المَحَجّة | العدد السابع والعشرون ٢٠١٣

مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة

المشرف العامّ	شفيق جرادي	
رئيس التحرير	محمود يونس	
إدارة التحرير	باسمة دولاني	عليّ الرضا رزق
المدير المسؤول	بدري معاوية	
الهيئة العلميّة	أحمد ماجد	عليّ يوسف
	حبيب فياض	عليّ الموسوي
	حسين إبراهيم	محمّد زراقط
	سمير خير الدين	مصطفى الحاجّ عليّ
الهيئة الاستشاريّة	غلام رضا أعواني	جاد حاتم
	نادر البرزي	محمّد تقي السبحاني
	سعاد الحكيم	محمّد مصباحي
إخراج فنّيّ	IDEA CREATION Advertising Agency	

رسالة معهد المعارف الحكميّة: معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة) مؤسّسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ والثقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصيّ، والأنشطة والنشر.

ضوابط النشر في مجلّة المحجّة: تنشر المحجّة الأوراق العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقّق فيها الأصالة بحيث لا تكون قد نشرت سابقًا، أو مقدّمة للنشر في مكان آخر؛ تتولّى الهيئة العلميّة في المجلّة تحكيم المواد المقدّمة وترجيحها، على أن تبقى أسماء المحكّمين والكتّاب غير معلنة؛ يحقّ لإدارة التحرير إجراء التعديلات المناسبة على البحث بشكل منفرد أو بالاتّفاق مع الباحث؛ تُرفق جميع المساهمات بملخّص لا يزيد عن ١٥٠ كلمة، ولا يتمّ قبول الأبحاث التي لا تستوفي الشروط المبيّنة أعلاه. وتحتفظ دار المعارف الحكميّة بكامل حقوق الطبع والنشر للموادّ التي يتمّ نشرها في المجلّة.

ما ينشر في المجلّة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة.

ترسل الاشتراكات والمراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة)

لبنان - الحدث - سانت تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك C - الطابق الثالث

أو على رقم الحساب: بنك عودة 591299461002064O1

almahajja@shoroq.org

00961-5-462191

ISSN: 2224-1094

الطبيعة البشريّة: ما-فوق-المفهوم
قراءة في فكر هانس أُرس فون بلتزار

فادي عبد النور[1]

لقد اعتـاد أغلب المفكّرين مقاربة مفهوم الطبيعة البشريّة بمصطلحات عموميّة وجامدة، من دون الأخـذ بالاعتبـار تأصّل الإنسـان في التاريـخ والجسد. فكيف السبيـل إلى محاولة بحث تمسك الصـيرورة والكينونة معًا بحيث تُبقي الإنسان مفتوحًا على عالم الأرض وعالم الروح على أساس الحـبّ، ومن خلال الغشتلت التي تكشف عن ذاتها كسرّ يتخطّى المفهومُ فراغ مضمونه بديناميّة ما-فوق-المفهوم؟

المفردات المفتاحيّة: هانس أرس فون بلتزار؛ الطبيعة البشريّة؛ الغشتلت؛ السرّ؛ الكلّ والجزء؛ المفهوم والما-فوق-المفهوم؛ الحبّ؛ الحشمة.

هـل يمكننا أن نتكلّم عـن طبيعة بشريّة في عصر العلوم الاجتماعيّـة التي تشكّلت كردّة فعل على تصوّر محدّد لهذه الطبيعة؟ ألا يقودنا مثل هذا التصوّر إلى نوع من قدر بيولوجيّ، حين نحبس الإنسان في زنزانة جينـات وهورمونات ترسم له مسبقًا مسـاره على الأرض؟ ألا تدفعنا هذه العلوم التي تحاول أن تبيّن وقع الثقافات، وتحكّم العادات، وثقل الضوابط خلف مظاهر الطبيعة، إلى أن نعيد التفكير ببعض مقوّماتها، لا سيّما وأنّ مفهوم الطبيعة البشريّة كان يُستخدم في السابق للدفاع عن الحرّيّة والتطوّر؟ ففي عصر الأنوار تكلّم روسّو Rousseau، وديـدرو Diderot، وفولتـير Voltaire، وكثر غيرهم، عن «الحقـوق الطبيعيّة» لكلّ إنسان ضدّ امتيازات كانت قلّـة قليلة تتمتّع بها، نظرًا إلى مقام نالته، أو رتبة توارثتها عند الولادة. فثـاروا ضدّ قوانين وتقاليد تحرم سـواد المواطنين من فتات ما تعطيـه لبعض منهم، مطالبين بحقّ المسـاواة للجميع؛ فباسم الطبيعة البشريّة يولد الناس جميعًا، متساوين رغمًا عن تنوّع

(١) أستاذ محاضر في جامعة مونتريال، كندا.

الحالات، والألقاب، والمراتب، لذا لهم الحقوق نفسها، وعليهم الواجبات نفسها. إنّما في قرنين من الزمن أصبح مفهوم الطبيعة البشريّة مرادفًا للقدريّة والصلابة، بعد أن كان عنوانًا ثوريًّا، وغدا المجتمع مكبّلًا للحرّيّات، ومولّدًا للطبقيّة، ومبرّرًا لعدم المساواة.

في المقابل، هل من الجائز اعتبار الإنسان نتاجًا لبيئته وشخصيّته المرتبطَين بتربيته فحسب؟ وكأنّ الطبيعة مادّة لزجة، يمكن سكبها في قالب معدّ سلفًا لنحصل على الإنسان الذي نريد؟ في هذه الحال، كيف نبرّر وجود أشخاص في التاريخ ثاروا على الظلم، وغيّروا وجه العالم، على الرغم من تلقّيهم تربية أقرانهم نفسها؟ أليس في الطبيعة البشريّة من إمكانيّات أكبر من القوالب التربويّة حاولوا استثمارها لخدمة قيم تسمو بالإنسان نحو مراتب أرفع؟ فبدل تصوّر الطبيعة والثقافة ككيانَين يتصارعان على مسرح التاريخ، أليس من الأفضل مقاربتهما كبعدَين يتشاركان في صناعة تاريخ يليق بالإنسان؟

لا يكفي التقدّم العلميّ وحده لبلوغ هذه الغاية. إذ نستطيع أن ننحر الإنسان باستعمالنا أدوات القتل المتطوّرة علميًّا وباستعمال التقانة المعقّدة. في هذا الإطار، يكفي أن نتصفّح ما كتبه أعلام مدرسة فرانكفورت من قبيل هابرماس Habermas، وماكس هوركايمر Horkheimer، وأدورنو Adorno، في النظريّة النقديّة[٢]، أو أن نقرأ نصوص المفكّر الفرنسيّ جاك إيلول[٣] Jacques Ellul ، لندرك الأثر السلبيّ لهذه الوسائل، وإن دلّت على إبداع عقل الإنسان في اختراعاته. فالإنسان هو أيضًا قلب وروح، يجب أن يترقّى في كلّ أبعاده، وإلّا شابَهَ المسخ.

يمكننا أن نؤسّس لبحث حول جوانب الإنسان، وهو موضوع اهتمام العلوم الخاصّة، إنّما لا يُكتب لهذه المحاولة أيّ أمل بالنجاح إلّا إذا تخلّينا مسبقًا عن تأويل الإنسان انطلاقًا من فكرة مغلقة، مهما سمت، عن طبيعته. ففي هذه الاستحالة يظهر الإنسان على صورة الله. لأنّه من الله نتأكّد أنّ الإنسان لا يُختصر في صيغة محدودة. فكلّ ميّزات الإنسان وخاصّيّاته تتفتّح، وتتوضّح، وتتعمّق، حين يلتقي لا بمرآة تعكس له صورته، وإنّما بأصله الأرفع[٤].

(٢) M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (London: Heinemann, 1973); N. Kompridis, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future* (Massachusetts: MIT Press, 2006).

(٣) J. Ellul, *Le bluff technologique* (Paris: Hachette, 1988).

(٤) H. U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Paris: DDB, 1958), pp. 180-1.

لذا، وقبل الشروع في قراءتنا لمفهوم الطبيعة البشريّة عند بلتزار، لا بدّ من طرح السؤال حول الأساس الذي يمكن البناء عليه لتحديد خصائص هذه الطبيعة، وحول إمكانيّة إسقاط هذه الخصائص، بعد ذلك، على كلّ من يشترك فيها، من دون الأخذ بالاعتبار فرادة كلّ مشترك ومميّزاته، من تاريخ، وثقافة، وجسد. فإذا كان الأساس المصلحة العامّة، تتلوّن الطبيعة بأهداف معيّنة، ويصبح المشترك أداةً ذات وظيفة محدّدة مسبقًا، لا حرّيّة له في اختيار طريقه. أمّا إذا تبنّينا التاريخ كأساس، تغدو الطبيعة في صيرورة دائمة، والمشترك وقودًا في مدفأة الأحداث، ويضحّى به على مذابح الإيديولجيّات، سياسيّةً كانت أم دينيّةً. حتّى لو اعتمدنا الله، يبقى علينا تحديد مفهومنا لهذا الإله. فلا يكفي قبوله لفظيًّا، أو إدراجه في سياق الخطاب، لنوفّر على البشريّة حروبًا وقتلًا، ارتُكبت وتُرتكب، باسمه، أو باسم صورة معيّنة عنه.

بالنسبة إلى بلتزار[٥] يكمن الأساس في الحبّ المطلق المعتلن في جمال، بحيث إنّ الحبّ هو المكان المفضّل للجمال. إذ يظهر المحبوب دائمًا في روعة لا يضاهيها شيء. انطلاقًا من هنا، نجد أنّ مفهوم الطبيعة البشريّة هو دائمًا في تخطٍّ لذاته، وأنّ اللغة قاصرة عن رسم حدوده. فلماذا؟

حين أُعطي الحبّ، لا أستطيع فهمه إلّا إذا رأيت فيه أعجوبةً، لا أستطيع إدراكه، لا في حركة الواقع ولا في حركة التسامي، ولا حتّى من خلال معرفة الطبيعة البشريّة التي تجمع البشر كلّهم. فـ«الأنت» هو دائمًا آخر[٦].

أمّا الجمال فهو ظاهرة لا تقاوم، تأتي إلينا كأعجوبة، يستحيل تفسيرها عقليًّا، وتحوي

(٥) ولد بلتزار في مدينة لوسرن السويسريّة عام ١٩٠٥. درس الأدب الألمانيّ والفلسفة. نال شهادة الدكتوراه عام ١٩٢٩ في مدينة زوريخ، وقرّر الدخول إلى الرهبنة اليسوعيّة. في ابتدائيّة بولاخ، تعرّف إلى إيريك برزيوارا Eric Przywara. وما بين عامَي ١٩٣٣ و١٩٣٧، أُرسل إلى مدينة ليون الفرنسيّة ليدرس اللاهوت. وبطلب من هنري دو لوباك Henri de Lubac، بدأ هناك بالتعمّق في فكر الآباء اليونانيّين. كتب في هذه المرحلة ثلاثة كتب عن أوريجانوس، مكسيموس المعترف، وغريغوريوس النيصيّ، وتآلف مع بول كلوديل Claudel، وشارل بيغي Péguy، وجورج برنانوس Bernanos. أسّس عام ١٩٥٤ مع أدرين فون شبير Adrienne von Speyr مؤسّسةً للعلمانيّين، «جمعيّة يوحنّا Johannes Gemeinschaft»، وترك الرهبنة عام ١٩٥٠. نال جائزة بولس السادس Paul VI العالميّة على كتاب له بعنوان *الحقيقة سيمفونيّة [متناغمة] Die Warheit ist symphonisch*، سنة ١٩٨٤. وعيّنه البابا يوحنّا بولس الثاني كاردينالًا عام ١٩٨٨، لكنّه توفّي قبل يومَين من قبوله هذه الدرجة، في السادس والعشرين من شهر حزيران، في مدينة بال Bâle السويسريّة. ترك بلتزار إرثًا كبيرًا، حوالي ١١٢٠ عنوانًا في مختلف الموضوعات الفكريّة، من فلسفة، ولاهوت، وأدب، وموسيقى، وهو الذي كان يعزف موسيقى موزار كلّها من دون نوتات. في عام ٢٠٠٧، تمّ إحصاء ما نشر عن فكره الذي بلغ ٣٢٨ كتابًا، وأطروحته للدكتوراه، و ٦٩٧ مقالًا، ما يدلّ على غنى كتاباته وعمقها.

(٦) H. U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi* (Paris: Aubier, 1966), pp. 58-59.

بذاتهـا معقوليّتها الخاصّة. هي آسرة ومحرّرة في آن معًا، لا بل هي الحرّيّة التي تظهر بضرورة داخليّة لا تُبرهـن. فكما لا تُستعبد حرّيّة «الأنت» منّي في لقائه كآخر، كذلك، في الإدراك الجمـاليّ، لا يُعتـبر الشكل وكأنّه نتاج المخيّلـة. لذا تتمرّد الطبيعـة البشريّة على إدخالها في المقـولات الذهنيّة المقولبة، لتنفتح، بالتالي، على آفاق الحـبّ الإلهيّ المطلق الذي لا يُختصر بما عرفـه الإنسان واختـبره من حـبّ، إنّما يسكـن في صورة الوحي للحـبّ المعبّر عن ذاته بذاته، والمولّد مسافةً تناسب العبادة. من هنا، فإنّ استخلاص الصفات، المشتركة بين البشر، التـي تميّزهـم عن غيرهم من سائـر الكائنات، بغية تحديـد مفهوم الطبيعـة البشريّة، يوصلنا إلى الحـدّ الأدنى من إمكانيّات الإنسـان المخلوقة فيه. وفي أغلـب الأحيان، يقودنا التكلّم عن طبيعـة بشريّة موجودة في الكون، وسامية على طبائـع أخرى، إلى سوء تقدير دور هذه الطبائع، أو ازدرائه في نسيج الطبيعة البشريّة. فمن هو الإنسان من دون ما يراه في الطبيعة، أو يختـبره في جسده مع كلّ الكائنات، تاريخًا وثقافةً ومشاعر، سوى طبيعة مجرّدة لا تمتّ إلى واقعـه بصلة؟ إنّنا بقولنـا هذا لسنا بوارد نفي وجود هذه الطبيعـة، إنّما نحاول مقاربتها انطلاقًـا مـن كون كلّ مـا يظهر، تبعًـا لبلتزار، هو غشتلـت[٧] Gestalt، خُلـق في الحبّ، وينكشف في الحبّ، وذلك لتفادي تعميم المفهوم.

غشتلت

أمّـا أنا، كمتخصّص في اللغة والثقافـة الألمانيّتَين، فقد اخترت غوتـه Goethe: الغشتلت الفريدة، والعضويّـة، والمتطـوّرة. بالطبـع أفكّر بكتـاب غوتـه، تحـوّل النباتـات *Die Metamorphose der Pflanzen*. يمكننا أن نـدور حول الغشتلت، وأن ننظر إليها من الجوانب كلّها. إنّنا نرى دائمًا شيئًا جديدًا، مع العلم أنّنا لا نزال ننظر إلى الشيء نفسه[٨].

بالنسبة إلى بلتزار، فريدة هي الغشتلت، لأنّها تعبّر عن ذاتها في لغة ظهور خاصّ بها: (١) هي عضويّة، لأنّها تقدّم ذاتها في أجزائها بشكل محسوس للنظر؛ و(٢) هي متطوّرة، لكونها تكـبر بذاتهـا؛ و(٣) متجدّدة دومًا. تشكّل هـذه الصفات الثلاث مبـدأ كلّيّة الغشتلت في وحدتها، وتسمح للناظر إليها بأن يتلقّاها في العلاقة الحميمة والضروريّة بين قوّتها التعبيريّة التي تظهر في الشكل، وبين المبدإ الحيويّ *Principe Vital* مصدر الحركة في تجدّدها. وهذا

(٧) لقـد آثرنـا عدم ترجمة هذا المصطلح إلى اللغة العربيّة، نظرًا لما له من إرث خاصّ في تاريخ الفكر الألمانيّ عمومًا، ومن ثمّ في فكر بلتزار خصوصًا. وسيتّضح معناه في النصّ كما سترى، ناهيك بكونه كثير التداول في العربيّة أصلًا.

(٨) Hans Urs von Balthasar, *A propos de mon œuvre Traversée* (Bruxelles: Lessius, 2002), p. 98

ما يجعلنا نتفادى الوقوع في خطرَين: (١) التعلّق بشكل الغشتلت الخارجيّ، والسكن في عالم من الصور متذرّعين بقصور الوصول إلى ذاتيّتها. فنعمد، بالتالي، وانطلاقًا من تصوّر للغشتلت مبنيّ على طرق معرفيّة، إلى تفريغها من حقيقتها العميقة. حينئذ، نمنعها من أن تظهر كما هي، ومن أن تكشف عن ذاتها؛ و(٢) التخلّي عن شكل الغشتلت المحسوس، أي عن ماديّتها، والتفتيش عن حقيقتها خلف حدث الظهور. أليس كذلك يتصرّف «القرد، في المثل، حين يفتّش خلف المرآة عمّا هو موجود فيها تحديدًا»[٩]؟

ما من تضادّ بين الشكل والمادّة في الغشتلت. ففي كلّ ظهور حسّيّ لها، لا تفتّش مادّة مجرّدة وعارية عن شكل لتتّصل به، وحين تجده تلبسه، إنّما هي مادّة بنور الشكل. أمّا هذا الأخير، فهو ليس بتجمّع جزئيّات متفرّقة من العالم، وصار ممكنًا بفضل قوًى ماديّة لا توصف، إنّما هو شُكّل بالمادّة المجموعة، ليكشف عن وحدة تظهر وتعبّر عن ذاتها.

وفي هذا الإطار، يتكلّم بلتزار، بالاستناد إلى أبحاث كرستيان فون إيرينفيلز Christian von Ehrenfels حول الغشتلت–النوعيّة، عن، أوّلًا، علوّ الغشتلت كعلاقة بين الكلّ والجزء؛ «الكلّ في الجزء، فقط لأنّ الكلّ هو جزء»[١٠]. كتجميع للأجزاء، فإنّ علوّ الكلّيّة–الغشتلت لا يسكن خارج هذا التجميع. لذا نجد الكلّ في الجزء. ولأنّ التجميع يكشف كلّ الغشتلت في أجزائها، يغدو هذا الكلّ جزءًا.

ثمّ ثانيًا، عمق الغشتلت كحركة بين الباطنة والسطح، وذلك انطلاقًا من المبدإ الحيويّ. فمن دون الباطنة، يتأرجح السطح، وهو انسياب الخطوط والألوان، ما بين الكينونة والعدم. لكنّه يصبح مع الباطنة انكشافًا لحميميّة، لا بل باطنةً متجسّدةً تتجدّد مع كلّ ظهور، ليبقى عنصر المفاجأة مولّدًا لدهشة مستمرّة عند كلّ لقاء.

وثالثًا، نور الغشتالت بما هو ظهور الذي لا يُرى في ما يُرى. ذلك أنّ غياب النور يجعل كلّ غشتلت مشابهةً لغيرها. بالإضافة إلى ذلك، من لا يُرى، لا يُمارس لعبة الغمّيضة، بحيث يعرض قسمًا للنور لكي يُرى، بينما يخبّئ الباقي لمرّة لاحقة، إذ إنّ لكلّ قسم دوره. ففي هذه الحالة، لا تظهر كلّيّة الغشتلت، ويتعذّر فهمها، إلّا إذا جمعنا، كمّيًّا، الظهورات كلّها، وحاولنا تشريح الكلّ إلى أجزاء، بهدف دراسة كلّ جزء خارجًا عن الكلّيّة، من أجل الوصول إلى حقيقتها، كمجموع حقيقة كلّ جزء. وهذا ما يقضي على المبدإ الحيويّ،

(٩) H. U. von Balthasar, *La Théologique*, vol.1: *Vérité du monde* (Namur: Culture et Vérité, 1994), pp. 147-8.

(١٠) H. U. von Balthasar, *De l'intégration: Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris: DDB, 1970), p. 244.

حيث تنبع وحدة الغشتلت. فالذي يُرى يُظهر تمام الذي لا يُرَى، من خلال تناغم الأجزاء، وتناسب وجود كلّ جزء نسبةً إلى الكلّيّة. من هنا، يستحيل معالجة الجزء بمعزل عن علاقته بباقي الأجزاء، ومشاركته في الكلّيّة، حسب تناسب معيّن خاصّ بكلّ غشتلت.

وللدخول في حركة الحياة، يجب أن تتوفّر هذه الأبعاد الثلاثة في قراءة كلّ غشتلت. فغياب العلوّ يجعل منها كتلةً ماديّةً لا شكل لها، وبالتالي، يُضيّع الجمال. وانتفاء العمق يحوّل الظهور إلى إعادة نفس الأمر، ما يخلق مللًا وقرفًا من التكرار. أمّا اختفاء النور فيُعيد الغشتلت إلى العدم. من كلّ ما تقدّم، يمكننا القول، مع بلتزار، إنّ الغشتلت الثلاثيّة الأبعاد هي سرّ في مقاربتها.

سرّ *Mystère*

ليس السرّ بأحجية، أو بلغز يتحدّى العقل أن يفكّ رموزه، كما أنّه ليس بخافية نحتفظ بها لأنفسنا، ولا نبوح بها. يشكّل السرّ دعوةً متواصلةً للفكر إلى تخطّي ذاته في كلّ اكتشاف، حتّى لا يتوقّف البحث. ليس على مثال الدمى الروسيّة طبعًا، حيث إنّنا مدعوّون، كلّما استخرجنا دميةً، إلى فتحها مجدّدًا، لنجد واحدةً أصغر منها. وذلك لأنّنا في هذه اللعبة نعرف مسبقًا أنّ ما هو مخبّأ مطابق تمامًا لما اكتشفناه. يتكرّر النموذج نفسه، من دون أيّ حدث جديد. فالبحث في إطار السرّ هو استقبال متجدّد دومًا. لذا، فإنّنا لا نحزر في مرّة واحدة ما يخبّئه السرّ من معلومات، بل نكتشف ما يظهره في كلّ مرّة من جديد يدهشنا، فنكبر به. إنّنا لا نتجنّبه لغموضه، بل نستغرق فيه لاستفاضة نوره. في هذا المعنى لا نستطيع أن نتّهم السرّ بأنّه لاعقلانيّ، بل هو الذي يعطي الغشتلت في ظهورها حقّ الانحجاب، لأنّ ما في حميميّتها أكبر من أن يُكشف في مرّة واحدة، ضمن شكل، مهما علا شأنه، وخطوط، مهما قوي تعبيرها. فحجاب الظهور، وإن بدا كباب مقفل لبيت الغشتلت، إلّا أنّ الغشتلت تفتحه لكلّ قارع بحبّ واحترام يهدفان إلى حوار حميم بعيدًا عن الحشريّة، وعن كلّ نظرة متطفّلة.

بيد أنّ وجه النور، في السرّ، لا يخفي وجهًا آخر له، ألا وهو وجه الليل. يتعايشان معًا، كقطبَين، في توتّر إيجابيّ، ما يسمح للمعرفة أن تهمع باستمرار جديد. ولفهم هذا الوجه، فلنبدأ من تحديد بلتزار لمصطلح الحشمة في الحبّ، إذ يكتب: «الحشمة هي التفاوت

المدهش الـذي يظهر بين الحبّ المقدّم وكيفيّة تقبّلـه»[١١]. فالتفاوت، هذا، لا يعني تمايزًا في الكمّيّة أو النوعيّة بين الحبّ وتقبّله، لا سيّما وأنّ الحبّ وُهب لكي يُقبل. كما أنّه لا يُعبّر عن عـدم أهليّة المتقبّل الـذي يشعر بعظمة السرّ تتخطّاه، أو عدم أهليّـة الحبّ غير المتساوي مع المتقبّل. إنّـه المسافة المناسبة لإدراك الغشتلت في أبعادها الثلاثة. فلنأخذ مثلًا على ذلك. إذا ما نظرتُ في مرآة ملتصقًا بها، أو مبتعدًا عنها كثيرًا، فإنّي لا أرى شيئًا. لذا، أحتاج إلى مسافة تمنع الالتحام، وضياع حقل الرؤية، لأتمكنّ من المشاهدة.

من هنا، فإنّ وجود الليل لا يتناقض مع وجود النور في قلب السرّ. بل يعملان معًا، حتّى يأخـذ السـرّ معناه كلّه. فالليل يولّـد مسافةً تمنع من اعتبار ما يُرى ملكيّـةً خاصّةً للمشاهد، ملكيّـةً تسمـح له بالتصرّف بـه حسب رغباته. فحـين ينكشف السرّ في النـور يأتي الليل، ويغطّـي بردائه المكشوف، خشيةَ أن يبدو هذا الأخير غـير محتمل، ويمارس ضربًا من عنف خفـيّ ليفرض ذاته. وحين يتجلبب السرّ في الليل، يخلق المسافة، ليضع المشاهد إزاءه، فيبدأ اللقاء الفعليّ، والسعي نحو الوحدة الحقّة.

في المقابل، إذا استبعدنا قطبيّة الليل والنور، فإنّنا نعرّض السرّ إلى خطرَين كبيرَين.

يحصل الخطر الأوّل عندما يمتصّ الليلُ النورَ. بالنسبة إلى بلتزار، هذا الخطر حاضر في ما يسمّيه بالواقعيّة، وبالصوفيّة المثاليّـة. ففي هذين التيّارَين، ليس لظهور الغشتلت، وإدراكها بواسطـة الحواسّ، أيّ أهمّيّة أو فائدة في تقدّم المعرفـة. فيجب الذهاب إلى ما بعد الظهور، حيـث يبدأ الواقـع، أي إلى ما فوق الحواسّ، للتركيز على المعطى الروحـيّ، أي الأفكار. فالطريق الوحيد، لتجنّب الوقوع في وهم الصور المادّيّة، يكمن في الانقطاع عن المحسوس من أجل الإصغاء إلى العقل، وتأمّل النور الروحيّ. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا هذه الصور موجودة؟

أمّـا الخطر الثاني فيولد حين يمتصّ النور الليل. بالنسبة إلى بلتزار، هذا الخطر يعمل في ما يسمّيه بالتجريبيّـة وبالاختبار المباشر. ففي هذين التيّارَين، تتحوّل الغشتلت في ظهورها إلى مجـرّد مظاهر لا عمق لها. في هذه الحالـة يتيه السرّ في ابتذال المساحـة المسطّحة، وتنحصر المعرفـة بالاتّصال المباشر مع كثرة الظهورات. لتنحدر، بعدئذ، إلى مستوى المصالح الذاتيّة. فيصبـح الكائـن مرادفًا للصيرورة في تحـوّل مستمرّ، حتّـى الإنسان يغدو مجـرّد ممثّل قابل

(١١) *La Théologique*, vol. 1, op.cit., p. 223.

للتبديل على مسرح التاريخ، حيث تشكّل آلام البشر مرحلةً ضروريّةً، وبالتالي طبيعيّةً، في سيره نحو النهاية.

يحاول الإنسان أن يدرك كلّ غشتلت في ظهورها، فيعمل بواسطة فكره على تأليف مفاهيم ليقول حقيقة هذه الغشتلت المضيئة في ألقها، والشفّافة في تعبيرها. من هنا، فإنّ وجود السرّ يمنع تحويل هذه الحقيقة إلى منظومة عضويّة من المفاهيم الثابتة والضروريّة، أو إلى مجرّد تماه بين وعي الإنسان وآية الكينونة. فحركة حقيقة الغشتلت في حميميّتها توازيها حركة في داخل المشاهد، لأنّها تقدّم ذاتها له ليعرفها. فكلّ الصفات الغنيّة للظهور يتلقّاها المشاهد الذي يحاول، بفعل التجريد الذهنيّ، أن يعلنها في تصوّر مجرّد. فالحواسّ المتلقيّة، أوّلًا، لا يمكنها أن تكون المنبع العفويّ للحراك التجريديّ. في الواقع، إذا خرجت الباطنة من ذاتها، وظهرت في السطح، وإذا كان هذا الأخير في علاقة معها دائمًا، قد يبدو المفهوم مستقلًا عن الغشتلت. بالتجريد، كحركة تنطلق من الخارج، من عالم الصور نحو داخل المشاهد، كم يظهر المفهوم فقيرًا وفارغًا قياسًا إلى سرّ الغشتلت الذي يضجّ بالحياة. لذا، وجب أن تتبع الحركةَ الأولى حركة ثانية من داخل المشاهد إلى الخارج. فالمفهوم مدعوّ باستمرار إلى التوجّه ناحية الغشتلت، ليحافظ على حياته وديناميّته. فالحركة المزدوجة في المشاهد – حيث يلج الإدراك المفهومَ المجرّد والعامّ *universel*، وحيث ينحو، هذا الأخير، إلى الإدراك الحسّيّ للغشتلت – تغني فعلَ التجريد بانفتاح يليق بالعقل. وهكذا، عوض أن نستبعد السطح بحجّة لاواقعيّته، لكي نقول مفهومًا عن الباطنة، وبدل أن نرفض الباطنة بذريعة لإمكانيّة تحديدها، لكي نصوغ حقيقة الغشتلت في المنظومة القبليّة *a priori* لمقولات المشاهد، حريّ بنا أن نبدأ من الغشتلت، ونرجع إليها في تناسب من ذهاب وإياب، لنلتقيها فعليًّا في ظهورها غير المنتظر وغير المسبوق. وانطلاقًا من هنا، فإنّ المفهوم مدعوّ إلى تخطّي ذاته.

ما-فوق-المفهوم

بقدر ما يعي المفهوم عدم قدرته على تبيان خاصّيّة الغشتلت، بقدر ما يفتّش عن تخطّي ذاته. فما–فوق–المفهوم ليس بما فوق عموميّة المفهوم *universalité*، إنّما بالفريد المحسوس في قلب العامّ المجرّد. فلنأخذ، مثلًا، مفهوم الطبيعة البشريّة الذي يطبّق على كلّ إنسان. إنّه لا ينبئنا بشيء عن جارنا الساكن في حيّنا، الذي يعاني مرضًا مزمنًا، يتألّم، ويبتسم لئلّا يثقل كاهل أولاده الثلاثة. يتشبّث بالحياة، علّه يبقى بقرب امرأته التي تخدمه بفرح من

دون تذمّـر. يحمـل في جسده سمات رسمتهـا السنون أخاديد على وجهـه، وانحناءةً في ظهره. وجه سرقت منه الأحداث كلّ حركة وإيماءة. وعيون أرجعها الزمن قليلًا إلى الوراء، وكأنّهـا أحسّت بالرحيل. شفتان تعبتا من الكلام والابتسام، ففضّلتا الاختفاء. يدان اشتاقتا أن تلامسـا أغراض غرفة متواضعة، ورجـلان تكادان تطآن الأرض، لأنّ فيها تراب أجداد ينتظرون الآتي بعد حين. لم تترك له الأيّام سوى ذكريات حلوة يناديها، فيبلسم واقعًا يجرّه، رويدًا رويدًا، نحو الوداع الأخير. ففي حميميّة هذا الإنسان «بُعد داخليّ ذو قيمة لامحدودة، تكمـن خاصّيّته الأساس في أنّه لا يُقارن بأحـد، ولا أحد يستطيع أن يحلّ محلّه. كما تكمن فرادتـه في أنّه يقاوم اختصاره في عموميّة جنس أو نوع»[١٢]. أمامه نختبر عجز المفهوم أن يقـول، في كلمة، حقيقةً تظهر كسرّ. فإذا ما استطاع المفهوم أن يصبح ما فوق المفهوم، فإنّه يتخلّف عـن تبيان الغنى المحسوس والفريد لظهور هـذا الإنسان. فكلّ ما حقّقه جارنا في علـوّه، وعمقه، ونـوره، وحده الما–فوق–المفهـوم قادر على التعبير عنـه. ولأنّ جارنا هو جـزء في كلّيّتـه، فالمفهوم العامّ، الـذي يفتّش عن المتشابه في الغشتلـت ليصنّفه في نوع، لا يلتقط فرادة كلّ ظهور. أمّا الما–فوق–المفهوم فيبحث عن المتمايز في الجزء، أو الفائض كما يسمّيه بلتزار، الذي لا يمكن الاستدلال عليه قبليًّا من النوع.

فإلى هذا الفائض يشير الما–فوق–المفهوم، رافضًا الخضوع إلى وحدانيّة المفهوم. فتنشأ، بالتـالي، حركة دائريّة؛ تبدأ، أوّلًا، مـن العامّ الفارغ، باتّجاه الخاصّ، فتمتلئ من تمامه، لتعود بعدهـا نحو العامّ. ثمّ تنطلق من الخاصّ، في كلّ محدوديّتـه، نحو العامّ، لترجع إلى الخاصّ، حاملـةً اتّساع العامّ. وتعبّر هذه الحركة الدائريّـة عن ديناميّة بين وحدَتين: (١) وحدة العامّ التـي هي الهويّة–في–التمايز – كلّ البشر يملكون صفـات مشتركة يحدّدها مفهوم الطبيعة البشريّة؛ و(٢) وحدة الخاصّ، وهي التمايز–في–الهويّة – كلّ إنسان يختلف عن الآخر في فرادته.

وهنا، يبرز السؤال عن العلاقة بين الهويّة والتمايز. يكتب بلتزار:

> يعـرف الفرد أنّه هـذا المرء. وبالتالي، أنّه إنسان بطريقة فريدة. ولكـن في الإطار عينه هل يعرف مـن هو حقًّا؟ أي بماذا يتميّز، ليس كمّيًّا فحسب، وإنّما نوعيًّا، عن باقي الأفراد كذلك؟ يمكنه أن ينسب إلى ذاته ماهيّةً نوعيّةً، لكنّه لا يقدر على وصفها موضوعيًّا[١٣].

(١٢) Ibid, p. 198.

(١٣) H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine*, vol. 2 ; *Les personnes du drame*, vol. 2 ; *Les personnes dans le Christ* (Paris: Lethielleux, 1988), p. 163.

فالسؤال عن الـ«من» عند بلتزار، ما هو، في العمق، إلّا سؤال عن ما-فوق-مفهوم «الشخص *personne*». من هو هذا الشخص الذي يشبه سائر الأفراد في طبيعته، ويختلف عنهم في فرادته؟

ليس الشخص بقادر على وصف ذاته بموضوعيّة انطلاقًا من وعي الذات، لأنّ هذا الوعي يرتبط بالطبيعة. كما أنّه لا يفلح هذا الوصف من خلال التأكيد على بعض الصفات الاختباريّة التي تخصّه، لأنّه بذلك يكتفي بتجميع لخصائص عرضيّة. حتّى في العلاقة البيذاتيّة *intersubjective*، حيث يكبر الفرد عن طريق وجود الآخرين كسؤال، أيّ إنسان بإمكانه القول لآخر من هو فعلًا في ذاته؟ ألا يبقى في هذه العلاقة، أحيانًا كثيرةً، كلّ شيء متنقّلاً بين تقدير ورفض، واعتراف واستبعاد موقّتَين، نسبيَّين ومتبادلَين؟ إنّ الشخص، بحسب بلتزار، مفهوم أنتروبولوجيّ، بل لاهوتيّ. فمن غير الممكن وصفه بكلمات بشريّة، لأنّه ينبع من كلمة الله، التي تخلق الإنسان بحرّيّة الحبّ الإلهيّ، وتقيمه شخصًا حرًّا. لذا، فهو مفهوم لا يوصف إلّا في قلب العلاقة بين إله حرّ، وبين إنسان يقبل عطيّة الحرّيّة كهدية دائمة من الله. فإذا قلنا إنّ الله هو غاية الإنسان، نعترف بوجود مسافة علينا قطعها تفصلنا عنه، وتبعده منّا. ولكن، بما أنّ الإنسان لا يُدرك إلّا في الله، فلا تعود بنا حاجة إلى السعي إلى بلوغه، لأنّه يحملنا في كلّ لحظة لنستمرّ في الوجود. إنّه الغاية المحايثة لنا، من دون أن نتماهى معه بالكامل.

الله

يكتب بلتزار، نقلاً عن كارل رانر Karl Rahner:

> لا يشكّل الله فرضيّةً نهائيّةً، تتولّد من مشروع مسبق لإتمام صورة العالم، بل هو الأطروحة الوحيدة المؤسّسة لكلّ الفرضيّات التي نستخدمها لبناء نظرتنا إلى العالم. نعلم، الآن، بالاختبار المعيش عدم قدرتنا على تكوين صورة عن الله، مقتطعة من قماش هذا العالم(١٤).

يبقى الله أكبر من أيّ مفهوم بشريّ يحاول أن يدخله ضمن نوع، أو منظومة فكريّة، وأكبر من أيّ استعمال يبغي، من خلال جهد محدود، إلى ضبط حركته على إيقاع العقل الإنسانيّ، وأكبر من أيّ تماه معه، أو وحدة به، تلغي التمايز لتبرّر اللامبالاة. بل أكثر من

(١٤) *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, op. cit., p. 193.

ذلـك، فبلتزار يتكلّم عـن الله كالكبير، وكالآخـر كلّيًا[١٥]. ليس الله أكـبر فحسب، كفعل تفضيـل يـدلّ على وصف شيء بزيادة عن غـيره. إنّه الكبير، كـوزن المبالغة المعرّف، الذي يـدلّ على زيادة وصف في الموصوف. وليس الله آخرًا، كأيّ «أنت» نلتقيه، إنّه الآخر كلّيًا، الذي يحـوي كلّ لقاء للـ«أنا» و«الأنـت». وذلك لأنّ الاثنين مسـؤولان أمامه. إنّه الآخر كلّيًـا، الذي فيه نسكن معًـا، لا لنقلّصه بحسب حجم محدوديّتنا، إنّما لنتوسّع على قدر آفاق لاتناهيه. ففي الله الكبير، يصبح الإنسان أكبر. وفي الله الآخر كلّيًا، يغدو الإنسان آخر. وفي هذا الصدد، يقول بلتزار:

> لا يمتلـك الـ«أنا» العارف نافذتَين، واحدة على الله، وأخرى على الإنسان. إنّما، لأنّ الله يشاهده مـن نافذة، يستطيـع الـ«أنا» أن ينظر منها إلى آخر بشريّ، ومن خلالـه إلى كائنات وأشياء أخرى في هذا العالم[١٦].

فمـن منّا اختـار أخاه أو أخته؟ إنّهما هديّة من أمّه وأبيـه، يتقاسم معهما البيت الواحد. هكذا هـم الآخرون، هديّة من الله، نشاركهم الكون الواحـد، والزمان الواحد. فكلّ دين يستبيح تصنيف الناس بين كفّار ومؤمنين يعطي الحقّ لـفويرباخ Feuerbach حين كتب:

> الإيمان متحيّز دائمًا. لا يعرف إلّا الأصدقاء أو الأعداء. إنّه بجوهره غير متسامح، لأنّه مضطر أن يعيش في الخطإ، إذ يعتبر أنّ شأنه هو شأن الله، وأنّ كرامته هي كرامة الله. الإيمان هو ضدّ الحبّ. وقـد اخترع الجحيم. وحده يطلق أحكامًا، فـكلّ الأفعال المناهضة للحبّ والبشريّة والعقل تتّفق مع الإيمان[١٧].

فعوضـ أن نخاف على الله من أن يدنّسه الإنسان، وما أضعف وأصغر هذا الإله الخالق الـذي يخاف من مخلوق، فبالحريّ بنا أن نخاف علـى الإنسان الذي يقتل باسم صورة عن الله. فما هو الأقوى والأفعل: رجس الإنسان أم طهارة الله؟ فالله لا يبتعد عن دنس الإنسان، ويسكـن في سمائـه السابعة خوفًا على جوهـره – ويا لها من خطّة ذكيّـة لمنعه من التدخّل في شـؤون خلقه – بل يجعل بيته قلب الإنسان الدنس، ليطهّـره بنار الحبّ الإلهيّ. فتأخذ العلاقة بينهما شكلًا يدعوه بلتزار بـ«تماثل الشخصيّة *Analogia Personalitatis*»، ويفسّره كالتالي:

---

(١٥) Ibid, pp. 196-208.

(١٦) Ibid, p. 83.

(١٧) L. Feuerbach, *Essence du christianisme* (Paris: Librairie internationale, 1864), pp. 296-8.

كأشخاص، نتعلّق بما لا يمكننا تسميته إلّا بشخصيّة الله. فبقدر ما نكون أشخاصًا، بقدر ما نشترك في حرّيّته. وبالتالي، فإنّنا نصبح أكثر استقلاليّةً إذا ما أطعناه، أكثر حرّيّةً إذا ما قبلنا شريعته، وأكثر توحّدًا[١٨] وانفرادًا إذا ما شاركنا في وحدته وعزلته، اللتين لا مثيل لهما[١٩].

فعندما يقبل الإنسان ألّا يحصر الله في مفاهيمه المعلّبة، ويفصّله على قياس مصالحه، يسمو كغشتلت قائمة في السرّ، تتنفّس الحبّ، وتزفره حياةً في أرجاء الكون، وتبحر الطبيعة البشريّة في رحاب الما-فوق-المفهوم.

فكلّ غشتلت خُلقت في الحبّ، لذا لا تكبر قيمتها وكرامتها إلّا بالحبّ. غير أنّ الحبّ إذا ما قبّح الآخر، يصبح أنانيّةً. وإذا ما قلّل من أهمّيّته يغدو استعبادًا. إنّه المتنقّل بحرّيّة ما بين الصمت والكلمة. لا صمت المقابر، حيث يغفو الأموات في سكون الطبيعة، ولا صمت اللامبالاة والتجاهل، حيث يرتع الأنا في انعزاله مطمئنًّا، بل الصمت الذي يسبق جنون عاصفة الالتزام بهموم الآخر، ويحضّر لها. لا كلمة هائمة في فم، تنتظر فتحة شفاه لتخرج، وتفتح في جسد الآخر جرحًا، ولا كلمة تملك سرّ الآخر، لتعرض ليله في أسواق التفاهات. بل كلمة فيها من الحياء ما يجعل ضيافة كلمة الآخر حرّيّةً، وفيها من القوّة ما يُحوّل حدث إهدائها إلى شهادة.

(١٨) على الرغم من أنّ الإنسان كائن اجتماعيّ، ينسج علاقات مع باقي أفراد مجتمعه، إلّا أنّه يبقى في أعماقه شخصًا وحيدًا، ومتوحّدًا. ففي وحدته، يقول للآخرين إنّ ما يختبره في حميميّته لأكبر من أن يعبّر عنه، أو يشارك به. لذا فهو لا يبني روابطه الاجتماعيّة ليكسر عزلته، إنّما يحملها معه كليل السرّ، بعد أن ينفرد بذاته، ليصبح أكثر شفافيّةً، وأكثر أصالةً في تعامله مع الآخرين. فمن يعتد تخصيب انفراده من خلال حوار عميق مع الذات، تنضج علاقاته بحوار صادق مع كلّ آخر وحيد، ومتوحّد.

(١٩) *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, op. cit., pp. 228-9.