبي بأنها أزمة ميتافيزيقية ومن الوهم تماما الاعتقاد بأن

¹ Ibid., P.86.

² Gaston Bachelard, L'homme Devant La Science, Neuchâtel (Suisse) La baconnière, 1953, P.169.

³ Gabriel Marcel, Présence et immortalité, op.cit., P.21.

⁴ La dignité humaine et ses assises existentiel, op.cit., P.32.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

إجراءات اجتماعية معينة ومؤسسات مختلفة يمكن أن تهدئ من هذا الانزعاج ، الذي في حقيقته يصدر من عمق الكينونة¹. و هو لا ينبع مثل اليأس من عالم الملكية، لأن أسباب اليأس موضوعية أو متجذرة في عالم المشكلات. و تريد الحياة الحديثة بتقنياتها ومناهجها التحقيقية أن تجد علاجاً للانزعاج الميتافيزيقي، و كأنها تريد معالجة حالة مرضية مثلما تعالج الاضطرابات العصبية والنفسية إنها تريد تنويم هذا الوجد الروحي الذي يعد الشعور به جد ضروري لوعي الكينونة، لكن يقول مارسيل عبثاً تحاول ذلك لأن من طبيعة المنزعج ألا يمكث كثيراً راضياً بعالم الملكية²، لأن كما رأينا هذا العالم لا يمكن أن ينتفس فيه الإنسان دون حضور السر مثلما صرحت بذلك شخصية من شخصيات مسرحية لجبرئيل مارسيل.

2- تمييز الانزعاج عن القلق :

فالمنزعج حسب مارسيل يبحث عن حالة توازن، و يريد أن يميز بينه وبين القلق فيعود إلى بيار جاني (Pierre Janet: 1859-1947) و يرى أن رائد علم النفس المرضي بمنهجه الموضوعي يتمسك باعتبار العواطف ذاتها أفعالاً³. فبيار جاني يستخدم منهجه الموضوعي فيربط بين الفشل والقلق. هذا الأخير الذي يأتي كرد فعل على الأول ويزداد وينقص القلق حسب أهمية الفعل الذي يوقفه الفشل، و يضرب بيار جاني أمثلة عن نتيجة خسران الحرب بعد استعداد كبير لها دفاعاً عن الأرض، إنها تلك الحالة التي يعيشها الجندي وهي حالة قلق كبير ومثله يكون من يرسب في امتحاناته بعد التحضير لها وكذلك يكون أيضاً من يخسر مريضاً على الرغم من كل الإمكانيات التي سخرت لشفائه⁴ لكن مارسيل مثل جوليات بوتونيه (Juliette Boutonnier) يرى أن عبارة القلق هنا غير مناسبة في مثل هذه الأمثلة التي يعرضها بيار جاني فحالة

¹ Gabriel Marcel, Les Hommes Contre L'humain, op.cit., P.33.

² Gabriel Marcel, Mystère De L'être, op.cit., P.43.

³ Ibid., P.92.

⁴ Pierre Janet, de L'angoisse à L'extase, Tome 2, Paris, Pierre et Cnrs, 1975, P.357.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

المترشح الذي يرسب في الامتحان هي حالة ضيق و إذلال، وأن القلق يأتي قبل الفشل عندما يكون الفشل يشكل تهديدا¹. أو كما تقول صاحبة كتاب "القلق": "القلق ينشأ من رؤية أو انتظار خطر غير معروف في حين أن الخوف يفترض حضور ومعرفة الخطر"². و في هذا الإطار يرى مارسيل أنه لو عدنا بذاكرتنا إلى الفترة التي كنا فيها طلبة لوجدنا أننا عشنا حالة القلق الأصيل عند الامتحان والوقت يمر تسليم ورقة الإجابة يقترب دون أن نكون قد أفلحنا نهائيا في حل مسألة الامتحان و هذا يعود إلى دور ضيق الزمن المشعور به في حالة الشعور بالقلق مع الخوف من الفشل ويرى أن القلق غير الانزعاج. فيذهب إلى التطرق للانزعاج الذي نجده لدى الحكماء حيث يصير فيه الإنسان عدو لذاته وهذا ما ترفضه الحكمة بوصفها تهدف إلى تجنب الذات هذه الحالة بحثا عن التوازن الروحي قدر المستطاع.

3- طبيعة الانزعاج

أ- تصور الانزعاج كحالة سلبية

ل الانزعاج كجلد للذات :

في "الإنسان الإشكالي" يتناول مارسيل حالة المنزعج التي يكون فيها "جلاد ذاته"، متناولا بذلك عنوان إحدى المسرحيات الرومانية ، كأحسن صفة يمكن أن يصف بها المنزعج. وهي تلك الحالة التي يتحول فيها الإنسان إلى عدو لذاته متسائلا عن هذه الحالة المتناقضة وكيفية حدوثها.

إن المسرحية الرومانية التي تحمل عنوان "جلاد ذاته" تعرض دراما برجوازية حيث يتحول فيها الأب الغني جدا، صاحب الأملاك والأراضي الواسعة، التي يشرف على فلاحتها العبيد، إلى عبد يتولى بذاته وبمفرده كل مهام العبيد، بعد أن يبيع كل ممتلكاته، فيقضي نهاره من الصباح الباكر إلى آخر لحظة من غروب الشمس و هو يفلح الأرض دون أن يوفر لنفسه نصيبا كافيا من الراحة. كان يفعل كل هذا معاناة

¹ Gabriel Marcel, L'Homme Problématique, op.cit., P.92.

² Juliette Boutonnier, L'Angoisse, Paris, PUF, 1949, P.10.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

لنفسه وتعذيبا لذاته على الخطأ الذي اقترفه ضد ابنه، الذي أراد الزواج من عشيقته التي اتهمها والده بأنها تريد الاستيلاء على ثروة ابنه، التي حصلها عبر جهد طويل. لقد دفعه بقسوته في تربية هذا الشاب الصغير أن يرحل ليشارك في الحروب في آسيا تحقيا لما ينتظره الأب منه. و دون أن يعود يظل الأب رغبته الوحيدة هي عودة الابن خاصة عندما يعلم أن تلك الفتاة هي أسيرة ومن أب جد غني. هذا ما يبوح به لأحد جيرانه والذي لمس فيه الرغبة في المساعدة والمواساة بالنصائح والثروة¹.

وعلى الرغم من التقارب الذي يقام بين الانزعاج و الشك فإن مارسيل يؤكد على أن الشك في ذاته ليس أبدا انزعاجا كما عند الشكاك، ولا يتلاقى حقيقته مع الانزعاج إلا عندما يصير الشك مقلقا أو حتى قاتلا، حيث لا يشعر فقط صاحبه أنه صار سجيناً، بل يفعل كل ما في وسعه للخروج منه وبكل محاولاته لكسر حلقات هذه السلسلة، فيساهم في تثبيتها أي تثبيت أمر الشك. هذه الحالة يقول مارسيل أنها تدعى في علم النفس المعاصر بالانطواء، و لكن الفعل يعمل ضد هذه الحالة و يحقق المناعة لصاحبه ضدها، و يعمل عدم الفعل على تعزيزها أو استفحالها. كذلك يعمل الأرق على تطوير ما يسمى بالأفكار السوداء، كأن الأفكار المقلقة تتحين الفرصة لتقرض ذاتها علينا، و نجد في حالة عدم الفعل أو الهموم. لكن مارسيل يرى أن هذه طريقة ميثولوجية إلى حد ما في تفسير الأمور، لأن هذه الأفكار المقلقة لا تملك الاستقلالية عنا، إنها مرتبطة بكيونتنا لكنها تكبت بسبب ضرورات الحياة. و إذا تمكن الانزعاج من صاحبه أدى للشعور بالغرابة حتى من أقرب الناس، فتقوم بينه و بينهم حواجز لا يمكن تخطيها. هنا يجد مارسيل الفرق بين العادي و المرضي مستخدما مصطلحات جورج كونغيلام فيصبح المنزعج جد حذر من ذاته ثم تمتد هذه الحالة إلى الحذر من الغير. مثل هذه الحالة تنطبق حسب مارسيل على حالة ذلك الشخص الذي يصل إلى حد الإحساس والحكم على نفسه بأنه لا يستحق أن يكون محبوباً.

¹ Terence, Comédie : Heautontimoroumenos, Phormion, Traduction par Jules Marouzeou, Paris, Les Belles Lettre, 2003, P.23-24.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

لفهم هذه الحالة يقول مارسيل أنه يمكننا العودة إلى إحدى أحسن مسرحيات هنري بيرنستان (Henry Bernstein: 1876 - 1953) والتي تحمل عنوان (galerie des glaces) هذه المسرحية التي صعبت علي في البداية ترجمة عنوانها إلى العربية لعدم توفر النص العربي، كانت توحى لي في البداية بأنه "متجر الثلجات" و الذي لم أجد له أي علاقة مع محتواها و لكن تذكرت أن إسمها يحمل أيضا رواق في قصر فرساي

و هو "رواق المرايا" ثم قرأت في الأخير تعليقا على هذه المسرحية بالفرنسية يقول: " رواق المرايا هو عالم مهشم مثلما يمكن أن تتهشم المرأة عندما نقرأ هذا النص نشعر برغبة في أن نقول "هذا جد وحشي" أو ما هذا الحطام و كأننا أمام قدر أو قضاء تعيس، و هنا بكل بساطة القضاء هو الإنسان"² إنها مسرحية "رواق المرايا" كما أوحى لي بترجمتها عبارة " كما تتهشم المرأة " من هذا التعليق. إنها تعرض لنا حالة فنان متزوج يشك في ذاته، في المرأة التي يحب والتي هي طليقة صديقه و التي تبادله الحب أيضا فيصير في حياته كل شيء وهم، لا يثق لا في الحب و لا في الصداقة فيعيش منطويا على ذاته. يعتقد أن لوحته تخيف زوجته بشخصياتها المشوهة³. تمنعه الغيرة من إخبارها بأن صديقا قد دعاها عن طريقه إلى المسرح ثم يعتذر لها عن عدم البوح لها لأنه يشك في الصداقة ويدعي أنه قبل ذلك بكل سرور⁴ من الصديق فيجد أن كل محاولة لكسب ثقته في الغير جد صعبة⁵. تسأله زوجته عما إذا كان يحبها فكان يشك في أنها تضعه في اختبار⁶. ويتساءل مارسيل عما إذا كان هذا الإحباط من الغير ليس مرتبطا بحالة

¹ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.88-89.

² Gilbert Maurin Bernstein le magnifique, Paris, J.C.Lattes, 1988, P.220.

³ Henry Bernstein, La galerie des glaces, Paris, Fayard et Cie, 1924, P.03

⁴ Ibid, P.07.

⁵ Ibid., P.26.

⁶ Ibid., P.09.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

افتقار إلى الضمان الداخلي والذي لا يعيه صاحبه. و يصل إلى أنه يجب أولاً الاحتراس من الخلط بين هذا النقص وحالة التواضع والاتزان¹.

ل الانزعاج في الأبيقورية:

في الحديث عما يسميه اليونان الأتاراكسيا (ataraxia) أي حالة زوال الاضطراب يشير مارسيل إلى أبيقور الذي يعد هذه الحالة هي الحالة المثلى التي عندها تتحقق السعادة ويعود في ذلك إلى رأي أحد تلاميذ أبيقور و هو لوكريسيوس (Lucrus). وقبل و قبل فحص اضطراب الروح في الأبيقورية أشير إلى أن الانزعاج في الفرنسية هو (inquiétude) و هي كلمة لاتينية الأصل مركبة من (quietudo) تعني السكون و الأداة السالبة في بداية الكلمة التي هي (in) تعطي للأولى معنى زوال السكينة أي الاضطراب².

فكما هو معروف لدى الأبيقورية اضطراب الروح واهتزاز سكينتها مرده إلى الخوف من المصير بعد الموت ومن عقاب الآلهة، لكن الأبيقورية متأثرة بديموقريطس ترى أن الجسد ليس إلا تجمع ذرات تتفصل بالموت فإذا حضر الموت فإن الإنسان يكون غائبا، و إذا حضر الموت يكون الإنسان غائبا ، و بالتالي فهما لا يلتقيان. مما لا يترك مبررا للخوف من الموت. ثم إن الآلهة منشغلة بذاتها عن العالم، فهي لم توجده حتى تتدخل في مصيره. إن الروح فانية مثل الجسد وأن من بين أسباب اضطراب الروح هو الاعتقاد بخلود الروح ففي كتاب لوقريس عن الطبيعة نقرأ اعتقاده بأن الروح تضعف مع ضعف الجسد وبالتالي فإنها فانية. فبتغير الجسد تفقد معنى الحساسة والحياة التي كانت لديها قبل تغير قوة الجسد ومن التناقض بمكان الاعتقاد بأن جوهر فانيا متحدا بجوهر لا بداية له ولا نهاية و معا يتعرضان لنفس الاهتزازات³

¹ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.90.

² André Comte Sponville , Dictionnaire Philosophique ,op.cit.,P.317.

³ Titus Crétius, De la nature, Traduction par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1920, P.190-191.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

والحكيم الأبيقوري هو الذي يتمكن من التحرر من هذا الخوف الذي يملكه ويزعج سكينه روحه.

الانزعاج في الرواقية :

يتجه مارسيل إلى أساس سكينه الروح عند الرواقي الذي يرد فقدانها إلى انزعاج الإنسان مما ليس من مسؤوليته فعله في هذا الوجود، و الخضوع فيه للقدر و يذكر مارك أورال (Marc Aurel¹: 121 - 180) فهذا الأخير يدعو إلى احتقار البدن بوصفه ليس إلا ترابا ودما وعظاما وشبكة أعصاب جد رقيقة وأوردة وشرابين، وبالنسبة للروح يرى أن الإنسان يجب عليه عند الكبر أن لا يسمح لها أبدا بأن تكون مستعبدة خاضعة مثل الدنيا تحركها آليا الغرائز و الأنانية، فيشمنز من حالته الحاضرة ويريد معرفة المصير في المستقبل². إن الانزعاج انقسام داخلي عند سينيكا (Sénèque: 4-65 ق-م) و لا يتم تجاوزه و بلوغ هدوء السكينه الداخليه بصفة نهائية، لأن الطريق إليها لا ينتهي فالحكماء لم يرموا له إلا الحجر الأول من الطريق إليها³. " و في" البشر ضد الإنساني" يذكر مارسيل أن التمييز الرواقي بين ما هو من إرادتنا و ما هو خارج عنها يتضمن تحت سيطرة الأنظمة الشمولية الطاغية، الإيمان بقوة داخلية يجد فيها الإنسان ملاذ غير المغتصب و غير القابل للاغتصاب ضد كل انتهاكات السلطة فلا توجد رواقية دون الإيمان بوجود سيادة داخلية لا يمكن استلابها أو الإيمان بامتلاك كلي للذات لذاتها. هذا الامتياز تريد التقنية أن يفقده الإنسان⁴.

و في مثل هذه الفلسفات يرى مارسيل أن الانزعاج يرتبط بالرغبة أو الخوف فيصل الخضوع للضرورة والتخلص من وهم الإرادة الحرة حسب مارسيل إلى قمته مع

¹ Gabriel Marcel, L'Homme problématique, op.cit., P.96.

² Marc Aurel, Pensée, Traduction par Amédée I. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1983, P.11.

³ Sénèque, La tranquillité de l'âme, précédé d'un essai de Paul Veyne Paris, rivage, 1988, P.25-26.

⁴ Gabriel Marcel, les Hommes contre l'humain, vieux colombier, 1951, p.23.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

باروخ سبينوزا (1677-1632 : Spinoza¹) هذا الأخير الذي يصير عنده الحكيم هو الذي يعرف الضرورة الأبدية التي تحكم الكون ويقبل بخضوع حياته لقوى كونية ويعمل على التوافق بين وجوده و هذا النظام عن طريق العقل و كل هذا لتحقيق السكينة للروح². هذا ما يخلص إليه سبينوزا في الجزء الذي يتناول فيه الحرية البشرية في كتابه في الإيثقا.

ب- تصور الانزعاج كحالة إيجابية :

ل التصور الإنجيلي للانزعاج :

لكن مثل هذه الحالات السالفة من الفلسفات تجعل من الانزعاج كاضطراب سلبي علينا التخلص منه أو كحالة مرضية علينا الشفاء منها مثلما علينا أن نشفي أنفسنا منه مثلما نشفي جسدنا من الحمى لكن مارسيل يذهب بعد ذلك إلى بحث الانزعاج برؤية ميتافيزيقية ودينية مختلفة³. فيتطرق للانزعاج في الإنجيل. و كما أوضحت ذلك في الأسرار المسيحية فإن حالة اضطراب الإنسان كموجود حر ارتبطت بإرادته فعل الخطيئة تجعل الشعور بعدم الارتياح والانزعاج ضروري لأجل تحقيق الخلاص و هذا التصور الأخير للانزعاج يقول عنه جبرئيل مارسيل أنه على خلاف التصور الرواقي و السبينوزي إنه الانزعاج كضرورة للخلاص⁴. فيدعم مارسيل هذه النظرة الإنجيلية بأدعية القديس أغسطين في الاعترافات⁵.

فعند هذا القديس أن من طبيعة الإنسان كمخلوق أنه وجد لأجل الله و أن قلب الإنسان يضل منزعا مضطربا لا يعرف السكينة حتى يصل إلى الله برحمته فيرتاح⁶. نقرأ هذا أو في ما معناه في صفحات عديدة من الاعترافات الأغسطينية أي

¹ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.100.

² Spinoza, Ethique, Traduction par Bernard Pautrat , Paris Seuil, 1999, P.541.

³ op.cit., P.101.

⁴ op.cit., P.104.

⁵ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., p.110.

⁶ Saint Augustin, Confessions, op.cit., P.30.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

الارتباط بين الانزعاج أو اضطراب النفس والبحث فالوصول إلى الحقيقة أي إلى معرفة الله فيقول أغسطين في الاعترافات: "إن قلبنا دوما تحركه الاضطرابات والانزعاج إلى أن يجد السكينة والراحة فيك"¹. فينسى الإنسان ذكرى آلامه التي سببتها الخطيئة والبعد عن الله أي البعد عن الحياة الحقّة، لأن المسيح هو الحياة وكل ما قبله هو حالة انزعاج أو اضطراب يبحث عن مركز، والمسيح في المسيحية هو هذا المركز و لا تخرج السعادة عنده عن معرفة الحكمة الإلهية ففي كتابه "الحياة السعيدة" يقول أغسطين: " أن يكون الإنسان سعيدا هو ألا يكون في عوز أي أن يكون حكيما و إذا سألتكم ما معنى الحكمة فهي في الواقع ليست شيئا آخر غير انضباط الفكر وليست الحكمة إلا تلك الحكمة الإلهية"².

و يرى مارسيل أنه لا يمكن التفكير في الانزعاج دون تناول باسكال كفيلسوف في المركز، فلا أحد من المعاصرين تمكن مثله من استخلاص جذور الانزعاج كنمط هام وأولي في التجربة البشرية فباسكال يرى أنه: "من الضروري أن تحرك الإنسان الأهواء التي يشعر في قلبه بمصادرها القوية والعميقة"³ مضيفا أن من بين الأهواء المناسبة للإنسان المحبة و الطموح وهذه لا يمكن أن يرى فيها سوى أنماط من الانزعاج أو فقدان السكينة بالمعنى القوي للكلمة. إن هذا الاهتزاز عند باسكال من طبيعة الإنسان أما السكينة أو الراحة المطلقة فهي الموت. و يدفع الحب الإنسان إلى البحث عما يحب فلا يجد موضوع حبه إلا في الجمال و بما أنه هو أجمل المخلوقات فلن يجد موضوع حبه إلا في ذاته كنموذج للجمال الذي يبحث عنه في الخارج⁴.

¹ Ibid., P.25.

Gabriel Marcel, L'homme problématique

² Augustin, la vie heureuse, Traduction par Dominique Feruert, Paris Payot, 2000, P.99.

³ Pascal, Œuvres complètes, Paris, Seuil, 1963, P.285.

⁴ Ibid., P.286.

4- تحليل مارسيل للقلق في الوجودية

أ-القلق عند كيركجارد:

و بما أن السكينة المطلقة موت فإن الإنسان يجد الاضطراب وهو يختار بين الإمكانات باستمرار، مع علمه أن السعادة لا تكون إلا بموضوع ثابت كما قال أرسطو. و لكن مارسيل و من خلال الفحص الذي يجريه باسكال للانزعاج يرى أنه في عمقه لا يختلف عن القلق. وبهذا يكون باسكال حسب رأيه من أسلاف الفلسفة الوجودية بصفتها تجعل من القلق مقولة ميتافيزيقية متميزة¹.

وعلى ذكر الفلاسفة الوجوديين يتناول مارسيل بالتحليل القلق عند سورين كيركجارد وفي البداية و بعد أن ينفي الجزم بالتأثر المباشر لكيركجارد ب باسكال يحكم عليه بأنه نموذج المفكر الذاتي كما يصفه كيركجارد في بداية شذراته الفلسفية بصفة الوجودي، كمخالف للفيلسوف التجريدي. الذي يجعل من الفكر الخالص موضوع التفكير البشري دون الانشغال بوجوده الخاص ويرى أن هيجل هو نموذج هذا المفكر الأخير².

ففي حاشية الشذرات الفلسفية يتجه كيركجارد بالحرب ضد كل أنماط الفلسفة العقلية فيقيم القطيعة مع هيجل و ديكارت بحكم أن هذه الفلسفات حسب كيركجارد تريد أن تتحاشى الوجود الفردي العيني وتقيم الوجود على التفكير، مضيفا أن العبارة أنا موجود إذا خصت الإنسان بحكم أنه وحده من يصدر هذه العبارة فإنها أقوى عينيا من أنا أفكر³. و من هنا أولية الوجود على الفكر عند كيركجارد. و كان هذا الأخير كان

¹ Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.125.

² Ibid., P.117-128.

³ S. Kierkegaard, Post scriptum aux Miette philosophiques, Traduction par Paul petit, Paris, Gallimard,, 1949, P.211.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

قد ميز بين الحقيقة في التفكير الوصفي والحقيقة في التفكير الذاتي هذا الأخير الذي ينشغل بداخلية الإنسان أي بعمق ذاته ووجوده¹.

فعند هذا التمييز الواضح الذي نقرأه عند كيركجارد تتأسس الفلسفة الوجودية المعاصرة. و مع الحديث عن كيركجارد فإن مارسيل يتناول مسألة القلق عند كيركجارد و التي يربطها بالشعور بموت الروح الأبدي مقابل الخطيئة فالضياع ويحلل مدارج الوجود عند كيركجارد كما يقدمها في كتابه عن القلق الذي يعده مرضا قاتلا. و على الرغم من ذلك يقول مارسيل يذكر الإنسان ذاته في حضور الله و بدلا من أن يكون قاتلا تصل هذه المفارقة السر إلى الخلاص و بالتالي إلى الحياة في الأبدي حيث أن قوة الإنسان وحضور الله فيه تزداد بازدياد ضعفه كما رأينا مع شلايرماخر كأساس للتدين فكلما عاش الإنسان موته باستمرار كانت له الحياة الأبدية². هكذا يقرأ مارسيل القلق عند كيركجارد ويرى أن حالة القلق هذه توجد كحالة إيجابية .

5-الانزعاج عند مارسيل :

إن أسباب الانزعاج العينية في عالم السببية و التقنوقراطية وطغيان الوظيفة على الحياة حافزا إيجابيا للانزعاج الميتافيزيقي الذي ينشد الغبطة والامتلاء وكانت هذه التجربة كتجربة وجودية إيجابية هو ما يفضل مارسيل الانشغال به بدل الانشغال بتجربة القلق الذي لم يكن كما يقول هو ذاته اهتمامه المركزي مضيفا في حوار مع بول ريكور أن هذا هو بالذات ما يجعل الفرق بينه وبين هيدجر كبيرا³.

فإذا كانت المشكلة تطرح على مستوى عالمي فلأن المسألة ذات أهمية بالغة ويستعجل التساؤل عن مصير الإنسانية مع العلم أن المثقفين وكبار المفكرين قد انشغلوا بهذه المسألة مطبقين كما يقول مارسيل دائما مقولة صاحب مسرحية " جلد

¹ Ibid., P.23.

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, op.cit., P.143.

³ Paul Ricœur, Gabriel Marcel, Entretien, op.cit., P.86-87.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

ذاته " الذي ذكرته سالفا و التي من خلالها يصرح قائلا : " أتمنى ألا يكون أي شيء مما هو إنساني غريبا عني"¹.

و كان صاحب هذه المقولة بقوله هذا يرد على صديقه وقد انشغل بهمه وهو يفلح الأراضي ويشقى على الرغم من إمكانات العبيد المتوفرة لديه بصفته جد غني، كما أشرت إلى ذلك سابقا ورفضاً من بطل المسرحية الرد على فضول هذا الصديق وتدخله في أمور غريبة عنه، وهو يلح على معرفة سبب هذا العناء القصدي الذي سلطه هذا الرجل الغني على جسده، متسائلاً عن عدم انشغاله بأموره الخاصة وتدخله فيما لا يعنيه، ما كان من الصديق الفضولي إلا أن يؤكد أنه لا يتساءل لمجرد الفضول وهو يقول : " أتمنى ألا يكون أي شيء مما هو إنساني غريبا عني"².

و لكن مارسيل يرى أن هذا القول الذي يستشهد به يظل ذو معنى أخلاقي ومثالي وهو يتحدث عن الإنسان الكلي ما لم ينزل إلى الانشغال بالمصير الشخصي لكل شخص بشري³. وهذا ما يؤكد عليه مارسيل في " الإنسان الإشكالي " و " الإنسان السالك " فالانزعاج الذي يهتم به مارسيل هنا هو الانزعاج لأجلنا جميعا لا لأجل الإنسان بصفة عامة ككائن مجرد مثلما تتشغل بذلك النزعات العقلانية بل يقول مارسيل الانزعاج لأجل الأخوة في البشرية⁴. أي كأشخاص متجسدين في وجودهم العيني مما يجعل للانزعاج أساسا وجوديا. وكانت جين بران فيال قد حددت للانزعاج الميتافيزيقي صفتين أساسيتين هما الدوام والشمولية. فالصفة الأولى توضح أن الانزعاج الميتافيزيقي لا ينشأ من ظرف معطى بل يمكن أن ينشأ في أي وقت. أما الصفة الثانية فتدل على أن كل البشر يمكنهم أن يطرحوا هذه المسألة ويعيشونها

¹ Ibid., P.171.

² Terence, Comedies, op.cit. P.23.

³ op.cit., P.173.

⁴ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.184.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

مستشهدا بما يقوله عن هذه الصفة يقول مارسيل في الإنسان السالك كما ذكرت أنفا قوله : " أي كل البشر كأشخاص في معيشتهم المؤلمة "¹.

و ما يبرز منه مارسيل أيضا في عالم المشكلات هذا هو سيطرة اللغة التقنية والمذهب الوظيفي- كما رأينا في المبحث السابق عند تناول طغيان التصور الوظيفي على الحياة في سر الإنسان- واعتبار الهبة مشكلة تريد العلوم الاجتماعية جعلها موضوعا من عالم الملكية. فعند مارسيل موس الهبة ظاهرة اجتماعية ففي الحضارة السكوندنافية كما يقول وفي غيرها من الحضارات العديدة كالأخرى التبادلات والعقود تتم في صورة هدايا إرادية من الناحية النظرية و أنها إلزامية فلكل فعل هبة مقابل وهنا تصير الهبة ضرورية ولا تتجاوز قيمتها التبادلية أي تبادل الأشياء والخيرات². و يشير قاموس مصطلحات جاك دريدا إلى أن الفعل (donner) قد لا يعني أكثر من إعطاء هدية أو إعطاء مثال أو إعطاء شيء سلبي كالتواطؤ على الخيانة³. و لكنه يرى في "إثيقا الهبة" أن الهبة تتجاوز تحديد طبيعتها كشيء معطى فالأشعار أيضا هدايا للمصغي المتذوق للشعر⁴.

و لكن مارسيل يربط بين الحرية والهبة ويرفض تفسير الهبة على أساس الحتمية النفسية التي تربط الأفعال بالأسباب والدوافع، بل ربطها بصفة أخلاقية هي الكرم لا الكرم كالإلزام اجتماعي بل الكرم في حد ذاته كهبة و يضرب أمثلة كثيرة يريد فيها استبعاد التفسير السببي للهبة، التي يحب فيها الإنسان ذاته وهو يقدم الهبة كحضور فيصبح للحضور ذاته هبة والهبة حضور مع العلم أن حضور الجسد أو حضور الأشياء لا يستحق إسم الحضور لأن العطاء المقصود هنا روحيا. فنحن هنا في مجال

¹Jeanne Parain Vial, Les philosophies de l'existence, et les limites de l'homme, Paris, J.Vrin, 1981, P.90.

² Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris , PUF, 1960, P.147.

³ Charles Ramond, Le vocabulaire de D rida, Paris, Ellipses, 2001, P.29.

⁴ Jacques d rida, L'Ethique du don, Jean Michel Rabate et Michael Wetzel, Paris, 1992, P.224.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

الروح تخاطب الروح و عند هذا النمط من الخطاب تفوق الهبة مجرد المستوى الموضوعي الذي لا تعني عنده سوى انتقال الأشياء من طرف إلى طرف ليصبح العطاء والتلقي من فعل الحرية عنده. فيمكن أن ترفض الهبة من المتلقي أو ترفض أن تعطى لأن الهبة غير إلزامية و لا مشروطة¹ على الواهب ولا مشروطة بالقبول من المتلقين. إن الهبة مثل الكينونة كلاهما سر بل إن الكينونة في حد ذاتها هبة، حيث يرفض مارسيل اعتبار الله العلة الأولى للوجود كما عرفه الإكويني في تفسير ميكانيكي، كمحرك أول للكون. لأن العلاقة بين الكينونة والله ليست علاقة سببية فالله سر و عندما أتحدث عن الله أو أحقق في وجوده أو في مدى حبي أو إيماني به يصير ليس الله لأنني أحوله إلى مشكلة، حينما أستعمل منهج ولغة وتقنيات المعرفة الخاصة بعالم الملكية ناسيا أن في المعرفة سر و أن الله و الحب والإيمان ليست موضوعات للتحقيق إنها أسرار لا مجاهيل. و قد سبق التمييز بين السر و المجهول منذ البداية و من هنا العلاقة الوطيدة عند مارسيل بين الهبة والرحمة الإلهية أي بين الوجود وهذه الرحمة لأن الوجود هبة.

6- نقد مارسيل للإشادة باللامعقول

أ- نقد اللامعقول عند سارتر :

قبل أن يتناول جبرييل مارسيل على الترتيب في "الإنسان السالك" مؤلفات جورج باتاي و ألبير كاميه بالقراءة و النقد، فإنه كان قد تناول "الوجود و العدم" بالنقد و ما هون علي إلى حد و لو ضئيل جهد تتبع و فهم نقده لهم - عبر قراءة فقرات مطولة تارة و مختصرة أخرى، من هذه المؤلفات جميعا- هو أنني وجدت أن هذه المصادر التي هي بحوزتي هي ذاتها و صدفة ذات الطبقات التي يقرأ منها مارسيل وبالتالي الصفحات التي ينتقل عبرها فحتى لو قفز أمسكت بها، باستثناء طبعة باتاي "التجربة الداخلية" التي وجدت معها عناء بسبب الطبعة الجديدة المتوفرة معي المخالفة لطبعة

¹ Gabriel Marcel, Le Mystère De L'être, op.cit., P.122.123.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

مارسيل و بالتالي لصفحاته التي كانت بين يديه. وقد صرح مارسيل في قراءته للوجود و العدم و منذ الصفحة الأولى من القراءة أنه سيقفز من حين لآخر و لا يحترم نفس التسلسل الموجود عبر صفحات هذا الكتاب. ويقر مارسيل من أول سطر من قراءته للوجود و العدم السارتري أن أهمية هذا المؤلف ليست موضوعا للاعتراض، و ربما يصير من المسموح به التساؤل عما إذا كانت هي الإسهام الأعظم التي أتت به الفلسفة العامة لجيل اقل من أربعين سنة و عما إذا كانت هذه المساهمة أصيلة تماما. و يجيب مارسيل فورا أن هذه الأصالة موضوع شك لأن تأثير هيدجر محسوس في كل صفحة منه. و يصير من الخطأ أيضا الوقوف عند الصورة لأنه في كثير من النقاط جد المهمة يفترق فكر جون بول سارتر عن الاتجاه المعروف في "الوجود و الزمان" و يرى أن في كتاب سارتر حدسا مركزيا خاصا به و هذا الحدس هو ما قال عنه مارسيل أنه يريد استخلاصه من القراءة التي يعرضها، ملاحظا أن مقدمة "الوجود والعدم" هي قطعة جد شاقة من هذا المؤلف الصعب بحيث تجعل الولوج إلى الكتاب صعبا.

فحسب مارسيل المعطى الأساسي للوجود و العدم هو التعارض بين "الوجود في ذاته و الوجود لذاته، فميزة الوجود في ذاته هو أن يكون في حالة تطابق تامة مع ماهيته¹. وعلى العكس من حالة التطابق إذن تكون الميزة الأساسية للوجود لذاته. حيث نقرأ هذا التعارض في "الوجود و العدم" عندما يكتب سارتر أنه لا يوجد في الشيء في ذاته و لو جزءا صغيرا من الوجود الذي يخلق بداخله فجوة أو فراغا أو شرخا أو ثنائية بينه و بين ماهيته، لأنه من طبيعته أن يكون ممثلا بذاته امتلاء كاملا فيتطابق تطابقا تاما المحتوى مع المحتوي وهذا ما يحول دون تسرب العدم إليه². و يتساءل مارسيل بأي حق نسلم بوجود هذا الشيء في ذاته، لكنه يجد سارتر يجيبه أنه من طبيعة الوعي أن يكون وعي بالشيء ما، أي بحقيقة مقصودة مستقلة

¹ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.221.

² Sartre, L'Être et le néant, op.cit., P.116.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

و ضرورية للوعي. أي أن نكون مواجهين لحضور عيني و ممتلئ غير الوعي¹. فلا نستطيع حسب تعبير مارسيل أن نعرف الوعي، أي الشيء في ذاته كتصادف مع الذات. فعن شيء ممتد في الخارج لا نستطيع أن أقول غير أنه ذلك الشيء كالطاوله مثلا. و لكن عن إعتقادي لا نستطيع أن أقول أنه اعتقاد لأنه بصفته غير الأشياء أي بصفته شيء لذاته فهي وعي الاعتقاد. و يشير مارسيل إلى هذا الجدل الذي يبدو مجردا و لطيفا قد أوضحه سارتر بتحليل رائع في باب "النية السيئة"². الذي يعد بالتأكيد حسب مارسيل واحد من بين الأبواب الأكثر تميزا صلابه في "الوجود و العدم". و يتجلى هذا السوء عندما يعمل الموجود الذي من بنيته أنه لا يتطابق مع ماهيته، إلى أن يحقق شروط الوجود في ذاته في صميم الوجود لذاته و هي في الحقيقة مهمة يائسة و متناقضة. و يواصل مارسيل تحليل معنى سوء النية الذي يربط سارتر استيعابه بالفهم الجيد في الآن ذاته بأن الحكم السالب في كل صورته يفترض حضورا لازما للعدم بداخلنا و خارجنا. فكل متسائل يقبل و يعترف بإمكانية وجود إجابة سالبة. فحتى لو كانت الإجابة موجبة فإنها تضم السلب أي اللاوجود³.

فما يكون عليه الكائن يقوم حسب سارتر على أساس ما ليس هو أي إنه خارج كينونته اللاشيء، وأضيف هنا استنتاجا يصل إليه سارتر حيث يقول : "و هكذا يتجلى لنا مركبا جديدا للواقع : اللاوجود. و مشكلتنا تتعد أكثر، لأننا ليس لنا فقط أن نتناول علاقات الكائن البشري بالوجود في ذاته ، بل أيضا علاقات الوجود مع اللاوجود ، و تلك الخاصة اللاوجود البشري مع اللاوجود المتعالي"⁴. و يعلق مارسيل إن اللاوجود عند سارتر هنا دوما في حدود الانتظار البشري و هذا لا يمكن إنكاره، لأن العالم لا يكشف اللاوجود لمن لا يسلم بإمكانيته و من هنا يحق التساؤل حول قيمته التي قد يحكم عليها بأنها ترد إلى الذاتية المحضة. فأصابة جهاز ما عند سارتر بعطب يؤدي إلى محاولة تفسير علة العطب برده إلى عنصر مكون ما أو عدة عناصر محتملة تنفي الإجابة المتوفرة

¹ Ibid., P.27.

² Ibid., P.82.

³ op.cit.,P.223.

⁴ Sartre, l'Être et le néant, op.cit., P.40.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

و لا ينتظر المتسائل إجابة بل كشف للوجود الذي على أساسه صدر الحكم. الذي يحتمل أيضا نفي لأن يكون العطب قد حل بذات العنصر الذي احتمل الإثبات بوجود العطب فيه¹.

و يعلق مارسيل بأنه من الصعب التعبير بطريقة معقدة عن فكرة أبسط و ربما وقع سارتر هنا في نوع من التوازن غير المسقر بين البداهة الخالصة و المغالطة التي لم يتمكن من صياغتها بوضوح ، يشبها مارسيل بالشبح الذي لا يقاوم البقاء في هواء الفكر الطلق لأنه لا يستطيع العيش إلا في نوع من الشفق. ويرى مارسيل أن فهم اللاوجود على أساس الوجود هو فهم يتضمنه كل نشاط يتجه نحو التدمير. ثم إن التناقضات التي يقع فيها سارتر حسب مارسيل يمكن أن نجد معالمها في مقدمة "الوجود و العدم" و التي يصفها بالغامضة. و ليس المقام هنا لتتبع كل هذه التناقضات لأنها تطول كثيرا بقدر ما تطول التواءات مارسيل الفكرية و بقدر ما تصعب أطروحات سارتر الفلسفية و تتطلب دراسة خاصة مقارنة بين النصين. لكن أشير إلى أن مارسيل يعترض بالقول بأننا ونحن بصدد هذه التناقضات كما يقول نكون في قلب التعالي اللامعقول عند سارتر، أو ليس التعالي الحقيقي هو الفعل الذي به نتحرر من هذه المعطيات و الظروف و نحل محلها أخرى متجددة ؟ أو لا يجب أن نعترف أن هذا الفعل لا يصير ممكنا بمجرد إمكانات الوجود البشري وحدها. إن أهم ما جاء به سارتر في مؤلفه هذا هو أنه بين بجلاء أن الميتافيزيقا التي تنفي أو ترفض العناية تصل في النهاية إلى أن تعرض أمامنا بكبرياء عالما هزيلا و متناقضا لا يقدر أقوانا على أن يتعرف على ذاته فيه. إن العالم الذي يشيد به أمثال نيتشه أو سارتر بنفي كل عالم آخر غيره يظل عالما منغلقا على المحايثة².

عالما و إن انفتح على قيم متعالية كان الإنسان قد عرفها قبل الحياة الأرضية التي سنعود للحياة تحت سيادتها في عالم آخر كما في نظرية المثل عند

¹ Ibid.,P.42.

² op.cit.,P.242.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

أفلاطون، فإن مشرعها غير معروف و هي القيم التي سوف يقربنا منها دون إلزام قاهر كل عمل عقلي أو فني عميق دون أن نكون ملزمين بأية سلطة يمكن أن تقهرنا للاستجابة لها بفعل الخير أو أن نكون رفقاء أو مهذبين هذا ما يقوله بروسست في رواية "السجينة"¹. هذا النوع من التعالي يرى مارسيل أنه تعالي المعايير بالمعنى العلماني للكلمة، تلك المعايير التي يعترف الإنسان الفنان مثلا بكل حرية بالعمل على موافقة فنه لها لأن مطلق مارسيل بروسست كما رأينا في التجربة الدينية عند مارسيل ذو طبيعة جمالية.

ب- نقد اللامعقول عند جورج باتاي :

أتناول نقد مارسيل لجورج باتاي و أذكر بتمييز هذا الأخير في أولى صفحات كتابه "التجربة الداخلية" بين الله و المجهول، فبعد أن يميز التجربة الداخلية عن الصوفية يرى أن الله غير المجهول لأنه يحرك فينا ومنذ الطفولة انفعالا عميقا لإثارة الحديث عنه أما المجهول أو غير المعروف فعلى العكس لا يبعث فينا أية حرارة و لا نحبه قبل أن تعترينا معرفة به² لكن كما في التصوف إن قلت وصلت إلى الله أو رأيتته فإن ما أراه يتغير لأن التجربة الداخلية حسب باتاي تضع كل شيء موضع تساؤل دون قبول أية استكانة للراحة مثلما لا تريد الرغبة عند دولوز الاستكانة بتلبية الحاجة المرتبطة بها و تأثير باتاي هنا على دولوز قويا بقدر تأثير نيتشه على باتاي هذا الأخير الذي يؤثر أيضا على ميشال فوكو فيجعله يقول في إحدى حواراته أن التجربة هي شيء ما نخرج منه وقد أحدث فينا تحولا³. هذا النص من حوار لفوكو ينقله لنا مؤلف معجم مصطلحات فوكو.

و هذا إذن على خلاف المعتقدات الدينية و نتائجها المختلفة عن تلك التي تزودنا بها هذه المعتقدات لأنها تحدد لنا قبل الإنطلاق أفق الوصول، و تضع بذلك

¹ Marcel Proust , à la recherche du temps perdu, tome 6, la Prisonnière, Gallimard , Paris, 1970, P.1999.

² George Bataille, L'expérience intérieure, Paris, Gallimard,, 1954, P.17.

³ Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, Paris, ellipses, 2002, P.32.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

حدودا دوغماتية للتجربة و لا تسمح للسالك أن يذهب خارج تلك الأفق المعروفة. و لكن ما يريده باتاي هو أن تذهب التجربة حيث هي تشاء دون غاية محددة مسبقا وأراد أن تكون اللامعرفة واللامعنى هي المبدأ. إنها تختطف من الفكر كل الأجوبة التي لديه وترمي به في الحمى والقلق لأن كل ما يعرفه الإنسان يصير محل استفهام أو اختبار هكذا يتجه باتاي بالنقد للاستعباد الذي تمارسه سلطة الدوغماتية و سلطة الصوفية ولن يعترف إلا بسلطة وبقيمة التجربة الحرة¹.

يرى مارسيل أن هذه التجربة لا تتفصل عن تأثير التعالي الننتشوي و الهيدجري. ففي الجزء المعنون ب"رفض الخلاص والإشادة بالإنسان اللامعقول" من "الإنسان السالك" وبعد عرض فقرات من مؤلف جورج باتاي تمتد إلى صفحتين، يشرع مارسيل في صياغة ملاحظاته العديدة ضد مؤلف "التجربة الداخلية" فيرى أن باتاي يريد الدفع بالتجربة إلى أقصى حدودها دون أن تحدها أية سلطة غير ذاتها، و لكن السلطة لا تكون إلا إذا كانت متناهية أو غير كاملة لأنها لو كانت كاملة ستشكل الفراغ من حولها و بالتالي لن يكون هناك شيء، و لا شخص تفرض عليه و من هنا تكف عن كونها سلطة.

ثم يجزم باتاي أن التجربة تنهي ذوبان الذات في الموضوع ، أي تنهي الوصول باعتبار الذات لا معرفة و الموضوع لامعروف. و في محل آخر يرى باتاي أنه عندما يتوفر الحد الأقصى تكون وسائل بلوغه مفقودة، لكن مارسيل يعلق على فكرة الحد الأقصى للتجربة الذي لا يمكن معرفته كأقصى دون أن تكون لنا رؤية مسبقة نتبعها. ثم إن الحكم بأنها لا معرفة يتطلب حضور من يحكم عليها بهذا التعالي، وهذا يتطلب كما يقول مارسيل حدا أدنى بمعرفة اللامعرفة. وعن تأكيد باتاي على الفضول المزعج الذي تنثيره فينا معرفة المجهول يرى أننا إن لم نكن نصل إلى شيء فإن كل فضول يتبدد لأن الوصول يتعذر والتوقف عن الانتظار غير مسموح به إلا بالموت، وهذا على خلاف ما يريده باسكال الذي يربط عدم الاستكانة للراحة بغبطة معرفة السكينة

¹ Op.cit., P.15 -16.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

المنتظرة¹. لكن باتاي لا يريد السكينة، وبالتالي لا يريد الخلاص. إن كل مشروع معلق إلا مشروع هدم المشروع، الذي لا يعرف الرضا و الاكتفاء. و في هذا حسب مارسيل تعليق للوجود وللإنسان و وقوع في اللادرية المطلقة². فمبدأ التجربة الداخلية عند جورج باتاي هو الخروج بمشروع من مجال المشروع إلى مجال الشك والقلق، دون انتظار خلاص لأن تحقيق الخلاص يكمل المشروع و بالتالي فإن الرغبة فيه تنفي التجربة الداخلية و تمقت كل تأجيل للوجود³.

فإذا كان مارسيل يتجه بالنقد لباتاي على مستوى المصطلحات التي يستعملها في تجربته الداخلية، فإن سارتر أيضا كان نقده عنيفا وتهكميا فالاستسلام لليل والظلمة ساحر ولا يدهش مؤلف "ما الأدب"، لأنها طريقة للذويان في اللاشيء. لكن عندما يحول اللاشيء إلى كل فإن باتاي يشبع رغبته في أن يكون الكل بعصاة ويتجه سارتر بدوره إلى الكلمات الباتائية ويشير إلى أنه بكلمات مثل الليل اللامعرفة و اللاشيء لم يفعل بهذا سوى أن حضر لنا نشوة كما في مذهب وحدة الوجود، فيكفي أن نضع اللاشيء المطلق الباتاي محل الوجود المطلق للجوهر السبينوزي لنجد عند باتاي مذهب وحدة الوجود الأسود، على خلاف مذهب وحدة الوجود السبينوزية الأبيض⁴. على حد تلوين سارتر الساخر. ونعلم أن عند سبينوزا توحيد بين الله والعالم وهو يجعل من الله جوهرًا لامتناهيا و حقيقة أزلية مثل ماهيتها تماما التي هي صفات أزلية⁵. لكن مارسيل حسب نبيل مونس في كتابه "الوجود و الرحمة" يقول "إن تجربة جورج باتاي التي تبدو أنها ترفض الخضوع لأية معايير أو مذاهب أو سلطات لا يريد مارسيل أن يغامر بنفسه في اعتباراتها اللاعقلانية و الصوفية"⁶.

¹ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit. P.150-251.

² Ibid., P.253.

³ George Bataille, L'expérience intérieure, op.cit., P.60.

⁴ Jean Paul Sartre, Quesque la littérature, op.cit., P.224- 225.

⁵ Spinoza, Ethique, op.cit., P.25.

⁶ Nabil Mouanes, Etre et grâce, La philosophie religieuse de l'œuvre théâtrale de Gabriel Marcel, Liban, Kaslik, 2001, P.319.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

ج- نقد اللامعقول عند ألبير كاميه :

وغير رفض المغامرة مع باتاي في رفضه الخلاص يرفض مارسيل الإشادة مع ألبير كاميه بالإنسان اللامعقول الذي تشهر به " أسطورة سوزيف " و "الإنسان الثائر" ليشيد على خلافه بسر الإنسان.

فالميثولوجيا اليونانية ترى أن هذا المؤسس الأسطوري لمدينة كورنثا (Corinthe) و الذي بدأت الموت بالتلذذ باختطافه كضحية أولى- بعد أن تحررت من سلاسل سجنها و بعد أن كانت لا تصيب أحدا - فأراد أن يختبر حب زوجته له فأمرها أن لا تقوم عند وفاته بالطقوس الجنائزية اللازمة بما في ذلك الفن فجانبت زوجته الصواب حينما نفذت وصيته فوجد نفسه في الجحيم وبما أنه كان ضحية استجابة مضادة للحب البشري إستاذن من بلوتون (Pluton) فأذن له بالعودة إلى الحياة على الأرض لمعاقبة زوجته، لكنه أراد أن يفر من الجحيم ويعود إلى الحياة. و لكن الآلهة لن تتركه دون عقاب فسلطت عليه عذاب لا ينقطع وهو أن يصعد أبديا إلى قمة الجبل صخرا كلما صعد به نحو القمة تدحرج على الدوام¹.

لكن بطل كورنثا عند ألبير كاميه هو بطل اللامعقول، هذا الأخير الذي يعد وباء الأزمنة الحديثة الذي لم يصب فقط مؤلف "أسطورة سوزيف" و "الإنسان الثائر" و"الغريب". هذه المؤلفات التي سيأتي مارسيل بها جميعا إلى النقد بعد حين - بل إن عدواه كانت واسعة النطاق و بلغت حماه عمق كاميه لدرجة أنه اعتبر " اللامعقول هو الهوى الأكثر تمزيقا"² لحياة الإنسان الداخلية من بقية الأهواء الموجهة.

إن مارسيل على الرغم من إعجابه بهذه الرغبة في الوضوح الفائقة للبداهة العقلية الديكارتية إلا أنه يطلب الاحتراس من هذه النزعة التشاؤمية الرواقية التي نهج سبيلها كبار مفكري القرن و من بينهم يذكر دون انتقاء الروائي البريطاني توماس

¹ George Mautis, La mythologie grecque, Paris, Albin Michel, 1959, P.128.

² Albert camus, le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde, Paris, Gallimard,, 19642, P.38.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

هاردي (Thomas Hardy: 1839- 1791) كواحد من الأذهان التي انتهت إلى أن الحقيقة هي القيمة الأسمى والوحيدة أحيانا. لكن بالإضافة إلى أنه لم يستعمل لفظ اللامعقول في مصطلحاته لم يتبادر إلى ذهنه أن يتحدث عن اللامعقول كهوى هو الأشد تمزيقا¹ للنسيج الداخلي. ويصنف مارسيل الروائي هاردي ضمن المتشائمين مختلفا بذلك عن رؤية هاردي ذاته لطبيعة محتوى كتاباته. لكن أحد القراء المتفائلين لكتابات هاردي يرى أنها تدافع عنه ضد وسمه بالتشاؤمي وتثبت إيمانه بتطور بطيء نحو الأحسن² فخصائص عالم هاردي ربما كانت عينية في زمانه وقد وصفه جون جاك مايو بقوله: " عالم توماس هاردي عالم يحاصر فيه اللامعقول مجال السببية المعقولة من كل الجهات " مضيفا أنه : " على خلاف التراجيديا اليونانية التي يبدو القدر فيها كتعبير عن عقل عظيم وجميل فإن القدر هنا ليس إلا سينا ولامعقولا و إذا كان جائرا فلا تعويض عنه "³.

و يقول المعلق على نصوص هاردي غير المنشورة من قبل، أن تراكم تلك الصدف التي تحدد المصير في حياة الإنسان باللامعقول عند هاردي لا يجب أن نفهمها على أنها ترتيب حاذق لظروف درامية، بل على أنها ترجمة لانطباع عام يصدر من الحياة البشرية نتأسف عن الحاجة إلى مثل هذه الترجمة انطلاقا من نقطة أولية وخارقة للمعتاد. ومناهضة من هاردي للمعتقد المسيحي القائل بالتدخل فوق الطبيعي للعناية الإلهية رأى أنه يجب الإقرار بأن هذا الاعتقاد أضفى غطاءا كثيفا على النصف الثاني من القرن التاسع عشر. و يواصل المعلق في " تكريم توماس هاردي " أنه يصير من المشكوك فيه أن رجلا بعظمة هاردي الفكرية يرد وجهة نظره للعالم ومنهجه إلى مجرد نزعة فلسفية. فإن كان قد تأثر بأفكار زمانه فلأنها تدغدغ فيه تفضيلا خفيا. ويميل الناقد إلى القول أن هاردي كان متشائما منذ الميلاد-لا باكتساب النظرية التشاؤمية و لا هو بالوراثة متشائما- بل يقصد أنه جاء إلى هذا العالم حاملا

¹ Pierre d'Excideuil, Le couple humain dans l'œuvre de thomas Hardy Paris, Revue nouvelle, 1928, P.53.

² Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.167.

³ Jean- jacques Mayou, L'humour et l'absurde, Oxford, Clarendon Press 1973, P.18.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

معه حساسيته المؤلمة التي تعاني من كل جراح فكر يستهويه العدل و الطيبة و الذي يجد مشهد الشر مثل كل مشهد مقرف. و لكن المسيحية حسب هاردي حاولت جعل الشر مقبولا بقبولها له كمجرد ابتلاء¹.

ومن أمثلة الأحداث المقرفة الكثير مما يجري في رواية (tess of the d'ubervilles) من مآسي، تتعرض لها بطلة الرواية الفتاة البريئة الفقيرة "تس" التي تقرر أن تذهب للبحث عن شغل و مجد من إحدى الأسر النبيلة الثرية، التي تنتسب إليها أسرتها قصد إعالة أبيها المريض و عائلتها المعوزة، التي لم يعد جهد أمها المبدول قادرا على التكفل به فتبدأ مع سعيها إلى العمل سعي المعاناة إليها لتغتصب منها جشاعة الحب المزعوم من ابن سيد عملها براءتها و شرفها و الذي ينتهي بميلاد طفل دون زواج يموت لاحقا، فتقرر الهروب بعارها من مجتمعها إلى مجتمع لا يعرف مآساتها حيث تلتقي هناك بشاب فيحبها و يطلبها للزواج لتنتهي من جديد بأن يهجرها حينما تخبره بحقيقتها فتخسر من ذهبها بحثا عن المال و النسب و المجد معنى الحياة في مجتمع هو "ضد الإنساني" إن شئنا أن نتحدث مثل مارسيل - في كل ما تحمله الإنسانية من قيمة و معنى.

ويلخص الناشر محتوى هذه الرواية تلخيصا رائعا - أفضل ترجمته كاملا- يقول : " نشر هذا الكتاب سنة 1891 و بقي منذ ذلك واحد من بين القصص الأكثر تأثير التي لدينا عن المرأة الصغيرة. إنه كتاب جد حزين : حياة فتاة صغيرة تتحطم ببطء لكن بالتأكيد، ليس من طرف أعدائها بل من طرف من يقولون إنهم يحبونها. أي حب هذا الذي يحطم ما يجب. الحزين يتفرج على الأخطاء وهي تحدث و يظل غير قادر على وضع حد لها تس فتاة تشع طيبة و كانت حياتها يمكن أن تكون جد سعيدة، لكن الرجل المستقيم يتردد و المنحرف يسبقه إليها...حدثت هذه القصة منذ ألف سنة سلفت و لا تزال تحدث كل يوم دون أن نتمكن من فعل أي شيء غير التفرج على العالم الكبير و هو يدور ويسحق تس ثم يعاود الدوران من جديد...

¹ Thomas Hardy, Texte inédits, Hommage à thomas Hardy, Paris, Revue Nouvelle, 1928, P.71-72.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

و كأنها لم توجد أبدا من قبل"¹. وألفت الانتباه هنا إلى كلمة "التفرج" الواردة في هذا النص و التي تتنافى عند مارسيل مع حضور الدراما في الحياة البشرية.

ولعل من بين العبارات الأكثر حزنا و تشاؤما هي تلك التي تتطرق بها بطلة هذه الرواية حين ترد على أخيها و هو يحاورها - ممتطيان عربة يجرها الحصان الذي به يكسب والدها قوته، والذي سيموت على الطريق - فيقول لها مرافقها الصغير و هو ينظر إلى الكواكب، ثم يسألها عما إذا كانت هي أيضا عوالم أخرى مثل عوالمنا فنقول : "نعم هي مثل التفاح الكثير منه جيد الطعم و القليل منه فاسد" ولحد الآن لا تزال لم تبرز تشاؤمها بقوة. و تفصح عنه عندما يسألها مرة أخرى مرافقها على الطريق عن أي منها نعيش عليه الآن، فترد الخزينة التي ينتظرها حزن أمر : " نعيش في السيئ منها " فيستمر في السؤال عما لو كانا يعيشان في أجملها كيف ستكون الأشياء مختلفة عما هي عليه فتجيب : " أبي لن يكون أبدا مريضا فيكسب قوته كما يشاء وأمي لن تستمر في غسل ثياب الناس للعيش"².

و بعد أن تغتصب البراءة الساعية للحياة الكريمة في ظلمة و صمت نامت فيها كل الحيوانات ولم يبق منها أي متوحش يقظ يمكن أن يباغت الإنسان المفترس لينقض عليه و ينقذ الفتاة البريئة، يطرح الراوي أسئلة يرى أن مجهود مئات السنين من الفلسفة لن يقدم لها إجابة و هي : لماذا ينال الرجل الخبيث المرأة الطيبة* لماذا السيئ دوما يحطم الخير و لماذا يخرب القبيح الجميل³. ومثل هذا الموقف من مشهد الشر الذي لا يمكن أن يكون مشهدا أصلا عند مارسيل، لأن الدراما البشرية كما رأينا ليست موضوعا للفرجة، يقف هذا الأخير متجها بمحاولة العلاج العينية على خلاف علاج اللاهوت المسيحي لها و فاحصا لعلها لا مجرد راوي عنها كما يفعل هاردي حتى لو عبرت عنها كمعيش شخصيات مسرحياته.

¹ Thomas Hardy, *Tess of the d'Urbervilles*, Retold by Clarewest, New York, Oxford University Press, 2008, P.i (story's introduction page).

² Ibid., P.7-8.

³ Ibid., P.19.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

وينتبه مارسيل إلى تعريف اللامعقول عند كاميه وكعاداته - كما فعل مع جورج باتاي- يجري نقده على مستوى الكلمات الموظفة في النص موضوع النقد، فيتناول- و بإطالة يعتذر عنها لضرورتها للفهم - فقرات من "أسطورة سوزيف" و رواية "الغريب" و كتاب "الإنسان الثائر" على الترتيب و يرد من خلالها على تصور ألبير كاميه للعالم، الحرية و الإنسان.

فمن أسطورة سوزيف نجد أن العبارات التي يعلق عليها مارسيل كلها يتناولها من الجزء الذي يحمل عنوان "الإستدلال اللامعقول " فينتقي من أربع صفحات متتالية فقرتين علي الترتيب يورد فيهما ألبير كاميه أن أساس الصراع بين العالم و فكره هو الوعي الذي لديه عنه و الذي يجب أن أبقى عليه و ذلك لا يكون دون وعي متواصل و دائم و متجدد وممتد باستمرار. وهنا يكون اللامعقول، بصفته جد بديهي وصعب المنال، قد استقر في حياة الإنسان و جعل منها موطنه، وتجعل الصراعات الروحية من قلب الإنسان ملجأها البائس و الرائع في الآن ذاته بعد أن تتراجع البدهاة المجردة فالإنسان بدلا من الموت أو الفرار أو إقامة بيت من الأفكار على مقاسه، يتمسك برهان اللامعقول الذي يصفه ألبير كاميه بالممزق و العجيب الذي منه تتغذى و تنقوى عظمة الإنسان مثلما تتغذى أيضا باللامبالاة التي يعدها كاميه بمثابة الخبز مثلما يعد اللامعقول بمثابة الخمر¹.

وهو يبدأ تعليقه لا ينكر مارسيل جمال هذه الفقرة لكن ينفذ تحت سطح هذه الكلمات ليجد أن كاميه الذي بدأ بالتساؤل عما إذا كان يجب أن يكون للحياة معنى حتى تعاش، صارت الحياة عنده تعاش أفضل عندما لا يكون لها معنى كقدر نقبله كما هو و أن نحافظ على بقائه حيا نصب أعيننا²، دون أن نستدير عنه لأن حياتنا هي أن يحيا اللامعقول فينا مع حضور ثابت للوعي و هذه هي حقيقة الإنسان الثائر

¹ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, op.cit., P.74-75.

² Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.268.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

دون أمل و لكن أيضا دون يأس، لأن اليأس يؤدي إلى الانتحار و بالتالي إلى القضاء على اللامعقول مما يتطلب الحكم بالإعدام على الانتحار*¹.

هكذا كان يتصرف سوزيف بإصرار دون يأس حتى لو لم يكن أبدا لديه أدنى أمل في ثبات الصخر و وصوله إلى القمة. و يطالب كاميه بتصور سوزيف بطل اللامعقول سعيدا لأن الكفاح من أجل القمة هو في حد ذاته كاف لكي يملا قلب الإنسان، لأن الذي يريد النظر و هو يعلم أن الليل أو العتمة لا نهاية لها و عليه أن يستمر في السير مثلما يستمر سوزيف في فعله بالصخر² حتى و هو يصعده باستمرار و بكل ما يحمله من ثقل العبء الذي أرادته له الآلهة كعقوبة أبدية. لقد وجد سوزيف في المصير المحكوم به عليه عالمه و في الصخر موضوع سعيه اللامتناهي نحو الأعلى في العذاب و المعاناة سعادته اللامحدودة و اللامعقولة طبعاً وهذا هو الجانب المهم الذي يجب أن نقرأه في الأسطورة إذا تبيننا قراءة كاميه.

و يذكر مارسيل مقولة ألبير كاميه التي يحث فيها على الحكم بالإعدام على الانتحار لكي يحيا اللامعقول، بدل انتحار الإنسان اللامعقول، لأن هذا في جوهره ينفلت من الانتحار وهو وعي و رفض للموت³. و يرى أن هذا القول يلقي إضاءة قوية على نهاية رواية "الغريب" كرواية متميزة كان بوده الإطالة في عرض الحوار الذي دار فيها بين السجين المحكوم عليه بالإعدام والكاهن الذي جاء لزيارته و الدعاء له بالخلاص بحكم أن عدالة الأرض غير كافية لذلك، فيقتطف مارسيل من الحوار مقاطع أفضل اقتطافها كما يفعل هو لكن من النص الأصل لهذه الرواية فيرى مارسيل أن تصرف و موقف السجين فيها يعجز المنطق البشري عن تفسيره⁴. فقد عبس السجين و سخط و شتم الزائر الموقن بالله حينما أخبره أنه سوف يدعو له بالخلاص

¹ op.cit., P.76-77.

² Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, op.cit., P.166.

³ Ibid., P.77.

⁴ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR ,op.cit.,P.269.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

قائلا: "سأصلي من أجلك"¹. فرد السجين: " هو ليس متأكدا حتى من أنه حي، لأنه عاش مثل الميت. أنا أبدو و كأن يداي فارغتين. و لكن أنا متأكد من ذاتي، متأكد من كل شيء، متأكد أكثر منه، متأكد من حياتي ومن هذا الموت الذي سيأتي. نعم أنا لا أملك إلا هذا لكن على الرغم من ذلك أمسك بهذه الحقيقة أكثر مما تمسك هي بي. كان الأمر و كأنني انتظرت طول الوقت هذه الدقيقة و ذلك الفجر* الصغير الذي أصير فيه مبررا: لا شيء، لا شيء له أهمية و أعلم جيدا لماذا. هو أيضا يعلم لماذا. فمن عمق مستقبلي، و خلال كل هذه الحياة اللامعقولة التي عشتها، نفسا معتما يصعد إلي عبر السنوات التي لم تأت بعد، و هذا النفس يسوي عبر مروره كل ما يقترحونه علي إذن في السنوات التي هي ليست أكثر واقعية من تلك التي عشتها...هل يفهم، هل يفهم إذن؟ الجميع كان ذو امتياز، و لم يكن يوجد إلا ذوي الامتيازات"². هذه الكلمة الأخيرة نجدها -في ترجمة عايدة مطرجي إدريس "الغريب"- مترجمة بكلمة "محظوظين"³ أعتقد أن كاميه و هو يذكر كلمتي (prévilège) و (préviligiés) لا يقصد الحظ (la chance) وإنما يريد القول أن الحياة و بكل ما حوت من مكتسبات أفعال و معتقدات ليس لا معنى و لا قيمة و أن الموت هو مبررها الوحيد و مادامت الحياة كذلك فهي الامتياز الوحيد و كل من يحيا بغض النظر عن محتوى هذه الحياة فهو ذو امتياز.

و يذكر و يرفض مارسيل ما يقوله موريس بلانشو (Maurice Blanchot): 1907-2003 من توضيح بشأن هذا الامتياز حين يقول هذا الأخير: " هذا الامتياز يعبر عن التبرير النهائي الذي يجعل كل واحد في اتفاق مع ما فعل، و يجازيه على أنه لم يتجنب أي شيء بتأجيله إلى وقت لاحق و الذي يجعله يحس بقربته مع العالم غير القابل لأن يعرف"⁴.

¹ Albert Camus, L'Etranger, Gallimard, 1957, P.184.

* Aube (التي يراد بها الفجر) و التي يذكرها النص المصدر لأببير كاميه كلمة autre (التي تعني آخر) في نص مارسيل، و هذا يؤدي إلى الارتباك في فهم العبارة، لولا العودة للتحقق منها في نص كاميه.

² Ibid., P.185-186.

³ أببير كامو، الغريب، ترجمة عايدة إدريس (دار الآداب للنشر و التوزيع، بيروت 2013): 148.

⁴ Maurice Blanchot, Faux pas, Paris, Gallimard, 1975, P.252.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

فيقول مارسيل " لا أحب أبدا هذه المرجعية لأنها تبدو بطبيعتها تضلل القارئ"¹. في حين أن كاميه في مقاله حول فرانز كافكا (franz kafka : 1883-1924) و الذي أجده ملحقا ب" أسطورة سوزيف " يرى مارسيل أنه قد عبر عن أفكاره بعنف و بقوة أكبر². حيث يقول ألبير كاميه في مقاله المعنون بـ "الأمل و اللامعقول في مؤلف فرانز كافكا : " في عالم كل شيء فيه معطى و لا شيء مفسر خصوصية قيمة أو ميتافيزقا هي فكرة مفرغة من المعنى"³.

و لكن مارسيل يرى أن من طبيعة التفسير في عالم ما ألا يكون معطى و أنه لا يمكن إلا أن يكتشف وكأن كاميه لا يتحدث عن عالم لم يتحقق بعد بل عن شيء آخر غير العالم⁴. ثم إن القول بأن "قيمة سلوك أو حياة تقاس بمدى عدم خصوبتها"⁵. هو جوهر الثورة نظرا للعلاقة الوطيدة بينها و اللامعقول و التي يرى مارسيل أن كاميه سيرفض و بكل احتقار أي حكم قيمي عليها و بالتالي فإن لا مجال فيها إلا للعدوى أو اللاحوار و عن إمكانية إقناع مثل هذا الخصم ذو الإرادة المتحجرة يعترف مارسيل أنه متشائما لأن الجدل لا مفعول له هنا لأن الرفض لا يستطيع التلقي، لأنه ليس في وسعه تمثل التحول الذي تحدثه فيه العناية الإلهية⁶. و قبل أن يقدم مارسيل كيفية الاحتماء من هذه العدوى و حماية من لا دفاع لديهم و التي يعتبرها مسألة مقلقة فإنه يعتقد أن هناك ثلاثة مسالك أساسية منها يصدر إلي الإنسان هذا الشر الذي ينتهي به إلى اعتبار الحياة كسجن داخل عالم جرد من كل الخصائص التي اتفق الإنسان على تمجيدها. و يبدو لي هنا و كأن عالم أنكساجوراس الغائي بالغ النظام و الحكمة و الجمال أو عالم أفلوطين المتولد من فيض الجمال و الخير قد فرا للأبد من مجال نظر ألبير كاميه.

4.Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.270.

² Ibid., P., 270.

³ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, op.cit.,P.183.

⁴ Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, op.cit., P.270.

⁵ op.cit., P.96.

⁶ op.cit., P.273-274.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

فأول السبل التي منها يتسرب الداء حسب مارسيل هي أن التأثير يرد على منتقد ثورته بأن القول باللامعقول ليس شرا و لا وباء ذو عدوى بل هو النظر لموقفنا كما هو لكي نرى الحقيقة مقابلة. إنها الحقيقة التي فصلت عن كل إمكانية تدخل فوق طبيعي في هذا العالم غير إمكانات الشجاعة و الحرص على البقاء في عالم لا قيمة له غير اللاقيمة و لا معنى له غير اللامعنى، و إذا قلنا له أن البقاء في مثل هذا العالم لن يطول و أن المشيد باللامعقول مع طول الوقت سوف يشعر أنه يختنق و يكون مضطرا إلى أن يكسر الزجاج للتنفس، فسيرد بأن الشعور بالاختناق لا يعتري إلا من هو غير قادر أضعف من أن يواصل الرهان حتى النهاية¹.

إنه خطاب جيل متجذر في اللامعقول، وقع في لأدرية أنطولوجية كاملة و فقد كل ارتباط مع الوجود في كليته و مع كل يقين ديني لأن الحياة عنده لسيت أكثر من إرجاء قد ينتهي عند المساء و بالتالي فان الترويج لها و الإشادة برهانها هو الطريقة الوحيدة لإثبات وجود الذات ، كطريقة مختلفة تماما عن الكوجتو الديكارتية. فانتشار اللامعنى أمام أحداث العصر و التشجيع على التمسك بالشجاعة و الاستماتة في الرهان على اللامعقول هو ثاني هذه السبل و ثالثها هو جعل الأنا هي المركز الوحيد و التي يصبح معها عدم القيم هو القيمة الأسمى مع أن قيمة ما لا تصير أسمى إلا في ارتباطها بوجود قيم أخرى غيرها و تتطلب نوع من الأركانون الروحي الذي تمارس فيه هذه القيمة وظيفتها و ما هذا الفصل و القول بعدم القيم إلا مصطنعا².

و يؤكد مارسيل أن أول الخطوات نحو العلاج هي الاعتراف أولا بالداء بأنه داء و تهديم للذات فالكثير من الأمراض لا تظهر آلامها إلا مع الوقت و هذا ليس موضوعا للإفتخار و الإشادة. و أية إشادة هذه التي تغرينا بحريتنا و قدرتنا على إنكار الله و إنكار ذاتنا كموجودات على الرغم من كل القوة تظل موجودات ضعف و رجاء³. هذا عن قراءة مارسيل ل"أسطورة سوزيف" و "الغريب" و لكن ألبير كاميه حسب

¹ op.cit.,P.275.

² op.cit.,P.276.

³ op.cit.,P.278.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

مارسيل بكتابه "الإنسان الثائر" يقدم أكثر مؤلفاته أهمية و نضجا لأن فيه نفهم بوضوح المشكلة التي لم يكف كاميه عن تأملها منذ بداية تفكيره. فيحدد مارسيل ثلاثة مراحل أساسية لهذا الكتاب، يتناول في الأولى تحديد مفهوم الثورة في صفائه الأول كحركة وعي و في المرحلة الثانية يتناوله من الناحية التاريخية في جانبه الميتافيزيقي، الأدبي و الاجتماعي حيث يدرس بعق كبير كل الظروف التي انحرف عنها هذا المفهوم منذ القرن التاسع عشر. وفي آخر مرحلة يرد بيان كيفية إعادة إقامة أو تأسيس حقيقة هذا المفهوم في صفائه¹.

ففي الصفحات الأولى من الإنسان الثائر و مباشرة بعد المقدمة يتساءل كاميه عن المقصود بالإنسان الثائر و يجيب بأنه الإنسان الذي يقول لا فالعبد الذي تلقى أوامر طول حياته قد لا يتقبل فجأة أمرا ما جديدا. فيبحث كاميه معنى قول "لا" فيجده يعني أن الأمور و الأوامر في حالة العبودية قد دامت طويلا و لها حد تنتهي عنده و لا يقبل بعدها أي أمر، أي أن هناك عتبة للقبول و الطاعة لا يجب التعدي عليها و قد تم تجاوزها من طرف السيد أو أية سلطة أخرى. و هذا التعدي على الحدود يجابه بقول "لا" التي هي إعلان عن حق لا يجب التعسف فيه و لا تجاوزه لأن لقول "نعم" حد عند حافته يبدأ الإشعار بإمكانية حدوث الرفض لو حدث الإنزلاق عن هذه الحافة³. و مثل التجاوز هنا الذي يرفضه الوعي هنا كمثل الجرعة الزائدة التي يرفضها الجسم.

يربط كاميه حسب مارسيل بين الثورة و القول و لكن الثورة في طابعها الوجودي هي فعل و تفقد معناها عندما نربطها بالكلام و الحكم و يجب أن ننظر إلى الكلمات و الأحكام كأفعال تتطلب أفعالا أخرى غيرها². إن هناك ارتباط بين الثورة و القيمة فلا يستطيع الأثر أن يقيم بفعله هذا دون أن يكون على معرفة بأن ثورته على حق و لها ضمان كامل في ذلك و من الجبن تحمل ما يمكن أو ما لا يجب تحمله. فالثورة تضع

¹ op.cit.,P.347.

³ Albert Camus, L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1951, P.25.

² op.cit.,P.348.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

سلطة الآخر موضع تساؤل و لا أتعامل معه فقط كخصم بل كطاغية يجسد التعسف. و هذا جد مهم للأصالة الوجودية للثورة كإعلان بان هناك اغتصاب للحدود و للمجال الخاص تريد الثورة أن تقول تراجع عن هذا الميدان و عن مجال ليس مجالك و عندما تعود الحدود إلى ما كانت عليه قبل الاعتداء سيقام التقاهم من جديد. هكذا يريد لها ألبير كاميه حسب مارسيل و لكنه يعترض عليه بالقول أن الأمور وجوديا لا تتم بهذه الطريقة المنطقية. فتاريخ الحروب و الثورات يمنح لنا العديد من الشواهد كما يقول مارسيل إذ انطلاقا من حدوث الاغتصاب للحدود فان الأمر لا يتعلق بالعودة إلى الاتفاق الذي سبق هذه الثورة و يعتقد مارسيل انه يجب الذهاب إلى ابعد من هذا لأن في الحقيقة هذا الاتفاق ليس أبدا اتفاق إنه محل شك ، فعلى ضوء الاختراق أو الاغتصاب للحدود المرتكب فإن هذا الموقف يحمل في أصله إمكانات التعسف، و كان التعسف موجود بالقوة إن استعرنا إحدى تعبيرات أرسطو فالتاريخ لا يرتد إلى الخلف و كل ثورة هي ثورة معقدة و هي رد ليس بالكلمات و لا بالمثل بل في الوجود على هذا التعدي على الحدود¹.

ويرى مارسيل أن الثورة تشتعل عندما يصبح موقفا لا يطاق و يستوجب وضع حد أو حل له بأي ثمن و هذا يعني أيضا بكل الوسائل و هذا يؤدي إلى الإقدام بشكل أعمى و هذا يحول دون إمكانية الحديث عن صفاء أول للثورة أو عن ثورة خالصة فحتى لو بدأت الثورة في صفاء فإنها لا تنتهي كذلك. و يمكن تعريف الصفاء بطريقة سالبة فنقول هي غياب الحساب أو الكراهية. فلا نستطيع أن نقول أن هناك ثورة دون كراهية المستبد بصفته طاغية إذ يصعب الفصل بين كراهية يطهرها الشعور بوجود العدالة و كراهية غير صافية أي أن الفصل بين الطاغية كفرد و الطاغية كفرد جد صعب لكن ما يطهر الثورة من الداخل عند ألبير كاميه هو كون الثائر يخاطر بحياته و يعرضها للموت ، لكن ماذا بشأن الذي يعرض الغير لهذه الثورة و يجد لنفسه يوم ثورة الجماهير ملجأ للاحتماء في بيته وراء الشبابيك المغلقة ؟ الأكد يجب

¹ op.cit.,P.349-350.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

مارسيل أنه سيكون كائنا ممقوتا. فتورة الإنسان لا تكون أصيلة وجوديا إلا عندما يلتزم بذاته في هذه الثورة و تحمل هذا الخطر المطلق لإثبات الإرادة الحسنة وهنا يتجلى الصفاء، و لكن هذه الصفة داخلية و الثورة وجوديا لا تنحصر في هذا الجاني الذاتي لأنها انفجار في الوجود و عندما نقول انفجار نقول عنف¹. إن العنف حسب مارسيل سقطة دون عالم الدنس و ربما لا نستطيع حتى القول انه سقطة في عالم ما دون الإنسانية لأنه دون حتى الحيوانية لأن الذي يسقط دون الإنسانية يسقط في الحيوانية ثم دون الحيوانية. و يتناول مارسيل مسألة الثورة الميتافيزيقية و يرى أننا انطلاقا من معنى الثورة الأولي فإننا لا نستطيع أن نثور ضد واقع أو طرف مشخص و ليس ضد نكرة أو ضد قانون لم يتجنبه أحد، فالثورة تفترض وجود طرف مشخص². و أتذكر هنا رفض أنسلم الاستدلال على وجود الله لأن رفضه يتطلب وجود تصور عنه وهذا في حقيقته إثبات لا يدركه الأحقق مثلما أن عند مارسيل حدوث الثورة يتطلب وجود من نثور ضده و يشير مارسيل هنا إلى ثورة بروميثيوس (Prométhé) التي يتحدث عنها ألبير كاميه ويريد أن يجعل مرتكزا بعيدا للثورة التي يريدها. فسرقه صديق البشر للنار التي أراد كبير الآلهة زيوس أن يتفرد بامتلاكها تؤسس للثورة ضد تعسف الألوهية و تعلن عن التعارض بين إرادة الإنسان و هذه الإرادة التي تريد أن تحرم الإنسان بعض السمو بالمشاركة في الألوهية وامتلاك التقنيات و الفنون³. إن أسطورة بروميثيوس حسب مارسيل الذي اتجه ضد زيوس تجد هنا معناها الكامل⁴ أي أن الاتجاه بالثورة ضد الله يفترض وجوده. إن هذه الثورة ضد الله تتحول في الأزمنة الحديثة إلى نفي لوجوده و لكن مارسيل يرى انه من الناحية المنطقية يجب علينا أن نختار بين أن نكون مؤمنين بالله كثيرا فنثور ضده أو أن ننفي وجوده و نكف عن الإيمان به و تكف بذلك الثورة أي أن من التناقض القول

¹ op.cit.,P.351-352.

² op.cit.,P.354.

³ Jacqueline Duchemin, Prométhée: histoire du mythe ,de ses origines orientales ,à ses incarnations modernes, Paris, Les Belles Lettres,200,P.27.

⁴ op.cit.,P.354.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

بالثورة ضد الله لأن الذي نشعر بتعسفه لا بد أن يكون موجودا وهذا ليس إلهادا لأن الملحد الحق لا يستشعر أي حضور الهي بل يرى أن في هذا العالم حوادث تنتقي بوجوده أو ينتقي وجوده بوجودها¹. و كنت قد تناولت في التجربة الدينية عند مارسيل فحسه للإلهاد .

د- نقد اللامعقول عند سامويل بيكيت :

و غير ألبير كاميه يتخذ مارسيل أيضا موقفا من اللامعقول عند سامويل بيكيت في مسرحية "في انتظار قودو" يمكن قراءته من خلال مرجعين، فقد نشر لجبرئيل مارسيل مقالا نقديا في جريدة الأخبار الأدبية المؤرخة بـ 20 جوان 1957 في الصفحة العاشرة منها و أعيد نشره أيضا ضمن مؤلف جمع فيه اندريه دارفال (André Derval) خمسة و ستون نقدا لهذه المسرحية كان نقد مارسيل واحد من بينها.

كما نشرت مجلة حضور جبرئيل مارسيل سنة 1979 حوارا لمارسيل مع ارنست بلوخ (Ernest Bloch) و كانت مسرحية قودو واحدة من موضوعات الحوار. و قبل تناول نقد مارسيل للجانب الفلسفي لهذه المسرحية أفضل العودة أولا إليها مباشرة لتوضيح هذا البعد الميتافيزيقي الموجود فيها أنها مسرحية يملأها عدم اليقين و نزعة شكية نستشفها من بدايتها إلى نهايتها فهي تتكون من مشهدين المشهد الأول : شخصيتان تلتقيان على طريق ريفي غير محدد لا يعني شيئا غير أنه طريق به شجرة و كان الوقت مساء².

يشرع في هذا المشهد من منتظرين يلتقيان فيترقبان مجيء من لا يعرفا شيئا من صفات ماهيته حتى اسم المنتظر محل ريبة هل هو قودو (Godot) أم قودي (Godet) أم قودن (Godin) فيصير المنتظر موضوعا للتأويل و لكن مالا لا ريب فيه هو أنه به يرتبط مستقبل المنتظرين المباشر دون معرفة ما سيأتي به³. و في هذا المشهد ليس

¹ op.cit.,P.356-357.

² Samuel Becket, En attendant Godot, Paris, Minuit, 1966, P.06.

³ Ibid.,P.39.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبريل مارسيل

هناك إمكانية المغادرة لا بد من الانتظار لا بد من الخلاص دون التأكد من أن المكان و اليوم هو محل و زمان الوصول الأكيدين ولا حتى المجيء مؤكدا فلا شيء حقيقي و كل التساؤلات حول هذه الحقائق تظل دون إجابة و حتى لو لم يصل المنتظر يوم السبت ودون التأكد من أي سبت بالضبط سيعودون في الغد وبعده إلى غاية أن يصل المنتظر¹. ثم إن أحدهما لا يتذكر ما إن كان قد أتى بالأمس للمكان و انتظر قودو أم أنه ينتظره لأول مرة و أكثر من ذلك لا يعرفان في أي يوم من أيام الأسبوع هما في ذلك الحين². و لم يأت قودو.

و يأتي المشهد الثاني في الغد و في المحل ذاته³. و يتكرر الانتظار و الارتباط بالمكان و الإصرار على عدم المغادرة و لكن المنتظر لم يأت. و الأكيد أن الانتظار سيتكرر مع الأيام دون يأس و لكن دون أمل أكيد تماما كما يفعل سوزيف مع صخره لكن ليس بتكرار الفعل كما يفعل سوزيف نحو القمة بل بتكرار عدم الفعل غير فعل الانتظار كتعبير عن عدم إمكانية قدرة الإنسان على الفعل في عالم لامعقول دون معنى ليس للسؤال عن وضعية الإنسان المأساوية فيه من إجابة و مخرج غير الانتظار لمجابهة القلق و اليأس. إنه ليس انتظار سعيد بالتأكيد لأننا مع بيكيت لا نبدو أننا على أريكة في محطة قطار عصرية مجهزة بتقنيات إعلام تسجل أو تبتث توقيت انطلاق و وصول المركبة التي تحمل على متنها من ننتظر مع تليفينا لاتصال متواصل معه بتقنيات متطورة بأنه على الطريق نحونا و لنا من وسائل ملاً فراغا لانتظار ما نشاء. مع بيكيت المشهد مختلف كليا و يأتي الانتظار هنا كبديل عن اليأس وحتى عن الانتحار أو كل المشاعر الهدامة التي لا تعبر عن إنسانية الإنسان ولنا في حكمتنا ما يقول هذا المعنى "من يتمنى أحسن ممن ينتظر ومن ينتظر أحسن ممن ييأس".

¹ Ibid.,16-17.

² Ibid.,P.18.

³ Ibid.,P.74.

الفصل الخامس: الأسرار في أنثروبولوجيا جبرئيل مارسيل

ففي الحوار الذي نشر في لمارسيل بمجلة "حضور جبرئيل مارسيل" تحدث فيه محاور مارسيل عن اليأس الذي صار معتقدا يؤمن به الجميع أي اليأس كإرادة الإنسان البقاء عقيما كإرادة لا معنى لها فيقاطعه مارسيل قائلا إنها حالة سامويل بيكيت، هذا ما يميزه بقوة، انتظار قودو الذي لا نعرفه¹. و في المقال الذي قدمه لنا أندريه دارفال يروي لنا مارسيل المسرحية كما شاهد عرضها في إحدى قاعات المسرح بباريس. فعلى الرغم من إشادته بالإخراج و التركيب الذي تميزت به مسرحية بيكيت إلا أنها في نظره لا تشبه أي نوع من المسرح الموجود و لن تشبه أي نوع للأبد. إنها من الناحية الميتافيزيقية مغمورة إلى حد ما في نوع من النور الميتافيزيقي إن صح القول لكنها في الحقيقة عكس النور تماما فمن جهة يمكن التعرف من خلالها بطريقة خارقة على الوضعية المثيرة للنواح، التي وصلت إلى أقصى حل مادي و ذهني و لكنها مسرحية مبالغ فيها تضيع في نوع من اللاتحديد الذي يميز عالما متقطع لا نكاد نتذكر فيه ما حدث بالأمس، مسرحية بيكيت ليس لها موضوعا غير انتظار رجلين حظهما الوحيد هو مجيء من لا يعرفان ومن هما ليسا متأكدين انه سيأتي. فلم ير مارسيل أنها من الأعمال الهامة ولم يجد أبدا فيها راحته لأن لا شيء فيها مما يمكن أن تسميه عادة مسرحية حيث كان يشعر و هو يشاهدها أنه يمر بأصعب لحظات عمله النقدي و كأنه يكاد يختنق لأن موضوع المسرحية ولد لديه الإحساس بانعدام الأكسجين في القاعة و يلزمه أن يعطي للناس كل الوسائل لكي يكسروا الزجاج للتنفس². تماما كما يقول عن عالم ألبير كاميه و دون السر يظل العالم غير قابل لأن يتنفس فيه الإنسان.

¹ Gabriel Marcel, Inédit (Gabriel Marcel et La Pensée Allemande, Bulletin de L'association Gabriel Marcel, cahier 1,1979, Paris, Aubier- Montaigne P.53.

² André Derval, En Attendant Godot, Dossier de Presse (1952-1961) Paris Imec, 2007, P.65-66.

الخاتمة

الخاتمة :

مما تحفظه ذاكرتي من الأحكام المرتجلة حول موضوع بحثي هو أن أحد الباحثين في بدايات انشغالي بفكر مارسيل بمجرد أن سمع تسمية " فلسفة السر " تهكم قائلاً : " لو تحولت الفلسفة إلى أسرار لأصبحت شعوذة " قال قوله هذا و مضى دون تعليل أو انتظار توضيح، لأنه لم يفهم من السر شيئاً غير أنه الطلاسم . لكن منطق البحث يوصي بألا نصدر أحكاماً دون أن تكون لدينا تصورات علمية عن الأعلام و عن الموضوعات. لأن في جميع الانتقادات الغربية التي وجهت لجبرئيل مارسيل لم أجد حكماً صدر دون دراسة. فحتى الحكم على مفكر بأنه مجرد ناقل و ألا قيمة لفلسفته يتطلب منا كباحثين حسب أصول البحث قبل إصدار أي حكم أن نعطي قيمة لفلسفته بالدراسة، تسمح لنا بتجربتها بالنقد من القيمة. لأن من الأحكام اللاعلمية ما قتل، قتل الموضوعات في جوف أصحابها رغم خصوصيتها، قتل الرغبة في البحث بالحيلولة بجهل دون الراغب و مرغوبه العلمي، و قتل فكراً صاحب الأحكام غير المؤسسة.

فليس السر عند مارسيل ما يكتم و لا هو من أغاز الطبيعة التي يعمل العلم على زحزحتها بتقدمه، و ليس هو غير القابل لأن يعرف السبنسري و لا هو من خصائص النومان الكانطي .إنه الميتمشكلة التي تتخطى العقلانية، الوضعية، التقنوقراطية و النزعات الشمولية و الشكية نحو ما هو حدسي و حميمي في التجربة الشخصية المنطلقة من موقف هو الموقف بامتياز، هو معلم التفكير الميتمافريقي و هو "التجسد"، و ما يتضمنه من أسرار لا تخضع للتحقيق و لا للحساب ولا للتعقل بل و لا حتى للتعبير عنها

الخاتمة

بلغة من عالم الملكية. إن حضور الإنسان عبر التجسد تقف أمامه التقنية - بكل ما تعنيه من مناهج معرفة، أجهزة قياس و ملاحظة أو اختبار - عاجزة معترفة بحدودها مهما استبدت و أرادت أن تطاله. لأن الحميمية لا جهاز لها غير القلب و ليس القلب بجهاز أصلا. فالسر يريك لغة الحساب و مناهج التحقيق و التعقل ، مثلما يرتبك فهم طفل و قدرته على التفسير و هو لم يتجاوز السن الرابعة من العمر حينما تسأله الأم لماذا تحبني فيجيبها بسؤال العاجز: كيف لماذا أحبك ؟ فتوضح يعني ما السبب ؟ فيرد السبب لدي لا لديك و يصمت و تنتهي إجابته . يحضر السر حينما يقرب آخر محبته لأخيه بربطها - لا بمطابقتها- بأحب الأشياء إلى قلبه وهو نخاع لحم الخروف أو يحاول أن يقيسها بأعلى التضاريس كالجبل أو أسمى الأفق كالسماء إنه سر البنوة و الأخوة كما يحضر السر أيضا في اختيار أو تحريف الأم لإسم طفلها لتشذبه نحو أمومتها عن كل أسماء عالم الامتلاك إنه سر الأمومة و سر الأسماء. نلتقي السر في تعلق أب بالنتزه في أرض جد نائية عن الحضر، غير ذات زرع و لا ماء و لا ظل و لا مأوى لا لشيء سوى لأن رماد بيت الأم العتيق لا يزال أثره هناك إنه أفضل من نسيم البحر و ظلال الغابات، إنه سر الأرض. نلتقي السر في مضاعفة المتدين لعباداته المتواصل تقريبا من الله دون اكتفاء و ذكر صفاته دون إدراك أو إحصاء ثناء عليه لأننا حين نتحدث عن الله فليس الله ذلك الذي نتحدث عنه، إنه سر الله.

إنها أمثلة لم أقصد بها التلخيص بل التمثيل للسر كما وردت قراءته في بحثي لأسرار حولها لا في وسطها ، يعطي مارسيل معنى لأسراره التي

الخاتمة

سماها الأسرار حومسيحية و لم أردھا لا مسيحية و لا حومسيحية فمحوت المركز المسيحي و الوجودي من تصوري فتبعثرت في ذهني أسرار مارسيل فلملمتها كعلبة مفاتيح أو كبذور مثمرة بالقوة و دخلت بها إلى مواطن معرفية فزرعتها في أرضياتھا المختلفة قاصدة بذلك أن أترك ما للمسيحية للمسيحية، ما للوجودية للوجودية و ما لمارسيل له دون أن أجتثه من هذه المرجعيات بالبحث. أردت أن أسمع لها صدى فلسفيا مختلفا لأجعل مارسيل سباقا لجيل دولوز و هو يربط موضوع الفلسفة ب " خلق المفاهيم".

إنھا مفاهيم حتى لو أراد بها مارسيل ربط الفلسفة الوجودية بالدين فإنني وجدت أسراره قابلة للاستعمال. و حتى لو أخفق استعمالي الذي أردت منه إعطاء امتداد جديد لفكر مارسيل، أعتقد أنني قد أعطيت امتدادا جديدا لفكري، كنت قد افتقرت إليه قبل هذه التجربة. و لم يكن لي هذا دون تتبعه في تحليلاته النائبة الاستنتاج و مقارناته الضاربة في تاريخ الفلسفة الخارجة عنها إلى الأدب و المسرح و إلى الوقائع العينية. فكما يقول فرانسوا داغونيه التفلسف لا يصير ممكنا إلا إذا عبرنا ميادين غير فلسفية .

فعند سر الله يتجلى الإيمان المسيحي مرتبطا بالسر عند مارسيل. لكن حتى لو افترضنا أنه كانت لديه نية اتخاذ الأسرار المسيحية منذ البداية وسيلة و غاية دون تصريح ، فإن بتموقعي خارج المسيحية و خارج كل تصور عقائدي وجدت أن أسرار مارسيل الفيلسوف تقطع صلتها بنظيراتها المسيحية كلما قابلتهما و أردت أن آتي بتلك إلى هذه، و وجدتھا تنجح أكثر بهذه القطيعة فتخفق نية مارسيل المفترضة. أو يتم تجاوزھا إلى ماعداھا من نيات

الخاتمة

ممكنة. و أدعو متتبع بحثي مثلما دعوت نفسي إلى أن يأتي في كل مرة بمصطلح مسيحي وارد في البحث عن الأسرار المسيحية و يأتي بنظيره المتواجد في تحليل أسرار مارسيل ليجد ما إذا كانت هذه الأخيرة سجينة الأولى أم أنها تملك فرصة الإنفلات؟ فقراءتي أرادت هذه الإمكانية الأخيرة كقراءة ممكنة من بين القراءات الأخرى. و أنا أكتب هذه الخاتمة انتبهت متأخرة إلى سطر كتبه جبريل مارسيل في رسالة تصديرية لكتاب " Gabriel " **marcel est la méthodologie de l'invérifiable** يقول فيه لمؤلفه: " أنا جد معترف لك بالفضل لأنك اهتمت بفكري في ذاته دون أن تلحق به ملصقة وجودي، الخطيرة " يقول مارسيل هذا لأنه يرفض رد فكره إلى الوجودية كمذهب. فانتبهت إلى أن عملي حرص على أن ينزع عنه ملصقتين الأولى هي التي عمل على إبعادها ببييترو بريني (pietro prini) هي ملصقة "وجودي" أما الملصقة الثانية هي ملصقة "مسيحي". فهل سأفتك من حضور مارسيل اعترافين مقابل نزع ملصقتين ؟ اعترف أنني حتى لو لم أخط باعتراف واحد، فإنني أردت بطرحي فهم مارسيل بالإطلاع ثم الانفلات من الأحكام الواردة في القراءات السابقة، لأن خوض القراءة المختلفة يظل دوما إمكانية.

المصادر و

المراجع

قائمة المراجع العربية

-أ-

- 1- ألبير الغريب، عايدة إدريس (التوزيع بيروت 2013)
- 2- إتيان الوسيط، (القاهرة، 1967)
- 3- إيمانويل كانط، نقل العقل العلمي، تعريب أحمد شيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966.

- -

- 1- (و الفنون و الآداب، الكويت، 1992).

- -

- 1- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول (1986)

- -

- 1- الله إبراهيم، المركزية الغربية (بيروت، 1997).
- 2- عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية (دار النهضة العربية ، ط 3، بيروت 1981).
- 3- علي عبد المعطي و آخرون، الفلسفة الحديثة (دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002)

- -

- 1- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر (دار الجيل، بيروت، 1993)

- -

- 1- محمد مهران رشوان و محمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة و المعاصرة (الأردن : دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة ، الطبعة الأولى، 2012)

- -

- 1- هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، تعريب سامي الدروبي و عبد الله عبد المنعم (دار العلم للملايين، ط 2 1984)

قائمة المراجع الانجليزية

-A-

- 1- A. R. Radcliff Brown, the Andaman islander's, a study in social anthropology, New York, The Free Press, 1948.

-B-

- 1- Bertrand Russell, Mysticism and logic and other essays, 2^{ed} London, Galen and Win, 1959.

- E-

- 1- Ernest Hocking, The meaning of god in human experience London, Hale University Press, 1944.

-H-

- 1- Hannah Arendt, The human condition, Chicago, University of Chicago Press 1958.

- J-

- 1- James. B. Rivers, Religion in Roman Empire, U .S .A ,Back well Publishing, 2007.
- 2- Hans Zehrer, Man in this world, translated with the assistance of distinguished scalars and teachers, New York University Press, 1955.

-M-

- 1- Max Scheler, The eternal in man, traduced by Graham M. C. Aleur, L.T.D. London, Press, 1960.

-p-

- 1- Paul Imhof Herbert Biallowons, Rahner in dialogue Conversations and Interviews(1965-1982), translated by Harvy Egan, New York, Cross Road, 1986.

-S-

- 1- Seymour Cain, Gabriel Marcel's theory of religion experience, New York, Peter Lang, 1995.

-T-

1- Thomas Hardy, Tess of the d'Urbervilles, retold by Clarewest, New York, Oxford University Press, 2008.

-V-

1- Vensus .A. George, Paths of divine , Washington, Generals Editions, 2008.

قائمة الدوريات و المجلات الفرنسية

-A-

1- Anne Mary, Le Mystère au théâtre (bulletin de L'Association présence de Gabriel Marcel, numéro 18, présidé par Anne Marcel) Paris, Laballery, 2008.

2- Annet Becker, Le corps et les camps et que faire des cadavres (histoire du corps , sous la direction d'Alain Corbin, Jean Jacques Courtine et George Vigallero) Paris, Seuil, 2006.

-B-

1- Brice Parrain questionné par Jean Wahl (le langage et L'immanence, bulletin de la société française de philosophie dirigé par Jean Wahl) Paris , Armand Colin,1964.

-D-

1-D.Ghise. La philosophie existentialiste et les problèmes anthropologiques (revenu roumaine des sciences sociales. Série Philosophie et Logique volume 2. Rédacteur en chef Ath Joga) Bucarest, Éditions de L'Académie de la République Roumaine 1968.

2- Delhomme Jeanne, La Philosophie de Gabriel Marcel (revue Thomiste, numéro 44, sous la direction de Marie Labourdette) Toulouse, Ecole de théologie, 1938.

-E-

1- Eloi Messi Metogo, Dieu peut il mourir en Afrique ? Essai sur L'intelligence religieuse et L'incroyance dans les sociétés negro africaine contemporaines (cahier d'anthropologie religieuse. Dirigé par Michel Meslin, Sorbonne) Paris, Presses de L'université de Paris, 1997.

-G-

1- Gabriel Marcel, Inédit (Gabriel Marcel et la pensée allemande bulletin de L'association Gabriel Marcel, Cahier 1,Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

2- Gabriel Marcel, L'Anthropologie de Martin Buber (colloque : Martin Buber, L'homme et le philosophe) Bruxelles, L'Institut de sociologie de L'Université Libre, 1968.

3- Gabriel Marcel, La Recherche philosophique, entretien autour de G. Marcel, Genève, La Baconnière, 1976.

4- Gabriel Marcel, Lettre à Nicolas Berdiaef (bulletin de L'association présence de Gabriel Marcel, rédaction par Anne Marcel, numéro 12), Paris, la nouvelle Imprimerie Laballery 2007.

5- Gabriel Marcel, Mon corps ma vie mon être (bulletin de L'association présence de Gabriel Marcel, numéro 17, Paris Laballery, 2007.

6- Gabriel Marcel, notes sur le mal (revue de métaphysique et de morale, Paris, Armand Colin, 1973.

7- Giorgio Aganben, Deleuze (rencontre internationales, dirigé par Eric Alliez, Paris, Synthé Labo, 1998.

8- Gulcevhahir Sahin Granade, Le Corps propre (bulletin de L'association présence de Gabriel Marcel, rédaction par Anne Marcel, numéro 20) Paris, Laballery, 1911.

-J-

9- Jean Duvignaud, Roger Caillois et L'imaginaire (cahiers internationaux de sociologie, dirigé par George Balandier volume 66) Paris, PUF, 1979.

10- Jeanne Parain Vial, L'intersubjectivité chez Gabriel Marcel (colloque compété par Michel Sacquinn, juin) Paris Bibliothèque Nationale, 1988.

11- Josslyne Vaysse, L'homme malade de sa guérison (le monde de L'éducation, dirigé par Jean Marie Colombani, numéro 26) Paris, s a r l Le Monde, 1998.

-K-

1- Karl Rahner, Introduction au concept de la philosophie existentielle chez Heidegger (Revue recherches de science religieuse dirigé par Jules Roberton) tome 30 Traduit par R. Celle, Paris, Bureaux de la Revue, 1940.

-M-

1- Maricia Sacavalcante Scuhuback, La Complexité de la présence, notes sur la traduction du dasein (Revue des études Philosophie, N° 3, sous la direction de David Lefebvre) Paris PUF, 2002.

-P-

1- Paul Ricœur, Hommage à Merleau Ponty (marxisme et christianisme, revue : Esprit, 29, dirigé par Jean Maris Doménach) Paris, Firmin Didot, 1961.

-R-

1- Robert Feys , Un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel (Revue philosophique de Louvain, Société philosophique) Belgique ,Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie (Volume 53, Numéro 35) 1955.

2- Robert Volcher, Responsabilité pénale et criminologie (Revue de droit pénal et de criminologie, dirigé par M.Grosemans volume 49) Paris, Palais de Justice, 1968.

-S-

1- Simone Weil, La vie dans les champs (Revue la vie intellectuelle numéro 7 dirigé par Jean Claude Delbreil, numéro 7, juillet) Paris, Cerf, 1953.

المعاجم العربية

- 1- الجزء الثالث و الجزء السادس، الدار المصرية للتأليف و
- 2- موسوعة أندريه لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل احمد خليل، عويدات، بيروت – باريس، 1996.

قائمة المصادر الفرنسية

- 1-Gabriel Marcel, Du refus à L'invocation, Paris, Gallimard 1940.
- 2-Gabriel Marcel, Entretien avec Paul Ricœur
Paris, Laballery,1999.
- 3-Gabriel Marcel, Essai de philosophie concrète, Paris, Gallimard 1967.
- 4-Gabriel Marcel, Etre et Avoir, Paris, Montaigne, 1991.
- 5-Gabriel Marcel, HOMO VIATOR, Paris, Nouvelle Imprimerie Laballery,
1998.
- 6-Gabriel Marcel, Interrogé par Pierre Boutang, J.U.Paris J.M.Place ,1977.
- 7-Gabriel Marcel, journal Métaphysique, 3em edition, Paris
Gallimard,1923.
- 8-Gabriel Marcel, La Dignité humaine et ses assises existentielles Paris ,
Aubier, 1961.
- 9-Gabriel Marcel, Le Cœur des autres, Paris, Grasset, 1921.
- 10-Gabriel Marcel, L'Homme Problématique, Paris, Aubier 1995.
- 11-Gabriel Marcel, Les Homes contre L'humain, Paris, Vieux Colombier,
1951.
- 12-Gabriel Marcel, Le Monde cassé, Paris, Descelée de Brouwer 1921.
- 13-Gabriel Marcel, Le Mystère de L'être, Paris, Laballery, 1997.
- 14-Gabriel Marcel, Le Secret dans les iles, Paris, Plon, 1967.
- 15-Gabriel Marcel, L'Iconoclaste, Paris, Stock. 1923.
- 16-Gabriel Marcel, Position et approche du mystère ontologique 2em éd,
Paris, Louvain, 1967.
- 17-Gabriel Marcel, Pour une sagesse tragique et son au-delà Paris, Plon,
1968.
- 18-Gabriel Marcel, Présence et immortalité, Paris

Union Générale d'Éditions, 1959.

19-Gabriel Marcel, Paix sur la terre: deux discours, une tragédie, 1965, Paris, Aubier.

20-Gabriel Marcel, Théâtre comique , Paris, Albin Michel , 1947.

21-Gabriel Marcel, Trois pièces : le regard neuf, le mort de demain, La chapelle Ardente, Paris, Plon, 1931.

22-Gabriel Marcel, Un changement d'espérance a la rencontre du réarmement morale, Paris, Plon, 1958.

المعجم الانجليزي المستعمل في البحث :

1-Gabriel Adeleye end kofiacquah dadzie, World Dictionary of foreign expressions, U.S.A., Thomas Sienkiewicz, 1999.

قائمة المعاجم الفرنسية

- A -

1-André Comte Sponville , Dictionnaire philosophique, Paris P.U.F , 2001.

2-André Lalande, Vocabulaire technique et critique de philosophie, 8 éd., Paris, PUF, 1960.

-C-

1-Charles Ramond,Le vocabulaire de Dérída, Paris ,Ellipses 2001.

Christian Bouchin d'homme, Le vocabulaire de Habermas, Paris Ellipses, 2002.

2- Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, Paris, Editons du Temps, 2004.

-D-

3- Dictionnaire de l'Académie française, tome premier, sixième édition,tome premier, Paris, Formin Didot, 1835.

-E-

1-Encyclopédie Française , Philosophie et Religion, tome 19 Direction par Gaston Berger, Paris, Larousse, 1957.

-F-

1-François Gresle et D'autres Dictionnaire des Sciences Humaines Paris,1944.

-G-

1-Grand Dictionnaire de la Philosophie, sous la direction de Michel Blay, Paris, CNRS.2003.

-J-

1-Jacqueline Russ, Clotil Debadal leguil, Dictionnaire de philosophie, Paris, Bordas, 2004.

2-Jacques Quevauvillier, Alexandre Somogyi, Dictionnaire médicale, Paris, Masson 1992.

3-Jean Marie Morfeau et Jean le Franc, Nouveau Vocabulaire de Philosophie et des Sciences Humaines, Paris, Armand Colin 2005.

4-Jean Marie Vaysse, Le vocabulaire de Heidegger, Paris Ellipses, 2000.

5--Jean Michel Fantanier, Vocabulaire latin de philosophie, Paris Ellipses, 2008.

6-Jeanne parrain Vial, Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience, Paris, Seghers, 1966

7-Jean Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, Volume 02, Paris, Éclipses, 2002.

8. Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, Paris, Ellipses, 2002.

-L-

1-L'Anthropologie, Les Dictionnaires du savoir moderne collectif réalisé sous la direction de André Akoun, Paris, c e p l 1972.

2-Louis Marie Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Paris, Armand Colin, 1980.

-M-

3-Marguerite Marie Thiollier, Dictionnaire des religions, Paris Librairie Larousse, 1996.

-P-

1-Pierre Larousse, Nouveau petit Larousse, Paris, Larousse, 1970.

-R-

1-Robert, volume 3, Paris, 1976.

رئيسية

الفرنسية

-E-

1 - Edgard Sottiaux, Gabriel Marcel , Paris, Nauwelaert, 1956.

2-Emanuel Levinas, Xavier tilliete et Paul Ricœur, Jean Wahl et Gabriel Marcel, Paris, Beauschesne, 1976.

-G-

1-Gérard Gottier, Un hommage à Gabriel Marcel (revue de métaphysique et de morale, dirigé par Paul Ricœur) Paris, Armand Colin, 1975.

2-Jeanne parrain Vial, Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience, Paris Seghers, 1966.

-L-

1-Le Ran Van, Autrui dans la pensée de Gabriel Marcel, Faculté des lettres Suisse, Fribourg, 1976.

-M-

1-M.M. Davy, Un philosophe itinérant Gabriel Marcel, Paris Flammarion 1959.

-N-

1-Nabil Mouanes, Etre et grâce, la philosophie religieuse de L'œuvre théâtrale de Gabriel Marcel, Liban, Kaslik, 2001.

-P-

1-Paul Ricœur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris, Temps Présent 1948.

2-Pierre Colin, Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance Paris, Cerf 2009

3-Pietro Prini, Gabriel Marcel et la méthodologie de L'invérifiable, Paris Descelée De Brouwer , 1953.

-R-

- 1-René Habachi, Trois itinéraires, Un carrefour, Canada, PUL, 1983.
- 2-Roger Troisfontaines, De L'existence a L'être, Paris, J.Vrin, 1953.
- 3-Smatios Stzitzis Quesque la personne, Paris, Armand Colin, 1999.

-X-

- 1-Xavier Tilliette, Philosophes contemporains, Paris, Descellée de Brower 1962.

الفرنسية

-A-

- 1- A. Certeau et Henry Carney, L'Algérie traditionnel, tome1, Alger, s.a. d'éd, Imprimerie de L'Association Ouvrière,
- 2- A. Gaudel, Le mystère de l'Homme-dieu, Paris, Bloud et gay, 1939.
- 3- Adam Smith, Théorie des sentiments moreaux traduction par Sophie de Grouchy et Marquis de Condorcet, Paris, Editions d'Aujourd'hui, 1982.
- 4- Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, essai sur L'absurde, Paris Gallimard, 1964.
- 5- Albert Camus, L'Etranger, Paris, Gallimard, 1957.
- 6- Albert Camus, L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1951.
7. Alfred Weber, Histoire de la philosophie contemporaine, traductions par Denis Huisman, volume 1, Paris, Fischbacher, 1967.
- 8-André Birneté et Pierre Buhelen , Introduction à la théologie systématique, Genève, Labor et Fides, 2008.
- 9- André Bonnard, Civilisation grecque d'Euripide à Alexandre, volume III, Suisse, Claire fontaines, 1959.
- 10- André Colombat, Deleuze et la littérature, Suisse, peter Lang, 1990.

- 11- André Derval, En attendant godot, dossier de presse(1952-1961) Paris imec, 2007.
- 12- André George, Les grands appels de L'homme contemporain, Paris Temps Présent, 1976.
- 13- André Gide Et Christian Beck, Correspondance, Genève, Droz, 1994.
- 14- André Gide, L'immoraliste, Paris, Mercure De France, 2001.
- 15-André Nehrer, L'exil de la parole, Paris, Seuil, 1970.
- 16-André Malraux, La Condition humaine, Paris, Imprimerie nationale 1946.
- 17- André Malraux, Le palais royal, Paris, Grasset, , 1968.
- 18- André Malraux, L'espoir, Paris, Gallimard, 1986.
- 19- André Robinet, La philosophie française, Paris, PUF, 1966.
- 20- Annie arneaux, Je ne suis pas sortie de ma nuit, Paris, Gallimard, 1997.
- 21- Anselme de Canterbury, Monologions proslogion, traduction par Michel Corbin, Paris, cerf, 1986.
- 22- Antoine Vergote, religion foi et croyance, 2éd, Bruxelles, Pierre Marguada, 1983
- 24- Aristote, De L'âme, traduction par E. barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- 25- Aristote, Ethique à Nicomaque, traduction par J.Tricot, Paris, J.Vrin 1997.
- 26-Aristote, La morale et la politique d'Aristote, traduction par M. Thirot Paris, Firmin Didot, 1823.
- 27- Aristote, La Métaphysique, Traduit par J.Tricot, 2^{eme} volume, Tome II Paris, J. Vrin. 1953.
- 28- Aristote, Les parties des animaux, traduction par Pierre Louis, 2em. Éd., Paris, Les Belle Lettres, 1957.
- 29- Aristotèle, Organon, les réfutations philosophiques, traduction par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1966.

30- Aristote, Protreptique Traduction par Edward des places, 2^{ème} éd, Paris Les Belles Lettres, Paris, 1989.

31-Augustin, La vie heureuse, traduction par Dominique Ferauert, Paris Payot 2000.

- B-

1-Barbara Stigler, Nietzsche et la critique de la chair, Paris, PUF,2005.

2-Bernard Pingaud, Entretiens avec Brice parrain, Paris, Gallimard, 1966.

3-Bernard Marillier, Le loup, Paris, Pardès, 1997.

3-Bertrand d'Astorg, La moral de notre honneur (préface de Gabriel Marcel) Paris, P.U.F, 1942.

4-Bertrand Russel, Ma conception du monde. Traduction par Louis Evard Paris, Gallimard, 1961.

5-Bertrand Russel, La méthode scientifique en philosophie, Traduction par Philippe Devaux, Paris, Payot, 1971.

6- Bertrand Russell, Mysticism and logic and other essays, 2^{éd}, London Galen and win. 1959.

7- Brice Parrain, L'embarras du choix, Paris, Gallimard, 1946.

8- Bonaventure, Les six jours de la création, Traduit par Marc Ozilou Paris, Descellée de Brawer, 1991.

9-Bourahima Quottara, Adorno et Heidegger une Controverse Philosophique, Paris, Harmattan, 1999.

-C-

1-Casten Dullt ,Herméneutique, esthétique, philosophie pratique, dialogue avec Hans George Gadamer, Canada, Fides, 1998.

2- Canguilhem, La connaissance de la vie, Librairie philosophique, Paris J. Vrin, 1992.

3- Charles Bugnet, En écoutant le maréchal Foch, Paris, Grasset, 1929.

4- Charles Werner, La Philosophie Grecque, Paris, Payot, 1946.

5-Celse, Contre les chrétiens, la réaction païenne sous L'empire romain traduction par Louis Rougier, Paris, Copernic, 1977.

6- Claude Bernard, de la physiologie générale, Culture et civilisation Bruxelles, 1965.

7- Claude Lévi Strauss, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.

8- Claude Pélissier, Expressions corporelle, Langage du silence 6^{em} éd, Paris, e s f, 1982.

9- Collette Andry, Sartre et la réalité humaine, Paris, S.N, 1966.

-D-

1-Daniel Mandon, Culture et changement sociale, Paris, P.U.F , 1957.

2-Dom Pierre Miquel, L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne, Paris, Beauschesne, 1999.

3-Dieudonné Watio, Le culte e Ancêtres chez les Ngymemba (ouest Cameroun) et ses incidences pastorales, Cameroun, Unique Printers 1994.

- E-

1- E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 5^{em}. Ed. Paris, P.U.F, 1968.

2- Durkheim, de la division du travail sociale, Paris, P.U.F., 1991.

3-Emile Durkheim. Les règles de la méthode sociologique. 23 ^{éd}, Paris P.U.F, 1987.

4-Elie Wiesel, D'ou viens-tu ?, Paris, Seuil, 2001.

5-Elie Wiesel, Contre la mélancolie , Paris, Seuil, 1982.

6-Emile Boutroux, Science et religion dans la philosophie contemporaine Paris, Flammarion, 1947.

7-Elie Wiesel, tout les fleuves vont a la mère(mémoires), Paris, Seuil 1994.

- 8-Emmanuel berle, présence des morts, Paris, Gallimard, 1956.
- 9-Emmanuel de saint-aubert, le scénario cartésien, Paris ,J. Vrin, 2005.
- 10- Emmanuel Levinas, Altérité et transcendance, Paris, Fata Morgana 1995.
- 11- Emmanuel Levinas, de L'évasion, Paris, Fata Morgana1982.
- 12- Emmanuel Levinas, en découvrant L'existence, avec Husserl et Heidegger
Paris, J.Vrin, 1967.
- 13- Emmanuel Levinas, Hors sujet, Paris ,Brodard et Taupin, 1987.
- 14-. Emmanuel Kant, Essai sur les maladies de la tête, traduction par Monique David, Paris,Flammarion, 1990.
- 15- Emmanuel Kant, L'anthropologie d'un point de vue pragmatique traduction par Alain Renault , Flammarion ,Paris,1993.
- 16- Emmanuel Kant, leçons de métaphysique, Traduction par Monique Castillo Paris, Livre de poche, 1993.
- 17-Emmanuel Kant, lettres à mercus herz, traduction par Roger Vernaux ,Paris, Aubier, 1968.
- 18- Emmanuel Kant, logique, Traduction par louis guillermi, Paris, j. Vrin, 1966.
- 19- Emmanuel Kant, Réflexion sur L'éducation, traduction par Alexis Philonenko, huitième, Paris, Flammarion, 1990.
- 20-Ernest Cassirer, essai sur L'homme, traduction par nobert Massa, Paris Minit, 1975.
- 21-Ernest Cassirer, Martin Heidegger débat sur le kantisme et la philosophie traduction par Pierre Aubenque, Paris, Beauschesne, 1972.
- 22- Ernest Schleiermacher, de la religion traduction par Bernard Reymond Paris, Van Dierem, 2004.
- 23- Etienne Gilson, L'Esprit de la philosophie Médiévale, Paris, J. Vrin 1969.

- F-

- 1- Félix Alexandre le Dantec, L'Athéisme, Paris, Flammarion, 1926.
- 2-Ferdinand de Saussure ,Cours de Linguistique Générale, Volume 2 Wiesbaden (Allemagne) Otto Harrassowitz, 1974.
- 3-Ferdinand Foch, Des principes de la guerre,9^{em}ed , Paris, Berger- Levrault 1931.
- 4- Ferdinand Foch, Mémoire pour servir L'histoire de la guerre, Paris Plon Paris1931.
- 5-François Azouvi, La critique et la conviction, Entretien avec Paul Ricœur Paris, Hachette, 2001.
- 6-François Chaubet, Histoire intellectuelle de L'entre deux guerre Paris Nouveau Monde, 2006.
- 7-François Dagonet, La Mort Vue Autrement, Paris ,Imprimerie Durand 1999.
- 8-Françoise Dastur, Heidegger et la question Anthropologique, Paris Peeters Louvain, 2003.
- 9-Françoise Dolto, Tout est langage, Paris, Gallimard, 1994.
- 10- Friedrich Hölderlin, Douze Poèmes, traduction Par François Fédier Paris, La Différence, 1989.
- 11-Folco Quilici, Les derniers primitifs, Traduction par Giovanni Jopolo Paris, Flammarion, 1972.

-G-

- 1- Gaston Bachelard, L'homme devant la science, La Baconnière Neuchatel(Suisse) 1953.
- 2- George Canguilhem, Le normal et le pathologique, Paris, P.U.F,1972.
- 3- George Bataille, L'expérience intérieure, Paris, Gallimard, 1954.
- 4- George Bataille, Ma mère, Paris, j.j. Pauvert, 1966.
- 5- George, Gusdorf, Kierkegaard : Présentation, choix de textes, Bibliographie, Paris, Seghers, 1963.
- 6- George Mautis, La mythologie grecque, Paris, Albin Michel, 1959.
- 7- George la passade, L'entré dans la vie, Paris, Minuit, 1963.
- 8- Georges Politzer, Ecrit 1 ; la philosophie et les mythes Paris, Editions Sociales, 1973.

10-Gérard Delladalle, L'existential philosophie et littérature de L'existence Paris, Renée Lacoste, 1994.

11-Gilbert Maurin, Bernstein le magnifique, Paris , J.C.Lattes , 1988.

12-Gilbert varet, L'ontologie de Sartre, Paris,P.U.F.,1948.

13- Gilles Vannier, L'existentialisme : Littérature et philosophie, Paris, Harmattan, 2001.

14- Gilles Devers, Lettres d'un avocat à une amie infirmière, Paris, Lammare, 2003.

15- Gilles Deleuze et Félix Guattari, Milles plateaux, Paris, Minuit, 1980.

16- Gilles Deleuze et Félix Guattari, Milles plateaux, Paris, Minuit, 1980.

17- Giles Deleuze, L'ile déserte et autres textes , Paris, Minuit, 2002.

18- Gottfried Wilhelm Leibniz, Système Nouveau de la Nature et de la Communication des substances, traduction par Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 1994.

19- Guglielmo Ferrero, La fin des aventures : guerre et paix, 3^{ème} éd , Paris, Rieder, 1931

20-Gustave Guy de Maupassant, Gustave Flaubert, Correspondance, Paris, Flammarion, 1993

21- Gustave Thils, Existence et sainteté en jésus, Paris, Beauschesne, 1986.

22- Guy.p. An Zenberger, Premier emploi : derniers conseils, Paris, Chiron, 2001.

23 -Guy Suarès, Vladimir Jeankilivitch, qui suis- je, Lyon, La Manufacture, 1986.

24- G.W.F.Hegel, La phénoménologie de L'esprit, T2.traduction par J.H.Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

-H-

- 1- Hannah Arendt, La condition de L'homme moderne, traduction par George Fradier, Paris, Calmen Levy , 1961.
- 2- Hannah Arendt, Considérations morales, traduction par Marc Ducassin et Dédier Maers, Paris, Payot, 1996.
- 3- Hannah Arendt, journal de pensée, volume 2, traduction par Silvie courtine, Paris, Seuil, 2005.
- 4- Hannah Arendt, La crise de la culture, traduction par Patrick Levy, Paris, Gallimard, 1991.
- 5- Hannah Arendt, La philosophie de L'existence, Payot, Paris, 2000.
- 6- Hans George Gadamer, philosophie de la santé, traduction par Marianne d'Autery, Paris, Grasset, 1998.
- 7- Hegel, La raison dans L'histoire, traduction par Kostas Paraionnou, Paris Plon, 1965.
- 8- Heidegger, Approche de Hölderlin, traduction par Henri Corbin, Gallimard, 1985.
- 9- Heidegger, Nietzsche traduction par Pierre Klossowski, volume 2, Paris, Gallimard, 1971.
- 10- Henri Bergson, La pensée et le mouvant ,Paris,P.U.F , 1946.
- 11- Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris,P.U.F.,1948.
- 12- Henri Bergson, L'énergie spirituelle, Paris,P.U.F.,1946.
- 13- Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris,P.U.F.,1958.
- 14- Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Félix Aclan, 1932(voir aussi, œuvre, œuvres, P.U.F, Paris,1959).
- 15- Henry Bernstein, La galerie des glaces, Paris, Fayard et Cie, 1925.
- 16- H.G.Gadamer, Esquisse herméneutique, Paris, J.Vrin, 2004.

17- Honoré de Balzac, La recherche de L'absolu, Paris, Gallimard, 2012.

18- Hippocrate , Le traité de la nature de L'homme, Traduit par Émile Littré 6^{ème} volume, Amsterdam ,Hakkert, 1962.

- I-

1-I.M.Bokhensky, la philosophie contemporaine en Europe, Traduction par François Vaudou, Paris, Payot, 1951.

2-Isidore Epstein, Le judaïsme, Paris, Payot, 1948.

-J-

1- Jacqueline Duchemin, Prométhée: Histoire du mythe, de ses origines orientales, à ses incarnations modernes, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

2-Jacques Dériida, L'éthique du don, Paris, Jean Michel Rabate et Michael Wetzel, 1992

3-Jacques Caron, Angoisse et communication chez Kierkegaard, Danemark, Odense University Press, 1929.

4- Jacques Maritain, Œuvres complètes, volume13, édition 2 Paris,, Saint Paul, 1938.

5- Jean Beaufret, Hölderlin et Sophocle, Paris,Gérard Monfort, 1983

6- Jean Carbonier, Droit civil : la famille, L'enfant et le couple, Paris, P.U.F , 1990.

7- Jean Cazeneuve ,Les rites et la condition humaine , Paris, P.U.F , 1958.

8- Jean Daniel Mischler, L'adoration eucharistique, Paris, Saint Augustin, 2006.

9- Jean Delumeau, Le péché et la peur, Paris, Fayard, 1983.

10- Jean- jacques Mayou, L'humour et L'absurde, Oxford,Clarendon Press, 1973.

11- Jean Marc Ela, L'afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir Paris, Harmattan, 2006.

- 12- Jean Marie Domenich, Le retour du Tragique, Paris, Seuil, 1973.
- 13- Jean Paul Aron, Mon sida, Paris, Christian Bourgois, 1988.
- 14- Jean Paul Dumant, Les sophistes fragments et témoignages, Paris, PUF, 1969.
- 15- Jean Paul Sartre, critique de raison dialectique, Paris, Gallimard, 1972.
- 16- Jean Paul Sartre, huis- clos suivi de les mouches, paris, Gallimard, 1947.
- 17- Jean Paul Sartre, La nausée, Paris, Gallimard, 1968.
- 18- Jean Paul Sartre, Question de méthode, Paris, Gallimard, 1967.
- 19- Jean Scot Origène, De la division de la nature, Livre 1-2 Paris, P.U.F., 1995.
- 20- Jean Suarès, Entretien Avec Jankélévitch, Lyon, La Manufacture, 1986.
- 21- Jeanne Parrain Vial, Les philosophies de L'existence, et les limites de L'homme, Paris, J.Vrin, 1981.
- 22- Jean Wahl, Vers le concret, Paris, J.Vrin, 2004.
- 23- Jean Yves Jolif, Comprendre L'homme, Paris, Cerf, 1967.
- 24- Julien Ries, Les chrétiens parmi les religions, Paris, Desclée, 1987.
- 25- Juliette Boutonnier, L'angoisse, Paris, P.U.F., 1949.
- 26- Jürgen Habermas, Idéalisations et Communication, Traduction par Christian Bouchind Homme, Paris, Fayard, 2005.

-K-

- 1- Kant, Critique de la raison pure ,traduction par Trémesaygues et Paucaud. Paris, P.U.F., 1944.
- 2- Kant, La philosophie de L'histoire, traduction par Stéphane Piobetta ,Paris, Montaigne, 1947.
- 3- Kant, Leçon sur la théorie philosophique de la religion, Traduction par William Fink, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- 4- Karl Rahner, Grâce et Paix, traduction par Graef Burns, P.U.F, 1963.

5-Karl Rahner, Interview sur la mort, traduction par Florent Galoriau, Paris, Lethilleux 1967.

6-Karl Rahner, L'esprit dans le monde, traduction par William .V. Dych, Paris, Payot, 1968.

7-Karl Rahner, traité fondamental de la foi, traduction par Gwendoline Jaczyk, Paris, Le Centurion, 1983.

-L-

1- La Sainte Bible, volume 1-2, Paris,s.n., 1923.

2- Lieutenant Colonel Villot, Mœurs, Coutumes Et Institutions Des indigènes de L'Algérie, troisième éd., Alger , librairie Adolfe Jourdan, 1888.

3- Louis de Broglie, Nouvelles perspectives en microphysiques Paris, Albin Michel, 1956.

4- Louis de Gonzague pelletier, L'auberge d'ona, ou après la mort de mère, Paris, Montaigne, 1989.

5- Louis Lavelle, La philosophie française entre les deux guerres, Paris, Montaigne, 1942.

6- Louis petit de Julleville, les mystères, volume 1, Genève, Slatkine reprints, 1968.

7- Louis Vincent Thomas, Le Cadavre De La Biologie à L'anthropologie, Bruxelles, Complexe, 1980.

8- Brunschvicg, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2^{éd} ,Paris, Payot, 1953.

9- Léon Verbeeck, Mort et douleur dans une société africaine, L'Afrique Centrale, Musée Royale 2001.

10- Lucien Levy Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures ,9em éd, Paris, P.U.F., 1951.

11-Lucien Levy Brühl, La mentalité primitive, Paris, P.U.F., 1960.

-M-

- 1-Marc Aurel, Pensée, traduction par Amédée I. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- 2-Marcel Mauss, Œuvres, volume 2, Paris, Minuit, 1969.
- 3-Marguerite Duras, La douleur, Paris Gallimard, ,1989.
- 4-Martin Buber Je-tu, traduction par Geneviève Bianquise , Paris, Montaigne 1969
- 5-Martin Buber, L'éclipse de Dieu, Paris, Nouvelles Editions, 1987.
- 6-Martin Heidegger, Essais et conférences, traduction par A. Préau, Paris, Gallimard 1958.
- 7-Martin Heidegger, L'être et le temps, traduction par Alphonse de Waelheins ,Paris, Gallimard, 1964.
- 8-Martin Heidegger, Lettre sur L'humanisme, traduction par Jean Beaufret, Paris, Aubier, 1966.
- 9-Martin Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, traduction par Alphones Dewaelhens, 4em éd, Paris, Gallimard, 1953.
- 10-Martin Heidegger, Qu'Apelle -t'on penser ? Traduction par Gérard Gramel et Aloys Becker, Paris,P.U.F.,2007.
- 11-Maurice Blanchot ,Faux pas, Paris, Gallimard, 1975.
- 12-Maurice Blondel, La philosophie et L'esprit Chrétien, Tome1, Paris, PUF.,1946.
- 13-Maurice Louis, Les Noms individuelles chez les mossis, A.Bon Temps,1963.
- 14-Maurice Merleau Ponty, La Phénoménologie de la perception , Paris Nerf, 1945.
- 15-Maurice Merleau Ponty, Le visible et L'invisible, Paris, Gallimard, 1979.

16-Maurice Merleau- Ponty, Parcours deux, Lagrasse (France) ,Verdier, 2000.

17-Max Sheller ,Le formalisme en éthique, traduction par Maurice de Condillac, Gallimard, 1955.

18-Métanikov, La Lutte Contre La Mort, troisième éd., Paris, Ined , 1973.

19-Michel Auguet et Jean Jacques Morf, Energie électrique, Presse Polytechnique Lausanne, 1993.

20-Michel Foucault, Dit et écrit, tome 3, Paris, Gallimard, 1994.

21-Michel Foucault, Le corps utopique, les hétérotopie, Paris, Lignes, 2009.

24-Michel Foucault ,Philosophie, ,Paris, Gallimard, 2004.

22-Michel Piclin, Les philosophies de la triade, Paris ,librairie J. Vrin, 1980.

23-Michel Salamolard, dieu est amour, Croire Est Possible, Paris, Saint Augustin, 1999.

24- Mireille Briselois, Saint Paul, Paris, Pauline, 1984.

25 -Mircea Illiade, Le Sacré et la Profane, Paris, Gallimard, 1965.

26 -M.M. Davy , Nicolas Berdiaev, L'homme du huitième jours , Paris Flammarion, 1964.

-N-

1- Nicolas Berdiaev , Dialectique existentielle du divin et de L'humain ,J.B.Janin 1974.

2- Nicolas Berdiaev, La destination de L'homme, Essai d'éthique paradoxale, traduit par i. p et h. m, Paris, L'Age d'Homme, 1979.

3- Nicolas Berdiaef , Le christianisme et la lutte des classes ,Je Sers ,1932.

4--Nicolas Berdiaef, Le Sens de L'histoire, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Mouton, 1948.

5-Nietzche, Le Gai Savoir, traduction par traduction par Henri Albert Paris, Librairie Générale Française, 1993.

-O-

1- Origène, Contre Celse, Traduction par Marcel Borret, tome1, Paris CERF, 1976. 2- Otto Killenberg, Psychologie Sociale ,Paris, U F, 1957.

-P-

1- Pascal, Œuvres Complètes, Paris, Seuil ,1963.

2- Paul Imhof Herbert Biallowons, Rahner en dialogue, Paris, Payot 1986.

3- Paul Ricœur, Entretien avec Gabriel, Paris, Gallimard, 1998.

4-Paul Ricœur, lecture, volume 2, Paris, Seuil, 1992.

5-Paul Ricœur, Temps et Récit, Paris, Seuil, 1985.

6-Philippe Ariès, Essais sur L'histoire de La Mort en Occident, Seuil Paris 1975.

7-Pierre Cordelier, L'enfance malgré nous, Paris, Mercure de France, 1972.

8-Pierre d'Excideuil, Le couple humain dans L'œuvre de Thomas Hardy Paris Revue Nouvelle, 1928.

9-Pierre Janet, de L'angoisse à L'extase, tome 2, Paris, Pierre et Cnrs 1975.

10-Pierre Mannoni, La Peur, Paris, P.U.F, 1982.

11-Philippe Ariès, Cinquante ans de pensée catholique, Paris, Fayard 1955.

12-Philippe Michel de Saint Cheron, Le mal et L'exil, rencontre avec Elie Wiesel, Paris, Nouvelle Cité, 1958.

13-Philippe Quéau, Métaxus, Théorie de L'art intermédiaire, Seyssel (France), Champs Vallon, 1989.

14-Platon, La République, tome 7, partie 1, traduction par Emile Chambéry, vieux colombier, Paris, 1992.

15- Platon, Œuvres complètes, Traduction par Emile Chambéry, Tome 3 Paris, Garnier, 1950.

16-Platon, Œuvres complètes, Traduction par Emile Chambéry, Tome 3 Paris, Garnier, 1950.

17-Platon Œuvres Complètes, Traduction par Paul Vicairie, Jean Laborderie et d'autres, Tome 1, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

18-Pogba Glabanace, Modernité Africaine, Paris, L'harmattan, 2006.

-R-

1-A.R.Radcliff-Brown, Structure et fonction dans la société primitive Traduction par Françoise et Louis Marin, Paris, Minuit, 1968.

2- Régis Jolivet, Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P .Sartre Fontenelle, Saint Wandrille, 1948.

3-Rémy Rieffel, Les intellectuelles sous la cinquième république, Paris Calmann Levy, 1994.

4-René de la Croze, Maine de Biran, Paris, P.U.F., 1970.

5-René Descartes, Les méditations métaphysiques, Paris, P.U.F, 1956.

6-René Descartes, Œuvres et lettres, Paris, Gallimard, 1963.

7-René Descartes, Œuvres et lettres, Paris, La Péliade, 1953.

8-René Descartes, Œuvres et lettres, Paris, Sainte Catherine, 1952.

9-René Gérard, De la violence à la divinité, Paris, Grasset, 2007.

10-René Guéron, Aperçu sur L'initiation, Paris, Les Editions Traditionnelles, 1946.

11-René Guéron, Le Règne de La Quantité et les signes des temps, Paris Gallimard, 1945.

12-René Habachi, Trois itinéraires, Un carrefour, Canada, PUL, 1983.

- 13-René Jacques, Luther, Paris, P.U.F., 1964.
- 14-Reynald Ranh, Du Chant, Paris, Gallimard, 1957.
- 15-Roger Garaudy, Perspective de L'homme, Paris,P.U.F.,1961.
- 16-Roger Troisfantaines, De L'existence a L'être, Paris, J.Vrin, 1953.
- 19-Rudolf Otto, Le sacré, traduction par André Pind, Paris, Payot, 1964.

-S-

- 1-Saint Augustin, Les confessions, Traduit par Arnauld d'Antilly, Paris Gallimard, 1993.
- 2-Saint Augustin, Œuvres, Volume 22, Traduction par George Plinval, Paris, Descellée de Brouwer, 1975.
- 3-Samuel Becket, En attendant Godot, Paris, Minuit, 1966.
- 4-Sartre, L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique, Paris Gallimard, 1943.
- 5-Saint Paul, Epitres aux éphésiens Traduction par Noel Abetti, Paris, J. Gabalda, 2001.
- 6-Saint Paul, Epitres aux corinthiens, Traduction par Anie Jaubert, Paris Cerf, 1971.
- 7- Saint Paul Epitre au Gelâtes, Traduction par André Viard, J. Gabalda Paris, 1964.
- 8-Saint Paul, Les Epitres aux Gelates et aux éphésiens, Traduction par George Gander, Paris, Contrastes, 1992.
- 9-Saint Thomas, Textes sur la morale, traduction par Etienne Gilson
Paris, J. Vrin, 1998.
- 10-S. Augustin, La Cité de Dieu, Tome 1, traduction Par Pierre de Labricol Paris, Garnier- 1957.
- 11-Sénèque, la vie heureuse, traduction par Baillard, Paris, Gallimard 1996.

12-Sénèque, La tranquillité de L'âme , Précédé d'un essai de Paul Veyne , Paris,Rivage , 1988.

13-S. Kierkegaard, Crainte et tremblement, traduction par P.H. Tisseau, Paris, Montaigne, 1935.

14-S. Kierkegaard, Post Scriptum aux miettes philosophiques, traduction par Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.

15-Simone Goyard Fabre, la philosophie des lumières en France, Paris klincksteck, 1972.

16-Simone Weil, La pesanteur de la grâce, Paris, Plon, 1951.

17-Smatios Stitzis Quesque la personne, Paris, Armand Colin, 1999

18-Søren Kierkegaard, L'attente de la foi discours édifiant pour le jour de L'an, Genève, Labor et fides, 1967.

19-Søren Kierkegaard, Le concept d'angoisse traduction par P.H. Tisseau Paris, Aclan, 1955.

20-Søren Kierkegaard, Le journal du séducteur, Traduction par F. Eto Prior et M.H. Guingnot, Paris, Gallimard, 1943.

21-Søren Kierkegaard, Les miettes philosophiques, Traduction par Paul Petit, Paris, Libre Français, 1947.

22-Spinoza, Ethique, traduction par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1989.

23-S.Thomas d'Aquin, La Somme théologique, traduit par Aimon Marie Roguet, Paris, CERF, 1986.

24-Sylvie Farouch Hirsch, Le temps d'un cancer, chronique d'un médecin malade, Paris, Vuibert, 2005.

-T-

1-Charles Werner, La Philosophie Grecque, Paris, Payot, 1946.

2-Thomas Hardy, texte inédits, hommage à thomas Hardy, Paris, Revue Nouvelle, 1928.

3-Terence, Comédie : Heautontimoroumenos, Phormion, traduction par Jules Marouzeou, Paris, Les Belles Lettre, 2003.

4-Titus Lucrétius, De la nature, traduction par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

-V-

1-Van Der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations traduction par Jacques Marty, Paris, Payot, 1948.

2-Vladimir Jankélévitch, La mort, Paris, Flammarion, 1966.

-W-

3-Wilhelm Dilthey, L'édification du monde historique, Paris, CERF, 1988.

4-Wilhelm Dilthey, Le monde de L'esprit, traduction par Rém, Paris Aubier, 1947

5-Wilhelm Dilthey, Le monde de L'esprit, tome 1, traduction par M. Rémy, Paris, Aubier, 1947.

-X-

1-Xavier Houssin, La mort de ma mère, Paris, Buchet-Chastel, 2008.

2-Xavier Tilliette, Philosophes contemporains, Paris, Descellée de Brouwer, 1962.

-Y-

3-Yves Bonnefoy, L'improbable et autre essai, Paris, Gallimard, 1992

الملاحق

ملحق أعمال و دراسات

الباحثة حول جبرئيل

مارسيل

جبرئيل مارسيل: مدخل إلى حياته وأعماله

من خلال لقاء أجريته مع عائلته في بيتها الكائن بشارع (TOURNON) بباريس مع ابنه الوحيد بالتبني (JEAN MARCEL) و زوجة ابنه السيدة (Anne marcel) . علمت أن في الفترة الممتدة من (1989 - 1972) ولد و توفي بباريس الابن الوحيد للديبلوماسي المتميز (Henrie Marcel) - مدير المكتبة الوطنية الفرنسية، مدير المدرسة الوطنية العليا للفنون الجميلة بباريس و مدير المتاحف الوطنية- الفيلسوف جبرئيل مارسيل. توفيت أمه و هو يبلغ من العمر أربع سنوات و صارت خالته التي تولت رعايته زوجة لأبيه و رغم انه لا يتذكر الكثير من ملامح والدته إلا أن حضورها الروحي ظل يلاحقه حتى في فكره المرتبط بوعيه للارتباط الخفي بين قطبي المرئي و اللامرئي. شرع في سن الثامنة كتابة المسرحية و عند رشده حقق شهرة المسرحي و الفيلسوف و المؤلف الموسيقي و ارتبطت في بدايات 1920 أفكاره الفلسفية بهذه الأعمال. نال شهادة الفلسفة كان من الصربون سنة 1910 و كان أول مقال قد نشر له في مجلة "الميتافيزيقا و الأخلاق" بعنوان "الشروط الجدلية لفلسفة الحدس" هذه المجلة التي كانت مفرا للشباب من الوضعية الخائقة التي تعمل الاتجاهات الوضعية على انتشارها و في سنة 1921 تزوج ثم تبنى الطفل جون مارسيل و صار هذا الابن بالتبني و الوحيد المصور الرسمي لشارل دوغول كما أطلعني عليها شخصيا عليها من ألبوم العائلة . مارس التدريس بسويسرا و هناك شرع في كتابة "اليوميات الميتافيزيقية" 1927 التي تعكس الابتعاد عن كل فلسفة أكاديمية تقليدية و عن كل منهج أو مذهب و التي ظهرت في كتابه "الكينونة و الملكية" سنة 1935. لقد جعل من بيته محلا للقاء و الحوار الكثيرين من مفكري العصر و من مختلف القناعات سماها "لقاءات الجمعة" وكان لقائي مع عائلته في البيت ذاته مقابل رفوف مكتبته. وقد عمل سنة 1929 مديرا لسلسلة "الأضواء المتقاطعة" وهي سنة اعتناقه المسيحية .

كان انشغاله بالفكر العيني و الشخصاني و نفوره من روح التجريد قد ارتبط و بسبب ظروف صحية حالت

دون الالتزام بواجب الخدمة الوطنية بعمله أثناء الحرب العالمية الثانية لدى الصليب الأحمر في مكتب الاستعلامات عن الجرحى والمفقودين والاتصال بأهلهم . أثناء هذه الحرب انكب سنة 1956 على الكتابة عن دراسته المعمقة عن الفكر الميتافيزيقي لدى جوزايا رويس (Josiah Royce) انشغل مارسيل بالبعد فوق المشكلاتي و المادي للوجود رغم أن تربيته و نشأته الدينية كانت غنوصية ولكن مراسلة شهيرة سنة 1929 من المؤلف الكبير فرانسوا مورياك (François Mauriac) انتصرت على مارسيل على تقبل أن أفكاره توحى بإيمان بالله. و من هنا كان تحوله الشخصي و الفكري الفلسفي اللاحق نحو الكاثوليكية . و ظل يؤكد على أن أفكاره الفلسفية توصل إليها قبل اعتناقه العقيدة المسيحية . نال جائزة إيراسم (Érasme) سنة 1969 وهي جائزة مخصصة للمؤسسات و للأشخاص اللذين ساهموا بقوة في نشر الثقافة و القيم الأوروبية و في 1952 نال الجائزة الوطنية الكبرى للأدب.



PRÉSENCE DE GABRIEL MARCEL

Sans nouvelles de toi depuis août dernier au
téléphone. Je suis inquiète et me demande
à quoi se passe : sûrement tu n'as pas pu
venir à Paris.
Donne des nouvelles quand même !

Aline Marcel

ملحق بيوغرافيا أعلام

البحر

ملحق بيوغرافيا أعلام البحث

-أ-

أبقراط : (356-460): من عظماء الأطباء ينحدر من أصول طبية عريقة إلى درجة انه اعتبر سليل الآلهة

أبيقور : (نهاية 442 بداية 341 - 270 ق.م) مؤسس الأبيقورية من أهم المدارس القديمة، فيلسوف اللذة الأدنى و اللامعانة.

آدم سميث (1790-1723) : فيلسوف و اقتصادي إنجليزي، يعد مؤسس الاقتصاد السياسي و أب الاقتصاد الحديث ، لم يقدم أية نظرية جديدة في الاقتصاد و لكن براعته كمنت في قدرته الفائقة على التركيب بين الأفكار الاقتصادية و تعميقها و ربطها في انسجام منطقي، مع الانشغال بمركب الأخلاقي و الإنساني بداخله.

أندريه مالرو(1976-1091) فيلسوف و سياسي ، درس اللغات الشرقية ناقدا صارما للسلطات الاستعمارية الفرنسية في الهند الصينية. من أهم مؤلفاته "إغراء الغرب" "الوضعية البشرية".

أندريه نهر (1988-1913) : من الكتبة اليهود و كاتب فرنسي ذو تجذر ثقافي الكتبة اليهودي و كاتب فرنسي ذو تجذر ثقافي مزدوج و ثري، غرس فيه والده حب فرنسا و أدب موليار و احترام

إدموند هوسرل (1938- 1859) : رياضي و فيلسوف نمساوي، بالنسبة له القصدية مفتاح الوعي

أرسطو (347-384) : من أعلام الفكر اليوناني متعدد الانشغالات ا ذو إنتاج ضخم في العلوم الطبيعية، وريث العلماء الإغريق ، مولع بالطبيعة كموضوع إلزامي للمعرفة الطبيعية بل لا يمر إلى الميتافزيقا و لا حتى السياسة أو التربية و الأخلاق غيرها لان جميع الشؤون البشرية و حتى الأمور الإلهية مرتبطة بها .

أرنست كاسير(1945-1813) : فيلسوف ألماني احد ممثلي الكانطية الجديدة صاحب نظرية الصور الرمزية.

أرنست هوكينغ (1966-1873) : فيلسوف أمريكي من جامعة هارفرد ارتكز نشاطه على تحليل تجربة الإنسان، خاصة تجربة الله.

إليه فييزال (2016-1928) : كاتب يهودي أمريكي و أستاذ و سياسي، حضر الهولوكوست 1968.

أوغست كونت (1857-1798) : فيلسوف وضعي فرنسي عمل على تطوير الوضعية في العلوم الاجتماعية و الإنسانية، يعد من أوائل المؤسسين لعلم الاجتماع.

القديس اغسطين (354-430 م) : فيلسوف جزائري المولد و لاهوتي كاثوليكي مسيحي العقيدة.

القديسة سانت هيلينا (244 - 330) : والدة قسطنطين الأكبر أول إمبراطور مسيحي، ترد تقواه إلى تأثير أمه بكرست حياتها للفقراء و ارتبطت سعادتها بخدمة المحتاجين وكان عزاءها ان صار ابنها مسيحيا وخداما للعقيدة المسيحية.

أفلاطون : من المحتمل انه ولد في حوالي 427 ق.م 347 ق.م فيلسوف إغريقي تلميذ سقراط و أستاذ أرسطو مؤلف العديد من المحاورات،ميز بين عالمين احدهما حسي و الثاني معقول هو أصل الأشياء.

أفلوطين (205-270) : فيلسوف إغريقي روماني رائد الأفلاطونية الجديدة.

ألبرت اينشتاين (1879-1955) : فزيائي أمريكي شهير من أصل ألماني، صاحب نظرية نظرية النسبية و التصور الإنساني للزمان و المكان.

ألبير كاميه (1913-1960) : ولد بالجزائر له الكثير من الإسهامات الأدبية ،الفلسفية و الصحفية. رفض التصور المسيحي لوجود الشر و اعتبره محاينا بشارك عبر سنوات طويلة الأدبية و الصحفية و التصريحات في تحليل الحياة الاستعمارية في الجزائر و تعميق وعي الثورة ضد الجور و الأكاذيب . وقد تأسف إدوارد سعيد على النظر إلى كتابات كاميه كفلسفية تكشف الوضعية البشرية دون ربطها بسياقها الاستعماري في الجزائر.

القديس أنسلم (1033-1109) : لاهوتي ايطالي تأثر بأغسطين و أرسطو.من أشهر ما عرف به معارضته للاستدلال عل وجود الله و اعتبار منكر وجوده أحمق.

القديس بولس (حوالي 8 ق.م-حوالي 67 م) : من آباء الكنيسة الأوائل صاحب 13 لمختلف الأقوام يدعو فيها إلى المسيحية و يوضح معتقداتها و يدافع عنها.سميت ب "رسائل القديس "

القديس يوحنا (6 ق.م- 100 م) : من أحب تلاميذ المسيح إليه صاحب الإنجيل الرابع.اعتبر المسيح اللوغوس متجسدا.

أنكساغوراس (500 ق.م-428) : من فلاسفة الطبيعة اليونان وجد أصل العالم في مادة مختلفة عن كل المواد سماه .

أنكسمنس (585 ق.م-525 ق.م) : من فلاسفة الطبيعة اليونان حدد أصل العالم في الهواء.

أنكسمندريس (610 ق.م-546 ق.م) من فلاسفة الطبيعة اليونان تلميذ و صديق طاليس، لكن خالفه

أونوغي دو بالزاك (1799-1850) روائي فرنسي و ناقدو درامي أيضا.

ايمانويل كانط (1724-1804) : فيلسوف ألماني شهير مؤسس الفلسفة النقدية الثورة الكوبرنيكية و النيوتنية إقامة ثورة في مجال الفلسفة بفلسفة جديدة. كانت في صميم مشروعه الفلسفي ثلاثة أسئلة أساسية و هي ماذا اعرف؟ ماذا يجب أن افعل؟ و ماذا يمكن أن أرجو؟ لطرح سؤاله حول ماهية الإنسان بعد ذلك. مساهمته في الميتافيزقا، الإبستمولوجيا، الإيثيقا و الإستتقا كانت لها أثرا كبيرا على كل حركة فلسفية من بعده .

إيمانول لوفيناس (1906-1995) : فيلسوف فرنسي اكتشف الفينومينولوجيا بجامعة فريبورغ بألمانيا، من بين أساتذته هوسرل و هيدجر.

إيمانويل مونيه (1905-1950) : فيلسوف فرنسي مؤسس مجلة "الفكر" و من الأوائل المؤسسين للشخصانية.

إيميل دوركايم (1858-1917) : شهير من مؤسسي علم الاجتماع الحديث.

-ب-

بارمنيدس (حوالي 515 ق.م-540 أو 550 ق.م) : فيلسوف قبسقراطي يوناني فيثاغوري ثم إيلي. لى خلاف هيراقليدس هو أب الأشياء.

باروخ سبينوزا (1632-1677): من أهم فلاسفة العصر الحديث ارتبطت فلسفته بنوع من الجمع بين المبادئ الإبستمولوجية و الميتافيزقية الديكارتية الرواقية و هوبز و العقلانية اليهودية الوسيطة.

برتراند راسل (1872-1970) : منطقي، رياضي، فيلسوف إبستمولوجي رجل سياسة و أخلاق و ناقد اجتماعي بريطاني. اشتهر بأعماله في المنطق الرياضي و فلسفة التحليل.

بروتاغوراس (480 أو 490 ق.م-420 ق.م) : فيلسوف قبسقراطي يوناني، كان من الذين عليهم علنا لقب السفسطائي.

بريس بران (1891-1971) : روائي و فيلسوف فرنسي، صديق ألبير كاميه ، مختص في اللغات الشرقية ، يرى أن اللغة هي عتبة الصمت التي لا يمكن تجاوزها، إنها محنة اللاتناهي، اهتم بفلسفة الروح و بالبنوية و بعلم الطبيعة و أنشا فلسفة عن الزمان و الوجود.

بلاز باسكال (1628-1662) : رياضي ، فزيائي فيلسوف و رجل أخلاق فرنسي مسيحي العقيدة حرص على بيان حدود العقل و عظمة الإيمان إذا ما التزم العقل بحدوده الخاصة، رأى أن القلب له منطقته الخاص الذي لا يفهمه العقل، و به نعرف المبادئ الأولى للأشياء لأن العقل لا يعطينا شيئا عن السر و ما هو فوق طبيعي.

بول ريكور (1913-2004) : مفكر مسيحي بروتستانت و فيلسوف تاجر بالوجودية و بالفينومينولوجيا، انشغل بتحليل الذات و فعلها و علاقتها بالزمان. حاور التحليل لنفسي، اللسانيات

البنوية و النظريات السياسية و الاجتماعية، كما عمل على تجديد الدراسات التأويلية للكتاب

بون افونتير (1910-1217) : لاهوتي ايطالي إلى جانب الإكويني و جون سكوت الإرجيني هو برز السكولانيين. من أعلام البحث عن الانسجام بين الإيمان المسيحي و الثقافة في القرن

بيار جانيه (1859-1947) : عالم نفساني فرنسي تعرض لازمة نفسية حادة فقد خلالها فناعاته الدينية، فاستهواه البحث في الارادة و المشاعر و المعتقدات خلال فترة لم يدرس فيها بعد علم النفس الذي كان شعبة من الفلسفة ، و صار صديقا لبرغسون وحصل على الاعتماد في الفلسفة ولكن ب الدراسات النفسية ظل يلاحقه و كان تأثير تيوديل ريبو فيه قويا.

-ت-

توماس الإكويني (1125-1274) : لاهوتي إيطالي تمثل خلاصته اللاهوتية- أهم أعماله- محاولة التركيب بين تصورات أرسطو السائدة، و المعتقدات الإيمانية المسيحية . واصل منهج التركيب العقلي الأغسطيني لإقامة بنية للفلسفة تجعلها تخدم الإيمان. مثل أرسطو أراد الاستدلال على اللاتناهي من خلال التناهي و على اللامرئي لان العقل قادر على إدراك وجود الله من انتاجاته في الطبيعة.

توماس هاردي (1791-1839) : روائي و شاعر بريطاني ينتمي إلى المذهب الطبيعي هجر التعليم في السادس عشر من عمره واشتغل متمرنا لدى احد المهندسين و بعدها أجرى تكوينا في الهندسة ، أحب الشعر اللاتيني و على مستوى الأفكار قرأ جون ستيوارت ميل و تأثر بأفكار فورييه و أجست كونت. قراءته لداروين وانتقادات الكتاب المقدس أفقدته الإيمان الديني، كرس حياة طويلة للعزلة و الكاتبة الروائية.

تيوديل ريبو: (1839 - 1903) نفساني فرنسي من أشهر دراسته موضوع الدكتوراه "الوراثة: دراسة سيكولوجية" إتباعا للمنهج التجريبي و التركيبي جمع الكثير من الأمثلة حول الخصوصيات الوراثية، و أعطى قيمة كبيرة للعنصر العضوي في الحياة العقلية و إنكار كل جانب روحي و غير مادي في الإنسان.

-ج-

جاك ماريتان (1882-1973) : فيلسوف كاثوليكي توماوي فرنسي ، تبنى التمييز الكلاسيكي بين الشخص و الفرد و أكد على أن طبيعة الإنسان هي أنه شخص لان هذا لا يطلق إلا على الموجود الذي يتمتع بالفكر و الوعي و الذي لا يوجد إلا بالآخرين.

جان فال (1888-1974) : فيلسوف و شاعر فرنسي أستاذ بجامعة الصربون من 1936 إلى غاية 1967 ماعدا خلال فترة الحرب العالمية الثانية حيث دخل إلى محتشدات النازية للتعدي

1941 و فر منها إلى و.م.أ ، تلميذ برغسون و من الأعلام الدارسين للفكر الأمريكي. ثر كثيرا في إيمانويل لوفيناس .

جورج باتاي (1897-1962) : كاتب ،شاعر و سوسيلوجي فرنسي
كتاباته بامتياز العلاقات المعقدة بين الكتابة و النشوة مستخدما النشوة الصوفية
في تأمل بعض التجارب البشرية كتجربة الإيروسية و المقدس و كذا تجربة الكتابة الأدبية.لا
نستطيع أن نحدد له محلا قارا لتفكيره و لا أن نقرأه كما نقرأ كل مؤلف و كأنه غير جاد في تناول
الموضوعات لا يستقر يحب اللامنهج و عدم النظام لأنهما شرطا التفكير و الشعر و الفن.
مسألة حساب و هو يريد الوسائل لأجل غاية و لكن باتاي لا غاية له لأن الغاية تحدد موضوع

جورج بوليتزار (1903-1942) : فيلسوف فرنسي و منظر أمريكي ، اتجهت أفكاره ضد برغسون
و فرويد كان يشرع في كل سنة دروسه في الفلسفة بتوضيح المعنى الحقيقي للمادية الجدلية و
الاعتراض على المعاني التي شوهتها، اغتالته النازية ، رأى أن الفيلسوف المادي النزعة يجب أن
يحارب لأجل تحقيق مثاله، الفلسفة الحقيقية هي العلمية لأننا نريد تغيير الطبيعة و المجتمع،
هو المادية الجدلية.

جورج كونغلام (1904-1995) : فيلسوف و إستمولوجي و طبيب فرنسي من أعلام فلسفة
الطب دعى إلى أسنة المرض و جعل المريض في مركز الطب و الحالة المرضية لا
تعالج بطريقة موضوعية خالصة و رأى أن موضوع البيولوجيا ليس موضوعيا محضا و لا
يمكن أن يرد إلى مجرد تفكيك و تحليل منطقي و رياضي لأن العضوية الحية ليست مجرد تركيبية
فيزيوكيميائية.كان له تأثيرا كبيرا على ميشال فوكو .

جورجياس : (483 496 - 377 387 254) .
خطابة يوناني .

جوليات بوتونيه (1903-1994) : محللة نفسانية فرنسية ، ذات تكوين واسع يمتد من علم
النفس إلى الطب إلى الفلسفة خاصة الفينومينولوجيا و الآداب فرضت مكانتها في علم النفس
الإكلينيكي ، في مجال الطب كمعرفة علمية كانت صديقة لباشلار ربطته بها أيضا
عمل.انشغلت بعلم النفس الإكلينيكي و بالطفل و المراهق.و بعدم التكيف و شروط التكيف

جون بول سارتر (1905-1980) : فيلسوف وجودي فرنسي من أكثر الفلاسفة شهرة و قراءة
و نقدا و تعليقا عبر العالم لدرجة أن البعض لا يتردد في وصف القرن العشرين بالسارترية.

جون سكوت الإرجيني (185-253) : الكنيسة الأوائل لاهوتي و فيلسوف مسيحي.أبرز
وجود مدرسة الإسكندرية ،و استخدم الأفلاطونية في تقسيمه للطبيعة إلى أربعة أقسام مستخدما
لبيان توافق المسيحية مع العقل الإغريقي.

جون كازنوف (1915-2005) : عالم اجتماع و أنثروبولوجي فرنسي، فكر في الطبيعة البشرية انشغل بدراسة الطقوس الدينية و الاجتماعية، مفكر أركيولوجيا الديموقراطية، تناول مسألة العلاقة بين السعادة و الحضارة ، فتجربة السعادة كتجربة جد شخصية لم تفت انتباه كاسنوف السوسيولوجي، الذي عمل على اكتشاف الأطر التي ارتبطت بها أو استخلصت منها و تشكلت فيها نظريات السعادة .فتصير السعادة موضوعا لعلم اجتماع السعادة للكشف عن التصورات التي اقترحت علينا وما تحمله من تناقضات و مغالطات. إنه رجل كان سعيدا أحب الحياة و جعل من سعاده دافعا للعمل الفكري و الكتابة.

جون كيليفتش (1903-1985) : فيلسوف و عالم موسيقى فرنسي ، تراوح فكره بين البحث الأخلاقي و التفكير الميتافيزيقي. رفض الأدب و الفن الألماني و كل ثقافتهم كما رفض حتى زيارة ألمانيا وفاء لذكريات الإبادة النازية ، مفضلا الموسيقى و الفلسفة الإسبانية. حث على مسؤولية يلسوف أمام الحياة و رفض الفصل بين الالتزام الفلسفي و الالتزام السياسي و رفض الحياة التأملية لان الحياة أعطيت لنا لكي نوجد لا لكي نفكر في الوجود.

جياردوس فان دار ليو(1950-1980) : مؤرخ و فيلسوف دين اشتهر بكتابه في فلسفة الدين الذي تناول الدين في ماهيته و تجلياته.

جيل دولوز (1925-1995) : فيلسوف فرنسي كتب في الأدب و السياسة و السينما و الفن و رأى أن موضوع الفلسفة هو خلق المفاهيم قريبا من نيتشه و سبينوزا و على خلاف فرويد دعى إلى تحرير الرغبة من الشعور بالذنب و من كل شعور بالحاجة المتعالية .فكل رغبة هي على الوجود تريد الانفلات من المثل و من المطابقة و من كل تاريخانية و بنوية.

-ح-

حنا أرونث (1906-1975) : فيلسوفة و منظرة سياسية أمريكية من أصل ألماني، تفضل الحياة العملية على الحياة التأملية، عارضت تصور الخلود بالخلاص من العالم الحسي. عارضت معاناة السامية صاحبت تجربتها الشخصية و التاريخية الكبيرة فكرها أرجعت وجود الشر لا إلى علل ميتافيزيقية لها علاقة بالمبادئ الأبدية للعقل الإلهي بل إن وجود الشر أصله بشري.

-د-

ديموقريطس (460 ق.م-370) : فيلسوف طبيعة يوناني قيسقراطي سافر كثيرا للعلم إلى مصر مثل طاليس لتعلم الهندسة ، صاحب نظرة ميكانيكية مادية ذرية للوجود علة الحركة

-ر-

راد كليف براون (1955-1984 م) : أنثر و بولوجي و إثنولوجي بريطاني شهير، استعار من سبنسر تعريفه للبنية ، يعترف بفضل دور كايم عليه، ربط بين الاتجاه البنيوي البنيوي الوظيفي. هو من المؤسسين للأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا.

روجي غارودي (1913-2012) : كاتب و فيلسوف و سياسي فرنسي ارتبط فكره بدراسة الأساطير اللاهوتية و استعمالها في السياسة ، عرف بمعاداته للصهيونية التي أبدعت حسب تصوره فكرة المحرقة لتبرير توسع إسرائيل، و أنكر الدعوة النازية إلى إبادة اليهود لأن هتلر لم يعط أمرا بالإبادة. مما أدى به مقارنة النازية بالصهيونية.

رودولف أوتو (1869-1937) : لاهوتي لوثيري و فيلسوف دين ربط التجربة الدينية بعد شلاير ماخر ثري جدا في فلسفة الدين، المقدس عنده في صميم التجربة الدينية . و ليس المقدس فقط هو الديني بل الشعور بالسر كشعور يسمح بتجلي القوى السيكولوجية اللاواعية المختلطة في تركيبة خاصة مشكلة من العقلاني و اللاعقلاني.

روني جيرار : (1923-2015) : أنثروبولوجي و فيلسوف فرنسي انتقلت اهتماماته الفكرية من التاريخ إلى الأدب فالأنثروبولوجيا الدينية. يقول في أحد أعداد جريدة "العالم" الفرنسية " أقوله في كتاباتي كان قد أعطي لي دفعة واحدة . وكان ذلك سنة 1959 حيث كنت منشغلا بالعلاقة بين التجربة الأدبية و الكتابة الروائية : من هنا طريقك، يجب أن تصير مدافعا عن المسيحية "من بين ما بحث ماهية الثقافة ، طبيعة الرغبة، نشأة الأديان و أصل العنف فأطلق عليه لقب "داروين العلوم الإنسانية". و لكن على خلاف تطويرية داووين قادتته تطوريته إلى الإيمان .

رينيه ديكارت (1556-1221 م) : رياضي فزيائي و فيلسوف فرنسي شهير رائد العقلانية الحديثة. ارتكز على العقل و البداهة كقوى للمعرفة التي تجعلنا أسيادا على الطبيعة و مالكين لها.

-س-

سامويل بيكيت (1906-1989) :

و كانت كتاباته موضوعا للتأويل فيصير بيكيت متعددًا بدلا من أن يكون واحدا ليكون منه الفيلسوف الوجودي و المينافيزيقي و مسرحي اللامعقول. رفض مقابلات الصحفيين و التصوير بل التي استلمها الناشر بدله و لم يسمح بية بيو رافيا شخصية عنه و اكتفى بدلها بالقول " كل ما لدي قوله قد قلته في كتاباتي".

سقراط : نعرف عن حياته إلا القليل من المحتمل انه ولد سنة 469 470 .

درس فلسفة الطبيعة ثم لم تستهوه كما استهوته الفضيلة و توليدها من الروح تأثر بتصور نكساغوراس للعالم و جرد النوس المادي و جعله عقلا كليا.

سنيك (4 ق م- 65 م) : خطيب و فيلسوف روماني تأثر بمبادئ الرواقية و وجد فيها وسيلة لفلسفة رومانية ، ارتبطت كتاباته الفلسفية بالأخلاق كما تدل على ذلك عناوين مؤلفاته. ارتبطت السعادة عنده في العيش في وفاق مع الطبيعة.

سورين كيركجارد (1813-1855) : ربط بين الفلسفة و الحياة الخاصة و القدر لم يجد أن الفلسفة بحثا موضوعيا، بل تفكيرا وجوديا في حياة الفرد، فارتبط فكره بحياته و لقب لاحقا الوجودية.

سيمون فال (1909-1943) فيلسوفة و مناضلة فرنسية من أسرة يهودية غنية و مثقفة. كانت ذات أفكار ماركسية جذرية، حرصت على فهم العمال فاشتغلت في الحقول و المصانع كما شاركت في الحرب الأهلية الإسبانية ثم فقدت إيمانها بكل الإيديولوجيات السياسية انجذبت نحو العقيدة المسيحية.

-ش-

شلاير ماخر (1768-1834) : لاهوتي بروتستانتى و فيلسوف ألماني عرف بترجماته لأفلاطون، و بنظريته في فلسفة الدين التي يربطها بالحدس و تفوق كل وثوقية ، و كل

شيشرون (106 ق.م-43 ق.م) : فيلسوف و كاتب و خطيب روماني، مترجم للكثير من المؤلفات الإغريقية إلى اللاتينية، التي ساهم بها في انتشار الفكر اليوناني في إيطاليا.

-غ-

غاستون بشلار (1884-1962) : إبستمولوجي و فيلسوف فرنسي منظر للمعرفة العلمية و مؤسس الإبستمولوجيا العلمية الجديدة في فرنسا، يرى أن الوسائل العلمية هي نظريات تحققت العالم التجريبي، لان كل نظرية هي تطبيق أيضا مما يسمح بالحديث عن "مادية عقلانية". العلم عنده ينتج من قطيعة مزدوجة ، قطيعة مع الأخطاء القديمة و قطيعة مع تجربة الواقع المشتركة. و من هنا "فلسفة الرفض" لان كل تمثل يجب أن يكون هندسيا برسم الظواهر و ترتيب الحوادث العلمية، انه شرط العقل العلمي الجديد.

-ط-

طاليس (625 - 546 ق.م) : من الحكماء السبعة، هو عالم فلك، رياضي فيزيائي، مهندس، فيلسوف و رياضي مالطي يوناني. ارتبطت شهرته بقياس طول الأهرام يعد إحدى أساطير المعرفة.

-ف-

فان دير ليو (1890 - 1950): أركيولوجي و مؤرخ من حيث تكوينه، اما انشغالاته البحثية الشخصية فهي دراسة الديناميكية طويلة المدى للمنظومات السد سيويبيئية و إعادة بناء التكنولوجيات القديمة، العلاقات إنسان أرض الجهوية (القديمة و الحديثة)، الإبداع و التجديد، و الديناميكية الحضرية.

فرانس بواس (1858-1942) : أنثروبولوجي أمريكي يلقب بأب الأنثروبولوجيا الحديثة مؤسس الأنثروبولوجيا الأمريكية.

فرانز كافكا: (1883-1924): الروائيين العالميين في القرن العشرين الألمانية تشيكي الأصل تتميز شخصيات كتاباته و الأمكنة فيها بالغموض و التعقيد و يملا رواياته اليأس و الشك.

فرانسوا داغونيه (1924-2015) : فيلسوف فرنسي ذو تكوين علمي و فلسفي، تلميذ كونغيلام صاحب الكثير من المؤلفات ارتبط فكره بالواقع العيني امتد تدريجيا من بالمعارف البيولوجية و الطبية إلى تحليل شامل لعالم الحديث، استخلصه انطلاقا من الإنتاجات التقنية و الإجراءات الإدارية والقضائية و الإبداعات الفنية. اهتم بمادية الأشياء لا تلك المادية في ذاتها التي نعارض بها النزعات المجردة و إنما بمادية السطوح، الصور، الأشياء، الطبيعية منها و المصنعة فإذا كان الفيلسوف يهتم بالروح و الوعي و بالوجود و الذات فإن داغونيه منشغل، الأمراض، الكلمات و بوسائل القياس و الحصى و حتى بالغبار الذي هو تحت الأحذية كما يقال التي جميعا إذا ما فحصت عثر لكل منها تاريخه و جغرافيتها و حلم لها بقاموس

فردينان دو سوسير (1857-1987) : عالم لساني سويسري كان له تأثيرا على اللسانيات المعاصرة ، حدد موضوعها في اللغة و ميز بين اللغة كحدث فردي و الكلام كحدث اجتماعي فضل دراستها كمنظومة إشارات بطريقة تزامنية و بر بي فيهتم بوصف التغيرات اللسانية.

فريدريك إنجلز (1820 – 1895): رجل اقتصاد و سياسي ثوري ألماني يعد مع ماركس مؤسسي الاشتراكية العلمية على خلاف الاشتراكية اليوتوبية.

فريدريك نيتشه (1844-1900) : فيلسوف و شاعر و موسيقار و فقيه لغة ألماني، ساءل الكثير من مجالات الفلسفة و معظم القيم المرتبطة بالمجتمعات الحديثة. رفض رد الأخلاق إلى قيم مطلقة

فريدريك هولدارلين (1770-1843) : شاعر روماني و فيلسوف ألماني، شغفه حب نور الآلهة اليونان و الجانب الخفي للأسرار، كان الإغريق حبه الأول و ربما الأخير. يقال نه أراد بشعره إقامة الانسجام بين عالم الملائكة و عالم البشر.

فلوبار(غيستاف) (1821-1880) : روائي فرنسي أصيب بمرض عصبي حوالي 1844 مكرها عن دراسة القانون و لكن معاناة المرض أعطت له الفرصة لتكريس بقية حياته للأدب.

فون غنيب (1873-1957): إثنولوجي و فولكلوري ألماني اشتهر بالخصوص بطقوس المرور. تبنيه من طرف طبيب فرنسي بعد وفاة أبيه فتح له المجال للعلاقات في فرنسا و لم يقتصر نشاطه في المجال الأكاديمي فقط بل أيضا في مؤسسات ثقافية فرنسية.

فورفوريوس (234 ق.م-حوالي 305 أو 310 م) : من ممثلي الأفلاطونية الجديدة، أعطى الطابع المذهبي لعمل أفلوطين و عنه تولدت الروحانية التي عمل أغسطس على نشرها في الغرب اللاتيني.

فيتاغورس (570 ق.م-495): فيلسوف و رياضي يوناني رد أصل الوجود إلى عنده نظام العالم بتدخل العدد في تركيبه.

فيلون (25 ق.م-50 م): فيلسوف هيليني ، عمله بالأساس تأويلي حرص فيه على بيان التوافق بين التوراة و الفلسفة الأفلاطونية.

فيليب أرياس (1914-1984) صحفي مؤلف و مؤرخ فرنسي عرف بكتاباتة في الكلاسيكيات التاريخية،الفرنسية و الغربية.

فيليكس الكسندر لودونتاك (1869-1917): بيولوجي و فيلسوف فرنسي .

-ك-

كارل بارث (1886-1968) أستاذ لاهوت مسيحي بروتستانتي، من ألمع ممثلي المدرسة التاريخية النقدية اللاهوت الحر. شغل منصب محرر مجلة جامعة ماربورغ ، و انشغل بلاهوت المسيحية الاجتماعية، هو صاحب تعليق مطول على رسالة القديس بولس إلى أهل كورنثا.

كارل رهنر (1904-1984): لاهوتي كاثوليكي ألماني، الإلهي يجب يكون موضوعا للتفكير و البرهنة.

كارل ماركس (1818-1883): رجل اقتصاد ألماني شهير، و مقاوم سياسي تقوم فلسفته على الإنسان ككائن فاعل لا ككائن مفكر. يحل عنده الوعي البشري محل الفكر الإلهي.

كارل ياسبرس (1883-1969) : فيلسوف ألماني من ممثلي الوجودية المسيحية تصور الوجود كمأساة و تمزق ، للولوج إلى فلسفته يجب أن نأخذ في الحسبان أن التفكير الفلسفي ليس أبدا نظريا بل هو ممارسة فريدة من نوعها كما يقول بما تتضمنه من حكمة و تجربة. وحتى لو لم يكن هذا أصيلا عنده فنه يعطي له عمقا جديدا .

كلود برنار (1813-1878): عالم فزيولوجي و طبيب فرنسي شهير يعد من اكبر رجال العلم فرنسا و رائد الطب التجريبي.

كلود ليفي ستروس (1908-2009): أنثروبولوجي وإثنولوجي فرنسي شهير من رواد البنيوية ، درس القانون و الفلسفة و استدعي لتدريس علم الاجتماع في سان باولو و هناك شرع في أعماله الإثنولوجية حول الهنود.

-ل-

لويس دو بروغلي (1892-1987): عالم فرنسي صار رياضيا و فزيائيا بعد ليسانس في التاريخ، ساهم كثيرا في تطوير نظرية الكوانتا ، نال جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1929
1942 منصب السكرتير العام الدائم لأكاديمية العلوم الفرنسية انشغل بالتفكير الفلسفي في قيمة الاكتشافات العلمية.

لويس فانسون توماس (1922- 1994) : مفكر و جامعي فرنسي بحث جميع زوايا علم الاجتماع،الانثروبولوجيا و الاثنولوجيا .مختص في افريقيا و مبدع علم الموت الذي يجمع كل المعارف اللاهوتية العلمية و الفلسفية المرتبطة بالموت.

لويس لافال: (1883 - 1951) فيلسوف فرنسي ارتبطت أعماله بالميتافيزيقا و الأخلاق و هو واحد من الفلاسفة اللذين انشغلوا بقوة بمسألة وجود الشر و المعاناة في العالم. فوجود الجانب المشرق من الوجود لا ينفي وجود الجانب المظلم منه، ارتكز فكره على مرلبرانش و أغسطس.

ليبنز(1646-1716) : عالم و رياضي و فيلسوف و كذلك رجل دين و مؤرخ و

ليفيا بريل(1857-1939) فيلسوف و سوسيولوجي و أنثروبولوجي فرنسي مارس تأثيرا كبيرا على الربط بين الدراسات الاثنولوجية و الانثروبولوجية.

ليون برنشفيك (1869-1944) : فيلسوف فرنسي مثالي ذو نزعة أفلاطونية. عرف بالمثالية النقدية، بالنسبة له فعل الفكر يعبر عنه بالحقائق العلمية فيصير صميم المعرفة التأملية هو الحكم

-م-

ماكس بيكار (1888 – 1965) : كاتب و مفكر و فيلسوف سويسري ، يهودي المولد . مسيحي العقيدة بالاعتناق من اهم مؤلفاته "عالم الصمت" الذي كان مارسيل هو من كاتب تصديره.

ماكس مولر (1823-1900) : علم الأساطير و الأديان ، يعد واحد من بين المؤسسين للدراسات الندية و الميثولوجيا المقارنة .

مارتن بابر (1878-1965) : فيلسوف إسرائيلي تأثر بفكر هارمن كوهن في لقاء الآخر و كان له تأثيرا على فكر إيمانويل لوفيناس.

مارتن لوثر(1483-1546) : مصلح ديني الماني ، هو مؤسس البروتستانتية الالمانية.

مارتن هيدجر (1776-1889) : فيلسوف الماني تلميذ هوسرل و الفينومينولوجيا منهج يربط بين معرفة ماهية الاشياء و الوعي،انشغل بالمسألة الانطولوجية.

مارسيل بروست (1871-1922) : كاتب و روائي فرنسي اشتهر بمؤلفه الضخم، المشكل من سبعة أجزاء و الذي يحمل عنوان "البحث عن الزمن المفقود".

مارسيل موس (1874-1950) : أنثروبولوجي فرنسي يعد أبو الأنثروبولوجيا الفرنسية تلميذ دوركايم ذو مكانة أصيلة في مجال علم الاجتماع أيضا يعود إليه الفضل في إدخال الأثنولوجيا ضمن الدراسات الجامعية.

مارك أورال (121 – 180) : إمبراطور روماني و فيلسوف رواقى تأثر بسقراط و أبيقور فترة حكمه بالحرب ضد البربر في منطقة الدانوب، حرص على حرية الحكم و انتماء الإنسان إلى

نظام العالم يرى ان ما في إرادتنا فهو مرتبط بنا اما نظام العالم فليس من حريتنا تغييره ويدخل الموت ضمن نظام الاشياء و يجب تقبله و لتقبل هذا النظام لا بد من فهمه.

ماكس شلر (1874-1928) : فيلسوف ألماني تأثر بفلسفة القيم عند نيتشه عرف بأعماله في الفينومينولوجيا و الإيثيقا و الأنثروبولوجيا الفلسفية، من المتأثرين بقوة بهوسرل.

مان دو بيران (1766-1824) : فيلسوف و رياضي فرنسي من اوائل المنظرين لعلم النفس

موريس بلوندا (1861-1949) : فيلسوف فرنسي عرف في الأوساط الجامعية بانشغاله بالصراع بين الفلسفة و المسيحية التقليدية . عارض التصور الديكارتي للامتناهي الذي لا يكون موضوعا للتأمل و إنما يعرف بالفعل الامتناهي الذي به تلتقي الفلسفة مع الدين.

موريس بلانشو (1907-2003) : فيلسوف و منظر أدبي فرنسي، كسر الأسوار القائمة بين

موريس مارلوبونتي (1908-1961) : فيلسوف فرنسي متأثر بهوسرل و النظرية الجشتالتية. اتجه انشغاله نحو دور الحس و الجسد في المعرفة و التجربة البشرية.

ميشال تورنييه (1924-2016) : كاتب فرنسي تكويته الأول فلسفي، الكتابة الأدبية متأخرا.

ميشال فوكو (1926-1984) : مفكر فرنسي عرف باهتمامه بالجنون، بالنسبة له موضوعات للتحقيق الأركيولوجي و التاريخ

ميرسيا إلياد (1907-1986) : فيلسوف أديان و عالم أساطير أمريكي من أصل روماني. اهتم باليوغا و بالتصوف الهندي و بالمقدس و الرموز و الأساطير بالنسبة للإنسان ككائن متدين.

- ن -

نيكولاي بردييف (1874-1948) : فيلسوف مسيحي روسي كان ماركسيا في شبابه و اعتنق الأرثوذكسية في 26 من عمره ، و لكن وجهة نظره للدين و الإيمان جد الشخصية و للمذهب الأرثوذكسي أبعده عن الكنيسة . إنه ذو نظرة صوفية و اللحظة الدينية المنظمة ليست إلا ثانوية لأنه آمن بروحانية كلية.

- ه -

هانز جورج غادمير (1900 - 2002) : من أكبر أعلام الهرمينوطيقا المعاصرة، يرفض النسبية و الذاتية ارتكز انشغاله على أربعة ميادين و هي : الهرمينوطيقا الفلسفية،

مع تاريخ الفلسفة بين أفلاطون، أرسطو، هيجل و هيدجر. الارتباط بالأدب بالخصوص مع الشعر الفن و رابع الانشغالات هو الفلسفة العملية.

هربرت سبنسر (1820 - 1903) : فيلسوف عالم أحياء و عالم اجتماع إنجليزي. هو واحد من أعظم علماء السياسة في العالم. وكان موضع تقدير كبير علمه من الأخلاق والدين، الأنثروبولوجيا الاقتصاد، النظرية السياسية، الفلسفة، علم الأحياء، علم الاجتماع و علم النفس. تم ترشيحه لجائزة 1902.

أعماله إلى العديد من اللغات الأخرى في العالم.
هانز جورج قادمير (1900-2002) : فيلسوف ألماني طور ما يسمى بالهرمينوطيقا الفلسفية جدد مسائل عديدة متعلقة بتأويل النصوص و فهم التجربة البشرية.

هنري برغسون (1859-1941) : فيلسوف فرنسي جمع بين خلق المفاهيم (الديمومة) و مشكلة المكان، بين مطالب العلم و مطالب الفلسفة و الدين او بين المهمة النظرية و المهمة العملية للفلسفة.

هنري بيرنستان (1876-1953) : أستاذ المسرح المعاصر الفرنسي و مؤرخ المشهد الحديث من أقواله أن عالم الممثل ليس هو عالمه بل عالم الحوادث.

هيجل (1770-1831) : فيلسوف ألماني مثالي شهير شكل مذهباً معرفياً و فلسفياً جمع فيه بين معارف عصره و مذاهب سابقه مما جعل مقاربة فكره ليست أبداً بالمهمة السهلة.

هيراقليدس (حوالي 544 ق.م-541 ق.م) : فيلسوف و فلكي قيسقراطي تصور العالم في حركة تحكمها النار، فالوجود يحتاج الى الاضداد لتحدث الحركة الابدية المنسجمة التي هي النار ذاتها

- و -

ولهام دلتاي (1833-1911) : مؤرخ و عالم نفس وكذلك عالم اجتماع و فيلسوف ألماني، معه تجد علوم الروح لها أول إبستمولوجي. يتجه نحو التجربة الحية فيؤسسها على وعي الإنسان لذاته. أراد أن يواصل مشروع كانط النقدي بنقد العقل التاريخي، و لكن مشروعه ارتبط فقط ب الإبستمولوجيا، و تمثل في تعيين خصوصية علوم الروح (العلوم الإنسانية و الاجتماعية) و هذه الخصوصية تقوم على الفرق المنهجي بين التفسير و الفهم.

وليام أرنست هوكينغ (1873-1966) : فيلسوف أمريكي من جامعة هارفارد ارتكز نشاطه على تحليل تجربة الإنسان، خاصة تجربة الله.

وليام جيمس (1842-1910) : عالم نفساني فزيولوجي و فيلسوف أمريكي براجماتي، مؤسس علم النفس الفزيولوجي.

- ي -

يوغن هابرماس (1929) : فيلسوف و سوسيولوجي ألماني من الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت كان لكتاباتاته السياسية تأثيراً كبيراً على أوروبا حيث صار فيلسوفاً رسمياً للاتحاد الأ

ملحق صفحات

أعلام البحث

ملحق صفحات الأعلام :

-أ-

أبيقور Épicure : 71 76 85 86 87 88 .

إدموند هوسرل Edmund Husserl : 198 .

Aristote : 27 29 31 36 38 39 44 53 62 96 103 115 117 124 125 127 128 129 190 191
194 196 212 214 220 226 227 242 253 284 .

أرنست كاسيري Ernest Cassirer : 165 166 .

auguste conte : 98 99 .

القديس غسطين saint augustin : 132 133 255 283 .

platon : 32 35 36 37 38 39 40 41 44 45 49 52 53 95 115 124 125 126 127 128 129
131 133 190 191 193 255 273 .

أفلوطين plotin : 52 53 56 303 .

ألبرت اينشتاين Albert Einstein : 18 24 .

ألبيير كاميه Albert camus : 266 289 295 296 299 300 301 302 .

القديس saint enslem : 78 306 .

القديس بولس saint Paul : 93 129 130 131 132 133 152 153 154 155 .

القديس يوحنا saint jean : 32 34 41 42 .

Anaxagore : 34 37 38 .

أنكسمندريس Anaximandre : 34 33 .

honoré de Balzac : 230 231 232 .

يمانويل كانط Emmanuel Kant : 21 22 23 25 28 102 103 105 106 135 138 139 140 141 142
144 145 146 162 205 213 .

إيمانول لوفيناس Emmanuel Levinas : 234 239 269 .

إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier : 98.

إيميل دوركايم Emile Durkheim : 92 98 99 100 102 106.

- -

Bertrand Russel : 80 81 82 83 86 88 101.

Protagoras : 38.

بول ريكور Paul Ricœur : 122 184 185 200 201 284 286.

فونتير Bonaventure : 86.

- -

jean Wahl : 190.

جورج كونغيلام George Canguilhem : 209 279.

جورجياس Gorgias : 117 118.

jean Paul Sartre : 166 173 174 175 176 177 289 290 291 292 294 295.

جون سكوت الإرجيني jean Scots Origène : 252-256.

jean cazneuve : 217 218 222.

جيل دولوز Giles Deleuze : 211 293 258.

- -

Hannah Arendt : 146 150 165 197 236 237 238 257.

- -

راد كليف براون rad Cliff Brown : 240 241.

Roger Garaudi : 121.

Rudolf Otto : 21 24 25 68 75 77 98 94 100 101 102 104 105.

رينيه ديكارت René Descartes : 136 137 138 142 144 150 163 296 303.

- -

309 307 266 164 : Samuel Becket سامويل بيكيت

.126 121 120 119 118 109 38 37 36 : Socrate

.285 152 146 72 70 : sorein Kierkegaard سورين كيركجارد

.228 : sènèque سينيك

- -

.286 107 104 103 102 100 89 : Schleiermacher شلاير ماخر

- -

.254 219 : Van der leeuw دير ليو

.217 : François dagonet فرانسوا داغونيه

.293 292 261 259 256 255 93 254 : Frédéric Nietzche فريديريك نيتشه

.168 169 : HölderlinFrédéric هولدارلين

.121 : Vladimir Jankélévitch ليفتش

.42 41 40 : philon فيلون

.226 216 : Philippe Ariès فيليب آرياس

88 : Félix Alexandre le dantec فيليكس

- -

.159 158 : Karl Rahner كارل رهنر

.146 : Claude Bernard

150 : Claude Lévy Strauss كلود ليفي ستروس

- -

.192 : Leibniz ليبنز

243 218 : Lévy Brühl ليفي بريل

.86 85 84 79 78 : Léon Brunschvicg ليون برنشفيك

- -

.19 18 17 : Max muller

.283-281 274 260-256 183 239 : Martin Buber

.293 289 286 274 271 261 177 173-161 : Martin Heidegger مارتن هيديجر

.90 89 : Marcel Proust مارسيل بروسست

.287 200 199 180 102 98 : Marcel Mauss مارسيل موس

.167 108 97-94 92 : Max Scheler

: Maurice blondel موريس بلونداال

: Michel Foucault ميشال فوكو

- -

.115 155 98-95 70 : Nicolas Berdiaev نيكولاي بردييف

- -

.238 216 211 209 : Hans George Gadamer هانز جورج قادمير

.102 77 76 75 70 67 : Henri Bergson هنري برغسو

.285 189 263 175 155 152 150 148 146 139 : hegel هيجل

- -

.164 : Wilhelm Dilthey ولهام دلتاي

.79 78 : William Ernest hocking وليام ارنست هوكينغ

.100 101 70 96 67 : William James وليام جيمس

- -

237 : Jürgen Habermas يوغن هابرماس

فهرس الموضوعات

06 المقدمة
	الفصل الأول : أسرار جبرئيل مارسيل بمعانيها المسيحية
13 تمهيد
13 جبرئيل مارسيل : مدخل إلى حياته و أعماله.....
15 المبحث الأول: فهم السر
15 المطلب الأول : المطلب الأول: الإشتقاق اللغوي العربي لكلمة سر.....
16 المطلب الثاني: الجذر اللساني لكلمة Mystère
21 المبحث الثاني : السر في الاصطلاح الفلسفي الغربي
22 المطلب الأول : السر عند إيمانويل كانط
23 المطلب الثاني : السر عند هيربرت سينسر
24 المطلب الثالث : السر عند ردولف أتو
26 المطلب الرابع: السر عند موريس بلوندا
28 المطلب الخامس: ضبط مفهوم السرّ عند جبرئيل مارسيل.....
32 المبحث الثالث: فهم المعاني المسيحية لمصطلحات جبرئيل مارسيل.....
32 المطلب الأول: سر التجسد.....
32 1- التجسد و التاريخ.....
34 2- الطبيعيون خارج مسار التجسد.....
37 3- التمهيد للتجسد.....
38 4- فيلون يقترب من تجسد.....
42 5- إعلان التجسد.....
45 المطلب الثاني : سر الحضور.....
46 1- الحضور عبر التجسد
47 2- الحضور عبر الأفخارستا
48 المطلب الثالث : سرا اللقاء و المشاركة.....
49 1 - سر اللقاء عبر سر الحضور.....
50 2- سر المشاركة
50 أ - بين المشاركة الأفلاطونية و سر المشاركة المسيحي

- 51 ب- المشاركة في الحياة الدينية المسيحية
- 52 ج- المشاركة عند جون سكوت الإرجيني
- 55 المطلب الرابع: سر الميلاد، سر الموت و سر الحياة
- 56 1 - سر ميلاد المسيح
- 57 2 - سر موت المسيح و الحياة به
- 57 أ- سر موت المسيح
- 58 ب- سر الحياة بالمسيح
- 59 المطلب الخامس: سر المعاناة
- 59 1 - سر المعاناة كسبيل الخلاص
- 60 2 - سر الرجاء رغم المعاناة
- 62 المطلب السادس: سر المحبة و الوفاء
- 62 1- سر محبة الله والمسيح غير المزدوجة
- 63 2- سر المحبة المتبادلة بين المسيح و إخوانه
- 64 3- سر الوفاء البشري كمشاركة في سر الوفاء الإلهي

الفصل الثاني: السر والتجربة الدينية

- 67 تمهيد
- 67 المبحث الأول: تعريف التجربة الدينية
- 67 المطلب الأول: الجذر اللساني لعبارة "expérience religieuse"
- 68 1- الجذر اللساني لكلمة (expérience)
- 68 2- الجذر اللساني لكلمة "religion"
- 69 3- التجربة الدينية إصطلاحا
- 70 المبحث الثاني: حقيقة التدين عند جبرئيل مارسيل
- 71 المطلب الأول: رفض مارسيل للتحقيق الأرسطي في وجود الله و تجاوز التصور العقلاني
- 79 المطلب الثاني: فحص مارسيل لظاهرة الإلحاد
- 80 المطلب الثالث: طبيعة المعطى الديني عند مارسيل و نقده لموقف راسل من الدين
- 84 المطلب الرابع: نقد مارسيل لتصور ليون برونشفيك للتدين
- 86 المطلب الخامس: إشادة مارسيل بتصور بون افونثير للعالم و للألوهية
- 87 المطلب السادس: رفض مارسيل لتصور فليكس الكسندر لودونتاك لطبيعة

الدين

- 88المطلب السابع: تصور مارسيل للعلاقة بين الدين و التقنية.
- 89المطلب الثامن: نقد جبرئيل مارسيل لتصور مارسيل بروسست للعالم
- 90المطلب التاسع: العلاقة بين الإيمان و الرأي عند جبريل مارسيل.
- 91المطلب العاشر: إشادة مارسيل بسمو القيم الدينية في فينومينولوجيا ماكس شلر.
- 96المطلب الحادي عشر: التدين كتجربة شخصية عند مارسيل و نقد التصور السوسولوجي و السيكولوجي للشعور الديني
- 109المطلب الثاني عشر: نقد الموقف الشكي من حقيقة الإيمان.
- 110المطلب الثالث عشر: نقد إرادة الكفر عند أندريه مالرو

الفصل الثالث : نحو الأنثروبولوجيا المسيحية

- 114تمهيد
- 115المبحث الأول : من طبيعة الإنسان في الفكر الإغريقي كمرجعيات للأنثروبولوجيا المسيحية و لفكر جبرئيل مارسيل
- 115تمهيد
- 115المطلب الأول : الإنسان عند أبقراط Hippocrate.
- 116المطلب الثاني: الإنسان في الشكية السفسطائية
- 117المطلب الثالث : الإنسان عند سقراط
- 125المطلب الرابع: الإنسان عند أفلاطون.
- 127المطلب الخامس: الإنسان عند أرسطو.
- 129المبحث الثاني : إلى طبيعة الإنسان في المسيحية.
- 129المطلب الأول: الإنسان عند القديس بولس.
- 133المطلب الثاني : الإنسان عند أغسطين

الفصل الرابع: نحو الأنثروبولوجيا الوجودية

- 135تمهيد
- 136المبحث الأول: من طبيعة الإنسان في العقلانية.
- 136المطلب الأول: الإنسان عند رنيه ديكارت
- 139المطلب الثاني : الإنسان عند كانط
- 143المبحث الثاني : إلى حقيقة الإنسان في الأنثروبولوجيا العلمية
- 143المطلب الأول : الأنثروبولوجيا كمعرفة وضعية

146المبحث الثالث : في صميم الأنثروبولوجيا الوجودية.....
147المطلب الأول: الوجود و الوجودية
152المطلب الثاني : أنثروبولوجيا سورين كيركجارد
1541- تأثير القديس بولس
1552- إنسان كيركجارد و القلق
1563- تأويل قصة الإخوة غريم
160المطلب الثالث : أنثروبولوجيا مارتن هيدجر
1601- حضور الأنثروبولوجيا عند هيدجر
166أ- نقد إتجاه التعالي عند هيدجر.....
173المطلب الرابع : أنثروبولوجيا جون بول سارتر.....
1741- مهمة أنثروبولوجيا سارتر
1762- نقد التعالي السارترى

الفصل الخامس : الأسرار في أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل

180تمهيد
180المبحث الأول : وجهة أنثروبولوجيا جبرييل مارسيل
181المطلب الأول : القرابة مع أنثروبولوجيا نيكولا بردييف
182المطلب الثاني : القرابة مع مارتن بابر
184المبحث الثاني: الأسرار المارسييلية بمعانيها الفلسفية
184المطلب الأول : سر التجسد
1841- من التجسد كان البدء
1902- أرسطية جبريل مارسيل و مناهضة ديكرات
1993- أطروحة الجسد الخاص
201المطلب الثاني : سر الحضور
202المطلب الثالث : سر المعاناة
2031- معاناة المرض.....
2082- معاناة الانتظار
212المطلب الرابع : سر الميلاد ، سر الموت و معاناة الفراق
2121- نقد مارسيل للتصور العلمي للميلاد و الموت
2172- تجاوز مارسيل لتصور كل من الأنثروبولوجيا العلمية و الأنثروبولوجيا الثقافية

للميلاد و الموت

- 226 أ- سر موت الأم.
- 234 المطلب الخامس : سر المشاركة أو سر البيذواتية.
- 234 1- نشأة استعمال سر البيذواتية عند مارسيل
- 236 2- تمييز سر البيذواتية عن البيذواتية و التضامن الاجتماعيين.
- 246 المطلب السادس : سر الإنسان.
- 246 1- اغتراب الإنسان عن ماهيته.
- 250 2- الإنسان و الحرب.
- 253 3- الإنسان أمام إعلان موت الله.
- 253 أ- تأويل موت الله.
- 256 ب- تلطيف مارتن باير للإعلان النيتشوي.
- 259 ج- تلطيف إليه فيزال للإعلان البابري.
- 261 د- الإنسان النيتشوي و الإمكانيات التقنية.
- 262 هـ- التقنية و الرعب
- 265 و- الإنسان و طغيان التصور الوظيفي للحياة.
- 276 المطلب السابع : سر الانزعاج الميتافيزيقي.
- 276 1- نقد تصور الحداثة للانزعاج.
- 277 2- تمييز الانزعاج عن القلق
- 278 3- طبيعة الانزعاج.
- 278 أ- تصور الانزعاج كحالة سلبية.
- 278 • الانزعاج كجلد للذات
- 281 • الانزعاج في الأبيقورية.
- 282 • الانزعاج في الرواقية.
- 283 ب- تصور الانزعاج كحالة إيجابية.
- 283 • التصور الإنجيلي للانزعاج.
- 285 4- تحليل مارسيل للقلق في الوجودية.
- 285 أ- القلق عند كيركجارد.
- 286 5- الانزعاج عند مارسيل.
- 289 6- نقد مارسيل للإشادة باللامعقول.
- 289 أ- نقد اللامعقول عند سارتر.

293ب- نقد اللامعقول عند جورج باتاي
296ج- نقد اللامعقول عند ألبير كاميه
308د- نقد اللامعقول عند سامويل بيكيت
312الخاتمة
316ملاحق البحث
	فهرس الموضوعات

ملخص الأطروحة :

فلسفة جبرئيل مارسيل هي فلسفة الانتصار على اليأس، بالمحبة و الرجاء و احترام كرامة الشخص البشري المؤسسة على ميتافزيقا الحضور، المشاركة و الوفاء. لكن ليس فقط بالمعاني المسحية لهذه المفاهيم : " فالرجاء ليس فقط احتجاج من إملاء المحبة، إنه نوع من النداء، نوع منا للجوء إلى حليف هو أيضا محبة ". كان مارسيل جد حساس للروابط التي تخلقها اللقاءات بيننا كموجودات من لحم وعظم، لا تستطيع أن تفتح على سر الكينونة إلا بالوفاء الخلاق المشروط بالمحبة و الصداقة. و كان مارسيل في إجابته عن سؤال محاوره "بيار بوتانغ" حول سعادته في حياته ، قد رد بان السعادة ليست ثابتا و انها عرفت الكثير من الانتكاسات التي ارتبطت بحياته الشخصية و ظروف زمانه الدرامية و من هنا كان الواقع العيني همه كموضوع للتفلسف الحق. و الذي فيه تتجلى مسؤولية و وفاء الفيلسوف. فالوفاء هنا معركة فعالة ضد القوى التي تريد موضعة الوجود البشري و حصر آماله في عالم التقنية و الأنظمة الشمولية و ضد الحرب و العنصرية التي ترمي إلى اضمحلالنا الداخلي بكسرنا روحيا و تدميرنا إنسانيا.

Résumé de la thèse :

La philosophie de Gabriel marcel est la philosophie de la victoire sur le désespoir, par l'amour, l'espérance, le respect de la dignité de la personne humaine, qui se fonde sur une métaphysique de la présence, de la participation et de la fidélité. Mais non seulement dans leurs sens chrétiens « L'espérance n'est pas seulement une protestation dictée par l'amour, elle est une sorte d'appel, de recours éperdu à un allié qui est amour lui aussi. » il était très sensible aux liens que les rencontres créent entre ces êtres de chair et os que nous sommes et qui ne peuvent s'ouvrir au mystère de l'être que par la fidélité créatrice conditionné par l'amour et l'amitié. Marcel selon sa réponse a une question posé par pierre boutang sur sa vie et s'il était heureux affirme que le bonheur ne peut pas être constant, et qu'il il y'avait dans sa vie beaucoup de temps perdu et des distractions fâcheuses et des inquiétudes lié a sa vie privé et aux inquiétudes de son temps, aux situations concrètes et dramatiques d'où son souci du concret come le véritable domaine de la philosophie et de la fidélité du philosophe à sa responsabilité. La fidélité est Une lutte active contre les forces de la fonctionnalisation, de l'objectivation et l'avitissement, de totalitarisation, de la guerre et du racisme qui tendent en nous à la dispersion intérieur a nous casser spirituellement et nous détruire humainement.

