



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة
الموسومة بـ :

الدين وفلسفة الحياة في الفكر الغربي المعاصر
نيتشه وبرجسون نموذجين

إشراف: الأستاذ الدكتور بوشيبة محمد

إعداد الطالب: قادم معمر

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	أستاذًا رئيسًا	جامعة وهران 2
أ.د بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	أستاذًا مشرفًا	جامعة وهران 2
أ.د بوكرالدة زواوي	أستاذ التعليم العالي	مناقش	جامعة وهران 2
أ.د بلعالية دومة ميلود	أستاذ التعليم العالي	مناقش	جامعة الشلف
د مغربي زين العابدين	أستاذ محاضر - أ -	مناقش	جامعة سيدي بلعباس
د العربي ميلود	أستاذ محاضر - أ -	مناقش	جامعة مستغانم

الموسم الجامعي: 2019/2018

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ "

سورة البقرة، الآية 269

الإهداء

تخليداً لذكرى جدِّي رحمه الله
إقراراً بفضل وحقِّ الوالدين الكريمين
اعترافاً بتضحيات كل أفراد أسرتي من أجل إنجاز هذا البحث .
إلى كل هؤلاء أهدي هذه الأطروحة .

قادم معمر

شكر و تقدير

أخيرا و بعد أن استقام هذا العمل ، أشكر الله العلي القدير الذي وفقني في إنجاز هذه المذكرة ، و أتوجه بجزيل الشكر و التقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور محمد بوشيبة الذي أفادني كثيرا بنصائحه و توجيهاته العلمية القيّمة وكذا حرصه الشديد على إنجاز هذا العمل و إتمامه ، و لا يفوتني أيضا أن أتقدّم بالشكر الجزيل للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة ، و من خلالهم كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران .

مقدمة

مقدمة:

تميّزت المذاهب الفلسفية المعاصرة بخصوبتها وثراء موضوعاتها، كما تميزت بقدرتها على استيعاب معظم التيارات الفلسفية القديمة والحديثة على حدّ سواء، مع حساب حصيلة الفكر التي تنمو بالتدرّج خلال التطور التاريخي للحضارة الإنسانية .

نلاحظ من جهة أخرى، أن هذه الفترة المعاصرة تميزت بنزوعها نحو التطورية، حيث سيطرت مقولة التطور منذ القرن التاسع عشر في ميادين العلم و الفلسفة على حدّ سواء، وبصفة خاصة على مستوى التفسير التاريخي للوجود والحياة الإنسانية، ولعلها ستكون هي المقدمة التي انطلقت منها مختلف فلسفات الحياة في سعيها لبناء تصورات جديدة للوجود، مغايرة للتصور التقليدي، خصوصا من حيث ماهية التطور و طبيعته ومختلف أبعاده .

ورغم أن الفلسفة المعاصرة تناولت المشكلات نفسها التي تناولتها الفلسفة الحديثة، إلا أن مفكرها وفلاسفتها اتجهوا بها وجهة خاصة وعلى ضوء التجربة، متأثرين في ذلك بالاكتشافات العلمية العظيمة التي حققتها العلوم الطبيعية، وكذا بالتغيرات المتلاحقة التي طرأت على الحياة الاجتماعية، نتيجة للانقلاب الصناعي، والثورات الاجتماعية والسياسية التي عرفتتها الحضارة المعاصرة، وسيكون لهذه العوامل أثرها الكبير في اتجاه الفلاسفة إلى إعادة تركيب وصياغة مواقفهم الفلسفية، خضوعا أو مسابرة لروح العصر، وكذا لدواعي التطور المادي والعقلي الذي طرأ على الحياة الإنسانية .

لقد شكّل الواقع الحضاري الغربي المأزوم، وكذا الفضاء الفلسفي المأسور و المقفل عليه داخل أسوار اللوجوس التقليدي، أحد الروافد الأساسية لبزوغ فجر الفلسفة المعاصرة عموما، وفلسفة الحياة بصفة خاصة، هذه الأخيرة جاءت كردّ فعل نقدي عنيف ضدّ مجمل النزعات التقليدية السائدة، وخصوصا منها تلك التي تعلي من شأن اللوجوس ومختلف مخرجاته وانعكاساته، ولأن العصر الحديث كان عصر العقل الأداقي، الذي نزع إلى الآلية و الميكانيكية في تصوره للوجود، فإن هذا ما شكّل تحديدا العامل الأساسي الذي انتفضت لأجله فلسفة الحياة، ممثلة في كل من نيتشه في ألمانيا و

برجسون في فرنسا ، حيث حمل مشروعهما الفلسفي رؤية جديد للوجود و الحياة ، تأسست على النقد الجذري للكوجيتو التقليدي ، محاولة في الوقت ذاته التأسيس لكوجيتو جديد ، يعلي من شأن الحياة أو البيوس ، في مقابل العقل أو اللوجوس ، ومن هنا يمكن القول أنها اقتدرت على القطيعة و الانفصالية عن الفكر السائد في الفلسفة الأوروبية الحديثة ، خصوصا أن هذا النسق الفلسفي نبذ وراءه كل نزوع آلي ميكانيكي ، أو مثالي عقلائي ، ونهج سبيله بغية تفسير الوجود تفسيرا حياتيا ، مؤمنا إيمانا جازما بالحركية و الصيرورة ، مصوِّرا الواقع تصويرا عضويا ، سائرا على وفاق مع البيولوجيا ، نائيا بنفسه عن النمط العقلائي والآلي في تصوراته وأحكامه السكونية للوجود ، ولعلَّ هذا ما دفع بالكثير من المشتغلين على فلسفة الحياة إلى اعتبارها بمثابة المنعرج الحيوي الحاسم في تاريخ الفلسفة الغربية ، والذي على أساسه سيتحدّد التيار العام الذي ستجري في فلكه مختلف المذاهب و المدارس الفلسفية المعاصرة .

وإذا كان الدين قد بقي على الدوام ، المقولة الأكثر راهنية وحضورا في تاريخ الفلسفة الغربية منذ سقراط في الفلسفة اليونانية ، إلى ديكارت و هيغل و كانط في الفلسفة الحديثة ، فإن هذه المركزية التي كانت للمسألة الدينية ، قد حافظت على راهنتها في فلسفة الحياة ذاتها ، فلم تخرج هذه الأخيرة عن الإطار العام للفكر الغربي وموقفه إزاء المسألة ، لكنها في الوقت ذاته ، طرحت رؤيتها الجديدة من منظور مغاير ، تأرجح في عموميه بين الرفض وبين التأييد المشوب بكثير من التحفظ و الحذر ، و تمثل ذلك تحديدا في منظورية نيتشه ، وفي تجربة برجسون ، حيث انطلقا من نفس المنطلقات الحيوية التي تجسدت في البيوس -البديل عن اللوجوس - بيد أن تلك الأرضية المشتركة التي انطلقا منها لم تكن - على ما يبدو - كافية لوسم الوحدة على الموقف الفلسفي الذي تبلور عند كل منها إزاء الدين بصفة خاصة ، و الشيولوجيا بصفة عامة ، ومن هنا تأتي هذه الأطروحة - أطروحتنا - كمحاولة فلسفية متواضعة ، غايتها إمطة اللثام عن حقيقة الموقف الفلسفي من الدين في فلسفة الحياة ، والتي رسمت معالمها من خلال مشروع نيتشه و برجسون ، محاولين بهذا تحديد أفق التقارب ، وكذا أسس

الاختلاف بينهما، وصولاً إلى بلورة رؤية فلسفية متكاملة عن أبعاد ذلك الموقف الحيوي وانعكاساته على المسار الفكري الذي عرفته الفلسفة المعاصرة .

ولما كانت الحياة هي المقولة المركزية في فلسفة نيتشه و برجسون على حدّ سواء، وباعتبارهما قد تجاوزا معاً المستوى الميتافيزيقي التأملي لمفهوم الحياة، إلى مستوى معايشة الحياة والنظر إليها بما هي تجربة إنسانية إبداعية خلاقية، فإن ذلك ما دفعنا إلى التساؤل عن مكانة الدين في هذه التجربة الحياتية، وكذا عن مدى قدرة الحياة على استيعاب التجربة الدينية، أو على تجاوزها والتأسيس لما يعلو الأفق الديني المنظور إلى البديل الممكن للحياة الجديدة، وبهذا يمكن صياغة إشكالية البحث في جملة من التساؤلات الجوهرية، وهي بدورها ستحيلنا إلى أسئلة فرعية تغذي الأسئلة الأولى، وتتمم مسارها الفلسفي وغاياتها وأهدافها النهائية :

- إشكالية البحث:

ما هي أسس فلسفة الحياة عند نيتشه؟ وهل هي نفسها الأسس التي قامت عليها فلسفة الحياة عند برجسون؟ وما مدى مركزية الدين في هذه الفلسفة - فلسفة الحياة - الجديدة؟ أم أنه لن يتجاوز الهامش وستبقى الحياة هي دوماً المركز؟ وما العلاقة بين الدين و الحياة في فلسفة نيتشه؟ وهل هي المقاربة نفسها عند برجسون؟ وهل يمكن الحديث عن أفق للتقارب بين التجريبتين؟ وما حدود هذا التقارب؟ وإلى أي مدى تبرز الاختلافات بينهما؟ وما هي مجالاتها؟ وما مدى تأثير مشروعهما الفلسفي على الفلسفات المعاصرة التي جاءت بعدهما؟

- أهمية الموضوع:

يكتسي الموضوع الذي نحن بصدد دراسته أهمية بالغة الأثر - نحسبه كذلك - في الفكر المعاصر، سواء تعلّق الأمر بالحاضنة التي نشأ فيها - الحضارة الغربية - أو تعلّق الأمر بالامتدادات والارتدادات التي نلمس أثرها في فكرنا العربي المعاصر، الذي ما انفك يردّد أصداً نيتشه و برجسون، وهو ما يظهر جلياً من خلال الحضور المكثف للدرس النيتشوي و البرجسوني في جل الدراسات

العربية المعاصرة، ولعل ما يزيد موضوعنا أهمية و راهنية، أنه طرق إحدى أبرز المسائل حضوراً في تاريخ الفلسفة الغربية، وهي مسألة الدين و الحياة من منظور معاصر، جاء كردّ فعل ضد مجمل التيارات و الفلسفات التي عرفتھا الإنسانية، و حاملاً في الوقت ذاته رؤية حيوية جديدة للإنسان المستقبلي الذي بقي هاجساً و أملاً لدى معظم الفلاسفة و على مدار التاريخ الفلسفي الذي عرفتھ الإنسانية، و من هنا جاءت مَسْأَلَتُنَا الفلسفية لهذا المشروع الفلسفي - في إطارها العام - حاملة الهاجس ذاته، و كل الأمل يحدوها لبلوغ المقاربة الفلسفية الصحيحة، التي تنير دروب الإنسانية المظلمة، و تھديها إلى أفضل السبل لتحقيق التوازن و الطمأنينة في الحياة الحاضرة، كما تتيح لها أنْجَع الأدوات للتغلب على الصعاب و التحدّيات التي قد تواجهها مستقبلاً .

- أسباب اختيار الموضوع :

لعل أهمية الموضوع - التي سبق الإشارة إليها - كانت أبرز الدوافع التي أدت بنا إلى هذا الاختيار، إضافة إلى جملة من العوامل الأخرى، تتداخل فيها الأبعاد الذاتية بالجانب الموضوعي، فمن الناحية الذاتية، نجد في أنفسنا ميلاً شديداً إلى طرق الموضوعات المتصلة بالبعد الروحي الديني، خاصة من زاوية الفكر الغربي، يحدونا أمل كبير في فهم خصوصية التجربة الدينية عند الإنسان الغربي عامة، و عند نيتشه و برجسون بصفة خاصة، خصوصية الطرح الجديد الذي توصّلنا إليه في مشروع فلسفة الحياة، أما من الناحية الموضوعية، فيمكن القول أن عامل الجدّة أو الإبداع الذي اتسمت به الروح النيتشوية و البرجسونية على حدّ سواء، قد ألهمنا ضرورة المساهمة - حتى وإن كانت مساهمة بسيطة - من جانبنا في حلقة الإبداع الإنساني، فكانت هذه الأطروحة المتواضعة حجر الزاوية الذي نحسب أن يكون تمهيداً أو مدخلاً لقراءة جديدة لفلسفة الحياة كما أسّس لها نيتشه و برجسون .

- خطة البحث :

للإجابة عن هذه التساؤلات الجوهرية التي تضمّنتها إشكالية البحث، ارتأينا تقسيم بحثنا وفق خطة منهجية تخدم إشكاليته، و من شأنها في الوقت ذاته أن تقودنا إلى بلوغ الأهداف المتوخاة من

البحث، فجاءت الخطة وفق توزيع متوازن في فصوله ومباحثه - قدر الإمكان - يمكن تحديدها فيما يلي :

- مقدمة عرّفنا فيها بالموضوع وأهميته، وأسباب اختياره، وإشكاليته، وخطته ومنهج البحث فيه، فضلا عن عرض موجز لأهم الدراسات السابقة في الموضوع، وكذا أبرز الصعوبات التي واجهتنا أو اعترضت سبيل إنجاز هذا البحث .

- الفصل الأول: تناولنا فيه "الدين وسؤال الحياة، العمق التاريخي والدلالات الأنطولوجية"

،وقد قسمناه إلى أربعة مباحث، بدأنا فيه بالمبحث الأول الذي عنوانه بـ "مقاربة لسانية في مفهومي الدين و الحياة"، وحاولنا فيه أن ننحت مفهومي الدين و الحياة معجميا، حتى تقترب الصورة أكثر إلى الذهن، ونبتعد بذلك عن أي غموض أو التباس من شأنه أن يشوب تفاصيل البحث وجزئياته، وجاء المبحث الثاني تحت عنوان "اللحظات الأساسية لحركة التجربة الدينية"، وفيه حاولنا رصد وتتبع أبرز تلك اللحظات في الحياة الإنسالية، أما المبحث الثالث فعنوانه بـ "خصوصيات التجربة الدينية بين الأديان السماوية و الأديان الوضعية"، وأخيرا المبحث الرابع الذي جاء موسوما بـ "جينياولوجيا المسألة الدينية أو الحياة بين المركز و الهامش"، وفيه حاولنا تتبع المسألة الدينية في تاريخيتها العميقة بغية الوصول إلى تحديد العلاقة القائمة بين الدين و الحياة من زاوية المسألة الجينياولوجية، عسى أن يكون في ذلك ما يمهّد للرؤية التي ستنتهي إليها الفلسفة المعاصرة من خلال نيتشه و برجسون .

- الفصل الثاني: تناولنا فيه "أسس مشروع فلسفة الحياة عند نيتشه، أبعاده الأنطولوجية

، العمق الأكسيولوجي، والانعكاسات الثيولوجية"، وحتى نغطي مجمل هذه الأبعاد الحيوية في فلسفة نيتشه، عمدنا إلى تقسيم هذا الفصل إلى خمسة مباحث، كان الأول منها بمثابة المدخل الضروري إلى عمق التجربة النيتشوية، وجاء موسوما بـ "نيتشه حياته وتطوره الفكري"، أما المبحث الثاني فجاء تحت عنوان "العدمية أو الإنسان الديني ولحظات الأفل"، وفيه حاولنا تقديم القراءة النيتشوية لأزمة الحضارة الغربية التي نخرتها العدمية في صميمها، فكان ذلك بمثابة التشخيص الفلسفي الدقيق لحالة

المرض المزمن الذي أصاب تلك الحضارة، وهنئاً تأتي بقية المباحث الأخرى مُمَدِّمةً الترياق الذي من شأنه أن يكون الحل و الشفاء من مجمل تلك العُلل التي تَأدَّتْ بالإنسان إلى فقدان القيمة و المعنى، وبالْحضارة إلى الانحطاط و الأفول، وعلى هذا الأساس جاء المبحث الثالث تحت عنوان "إرادة القوة بين الأبعاد الأنطولوجية و العمق الأكسيولوجي"، وحتى لا يغرق نيتشه في الميتافيزيقا المتعالية وجدناه يثبّت أركان مقولته المركزية - إرادة القوة من خلال فلسفة العود الأبدي التي تبين إلى أي مدى كان متعلّقاً بالحياة الأرضية، نائياً بفلسفته عن التعلّق بالحلول المثالية و العقلية، ذلك ما تناولناه في المبحث الرابع الذي عنوانه بـ "العود الأبدي و شرعة الحياة الجديدة"، أما المبحث الأخير فجاء موسوماً بـ "الإنسان الأعلى أو البديل عن الثيولوجيا"، وفيه يطالعنا نيتشه بمنظوريته الجديدة للإنسان المستقبلي الذي سيكون على يديه الإبداع الجديد للحياة، كحياة حبلَى بالمعنى و القيمة، خالية من الأصنام و الأوثان .

- الفصل الثالث: تناولنا فيه "أسس مشروع فلسفة الحياة عند برجسون، أو من الامتدادات السيكلوجية و الأنطولوجية، إلى عمق التجربة الثيولوجية"، وحاولنا في هذا الفصل رصد اللحظات الأساسية التي شكّلت البعد الحيوي العميق في التجربة الفلسفية عند برجسون، ولأجل ذلك بدأنا في المبحث الأول الذي جاء موسوماً بـ "إرهاصات ميلاد المشروع البرجسوني"، وفيه سعينا لتتبع المنابع التي استقى منها برجسون روحه الفلسفية، أما المبحث الثاني فعنوانه بـ "الجهاز المفاهيمي المؤسّس للبرجسونية"، وفيه حاولنا تحديد المفاتيح الأساسية للقراءة الصحيحة للتجربة البرجسونية، ومن هنا تبين لنا أن المدخل الأساسي لتلك التجربة هو السيكلوجيا، فكان المبحث الثالث موسوماً بـ "التجربة السيكلوجية أو العمق الميتافيزيقي في فلسفة الحياة"، وانطلاقاً من هذه التجربة انتقلنا بسلاسة إلى امتدادها الأنطولوجي، وكان ذلك هو صميم المبحث الرابع الذي جاء تحت عنوان "التجربة الأنطولوجية أو الامتداد الحيوي في فلسفة الحياة"، وانتهينا في المبحث الأخير الذي جاء تحت

عنوان " التجربة الثيولوجية من الامتدادات الأخلاقية و الدينية إلى عمق الروحانية الصوفية "، وفيه حاولنا إبراز العمق الأكثر حيوية و روحية في التجربة الفلسفية عند برجسون .

- **الفصل الرابع:** تناولنا فيه " حدود التجربة الفلسفية بين نيتشه و برجسون ، أفق التقارب و

مجالات الاختلاف " ، وعمدنا في هذا الفصل إلى نوع من الدراسة المقارنة بين التجريبتين ، حاولنا فيها تحديد نقاط التماس بين التجريبتين ، فكان ذلك محور التحليل في المبحث الأول الذي عنوانه بـ حدود التقارب بين نيتشه و برجسون ، أما في المبحث الثاني الذي جاء تحت عنوان " في مجالات الاختلاف بين نيتشه و برجسون " ، فقد حاولنا بيان أبرز النقاط الخلافية بينهما خصوصا في المسألة الثيولوجية وانعكاساتها على بقية المجالات الحيوية في التجربة الفلسفية عند كل منهما ، وجاء المبحث الثالث موسوما بـ " نيتشه من منظور نقدي " وكان ذلك بمثابة التقييم العام للتجربة النيتشوية ، وفي السياق ذاته ، جاء المبحث الرابع موسوما بـ " برجسون من منظور نقدي " حيث حاولنا تقديم دراسة نقدية للتجربة البرجسونية مبيِّنَين حدودها وآفاقها الفلسفية .

- **خاتمة:** وفيها سعينا إلى تقديم حوصلة عامة عن الأطروحة موضوع البحث ، وكذا النتائج

المتوصل إليها ، إضافة إلى تقديم الإجابة النهائية عن أبرز الأسئلة الجوهرية التي طرحتها إشكالية البحث .

- **منهج البحث :**

اعتمدنا في هذا البحث على مجموعة من المناهج التي بدا لنا أنها الأنسب لتحقيق الأهداف

التي كنا نرجوها ، ويمكن تحديدها فيما يلي :

- **المنهج التحليلي:** وقد تمّ توظيفه بشكل كبير في الدراسة الفلسفية الفاحصة لمختلف

الأفكار الجوهرية التي استقينها من النصوص الأصلية أو المترجمة ، أو من خلال مختلف المراجع التي تتصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع بحثنا .

- المنهج التركيبي: وقد وظّفناه في استخلاص أهم النتائج المترتبة عن تحليلنا للأفكار و النصوص المختلفة.

المنهج التاريخي: وتم اعتماده تحديدا في الفصل الأول من هذا البحث، حيث حاولنا من خلاله رصد التجربة الدينية في امتداداتها التاريخية وأصولها و منابعها الأولى .

- المنهج المقارن وُجاء توظيفه خصوصا في الفصل الرابع، حين كُنّا بصدد تحديد أفق التقارب ومجالات الاختلاف بين التجريتين النيتشوية و البرجسونية .

المنهج النقدي: وقد وظّفناه في مختلف جوانب البحث، وتحديدا في الفصل الأخير، عند محاولتنا تقديم تقييم عام للرؤيتين النيتشوية و البرجسونية .

- الدراسات السابقة :

لما كان غرضنا الإلمام بمختلف جوانب الموضوع، فقد عدنا لجلّ نصوص ومؤلفات نيتشه و برجسون وفق ما يخدم بحثنا، ثمّ لأهم ما كتبه كبار الفلاسفة و المفكرين أمثال ياسبرس، هيدجر، فنك، كوفمان، و من المفكرين العرب كعبد الرحمن بدوي، وحسن حنفي، وفؤاد زكريا، ومراد وهبة، وفي الأخير بحثنا أبرز الدراسات التي أجراها الباحثون في جامعاتنا، والتي يمكن أن نذكر منها - على سبيل المثال لا الحصر - جملة من الرسائل و الأطروحات الجامعية :

- "قراءة نيتشه للمسيحية" لـ "عليوة عبد الغني"، و "النقد الجينيولوجي للأخلاق عند نيتشه" لـ "أيدير فوضيل"، وكذا "إشكالية التراتب في فلسفة نيتشه" لمليّ قدامها "عبد الرزاق بلعقروز، إضافة إلى "قضايا الثقافة في مشروع نيتشه الثوري" لـ "جمال مفرج"، كذلك نجد "المسألة الإرتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه و امتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر" لـ "عبد الرزاق بلعقروز، وكذا "فلسفة القيمة عند نيتشه" لـ "جمال مفرج"، و "مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه" لـ "درسوني وفاء"، بالإضافة إلى "قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية" لـ "عينات عبد الكريم"، و "نقد نيتشه للعلم الحديث" لـ مكحدود ربيعة، أما حول فلسفة برجسون، فقد أفدنا كثيرا من تلك الدراسة

التي قدمها "العربي ميلود" تحت عنوان مفهوم الزمان في فلسفة برجسون، إضافة إلى دراسات كثيرة أخرى، منها العقل و التجربة الروحية في فلسفة برجسون لـ "خالدي فتيحة" وكذا مفهوم الزمان بين برجسون و اينشتاين لـ "سعيد عبد الفتاح"، بيد أنه يجدر الإشارة إلى أنه ورغم الكمّ الهائل من الدراسات الجامعية التي عُنيت بدراسة نيتشه و برجسون، إلا أننا لم نجد - في حدود علمنا - دراسة أكاديمية بحثت موضوع أطروحتنا الذي ركّز على الدين و فلسفة الحياة في الفكر الغربي المعاصر في إطاره العام، وعلى نيتشه و برجسون في إطاره الخاص، فكان ذلك بمثابة الحافز القوي لنا على رفع التحدي وطرق المسألة بغية تقديم ولو إضافة بسيطة من خلال هذا البحث .

- صعوبات البحث:

ككل البحوث العلمية و الفلسفية، واجهتنا جملة من الصعوبات، التي نحسبها عادية و تقتضيها روح البحث العلمي، نحو طبيعة الموضوع الذي بحثناه، وكذا تفرعاته المختلفة- الدين، الحياة، الأخلاق، السياسة، المجتمع، التاريخ - حيث غالبا ما أحالتنا إلى طرق مسائل شائكة، اختلفت حولها التأويلات والرؤى الفلسفية، إضافة إلى طبيعة النصوص ذاتها، وكذا منهج الكتابة الفلسفية، خصوصا النص النيتشوي الشذري و الرمزي، الذي يجعل الباحث في حيرة من أمره، هل يتأوّل له لنفسه، أم يأخذ بتأويل التأويل؟ كما يمكن أن نشير هنا إلى أن الكمّ الهائل من الدراسات التي انصبت حول فلسفة نيتشه و برجسون - خاصة نيتشه - لم تكن عاملا مساعدا على البحث - كما يُعتقد للوهلة الأولى - بقدر ما كانت عائقا يواجهه البحث ذاته، لأننا بين الفينة و الأخرى كنا نتوه في متون تلك الدراسات الكثيرة، التي تفتح على رؤى واتجاهات متباينة مختلفة، قد يصل فيها الاختلاف حدّ التناقض، الأمر الذي يجعل الباحث كثير التردّد قبل الجزم في اتخاذ أي رأي أو موقف إزاء المسائل الخلافية الكثيرة، بيد أننا مع ذلك، لم نر في تلك الصعوبات إلاّ حافزا على التحدي، وبمزيد من الجهد و البحث، وبمساعدة كثير من أساتذتنا الأفاضل -الذين لم ييخلوا علينا بنصائحهم

وتوجيهاتهم القيّمة -تمكّنا من تجاوزها، وبالنتيجة تمكّنا أخيراً من إخراج هذا البحث إلى حيّز الوجود بالفعل .

وآخر ما يمكن قوله في هذا المقام، هو أن نكون قد وفقنا في إنجاز هذه المذكرة العلمية، و طوّرنا قدراتنا البحثية، وما النقائص التي سوف يتمّ تسجيلها من طرف الأساتذة إلاّ دليلاً على خصائص البحث العلمي الذي يتميز بالنسبية و الانفتاحية، و قابلية المراجعة، و إمكانية الخطأ، و نرجو من الله تعالى التوفيق والسداد .

الفصل الأول : الدين وسؤال الحياة، العمق التاريخي والدلالات الأنطولوجية

المبحث الأول :مقاربة لسانية في مفهومي الدين والحياة

المبحث الثاني:اللحظات الأساسية لحركة التجربة الدينية .

المبحث الثالث :في خصوصيات التجربة الدينية بين الأديان السماوية والأديان الوضعية

المبحث الرابع : في جينياالوجيا المسألة الدينية، أو الحياة بين المركز والهامش

المبحث الأول : مقارنة لسانية في مفهومي الدين والحياة

إذا كان البحث في أي مسألة فكرية - علمية أو فلسفية - يقتضي حتما التأسيس لها من خلال التحديد المفاهيمي لألفاظها ومصطلحاتها، فإنه لا بد لنا - ونحن بصدد الولوج إلى إحدى أعمق المسائل والإشكاليات التي أثارها الفكر الإنساني - أن نشرع بداية في ضبط المصطلحات التي تؤسس لبحثنا هذا، وهي كالتالي :

1- الدين : Religion(f)-Religion(E)-Religio(I)

1-1 - لغة :

يطلق لفظ الدين لغة على العادة، و الحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم، والطاعة، والجلود¹ أن عصى وأطاع وذلّ وعزّ فهو من الأضداد² وُدّنته بفعله ديناً أي جزيته، وقيل الدّين المصدر، والدّين الاسم، وداينته مداينة وديانا كذلك، ويوم الدين يوم الجزاء، وفي المثل : كما تدين تدان أي كما تجُازي تجُازىَ بفعلك وبحسب عملك، وقيل كما تفعل يُفعل بك، ودانهُ ديناً أي جازاه، ومنه الديّان في صفة الله تعالى، و الدين الحساب، والدين الطاعة، وقد دنته و دنت له أي أطعته، والجمع الأديان، يقال دان بكذا ديانة، وتديّن به فهو ديّان ومتديّن، وديّنتُ الرجل تدينين إذا وكلته إلى دينه، والدين العادة والشأن تقول العرب : ما زال ذلك ديني وديني أي عادي³.

كما يرد للدين مرادفات أخرى، نحو الملّة، و المذهب، والشريعة، وإن كان الفرق بين هذه المسمّيات واضح من خلال المعنى المراد إطلاقه، فالشريعة⁴ من حيث هي مٌطاعة تسمى ديناً، ومن حيث أنّها جامعة تسمى ملّة، ومن حيث أنّها يرجع إليها تسمى مذهباً، وقيل أن الفرق بين الدين والملّة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله، و الملّة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد، وكثيراً ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض، ولهذا قيل أنّها متّحدة بالذات، ومتغايرة

¹ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982، ص572.

² التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص814.

³ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مج 13، دار صادر، بيروت، ط1، 1300هـ، ص169.

بالاعتبار، ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة وهي السُّنة، أي ما شرَّعه الله لعباده من السنن والأحكام¹.

وبناء على هذا يمكن القول بأن لفظ الدين - في اللغة العربية يُحمل على معاني متعددة، وأوجه متنوعة، بحسب تنوع الاستعمال والفضاء أو السياق الذي يرد فيه، على أن الطاعة والانقياد يقيان من بين أكثر المعاني التي تتفق حولها المعاجم اللغوية، كما سيبقى لفظ الشريعة كفضاء واسع تدور حوله جل المعاني المتعلقة بلفظ الدين .

أما في اللسان الغربي، فالدين Religion اشتقاق مجادل فيه، يستخرج معظم القدماء الدين من Religio من Religare ويرون فيه فكرة الربط :سواء الربط تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة، ومن جهة ثانية يشتق شيشرون Cicero Marcus tallius (106 - 43 ق م) الكلمة من Relire بمعنى تحديد الرؤية بدقة².

و بنحو عام يبدو أن كلمة الدين Religio هي الأصل لكلمة Religion التي تدل على ثلاثة أصول متباينة، يوجه كل منها إلى حالة معينة للمجتمع والضمائر، ويذهب الأصل الأول إلى أن الأديان كانت " des nœuds de pailles "، والأصل الثاني هو المعنى الذي يذكره شيشرون للدين³، والثالث يرى أنها مشتقة من الفعل اللاتيني , Religare , Relier والمشتق من صلة التقوى باعتبار أن الله يصل الإنسان بالتقوى⁴، وبالتطليل لفظ يُعبر عن الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة، ولم يكن لدى القدماء سوى كلمة Religions ديانات، وتعني كلمة Religio المفردة ديناً ما، الدين بوجه عام... أما فكرة الإله الواحد باعتباره قوة معنوية، فقد أدت إلى فكرة دين واحد، له ميزت معنوية، أخلاقية، وعندما يُكسى اليوم عن عدة

¹ صليبا، جميل، المرجع السابق، ص 572.

² لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2001، ص1203.

³ Larousse, Grand dictionnaire de la philosophie, sous la direction de :michel blay, CNRS, 2005 ,paris ,p 921.

⁴ Michel ,clévenot (ouvrage collectif),l'etat des religion dans le monde ,(qu'est-ce que la religion),edition de la découverte ,C ERF ,1987 ,p 376-377.

ديانات فإنما يحكى عنها طبعاً في معنى مختلف تماماً عن المعنى الذي كان¹، وعليه يبدو الارتباط أو التعلق بالإلهي جلياً في الأصل اللغوي الغربي للفظ الدين، مما يجعله يقترب كثيراً من نظيره في اللفظ العربي .

1-2 - اصطلاحاً :

تتعدد المفاهيم الاصطلاحية التي تحدّد بها لفظ الدين، فهو بحسب لالاند André Lalande (1867 - 1963) : " منظومة كاملة، تعتبر نفسها أنها المنظومة الحقيقية الوحيدة، واعتباراً من هذه اللحظة، عبرت الكلمة عن ثلاثة أفكار :

أولاً - فكرة إقرار نظري أو مجموعة إقرارات نظرية عقلية .

ثانياً فكرة مجموعة أفعال عبادية .

ثالثاً - فكرة علاقة مباشرة ومعنوية بين النفس البشرية والله، إذ توازن هذه الفكرة الأخيرة بين أهمية الفكرتين الأخريين، اللتين تكتبتاها أحياناً إلى حدّ محوها تقريباً، والتي نعتقد منهما أحياناً إلى حدّ الاستقلال عنهما استقلالاً شابه تام (لاسيما في الكنائس البروتستانتية)، وأما ما سُمّي في القرن الثامن عشر باسم دين طبيعي* فلم يعد سوى وجود صناعي وأدبي²، وبهذا يمكن الوصول إلى أن الدين يتعلق اصطلاحاً - في تصور لالاند - بالبعد الإلهي الذي يمثل في العمق جوهر الدين وميزته الأساسية، حيث ترتبط فيه النفس الإنسانية مباشرة بالله، ولذلك اعتبره لالاند " كنسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله"³، إذ الله هو الجوهر والمحور الأساسي الذي ترتبط به النفس البشرية، على أن هذا النسق الفردي لا يبقى كذلك بصورة دائمة، وإنما قد يستتبع بالتحول

¹ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1204.

* الطبيعة أو عبادة الطبيعة مذهب الذين يرون أن الصورة البدائية للدين تأليه ما في الطبيعة من كائنات وقوى فالدين عندهم ينشأ عن تشخّص قوى الطبيعة للإنسلافعى هذا التشخّص أن في الطبيعة أشياء تُؤثّر في مخيّل الإنسان البدائي كالشمس والكواكب والنار والليل والعاصفة، فتتراءى له هذه الأشياء على صورة أشخاص عقلاء يعبدهم ويتوكل عليهم وتسمّى هذه النظرية بنظرية الدين التاريخية . (أنظر صليبا، جميل، المعجم الفلسفي،

ج2، المرجع السابق، ص 19.

² لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص ص 1204-1205.

³ المرجع نفسه والمكان .

من البعد الفردي إلى البعد الاجتماعي، حين يصبح الدين " مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين : أولا - بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، وثانيا- بالاعتقاد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، وثالثا بتسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه يُنظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله " ¹، وهكذا تأسس الدين في الاصطلاح الغربي على ثلاثة عناصر أساسية، تنطلق من الفرد، لتلج الجماعة كمؤسسة اجتماعية، وصولا في الأخير إلى البعد الإلهي، عندما يتاح للإنسان السمو أو العلاء إلى روحانية الحياة الإلهية .

يقترّب التصور الغربي للدين من التصور الإسلامي في رؤيتهما للإنسان بما هو مركز وصلب المسألة الإلهية، خصوصا وأن من معاني الدين في التصورين معا " أن يضع الإنسان نفسه لربّه " ²، ومن ثمة، فالخضوع أو عدم الخضوع للإرادة للإلهية، سيكون مقياسا يتحدّد من خلاله القرب من الدين أو البعد عنه، فضلا عن الوصال بالله أو الانفصال عنه .

كما يردّ الدين عند دعاة " الدين الطبيعي - تعبیر ساد خصوصا في القرن الثامن عشر - كمجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلّها من وحي الوعي والنور الداخلي الذي يُنوّر كل إنسان " ³، ومن هنا، كان في الدين تفاعل وظيفي بين الظاهر الذي تمثله جملة السلوكات التي توحى بطابع الإلزام الأخلاقي،

* لا يمكن للمرء دون تجاهل العنصر الأصلي والخصوصي حقاً للدين في وعي الإنسان الديني أن يردّ الدين إلى مؤسسة اجتماعية أو إلى منظومة فردية من المشاعر والاعتقادات والعبادات، وحتى إلى تركيبة من المبادرات الفردية والاستجابات الجماعية التي يكون "الله موضوعها"، لأن ما يعتصم به المؤمن بوصفه جوهر الإيمان ليس موضوعا، ليس فكرًا أو قوة قد يمتلكها لأنه كان قد كوّنها أو قد استحوذ عليها، بل هو ذات كائن غير متّصف بالحياة والإرادة وحسب، بل هو أيضا كائن خفي، لا تدركه الأدوات الطبيعية لفكرنا ولفعلنا، وتاليا لا يكشف عن ذاته إلا برحمة ولطف منلّا بالشهادة التي يصرّح بما عن ذاته وعن تعالیه الشأني بالرسالة المنزّلة أو المأمور بما في المعتقدات وفي الممارسات التي تضع في متناولنا مكنونته بالذات، أي عدم قابليته للبلوغ إلا بذاته، ومن هنا الفكرة الدينية الجوهرية عن تراث ينقل الوحي والعهد بوصفهما مستودعا قدسيا وما العنصر الاجتماعي أو الفردي سوى ملحق به كوسيلة أو كمادة... كما أن الدين الموسوم بـ "الدين الطبيعي" ليس سوى مقتطف متأخر، صناعي وتشويهي للدين الذي يظهر دوما أمام الوعي والتاريخ كأنه وضعي/إلجابي بقدر ما يتجلّى لذاته وبذاته كأنه مسكون بعناصر إعجازية خارقة وكائنا ما كانت الانحرافات أو التعارضات التي تحرّفه... فإن المهم أن نستخلص من نقاوته الأصلية والمنطقية للسمة المميزة للدين، التي لا تكفي للإحاطة بما التفسيرات الفلسفية - أكانت نفسانية، أم ميتافيزيقية أو اجتماعية - إحاطة كافية (أنظر لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1205).

¹ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1204.

² العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999، ص 354.

³ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1205.

وبين الاعتقاد الباطن بعناية الله ورحمته بالإنسان، على أن ذلك كله، ليس في الحقيقة إلاّ علامة واضحة على نور إلهي باطني، يهدي الإنسانية، و ينيير طريقها .

إن الإيمان بالله هو أساس الدين وعماده، ولذلك ذهب كثير من الباحثين إلى القول بأنه :
"دون الإيمان بالله لا يمكن أن يكون هناك دين، كما تدل على ذلك البوذية* القديمة والقومية... ولا يكون الدين سوى كلمة فارغة"¹ .

ويشمل تصور الديني مجموعة معتقدات وعبارات مقدّسة تؤمن بها جماعة معيّنّة، يسدّ حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه "²، ومن ثمة للدين دور حاسم في حياة الإنسان، سواء كان الحديث عن الفرد، أو عن المجتمع ككل، ففيه تتجلى العناية الإلهية بالإنسان من خلال سدّ احتياجاته المتعدّدة، وهي حاجاته التي تقتضيها طبيعته الإنسانية ذاتها، خصوصا في بعدها الروحي والوجداني .

كما يمكن النظر إلى الدين من زاوية الطبيعة الإلهية الخيرة، التي توجه الإنسان نحو خيره الكلي، وعندئذ، سيصبح الدين " وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير "³، وبذلك تثبت الطبيعة الإلهية للدين، وتنتفي عنه - في الوقت ذاته للطبيعة الإنسانية، ليبقى الدين هو الموجّه لأسمى الغايات الإنسانية، وكذا المحقق لأكمل خيراتها، العاجلة والآجلة على حدّ سواء .

هذا، وتحدد مصطلح الدين في الفلسفة الغربية - عموما - من خلال جملة من المفاهيم، يمكن

توضيحها فيما يلي :

* نسبة إلى بوذا، وهو الملهم الذي ينتمي إلى عائلة نبيلة من "الشاكيا" الذين يقع موطنهم في الشمال الشرقي من الهند، وكان أبوه ملكا على مدينة " كابيلا فاستو"، وفي التاسعة والعشرين من عمره هجر زوجته وأولاده وغدا ناسكا، وكانت فكرة أن كل ولادة لا تؤدي إلاّ إلى الألم والموت، وأن سلسلة التناسخات ليس لها نهاية قد انتزعت منه فرحة الحياة وأصبح همّه الوحيد أن يجد السلام والخلاص، وقد قضى سبعة أعوام في الصوم وإماتة الجسد وممارسة التركيز الروحاني... حتى أضاء بصيرته إلهام كشف له المعرفة المتحررة (بوذي Bodhi) وكان ذلك في نحو 525 ق م، وأقدم الروايات عن حياة بوذا وتعاليمه في التريبيتاكا Tripitaka وهي كلمة تعني (السلاسل الثلاث) وتتألف من ثلاثة مصنّفات، تضم نصوص السلة الأولى منها الوسمات Vinaya Pitaka قواعد النظام، بينما تضم نصوص السلة الثانية المسماة Sutta Pitaka مواعظ بوذا، ونصوص السلة الثالثة المسماة Abhidamma Pitaka تضم عرضا لمذهبه (انظر: ألبير، شويتزر، فكر الهند - كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور -، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1994، ص 82)

¹ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1206.

² مجمّع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، مصر، (دط)، 1983، ص 86 .

³ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 572.

أ- الدين جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبّها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره .

ب - الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمن بنه القيم كفضل المتعبّد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه، لا فضل لأحدهما على الآخر إلاّ بما يتصف به من تجرّد، وحبّ، وإخلاص، وإنكار للذات " ¹، وعلى هذا الأساس، يمكن تقرير البعد الروحي والإلهي في التعريف الأول، و البعد المادي والإنساني في التعريف الثاني، مع بقاء الإيمان كقوة فطرية في الإنسان باعتبارها عاملا مشتركا في التعريفين معا.

وفي السياق ذاته، جاء تصور توينبي Toynbee Arnold (1889-1975) للدين، إذ نظر إليه من زوايا متعدّدة، تحدّد من خلالها مفهومه العام للدين، فهو من جهة مدى ارتباطه بالطبيعة الإنسانية "صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية، واستجابة حتمية لتحدي غموض الطبيعة " ²، وهو من جهة قيمية حضارية " مظهر من مظاهر الحضارة، بل وأهم مظهر لها " ³، أما في بعده الاجتماعي، فيؤكد توينبي أن الدين " يربط الإنسان بأخيه الإنسان " ⁴، ومن هنا، ارتبط الدين في جوهره بالإنسان، بما هو الكائن الوحيد القادر على البناء الحضاري، ومن حيث هو كذلك، فقد مثّل الدين أحد أهم العوامل الروحية المساهمة في بلورة المعاني الإنسانية السامية في الإنسان، و التي تجلّت بوضوح في نقله من طور التوحش والهمجية إلى طور الحضارة الإنسانية .

أما الفيلسوف الاجتماعي دوركايم Emile Durkheim (1858-1914) فيرى أن الدين " مؤسسة اجتماعية، قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان، أحدهما روحي مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانية، و الآخر مادي مؤلّف من الطقوس والعادات " ⁵، فالدين

¹ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص ص 572-573.

² عحية، أحمد علي، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004، ص 67.

³ Toynbee(Arnold), L'Histoire, trad par Jacques potin et autres, paris-bruxelles, elsevier sequoia, 1975, p319.

⁴ Ibid, p325

⁵ نقلا عن: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 573 .

بالتالي، لا يعزى للفرد بقدر ما يُعزى إلى المؤسسة الاجتماعية، على أنها تتأسس بالضرورة على بعدين متكاملين، أوّ لهما العامل الروحي المقدّس، وثانيهما مادي غير مقدّس، ليبقى الدين هو الكلّ المركب الذي يحتويهما في مؤسسة اجتماعية واحدة، ينصهر فيها المقدس وغير المقدس .

وعند ليفي برول Lucien Lévy Brühl (1857- 1932) يكون الدين "نتاجا خاصا بالفكر الفلسفي، أي بالفكر المتأمل في جزء صغير من البشرية، في عصر قليل التديّن، فالدين لم يكن في الواقع سوى التوحيد الأوروبي في القرون الخالية، محفوظا إلى الصورة الشاحبة والمجردة لربوبية عقلانية، وإن كل تقدّم تحرزه الدراسة الوضعية للمجتمعات الدنيا، زاد من جلاء التنافر بين الوقائع وفرضية شمولية الدين الطبيعي"¹، وبالتالي يُضفي برول على الدين صبغة فلسفية، لكونه في الأصل نتاج العقل الفلسفي، وحيث هو كذلك، فقد كان محكوماً بحدود إبستيمية العقل الذي أنتجه، الأمر الذي دفع برول إلى نفي الطابع الكلي والشمولي عن الدين، ليبقيه في خانة الجزئية أو المحلية.

1-3 - فلسفة الدين • : الحديث عن فلسفة الدين هو حديث عن إحدى أبرز المجالات

الفلسفية خصوبة وثراء، وهي على تعقيد الإشكاليات التي تثيرها، والمسائل التي تطرحها، تبقى أكثر الفلسفات حضورا وراهنية في المشهد الفلسفي قديما وحديثا على حدّ سواء، ويمكن توضيح ذلك من خلال ما يلي :

- مفهوم فلسفة الدين : تعني فلسفة الدين " التحليل الفلسفي لمفاهيم ومعتقدات بعينها

تعدّ مركزية نسبة إلى الأديان الغربية الموحدة خصوصا المسيحية، و عادة ما تشتمل هذه المفاهيم والعقائد على عقلانية الإيمان بالله، قابلية وجود الله للبرهنة، الخاصية المنطقية للّغة الدينية، و التناقض البادي بين الصفات الإلهية وجوانب من العالم، بين كلية القدرة والشر، التدخلات الإعجازية والقانون

¹ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1205.

• من المستحيل التحدث عن فلسفة الدين كما لو أنّها موضوع واحد عبر تاريخ الفكر الغربي، والراهن أن هذا المصطلح غامض حتى في الاستخدام المعاصو كما أن تطبيقه التاريخي قد يثير أيّ عدد من الإشكاليات غير أنه حصل على معنى اصطلاحى محدّد نسبيا في الفلسفة الأنجلوسكسونية المعاصرة... ولهذا تعد فلسفة الدين ومكافئها الأوروبية مصطلحا فلسفيا حديثا نسبيا، لقد استخدم قرب نهاية القرن الثاني عشر بديلا أو تحديدا للمصطلح الأقدم " اللاهوت الطبيعي "، هكذا نجد في نصوص ثمانينيات وتسعينيات القرن الثامن عشر أن محتوى فلسفة الدين هو مجموعة من الحقائق الممكن اكتشافها عقليا تفيد الدين، وفي تناول الفلسفة، فلسفة الدين المستتيرة وسيلة لمواثمة فلسفة نقدية جديدة مع مسيحية قديمة بعض الشئ غير أن المصطلح كان سبق أن غير معناه بحلول العقود الأولى من القرن التاسع عشر (أنظر تد- هوندترش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج1، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، (د ط ت)، ص 381).

الطبيعي، كلية العلم والإرادة الحرة مثلا، اشتمل المجال أيضا على مواضيع تتعلق ببعث الله، وحي الإنجيل، الطقوس الدينية، أو القرايين المقدّسة، غفران الخطيئة، الخبرة الصوفية، والخلود الشخصي¹ وعلى هذا الأساس، يمكن القول أنها فلسفة تُعنى في جوهرها بالتحليل النقدي لمجمل الموضوعات التي تطرح إشكاليات تتعلق بالمجال الديني، ولأن هذا الأخير، بقي على الدوام حيويا بما يطرحه من تساؤلات راهنية، تمسّ في الصميم الوجود الإنساني، فإن فلسفة الدين ذاتها، غدت أكثر راهنية بما هي ترتبط في العمق بالحياة الروحية والدينية للإنسان، وكذا ما يتصل بها من مسائل تتعلق بالله وبراهين وجوده، والخلود والحياة الأخرى وغيرها من المسائل التي طرحت ولا تزال تطرح على بساط البحث الفلسفي .

وتحيلنا فلسفة الدين إلى ذلك البحث النظري الذي يستهدف " فحص معاني المزايم الدينية وتبريرها، و المزايم المتعلقة بالكيفية التي يكون عليها العالم، و التي غالبا ما تتجسد في العقائد الأكثر سوادا في الأديان الغربية - المسيحية واليهودية والإسلامية - منها في الأديان الشرقية، مثل البوذية والهندوسية[•] والكونفوشيوسية^{••}، و التي تنزع إلى التركيز على ممارسة أسلوب في العيش أكثر من تركيزها على أنساق نظرية تبرر -فضلا عن قيامها بأشياء أخرى - تلك الممارسة، لذا استبين أن

¹ تد- هوندرتس، دليل أكسفورد للفلسفة، ج1، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، (د ط ت)، ص 381.
[•] الهندوسية ليست ديانة محدّدة وإنما تضم عبادات متعدّدة بعضها ذات أصل آري، وبعضها أتت من الشعوب غير الآرية كما أن بعضها له اتجاه توحيدي، بينما بعضها الآخر لا يزال له صفة تعدّدية بشكل صريح، ويبدو أن " كريشنا " (الأسود) كان في الأصل إلها " درافيدا" ولاشك أن الأمر كان كذلك بالنسبة للإله " شيفا" والآلهة " كالي " (السوداء) التي لعبت في الهند دورا كبيرا، ويفهم من الهندوسية الشكل التوحيدي من الديانة الشعبية التي يعتبر فيها " كريشنا " و" فيتشو" و" شيفا " و" راما " والإله " براهما " وآلهة أخرى من المقام الأول تجليات مختلفة للإله الكوني الوحيد، وفي نظر الهندوسية المتطورة يشكل " فيتشو" و" شيفا" والإله " براهما " نوعا من الثالوث، فالإله نفسه له ثلاثة أسماء وترتبط بثلاثة مظاهر لشخصيته ونشاطه، والاسم المعتاد للإله في الهندوسية هو "بهاغافات Bhagavat أي السيد أو المعبود (أنظر ألبير، شويتزر، المرجع السابق، ص 152).

^{••} نسبة إلى كونفوشيوس 551 ق م، من أسرة فقيرة تنحدر من إحدى الطبقات النبيلة، وكان كونفوشيوس هو واضع باكورة الفلسفة الصينية ومؤسسها مع المفكر " لاوتزو" وما يزال تراثه الفكري يؤثر بعمق، بشكل مباشر أو غير مباشر، في حوالي ثلث سكان العالم، إذ يعتبر فكر كونفوشيوس المؤثر الأول والأساس في ذهن وفكر وأخلاق وتقاليد الصينيين وسكان المناطق المجاورة لهم، وقد بقي فكره على مدار خمسة وعشرين قرنا صامدا أمام المدارس الفكرية العديدة التي عرفتها الصين كما كان قاعدة انطلاق لكثير من المفكرين الذين أغنوا التراث الكونفوشيوسي حتى المرحلة المعاصرة (أنظر :عمر، عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999، ص 154).

الأديان الغربية هدف طبيعي لفلسفة الدين¹، ومن هنا كان موضوع فلسفة الدين الأساسي الذي تمحورت حوله جلّ النقاشات الفلسفية، هو أديان الغرب التي تضمّنت المسألة المركزية في تاريخ فلسفة الدين برمتها، ونعني بها "مسألة وجود الله، والمشكلتان الأساسيتان هنا، هما: هل يمكن طرح تصور متسق لله؟ وإذا كان ذلك بالإمكان، فهل ثمة مبررات جيدة تثبت وجود أو عدم وجود إله؟"²

إن الألوهية هي المسألة المركزية في فلسفة الدين - سواء كان الحديث عن الفكر الغربي أو عن الفكر الإنساني عامة - ولذلك ينصب بحثها في كليته حول مقولة الله، كما تدور تفاصيلها وجزئياتها المتعددة - بتعدد الأديان والمذاهب والملل - في الفلك ذاته، أي أنها تبقى دوماً في مجال الألوهية، وتعالج مشكلات الله، الروح، الخلود، الحياة الأخرى، الخلاص، الخطيئة، الإيمان...، وغيرها من المشكلات الثيولوجية التي شكلت روح فلسفة الدين، ووجدت صدى كبيراً لدى كثير من الفلاسفة وفي مختلف العصور، ذلك ما أشار إليه هيجل (Friedrich Hegel 1770-1831) في فلسفته الدينية، حيث أكد أنها "على الأقل دراسة لسبل تمثّل الله في الوعي الديني، لذا فإنها واحد من آخر أسس التوجه شطر فهم فلسفي مناسب للإلهي"³، وغير بعيد عن هذا، أكد شلاير ماخر (Schleiermacher 1768-1834) أن "عبارة فلسفة الدين تشير إلى تعاليم أخلاقية وجمالية تتعلّق بالمقاصد الكونية"⁴، وهذا ما يوحي أننا داخل فلسفة الدين، لا يمكن أن نخرج عن الطرح الفلسفي للمسألة الدينية التي تستهدف في المقام الأول إدراك المرامي والغايات الكبرى للإلهي والكوني .

2- الحياة : (L) Vita (E) Life - (f) Vie:

¹ تد-هوندريتش، المرجع السابق ص 376.

² المرجع نفسه والمكان .

³ نقلاً عن: تد، هوندريتش، المرجع نفسه، ص 381.

⁴ المرجع نفسه والمكان .

2-1 - لغة :

الحياة في اللغة نقيض الموت، وهي تعني النمو والمنفعة، و الحي من كل شئ نقيض الميت، والحي أيضا كل متكلم ناطق، ويقال ليس لفلان حياة، أي ليس عنده نفع ولا خير¹، والحياة من "حيا" وكتبت في المصحف بالواو ليُعلم أن الواو بعد الياء في حدّ الجمع، وقيل على تفخيم الألف، وحكى ابن جني أن أهل اليمن يقولون "حَيَوٌ" و "حَيَوٌ" بواو قبلها فتحة، فهذا الواو بدل من أَلِفِ حَيَاةٍ، وليست بلام الفعل من حَيَوٌ و حَيَوٌ... وكذلك يفعل أهل اليمن بكل ألف منقلبة عن واو كالصلوة والزكوة.²

وترد الحياة بمعان متعددة، منها "المحيا" فوهل" من الحياة، نقول حَيَوٌ حَيَوٌ ومماقي، والجمع المحايي... واستحياء أي استبقاه ولم يقتله... و أحيا القوم حسنت حال مواشيهم، فإن أردت أنفسهم قُلْتُ حَيَوٌ حَيَوٌ، وأرض حَيَوٌ مَجْصَبَةٌ، كما قالوا في الجذب ميتة، وأحيينا الأرض وجدناها حَيَوٌ حَيَوٌ النبات غضَّةً، و أحيا القوم أي صاروا في الحياة، وهو الخصب، وقال أبو حنيفة: أُحْيَيْتِ الأَرْضَ إِذَا اسْتُخْرِجَتْ، وفي الحديث: من أحيا مواتا فهو أحق به، والموات الأرض التي لم يجز عليها ملك أحد، وإحيائها مباشرتها بتأثير شيء فيها من إحاطة أو زرع أو عمارة ونحو ذلك تشبيها بإحياء الميت³.

وورد في موسوعة مصطلحات التصوف أن الحياة " من أئمة الأسماء، وهي الأسماء السبعة الأوّل المسماة بالأسماء الإلهية وهي: الحي، والعالم، والمريد، والقادر، والسميع والبصير، والمتكلم"⁴، كما تطلق على أوجه أخرى، منها "حياة العالم من موت الجهل، وحياة الجمع من موت التفرقة، وحياة الوجود وهو حياة الحق... ووجود الشيء لنفسه حياته التامة، ووجود الشيء لغيره حياة إضافية له، فالحق سبحانه وتعالى موجود لنفسه فهو الحي، وحياته هي الحياة التامة فلا يلحق بها ممات، والخلق من حيث الجملة موجودون لله، فليست حياتهم إلاّ حياة إضافية، ولهذا التحق بها الفناء

¹ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص ص 502-503.

² ابن منظور، جمال الدين، معج14، المرجع السابق، ص 211.

³ المرجع نفسه، ص 214.

⁴ العجم، رفيق، المرجع السابق، ص 310.

والموت¹، ويستفاد من هذه الدلالة اللغوية، أن الحياة ليست واحدة، وأن معناها يتوقف على البعد الأنطولوجي[•]، ويتعلق بطبيعة الوجود، فإن كان لذاته، كانت الحياة تامة كاملة، وإن كان وجوده متعلقا بغيره، كانت الحياة عرضية -إضافية - بحكم نهائيتها أو الفناء الذي يلحقها .

2-2- اصطلاحا:

يتبعنا مفهوم الحياة اصطلاحا، انتهينا إلى مدى تعدد وتنوع المفاهيم التي حُدِّدَت بها، ويبدو أن من أبرز تلك المفاهيم ما ذهب إليه لالاند، إذ أكد في موسوعته الفلسفية أن الحياة تُجسَّد معنى " يرجع مباشرة إلى مجرى الحياة البشرية، وحياة الحيوانات العليا المشهودة عموما، وانطلاقا من ذلك يمتد معنى الكلمة، إما بالتمثيل، وإما بالتخصيص، إلى الحالات الأخرى، ويمكن البحث فقط عن المزايا الأكثر بروزا التي يثيرها المعنى في الوعي الدلالي²، كما يشير إلى أن معنى الحياة " يلتبس مع مدلول الحياة الاجتماعية، حيث يمكن النظر إلى كلمة حياة كأنها تحمل بالمقارنة مع المجتمع المعنى نفسه - إن لم نقل المضمون نفسه - الذي تحمله كلمة حياة بالنسبة إلى الكائن البيولوجي، وهكذا يمكننا تغليفهما كليهما بغلاف تصور واحد للتناغم، لكن من وجه آخر تكون الحياة الاجتماعية المفهومة على هذا النحو في نظر الاجتماعيين بمثابة مولدة للحياة الأخلاقية والفكرية لدى الفرد، وتكون إعلائية لدى هذا الأخير بالمقارنة مع الحياة البيولوجية، ومع ذلك يمكن سقوط هذه الحياة الروحية من زاوية أعم³ تحت نفوذ قوانين الطبيعة³، ومن هنا يلتبس معنى الحياة بالبعد البيولوجي إذا كان السياق هو الحديث الوظيفة الحيوية، كما قد يوحي بالبعد الاجتماعي إذ كنا أمام الوظيفة

¹ العجم، رفيق، المرجع السابق، ص 310.

[•] نسبة إلى علم الوجود أو الأنطولوجيا *ontologie* وهو قسم من الفلسفة يبحث في الوجود بإطلاقه [•] دا عن كل تعيين أو تحديد، وهو عند أرسطو علم الوجود بما هو موجود، وبهذا يسمى بمبحث الميتافيزيقا العام، ويترك البحث في الوجود من نواحيه المختلفة للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية (أنظر: مجمع اللغة العربية، المرجع السابق، ص 26)

² لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1551.

³ المرجع نفسه والمكان .

الاجتماعية، حيث تنبثق الحياة بالمعنى الفكري، والحياة بالمعنى الأخلاقي* بالنظر إلى خصوصية الوظيفة من جهة، وطبيعة الإنسان الفكرية الأخلاقية من جهة ثانية .

إذ نظرنا إلى التصور الديني للحياة أمكننا التمييز فيها بين مفهومين جوهريين، ولأنها في "العهد القديم** كانت بنحو خاص هي الحياة المادية (الكهولة المديدة والقاسية، ذرية كثيرة، وفرة الخيرات والممتلكات)، فإن الحياة التي تحتل المكانة الأساسية في الأناجيل***، وفيما يتعدى شفاء الأمراض وقيامه الأموات، كانت بخلاف ذلك، هي الحياة الأزلية، حياة الروح، المتعارضة مع الحياة السابقة، و المبشّرة بالعزوف عنها، لذلك فقد ورد أن " الحياة الأزلية هي معرفة الله .. ولذلك فقد كان معظم أولئك الذين يُنادون بعبادة الحياة تحديداً، من بين أشدّ المعادين للزهد المسيحي وفكرة الحياة الأزلية " 2 .

وهكذا يختلف تصور الحياة في اليهودية عنه في المسيحية، فهو في الأولى مرادف للنوازع المادية في الإنسان، بخلاف الثانية، التي ذهبت إلى الحياة بما هي تجرّد وزهد، وانصراف كلي عن الماديات إلى الحياة الروحية، حيث الاتصال بالله وملكوته العليا هو الغاية النهائية المأمول بلوغها .

وعلى هذا، عبر مصطلح الحياة في الكتاب المقدّس - عند اليهود والمسيحيين - عن معنيين مختلفين أحدهما طبيعي، والآخر روحي، أما المعنى الأول فيُقصد به الحياة الطبيعية، أو مدة الإنسان

* الاستعمال الأخلاقي لكلمة "حياة" مع ما يثيره من شعور، فقد كان مألوفاً في الأدب الفلسفي الفرنسي قبل الرومانسية بكثير، من خلال الكلام على " حياة النفس " و "حياة الزهد" و " الحياة الروحية " ولا تميز الفلسفة الرومانسية بين الحياة بالمعنى البيولوجي، والحياة الروحية، وبالأخص فكرة الحياة الروحية كما يتصورها المتصوفة المسيحيون (أنظر لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص، 1548).

** وهو يشير إلى التوراة وهو كتاب مقدّس منزّل من عند الله عز وجل على موسى عليه السلام، أما العهد القديم فهو عند اليهود الكتاب المقدّس الذي يضم ثلاثة أقسام رئيسية وهي التوراة، والأنبياء، والمكتوبات، وتسميته بالعهد القديم أو العهد العتيق، تسمية مسيحية غير مقبولة عند اليهود، لأن فيها إشارة إلى أن العهد المعطى لبني إسرائيل عهد قديم حلّ محله عهد جديد معطى للمسيحية (أنظر سعيد، مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، (د ط ت) ص ص 226-227).

*** نسبة إلى الإنجيل، وهو كلمة يونانية (Gospel) وتعني "البشارة" وهي ما تعطى لمن أتى بشري، ثم عرفت بأنها بشرى نفسها، وقد استعملها المسيح عليه السلام بمعنى بشرى الخلاص التي أتى بها إلى البشر، واستعملت أيضاً بمعنى مجمل تعاليم المسيح لأن فيها الخلاص، أو سيرة حياة وموت المسيح، لأن في هذه السيرة حياة وموت المسيح، لأن في هذه السيرة معنى الخلاص أيضاً (أنظر خليل السعدي، طارق، مقارنة الأديان، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 191).

¹ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص ص 1251-1252.

² المرجع نفسه والمكان .

على الأرض، ومنه أخذت الاصطلاحات الآتية : شجرة الحياة، خبز الحياة، وماء الحياة، أما الثاني فيرُاد به السيرة الأبدية المناقضة لكل ما هو حيواني من قبيل ذلك القول أن الحياة هي الخير، والموت هو الشر، والقول أن الحياة الأبدية هي البقاء عند الله، والقول في الإنجيل أنا القيامة والحياة، من آمن بي ولو مات فسَيَحْيَا... أنا الطريق، و الحق، و الحياة " ¹، ومن هنا، جرى تأويل الحياة من منظورين مختلفين، الأول يريد أن تكون الحياة هنا، أي في عالم الطبيعة والمادة، أما الثاني فقد ذهب إلى تأويل مضاد تماما، حيث أضفى عليها صبغة روحية دينية، وذلك سرّ قداستها وتعاليتها، ولأجل ذلك لا ينبغي أن ننظر إليها أو نعيشها إلاّ وفق ما تريده الإرادة الإلهية، حياة أزلية لانهاية لها .

وفي السياق ذاته، ذهب الصوفية إلى أن الحياة هي عبارة عن تجلي النفس وتنوُّرها بالأنوار الإلهية، ولذلك فالميّت من مات قلبه بحجبه عن أنوار المكاشفات والتجلي، أما الإحياء فهو عبارة عن حصول ذلك التجلي والأنوار الإلهية ²، لكن، يبدو أن بلوغ هذه المرحلة عندهم لا يتأتى إلاّ بعد معاناة ومجاهدة واستماتة في قهر الجسوغرائزه، وكذا كل ما هو مادي في الإنسان، بـُغية إدراك الغاية النهائية، حيث تُزاح الحُجب، وتتكشّف الحقائق الإلهية، وتلك هي الحياة الروحية النورانية التي يستهدفها أهل التصوف .

وغير بعيد عن هذا التصور، حدّد مين دي بيران (1766-1824) Maine de biran

مفهوم الحياة من خلال التمييز بين أنواع الحياة الثلاث، التي تتراكب لدى الإنسان، وهي كالتالي:

أ¹ - الحياة الحيوانية التي تمتاز بالانطباعات والشهوات والحركات العضوية في أصلها والمحكومة

بقانون الضرورة .

ب - الحياة البشرية الناجمة عن ظهور الإرادة الحرة ووعي الذات .

¹ نقلا عن: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 504.

* الصوفي في اصطلاح الفلاسفة هو الذي يزعم أنه يستطيع أن يرتقي من المعطيات التحريبية والرموز الحسية إلى الكشف عن الحقائق الخفية، أو الذي يزعم أنه يستطيع أن يدرك الحقائق الإلهية مجلس متعال، إما بطريق الإلهام، وهو طريق الأولياء، و إما بطريق الوحي، وهو طريق الأنبياء، فإذا اعتقد الصوفي أن الله سام ومتعال جددّ واحتهد، وصفّى نفسه وطهر قلبه، وصعد مرتبة مرتبة حتى يصل إليه، وإذا اعتقد أن الله كامن في أعماق نفسه، غير منفصل عنها تعمّقى في إدراك ذاته لكشف الحجب عنها، حتى يصل إلى إدراك الذات الإلهية (أنظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 747).

² التهانوي، محمد علي، المرجع السابق، ص 723.

حياة المرحومة التي تبدأ منذ إنعتاق النفس من زير الغرائز الدنيا، وتوجهها نحو الله الذي تجد فيه قوتها وراحتها، و كما أن الحياة البشرية أو حياة الإنسان الخاصة تصدر عن تأثير قوة فوق عضوية في الجهاز العضلي للحياة الحيوانية، فإن الروح، وهي الحياة الإلهية، تنجم عن تأثير الله فيما يدعوه "مين دو بيران" بـ "الحس الديني" ¹، وبالتالي فالحياة درجات، أدناها حياة المادة، حيث الجسد والغرائز الفطرية والحيوانية التي تشد الإنسان إلى أسفل، وأعلىها الحياة الروحية الإلهية، تلك الحياة التي ينشدها الإنسان، ويسعى لبلوغها، وكأن الإنسان واقع بطبيعته تحت تأثير قوتين - مادية، روحية -، تشده الأولى إلى الحيوانية، وتسمو به الثانية إلى الروحانية والإلهية .

2-3- فلسفة الحياة: عزى بزوغ فجر التيار الذي دُعي بـ "فلسفة الحياة" إلى المحاولة

التي أرسى أسسها "نيتشه" Friedrich Nietzsche (1844-1900) وفيلهم دلتاي Wilhem Dilthey (1833-1911) في ألمانيا و "هنري برجسون" Henri luis Bergson (1859-1941) - في فرنسا ²، حيث يتفق هؤلاء إلى حد ما، من حيث الدوافع - التي أدت بهم إلى تبني هذا التيار-والغايات التي يرومون الوصول إليها، وإن كانوا قد اختلفوا من حيث الجوهر، وكذا في السبل الموصلة إلى تلك الغايات .

لقد جاءت فلسفات الحياة بمثابة ردّ فعل " على الفلسفات الفكرانية أو المفهومية، أي أنها فلسفات شعورية ووصفية . . ولذلك فالانتقال إلى معبر العقلانية هو ردّ النفس على العادات التجريبية التي تحمّدها، وكأنها تسعى لكي تجفّف مصادر الحياة فيها، والحال أن هناك طريقتان للرد على التجريد، إما بنزول إلى الحياة النباتية والحيوانية حيث الغريزة اللاواعية، أو بصعود نحو الحياة الخارقة والوصفية. على أن فلسفة الحياة تجويز الحركتين، لذا نرى تعايشاً بين تيار طبيعاني، وتيار

¹ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص ص 1548-1549.

² جماعة من أساتذة سوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة سلوم، توفيق، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1989، ص 523.

• الغريزة هي مجموع معقد من ردود الفعل الخارجية والوراثية المشتركة بين جميع أفراد النوع، المتعلقة بغرض معين لا يشعر به الفاعل، وقد تطلق على الاندفاع التلقائي الخالي من الوعي، أو على الاندفاع الخالي من الوعي، أو على الاندفاع الإرادي المصحوب بالاحتياج، وهي صورة من صور النشاط النفسي، وطرز من السلوك، يعتمد على الفطرة والوراثة البيولوجية، والغريزة إذن هي الدافع الحيوي الأصلي الموجه لنشاط الفرد، والعامل على حفظ بقائه، والمؤدي إلى إقباله على الملائم، وإحجامه عن المنافي، (أنظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 127).

صوفي، نظراً لأن حياة العقل المحض هي بكيفية ما وسط بين الاثنين¹، ومن هنا، كانت ثورة فلسفة الحياة ضد الآلية أو الميكانيكية التي ملئت الساحة الفكرية الغربية بأنساق عقلانية مُحكّمة تأتي رؤية الحقيقة إلاّ داخل النسق، ولهذا جاءت فلسفة الحياة بتصوير جديد للوجود والحياة، مغاير في جوهره لما كان سائداً، انتقلت فيه الحياة من الهامش - في الفلسفات النسقية - إلى المركز، وذلك ما تبلور في مختلف مشروعات فلسفة الحياة، خصوصاً مع نيتشه وبرجسون، وبهذا أضحت الحياة هي المقولة المركزية التي تستوعب في مضمونها ومحتواها مجمل المقولات الفلسفية الأخرى .

إضافة إلى هذا، نجد أن اللاعقلانية هي أهم ميزة في فلسفة الحياة، وإن كانت قد ثارت ضد النزعة الوضعية، ورفضت اعتبار العقل كأساس للمعرفة، والتجربة كمقياس للحقيقة، إلاّ أن اللاعقلانية لا تقتصر " على القيمة لخرافية للعقل وصوره ومقولاته المنطقية، وإنما تتعدّاه إلى القول بأن العالم والإنسان والتاريخ البشري، لاعقلانية في أساسها... كما أنّها - فلسفة الحياة - تركّز الاهتمام الأساسي على مسائل التاريخ والحياة الاجتماعية والثقافية، وتحاول طرح رؤية شاملة تعارض بها الفكر المادي العلمي، وفي حين يرفض الوضعيون المسائل الفلسفية الأساسية باعتبارها مسائل ميتافيزيقية، يُعنى "فلاسفة الحياة" في المقام الأول بـ "المسائل السرمدية" الخاصة بمغزى الحياة والتاريخ وطبيعة الموجودات²، وحيث هي كذلك، فقد مثّلت رؤية جديدة للوجود عامة، والوجود الإنساني خاصة، فضلاً عن كونها أدّت إلى التمرّد "على العقل" والعلم عامة، حيث حلّ فلاسفة الحياة المعضلة الكاذبة التي أثارها الوضعية والعقلانية - إما العقل أو الحياة - حلاً يتفق والفهم اللاعقلاني لـ "الحياة" فيتنكّر ويهبط علنية أو مستترة للمعرفة العلمية، ويمجّد الإرادة اللاعقلانية والغرائز

¹ لالاند، أندريه، المرجع السابق، ص 1549.

² المرجع نفسه والمكان .

• شهت الفلسفة البورجوازية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر تعزّز تيار لاعقلاني يضرب بجذوره الفكرية في فلسفة "شوبنهاور"، وفي تلك الحقبة من تاريخ ألمانيا لاقت فلسفة "إدوارد فون هارتمان" (1842-1906) التشاؤمية رواجاً واسعاً في الأوساط البورجوازية الرجعية وقد أخذ هارتمان بعدد من أفكار شوبنهاور، فأعلن أن العلة الروحية للموجودات كافة هي مبدأ لاشعوري، ينطوي على الإرادة والتصوروب في الفترة ذاتها نشأ وترعرع التيار الفلسفي الذي دُعِيَ بفلسفة الحياة، الذي أعلن تمرّده ضد التيارات الوضعية والعقلانية، وكذا الكانطيون الجدلّالذين أتهمهم بالإسفاف في الشكلية المجرّدة، وتجاهل متطلبات الحياة والممارسة، ويتشويه طبيعة الإنسان، وتحول إلى مجرد كائن عقلي جافّ (أنظر: جماعة من أساتذة سوفيات، المرجع السابق، ص 523).

والاندفاعات اللاشعورية والحدس اللاعقلاني¹، ومن هنا، رسمت المسار الجديد للحياة التي لا تقوم على العلم لأنها ضده، ولا على العقل لأنه لم يعد قادر على مسايرة الغايات اللاهائية للحياة، وبدلاً عن ذلك، صار بإمكان الإنسان الانفتاح على قوى الجسد اللاواعية، أو على اللاعقلانية، فمع الحدس والغريزة، صار الأفق فسيحاً لإمكانات جديدة في الفضاء اللا محدود، والمفتوح بالتالي، على طاقات هائلة تحمل الإنسان على الخلق والإبداع .

إن سؤال معنى الحياة، قد أُعيد النظر فيه، أو تمَّ إعادة تأويله عند دعاة النزعة الحيوية، حيث صارت الحياة بوصفها مفهوماً تفسيريًا أو تقويمياً ممكنًا، مهمّة - في نهاية القرن التاسع عشر - بوصفها ردّ فعل للمادية والمثالية الكانطية، إنها تركز إلى برجسون ونيتشه، فضلاً عن آخرين، وفي حين يختلف أنصار النزعة الحيوية في التفاصيل، فإنهم يتفقون - كما سبق - في بعض المعتقدات العامة: الحياة، والواقع بقدر ما هو حي، إنما يكمنان في الحركة والسيروية، عوضاً عن كموئها في الكائن الساكن، الواقع العضوي، وليس ميكانيكياً، البيولوجياً والتاريخ، غالباً أهم من الفيزياء²، وهكذا توجت النيتشوية والبرجسونية بخلق المفاهيم المؤسسة لفلسفة الحياة على ما بينهما من تقاطعات واختلافات سنتطرق لاحقاً من خلال فصول بحثنا هذا .

المبحث الثاني: اللحظات الأساسية لحركة التجربة الدينية

يبدو أن المسألة الدينية وثيقة الصلة بمسألة الحياة الإنسانية، ففي ثنايا الإنسان وفي أعماقه شغف وتوق إلى ما يتجاوزه، سواء كان ذلك باتجاه الإنسان الأعلى بلغة نيتشه، أو كان ذلك

¹ جماعة من أساتذة سوفيات، المرجع السابق، ص 523 .

* ما معنى الحياة؟ سؤال من الأسئلة الكبرى الخاصة بالمسائل النهائية، طالما أنّهم فلاسفة القرن العشرين بإغفاله قد يستدعي هذا السؤال الردّ بأن معنى حيواتنا هو ما نعني بإهابته إيها، لا يتأتى لنا توقع أن تُسلم لنا معاني الحياة على طبق من ذهب، وحتى لو حدث ذلك، نفع سوف تقدّمه لنا؟ قد تكون لله مقاصد من خلقنا لماذا يتوجب عليّ تبنيها؟ أولاً يتوجب أن أفتنع بأنها مقاصد خيرة (نستطيع التغاضي عن آثار الوعيد بنار جهنم على خصوم التطابقية) وإذا كانت كذلك، لماذا لا يتوجب عليّ تبنيها على أيّ حال؟ بصرف النظر عن كونها مقاصد الله؟ وتركز صبغة أخرى لهذا السؤال لا على حيوات الأفراد بل على مخطط الأشياء برمته، ما حدود كل هذا؟ وهذا سؤال يبدو أنه يتضمن روحاً إن لم يتضمن نصاً... إنه لا يتأتى للقيم أن توجد إلا إذا كانت خالدة، ولكن لماذا يتوجب على شيء لا قيمة له في ذاته أن يكتسب قيمة بأن يكون سرمدياً ومنتيميا لفة سرمدية من الأشياء؟ وربما تقرّ الفكرة أن مشاريعنا سوف تخفق ما لم الله في نهاية المطاف

"معنا" (أنظر: تد-هوندترش، المرجع السابق، ص 309-310) .

² تد-هوندترش، المرجع السابق، ص 313-314.

التجاوز نحو الله بلغة المتصوفة وكثير من الفلاسفة ورجال الدين، وحينئذ فالحديث عن التجربة الدينية سيؤدي بنا- لا محالة - إلى طرح جملة من المسائل المتعلقة بتطور الحياة الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وعن مدى القرب أو التماسف بين الديني والإنساني، بين الوعي بالإنساني من خلال الإنساني، أو من خلال ما يتجاوزه ويعلو عليه، وكذا عن مدى قيمة تلك التجربة الدينية في حركة الحياة الإنسانية برمتها .

1- بنية الدين : إذا تتبعنا تاريخ أديان البشرية لمسنا أن هناك بنية واحدة أساسية للدين، تشكل الحد الأدنى من صور الوحدة بين الأديان الإنسانية جمعاء، وذلك ما يسمح لنا بالتعرف على الظاهرة الدينية ومختلف تجلياتها في تاريخ الحياة الإنسانية، ويمكن تحديد ذلك بعناصر ثانوية ليس لها دور كبير في تشكيل بنية الدين، وأخرى أساسية، لا يمكن فهم التجربة الدينية إلا من خلالها وهي كالتالي :

أ- المعتقد : يتمثل المعتقد في الجانب الجمعي من الدين أكثر منه في الجانب الفردي، ولذلك كان "أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيِّز الانفعال العاطفي إلى حيِّز التأمل الذهني، ويبدو أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد هو حاجة سيكولوجية ماسِّمة، لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها، فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس، يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي ومَوْضَعُ القدسي هناك"¹ ومن هنا، يجوي المعتقد لحظات أساسية تمثل عمق التجربة الدينية، التي يتحرك فيها الإنسان من مستوى الانفعال بإزاء القدسي، إلى مستوى التعقُّل، الذي يتمُّ من خلاله خلق البناء المفاهيمي للدين، حيث تترجم التجربة الباطنية انطلاقاً من إسقاطاتها على العالم الخارجي "وهنا يتمُّ فرز موضوعات معيَّنة، أو خلق شخصيات وقوى معنوية تستقطب الإحساس بالمقدَّس وتجتذبه إلى خارج

¹ السواح، فراس، دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني - دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، ط 4، 2002، ص 47.

النفس، وبذلك تتكون الصيغ الأولية للمعتقدات ونلج إلى ذلك الهيكل الذي ندعوه بالدين¹، كتعبير عن تجربة روحية امتزج فيها الإنساني بالمتعالى اللأ إنساني، في وحدة كلية جسدت أسمى لحظات الحياة الإنسانية.

وهكذا يبدو من استقراء تاريخ الأديان، أن الأصل في المعتقد هو دوماً بـُعدّه الجمعي، حيث يكون في جوهره وليد العقل الجمعي الذي يعمل " على صياغته، كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله وتطويره، فما من خبر وصلنا عن أهل الديانات القديمة، يفيد بأنهم أخذوا معتقدهم جاهزاً عن جهة ما أو شخص بعينه² "، وعليه، فالمعتقد جمعي، وإن كان قد يتبدى تاريخياً في التجارب الفردية التي عرفها تاريخ الأديان البشرية، لأن القول بالفردية يعزل التجربة الدينية في الحالة الخاصة، فلا يمكن " أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به، لِمَا يستدعي ذلك من سلوك وأفعال تتضارب حتماً مع ما يبادر به الآخرون، وثانياً أن دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به، وإلاّ اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه³، ومن هنا، نفهم المسوغات الحقيقية لفكرة التبشير الديني، فالدافع من وراء التبشير بالأفكار والمعتقدات الدينية، وكذا السعي الحثيث على الإقناع بها، أنها الضمانة الأكيدة لحياة تلك المعتقدات وبقاءها واستمرارها .

إضافة إلى هذا نجد أن التجربة الدينية - من خلال المعتقد - توحى بنوع من الثنائية والوحدة في الوقت نفسه، فهي توحى بالثنائية إذا نظرنا إلى تلك العلاقة التي ترمز لفكرة التعالي بين الإله والإنسان، بيد أنها تعود من جديد في لتجسد الوحدة، خاصة إذا نظرنا إلى تلك الصور القديمة، حيث " كانت آلهة المعتقدات بحاجة إلى البشر، حاجة البشر للإله، على أن آلهة الإنسان القديم كانت تستمد حياتها من الناس الذين يحملونها في أفكارهم، كما كان الناس يستمدون منها طاقة روحية تعينهم على الاستمرار في الحياة، فما تحتاجه الآلهة من الناس حقاً هو الأفكار، أفكارهم عنها،

¹ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 48.

• ظاهرة مؤسسي الأديان من الأفراد هي ظاهرة حديثة نسبياً ففي النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد عاش زراداشت وبشّر بمعتقد جديد كل الجدة على الثقافة الإيرانية - الفارسية - وفي النصف الثاني من القرن ظهر بودا ولاوتسي مؤسسي الطاوية في الصين (أنظر: السواح، فراس، المرجع السابق، ص 48).

² السواح، فراس، المرجع السابق، ص 48.

³ المرجع نفسه، ص 49.

أما العبادات والطقوس، فلا تقدّم للآلهة ثبتيّ مُذكر، إلاّ بمقدار ما تُدسم الذكر وتنعش الفكر الذي يحمل صورتها " ¹.

وعلى هذا، فالمعتقد بما هو تجربة دينية محدّدة، و في سياق زمني ومكاني محدّد دين، إنّما يعبر عن صورة من الصور الإنسانية التي مثل الدين روحها وضميمها، وهي لذلك استطاعت تجسيد أسمى ما في الإنسان، ونعني بذلك العقل الذي يلج إلى العمق بصياغاته المفهوماتية للمعتقدات الدينية، كما يسمح لها بالحركة صعودا من الإنساني إلى الإلهي، ونزولا من الإلهي إلى الباطن الإنساني، وحيث هي كذلك، فلم يكن في الإمكان إلاّ السمو بتلك التجربة من الفردية أو التجارب الشخصية، إلى الكلية والشمول، في محاولة تستهدف استغراق العقل الجمعي والإنساني برمته .

ب- الطقس : تمارس التجربة الدينية سلطتها على الإنسان من خلال طبيعته الثنائية، فالإنسان جسد وروح، وقد تضطرب العلاقة بينهما "عندما تولّد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية، قد تصل في شدّتها حدّا يستدعي القيام بسلوك ما من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد، الذين غيرت التجربة من حالتها الاعتيادية، ولعل الإيقاع الموسيقي، والرقص الحر، كانا أول أشكال هذا السلوك الانفعالي الذي تحول تدريجيا إلى طقس مقدّن " ²، حيث أصبح أكثر تنظيما، خاصة مع قدرته على ضبط التجربة الدينية وفق رؤى ومعتقدات واضحة، آمن بها الجميع، ورأوا فيها التعبير الأمثل عن تجاربهم الفردية الخاصة .

وهكذا يمكن للطقس أن يتحول من الحالة الفردية الحرة إلى الحالة الجمعية، والتي سيتناغم فيها البعد الفردي والبعد الجمعي، في تجربة دينية ينسجم فيها الطقس بالمعتقد، فضلا عن أنّهما يقيان على المسافة نفسها من التأثير المتبادل، ومع ذلك ليس " الطقس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضا مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري ورغمم أنه يأتي كنتاج لمعتقد معين " فيعمل معه على خدمته، إلاّ أن

¹ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 49.

² المرجع نفسه، ص 53.

الطقس نفسه، ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد، فيزيد من قوته وتماسكه بما له من طابع جمعي، ويعمل على تغيير الحالة الذهنية والقولليفراد، وهذا هو ما يُجسد حماس الأفراد ويُعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقدهم¹.

وعلى هذا، تتبدى التجربة الدينية من خلال الطقس، في لحظة الحياة التي يغمرها نوع من الانفعالات التي تُترجم بصورة مباشرة من خلال الفعل -الأداء- الذي يجسد ما يخالج الحياة الباطنية من مشاعر فياضة، أتت كنتيجة للمعتقد الذي آمن به الإنسان في لحظة معينة، وهو في الوقت ذاته، يمكن أن يمارس تأثيره الكبير على المعتقد حين يزيده قوة وحيوية، خاصة وأنه يكتسي في الغالب الصفة الجمعية التي تعمل دوماً على الدفع بمن يؤمن بها إلى استشعار مدى قوتهم ووحدهم، وذلك ما يجعل من الطقس أكثر الظواهر الدينية بروزاً، أو بعبارة أخرى أكثر ما يميز الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر الأخرى، لأن الدين قد لا يبدو في ظاهره كأفكار بقدر ما يبدو كسلوكيات وأفعال أو طقوس تترجم تلك الأفكار على أرض الواقع.

ج- الأسطورة^{*} : ليست الأسطورة - على غرار المعتقد والطقس - نتاجاً للخيال الفردي، ولا هي تُعزى لحكمة شخص معين، وإنما هي تعبير العقل الجمعي الذي يوحى بمدى ما تمتلكه الجماعة من حكمة وقدرة على التأمل، ولذلك كان لها - عبر الزمن - تلك القدسية والسلطة العظيمة على عقول الناس ونفوسهم، وقد يكون من العوامل التي ساهمت في إضفاء تلك القدسية على الأسطورة، أنها كانت " ترتبط بمظالمني معين "، وتتشابك مع معتقدات ذلك النظام وطقوسه

¹ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 55.

* الأسطورة هي تفسير أو قصة رمزية تروي حادثة غريبة أو حارقة للطبيعة، توجد في ثقافة فرعية، وتتميز الأسطورة بتناقضها وانتشارها على نطاق واسع... وللأسطورة مميزات خاصة تجعلها تنفرد عن باقي الفنون الأدبية، وهي: أ- من حيث الشكل الأسطورة هي قصة، وتحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات. ب- يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن وتتناقله الأجيال مادام محافظاً على طاقته الإيحائية. ج- لا يعرف للأسطورة مؤلف معين لأنها ليست نتاج خيال فردي، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك. د- تلعب الآلهة وأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية فيها. هـ ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين، وتعمل على توضيح معتقداته وتدخّل في صلب طقوسه (أنظر: سعاد، سعدي، مفهوم الأسطورة عبر التاريخ ولم يميزها، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، العدد 17-18، مخبر أنثروبولوجيا الأديان ومقارنتها كلية الآداب واللغات، جامعة تلمسان، الجزائر، 2015-2016، ص ص 125-126-127).

المؤسسة، وهي تفقد كل مقوّماتها كأسطورة إذا انهار النظام الذي تنتمي إليه، وتتحول إلى حكاية دنيوية... مثل القصة البطولية"¹.

إن الدين كان على الدوام أحد الروافد الأساسية التي تشكلت عليها الأسطورة، وهو كذلك أحد مقوّماتها التي تضمن لها الحضور الفعلي على أرض الواقع، كما تضمن لها الدوام والاستمرارية، وإذا كانت الأسطورة قد نشأت عن المعتقد الديني، فهي في الوقت ذاتها قد " تكون امتدادا طبيعيا له، تعمل على توضيحه وإثراءه، وتثبيته في صيغة تساعد على حفظه، وعلى تداوله بين الأجيال، فضلا عن تزويده بالجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والانفعالات الإنسانية"²، ومن هنا كان الدين هو المنبع الذي نشأت عنه الأسطورة، ولكنها في الآن نفسه، ستكون بدورها هي الحصن الذي ثبتت به أركان الدين، وتمّ له الهيمنة على الحياة الإنسانية لحقبة طويلة من الزمن .

هذا، وامتزج الفكر الأسطوري أيّما امتزاج بالثيولوجيا القديمة، فكان الإلهي عماد الأسطورة وأساسها، ولأن مهمة الأسطورة هي " تزويد فكرة الألوهية بألوان وظلال حية خصوصا في المعتقدات التي تقوم على تعدّد الآلهة، فالأساطير هي التي ترسم صورة الآلهة، وتعطيها أسماءها، وتكتب لها سيرتها الذاتية وتاريخ حياتها، وتحدّد صلاحيتها وعلاقتها بعضها ببعض"³، ومن ثمة، بيان علاقتها بحياة الإنسان، ومدى قدرتها على إدارة شؤونه ومصيره، حتى يبقى الإنسان أسيرا لها، من جهة، ولا يجد له بُدّا من البقاء تحت هيمنة الدين الذي احتضن تلك الأساطير وتبناها، من جهة ثانية .

وعلى هذا، يمكن القول أن هذه المكونات الثلاثة، المعتقد، والطقس، والأسطورة، هي ما يشكل البنية الأساسية التي تُعرّفنا على الظاهرة الدينية في لحظاتها الأساسية، و تبدّياتها المجتمعية، وبالتالي فغيابها معناه غياب الحس الديني لهذا المجتمع، وهو أمر نادر الحدوث، بحكم أن الظاهرة الدينية قد تغلغت في معظم المجتمعات الإنسانية، وإن كان ذلك بمستويات أو درجات مختلفة .

¹ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 58 .

² المرجع نفسه، ص 59.

³ المرجع نفسه والمكان .

2- مستويات الدين : يمكن الوقوف على اللحظات الحاسمة في التجربة الدينية من خلال

تحديد درجاتها ومستوياتها في الحياة الفردية والجمعية على حدّ سواء، وهي سترتبط -لا محالة- ببنية الدين ذاته، وإذا كانت هذه الأخيرة قد تشكلت -كما سبق - انطلاقاً من المعتقد والطقس والأسطورة، فإننا سنجد الثلاثية ذاتها في مستويات التجربة الدينية، وهو ما يمكن إيضاحه فيما يلي :

أ- مستوى الشعور : ونعني به الجانب الباطني من الحياة الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالبعد

الفردى أو بالبعد الجماعى - الشعور الفردى والشعور الجمعى - حيث تتجلى التجربة الدينية باطنياً، أو في "توهج قائم في نطاق الأحاسيس والعواطف والوجدان، ليُقرَّ بتهيؤ الإنسان لاستقبال الطبع الدينى... ومن ثمة فمستوى الشعور هو المستوى القاعدي الذي لا يمكن للإنسان أن يكتمه أو يداريه أو ينغه، لأنه يتصف بالجبرية والحتمية التي لا تقاوم"¹، ولعل هذا ما يعنى تجذّر الغريزة الدينية في النفس الإنسانية، سواء كان الإنسان يؤمن بالدين، أم كان غير ذلك، فهو في باطنه يحمل مشاعر إيمانية دينية حتى وإن كان في الظاهر يأبى ذلك .

ب- مستوى الاعتقاد: وفي هذا المستوى لا يكون الحديث عن الجانب الشعوري الباطني،

بقدر ما يكون الأساس متعلقاً بالناحية الفكرية والعقلية، و التي تتجسد في الظاهر من خلال الأقوال والأفعال التي تعكس المعتقدات التي يؤمن بها الإنسان، فضلاً عن كونها تعزّز المستوى الشعوري وتقويه، سواء من حيث الإثبات - ما يؤمن به - أو من حيث النفي - ما لا يؤمن به -، ومن هنا، " يدل هذا المستوى على الموقف الشخصي المبني، إما على التقليد والمحاكاة، وإما على الفهم والتفكير والاعتقاد، و الاعتقاد مستوى نسبي، متغيرٌ ، وغير ثابت بالضرورة، فالفرد قد يصبح معتقداً في شئ، ويمسي معتقداً في غيره . كما يمثل الاعتقاد لدى البعض محور الدين ولبّه وهو العنصر الأسمى الذي يبرز إنسانية العنصر البشري في علاقته مع الدين، لأنه يعتمد على العقل والتأمل والتدبر والتفكير مما يتميّز به الإنسان عن غيره ويجعله واعياً بقراراته وسلوكاته "²،

¹ حضري، فضيل، مستويات الدين وأشكال الدين، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، الجزائر، 2011، ص ص 180-181.

² المرجع نفسه، ص 182 .

وعندئذ، ستتبدى التجربة الدينية، كتجربة واعية، مؤسسة على التأمل العقلي لما يعتقد به الإنسان، وبذلك ترتقي على مرحلة الانفعالية التي تقف عند حدود المشاعر والأحاسيس التي تصاحب أفعالاً محدّدة .

ج - مستوى الممارسة : ويشير هذا المستوى إلى الارتقاء من الجانب النظري إلى الجانب العملي التطبيقي، حيث يتمّ التجسيد الفعلي لمجمل الأفكار التي اعتقد بها الإنسان، ولأن هذا المستوى أكثر نسبة من المستوى الثاني -الاعتقاد - فإننا نجد " في الكثير من المجتمعات عبارة المتديّنين الممارسين les pratiquants، والمتديّنين غير الممارسين les non pratiquants، كما أن الدين لا يمكن أن يشكل ظاهرة اجتماعية إلاّ عندما ينتقل إلى مستوى الممارسة، سواء الفردية منها أو الجماعية... وقد تكون شفوية كالتسبيح في الإسلام، و التعميد في المسيحية، كما قد تكون جسدية كالاستحمام في مياه النهر المقدّس عند الهنود والوضوء في الإسلام " ¹، ومن هنا، يكون تجلي التجربة الدينية أكثر وضوحاً في هذا المستوى عنه في المستويات الأخرى، وفضلاً عن ذلك، يمكننا في هذا المستوى الحكم على طبيعة التجربة الدينية، ومعرفة قيمتها، و مدى تأثيرها في الحياة الإنسانية .

لكن، سيقى أن هذه المستويات الثلاثة، تكمل بعضها بنوع من المرحلية والتدرج، حيث ترتقي فيها التجربة الدينية من المستوى الشعوري إلى المستوى الفكري والعقلي، ومن ثمّ تتبلور التجربة وتنضج أكثر إذا انتقلت إلى المستوى العملي وأصبحت ممارسة عملية يمتزج فيها العامل المادي الجسدي بالعامل الروحي، وتنتقل من البعد الفردي إلى البعد الجماعي لتصبح أكثر قوة وتأثيراً في مجرى الحياة الإنسانية .

3-العناصر المميّزة للتجربة الدينية يمكن أن نحدّد هذه العناصر من خلال العودة إلى

استقراء التجارب الدينية لمختلف الشعوب والأمم، حيث يمكن أن تتقاطع في تلك التجارب، لحظات

¹ حضري، فضيل، المرجع السابق، ص ص 182-183.

محدّدة، عبرت عن عمقها الثيولوجي، الذي امتزج فيه الطبيعي مع اللاطبيعي، أو المادي مع الروحي، وانطلاقاً من هذا، يمكن تحديد تلك المميّزات فيما يلي :

- تتميز التجربة الدينية بكونها محاولة لتجاوز الطبيعي إلى ما هو مجرّأوز، أي إلى ما وراء

الطبيعة، وتتجسد من خلال الاعتقاد في كائن أو كائنات خارج نطاق الطبيعة، إلى جانب نظام خفي يتفق مع هذا الكائن، ويتعارض مع النظام الطبيعي¹، ومن ثم، كان مصير الإنسان الحتمي،

وقدره النهائي في الحياة، يدفعه إلى ضرورة بناء علاقة شخصية مع ما يعلو عليه ويتجاوزه .

كما تتجلى التجربة الدينية كمعتقدات وطقوس محدّدة، نابعة عن الحقيقة اللاطبيعية التي

تقرّها أو تأمر بها، فضلاً عن كونها المسوّغ للاعتقاد بوجود حياة مستقبلية تميز عن الحياة الطبيعية،

ومن هنا، جرى تقسيم الحياة ذاتها، إلى مقدّسة وغير مقدّسة²، ونشأت جملة من الأنشطة تتساق

وهذا التقسيم، كنظام الأشياء، أو الأماكن المقدّسة، وبيوت العبادة، وما صاحبها من طقوس، امتزج

فيها ما هو مادي بما هو روحي .

إضافة إلى هذا، نجد أن التجربة الدينية هي محاولة من الإنسان لتنظيم الحياة التي لا تعتبر

سوى مرحلة في هذا العالم، تتماشى وما يُعتقد أنه حقيقة مطابقة لأهداف ما فوق الطبيعة، على

اعتبار أن ما فوق الطبيعة يبلغ مشيئته وأوامره عن طريق رسل من البشر يختارهم³ لتوجيه الإنسانية

نحو ما يسمو بها إلى أعلى مستويات الحياة .

ومن العناصر المميزة للتجربة الدينية أيضاً، الاعتقاد بأن الحقيقة الموحى بها، تحلّ محلّ الأنواع

الأخرى التي كانت وليدة الجهود البشرية، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بأسمى مشكلات الفكر

والقضايا التي تثار على المستويات المختلفة من الحياة الإنسانية على الصعيدين الفردي والجماعي⁴ .

¹ عجيبة، أحمد علي، دراسات في الأدب الوثنية القديمة، المرجع السابق، ص 32.

² المرجع نفسه والمكان .

³ المرجع نفسه والمكان .

⁴ المرجع نفسه والمكان .

وهكذا، تتسم التجربة الدينية بكونها تجربة روحية إنسانية بالدرجة الأولى، وهي تأتي تعبيراً عن العمق الباطني للإنسان، ولأن الإنسان كان مسكوناً بهاجس التعالي، فإن ذلك استدعى بناء علاقات متينة مع ما يتجاوز الطبيعة، ومن هنا، كان في الإمكان التمييز في تلك التجربة بين نوعين من الحياة، ترتبط الأولى بالطبيعة، وترتبط الثانية بما يتجاوزها، فتكون القداسة سمة الحياة المتعالية، وتكون اللاقداسة سمة الحياة القابعة في حدود الطبيعة، وحينئذ يمكن استشعار مدى قوة هذا الكائن المتعالي - فوق طبيعاني - في مقابل استشعار مدى ضعف الكائن الإنساني، ومن ثمة ستكون التجربة الدينية تجربة حياتية -إنسانية- في كنف الرعاية الإلهية التي يمكنها تصريف شؤون الإنسان في حاضره ومصيره المستقبلي .

ويمكن تحديد العناصر الجوهرية المميّزة للتجربة الدينية إذا نظرنا للدين من خلال زاويتين أساسيتين هما : أولاً : من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين، وسيفضي بنا هذا إلى اعتبار الدين في جوهره علاقة بين ذات وذات، لا بين ذات وفكرة مجردة أو تجريدية، على أن هذه الذات تمتلك من الصفات ما لا يقع عليه حس المتديّن، لأنها تتجاوزه وتعلو عليه، ومن ثمة سيكون للذات المتعالية القدرة على التصرف في مصير الإنسان بقوى غيبية تتمتع بحرية المشيئة والاختيار¹، بيد أن تعاليها لا يعني انعزالها عن العالم، بل هي على العكس من ذلك، محايثة له، ومتصلة به تمام الاتصال، ومن هنا يمكن أن نفهم سر الارتباط بين الإنساني والإلهي، أي أنه إيمان من شأنه أن يدفع المؤمن باتجاه الذات المتسامية، طاعة وانقياداً، وإيماناً منه بقدراتها اللامتناهية، في مقابل قواه المتناهية، وهو بذلك، إنمّا يستجلب منها القوى التي فقدها من ذاته، سعياً منه لمواجهة مختلف المشكلات التي تواجهه في الحياة.

ثانياً : إذا نظرنا للدين من حيث هو حقيقة خارجية، يمكن أن نحدّد ده من خلال جملة النواميس التي تبين صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريقة عبادتها²، وبالتالي، ستكون التجربة الدينية تجسيدا عمليا وروحيا للتعاليم الإلهية الصادرة عن الذات المتعالية دونما أي

¹ عجيبة، أحمد علي، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، المرجع السابق، ص 33.

² المرجع نفسه والمكان .

تدخل للذات الإنسانية، إلا من حيث كونها وسيلة الممارسة العملية للشعائر الدينية، وحيث هي كذلك، سيُعبّر الطبيعي -الإنسان- عن شوقه وتعلّقه بما فوق الطبيعة -الإلهي- عن طريق بذل مزيد من الجهد في الامتثال لما تريده منه تلك الإرادة المتعالية .

4- بواعث الدين (مصادر النزعة الدينية في الإنسان): إذا تتبعنا حركة التاريخ البشري،

وحاولنا فهمها في صيرورتها، واستيعاب تطوراتها، صادفنا - لا محالة- ذلك الوعي الديني الذي تجلّى في تلك التجارب الدينية التي عرفها الإنسان في مختلف الشعوب والحضارات القديمة، والملفت للانتباه أننا لا نكاد نجد أمة أو شعباً أو حضارة إلا ونجد فيها تجذّر النزعة الدينية، مهما كانت تلك النزعة، ومهما كانت طبيعتها، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول بواعث تلك النزعة ومصادرها، وكذا مدى تأثيرها في مجرى الحياة الإنسانية .

ويؤكد الكثير من المفكرين والفلاسفة - أبرزهم ول ديورانت William James Durant

(1885- 1981م) - أن جذور النزعة الدينية تنحصر في العوامل التالية :

أ- **الخوف** : وهو من أبرز العوامل الذاتية والنفسية التي دفعت الإنسان إلى الإيمان بقوى مفارقة، تكمن وراء الطبيعة المحسوسة، وبذلك تكون المحرك الرئيسي لكل ما يحدث في عالم الطبيعة من حوادث كونية مرعبة، سواء في الطبيعة الخارجية، أو في طبيعة الإنسان ذاته، نحو الأمراض المختلفة التي تتهدّد حياته باستمرار .

ولعل أبرز مشكلة نغصت على الإنسان حياته، وتهدّدتها باستمرار، وفي كل لحظاتها، مشكلة الموت التي تقبع آلهه في الأفق، فتسدّ أمامه طرق الحياة، بل وتهدّد في وجوده وكيانه، وتبقي على مصيره المحتوم ماثلاً على الدوام أمام عينيه، فيزداد فزعه، وتزداد رهبته، ومن هنا، استشعر الإنسان مدى حاجته إلى قوى تخلّصه من تلك الحالة، وتضمن له السلام والطمأنينة، ولأنه لم يجدها في طبيعته وقواه الذاتية، فقد انصرف إلى القوى الغيبية والإلهية، عسى أن تهدّأ من روعه، وتخفّف عنه

مخاوفه، ذلك ما حمل البعض على الاعتقاد أن الخوف كان أول أمّهات الآلهة¹، التي فزع إليها الإنسان في مواجهة الأخطار الطبيعية المختلفة .

ب- الدهشة: وهي تعني تتجلى في تلك الحالة النفسية - العقلية - التي عايش فيها الإنسان لحظات حاسمة من حياته، كثيرة الغموض والإبهام، ولأنها غالبا ما ترد عليه اتفاقا ومصادفة، فإنه لم يكن في مقدور الإنسان فهمها وتفسيرها، ومن أبرز ما أدهش الإنسان الأول، واستوقف نظره بسرّ ه العجيب، هما الجنس والأحلام، ثم الأثر الغريب الذي تحدثه أجرام السماء في الأرض والإنسان²، ولذلك كانت الدهشة هي محرك الاعتقاد في وجود قوى روحية غير مادية، تكون وراء ما يحدث أمامه من حوادث، بل ووراء ما يحدث له في ذاته من جراء التأثير الذي تمارسه مختلف القوى الكامنة في الأجرام السماوية على الحياة الأرضية .

ج- الأحلام: وهي ظاهرة إنسانية بحتة، طالما أرقت الإنسان بما حملته من صور طبيعية وغير طبيعية لمكنه لم يكن ليفهم كنهها ويسر غورها، لأنها في الغالب ترد عليه " كأعاجيب تفرعه فرعا شديدا، خصوصا تلك الرؤى لأولئك الأشخاص الذين يعلم عنهم علم اليقين أنهم فارقوا الحياة"³، فأنى لهم القدرة إذن على الولوج من جديد إلى عالم الحياة؟ ولماذا هو فقط من يشاهد تلك الصور؟ وما الغاية وراء تلك الرؤى؟ وما منبعها الذي وردت منه؟ وهل مازالت تلك الأرواح في عالم الحياة؟ أم أنها فعلا قد غادرت إلى غير رجعة؟ وما عساها تكون الحياة التي تحياها؟ وهل بقي لها دور قد تؤديه في حياتنا؟ تلك الأسئلة - وغيرها كثير - هي التي دفعت الإنسان إلى حالة من الدهشة والذهول، وأفضت به إلى الاقتناع بوجود قوى روحية حية مفارقة لنا، ومحايثة لعالمنا الذي نعيش فيه، وهذا ما دفعه إلى التفكير في الآليات والطرق التي تقره منها، أو على أقل تقدير تنجيه من سطوتها أو غضبها .

¹ سعيد، مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، (د ط ت)، ص 39.

² المرجع نفسه والمكان .

³ المرجع نفسه والمكان .

د- النفس: وهي تشير إلى ذلك الجانب الخفي من طبيعة الكائن الحي، حيث " اعتقد الإنسان البدائي بأن كل كائن حي له نفس الحياة، دفينة في جوفه، ويمكن لها الانفصال عن الجسد أثناء المرض والنوم والموت"¹، ومن خلال ذلك آمن الإنسان بقوى النفس المختلفة، و قدرتها على الاتصال بالحياة أو الانفصال عنها، أما الجسد فلا يعدو أن يكون الواسطة والوسيلة التي قد يرتبط فيها عالم الطبيعة بعالم ما وراء الطبيعة .

هـ- الروحانية: وهي تعبير عن إيمان الإنسان البدائي - حسب ول ديورانت - بأن الروح قد بُشِّت في كل شيء، وهي " ليست قاصرة على الإنسان وحده، بل إن لكل شيء روحاً، والعالم الخارجي ليس مواتاً، وليس خلوّاً من الإحساس، لكنه كائن دافق بالحياة، ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان العالم مليئاً بالأحداث التي يستحيل تحليلها مثل حركة الشمس أو البرق الذي يصعق الأحياء، أو تهاشم الشجر، وهكذا تصور الناس الأشياء والحوادث مشخّصة قبل أن يتصوروها جوامد أو مجردة... ففي رأي الإنسان البدائي وفي رأي الشعراء في كل العصور أن الجبال والأنهار والصخور والأشجار والنجوم والشمس والقمر، كلها أشياء مقدسة لأنها العلامات الخارجية المرئية للنفس الباطنية الخفية، ولعلها تكون هي الروح التي خَلَفَ الوجود برتمته، والتي تضفي عليه جماله وبهاءه، فضلاً عن كونها تمدّه بالقوة التي نرى آثارها تتحلى في كل أركان الوجود .

إضافة إلى هذا يمكن الإشارة إلى بعض العوامل المتباينة الأثر في بروز التجربة الدينية في الحياة الإنسانية، ولأنها تتعلق بطبيعة الإنسان ذاتها، وتوحي بأبعادها الدينية والإلهية، فقد بدا لنا ضرورة التنويه بها، وبدورها في الحياة الدينية للإنسان، ولعل من أهمها نجد:

أ- غريزة التطلع إلى الغيب:

ومفادها أن الإنسان بطبعه مفضول على التعلق بما وراء حدود الحس، ومن هنا، كان سعيه حثيثاً لمعرفة " الحقيقة الرابضة وراءه، وعدم الوقوف عند حدود الواقع الحسي، والعودة إلى التأمل في

¹ سعيد، مراد، المرجع السابق، ص 39 .

² المرجع نفسه، ص 40.

المسائل الأزلية، نحو لم خلق الإنسان؟ من خلقه؟ لم خلق الكون؟ من خلقه؟ ومتى؟ ما مصير الإنسان؟ ما هي نهاية الكون؟ ماذا بعد الموت؟¹.

وهكذا، كانت طبيعة الإنسان ذاتها، وشغفه الشديد بالماورائيات والغيبيات، دافعا له على التأمل في الماورائيات، وحافزا له على التفكير من حوله، لإيجاد الصيغ العقلية أو اللاعقلية، التي قد ترضي فضوله المعرفي والروحي، حين يتمكن من حل تلك الألغاز، والإجابة عن مختلف الأسئلة التي طالما أرّقه السعي إلى حلها.

ب- العجز الإنساني: وهو تعبير عن حالة سيكولوجية، يستشعر فيها الإنسان مدى قصوره وعجزه إزاء ما يتبدى أمامه من ظواهر كونية خارقة، وبمقدار عجزه تكون حاجته إلى قوى جبارة تنقذه من المهالك، و تعينه وقت الشدة، ويستغيث بها وقت الضيق، فتُنجدُه وتخرجه من المآزق، وتقدّم له العون عند الحاجة، وهذا العجز موجود في كل نفس، ويلمسه الإنسان في نفسه²، ومن هنا كانت الثيولوجيا نتاج تلك الحالة السيكولوجية، التي وجد فيها الإنسان من نفسه عجزا وقصورا، لا يداريه إلا لجوءه إلى قوى الكمال الإلهي، حيث بحث الإنسان عن القوى الغيبية الإلهية، لأنها كانت في تصوره سندا وعونا، يستطيع به مواجهة تحديات الوجود ومصاعبه المختلفة، ولذلك قال وإذ تعلقس الإنسان ضرر دعا ربه منيبا إليه، ثم إذا خو له نعمة منه نسي ما كان يدعو من قبل، وجعل لله أندادا، ليضل عن سبيله³.

ج- التأمل في النظام الكوني :

إن طبيعة الإنسان، وتميّزه بالعقل عن سائر الكائنات الأخرى، دفعنا بالإنسان إلى التوجه نحو الملكوت الكوني، تدبرا وتأملا في نظامه، وصرامته، ودقة تفاصيله، وكانت البداية من الإنسان وتكوينه، وأعضائه وأجهزته، وانتهاء بالنجوم والمجرات وطبقات الأرض³، وفي كل ذلك كان

¹ الرحيلي، محمد، وظيفة الدين وحاجة الناس إليه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، دمشق، (دط)، 1991، ص 34.

² السعدي، طارق خليل، مقارنة الأديان، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 14.

• القرآن كريم، سورة الزمر، الآية 08.

³ الرحيلي، محمد، المرجع السابق، ص 45.

الإنسان يرى آيات كبرى، أثبتت له أن وراء الطبيعة قوى غير طبيعية، هي ذاتها العلة الكونية الأولى، وهي السرّ الأعظم في كل ما يراه من ظواهر كونية .

د- السعي لبلوغ المطلق وهو أحد أبرز الدوافع التي جسدت روح التجربة الدينية ومدى أصالتها في الطبيعة الإنسانية، ولأن الإنسان امتاز بتوقه الشديد للكمال، وسعيه الحثيث للمطلق، فقد وجد في الدين السبيل الوحيد الذي تتحقق من خلاله أسمی الغايات، وأرقى الأهداف، وهذا ما عبر عنه ولتر ستيس (Walter Terence Stace (1886-1967) في قوله: " إن في كل دين هناك طريق، وهناك غاية أو تجربة يؤدي إليها هذا الطريق، أنا هو الطريق والحق والحياة فيما يقول المسيح في إنجيل القديس يوحنا، وتتحدث البوذية عن الطريق ذات الشُّعب الثمانية، أما الغرض والغاية والتجربة وهي أمور مستترة، فهي توصف بطرق مختلفة على أنها الخلاص أو السماء أو النرفانا أو الإتحاد مع براهمان¹، ومن هنا، يمكن القول أن التجربة الدينية تمثل طريق العبور من المحدود إلى اللامحدود، ومن النسبي إلى المطلق، في تجربة روحانية تتيح للإنساني بلوغ السعادة المطلقة، يقول ستيس: " في اللانهائي وحده توجد الغبطة، أما المتناهي فلا توجد فيه أية غبطة " ².

وهكذا، تأتي اللحظة الدينية تعبيراً عن لحظة التماس بين الإلهي وبين الإنساني، وإن كانت النفس الإنسانية شغوفة بالكمال والمطلق، ففي التجربة الدينية ما يجسد فعلياً آمالها وطموحاتها اللامحدودة، كما فيها الضامن لانتقالها من رهن مأزوم للحياة كما هي - إلى الأفق الرحب، والفضاء الفسيح في كنف المطلق واللاهائي .

وانطلاقاً من هذه المعطيات، نصل إلى مدى تجذّر النزعة الدينية في طبيعة الإنسان ذاتها، ذلك ما ذهب إليه رودولف أوتو (Rodolf Otto (1869-1937) حين أكد أن " الدين جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية، وموجود معها منذ البداية، وبينما تكون التعبيرات الظاهرية عن الدين عرضة للتغير والتبدّل مع الزمن، فإن التكوين السيكلوجي الذي يجعل الدين ممكناً عند

¹ ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1998، ص 248.

² المرجع نفسه، ص 259 .

الإنسان ثابت لا يتغير، وكأن الإنسان قد هيئته طبيعته المتعددة الجوانب، لولوج أعماق التجربة الدينية، ومحاكاة القدسي بما هو جوهر - بحسب أوتو - مغروس في النفس الإنسانية .
و يمكن بحث المسألة - بواعث النزعة الدينية - في أبعادها الفلسفية المختلفة، إذا عدنا لأبرز الاتجاهات الفلسفية التي تناولتها، والتي يمكن تحديدها فيما يلي:

أ- نظرية المذهب الطبيعي :

غالبًا ما يذهب دعاة هذا التيار إلى أن الباعث على بروز الروح الدينية - نزعة التدين - لدى الإنسان هي الطبيعة ذاتها، أي أنها كانت وليدة التعظيم للطبيعة الناتج عن التأمل في مظاهرها الكونية المختلفة، والتي اتسمت على الدوام بكل ما يحوي عناصر القوة والعظمة والرهبة، ومن ثمة، آمن الإنسان بوجود إرادة كونية، لها من القوة ما يجعلها قادرة على التحكم في كل ما يجري في الطبيعة، بما في ذلك الإنسان ذاته، حياته، ومصيره، و لذلك فهي قوة " مستقلة عن إرادة البشر، يخضع لها الجميع، ولا قدرة لهم على تحويل سيرها، أو تعديل نظامها، فيجتمع للإنسان القديم شعور مؤلف من دهشة وإعجاب، رأى به الكون أشبه شيء بالمعجزة²، ومن هنا، جاء التأليه أو التعلق بالإلهي إفرانًا من إفرانات العلاقة الثنائية التي حكمت الإنسان بالطبيعة وظواهرها المختلفة .

وعلى هذا، اعتقد ماكس مولر Friedrich max Muller (1823-1900) أن الطبيعة هي الأصل الأول الذي انبثقت عنه فكرة التأليه، ومنها جاءت الأديان، وبرر " مولر " تصوره من خلال دراسة بعض أسماء الآلهة التي وردت مختلف الأديان البشرية، والتي توحى باشتقاقها المباشر من الطبيعة وظواهرها المتنوعة، ففي الفيديا الهندية مثلاً، وجد أن " أسماء الآلهة إنما هي أسماء مشتركة من الممكن ببساطة التوصل إلى أصلها اللغوي، وتعني كلها ظواهر الطبيعة الرئيسية، فكلمة " أغني " Agni مثلاً وهي اسم لأحد الآلهة الرئيسيين - إله النار -، لم يكن لهذا الاسم أول الأمر أية دلالة دينية، بل كان يشير فقط إلى فعل النار المادي كما تدل عليه الحواس. وما تعبر عنه كلمة Dyaus

¹ السواح، فراس، المرجع السابق، ص ص 28-29

² فرج الله، عبد الباري، العقيدة الدينية نشأتها وتطورها، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006، ص 64.

فهو الشمس المتلألئة، ومعنى هذه الكلمة وغيرها كثير، يدل على أن أول عبادة، إنما اتجهت إلى عبادة الطبيعة في قواها وعناصرها المختلفة، وكانت القوى والعناصر الطبيعة أولى الأشياء التي تألَّهها الإنسان¹، ومن هنا، كانت الطبيعة هي الحاضنة التي نشأت فيها التجربة الدينية التي عرفها الإنسان الأول .

وذهب " جوفنس " William Stanley Jevons (1835- 1882) إلى أن الخوف من مظاهر الطبيعة، هو الباعث على النزوع الديني لدى الإنسان، مرجعا العقيدة الإلهية في نشأتها الأولى، إلى حالة الرعب والفرع التي انتابت الإنسان الأول جراء مواجهته المباشرة لمختلف الظواهر الكونية، واستثنى من ذلك الظواهر العادية " التي لم تكن كافية لإيقاظ فكرة التدين، نظر لأن تكرارها على الحواس يجعل النفس تألفها، في حين أن الطبيعة المفاجئة كالزلازل والبراكين والظوفان والصواعق، هي التي دفعت الإنسان إلى التدين "²، وطلبا للحياة والنجاة من جبروتها، نزع الإنسان إلى الاعتقاد بوجود قوى غيبية وراء ما يحدث أمامه، فقدّم لها مطلق الولاء، وتقرّب إليها بمختلف ألوان العبادة والتزلف، إما طمعا في نفعها، ورجاء عفوها وحلمها، وإما لاتقاء شرها وغضبها .

وعلى هذا، يمكن أن نخلص إلى أن التجربة الدينية لدى الإنسان، انبثقت عن جانبيين هاميين، أوّلا طبيعة الإنسان ذاته، وما ميزها على المستوى النفسي من خوف ورهبة إزاء ما شاهده في الطبيعة، وثانيا الطبيعة ذاتها وما تبديه من مشاهد مفرعة، أدّت بالتالي، إلى الاعتقاد بألوهيتها وضرورة عبادتها، ولكن هذا التصور لم يحظ بالقبول لدى كثير من الفلاسفة، خصوصا من قبل دعاة النظرية الحيوية، الذين اتجهوا إلى منحى مغاير إلى حدّ ما، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة موقف هذه النظرية، وكذا بحث الأسس التي أقامت عليها تصورها للدين وبواعثه عند الإنسان الأول ؟

ب- نظرية المذهب الحيوي : يذهب دعاة هذا التيار إلى الاعتقاد أن الجانب الروحي في

الإنسان هو الأصل في نشأة فكرة التأليه، وبالتالي فكرة التدين، حيث رأى " تايلور " Edward

¹ فرج الله، عبد الباري، المرجع السابق، ص 64.

² المرجع نفسه، ص 65

Burnet Taylor (1832 - 1917)، وكذا وسبنسر Habert Spenser (1820 - 1903) أن المنبع الأساس للدين إنما يكمن في وجود أرواح " سواء كانت في الأصل أرواحا إنسانية انتقلت عن أبدانها أم كانت منذ بدايتها أرواحا مستقلة كالجن والملائكة، أم كانت أرواحا أعلى من ذلك وأسمى، وهذه الكائنات الغيبية المزودة بتلك القوى الخارقة قد تتصل بعالم النفس أو عالم الحس من الحياة الإنسانية، وتترك فيه أثرا من آثارها العجيبة ¹، وسيكون هذا الأثر ذاته، هو الجذر الأول للتجربة الدينية وما حوته من تأليه وتقديس للروحي الكامن وراء المادي .

إذن، فقد نشأت عقيدة التأليه - بحسب المذهب الحيوي - وولدت من رحم الروحي، كما أنها تكون في الغالب قد مرت بمرحلتين أساسيتين هما :

- المرحلة الأولى :

وفي هذه المرحلة تمّ النظر للألوهية من زاوية بقاء أرواح الموتى " وهي فكرة تعتمد في جوهرها على تجربة الأحلام، وخلاصة التفسير البدائي لهذه التجربة، أن الحلم عند البدائيين انتقال حقيقي لروح الشخص المرئي في المنام، فيراه حقيقة على شكل طيف، وإذا كانت أرواحهم تجيء إلى الرائي في المنام، كما تجيء أرواح الأحياء، دلّ على بقاء أرواح الموتى واستمرار اتصالها بالأحياء، وتمكنها من نفعهم وضرّهم، فاقضى الأمر التقرب إليها لتجنّب أذاها واستدرا عطفها ²، ولعل هذا ما يشير إلى نوع من التماثل في الرؤية بين هذا التصور وسابقه، الذي أرجع الباعث للدين والتأليه إلى الجانب النفسي في الإنسان، حيث لعب الخوف دورا كبيرا في بروز الفكرة ونضجها إلى أن أصبحت عقيدة مُميّزة للإنسان آنذاك، ففي هذه الصورة الحيوية نجد أن الخوف من أرواح السابقين والأسلاف كانت بدورها أحد العوامل التي بعثت على عبادتها وتقديسها، وإن كانا قد اختلفا من حيث المبدأ في النظر إلى طبيعة القوى الكونية وعلاقتها بالحياة الإنسانية .

¹ فرج الله، عبد الباري، المرجع السابق، ص 66.

² المرجع نفسه والمكان .

-المرحلة الثانية: أما في هذه المرحلة فقد اتجه الإنسان تبعاً للعامل الروحي إلى "عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية" ¹، ولأنها كائنات تمتلك أرواحاً حية، ولها من القدرة ما يمكنها من الاتصال بالحياة الإنسانية والتأثير فيها إيجاباً وسلباً، فإنه توجّب على الإنسان التوجّه إلى تلك الأرواح بالندور والقرابين والطقوس التعبّدية، ومن هنا، اعتبر "تايلور" أن في عقلية الإنسان البدائي "سذاجة طفولية، وهو ما يجعلها لا تميّز بين الجماد والحيوان، ويجعلها تعامل كلاهما معاملة الكائنات الحية، كما يُداعب الطفل دميته ويناجيها، كأن فيها روحاً، بينما "سبنسر" رأى أن القدماء عبدوا الطبيعة لأن الأسلاف كانوا يُسمون أحياناً بأسماء مظاهر الطبيعة... ثم انتقل التقديس بعد ذلك من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها" ².

وعلى هذا، كانت التجربة الدينية في بداياتها -بحسب المذهب الحيوي- تنزع باتجاه الروح الذي يكمن في الطبيعة، أو فوقها، ولأنها - هذه الروح - كانت تمتلك قوى تتجاوز حدود الإدراك الإنساني، فقد اتجه هذا الأخير إليها بالعبادة والتزلف، في محاولة منه للتقرب والاتصال، سواء طلباً للمنفعة والمصلحة، أو تجنّباً للمضار والمخاطر التي يمكن أن يفاجئ بها.

5- تجليات الظاهرة الدينية: الظاهرة الدينية هي ظاهرة إنسانية، بالنظر إلى أن الفاعل الرئيس فيها هو الإنسان، سواء كان هو الفاعل المباشر كما هو الشأن في الأديان الوضعية التي جاءت نتيجة للتجربة الإنسانية ذاتها وتفاعلها مع الإلهي، أو كان فاعلاً غير مباشر - المتلقي - كما في الأديان السماوية، ومن هنا، يمكن رصد تبايناتها من خلال ثلاث أشكال، نصفها بالمراقبة المباشرة أو بالاستماع إلى شهادات الأفراد عن خبراتهم الشخصية، وهي كالتالي:

أ- الدين الفردي: وهو يوحى بتلك التجربة الدينية أو الحس الديني الفردي الذي يتجلى "كإحساس أو لاني متمكّن من السيكلوجيا الإنسانية، وقوامه مواجهة فريدة مع قوة شمولية منبثّة في هذا العالم، وتبدو متصلة به قدر استقلالها عنه، إنه المقدّس الكلي وقد صار ماثلاً في النفس التي

¹ فرج الله، عبد الباري، المرجع السابق، ص 66.

² المرجع نفسه، ص 67.

تختبر حضوره بكليتها وفي معزل عن أي موقف عقلائي نقدي¹ ولأنها لحظة م¹شبه¹ة بروح انفعالية لاعقلانية، فإنها تتجاوز حدود ما هو عقلائي إلى ما يستبطن الحياة الإنسانية في أعماقها، لا لتغلق على ذاتها داخل أسوار الذات، بل لكي تعيد الانفتاح من جديد على الحياة، إن الحس الديني هو "التزام الأنا الجذري بالحياة"²، تلك الحياة التي نعيشها بانفعال ولاعقلانية، تتيح لنا تجاوز ما تمّ رسمه من حدود وأطر متعدّدة، إنها تجربة الانعتاق الكلي، والتحرر المطلق، ومن هنا، كان "التعبير عنها بلغة الواقع المعاش ومفردات التجارب اليومية، أمر على غاية من الصعوبة"³، لأنها تتجاوز وتعلو عليه، ليس باتجاه الفوقية المفارقة، وإنما باتجاه المتعالي الذي يستبطن الحياة الإنسانية ذاتها .

وقد أكدّ "رودولف أوتو"⁴ أن ذلك الإحساس يتجلى من خلال "واقعة نفسانية، لا تنشأ عن أي إرادة أو تصميم مسبق، بل العكس هو الصحيح تماما، فالفرد يجد نفسه تحت سلطان هذا الإحساس، دون مقدرة منه على توجيهه أو التحكم به، فهو ضحيته أكثر منه خالقا له"⁴، لكن ذلك لا يعني أنه يمتلك سلطان الجبر الذي يأسر الحياة الإنسانية، وإنما هو سلطان ينبع من داخل الذات، أي من باطن الحياة، ولذلك كان هو مفتاح حريتها وتفتّحها على الوجود من منظار مختلف . وهكذا، فالحس الديني ليس "ظاهرة يمكن مراقبتها ووصفها من الخارج، وإنما هو أمر ذاتي يُتبر فرديا، ولا يستطيع الباحث أن يعرف عنه إلا بالتنقيب في ذاكرته وسيرته الذاتية... وهو لا يختص بفرد دون آخر، ولا بفئة دون أخرى، بل يتعرض له الجميع، وإن بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ويتعاملون معه بدرجات متفاوتة أيضا من القبول والاعتراف"⁵ .

¹ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 31.

² جوساني، لويجي، الحس الديني، ترجمة سناء مدحت فضيل، مركز تواصل، القاهرة، ط 2، 2007، ص 74.

³ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 31.

⁴ المرجع نفسه والمكان .

• خصوصا في العصر الحديث حيث يتباهى معظمنا بكونه إلى العقل وبعده عن كل ما لا يمت إلى العلم التحريبي بصلة، في زمن تراجعت فيه الآلهة عن مواقعها القديمة وبت على حدّ تعبير "جوستاف يونغ" سيّمة السمعة (أنظر : السواح، فراس، المرجع السابق، ص 31).

⁵ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 31.

وعلى هذا، يتجلى الوعي الروحي -الباطني- من خلال القدسي والمتعالي، ويكون تجربة باطنية فردية تتجه إلى ما هو أسمى، متجاوزة حدود ما هو واقعي ملموس، إلى ما هو روحي غير ملموس، ولما كانت تجربة فردية، كانت متميزة بفرادتها، تختلف من شخص إلى آخر، وبحسب السياقات والظروف التي تحيط بالفرد، تكون التجربة الدينية، لأنها تأتي تعبيراً عن انفعال لاعقلاني، واستجابة للباطن الذي عنه صدرت، وتطلُّعاً لما يتجاوز الواقع الذي ولدت في محيطه، إلى ما وراء ذلك كله، ولعل هذا ما أشار إليه ولتر ستيس في قوله: "إن الطريق، و التجربة، والغاية من سلوك القديسين في جميع الديانات واحد، إن ماهيته هي العلو أو التجاوز لكل كثرة أو تعدد، في رؤية موحدة ترى الواحد، وفي مثل هذه التجربة.... يزيل التمايز بين الذات والموضوع، بين التجربة والقدس الذي يقوم بالتجربة، فهو يشعر أيضاً بالتجربة على نحو مباشر بأنها الغبطة والسلام والنعيم"¹ الذي ينشده من خلال الحس الديني .

ب - الدين الجمعي : وهو يعنيك اللحظة التي تعبرُ فيها التجربة الدينية من الفردية إلى الجمعية، حيث " يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم بعضاً، في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة، وخلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة، وهذا ما يقود إلى تكوين المعتقد، وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي "²، ومن هنا، جاء الدين الجمعي تعبيراً عن حالة انصهار لحظتين من لحظات التجربة الدينية، الأولى لحظة الروح الفردي، والثانية هي لحظة الروح الجمعي، وكان هناك حركة خفية لمحة لحظة لاعقلانية، تدفع باتجاه هذا الانصهار أو الاندماج بين الجزء الذي يشكل الكل، والكل الذي يتمظهر من خلاله الجزء، في لحظة خالدة هي الدين، الذي يأتي كطريق جديد من طرق الحياة الإنسانية .

¹ ستيس، ولتر، المرجع السابق، ص 273.

² السواح، فراس، المرجع السابق، ص 38.

* تتعاون عقول الجماعة، بل وعقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة، على وضع صيغة مرشدة لتجربتها، وعندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة وأطره الثابتة، يجد الأفراد أنفسهم مضطربين، ويدافع الميكانيكية التي تربط الفرد بالجماعة إلى التماثل معه، وإلى فهم وتفسير خبراتهم وفقه ومع المعتقد الذي ترسخ الآن يظهر الطقس المنظم، وهو أقوى أشكال التعبير عن الخبرة وقد انتقلت إلى مستواها الجمعي (أنظر: السواح، فراس، المرجع السابق، ص 38).

ج- المؤسسة الدينية : يبدو أن مفهوم المؤسسة الدينية حديث نسبياً وهو يعبر¹ عن "ظاهرة جديدة ومرتبطة بحضارة المدنية، ويمدى تطور بنية المؤسسات الاجتماعية والسياسية في مجتمع المدينة" ومن ثمة فالمؤسسة الدينية، لا تعبر² في جوهرها عن طبيعة الدين ذاته، كما لم يكن الدين - على مرّ التاريخ- أسيراً لها، وإنما هي "كيان مصطنع مفروض على الحياة الدينية، وأن ظهور هذه المؤسسة وتطورها، كان مرهوناً بظروف تعقّد الحياة الاجتماعية، ولم تكن في يوم من الأيام عنصراً لا غنى عنه لدين الناس"²، فضلاً عن أن الدين في جوهره لحظة من لحظات الأنا، يمتزج فيها الفردي بالجمعي، والخارجي المتعالي بالباطني، وفيها يتجلى القدسي على مستوى الحياة الإنسانية، فيحيلها حياة دينية و"عبارة أخرى أن تكون، أو بالأحرى أن تصبح إنساناً، يعني أن تكون متديّناً"³، أما المؤسسة الدينية فتبقى مجرد آلية، قد توظّف في الاتجاه الذي يخدم الغايات السامية التي أتى الدين لأجلها، كما يمكن أن توظّف لأغراض بعيدة عن روح الدين والغايات التي يسعى إليها^{••}.

5- في معايير التصنيف الديني:

تميّزت التجربة الدينية بثرائها وخصوبة مضامينها -الروحية والأخلاقية والعقلانية والإنسانية والإلهية- وذلك تبعاً لتعدد الأديان التي عرفتها البشرية، والتي يصعب عدّها أو إحصاؤها بشكل دقيق، ولذلك وجدنا أن العلماء والمشتغلين بفلسفة الأديان، قد عملوا على تحديدها من خلال جملة من التصنيفات التي يمكن من خلالها رصد مميّزات التجربة الدينية في كل دين من الأديان، ولعل من أبرز تلك التصنيفات نجد :

• في الحقيقة أن المؤسسة الدينية هي بنية حديثة نسبياً في تاريخ الحضارة الإنسانية فقد عاشت الجماعات البشرية وفقاً لمعتقداتها ومارست طقوسها وقصّت أساطيرها لعشرات من السنين دون مؤسسة دينية تشرف وتوجه وتجعل من نفسها السلطة المرجعية العليا (أنظر: السواح، فراس، المرجع السابق، ص 40).

¹ السواح، فراس، المرجع السابق، ص 42.

² المرجع نفسه، ص 43.

³ ميرسيا، إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1986، ص 09.

•• قد يؤول سوء توظيف المؤسسة الدينية إلى تسييس الدين واستخدامه أداة ضغط وتسلط سواء من قبل السلطة الزمنية أم من قبل أي شريحة أو فئة تجعل من نفسها قيماً على دين الناس ومرجعاً أعلى لتفسيره والعمل به ولذلك رأى كارل ماركس أن للدين دوراً محدداً في عملية القمع والاستغلال وهو ليس شيئاً سيئاً في ذاته، ولكنه يساعد في تسهيل عمليات الاستغلال، يفعل الدين ذلك من خلال تغطية الحقائق الاقتصادية والسياسية القاسية للحياة بوهج يبعث على المزيد من الدفء الزائف، ولولا الدين لرأت الطبقة العاملة استغلالها بشكل أوضح (أنظر: ناي، مالوري، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 92)

أ- التصنيف الجغرافي للأديان: ومن خلال هذا التصنيف، يتم التركيز على رصد الظاهرة الدينية بحسب تواجدها وانتشارها الجغرافي في العالم، وفي أثناء ذلك تتم عملية تحديد العلاقة بين جغرافية الأرض - العوامل الجغرافية - والفكر الديني¹، أي محاولة تتبع الثابت والمتغير في العلاقة بينهما، لمعرفة مدى تأثير البيئة الطبيعية في تكوين العادات والتقاليد الدينية أو اختفائها .

بيد أن هذا التصنيف تعثره بعض النقائص والشوائب، والتي قد تحدّ من قيمته العلمية، لأن الواقع - واقع الأديان الحالية - يثبت أنها أصبحت في الكثير من المناطق الجغرافية متلازمة التواجد خاصة ما تعلق بالأديان واسعة الانتشار، كالإسلام الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية، ثم انتشر ليشمل مختلف أرجاء المعمورة، والمسيحية التي ظهرت في فلسطين، ثم انتشرت لتسكن أرض أوربا، ولذلك أصبح الأكيد، تواجد أكثر من دين في نفس المنطقة الجغرافية، ويتكرر الأمر نفسه في أماكن متعددة من العالم، بفعل التغيرات المتسارعة التي يعرفها العالم الحالي مقارنة مع ما عرفته تلك الأديان في بداياتها الأولى .

ب- التصنيف التاريخي: ويعتمد هذا التصنيف على الأساس التاريخي لنشأة الدين - حسب ظهوره في التاريخ ولذلك غالباً ما يتبع التقسيمات الخاصة بالعصور التاريخية، فتقسّم الأديان أحياناً إلى ديانات بدائية وديانات قديمة، وديانات وسيطة وديانات حديثة، وأحياناً أخرى تقسّم إلى ديانات بدائية وديانات حضرية²، ومن خلال هذا التصنيف، يمكن أن نلمس حضور الجانب الإبتيمي باعتباره عاملاً من العوامل المعتمدة في تحديد ما إذا كان الدين ينتمي إلى عصر محدّد دون غيره، كما يبدو أن هذا التصنيف قام على أساس نمط الحياة الإنسانية وطبيعتها، ففي الحياة البدائية نتحدّث عن دين بدائي، وفي الحياة الحضرية نتحدّث عن دين حضري، وهكذا يكون الدين ناتجاً من نواتج التطور التاريخي للحياة الإنسانية عبر مختلف العصور والأزمنة.

¹ محمد خليفة، حسن، تاريخ الأديان - دراسة وصفية مقارنة - دار الثقافة العربية، القاهرة، (دط)، 2002، ص 40.

² المرجع نفسه، ص ص 42-43.

لكن هذا التصنيف لم يحظ بالقبول لدي كثير من المشتغلين على الظاهرة الدينية، بالنظر إلى جملة العوائق والمشكلات التي تواجهه، نحو صعوبة التحديد والتدقيق في زمن نشأة الكثير من الأديان وبخاصة الديانات البدائية وبعض الديانات التاريخية¹، وهذا ما يفقده مصداقيته ومشروعيته من الناحية العلمية .

ج- التصنيف الديني الموضوعي للأديان: على خلاف التصنيفات السابقة التي قامت على الأساس الجغرافي، أو تلك التي بحثت الأصول التاريخية، يتمّ التركيز هنا، على المحتوى الموضوعي للدين ذاته، فمن خلال فحص دقيق لمفهوم معين²، أو اعتقاد ديني محدّد³، يمكن أن يكون التصنيف أكثر موضوعية ومصداقية، ومن هنا كان مفهوم الألوهية أحد المفاهيم الدينية الجوهرية، التي تميز التجربة الدينية في دين ما عن دين آخر، حيث يُعتبر " الأساس في بعض الأديان، بينما هو غير موجود في بعض الأديان الأخرى، ولذلك صُنفت الأديان أحيانا إلى أديان إلهية أو غير إلهية، أي إلى أديان تقوم على أساس من الاعتقاد في الألوهية، وأخرى يغيب فيها مفهوم الألوهية، وداخل المجموعة التي تعتقد في الألوهية هناك اختلاف حول عدد الآلهة المعبودة، فيتمّ التقسيم الداخلي حسب عدد الآلهة⁴، وعلى هذا الأساس ستكون هناك ديانات تعدّدية، أي تعتقد في وجود آلهة متعدّدة، وأخرى توحيدية تعتقد في وجود إله واحد للكون، فضلا عن تلك الديانات التي تعتقد في وجود إلهين، وتسمى بالديانات الثنوية أو الثنائية⁵ .

هذا، ويمكن تصنيف الأديان بحسب فكرة الألوهية، ومن حيث مصدرها إلى أديان إلهية، وأخرى وضعية، أي إلى أديان مصدرها الوحي الإلهي، وأخرى إنسانية المصدر، كما يطلق على الأولى

¹ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 43.

• يمكن جمع الأديان المتشابهة في مجموعة واحدة باسم الموضوع الديني أو الاعتقاد الأكثر دورانا فيها وبالنظر في الأديان نظرة مقارنة تمّ الوصول إلى تحديد عدد من العوامل أو المفاهيم الدينية التي يمكن التصنيف على أساسها (أنظر: محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 44)

² محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 44.

• يتبع المجموعة الأولى معظم الديانات القديمة ذات العلاقة بالطبيعة والتي تعدّدت فيها العناصر الطبيعية بقواها المختلفة كما تتبعها أيضا معظم ديانات الحضارات التاريخية وبخاصة في منطقة الشرق الأدنى القديم مثل الديانة المصرية القديمة وديانات آشور و بابل... ويتبع المجموعة التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلام على اختلاف ما بينهما في مفهوم التوحيد ويتبع المجموعة الثانية الديانات الزراداشتية (أنظر: محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 45).

³ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 45.

تسميات مختلفة كالديانات السماوية أو ديانات الأنبياء والرسول - عليهم السلام- باعتبارهم المتلقين للوحي الإلهي والمبلّغين له، في مقابل الأديان الثانية، التي لا تعتمد على الوحي، ولا أي مصادر خارجية للمعرفة، وإنما قد تعتمد فقط على كتابات مؤسّسها وأقوالهم كما هو الشأن في الكونفوشيوسية والبوذية .

المبحث الثالث : في خصوصيات التجربة الدينية، بين الأديان السماوية والأديان

الوضعية

ليست التجربة الدينية في الأديان الإلهية -السماوية- نفسها في الأديان الوضعية، بالنظر إلى الخصائص والمميّزات التي تحدّد بها كل دين من الأديان، وانفرد بها عن غيره، فضلا عن اختلافها في منابعها ومصادرها الأصلية، ويمكن توضيح ذلك من خلال ما يلي :

1- في الأديان السماوية : وسنركز في هذه الأديان على الديانات السماوية الكبرى وهي :

- أولا : في الديانة اليهودية : وهي تعتبر إحدى أقدم الديانات التوحيدية التي لا تزال

متواجدة إلى يومنا هذا، وقد ارتبطت التجربة الدينية في اليهودية بتعاليم الكتاب المقدس¹، والذي كان بالنسبة لليهود علامة تميّزهم عن سائر الشعوب والأمم الأخرى، حيث يرتبط عندهم بالإله الواحد أو كما يسمى عندهم " يهوى"، وهو يعني الذي يوجِدُ، أي الخالق، وهو محجوب عن عين الإنسان ..وهو مقدّس وعادل، وقد عقد عهدا خاصا بإسرائيل، وجعل من إسرائيل شعبه المختار¹، ومن خلال هذا، يمكن القول مبدئيا، أن التجربة الدينية في اليهودية، تتميز بكونها تجربة روحية تتعلق بالمقدّس، والذي هو الإله الذي تنصرف إليه الروح الإنسانية المرتبطة بعالم ما وراء الحس المشاهد، وإن لم تكن اليهودية -في أول عهدها- تفرّق بالحياة في العالم الآخر، كما لم " تلتزم هذه العقيدة - البعث والخلود - على الرغم من أن هناك من الأنبياء الذين أشاروا بإشارات واضحة إلى عقيدة

¹ العهد القديم هو كتاب اليهود المقدّس، ويضم ثلاثة أقسام رئيسية وهي التوراة والأنبياء والمكتوبات، وتسميته بالعهد القديم هي تسمية مسيحية غير مقبولة عند اليهود لأن فيها إشارة إلى أن العهد المعطى لبني إسرائيل عهد قديم حلّ محلّه عهد جديد معطى للمسيحية الجديدة...ولذلك يفضل اليهود إطلاق لفظ كتاب

"العبري" على كتابهم المقدّس (أنظر: سعيد، مراد، المرجع السابق، ص 226-227).

¹ سعيد، مراد، المرجع السابق، ص 240.

البعث... ولم يستمر إنكارهم للبعث، ففي الأطوار الأخيرة من تطور الدين اضطروا إلى قبول عقيدة قيامة الأموات والحياة بعد الموت¹، وهذا ما أضفى نوعاً من الروحانية على الديانة اليهودية .
توحي التجربة الدينية - في اليهودية - أنها موجهة بصورة مباشرة إلى محاولة الارتقاء بالإنسان على المستوى الروحي والأخلاقي، ذلك ما نلمسه من خلال عقائدهم التي وردت في كتبهم المقدسة، حيث تضمّنت في مجملها تعاليم إلهية، حدّدت طبيعة العلاقة بين الإنسان والله، وضبطت العلاقة بين الإنسان والإنسان على أسس دينية أخلاقية، ومن هنا، كانت تستهدف السمو بالإنسان، ونجاته في الحياة الأخرى .

وهكذا، إذا تأملنا نصوصها العامة، وجدناها دعوة روحية، ثرية في مضمونها، ومشبعة بأسمى القيم، نحو وجوب " تكريم الوالدين، والنهي عن القتل والسرقة والزنا وشهادة الزور... والرفق بالنساء والعدل بين الزوجات وعدم ظلم الغرباء والأرامل والأيتام " ²، وغيرها من الفضائل الأخلاقية والقيم الروحية التي وردت في ديانته الأصلية، رغم أنها تعرضت للتزييف والتحريف على يد اليهود أنفسهم، ولطالما ناقضوها " وظلّوا يناقضونها في معظم حقبة تاريخهم " ³.

هذا، ويعتبر التطور أبرز سمة في التجربة الدينية اليهودية، فلم تولد الديانة اليهودية " كاملة، ولكنها أتت إلى الوجود ناقصة، وبدأت تدخل في مراحل من التطور، وصلت بها في النهاية إلى درجة من معيّنّة من الاكتمال، ولا يزال الباب مفتوحاً أمامها في المستقبل لكي يتمّ تطورها " ⁴، ومن هنا، لم تنضج هذه التجربة إلاّ بالتزامن مع حركة التاريخ - تاريخ اليهود - الذي لم يكن يسكن، ولم يستقر على حالة محدّدة، بحكم التأثيرات الهامة والمتتالية التي تعرّضت لها عبر التاريخ، خاصة ما تعلق بشدة تفاعلها مع الثقافات والحضارات التي كانت في تماس مباشر معها، ورغم أنها في جوهرها تتمثل كوحي

¹ سعيد، مراد، المرجع السابق، ص 244.

² المرجع نفسه، ص 238

³ المرجع نفسه والمكان .

• وهذا التطور الذي تتصف به اليهودية هو الذي سمح لبعض اليهود في العصر الحالي بربط الصهيونية باليهودية، واعتبارها حلقة من حلقات تطور اليهودية، وإن زعموا أنها الحلقة الأخيرة (أنظر: محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 179).

⁴ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 178.

إلهي¹ أوحى به الله إلى موسى، وعُمل بها في الصحراء، إلا أن بني إسرائيل بعد غزوهم الأرض الموعودة، تبنّوا عادات الكنعانيين، فأدخلت في الديانة ممارسات أجنبية بسبب العلاقات التي كانت بين مملكة اليهود ودول الجوار¹، والتي كان لها كبير الأثر في رسم معالم التاريخ اليهودي .

وعلى هذا، أمكن اعتبار اعتبارها ديانة تاريخية، خاصة بالنظر إلى الدور الكبير الذي لعبته العوامل التاريخية في صياغتها وتحديد مساراتها وتوجهاتها، فضلا عن كونها " بدأت في التاريخ بسيطة ثم تطورت تاريخيا، الأمر الذي أضاف إلى بنيتها الأساسية البسيطة تغييرات وتعديلات² كانت عاملا حاسما في بلورتها وتشكيلها على الصورة التي أصبحت عليها ."

إضافة إلى هذا، تتميز التجربة الدينية في اليهودية خصوصا على المستويين العقدي والتشريعي، فهي تجربة دينية تخص اليهود فقط، دون غيرهم، فهي إذن، تجربة خاصة، تتعلق بفرد خاص - هو من كان يهوديا³ - في جماعة محدّدة، ومن مظاهر هذه الخصوصية على المستوى العقدي نجد " الاعتقاد في خصوصية الإله، وخصوصية الوحي، وبالتالي خصوصية الدين³، ومن هنا، كان الإله خاصا ببني إسرائيل، أو بعبارة أخرى إله قوميا لهم دون بقية الشعوب والأمم، وهكذا، فما يوحي به الإله القومي، سيكون ميزة لشعبه الذي اختاره - بني إسرائيل - وسيكون الدين ذاته، دينا لليهود وحدهم، فلا يسمح لغير اليهودي الدخول فيه، كما لا يسمح لليهودي الخروج عنه⁴، وحيث هي كذلك، لا تُصنّف اليهودية ضمن الديانات التبشيرية، لأنها لا تركّز اهتمامها على التبشير بتعاليمها ومعتقداتها، كما هو

¹ F. Briquel. chtonnet, les relations entre les cités de la cote phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda, Peeters press P, louvain-Belgique, 1992, p292.

² محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 179.

• في اليهودية المعاصرة ثلاثة تيارات أساسية هي: اليهودية الأرثوذكسية le judaïsme orthodoxe وهي تعتبر المدافعة عن اليهودية التقليدية، وتستعمل العبرية في جميع الطقوس الدينية، واليهودية المحافظة le judaïsme conservateur وهي بالخصوص صيغة أمريكية لليهودية... وتسمح بإدخال التعديلات عليها لكن بشكل وفيّ للقوانين الثابتة عبر العصور، واليهودية الليبرالية le judaïsme libéral وقد ظهرت مع مطلع القرن التاسع عشر، حيث أراد هذا التيار أن يجعل من اليهودية أكثر تفتّحا أو عصرية، بالنحر من القوانين التقليدية، من خلال استخدام طرق نقدية في قراءة العهد القديم (أنظر: Michel malherbe, encyclopédie des religions de l'humanité, Edition Fleurus-paris, 1997, p36.)

• عند الحاخام الأرثوذكس، اليهودي هو من ولد من أم يهودية أو أيضا كل شخص اعتنق اليهودية حسب تعاليم الحاخام - الحاخام مصطلح التشريع ويعني القانون أو التشريع - (أنظر: Quentin, ludwing, comprendre le judaïsme, eyrolles-paris 2^{eme} tirage, 2004, p100.

³ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 200-201 .

⁴ المرجع نفسه والمكان .

الشأن مثلا في المسيحية أو الإسلام، وإنما هي من الديانات القومية التي تنغلق على ذاتها، فلا تسعى لضم أصحاب الديانات الأخرى إليها، فضلا عن أنها لا تعترف بها كديانات مشروعة، وفي السياق ذاته، نجد أن الخلاص الإلهي المنشود - في التجربة الدينية اليهودية - يخص بني إسرائيل، وليس متاحا للبشرية جماء كما هو الشأن في المسيحية مثلا، حيث أسست اليهودية لفكرة المخلص المنتظر، تمييزا لها عن بقية الأديان، وتمييزا شعبها عن بقية الشعوب، "ولذلك كان اليهود يحدّثون مواطنيهم عن النبي المنتظر، وكانوا يعدّون لأنفسهم بهذا الحديث كلما ضاقت بهم السبل"¹، خاصة في المراحل التاريخية المريعة التي عايشوا فيها مختلف ألوان الغزو والتهجير وعدم الاستقرار الذي لا يزال إلى يومنا هذا .

ثانيا :في الديانة المسيحية : تصنف الديانة المسيحية ضمن الديانات السماوية والإلهية، ومن الناحية التاريخية جاءت المسيحية بعد اليهودية، أما من حيث الانتشار وعدد المعتنقين فيمكن اعتبارها من أكبر الديانات في العالم المعاصر، وقد أطلقت المسيحية في الأصل على أتباع المسيح عليه السلام، وكانوا حينئذ من اليهود الذين اعتبروا أنفسهم بني إسرائيل الصميمين والبقية للمخلصة وشعب الله المختار الذي أوتي الحكمة والنبوة وإيضاح معالم النواميس² وإذا كانت الديانة اليهودية، تأسست على التعاليم الواردة في الكتاب المقدّس -العهد القديم- فإن المسيحية قد قامت على ما عرف بالعهد الجديد من الكتاب المقدس³، والذي تضمن مجمل العقائد للمسيحية، كما جعلها تميّز عن سائر الديانات الأخرى، ذلك أنها تؤمن " بالله، وأن المسيح

¹ عجيبة، أحمد علي، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1 2006، ص 61.

² سعيد، مراد، المرجع السابق، ص 245.

³ يشتمل الكتاب المقدّس على قسمين: العهد القديم ومنه التوراة، والعهد الجديد ومنه الإنجيل، والإنجيل كلمة يونانية Gospel وتعني البشارة، بمعنى بشرى الخلاص التي أتت بها إلى البشر، أما العهد الجديد الذي تقوم عليه المسيحية فيتضمن أولا: قسم الأسفار التاريخية الذي يحوي خمسة أسفار وهي الأناجيل الأربعة (إنجيل متى، مرقس، لوقا، يوحنا)، ورسالة أعمال الرسل التي كتبها لوقا، وسميت أسفارا تاريخية لأنها تحتوي قصصا تاريخية، وثانيا: قسم الأسفار التعليمية التي اشتملت على اثنين وعشرين رسالة كتبها القديس بولس، وثالثا: رؤيا يوحنا اللاهوتي، وتسمى رؤيا لأنها أشبه بالأحلام، لكن يوحنا رآها في اليقظة، وأخيرا إنجيل برنابا الذي اختلف عن الأناجيل الأخرى في مسائل متعدّدة أهمها إنكار ألوهية يسوع وكونه ابن الله، واعترافه أن مسيا أو المسيح المنتظر ليس هو يسوع وإنما هو محمد، وقال أنه رسول الله، وأن آدم لما طرد من الجنة رأى مسطورا فوق بابها بأحرف من نور " لا إله إلاّ الله محمد رسول الله " (أنظر: السعدي، طارق خليل، المرجع السابق، ص 192-199).

ابن الله الذي هو الله، و الروح القدس، ثلاثة أقانيم في أقنوم واحد¹، ومن هنا، تضمن اللاهوت المسيحي ثلاثة أقانيم هي الأب والابن والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة إله واحد، ورغم أن التوحيد عقيدة لجميع المسيحيين، "إلا أن الوجدانية التي يؤمنون بها، ووجدانية من نوع فريد، يطلق عليها اسم الوجدانية المقنّمة، حيث يجمع هذا التوحيد في الجوهر تثليثا في الأقانيم، دون أن يشوب ذلك ووجدانية الذات الإلهية في شيء"².

كما نجد أن عقيدة الخلاص، هي إحدى أبرز عقائدهم، وأكثرها رسوخا في تجربتهم الدينية، ذلك أنها ترتبط بالخطيئة الأولى أي خطيئة آدم التي ورثها لأبنائه وذريته والجنس البشري من بعده، وهذا هو الشرط الأول للخلاص من دين الخطيئة، أما الشرط الثاني فهو الخلاص من الخطايا الأخرى³، التي تلحق الطبيعة البشرية في ذاتها، ومن هنا، كانت نظرة المسيحية للإنسان بما هو مذنب، تلاحقه لعنة الخطيئة، ويحمل أثقالها التي لا تطاق، إلاّ إذ أتاح لنفسه الولوج إلى العالم الروحي، في تجربة دينية تمكّن للنفس أن تنعتق من أسرها المادي، وتزبح عنها تلك الحمولة والأثقال التي أنهكتها على مدار تاريخها الطويل، أي تلك الأوزار والآثام الناجمة عن الخطيئة الأصلية، ولذلك فالخلاص تجربة دينية روحية تعني عند المسيحيين "تحرير الإنسان الكامل من دين الخطيئة ومرضاها وسلطانها واستعبادها نفسا وروحا وجسدا، وتأخذ بيده حتى يقف أمام الله في كمال البرّ والقداسة والمجد والعزة والبهاء إلى أبد الأبد"⁴.

وعلى هذا، يمكن التعبير عن التجربة الدينية المسيحية بلحظة الروح، التي انبثقت عن الله لتشمل الوجود والحياة برمتها، وهي في طريقها إلى خلاص البشرية، ظهرت من خلال المسيح -عليه السلام- على أن المسيح -في نظر المسيحيين ليس فقط رسول العناية الإلهية بالبشر، أو مجرد المسيح المنتظر، بل هو الله في شكل إنساني.. وهو بموته على الصليب كفرّ عن كل المؤمنين به

¹ سعيد، مراد، المرجع السابق، ص 283.

² المرجع نفسه، ص 287.

³ عجيب، أحمد علي، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، المرجع السابق، ص 54.

⁴ المرجع نفسه، ص 55.

والعائدين بإخلاص إلى الله، وربط المعتقدين معاً، فالله كان في المسيح يخلص العالم بوحية المطلق وكشفه عن حبه، وبهذا أصبح الشيء الأساسي في الطبيعة الإلهية ليس القوة الكونية، ولكن الخير الإنساني، وأن الإله المنتم للكوكب كحرّكه حُبّه لخلقته حتى تجسّد في شكل إنساني ليقدّم طريقاً للخلاص "الكامل، عندئذ، يعمّ النور الإلهي الأرجاء المظلمة من الحياة الإنسانية، فتستحيل حياة متسامية، و ينعم فيها الإنسان بالسعادة الأبدية، تلك السعادة هي سعادة الروح لا الجسد، وهي سعادة سماوية لا أرضية، إنها سعادة اللقاء بالإلهي فلا سعادة إلاّ مع الله، ولا غبطة إلاّ مع اللامتناهي"².

وهكذا، يمكّننا اللامتناهي -الله في نظر المسيحيين- من السمو والعلاء على ذاتنا وعلى الحياة هنا، إلى الحياة الحقيقية هناك، في العالم الآخر أو الحياة الأخرى، والتي لا نبلغها إلاّ تخلصاً من دنس هذا العالم الأرضي ورواسبه المادية، التي تشدّنا دوماً إلى أسفل، في حين أن المخلص قد أراد لنا التسامي والعلواء، فلمنتل إذن للإرادة الإلهية حتى نتحرّر من أسر هذه الحياة، ونلحق بالأفق الرحب اللامتناهي، إلى حيث الحياة الحقيقية المفعمّة بالغبطة والسعادة المطلقة .

وعلى النقيض من التجربة الدينية اليهودية، تميّزت المسيحية بنزوعها إلى العالمية والشمول، ومن هنا، كان الخلاص فيها شاملاً للإنسانية جمعاء، فالإله فيها عالمي، والدين ذاته يحمل صفات الشمول والعالمية، ويبدو أن هذا ما جعلها ديانة تبشيرية، بخلاف اليهودية التي تتمسك بالخصوصية والقومية، واحتكار الإله الواحد، أو الاستئثار بالمخلص الموعود .

إضافة إلى هذا، جمعت التجربة المسيحية " في النهاية بين اتجاهين متضادين في الفكر الديني، الأول اتجاه تقليدي من داخل الفكر التوحيدي، يرى معنى الدين في طاعة الشريعة الإلهية، والاتجاه الثاني من خارج الفكر التوحيدي، يرى الدين في اتحاد صوفي للإنسان مع الله"³، ومن ثمة كانت تجربة روحية، انصرفت كلياً عن الجانب المادي، إلى حياة كان عنوانها الأبرز الرهبة والزهد والتقشف .

¹ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 223.

² ستيس، ولتر، المرجع السابق، ص 260.

³ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 224.

ثالثا: في الديانة الإسلامية: إذا كانت أغلب الديانات - إن لم نقل جميعها - تخضع لقاعدة النشأة والتطور، فإن الإسلام يمثل " الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في تاريخ الأديان، فقد ظهر ببداية الوحي واكتمل بنهايته، ولم يدخل عليه جديد بعد ذلك، ولم تظهر رؤى تفسيرية تهدف إلى الخروج على الوحي الإلهي، وظل القرآن الكريم هو الدستور الثابت للمسلمين، ووضعت أصول الدين الإسلامي على أساس مصدرية الأساسيين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة " ¹، ولأن الإسلام لم يُنسب إلى مكان، أو جماعة، أو شخص، كما هو الشأن في كثير من الأديان، فإنه في جوهره يُعبر عن المعنى الديني الخالص، الذي يحمل الإنسان على التسليم والخضوع لإرادة الله الواحد المعبود دون سواه، وإذا كانت الخبرة أو التجربة الدينية تشير إلى الدلالات والمعاني والمشاعر التي تجتاح الذات الإنسانية أثناء الممارسة الدينية، ظاهرا من خلال الشعائر والطقوس أو الواجبات والفروض الدينية، وباطنا من خلال المعاني والدلالات التي تحملها تلك الشعائر والفروض، فإننا نلمس في هذه الثنائية وحدة وتكاملا، يظهر بشكلي جلي من خلال المراحل التي تسير عليها التجربة الدينية في الإسلام، والتي يسمو فيها الإنسان من الأدنى باتجاه الأعلى وهي كالتالي :

أ- الإسلام: وهو يمثل الدرجة الأولى من درجات الانقياد و" الخضوع والاستسلام للإرادة الإلهية، وقبول الدين عن طواعية، والتعبير عن القبول بالخضوع والاستسلام، وهي مرحلة شخصية بحتة، يُعلن فيها الإنسان الشهادة -شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله - ويقوم بأداء الفروض الدينية " ²، وبالتالي فالأساس الأول في هذه المرحلة هو الجانب الظاهري، الذي يستوجب النطق بالشهادة والالتزام بأداء الفروض والواجبات التي جاء بها الدين .

ب- الإيمان: وفي هذه التجربة يرتقي فيها الإنسان من مرحلة الإسلام أو الإعلان الظاهري بقبول الإسلام إلى درجة أرفع منها، وهي مرحلة الإيمان التي تتسم ببعدها العملي والروحي في الوقت ذاته، حيث تمّ فيها التحسيد الفعلي للتعالم الدينية ظاهرا وباطنا، وتتوسط هذه التجربة بين

¹ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 240.

² المرجع نفسه، ص 275.

الإسلام كمرحلة أولى، وبين الإحسان كأسمى درجة من درجات التجربة الدينية، كما أن من " متطلّبات هذه المرحلة الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، والبعث والجنة والنار والحساب والميزان، وجميعها مفاهيم نظرية ومعتقدات مكمّلة ومعتمّقة لمعتقدات المرحلة الأولى وفروضها " ¹.

وعلى هذا، تتمايز التجربة الدينية الإيمانية في الإسلام عن غيرها من التجارب الدينية الأخرى، بإخلاص العبودية لله الواحد، وتجسيد ذلك فعليا على أرض الواقع بالتزام أوامره، والانتهاز عن نواهيه، في ظاهرها وباطنها، بما يحقق للإنسان سعادته في الدارين، الأولى والآخرة .

ج- الإحسان: وهو أعلى درجات الكمال التي تبلغها التجربة الدينية في الإسلام، حيث كمال للتّيّن وتمامه، وأكمل أشكال الالتزام الديني، وفيها يبلغ المؤمن درجة التذوق الديني والحياة به، والانشغال به، بكل قدرات الإنسان ومشاعره، فالإحسان هو مرحلة انصهار متطلّبات المرحلتين السابقتين، واتخاذهما شكلا اجتماعيا وبعدا جماعيا، إذ تغلب الصفة الشخصية على المرحلة الأولى، وتنزوي تدريجيا في المرحلة الثانية، لتختفي في الإحسان ²، ومن هنا، يرتقي حيث يرتقي الإنسان إلى مستوى تصبح فيه حياته برمتها لله وعلى نوره، و تنعكس ثمار تلك التجربة لا على الفرد أو المجتمع فحسب، بل وعلى الإنسانية جمعاء، وليس في هذه الحياة فقط، بل والحياة الأخرى حيث النعيم والسعادة الأبدية التي وعد الله بها عباده المتقين .

هذا، ونجد أن التجربة الدينية في الإسلام هي تجربة حياة، تقوم على الإيمان بالعقل وقيّمته المعرفية، لأنه مناط التكليف، و أداة إدراك معانيه ودلالاته السامية، ومن هنا، تأسست على " الوعي الكامل بمعانيها ودلالاتها، ودون حاجة إلى وسيط يكشف لها أسرارها ورموزها كما هو الحال في تجارب الديانات الأخرى " ³، كما أنها تجربة اجتماعية، فلا قيمة لها في ذاتها إلاّ من حيث مدلولها وأثرها على الصعيد الاجتماعي والإنساني، لأن " المجتمع هو المحك الطبيعي للتجربة الدينية، ولذلك

¹ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 276.

² المرجع نفسه والمكان .

³ المرجع نفسه، ص 279.

لم يكن الإسلام دين انعزال ورهينة أو نظام زهد وتقشف كالذي عرفته الكثير من الديانات الإنسانية... فالدين هو العمل، والحياة هي المحك التطبيقي للتجربة الدينية عند المسلم، ليحتوي العالم كله، وللشربة بأسرها، دون أي تمييز على أساس العرق أو اللون، أو اختيار أو نخبة متميزة، أو طبقة دينية أو اجتماعية " ¹، فالدين لله وحده، والغاية واحدة، هي تحقيق سعادة الإنسان ونجاته في الدارين، الأولى والآخرة .

وعلى هذا كانت تجوئة دينية متزنة، متكاملة الأركان، وإذا كانت بعض الأديان تُعنى بالحياة هنا - الدنيا - وبعضها تركز على الحياة هناك - الحياة الأخرى - فإن التجربة الدينية في الإسلام اتسمت " بشموليتها وتغطيتها لحياة الإنسان الدنيوية والأخروية، فهي تجربة دينية مؤكدة للحياة الدنيا من ناحية، وموجهة لها لما يحقق سعادة الإنسان في الدنيا والدين، والدنيا والآخرة " ²، فلا تقصي الجانب المادي - الفطري في طبيعة الإنسان، وإنما تحدّد له ضوابطه وأطره التي تبقى في الدائرة الإنسانية، كما لا تجعله يتجه بكلّيته إلى الجانب الروحي الخالص حتى لا يسقط في الرهينة أو الكهنوتية، وإنما هي تجربة حياة تتساقط والطبيعة الإنسانية التي امتزج فيها ما هو مادي بما هو روحي، ومن هنا، جاءت تلك التجربة استجابة لهذه الثنائية، دون إقصاء أو تحييد لأي جانب على الآخر .

2- في الأديان الوضعية: إظننا إلى الأديان التي عرفتها البشرية، تبين لنا مدى كثرتها

وتنوعها، ممّا سيعيق عملية حصرها أو ضبطها في مجال محدّد، ذلك ما أبقى على تركيز الباحثين في مجال تاريخ الأديان على الديانات الأكثر تأثيراً وقدرة على الاستمرار والوجود، على أن من أبرزها تلك الديانات، ديانات الشرق الأقصى، كالبودية والكنفوشيوسية والهندوسية... وغيرها من الديانات التي ارتبطت فيها التجربة الدينية بالتصوف " لأن الزهد أو التقشف هو الأسلوب أو الطريقة التي رسمتها هذه الأديان لتحقيق الخلاص للمعتقدين فيها، وكذلك لاعتمادها على الرياضة الروحية

¹ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 280.

² المرجع نفسه، ص 282.

والتأمل في ممارستها وطرق العبادة فيها¹، ومن هنا، كان البعد الصوفي أصيلاً فيها، وبالتالي، إذا وجدنا هذا البعد في الديانات التوحيدية، علمنا أنه قد وفد عليها من الديانات الشرقية .

كما يمكن تصنيفها كديانات أخلاقية، حتى أنه " يمكن الاستغناء عن كلمة دين في تعريف معظم ديانات الشرق، وتعريفها بأنها نظم أخلاقية، هدفها تنظيم علاقات الأفراد داخل المجتمع من خلال مجموعة من المبادئ والقيم الأخلاقية.. ولذلك تتميز هذه المجموعة من الديانات بأنها تقدّم فلسفات للوجود والحياة، تمخّضت عن نُظُم أخلاقية، يتمّ الوصول إليها وتحقيقها من خلال الطريق الصوفي، وبالتالي كانت ديانات فلسفية أخلاقية صوفية"².

ولما كان الغالب على تلك النظم الأخلاقية نزوعها الصوفي، فقد اتجهت الحياة فيها إلى الزهد والتقشف، ذلك ما تجلّى بوضوح من خلال فكرة الخلاص، التي تمثل إلى حدّ بعيد - القضية المحورية في أغلب تلك الديانات، لأنها في جوهرها اتجهت إلى تحرير الإنسان أو خلاصه من الآلام والمشاق التي ما انفكت تلازمه منذ مجيئه إلى الحياة، ولأجل ذلك فإنها آمنت بقدرة الإنسان على بلوغ حياة النرفانا، تلك الحالة الذهنية " التي يتحقق فيها السلام والخلاص للإنسان عن طريق فناء ذاته أو اتحاد روحه مع روح العالم، كما هو الحال في الهندوسية، أو بالفناء في النرفانا، وهي حالة من العدم والسلام الروحي، لا يشعر فيها الإنسان بالحاجة إلى العالم الدنيوي ومتطلباته المادية المسبّبة للمعاناة والشقاء والآلام"³، وهكذا، فقد نظر الإنسان إلى الحياة من منظار أنها شرٌّ لا بد من الخلاص منه، وكانت تلك الأديان أو النظم الأخلاقية بمثابة الطريق أو السبيل والمنهج الذي يمكن الإنسان من الخلاص من شرورها والتغلب على مآسيها وأحزانها، وبالتالي بلوغ السعادة الأبدية، التي هي الغاية النهائية التي سعى إليها الإنسان في جميع الأديان .

وفضلاً عن ارتباطها في العمق بالبعد الفلسفي والأخلاقي، آمنت هي الأخرى بالجانب الإلهي، على أن حضور الإلهي فيها كان بصور مختلفة ومتباينة، غلب عليها التعدّد، وأحياناً الثنائية

¹ محمد خليفة، حسن، المرجع السابق، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 47.

³ المرجع نفسه، ص 48.

كما هو الشأن مثلا بالنسبة للزراداشتية* التي ذهبت إلى القول بإلهين للخير والشر، وفي الغالب كانت ديانات تنزع باتجاه الطبيعة والإنسان، ومن هنا جاءت تسمية بعضها بالديانات الطبيعية أو الكونية، لأنها رأت في الطبيعة والكون قوة عظمى يمكن عبادتها وتقديسها .

وهكذا كان التأمل الفلسفي والأخلاقي في الوجود منهجها الأول، اعتمده في رسم طريق لحقها الدينية، فتأسس مفهومها للإله على أنه " ليس كيانا أو ذاتا شخصية، وإنما هو الكون أو الطبيعة، أو روح العالم، وفي بعض الديانات لا يوجد أصلا مفهوم الألوهية، بل هناك مفهوم عام للكون والطبيعة، وتحديد لعلاقة الإنسان بها وعليه فقد تم دمج للإله والإنسان في ديانات الشرق، وساد الاعتقاد في الإتحاد والحلول والفناء للإنساني في الإلهي والكوفي ويبدو أن ذلك يُعبر عن الرغبة الإنسانية الجامحة والتوق - اللا شعوري - الشديد للانعقاد والتحرر من المتناهي، ومحاولة السمو إلى اللامتناهي، الذي يرى أو يتأمل في اللاهائية الكونية التي تحيط بالإنسان من كل جانب، وكأن الإنسان عبر من خلال تلك التجربة عن مدى سأمه من الحياة المحدودة التي يعترها النقص من كل جوانبها، وتاقت نفسه إلى الكمال واللامحدود، وهذا ما رُسمت تفاصيله وجزئياته في مختلف الديانات الشرقية .

وعلى هذا يمكن الانتهاء إلى أن التجربة الدينية في جوهرها لحظة حياة انصهر فيها الوجود الإنساني بكليته وامتزج بالوجود الكوني الذي كان ملهمه على الدوم، وهي لحظة حياة قد يتجلى فيها، ومن خلالها الإلهي الذي يثريها ويزيدها خصوبة وارتباط بمعاني وجودها - في بعض الديانات الإلهية المروحية، أو قد يأفل هذا الحضور، ليحل محلّه تمثيلات المادة - الطبيعة والكون - التي

نسبة إلى زراداشت الذي يجمع أكثر الباحثين أنه قد وجد حقا، وإن كانوا يفتقدون لأي برهان علمي يدل على وجوده، وهم يجمعون على أنه عاش حوالي نهاية القرن الثامن قبل المسيح، وتاريخ هذا الزعيم الديني مفعم بالأساطير الشعبية الغريبة التي لا يخلوا منها شعب من الشعوب، ومنها أنه ولد ضاحكا، رافعا وجهه ويديه إلى السماء، وأنه حدث ليلة مولده معجزات شتى رآها الخاصة والعامة، وقد كان ينسحب من البقاع الأهلة بالسكان، ويأوي إلى الصحراء ليعتكف مناجيا ربّه بقلبه ولسانه، وأنه كان يوحى إليه بوساطة رؤساء الملائكة... وقد أعلن زراداشت أن "أهورا مزدا" ليس إلها فارسيًا، وإنما هو إله الكون كلّهُ، وأنه هو النبي الذي تلقى الوحي من هذا الإله العالمي، الذي ليس له من شريك، وإنما له خصم وهو دونه في الرفعة، وهو "أهرمان" الشر الذي سينهزم على مرّ الزمن، وسينعدم جنده وأنصاره بانعدام الرذيلة من فوق الأرض (أنظر: غلاب، محمد، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، (دط)، 1938، ص ص 185-188).

تضفي على حياته بعدا حيويا مفعما بالقيم الأرضية، وعلى هذا الأساس كانت القيم التي وُلِدَت من رحم التجربة الدينية عبر المسار العام لحركة التاريخ الإنساني تتأرجح بين المادة والروح، بما هما الجوهر والأساس الذي تشكلت عليه تجربة الحياة الإنسانية في مختلف أبعادها وتحليلاتها .

المبحث الرابع: في جينياولوجيا المسألة الدينية، أو الحياة بين المركز والهامش

يمثل سؤال الحياة صميم المسألة الدينية، وعمقها الأكثر حيوية، ولأنهما جسدا معا البعد الإنساني في أكمل وجوهه التاريخانية والفلسفية، فإنه من الضروري بحث العلاقة بين الدين والحياة من خلال التركيز على الجانب التاريخي والفلسفي، خاصة إذا علمنا أن الشعوب " قاطبة اعتقدت بموجودات أرفع من الإنسان دعته آلهة وأربابا، ودانت لها بالخشوع والخضوع واعترفت بإشرافها على الحوادث السالفة، ويمكن القول أن العُلَاقِيَّ المَعْنِينِ منهم في المذهب الحسي المستمسكين بالمنهج التحريبي - مجمعون على أن الدين أقدم المظاهر الإنسانية وأعمقها تغلغلا في الحياة، فردية وجماعية"¹، ومن هنا، سنحاول التركيز في هذا المبحث على الامتدادات التاريخية والأصول الفلسفية للمسألة، وإذا كانت الفلسفة اليونانية تمثل عند الكثير نقطة البداية •، ومعها بدأ النموذج الفلسفي يُبدي كماله، والتجربة الدينية تصبح أكثر نضوجا، وملامح العلاقة بين الدين وسؤال الحياة أكثر وضوحا، فستكون انطلاقتنا من هذه التجربة، وصولا إلى الفلسفة المعاصرة حيث يوشك النموذج على الاكتمال مع نيتشه وبرجسون .

¹ كرم، يوسف، الطبيعة وما بعد الطبيعة -المادة- الحياة، الله-كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (دط)، 2012، ص 117.

• كثيرا ما يستعمل مصطلح المعجزة اليونانية، وهذه المعادلة تحيل إلى ظهور المجتمع اليوناني كقوة مؤثرة في العالم القديم من جميع النواحي، مع العلم أن هناك أمم وحضارات سبقت الشعب اليوناني، ولم يكن لها هذا الذبوع والانتشار لأفكارهم وأعمالهم، من خلال حلقات الحوار والنقاش والمحادثات وتسيير أمور البلاد، و السبب الذي أدى إلى الظهور بهذه الصورة هو اهتمام الشعب اليوناني بالفرد مع نشأة اليونان، أن الإنسان تموضع في مركز الكون، وهذه النظرة الجديدة التي تجعل الفرد هو أساس الوجود ومحور العملية الفكرية كان لها الدور الأساس في بلورة وتوجيه الفكر الفلسفي الوجهة الصحيحة والمعقولة، أما الحدث الأساسي الذي ظهر وتطور في هذه الظروف فيتمثل في التأسيس للفلسفة الغربية، واستعادة الوعي الذي جعل الإنسان فردا واستخراجه من الوحدة الكونية، على أن المؤثرات الأساسية في العقلية اليونانية هي المعتقدات الروحية المتمثلة في الديانة اليونانية التي شغلت العقل اليوناني وأخذت حيزا لا يُستهان به في آدابهم وفنونهم، وحتى فلسفتهم، (أنظر: دريدي عز الدين، دلالة الغير في فلسفة أفلاطون، مذ ماجستير، إشراف فريده، غيو، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2008/2007 (غ،م)، ص 09).

1- جينالوجيا الطرح الفلسفي :

1-1- في الفكر اليوناني :

تمثل الفلسفة الدينية لحظة نضج الوعي الديني بالحياة، في سكونها وفي حركتها، كما في تطورها أو تدهورها، ولم تشدّ فلسفة اليونان عن هذه القاعدة، فجاءت رؤيتهم الدينية ممزوجة برؤيتهم للحياة، فضلا عن شموليتها مختلف مناحي الحياة وميادينها، وإن لم تكن في جوهرها أصيلة خالصة، أو مستوحاة من الحياة اليونانية ذاتها، بحكم حضور عناصر خارجية -قليلًا أو كثيرًا- فيها، كانت نتيجة تفاعل أكيد للتجربة اليونانية مع غيرها من تجارب الشعوب والأمم الأخرى، وهذا ما يمكن بيّنه من خلال ما يلي:

أ- الدين والإلهيات عند اليونان :

ترتبط فكرة الألوهية بالدين ارتباط تضاييف، كما أن الحديث عن الإلهيات هو في صميم الموضوع الديني، وهما معا يشكلان - في الغالب - الإطار العام لتصور الحياة الإنسانية، وهكذا، كانت "فكرة الألوهية عند اليونان أفضل النماذج التي تدلّ على ارتباط فكرة التأليه بطبيعة المجتمع وثقافته السائدة، ومن هنا ردّ البعض كثرة الآلهة اليونانية وتعدّد دها للطبيعة الجغرافية والسياسية والاجتماعية لبلاد اليونان، التي كانت تقضي بضرورة وجود معبود قوي لكل مدينة، يقوم بحمايتها ضدّ الغزاة، ويحفظ على الأسرة تضامنها، ويعمل على تآلف السكان، ويوحّد د ولاءاتهم"¹.

* كان أشهر ألهتهم "الأولمب" وينبغي الإشارة إلى أن "هوميروس" هو الذي جعل الآلهة المتعدّدة أسرة واحدة بالرغم من اختلافهم في الأصل والنشأة، ويمكن أن نذكر منهم: زوس Zeus واسمه مشتق من لفظ يعني الضياء أو اللعان أو السماء أو السماء الصحو، فهو إله السماء نفسها أو يسكن السماء التي يرسل منها المطر والبرق والرعد... ويسيطر على الظواهر الجوية وعلى الطقس كله، ومنها "هيرا" Hera وكانت زنة قديمة في بلاد اليونان واسمها يعني السيدة، وقد جعل منها اليونان أختا لـ "زوس"، و"هاديس" Hades وهو إله العالم السفلي المظلم، حيث تذهب أرواح الموتى وفقا لتصور الإغريق، وديميترا Dimetra واسمها يعني "أم الأرض" أو زنة الأرض، ونجد هيسيتيا Hestia وهي زنة الموقد ورمز الحياة العائلية وما يسودها من تضامن وسلام وهناء... أما الآلهة أبناء "زوس" فهم "أثينا" آلهة الحكمة والعقل والعلوم والفنون، و"أبولون" Apollon وهو إله الشمس المتلألئ، وراعي الموسيقى والشعر والفن، و"أرتميس" Artemis آلهة الصيد العذراء، و"هيباستوس" Hepaistos إله النار أو التجسيم الإلهي لها، وأفروديت Aphrodite آلهة الجمال والشهوة والخصب، وديونيزوس Dionysos وهو من أشهر الآلهة اليونانية، وهو إله الخمر والكرمة والمرح، وهو حامي الفنون الجميلة (أنظر: الخطيب، محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999، ص ص 28-

وعلى هذا، كانت الحياة اليونانية حياة دينية في ظاهرها وباطنها، ففي الظاهر نجد حافلة بتلك الطقوس والاحتفالات الليلية، وكذا مختلف النذور والقرايين التي تقدم للآلهة، وهذا ما يعزّز - من الناحية الباطنية - فكرة إيمانهم المطلق بقدرة تلك الآلهة على تسيير شؤون الحياة الإنسانية، والتحكم في قدرها ومصيرها، ومن هنا، أمكننا استنتاج العلاقة الوثيقة الدين والحياة عند اليونان. ونظرا لشدة الارتباط بين الدين والحياة عند اليونان، لم تكن العبادة عندهم " سوى تعبيراً عن وحدتهم وتماسكهم وقوة إيمانهم بنفع تلك المعبودات، ومن ثمّ كان الإخلاص في عبادتها واجباً على كل مواطنيها، وجحودها إثم كبير يستوجب العقاب"¹ وبهذا، كانت الحياة في كنف الألوهية إحدى عناصر الاستيمية اليونانية، حيث يلتقي ماضي الإنسان وحاضره، ويتحدّد مصيره المستقبلي، وفقاً للإرادة أو المشيئة الإلهية التي تحكم الوجود الكوني .

أما إذا بحثنا في طبيعة تلك الأديان وأصولها، بدا لنا أنها ترتد إلى جملة " من الأساطير تدور حول مجموعة كبيرة من الآلهة، فكان كل شئ وكل قوة في الأرض أو السماء، وكل نعمة أو نقمة، وكل صفة - ولو كانت رذيلة - من صفات الإنسان تمثّل إلهاً في صورة بشرية عادة، وليس ثمة دين يقرّب آلهته من الآدميين قرب آلهة اليونان، وكان لكل حرفة، ولكل مهنة ولكل فنّ إلهه الخاص ... إضافة إلى ما يسمى بالأديان السرية التي انتشرت بين اليونانيين، وكان لها تأثير بليغ عليهم وعلى طقوسهم، ولعلّ هذا التعدّد والتنوع الذي أتى به الميخيل الديني اليوناني، ينمّ عن الحياة في واقع ثري، مزج بين المادية والروحية، فتشكّل على أساسه الإنسان اليوناني، ومن هنا، كان ذلك الفضاء الروحي، والزخم المادي، الذي تحدّدت بموجبه معالم الحضارة اليونانية .

لقد سيطرت آلهة "الأولمب"² على الحياة الدينية عند اليونان، يتساوى في ذلك البسطاء والأشراف على حدّ سواء، بل الإثم والعقوبة تلحق المنكرين أو المخالفين لها، ويمكن أن يكون ذلك أحد أبرز العوامل المساهمة في خلق البيئة المناسبة لتشكّل ما عرف بالديانات السرية التي يرجع

¹ المرجع نفسه، ص 58.

² عجيبية، أحمد علي، المرجع السابق، ص 148.

* نسبة إلى جبل أولمبوس، وهو أعلى جبل في اليونان، اعتقاداً منهم بأن هذه الآلهة يعيشون على هذا الجبل (أنظر: عجيبية، أحمد علي، المرجع السابق، ص 153)

انتشارها إلى " زيادة الاتصال بين اليونانيين والشرقيين، ذلك أن تأثير الشرقيين على اليونانيين في هذه الصورة واضح، فالسرية كانت سمة معظم الديانات الشرقية، وحين زادت العلاقات والاتصالات بينهم، أخذ اليونانيون هذه الصفة لديانتهم وطقوسهم " ¹.

كما يظهر من عقائد هذه الديانات، إيمانها بإلهية الحياة الإنسانية، واعتقادها في طهارتها وقداستها، فضلا عن اتفاقهما الجوهرى حول الإنسان بما هو من " عنصر إلهي، جاء من إله في السماء، ولكن هذا العنصر السامي سـُـجن في سـُـجن المادة في جسم الإنسان، سـُـجن ليتعدّب ويتألم، ولا بدّ له من التحرّر من هذا السجن، ليصعد إلى مصدره الذي جاء منه، ولا توجد طريقة لذلك سوى الاجتياز في اختبار الإله العميق، ذلك الاختبار هو الموت والقيامة " ²، وهكذا، كانت أرض اليونان خصبة ثرية، حبلت بمعتقدات متنوعة، شملت كل مناحي الحياة الإنسانية، وأضفت عليها مختلف الأبعاد -المادية والروحية والفلسفية - التي تشكلت على أساسها رؤيتهم الحضارية للوجود والحياة وبذلك تميّزت التجربة اليونانية عن بقية التجارب التي عرفتتها الأمم الأخرى.

لقد جاءت التجربة الدينية عند اليونان حافلة بصور الحياة المختلفة، ولم تنشأ إلاّ من رحم العصر ذاته، ولأنه كان محكوما في بداياته الأولى بنموذج الفكر الأسطوري** فإن هذا الأخير قد ترك بصماته الواضحة على مستوى التجربة ذاتها، خاصة إذا علمنا أن المراد بالفكر الأسطوري تفسير مختلف شؤون الحياة الإنسانية والكونية، فضلا عن كونه حمل في طياته فكرة الثنائية، التي توحى بنوع من التفكير الفلسفي، انبثق عند اليونان، وحملهم على الإيمان بثنائية الإنسان-مادة وروح-، ومن ثمة يتفقاً للحياة ذاتها، ليُطرح سؤال الأبدية والخلود، سؤال الموت والحياة الأخرى، فأيّسهما جوهر الإنسان المادة أو الروح؟ وإيّسهما أسمى الحياة هنا؟ أم الحياة الأخرى؟ وكيف يمكن بلوغها، لتأتي الإجابة في

¹ عجيبة، أحمد علي، المرجع السابق، ص 159.

² المرجع نفسه، ص 160.

** يتضمن الفكر الأسطوري وصفا لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكل أمة أساطيرها، ولكل شعب خرافاته الموضوعة للتعليم أو التسلية، وقد قيل أن الأسطورة هي التعبير عن الحقيقة بلغة الرموز المجاز، وعلم الأساطير (mythologie) ضمن البحث في أساطير الأوّلين كاليونان والرومان وغيرهم من الشعوب (أنظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج1، المرجع السابق، ص 79).

تلك الديانات، من خلال الدعوة إلى القيام " ببعض الطقوس، فهناك طقس للتطهر¹ من الخطايا كالمعمودية، ثم هناك فريضة أخرى هي الأكل مع الإله والاشتراك معه في مائدة مقدّسة واحدة، هي مائدة الإله، ثم بعد ذلك الدخول في الاختبار السري، اختبار الموت مع الإله²، ومن هنا، يكون الجزاء بسبب الطهارة، ومصير الإنسان في الحياة الأخرى يتحدّد في حياته الأولى³ فإذا كانت النفس قد تطهّرت، فستذهب إلى المشابه لها، غير المرئي، الإلهي، الخالد، الحكيم، وتصبح عند وصولها، وقد ابتعدت عنها الضلالة والجنون، وألوان الخوف، وألوان الحب الهمجية، وغير ذلك من ألوان الشرور التي تصيب الإنسان، بحيث أنها تبقى حقيقة ما بقي من الزمن بجوار الآلهة²، ومن ثمة فالحياة السامية هي الحياة الروحية، تلك الحياة التي ينعم فيها الإنسان الذي تطهر من الجسد والمادة، بالحوار الإلهي، أما من كان نفسه " ملوثاً، ولم تتطهّر، وهي تغادر الجسد، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت، ممتّنية به، وعاشقة إيّاه، ولأنها تركته يسحرها بشهواته وملذّاته إلى حدّ أن تعتقد أنه ليس من شيء حقيقي إلاّ ما اتخذ شكلاً جسدياً... فإنها لن تكون خالصة قائمة بذاتها وهي تغادر الجسد، بل ستكون محمّلة بما هو ذو طبيعة جسدية³، وهكذا اتسمت الديانات اليونانية بنوع من الروح الصوفية، وكان لذلك أثره الكبير على الفلسفات اللاحقة خصوصاً في العصر الوسيط، وبهذا فإن حضور الإلهي³ في جميع مظاهر الحياة اليونانية، يعكس رغبة خفية، أو دوافع لاشعورية في النفس الإنسانية، تحملها على التعلّق بما وراء هذا العالم، هناك حيث الحياة الأخرى، بيد أن مركزية الإنسان في التصور اليوناني، قد دفعتهم في الوقت نفسه إلى تصوير الآلهة في " صورة لبشرا، حيث مجّدت الحضارة اليونانية الإنسان، واعتبرته سيّد الخلق، ومن ثمة فقد تخيّلوا آلهتهم كأنهم بشر، ورسموهم، ومثّلوهم في صورة الإنسان شكلاً وقواماً، وإن تميّزوا كلّهم تقريباً بالقوة الخارقة، والقوام

¹ وهو يدلّ على إرادة فصل النفس عن الجسد بقدر الإمكان، وانفصالها الكامل عنه وتحررها منه، أليس هذا هو ما يسمى الموت (أنظر عزّت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، الكويت، (دط)، 1993، ص 187).

² عجيبة، أحمد علي، المرجع السابق، ص 160.

³ عزّت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، الكويت، (دط)، 1993، ص 188.

³ المرجع نفسه والمكان.

البديع، والجمال الرائع، وكانوا كالبشر* يحتاجون إلى النوم، ويأكلون ويشربون، وكانوا يجنون ويكرهون، يفرحون ويحزنون، وكانت تُساورهم المشاعر نفسها التي تساور بني الإنسان " 1 .
وإذا حمل الدين اليوناني في صميمه حمولة ثيولوجية، فقد تأسست هذه الحمولة ذاتها على مركزية الإنسان، وتمجيده، و تقديسه، فضلا عن أنه أصبح محل عبادة، إما بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة، ومن ثمة أمكن القول أن اليوناني أنسَنَ الإله، وألّه الإنسان في الوقت نفسه .

ب- في الفكر الفلسفي اليوناني: تؤكد الكثير من الدراسات على أن الطور الفلسفي يمثل

مرحلة نضج الفكر الديني اليوناني، حيث تمّ تهذيب الأساطير، و تناول مسألة الوجود والحياة من منظور عقلي جديد، فكانت الفلسفة اليونانية ترجمة صادقة لِحاملن به الإنسان اليوناني، ولِحما كان يعيشه فعليا، ويجياه على أرض الواقع، أو لما كان يأمله لواقعه وحياته، ذلك ما نلمسه بوضوح من خلال الرؤى والمذاهب الفلسفية التي حاول من خلالها رواد الفلسفة اليونانية معالجة مسألة الدين وسؤال الحياة، وهذا ما سنحاول التطرق إليه فيما يلي :

عند سقراط (470-399 ق م): إن المتتبع للسياق التاريخي والفلسفي

الذي جاء فيه فكر سقراط، يكتشف أنه كان بمثابة ردّ فعل عنيف على عصر كامل، سادته ما كان يرفضه سقراط على جميع الأصعدة والمستويات - فكريا، أخلاقيا، سياسيا، ثقافيا، دينيا -، أما عن موقفه الديني فتكشف النصوص المنسوبة إليه عن وازع ديني قوي، و حسّ إيماني متيقّن من وجود إله واحد منزّه عن كل تشبيه، مدبّر عاقل، تُردّ إليه وجود الأشياء، و القوانين والفضائل، عادل، وعالم، وكامل، ومبدع خالد . كما يُنسب إلى سقراط إدعائه النبوة*، وأن الإله قد أرسله لهداية أبناء مدينته، وإنقاذ ضمائرهم، والكشف عن الفضيلة الكامنة في أنفسهم " 1 .

* تمتاز الألهة عن البشر بصفتين أساسيتين: 1- الخلود: فهم على حدوثهم أي نشأتهم بعد العدم، مخلّدون لا نهاية لوجودهم 2- القدرة: ففي استطاعتهم أن يأتيوا بما يعجز عن القيام به بنو الإنسان، ولذلك عهد إليهم بالإشراف على شؤون الكون كله، فاخص كل واحد منهم بمظهر أو بطائفة من مظاهره (أنظر: عجيبة، أحمد علي، المرجع السابق، ص 153-154).

1 الخطيب، محمد، المرجع السابق، ص 29.

* اعتقد سقراط أنه مهتد بصوت مقدّس... وكانت تتابه في كثير من الأحيان موجات من الحماس والجذب الصوفي الحقيقي يحمل نفسه على الصعود إلى مرتبة من السمو محرّمة على غيره من الناس... وآمن سقراط بأنه يؤدي رسالة فرضتها عليه الألهة، حيث لما ذهب أحد مريديه " شريفون " إلى معبد " دلفي " فسأل الكاهنة

وعلى خلاف ما كان سائدا، آمن سقراط " بإله واحد •، وآمن باعتدال بأن الموت سوف لن يقضي عليه تماما، وأدرك أن هناك شريعة أخلاقية أبدية لا يمكن أن تقوم على دين ضعيف كالدين الذي آمنت به أثينا في ذلك الوقت، وإذا كان الإنسان يقدر على بناء نظام من الأخلاق مستقل تماما عن المبادئ الدينية ويطبّق على الملحد والقسّيس على السواء، عندئذ قد تأتي الديانة وتروح من غير أن تحلّ الاسمنت الأخلاقي الذي يجعل من الأفراد مواطنين مسالمين في المجتمع "2، ونتيجة هذا، جاء التصور السقراطي تصورا مركّبا، ضمّنه فلسفته في الحياة، والتي شملت رؤيته الأخلاقية والدينية على حدّ سواء .

كما يمكن ملاحظة التمييز الذي وضعه سقراط بين النفس والجسد، وما تبعه من تمييز بين تجربة الحياة الحسية، وتجربة الحياة العقلية الروحية، فالأولى " عاجزة الولوج إلى العالم الإلهي، بيد أن العقل - تجربة الحياة العقلية- قادر على التقدم فيه أشواطا بعيدة، بقدر حظه من العلم والفضيلة، وخضوعه لنظام الخير والعدل ..فالتجربة الحسية ناقصة تفتى بفناء البدن، وتتأثر بحركة الزمن، وتخضع لقوانين العالم المحسوس الذي قدمت منه، أما العقل -أو النفس- فليس من معدن هذا العالم، إنه خالد، أسمى من الزمن الذي يمرّ، وأمنع على التغيير من كل منيع عهده، كيف لا، وهو نفثة من العالم المعقول، وصورة شبه كاملة للقوة التي تنظم العالم وتضبط سيره "3، وكأنا هنا أمام فلسفة روحية خالصة، تعلي من شأن الحياة وتقدها سها، وتنبذ الحياة المادية الجسدية وتحتقرها، لأنها لا تعني شيئا أمام الحياة العقلية الروحية، هذه الحياة التي أوجدتها العناية الإلهية، فكانت " عناية فائقة حقا، فليس عجيبا إذن أن يكون لها وجود مستقل، سابق على البدن، وحياة شريفة سامية، حصلت فيها على

هل بين الرجال من هو أكثر حكمة من سقراط؟ فأجاب: لا... وعلم سقراط بهذا فآمن بأن الآلهة لا تكذب (أنظر: محمد رشاد، عبد العزيز، مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، ط1، 1982، ص ص 81-82).

¹ نصار، عصمت، المرجع السابق، ص 40.

•• كان سقراط يؤمن بالهة اليونانيين، فكان إذن مشركا، وينسب لهؤلاء الآلهة العناية، لأنه يرى في الوحي دليلا على العناية الإلهية، وكما كان يؤمن بالوحي كان يؤمن بالدين الشعبي، إلا أنه مع ذلك كان يميل إلى جعل إله فوق الآلهة كلّها، واليونانيون بعامة كانوا يفعلون ذلك، حيث وضعوا "زوس" فوق مرتبة الآلهة كذلك قال سقراط بأن ثمة صناعا ومدبّرا فوق سائر الآلهة، وأن بقية الآلهة هم أدوات يستعين بها في صنع الوجود (أنظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 579).

² ديورانت، ول، قصة الفلسفة - من أفلاطون إلى جون ديوي- مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988، ص 13.

³ مرجبا، محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988، ص 108.

الحقائق الإلهية، ولن ينالها الموت عند موت البدن، بل ستبقى لتنال جزء ما قدّمت يداها في الحياة الدنيا، إن خيرا فخييرا، وإن شرا فشرّا، هذا هو قانون العدالة الإلهية،¹ "ومن هنا، أبان سقراط عن البعد الديني لتصوره أو فلسفته في الحياة، كما اتضح موقفه من مسألة الحياة بعد الموت، وأنه لا موت إلا للجسد، أما النفس -الروح- فتبقى خالدة، لا يمكن أن يعترها ما يعترى الجسد، فضلا عن كونه قد أفصح عن تصور للحياة في العالم الآخر، مبيّنا أفضليته وسموه على الحياة في عالم المادة .

وعلى هذا، كان حضور سقراط مكثّفا في مجمل الفكر الديني الذي ساد بعده، ذلك ما أكّده الكثير من آباء الكنيسة، الذين اعتبروا أن سقراط "سلف لهم، فأوه شهيدا قبل الأوان... والطريف أن أصحاب العقل، ومن تصدروا لانتقاد الكنيسة الكاثوليكية - من مثل مجموع الموسوعيين - رأوا في سقراط أول ضحية للفلسفة في صراعها مع الخرافات، وفي الوقت نفسه، رأى فيه البعض الآخر نفسا مسيحية"² خاصة إذا نظرنا إلى مدى تقارب الرؤى بينهما، فكلاهما يؤسس للثنائية بين الجسد والروح، وكلاهما وقف سدا منيعا ضد الغرائز الفطرية وبندها، بل واعتبرها دنسا يجب التخلص منه، ومن رواسبه وأدرانته، في مقابل الدعوة إلى الحياة الروحية الإلهية -المقدّسة- في العالم الآخر، حيث الحياة الأبدية .

إن السعادة إذن، هي الغاية النهائية التي يسعى إليها الإنسان في حياته، فإذا أدرك المنهج والسبيل، أمكنه أن يدرك الغاية، لذلك اعتقد سقراط أنه صاحب دعوة جديدة، مضمونها وجوب سيطرة العقل على نوازع الشهوة والهوى، لأنها تحط من قيمة الإنسان، فإذا أراد العلاء والسمو، تحتم عليه بلوغ شرف الفضائل العقلية، " فالفضيلة علم، والتقوى هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الله، و العدالة هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الآخرين، والقناعة وضبط النفس هي العلم بما

¹ المرجع نفسه والمكان .

لما صدر الحكم عليه بالقتل لم تظهر عليه أيّ أمارات الخشية أو الغضب، بل اكتفى بتذكير سامعيه أنه عاجز عن السكوت أو الرحيل خوفا من معصية الله، وأن استمراره في البحث عن ماهية الفضيلة هو بالفعل أفضل شيء يمكن للمرء أن يقوم به، وأن الحياة دون هذا البحث ليست جدية بأن يجيها المرء (أنظر: ماجد، فخري، المرجع السابق، ص 71).

² قرني عزّت، المرجع السابق، ص ص 106-107.

• اعتقد سقراط أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية وأن الله قد أقامه معلما ومؤدبا يرتضي الفقر ويتعد عن متاع الحياة الدنيا ليؤدي الرسالة الإلهية (أنظر عطية تو، حربي عباس، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (دط)، 1999، ص 268).

يجب على الإنسان نحو نفسه ¹، وهكذا يكتمل البناء الذي أراده سقراط، أتمودجا للكمال العقلائي والروحي، مشبعا بفضائل الأخلاق، ومن ثمة أصبحت الحياة النموذجية واضحة المعالم، قوامها الدين والعقل والأخلاق، أمّا عدوّها فالجسد والحس والغريزة .

- عند أفلاطون: Platon (428-348 ق م) إن المتأمّل لفلسفة أفلاطون، يجدها

فلسفة مفعمة بروح سقراط المعلم، ولذلك بدت النزعة الدينية- الإلهية- واضحة في الفكر الأفلاطوني، كما جاءت مؤلفاته حبلى بروح الطابع الإلهي الديني الذي اتسم به تفكيره العام، فضلا عن فكره الثيولوجي والديني²، وعلى خلاف التصور السائد رأى أفلاطون أن " الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين: إما تصوير الآلهة بصور لا تتفق مع الألوهية، ونسبة أمور إلى الآلهة لا يمكن أن تصدر عنهم، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والإلحاد، ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لا يُعدّون بالبشر، فيؤكد أفلاطون وجود العناية الإلهية في كل شيء، فليست توجد في حركات الكواكب، وصورة العالم فحسب، بل توجد أيضا في الإنسان، وفي كل شيء في الوجود"² .

فالوجود محكوم بالعناية الإلهية المطلقة التي تسير ه وتدير شؤونه، ومن خلاله تسير الحياة الإنسانية ذاتها، وتديرها في تفاصيلها وجزئياتها، فلا يليق " مطلقا بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام ويحمل على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسد الوجود تفسيرا آليا مخدّرة منه كل علة غائية"³، وبهذا يطرح أفلاطون التفسير الآلي جانبا، ليستعيض عنه بالتفسير الغائي، الذي يتماشى ورؤيته الدينية الإلهية للوجود والحياة .

¹ عطيتو، حربي عباس، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (دط)، 1999، ص 276.
² استمد أفلاطون الكثير من أفكاره الدينية من المدرسة الفيثاغورية، التي استقى منها الأورفية وخاصة الاتجاه الديني والإيمان بالخلود والقول بجياة أخرى، فضلا عن احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفي خلطا لا نكاد نفرق فيه إحداهما عن الأخرى (أنظر: عطيتو، حربي عباس، المرجع السابق، ص 361).

² الخطيب، محمد، المرجع السابق، ص 189.

³ الخطيب، محمد، المرجع السابق، ص 189.

إن حضور الإلهي-الثيولوجي - في فلسفة أفلاطون، ينطلق من إيمانه الراسخ بالله بما هو " مثال الخير، وهو حي حقيقي، ومدرك، وله ثلاث مظاهر: فهو أولاً الخير أو الواحد مصدر الصلاح، والحقيقة، وغاية كل شيء، وهو ثانياً العقل الأسمى - لوجوس - مركز المثل، حيث تبقى فيه إلى الأبد، فهو العالم المثالي، وما العالم الحسي إلا صورة غير كاملة له، وثالثاً، الله هو روح هذا العالم، و هو الفاعل صانع المادة ومحركها طبقاً لنماذج المثل¹، ومن هنا، تأسست نظرية المثل على المعطى الإلهي، سواء من حيث المبدأ، أو من حيث المضمون، فالله هو صورة العالم المثالي، وهو الغاية التي نتحرك وفقها ومن أجلها، في سعينا لبلوغ المطلق الذي يتجلى في عالم المثل ذاته •.

أما سعي أفلاطون إلى إثبات وجود الله، فكان من خلال توظيف دليل " المحرك الأول والعلل الغائية، أو بعبارة أخرى دليل الحركة، ودليل النظام، حيث أن ما يبدو في هذا العالم على وجه إجمالي، وفي جزئياته المختلفة على وجه تفصيلي، يستلج أن يصدر اتفاقاً، أو دون علة عاقلة مدبرة، تتوخى خيره، وترتب له من الأسباب ما يكفل هذا الخير عن قصد وفكر وإرادة... فالله إذن، هو الخير والعقل والروح، خلق العالم بصلاحه، لأن من كان صالحاً لا يعمل إلا صالحاً، ثم نظمه بعناية بحسب القوانين العامة للوجود"²، ومن هنا، أمكننا القول أن التصور الأفلاطوني لله جاء شاملاً في جزئياته، كما في كلياته، لمسائل فلسفية معقدة، شملت المجال الأنطولوجي، و الأكسيولوجي -تحديداً الأخلاقي - والميتافيزيقي، وإن بقيت مسألة الألوهية - الله - بمثابة الرافد المحوري الذي تتأسس عليه بقية المسائل الأخرى، فالله -بحسب أفلاطون - هو المقياس الوحيد لكل ما سواه، وهو " البدء والنهاية والوسط، يسير دائماً في خط مستقيم وفقاً لطبيعته، وفي الوقت ذاته، يضمّ العالم، تلحقه دائماً العدالة التي تعاقب المخالفات ضد الشريعة الإلهية"³ التي تحكم الحياة الإنسانية .

¹ محمد رشاد، عبد العزيز، مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، ط1، 1982، ص 98.

الم ² مثل عند أفلاطون مفارقة متعالية، أي أنها موجودة خارج المحسوسات -عالم الحس - وأن الله هو صانعها حتى مثل المصنوعات، وأن صلة الموجودات بها، إما المشاركة، وإما المحاكاة كما هو واضح في محاوره "الجمهورية"، ويؤكد أفلاطون أننا نتوصل إلى معرفة المثل ونستكشفها في النفس بالتفكير، فإذا أمكننا استخراج معارف لم يلقنها لنا أحد فلا بد وأن تكون النفس قد اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة (أنظر: عطيتو، حربي عباس، المرجع السابق، ص 373)

² محمد رشاد، عبد العزيز، المرجع السابق، ص ص 98-99.

³ غاستون، مير، أفلاطون، تعريف، بشارة، صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 161.

وهكذا، يجب أن يحتكم الجميع للدين - الشريعة الإلهية - بالنظر إلى دورها الفعال في الحياة الإنسانية، بل أن " الشعب لا يمكن أن يكون قويا ما لم يؤمن بالله " ¹، فضلا عن أن تلك القوة الإيمانية هي التي تحرّكه وتدفعه نحو إدراك الغايات العليا التي سطرّها الإرادة الإلهية، سعيا لتحقيق السعادة الأبدية التي يبتغيها الإنسان في الحياة المثلى .

وعلى هذا، جاء بحث أفلاطون لمسألة الحياة متناغما مع بحثه لمسألة المثل، والدين، و الألوهية ذاتها، ولأن الحياة في جوهرها تعني الفضيلة المثلى، فغايتها الأولى " ليست في إرضاء الشهوات، وإشباع اللذائذ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة، فحياة اللذة مدعاة للشقاء، لأنها لا تقف عند حدّ معقول، بل تظل تطلب المزيد على الدوام " ²، وحيث هي كذلك، يجب إلجامها وضبطها، حتى لا تصير حياة عبودية للشهوات والغرائز، ومن هنا، كان على الإنسان " أن يُميت شهواته، وأن يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد في الحياة... فالخير الأعلى يتجلى في الزهد في الحياة والإقبال على الموت، بإماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسي من أجل خُلوص النفس إلى حياة الصور " ³، تلك هي الحياة التي تاق إليها أفلاطون، وأراد للإنسان أن يجيها، إنها حياة الفضيلة العقلية، و التي لا تكون إلاّ في كنف العناية الإلهية، ليس " هنا " في هذا العالم الحسي، وإنما " هناك " في عالم المثل .

يعزى تمييز أفلاطون بين الحياتين - المثالية والحسية - إلى فلسفته في العلاقة بين النفس والجسد، فهما -بحسبه- متميزان بطبيعتهما، الجسد جزء من عالم الحس، وهو فان، كما العالم الذي ينتمي إليه، بينما النفس على خلاف ذلك، فهي آتية من عالم المثل، وبالنتيجة " تربطها قرابة وثيقة بالإلهي الخالد، والأمر ليس مجرد اختلاف في الطبيعة، بل يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك، فالجسد هو مصدر الشرور للنفس، وهي لا تبدو سعيدة إلاّ حينما تكون بعيدة عن تأثيره، والجسد لا يُعكس النفس فقط في نشاطها المعرفي الذي يهدف إلى إدراك الحقيقة، بل هو مصدر أعظم ما

¹ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 38.

² مرجبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 139.

³ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، ص 181.

يصيبها من شرور أخلاقية " حتى أن الحياة ذاتها تنحط إلى أسوء صورة يمكن تخيلها، فالنفس إذا سيطرت عليها غرائز الجسد صارت سجينة لها " وأغرب ما في هذا السجن، هو أن السجين نفسه هو الذي يشارك في توثيق قيوده، فكأن كل لذة، وكل ألم، مسمار يربط النفس إلى الجسد، فتعيش على طريقتة، وترضى بما يرضاه، وهو الغريب عنها وهي الغريبة عنه " ²، وفي ظل هذا التوتر الذي قد تعيشه النفس السجينة، تبرز الضرورة الملحة للفلسفة بما هي المخلص، فمهمة الفيلسوف أن يخلص النفس من قيود الجسد، فيأخذ سلوكه الأخلاقي اسماً هو التطهير ³ الذي يسمح للنفس أن ترتقي إلى عالمها الإلهي، ويبقى الجسد، ليفنى في عالمه الأرضي، حيث يتوجب لكل شيء أن يعود إلى منبعه وأصله الأول .

إن النفس لا تسمو إلى هذا العالم الأبدي، ولا يمكنها أن تحيا حياة فاضلة، إلا إذا تمكنت من قهر الغرائز والأحاسيس الجسدية، فخلاص النفس " أو خلاص الإنسان، لا يتم إلا عن طريق الحكمة وحياة الفضيلة، والجنوح نحو العالم العقلي، والانسلال التدريجي من الحياة الأرضية التي فُرضت على الإنسان بحكم قضاء إلهي لا يدركه العقل ⁴، ونتيجة لهذا، كان مقياس الحياة السعيدة هو التعلق بالفضيلة العقلية، ونبذ ما وراءها من غرائز الجسد، و التسامي إلى حياة العلاء، والبعد عن كل ما يشدنا إلى الأرضي .

بيد أن هذا لا يعني الإنكار أو الجحود المطلق للملذات الحياة الأرضية - الحسية بحيث يميز أفلاطون بين " لذائد مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة، وأخرى ضارة، لا تأتي بخير، والحياة المثلى - في رأيه - إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة، ومدى تقديره لقيم الأشياء، فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة عَمَلًا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى " ⁵، وبهذا يفاضل أفلاطون بين الحياتين • من خلال سلم جديد للقيم،

¹ قرني، عزت، المرجع السابق، ص 186.

² المرجع نفسه والمكان .

³ المرجع نفسه، ص 187.

⁴ ماجد، فخري، المرجع السابق، ص 90.

⁵ مرجبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 139.

جاعلا للذات الحية. قوام الأولى، والعقل والفلسفة قواما للثانية، على أن الحريّ بالإنسان الانصراف عن الأولى، أو التسامي عنها باتجاه الثانية، إلى حيث السعادة الأبدية .

- عند أرسطو: **Aristote (322-384 ق م)**: تأتي فلسفة أرسطو في سياق محاولة

إكمال صرح البناء الفلسفي الذي سعى لبنائه ثلثة من الفلاسفة والمفكرين اليونان، خاصة سقراط وأفلاطون، حيث جاءت فلسفته متكاملة إلى حدّ بعيد، شاملة جلّ المسائل والقضايا التي شغلت ذهن الإنسان آنذاك، أما ما يتعلق بالمسألة الدينية، فهي تأتي في السياق العام الذي طرحته الثيولوجيا الأرسطية، على أنّها تكون أكثر وضوحا ودقة من سابقتها^{••}، حيث يذهب أرسطو إلى الاستدلال على وجود الله من النظر إلى ظاهرتي الزمان والمكان " فالله هو المحرك الأول، والمحرك لا يتحرك، إنه يمدّ بالحركة كل ما عداه، وهو منزّه عنها، فهو محرك الحركات، دون أن يتحرك، إذ لو كان متحركا لافتقر إلى محرك، و لافتقر المحرك إلى محرك، ويتسلسل، فلا بد أن ينقطع التسلسل ونقف عند محرك أول، لا هو يتحرك، ولا محرك له من الخارج"¹.

فالحركة هي ما يشير إلى التحول من طور إلى طور آخر، ومن حالة إلى حالة أخرى، وهي قد تُفضي إلى الفساد في الحال أو المال، ولو أمكن للمحرك الأول أن يكون متحرّكا كما كان بدوره تعتريه حالات التحول أو التغير - سواء إلى أفضل أو أسوأ -، وذلك ما يتعارض مع ما ينبغي له من الكمال المطلق " فالتحرك إلى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص، و التحرك حركة مماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث، إذ لم ينتج عن هذه الحركة شيىء، والتحرك إلى الأحسن والأفضل يُجز على الله

• ففي محاورة فيدون يصف الخير بأنه إما يكون في الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية، أما في محاورة "الجمهورية فيرى أن الخير لا سبيل إلى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقي من اللذات أفضلها (أنظر : مرجبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 140).

•• تم تبلور فكرة الألوهية ولم تتحدّد إلاّ مع أرسطو لما قبل أرسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردّد والتناقض، ولم تستقر على مفهوم ثابت محدّد، فأفلاطون رغم أنه يمثل قمة شامخة من قمم التفكير الإنساني العالمي ظل مضطربا غاية الاضطراب في تصوره للألوهية فتارة يُعبرّ عن الله بصيغة الجمع وطورا يعبرّ بصيغة المفرد . وتارة يصرح بما يُفهم منه أن الله صانع العالم بما هو الإله الأعظم، لكنه مع فلسفته الإلهية لم يصل إلى فكرة واضحة عنها (أنظر: مرجبا محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 197-198)

¹ مرجبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 199.

الاستكمال بعد أن كان ناقصا، وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص¹، وهو ما لا يتفق وعقيدة الكمال الإلهي التي تبدأها أرسطو وحاول تبريرها من خلال دليل الحركة .

وإذا كانت الحركة تتصف بالأبدية، و الأزلية، واللانهائية، فإنه من الضروري أن المحرك الأول لانهائي القوة "وإلا لم تكن الحركة لا نهائية، فإنّ ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لا نهائية، كما أن ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لا نهائية... وبما أن الحركة في الكون لا حدود لها، بمعنى أنه لا ابتداء لها ولا انتهاء، فإنّ المحرك الأول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لا نهائية، وبالتالي فهو أيضا أزلي أبدي²، ومن هنا، كانت الواحدية صفة أساسية، بل وجوهية في الله، ويدل على وحدته انتظام العالم، وتناسب الحركات بعضها مع بعض، فإن ذلك لا يُتصور لو لم يكن المحرك واحدا³، إذ لو تعدّد الله، لكان ذلك مطية لحدوث الخلل العام في النظام الكوني، وللزم عن ذلك اضطراب الحركات وعدم انسجامها مع بعض، كما ستنتفي الغائية التي نلحظها في كل شيء، وعلى خلاف أفلاطون الذي أرسى دعائم المثالية الفلسفية، أسّس أرسطو لعهد جديد، قوامه الفلسفة الواقعية، مؤكّداً أن الوجود المادي مقدّم على الوجود العقلي، وبعبارة أخرى، أن الوجود العقلي ذاته يكون مشتقا من الوجود المادي، فمن دليل الحركة - المادة - استنبط دليل إثبات وجود الله، " فهناك سلسلة كبرى من الموجودات تبدأ من المادة الخالصة التي لا يمكن أن نعرفها في القاع، وتسير صعودا إلى الصورة الخالصة التي هي الله في القمة، وهي سلسلة تمتد من الإمكان البحت (الوجود بالقوة) إلى الفعل الكامل (الوجود بالفعل) التام⁴، عكس أفلاطون الذي قدّم الوجود المثالي على الوجود الحسي أو عالم المثل على عالم الحس، ومن ثم جعل الثاني مشتقا من الأول أو مجرد صورة عنه .

¹ المرجع نفسه، ص 200.

² المرجع نفسه والمكان .

³ المرجع نفسه والمكان .

⁴ بارنذر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (دط)، 1993، ص 60.

وبهذا أثبت الكمال والمطلقية لله[•]، فعنه صدر كل شيء، لأن " جميع الموجودات الطبيعية والسماوية تستمد حركتها من مبدأ أزلي أول، هو علة الصيرورة أو الحدوث، و من حيث يخرجها من حال القوة إلى حال الفعل، وجب أن يكون هذا المبدأ أولاً، وأن يكون متصفاً بالكمال، أو الفعل، خلوا من القوة وما تنطوي عليه من قابلية التحرك أو الصيرورة، أي لا متحركاً، وأن يختم سلسلة العلل أو المحركات في الكون " ¹، ومن هنا، سيكون في الله بما هو الكائن المطلق والحائز على كل الكمالات، الخير الكلي المحض، ومنه المنبع اللانهائي للحلقة الأزلية، تلك الحياة التي تتجه إليها شوقاً كل الكائنات والموجودات، وهكذا يمكن الانتقال بسلسلة من سؤال الألوهية إلى سؤال الحياة، فما طبيعة التأسيس الأرسطي لسؤال الحياة^{••}

يرى الكثير من المشتغلين على فلسفة أرسطو أنه يمكن تصنيف المذهب الأرسطي في الحياة إجمالاً على أنه "مذهب حيوي إلى حد كبير، و أنه ينفي كثيراً أو دائماً كل تفسير كيماوي للظواهر الخاصة بالحياة، كما يلاحظ ثانياً على مذهبه في الحياة أنه مذهب غائي، يحاول دائماً أن يجعل لكل عضو غاية، ولكل كائن في الحياة غاية، وعن طريق فكرة الغائية نجده دائماً يحاول أن يفسر الأوضاع والوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحي"².

آمن أرسطو بالغائية بما هي المبدأ المفسر لحركة الحياة، ذلك أنها تبدو كما لو كانت موجهة إلى غاية محدّدة سلفاً، وبالنتيجة سيلغي أي فلسفة تدفع باتجاه التفسير الآلي للحياة، لأن ذلك من شأنه أن يَجُزِّبُهُ التناقض مع طرحه السابق الذي أكد فيه غائية الكون وتوجهه كلياً إلى الله، ومن هنا

• ورغم قوله بالألوهية عظيمة شريفة قصد بما تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص، إلا أنه أخطأ المرعى، فإذا كان الله لا يتصل بالعالم، لا من جهة العلم، ولا من جهة الخلق، ومن جهة التدبير فما مبرر القول به إذن... فإذا كانت الأشياء إنما تنتظم بذاتها وتعمل بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها إلى مبدأ يسير لها، وعلّة تنظم أفعالها؟ فقد كان أرسطو يجمل الله وينزهه عن كل نقص لكنه... جعل منه محرّكاً جاهلاً وقائداً لا علم له بجيشه، وعلّة لا فعل لها في معلولها (أنظر: مرجحاً، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 203).

¹ فخري، ماجد، المرجع السابق، ص 130-131.

•• يُعرف أرسطو الحياة بأنها صفة للموجود، بما يتغذى وينمو ويتقوى بنفسه، ولما كان النمو في الواقع يقتضي الاستحالة، فيمكن إرجاع الصفة الرئيسية للحياة إلى علة التغذية، والتغذي يفترض دائماً وجود علة فاعلة بما يتم هذا الفعل، وهذه القوة التي يتم بها التغذي معناها أن الجسم لا بد أن يكون ذا قوة، بمعنى أنه ذو نفس... ولذلك مذهب أرسطو في الواقع مذهب مناصر لفكرة وجود النفس باعتبارها أصل الحياة (أنظر: الخطيب، محمد، المرجع السابق، ص 217).

² الخطيب، محمد، المرجع السابق، ص 220.

كانت الغائية سمة مميّزة لفلسفة الحياة عند أرسطو، كما كانت مسلّمة الله - المحرك الأول - بمثابة مقدمة ضرورية للشروع في التأسيس الجديد لمذهبه الحيوي .

إن الحياة عند أرسطو تحيل إلى مستويات متعدّدة، وقد تتشارك في مقوّماتها الأساسية كائنات مختلفة، نحو التشارك مثلا في التغذية والنمو والتكاثر بين الإنسان والحيوان، ولهذا نجده يبحث عن أفضل حياة، ليطلق عليها لفظ الحياة السعيدة أو السعادة، على أن الأهم ليس التسمية بقدر ما هو مشكلة واقعية، إذ ما هو نوع الحياة الجدير بأن يسمى "السعادة" ؟ .

ولكي نصل إلى تصور أرسطو للحياة السعيد، سيكون من الضروري أن نعثر على ما يُعتبر عنده "وظيفة الإنسان أو عمله، فإن امتياز الرجل أو فضيلته، معناه أن يجيأ حياة فعالة، ولكن لما كانت تظهر على مستويات مختلفة، فإننا لكي نعرف ما هو عمل الإنسان، سيكون علينا أن نتساءل عما إذا كان هناك نوع من الحياة يكون الإنسان دون سواه هو القادر على حياته" ¹، ومن هنا، تركّز الجهد الأرسطي حول البحث عن النموذج الأمثل للحياة، حيث التفرّد والتميّز هما اسمي ما تتعين به الحياة السعيدة التي يبحث عنها .

ولما كانت الحياة " التي تنحصر في محض التغذية والنمو، حياة مشتركة بين كل الكائنات العضوية، ويمكن لها جميعا أن تحياها بنفس القوة .. فإن هناك نوع من الحياة لا يستطيع أن يجيأ كائن عضوي غير الإنسان، تلك هي الحياة التي تنحصر في قيادة أفعال الكائن الحي، قيادة مقصودة واعية، عن طريق قواعد محدّدة، فعمل الإنسان هو أن يجيأ هذا النوع من الحياة، وسعاده تقوم في أداء تلك الحياة على نحو فعال وحسن " ²، فالإنسان الذي تفرّد بالعقل عن سائر الكائنات الأخرى، سيكون بدوره الكائن الوحيد الذي سيبلغ الحياة الفاضلة السعيدة، ولأن حياة العقل شرط من الشروط الأساسية للسعادة، يمكن أن نعرّف رفاهية الإنسان على أنها حياة نشطة متوافقة مع

* كان أفلاطون قد أعلن أن الحياة السعيد ينبغي أن تتوفر فيها ثلاثة شروط، ينبغي أن تكون حياة مرغوبا فيها لذاتها، وأن تكون حياة مكثفة بذاتها، وأن تكون حياة يفضلها الرجل الحكيم على أي حياة أخرى (أنظر : تايلور، ألفرد إدوارد، أرسطو، ترجمة عزت، قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط ت)، ص 109).

¹ تايلور، ألفرد إدوارد، أرسطو، ترجمة عزت، قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط ت)، ص 110.

² تايلور، ألفرد إدوارد، المرجع السابق، ص 110.

الامتياز، وإذا كان هناك أكثر من نوع للامتياز، فإنها الحياة التي تكون متوافقة مع أحسن أنواع الامتياز وأكملها¹، ومن ثمة، فالعقل، و الامتياز، و الكمال، هي الصفات الأساسية التي يفترض أن تكون عليها الحياة السعيدة .

لكن، ورغم دعوة أرسطو إلى تجاوز الحياة الغذائية - التغذية - والحياة الحساسة أو الحيوانية، في سبيل السمو إلى الحياة العاقلة النظرية، إلا أنه اعترف في الوقت ذاته " بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة، إذ من العسير على المرء - إن لم يكن من المتعذر - أن يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة، وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا"²، ومن هنا، جاء تصويره للحياة متزنا، قارب فيه بين الحياة المادية التي لا يعتبرها شراكلها، وبين الحياة العقلية التي يعتبرها الغاية والوسيلة التي تحقق بها الحياة السعيدة .

إن طبيعة الحياة تقتضي أن يطلب الإنسان اللذة الحسية، لكن ليس عليه أن يجعلها غاية في ذاتها، فالحياة لا تستقيم بدون وجود متع حسية، وإن لم تكن في حد ذاتها غاية، بيد أن السعادة هي في حد ذاتها كمال، أو فعل يُطلب بحد ذاته " ولما كانت أسمى الأفعال، أو الكمالات تلك المتصلة بالقوة الناطقة، كانت الحياة العقلية أو حياة التأمل... هي الخير الإنساني الأقصى، أي السعادة"³، ولأن هذه الحياة في جوهرها تبدو قريبة إلى الحياة الإلهية، فإنه على الإنسان أن يجد سعيًا لبلوغها، " فلا ينبغي أن نقنع بما هو بشري... بل ينبغي أن نحيا بحسب أسمى ما تقوى عليه طبيعتنا البشرية، ونتشبهه بالآلهة ما أمكننا ذلك، والعقل هو ما يحاكي الطبيعة الإلهية في طبيعتنا البشرية، فكان الإنسان فوق كل شيء هو العقل، وكانت الحياة العقلية أسعد حياة"⁴ .

وهكذا تأرجح التصور الأرسطي لسؤال الحياة نزولا وصعودا، بين الطبيعة الحسية الأصيلة في الإنسان، حيث لا تقوم حياته ولا تقوى إلا بها، وبين الحياة العقلية التي يحاكي الإنسان من خلالها

¹ المرجع نفسه والمكان .

² مرجبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 206.

³ فخري، ماجد، المرجع السابق، ص 134.

⁴ فخري، ماجد، المرجع السابق، ص 135

الحياة الإلهية، وإن تآقت نفسه - في نهاية المطاف - إلى الحياة الإلهية، فأصبحت الحياة الفضلى هي حياة العقل، حيث خير الإنسان وغايته القصوى أو السعادة الحقيقية .

1-2 - في الفكر الوسيط :

إذا شئنا أن نحدّد الإطار الفلسفي العام للفكر في العصر الوسيط، أو الاستمعية الخاصة التي ميّزته، فإننا - لا محالة - سنجد أنفسنا أمام فكر ديني مسيحي، عُنِي بشكل كلي بسؤال مركزي هو سؤال المقدّس والمدنّس، أو المادة والروح، الدين والعقل، العالم المادي والعالم الروحي، الحياة هنا والحياة هناك، الله والإنسان، وفي ظل هذه الثنائية تأتي إشكالية الدين ودوره في الحياة الإنسانية في صميم التفكير الفلسفي الذي ساد العصر الوسيط وهو ما يمكن أن نتبيّه بوضوح من خلال فلسفتي القديس أوغسطين والقديس توما الاكوييني .

أ- القديس أوغسطين: Aurelius Augustinus (345-430) :

يكتسي فكر القديس أوغسطين بعدا دينيا خالصا، باعتباره كان رجل دين في المقام الأول، ولذلك كانت أفكاره والتعاليم التي اعتنقها دينية محضة، تنطلق من مبدأ أن " الله صنع أعماله وأفعاله بطريقة تهدف لإنقاذ الإنسان وخلصه، فالله هو المخلص، وهو المنقذ، وعلى هذا الأساس قامت عقيدة الكنيسة، وعليها يبني أوغسطين مواعظه وتعاليمه"¹، التي تجمع بين الرؤية الفلسفية والرؤية الدينية، وبعبارة أخرى، كانت رؤية للحياة ملتبسة برؤيته اللاهوتية والفلسفية .

وعلى هذا، يمكن القول بأن العقيدة المسيحية قد استحوذت على الفكر الأوغسطيني بالكامل، حتى أنه لم يعد يرى سبيلا غير سبيل الإيمان لبلوغ الغاية النهائية للحياة، على أن الإيمان لا يُمثّل أكثر من بداية، يضع الإنسان بما قدمه على الطريق الصحيح في رحلة البحث من أجل المعرفة، فالإيمان ما هو إلا الخطوة الأولى التي توجّهه العقل صوب الاتجاه الصحيح، وتقدّم له الهداية الموعودة، المعرفة الكاملة، التي هي الهدف"²، ولئن كانت المعرفة الكاملة هي الهدف الأسمى أو الغاية

¹ ماهر، عبد القادر محمد، عطيتو حربي، عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د ط ت)، ص 338.

² ماهر، عبد القادر محمد، عطيتو حربي، عباس، المرجع السابق، ص 342.

النهائية للحياة الإنسانية، فذلك لصدورها من لدن المنبع الإلهي، أكمل المنابع وأتمها على الإطلاق، ولأن الإيمان هو سبيل البلوغ، فقد قدّمه على الفهم والتعقل، فالمعرفة الحقّة - بحسبه - لا تُدرك ما لم يسبقها الإيمان، فينير لها الطريق إلى المطلق ولو في الدروب المعتمة، فالعقل إذا لم تغذيه روحية الإيمان سيبقى عاجزا عن بلوغ الحقيقة النهائية، ومن ثمة تأتي الحقيقة - بحسبه - تتويجا للإيمان أو خاتمة نهائية له .

إن حياة الإنسان تسير في وفاق وتناغم مع إيمانه بالله، وإذا كان الإيمان يسبق التعقل، فهو الذي يغذيه ويمكّنه من أداء وظيفته، وصولا إلى السعادة الأبدية، بيد أن تأكيد أوغسطين حقيقة الإيمان وألويته في الحياة الإنسانية، " لا يلغي العقل، ولا يعفيه من البحث، ولا يقتل الفكر، وإنما يؤلف بينهما تحت قاعدة اعتقد كي تفهم، وافهم كي تعتقد " ¹، ومن هنا، لم تكن السعادة تعقُّلا محضا - كما يذهب إلى ذلك دعاة المذهب العقلي - بل هي قبل ذلك إيمان ونور إلهي يهتدي به العقل إلى الحقيقة الكاملة، عندئذ فقط، يمكن للإنسان تذوق السعادة الكاملة .

وإذا كان أوغسطين يؤمن بحقيقة الإيمان وقدرته على تبليغ الإنسان أسمى الغايات، فهو بالقدر ذاته يؤمن بقيمة الفلسفة ودورها الهام " في محاولة للوصول إلى الفهم العميق والواعي الذي سيتمّفق حتما مع الإيمان، لأن الوعي والإيمان إنما هما الحقيقة الإلهية التي يكشفها الله لخلاص الإنسان " ²، كما أن الإنسان الذي يهتدي إلى نور الوعي الفلسفي ويعمّق التجربة الروحية الذاتية، سيهتدي حتما إلى أنوار الحقائق الإلهية، وهي بدورها ستفضي به حتما إلى الخلاص النهائي .

تقوم فلسفة أوغسطين على اعتبار الدين أساسا للحياة، كما تجعل السعادة في الحياة مشروطة بشرطين هامين "أحدهما أن يكون ثابتا مستقلا عن تقلب الاتفاق والحظ، وإلاّ نُعصت السعادة بالقلق عليها، وخوف زوالها، والشرط الآخر أن يكون الموضوع كاملا لا مزيد عليه، إذ أننا لا نرضى تمام الرضا إلاّ بالخير الأعظم، وليس يتوفر هذان الشرطان في غير الله، لأن الله وحده ثابت كامل،

¹ جونو، بوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة علي، زيغور، علي مقلّد، عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، (دط)، 1993، ص 39.

² ماهر، عبد القادر محمد، عطيتو حربي، عباس، المرجع السابق، ص 343.

ونحن إذ نطلب السعادة، نطلب الله، علمنا بذلك أم لم نعلم¹، ومن هنا، كان الدين ملاذا للإنسان، ونورا لحياته، التي لا تستقيم إلاّ في ظل المسيحية، باعتبارها الديانة الوحيدة التي "تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس، وتوفّر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة، و الاتحاد بالله، وهي النعم التي تحملها إلينا الأسرار المقدّسة"²، والتي لا يمكن أن نبلغها إلاّ إذا سلّمنا لله الأمر كله، حيث يحيا المؤمن في كنف العناية الإلهية، وبعبارة أخرى، أن يكون مستغرقا بكلّيته في الإلهي، تلك هي الحياة التي أسست لها المسيحية كما فهمها أوغسطين .

إن الحياة في ظل المسيحية -حسب أوغسطين - حياة مفعمة بالخير، ويتنفي فيها الشر، " فأبي ضمان للتآلف خير من المحبة المسيحية ؟ إنها تذهب بالحقد والأثرة، وتمنع الشر الظاهر، وتشفي الشرير من شره الباطن، فينقلب رجلا طيبا مسالما نافعا للمجتمع، بينما مقابلة العدوان بمثيله ترسّخ الشر في قلب المعتدي، وتدخل الشر إلى قلب المقاوم وتنشر الشقاق"³، إنها دعوة روحية موجهة للفرد أن يخلص ذاته من أدرانها وشرورها، وفي الوقت ذاته دعوة للمجتمع لكي يتمسّح - يدين بالمسيحية - لأنها الضمانة الوحيدة للخلاص والسعادة في الحياة .

إن خلاص الإنسان مرهون بمدى قوة إيمانه، أو مدى رسوخ عقيدته، خاصة إذا علمنا أن طبيعة الإنسان في ذاتها مزيج من " الرغبات والنزوات والحوافز، بعضها مقصود، وبعضها الآخر عفوي، ورغم أننا لا نعي هذه الأشياء كلها، إلاّ أنها تعمل على تحقيق ذاتها، ولعل أكبر هذه الرغبات والطموحات في الطبيعة البشرية هو الرغبة في الإتحاد بالله ومشاهدة بهائه... ولذلك يمكن التمييز في طبيعة الإنسان -حسب أوغسطين - بين قسمين، أحدهما علوي، يختص بالأخلاقيات وحب الله تعالى، و الآخر سفلي يرتبط بالأهواء والرغبات الدنيا، وهنا يأتي دور الإرادة الإنسانية"⁴، حيث يتوجب على الإنسان - بما هو كذلك - امتلاك الإرادة الحرة، حتى يتحقق معنى الثواب والعقاب،

¹ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط ت)، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 28.

³ المرجع نفسه والمكان .

⁴ إبراهيم مصطفى، إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (دط)، 2001، ص 27.

ويتجسد فعليا على أرض الواقع، فيكون الخير خيرا، إذا اتفق والنظام، ويكون الشر شرا، إذا تعارض والنظام، ويكون الانقياد والخضوع للقانون فضيلة تستحق الإثابة، وتكون معارضته رذيلة تستحق العقاب على أن " المبدأ الأساسي للقانون الخلقى هو إخضاع الحواس للعقل، وإخضاع العقل لله"¹، وبهذا تنتهي فلسفة أوغسطين إلى النقطة التي بدأت منها، فالله هو البداية التي تنطلق منها حين تؤمن به، وهو النهاية التي تنتهي إليها حين تطمئن إليه من خلال الجزاء .

إن الصلة الوثيقة بين الدين والحياة هي ذاتها الصلة بين الله والعالم، ذلك أن " العناية الإلهية هي التي تسيّر أحداث التاريخ إلى غاياتها، وأن كل الأحداث التاريخية هي تجسيد للإرادة الإلهية الموجهة نحو سيطرة ملكوت السموات، فليس في العالم أمر طارئ، وكل شيء خاضع للمشيئة الإلهية التي تشمل الوجود ككل، من حيث أن الله هو الذي يُسَد في ذاته المعرفة المطلقة"² .

وإذا كان الوجود مسير من قبل الإرادة الإلهية، وكان التاريخ الإنساني تاريخ صراع بين الخير والشر، أو بين ملكوت السماء وملكوت الأرض وملكوت الشرير آثم وملكوت السماء خير إلهي - فإن المسيحية هي " تصاعدا للإنسان الروحي من حيث أنها تصنع قيما متصاعدة في الحياة الإنسانية، وتنتهي بالقيمة العليا، قيمة الإنسان في ملكوت الله"³، ومن هنا، كانت القيم روحانية في طبيعتها، إلهية من حيث المنبع الذي تصدر عنه وما على الإنسان حينئذ، إلا أن يتمثل تلك القيم بالولوج إلى عمق المسيحية والتي ستفتح له بدورها أبواب الملكوت الإلهي، حيث السعادة الأبدية المطلقة .

إن الإنسان جسم وروح، بيد أنه "مادام مخلوقا على صورة الله، فهذا يعني أنه خُلِق ليُعرف الله، ومن ثمة سيكون ذلك هو بمثابة المرحلة الأولى، وهي معرفة النفس لذاتها بصورة مباشرة، لتصل في الأخير إلى الصعود لمعرفة الله"⁴، وكأن في هذا نوعا من التدرج والمرحلية يسلكها السالك لا محالة، إذا

¹ المرجع نفسه والمكان .

² عباس، فيصل، الفلسفة والإنسان - جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة - دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 1996، ص 100.

³ عباس، فيصل، المرجع السابق، ص 100.

⁴ Jacques,chevalier,Histoire de la pensée chrétienne,(Ernest flammarion 1956),tom 02,p747.

أراد بلوغ الغاية النهائية، حيث يرتقي السالك " تدريجياً من الأجسام إلى النفس التي تشعر بواسطة الجسد، ومنها إلى تلك القوة الباطنية التي تنقل إليها الحواس الجسدية إحساساتها الخارجية، ومنها أيضاً إلى القوة العقلية التي تخضع لحكمها ما شعرت به الحواس الجسدية لترى النور الذي غمرها"¹ وهو النور الإلهي الذي يكون قد تجلى عليها بعد صفاءها واستعدادها لكشف الحقائق الإلهية المطلقة.

لقد آمن البعض بقدرته الإنسان -الذاتية - على بلوغ الحقيقة، معتمدين في ذلك على مبدعات العقل وعلوم الدنيا المادية، أما القديس أوغسطين فقد نحى غير هذا، واتجه إلى الله بما هو " النور الأزلي اللامتناهي، الذي يجعلنا ندرك الحقائق الأبدية، فهو النور الحقيقي الذي يُنير كل إنسان آت إلى هذا العالم"²، ومن ثمة، لا ينبغي للإنسان أن يبقى داخل متاهة الطبيعة مذهولاً، ولا في جوّ الماديات مأسوراً، بل ينبغي عليه أن يلج إلى عمقها الروحي، فالطبيعة في ذاتها تجسد " كتاباً ينبغي أن نتعلم منه المعنى الإلهي"³ وكأن كل ما في الوجود غير " عن الجلال الإلهي، وما على الإنسان إلا أن يُبحر في أعماق هذا الوجود، ليلبغ الغاية النهائية، ويتحقق الكشف الإلهي .

وهكذا، يتأكد لدى أوغسطين أن الله ليس موجوداً خارج العالم، أو فوق الإنسان، أو تحته، ليس وراءه ولا أمامه، كما أنه ليس رغماً عنه ولا ضدَّ إرادته، بل الله " في داخلي، مصدر علمي، ومنبع النور الذي يدرك به عقلي، يوجد عندما يؤرقني بنوره، وعندما ينفث فيَّ من روحه، وعندما يهبني من لدنه علماً، وكذلك أوجد عندما أسمع هذا الهاتف الباطني مصدر علمي ومهبط وحيي"⁴، ذلك أن الإنسان لم يوجد عبثاً، كما أنه لم يُترك سدى، بل أوجده الله لغاية سامية، وكفلته العناية الإلهية التي رافقته في كل أحواله، حتى أصبح " قادراً على التفكير، ومعرفة الخير الذي يستمتع به،

¹ أوغسطين، الاعترافات، ترجمة، الخوري، يوحنا، دار المشرق، بيروت، ط3، 1988، ص 139.

² المرجع نفسه، ص 161.

³ Jacques, chevalier, op-cit, p 383.

⁴ حنفي، حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط -أوغسطين، أنسلم، توما الاكويني -مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (دط)، 1978، ص 29.

قادرا بذلك على بلوغ السعادة¹، ومن ثمة، لا طريق غير طريق الله إذا أراد الإنسان بلوغ الغاية النهائية للحياة هنا، وبالتالي السعادة في الحياة هناك، أي في العالم الآخر .

إن الحياة في كنف الله، هي أسمى الغايات في فلسفة أوغسطين، على أن بلوغ المرحلة الروحانية يتمّ داخل هذا الوجود الذي نحيا فيه، فضلا عن أنها تفضي إلى تجلي " الله في هذا العالم الشعوري، وكأنه قانونه الأوحده، ونسيجه الباطني، أي أن الله مرادف للحياة نفسها، ومطابق للخبرة الإنسانية، وبؤرة الشعور، الله إذن، هو ما أشعر به، وكأنه جوهر الحياة، يوجد عندما يكشف عن ذاته في نفسي، وأوجد عندما أعيه، وأشعر به، وجوده إذن هو إمكانية وجود الوعي الإنساني ذاته لأن الحياة لا معنى لها بعيدا عن مَعْيَةِ الله، فالله هو الذي يضيء عليها المعنى والقيمة، بل أن الوجود برمته سيغدو تعبيرا عن الله .

وعلى هذا الأساس، يتعدّر على الجاحد بالله -حسب أوغسطين - إدراك السعادة بالفعل، إلا إذا رجع عن جحوده وإنكاره لحقيقة الألوهية، ذلك أن " الإيمان بالله هو خير الأشياء للإنسان"³، فضلا عن أن السعادة في جوهرها ليست سوى لذة الإيمان بالله، أو بعبارة أخرى، تأتي السعادة كثمره من ثمار الإيمان بالله، ومن هنا، لم ير أوغسطين أن في مقدور الإنسان الجهل بالله، أو التغاضي عن وجوده، لأن في ذلك مطية لوقوعه في متاهة الضلال والزيغ عن الغاية التي وُجد لأجلها، كما سيفضي به الأمر في نهاية المطاف إلى حياة ملؤها الشقاء والتعاسة الأبدية .

فإذا أراد الإنسان السعادة والسلام الداخلي، كان لزاما عليه أن يستجيب للإرادة الإلهية، ذلك ما يمنحه اللذة التي لا لذة بعدها، اللذة التي تُغني عن كل لذة، ومن هنا، لم يكن أوغسطين صاحب تأملات تقف عند حدود النظري والمجرد، وإنما ذهب إلى أقصى حدود البعد العملي، فكان صاحب مذهب " سعادوي، ومصير الإنسان يقلقه في البحث عن السعادة، والكل يبحث عنها

¹ André, cressou, saint augustin ,sa vie, son œuvre ,sa philosophie ,paris presses universitaires de France,1957 ,p 61.

² حنفي، حسن، المرجع السابق، ص ص 29-30.

³ جارث، ب، ماثيوز، أوغسطين، ترجمة أمين فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2013، ص 224.

ويرغب بها.. فالرغبة في السعادة هي غريزة فطرية مستقرة في أعماق الذاكرة، يمنحها الله للإنسان كي يُعيده بها إليه، ويوجهه نحو السماء، هذه السعادة، هي خير روعي لا تخدمه خسارة جميع الخيرات المادية، لكنها بحاجة للامتلاء الذي هو ضدّ النقص والتعاسة، والامتلاء هو توسُّط تتحرر به الروح من الإفراط (الطموح، الترف، التكبر)، ومن النقص (ذل النفس، الوحشية، الشهوة، وسائر الرذائل التي تضل الإنسان)¹، ومن ثمة، تتمثل الأوغسطينية كتجربة صوفية* أكثر منها نسقا فلسفيا أو مذهبا مقفلا، إنها بالفعل فلسفة حياة، آمن بها وحاول تجسيدها على أرض الواقع .

لقد استلهم أوغسطين مقولاته الأساسية من أصولها المسيحية، ذلك ما يجلي في فلسفة الخطيئة أو الذنب الأصلي، ومضمونها أن " الإنسان في الأرض ليس جزء من الطبيعة، بل هو غريب عنها، لأن له تاريخا يتلخّص في أنه مذنب بالنسبة لأصله السماوي، وهو كإنسان أرضي، تعس وشقي، ومريض تغلب عليه الأنانية والجري وراء الشهوات، ولذلك لا بد من سلطة الكنيسة لتربية الناس، ومع أن الإنسان له إرادة، وأنه يجب عليه أن يجتهد في إتباع إرادة الله، إلا أن الفضل الإلهي هو الذي يمنحه الإيمان ويجرره من نفسه ومن شقائه"²، ومن هنا، لن يتيسر للإنسان الخلاص من ماضي الخطيئة، ولا من حاضر الغرائز والشهوات التي تكاد تعصف بكيانه الإنساني، إلا إذا استكان إلى فضل الله وعنايته* المطلقة به، عندئذ فقط، يمكنه أن يرتفع فوق الذنب، وينفك من عقاله، وينطلق متحرراً، وباتجاه حياة أخرى أرفع وأسمى، تتجلى مطلق المعاني الروحية والإلهية .

¹ زيفور، علي، أوغسطينوس، دار اقرأ، بيروت، ط 1، 1983، ص ص 218-219.

* يقوم تصوفه على أساس واقعي عملي فلم يتخلّ في حياته عن العالم، ولم يرفض العمل والنشاط، وهنا التصوف الحقيقي، أي الذي ينير الواقع دون أن يرفضه أو ينبذه، والذي يتأرجح دائما في حركة عودة وذهاب من الواقع إلى المثال، وبالعكس... يبدأ بتعريف الإنسان على أنه إمكانية وجود، إنه على صورة الله ومثاله، ليس شيئا بين الأشياء ولا متاعا إنه شخص، مخلوق من العدم، وله مصير خاص به، وله علاقة محبة مع خالقه، يستمد من المطلق وجوده، ويرتبط بالمطلق مصيره (أنظر: زيفور، علي، المرجع السابق، ص 261).

² المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي، دار الكتب، القاهرة، ط2، 1991، ص 39.

* العناية الإلهية كفكرة ليست مسيحية من كل وجه... لأن جذورها التاريخية - توجد يقينا - عند أفلاطون... وها هنا نجد أفلاطون أقرب إلى الفلسفة المسيحية من أي مفكر آخر في العصر القديم، ويمكن تلخيص رأيه على النحو التالي : هناك آلهة، وهي تُعنى بشؤون البشر، ومن المستحيل رشوتها أو شراء إرادتها الخيرية، وثاني هذه الأفكار يتعلّق مباشرة بالعناية الإلهية (أنظر : جلسون، إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996، ص 203).

إن الفلسفة الأوغسطينية هي تتويج لتجربة حياة ذاتية، عاشها أوغسطين بجوارحه وروحه، وهي فلسفة حياة، تأسست على فكرة مركزية هي الله، ومن خلالها طرح جملة من المسائل التي شكلت روح فلسفته الدينية والإلهية كالخطيئة والذنب والخلص والسعادة الأبدية... الخ، في محاولة منه لربط الروح الإنساني بالروح الإلهي، ولعل ذلك ما يمثل الغاية النهائية التي سعت إلى بلوغها تلك التجربة الروحية المتميزة .

ب- عند القديس توما الاكوييني : saint Tomas D'Aquin (1225- 1274)

لم تخرج فلسفة القديس توما الاكوييني عن ابستمية العصر الوسيط، فكانت فلسفة دينية، طرحت مسائلها ضمن دائرة البحث في الإلهيات، ولم تتجاوز النسق المسيحي في التفكير، ومع هذا، فقد حرص " الاكوييني " على ترك بصمته في تاريخ الفلسفة المسيحية من خلال بعض المسائل التي تميز في طرحها عن بقية الفلاسفة ورجال الدين في عصره .

تمثل فلسفة " الاكوييني " محاولة فريدة لفهم العلاقة الجوهرية القائمة بين القوى العاقلة في الإنسان، ومن ثمة، إدراك العلاقة بينها وبين الإله بما هو الخالق والمخلص، وبما هو العقل المحض والروح الخالص، على أن إدراك هذه الغاية مشروط بالإدراك الكوني، ومن هنا، آمن " الاكوييني " أن " هذا الكون ذا طبيعة عليا، وأن هذه الطبيعة العليا الخارقة أبداعها الله، الذي هو سبب وجودها، وعنه صدرت الطبيعة، ولذلك كالاتصال قائم ومستمر بين الطرفين، المبدع والمبدع، لأن الإنسان كأثر ومخلوق، يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا، ويمكنه أيضا أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه " ¹

وهكذا، توحى فلسفة الاكوييني بمدى إمكانية الربط بين الله والوجود، أو بين خالق الحياة والنتيجة - الأثر حتى يدرك الخالق في المخلوق، أو الواجد في الموجود، ذلك ما يمكن اعتباره بمثابة الأساس البسيط الذي تأسست عليه روح الفلسفة الاكويينية ² .

¹ ماهر، عبد القادر محمد، المرجع السابق، ص 394.

² المرجع نفسه، ص 400

وإذا كان الإيمان من أبرز المسائل التي أثارها الفلسفة المسيحية، فقد طرحت مسألة التعقل في ذات السياق، ليصبح التساؤل الجوهرى هل يدرك المطلق إيماناً أم تعقلاً؟ أم أن المعرفة الكاملة تقتضي وفاقهما؟ أما الاكوييني فذهب إلى ربط معرفة ما وراء الطبيعة أو ما هو مجرّأوز، بمعرفة الطبيعة، وبذلك أصبحا نمطا المعرفة عنده، المعرفة الأولى عنده إيمانية يستمدّها الإنسان من داخله، أما الثانية فهي معرفة مادية يستمدّها من عقله وحواسه، " وبهذا يوحد الاكوييني في رؤيته الفلسفية بين قوة الإيمان بما هو نور إلهي، وبين الحس والعقل بما هما قوى إنسانية، على أن الهدف الأسمى الذي تسعيان إليه يبقى واحداً، وهو بلوغ كمال المعرفة بالله، لأن " سبيل الإيمان يعتمد على الإدراك الطبيعي، وأن الإدراك الطبيعي يستلزم رسوخ العقيدة، فهما يخدمان هدفاً واحداً، فالهدف الأسمى للإدراك الإنساني هو معرفة الله، والهدف الأكثر علواً وسمواً من ذلك هو التمتع بسعادة رؤيته بعد الممات " ¹، وهكذا نظر الاكوييني إلى سؤال الحياة نظرة فيلسوف ورجل دين، آمن بالله بما هو خالق الحياة، فضلاً عن إيمانه بالحياة ذاتها، لينتهي إلى ضرورة اتجاه مجمل الجهد الإنساني إلى الغاية البعيدة، هناك حيث الأفق الفسيح، في الحياة الأخرى التي هي "مها الله للإنسان، على أن الحياة في عالمنا المادي ستبقى - وإن كانت محدودة فانية - هي الأرضية التي نصد منها إلى ملكوت السماء، ومن هنا، لم ير الاكوييني - على عكس ما اعتقد به الكهنة ورجال الدين المسيحيين في عصره - أن هذه الحياة شر كلها، أو مدنسة برمتها، بل هي على النقيض من ذلك، إبداع إلهي في أصله، الأمر الذي قد يضيء عليها نوعاً من القداسة والسمو، ويجعلها جديدة بأن نحيها، لكن وفق ما تريده الإرادة الإلهية التي خلقتها، أو أتت بها إلى الوجود .

إن مسوِّغ الوحي الإلهي - عندما يوحي الله إلينا الحقائق من عالم ما وراء الطبيعة - هو " خلاص البشر وإنقاذهم، حيث يبدأ لاهوت ما وراء الطبيعة من "أعلى" أي من الحقائق المتضمنة في كلمة الله، ثم تتقدّم الحقيقة إلى "أسفل" وهي في ذهابها هذا تحمل على عاتقها مهمة شرح وتبليغ

¹ ماهر، عبد القادر محمد، المرجع السابق، ص 406.

حقائق الخلاص... هذا التنزيل هو صورة من صور اللطف الإلهي، وبه تنزيل الحقائق على البشر، وهكذا يكشف الله للإنسان العديد من الضروريات الهامة لخلاصه¹.

اعتقد الاكوييني بفكرة الخلاص الإلهي، وآمن بضرورة إنقاذ الإنسان من الحياة الأرضية، والعلاء به إلى أسمى حياة، هناك في العالم الآخر، بيد أنه في الوقت ذاته لم يستبعد هذه الحياة - الطبيعية - بشكل كلي، وإنما يجعل منها الأرضية التي ينطلق منها الإنسان لبلوغ ما وراءها، ومن ثمة تمكّنت فلسفته من بناء " نسيج واحد متكامل، يربط بين عالم ما وراء الطبيعة والعالم الطبيعي، أو بين الإدراك عن طريق اللطف الإلهي، والذي يتقدّم من أعلى انحدارا إلى أسفل، وبين الإدراك عن طريق القوى العقلانية للطبيعة التي تتقدّم من أسفل صعودا إلى القمة"²، فإذا كانت الصلة وثيقة بين الحياة الأولى-العالم الحسي- والحياة الثانية -العالم الإلهي-، فإن الإنسان هو أداة الوصل بينهما، خصوصا إذا نظرنا إلى طبيعته الثنائية التي جمعت بين ما هو حسي ينتمي لعالم الأرض وما هو روحي ينتمي لعالم السماء .

وإذا كانت الحياة الإنسانية - حسب الاكوييني - تستهدف تحقيق السعادة باعتبارها أقصى وأسمى الغايات، وكان الإنسان ثنائي بطبيعته، ينتمي جسديا إلى عالم الطبيعة، وروحيا إلى عالم ما وراء الطبيعة، وباعتبار أن الروح أسمى من الجسد، فإن سعادته التامة تكمن في روحانيته لا في خضوعه للجسد³، ومن هنا، كانت الغاية النهائية التي يسعى إليها الإنسان هي " السعادة الكاملة القائمة كلّها برؤية الله، وهي لا تتحقق إلاّ في الحياة الآجلة، أما الحياة العاجلة، فالسعادة الميسورة لنا ناقصة تقوم أو لا وأصالة بمعرفة الله ومحبّته، وثانيا بمزاولة الفضائل، وأخيرا بصحة الجسم، وبالخيريات الخارجية إن أمكن من مال وكرامة، تُستخدم كوسائل للحياة الفاضلة، فإن السّقم والفاقة قد يعوقان عن أفعال فاضلة كثيرة"⁴.

¹ المرجع نفسه، ص ص 409-410.

² المرجع نفسه، ص 411.

³ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، المرجع السابق، ص 158 .

⁴ المرجع نفسه، ص 159.

وعلى هذا، أسَّس الاكوييني لفلسفته على رؤية دينية تعطي الأولوية للحياة الروحية على الحياة المادية، بيد أنه لم يذهب إلى إقصاء المادة، كما لم يبعد الجسد من دائرة اهتمامه، لأن الجسد يحوي نفحات إلهية، ومنذ الوهلة الأولى التي يُخْلَق فيها "نفُخ الله فيه من روحه، فيهبه الروح أو الصورة لتشارك الجسد"، ولذلك فالجسد -المادة- على غاية من الأهمية .لأنه لم يُخْلَق بمبدأ الشر، ولكن بواسطة الله، ولذا يجب علينا أن نحب الجسد، لأنه صنعة الله " ¹ .

لقد تمكّن الاكوييني من بناء رؤية فلسفية امتزج فيها البعد الروحي والإلهي بالبعد المادي، جاعلا من الإنسان محورا للوصال بين هذه الأبعاد، ومركزا تلتقي فيه الطبيعة وما وراء الطبيعة، على أن دخوله إلى عالم ما وراء الطبيعة لا يتم إلاّ بمعونة اللطف الإلهي، وبواسطة هذا اللطف الإلهي يصل الإنسان لوضع الكمال²، وبالنتيجة ستحقق للإنسان أسمى غاياته، وهي السعادة في الحياة العاجلة والآجلة .

1-3- في الفكر الإسلامي : تميز الفكر الإسلامي -على تنوعه وثرائه مضامينه -

بوضوح رؤيته لمسألة الدين وسؤال الحياة، حيث تمكن من بناء رؤية فلسفية متكاملة، امتزجت فيها المعاني الروحية بالمعاني العقلانية، ويبدو أن ذلك راجع إلى طبيعة الدين الإسلامي ذاته، باعتباره دينا إلهيا كاملا، يدعو إلى التدبّر والتأمل وإعمال العقل في الوجود، بغية فهمه وإدراك أسرار الكونية، فضلا عن أن ذلك هو لبّ الرسالة السماوية في الإسلام، كما يمكن ردّه إلى احتكاك المسلمين وتفاعلهم مع التراث الفكري لشعوب وأمم الحضارات الأخرى، ومن هنا، جسدت تلك الفلسفة رؤية متكاملة عن الوجود عامة، و الحياة الإنسانية خاصة، ذلك ما يمكن أن نتبيّه من خلال ما يلي:

* يعتقد القديس توما الاكوييني أن كلا من الجسد والروح مبدأ قائم بذاته على الرغم من تشاركهما في الكيان البشري، ويبدو أن الاكوييني كان يهدف من وراء ذلك إلى إثبات خلود النفس بوصفه مبدأ مستقل بذاته، لا يفنى بفناء الجسد، ولأنه بدون استقلالية الروح فإن معظم العقائد الدينية المسيحية تصبح غير ذات قيمة، وهكذا وجدنا أن الجسد -المادة- في فلسفة الاكوييني على جانب كبير من الأهمية بوصفه معنى سلبيا، تحذره الاكوييني وسيلة ليُفعّل من خلاله منطقية خلود الروح بوصفها فكرة جاءت من اللاهوت، وتعتبر من عصب الفكر المسيحي الإيماني (أنظر: ماهر، عبد القادر محمد، المرجع السابق، ص 428).

¹ ماهر، عبد القادر محمد، المرجع السابق، ص 450.

² ماهر، عبد القادر محمد، المرجع السابق، ص 450.

أ- عند الغزالي: (1058-1111م): تكتسي فلسفة الغزالي بعد دينيا وروحيا بامتياز، ذلك ما يتجلى من خلال جملة القضايا والمسائل التي طرحتها، أو حاولت بحثها، ولعل من بينها سؤال الدين ودوره في الحياة، حيث يتبين من خلال طرح الغزالي، أن "مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلاّ بنظام الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل لمن اتخذها آلة ومنزلاً، لا لمن اتخذها مستقراً ووطناً، وليس ينتظم أمر الدنيا إلاّ بأعمال الآدميين" ¹.

وهكذا، يؤسس الغزالي لتصوره في الحياة على التصور الديني - الإسلامي - للعلاقة بين الدنيا والآخرة، محاولاً تحقيق التوازن بينهما، فلا ينبغي إقصاء الحياة الدنيا لأن فيها محيانا الآني، كما لا ينبغي إقصاء الحياة الآخرة لأن إليها مآلنا، فضلاً عن أن الإنسان ذاته، وبما هو بطبيعته الثنائية مادة وروحاً، إنما يطلبهما معاً، على أن في ذلك ما يضمن بلوغ الغاية النهائية التي وجد الإنسان لأجلها، كما سيرت الحياة برمتها لخدمة نفس الهدف، وهو تحقيق السعادة في الحياة الدنيا والآخرة.

هذا، ويقترّب التصور الذي قدمه الغزالي للحياة من التصور الذي قدّمه الماوردي (972-1058)، حيث يؤكد الأخير وجود توازن قيمي دقيق بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وأن الله جعل "الدنيا دار تكليف وعمل، و جعل الآخرة دار قرار وجزاء، ولزم عن ذلك، أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظاً من عنايته، لأنه لا غنى له عن التزود منها لآخرته... ولا يرى الماوردي في هذا نقضاً لما يترتب على الإنسان من واجب الزهد في الدنيا وترك فضولها وزجر النفس عن الرغبة فيها" ²، ومن هنا، اتفقا حول ضرورة العمل على تحقيق التوازن بين الحياة المادية والحياة الروحية، فضلاً عن تسخير الدنيا لخدمة الآخرة، باعتبار الأولى دار فناء، والثانية دار بقاء.

لكن يلاحظ على موقف الغزالي تغييراً هـ باتجاه إعطاء الأولوية الكاملة للحياة الروحية على حساب الحياة المادية - تزامناً ودخوله تجربة التصوف -، والانصراف الكلي عن الشواغل الدنيوية -

¹ العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986، ص ص 548-549.

² العوا، عادل، المرجع السابق، ص ص 572-573.

من ملذات وشهوات حسية للتي من شأنها أن تشدّ الإنسان إلى أسفل، والارتقاء إلى مستوى الحياة الروحية الخالصة، عن طريق المجاهدة وتصفية النفس وتركيز القلب، لأنه لا " مطمع في سعادة الآخرة إلاّ بالوقى وكفّ النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كلّه قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتّجاني عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكُنّه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلاّ بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق " ¹، حتى إذا ما بلغ الصفاء الكلي فاضت على قلبه " الأنوار الإلهية وبلغ السعادة الحقيقية " ².

وهكذا، يتأكد مع الغزالي، أن الدنيا - الحياة المادية - ليست إلاّ دار غرور، فليس للإنسان فيها مقام أو مستقر، فضلا عن أنه لن يعرف فيها السعادة المطلقة مادام يسكن إلى الجسد وشواغله المادية، ومن هنا، توجّب عليه السمو إلى مستوى الحياة الروحية، فهي وسيلته لبلوغ السعادة في الحياة الأولى، وطوق نجاته في الحياة الآخرة، على أن هذه الأخيرة هي الحياة الحقيقية، وهي دار المقام والخلود، لتبقى الحياة الأولى مجرد ممرّ أو معبر آني، ننطلق منه لبلوغ النعيم الأبدي .

هذا، وقد حمل الغزالي على عاتقه رسالة الإحياء الديني بعد أن ظهر له جليا أن " الدين الحقيقي قد اندرس - اندثر - ومنار الهدى في أقطار الأرض قد انطمس، ولم يبق إلاّ علم الفتوى في الأحكام الظاهرة، أو الجدل للمباهاة والغلبة والإفحام أو السجع المزخرف، يتوسّل به الواعظ إلى استدراج العوام، أما علم طريق الآخرة، وما درج عليه السلف الصالح مما سمّاه الله في كتابه فقها وحكمة وعلماء وضياء ونورا وهداية ورشدا، فقد أصبح من بين الخلق مطويا وصار نسيا منسيا " ³، ولزم عن هذا لزوم الضرورة، إعادة بعث الدين من جديد، خاصة في ظل الحالة الراهنة، التي سادها ظلام دامس، بعد ابتعاد المسلمين عن السبيل الصحيح، وضياع المنهج القويم، عندئذ استشعر

¹ مبارك، زكي، الأخلاق عند الغزالي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (دط)، 1968، ص 54 .

² حنا، الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجليل، بيروت، ط3، 1993، ص 329.

³ القرضاوي، يوسف، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1994، ص 78.

* إن "إحياء علوم الدين" يُعدّ بوضوح الدور الذي مثّله الغزالي في الإسلام، وعنوانه كاف للدلالة على الغاية التي قصدتها، فقد رأى الغزالي ضرورة تجديد العلوم الدينية، بعد أن أصبحت عند المتكلمين جدلا عقيما حول تفسير الآيات القرآنية... وأراد تجديد العاطفة الدينية في القلوب بعد أن جفت فيها وفهم أن هذا التجديد لا يكون إلاّ باكتشاف اسمّاه السرّ الذي يقوم عليه ما تأمر به الشريعة من أعمال، أي القيمة الروحية لهذه الشريعة (أنظر: حنا، الفاخوري، خليل، الجر، المرجع السابق، ص 329).

الغزالي مدى أهمية التجديد الديني، الذي أصبح أكثر من ضرورة في الحياة، إذا أردنا الصلاح في الحال، والفلاح في المآل .

لقد أدرك الغزالي ضرورة إحياء الشعور الديني الذي يدفع إلى العمل بالدين بما هو منهج عمل خالص، واتخذ من علم طريق الآخرة سبيلاً له¹ " يان معالم التديّن الصحيح، الذي يأخذ بيد الإنسان إلى مرضاة الله تعالى وسعادة الآخرة، التي هي غاية الغايات " ¹، فالحياة لا تقوم إلاّ على أساس الدين، والدين لا يقوم إلاّ على أساس الفهم الصحيح الذي لا يتأتى إلاّ للعارف بالله والموصول به " حتى إذا استقامت له المعرفة، وتخلّص من أرجاس الدنيا، غدا كالبذور التي تزرع في تربة الموت، فتستحيل حباً ومعرفة، وتتذكّى فيها حرارة الشوق لتلقي الراحة في غبطة الإله، ولما كان الحب متفاوتا والمعرفة والشوق، نشأ عنه أن سعادة المقرّ بين في الآخرة، تكون أيضا على مراتب، فكلّما كان التهيؤ بالمعرفة والحب عظيما، كانت مشاهدة الله في الآخرة وتجليه عظيمين، فيذوق المؤمن طعم الهناء في الدنيا وفي الآخرة معا " ².

وعلى هذا، انتهى الغزالي إلى رؤية صوفية للحياة، حاول من خلالها بيان قيمة الحياة الروحية وسموها على الحياة المادية الدنيوية، ولكنه في الوقت الذي جعل الدنيا ممرّا أو معبرا نلج من خلاله إلى العالم الآخر، بصفاء القلب، وطهارة السريرة، والتعلق بالله تعالى بما هو السرّ المفضي إلى كشف الحقائق الدّينية المطلقة، وبما هو السبيل الأوحّد للسعادة في الدنيا والآخرة .

ب- عند ابن رشد : (1126 - 1198): لعل مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة -

العقل والنقل - تمثل المركز الذي تمحورت حوله جل القضايا التي طرحتها فلسفة ابن رشد³، وفي القلب منها تأتي مسألة العلاقة بين الدين والحياة، ومن ثمة سينصب تساؤلنا حول طبيعة الطرح

¹ القرضاوي، يوسف، المرجع السابق، ص 78.

² فرحات، يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، تراد كسيم، جنيف، ط1، 1986، ص 135.

• خاصة وأن الربط بين الحكمة والشريعة أو بين القيم الدينية للفلسفية يوحّد داخليا بدل أن يدفع به إلى مهاوي التمزق والتأزم والانقسام، فيشعر بأن ما يعتقد لا ينكره في أي شيء، ويصبح ذلك الربط ليس أمرا مفتعلا ومتكلّفا، بل هو مشروع طبيعي وضروري تحمّله الفطرة الإنسانية السوية ويدفع إليه إسلام مطبوع على أنه دين الفطرة، فإذا كان الدين طريقا لمعرفة الله تعالى والاتصال به، فإن الفلسفة كذلك طريق لبلوغ الهدف نفسه (أنظر: بركات، محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2002، ص ص 115-116).

الرشدي لهذه المسألة، إذ كيف تأوّل ابن رشد سؤال الحياة؟ وما مدى تأثير التجربة الدينية على طرحه لسؤال الحياة؟ أو بتعبير آخر ما العلاقة بين الدين والحياة في فلسفة ابن رشد؟

يتجلى البعد الديني في فلسفة ابن رشد من خلال جملة من المحدثات أبرزها تأسيسه للحياة - الوجود - على العناية الإلهية المطلقة، حيث يرى ابن رشد "أن عناية الله الأولية بنا، هي السبب في سُكْنَى ما على الأرض، وهي تتمثل في كل ما على وجه الأرض من موجودات، فوجودها وبقاؤها محفوظة الأنواع شيء مقصود ضرورة، ولا يمكن أن يكون فاعله الاتفاق، فالعناية الإلهية إذن، بادية في الحركة اليومية، وفي كل ما يحيط بنا، والله هو مدبّر هذا الكون، وبالجملة كل ما في الوجود هو خير محض عن إرادته وقصده"¹، ومن هنا، أمكن القول أن الفلسفة الرشدية أسست فعليا للحياة على تأوّلها بما هي إحدى التحليلات الإلهية التي تظهر بوضوح في "الإنسان، فلولا العناية لم يكن أن يوجد زمانا ما، وبالعناية أُعطينا وجودنا، وكذلك الأشياء التي تحيط بنا، ونحفظ وجودنا ممّا عساه أن يفسدنا"².

إن الوجود إجمالا، و الحياة الإنسانية بصفة خاصة، تعزى في كينونتها إلى العناية الإلهية، فضلا عن أنها تمثل الأصل الأول الذي صدرت عنه حياة الإنسان، فأوجدت له كل شيء، وعليها استقامت شؤونه كلها، كما أنها الضامن لحصول الخير المحض، ومن هنا، استحال القول بالصدفة العمياء، وتعذر التفسير بالآلية الميكانيكية، ولأن الغائية سمة الكون، فكل شيء موجه إلى غاية نهائية حدّها الله سلفا، وما على الإنسان إلاّ السعي للوصول إليها، ففي ذلك مناط الوجود وسر الحياة الإنسانية .

وإذا كان كل شيء من حولنا يوحى بعناية إلهية بالغة، فإن هذا ما حمل البعض على الاعتقاد بأنه " إذا لم يكن هناك معنى وغاية للكون، فإنه يجب خلقهما من أجل السلامة العقلية للبشرية، فما بالنا والنظام والتناسق يكشف عن هذا المعنى وذلك الهدف، وأيّ نسق فكري ينكر هذه الأشياء هو

¹ عاطف، العراقي، ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، مطابع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (دط)، 1993، ص 366-367.

² المرجع نفسه، ص 366.

عدو أكثر منه صديق للإنسان¹ لأنه من المتعذر عقلا إنكار وجود نظام وتناسق مطلق تسير عليه الحياة، كما يصبح من غير المعقول أن يُعزى الوجود إلى اللاوجود، والنظام إلى اللا نظام، لينتهي ابن رشد إلى القول بال العناية الإلهية بما هي سرُّ الحياة وجوهرها .

لقد اعتمد ابن رشد دليل العناية الإلهية، واستشهد به للتدليل العقلي على وجود الله، ويقتضي هذا الدليل الإيمان بوجود " فاعل مرید يقصد إلى هذه الغاية من الفعل، إذ يستحيل أن يكون ذلك نتيجة للاتفاق... وأن نظام الكون يكشف لحواسنا وعقولنا عن تناسق عجيب بين أجزائه وبين الكائنات والظواهر التي يحتوي عليها، ويُرينا أن هذا التناسق أو الانسجام نافع للإنسان، ولكل كائن حي في هذا العالم، فاختلف الليل والنهار، وتتابع الفصول، ووجود الشمس والقمر والنجوم والرياح والمطر والحيوان والنبات وغير ذلك من الموجودات التي لا حصر لها، ملائم لحياة الإنسان، بل لحياة كل الكائنات في هذا العالم²، ومن هنا، استغرقت العناية الإلهية الحياة الإنسانية في تفضيلها وجزئياتها، بل واستغرقت الوجود والكون ذاته، وسيرته بحكمة مطلقة، ونظام عجيب، بما يخدم الغايات النهائية للحياة، ليس الحياة الإنسانية فحسب، بل الحياة الكونية إجمالا .

اتسمت فلسفة الحياة الرشدية بطابعها الروحي الديني، وتجلّى ذلك في تأسيسه للحياة على مسلّمة العناية الإلهية، فالحياة في طبيعتها، وفي جوهرها، كما في الغاية منها، تعبير عن تجليات الحضور الإلهي، وتحميد لمدى عنايته بمخلوقاته، ولأن الإنسان أسمى الكائنات، فقد خصته العناية الإلهية بخصوصية الرسالة التي حملها، أو جاء لأجلها، إنه لم يأت إلى هذه الحياة سدى، ولا هو في وجوده يسير عبثا أو اعتباطا، وإنما جاء لغاية محددة، حدّدت لها الإرادة الإلهية، وعليه إدراكها وبلوغها، حتى يكون في إمكانه تحقيق السعادة المنشودة بالفوز في الدارين الأولى والآخرة .

ولكي يصل الإنسان إلى الغاية المنشودة، جُعِل له الدين منهاجا وشرعة، يهتدي بها يقينا إلى سبل السلام والنجاة، على أن الدين في حدّ ذاته ليس " إلاّ وجهها من أوجه الحياة، فالإسلام لا

¹ بركات، محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2002، ص 115.

² بركات، محمد مراد، المرجع السابق، ص 135.

يسعى للآخرة دون الدنيا، و لا للدنيا دون الآخرة، ولكنه دين ينظر إلى الحياة الإنسانية على أنها وحدة كاملة بكل ما فيها ... وللوصول إلى الهدف الأسمى في الحياة، كان الإنسان في الإسلام غير مجبر على أن يرفض الدنيا، و ليس ثمة حاجة إلى تقشف يفتح به الإنسان باباً سريراً إلى التطوير الروحي¹، بقدر ما هناك حاجة لتحقيق التوازن بين ما تطلبه الروح وبين ما يطلبه الجسد، ذلك ما يمثل القوام الحقيقي للحياة الأسمى، فلا هي زهد نستغني به عن دنيا إنما نحيا فيها، ولا هي إبحار كلي في شهوات الجسد تبعدنا عن روحانيتنا وإنسانيتنا، بل هي حياة مواءمة وتوازن، نحتكم فيها للعقل تدبراً وحكمة، وللدين شريعة ومنهاجا .

تقوم الحياة المتزنة - التي ننشدها جميعاً - بالضرورة على الإيمان الحقيقي بما هو " سبيل العلم الحق، ولذلك يؤكد ابن رشد أنه إذا كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان ... هذا العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، وهو علم الحق الذي هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية، والشقاء الأخروي ... أما العمل الحق فهو الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء"²، فالحياة نظر وتدبر يقتضي المعرفة بالله، وعمل يوافقها ويقتضي الفعل الذي يمكنه أن يسعد الإنسان في حياته الأولى، كما يسقيه من الشقاء في الحياة الثانية .

لقد جعل ابن رشد من معرفة الله أساساً لسعادة الإنسان في حياته المادية والروحية، الأولى والثانية، ولذلك فالدين في نظره منهج حياة، جاء بالقوانين والشرائع التي تحوّل وتدبر الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعاداته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية، والصنائع العملية ... إن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل الخلقية، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه"³، فإذا استقامت الحياة الدنيا بالوسائل

¹ وهبة، مراد، أبو سنة، مني، ابن رشد اليوم - الإزهاب وتدریس الفلسفة - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2000، ص ص 44-45.

² عبد الرحمن، التليلي، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، (دط)، 1998، ص ص 90-91.

³ حنا، الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجليل، بيروت، ط 3، 1993، ص 416.

والضروريات المادية، فإنها لن تستقيم للإنسان إلاّ إذا تحلّى بفضائل الأخلاق وأسمائها، وعندئذ ستُكتب له السعادة في الحياتين معاً، المادية والروحية، الدنيا والآخرة .

وعلى هذا، جاءت فلسفة ابن رشد فلسفة دينية عقلانية، جمع فيها بين رؤيته الدينية المستوحاة من الإسلام، وبين نظريته الفلسفية التي استقاها من اطلاعه الواسع على فلسفات الحضارات الأخرى -خاصة الفلسفة اليونانية - ومن هنا، كانت بمثابة رسالة إنسانية أراد من خلالها توجيه الإنسان إلى أسمى منهج للنجاة والسعادة في حياته الدنيوية والأخروية .

1-4- في الفكر الحديث : تمكّن الفلاسفة في العصر الحديث من إعادة رسم خارطة

الفكر الغربي، وعلى أسس جديدة تمّ بعث روحه الجديدة، وارتقى فكرهم الديني إلى مستوى من العقلانية والنضج ما لم يبلغه الفكر التقليدي الذي سبقهم، كما شكلت فلسفاتهم - على ما بينها من اختلاف - الإرهاصات الأولى لما عرف فيما بعد -في الفلسفة المعاصرة- بفلسفة الحياة، التي كان الفكر النيتشوي والبرجسوني تتويجا لها وذروة سنامها، ويمكن الإشارة فيما يلي إلى أبرز الفلاسفة تأثيراً في تشكيل معالم الفكر المعاصر بصفة عامة، وفلسفة الحياة بصفة خاصة .

أ- دفيد هيوم : David Hume (1711-1776) : يتجلى موقف " هيوم " من

مسألة الدين وسؤال الحياة في فلسفته الدينية التي عالج فيها جملة من القضايا الشائكة في تاريخ الفلسفة، ولعل أبرزها مسألة الدين الطبيعي*، حيث عمل "هيوم" على تقديم دراسة تحليلية نقدية للمسألة، وقف فيها على الأسس العقلية للدين، وفضلاً عن بحثه في مسوغات الاعتقاد الديني، اتجه هيوم إلى عمق تاريخ الأديان، باحثاً في منابعها وأصولها، وكذا في الدوافع الأصيلة التي من شأنها الدفع بالإنسان نحو الدين .

وإذا كان استقراء تاريخ التجربة الدينية يوحى بمدى شمولية " الاعتقاد الديني في كل الأزمنة والأماكن، فإن الاعتقاد الديني ليس شاملاً وثابتاً وبلا استثناءات بين البشر بدرجة كبيرة، حتى يمكن

* المقصود بكلمة "طبيعي" هنا هو نشأة العقيدة من أصول في طبيعة الإنسان وفطرته، فترقا بين الرأي القائل برد الدين إلى طبيعة الإنسان والرأي الذي يردّه إلى العقل والرأي الذي يردّه إلى الوحي (أنظر:ابراهيم، مصطفى ابراهيم، المرجع السابق، ص 348).

اعتباره أمراً طبيعياً وجزئياً، فالاعتقاد الديني ليس شيئاً يتسنى اعتباره في عداد غرائز مثل حب النفس والزوجية وحب الأولاد وعرقان الجميل والغضب، إنما ينبغي اعتباره فرعاً نابعاً من الأسس المشتركة لطبيعة البشر، ولذلك توجب البحث عن العوامل التي تتسبب في ظهور الاعتقاد بالدين بين البشر¹، وعندئذ يمكن إدراك الخلفية التي انطلق منها هيوم، وكذا الغاية التي يصبو إليها، كما تبدو السمة الإنكارية -النافية- لأي نزوع ديني أو روحي في الحياة الإنسانية الأولى، وتتأكد هذه السمة بوضوح من خلال مخرجات ونتائج بحثه تاريخ الأديان، والذي انتهى فيه إلى إقرار القول بتقدم الشرك على التوحيد²، فلم تظهر الأديان التوحيدية -في تصوره- إلا في مراحل لاحقة عن مرحلة الشرك، ذلك ما تكشفه الدراسة العميقة لمختلف³ المصادر التاريخية، وكذا معطيات الأنتروبولوجيا لدى القبائل البدوية، كما يمكن إضافة دليل آخر، هو أننا إذا قدّمنا التوحيد، وهو الشكل المتطور من الأديان، فسيكون ذلك بمثابة أن الإنسان البدوي توصل إلى أو لا إلى مفهوم معتد لله الواحد، ثم فتمّده مع تطور الحضارة والثقافة وهذا شيء غير مقبول².

تأسس التصور الهيوميني للدين على فكرة التطور، وعلى أساسها حاول تبرير الطرح القائل بأسببية زمنية وفكرية لأديان الشرك على دين التوحيد، كما أنها مسوغ التصنيف الهيوميني للأديان على أساس حضاري وثقافي، فضلاً عن أنها بالنتيجة تحيل إلى تصنيف الإنسان الموحد ضمن الحضارة، وتخرج -في الوقت ذاته- الإنسان المشرك منها، وتبقيه دوماً في طور البداوة.

وبهذا يتأكد لدى هيوم خصوصية أديان التوحيد ومدى تميزها عن غيرها من الأديان الأخرى، فهي أديان التدبر والتأمل، وذلك تحديداً ما أوقد في ذهن فكرة الله الواحد مدبر العالم، إلا أن الصعوبات ومنعطفات الحياة تبعث على فكرة وجود قوى متعدّدة تؤثر في حياة الإنسان، فالبشر

¹ محمد فتح، علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (دط)، 2016، ص 528.

• يرى هيوم أننا إذا وضعنا في اعتبارنا ارتقاء المجتمع الإنساني من بداياته الجاهلية الأولى إلى حالة الكمال الأعظم التي وصل إليها، فإنه يبدو أن الشرك أو الوثنية كانت -أو ينبغي أن تكون- الدين الأول والأبعد قدماً في تاريخ البشرية... ويرى أن أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير في أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من الفلق إزاء أحداث الحياة، من الآمال والمخاوف المستمرة التي تحرك العقل الإنساني... ونتج عن هذه الحالة أن أرجع الإنسان كل ظاهرة طبيعية، وكل شأن من شؤون الحياة إلى قوى خفية عاقلة وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشؤون الحياة (أنظر: الخشت، محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط ت)، ص 15-16-17.

² محمد فتح، علي خاني، المرجع السابق، ص 529.

وبسبب أنسهم بتيار الطبيعة المنظم الثابت لا يفكرون أبداً في استمرار هذا التيار، أي أن هذا التيار لا يثير لديهم التفكير والتساؤل، أما الآلام والإخفاقات التي غالباً ما تكون بسبب اضطرابات وتغيرات في سياق الطبيعة المنتظم، فإنها تحضهم على التفكير بوجود قوى خفية تكمن وراء هذه المحن والصعاب مما يؤسس لعقيدة الشرك¹، ومن ثمة، تتجلى العلاقة المتينة بين للدين والحياة، على أن الحياة كانت دوماً المنبع والأصل الأول للبروغ التجربة الدينية ونضجها، ذلك أن متغيرات الحياة وظروفها المختلفة، أفراحها وأحزانها، سكوتها وحركتها، صعودها ونزولها، كل ذلك دفع -بحسب هيوم للإنسان إلى التوجه للدين بما هو أداة التفاعل مع كل تلك المتغيرات التي تعرفها الحياة .

وعلى هذا، يكون هيوم قد فسّر الدين بإرجاعه إلى طبيعة الإنسان، وعلى غرار " تفسيره للأخلاق، فكما أن الأخلاق لا تقوم في العقل، بل في العاطفة، كذلك الدين لا يقوم في العقل، و لا في الوحي والنقل، بل يقوم في طبيعة الإنسان وفطرته بمعنى ما من المعاني، على أن الدين لا ينشأ مباشرة عن غريزة أصيلة، أو انطباع أو ولي في الطبيعة البشرية، بل ينشأ مما يتشعب عن غريزة أصيلة²، وإذا لم يكن الدين في منبته راجع إلى الغريزة الأصيلة - غرائز الحب أو الكره أو العواطف - التي تحتاج كيان النفس الإنسانية، إلا أنه يصدر في الوقت ذاته عن تلك الغرائز بما هي طبيعة أصيلة في الإنسان، وكأنه يأتي كطبيعة ثانية تعبر عن الحياة الإنسانية في أحد أبرز جوانبها أصالة وامتدادا في التاريخ .

إن تأمل التاريخ العام لأديان الشعوب البدائية الأولى، يحيلنا إلى تأكيد العلاقة بين الدين والحياة، كما يُطالعنا البحث في طبيعة معتقداتها أنها -سواء التي اعتنقت مذهب تعدد الآلهة polythéisme والتي اعتنقت مذهب الإله الواحد monothéisme- " لم تنشأ من تأمل العقل لحوادث الطبيعة، بل من اهتمام الناس بما يجري في الحياة من حوادث هي موضع آمالهم وآلامهم ومخاوفهم³، ولأن الدين -بحسب هيوم - وليد مجريات الحياة، منبعه التجربة الإنسانية المعيشة، فقد

¹ محمد فتح، علي خاني، المرجع السابق، ص 529 .

² ابراهيم، مصطفى ابراهيم، المرجع السابق، ص 349.

³ المرجع نفسه والمكان .

انتهى به الأمر إلى نفي مجمل التفسيرات التي حاول فيها البعض ردّ الدين إلى العقل، وحاول آخرون رده إلى الوحي، مستدلاً في ذلك على الطرح التاريخي والأنثروبولوجي لأديان البشرية .

أما إذا تساءلنا عن حقيقة الموقف الهيومني من الدين، وجدناه موقف شك وارتياب، بل ورفض للاعتقاد في الدين بإطلاق خاصة إذا علمنا إنكاره الكلي للفرضية التي يقوم عليه أيّ دين، وهي فرضية وجود الله¹، وبما أنه انتقد مجمل الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة لتبرير الدين، فقد انتهى إلى الإبطال الكلي للفكرة من أساسها.

وإذا كان الفلاسفة قد اعتمدوا الدليل الوجودي كأحد أهم الأدلة المثبتة لوجود الله، فإن هيوم ينطلق في نقده للفكرة الدينية من نقد الدليل ذاته، مؤكداً أن أيّ شيء نتصوره موجوداً، بمقدورنا أن نتصوره غير موجود أيضاً، ومن ثم فلا وجود لكائن يشتمل عدم وجوده على تناقض، والتجربة لا تقدّم لنا أيّ انطباع ضروري عن موجود واجب الوجود، والمسؤول عن فكرة الموجود الضروري هو الخيال الذي يمدُّ معرفتنا التجريبية عن بعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم إلى غير نهاية، ويتخيّل أنها موجودة في كائن كامل هو الله، لكن الخيال قادر أيضاً على سلب الوجود عن الموجود أيضاً أياً كان، ومن ثم، فلا وجود لكائن يمكن إثبات وجوده²، ومن هنا، يصل هيوم، وبالْحِجَة المضادة إلى إثبات استحالة البرهان على وجود أي شيء .

إضافة إلى رفضه للدليل الوجودي، رفض هيوم الدليل الكوني، ولأن هذا الدليل يستند إلى مبدأ الحركة فقد اتجه هيوم إلى هدم هذا الأساس ذاته، وباعتبار أنه " لا موجب لإنتباز المذهب المادي، مهما زعم اللاهوتيون، فإن الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادي بالثقل أو بالكهرباء مثلاً، حيث يصح أن تكون نوعاً من التوليد داخل الطبيعة ذاتها، ثم لماذا نبحت عن السبب الكافي للكون خارجاً عنه؟ إلاّ إذا كنّا نفترض اعتسافاً أنه كلّ محدود"³ .

¹ الخشت، محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط ت)، ص23.

² المرجع نفسه، ص 26.

³ المرجع نفسه والمكان .

أما في نقده دليل الغائية والقصدية* التي تتجلى في مختلف الظواهر الكونية - كما أشار إلى ذلك ابن رشد والقديس أوغسطين وغيرها - فانهى هيوم إلى أن " القصدية وملائمة الوسائل للغايات يمكن أن تكون آتية من انتظام طبيعي متأصل في المادة، أو من قبيل المصادفة، أو ربما تكون آتية من تعاون جماعة من الآلهة، أو أنها لم تنشأ من تخطيط إلهي، بل عن تجارب الطبيعة البطيئة المتخبطة خلال آلاف السنين، أي نتيجة الانتخاب الطبيعي، أو أن الله مجرد نفس كلية أو قوة نامية، كالقوة التي تحدث النظام في النبات بلا وعي أو قصد"¹، ومن هنا، يصل هيوم إلى إنكار وجود أي عناية أو قصدية وراء الحوادث الكونية أو الإنسانية، فضلا عن أننا إذا ما انتبهنا - حسبه - إلى الواقع الإنساني وجدناه مريرا، مليئا بالآلام والشروع، الأمر الذي يتعارض ووجود أي عناية أو قصدية في الوجود، ونتيجة لهذه النزعة الحسية التجريبية -أفضت بهيوم إلى إنكار كل ما لا يمكن تبريره انطلاقا من الواقع التجريبي - اعتبر هيوم أن " الإيمان بعالم الآخرة والحياة الأخروية، ظهر ليكون تبريرا لوجود بعض حالات اللامساواة والآلام واللاعدالة المشهودة في الواقع، والتي لا تنسجم مع الإيمان بإله ذي علم وقدرة وخير مطلق ولذلك فهو يعارض فكرة عناية متعالية فوق طبيعية توجهه وتسير تيار الأحداث وتعاقب على الذنوب عقابا عسيرا، وتثيب على الحسنات ثوابا جزيلًا "²، فضلا عن معارضته المطلقة لإمكان الحياة في عالم آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه، باعتبار أن الموت يضع نهاية للحياة الإنسانية، المادية والروحية على حد سواء .

ورغم أن هيوم ينكر تلك الحقائق التي أقرتها مختلف الأديان، إلا أنه لا يذهب إلى إنكار الدين ودوره في الحياة الإنسانية، وإنما يقر له بهذا الدور، خاصة إذا نظرنا إليه من جهة مدى قدرته على تقديم تصور مستقبلي للحياة، يقوم على "وضعية جزائية، فإنه يقدم دون غيره من المذاهب والفلسفات، دعامة قوية لقيام الأخلاق على أساس من مفهوم الإلزام الديني، الذي يغذيه دوما

* يرى هيوم أن الدين الطبيعي يتطوع إلى أن يبرهن لا على وجود الله فحسب، بل أيضا على عنايته، على الرغم من أن وجود الشر يشهد على العكس (أنظر: إميل، بريهيه، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة جورج طريشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993، ص 127.

¹ الخشت، محمد عثمان، المرجع السابق، ص 27.

² محمد فتح، علي خاني، المرجع السابق، ص ص 359-360.

الخوف من الجزاء المستقبلي، فإذا كان للجزاء القانوني الديني أثر كبير في سلوك الناس في نطاق الحياة اليومية، فإن هذا الأثر تتضاعف فاعليته إذا ما كان الجزاء أبدياً، ومن ثم فإن توقع الجزاء الأخروي يصبح عاملاً مهماً لانضباط المجتمع أخلاقياً، وفي هذا تكمن ميزة من ميزات الدين¹.

وعلى هذا، فالدين بحسب هيوم، يمكن أن يكون عاملاً مساهماً في توجيه وضبط الحياة الإنسانية إذا نظرنا إليه من ناحية أخلاقية، فضلاً عن دوره أو مدى أهميته من الناحية النفسية، فمن شأن تلك التصورات التي يقدّمها الدين حول الحياة والموت* والمصير، أن تكون بمثابة العزاء والسلوى للإنسان في مواجهة الأزمات والمصاعب التي تواجه الإنسان - لا محالة - في حياته اليومية .

لكن المفارقة أن هيوم وفي الوقت الذي يؤكد فيه الدور الإيجابي للدين، نجده من جهة ثانية، لا يرى للدين أي جدوى، معللاً ذلك بالأحداث التاريخية الماضية وما صاحبها من حروب وفترات طائفية واضطهاد واستبداد وعبودية، وكل ذلك تمّ باسم الدين، وتحت سلطانه، حتى أنه " إذا ذكرت الروح الدينية في أيّ رواية تاريخية، لأيقننا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليس ثمة حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاة من تلك الحقبة التي لم يكن فيها اعتبار ما لهذه الروح الدينية الطائفية أو لم يسمع عنها فيها"².

وعلى هذا، يمكن أن نخلص إلى أن نظرة هيوم للدين تأسست على تصوره العام للوجود والحياة، ولأنه أسس لهما من منظار تجريبي حسي، فلم يعد هناك - بحسبه - ما يدعو لقبول الدعوى الدينية بكل حمولتها الروحية، وانتهى في الأخير إلى اعتبارها مجرد خرافات اخترعها الإنسان في لحظات ضعفه، ولا يوجد من الناحية العقلية ولا التجريبية ما يمكن يكون مبرراً للإيمان بها .

ب- كانط إيمانويل (1724-1804) Emmanuel Kant : تمثل فلسفة كانت ثورة

كوبرنيكية في تاريخ الفلسفة، فمن خلالها أعيد النظر في اللوجوس التقليدي، وتم التأسيس له على

¹ الخشت، محمد عثمان، المرجع السابق، ص 34.

* الموت عند هيوم يعني العدم التام، لأن الطبيعة تؤكد أن الروح والبدن مرتبطان معاً من البداية حتى النهاية، من المولد فالطفولة إلى الصبي والشباب حتى الكهولة والشيخوخة، وكل منهما يتوافق مع الآخر ويلزمه تلازماً طردياً بشكل يصعب معه الفصل بينهما، مما يؤكد أن النفس أو الروح تفتى بفناء الجسد، ومن ثم فلا معنى لوجود ثواب وعقاب أبديين. أنظر : الخشت، محمد عثمان، المرجع السابق، ص 29.

² الخشت، محمد عثمان، المرجع السابق، ص 35.

معايير جديدة مغايرة لما سبق، والملفت للنظر أن لفلسفة هيوم أثرها الكبير في بزوغ فجر الفلسفة الكانطية، وفي تحديد مسارها العام، حتى أن كانط نفسه " يعترف بمدى تأثيره بهيوم، وأنه صاحب الفضل في إيقاظه من سباته العقائدي " ¹، ويتجلى هذا التأثير الهيومى خصوصا عندما نرى أن كانط يعيد النظر في مجمل معتقداته الفلسفية، ومنها طرحه مشكلة المعرفة طرحا نقديا، أما ما يتعلّق بالمسألة الدينية وسؤال الحياة، فقد اختلف الطرح الكانطي عن الطرح الهيومى، ففي الوقت الذي ينفي فيه هيوم فكرة الله والدين، لعدم وجود مسوّغ واقعي أو تجريبي يدفع لقبولها، نجد كانط يؤكد أن "الله هو الكائن الأشدّ واقعية " ²، ومن هنا، دان كانط بفكرة الألوهية، وسلّم بوجود الله بما هو الكائن الأسمى، ولعل هذا سيحيلنا إلى التساؤل حول حقيقة الموقف الكانطي من المسألة الدينية، وحول طبيعة الدين وأساسه، وكذا موقفه من فكرة الله، ومن خلال ذلك يكون البحث في طبيعة تناوله لمسألة الحياة وعلاقتها بالدين ؟

تتجسد فلسفة كانط الدينية من خلال رؤيته الأخلاقية للتجربة الدينية، وعلى عكس ما جرى عليه مسار الكثير من فلسفات الأخلاق - القديمة، الوسيطة، الحديثة - التي كتّت تؤسّس لسؤال الأخلاق على الدين، نجد أن كانط حاول التأسيس لسؤال الدين على الأخلاق، بمعنى التأسيس الأخلاقي للدين، ومن هنا، وجدناه يقدرّم تأويلا أخلاقيا للدين، بل ويضع الدين الأخلاقي على رأس تفسيره للظاهرة الدينية، ولأن الدين الأخلاقي هو الأساس في توثيق العلاقة بين الإنسان والله[•]، أو بين الإنسان والمثل الأخلاقي الأعلى، فالدين يجب أن يقوم " على أساس الشعور بالواجب الأخلاقي " ³.

¹ Léon Brunschvicg, l'idée critique et le système kantien, librairie Armand colin, paris, 1924, p10.

² رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دط)، 1977، ص 322 .
[•] حتى أننا نجد هذا البعد في تصوره للدين، حيث يرى أن قوام كل دين اعتبار أن الله في كل واجباتنا هو المشترع الواجب احترامه، فالفعل الخلقى من وجهة النظر الدينية هو الفعل الذي يرضي الله والذي نستطيع بفضله أن ندخل إلى ملكوت الله (أنظر: إميل، بريهيه، المرجع السابق، ص 291).
³ زكي، نجيب محمود، قصة الفلسفة الغربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (دط)، 1936، ص 302 .

وإذا كان أكثر الفلاسفة - خصوصا من رجال الدين واللاهوت - قد تبناوا الدليل الغائي، واتخذوه مبرراً كافياً لإثبات وجود الله، فإن كانط يتجه إلى النقيض، فيرفض الدعوى القائلة بغائية يقصد إليها الكون، كما يرفض اعتبار الغائية كدليل كاف على وجود الله، وإن " كانت الطبيعة حقا تبدو رائعة الجمال في كثير من نواحيها، مما قد يحملنا على أنها تسير إلى قصد معين مدبر، فينبغي أن نذكر أنها من ناحية أخرى تُبدي كثيرا من دلائل العبث والفوضى... إن مظاهر الكون وإن بدا جميلا فليس هو بالبرهان القاطع على وجود الله، فعلى رجال اللاهوت الذين يعتمدون في دليلهم على هذه الفكرة أن يبنذوها، كما على رجال العلم الذين بالغوا في نبذها وإطراحها، أن يستردّوها، لأنها مع ذلك مفتاح جليل يؤدي إلى كشف كثير من الجوانب الغامضة"¹، وعليه يكون "كانط" قد رفض فكرة الغائية بما هي الأساس الذي اعتمده رجال الدين لإثبات وجود الله، لكنه يقبلها مبدئيا، بما هي المفتاح الذي نكتشف من خلاله الكثير الأسرار الكونية الغامضة، وعلى هذا يتأكد مع كانط القبول بفكرة غائية الحياة، وأنها لا بد تسير بقصدية " لكنه قصد وضعه لكل لأجزائه، فما أحوج رجال العلم أن يفسّروا أجزاء الكائن العضوي بأن لها معنى يقصده الكل، وهم إن قالوا ذلك أنقذوا أنفسهم من هذه المغالاة في فكرهم عن آلية الحياة، لأن هذه الآلية وحدها يستحيل أن تفسّر نمو برعمة واحدة من النبات"²، لأن الآلية العمياء أو الصدفة المحضة قد تؤدي إلى الوقوع في جملة من التناقضات التي يعجز الفكر الإنساني عن رفعها، لكنه إذا اعتمد الغائية كمبدأ من المبادئ التي تقوم عليه الحياة، أدى ذلك بالضرورة إلى رفع الكثير من الغموض والالتباس الذي قد تصدمنا به مفارقات الحياة .

إذن، فلا مناص عن التأسيس للدين على الأخلاق، كما لا يجوز أن يُقام الدين على أساس من العقل النظري، بل يجب أن يُبنى على الأخلاق العملية، ومعنى ذلك أن أي كتاب من الكتب المقدّسة، وكل ما ينزل به الوحي يجب أن يُحْكَم عليه بما له من قيمة أخلاقية، ولا ينبغي أن

¹ المرجع نفسه، ص 303.

² المرجع نفسه، ص ص 303-304.

يكون هو نفسه الحكم الذي يُرجع إليه في صياغة قانون الأخلاق، أو بعبارة أخرى يجب أن تأتي الكتب المقدسة متماشية مع ما يمدُّ إليه الشعور الأخلاقي المفطور في الإنسان، وليس هذا الشعور هو الذي يتغير¹ تبعاً لما ينزل به الكتاب المقدس¹، ومن هنا، يجعل كانط من الشعور الأخلاقي معياراً للحكم على الشعور الديني، لا أن يكون العكس، فقيمة المعتقدات الدينية تكمن في مدى قدرتها على السمو والرقى بالجانب الأخلاقي للحياة الإنسانية، أما إذا تمَّ تحويلها إلى مجرد طقوس شكلية مفروضة من قبل الكنيسة²، ثم وُضعت في مرتبة أعلى من الشعور الأخلاقي، فلن يبق للدين أي قيمة، ولا أي مصداقية من الناحية الأخلاقية .

ليست الأخلاق - في نظر كانط - مذهباً نتعلّم من خلاله كيف نسعد في حياتنا، بل هي التي تعلّمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة، وفقط حين يُضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدر الذي سعينا به ألا نكون غير جديرين بها، ومن هذا، يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ أن الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين²، حيث تتعلق الغاية القصوى للحياة بالسعادة الأبدية، وهي ذاتها الفكرة المركزية في الدين، حتى أننا إذا " تساءلنا ما هي غاية الله من خلق العالم؟ فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، بل الخير الأسمى، أي أخلاقية هذه الكائنات، تلك الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يأملوا في المشاركة في السعادة بفضل خالق حكيم " ³.

¹ زكي، نجيب محمود، المرجع السابق، ص 304.

• يرى كانط أن الكنيسة الحقيقية هي جماعة من الناس - مهما انقسموا شيعاً وطوائف - اتفقوا جميعاً على إتباع قانون الأخلاق المشترك بين الناس، ولقد عاش المسيح وات ليؤسس جماعة كهذه، ولكننا أخطأنا في فهمه، فاستبدلنا بمملكة الله، مملكة القسيسين، وعادت الطقوس والعقائد الشكلية، فحلّت محل الحياة الخيرية الفاضلة، وأخذوا يُلقون في النفوس ضروباً من الورع الكاذب وحسبوا أن الإنسان لا يسترضي ربّ السماء إلا بهذا الرياء كأنما الله حاكم من حكام الأرض (أنظر: زكي، نجيب محمود، المرجع السابق، ص 305)

² بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص 287.

³ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص 287.

ورغم أن مسلمة الله - الخالق الحكيم - هي الركيزة لأساسية التي تؤسس للدين، إلا أنها قد غدت ضمن النسق الكانطي الجديد في حاجة إلى إعادة التأسيس، لكن ليس على البرهان الأنطولوجي، ولا على البرهان الكوسمولوجي، ولا حتى برهان العناية والقصدية -، وإنما ينبغي الاتجاه وجهة الأخلاق، وبالنتيجة سنصل إلى ما عُرِف بالدين الأخلاقي¹ الذي يمثل العنوان الأكثر تعبيراً عن فلسفة الدين عند كانط .

وإذا كان جوهر الدين الأخلاقي يكمن في اعتبار الأخلاق كافتراض مسبق للدين، فإن كل دين لا يتأسس مسبقاً على الأخلاق سيصبح -لا محالة- مجرد دين للعبادات والطقوس الجوفاء " وكل الأديان الوثنية هي من هذا النوع، لا تؤسس على الأخلاق، والله فيها مخيف، غيور، علينا أن نرضيه ونتصالح معه بالتملق والبخور... في حين إذا كانت الأخلاق هي أساس الدين، كان الواجب المطلق يلزمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا ولذاتنا، مهما كان الآخرون أخلاقيين أو غير أخلاقيين، علينا أن نلتزم الواجب بغض النظر عن الأمل في أن نكون سعداء... ولكن هذه الأخلاق تبدو مستحيلة بدون افتراض موجود أسمى قدس، ورحيم وعادل، بدون تكون الأخلاق مطلقة ومثالية صورية، فهو الذي يعطي التحقق للخير الأقصى¹، ومن هنا، تكون السعادة الإنسانية بما هي الغاية القصوى للجنة مشروطة بالدين الأخلاقي الذي يكون الله فيه المقدس والباعث على الإلزام الأخلاقي، لكن ليس أساساً له، لأن الأساس يكمن -حسب كانط- في الاستعداد الأخلاقي الذاتي للفرد، أي الاستعداد للخير في الطبيعة الإنسانية، من هنا يجب أن تحتكم الحياة الإنسانية إلى معايير الدين الأخلاقي، الذي يقوم على الثقة بالله، والإيمان به، ذلك أننا " إذا فعلنا أقصى ما في قدراتنا

* الدين الأخلاقي عند كانط هو دين الفطرة، يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت الأخلاق افتراضاً مسبقاً وأساساً لوجوده، ويستخدم كانط مصطلح الدين الأخلاقي، دين الفطرة، ودين العقل النقي، والمعنى واحد لديه بلا اختلاف، والدين الأخلاقي هو دين الفطرة، دين عملي يجمع بين الأخلاق واللاهوت، ولكن كانط ناقداً للاهوت النظري واللاهوت التاريخي، وكلاهما لا يشكل مطلباً للدين الأخلاقي، لأننا كي نجعل أنفسنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي، فهذا لا يتعلّق بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية، لهذا فإن اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على شيء واحد بعينه هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي أي افتراض وجود الله مٌشرع القانون المقدس والمحكم الرحيم والقاضي العادل، وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي (أنظر: حسن خليفة، فريال، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ط 1، ص 80)

¹ حسن خليفة، فريال، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2001، ص 82-83.

نتمنى من الله بحكمته وخيره أن يُصلح جوانب قصورنا، وأن يُزودنا بما يسُدُّ نقائصنا في إطار قدراتنا... فالإيمان العملي لا يعتمد على مثل هذا القول: إذا وثقنا تماما في الله فإنه يفعل ما أريد، لكن من الأفضل القول: أفعل كل ما أستطيع وأترك نفسي في يد الله، فإنه يُقوِّسني ويزيل جوانب ضعفي، ويُصلح من نقائصي وعيوبي، لأنه يعرف الأفضل¹، ولعل في هذا ما يحملنا على الاعتقاد أن كانط يخطئ الحياة الفضلى بحسب مدة في تلك الحياة التي تكون في كنف الله بما هو الخير الأقصى والكامل، الذي يدفعنا للسمو والقداسة² لا لنبلغ قداسته، فالقداسة ليست نموذجاً نعيد إنتاجه، بل قاعدة تتوافق معها²

وهكذا يمكن القول أن كانط أسَّس لسؤال الحياة على تصوره للدين الأخلاقي، حيث رأى أن الحياة لا تُفسَّر بإرجاعها إلى آلية عمياء، لأن ذلك من شأنه أن يتعارض وُسُنن الأخلاقية الدينية، كما من شأنه أن يتناقض والقول بوجود إله حكيم يصرف شؤون الخلق باقتدار، على أن ذلك لا يعني تلك القصدية والغائية التي اعتمدها الفلاسفة لتبرير وجود الله، وإنما الغائية التي تتوافق والقول بالدين الأخلاقي الذي يفترض الأساس الأخلاقي للتصور الديني، فذاك ما من شأنه أن يجعل حياة الإنسان معنى وقيمة .

- عند هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)؛ نسُدُّ

فلسفة هيجل التمثُّل العقلاني المثالي لسؤال الدين والحياة، فقد رأى أن "أساس الأشياء هو الحياة، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللاهائية"³، ومن هنا، تضمنت فلسفة للدين الهيجلية محاولة للتأسيس لفلسفة في الحياة تقوم على مفهوم الحياة[•] بما هي النهائي الذي يتحرك توقفاً للأنهائي، على أن الدين هو المحرك الأساس لهذه العملية التي تتم داخل الحياة ذاتها .

¹ حسن خليفة، فريال، المرجع السابق، ص 85.

² المرجع نفسه، ص 86.

³ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص 574.

• يرى هيجل أن الحياة هي الوحدة المباشرة للمفهوم مع واقعه دون أن يكون المفهوم متميزاً عنه، إن الحياة هي حركة ذاتية للتحقيق تبعاً لصيرورة ثلاثية، هذه الصيرورة الثلاثية هي إنشاء الفرد ذاته، والمحافظة الذاتية على الذات إزاء طبيعتها اللاعضوية والمحافظة على النوع... الحياة هي الواقع المباشر للمفهوم، وهي ليست تاريخية (أنظر: جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص ص 503-505).

تأسس الحياة في تصور هيغل على الفكرة** أو الروح، فضلا عن بعدها الواقعي، حيث " تنبج الحياة على أنها موجود يعرض خصائص الفكرة، فالحياة الواقعية الفعلية لا توجد أبدا إلا في الأفراد الأحياء، الذين يفترضون مسبقا بدورهم فكرة الحي بوصفها الكلية المنشئة لهم " ¹، ومن ثمة، تتجلى الحياة بما هي الأنطولوجي في الفكرة، ولأنها تتجسد من خلال الواقعي الأبدي في الفرد الحي، فسيكون ذلك انطلاقا من الفكرة الكلية التي امتلكت القدرة على الإنشاء والخلق .

وعلى هذا الأساس يحدّد هيغل الحياة من الناحية الجوهرية في المميّزات التالية :

- الحياة تتسم بكليتها ومطلقيتها، فهي ما يشيع كلية حضوره داخل كل موجود متدفقا فيه .
- الحياة هي وحدة موحّدة لما في الموجود من تغاير مائل هناك، أي بوصفها الحضور الكلي البسيط في الظاهرة المتكثرة للمكان والزمان .

- الحياة هي الوجود الباقي الخالص البسيط والجوهر الباطن - المحايث - للموجود الذي لا يوجد إلا بواسطة موضوعيته، أي الافتراض المسبق للحياة، هذه الوحدة الموحّدة للذاتية والموضوعية هي الحياة. حيث هي جوهر ذاتي، بوصفها وجودا واعيا مٌدركا في ذاته، يقوم بإضفاء الفردية على نفسه ² .

وانطلاقا من هذه المميّزات، يتمركز وجود الحياة في أنطولوجيا هيغل، ويكون تصوره للحياة بما هي حياة، أي أنها ذات، تتمثلها كتعبير عن الفرد الحي، كما يمكن تمييزها من جهة ثانية من خلال تميزها في نفسها في مقابل الموضوعي، " أي في افتراضها مسبقا لنفسها الموضوعية بوصفها ما يوجد " ضدها³ تعيينها لنفسها بنفسها ضد هذه الموضوعية، وحينما تُعين الحياة نفسها كذات، فإنها تخلق عالمها أول ما تخلق، أي الموضوعية بوصفها ذلك الذي لن تكون الحياة ذاتا، أي

** الفكرة تعني موقع الدين من التطور العام لتاريخ الروح لأن تاريخ الدين لديه هو تاريخ روح العالم على نحو ما يعرف ذاته في الدين بوصفه روحا (أنظر : رمضان، بسطاويسي، فلسفة هيغل الجمالية، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991، ص 86 .

¹ ماركيز، هيرت، نظرية الوجود عند هيغل، ترجمة ابراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1990، ص 239 .

² المرجع نفسه، ص 241.

فردا إلاّ في مواجهته، إنه افتراض مسبق خلاّق¹، ومن هنا، يصل هيغل إلى وسم الحياة بما هي أنطولوجيا الخلق، يسير دوما من النهائي المبدأ، إلى اللانهائي الغاية • .

هذا، وتدل الحياة بالمفهوم الهيجلي -الجوهري- على الروح المطلقة، وهي بوصفها روحا ليست إلاّ تحقيقا وكمالا للحياة التي توجه الطبيعة •• بما هي كذلك، لأن الروح والطبيعة هما في الجوهر نمطا للحياة، وبالنتيجة نظر هيغل للحياة انطلاقا من الروح "وحدّدها بأنها معرفة، ومن ثم وجدّه الأنطولوجيا بالضرورة إلى أرض الحياة الإنسانية"²، وعندئذ، ستتحرر المعرفة، وسيكون في إمكانها أن تجسّد للروح الواقع الفعلي للحياة الإنسانية، فضلا عن تمركز مفهوم الحياة في "الحياة بوصفها روحا، في الحياة بوصفها وجودا عارفا واعيا، بوصفها وجودا عارفا لذاته، وبذلك الطريقة تتبوأ الحياة الإنسانية مكانها المركزي"³ في الأنطولوجيا الهيجلية، كما تؤسّس للواقع الفعلي للحياة، ذلك الواقع الذي يدلّ على إنجاز متحقق مكتمل، وهو خروجها من ذاتها، وإظهارها إمكاناتها الحقّة ••• .

يحلينا مفهوم الحياة -بحسب هيغل - إلى التمييز بين الحياة المتناهية والحياة اللامتناهية، على أنه يجعل من الروح الدلالة الأولى للحياة الفعلية، وفي مقابل هذا التمييز الأنطولوجي، تأوّل هيغل الحياة من منظور مغاير، تحدّد فيه رؤيته للحياة على ضوء ديكالكتيك العبد والسيد -جدل العبد والسيد -، ولأن جوهر الديكالكتيك هو الصراع من أجل إثبات الوجود أو إثبات الذات، فقد انتهى هيغل إلى التمييز بين حياة الخنوع "حياة العبد" وحياة الصمود والتحدي "حياة السيد" وهذه

¹ ماركيز، هيرت، المرجع السابق، ص 242.

•• ز هيغل بين الحياة المتناهية والحياة اللامتناهية، فإذا كانت الحياة المتناهية وفقا لهيغل، يجب من الآن، أن ترتفع إلى مستوى الحياة اللانهائية، فإن ذلك لا يعني على نحو قبلي أن الثنائية الأساسية والطابع المحدود أساسا للحياة المتناهية سيختفيا بطريقة أو بأخرى، حيث تبدّل الحياة المتناهية من هذا الطور إلى طور حياة لا متناهية، وهو التبدّل الذي تكتمل فيه الحياة بوصفها روحا لتحقيق المعنى الأسمى للوجود (أنظر، ماركيز، هيرت، المرجع السابق، ص 317).

•• إذا وضعنا الحياة الحقّة باعتبارها روحا في تضاد مع الحياة الصورية للطبيعة، فسنبغي أن نحترس من لبس معين، إن الطبيعة في ذاتها هي روح أصلا لأنها في الحقيقة لحظة من جملة الروح، وهي جملة في نشوء لحظة الواقع الفعلي لوجودها كآخر، فالتضاد بين الطبيعة والروح ليس إذن تضاد بين جوهريين، فكلتاها نمطان للحياة (أنظر: ماركيز، هيرت، المرجع السابق، ص 325).

² ماركيز، هيرت، المرجع السابق، ص 327.

³ المرجع نفسه، ص 329.

••• إن الحياة نشوء لا داخل الكل الذي تؤلّفه فحسب، بل هي كذلك بالمثل، داخل كل جزء من أجزاءها، فهي تنشأ بوصفها سياق العمليات الحيوية، داخل كل موجود مفرد كما أن الشكل المفرد الموجود لذاته وجودا خارجيا ينبثق في تضاد مع الجوهر الكلي، ويتصل من السبولة ومن الاستمرار مع ذلك الجوهر، ويؤكد نفسه بوصفه ليس منحلا - ذاتيا - في هذا الكلي، فهو يحتفظ بنفسه ويستبقها بالأحرى في انفصاله عن هذه الطبيعة غير العضوية التي يمتلكها، وفي استهلاكها... وتلك هي اللحظة الأولى من حركة الحياة العملية الحيوية للفردية (أنظر: ماركيز، هيرت، المرجع السابق، ص 337).

النتيجة "طبيعية وعادلة لأن إرادة السيد كانت تفتش عن وجود الحق، عن الوجود من أجل ذاته، في حين أن إرادة العبد قد أقنعها أن تكون فقط وجودا من أجل الآخر، ولهذا ظل صاحبها .م. مفتقرا إلى السيد معتمدا عليه، وعلى هذا النحو اكتملت السيادة للسيد على العبد، وأصبح هذا الأخير مجرد موضوع للسيد يستخدمه ويستغله"¹، بيد أن هذا اللحظة لم يكن لها أن تستمر، لأنه سرعان ما يدرك العبد قيمته ومدى قدرته على التحرر من قبضة السيد[•]، وسيدرك السيد في الوقت ذاته أنه لم يعد السيد الفعلي، خصوصا مع استشعاره حاجته الماسة للعبد، ويقينه استحالة الاستغناء عنه، وبعد أن تمكن العبد من الطبيعة، وأتقن فنون التعامل معها، كان السيد لا يزال أسير عاداته التقليدية، مكتفيا بمجرد الاستهلاك والاستمتاع، وبالنتيجة فقد شعوره بالاستقلال والتحرر، وبدأ يخالجه الشعور بعمق المأزق الذي آلت إليه حياته، وفي المقابل أصبح العبد هو صاحب الكلمة العليا، ولأنه امتلك إرادة التغيير، أي تغيير وجه الطبيعة، فقد أصبح هو الأجدر بالسيادة .

إذن، يمكن التمييز - بحسب هيجل - بين نوعين من الحياة، الأولى حياة خضوع وعبودية، والثانية حياة تحدي وسيادة، ولما كانت إرادة العمل والتغيير مقياسا للتمييز بينهما، فإن الأجدر بالحياة الفعلية - حياة السيادة - هو من يمتلك قوة الإرادة والعمل، تلك الإرادة هي التي تحرر الإنسان، وتجعله سيدا في الوجود، ومن ثمة، فقدانها معناه فقدان القدرة على التغيير، فضلا عن البقاء الأكيد في دوامة العبودية وحياة الخنوع، إلا أن يستيقظ فيه روح الحياة الحقّة، فتبعث الصراع من جديد، إنه " صراع من أجل الحياة أو الموت "² .

¹ زكي، نجيب محمود، المرجع السابق، ص 96.

• يفتن العبد إلى وضعه بالنسبة إلى السيد، وما يلبث أن يدرك أنه أداة فعالة بالنسبة إليه، وأنه لو لم يكن هو ما كان، و أن وجوده ونشاطه وعمله هو الذي يحقق للسيد تسلطه هو الذي يحقق تغيير صفحة الطبيعة نفسها عن طريق نشاطه وعمله الذي يقوم به، وما يلبث السيد بدوره أن يقتصر دوره على الاستمتاع بالأشياء التي أعدها له العبد، وما يلبث أن يفقد السيد على هذا النحو شعوره بالاستقلال والتحرر والكرامة تجاه موضوعات الطبيعة، لأنه يشعر بأنه أصبح أسير للشعور بأنه أصبح مجرد شيء . وبهذا كله يصبح السيد في وضع لا يحسد عليه يكشف أنه لم يحقق ثمرة كفاحه وصراعه، وفقد علاقته بالطبيعة وتوقف عن إحداث أي تغيير في الطبيعة، وأصبح في مأزق خانق (أنظر : زكي، نجيب محمود المرجع السابق، ص 96).

² ماركيز، هيرت، المرجع السابق، ص 363.

وإذا كان الروح المطلق جوهرًا للتصور الهيجلي للحياة، فإن تصوره للدين[•] لن يكون إلاّ في السياق نفسه، حيث بقيت فلسفة الروح المطلق هي السمة المميزة لتصوره العام، وهي بحسبه تتألف من ثلاثة أجزاء رئيسية، هي فلسفة الفن، وفلسفة الدين، وما يمكن أن نسميه فلسفة الفلسفة، على أن هيجل قلبت بصورة جدلية، ويبيّن كيف أن الفن يتحول أو يقتضي التحول إلى الدين، وكيف أن الدين يقتضي بدوره التحول إلى فلسفة¹، ومن خلال تلك الحركة الجدلية، يصعد الروح، ويبلغ كماله في المطلق والأبدي الذي يدل على الله .

يتموضع الدين في تصور هيجل بين الفلسفة والفن، ولأنه كان مقتنعا بأن الوعي الديني يمثّل طريقة وسطى لفهم المطلق، فقد راهن هيجل على الاهتمام^{••} بالوعي الديني وطريقته أو طريقته لفهم الله، بدلا من الاهتمام بالبرهنة على وجوده²، ومن هنا، وجدناه يعيب على الفلسفات التقليدية تركيزها على الدليل الكوسمولوجي، الذي يبقى -في تصوره ناقصا ومشوّها، لأنه ينطلق من مسلمة أن المتناهي موجودا بذاته، يسعى إلى بلوغ اللامتناهي بما هو مغاير للمتناهي،[•] في حين أنه يمكن علاج هذا العيب لو فهمنا في الحال أن الوجود يجب ألاّ يُعرف بأنه متناه فحسب، بل بأنه لا متناه أيضا، وبمعنى آخر يجب علينا أن نبين أن وجود المتناهي ليس هو وجود فحسب، بل هو وجود اللامتناهي أيضا، وبالعكس يجب أن نبين^{••} أن الموجود اللامتناهي يكشف عن ذاته في الموجود المتناهي

[•] يحتل الدين مكانة وسطا بين الفن والفلسفة فلم تعد الفكرة المطلقة متجلية في صورة موضوع من موضوعات الحس، وإن كانت لا تزال لا تفهم مع ذلك في صور عقلية خالصة، لأن مضمون الدين هو التمثل الذي يتكسي فيه الفكر الخالص من نوع ما، و الفكرة الشائعة عن خلق الله للعالم، هي ذلك التمثل، والحقيقة الفلسفية في ذلك التمثل هي التحول من المنطق، أعني الفكرة في ذاتها إلى الطبيعة، أعني الفكرة في تخارجها، ولم يرفض هيجل تمثل الدين من حيث أنه مجرد أوهام شعبية، فهو يرى فيها تجليات فعلية للمطلق الذي يعبر عن الحقيقة بصورة كافية مثلما يستطيع العقل المادي أن يفهمها (أنظر: رابت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص 337).

¹ كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ج7، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016، ص 290.

^{••} يحتوي الوعي الديني إذا نظرنا إليه بصورة مجردة، ثلاث لحظات أساسية، أولها لحظة الكليفا لله يُتصور بأنه الكلي غير المتميّز، أو بأنه اللامتناهي، و الواقع الحقيقي، واللحظة الثانية هي لحظة الجزئية فعندما أتصور الله أمير ز بين ذاتي وبينه، بين اللامتناهي والمتناهي يصبح بالنسبة إلي موضوعا مغايرا لي^{••}، ويتضمن وعيي بالله من حيث أنه موجود "خارج" عني، ومغاير لي، الوعي بذاتي بأنها منفصلة، ومغترية أو بعيدة عنه من حيث إنني آتم أو خاطي، و اللحظة الثالثة هي لحظة الفردية، لحظة عودة الجزئي إلى الكلي، أو عودة المتناهي إلى اللامتناهي، ويتم التغلب على الانفصال والاعترا ب (أنظر: كوبلستون، فريدريك، المرجع السابق، ص 299).

² كوبلستون، فريدريك، المرجع السابق، ص 299.

وبواسطته¹، ومن ثمة، لا ينبغي فهم العلاقة بين المتناهي واللامتناهي على أنها تقابل أو تناظر، يمكن من خلاله البرهان على اللامتناهي -الله- بالمتناهي للوجود، لأن الله هو الوجود ذاته .

تأسس التصور الهيجلي للدين على الروح المطلق بما هو الله، كما احتوى فكرة الواحدية، وأكد التساوق التام بين " تصور الإنسان لله وتصوره لنفسه، فما صورته عن الله إلا انعكاس لصورته عن نفسه . وشأن إله سيّئ أو قل إلها طبيعيا أن يصحبه أناس سيّئون طبيعيون يعدمون الحرية، أما شأن تصور الله تصورا منزّها خالصا أو قل تصور الإله بما هو روح، فهو أن تصحبه روح حرّة، وعليه يظهر أن تمثّل الإنسان لـله يطابقه التمثل الذي لديه عن نفسه وحرّيته " ².

وعلى هذا، سيّتحّد التصور الإنساني لله بالتصور الإنساني للإنسان ذاته، أو تكون صورة الله تحاكي صورة الإنسان عن نفسه، فمن خلال " المحبة التي جاء به المسيح، لم يكن القصد سوى تلك العلاقة الحيوية التي تمحو - تقضي - الثنائية والانفصال بين الله والإنسان، وبذلك فقد استبدل المسيح بالعلاقة اليهودية القائمة بين السيد والعبد، علاقة جديدة في علاقة الأبناء بأبائهم " ³، وعندئذ فقط، حلّت لحظة الوصال مع الإلهي محل الانفصال، ومعها انبثق الروح المطلق الإلهي من خلال الإنساني ذاته .

لقد تشكّل الوعي الديني -بحسب هيجل - بصورة تدريجية، فلم تنبثق الروح المطلقة دفعة واحدة، ولزم لذلك الانبثاق لحظات كان لا بد منها لتشكّلها المرحلي، أما المرحلة الأولى فتتمثل كلحظة تعرّفت فيها الروح إلى ذاتها من حيث هي " موضوع في صورة طبيعية أو مباشرة، ثم اللحظة الثانية، وفيها تعرّفت الروح إلى ذاتها في صورة الطبيعة الملقاة أو الذات -ذات الفنان - من حيث هي ذات متماهية عدمت عمق اللحظة الأولى، وفي اللحظة الثالثة - لحظة ديانة التجلي تمّ الجمع بين العمق

¹ كوبلستون، فريدريك، المرجع السابق، ص 299 .

² الشيخ، محمد، فلسفة الحدائث في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 241.

³ R ,Garaudy, dieu est mort, etude sur Hegel ,p u f ,paris,1962,p36.

(اللحظة الأولى) والذاتية (اللحظة الثانية) بتحسيد الشأن الإلهي في الشأن البشري، على أن الديانة الأولى ديانة الشرقيين، والديانة الثانية ديانة اليونان والرومان، وأن الديانة الثالثة ديانة المسيحيين¹.

وهكذا، غلبت الروح المسيحية - إلى حد بعيد - على رؤية هيغل للدين، وتجلّى ذلك بوضوح في تصورهِ للمسيح بما هو تعيين للطبيعة الإلهية، فلم يكن المسيح بالنسبة له مجرد شخصية تاريخية، لأننا إذا اعتبرناه كذلك، كان شأنه كشأن معلّمٍ بشريّ الآخرين، وحينئذٍ قد لا يكون له أيّ قيمة، " لكن هذا الشخص في الدليلينسيحي، المسيح المتعين " ك " ابن الله " هو جزء من طبيعة الله ذاته²، ولأن جوهر الدين هو الله بما هو الروح الكلي والمطلق، فإن صلة الروح البشري بهذا الروح ستصبح أكثر جلاء إذا اشترك " الروح الإلهي والروح البشري فيما هو قائم لذاته وبذاته، في الروح الكلي المطلق، إنه روح، لكنه يتضمن أيضا الطبيعة في ذاته، إنه ذاته واكتناه الطبيعة³ ".

لم يعد الله في تصور هيغل كائنا مفارقا أو سماويا، بقدر ما هو محايث للإنساني، ملازم للوجود بما هو حياة الإنسان، ومن هنا، كان الدين " هو الميدان الذي يتم فيه التعبير عن وجود الإنسان، تعبيراً هو الأكثر حميمية⁴، وبالنتيجة فهو سعي حثيث للمطلق، على أن الوجهة ليست من النسبي إلى المطلق، و لا من المتناهي إلى اللامتناهي، خصوصا وأن النسبي ذاته غدا مطلقا، كما المتناهي ذاته غدا لا متناهيًا، بعد أن أصبح في ذاته تعبيراً عن الله، وإذا كان " الله هو الروح الكلي، فيمكننا إذن، أن نضع مكان كلمة الله، الروح الإلهي الكلي⁵ ".

مرّ الدين بثلاث مراحل كبرى وهي: الديانة الطبيعية: ويضع تحت هذا العنوان جميع تلك الديانات التي لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، الديانة الفردية الروحية: وفي هذه الديانة أو تلك المرحلة نرى أن الله لم يعد جوهرًا بل ذاتًا أو روحًا، وسوف نصل في هذه المرحلة إلى الإله الشخصي، الديانة المطلقة ومضمون هذه الديانة حسب تعبير هيغل هو الحق المطلق (أنظر: سعيد، مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر ط 25).

¹ الشيخ محمد، المرجع السابق، ص 241.

² هيغل، فريدريك، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1986، ص 152.

³ المرجع نفسه، ص 153.

⁴ Hegel, la constitution de l' Allemagne, trad. par Michal jacob, paris, champs libbers, 1974, p45.

⁵ هيغل، فريدريك، المرجع السابق، ص 154.

تمثل المسيحية حسب هيغل - على خلاف الديانات الأخرى - الروح المطلق، ولأنها اتخذت صورة وعي بالذات، فقد أصبحت محط إيمان الإنسانية، فضلا عن كونها غدت روحا متحققة، ومن ثمة روحا واعية بذاتها، استحالت -تحولت - إلى إنسان فعلي واقعي، تجسد من خلال المسيح، ولذلك آمن به الناس، ونظروا إليه وسمعوه وتجاوزوا معه¹ ومن هنا، تجلى المتعالي في المتجسد² والواقعي، وبرزت كلية الروح المطلق من خلال المسيحية، فذلك ما جعلها تتميز³ ز على سائر الأديان الأخرى التي لم تستطع بلوغ هذه الدرجة من اكتمال الروح والتجسد في الوقت ذاته .

لقد تمكن هيغل من تقديم قراءة فلسفية عميقة لسؤال الدين والحياة، فمن خلال نسقه الفلسفي المتميز، انسجمت رؤيته للحياة مع رؤيته للدين، فالحياة في سيرها اللامتناهي من المتناهي إلى اللامتناهي، تركز على أساس متين هو الدين، وهذا الأخير ينهل من منبع المطلقة والكمال، ليتجلى الروح الإلهي الكلي على مجمل الحياة، فيتحد الإنساني بالإلهي، ولهذا أطلق هيغل على الديانة المسيحية اسم " الديانة المطلقة التمثل، و الأكثر كفاية للحقيقة الممكنة لدين ما "²، تميزا لها عن باقي الأديان الأخرى .

- عند شوبنهاور : Arthur Schopenhauer (1788-1860) : إذا تأملنا فلسفة

شوبنهاور في تفاصيلها وجزئياتها، وجدناها -لا محالة - الجذر الأكثر بروزا في توجيه المسار التاريخي لفلسفة الحياة في الفكر الغربي، كما أنها شكلت أحد الروافد الأساسية التي تبلورت من خلالها فلسفة الحياة عند نيتشه وبرجسون، ذلك أن فلسفة شوبنهاور في جوهرها محاولة جادة للإجابة عن سؤال الحياة، لكن من زاوية مغايرة للنسق الفلسفي الذي كان مألوفاً في العصر الحديث، حيث تمكن شوبنهاور من نحت مفاهيم جديدة، أسست بدورها لفلسفة حيوية حبلية بمختلف المقولات الفلسفية الجديدة، والتي نهل منها فلاسفة الحياة - في الفلسفة المعاصرة - جل أفكارهم الأساسية، نحو مفهوم

¹ الشيخ، محمد، المرجع السابق، 249.

² رايت، ولیم كلي، المرجع السابق، ص 337.

الحياة والإرادة واللاعقلانية... وغيرها من المفاهيم المركزية التي وجدت لها صدى كبيرا في الفلسفة المعاصرة .

وإذا كان مفهوم الحياة هو المفهوم المركزي في فلسفة شوبنهاور، فإنه يتأسس بشكل جوهري على مفهوم الإرادة، ومن ثمة كانت الإرادة عنده هي إرادة الحياة، وتعبير آخر هي إرادة اندفاع نحو الحياة، على أن " المعنى الذي يستخدمه شوبنهاور معنى واسع جدا، فهو لا يشتمل فقط على الأعمال القصدية، ولكن أيضا العادات والغرائز والاندفاعات والميول من أي نوع ومن كل نوع ... فالإرادة هي إرادة الحياة، وإرادة أقصى الحياة " ¹، ففي كل الكائنات التي في الوجود، نرى اندفاعا أو تدافعا من أجل البقاء، أو من أجل الحياة، كما أنها تعبر عن شعور أبدي واحد هو الشعور بالحياة " وتنساق في تيار واحد هو سياق الحياة، ويحدوها ويدفعها دافع واحد هو دافع الحياة، وهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، هي إرادة الحياة، وإن تعددت المظاهر التي تتخذها والأشكال التي تعلن بها عن نفسها" ²، وبالنتيجة، سيكون الوجود برتمه تعبيرا عن إرادة الحياة، أو بعبارة أخرى، أن إرادة الحياة هي المعنى الحقيقي للوجود وهي سرّ الواقع في كليته .

لكن هذا لا يعني تماهي الحياة والإرادة، لأن شوبنهاور يميّز بينهما تمييزا واضحا، فالإرادة " هي جوهر الوجود وماهيته، بينما الحياة ما هي إلا العالم المرئي والظاهرة والمرآة التي تنظر فيها الإرادة إلى صورتها، والحياة بالنسبة للإرادة رفيق دائم، فحيثما وجدت الإرادة وجدت الحياة، والحياة هنا ليست هي الظاهرة المضادة للموت، وإنما الحياة في ذاتها أو في مثالها " ³، على أن هذا التمييز لا يعني الانفصال، لأن الإرادة ستبقى هي جوهر الحياة في كل صورها، وستكون هي الشيء في ذاته الذي طالما بحثنا عنه، ويمسنا من الوصول إليه، ومن ثمة لا بد أن تبقى الإرادة هي الحقيقة النهائية الداخلية، وكنه جميع الأشياء الخفي.

¹ عزيزي، وفيقي، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص ص 110-114.

² المرجع نفسه، ص 116.

³ كامل، فؤاد، الفرد في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دط)، 1991، ص 80.

ولما كانت الإرادة عند شوبنهاور تتصف بكونها " دافع أعمى، ونضال مستمر لا يتوقف، وضرورة دائمة، فإنها تتميز بأنها إرادة حياة، وعندما نقول "الإرادة" ونقول "إرادة الحياة" فإنهما واحد، والشيء نفسه"¹، ومن هنا اتجه شوبنهاور نحو فلسفة تشاؤمية، تنظر إلى العالم والحياة من منظار قاتم السواد، لأن أصل كل شرٍّ ومصدره هو عبودية الإرادة، أو التبعية لإرادة الحياة"²، وباعتبار أن الإرادة دافعا أعمى، يناضل بصورة دائمة لا تعرف التوقف، فإنها لن تدرك الإشباع مطلقا، كما لن تصل إلى السكينة النهائية، فإذا ما انعكس ذلك على الحياة الإنسانية، وجدنا الإنسان في سعي حثيث لبلوغ السعادة، لكنه لن يدركها، وسيكون مآل كل جهوده إلى الفشل الذريع، خصوصا عندما يصل إلى مرحلة اليأس النهائي " فالحياة شر، لأنه لا يكاد الإنسان يشعر براحة من الألمجة، حتى يتملكه شعور بالسدّ آمة والملل، ممّا يدفعه إلى البحث عن شيء يعوّضه شعوره بالملل والسدّ آمة، ويبدأ في مواجهة المزيد من الألم³، وكلما تجاوز الإنسان عقبة من عقباتها، أو محنة من محنها، إذا به يصدم بما هو أعنف منها وأكثر حدة، ذلك هو مأزق الوجود، وتلك هي الحياة التي أضحت مرادفة للحجيم .

لقد سخر شوبنهاور من الحياة ومن تفاؤلها، فهي " مضحكة، لكنه ضحك كالبكاء، فلو استعرضنا حياة الفرد في مجموعها، وأمعنا النظر في أبرز معالمها فقط، لوجدناها مأساة في الحقيقة، أما إذا تناولناها في تفاصيلها لوجدناها ملهاة مضحكة، أنظر، وفكر، وتدبر... أمام كل هذه الآلام والكوارث ألا يكون التفاؤل سخرية من ويلات البشر⁴، فلا مجال للحديث عن حياة الأمل والتفاؤل، لأن الشر هو سمة الحياة وجوهرها، في كلياتها وشمولها، كما في تفاصيلها وجزئياتها .

ومما يزيد في شقاء الحياة ومرارتها، أن الإنسان يعي هذا المصير المحتوم، بيد أن ما يدفعه إلى تحمل أعباء الحياة والصراع مع آلامها، ليس هو حبّ الحياة، بقدر ما هو الخوف من الموت، والخشية

¹ كوبلستون، فريديريك، المرجع السابق، ص 345.

² المرجع نفسه، ص 351.

³ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 416.

⁴ المرجع نفسه، ص 420.

من مواجهة المصير الذي لا مفرّ منه، " فماذا تكون الحياة سوى هروب من ذلك الموت نفسه؟ " ¹، وفي مثل هذه الحالة التي يطبعها الخوف ومزيدها من الآلام التي لا تنتهي إلاّ لتبدأ من جديد، سينتفي معنى السعادة في الحياة، وتغدو مجرد حالة انتفاء للألم أو- في أفضل حال - توقّفه بصورة مؤقتة، وليس يهلك الحالة ما يوحى بالسعادة، وإنما هي مجرد سعادة سلبية آنية، سرعان ما تقضي عليها طبيعة الإنسان ذاته .

إن الإنسان إذا نظر إلى حياته إجمالاً وجدها " مأساة مؤثّرة، وإذا نظر إليها في تفصيلاتها لم تكن غير ملهاة مضحكة، فلكل يوم عمله وهمومه، ولكل لحظة حيلها الجديدة •، ولكل أسبوع مطالبه ومخاوفه، ولكل ساعة فشلها وتبديد آمالها، فإن المصادفة على استعداد دائماً لتضيف إلى الحياة شيئاً من مكرها وخبثها ... أما الأماني فقلماً تتحقق والتعب يبذل عبثاً والآلام تزداد شدة مع الأيام، وأخيراً يتسلّل الموت ليختتم المأساة المضحكة " ²، ومن هنا، اعتقد شوبنهاور أنه من الأفضل للإنسان لو كان قد خُير بين الموت والحياة أن يختار العدم، ويؤثر الموت على الحياة، وعندئذ سيكون العزاء الوحيد للإنسان عن تلك الحياة هو قصرها، ولعل ذلك هو أسمى ما فيها .

وإذا كانت الحياة شرّاً كلها، فإن ذلك يعزى إلى طبيعة الإنسان ذاته، ولأن الشر الجذري يكمن في الطبيعة البشرية، فلا سبيل لتحقيق السلام إلاّ إذا تنكّر الإنسان لطبيعته، ثم لإرادته، بأن يقمع الرغبة نهائياً، أو ينسحب كلياً من هذه الحياة، على أن الانسحاب من الحياة أو إنكارها سيفضي بالإنسان إلى الوجهة المعاكسة للحياة وما تريده منا، فإذا كانت تريد التعلق بالجسد والغرائز والشهوات الآنية، فإن شوبنهاور يريد الخلاص من مأساتها عن طريق الزهد " لأن الزاهد لا ينتصر على هذا القائد أو ذاك، وإنما ينتصر على إرادة الحياة نفسها، إرادة الحياة بكل ما فيها من قوة وعنّف، إرادة الحياة الشاملة التي تنبع منها الأشياء جميعاً، وهو تخصّص إلى الأبد من ضرباتها الجبرّارة في

¹ كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 87.

• والغريب في أمر الإنسان أنه حينما لا يجد الأهل، يخترعهم ليجنمنا يحيا في يُسر يحاول أن يدخل في حياته التعقيد، وهذا ما نلاحظه في الشعوب التي سارت حياتها ليونة هيئته بما وهبتها الطبيعة من مناخ معتدل وأرض خصبة، فإن هذه الشعوب تخترع عالماً خيالياً بألمته وشياطينه، وقد يسيه لمتقدّم له الضحايا والقرابين والصلوات والاعترافات وما شاكل ذلك (أنظر: كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 89).

² كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 89.

حصون شامخة، فيحيا في سلام لا يزعجه شيء، وفي هدوء عميق، وفي سمو داخلي، حيث يشعر الزاهد بهذه الحالة على الدوام، بعد أن انتصر على الإرادة إلى الأبد، وانطفأت شُعلة الجسد والحياة فيه¹.

وإن كان الصراع سمة الحياة، فهو في الوقت ذاته أداة لخدمة الخلاص الإنساني، فليكن ديدن الإنسان هو الحرب والجهد المتواصل ضدَّ الجسد، فطالما كان الجسم موجودا كانت إرادة الحياة كامنة، ولا تألوا جهدا في العودة إلى الواقع، وإشعال الرغبة في الزاهد، ومن ثمة فإن انتصار الزاهد على إرادة الحياة انتصار متجدد، وزهرة القداسة لا تنمو إلاَّ في أرض يرويها النضال²، الذي لا يتوقف عند حدٍّ من الحدود، لأن الغاية النهائية تبقى هناك في الأفق البعيد، حيث الخلاص النهائي والسعادة الأبدية .

وبهذا التصور يقترب شوبنهاور - كثيرا - من الأديان التي تأسست في جوهرها على إنكار الجسد ودانت بعقيد الخلاص³، ومن خلال ذلك يتجلى مدى تأثره بالفكر الديني، خصوصا ما تعلق بأديان الشرق كالبودية التي كان لها كبير الأثر في بلورة الكثير من أفكاره وتصورات اتجاه الدين والحياة على حدٍّ سواء .

عند داروين Charles robert Darwin (1809-1882): تأتي الفلسفة الداروينية في

السياق العام لنظرية التطور، وفيها تتمَّ معالجة سؤال الحياة من منظار النظرية ذاتها، والشئ نفسه بالنسبة للمسألة الدينية في الفكر الدارويني، حيث يذهب داوين إلى الاعتقاد الجازم أن الحياة في جوهرها تطور وانتقاء، أو اصطفاء طبيعي، تمَّ منذ آلاف السنين، ولأن الزمن صيرورة وتطور، فهو لا يعرف السكون والثبات، ثم أن الطبيعة ذاتها تأبى ذلك، ومن هنا، اختلفت رؤية داروين عن بقية

¹ كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 108.

² المرجع نفسه، ص 109.

• يختلف التصور الشوبنهاوري للخلاص عن تصور الأديان له، من حيث أن الخلاص في جميع الأديان يكون بأن نصل إلى الله، أما شوبنهاور فيرى أن الخلاص يقودنا إلى العدم، ويحدد شوبنهاور العدم من خلال ثلاث أفكار، أن العدم نسبي فلا وجود للعدم المطلق، وثانيا أنه أضفى على العدم طابعا شخصيا، فرأى أنه تجربة شخصية لا يمكن نقلها إلى الآخرين، وثالثا أنه تجنَّب إخضاع فكرة العدم للمعرفة العقلية المنطقية، وبالتالي لمبدأ عدم التناقض (أنظر: كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 116).

الرؤى التي تبناها الفلاسفة السابقين عليه - منذ أرسطو - حيث رفض داروين مسلّماتهم القائلة بالخلق الإلهي للأنواع، مؤكداً أن " الحياة العضوية تخضع للتطور، أي تخلق الأنواع المختلفة وتشكّل عبر التفاعل مع البيئة، وهكذا فإن جميع الأنواع تُخلق عبر سلسلة من التطورات وعلى مرّ الزمن، فالأفراد الذين يتمتعون بصفات تكون أكثر ملائمة مع البيئة، هم الذين سيبقون، والذين يكونون بصفاتهم الوراثية أكثر تلاؤماً، سيكونون الراجحين البيولوجيين وسوف ينقلون هذه الصفات إلى ذريتهم"¹، ومن ثمة ينفي داروين أيّ دور للإرادة الإلهية، يمكن أن تكون قد لعبته في خلق الحياة، كما ينفي إمكان وجود أيّة غاية كونية، لأن ذلك يمكن أن يجيل إلى تدخل العناية الإلهية، فأمر الحياة محسوم بالنسبة لداروين، لأن الآلية هي التي تحكمه وقانون التطور هو الذي يسير في كل شؤونه، من أقل بذرة في الكون إلى أسمى تكوينه الذي يعرفه في البناء العضوي للإنسان .

يحتكم النظام العام للحياة - حسب داروين - إلى مبدأ الانتقاء الطبيعي " وبفضل الصراع على البقاء، هناك في المدى الطويل، انتقال جيني أقوى نسبياً للمزايا الوراثية التي تسمح للفرد بأن يتكيفّ بما أفضل مع البيئة من تكيف الأفراد ذوي الصفات الأقل نفعاً من النوع ذاته " ²، وإذا كان قانون الحياة هو الصراع من أجل البقاء، فإن البقاء سيكون للأقوى والأصلح، على أنه الأقدر على التكيف مع البيئة من حوله، ثم تكيفها وما يخدم صالحه الخاص .

وإذا كانت الحياة تسير وفق قوانين الانتخاب الطبيعي، فإنها ستخلو نهائياً من أي غائية أو قصدية، كما لا يدل الانتخاب الطبيعي على "علة التغيير" ، بل يدل على أثره ونتيجته، ثم قدّر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسّر بأن هذه صور عليا من تلك... أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تُفسّر بأصل واحد أو ببضعة أصول تمت وتكاثرت، وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح " ³، ومن هنا فسّر داروين الحياة الكونية تفسيراً آلياً

¹ غنار، سكيريك، نيلز، غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص 719.
² كان التحدّي الأكبر للمذهب الدارويني متمثلاً في مفهومه للإنسان المفيد بأنه نوع من بين الأنواع، خلقه الانتقاء الطبيعي، ولا ريب في أن للكائنات الإنسانية جميع الخصائص التي نعتبرها خصائص إنسانية وأن في ذلك ما يميز الإنسان عن سائر الأنواع الأخرى (أنظر: غنار، سكيريك، المرجع السابق، ص 721).

² غنار، سكيريك المرجع السابق، ص 719 .

³ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (دط)، 2012، ص 374.

ميكانيكيا، الأمر الذي جعله عرضة لانتقادات شديدة، من قبل علماء وفلاسفة اللاهوت الذين رفضوا ذلك التصوير الآلي للحياة، باعتباره يضرب في الصميم المسألة الدينية والعقدية -مسألة الخلق - فضلا عن رفضهم نظرية التطور ذاتها، خصوصا ما تعلق منها بمسألة تطور الأنواع ومدى شموليتها للإنسان .

أما الردّ الدارويني على تلك التساؤلات، فكان من خلال محاولته إثبات شمولية قانون التطور، وقدرته على استيعاب مجمل الظواهر الكونية التي عرفها تاريخ الحياة، كما أن الواقع والتاريخ قد أثبتا التنارع والصراع الأبدي لأجل البقاء، بل ويذهب داروين إلى تقنين الصراع ذاته وفق قوانينه الثلاثة -الثانوية - إضافة إلى قانون الانتخاب الطبيعي، وهي " أولا قانون الملائمة بين الحي والبيئة الخارجية، وثانيا قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضا، بحيث تنمو الأعضاء أو تضمّر أو تظهر أعضاء جديدة تبعا للحاجة، وثالثا قانون الوراثة، وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي"¹.

وعلى هذا، كلما أوغل داروين في تصوره التطوري للحياة، زادت آليته أكثر حدّة، حتى أصبحت آلية بحتة لا مجال فيها لأي غائية، كما لم تعد تدع " للكائن الحي قسطا من التلقائية كالذي تدعه له نظرية لا مارك (jean Baptiste Lamarck 1744-1829)، بل تعتمد على محض الاتفاق والصدفة في حياة النبات والحيوان... وسوف يرمعن في الآلية والمادية بصدد الإنسان"²، فلا موجب لاستثناء الإنسان من قانون التطور، وسيسري مفعوله على مجمل الحياة الكونية، بما في ذلك الحياة الإنسانية، بل ويمكن أن يكون أكثر بروزا في الإنسان منه في باقي الكائنات الأخرى .

¹ المرجع نفسه، ص ص 374-375.

• وهي لذلك لا تستتبع الترقى المطرد في جميع الأحياء كما ظن البعض، فاعترضوا عليها بقاء الحيوانات الدنيا، فإن داروين كان قد قال أن الحي يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوي للبقاء، وأن لا ميزة تُرجى للدودة في اكتسابها أعضاء أكثر كمالا ما دامت ظروفها على حالها وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطبيعي تقهقرا إلى صور أهدس إذا ما تيسّرت البيئة لسبب من الأسباب، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمّر لزيادتها عن الحاجة (أنظر :كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 375).

² كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 375.

اعتبر داروين أن قانون التطور - والقوانين الثانوية التابعة له - قانونا عاما يحكم حركة الوجود، وآلية لتفسير مجرى الحياة الإنسانية، فلا يميز داروين بين الإنسان والحيوان إلا من حيث " الكم أو الدرجة فقط، و أن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات، و القوى الفكرية لقرد من القردة العليا، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في القردة وبينها في الإنسان، ولذلك فالحيوان - بحسبه - يكتسب الفطنة والحذر ممّا يعرض له من تجربة... وأن له ذاكرة وذوقا فنيا وغريزة تعاطف، فلا يسوغ نفي العقل عنه ¹، ومن هنا، انتهى داروين إلى القول بتطور الحياة منه -الحيوان - إلى الصورة الإنسانية التي نراها للإنسان .

بيد أن القول بتطور الحياة من الحيوان إلى الإنسان، لا يعني القول بالتماثل بين الإنساني والحيواني، ولأن الأخلاق - حسب داروين - أسمى ما يميز الإنسان عن الكائنات الأخرى، فالإنسان هو "الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يُقال إنه أخلاقي" ²، ومن هنا يمكن القول أن الأخلاق هي الفارق الوحيد بين الحيوانية والإنسانية، وإن كانت هي الأخرى - الأخلاق - خاضعة لقانون التطور، باعتبار أن " العاطفة الأخلاقية نمت نموًا طبيعيًا ³ في الإنسان عبر مساره التطوري من الحيوان إلى الإنسان، فضلا عن التشابه في كثير من العواطف الأخلاقية، بل ومهما تتسع الشُّقة بين ما يُساور الحيوان حين يدلّ على عطف وتضحية، وبين الخلقية الإنسانية العليا، فإن الطرفين متصلان بدرجات لا تُحصى، ولا يسوغ اعتبار النمو الطبيعي منقطعًا في نقطة ما ⁴ .

لم يتوقف داروين عند هذا الحدّ، وفي محاولته إثبات مدى التوافق والوحدة في الطبيعة بين الإنسان والحيوان، يذهب إلى أبعد مدى، حين يؤكد أن الطبيعة الحيوانية قد ترتقي أحيانا على كثير من الصور الإنسانية التي جسّدتها الواقع والتاريخ الإنساني، ففي "النوع الإنساني نفسه فوارق كبيرة جدا من الوجهة الخلقية، بل أن هناك صورا من الحياة الإنسانية هي أدنى بكثير ممّا قد تدل عليه حياة

¹ المرجع نفسه والمكان .

² المرجع نفسه والمكان .

³ المرجع نفسه والمكان .

⁴ المرجع نفسه، ص 376.

الحيوان، ويعلن داروين أنه يُفضل أن يكون مٌنحدرًا من القرد الذي يُطير بحياته ليُنقذ حارسه، على أن يكون مٌنحدرًا من الإللسانُ توحش الذي يلذُّ بتعذيب عدوه ويقتل أولاده دون أن يشعر بوخز ضمير ويعامل نساءه معاملة الرقيق وهو نفسه مسترقٌّ لأشنع الخرافات " ¹، وكأن لسان حال داروين يقول: مسوِّغٌ للقول بسمو الطبيعة الإنسانية على الطبيعة الحيوانية بعد أن ثبت واقعيًا وتاريخيًا انخراط الأولى وارتقاء الثانية .

وهكذا غلبت النزعة المادية والآلية العمياء على داروين، فلم يستثن الإنسان من قوانين التطور، وآمن بوحدة خلقية بين الإنسان والحيوان، فضلًا عن أن الحيوان قد يسمو في كثير من ردود أفعاله مُلقبتهَا - على ردود أفعال الإنسان، لكن فات داروين أن المسألة الأخلاقية مرتبطة في العمق بالبعد العقلي الخالص في الإنسان، والذي يُعتبر أحد الروافد الأساسية للفعل الأخلاقي، ولأن الحيوان محكوم بطبيعته الغريزية، فلا يمكنه السمو إلى مستوى العقلانية الأخلاقية التي يبلغها الإنسان، وسيبقى أسيرًا للآلية والتلقائية الغريزية، وإن بدت على ردود أفعاله عواطف أخلاقية، فهي لن ترتق إلى مستوى الوعي والقصدية التي تبقى سمة إنسانية خالصة .

إن التصور المادي للحياة، والتفسير الآلي للحركة الكونية، أدى بداروين إلى تبني نزعة إلحادية، تنكر وجود العناية الإلهية، وتستبعد أيَّ دور لله في الوجود، ومن هنا كان تفسيره للدين من المنظور ذاته الذي فسَّر به الحياة، حتى أنه يربط بين " الإنسان والحيوان من حيث المشاركة في الاعتقاد بالقوى الروحية - الأشياء في الطبيعة إنما تحركها قوى غير منظورة هو اعتقاد يرى بأنه مٌنتشر بشكل عام بين الأجناس البشرية التي لم تبلغ مرتبة عالية من الحضارة، وبالتالي فالامتداد الطبيعي لهذا الاعتقاد قد أدى إلى خلق "إله" أو آلهة تعكس سجايها أفكار هذه المجتمعات وقيمها ومواقفها " ² .

ووفقًا للآلية نفسها التي فسَّر بها الحياة، يقدِّم داروين تفسيره للدين، فينظر إليه من منظور تطوري، مضمونه أن التركيبة المعقّدة للعناصر الدينية كالخوف والمحبة والخضوع لقدرة علوية والشعور

¹ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 376 .

² مراد، سعيد، المدخل في تاريخ الأديان، المرجع السابق، ص 48.

بالإتكال، والولاء " إنما تجد مصدرها في تجارب الإنسا، وضمن بيئته المادية والاجتماعية، وهنا يُشير داروين أيضا إلى العلاقة بين الإنسان والحيوانات الدنيا، إذ يجد عناصر الولاء نفسها ماثلة في العلاقة بين كلب وسيده¹، ومن ثمة، انتهى داروين إلى تصور إحدادي، يلغي الدين من جذوره، خصوصا في ظل اعتقاده بحضور العنصر الحيواني ضمن مجمل التصورات الدينية التي آمنت بها الإنسانية قبالا، فضلا عن ردها كلياً إلى مجرد طفرة تطورية للعلاقة الإنسانية الحيوانية .

1-5- في الفكر المعاصر:

يمثل الفكر المعاصر تلك المرحلة الحاسمة التي اكتمل فيها نموذج فلسفة الحياة، حيث تمّ حسم المسألة -مسألة الدين والحياة - برؤى متنوعة بتنوع المناحي التي نظر منها كل اتجاه فلسفي، ومن الممكن بيان ذلك من خلال الإشارة إلى أبرز أعلام هذه المرحلة :

هربرت سبنسر (1820-1903) Habert Spenser: لم تبعد فلسفة سبنسر عن السياق

العام الذي سارت عليه الفلسفة الحديثة، كما لم تخرج عن الإطار العام لنظرية التطور، فضلا عن تأثيرها البالغ، ومن زوايا متعدّدة على رواد فلسفة الحياة المعاصرة* خاصة نيتشه وبرجسون، ولعل هذا أحد الأسباب التي دفعتنا إلى التطرق لها في هذا المبحث، الذي سنبدأ فيه بالتساؤل حول طبيعة القراءة السبنسرية لسؤال الحياة ؟ وكيف نظر للمسألة الدينية؟ وبتعبير آخر ما موقف سبنسر من الدين ؟

إذا أمعنا النظر في فلسفة سبنسر، بدت لنا بمثابة تكملة نهائية لمشروع قانون التطور الذي بدأه داروين في محاولته تفسير الحياة، وإن اختلفا في بعض التفاصيل والجزئيات، حيث يرى سبنسر أن الحياة في جوهرها تخضع لقانون التطور، على أن ميزة التطور السبنسري أن " كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة، فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى، فتتركب كلاًّ أعقد فأعقد، و الطبيعة مادة وحركة، وما

¹ المرجع نفسه والمكان .

*خاصة إذا نظرنا إلى فلسفة الحياة من زاوية كونها جاءت كردّ فعل على النزعة المادية والميكانيكية (أنظر: تده، هندرتش، المرجع السابق، ص ص

الحياة وما الشعور على اختلاف صورهِ إلاّ تعقّد المادة والحركة، أي مجرد أثر الطبيعة في أجزاء المادة¹، وبهذا يثبت البعد المادي في فلسفة سبنسر عموماً، والبعد الآلي في تفسيره لحركة الحياة خصوصاً، ذلك أنه فسّر الحياة استناداً إلى طبيعتها الحيوية، واعتماداً على قانون التطور قدّم رؤيته الجديدة لحركة الوجود والحياة الكونيتيبيّنا أنّها تسير بشكل طبيعي من البسيط إلى المركّب، و من المركب البسيط إلى المركب الأكثر تعقيداً، وهكذا سارت حركة الحياة، ومنها انبثق الوجود، ولا يزال في الانبثاق مستمراً، ولعل هذا ما نرى تجلياته الواضحة في كل ما يحيط بنا من ظواهر كونية .

أما إذا نظرنا إلى التطور[•] من حيث المغزى الفلسفي، فهو - عند سبنسر - تعبيراً عن قانون شامل " ينطبق على تطور النجوم والكواكب وقشرة الأرض والنباتات والحيوانات والذهن البشري، وفي جميع النواحي، بما في ذلك الحكومة والاقتصاد والفن واللغة والدين والأخلاق "²، ونتيجة هذا، آمن سبنسر بقانون التطور، واعتقد أنه الآلية الوحيدة التي يمكن بها تفسير حركة الحياة، سواء الكونية منها أو الإنسانية، فضلاً عن أنه الأداة الفعلية والأكثر واقعية لفهم ومعرفة كل مجريات الحياة .

فالحياة حركة وتطور، تنتقل من طور إلى آخر، بيد أنّها - لا محالة - ستتوقف عند حدّ معين، وهو ما يسمّى به سبنسر مرحلة التوازن، والتي تليها بالضرورة مرحلة الانحلال والفناء، على أن هذا القانون يشمل يقينا الوجود في كليته، ذلك ما يلاحظ من خلال نظامنا الشمسي الذي نعيش فيه، كما يلاحظ في بنية الإنسان العضوية التي تجسد هي الأخرى مثلاً لتوازن متحرك، يسير في الوقت ذاته نحو الانحلال والفناء - المرض والموت -، وبالنتيجة يصل سبنسر إلى أن هذه الثنائية - التطور والانحلال - " يمكن أن تستمر إلى الأبد "³.

¹ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 383.

[•] يعني التطور عند سبنسر تكامل المادة ويصاحبه تشبّت ملازم للحركة، أعني أثناء التطور تنتقل المادة من حالة التجانس غير المتماusk وغير المتعين نسبياً إلى حالة التنافر المحدود والمتماusk نسبياً، وتخضع الحركة الباقية أثناءه لتحول مماثل، ولا تستمر عملية تطور وحيدة إلى الأبد بل يتمّ الوصول آجلاً أو عاجلاً إلى مرحلة توازن تتوقف فيها عملية التطور (أنظر: رايت، وليم كلي، المرجع السابق، ص 445).

² رايت، وليم كلي، المرجع السابق، ص 435.

³ رايت، وليم كلي، المرجع السابق، ص 446.

وترد الحياة في السياق العام لنظرية التطور - عند سبنسر - بمعنى "التكيف المستمر لعلاقات داخلية مع علاقات خارجية، فحتى أدنى الكائنات الحية يظل يقوم بامتصاص الغذاء وإخراج الفضلات عديمة الفائدة - وهما علاقتان داخليتان - تكيفاً مع البيئة الخارجية، ويصبح التكيف بصورة متزايدة متماسكا وغير متجانس، ومحدداً في حالة الحيوانات العليا، التي تستطيع عن طريق أعضائها الراقية أن تواجه تنوعاً أعظم لظروف بيئتها"¹، ومن هنا، اتجه سبنسر إلى التعميم الكامل لهذا التصور ليشمل الإنسان أفراداً ومجتمعات، وتصبح آلية التطور هي ما يحكم تفسيره لسؤال الحياة، وإن كان قد بقي سؤالاً ملتبساً - بحسبه - ولغزاً يتعذر معرفة كنهه المطلق، خصوصاً بالنظر إلى لانهائية الكثير من مسأله، فضلاً عن شدة تعقيدها وعجز العلم عن تقديم تفسيرات مقبولة لها.

أما عن موقفه من الدين، فلم يخرج سبنسر عن مذهبه التطوري، حيث اعتقد أن الإنسانية لم تعرف الدين منذ البداية الأولى، وإنما جاء الدين في إطار الصيرورة التطورية للحياة، فضلاً عن أن الدين بدأ بالتكوّن عندما أخذت الجماعات البشرية بتقديس أرواح زعمائها الراحلين، وتحولت أرواح هؤلاء الأسلاف المبدعّين تدريجياً إلى آلهة، تركز الدين حولها وابتدأ منها²، فلم تتوقف حركة الحياة، واستمر الدين دوماً أحد أوجهها الأكثر بروزاً، خاصة لما وجد فيه الإنسان الأجوبة الآنية لكثير من الأسئلة التي طرحها على مرّ التاريخ، ومع أن العلم استطاع أن يفك الكثير من تلك الألغاز التي كانت في الماضي تجدها تفسيرها الديني، إلا أن ذلك لم يوقف حركة الدين، ولا إيقاف قدرته على الخوض في المجهول فلا يزال السر الغامض العظيم باقياً، وعلى الرغم من أننا نعرف قانون الجاذبية، أي الصياغة الرياضية، إلا أننا لا نعرف طبيعته النهائية، فالدين سينحسر من ميادين معيّنة،

¹ المرجع نفسه والمكان .

• ومنها مثلاً مشكلة أصل الكون، حيث لا توجد سوى فروض ثلاثة ممكنة وهي: أن الكون موجود بذاته -مذهب الإلحاد -، وأنه مخلوق بذاته -مذهب وحدة الوجود -، وأن فاعلاً خارجياً خلقه -مذهب التأليه، فيجد أن مذهب الإلحاد مستحيل لأننا لا نستطيع عن طريق مجهود عقلي أن نتصور أي شيء بدون بداية... أما إذا قلنا أنه مخلوق بذاته، فنحن نرى بخاراً غير مرئي يتحول إلى سحاب... لكن كيف يحدث ذلك؟ ولماذا؟ فالقول بأنها تجعل نفسها تفعل ذلك أمر لا يمكن أن نفهمه... والنظرية الوحيدة المتبقية هي نظرية الخلق عن طريق فاعل خارجي -الله- لكن تواجهنا أسئلة من قبل هل خلق الله المادة والزمان والمكان والحركة؟ ومن أين جاء الله؟ هل خلق الله نفسه؟ أو أنه مخلوق بذاته؟ أو خلقه فاعل خارجي؟ إننا عاجزون ومغلوبون على أمرنا؟ ولذلك سبنسر فيلسوف لا "أدري" يرى أن كل ما نعرفه هو ظواهر متناهية (أنظر: رايت، وليم كلي، المرجع السابق، ص 439).

² السواح، فراس، المرجع السابق، ص 313.

من حيث أنه المجهول مؤقتاً، أما ما يمكن معرفته فسيمكن التحقق منه، بيد أن ما هو حقيقي بصورة قصوى، سيبقى باستمرار غير ممكن المعرفة¹، ومن ثمة، اتجه سبنسر إلى القول بنوع من التبادل أو التكامل في الأدوار بين العلم والدين في الحياة الإنسانية .

وعلى هذا، تتأكد مكانة الدين إلى جانب العلم، فلا يمكن إلغاء دور الدين، كما لا يمكن القول بتعارضه مع العلم، لأن التعارض في الأصل لم يكن إلاّ وليد محاولة " الدين على اختلاف صورته، تعيين ماهية العلة المطلقة، فأراد أن يحل مسائل لا تحل إلاّ بالعلم، وأن العلم يريد أن ينفذ إلى ميدان خاص بالدين، فما إن تُعين حدود المعرفة كما ينبغي حتى يتفق العلم والدين"²، ولا يعود هناك مجال للحديث عن التعارض بين ما هو ديني وما هو علمي، ومن هنا، أعاد سبنسر صياغة المفهوم الجديد للدين، على أنه الدين الذي يحوي في مضمونه التعبير عن العاطفة الدينية التي تجسد الأصل العميق "في الإنسان، فهي من ثمة مشروعة، إنها عاطفة الاحترام، بل الحب الذي تحسُّه النفس نحو ما يعلو عليها، وليس لها أن تخشى شيئاً من النقد المنطقي، مهما اشتد، فإن القوة التي ينم عنها العالم تفوق إدراكنا، ذلك هو الدين الذي يعترف به العلم"³ .

لقد انتهى الأمر بسبنسر إلى الاعتراف بدور الدين وقيّمته " في التطور الاجتماعي، بصفة خاصة في المحافظة على التقاليد وتحقيق التوازن الأخلاقي والاجتماعي، واعتقد أن المؤسسات الدينية ينبغي أن تبقى في صورة ما"⁴، ولئن أقر سبنسر بدور الدين ومكانته، فلأنه استشعر حاجة الإنسان والمجتمع إلى الروح الدينية التي من شأنها أن تكون الرباط القوي الذي يشدّ المجتمع ويحافظ على توازنه واستمراره، ومن ثمة، لم يؤكد سبنسر الدين ذاته، بقدر ما أكد البعد الاجتماعي للدين، دون بقية الأبعاد الأخرى -الألوهية مثلاً - والتي تبقى في جوهرها تتعارض ونظرية التطور التي قال بها سبنسر خاصة، والمذهب التطوري عامة .

¹ رايت، وليام كلي، المرجع السابق، ص 439.

² كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 382.

³ المرجع نفسه والمكان .

⁴ رايت، وليام كلي، المرجع السابق، ص 440.

نيتشه فريدريك • Friedrich Nietzsche (1844-1900) :

يعتقد الكثير من الباحثين والمشتغلين على فلسفة نيتشه، أنها تمثل نموذج فلسفة الحياة، ذلك أن الحياة هي قضيتها المركزية، وحوها دار مجمل النقاش والسجال الفلسفي الذي أثاره نيتشه في مختلف مؤلفاته الفلسفية، فضلا عن أنها المقولة المحورية التي انبثقت عنها أغلب المفاهيم المؤسسة لفلسفة الحياة عند نيتشه، و يمكن أن نتبين ذلك من خلال حضور الحياة بما هي تأويل جديد، ضمن منظور مغاير، أسس لفلسفة ما بعد المفهوم، إذ لم يعد المهم في نظره بحث مفهوم الحياة بقدر ما أصبح يعنيه بحث كيف نحيا في كنف هذه الحياة باقتدار وتميز؟ .

وإذا كان سؤال الحياة هو مركز الثقل في فلسفة نيتشه، فلأنه حمل في العمق منظورية نيتشه الجديدة للوجود، فضلا عن منظوريته للإنسان بما هو المركز، أما ما عداه فلا يعدو كونه هامشا أو ما يماثله من أوهام أو أصنام، ومن هنا، جاءت فلسفته حبلية بمقولات جوهرية متميزة ومتنوعة -العدمية وإرادة القوة والعود الأبدي والإنسان الأعلى- ومن خلالها قدّم مسحا فلسفيا للوجود الإنساني في لحظاته الثلاث الأساسية، الماضي والحاضر والمستقبل، وفي ثنايا بحثه العميق لمجمل تلك الموضوعات المتشعبة، وتلك اللحظات الفارقة في الحياة الإنسانية، نجد نظرة فاحصة ناقدة لمجمل ما كان سائدا من تصورات ونظريات عن الحياة، ولم يكن يبغى من وراء ذلك غير إعادة بناء الإنسان من جديد،

• فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche ولد سنة 1844، في مقاطعة سكسونيا بألمانيا من عائلة دينية، سواء من جهة أبيه، أو من جهة أمه، ممّا جعل نشأته تصبغ بطابع إيماني بحت كان أترابه في المدرسة يطلقون عليه اسم القسيس الصغير، لكن عندما بلغ سنّ الرشد تخلّى عن إيمانه المسيحي، كان "ريتشل" أستاذه النموذجي، فتتلمذ له في "بون" ثم في "لايبزيغ"، وتخصّص في الفيلولوجيا الكلاسيكية تحت تأثير أستاذه الذي قال عن تلميذه نيتشه: "إنه عبقرى فوّجته دكتورا قبل أن يناقش الأطروحة، تعرّف على شخصيات مهمّة في عصره منها الموسيقي "ريتشارد فاغنر" و"بول ريه" و"بيتر غاست" و"أوفر بك" و"لو أندرياس سالومي"، استقال من مهنة التعليم وقدّمت له منحة على شكل معاش بسبب سوء حالته الصحية، ممّا سمح له بالسفر إلى الكثير من البلدان الأوروبية سائحا، انتهى به المطاف باختيار عقلي أدى جنونه في أواخر 1888، فأشرفت "إليزابيت" - أخته الوحيدة - عليه وعلى كتبه ومخطّطاته، إلى غاية وفاته سنة 1900، من أهم مؤلفاته: مولد التراجيديا 1872، الإعتبارات اللاأهنة بأجزائه الأربعة من 1872 إلى 1876، إنسان مفرط في إنسانيته الجزء الأول والثاني الذي يضم المسافر وضلّه من سنة 1878 إلى 1879، ثم كتاب الفجر 1881، ومن 1883 إلى 1885، ألف كتابه الأهم "هكذا تكلم زرادشت"، ومن 1886 تتالت إصداراته ابتداء من "ما وراء الخير والشر"، "أصل الأخلاق وفصلها"، "الحالة فاغنر"، "أفول الأصنام"، "هذا الإنسان" الذي لم ينشر إلاّ بعد وفاته، مثله مثل "إرادة القوة" وللتوسع أكثر في حياة نيتشه وسيرة الذاتيّة يمكن العودة إلى الكثير من المؤلّفات، وأهمها: كتاب "دانيال هاليفري" المعنون بـ "نيتشه"، وكتاب سالومي، إلى جانب كتاب جورج مورال، لكن أحسن صورة لحياة نيتشه الشخصية نجدها في المجلة الأدبية الفرنسية في عددها الخاص بتشييه، حيث تمّ عرض حياة نيتشه منذ أن كان شابا في السابعة عشر إلى سنواته الأخيرة عندما كان مجنونا، كما تمّ وضع صور أمه "فرانثيسكا إرنستين روزا" وأبيه "كارل لودفيج"، والآلة الكاتبة التي استعملها نيتشه ذاته، وكذلك صور فاغنر وزوجته كوزيما 1872، والصورة التذكارية مع سالومي وبول ريه (أنظر: عينا، عبد الكريم، نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص ص 27-28)

أي الإنسان الذي يؤمن بالحياة ولا يعاديهها، بيد أن تحقق هذه الغاية مشروط بإعادة بناء الحياة من جديد وعلى أسس جديدة مغايرة تماما للتصورات التقليدية، التي أذهبت بريق الحياة أو كادت تذهبها، وخصوصا بما فرضته من أوهام وخرافات - الدين والعقلانية والمثالية... - ساهمت إلى حد بعيد في الانحطاط الذي عرفته الحضارة العربية الحديثة، فضلا عن أنها أدت إلى بروز أزمات حادة، أصبحت تتهدد الإنسان المعاصر في كيانه وفي وجوده ذاته .

لم تتمكن تلك التصورات - التقليدية - من الولوج إلى العمق الحيوي للحياة، واكتفت بالفهم المجرّد، أو الفهم للفهم ذاته، ومن ثم أسست لسؤال الحياة بما هو بحث في عالم العقلانيات والمثل، أو كما لو كان أرضية للتلف المعرفي والتعقيل وحتى الرهبة والتدين، في حين أن التأويل النيتشوي للحياة، لم يكن ليستهدف التحديد المعجمي للمفهوم، فذلك ما انتقده بشدة في الفلسفة التقليدية، وإنما استهدف نيتشه، الولوج داخل المجال الحيوي الذي نعيش فيه، أي إلى الحياة كمجال عيش "هنا" وفي هذا العالم الأرضي، و بعيدا قدر الإمكان عن كل ما يوحي بوجود عالم آخر، دينيا كان أو ميتافيزيقي، يمكنه أن يكون بديلا لعالمنا الذي نعيش فيه، ومن هنا انتفضت فلسفة الحياة النيتشوية ضد مجل تلك التصورات - خصوصا الدين والميتافيزيقا - في محاولة جريئة استهدفت قلب معادلة الحياة من جديد، وعلى أسس عكسية مغايرة لما كان سائدا، أسس نيتشه لفلسفته الحيوية، وهذا ما سيمثل المسألة المركزية التي سنبحثها في الفصل اللاحق .

برجسون هنري • Bergson Henri luis (1859 - 1941): تمثل فلسفة برجسون ما

يمكن الاصطلاح عليه بهوية الفلسفة الفرنسية المعاصرة، والتي غالبا ما استدارت حيث استدار برجسون، كما يتفق أكثر الدارسين لها حول مدى أصالتها الفلسفية، خاصة مع تمكن برجسون تجاوز حدود تلك النظرة التليفية التي تؤلف من هنا وهناك، لتصنع لها رؤية موازية لما هو موجود بصورة غير مباشرة، فضلا أنه استطاع تجاوز النظرة التبسيطية الاختزالية للوجود والحياة، إلى تلك التجربة الباطنية الحيوية، التي أتاحت له الولوج إلى عمق الحياة، باعتباره العمق الأكثر صميمية وروحية في تجربته الفلسفية .

بدأ برجسون مشروع فلسفته الحيوية بالنقد العنيف الذي انصب على مجمل التيارات المادية والآلية والعقلانية على حد سواء، ذلك أنها أقصت البعد الحيوي في الوجود، ولم تر غير تمثيلات المادة - المكان المادي المختلفة، فراحت تسقطها على الحياة، أو في أفضل أحوالها تأو لت الحياة من منظور مادي سكوبي، أدى - بحسب برجسون - إلى سكون الحياة ذاتها، وتحويلها إلى جماد يقبل الدراسة الكمية المجردة .

وفي مقابل هذه النظرة السكونية والمجردة للحياة، تأتي البرجسونية بتصور جديد للحياة، يتيح للإنسان فهمها عن كثب، بل ومعايشتها روحيا، وبصورة مباشرة، تتم من داخل الحياة ذاتها، ومن ثمة فالكوجيتو "الذي يؤمن به برجسون، هو كوجيتو الديمومة الخالصة، والزمان الحي الذي لا يخضع

• هنري برجسون، فيلسوف فرنسي كبير، ولد سنة 1859 كان أبوه مؤلفا موسيقيا وعازفا على البيانو، وينحدر من أصل بولندي، أما أمه فهي إنجليزية، وكلاهما كان يهوديا، أمضى برجسون طفولته وشبابه في باريس، درس في ثانوية بونابرت، ثم في ثانوية فونتان، وأظهر نبوغا فائقا في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معا، سوطاع أن يكشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها باسكال، لما بلغ سن الرشد اختار الجنسية الفرنسية، وفي سنة 1881 حصل على شهادة الليسانس في الرياضيات والآداب معا، وحصل على شهادة الاجريجاسيون في الفلسفة سنة 1881، وعين إثر ذلك مدرسا في ثانوية إنجه، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1889 برسالتين عنوان الكبرى منهما "بحث في المعطيات المباشرة للشعور"، والصغرى بعنوان "رأي أرسطو في المكان"، عين مدرسا في مدرسة المعلمين العليا سنة 1898، ثم في الكوليج دي فرانس سنة 1900، انتخب عضوا في الأكاديمية الفرنسية سنة 1914، وفي الحرب العالمية الأولى كلف بمهمات في اسبانيا، ثم في الولايات المتحدة الأمريكية كما عين عضوا في المجلس الأعلى للتعليم العالي سنة 1919 كما حصل على جائزة نوبل للآداب سنة 1928، وفي أخريات حياته اقترب -معنويا فقط - من الكنيسة الكاثوليكية، وقد أعلن في فقرة من وصيته التي كتبها سنة 1937 أنه كان سيتحول إلى الكاثوليكية، لو لم يشعر بمقدم موجة عارمة من معاداة السامية، فأداه ذلك إلى أن يقف إلى جانب بني دينه اليهود، وحتى لا يساء فهم فعله أن تحول إلى الكاثوليكية، توفي برجسون سنة 1941 (أنظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، ص ص 321-322).

لقوانين وإكراهات الزمان الفيزيائي، وبكلمة واحدة هو كوجيتو الحياة الذي يدوم وينصرم، وليس كوجيتو الفكر المنغلق على ذاته "1"، ولأن برجسون آمن بالحياة الروحية، فإنه لم يجد حرجاً في التأسيس لها على معادلة الدين - الدين الحركي - حتى أنه وصل بالمسألة إلى أبعد مدى، حين انتهى إلى التجربة الصوفية، التي تعتبر منتهى التحول الروحي الذي بلغته البرجسونية، ولعل هذه الأفكار الجوهرية، ستكون أبرز المسائل التي سنبحثها في الفصل اللاحق .

¹ برجسون، هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 08 .

الفصل الثاني: أسس مشروع فلسفة الحياة عند نيتشه، أبعاده الأنطولوجية،

العمق الأكسيولوجي، والانعكاسات الثيولوجية.

المبحث الأول: نيتشه حياته وتطوره الفكري.

المبحث الثاني: العدمية أو الإنسان الديني ولحظات الأفول.

المبحث الثالث: إرادة القوة بين الأبعاد الأنطولوجية والعمق الأكسيولوجي.

المبحث الرابع: العود الأبدي أو شرعة الحياة الجديدة.

المبحث الخامس: الإنسان الأعلى أو البديل عن الثيولوجيا.

المبحث الأول: نيتشه حياته وتطوره الفكري

يتفق أكثر المشتغلين على فلسفة نيتشه، أن حياته كانت الخلفية الحقيقية لفلسفته، وأنها كانت على الدوام مرآة عاكسة لمجمل التطورات أو الانتكاسات التي عرفتتها فلسفته بصفة عامة، ولتوضيح المسألة حاولنا الوقوف على أبرز عواملها الذاتية منها والموضوعية، بغية رصد اللحظات الحاسمة التي ولدت من رحمها فلسفة نيتشه، خاصة ما تعلق منها بمشروعه في فلسفة الحياة، وما أثارته من إشكاليات تبلور من خلالها موقفه من العقل والأخلاق والدين وغيرها من أمّهات المسائل في فلسفته .

1- الوحدة والمرض:

لعلنا لا نغالي إذا انطلقنا من عاملي الوحدة المرض عند نيتشه - ونحن نحاول أن نجد مدخلا للولوج إلى عمق المنبع الذي صدرت عنه فلسفته - ذلك أنهما كانا العنوان الأبرز لحياة فيلسوفنا الذي ألزمته الأقدار بالفرقة عن كل من تافت نفسه إليهم، كما ألزمته عللا وأمراضا لم تفن إلا لما أفنته معها، بيد أنه استطاع بروحه المفعمة قوة وحيوية، أن يجعل من وحدته سبيلا لعزلة ما عرفها إلا أكابر الحكماء الذين عرفتهم البشرية، وأن يجعل من الداء الذي ما انفك يعاوده كل لحظة من لحظات حياته، مفتاحا لفضاء فسيح أتاح له استشعار قيمة ومدى أهمية الصحة والحياة، فكان في كليهما الداء والدواء الذي نبعت منه فلسفة تشع بحياة المعنى والقيمة، وهي الحياة التي افتقدها الإنسان في العصر الحديث.

ورغم أن المرض كان السمة التي ميزت حياة نيتشه إلا أنه " بوجه عام، كان يؤثر دائما في نيتشه تأثيرا عكسيا، أي أنه كلما اشتدت عليه وطأة المرض، كان يدعو إلى إنسانية سليمة صحيحة، وكانت نعمة الصحة والقوة تزداد وضوحا في كتاباته، قد يكون هذا تعويضا، لكنه لا يؤثر مطلقا في قوة الدعوة وروعة الهدف ذاته"¹، لأنه كان يستشعر في تلك الحياة رسالة يجب أن تكتمل، ولذلك

¹ فؤاد، زكريا، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، (دت)، ص 24 .

لم يكن للمرض رغم إيقاعه القوي، أن يوقف تدفق التيار الفكري وسيولته عند نيتشه، بل كان المرض ذاته يمدّ حياته النشطة بصفة الاستمرارية¹ التي غالباً ما كانت تظهر من خلال تلك الدّفوق من المؤلفات التي أخرجها نيتشه من عمق المحن وكذا الأمراض التي كان يئن من شدة وطأتها .

لقد رأى نيتشه في مرضه فلسفته الخاصة، فكان في تجربته بمثابة " مثير قوي للحياة، وللحسوبة الحياة وامتلاءها، فهو وسيلة لاكتشاف الحياة من جديد، والإنسان الممتاز عنده هو من يعرف كيف يحوّل المآسي لتكون في صالحه الخاص، وهذا ما جعل نيتشه ينظر إلى الأشياء في برود هائل، فيشرّحها في قسوة، وينقدها بلا هوادة، لذلك فالمرض هو الذي يكشف لنا الطرق الجديدة للتفكير، أي التفكير الذي يتجه من المركز إلى المحيط²، على أن المركز هو دوما حياة الذات، ويبقى المحيط ماثلاً أمامها من خلال العالم الخارجي كما يتراءى أمام الذات نفسها .

ويبدو أن آلام نيتشه، وديمومة معاناته، لم تكن وليدة علل عضوية تنخر جسده وحسب، بل أيضاً، تلك الوحدة والوحشة التي كانت في الغالب قدره المحتوم، حيث كان " نيتشه يشعر بتوق عميق إلى الصديق، لكنه صادق مرات، وهجر مرات، أو هُجِرَ مرات، وتألم لكل هجران، وكان يجد في الصديق أنيساً لوحده، وشريكاً في تفكيره، معلّماً، أو رفيقاً، أو تلميذاً³، بيد أن هذا لم يكن في متناوله، وكانت الأقدار دوما تؤول بتلك الصداقات إلى الفرقة المؤلمة لنفسه أيّماً أ ألم، ثم يزداد ألمه أكثر مع ذلك الإنكار والإهمال الذي كان يستشعره من الآخرين إزاءه، لكن روحه المفعمة كبرياء واعتزازاً، جعلته يأبى الاعتراف " بإهمال الناس له، فيرى أن الوحدة ملاذ الحكماء والشعراء، ويرى فيها أن مناجاة الذات أقدر على سبر الأغوار من مناجاة الصديق⁴، الذي لم يكن إلاّ وهماً من الأوهام التي أُلقت بظلالها على حياة نيتشه، ومن هنا، كانت الوحدة عزاء الوحيد، والمرض صديقه الوفيّ، والذي تنفتح الحياة من خلاله على كل ما هو جديد، فضلاً عن كونه يغدو كما لو أنه المؤنس الذي لا

¹ عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، (د ط)، 1999، ص 29

² المرجع نفسه، ص 34.

³ مفرج، جمال، نيتشه الفيلسوف النائر، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2010، ص 17.

⁴ المرجع نفسه، ص 19.

يمكن الاستغناء عنه، وهكذا كان الحال فعلا، وصولا إلى الاضطراب العام - الجنون - في أخريات حياته، ثم وفاته.

2- سمات عصر نيتشه:

إذا كان نيتشه قد أشاد بالمرض، وأعترف بفضله الكبير، ومدى تأثيره في بزوغ فلسفته، ثم في نضجها وتطورها، فإنه لا يأخذ نفس المنحى مع روح العصر الذي ينتمي إليه فكره الفلسفي "فقد كان نيتشه يفخر دائما بأنه يتحدث للمستقبل، وبأن أفكاره لن تُفهم إلا بعد مائة عام، م معتقدا أن مكانته الفلسفية مستقلة كل الاستقلال، على الرغم من شعوره بأنه وريث آلاف السنين" ¹، ومن هنا يمكن التساؤل عن مدى صلة نيتشه بعصره، فهل فلسفته كانت صدى لروح العصر؟ وإذا كان المتفق حوله، أن نيتشه رفض روح العصر الحديث، أليس في ذلك ما يوحي أن فلسفته إنما كانت نتاجا أصيلا لذلك العصر ذاته؟

يبدو أننا سنجد أنفسنا بإزاء تصورين، أولهما يربط بين فلسفة نيتشه وروح العصر الذي تنتمي إليه، أما الثاني فلا يرى أي مسوغ من شأنه أن يحيل إلى الربط بين نيتشه وعصره، وفي التصور الأول نجد ياسبرس يرى أن " تفكير نيتشه يرتبط بعصره تماما، بل ويرتبط بلحظة بعينها في ذلك العصر، ولا يمكن فهم تلك اللحظة الحرجة إلا من خلال فكره، وبذلك انحصرت مشكلة نيتشه في تمثّل عصره تماما، حتى يتسنى له التغلب عليه، مثله في ذلك مثل واقعي يتوفّر لديه شعور أصيل بعمق الحقيقة" ²، وقد تمثّل ياسبرس تلك الروح من خلال قدرة نيتشه على التعبير عن " الموقف التاريخي لعصره بعبارة "موت الإله"، وأنه قد أبرز فيها عدمية العصر، ومع ذلك فقد ظلّ حتى النهاية يعرف أهمية ما فقد من قيم، ولم يتخلّ عن القيم الإنسانية، وإرادة جوهر الوجود" ³، ومن ثمة فأعقد المشكلات الثيولوجية - وجود الله - التي عاجلتها فلسفة نيتشه، والتي ستكون الأساس الذي يبني

¹ مفرج، جمال، المرجع السابق، ص 30.

² عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 19

³ المرجع نفسه والمكان .

عليه موقفه من الدين، هي بمثابة الترجمة الصادقة للعصر الذي ينتمي إليه، بل وتكون فلسفته قد صدرت فعليا عن وحي من عصره الذي طالما اسلمهم منه أفكاره، وإليه إذن، ترجع أصول فلسفته كلها، وإلى الطرح نفسه، يذهب إليه كارل لويث Karl Lowith (1897-1973) الذي أكد أن فلسفة نيتشه هي "قطعة من عصره الذي سايره ولم ينفصل عنه"¹.

أما التصور الثاني، فينطلق من نيتشه ذاته، حيث يؤكد هذا الأخير أنه لا يكتب لعصره، وأنه لا يتحدث للزمن الذي يعيش فيه، ولذلك لن يكتبه لأن يفهم البتة، لأنه سيولد بعد الممات، وأن فلسفته سيكون لها كل الشأن في المستقبل الآتي، الذي قد يمتد للقرنين القادمين، ومن هنا ستكون سلطة نيتشه، التي تتجاوز حدود الزمان الآتي، وهذا ما عبر عنه نيتشه نفسه في أفول الأصنام بقوله: "إن الرجال البعيدين - أنا على سبيل المثال - نفهمهم أقل بكثير من أولئك الذين يسايرون زمنهم، لكننا نفهم أكثر، وبمصر المعنى، لم يسبق لنا أن فهمنا أبدا، وثمة مصدر سلطتنا"².

لنقض نيتشه الانتماء إلى عصر سمته الانحطاط والعدمية، وكانت ملامح هذا الرفض، نقده اللاذع لكل من أخذ عنهم، أو تأثر بهم في مرحلة من مراحل تطوره الفكري، وهذا حاله مع "أصحاب نظرية التطور الذين هاجمهم، ووجد فضلهم عليه، على الرغم من أنه تأثر بهم كثيرا، حيث سلمهم مقدمة نظريتهم، ولم يتردد في أن يولد منها نتائجها المحتمومة في الأخلاق... وأعلن في غير استحياء، بأنه إذا كانت الحياة هي تنازع البقاء، وبقاء الأصلح دون غيره، فالقوة إذن، هي الفضيلة السامية، والضعف هو النقيضة والشر"³، ورغم أنه أفاد من نظرية داروين في شقها الحيوي المتعلق بالحياة، إلا أنه قد تنكّر لها في شقها الأخلاقي، خاصة مع اعترافها بفضائل الأخلاق المستوحاة من المسيحية - حسب نيتشه كالمساواة والإخاء والإيثار، بينما يراها نيتشه في مجملها مجرد أعراض للانحطاط والأفول.

¹ مفرج، جمال، المرجع السابق، ص 36

² نيتشه، فريدرك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بوقرية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1995، ص10، ص15

³ مفرج، جمال، المرجع السابق، ص ص30-31.

هذا، وقد تنكّر نيتشه أيضا لروح الفلسفة التي أشاعها "هيجل"، مع أنه هو الذي زوّده بفهم للتاريخ على شكل تطور أو تغير¹، كما أنهما يمثلان سويا الوعي التاريخي الذي يستدير ويفكر في ماضي الغرب برمته لتقدير قيمته¹ ومع ذلك لم تتطابق روح نيتشه الحيوية وروح هيجل الجدلية "ففي الحين الذي يُدخل فيه هيجل تاريخ المواضيع المتناقضة في تلك الوحدة، ويقود هذا التاريخ نحو نهاية يجب أن تقدّر تقديرا إيجابيا، وأن ينظر إليها على شكل تطور، نجد نيتشه ينظر إلى نفس التاريخ على أنه تاريخ ظلال، ويواجهه برفض قاطع"²، انتهى إلى إنكار فلسفة هيجل وجحود فضلها في بلورة رؤيته للتاريخ الإنساني.

كما يدين نيتشه لفلسفة العصر الحديث بما أفاده من روح شوبنهاور، حيث "وجد فيه مرآة عاكسة، رأى فيها العالم والحياة وطبيعة نفسه موضّرة في عظمة مخيفة، ولذلك فقد أثر لون فلسفة شوبنهاور الأسود القاتم على أفكاره تأثيرا دائما، ولم يقتصر تأثير هذه الفلسفة على نفسه أيام تحمسه لشوبنهاور، بل لازمه حتى في الأيام التي رفض فيها التشاؤم كعامل من عوامل الانحطاط والانحلال"³، ليأتي الانقلاب النيتشوي على شوبنهاور، رغم أنه هو الذي ألهمه فكرة الإرادة، والتي عدّها لها نيتشه من خلال فلسفة داروين، فأصبحت إرادة القوة التي تعتبر حجر الزاوية في فلسفة الحياة الجديدة.

إضافة إلى هذا، يعتبر فاجنر ريتشارد Richard Wagner (1813-1883) أحد أبرز الشخصيات المؤثرة في حياة نيتشه، الشخصية منها والفلسفية على حدّ سواء، وقد كان نيتشه لا يزال واقعا تحت تأثير شوبنهاور حين عرف فاجنر، الذي "جعل لفلسفته جسما يسري فيه الدم، وتشيع في أجزائه الحياة، ولذلك لم يكن يستطيع التفرقة بين الموسيقي والفيلسوف، وكان يجد في هذا الأخير فلسفة شوبنهاور تسعى على قدمين، متجسدة فيمن آمن بها، واستطاع أن يحياها في نفسه، وفي إنتاجه، وكان يعتبر مجرد صلته بفاجنر، دروسا عملية في فلسفة شوبنهاور"⁴.

¹ مفرج، جمال، المرجع السابق، ص 30-31.

² المرجع نفسه والمكان.

³ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 509.

⁴ مفرج، جمال، المرجع السابق، ص 33-34.

ولشدة ولع نيتشه بالروح الفاجنرية، فقد كان أول مؤلفاته الفلسفية " نشأة المأساة عن روح الموسيقى "، والذي تظهر فيه شدة تأثير فاجنر على فلسفة نيتشه، فضلا عن ذلك، حاول نيتشه - من خلال هذا الكتاب - تقديم قراءة عميقة يسبر فيها الروح اليونانية، ليلبغ حقيقتها وجوهرها، على أن تأثير فاجنر لم يكن محدودا في الشق الموسيقي، بل هو مدين له " أيضا بفكرة من أهم أفكاره، عندما أطلعه على مقالته " عن الحكومة والدين " والتي يرى فيها أن الدين والوطنية ضروريان جدا باعتبارهما أفيون الشعوب، وهي مقالة رأى فيها نيتشه روح شوبنهاور ظاهرة، وسوف ينسج على منوالها، أو يؤيدّدها بشواهد من تاريخ الثقافة اليونانية"¹، ولأن نيتشه اعتاد تصويب النقد اللاذع لمن أخذ عنهم أو تأثر بهم، فلم يكن فاجنر بمستثنى من هذه القاعدة، حيث انقلب عليه نيتشه " بعد أن تبين " له حقيقته كـ تَائِبٍ مَكْفَرٍ يردد آلام المسيح وعذابه، ويركع تحت الصليب، في الوقت الذي أراد فيه ثائرا، يمجّد الحياة، ويقلب القيم، فيئس منه، ويئس من العصر، لأن فاجنر أكبر عبقرية تمثله، وكل حكم يجري عليه فهو حكم يجري على عصره"².

3- مراحل تطور نيتشه الفلسفي:

يكاد يتفق أكثر الباحثين في فلسفة نيتشه حول مسألة انتماء فكر نيتشه إلى نوع من "التفكير يحتل موقعا وسطا بين التفكير النظري والتفكير العيني الحي، فهو نظري لأن العالم الذي يحيا فيه هو عالم العقل، لكنه أيضا عيني، لأنه لا يتأمل مشاكله بتلك النظرة الهادئة الباردة التي يتأملها بها المفكر النظري الخالص، ولأنه لا يشاهد أفكاره كما يشاهد المرء عرضا مسرحيا لا تربطه بما يجري فيه أية صلة عميقة"³، بل هو على العكس من ذلك تماما، عنصر فاعل في مسرح الأحداث والوقائع، التي تلتحم به التحاما مباشرا، ولهذا لم يكن نيتشه " يعالج المشكلات بعين المتفرج، وإنما كان طرفا أصيلا في ذلك الصراع، وهو مندمج فيما يحاول أن يحلّه من المشاكل على نحو تصبح معه هذه

¹ المرجع نفسه، ص 34.

² فؤاد، زكريا، المرجع السابق، ص 30.

³ فؤاد، زكريا، المرجع السابق، ص 20.

المشاكل هي وحدها قوام حياته¹ التي كانت بمثابة المرآة العاكسة لحقيقة التطورات التي عرفتها فلسفته، ولعل ذلك ما يمكن أن نلمسه من خلال تتبع المراحل الكبرى التي سارت عبرها فلسفة نيتشه، كما يجدر بنا الإشارة إلى أن هذه المرحلة حظيت باتفاق أكثر الباحثين في فلسفة نيتشه، ويمكن ترتيبها على النحو التالي:

-المرحلة الأولى: وهي المرحلة الفنية الرومانتيكية (1869-1876)، وفيها كان نيتشه لا يزال واقعا تحت تأثير شوبنهاور وفاجنر، وتنتهي هذه المرحلة بتخلصه منهما، كما أنه اتجه في هذه الفترة إلى النزعة اللاعقلانية، وبالتالي إلى الاندماج المباشر بالطبيعة التلقائية في صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل الخالص ويبعث فيها الثبات والجمود².

-المرحلة الثانية: وهي المرحلة الوضعية النقدية (1876-1882)، وفي هذه المرحلة يظهر مدى تأثيره بالمنهج العلمي، فيوجه أعنف النقد إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث، ويحمل على الميتافيزيقا التقليدية والأخلاق الشائعة، كما يدعو إلى قلب كل القيم السائدة، ويحاول ردّ القيم الأخلاقية إلى أصول حيوية عضوية، كما تظهر في هذه المرحلة نزعته إلى تمجيد الحياة بما هي القوة الدافعة لكل نشاط خلاق في الإنسان، وهي بذلك الأصل الأول لكل معرفة وتقويم³.

-المرحلة الثالثة: وهي المرحلة الصوفية الخالصة (1883-1889)، حيث تتميز من الناحية الفكرية بالاستقلال التام، وفيها يتخذ أسلوبه شكل التدفق الصوفي، لا التحليل النقدي، فضلا عن أنه لا يزال في هذه المرحلة يحمل على أصحاب المذاهب الميتافيزيقية الخالصة، وعلى المؤمنين بالعقل التجريدي، القائلين بوجود معايير أخلاقية مطلقة، تعلقو على مقتضيات الحياة المتغيرة، على أن تصوف نيتشه ليس من النوع الزاهد الذي يعزف عن الحياة، بل هو تصوف يظل على تعلقه بالأرض وتمجيد للحياة⁴.

¹ المرجع نفسه، ص 21.

² عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 36.

³ المرجع نفسه والمكان.

⁴ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 36.

ولئن كان الثابت أن الفلسفة النيتشوية قد سارت فعليا عبر هذه المرحلية، إلا أننا لا نجد ما يوحي بتعدّد اتجاهاتها، كما لا وجود لأيّ انفصال بين هذه المراحل، فضلا عن بقاء الوحدة أو الاتصال سمة بارزة في فلسفة نيتشه، ذلك ما يظهر من خلال بقاء الروح النقدية للمعقولة التجريدية، وكذا في توفقه الشديد وتمجيده المطلق للحياة، وبالتالي إعلائها على باقي التصورات والمقولات الأخرى، إضافة إلى بقاء النفس وفيّمة دوما للطبيعة والحياة الأرضية، ذلك ما يمثل في الجوهر خصوصية فلسفة الحياة عند نيتشه، ومن خلالها يمكن أن نستشف فلسفته الثيولوجية وموقفه من الدين، والذي نراه مبنوثا في ثناياها، ومن خلال أبرز المقولات التي تأسّست عليها، كالعدمية، وإرادة القوة، والعود الأبدي، والإنسان الأعلى، وتلك هي المحاور الأساسية، التي سنحاول التطرق لها في المباحث التالية، سعيا منا لتحديد أسس فلسفته الحيوية، ومن خلالها سنحاول الوقوف على حقيقة موقفه من التجربة الدينية، وكذا معرفة مدى انعكاسات هذا الموقف على فلسفته الحيوية خاصة، وعلى الفلسفة المعاصرة بصفة عامة .

المبحث الثاني: العدمية أو الإنسان الديني ولحظات الأفول

تعتبر العدمية إحدى أبرز القضايا التي طرحتها فلسفة نيتشه، ولأن هذه الأخيرة كانت فلسفة حياة بامتياز، فإنها قد أسّست لمشروع جديد، ركيزته الهدم دون هواده لكل ما من شأنه أن يبعد الإنسان عن حياته الأرضية، ولما كان المقدّس أحد تلك الرموز التي حاولت على مرّ التاريخ -بحسب نيتشه - إضعاف الإنسان وإبعاده عن الحياة الأصيلة -الحياة الأرضية - إلى تلك الحياة الوهمية - العالم الآخر - فإنها خلقت بذلك إنسانا دينيا، نظر إلى الحياة بعين الازدراء والاحتقار، سواء كان ذلك على طريقة الكهنوت الديني، أو على طريقة الكهنوت الميتافيزيقي العقلي أو المثالي، فهي في الأخير ليست سوى قناعا من أقنعة رجال الدين الذي زيّفوا كل الحقائق، وأحالوا الحياة إلى غياهب العدمية، ومن هنا يبدو الدين -بحسب نيتشه - كما لو كان فعلا المدخل الذي نفذت منه البشرية

إلى العدمية، وسيكون بالتالي، هدم المدخل -الدين - هو ذاته منفذ الخروج من أزمة غياب المعنى والقيمة التي أفقدت الحياة حياتها، وصارت جحيما لا يطاق .

1-الإنسان الديني: يمثل الإنسان الديني المركز الذي اتجهت إليه مجمل فلسفة نيتشه

النقدية، ذلك أنه رمزا للانحطاط، وعلامة من علامات الأفول الحضاري، الذي عرفته الإنسانية في أسوأ عصورها، ومن هنا كان نقد نيتشه للدين، نقدا للإنسان الديني ذاته، دون أن يفصل بينهما، لأن المخرجات والنتائج كانت نفسها، هي تدين الحياة والوجود، والسير بهما بالسرعة القصوى نحو حتفهما الحتمي، وهو ما نرى - حسب نيتشه - ملامحه واضحة للعيان، من خلال الأزمة القيمية الحادّة التي تعرفها الحضارة الغربية الحديثة .

ولما كانت مناهضة نيتشه للدين، بمثابة محاولة لاعقلانية جادة للكشف عن الأقنعة الزائفة التي كمنت في باطنها، البدايات الأولى للانحطاط الإنساني، فقد اتجه نيتشه إلى بحث المنابع الأولى للتقوم الديني، والتي مثّلت في تصوره المصدر الأول لنشأة الدين في الحياة الإنسانية .

يُرجع نيتشه الدين في نشأته وأصوله الأولى، إلى عوامل متعدّدة، أبرزها " ذلك التفسير البدائي، الذي كان يفتقر إلى فهم للقوانين الطبيعية، فكان يملأ الكون بالقوى الخفية، ويفسّر كل شيء، من خلال السحر والخرافة، لأن داخلية الإنسان الأول كان يسيطر عليه الخوف أمام الظواهر الطبيعية، التي كان يبرّرها كعقاب مستحق، وهكذا اضطر البشر إلى اختراع آلهة، حتى يستطيعوا أن يتردوا من العالم ذلك الألم الخفي، وحتى يتمكنوا من إنكاره"¹، ومن هنا كان العجز عن الفهم السليم لحقائق الطبيعة الكونية، وشدة الخوف من ظواهرها، قد دفعا الإنسان الأول لاختراع فكرة الألوهية، التي كان في الخضوع لها -بزعمه- إمكان نجاته وسلامة حياته، وهي بالتالي عوامل تفاعلت لبزوغ فكرة التقديس، التي أصبحت العنوان البارز في كل الديانات التي اخترعتها الإنسانية بعد ذلك .

¹ مفرج، جمال، المرجع السابق، ص 39.

هذا، ويذهب نيتشه في تحليله لمسألة نشأة الفكر الديني في تاريخ البشرية، إلى تفنيد إحدى أكبر المسائل العقديّة في الأديان التوحيدية، وهي مسألة الوحي الإلهي، حيث يرى نيتشه أن " كل حالة سادت في عقيدة ما، كان يوجد فيها رجل يؤمن بالوحي، وهو رجل لا يطيع حينما يُكوّن فرضاً شاملاً عن العالم، أن يتصور كون هذا النظام والجمال الكوني من صنع ذهنه هو، ولذلك فهو ينسبه إلى قوة عليا، إلى الوحي، ولا شك أن المرء بجانب ذلك، يُضفي على رأيه مزيد من القوة، إذا عزاه إلى الوحي، ويجعله بمنأى عن النقد والشك، أي يجعله مقدّساً" ¹.

الدين إذن، لا يعدو كونه تعبيراً عن حالة من العجز السيكلوجي، غالبت الإنسان في مرحلة من مراحل ضعفه غير الطبيعي، اتجه فيها بكل قوته إلى التقويم الزائف المعكوس، فلم يعد يرى في الكون بأجمله إلاّ الآلهة التي اخترعتها مخيلته المريضة بالحياة، وانتهى إلى تدين كل شيء في الوجود الكوني، وذلك تحديداً، هو شأن الإنسان الديني على مرّ العصور، في حين أن نيتشه، وعلى النقيض من هذا يؤكد أن " الكون لا دين له، وأن مجريات الأمور الطبيعية... إنما الأصل فيها أن تكون من كل دلالة دينية براغماتياً أمور طبيعية، صيرت غير طبيعية، وفقدت براءتها الأصلية، بعد أن عمد الدين الحبر والقس إلى جعلها استبراءها الأول، وذلك بتوسّل فِعلي "التبريك" يجعلها مباركة، أو "التدنيس" يجعلها مدنّسة" ².

إن هذه الثنائية - تبريك أو تدنيس - تمثّل ابستمية عصور الانحطاط، وهي الثنائية ذاتها التي آمن بها الإنسان الديني، ومن خلالها انتهى إلى تجميد الأصل الحيوي في الحياة، بعد أن أفقَدَ " كل شيء في الوجود براءته، وبعد أن ألبس كل شيء معاني دينية، ولبوساً مقدّساً، أو مدنّساً، واتخذ بساطاً إلى ذلك، ووصله مفاهيم تدّينية، شأن الآخرة، ويوم الحساب، وخلود النفس، ذاك هو فعل

¹ مفرح، جمال، المرجع السابق، ص 39.

² الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 469.

التدين، أي التقويم الديني، بمعنى منح الأشياء قيمة دينية¹، ومن هنا يكون تدين الحياة في ذاته، تعجيل في زوالها وأفولها .

يمثل التقويم الديني للحياة " ثورة الهامش على المركز"²، ثورة انتهت إلى تحريف الشخصية الإنسانية، وتبديل معالمها رأساً على عقب، فإرجاع كل شيء إلى الإله المتعالي، معناه " شك الإنسان في قدرته، وتقزيم الإنسان لنفسه، وحطه من قدر ذاته، ونسبة أفكاره إلى الألوهية، هذه الألوهية التي تقف في نظر نيتشه عقبة تحول دون تأكيد الإنسان لذاته، ولهذا فهي ألوهية، سيكون الإيمان بها دائماً على حساب تقدير البشر لأنفسهم، وثقتهم بها، وهكذا فمادامت كل قوة تأتي من الله، فإن كل مرض، يأتي منه أيضاً"³، ومن هنا يحمل نيتشه على الإنسان الديني في صوره المختلفة - المسيحي، اليهودي، المثالي، الميتافيزيقي - باعتباره العقبة التي وقفت في وجه حركة الحياة، بل وأضعفتها، ثم أقنعتها بمدى ضعفها وتفاهتها، فسار الجميع باتجاه حياة العدم والانحطاط .

2- مفهوم العدمية:

يرتد مصطلح العدمية (nihilisme) في الاشتقاق اللغوي إلى اللفظ اللاتيني (nihil) ومعناه " لا شيء"، وهي ترد في الفلسفة بمعنيين، أولهما يشير إلى العدمية الفلسفية المطلقة، وتعبّر عن إنكار وجود كل شيء، أما الثاني فيشير إلى العدمية الفلسفية النقدية، ويعبر عن إنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة⁴، وفي ميدان الأخلاق تعبّر العدمية الأخلاقية (nihilisme moral) عن مذهب نظري، أو عن نزعة فكرية، فإذا كانت مذهبا نظريا، دلّت على إنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها، وإن كانت نزعة فكرية، دلّت على خلو العقل من تصور هذه القيم.⁵

¹ الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، المرجع السابق، ص 469.

² المرهج، عبد الله عبد الهادي، نقد المركزية في فلسفة نيتشه، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2012، ص 153.

³ مفرج، جمال، المرجع السابق، ص 40.

⁴ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 66.

⁵ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 66.

كذلك نجد مفهوم العدم (néant) وهو ضدّ الوجود، ويشير إلى معنيين، مطلق وإضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، والعدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيء، كقولنا عدم الأمن، وعدم الاستقرار¹.

وعند نيتشه يمكن التعبير عنها من زاويتين، الأولى عدمية سالبة تفضي إلى إنكار كل ما هو سائد، بل وهدمه وتحطيمه، أما الثانية فعدمية فاعلة ببناء ترمي إلى البناء والإبداع، أي إبداع -خلق- الحياة بقيم جديدة، وهذا ما يمكن إيضاحه في فلسفة نيتشه من خلال ما يلي:

2-1- العدمية النافية (السالبة): الحديث عن العدمية السالبة هو حديث عن فلسفة

التشاؤم، التي لا تبصر إلاّ الوجه القاتم من الحياة، ونكاد نرى هنا نيتشه يتكلم عن وحي من فلسفة شوبنهاور، وإن كانا قد اختلفا في زاوية الرؤية والأفق، أو من المدى الذي سعى إليه كلا منهما، فنيشه لم يبصر الحياة الصاعدة إلاّ بعد أن رأى حطام الحياة الآفلة وهي تتداعى أمام مطرقة التي أتت على كل شيء في حضارة العصر الحديث، فلم يكن هناك شيء، بل كان اللاّ وجود... حيث تأخذ الحياة قيمة عدم، بمقدار ما يجري نفيها والحط من قيمتها، عندئذ تصبح الحياة كلّها وهمية².

إن منطق العدمية يُؤيل إلى إرادة النفي، وينزع إلى اعتبار الحياة بلا قيمة، وبلا معنى، ولأنّ التأويل المثالي للوجود، حلّ محلّ التأويل الحيوي للحياة، فقد أفضى بالنتيجة إلى دحض قيمة الحياة ذاتها، وبرفض "الطبيعة والتجربة، واختلاق عالم فوق طبيعي، أصبح في الحقيقة تقديراً فاسداً، تحركه غريزة حاقدة، تتّجه نحو إفساد كل ما هو طبيعي وإثباتي"³، أدّى بالضرورة إلى إفقاد الحياة قيمتها ومعناها، لتصبح الدعوة صريحة للانسحاب الكلّي من الحياة، وبالتالي التّوق إلى العالم الآخر.

إن الحياة صراع، وهي تأبي الاستكانة، لكن "إذا كانت القوى التي تهيمن هي قوى منفعة أو سلبية، فإنّ الإرادة تتّجه إلى الانحدار بالقوة، وهو ما

¹ المرجع نفسه، ص 64.

² دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2001، ص 189

³ Sarah. kofman , Nietzsche et la scène philosophique, union générale d'éditions, paris ,1979 , p22.

يبيّن نه التاريخ المظلم للإنسان¹، ولأن الإنسان العدمي تميز على الدوام بنزعتيه
التشاؤمية، فقد غلب عليه الاعتقاد الراسخ أن الحياة كما هي، من الأفضل عدم
وجودها، وأن الحياة كما ينبغي أن تكون، لا وجود لها، أو أنها مجرد وهم وخداع،
تلك هي الصورة السوداء التي رسمها العدمي "للحياة الآفلة، الضجرة، المدمومة،
وهي في نهاية المطاف تجسيد لغريزة الانحطاط"².

ومع تمرّد الإنسان على الحياة أو إدانتها، انتهى إلى نوع من الزيف والعبثية، وأصبح يحكم على
العالم كما هو بأنه من الواجب ألا يوجد، وعلى العالم كما يجب أن يوجد بأنه غير موجود، والنتيجة
تبعاً لهذا، هي أن الوجود لا معنى له³، إذن، فأن نحيّا أمر لا معنى له، كما لا قيمة حينئذ لوجود
اكتسحه العدمية في الصميم، وصار خلاص الإنسان الحتمي من عبثية الوجود، وبالتالي من عبثية
الإرادة وكاوسيتها⁴ هو الغروب عنها والانسحاب الكلي منها⁴.

وعلى هذا الأساس، فالوجود الذي كان يشعّ توهُّجاً وامتلاءً بالغرائر الحيّاشة قد صار إلى
الانطفاء، وتلك الحيوية التي كانت تملأ أرجاءه قد "شوّهت فيما بعد من خلال التقويمات
والتقديرات المزورة"⁵، التي أفضت إلى سلب الإرادة قوتها، فاستحالت إلى إرادة نفي، سلبت الحياة
كلّ قيمة، كما انتزعت من القيم كلّ إيجابية، فضلاً عن أنها سلبت الإنسان قدرته على التغيير، بل
وأزّه جرّد من إمكانية تقبّل الحياة كما هي على الأقلّ⁶، ليبقى الهروب من قرف الوجود، والخلاص فقط

¹ نيتشه، فريدريك، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 147.

² نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بوقرية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1998، فقرة 03، ص 41

³ بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 158.

* من الكاوس (chaos) أو العماء، وهو الخلاء المظلم، وغير المحدود، المتمدّم على وجود العالم مثال ذلك قوله في الإصحاح الأول من التكوين "كانت الأرض
خربة وخالية، وعلى وجه الأرض ظلمة"، كما يشير العماء إلى حالة من الفوضى والاضطراب التي تكون عليها عناصر الوجود قبل أن تتناولها يد الصانع بالتنظيم
والتنسيق، فكل ما ليس مرتّباً ولا منسّقاً فهو عماء (أنظر: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع السابق، ص 103).

⁴ البكاري كمال، الذات والخلاص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 108.109، 1999، ص 57

⁵ Sarah, kofman, op. cit ,p18.

بالجمود والسكون أبدأ وبصورة أشدّ ضعفاً وسلبية، وبعد نفي كلِّ شيء، كان لابد من الانتفاء، وهكذا تشكل العدمية الارتكاسية • امتداداً بصورة ما للعدمية النافية¹.

إننا حسب " نيتشه " عندما نعتبر الحياة بلا قيمة، وبلا معنى، فإن هذه الحياة تنتفي وتضمحلّ حتى أنّ " الأقوياء والسعداء يصبحون ضعفاء، عندما يجدون أنفسهم في مواجهة غرائز القطيع المنظّمة، وجبن الضعفاء، وكثرة العدد "2، وذلك بعد أن تتحول القوى الفاعلة إلى قوى منفعة، وبدل الفعل تتحوّل إلى مجرد ردّ الفعل، إلى أن تصل إلى مرحلة الانطفاء التام، ولعلّ هذا ما يوحي به خطاب نيتشه في كتابه " العلم المرح " إنّه "أنا أن تملّغوا احترامكم للأشياء المقدسة، إمّا أن تملّغوا أنفسكم أنتم ! العبارة الأخيرة هي العدمية، لكن الأولى، ألن تكون هي كذلك العدمية؟"³، تلك حالة من غياب المعنى والقيمة، انتهينا إليها، فلم نعد " نرى اليوم شيئاً من الأشياء التي تتيح لنا أن نكون أعظم شأنًا، إننا نستشعر بأنّ كلِّ شيء يسير نحو الانحطاط. وأنّ الإنسان اليوم يُصيّنا بالكلل، وما العدمية إن لم تكن كناية عن هذا الكلل نفسه؟"⁴.

لقد أراد نيتشه للإنسان أن يحيا خارج المقدّس، فإن كان التقديس ضرورة للحياة، فلا ينبغي أن نقدر الوهن والضعف، لأن الحياة " لا تعلن عن وجودها مع الضعيف، أو المريض، أو الصغير، أو كل ما ينتسب بصفة قاطعة إلى أعراض الحضارة المنحطة"⁵، تلك الحضارة التي نخرتها العدمية في عمقها الأكثر حيوية، بعد أن صارت كيانا يقوده أسوء العبيد، وهم في الغالب من رجال الدين الذين اعتبروهم عظماء البشرية، في حين أنّهم في الحقيقة، لم يكونوا سوى مخادعين محتالين، قادوا الحضارة الغربية الحديثة إلى حتفها الحتمي، الذي نرى تجلياته الواضحة في الإنسان-العدمي - الحديث، ذلك

• هي اصطلاح فلسفي استخدمه جيل دولوز للدلالة على عدمية ردّ الفعل، حيث هي تمثّل عجز الإنسان عن الفعل وعلى ذلك يُعبّر عن القوى الارتكاسية بالقوى المفعول بها (انظر: دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 110).

¹ البكاري كمال، المرجع السابق، ص 57.

² نيتشه، فريدريك، نيتشه وإرادة القوة، المصدر السابق، ص 156

³ نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة حسان بوقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د، ط ت)، ف 364، ص 209.

⁴ نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د، ط، ت) ف 12، ص 39.

⁵ Sara ,kofman ,op.cit ,p22

الإنسان الذي صار كل يعني كل شيء، إلا أن يعني الإنسان الذي نعرفه، أي الإنسان الحي المقبل على الحياة.

لقد رفض نيتشه مجمل القيم السائدة في الحضارة الغربية الحديثة، واعتبرها مجرد أصنام أو أوثان صنعتها البشرية في زمن سكون الحياة وغروب القيم، تتساوى في ذلك " القيم التي تقوم على أساس عقلي فلسفي، والتي تقوم على أساس لاهوتي كهنوتي، وقد وضع الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق المسيحية في كفة واحدة وشنّ عليها حرباً لا هوادة فيها"¹، لأنها كانت السبب في ذلك الذّحول الذي ضرب الإنسانية في صميمها، وهو بالتالي ما قلب معادلة الحياة من الارتباط بالأرض إلى التّوق للمتعالى السماوي .

والواقع أن السلطة الدينية هي التي أسّست لذلك القلب القيمي لمعادلة الحياة، ولما كان اليهود دوماً أكبر المخادعين، وأكثر العدميين إسهاماً في التأسيس لتلك السلطة الكهنوتية، فإن أزمة القيم التي تعانيتها الحضارة الحديثة، تعود -لا محالة- إلى ما صنعوه وخلقوه من أوهام، كبّلت البشرية، وجعلتها أسيرة، لا تطيق الحياة خارج أسوار المعبد أو الكنيسة التي لم تأت بدورها إلا لتقوية تلك السلطة وتعزيزها بأوهام جديدة، ولم يكن لتلك السلطة أن تتبوّأ كل تلك المكانة، ولا كان لها تلك القداسة والعلواء، لولا أنّها أرهبت مرديها وعبدها - ذوي القابلية للاستعباد - من خلال التأويل المقلوب لحقائق الأشياء "هذا التأويل، باعتباره العداء الموجّه إلى الفعل، هو حيلة رجل الدين في إحداث التحوّلات على المفاهيم الإلهية، وتزوير ماضي الشعب اليهودي، بعكس تراتب القيم، وتنظيم تقييمات الضعفاء، ومنحها سلطة إلهية من أجل تقوية ضعف المرضى، وتحويل قوة الأرستقراطي إلى مرض، وفي الوقت ذاته المحافظة على التفوق التّراتبي للطبقة الكهنوتية"²، التي أرادت للإنسان أن يبقى دوماً ناحلاً ضعيفاً، حتى تُبقي على قوتها ذاتها، وتبقى دوماً هي المسيطرة على الحياة .

¹ يسري، ابراهيم، فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط)، 2007، ص190.

² Sara ,kofman ,Nietzsche et la métaphore, éditions Payot,1979,éditions Galilée(s.l),1982,p82.

هذا، وقد رفض نيتشه كل تصور يعبر عن الارتكاسية في الحياة، لأن الإرادة التي ترتكس على ذاتها ستؤدي بالضرورة إلى ارتكاسية شاملة تعم الحياة، ويبدو أن ذلك ما رآه نيتشه في تلك "الإرادة التي تستتر" وراء القناع الميتافيزيقي اللاّ مع¹، الذي يختفي وراءه أدياء الفلسفة، ممّن خلقوا بجانب هذه الحياة، حياة أخرى أفضل، وفوق هذا العالم، عالماً آخر أسمى وأفضل، لكن هذا في الحقيقة قد دفع الإنسانية إلى السير بعينين معصوبتين إلى حياة تخاف من الحياة ذاتها، وتلك هي إحدى أبرز وجوه العدمية السالبة التي ولدت من رحم الميتافيزيقا والمثالية الفلسفية .

إن النقد اللاّذع الذي وجهه نيتشه لمحمل تلك الفلسفات الميتافيزيقية-العقلانية والمثالية - منذ سقراط وصولاً إلى كانط، كان مردّه إلى رفضه القاطع للجمود " والسكون والركون إلى الحلول الجاهزة التي اقترحتها الفلسفات المثالية والميتافيزيقية، وكذا مختلف الأديان السائدة"²، فهي في نظره تتساوى من حيث المبدأ، لأنها عملت على حدّ سواء في خلق تلك الأصنام التي لطالما اعتُبرت حقائق آمنت بها الإنسانية في عصور الانحطاط، بيد أنها ليست سوى " حقائق مرعبة يديرها مخادعون ومنافقون من أجل الإيقاع بالإنسانية، وإيهامها بوجود عوالم أخرى أفضل من العالم الأرضي"³، تلك إذن، هي النعمة على الحياة، وهي التي خلقت عوالم سماوية أو مثالية، حلّت محل عالما الأرضي .

وعندئذ، كان على الإنسان أن يدرك أنه آيل لا محالة إلى عصر من أسوء العصور انحطاطاً وتدهوراً، لأنه صار فعلياً في " قبضة أسوأ الأيدي، وأنه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والانتقام، من يسمّون أنفسهم بالقدّيسين، أولئك الذين يشوّهون العالم، والذين يطعنون الإنسانية"⁴ في حين أنهم يوهونها بسبل الخلاص الموعود، وبالسعادة الأبدية في عالم الخلود الذي ليس له مكانة إلاّ في مخيّلتهم المريضة بالعالم الآخر، أما الحقيقة التي يؤمن بها نيتشه فهي الحياة " هنا " على هذه الأرض التي نحيا عليها، وكل ما عدا ذلك زيف وأوهام باطلة .

¹ Ibid. p105 .

² عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم - نماذج نيتشوية - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص9.

³ المرجع نفسه، ص10

⁴ نيتشه، فريديريك، هذا الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، (د، ط ت) ف 08، ص 163.

إن تدهور الحضارة الغربية - حسب نيتشه - عزى إذن، إلى العبثية التي أحكمت قبضتها على كل ما هو جوهري في تلك الحضارة، خاصة بعد أن فقد الإنسان المعنى والقيمة، وأصبح لا يؤمن إلا بما هو مجرد أو ميتافيزيقي مثالي، في حين أن هالفهوم الجرّ د هو عدوّ للحياة، فمفهوم الوجود، والحال هذه، يتحوّل إلى شبح يشوّه الحياة، ويجعلها شاحبة حزينة¹، تلك هي السمة الغالبة على جلّ التصورات الدينية - اليهودية والمسيحية - وكذا تلك الفلفات العقلانية والمثالية، التي كانت امتدادا للفلسفة اليونانية، وخاصة منها فلسفة سقراط وأفلاطون، ومن بعدها فلسفة القرون الوسطى، وتحديدًا الأوغسطينية والاكويانية، حيث تتساوى جميعها في تأسيس " مفهوم الوجود على الدلالة الأخلاقية، والشعور بالخطيئة، والانحياز للضعف والانحطاط والفشل، في مقابل معاداة الأسياد الجبابرة، والأقوياء الذّلاء، فحطّمت كل ترابنية بواسطة مبدأ تساوي الأرواح كلها أمام الله².

أما الديانة المسيحية فقد نالها من النقد النيتشوي - تعاطي الفلسفة بضربات المطرقة - ما لم ينل غيرها من الملل والنحل الأخرى، ذلك أنّها لم تقم طوال تاريخها الطويل سوى بتكريس قيم الضعف الانحطاط، فالمسيحية حسب نيتشه " ليست أبولونية ولا ديونيزية³، وهي تنكر القيم الجمالية... وبأعمق معنى هي عدمية³، لأنها نظرت إلى الحياة من منظار قيمي معكوس، وخلق كل ما من شأنه أن يضعف الحياة، أو يعجّل عملية أفولها، وإذا تساءلنا ماذا يريد رجل الدين؟ وماذا يريد الكاهن؟ وجدنا الهدف واحد، إن " ما يريده الكاهن هو بالضبط انحطاط البشرية⁴، يجيلها

¹ Sara, kofman, Nietzsche et la métaphore, op.cit, p104

² Fin. Eugen, la philosophie de Nietzsche, traduit par H. hilebend et A. l'indenberg, les éditions de minuit, paris 1965, p175

³ أراد نيتشه أن يسمي الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة، فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية، نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثّل الروح اليونانية، من بين جميع الآلهة أصدق تمثيل، إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية، نسبة إلى الإله ديونيزوس، أو "باخوس" كما يسميه اللاتينيون، وتقوم هذه التفرقة على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والفوضى (انظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية ج2، مرجع سابق، ص 164)

³ نيتشه، فريديك، هذا الإنسان، المصدر السابق، ف01، ص 81.

⁴ المصدر نفسه، ف08، ص 81.

بالتالي إلى بشرية انتقامية، وإنكارية، تتنكّر لكلّ ما هو حيوي إثباتي، وتسرع في الانتقام من كلّ ما من شأنه أن يعلو بها، ويجعلها قوية، ليحلّ الوهن، وتتغلغل الرتابة في كل أرجائها.

إن رفض نيتشه للمسيحية ومن خلالها رفض كل الديانات والنحل والمذاهب العدمية، إنما هو رفض لمفهومها للحياة، ولتصورها المثالي للوجود، وهو التصور الذي اعتبره نيتشه سبب الأزمة القيمية التي تعانيتها الحضارة الغربية الحديثة، والتي أصبحت "مهتدة كلياً بالتدمير من طرف وسائلها نفسها"¹، ولأنها -حسب نيتشه- تحمل في ذاتها بذور فنائها، فعمل ذلك ما عجز بل بانحطاطها وأفولها، باعتبار أن تلك البذور لا تُثمر إلا طفيليات تستفيد على الدوام، أو تقتات من بقايا تلك الحياة المنحطة، على أن المقصود بتلك الطفيليات -عند نيتشه- هم الكهنة ورجال الدين، الذين صنعوا الوهن، ليبقوا هم الأقوياء المسيطرون، وكان ذلك شأنهم على مدار التاريخ المظلم الذي عرفته الإنسانية .

لقد آمن نيتشه بالحياة، وللأرض كان إخلاصه ووفاءه الدائمين، ومن هنا نجده حمل على كل تلك التصورات التي تعادي الحياة والأرض، ولأن رجال الدين قد تصدوا لقيادة الإنسانية، ولتوجيه الحياة فيها، فإنهم بتأويلاتهم الفاسدة -حسب نيتشه- انتهوا إلى تحطيم الحياة ذاتها، وهم عرّضوا أن يُجرّوا العالم من العدم، يُرجون من العالم عدماً²، فالكهنة ورجال الدين الذين أرادوا الخلاص للبشرية، لم يكن في وسعهم إلا خلق ألواح قيمية وهمية، ومن ثمّ العمل على بثّها في أرواح العبيد الذين وجدوا فيها العزاء أو المؤنس لهم في تلك الحياة الضعيفة، تلك الحياة التي لم تعد قادرة على حمل كل تلك الأثقال التي خلقها هؤلاء الكهنة والقديسون، أثقالاً مقدّمة بالروح الدينية والفضائل الأخلاقية، التي لطلما تغنى بها هؤلاء المخادعون، فقد جعلوا الإنسان تائها يستشعر من نفسه ذنوباً ليس هو مرتكبها، وخطيئة لم يكن له منها إلا أنهم أقنعوه بمسيحيته، التي تجعله مدينا على الدوام،

¹ نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د ط) 1998، ف 555، ص 224.

² نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، المصدر السابق، ف 627، ص 239.

يستشعر ضآلته أمام رجل الدين، فهذا ما أرادوا خلقه، إنسانا ضعيفا، اتجهت حضارته بكل قوتها نحو "ضروب من البوذية الجديدة! نحو بوذية أوربية! نحو العدمية!"¹.

إن ألد أعداء نيتشه كانوا دوما من رجال الدين، وما ذلك إلا لأن الدين في تصوره هو العدو الأكثر قسوة على الحياة، ومن هنا وجدناه يركّز في تحليله النقدي للعدمية وتجلياتها في الحضارة الغربية الحديثة على مقولة الدين بما هي سبب الأفول، جاعلا من اليهودية والمسيحية النموذج الأسمى للانحلال الذي عرفته الإنسانية في الحضارة المعاصرة، على أن المبتغى النيتشوي من وراء ذلك النقد، هو الوصول بالإنسان الديني إلى مصيره الحتمي، حيث ينبغي أن يأفل الدين، لتحل محله الحياة، أي تلك الحياة التي لا يُقدّس فيها الإنسان شيئا يعلو على ذاته الأرضية والحيوية .

يرتبط الإنسان الديني عند نيتشه بتصوره للإنسان المسيحي، سواء كان ذلك على طريقة الكهنة ورجال الدين، أو على طريقة سقراط وأفلاطون، حيث عمل هؤلاء على خلق ما يوهن الحياة، لما ناصروا قيم الضعفاء، وأخلاق القطيع، تلك الأخلاق الغوغائية التي قلبت معادلة الحياة رأسا على عقب، بعد أن أصبح الكلهتهو² دا، متمسّحا، وغوغائيا، وأصبح الحقد خلاقا، وتولّدت عنه القيم الغوغائية، قيم الضعفاء والمنحطّين، الذين حوّلوا الضعف إلى شيء جدير بالتقدير، والعجز إلى طيبة قلب، والوضاعة إلى تواضع، والخضوع والمهانة إلى طاعة، والمسألة والتسكّع إلى صبر، بل أنها تسمّى الفضيلة ذاتها²، عندئذ، آلت الحضارة الأوربية إلى ثقافة ليست ثقافتها، وحياة ليس الحياة الديونيزية التي عاشها الأوائل من الأسلاف الإغريق، ويمكن أن نلاحظ هنا، أن نيتشه لا يعتبر المسيحية، كديانة أوربية خالصة، وإنما يرجعها إلى أصولها الشرقية، بينما يحفل بالأصل الإغريقي الديونيزي الذي يعتبر أوربا الحقيقية امتدادا أصيلا له .

إن الإنسان الديني الذي كان صنيعة اليهودية والمسيحية، قد عمل على قتل كل ما هو حيوي في الإنسان الحديث، وانتهى إلى تقديس العقل والروح، مقابل الواد التام للغرائز الأصيلة في الحياة،

¹ نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفضلها، المصدر السابق، ف 05، ص 14.

² يسري، ابراهيم، المرجع السابق، ص ص 206. 207.

ولأن المسيحية كانت " شذوذاً عن الحقيقة "، فإنها بمقولة المقدّس والمدّّس، خلقت القطيعة بين قيم الجسد الحيوية، وبين قيم الروح الوهمية، ومن ثمة جعلت العلاء لشرعة القيم التي تدين الجسد وغرائزه الأصيلة في الحياة، حتى أصبح بصر الإنسان شاخصاً باتجاه العالم السماوي الذي حلم به المسيحيون، وحاولوا جهدهم أن يجعلوا منه بديلاً عن العالم الأرضي .

تلك إذن، هي شرعة الوعي المزيّف الذي تّبته المسيحية في الإنسانية التي أصبحت تقدّس "عبادة الأصنام، أصنام في الأخلاق، أصنام في السياسة، أصنام في الفلسفة، تلك آلهة باطلة اخترعتها ثمّ عبدتها، فكان أن ضلّت سواء السبيل، وأخذت تتخبّط وتندافع، حتى بلغت أقصى دركات الانحطاط والعدمية، وكأنها كانت تريد منذ البدء الفناء"²، لأنها إذ خلقت تلك الأصنام، تكون قد خلقت في الوقت ذاته ما يسرع بها نحو حتفها الحتمي، وإن كانت تدّعي أنها تصلح الإنسان ليسعد في العالم الآخر .

هذا، ولما كانت نظرة نيتشه للدين سوداوية، فقد حمل على كل الأديان الوضعية كالبوذية والكونفوشيوسية وغيرها من الأديان الروحية التي عرفتها البشرية، وقد رفضها نيتشه للسبب ذاته الذي رفض لأجله اليهودية والمسيحية، باعتبارها في تصوره قد ساهمت إلى حدّ بعيد، أو " بنصيب وافر في الحفاظ على النّوع، على نوع الإنسان في درجة متدنية، وحافظت على الكثير من الذين كان عليهم أن ينقرضوا"³، لأنهم ليسوا أهلاً للحياة على هذه الأرض، فهي تأبى الضعفاء المنحطين، أولئك الذين استطاعت الكنيسة أن تسخر منهم، وأن تستعبدهم، وتجعل منهم "نوع مصغّر، مثير للسُّخريّة، تقريباً حيوان قطيعي، كائن وديع، معتلّ، قليل الذكاء، أوربي الزمن الحاضر"⁴، هذا الأوربي - الإنسان الديني - الذي ينبغي أن ينقرض، كما ينبغي أن نعمل على انقراضه، لنفسح المجال أمام الإنسان الأرضي الذي ليس له حياة غير هذه الحياة، وليس له عالم غير هذا العالم الذي يحيا فيه .

¹ الجابري، علي حسين، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مطبعة العمرانية للأوفست، القاهرة، العدد الأول، 2000، ص 56.

² بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 163.

³ نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة، موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، (د ط ت)، ف 62، ص 97

⁴ المصدر نفسه، ف 62، ص 99.

إن مَسُوَّغ دعوة نيتشه لانقراض الإنسان العدمي -الديني - أنه رأى فيه عدوا للحياة، قضى على كل ما هو حيوي فيها، فبعد أن قدّس إله السماء، وخلق العالم الآخر، انتهى إلى خلق عالم أخلاقي مشبَّع بقيم وهمية تدين الحياة، كالصبر والتواضع والشفقة، بل وروح الزهد والتصوف الذي يقضي على أسمى الغرائز في الحياة الإنسانية، بدعوى أنها دنس، أو أنها لا تساوي شيئاً، ومن هنا تكون الحياة قد فقدت قيمتها حين حكمها الضعفاء الذين تخلّوا " عن أخلاق البطولة، وأخذوا بمبادئ المساواة والديمقراطية، التي تكفر بعظماء الرجال " ¹.

وإذا كان نيتشه يرفض الدين والأخلاق والعقل، لأنها أسهمت جميعها في أفول الحياة، فإنه للسبب ذاته يرفض المساواة والديمقراطية، باعتبارها أصنام أو أوثان سياسية لم تأت إلا متأخرة في زمن الانحطاط الذي ساد فيه الكهنة ورجال الدين، ومن ثم تكون " الحركة الديمقراطية هي وريث الحركة المسيحية " ²، لأنها تكفر بسيادة الأقوياء، وتقدّس الضعفاء والمنحطّين، الذين بسوء تقويمهم للأشياء قلبوا القيم، وسَمَّوها بغير ما هي عليه في الواقع، وكأنّ الكلّ " متفقون على الاكفهار اللاإرادي، والضعف غير المقصود الذي يبدو أنّه يهدّد أوروبا ببوذية جديدة " ³.

إن طبيعة التشخيص الذي قدّمه نيتشه لعوارض الأفول في الحضارة الغربية الحديثة، يفضي بنا إلى الاعتقاد الجازم أن مرض نيتشه بعصره ديني محض، ولذلك وجدناه يُّرجع إلى الدين كل المقولات الأخلاقية والسياسية التي يعتبرها دينية محضة في أساسها، وإن كانت اتخذت صورا وأقنعة مختلفة، إلا أنّها قامت بنفس الدور الذي لعبه الدين المسيحي على مدار التاريخ، وهي بالتالي، عملت جميعها على تغييب الوجود الفعلي للإنسان، لمّا أفقدته تدريجياً " أحاسيس الكبرياء والرجولة والغزو والسيادة، وكل الغرائز الخاصة بالنوع البشري الأعلى والأكمل، وتحويلها إلى تردّد، ووجع ضمير، ورغبة في الهدم، وتحويل ما كان تعلّقاً بالأرض والأشياء الأرضية إلى كراهية، هذا هو الواجب الذي أخذته الكنيسة

¹ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 529.

² نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، المصدر السابق، ف 202، ص 149.

³ نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، المصدر السابق، ف 202، ص 150.

على عاتقها"¹، وقد كان لها ما أرادت، حين نجح " مجموعة من القساوسة أو الكهنة الذين يلعبون وبيرون باسم الرب " ويحلمون "مملكة الرب " محل " إرادة الإنسان "²، ولم يكن بنجاحهم يحمل معنى النجاح الذي تأمله الإنسانية، ولا العظمة التي تتوق إليها، لأن الروح التي كانت شغوفة بجعل الجسد ضعيفا ناعلا، متوهمة أنها حينئذ يمكنها الخلاص والانعقاد من الأرض التي يدب عليها، كانت في الحقيقة على مثال ما تشتهي لجسدها ناعلة، قبيحة، جائعة"³، ولأن المسيحية قتلت في الإنسان جسده وغلازتها واعتبرتها دنسا، فإنها قتلت فيه أيضا، وفي الوقت ذاته روحه التي بين جنبيه، لم تجعلها تتعلّق بالعالم العلوي، الذي لم يكن سوى عالما وهميا، ومن اختراع الروح الكنسي الديني، الذي كبّل الإنسانية وعمّق جراحها، هذا ما خلق تلك الهوة السحيقة بين الإنسان والجسد، أو بين الإنسان والأرض، وهو ذاته المقصود بالإنكار المطلق الذي يجسد العدمية النافية، والتي تجلّت بوضوح في تلك " الحال التي وصلت إليها أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر، حيث لم يعد الناس يؤمنون بشيء، ولا يجدون قيمة في أي شيء من شؤون الحياة والوجود... وكان التشاؤم وإنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيرهم ونظرتهم للوجود "⁴، وكأن التاريخ الأوروبي القديم قد استدار زمانه، فراح يعيد نفسه من جديد، أو لكأن الروح السقراطي قد بُعث من جديد، وهو الذي قال في آخر لحظة من لحظات الاحتضار " ما الحياة سوى مرض عضال"⁵، هذا ما قاله العدمي الأول، وهذا ما آمنت به حضارتنا الحديثة التي اجتمعت فيها عوارض الانحطاط ومقومات الفناء والأفول .

والواضح أنّ المقصود بعوارض الانحطاط في الحضارة الحديثة -حسب نيتشه - هو ذلك التصدّع القيمي الذي عرفه الإنسان الحديث، أما مقومات الأفول والفناء، فهي حالة الإيمان المطلق بالمقدّس، الذي أصبح أسيرها، فلا يُرتجى له الفكك منها، وكأنه أضحى شغوفاً بأسره، لا يرى

¹ المصدر نفسه، ف 62، ص 98.

² Nietzsche, Friedrich, l'antéchrist, trad., Dominique tassel, union générale d'édition, 1985, § 26.

³ نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، (د ط)، 1938، ف 03، ص 06.

⁴ بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 158.

⁵ نيتشه، فريديريك، أفول الأصنام، المصدر السابق، ف 01، ص 17.

لحياته وجودا خارج ذلك السحن المثالي الكهنوتي الذي خلقتة المسيحية، ودعمتها في ذلك مختلف
الفلسفات العقلانية والميتافيزيقية على مرّ العصور والحقبات الفكرية الساكنة التي عرفها العقل
الإنساني .

لم يكن الحل الذي اختلقته المسيحية علاجا لتلك الأزمة، إلاّ حلا عكسيا، وهي بدل أن
تعلي من شأن الحياة، راحت تُروّج بوسائلها الذميمة لكل ما من شأنه أن يدين الحياة، أو يجعلها
دنيئة قبيحة، وكان لها ذلك فعليا، وعلى أرض الواقع، بعد أن أصبح الإنسان كائنا دينيا، يؤمن إيمانا
جازما أن القيم العليا التي وجب التوق إليها، والتي هي المعيار المثالي لقيم المجتمع، " وقيم الفرد، إنما
تقاس بالإذعان المطلق للإرادة الإلهية"¹، عندئذ، وبحلول الإرادة الإلهية محل الإرادة الإنسانية، سنكون
-بحسب نيتشه - أمام عالم إلهي، لا مكان فيه للإنسان، إثر انسحابه النهائي عن هذه الحياة
الأرضية، والتي لم تعد تتّسع بدورها إلاّ للعدميين أو الآيلين للزوال .

وعلى هذا الأساس، أصبح الإنسان بمثابة كائن متوحّش، أعمى البصيرة، لا يرى إلاّ الأحقاد
والضغائن، فجاءت سعادته "سلبية منفعة، هي سعادة التأمّل والامتناع عن الحياة"²، فضلا عن أن
حب الذات، والمجد، والثراء، والعلو بالحياة، لم تعد إلاّ من الرّذائل والشور التي ينبغي الكفاح من
أجل تجنّبها أو التخلص منها، لأنها هي سبب الشقاء بزعم كل العدميين - رجال الدين، المسيحيين
اليهود، العقلانية، العلم، أخلاق الواجب، الديمقراطية، الاشتراكية- ومن هنا نجد " في كل دعاة
الأخلاق، كما في اللاهوتيين، وقاحة مشتركة، إنهم يتوخّون إقناع الناس أنّهم في أشدّ المرض، وأنه لا
غنى لهم عن علاج أخير صارم وجذري" لكنهم لم يتّجسّسوا صوب المرض ذاته، ولم يرصدوا أسبابه
ودوافعه الحقيقية، ولا شخصوا أعراضه الكامنة، وإنما كان تشخيصهم سلبيا، وعلاجهم أزمة جديدة،
ضربت الإنسانية في صميمها، ولأن الحياة الأرضية صارت عندهم حملا ثقيلًا لا يطاق، فقد اتجهوا

¹ Nietzsche, Friedrich, l'antéchrist, op.cit, §26

² العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 128.

³ نيتشه، فريديريك، العلم المرغ، المصدر السابق، ف 326، ص 188.

إلى الغريزة ليقتلعوها من جذورها، بيد أنهم في الوقت ذاته قد اقتلعوا الحياة من جذورها، وما كان ذلك إلاّ أعراض النهاية التي حلّ أوانها، بعد أن دبّ الضعف والوهن في أناس الزمن الحاضر، حيث سادت العدمية، وخفت بريق الحياة، وسار العصر نحو أفوله الخاص.

إن هذا التحليل النيتشوي للعدمية السالبة، يحيلنا إلى جملة من الاستنتاجات، أهمها أن الحديث عن العدمية هو بالضرورة حديث عن الإنسان الديني، وأن الدين كان على الدوام معول هدم لكل ما حيوي وإثباتي في الوجود والحياة، وأنه أحد أشدّ العوارض المؤدّية إلى التفكك والانحلال الحضاري الذي ضرب الحضارة الغربية الحديثة، ومن ثم كان هو الصنم الأكبر الذي انبثقت منه جميع الأصنام التي عملت هي بدورها على نفس الغاية، ونفس الهدف، أي التأسيس للحياة المتعالية على حساب الحياة الأرضية، ومن خلال نبذ الجسد والغريزة، لصالح الروح والعقل، راحت تعمل كل تلك النزعات لاقتلاع الإنسان عن حياته التي وجد فيها، باسم عالم لا وجود له إلاّ كأوهام صنعوها لأجل أنفسهم، وآمنوا بها، ومن ثم جعلوا القطيع يؤمن بها، ويدين لها، ومن هنا كانت الأزمة القيمية، التي حاول نيتشه أن يعالجها في مشروعه القيمي الذي تناولته فلسفته الحيوية، والسؤال الذي قد يتبادر على الأذهان حينئذ كيف يمكن تجاوز هذه الأزمة القيمية؟ وهل يمكن أن يكون في العدمية ذاتها الحل الأمثل للخروج من هذه الأزمة التي كان الإنسان الديني أحد أبرز العوامل فاعلية فيها؟ وإلى أي مدى يمكن بعث الحياة من جديد؟

2.2 - العدمية الإيجابية (الفاعلة):

إنّ الحديث عن العدمية ليس على الدوام حديثا عن النفي والارتكاسية، ويبدو أن هذا ما أشار إليه "جيل دولوز" (Gille Deleuze) (1925. 1995) الذي بين "أن لتاريخ العدمية الطويل نهايته، حيث يفقد النفي مقدرته الخاصة به، يصير فاعلا، بيدّ النافي نوعيته، وينتقل إلى خدمة الإثبات، إنّها إرادة القوة التي تحوّل النافي، وتعيد توليد الإثبات في آن معا، ليبقى الإثبات

كصفة واحدة لإرادة القوة، ويبقى الفعل كصفة واحدة للقوة، وتبقى الصيرورة الفاعلة كمثال خلاق للمقدرة والإرادة"¹.

وانطلاقاً من هذا، يبدو أنّ الحلّ النيتشوي للخروج من أزمة غياب المعنى والقيمة، ليس إلاّ معاشة الوجه الإيجابي للعدمية، والمتمثّل في تحطيم ألواح القيم التقليدية، أو الأصنام والأوثان التي تأسست عليها ميتافيزيقا الأخلاق السائدة، لذلك يقول نيتشه: "من أراد أن يكون مبدعاً سواء أكان في الخير أم في الشر، فعليه أن يبدأ بهدم ما سبق تقديره، وبتحطيمه تحطيماً"².

إنّ اهتمام نيتشه بتشخيص العدمية الحديثة، كان بمثابة مقدّمة ضرورية للبدء في علاجها بصورة إيجابية، ولأنّ الاتجاه السائد في فكرة العدمي "أنّه يقوِّض كل المفاهيم والتصورات السابقة، فإنه سيقوِّض الأخلاق إذا بينّ أساسها اللاّ أخلاقي ضوابط عقلانية إذا بينّ أساسها اللاّ عقلائي، ويُلغي العالم الآخر الميتافيزيقي، ليُعبّر عن مظاهره بصورة إنسانية"³، ومن هنا لم تكن تلك المرحلة إلاّ مرحلة انتقالية نعبرُ فيها من ردّ الفعل - الارتكاسية - إلى الفعل، ومن النفي إلى الإثبات، وحيث هي كذلك فحلّوها "أمر حتمي، وهي تعني السقوط الأخير للحضارة المسيحية في أوروبا، كما أنّها تمهّد الطريق لفجر جديد، لإعادة تقويم جديد"⁴.

لقد رفض نيتشه كل أشكال التقويم السابقة، سواء تلك التي تأسست على قداسة العقل، أو تلك التي اتخذت الروح معياراً لها، ومردّد ذلك الرفض إلى وهن الأساس والمعيار ذاته، أمّا العقل فهو في حقيقته لاّ يعدو أن يكون عضواً مساعداً لا أكثر، فلا يمكن أن يكون في المنزلة الأولى، بل مهمّته الحقيقية والصحيحة هي خدمة الغرائز الحيوية والعضوية"⁵، ومن ثمة، سيتخذ التقويم الجديد طابع الجسد لا طابع الروح، وحيث هو كذلك، سيتعين إثبات "أن الروح أكثر سطحية ممّا نعتقد، وبالتالي

¹ دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص ص 252-253.

² نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف" الانتصار على الذات " ص 98.

³ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 364.

⁴ المرجع نفسه، ص 364.

⁵ Nietzsche, Friedrich, La volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève bianquis, éditions Gallimard, paris, 1995, II aph.262, p315.

فالإيمان بالجسد أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهر الجسد أكثر غنى من ظواهر الروح والنفس، فالأولى تُقوِّد، والثانية تُقَمِّد وتُتبع، والروح مجرد ضميمة للجسد الذي هو النص الأصلي، وهو المتن، في حين أن الروح هو الهامش¹.

لكهذا القلب النيتشوي لمنطق التقويم الجديد يستدعي لا محالة الشروع أو لا في الهدم، أي هدم كل الأنساق والمبادئ، والأحكام القيمية والميتافيزيقية، التي استمدت مشروعيتها من مجرد أوهاام باطلة، وتلك هي عملية التحطيم التي تتيح الشروع في عملية البناء الحقيقي للقيم، و كأن " الوصول إلى نقطة الصفر من أجل البدء، يتطلّب تحطيم كل القيم والمقولات، ومنها الدّين، العقل، الحرية، النظام، الإنسان، والدخول في عدمية تمسح الأرض ونهائيا من جديد"² وكأنه للبناء لا مناص عن الهدم مسبقا، ولذلك "فلنحاول إذن، أن ننقذ الإنسانية من هذا الانحلال - العدمية السالبة - الذي تردت فيه، بأن نبدد أو لا كل أوهاام التي قدّستها حتى الآن، وأن نحطّم الأصنام التي عبدتها، حتى إذا ما انتهينا من هذا العمل الشاق، بدأنا نذيع شِرة القيم الجديدة، لحياة جديدة تبلغ أعلى درجات السُّمو والارتقاء"³.

إن التشخيص الدقيق الذي قدمه نيتشه - سابقا - للإنسان العدمي، كان بمثابة تهيئة المناخ للمرور بسلسلة نحو المرحلة الأهم، وهي مرحلة الهدم، والتي ستكون بدورها تمهيد للمرحلة الأسمى في المشروع النيتشوي، ونعني بها هنا مرحلة البناء من جديد، ولهذا يؤكد نيتشه أنجيلين⁴ "نمارس حَسَبنا النقدي، فليس في ذلك شيء تعسُّفي أو شخصي، وغالبا ما يكون هذا على الأقلّ دليلا على قوى حيّة فينا، تعمل مستعدّة لتفجر ر قشرة ما، إننا ننفي، يجب أن ننفي، يجب أن ننفي بقدر ما يريد شيء فينا أن يحيا ويثبت نفسه⁴ فمن يتغني إثبات الحياة والعلاء بها، يتوجّب عليه أو لا أن يبدع، أن يكون لديه روحا مبدعا، كذلك من يتغني الإبداع يتوجّب عليه أن يدمّر بلا انقطاع، ولأجل ذلك

¹ Ibid, p311.

² البكاري كمال، المرجع السابق، ص 57.

³ بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 160.

⁴ نيتشه، فريدريك، العلم المرغ، المصدر السابق، ف 307، ص 182.

لبن جميع المؤمنين بجميع المعتقدات بحسب أن ألد أعدائهم " من يحطّم الألواح التي حفروا عليها سنهم، ذلك هو الهدّام، ذلك هو المجرم، غير أنّه هو المبدع¹ في تصور نيتشه، لأنه لا يتبغي الهدم من أجل مجرد الهدم والتحطيم، وإنما يتبغي تحطيم ما كان سببا في الأفول فحسب، ليفسح المجال أمام القوى البذّاء والمبدعة، التي تقلب القيم من جديد، على أن يكون العلاء هنا للحياة، ولكل ما يعلي من شأن الحياة الأرضية، التي تمّ هجرانها وتحطيمها في زمن الأفول.

وعلى هذا، يصل نيتشه إلى أن الإنسان إذا ما أراد التخلّص من تلك العدمية، وأن يفتح لنفسه سبيلا فسيحا باتجاه مستقبل زاهر، وإذا ما كان عازما حريصا حقّا على أن يجعل لوجوده قيمة، فإنه يتوجّب عليه السمو بالحياة في سلّم التصاعد نحو القداسة والعلاء، ثمّ سيكون لزاما عليه اتخاذ العدمية نفسها وسيلة للنضال والكفاح من أجل القضاء على كلّ الأصنام المزيّفة التي عاشت في ظلّها الإنسانية دهورا قاحلة، كما كانت هي عدّة تعاستها، ليصل بالضرورة إلى بعث جديد لأنموذج خلاق، وألواح قيمية جديدة.

إنّ الإبداع عند نيتشه، نتيجة حتمية لتلك الحركة النقدية، التي تستلزم الصراع مع قوى النفي، وحيث لا يُعبرُ الخلق فقط عن قوى فاعلة، فإنّه تجسيد لجملة من العلاقات بين القوى المتضادة، عندئذ تكون الغلبة لقوى الإثبات على قوى النفي، لكن مع ذلك " لا ينفصل الإثبات عن شرط أوّلي هو النفي، خاصة وأن الإبداع يقترن بالتدمير الفاعل، لذلك فإن أحد الشروط الأساسية للإثبات هو النفي والتدمير بما يحملانه من معاني التخليص والتحرير، تحرير الحياة من أثقالها وأوزارها... والبحث لها عن قيم جديدة تجعل من الحياة أكثر خفّة وفاعلية، إن من معاني الإثبات هو اختراع أشكال جديدة للحياة²، على أنّها ليست إلاّ أشكالاً تُثبّت الوجود الإنساني على أرضه، وتغمره فرحا وطموحا، فتتعمّق الهوة بينه وبين ما كان عدّة للأحقاد، التي كانت تسكنه جرّاء ما بثّته فيه الكنيسة والدين من أوهام وخرافات باطلة.

¹ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف 09، ص 15.

² عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 61.

وإذا كان في الإبداع - بحسب نيتشه - مطلق القدرة على الخلق، أي خلق عالم جديد، بقيم جديدة، فإن ذلك لن يكون إلا بالاستثمار في الرغبة المُلحّة التي تسكن الإنسان بما هو الخالق والمبدع باستمرار، والتي تجعله ينزع باستمرار إلى تجاوز ذاته، وإلى قلب القيم السائدة، فضلا عن أنه يعني خلق ما يجعلنا نتعلّق بالحياة ولا نحتقرها، ونسموا بالغريرة ولا ننبذها، ومن هنا لن يكون منبع الخلق سماويا أو إلهيا، بل أرضيا إنسانيا، كما لا ينبغي أن يكون العقل أو الروح، بل الجسد والغريرة.

إن فلسفة القلب أو التحويل الكلي للقيم، هي أجمع السُّبل للتغلُّب على العدمية النافية التي نخرت الحضارة الغربية الحديثة، و"مما لا شك فيه أن نيتشه - الفيلسوف العدمي على الأصالة - قد أدرك المعنى الإيجابي للعدمية، إذ أنه لم يفهم العدمية بوصفها حالة الإنكار المطلق، ولكن بوصفها إيجابا، أي بوصفها قهر العدمية، وفي الوقت ذاته وبمفهوم أكثر تماشيا مع سياقه الفلسفي، قد فهمها بوصفها حقيقة السلطة الآتية"¹، حيث تغيب سماء الميتافيزيقا البائدة، التي كانت تفرض على الإنسان قيمها وأوامرها العبيثية، بعد أن أصبح من حقّ الإنسان وحده - بمعزل عن الخير والشر - أن يخلق ويقوّم لنفسه بنفسه، فيبدع ما يساعده على تنمية حياته وتقويتها وإثرائها، وليس ذلك إلا للجسد والغريرة، لا الوعي العقلي ولا الروح، ذلك ما يبرزه في خطابه أرجعوا الفضيلة الضالة كما رجعت² بها أنا إلى مرتعها في الأرض، عودوا بها إلى الجسد، وإلى الحياة لتنفُخ في الأرض روحها، روحا بشرية²، لا أثر فيها لرواسب اللاهوت، ولا لنفحات الميتافيزيقا الزائفة .

إنّ النّقْد الجينيولوجي[•] الذي تبناه نيتشه، قد أوصله إلى دحض مجمل المقولات الميتافيزيقية التي قامت عليها الأنساق المختلفة، القديمة منها والحديثة، الدينية منها والفلسفية، ولكنه في الوقت ذاته أبدع مقولات جديدة تسير رؤيته الجديدة، وتؤسّس لطرحة الثوري المعاصر، فتكون هي الباعث على قلب القيم الذي قامت عليه الفلسفة النيتشوية برمّتها، ولعلّ أهمّ تلك المقولات وأبرزها، مقولة إرادة

¹ جمال، محمد أحمد سليمان، الوجود والوجود - مارتن هيدجر - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 2009، ص 82.

² نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف 02، ص 63.

• الجينيولوجيا (généalogie) أو النسابة، وهي علم يبحث في أصل أنساب العائلات، وتعني النسابة - من منظور نيتشوي - قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته، أي تعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات (انظر: دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 07).

القوة، التي اعتبرها نيتشه سرّ الحياة والوجود، فكيف استطاع نيتشه التأسيس لإرادة القوة في زمن الضعف والانحطاط؟ وما جوهر هذه الإرادة؟ وما العلاقة بين مفهوم الحياة وبين مفهوم إرادة القوة؟ وإلى أي مدى ساهم هذا المفهوم في الانقلاب القيمي الذي جاء به مشروع فلسفة الحياة عند نيتشه؟

المبحث الثالث: إرادة القوة بين الأبعاد الأكسيولوجية والعمق الأنطولوجي

تتسم ميتافيزيقا نيتشه بكونها ارتبطت بالعالم الأرضي دون سواه، ولأجل ذلك أنكر إمكان وجود حقيقة متعالية، وحاول تجاوز التمييز الكلاسيكي بين الحقيقة الأساسية ومظاهرها الخارجية، أو بين العالم الحقيقي والعالم الظاهر، ومن هنا اعتقد بوجود عالم وحيد هو العالم ذاته، والذي لا يتأسس إلا على إرادة القوة، فالعالم بكلّ مظاهره ليس إلا تجلياً لإرادة القوة، وحيثما ينظر إلى قلب الأشياء يكتشف هذه الإرادة، وكلّ تاريخ العالم ليس إلا هذه الإرادة وقد تجلّت في أشكالها الكثيرة، ولكن مع بقاء القوة دوماً كمعيار وميزة لتلك الإرادة، وهذا ما دفعه إلى استبعاد أيّ غاية أو أيّ هدف، بما في ذلك السعادة التي كانت تنشدها جلّ التصورات السابقة، وعلى العكس من ذلك، اعتبر نيتشه أن "السعادة ليست الهدف بل الهدف هو الإحساس بالقوة، ففي الإنسان، والإنسانية ككل، توجد قوة هائلة وكبيرة، تبحث عن طريق ومخرج، لأنّها تتحقّق، لأنّها تُنفق، وتخلق"²، فذلك ما يستجيب لطبيعة التقويم الجديد، وبمناقض نيتشه اللذة الحقيقية، التي تتجسّد في "الإحساس بنمو القوة، وحالة اللذة، التي نسمّيها النشوة، وهي بالتحديد إحساس مرتفع ومرتزايد بالقوة"³.

وإذا كانت الحياة هي عنوان الميتافيزيقا النيتشوية، فإن إرادة القوة هي عمقها الأكثر حيوية، ذلك أنه أطلق على كلّ ما يوجد وجوداً حقيقياً اسم الحياة، ورأى أنه حيثما توجد الحياة توجد

¹ يسري، ابراهيم، المرجع السابق، ص 244

² Nietzsche friedrich, la volonté de puissance, op.cit II.1aph.48,p234.

³ Ibid, II aph.398-438,p p 366-384.

أيضا إرادة القوة¹، ليتجلى لنا بوضوح قلب نيتشه للأفلاطونية رأسا على عقب، ولئن " كان نيتشه يحدّد مهمّة فلسفته على أنّها قلب للأفلاطونية، أي استبدال مكان العالمين، فبعدها كان العالم المعقول موجودا في الأعلى، والأعلى هو رمز الحقيقة والخير، والعالم المحسوس موجودا في الأدنى، والأدنى رمز للزّيف والظلال والشر، فسوف يصبح العالم المحسوس - بعد عملية القلب - موجودا في الأعلى، أي هو الذي يمثّل الحقيقة والأصل"².

وهكذا اختلفت معايير التقويم النيتشوي، وأصبحت أكثر مرونة وانسجاما مع رؤيته الجديدة للحياة، كما لم يعد للقيم غير منبع وحيد، هو العالم الواقعي، ولم يعد هناك وجود للحقيقة خارج حقائق العالم الأرضي، ومن هنا لا مجال للحديث عن الوجود غير الوجود العيني المتجسد داخل هذه الحياة، ولأنّ الجسد هو ما ينبغي العمل على إثباته وتوكيده، فإنّ الروح ذاتها ستغدو في الميتافيزيقا الجديدة، إحدى تجليات الجسد وغرائزه الحيوية، وعندئذ فقط سيصبح " الإيمان والاعتقاد بالجسد، أكثر أهمية وضرورة من الإيمان بالنفس والروح أو الفكر"³.

إنّ الجسد في فلسفة الحياة - حسب نيتشه -، هو رمز القوة والحياة، ولئن كانت كل حياة تتجلى من خلال الإرادة، فإنّ كلّ إرادة، ليست في جوهرها إلاّ إرادة القوة " وعن طريقها فقط، يمكن تفسير كلّ مظاهر الوجود"⁴، ولأنّ نيتشه كان مولعا بالحياة، فقد أراد لها العلاء والسمو، وحيث أنّ هذه الغاية تقتضي القوة والحيوية، فقد سعى لاكتشاف للوسيلة التي تكفل للحياة بلوغ غايتها، ومن هنا كانت إرادة القوة هي سرّ الوجود كما يراه نيتشه، وهي التي تستطيع التعبير عن حقيقة الإنسان، ومن خلالها فقط، يمكن نصل إلى التأويل الحقيقي للوجود .

وعلى هذا الأساس اعتقد نيتشه أنّ إرادة القوة تسعُ بتجلّياتها كل ما كان مفعما بالحيوية في الوجود، وأنّ الكون بأسره ليس إلاّ تعبيرا عن إرادة القوة، ومن حيث أنّها تدل على " مفهوم ميتافيزيقي

¹ يسري، ابراهيم، المرجع السابق، ص 243.

² Martin, Hiedegger, Nietzsche, tome I, traduit par pierre klosswsk i, editions gallimard, N.R.F, p182.

³ Martin, Hiedegger, Nietzsche, op, cit, p129.

⁴ المسيري، عبد الوهاب، نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، نوفمبر 2000، ص 101.

أو بالأحرى على مفهوم أنطولوجي، فإنها ستحيلنا إلى إجابة نيتشه على التساؤل التالي: "ماذا يوجد"¹، وهو التساؤل الذي سيقودنا إلى بحث مسألة التأكيد النيتشوي على إرادة القوة بما هي الوجود ذاته، خاصة إذ كان لا يرى في الوجود بمختلف مظهراته إلاّ تعبيراً عن إرادة القوة، ويمكن بيان ذلك فيما يلي:

1- إرادة القوة سرّ الحياة: يكتسي تصور الحياة عند نيتشه أهمية قصوى، على أنها لا ينبغي أن ترتبط إلاّ بما هو أرضي، ولا أن تستمد قيمتها إلاّ ممّا هو إنساني، ثم إن " القيمة الحقيقية للحياة تكمن في الحياة نفسها، أي في عيشها فعليا، فالحياتعرف من خلال الفعل، والفعل يحدّد كل ما هو حيّ، وفعل الحياة هو أن نحياها "² ومن ثمة، لا مناص للإنسانية عن توكيد ذاتها بالعودة تعاليم ديونزوس، تلك التعاليم التي تجعل الإنسان في اشتياق دائم للجسد، وللأرض، فضلا عن أن "تأكيد الحياة هو الذي ينهض برفعة البشرية، وهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة"³، ومن هنا نجد أن نيتشه لم يكن ليُعنى بالتحديد المفاهيمي الاصطلاحي للحياة، بقدر ما كان يعنيه معايشة الحياة، وأن نعيش الحياة معناه أن نعمل على إثباتها، وعندئذ تكون وسيلتنا إلى ذلك هي إرادة القوة التي تعتبر التأويل الحقيقي للحياة على أرضنا التي نعيش عليها .

وإذا كانت إرادة القوة هي أرقى إرادة للحياة، فإنها تتجلى من خلال التّوق الدائم إلى إرادة السيطرة والعلاء، بيد أنها مع ذلك تختلف كلياً عن إرادة داروين، التي عبرت عن نفسها من خلال التنازع التّمس من أجل البقاء، بينما هي عند نيتشه، إرادة علاء وسمو بالحياة على الحياة ذاتها، كما تختلف عن إرادة شوبنهاور، التي اعتبرت الوجود تجلياً لإرادة الحياة بما هي عماء، ينزع القيمة عن أي شيء في الحياة، بينما هي عند نيتشه تستهدف خلق القيمة والمعنى في الحياة الإنسانية، ومن ثمة، فالإرادة النيتشوية تتجاوز الصورة الآلية التي قدّمها داروين، وكذا الصورة التشاؤمية التي قدّمها

¹ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 269.

² عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 22

³ عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت (ط1)، 2010، ص 294.

شوبنهاور، وإن كان شوبنهاور هو الذي أسس مفهوم الحياة والإرادة، فإن نيتشه هو الذي أعاد بعث المفهوم من جديد، وفي صورة جديدة، تستهدف الارتقاء بالحياة عن طريق الإرادة، لكنها هنا ليست إرادة حياة وحسب، بل هي في صميمها إرادة القوة والعلاء بالقوة، حيث يقول نيتشه: "القوة الفاعلة أو الفئة العليا هي التملك، والاستيلاء، والقهر، والسيطرة، ولا يعني التملك غير فرض أشكال جديدة عن طريق استغلال الظروف"¹.

إن فلسفة الجلالة كما أسس لها نيتشه، تستهدف في المقام الأول إعادة النظر في التأويلات المقترحة للوجود والحياة، ومن خلال هذا التأويل الجديد، يحيلنا نيتشه إلى ضرورة إدراك التلازم المطرد بين مفهومي الحياة وإرادة القوة، وهذا التلازم من شأنه أن يجعلنا نتأول الحياة بما هي بالضرورة نزوع نحو السيطرة، لأن وظيفتها الأساسية تستلزم ضرورة العنف والاستغلال والهدم، ولذلك لا تقبل أن نفكر فيها إلا على هذا النحو، فالحياة نوع من التوازن بين القوى، وهذا التوازن لا يتحقق إلا بأفعال السيطرة فإن نحيها معناه أن نسيطر ونتحكم في كل ما هو غريب وضعيف، ونضعه في صورته الحقيقية"²، التي طالما زيفتها مختلف التأويلات الفاسدة للحياة، ومن هنا يحيلنا التأويل الجديد للحياة إلى إعادة بعث الحياة وفق المعيار الذي لا يتحدد إلا من خلال إرادة القوة.

ولكن كانت الغاية هي العلاء والسمو بالحياة، فمن الضروري أن كل حياة سامية "تتشد الخطر وتُلح في طلبه، ووجودها مخوف دائماً بالأخطار، محاصر بالتهديدات، فكأن إرادة القوة إذًا، هي في الوقت نفسه إرادة الخطر، أن يجعل الإنسان حياته في خطر، هلهو نتيجة إرادة في أفضة سخية، لأن كل خطر كبير يستثير حُبنا للاستطلاع بنسبة ما لدينا من قوة وشجاعة"³، فلا ينبغي للحياة أن تُسلم نفسها للدعة والسكون، ولا للطمأنينة والسلم، لأن ذلك من شأنه أن يضعفها ويوهنها، وبالتالي سيحط من قيمتها، وهو في الوقت ذاته يتعارض وأبرز علاماتها المتمثلة في إرادة

¹ Nietzsche Friedrich, par de la le bien et le mal, trad, d'Henri Albert , librairie générale française (sl), 1991, § 259

² عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 24.

³ بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص 282.

القوة التي تأتي إلاّ المجازفة والمخاطرة و"ظالما أنّ الأضال يستسلم للأعظم، فربما كانت هناك بهجة وقوة على الباقي كلّها، وهكذا يستسلم الأعظم أيضا لقوة المخاطرة، الحياة نفسها... كلّما عظمت الإرادة علت المخاطر"¹.

هذا، ولما كانت الحياة تتأوّل بما هي إرادة القوة التي تنشُد السيطرة، كما تنشُد الخطر والمواجهة، فإن الصراع سيغدو مفهوما مركزيا في فلسفة الحياة، ذلك أنّ مدى التقدم في الحياة والحضارة ككل، يُعزى بشكل أساسي إلى حركة ذلك الصراع الذي توجهه إرادة القوة، وأنّ سكونه معناه سكون الحياة نفسها، وهو سكون سنرى تجليّاته في كل مناحي الحياة، التي اعتبرها نيتشه التجسيد الواقعي لمفهوم إرادة القوة، والتي يبدو أنّها "تسري في كل مظاهر الحياة، في المجتمع والدولة، ولكنّها تتركّز أكثر في الأفراد، في عظماء التاريخ... وقد وصف نيتشه هذه الإرادة بالقوة لتمييزها عن الإرادة الضعيفة، وليؤكد أنّ الحياة لا تنمو إلاّ بالقوة، إن على المرء أن يتحدّث عن إرادة القوة، أي عن إرادة المزيد من الحياة"².

إنّ الإرادة عند نيتشه تقتضي الحفاظ على الحياة وتوكيدها، وهي بذلك لا تتبغى نضالاً أو كفاحاً "من أجل شيء لا تمتلكه، أو من أجل موضوع خارج ذاتها، ولكنها تريد بالمعنى المزدوج، الحفاظ على الذات وتجاوزها، إنّ ذلك هو قوّتها... فالحياة لا تستقيم إلاّ بممارسة الإرادة، وهي إرادة قوة"³، ومن ثمّة فالإنسان الذي يتبغى العلاء وتحقيق الكمال محكوم بالممارسة الفعلية للإرادة التي تحوي في ذاتها ما يمكن الإنسان من الصمود الأبدي، حيث يعلو ما لا يمكن للدهر أن يبدّده، وحيث هي كذلك، سيبقى الإنسان حياً فتيماً، تغمره سعادة الفرح بآماله وطموحاته اللانهائية، ولأجل هذا، اعتبرها نيتشه "الجوهر الأعمق للموجود، من حيث أنّ كل موجود يسعى إلى مجاوزة ذاته"⁴ والعلاء عليها، داخل هذه الحياة نفسها.

¹ لورانس، جين كيتي شين، نيتشه، ترجمة، إمام، عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، (دط)، 2002، ص 89.

² الكحلاني، حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2004، ص 119.

³ المرجع نفسه، ص 115.

⁴ قادة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص 30.

وإذا كان نيتشه قد أنكر مفهوم الغائية الذي يحيل إلى تصورات ميتافيزيقية متعالية على الوجود، فإنه لا ينكر المفهوم الذي يجعل الغاية النهائية للحياة كامنة في الحياة ذاتها، كما لا ينكر في مفهوم الغائية، توق الإنسان وسعيه الحثيث طلبا للعلاء والارتقاء من الدركات إلى الدرجات، ثم من درجة إلى أخرى أعلى منها، حيث تسمو الحياة بنفسها على نفسها، على أن تكون الغاية من الارتقاء إلى أي درجة، هي الدرجة الموالية " وهكذا ففي عبارة <<الحياة تعلق على نفسها >> تلخيص تام لكل فلسفة في الوجود، ومنها نستطيع أن نستخلص أن أفكار نيتشه ونظريته في الوجود تقوم على أساسين، الأول إرادة القوة وهي موجودة هنا في العلاء، والثاني أن الحياة هي الوجود الحقيقي كله، ولا وجود غيرها"¹.

وعلى هذا الأساس، فلا وجود للحياة، إلا الحياة التي نحياها "هنا ولا لوجود، إلا الوجود "هنا"، وتلك هي الحقيقة كلها، أما الحديث عن حياة أخرى، وعالم آخر، أو الحديث عن غاية أخرى خارج الوجود والحياة، فلن يكون سوى محض أوهام وخرافات، تثقل كاهل الإنسان، وتسقطه في غياهب العدمية، ذلك ما نستشقه بوضوح في خطاب نيتشه: " أن نحيا معناه: أن نلقي باستمرار بعيدا عنّا شيئا ما، ينزع إلى الفناء، أن نحيا معناه أن نكون قساة وبلا رحمة بالنسبة لكل ما هو ضعيف وبال فينا، وليس فينا فحسب، أن نحيا سيعني إذن: أن نكون عديمي الشفقة اتجاه المحتضرين البؤساء والعجزة، أن نكون قاتلين باستمرار"²، لأن حياتنا - حسب نيتشه - رهن بقدرتنا على الإبداع في هذه الحياة التي ملأها الأوثان أو الأصنام، التي صنعتها الإنسانية في أزمنة الانحطاط والأفول، ولعل هذا ما دفع نيتشه إلى ابتكار مقولة إرادة القوة، التي تكفل الإبداع بما هو تحطيم وتدمير لتلك الأوثان والأصنام من جهة، وبما هو خلق وإبداع يعلي من شأن الحياة من جهة ثانية .

2- إرادة القوة سر الخلق والإبداع الإنساني: لقد استوعبت مقولة إرادة القوة مجمل

السجال الفكري الذي أثارته فلسفة نيتشه، وبالنتيجة أصبح في الإمكان اعتبارها العنوان الأكثر

¹ بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 224.

² نيتشه، فريدريك، العلم المرح، المصدر السابق، ف 26، ص 72.

تجسيدا للروح النيتشوية، ولأنها كانت روحا مولعة بفلسفة الخلق والإبداع، فإن في إرادة القوة ما يحقق لها الهدف المنشود، ويجسده واقعا على مستوى الحياة الإنسانية، ذلك أنها تمثل - في الجوهر - المبدأ الأساسي لكل تقويم إنساني، على أن التقويم هنا ليس المقصود به تلك التقييمات الفاسدة التي تركز على التأييلات أو الحلول الجاهزة التي قدّمها مختلف المذاهب والأديان للحياة الآفلة، وإنما يقصد به التقويم الذي يخلع المعنى والقيمة على الحياة الإنسانية، فينفي حيث ينبغي أن تفتى القوى النافية، ويثبت حيث ينبغي أن تعلو القوى الفاعلة الإيجابية، ومن ثمة فالمراد بالتقويم هو الخلق والإبداع، سواء كان على طريقة النفي، أو على طريقة الإثبات .

إن صراع القوى، والذي أبانت عنه الحياة من خلال قوى النفي والإثبات، سيجعل نيتشه يعتقد أن الأساس الذي يحرك القوى، ويحُيّلها إلى قوى فاعلة، لا إلى قوى نافية، ليس إلا إرادة القوة ذاتها من هنا يمكن إدراك مدى ازدواجية الفعل فيها، إذ الإثبات والنفي هما خاصّيتا إرادة القوة، مثلما فاعل وارتكاسي هما خاصّيتا القوى، ومثلما يجد التفسير مبادئ المعنى في القوى، يجد التقويم مبادئ القيم في إرادة القوة¹.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى أن نيتشه يميّز في إرادة القوة بين إرادتين، إحداهما تنفي، والأخرى تثبت، ويستتبع ذلك تمييزه بين نوعين من القوى، فاعلة وأخرى ارتكاسية، ليصل إلى خلق نوع من التباين بين حياة منحطة خليقة بقيم وضيعة، وحياة أخرى صاعدة ليست خليقة إلا بقوى فاعلة، على أن الجوهر النهائي الذي تستمد منه تلك القوى، سيبقى دوما إرادة القوة ذاتها .

1.2- إرادة القوة بما هي إرادة نفي: انتهى نيتشه إلى أن إرادة القوة تتخذ شكل النفي

تماما مثلما تتخذ الإثبات، ولأن الفعل ليس وحده ما يميز الإرادة، فإن التاريخ سيضعنا " إزاء الظاهرة الأشدّ غرابة: تنتصر القوى الإرتكاسية، يتغلّب النفي! والأمر لا يتعلّق فقط بتاريخ الإنسان، بل بتاريخ الحياة، وتاريخ الأرض، على الأقل، على وجهها الذي يسكنه الإنسان"²، حيث تمّ

¹ دولوز، جيل، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 28.

استدراج الإنسانية إلى ما تريده إرادة القوة، لكن في صورتها النافية التي تأبى إلا أن تقول " لا " بدلا عن " نعم"، عندئذ تكون قد انتصرت لقيم النفي على قيم الإثبات، ولردّ الفعل على الفعل. هذا، ويتجلى النفي كصفة لإرادة القوة من خلال كل ما تستطيعه تلك الإرادة النافية، فهي التي تُحرّك الضعفاء نحو خلق القيم، لكن في اتجاه النفي ومعارضة قيم الأقوياء - الحياة المنحطة - يتم تأكيد القيم الوضيعة المنحطة، وحيث أن القوة الخاضعة لا تفقد تماما قوّتها، فإنها مرغمة على استخدامها بطريقة مختلفة¹، تفضي بدورها إلى خلق عالم جديد، لكنه عالم مظلم، قيم جديدة، لكنها قيم تدهور وأقول حتى أن الحياة تصبح متكيّفة وناظمة، تُتزل إلى أشكالها الثانوية، لا نعود نفهم حتى ما يعني الفعل، حتى قوى الأرض تستنفذ على ذلك الوجه المقفر²، الذي ساد الضعفاء بعد أن تمكّنوا من خلق عالمهم الخاص، ورغم أنه كان نتاجا لروح العجز فيهم، إلا أنهم قد انتصروا " بجمع قواهم، بل بطرح قوة الآخر، يفصلون القوي عمّا يستطيعه، ينتصرون ليس بتركيب مقدرتهم، بل باقتدار عدواهم، يُسبّبون صيرورة إرتكاسية لكل القوى، هذا هو الانحطاط"³.

إن الصراع الأبدي بين القوى الفاعلة وبين القوى النافية، قد انتهى في مرحلة ما، ومن أسوء المراحل التي عرفتها البشرية في العصور الحديثة، إلى سيطرة للقوى النافية، والقوى الارتكاسية على حدّ سواء، بيد أن ما ينبغي التنبيه إليه -حسب نيتشه - أن سيادة تلك القوى الارتكاسية، قوى العبيد والضعفاء المنحطين، لا يعني أنها أضحت تمتلك القوى التي تتيح لها قلب معادلة الحياة لصالحها نهائيا، إنما هي حال نسبية، فلا تمتلك أن تكون أبدية مطلقة، لأن قواها ليست ذاتية، بل هي نتيجة الوهن أو التراخي الذي سكنت إليه مجموع القوى الفاعلة في زمن سكون الحياة، حيث دُفعت الإرادة الإثباتية إلى التنازل والاستكانة إلى حين، واستغلت قوى القطيع ذلك الوهن غير الطبيعي في إرادة القوة الفاعلة، وتمكّنت من تحويلها إلى قوى ارتكاسية، وبدل الفعل الذي هو أصل حركتها،

¹ عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم، المرجع السابق، ص 72.

² دولوز، جيل، نيتشه، المرجع السابق، ص 28.

³ المرجع نفسه، ص 29.

استحالت في مجموعها إلى النفي، رغم أنه غريب عن طبيعتها الأصيلة، ومن هنا كان لها أن تخلق ذلك العالم المتهاوي، وتلك الشرعة من القيم المتداعية، في لحظة من لحظات الزمان الساكن، والتي تمثلها دولوز بأنها " لحظة التصعيد، لأن ما تريده الحياة الضعيفة أو الارتكاسية، إنما هو في الأخير نفي الحياة، وإرادة القوة لديها هي إرادة عدم كشرط لانتصارها...ينعقد عندئذ الحلف المثير للقلق، سوف يتمّ الحكم على الحياة انطلاقاً من قيم يقال أنّها أرقى من الحياة، هذه القيم الورعة تعارض الحياة، تدينها، تقودها إلى العدم"¹؛ ولأنّها عاجزة بطبيعتها عن تجاوز ردّ الفعل -على أن ردّ الفعل مساوٍ للنفي - إلى مستوى قوة الفعل، فإنّها لا محالة، لن تتمكن مطلقاً من إثبات مدى اختلافها، ومدى تميّزها إزاء القوى المسيطرة عليها، الأمر الذي سينتهي بها حتماً إلى إلغاء مجمل الإمكانيات المتاحة أمامها للإثبات، وبدل ذلك ستندفع بكل قواها إلى الإلغاء المقصود " لإمكان حركية الحياة ذاتها، ومن ثمة ستذهب إلى إقصاء ذاتها، بإقصاء نهائيّ للتعدّد الموجود"².

إن التمييز الذي حدده نيتشه بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة، جعله يميّز بين نوعين من العوالم البشرية، الأول مرتبط بالقوى الفاعلة التي تبعث على الحياة الصاعدة، والثاني يرتبط بالقوى المنفعلة التي تبعث على الآفة المنحطة، ولما كذاً بصدد الحديث عن الإرادة النافية، أمكننا اعتبارها بمثابة المنبع الأصل الذي صدرت عنه تلك القيم التي خلعتها العبيد على الحياة، تعبيرا منهم عن تلك الروح الانتقامية التي سكتهم منذ أمد بعيد، وإليها يعزى ذلك التعلّق الشديد بكل ما هو منحط وضيع ما يسمونه - حسب نيتشه - الفضائل الأخلاقية، ويعلّقون عليها كل آمالهم للفوز بالسعادة في الحياة الأبدية، التي وعدهم بها المسيح، وإن كان ذلك على حساب السعادة الحقيقية، التي لا تكون إلاّ في العالم الأرضي، وتلك هي سعادة الأقوياء التي تمّ إرجاؤها إلى حين استعادة القوى الفاعلة حيويتها وقوتها .

¹ دولوز، جيل، نيتشه، المرجع السابق، ص 32.

² Martin ,Heidegger. Nietzsche ,t I,op.cit, p 303

هذا، ومع انتفاء قوى الإثبات عن الإرادة، سينتفي كل ما هو حيوي، وباقتلاع الغريزة من جذورها، والجسد من أرضه، سيصبح النفي هو عنوان إبداعها الخاص، وعندئذ لن تتجسد القيم التي جرى إبداعها إلا على صورة مبدعيها، فيما ناحلة ضعيفة، تدين الحياة، لأنها ليست نتاج أصيلا للفعل، بقدر ما هي وليدة الامتناع عن الفعل، وخروجها كان على الدوام من رحم القوى الارتكاسية، التي كانت الأصل في سحق الحياة، بل وتحويلها إلى ظاهرة مرضية، تمّ العمل بجهد من أجل التخلص منها، أو تجاوزها إلى العالم الأسمى، حيث يمكن للإنسان أن يسعد بعيدا عن هذه الحياة، وإذا كانت تلك الحياة هي أكبر آمالهم، التي سعوا إليها من وراء نفيهم لحياتهم الحقيقية في هذا العالم، فإن هذا العالم ذاته، لم يعد قادرا على استيعاب كل تلك الأحمال التي وضعوها عليه - الأصنام أو الأوثان التي خلقوها لعلّ الأوان قد حلّ لتحطيم تلك الأصنام أو لخلع تلك الأحمال التي أثقلت كاهل الحياة الإنسانية .

وعلى هذا، يمكن الوصول إلى أن النفي هو ما يتجلّى في البداية كصفة لإرادة القوة، " لكن بالمعنى الذي يكون فيه ردّ الفعل صفة للقوة، وبصورة أعمق، ليس النفي غير وجه لإرادة القوة، الوجه الذي نعرفه به، بمقدار ما تكون المعرفة بحدّ ذاتها تعبيراً عن القوى الارتكاسية"¹، والتي سينقلب النفي ضدّها، فيستحيل إلى فعل إثباتي، لأن النفي عندما يفقد "مقدرته الخاصة به، يصير فاعلا، لا يعود غير طريقة وجود، مقدرات الإثبات، بيدّل النافي نوعيته، وينتقل إلى خدمة الإثبات، لا تعود له قيمة إلا كمهدّ مهاجم، أو كعدوانية منسجمة"² مع القوى الجديدة، التي أصبحت قادرة على سنّ ألواح قيمية جديدة، تعبر عن روح إرادة القوة لمكنها الآن لن تكون نافية إلا لما هو ضدّ الحياة، ولا تكون م³ شتة إلا لقيم العلو والسمو بالحياة.

2.2 - إرادة القوة بما هي إثبات:

¹ دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 252.

² المرجع نفسه والمكان .

تقدّم فلسفة الحياة النيتشوية تحليلاً ميتافيزيقياً فريداً لإرادة القوة، إذ النفي فيها غير منفصل تماماً عن الإثبات، كما أن القوة ذاتها تستحيل إلى إرادة إثبات، حيث "يصبح النافي مقدرة إثبات، يربط نفسه بالإثبات، ينتقل إلى خدمة فائض من الحياة، فالنفي يُغيّر معناه في الإنسان الذي يريد الهلاك، الإنسان الذي يريد أن يجري تجاوزه، لقد أصبح مقدرة إثبات... يشكّل الإثبات صيرورة فاعلة، كصيرورته المثلثة، تُنفى القوى الارتكاسية، وتصبح كلّ القوى فاعلة"¹، وتلك هي القراءة الدولوزية لمعادلة القوى التي جاءت في فلسفة نيتشه، إذ أن جميع القوى - قوى النفي وقوى الإثبات - تتحدّ لتصبح قوة إثبات واحدة تعمل بفاعلية لأجل العلو بالحياة .

وعلى هذا الأساس، يرى نيتشه أن جوهر إرادة القوة هو الإثبات، وأن النفي ليس في ذاته غير القناع الذي اختفت وراءه مجموع القوى الإثباتية، حين تراخى تيار الإرادة، لكنه سرعان ما يستعيد حيويته ونشاطه، حيث ستتحول جميع قوى النفي إلى الإثبات، الذي سيبقى دومالسمة المميزة لإرادة القوة، وفضلاً عن أنه علة الوجود الفعلية لكلّ إرادة قوة، فإنه أيضاً المنبع الوحيد الذي تصدر عنقيم" جديدة، قيم معروفة حتى هذا اليوم، أي حتى اللحظة التي يحلّ فيها المشترع محلّ العالم، ويحلّ الخلق محلّ المعرفق بالوالد الإثبات محلّ كلّ النّفّيات المعروفة² "وعلّ هذا ما تتحدّد به شرائع الألواح القيمة الجديدة، والتي تتجلي من خلال شرائع الأرض بدل شرائع السماء، وشرائع الجسد بدل شرائع الروح والعقل، وشرائع الإنسان بدل شرائع الإله، وهكذا يجري القلب الإيجابي، الذي يُعطي من شأن القيم والحياة الإنسانية.

والمقصود بفلسفة القلب - التي جاءت في مشروع القيم عند نيتشه - أنه كان يستهدف إعادة بعث مقولة الحياة من جديد، عبر قلب المعادلة الحيوية التي احتل توازنها نتيجة التأويلات الفاسدة التي خلعتها العبيد والمحتالون - الدين، الميتافيزيقا، المثالية - على الحياة، ومن هنا استهدفت " قلب القيم، والخط من قيمة القيم الارتكاسية، وإرساء قيم فاعلة، وإنمّا هي عمليات تفترض تحويل القيم، تغيير

¹ دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 225.

² المرجع نفسه، ص 222.

الذائي إلى إثبات¹، وبالنتيجة فما كان يجري سابقا إثباته وتبريره، سيجري الآن نفيه بكل قوة، أما ما كان يجري نفيه واقتلاعه من على الأرض، فهذا الأوان قد حلّ لإثباته والعلاء به. إن الإثبات في جوهره، بما هو السمة الأصيلية في إرادة القوة - طاقة خلاقة على الإبداع والخلق، ففيه تتحرّر الية، كما تنزل الأحمال، وتخفّ الأعباء الثقيلة التي أرهقت الإنسانية دهورا من الزمان، ولأجل هذا كان " الخلق والعطاء بمثابة تعبير عن جوهر إرادة القوة، التي تمنح باستمرار لفرط امتلائها وفيضها. تلك هي شرعة القيم الجديدة، وهي صادرة عن فكرة الإرادة وتقديسها لأزله لا مخلص غيرها"².

هذا، ويؤكد نيتشه أن إرادة القوة بصورتها الجديدة، ستفضي إلى إنارة جميع الأرجاء المعتمدة في الحياة، كما سيصبح معنى الحياة شاملا لكل ما يجسد الإرادة بمعناها الإثباتي، وسيكون في الإثبات دلالة الشحن الدائم للإرادة بالغرائز الحيوية، وبمزيد من القوى، أي تلك القوى التي تبقي على آمال الإنسان حيوية، وعلى طموحاته أرضية جسدية، ولأن كل إرادة تتوق بطبعها لأن تكون الأقوى على الإطلاق، والأقوى على الدوام، فلن يكون خضوعها الآن - في الحالة الإثباتية - لقوى متعالية، أو سماوية، لن يكون خضوعها إلا لذاتها، أي لمطلبها في العلاء والارتقاء بهذه الحياة، حياة جسدية خالصة، ومن هنا يتجلى العمق الأنطولوجي في مقولة إرادة القوة، من خلال ذلك التأويل الحيوي والوجودي، الذي أصبحت فيه الإرادة تمثل هوية الوجود بإطلاق، على ألا تدل تلك الهوية على السكون والثبات، وإنما هي على النقيض من ذلك تحيلنا إلى كوجيتو السمو بالحياة، والسمو على الحياة ذاتها، ولأن توق الإنسان إلى تجاوز ذاته مستمر، وتوقه إلى الإبداع والخلق قد أصبح عنوانا له، ولهويته الجديدة، فإن معادلة القيم الجديدة، ستقوم على اعتبار أن "الخير يُدّده كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة، وإرادة القوة، والقوة نفسها، في حين أن الشر يتمثل في كل ما يصدر عن

¹ دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 226.

² مفرح، جمال، فلسفة القيمة أو من الألواح القديمة إلى الألواح الجديدة، رسالة ماجستير، إشراف الربيع ميمون، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 1996، نشرت تحت عنوان " نيتشه الفيلسوف الثائر " إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004).

الضعف، وتبعاً لذلك فالسعادة تعني أن القوة تنمو وتزيد، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها " ¹، ومن ثمة، لم يعد هناك مجال للحديث عن الرضا، ولا للطمأنينة والسلام، بل هي الحرب الدائمة، وفيها ينبغي إبادة كل ما هو ضعيف، وكل ما هو منحط، بل يجب على الضعفاء والمنحطين أنفسهم أن يساعدوا على هذا الفناء، ومن هنا بدت تلك ازدواجية في المهمة التي حملها نيتشه على عاتقه، وهي ازدواجية تظهر في فلسفته النقدية التي بدأت من خلال " تحطيم ألواح القيم، بيان مصدرها الحقيقي، بما هو التعب من الحياة، وانتهت إلى قلب القيم، بإعطاء مكانة الصدارة لإرادة القوة، ولكل ما يؤكد الحياة في تفتُّحها وملاءمها" ².

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نخلص إلى جوهرية العلاقة بين إرادة القوة والحياة الأرضية، وأن الحياة الإنسانية هي الحياة التي تريد، ولا تريد إلاّ تجاوز ذاتها بذاتها، وحيث هي كذلك، فلا مناص من امتلاك ما يجعلها أهلاً للعلاء والتسامي، ولأنها نزوع دائم لبلوغ الهدف، فإن حركتها في ذاتها ليست إلاّ صيرورة دائمة تنزع نحو الهدم نزوعها نحو البناء، تنزع إلى النفي نزوعها نحو الإثبات، ومن هنا لم تكن الحياة عند نيتشه سوى تعبيراً عن الرغبة الملحّة " في التملُّك والغلبة، وهي من إبداعنا نحن، وأزّنه بإمكاننا أن نعيد إبداعها من جديد، ولا معنى للحياة سوى ذلك الذي نضفيه عليها من خلال إرادة القوة.. إنّه بمقدار شعورنا بالحياة والقوة، يكون إدراكنا للوجود، وعن طريقهما فقط نعرف الوجود، فالوجود تعميم فكرة الحياة، والإرادة، والعقل، والصيرورة" ³.

إن الحياة ليس إلاّ إرادة، وليست الإرادة في صميمها إلاّ إرادة القوة، ومزيدياً من القوة، ومن ثمة، وجدنا نيتشه ينظر إلى الإرادة بما هي السرّ الأكثر حيوية في الوجود، ولأن إرادة القوة هي سرّ الوجود فإنها لا تستكين، وكأنّها صيرورة خلق ذاتي، تأخذ مجراها باستمرار في الوقت نفسه الذي تريد فيه الإرادة شيئاً غيرها " ⁴، إنّها بذلك لا تريد غير خلق عالم جديد، لكنه ليس عالماً مفارقاً أو متعالياً،

¹ بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص 281.

² بريهي، اميل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 7، ترجمة جورج طريشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص 128.

³ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 280

⁴ لكحل، فيصل، إشكالية تأسيس الدّأزين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص 84.

وإنما هو عالم أرضي إنساني، ولأجل هذا يسوع لنا اعتبار الدعوة النيتشوية دعوة ثنائية، ذلك أنها تضمنت من جهة أولى، دعوة لتدمير وهدم كل ما هو غير إنساني، تتساوى في ذلك المبادئ والنظم والقيم والشرائع التقليدية -أصنام الإنسان الديني- كما تضمنت من جهة ثانية، دعوة صريحة إلى القوة والإرادة الحرة، وتمجيد الإنسان، وتقديس الذات الإنسانية¹، تلك هي شرعة القيم في الحياة الحقيقية، شرعة تقوم على تقديس الإنسان بما هو الكائن المقوم والمبدع، وحيث أن الإرادة تمثل الفضيلة الحقيقية، فدرب القيم الجديدة حسب نيتشه إنما ينتظمها مبدأ القوة التأكيدية وإرادة القوة، بوصف هذه الإرادة طاقة غازية ومسيطرة، وإرادة المزيد من القوة الفاعلة والحركية، بصفتها ملكة مبدعة وملئ الروح².

إن فلسفة القوة تحليلنا إلى التأمل في ذلك الصراع الحيوي بين القوى الذاتية في الإنسان، وهي نفسها القوى الحيوية الكونية، تتأرجح على الدوام بين النفي والإثبات، وإن كان نيتشه يحيلنا باستمرار على تلك الحالة التي ستقلب القوى في مجموعها إلى مقدره إثبات وعلاء، ومن هنا يبدو أن نيتشه، كما لو كان أمام عدو هائل يجب مدافعتة بقوة، أو يجب العمل على تدميره وتحطيمه، تمهيدا لتجاوزه والعلاء عليه، ولأن نيتشه قد دخل فعليا تلك المعركة الضارية - معركته مع الأصنام التاريخية - فان هدفه الأسمى كان على الدوام هو التغيير الإيجابي، والتحويل الفعّال، أما الوسيلة الأنجع لبلوغ الهدف، فهي الحرب والعدوان، إذ "العدول عن الحرب هو رفض لعظمة الحياة"³، "كون إلى السكون القاتل، ومن ثمة كان سلاح معركة كهذه، هو القدرة الخلاقة لدى الإنسان، هو وحده على المحك، هو وحده الذي يحكم ويقرر، هو وحده الذي يكسب أو يموت"⁴.

لقد كان نيتشه مسكونا بهاجس المصير، مصير الحياة الإنسانية في حاضرها ومستقبلها، ولئن كان نيتشه قد عاد جينولوجيا للتاريخ الإنساني، فلأن ذلك الهاجس هو الذي حركه لسير أغوار

¹ الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 81.

² روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص 36.

³ نيتشه، فريدريك، أقول الأصنام، المصدر السابق، ف 11، ص 24.

⁴ بودو، بيير، نيتشه مفتحا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 65.

الحياة في أصولها الأولى، بغية الوصول إلى منبع الحركة والسيرورة، أو منبع السكون والجمود، فالمنبع الأول لنهله منه مكامن القوة، أما الثاني فلنرصده من خلاله اللحظات التي تعجّل بالأفول الحضاري، فنعمل على بترها واقتلاعها من جذورها، ونفسح المجال أمام القوى الإثباتية لتعمل على السمو بالحياة التي نشتهيها جسدية أرضية، تبعد معنى الأرض وتعلو بهمّ ولأن الإنسان هو المقوم بإطلاق، فإن مصير الحياة بين يديه، وهو وحده الذي يخلق حاضره، ويصنع مستقبله، وبالتالي يكون الخلق والإبداع فعل إنساني محض، يُستمدّ من الطاقة الكامنة في الإنسان ذاته " بيد أن هذه القدرة الخلاقة ليست شيئاً إذا لم تتجسّد في الواقع"¹، أو إذا لم تتحول إلى فعل يثبت الحياة "هنا" وتكون السعادة أرضية، يستشعرها الإنسان في الواقع الحسي، الذي يعبر عنه نيتشه بفيض الغرائز الحيوية، وهكذا فما دامت الحياة تسلك منحى تصاعدياً، فالسعادة تساوي الغريزة، والغريزة معناها القداسة للجسد، ولأجل هذا كان تعلق نيتشه وشغفه بكل ما هو أرضي إنساني، يوازي رفضه ونفوره من كل ما هو ميتافيزيقي أو سماوي.

لم يكن تمجيد نيتشه للإنسان إلاّ تمجيدهم للكائن المقوم المبدع، وإذا كان جوهر التقويم الإبداعي - في تصور نيتشه - هو التدمير الشامل، والعدوان الدائم، فإن ذلك سيحمله على استهداف مكامن الضعف في الحياة الإنسانية ومحاربتها بقوة، لأنّ أئبل عمل في العالم هو شنّ الحروب المدمرة² والمُ شديدة ليلوقت ذاته، فهي إذ تدمّر القدم، إنما تؤسّس للخطوة الموالية، وهي البناء والإبداع، ولأجل ذلك اشترط نيتشه في الإنسان الذي يريد العلاء بالقيم الجديدة، أن يكون ممن يمتلكون غريزة العدوان والتدمير، وأن يكون قاسياً إزاء كل ما هو ضعيف فينا، لأنّ "القسوة هي ألبطية الأول، فالحيوان يقاتل ليتطوّر إلى إنسان، والإنسان يجاهد ليتطوّر ويرتقي إلى إنسان أعلى، ولا يهدف كل مخلوق إلاّ إلى الارتفاع والصعود فوق أجساد إخوانه في البشرية"³، من هنا لم الصراع

¹ بودو، بيير، المرجع السابق، ص 65.

² توماس، هنري، أعلام الفلسفة - كيف نفهم - ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط) 1964، ص 322

³ توماس، هنري، المرجع السابق، ص 322.

من أجل البقاء، ولا من أجل الحياة، وإنما من أجل الانتصار بما هو أعلى وأفضل، وهي غاية حيوية تفرض على الإنسان أن يقوِّي نفسه، ويثبت عزمه، حتى لا يصبح ليئنا أو ضعيف الإرادة، كما يجب أن يكون هدفه دائما أن يصبح أفضل وأكثر شراً¹.

لقد جعل نيتشه الأكسيولوجيا في صلب مشروعه في فلسفة الحياة، ولأن الإنسان -من منظور نيتشوي- هو الخالق الوحيد للقيمة والمعنى، فإن التاريخ ذاته سيصبح تاريخا إنسانيا خالصا، كما أن العالم سيغدو بدوره تمثُّلا واقعيا لما هو إنساني محض، ذلك أن الإنسان " هو الذي أضفى على الكون كل ما فيه من معنى، ولو أدرك عن وعي أنه هو خالق هذا البناء الشامخ من القيم، لعمل على تحقيق هذه الغايات التي يريدها لنفسه تحقيقا واقعيا، وإذن لتبع ذلك أن زادت ثقته بنفسه وبقدرته المبدعة"²، التي طالما فقدتها في أزمنة سكون الحياة، ولعل³ في هذا إشارة غير مباشرة للإنسان العدمي الذي كان قد علّق آمالا كبيرة على العالم الآخر، وعلى الإله الذي نسب إليه كل⁴ قيمه المثالية الخيرة⁵، بيد أن ذلك حسب نيتشه كان إنذارا بقدموم زمن الإنسان الديني، أو زمن الأفول الحضاري، الذي يفقد فيه الإنسان الثقة في نفسه، وتنهار جميع قدراته وطاقاته الإبداعية.

أما الإنسان الذي طمح إليه نيتشه، فهو على العكس من ذلك، تفيض منه طاقات خلاقية مبدعة، تستثير الإنسان على الدوام كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن، فيكون الفعل هو مقياس الخلق والإبداع⁶ على أن مقياس الفعل هنا هو ما يعبر⁷ عن روح القوة التي يستشعرها المرء في ذاته، وأن يلاءم تلك النفوس الزاخرة التي تشعر بأنها هي مانحة القيم وخالقتها، فإذا ما صدر عنها الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه أو ضغط، وإنما عن إحساس قوي بالوفرة والامتلاء والقوة الفياضة⁸، كانت تلك القوة الفياضة وذلك الامتلاء، ليس غير الحياة، ولم⁹ ما كانت الحياة ذاتها تقويم، فإن الإنسان لكي¹⁰ يحيا لابد من أن يضع قيما، ومعنى هذا أن يفاضل، ويوازن، ويعطي لهذا

¹ المرجع نفسه، ص 323.

² مبروك، أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2006، ص 323-324.

³ مبروك، أمل، المرجع السابق، ص 325.

الشيء من القيمة أكثر مما يعطي للآخر، وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا، فالحياة والوجود شيء واحد، لأن كليهما تقويم، إذن إرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة"¹

هذا، ويبدو أن نيتشه الذي طالما حارب الفكر النسقي في مختلف صورته التاريخية، قد انبثق عن نسقية عجيبة، تجلّت بوضوح في فلسفته الوجودية، حيث جعل الحياة في صميم تصور الوجودي، ولأن الوجود عنده أرضي المعنى والمبنى، وقصود استعادة المكانة للأرض، فإنه جعل المقياس هو إرادة القوة بما هي جوهر الخلق والإبداع للقيم الجديدة، ولأجل هذا كانت المعادلة الرئيسية التي تستوعب مجمل فلسفة نيتشه حسب أوجين فنك (Eugen Fink) (1905 . 1975) هي " الوجود يساوي القيمة "²، على أن المقصود بالقيمة في فلسفة الحياة، هو فقط تلك القيم التي من شأنها أن تبعث الحياة في الأرض الميتة -نتيجة التأويلات الفاسلتن-جديد، ولعلّ هذا ما يتجلى بوضوح في خطاب نيتشه: لقد علمتني ذاتي عزّة جديدة...علمتني ألا أخفي رأسي بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأسا عزيزة ترايبية تبدع معنى الأرض"³.

أخلصوا للأرض، يا إخوتي بكل قوى فضائلكم، لا تكن محبة تكم الواهبة، ولتكن معرفتكم خادمتين لروح الأرض، إنني أطلب هذا متوسلا"⁴.

2.3 - شرعة القيم الجديدة: تتأسس شرعة القيم التي أتى بها نيتشه على إرادة القوة بما

هي جوهر الألواح الجديدة، تلك الألواح التي تعبر عن كل ما هو إنساني، وليس الإنسان الذي يعنيه نيتشه غير من يقدر معنى الأرض، تلك الأرض التي كانت فيما مضى أرضا مقفرة، وأن لها أن تصبح خصبة، وثرية، وما ذلك إلا بالامتلاء والتوسع للإشباع لكل ما هو غريزي، لكل ما يعبر عن الجسد، ذلك أن " هذه الذات على ما فيها من تناقض واختلال تثبت بكل جلاء وجودها،

¹ المرجع نفسه، ص 329

² Fink, eugen, op.cit, p 229.

³ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف.المأخوذون بالعالم الثاني، ص 23.

⁴ المصدر نفسه، ف.الفضيلة الواهبة، ص 63.

فتبدع وتعلن إرادتها لتضع المقاييس، وتعين¹ قيم الأشياء، وما تطلب هذه الذات في إخلاصها إلاّ الجسد، حتى في حالة استغراقه في أحلامه، وتحفّزه للطيران بأجنحته المحطّمة¹.

إن الإنسان المبدع هو ما كان يريد نيتشه، وحيث هو كذلك، فإنه لن يكفّ عن الخلق، إذ يخلق قيمه لنفسه وبنفسه، فذلك ما يضيف على القيم طابعها الإنساني، وينفي عنها مجمل الرواسب الماورائية التي علق بها، كما ينفي عنها في الوقت ذاته صبغة المطلقة والأبدية التي رسّختها مختلف الأديان والفلسفات المثاليّة-بل محلّ ذلك كلاً روح النسبية والتغير الجارف، تلك الروح التي فقدتها القيم في زمن أفولها الحضاري المزمّن، وفضلاً عن أن القيم - في تصور نيتشه - إبداع إنساني محض، فهي يرتبط بحركة الحياة وصيرورتها الأبدية، وبعبارة أدق هي نتاج تأويلات إنسانية منفتحة على الحياة باستمرار، كما أنها لا تعدو كونها "ظواهر بشرية، من صنع البشر أنفسهم... والناس هم الذين أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرّهم، إنهم لم يتلقوا ذلك من قوة عليا، ولا هبط إليهم من السماء"²، بل الإنسانية هي التي صنعت قيمها بنفسها لنفسها، سواء تلك القيم التي تدين الحياة - قيم القطيع - أو تلك التي تعلو بالحياة - قيم النبلاء والسادة - إنها في مجملها نتاج الإنسان المبدع، الذي سيطرت عليه قوى النفي والارتكاسية فأبدع قيم الضعف والانحطاط، أو سيطرت عليه قوى الإثبات، فاتجه إلى خلق القيم التي تعلو بالحياة وتثبتها .

³على هذا الأساس، فالحياة بما هي صيرورة وجود، وبما هي نهر دائم التدفق والفيض، فإنها ستسقط تلك الصيرورة المتدفقة على طبيعة القيم الإنسانية، عندئذ سيصبح الإنسان في خلق متجدد، فيخلق ما به يتعالى ويسمو، ويهدم ما به يضعف وينحط، ولعل هذا ما دفع نيتشه إلى نفي أيّ منبع غير إنساني للقيم، ومن هنا وجدناه يرفض فكرة المنبع السماوي أو الإلهي للقيم، ولأن الله في تصور نيتشه لا وجود له، فقد انتهى إلى نفي كل القيم التي يمكن أن تكون صادرة عن هذا المنبع الوهمي - في تصوره - ليس الله إذن منبع "القيم كما تعتقد بذلك الأديان، ولا أن يكون العقل الذي

¹ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف.المأخوذون بالعالم الثاني، ص 23.

² الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص 48.

آمن به الفلاسفة كمصدر وحيد يأمر وينهى، وإنما المنبع المعين هو " الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأس هذه الغرائز جميعا غريزة السيطرة وإرادة القوة"¹.

وتبعاً لهذا، ليس هناك مجال للحديث عن الموضوعية في القيم، كما لا مجال للحديث عن المطلقية والمبادئ المتعالية، فما ذلك إلا مجرد وهم اصططنه الفلاسفة الذين توهموا وجود قيم في ذاتها، أو رجال الدين الذين آمنوا بوجود عالم آخر، واعتبروه منبعاً متعالياً وموضوعياً للقيم الإنسانية، في حين أنه لا وجود - حسب نيتشه - إلا لتأويل أو " تفسير للأفعال الإنسانية، وتقوم لها حسب طبيعة الفاعل المقوم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة القوة"².

لقد ذهب نيتشه إلى أقصى مدى في نقده للتأويلات الميتافيزيقية الفاسدة للقيم، ذلك أنه اعتبرها مجرد أقنعة تخفي وراءها أوهام مرعبة للحياة الإنسانية، ثم يضرب الميتافيزيقا الدينية في صميمها لما يعلن موت الإله، الذي تكون الإنسانية قد آمنت به قبلاً، وعلقت عليه آمالها وطموحاتها، وعلى النقض من ذلك، يعلن نيتشه إيمانه بالإنسان المبدع القوي، ذلك الإنسان الذي سيصبح - في تصوره - الإمكان الوحيد الذي يبعث الحياة من جديد، وهو وحده الذي يمتلك الحق في أن يخلق القيم، وأن يخلعها على الحياة، ليصبح التأويل الجديد للحياة، أنها خلق المعنى والقيمة في الوجود الإنساني، وهذا هو المعنى الحيوي الذي امتزجت فيه الانطولوجيا بالأكسيولوجيا في فلسفة الحياة كما يراها نيتشه .

ولئن أسس نيتشه لفلسفة الحياة على مفهوم إرادة القوة، فقد أسس لإرادة القوة على مفهوم الخلق والإبداع، ومن ثمة انتهى إلى التمييز بين نوعين من الحياة، يستتبع كل نوع منها نموذجاً قيمياً إبداعياً، وإن كانا يختلفان من حيث طبيعة الإبداع، ومصدر القوى التي كان وليداً لها، فالأول هو النموذج القيمي الذي تمثله في قيم السادة، التي تعبر عن حياة القوة والسيطرة، أما النموذج الثاني، فتمثله من خلال قيم العبيد التي تعبر عن الحياة الضعيفة المنحطة .

¹ مفرج، جمال، الإرادة والتأويل - تغلغل النيتشوية في الفكر العربي - منشورات الاختلاف، الجزائر، 1، 2009، ص 101.

² المرجع نفسه والمكان .

ويمكن التمييز بين القيم التي اخترعها السادة، وبين القيم التي اخترعها العبيد، على أساس أن الأولى-قيم السادة - تتّجه بطبيعتها " للسمو والطموح إلى ما هو أفضل، إلى إرادة الحياة وإرادة القوة، وامتلاك القدرة لتحقيق الذات " ¹ والعلاء بها، وإن كان ذلك على حساب روح الجموع التي تسيطر على الحياة، ومن هنا انسجم نيتشه مع منطقته ورؤيته القيمية التي استمات دفاعا عنها من خلال مشروع الوجود المستقبلي، والذي طالما تنبئ به في " هكذا تكلم زراداشت "، وباعتبار أن القيمة - في تصوره - تستدعي أعظم كمية من القوة، التي بوسع الإنسان أن يحققها، فإن ذلك لن يتجسد إلاّ عن طريق السادة الأقوياء، إنهم يمتلكون من القوة، ولهم من الاستعداد، ما يؤهلهم للحظة الفارقة، التي ينفصل فيها الفعل عن الانفعال، والنفي عن الإثبات، لتصير مجموع القوى خلاقة إبداعية، فتبدع المعنى والقيمة، وتخلعها على الحياة الإنسانية، والتي هي في التقويم الجديد حياة أرضية، على أن الأرض في تصور نيتشه لا تعني " الكتلة المادية القائمة، ولا مجموع الأشياء المحدودة جميعها، بل تعني أن الموجود الفرد نابع من الأرض، ومنبثق منها، وتظل هي المركز الأساسي لكل موجود محدود، وهي حاضرة في كل مكان، ولكنها ليست القرب أو البعد، كما هي الحال بالنسبة للأشياء، إنهما ما كان حاضرا دوما دون أن يكون موضوعا.. و انطلاقا من الإنسان الخلاق يمكن الكشف عن طبيعة الأرض الخلاقّة، ومن ثمّ عن المبدأ الكوني الذي يسود الأشياء جميعا " ².

وهكذا أشاد نيتشه بقيم السادة بما هي تمجيد لروح الأرض، وبما هي تقديس للجسد والغريزة، لكنه في مقابل إشادته بقيم السادة، يمقت قيم العبيد، وإن كان يعترف لهم بصفة الخلق والإبداع - كما سبق - إلاّ أنه ينفي عنهم صفة الفاعلية الخلاقّة، التي تدفع إلى الفعل، ومن هنا كانت القيم التي أبدعوها مجرد قيم وضيعة منحطة، تدين الحياة، بل وتدفع إلى الانسحاب الإرادي من هذه الحياة، سعيا لحياة أخرى صنعتها على مرّ التاريخ عقولهم التي كانت مريضة بالعالم الآخر، ومهوسة بإحلال اللاوجود الوهمي، مكان الوجود الحقيقي، وذلك هو القناع الذي تحتفي وراءه تلك " الطبائع

¹ الجابري، محمد عابد، المرجع السابق، ص 50.

² عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 212.

الضعيفة، لما تعجز بسبب ضعفها عن تأكيد الحياة، ومن ثمة تضع أخلاقاً تسمح لها بالهروب من عملية اكتساب المزيد من القوة، فتمجّد الضعف وفضائل الشفقة، والنتيجة هي النواهي والتحريمات التي تفرضها على الأقوياء¹، غايتها في ذلك، حجزهم عن الفعل الإيجابي، الذي يعلي من شأن الحياة، والظاهر - أزمة الحضارة الغربية الحديثة - أنهم غالباً ما نجحوا، وحسموا الصراع لصالحهم، بأن غلبت قيم الضعفاء والمنحطين على قيم السادة الأرستقراطيين، فسادت النواهي "المسيحية، ومذاهب الديمقراطية والاشتراكية، بعد أن ادّعت أخلاق القطيع أن الناس سواسية، وحاولت إلغاء الفروق بين النبيل والوضيع، كما حاولت القضاء على الطبقة الأرستقراطية، دعامة الحضارة، ويعبر ذلك كله عن أشكال لإرادة القوة غير المباشرة، فمن يعجز عن الارتفاع إلى مرتبة من يفوقه في القوة، يجذبهم إلى أسفل باسم الإخاء²، وهذا ما يفسد الرهان الحضاري المأزوم - حسب نيتشه - بسبب غلبة القيم القطيعية التي اتخذت أشكالاً وصوراً - أقنعة - متنوعة، لم تعرفها الإنسانية قبلاً، وإن كانت تتردد جميعها إلى الجذر الديني، تفاعلت إذن جميعها - قوى الديمقراطية والاشتراكية -، واتحدت، من أجل الحياة الآفلة، وإن كان نيتشه يتفق وماركس في رفض الثيولوجيا، وفي محاولة إخراج الديني - الروحي - من الحياة، إلاّ أنهما اختلفا في مخرجات هذا الرفض، حيث ينتهي ماركس إلى البديل الاجتماعي، باقتراح مبدأ المساواة، بينما ينتهي نيتشه إلى أن هذا البديل الماركسي متهافت في ذاته، لأنه ليس إلاّ قناعاً يخفي وراءه روح الإخاء المسيحي، التي تعتبر العمق الأصيل للديانة المسيحية، أرادت من خلاله قتل روح التفاوت التي تميز النبلاء والسادة عن العبيد المنحطين.

إن هذه النتيجة المرعبة - في تصور نيتشه - هي أخطر ما صنعه الكهنة ورجال الدين طيلة القرون الماضية، وحتى من ادعوا التبشير بالمبادئ الإنسانية السامية، والقيم العالمية الوهمية، الذين نظروا للفكر الديمقراطي والاشتراكي، ليسوا في الحقيقة غير مبشّرين بالكارثة، مبشّرين بالأفول المزمّن للحياة، حيث أصبحت الروح القطيعية هي التي تحكم وتسود، وبدل أن يُعمل على توسيع الهوة والفوارق،

¹ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 285.

² المرجع نفسه، ص 286.

عُمل على تحقيق المساواة باسم الأخوة الإنسانية، وبالنتيجة كان السقوط إلى القعر، إلى حيث الهاوية التي تعذر الخروج منها .

إن هذا الانقلاب القيمي العنيف -حسب نيتشه - الذي أحدثه الرعاع والقطيع على مستوى الحياة الإنسانية، هو ما دفع نيتشه إلى حمل لواء الحرب، ضد كل ما يرمز إلى ما هو قطيعي ورعاعي، بغية بلوغ الهدف المنشود، ألا وهو إعادة الوضع الصحيح للقيم الإنسانية بما هي طموح لانتهائي، وفرح غامر، ينمُّ عن تكريس الأصل الفعلي للقيم بما هي قيم القوة، حيث تسيطر قوى الجسد، قوى الغريزة، قوى الأرض، ضد تلك الأوهام التي كرسّت قوى الروح، قوى العقل، قوى السماء، ومن لهتأسس القلب النيتشوي لألواح القيم على إرادة القوة بما هي إرادة خلاقة تتوق إلى الفناء في الامتلاء، والتوسع، والسيطرة دون هوادهة، على أنها كلما أدركت منزلة من منازل علاءها وسموها، تافت إلى الدرجة التي تأتي بعدها في حركية وحيوية لا تعرف لها نهاية.

المبحث الرابع: مقولة العود الأبدي أو شرعة الحياة الجديدة

تكتسي مقولة العود الأبدي* أهمية قصوى في الفلسفة النيتشوية، ومن خلالها يصل نيتشه إلى نتائج في غاية الأهمية، سواء على المستوى الأنطولوجي، أو على مستوى فلسفة الحياة ذاتها، ولأن

* العود الأبدي فكرة خطيرة اكتشفها نيتشه من جديد، لأن الفكرة قديمة كانت موجودة في الفكر الهندي، وقال بما هراقليطس، وهي أصلا فكرة هندية بوذية، وظهرت بوادر هذه الفكرة في فلسفة انكسمندر حين قال يعود لا متناه من العوالم، واعتقد فيما اسماه " بالفناء الكوني "، كما عرف نوعا من التعاقب بين أحوال مختلفة للعالم يقرب مما تقول به نظرية العود الأبدي، وازدادت الفكرة وضوحا عند هراقليطس، حيث ذهب إلى أن هذا العالم كان منذ الأزل، وهو كائن، وسوف يكون إلى الأبد نارا حية، تشتعل بحساب، وتخبو بحساب، وقد اقترن بهذه الفكرة بفكرة بحدّ العالم على فترات كبيرة من الزمان، وهي فكرة العود الأبدي والسنة الكبرى التي شاعت عند القدماء خاصة الفيثاغوريين والرواقيين، حيث اعتقد الفيثاغوريون أن الزمان يعود كما سار من قبل كبر كل حوادث العالم مثلما تتكرر فصول السنة بعد أن تتم دورتها، أما عن الرواقيين، فقد ذهبوا إلى أن هذا العالم فان، وأنه سيأتي عليه وقت يحترق فيه ويعود إلى النار الأزلية، ولكن "زيوس" يعود فيخلق العالم من جديد، وهكذا تتوالى الدورات في عود أبدي (انظر: عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 383-384-385).

فلسفة نيتشه كانت فلسفة حياة بامتياز، فإن تعلّقه بالحياة يزداد أكثر عمقا مع القول بفلسفة العود الأبدي، والتي عبر عنها في خطاب زراداشت بقوله " كل ما يتصف بالاستقامة فهو يكذب، إذ أن الحقيقة منحنية الشكل وليست مستقيمة، والاستدارة هي الخاصية الحقيقية للزمن... وطريق الأبدية له مسار منحني... حيث يصبح الانتهاء عودة إلى الابتداء"¹، ومن هنا يبدو أن التصور النيتشوي الذي بدأ بمقولة إرادة القوة، لم يكتمل إلا بمقولة العود الأبدي، حيث ستفضي به في نهاية التشخيص - الذي قدّمه لواقع الحياة في الحضارة الغربية الحديثة - إلى الحلول الممكنة للخروج أزمة غياب المعنى والقيمة، وبالتالي من العدمية ومثاها، إلى نور الحياة الأبدية .

وفي مضمونها الحيوي، تستجيب فلسفة العود الأبدي لفهوم العلو بالحياة كما أسّست له ميتافيزيقا نيتشه - وإن كان نيتشه لا يرى نفسه من الميتافيزيقيين -، والتي انطلقت في مجملها من تقديس الحياة بما هي تقويم متواصل، وبما هي اختراع وإبداع أبدي لِمَا يؤدي إلى العلاء بالحياة الأرضية، هذه الحياة التي نحيها " هنا "، لا تلك الحياة الوهمية الأخرى، التي كان قد أشاد بها الإنسان العدمي في زمن الأفول والانحطاط .

كما تعتبر فكرة العود الأبدي، بمثابة تعميق أساسي لتلك الأفكار الحيوية التي تجعل الإنسان لا يُبصر غير عالمه الأرضي، ذلك العلم المشبّع بكل ما هو غريزي، وبكل ما هو تعبير عن الجسد، بل بكل ما هو إبراز لإرادة القوة بما هي إبداع وإثبات لهذه الحياة التي نحيها، ولأجل ذلك أراد نيتشه أن يعلمّ الإنسانية قيمة افتداء النّهر الأبدي، هذا النّهر الذي لا يتوقف عن العودة إلى أصله والسيلان في ذاته "² تملك الحركية التي تميّز صيرورة الوجود، وحيث هي كذلك، فلا مناص للإنسان عن نزول ذلك النهر، على أن في ذلك النّزول ذاته، ارتقاء إلى أعلى الدرجات، بيد أن الارتقاء هنا

¹ Nietzsche, Friedrich, ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, Club géant, Mayenne, 1972, III le sept sceaux 1, p213.

² Martin, Heidegger, Nietzsche, I, op.cit, pp316.317

ليس مفارقة للعالم الأرضي، كما كان دوما مع الفلاسفات الميتافيزيقية والمثالية، وإنما هو سمو بالحياة داخل الحياة الأرضية ذاتها .

هذا، وتوحي فكرة العود الأبدي - حسب نيتشه - بتلك العودة الضرورية لكل " شيء في هذه الحياة بالتفصيل الدقيق مرّة بعد مرّة، ومرّات لا نهاية لها، حتى نيتشه سيعود، وستعود ألمانيا ذات الدّم والحديد والحرب، والنار والرماد، كما ستعود كل جهود العقل البشري منذ بدأ في أزمنة الجهل إلى زراداشت... إن أشكال الحقيقة محدودة، ولكن الزمان لا نهائي غير محدود، ولا بد أن تجتمع الحياة والمادة يوما ما على صورة سبق لهما أن اجتماعهما هكذا سيعيد التاريخ نفسه مرّة ثانية، وسيبدأ كما بدأ، وينتهي كما انتهى" ¹ .

وعلى هذا، يتجلى لنا مدى قداسة فكرة الحياة كأساس للانطولوجيا النيتشوية، إذ يترتب عن التسليم بفكرة العود السرمدى-الأبدي - أن يظل الإنسان متمسكا بكل ما فيها، متعلقا بكل حيثياتها وتفصيلاتها، يقول نيتشه: "تريد رده" بحيث تريد عودته الدائمة، إذا بدأت في كل ما تريد فعله تسأل نفسك هل من المؤكّد أني أريد أن أفعله عددا لا متناهيا من المرات، سيكون ذلك بالنسبة إليك مركز الثقل الأكثر صلابة... إن فكر العودة الدائمة هو الذي ينتقي، يجعل من الإرادة شيئا ما كاملا، إن فكر العودة الدائمة يُزِيل من الإرادة كل ما يسقط خارج العودة الدائمة، يجعل من الإرادة إبداعا، يحقق المعادلة: إرادة = إبداع" ² .

وإذا كان لعملية الخلق والإبداع -القيمي المتي اختص بها الإنسان، ما يسوّغها حسب نظرية العود الأبدي، فالإنسان الذي يخلق قيمه بنفسه، ويبدع ما يعلوا عليه، لا يفعل إلاّ وهو يريد، ولأن الإنسان إذا علم أنه لا محالة سيعود إلى الفعل نفسه، وبالفاعلية نفسها، فإن ذلك - بحسب نيتشه - سيدفعه بالضرورة، ويحفّزه أكثر، فأكثر، على مزيد من الإبداع والخلق بما هما صيرورة وعود أبدي ذلك " مثال الإنسان الأكثر جموحا وحيوية وقبولا للعالم، الإنسان الذي لم يرض وحسب بما كان،

¹ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 522. 523.

² نقلا عن: دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 89.90.

وبما هو كائن، ولم يتعلم التكيف معه وحسب، بل الذي يريد أن يعود كل شيء كما كان، وكما هو، وإلى أبد الآبدين.. فيظل يصرخ ولا يرتوي، أعد من جديد"¹.

لقد تراجعت تلك الذبيرة التشاؤمية - الشوبنهاوية - التي طبعت جزءا غير يسير من فلسفة نيتشه، وبدأت الآن مع هذه الروح الصوفية التي تشيع في فلسفة العود الأبدي، نبرة جديدة، ونزعة تفاعلية تبدو بجلاء، انفتحت الحياة من خلالها على فسحة أمل كبيرة، غدا فيها الإنسان أكثر تعلقاً بالوجود بما هو تجربة الحياة، ومعايشتها الفعلية، وحيث أنه قد و " هبت لنا الحياة، فعلينا أن نفكر في كل حين بخير ما يمكننا أن نبذل لقاء هذه الحياة "²، على أن هذا البذل والعطاء هو من أجل الحياة، ومن روح الحياة ذاتها، ولأن جوهر العود الأبدي يحيلنا بالضرورة على الخلق والإبداع المستمر، فإننا سنزداد تعلقاً بالحياة التي هي تعبير عن صناعة نحن صنعناها، وعن إبداع نحن أبداعناه، ولن نتوقف تلك الصناعة البشرية، ولا ذلك الإبداع الإنساني، من هنا كان " الكل يذهب، والكل يرجع، وعجلة الكون تدور إلى الأبد، كل شيء يموت، وكل شيء يعود، فتندور أزهاره ودوائر الوجود لا انتهاء لتلطم الأشياء، تتبدد ثم تعود، فتلتئم لتجديد بناء الوجود، يتفرق الشمل على وداع، فإذا بعده تسليم، فحلقة الكون أمينة لذاتها إلى الأبد "³.

وإذا كان نيتشه قد فسّر الحياة بإرادة القوة، فإنني نعمّق البعد الحيوي - الأرضي - في الحياة من خلال فلسفة العود الأبدي، والتي يظهر لنا جليا أنها كانت المبدأ الذي خرج منه الحل النيتشوي لأزمة الإنسان في الحضارة الغربية الحديثة، ذلك أنها دعوة صريحة للتعلق بالحياة الأرضية وحدها، فمنها الابتداء الأبدي، كما إليها ذاتها، ستجري دوائر الوجود، فضلا عن أننا نلمس في بواطن الفكرة - العود الأبدي - ذلك الهاجس الذي كان يسكن الروح النيتشوية، وهو هاجس الحياة وشدة التعلق بها، من جهة، وهاجس الخوف من الفناء - الموت - عنها، من جهة ثانية، إضافة إلى هذا،

¹ نيتشه، فريديريك، ما وراء الخير والشر، المصدر السابق، ف 56، ص 89.

² نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف 05. الوصايا القديمة والوصايا الجديدة، ص 169.

³ نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف 02. النفاضة، ص 186.

قد نلمس من خلالها روح المواجهة والصراع مع الإنسان الديني الذي أسس لفكرة الانسحاب من الحياة، توقا إلى حياة أخرى، وكأن نيتشه واجه بفلسفة العود الأبدي، هواجس ذاتية، كامنة في ذاته، والتي كانت تتداعى كل لحظة من جراء الأمراض التي لازمته طيلة حياته، وكما لو كان لسان حاله يقول أريد الحياة، أتحدّى الحياة ذاتها، إذا عُدت إلى الحياة نفسها، وهو في الوقت نفسه، يدحض بالعود الأبدي فكرة العالم الآخر، أو الحياة الأخرى التي أسست لها مختلف الأديان والفلسفات المثالية التي تبعثها .

هذا، ويمكن أن نرى في مقولة العود الأبدي تعميما أنطولوجيا لحقيقة الوجود كصيورة أبدية لانهاية لها، ومن خلالها فقط تتحدد العلاقة الوثيقة بين العود الأبدي وبين ما يميّزها كصفات لا تتحدّد إلاّ بها، ولأن الصيرورة والتحول في تماهي مباشر ورؤية العود الأبدي، فإنه ممّا " يلفت النظر في نظرية نيتشه حول العود الأبدي، هو أنه أكسب التحوّل صفة الوجود، بحيث لم يعد يقول بتحول دائم يسري دون أن تكون له أيّة هوية مع ذاته، بل أصبح التغيرّ يرجع إلى ذاته على الدوام، فهو تحول خالد تصطبغ كل مراحل بصبغة الأبدية"¹.

ولكن غلبت نفحات الأمل على روح نيتشه، ونظر بعين التفاؤل لذلك التكرار اللاّ محدود لدورة الأحداث الكونية، فإننا نرى للنزعة التشاؤمية - كما هي عند شوبنهاور - فلسفتها الخاصة في العود الأبدي، ذلك أنّها تعتبره هاجسا يثير الذعر في النفس الإنسانية، نتيجة القرف العام من الحياة، والتّوق إلى التخلّص منها، فكيف يمكن العودة إليها مجدّداً؟ ومع هذه النزعة التشاؤمية، انهارت قوى الإنسان، واستسلم لمصيره المحتوم، وبعد أن فقد الأمل كلياً في الحياة، حلّ موعد الغروب أو الانسحاب النهائي

لكن نيتشه يعيد صياغة الطرح من جديد، وبلغة إنكارية مفعمة بروح الأمل والتفاؤل، يتساءل نيتشه أليست هذه الحياة هي حياتنا؟ ومن إبداعنا؟ فلم لا العودة إذن؟ وإلى الحياة نفسها

¹ كيال، ياسمينة، أصل الإنسان وسرّ الوجود، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1986، ص 119.

لنعدُّ مرارا وتكرارا! ومن هنا نجد "يستشعر أو لا هذا القرف، ثم لا يقبل الأسطورة فحسب، بل يتبنّاها ويجعلها أسطوره، أفليس العود الأبدي هو الخلاص من عبودية الغايات، الإثبات اللامتناهي، والفرح لوجود لا يبرّره سوى هذا الإثبات عينه، وأخيرا إخضاع الوجود لشكل محدّد ومحدود هو التعبير عن القوة بالذات؟... العود الأبدي هو أنموذج قلب القيم، الـ "نعم" التي تنتصب في قبالة الـ "لا" ¹.

وهكذا يجري قلب الأفلاطونية، ومن خلالها قلب مجمل الفلسفات المثالية التي قالت "لا" لهذه الحياة، "نعم للعالم الآخر، سيتمّ الآن إثبات وتوكيد ما جرى سابقا نفيه وإنكاره، وسيجري إثبات حياة الإنسان "هنا"، حيث لا حياة إلاّ التي يحيها الإنسان على هذه الأرض، لأن في العلو بالحياة الأرضية، علو بقيمة الإنسان نفسه، وبالنتيجة سيكون لمقولة العلو فلسفتها الخاصة في الرؤية النيتشوية، والتي تجعلها مرتبطة تماما بالعود الأبدي، ولأن هذا الأخير مرتبط بالخلق والإبداع الأرضي، فإن العلو ذاته، سيكون إبداعا أرضيا خالصا، إذ الإنسان المبدع يخلق باستمرار، ويبدع على الدوام، وهو فوق ذلك يجبّ ما يبدع، لأنه سيعود إلى نفس الحياة، مرارا وتكرارا، يقول نيتشه: "هاأنذا أموت وأتوارى، وعمّا قليل أصبح عدما، فإنّ الأرواح تفتنى كما تفتنى الجُسوم، غير أن شبكة العلل الدائرة بي ستعود يوما فتخلقني مجدّدا، فما أنا إلاّ جزء من علل العودة الأبدية لكل شيء"²، ومن هنا يثبت نيتشه الفناء للروح كما للجسد، ويثبت في الوقت ذاته العودة المتجدّدة لهما، لكن لنفس الحياة، التي هي من إبداع الإنسان ذاته، وهذا ما يصرّح به نيتشه مجدّدا في قوله: "سأعود بعودة هذه الشمس، وهذه الأرض، ومعني هذا النّسر وهذا الأفعوان، سأعود لا لحياة جديدة، ولا لحياة أفضل، ولا لحياة مشابهة، بل إنني سأعود أبد إلى هذه الحياة بعينها إجمالا وتفصيلا"³، ومن ثمة، كانت دعوته الصريحة، موجهة للإنسان بما هو المبدع الخلاق، يبدع مصيره، ويصنع أقداره في الحياة الأرضية، وهي

¹ بريهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، ج7، المرجع السابق، ص ص 132-133.

² نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف.02.النهاية، ص 188.

³ Nietzsche, Friedrich, ainsi parlait Zarathoustra, op.cit, III. le coalescent.2 p204.

الحياة التي تفرض عليه الاستماتة خلقا وإبداعا، لأنه سيعود دوما إلى نفس الحياة، والتي هي من إبداعه الخاص، ومن خلقه الذاتي، ولأجل هذا، كان شوقه لها لا محدودا، وتوقه إلى العودة إليها لانهايا .

هذا، وتمثل مقولة العلو - في منظورية نيتشه صميم فلسفة العود الأبدي، لأن في حبّ العودة إلى الحياة، علو بالحياة ذاتها، وفضلا عن أنها توحى لنا بمدى تعلّق نيتشه بهذه الحياة، فهي توحى في الوقت ذاته بمدى رفضه للعوالم المثالية التي اخترعها الإنسان الديني، من هنا يتساءل نيتشه " كيف لا أحنّ إلى الأبدية؟ وكيف لا أضطرم شوقا إلى خاتم الزواج؟ إلى دائرة الدوائر حيث يصبح الانتهاء عودة إلى الابتداء"¹، في حركة دائرية، تجعل الزمان ذاته دائريا، وليس مستقيما كما ذهب إلى ذلك برجسون، ولئن تعلّق الإنسان بهذه الحركة الدائرية للحياة، فلما لذاتِ السبب، ينبغي أن يعمل على توكيدها باستمرار، استعدادا للعودة الحتمية، لأن "التاريخ يعيد نفسه، وأنّ ما يحدث في عصر يحدث في كل العصور، وأن هناك عودة مستمرّ للأشياء، حيث يوجد علاقة ثابتة بين الخلود والزمان، وكأنّ الأشياء كانت على حالتها هذه منذ الأزل، وستكون كذلك إلى الأبد، وهذا ما يفسر لنا تكرار الظواهر والمواقف"²، وعلى نفس الشاكلة تدور عجلة الزمان، فكل ابتداء يسير نحو الانتهاء، والذي يكون في ذاته عودة إلى ابتداء.

لم تكن فكرة العود الأبدي وليدة بحث أو تأمل فلسفي عميق، بل هبطت "كصاعقة قوية، أو كحالة من حالات الوحي العنيفة، أو التجلّي الرائع، ويبدو أن هبوط الفكرة قد حدث بغتة وبدون إعداد سابق، فاستولت على كل فكره، وكانت نورا ساطعا وهّاجا يضيئ من جديد، ويعطي للحياة قيما جديدة"³، من هنا نستشف نوعا من النسقية في الأكسيولوجيا النيتشوية، إذ أنه يفترض إرادة القوة كمعيار للتقويم في عالم نيتشه. يُكمّل تصور القيمي بنظرية العود الأبدي، حيث تصبح إرادة القوة

¹ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف.02. الأختام السبعة، ص 195.

² حنفي، حسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990، ص327.

³ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 382.

هي المنبع المعين الذي تصدر عنه القيم الجديدة، التي تجعل الحياة تسمو وتعلو بما يجري خلقه فيها، عندئذ سيكون لها أن تعود من جديد، وسيكون على الإنسان أن يحب ما يريد أن يعود.

كما يتأكد من خلال فكر العود الأبدي، مدى تلاشي البعد الزمني للوجود، وهو لا يتلاشى إلا لثبّت " الحضور اللازماني للحاضر، وهو حاضر أكثر جذرية من التوالي والخلود، إنه الحاضر الذي ينطوي عليه اسم الوجود، والذي يلتقي عبره ما تمّ وما لم يتمّ بعد، أو بالأحرى يستجيب أحدهما للآخر بكيفية تخالف ما نعينه لمادة بالتوالي، إن الحاضر والماضي والمستقبل، إن هذه الأنماط عوضاً أن يتلو أحدها الآخر، فهي تتعاصر خارج بعضها البعض في عالم لا يكون فيه الحاضر هو الآن الذي يمرّ، بل إنّه يمتد بعيداً حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي"¹.

ليس الزمان - في نظرية العود الأبدي - تقطّعات متتالية، ولا هو حضور الآن الذي يأتي بعد الآن الماضي، ولا الآن الذي يسبق المستقبل، إنه " يفترض اكتمال الزمان كحاضر، كما يفترض في هذا الاكتمال تصدّع الزمان، بحيث أن العود الأبدي عندما يثبت المستقبل والماضي وحدهما كنمطين زمنيين يتطابقان من غير أن يرتبطا فيما بينهما، وعندما يجرر المستقبل من كل حاضر، والماضي من كل حضور، فإنّه يمزق الفكر إلى حد أن يذهب إلى التأكيد بأنه في المستقبل لن ينفك عن الرجوع ذاك الذي لم يحضر قط بأي شكل من الأشكال، مثلما أنه في الماضي لم ينفك عن العودة ذاك الذي لم ينتم إلى أي حاضر"².

وبهذا تتحدّد المعالم الكبرى لزمان الحياة التي يريدنا نيتشه، تلك الحياة المفعمّة بالغرائز الحيوية، والتي تمثل عالم اللعب والمرح الأبدي، لأجل ذلك لم حكمه " على الحياة عن طريق " نهايتها " كما تفعل المسيحية، بل إيجابياً على أنها خيار الآن، وفي هذه اللحظة"³، تلك اللحظة التي يتوجّب علينا فهمها على أنها حاضراً وماضياً، حاضراً ومستقبلاً في آن واحد، وحينئذ سنكون بصدد الحاضر الذي

¹ بنعبد العالي، عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991، ص 36.

² بنعبد العالي، عبد السلام، المرجع السابق، ص 37.

³ دي، روبنسون، أقدّم لك الفلسفة، ترجمة، إمام، عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (دط)، 2001، ص 161

يتعايش مع ذاته كماض وكمستقبل، ولعل هذا ما يشير إلى ثنائية المسلك أو الطريق، إذ " الأول يسير من الماضي، والثاني يسير من المستقبل، يلتقيان عند البوابة التي أقف عندها الآن "1، ولئن كان الإنسان يعيش هذه الحياة، فلأنه يريدتها كما هي، حياة طيبة، " ألا يكون بذلك سعيدا لو أنها عادت من جديد، مرّة، ومرّة أخرى "2.

إن تأكيد نيتشه على خيار الحاضر، يحيله دوما إلى توكيد قيمة الوجود، وهي فكرة أساسية، تكاد تجعله - إلى حد بعيد - من المبشّرين الأوائل بالمذهب الوجودي، خاصة وأنه " لم يكتف بالقول أن الطبيعة البشرية تتغير مع الزمن، إذ اتجه إلى ما هو أعمق، وقال أن الإنسان عنده القدرة على صنع نفسه والعالم، وسمى زرادشت الإنسان " بالمعبر وليس الغاية " وبأنه سهم يتطلع للانطلاق إلى شاطئ أبعد.. على نهر الصيرورة، ولن يتوقف النهر عن الجريان والتحول إلى شيء مختلف "3، وفي خضم هذا الاختلاف، يبرز التنوع الخلاق، الذي يغشى ألواح القيم الجديدة، التي يتبناها الإنسان، كما تبرز معه فكرة مدى نسبية القيمة في التصور النيتشوي الجديد .

إن نسبية القيمة هي الحقيقة التي انتهت إليها نيتشه، على أنها تُعزى لكونها محض إبداع إنساني، يسير وصيرورة الوجود وحركيته، والتي ما إن تصل المنتهى، إلاّ وتعاود الكرّة بالبدء من جديد، إذ العالم الوجود وهو يتحرك ويمرّ، ولكنه لم يبدأ يوما بالتحرك، ولم يكفّ أبدا عن المرور، وهو ليس شيئا ما مضى، ولا شيئا سيكون، إنما هو يمضي وسيكون "4 .

هذا، ولا يعني العود الأبدي عودة دائمة، ولا عودة للقوى الارتكاسية التي تكتفي برد الفعل، بل يتجاوز نيتشه هذا المأزق - عودة كل شيء - بالذهاب إلى أبعد مدى، حيث يرى في العودة الدائمة تأليفا تكون إرادة القوة مبدأه، وعندئذ فقط، لن يكون في إمكان القوى الارتكاسية أن تبقى،

¹ لورانس جين كيتي شين، المرجع السابق، ص 92.

² المرجع نفسه، ص 91.

³ عباس، فيصل، الفلسفة والإنسان - جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 264.

⁴ Nietzsche Friedrich, les œuvres philosophique complets, tome XIV, trad, Henry N.R.F, Gallimard , 1977, p 149.

كما لا يكون في إمكانها أن تعود، ولا قوة النفي، تحوّل العودة الدائمة النافي، تجعل من الثقيل شيئاً ما خفيفاً، تجعل النافي ينتقل إلى جهة الإثبات، وتجعل من النفي قوة إثبات¹.

وبالعودة إلى التشخيص الذي قدمه نيتشه للعدمية التي آلت إليها الحياة في الحضارة الغربية الحديثة، ومن خلال الرؤية التفاضلية التي تبديها فلسفته في العود الأبدي، يمكن أن نستشف بوضوح، تلك العلاقة الوثيقة بين المقولتين - العدمية والعود الأبدي - حيث سيكون في العود الأبدي، الحل الأمثل لتجاوز حالة العبثية والعدمية، التي أسقطت فيها الإنسانية، من هنا يتقرر لدى نيتشه أن تلك الحياة الآفلة، لن يكون في إمكانها العودة، ومهما " تكن الصيرورة الارتكاسية للقوى عميقة، لن تعود القوى الارتكاسية، لن يعود الإنسان الصغير، الحقير، الإرتكاسي، وبواسطة العودة الدائمة وفيها، يتحوّل النفي كنوعية لإرادة القوة إلى إثبات، يصير إثباتاً للنفي بحد ذاته، يصير مقدرة إثبات، مقدرة إثباتيه، هذا ما يقدمه نيتشه ككشفاء لزرادشت، وكأسر ديونيسيوس أيضاً².

إن العود الأبدي، ليس عودة لما يهدد الحياة، ولا هو عودة للمثيل، بل أنه سيتعذر فهم الفكرة طالما " لا نضعها بصورة ما بالتعارض مع التماثل، ليست العودة الدائمة ديمومة الشيء في ذاته، في حالة التوازن، ولا هي بقاء المماثل، وفي العودة الدائمة ليس الشيء ذاته أو الواحد هما اللذان يعودان، بل العودة هي بحد ذاتها الواحد الذي يقال فقط عن المتنوع والذي يختلف³، لكن هذا في جوهره، إنما يجسد مدى تضاييف فكرة العود الأبدي مع فكرة الحياة بما هي انتقاء واصطفاء لما من شأنه أن يكون إبداعاً وإثباتاً، وحيث أن الإثبات هو اختراع دائم لأشكال جديدة للحياة، فالعودة الدائمة لا تعني عودة للنافي، وإنما تعني " أن الوجود انتقاء، هي إعادة توليد الصيرورة، لكن إعادة توليد الصيرورة، هي أيضاً توليد صيرورة فاعلة، الإنسان الأسمى، طفل ديونيسيوس وأريان، ففي العودة

¹ دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 111.

² دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 92.

³ المرجع نفسه، ص 62.

الدائمة يقول الوجود عن نفسه إنّه من الصيرورة، لكن وجود الصيرورة يقول إنّه من الصيرورة الفاعلة فقط¹.

إن الصيرورة الفاعلية هي جوهر فلسفة العود الأبدي، ومن ثم فالعودة لا تعني سوى وجود ما يصير، وفي القول أن لكل شيء عود أبدي، إشارة إلى التقريب بين عالم الصيرورة وعالم الوجود، ولما كانت " مشكلة الوجود تستوعبها مشكلة القيمة² كان في الإمكان إدراك سرّ تصور نيتشه للقيم على أنها نسبية، متغيّرة ومتجدّدة، بما يساير تصوره الأنطولوجي الذي تأسّس - كما رأينا - على نهر التحول والصيرورة الأبدية، وبهذا مثّلت فكرة العود الأبدي " أقصى حدّ يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام، من حيث أن الآن الذي يتحدّد إلى ما لا نهاية، لا يُعتبر لحظة عابرة، بل يكتسب قيمة غير متناهية... إنها تملؤنا شرفاً وحماسة³."

وبالعودة إلى أصول الفكرة - العود الأبدي - نجد أن نيتشه يعتبرها فكرة أصيلة كل الأصالة، جديدة كل الجدة - رغم أن الفكرة وردت عن الهنود واليونان قبل آلاف السنين، وهو ما كان قد اطّلع عليه - ولأجل ذلك حاول أن يضفي عليها نفحة حيوية جديدة، تميز قراءته عن القراءات السابقة لها، لهد من حيث الفحوى الميتافيزيقي للفكرة، فمؤداه أن الكون يمرّ بدورات متعاقبة، تحتوي كل دورة منها على حوادث الدورة السابقة بكل تفاصيلها الدقيقة⁴، فضلاً عن هذا، نجد أنه لم يكتف بالفكرة كمضمون فلسفي محض، بل ذهب إلى تبريرها أو تأسيسها علمياً على قواعد محدّدة، يمكن توضيحها فيما يلي:

¹ المرجع نفسه، ص 242.

² عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 293.

³ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ط5، (د ت)، ص 390.

⁴ كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 191.

1- المنطلق الأول لمحاولة التأسيس العلمي لنظرية العود الأبدي أن " مدى القوة الكونية متناه محدود، ومعنى ذلك أن عدد مواقع هذه القوى وتغيرها و تركيباتها محدود بدوره، وإن يكن هائلا، فلا تستطيع أن تستمر في خلق حالات إلى ما لا نهاية"¹.

وعلى هذا، قام التصور العلمي -النيتشوي- للفكرة على ثلاثة فروض: " فإما أن يكون هذا المجموع - مجموع القوى الكونية - يزيد، وإما أن يكون هذا المجموع ينقص، أو يكون هذا المجموع ثابتا"²، فإذا تأملنا الفرض الأول لمسنا مدى استحالة التسليم به "لأنه إذا كان المجموع يتزايد فمن أين تجيء هذه الزيادة، وليس هناك من وجود غير هذا الوجود، أما الفرض الثاني فهو الآخر باطل متهافت، لأنه إذا كان المجموع يتناقص، فلا بد أن تكون قوى الكون كلها قد نفذت وفي الكون، لأنه مرّ قبل هذا الآن الذي نحن فيه ما لا نهاية له من الزمان"³، من هنا يصل نيتشه إلى تأكيد الفرض الأخير الذي ينصّ على أن مجموع القوى الكونية محدود ومتناه.

2- يستند المنطلق الثاني إلى لا نهائية الزمان، بمعنى " أن تظل هذه القوة تمارس فعلها بلا انقطاع، فإذا توافرت اللانهاية للزمان، فلا بد أن تستنفذ الإمكانيات التي تتاح لهذه القوة المحدودة... وبهذا تأتي حالة تماثل تلامحالة أخرى تكرر من قبل، وعندئذ تتلوها كل الحوادث كما وقعت من قبل تماما"⁴.

أما عن آلية عودة التركيبات التي سبق وجودها من قبل على نفس الشاكلة التي وُجدت بها، فقد ذهب نيتشه إلى تصور قانون العلية - بالمعنى العلمي الخاص هو تسلسل الحوادث وارتباط الظواهر الواحدة منها بالأخرى وتتابعها في الحدوث - باعتبارها "بأن يجرّ هذا التركيب وراءه التراكيب المرتبطة به، وهذه بدورها تجرّ ما هي تابعة لها، وهكذا... فإن مجموع الظواهر والأحداث

¹ المرجع نفسه والمكان .

² بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 251.

³ بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 251.

⁴ كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 191.

سيتركّر من جديد، بنفس النظام والطريقة والمقدار الذي وجد فيه في الدورة السابقة على هذه الدورة الثانية، وهكذا تستمر الحال، وتأتي دائما دورات جديدة لا نهائية، ما دام الزمان غير متناه ¹.
تعني اللانتهائية التي تطبع الزمان في فكرة العود الأبدي، أن الزمان مكوّن في طبيعته من دورات متتالية، ولئن كان لكل دورة زماها المحدود، فكل دورة مماثلة للدورة الأخرى أيّ ما مماثلة.

إن المتأمل في نظرية العود الأبدي، يجد - لا محالة - أبعاده متعدّدة، وآثارها عميقة في الفلسفة النيتشوية، فمن خلالها تتجلى الخصوصية في فلسفة الحياة عند نيتشه، فضلا عن أنها الآلية التي تضمنت القدرة على شحذهم ² الإنسان " إذ يستطيع عن طريق نظرية العود الأبدي أن يحيا كل لحظة، وليس هناك من حلّ لمشكلة الزمان أعظم من هذا الحل، لأن في هذا التكرار معنى الخلود الإنساني، وهو أقصى ما تطمح فلسفة الزمان إلى بلوغه، وإن كان فيه إلغاء لمعنى الزمان بوصفه ماضيا وحاضرا ومستقبلا، لأن هذه النظرية تمزج الجميع، وتجعل منها تجربة روحية يحيها الإنسان في نفسه ².

وهكذا يكون نيتشه قد تفادى الوقوع في اللبس المحتمل - إمكان التعارض بين فكرة العود الأبدي وبين فكرة الاختيار الحر، مع إمكان تعطيلها لعملية الإبداع الإنساني - خاصة إذا علمنا أن جوهر الفكرة تأكدها "أنّ على الإنسان أن يعمل، أو يبدع أفضل ما عنده في اللحظة، وذلك لأنه على وعي بأنها ستعود إليه ثانية" ³ وهذا الوعي بالعودة، سيدفعه إلى حبّ الحياة، والعمل بأقصى طاقاته، سعيا للوصول إلى أعلى درجة في الإمكان بلوغها، باعتبار أن ما كان أبديا، سيعود من جديد، إضافة إلى هذا، "تؤكد الفكرة على عنصر المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان إزاء أفعاله، وإبداعه في اللحظة التي سترتدّ إليه ثانيا في دورة تالية" ⁴، من هنا كان من مزايا فكرة العود الأبدي، أنه وعلى المستوى السيكولوجي للفعل الإبداعي، سنكون بصدد تضاعف الشعور بحب الحياة

¹ بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 252.

² بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 272.

³ أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة الجلال للطباعة، مصر، (د ط ت)، ص 212.

⁴ المرجع نفسه والمكان .

والشغف بها " إلى أقصى حدّ ، متى آمن المرء بهذه النظرية، وكان فردا ممتازا حقا، كما أن الخوف من الموت يزول نهائيا مادامت الحياة نفسها، وهي حافلة بالنسبة للفرد الممتاز، ستعود من جديد...فهو يقول للحياة كما قال زرادشت: " أهذه هي الحياة؟ إذا هاتما مرة أخرى"¹.

تمثل فلسفة العود الأبدي - كما جاءت في رؤية نيتشه- فعلا شرعة الحياة الجديد، ومن خلالها يتضح إلى أي مدى انصهر البعد الأنطولوجي والبعد الأكسيولوجي في فلسفة الحياة، ولأنها قامت في جوهرها على رفض التصور السكوني للحياة والوجود، فإن ذلك ما دفع بها إلى الاتجاه النقيض، والذي لم ير في الوجود غير الصيرورة، التي ينطبع من خلالها كل شيء - في نظره - بطابع الحركية والتغير² وبما أن الصيرورة في حدّ ذاتها ليست خيرا ولا شرا، ليست حسنة ولا سيئة، فنحن نستطيع إذن أن نفرض عليها - أي على حركاتها العشوائية - ما نريد من القيم، ولأن الإبداع لا يمكن تمييزه عن العماء (الكاوس)، فالحياة ذاتها - في اعتقاد نيتشه - مرادفة للعماء، أي أنها في ذاتها بلا قيمة، لأن المعنى والقيمة إبداع إنساني².

ولئن كان العود الأبدي هو العمق الأكثر حيوية في فلسفة الحياة عند نيتشه، فذلك رهن الغايات السامية التي تأسست عليها تلك الفلسفة الحيوية، على أن أسمى تلك الغايات وأنبهها، إعادة المعنى والقيمة للوجود الإنساني في هذه الحياة، لتبقى الحياة دوما جسدية غريزية، تبعد معنى الأرض، الذي طالما ردّده نيتشه في خطابات زرادشت .

وعلى هذا الأساس، يمكن القول أن القيم الحيوية التي ترسّخت من خلال فلسفة العود الأبدي، تمثل شرعة الحياة الحقيقية - في مقابل الحياة الوهمية - التي تستجيب للآمال والطموحات النيتشوية اللانهائية، - وإن كان يعتقد ببعدها زمنيا من هنا كان في هذه الفلسفة ما مهدّ الأرضية المناسبة التي سيولد من رحمها الإنسان الأسمى، والذي تتجلى من خلاله عظمة الإنسانية، وتتحطّم

¹ نقلا عن: بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص ص 272.273.

² أبو السعود، عطيات، المرجع السابق، ص 213.

على يديه أوثانها وأصنامها، التي طالما كانت أسيرة لها، ولكن ما جوهر هذه الفكرة؟ وما هي أبعاده؟ وما هي انعكاساتها الثيولوجية؟ وإلى أي مدى يمكن للإنسان الأعلى أن يتجسد واقعياً؟

المبحث الخامس: الإنسان الأعلى أو البديل عن الثيولوجيا .

لقد انتهينا سابقاً إلى تقرير مدى الانسجام أو النسقية التي طبعت الأفكار المحورية في فلسفة نيتشه، خاصة ما تعلق بتصوره لمقولتي إرادة القوة والعود الأبدي، ذلك أنهما الأساس الذي قامت عليه فلسفة الحياة عند نيتشه، كما أنهما يثبتان إيمانه المطلق بالحياة، وكذا تقديسه لكل ما فيها، أفراحها وأحزائها، لذاتها وآلامها، وعلى ما هي عليه، قد كان لها العلاء والسمو، من هنا كان تصوره للإنسان الأعلى بما هو الغاية والوسيلة في الوقت ذاته.

تبدو فلسفة نيتشه وكأنها فلسفة للإنسان الأعلى، ولأجل هذا كان لمقولة الإنسان الأعلى من الأهمية ما جعل منها الضرورة القصوى لكل بداية في الفلسفة النيتشوية، كما هي في الآن نفسه، المنتهى والغاية لكل ميتافيزيقا تدور في فلك نيتشه، فضلاً عن أن مركزية هذا المفهوم تجعل بقية المفاهيم الأخرى - العدمية، إرادة القوة، العود الأبدي - تنطلق منه، كما تنتهي إليه في الوقت ذاته، حيث جعل نيتشه مهمته "الإيجابية مزدوجة، الإنسان الأسمى، والتقويم على أساس مختلف، ليس من هو الإنسان؟ بل من يتجاوز الإنسان؟... فإذا كان الأكثرون يسألون كيف يمكن حفظ الإنسان؟ فإن زارادشت هو الوحيد والأول الذي يطرح السؤال التالي: كيف يمكن تجاوز الإنسان؟"¹.

لقد أراد نيتشه بتصوره هذا - الإنسان الأعلى - أن يتجاوز كل ما هو سائد - باعتباره ومهما كانت قداسته، مجرد أصنام أو أوثان - للتطلع إلى ما هو أسمى وأعلى، حيث العلاء للإنسان على الإنسان ذاته، ثم العلاء بالحياة، وعلى الحياة ذاتها، على أن هذا لا يكون إلا في خضم حياة أهلة بالإنسان الأعلى، أو بأقل تقدير هي أهل لولادته، وتعمل على تهيئة الظروف لميلاده .

¹ دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، المرجع السابق، ص 209.

أ- الإنسان الأعلى وفكرة الألوهية:

تأسست فكرة الإنسان الأعلى (السوبرمان) - حسب المنظور النيتشوي - على نبد فكرة الإله الذي يمتلك القدرة المطلقة على التحكم في الحياة الإنسانية، ولم يقف نيتشه عند حدود مجرد الرفض، بل عمد إلى تحطيمها وضرب أسسها التي قامت عليها، ليصل إلى إبطال كل ما تمخض عنها من مقولات أبدعها الإنسان الديني في أزمنة الأفلو، وإذا كان الله - في تصوره - أخطر المقولات التي اخترعتها الإنسانية، وأكثرها تجسيدا للعدمية التي انطبعت بها الحياة الإنسانية في عصورها المظلمة، فإن هذا ما دفعه إلى نبد الفكرة، ثم العمل على تحطيمها، فإذا ما سألنا نيتشه لحساب من يُلغى فكرة الألوهية بكل ما لها من قوة ورسوخ، وما هو البديل لهذه الفكرة الذي يتجه إلى إثباته؟ ذكر أن الآلهة جميعا يجب أن تموت ليحل محلها إله واحد هو السوبرمان، أي الإنسان الأعلى، وما نحن إلاّ مقدّمات ضرورية لهذا الإنسان الذي هو قمة الكمال... فإذا لم نكن عظماء، فإن علينا أن نخدم العظيم، فنعمل على تقريب يوم ظهوره¹.

أكد نيتشه أنه لا مجال للحديث عن الإنسان الأعلى ما لم تتحطم أولا فكرة الإله، بل ويذهب بالفكرة إلى أقصى مداها بإعلان موت الإله، وحلول زمان الإنسان الأسمى، قائلا: " أمام الله! ولكن الإله قد ميّت هذا الزمان، أيّها الرجال الرّاؤون، وقد كان عليكم الخطر الأعظم، ولولا اندراجه في لحده لما كنتم أنتم تبعثون، في هذا الزمان تعود الظهيرة إلى ذرّ أنوارها، ويصبح الإنسان المتفوق سيّدا"²، وحيث يتوجّب على الإنسانية أن تخلق من ذاتها ما يفوقها، فإنه يتوجب عليها للغاية ذاتها، أن تبدأ بتدمير كل ما يتعارض وهذا المبتغى الأسمى.

ولئن كان نيتشه قد ذهب إلى أقصى مدى في إلحاده الديني - إعلان موت الإله -، فإن ذلك راجع إلى تصادم فكرة الإيمان بالإله المقدس، وفكرة الإنسان الأسمى، بإقرار الخلق والإبداع الإنساني

¹ زاهر، رفيقي، أعلام الفلسفة الحديثة - رؤية نقدية - دار المطبوعات الدولية، القاهرة، (د ط ت)، ص 144.

• هناك تفسيرات كثيرة لفكرة موت الإله، فقد قيل أنها ترمز إلى موت الحضارة الغربية، وقيل موت الإله على الصليب، وقيل أنها تعني انتهاء المسيحية (أنظر لورانس، حين كيتي شين، المرجع السابق، ص 59)

² نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، القسم الثاني، ف. الإنسان الرافي، ص 240.

يتنافى والاعتراف بفكرة الألوهية، كما أن ضرورة الخلق الإنساني تقتضي إبطال فكرة الخلق الإلهي، من هنا تكون " المثالية المتعالية قد بلغت نهايتها، ومنه يمكن استبدال عبارة "الإله قد مات" بعبارة " المثالية قد ماتت دون الوقوع في خطأ أو تغيير" في جوهر المعنى"¹، ورغم أن هذا الإعلان يبدو مربعاً، إلا أنه - بحسب نيتشه يحمل في الوقت ذاته بهجة عارمة، أما رُعبه فمصدره أننا سنشعر أن الخالق السابق قد هجرنا إلى الأبد، وأما البهجة فتنبثق من شعورنا المفاجئ أن عالمنا - الذي كان قد ضاق علينا سابقاً - انفتح أمامنا إلى ما لا نهاية، فضلاً عن أنه في إمكاننا الآن تحيّل أي شيء .

هكذا، ومع موت " جميع الآلهة، لم يعد لنا من أمل إلاّ ظهور الإنسان المتفوق"²، فهو الذي تتطهر الأرض على يديه من الأوهام والأوثان، التي علقت بها من جرّاء التسليم بفكرة الإله، والتي هي في أصلها مضادة لكل ما هو إعلاء للأرض والحياة، لذلك يُعلنها نيتشه صرخة مدوية في سماء ملؤها قيمٌ جديدة:

" إنني آت إليكم نبأ الإنسان المتفوق، فما الإنسان العادي إلاّ كائن يجب أن نفوقه، فما أعددتُم للتفوق عليه؟

لقد أتيتكم نبأ الإنسان المتفوق، إنّه من الأرض كالمعنى من المبني، فلتتّجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحاً لها.

أتوسّل إليكم أيّها الإخوة، بأن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصلّقوا من يمدّونكم بآمال تتعالى فوقها"³.

إن الإنسان الأعلى النيتشوي، هو إنسان لا وطن له إلاّ الأرض التي يولد منها، وعليها فقط يدع قيمه، التي تمثّل حقيقة الأرض، من هنا تمّ التقديم له - الإنسان الأعلى - كما لو كان في جوهره

¹ Fink, eugen, op. cit, p p 26.105.176

² نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، القسم الثالث، الفضيلة الواهبة، ص 65.

³ المصدر نفسه، القسم الثالث، ص 06 .

بديلا عن الإله المسيحي، مثلما قدّم سابقا، فكرته عن العود الأبدي، كبديل عن الحياة الأبدية الأخروية، التي بشّرت بها مختلف الديانات السماوية، على أنّ هذا لا يعني أنه إله، وإنما على العكس من ذلك تماما، حيث يقرّ نيتشه بإنسانية الإنسان الأعلى، فهو بالضرورة " نفس هذا الإنسان الذي نعرفه عندما يعلو على ذاته، ويتخلّص تماما من نقطتها، فيصبح إرادة قوية خلاقة، تُقبل على الحياة، وتبدع فيها مهتدية بشمس العود الأبدي"¹.

ب- صفات الإنسان الأعلى:

يمتاز الإنسان الأعلى بصفات متنوعة، تجعله مؤهّلا للوظيفة التي أنيطت به، وللغاية النهائية التي يصبوا إليها ولعلّ أبرزها الفيض والحيوية والامتلاء، فليس الإنسان الأعلى إنسانا طيبا يخضع للقيم السائدة المعترف بها، ولا هو من يحاول تحقيق الخير، وتجنّب الشر، بل هو إنسان يسعى إلى المزيد من الحيوية في كل شيء، وهكذا فلا ينبغي فهم فكرة الإنسان الأعلى إلاّ في حدود المبدأ العام في فلسفة نيتشه، أي السعي إلى النهوض بالحياة²، وبمجيء الإنسان الأعلى، لم يعد هناك مجال للحياة الآفلة التي تركز إلى الدعة والسكون، بل وضدّها تماما، يصبح التّوق إلى التسامي والعلاء بالحياة هو أبرز مظاهر الوجود.

إن الارتباط وثيق بين الإنسان الأعلى والغرائز الأرضية، ذلك ما جعله "الأكثر توهّجا بالحياة، الأكثر إقبالا على الكون وتقبلا له، والذي لم يتعلّم من الحياة فقط أن يقبل بما كان، وبما هو كائن، بل أكثر من ذلك، فهو يطمح إلى رؤية الأشياء كما كانت، وكما هي من جديد آلاف

* موقف نيتشه من الديانات غير الوثنية اليونانية هو موقف متذبذب وواع جدّا، فنجدته مثلا يصف اليهودية أحيانا بعبارات الاحترام، ويجعل "العهد القديم" مصدر العظمة، ولكنه يجعلها أحيانا أخرى مسؤولة عن خلق تصور الإله المقدس المتعالي، ونفس التذبذب نجد في موقفه من الإسلام، فتارة يجعل محمد (صلى الله عليه وسلم) متسلّطا كهنوتيا، مثله مثل "بولس" والمسيحية، وتارة أخرى يجعل الإسلام في طابعه الرجولي مناقضا للمسيحية الأنثوية ويسمّيّه بالسامية الموجبة، أما موقفه من الديانات غير التوحيدية، وعلى رأسها الديانة الهندية فالحالة لا تختلف كثيرا عمّا قاله عن اليهودية والإسلام، فنجدته تارة يماثل ويطابق بين البوذية والمسيحية، ويعتبرها ديانة عديمة الخطأ وانصراف عن الحياة، ولكنه في مناسبات أخرى يجعل قوانين "مانو" كجزء من الديانة الهندية أحسن من المسيحية مئة مرة، لأنها قامت على مبدأ التراتبية الاجتماعية (أنظر: عينات، عبد الكريم، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 252.

¹ يسري، ابراهيم، المرجع السابق، ص 295.

² مبروك، أمل، المرجع السابق، ص 330.

المرات وإلى اللانهاية، إنه يرنو إلى رؤية كل الأشياء، كل المشاهد بأعراضها وكيونتها... هذا الإنسان الذي يراه نيتشه في الأفق، هو الرجل المتفوق التواق إلى الحياة كما هي، هو الإنسان المليء بالحياة، المناقض تماما للإنسان الشوبنهاوري والبوذي¹، والذي لم يكن بحسب نيتشه غير إنسان عدمي مٌوغل في الدعوة للانسحاب من الحياة، وما على الإنسان الأعلى حينئذ، إلاّ تجاوزه والعلاء عليه.

بيد أن الأوان لم يحن بعد، وموعد ظهوره -الإنسان الأعلى- لا يزال بعيدا، إنه رهن المستقبل الآتي، وبالنتيجة سيكواله² "نتظر الآتي قادم لا محالة، لكن على مهل، يجيئ من البعيد، من صلب المتوحدين الذين انتخبهم إرادة القوة، بأن اختاروا أنفسهم وتطهروا من عفن القيم، مهمدين بذلك الأرض التي عليها سينزل هذا الإنسان المتفوق. على أن تكون مهمّة استقدامه موكولة لإرادة القوة في صيرورتها، إرادة الخلق المحتدمة هي التي توجه من انتدبتهم من الناس واختارتهم، كما يوجد له الساعد القوي مطرقة إلى الصخور الصلبة لتهشيمها"²، من هنا تتجلى لنا سمة الهدم والتدمير، التي تكاد تكون الإعلان الرسمي لمقدم الإنسان الأعلى، الذي يجعل من أي عملية بناء، لا بد أن تنطلق بداية من التدمير والتحطيم، تلك هي شرعة القيم التي أتى بها الإنسان الأعلى كبديل للألواح القيمية القديمة، والتي هي عنده مجرد أصنام لها أن تتبدد، وعلى يديه فقط، تكون نهايتها .

تمثل تلك الأصنام التي يفترض تحطيمها تمهيدا للأرضية التي يولد عليها الإنسان الأعلى، في أصنام الفلسفة والأخلاق والدين، وليس الغرض من تدميرها إلاّ الانطلاق في عملية البناء، والتي هي في الأصل خلق وإبداع لألواح قيمة جديدة .

يتمثل صنم الفلسفة الأول في "العقل الذي آمن الناس بمقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، ونصبه حاكما مطلقا، قوانينه التي هي قوانين الوجود، وفصلوه عن الحياة، ووضعوه فوق الوجود لا جزءا منه يعبر" عن ناحية من نواحيه العديدة، وهكذا جعلوا منه الإله ذا سلطة إلهية وجوهر

¹ البكاري كمال، المرجع السابق، ص 55.

² البكاري كمال، المرجع السابق، ص 56.

إلهي،¹ من ثمة توجّب تحطيم هذا الصنم، حتى يكون في الإمكان تحطيم الأصنام الأخرى، والتي هي في حقيقتها وليدته أو نتيجة حتمية له.

إضافة إلى هذا، نجد أن أصنام الأخلاق التي طالما هاجمها نيتشه، إنما قامت على إرجاع القيم إلى منبع "غير إنساني، فالبعض ديّنها إلى الله، ويردّها البعض الآخر إلى عالم المثل، ويردّها آخرون إلى العقل"²، وفضلا عن هذا، تولّدت أصناما أو أوهاما جديدة عُرِفَتْ بـ "الخير في ذاته" و"الحق في ذاته" و"الجمال في ذاته"، وبالتالي كانت هذه الأوثان بمثابة الأرضية التي تأسست عليها معالم الحضارة الأوروبية الحديثة، والتي لم ير فيها نيتشه إلاّ عوارض الأفول والانحطاط.

أما الصنم الأكبر في تصور نيتشه، فهو صنم الدين، خاصة لما يشكله من أخطار تتهدّد الحضارة والحياة الإنسانية جمعاء، ويمكن التعبير عنه بفكرة "الله الذي يغطي نقائصنا عند من يؤمنون به، ويسدّ احتياجاتنا ويمدّنا بالتفسيرات عندما تعوزنا الأدلة، فالإيمان به فكرة سهلة تكشف عن تكاسلنا وضعفنا، وخوفنا من الحياة"³، ولأجل ذلك أصبح من الضروري الشروع في تحطيم هذه الأصنام، تمهيدا للشروع في عملية القلب - قلب القيم التي ينشدها نيتشه، والتي تتضمن في ذاتها خلق الإنسان المبدع الخلاق، وبتعبير آخر الإنسان الأسمى كبديل عن الإنساني الإلهي.

إن قدوم الإنسان الأسمى مشروط لا محالة بتطهير الأرض من آثار العدمية النافية والإرتكاسية، ومن آثار الإنسان العادي، فما "الإنسان إلاّ جبل منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوق، فهو الجبل المشدود فوق الهاوية"⁴، من هنا كان عليه أن يثبت جدارته وأهليته لما سيأتي، لأن "عظمة الإنسان قائمة على أنهم برموليس هدفا، وما يُستحبّ فيه هو أنه سبيل وأفق غروب"⁵، ومعنى هذا أن الإنسان الموجود ليس له قيمة، إلاّ من حيث كونه وسيلة أو مرحلة لبلوغ

¹ مبروك، أمل، المرجع السابق، ص 326.

² المرجع نفسه، ص 327.

³ مبروك، أمل، المرجع السابق، ص 328.

⁴ نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، القسم الرابع، ص 08.

⁵ المصدر نفسه والمكان.

الإنسان الأعلى، أو هو وسط بين الأدنى والأعلى، وحيث لم يكن في الحقيقة نهاية، فلن يكون الإنسان للملأغير صيرورة وتطور دائم، فضلا عن أنه سيتجلى¹ في صورة تتزايد على الدوام قواها الذاتية، وتسمو في تغير² اتها، دون أن يكون لهذا التزايد نهاية، ولا لهذا السمو والعلاء حد³ يقف عنده . ليس الإنسان الأعلى -الذي ينشده نيتشه- إلا تلك القوى أو الطاقات الخلاقة الكامنة⁴ فينا، وما علينا إلا إخراجها، حتى لو قد⁵ منا كل التضحيات من أجل إخراجها، فذلك أفضل من بقائها كامنة فينا⁶، وانطلاقا من هذا، سيكون الإنسان الأعلى هو خالق قيمه، ومبدعها بإطلاق، ذلك ما يكسبه صفة الخلق والإبداع، وفي الوقت ذاته يضيف على القيم طابعها الإنساني والأرضي . إن الحياة التي ينشدها الإنسان الأعلى، هي حياة يصنعها بنفسه، ويخلع عليها المعنى والقيمة، من هنا أصبحت الحياة ثرية المضمون، خصبة المجال، كما أنها حبلية بتلك القيم⁷ " المليئة بالحيوية والنزعة الحيوانية الرائعة، وغرائز حب الغزو، وتأليه العاطفة والثأر، والغضب والشهوانية والمغامرة والمعرفة"⁸، على أن هذه الغرائز الفطرية هي الأصل في كل ما يبدعه الإنسان الأعلى من ألواح وشرائع جديدة، ولئن كانت في الأصل وجودا بالقوة، فهذا هي الآن تنفجر⁹ وجودا بالفعل، لتعطي أشكالا جديدة للحياة، تنم¹⁰ عن تلك القوة الخلاقة التي امتاز بها الإنسان الأعلى.

كما يفتح الإنسان الأسمى -النيتشوي- على تلك الحرية اللانهائية التي يتمتع بها الإنسان، وهي حرية تفضي به إلى امتلاك القدرة الخلاقة على الإبداع والتجاوز، عندئذ سيكون التجاوز باتجاه الإنسان الذي تحرر من المثل الميتافيزيقية، وأصبح سيّد نفسه، واكتسب بعدما اتّضح له أنه خالق قيمه، إمكانية وضع قيم جديدة واضحة المقصد، والانتقال إلى مشروع قيمي جديد... وإلى تصور طبيعة الإنسان بمثابة فكر خلاق لم يعد يحدّه الله، ولم يعد يخيّم عليه ظلّه، بل ينصرف عن " القيم في ذاتها " إلى خلق القيم¹¹، تلك هي سمة الروح الجديدة التي أضفتها فلسفة الإنسان الأعلى على

¹ الكحلاني، حسن، المرجع السابق، ص 123.

² رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (دط)، 1977، ص 401.

³ مفرج، جمال، فلسفة القيمة، المرجع السابق، ص 170.

الوجود الإنساني، والذي أصبح يكتسي طابعا بطوليا حتى مع موت الإله، حيث انفتح الأفق، وفُصح المجال على مصراعيه أمام إرادة القوة بما هي ملكة الإنسان الأعلى، من هنا لم يبق له مسوّغ - مقبول - يحجزه عن عملية الخلق والإبداع.

ولئن كان بلوغ الإنسان الأعلى هو أسمى الغايات التي ينبغي السعي إليها، فإنه من الضروري أن يتصف هذا الإنسان بصفة " البطولة والنضال في سبيل مستوى أعلى باستمرار، ولهذا كان أبغض شيء إليه السلام، والحرب عنده أقدس شيء، وليس لديه سوى غرض واحد هو أن ينتصر ويسود، ولا بد أن يعيش دائما في خطر.. وهو قاس كل القسوة"¹، ذلك أن أشرف الأعمال، هي أخطرها على الإطلاق، ولأجل هذا، كان الإنسان الأسمى مولعا بالمخاطر، يأبى الدعة والسلم، يفيض حيوية وقسوة، حريته مطلقة، فضلا عن أنه الكائن الأجدر بتجاوز ذاته والعلاء عليها .

ج - الإنسان الأعلى وألواح القيم الجديدة:

إذا كان الإنسان الأعلى هو الغاية والمبتغى، فلأنّه الجوهر الذي تتحدّد به عملية القلب النيتشوية، تلك العملية الحاسمة في تاريخ الإنسانية، والتي ابتدأت من قبل بالهدم والتدمير الذي شمل كل ما اعتنقته وقدّسته الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وبالنتيجة سيحدث الانقلاب القيمي، وتتحول الإنسانية عن شرعة الألواح القديمة، إلى شرعة الألواح الجديدة، ولأن تلك العملية تكتسي أهمية قصوى في الحياة الإنسانية، وحيث أنّها تكتنفها مخاطر كبرى، فإن هذا ما جعل منها عملية خاصة، تتعلق بالمهمة الملقة على عاتق الإنسان الأعلى، فهو وحده الأقدر على هذه المهمة النبيلة، ونبهها يكمن في إعلاءها للحياة، وتجاوزها لذاتها بذاتها، ليبقى التجاوز دوماً - بحسب نيتشه - تجاوزاً أرضياً، فلا تجاوز إلاّ داخل هذه الحياة الأرضية، وهي بالتالي الرحم التي منها سيولد الإنسان الأعلى، وعليها سيكون له العلاء والتسامي .

¹ بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص 283

تتحدّد شرعة الألواح الجديدة بكونها نتاجا إنسانيا محضاً، وحيث هي كذلك، فلا ينبغي أن تكون نتاجاً لمصدر متعالٍ أو سماوي، بل ينبغي أن تكون نتاجاً للطبيعة الإنسانية ذاتها، على أن الطبيعة الإنسانية المقصودة هنا، هي الطبيعة الغريزية الجسدية التي يمكنها العلاء بالحياة، لا تلك الطبيعة التي أفل نجمها بأفول منبع إشعاعها الإلهي، يقول نيتشه: "أنا كلّّي جسد، وما الروح إلاّ اسم يطلق على جزء من الجسد. فالجسد هو العقل الكبير، وما العقل الصغير سوى أداة صغيرة وهيّنة يستعملها الجسد، العقل الصغير ما هو إلاّ لعبة صغيرة للعقل الكبير"¹.

إن الإنسان الأعلى هو مبدع القيم وخالقها، وهي بطبيعتها تتيح للإنسان العلاء على نفسه، كما تتيح له أن يقهر قيم القطيع والعبيد، من ثمة لن يكون صراعه الأبدي مع قيم الانحطاط، صراعا من أجل البقاء، ولا من أجل حياة أفضل، بل من أجل الارتقاء بهذه الحياة إلى أقصى درجة في سلم العلاء والسمو، ليجري القلب القيمي لشرعة الألواح القديمة على أسس جديد، حتى أن الإنسان الأعلى "يسمّي" الجيّد "من بين الناس من هو قرينه ومساويه في القوة والكمال، ويسمّي" الرديء "من هو أحط منه مكانة ومن يخضع له، من هنا فإن أحكام الخير والشر وكل القيم الأخلاقية تقع على الأفراد، لا على الأفعال التي يأتونها"²، وبالنتيجة سينتزع عن القيم صفة الموضوعية والمطلقية، التي أضفيت عليها من لدن الشرائع العدمية التي آلت إلى الأفول، لتكتسي القيم طابعها النسبي، الذي يستجيب لطبيعة الإنسان التي تحكمها صيرورة الخلق والإبداع، فضلا عن أنها طبيعة إنسان "مجّز للغزو، معتزّ بقوته، قاس على نفسه وعلى الآخرين، يحتقر الرحمة، ويشمئزّ من الضعف والضعفة، أبغض شيء لديه الكذب ونحوه من نفاق وملق، ولا يتسامح، ولا يعرف أنصاف الحلول والمساومة والمداهنة... يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يجب العطف، لكن لأن قوته غزيرة، فتراها تفيض

¹ Nietzsche, Friedrich, ainsi parlait zarathoustra ,op.cit,I,des contempteurs du corps , p 30.

² بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، المرجع السابق، ص 173-174.

بنفسها على الآخرين، ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقاً من الآخرين العفو، لأنه يأخذ ما له، دون أن ينتظر حتى يتفضلّ به عليه الآخرون¹.

تمتاز فكرة الإنسان الأعلى بسحرها الخاص، وبشدة جاذبيتها، كما أنها توحى بتوق شديد إلى العلو والتسامي، لكن، مع ذلك بقي نيتشه على وفاءه دوماً لمبادئه الراسخة، محتفظاً بقدميه موعلة في الأرض، ملتبسة بالجسد والغريزة، ومن ثمة يثقلهما بأحمال فكرة العود الأبدي، من هنا يكون قد حمى نفسه وحصّنها من الوقوع في براثن العقلانية، ومتاهات المثالية، وبعيدا عن كل ما هو إلهي أو سماوي، ستكون القيم إنسانية، مفعمة بروح حيوية، تبعد معنى الحياة الأرضية، تلك هي الحياة التي تآقت لها نفس نيتشه، وتلك هي شرعة الحياة الجديدة التي حلّت محل الشرائع القديمة .

وعلى هذا، يمكن الوصول إلى مدى تضافيف مفهومي الحياة والقيمة في مشروع فلسفة الحياة عند نيتشه، وهو تضافيف يبعد أي إمكانية للقبول بالتأسيس الثيولوجي - الديني الميتافيزيقي - للحياة، لأنها أصبحت نتاج الإبداع الإنساني، كما أضحي للإنسان الأعلى - ووحده - القدرة على سنّ ألواح الشرائع الجديدة، من هنا كان الإبداع سمة الإنسان الأعلى، حيث يبدع للحياة المعنى، ويخلع عليها القيمة، إذا أثبت لها العلو السمو، وفضلا عن أنها جاءت في ظل مشروع متكامل، فقد تمّ الإعلان عنها من خلال تسلسل وتناسق عجيب، تكون فيه كل نهاية مشروعاً لبداية جديدة مكمّلة لما سبق، وهكذا كانت البداية من تشخيصه المتكامل للعدمية بما هي العنوان الأبرز لأفول الحياة، وصولاً إلى إرادة القوة بما هي مركز الثقل لعملية الخلق والإبداع، والذي يليه - دون أن يعني ذلك الأسبقية الزمنية - حفر القيم على الألواح الجديدة في دائرة الوجود الأبدية، وانتهاءً بفكرة الإنسان الأعلى بما هو التجاوز المكتمل لأزمة الأفول، وصولاً إلى الانبعاث المتجدّد للحياة بما هي الخلق والإبداع .

¹ المرجع نفسه، ص 174.

الفصل الثالث: أسس مشروع فلسفة الحياة عند برجسون أو من الامتدادات السيكولوجية والأنطولوجية إلى عمق التجربة الثيولوجية

المبحث الأول: إرهاصات ميلاد المشروع البرجسوني

المبحث الثاني: الجهاز المفاهيمي المؤسس للبرجسونية

المبحث الثالث: التجربة السيكولوجية أو العمق الميتافيزيقي في فلسفة الحياة

المبحث الرابع: التجربة الأنطولوجية أو الامتداد الحيوي في مشروع فلسفة الحياة

المبحث الخامس: التجربة الثيولوجية من الامتدادات الأخلاقية والدينية إلى عمق الروحانية

الصوفية

المبحث الأول: إرهاصات ميلاد المشروع البرجسوني

شهد العصر الحديث تطورا علميا مذهلا، عرفته خصوصا علوم الطبيعة التي انتهجت المنهج التجريبي، وسعيا منها لبلوغ نفس النتائج والأهداف، حاولت العلوم الإنسانية -من جهتها -إتباع نفس المنحى والمنهج، فكان ذلك بمثابة تأسيس حقيقي للنزعة المادية والآلية التي غلبت على روح العصر، وبالنتيجة امتد التفسير المادي من الظواهر الطبيعية إلى الظواهر الإنسانية " حتى كاد الإنسان يصبح ظاهرة طبيعية مثل بقية الظواهر الطبيعية الأخرى، لكنه أكثر تعقيدا منها فقط، حيث تحولت الظواهر الروحية نفلهمجر د تبدّيات لظواهر مادية في جسم الإنسان، وفقد الإنسان بذلك كيانه العقلي والروحي الذي ميزه عن بقية الظواهر الأخرى"¹.

وقد ترتّب عن اكتساح النزعة المادية -الآلية -فضاء الفكر الحديث نتائج عكسية على كثير من المستويات، أبلغها تأثيرا ما تعلق بالمستوى الإنساني، إذ فقد الإنسان - أو أوشك أن يفقد - إنسانيته، ومع تحول السلوك إلى حركات آلية أساسها المثير والاستجابة، أصبح التفكير مجرد عمليات آلية خاصة، والروح مجرد خرافة لا وجود لها"²، لكن، في مقابل هذه النزعة المادية - الآلية - التي شكّلت ابستمية العصر الحديث، برز إلى الوجود تيار قوي -ردّ فعل النزعة الروحية - حمل لواءه جملة من المفكرين والفلاسفة الغيورين على الإنسانية، ممن آمنوا بكيانها الروحي، وبطبيعتها

¹ سماح، رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، بيروت، ط1، 1973، ص 63.

² المرجع نفسه والمكان

الحيوية، التي تتميز تماماً عن الطبيعة المادية الجامدة، ومن ثمة تصدوا لمجمل تلك التيارات المادية سواء في الطبيعيات، أو في علم النفس، أو في الفلسفة، وبخاصة منهم دعاة نظرية التطور. ولئن كانت ولادة البرجسونية من رحم ذلك الفضاء الفكري المشحون بمختلف المفارقات والتناقضات، إلا أنها في نشأتها لم تأت دفعة واحدة، وإنما جاءت بالتدرج ووفق مرحلة معينة، فقد استفادت من الفلسفات التي سبقتها أيما استفادة، فضلا عن أنها كانت بمثابة المرجعية الأساس لمشروعها الفلسفي، خاصة ما تعلق بالفلسفة الفرنسية الحديثة والمعاصرة، فإلى أي مدى ساهمت هذه الفلسفات في بلورة الفكر البرجسوني؟ وما طبيعة المشروع الذي استهدفه برجسون؟ وإلى أي مدى تمكن هذا المشروع من تجاوز المرجعيات أو المنطلقات التي انطلق منها؟

1- الإرهاصات العامة لنشأة المشروع البرجسوني: اتسم الفكر الحديث - ما قبل

البرجسونية بنوع من السيفسائية التي عبرت عن ثرائه وتنوعه، حيث شمل جملة من التيارات الفكرية والفلسفية التي تفاعلت مع ذلك الزخم العلمي الذي عرفه الفكر في ذلك العصر، خاصة إذا علمنا أنه العصر الذي ولدت فيه أكثر النظريات العلمية، وأكبر التيارات الفلسفية تأثيرا في مجرى التاريخ الفكري الذي عرفته الإنسانية، من ثمة كانت القطيعة الاستمولوجية مع الإرث السابق، سواء على الصعيد العلمي، أو على الصعيد الفلسفي، كما تغيرت منظورية الفكر الإنساني بتجدد حقوله ومواضيعه، وكذا طبيعة المناهج الجديدة التي أصبح يحتكم إليها، حيث طرح الفكر الحديث مشكلاته العلمية والفلسفية في فضاء جديد، ووفق آليات وأطر مغايرة لما كان سائدا في الفكر القديم والوسيط على حد سواء .

ورغم اختلاف الفكر المعاصر عن الفكر الحديث، إلا أننا نجد أن أغلب تياراته واتجاهاته العلمية والفلسفية ترتد في أصولها إلى الفكر الحديث وحتى القديم، لذلك بدت المشكلات التي طرحتها الفلسفة المعاصرة وكأنها المشكلات نفسها التي طرحت في الفلسفات التقليدية، وإن كان الثابت للفكر المعاصر خصوصيته، ولفلاسفته تميزهم وقدرتهم الخلاقة على الإبداع، ذلك ما يتجلى

من خلال الآليات ومناهج البحث التي اعتمدها في طرح ومعالجة مختلف القضايا والمشكلات الفلسفية، علما أنهم " اتجهوا بها منحى خاصا على ضوء التجربة، وتأثروا في هذه الناحية بالاكتشافات العظيمة التي تمت في مجال العلوم الطبيعية، وكذلك بالتغيرات المتلاحقة التي طرأت على الحياة الاجتماعية كنتيجة للانقلاب الصناعي وللثورات الاجتماعية والسياسية"¹ والتي كان لها أثر كبير في بلورة وتشكيل ملامح الفكر المعاصر، تلك الملامح التي برزت بوضوح من خلال محاولة إعادة صياغة أو بناء مواقف وأطروحات جديدة تسير مقتضيات العصر وكذا دواعي التطور المادي والعقلي الذي أصبح يؤطر مختلف مناحي الحياة الإنسانية.

لم يكن الفكر الفرنسي بمنأى عن التأثير بتلك التحولات والتغيرات الجذرية التي عرفها الفكر الغربي، ذلك ما يتجلى بوضوح من خلال بروز النزعة الوضعية التي أسس لها " أوغست كونت Auguste Conte " (1798-1857)، حيث حاول هذا الأخير إيجاد تفسير مقنع " للاضطراب الخلقى السائد في عصره، فأرجعه إلى اضطراب عقلي مصدره إتباع الناس لعدة مناهج في تفكيرهم: تفكير لاهوتي، ميتافيزيقي، ثم تفكير وضعي، فرأى أنه لن يتم إصلاح هذا المجتمع إلا إذا ارتفع هذا الاضطراب العقلي، وذلك بتخليص الفكر من تعدد المناهج وتوجيه الفكر نحو منهج واحد، أي المنهج الوضعي، ومعنى آخر لن يتم الإصلاح إلا بإتباع الفكر الوضعي، أي العلمي " ² من هنا كان في بروز هذا التيار إيدانا بانقلاب كبير، ومنعرج حاسم سيشمل تأثيره الفلسفة الفرنسية خاصة، والفكر الغربي عامة، سواء عند من تبوه وآمنوا به، أو عند من عارضوه ولم يؤمنوا به منهجا ولا فلسفة.

تأسست النزعة الوضعية على اعتبار أن المنهج الوحيد لفهم وتفسير الظواهر الكونية هو المنهج العلمي المادي، وبالنتيجة تم استبعاد مجمل العوامل الميتافيزيقية والروحية في تفسير تلك الظواهر، باعتبار أن تلك التفسيرات من شأنها أن تضلل الباحث، وتبعده عن الظاهرة موضوع

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة العلمية، القاهرة، 1996، (دط)، ص 374.

² محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق، ص 353.

الدراسة إلى ظواهر أخرى هي من صميم الوهم، أو هي مجرد خرافة، من ثمة اتجهت هذه النزعة إلى تأكيد حقيقة في غاية الأهمية، مفادها أن "الظواهر تصدر حسب قوانين منتظمة مطلقة، أو بمعنى آخر حسب مبدأ الحتمية... حيث الارتباط المطلق بين العلة والمعلول، ذلك أن نفس العلة تنتج نفس المعلول، ولا يمكن أن يكون ثمة مجال لتدخل المعجزة في تسيير الطبيعة أو قبول أي افتراض يسمح بتسرّب اللامعقول إلى بناء الظواهر المتسّقة" ¹ .

وبالنظر إلى النجاح الباهر الذي تحقق إثر تطبيق هذا المبدأ - الحتمية - في ميدان الطبيعيات، فقد كتب للنزعة الوضعية أن تزدهر أكثر فأكثر، ليتمد تأثيرها إلى "ظواهر الحياة، بقصد إخضاعها لمبدأ الحتمية، حيث سار في هذا الاتجاه كلود برنارد (1813-1878)، باستور Louis Pasteur (1822 - 1895)، كذلك داروين ولامارك، إذا افترضنا وحدة الحياة وخضوعها لعوامل البيئة والانتخاب الطبيعي" ²، فتأكد لدى هؤلاء أن الكون برمته يتجلى ككل معقول، بل وينبغي أن يكون تصورنا له على هذه الصورة، أي وفق مبدأ الحتمية، الذي يؤطر مختلف الظواهر الكونية، وبه سيصبح في الإمكان فهمها، وتفسيرها، والتنبؤ بها حتى قبل حدوثها، من ثمة ساهم هذا الطرح في ترسيخ الاعتقاد بأن المناهج المطبقة في مجال العلوم الطبيعية، هي وحدها المناهج الأصح لفهم حقيقة الوجود، أما ما عداها فلا يمكن النظر إليه إلاّ من زاوية الشك والريبة التي أفضت في نهاية المطاف إلى رفض كل ما ليس يخضع للتأسيس التجريبي والمادي .

وعلى هذا، اتجه الفكر الإنساني في مجمله إلى الظواهر المادية اتجاها مباشرا "دون أن يقف عند النفس الإنسانية وقفة تحليلية، ولعل ذلك يرجع إلى الإنسان ذاته، حيث خُيّل إليه أن العلوم الرياضية والطبيعية... هي التي دفعت به في العصر الحديث هذا الدفع السريع، حتى اصطبغت الفلسفة بصبغة مادية، وضاعت في الفضاء صيحة ديكارت René Descartes (1596-

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق، ص 353 .

² المرجع نفسه والمكان

1650) التي ألحّ فيها أن تبدأ الفلسفة سيرها من النفس، ثم تتابع طريقها إلى العالم الخارجي " ¹، لكن انتشار هذه النزعة - النزعة الوضعية والآلية - وذيوع منهجها، وما تبعه من آثار عكسية على الصعيدين العلمي والفلسفي، قد عجزت في بروز اتجاه فلسفي جديد، لم يؤمن بأفكار تلك النزعة، ورأى أنه " حتى في مجال العلوم التي تتطلب الدقة التامة في مباحثها مثل الرياضيات وعلوم الطبيعة كالكيمياء، وعلم الأحياء إلى حدّ ما، حتى في مجال هذه العلوم التي أحرزت تقدّمًا كبيرًا بفضل استخدامها للقياسات الكمية، فإن ما تمدّنا به من فروض وإيجاءات حول موضوعاتها التي تخضع للقياس، لا يمكن بحال أن تعطينا حلولًا حاسمة تسمح لنا بأن ندرك الطبيعة النهائية للموضوعات " ²، فضلًا عن أن إدراك الحقيقة المطلقة لموضوعات العالم الخارجي، ليس في متناول البحث العلمي التجريبي، كما ليس في متناول العوة الوضعية بلوغ حقائق الوجود النهائية بمجرد التبع الآلي لظواهره، التي يبدو وكأنها تتساقق باطراد، ووفق حتمية مطلقة، والتي على أساسها اعتقد الوضعيون والآليون أن الكون قابل للفهم والتفسير بمجرد إخضاعه للشروط التجريبية المادية، تتساوى في ذلك الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية على حدّ سواء، في حين أن تلك العلوم لا تعطينا في واقع الأمر إلاّ نظرات جزئية، ولا ترقى بحال إلى مستوى الصورة الكلية الشاملة لحقائق الوجود .

كما يمكن الإشارة إلى تلك التحولات المتسارعة والتغيرات الجارفة التي عرفها الإنسان في مطلع القرن العشرين، والذي شهد أزمات حادة على المستوى الاجتماعي والسياسي، وكذا جملة من الحروب والثورات التي عانت الإنسانية من ويلاتها أيّما معاناة، وبالنتيجة " خلقت نوعًا من الحيرة والقلق والضياع في نفوس البشر، هذا بالإضافة إلى ما تحلّف عن الثورة الصناعية من استحكام روح التزمّت التجريبي، وسيطرة النزعة الآلية، الأمر الذي أدى إلى ازدياد شعور الإنسان بضآلته في مواجهة التطور العلمي الضخم وسيطرة الآلات الصناعية على جميع مواقف الحياة الإنسانية " ³ .

¹ ميروك، أمل، الفلسفة الحديثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 2011، ص 300.

² محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق، ص 347.

³ المرجع نفسه، ص 350.

على ضوء هذه المعطيات، يتأكد لدينا - إلى حدّ ما - انبثاق المشروع البرجسوني عن ذلك الفضاء العلمي والفلسفي المشحون في جوهره بنزعة مادية تقصي كل ما هو حيوي وروحي في الإنسان، وهو بالتالي، لم يكن إلاّ ردّ فعل روحي حاسم على مجمل تلك النزعات التجريبية، والوضعية، والمادية المتزمتة، التي سيطرت على الفكر الفلسفي خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين .

2- البرجسونية مرجعياتها وأصولها:

لئن كان عصر برجسون قد اتسم بطرح المذاهب التليفية، والمنهج الجدلي المجرّد، والمنهج التحليلي، من ثمة الإهابة بالواقع والتجربة ومعطيات العلم¹، فذلك ما نتج عنه بروز ثلاثة تيارات فلسفية كبرى، وعلى ما بينها من اختلاف، إلا أنها شكّلت معاً، وإلى حدّ ما، الاستمعية العامة التي ميزت عصر برجسون .

يتمثل التيار الأول في المذهب النقدي الجديد، الذي يعتبر رونوفيه Renouvier . Charles (1815-1903) أحد أبرز أعلامه، ويتلخص هذا الاتجاه في القول بنسبية المعرفة والأخذ بتصورية كانط، ففي نظره لا وجود "سوى للظواهر، وكل ظاهرة لا تدرك إلاّ من حيث أنها مركبة من ظواهر أخرى، والعقل يدرك الظواهر من خلال المقولات " ² التي يحدّها هو ذاته، ومن خلالها يمكن فهم مختلف ظواهر الوجود، نحو مقولة العلية مثلاً، فانطلاقاً من هذه المقولة يمكن للعقل أن يفسّر ويعلل كل الظواهر الكونية التي تتساق في الحدوث بشكل حتمي في الطبيعة.

أما التيار الثاني فيمثله المذهب العقلي الجديد، ويعتبر برونشفيك Léon Brunschvicg (1869-1944) أحد أشهر أعلامه، ويمكن القول أنه تيار روحي، أو يدافع عن الروحية انطلاقاً من الواقع والتجربة، مع ملاحظة أن برونشفيك كان "ضدّ الروح المذهبية في تحليل العقل من خلال تقدّم العلوم، ومن ثمة فهو يقرّر أن العقل ليس قوة سلبية، وإنما هو قوة إيجابية في التحكم في التجربة،

¹ وهبة، مراد، المذهب في فلسفة برجسون، دار وهدان للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1978، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 38.

حيث يجمع برونشفيك بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية، والجمع بينهما ينطوي على الرجوع إلى العلم، وإلى التجربة العلمية، فالعقل يهتدي إلى هذه الكشوف بتتبع التجربة مع تدخل إيجابي منه، إنه ملكة الحكم على الوقائع¹، وهكذا لا يكون هناك مجال للاعتقاد بوجود عالم عقلائي محض، كما لن يكون هناك وجود لتاريخ محض بمنأى عن القوى العقلية، وبالنتيجة لن نكون أمام اتجاه ثنائي، لأن العلاقة حينئذ ستكون تبادلية حيوية بين العقل وتاريخ العلوم، فضلا عن أن مهمّة الفيلسوف أن ينظر إلى العلم، ليس من وجهة طريقة استخدامه عمليا، ولكن من وجهة دلالاته الروحية، ومهمته أيضا أن ينظر إلى العقل، ليس من حيث هو مبدأ، ولكن من حيث هو نتيجة²، تلك إذن، هي المقاربة الفلسفية التي تبناها " برونشفيك"، ولعلها تكون قد مهدت الطريق أمام البرجسونية، وفتحت أمامها آفاقا واسعة، نفذ من خلالها برجسون إلى عمق مشروعه الفلسفي .

أما التيار الثالث، فيمثله برجسون، الذي انتهى في مشروعه الحيوي إلى حقيقة في غاية الأهمية، تكمن في " الإهابة بالكشف عن ماهية التجربة الباطنية، من حيث هي تجربة مباشرة³ يعاينها الإنسان في ذاته، كما يعاينها معاينة حدسية مباشرة، ودون وسائط، الأمر الذي يمكنه -لا محالة من النفاذ إلى الجوهر، حيث تنبلج الحقيقة من الباطن، لتشعّ بأنوارها على مجمل الوجود .

يمكن أن نلاحظ هنا تأثيرا واضحا لـ " بوترو " émile Boutroux (1845-1921)، ذلك ما أكّده برانشفيك، الذي اعتقد أن العامل الحاسم في توجيه برجسون نحو الإهابة بالتجربة والوقائع هو " بوترو"، علما أنه - بوترو - اعتبر أن " مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم، ووصف الوقائع في إطارات مصنوعة من قبل، لأن المنهج السليم هو الذي يكفل لنا الالتصاق بالواقع الأصيل، منهج غاية في البساطة ... حتى إذا تركنا الواجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة

¹ وهدية، مراد، المرجع السابق، ص 38 .

² المرجع نفسه، ص 39.

³ المرجع نفسه والمكان .

محدّدة، لكي نلج إلى أعماق أنفسنا، فندرك ذاتنا في منبعها¹، من هنا يتبين لنا بوضوح إلى أي مدى تأثر المذهب البرجسوني بأفكار بوترو، هذه الأخيرة التي كانت بمثابة الأرضية التي انطلق منها برجسون وهو بصدد التأسيس لمشروعه الجديد، مع ملاحظة أن برجسون، وإن استفاد الكثير من روح بوترو إلا أنه لم يقف عند تلك الحدود، وانتهى في الأخير إلى نقدها وتجاوزها .

كما لا يمكن إغفال مدى تأثير " جول لاشلييه " Jules Lachelier (1832-1918)

الذي تظهر بصماته واضحة في تشكيل معالم النزعة الروحية لدى برجسون، خاصة ما تعلق منها بالتجربة الدينية، التي ستعمّق أكثر فأكثر مع برجسون، حيث أكد لاشلييه أنه " لا يمكن للفكر في حركته أن يقنع بالطلق الصوري الذي تبلغه الفلسفة، إذ المسألة العليا في الفلسفة، وهي في الأصل مسألة دينية أكثر منها فلسفية، هي الانتقال من المطلق الصوري إلى المطلق الواقعي الحي، من فكرة الله إلى الله... وهذا الإله الحي، إله الإيمان المسيحي، هو إيمان " لاشلييه " ²، من هنا اتفقا حول مسألة التوق إلى المطلق العياني الذي ينبثق من الباطن، كما اتفقا في مسألة الإيمان بإله المسيحية، والتي ازدادت عمقا مع برجسون، خاصة وأنه عاجلها في إطار الحب الصوفي، الذي أضفى عليها مزيدا من الروحية والحيوية .

إضافة إلى هذا، تأسس المشروع البرجسوني في أحد أبرز جوانبه على كثير الإيحاءات والأفكار التي وردت عند " مين دي بيران "، والذي تابعه برجسون من خلال استناده " بداية إلى السيكولوجيا ومنهج الاستبطان، كمقدمة للانتقال إلى التأمل، ومن ثمة إلى الكشف داخل بواطن كل شيء عن العمل الأصلي، أي داخل معطيات الشعور المباشرة " ³، ثم التقيا في نقدهما لمبدأ الحتمية، وكذا في التأكيد على جوهرية التجربة الباطنية والحياة الداخلية باعتبارها سبيلا للولوج إلى حقيقة الوجود .

¹ المرجع نفسه والمكان .

² بريهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، ج7، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص 118.

³ Albert ,Berguin,et pierre thévanaz, Henri Bergson, suisse,1934,p249.

أكد مين دي بيران الفكرة القائلة بوجود نوع من " الإدراك، يسميه بيران الإدراك الداخلي المباشر، هذا الإدراك المباشر هو الذي يكشف لنا عن حريتنا أثناء قيامنا بالمجهود الإرادي... وهذه التجربة الداخلية هي أكثر وسائلنا المعرفية صحة وتأكيدا، بل هي الوسيلة الأولى للمعرفة الجلية الواضحة، وهي تكشف لنا عن وجود نشاطنا الروحي وعن حريتنا " ¹، وبهذا تكون معالم التجربة الحدسية البرجسونية قد تشكلت على ضوء ما انتهى إليه " بيران " من نتائج، على أن هذا لا يعني بحال تماهي رؤيتهما إزاء حقائق الوجود، ولا في تصورهما لطبيعة التجربة الباطنية، فضلا عن هذا يمكن " التمييز بين التجربة الداخلية عند مين دي بيران وبين التجربة الحدسية عند برجسون، ذلك أن مين دي بيران أراد تحليل الشعور من خلال هذه التجربة الداخلية، أما برجسون، فإنه يرفض تحليل الشعور ذي الطابع الكيفي، باعتبار أن التحليل يفسد هذه التجربة، أو أنه ليس بمقدورنا أن نستخدم منهج التحليل في إدراكنا بذبذبات الواقع الحية " ²، من هنا يتبنى برجسون التجربة الباطنية كسبيل للولوج أو النفاذ إلى الحقيقة، ويرفض انتهاج التحليل الذي من شأنه أن يقلب الكيف إلى كم، ويجعل التجربة الحية إلى الآلية التي تقضي على عنصر الحياة فيها، ثم تحيلها إلى جماد .

هذا، ولا يمكن إغفال مدى تأثر المشروع البرجسوني في بدايات تشكّله الأولى بفلسفة " هربرت سبنسر " - التي سبق الإشارة إليها - إذ الثابت أن برجسون استوحى أكثر أفكاره التطورية من نظرية سبنسر، حتى غدا، أو أوشك أن يصير " ماديا متطرفا، ووضعا مغاليا في وضعيته، وكان لهذا أثره في فلسفته الحيوية حتى بعد أن تحول تماما عن هذه النزعة المادية الوضعية، إذ نجد في فلسفته الروحية تمسّكا بالعيبي، وتعلّقا بالجزئي، وإحساسا شديدا بالواقع " ³ .

يؤكد كثير من المشتغلين على فلسفة برجسون، أن نزعة المادية مثّلت البداية الأولى لتشكيل وعيه بالوجود، وعلى طريقة " سبنسر "، آمن برجسون بأن " الجماعات والأخلاق لا بدّ لها من

¹ محمد علي، أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق، ص 357.

² المرجع نفسه، ص 360.

³ كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 128.

الانحلال، كما ينحلّ لحم الإنسان، فالفكرة النبيلة، ودمعة الأمومة، والعمل المسيحي الرحيم... كلها ثمرة الصدفة، خلقت في الهواء، وتبعثرت في التراب، وليس للحياة هدف، ولا للأمل أساس، وإنّ نظرة واحدة في المجهر، لتُجهز على كبرياء الشاعر إلى الأبد، وقد بلغ من إصرار برجسون على هذه النظرية، أن لقّب به زملاؤه بالملحد " ¹ .

تمثل فلسفة سبنسر جوهر النزعة الميكانيكية، وذروة سنامها، وباعتبار برجسون - بعد المنعرج الروحي الذي عرفته فلسفته - من أشد نقاد النزعة الآلية والميكانيكية، فقد أضحت فلسفة سبنسر في صلب النقد الذي وجهه برجسون لفلسفات عصره، خصوصا منها الفلسفات الوضعية، والمادية، والعقلية، باعتبارها تمجّد الآلية التي تमित الحياة وتفقد حيويتها وروحيتها، التي لا يستقيم الوجود إلا بها.

إن الحديث عن المرجعيات والأصول التي انطلق منها برجسون، لا يعني على الإطلاق أنه نحل عن السابقين عليه بشكل آلي أعمى، كما لا يمكن أن ينفي عن مشروعه الفلسفي الحي أصالته أو عناصر الجدة فيه، فلم تكن سوى معطيات أولية ما لبث أن نقدها وتجاوزها، بل ويتأكد مع برجسون أن "نشأة أيّة فلسفة جديدة لا بد أن تبدأ من إنكار التيارات السائدة، أي على الفيلسوف أن يقف موقف المعارضة من الفلسفات السائدة" ²، ولعل هذا ما تجلّى بوضوح من خلال فلسفة برجسون التي اكتست في مجملها طابعا نقديا محضاً، انصب على مجمل المذاهب والتيارات السائدة حتى عصره، بما في ذلك الاتجاهات والمذاهب التي كان هو في ذاته يؤمن بها في بداياته الأولى .

المبحث الثاني: الجهاز المفاهيمي المؤسّس للبرجسونية:

إذا كان لكل مذهب فلسفي مقولاته الجوهرية التي تأسّس عليها، والتي دونها قد يتعذر فهمه، كما يتعذر الولوج إلى عمقه، فإننا نجد أن مشروع برجسون لم يشذّ عن هذه القاعدة، حيث يظهر

¹ هنري، توماس، دانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (دط)، 1970، ص 445.

² بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، المرجع السابق، ص 323.

جليا أن برجسون قد أسس لمشروعه الفلسفي على جملة من المفاهيم التي تعتبر بمثابة المفاتيح الجوهرية التي تتيح إمكانية الولوج إلى جوهر فلسفته، وهذا ما يمكن بيانه فيما يلي:

1- الحدس: يعتبر الحدس البرجسوني في إحدى أبرز صوره مظهرا من المظاهر أو التجليات التي تجسد ذلك " الصراع بين المادية والروحية في الفلسفة المعاصرة خصوصا، والتي اهتمت في فترة زمنية معينة - القرن التاسع عشر - بالوجود المادي للموجودات، فانتفضت بذلك على فكرة المطلق الهيجلية، مٌعلية من شأن الوجود الفردي العيني الخارجي على الماهيات المجرّدة، فجاءت فلسفة برجسون لتحدث ثورة مفاهيمية بإعادة صياغة بعض المفاهيم الوجودية، وتحديد أطرها العامة كالقيم والحرية، الصيرورة والثبات، الكم والكيف، المادة والروح، المكان والزمان... وغيرها¹.

توحي هذه المفاهيم بنوع من الفصل أو التمييز الواضح بين ميدان البحث العلمي، وميدان البحث الفلسفي، وإذا " كان العلم يتغني طريق التحليل والتركيب مؤلّها دور العقل في بلوغ الحقيقة، وتحديد طبيعة الأشياء المادية والروحية على حدّ سواء، فإن برجسون يجعل من الحدس الأداة الفعلية في إدراك حقائق الأشياء، والكشف عن مكونات ذاتنا، بغية معرفة وتفسير الظواهر الحالّة في عالم المادة، أو ما يسميه برجسون بـ " عالم المكان " ²، وبهذا سنتقل من إشكالية العلم والفلسفة، إلى إشكالية العقل والحدس، فإذا كان العلم قد اتخذ المادة موضوعا له، ولئن كان العقل وُجِدَ للتحليل والتجزئ، فإن ميدان العقل بالضرورة هو المادة، ففيها كانت أكبر انجازاته على مرّ التاريخ - تاريخ العقل - لكنه إن اتجه صوب الحياة وباطنية الذات، استشعر مدى عجزه وعدم قدرته على النفاذ أو الولوج إلى صميمها، لأن حياتنا الباطنية لا تدرك إلا من خلال الحدس، وبصورة مباشرة، أو دون وسائط، عندئذ فقط، يمكن الحديث عن المعرفة بالمطلق الذي تفلّت من العقل، إلى حيث الحدس الذي تتجلى أنواره من الباطن بشكل ضروري، لتعمّ فيما بعد الوجود الخارجي إجمالا .

¹ بن مزيان، بن شرقي، وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (د ط)، 2007، ص 39.

² المرجع نفسه، ص 40.

وعلى هذا، يمكن التمييز بين سبيلين من سبل المعرفة، ففي الطريق الأول، يتم " الدوران حول الشيء - موضوع البحث -، أما الطريق الثاني فمضمونه أن ننفذ إلى باطن هذا الشيء... والسبيل الأول يقف عند النسبي، أما الثاني فهو يدرك المطلق، والطريقة الأولى هي التي يستخدمها العلم، أما الثانية فهي التي تستخدمها الفلسفة "1، ونحن في الحالة الأولى إنما نحاول التعقل والفهم، وهذا الأخير - الفهم - وإن كان " لصناعة الأدوات المادية، إلا أنها لا تمكننا من النفاذ إلى الباطن، ولا أن نجعلنا ندرك الديمومة، لأن التصورات التي يصوغها اصطدامنا بالمادة، هي مجرد أدوات تعمل على تشويه ما هو خارج عن نطاقها وتميئته "2، لأجل ذلك، وحتى نبعث الحياة من جديد، يجب أن نلج إلى العمق أو إلى الباطن، الذي لا ينجلي إلا " بقوة الحدس، التي تتيح لنا معرفة الزمان الحقيقي، أو الديمومة التي لا ينبغي أن نخلط بينها وبين زمان الكم أو زمان الساعات الفضائي "3.

تأسس المعرفة العلمية - بحسب برجسون - على التحليل، وتتناول جزئيات الموضوع الخارجية، كما تعتمد على تحليل بعض جوانبه، فتزد " الأعمق منها إلى ما هو أبسط، أي إلى أصوله البسيطة، وهذا هو المنهج الذي تعتمد عليه العلوم التجريبية الوضعية، بيد أن منهج الفلسفة، وهو المنهج الحدسي، الذي يتبعه "الميتافيزيقي لكي ينفذ إلى باطن الأشياء، فيدركها في كليتها وفي حيويتها النابضة، فلا يلقي بالاً لتلك التعبيرات الجزئية، أي إلى تلك الظواهر الفيزيقية التي يدرسها العلم، إنه يتجه إلى حدس المطلق "4، على أن هذا لا يمكن أن ينفي قيمة الدراسات الجزئية للظاهرة الفيزيقية، لأن حدس المطلق ذاته، لا بد أن ينطلق مبدئياً بالقشرة السطحية، أي أننا لا بد أن نمرّ أولاً على الدراسات الجزئية للظواهر الفيزيقية، لكي نصل عن طريقها إلى إعداد أنفسنا للمرحلة المتعمقة في أغوار النفس، حيث تنبلج الحقيقة الحدسية المطلقة .

¹ محمد علي، أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق ص 397.

² Meyer ,François ,pour connaitre la pensée de Bergson ,Bordas ,paris , 1956,p 59-60.

³ Ibid, p 70 .

⁴ محمد علي، أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق، ص 398.

إن التجربة الداخلية - عند برجسون - هي جوهر الفعل الفلسفي، وهي بالتالي، المحور الذي ينبغي أن تدور حوله فلسفة الفيلسوف، لأن " الفلسفة يجب أن تستند إلى أيّ أساس متعال للمعرفة، فيجب أن يكون الفيلسوف كالممثل الذي يؤدي دوراً معيناً على خشبة المسرح، وليس كالمترجم لما يجري على مسرح الوجود، ولذلك يجب أن يختار أداة تصلح لهذه المشاركة، وهذه الأداة هي الحدس " ¹، والفرق جلي بين أن يكون الفيلسوف مجرد متابع مترجم، ليس له أثر في مسرح الوجود الإنساني، وبين أن يكون فاعلاً في هذا المسرح، وأن يكون فاعلاً معناه أن يمتلك القدرة على إثبات وجوده، فضلاً عن أنه يمتلك الأداة التي تكفل له الولوج إلى عالم الباطن، فيدرك المطلق، ويعاينه معاينة مباشرة، تلك الأداة ليست إلاّ الحدس .

وفي مقاربة فلسفية قدّمها "جيل دولوز" Gilles Deleuze (1925-1995) في كتابه "البرجسونية"، نجد أنه قد انتهى إلى اعتبار أن " الحدس هو منهج البرجسونية، وهو ليس عاطفة، ولا إلهاماً انجذاباً مشوشاً، بل هو منهج مُعدّ، وحتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعداداً، له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برجسون (الديمومة / الزمان) في الفلسفة " ²، من هنا تأسّس الطرح الدولوزي للبرجسونية على المساءلة الميتودولوجية للتجربة الباطنية كما هي عند برجسون، وإن كان في هذا ما يوقعنا في نوع من الالتباس، إذ كيف يمكن الجمع بين التصور الذي للحدس باعتباره قبل كل شيء - إدراكاً مباشراً لحقائق الوجود، وبين هذا التصور - الدولوزي الذي يعتبره منهجاً مُعدّاً، مع ما تحمله كلمة المنهج من دلالات تحيلنا إلى ضرورة التوسط أو وجود الوسائط التي تهيئ العقل لبلوغ الغاية؟ بيد أن هذا الالتباس سرعان ما يرتفع إذا علمنا أننا بصدد ميتافيزيقا التجربة الباطنية الروحية، والتي لا يمكن استكناه عمقها الحيوي إلاّ إذا امتلكننا الأداة التي تكفل لنا النفاذ إلى الأعماق بصورة مباشرة، وعلى ذلك كان الحدس بمثابة " فراسة الواقع من خلال الروح " ¹، على أن هذا لا

¹ محمد علي، أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق، ص 380.

² دولوز، جيل، البرجسونية، ترجمة أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص 05.

¹ Léon ,Husson ,L'intellectualisme de Bergson, paris,1947,p 124.

يعني البقاء داخل العمق ذاته، فليُس ذلك من صميم الفعل الحدسي، وإنما هو نفاذ إلى الباطني، يستهدف التطلع إلى الوجود الخارجي، عندئذ فقط، سنكون بصدد الحدس بما هو معاينة مباشرة، من جهة، وهو المنهج الأنسب للفعل الفلسفي الذي يبتغي المعرفة الكلية الشاملة من جهة أخرى .

وعلى هذا الأساس يتبين لنا أن فعل الفلسفة هو حدس المطلق، ولأن المطلق يكمن في الباطن، فإن الحدس هو وسيلة إدراكه، وليس العقل أو الحس، ذلك أن الحدس يعني " المباشر، وهو أعلى من العقل، إنه الإدراك الباطن الذي فيه ننفذ إلى صميم ديمومتنا النفسية، وطابعه ليس إدراكا حسيا... إنه يبع المشاركة الوجدانية التي تتيح لنا النفاذ إلى باطن أي موضوع، لكي نتطابق مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة " ¹، فإن كان العقل أداة العلم، فالحدس منهج الفلسفة المتميز، ومن ثمة، ليس للعقل - على ما يرى برجسون - إلا أن " يدرك الكمي، والمنفصل، والعدد، وما يوزن ويقاس، والمتجانس، وبالجملة المادة، وبخلاف هذا تماما، مسلك الحدس، إنه يضعنا فورا في داخل الواقع، ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة... فيعطينا معرفة شاملة، إه يدرك اللامتجانس، والتوالي الكيفي، والمتصل، والتداخل المتبادل، وما لا يمكن التنبؤ به، والممكن، والحرية، والحياة، وبالجملة الروح " ²، من هنا اتجه برجسون إلى فضاء فسيح، ملؤه الكلي والشمولي، غايته النهائية بلوغ المطلق، وحيثياته الباطن الذي تنبلج منه أنوار الخلق والإبداع، تلك هي حياة الروح، وهي الحياة الحقيقية .

2- الديمومة:

لعلنا لا نبالغ إن قلنا أن فلسفة برجسون هي فلسفة للديمومة بامتياز، ذلك أنها المسألة المركزية التي تتمحور حولها بقية المسائل الجوهرية الأخرى، كمسألة الحدس، والزمان والحرية، والصيرورة، والدفعة الحيوية وغيرها، وحيث هي كذلك، فلا مناص من العودة إلى الديمومة كل حين، إذا شئنا أن نفهم جوهر المشروع البرجسوني، هذا ما أوحى به برجسون نفسه في رسالة بعث بها إلى هوفدينغ Harald Höffding (1843 - 1931) قائلا: إن كل تلخيص لنظرياتي من شأنه أن يشوهها في

¹ مجاهد عبد المنعم، مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1997، ص 130.

² بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975، ص 171.

مجموعها، ويعرّفها في رأبي بعد ذلك إلى عدة انتقادات، إلاّ إذا نفذ الكاتب من البداية، وعاد دائما أبدا إلى المبدأ الذي أعدّه محور مذهبي بأكمله ألا وهو حدس الديمومة " ¹، ومن ثمة تأبى الدراسة العميقة للبرجسونية إلاّ أن تكون دراسة للمركز في فلسفته، والذي حدّده هو ذاته بالديمومة، فما طبيعة هذه الديمومة؟ خطئنا؟ وهل هي السمة الفعلية التي تعبر عن مدى الجِدّة والأصالة في المشروع البرجسوني؟

الديمومة هي المبدأ الذي عدّه برجسون مركز مذهبه الفلسفي، ورغم أنها تحمل دلالات متنوعة، وتوحي بمعاني متعدّدة، إلاّ أنها تنتهي في مجملها إلى التصور نفسه، باعتبارها " الزمان الحقيقي، أو الديمومة الباطنية على نحو ما نحياها في صميم نفوسنا، أي على نحو ما تحياها الذات في الزمان، فالأنا أو الذات هي نقطة البداية عند برجسون، لكي ينتقل بعدها إلى الجسم، فالحياة، فالمادة، فالكون، حتى ينتهي إلى المبدأ الإلهي نفسه، وهذا ما حدّد المسار في حركته الفكرية، وهو بالفعل ما أرادته برجسون لمذهبه الحدسي منذ البداية" ²، من هنا ندرك مدى النسقية الفلسفية التي طبعت المشروع البرجسوني، والذي تناغمت فيه مقدمات البدء مع نتائج الوصول، فمن حدس التجربة الباطنية وصولا إلى المبدأ الإلهي، نعيش ديمومة متصلة، لا تقطّعات فيها ولا انفصال، إنها وحدة الذات الإنسانية، أو وحدة الروح الذي استجاب بكل جوارحه لتجربة الحياة، أي حياة الزمان الحقيقي، زمان الباطن، ولأجل هذا بدأت نظرية الديمومة " بالمعطيات المباشرة للشعور، أي بما هو ماثل بالفعل أمام شعورنا، وهذه المعطيات مباشرة، يدركها الحدس إدراكا مباشرا، دون حاجة إلى حدّ أوسط، كما هو الحال في الفكر التحليلي، أما الشعور فهو تلك الملكة التي تُدرّك في صميم ذاتها " ذاتية " الواقع نفسه " ¹، وكأننا هنا بصدد التحديد أو التأسيس للديمومة على الحدس أولا، ثم على الباطن ثانيا، لتكون ملكة الشعور هي قوامها وجوهرها المطلق .

¹ نقلا عن: السروي، حمزة، فلسفة الصبرورة بين هيراقليطس وبرجسون، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017، ص 08.

² ميروك أمل، المرجع السابق، ص 306.

¹ المرجع نفسه، ص 307.

ولئن أكد برجسون وحدة الديمومة والزمان، إلا أنه فصلهما تماما عن كل ما يتعلّق بالزمن العقلاني، أو الزمن الرياضي الكمي، ذلك أن الديمومة الخالصة - في تصوره - هي " الزمان الحقيقي الذي يدرك بواسطة الحدس والخبرة الداخلية الحية، وهي الضدّ الصريح للزمان العقلاني الطبيعي الزائف الوهمي، غير الحقيقي " ¹، من ثمة، تكون الديمومة هي جوهر الحياة النفسية، وزمانها هو زمان الحياة الباطنية - النفسي - " الذي هو عين نسيجها، والكنه الحقيقي لشعورنا ذاكرة تجلب الماضي بقوة في قلب الحاضر، أي أنها امتداد للحاضر، وديمومة فعالة لا رجعة فيها، تيار لا يمكن عكسه، فهي الأساس العميق لوجودنا، كما نشجعيدا بأنها لبّ الأشياء التي نحن على صلة بها " ² .

وعلى هذا، تتجلى لنا في العمق - عمق الديمومة - تلك التجربة المفعمة بروح الحياة التي لم يعد الإنسان ينظر إليها من الخارج ووفق آلية مقبّنة، بل أصبح الآن يعانيتها داخليا، ويعاينها معاينة وجدانية مباشرة، فلا مجال فيها للرتابة والسكون، لأن تيار الحياة لم يعد في إمكانه التوقف في زمن الديمومة الحقيقية، ولأجل هذا، سيكون الزمن الحقيقي للحدس هو ما " يطلق عليه برجسون اسم الديمومة، وهو شيء يصعب وصفه، ويبدو أن برجسون يتصوره على أنه نوع من التجربة البحت، التي تطغى علينا عندما نتوقف عن التفكير العقلي، ونترك أنفسنا في انسياب مع موجة الزمان " ³، ولئن تعذّر وصف الديمومة وتحديداتها، فستبقى تجلياتها واضحة كتجربة حدسانية زمانية، تتجاوز حدود ما هو عقلائي إلى فضاء فسيح، إنه فضاء اللاعقلانية، التي تعبرّ عن جوهر فلسفة الحياة عند برجسون .

إن الديمومة هي مركز المذهب البرجسوني، وهي تتجلى من خلال الزمان النفسي أو الزمان الداخلي، حيث تنبثق الديمومة الحقيقية المحضّة، أو الديمومة المشخصة، التي تعبرّ عن الكيف دون الكم، لحظاتها ليست إلاّ لحظة واحدة في اتصالها واستمرارية تدفقها الذي لا يعرف التقطّع أو

¹ معنى طريف، الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دط)، 1999، ص 92.

² المرجع نفسه والمكان

³ برتراند، رسل، حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط) 1983، ص 204.

التوقف، لأن ذلك - التوقف من شأنه أن يحيل الحياة إلى جماد، والوجود إلى اللاّ وجود، وبالنتيجة لن يكون زمانها إلاّ " إبداعا وخلقا، وإلاّ فهو لاشيء".¹

لقد نظر برجسون إلى الحياة النفسية باعتبارها حركة حيوية، واستمرارية لا تعرف السكون، ذلك أن روح الإبداع والخلق تأتي الثبات، كما أن الحقيقة تأتي الركود والجمود، إنها -الحياة النفسية- حياة الإبداع المطلق، والابتكار اللانهائي، ومن ثمة فهي تتحلى " كانبثاق وإطالة لما يبدو، تماما قيل ظهوره، مستحيلا أو غير معقول، فالحياة في البدء تعني التجديد، التغيير الأبدى، وهذا البدء لا يتوقف، وليس هذا مجرد بداية نبتعد عنها باطراد مع مضي الزمن، بل على العكس، هذا البدء دائم الحضور والفعالية، لا يتوقف أبدا عن توليد الجديد... فنحن في وقت واحد، في الحاضر، وفي الذكرى، وفي التوقع، ونشوئهما المستمر، هذا الاكتشاف للبداهيات المفقودة هو قضية تجربة مباشرة، وحس وانتباه بارع إلى الباطن، وليس قضية نظرية خالصة على الإطلاق"²، فضلا عن هذا، تتضمن تلك التجربة المباشرة التي يدعو إليها برجسون، تجسيدا روحيا عميقا للديمومة بما هي حضور ووجود انبثق من الأعماق السحيقة، ليشع خلقا وإبداعا لانهائيا .

وإذا كانت الديمومة هي العنوان الأكثر تعبيرا عن الروح البرجسونية، فهي في ذاتها فلسفة للحياة الباطنية، ولهذا وجدنا أن برجسون وهو يتأمل ذاته في أعماقها، لم يكن ليتأمل أفكارها أو الأنا المفكرة فيها على شاكلة ديكارت René Descartes (1596 - 1650)، وإنما تأمل تلك السيولة المستمرة، ثم انتهى إلى اكتشاف " لحن داخلي متصل، ولذلك فنحن حين نسمع الكلمات التي تتركب منها جملة ما، لا نسمع الكلمات منفصلة، وإنما نسمعها في الجملة، وبواسطة الجملة، وحين نستمع إلى لحن، لا نسمع النغمة التي تحدث في هذه اللحظة فحسب، وإنما نسمع النغمة السابقة والنغمة اللاحقة.. بل إن الجملة ذاتها لا تنفصل عن الجمل السابقة وعن الجمل اللاحقة، كما لا تنفصل أجزاء اللحن عن تلك التي سبقتها، وتلك التي تليها، وكذلك حياتنا الواعية، إنما هي

¹ Bergson ,Henri ,l'évolution créatrice ,p u f ,86^e édition ,1959,p 341.

² روحيه، بول دروا، أساطين الفكر، ترجمة، علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، (دط)، 2012، ص ص 30-31 .

لحن كبير مستمر، يبدأ عند ولادتنا، وينتهي بموتنا " ¹ ، من هنا كانت الديمومة عين الوجود، وحقيقة الوجود تجربة، وعمق التجربة معاناتها في بواطننا النفسية، التي لا ننفذ إليها إلا بجسدم الديمومة ذاتها، وبالنتيجة فإننا نرى أن الوعي البرجسوني قد استمدّ فهمه الحقيقي لهذه الصيغ الحيوية من تجليات الديمومة، وكأنها فلسفة جديدة، هي فلسفة الروح " ² التي حاول بثّها بين ثنايا مذهبه الروحي، وفي حلّ تامّ لآلاته الفلسفية التي طرحها وهو بصدد التأسيس لمشروع فلسفة الحياة.

3- الميتافيزيقا: إذا شئنا إدراك حقيقة المشروع الفلسفي الذي جاء به برجسون، فإنه من

الضروري -مبدئياً- التساؤل حول طبيعة موقفه من الميتافيزيقا، خاصة إذا علمنا بولادة مشروعه الفلسفي في زمن الفكر العلمي، وسيطرة النزعة الوضعية التي تقصي مبحث الميتافيزيقا، بل وتجعلها مجرد أوهاام أو خرافة زائفة يجب إلغاؤها في سبيل التأسيس للحقيقة العلمية الصحيحة، فهل سائر برجسون روح عصره الآلي الأداقي أم أنه اتخذ موقفا نقديا من هذا الطرح؟ وإذا كان الواضح تبنيه الفكر الميتافيزيقي فهل هي ذاتها الميتافيزيقا التقليدية؟ أم أن برجسون اتجه بالميتافيزيقا وجهة جديدة؟ عندئذ ما جوهر موقفه من الميتافيزيقا؟ وما مكانتها في مشروعه الفلسفي؟

لم يطرح سؤال الميتافيزيقا وقيمتها، ومدى إمكانية الاستغناء عنها، إلاّ مع مطلع العصر الحديث، وبالتزامن مع التقدّم العلمي المذهل -خاصة في ميدان الطبيعيات- القائم على الملاحظة والتجربة، اتجه الكثير من فلاسفة العلم إلى التمييز بين العلم والميتافيزيقا، موضوعا ومنهجيا، وكان ذلك لصالح العلم على حساب الميتافيزيقا، التي أُريد استبعادها وإقصاؤها، ومع أن المذاهب والاتجاهات اللاميتافيزيقية قد تغلغت في روح هذا العصر، وازدادت أكثر انتشارا وشمولا مع الفتوحات العلمية المتسارعة، إلاّ أن ذلك لم يهدم - في واقع الأمر- كيان الميتافيزيقا، بقدر ما زادها عمقا وثراء، خصوصا مع بروز تلك الفلسفات الروحية التي قامت تناهض الاتجاه الوضعي المادي،

¹ قال، جون، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط ت)، ص 126.

² Henri, Goubier, Bergson et le christ des évangiles, les grandes religieuses, Atherne fayad ,paris ,7^{eme}ed ,1961 ,p 18.

ومنها فلسفة برجسون، التي اتجهت أو لا إلى نقد مجمل التصورات الوضعية، ومساءلتها حول قيمة المنهج الذي استخدمته بغرض حذف الميتافيزيقا، ولأنها ابتدأت مع أوجست كونت -رائد الاتجاه الوضعي - فهذا ما حمل برجسون على التساؤل حول مشروعية طرحه الوضعي، وتحديدًا قانون الحالات الثلاث، الذي ضمَّه فلسفته في تاريخ ومسار الفكر البشري، وصولًا -حسب كونت - إلى المرحلة الوضعية، من نهجٍ سائله برجسون بنفس منطقته، إذ كيف يُتحقق تجريبيا من قانون الحالات الثلاث؟ ولئن افترضنا وجود تنابع للحالات الثلاث في الماضي، فلا شيء يدل على عدم إمكانية صعود السلسلة مرّة أخرى، بعد أن تمَّ الهبوط فيها¹ وبالتالي لن يكون في إمكاننا إثبات الطرح الوضعي تجريبيا، لأنه لا مسوغ تجريبي -بلغة كونت نفسه - يدفعنا لقبول طرحه الوضعي الذي انتهى بحسبه إلى حذف الميتافيزيقا، ثم تعويضها بالفكر العلمي الوضعي .

استطاع برجسون في زمن العلم والآلية، وفي زمن الوضعية المنطقية، أن يُعيد الاعتبار للميتافيزيقا وقيمتها، من خلال التأسيس لمشروعه الجديد، الذي قام على نفس المبدأ الذي انطلق منه دعاة الاتجاه الرافض للميتافيزيقا، وهكذا كانت نقطة البداية تميزه بين العلم والميتافيزيقا، إلا أننا هنا - مع برجسون - سنرى التمييز لصالح الميتافيزيقا والروح، على حساب العلم والآلية المادية، ورغم هذا، لم يذهب برجسون إلى إقصاء العلم، ولا إلى إلغاء النتائج التي توصل إليها - كما كان الشأن مع الطرح الرافض للميتافيزيقا - لأن غرضه بيان أن لكل مجال خصوصياته وآلياته التي ينبغي أن تكون متميّزة وفريدة، ولأجل هذا كانت " نقطة البدء في ميتافيزيقا برجسون هي تفرقه بين العلم والميتافيزيقا، حيث يرى أن دائرة العلم هي دائرة الكم والامتداد والمكان، بينما دائرة الفلسفة - الميتافيزيقا - هي دائرة الكيف والتوتر والزمان، فالعلم هو معرفة مطلقة بالجامد، أما الفلسفة فهي معرفة مطلقة بالحي " ¹ .

¹ Bergson ,Henri ,écrits et paroles ,teste rassemblées par mossé-bastides ,t1,p u f ,1957 ,p105.

¹ سامية، عبد الرحمن، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993، ص 149.

ففي مبحث المعرفة يميز برجسون بين "الطريق العلمي بأدواته وتحليلاته ومنهجه التجريبي، وطريق الميتافيزيقا وأداتها الحدس النافذ، الذي " يقوم الإنسان عن طريقه بضرب من ضروب الفحص الروحي للواقع، يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع " ¹، ونحن في الحالة الأولى إنما ندور حول الموضوع - موضوع البحث - فننظر إليه من زوايا مختلفة، يتم التعبير عنها بتوظيف الكم والرمز اللغوي، أما في الحالة الثانية فنحن ننفذ إلى صميم الموضوع ذاته، وفضلا عن معانيته المباشرة - في باطنه أو جُوانيته - نستطيع إدراكه في صورته المطلقة، وفي حقيقته النهائية .

يتبين لنا من خلال هذه التفرقة التي أسَّس لها برجسون، أهمية عدم الخلط " بين الطريقتين، لأن الخلط بينهما يعني الخلط بين العلم ذاته والميتافيزيقا، أي بين المادة - موضوع العلم - و الروح - موضوع الفلسفة -، وبين الانفصال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحي " ².

ولئن فصل برجسون بين العلم والميتافيزيقا، فإنه لم ينته إلى نتيجة تلغي العلم لتثبت المطلقية للميتافيزيقا، كما لم يستبعد الحقائق العلمية من دائرة المعرفة الممكنة، لأن العلم كما هو الآن، وكما كان في تاريخه الطويل، قد قام بوظيفته في ميدانه، أي في ميدان الكم والمادة، فضلا عن أنه نَقَلَ لنا كمَّ هائلا من المعارف حول مختلف الظواهر الكونية التي طالما شغلت العقل الإنساني .

بيد أن اعتراف برجسون بالموقف العلمي لم يدفعه إلى التراجع عن موقفه الأصلي إزاء العلم وحدوده، إذ بقي على تأكيده محدودية المعرفة العلمية، والتي ستبقى - في تصوره - سطحية تدور حول الشيء، خارجية لا تستطيع النفاذ إلى الباطن، بينما استطاعت الميتافيزيقا بانصرافها عن الخارج، وانشغالها بالباطن، أن تمدَّنا بالمعرفة الحقيقية الكامنة في بواطن الأشياء، وبالنتيجة تم الولوج الفعلي إلى عالم المطلق، من هنا بدا الفارق بينهما كالفارق " بين شخص يصف مدينة ما من الخارج، وشخص يعيش في قلبها ويجوس خلال شوارعها، ويجوب متاجرها، ويتعرَّف عليها من

¹ إمام عبد الفتاح، إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص 190.

² المرجع نفسه، ص 191.

الداخل، وهو نفس الفارق بين معرفتك بشخص ما حين تقتصر على النظر إليه من الخارج، فتصف أفعاله وحركاته، وبين أن تنفذ إلى باطن الشخص عن طريق الحب، فحينئذ ستدرك صميم وجوده، وتنفذ إلى ماهيته ذاتها¹، كذلك شأن الفارق بين العلم والميتافيزيقا، حيث يبقى الأول متعلّقا بالخارج، محدودا بحدود المادة والجماد، بينما يفتح الأفق، ويُفسح المجال واسعا أمام الميتافيزيقا لتلج عالم الباطن، إلى اللانهائية المطلقة، وهكذا يحاكي الطرح البرجسوني للميتافيزيقا موقف بيران، ويتفقدان مبدئيا حول مسألة التأسيس للتجربة الميتافيزيقية على السيكولوجيا، وإن اختلفا - كما سبق الإشارة إليه - في نقاط جوهرية أخرى، فضلا عن اختلافهما من حيث طبيعة المشروع والغايات المستهدفة منه .

هذا ويؤكد برجسون أن المطلقة هي الغاية النهائية التي سعى لبلوغها العلم والميتافيزيقا على حدّ ولو، ولئن تقرّر لدى البعض - ومنهم كانط - نسبية المعرفة العلمية، فإن برجسون يأبى الأخذ بهذه النظرية، باعتبار أن المعرفة بالواقع وإن كانت محدودة، إلاّ أنها ليست نسبية، من هنا يصل إلى نتيجة منطقية، ترتّبت عن تحليله الميتافيزيقي للمعرفة، مفادها أن "كلاً من العلم والميتافيزيقا يلمس المطلق، فالعلم يلمسه في جانب المادة، والميتافيزيقا تلمسه في جانب الروح، والصلة وثيقة بين المادة والروح"² .

ورغم تمييزه الحاد بين طريق العلم وطريق الفلسفة، ينتهي برجسون إلى نوع من الوحدة والاتفاق، ولو شكلا من حيث قدرة كليهما على بلوغ المطلق، مع الفارق في الطبيعة، حيث الأول مطلق متعلق بالخارج، أما الثاني فهو مطلق متعلق بالباطن، ولأجل هذا سيقى - في نظرنا - برجسون ميتافيزيقي النزعة، خصوصا مع إقراره أن التجربة الحدسية الميتافيزيقية هي التي "تظهر لنا حقيقة الوجود في تغييره وصورته المستمرة، وأن مهمة الفلسفة الأولى إنما تنحصر في النفاذ إلى صميم

¹ إمام عبد الفتاح، إمام المرجع السابق، ص ص 191-192.

² سامية، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 151.

الصيرورة الكونية انطلاقاً من تلك الصيرورة الباطنية التي تعانيتها الذات في ذاتها، وتعانين جُ وَّ انيتها معاينة حدسية مباشرة، ومن ثمة تكون العلاقة قد تحدت بوضوح بين عالم الوجود الخارجي، وعالم الوجود الباطني، ويكون الوجود الإنساني هو علامة الوجود الكوني ومركزه الرئيس.

4- الدفعة الحيوية: l'élan vital

تمثل الدفعة الحيوية أو السورة الحيوية - كما يطلق عليها الكثير من الفلاسفة -، علامة فارقة في مشروع فلسفة الحياة عند برجسون، ولئن كان فلاسفة النظرية التطورية قد وصلوا بفكرة تطور الحياة إلى أفق مسدود، نتيجة قولهم بالآلية والصدفة العمياء، التي جرى عليها تطور الوجود الكوني عامة، والحياة الإنسانية بصورة خاصة، فإن برجسون قد نحى عكس ذلك تماماً، وعلى الرغم من تبنّيه مقولة التطور إلا أنه تمكن من تلافي الإصطدام العنيف بالأفق المسدود الذي انتهت إليه مختلف النظريات التطورية، التي فسرت الحياة والوجود تفسيراً ميكانيكياً، أو حتى تلك التي رفضت التفسير الميكانيكي الآلي واتجهت إلى التفسير الغائي، فكل ذلك مرفوض، ومحل نقد في ظل فلسفة الحياة التي أسس لها برجسون، وإن كان في نقده للإتجاه الآلي أكثر تشدداً، منه في نقده للإتجاه الغائي .

تكتسي مقولة الدفعة الحيوية أهمية قصوى في فلسفة الحياة عند برجسون، ولعلها تكون وراء تلافيه ذلك الإلتباس والغموض الذي وقع فيه دعاة النزعة الآلية، كما دعاة النزعة الغائية، ذلك أن الأولى -الآلية- اعتبرت بحمل النشاط الكوني بما في ذلك " نشاط الموجودات الحية، كما لو كان محدداً من قبل، وفي الماضي، عن طريق قوانين ثابتة، حتى أنه لا يحدث شيء جديد بالفعل أبداً، بل أن ما يحدث هو تجمعات مختلفة الربط لما هو موجود بالفعل، أما المذهب الغائي، فهو ليس سوى المذهب الآلي معكوساً، حيث يرى الحاضر محدداً سلفاً عن طريق خطة أو هدف مستقبلي ثابت يتّجه إليه الخلق، وبذلك يكون التطور مسألة منتهية وناضبة، فليس هناك جدّة، ولا تلقائية ولا حرية"¹ .

¹ سامية، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 151 .

¹ وليام كلي، رايت، المرجع السابق، ص 544.

إن الحياة - في تصور برجسون - انبثاق وتطور، لكن هذا الإنبثاق ليس على مقولة الغائية، ولا هو بالتطور على مقولة الآلية، من هنا لم تكن الدفعة الحيوية مجرد مادة تتحرك وفق قوانين ميكانيكية أو كيميائية جامدة كما يؤكد العلميين، ولن تكون مجرد خطة محكمة محدّدة سلفاً في مجراها وغاياتها كما يزعم الاتجاه الغائي، وإنما هي "تطور حيوي تلقائي يخضع لغريزته الخاصة التي دعاها برجسون الدفعة الحيوية" ثم يتقرّر لديه "في مقابل المذهب الآلي والمذهب الغائي، أن أبواب المستقبل مفتوحة باستمرار، أي أن الحياة تستطيع أن تنتج ألواناً من الجدّة، وتضع مخلوقات جديدة، وتسير على بحار مجهولة، وتخترع خرائط لنفسها كلما أبحرت، وتغيّر مجراها عندما تريد"²، إذن، دفعة الحياة هي تدفق وسيولة وحركة دائمة تفضي إلى الخلق والابداع بما هما السمة الأبرز في الحياة .

إن الدفعة الحيوية هي المبدأ أو الجوهر الذي يمكن أن تُفسر به حركة الحياة، وإليها يرتد الوجود إجمالاً، ذلك أن الحياة - منذ نشأتها الأولى - تتجلى على الدوام كاستمرار لسورة - دفعة - واحدة، توزّعت بين خطوط مختلفة للتطور، ثم تتجسد على ساحة الوجود بصورة لانهائية في تجلدها وتنوعها وثرائها، شأنها في ذلك شأن كاتب القصة أو المؤلف إذا أراد أن يبدأ قصته، يضع في بطله مجموعة من الأشياء التي يُضطر إلى التخلّي عنها كلّما تقدّم في كتبه، وربما أخذها فيما بعد في كتب أخرى، ليؤلّف فيها شخصيات جديدة. وكذلك أمر الحياة، فالتفرّعات على مدار المسار كانت عديدة، لكن كان ثمة مضائق كثيرة إلى جانب طريقين أو ثلاثة طرق كبرى، ومن هذه الطرق نفسها، طريق واحد فقط، ذلك الذي يساعد على طول الفقرات حتى يبلغ الإنسان، كان واسعاً بحيث يسمح بمرور النسمة الكبرى للحياة باطلاق¹ وتلك هي دفعة الحياة التي انبثقت عنها كل ما هو حي في هذا الوجود، كما تدفق منها أسمى ما في الحياة، ألا وهو ذلك الكائن الانساني الذي ملئ الحياة خلقاً وإبداعاً .

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، 133.

² وليام كلي، رايت، المرجع السابق، ص 544-545.

¹ كامل، فؤاد، المرجع السابق، ص 134.

لم يكن افترض برجسون وجود الوثبة الحيوية، ثمّ اعتبارها جوهر الحياة وسرّ وجود الوجود وتطوره مجرد ترف فكري أو تنظير اعتباطي، وإنما ينمّ افتراضه عن حتمية وضرورة تقتضيها نظرية التطور ذاتها، لأنه لا يسوغ القبول بمبدأ التطور -حسب برجسون - كما لا يمكن الأخذ به كتفسير فعلي لحركة الحياة، إلّا إذا سلّمنا بالوثبة الحيوية بما هي "دفعة باطنية تحمل الحياة بين طيّاتها، متنقلة بها عبر صور متعاقبة، تزداد في التعقيد شيئاً فشيئاً حتى تصل بها إلى أرقى الصور وأرفعها، فالتيار الحيوي إذن، انبثق في وقت ما، وفي نقطة ما من المكان، وأخذ يركّب أحياء وأجساماً، لا يلبث أن يتجاوزها إلى غيرها على التعاقب، وانتقل من جيل إلى جيل، فتوزع بين الأجناس، وتشتّت بين الأفراد، دون أن يفقد شيئاً من قوة الدفع الأولى، بل إنه ليزداد في عنفوانه كلما أوغل في التقدّم " ¹، من هنا كانت دفعة الحياة جديدة بتقديم التفسير الأمثل لتطور الأنواع الحية، ودونها لم يكن في الإمكان أن يستمر تيار الحياة في الانتشار والاستمرار، ولا كان له القدرة على خلق الأشكال والصور الجديدة من الحياة، فضلاً عن أنه " كان من الممكن أن تستسلم الحياة للجمود والثبات، كما هو الحال بالنسبة للكائنات الدنيا التي ظلّت على حالها منذ أقدم العصور... فظهر الصور الراقية من الحياة إذن، دليل على وجود هذه الدفعة القوية، أو هذه الوثبة الحيوية " ¹، التي تلقي بظلالها الخلاقة والمفعمة حيوية على كل أرجاء الوجود، هذا إن لم تكن هي الوجود ذاته .

أما إذا أخذنا الفضول الفلسفي إلى التساؤل حول منبع الدفعة الحيوية ومصدرها الخلاق، فإن هذا سيحيلنا إلى تلك الرسالة التي بعث بها برجسون إلى الأب دي تونكديك De Tonquedec (1868 - 1962)، والتي أوضح فيها أن الدفعة الحيوية " ربما أتت من مصدر أعلى منها، أو هو بالفعل عال عليها " ²، ولعلنا نجد في هذا ما يوحي صراحة بالبعد الروحي في فلسفة الحياة البرجسونية، التي سبق وأن أشرنا إلى أنها انطلقت مادية، لكنها انتسبها إلى النزعة الروحية التي عبر

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، المرجع السابق، ص409.

¹ المرجع نفسه والمكان .

² قال، جون، المرجع السابق، ص142.

عنها برجسون من خلال المقولات الكبرى في فلسفته، ومنها مقولة الدفعة الحيوية، والتي يمضي بها برجسون إلى منبعها اللانهائي حيث " نداء الحدس الذي سيرتقي بالديمومة الخلافة نحو مبدأ الحياة، بما يصير ه إنفعالا يطفح حباً، لأنه مشحون بطاقة روحية، فيفيض خلقاً بعد اتحاده بالحضرة الإلهية " ¹، وهكذا تلتقي في الدفعة الحيوية من خلالها، مجمل الأفكار المركزية التي تأسست عليها فلسفة الحياة البرجسونية، ونعني بها الحدس، والديمومة، والدفعة الحيوية، في تجربة روحية تتسامي إلى المتعالي حيث الحضرة الإلهية، ولعل هذه التجربة هي ما سيكون محور ومركز البحث في متون المباحث اللاحقة .

المبحث الثالث: التجربة السيكولوجية أو العمق الميتافيزيقي في فلسفة الحياة

أسس برجسون لمذهبه الميتافيزيقي - جوهرياً - على السيكولوجيا، باعتبارها المركز والمحور الذي منه تمددت لتشمل الأنطولوجيا ثم الثيولوجيا، في مسار اتخذ شكل الدائرة التي تتمدد وتتسع في كل لحظة من لحظات الحياة، والتي تبقى على دوام لحظة واحدة في اتصالها واستمراريتها، من ثمة كانت التجربة الباطنية هي العمق الأكثر حيوية في التجربة البرجسونية عامة، كما أنها ركيزة الولوج إلى الأنطولوجيا، والمنبع المعين الذي استمد منه برجسون روحيته، ثم تجسدت في النهاية من خلال تلك التجربة الثيولوجية والصوفية التي جاءت تتويجاً لمشروعه الذي كان - من البداية - بمثابة محاولة لإعادة بعث الروح الحية في التجربة الانسانية، ولأجل ذلك عمدنا بداية إلى تحديد معالم وتجليات التجربة السيكولوجية في مشروع برجسون، فما طبيعة هذه التجربة؟ وما تجلياتها؟ وما هي أسسها؟ وما قيمتها؟ وإلى أي مدى يمكن القول أنها الأساس الفعلي الذي قامت عليه ميتافيزيقا الحياة عند برجسون؟

أ- ميتافيزيقا التجربة السيكولوجية: تتحدّد معالم التجربة السيكولوجية بصورة واضحة من خلال المسار الذي سارت عليه التجربة البرجسونية في شهبكلاعام، حيث يمكن أن نتبين بما لا يدع

¹ البحري، خالد، الخلق والقيم لدى برجسون أو ما حاجة الله إلينا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد 11، 2015، ص 77.

مجالاً للشك أن الحياة الباطنية، والديمومة، والحرية، هي أبرز محددات البعد السيكولوجي في فلسفة
برجسون .

يتحدد مفهوم الحياة عند برجسون من خلال التجربة والمعاشية الباطنية لها، ولما كانت هذه
الأخيرة سيّالاً لا يتوقف جريانه متقلّباً على الدوام، فإنها لن تكون أقلّ استمراراً، ويخطئ من يعتقد
أنها مجرد حالة تنتهي عندما تبدأ حالة أخرى، ففي الحقيقة أن كل واحدة منها لم تبدأ ولم تنته، وإنما
كليهما امتداد لحالات أخرى، وكل حالة تعتمد على تلك التي سبقتها، وعلى كل الذين سبقوها،
هذه الحالات لا تستطيع أن توجد منفصلة، وإنما هي متصلة بعضها مع البعض الآخر¹، وعليه
فجوهر الحياة يكمن أولاً في جدوانيتها التي تتميز بالاتصال الدائم والاستمرارية في التغير والجريان، على
أهدأ التغير ليس مجرد انتقال من حالة إلى أخرى، تبقى فيه كل حالة في ذاتها تتمتع بقدر من
الثبات، وإنما التغير مستمر في كل حالة، وفي كل لحظة، وإن كان مجهود ضئيلاً من الانتباه أبذله، ربما
كشف لي أنه ما من وجدان، وما من تصور، وما من إرادة، إلا وتغير في كل لحظة، ولو أن حالة
نفسية ما توقفت عن التطور، توقّف زمانها عن الجريان²، ذلك ما يعني أن جريانها في الزمان وعدم
التقطع، يضيف عليها نوعاً من الحركة التي تجعلها في تقدم مستمر، محال بذكرى الماضي، دون أن
يكرهه، حيث أن التغير يستلزم ارتباط الماضي بالحاضر، وانعطافه على المستقبل، وبذلك يكون
الحاضر طبقة سميكة من الديمومة، من حيث هو يضرب بطرف في الماضي وآخر في المستقبل¹، من
هنا تكون اللحظة البرجسونية لحظة انتباه للتغير، الذي يجري ويتدفق في الحاضر، وهو لا يتدفق إلا
بالاستناهل الماضي، والذي لن يكون إلا حاضراً يتطلّع إلى المستقبل، كما أنه يصنع دوماً بالعودة
إلى تجربة الحاضر ذاته .

¹ Félicien challye ,Bergson ,paris ,1947,p22

² السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 127.

¹ المرجع نفسه، ص 128.

إن الحديث عن الحياة الباطنية هو حديث عن مجال الشعور، ومجال الشعور لا محالة يستوعب أبعاد الزمان الثلاثة، ولئن كان الشعور في المقام الأول ذاكرة، وكانت الذاكرة بطبيعة وظيفتها تعمل على استبقاء الصور الماضية في الحاضر، فهي بالتالي، تساعد على استمرار وحدة الذات في الزمان، من هنا ميّز برجسون بين نوعين من الذاكرة، الأولى مادية مرتبطة بالجسم، فهي " أقرب ما تكون إلى التكرار، وهي قائمة على الفعل، تستعيد الماضي إلى الحاضر بطريقة آلية نفعية، وليس في وسع الجسم أن يحفظ صوراً أو يبعث صوراً، لكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصير مادية ومن شأن هذه الوظيفة الجسمية أن تحمّد جزءاً من الشعور على هيئة "أنا" سطحي مرتبط بالعالم الخارجي، أما الثانية فهي ذاكرة بحتة، غير نفعية، تتمثل بالماضي دون أن تسترجعه، وهذه الذاكرة النفسية تعيد إلينا الماضي باعتباره ماضياً خالصاً، وهي تستخدمه من أجل التحقق... إنها الأنا العميق "الذي يعبر" عن حقيقة الوجود في الزمان الحي، ولأجل هذا انتقد برجسون الماديين والآليين، لأنهم استندوا إلى وقائع الذاكرة، بزعمهم أن الوعي يُستمدّ من المخ، بل ودحض حججهم اعتماداً على الأرضية نفسها التي انطلقوا هم أنفسهم منها، حيث بين " أن الدماغ ليس أصل ذكرياتنا، وإنما هو بالأحرى ما يعمل على توجيه مسارها ومجراها العام في علاقاتها مع الواقع، فلهذا عن أنه يساهم من جهة ثانية في كِبَرَت جزء منها، ثم استبقائه على مستوى اللاشعور، من ثمة كان الدماغ بمثابة " جهاز للتعبير، أو الكبت، ولكنه ليس أصل الذاكرة بمجال من الأحوال"¹.

اعتبر برجسون الدماغ كمجرد شكل من أشكال الذاكرة فحسب، فليس هو الذاكرة نفسها، فضلاً عن أنه ليس إلاّ شكلاً من " أشكال العادة، أو ذاكرة العادة التي نصعد بواسطتها من الميكانيزمات إلى داخل أنفسنا، بدرجات متفاوتة من البطء، ولكن لا يستطيع أن يفسّر الشكل الآخر، الشكل الحقيقي للذاكرة، وهو ذاكرة الاستعادة، التي يتفق جوهرها مع جوهر حياتنا النفسية

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 129.

¹ فال، جون، المرجع السابق، ص 132.

. يجيئ تكون هي هذا التعايش فينا بين الحاضر والماضي، وإن يكن ذلك ماضيا يُكبت عادة تحت تأثير الجسم والفعل¹ .

إن تمييز برجسون بين ذاكرة المادة - العادة - وذاكرة الذكرى - النفسية - هو تمييز بين النفس والجسد، يميلنا إلى ثنائية المادة والروح، أو الظاهر والباطن، لكن هذه الثنائية غالبا ما تنتهي إلى نوع من الوحدة، إذ لا يتم التمييز بين المادة والروح إلا لجعل الروح تسمو على المادة، لأنها قوامها وأساسها، كما لا يتم التمييز بين الظاهر والباطن إلا لجعل الباطن كجوهر أول للظاهر، ولأن الحقيقة منبعها الباطن، فإن النفاذ إليه سيختلف حتما من حيث طبيعته وأدواته عن طبيعة وأدوات معرفة الظاهر، وفضلا عن هذا، فإن اختلافهما - الظاهر والباطن - بالضرورة هو اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة فحسب .

كما تحيلنا هذه التجربة السيكولوجية إلى ثنائية أخرى، ترتبط بتجربة الزمان ذاته، وكذا بمختلف تجلياته، وبتمييز برجسون الزمان الخارجي - المكاني - عن الزمان الداخلي - الزمان الحي -، صار الأول بمثابة " الأنا السطحي الذي يكون الطبقة الخارجية لوجودنا، حيث نحيا في العادة مشغولين بضرورات الحياة، وهو مجموعة من الحالات الجامدة ... التي تأخذ صورة الكثرة العددية، وتتحول إلى موضوعات جامدة تخضع للقياس، ويعبر عنها باللغة، ويفصل بعضها عن بعض، كما تنفصل عنّا، أما الزمان الثاني فهو الزمان الحي، وهو يقابل الأنا العميق، الذي يتّسم بالتداخل، والتنظيم، والاندماج، تلك التي تشعر وتشتاق، إنما هي قوة تتداخل حالاتها وتغيرها بعضها في بعض تداخلا حميما¹، وهذه الأنا العميقة هي روح الزمان الحي، وحيث ندركها أو ننفذ إليها، فنحن إنما نبتعد بكليتنا عن العالم الخارجي المتكثّر، باتجاه عالم المطلق، الذي يكمن في باطننا وجوانيتنا، من ثمة يمكن القول أن الزمان الحي هو زمان نفسي وديمومة، ذلك ما عبر عنه برجسون بالقول: "إن حالات الوعي

¹ فال، جون، المرجع السابق، المرجع السابق، ص 133.

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص ص 125-126.

تتجلى في الديمومة الخالصة "1، وهي بالتالي، كيف محض، واتصال واستمرارية، أو صيرورة تختلف عن الزمن المكاني، الذي يتسم بالكم، والانفصال، والانقطاع .

انتهى برجسون إلى التأكيد على ضرورة الولوج لباطن الانفعالات العميقة، التي يعانيتها الأنا العميق، بغية تمييزها عن تلك الإحساسات المتعلقة بالقشرة أو السطح الخارجي للأنا، حيث انتبه إلى الخلط الذي وقعت فيه كثير من مدارس علم النفس الفيزيقي - السيكوفيزيقي - خصوصا مع ذهابها إلى إطلاق لفظ الشدة على مجمل الانفعالات، دون إدراك للفروق البيئية التي تفصل بينها، من ثمة رفض برجسون هذا الطرح - السيكوفيزيقي - وانتقده بجدّة، ليصل إلى التمييز في الأحوال النفسية بين نوعين مختلفين من الشدّة، تكون الأولى تعبيرا عن أحوال " الشعور المصاحبة لعلل خارجية، وتسمى هذه الحالات "حالات شعور تمثيلية"، فالشدّة المصاحبة لها تتعلّق بعللها الخارجية، أما النوع الثاني فهو متعلّق بحالات الشعور العميقة، التي تكفي نفسها بنفسها، ويسمّيها برجسون "حالات شعور وجدانية" 2، ففكرة الشدة هي همزة الوصل بين تيارين، أو كما يقول برجسون: " تقع عند نقطة التقاء تيارين، حيث يقدّم لنا أحدهما من الخارج فكرة المقدار الممتد، بينما ذهبت الثانية إلى البحث في أعماق الوعي، عن صورة لتعدّد داخلي لدفعه نحو السطح" 3 .

رفض برجسون النظر إلى فكرة الشدة باعتبارها كمّا أو مقدارا يقاس، يزيد وينقص، ذلك ما حمله على إقرار الطابع الكيفي للحالات السيكولوجية وما يتصل بها من إحساسات تكون مرتبطة في عللها بالعوامل الخارجية، لأن الشدّة كيف محض، فلا تدخل فيما يقبل القياس والتقدير الكمي، من هنا تعبر حالاتنا النفسية في عمومها عن كثرة باطنية كيفية، تختلف عن تلك الكثرة التي تحدث في المكان، ولأجل هذا رفض برجسون الطرح السيكوفيزيقي الذي حاول أن يقلب التغير الكيفي إلى مقدار كمي، يزيد في شدته وينقص، وحثته في ذلك أنهم خلطوا بين " كم العلة وكيف المعلول،

¹ برجسون، هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص 80 .

² السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 177 .

³ برجسون، هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص 80 .

فأحوالوا التغييرات الكيفية إلى تغييرات كمية¹ في حين أن مجمل أحوالنا الشعورية تبقى بطبيعتها غير متجانسة، ولا مكانية، ذات طابع كفي محض، من ثمة استحال قياسها أو التعبير عنها بالمقدار الكمي .

إن جوهر التجربة النفسية هو الشعور، الذي نحيا من خلاله الواقع، وحيث هو كذلك، فالواقعي هو دوما تجربة شعورية، من ثمة يمكن تمييزه عن الوهمي من خلال النظر فيما إذا كان موضوعا لتجربة حالية للشعور أم لا، ومعنى أن يكون الواقعي موضوعا لتجربة الشعور، أن يحيا الشعور، كما أن أية فكرة تمثل أمام شعورنا، هي وحدة زمانية أو من صميم الزمان المتدفق، وأن هذه الوحدة لا معيار لها إلا قبولها لأن تمثل أمام الذهن، فالعلامة الوحيدة لفاعلية الفكرة هو إمكان مثلها أمام الشعور، ومن ثمة فالتمييز بين الوهمي والواقعي يتلخص في أن الواقعي هو المائل أمام الشعور، والوهمي هو الذي نتوهم أنه مائل أمام الشعور²، وبالنتيجة، يؤدي هذا الفصل بين العالم الواقعي والعالم الوهمي إلى الفصل بين مباحث الميتافيزيقا، ومباحث العلم الطبيعي، بجعل الأول موضوعا للميتافيزيقا، واعتبار الثاني موضوعا للعلوم الطبيعية .

هذا، ويتأكد مع برجسون اعتبار " الواقعي أو الميتافيزيقي تلك الديمومة التي نشعر بها في التجربة الشخصية داخل حياتنا النفسية، وأكثر تلك الديمومات نحياها خلال حياتنا الباطنة، أما تلك الديمومة الخارجية التي تدركها الذات على السطح، فهي ديمومة ندركها على أنها وهم، ومن قبيل الديمومة الرمزية¹، وعندئذ، فالميتافيزيقا التي استبعدتها أوجست كونت، وذهبت الوضعية المنطقية إلى اعتبارها زيف ووهم أو خرافة يجب تجاوزها، قد أعيد لها الاعتبار في التجربة البرجسونية، بل واعتبرتها مرادف للواقعي الذي ينبثق من التجربة الباطنية حيث الأنا العميق، أما الواقعي الذي تأسس على رموز التجربة الطبيعية عند النزعة الوضعية، فقد صار في ظل التجربة البرجسونية مرادف للوهمي .

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 179.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2015، ص 313.

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص ص 313-314.

اعتقد برجسون أن الحالات الشعورية تجسّد الكيف الخالص، لأنها " ديمومة خلاقة تنأى عن القياس الكمي " ¹، ورغم أنها تتمثل ككثرة، إلا أنها كثرة واقعية أو مشخصة، لا تقبل الوصف الرمزي العددي، لأن الكثرة العددية تلغى عن المكان والتجانس، حيث تتراصّ الوحدات المتماثلة لتؤلف المقدار الكمي، ومن ثمة يتوجّب التمييز بين نوعين من الكثرة، فالأولى هي " كثرة عددية تنطبق على الأشياء المادية في المكان، أما الثانية فهي كثرة كيفية لحالات الشعور " ² الذي يتسم بالكيف المحض، وعدم قابلية التقدير الكمي، وإن كانت كثير من مدارس علم النفس التجريبي ذهبت إلى عكس هذا، حين اعتقدت بإمكان ردّ حالاتنا الشعورية والحياة النفسية " في مجملها إلى حالات بسيطة أولية، في حين أنهم لن يصلوا إلى شيء سوى أن يرصدوا ما يجري على السطح، أي على القشرة الخارجية للذات، ولن يدركوا إلاّ حالات ثابتة جامدة لا حياة فيها، أي حالات ساكنة متراسة، وأفكار جاهزة غريبة عن الواقع النفسي، وهي إما أن تكون رواسب ماضية، أو انطباعات من المجتمع، وحينئذ سنكون أكثر ابتعاداً عن أغوار الذات العميقة " ³ لأن المنطلق الذي تأسّس عليه الطرح العلمي للحياة النفسية عندهم لم يكن سليماً، فقد عبرّوا عن الكيف المحض بالكم المجرد، وحاولوا قياس ما لا يقاس، فبقيت محاولاتهم على مستوى السطح والقشرة، ولم تستطع تجاوز ذلك المستوى، إلى داخل أعماق النفس، وإلى حيث الأنا العميق، ففي هذا التجاوز فقط، يمكن أن نستشعر دفئ التجربة الباطنية، ونتذوق جمالياتها المتميّزة .

و على هذا، يمكن أن نخلص إلى ثنائية جديدة في التجربة السيكولوجية، ونعني بها تمييزه في الذات - الأنا - بين الذات السطحية التي لا تدرك إلاّ الديمومة الخارجية أو المكانية، وهي الذات التي توقفت عند حدودها التجربة السيكوفيزيائية، وبين الذات العميقة التي تدرك الديمومة الكيفية الخالصة في حيويتها، وهي بالتالي موضوع التجربة السيكولوجية في الطرح البرجسوني، على أن هذا

¹ البحري خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص 163.

² محمد علي، أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 320.

³ المرجع نفسه، ص 318.

التمييز بين الذاتين لا يعني الانفصال والقطيعة، بل هما - عند برجسون - تعبيران مختلفان عن شيء واحد، فلا تتهدّد وحدة الذات الإنسانية بالانفصام، ولأن الديمومة ستبقى هي همزة الوصل التي لا يمكن أن تتوقف في صيرورتها وجريانها، صعودا دائما من العمق إلى السطح، وعودة ونزولا من السطح إلى العمق، فإنها بالتالي، الضامن لعملية الخلق المتجدد للوجود في حركيته وحيويته اللانهائية .

إن الديمومة الباطنية هي الديمومة الخلاقة التي تجسد سيلان الحالات وجريانها، ووجودها لن يكون - بحسب برجسون - حاملا لمعنى إلاّ في علاقة مع الشعور والذاكرة، ذلك أنّها " تنهض على شعور مجّهّز بذاكرة، تذكر باستمرار الماضي من أجل إثراء الحاضر، مما يعني أن الحالات تستلزم بعضها داخل الشعور، وبتعبير آخر، ليست الديمومة مستقيما يتمدّد، وإنما دائرة تتسع، باقية هي نفسها، ومع ذلك فإنها تصير شيئا آخر... إنها تجربة نفسية، "عبور" أو "تبدّل" أو "صيرورة" تدوم"¹، ومن جهة أخرى قد تبدى كما لو كانت تشكّل " انطولوجيا زمنية، وبهذا الاعتبار لا توجد الشخصية بارتباط آلي بين حاضرها وذاكرتها السطحية التي تماثل المكان، وإنما وجودها الحقيقي بقدر ارتكازها على ذاكرة روحية تحفظ تاريخها الذي يشكل النسيج الفعلي للوجود "²، ومعنى ذلك أن الديمومة إذ ترتكز على الذاكرة العميقة، إنما تؤسس للمرحلة الموالية، حيث المركز الذي يعني ما هو روحي، وما هو روحي سيحيلنا دوما إلى اعتبار الديمومة في صميمها تجدد وإبداع ينطلق من الداخل، والباطن الروحي، لينبثق على الخارج انبثاقا فيّاضا، من هنا أمكن القول أنه " حيثما تكون ديمومة، فتّمة خلق "¹ بالضرورة، لأن الحياة بطبيعتها فيض وامتلاء، وليد " دفوق متجددة، وفيض مستمر، وسيولة متواصلة، وانبثاق دائم، وهو ما يجعل من الشعور ديمومة خلاقة "² لا يمكن أن تحدّها حدود الوجود، كما لا يمكن أن توقفها عقباته اللانهائية .

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 255.

² Bergson, Henri ,matière et mémoire ,p u f ,93^{ed} 1982 , p 166

¹ Hude, Henri, Bergson, tom I , édition universitaires, pari, 1989,p 139.

² Jankélévitch, Vladimir, Bergson, Alcan, paris, 1931,p 200.

وإذا كانت الديمومة من طبيعة سيكولوجية، فمعنى ذلك أنها تتشكل كتجربة تؤلفها لحظات تعيش في نوع من الاستمرار، فضلا عن أن الزمان الحي يقتضي أن تكون " اللحظة الحاضرة هي التي تدفع الديمومة وتملؤها، إذ أن الأمر يتعلّق " بحاضري"، أي بالحاضر الواقعي والمعيش، الذي يقيم في الوقت نفسه في ماضي " المحسوس، كلحظة تكون بعدُ مرّت إلى اللحظة التي فيها أتكلّم وفي مستقبلي المحسوس مباشرة كوجهة لمستقبلي، أي أن حاضري يكون في الوقت نفسه إحساسا وحركة، وهو بذلك ينطبع، في الماضي المباشر، وهذا الماضي الحاضر يشكل الديمومة "1 بما هي الأفق الذي تتحدّد من خلاله وفيه " انطولوجيا الذات التي لا تتركز فقط في هذا الحاضر، أي حاضرها، بل أن الأنا قديم، وهو لا يفعل إلاّ عبر ماضيه البعيد أو القريب، إلى حيث يتراكم الزمن بتتابع مستمر "2، من ثمة يكون الفضاء قد انفتح على مصراعيه أمام حدس الديمومة، ذلك الحدس الأصلي الذي نفذ منه -زمانيا - إلى عمق الباطن الذي تراكم فيه الحاضر ببعده الماضي الأصيل الحي، والذي سينفتح على ذلك الأفق الذي نلمح فيه المستقبل المفتوح على كل الإمكانيات التي قد تعيشها التجربة الإنسانية .

ومن هنا كانت نقطة التقاطع بين الديمومة الباطنية -الحقيقية- وبين الزمان الخارجي، والتي يمكن أن تسمى المعية أو التزامن، يقول برجسون -وهو بصدد توضيح مسألة المعية ووحدة الزمان-:

" فإذا تعلّق المرء حقا بشيء ما، ينبغي أن يكون تعلّقه بما هو مدرك ومعاش، ولذلك إذا ما سئل ملاحظ حقيقي في القطار، وملاحظ حقيقي على الطريق، فسنجد أننا إزاء نفس الزمان، فما هو معية بالنسبة إلى الطريق، هو معية بالنسبة إلى القطار "1، على أن من الضروري المرور -بحسب برجسون- إلى معية السيلان أي تدفق التيار الذي يفضي إلى النفاذ إلى الديمومة ذاتها، لأننا "كلّما

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق، المرجع السابق، ص 256.

² Bergson, Henri, matière et mémoire, op, cit, p167.

¹ Bergson, Henri, Durée et simultanéité, paris, 1929,p136-137.

بقينا داخل هذه الديمومة كدّا خلّاقين لأنفسنا، مشاركين في أبدية، هي أبدية الحياة والحركة، لا أبدية الموت والثبات، وهو ما يعني أن الديمومة الخلّاقة، هي ديمومات تشمل الذات والحياة والكون¹ .

أما سؤال المنهج في التجربة البرجسونية، فيحيلنا إلى جدل العقلي والحدسي، حيث يرى برجسون أن الحدس هو المنهج الوحيد الذي يتيح لنا النفاذ أو الولوج إلى عمق الحياة النفسية، وبالتالي إلى باطن الديمومة الخلّاقة ذاتها، إلى حيث اللانهائي والمطلق، ذلك أن " ما هو مطلق لا يتجلّى إلاّ عن طريق الحدس، وما سوى ذلك فهو نتاج التحليل ... ونسمي هنا الحدس تلك المشاركة الوجدانية التي ننفذ عن طريقها إلى باطن الموضوع"²، الذي يدرك ضمن الزمان الحي الذي اعتبره برجسون الزمان الحقيقي، يقول برجسون: " أن تفكر حدسيا، هو أن تفكر في الزمان المستمر"³، من هنا ميّز برجسون بين سبيل الحدس، وبين سبيل العقل، أو بين الطريق الميتافيزيقي والطريق الفلسفي، مبينا أن الولوج إلى عالم الباطن - الحقيقة حميسّ للحدس، وهو فضاء الميتافيزيقي، وليس ميسّرا للعقل، ولأن عمل هذا الأخير يبقى عمله محصور في فضاء المادة والعلم، فإن هذا ما جعله غير قادر على النفاذ إلى المطلق، فإذا اعتبرنا أن "العلم يتجه دوما إلى العمل في نطاق الرموز، وحتى تلك العلوم الطبيعية التي تعتبر أكثر بعدا عن التجريد كعلوم الحياة، فإننا نجد بأنها تختص بالصورة المرئية للكائنات الحية "¹، حيث تركز اهتمامها على الظاهر والسطح، فلا تتمكن إلاّ في حدود النسبي، ولا يتسنى لها بلوغ المطلق .

تقف البرجسونية موقفا نقديا صريحا من العلم ومن أدواته التي لم تستطع الاستجابة لنداء الروح، فضلا عن أنها وقفت عقبة في طريقه إلى الانبثاق والتجسد الفعلي، ولئن كان العلماء وكثير من الفلاسفة، آمنوا بالعقل، واعتقدوا في قدرته على البلوغ بالإنسان إلى شاطئ الحقيقة، فإن برجسون قد ذهب -على النقيض من ذلك- إلى وجهة أخرى، أي إلى حيث العمق والباطن، لأن

¹ البحري، خالد، مفهوم الخلق، المرجع السابق، ص 270.

² Bergson, Henri, la pensée et le mouvant, p u f ,47^{ed} ,1962,p32.

³ Ibid,p 52.

¹ Bergson, Henri, la pensée et le mouvant, op, cit ,p 82.

حقيقة الشيء لا تكمن في البقاء على الشاطئ أو على مستوى القشرة السطحية، فذلك ما يستهدفه العلم، وذلك ما يكون العقل التحليلي -التفكيكي - قد نجح نجاحا باهرا في الوصول إليه، أما ميتافيزيقا الروح، فهي على العكس من ذلك تماما، لا تبتغي إلاّ التجاوز والعلاء، وباتجاه الباطن يكمن جوهر ذلك التجاوز، من ثمة كان حدس الديمومة هو أدواته المنهجية الوحيدة، ودونها يتعذر التجاوز، كما يتعذر الولوج إلى عالم الحقيقة المطلقة .

وإذا كان حدس الديمومة هو جوهر الفلسفة في تصور برجسون، فإن المطلق من صميم ذلك الحدس، ومن صميم مسيرته في ديمومته وحيويته، أما العلم فعلى خلاف ذلك " يوقف الديمومة، لكي يدرس جزءا منها، ولذلك كان موضوعه هو النسبي، في مقابل المطلق كموضوع للفلسفة، ومن ثمة فلا يمكن أن نُحْضَع المذهب الفلسفي لمنهج التحليل المتبع في الدراسات العلمية، التي ستبقى عاجزة إلا في حدود ما هو النسبي، وسيبقى الحدس وحده منهج النفاذ إلى المطلق " ¹.

إن المعرفة العقلية بطبيعتها لا تستطيع أن تلمس موضوع المعرفة في ذاته، أي في جوانبته، وإنما تكفي بتلمسه انطلاقا من السطح، فتتناوله خارجيا، ومن خلال الدوران حوله، دون القدرة على الولوج إلى الأعماق، فهي تستطيع فعلا أن تحلله، وأن تكون عنه صورة عقلية عامة، ولكنها لن تستطيع أبدا الوصول إلى حيث طبيعة الشيء النابضة بالحياة ولا أن تعيش فيها .

هذا، ويرى برجسون أن العقل لا يتسنى له إلاّ أن يمدّنا بأفكار ميتة استاتيكية، تكفي بأن تنقل إلينا الموضوع كما هو، في حالته الثابتة الساكنة، وهو - العقل - بالتالي قد يكون العنصر الأبرز في جماد الموضوع وسكونه، ومن ثمة فهو يتيح لنا فقط، تلك المعرفة التي تكون مجردة كمية للشيء، أعني أنها تريد أن تكون عامة، ومن أجل ذلك فكل ما تستطيعه، أتصل إلى رسم تخطيطي مجرد للشيء موضوع المعرفة، وهذا الرسم التخطيطي مقتطع من محيطه الذي يتحقق فيه، ولا يمثل إلاّ رمز الشيء في حالته الكمية ... الذي يختلف تمام الاختلاف عن الكل المليء بالحياة، والذي يمثل حالة

¹ السروي حمزة، المرجع السابق، ص 84.

الشيء قبل أن يقطع العقل قطعا، ويحلله تحليلا إلى أجزاء تشريحية¹، من هنا، كان انصراف برجسون عن هذا الطريق، إلى طريق الحدس بما هو -في رأيه- الملكة الوحيدة التي تجعلنا ندرك ببساطة الزمان الباطني -الشعوري- فضلا عن أنه يتيح لنا أن نحيا التجربة السيكولوجية في عمقها وباطنيتها الشفافة، بل وصار الحدس قادرا على تجاوز حدود الإدراك المباشر للتجربة الباطنية، إلى مستوى الإدراك العام للحياة والوجود بأسره، مع بقاء نقطة الانطلاق دوما، هي تجربته النفسية كما أسست لها الميتافيزيقا البرجسونية .

بيد أن تأسيس برجسون للميتافيزيقا على أسس سيكولوجية، والذي أفضى به إلى النقد الجذري للفكر العلمي والوضعي، فضلا عن نقده العقل كأساس وحيد للمعرفة، لم يكن ليعني أن برجسون يلغي العلم، أو يستبدل العقل بالحدس، أو يلغي العقل تماما، ويقصي دوره المعرفي، وهذا ما ذهب إليه البعض من نقاد فلسفة برجسون، حيث أن برجسون في تمييزه الاستمولوجي بين مجالي المعرفة، العلمية والميتافيزيقية، ثم تحديده للحدس كمنهج للميتافيزيقا، والعقل كأداة منهجية للعلم، إنما أراد أن يبين مدى التمايز والاختلاف بين المجالين، وهو تجديده لدور العقل لم يلغ تماما، بل وبين أن له أن ينجح تمام النجاح في ميدانه، كما له أن يبلغ المطلق في العلم الذي يعنى بالمادة الجامدة، لتبقى الطاهرة الحية والباطنية هي المجال الحيوي للحدس الذي تبناه برجسون باعتباره منهج التجربة النفسية، ومن ثمة فإن الالتباس حول الموقف - اتجاه العقل -، جاء نتيجة التأويل غير الصحيح للموقف البرجسوني النقدي إزاء الطرح الذي تبناه دعاة الاتجاه السيكوفيزيقي، أما من الناحية الفلسفية الخالصة فيمكن القول أنه لا وجود لفلسفة تجعل مهمتها إلغاء العقل، وبرجسون بدوره كثيرا ما أكد أن الحدس ضرب من التفكير، وهو يكمل عمل العقل، ولا يلغيه¹، وبهذا يزول الالتباس، خصوصا إذا نظرنا إلى مسألة العلاقة بينهما من زاوية تكاملية، تفضي إلى المعرفة الكلية،

¹ هويدي، يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 9، 1989، ص 154.

¹ هويدي يحيى، المرجع السابق، ص 155.

التي طالما بحثت الإنسانية في أنجع السبل التي من شأنها أن تجعلها ممكنة، قابلة للتحقق على أرض الواقع .

ب - مشكلة الحرية:

اختلف الطرح البرجسوني لمسألة الحرية عن الطرح الكلاسيكي، والذي يمثله دعاء إثبات الحرية من جهة، ودعاء الجبر والحتمية من جهة ثانية، حيث ذهب التيار الأول إلى القول بالحرية من منطلق قدرة الإنسان على الاختيار بين عدّة ممكنات من شأنها أن تعرض للإنسان، في حين ذهب التيار الثاني إلى إنكار ذلك جملة وتفصيلاً، فأنكروا قدرة الإنسان على الاختيار، معتبرين أن السلوك الإنساني يجري دوماً مجرى الحتمية والآلية، أو هو بعبارة أخرى مدفوع إلى الفعل وفقاً لمبدأ العلية، التي تسير عليه مختلف الظواهر الكونية، ذلك ما تمّ إسقاطه على مستوى السلوك الإنساني، فراحوا إلى تفسيره على شاكلة التفسير العلمي لمختلف الظواهر الطبيعية، الأمر الذي أفضى بهم في نهاية المطاف إلى القول بإمكانية فهم وتفسير الحياة النفسية، فضلاً عن اعتقادهم بالقدرة على التنبؤ بما يجري قبل حدوثه متى عرفنا علله وأسبابه التي تحدثه، ومن ثمة سار استدلالهم من الماضي - ماضي الحياة النفسية - إلى حاضرها، وصولاً إلى المستقبل .

وانطلاقاً من هذه المعطيات، اتخذ برجسون موقفاً نقدياً إزاء مختلف النزعات الآلية والميكانيكية في علم النفس، وخصوصاً ما تعلق منها بالمذهب الترابطي، الذي يعتبر في ذاته صورة حقيقية عن السيكولوجيا المحسّنة لمذهب الحتمية، حيث ذهب دعاء هذا الاتجاه إلى التطبيق التجريبي لمبدأ الحتمية الطبيعية على مختلف الوقائع السيكولوجية، مستندين في ذلك إلى قانون تداعي المعاني .

إن ما رفضه برجسون في هذا الاتجاه هو النظر إلى الحياة النفسية من المنظار نفسه الذي نظر منه علماء الطبيعة إلى الظواهر الطبيعية، حيث اعتمدوا الآلية نفسها في التفسير، والمنهج ذاته في الدراسة، ألا وهو المنهج التجريبي، الذي أصبح مقياساً لعلمية أي علم من العلوم، وبالنتيجة فقد تجاهلوا تماماً أو غضوا " الطرف عن الفارق الأساسي الذي يظهره لنا فحص دقيق ما بين العالمين

الخارجي والداخلي، لقد ماثلوا بذلك بين الديمومة الحقيقية والديمومة الظاهرية¹، كما اعتقدوا في إمكانية ردّ السلوك الإنساني إلى شروط تجريبية حتمية، حين افترضوا أن "الدوافع نفسها تمارس تأثيرها من جديد على الأشخاص أنفسهم، واعتقدوا في الختام أن هذه الأسباب نفسها ستؤدي إلى النتائج نفسها"²، ومن هنا ذهبوا إلى إمكان " إخضاع الفعل الإنساني لتحديد علمي دقيق قاطع، بردّه إلى مجموعة من البواعث أو الحوافز المتراسة غير المتداخلة أو المترجة، أي لمجموعة من الحالات ذات طابع كمّي لا كيفي، ومعنى هذا أن الحتمية السيكولوجية تفرغ حالات الشعور من لونها وطابعها الشخصي، فتستبقي الصيغ اللاشخصية الموضوعية، وتنظر إلى هذه الحالات كأنها أشياء فيزيقية"³، وهم بهذا - حسب برجسون - إنما وقعوا في التباس كبير، حين قلبوا الكيف إلى كمّ، ولأنهم بحثوا عمق التجربة السيكولوجية بالآلية نفسها التي تُبحث بها التجربة الخارجية - وقائع العالم الخارجي فلنما خلطوا أوّلاً بين الزماني والمكاني، وبين المادي والروحي، وبصورة محدّدة بين الكم والكيف، إضافة إلى هذا، ساهموا في بروز النزعة إلى تشييء الظاهرة النفسية لما نزعوا عنها بعدها الإنساني الحيوي، ألا وهو البعد النفسي الروحي .

هذا، ويعتقد برجسون أن التجربة النفسية توحى في مضمونها بذلك العمق الحيوي للحرية الإنسانية، والتي تتبع من أعماق الباطن الشعوري، الذي لا يمكن لحالاته الفريدة إلا أن تكون فريدة في ذاتها، متميّزة في خصوصياتها، من هنا أخطأ الاتجاه الترابطي في اعتقاده بإمكانية "التنبؤ بالفعل الحر، إذ أن الخاصية الأساسية لأي فعل حر، أنه تقدّم كيفي، وأنه بناء على ذلك لا يمكن التنبؤ به، إذ لا يمكن تكرار حالات الشعور"¹، ولأنها سيّال وتدفق يجري بغير تقطّعات، فإنه من غير الممكن -مطلقاً- العودة إلى الخلف وتكرار نفس التجربة الشعورية، ومن ثمة سيتعدّر -حتماً- التنبؤ بالوقائع الحاضرة اعتماداً على ماضيها، كما لا يمكن التنبؤ بمستقبلها اعتماداً على التجربة الحاضرة .

¹ برجسون، هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص 145 .

² المصدر نفسه والمكان .

³ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 323 .

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 324 .

وإذا كان مبدأ العلية هو الأساس الذي قامت عليه دعاوى الترابطيين، فإن من الضروري لدحضها - بالنسبة لبرجسون - بحث مدى إمكانية التطبيق الفعلي لهذا المبدأ على مجمل مجريات التجربة النفسية، فمن "الخطأ الجسيم أن نتحدث عن علل باطنية تصدر عنها نفس المعلولات دائماً، لأنه لا يمكن تكرار نفس وقائع الشعور، وليس ثمة مجال للقول بوجود علّة واحدة بعينها باستمرار، تكون كعقبة تعترض سير التقدم الكيفي للسّيال الحيوي، أو لجرى الشعور، فلا تشابه مطلقاً بين حالات الشعور، ولا رجعة أو تكرار لإحداها، فالعلة الباطنية العميقة تحدث معلولها مرة واحدة، ولا تحدث بعد ذلك أبداً"¹ وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن نجد في تجربتنا الباطنية مـُـسوغاً للقول بالاحتمية والاطراد، وعلى نفس الشاكلة التي نجدها في عالم الظواهر الطبيعية فنحن نشعر جيداً أنه لا وجود هنا لضرورة هندسية مثل تلك التي تربط نتيجة على سبيل المثال بالحركات المشكّلة لها، لأنه يوجد بين حالات الوعي المتتابع فارق في الكيفية، يجعلنا نخفق دائماً في استخلاص أحدهما قبلها من ذلك الذي سبقه"²، ومن ثمة " فلا يمكن تطبيق مبدأ الاحتمية على الحالات النفسية، لأن مقولة العلية ذاتها تتعارض جوهرياً مع الشعور الحي، ومادامت الحرية واقعة أولية، أي واقعة شخصية حية، فالعلة إذن مناقضة لها"¹ وبهدم الأساس الذي قام عليه الطرح الترابطي، يكون الطرح ذاته قد هُـدم، ويكون السبيل قد فُـتح أمام برجسون لتقرير الحرية كتجربة شعورية حية، يعانها الإنسان في ذاته، وتكون أزماء العميقة هي المحل الذي منه يتفجّر الفعل الحر.

هذا، ونجد أن النقد البرجسوني لم يتوقف عند حدود الطرح الترابطي، بل شمل جل النظريات الآلية الأخرى، ولعل أهمها نظرية التوازي، التي أكد برجسون تناقضها ومدى تهاافت أدلتها، حيث يقول: " إن فرضية التعادل أو التكافؤ بين الدماغية والعقلي تتناقض مع ذاتها"²، وجوهر هذه النظرية اعتقادها في وجود نوع من التكافؤ أو التوازي بين النفس والجسد، أو بين الأحوال السيكولوجية وما

¹ المرجع نفسه، ص 325.

² برجسون، هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص 146.

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 390.

² برجسون، هنري، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991، ص 46.

يقابلها من تغييرات تحدث تبعاً لها على المستوى الخارجي الفيزيولوجي، على أن القول بوجود التوازي التام بين سلسلة من وقائع الشعور الباطنية، وبين سلسلة الظواهر الفيزيولوجية الخارجية، هو قول غير مُبرر حسب برجسون، لأنهم حين " يقولون أحياناً أن الشعور مرتبط عندنا بالدماغ، فيجب أن نُسند الشعور إلى الكائنات الحية التي لها دماغ، وأن ننكره على ما عداها، ولكنكم سرعان ما تدركون فساد هذا الدليل"¹، خاصة إذا علمنا بناءه على أساس من التشابه الظاهري الخارجي، بيد أننا "لو رجعنا إلى التجربة الحقة، لتحقّقنا أن كل ما هنالك مجرد ارتباط بين النشاط المخّي والنشاط الذهني، لأن حركة المادة المُنخبة ضرورة لظهور الحالة النفسية، ولكن هذا الارتباط لا يعني أن المخ هو الذي يحدّد الفكر، أو أن الدماغ هو الذي يفرز الأفكار"²، ومن ثمة فوجود نشاط مخّي يحفّز النشاط الذهني لا يمكن أن يهلنا على القول بالتوازي والتكافؤ بين ما هو كفي محض لا يقبل القياس، وبين ما هو كمي خالص يخضع للتقدير والقياس، كما لا يهلنا بالضرورة إلى القول بوجود الصلة بين الشعور والدماغ، من هنا كانت الصلة بينهما كصلة "الثوب والمسمار المعلق عليه الثوب، فليس من شك أن في أن ثمة علاقة بين الثوب والمسمار المعلق عليه، بدليل أننا إذا نزعنا المسمار سقط الثوب، لكن الثوب غير المسمار، وليس المسمار هو الذي يحدّد شكل الثوب، وبالمثل إذا كانت الواقعة السيكولوجية مستندة إلى الحالة المخية، فإن هذا لا يعني وجود ضرب من التوازي بين السلسلة السيكولوجية والسلسلة الفيزيولوجية من العمليات"¹.

وهكذا رفض برجسون نظرية التوازي التي أسّست لوجود التكافؤ التام والتوازي الدائم بين ما يحدث في الدماغ من نشاط فيزيولوجي، وبين ما يتبعه من تغييرات قد تطرأ على المستوى النفسي، وبصورة عامة بين النفس والجسد، لأن "الحالات النفسية دائماً فيها شيء أكثر ممّا تنطوي عليه الحالات الفيزيولوجية المقابلة لها، من حيث أن الواقعة الفيزيولوجية الواحدة، قد تقابلها وقائع نفسية

¹ برجسون، هنري، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دط)، 2008، ص 19.

² السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 189.

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 189.

متعددة، بدليل أن البكاء مثلا قد يكون للفرح أو للحزن على حد سواء¹، وبالنتيجة ينتهي برجسون إلى تقرير ثنائية سيكوميثافيزيقية، أي إلى ثنائية الجسد والروح، موضحا في الوقت ذاته أن ما في النفس لا يسعه الجسد، وأن الحياة النفسية الباطنية أوسع من أن يُعبر عنها بلغة الجسد وتغيراته الفيزيولوجية، كما أنها أعمق من أن تشملها مقاييس الكم الرمزي، فضلا عن أن ذلك لا يعدو أن يكون بمثابة تأليف عقلي مجرد ينظر إلى حياة الشعور نظرة خارجية دون أن يتمكن فعليا من التسرب إلى باطن الموضوع²، وهو الأمر الذي حجز تلك المحاولات العلمية عن الولوج إلى كنه حياتنا النفسية، وأبقى على تلك الدراسات في دائرة الفيزيقا، وبالنتيجة ابتعدت عن الحقيقة الباطنية لما ركزت على مجرد الترابط الآلي الذي اعتقدت في وجوده بين الشعور وتجلياته الخارجية المادية، في حين أن "الشعور والمادة صورتان من الوجود مختلفتان اختلافا أساسيا، بل ومتعارضتان، وهما تتعايشان على صورة من التعايش، وترتبان أمورهما على نحو من الأنحاء، فأما المادة فهي ضرورة، وأما الشعور فهو حرية"³ ومن ثمة كان الشعور هو المنطلق الجوهرية الذي تتأسس عليه الحرية في تصور برجسون، والذي يكون قد استبعد وجود أي دور للمادة تلعبه في مجال الحرية، إلا كونها ضرورة تقف عقبة أمام الحرية الإنسانية .

وهكذا نصل مع برجسون إلى أن حياتنا النفسية ليست نتاج علل سابقة، أو ترجمة لترابط آلي بين جملة من المعلولات التي تلحق دوما عللها، ولا هي ترجمة لاطراد حتمي بين شروط تحدث على التوالي نتائجها بشكل حتمي وضروري، كما ليس عبارة عن تناغم بين سلسلة من التغيرات الفيزيولوجية التي توازي على الدوام جملة الوقائع النفسية التي يبدو أنها تلحقها، فحياتنا النفسية هي ذلك الكل الذي لا يقبل التجزئ أو الانفصال إلى لحظات متميزة، كما لا تقبل تحليلها إلى أفكار متباينة أو ردها إلى بواعث محددة، ومن ثمة كان جوهرها أنها ديمومة متصلة، وهذا ما يتيح - حسب

¹ المرجع نفسه، ص 190 .

² Bergson ,Henri ,essai sur les données immédiates de la conscience ,p u f ,155^e1982,p121.

³ برجسون، هنري، الأعمال الفلسفية الكاملة، المصدر السابق، ص 26.

برجسون - تؤكد الحرية كواقعة شعورية نعيشها من خلال الديمومة الباطنية الخالصة، عندئذ تكون " شخصيتنا ككل هي منبع ومصدر مجمل أفعالنا، والقرار الذي نصدره يوجِد ويدع شيئاً لم يكن من قبل، والفعل الذي ينبثق إنما يخرج عن الذات وحدها، وبالتالي يكون حرّاً احرية كاملة " ¹، ويبدو أن هذه النتيجة كانت إحدى منطلقات النقد الذي وجّهه برجسون لمختلف النزعات الميكانيكية في علم النفس، والتي جعلت الحاضر نسخة أمينة عن الماضي، شبيهاً به، والمستقبل ماثلاً أمامنا في شرطه وعلله، يمكن التنبؤ به، لأنه يسير وفق آلية محدّدة معروفة سلفاً، فألغت بالتالي، إمكان الفعل الحر، وألغت شخصيته وباطنيته، كما ألغت عامل الإبداع، ليأتي الطرح البرجسوني البديل، مثبتاً الحرية كواقعة أولية شعورية، تجري في تيار الديموملغنا الصفة، حاملة في ذاتها كل ما يعبر عن الإنساني، الذي يُشعُّ طاقات إبداعية خلاقية متجدّدة على الدوام "فالحرية هي عين الصيرورة، أو ديمومة الذات، والفعل الحر يصدر في الواقع عن النفس بأجمعها، لا عن جزء من النفس، ممّا يجعلنا نقول أن حريتنا تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأجمعها، وإن كانت الحرية التي نشعر بها نحن هي من طراز آخر في الحقيقة، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية في آن واحد " ²، عندئذ تكون الحرية قد تجلّت في التجربة البرجسونية كواقعة سيكولوجية في طبيعتها، وكواقعة روحية في تجلياتها وأبعادها الإبداعية الخلاقية .

لم ير برجسون في الحرية إلاّ تجلياً روحياً، وفي أعلى صور التحليلات، إنها بمثابة " تلقائية روحية خالصة، والفعل الحر، إنما هو ذلك الفعل الذي يوجِد فيه الإنسان نفسه بنفسه، كأنما هو عمل فني، حقّقته روح مبتكرة أصيلة، وبهذا المعنى فإن الحرية تعبير عن الشخصية، وتأكيد للوجود الذاتي، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف الكائن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنية" ¹ .

¹ ابراهيم مصطفى، ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (دط)، 2015، ص 43.

² ابراهيم مصطفى، ابراهيم، المرجع السابق، ص 28.

¹ المرجع نفسه والمكان .

وإذا كانت الحرية تجربة باطنية، فإن الذات تعانيها وتعايشها معايشة جوّانية، فضلا عن أنها ستغدو موضوعا للأنا العميق الذي يتجاوز مستوى التمدّد والمكان، إلى حيث الكيف والزمان الخالص، ولعلها لأجل ذلك لم تكن موضوعا للمعرفة التأملية المجردة، بقدر ما هي موضوعا للتجربة التي نحيها انطلاقا من الداخل، ذلك أننا في الواقع لا نستطيع أن نعبر بطريق موضوعية عمّا لا يوجد إلا بوصفه مَعيشا، وعلى أننا لا نستطيع أن نصل إلى جوهر الفعل الحر إلا إذا اتخذنا لأنفسنا وجهة نظر الفرد في اللحظة التي يشرع فيها في القيام بفعله دون أن يكون على يقين من قراره الخاص، وحيث هو كذلك فسينكشف أن من وراء الأنا السطحي الذي يمكن التنبؤ بقراراته، هناك الأنا العميق، الذي تتحد فيه المشاعر والأفكار جميعا اتحادا لا انفصام له¹، فالحرية واقعة شخصية لا يمكن التأسيس لها إلا على هذا المنطلق العميق، أما التمثّلات الخارجية التي هي في صميمها نابعة عن الأنا السطحي فلا يمكنها إلا أن تبقى أسيرة لتلك الحدود التي رسمها الأنا السطحي ذاته، ولن تكون على الإطلاق قادرة على التعبير عن الحرية كتجربة وحياة نفسية عميقة، وستبقى على هذا الأساس مجرد ظلال للفعل الحر نحاول أن نتلمس آثارها في عالم المادة والمكان .

إن حقيقة شخصية الإنسان تنبعث من "أنا العميق"، الذي منه تكون الحرية الكاملة، وعلى هذا فالفعل الحر عند برجسون، هو الفعل الذي "فيه تأكيد للشخصية الإنسانية، وهو ينبعث من النفس بأكملها، ويظل فيه الماضي حيّا، وباقيا في الحاضر، وهو يظل حيّا فينا لأنه يتجدّد بلبلوته وهو يتجدد فينا كلّ، لا كجزء منه فحسب، إنه بأكمله يُلحّ على وجودنا كله، الماضي إذن كما يتصوره برجسون، لا يتضخم فقط دون انقطاع عن إسقاطات الحاضر والمستقبل، بل هو يحتفظ في داخله بكل ذكرياته أيضا¹، فالحرية هي مسألة الزمان الحي الخالص، الذي ينبعث من خلال الذاكرة التي تشحن الحاضر على الدوام بصور الماضي التي تبقى حية، بيد أن حياتها لا تعني -

¹ فال، جون، المرجع السابق، ص 129.

¹ هويدي، يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1993، ص 108.

حسب برجسون تكررهما على نفس الشاكلة، بل هي في تتجدد و صيرورة دائمة، وهي صيرورة وتجدد، لأن الفعل الحر ذاته يعني الخلق والتجدد والاستمرارية في الوجود .

لقد نظر برجسون إلى الحياة من زاوية السيكولوجيا، وانتهى به ذلك إلى تقرير حقائق هامة، في مقدمتها أن الحياة ذاتها من ماهية سيكولوجية، وأن وسيلة إدراكها بالتالي، ستكون نابذة عن المصدر نفسه، وهو حدس الديمومة، الذي اعتبره برجسون مركز المذهب في فلسفته، ولذلك وجدناه في تأسيسه للميتافيزيقا، -على غرار سلفه مين دي بيران - قد عمد إلى المجال النفسي، جاعلا منه منطلقا تأسيسيا لمختلف الحقائق التي مثلت في عمقها أصالة التجربة النفسية، كذلك كانت رؤيته لتجربة الحرية كحياة باطنية، وكديمومة وتيار جُواني نعيشه من داخل أنفسنا، ونستنبط كنهه بحدسنا له في جريانه وسيولته الدائمة، ثم نتوغل في أعماق بواطننا، ونتمكن من النفاذ إلى صميم الديمومة، عندئذ فقط، نستشعر مدى حريرتنا، أما في الحالات الأخرى، التي نعمل فيها إلى التحليل، أي تحليل مجرى حالاتنا الشعورية، وفي الحالات التي نذهب فيها إلى التفكيك والتجزئ، أي تجزئ الديمومة وتحليلها، فإنما نكون في الحقيقة -حسب برجسون - قد قمنا بتجزئ الامتداد وليس الديمومة، وبعبارة أخرى نكون قد أحلّمنا الديمومة إلى امتداد، وتيار الشعور الحي إلى مجرد شيء جامد، فضلا عن أن الحرية ذاتها ستستحيل إلى ضرورة، من هنا اعتبر برجسون أن " أفعالنا قلما تكون حرة، وكيفما تكون حرة، ينبغي لها أن تصدر كُلياً عن الأنا- الانبثاق- العميقة"¹، لكن مع ذلك، سيفضي تعمق التجربة الباطنية ببرجسون إلى تأكيد الحرية الإنسانية، وتقرير أن " الفعل الحر هو تعبير عن الذات العميقة، وليس مجرد قشرة من العادات المشكّلة على سطح وجودنا، وعلى هذا ينتهي به الأمر إلى استخلاص الحقائق الواقعية التالية: أن الخلق فعل حر، والأفعال الحرة نادرة، وللحرية درجات، وهكذا فكثيرون يعيشون، ثم يموتون دون أن يدوقوا طعم الحرية الحق "¹، ومن ثمة فالحرية ذاتها حقيقة مطلقة، ولا يمكن -من حيث المبدأ- مناقشة مسألة إثباتها أو نفيها، لأننا في الحالتين

¹ غريغوار، فرانسوا، المشكلات الميتافيزيقية، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د ط ت)، ص 110.

¹ خالد البحري، منزلة اللغة وعلاقتها بالديمومة الخلاقة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت -باريس، العدد 148-149، 2009، ص 32.

سننتهي إلى إلغائها، كما كان الشأن دعاء الإثبات ودعاة النفي على حدّ سواء، وإجمالاً يمكن القول أن الفعل الحر هو الفعل الذي "يحدث في الزمان الذي يمضي، وليس في الزمان الذي مضى، والحرية إذًا، هي واقع¹ وتجربة شعورية نفسية، وتيار روحي سيّال، لا ينضب معينه .

المبحث الرابع: التجربة الأنطولوجية أو الامتداد الحيوي في مشروع فلسفة الحياة

الحديث عن التجربة الأنطولوجية في فلسفة برجسون ليس في جوهره حديثاً عن تجربة ثانية مستقلة بذاتها، بحيث تأتي بعد التجربة السيكولوجية، لأن هذه الأخير هي المنطلق الذي اعتمده برجسون وهو بصدد التأسيس للميتافيزيقا، ولذلك لن يكون انتقاله مرحلياً تدريجياً كما لو كنا ننتقل من مرحلة إلى أخرى، لأن دائرة التجربة البرجسونية واحدة، والمركز واحد، ومن ثمة كان الانتقال دوماً من المركز إلى المحيط، ومن المحيط إلى المركز في تجربة صعود ونزول، تفضي لا محالة إلى بلوغ المطلق، وفضلاً عن هذا، كان انتقال برجسون من السيكولوجيا إلى فضاء الأنطولوجيا انتقالاً سلساً، أفضى بالتجربة البرجسونية إلى الاتساع والتمدد، وفي محاولة لتعميق وإثراء مقولات جديدة، برزت التجربة الأنطولوجية كتجربة إنسانية تحاول الانفتاح على الوجود والحياة الكونية، ولعل من أبرز تلك المقولات التي أسّست لتلك التجربة نجد الديمومة والصيرورة، التطور والحياة، الزمان الحي، فإن كانت هذه المقولات متصلة فيما بينها تمام الاتصال، ومتداخلة كل التداخل، فذلك كونها تمثل جوهر الخصائص الملازمة للتجربة الأنطولوجية، أو بعبارة أخرى تمثل فلسفة الوجود كما تأوّها برجسون .

1-الصيرورة وديمومة الوجود: يمكن القول أن مقولة الصيرورة هي إحدى أبرز المقولات

الفلسفية التي حظيت بنوع من الاتفاق داخل تيار فلسفة الحياة، خصوصاً بين برجسون ونيتشه، حيث اتفق الجميع إلى حدّ ما - حول قيمتها ومدى أهميتها كمقولة مركزية تأسست عليها مجمل

¹ برجسون، هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص 197.

تصوراتهم الحيوية، والتي تتلخّص في تصوّرهم أنّ في نهر الصيرورة أكثر ممّا في نهر الوجود ذاته، بل الوجود ذاته بحسب هذه الفلسفة - فلسفة الصيرورة - منحدر بطبيعته من الصيرورة نفسها .
وإذا كانت الصيرورة مقولة جوهرية، فلأنّها ديمومة وتيارا لا يتوقف جريانه، يطلب مَعِينُهُ، على أن المقصود بالمَعِينِ أو المنبع الذي لا ينضب هو سيّال الديمومة والصيرورة الذي يجري فيه الخلق والإبداع المتجدّد دون انقطاع أو توقف، إنّها بحسب برجسون: " بمثابة قانون عام يشمل الوجود عموما، فالوجود ديمومة، والديمومة زمان، والزمان تغيرٌ ، وهكذا فكل شيء في صيرورة مستمرة، وأنّ التغير هو سمة كل شيء، وهو حقيقة كل شيء، إلاّ أنّ هذا التغير حال إدراكه من الخارج، فإنه يبدو مركبا من مجموعة من الحركات المنفصلة، أما حال إدراكه من الداخل، فإنه يبدو متصلا غير قابل للقسمة، ومعبّرٌ في الوقت ذاته عن جوهر الحياة يقول برجسون، وهذه هي الصيرورة الحقّة والزمان الحي" ¹.

اعتبر برجسون أنّ التغير هو جوهر صيرورة الحياة، وبالنتيجة فإنّ التوقف عن التغير يعني التوقف عن الحياة ² ذاتها، من هنا تبدو لنا معادلة التجربة الانطولوجية التي تأسست على السيكلوجيا، لا لتبقى في حدود الباطن وحسب، بل لتنتقل منه، إلى فضاء الوجود العام "عندئذ سيتجلى الوجود المطلق أقرب ما يكون إلينا، بل سيتجلى فينا على نحو ما، وهو من جوهر نفسي، لا رياضي أو منطقي، وهو يحيا معنا، ويدوم مثلنا، لكنه في بعض نواحيه أكثر تركّزا وتجمّعا حول نفسه إلى ما لا له ¹، فضلا عن أنه أصبح أكثر خلقا وإبداعا في ظل الصيرورة الكونية التي تعبر عن الحقيقة الواقعية، والتي هي التغير المستمر للصورة، وليست الصورة إلاّ لحظة تلتقط من انتقال مستمر ²، يجسد العمق الحيوي لصيرورة الحياة .

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 175.

² برجسون، هنري، الضحك، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط ت)، ص 27.

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د ط)، 2015، ص 265.

² المصدر نفسه، ص 268.

ورغم أن الصيرورة مقولة مركزية في فلسفة الحياة عامة، وفي فلسفة برجسون خاصة، إلا أننا لا نجد لها أصيلة كل الأصالة في فكره، إذ الثابت أن هذا الأخير قد استلهمها عن الفلسفة السابقة عليه، ثم حاول أن يُرجعها في حلتها المتميزة ضمن مشروعه الحيوي، ورؤيته الجديدة للوجود والحياة، ونعني بذلك تحديد فلسفة "هيراقلطس Héraclites (535- 475 ق م)"، تلك الفلسفة التي جسدت في صميمها ميتافيزيقا الصيرورة، والتي توحى باعتقاده الجازم أن "الصيرورة تنسحب على كل الموجودات، فكل شيء يصير، ولا شيء يبقى، وحتى الآلهة فهم متناهون ومتغيرون، والصراع بين الأضداد فقط هو الباقي، ومن ثم فهو الذي يستحق صفة الألوهية... فالصيرورة هي مبدأ عام، يحكم الموجودات جميعاً، حيث أن كل شيء في تغير وتحوّل دائمين، من مجال إلى نقيضه، وكذلك كل شيء إلى زوال"¹، وبالنتيجة امتزج - في هذه الفلسفة - الأنطولوجي مع الثيولوجي، وأصبح التغير والصيرورة هما جوهر الوجود العام، الذي لا يمكن تصوره إلا في تغيره وصيرورته، لأن ذلك هو عين وجوده ذاته .

وهكذا رفض هيرقليطس الثبات والسكون، التي جاءت كمقولة مؤسّسة لمبحث الأنطولوجيا عند بارمنيدس Parménides (540-480 ق م) -، لأنهما ليسا من طبيعة الوجود، وباعتبار أن الصيرورة ماهية الوجود، فإن "الحركة خاصية لكل شيء، وهي أبدية في الأشياء... على أن هناك مبدأ يسيطر على الكون، ويحكم كل صيرورة وكل وجود، أي وجود الطبيعة والناس والآلهة، يسمى هيراقلطس هذا المبدأ باسم اللوجوس، وهو النظام الثابت الخالد، والمبدأ الكوني، حيث تكون كل الأشياء على علاقة متبادلة مع حوادث الطبيعة، واللوجوس بهذا هو أساس الحركة والتغير في الأشياء، وفي علاقاتها على حدّ سواء، وهو بهذا، المنهج الذي يحكم عملية التغير والصيرورة، إن لم يكن هو الصيرورة ذاتها"¹، فضلاً عن أنه أحد الروافد الأساسية التي تشكلت على ضوئها فلسفة الصيرورة، التي مثّلت في عمقها الأكثر حيوية، تلك التجربة الأنطولوجية التي تضمّنتها فلسفة برجسون، وإن

¹ السروي حمزة، المرجع السابق، ص ص 05-06.

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 06.

كان هذا الأخير قد أضفى على الصيرورة الهيراقليطية مسحة جديدة، دعمتها الفتوحات الفلسفية والعلمية الجديدة التي تشبعت بها التجربة البرجسونية .

إن الصيرورة - في تصور برجسون - هي أسمى ما في الوجود، إن لم تكن هي الوجود ذاته في ديمومته وحركته اللانهائية، ولمّا كانت هذه "الصيرورة متنوعة إلى مالا نهاية له"¹، فإنها ستكون خلقا وإبداعا للصور التي تضيء على الوجود في كل لحظة من لحظاته عوالم جديدة، تخضع هي بدورها لقانون الصيرورة، من ثمة كانت الحقيقة الأولى هي الصيرورة لا الوجود، والتغير لا الثبات... وأن العالم أجمع ديمومة، أي إبداع وخلق مستمر، وتطور متصل، وأن الصيرورة هي صميم الوجود والأنا"².

ويمكن القول أن الكشف البرجسوني للصيرورة الكونية قد تمّ في سياق كشفه للصيرورة الباطنية، التي كشفت عن نفسها من خلال ديمومة الأنا العميق، التي أسست لها التجربة السيكولوجية، يقول برجسون أن "الديمومة تبدو لمن يتخذ لنفسه مكانا وسط الصيرورة، كما لو كانت حياة الأشياء نفسها"³، وعندئذ، يكون النفاذ من الصيرورة النفسية إلى الصيرورة الكونية تعبيرا عن ديمومة الحياة الباطنية التي هي حياة الأشياء نفسها.

وفي السياق ذاته، يؤكد برجسون أن فهم حقيقة الحياة في صيرورتها وديمومتها، وبالتالي فهم الصيرورة الكونية، يقتضي امتلاك الأداة التي تتيح هذا الفهم الذي ينفذ إلى العمق، أي عمق الصيرورة، وهنا نجد يرفض اعتبار العقل كأداة تكفل هذا الفهم، لأنه في تصوره غير قادر على الولوج إلى صميم الصيرورة، بحكم إعداده - بالطبيعة - للتعامل مع عالم المادة، وحيث هو كذلك، وجدناه يفرز تصورات ومقولات جامدة شاحبة قد غادرتها الحياة، فضلا عن أن مجال عمله وحدوده، هي حدود عالم الجماد ذاته، ففيها يكون نجاحه الذي تحقق عبر التاريخ، أما إذا اتجه العقل

¹ برجسون هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 269.

² السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 09.

³ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 281.

صوب الحياة، والتي هي في جوهرها ديمومة وصرورة، فإنه لا محالة سيفشل، ولن يُكتب لكل محاولاته النجاح في هذا العالم، لأنه ليس عالمه على الإطلاق، ولا هو مؤهل في ذاته للتعامل مع هذا العالم - عالم الحياة لذلي يتميّز بخصوصيات متفرّدة في ذاتها، من هنا وجدنا أن العقل إذا ما حاول النفاذ إلى حقيقة الحياة، أحالها بالضرورة إلى جماد، وأصبح يعالج الشيء الحي كما لو كان غير حي، بل وقد " يعمل على تقطيعه وتجزئته دون أن يدرك الحقيقة الكلية دفعة واحدة، إنها الضرورة العملية التي تجعلنا ندركها كمجموعات لكي نستطيع أن نؤثر بفاعلية في سيلان الطبيعة، وذلك عن طريق تقطيع هذا السيلان إلى قطع جامدة، وفعل العقل هذا في الحقيقة شبيه بفعل الجزار في لحم الذبيحة، أو النجار في قطعة الخشب... ولما كان العقل يعمل على توثيق الصلة بين المادة والإنسان، وحيث هو يدرك الساكن والمتقطع، فإنه ملكة التحليل والتفتيت " ¹.

وهكذا اعتقد برجسون بوجود نوع من المماثلة بين العقل والجماد، وبالتالي بين التحليل وصلاحيته كمنهج عقلي لدراسة موضوعات تتعلق فقط بظواهر عالم الجماد، التي " يستطيع العقل إدراكها، كما يقوم بتحليلها، وإعادة تركيبها " ²، حتى يتسنى له فيما بعد استخدامها والإفادة منها في الحياة العملية، لأن عقلاً بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، قد أُعِدَّ لضمان اندماج جسمنا في بيئته اندماجاً تاماً، ولتصور العلاقات الموجودة بين الأشياء الخارجية، ومن ثمة للتفكير في المادة... إن العقل الإنساني يشعر أنه في وطنه مادام مقيماً بين الأشياء الجامدة، ولا سيما بين الأشياء الصلبة، التي نجد فيها نقطة استناد لأفعالنا، وأدوات عمل لصناعتنا، إن عقلاً لا ينتصر إلا في ميدان الهندسة، حيث تتجلى القرابة بين التفكير المنطقي والمادة الجامدة " ¹.

إن ذلك التناغم أو " التوافق القائم بين العقل والمادة، إنما يرمي في نهاية الأمر إلى المنفعة العملية، ومعنى هذا أن العقل لم يخلق للنظر المحض، وإنما خلق للعمل، فهو - العقل - قدرة على صنع

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 88.

² ابراهيم مصطفى، ابراهيم، المرجع السابق، ص 37

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، (دط)، 1981، ص 01.

أشياء مصنوعة، وعلى ذلك فالإنسان صانع أكثر منه مفكر، لأنه خُلِقَ للعمل أساساً، وحتى تفكيره إنما هو موظف في خدمة أهدافه العملية¹، وهذا هو الشقّ المرتبط بفلسفة العقل العملية، التي تتعلّق بظواهر المادة، على أن العقل لا يقف فقط في مستوى الإدراك العملي، بل ويمكنه في عالم المادة بلوغ المطلق الذي يتمثل هنا في إدراك ماهيات الأشياء، ومن ثمة يكون للعقل بحسب برجسون "قيمتان، الأولى عملية برجماتية، من حيث هو منصرف إلى العمل، ومن حيث أنه يجهزنا بأفضل الوسائل للتعامل مع الأشياء، والثانية نظرية، حيث يدرك ماهيات الأشياء أيضاً"².

وهكذا ينتهي برجسون إلى التأكيد على حقيقة شيئية العقل، وكذا وقدراته إلاّ محدودة على النظر والعمل في عالم السكون والثبات، أما عالم الحياة، الذي يفيض حركة وتوهجا، فسيفيقى بعيدا عنه، وليس في متناوله، لأنه لا يتناول في وضوح إلاّ المنفصل، ولا يتمثّل بوضوح إلاّ السكون، وهو يستطيع التحليل والتركيب بلا حدود، كما أن علامته متحركة وعلامة الغريزة ثابتة، وعلى ذلك كانت قاعدتا الوضوح والتمايز العقلية نابتان عن المنطق والهندسة بما هما تنبعان عن ملاحظة واقع الشيء الصلب الملموس³، أما إذا اتجهنا بالعقل صوب الحياة، وأردنا له أن يكون الأداة الكفيلة بتبليغنا إلى كنهها، فسنكون عندئذ قد حملناه على ما ليس في وسعه، لأن "تفكيرنا في صورته المنطقية المحضة عاجز عن تصور طبيعة الحياة على حقيقتها، وعن إدراك المغزى العميق لحركة التطور، فإذا كانت الحياة قد خلقت العقل في شروط محدّدة، للتأثير في أشياء محدّدة، فكيف يستطيع هذا العقل أن يحيط بالحياة وهو ليس سوى فيض منها؟... ولو كان الأمر كذلك لوجب القول أن الجزء مساوٍ للكل، وأن النتيجة تستطيع أن تستغرق سببها، وأن الحصاة الرابضة على شاطئ البحر ترسم صورة الموجهة التي حملتها إليه؟"¹ وهذه مفارقات لا يقبلها العقل ذاته، ولذلك وجدنا هذا الجزء مثلا ما أراد أن يحتوي الكل الحيوي احتال عليه، وحوّله إلى عالمه الخاص، ثم انتقل به من الحياة إلى

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 89.

² المرجع نفسه والمكان .

³ ابرهيم مصطفى، ابرهيم، المرجع السابق، ص 39.

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق ص 01.

الجماد، ومن الحركة إلى السكون، ومن الكيف إلى الكم، وبالنتيجة لم يُكتب له النجاح نفسه الذي حققه فعليا في عالم الأشياء .

وإذا كان العقل عاجز عن الولوج إلى عالم الصيرورة الكونية، فإن الحدس في إمكانه بلوغ ذلك، لأنه في نظر برجسون ليس مجرد مظهر من مظاهر الحياة، ولا هو أحد وجوهها فقط، بل هو شيئا أكثر من ذلك، أو يزيد عليه، وهو ليس مضادا للعقل بقدر ما هو تجاوز له، بصعود المنحدر الذي اعتاد العقل على الهبوط عليه في طريقه إلى المادة، فالحدس هو الرؤية التي نتج عنها عن طريقها إلى الأصل مباشرة، فنعانق الأشياء في حركتها وصيرورتها متجاوزين حدود العقل النفعية كما تُنعش علاوة على ذلك تصورات العقل نفسه، وتشيع فيها الحيوية¹ التي تدخلها في عالم الصيرورة والحياة، وكأننا هنا أمام عقل صادر عن الحدس ذاته، أو هو في وجه من الوجوه نتيجة له، وبالتالي فلا مجال للقول بالتعارض بين الحدس والعقل في فلسفة برجسون، كما لا حقيقة للطرح الذي يعتقد أن فلسفة برجسون لا عقلانية مطلقة أو تضاد العقل تماما .

الصواب إذن، أن الحدس البرجسوني فائق للعقل، أو متجاوز له، وإن كان العقل هو الذي يجيئه بالهزة التي تجعله يصعد في طريقه لبلوغ الموضوع الذي هو فيه، فلولا العقل لظل الحدس كالغريزة منكباً على الموضوع الذي يهمله عمليا، ومتوقفا عليه في ظهوره الخارجي على هيئة حركات انتقالية¹، من ثمة هناك نوع من التكامل والانسجام بين الحدس والعقل، باعتبار أن ما لا يدرك في ديمومته وصيرورته عقلا، يمكن النفاذ إليه من خلال الارتقاء إلى الدرجة الأعلى ألا وهي الإدراك الحدسي .

لم تأت الفلسفة البرجسونية لتُوقف عمل العقل، ولا أن تهدم دوره، أو تزيحه كلياً عن عرشه الذي اصطنعه لنفسه في المجال المعرفي طوال الحقبة الماضية، بل هي على النقيض من هذا تبدو وكأنها

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 91.

* اعتقد بعض المفكرين الذين اشتغلوا على فلسفة برجسون أنها فلسفة لا عقلانية مضادة للعقل، ومنهم هوفدينغ، برتلو، فوييه، . . . وقد ردّ برجسون نفسه على هذا الطرح بالقول "إننا لن نقول شيئا ممن يريد أن يجعل من الحدس لدينا غريزة أو عاطفة، فما من سطر واحد مما كتبناه يمكن تأويله بهذا التأويل، بل أن في كل ما كتبناه إثباتا لما هو عكس ذلك، فالحدس لدينا تأمل، ولكن لأننا دعونا إلى وجوب الانتباه إلى الحركة التي هي في صميم الأشياء، فقد ادعى البعض أننا نشجع لا أدري أي نوع من تراخي الفكر" : (نقلا عن: السروي، حمزة، المرجع السابق ص 94).

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 162.

" فلسفة عقلية بمعنى من المعاني، من حيث أنها تأخذ بالعقل، وإن كانت تتجاوزته إلى حيث الرؤية - الحدس - فالرؤية تجاوز للعقل اعتمادا على العقل نفسه، فتستطيع أن تدرك في التجربة الحية - الواقع - الحركة والصورورة، وهذا هو جوهر الميتافيزيقا البرجسونية¹، التي اختلفت إلى حد بعيد عن الميتافيزيقا الكلاسيكية، التي حملت على عاتقها حلّ أعقد المسائل الفلسفية واللاهوتية، نحو مسألة الله، والخلود، والروح... وغيرها من كبريات المسائل التي لازالت تشغل العقل الميتافيزيقي إلى يومنا هذا، إلا أن منطلقاتها كانت دوما من العقل المجرّد " والفكر النظري، دون مراعاة الواقع والتجربة، وفي مقابل ذلك يتطلع برجسون إلى تأسيس ميتافيزيقا تصل إلى الحقيقة عن طريق كثير من المعارف المادية، أي ميتافيزيقا تعتمد على التجربة، إلا أن التجربة هنا ليست تجربة آلية، وإنما هي التجربة الكاملة، ومعنى التجربة الكاملة أن الصلة وثيقة بين الرؤية والتجربة، أو بين الحياة الداخلية والتجربة، وبالتالي فما كان ينقص الميتافيزيقا هو أن نحدّد لها تجربة خاصة بها، أي تجربة حية مسترشدة بالرؤية أوّلا، وموضّحة لها²، في الوقت ذاته، عندئذ ستدخل في العمق من هذه التجربة الانطولوجية البرجسونية - كما يبدو - مفاهيم متنوعة، كحدس الديمومة، والميتافيزيقا التجريبية، الأمر الذي يضيف عليها مزيد من الحيوية والإباط الوثيق بعمق التجربة الإنسانية، الذي يفترض أنه المنفذ إلى ولوج المجال الانطولوجي العام.

تحدّد التجربة الانطولوجية في تصور برجسون بمضامين حيوية متعددة، ولعل الصيرورة الكونية تكون في الصميم منها، وفي صلبها، أو هي المسألة الجوهرية التي تسير في مجراها مجمل التجربة البرجسونية، ولأنها ديمومة وزمان حي، فإنها " تكشف عن خلق جديد باستمرار، فالعالم والأشياء ليست كاملة وجاهزة، أو تامة الصنع "¹، بل هي في تحلّق وتشكّل ذاتي، وباعتبار الصيرورة خلاقة مبدعة، وجدنا أن أشكالها تتعدّد، وألوانها تتنوع، وهكذا " فالصيرورة التي تنتقل من الصفرة إلى

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 96.

² السروي، حمزة، المرجع السابق، ص ص 96-97.

¹ المرجع نفسه، ص 151.

الخضرة لا تشبه تلك التي تنتقل من الخضرة إلى الزرقة وإذن تمرّ أمام أعيننا كثرة غير محدّدة من أنواع الصيرورة ملوّنة بألوان مختلفة¹ ومتنوعة، تجعل الوجود يفتح باستمرار على أشكال لانهائية من الخلق والإبداع، تسير في صيرورتها الأبدية، التي ينسحب منها السكون والثبات، الذي أسست له بصورة مباشرة أو غير مباشرة كثير من المدارس العقلية والآلية، والتي أساءت التقدير لما حاولت فهم الوجود بما هو صيرورة آلية ميكانيكية، وبالنتيجة أفرغت الصيرورة من محتواها الحيوي، أي من حيث كونها ديمومة تحيل إلى الخلق والإبداع باستمرار .

إن الوجود صيرورة، والصيرورة تغير وانفتاح مستمر، ومن ثمة فنحن لسنا بصدد وجود مغلق تام، اكتمل أو انتهى إلى صورته النهائية، وإلاّ كان مجرى الصيرورة آيل إلى السكون، وتيار الديمومة آيل إلى التوقف والثبات، وهكذا فحركة الوجود لانهائية، وصيرورته مستديمة، وأنواعها ملوّنة بألوان مختلفة، تنعكس على الوجود من خلال التجليات التي نرى آثارها واضحة في كل ما يحيط بنا - في الوجود من تغيرات جوهرية، وأخرى عرضية، لا تكاد تخصي، سواء من حيث لا تحدّها أو من حيث لانهايتها .

وإذا كان برجسون قد أسس للانطولوجيا على السيكولوجيا، فإن ذلك سيفضي به إلى اعتبار الوجود الكوني - ذاته - من طبيعة سيكولوجية، كما أنه " متصل اتصالا سيكولوجيا بالآنا، وبذلك لا يمكن عزل الانطولوجيا عن السيكولوجيا، باعتبارها إحدى تركيباتها الأساسية، ولما كان الكون من طبيعة الآنا، فهو كيف متحرك "،¹ من هنا، أسس برجسون لفهمه للظاهرة الكونية انطلاقا من الباطن السيكولوجي للآنا العميق، فضلا عن أن حاول إسقاط ما انتهى إليه من نتائج في مستوى الحياة النفسية للإنسان على المجال الكوني العام، باعتبار أن حركة الكون بأسره تحاكي أو تتطابق إلى حدّ بعيد مع حركة النفس الإنسانية، خصوصا مع إيمانه بوجود نوع من التساوق الكوني، يشمل الكون الأكبر - عالم المادة الخارجي - والكون الأصغر - عالم الحياة النفسية - على حدّ سواء، من

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص ص 269-270.

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 195.

هنا كان النفاذ إلى باطن الأنا العميق مدخلا ضروريا لفهم مجريات الوقائع في الأنا الكلي، الذي يشمل الكون برمته .

إن الديمومة هي جوهر الوجود، وهي ليست " نسيج الوجود الإنساني وحده، بل هي نسيج الكون بأجمعه، فالكون نفسه يخلق خلقا مستمرا في كل لحظة من لحظاته، وإذن فهو بأسره ديمومة جوهرها خلق للصور، وإبداع مستمر لكل ما هو جديد " ¹ .

وإذا كان جوهر الصيرورة هو الديمومة الكونية، فإنها هي مركز انبثاق الوجود، كما أنها في الوقت ذاته منبعا لوجوده المتجدد باستمرار، فضلا عن هذا، ستغدو التجربة الانطولوجية أكثر حيوية وعمقا من خلال الحضور الإلهي في صميم ومركز البرجسونية، ألا وهو الديمومة نفسها، ولأنها تمثل صميم الوجود، أو الوجود ذاته، فإنها في الحقيقة إنما تعني " الله الذي هو بمثابة "أنا" كلي يدوم، وهو منبع الخلق والتطور... الله هو المركز الذي تتبع منه العوالم على هيئة قذائف تخرج من باقة هائلة، لكن بشرط ألا ننظر إلى هذا المركز نظرتنا إلى شيء من الأشياء، بل نظرتنا إلى انبثاق مستمر، على أن برجسون لا يفرق بين الخالق والخليعة، حيث يؤكد أنه سيظل كل شيء غامضا في معنى الخلق إذا فكرنا في أشياء مخلوقة وفي شيء يخلق... ومع ذلك يبقى الله متمائزا عن مختلف العوالم الصادرة عنه " ¹ صدور انبثاق متجدد على الدوام.

لقد مزج برجسون في تجربته الأنطولوجية بين الطبيعة المادية للوجود الكوني، وبين البعد السيكولوجي كعمق حيوي، تكون فيه الانطولوجيا كامتداد وتوسيع للسيكولوجيا، ثم يزيد الدائرة توسيعا وعمقا من خلال الحضور الإلهي في صميم الدائرة ذاتها، ولئن اعتبر الديمومة هي مركز الدائرة التي تتخلق منها كل العوالم، فإنه انتهى إلى المنبع الذي تصدر عنه الديمومة ذاتها، ألا وهو الله، "فماذا

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 345.

• الله في فلسفة برجسون يختلف عن إله الفلاسفة ورجال اللاهوت، فهو ليس مفارقا، ولا حاصلا على وجود مكتمل، بل هو إله حر خالق، متغير، ديمومة، وأن حقيقة واقعية تكفي نفسها بنفسها ليست بالضرورة حقيقة غريبة عن الديمومة، وليس له صفة الوعي أو الشعور أو العقل كما هو الحال لدى الإنسان، ولكنه فائق للعقل والوعي والشعور، ومن ثم فلا مجال للتدليل العقلي على وجوده (أنظر: السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 196).

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 196.

يكون الله عند برجسون ؟ إنه في تصوره المبدأ الذي يصدر عنه الخلق " ¹ ، وهذا الخلق في جوهر صدور وانبثاق عن طاقة خلاقية، هي الله نفسه " ولم يكن من الممكن لها أن تظهر إلا في عالم أو كون، ولهذا فقد تحتم ظهور العالم، وهنالك الجزء المعين " من الكون، وهو كوكبنا، بل ربما في كل نظامنا الكوكبي، حيث تحتم على تلك الموجودات حتى تتجسد أن تكون نوعا، والنوع بدوره قد اقتضى وجود مجموعات أخرى من الأنواع، فكانت بمثابة العوامل المهمة، أو القوة المساندة، وهكذا كانت الديمومة التي صدر عنها الخلق " ² ، وهكذا كان الوجود ديمومة منبعها الله الذي هو في الأصل تلك الطاقة الخلاقية التي تتركزت حتى استحالت إلى أبدية، ولكنه ليس أبدية ممتدة مجردة، بل هي أبدية حية واقعية، ونحن نوجد ونحيا ونتحرك في صميمها " ³ ، وبذلك تكون التجربة البرجسونية قد تحركت من الأنا الباطني العميق إلى الأنا الكوني، ثم إلى الله بما هو منبع حركة العوالم الباطنية وسر الخلق والإبداع في العوالم الكونية .

تمثل الصيرورة صميم التجربة الانطولوجية عند برجسون، كما تتجلى بوضوح من خلال مركز الديمومة، وباعتبار أن الله هو مركز الديمومة، فقد تصوره برجسون بما هو إله حي " ، دينامي، متغير، وليس بالإله الساكن كإله الفلاسفة، وبذلك يسحب برجسون مبدأ الصيرورة على الله ذاته، بل يذهب إلى أنه هو ذاته صيرورة، أو هو الصيرورة على التحقيق " ¹ ، وهكذا أسس برجسون لنوع من التناغم أو النسقية في طرحه للتجربة الانطولوجية، إذ لم يكن في وسعه غير اعتبار الله كصيرورة، ولئن اعتقد أن في الصيرورة أكثر مما في الوجود، وأن الوجود إنما صدر عن طاقة خلاقية هي الله، فقد انتهى بالضرورة إلى اعتبار الله صيرورة على التحقق .

¹ Filicien ,challaye ,op ,cit,p 217.

² Bergson ,Henri, les deux sources de la morale et de la religion ,paris 1933 ,p 76.

³ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 196.

¹ المرجع نفسه، ص 200.

2- التطور وفلسفة الحياة: الواقع أن برجسون لم يميز في فلسفته بين التطور والحياة، بل واعتبر أن التطور هو "السمة المميّزة للحياة"¹، لكن قبل الولوج إلى عمق هذا الطرح، ينبغي ملاحظة أن فلسفة التطور عند برجسون، بدأت من منطلقات نقدية بحتة، إذ أنه أسس لفلسفته في الحياة انطلاقاً من نقد الأسس والمبادئ التي قامت عليها مختلف النظريات التطورية، الآلية منها والغائية على حدّ سواء، ذلك أن النزعة الآلية تعتبر كل شيء معطى مسبقاً في الطبيعة، أي أنها تفسّر المسببات بأسبابها، فلا حاجة حينئذ للزمان، ولا مجال للخلق طالما أن الظواهر الحاضرة تختزل في ذاتها الماضي والحاضر معاً، أما النزعة الثانية فإنها تعتبر كل شيء معطى مسبقاً في العقل الإلهي، أي أنها تفسّر الظواهر بالنظر إلى غائيتها، فتفسّر الأشياء بالنظر إلى المسببات، ولذلك كانت آلية مقلوبة"².

يعزى موقف برجسون الرافض للنزعة الآلية إلى إغفالها البعد الزماني للوجود، الأمر الذي ترتّب عنه استحالة الخلق والإبداع، طالما أن الحاضر كان معلوماً قبل حلوله الآني، وعلى الشاكلة نفسها فسّرت الغائية حوادث الوجود وفقاً للغائية التي يفترض بحسبها - أنها تحكم مجريات الأحداث في الوجود، لأجل ذلك اعتبرها برجسون مجرد آلية مقلوبة "وبهذا المعنى لا يذهب كل من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي إلى الحدّ الذي ينبغي الذهاب إليه، ولكنهما يذهبان إلى أبعد حدّ مما يجب... وكما أن شق قناة لا يمكن تفسيره بأرض نقلت حتى تكون شاطئين لها، فالمذهب الميكانيكي ينحصر في القول أن الأرض قد حملت عربة بعد عربة، ويضيف المذهب الغائي أن الأرض لم توضع كيفما اتفق، وأن سائقي العربات قد اتبعوا خطة ما، لكن يخطئ كل من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي لأن القناة قد شقّت بطريقة أخرى"¹ وهي الطريقة التي ستحدّد من خلال الرؤية البرجسونية الجديدة للتطور الحيوي .

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 30.

² البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 300.

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص ص 88-90.

لقد أراد برجسون أن يؤسس للحياة على التطور، والتطور على الصيرورة والديمومة، ولهذا اعترض على طرح التطورين التقليديين، والذين صنفهم إما آليون، وإما غائيون، ولئن رفض التصور الآلي الميكانيكي للوجود، فلأن رؤية هذه الأخير تنحصر¹ في النظر إلى المستقبل والماضي كما لو كان يمكن تقديرهما حسابيا بناء على الحاضر، وفي الزعم أن كل شئ موجود، وبناء على هذه النظرية فإن عقلا يفوق الطاقة البشرية ويستطيع القيام بالتقدير الحسابي المذكور، ليحيط بالماضي والحاضر والمستقبل بنظرة واحدة¹ لم تلج إلى عمق التطور، فاكتفت بافتراض أن الكائن الحي مجرد مركب من عناصر سابقة، وأن الأنواع الحية نشأت من أصول متجانسة نمت وتحوّلت بتأثير القوى الفيزيائية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء، بينما يرى برجسون أن خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة النامية أيضا، فالكائن الحي وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل، ولم تتكون بالإضافة من الخارج على ترتيب معين² في أزمنة متطاولة²، كما نتج عن اعتقادهم بالدفع الخارجي إلغاء البعد الحيوي في التطور ذاته، وهو ديمومة الزمان النفسي الكيفي، بل وأحاله إلى مجرد زمان مكاني، قابل للقياس الكمي الرمزي، من ثمة أفرغوا التطور من محتواه التطوري بعد أن فسروا الحياة بالمادة، في حين أن "الحياة ليس هي المادة، والعلاقة بينهما شبيهة بتلك العلاقة التي توجد بين ماء النهر والقناة التي يسير فيها، فالماء ليس هو القناة، ولذلك رفض برجسون شتى النظريات الآلية التي تفسر طبيعة التطور"¹ من خلال إسقاط نتائج الكم المادي الذي تسير عليه ظواهر المادة على الكيف الحيوي، الذي تجري عليه ظواهر الحياة .

اعتقدت النظريات الآلية وفي مقدّماتها نظرية "داروين" أن الحركة الكونية تجري بنوع من الصدفة والاتفاق، وهذا ما تمّ نقله إلى عالم الحياة، حيث ذهبت هذه التصورات إلى تفسير هذا الحياة بنفس الآلية التي فسرت بها الجماد، من ثمة اعترض برجسون على داروين في اعتقاده " بالصدفة

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 42.

² وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 87.

¹ المرجع نفسه والمكان .

والاتفاق في حياة النبات والحيوان، وأن الفرق بينهما هو فارق بالكم أو بالدرجة فحسب، خاصة وأن داروين اتخذ من التغيير¹ العرضي معياراً يفسّر به تسلسل الأنواع وتفرعها عن بعضها البعض... كما اعترض على نظرية "لامارك" التي تردّ التطور إلى التأثير المباشر للبيئة بتربتها وغذاءها ومناخها، حيث يرى "لامارك" أن البيئة تولّد في الحيوان حاجات مختلفة، فيبذل مجهوداً لإرضاء حاجاته، وينتهي مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه، فإن استخدام العضو ينمّيه، وعدم استخدامه يضمّره¹ .

ولعل هذا التصور الآلي للحياة من شأنه -بحسب برجسون- أن يميت الحياة، أو ينقلها إلى عالم غير عالمها الحقيقي، كما يمكنه أن يجعلها صفحة واحدة مكشوفة في أبعادها كلها، فإن كان الحاضر يسير على نسق الماضي، وكان المستقبل يسير بهدوء اتجاه الحاضر، فكيف يمكن القول بالتطور الذي تغادره أسمى معاني الحياة من إبداع حر، وخلق يتجدّد في كل لحظة؟ وكيف يمكن القول بتطور يحدّد خطة صارمة تسير عليها الكائنات الحية على الشاكلة نفسها والآلية ذاتها التي تسير عليها الجمادات؟ وكيف يكون لمقولة التطور قيمة في غياب أي دور لمقولتي الديمومة والزمان الحي؟

وكما اعترض برجسون على الداروينية، اعترض أيضاً على السبنسرية، ثم أنه صنفها ضمن التيار الآلي نفسه، هكذا انقلب برجسون على فلسفة سبنسر رغم بدايته مشروعاً في فلسفة الحياة بدايةً مادة سبنسرية، حيث لاحظ برجسون عدم قدرة سبنسر على فهم حقيقة الديمومة، وكذا عجزه عن إدراك حقيقة الزمان الخالص، من ثمة "خلط بين الزمان والمكان، ولم يستطع إدراك الدور الذي تقوم به الديمومة في صميم التطور، إذ رأى سبنسر أن التطور هو إضافة أشياء متطورة إلى أشياء متطورة، في حين أن هذا ليس من التطور في شيء.. فعندما يتحدّث سبنسر عن نوعين من التطور، ويسمي أحدهما بالتطور البسيط، والآخر بالتطور المركب، فذلك بمثابة إعادة توزيع للتطور البسيط،

¹ وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 87.

وبذلك يرى سبنسر التطور من البسيط إلى المركب، بإضافة البسيط إلى البسيط ليصير مركبا، في حين أن برجسون يرى أن هذه النظرية لا تمتُّ بصلة للـ"صيرورة"¹ التي تحكم الوجود ولا للتطور الذي تسيّر عليه الحياة .

يأخذ برجسون على السبنسرية أيضا، خلطها بين ما هو زماني تجري عليه قوانين الكيف، وبين ما هو مكاني يحتكم لقوانين الكم، إذ أكد سبنسر أن "كل معرفة وضعية تقتصر على الظواهر كما تبدو في الزمان والمكان، فأغفل بذلك دور الزمان في التطور، وتصور التطور على طريقة قصّ ولصق، أي أنه أشياء بسيطة متطورة، مضاف بعضها إلى بعض، وبالتالي فإن هذا الخلط بين الزمان والمكان هو الأصل في كل المشكلات الميتافيزيقية، أي أننا حين نبحث عن جوهر الوجود الذي يتغير داخل هذا الذي لا يتغير"، وعن ذلك الذي يتحرك داخل ما هو ساكن "لا يتحرك، ولا يمتلك إلا أن يكون جمادا ساكنا، حينها نكون قد ابتعدنا عن حقيقة الوجود، وعن صميم التطور، الذي لن يكون إلا صيرورة وديمومة خالصة .

إن استبعاد التيارات الآلية للزمان الحي، ثم تركيزها على الزمان المكاني، انتهى بها في نهاية المطاف إلى مجرد مذهب تطويرية جامدة، ليس لها من التطور إلا القشرة الخارجية، يقول برجسون: "إن المذهب الميكانيكي المحض يتضمن نظرة ميتافيزيقية ترى أن الوجود الواقعي قائم في الأزل كتلة واحدة، بحيث أن الديمومة الظاهرية للأشياء لا تعبر إلا عن عجز العقل عن معرفة كل شيء في آن واحد، لكن الديمومة شيء يختلف عن ذلك تماما بالنسبة إلى ذاتنا، أي بالنسبة إلى مالا سبيل إلى الشك فيه من تجربتنا، فإننا نلمح الديمومة كما لو كانت تيارا لا يمكن عكس اتجاهه، فهي الأساس

¹ السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 75.

* الحيلة المنهجية المعروفة لدى سبنسر تنحصر في إعادة تركيب التطور بأجزاء من الأشياء المتطورة، فأنا إذا لصقت صورة على ورق مقوى ثم قطعت الورق المقوى إلى عدة قطع، فإني أستطيع إعادة تكوين الصورة متى جمعت هذه القطع الصغيرة من الورق المقوى على النحو الذي ينبغي، ولذلك فإضافة المتطور إلى المتطور لا تشبه بحال حركة التطور، ولذلك لم يفتن سبنسر إلى الدور الذي تقوم به الديمومة في صميم التطور، فعمد إلى تركيب المتطور من أجزاء متطورة، وتصور الحركة من إضافة حالات سكونية وتركيب العضوي من اللاعضوي (أنظر: السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 121-122)

² السروي، حمزة المرجع السابق، ص 76.

العميق لوجودنا، كما نشعر جيدا أنها لبُّ الأشياء التي نحن على صلة بها... وهذا هو السبب في أننا نرفض المذهب الميكانيكي المحض ¹.

إن الديمومة أو الزمان الحي هي جوهر الوجود، ومبدأ تفسير التطور، ولأن النزعة الآلية تلغي هذين البعدين الحيويين، فإنها ابتعدت كل البعد عن مفهوم الحياة وقانون التطور، إلى عالم المادة، على أن المادة كما يقول برجسون: " هي الجمود، وهي الهندسة، وهي الحتمية والضرورة " ²، من ثمة كان النجاح الذي حققته - أو اعتقدت أنه كذلك - مجرد نجاح وهمي فقط، لأنه في الحقيقة إنما تمَّ في أرض غير الأرض التي سعوا إليها، أي أنهم نجحوا كل النجاح في التقنين لعالم الجماد وليس في عالم الحياة .

وإذا كان المذهب الآلي ينكر إمكان وجود أيّ حياة إرادية في الوجود، تستتبع وجود قوة تريد الشيء فتفعله، ولا تريد الشيء فتحجم عنه، فإن هذا ما نتج عنه تأويل حركة الوجود بما هي مجرد حالات مادية متتابعة، تكون فيها الحالات السابقة علة للحالات اللاحقة، أو بعبارة أخرى تكون كل حالة نتيجة لما سبقها، وبالتالي مقدمة لما يليها بالضرورة، حتى صار الوجود الكوني كما لو كان كتابا صفحاته واضحة مكشوفة، يمكن قراءتها لأول وهلة وبصورة مباشرة، وهنا يأتي تساؤل البرجسونية "إذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للحظة التي سبقتها، دون أن تكون هناك قوة مدركة تنشئ وتخلق وتختار، وإذا كانت تلك اللحظة السابقة أثرا آليا لِمَتي سبقتها، وهكذا دواليك، فنحن سنرجع في هذا التسلسل إلى أن نصل إلى للسديم الأول، وننخذ منه سببا لكل ما طرأ على الكون من أحداث، وأن تعتقد بأن السديم هو السبب في كل سطر كتبه " شكسبير " William Shakespeare (1564-1616)، وأنه العلة في فصاحة " هاملت " [•] وفي كل جملة

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 43.

² برجسون، هنري، الطاقة الروحية، المصدر السابق، ص 15.

• هاملت هي قصة مأساوية وواحدة من أهم مسرحيات الكاتب الإنجليزي وليام شكسبير كتبت عام 1600، وهي من أكثر المسرحيات تمثيلا وإنتاجا وطباعة، وتعتبر أطول مسرحيات شكسبير، وأكثرها تأثيرا في الأدب الإنجليزي... وربما ترجع شهرتها إلى العبارة المشهورة والسؤال الذي يناجي فيه هاملت نفسه قائلا: أكون أو لا أكون (أنظر: ar.m.wikipedia.org 2017/02/27)

وعبارة قالها "1 من هنا نستشف بوضوح أن الاعتراض الأساسي للبرجسونية على الموقف الآلي، مردّه إلى عدم قدرة التصور الآلي أو عجزه البينّ عن الولوج إلى صميم الحياة، واكتفاؤه بمجرد الترجمة الرمزية والمجردة لحالات متعاقبة بشكل ميكانيكي، مهملا البعد الإرادي، وكذا الحرية التي تطبع الحياة، إضافة إلى انتهاءه- الطرح الآلي - إلى القول بالصدفة العمياء، التي تكون وراء الكم الهائل من الإبداعات الإنسانية، يُبطل لا تُفسّر في تصور برجسون إلا بردّها للحرية والإرادة التي تستبطن الحياة، فتتفجّر منها خلقا وإبداعا لا متناهيا، وهذا ما لم تدركه مختلف الاتجاهات الآلية، وهو بالتالي، أحد أبرز الوجوه التي اعترضت عليها البرجسونية .

وعلى هذا الأساس لم تصمد نظرية التطور ولا مقولة الصراع من أجل البقاء أمام الانتقادات التي وجهت إليها، كما لم يقتنع برجسون بأساس الانتخاب الطبيعي الذي قامت عليه تلك النظرية في تفسيرها لنشأة الأعضاء والوظائف، إذ كيف يستطيع الانتخاب الطبيعي أن يفسّر نشأة العين مثلا؟ والصعوبة في تفسير هذا المثلث محيّبة للأمل، فلا بد أن نعلم أنه من المستحيل أن تكون العين قد نشأت على هذه الصورة المعقّدة في بادئ الأمر، وإذا فرضنا أنها تكونت بعد سلسلة من الأطوار، فهل من اليسير أن نقنع عقلا سليما أن تلك الأدوار التي مرت بها عين الإنسان، تطابق تمام المطابقة، الأدوار التي مرت بها الحواس البصرية لأنواع الحيوان جميعا؟ مع أن الانتخاب الطبيعي أساسه المصادفة المحضة "2 من هنا يمكن التساؤل حول قيمة ومدى مشروعية الصدفة كأساس للنظرية الآلية التطورية، فاعتماد هذا الأساس وحده كاف لهدم النظرية، بحكم عجزها عن الإجابة عن الكثير من الأسئلة الحيوية، التي تثيرها النظرية ذاتها، إذ كيف يمكن " أن تكون سلسلة المصادفات التي تعاقبت على "عين الإنسان وسائر أعضائه الأخرى هي التي تعاقبت على أعضاء الحيوان كلها؟ وما قولنا في الحيوان والنبات وهما نوعان يسيران في طريقين مختلفين تماما في التطور، كيف يتفق الاثنان على طريقة واحدة في التناسل؟ وكيف يُوفق الحيوان عن طريق المصادفة إلى اختراع الذكورة والأنوثة أداة للتكاثر، ثم يوفق

¹ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 557.

² المرجع نفسه، ص 563.

النبات إلى الطريقة عينها وبالمصادفة أيضا " ¹ ، هكذا ينتهي برجسون إلى تنفيذ الأطروحة التطورية الآلية التي تأسست على مجرد انتخاب طبيعي ووفق صدفة عمياء لا مسوّغ - علمي أو فلسفي - لقبولها، فضلا عن تعارضها وجوهر التطور ذاته .

أما التصور الغائي - المحض - للوجود، فقد رفضه برجسون للدواعي نفسها التي رفض على أساسها الآلية كوالتيكية، مٌعتبراً أن النظرية الغائية في صورتها المتطرّفة • ، لا تعدو كونها صورة عكسية عن الطرح الآلي، لأنها "تفترض مقدّم ما أن كل شيء معروف، وأن الوجود كتلة حاضرة، وأنه من الممكن للمستقبل أن يُقرأ في الحاضر... فنحن هنا نفترض أن الحياة في حركتها وتكاملها كعقلنا تماما، والعقل إن هو إلاّ نظرة جزئية ثابتة إزاء الطبيعة، ومكانه الطبيعي خارج الزمان " ² ، إلى حيث المكان والمادة، أما في عالم الزمان الحيوي، فإنه ينبغي الإقرار بعجزه الواضح عن إدراك الطبيعة الحقيقية للحياة، وكذا المعنى الحقيقي لحركة التطور، التي تسري على الوجود إجمالا .

لكن لم يكن رفض التطورية البرجسونية للغائية كرفضها المطلق للآلية، وإنما رفضت منها شكلها الباطني، وسلّمت بالغائية الخارجية، التي تقوم على دفع خلاّق لا على مجرد دفع آلي خالص، مؤكدة أنه من الصعب أن يرغب المرء في تحديد هدف للحياة بالمعنى الإنساني لهذه الكلمة، لأن الحديث عن هدف، معناه التفكير في نموذج سابق في الوجود وليس له إلاّ أن يتحقق " ¹ ، فذلك لم يرفضه برجسون، لأن القول بالنموذج المسبق والغاية المحدّد، سيحيلنا إلى إمكان تصور ما لم يأت بعدُ من خلال التجربة الآنية الحاضرة، وهو بدوره ما يتناقى وجوهر التطور الذي أراد له برجسون أن يتأسّس على فلسفة الحياة، ولأن الديمومة جوهرها، والصيورة قانونها الأبدي، فإنه من المتعدّر القول

¹ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 563.

النظرية الغائية في صورتها المتطرّفة نجدها عند ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716) تتضمن الأشياء والكائنات ولا تفعل سوى أن تحقق برنامجا سبق تحديده، لكن أن الزمن يصبح عبثا إذا لم تكن هناك أمور غير متوقعة، أو لم يكن هناك اختراع أو خلق في الكون، فعلى غرار الفرض الميكانيكي، يفترض فلاسفة الغائية أن كل شيء موجود ومحقّق بالفعل ولهذا فالغائية التي تُفهم على هذا النحو ليست إلاّ مذهباً ميكانيكياً معكوساً، فهي تستعيز عن دفع الماضي بمجازية المستقبل (أنظر: السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 132).

² وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 88.

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، 300.

بالهدف المسبق والغاية القبلية، يقول برجسون: "من العبث أن نعين" للحياة هدفا بالمعنى الإنساني.. فالحياة نفسها تتقدم وتدوم" ¹، ومن ثمة يكمن القول أن جوهر رفض برجسون للغائية - بصورته التقليدية- يعود إلى تعارضها والديمومة الزمانية الخالصة، والتي هي جوهر الحياة بما هي تقدم وإبداع متجدد .

هكذا رفض برجسون مجمل التصورات الآلية والغائية على حد سواء، وإن كان في نقده للاتجاه الغائي - كما سبق - أقل حداً منه في نقده للاتجاه الآلي، بحكم أن الاتجاه الغائي لم يكن محدداً تحديداً صارماً كالمنهج الآلي، كما أنه يقبل جميع التعديلات التي يرغب المرء في إدخالها عليه، ومن ثمة لم ينكر برجسون الغائية كلياً، بل ويقول بنوع منها، وهي غائية خارجية تشمل الحياة بأسرها، وعليه رأى أنه من الواجب أن نختار بين مجرد الإنكار البحت للغائية، وبين الفرض الذي لا يقتصر على التنسيق بين أجزاء كائن عضوي ما وهذا الكائن العضوي نفسه، بل ينسّق أيضاً مع كل كائن حي، وبين مجموعة الكائنات الحية الأخرى، ويختار برجسون الفرض الأخير ²، لأنه يتناغم وطرحه التطوري، كما لا يتعارض كلياً مع الديمومة التي تحرك الظواهر الكونية في نوع من التناغم والانسجام، فضلاً عن تأكيده على ضرورة "ألا يفهم التفسير الغائي الذي يقترحه مطلقاً على أنه تكهنّ بالمستقبل، وإنما هو نظرة خاصة عن الماضي في ضوء الحاضر، فالغائية التي يسلم بها برجسون إذن هي انسجام للعالم العضوي ليس كاملاً، أو هو انسجام للوراء بدلاً منه للأمام، وفي هذه التجزئة بالذات يختلف مفهوم برجسون للغائية عن المنهج الغائي، فهو انسجام يعتمد على الدفعة الحيوية لا على الهدف المشترك ¹ أو الغرض النهائي للوجود، ولعله بهذا سيكون وفيّاً لمذهبه الحيوي، وكذا للروحانية التي حاول أن يضيفها على تجربته الانطولوجية، والتي سينتهي فيها إلى الله بما هو منبع انبثاق

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 51.

² السروي، حمزة، المرجع السابق، ص ص 132-133.

¹ المرجع نفسه، ص 133.

العوالم، وتكوّن الأكوان وتطورها، في تجربة روحية عميقة، تفرّدت بها الفلسفة البرجسونية، كما تميّزت من خلالها عن بقية الفلسفات التطورية الأخرى .

إن النقد الذي وجهه برجسون للتيار الآلي والتيار الغائي-التقليدي -، انتهى به إلى التأكيد على أنهما يتفقان في عدم الاهتمام إلاّ بالنواة المضيئة التي تشعّ في الوسط، وهما ينسيان أن هذه النواة إنما تكوّنت على حساب البقية عن طريق التكاثف، وأنه ينبغي استخدام كل شيء، سواء كان سيّئاً أم متكاثفاً، للوقوف على الحركة الداخلية للحياة " ¹، من هنا كان ذلك النقد بمثابة الأرضية التي استند إليها للولوج إلى حقيقة التطور بما هو ديمومة وضرورة، وخلق متجدد وإبداع، وبالنتيجة ستحتوي مختلف أجزاء الوجود مهما تعددت أشكالها، وتنوعت تصنيفاتها " قوة كامنة متشابهة في الجميع هي الحياة، وهذه الحياة الحالّة في كل شيء تخلق فيما تحلّ فيه ميلاً خاصاً، وتوجيهاً معيناً، يؤثّران في كل جزئي من جزئياته، وهكذيظّل الجسم المبتدئ يتشكّل ويتغيّر " حسب ذلك التوجيه الذي تملّيه تلك الحياة الدافعة الكامنة فيه، وليس ثمة قوة خارجية تعمل على التطور كما ذهب داروين وأتباعه " ².

إن التغيّر " سمة الحياة، كما أن الصيرورة -التي هي جوهر التطور- حالّة في الحياة ذاتها، وليست تأتيها من عالم المادة، والدفع داخلي باطني مشبع بطاقة خلاقية، وليس دفعا خارجياً، وإلاّ غدت الحياة ذاتها ركوداً وجماداً، يقول برجسون: " ونحن نجد أن الوجود بالنسبة إلينا كائن شعوري، ينحصر في التغيّر، وأن التغيّر ينحصر في النضج، وأن النضج ينحصر في أن يخلق المرء نفسه بنفسه على نحو غير محدود " ¹، من هنا لم يكن التطور وليد تصميم جاهز، يتفعّل بعوامل مادية، كما لن يكون وليد إرادة مفترضة، تحاكي إرادة الإنسان، وتحرك عالم الأشياء الكونية، لأن الكون ليس مادة ولا جماداً، وإن كان هناك مجال للحديث عن تصميم أو قصد للأشياء، فسيكون حتماً في داخلها وجوانيتها،

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 50.

² ديورانت ول، المرجع السابق، ص 563.

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 17.

التي تعني الحياة، وليس خارجها كما هو الشأن عند مختلف التيارات الآلية التي استبعدت الديمومة، فأقصت بذلك العامل الأبرز في حركة التطور الكوني .

وعلى هذا الأساس، تمثّل جوهر فلسفة الحياة عند برجسون في التأسيس للتطور على الديمومة بما هي اختراع للصور وإعداد دائم للجديد، وأن الوجود "يتأطر شأنه شأن تطور الكائن الحي ضمن الديمومة، لأن التطور في حدّ ذاته يتضمن استمرارا حقيقيا للماضي عن طريق الحاضر، ديمومة حقيقية تُعدّ نقطة اتصال، وإذن فالكائن الحي يشارك الذات في صفات استمرار التغير والاحتفاظ بالماضي في الحاضر والديمومة الحقيقية"¹، التي تجعلنا ننتقل من حركة إلى أخرى، ومن وجود إلى آخر، لكن دون أن نغادر الدائرة ذاتها، أي دائرة الديمومة الكونية التي يسري تيارها بقوة هائلة في الحياة الباطنية والحياة الخارجية على حدّ سواء .

وإذا كانت الديمومة سرّ الحركة الكونية، التي أفضت إلى التطور بأشكاله اللا متناهية، فإن برجسون يميّز في حركة الوجود بين حركتين أساسيتين، " فالأولى حركة نازلة، والثانية حركة صاعدة، أما عن الحركة الصاعدة فتكون بمثابة عمل مٌعبرٌ عن النضج، أو عمل قائم على الخلق، لأنها تدوم، جاذبة الحركة النازلة داخل إيقاعها وحيويتها"²، أما الحركة النازلة فهي حركة المادة، وعندئذ سيكون متاحا للحياة أن تستخدم المادة " كوسيلة للفعل أو كقالب، كماء النهر يسير في المجرى ويتخذ وضعه دون أن يكون الماء هو المجرى، ودون أن تكون الحياة هي المادة، وعلى هذا فإن العضو ليس هو أصل الوظيفة الحيوية، أي أن العضو لا يخلق الوظيفة، فالدماغ لا يخلق الوظيفة، وهو ليس أصل الشعور، والعين ليست أصل النظر، بل العكس هو الصحيح، أي أن الوظيفة هي التي تخلق العضو"¹، وبالنتيجة قلب برجسون معادلة التطور الآلية، التي سارت بالحياة من العضو إلى الوظيفة، لتغدو مع برجسون حياة صاعدة من الوظيفة إلى العضو، من ثمة ينهدم الركن الأساس في التفسير

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 246.

² المرجع نفسه والمكان .

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 348.

الآلي للحياة من جهة، كما تظهر جليا ملامح اقتراب التفسير البرجسوني للحياة من التفسير الغائي الجديد لها من جهة ثانية .

إذن، فالحياة هي أصل المادة، والوظائف هي أصل الأعضاء، ولا يمكن تصور التطور بالصورة المعاكسة، لأن " الحياة أشبه ما تكون بصيرورة أصلية، أو جهد أصلي ينتقل من جيل إلى آخر، فيفرق بين ما بين الأنواع دون أن يجعلها تفقد ما بينها من تشابه في البيئة، هذا التشابه يرجع إلى اشتراكها في أصل واحد، أما تفرّق الحياة وتشتتها على شكل أنواع وأفراد، فإنه يرجع إلى المقاومة التي لقيتها الحياة من جانب المادة غير الحية"¹ أثناء حركتها صعودا ونزولا، من الحياة إلى المادة والعكس، أو من الباطن إلى الظاهر والعكس، تلك الحركة التي يتفعل على إثرها الخلق والإبداع في الكون بأسره. انتهى برجسون إلى أن الكون ديمومة زمانية، وأن " الواقع ليس معطى، أو متحقق دفعة واحدة وأبديا، وإنما هو يُعطى باستمرار، في كل آن، إنه باختصار يتكوّن ويتخلّق... أي أن الخلق يتكوّن نُصب أعيننا في كل آن وحين، لأننا لسنا في " كوسموس" جاهز، وإنما نكون مأخوذين بصيرورة نشأة مستمرة ومتواصلة، ذلك أننا في كون تحت حكم الخلق، أي تحت حكم الجدة والإبداع والاستحداث العبقري"²، الذي يتجلى من خلاله، وفيه، العمق الزماني بما هو جوهر الواقعي الأصيل، والذي يكون في أسمى معانيه تعبيرا عن الديمومة الخالصة .

تتجلى الديمومة الخالصة -الحقيقية- من خلال " الخلق الذي يستمر فينا ومعنا في كل آن، خلق مستمر، وتدفق متصل للجدة، وتبعاً لذلك فإن الكون يدوم في الزمن، وكلما تعمّقنا في فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق... فليس الكون شيئا كما أنه ليس مجموعة من الأشياء المنحزة والتامة والمنتھية والمتحققة، وإنما هو صيرورة في حالة تكوّن منذ مليارات السنين، فكل شيء بصدد النشأة والولادة، أي أن كل

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 349.

² البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 274.

شيء يبدأ في الوجود، ولذلك فإن الجدّة والبدء مَعْنَيَانِ مرتبطان بفكرة الزمان¹ الكيفي الخالص، وهي الفكرة التي تجاهلتها أكثر التيارات الفلسفية² التي بحثت مسألة الوجود من منظور الزمان المكاني، فخلطت بذلك بين الزمان والمكان، وبين الامتداد والديمومة، وبين الكم المحض والكيف الخالص، من ثمة لم تستطع فهم الحياة، ولا أن تصل إلى حقيقة التطور الذي هو جوهرها .

ترتبط مقولة الزمان في التجربة البرجسونية ارتباطاً وثيقاً بمقولة الوجود، "حيث لا يمكن إدراك الوجود خارج الزمان - إلا ما هو موجود بالقوة - وبالتالي فإن البحث في الزمان هو بحث في الوجود"²، يبدأ كتجربة سيكولوجية عميقة، وينتهي إلى تجربة أنطولوجية، تستوعب الوجود الكوني ككل، كما أنه متصل، مستمر، متغير، ولأن قانونه العام هو الصيرورة، فإنه من غير الممكن أن "تأسس علاقته بالزمان وفق علاقة تكامل وتواصل، بل وفق علاقة تضمن، أو كما يسميها برجسون بـ الوجود في الزمان"³.

إن الوجود زماني بطبيعته، وجوهر الزمان هو تجددّه وسيلانه الذي لا يعرف السكون والتوقف، من ثمة فمعلى "يوجد هو أن يتغير"، وأن يتغير هو أن ينضج، وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار... وقياساً على تجربتنا الشعورية، تتمثل حركة الكون في إبداعه وتطوره الخلاق، لا في انتقاله من نقطة إلى نقطة رياضية إلى أخرى، فلأجل إدراك الحركة المتضمنة في هذا الكون يجب التطلع إليها من الداخل عن طريق التعمق في تحليل حياتنا الشعورية¹، "من هنا تأسست فلسفة الحياة عند برجسون على نوع من الثنائية الميتافيزيقية، مفادها أن الولوج إلى الكوني - الوجود العام - وكذا فهمه وتفسير حركته وصيرورته، وبالتالي تطوره العام، لا يكون متاحاً إلا إذا تمكناً فعلياً من الولوج إلى جوانبها الباطنية، لنسبر أغوارها، ونفذ منها إلى العالم الخارجي، ذلك ما يوحي بوحدة

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 276.

• ومن هذه التيارات نجد كلا من أفلاطون، أرسطو، سينيوزا، ليبنتو كانط، سبنير، حيث ألغوا الزمان لحساب الأبدية قوضوا بالتغيير في سبيل الثبات (أنظر: البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 273).

² العربي، ميلود، مفهوم الزمان في فلسفة برجسون، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص 47.

³ المرجع نفسه، ص 48 .

¹ المرجع نفسه، ص ص 52-55.

التجربة البرجسونية، إذ انطلقت من الباطن سيكولوجية، وانتهت إلى هنا، تجربة أنطولوجية، قوامها الصيرورة والديمومة الكونية، وهما بدورهما قوام فلسفة التطور عند برجسون .

لقد تضمنت فلسفة التطور - عند برجسون رؤية شاملة للحياة، جسدت نزوعها اللاهائي نحو الخلق المتجدد، ولأنها توحى برؤيته للكون بما هو "محكوم بالتشكّل والنشأة المستمرة، فإنها كانت تلام أكثر ثيولوجيا الخلق، ولكنها تتجاوز الفيزيقا الأرسطية، التي تعتبر أن الكوسموس غير مخلوق، وبالتالي أبدي ومكتمل، وتبعاً لذلك لا يكون الكون شيئاً ثابتاً وساكناً، بل هو مجرى متدفق ومستمر، والحياة إن هي إلاّ تيار قد نفذ إلى صميم المادة الشائعة في الكون... ولما كان هذا التيار لا بد أن يلقى مقاومة من جانب المادة بما هي مبدأ التعدد، فإن مجرى الحياة لا يلبث أن ينقسم ويتشتت، دون أن يفقد قوّته وشدّته... بل هو يزداد شدة وقوة كلما أوغل في التقدم"¹، ومن خلال هذا التصادم الحيوي، وهذه الحركة الصاعدة التي تبديها الحياة، وتلك الحركة النازلة التي تبديها المادة، تتجلى معالم الخلق والتطور الإبداعي، الذي نراه السمة الأبرز في الكون المتجدد باستمرار .

أما إذا تساءلنا عن طبيعة المنبع الذي تجري فيه الحياة، ومنه تستمد حركتها وقوتها الخلاقة، فسيكون الاندفاع الحيوي - الدفعة الحيوية - يقول برجسون: "ولنشر فوراً إلى المبدأ الذي تعتمد عليه برهنتنا، لقد قلنا أن الحياة تعدّ منذ أصولها الأولى استمراراً لوثبة واحدة"²، والذي يجسد في ذاته "سراً" الحياة وحركة الكائنات الحية، لأنه تيار شعوري واسع، يقود المادة إلى التنظيم العضوي، غير أن حركته قد أصبحت بسبب ذلك بطيئة ومنقسمة إلى أكبر حدّ ممكن، ولذلك يفهم برجسون التطور على أنه اندفاع حيوي، تشابك مع المادة، فبعث فيها الحياة والحيوية"¹، من ثمة أكد برجسون أن طبيعة الاندفاع الحيوي تجعل في الإمكان الذهاب إلى أبعد حدّ، ليقرّر أن الحياة ذاتها تتجلى كاختراع متجدد، أو إبداع مستمر، لا يعرف السكون أو التوقف .

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 281.

² برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 55.

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 307.

وهكذا يُفهم من التطور الخالق المبدع أن " الحياة في جوهرها تيار يقذف به خلال المادة، ويجذب منها قدر ما يستطيع، وإن كان تيار الحياة قد اضطر في بداية عملية الخلق إلى مسايرة المادة، إلاّ الاندفاع الحيوي قد انقسم بين الكائنات، فأصابه بسبب ذلك تشتت، غير أنه بقي على الرغم من ذلك يواصل عملية الخلق والإبداع من خلال تشكيل المادة، وتزويدها بالحركة والطاقة " ¹، ليصل في النهاية إلى التشكّل أو التخلّق الكوني وفق ما لا نهاية له من الصور والأشكال الحية .

لقد نظر برجسون إلى مسألة تطور الحياة نظرة امترج فيها المادي بما هو روحي حيوي، على أن الانطلاق ثم العودة، أو الصعود ثم الهبوط، يكون دوماً باتجاه الحيوي الروحي، باعتباره الأصل في الحياة، والمحدّد لحركتها ومسارها التطوري العام، والذي تصوره برجسون كما لو أنه " قنبلة انفجرت، وتناثرت أجزاؤها، ولم تلبث هذه الأجزاء المفرّقة أن انفجرت بدورها إلى أجزاء أخرى من شأنها أن تنفجر وهكذا، أما نحن فلا ندرك من هذه العملية سوى تلك الحركات المبعثرة هنا وهناك، وهي حركات تلك الأجزاء المفرّقة، بيد أنه في الإمكان الصعود إلى تلك الحركة الأصلية التي انبعثت منها كل تلك العملية " ²، والتي انبعثت منها كل ما هو موجود، وهي في صميمها تعبير عن حركة التيار الحيوي الذي تفجّرت طاقاته للحلاّقة، في صور إبداعية متعدّدة، وأخذت تتشكل حتى وصلت إلى صورتها التي هي عليها في الحاضر الوجودي، إنّها " الوثبة التي تستمر في البقاء من خلال طرق التطور التي تنقسم بينها، هي السبب العميق للتغيرات، أو في الأقل لهذه التغيرات التي تنتقل بطريقة منتظمة، والتي ينظم بعضها إلى بعض، والتي تخلق أنواعاً جديدة " ¹، من ثمة كانت حركتها سرمدية، منها تخلّق الوجود، وسيظل كذلك، في صيرورة أبدية تتوافق وطبيعة الوجود ذاته .

هذا وتتجلى الدفعة الحيوية - بحسب برجسون - في صورتين جوهريتين، تترتب عنهما مستويات وجودية مختلفة، تتأرجح بين " التوتر والتراخي، فالتوتر يتمثّل في عملية ارتدادية تنسحب

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 308.

² وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 88.

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 85.

فيها النفس عن العالم الخارجي ومشتقاته، حتى أنها تستبعد المدركات الحسية والذكريات الملازمة لها .. أما التراخي فيتمثل في عملية انبساطية نمارسها وكأننا نتحرك من مركز الدائرة إلى المحيط، من الأعماق إلى السطح، وبذلك نقطع الجهد الذي يدفع إلى الحاضر أكبر جزء ممكن من الماضي، وفي الحد الأقصى لهذا القطع نتجاوز مع الديمومة وهي في حالة الارتخاء والامتداد " ¹، من ثمة تتجلى الدفعة الحيوية في صميم الديمومة الخالصة، كما تتجلى تارة أخرى كما لو كانت ديمومة قد استحالت إلى امتداد، عندئذ يتحدّد الوجود بحسب التمثيلات التي تمثلت بها الديمومة، فمرّة يظهر الوجود في صورة الصيرورة والديمومة، ومرّة أخرى، في صورة الثبات والمادة، وكلتا الصورتين ضرورية، غير أنهما إكّانيتان نّهائيتان لطرفي الوجود، من حيث أن إيجاد الصورة للوجود على شكل روح خالص أو مادة خالصة لا يتم بالفعل ... حيث أن المادة المطلقة بما هي تعارض طبيعة الروح، فلا وجود لها إلا في عالم الأذهان، وأن طبيعة الأشياء ليست روحا بالمعنى الدقيق، وليست جسما جامدا، بل هي بين الاثنين، عبارة عن مجموعة صور، إن تركزت واتحدّت، اقتربت ممّا نسميه روحا وفكرا، وإن تشعّبت وتبدّدت اقتربت ممّا نسميه مادة وجسما " ²، من ثمة ترجع الانطولوجيا إلى مسألة الثنائيات، التي سارت مع الميتافيقا البرجسونية، لتعبّر عن نوع من الانفتاح الدائم على الصورة الخلفية من الحقيقة، على أن هذا الانفتاح الذي أفضى إلى ثنائية المادة والروح، لم يكن في الحقيقة سوى تعبيرا عن التأسيس للروح بما هي في الأصل جوهر المادة، فضلا عن كونها العمق الأكثر بروزا وحيوية .

وفي السياق ذاته الذي ردّ فيه برجسون على مجمل النزعات التي أرجعت أصل الوجود إلى المادة، والتطور إلى الحركة الميكانيكية الآلية للكون، أسّس لميتافيزيقا جديدة مضمونها قلب معادلة الآلية المادية إلى معادلة حيوية روحية، وجوهرها دفعة الحياة الباطنية يقول برجسون "إن لمفهوم الوثبة الحيوية طابع تجرّبي بين ... وهي تتجلّى في الحياة من خلال ذلك الانتقال من نوع إلى نوع، والذي تمّ في سلسلة من التبدّلات الصغيرة العارضة، التي حفظها الاصطفاء وثبّتت بالوراثة، بيد أن ما يحمل

¹ وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 89.

² المرجع نفسه، ص 90.

الحياة على اتجاه معين¹ ، وتعدّ آخذ بالعلو، ليس هو التأثير الآلي الذي تحدّثه الظروف الخارجية، وإنما هو دفعة داخلية تنتقل في الأفراد من بذرة إلى بذرة¹، وصولاً إلى التحدّد في الاتجاهات الكبرى التي تشكلت على أساسها معالم الحياة، سواء في كليتها أو في تفاصيلها وجزئياتها .

وعلى هذا، فالمادة ليست من أصل مادي خالص - كما نظّر له الماديون -، بل هي في ذاتها ترجع إلى المنبع الروحي، كما أنّها ترتد إلى تلك الدفعة الحيوية التي انبثقت عنها الوجود الكوني، من ثمّة تكون المادة قد نشأت من وهن التيار الحيوي، أو توقفه، أي أنّها ليست إلاّ شيئاً نفسياً تجمّد وتمدّد، وقد صور برجسون هذا المعنى كما لو كان ماءً يندفع من نافورة، ويرتفع خطأً كثيفاً دقيقاً، ثم يهبط على شكل مروحة، وقد انفصلت نطّة المتراسة، وتباعدت وتساقت في مساحة أوسع، ومرّة أخرى يتصوره كحركة الذراع عندما يسقط من أعلى إلى أسفل، فإنّ ثمّة شيئاً لا بد أن يتبقى فيها، وذلك الشيء هو النغمة الإرادية التي تشيع فيها، والتي تعمل جاهدة على أن تعود فتدفعها²، من هنا كان الأصل في المادة روحها، والأصل في تبدّلات الحركة التي تتجلى من خلال المادة هو الدفعة الروحية التي تسكن أعماقها، ولأنّها في ذاتها روحية خالصة، فإنه قد تعذر إدراكها باعتبارها روحية من جهة، وباعتبار أنّنا لم نوظف الأدوات التي تكفل لنا إدراكها من جهة ثانية .

إننا باستخدامنا للعقل وأدواته الكمية في إدراك ما لا يدرك إلاّ كيفاً، انتهينا إلى تغيير الكيف الروحي إلى كمّ مادي، ثم إلى الاعتقاد الخاطئ الذي فسّر الكيف بالكم، وأرجع الروحي إلى المادي، بيد أن العكس هو الصواب، لأن الروحي هو الأصل في كل ما هو مادي، حتى يستحيل المادي ذاته إلى روحي، ذلك ما يتجلى بوضوح من خلال حركة الدفع الحيوي، وكذا تبدّلاتها المادية والروحية في تطورية برجسون .

ورغم قول برجسون بالأصل الروحي للمادة، إلاّ أنّ ذلك لم ينته به إلى موقف يلغي المادة، أو يغفل دورها الإيجابي في حركة الحياة، يقول برجسون " المادة هي أداة الحياة في فعلها، وهي أيضاً عائق

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، (د ط) 1971، ص 124.

² وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 90.

يعوقها " ¹، وهي ثنائية وظيفية للمادة، توضح مدى صلتها بالحياة، ففي صميم الحركة الصاعدة التي تبديها الحياة، قد تقف المادة في وجهها، كما قد يهين التيار أو يتراخي، بيد أن ذلك التراخي نفسه، بمثابة محفز تتخذه الدفعة الحيوية أداة لها لمعاودة الدفع بالحركة في مسار تطوري جديد، يفضي لا محالة إلى تخلق مستمر للوجود والحياة .

اعتقد برجسون أن المادة والحياة "حركتان متضادتان في داخل عملية التطور، فمادة العالم تؤلف مجرى غير منقسم، والحياة التي تحترقها مجرى غير منقسم أيضا، ومع أن المجرى المادي يعوق سير المجرى الحيوي، إلا أن هذا الأخير هو الذي يظفر منه بشيء ما، وهو ما يقتطعه منه من كائنات حية، تتجلى في أشكال وصور لا نهائية، وعلى هذا الأساس يمكن أن نخلص إلى أن معنى الحياة في فلسفة التطور، يتجلى بوضوح من خلال ذلك " الصراع المستمر بين الحياة والمادة، أي بين الشعور الذي أنتج العقل والغريزة، وبين المادة، وهي الكل المتجانس الأقرب إلى الثبات والجمود " ²، ومع ذلك سيبقى دورها -المادة- حاسما في حركة التطور باعتبارها الدافع والعائق في الآن نفسه وهي إذا كانت قد نشأت " عن وهن التيار الحيوي أو توقفه، إلا أنها ستبقى بمثابة وعي أو شعور متراكم متباطئ، والصلة بينها وبين الحياة، ستكون كالصلة بين شئ يتراخي وشئ يتوتر، أو بين شئ يتمدد وشئ يتركز، أو بين شئ يتبدد وشئ يتكون، فالحياة تريد أن تحافظ على الطاقة، بينما المادة تعمل على تبديدها " ¹، وعن هذا الصراع الأبدي الذي يتأرجح بين التراخي والتوتر، يتفعل التطور الذي شمل حركة الكون بأسره، وكانت الدفعة الحيوية التي تعتبر منبعا له أو محركه الأساسي، وتبعاً لذلك كان التطور يتم في قفزات فجائية، كما أن التبدل الذي يكون النوع الجديد كأنه متألف من اختلافات عديدة يتم بعضها، تنبثق دفعة واحدة في الكائن الحي " ²، ويبدو أن هذا ما ميّز التصور التطوري البرجسوني عن التصورات الآلية التي اعتقدت أنه في الإمكان التنبؤ بحركة التطور

¹ برجسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 126 .

² محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 415.

¹ المرجع نفسه والمكان .

² برجسون هنري، منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 127

الحيوي، في حين أن التطور عند برجسون لما كان قفزات متتالية مستمرة، فقد لزم عن ذلك " استحالة التنبؤ بالأشكال التي تخلقها الحياة، خلقا في قفزات متقطعة على مدى تطورها"¹، وهو ما يتناغم وفلسفة الصيرورة، التي جاءت تعبيرا عن روح الإبداع والخلق التي كان برجسون مولعا بها، وترجمها صورة حية في فلسفته التطورية .

لقد أسس برجسون لفلسفة التطور على مفهوم الحياة بما هي صيرورة وخط متجدد باستمرار، وحيث هي كذلك، فقد كان التطور في ذاته خلقا دائما لأشكال جديدة، وصور متعددة للأشكال والأفراد، كما تميز التطور بالسير في اتجاهات متباينة يمكن تحديدها في ثلاثة أوجه كبرى " الاتجاه الأول وهو حركة الحياة الصاعدة، ويقابلها حركة المادة الهابطة •، أما الاتجاه الثاني فهو الانغماس في باطن الموجودات حتى تكون في تماس مع مركز الكون ••، والاتجاه الثالث وهو تعبير عن حركة التطور ذاتها، وهي حركة اتخذت أكثر من خط واحد لها، فتمتد أنواع توقفت عن التطور، وأخرى انتكست إلى الوراء، بيد أن التطور قد حقق التقدم في ثلاثة خطوط، يُعبر عنها النبات بسباته وخموده، والحيوان بغريزته، والإنسان بذكائه وعقله، والاختلاف بينها هو اختلاف في الطبيعة وليس اختلافًا في الدرجة"¹، كما ذهب إلى ذلك الكثير من التيارات الفلسفية والآلية، التي لا ترى في الاختلاف بين هذه الأنواع إلا اختلافًا في الدرجة، وليس اختلافًا في الطبيعة، على ما بينهما من تباين واضح، فالقول بالاختلاف في الدرجة، يحيل إلى إمكان التحول والارتقاء من درجة إلى أخرى، إلى مالا نهاية له من الدرجات، وهو أمر غير مستساغ، بينما القول بالاختلاف في الطبيعة معناه أن الاختلاف

¹ المصدر نفسه والمكان .

• نجد هذا التقابل في تساعيات أفلوطين حيث تسقط النفس عندما تحتك بالأشياء المحسوسة، بيد أن النفس تصعد إلى أعلى حتى تصبح وجودا لطيفا، وبلا ثقل، والمادة هنا تلعب دورا سلبيا في أنها عائق للنفس عن التأمل في الواحد، بينما المادة عند برجسون تقوم بدور إيجابي، إذ أن السورة الحيوية تتخذ منها كوسيلة وأداة للتطور (انظر: وهبة مراد، المرجع السابق، ص 91).

•• ونجد هذا الاتجاه عند الكثير من الفلاسفة، ومنهم "مين دي بيران" الذي يقرر أن النفس حين ترجع إلى ذاتها تجد ذاتها في تماس مع منبع كل حقيقة وكل نور وتحس بالله، وعند شوبنهاور نجد أن الإرادة الكلية تعمل من باطن، إذ هي التي تصور أعضاء الكائن الحي، وهي التي تعمل فيه أثناء اليقظة والنوم بدون انقطاع، وكذلك عند رفسوللذي يبين " أن الله كامن فينا، وليس في الإمكان الكشف عنه، لأنه في عمق أعماقنا، حيث لا نستطيع الوصول إليه (انظر: وهبة مراد، المرجع السابق، ص 92).

¹ وهبة مراد، المرجع السابق، ص 92.

جوهرية، ويلزمه تعذر الارتقاء من طبيعة إلى أخرى، مع الإبقاء على إمكان التطور داخل الطبيعة أو النوع الواحد، يقول برجسون: " كانت مفارق الطرق في أثناء سير التطور عديدة، لكن كانت هناك طرق كثيرة موصدة إلى جانب الطريقتين أو الطرق الثلاثة الكبرى، ولم يكن بين هذه الطرق نفسها سوى طريق واحد، وهو الذي صعد خلال الحيوانات الفقرية حتى الإنسان، وكان متسعاً اتساعاً كافياً، بحيث أتاح لدفعة الحياة الكبرى أن تمرّ دون ما يعوقها"¹، من هنا كان مرورها بانسياب، عاملاً حاسماً في حركة التطور التي أفضت إلى الحياة في النبات والحيوان، ثم في الإنسان ذاته، والذي كان بمثابة الغاية الجوهرية والنهائية للتطور، مع ملاحظة أنه - برجسون - قد تحفظ على الطرح الغائي - التقليدي - لحركة الحياة .

تتجلى حركة الحياة من خلال نوع من الميل والنزوع، يتطور بطبيعته على صورة " باقة تخلق بمقتضى نموها اتجاهات متباينة، فتخلق عن طريقها سلسلة متميزة من الأنواع الحية، التي يتطور كل منها على حدة، فالحياة تتبعثر كلما أوغلت في التقدم، وليس التطور الحيوي تقدماً نحو الأمام في خط مستقيم، أي في اتجاه واحد، بل إن ثمة أنواعاً تتوقف عن التطور، بل أن بعضها ينعكس إلى الوراء، فثمة ركود، أو نكوص في بعض الأحيان، وهذا ما جعل برجسون يرى أن هناك عاملين يدفعان الحياة إلى التبعثر على هيئة أفراد وهما: قوة الدفع الحيوي، ومقاومة المادة الخام "¹، فعنهما قد تمّ التخلّق الكوني لمختلف الأنواع والأجناس، وعنهما تتمّ حركة التطور وصيرورة الكائنات الحية، والتي منها ما توقفت حركته، ومنها ما واصلت فيه الحياة جهدها بجوية دائمة واستمرارية متصلة .

كما كان من التحليلات الواضحة لذلك التشتت الذي عرفته الحياة، أن برزت إلى ساحة الوجود مراتب ومستويات متعددة، نرى ذلك مثلاً في النبات الذي عبر عن الحياة من خلال " سباته وخموده، والحيوان بغريزته، والإنسان بذكائه أو عقله، وليست هذه ثلاث درجات متعاقبة لاتجاه واحد

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، 98.

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 349.

قد تطور وارتقى، بل هي ثلاثة اتجاهات متميزة بالطبيعة، رغم أنها صادرة عن فاعلية واحدة، قد انقسمت حينما نمت واكتملت، أي أنها متميزة من حيث الطبيعة، لا من حيث درجة الشدة¹ . وهكذا تميل الحياة في النبات إلى الخمود والجمود، أو السكون وعدم الحركة، فضلا عن أنه "يقتات وهو في مكانه، فلا يتحرك للحصول على الغذاء، وهو محاط بغشاء من السيلوز² يعزله عن التأثيرات الخارجية، ولهذا فهو لا يتصف بالوعي والشعور، أما الحيوان فهو ينزع إلى الحركة، وله القدرة عليها، وهو يتمتع بشعور أو بحساسية تكفل له القدرة على هذه الحركة، وكلما ترقى الجهاز العصبي الذي هو مستودع الطاقة الحيوية لدى الحيوان، كلما زاد حظه من الشعور، ومن ثمة ينزع إلى الاختيار، لأن الحرية ذات صلة وثيقة بالشعور"²، ولأن الدفعة الحيوية أتاحت للحيوان الحركة، فإنها -في الوقت ذاته - أتاحت له نوعا من الحرية، إنها دفعة الحياة التي "تخلق باستمرار أجهزة عصبية، تكون كطاقات تنبعث منها الحركة، والاتجاه العام للحياة هو نحو البذل والاستنفاد، ذلك العمل الذي يقوم به الحيوان، فيستنفذ الطاقة الحيوية التي جمعها واختزنها النبات، إذ أنه يتغذى عليها، والجهاز العصبي هو المقدر التي يتمتع بها الحيوان، لتحويل تلك الطاقات المخزنة لدى النبات، وإحالتها إلى حركات وأفعال، فالحيوان هو أكثر الكائنات الحية تلقائية لأنه استطاع التخلص من أسر المادة، بعكس النبات الذي ظل مقيدا بالأرض"¹، ومن هنا، تجلت دفعة الحياة في النبات، سکونا وثباتا، ثم في الحيوان حركة، على أن قوتها لم تنبثق بعد، لأن مسار حركتها التصاعدي سيتجلى بوضوح في الحياة الإنسانية، "وهذا ما نشعر به عندما نقارن بين مجتمعات النحل والنمل، وبين المجتمعات

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 350.

السليولوز هو سكر عديد ويكوّن المركّب الأساسي في الخلية النباتية، وهو موجود في جميع أنسجة النباتات، وهو علة عن كربوهيدرات معقّدة، ويعتبر من أوفر المركبات الكيميائية على وجه الأرض، حيث يشكل قرابة 33% من بنية النباتات، و50% في الخشب، ويشكل المادة الخام الأساسية في الكثير من الصناعات كالورق والمنسوجات النباتية (أنظر: 2017/07/12 ar,m.wikipedia.org).

² محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 350

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 350.

الإنسانية، فالمجتمعات الأولى منظمّة ومتمّحدة على نحو يدعو إلى الإعجاب، لكنها تحجّرت، أما المجتمعات الثانية، فقد فتحت أبوابها لكل ضروب التقدّم¹.

اعتقد برجسون أن الإنسان يمثل " الذروة التي بلغها التطور في سلسلة الحيوانات الفقرية، وله ذكاء أو عقل، ويمتاز عن الحيوانات بقدرته على استخدام أدوات غير عضوية، وصناعة آلات متنوعة نافعة، واستغلال المادة في تحقيق أغراض عملية، والعقل يبلغ ذروته لدى الإنسان، بينما تبلغ الغريزة ذروتها لدى النمل والنحل .. والغريزة وثيقة الصلة بالحياة، وظيفتها استخدام آلات عضوية، أما العقل فهو ملكة تقوم بوظيفة صناعية هي تركيب آلات غير عضوية، ولذلك لم تكن الصفة الأولى للإنسان هي الحكمة أو العلم، بل هي العمل أو الصناعة"²، وهذا ما سيحيلنا إلى التساؤل حول طبيعة العلاقة بين العقل والغريزة، وكذا عن مسارهما في حركة التطور، فهل هما متصلان أم منفصلان؟ أم أن العلاقة تتأرجح بين الاتصال والانفصال؟

أكد برجسون مدى التمايز بين الاتجاهات التي سلكتها " حركة التطور في السلسلة الحيوانية الفقرية، والتي بلغت ذروتها في النوع الإنساني من خلال العقل، أما في سلسلة الحيوانات غشائية الأجنحة، فكانت ذروة التطور في النمل والنحل من خلال الغريزة"³ وبالنتيجة تحيلنا هذه الثنائية إلى القول بنوع من الانفصال أو التعارض التام بين الحركة التي أفضت إلى الغريزة، وبين تلك التي أفضت إلى العقل، غير أن برجسون الذي عاد إلى طبيعة كليهما - العقل والغريزة -، وتمكن من الولوج إلى العمق، انتهى أخيراً إلى أن العلاقة بينهما تتأرجح فعلاً بين الاتصال والانفصال، فرغم أن مسار الحركة لم يكن مستقيماً أو على خط واحد، ورغم أنه أنتج نوعاً من التباين والانفصال، إلا أنه - وفي الوقت نفسه - لم يكن انفصالياً تاماً، يقول برجسون: " يجب ألا ننسى أن هدبات من غريزة تبقى موجودة، تحيط بالعقل، وأن أشعة من العقل تظل ثابته في أعماق الغريزة .. وفي وسعنا أن نقدّر أنهما

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 98.

² محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 351.

³ Bergson, Henri, l'énergie spirituelle, essais et conférences, p u f, 132^e édition, 1967, p26.

في البدء، يتضمّن أحدهما الآخر، ولعلنا إذا عدنا القهقري إلى الماضي واجدون غرائز أقرب إلى العقل من غرائز حشرات اليوم، وعقلا أقرب إلى الغرائز من عقل الحيوانات الفقيرة الآن، وهاتان الفاعلتان اللتان كانتا في أول الأمر متداخلتين، انفصلتا بعد ذلك ونمتا، إلا أنه بقي من كل منهما شيء عالق بالآخر¹ .

هذا، ويمكن القول أن حركة التطور التي أفضت إلى تشكل العقل والغريزة، هي ذاتها التي حكمت مسار تطورها في اتجاه الوحدة والاتصال، أو في اتجاه التعارض والانفصال على حدّ سواء، كما يمكن القول أنها ذاتها التي أبقت على هامش من الغريزة في العقل، كما أبقت على هامش من العقل في الغريزة، وإن كانت حركة الغريزة في الحيوان ليست نفسها في الإنسان، ولا حركة العقل في الحيوان نفسها في الإنسان، لأن "الدفعة الحيوية في زمرة الفقريات متّجهة إلى ازدهار العقل، لا إلى نمو الغريزة، حتى إذا بلغت الحركة غايتها في الإنسان، أفلّت الغريزة، ولا نقول زالت، ولم يبق منها إلاّ شعاع كامد، يحيط بنواة منارة أو نيرة هي العقل، وأصبح التفكير يتيح للإنسان أن يبتكر، وللمجتمع أن يتقدّم"² ومن ثمة سيكون للإنسانية أن ترتقي على الحيوانية وبصورة نهائية، فضلا عن ارتقائها على سائر الكائنات التي أفرزتها حركة التطور الكوني .

توحي التجربة الانطولوجية التي تحدّدت على ضوءها معالم فلسفة الحياة عند برجسون - أنها تجربة فيلسوف فهم الحياة بما هي صيرورة، والصيرورة بما هي ديمومة، وفي صميم الديمومة تنبثق دفعة حيوية، ثم تنطلق من الباطن الروحي، الذي تتحدّد بموجبه دفعة الحياة الكبرى، إنها الدفعة التي نفسّر حركة التطور الذي عرفه الوجود الكوني في كليته وشموله، فيبقى تيار الحياة هو المنبع الذي انطلق منه التطور الخالق، وهو التيار ذاته الذي تخلّقت منه مختلف اتجاهات الحياة -النبات، الحيوان، الإنسان -، كما سيبقى " الكل يخضع لنفس الدفع الهائل، فالحيوان يأخذ مكانه فوق النبات، ويتخطى الإنسان الطبيعية الحيوانية، والإنسانية ككل في المكان والزمان، بمثابة جيش هائل يعدو

¹ برجسون هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 130.

² المصدر نفسه، ص 133.

بجانب وأمام وخلف كل مدّا، في هجوم ساحق قادر على ضرب كل مقاومة، والقضاء على الكثير من العقبات "1 التي قد تقف أمامه، وفضلا عن ذلك، يأبى تيار الحياة إلا الاستمرار في تلك الحركة الخلاقة المبدعة، على أن الله -بحسب برجسون - هو مصدر الحركة الكونية، وهو "المركز الذي تنبع منه العوالم على هيئة قذائف، تخرجن باقة هائلة، بشرط ألا ننظر إلى هذا المركز باعتباره شيئا معيّنًا، بل هو انبثاق مستمر "2" يميل إلى الحركة والخلق الإبداعي المستمر والمتجدد للحياة والوجود، وبهذا يفتح برجسون المجال الأنطولوجي، للعبور أو الانتقال إلى للتجربة الثيولوجية والصوفية، والتي ستأتي كتويج للعمق الروحي الذي بلغه المشروع البرجسوني

المبحث الخامس: التجربة الثيولوجية من الامتدادات الأخلاقية والدينية إلى عمق الروحانية الصوفية .

تأتي التجربة الثيولوجية تتويجا للمشروع الروحي، الذي أسّس له برجسون من البداية السيكولوجية، التي تجلت في "محاولة في المعطيات المباشرة للوعي " مرورا بـ "التطور الخلق" الذي تمثل فيه الأسس الحيوية للوجود والحياة، وصولا إلى مرحلة الاكتمال في "منبع الأخلاق والدين"، الذي اتضحت فيه معالم الرؤية الروحية البرجسونية، والتي يمكن التمييز فيها- إن جاز هذا التمييز- بين ثلاث تجارب، تفضي كل واحدة منها إلى الأخرى، كما لو كانت تجربة روحية واحدة، ونعني بها أولا: التجربة الأخلاقية، وثانيا التجربة الدينية، وأخيرا التجربة الصوفية، ولعل ما يسوّغ لنا اعتبارها كتجربة ثيولوجية واحدة، هو الحضور الإلهي المستمر فيها، بحيث يمكن القول أن الله كان دوما هو المركز الذي منه تبتدئ التجربة، وهو في الوقت نفسه النقطة التي تنتهي إليها .

1- التجربة الأخلاقية:

¹ رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية -الفلسفة الحديثة -، ترجمة محمد فتحي الشبيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1977، ص 449.

² السروي، حمزة، المرجع السابق، ص 152.

تتميّز التجربة الأخلاقية في البرجسونية عن غيرها من التجارب الفلسفية في الفكر الحديث والمعاصر من خلال اتجاهها إلى بحث المنابع الأولى للسلوك الأخلاقي، ومن ثمة محاولة تتبعها في صيرورتها، ورصد حركة تطورها الحيوي، فلم يُعْنِ برجسون مثلاً ببحث المعايير والأسس الأخلاقية التي يتحدّد بموجبها الخير أو الشر، وإنما استهدف البحث في الأخلاق ذاتها، وفي منابعها وأصولها الأولى، وهو البحث الذي انتهى إلى التمييز بين نوعين من الأخلاق، عُرِفَ الأول بالأخلاق الساكنة أو المغلقة، وعُرِفَ الثاني بالأخلاق الحركية أو المفتوحة .

إن هذه الثنائية في الأخلاق، تقابل ثنائية المجتمع، والتي تتحدّد عند برجسون بالمجتمع البدائي المغلق، في مقابل المجتمع الإنساني المفتوح، فضلاً عن أنها تقابل ثنائية الوثبة الحيوية ذاتها، والتي كان من نتائجها بروز " اتجاه الغريزة، وقد أدى إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية، كما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل أو الذكاء، وقد أدى إلى ظهور الإنسان بما له من مقدرة على استخدام آلات غير عضوية،¹ من هنا أسّس برجسون للأخلاق المغلقة بما هي وليدة الغريزة، في حين أسّس للأخلاق المفتوحة بما هي وليدة العقل أو الذكاء، وبمعنى أدق وليدة الحدس .

أ- الأخلاق الساكنة (المغلقة) يُتأسّس التصور البرجسوني للأخلاق الساكنة على طبيعة النفس البشرية، ولأنها كانت يوماً ما نفساً مغلقة، فقد أفضت إلى مجتمعات بدائية مغلقة، عندئذ قامت فيها الأخلاق المغلقة " مقام الغريزة في الحيوان، ومثل هذه المجتمعات تقوم على الإلزام، وهو يرجع إلى غريزة اجتماعية، وظيفتها المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع " ¹، من هنا لم تكن الأخلاق المغلقة سوى تعبيراً عن حاجة طبيعية فطرية في النفس البشرية، والتي كانت في ذاتها ساكنة، تعوزها الحاجة الماسة إلى الارتباط بالآخر الاجتماعي، ففيه وجدت العون الكامل على تحقيق مختلف حاجاتها، وفضلاً عن كونها حاجات طبيعية بيولوجية في أصلها - خاصة منها ما تعلق بالمأمن والمأكل والمشرب فهي حاجات تتحقق بيئياً سر في ظل الجماعة، ومن ثمة أصبحت هذه الأخيرة بمثابة الإطار

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 358.

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 358.

العام لما ينبغي أن يسير عليه الفرد، شأنها في ذلك شأن مجتمع النمل أو النحل الذي تتآزر فيه الفرديات الواحدة وتذوب في الخلية الكلية، كما لو أنه لم يكن إلاّ الكل الاجتماعي، وكذلك كان الحال بالنسبة للمجتمعات البدائية الأولى .

إن حاجة الفرد الماسّة إلى المجتمع، دفعته إلى الالتزام بكل ما هو اجتماعي، وكذا إلى التضحية بكل ما هو فردي، ولما " كان من الضروري للمجتمع أن يحافظ على بقاءه، وأن يعمل على صيانة وحدته، وتحقيق تماسكه، فالفرد يجد نفسه إزاء ضغط اجتماعي، إذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة، وتستعين في ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التي تضمن بها تحقيق الإلزام، فتمّة تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية، ويتكون من ذلك العقل الجمعي"¹، وبالنتيجة سبق العقل الفردي - الطبيعي -، العقل الجمعي، والذي كان بدوره تعبيراً عن الغريزة الاجتماعية الكامنة في النفس المغلقة، من هنا يمكن القول بأن الحاجة هي العامل الأبرز في المرور من العقل الفردي إلى العقل الاجتماعي، مع بقائهما دوماً داخل الإطار العام للعقل الطبيعي، الذي يعبرّ عن روح الحياة البدائية الأولى .

وإذا كان العقل الجمعي وليد الميل الطبيعي للحياة الجمعية، فإن الأخلاق المغلقة تتضمن بالضرورة - حسب برجسون - فكرة "مجتمع لا ينبغي إلاّ البقاء، فحركته الدائرية التي يسوق فيها الأفراد، تجري في مكانها لا تحيد عنه فتحاكي ثبات الغريزة بوساطة العادة ولعل الشعور الذي يصاحبها... هو الشعور بنعمة العيش ودعة المجتمع"¹، وبهذا كانت أخلاقاً ساكنة جامدة لا حركة فيها، وليس لها في ذاتها أي قيمة غير كونها الأداة التي تكفل صيانة كيان المجتمع، وحمائته من مختلف الأخطار التي تحدق به كل حين، وهي بذلك إنما تحاكي الغريزة، أو هي بعبارة أخرى بمثابة "رجعة إلى حياة الغريزة، حيث هي تعدّ أدنى من مستوى العقل، وفيها تكون مهمّة الضمير قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع، أو نحو غيره من أفراد الجماعة، ويكون الضمير ثمرة من ثمرات الحياة

¹ المرجع نفسه، ص 359.

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 58.

الجمعية، ووظيفته تنظيم التآزر الاجتماعي، وتحقيق النظام الداخلي المطلوب في كل جماعة، ويقوم هذا التنظيم على أساس ضغط الأنا الاجتماعية على الأنا الفردية، خضوعاً لغريزة الحياة، وصيانة للتقاليد النافعة للمجتمع " ¹ .

إن الأخلاق المغلقة لا تتجلى إلا كنتاج للدفع أو الإلزام الاجتماعي الذي يعانیه الأنا الفردي، وفضلاً عن كونها ترجمة لتلك الشائبة التي أفرزتها الحياة البيولوجية الأولى، فهي تتجسد كتعبير عن الحاجة الفردية للاندماج الكلي في الحياة الجمعية، التي تتحقق في ظلها حاجات الفرد بما هو كائن فردي، لا تتجلى كينونته إلا بما هو كائن اجتماعي .

وإذا كانت الأخلاق المغلقة وليدة الغريزة، فستبقى من حيث طبيعتها، ومن حيث الغايات التي تستهدفها، مغلقة على نفسها داخل الكيان الاجتماعي الواحد، فلا تتعداه إلى كيانات اجتماعية أخرى، شأنها في ذلك، شأن جماعات النمل أو النحل التي بقيت مغلقة على نفسها، على أن الفرد فيها، حينما " يحقق سائر الواجبات والالتزامات التي تفرضها الأخلاق المغلقة، فإنه سيشعر بضرب من الرفاهية الفردية والاجتماعية، ومن ثمة ستكون هذه الأخلاق اجتماعية " ² منبعها غريزة الحياة، وبالتالي ستبقى في طبيعتها بيولوجية حيوية، ولأجل هذا قد يتبادر إلى الأذهان التساؤل عن هذه الأخلاق من حيث طبيعة نشوئها، وكذا مدى إمكانية تواجدها في المجتمعات الحضارية الحديثة والمعاصرة ؟

يرى برجسون أن الأخلاق الساكنة ارتبطت - في الأصل - بالبدايات الأولى لظهور المجتمعات البشرية، ولما كانت هذه الأخيرة مجتمعات غريزية وعلى شاكلة الكثير من المجتمعات الحيوانية - النمل والنحل - فقد كان في الإمكان اعتبارها - مبدئياً - أخلاقاً غريزية بدائية، ذلك أن الطبيعة " حين أوجدت النوع الإنساني في أثناء التطور، قد أرادت اجتماعياً، كما أرادت مجتمعات النمل والنحل " ¹ ،

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، 359 .

² المرجع نفسه، ص 360.

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 63.

بالنظر إلى كونهما يعملان بنفس الآلية التي تجعل الفرد مسخر بكل قواه الفردية لتحقيق الصالح العام، الذي ليس سوى الجماعة المغلقة التي يعيش فيها، من هنا تجسدت الأخلاق الساكنة فعليا من خلال تلك " الأخلاق البدائية البحتة التي لا تردّ إلى أي عوامل سابقة عليها لا بوصفها حداً مثاليا نهتم به اهتماما نظريا فقط، وإنما بوصفها حقيقة واقعة برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان في مرحلة معينة من تاريخ تطور الحياة "1، وبالنتيجة كانت الغريزة هي المحدد لهوية وجوده الاجتماعي، والسمة المميزة لطبيعة أخلاقه السكونية المغلقة .

وبالعودة إلى المنبع الأصلي الذي انبثقت منه الأخلاق الساكنة، يمكن القول - خصوصا من الناحية الميتافيزيقية - أنها وليدة الدفعة الحيوية التي صدر عنها مجمل الوجود الإنساني، وكذا كل ما هو حي في الوجود الكوني، ذلك أن دفعة التيار الحيوي - التي سبق الإشارة إليها - قد تصدم في أثناء حركة تطورها بنوع من المقاومة التي تهدد المادة، فلا يتيسر للتيار الحيوي النفاذ بسهولة ومرونة، ويضطر عندئذ إلى التكيف مع هذا الظرف الآني ويخضع لها خضوعا جزئيا، إلى أن يتيسر له أن يرتفع من جديد إلى مستويات أعلى من التنظيم والتعقيد العضوي "2، ويكون في تلك الحالة الاضطرارية التي وهن فيها التيار، قد خلق تلك المجتمعات المغلقة، والتي كانت بدورها الحاضنة التي ولدت من رحمها الأخلاق الساكنة .

فرغم أن الدفعة الحيوية تتميز بقوة دفعها، وشدة تيارها، إلا أنها قد تعثر بها حالات من التراخي والوهن، الأمر الذي يدفعها إلى " تكرار نفسها في أفراد متشابهين ينتمون إلى نوع واحد، بدلا من أن تستمر في خلق أجناس جديدة... فتتجه طاقات التيار الحي في النقاط التي توقف عندها، نحو المحافظة على الأنواع والأفراد التي نتجت عن ذلك التوقف، وتحول طاقته الباقية إلى

¹ صادق جلال، العظم، دراسات في الفلسفة العربية الحديثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص 142.

² المرجع نفسه، ص 150.

حركة دائرية مغلقة ضمن نطاق النوع الواحد أو المجتمع الواحد عوضاً عن أن تكون حركة أمامية خلاقية، تتخطى الوقفة نحو إبداع جديد " 1 .

وعلى هذا، يمكن القول أن الأخلاق المغلقة وليدة الدفعة الحيوية بما هي تجسيد لحركة إرتكاسية، أُجبر فيها التيار الحيوي إلى نوع من التوقف والتراخي نتيجة اصطدامه بتيار المادة، ولأنه لم يكن في وسعه الصعود أكثر، فإنه قد اضطر -بشكل مؤقت للتمدد، ونتج عن ذلك ظهور مجتمعات مغلقة على نفسها، لم تكن قادرة على الانفتاح إلا داخل ذاتها، ومن ثمة كانت أخلاقها ساكنة، لا تتعدى تلبية المطالب الذاتية المحضة، وفضلاً عن أنها في ذاتها مطالب متعلقة بالمجتمع الواحد، فهي لا تستطيع أن تتمثل حياتها إلا في ذلك المناخ الاجتماعي المغلق على ذاته .

أما إذا تساءلنا عن الطبيعة الأخلاقية لتلك الأخلاق -المغلقة-، فلن نجد فيها ما يفيد المعنى الأخلاقي - بالنسبة للمجتمعات المغلقة - لأن الغاية لم تكن الأخلاق ذاتها بقدر ما هي الحفاظ على التوازن العام للمجتمع، وكذا صيانتها من مختلف المخاطر المحدقة به، وهذا ما يعود إلى الدور الذي لعبته " الغريزة الكامنة تحت النشاط العقلي والجماعي في المجتمع، وتحت جملة عادات الطاعة التي يكتسبها الفرد، فوظيفة تلك الغريزة ضمان وجود أخلاق في المجتمعات البشرية، ولكن دون تحديد مضمونها الفعلي، ولا تعيين تفاصيلها ودقائقها، أي أنها تتطلب وجود واجبات دون أن تكون مسؤولة عن طبيعتها وتفصيلها، لأن غايته تحقيق تماسك المجتمع، بدفع الأفراد إلى القيام بأعمال تكوّل صالح المجموع، بغض النظر عمّا إذا كانت في مصلحة الفرد الخاصة أم لم تكن " 1، ولأنها لم تعن بالفرد عنايتها بالمجموع، فإنه من الممكن إدراجها -من حيث مضمونها الغريزي الاجتماعي- في إطار الأخلاق الاجتماعية الطبيعية، باعتبارها طبيعية من حيث المنبع أو المصدر الحيوي الذي انبثقت عنه من جهة، وباعتبارها اجتماعية من حيث الغاية التي وجدت لأجلها وهي الحفاظ على تماسك المجتمع وتوازنه العام من جهة ثانية .

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 174.

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 152.

وجدير بالذكر الإشارة إلى أن هذا النوع من الأخلاق -حسب برجسون - لم يكن طفرة من الأخلاق وجدت مع المجتمع البدائي وزالت بزواله أو بمجيء المجتمع المتحضر، إذ لازال هذا النوع من الأخلاق قادرا على التواجد، وهو يسود " في جميع المجتمعات البشرية الحاضرة، التي لا تؤمن بالإخاء الإنساني، ولذلك تعتبر الأخلاق السائدة في جميع المجتمعات، أخلاقا مغلقة إذا قُورنت بالأخلاق التي يدعو إليها التصوف المسيحي... وبهذا المعنى لا تشير عبارة الأخلاق الساكنة، لا إلى حدّ مثالي، ولا إلى أخلاق بدائية"¹، وإنما تشير في جوهرها إلى نموذج من نماذج الأخلاق، يمكنها أن تتواجد حيث تتواجد الحياة الإنسانية مهما تغيرت صورها وتعددت أشكالها، يقول برجسون: " مهما تحضرت الإنسانية، ومهما تبدّل المجتمع، فإن الاتجاهات الأساسية للحياة قد بقيت على ما كانت عليه في البدء، ونستطيع أن نكشف عنها، وأن نلاحظها، فنرى أن بنية الإنسان الأخلاقية البنية الأساسية، إنما خلقت لمجتمعات بسيطة مغلقة، وهذه الميول العضوية لا تبدو لشعورنا بوضوح"²، لأنه لم ير غير نفسه، كما لم ير نفسه إلا ضمن حدود اجتماعية معينة، وبعبارة أخرى تتواجد الأخلاق المغلقة حيث يغيب الروح الأخلاقي الإنساني، أي روح الإنسانية بأجمعها، تلك الروح التي لا تحدّها حدود البيئة وجغرافية الأرض .

ب- الأخلاق المفتوحة (الحركية):

توحي الأخلاق المفتوحة ببنوع نموذج من الأخلاق، ينفتح على الإنسانية جمعاء، ولا يتحدّد بإطار زماني أو مكاني معين³، فضلا عن أنها ليست نتاج ضغط اجتماعي مفروض، ولا هي تعبير عن التحجّر ضمن قواعد وعادات اجتماعية مغلقة على ذاتها، فهي في جوهرها إنما تصدر عن نزوع سام، تتمثّل فيه جاذبية القيم، وفيه تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة، حيث نكون بصدد أخلاق إنسانية، وليس الفارق بين الأخلاق الإنسانية المفتوحة، وبين الأخلاق الاجتماعية،

¹ المرجع نفسه، ص 143.

² برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 64.

مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في الطبيعة، فالأخلاق الاجتماعية تحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي، أما الأخلاق المفتوحة، فتتزع إلى العمل لصالح الإنسانية¹ جمعاء .

ليست الأخلاق المفتوحة لحظة تاريخية جاءت بعد أن أفلت لحظة تاريخية سبقتها - لحظة الأخلاق المغلقة - كما لو كانت المجتمعات البشرية قد انتقلت من لحظة الانغلاق إلى لحظة الانفتاح، ولو كان الاختلاف بينهما في الدرجة لأمكن ذلك، لكن الاختلاف - حسب برجسون - هو اختلاف في الطبيعة، ومن ثمة تعذر الانتقال من المغلق إلى المفتوح، أو من الساكن إلى المتحرك، لأن كل نموذج قائم بذاته وفي ذاته، من هنا لم يكن للأخلاق المغلقة أن تنتشر " إلاّ عن الدفع من الخلف، بينما الأخلاق المفتوحة لا تنتشر إلاّ عن طريق الجذب للأمام... فالأخلاق الإنسانية لا تقوم إلاّ على الاستجابة لهذا النداء، وهذا النداء لا يخاطب العقل فقط، بل يخاطب الإحساس أيضا، ولا يكفي هذا النداء بالحجة والاستدلال بل بالقودة والمثال وانفعال النفس العميق، الذي ينحو نحو الخلق والإبداع، من خلال انفعالات حية متصلة بالسورة الحيوية²، إنها المنبع المعين ذاته الذي انبثقت عنه هذه الأخلاق المتسامية، التي تستهدف بقيمها الإنسانية جمعاء، على أن الدفعة هنا ليست تلك التي وهن تيارها وتوقفت، بل هي تلك الدفعة الروحية التي جرى تيارها بقوة، وتمكن من الصعود والتغلب على جميع العقبات التي اعترضت سبيله، وبالنتيجة كانت الأخلاق المفتوحة تتويجا ساميا لتلك الدفعة الخلاقة والإبداعية .

اعتقد برجسون بسمو الأخلاق المفتوحة على الأخلاق المغلقة، موضحا أن ذلك يتجلى أولا: في ذلك الحدّ المثالي الذي " نقترّب منه عندما نتخطى مستوى الأخلاق الساكنة، أي عندما نتخطى مستوى الإلزام والضغط، حيث نقترّب من حدّ نظري نتصور فيه أن حياة الإنسان تسير وفق مبادئ المحبّة الخالصة والانجذاب المحض، وأقرب مثال على هذا هو حياة القديسين¹، من هنا يمكن القول

¹ عبده، مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999، ص ص 41-42.

² المرجع نفسه، ص 42.

¹ مروان علي حسين، أمين، فلسفة الأخلاق عند برجسون، مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الكوفة، بغداد، العدد 07، 2017، ص 213 .

بتمثّل الأخلاق المفتوحة كلحظة نظرية تتجاوز فيها حدود الدفع من الخلف إلى السير بقوة الانجذاب نحو إلى الأمام، لتكون النماذج الخالدة هي القدوة التي ننمو حذوها، وتكون تلك النماذج مجسّدة في حياة القديسين، والتي هي بحسب برجسون نماذج عليا للصفاء والتسامي الذي عرفته الإنسانية على مرّ التاريخ، ذلك ما يحيلنا إلى التحلي الثاني، إذ تبرز الأخلاق المفتوحة "كحقائق واقعة وموجودة فعلا في تاريخ الإنسانية، لا كحدود مثالية تقترب منها، مع العلم أن الأخلاق المركزية بصورته الخالصة تتجسّد في شخص "يسوع المسيح" وحياته وانفعاليته... فالأخلاق الحركية على ذلك تتجلى في حياة هؤلاء الأبطال والقديسين والمتصوّفين وتعاليمهم، التي تشكّل مضمون الأخلاق الحركية ومحتوياتها، وتشكّل حياتهم وشخصياتهم القويّة الفعالة التي تجذبنا إلى تلك المحتويات"¹، وبهذا تتجلى التجربة الأخلاقية عند برجسون من خلال الأخلاق المفتوحة، كما لو أنّها المنفذ الذي نلج منه إلى عالم الروح، حيث يمتزج الأخلاقي بالديني والصوفي، في بوتقة واحدة هي دائرة القيم الإنسانية السامية، التي نتمثّلها بوضوح في حياة القديسين والمتصوّفة، على أن برجسون لا يعني هنا غير التجربة الصوفية المسيحية دون غيرها من التجارب الصوفية التي عرفتها الإنسانية، ومن هنا يمكن أن نتبين² ثالثا: أن الأخلاق الحركية تتجلى في أسمى صورها من خلال "التصوف المسيحي، لأننا عندما ننظر إلى بقية الأديان، وبقية الحركات الصوفية في العالم من زاوية الدين الحركي الكامل، تبدو لنا ناقصة مهما بلغت من التسامي والصفاء في تعاليمها، وبعبارة أخرى يرى برجسون أن محتوى الأخلاق المفتوحة بمعناها الكامل تتجلى في تعاليم الإنجيل"¹ وبهذا يكون برجسون قد جعل التجربة الأخلاقية تنفتح بالضرورة على التجربة الدينية من خلال الدين الحركي، وعلى التجربة الصوفية من خلال التصوف المسيحي .

أما إذا تأملنا الأخلاق الحركية في أبعادها الميتافيزيقية، انتهينا لا محالة إلى تلك المعطيات التي أسّست لفلسفة الحياة والتطور عند برجسون، حيث نظر إلى الأخلاق المفتوحة بما هي أخلاق تصدر عن "الحدس باعتباره أعلى فعاليات الغريزة، ولذلك كان لهذه الأخلاق أن تتجاوز حدود مجتمعها

¹ المرجع نفسه، ص 214.

¹ مروان علي حسين، أمين، المرجع السابق، ص 214.

وترمي إلى محبة الإنسانية قاطبة، بل الحليقة بأسرها، وهي تظهر في بعض الأفراد الممتازين، ممن يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة، فيتملّكهم انفعال خالص غير ذي موضوع، فائق للعقل، شبيه بالانفعال الموسيقي الذي لا يتصل بشيء، وهؤلاء هم الأبطال¹ من القديسين والمتصوفة، الذين سيقون على الدوام بمثابة الشعلة المنيرة لدروب الإنسانية المظلمة، وهي في الوقت ذاته ستكون المنبع الذي تنهل منه روحها الأخلاقي المتسامي .

هذا، ويجدر بنا - في السياق ذاته - التساؤل عن الموقف البرجسوني من سؤال الأخلاق الحركية والعقل، أي من حيث مدى قابليتها للتأسيس العقلي كما ذهب إلى ذلك الكثير من فلاسفة الأخلاق، وحول هذه المسألة يبدو أن الطرح البرجسوني للأخلاق عامة، والأخلاق الحركية خاصة، واضحاً لا لبس فيه، ففي تمييزه بين الأخلاق الساكنة والأخلاق الحركية، إنما يميّز بين أخلاق تحت عقلية - ساكنة - وأخلاق فائقة للعقل - حركية - ذلك ما نلمسه في قوله: " إن السكوني المحض هو تحت عقلي، وأن الحركي هو فوق عقلي، الأول أرادته لنا الطبيعة، والثاني تأتي به العبقريّة، ذلك ما يميّز مجموعة العادات الإنسانية التي تناظر في الإنسان بعض الغرائز في الحيوان، فهو إذن أقل من عقل، أما هذا فهو تطلّع وحس وانفعال"¹.

وعلى هذا، لم ير برجسون مسوّغاً للقول بعقلانية المصدر الأخلاقي، فضلاً عن أنه تجاوز كليا " التفسير العقلي الخالص للأخلاق، لأن من الوهم أن نعتبر أن منبع الإلزام موجود في العقل... وإنما وحده الانفعال الممتد في اندفاع من جهة الإرادة يشكل قوة خلاقة قادرة على أن تجعلنا نفعل، وهو ما سمّاه برجسون "اهتداء الإرادة"، وتبعاً لذلك فإن كل أخلاق، أكانت ضغط أم أخلاق تطلّع، هي إذن من ماهية بيولوجية، وليست من ماهية عقلية"²، وهكذا يبقى برجسون وفياً لمشروعه الفلسفي، إذ رددّ التجربة الأخلاقية إلى المنبع نفسه الذي فسّر به حركة التطور واتجاهات الحياة،

¹ قيس، أحمد، فلسفة الدين عند برجسون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 48/47، 2011، ص 223.

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 72.

² البحيري، خالد، الخلق والقيم، أو ما حاجة الله إلينا، المرجع السابق، ص 81.

فجاءت فلسفته الأخلاقية تعبيراً عن روحية فلسفته التطورية، وإن كان قد أضفى عليها صبغة روحية ومسحة من التصوف المسيحي، وهذا يدفعنا إلى التساؤل حول طبيعة التجربة الدينية في المشروع البرجسوني؟ وكذا حول أبعادها، ثم علاقتها بالتجربة الأخلاقية والصوفية؟

2- التجربة الدينية: تمثل التجربة الدينية العمق الحيوي الأكثر بروزاً في تاريخ الإنسانية التي

لم تستغن يوماً عن الدين¹، وسواء كان بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة، فإننا نرى تجليات للظاهرة الدينية في كل العصور وفي كل الحضارات، " فلقد نرى في السابق، أو في الحاضر، مجتمعات إنسانية لا حظ لها من علم، أو فن، أو فلسفة، ولكننا لا نعرف مجتمعاً لا دين له"²، لأن الدين متجذّر في عمق التجربة الإنسانية ذاتها، ولهذا اتجه برجسون في كتابه "منبع الأخلاق والدين" إلى بحث الأصول والمنابع التي يكون الدين نتيجة لها، على أن بحثه هذا، جاء في السياق ذاته الذي بحث فيه التجربة الأخلاقية، إذ رأى في الدين الثنائية نفسها التي وجدها في الأخلاق، من هنا اتجه إلى التمييز بين الدين الساكن وبين الدين المتحرك، ثم أبقى الأول سمة المجتمعات المغلقة التي دانت بالأخلاق الساكنة، وجعل الثاني سمة للمجتمعات المفتوحة التي دانت بالأخلاق الحركية .

أما المظهر الأول للدين الساكن-بحسب برجسون- فيتجلى من خلال "التشريعات والتقاليد والتعاليم والطقوس والتنظيمات والخرافات والأساطير التي تدخل في صلب جميع الديانات المعروفة، وهذه المظاهر الخارجية هي التي تعطي للدين طابعه السكوني، ولكن بالإضافة إلى هذا، هناك مجال في كل واحد منا للتعبير عن عاطفة دينية فردية تتفاوت في عمقها وإبداعها من شخص آخر، ولذلك يعتبر أن الجانب الحركي في الدين هو طاقته على إثارة هذا النوع من العواطف الدينية العميقة في

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 120.

² المصدر نفسه، ص 113.

الإنسان " ¹، ولعل هذا ما جعل برجسون يميّز بوضوح بين " الدين باعتباره تجربة فردية خاصة - الدين الحركي - وبين الدين باعتباره مجموعة من المعتقدات والطقوس والتعاليم الساكنة المتحجرة " ² . ورغم أن هذا التمييز يوحي بنوع من الميل البرجسوني باتجاه الدين الحركي -الدين كتجربة فردية - إلا أنه في دراسته للدين عموماً لم يستبعد تماماً الدور الذي لعبه الدين الساكن يوماً ما - الحياة البدائية - في الحفاظ على التوازن العام للحياة الاجتماعية، ولأنه سيبقى وفياً لمشروعه الحيوي الذي عبرت عنه فلسفته الروحية، فلن تخرج التجربة الدينية عن الإطار العام لفلسفة الحياة التي تأسست على الدفعة الحيوية، والتي انبثق عنها كل ما هو حي، وكل ما هو روحي، ذلك ما سيبدو لنا من خلال تتبع التجربة الدينية في صورتها الساكنة والمتحركة، وعلى الشاكلة نفسها -تقريباً - التي أتت فيها التجربة الأخلاقية .

أ- الدين الساكن: يرى برجسون أن الحديث عن الدين هو حديث بالدرجة الأولى عن الإنسان بما هو كائن عاقل، فلا مجال للدين في غير العالم الإنساني، ومن ثمة كان الدين الساكن " ضرورة أساسية في كل المجتمعات البشرية، لأن الإنسان كائن عاقل، لكن هذا لا يعني أن مصدر الدين الساكن هو العقل، إنما يعني فقط أن المجتمعات التي تتألف من كائنات عاقلة وحدها قادرة على أن تنديّن، وأن تؤمن بالخرافات والأساطير وما شابه ذلك " ¹، وهكذا كان ذلك أن الاستعداد العقلي الكامن في الإنسان -في البدء - أحد تجليات بروز الظاهرة الدينية في تاريخ البشرية، وإن لم يكن هو المصدر أو المنبع المباشر لبروزها، لأنه في الأصل -بحسب برجسون- إنما يرجع إلى أصول بيولوجية حيوية، شأنه في ذلك شأن التجربة الأخلاقية التي عرفتها الإنسانية الأولى . وعلى هذا الأساس، حدّد برجسون ثلاثة عوامل أساسية، يمكن اعتمادها في تفسير نشأة الدين الساكن وظهوره على مسرح التاريخ البشري، وهي تتمثل في الغريزة، والعقل، والملكة الخرافية

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 161-162.

² المرجع نفسه، ص 162.

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 162.

التي تميز بها الإنسان، والتي كانت في الأصل وليدة العقل والغريزة معا، ثم من تداخل هذه العوامل وامتزاجها فيما بينها، تشكلت الرؤية الدينية التي أطلق عليه برجسون تسمية الدين الساكن . يتجلى الدور الأساسي الذي لعبته الغريزة في بزوغ الدين الساكن من خلال الغريزة ذاتها، إضافة إلى وظيفتها الأصلية، حيث يرى برجسون أنها قامت على " المحافظة على الحياة من خلال العمل على صيانة وتماسك المجتمعات وتآزرها، وعليه تتجلى الغريزة أكثر ما تتجلى في المجتمعات الساكنة سكونا تاما، بدلا من أن تتجلى في الوثبة الحيق كما تعبر¹ عن نفسها في أبطال الإنسانية¹ ومن ثمة اتفق للدين الساكن أن ينبثق في المجتمعات الساكنة نفسها، التي كانت في طبيعتها مجتمعات غريزية .

كما يتأكد مع برجسون وجود علاقة وثيقة بين العقل وما أنتجه من أفكار وتصورات، وبين لماين الساكن بما هو ردّ فعل تبديد الطبيعة ضد تلك التصورات العقلية، ذلك أن العقل كان على الدوام² بالفضول وحبّ الاستطلاع، ميّالا إلى الابتكار والاختراع والمجازفة، مما يعرّض النظام الاجتماعي للخطر، لما في هذه الميول من نزعات فردية لا تنسجم مع مصالح المجتمع الحيوية²، إذ العقل بطبيعته يتجه إلى إنشاء تصورات وأفكار من شأنها أن تتصادم وطبيعة الإنسان الحيوية، التي كانت تسير في وئام مع الطبيعة، كما يمكنها أن تشكل خطرا على تلك الحياة، وهذا من شأنه أن يجعل الطبيعة تبديري³ فعل ضده، وبالنتيجة كان الدين الساكن تجليا واضحا لرد الفعل ذاك، الذي أبدته الطبيعة ضد العقل .

أما الملكة الخرافية⁴ فهي العامل الأكثر حسما في ظهور الدين الساكن، إذ يؤكد برجسون أنها " المسؤولة عن الدين الساكن وما يحتوي عليه من معتقدات غيبية، وأساطير وخرافات، حيث

¹ المرجع نفسه، ص 162-163.

² صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 163.

³ تقوم الملكة الخرافية عند برجسون بوظيفتين أساسيتين: أولا تشخص الأشياء والأحداث وتنسب إليها أرواحا تقطن فيها، وثانيا تنسج من هذه المعطيات الخرافية الميثولوجيا الدينية المعقدة، حيث تتحول الأرواح البسيطة التي كانت موجودة في الأشياء إلى آلهة ذات شخصيات مستقلة محدّدة (أنظر: صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 163).

يخترع الإنسان بفضل هذه الملكة، تلك الشخصيات الخرافية والأرواح والآلهة، ويخلع عليها صوراً متباينة وأشكالاً متعددة، إلا أن برجسون لا يكتفي لا يكتفي بهذا التفسير للدين الساكن، بل يريد تفسيراً أعمق، يبين لنا لماذا توجد مثل هذه الملكة في الإنسان أصلاً... حيث يصل إلى أن هذه الملكة الخرافية تسدُّ حاجة حيوية لدى الإنسان عن طريق ما تنتجه من معتقدات، يتألف منها الدين الساكن¹، ثم يكون في تلك التصورات التي ولدت من رحم الملكة الخرافية، نوعاً من السكينة التي تهدئ من روع الإنسان، الذي استبدت به تلك الأفكار التي أنتجها العقل في مرحلة من مراحل الحياة الأولى .

تظهر العلاقة عِلِّيَّة سببية بين الدين الساكن وبين الملكة الخرافية، حيث يبدو من جهة أولى، أن هذه الأخيرة هي التي تفسّر وجود الدين الساكن باعتبارها علّة وجوده، كما يبدو من جهة ثانية، أن الدين الساكن في ذاته يمثّل العلّة المباشرة لانبثاق الملكة الخرافية لدى الإنسان، وعندئذ تكون الحاجة الحيوية إلى الدين الساكن هي التي أفضت إلى وجود مثل هذه الملكة الخرافية عند الإنسان، يقول برجسون: "أما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية... وهي للدين نتيجة لا علّة، فلا بدّ أن حاجة ما، وقد تكون فردية، إلا أنّها على كل حال اجتماعية، قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط"¹.

يأتي الدين الساكن تعبيراً عن حالة طبيعية فطرية في الإنسان، وهي حالة تعبر عن ركون الإنسان إلى نوع من الآلية والسكون الاجتماعي، شأنه في ذلك شأن الحالة التي عرفتتها مجتمعات حيوانية كثيرة - كالنمل أو النحل-، من هنا لم يكن الدين الساكن وليداً للعقل ونشاطه النظري، بقدر ما هو وليد التعلق بالحياة الغريزية، تلك الحياة التي جعلته يركن إلى نوع من الدعة والسكون، ونتيجتها جاء الدين الساكن بمثابة استجابة تبديها الطبيعة إزاء ما هو طبيعي فطري في الإنسان، ولم كان من هذا الأخير إلا الاستماتة دفاعاً عن تلك الحالة، ولأجل هذا لم يكن الدين الساكن سوى

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 193.

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 120.

ردّ فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة عن نفسها "1، في مقابل ما يأتي به العقل من تصورات وأفكار من شأنها أن تشكل خطرا على الحياة والطبيعة على حدّ سواء .

يمثل الدين الساكن صميم الحياة الإنسانية في المجتمعات المغلقة، ويتجلى دوره من خلال الوظائف التي أنيط به القيام بها، والتي يمكن التمييز فيها بين وظيفتين أساسيتين يمكن تحديدهما فيما يلي:

تتجلى الوظيفة الأولى "كردّ فعل ضد الأفراد الذين يتهاونون في واجباتهم الإنسانية بسبب نزعاتهم الفردية، وبما أن المجتمعات الدينية تبرز كرد فعل دفاعي ضدّ ما يجيء مع استعمال العقل من أثر مفكك لتماسك المجتمع، فإن وظيفة الدين هي إبطال مفعول التأثيرات الخطرة على حياة المجتمع، والناجمة عن طبيعة العقل واتجاهاته الفطرية "2، من هنا بدت تلك الثنائية التي طرحت جدل العقل والغريزة، وصراعهما الأبدي بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلا أنّنا هنا أمام صراع ينتصر فيه الدين للغريزة والفطرة على حساب العقل، يقول برجسون: " إن الدين من هذه الوجهة الأولى هو ردّ فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قوة العقل الهدامة "1.

أما الوظيفة الثانية فتتجلى من خلال تلك المحاولات التي يقوم بها الدين سعيا منه " لإبطال مفعول بعض الأفكار والتصورات التي يشكّلها العقل استنادا على تجارب الإنسان وخبراته، وذلك لأنها تؤثر تأثيرا سلبيا في قدرته على تحمّل أعباء الحياة والتشبث بها، لأنها تُضعف من إخلاصه للجماعة ومن كده الدائم في سبيلها، ولذلك يعتبر برجسون أن الدين السكوني رد فعل تقاوم به الغريزة عن طريق الملكة الخرافية قوة العقل "2 التي أنتج نشاطها الدائم جملة من الأفكار التي تضرب الحياة في صميمها، كما تجعل الإنسان يئس من التعلّق بها، فضلا عن نزوعه إلى معاداة كل ما هو حيوي طبيعي في الحياة .

¹ ابراهيم مصطفى، ابراهيم، المرجع السابق، ص 47.

² قيس، أحمد، المرجع السابق، 224.

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 134.

² قيس، أحمد المرجع السابق، ص 224.

لقد أكد برجسون مدى خطورة تلك الأفكار العقلية على الحياة الإنسانية، كما بين¹ أن فكرة الموت وحتميته هي إحدى أشدّها خطورة ووطأة على الحياة، إضافة إلى مشكلة المصير - مصير الإنسان - فمن شأن هذه الأفكار أن ترهق الإنسان وتثقل كاهله، كما من شأنها أن تثبّط من عزيمته، وتضعف من شدّة تمسّكه بالحياة، " ولتبطل الطبيعة المفعول السلبي لهذه الاستنتاجات العقلية، يولد في الإنسان فكرة البقاء بعد الموت¹، وهي الفكرة التي تجسّدت في الدين الساكن من خلال طقوس ومعتقدات متنوعة، وجد فيها الإنسان العزاء والسلوى، وبها تغلّب على قوى العقل التي كادت أن تميمت فيه كل ما هو حيوي، وباختراعه لمحتوى فكرة البقاء بعد الموت، ضمن الدين الساكن " إعادة التوازن لصالح الطبيعة²، ولصالح بناء توازن جديد بين ما هو نتاج للعقل وبين ما هو نتاج للوظيفة المخترعة للأساطير، أي للغريزة التي تأبى إلا الحياة، وهكذا ينتصر الدين مرّة أخرى - للغريزة على حساب العقل .

تمكّن الدين الساكن - على آليته وسكونه - من إعادة التوازن النفسي للإنسان، كما أتاح له مواجهة الكوني العظيم الذي تتجلى أخطاره كل حين، فضلا عن إنقاذه " من براثن تلك الصورة المؤلمة للكون، حين قدّم له صورة أخرى تقول له أن العالم المحيط به يحسب له حسابا، ويهتم بآماله ومخاوفه ومُثله، وتبثّ فيه روح الإقدام والعزم، وتخفف عنه صدمة الموت، بتصويرها كمجرّد انتقال من حياة إلى أخرى، فتدخل على قلبه شيئا من الطمأنينة¹ التي فقدتها نتيجة التصورات العقلية السابقة التي كادت أن تشل قوى الفرد، وتحل تماسك المجتمع، لولا أن الطبيعة تدخلت من خلال الدين الساكن، الذي فتح لها آفاقا حيوية جديدة، تمكنت بها من العودة والانبعاث من جديد .

وإذا كان الدين الساكن قد ساهم في إعادة التوازن النفسي والطبيعي للحياة الاجتماعية، فإنه بذلك إنما يحاكي عمل الغريزة التي تستهدف صيانة الحياة والمحافظة على استمرارها، ومن هنا انتهى

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 165.

² بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، المرجع السابق ص 379.

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 171 .

برجسون إلى تقرير عودة الدين الساكن في منبعه الأول إلى الطبيعة، سواء من خلال الغريزة التي تعتبر مصدره " ومنبع أفكاره الأولية"¹، أو من خلال الوثبة الحيوية التي تبقى بحسب برجسون " العلة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسر وجوده"² بكل ما حواه من تعقيد وتشعب، خصوصا في معتقداته وطقوسه الحيوية .

ب - الدين المفتوح (الحركي):

لقد سبق الإشارة إلى أن برجسون يميز بوضوح في الظاهرة الدينية بين الدين كمعتقدات وطقوس ثابتة أوجدتها الطبيعة للدفاع عن نفسها ضد ما ينسجه العقل من أفكار وتصورات، وبين الدين كتجربة فردية تتجلى من خلالها أسمى المعاني الروحية التي تتيح للإنسان الولوج إلى عالم المحبة والإخاء، وليس المحبة التي تشمل الإنسانية وحسب، بل هي تجربة روحية تفيض منها المحبة لتشمل الخليقة والوجود بأسره، ولعل هذه الأفكار تتيح لنا النفاذ إلى صميم الدين المتحرك، والذي هو في جوهره تعبير عن التوق الإنساني إلى ما يسمو عليه، أي إلى الله، بما هو المنبع الأصيل للمحبة، التي هي عنوان الدين الحركي والتصوف على حد سواء، يقول برجسون " عن طريق الله يأمر الدين بمحبة الإنسان للنوع الإنساني"¹، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن الدين الحركي هو في ذاته تعبير عن العمق الحيوي للتجربة الصوفية في فكر برجسون .

إن الدين المفتوح هو تجربة روحية، يعيشها الإنسان كتجربة فردية، تختلف عن تلك التجربة السكونية التي تعرفها روح الجموع - في الدين الساكن - ورغم كونها تجربة فردية إلاّ قدرة على الارتقاء بالإنسان إلى تمثل الإنسانية برمّتها في جوانبته وروحه التي تشعّ محبة وإخاء يسع الوجود والكون معا .

¹ المرجع نفسه، ص 167.

² المرجع نفسه، المكان .

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 39.

هذا، ويمكن ميتافيزيقيا تفسير تلك التجربة بردّها إلى الوثبة الحيوية التي خرج منها كل ما هو حيوي، وفي الصميم منه الدين الحركي، بيد أن انبثاق الدين الحركي هنا لم يعد تعبيرا عن وهن أو تراخي في التيار الحيوي، كما هو الشأن في انبثاق الدين الساكن، لأن الأمر هنا يتعلّق بطاقة حيوية خلّاقة، جرت في تيار الحياة الصاعدة، لتمثّل على المستوى الروحي كانفعال "خلّاق أو عاطفة خلّاقة تطغى على كيان القديس أو المتصوف، ولذلك فعواطفنا ومشاعرنا هي التي تجعلنا نستجيب لنداء البطل، وهي التي تجذبنا نحو القديس لنقتدي به ونحاكيه، لأن نداءهم يحرك فينا انفعالا عميقا، ويولّد في داخلنا حبّا وولاء يتجاوزان حدود المجتمع المغلق، ويتجهان نحو الإنسانية"¹.

وعلى هذا، يتجلى الدين الحركي كتجربة روحية منبعها "الحدس لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالله لا التمسك بالمجتمع، ووسيلته الانفصال عن كل شيء لا التعلّق بالحياة، وهو يحقق الطمأنينة والسكينة بشكل أرقى، وهو ما نجده لدى كبار الصوفية الذين يُعبّرّون عن تماس أو احتكاك مباشر بالجهد الخالق الذي يكمن وراء الحياة، وهذا الجهد هو من الله"²، عندئذ تتبدى معالم الحضور الإلهي في التجربة الدينية عند برجسون، حيث يصبح الإلهي في صميم الديني إن لم يكن هو ذاته، على أن الديني هنا هو الدين الحركي لا الدين الساكن، ذلك ما عبّرّ عنه برجسون بالقول أن: "الدين الحركي إنما يظهر عند بعض الأفراد، وهؤلاء هم المتصوفة، وأسمى مظاهر هذا الدين هو التصوف، لأن الله محبّة، وهو موضوع محبة، وهذا ما يجيء به التصوف"¹، على أن التصوف المقصود هنا - الذي يعتبره برجسون جوهر الدين الحركي - هو التصوف المسيحي، باعتباره الأجدر بتحقيق الغاية السامية، التي تتجلى من خلال ذلك التوافق "الجزئي بالجهد الخالق، الذي يصدر عن الله، إن لم يكن هو الله"² ذاته، حين يتجلى في عمق التجربة الصوفية .

¹ مروان علي حسين، أمين، المرجع السابق، ص 215.

² محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص ص 362-363.

¹ Bergson ,Henri ,les deux sources de la morale et de la religion ,p u f ,58^eedition,1948,p267.

² Ibid,p233.

وإذا كان الدين الحركي -الكامل- ترجمة صادقة للتجربة الدينية المسيحية، فإن التصوف هو عمقها الأكثر حيوية وروحية، من هنا تقرّر لدى برجسون أن الصوفية الكاملة هي صوفية كبار المتصوفة المسيحيين الذين بلغوا " أعماق الروح الإنسانية، ودخلوا في تماس حدسي مع نفحة الحياة، ومع القدرة الإلهية"¹، عندئذ كان لهم تجاوز القشرة السطحية، والولوج إلى الباطن الروحي العميق، وصولاً إلى المنبع المعين الذي تشع منه الحقائق على الوجود الإنساني، والوجود الكوني على حدّ سواء. تتضمن فكرة الدين المفتوح في ذاتها حركة روحية، تفتح فيها النفس على الحياة الكونية، فلا "تعتزف بمحدود عقديّة ضيّقة تؤمن بها طائفة على حساب طائفة، أو مذهب ديني أو فرقة معيّنة على حساب أخرى، ولذلك وجدنا برجسون وثب بنا في نقلة نوعية من المغلق إلى المنفتح، حيث امتزجت الأخلاق بالدين، إنه نداء تنجذب بمنحاه الإنسانية"²، في تجربة روحية متسامية يكون الانفعال والجذب أساسها وجوهر حركتها، على أنها حركة روحية، ونفحة إلهية، لا تستطيع لها الكلمات استيعابها، ولا اللغة تعبيراً .

إن النفس عندما "تهتزّ في أعماقها، فإنها تتوقف عن الاستجابة لناموس الحياة، وتقف مستطلعة، كأن صوتاً يدعوها، ثم تستسلم لهذا الصوت، بعد أن تدرك إدراكاً مباشراً القوة التي تحركها عبر رؤيا رمزية، فيتدفق عليها سيل من الفرح والسعادة، لأنها تدرك وجود الله معها، فقد زالت المشاكل الدنيوية، وانقضت الظلمات، إنه الإلهام الربّاني"¹، الذي يتجلى لتلك النفوس التي انفتحت بكليتها استعداداً لولوج عالم روحي جديد، وهو ليس بعالم منعزل أو منغلق على ذاته، وإنما هو في جوهره حركة لا متناهية، وانفتاحاً لا محدوداً يسع الإنسانية برمتها، إنها نفوس الأبطال والقديسين الذي تمكّنوا من التحرّر من أسر المادة، ومن قوانين الطبيعة وأحكام العرف والتقاليد الاجتماعية الساكنة المغلقة، فلمّا كانوا كذلك، انفتحت قلوبهم "لمدد إلهي عارم، استولى على ذواتهم... ولم

¹ جماعة من الأساتذة السوفيّات، المرجع السابق، ص 624.

² طيرشي كمال، الفلسفة الروحانية عند هنري برجسون، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد 13، 2015، ص 182.

¹ ابراهيم مصطفى، ابراهيم، المرجع السابق، ص 46 .

يكن ذلك نشوة أو انجذابا فحسب، بل هو مجرى دافقها بط، يريد أن يمتدّ من خلال هؤلاء الممتازين إلى نفوس الأفراد الآخرين، فيدفعهم إلى حب الإنسانية " 1 والخليقة بأسرها .

لم تكن القيم الروحية والدينية التي بلغها هؤلاء الأبطال إلاّ تعبيرا عن تجارب روحية فردية خالصة، ولكنها كانت في الوقت ذاته قيما كونية، تقتدي بها الإنسانية جمعاء، فضلا عن أن الحمولة الروحية التي تتضمنها، والطاقة الانفعالية التي تحويها، لا يمكن أن تبقى كامنة في الفرد، ولأنه لم يكن قادرا على استيعابها بمفرده، فإن النداء الروحي سيتجلى في الأفق، لا ليغذب إليه الفرد فحسب، بل الإنسانية قاطبة، من هنا اتسمت تلك القيم ببعدها الإنساني، ثم بصورها عن انفعال وجذب وتطلع، يتيح لها استيعاب الخليقة في كليتها، عندئذ لم يعد الحديث عن قيم دينية تتعلّق بالإنسان وحسب، بل سيغدو الحديث روحيا سمي إلى مستوى القيم الكونية التي تشمل الوجود والكون برمته .

هذا، وتمثّل التجربة الدينية في تصور برجسون الطريق الأوحّد لحلّ مشكلة الله حلّا تجريبيا، فلن تستطيع الفلسفة، ولا الدين الساكن أن تعطينا معرفة يقينية عن الإلهية، بقدر ما تمدّنا به عنها التجربة الصوفية -الدين المتحرك -الحقّة، التي هي مشاهدة عيانية، ورصد روحاني، ومثول، في مواجهة الحضرة الإلهية ...ولهذا يرفض برجسون جميع الأدلة على إثبات وجود الله، ويستبقي دليل التجربة الصوفية -المسيحية -الذي نكون عن طريقه في حضرة الألوهية مباشرة " 1، وهكذا كان جوهر الدين المفتوح -وغايته في الوقت ذاته -أنه انفتاح على الحضرة الإلهية، ولأن التجربة الدينية -الدين الحركي -تمثّل صميم التجربة الصوفية، فإن المسيحية ستكون هي أنموذج الكمال الصوفي الذي عرفته الإنسانية، ولعلنا سننتهي من خلال هذه المعطيات إلى التساؤل حول طبيعة التجربة الصوفية وعلاقتها بالتجربة الدينية، وكذا حول خصوصياتها ومميزاتها، ثم تتبع تجلياتها ومظاهرها، وصولا إلى تحديد أبعادها وغاياتها، وانتهاء إلى بيان مدى تأثيرها على الحياة الإنسانية خاصة، والحياة الكونية عامة ؟

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 361.

¹ محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، المرجع السابق، ص 363.

ج- التجربة الصوفية الثابت أن برجسون لا يميز بوضوح بين التجربة الدينية - في الدين المفتوح - وبين التجربة الصوفية، كما لو كانا تجربة واحدة، ننتقل فيها من الديني إلى الصوفي، ثم عودة من الصوفي إلى الديني، من ثمة جاءت تلك التجربة حافلة بالقيم والمعاني السامية، ولأنها استهدفت السمو بالإنسانية جمعاء، فلم تنطلق من المعاني المجرّدة، ولا المثاليات غير المدركة، بل من خلال تجربة تعان فيها الذات الإنسانية معاينة مباشرة تجليات الحضور الإلهي، إنها تجربة متميّزة، أراد لها برجسون أن تتضمن الحل النهائي لمشكلة وجود الله، وهي المشكلة التي لم تستطع حلّها جل الفلاسفات السابقة؛ لأنها اعتمدت المقاربات العقلية والنظرية، في حين أن تلك المشكلة لا تحل في نظر برجسون إلا في فضاء تجريبي فريد، ليس هو فضاء التجريب العلمي الذي يبقى نسبياً، ولا هو فضاء الاستدلالات العقلية التي تبقى محدودة بحدود العقل ذاته - حدود المادة - وإنما هو فضاء التجربة الصوفية التي يكون الحدس الصوفي أداتها، والإلهام نورها الذي تهتدي به، فتتبرر الدروب المعتمة، ليس أمام الإنسان الفرد وحسب، بل أمام الإنسانية جمعاء، من هنا آمن برجسون إيماناً جازماً أن أكمل نموذج صوفي هو "تصوف كبار المتصوفين المسيحيين، ومحال أن يشبهها بالمرضى، فإنهم ذووا صحة عقلية متينة نادرة، من علاماتها ميلهم إلى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف، إنهم أشباه أصيلون، ولكن ناقصون، لما كانه على وجه التمام مسيح الأناجيل... وعلى ذلك فالتصوف يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي" ¹، تلك إذن، هي خصوصية التجربة الصوفية التي عبرت عنها فلسفة برجسون، ومن خلالها ينفرد مشروع الحيوي والروحي، فضلاً عن أنها علامة مميّزة له عن بقية المشاريع الفلسفية الأخرى التي عرفها الفكر الغربي الحديث والمعاصر .

* لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع إلى هذه القمة، فلم يبلغ إليها، وذلك لأن التصوف التام فعل، وقد اتبع فلاسفة اليونان طرقاً عقلية صرفة، واعتقدوا أن العمل أدنى من النظر، أو أنه تضاؤل النظر، وكان للهند تصوفها لكن التشاؤم منع هذا التصوف من المضي إلى غاية شوطه، وقد أعوزت البوذية الحرارة، وأعوزها الإيمان بفاعلية العمل الإنساني والثقة به، والثقة هي التي تستطيع أن تصير قوة تنقل الجبال (أنظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د)، ص 448.

¹ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د)، ص 448.

إن التجربة الصوفية هي تجربة التعالي - تجربة ترانسندناتالية- الروحي باتجاه مبدأ عال متسام، فضلا عن كونها تختزل الوجود إلى ما هو معطى، لأن المتعالي "لا يمكن أن يكون مستنتجا أو مبنيا، كما أن النفاذ إليه عبر التجربة الصوفية، يكون نفاذا عرضيا، وكأن في الاكتشاف البرجسوني للتعالي ما يقارب الانكشاف أو الوحي، بيد أن التجربة الصوفية إذا لم تكن غير تجربة متلقاة، فإنها يجب أن ترضي بعض المقترضات للفلسفة، لأنها لن تكون مقنعة إلا إذا رأى الفيلسوف عن طريق آخر كطريق التجربة الحسية، أو البرهان القائم عليها، أن من المعقول أن يكون ثمة تجربة ممتازة يتصل فيها الإنسان بمبدأ عال" ¹ .

اعتقد برجسون أن العلو سمة جوهرية تميز التجربة التصوفية، ولأنه أراد لها أن تكون قادرة على احتواء مجمل القيم الإنسانية السامية، فقد ربطها بمبدأ عال، تتوق إلى التمثّل به الإنسانية بأسرها، غير أن هذا لا يدرك إلاّ عن طريق القدوة والاهتداء بسنن القديسين والأبطال الذين عرفتهم البشرية عبر تاريخها الطويل، من هنا كان للتجربة الصوفية وجهها الأول وهو المتعالي البعيد، ووجهها الثاني وهو القديسون الذين هم أقرب إلينا من خلال نداءاتهم الخالدة التي تأتينا من عمق التاريخ، ثم نتمثّلها عمليا، وعلى أرض الواقع، عندما نُخْزَلُ المسافات التي تفصلنا عن العمق الباطني، وتجلّى عليه أنوار الحضرة الإلهية، وهذا ذاته، هو ما أدركه كبار المتصوفة، وأرادوا لنا التسامي ببلوغه، ذلك ما يتجلّى في عاطفة الانجذاب التي نستشعرها في أنفسنا حين نجدها مشدودة بقوة نحو هؤلاء، في محاولة منها للاقتداء بهم، وتتبع مآثرهم، وتمثّل قيمهم الخالدة عمليا وعلى أرض الواقع، فضلا عن أنها لا تريد لتلك القيم الروحية أن تبقى مجردة، أو كامنة في زاوية من زوايا التاريخ، بل تريد لها أن تنتقل من الإنسان إلى الإنسانية، ومن الفردانية إلى الكلية والشمول، وصولا إلى مستوى القيم الكونية التي يبدو أنها الغاية غير المباشرة التي تستهدفها الروحانية البرجسونية .

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 343.

وعلى هذا، يتجلى التصوف التام - بحسب برجسون - من خلال " مشاركة فردية في الفعل الإلهي، أي أنه تماس معه وجهد من أجل تمديده، وهو أيضا جزئي للإنسانية، وجهد مركّز من أجل تغييرها، لأن غاية التصوف -بحسبه- اتصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثمة إتحد جزئي به، وهذا الجهد من الله، إن لم يكن هو الله ذاته، والصوفي الكبير هو ذلك الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا الفعل الله "1، من هنا كان التصوف تجربة روحية يتجاوز فيها المتصوف حدود الطبيعة المادية التي من شأنها أن تجعل الإنسان مقيّدا أو أسيرا في دائرة ضيقة، مغلقة على ذاتها، ويكون تجاوزه علاء وسموا باتجاه الحضرة الإلهية، على أن ذلك لا يجب أن يبقى في إطار الوجد والتأمل، بل ينبغي أن يرتقي دوما إلى مستوى الفعل، لأن الوجد والتأمل لا يكفيان لتعريف التصوف فمما يُعرّف التصوف هو الفعل الإلهي المختلف -على مستوى الطبيعة - عن الفعل الإنساني، الذي يستطيع بواسطته بعض الأشخاص أن يتجاوزوا طبيعتهم الخاصة من أجل صنع تاريخ أو مصير أخلاقي للإنسانية "2 .

وهكذا يكون المتصوف الحقيقي مدفوعا بتيار جارف نحو العمل والفعل، لأن الغاية ليست الوصول الذاتي فحسب، بل هي تبليغ وإيصال روح تلك النفحات الصوفية إلى أكبر عدد من الناس، بل إلى الإنسانية قاطبة، فضلا عن أن " ظهور كل نفس من هذه النفوس خلقا لنوع جديد، مؤلف من فرد واحد، والوثبة الحيوية حققت في فرد معين " من حين إلى حين، نتيجة ما كان لها أن تتم " لمجموع الإنسانية دفعة واحدة "1، من هيكمن سرّ النفحة الصوفية وقوتها، إنها تعبير عن تيار حيوي روحي، انبثق عن الدفعة الكبرى للحياة، يقول برجسون " إن المتصوفين الحقيقيين هم الذي يفتحون أنفسهم للموجة التي تجتاحهم، وهم لثقتهم بأنفسهم، ولكونهم يتحسّسون في باطنهم شيئا ما خيرا منهم، رجال عمل عظام، على رغم ما يترأى للبعض من أن التصوف رؤية ونشوة ووجد، وهذا

¹ المرجع نفسه، ص 364.

² البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 364.

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 104.

الشيء الذي انساب في داخلهم هو تيار هابط يريد أن يعبر فيهم ليكتسح الآخرين، فحاجتهم إلى أن ينشروا حولهم ما قد هبط إليهم، هذه الحاجة يحسُّونها وثبة حبّ، وهو حبّ يطبعه كل منهم بطابع شخصيته، حبّ يغدو فيهم عاطفة جديدة كل الجدة، قادرة على أن تهب حياة البشر رنة جديدة¹.

لقد عبرت فلسفة الحياة البرجسونية عن نفحة روحية صوفية خالصة، مفادها أن الحياة الجديدة قوامها دين حركي إنساني، وروحها تجربة صوفية متعالية، وقوتها دفعة حيوية تفضي إلى الخلق والإبداع الذي تجلّى في تلك الرنة الجديدة التي وهبتها حياة لكل هؤلاء الأبطال، إنها الحبّ الذي يجعل كل واحد منهم محبوبا لذاته، فيفتح الآخرون نفوسهم لمحبة الإنسانية، به، ومن أجله، حبّ قد ينتقل أيضا عن طريق شخص تعلق بهم، أو بذكراهم التي لا تزال حية، فغدت حياته مطابقة لمثالهم²، الذي ينبعث من أعماق التاريخ، كنداء قوي تنجذب النفوس إليه، وهي تستشعر في ذاتها حرارة وشوقا للولوج إلى ذلك العالم الذي بلغوه، وإلى تذوق ذلك الوجد الذي وجدوه، ومع ذلك لا يجب التوقّف عند حدود التأمل أو الوجد، بل ينبغي الارتقاء إلى التمثّل العملي الفعلي، لأنّ كل شيء يظل غامضا إذا نحن اقتصرنا على مجرد التحليلات... حتى إذا بحثنا عن الحياة نفسها غدا كل شيء وضحا،¹ وضوح الرؤية والفعل، الذي ارتقى من مجرد حالة إلى فعل وخلق وإبداع.

هذا، ويؤكد برجسون أن النداء هو روح الفعل الصوفي، وهو ليس مجرد حالة تستجيب -أو تنجذب- فيها النفس لما هو خارج ذاتها، بل هو نداء ينطلق من الأعماق الباطنية للروح، يقول برجسون: "إني لأتساءل إذا كان كلام متصوف كبير أو أحد ممّن يحاكونه، يلقي في نفس أحدنا هذا الصدى، أليس معنى ذلك أن فينا شخصية صوفية غافية، تنتظر من يوقظها من سباتها؟ إن الإنسان في الحالة الأولى يرتبط بما ليس بشخصي، ويستهدف أن يندمج به، أما هنا فهو يستجيب لنداء

¹ المصدر نفسه، ص 108 .

² برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 108.

¹ المصدر نفسه، ص 109.

شخصية، قد تكون شخصية من أوحى بالحياة الأخلاقية، أو شخصية أحد ممن يحاكونه، أو قد تكون في بعض الظروف شخصيته هو نفسه¹، إنها شخصية صوفية كامنة، طالما انتظرت النداء الصوفي كي تتجلى في عالم الفعل، الذي هو عالمها الحقيقي، ولأجل ذلك فهي تأبى إلا أن تكون حاملة لقيمة الفعل الذي تنبلج أنواره من الباطن العميق، إلى فضاء الوجود الفسيح .

إن روحانية النداء في فلسفة برجسون تضفي عليه صبغة دينية مسيحية، وفضلا عن ذلك، فهو يمثل² فاصلا بين المغلق والمفتوح، أو بين الساكن والمتحرك، فالنداء هو مدار التغيير والاهتداء، وهو صادر عن فرد ميزته الاتصاف بأوصاف متفردة، أهمها أنه يحيا تجربة الامتلاء بفعل الانفعال مع المبدأ الأعلى، لذلك فإن هذا النداء لا يتحقق بواسطة الانعدام، بل بالصيورة الممتلئة التي تقتضي التغيير³ بالقدوة، وبال دعوة إلى المحبة، والمسيح هو الذي تجلّت لديه هذه الأوصاف² الكاملة، أما بقية الأوصاف - أوصاف القديسين والإبطال - فستبقى جزئية ناقصة، إذا ما قورنت بما كان عليه المسيح، وهي لذات السبب اتخذته على الدوام نبراسا لها، تقتدي به، وتحذو حذوه، سعيا منها لبلوغ أسنى درجات الكمال الصوفي.

وهكذا تكتسي مقولة النداء أهمية بالغة الأثر في الروحانية البرجسونية، إذ يأتي النداء تعبيرا عن صعود تيار الحياة، ومن ثمة يمثل تطور الإنسانية الروحاني، كما يُعلّف الفعل الكامل لإِنسانية متفوقة، تستمد تفوقها من تجربة الاتصال والاتحاد بالمبدأ الخالق حيث تتلقى النداء، والشاهد على ذلك أن النداء هو صورة لِعلاقة الإله بالإنسان، ودعوة منه إليه لمسايرة القيم الروحية، وبظهور هذا النداء تتبدل رؤية الأفراد للأخلاق المستتبّة والدين المتحكم، وتتسع آفاق الإنسانية إلى ما لا نهاية، لأن النداء يقظة للحرية، وارتفاع عن الطبيعة... وهكذا تكون القيم حالة إبداع لا تتحدّد بصورة نهائية،

¹ المصدر نفسه، ص 108.

² مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة - صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج -، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،

2013، ص 179.

إنما الشيء المحدّد هو الصيغة الروحانية للنداء¹، الذي تتجلّى من خلاله، وفيه، أسمى معاني التطور والكمال الروحي الذي عرفته الروح الإنسانية، فضلا عن أنه يحمل في ذاته تغييراً قيمياً، يمكن تمثله بوضوح من خلال ذلك " التحول النوعي الذي يختلف فيه المجتمع عن طبيعته الأولى اختلافا جذريا، إذ يتخلّص من الانغلاق، ويمضي برؤية جديدة، تمكّنه من القيم الإنسانية المتطورة، والقادرة على قيادته إلى أعلى مراتب الإنسانية " ² .

يمثل النداء جوهر التجربة الصوفية عند برجسون، فضلا عن أنه " علامات تفوق الإنسان، تتجلى في المسيح كشخصية فذّة، بلغ فيها التطور مبلغه بوصفه تطورا روحيا، وهو أيضا علامة للبطولة، وهو الطريق الذي اختارته الحياة لتكملة التطور العضوي بالتطور الروحاني " ³، من هنا تمثّل برجسون المسيح بما هو أسمى صورة بلغها التطور الروحي في تاريخ الإنسانية قاطبة .

وإذا كان التصوف المسيحي هو التصوف الحقيقي، فإن المسيح -بحسب برجسون - هو النموذج الكامل للروحي عند الإنسان، ومن ثمة كان المسيح مركز التجربة الصوفية، وكان التمثّل به غايتها النهائية، ولئن حصر برجسون التصوف الحقيقي في التصوف المسيحي، فمرجع ذلك إلى تفرّد هذا الأخير بميزات ليست موجودة -بحسبه - في بقية النماذج الأخرى من التصوف التي عرفتها بقية الأديان والنحل، وهي تتمثل تحديدا في العمل، والمحبة، والخلق .

اعتقد برجسون أن العمل أول سمة تميز التجربة الصوفية المسيحية، والمقصود بالعمل هنا " أن يتخطى الصوفي مرحلة التأمل والنشوة، إلى أبعد من ذلك، حين يتّحد الصوفي إتحادا تاما ونهائيا بالله، حينئذ سوف تبذل هذه الشخصيات العظيمة حيويتها الفائضة في إنشاء الأديرة والجمعيات الدينية " ¹ وهكذا ترتقي تلك التجربة الروحية من مجرد حالة وُجُدٍ إلى حالة فعل وعمل وممارسة على أرض الواقع.

¹ المرجع نفسه، ص 180.

² مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة -صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج -، المرجع السابق، ص 179.

³ المرجع نفسه، ص 180

¹ مروان علي حسين، أمين، المرجع السابق، ص ص 215-216.

أما المحبة فتجسد صميم التجربة الصوفية في تصور برجسون، بل ويذهب إلى أبعد مدى حين " يعتقد أن الله محبة، وأن جوهر الوثبة الحيوية هي المحبة، ولذلك عندما يتحد المتصوف المسيحي بالتيار الحيوي الصاعد تتجسد فيه المحبة، وتعبّر عن نفسها بمحبته اللا متناهية للإنسانية جمعاء... وإن حب الصوفي للإنسانية والخليقة جمعاء يختلف كلياً عن الحب بمعناه العادي الشائع، لأنه لا ينتج عن ميل في النفس، ولا عن تصور فكري، بل إن محبة الصوفي مستقلة بذاتها، ويتحمل في سبيل ذلك جميع التضحيات، بروح المحبة الخاصة له¹، من هنا اعتقد برجسون أنها محبة من الله لخلقه الذين أحبهم، فخلقهم ليحبّونه، وبالنتيجة تكون المحبة في ذاتها سرّاً للخلق ومنبعه الأصيل .

وهكذا انفردت التجربة الصوفية المسيحية بسمة الخلق بما هو محبة، إذ تقتزن فكرة الخلق عند برجسون " اقترانا وثيقاً بالمحبة، لأنه يرى الخلق ناتجاً قبل كل شيء عن انفعالات أو عواطف فائقة للعقل. تغضي إلى ظهور متصوف عبقرى كبير، قد يحلّ أكبر المشكلات* عن طريق تحقيقه لتحول روحي عميق في قلوب البشر وعقولهم"² .

وعلى هذا الأساس يمكن الانتهاء إلى أن التجربة الصوفية البرجسونية هي تجربة الدين الحركي الذي لا يعني في جوهره إلا تجربة التصوف المسيحي في صورته الكاملة من خلال المسيح، وفي صورته الجزئية من خلال كبار القديسين والأبطال الذين عرفتهم مختلف الأديان والنحل عبر التاريخ الإنساني، على أن الهدف الأسمى الذي تسعى إليه تلك الصوفية هو تحقيق الوثبة على أرض الواقع من خلال الانتقال بالإنسان إلى الإنسانية، أي من أسر المادة إلى فسحة الروح، ومن المنغلق الساكن إلى المنفتح الحركي، ومن الآني المؤقت إلى ديمومة الأبدى، من هنا آمن برجسون بأن النفوس الصوفية وحدها التي تتمكن من إحداث هذه القفزة النوعية على صعيد القيم الإنسانية، وكأن برجسون أراد للصوفية أن تشعّ على الواقع قيماً شاملة كلية، تستوعب الإنسانية جمعاء، فضلاً عن توفقه إلى قيم كونية تستجيب

¹ مروان علي حسين، أمين، المرجع السابق، ص 216.

* عندما يعالج برجسون مشكلات الإنسان الكبرى مثل الحرب والسلام وتكاثر السكان، يعتقد أن الخلق قد يوفر الحلول الصالحة لهذه المشكلات (أنظر: مروان علي حسين، أمين، المرجع السابق، ص 216).

² مروان علي حسين، أمين، المرجع السابق، ص 216.

لآمال الإنسان اللانهائية، وتحقق طموحاته اللامحدودة، رغم صعوبة التجسيد الفعلي لهذه الغايات السامية على أرض الواقع، حتى أن برجسون نفسه اعترف بمدى صعوبة ذلك قائلا: " قد يبدو لنا من الممكن أن تتطور الإنسانية حتى تغدو مجتمعا واحدا، يشمل كافة البشر، والواقع أن هذا المجتمع لم يوجد بعد، ولعلّه لن يوجد " ¹ .

وفي نهاية هذا التحليل -المتواضع- يمكن الوصول إلى أن التجربة الفلسفية البرجسونية هي تجربة فيلسوف عانى الحياة، وعاشها معايشة متكاملة الأبعاد، وهي على شموليتها لمجالات متنوعة، من السيكولوجيا، إلى الانطولوجيا، فالثيولوجيا، إلا أن التجربة بقيت كوحدة واحدة لم تنفصم عراها، لأن المركز بقي هو نفسه على الدوام - حدس الديمومة - متجليا في السيكولوجيا من خلال مقولة الحرية، وفي الأنطولوجيا من خلال مقولات التطور والزمان الحي، ثم ارتقى في الثيولوجيا - التجربة الدينية والصوفية- إلى الحضرة الإلهية حيث يتجلى الله في تماس مباشر مع الذات والوجود الكوني .

لقد أراد برجسون أن يفهم الحياة فهما روحيا خالصا، فاتجه أولا إلى صميم الحياة الإنسانية، ثم ثانيا إلى الحياة الكونية، وانتهى أخيرا إلى الحياة الإلهية، بيد أن المفهوم - مفهومه للحياة - بقي واحدا، منطلقه الولوج إلى الباطن العميق، وصورته إلى الوجود الكوني، ومنتهاه ثيولوجي محض، يُدرك كُنه وجوهره من خلال تجربة روحية صوفية، تجعل الوجود الإنساني يفتح على قيم روحانية متعالية، تسمو به إلى أعلى منازل الرقي الحضاري والإنساني، فضلا عن أنها تتيح له التكيف الأمثل مع أعقد المشكلات التي يمكن أن تواجهه في الحياة، من هنا لم تكن التجربة الفلسفية عند برجسون تجربة تأملية نظرية، بقدر ما كانت تجربة فلسفية حيوية، انصهر فيها البعد الروحي بالبعد المادي، وفي بوتقة واحدة، استحال مجمل الوجود إلى روح صوفي إلهي، تتجلى حقيقته في جوانية الإنسان، كما تتجلى في الخليقة والكون بأسره .

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المرجع السابق، ص 104.

الفصل الرابع: في حدود التجربة الفلسفية بين نيتشه وبرجسون، أفق التقارب ومجالات الاختلاف .

المبحث الأول: في حدود التقارب بين نيتشه وبرجسون

المبحث الثاني: في مجالات الاختلاف بين نيتشه وبرجسون

المبحث الثالث: نيتشه من منظور نقدي

المبحث الرابع: برجسون من منظور نقدي

المبحث الأول: في حدود التقارب بين نيتشه وبرجسون

إذا تأملنا جوهر العلاقة بين أقطاب فلسفة الحياة عموماً، ثم بين نيتشه وبرجسون تحديداً، فإننا سننتهي - لا محالة - إلى كثير من نقاط التقاطع - الاتفاق - التي التقت فيها النيتشوية بالبرجسونية، كما سيتبين لنا فضلها ومدى مساهمتها معاً في تغيير مجرى تاريخ الفلسفة عامة، والفلسفة المعاصرة خاصة، ذلك ما يمكن الوقوف عليه من خلال تتبع أبرز اللحظات الفلسفية التي امتزجت فيها الروح النيتشوية بالروح البرجسونية، فضلاً عن مختلف المقولات الأساسية التي شكلت عصب المشروع الفلسفي لدى كل منهما، وهذا ما يدفعنا إلى حد ما - للقول بإمكانية التقارب بينهما، سواء من حيث المنطلقات التي انطلقا منها، أو من حيث طبيعة المشروع وكذا التيار الفلسفي الذي أسس لظهوره على مستوى الفكر الغربي المعاصر، وذلك ما يمكن توضيحه فيما يلي:

1- من لوجوس العقل إلى لوجوس الحياة:

لعل مسألة الحياة والوجود هي أول المسائل الجوهرية التي يبدو حولها اتفاق وتناغم بين الرؤيتين - البرجسونية والنيتشوية إذ يمكن ملاحظتها بوضوح وبصورة مباشرة في جل مؤلفاتهما، التي تبين إلى حد ما نوعاً من التماهي بين كثير من المقولات المؤسسة لجوهر التجربة الفلسفية عندهما، خصوصاً مع انتمائهما للتيار الفلسفي نفسه، أي التيار اللاعقلاني، الذي نظر إلى الحياة بما هي في جوهرها المبدأ الأول والغاية النهائية التي تفسر حركة الوجود، فضلاً عن التأسيس لمفهوم الحياة ذاتها على قيمتي الخلق والإبداع، وكأتهما - بذلك - قد انطلقا من الأساس نفسه أو البنية الفكرية ذاتها، والتي كانت بالفعل هي تيار فلسفة الحياة، الذي نقل الفكر الغربي المعاصر من لوجوس العقل إلى

لوجوس الحياة، ومن هنا أمكننا التأسيس لهذه المقاربة الفلسفية على وحدة الأرضية والتيار العام الذي سارت فيه تلك التجربة الفلسفية.

لقد كانت الحياة هي الهاجس الذي حرّك تلك التجربة الفلسفية، وحيث أنها قد بدت لهما في الواقع -الذي صنعه الفلاسفات التقليدية- حبلً بكل شيء إلا أن تكون إبداعية خلّاقة، فقد كان هذا هو الهاجس الأساسي الذي اندفعا من خلاله إلى بناء فلسفة جديدة، تكون في شكلها كما في مضمونها تعبيراً عن روح الخلق والإبداع، الذي يعيد للحياة بريقها وبهجتها التي أفلت في زمن العقل الحديث .

1-2 - الإبداع والحياة:

الإبداع إذن، هو جوهر الحياة عند نيتشه، يتأكد ذلك في قوله أن "المبدع لا يتخذ له رفاقاً إلا من كانوا مثله مبدعين، إنه يتخذهم ممن يجفرون سنناً جديدة على ألواح جديدة"¹، من هنا تبدو قيمة الفلسفة النيتشوية في تأسيسها لأصالتها بما هي فلسفة تعلي من شأن الإبداع والخلق، فضلاً عن أنها تجعل قيمة الحياة في كونها إبداعاً وخلقاً، والمقاربة ذاتها نجدتها عند برجسون، حيث يؤكد أن الحياة في جوهرها خلق وإبداع يفضيان بالإنسان إلى نوع من التجاوز والعلو يقول برجسون: "إن الشخص المتأكد تماماً من أنه أبدع شيئاً حياً وخالداً، لا يحتاج إلى مديح، ويشعر أنه فوق المجد، لأنه مبدع وخالق.. وإذا كان الفوز في الحياة هو فوز خلق وإبداع في كل المجالات، ألا يترتب علينا أن نفترض أن الحياة البشرية تجرّ مبرراً وجودها في خلق أو إبداع يستطيع -بخلاف إبداع الفنان والعالم - أن يتتابع ويستمر في كل لحظة، لدى جميع الناس"².

1-3 - الصيرورة والحياة:

وإذا كان الخلق والإبداع هما جوهر الوجود -عند نيتشه وبرجسون- ومبدأه الأصيل، فلأن الوجود ذاته صيرورة أبدية، وليست الحياة تستطيع أن تتجلى، ولا هي تستطيع أن تكون خلّاقة

¹ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف 09، ص 15.

² هنري، برجسون، الطاقة الروحية، المصدر السابق، ص 24.

مبدعة، ما لم تكن تجري في إطار من الصيرورة الخلاقة، فكل شيء يتغير¹، وكل شيء يصير ويتحول، فضلا عن أن من الصيرورة ذاتها، يتخلّق الوجود بكل ما فيه من معاني وقيم إنسانية، تستهدف عند كل منها - نيتشه وبرجسون - العلو والتسامي، وإن كانا يختلفان في طبيعة العلو والتسامي، وكذا في آلياته وغاياته، سواء العامة منها أو الخاصة .

ولعل ما يزيد هذه المقاربة - اتفاهما مبدئيا حول مسألة الصيرورة - وحدة وانسجاما، أنهما يرجعان إلى الجذر الميتافيزيقي نفسه، أي الجذر الهيراقليطي -هيرقليطس- الذي أسّس لمفهوم الصيرورة كأساس الفهم حركة الوجود، وهو التأويل ذاته الذي يفترضه نيتشه للحياة، حيث " ينكر تماما حقيقة الوجود الساكن، ويرى أن التفكير في الوجود بوصفه وجودا ساكنا يعدّ وهما، يوهم بوجود شيء ثابت وأسمى، ينتقص من قيمة الصيرورة الدائمة التي تشكل وحدها الوجود الحقيقي، فالصيرورة ليس لها هدف تنتهي عنده، وهي تعلق على كل تقييم عندما تؤخذ في كليتها، إنها ليست سوى الوجود الحقيقي "الذي نراه ماثلا أمامنا وحولنا، وفي كل شيء يتحرّك، ليتخلق منه ما هو جديد مختلف، أو ما هو إبداع مستمر، تقتضيه طبيعة الحياة ذاتها بما هي صيرورة وإبداع، فليس " هناك سوى تيار الحياة المضطرب، سوى نهر الصيرورة وأمواجه وهي في صعود وهبوط لا ينقطع، وليس من شيء يظل ويبقى ثابتا، بل كل شيء ذاهب في نهر الصيرورة... إن الصيرورة رغم عجزنا عن تصورها، هي الوجود نفسه "2، من هنا أسّس نيتشه - بصورة غير مباشرة - لميتافيزيقا - وإن كان يستبعد كونه ميتافيزيقيا - الحركة، في مقابل الميتافيزيقا الساكنة، فرؤيته للعالم قائمة على صيرورة أبدية، تفضي إلى النظر إليه كما لو كان " أشبه بشريط سينمائي، ما إن ينتهي، حتى يبدأ من جديد، ومهما كان حجم الفاصل الزمني بين حياة وأخرى، فلا قيمة له، ولا اعتداد به، إذ الواضح أنه يخرج عن دائرة إحساس المرء بالزمان، وما يجويه من ظواهر وأحداث "3.

¹ يسري، ابراهيم، فلسفة الأخلاق، المرجع السابق، ص 251.

² المرجع نفسه، ص 253.

³ رفقي زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة، دار المطبوعات الدولية، القاهرة، (د ط ت)، ص 139.

وإذا كانت الصيرورة جوهر الحياة، فالتغير جوهر الصيرورة ذاتها، وهو بالتالي جوهر الحياة ذاتها، يقول نيتشه: "أن نحيا، هذا يعني بالنسبة لنا أن نغير" باستمرار كل ما نحن عليه نورا ولها "1"، لتتغير "المقولات جميعها، ذلك ما يتجلى من خلال فلسفة الصيرورة العقلية التي جاءت في معرض تحليله لحركة العود الأبدي، إذ يعرف العقل التحولات الكبرى " من جمل يحمل أثقال القيم، إلى أسد متحرر من وثنية القيم، إلى طفل يمارس لعبة البراءة بكل براءة، فيخلق دون أن يدري قيمه في إطار لعبة براءة الصيرورة "2"، والتي لن تعرف السكون ولا الثبات، لأنهما يمتنان الحياة، في حين أن كل ما هو حي يأبى إلا الحركة والصيرورة يقول نيتشه: " الكل يذهب، والكل يرجع، وعجلة الكون تدور إلى الأبد، كل شيء يموت، وكل شيء يعود، فتدور أزهاره، ودوائر الوجود لا انتهاء لها "3.

وفي السياق ذاته -الذي جاء فيه الطرح النيتشوي لمسألة الصيرورة والحياة- يأتي تصور برجسون، مقدّمًا مقارنة فلسفية تكاد تكون المقاربة ذاتها التي قدّمها نيتشه، خصوصا ما تعلّق برؤية للصيرورة بما هي المبدأ الأول لفهم الحركة والتطور في الوجود -وإن كانا يختلفان في حركة الصيرورة كما سنرى - مؤكّدًا بدوره رفضه للسكون والثبات، معتبرا أن الأصل هو التغير "، من هنا كانت فلسفة الحياة -عنده- بمثابة محاولة حيوية تستهدف " إدراك حياتنا الباطنية، لندرك الأشياء والعالم الخارجي، لا في ذاتنا فحسب، بل في ذاتها نفسها، فليس من شأن الفلسفة أن تفسّر التغير " بجوهر ثابت، أو تعلل الحركة بمحرك ساكن، بل مهمتها تنحصر في النفاذ إلى صميم الصيرورة الكونية "4 والتي تعتبر كنتيجة ننتهي إليها انطلاقا من إدراكنا لصيرورة الأنا العميق، ومن ثمة سنكون بصدد الحديث عن صيرورتين، الأولى تحكم العالم الباطني، أما الثانية فتحكم العالم الخارجي من حولنا، وتكون الصيرورة الكلية ذاتها هي المنبع الذي تتخلق منه الحياة في صور لانتهائية في تجدّدها وإبداعيتها، وهكذا كانت المقاربة البرجسونية وكأنّها تتمثل المقاربة النيتشوية والعكس، خاصة وأن الوجود معناه

¹ نيتشه، فريدريك، العلم المرجح، المصدر السابق، ف 03، ص 46 .

² البكاري كمال، المرجع السابق، ص 59.

³ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زراداشت، المصدر السابق، ف 02، ص 186.

⁴ العربي، ميلود، المرجع السابق، ص 25.

واحد في المقاربتين، وهو الصيرورة والتغير، حيث يؤكد برجسون أن "الوجود بالنسبة لكل كائن حي هو التغير"، أو التغير في سبيل النضج، وأن النضج هو إبداع الإنسان نفسه بنفسه إبداعاً غير محدود¹، وبالنتيجة ستقوم فلسفة الصيرورة على التغير، على أن التغير يبدأ من الأنا في ذاته، لأنه في تغير مستمر، بل أن التغير أكثر أصالة مما عسى أن يظن المرء في الوهلة الأولى "التي قد يبدو فيها التغير مشوباً بنوع من السكون، أو كما قد يغلب على الظن - كما ذهب إلى ذلك الكثير من المذاهب الفلسفية العقلية والآلية - من أن الثبات والسكون هما الأصل في الوجود، وأن التغير مجرد عرض لا يمكن أن يعبر عن حالة الوجود، بيد أن الأصل في تصور برجسون هو الحركة أو التغير، والذي ينطلق من الأنا، ثم يستغرق الأنا الكوني، ليصبح جوهر الوجود هولطيرورة، وجوهر الصيرورة هو التغير، وجوهر التغير هو الخلق والإبداع، ولأجل ذلك جعل برجسون منطلق الحركة الإبداعية في الحياة هو الذات يقول برجسون: "إن ما نفعله رهن بما نحن عليه، إلا أنه يجب أن يضاف إلى ذلك أن وجودنا مؤلف إلى حد ما مما نفعله، وأنا نبدع ذاتنا إبداعاً مستمراً"³، وكأننا هنا أمام مقارنة واحدة تجعل من الفعل لا من التأمل أساساً لها، ومن الذات لا من الخارج منطلقاً لها في أي حركة إبداعية خلاقة في الوجود، وهي بالتالي، المسألة الجوهرية التي يمكن اعتمادها كأساس للقول بإمكانية الاتفاق بين التصورين النيتشوي والبرجسوني للحياة.

هكذا تتأكد الصيرورة - في المقاربتين - بما هي الحقيقة الجوهرية الأولى، ففيها يتحدد الوجود، ومن خلالها يتجلى المضمون الحيوي للكون بأسره، وعلى أساسها يمكن الولوج إلى صميم الحياة، بل ستصير الحياة ذاتها صيرورة وتغيراً مستمراً، ولعل هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن قيمتها في مشروع فلسفة الحياة، سواء بالنسبة لنيتشه أو بالنسبة لبرجسون؟

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 12.

² المصدر نفسه، ص 12.

³ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 12.

تأتي هذه المقاربة الفلسفية ضمن السياق العام الذي جاء فيه تيار فلسفة الحياة، ولأنه تيار فلسفي استهدف التأسيس لرؤية جديدة للحياة، تكون بديلا عن الرؤى الفلسفية -العقلانية، الآلية، المادية- التقليدية، القائمة على أسس ميتافيزيقية، ومقولات عقلية ثابتة، وآليات في التفكير ساكنة، فإن هذا كان أحد مسوغات النقد الذي وجهه التيار الحيوي- الذي كان من ممثليه نيتشه وبرجسون ضد تلك النزعات الفكرية التي أسست لسكون الحياة، وثبات الوجود، وكان البديل الذي جاءت به هذه الفلسفة الحيوية متمثلا في فلسفة الصيرورة بما هي رؤية جديدة، تجعل الحياة تنفتح باستمرار على آفاق لانتهائية، كما تتجلى من خلالها تلك الطاقات الإبداعية الخلاقة، والتي تعتبر السمة المميزة للحياة والوجود، من هنا كان "الموضوع الحقيقي المعين" عند برجسون هو الصيرورة¹، وهي الفكرة ذاتها التي تأسست عليها الانطولوجيا النيتشوية، حيث رأى كثير من المفكرين الذي اشتغلوا على فلسفة نيتشه، وأبرزهم هيدجر، أن نيتشه لم يستطع تجاوز الميتافيزيقا - كما كان يأمل - وأنه كان آخر الميتافيزيقيين العظام، ولذلك بقيت -على ما يرى هيدجر- مشكلة الوجود والصيرورة هي المشكلة الأساسية في فلسفة نيتشه² ولأنها لم تكن سوى تعبيرا عن ميتافيزيقا الوجود، الذي يصير ويتغير باستمرار، فإنها " جعلت الوجود هو كل الوجود، الموجود ولا شيء قبله، الموجود ولا شيء بعده، الموجود ولا شيء أمامه، الموجود ولا شيء وراءه، الموجود ولا شيء فوقه، الموجود هو كل شيء"³، الموجود إذن، صيرورة وأبدية لا متناهية.

1-4- المسألة النقدية في مشروع فلسفة الحياة: لا شك أننا إذا تأملنا جوهر فلسفة

الحياة -عند نيتشه وبرجسون - وجدناها فلسفة نقدية بامتياز، استهدفت هدم أركان وأسس مختلف المذاهب القائمة - خاصة العقلانية والمادية والآلية - كمقدمة ضرورية لإعادة البناء من جديد، وفي نظرها -نيتشه وبرجسون- أنها مذاهب لم تستطع النفاذ إلى عمق الحياة، فاقترنت على مجرد

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 119.

² نقلا عن: يسري، ابراهيم، المرجع السابق، ص 248.

³ جمال محمد، أحمد سليمان، الوجود والموجود -مارتن هيدجر - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 2009، ص 80.

تفسيرات اختزالية للوجود، ومقولات عقلية جاهزة لم يكن في وسعها أن تستوعب حركة الحياة في شمولها وكتلتها، فضلا عن أنها لم تدرك من الوجود إلاّ السكون والثبات .

وعلى هذا، نجد أن نيتشه الذي كان مولعا بروح النقد والإبداع، جعل من تحطيم أصنام الفلسفة أساسا للشروع في تأويله للمجد للوجود والحياة، م معتبرا أن العقل هو الصنم الأكبر للفلسفة، الذي آمن الناس بمقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، ونصّبوه حاكما مطلقا، قوانينه هي قوانين الوجود، وفصلوه عن الحياة، ووضعوه فوق الوجود، لا جزءا منه، يعبرّ عن ناحية من نواحيه العديدة¹، ومن ثمة جاءت نظرتهم تبسيطية اختزالية، حصرت الوجود فيما يراه العقل، ورغم أنه - العقل - لا يمتلك في ذاته الأدوات التي تتيح له إدراك حقيقة الحياة والوجود ككل، إلاّ أن الفلاسفة - حسب نيتشه - آمنوا به، وأعطوه سلطة ليس أهلا لها، فضلا عن تقديسه وتأليه، ذلك ما انتقده نيتشه بشدة، ورفضه بصورة مطلقة، بل ويذهب إلى أبعد مدى حين يعتبر " أن انحلال الفلسفة يرجع في النهاية إلى فكرة الفلاسفة في العقل، وأن أخطر شيء يهدّد الحياة والوجود الحقيقي هو العقل مفهوما على هذا النحو، وأن الأوهام الأخرى التي وقع في شراكها الفلاسفة تكاد ترجع كلّها إليه، أو على الأقل ثانوية بالنسبة له، ومن ثمة كان عليه - نيتشه - أن يبدأ بتحطيم هذا الصنم الأكبر، وحينئذ يسهل عليه أن يحطّم ما عداه من الأصنام الأخرى² والتي لم تكن في تصوره إلاّ نتاج أوهام العقل وتأويلاته الفاسدة للوجود .

إن الدراسة المستفيضة التي قدّمها نيتشه، والتي تتبع فيها تاريخ الفكر الفلسفي منذ بداياته الأولى، انتهت به إلى رفض مجمل الرؤى الفلسفية التي انحرفت بالوجود إلى اللاوجود، دون أن تنتبه إلى مدى ابتعادها عن صميمية الوجود، يقول نيتشه أن: " كل ما ظل الفلاسفة يعالجونه منذ آلاف السنين، لم يكن سوى مومياء أفكار، وليس هناك من شيء حي قد خرج من أيديهم³، وهكذا

¹ ميروك، أمل، المرجع السابق، ص 326.

² المرجع نفسه، ص 327.

³ نيتشه، فريديريك، غسق الأوثان أو كيف تعاطى الفلاسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2010، ص 35.

عجز العقل الفلسفي طيلة العهود السابقة عن الولوج إلى عالم الحياة، لأن كل تلك الجهود - التي بذلت في سبيل فهم الحياة - توقفت عند حدود عالم الجماد، فلم تستطع تجاوزه، أو أنها في الغالب قد أحالت الحياة إلى جماد.

ولم تتعد المقاربة البرجسونية للعقل ومحدوديته، عن المقاربة النيتشوية، إذ انطلق برجسون - كما سبق الإشارة إليه - من حدس الديمومة، فانتهى إلى فلسفة لاعقلانية، تعتبر العقل محدودا، وحدوده المادة ذاتها، فلا يمكنه تجاؤها، وإذا تمكن من تحقيق نجاح باهر على صعيد المادة - الكشوف العلمية التجريبية فإنه لم يكتب له النجاح نفسه في عالم الحياة، فضلا عن أنه - في الأصل لم يتم تهيمته لولوج هذا العالم، بقدر ما تم تهيمته لمعالجة المادة، وبالنتيجة إذا ما حاول النفاذ إلى صميم العضوية الحية، فإنه - لا محالة - سيعجز مطلقا، ثم سينعكس الأمر على الحقيقة ذاتها، والتي لن تكون إلا نسبية جزئية، كما لن تكون متعلقة بالحياة قدر تعلّقها بالجماد .

وهكذا تأكد مع برجسون - في كتابه التطور المبدع - محدودية العقل، وكذا عجزه المطلق عن الولوج إلى العضوية أو عالم الحياة، ومن خلال تتبعه لتاريخ تطور الحياة ينتهي برجسون إلى أن هذا التطور " وإن كان لاناقيطيل، إلا أنه يبين لنا كيف تكوّن العقل بتقدّمه المستمر على طريق صاعد، يمرّ بسلسلة الحوادث الفقرية، حتى يصل إلى الإنسان، وهو يبين لنا أيضا أن ملكة الفهم تابعة لملكة العمل، وأن التكيف بين شعور الكائنات الحية وشروط الوجود المهيّأة لها، إنما هو تكيف متزايد الدقة والتعقيد والمرونة"¹، فضلا عن ذلك فالعقل في تصوره حلقة من حلقات تطور الحياة، أو هو جزء من الحياة التي أريد له أن يفهمها أو أن يقدم لها تأويلها الصحيح، فكيف له إدراك ذلك، إذا لم يكن في الأصل سوى جزءا منها فحسب؟ ولو قدّر له ذلك، لكان في الإمكان تصور احتواء الكل ضمن الجزء، أو أن الجزء يستغرق الكل، وهذا متعذر بصورة نهائية في عالم الحياة، يقول برجسون: " إن تفكيرنا في صورته المنطقية المحضّة عاجز عن تصور طبيعة الحياة على حقيقتها، وعن

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 01.

إدراك المغزى العميق لحركة التطور، وإذا كانت الحياة قد خلقت العقل في شروط محدّدة، فكيف يستطيع هذا العقل أن يحيط بالحياة وهو ليس سوى فيض منها أو هو مظهر من مظاهرها؟¹ من هنا جعل العقل في خدمة التكيف العملي، وكان عقلا صناعيا أكثر منه عقلا للحكمة والفهم الذي يفضي إلى النفاذ لصميم الحياة .

كما يرى برجسون أن العقل بالمعنى الضيق لهذه الكلمة قد أُعدّ لضمان اندماج جسمنا في بيئته اندماجا تاما، ولتصور العلاقات الموجودة بين الأشياء الخارجية، ومن ثمة للتفكير في المادة... إن العقل الإنساني يشعر أنه في وطنه مادام مقيما بين الأشياء الجامدة، ولاسيما بين الأشياء الصلبة التي نجد فيها نقطة استناد لأفعالنا، وأدوات عمل لصناعتنا، وبالتالي فإن عقلنا لا ينتصر إلا في ميدان الهندسة، حيث تتجلى القرابة بين التفكير المنطقي والمادة الجامدة²، ومن ثمة لم يكن خلق الحياة للعقل إلا ليكون أداة للتعامل مع الجمادات، وعلى شاكلة المادة نفسها انتهى العقل إلى نوع من التعقيد والصلابة، حجزته عن النفاذ إلى صميم الحياة، فلم يعد قادرا إلا في مجال العلاقات التي تحكم المادة، وليس له بالقي، أن يتجاوزها إلى عالم الحياة، وهكذا يبدو النقد البرجسوني للعقل أخفّ وطأة على العقل من النقد النيتشوي له، بالنظر إلى أن نيتشه استبعده كليا، وأعتبره مجرد صنم من الأصنام، التي يجب الشروع الفوري في تحطيمها، أما برجسون، فرغم انتقاده للعقل في عالم الحياة، إلا أنه يستبقه في عالم المادة، لأن هذا الأخير هو عالمه الذي وجد لأجله .

لم يكن في وسع العقل البشري الذي أُعدّته دفعة الحياة، ووضعت فيه الميكانيزمات اللازمة التي تتيح له التعامل مع المادة، أن يقفز إلى عالم الحياة، ولأن تلك الميكانيزمات دفعته إلى تقديم مجرد تصورات شاحبة عن الحياة، فما من مقولة من مقولاته الجاهزة " كالوحدة والكثرة، أو السببية الميكانيكية، أو الغائية العاقلة أو غيرها، تنطبق تمام الانطباق على أمور الحياة... ومن العبث إدخال

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 01.

² المصدر نفسه والمكان .

الكائن الحي في إحدى مقولاتنا العقلية،¹ "لأنها لا تستطيع أن تستوعب إلا ما كان في ذاته كما ما مكانيا متجانسا، أو قابلا للتجزئ والقياس الرمزي، علما أن هذه الأوصاف لا تتعلق بالحياة، وإنما تتعلق بالجمادات، فإذا حاول العقل الولوج إلى هذا العالم الجديد فإنه سيحيله إلى الآلية نفسها التي تصور بها عالمه الخاص، حيث سيدرس الكيف كما لو كان كما، واللامتجانس كما لو كان متجانسا، وما لا يقاس كما لو كان قابلا للقياس" وتلك هي مهمة العقل التي حدتها له الحياة أولا، فكأن العقل وهو يسلك سلوكا ثابتا على هذا النحو مسحور بالمادة الجامدة، فهو الحياة النازرة إلى الخارج، الواقفة من نفسها موقفا خارجيا، والآخذة بخطوات الطبيعة غير المعضّاة أخذًا مبدئيا لتوجيهها توجيهها واقعا²، ومن هنا حدث الخلط عند كثير من الفلاسفة العقلين، الذين عجزوا عن إدراك مدى انفصال المكاني عن الزماني، والكيفي عن الكمي، فعالجوا هذه المعطيات المختلفة كما لو كانت وحدة واحدة، ولأنه "مهما تكن ثقة العقل باستدلالاته عظيمة عند تجواله في ميدان الأشياء الجامدة، فإنه لا يشعر بالراحة أبدا على هذه الأرض الجديدة... فالعقل يزودنا بالصورة الميكانيكية في فهم طبيعة الحياة"³ وهذه الصورة لا تصلح إلا في الجمادات، فإن وظفها العقل في عالم الحياة، كانت النتيجة شكلية خارجية، أما الحياة في باطنها، فلا يمكن النفاذ إليها بهذه الآلية العقلية، ولهذا حاول برجسون الارتقاء بالحياة فوق مستوى العقل، إلى مستوى الحدس بما هو الأداة الوحيدة التي تكفل الولوج إلى جوّانية الحياة وجوهرها الحقيقي.

إذا كان التفسير العقلي للوجود قد انتهى إلى تأويل ميكانيكي آلي للحياة، أحالها مادة وجمادا، فإن مشروع فلسفة الحياة - عند نيتشه وبرجسون - إنما جاء مشروعا نقديا، مستهدفا هدم أركان التيار الآلي الذي طغى على الساحة الفكرية، من هنا أمكن القول باتفاقهما مبدئيا - نيتشه وبرجسون - حول ضرورة النقد الجذري لمحمل تلك الرؤى الآلية والميكانيكية للوجود والحياة،

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 02.

² المصدر نفسه، ص 148.

³ المصدر نفسه، ص 02.

فضلا عن اتفاقهما حول ضرورة ضرب النزعة الآلية في صميمها، من خلال التركيز على نقد المبادئ والأسس الجوهرية التي قامت عليها تلك النزعات الآلية، العلمية والفلسفية على حدّ سواء .
إن مبدأ السببية هو أحد أهم مبادئ العقل التي اعتمدها التيار الآلي في تفسيره للوجود، ولأهميته - تلك - بالنسبة التيار الآلي، فقد انصب حوله مجمل النقد الفلسفي -الذي وجهه نيتشه وبرجسون - باعتباره الدافع إلى عقلنة الحياة، وبالتالي إلى ثباتها وسكونها، وهو ما يتعارض وفلسفة الخلق والإبداع التي حاولا -نيتشه وبرجسون - التأسيس لها، فضلا عن تعارضه وجوهر الصيرورة التي قام عليها المشروع الفلسفي عند كليهما .

أما نيتشه، فقد رفض مجمل التصورات الفلسفية التي احتكمت إلى مقولات المنطق العقلي، الذي أدى إلى الإيمان بالكينونة الساكنة للوجود، والهوية الواحدة للحياة - إنكار مبدأ الهوية -، وكذا مجمل التصورات العلمية التي أسست للتفسير الميكانيكي الآلي لحركة الحياة، مستندة في ذلك لأوهام العقل مواده، والتي تعتبر على الشاكلة نفسها كمجرّد زيف ووهم لا حقيقة له، من هنا انصب النقد النيتشوي على مبدأ العليّة، الذي آمن به الفلاسفة والعلماء بما هو المبدأ والقانون الأساسي في فهم الوجود، حيث تصوروا الكون كما لو كان آلة تخضع -دوما - لنفس القوانين، في حين نفى نيتشه وجود أية قوانين من هذا النوع، كما نفى فكرة آلية الكون قائلا: "إنه لا يُعرف أية قوانين، لنحذر أن نقول هناك قوانين في الطبيعة . لنحذر حتى من التفكير أن الكون آلة، فهو لم يُبن بالطبع من أجل غاية"¹، فضلا عن كونه لم يسر يوما وفق آلية محدّدة، كما يدعي ذلك الآليون، الذين آمنوا بعليّة النظام الكوني، كما لم يتجه يوما إلى غاية معيّنة كما يدعي ذلك فلاسفة الغائية، ممّن آمنوا بغائية النظام الكوني .

رفض نيتشه التأويل الآلي للطبيعة، كما انتقد بشدة مختلف أوجهه وصوره - في العلم والفلسفة - لأنها لم تكن سوى تفسيرات تبسيطية واختزالية للوجود، لم تدرك في الوجود إلا الثبات

¹ نيتشه، فريديك، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، (دط)، 2001، ف 109، ص ص 107- 108 .

والسكون، وهذا ما يتعارض وجوهر فلسفة الصيرورة بما هي عماد النيتشوية، وركنها الأساسي، وفضلا عن ذلك، فهو يرفض وجود قوانين تحكم الوقائع الكونية، سواء على طريقة الآلين، أو على طريقة الغائين، إذ يرفضهما معا، وعلى الشاكلة نفسها التي بنجدها برجسون، الذي رفض بدوره الآلية والغائية معا، وإن كانا قد اختلفا في مسوغات رفض الغائية، علما أن برجسون رفض في الغائية صورتها التقليدية، التي جعلت الوجود كما لو كان يسير وفق خطة محكمة، معروفة سلفا، لأن ذلك في تصوره يتعارض وجوهر الوجود بما هو ديمومة وصيرورة خلاقة، بينما يرفضها نيتشه لمسوغات أخرى، تتعلق بالبعد الميتافيزيقي والروحي الذي يتضمنه القول بوجود غائية كونية، وهو الأمر الذي رفضه نيتشه بصورة مطلقة، لما فيه من حمولة ثيولوجية وروحية، تتعارض والنسق العام للتيار النيتشوي، وبذلك يمكن القول باتفاقهما شكلا في رفض الآلية والغائية - خصوصا - واختلافها من حيث المضمون والمسوغات .

اعتقد نيتشه أن مبدأ العلية هو جوهر التفسير العلمي - الآلي - للوجود، ويوحى هذا الأخير بأن ظواهر الوجود تتساقق في الحدوث بصورة منتظمة، نتيجة وجود جملة من العلل تؤدي دوما وعلى الشاكلة نفسها إلى جملة من المعلولات، كما لو كان هناك ترتيب مسبق لهذه - المعلولات - على تلك - العلل -، ليتأكد لدى نيتشه أن هذا التفسير مجرد تفكيك أو تجزيء لحركة الوجود، بينما هي في حقيقتها صيرورة متصلة، لا تقبل التفكيك والتجزيء، لأنه يقضي على وحدتها واتصالها، ولهذا يقول نيتشه: "قد تكون العلة والمعلول ثنائية غير موجود على الإطلاق، وأنا نشهد في الحقيقة توأما نعزل بعض أجزاء منه، كما أننا لا ندرك إلاّ نقاط منعزلة من الحركة التي لا نراها في مجملها، بل إننا نفترضها فقط" ¹ .

لم يكن المبدأ الذي قام عليه التفسير العلمي - الآلي - سوى افتراضا وهميا، وبالنتيجة لا يمكن الاعتداد به كأساس لفهم الصيرورة والديمومة في الحياة، خاصة أننا إذا أمعنا النظر - من خلال قراءة

¹ نيتشه، فريديك، العلم الجدل، المصدر السابق، ف 112، ص 112.

سيكولوجية - في مبدأ العلية " اكتشفنا أنها ليست سوى نتاج اقتناع ذاتي بأننا نحن السبب، وفي حقيقة الأمر أن السببية هي تتابع حالتين، توهم الذهن في المتقدم سببا، وفي التالي أثرا، ولكن لا أثر للأول على الثاني حسب نيتشه، ولا هذا أثر لذلك، وأن الحوادث المتعاقبة لا تسمح لنا بتاتا باستنتاج العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول"¹، وإنما هي مجرد وهم اخترعه العقل، كي يفكك به الحوادث التي تجري أمامه متصلة وباستمرار، دون أن انتباه منه، ذلك ما عرف عند نيتشه بالغفلة العقلية .

انتهى نيتشه إلى رفض كلي للتفسير العلمي للوجود، نتيجة رفضه للأساس الذي قام عليه - مبدأ العلية - فضلا عن رفضه مجمل ما ترتب عنه من نتائج يقول نيتشه " إن فكرا قادرا على رؤية العلة والمعلول على أنهما تواصل، وليس كما نراها بصفتهما تقطيعا تعسفا، أي أنه قادر على رؤية نهر الأحداث، سينبذ مفهوم العلة والمعلول، وينكر كل ارتباط شرطي"² من شأنه أن يجعلنا نفهم الكون على أنه آلة تسير وفق علل تتبعها معلولات بالضرورة، ومن ثمة سينتهي إلى المفهوم المركزي نفسه، الذي اعتبره نيتشه جوهرها لفلسفته في الوجود لا أوهو مفهوم الصيرورة والتغير .

وبالعودة إلى تصور برجسون، نجد المقاربة ذاتها تقريبا، إذ بدأ مشروع الفلسفي من النقد الجذري مجمل التيارات الآلية خصوصا، ثم الغائية بدرجة أقل - كما سبق الإشارة إليه -، على أن مسوغ النقد البرجسوني للتصور الآلي للوجود، تعارض هذا الأخير والرؤية البرجسونية للوجود، والتي كان جوهرها الصيرورة أو الديمومة بما هي خلق وإبداع، ولأن القول بميكانيكية الوجود يوحي بسكونه وانغلاقه على النموذج الاستاتيكي الوحيد، فإنه لن يقبل الانفتاح الإمكانيات المتاحة أمامه، كما لن يقبل أية صورة توحى بالتحديد والإبداع، فضلا عن كونه يوحي بإمكان قراءة الصور الآتية في المستقبل انطلاقا من الصور الماضية، نتيجة تساوقها الحتمي في الطبيعة - على ما يقول به الآليون -

¹ مكجلود، ربيعة، نقد نيتشه للعلم الحديث، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف زيتوني شريف، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، 2009 / 2010، ص 117.

² نيتشه، فريديك، العلم الجذل، المصادر السابق، ف 112، ص 112 .

وعلى طريقة نيتشه، يؤكد برجسون أن مبدأ السببية هو الأساس العقلي الذي استندوا إليه، يقول برجسون: " إن المبدأ الذي يعتمد عليه المذهب الميكانيكي هو أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، حقاً لا يتضمن هذا المبدأ دائماً أن نفس النتائج ترجع إلى نفس الأسباب، ومع ذلك فإنه يفضي إلى هذا الأمر في الحالة الخاصة، التي تكون فيها الأسباب ظاهرة في النتيجة، وتكون هي العناصر قهراً لهذه النتيجة"¹.

وهكذا لا تمثل السببية - في تصور برجسون - إلا استثناء نادراً، أو بعبارة أخرى حيث تكون الأسباب ظاهرة من خلال النتيجة، بيد أن هذا لا يمكن تعميمه، لأنه يتعارض وجوهراً الحياة، التي تجري أحداثها في نهر الصيرورة، والتي تقتضي أن ما حدث لا يتكرر وفق الصورة نفسها، لأن الأحداث لا تعيد نفسها على الشاكلة نفسها، فضلاً عن أن كل شيء يتبدل ويتغير، ولا شيء يمكنه أن يعود، يقول برجسون " المذهب الميكانيكي لا يعتبر في الحقيقة سوى مظهر التشابه أو التكرار، فهو يخضع إذن، لهذا القانون القائل بأن الطبيعة لا تحتوي إلا على المثل الذي ينتج المثل، وكلما تجلّت الهندسة التي ينطوي عليها هذا المذهب، كان أقل قدرة على التسليم بأن شيئاً ما يُخلق، ولو كان هذا المبدأ هو الشكل ذاته، فمن حيث نكون علماء هندسة، فإننا نرفض الأشياء غير المتوقعة... فالمبدأ الذي تقوم عليه هو: يجب أن يوجد المثل للحصول على المثل"²، من هنا يكون برجسون قد رفض في الآلية طابعها الاستاتيكي السكوني، الذي جعل من الحياة جماداً، ولم يستطع الولوج إلى عمق الديمومة والصيرورة الخلاقة، والتي تأتي إلا أن تنفتح الحياة باستمرار على أكمل الصور الإبداعية الممكنة يقول برجسون: " هكذا، وبمجرد أن نخرج من نطاق الحدود التي ضربها المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي المحض سياجا حول تفكيرنا، فإن الحقيقة الواقعية تبدو لنا كما لو كانت انبثاقاً متواصلاً من ضروب التلحيد، فلا يكاد يظهر كل ضرب جديد منها ليتكوّن منه الحاضر،

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 58.

² المصدر نفسه، ص 49.

حتى يتقهقر إلى الماضي¹ لتبقى الحياة في جوهرها خلقا وإبداعا متجددا، يتسم بالاستمرار والتواصل، دونما أي انقطاع، وهي المقاربة ذاتها إلى حد ما - التي قدّمها نيتشه للحياة .

المبحث الثاني: في مجالات الاختلاف بين نيتشه وبرجسون

رغم عودتهما - نيتشه وبرجسون - إلى تيار فلسفي واحد، أي تيار فلسفة الحياة، ورغم اتفاقهما الواضح حول بعض الأفكار والمقولات التي تعدّ - إلى حدّ بعيد - من أكثر المقولات مركزية في فلسفة الحياة، إلاّ أن ذلك لا يعني - في مطلق الأحوال - إمكان القول بوحدة التجربة الفلسفية عندهما، كما لا يعني إمكان تطابق رؤاهما وتصوراتهما الفلسفية، خصوصا ما تعلق بالمسألة المركزية التي تمحور حولها بحثنا، وهي مسألة العلاقة بين الدين وفلسفة الحياة، من هنا لم تكن تلك التقاطعات التي لمسنا وجودها بينهما إلاّ تعبيرا عن توافق عرضي أو شكلي، يمكن إرجاعه إلى عوامل متعددة، أبرزها تلك الروح التي تملكتهما نتيجة الانتماء إلى التيار الفلسفي نفسه، لكن دون أن تجعل من فلسفة أحدهما تنمهي وفلسفة الآخر، ومن ثمة لم يرُ م الطرح السابق - الذي أشرنا فيه إلى مدى التقارب بينهما - إلاّ بيان إمكان التقارب بين التصورين، دون القول بالتقارب الفعلي أو التطابق التام بينهما، فذلك غير مستساغ من الناحية الفلسفية، لأن جوهر العلاقة بينهما، يحكمها الاختلاف أكثر منه التقارب والاتفاق .

1- فلسفة الصيرورة بين نيتشه وبرجسون:

إذا عدنا إلى جوهر المقولات المركزية التي أسّسها - نيتشه وبرجسون - عليها مشروع فلسفة الحياة، تبين لنا اختلافهما العميق، وتعارضهما الجوهرية، في جلّ القضايا المحورية، وحتى في تلك المقولات التي توحى في ظاهرها بنوع من الاتفاق والتقارب، يبقى الاختلاف عميقا، فإن اعتبرنا الصيرورة مثلا - أو الديمومة كحقولة مركزية تستوعب مجمل التجربة الفلسفية لدى كل منهما، تبين

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 50 .

لنا في الوقت ذاته أن الصيرورة النيتشوية تختلف اختلافا جذريا عن الصيرورة البرجسونية، سواء من حيث طبيعة الصيرورة ذاتها، أو من حيث النتائج المترتبة عن القول بها . وهكذا يرى نيتشه أن الصيرورة توحى بالتحول والتبدل، أو هي التغيير¹ الذي يجري باستمرار، على أنه لم ينظر إليها من المنظار نفسه الذي نظر منه برجسون، وإنما من منظار نيتشوي بامتياز، أفضى به إلى ربط الصيرورة بفلسفته في العود الأبدي، ثم انتهى إلى تأكيد عودة كل شيء جرى في الوجود، على أن تكون عودته وفق الصورة نفسها، أو على الشاكلة ذاتها، في تكرار أبدي للأحداث والوقائع، حتى أن التاريخ ذاته، سيُعيد نفسه، ولعل² هذا ما يوحي به قوله في كتابه " العلم المرح: " هذه الحياة، مثلما تهيأ الآن، ومثلما حييتها، سيلزمك أن تحياها مرة أخرى، ومرات لا حصر لها، ولن يكون فيها شيء جديد، سوى أن كل ألم وكل متعة، كل فكرة وكل تأوه³، كل ما هو متناه في الصغر والكبر في حياتك، لا بد أن يعود إليك¹، فضلا عن ذلك، يتأكد لدى نيتشه - في هكذا تكلم زاراداشت - فكرة دائرية الزمان، وكذا التكرار الأبدي للوقائع، وخصوصا في قوله: " أنت تقول بالسنة العظمى المتكررة، وهي كالساعة الرملية تنقلب كلما فرغ أعلاها، ليعود أدناها إلى الانصباب مجددا، وهكذا تتشابه السنوات كلها، بإجمالها وتفصيلها، كما نعود نحن مشابهين لأنفسنا، إجمالا وتفصيلا في هذه السنة الكبرى² .

ورغم صعوبة تقديم تأويل حقيقي لفلسفة العود الأبدي - كما هي عند نيتشه - لانفتاحها على جملة من التأويلات التي يصعب الجزم فيها بحقيقة ثابتة، فضلا عن أن الفلسفة النيتشوية ذاتها تحيل إلى تلك الصعوبة في الفهم والتأويل، حتى أن نيتشه نفسه اعترف بذلك - باعتزاز - في " غسق الأوثان " قائلا: " الرجال الذين يولدون بعد الممات -أنا على سبيل المثال- سيسوء فهمهم أكثر من المطابقين لعصرهم... لن يكتب لنا أن نفهم البتة، من هنا تكون سلطتنا³، لكن مع

¹ نيتشه، فريدريك العلم المرح، المصدر السابق، ف 341، ص 201.

² نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زاراداشت، المصدر السابق، ف 02، ص 188 .

³ نيتشه، فريدريك، غسق الأوثان، المصدر السابق، ف 14، ص 15.

هذا، يمكننا القول أن شدة تعلق نيتشه بالحياة - كما فهمها - دفعته إلى الاعتقاد بإمكان العودة إليها - في ذاتها - مجدداً، وعلى الصورة نفسها تكون العودة باستمرار، ولأن جميع ما في الحياة - بحسبه - متعلق بها، فإنه سيتوق حتماً للعودة إليها، في صيرورة أبدية تتكرر باستمرار .

وإذا انتهت الصيرورة - عند نيتشه - انطولوجياً إلى القول بالعود الأبدية، فإنها انتهت به من الناحية الميتولوجية إلى إلغاء مقولة الله ذاتها، لأن الصيرورة - بحسبه - تتعارض وفكرة الثبات أو السكون الذي تقتضيه مقولة المقدس الإلهي، ذلك ما نستشفه بوضوح في جل مؤلفاته، ومنها قوله في غسق الأوثان: لقد كانت فكرة الله إلى حدّ الآن تمثل الاعتراض الأكبر على الوجود، إننا ننفي الله، وننفي المسؤولية في الله، وبذلك فقط نخلص العالم " ¹، من هنا كان لمقولة الصيرورة بعد انطولوجي انتهى فيه نيتشه إلى القول بدائرية الزمان، وإمكان تكرار حوادثه ووقائعه، إضافة إلى البعد الثيولوجي، الذي انتهى فيه إلى إنكار الإلهية، واستبعادها من الوجود، وإن كانت الفكرة - إنكار الإلهية - قابلة لتأويلات متعددة، يمكن التطرق إليها لاحقاً في المسألة الدينية .

لكننا في مقابل هذا، سنجد أن الصيرورة - الديمومة - البرجسونية لم تأخذ المنحى نفسه الذي أخذته مع نيتشه، سواء من حيث المفهوم ذاته، أو من حيث طبيعتها وكذا النتائج والانعكاسات المترتبة عن القول بها، من هنا لم يكن في الصيرورة - مطلقاً - ما يعني إمكان تكرار الحوادث والوقائع على الشاكلة نفسها، كما ليس للتاريخ أن يعيد نفسه، بل العكس هو الصحيح، إذ الزمان مستقيماً في منحاه، وليس دائرياً كما اعتقد نيتشه، وفضلاً عن أنه زمان روحي - نفسي - خالص، فنحن إنما نعيشه من الداخل، وفي باطن الأنا العميق، الذي لا يدرك إلاّ بحس الديمومة، على أنها ليست ديمومة نيتشوية، تحيل إلى استمرار التكرار نفسه، وإنما هي ديمومة برجسونية خالصة، جوهرها زمان روحي حي ²، متحدّ باستمرار، يفضي بدوره إلى تخلّق متحدّ للوجود .

¹ نيتشه، فريدريك، غسق الأوثان، المصدر السابق، ف 74، ص 08 .

كما توحى الديمومة - الصيرورة - بانبعث متجدد للحياة، ينتج عن انفجارات متتالية، تتبع الواحدة منها الأخرى، لكن، دون أن تتشابه في شكلها أو في مضمونها، لأن القول بالخلق الإبداعي يتعارض مع إمكان التماثل أو التشابه بين الصور الماضية والصور الحاضرة، فضلا عن كونه السبب في رفض برجسون للمذاهب الآلية والعقلية، التي اختزلت الوجود في آلية جامدة، فسّرت حركة الوجود بسكون التابع بين علل ومعلولات، تحدث باطراد وتتابع، يقتضي أن تكرر العلل نفسها، يؤول دوما إلى تكرار المعلولات ذاتها، في حين نفى برجسون إمكان تكرار الحوادث في الزمان، ثمّ فسّر ذلك بإرجاعه إلى الخلط - الذي وقع فيه التيار الآلي بين الزمان الحيّ والزمان الفضائي - المكاني -، أو بين الكمّ وبين ما هو كيف خالص، وبالنتيجة لم يفهموا من الحياة إلاّ قشورها الكامنة في السطح، وبقي عمقها - الحيوي - بعيد المنال .

يقتضي فهم حركة الحياة إذن، فهمها في ديمومتها، والولوج إلى عمقها الأكثر حيوية، ولأن الديمومة تتضمن الخلق والإبداع، والإبداع بدوره يفضي إلى خلق صور جديدة باستمرار، فإن هذا الخلق يتنافى التصور النيتشوي الذي يقبل التكرار والتشابه - التماثل - من هنا لن تفهم الحركة الكونية إلاّ بردّها لمركزها في الديمومة الخلاّقة، وهي عند برجسون "كامنة في مجموع الكون، تمتدّ على طول هذا السلك حتى تصل إلى أصغر جزء من أجزاء العالم الذي نعيش فيه... الكون إذن ديمومة، وكلّما تعمّقتنا في طبيعة الزمان، أدركنا أن معنى الديمومة هو الاختراع وإبداع الصور، وإعداد الجديد المطلق الجدة، إعدادا متّصلا"¹.

وعلى هذا، يمكن القول بالانفصال التام بين التصور البرجسوني للصيرورة الكونية، وبين التصور النيتشوي لها، فضلا عن أن اختلافهما حول المسألة ذاتها هو اختلاف جوهري وليس بالاختلاف الشكلي أو العرضي، خصوصا ما تعلّق بمسألة الزمان وعلاقته بالوجود والصيرورة .

¹ برجسون، هنري، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 15.

2- الصيرورة والثيولوجيا: إذا نظرنا إلى البعد الثيولوجي في فلسفة الصيرورة عند برجسون، فإننا لن نلمس التأثير ذاته الذي خلفته في فلسفة نيتشه، ولئن كان نيتشه قد انتهى إلى إنكار الألوهية - موت الإله - لتعارضها مع الوجود بما هو صيرورة - من الناحية الانطولوجية - فإن برجسون انتهى -عكس ذلك تماما - إلى تأكيد حقيقة الله بما هو سر الوجودومنتهاه، ومن ثمة كانت فلسفته بمثابة دائرة مركزها الديمومة، ومحيطها الأول هو السيكلوجيا، ثمّ إلى الانطولوجيا، لتنتهي إلى الثيولوجيا، لكن مع المجال واحدا، وهو الدائرة ذاتها، من هنا لم تكن الانطولوجيا لتلغي الثيولوجيا، لأن الدائرة هي نفسها، وفضلا عن ذلك، لا يجد برجسون أي حرج -ميتافيزيقي أو أنطولوجي - في الانتقال من مجال إلى مجال آخر، بل ونجده يعمد - في الانتقال ذاته - إلى نوع من التماهي بين المجالات، فلمّا أراد التأسيس للميتافيزيقا، اعتمد على السيكلوجيا، وهي بدورها - السيكلوجيا - كانت المدخل الذي نفذ منه إلى المجال الانطولوجي، عندئذ ثبت لديه أن الديمومة الخالصة تستوعب الأنا الباطني العميق، كما تستوعب الأنا الكوني، الذي عبرّ عن الصيرورة من خلال أكمل صور التطور التي عرفتتها الحياة، وهو هنا -برجسون- ينتهي إلى عكس ما انتهى إليه نيتشه، حيث يضيف على الانطولوجيا - ذاتها - نفحة من الثيولوجيا، مؤكداً أن " الله ديمومة تشتتت وتوتّرت وتركزت، نصل إليه حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة ... فالإله هو ذلك المطلق الذي يتجلّى فينا، وهو موجود كماهية نفسية، لا رياضية أو منطقية، وهو منبع كل شيء في الوجود، وعنه تصدر العوالم"¹.

وهكذا، لم يميز برجسون بين الديمومة والله، بل وستصير الديمومة -عنده- كما لو كانت هي الله نفسه، أي الله الذي عنه تخلّق كل شيء، فأصبح حضوره ديمومة خالصة، تحياها النفس، وتعاينها معاينة مباشرة، ذلك أن النفس حين تهتزّ في أعماقها بالتيار الذي يجرفها، تكفّ عن أن تدور على ذاتها بإفلاتها لحظة من القانون الذي يريد للنوع والفرد أن يجدّ دكل منهما الآخر دورانيا،

¹ برجسون، هنري، التطور الخالق، المصدر السابق، ص 09.

إنها تتوقف كأن صوتا يدعوها، ثم تستسلم للتيار يحملها ويمضي بها قدما، إنها لا تدرك القوة التي تحركها إدراكا مباشرا، ولكنها تحس بوجودها الغامض، عند ذلك يغمرها فيض من فرح... أو بهجة تعانيتها، فتشعر أن الله حاضر، وأنها فيه " ¹، ومن هنا نستشر في تجربته -برجسون - روحا وجودية مؤمنة، مكنته من أن يعيش تجربة فلسفية وجودية-روحية- انصهرت فيها المجالات جميعها، النفسية والوجودية والثيولوجية.

3- الحياة بين الجسد والروح: يختلف التصور النيتشوي للحياة -جوهريا - عن التصور

البرجسوني لها، ورغم أنهما قدّما المقاربة ذاتها للحياة، من حيث هي تجربة نعيشها ونعانيها، ومن حيث أنهما تجاوزا مستوى التأمل النظري المجرد، إلا أنهما اختلفا اختلافا جذريا حول طبيعة الحياة ذاتها، أي طبيعة تلك التجربة التي ينبغي أن نعانيها، فهل هي التجربة التي يجيها الجسد والمادة؟ أم هي التجربة التي تهيأها الروح والنفوس؟ ومن ثمة ما طبيعة التفسير الذي ستأخذه الحياة في التجربة الجسدية؟ وما مدى اختلافه عن التفسير الذي تأخذه الحياة في التجربة الروحية؟، وهكذا سنكون بصدد الحديث عن تأويلين مختلفين للحياة، تأسس الأول على الجسد والمادة، وهو التأويل النيتشوي، في حين تأسس الثاني على الباطن الروحي - النفسي - وهو التأويل البرجسوني .

اعتقد نيتشه أن الحياة " حقيقة مطلقة وإقبال لا متناهي على حب الأرض، إن الحياة هي تمجيد الأرض وممارسة لفعل الإنوجاد « على أرض الموجود " ²، ولأنه كان مهوسا بحب الحياة الأرضية - الجسدية فإنه زعم على مجمل التصورات المعادية لها، أي تلك التصورات العقلانية - المثالية - التي لم تؤمن بالأرض التي نحيا عليها ونوجد، محاولا في الوقت ذاته التأسيس لتأويل جديد لها، يعلي من شأن الجسد والأرض، في مقابل الروح أو السماء، والتي لم يعد لها أية قيمة في فلسفة الحياة عند نيتشه .

¹ برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 246.

² هشام، بن دوخة، نيتشه والمتوسط، ابن الندم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص 22.

هذا، وليس للإنسان مواجهة الحياة ولا التكيّف معها بمجرد تساؤلات عامة تستهدف المفهوم أو القيمة - قيمة الحياة - فذلك من شأنه - حسب نيتشه - أن يصرف الإنسان تماما عن جوهر الحياة، وعن الحياة في صميمها، فلا مناص للإنسان حينئذ من قلب أسئلته باتجاه الإنسان والحياة معا، ليدرك مدى جدارته بالحياة، ومدى تحمل الحياة له، على أن الحياة التي يعينها نيتشه - هي دوماً - حياة أرضية جسدية، يقول نيتشه: "أتوسل إليكم أيها الإخوة بأن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم، فلا تصدّ قوا من يمنونكم بآمال تتعالى على الأرض"¹.

إن الحياة تجربة وجود، وأن نحيّا معناه أن نثبت وجودنا باستمرار، فحتى يكون الإنسان جديرا بالحياة يجب أن يُعْلي من شأن الإرادة، ولأنها في صميمها إنما توحى بإزادة القوة، فإن القيم التي يدعو إليها نيتشه هي قيم قوة وامتلاء وسيطرة، ذلك أن الحياة صراع أبدي، تكون الغلبة فيه للقوة التي ستعلو بالحياة، ثم إن الصراع ليس صراعا من أجل البقاء كما فهمه داروين، وإنما هو صراع من أجل إثبات الوجود، على أن الوجود - هنا - يراد به العلو بالإنسان الأرضي - الإنسان الغريزي أو الإنسان الجسدي -، وليس الإنسان المثالي، أو الديني، ومن هنا تتضمن فلسفة القلب النيتشوي قلبا - عكسا - للوحة الحياة برمتها، من الروح إلى الجسد، ومن السماء إلى الأرض، يقول نيتشه: "إنني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد"².

ولما كانت الحياة - في التأويل النيتشوي - جسدا وغريزة، فإن هذا - تحديداً - ما حمله على رفض مجمل التأويلات الأخرى، بداية من التأويل السقراطي - وكل التراث الفكري الذي لم يؤمن بالجسد والأرض - خصوصا وأنه تأسس في جوهره على احتقار الغريزة، ونبذ الجسد، ولصالح العقل والروح، أسس لفلسفة عقلانية متعالية، مهّدت الطريق لحدوث انهيار قيمي، أصاب في العمق حضارة اليونان، فضلا عن أنه مهّد الأرضية المناسبة لظهور مختلف النزعات الدينية - المسيحية - والميتافيزيقية، التي دفعت الإنسان إلى الانسحاب الكلي من الحياة برمتها، يقول نيتشلأ "ول مرة

¹ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف 03، ص 06.

² المصدر نفسه، ف المستهزؤون، ص 25.

يقع التعرّف على سقراط كآلة للتفكك الإغريقي، وكنموذج للانحطاط، العقل ضدّ الغريزة، العقل بأيّ ثمن كسلطة خطيرة تنخر وتخرّب الحياة من الداخل¹.

وعلى النقيض من هذا التصور الذي يعلي من شأن الجسد وقيمه الغريزية المادية، بل ويجعل منها نموذجاً للعلاء والسمو بالحياة، نجد أن برجسون يتأوّّل الحياة من منظور روحي خالص، ورغم أنه انطلق مادياً، وعلى شاكلة داروين وسبنسر ونيتشه، إلاّ أنه لم يبق وفيا لتلك النزعة المادية، فانقلب عليها، وانتقد أسسها ومبادئها، متّجهاً إلى وجهة مغايرة لذلك تماماً، أفضت به إلى تأويل حيوي روحي -جديد- للحياة والوجود، غلب على جل مقولاته الفلسفية، التي عرضها في مختلف مؤلفاته، وخصوصاً منها في " منبع الأخلاق والدين "، الذي جاء مشبعاً بروحانية فلسفية متميزة، ونزعة صوفية خاصة، ترجّح من خلالها مفاهيمه الجديدة للحياة والدين والأخلاق، ولأن سقراط جسّد فعلياً -حسبه- تلك النزعة الروحانية الصوفية، فإن برجسون يشيد به - عكس نيتشه - وبفلسفته التي اعتبرها النموذج الأمثل الذي يحتذي به كل فيلسوف، يقول برجسون: " إذا رأيت فيلسوفاً قد حبس على الحكمة، وانشق عن إمامة الناس ليعلمهم، أو ليكون قدوة لهم، أو لينصرف إلى تحصيل كماله الذاتي، فاعلم أن سقراط ماثل أمامه، يؤثر فيه بما له من سحر وسلطان عظيم... إن رسالته رسالة دينية صوفية على نحو ما نفهم الدين والتصوف اليوم " ²، من ثمة يمكن اعتبار تجربة سقراط الفلسفية كرافد من الروافد الأولى التي اعتمدها برجسون في بلورة مشروع الروحي، والذي اكتمل - كما سبق الإشارة إليه - في منبع الأخلاق والدين .

لقد غلبت النزعة الروحية على التجربة الفلسفية عند برجسون، إذ نظر إلى الحياة بما هي حقيقة سيكولوجية، تكمن في باطن الأنا العميق، ومن ثمة استحال النفاذ إليه عن طرق الجسد وتجلياته الفيزيائية، ورغم أنه -برجسون- لم ينكر العلاقة بين النفس والجسد، إلاّ أنه لم يقل أيضاً بالتوازي أو التكافؤ بينهما، بل ويذهب إلى القول بأن ما في النفس أو الروح، لا يمكن أن يسعه

¹ نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، المصدر السابق، ف01، ص 81.

² برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 70.

الجسد المادي، لأن حياة الروح أوسع مجالاً، وأخصب مضموناً مما في حياة الجسد، من هنا اعتبر برجسون أن التفسير المادي غير كاف لفهمها، لأنه لا يرصد غير مظاهرها الخارجية، أما الحياة في صميمها فهي بعيدة عن ذلك تماماً، إنها تكمن في الأنا الباطني العميق، والذي لا يمكن النفاذ إليه إلاً بحسب الديمومة .

4- الحياة ومفهوم العلو: لم يكن الاختلاف بين نيتشه وبرجسون مجرد اختلاف عرضي أو

سطحي، وإنما كان اختلافاً جوهرياً، تعلق بصميم المسألة موضوع البحث-مسألة العلو بالحياة - وخصوصاً في شقها الأكسيولوجي - القيميات بحثنا تصور نيتشه تبين لنا أن مفهومه للعلو بالحياة يكمن في انتصاره للجسد وقيمه المادية، أما إذا اتجهنا صوب برجسون، فسيتبين لنا أن مفهومه للعلو - عكس نيتشه - يكمن في انتصاره للباطن النفسي وقيمه الروحية .

وعلى هذا، يمكن القول بثنائية المفهوم - مفهوم العلو - من الناحية الميتافيزيقية، إذ اعتقد نيتشه أن العلو بالحياة يكون باتجاه الأرض والغريزة، وأن المنطلق هو الجسد، وهو بالتالي، المنتهى أو غاية الوصول، يقول نيتشه: "عندئذ يُبعث جسدكم، ويتجه إلى الأعالي مجتذباً عقلكم من سكونه، ليدفع به إلى مراحل الإبداع، حتى إذا ما سار عليها، عرف قيمة الأشياء، وأحبّ، فأجاد في كل أعماله"¹، وعلى النقيض من هذا التصور، انتصر برجسون للروح، واعتبرها جوهر العلو بالحياة، وبذلك ابتعد - كلياً - عن التأويل النيتشوي للحياة، وخصوصاً عندما أضفى على العلو بعداً ثيولوجياً خالصاً، وصل فيه إلى المدى الأقصى، روحياً وثنولوجياً، يقول برجسون أن: "الله هو الموجود الأسمى الذي نلحظ إليه حينما نتعمّق الوجود، أو هو الديمومة المتركزة المتجمعة، التي نبلغها حينما ننفذ إلى صميم الحياة"²، من هنا، كان العلو - في تصور برجسون - باطنياً، فضلاً عن كونه علامة الولوج إلى العمق الروحي للحياة، في تجربة روحية متعالية، تتيح لنا بلوغ أسمى درجات العلو، عندئذ فقط، سيُمدرك الله باعتباره الموجود الأسمى، فضلاً عن كونه منتهى تجربة العلو، أو غايتها القصوى .

¹ نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف الفضيلة الواهبة، ص 62 .

² محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 357.

انتهى برجسون إلى اعتبار التجربة الصوفية كفضاء وحيد للعلو والسمو الروحي، لتكون الحضرة الإلهية غاية -منتهى- التعالي أو الوصال بالإلهي - وإن كان هذا غير متاح إلا لكبار الصوفية من هنا تقرّر لدى برجسون أن المتعالي " لا يمكنه أن يكون إلا معطى، أعني لا يمكنه أن يكون مستنتجاً أو مبنياً، كما أن النفاذ إلى المتعالي عبر التجربة الصوفية يكون نفاذاً عرضياً، لكأنّ في الاكتشاف البرجسوني للتعالي ما يقارب الانكشاف أو الوحي " ¹، الذي يتجلّى للصوفي عندما ينفذ إلى منبع الحياة الأصلي، وهو الله في تصور برجسون .

5- المسألة الدينية: تعدّد المسألة الدينية بمثابة الخط الفاصل بين التجريتين -النيشوية والبرجسونية فغيتها ابتعدت رؤية نيتشه كلياً عن رؤية برجسون، ذلك أن نيتشه أسّس لفلسفة الحياة على رؤيته للدين بما هو صنم من الأصنام التي يجب أن تحطّم أولاً، كمقدّمة ضرورية للشروع في البناء السليم، الذي من شأنه أن يعيد للحياة توهجها وحرارتها التي فقدتها نتيجة غلبة التصورات الدينية وما يلحقها من أصنام تابعة لها كالميتافيزيقا، والمثل، والعقل، والعلم، والسياسة، وغيرها من الأوثان التي قدّسها الإنسان، فكل ذلك حسب عورض أفول مزمن أصاب الحياة في العصر الحديث، ولأن نيتشه كان ناقماً على الدين، فقد عمد إلى هدم الركن الأساسي في أغلب الديانات، ألا وهو مقولة الله، فانتهى -بذلك- إلى القول بموت الإله، وأن البشر هم من قتلوه، وبهدم المقدس الديني ينتهي -نيتشه- إلى التأسيس للحياة بما هي الفضاء الذي يفتح على الإنسان وحده، الإنسان الذي لا يدين بدين غير الحياة ذاتها، الحياة التي ليس لها سماء غير الأرض، وليس لها روح غير الجسد، كما ليس لها عقل غير الغريزة، ذلك ما يتأكد لنا من خلال قوله: " علمتني ذاتي عزة جديدة ... علمتني ألاّ أخفي رأسي بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأساً عزيزة ترايبية، تبعد معنى الأرض " ².

¹ البحري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 343.

² نيتشه، فريديك، هكذا تكلم زرادشت، المصدر السابق، ف المأخوذون بالعالم الآخر، ص 23.

وإذا كان نيتشه قد انتهى إلى القول بأفول الإنسان الديني، فإن برجسون ينتهي إلى القول بعكس ذلك تماما، إذ الحل في تصوره لمشكلة الله تجريبي، ومن وحي التجربة الدينية ذاتها، على أن المقصود بالتجربة الدينية هنا، هو تجربة الدين الحركي، الذي تفتح فيه الذات على عالم الحضرة الإلهية، ومن خلال تجربة صوفية عميقة، تمثّلها برجسون في أولئك الكبار من الصوفية والأبطال، الذين ينهلون من المعلم الأول، وهو المسيح في تصور برجسون، من هنا تقرر لديه - عكس نيتشه - كُمون مبدأ الحياة وروحها في تعلّقها بالإلهي يقول برجسون: " إن النفس القادرة على هذا الجهد والجدية به، لا تتساءل هل هذا المبدأ الذي تشعر أنّها متصلة به، هو السبب العالي لكل الأشياء أو هو رسوله على الأرض؟، بل يكفيها أن تحس أن كائنا أقدر منها، ينفذ فيها نفوذ النار في الحديد الذي تحميه، من غير أن تدوب فيه، وعند ذلك يغدو تعلّقها بالحياة هو عدم انفصالها عن هذا المبدأ¹ الإلهي الذي استطاعت الذات الإنسانية أن تسمو إليه في تلك التجربة الروحية الصوفية .

6- الميتافيزيقا إذا كان نيتشه يلغي إمكان أيّ دور للدين في الحياة، فهو يلغي في السياق

ذاته، ما أنتجه الدين من تصورات ميتافيزيقية، معتبرا أن هذه الأخيرة قد عمّت جراح الحياة لما أسّست بالمنطق العقلي لفكره لتمييز بين عالمين، أحدهما وهمي، والآخر حقيقي، ولأن ذلك مجرد وهم من الأوهام التي كرّستها مختلف الأديان - المسيحية واليهودية - ورسختها الميتافيزيقا الدينية، فقد عمل نيتشه على هدم كل ما هو ميتافيزيقي، معيدا بذلك التوازن للحياة الأرضية، من هنا كان الانقلاب القيمي الذي انتهى إلى قلب الميتافيزيقا رأسا على عقب، يقول نيتشه: " إن تقسيم العالم إلى عالم حقيقي وعالم ظاهر، سواء على الطريقة المسيحية، أو على طريقة كانط - الذي ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر - لا يمكن أن يصدر إلاّ بإيعاز من الانحطاط، ولا يمكن أن يكون إلاّ يكون إلاّ علامة حياة آفلة²، بيد أن هذا الرفض ليس له ما يبرّره حسب برجسون، الذي عمل في مشروعه الفلسفي على إعادة بناء الفكر الميتافيزيقي على أسس جديدة، ولأن العصر

¹ هنري، برجسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 228.

² نيتشه، فريديريك، أفول الأصنام، المصدر السابق، ف06، ص 32

الحديث كان عصر الفكر الوضعي الذي عمل هو الآخر على هدم أركان الميتافيزيقا باسم العلم والتجربة، فإن برجسون حاول التأسيس لفكر ميتافيزيقي جديد، يتيح النفاذ إلى صميم الحياة، وتكون التجربة الباطنية هي المنهج الحيوي الذي يتيح للإنسان الوصول إلى تلك الغاية، التي طالما أهّمت الميتافيزيقا بالعجز عن بلوغها تجريبيا .

7- الأخلاق والسياسة: كان الاختلاف حول المسألة الدينية ومكانة الميتافيزيقا بمثابة

المنعرج الحاسم الذي يفصل في فلسفة الحياة بين المشروع البرجسوني ونظيره النيتشوي، وبالنتيجة سيفضي ذلك التماسف في الرؤى -خاصة في المسألة الدينية- إلى تباين مواقفهما حول كثير من المشكلات العرضية - منبعا للاختلاف في الدين - وتحديدًا في ميداني الأخلاق والسياسة، أما اختلافهما في المجال الأخلاقي، فنستشفه بوضوح من خلال التمييز الذي يقيمه نيتشه بين السادة والعبيد، وهو تفاوت في الطبيعة، لحقه تمييز في الأخلاق ذاتها، فأصبحت هناك أخلاق للسادة، وأخرى للعبيد، ويبدو أن هذا ما انتهى به في نهاية الأمر إلى الإنكار المطلق لمبدأ المساواة بما هي مبدأ إنساني، ولأن هذا المبدأ هو عصب النظام السياسي الديمقراطي، وحيث أن " الحركة الديمقراطية هي وريث المسيحية"¹ التي رفضها نيتشه، فإن نقده للأخلاق السائدة -أخلاق العبيد- انتهى به إلى هدم النظام الديمقراطي - ذاته - لكونه أرضية سياسية، ساهمت في انتعاش تلك الأخلاق، فضلا عن كونها - الديمقراطية - مجرد صنم من الأصنام التي تنذر بأفول الحياة من الحضارة الحديثة، يقول نيتشه: "أما نحن الذين ندين بغير دين، نحن الذين لا نعدُّ الحركة الديمقراطية صورة من صور الانحطاط في التنظيم السياسي وحسب، بل صورة انحطاط الإنسان"².

لكن برجسون الذي انطلق من أرضية الدين المفتوح، ومن وحي التجربة الصوفية، اتجه بالأخلاق وجهة مغايرة -تماما- للوجهة النيتشوية، حيث أسّس للأخلاق، ولم ينفها، واعتبر أن النموذج الأخلاقي الكامل قد تجلّى في المسيح، ثم -من بعده- في تلك النماذج الصوفية الكبرى التي

¹ نيتشه، فريدرك، ما وراء الخير والشر، المصدر السابق، ف202، ص149.

² نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، المصدر السابق، ف203، ص151.

غزتها الإنسانية، ولأن التجربة الصوفية عبرت عن الروح الإنسانية في كليتها وشمولها، فإن برجسون يتمثل فيها - عكس نيتشه - روحا ديمقراطية، ثم يرى فيها الحل الأمثل لمختلف المشكلات والأزمات التي يعانها الإنسان المعاصر، وكأنه - بذلك - يرد الديمقراطية إلى الجذر الديني وعلى طريقة نيتشه - باعتباره رد الديمقراطية إلى الجذر الديني، ورفضها للسبب ذاته إلا أن الرد هنا لم يكن رد نفي كما كان الشأن مع نيتشه، وإنما هو رد إثبات إيجابي، لأن الإنسانية لم تصل - حسب برجسون - إلى الديمقراطية إلا في " زمن متأخر، وهو الزمن الذي صار فيه بالإمكان أن نضيف للحق في المواطنة دافع الإخاء"¹، ومن ثمة اعتقد برجسون أن " شعارات المساواة والإخاء التي ظهرت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، تعود إلى أخلاق الإنجيل والديانة المسيحية"².

ورغم أن برجسون يشيد بالديمقراطية كأفق إيتيقي وروحي للإنسانية في المجتمع المفتوح، إلا أنه - في الوقت ذاته - يرى أن شكلها الحالي، والذي يقوم على الحرية والمساواة، لم يزل بعد دون القدرة على تجاوز المستوى النظري، ومن ثمة فإن ما هو جدير بالاهتمام - لديه - " ليست لائحة الحقوق التي نسندھا للإنسان، وإنما هو أمر إعلانها ضمن وضعية سياسية خاصة، حيث يدمج هذا الإعلان فعلا جديدا، أي أن هذه اللائحة أو القائمة لا يجب أن تكون محدودة، بل يجب أن تظل مفتوحة لا اختراع حقوق جديدة، ويتم تضمينها في إعلانات جديد"³، عندئذ فقط، سينفتح المجتمع الإنساني على أفاق واسعة، ملؤها الحب والإخاء الإنساني، وهذا هو الفضاء الوحيد الذي من شأنه أن يوحّد الإنسانية جمعاء، وسيقضي بالتالي، على تشتتها وصراعاتها الدامية التي ما زالت تعاني ويلاتها أجيالا بعد أجيال .

8- الإنسان الكوني: الكونية هي قيمة القيم في المشروعين النيتشوي والبرجسوني، والإنسان

الكوني هو الغاية النهائية المستهدفة في كليهما - وإن لم يكن ذلك بصورة مباشرة - ولأجل ذلك

¹ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 410.

² المرجع نفسه والمكان .

³ البحيري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، المرجع السابق، ص 413 .

اتفقا - نيتشه وبرجسون - حول مسألة الإنسان - المأمول - بما هو أفق مفتوح على الكونية، والتي تتجلى في الإنسان الأعلى عند نيتشه، والإنسان الروحي - الصوفي - عند برجسون، لكن، ورغم أن تلك الرؤية توحى بنوع من الروح الصوفي، تجلّى من خلال توق لانهاضي للارتقاء بالإنسان - الحالي - إلى مستوى الإنسان الكوني - وإن لم يأت بعد -، إلا أن تلك الروح - الكونية - لم تكن واحدة عندهما - نيتشه وبرجسون - حيث اختلفا جوهريا حول طبيعتها ومغزاها، وكذا في النتائج المترتبة عنها، إذ تمثلها برجسون من خلال القديسين وكبار الصوفية الذين يحاكون المسيح، بينما تمثلها نيتشه روحا أرضية تبتدع معنى الأرض وتخلص لها .

وعلى ضوء هذا التحليل يمكن القول بأن التشخيص النيتشوي لعوامل أفول الحياة والحضارة الإنسانية، هو التشخيص ذاته الذي قدّمه برجسون لبعث الحياة في الحضارة الإنسانية، فضلا عن أن أصنام نيتشه - الدين، المسيحية، التصوف، الأخلاق، الديمقراطية - هي ذاتها قوام وأسس المشروع الروحي عند برجسون، والذي تجلّى بوضوح من خلال تلك التجربة الصوفية، التي توحى أن برجسون لم يقف عند حدود المحاولة الأولى - محاولة في المعطيات المباشرة للشعور - بل تجاوزتها إلى مستوى التجربة الروحية الشاملة، التي تستغرق الإنسانية المعاصرة برمتها، وهكذا يكون برجسون قد وصل الغاية - الروحية -، بعد أن سار بخطوات هادئة من المادية إلى الروحية، بينما يكون نيتشه قد سار - بدوره - عكس التيار - البرجسوني -، منتهيا إلى مادية نيتشوية بامتياز .

المبحث الثالث: نيتشه من منظور نقدي

يعتقد كثير من الدارسين لفلسفة نيتشه أنها تماثل في تأثيرها الفلسفي ذلك التأثير الذي خلفته نظريات كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن، التي قلبت علوم الطبيعة رأسا على عقب، وكذلك الشأن بالنسبة لفلسفة نيتشه، التي مثّلت انقلابا قيميا في الميتافيزيقا الغربية المغاصرة - نيتشه سيتمّ التاريخ لعصر فلسفي جديد، وستكون فلسفته كبداية للنهاية التي عرفتها الحداثة الغربية، ومن ثمّة بزوغ

الإرهاصات الأولى لعصر ما بعد الحداثة، والذي حمل معه مجمل الأدوات التي زحزحت اللوجوس التقليدي عن عرشه، وفتحت بذلك آفاقا واسعة لإبداع لوجوس جديد، أتاح للإنسان أن يعيد تأويلاته ومنظوريته للحياة، وفق أطر وآليات مغايرة - تماما - لما كان معهودا، ولعلنا لا نغالي إذا قلنا أن نيتشه كان أحد أبرز الفاعلين في ذلك الانقلاب الفكري والقيمي الذي عرفته الفلسفة الغربية المعاصرة .

كما تبين لدى كثير من نقّاد فلسفة نيتشه أن " كل نيتشوي انقلب على نيتشه، حيث لا محالة أن كل فيلسوف ومفكّر درس فكر نيتشه، سيتأثر بالضرورة بمواقفه، ويدور في فلكه، لكن هذا الدوران سرعان ما يتحول إلى سهم الخروج " ¹، فبعد التأثر به، والافتتان بسحر أفكاره وبمدى قوتها، سيحدث الانقلاب عليها، تلك هي الخلاصة التي توصّل إليها "ياسبرس اللّيجي" بعد من كبار قرّاء ومؤوّلّي فلسفة نيتشه-، حيث " أعلن في كتابه " نيتشه " تمهيد لفلسفته: بأن التفلسف مع نيتشه يؤدي ويدلّ على معارضته بصورة دائمة، ولذا يجب العمل على تجاوز نيتشه، ونقد مواقفه على أساس القاعدة القائلة لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا وإن كنت مجرد عصفور فإنني أخطّ على رأس العملاق، وأرى أبعد ممّا رآه " ²، وهكذا نجد أن فلسفة نيتشه قد نالها من النقد، بقدر ما نالها من الإشادة أو الاهتمام الذي حظيت به لدى الفلاسفة على اختلاف تياراتهم ومشاربهم الفكرية.

وإذا كانت الدراسة النقدية لأي مشروع فكري أو فلسفي تقتضي تحديد المعايير التي يستند إليها للولوج إلى عمق الدراسة، فإن هذا الأمر غير مستبعد تماما إذا كنا بصدد دراسة نقدية تستهدف الفلسفة النيتشوية، خصوصا إذا علمنا أن نيتشه -ذاته- قد رفض كل المعايير والقواعد التي تعارف عليها الفلاسفة في مختلف العصور، من هنا سيتعدّر - مثلا - إعمال المعيار المنطقي على أفكار فيلسوف يؤمن -هو ذاته- بأن سعة التناقضات في الفكر ذاته تكشف عن عظمتها، كما لا يمكن

¹ عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 287.

² نقلا عن: عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 287. 288.

تطبيق قواعد المنطق الصوري على فكر طالما عمل على تجاوز تلك القواعد والتحرر منها، فضلا عن استحالة الاحتكام إلى الموضوعية التاريخية، خاصة مع سخرية نيتشه واستهزائه من المؤرخين الذين توهموا - حسب - ارتباط الحقيقة بما هو موضوعي.

إن القراءة المستفيضة والتأمل العميق في مؤلفات الفيلسوف، هما مدخل أساسي لدراسته دراسة نقدية عميقة، لكن هذا الأمر غير ميسر - إلى حد ما - إذا كانت المؤلفات نيتشوية المصدر، لأن هذه الأخيرة تنفد بأقنعة متعدّدة، كما تتخفى معانيها وراء حجب متنوعة، ولهذا أكد نيتشه "أن مؤلفاته لا يمكن فهمها إذا ما قرأت بسرعة وعجلة، كما ناشد قراءه في مقدّمات مؤلفاته بوجوب الاحتراس في قراءة ما يكتب، فعليهم أن يعيدوا ما قرؤوه، ليس فقط بعناية، وإنما بعين ترقب ما يأتي قبل وبعد، بذخيرة عقلية، وبأبواب تركت مفتوحة، بأصابع رقيقة، وأعين نافذة البصيرة"¹، وهكذا سندرك مدى صعوبة أن يكون الفيلسوف - نيتشه - الذي جعل من النقد جوهرًا أول للشروع في بنائه الفلسفي، موضوعًا لدراسة نقدية، تستهدف تحديد تناقضاته أو مكامن الضعف في فكره .

ورغم ذلك تعرّض فيلسوف النقد - نيتشه - لنقد عميق، مس في الصميم جوهر فلسفته، سواء ممن رفضوه، أو ممن تأثروا به وتبنّوا أفكاره، ذلك ما نلمسه - مثلا - في فلسفة هيدجر، إذ انتهى - رغم إشادته بفلسفة نيتشه، وبفضله عليه، وعلى الفلسفة عامة - إلى رفض "الإدعاءات النيتشوية التي تعلن الأصالة في الأفكار قائلاً: نيتشه نفسه أول من أسس وأعدّ التعاكس بين الأبولونية والديونيزية، لكن جاكوب بيركهارت كان قد حدّد قبله هذا التعاكس في ندوته ومحاضراته في جامعة "بال"، وقد حضرها نيتشه نفسه"²، من هنا يتأكّد لدى هيدجر أن نيتشه استقى أفكاره الخاصة عن غيره من الفلاسفة الذين سبقوه، ثم تبنّاها كما لو كانت من نتاجه وجهوده الفردية، ليصل في نهاية المطاف إلى نفي فكرة الأصالة والإبداع عن فلسفة نيتشه.

¹ عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 191.

² نقلا عن: عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 290.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن نيتشه قد بالغ في حماسه وتبنيّه لفكرة الصيرورة - على سبيل المثال - لأن الصيرورة فكرة قال بها - من قبل - هيراقليطس، وهو ذاته استقاها من الواقع الإغريقي، وعليه، إذا كان نيتشه يقول: "حتى لو كان زراداشت على صواب ألف مرّة، فإنّك إن قلت كلامه ستكون دائما على خطأ"، من هنا، ووفق المنظور النيتشوي ذاته، يمكن القول " حتى ولو كان هيراقليطس على صواب ألف مرة، فإن نيتشه لمّا قال كلامه فهو دوما على خطأ" ¹، ومن ثمة سيكون نيتشه -نفسه - قد حكم على فكره بالخطأ بتبنيّه لفكرة الصيرورة التي هي في الأصل فكرة هيراقليطية إغريقية.

أما إذا نظرنا إلى المهمّة الجوهرية والأكثر تميّزا وفرادة في تصور نيتشه، أي مهمّة قلب الأفلاطونية - العقلانية المثالية - فسنجد أهليلجست بالمهمّة الجديدة كذلك، فهي ذات المهمّة التي اضطلع بها أرسطو في حياة أفلاطون ذاته، ومنه فإن عمل نيتشه النقدي لا يمكن اعتباره عملا جديدا أصيلا" ²، فرغم توظيفه لغة مغايرة، ومنهجا مختلفا، سيبقى مشروعه الفلسفي يحاكي - إلى حدّ ما - تلك المشاريع الفلسفية الكبرى التي عرفها تاريخ الفلسفة.

وهكذا يبدو أن نيتشه " اعتاد على مهاجمة من يدين لهم بفلسفته، فقد هاجم أفلاطون الذي استمدّ منه الكثير من أفكاره، والواقع أن فلسفة نيتشه الأخلاقية والسياسية هي فلسفة أفلاطون وقد فشل تماما في أن ينفذ بعمق إلى الروح اليونانية " ³، وفضلا عن الأفكار العرضية، يستلهم نيتشه أفكاره - مقولاته الجوهرية ممّن سبقه من الفلاسفة، فلم يكن أوّل من قال بالعدمية ونتاجها، ولا أوّل من أبدع فكرة الإرادة، التي اعتبرها أسّ فلسفته، إذ وردت الفكرة - وربما يكون قد أخذها من فلسفته - عند شوبنهاور، خاصة أن نيتشه نفسه اعترف بفضل شوبنهاور عليه، إضافة إلى هذا، يبدو أن فكرة العود الأبدي، التي اعتبرها نيتشه بمثابة الحل أو المخرج النهائي لأزمة العدمية،

¹. المرجع نفسه، ص 291.

². عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 292.

³. ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 549.

لم تكن بدوها فكرة نيتشوية أصيلة، لأنها تتردد - كما ذكرنا سابقا - في أصولها إلى الجذر البوذي والهندي، من هنا انتهى بعض المفكرين إلى إسقاط صفة الأصالة والإبداع عن فلسفة نيتشه، لأنه لم يتوصل - بحسبهم - إلى " أفكار مبتكرة وأصيلة، وإنما جمع من هنا وهناك، وبالتالي كان تجديده في الشكل وصورة التعبير، أكثر مما في المضمون ومحتوى الفكر"¹.

هذا، ويمكن الإشارة إلى مسألة في غاية الأهمية، تتعلق بالتأويلات المختلفة التي أوّلت بها فلسفة نيتشه، خصوصا أنها كانت إلى حد بعيد - مصدر استلهام لكثير من الحركات التعسفية التي عرفها تاريخ الإنسانية، حيث نجد - مثلا - أن مقولة " الإنسان الأعلى هي التي فتحت الطريق إلى تأليه الزعيم الذي لا يخطئ، والذي يصيب دائما في قيادته للأمة إلى تحقيق مجدها "²، ومن ثمة وجدت الحركات المتطرّفة كالفاشية والنازية في أفكار نيتشه - إرادة القوة، الإنسان الأعلى - مسوّغا لها، تستند إليه في جل ما تقوم به من اضطهاد وإجرام في حق الضعفاء بصفة خاصة، فضلا عن أنها كانت بمثابة التبرير الفكري - الفلسفي - لذلك العنف الرهيب الذي نتج عن سياساتها العدائية إزاء الآخر بصفة عامة، ولعلّ تبنيه - نيتشه - لأيديولوجية التقسيم الطبقي للناس إلى سادة وعبيد، يوحي إلى أي مدى كان لأفكاره تلك، أثرها الكبير في دعم العنصرية الهتلرية - هتلر - التي قامت بدورها على التمييز بين أجناس سامية، وأجناس وضيعة، ومن ثمة كان للأجناس السامية - في تصورهما - مطلق الحق في استعباد الأجناس الوضيعة وتسخيرها لخدمتها بالقهر والقسوة، من هنا لم يكن في دعوة نيتشه إلى إرادة القوة إلا " دعوة للإمبريالية وتقديس للحرب، التي كان يعتبرها مدرسة تسمو فيها الروح، ومخبرا تُستمد الطاقة منه، ولذلك تبنّت الأفكار النيتشوية حركات سياسية مختلفة، نظرا لكونها وجدت في فلسفته ما تدعم به آراءها"³.

¹. عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 294.

². ميمون، الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (دط) 1980، ص 98.

* الفوضويون الذي يدافعون عن العنف يوافقون على كل ما في فلسفته من مدمر وهدام، و المحافظون يرون في فلسفته الدعوة إلى النظام وحماية السلطة... والماركسيون يشيدون بمحاربه للدين وللأخلاق التقليدية. (أنظر: ميمون الربيع، المرجع السابق، ص 97-98).

³. ميمون، الربيع، المرجع السابق، ص 98.

وإذا انتهى نيتشه إلى تقديس مقولة القوة، ثم إلى اعتبارها سرًّا أول للوجود، فإن هذه المقولة لا تكون مقبولة أخلاقيا ما لم يكن القصد منها قوة الروح، أما إذا كانت تعني القوة العمياء التي تتغذى من تمجيدها لنفسها، ولا تطلب لها غاية سوى ذاتها، فإنها ستصبح مذمومة، إذ الدينامية لا يمكن أن تكون أخلاقية بذاتها، إنه يجب أن تكون لها غاية تهذبها وتجعل منها قوة في خدمة الخير¹.

ولئن كانت إرادة القوة - كما هي عند نيتشه -، تؤول لخدمة الخير فعلا، فهي تؤول أيضا لخدمة الشر، ومن ثمة يتوجب على الإنسان السمو إلى درجة الروح، وتجاوز مستوى النظام المنحط الذي تغمره القوة الحيوانية، لأن المطلوب الأسمى يكمن في " قوة الإرادة التي تنقاد للتوجيه السليم لا إرادة القوة " ² التي تفضي إلى قيم القسوة والعنف وكذا والحيوانية العمياء.

إن القوة ليست بذاتها غاية، وليس لها بذاتها قيمة، وإنما ترتدّ قيمتها -دوما- إلى طبيعة الموضوع وقيمه، وكذا إلى الغرض الذي تخدمه، فإن كان الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان، كانت القوة المبذولة في سبيل تحقيقه خيرة وممدوحة، أما إن كان يتعارض وماهية الإنسان، أو يتصادم وقيمه الإنسانية، كانت القوة -عندئذ شرًّا ومذمومة.

أمّا عن دعوته -نيتشه- للتحويل لكلي للقيم، فهي تبدو غير مقبولة، ولو أنه أمعن النظر في تحليله للقيم المستبعدة لأدرك جمال الحلم والتسامح والوداعة، تلك القيم التي تستجيب -كليا- لطبيعة الإنسان العاقلة، فضلا عن طبيعته الروحية، التي تتوق دوما إلى الكمال الإنساني، بل لكان وصل إلى عكس ما انتهى إليه، لأننا قد نجد في صميم تلك القيم العليا - المستبعدة - غير ما وجدته نيتشه، ذلك أنها لا تنمُّ عن ضعف من يأتيها - كما اعتقد نيتشه - وإنما توحى بقوته وعظمته، ومن ثمة وجدنا في قوة الحلم والأناة، وكظم الغيظ والعفو، ما يفوق بكثير القوة التي تبذل في الغضب، والعنف، والقسوة.

¹. المرجع نفسه والمكان .

². المرجع نفسه والمكان .

تحيل القيم التي مجدها نيتشه - القسوة، العنف، الحرب، الكبرياء - إلى إفراغ القيم من بعدها الإنساني، وفضلا عن ذلك، فهي مجرد غايات لا تشرف إنسانية الإنسان، "ولا يمجدها غير مجنون أو مجرم، ولهذا فهو يهدم أكثر مما يبني حين يدعو إليها، ونراه ينتمي إلى الكفر بكل شيء وحتى بالحياة التي جعل منها أساس إيمانه الفلسفي، وهو في النهاية لا يلغي القيم، ولكنه يغير علاماتها فقط، فيعتبر الخير شرًا، والشر خيرًا"¹، علما أنه لم ينف القيم تماما، لأنه ليس في إمكان الإنسان اللجوء الخلق ليتمثل القيم - فكرا وواقعا - أن يرتفع بمعزل عن القيم كما عبر نيتشه نفسه، بمعزل عن الخير وأكثر وليس له أن يتحرر كليًا من عالمه الذي وجد، وكان في أصل وجوده ثنائية الخير والشر.

لقد أغفل نيتشه حقيقة أنه إنسان، وأنه مفكر، ومن حيث هو كذلك جري به إدراك أن القسوة، والقوة، والعنف، والغضب، ليست في جوهرها إلا تعبيراً عن الانقياد "للغريزة الحيوانية الجامحة، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه، وأن الصفح أصعب من الانتقام، وهذا هو الخلاف الدائم بين الحسية والعقلية، بين مذهب لا يرى في الإنسان سوى أنه حيوان راق، فيأخذ بأخلاق الوثنية القائمة على اعتبار القوة... وبين مذهب يلحظ روحانية الإنسان قبل حيوانيته، فيرسم له أخلاق العدالة والمحبة"².

لم يكن تمييز نيتشه بين قيم العفاء وقيم الأقوياء سوى مجرد تمييز عنصري، فلا هو يقوم على معيار مقبول للسمو الحقيقي، ولا هو يحاكي البصيرة الثاقبة التي طالما ألمح في كتاباته بامتلاكها، فالضعيف ليس ضعيفا مطلقا، كما أن القوي ليس قويا مطلقا، وفضلا عن ذلك، يثبت الواقع أن الضعيف في مجال ما، قد يكون قويا في مجال آخر، كما أن القوي في ميدان ما، قد يكون ضعيفا في ميدان آخر، فكيف أمكن إذن ل نيتشه التمييز بين الضعفاء والأقوياء؟

¹. ميمون، الربيع، المرجع السابق، ص 99.

². كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (دت)، ص 412..

أما عن مقولة العود الأبدي، فقد اعتقد نيتشه أنها اكتشاف نيتشوي، أو أنه هو من أعاد اكتشافها من جديد، ليثقل بها أرض الإنسان الأعلى، ومع ذلك، فخصوصية الطرح النيتشوي للفكرة -العود الأبدي- لم تعفه من النقد، لأن "موقف نيتشه نفسه كان متناقضا حيالها، ففي "العلم المرشح" تحدث عن هذه الفكرة على أنها أثقل الأحمال، وعن كيفية تحمّلها، ومن ناحية أخرى، تحدث عن العود الأبدي على أنه الفكرة المنتصرة، وعن الشعور المرشح الذي تحققه هذه الفكرة لمن يتحمّل ملوئها"¹.

إن عجز نيتشه عن التعبير عن الفكرة يدل على مدى "عجز التراث الفلسفي الذي يقف على أرضه، فهو يريد أن يهدم الميتافيزيقا، ومع ذلك لم يزل مقيّداً بها، مرتبطاً بوسائلها، ومقولاتها"²، ولأجل ذلك ذهب إلى محاولة الإثبات العلمي لها، لكن دون جدوى، حيث يؤكد ياسبرس أنه "على الرغم من أن نيتشه قد حاول العثور على برهان علمي لفكرة العود إلا أن الدلالة العميقة للفكرة تكمن في جانبها الميتافيزيقي، وليس في جانبها العلمي، فإذا قمنا بتحليل الفكرة في جانبها الفيزيقي وجدناها صورة من صور الجدل العلمي، ليس مصيرها سوى الإخفاق"³.

يمكن الانتهاء أخيراً -بعد هذه المحاولة المتواضعة إلى أن ما تمّ الوقوف عليه من ثغرات فلسفية، تمحور حولها مجمل النقد الذي وجه إلى نيتشه، إنما تعود -بالضرورة- إلى اتساع الحقبة الزمنية التي مسحها نيتشه، إذ حمل على عاتقه القيام بمهام جسام يتعدّد على فيلسوف بمفرده القيام بها فقد كان نيتشه ضدّ أفلاطون الذي وضع العالم المعقول المستقل، وضدّ الديكارتية التي أسّست للذات المفكرة، كما كان مضاداً للكانطية.. مضاداً للهيجلية... وكل هذه المهام بالنسبة للفيلسوف،

¹ .عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 381.

² عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 381.

. المرجع نفسه، ص 391.³

تعتبر عملا كبيرا، خاصة ووضعية نيتشه في هذه الحالة تشبه وضعية المحارب على جبهات كثيرة وقوية في الوقت نفسه، والمعروف أن مآل هذه الحرب هو الانهزام والجنون¹.

لم يكن النقد الموجّه إلى فلسفة نيتشه -رغم حدّته - إلاّ دليلا على قيمتها ومدى أهميتها، ولذلك لم يأفل نجمها بعد، ولما تزل - إلى اليوم - موضوعاتها تشكل عناوين بارزة لإشكاليات فلسفية عميقة، تحتاج لمزيد من البحث والدراسة، وهكذا نلمس في تنوع الدراسات المعاصرة التي انصبّت حول نيتشه، مساهمة جادة في مراجعة فكر فيلسوف تعرض لسوء الفهم، وسوء الاستخدام والتوظيف، كما لم يتعرض له فكر فيلسوف من قبل، إذ تمّ التجنيّ عليه، وإخضاع فلسفته قسرا وظلما لأفكار ونظم سياسية - كالنازية والفاشية - ربطت اسمه بأكبر كارثة في التاريخ الحديث².

أمّا حقيقة فلسفة نيتشه، فقد كانت أبعد ما تكون عن تلك التأويلات الأيديولوجية الخاطئة، فضلا عن أعمق ما يمكن أن نصف به فلسفة نيتشه، أنها فلسفة حبّ الحياة والتّوق إلى مفاتها، إنها فلسفة نامية مع الحياة، تعلي من قيمة الحياة، وتتخذ مثلا " أعلى لها " حبّ المصير "، وليست الحروب التي أشعلها نيتشه على المسيحية والإنسان الأخير أو القطيع أو العالم لآخر، إلاّ قناعا يُخفي من وراءه العلو بقيمة الحياة³، من هنا كان لنيته أن يحدث انقلابا جذريا في لوحة القيم الإنسانية، بعد أن نجح في تحويلها من الإيمان باللوجوس (المنطق والجدل العقلي) إلى الإيمان بالبيوس (الحياة وإرادة المزيد من الحياة)، فكان ذلك بمثابة العنوان الأبرز لفيلسوف الحياة بامتياز.

وعلى هذا الأساس، كان لفلسفة نيتشه ذلك الأثر الكبير في الفلسفات المعاصرة التي نهلنا من نيتشه روحه الحيوية ولا عقلايته النقدية التي فكك بها مجمل الأنساق الفلسفية القائمة، فضلا

¹. عينات، عبد الكريم، المرجع السابق، ص 300.

². أبو السعود، عطيات، المرجع السابق، ص 193.

³. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق، ص 449.

عن أن تلك الروح تجلّت بوضوح في المبادئ والأسس التي قامت عليها - بعده - فلسفات ما بعد الحداثة بصورة عامة .

إن نيتشه الذي اتّخذ من "الخلق والإبداع" شعارا لثورته الفلسفية التي قلبت كل شيء رأسا على عقب، قد تنبأ هو ذاته بأنه سوف يكون لفلسفته يوما ما شأنًا عظيمًا، وأنه "ستنشأ- في يوم ما - كراس جامعية خاصة من أجل دراسة كتابه "هكذا تكلم زرادشت"، وهي النبوءة التي تحققت ضد جميع التوقعات، ففي أوائل القرن العشرين كان "زرادشت" من دون ريب المؤلف الأشهر في ألمانيا و، كانت شعبيته وعدد طبعاته في ازدياد متصل... ونظرا لأن النيتشوية ليست عقيدة رسمية، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة النقدية المستقلة التي تسمو فوق غرور النزعات النظرية والأيدولوجية والسياسية"¹.

لقد استقطبت فلسفته مجمل الجدل الذي جرى بين الفلاسفة المعاصرين "حول العقلانية واللاعقلانية، الحداثة وما بعد الحداثة، النزعة الإنسانية وفلسفة موت الإنسان، ومارست تأثيرها الكبير على من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين أمثال فوكو ودولوز ودريدا من جانب، وفلاسفة فرانكفورت ودعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب آخر"² ومن ثمة، حظيت عندهم باهتمام مٌنقطع النظير، خاصة مع بزوغ فجر الفلسفة الوجودية، والتي كان نيتشه مصدر إلهام للكثير من فلاسفتها أمثال ياسبرس Karl Jaspers (1883.1969)، هيدجر، سارتر، كامو Albert Camus (1913.1960)

هذا، ويبدو مدى تأثير نيتشه على المدارس والمذاهب اللاحقة عليه، خصوصا من خلال حضوره المكثّف في تلك الفلسفات، إذ اتخذت من أفكار نيتشه ومقولاته المركزية موضوعا محوريا، دارت حوله جل نقاشاتها الفلسفية والفكرية، سواء بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، فقد "كتب "توماس مان"، و" اندريه جيد"، و" كامو "مقالات عن نيتشه وتكلم "جيد" كثيرا عنه في

¹ عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص ص 07-08.

² عطية، أحمد عبد الحليم، القيم عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية، المرجع السابق، ص ص 02، 03.

صحيفته، وتكلم " مالرو " عن حياة نيتشه في "الدكتور فاوست"، وأثنى "أونيل يوجين" على نيتشه عند استلامه جائزة نوبل، مؤكداً أنه يدين له بأعظم دين، ولم يكن هؤلاء المفكرين باستثناء سارتر، مهتمين أساساً بالفلسفة، ولكنهم مع ذلك قد فهموا الكثير من أفكار نيتشه الأساسية أفضل مما فهمها معظم الفلاسفة¹.

قد تكون حدة الكتابات -النصوص الميتشوية سرّ القوتها، جعلها تكتسي تلك الأهمية التي حظيت بها، خاصة مع كل ما حملته في طياتها من أفكار جديدة، استطاعت أن تبعث في الإنسانية روحاً جديدة، مفعمة بالحياة والقوة الفياضة، فضلاً عن الأمل الذي يحدوها توقاً للخلق والإبداع، في محاولة منه لإحداث انقلاب جذري للوحة القيم الإنسانية، والواقع أن ذلك لم يكن إلاً نتيجة لمرض نيتشبهما² وحضارته، فحاول أن يعرّيهما من أفتعتهما الزائفة، واستطاع بالفعل أن يعرّي حضارته ويكشف عن العفن والفساد والانحلال والعدمية التي نخرتها في العمق.. وبذلك مثّل نيتشه صدعاً في تاريخ البشرية، فهو آخر العدميين، ورسالته تكشف عن تصدّع عصره البورجوازي، وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وإلى تغيير ألواح قيمه التي فقدت قيمتها بعد أن تداعى عامود النظام الميتافيزيقي، الذي كان يستند عليه².

وعلى هذا، لن نعجب من شدة تأثير جلّ الفلاسفة والمفكرين بفيلسوف الحياة نيتشه، باعتباره فيلسوفاً آمن بالقدرة الخلاقة والطاقة اللاهائية التي يمتلكها الإنسان، فاتجه إلى فضاء رحب وفسيح، منفتح على عالم قيمي جديد، تمّ تشييده على ركام القيم القديمة، من هنا أمكن القول بمشاركة نيتشوية فعالة في عملية القلب الميتافيزيقي، بعد أن قلب فعلياً الميتافيزيقا الغربية، من ميتافيزيقا الوجود إلى ميتافيزيقا القيمة، فضلاً عن كونه ساهم إلى حد بعيد في "تحويل الفكر الحديث من ميتافيزيقا العقل بعد موت هيغل، إلى ميتافيزيقا الجسد، والإرادة، والدوافع، فأثر - كما أشرنا

1. يسري، ابراهيم، المرجع السابق، ص 301.

2. عبد السلام علي جعفر، صفاء، المرجع السابق ص 07.

سابقا - على تيارات عديدة، من فلسفة الحياة إلى فلسفة الوجود، إلى علم النفس الوجودي، إلى الانثروبولوجيا الفلسفية، إلى مدارس التحليل النفسي المختلفة¹.

المبحث الرابع: برجسون من منظور نقدي

تمثل فلسفة برجسون منحرجا روحيا حاسما في تاريخ الفكر الفلسفي عامة، وفي الفكر الغربي المعاصر خاصة، ففي ظرف وجيز تمكن برجسون من قلب معادلة الفكر الغربي، من الوجود والجوهر المادي، إلى الوجود والحياة، ومنها إلى الروح والباطن النفسي، ولأنه استخدم في ذلك أسلوبا متدفقا، حافلا بالاستعارات والتشبيهات، مستفيدا من موهبته الشاعرية الأصيلة والخلاقة، فإن تأثيره لم يقف عند حدود الفلسفة، بل تعداها ليشمل مختلف المجالات، كالنون والآداب... وغيرها، حيث شاعت فلسفته في الوسط الثقافي عموما، كما كان لاتصاله الوثيق بالحقول العلمي ووقائعه فضل كبير في بلورة فلسفته ونضجها، فضلا عن النجاح الكبير المحقق على الصعيدين العلمي والفلسفي.

ولما كان برجسون قد أسس لفلسفته على النقد الجذري لمختلف التيارات الفلسفية السائدة في العصر الحديث فقد كان عليه أن يتحمّل - بدوره - القراءة النقدية الفاحصة التي انصبت على فلسفته من مختلف التيارات - بما في ذلك التي انتقدها، والتي لم ينتقدها - حتى أنها كادت تُذهب بريق فلسفته، أو أنها قد أذهبته فعلا، خصوصا مع بروز تيارات جديدة على الساحة الفكرية كالوجودية التي تكون قد حلت محلها، وأسهمت إلى حدّ ما في تلاشي أثر البرجسونية في الأوساط التي كانت تحظى فيها بالقبول والتأييد.

إن المتأمل لتلك الدراسات النقدية التي انصبت حول في فلسفة برجسون، يدرك - لا محالة - مدى قيمة التجربة الفلسفية البرجسونية، على ما كان فيها من هفوات أو نقائص، تتعلّق في ذاتها بطبيعة أي جهد فلسفي يُبذل في سبيل بلوغ الحقيقة، ويبدو أن برجسون قد انتبه - مسبقا - إلى

¹. المرجع نفسه، ص 08.

هذه المسألة وأراد أن يقطع الطريق على ناقيديه، حين اعتبر أن أي جهد يُنفق في دحض الفلسفة ونقدها يذهب سدى، فلم يبق لنا شيء من الهجمات الكثيرة التي وجهها المفكرون بعضهم إلى بعض، أو لم يبق سوى القليل جدا من هذا النقد، وما بقي هو الذر المهم، ألا وهو الحقيقة الإيجابية التي جاء بها كل من هؤلاء المفكرين، لأن القول الحق قادر بنفسه على أن يحتل مكان الفكرة الباطلة، وهو خير وسيلة للدحض والتفنيد، من غير أن نكلّف أنفسنا عناء دحض هذا المفكر أو ذاك¹.

وهكذا سنتهي كل محاولة بتبغّي البرهنة على صحة فلسفة ما، أو على بطلانها، إلى تقديم "فلسفة أخرى، هي كأولى، عرضة للخطأ، لأنها مثلها مزيج من التجربة والأمل، وعندما تتسع التجوُّ، ويتغير الأمل، فإننا قد نجد حقيقة أكثر فيما اعتبرناه باطلا واستنكرناه، أو قد نجد باطلا أكثر فيما اعتبرناه من قبل حقيقة خالدة"².

يمكن القول بإدراك برجسون أو استشعاره مدى قصور فلسفته - وكل فلسفة - عن إدراك المطلق، علما أنه طالما اعتقد بقدرته على النفاذ إليه - المطلق - بالتجربة الميتافيزيقية الحية، والتي كانت عماد مشروعه الفلسفي، ورغم أن هذا المشروع جاء حافلا بمقولات فلسفية، رأى فيها برجسون جدة وإبداعا، إلا أن أكثر المشتغلين على فلسفته لم ينتهوا إلى ما انتهى إليه، بل ووصلوا إلى نفي فكرة الجدة والأصالة عن كثير من المقولات التي تبناها برجسون باعتبارها أفكاره الأصيلة، بينما هي في حقيقتها تعود إلى جذور ضاربة في تاريخ الفكر البشري، وهكذا إذا تتبعنا الجهاز المفاهيمي الذي تأسست عليه فلسفة برجسون، وجدناه مُشعبا بالروح الهيراقليطية - هيراقليطس - عندما يعالج الصيرورة كما لو كانت الجوهر الأوحده للوجود، ومن ثمة سيكون في الإمكان نفي فكرة الجدة عن الصيرورة البرجسونية، لأنها في الأصل مستمدة من أصول إغريقية هيراقليطية .

كما أن من يمعن النظر في الدائرة المركزية التي تشكل عمق التجربة البرجسونية، سيجد أنها تنطلق من الباطن السيكلوجي، باعتباره المنبع العميق للحقائق الكلية للحياة، وعندئذ سنستشعر - لا

¹ ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 567.

² ديورانت، ول، المرجع السابق، ص 567.

محالة - روحا بيرانية - بيران تطلّ علينا من جديد، إلاّ أنها تتكلم هنا بلسان الفكر المعاصر وعن طريق برجسون، وهو الأمر الذي من شأنه أن ينفي فكرة الأصالة عن مشروع فلسفة الحياة، التي أسس لها برجسون على التجربة الميتافيزيقية، التي تمثّل السيكولوجيا عمقها الحيوي، الذي ننفذ منه إلى الحياة ببعديها الانطولوجي والثيولوجي.

إضافة إلى هذا، تكاد التجربة البرجسونية تحاكي التجربة الديكارتية، خصوصا من حيث بدايتها السيكولوجية، ونهايتها الثيولوجية، حيث جعل برجسون من التجربة الباطنية منفذا له، للعبور إلى التجربة الانطولوجية، ومنها إلى التجربة الثيولوجية، فكان الباطن مدخلا للنفوذ إلى الحياة التي يتجلى فيها الله بما هو جوهرها وحقيقتها الأولى، ولعل في هذا التماثل - ولو عرضيا - ما يجعلنا - أيضا إلى تمثّل الروح الديكارتية متجليّا في ثنايا المشروع البرجسوني، ولأن التجربة البرجسونية تماهت روحيا مع الروح السقراطي الذي طالما أشاد به برجسون في "منبع الأخلاق والدين"، وكذا مع الروح المسيحي الذي تمثّله برجسون في شخص المسيح، كما في روح الأبطال والقديسين الذين عرفهم تاريخ المسيحية واليهودية على حدّ سواء، فإن هذا سيدفعنا إلى القول بأن التجربة البرجسونية تجسّد فعليا محاكاة بارعة للتراث الفلسفي والديني -الغربي-، ورغم أنّها تروم التجاوز -حسبه - والانعقاد من أسر ذلك التراث التقليدي، إلاّ أنّها في حقيقتها بقيت -دوما -تجري في الفلك ذاته، الذي أرادت تجاوزه، بدليل اعتراف برجسون - ذاته - في "منبع الأخلاق والدين" بأن تجربة المجتمع المفتوح -وهي التجربة الصوفية العميقة التي يفتح فيها الإنسان على الإنسانية جمعاء والخليقة بأسرها - قد يتعذر تحقيقها بصورتها الكاملة التي تحققت مع المسيح، وكأنه بذلك يغلق الدائرة التي أراد لها الانفتاح، لمّا جعلها قد تحقّقت تاريخيا في شخص المسيح، ولأنه أراد لتلك التجربة أن تكون أفقا وأملا للإنسانية القادمة، تكون فيه القيم عالمية كونية، تذوب معها الخصوصيات المحلية والأيدولوجيات الضيقة، فإننا نرى في ذلك نوعا من التناقض بين المقدمات التي ينطلق منها والنتائج

التي يأمل بلوغها، إذ كيف يمكن لتجربة تاريخية خاصة، يستحيل تكرارها وفق الرؤية البرجسونية ذاتها، أن تؤسس لقيم المجتمع المفتوح القادم، وتكون في الوقت ذاته تجربة إبداعية خلاقة؟

كما توحى لنا سيكولوجيا المجتمع المفتوح -الذي تآقت له نفس برجسون- بأن هناك نوعا من الإيديولوجية الدفينة في نفس برجسون، ذلك أنه وجدَّه نداءه بصورة غير مباشرة إلى المجتمعات الغربية موحيا لها " بالقيمة التي تكتسيها المسيحية عبر ممارسة الحب، حيث سيغدو المجتمع، وقد تملَّص من ضيق الغريزة، مجتمعا منفتحا، يتجاوز العراك السياسي الذي يثيره المنطق الإيديولوجي الشمولي، ويبدو أن الانفتاح هنا، يعني الانفتاح على الآخر المخالف للعقيدة، وهم هنا اليهود الذين عانوا في تاريخ حضورهم الأوروبي من ضيق الرؤية العقدية ومن الإقصاء والنبد، ولعل آخر هذه المعاناة ما فعلته النازية من قتل وتنكيل، وهنا يتجلى الشكل الإيديولوجي لفلسفة برجسون¹، خاصة من خلال تلك التجربة الروحية -الصوفية - التي حملت في طياتها أسمى معاني القيم الإنسانية والكونية، إلا أنها جاءت في الوقت ذاته مشبعة بروح أيديولوجية ظهرت جليا في توقه اللامتناهي إلى تحقيق الوحدة بين " اليهودية والمسيحية، وهي دعوة لاحتضان اليهود وقضيتهم، ومن ثمة التمكين لهم، ليس كجماعة إثنية وعقدية داخل أوروبا، بل بواسطة الحق السياسي²، الذي يمثل الأفق النهائي للتجربة الصوفية، والتي ستتيح للإنسانية تمثُّل الديمقراطية - ديمقراطية الإخاء الإنساني، التي تتجاوز ديمقراطية المواطنة - كأفق عملي مشروع، تتمكن به الإنسانية من تجاوز أزمتها الراهنة المتولدة عن الانغلاق والتفوق الاجتماعي، والذي كان على الدوام سببا للصراعات والنزاعات الإنسانية، وكأنه بذلك قد أوجد الحل لنهائي للإنسانية، عبر حل مشكلة اليهود وقضيتهم التاريخية³.

¹ مجموعة من الأكاديميين العرب، المرجع السابق، ص 183

² المرجع نفسه والمكان .

³ دافع برجسون بالعقل والقلب عن اضطهاد اليهود، الخيِّد شرَّعتة حكومة فرنسا، التي كانت تصدر عن وحي هتلر سنة 1940، حيث قضت الأوامر أن يكلف كل الأساتذة اليهود في فرنسا بالاستقالة من مناصبهم في جامعات الدولة قد عرض على برجسون أن يستثنى من هذه الأوامر، لكنه رفض تلك اليد، لأنه لم يشأ أن يُعفى من قسوة أمر بها الهمج، وآثر أن يشارك بني دينه في محنتهم، واستقال من الجامعة (أنظر: هنري، توماس، دانالي، توماس، المرجع السابق، ص 466).

لقد جعل برجسون من نقده للعقل مدخلا لتأسيس لوجوس جديد، مكّنه من الولوج إلى عالم الباطن -الحيوي- ثمة حجّـم دور العقل الإنساني، لمّا أراد لنا العزوف عن أي محاولة لفهم الحياة بالطرق العقلية المعهودة - الاستدلال المنطقي، والميتافيزيقا التقليدية - لأنها بحسبه لمّا تعد مجدية، من هنا " أرادنا أن نأخذ بحكم البصيرة -الحدس -، وكان الأفضل أن يعقد أمله على عقل أرقى وأوسع من البصيرة، لأن البصيرة الباطنية التي اعتمد عليها قد تخطئ كما تخطئ الحواس الخارجية، وكل واحدة منها يجب اختبارها وتقومها بالتجربة العملية"¹.

ينفي برجسون قدرة العقل على ولوج عالم الباطن -الحقيقي -، جاعلا وظيفته تنحصر في التحليل والتفكيك، محدّدة بحدود المادة، وهكذا بالغ برجسون في " زعمه أن العقل لا يدرك إلاّ حالات متقطّعة من الحقيقة والحياة، وأنه عاجز عن إدراك ما فيها من تدفق وحركة واستمرار، إذ الفكر على نقيض ما ذهب إليه، عبارة عن سيل متصل من الأفكار. والأفكار مجرد نقط تختارها الذاكرة في سيل الفكر، والتيار العقلي يعكس استمرار الإدراك وحركة الحياة"²، ورغم أنه أصاب في نقده للمذهب العقلي، الذي أسرف فلاسفته في الاعتداد بما وصلوا إليه في مجال الحقيقة، إلاّ أنه " لم يُصب في وضع البصيرة مكان العقل، لأنه بفعله هذا كمن يُصحح أوهام الشباب، بخرافات الطفولة، إننا نوافق برجسون على تجريد العقل من عرشه، على أن لا نشعل الشموع أمام البصيرة وحدها، فالإنسان يعيش بغيريته وبصيرته، لكنه يتقدّم بعقله ودكائه"³، وهذا ما لم يدركه برجسون، حين تصور العقل على طريقة ديكارت، وظن أن وظيفته مقصورة على إدراك معان واضحة متميّزة على مثال المعاني الرياضية، وأنه لا يدرك القوة والحركة والحياة، فيردّ النبات والحيوان وجسم الإنسان مجرد

¹ الشيخ كامل محمد، محمد، عويضة هنري برجسون، فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 56.

² الشيخ كامل محمد، محمد، عويضة هنري برجسون، المرجع السابق، ص 57.

³ المرجع نفسه والمكان .

آلات، فإذا ما رأى برجسون بطلان هذه النتيجة، اتهم العقل ذاته، واصطنع مذهبا لا عقليا، والتمس المعرفة الحقّ في حدس لا ندرى ماذا يحدث، والوجود صيرورة محضة خلو من ماهيات تدرك¹.

لم يتوقف النقد البرجسوني للعقل على مجرد نقده للعقل ذاته، بل اتجه إلى إلغاء ما أبدعه العقل من أدوات منهجية، تتيح للإنسان بلوغ الحقيقة، حتى انتهى - على ما يبدو - إلى إلغاء المنطق ذاته، عندما "يطابق بين التفكير بأشكاله المختلفة، وبين التفكير الميتافيزيقي، الذي يتعامل مع مقولات ساكنة لا تتبدّل، وعاجزة بالتالي عن الإحاطة بالحركة، وعن فهم ماهية التطور، لكن عيب الفكر الميتافيزيقي هذا، لا يدفع برجسون إلى تبني الفكر الديالكتيكي، وإنما يؤدي به إلى التحلي النهائي عن الفكر المنطقي كأداة للوصول إلى الحقيقة"².

ولكن كانت فلسفة برجسون - في صميمها - تجربة لا عقلية حية، تلغي الميتافيزيقا التقليدية، لصالح الميتافيزيقا التجريبية، فقد سعت في سبيل ذلك " إلى تحرير الفكر من عبودية اللغة، إذ جعل الحقيقة قصرا على إدراكنا لمكانم الذات ولطبيعة الحالات الشعورية، فما الأفكار الميتافيزيقية حول البقاء والخلود والأبدية والفناء إلاّ شكلا من أشكال التعبير اللغوي، ألا يكون بذلك قد وحد بين التفكير العلمي والتفكير الميتافيزيقي؟ مع العلم أن المقولات الميتافيزيقية - كما يراها برجسون - عاجزة عن فهم ماهية التطور، في حين أن للعقل قدرات تمكنه من بلوغ هذه المعرفة، ومن ثمة فإن المفارقة تكمن في هذا التزاوج اللامعقول بين العلمية والميتافيزيقية"³، فهو حين يعتقد أن الحقيقة تدرك انطلاقا من الباطن، إنما يؤكد على طبيعتها الحدسية، ثم يعتبر الحدس " أقرب إلى التفكير منه إلى العاطفة، بيد أن الحدس هو في حدّ ذاته تجربة ميتافيزيقية، تمكننا من إدراك خصائص حياتنا النفسية واستمراريتها، وقد لا يمكن أن نؤسّس لمنهج حدسي - كما فعل دولوز - لأن التجربة الحدسية غير قارّة في إطار محدّد، ولا تتضمن توسّطات معيّنة، في حين أن المنهج يتطلّب ذلك، وإذا سلّمنا أن الحدس ليس

¹ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة، دار المعارف، مصر، ط5، (دت)، ص 444.

² جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989، ص 620.

³ العربي، ميلود، المرجع السابق، ص 37.

بمنهج، سنعيب على برجسون حينئذ انفصال منهجه عن الفكر المنطقي كأداة لبلوغ الحقيقة¹، لكن برجسون، ورغم ذلك، لم يتجه إلى تبني المنهج الجدلي كأداة لفهم تطور وتغير حالات الوجود، وهو الأصل في فلسفته التي سعت إلى بناء فلسفة للحياة، قوامها الحركة والتغير اللا متناهيين، فالنتائج التي يترتب عنها فكره تصادر المقدمات التي ينطلق منها².

وهكذا انتهى برجسون إلى القول بنوع من المعرفة، لا هي بالمعرفة العقلية، ولا هي بالمعرفة المنطقية، وإنما هي معرفة حدسية، وحيث هي كذلك، سيكون في الإمكان النظر إليها باعتبارها أبعد ما تكون عن المعرفة الحقيقية، لأن الحدس حسب برجسون "وسيلة للوصول إلى ما لا يمكن التعبير عنه في رموز، وعلى ذلك، فإن للحدس شيئاً خاصاً شخصياً، لا يمكن نقله أو توصيله للآخرين، إذ لا شيء يمكن أن يقبل النقل أو التوصيل إلاّ الشيء الذي يمكن ترجمته إلى رموز، والحدس البرجسوني لن يكون في هذه الحالة "معرفة حقيقية"، بل سيكون أشبه بالكشف الصوفي³ الذي يتعذر إدراك كنهه، فضلاً عن استحالة توصيفه أو التعبير عنه بلغة الرموز، وعندئذ ستفقد المعرفة الكشفية - الحدسية - مصداقيتها ومشروعيتها كمعرفة حقيقية، ذلك ما يوحي به تصور "هيجل" حين أكد أن "ما لا يمكنه به، سواء كان وجدانا، أم إحساساً، هو شيء لا أهمية له، شيء غير حقيقي، دع عنك أن يكون الحقيقة العليا"⁴ التي اعتقد برجسون بإمكان بلوغها حدسياً.

كما أن تمييز برجسون بين العقل والحدس، أدى به إلى التمييز بين العلم والفلسفة، ولأنه اعتقد أن العلاقة بينهما تتحدد بحسب طبيعة المعرفة والنتائج المتوصل إليها في كل مجال، فقد وقع في نوع من التناقض من جهة، وفي نوع من الانعزالية من جهة أخرى، فأما تناقضه فيمكن في قوله "نوعين من المطلق، أحدهما خاص بالعلم، والآخر خاص بالفلسفة، بينما من طبيعة المطلق أن يكون واحداً، وإلاّ فهو نسبي، أما انعزاليته فتكمن في تقريره أن كلاً من الفلسفة والعلم يدرك نصف الواقع،

¹ المرجع نفسه والمكان.

² المرجع نفسه، ص 38.

³ إمام عبد الفتاح، إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 194.

⁴ نقلاً عن: إمام عبد الفتاح، إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 194.

ففي ذلك التقرير اتجاه نحو التجزئة والتقسيم، وبالتالي نحو التحليل والتجريد¹، في حين أن برجسون لم يرفض المذاهب العقلية إلاّ لكونها تميل إلى التجريد والتحليل، أو التجزئة والتفكيك، التي من شأنها أن تحوّل الحياة إلى جماد .

ورغم أن لِنقد برجسون مختلف التيارات الآلية والمادية، مسوّغاتة التي وافقه فيها كثير من المفكرين والفلاسفة المعاصرين، الذين اعتقدوا ببطلان التأويل الآلي للوجود، خاصة مع قولهم بالقدرة المطلقة على استيعاب أو فهم الحركة الكونية مخبريا وبشكل آلي، يجعل المستقبل ماثلا أمام البشرية مثول الحاضر المباشر، إلاّ أن برجسون لو واجه هذه الأفكار الآلية بروح نقدية شاملة لانتهى إلى مساءلة المادة في ذاتها، وكذا في علاقتها بالحياة في صميمها، ولكنه "لم يتساءل أبدا ما هي المادة؟ وهل يمكن أن تكون أقل جمودا وسكونا أكثر مما نفكر؟ وهل من الممكن أن لا تكون المادة عدوّة الحياة؟ ولكنها خادمتها وطوع أمرها لو عرفت الحياة عقلها، إنه يفكر بأن العالم والروح والجسم والنفس والمادة والحياة، أمور يعادي بعضها بعضا"²، في حين أنها في الحقيقة قد تتحلّى في صور وأشكال أخرى، تختلف عن الصورة التي رآها برجسون، لأن "المادة والجسم والعالم ليست سوى أمور تنتظر من العقل والذكاء أن تعمل على تشكيلها، ومن يدري فقد لا تكون هذه الأشياء أشكالا للحياة، بل من تكهنات العظمي"³ أراد برجسون أن يلغيه، لمّا نفى أيّ دور له في عالم الحياة .

وإذا كان برجسون قد انتقد الآلية والعليّة وما نتج عنهما من القول برفض الحرية، فإنه سينتهي -بدوره- إلى مفارقة أخرى، تكمن في نفيه -غير المباشر- للحرية في الوقت الذي أراد إثباتها، إذ القول بأن الحرية "هي التلقائية، معناه الخلط بين الاثنين، لأن التلقائية مشتركة بين جميع الأحياء، بل بين جميع الأجسام وعلمى ذلك ليس القول بأن الفعل الحر فعل تلقائي بميّز له من الفعل الآلي، ولا بمفيد معنى الحرية، الذي هو الاختيار المبرور⁴ لفعل مع استطاعة عدم اختياره، أو استطاعة

¹ وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 156.

² الشيخ كامل محمد، محمد، عويصة، المرجع السابق، ص 58.

³ المرجع نفسه والمكان .

اختيار ضدّه، ولكن مثل هذا الاختيار يقتضي جوهرًا ثابتًا مغايرًا للظواهر متحكمًا فيها¹ ومن هنا بقي تصور الحرية مشوشًا أو غير مكتمل، فضلًا عن أن الحرية التي يتحدّث عنها تفتقد في الواقع لأيّ مضمون² وليس لها اتجاه، لأنه ليس لها أن تختار، وهي لذلك جاءت تلقائية، والتلقائية لا يمكن أن تفي على التحرّر، وإنما هي تماثل الآلية، فليس يكفي أن يشعر المرء بأنه حر حتى يكون قد دعم الحرية، فالحرية ليست واقعة قائمة بذاتها، وإنما هي إحدى الوقائع، ومن بين الأخرى الشخصية، والربط بينهما لازم، فالشخصية تتكون عندما يحاول الوجود أن يتشخّص، وعندما يتشخّص الوجود يكون الموجود، ويتحدّد الموجود عندما يتقابل مع الآخر³، في حين انتهى برجسون إلى تصور مغاير تمامًا، فلم ينتبه إلى أن "إدراك الأنا لا يتحقق إلاّ بإدراك الآخر، ذلك أنه يعزل الموضوع عن الذات، ويبقى أن الإدراك يتوقف عن ممارسة وظيفته، من حيث أن الذات لن تكون موضوعًا بالنسبة إلى ذاتها إلاّ إذا أدركت موضوعًا آخر مغايرًا لها، وهذا الموضوع الآخر هو الذي يسمح للذات أن تنعكس على ذاتها حتى تتمّ عملية الإدراك"⁴، ولأن برجسون انغلق على الذات في ذاتها، ثم جعل منها منبعًا للحرية التي تتفجر من الأنا العميق، بعيدًا عن أيّ تفاعل مع الآخر، فإنه انتهى إلى تصور ناقص عن الحرية، تأسّس على ذلك "التصور الانعزالي للذات"⁴، فضلًا عن انتهائه القول بالإدراك الخالص على طريقة المذاهب التصورية من جهة، والقول بالحرية كتلقائية على طريقة الآليين من جهة ثانية، ومن ثمة كان مدلول الفعل الحر - في ذاته - يوحى بمدلول الفعل الآلي، وهنا تكمن مفارقة برجسون الذي أنفق كل جهده في دحض النزعة الآلية، لينتهي إلى تصور آلي للحرية، رغم أنها تمثّل عصب المذهب في مشروع الفلسفي.

كما أن برجسون حين أسّس لمفهوم الحرية على التجربة السيكلوجية، وقع في المحاذير نفسها التي انتقد على أساسها الفلاسفة والعلماء الآليين، ولأنه ركّز على الباطن فقد أغفل الظاهر، إضافة

¹ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (دت)، ص 441.

² وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 153.

³ وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 153.

⁴ المرجع نفسه، ص 155.

إلى مبالغته في الاهتمام "بالزمان الشعوري، أو الزمان السيكولوجي - زمان الديمومة - باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقي، وكانت النتيجة لهذا الاهتمام أن استبدل بالواقع حقلاً جديداً هو حقل الزمان السيكولوجي، الذي رآه هو الواقع الحقيقي، فإذا كان برجسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعوري، واهتموا بالزمان المكاني، فإننا نستطيع أن نقول كذلك، إن برجسون قد أهمل المكان والزمان المكاني، مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان ما يُعرف عند كل الناس بالواقع"¹.

ولما كانت الفلسفة الدينية عند برجسون تتحلى من خلال تجربة ديتيروحية خالصة، عبرت - بدورها - عن روح لاعقلانية، طبعت فلسفته في الحياة عامة، وفلسفته الدينية بصفة خاصة، فإن هذا ما دفعه إلى "الانصراف عن تقديم أسباب مقنعة أو غير مقنعة للآراء التي يدعو إلى قبولها، وبدلاً من ذلك اعتمد على الأسلوب الشعري في تقديم آرائه، وهذا أسلوب مشوق وجذاب، إلا أنه لا يقنع القارئ الفلسفي البرهاني بالضرورة، وهذه صعوبة تواجهها كل القضايا التي تضيّق نطاق العقل"²، شأنه في ذلك شأن كل رؤية روحية لاعقلانية للحياة الدينية، تحاول التأسيس لفلسفة متكاملة للدين والحياة بعيداً عن الإمكانيات العقلية الممكنة والمتاحة لها، من هنا لم يكن في وسعه غير تقديم رؤية خاصة، تتعلّق بتجربته الذاتية، ووفق منظوره الروحي الخالص - البرجسوني -، فكيف له إذن بلوغ الروحانية الكونية؟ وأنى له أن يفحم القارئ الفيلسوف - الذي يؤمن بالحجة العقلية - بمشروع لاعقلاني يُرجّح العقل من دائرة اهتماماته المركزية؟

وعلى هذا الأساس، عالج برجسون مسائل دينية جوهرية، لكن وفق نظرة انتقائية، ودون أي انتباه إلى ما يترتب عنها من نتائج منطقية، قد لا تكون في صالح رؤيته التي يدافع عنها، فهو ينظر مثلاً إلى الهدف الأساسي من فكرة الحياة بعد الموت، على أنه "تعزية الإنسان، وتخفيف عبء صدمة الموت عليه، لكن هذه التعزية والتخفيف لا تنفع كل إنسان، فهي تنفع فقط الإنسان الملتزم، صاحب المثل الأخلاقية والدينية التي وردت في الكتب المقدّسة... لما سيلاقيه من خيارات ونعم بعد

¹ هويدي، يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، المرجع السابق، ص 155.

² قيس، أحمد، المرجع السابق، ص 228.

الموت بخلاف الإنسان المتحلل، فنجد تصورا مخُيفا رهيبا لما سيلاقيه من أهوال بعد الموت، لكن برجسون لم يسأل نفسه عن قيمة تلك الفكرة إذا كانت غير متغلغلة تماما عند المتديّن؟ والتي ربما هي غير موجودة عند غير المتديّن، أغلب الظن أن الأول لن يفرح بالصورة التي قدّمها برجسون، ولا الثاني سيشعر بالخوف على الإطلاق¹ من هنا كانت النتائج المترتبة عن الفكرة مناقضة للمقدمات التي انطلق منها، وفضلا عن ذلك، لن يكون للفكرة الصدى المأمول بحسب تصور برجسون .

لقد ميّز برجسون بين الدين الساكن والدين المتحرك، فاعتبر الأول كنموذج للحياة الاجتماعية المغلقة، أما الثاني فنموذج حياة لمجتمع المفتوح، لكن هذا التصور الثنائي للدين قد يدفعنا طرح تساؤلات كثيرة، تتمحور في مجملها حول حقيقة موقفه من سؤال الدين والحياة، فهل استطاع برجسون بلوغ عمق التجربة الدينية؟ أم أنه اكتفى بدراستها من الخارج؟ وهل يمكن فهم حقيقة التجربة الدينية انطلاقا من رصد تجلياتها الخارجية التي تبدى عبر التاريخ الإنساني؟

إذا تتبعنا حركة التجربة الدينية في تصور برجسون، بدا لنا بوضوح أنه يرجع الدين إلى منبت بيولوجي، ثم يضفي عليه نفحة روحية خالصة، تتجلى من خلال تجربة الدين الحركي، ثم ترتقي إلى أسمى درجات العلو، حين تتحول إلى تجربة صوفية متميّزة، تعانق الحقائق الأبدية التي تشيع من منبع متسام متعال هو الله، ورغم أن برجسون وجد في نفسه شوقا لا متناهيا إلى تلك التجربة الروحية، ثم لمسها متجلية في أسمى معانيها من خلال تلك الصورة الدينية التي تمثّلها في المسيح، ومن بعده في الصور الصوفية الخالدة للأبطال والقديسين المسيحيين، إلا أن هذه الصورة بقيت مشوّشة وغير مكتملة، تشوبها جملة من الشوائب، أهمها أن برجسون إذ يتمثّل الدين الحركي من خلال التجربة الصوفية، إنما يطلب النظر إلى الصوفية الروحية الخالصة بعيدا عن كل المعتقدات والشعائر والطقوس الدينية، وهذا ما لا نجده في التجارب الصوفية -الحقيقية- التي عرفتها مختلف الأديان - وإن كان برجسون لم يعترف بها - ناهيك عن عدم وجودها كصورة واقعية في التصوف المسيحي، الذي طالما

¹ المرجع نفسه، ص 227.

محمّده برجسون، ومن ثمة، فإن هذه التجربة التي يتحدّث عنها باسم المسيحية، لا وجود لها في المسيحية ذاتها .

اعتقد برجسون أن التصوف الكامل -الحقيقي - يتجلى بصفة خاصة في الصوفية المسيحية دون سواها، لأنها -المسيحية - تتّسم بخصائص فريدة، تجعلها متميزة عن بقية التجارب الصوفية الأخرى، وهي سمات العمل، والمحبة، والخلق، فضلا عن كونها الأجدر ببلوغ الكمال في تجربة الوصال أو الاتحاد بالحضرة الإلهية، ولكن إذا كان هذا التصور صحيحا، فهل معناه أن الصوفية المسيحية وحدها من عرفت تجربة الوصال بالعالم الإلهي ؟ وهل هي الطريق الوحيد لولوج العالم الروحي والإلهي؟ ماذا عن بقية التجارب الصوفية التي عرفتها مختلف الأديان الأخرى ؟ وهل العمل، والخلق، والمحبة، سمات صوفية مسيحية خالصة ؟ ألم يكن برجسون على دراية ببقية التجارب الصوفية الأخرى؟ أم أنه عرفها يقينا ثم أنكرها لدوافع مختلفة ؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمكن اعتبار أن تجربته تلك، تنمُّ عن إيديولوجية خاصة، أراد لها برجسون الذبوع في مقابل بقية التجارب الأخرى؟ .

إن نظرة فاحصة لمفهوم التصوف الذي يريده برجسون، تبين لنا إلى أي مدى يتناقض برجسون مع أفكاره الجوهرية ذاتها، إذ نجد -مثلا- عندما يتحدّث عن الصوفية الحقيقية، يجعلها صافية من "جميع الاعتبارات العقلية والفكرية والجدلية، وهذا عندما يتحدّث عن الانفعال الخلاق الفائق للعقل، حيث يجردّه تجريدا تاما عن أيّة دلالة فكرية أو تصورات عقلية، أما حقائق التصوف المسيحي فنجد فيها معطيات فكرية وعقلية أساسية تدخل في صلب التجربة الصوفية المسيحية¹، من هنا يمكن القول بأن تصور برجسون -الذي طالما أشاد بالتجربة الصوفية المسيحية- لا يعني الصورة المسيحية الخالصة بقدر ما يعني التصوف المسيحي كما يراه هو ذاته، أي كما يتأوّل له العقل الميتافيزيقي البرجسوني، وليس كما هو في تاريخه وواقعه، الذي ولد من رحم الديانة المسيحية ذاتها .

• مثلا نجد المتصوف المسيحي يحمل معه تصورا معيّنا للإله الذي ينشد الاتصال به، وأن الإدراك التصوري لطبيعة الله لا يدخل في التجربة الصوفية المسيحية فحسب، وإنما يضاف عليها طابعا معيّنا، ويساعد على تحقيقها، ولولا هذا التوافق بين الإلهما يتبين في التجربة الصوفية، وبين الإله كما تصوره العقيدة المسيحية ولاهوتها لانزلق المتصوف في متاهات الضلال (أنظر: الشيخ كامل محمد محمد، عويضة، المرجع السابق، ص 219).

¹ الشيخ كامل محمد محمد، عويضة، المرجع السابق، ص 219.

كما نجد أن التصوف اليوناني لم يشذَّ عن القاعدة البرجسونية، حيث يصنّفه أيضا ضمن التجارب الصوفية الناقصة، لأنه - في رأيه - لم يدرك منزلة التصوف الحقيقي، لكن المفارقة تكمن في أن برجسون يصدر حكمه السلبي على التصوف اليوناني، ثم - في الوقت ذاته - نجده " يضع سقراط في زمرة المتصوفين الحقيقيين^{••}، الذين وصلت أنفسهم إلى ذروة الانفتاح والانطلاق... ثم يشبّهه انفعال سقراط بالانفعال الذي يتخلّل الإنجيل وتعاليمه، ويستنتج أخيرا أن سقراط من النفوس المفتوحة"¹، فإذا كان الأمر كذلك، لماذا يصدر برجسون ذلك الحكم القاسي على التصوف اليوناني، الذي يأتي سقراط كنموذج تام عن أسمى ما يمكن أن يبلغه التصوف في ذلك العصر؟

هذا، ويصنف برجسون - أيضا - بقية التجارب الصوفية التي عرفتها أديان الشرق الأقصى - البوذية والهندية - ضمن التصوف الناقص، لأنها - بحسبه - لم تتمكن من بلوغ درجة الكمال، الذي يقتضي العمل، والمحبة، والخلق، وعلى هذا الأساس، رفض الصوفية البوذية لأنها " لم تؤمن بقيمة العمل، ولم تكن لها ثقة به، كما أنها تعلّم إطفاء إرادة الحياة، أما في الهند، فإن التفاعل بين الجدل العقلي وبين الوثبة الحيوية قد أعاق التصوف عن النضج نضجا تاما وكاملا"² وهكذا بقيت هذه التجارب الصوفية تراوح مكانها بين النشوة والوجد، وبين المحاولات المستميتة لإطفاء إرادة الحياة، لتبقى -دوما- الصوفية المسيحية-بحسبه- كأرقى نموذج صوفي عرفته الإنسانية، ومن ثمة تبدو الأسس التي أقام عليها برجسون تمييزه بين التصوف الكامل والتصوف الناقص، أسس تعسّفية، تخدم تصوره الميتافيزيقي للدين المسيحي^{••} ما يُبين محدودية الأفق الذي نظر منه برجسون إلى بقية التجارب الصوفية التي عرفتها أديان الإنسانية .

^{••} يبدو أن حياة سقراط تخرج نظرية برجسون، فإذا تابعنا مثلا وصفه لحياة سقراط وجدنا أنه يعتبر رسالته رسالة دينية وصوفية على نحو ما نفهم اليوم، ولأنه يعلم لأن وحيا هتف به، ولأنه تلقى رسالة عليه أن يدعو إليها وهو فقير، ويجب أن يظل فقيرا، ولا يجس بالجوع والعطش لأنه تحرّر من حاجات الجسد ومتطلبات المادة... ويعزو برجسون للمعلم اليوناني انفعالا خلاقا كالانفعال الذي يتأجج في صدور المتصوفين المسيحيين وقلوبهم (أنظر: صادق جلال العظم، المرجع السابق، ص 198).

¹ صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص ص 198-199.

² المرجع نفسه، ص 202.

ولئن اعتبر برجسون أن المحبة والعمل والخلق معايير للتصوف الكامل، فحريٌّ به دراسة كل - أو أغلب - التجارب الصوفية التي عرفتها أديان الإنسانية، ثم الحكم عليها، بيد أنه لم يفعل ذلك، وإنما اكتفى بنظرة انتقائية تخدم الرؤية الميتافيزيقية التي تبناها في التصنيف، بدليل إسقاطه أو عدم اعتداده بالتجربة الصوفية الإسلامية، رغم أنها استوفت - بلغة برجسون - شروط التصوف الكامل، فضلا عن كونها تتضمن نماذج صوفية راقية، بلغت في روحانيتها وصوفيتها درجات من السمو والكمال، تتجاوز حدود المقاييس التي وضعها برجسون - نفسه - للتصوف الكامل، ولعل تجربة أبو يزيد البسطامي (188-266 هـ) تمثل إحدى تلك النماذج التي توضح المدى الذي بلغته الروحانية الصوفية في الإسلام، ذلك ما يمكن أن نتبينه من خلال تجربته الروحية التي يلخصها في قوله: " غبت عن الله ثلاثين سنة، وكانت غيبيتي عنه ذكري إيَّاه، فلمّا فنيته عنه، وجدته في كل حال، حتى كأنه ، وأهلُكُذا لمّا سئل البسطامي "بم زلت ما نلت ؟ أجاب: " إني انسلخت عن نفسي كما تنسلخ الحية عن جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو " ²، ومن ثمة يبدو أن التجربة الصوفية الإسلامية لم تقف عند حدود النشوة أو الوجد الذي رآه برجسون سمة للتصوف الناقص، فضلا عن كونها بلغت حدود الكمال والفناء الصوفي في الحضرة الإلهية التي كان ينشدها برجسون ذاته، أما عن المحبة التي يراها برجسون ميزة خاصة في التصوف المسيحي، فإننا نلمس في التصوف الإسلامي ما يبطل ذلك الادعاء، لأن " التجربة الصوفية الإسلامية قد عانت الحب الإلهي معاناة مباشرة، فأتاحت لها أن تحبه وتفتى فيه، وتحب من خلاله الخليفة بأسرها " ¹، ولعل في تجربة ابن عربي (1164-1240) -الصوفية - ما يجسد ذلك الحب الإلهي اللامتناهي، وذلك الحضور الإلهي اللامحدود، الذي يشمل لحظات الحياة الإنسانية التي تمكنت من بلوغ أسمى درجات العلو والسمو، والتي خلدها تاريخ الصوفية في أبيات شعرية مشهورة:

¹ نقلا عن: الشيخ كامل محمد محمد، عويصة، المرجع السابق، ص 217.

² نقلا عن: الشيخ كامل محمد محمد، عويصة، المرجع السابق، ص 217.

¹ الشيخ كامل محمد محمد، عويصة، المرجع السابق، ص 217.

" لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة لطائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجّهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني"¹

لكن رغم كل الانتقادات الموجهة لفلسفة برجسون، وهي انتقادات توقعها برجسون نفسه، إلا أن ذلك لم يكن لينقص من قيمتها كمشروع فلسفي متميز، حمل في طياته مبادئ جوهرية، كان لها أثر كبير في تشكيل معالم الفلسفة المعاصرة، حيث قدّم برجسون تجربة فلسفية حيّة، استطاعت أن تمزج بين دفعة المادة كمنطلق، وبين دفعة الروح كمنتهى، فكانت لذلك مصدر إلهام لكثير من الفلاسفة والمفكرين، الذين ساروا في التيار نفسه الذي تبناه برجسون، ألا وهو التيار الحيوي الروحي المعاصر، والذي كان لبرجسون أثر كبير في تشكيل المعالم العامة لفلسفته الروحية، ذلك ما يتجلى بوضوح في حضور البرجسونية في مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة التي تأثرت -بدرجات متفاوتة - بفلسفة برجسون، وخصوصا منها تيارات الفلسفة الوجودية -مع أن لظهور الفلسفة الوجودية أثر كبير في أفول فلسفة برجسون -حيث استفادت هذه الأخيرة من تجربة برجسون الفلسفية - فلسفة الحياة -فضلا عن كونه قد مهّد الطريق أمامها لولوج عالم الإنسان الوجودي، فاستثمرت في فلسفتها الوجودية أكثر مقولاته الحيوية التي مثّلت صميم فلسفته في الحياة، كمقولة الحرية -مثلا - التي تمثل المركز في تجربة برجسون كما في التجربة الوجودية على حدّ سواء، إضافة إلى إثارته لمسألة العلاقة بين الفكر والواقع، ومن ثمة قوله بانكشافها لنا " عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته، ولما كان الوجود ديمومة وتطورا وتغيّرًا وخلقا مستمرا، فإن المعرفة ذاتها لم تعد مجرد عملية عقلية بحتة، بل هي تجربة حيّة نختبر فيها الواقع، ونعانيه، ونحتك به، بل نتماسك معه، وعندئذ تكون المعرفة ذات طابع

¹ نقلا عن: الشيخ كامل محمد محمد، عويصة، المرجع السابق، ص 217.

* لقد كان نفوذ برجسون واسعا عميقا ترك، ترك أثرا من بعده فهذا " إدوار ليرو " في فرنسا يقود حركة دينية صوفية، تظهر فيها بوضوح آثار الفلسفة البرجسونية، و " جورج سورل " يحاول في مجال الاقتصاد والاجتماع أن يضيف الكثير من آراء برجسون، و " وليام جيمس " في أمريكا يعلن انضمامه إلى الفلسفة البرجسونية، ويقول إنه سعيد بأن يعمل تحت لواء برجسون، و " مارسيل بروست " في ميدان الأدب يُصور لنا رواية الديمومة تحت عنوان " اقتفاء أثر الزمان المفقود " (أنظر: الشيخ كامل محمد محمد، عويصة، المرجع السابق، ص 220).

وجودي، أي أنها قائمة في مجال الوجود، قبل أن تكون قائمة في مجال الأحكام المنطقية¹، من هنا ستكون هذه التجربة البرجسونية - الوجودية حاضرة روحيا في ثنايا الفلسفة الوجودية، فضلا عن كونها قد استثمرتها فيما بعد في التأسيس لرؤية وجودية جديدة للوجود والحياة .

إضافة إلى هذا، ستبقى لبرجسون رؤيته المتميزة في فلسفة الحياة، خصوصا ما تعلق بالمقاربة الميتافيزيقية التي قدم فيها رؤيته للدين والتصوف، إذ تبين لنا بأنه قدّم محاولة ميتافيزيقية لاحتواء الصوفية المسيحية، أو لتقريبها من رؤيته الميتافيزيقية، وليس العكس، فرغم البعد الصوفي الظاهر في " منبعا الأخلاق والدين " الذي جاء حافلا بمضامينه الروحية الصوفية، والتي على أساسها اعتقد البعض أنه انخرّف عن البرجسونية إلى المسيحية، إلا أنه في الحقيقة لم ينصرف تماما عن الميتافيزيقا العامة التي حاول التأسيس لها منذ " التطور الخالق"، وهكذا فهو لم يتحول في " منبعا الأخلاق والدين " إلى لاهوتي أو إلى صوفي، وإنما اكتفى برصد اللحظة الصوفية الخلاقة التي رآها تتجلى من خلال المسيحية التي تبقى في رأيه أسمى لحظات الروحية الإنسانية، ومع ذلك " انتهت فلسفته إلى تمجيد التصوف المسيحي، وانتهت حياته بأن طلب أن تجرى على جثمانه مراسيم الدفن حسب طقوس الكنيسة الكاثوليكية " ²، ولأن الحقيقة المطلقة هي الحقيقة التي تتجلى للإنسان في تلك اللحظات الفارقة التي طلب فيها برجسون أن تكون مراسيم دفنه على الطريقة المسيحية، فإنه من الممكن لنا القول - إلى حد ما - بروح صوفية مسيحية دفينية في نفس برجسون، تجلّت في أكثر اللحظات حسما في الحياة الإنسانية - لحظة الموت للمعبر³ عن حقيقته كإنسان تأقت نفسه إلى المسيحية الصوفية، دون أن يخرج عن مذهبه الفلسفي، فتأكد بذلك الفكرة القائلة بأن برجسون الذي بدأ حياته ماديا مسرفا في ماديته، قد انتهى في الأخير إلى روحية صوفية عميقة .

¹ وهبة، مراد، المرجع السابق، ص 110.

² صادق جلال، العظم، المرجع السابق، ص 223.

خاتمة

خاتمة:

يمكن الوصول في نهاية هذا البحث - المتواضع - الذي طرقنا فيه مسألة الدين وفلسفة الحياة من منظور نيتشوي برجسوني، إلى جملة من النتائج، نحسب أنها في غاية الأهمية، وسنحاول تحديدها فيما يلي:

- أن حضور الدين في الحياة الإنسانية، كان على الدوام لازمة من لوازم الوجود الإنساني، سواء كان ذلك من خلال إنكاره على طريقة نيتشه، أو من خلال تفعيله الحيوي على طريقة برجسون، ذلك أن أي محاولة لإلغاء الدين، أو استبعاد دوره في الحياة، هي في ذاتها اعتراف ضمني بالدور الذي لعبه الدين في الحياة الإنسانية على مدار التاريخ، ومن هنا تأتي الرؤية التفعيلية الحيوية، لتعلي من شأن الإمكانيات والآفاق التي قد تفتح أمام الإنسانية في ظل تجربة دينية روحية، تتيح للإنسان معايشة الحضرة الإلهية .

اعتبعاد نيتشه لدور الدين، إنما يتم عن قراءته النقدية المستفيضة في مختلف الصور والنماذج الدينية التي عاصرها بصورة مباشرة - مسيحية أو يهودية العصر الحديث - أو من خلال دراساته التاريخية للأديان القديمة التي عرفت البشرية، والتي بدت له في مجملها ديانات تُدين الحياة، وتقصي الوجود الإنساني لصالح الوجود الإلهي، في الوقت الذي يُفترض فيه - حسب نيتشه - أن نعطي من شأن الحياة، ونسمو بها حتى على الحياة ذاتها، حتى تكون فضاء يفتح باستمرار على ذلك الكائن الإنساني الذي يخلق المعنى والقيمة، وليس الذي ينساق وراء التأويلات القيمية الجاهزة التي تمدّه بها مختلف الديانات السكونية الجامدة .

- يمكن التأكيد مع نيتشه في رؤيته النقدية، خصوصاً في شقّها الرافض لأحوال الدين المسيحي في عصره إذا كان المقصود به الدين كما يجياه الإنسان الحديث، لأن ذلك الدين قام على قشور باطلة، بيد أنه لا يمكن السير مع هذه الأطروحة إذا كان المقصود به الدين الحق الذي يدعو إلى أسمى القيم الإنسانية، والتي لا يشوّه جمالها ولا ينقص من قدرها تشويه الناس لها، ببعدهم عنها أو بتحريفهم لها .

- وفي السياق ذاته، يمكن التأكيد مع نيتشه، دعوته الناس - ومنهم المؤمنون بالأديان - إلى ضرورة الخلق والإبداع، لأن ذلك يقضي على روح الجمود والتفوق، ويجعل الإنسان - المؤمن - يتجاوز التقليد الساكن لحلول الماضي - كما هي -، ويسمح له بالانفتاح على حلول وآفاق جديد تسائر مقتضيات العصر ومستجداته، بيد أنه لا يمكن السير معه في طرحه الراضٍ مطلقاً لمجمل ما يمكن أن تعلمه الأديان للإنسانية، لجرّد حالة القصور التي رآها من خلال اليهودية والمسيحية .

إن رفض نيتشه للمقدّس، إنما جاء تعبيراً عن رفضه ثورة الهامش على المركز، تلك الثورة التي ظهرت تجلياتها واضحة - حسبه - من خلال الأزمة القيمية التي تعانيتها الإنسانية في الحضارة الغربية المعاصرة بعد أن ظهر فيها الإنسان عدواً لكل ما هو حيوي، إثباتي لكل ما هو روحي إلهي، وعندئذ كان انسحابه الكلي عن الحضارة، بل وعن الحياة ذاتها .

لكن نيتشه الذي رفض المقدّس التقليدي - الدين، الميتافيزيقا، العقل - أسّس في الوقت ذاته لمركزيات جديدة - إرادة القوة، الإنسان الأعلى، العود الأبدي -، حلّت محلّ المركزيات الكلاسيكية، وأعدت بعث المقدّس من جديد، ولأن نيتشه كان مسكوناً بهاجس الحياة الأرضية، فإن المقدّس هنا كان ثاويًا في كوجيتو الحياة، والذي سيحلّ مع نيتشه محلّ كوجيتو العقل التقليدي.

لقد اتخذ نيتشه من النقد وسيلة لطرق ما لم يجرؤ الكثير من الفلاسفة والمفكرين الكبار على طريقه، ومن الجينيالوجيا منهجا وأسلوبا في التفكير جديد، فكان أن تمكّن به من سبر أغوار أعماق المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية، هذه الأخيرة التي نالها من النقد ما لم ينل غيرها، وما كان قصده إلاّ تقويض أركانها وتحطيمها، شأنها في ذلك شأن غيرها من المبادئ والأسس الفكرية والفلسفية التي طالما آمن الفلاسفة والمفكرون بثباتها ومطلقيتها، لتأتي النيتشوية كالصاعقة التي تهز أركان العقل البشري برمته، توقظه من سباته العميق، وتنفخ فيه روحاً جديدة، فتغمره نشوة الارتقاء إلى أسمى درجة يمكن للإنسانية بلوغها.

وهكذا إذا أردنا أن نلخص النيتشوية وجدنا أنها فلسفة توحى بصورة فيلسوف كانت نفسه قلقة، وثقافته رومانتيكية، وتجربته مؤلمة، فكان أن عرضها على أنها رسالة ووحى، ما أراد من خلاله إلاّ

أن يعلم الإنسان كيف تستكشف ذاتها، وكيف تؤمن بقدراتها وطاقاتها الخلاقة على الإبداع والإنشاء، لذلك راح نيتشه إلى إبداع مقولة إرادة القوة، والتي هي بحسبه جوهر الوجود وسرّه الذي تتفجّر وتلغّطه الطاقات اللاهائية التي تؤهّل الإنسان إلى المهمة الخالدة، تلك المهمة التي رأى نيتشه أنها ثنائية، حيث تبدأ بعملية الهدم والتدمير الذي يفترض أن يشمل كل ما آمن به الإنسان قبلاً، فكل ما اعتقدت البشرية أنه مقدّس، هو في حقيقته ليس غير مصنوعات وهمية، صنعها العقل البشري، ثمّ ما لبث أن آمن بها وصدّقها، وأخيراً صار أسيراً لها، فأنى له حينئذ أن يُثبت ذاته؟ و أنى له العلاء والسمو؟

وعلى هذا الأساس، يذهب نيتشه إلى المهمة التالية، وهي البناء والخلق، ولأنه كان قد أنهى عملية الهدم الشامل، فإنه سيشرع في الوقت ذاته في عملية البناء، التي تستهدف خلق ألواح قيمية جديدة، تكون هي الأساس القويم لشرعة الحياة الجديد، تلك الألواح التي تستجيب لوجود الإنسان بما هو الكائن المقوّم بإطلاق، أي الكائن المبدع الخلاق، عندئذ سنكون أمام الإنسان الذي يعلي من شأن هذه الحياة الأرضية، هذه الليلة التي كان ينفّر منها فيما مضى، أما وقد تمّ تهيب الأرضية لألواح القيم الجديدة التي أصبحت تملأ أرضه، فما عاد للإنسان غير وجود واحد هو وجوده الذي يحياه، وما عاد لقيمه التي خلقها بنفسه غير سماء واحدة هي سماء الإنسان الخالق المبدع، ومن هنا كانت ثورة نيتشه -على النقيض من ثورة الإنسان الديني - ثورة المركز على الهامش، ومعها يحدث الانقلاب القيمي في معادلة الحياة الإنسانية، فيصير الأعلى إلى أدنى، والأدنى إلى أعلى، ويكون السمو للجسد والغريزة والأرض، وتصبح هي القيم العليا التي تتيح للإنسان أن يعلو ويتسامى حتى على الإنسان ذاته، أما قيم العقل والروح والدين، فلا مكانة لها في فلسفة الحياة النيتشوية، إلاّ من حيث كونها أوهام زائفة يجب العمل على تحطيمها وتجاوزها .

- أما إذا اتجهنا صوب البرجسونية، أمكننا تحديد موقفها من الدين والحياة انطلاقاً من تلك التجربة الفلسفية المتميّزة في تاريخ الفلسفة المعاصرة، فهي تجربة متكاملة في أبعادها الإنسانية، رُسمت معالمها الحيوية كما لو كانت دائرة مركزها حدس الديمومة، وبين المركز والمحيط قد اصطفت دوائر ذات

مركز واحد، آخذة على الدوام في الاتساع والتمدد، تمثل مجالات الفلسفة المتباينة، وهي السيكلوجيا، الانطولوجيا، الثيولوجيا، وهي ذاتها الأبعاد الأكثر حيوية في الوجود الإنساني، ذلك ما يمثل الفتح في مذهب برجسون، حيث لا يستلزم تغييرا لمركز الدائرة بمركز آخر، أو تغييرا للدائرة بدوائر أخرى، لأن المركز يبقى دوما حدس الديمومة، على أنه كلما اقتربنا من المحيط ضاقت الدائرة، وكلما كانت الحركة من المركز إلى المحيط اتسعت الدائرة، وانفتحت بالتالي على فضاءات جديدة من الخلق والإبداع .

- كما أن تلك المجالات الحيوية ليست -حسبه- إلا روافد تغذي مياه النبع اللانهائية في دُفوقها الحيوية، وهي روافد يحمل كلا منهلونا جديدا، والمجرى الأصيل يتلوهن بهذه الألوان، وتبقى الروافد مع ذلك محتفظة بأصالته ووحدته وهويته، ومن هنا كانت المجالات منفتحة بعضها على بعض، وهي بذلك ليست مجالات مغلقة تدور حول ذاتها، ولا هي تسير في اتجاه مستقيم، وإنما هي تنمو جية، إذ تنمو مع الظواهر المارة وجزرا، وبعبارة أخرى، إنها تسير على هيئة لولبية، فتأخذ شيئا من الخط المستقيم الذي يوحي بالحركة وعدم الغلق، وتأخذ شيئا من شكل الدائرة التي توحى بالغلق، على أن الانتقال من مجال إلى مجال آخر، إنما هو انتقال كفي لا كمي، وسيبقى دوما بين المجالات جميعا عنصرا مشتركا، هو حدس الديمومة، ومن ثمة سيكون في التقدم من مجال لآخر، غوص في الأعماق، فغوص في الطبيعة السيكلوجية للحياة لنبلغ الطبيعة الانطولوجية، ثم نغوص في الطبيعة الانطولوجية للحياة لنبلغ الطبيعة الروحية والثيولوجية .

- إن كل مجال من هذه المجالات يمثل عمقا من الأعماق الحيوية في التجربة الروحية التي تطالعنا بها فلسفة الحياة البرجسونية، كما أن كلا منها يفتح على مقولات مركزية تؤسس للحياة الخلاقة التي ينشدها برجسون، فالجال السيكلوجي يُلهمنا فكرة الديمومة بما هي الحرية المطلقة، والجال الأنطولوجي يُلهمنا فكرة الديمومة ذاتها بما هي الزمان الحي، فضلا عن فكري التطور الخالق والدفعة الحيوية، أما المجال الثيولوجي فينتهي بنا إلى اعتبار الدفعة الحيوية بمثابة الله، وأن كل ما نراه في الكون إن هو إلا تجليات لتلك الدفعة الحيوية، والتي هي من الله، إن لم تكن هي الله ذاته، من هنا تكون الوحدة والتكامل أسما ما يميز التجربة البرجسونية، فهي على الرغم من تعدد أبعادها وتنوع مجالاتها،

تُبقى على وحدتها متماسكة، وعلى الرغم من حركتها التموجية واللولبية، تُبقى على وحدة مسارها العام، الذي ينطلق دوماً من الباطن العميق - التجربة السيكلوجية - ثم ينتهي بالضرورة إلى الله من خلال التجربة الروحية والصوفية .

إن-التجربة الصوفية تقرر أنّنا نشارك مشاركة لاشعورية في موجود أعظم منّا، نستطيع أن نطلق عليه اسم الله، ثم إنها تدخلنا بالفعل في عالم تتصل فيه الأرواح وتتفاعل، ليس من الخارج، أو بواسطة الألفاظ، بل من الداخل ودون وساطة، لأنها شعور قوي غير منازع بحضور إلهي، يهبنا ما لم تكن لتوفره لنا جهودنا واستدلالاتنا -العقلية -، ولأن التجربة الصوفية هي امتداد للتجربة الأنطولوجية، وهي بدورها امتداد للتجربة السيكلوجية، فإن برجسون يقرر أنّ المذهب ينبغي أن يبقى مفتوحاً، قابلاً للتطور والتقدم، ولكن مع بقاء نقطة ارتكاز واحدة هي حدس الديمومة، تعمل الحياة من خلالها في قفزات متتالية، من مجال إلى آخر، ولئن كان من طبيعة القفزة البرجسونية أنها فجائية، فليس في الإمكان التنبؤ بها، وكل ما هنالك، أنه في المستطاع تحديد النقطة التي تحققت فيها هذه القفزة أو تلك، علماً أن استخدام لفظة "قفزة" يتفق تماماً والروح البرجسونية، لأنها تحيل دوماً إلى الحركة أو عدم الاستقرار والسكون، كما توحى في الوقت ذاته بفكرة الفتح، وكأن هناك دائرة يخشى الفيلسوف أن يستقرّ به المقام فيها، وهو لذلك يقفز من مجال لآخر، والحياة ذاتها تتطور في قفزات تحمل في طياتها بذور الخلق المتجدد باستمرار، وتبقى دفعة الحياة -الله - دوماً هي المنبع المعين الذي تتخلق منه العوالم وتتكوّن، في صيرورة لا تعرف لها حدود تحدّها، ولا تجد لها نهاية تنتهي عندها .

وعلى هذا، يؤسس برجسون للحياة على البعد الروحي العميق، ولا يجد حرجاً في بلورة رؤيته الفلسفية عبر استلهاً مقولات دينية - مسيحية - أو من وحي التجربة الصوفية الكاملة التي تمثّلها من خلال المسيح ذاته بل ويذهب إلى أبعد مدى في هذه النزعة الدينية، حين يُبصر في الأفق تجربة تلك الشخصية الخلاقة - الصوفي - التي تتيح للإنسانية بلوغ خلاصها النهائي عبر الإنسان الكامل أو المتفوق بلغة نيتشه، إلا أنّ الإنسان هنا ليس إنسان نيتشه الأعلى، الذي يُعبر عن نوع أقوى، أو عن صنف أسمي من البشر متحرّر من كل صيغ النفي والارتكاسية، وإنما هو الإنسان الكامل،

صاحب الرسالة الأخوية، الإنسانية والكونية في الآن نفسه، وهو الأجدر على العلاء والسمو بالإنسانية - كلها نحو القمة التي بلغها هو نفسه، ولأنه مبدع خلاق بطبيعته، فإنه يستطيع بطبيعته - تلك يكشف أيضا عمل الآخرين، وأن يشعل بكرمه الفائق بؤر كرم أخرى، ومن هنا كان عظماء الإنسانية - حسب برجسون هم أولئك الذين شقّت بطولتهم المبدعة للفضيلة، سدّ بلا للفضيلة جديدة، وهم رُسل الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة، فكلمًا دنوا من ذروة التطور كانوا أقرب إلى منابع الروحية الأصيلة، التي تتفجّر منها أسمى معاني الخلق وللإع الإنسان، ومن ثمّة فإن سموّهم الذاتي يؤهّلهم لأن يمارسوا تأثيرا على التاريخ من سبل جديدة يفتحونها من خلال أفعالهم، لكن لا لتبقى في الدائرة الضيقة التي أبدعت فيها - دائرتهم - بل لتزداد سموا كلما عمّت بفعل الاهتداء والقُدوة لتشمل الإنسانية جمعاء .

-وهكذا ستلقي التجربة البرجسونية أضواء جديدة على تلك الجهود البشرية الخلاقة التي تحقّقت حتى حاضرتنا الحالي، وهي لا تتبغى مجرد استعادة البطولات الروحية الخالدة، بقدر ما تريد من خلالها الانفتاح على رؤية جديدة للحياة، لا تكون فيها الغاية مقصورة على أبعادها المادية، كما هو شأن الحضارة العلمية المعاصرة، التي صرفت مجمل جهودها باتجاه الاستفادة القصوى من كل ما يُتيح العلم وأدواته المادية الخالصة من سبل لتحقيق السعادة في الحياة، بيد أنها بقيت في تصور برجسون غاية بعيدة المنال، لأن العلم - المادي - غير كاف لإسعاد البشرية، ولا هو قادر على سدّ الفراغ الرهيب الذي غدا يخنق النفس الإنسانية، ولا مناص حينئذ عن العودة إلى روحانيتها الخالصة، التي تضمن لها الفكاك والانعقاد عن الأسر المادي، لتنتقل حرة خلاقا، تبدع المعنى والقيمة في الحياة المتسامية باستمرار، ومن هنا كان الكمال الروحي غير مقيّد بالتقدّم المادي، وكان من الضروري علينا أن نبحت في أنفسنا ما استطعنا إلى البحث سبيلا عن الجوهر الروحي الأبدي، وبقدر إحساسنا به، يكون اتجاهنا نحو الكمال، ولعل هذا ما أدركه بالفعل عظماء الصوفية، الذي كانوا نماذج حيّة من الكمال الروحي، ومن أجل ذلك يتساءل برجسون متعجّبا غاية العجب كيف لحضارتنا المعاصرة لا

تقرن جهودها في الارتقاء والإصلاح بالدعوة إلى تلك القوى الخلاقة الأبدية المحبّة، الأخوة، الإيثار - فنتفع بها أيّما نفع كما كان لها أن انتفعت سابقا بمخرجات المادة من فحم وحديد وكهرباء ؟

إن مشروع فلسفة الحياة البرجسونية خصوصا في شقّيه الايتيقي والديني - لم يكن يستهدف تأسيسا قيميا على العقل المحض، ولا بناء قواعد خلقية، أو إرساء سلّم من القيم الثابتة، بقدر ما كان يسعى - من خلال تشخيص أزمة القيم في الحضارة المعاصرة، واضطراب التوازن بين الروح والجسد - إلى تأكيد الأصل الحيوي المزدوج للدين والأخلاق، وهذا ما يعني أن كل بعد قيمي يضل مرتبطا بالإنجاد والمحبّة والفعل، ومن ثمة فإن الانفعال لا يصبح خلاقا إلاّ إذا تجاوز المتصوف حالة الوجد والنشوة إلى حالة الفعل، وقطع بالتالي مع أخلاقيات المواعظ والنصائح، ومن هنا يمكننا الوقوف - من خلال هذا التجديد الايتيقي على ما يتضمّن -ه عامل الانجذاب والاحتذاء بنموذج البطل والقديس والمتصوف من إثارة للعمل للخلقي، لأن في الاحتذاء والافتداء أو المحاكاة مناسبة للخلق والانفتاح بالنسبة إلى حياة مبدعة أساسها البذل والعطاء اللانهائي، وإن كان ذلك سيظل مرتفعا - حسب برجسون بشروط سياسية، من أهمها الديمقراطية المٌشعبة بروح الإنجيل، بما يتيح لها أن تكون دوما أفقا ملائما لاختراع الحقوق، ومناسبة للعلو الروحي والسمو الإنساني، ومن هنا انتهى برجسون في تشخيصه لتلك التحولات الكبرى التي هزّت المجتمعات الغربية المعاصرة إلى أنها قد أحدثت قطيعة بين الجانب المادي والجانب الروحي في الحياة الإنسانية - الأخلاقية والاجتماعية - الأمر الذي ترتّب عنه أزمة حادة على مستوى المبادئ الأخلاقية والقيم الروحية والحقوق السياسية التي تأسّست عليها الحضارة الأوروبية، وعليهذا الأساس، يوجّهه برجسون نداءه الروحي للخروج من هذه الأزمة، ويحدّد منهجه لخلاص البشرية التي حطّمها العنف، وعدّها بالخوف - ويلات الحربين العالميتين - في دعوة منه لمجاهدة النفس والرجوع إلى الحدس، والتعلّق بعظماء الإنسانية، وأبطال التاريخ وقديسي الأديان، وهو بهذا إنما يُطالعنا بمشروع روحي جديد، يحمل في ثناياه رؤيته الجديدة للحياة والوجود والكون .

بيد أننا مع ذلك يجب أن نشير إلى أن برجسون رغم نزعته الروحية المتعالية، وكذا تجربته الصوفية العميقة، إلا أنه لم يغادر أرض الفلسفة، وبقي وفيها مخلصاً لها حتى وهو في عمق تلك التجربة الروحية، فلم يتحول إلى لاهوتي ولا إلى صوفي، بل بقي دوماً برجسون الفيلسوف .

وأخيراً، يمكن القول أننا إذا قدّر لنا أن ننفيد من التجربتين النيتشوية والبرجسونية، فسنفيد من نيتشه حبّه للحياة وشدة تعلقه بها، حيث قد ينفتح الإنسان من خلال ذلك على قوة الإقبال، ورباطة الجأش، التي تتيح له أن يتحدى الصعاب والشدائد العرضية، في سبيل بلوغ الغايات الجوهرية، وسنفيد من برجسون روحانيته وشدة تعلقه بأسمى النماذج التاريخية، التي يمكن أن تكون قدوة للإنسانية المعاصرة - دون أن يكون في ذلك ما يعني محاولة إعادة إنتاجها تقليداً أو إتباعاً-، التي لا زالت تئن من شدة وطأة النزعات المادية، وصراعاتها العنيفة على جميع الأصعدة والمستويات في الحياة المعاصرة .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم

1- المصادر:

1-1 - نيتشه:

أولاً: باللغة العربية:

1. نيتشه، فريدرك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1995.
2. نيتشه، فريدريك، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة جمال مفرج، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
3. نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د، ط ت).
4. نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط، ت).
5. نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، (د ط ت).
6. نيتشه، فريدريك، إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د ط) 1998.
7. نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة، موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، (د ط ت).
8. نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، (د ط)، 1938.

9. نيتشه، فريدريك، غسق الأوثان أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2010.المصدر السابق.
10. نيتشه، فريدريك، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، (دط)، 2001 .

ثانيا: باللغة الفرنسية:

11. Nietzsche, friedrich, l'antéchrist, trad, Dominique tassel ,union générale d'édition ,1985
12. Nietzsche, Friedrich, La volonté de puissance, tome I ,traduit par Geneviève banquais ,éditons Gallimard, paris,1995
13. Nietzsche Friedrich, par de la le bien et le mal, trad, d'henri Albert, librairie générale française (s I),1991
14. Nietzsche, friedrich, ainsi parlait zarathoustra, traduit par Henri albert,club géant,mayenne ,1972 .
15. Nietzsche Friedrich,les œuvres philosophique complets,tome XIV,trad,Hennry N.R.F, Gallimard ,1977

1-2- برجسون:

أولا: باللغة العربية:

1. برجسون، هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة الزاوي الحسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009 .
2. برجسون، هنري، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991.

3. برجسون، هنري، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 2008.
4. برجسون، هنري، الضحك، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط ت).
5. برجسون، هنري، التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د ط)، 2015.
6. برجسون، هنري، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، (د ط)، 1981.
7. برجسون، هنري، منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، (د ط) 1971.

ثانيا: باللغة الفرنسية:

8. Bergson ,Henri ,l'évolution créatrice ,p u f ,86^e édition ,1959.
9. Bergson, Henri, écrits et paroles, teste rassemblées par mossé-bastides, p u f , t1 ,1957.
10. Bergson, Henri, matière et mémoire, p u f ,93^{ed} 1982.
11. Bergson ,Henri ,Durée et simultanéité ,paris, 1929.
12. Bergson, Henri ,la pensée et le mouvant ,p u f ,47^{ed} ,1962.
13. Bergson, Henri, essai sur les données immédiates de la conscience, p u f ,155^e 1982.
14. Bergson, Henri, les deux sources de la morale et de la religion, p u f ,58^e édition,1948.
15. Bergson, Henri, l'énergie spirituelle, essais et conférences, p u f ,132 édition ,1967.

2- المراجع:

2-1- باللغة العربية:

1. ألبير، شويتزر، فكر الهند - كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور -، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1994.
2. أبو السعود، عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، شركة الجلال للطباعة، مصر، (د ط ت).
3. إمام عبد الفتاح، إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.
4. أوغسطين، الاعترافات، ترجمة، الخوري، يوحنا، دار المشرق، بيروت، ط3، 1988.
5. ابرهيم، مصطفى ابرهيم، الفلسفة الحديثة من ديكات إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، (دط)، الإسكندرية، 2001.
6. ابرهيم مصطفى، ابرهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (دط)، 2015.
7. إميل، بريهييه، تاريخ الفلسفة، ج5 - 7، ترجمة جورج طريشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993.
8. العربي، ميلود، مفهوم الزمان في فلسفة برجسون، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
9. الشيخ كامل، محمد محمد عويصة، هنري برجسون - فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
10. السواح، فراس، دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني - دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، ط4، 2002.

11. الرحيلي، محمد، وظيفة الدين وحاجة الناس إليه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، دمشق، (د ط)، 1991.
12. السعدي، طارق خليل، مقارنة الأديان، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
13. الخطيب، محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999.
14. المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي، دار الكتب، القاهرة، ط2، 1991.
15. القرضاوي، يوسف، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1994.
16. الخشت، محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط ت).
17. الشيخ، محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
18. الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
19. المرهج، عبد الله عبد الهادي، نقد المركزية في فلسفة نيتشه، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2012.
20. الكحلاني، حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2004.
21. السروي، حمزة، فلسفة الصيرورة بين هيراقليطس وبرجسون، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017.

22. الببحري خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برجسون، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016 .
23. العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986
24. التليلي، عبد الرحمن، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، (د ط)، 1998
25. الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997.
26. بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 1993.
27. بركات، محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2002.
28. بدوي، عبد الرحمن، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.
29. بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.
30. بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
31. بنعبد العالي، عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991.
32. بن مزيان، بن شرقي، وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (د ط)، 2007.
33. بن دوخة، هشام، نيتشه والمتوسط، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

34. بوآوو، بيبور، نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للآراساا والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.
35. تايلور، ألفرد إآوارآ، أرسطو، ترجمة عزآ، قرني، آار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (آ ط آ). .
36. آوماس، هنري، أعلام الفلسفة - كيف نفهم - ترجمة مآري أمين، آار النهضة العربية، القايرة، (آط) 1964.
37. آوسايني، لويجي، آلس الآيني، ترجمة سناء مآآآ فضيل، مركز آواصل، القايرة، ط 2، 2007.
38. آماعة من أساآآة سوفياا، موجز آاريخ الفلسفة، ترجمة سلوم، آوفيق، آار الفارايني، بيروت، ط 1، 1989.
39. آونو، بوآوان، آاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيآية، ترجمة علي، زيغور، علي مقلآ، عزالآين للطباعة والنشر، بيروت، (آ ط)، 1993.
40. آارياآ، ب، ماثيوز، أوغسآين، ترجمة آمين فؤاآ زهري، المر كز القومي للآرآمة، آار آفاق للنشر والتوزيع، القايرة، ط1، 2013 .
41. آلسون، إآين، روح الفلسفة المسيآية في العصر الوسيآط، ترجمة إمام عبآ الفآاآ إمام، مآآبة مآبولي، القايرة، ط3، 1996.
42. آورآ، كانغيلام، آراساا في آاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة مآمآ بن ساسي، المنظمة العربية للآرآمة، بيروت، ط1، 2007.
43. آمال مآمآ، آأمآ سليمان، الوجود والموجود - مآرآن هيآآر - آار الآنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (آط)، 2009.
44. آنفي، آسن، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للآراساا والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990.

45. حنفي، حسن، نمااا من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط - أوغسطين، أنسلم،
توما الاكوييني - مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978.
46. حنا، الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3،
1993.
47. حسن خليفة، فريال، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع،
القاهرة، ط1، 2001.
48. ديورانت، ول، قصة الفلسفة - من أفلاطون إلى جون ديوي - مكتبة المعارف،
بيروت، ط6، 1988.
49. دولوز، جيل، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 2001.
50. دولوز، جيل، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، بيروت، ط1، 1998.
51. دولوز، جيل، البرجسونية، ترجمة أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
52. دي، روبنسون، أقدم لك الفلسفة، ترجمة، إمام، عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة
لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (دط)، 2001.
53. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية - الفلسفة الحديثة -، ترجمة محمد فتحي
الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1977.
54. رسل، برتراند حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون
والآداب، الكويت، (د ط) 1983.
55. رمضان، بسطاويسي، فلسفة هيكل الجمالية، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،
بيروت، ط1، 1991.

56. رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
57. روس، جاكلين، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001.
58. روجيه، بول دروا، أساطين الفكر، ترجمة، علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ط)، 2012.
59. زاهر، رفقي، أعلام الفلسفة الحديثة - رؤية نقدية - دار المطبوعات الدولية، القاهرة، (د ط ت).
60. زكي، نجيب محمود، قصة الفلسفة الغربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1936.
61. زيغور، علي، أوغسطينوس، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1983.
62. ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998.
63. سعيد، مراد، المدخل في تاريخ الأديان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، (د ط ت)
64. سامية، عبد الرحمن، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993.
65. سماح، رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، بيروت، ط1، 1973.
66. صادق جلال، العظم، دراسات في الفلسفة العربية الحديثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.

67. عجيبية، أحمد علي، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004.
68. عجيبية، أحمد علي، الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1 2006.
69. عمر، عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999.
70. عزّت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، الكويت، (د ط)، 1993.
71. عطيتو، حربي عباس، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د ط)، 1999.
72. عاطف، العراقي، ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، مطابع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1993.
73. عزيزي، وفيق، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008 .
74. عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، (د ط)، 1999.
75. عطية، أحمد عبد الحليم، فلسفة القيم - نماذج نيتشوية - دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص09.
76. عطية، أحمد عبد الحليم، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت (ط1)، 2010.
77. عباس، فيصل، الفلسفة والإنسان - جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.

78. عينات، عبد الكريم، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
79. عبده، مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999.
80. غريغوار، فرانسوا، المشكلات الميتافيزيقية، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د ط ت)
81. غاستون، مير، أفلاطون، تعريب، بشارة، صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.
82. غلاب، محمد، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، (د ط)، 1938.
83. غنار، سكيريك، نيلز، غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012.
84. فرج الله، عبد الباري، العقيدة الدينية نشأتها وتطورها، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006.
85. فرحات، يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، تراء كسيم، جنيف، ط1، 1986.
86. فؤاد، زكريا، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، (د ت).
87. فال، جون، الفلسفة الفرنسية من ديكرات إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط ت).
88. قادة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.
89. كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.
90. كرم، يوسف، الطبيعة وما بعد الطبيعة-المادة، الحياة، الله-كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 2012.

91. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط ت)
92. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 2012.
93. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د ت).
94. كامل، فؤاد، الفرد في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1991.
95. كيال، ياسمين، أصل الإنسان وسرّ الوجود، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1986.
96. كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، ج7، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016 .
97. لكحل، فيصل، إشكالية تأسيس الدّازين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.
98. لورانس، جين كيتي شين، نيتشه، ترجمة، إمام، عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، (د ط)، 2002.
99. ميمون، الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر - بين النسبية والمطلقية -، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د ط)، 1980.
100. محمد خليفة، حسن، تاريخ الأديان - دراسة وصفية مقارنة - دار الثقافة العربية، القاهرة، (د ط)، 2002.
101. ماهر، عبد القادر محمد، عطيتو، حربي، عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د ط ت).

102. ماجد، فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1991.
103. ميرسيا، إياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1986.
104. ماجد، فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1991.
105. مرجبا، محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988.
106. محمد رشاد، عبد العزيز، مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، ط1، 1982.
107. محمد رشاد، عبد العزيز، مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، ط1، 1982.
108. مبارك، زكي، الأخلاق عند الغزالي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (د ط)، 1968.
109. محمد فتح، علي خاني، فلسفة الدين عند دفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، (د ط)، 2016.
110. ماركيوز، هربرت، نظرية الوجود عند هيغل، ترجمة ابراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1990.
111. مفرج، جمال، نيتشه، الفيلسوف الثائر، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2010.
112. مفرج، جمال، الإرادة والتأويل - تغلغل النيتشوية في الفكر العربي - منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 101.

113. مبروك، أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 2006.
114. مبروك، أمل، الفلسفة الحديثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 2011.
115. محمد علي، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة العلمية، القاهرة، (دط)، 1996.
116. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2015.
117. مجاهد عبد المنعم، مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1997.
118. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة - صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائثة إلى التشفير المزدوج -، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
119. ناي، مالوري، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
120. نصار، عصمت، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2005.
121. هويدي، يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1993.
122. هويدي، يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9، 1989.
123. هيجل، فريدريك، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986.

124. هنري، توماس، دانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوبية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (دط)، 1970
125. وهبة، مراد، المذهب في فلسفة برجسون، دار وهدان للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1978
126. وهبة، مراد، أبو سنة، منى، ابن رشد اليوم - الإرهاب وتدريس الفلسفة - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2000.
127. يمى طريف، الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دط)، 1999.
128. يسري، ابراهيم، فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط)، 2007.

2-2- باللغة الفرنسية:

1. André, cressou, saint Augustin, sa vie, son œuvre, sa philosophie, paris, p u f ,1957
2. Albert, Berguin, et pierre thévanaz, Henri Bergson, suisse ,1934.
3. Fink ,Eugen ,la philosophie de Nietzsche ,trad. par H.hilebend et A.l indenberg ,les éditions de minuit ,paris ,1965.
4. Félicien ,challaye ,Bergson ,paris ,1947.
5. F.Briquel ,chatonnet ,les relation entre les cités de la cote phénicienne et les royaumes d Israël et de Juda, peeters presse louvain-Belgique ,1992.
6. Henri ,Goubier,Bergson et le christ des évangiles ,les grandes religieuses ,Atherne fayad ,paris ,7^{eme}ed ,1961.

7. Hegel ,la constitution de l'Allemagne ,trad par Michal Jacob ,paris ,champs libers ,1974.
8. Hude ,Henri ,Bergson,tomI ,édition universitaires ,paris ,1989.
9. Jankélévitch, Vladimir, Bergson, Aclan, paris ,1931.
10. Jacques ,chevalier ,Histoire de la pensée chrétienne ,tomII ,Ernest Flammarion ,1956.
11. Léon ,Husson ,l'intellectualisme de Bergson ,paris ,1947.
12. Léon ,Brunschvicg ,l'idée critique et le système kantien ,librairie Armand colin ,paris ,1924.
13. Michel ,clévenot (ouvrage collectif),l'état des religion dans le monde ,(qu'est que la religion ?)édition de la découverte ,CERF ,1987.
14. Martin ,Hiedegger ,Nietzsche ,tomI ,trad ,par pierre klosski ,editions gallimard ,n r f ,1971.
15. Meyer , François ,pour connaitre la pensée de Bergson ,Bordas ,paris ,1956.
16. Quentin ,Ludwing ,comprendre le judaïsme ,eyrolles –paris 2^{eme} tirage ,2004.
17. R ,Garaudy ,dieu est mort ,étude ,sur Hegel ,p u f ,paris ,1962.
18. Sarah ,Kofman ,Nietzsche et la scène philosophique ,union générale d'éditions ,paris ,1979.
19. Sara ,kofman ,Nietzsche et la métaphore ,édition Payot ,1979,édition Galilée (s l) ,1982.
20. Toynbee, Arnold, l'histoire, trad, par jacques potin et autres, paris –Bruxelles, Elsevier –séquoia ,1975.

3- المعاجم والموسوعات:

• باللغة العربية:

1. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مج 13، دار صادر، بيروت، ط 1، 1300هـ.
2. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996.
3. العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1999.
4. بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج 1-2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984.
5. تد- هوندترتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج 1، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، (د ط ت).
6. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1 ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دط)، 1982.
7. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 1، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 2001.
8. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، مصر، (دط)، 1983.

● باللغة الفرنسية:

9. Larousse, Grand dictionnaire de la philosophie, sous la direction de: Michel Blaye, CNRS, paris ,2005
10. Michel, malherbe, encyclopédie des religions de l'humanité, Edition Fleurus, paris ,1997

4- المجالات والدوريات:

1. البحيري، خالد، منزلة اللغة وعلاقتها بالديمومة الخلافة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، العدد 148-149، 2009.
2. البحيري، خالد، الخلق والقيم لدى برجسون أو ما حاجة الله إلينا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد 11، 2015
3. المسيري، عبد الوهاب، نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، نوفمبر 2000.
4. البكاري، كمال، الذات والخلص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 108.109، 1999.
5. الجابري، علي حسين، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مطبعة العمرانية للأوفست، القاهرة، العدد الأول، 2000.
6. حضري، فضيل، مستويات الدين وأشكال التدين، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، الجزائر، 2011.
7. سعاد، سعيدي، مفهوم الأسطورة عبر التاريخ وأهم مميزاتهما، مجلة أنتروبولوجيا الأديان، العدد 17-18، مخبر أنتروبولوجيا الأديان ومقارنتها، كلية الآداب واللغات، جامعة تلمسان، الجزائر، 2015-2016.
8. طيرشي، كمال، الفلسفة الروحانية عند هنري برجسون، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد 13، 2015
9. قيس، أحمد، فلسفة الدين عند برجسون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 48/47، 2011.

10. مروان علي حسين، أمين، فلسفة الأخلاق عند برجسون، مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الكوفة، بغداد، العدد 07، 2017.

5- الرسائل والأطروحات الأكاديمية:

1. دريدي عز الدين، دلالة الغير في فلسفة أفلاطون، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إشراف فريدة، غيو، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2008/2007 (غ، م).

2. مكجدود، ربيعة، نقد نيتشه للعلم الحديث، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف زيتوني شريف، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، 2009/2010.

3. مفرج، جمال، فلسفة القيمة أو من الألواح القديمة إلى الألواح الجديدة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إشراف الربيع ميمون، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 1996، (نشرت تحت عنوان " نيتشه الفيلسوف الثائر " إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004).

6- المواقع الإلكترونية:

[http// ar.m.wikipedia.org](http://ar.m.wikipedia.org)

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ - ي	مقدمة

الفصل الأول

119 - 01	الدين وسؤال الحياة ،العمق التاريخي و الدلالات الانطولوجية
16-02	المبحث الأول : مقارنة لسانية في مفهومي الدين و الحياة
40- 16	المبحث الثاني :اللحظات الأساسية لحركة التجربة الدينية
51-40	المبحث الثالث :في خصوصيات التجربة الدينية بين الأديان السماوية و الأديان الوضعية
119- 51	المبحث الرابع : في جينالوجيا المسألة الدينية أو الحياة بين المركز و الهامش

الفصل الثاني

195- 120	أسس مشروع فلسفة الحياة عند نيتشه ،أبعاده الأنطولوجية ،العمق الأكسيولوجي ،والانعكاسات الثيولوجية
128- 121	المبحث الأول :نيتشه حياته وتطوره الفكري
149 -128	المبحث الثاني : العدمية أو الإنسان الديني و لحظات الأفول
171 – 149	المبحث الثالث: إرادة القوة بين الأبعاد الأنطولوجية و العمق الأكسيولوجي
185 – 172	المبحث الرابع: العود الأبدي وشرعة الحياة الجديدة
195 – 185	المبحث الخامس: الإنسان الأعلى أو البديل عن الثيولوجيا

الفصل الثالث

303 – 196.....	أسس مشروع فلسفة الحياة عند برجسون أو من الامتدادات السيكلوجية والأنطولوجية إلى عمق التجربة الثيولوجية
206 – 197	المبحث الأول : إرهابات ميلاد المشروع البرجسوني

المبحث الثاني : الجهاز المفاهيمي المؤسس للبرجسونية	206 - 221
المبحث الثالث : التجربة السيكلوجية أو العمق الميتافيزيقي في فلسفة الحياة	221 - 241
المبحث الرابع : التجربة الأنطولوجية أو الامتداد الحيوي في مشروع فلسفة الحياة.....	241 - 275
المبحث الخامس : التجربة الثيولوجية من الامتدادات الأخلاقية و الدينية إلى عمق الروحانية الصوفية	275 - 303

الفصل الرابع

في حدود التجربة الفلسفية بين نيتشه و برجسون ،أفق التقارب و مجالات الاختلاف	304-359
المبحث الأول : في حدود التقارب بين نيتشه و برجسون.....	305 - 319
المبحث الثاني : في مجالات الاختلاف بين نيتشه و برجسون.....	319 - 333
المبحث الثالث: نيتشه من منظور نقدي	333 - 343
المبحث الرابع : برجسون من منظور نقدي	343 - 359
خاتمة	360 - 368
فهرس المصادر و المراجع	369 - 388
فهرس الموضوعات	389 - 391