الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جـــامعــة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة ماجستير في فلسفة القيم في الفكر الغربي الحديث والمعاصر

بعنوان :

الأخلاق والدين في فلسفة هنري برغسون

إعداد الطالب: براشد بخدة إشراف الأستاذ: د. بوشيبة محمد

لجنة المناقشة: 2013/11/07

أ . د . حمادي حميد ..... رئيسا

د . بوشيبة محمد ..... مقررا

أ . د . الزاوي حسين ..... مناقشا

أ . د . دراز شهرزاد ..... مناقشا

السنة الجامعية : 2013 / 2014

إ هداء

بعد الحمد الله الذي وفقني لإتمام هذا العمل، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آل بيته الأطهار وصحبه الميامين أجمعين.

أهدي ثمرة جهدي :

إلى الوالدين الكريمين، إلى أختي العزيزة الزهرة، وإلى زوجتي ورفيقة دربي الغالية، إلى قرة عيني و إبنتي الغالية فاطمة تسنيم، و إلى كل أخواتي و إلى أخي العزيز أحمد.

تشكر

أتوجه بالشكر والعرفان إلى كل أساتذتي، و أخص بالذكر الدكتور بوشيبة محمد على ما قدمه لنا من عون ونصح.

كما أتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني في إعداد هذا العمل من قريب أو من بعيد، وأخص بالشكر أخي وصديقي بن زينب الحاج.

المقدمة :

في الوقت الذي انطلق فيه المجتمع الغربي بانتصاراته التقنية والعلمية ، بعد أن تجاوز أزمته مع الكنيسة و الحجر الذي كان يمارسه رجال الدين على العقل الغربي ، وجد نفسه أمام أزمة جديدة هي كيف لهذا العقل وهذا العلم الذي بشر بميلاد مجتمع إنساني جديد متحرر من كل شيء ، أن يُغرق الانسان في جملة من الأزمات المتتالية التي صارت تهدد كينونته ؟ هذا الإنسان الذي كان يحلم بإعطاء معنى لكينونته فإذا به يجد نفسه في أزمة حادة مع هذه النزعات العقلية العلمية المتطرفة ، حيث طغت عليه الآلية ، وأختزل عالم الإنسان الرحب في البعد المادي التي بددت حلمه ، بل أكثر من ذلك أصبح مهدد في كينونته ويعيش الاستلاب والاغتراب.

هذه الحالة عبر عنها فيلسوف الحضارة" **أسوالد شبنغلر**" منتقدا المدنية الغربية التي طغت عليها العقلانية والنزعة العلمية حيث أصبحت« الصيرورة صيرا والتاريخ طبيعة والزمان مكان والاتجاه امتداد والعلوم الروحية علوما طبيعية ...ويتخشب كامل الوجود إذ تجف العصارة الحياتية ... وتصبح الفخامة المادية والوفرة العددية صاحبتي الحول والطول وتنحل الضمائر وتصبح العظمة تقاس بالباع والذراع وتقدر بالقنطار والدينار... »[1]، في هذا الوقت الذي حققت فيه الحضارة الغربية انتصارات علمية باهرة وجدت نفسها تنحدر روحيا نحو الحضيض ، هذا التراجع الروحي تعبر عنه خير تعبير الحربين العالميتين اللتين كانتا وبالا على الإنسانية بما خلفته من دمار،في هذه الأجواء المثقلة بالمادية وسطوت العقلانية ، وجد الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859-1941) الذي شكل مشروعه الفلسفي في كل أبعاده ثورة على المادية والعقلانية المتطرفة ، ولعل من أبرز مؤلفاته التي عبرت عن هذه الثورة والتي حاولت أن تقدم الحلول لأزمات الغرب الروحية والأخلاقية (منبعا الأخلاق والدين)الذي كان مسك الختام لفلسفة وصفت في بداياتها أنها مادية متطرفة، حتى ضن الكثير من الفلاسفة أن فكرة التطور التي حملتها الفلسفة البرغسونية لا آفاق أخلاقية ولا دينية لها، ليكون المنبعان بذلك إيذانا بميلاد فلسفة أخلاقية قوامها الحياة في

[1] - أسوالد شبنغلر ، تدهور الحضارة الغربية ،الجزء الأول ، ترجمة أحمد الشيباني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت، ب ط ، ب ت ، ص 15.

صيرورتها، ومنهجها الحدس الذي شكل منهجا لمجاوزة قيم العقلانية والمادية، والنفاذ إلى صميم مبدأ التطور الذي يحفظ للحياة سيولتها وخصوبتها ورقيها في حركة صاعدة نحو المطلق ضمنه مشروعه الفلسفي وتصوره لثنائية الأخلاق والدين، ولتتبع الموقف البرغسوني من إشكالية الأخلاق والدين تجدر الإشارة إلى :

أولا : أنه منذ عصر النهضة إلى غاية القرن التاسع عشر « انسلخت الفلسفة عن الدين ...، ومن أجل ذلك ارتبطت الفلسفة بالعلم »[1]، و زاد الإيمان والثقة رسوخا في قدرة العلم والتقنية على تغيير حياة الإنسان إلى الأفضل.

ثانيا : تراجع الجانب الروحي ، بتراجع الاهتمام بالدين والأخلاق ، وانتشار الإلحاد في صالونات الفكر الغربي ولدى الكثير من فلاسفة التنوير، إلى أن أعلن " فردريك نتشه " موت الإله ونهاية الدين، وأعلنت فلسفات أخرى أفول حضارة الإنسان الغربي.

في ضل هذا الجو الفلسفي المشبع بالمادية والعقلانية، والعداء الصريح للدين، تأسس الموقف البرغسوني الأخلاقي والديني على :

أولا : نقد للتصورات الفلسفية التي سبقته للقيم الروحية.

ثانيا : بناء تصور ومنهج جديد للأخلاق والدين حيث :

طرح برغسون حله الفلسفي لمشكلة الأخلاق والدين محددا « منبعين للدين والأخلاق الإلزام من جهة، والصبوة والتطلع من جانب آخر»[2]، مقدما بذلك تصور جديد للأخلاق والدين، يتجاوز ويختلف عن الفلسفات العقلية والمادية، ليبشر بأخلاق جديدة سماها الأخلاق المفتوحة، تسع الإنسانية بأسرها، إلى جانب التصوف كتجاوز للمقاصد النفعية للديانة الساكنة ، وتحل محلها ديانات ترقى إلى أعلى مراتب الروحية والمحبة الإنسانية.

وللوقوف على حقيقة الموقف البرغسوني الأخلاقي والدين ارتأينا أن نطرح الإشكالية التالية : فيما تجلى الموقف البرغسوني من إشكالية الأخلاق والدين؟ وكيف أثرت فلسفته التطورية على رؤيته لكل من الأخلاق والدين؟ وما هي الأسس المفاهيمية التي استند عليها

---

[1] - محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الأوروبية، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الأولى، دمشق، 1998، ص 54 .

[2]- هنري برغسون، منبعا الدين والأخلاق، ترجمة سامي الدروبي / عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ، القاهرة ، 1984 ، ص 07 .

لتعزيز رؤيته الروحية للوجود الإنساني؟ وهل مكنت الديمومة برغسون من خلق موقف أخلاقي وديني يعبر عن طموح الإنسانية في أن تصنع لنفسها مثلا تشكل حافزا روحيا للرقي بإنسانية الإنسان؟ وهل حقق الحدس تلك الرؤية المباشرة الباطنية التي تعبر عن حقيقة الواقع الإنساني المتغير؟ و كيف تسنى لبرغسون أن يربط ويوفق بين حركة الديمومة المتغيرة والقيم التي تبحث دائما عن المطلق والثابت؟ وهل تجربة الانفتاح في الأخلاق كفيلة بأن تفتح أفاق التطور نحو القيم الإنسانية دائما؟ و إلى أي مدى تعتبر دعوة برغسون للعودة إلى استلهام التجارب الصوفية المسيحية كفيلة بتجاوز رؤى الدين الساكن الضيقة؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات ارتأينا أن نحرر إجاباتها ضمن أوراق هذه المذكرة الموسومة "الأخلاق والدين في فلسفة برغسون"، معتمدين في ذلك الخطة التالية والتي قسمناها إلى أربعة فصول حيث:

جاء الفصل الأول متناولا في مبحثه الأول راهنية سؤال الأخلاق والدين، من خلال الوقوف على المبررات التي تعطي المشروعية لهذه الإشكالية وفي الفكر الغربي، كما تناولنا في المبحثين الآخرين تاريخية مفهومي الأخلاق والدين وتطورهما في الفلسفة الغربية عبر أهم حقبها الفلسفية، ملتزمين بالسياق الغربي في ذلك، ابتداء من الفلسفات الإغريقية الكبرى والفترة الهلنيستية، مرورا بحقبة العصر الوسيط التي شهدت سيطرت رجال الكهنوت المسيحي على كل مناحي الحياة لا سيما في أوروبا، وصولا إلى مرحلة العصر الحديث التي وقفنا خلالها على أهم المواقف الفلسفية من الأخلاق والدين لكل مرحلة، مقتصرين على بعض النماذج الفلسفية البارزة، باعتبار أن المقام لا يسعنا لاستعراض كافة الآراء الفلسفية المتعلقة بهاتين المشكلتين الفلسفيتين، لأن المقصد من ذلك كان هو الوقوف على تطور الفكر الأخلاقي والديني الذي عرفته الفلسفة الغربية قبل ميلاد الفلسفة البرغسونية.

أما الفصل الثاني فسعينا خلاله إلى الوقوف على الخلفية الفلسفية والمنابع الفكرية التي ساهمت في ظهور الفلسفة البرغسونية على ما ظهرت عليه، مع عرض مختصر للسياق الفلسفي والفكري الذي صاحب ميلاد وتطور الفلسفة البرغسونية، إذ تناولنا أهم تيارين فلسفيين ساد تلك المرحلة وهما التيار المادي ممثلا في الفلسفات التطورية والفلسفات العلمية من جهة، ومن جهة أخرى هناك التيار الروحي، ثم وقفنا على أهم المنابع الفكرية التي

اسهمت في نشأة الفلسفة البرغسونية، لنتناول في المبحث الثاني من هذا الفصل الاختيار المنهجي والمفاهيم المؤسسة لفلسفة برغسون، والتي شكلت نسيج فلسفته وركيزتها، أما في آخر هذا الفصل تعرضنا للجانب النقدي من الفلسفة البرغسونية ممثلا في موقفه من ثنائية العقل والعلم، مرورا إلى نقده للفلسفات التصورية، والعلمية، والتطورية، التي سعى برغسون إلى إبطال آرائها الفلسفية القائمة على مفاهيم عقلية صورية واخرى مادية خالصة ، و الحد من الدعوات التي نادت بتعميم مناهج العلم حتى على العلوم الإنسانية، مستعرضينا في ذلك مواقفه من الفلسفة الكانطية، وردوده على فلسفة "أوغست كونت" والفلسفات التطورية.

أما في الفصل الثالث فعملنا على تحليل نظريته الأخلاقية القائمة على مقولة التطور، التي أفضت به إلى تقسيم الأخلاق إلى نوعين: الأولى مغلقة اجتماعية قوامها الضرورة والإلزام، لذلك تناولنا في بداية هذا الفصل موقفه من فكرة الواجب القائم على مفهوم الضرورة، الضغط والإلزام، وأهم المعاني التي أعطاها برغسون لفكرة الواجب، لتناول بعد ذلك في المبحث الثاني الأخلاق وتجربة الانفتاح التي تنتقل بنا من أخلاق المجتمعات المغلقة، إلى البديل الأخلاقي الذي طرحه برغسون ممثلا في أخلاق التطلع والانفتاح، والتي يمثلها عظماء الإنسانية من متصوفة وقديسين وأنبياء، لنقوم بعد ذلك في نهاية هذا الفصل بدراسة الأبعاد الثلاثة للنظرية الأخلاقية البرغسونية، ممثلة في البعد الإنساني من خلال دعوته إلى أخلاق إنسانية قوامها المحبة، مرورا إلى البعد القيمي من خلال فكرة النداء المشبع بالقيم الروحية والإنسانية، ثم تناولنا البعد التربوي من خلال هذه النظرية الأخلاقية ، ولما يقوم به حملة النداء من دور تربوي من خلال مبدأ القدوة والتأسي، والنموذج الذي يسعى أفراد البشرية لمحاكاته، لنختم بجملة من الآراء النقدية التي تعرضت لها نظرية برغسون الأخلاقية.

أما في الفصل الأخير فقد عرضنا لنظرية برغسون الدينية حيث مضمون المبحث الأول تدور فكرته حول معتقدات الدين الساكن وهو دين المجتمعات المغلقة، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه الدين الحركي والتجربة الصوفية، ثم عملنا في المبحث الأخير على تناول الصلة بين الأخلاق والدين من خلال تناول مواقف مختلفة إزاء طبيعة هذه العلاقة بينهما، لنختم بنقد

ضمناه جملة من المؤاخذات والانتقادات حول نظريته في الدين والتصوف. لننتهي بخاتمة تتضمن أهم النتائج التي توصلنا إليها.

لدراسة هذا الموضوع والوقوف على حقيقة الموقف البرغسوني من هاتين الإشكاليتين ارتأينا أن نعتمد المنهج التحليلي النقدي، في جانبه التحليلي تناولنا عرض للتصورات الرئيسية لفلسفة برغسون الأخلاقية والدينية، أما في جانبه النقدي فتناولنا مواقف برغسون من هذا الموضوع بالمناقشة، سواء بالتأييد أو المجاوزة.

وكانت دوافعنا لاختيار هذا الموضوع على نوعين، الأولى ذاتية مثلها رغبتنا المعرفية المتمثلة في الوقوف على حقيقة فلسفة برغسون الأخلاقية والدينية، لما نعتقده من أهمية ومركزية الفلسفة البرغسونية في الفلسفة الغربية، وكيف فكر برغسون وأمثاله من الفلاسفة في عقائدهم وأخلاقهم، من منطلق التأسي بهم في الجرأة على التفكير في مثل هذه القضايا و إعطاء الحلول لمثل هذه المشكلات .

وبخصوص الأسباب الموضوعية التي دعتنا إلى هذا الاختيار فقائمة على أملنا من خلال هذه المحاولة أن تكون مقدمة لفهم أبعاد أزمة القيم الأخلاقية والدينية في الفكر الغربي. والوقوف على مختلف الآثار السلبية لأقطاب الحداثة " العقل ، العلم ، التقنية " و دورها في تراجع الجانب الروحي لدى الإنسان الغربي، والإفادة من الغوص في البرغسونية كتجربة فلسفية ثرية لها الكثير من التقاطعات مع الكثير من الفلسفات الأخرى، وتعدد الإشكاليات التي عملت عليها، خاصة ثنائية الأخلاق والدين.

ولقد استندنا في عملنا هذا إلى جملة من المصادر و المراجع ضمناها في قائمة أوردناها في آخر هذه المذكرة.

المبحث الأول : راهنية سؤال الأخلاق والدين في الفكر الغربي

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحمل " أمانة القيم"، و إذا كان الموجود البشري لا يمثل في نطاق الوجود المادي سوى كم مهمل وفان، إلا أنه مع ذلك أكثر أهمية من العالم المادي في مجموعه لأنه هو حامل القيم والدلالات، و لأن هو مبدعها، ومن هنا تبدو أهمية القيم في بعديها الأخلاقي والديني باعتبار أنها ترد للإنسان كرامته، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحت[1]، لذلك أبدع الإنسان نظم اجتماعية و أخلاقية، و التزم بجملة من العقائد الدينية، لينظم حياته ومختلف علاقاته وسلوكياته الفردية والاجتماعية وفقا لتلك المنظومات الأخلاقية والدينية. ومن هنا كان الإنسان كائنا أخلاقيا دون غيره من الكائنات، وهو في نفس الوقت الكائن الوحيد المتدين.

يبدو أن هاتين الخاصيتين اهتزت مكانتهما في المجتمع الغربي خاصة مع الثورة العلمية التي شهدها العصر الحديث وما تلاها من ثورات تقنية و بيولوجية...إلخ في الفترة المعاصرة، و الأثار السلبية التي كانت لهذه المعطيات على الرصيد الأخلاقي للمجتمع الغربي، كلما زاد تقدما وتطورا، مرورا بمختلف المراحل التي مر بها، إلا ووجد نفسه مجبرا على العودة إلى سؤال الأخلاق والدين، متسائلا عن طبيعة الفعل الإنساني وجدواه، في تحديد العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، والتساؤل عن القوى الميتافيزيقية التي قد يكون لها دور في توجيه هذا الفعل ووضع محددات له، لذلك لا ضير من القول أن الأخلاق والدين صاحبا الفكر الإنساني بصفة عامة، وشكلا مركز وصلب مشكلاته وقضاياه القديمة و الراهنة في كل عصر.

لذلك يمكن القول أن تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين كان رهنا بتعدد مشكلات الحياة العملية وتطورها، لذلك يمكن القول أن الفكر الأخلاقي لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية اليومية، فمثلا كانت ملابسات الحياة الاجتماعية هي التي دفعت بالفكر الأخلاقي في بدايته إلى نوع معين من البحث فهي التي دفعت

[1] - عبد الوهاب جعفر، فلسفة الأخلاق، دون دار نشر، الإسكندرية، 1991، ص 07.

بالمفكرين الأوائل إلى التطرق لموضوع الفضيلة والتساؤل عن ماهيتها وعن تعدد الفضائل وتنوعها أو وحدتها، و إذا بدا لنا الحوار كان ساذجا فإن هذه السذاجة الأخلاقية لم يكن من الممكن تجنبها بدليل أن سقراط كان يحاور الناس في الأزقة والميادين ويناقش إجاباتهم فتفتحت العقول شيئا فشيئا وتيقظت الإنسانية شيئا فشيئا وتيقظت وتنبهت إلى الصعوبات التي تفرزها الممارسات الأخلاقية تدريجيا.

فكما كان الهاجس الأخلاق أحد الاهتمامات الأكثر قدما بالنسبة للفلاسفة، فكذلك صاحب الدين ميلاد الفكر الإنساني منذ نشأته، بل كان البعد الديني هو قوام الثيولوجيا الإغريقية في مختلف تجلياتها، ليعبر عن حاجة الإنسان عن قوى تعبر عن حاجات روحية لدى الإنسان، من جهة، وتجيب عن أسئلة تتعلق بمصيره عجز عن الإجابة عنها، لذلك نجد مناقشة الخطاب الديني لدى الفلاسفة - في مختلف الحقب – من الموضوعات التي حازت على جزء كبير من تفكيرهم، وكانت الشغل الشاغل لهم.

ومما عزز العودة إلى الدرس الأخلاقي واستدعاء تعاليم الدين من جديد هو الآثار السلبية التي صاحبت النتائج التي أفضى إليها هذا التطور العلمي على الدين والأخلاق، مما جعل الإنسان المعاصر يفتقر إلى الوعي الأخلاقي الذي يوقظ فيه الإحساس بالقيم، مما جعل حياته خاوية في حاجة إلى الإحساس بالقيم بفعل الآلية الحديثة التي انتزعت منه ملكة التأمل وجعلته مجرد حركة وسرعة وتعجل، وما صاحبها من طغيان الجانب المادي، في مقابل فراغ روحي رهيب.

خاصة بعد أن أبتلي الغرب بنزعة علموية أَلَّهت العلم، واقتصرت منهجيا على مجرد تحليل المفاهيم العلمية تحليلا منطقيا من دون تجاوز ذلك إلى بناء رؤية فلسفية استراتيجية ذات أثر في تغيير الوعي الاجتماعي، لأنه جرد الوعي من آليات التوجيه و أخضع المجتمع إلى سطوة التقنية العلمية التي همشت الإنسان وحولته إلى شيء مهيمن عليه كالطبيعة الصماء.

و يأتي هذا من أن الوضعية استندت إلى مفهوم للعقل يخرجه من طابعه الميتافيزيقي ذلك الذي ينفذ إلى حقيقة الأشاء، وحصرته في مفهوم الأداة التي تحقق المصالح الذاتية للإنسان ولذلك أطلق عليه هوركهايمر " العقل الذاتي"[1].

وقد كان موقف الوضعية المحدثة يقضي بتجريد القيم والعلوم المعيارية من قيمتها العلمية، وتضعها خارجه، وهذا ما أدى إلى أن يفقد العمل العلمي هدفه الإنساني

و تجدر الإشارة هنا إلى أن النتائج والحقائق التي توصل إليها العلم الحديث في بداياته - مع نيوتن وكوبرنيكس وغيرهم من العلماء- كانت صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي الغربي، حيث قوض الكثير من المعتقدات الفلكية حول الكون كانت في دائرة المقدسات، لدى علماء اللاهوت، ورجال الكنيسة، حتى صارت الشكوك تساور عقول الناس حتى أكثر الناس تدينا و حماسا للدين [2].

فقد كان نظام " كوبرنيكس" الفلكي مفندا لعلم الفلك الذي كانت تعتمده الكنيسة من قبل، ونظرت إليه على أنه جزء ضروري من الإيمان، فقد كان الاعتقاد اللاهوتي ان الكون يدور حول الإنسان ومسكنه الذي هو الأرض، فكان الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون، وهو تقريبا مركز العناية والرعاية الإلاهية، بل إن الخلق كله يتمركز حول الإنسان، إلا أن هذا المعن اهتز عندما قالت الاكتشافات الفلكية أن الأرض ليست إلا قطعت من تراب تدور مع غيرها من الكواكب المماثلة حول نجم وسط ملايين النجوم.

ورغم أن مختلف الاكتشافات التي انتهى اليها العلم الحديث لم يكن لها أي علاقة بمشكلة وجود الله، ومع ذلك فإن الثورة العلمية قوضت الإيمان فعلا وتاريخيا وبعمق، فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبيرة، ففي القرن الثامن عشر

[1] - بومنير كمال، جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، ط 1، 2010، ص 32 .

[2] - ولتر ستيس، الدين والعقل في العصر الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ، القاهرة، 1998، ص103.

ظهر أكبر موجة للشك في العالم الحديث، وهو العصر الذي كان فيه ملك انجلترا يشكو من أن نصف الأساقف ملاحدة[1].

تضاف هذه الصدمة إلى الرصيد السلبي الذي بقي راسخا في الذاكرة من فترة العصور الوسطى عن الدور السلبي الذي لعبه الكنيسة والسلطة الأبوية التي كانت لها على حياة الناس في كل الميادين، والحرب التي شنتها على كل العقول العلمية المخالفة لتعاليمها، مما أفضى إلى الكثير من الحقائق و الأحداث المفزعة التي تعتبر من النكسات والمعوقات في طريق التطور العلمي في تاريخ العقل الغربي.

كما قد هزت المكتشفات والمفاهيم التي جاء بها العلم الحيث أهم المسلمات التي كان يقوم عليها الفكر الأخلاقي الغربي، وقد أدت إلى هدم الإيمان بأن العالم يمثل نظاما أخلاقيا، ومضمون ذلك الإيمان أن السيطرة النهائية على العالم هي – بمعنى ما – دينية، فهناك دافع نحو الخير الأخلاقي في مسار العالم، و يمكن تجسيد ذلك في إله مستقيم يحكم العالم، وقد نتصور ذلك كقوة طبيعية تصنع الخير.

و سينتهي القول أن العالم ليس نظاما أخلاقيا إلى القول بذاتية القيم الأخلاقية، إذ أنها ستعتمد على رغبات البشر، وهو عكس ما كان معتقدا به من أنها موضوعية، أي أن لا خير ولا شر قبل وجود البشر، ولن تكون هنالك قيم أخلاقية إذا انعدم البشر، فالكون لا بشري. إنه غير أخلاقي، وإنه محايد. لأن البشر إذا فقدو إيمانهم بالله، فنتيجة ذلك أن يسعى الناس إلى إيجاد غرض ما خلاف الأغراض الإلهية والكونية، يؤسسون عليها قيمهم الأخلاقية، ولن تكون تلك الأغراض سوى الرغبات والحاجات البشرية، وهي نظرة ذاتية تفضي إلى وجهة النظر القائلة بأن العالم ليس نظاما أخلاقيا

[1] - المرجع نفسه، ص 104.

إن مثل هذه النتائج السلبية التي أفضت إليها الثورة العلمية على الأخلاق والدين في المجتمع الغربي، جعلت العودة لسؤال الأخلاق والدين مشروعة ومبررة وذلك نظرا لما تلا ذلك من حملات الإلحاد لدى الكثير من المفكرين والفلاسفة، فقد حملت الكثير من الفلسفات دعوات إلى إنكار أي قيمة للدين أو الأخلاق في حياة الإنسان، فقد كان قول "نيتشه" : "بموت الإله"، دعوة إلى انكار أي قيمة للدين في حياة الإنسان، بل تعداها إلى القول بأنه لا أخلاق إلا تلك التي تصنعها إرادة القوة، وهي أخلاق السادة، محطمة كل ألواح القيم التقليدية، القائمة على الرحمة والشفقة والتي اعتبرها أخلاق العبيد.

وهي دعوى وجدت صدا لها في الكثير من الفلسفات ومنها الوجودية التي أعلنت بؤس الإنسان الملقى في هذا العالم بغير إرادته، بلا أي قوة تحميه، منكرة بذلك وجود الله، أو أية قوة ميتافيزيقية تؤنس وحدة الإنسان في هذا العالم الذي عليه أن يعيشه بمفرده وفقا لإرادته مواجها مصيره المجهول منفردا، ضمن عالم يغمره مرض حديث والذي يتمثل في توغل العدمية التي سلبت من الإنسان مباهج الحياة.

ففي مثل هذا العصر الذي اندثرت فيه القيم التقليدية، و انحصار المثل الاخلاقية والوعي بالمشاكل التي ولدت تزايد السيطرة على الطبيعة، وكذلك فقدان الثقة في أفق العلم، والانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر، حيث ولدت التكنولوجيا الحديثة أخطارا وخوفا مس حتى كينونة الإنسان، هي أمور قادت الفلاسفة إلى إعادة صلتهم بأحد الاهتمامات التقليدية، والحال فإن الأخلاق ستشكل لديهم تخصصا يتلاءم مع كل شيء[1]، ومن وراء ذلك إعادة استدعاء الدين لحل الكثير من المشاكل التي أفرزتها منتجات العلم الحديث والحياة المعاصرة.

لذلك كله فإن الإنسان صار منذ الثورة العلمية حتى عصرنا الراهن وما شهده من ثورات في مختلف المجالات جعلت من إنسان العصر موزعا بين أهداف وغايات

[1] - جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، الجزائر، ص 126.

يجد صداها في داخله تمزقا وقلقا، ويشعل رغبة جامحة في بلوغ التكامل والوحدة كي يتهيأ له السلام مع النفس والعالم جميعا.

كما صار يساوره إحساس بضآلته في هذا الكون الفسيح في نفس الوقت الذي يشعر فيه بأهمية دوره في هذا الكون نفسه، " ولا يملك الإنسان في الحالين سوى فاعليته ووعيه اللذين يحملانه على تدبير أمر نفسها والتماس طريق مأمونة في شعاب عالم لا يكترث به"[1].

ولعل القيم الإنسانية في بعدها الأخلاقي والديني وما تحملانه من مثل المحبة والعدالة والتسامي الروحي ستمثل شعاع الأمل الذي يحمي الإنسان من جموح منجزات عصر العلم والتقنية، والحد من آثارها على حياته الروحية، وقد تكون هي الإجابة عن سؤال ما ينبغي أن يتخذه الإنسان من موقف إزاء هذا العالم المضطرب بالأحداث والثورات في سائر فاعليات الإنسان فكرا وسلوكا، هو سؤال ينتمي إلى مجال القيم فقبل كل موقف نختاره، أو قرار نتخذه نسأل أنفسنا، ماهي قيمة ما نعرف؟ و ما قيمة ما نفعل؟ وما قيمة ما سيتحقق؟

ويكاد يتشارك معظم الفلاسفة اليوم في الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعي المتسارع الذي نشأ عن التطبيقات العلمية المتزايدة. لذلك أخفقت جميع الفلسفات المادية في إعطاء البديل للقيم الروحية وفي مقدمتها الفلسفة الماركسية التي كانت تعتقد أن « الدين أفيون الشعوب» و أن « نوع الانتاج للحياة المادية يكيف عملية الوجود الاجتماعي، والسياسي، والروحاني، في جملته، فضمير الناس لا يحدد كيانهم الاجتماعي، ولكن كيانهم الاجتماعي هو الذي يحدد ضميرهم»[2].

لهذا ستتشكل القيم الروحية منبع السلام والطمأنينة لإنسان العلم والتكنولوجية، إنسان عصر الثورات والأزمات، التي صارت تهدد كينونة الإنسان، لذلك لم يعد الفكر

[1] - صلاح قنصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير، دون طبعة، 2010، بيروت، ص11

[2] - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1980، ص 189.

الغربي يتحدث عن اللاأخلاقي، بقدر ما صار يبحث عن أخلاق لكل شيء، فكثر الحديث عن أخلاق بيولوجية، وأخلاق علمية ، و أخلاق سياسية...إلخ.

كما لم يعد الابتعاد عن تعاليم الدين وقيمه الروحية يوفر للإنسان التطور والتقدم الآمن الذي يحفظ على الإنسان إنسانيته ووجوده، لأن الدين هو الجهد الذي له من العمر ما عاشته الإنسانية نفسها، وهو الأفكار والمشاعر والآمال التي تستعر في صدر المؤمن لما تحمله من قيم تفوق القيم جميعا، « وتكمن أهمية الدين في عمق الشعور بتلك القيم وشدة الاقتناع بها دون ما نظر إلى أساس عقلي، غير أنها تشير إلى وجود واقعي ذلول، وضرورة لا مفر من مواجهتها ويقف الاحساس بوجود تلك القيم على قدم المساواة مع إحساس المؤمن بوجوده هو نفسه، فالدين هو الوعي بتلك القيم والغايات، والسعي دائما إلى تدعيمها، والتوسع في نشر أثرها.»[1]

وتتفق الأديان جميعا، بصرف النظر عن كونها منزلة، أو غير منزلة، على استنادها إلى موقف معين من القيم، لأن عقائدا لا تعنى بتفسير الكون إلا بقدر ما تحدد ما ينبغي للإنسان أن يقوم به إزاء هذا الكون.

كل ذلك يؤكد أهمية العودة إلى فلسفة الأخلاق والدين، ومناقشة القيم، منذ أواخر القرن التاسع عشر التاسع عسر، حتى عصرنا الراهن، فحديث نيتشه عن إعادة بناء القيم، وتأكيد برغسون على الأخلاق والدين، و ازدهار فلسفة القيم لدى الكثير من الفلاسفة المعاصرين من أمثال (رونيه لوسين، لوي لافال، نيكولا هارتمان...إلخ)، وغيرها من المواقف الفلسفية، تعبر عن إحساس قوي لدى مفكري وفلاسفة الغرب، بالخطر الذي صار يتهدد الوجود الإنساني بفعل طغيان القيم المادية، وانهيار القيم الروحية.

[1] - صلاح قنصوة، المرجع نفسه، ص216.

المبحث الثالني: تاريخية مفهوم الأخلاق في الفلسفة الغربية.

ـ ما الأخلاق ؟

الأخلاق في اللغة جمع خلق، وخليقة[1]، وهو العادة، والسجية، والطبع، والمروءة والدين، وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال المحمودة، الصادرة عن النفس فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق[2].

وفي المعجم الغربي الأخلاق بالفرنسية Morale أو Ethique وفي الانجليزية Moral مشتق من اللاتينية Morals، والأخلاق تعني كما أوردها لالاند في معجمه المسالك والمبادئ الأخلاقية، أو هي عادات فئة من الناس من دون فكرة الخير والشر، و أعطاها معنى آخر معتبرا أنها مسلك جدير بالاستحسان الأخلاقي، وفي المفهوم الأوسع وجد أنها تشمل الآداب، لكننا لا نعني هنا بالآداب إلا ما هو في الوقائع المألوفة والغريزية معادل للأخلاق في الأفكار.

وزاد بأنها عبارة عن مجموعة أحكام على السلوك مسلم بها في محيط، في عصر ما، بهذا المعنى قابل (لفي بريل) بين الأخلاق وعلم الآداب، أو علم الاعتقادات الأخلاقية المسلم بها عمليا، والقابلة للتحديد تاريخيا[3].

أ-الأخلاق لدى فلاسفة الإغريق:

على أهمية الرصيد الأخلاقي لمختلف الحضارات الإنسانية، إلا انه لا يمكن إنكار أهمية ما أسهمت به الحضارة اليونانية في الفكر الإنساني في شتى المجالات الفنية، الأخلاقية،العلمية، والأخلاقية مما يوحي بعبقرية متميزة، ومما أثر رصيدهم الأخلاقي هو

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، ج4، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب ط، ب ت، ص334.

[2] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، ب ط، 1982م، ص 49.

[3] - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م، ص 823.

استفادتهم مما أنجزته الحضارات الشرقية بالأخص، إلا أن أهميتهم تكمن فيما أضافوه مما يدل على مقدرة إبداعية متميزة.

- **الأخلاق في الفلسفة السوفسطائية:**

لقد شهد القرن الخامس قبل الميلاد ميلاد مدرسة فلسفية متميزة كانت تعبيرا مناسبا عن التحول الاجتماعي والسياسي نحو الديمقراطية آنذاك في المجتمع الإغريق، هذه المدرسة عرف روادها بالسوفسطائيين، امتهن فلاسفتها تلقين فنون الخطابة والبلاغة وأساليب الإقناع، إلا امتهان هذه الحرفة لم يمنعهم من مناقشة جل المشكلات الفكرية والفلسفية التي شهدها واقعهم، بالبحث والتحليل والنقد، بل كان لهم دور مع سقراط في إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، حيث كان حواراتهم التي خاضوها انعكاس للواقع الاجتماعي والسياسي الذي ساد الإغريق[1].

ومن الأفكار الفلسفية المحورية لديهم تأكيدهم على أهمية الفرد واعتباره محور كل نظرية فلسفية وهو أمر طبيعي دعت إليه ظروف المجتمع الإغريقي الذي انتقل من مجتمع زراعي ليصبح تجاريا يقوم على المهارات و المبادرات الفردية والشخصية، فضلا عن النظام السياسي الديمقراطي الذي أتاح للفرد أن يبرز فرديته، ويعبر عن إرادته الخاصة.

وقد اثر ذلك على نظريتهم في المعرفة والأخلاق، فالمعرفة عندهم نسبية لأن مصدرها الحواس، لذلك أنكروا وجود حقائق موضوعية مطلقة في كل زمان ومكان، معتقدين أن كل ما يبدو للفرد حقيقي بالنسبة له، وهكذا رفع (بروتاجوراس) شعاره الشهير الذي أحدث ثورة فكرية في الإغريق[2]، و الذي قال فيه:« الإنسان مقياس الأشياء جميعا، مقياس الأشياء الموجودة على ما هي موجودة عليه، و مقياس الأشياء الغير موجودة على ما هي عليه »[3]،

1 - محمد مهران رشوان، تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ب ط، 1998م، ص 50.

2- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، ب ط، 1998م، ص71.
3 - بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983م، ص 37.

لتصبح المعرفة ذات طبيعة حسية ذاتية، ورفض القول بكل حقيقة مطلقة موضوعية، وهكذا تعددت الحقيقة بتعدد مدركيها.

لقد كان لأرائهم حول المعرفة انعكاس على أفكارهما لأخلاقية ، فقد أصبح الفرد مقياس الخير والشر كما كان مقياسا للصواب والخطأ، وإذا كانت الحقائق في المعرفة نسبية متغيرة فكذالك القيم الأخلاقية متغيرة بتغير الزمان والمكان وباختلاف الظروف والأحوال، و إذا أدى بنا إلى الفوضى فعلينا أن نؤثر في مجال السلوك ما نراه نافعا لنا.

بل اعتبر السوفسطائيون إنالإنسان بطبيعته وفطرته السليمة يستطيع أن يهتدي إلى معرفة الخير والشر، ويستنتج من الأساطير التي كان يرويها السفسطائيون في مجال الأخلاقأنالطبيعة هي التي توجه طبائع البشر تلقائيا، ولا تصدر كما يعتقد الكثير من فلاسفة الأخلاق عن صراع نفسي بين الأهواء والميول المتناقضة، إلا أن الموقف السفسطائي من الأخلاق لم يرضي الكثير من فلاسفة الأخلاق الذين عاصروهم، وعلى رأسهم سقراط، وذلك نظرا لاعتبارهم القيم الأخلاقية نسبية متغيرة.

- **الأخلاق عند سقراط:**

إن فلسفة سقراط الأخلاقية كانت أقوى رد على السفسطائيين، بدعوتهم إلى أخلاق نسبية ذاتية متغيرة، هددت بضرب توازن المجتمع الإغريقي وقيمه المثلى ، فكان سقراط الذي حدد لنفسه مهمة دعوة أتباعه إلى إخضاع معتقداتهم وممارساتهم العملية إلى النقد العقلي ، وهي مهمة انتهت به إلى تجرع كاس السم الذي أنهى حياته، عمل عل تحليل المفاهيم والمصطلحات الأخلاقية ، ولقد وصل سقراط العقل إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق، فبدت الطبيعة البشرية في نظره جسما وعقلا يسيطر على دوافع الحس ونزواته، وليس مجرد شهوات ولذات كما كان الأمر عند السفسطائيين.

فالأخلاق بالنسبة إلى سقراط هي « علم الإنسان الفرد المتصل من خلال علاقاته بالمجتمع»[1]، لذلك فقد عمل سقراط على عودة التوازن الأخلاقيللإنسان اليوناني بعد أن

[1] - أنجلو شكوني، أفلاطون والأفلاطونية، ترجمة: منير سغبيني، دار الجبل، بيروت، ط1، 1986م، ص 18.

هزته معاول السفسطائيين. كان سقراط خصيما للسفسطائيين في كل مكان ، فجادلهم و حاورهم ليبين عن ضعف و تهافت أفكارهم عن الحقيقة المعرفية و الأخلاقية.

فقد كان من خلال التهكم يسعى إلى إرشاد العقول إلى طريقة من اختراعه الشخصي، إذ وجد أنأحكامناالأخلاقية تتابع دائما حسب نظام جبري لتتلاقى و تؤلف تسلسلا في المراتب (...) لتوصلنا بكل تأكيد إلى تكوين فكرة واضحة عن الفضائل التي تهم الفرد والمدينة وهكذا يصبح كل فرد، نتيجة للتفكير المتواصل صاحب، بل طريقة أكيدة للكشف عن الأحسن في كل شيء، كما يصبح صاخب طريقة أكيدة للتفكير والعمل[1].

فالأخلاق بالنسبة إلى سقراط هي علم الإنسان الفرد المتصل من خلال علاقاته مع المجتمع، أي أنها مرتبط بالحياة الاجتماعية للفرد و تتجلى من خلال سلوكياته تجاه أفراد جماعته، ولقد كان سقراط (كمعلم للفضيلة) عكس السفسطائيين، يعتقد أنه بإمكانالإنسان استخدام عقله للوصول إلى جملة من المبادئ الأخلاقية تمكنه من التوفيق بين منافعه الشخصية و الخير العام ، جاعلا من هذه المبادئ عامة قابلة للتطبيق في كل مكان وزمان[2].

إن سقراط راح يبحث عن أخلاق أرستقراطية فلم يجد القاعدة الكلية الواضحة بذاتها ، وهي غايته التي كان يطلبها ، فقد وجه البشرية إلى ضرورة وجود هذه القواعد الكلية التي بدونها لن نستطيع تقديم مسوغات للأفعال الإنسانية.

لقد أثار سقراط في محاوراته العديد من الأسئلة حول (الفضيلة، العدالة والشجاعة...)، فقد أشار أرسطو أن سقراط من خلال ذلك كان يهدف للبحث في الفضائل الخلقية، ساعيا من خلال ذلك إلى للتوصل إلى المعاني الكلية، هكذا كانت الأخلاق عند سقراط تحديد منهجي بطريق الاستقراء لمفاهيم كلية،فيما يعتقد (إميل برييه) أن سقراط كان يهدف أولا وقبل كل شيء إلى فحص البشر لا المفاهيم ودعوتهم إلىإدراك ماهيتهم، رافعا بذلك شعار« اعرف نفسك بنفسك» الذي يكشف عن مضمون أخلاقي يتمثل فيما يترتب عن هذه المعرفة من توجيه لحياة الإنسان وسلوكه[3].

---

[1] - بيير دوكاسيه، مرجع سابق الذكر، ص40.
[2] - محمد مهران رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 53.
[3] - مصطفى النشار، مرجع سابق الذكر، ص 83.

ومن العبارات الشهيرة التي قالها سقراط قوله أن :« الفضيلة علم لا يعلم » التي قصد بها إن الفضيلة علم كامن في النفس[1]، ومن ثم فهي علم من نوع خاص، حيث رأى أنها علم كامن في النفس مرده الضمير الأخلاقي الموجود بداخل كل منا، أي لا تكتمل فضائلنا إلا من خلال معرفة ما يناسبنا.

فمعرفة النفس عند سقراط هي معرفة الخير وتحقيق الفضيلة، وهكذا لم يكن هدف سقراط إثارة المفاهيم الأخلاقية لتقديم تعريف نظري للأخلاق بل كان هدفه عملي لأن المعرفة السقراطية ستتحدد في النهاية بالفضيلة.

وبذلك انتهت النزعة السقراطية العقلية إلى التوحيد بين الفضيلة والعلم وهذا ما يتجسد في قوله " الفضيلة علم والرذيلة جهل"، معتقدا أن الإنسان لوعلم الخير على حقيقته لما اتجه إلاإلى فعل الخير، لأنه مرتبط بالسعادة، والشر مرتبط بالشقاوة، إذ ليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بإرادته، وهكذا يوحد سقراط بين العلم والفضيلة، وبين الجهل والرذيلة، فمن يعلم الخير يفعله، ومن يعلم الشر يتجنبه.

الأخلاق عند أفلاطون:

لقد عمل أفلاطون منذ محاورة الجمهورية على بناء وجهة نظر منظمة عن الطبيعة والله و الإنسان واشتق منها مبادئه الأخلاقية، وكانت هذه الوجهة من الميتافيزيقا تقوم على أساس نظريته في الصور أو المثل ، وقد ضمن أفضل صياغة لهذه النظرية في مناقشته للخط المستقيم في أواخر الكتاب الرابع من (الجمهورية)، حين قسم موضوعات المعرفية إلى نوعين ينقسم كل منهما إلى فرعين يرمز لهما بقسمين متساويين الخط، ويكون التقسيم الرئيسي بين منطقة الموضوعات الحسية المتغيرة و منطقة الصور المجردة الثانية.

و المعرفة بالموضوعات الحسية التي تكتسب عن طريق الإدراك الحي معرفة غير دقيقة وغير يقينية، وعلى العكس من ذلك تكون المعرفة بالصور الأزلية معرفة محددة و يمكن البرهنة عليها بطريقة منظمة.

[1] - محمد مهران رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 61.

وتنقسم منطقة الموضوعات الحسية إلى قسمين: قسم أدنى و تظم الأشباح و الظلال المنعكسة عن العالم المحسوس و هذا النوع من المعرفة يسميه أفلاطون " وهم "، وقسم أعلى منه يسمى هذا النوع "بالظن"، أما منطقة الصور فتنقسم إلى : الصور الرياضية و تسمى معرفتها بالفكرالاستدلالي ، والصور الأخلاقية وتسمى معرفتها "بالتعقل"[1].

وعلى قمة هذا الخط تكون صورة الخير التي يجب تعريف جميع موضوعات المعرفة بالنظر إليها و بعلاقتها بها ، إذا كان لابد من فهم هذه الموضوعات على وجه ملائم، وهكذا تقوم الأخلاق على أدق أنواع المعرفة وأكثرها صرامة بل إنها تفوق في ذلك الرياضيات، لأنه يعتقد أن الفلسفة الخلقية تتطلب جهدا أكثر للتجريد ، لأن موضوعات المعرفة الخلقية أقل قابلية للرؤية من الصور الهندسية و الأعداد فهي مفاهيم ومبادئ تتحدد بشكل مطلق تحت مفهوم الخير الذي يضمنها جميعا .

لقد كان أفلاطون معجبا بالرياضيات و طريقة التفكير الرياضي، حيث قال في الجمهورية بأن الحقائق الرياضية يمكن استنباطها بشكل صارم من بديهيات واضحة بذاتها ، ومقدما بذلك نموذجا رياضيا للمعرفة التي كانت مصدرالهام من الفلاسفة في ذلك الوقت.

إلا أن أفلاطون رغم ذلك الإعجاب بالمنهج الرياضي لم يلجأ إلىإجراء الاستنباط في مناقشاته الأخلاقية ،« وذلك ربما لاعتقاده بأن لديه تصورا للخير يمده بالبديهيات التي يستطيع منها أن يستنبط قواعد السلوك، إلا أنه يتبع في إجراءاتهما سماه (بالجدل الصاعد)، وهو عملية تعميم تنشأ خلال الحوار، ويصعد فيها من الحالات الجزئية المتماثلة إلى أعلى رؤية عقلية و يصعد فيها من الحالات الجزئية المتماثلة إلى أعلى رؤية لبنية الواقع والتي منها يمكن استنباط أحكام جزئية للقيمة، و ذلك عن طريق (جدل هابط) و استنباط من المبادئ العامة، و كان أفلاطون يهدف في فلسفة الخلقية إلى أن يعود إلى الطريق المؤدي إلى رؤية الخير»[2].

[1] - المرجع نفسه ، ص 64.
[2] - المرجع نفسه، ص 65.

مما لا ريب فيه أن المحاورات الأفلاطونية المبكرة قد غلبت عليها الروح السقراطية التي كانت تميل إلى تقديس الواجبات المتوارثة بوصفها مطلقة ، لكن تطور فلسفة أفلاطون ينتهي إلى نظريته في اللذة و ذلك بربطها بتحليله لقوى النفس المختلفة.

فقد شبه أفلاطون النفس بعربة يجرها جوادان أحدهما أسود جامح وهو رمز القوة الشهوانية، والثاني أبيض طيب وهو رمز القوة الغضبية، ويقود هذه العربة الحوذي الذي يرمز للقوة العاقلة ، وبالطبع فانه كلما استطاع هذا الحوذي أن يسيطر على الجوادين كلما سارت العربة في الطريق الصحيح، وهكذا بالنسبة للنفس الإنسانية عند أفلاطون كلما استطاع العقل أن يتحكم في قوتي الشهوة والغضب عاش الإنسان حياة أخلاقية سامية واستطاعة النفس أن تكون فعلا قائدا للجسم وتوجيهه التوجيه السليم.

وهنا نجد ارتباط نظرية أفلاطون في طبيعة النفس بقسمتها الثلاثية تلك وبين نظريته الأخلاقية وتأكيده على« أن الإنسان مؤلف من جانب حيواني وحشي وآخر على العكس إنساني روحاني، ولابد للأول أن يخضع للثاني الذي يروضه و يهديه، ذلك أن العقل في الإنسان هو القائد الذي ينبغي أن يسيطر على دفة الأمور حتى يسير كل شيء في طريق الفضيلة و الخير و هو القانون العام للدولة والأشخاص على حد سواء، فينبغي أن يكون الحكم للعقل مادام هو محل الحكمة وهو المكلف على أن يسهر على النفس بتمامها، ولا ينبغي أن يصغي المرء إلا لصوت العقل، لان العقل السليم هو صوت الله يخاطب به أنفسنا»[1].

وهكذا يخلص أفلاطون إلى استنتاج أن البحث عن القيمة الأخلاقية يجب أن يبتعد عن الحواس ولذات البدن ويقتضي ذلك طريقة عقلية تقشفية في الحياة، و هي تلك الطريقة التي عرضها في "الجمهورية" في وصفه لتدريب الحواس.

حقيقة أن أفلاطون قد هاجم اللذات و جعل القيادة للعقل على البدن إلا أنه في محاورة (بروتاجوراس و المأدبة) لم يعارض اللذة من حيث هي كذلك بل وجعلها جميعا تحت إشراف العقل و سيطرته[2]. لأنه في اعتقاده أن العدالة أعلى الفضائل الأخلاقية رأى أنها لا

[1] - مصطفى النشار، مرجع سابق الذكر، ص81.
[2] - محمد مهران رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 68.

تتحقق داخل النفس الإنسانية إلا إذا تحكم العقل في القوتين الأخريين، وهكذا يعتقد أفلاطون مثل أستاذه ضرورة تدخل العقل لتحقيق أخلاقية السلوك الإنساني.

- **الأخلاق عند أرسطو:**

يختلف أرسطو عن أستاذه أفلاطون حيث أنه كان قد درس البيولوجيا و الفسيولوجيا و مناهج الملاحظة و التصنيف ، هذا ما جعل موقفه من الإدراك الحسي في اكتساب المعرفة مختلفا عن موقف أفلاطون، لأن أفلاطون كان ينظر إلى الرياضيات بوصفها نموذجا

للمعرفة العملية، بينما صاغ أرسطو نسقه على أساس البيولوجيا مركزا على أهمية ملاحظة النماذج في الطبيعة الفعلية، وعلى ذلك فان هدف أفلاطون بالنسبة للأخلاق كان يتمثل في جعل الطبيعة البشرية متفقة مع صورة مثالية .

ولقد أقام أرسطو مبادئه الأخلاقية بالنظر إلى الاعتبارات التي تتطلبها الطبيعة البشرية، ويدل ذلك عن نزعة واقعية لدى أرسطو و تمسكه بدنيا التجربة الإنسانية، وقد بين كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس) أن الأخلاق عند أرسطو علم عملي يبحث في أفعال الإنسانية من حيث هو إنسان، « و يهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري ويتم تدبيرها على أحسن وجه، لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة ارتباطا وثيقا عند أرسطو، متفقا في ذلك مع أفلاطون في أن الدولة قوة تربوية عليا تهيئ للفرد ظروف حياته الاجتماعية و الروحية وتوفر له القدرة على الحياة، فضلا عن أن السياسة إذا كانت تبحث عن المجتمع الصالح، فان الأخلاق تبحث في تكوين الفرد وتعده ليكون فردا صالحا قادرا على تحمل مسؤولياته السياسية»[1].

ومعنى ذلك أن الأخلاق إنما تهدف إلى تحقيق غاية بذاتها يتعذر على الإنسان القيام بأي فعل أو تصرف، ومن هنا راح أرسطو يبحث عن غاية الحياة، فرأى أن كل موجود بشري لابد أن يهدف إلى تحقيق خير ما، فليس هناك عمل أو علم إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير معين، ولكن لما كانت الخيرات كثيرة ومتنوعة أصبح من الضروري أن يبحث عن الخير الأقصى الذي هو غاية في ذاته وليس أداة لغاية أبعد منه، وقد وصل أرسطو إلى

[1] - المرجع نفسه، ص 74.

أن السعادة هي ذلك الخير الأقصى متفقا في ذلك مع سقراط وأفلاطون، وهذا يعني أن الناس يطلبون الخيرات الأخرى مثل اللذة والقوة والثروة والحكمة من أجل السعادة، ولكنهم لا يطلبون السعادة من أجل شيء أبعد منها لذلك كانت السعادة هي الخير الأقصى.

وباعتبار أرسطو السعادة هي الغاية التي يصبو لبلوغهاكلإنسان، موضحا أكثر لهذه السعادة طابق بينها وبين الخير الأعلى يقول: « فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير و الخير الأعلى»[1]، هذه السعادة الإنسانية تتجلى في أعمالنا ولا تأتينا على صورة هبة أو مكافئة على أعمالنا الفاضلة، وهذا هو ما يتفق عليه الناس إذيعتبرون أن السعادة هي أهم القيم.

فإذا كان أرسطو يتحدث هنا عن السعادة الفردية ولا يرى أن من واجب الفرد أن يضحي بمصالحه من أجل مصالح المجموع إلا في حالات غير عادية مثل حالة الحرب، فان ذلك لا يعني أن هنالك ضربا من التعارض بين السعادة الفردية و سعادة الجماعة ، أو أنه يريد أن يقيم سعادة الفرد على أساس أناني. إن أرسطو لم يهمل الجماعة التي ينتمي إليها الفرد و هو يحقق سعادته، فهناك اتساق بين سعادة الفرد وسعادة الجماعة لأن حاجات الفرد وحاجات الجماعة متفقة بصورة عادية، و غير متعارضة.

يتفق أرسطو مع سقراط و أفلاطون على عدم اعتبار اللذة أقصى ما يهدف إليهالإنسان، ولكنه لم يقف منها موقف المعارضة و الرفض الذي رأيناه عند أفلاطون.

إن أرسطو يرى أن اللذة طبيعية و تصاحب العمل البشري ، ومعنى ذلك أن اللذة مرتبطة بالعمل الذي تصاحبه ، ولما كانت أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هو النظر العقلي فان أسمى أنواع اللذة هي اللذة المصاحبة للنشاط العقلي ، رغم عدم اعتبار اللذة عند أرسطو خيرا أسمى ألا أنه لم يرفضها بل أبقى علي القيم الحيوية معتبرا إياها أساسية تستند إليها الحياة الأسرية بأسرها[2].

[1] - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ب ط، 1924م،

[2] - محمد مهران رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 79.

بينما رأى في الفضيلة استعداد خلقي مكتسب و ثابت يتولد فيه الفعل الفاضل، و ليست الفضيلة استعدادا فطريا أو طبيعيا، بل تكتسب بالإرادة والتعود، تقترن مزاولتها بالمتعة، ولا تكون الفضيلة كذلك إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة.

و أما عن تحديد الفضائل الخلقية فمضمونها عند أرسطو أنها تقتضي الأخذ بالوسط الذهبي، فتكون وسطا بين طرفين كلاهما " رذيلة الإفراط و التفريط "، وفي هذا يقول: « فالجبان والمتهور والشجاع هم ما هم بالإضافة إلى الموضوعات نفسها، غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة، بعضهم يخطئ بالإفراط، والآخرون بالتفريط، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا فيما يفعل وكما يهدي إليه العقل»[1]، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين الإسراف و التقدير ، والوسط هنا ليس حسابي بل اعتباري يتغير بتغير مضمون الأشخاص.

أما الأخلاق المعيبة هنا بالإفراط (...) فالذي منها هو العدم التام لكل نوع من الخوف فهو لم يسمى باسم خاص، هذا الخلق هو إن شئت من الجنون(...) والذي عيبه هو إفراط الطمأنينة تلقاء الأخطار الحقة يسمى تهورا، والذي عيبه الإفراط في الخوف جبان[2].

و تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة في موقف أرسطو من الأخلاق بوجه عام، وهي أن أرسطو يرى أن الأخلاق ليست ممكنة لكل الناس، بل للأغنياء فقط، فتعلم الفضيلة والأخلاق تعلم ارستقراطي، معتبرا أن الفضائل لا تتحقق إلا في الطبقات الميسورة. هذه الأخلاق هي أخلاق المواطن الأثيني الحر الذي توفرت له كل إمكانات الحياة الراقية .

[1] - أرسطو، مرجع سابق الذكر، ص 303.
[2] - المرجع نفسه، ص 302.

ب - الأخلاق الهلنيستية :

- الأخلاق الأبيقورية :

لقد اعتبر أبيقور فلسفته منهجا للحياة السعيدة، و تعتبر الأخلاق عند (أبيقور) القسم الثالث بعد كل من القانون، والفيزياء، كان كل شيء ينحصر في نظرية للمعرفة تعتبر أن الإحساس مع الانطباعات (اللذة و الألم) هو المصدر الوحيد للمعرفة[1]

ولقد أشار أبيقور إلى شمول البحث عن اللذة عند كل الكائنات الحية، بما فيها الإنسان، لأن اللذة هي المحرك لطبيعة الأشياء، حيث اللذة هي النهاية السوية التي تعطيها الطبيعة لنشاطنا، ولا يمكن أن تتحدد السعادة في امتلاك وتجميع اللذات، إذ لا يمكن وجود السعادة إلا بمعرفة ما هي حقيقة الطبيعة البشرية. لذلك كانت السعادة عنده « ... كامنة حصرا في اللذة التي يبعثها فينا الاستسلام إلى ميول طبيعتنا الإنسانية، وهذه الميول هي نتائج منطقية لما هي الطبيعة بحد ذاتها »[2]

بالنسبة لأبيقور كما بالنسبة لسقراط و أرستيب، يجب أن يتدخل التفكير العملي عند الإنسان إن كان حكيما.« ...و قد أكد أن أصل ومبدأ كل لذة هو البطن حتى الحكيم يعود إليه، إنما هذا لا يعني أن لذات البطن هي اللذات الفائقة، بل هي لذات الأساس، و لأنها مرتبطة بالحياة نفسها، اللذة المكونة هي استثنائية لذة جسدية تنتج عن توازن الجسد، إن ألفينا كل ما هو لذة الجسد فلا نرى ما يبقى يعود أولا إلى الإنسان أن يدخل في لذته انضباطا بواسطة الحكمة بشكل يمكنه من بلوغ اكبر قدر من اللذات الصرفة، لذلك يرى أبيقور أن اللذة هي تلك التي تنتج عن إشباع الحاجات»[3]

هذا الموقف الأخلاقي القائم على اللذة، يستند فيه أبيقور إلى فلسفة ديمقريطس المادية، التي خلص من خلالها إلى إنكار خلود الروح، وتبعا لذلك نكران أي دور للآلهة في حياة البشر، لذلك يعتقد « أن الخوف من الحياة الآخرة مجرد خدعة تفسد حياة الكثيرين من

---

[1]- بيار بوباني ،أبيقورس ـ ترجمة بشارة صارجي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط الأولى،1980، ص18.

[2]- فرانسوا غريغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى ـ ترجمة قتيبة المعروفي ، منشورات عويدات ـ بيروت ، ط الثالثة ، 1984، ص91.

[3]- بيار بوباني، مرجع سبق ذكره ، ص57.

ذوي العقول الضعيفة، ومؤكدا أن الآلهة لا يلقون بالا إلى العالم أو إلى الناس، وليس من شأنهم محاكمتهم»[1].

نستنتج مما سبق أن الأخلاق الأبيقورية نوع من الأخلاق الطبيعية، التي تعتبر دعوة إلى الانسياق دون تفكير وراء جميع الشهوات والرغبات النفسية والعضوية.

الأخلاق الرواقية:

إن التعاليم الأخلاقية الرواقية مؤسسة على مبدأين اثنين، الأول مفاده أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء، والثاني هو أن طبيعة الإنسان الأساسية طبيعة عاقلة. فصاغوا آراءهم الأخلاقية في هذا المبدأ " عش على وفاق مع الطبيعة " وهم يعنون بذلك أنه:

1 – يجب أن يعمل الناس على وفاق مع الطبيعة بمعناها الواسع أعني على وفاق مع قوانين الطبيعة التي تحكم العالم.

2 – وأن يعملوا على وفاق مع الطبيعة في معناها الضيق، أي حسب أهم شيء في طبيعتهم، وهو الجزء العاقل فيسير الإنسان حسب ما يرشده إليه العقل الخاضع لقوانين العالم، و بذلك يرون أن حياته تكون أخلاقية، فالفضيلة هي السير حسب العقل، والإنسان الحكيم، هو من يخضع حياته لحياة العالم[2].

وتجدر الإشارة أن الفضيلة عند الرواقيين مؤسسة على العقل والعلم، ولهذا كان المنطق والطبيعة ونحوها من العلوم ليس لها أي قيمة ذاتية، إنما قيمتها في أنها أساس الفضيلة.

ومن أهم المواقف الأخلاقية عند الرواقيين هي إنكارهم أن تكون اللذة مصدر سعادتنا نظرا لأنها عابرة ومتغيرة، في حين أن الطبيعة الإنسانية تنزع لأن يكون خيرها خيرا ثابتا مستقلا، إن الخير الأسمى أو حالة السعادة كما يضعها الرواقيون هي في تحقيق هدوء

[1]- فرانسوا غريغوار ، مرجع سابق ذكره، ص92.

[2] - أحمد أمين ، زكي نجيب محمود، فصه الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2،1935م، ص 289.

النفس، و أطلقوا على هذه الحالة اسم " Atraxia "[1] ، بمعنى إبعاد القلق و نفيه، أي تحقيق الطمأنينة و التوازن بين قوى النفس .

و أيضا راحة الضمير، و هم بهذا التعريف للسعادة أبعدو عنها كل ما يشوبها من الشوائب المادية وجعلوا أساسها تحقيق حالة معنوية صرفة تصعد بالإنسانإلى مرتبة القديسين، معتقدين أن الأسباب التي يمكن أن تعكر صفاء هذه السعادة هي أولا شعور الإنسان بأنه يتصرف وفق ما يقتضيه شرفه و كرامته ، و الأمر الثاني حصار النفس برغبات لا يمكن تحقيقها، فان استطاعت أن تقضي على هذين السببين وصلت في الوقت نفسه إلى تحقيق السعادة، أما عن تحقيق شرف الإنسان و كرامته فيقول (إبكتيت) أنه مرتبط به ، فإذا أراد أن يكون كذلك فما الذي يمنعه من ذلك[2].

وبعد أن صور الرواقيون أن الحياة صراع بين الشهوات والعقل ، قالوا أننا نستطيع بسهولة السيطرة على شهوات النفس إذا عرفنا أن الشهوات ليست في حقيقتها إلا أحكام نكونها لأنفسنا بالنسبة للأشياء ، فحبنا لشيء معين و رغبتنا في اقتنائه معناه أننا حكمنا بأن هذا الشيء طيب و يجب أن نحصل عليه، وكراهيتنا لشيء معناه أننا حكمنا بأنه خبيث يجب تجنبه، لذلك فان أحكامنا تصدر من إرادة حرة، و لذلك يسهل علينا التحكم في شهواتنا.

ج - الأخلاق في العصور الوسطى:

لقد سادت العصور الوسطى في أوروبا أخلاق مسيحية، لأن هذه المرحلة شهدت سيطرت الكنيسة على كل مناحي الحياة، التي كانت مزيجا من الفكر اليوناني والروماني واليهودي وعناصر من ديانات أخرى، قد افرز هذا الأمر ميلاد حقبة جديدة في تاريخ الأخلاق[3].

لقد زاد انتشار وسلطة المسيحية في أوروبا في تلك الفترة الزمنية، وقد لعبت بعض الشخصيات دورا مهما في تطور الفلسفة المسيحية من أمثال آباء الكنيسة " أوغسطين" و "توما الإكويني".

---

[1] - المرجع نفسه، ص 292.

[2] - عبد الوهاب جعفر، مذكرة في فلسفة الأخلاق، الإسكندرية، ب ط، 1991م، ص 128.

[3] - محمد مهران رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 119.

وبذلك أصبحت الفلسفة في الغرب نشاطا يزدهر تحت رعاية الكنيسة وفي ظل توجيهاتها، لأنه منذ أنأصبحت المسيحية عقيدة الدولة استحوذت الكنيسة على جميع المسائل المتعلقة بالله والعقيدة، تاركة للإمبراطور الاهتمام بأمور الدنيا.

في هذه المرحلة كان الوحي الإلهي المنبع الأول للسلة الأخلاقية، وهذا هو التغيير المهم الذي أدخلته المسيحية في مجال الأخلاق، حيث صار طاعة القانون هو قوام الحياة الأخلاقية، وليس القانون هنا من صناعة العقل ولكنه جاء من الوحي الإلهي لذلك لا يملك الإنسان إلا أن يطبقه لأنه تعبير عن الإرادةالإلهية ، لأن القوة التي تسهر على تنفيذه هي إرادةإلهية خيرة فسوف يكون قانونا خيرا يعبر عن حكمة عليا[1].

وإن كانت النزعة العقلية سادت الفكر الأخلاقي سابقا فان الفلسفة المسيحية جاءت لتخلف ذلك وتقيم الأخلاق على الوجدان لا العقل، وتعتقد أن الله هو الذي يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشر، بل إن القديس (أوغسطين) يقول أن الفضائل لا تطلب لذاتها ولا من اجل نتائجها النافعة بل تطلب لأنها تتماشى مع إرادة الله.

ولما كانت الفلسفات السابقة قامت على أساس أن الإنسان بإمكانه أن يحقق الكمال الأخلاقي في الحياة، فان الفلسفة المسيحية قامت على أساس أن الشهوة تستعبد الناس ولا يمكن للإنسانأن يتخلص منها ويعيش طاهرا في حياته الدنيا، يقول المسيح «من كان منكم بلا خطيئة فارمها بحجر»[2].

وإن كانت الفلسفات السابقة تحدثت عن أهمية المحبة بين البشر، فان المسيحية جعلت ذلك واجبا مفروضا على الإنسان، بل جوهر العقيدة المسيحية، كما نشير إلىأن المسيحية قرنت الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقية في الدنيا.

من خلال ما سبق نلاحظ أن الفلسفة الأخلاقية المسيحية في العصور الوسطى جاءت ببعض الأفكار الجديدة التي تعتبر تطورا في الفكر الأخلاقي الغربي.

---

[1] - المرجع نفسه، ص 121.

[2] - المرجع نفسه، ص 122.

د - الفلسفة الأخلاقية في العصر الحديث :

لقد حمل العصر الحديث الكثير من المذاهب والتوجهات الفلسفية وتبعا لذلك تعددت الحلول التي قدمها كل فيلسوف لإشكالية الأخلاق تبعا لتوجهات في نظرية المعرفة وموقفه من الوجود،لذلك سوف نقتصر في هذا المقام على تناول بعض النماذج التي تعبر تنوع وتعدد في الطرح الأخلاقي الغربي الحديث، و التي كان لها أثر أوسع في الفكر الغربي.

الفلسفة الخلقية عند توماس هوبز:

يعتبر (تماس هوبز) من الفلاسفة الذين كان لهم تأثير كبير على الفكر الأخلاقي للعصر الحديث، حيث يعتقد الكثير من مؤرخي الفلسفة أن النظرية الأخلاقية الحديثة ابتدأت معه.متأثرا بالتطور العلمي الذي بدأ يشهده الغرب صاغ (توماس هوبز) نظريته الأخلاقية، مستخدما اصطلاح «قوانين الطبيعة في حديث عن القوانين الأخلاقية ، ويقصد بقانون الطبيعة فكرة أو قاعد عامة، كان يلتزم الناس بما يبرمونه من عهود، وإلا اختفت العدالة وساد الصراع من جديد، ولابد أن يقابل المرء إحسان الغير بالإحسان إليهم، وإلا اعتبر جاحدا وناكرا للمعروف. و يؤكد على ضرورة مسامحة الناس والتجاوز عن أخطائه»، وهناك غيرها من القواعد الأخلاقية التي صاغها " هوبز " في مشروعه الأخلاقي[1].

وواضح أننا أمام مجموعة من القوانين التي يكشف عنها العقل ويلزمنا بها ، لكنه إلزام من الداخل أعني إلزام أخلاقي، أي أن الدولة لا تقوم على العقل وحده أو النوايا الطيبة وحدها بل هي بحاجة إلى قوة تدعمها وسلطة تثبتها، لذلك دعا إلى أن تحول هذه القوانين من الداخل إلى الخارج، من الإلزام الخلقي الداخلي إلى الإلزام الخارجي السياسي.

وهكذا تبدو القوانين الطبيعية على مستويين: المستوى الأخلاقي وفيه تتحدث هذه القوانين عن الموجود البشري بوصفه فردا أخلاقيا مسؤولا عن نواياه، ويحاسب عليها أمام ضميره وأمام الله،أما المستوى الثاني يتحول فيه الموجود،إلى مواطن يحاسب أمام القضاء، وهذا القضاء لا يتهم ولا يحاسب إلا على الفعل الخارجي الظاهر أمامه.

[1] -محمد مهران رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 132.

أما عن الخير عنده موضوعه الرغبة فالأشياء المرغوب فيها تكون خيرا بقدر ما تكن مرغوبة، والأشياء التي ننفر منها تعتبر شر، وهو يعطي للرغبة كما اللذة تفسير ميكانيكي، باعتبارها حركة نحو الموضوع الذي ينتج عمليات فسيولوجية داخل الجسم[1] .والقيام بفعل عقلي لا يلزم عنه حرية في الفعل على نحو مضاد لدافع المرء الفسيولوجية، كم يعتقد أنالإرادة ليست قوة فائقة تحكم الرغبات ، بل ببساطة تعتبر آخر مرحلة تنتهي إلى ظهور الفعل أو القيام العلني به بالتالي هي عملية عصبية محكومة بقوانين الفيزياء

الفلسفة الخلقية عند جون ستوارت مل:

تميل أراء (ج.س.مل) بوصفه فيلسوفا تجريبيا إلى المذهب الوضعي ، فالمصدر الوحيد للمعرفة هو الإحساسات، ولا نستطيع أن نعرف أشياء في ذاتها، دون أن ندخل في تأملات ميتافيزيقية فيما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للعالم الخارجي المستقل عن إحساساتنا، في هذا الإطارالفسلفي كان تصوره للمشكلة الخلقية[2].

حيث أن مقال (مل) عن " المذهب النفعي " هو عرض للموقف النفعي والدفاع عنه، والمثال الأخلاقي الأقصى هو سعادة الجنس البشري بصفة عامة، واللذة هي الخير أما الألم و الشر، وكل منا يرغب بالفطرة في اللذة لنفسه وينفر من الألم، ولا يعتقد (مل) مثل (بنتام) أن الإنسان أناني ومحب لذاته تماما بطبيعته، إذ أن لديه دوافع التعاطف والأريحية، التي تحثه على أن يرغب المنفعة، أي تحثه على تحقيق السعادة الكلية أي اللذة[3].

ولا يتفق مل مع (بنتام) والكثير من النفعيين الآخرين عندما يقول انه لا يمكن قياس اللذات تماما بناء على أساس كمي، لأن بعض اللذات تفوق الأخرى من الناحية الكيفية، و(مل) هنا أكثر تفتحا من الناحية العقلية من الفلاسفة النفعيين الذين يؤمنون بنظرياتهم دون النظر إلى الظروف الواقعية،وتسامح مع المدارس الأخلاقية الأخرى.

---

[1] -المرجع نفسه، ص 135.

[2] - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م، ص 472.

[3] - وليم كيلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة، محمود سيد أحمد، التنوير، بيروت، ط1، 2010م، ص 429.

ومع ذلك فإن (مل) أساسا من أنصار اللذة، فالفضائل لا تستحق أن نحرص عليها إلا لأنها سمات لسلوك يحقق لذة باستمرار، صحب حان الفضائل كثيرا ما تبدو أنها خيرة لذاتها، لأنها على الرغم من أنها نشأت أصلا لما لها من نفع، فإنهاتصبحامرأ معتادا.

وتجدر الإشارة إلى أن المذهب النفعي ينكر بصورة ضمنية كل سلطة تعلو على الطبيعة، وتقوم بتحديد ما هو الخطأ، فإن (مل) يعتقد أن مبدأ اللذة تقرير علمي لقاعدة يسوع الذهبية، وان الأخلاق النفعية تتفق تماما مع التعاليم الأخلاقية المسيحية.

الفلسفة الخلقية عند كانط :

حاول كانط في كتابيه (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) و (نقد العقل العملي) أن يكشف مبدأ قبلي ينبغي أن يحكم الإرادة ، وان يقوم، أو العقل ، وان يقيم الأخلاق على أساس يقيني بصورة مطلقة، والمبدأ القبلي الذي ينظم السلوك البشري هو أمرأو وصية، و لأنه لا يسمح باستثناءات فانه يكون مطلقا، ومن ثم فان تسمية كانط له هي الأمر المطلق، ولأنه لا تتعامل إلا مع السؤال كيف ينبغي أن يسلك الناس، بغض النظر عن كيف يفعلون،« فإن كانط يعتقد أن لديه مبررا في الاعتماد على لجوء عقلي إلى عَيانات(حدوس) أخلاقية لكي يبرهن على سلطة الأمر المطلق وبالتالي فان كانط في فلسفته الأخلاقية، فيلسوف عقلي صارم، ولا يعترف بالنزعة التجريبية»[1].

ويعتقد كانط انه إذا « كان أي موجود عاقل أمينا، فانه يسلم بقضية واضحة بذاتها وهي أن الخير الوحيد الذي يمكن تصوره في العالم، هو الإرادة الخيرة»[2]، أو كما يقول الخلق الجيد، فحتى الفضائل الظاهرة مثل الشجاعة والمثابرة يمكن استخدامها بطريقة خبيثة، لذلك لا يمكن النظر إليها على أنها خير ة بصورة ذاتية ومطلقة بال تحفظ، أما الإرادة الخيرة التي تعمل فقط من احترام الواجب بغض النظر عن النتائج، والتي تستجمع كل المصادر داخل قوتها، ولا يهمها إذا نجحت في محاولاتها أولا، أو إذا أعاقت ظروف

[1] - المرجع نفسه، ص 278.
[2] - محمد مهران رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 157.

خارجية جهودها أولا فإنها خيرة في ذاتها، إنها أشبه بجوهرة تتلألأ بذاتها، وتطيع الإرادة الخيرة هذا الأمر المطلق ويقدم كانط أسسا متعددة لهذا الأمر[1]:

أولا: لا تفعل إلا بما يتفق مع المبدأ الذي تريد أن يصبح قانونا عامل للطبيعة والذي يمكن بناءا عليه أن يسلك كل شخص آخر أيضا.

ثانيا: عامل كل موجود بشري بما في ذلك نفسك، بوصفه غاية في حد ذاته، ولا تعامله بوصفه وسيلة لمصلحة شخص آخر، بمعنى احترام ذاتك و احترام الآخرين دون محاباة.

ثالثا: ينبغي على المرء أن يفعل باستمرار كما لو كان عضوا في مملكة غايات مثالية، التي يكون فيها كل شخص صاحب سيادة ورعية في نفس الوقت، يجب في تلك المملكة على كل شخص أن يفعل من الغايات وفق الأمر المطلق.

كانت تلك جملة من النماذج الفلسفية على سبيل الذكر وليس على سبيل الحصر، وذلك لأن السياق لا يتسع لعرض مواقف كل الفلاسفة من المشكلة الخلقية، حاولنا من خلالها أن نعرض لأهم التوجهات الفلسفية التي سادت الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية عبر مختلف مراحل تطوره قبل برغسون.

[1] - المرجع نفسه، ص167.

المبحث الثالث: تاريخية مفهوم الدين في الفلسفة الغربية :

ـ ما الدين ؟

التعريف اللغوي:

في المعجم العربي اخذ الدين الكثير من المعاني، فقد عرفه الرازي فقال الدين بالكسر : العادة والشأن، ودانه يدينه دينا بالكسر، أذله واستعبده، والدين أيضا الجزاء والمكافأة، ويقال دان يدينه دينا أي جازاه، يقال " كما يدين يدان" أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت[1].

و من المعاني التي يحملها الدين في اللغة، العادة ، فقد يعتبر الدين عادة، وتؤخذ كلمة دين من فعل متعد باللام" دان له " أي خضع له و أطاعه ولذا يذكر اللغويون من معاني الدين الطاعة، " دان له" أي أطاعه، ويقول ابن منظور دنته لو أطعته.

وتشتق كلمة الدين في بعض الأحيان من فعل متعد بنفسه " دان يدينه دينا " أي أذله واستعبده، والمراد أخضعه وحكمه، وملكه، وأمره، وينطوي الدين بهذا المعنى على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد، لذلك اعتبر الجرجاني الشريعة تسمى دينا لأنها تطاع، يقول " الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا". وتشتق أيضا من فعل متعد بالباء هو " دان به " أي آمن به و اعتقده[2].

أما في المعجم الغربي فكلمة " الدين" في اللغة الفرنسية " Religion " وفي الانجليزية " Religion " مشتقة من اللاتينية " Religio ".

وهي في معجم لالاند موضع جدل: فيستخرج كل من (لاكتانس، أوغسطين، وسرفيوس) كلمة " Religion " من " Religare " ويرون فيه فكرة الربط سواء الربط

[1] - محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ب ط، 2001م، ص 11.
[2] - المرجع نفسه ، ص 13.

الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر و الآلهة، من جهة ثانية يشتق سيشرون الكلمة من " Relire" بمعنى تجديد الرؤية بدقة[1].

ويرى "ج.لاشلييه" أن كلمة " Religion " تعني باللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير، بواجب ما تجاه الآلهة، لم يكن لدى القدماء سمو كلمة ديانات" Religions " عند لو كريس تعني كلمة " Religio " المفردة دينا ما، الدين بوجه عام[2].

ومن المعاني التي أعطاها لالاند لكلمة الدين بالتحليلات والدراسات التي قام بها لمختلف التصورات الفلسفية حول الدين، وجد أن هذه الكلمة تتضمن ثلاثة أفكار، الأولى فكرة إقرار نظري أو مجموعة إقرارات نظرية عقلية،أما الثالثة فهي أنه مجموعة أفعال عبادية، والثالثة فكرة علاقة مباشرة ومعنوية بين النفس البشرية والله، إذ توازن هذه الفكرة الأخيرة بين أهمية الفكرتين الأخريين[3].

التعريف الاصطلاحي:

لقد أخذت كلمة الدين لدى أصحاب المعاجم وكتب التعريفات عدة معاني ودلالات، من بينها أن الدين وضع الهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسل، أو هو وضع الهي سائق لأصحاب العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات،وهو اطلاع الله تعالى عبده بقيوميته الظاهرة بكل باد وفي كل باد وعلى كل باد و أظهر من كل باد وعظمته الحفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها وهي مداد كل مداد.

ومن بين التعريفات الاصطلاحية للدين هناك التعريف الاجتماعي للفيلسوف الفرنسي(دوركايم) في قوله : « إن الدين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه »[4]، إن الدين بهذا المعنى يقابل الدنيوي، لأنه يتضمن مشاعر الرهبة والخشية، ويعرف علماء الاجتماع الدين بالإشارة إلى المقدس وليس

---

[1] - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفي، ج3، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ب ط، 2001م، ص 1203

[2] - المرجع نفسه، ص 1204.

[3] - المرجع نفسه، ص 1204.

[4] - علي سامي النشار، نشأة الدين، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ب ط، 1949م، ص 22.

على أساس الإيمان باله أو آلهة،لأن ذلك يجعل المقارنة ممكنة من الناحية الاجتماعية، لان هناك بعض العقائد لا تتضمن الإيمان بآلهة.

كما نجد هناك مجموعات من التعريفات أطلقها علماء النفس وهي متعددة، تبعا للتيار الفكري أو المدرسة التي ينتمي إليها صاحب التعريف، ومن بين أشهر التعريفات النفسية، التعريف الذي أعطاه (إريك فروم) بأنه : « أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما ويعطي للفرد إطار للتوجيه وموضوعا لعبادة»[1].

ويفهم (إريك فروم) الدين بهذا المعنى، لأنه قد وجدت أديان كثيرة خارج التوحيد، ومع ذلك فإننا نربط تصور الدين بمذهب يدور حول الإله ولقوى فائقة على الطبيعة، كما يميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية الإطار لفهم جميع الأديان الأخرى وتقويمها، مؤكدا انه لا توجد حضارة في الماضي، ولا في المستقبل دون أن يكن لها دين بهذا المعنى الواسع الذي يذهب إليه في تعريفه[2].

أما (هيغل) فيرى أن الدين هو الروح واعيا جوهره، معتقدا أنه فن باطني يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني.

ويعرفه ديكارت في كتابه المقال في المنهج بقوله أنه ينبغي لنا ألا نقبل شيئا على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك، أما في، وأما في مؤلفه" مبادئ الفلسفة " يذك : « أن واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ما عداه »[3].

تطورالدين في الفلسفة الغربية:

الدين في الفلسفة الإغريقية :

لقد عبرت الفلسفة اليونانية في الكثير من تجلياتها عن الدين، و مما قالت به الكثير من الدراسات أن الدين عند اليونانيين قديما لم تكن تقوم عليه هيئة منظمة من رجال الكهنوت، مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر في ثوب العقائد الثابتة الواجبة، ولم يفرض لا طقوسا

[1] - إريك فروم، التحليل النفسي والدين، ترجمة فؤاد كامل القاهرة، مكتبة غريب، ب ط، 1977م، ص25.
[2] - المرجع نفسه، ص25.
[3] - زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط3، 1980م، ص 192.

وأفعالا ظاهرة تشكل جزءا من حياة المواطن الإغريقي، وكان الدين إلى جانب ذلك حافلا بالأساطير والخرافات التي تثير الخيال، وتهذب العقل، وتدعو إلى التأمل.

في هذه المرحلة كان الدين ذو مسحة ميثولوجية، يقول(زينون) معبرا عن الطقوس الأساطير الدينية التي كانت سائدة ،« إن البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة و عواطفهم ولغتهم، ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته هيئة البقر(...) ، ولقد نسب (هوميروس) و(هيزيود) إلى الآلهة كل ما هو مخجل وأثيم في البشر»[1].

بل إن السوفسطائيين كانوا يسخرون من الآلهة نفسها، وفي ذلك يقول بروتاجوراس : ليس لي أن أبحث عن الآلهة أموجودة هي أم غير موجودة .كما نفت الأبيقورية أي علاقة للآلهة بحياة البشر خيرا كانت أم شرا. نمت الفلسفة اليونانية ساخرة متعالية، غير مبالية بالمعتقدات الدينية، واستقلت في الأخلاق وتحررت في السياسة .

لقد بذل فلاسفة اليونان وسعهم في الرفع من شأن العقل، مؤكدين على دوره الذي يلعبه في الطبيعة، يقول " أرسطو" إن الطبيعة كلها متعلقة بالعقل، لكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته، وحين أثبت وجود الفكر، ذلك العقل الكامل سماه الإله[2].

الدين في العصور الوسطى :

كان ذلك موقف الفلسفة اليونانية من الدين، ثم خلفها الفكر المسيحي فحطم إطار المعرفة والعلم الطبيعيين، وهو الإطار الذي اندرجت فيه تلك الفلسفة، وفرضت نفسها أولا أنها أسمى من كل الأشياء وخارجها، بحكم ما تنطوي عليه من سلطان مطلق، ومنذ ذلك الحين لم يرتفع العقل بطريق الاستقراء عن آثار الكمالات، فإله المسيحية يتجلى بذاته بصرف النظر عن سائر الموجودات في العالم، لأنها ليست سوى نماذج لقدرته خلقها من العدم بمحض مشيئته، وهكذا سوف يمضي الدين في الانتشار بكل حرية، مسددا نظره إلى الله

[1] - إميل بوترو، الدين والعلم في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب ط، 1973م، ص 10.
[2] - المرجع نفسه، ص 11.

وحده، وسيبقى هذا الدين ثابتا ما أمكن إلى ذلك سبيلا، على أن الدين القائم على تأمل الطبيعة سيظل دائما مختلطا بالعناصر المادية.

وفي هذا المعنى يخاطب المسيح البشرية بقوله " أطلبوا أولا ملكوت الله، وكل ما سواه سيعطى لكم بالتبعية"[1]. ويلوح أن العقل نفسه بدون أن يستعير من المادة شيئا سيمضي في تحقيق ذاته في هذا العالم مكونا كيانا أعلى من الطبيعة.

وقد التقت المسيحية بالفكر العقلي والعلمي متشحتا بالفلسفة اليونانية، وجعلت من هذا اللقاء مناسبة تجلو فيها لنفسها روحها الخاصة بها، فعملت على تنميته وتجديده، فقدمت المسيحية اليمان بالوحي السماوي والإحساس العميق ببؤس الإنسان وحرمانه، والإيمان باله المحبة والرحمة.

لقد كان مضمون فلسفة العصور الوسطى واتجاهاته الأساسية مرتبطة بخصوصيات المجتمع القطاعي الاقتصادية، الاجتماعية والإيديولوجية، ولا سيما بهيمنة الكنيسة على شتى مجالات الحياة الروحية، وكانت للمذاهب الفلسفية في العصور الوسطى، سمات عامة مشتركة هي التبعية – سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة – لأهداف الكنيسة الإيديولوجية، والاعتراف بعصمة النصوص المقدسة والتوغل في التجريد الميتافيزيقي وازدراء الدراسة التجريبية.

وعنيت الفلسفة في هذه المرحلة بمشكلات محددة مثل العلاقة بين الله وبين العالم، وبين الإيمان الديني وبين المعرفة العلمية، أي بين الحقيقة العلمية والحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية.

ومن أبرز أعلام هذه المرحلة القديس أوغسطين(364م-430م) الذي يعتبر من اكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي، قدم الدين على الفلسفة وقال قولته المشهورة " آمن كي تتعقل" ، سعى لتوظيف الفلسفة الهلنيستية لدعم العقائد الدينية.

أما (توما الإكويني) فذهب إلى آن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة وهما صدرا عن أصل واحد مشترك، إن الله هو الذي أودع العقل في الإنسان وهو الذي أعلن

[1] - المرجع نفسه، ص 14.

للناس حقائق الوحي[1]. بينما يعتبر القديس (أنسلم) بأن العقيدة ليست سوى قوة يستعين العقل من أجل فهم حقائق الكون[2].

الدين في عصر النهضة و العصر الحديث:

إذا كانت الكنيسة قد بسط سلطانها على كل مناحي الحياة ة في العصور الوسطى، وأخضعت كل الأفكار والمعتقدات لتفسيراتها اللاهوتية، باعتبارها تمثلا كهنوتا مقدسا، يلعب دو الوساطة بين الخلق والله، وعنيت بمشكلات محددة مثل العلاقة بين الله وبين العالم، وبين الإيمان الديني وبين المعرفة العلمية، أي بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة العلمية[3]، إلا أن بزوغ عصر النهضة وما تلاه من مستجدات أثرت على العقل الغربي في العصر الحديث، كان له أثار سلبية على مفهوم الدين كما كانت تدعو وتروج له الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى، ولعل أهم عاملين لعبا دورا محوريا وشكلا منعرجا فاصلا في تاريخ الدين في الفكر الغربي هما :

أولا حركة الإصلاح الديني التي قادها (لوثر) والتي تعتبر هجمة قوية هزت منظومة المعتقدات الدينية كما رسمتها الكنيسة المسيحية، فمن خلال فكرته الجديدة عن « التبرير بواسطة الإيمان »[4] أدت به إلى الإعلان عن سمتين رئيسيتين لمفهومه الإبداعي الخاص بالكنيسة فقبل كل شيء قلل من أهمية الكنيسة كمؤسسة دينية مرئية، منكرا ان تكون الكنيسة هي السلطة الوحيدة التي تتدخل بين الفرد المؤمن والله، وبذلك صارت الكنيسة مجرد جمع مؤمن.

أما السمة المميزة الأخرى لمفهوم لوثر للكنيسة هو انه قلل من أهمية الطابع المقدس ، والمنفصل للكهانة وكان الحاصل هو القول بمبدأ كهانة جميع المؤمنين، وقد صيغ هذا المفهوم ومتضمناته الاجتماعية أكمل صياغة في خطابه الشهير عام 1520 الموجه إلى النبلاء المسيحيين في الأمة الألمانية، قال لوثر : إذا كانت الكنيسة شعب الله الذي يعيش من

---

[1] - عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، ط2، 1990م، ص 31.

[2] - زكاريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مرجع سابق الذكر، ص 186.

[3] - جان طال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى هيوم، ترجمة: فؤاد كامل، بيروت، ط3، 1963م، ص 15

[4] - كونتين سكنر، أسس الفكر السياسي الحديث- عصر الإصلاح الديني -، ج2، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص 23 .

كلمة الله، فسيكون الزعم بأن دعوة البابا، والمطارنة، والكهنة والرهبان طبقة اجتماعية زمنية، « قطعة خداع ورياء »[1]، رغب لوثر من ذلك إلى إلغاء كل الثنائيات الزائفة والتأكيد على أن جميع المسيحيين ينتمون إلى نفس الطبقة الاجتماعية الروحية.

أما العامل الثاني الذي كان له دور مركزي في بناء مختلف التصورات الفكرية والفلسفية للدين، يتمثل في الاكتشافات العلمية التي أتت بها الثورة العلمية في العالم الغربي والتي صاحبة عصر النهضة.

لقد انتهت هذه الاكتشافات العلمية - التي جاء بها نيوتن، وجاليلو، وكبلر، وكوبرنيكوس وغيرهم من العلماء – إلى زعزعت وتقويض أركان الدين، من خلال النتائج العلمية التي توصلوا إليها، والتي مفادها أن العلم محكوم بجملة من القوانين الطبيعية، مثل قانون الحركة، قانون الجاذبية، و أن الكون يسير وفق نظام آلي تسيره جملة من القوانين الطبيعية.....الخ.

إن النظام العلمي الجديد أعطى تصورا لم يكن يتسق مع التصور الذي كانت تعطيه الكنيسة للكون والإنسان، ولهذا السبب لهذا كانت اكتشافات هؤلاء العلماء صدمة للنظام اللاهوتي، فقد كان اعتقاد اللاهوتيين أن الكون يدور حول الإنسان وموطنه الذي هو الأرض، فكان الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون وهو مركز الرعاية والعناية الإلهية.

وبفعل تلك الثورة العلمية التي قوضت الإيمان بالله فعلا وتاريخا وبعمق، بدأت الشكوك تساور الناس وحتى أكثرهم تدينا،وبفعل ذلك نشأت نزعة شكية دينية كبرى، ففي القرن الثامن عشر ظهر أكثر الفلاسفة شكا في المعتقدات الدينية، وهو العصر الذي أخرج (دافيد هيوم)، وفولتير وغيرهم، هؤلاء لم يكونوا يؤمنون بإله يشبه التصور الذي كان سائدا في العصور الوسطى، و أيا ما كان الإيمان الذي أخذوا به فانه لم يكن أكثر من تجريد عقلي، لأن الدين نفسه ليس مجرد مسألة عقلية[2].

فلقد أحدث علم نيوتن في أذهان الناس حسا متناهيا أو شعورا بإبعاد الله، وأي ديانة حية تقتضي لا وجود إله قريب من الإنسان، وموجود حولنا في العالم الآن، ولقد كان الإيمان

[1] - المرجع نفسه، ص 25.

[2] - ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998م، ص 104.

بهذا الحضور القريب يحدثه الإيمان بمعجزات الله، التي تعمل في حياة الإنسان على نحو مباشر، وهذه الأمور لا تحدث بالطبع لكل الناس، و إنما هي تحث لأولئك الذين يتبعون عن وعي أوامر الله أكثر من غيرهم. إن الدين الحي يقتضي على الأقل الشعور بوجود إله لا يزال يعمل داخليا في قلوب الناس عندما يصلون مثلا[1].

ولقد اعتقد بعض فلاسفة الغرب إن الله لم يعد يتدخل الآن في عمل العالم الفيزيقي، لكنه لا يزال يتدخل في الأعمال السيكولوجية للعالم الداخلي المعقول.

غير أن علم نيوتن انتهى بتجفيف منابع الدين الحي بأن أعطى الانطباع بوجود تصور جديد لعلاقة الله بالكون، وهو أنه دفع الله إلى الخلف في زمن بداية العالم، عندا خلق الله العالم، وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضا قوانين الطبيعة مثل قانوني الحركة والجاذبية، وهي القوانين التي تسير العالم، وكان الله في تصورهم هو العلة الأولى للعالم، فلم يعد الله يفعل شيئا بعد خلق الكون في تصورهم، إنهم يشبهون الإله مثل صانع الساعة الذي صنعها وملأها، ثم تركها تعمل وفق آلية داخلية[2]، أليس ذلك ما يتضمنه بالفعل قانون الحركة عند (جاليلو)؟

هكذا صار مفهوم الإله عند الطبيعيين المؤلهة في القرن الثامن عشر، وتلك النتيجة المترتبة عن تلك الثورة العلمية لازالت موجودة بالطبع حتى في عصرنا.

لقد كان كانط (1724- 1804) مؤمنا مخلصا، لذلك حاول أن يعيد للدين مكانته من خلال دعوته إلى دين أخلاقي يتجاوز كل الطقوس الكهنوتية، والشعائر والمعجزات، داعيا إلى دين يرسي دعائمه على أساس عقلي، مؤسسا بذلك لدين أخلاقي، دين الفطرة، النقي، دين داخلي، خالي من كل الطقوس والشعائر والاحتفالات، يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية، وكل المعجزات التي دشنها الدين التاريخي هي في النهاية نافلة لا لزوم لها، تشير إلى خطأ في الاعتقاد أو تشير إلى عدم الاعتقاد الأخلاقي حيث يغيب الاعتراف بسلطة أوامر الواجب.

[1] - المرجع نفسه، ص 105.
[2] - المرجع نفسه، ص 106.

إن الدين الأخلاقي كما يقدمه كانط يجمع بين الأخلاق واللاهوت، ولكن كانط نصب نفسه ناقدا للاهوت النظري واللاهوت التاريخي، وكلاهما لا يشكل مطلبا للدين الأخلاقي لأننا كي نجعل أنفسنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي فهذا لا يتعلق 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 مشرع قانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي العادل وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي[1].

وبالنسبة لأوغست كونت (1798- 1857م) فانه قد أعلن عن دين جديد سماه " دين الإنسانية " يهدف هذا الدين الذي وضعه كونت إلى الحفاظ على الكاثوليكية وعلى مثلها الأعلى، وإنه يستعيض عن فكر الإله التي يعتبرها قديمة ماضية بفكرة « الكائن الأعظم، وهو الإنسانية التي ليس الفرد شيئا بدونها (...) وعلى ذلك فان دور الأخلاق هو تطوير المجتمعات باسم قاعدة وحيدة وهي العيش لأجل الآخرين »[2] وفي نطاق البرنامج الأساسي للمجتمع الوضعي.

إن هذا التصور الوضعي الذي أعطاه كونت للدين نابع من موقف الرافض لكل ميتافيزيقا، فبالنسبة له فإنه لا يقبل وجود الله من حيث إنه فاعلية موجودة وراء الظواهر التي تكون قوانينها من مهمة العلوم الوضعية أن تصوغها، ومن مهمة الفلسفة الوضعية أن تفسرها وتوحدها[3].

أما هيغل (1770- 1831م) وبسبب الهجمة الكبيرة على الدين ومؤسسته المتمثلة في الكنيسة حاول تأهيل الدين لأنه رأى بفكره الثاقب أن انهيار الدين يعني انهيار الدولة وتفككها اجتماعيا وأخلاقيا ولن عملية التأهيل هذه ليست على الطريقة الكانطية التي أرادت حصر الدين في حدود العقل، وكأن العقل هو الذي يعطي مشروعية وجود الدين.

لقد احتل الدين مكانة هامة في فلسفة " هيغل"، فقد اعتبر أن الدين وسط بين الفن والفلسفة في تقسيمه الثلاثي للروح المطلق، فهو يشكل مرحلة من مراحل تجلي الروح، انه

---

[1] - فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 80.
[2] - إميل بوترو العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1973، ص 47.
[3] - وليم كلي، مرجع سابق الذكر، ص 405.

في مرحلة أو فصل الفكرة المطلقة، يعرف هيغل الدين أنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على ما يتصوره أو يمثله الروح المتناهين، وهو فن باطني يصور لنا الحقيقة الالهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني[1] .

إذن الدين داخل النسق الهيغلي يكون في مراحله الأخيرة أو في الثلاثية الأخيرة من ثلاثيات هيغل أن جاز التعبير، ثلاثية(الفن، الدين، والفلسفة)، وانه محاولة اتصال المتناهي (الإنسان) باللامتناهي (الله)[2].

ويعتبر الدين مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح، ويعتبر أن وجوده ليس صدفة وليس وسيلة بشرية خالصة، إنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجلي حقيقي للمطلق. بل يعتقد هيغل أن الفن، الدين و الفلسفة موضوعها الأصلي هو الله أو الروح المطلق وكيفية إدراك كل منهم .

إن هيغل كان يعتقد أن المسيحية هي أرقى الديانات لأن الروح (الله) وقد حلت في الطبيعة، فالمسيح في اعتقاده هو ابن الله أي أنه الروح المطلق، وقد تغلغل في الطبيعة، بشكل عيني و تاريخي، و هو مختلف عن باقي الأنبياء الموحى إليهم، والذين اعتبرهم هيغل معلمين. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف تغير فيما بعد بفعل تأثره بفلسفة الأنوار حيث كان يعتبر السيد المسيح إنسانا طبيعيا له أب و أم، والسيد المسيح عنده هو الله[3].

إلا أنه بقي في الفكر الغربي من الفلاسفة من أكد على الدور السلبي للدين على حياة الناس وعلى رأس هؤلاء " نتشه"(1883-1888م)، الذي أعلن " موت الإله " من خلال الكنيسة المسيحية كمؤسسة دينية معلنا عجزها عن إعطاء دور ايجابي للدين في حياة الناس، معتبرا أن انتصارها مكن للطبقات الذليلة التي قادها الكهنة الذين أرادوا أن تكون لهم اليد الطولى ، انتصارا كاملا على الطبقات النبيلة مع مجيء المسيحية، التي أنقصت من قدر فضيلة النخوة، والشجاعة، وتأكيد الذات وتقدير الجمال، ورفعت من قدر التعاطف والشفقة

[1] -عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدة، ط2،1990، ص 29.

[2] - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص590.

[3] - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، التنوير، بيروت، ط1/ 2010، ص300-331.

، والحلم والنبل، والذلة والذين يعانون من صفات من هذا القبيل، وتدين المسيحية بأصلها إلى اليهود، الناس الأذلاء الذين كرهوا الفاتحين ذووا النخوة.

معتقدا أن دافع المسيحية الخفي هو أمل العبد في أن يقتص من أسياده والسيطرة التامة عليهم، وذلك وعد المسيح في الكتاب المقدس من الوحي وفي أعمال الرسل وآباء الكنيسة. بأنه سوف ينتصر من على أسياده في العالم الآخر، وسيفرح بالتمتع بأنواع الغبطة والسعادة في الجنة، عندما يراهم يتململون في صنوف من عذاب جهنم الأبدي.

إنما أتينا على تناوله يعتبر أهم المواقف الفلسفية من فكرة الدين وعلاقته بحياة الناس، أتينا على تناوله ذكرا لا حصرا، لأنه أي فيلسوف مهما كان توجه الفلسفي، إلا ونجد له موقفا ما تجاه الدين.

الفصل الثانـي

الخلفيات الفلسفية والاختيارات المنـهجية للفلسفة البرغسونية :

- الخلفية الفلسفية والمنـابع الفكرية للبرغسونية .

- فلسفة برغسون المنـهج والمفاهيم المؤسسة.

- موقفه النقدي من الفلسفات المؤسسة لميتافيزيقا الحداثة.

المبحث الأول : الخلفية الفلسفية والمنابع الفكرية للبرغسونية

ـ السياق الفلسفي العام :

لكي نقف على حقيقة المسار الفلسفي للفيلسوف الفرنسي (هنري برغسون)، واستجلاء حقيقة مواقفه الفلسفية، حري بنا أن نتعرف علىأهم تيارات الفكر الفلسفي التي شكلت الخلفية ومهدت الطريق لظهور الفلسفة البرغسونية على ما ظهرت عليه، ونميز في هذه الحقبة التاريخية بين تيارين فلسفيين كبيرين ضما تحت لوائهما الكثير من المذاهب والمدارس الفلسفية ، الاجتماعية، والنفسية، و قبل أن نعرض هذين الاتجاهين الفلسفيين، لابد أن نشير إلى أن الفلسفة الغربية قد دخلت دور الأزمة عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين.

وتتمثل أعراض هذه الأزمة في ظهور حركات فكرية تعارض المذهبين الأهم في الفكر الأوروبي الحديث، أي المذهب الميكانيكي المادي، والمذهب الذاتي[1]، وهذا التغير لا يقتصر على ميدان الفلسفة، بل امتد إلى ما وراءه، ومن الصعب أن نحدد كل علل تلك الأزمة وهي علل متعددة بقدر ما هي متداخلة، ولكن الوقائع على الأقل واضحة فقد وقعت أوروبا في تلك الآونة تحت ضغط حركة عميقة من الفكر الاجتماعي، واضطرابات اقتصادية خطيرة، وتجديدات جذرية في الفن، وإصلاحات واضحة في ميدان الدين.

ويتفق المؤرخون على أي حال على أن بداية القرن العشرين الميلادي ليست وحسب نهاية مرحلة، بل هي إسدال الستار على مرحلة تاريخية طويلة انتهى أمرها، و كأن العصر الجديد في أوروبا لا ينتمي إلى عصرها الحديث، ويمكن نقسم التيارات الفلسفية التي سبقت ميلاد البرغسونية إلى اتجاهين أساسيين كما أشرنا سابقا هما :

[1] - إ.م.بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، ب ط، 1992م، ص 33.

1 – الاتجاه المادي:

كان التقدم العلمي الكبير الذي أحرزته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وكذلك اتجاه العلوم الإنسانية هذا المنحى التجريبي وإحرازها الكثير من التقدم، كل هذا دعم الاتجاه المادي في العصر الحديث عامة وفي القرن العشرين خاصة، و أصبح كل التفسير المادي يمتد إلى الظواهر الطبيعية وكذلك الظواهر الإنسانية، حتى كاد الإنسان يصبح ظاهرة من ظواهر الطبيعة الأخرى، لكنه أكثر تعقيدا فقط، حيث تحولت الظواهر الروحية نفسها إلى مجرد تبديات لظواهر مادية في الجسم الإنساني، وفقد الإنسان بذلك كيانه العقلي والروحي الذي يميزه عن بقية الظواهر الأخرى، وتعدد ظهور المذاهب المادية والآلية في الفلسفة، و« فقد الإنسان إنسانيته، وتحول السلوك إلى حركات آلية أساسها المثير والاستجابة و أصبح التفكير مجرد عمليات آلية خاصة، والروح خرافة لا وجود لها .»[1].

وقد أدى هذا إلى طغيان الاتجاه المادي والذي زاد قوة في القرن العشرين، ومن هذا التقدم كانت قد ولدت فلسفة (كونت) الوضعية، التي استوحى أفكارها من وحي التصورات العلمية، وتحت إلحاح الغاية الاجتماعية ثانيا، انطلاقا من اعتقاده بضرورة وجود علم ينظم المجتمع بعد الانهيار الأخلاقي المجتمعي الذي ساد المجتمع الفرنسي بعد الثورة، و التي تعرضت لهجوم قوي من قبل برغسون سنتعرض له في موضع لاحق من هذا الفصل، كما لعبت النظرية التطورية التي جاء بها " شارلز دارون " والتي ألقت بظلها على الكثير من الفلسفات منها فلسفة سبنسر الذي حاول أن يعمم نتائج هذه النظرية على كل المشكلات الفلسفية حتى الأخلاقية منها.

كما أن هناك الكثير من المفكرين استندوا إلى إيحاءات المذهب الميكانيكي للطبيعيات والكيمياء، ومن جهة ثانية إلى نظرية " لامارك " و " داروين " التطورية، وأخيرا، إلى فلاسفة السيكولوجيات الانجليزية، ثم اتجهوا نحو نظرية مذهب علمي محض يشمل الكون

[1] -سماح رافع محمد،المذاهبالفلسفيةالمعاصرة،مكتبةمدبولي،ط1، 1973،ص 64.

والبشرية، يوجد فرق بين الفلسفة الوضعية، والمذهب العلمي، بيد أنهما يتفقان كلاهما على نقطة معينة، وهي أن كل شيء في العالم المادي السيكولوجي والاجتماعي خاضع للحتمية

الأشد انتظاما، وان شيئا لا يحدث إلا تبعا لسنن ثابتة و أن المعجزات، والاحتمالات المتضادة، والحرية، لا وجود لها، و أن النتائج تحدث تبعا لأسبابها.

فالوضعيون يعتقدون بأننا لا نعلم شيئا عن سر الكون الأول، ولا عن مصير هذا الكون، بل إن هذا السر مستحيل على إدراكنا، وكذلك الأشياء الفائقة الطبيعة التي لا تقع تحت حواسنا، أما العلميون فيعتقدون بأنهم يستطيعون بالاستناد إلى وجود كمية ثابتة من القوة والمادة، أي من الطاقة، أن يؤولوا بصورة قابل للفهم الحوادث الحسية، والفلكية و الكيميائية، والحياتية، والسيكولوجية، والاجتماعية، هنا يصبح افتراض وجود عناية إلهية لا معنى له في اعتقادهم، فالعالم هو قوة تسير بلا هدف، وبمجرد فعالية طاقة الكامنة فيها[1].

ففي مثل مفهوم بهذا النوع كل شيء يحدث بصورة ميكانيكية، أو ديناميكية، وعلى الحالين، قابلة للإحصاء، لذلك يعود تفسير كل شيء إلى علم الرياضيات وبقدر ما نتعود على تصور الحوادث الحسية برموز رياضية، بقدر ذلك نكون على الصراط المستقيم.

2 – الاتجاه الروحي :

وقد أدى طغيان الفكر الفلسفي المادي في القرن العشرين إلى حدوث رد فعل قوي حمل لواءه بعض المفكرين والفلاسفة الذين أحسوا بخطورة هذه الرؤية المادية على الإنسان وكيانه الروحي، وعلى طبيعته الحيوية التي تغاير وتختلف تماما عن الطبيعة المادية الجامدة، وقد تصدى هؤلاء المفكرون للرد على المذاهب المادية سواء في علم النفس أم في نظرية التطور، بالإضافة إلى نقد العلم التجريبي المادي والتأكيد على قيمة و أهمية الحدس والفعل الحي والإرادة المتحررة، لقد سلم الروحيون للعلميين بكل مايضن هؤلاء أنه باستطاعتهم شرحه على صعيد طبيعة العالم المادي، ويسلمون لهم أيضا أن جميع نظرياتهم الذرية والجزيئية جميعا نظريات قابلة للصحة، لكن هناك سلسلة من النقاط والتساؤلات يظل

[1] - أندريه كريسون، برغسون، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط 3، 1982، ص 20.

العلميون عاجزين عن شرحها من قبيل، من أين تأتي أولا هذه المادة ، وهذه القوة ، وهذه السنن، التي يستند إليه العلميون بكل سهولة؟

ثم من أين تأتي هذه الكائنات الحية التي تسكن الأرض والتي لم يشهد احد حتى الآن ظهور حي واحد منها ظهورا طبيعيا، ذاتيا، تلقائيا؟ ثم أيضا كيف يمكن رد الفكر مهما كان ابتدائيا، إلى مجرد تنقل الذرات والجزيئات التي يتركب منها الدماغ ؟ كيف يمكن نكران هذه الحرية الإرادية التي نشعر بها في داخلنا والتي هي احد معتقداتنا الأكثر شيوعا، والت لا استحقاق ، ولا عدم استحقاق، ولا مسؤولية، خارجا عنها؟ يستحيل علينا أن نفسر العالم بصورة قابلة للفهم من غير أن نعود للمفاهيم الثلاثة التالية: مفهوم العناية الإلهية الخالقة، ومفهوم النفس غير المادية التي هي مبدأ التفكير، ومفهوم إرادةالإنسان الحرة المستقلة عن كل حتمية يمكن التسليم للماديين بكل ما يريدون ما عدا هذه الحقائق الثلاث الرئيسية.

وكان في مقدمة الفلاسفة الذين حملوا لواء الاتجاه الروحي الحيوي الفيلسوف الفرنسي" مي ندي بيران " الذي وضع المبادئ الأولى لهذا الاتجاه الجديد، حيث تبعه بعد ذلك فلاسفة فرنسيين آخرون مثل " رافيسون"، " لاشلييه"،" بوترو " و " بلوندال "، ثم " برغسون " وغيرهم لكن برغسون كان أشهرهم جميعا وأعمقهم فلسفة وأدقهم حجة، وذلك رغم أنه كان تلميذا لبعضهم، إلا أنه أصبح حامل لواء المذهب الروحي في القرن العشرين والمدافع عنه دون منازع[1].

تطور البرغسونية ومنابعها الفلسفية :

كان برغسون جانحا إلى المادية الجامحة يرى الحياة ممثلة في النمو والفناء، و كان كسبنسر يؤمن بأن الجماعات والأخلاق لابد لها من الانحلال، كما ينحل لحم الإنسان فالفكرة النبيلة ودمعة الأمومة، والعمل المسيحي الرحيم (...) كلها ثمرة الصدفة، خلقت في الهواء، وبعثرت في التراب، وليس للحياة هدف ولا للأمل أساس، إن نظرة واحدة في

[1] -سماح رافع محمد، مرجع سابق الذكر،ص 64.

المجهر لتجهز على كبرياء الشاعر إلى الأبد، وقد بلغ من إصرار برغسون على هذه النظرية أن لقبه زملاؤه في مدرسة المعلمين " بالملحد "[1].

لقد صرح برغسون نفسه بأنه في مراحل تفكيره الفلسفي الأولى كان مولعا بالاتجاه المادي والحلول التي قدمها لمختلف المشكلات الفلسفية، وخاصة وقوعه تحت التأثير الشديد لفلسفة " هربرت سبنسر " ونظريته في التطور فأصبح ماديا متطرفا، ووضعيا مغاليا في وضعيته، وكان لهذا كله أثره البالغ في فلسفته الحيوية حتى بعد أن تحول تماما عن النزعة المادية الوضعية إذ نجد في فلسفته الروحية تمسكا بالعيني وتعلقا بالجزئي إحساسا شديدا بالواقع[2].

وتجدر الإشارة إلى أن برغسون بفعل ولوعه بالآراء الفلسفية (لسبنسر) قد أراد بادئ ذي بدء أن يقوم بمحاولة ضخمة من أجل توسيع نطاق التفسير الميكانيكي حتى ينسحب على الكون بأسره، و برغسون نفسه يعترف بهذا التأثير المادي الذي حدث قي بدايات تفكيره الفلسفي قائلا : « من الناحية الذاتية لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أعزوا أهمية كبيرة إلى التغيير الذي حدث في طريقة تفكيري خلال العمين التاليين لتخرجي من مدرسة المعلمين العليا(...) لقد بقيت حتى ذلك الحين مملوءا بالنظريات الآلية التي انسقت في تيارها منذ وقت مبكر جدا تحت تأثير قراءة مؤلفات هربرت سبنسر هذا الفيلسوف الذي انحزتإليه انحيازا شبه تام وبدون تحفظ »[3]، ولكن لما نظر برغسون إلى مذهب (سبنسر) في التطور فهزه أن فكرة الزمان تكاد تكون معدومة فيه، لأن (سبنسر) قد اقتصر على الخلط بين الزمان والمكان، فلم ينتبه للدور الذي تقوم به الديمومة في صميم التطور.

ويبين برغسون أن تحليل (سبنسر) للزمان كان كما يستعمل في الميكانيكا، أو الفيزياء، هو الذي تلبس كل أفكاري، فلشدة دهشتي أدركت أن الزمان العلمي لا يتصف بالمدة وأنه ما كان لتعيين شيء في معرفتنا العلمية بالأشياء لو أن مجموع الواقع قد نشر في لحظة، وأن العلم الوضعي يقوم جوهرية في استبعاد المدة، وكانت هذه النقطة ابتداء لسلسلة

[1] - هنري توماس ودانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو مصرية، ب ط، القاهرة، 1970م، ص444.

[2] - فؤاد كامل ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل ، بيروت،ط1، 1993م،ص 128.

[3] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة،دار المعارف، القاهرة، ط5، ب ت، ص 334.

من التأملات التي دعته على نبذ كل ما قبله حتى ذلك الحين تقريبا و إلى تغيير وجهة نظره تماما[1].وقد لخص تأملاته حول فكرة الزمن في كتابه " المعطيات المباشرة للشعور.

يعتقد " ليون برشنفيك" أن العامل الحاسم في توجيه برغسون نحو الاهتمام بالتجربة والواقع هو أستاذه " إميل بوترو" (1845-1921م)[2]، الذي حمل على الآلية ودافع عن الغائية في رسالته للدكتوراه " في إمكان قوانين الطبيعة "، هادفا من ذلك إلى فحص عما إذا كانت الضرورة العقلية هي التي تتحقق في الأشياء كما يدعي الآليون، أو أن العالم يظهرنا على شيء من الإمكان، وحينئذ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها، بل يعتقد أن لها أسباب في علل ارفع منها. فلقدحددهذا الأخيرأن مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم، و رصف الوقائع في إطارات مصنوعة من قبل. إن المنهج السليم هو الذي يكفلنا الالتصاق بالواقع الأصيل، منهج غاية في البساطة، غير انه منهج خصب يفضي إلى تقرير الحرية. الواقعية تفضي إذن إلى الروحية من حيث أن الواقع يرينا أن الحرية تنمو شيئا فشيئا على حساب الآلية. حتى إذا تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محددة لكي نلج أعمق أعماق أنفسنا، وندرك ذاتنا في منبعها، إن أمكن، وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية.

ويضيف أنه كلما انتقلنا من العلوم المجردة إلى المشخصة غلبة وجهة الحركة والقوة على وجهة السكون و المادة وحلت الكيفية محل الكمية، معتقدا أنه في ميدان الحياة يستحيل قياس القوة الحيوية، إذ أنها ترجع إلى الكيف لا إلى الكم، ولا ينحصر الفرق بين الحياة والمادة في هذا فقط، بل يؤكد أن الحي ينمو وينقص.

بالإضافة إلى تأثير " بوترو " هناك تأثيرات أخرى نلمسها في الكثير من مناحي فلسفة برغسون، ومن بينها نذكر " كورنو " الذي يقرر أننا ندرك الأشياء من الناحية التي تهمنا لا في حقيقتها المطلقة، وهذا الإدراك صادق طالما أنه يفضي إلى النجاح، ثم هويزيد فيقول إن

[1] - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق الذكر، ص 324.
[2] - مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف بمصر، القاهرة، ب ط، 1960م، ص 38.

هذا النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة. ثم هو يفرق تفرقة دقيقة بين القانون والوقعة التاريخية، القانون هو موضوع العلم أما الواقعة التاريخية فهي ليست كذلك لأنها خارجة عن القانون، أي لا يوجد لها تفسير علمي.ويقصد " كورنو " بالواقعة التاريخية أن للظواهر ظروفا من زمان ومكان وغيرهما[1].

و على جانب تلك التأثيرات هناك تأثيرات " لاشليه "في نقد المعرفة العلمية، بحيث يعتبر يمكن القول أن برغسون موجها أساسيا للروح العامة التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ومن الفلسفات التي نجد لها أثار في فلسفة برغسون، "فليكس رافيسون"(1813-1900م)[2]، الذي ميز بين الحياة والمادة، كما ميز بين طريقين في الفلسفة، أحدهما أن يحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة، وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير، فتفسر الحي بالميت وترد الأعلىإلىالأسفل، معتقدا أن هذا نهج الفلسفات المادية والآلية، والطريقة الأخرى تعنى بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام وبنا على وجهة مشتركة ترى الحياة في كل شيء، وتفسر الأسفلبالأعلى، وهده طريقة روحية في اعتقاده، كم أكد على أهمية الحرية لإقامة الأخلاق، ولقد أسس مذهبه مؤكدا على معنى الحرية الإنسانية، وفي هذا يقول : «أن كل جدية الحياة تأتيها من حريتنا، وما يصدر عنا ، وما هو لنا هو ما يهب الحياة مسيرتها الدرامية أحيانا والجامدة أحيانا»[3]،و لا أحد ينكر التأثير الذي كان لأراء (مين دي بيران)

[1]- المرجع نفسه، ص 38.
[2] - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية،ج1، مرجع سابق الذكر، ص515.
[3] - المرجع نفسه، ص 515.

الفلسفية على برغسون، خاصة حينما استبدل عبارة " أريد " بدل عبارة ديكارت " أفكر" كمبدأ أساسي لفلسفته.

فيما يعتقد بعض الباحثين أن برغسون استعارة المفاهيم الأساسية لفلسفته من مذهب التحليل النفسي للحياة الروحية الذي وضعه عالم النفس (سيغموند فرويد) فهو يرى في البحث السيكولوجي الاستبطاني منهجا للبحث الفلسفي حيث يضفي على حالات الوعي الفردي معنى أنطولوجيا حقيقيا ويعتبرها تعينا للوجود ذاته[1]، وفي تحليله للحياة النفسية ميز برغسون بين قدرتين للوعي، الحس الذي يرتبط بالناحية التأملية، والعقل الذي يرتبط بالجانب العملي (الفعال) منها.

إلى جانب جملة من التأثيرات الأخرى من قبل علماء الاجتماع مثل (إميل دوركايم) الذي ساعدت دراساته الاجتماعية برغسون على فهم القوانين التي تحكم مختلف المجتمعات المغلقة وبالتالي أثرت على فهمه وتصوره لمجالين مهمين من مجالات البحث الفلسفي هما الأخلاق والدين، وقد زاد في قوة هذا الفهم التأثيرات التي كانت من قبل (لفي برول) خاصة تلك الدراسات والبحوث التي كانت حول المجتمعات البدائية، والتي ساعدته في صياغة نظريته حول تطور الأخلاق والمجتمع، ونشوء الفكر الديني في المجتمعات الإنسانية.

وقد أفضت هذه المسيرة الفلسفية الثرية بتجارب فلسفية ومعرفية قل نظيرها، إلى إنتاج جملة من الكتب الفلسفية القيمة، قل نظيرها، ومن أهم هذه الكتب التي تركها برغسون رصيدا فكريا للحضارة الإنسانية والتي نأتي على ذكر بعضها فقط : هناك " المعطيات المباشرة للشعور" و " التطور المبدع"، و" والفكر والمتحرك"، وكان عمدة مؤلفاته : كتاب " منبعا الأخلاق والدين"[(2*)]

[1] - تأليف مجموعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، الفارابي للنشر، بيروت، ط1، 1989م، ص 619.

(*) – مين دي بيران (1766-1824) فيلسوف فرنسي

[(*)]- المصدر الأساسي الذي ارتكزنا عليه في هذه المذكرة.

المبحث الثاني : فلسفة برغسون المنهج والمفاهيم لمؤسسة

ـ منهج الحدس:

إن السعي إلى إدراك حقيقة القيم الأخلاقية والدينية والجوهرية، والحيلولة دون تفكك نسق الموضوعات الكيفية التي تؤلف الموضوعات الحميمية للعلوم الأخلاقية، يتطلب ذلك منهجا يراعي خصوصيتها، من هذا المنطلق انصب الاهتمام في هذا الموضع على تحليل منهج الحدس عند برغسون متتبعا لتطبيقاته في المسائل البحثية المختلفة التي تمثلت في قضايا ميتافيزيقية، كالحرية، والمطلق والأخلاق، وهنا أبدع برغسون منظومة مفاهيم تجمع في بوتقة واحدة بين الفكر والواقع الديناميكي، وفي نفس الآن « تم الوقوف على تطبيقه في المستوى الأخلاقي الذي كون تصورا أخلاقيا جديدا يبدل الإلزام بالانجذاب »[1].

إن الحدس عند برغسون يختلف عن كل الحدسيات في نقطة البدء التي بدأ منها وفي الميدان الذي أراد برغسون أن يكون الحدس إدراكا له، فبرغسون قدم لنا الحدس باعتباره الملكة الخاصة بادراك الزمان الباطني أو الزمان الشعوري أو مجرى حياتنا الباطنية، فالحدس عنده هو « القوة التي نعرف بها الزمان الحقيقي أو الديمومة التي يجب أن لا نخلط بينها وبين زمان الساعات الفضائي »[2]، بل إن برغسون وسع مجال استخدام من ميدان استخدام الحدس، فلم يعد يدل عنده فقط على إدراكنا المباشر لمجرى حياتنا الباطني [3].

ومن هنا اعتمد برغسون الحدس كمنهج يلج من خلالها للمعرفة إذ يعتبر« أن الحدس وحده ملك متوج على عرش المعرفة الإنسانية، يملك القدرة، ويملك الوجود والحياة »[4]، من هذا التصور للمعرفة الحقة التي لا تتم إلا من خلال الحدس الذي بإمكانه تجاوز كل الحواجز العقلانية والمادية التي تحول بيننا وبين الحقيقة.

---

[1]- نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص20.

[2]-.François Meyer, pour connaitre la pensé de Bergson, p.69.

[3]- يحي هويدي، مقدمة عامة في الفلسفة، دار الثقافة ، القاهرة، ط9، 1989، ص152.

[4] - مجاهد عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ب ط، ب ت، ص129.

فمن خلال دراسة برغسون لعلوم الحياة من جهة، والجبرية والحرية من جهة أخرى، تشكل لدى برغسون موقف مناهض للإيمان المطلق بالعقل، معتقدا أنه عاجز عن تفسير الواقع والحقيقة، معلنا أن الفلسفة لن تتقدم إلا إذا امتثلت للحدس كمنهج معتقدا أنه نور فطري.

إن الحدس كما عبر عنه برغسون هو المباشر باعتباره أعلى من العقل، وهو الإدراك الباطن الذي فيه ننفذ إلى صميم ديمومتنا النفسية، وطابعه ليس إدراكا حسيا و إنه مُباشر ومشاركة مباشرة في الو جود وتوَحُد مع ما يتم حدسه، وهو نفاذ إلى الشيء الخارجي للتوحد مع ما لا يمكن التعبير عنه من ذلك الشيء، يقول برغسون في (الفكر والمتحرك):« نحن نطلق لفظ الحدس على تلك المشاركة الوجدانية التي بمقتضاها ننفذ إلى باطن أي موضوع لكي نتطابق مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة »، ويضيف أن « الحدس في صميمه عبارة عن فعل بسيط »[1].

إن الحدس بمعناه البرغسوني يتميز عن الفهم في بحثه عن الحقيقة سواء المعرفية أو الأخلاقية، لأن « الفهم عند برغسون قوة نستطيع أن نصنع بها الأدوات سواء كانت مادية أو عقلية، ولكننا لا نستطيع أن ننفذ بها إلى باطن الأشياء »[2]، لذلك يتموضع كمقابل له، فالحدس عند برغسون قوة تستطيع أن تدرك الصيرورة، وهو القوة التي نعرف بها الزمان الحقيقي أو الديمومة، فهو يقودنا إلى منطقة الأنا العميق، الذي يحاول المجتمع وتسعى اللغة لإخفائه عنا، والذي لا يعبر عنه شيء كما يفعل الفعل الحر.

إن هذا الإلحاح من برغسون على أهمية الحدس، نابع من إدراكه الصفة المتحركة، غير القابلة للقياس، التي تتصف بها أعظم أحاسيس الإنسان، الإحساس بالمكث الداخلي، واقتنع إزاء هذا الإحساس، بان الجزء المعلل في العقل جزء لا حول ولا طول له، لأن هذا الجزء إنما يستطيع أن يحصي ويجمع ويطرح ويضرب ويقسم، لكنه لا يستطيع أن يحس، لأن الإحساس يختص به قسم آخر من العقل هو الإلهام[3].

---

[1] - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية، الشركة الوطنية للتوزيع النشر، الجزائر، ب ط، ب ت، ص 79.

[2] -François Meyer, pour connaitre la pensé de Bergson, p.20.

[3] - هنري توماس ، دانالي توماس، مرجع سبق ذكره، ص450.

إلا انه رغم إهمال العقلانيين للحدس، إلا أن برغسون أعاد له مكانته و دوره في البحث عن الحقيقة، فالحدس إذا استخدم – في تصور برغسون - هو في الحقيقة الأداة الوحيدة للنفاذ إلى قلب الحقيقة[1].

كما يعتبر الحدس مجاوزة للمعرفة العقلية الإستاتيكية الجامدة الميتة النسبية السطحية التحليلية، معرفة العلماء، لأنه يعتقد أن القوانين العلمية تتصف بذلك كله.

في مقابل ذلك يقدم برغسون الحدس كضرب من التجربة المباشرة من الأشياء، ينقل إلينا الحياة الكلية للشيء، دون التجاء إلى التحليل، أو التفتيت الذي يجعلنا نعيش، في جو من التعاطف مع الشيء موضوع المعرفة، فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها وهو خاص بالمعرفة الفلسفية[2].

أراد برغسون بالحدس الفلسفي، كجهد روحي يبذله الفيلسوف للتعاطف مع الأشخاص والأشياء، أن يصل إلى الحقائق العميق للوجود، والى المطامح التلقائية للفرد، وإلى ما سماه وليم جيمس (سر الحياة)، وهذا التعاطف ضرورة لبلوغ الحقيقة، أليس السبيل الوحيد إلى فهم الأشخاص أن نعطيهم شيئا من أنفسنا أي أن نحبهم.

لذلك قال (جيل دولوز) : «أن الحدس هو منهج البرغسونية والحدس ليس عاطفة ولا إلهاما، أو انجذابا مشوشا. بل هو منهج معد، و حتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعدادا له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون " الديمومة " في الفلسفة »[3]، صحيح أن برغسون يلح على التالي، أن الحدس كما يفهمه منهجيا يفترض الديمومة، « كانت هذه الاعتبارات حول الزمان حاسمة، ودرجة بعد درجة، رفعت لنا الحدس إلى مقام منهج فلسفي، والحدس كلمة ترددنا أمامها طويلا وكتب إلى (هوفدينغ) إن نظرية الحدس التي تشدد عليها أكثر بكثير مما على نظرية الزمان لم تظهر إلا بعد هذه الأخيرة بزمن طويل»[4].

---

1 – المرجع نفسه ، 451.

[2] - يحي هويدي، مرجع سابق الذكر، ص 154..

[3] - جيل دولوز، البرغسونية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1997م، ص05.

4 - المرجع نفسه، ص 07.

لقد نبه برغسون أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة، لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بكل شيء، و لأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها أو بعبارة أصح يفسد حيويتها وحركتها، فيأتي الحدس ويقوم بما يعجز عنه العقل، وكثيرا ما قيل أن برغسون قد استبدل الحدس بالعقل، أي أنه ألغى وجود العقل إلغاء تاما، ولكن هذا غير صحيح، إذ أنه لا توجد فلسفة تجعل مهمتها إلغاء العقل وبرغسون يصرح بأن « الحدس ضرب من ضروب التفكير»[1].

إن الحدس البرغسوني لا يدخل في باب العاطفة، وإنما هو عملية ذهنية تدرك الأشياء إدراكا مباشرا وتقدم لنا بخصوصها معرفة (مطلقة) تختلف عن تلك المعرفة النسبية التي يعطيها لنا العلم وتنقلها لنا في حركتها وتغيرها و صيرورتها، أي انتقالها من حال إلى حال[2]، وهو« نوع من المعرفة الموضوع يُعطَى فيها مباشرة وبصورة غير قابلة للتحليل »[3].

الديمومة:Durée

الديمومة هي الزمان فإذا أطلقت على الزمان المحدد سميت مدة، و إذا أطلقت على الزمان الطويل المد سميت دهرا لأن الدهر هو الأمد الدائم، أو مدة العالم، وهو باطن الزمان، و به يتحدد الأزل و الأبد بهذا المعنى عرفها الجرجاني، ومن معاني الديمومة أنها تطلق على جزء من الزمان المطلق فتكون حينئذ زمان فعل أو زمانا فاصلا بين فعلين، ويكون الزمان المطلق محيطا بها إحاطة الكل بالجزء[4].

لقد ميز برغسون بين الزمان الفيزيائي والزمان الحي المباشر الذي يصفه بالديمومة، وتعني الديمومة بالنسبة إليه الزمان الحي كما هو معطى للوعي بشكل مباشر بوصفه يمثل

[1] - هنري برغسون، الفكر والمتحرك، ترجمة: سامي الدروبي، مطبعة الانشاء، دمشق، ب ط، ب ت، ص 95.
[2] - يحي هويدي، مرجع سابق الذكر، ص 155.
[3] - سعد الدين السيد صالح، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1998م، ص 145.
[4] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب ط، 1982م، ص 571.

إبداعا متواصلا لصور لم تكن موجودة من قبل أما الديمومة الخالصة فهي بمثابة الذات التي تغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حياتها الخاصة[1].

لذلك تعتبر الديمومة جوهر ومنطلق الفلسفة البرغسونية في كل أبعادها الأنطولوجية، المعرفية، والأكسيولوجية، لذلك كتب محددا إياها كأساس لنظريته الفلسفية قائلا: «إن كل تلخيص لنظرياتي من شأنه أن يشوهها في مجموعها، ويعرضها، في رأي، بعد ذلك إلى عدة انتقادات، اللهم إلا إذا نقذ الباحث منذ البداية وعاد دائما إلى المبدأ الذي أعده محور مذهبي بأكمله ألا وهو رؤية الديمومة »[2].

ولذلك تحتل المركز الأول في فلسفة برغسون، بوصفها مصدر كل الحلول المقترحة، فهي تؤدي وظيفتين الأولى نقدية اغتنت ببيان محدودية العقلانية المؤسسة لشرط الحداثة، وكذا بيان الطابع السلبي لمنهج العلم الذي يعمد إلى اختزال الواقع مما حذا به إلى تشويه الموضوعات التي لا قبل له بدراستها، أما الوظيفة الثانية فهي بنائية مكنت من تأسيس حقل إبستمولوجي يستعصي على العلم وممكن لحضور مميز لا يفقهه العقل[3]، لتأسس لمنهج مغاير لعقلانية العلم، وسارت لبيان واقع مغاير للواقع الذي يعد عينة للدرس العلمي، ذلك أن مثل هذا الواقع المناهض سار إلى توطيد أنطولوجيا تتجه إلى الأخلاقية والروحانية المغايرة لجمود الذات التي يدرسها العلم.

وذلك نابع من اعتقاده بأن « الديمومة كامنة (...) في مجموع الكون وهي تمتد حتى تصل إلى اصغر جزء من أجزاء العالم الذي نعيش فيه"، فالكون إذن ذو ديمومة وكلما تعمقنا في طبيعة الزمان أدركنا أن معنى الديمومة هو الاختراع، وإبداع الصور، و إعداد الجدة إعدادا متصلا »[4].

هذا الذي جعل برغسون يشعر بصعوبة بالغة في تمثل الديمومة في صفائها الأصلي، ويعود ذلك في اعتقاده، ومن دون شك، إلى أننا لا ندوم وحدنا في (الزمان الحي)، لأنه

---

[1] - هنري برغسون، بحث المعطيات المباشر للشعور، ترجمة: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009م، ص 216.

[2] - مراد وهبة، مرجع سابق الذكر، ص77.

[3] - نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 13.

[4] - هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ب ط، 1981م ص17.

يرى أن الأشياء الخارجية، تدوم هي الأخرى مثلنا، لذلك يبدو الزمان المتصور من وجهة النظر هذه وسطا متجانسا[1].

إلا أنه يعتقد على العكس من ذلك أنه « لو كان الزمان كما يدركه الوعي المباشر مثل المكان وسطا متجانسا، فقد كان من الممكن أن يهيمن عليه العلم كما يهيمن على المكان، والحال أننا حاولنا أن نبرهن بأن الديمومة بما هي ديمومة، والحركة من منطلق كونها حركة، تستعصي على المعرفة الرياضية التي لا تحتفظ من الزمان إلا بالتزامن، ومن الحركة نفسها سوى باللاحركة.»[2]

فالديمومة هي الزمان الشعوري أو الزمان السيكولوجي، باعتباره وحده هو الزمان الحقيقي، و كانت النتيجة لهذا الاهتمام أن استبدل برغسون بالواقع حقلا جديدا هو حقلا الزمان السيكولوجي وقال عنه إنه يمثل الواقع عنده، إن برغسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعوري واهتموا بالمكان الزماني، أي اهتموا بالزمان الأداتي أو المادي[3].

أهم ما يتصف به الزمان الباطني هو الديمومة أي الاستمرارية في صيرورة لا تنقطع لأنها تعبر عن تيار الحياة المتدفق، إنه زمان لا يخضع للقياس الذي يخضع له الزمان الآلي، إن لحظاته في تجدد مستمر دائما، وتتعاقب الوحدات منها تلو الأخرى في جدة متواصلة غير قابلة للإعادة، على عكس الزمان الآلي الذي يمكن نعيد مجراه. إنه زمان لا صلة له بالمكان لأنه خاص بمجرى الحياة الشعورية أو (المعطيات المباشرة للشعور)[4].

لذلك يعتقد غاستون باشلار(1882 – 1962 م) أن البرغسونية أبقت مكانا للتضامن بين الماضي والمستقبل، حيث جعلت من الماضي جوهرا للحاضر، أو بكلام آخر لا يكون

[1] - هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للشعور، ترجمة الزاوي حسين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 106.
[2] - المصدر نفسه، ص 208- 209.
[3] - يحي هويدي، مرجع سابق الذكر، ص155.
[4] - المرجع نفسه، 153.

الآن سوى ظاهرة الماضي، وعلى هذا المنوال ، في علم النفس البرغسوني، يفسح الزمان الممتلئ، العميق، المتواصل، الغني، مكانا للجوهر الروحي[1].

إن (المعطيات المباشرة للشعور) تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية، التي هي كثرة من الإحداث المتعاقبة، والحياة النفسية التلقائية، فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر(ديمومة)، لا تحتمل رجوعا إلى الماضي وعودة ظروف بعينها، ولا توقعا للمستقبل ضروريا، كما تحتمل الظواهر المادية[2].

إن هذا التصور الجديد للزمان، جعل من حدس الديمومة تعلم طريقة عامة في الرؤيا، كمبدأ لنوع من التحويل البرغسوني للأشياء، وفي ما يسمى ذاتا، وما يسمى موضوعا، وحتى في ما يسمى مكانا، لأن بدأ يرى ارتسام مكان من الداخل، امتداد، هو العالم حيث يمشي "أخيل" (...) مثل اللحن- يقول برغسون تنظيمات- ليست إلا طريقة ديمومة معينة[3].

فلم تعد الديمومة توحي فقط بالتغير والصيرورة الحركية، إنها تعبر عن الكائن بمعنى الكلمة الفاعل و الحي، لم يوضع الزمان محل الكائن(...) وينبغي الآن تناول الكائن كاملا من جهة الزمان[4].

إن الإنسان بهذا المعنى مأخوذ في ديمومته يدركها كشخص، لأنها تتجاوزه، لديه فكرة عنها لا يمكن تصورها أوثق ولا أقرب، وبذلك ليست المعرفة تحليقا فوق إنها تلازم[5].

إن الديمومة بهذا المعنى جعلت من الصيرورة جوهر فلسفة برغسون، فالروح في الطبيعة ليست بمثابة شيء يحل في شيء آخر، وكل كائن حي هو في جوهره زماني، يتصف بالصيرورة التي تعني تطور الكائن وانتقاله من مرحلة إلى أخرى وخضوعه لحكم الزمن، و مروره بأطوار يأتلف منها تاريخ واحد متصل، فالحقيقة الأولى هي إذن

---

[1] - غاستون باشلار، جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1992م، ص14.

[2] - يوسف كرم، مرجع سابق الذكر، ص 418.

[3] - موريس ميرلوبونتي، تقريض الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، ط 1 ، 1983، ص 219.

[4] - المرجع نفسه ، ص 219.

[5] -المرجع نفسه، ص 218.

الصيرورة لا الوجود ، والتغير لا الثبات، وما دام الزمان هو نسيج الواقع فان التطور حقيقة ثابتة .

فالديمومة تجربة نستحضر فيها الواقع باعتباره معطى مباشر، و أهم ما يميز هذه التجربة هو الدوام لكونها تسيل معتمدة على تاريخها الزمني « فكل شعور فهو استباق للمستقبل، انظروا إلى اتجاه فكركم في أي لحظة، إنه يهتم بما هو موجود، ولكنه يهتم به في سبيل ما سيكون بالدرجة الأولى.»[1]

الدافع الحيوي:

يقع الدفع الحيوي في مقدمة تفكير برغسون الفلسفي، معتقدا أن الحياة عملية أساسية أكثر من المعرفة، الحياة عملية غير منفصلة، متصلة، لا تتوقف، نوع من حركة كونية، تؤلف نحن تعبيرات عنها أكثر مما تؤلف أجزاء منها، وعلى هذه الصورة، نحن كلنا مدفوع بهذا الدفع الحيوي، والحياة هي الواقع الأساسي لا الذهن أو المادة، نشعر بها في ذواتنا من خلال الخبرة المباشرة الآنية، ونشعر بها في الآخرين بواسطة التعاطف أو (الحدس)، كشعور مباشر بالحياة ذاتها، يختلف بصورة واضحة عن نشاط العقل الذي هو عملية مصطنعة لتمثيل الأشياء بصورة رمزية خارج ذاته، وعلى هذا الأساس يكون العقل أيضا بعيدا عن الواقع الأساسي، وأليفا للجمادات التي يفصلها عن التيار المستمر للخبرة والحافز[2].

ونظرا لاعتقاد برغسون أن الحياة عملية أساسية أكثر من المعرفة، الحياة عملية غير منفصلة، متصلة، لا تتوقف، نوع من حركة كونية، تؤلف نحن تعبيرات عنها أكثر مما نؤلف أجزاء منها. وعلى هذا الأساس فنحن كلنا مدفوعون بهذا الدافع الحيوي. باعتبار أن الحياة هي الواقع الأساسي لا الذهن أو المادة، نشعر بها في ذواتنا من خلال الخبرة المباشرة الآنية، ونشعر بها في الآخرين بواسطة التعاطف أو الحدس[3].

---

[1] - هنري برغسون، الطاقة الروحية، ص 07.

[2]- مورتون وايت، عصر التحليل، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ب ط، ب ت، ص 69.

[3] - المرجع نفسه ، ص 70.

إن الحياة في رأي برغسون، «لا تسير إلى المنطق، وهي قد تخطئ أحيانا، وقد تتجمع قواها في ممرات مسدودة أو قد تعود إلى الوراء أحيانا»[1]، ومع كل ذلك فإن الاندفاعة الحيوية الكلية على مستوى الكون تستمر في مسيرتها وتبقى قائمة ومن أجل أن تزدهر الحياة فإن الدفعة الحيوية تفرع نفسها إلى فروع متعددة.

هناك أولا الانقسام الكبير إلى عالم نباتي وعالم حيواني، وتتراكم الطاقة عند النبات تراكما مباشرا، ليقوم الحيوان بالنهل منها، ليحولها إلى مادة يتفجر منها العمل الحر، ولكن النبات مربوط بالأرض، ووعيه ثقيل، ولا يبدأ الوعي في التيقظ إلا في عالم الحيوان، ثم تقوم الدفعة الخلاقة مرة أخرى بتفريع نفسها في عالم الحيوان في اتجاهين مختلفين، كما لو كانت تحاول بناء منهجين مختلفين، في الاتجاه الأول تصل إلى الاكتمال في عالم الحشرات الاجتماعية، مثل النمل والنحل، وفي الاتجاه الثاني تصل إلى الاكتمال في النوع الإنساني.

من الجهة الأولى تسعى الحياة إلى امتلاك الحركة السريعة والمرونة عن طريق الغريزة، أي ملكة استخدام الأدوات، أو الأعضاء العضوية، بل وخلقها خلقا، والغريزة تعرف موضوعاتها عن طريق التعاطف ومن الداخل وهي حين تعمل تقوم بذلك بغير خطأ وعملا واثقا، ولكن عملها دائما على وتيرة واحدة، أي « واحدي الطريقة »[2].

أما عند الحيوانات الفقرية ، فإن الأمر مختلف حيث يبدأ الذكاء أو العقل ينمو، في مقابل الغريزة، والعقل هو ملكة الصنع الأدوات غير العضوية، والعقل بحكم طبيعة جوهره العميق يتجه ليس إلى الأشياء بل إلى العلاقات، لذلك فإنه، لا يعرف موضوعاته من الداخل بل يعرفها من الخارج.

وفي هذا يظهر الحدس أخيرا في الإنسان، وإن كان لا يظهر إلا على صورة دفعات سريعة نادرة، وفي الحدس تصبح الغريزة بغير واجب عملي تؤديه وتصير قادرة على التأمل في ذاتها، ومن ناحية أخرى فإن الإنسان حر، وهكذا فان خط التطور سينتهي إلى

[1] - إ.م.بوشنسكي ، مرجع سابق الذكر، ص 149.
[2] - المرجع نفسه ، ص 150.

تحرير الوعي عند الإنسان، ويطهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض[1].

الميتافيزيقا :

يعتبر برغسون من الفلاسفة الذين عملوا على رد الاعتبار للميتافيزيقا كمجال بحث أصيل خاص بالفلسفة، وتحريرها من ذلك الجمود الذي جعل الناس يعرضون عنها واكسابها حيوية تحببها إلى النفوس وتقربها إلى الأذهان، خاصة بعد الهجمات التي المتوالية التي تعرضت لها من قبل الفلسفات الوضعية والعلمية.

لذلك نطرح التساؤل التالي: كيف فهم برغسون الميتافيزيقا؟ وما أهميتها في فلسفته؟، بداية يجدر الإشارة إلى أن برغسون فرق بين طريقين للمعرفة، ميز بين مجال العلم، ومجال الفلسفة، معتقدا أنه هناك طريقين لتحصيل المعرفة، الطريق العلمي بأدواته وتحليلاته ومختبراته، وطريق الميتافيزيقا بما لها من حدس نافذ، ودائرة العلم هي دائرة المادة ودائرة الكم والامتداد والمكان، ومنهجها هو التحليل، وأداتها العقل، بينما دائرة الفلسفة هي دائرة الروح، دائرة الكيف والتوتر، والزمان والديمومة ومنهجها هو التعاطف الروحي وأداتها هي الحدس الذي يقوم الإنسان بواسطته بضرب من ضروب الفحص الروحي للواقع يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع.

يقول برغسون في المدخل إلى الميتافيزيقا : « إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطبق بعضها ببعض أيضا تبينا أن الفلاسفة على الرغم من ظاهرة اختلافهم متفقون على التفريق بين طريقين للمعرفة مختلفين جدا، الأول عبارة عن الإحاطة بالمطلوب، والثاني عبارة عن النفاذ إلى صميمه، والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا، وباختلاف ما نعبر به من الرموز، والثاني لا يدرك من وجهة ولا يعتمد على أي رمز، ويقال أن المعرفة الأولى تقف عند النسبي والثانية يقال عنها حيث تكون ممكنة إنها تصل إلى المطلق»[2].

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 151.

[2] - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005،ص 190.

في هذا القول يميز برغسون بين طريقتين للمعرفة مختلفتين، الأولى تدور حول الشيء وتنظر إليه من زوايا مختلفة، ويعبر عنه بالرموز أو غيرها، أما الطريقة الثاني فهي نفاذ إلى صميم الموضوع وسبر لأغواره والوصول إلى الحقيقة النهائية، أي الوصول إلى المطلق.

الطريقة الأولى هي طريق العلم ، أما الثانية فهي طريق الميتافيزيقا، وكلتاهما في تصور برغسون مشروعتين وسائغتين، فبينما تكون معرفة العلم متوقفة على وجهة النظر التي يتخذها الإنسان وعلى الرموز التي يعبر بها عنها، فإن المعرفة الميتافيزيقية تسعى إلى التخلص من كل رمز ومجاوزة كل وجهة نظر خاصة، وتسعى إلى تخطي تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى المطلق، والميتافيزيقا تريد أن تسلمنا من الداخل الحقيقة التي يقدمها لنا العلم من الخارج متجزئة، متفرقة.

ويدعونا برغسون إلى ضرورة عدم الخلط بين الطريقين، طريق المادة، وطريق الروح، بين الانفصال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل وبين الحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحي.

هكذا من خلال هذا الفصل والتمايز الذي وضعه برغسون بين حقل المادة وحقل الروح، وقف على حقيقة الشعور الإنساني الذي بإمكانه أن يدرك الحركة ذاتها وان يحس بنبضات الحياة، ذلك أنه يعتقد أن الشعور العادي للإنسان يدرك الحركة لأنه ينظر إليها من الداخل، على خلاف العلم الذي ينظر إليها من الخارج، لذلك فهو لا يرى إلا خارج الأشياء، أما الشعور أو الوعي فإنه يدرك الأشياء من الباطن، وهو لهذا يرى باطن الأشياء إن لم نقل روحها[1].

إن الميتافيزيقا بهذا المعنى تمدنا بمعرفة تنفذ إلى باطن الشيء وهي لهذا معرفة مطلقة، وشتان بين المعرفتين، إن الفارق بينهما هو نفس الفارق بين شخص يصف مدينة ما من الخارج، وشخص يعيش في قلبها، ويتجول خلال شوارعها ويجوب متاجرها ويتعرف عليها من الداخل، وهو نفس معرفتك بشخص ما حين تقتصر على النظر إليه من الخارج، فتصف أفعاله وحركاته، وبين أن تنفذ إلى باطن ذلك الشخص عن طريق الحب، إنك في

[1] - المرجع نفسه، ص 191.

الحالة الأخيرة تدرك صميم وجوده، وتنفذ إلى ماهيته ذاتها، أو بين أن تحصل عليها من أصدقائه العالمين بباطنه، والعالمين بدقائق نفسه الدقيقة[1].

لقد وجه برغسون انتقادات قوية لجميع المذاهب التصورية التي أحالت الميتافيزيقا إلى مجرد براعة منطقية في التلاعب بالمفاهيم ومضاربة الأفكار بعضها ببعض، ويرى أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرا جادا من مظاهر النشاط العقلي « فلابد من أن ندير ظهرنا لذلك العقل التصوري الذي يجعلنا بارعين في التحدث عن كل شيء على سبيل الظن والتخمين لكي ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة " جهد حدسي " قوامه قلب الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري»[2].

والواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى الحدس وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات – والتصورات عادة آلية مكانية – لابد أن تفضي بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف في المادة، فالميتافيزيقا الحقيقية إذن، إنما هي تلك التي تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكي نقوم بعملية انتباه شاقة نستغني فيها عن كافة الرموز لكي تمضي إلى الأصل نفسه، محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنية.

وبرغسون بوصفه منتميا إلى تراث الفلسفة الفرنسية الذي يأخذ بالثنائيات، يرى أن الذهن (الذكاء) و الحس (العيان) مختلفتا كما أشرنا سابقا، معتبرا أن مهمة الذهن التحليل، وكل تحلي يستند على الرموز، وهو منهج العلم، أما الحدس فهو منهج الميتافيزيقا، فهي التعاطف الذي ننتقل بواسطته إلى قلب الموضوع لنندمج مع ما هو فذ فيه،: وبالتالي مع ما لا سبيل إلى التعبير عنه. وعلى هذا « الميتافيزيقا هي العلم الذي يهدف إلى الاستغناء عن الرموز»[3].

---

[1] - المرجع نفسه، ص 193.

[2] - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986، ص 250.

[3] - المرجع نفسه، ص 251.

لذلك نظر برغسون إلى المعرفة الميتافيزيقية أنها أسمى و أعمق من العلم، ووحد بين الميتافيزيقا والفلسفة، وقابل بينهما من جهة، والعلم من جهة أخرى، معتقدا أن المعرفة العلمية تحكمها المنفعة، أما الفلسفة والميتافيزيقا فهي تأمل خالص، « منهجها التجربة الباطنية والروحية، ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف الروحي أو الغريزة السامية »[1]، مثل هذه الفكرة نجدها عند أرسطو، وعند ابن سينا في الفلسفة الإسلامية، وحتى الفكرة التي تجعل من العلم معرفة عملية نجدها عند بيكون، إلا أن ما تفرد به برغسون هو استخدامه لمفهوم الحدس والذهن، فالحدس منهج الميتافيزيقا والذهن منهج العلم.

الميتافيزيقا عند برغسون هي في أساسها إدراك داخلي للروح بالروح، وهي ثانيا إدراك للماهية التي تكمن في المادة.

ولما نتأمل ما يعنيه برغسون بالحدس باعتباره وعي مباشر، أو رؤية مباشرة، يصعب تمييزها من الموضوع، المرئي، أو معرفة، معرفة تكون تماسا واتحادا، نجد أن الاختلاف بين حدس برغسون و" نوس" أرسطو هو أن الحدس وموضوعه الروح هما في الزمان ومتحركان، أما النوس فهو يهتم بالأمور الخالدة، ويرى برغسون « أن العيان الذي يتكلم عنه يهتم أولا بالديمومة الداخلية ويدرك التعاقب(...) الذي هو نمو من الداخل وامتداد للماضي في الحاضر الذي يحوز المستقبل هذه هي الرؤية المباشرة للروح بالروح »[2].

إن الروح عند برغسون قد وضعت في مكان أقل من مكانة " النوس" عند أرسطو، فبدل أن تكون خالدة أصبحت كيان لا صورة له، يتغير في الزمان، بل إنها أصبحت مبدأ مادي لا محدود، إنها بعبارة أخرى ليست شيئا آخر سوى الوعي بوصفه ظاهرة نفسية محضة.

و بهذا المعنى ترتد الميتافيزيقا إلى علم النفس، ليس بوصفه علما وضعيا، ولكن بوصفه استبطانا ذاتيا. وفي هذا يقول برغسون هناك على الأقل حقيقة واحدة ندركها تماما من الداخل بالحدس وليس بالتحليل هي شخصنا نفسه، في انسيابه، عبر الزمن إنها ذاتنا التي

[1]- Bergson, la pensé et le mouvant, P.U.F, Paris, 1962, p.59.

[2] - المرجع نفسه، ص 152.

تدوم فقد لا نستطيع أن نتعاطف عقليا أو بالأحرى روحيا مع أي شيء آخر ولكننا بلا ريب نتعاطف مع ذاتنا[1].

وينتج من كل ذلك أنه لا يمكننا أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال الحدس بينما يرجع كل شيء آخر إلى التحليل، ويطلق برغسون لفظ الحدس على التعاطف الذي ينتقل به المرء إلى داخل شيء ما للتطابق مع ما ينطوي عليه من صفة فريدة[2]، تستعصي لذلك على التعبير، عكس التحليل الذي يعتقد أنه يقوم على الرموز. ويخلص برغسون إلى أنه « لا يمكن لديمومتنا أن تستوعب في تصوري»[3].

[1] - هنري برغسون، المدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: محمد أبو ريان، ب ط، 1996م، ص 430.
[2] - المصدر نفسه، ص 429.
[3] - المصدر نفسه ، ص 436.

المبحث الثالث : موقفه النقدي من الفلسفات المؤسسة لميتافيزيقا الحداثة

لقد انتهى العصر الحديث إلى عبادة وتقديس العقل والمعرفة العلمية، لذلك يمكن القول أن التنوير الذي كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشري من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة، والتسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يخدم قضية التحرر، بل « أصبح هدف العقل هو السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم والتكنولوجيا فالعقل الذي حرر الإنسان من سلطة الطبيعة، يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة التي يسطر عليها »[1]، بل ويقوم بعملية تكييف مع الحضارة الإنسانية هذا من جهة، ومن جهة أخرى أصابت الفلسفة الوضعية التنوير بانتكاسة، لأن النضال لصالح المعرفة العلمية التجريبية، انتهى هو الآخر بالعقل الغربي إلى الإلحاد، وإنكار الجانب الروحي في حياة الإنسان، والاتجاه نحو تشييء كل ما في الحياة والتطرف في المادية، و هكذا فقد انتهى برغسون من مراجعة مواقفه الفلسفية إلى نقد قُطبَي الحداثة العقل والعلم، والفلسفات التي تستند إليهما.

أولا - موقفه النقدي من العقل والعلم :

أ – نقد العقل

لقد سجلت البرغسونية موقفا فلسفيا متقدما في نقدها للعقل، حيث أن كتاب التطور المبدع أبان عن اكتمال التصور النقدي البرغسوني للفلسفات التي أقامت مشروعيتها على العقل، والتي تفصل بين الحقيقة الواقعية، وتلك الأطر الخارجية التي توقعها في الخطأ، ممثلة في العقل واللغة وحتميات الحياة المجتمع، لذلك عمل برغسون على إعطاء تصور جديد للعقل ووظائفه في الحياة إلا أنه في البداية عمل على دحض بعض التصورات التي اعتقد أنها ساهمت في إعطاء فهم خاطئ عن العقل وحقيقة تطوره، إذ يقول في هذا الصدد أن : « أهم خطأ انتقل إلينا منذ أرسطو و أفسد معظم فلسفات الطبيعة هو اعتبار الحياة النباتية والحياة الغريزية والحياة العاقلة ثلاث درجات متتابعة لنزعة واحدة نامية مع أنها ثلاثة اتجاهات

[1] - أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الاسكندرية، ب ط، 2002م، ص71.

مختلفة لفاعلية تقسمت خلال نموها. فالفرق بينها ليس فرقا في الشدة ولا على العموم فرقا في الدرجة، وإنما هو فرق في الطبيعة »[1].

ويوضح لنا برغسون الاتجاه الطبيعي للعقل فيقول إن العقل يلجأ إلى إفراز تصورات ثابتة قد غادرتها الحياة، « ذلك أنه لما كانت السورة الحيوية قد أعدت العقل للتصرف في المادة الجامدة التي تتصف بالامتداد في المكان فقد ترتب على ذلك أن العقل قد تزود بخصائص جعلته لا يصلح لمعالجة أي موضوع آخر بخلاف المادة، حتى أصبح بينهما من التوافق مثل مابين الصانع ومادته أو ما بين الفنان وعمله الفني، ليؤكد أن العقل يعمل على توثيق العلاقة بين الإنسان والمادة ، وهو لذلك لا يستطيع أن يدرك إلا ما يماثلها،أي الساكن أو المتقطع، ومن أجل ذلك هو ملكة للتحليل والتجزيء والتفتيت ، يقع أوصال الحقيقة،إلى رموز جزئية وعناصر ثابتة في معان تتكون على صورة جامدة »[2]، وهو لا يمسك هذه الأحاسيس العابر والتي تهفو على شعور الفرد إلا بما هو مشاع وعام بين عقول جميع الناس.

هذا ما جعل برغسون يعتقد أن في الربط بين نظرية المعرفة وعلم الحياة مبررا كافيا لنقد العقل، حيث يتم تتبع تاريخ تطور العقل، حيث كشفت "علوم الحياة " أنه على الرغم من أننا نعرف أكثر مراحل تطور الحياة، فإننا نستطيع التأكيد أن العقل نتاج تطور الحياة، فهو يعتقد إن العقل ملكة عمل، بعيدا عن أي قدرة لإنتاج معرفة صحيحة،وهو في صورته الحالية يستطيع تصور العلاقات ويفكر في المادة بهدف العمل، ويبين برغسون في " التطور المبدع" أنه من الضروري التقيد بربط حقيقي بين نظرية المعرفة ونظرية الحياة.

لأن نظرية الحياة التي لا يصاحبها نقد للمعرفة، لمضطرة لقبول المعاني ، التي يقدمها العقل كما هي، فلا تستطيع سوى أن تحصر الظواهر، داخل حدود موجودة من قبل تعدها نهائية و هكذا تحصل على رمزية سهلة بل ضرورية أيضا للعلم الوضعي، لكنها ليست رؤيا مباشرة لموضوعها. إلا أن نظرية المعرفة التي لا تحدد للعقل مكانة في التطور العام، للحياة، لن ترشدنا كيف تكونت مقولات المعرفة، ولا كيف نستطيع التوسع فيها أو تجاوزها. فمن

[1] - هنري برغسون ، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 125.
[2] - مراد وهبة، مرجع سابق الذكر، ص ص53-54.

الواجب أن يلتقي هذان البحثان وهما نظرية المعرفة ونظرية الحياة و أن يدفع أحدهما الآخر بصفة غير مباشرة[1].

وتجلى من هذا الربط بين مجال المعرفة و مجال نظرية الحياة، أن العقل ناتج من تطور الحياة، وهو حلقة من الحلقات أوجدته سلسلة التطور، كي يكون وسيلة تكيف مع البيئة، وهو هنا أداة فعل وقوة تابعة للقدرات العملية التي تحوي وسائل تمكن من اندماج الكائن العاقل في الطبيعة، لذلك « فان تاريخ تطور الحياة مهما كان ناقصا، حتى الآن يتيح لنا أن نلمح كيف نشأ العقل في طريق تقدم صاعد، خلال سلسلة الحيوانات الفقرية حتى الإنسان وهذا يبين أن قوة الفهم، تابعة لقوة العمل»[2].

وبهذا المعنى يصبح العقل غير قادر على استقصاء المعرفة، ولا يمكن أن يكون مملكة تجريد، بل(هو قوة عمل)، وكي تصبح الحياة أوسع من العقل، و ليس بإمكان أي عبقرية عكس اتجاه الفكر، ويصبح مع ذلك متعذر علينا الوصول إلى الحقيقة الواقعية التي هي من نظام الحياة خاصة إذا قسمناها إلى أنواع وأجناس.

يتبين من خلا نقد العقل في المتن البرغسوني مايلي[3]:

- أن العقل تكون على غرار المادة الجامدة، لأنه نتاج تطور الحياة، باعتباره أداة عمل غير قادرة على الإحاطة بالحقيقة الواقعية التي تتميز بالكيف والخلق.
- لا مشروعية التفكير بواسطة العقل في الكيف واللاتجانس باعتباره طبقا لمهمته الحيوية أداة تشيؤ تتعامل مع الشعور تعاملها مع المادة .
- حيث إن العقل أداة تكيف مع الطبيعة تقوم على منطق تشييء الكيف فلا معنى أن يعتمد ليكون الأداة الفاصلة في كل موضوعات المعرفة.

نظرا لما سبق يصبح من العسير على العقل في تصور برغسون دراسة الحياة والشعور وكل حقيقة واقعية، لأنه يقوم بتجريئها آخذا بعين الاعتبار مقتضيات مصالحه الآنية، مع العلم أنه لا مفر من تركيب منظومة مقولات قبلية لتأسيس مبدأ لكل دراسة، «إن هذه العقيدة طبيعة

---

[1] - هنريبرغسون،التطورالمبدع،مصدر سابق الذكر، ص 07.
[2] - المصدر نفسه ، ص 03.
[3] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص101.

في العقل الإنساني الذي سيدرج تحته أي موضوع جديد ومن الممكن القول بمعنى ما بأننا نولد أفلاطونيين بمعنى الكلمة »[1]، لكن تعميم هذه الصفات التي يتميز بها العقل على ميادين أخرى ستحصل نتائج تقضي بالتغاضي عن خصائص الموضوع المدروس مثل الدوام والحرية والخلق، ويكون العقل بهذه الصورة – في تصور برغسون - هو مصدر كل الأخطاء.

وفي دحضه بناء وتركيب العقل للمفاهيم يرى برغسون أن صورة هذا التركيب تستند إلى المنطق الذي يرى أنه مجموعة من القواعد يجب إتباعها عند معالجة المعاني الكلية، المتقطعة من الحقيقة، كما هو تنظيم رمزي خلقه العقل ليشكل قاعدة سهلة لكل دراسة تفترض مسبقا أن كل الموضوعات أشياء، ولهذا ينجح المنطق في العلوم التي يكون موضوعها المادة الصلبة والعلوم التي يكون موضوعها التخطيط كعلم الهندسة، إذ من « الممكن تطبيق كل من الهندسة والمنطق تطبيقا دقيقا على المادة »[2]، وبتحليل بعض المناهج المستخدمة في التحليل مثل القياس والاستقراء تبرز هندسة الدماغ التي لا تعمل إلا إذا افترضت وجود المكان. وتجدر الإشارة إلى أن نقد المنطق عند برغسون يرتكز على [3]:

- تحليل طبيعة العقل.

- نقد صيغ المفاهيم المجردة، والعلاقات بين المفاهيم المجردة الظاهرة في القضايا المنطق،

أما العقل الذي يقوم دائما بتفتيت الحقيقة وتركيبها يمتاز بالخصائص التالية :

- عدم إدراك الحقيقة الواقعية

- تثبيت الصيرورة، لملاحظته الخصائص المشتركة بين الجنس الواحد.

- إغفال الجديد والتغاضي عن الخصائص الفردية للموضوعات المدروسة2.

من خلال هذا النقد البرغسوني للعقل نستشف منه دعوة إلى الكشف في صيغة التفكير الإنساني نوعين من الخطاب، نوع عاجز عن إدراك مفاهيم الحرية والإبداع، وبالتالي عجزه

[1] - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص57.
[2] - المصدر نفسه ، ص 57.
[3] - نورة بوحناش، مرجع سبق ذكره، ص103.

عن التفكير في صيغ التصورات الروحانية، ونوع آخر يظهر في حالات التأمل الباطني .

ب - نقد العلم :

إن العلم والفلسفة في تصور برغسون مجالان فكريان مختلفان، ومتفارقان، ولكن كل واحد منهما يستطع أن يدرك المطلق وطبيعة والأشياء العميقة في ميدانه الخاص[1].

لذلك فإننا نخطئ إذا اعتبرنا أن موضوعهما واحد، أو اعتمدنا فيهما على نفس المنهج، أو أضفناهما إلى مصدر فكري واحد، فالعلم موضوعه المادة، ومنهجه التجربة الخارجية والحسية، ومصدره الفهم التصوري. أما الفلسفة فموضوعها الروح ومنهجها التجربة الباطنية والروحية، ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف الروحي أو الغريزة السامية. لذلك فوظيفتها ليست وظيفة العلم، ونخطئ إذا نظرنا إليهما كشئ واحد، أو إذ استغنينا عن أحدهما، إن العلم يمكن أن يكون ميتافيزيقا المادة، كما يقول برغسون، ويمكن أن تكون الميتافيزيقا علم الروح.

إن برغسون الذي يعطي لكل من العلم والفلسفة مجاله، يعطي لكل من المادة والروح حقه، فهو لا يرفض الحضارة المادية ولكنه يدعو إليها لأنها الركيزة الأساسية التي تدعم الحضارة الروحية، وهو لا يستهين بالقيم الروحية بل يعطيها الأولوية لأنه يرى فيها دليل الحضارة المادية، وغايتها الحقيقية[2].

إن الخطأ الأكبر في اعتقاد برغسون يتمثل في ذلك الخلط الذي وقع بين الزمان والمكان، باعتبارهما شيء واحد، لأن من شأن الخلط بينهما أن يفضي إلى الخلط بين العلم والفلسفة[3]، بينما هما في الواقع لا يجتمعان إن صح استعمال التعبير المنطقي،لاختلاف موضوعيهما ومنهجيهما، وليس موضوع أحدهما أسمى من الآخر، لأن إدراك المطلق ميسر لكليهما، على حد سواء، والمسائل التي يعرض لها برغسون في مؤلفاته، مثل الشعور، والزمان، ومسألة الصلة بين المادة والروح، هي كلها زوايا لمسألة واحدة هي محاولة إقامة الميتافيزيقا كعلم للمطلق، أي كعلم يقتنص الأشياء في طبيعتها، وليس فقط في ظواهرها، وهكذا تقوم

---

[1] - الربيع ميمون ، مرجع سابق الذكر، ص 97.

[2] - Bergson, la pensée et le mouveant, P.U.F . PARIS , 1962, P.P40-41.

[3] -نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، المرجع نفسه، ص 108.

الميتافيزيقا من كبوتها التي أصابتها، فلم يعد العلم نسبيا ولم تعد الميتافيزيقا مجرد مجموعة تصورات جوفاء، وهكذا يقف برغسون على الضد من كانط وأفلاطون ومن كل فلسفة تنشد إقامة مذهب واحد، يقوم على مجموعة من التصورات الجاهزة والأفكار السابقة.

كل من الفلسفة والعلم إذن ينصب على الواقع، غير أن كل منهما يتناول بالنظر نصف الواقع فقط، يرى برغسون أن التفرقة في القيمة بين العلم والفلسفة، وتحديد موضوع واحد بالذات لهما، وهو الأشياء العامة، مع القول أن العلم إنما ينظر إليها من أسفل، والفلسفة تنظر إليها من أعلى، كل ذلك من شأنه أن يستبعد تبادل المساندة وتحكم كل منهما في الآخر، على الضد من ذلك عندما نحدد لكل منهما موضوعا مباينا للآخر، المادة للعلم والروح للميتافيزيقا[1]، فكما أن المادة والروح في تماس كذلك العلم والميتافيزيقا، ولا أدل على هذه الصلة المتبادلة بينهما من كتاب (المادة والذاكرة) حيث تجتمع كل من التجربة العلمية عن الدماغ و التجربة الميتافيزيقية عن الفكر فينتهي برغسون إلى أن الدماغ، عضو عمل وليس عضو تفكير، فكل منهما في حاجة للآخر، إن الفلسفة في التصور البرغسوني ليست إبستمولوجيا تقف على مبادئ ونتائج العلم.

نقد فلسفة كانط :

لقد كان للفلسفة الكانطية سلطة فكرية على فلسفة العصر الحديث تكاد تضاهي السلطة التي كانت لأرسطو في العصور الوسطى، نظرا لقوة البناء المنطقي الذي عبر عنه كانط من خلال مشروعه الفلسفي في (نقد العقل الخالص) و(نقد العقل العملي)، في مجالي كل من المعرفة والأخلاق والذي شكل مجاوزة للجدل الفلسفي الذي كان قائما بين الفلسفات العقلية والفلسفات التجريبية، إلا أن المتتبع لفكر كل من كانط و برغسون يجد المبررات المنطقية والضرورية لنقد برغسون لفلسفة كانط، حيث كان الرد البرغسوني على الفصل الذي أقامه كانط بين (النومان) و (الفينومان) والتأكيد على تواصلهما في التجربة الواقعية، وهنا يبدأ الخلاف بين برغسون و كانط حول مفهوم الواقع إذ ينسب كانط إلى كل مصدر تجريبي صفة النسبية، فيما يعتبر برغسون أن التجربة هي أساس المطلق.

[1] -الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبي والمطلق، مرجع سبق ذكره، ص 79.

تجدر الإشارة إلى أنه من النقاط المشتركة بين كل من كانط وبرغسون هو أن "فكرتا الزمان والمكان كانا نقطتا انطلاق كانط وبرغسون، فكلاهما فكرا في علوم عصريهما وهذا أدى إلى نظرة خاصة في تناول طبيعة المعرفة وبالتالي مشروعية الميتافيزيقا، وفي قلب الميتافيزيقا توجد قضية مركزية مرتبطة مباشرة بمفهوم الزمن، إنها قضية الحرية ومنها تصدر الأخلاق وكذا يصدر الدين "[1].

لذلك سيعتبر الزمن مدخلا لدراسة الميتافيزيقا لدى كليهما، ومن ثم محاولة البحث عن حل لمشكلة الحرية العالقة في منظومة المعرفة العلمية والفلسفية في عصريهما لأن الحرية تعتبر مبدأ البداية في كل تجربة مشبعة بالقيم.

مَثَّل الزمن عند كانط مفهوما خالصا وضروريا لكل الحدوس التجريبية وإطارا فارغا منسقا لها ويفعل بوصفه معطى قبليا منفصلا عن المادة، ويبقى صورة فارغة ضرورية لكل معرفة منظمة فيكون التتالي الحادث في صورته منفصلا عنه[2]، وبذلك يحدث كانط فصلا بين الزمن كاطار فارغ يؤدي مفهوما موحدا والديمومة باعتبارها محصلة تجريبية من محتوى الواقع ومن ثم فهي نسبية[3].

يرجع برغسون هذا المفهوم للزمان الى الخلط القبلي بين الزمان والمكان الذي يقوم به العقل قبلا بالنظر لماهيته الأساسية التي تتمثل في التقسيم « فالعقل الذي يصوره لنا كانط يموج في جو من الميكانيكية لا ينفصل عنها بحال ما (...) حيث إن قوة التفكير لدينا لا تعدو أن تهتدي في المادة الى الخواص الرياضية التي وضعها فيها من قبل ادراكنا. وهكذا نحن على ثقة من رؤية المادة وهي تخضع بيسر لاستدلالاتنا.»[4]

لقد أعط كانط للعقل معرفة منظمة بإمكانها معالجة المادة بيسر لذلك أسس نقد العقل المحض قاعدة صلبة للمعرفة العلمية، وبالتالي أسس لمعرفة قوية بخواص المادة وهندستها، إلا أنه رغم الروح النقدية لفلسفة كانط إلا أنه أسس لترسيخ اعتقاد بوجود عالم جاهز يتضمنه العقل في بنيته الداخلية، مدخلا إياه في عالم هندسي مجرد عن تمثيل الواقع بما أن عالم العقل

---

[1]- Barthlemy, Madaule – Madeleine, Bergson adversaires de Kant, P.U.F, 1966,p.27.

[2] - كانط ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ، ص 64.

[3] - نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 70.

[4] - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 234-235.

لا صلة له بالتجربة، لذلك يبدأ العلاقة بين العقل والتجربة عندما يفرض العقل صورته الجاهزة، على مواد التجربة ليصنفها كمعرفة منظمة « بحيث لم يكن من الواجب فحسب بأن يسلم كانط بالصورة العقلية للمعرفة نفسها قد تفتت تفتتا كبيرا عن طريق العقل إلى درجة يفقد المرء الأمل في الوصول إليها في حالة نقائها الأصلية فلم تكن المادة الشيء في ذاته إلا انكسارا لهذا الشيء في الوجود »[1].

لقد رفض برغسون هذه الرؤية النقدية عندما اكتشف حقيقة العقل فبواسطة هذا العقل أراد كانط تقديم معرفة موزعة عبر زمان ومكان فمعرفته مستحيلة في عالم الظواهر ليترك الضرورة هي المسيطرة على الواقع وتنتفي الحرية ويزول تصور المطلق بما أن المعرفة نسبية في طريق الحرية[2].

مستمرا في نقده للكانطية، يرى برغسون أن خطأ الفلسفة الكانطية يتمثل في اعتقادها أن الزمان و المكان متجانسان، منقطعا عن مضمونه معلنا عدم أهمية التجربة الباطنية التي تتألف من لحظات متداخلة وتبين عن قدرة مطلقة للحرية ينصهر فيها الشيء والشيء في ذاته.

وهو ما نبه إليه (برغسون) ففي المزج بين الديمومة الحقيقية ورمزها يكمن في نفس الوقت بالنسبة لنا ضعف وقوة الكانطية، إذ يتخيل كانط من جهة أشياء في ذاتها وبهذا يولد من جهة الأنا الظواهري الذي يدركه الوعي ومن جهة أخرى الموضوعات الخارجية فالزمان والمكان لا يكونان فينا بقدر ما هما خارجان عنا[3]. «لأن التميز بين الداخل والخارج سيكون فعل الزمان والمكان، يكون أن لهذه النظرية امتياز، كونها توفر لفكرنا التجريبي أساسا متينا، كما تؤكد لنا إمكانية معرفة الظواهر.وقد نستطيع تحويل هذه الظواهر إلى مطلقة لما تجهزنا للرجوع إلى أشياء في ذاتها غامضة »[4]، و لولا أن العقل العملي كاشف فكرة الواجب يتدخل على طريق التذكير الأفلاطوني ليخبرنا بان الشيء ذاته موجود وبصورة خفية وحاضرة. إن هذه النظرية يسيطر عليها التمييز الكامل بين المادة المعرفة وصورتها بين التجانس واللاتجانس وهذا التمييز الرئيسي لم يكن ليوجد بلاشك لو أن الزمن لم يصبح كمكان فارغ مخالف لما يملؤه.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 406.

[2] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص71.

[3] - هنري برغسون، بحث المعطيات المباشرة للشعور، مصدر سبق ذكره، ص 2008.

[4]- Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, ،155è éditions, 1982,p 147.

لقد أتاح الزمن لكانط كما تصوره قاعدة صلبة للعلم، إلا أن المعرفة الحاصلة في العقل تعتبر ذات صورة ضبابية جذا للحقيقة الواقعية، ويظل عالم المطلق مجهولا لا يخضع لنفس وسائل المعرفة الأولى وهنا يأتي دور العقل العملي ليزود نفسه بمشروعية التسليم بهذا العالم وهو عالم لا زماني يقع قبل التجربة لا تتمة معرفته بحدوس العقل والحس ولا علاقة له بالتجربة النسبية إلى حد التطابق مع عالم المثل الأفلاطوني يثبت فهم مزدوج للواقع.

لكن رغم ارتباط فكرة الزمن بفكرة الحرية لدى كل من كانط و برغسون، وهي نقطة مشتركة تجمعهما بما أنهما انطلقا من المنظومة العلمية لعصريهما والتي أكدت على تراجع الميتافيزيقا في مقابل العلم، هذا الإشكال الفلسفي، أعاد من جديد سؤال الحرية[1]، فكانت مشروعية القانون الأخلاقي لدى كانط قائمة على إرادة خيرة حرة وعاقلة، بينما برغسون قد خبر تجربة وجدانية عميقة هي الحرية بعينها، إذن كلاهما برهن على الحرية لكنهما اختلفا في تحديد تصور واحد لها.

بهذه الصورة عارض برغسون كانط في تأكيده على استحالة وجود حرية في عالم الظواهر وهو أمر دافع عنه بقوله : " لقد أراد كانط تقديم الحرية خارج الزمن، فوضع حاجزا مانعا بين عالم الظواهر الذي يستوعبه العقل، وعالم الأشياء في ذاتها التي منعنا من الدخول إليه"[2].

رغم أن الحرية تعكس الواقع عند برغسون فلا داعي لوضعها في موضع آخر إذ تقدم التجربة الباطنية دليلا على وجودها، لذلك تقديم الديمومة بوصفها تجربة حرية يعتبر نقد للمفهوم الكانطي للحرية، « لأن الحقائق من نظام ميتافيزيقي مثل الحرية وهي ليست حقيقة متعالية على عالم الظواهر إنما توجد داخل عالم الظواهر»[3]، وهو ما يؤدي إلى اعتبار الحرية تجربة قائمة على حرية الإحساس.

---

[1] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 73.

[2] - Bergson, Essai sur les données immédiates de la pensée, p.176.

[3] - Bergson, écrits et parolestextes rassemblés, par mossé-pastide, P.U.F, 1975, p.159.

نقد فلسفة أوغست كونت:

كان للكونتية هي الأخرى أثرها البالغ في القرن التاسع عشر، ذلك أنها كان تتمثل المنهج العلمي وتسعى إلى تعميمه في كل مجالات الدراسة وعلى كل الموضوعات، إذ أنكرت الفلسفة الوضعية كل تفكير قبلي ميتافيزيقي، واستبعدت البحث في الغايات القصوى والعلل الأولى، وقصرته على دراسة الواقع المحسوس ومعالجته بمناهج البحث التجريبي، وصرح أتباعها بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد استنفذت موضوعاتها وافتقدت بعد ظهور التفكير العلمي ما يبرر وجودها، معتبرين أن تاريخها الطويل أثبت عجز العقل عن إدراك الحقيقة وراء العالم الحسي الواقعي، وبدت بذلك الحقائق نسبية متغيرة عند الوضعيين، يشهد بهذا عند كونت تاريخ التفكير الذي بدأ لاهوتيا وانتهى علميا وضعيا.

هذا هو الاتجاه العلمي الذي عملت الوضعية الفرنسية مع (كونت) إلى إدخاله في الدراسات الأخلاقية لتصبح وضعية، ولعل التجريبية الانجليزية قد سبقتها إلى ذلك، وقد كانت المشكلة الأخلاقية إلى عصر النهضة على اتصال وثيق بالمشاكل الدينية والميتافيزيقية، إلا أن الانفصال بين اللاهوت والأخلاق، واعتماد التفكير الاستقرائي في دراستها ابتدأ في غضون القرن التاسع عشر، عند الوضعيين بصفة خاصة، على خلاف العقليين الذين أقاموا الأخلاق على أسس ميتافيزيقية، أما النزعة الكونتية فعملت على إخضاعها لمنهج البحث العلمي وإخراجها من البحث الميتافيزيقي، وإخضاعها لأسس علمية وضعية، وقيام الأخلاق العلمية الوضعية "يؤدي بنا إلى اعتبار مبادئ الأخلاق وقيمها نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة كما تصورها العقليون، وبالتالي فان استبعاد التفكير الميتافيزيقي من مجال البحث العلمي ينتهي باستبعاد المطلق من مجال الدراسة، والقبول بنسبية الحقائق في مجال المعرفة، والتسليم بنسبية الحقائق في مجال المعرفة يفضي بنا إلى التسليم بنسبية القيم في مجال الأخلاق"[1].

إلا أن برغسون كان له رد مباشر على كل صور الفكر الوضعي، في كل مجالات المعرفة المتنوعة، دحضا ونقدا كانت الغاية منه رد المشروعية للميتافيزيقا كآخر حصن من حصون الفلسفة، وفيما يخص المعرفة العلمية التي اعتبرتها الفلسفة الوضعية مبدأ ونقطة ارتكاز في كل مشروع تأسيسي.

[1] - توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ،منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1، 1960، ص 262.

إن مفهوم برغسون للوضعية يختلف عن مفهوم (كونت) الذي يكتفي بالعلم الواقعي، ويستبعد الفلسفة، ويتوهم أن هذا العلم يغني عن الفلسفة، ثم يستعيض عن الميتافيزيقا بفلسفة العلوم، حيث وجد برغسون أن النتائج المحصل عليها في النسق المنطقي للفلسفة الوضعية مردها إلى الخضوع إلى طبيعة هذا العقل الذي يستند إلى تصور براغماتي يربط بين الموضوع والغاية النفعية في إدراكه للحقيقة، يعود هذا الموقف إلى العقل الذي لا يدرك حجم قدراته الذاتية، فيما يعتقد برغسون أن الفلسفات العلمية رسخت هذا التصور في منهجهاالمعتمد، في تقصي المعرفة مما تطلب منها تجاوز والتخلي عن الميتافيزيقا، معتبرة أنها عبارة عن مغالطات لفظية ناتجة عن البحث في مفهوم غامض هو المطلق، وقد لجأ برغسون إلى تقويض دعائم هذا التصور الوضعي، المتمثل في الرؤية الكونتية للمعرفة والأخلاق.

وقد احتل نقد قانون الحالات الثلاث مكان مهمة في الفلسفة البرغسونية، فلقد عملت الفلسفة الوضعية إلى تعميم المنهج العلمي، مرتكزة إلى قانون شامل يضبط المعرفة الإنسانية نهائيا، وذلك بالتخلص نهائيا من الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي، وذلك باحترام المنطلقات التالية، المتمثلة في رفض المطلق، والتأكيد على الخاصية النسبية للظواهر، مع الاعتقاد بالطبيعة العملية للعلم ونزاهته.

لقد اتخذ الفلسفة الوضعية من قانون الحالات الثلاثة منطلق لخدمة العلم ومدخلا لتجاوز الميتافيزيقا، إلاأن برغسون لم يتوانى في توجيه سهام النقد إلى هذا القانون والتأكيد على ضعفه وعدم كفايته لدحض الميتافيزيقا، ليقول في ذلك : « كيف يمكن التحقق تجريبيا من قانون الحالات الثلاثة؟ لو فرضنا تتابع الحالات الثلاثة في الماضي، فلاشيء يدل على عدم إمكانية صعود السلسلة مرة أخرى بعدما تم الهبوط فيها »[1]، هذا ما حدث لكونت الشخص ذاته إذ يعد الشق الثاني من فلسفته ميتافيزيقيا ولاهوتيا، ولذلك فلن يتم ربح شيء في حالة أن نضع أنفسنا في صدام مع العلم « يضل هذا القانون مجرد افتراض ذهني لا يوجد من الأدلة ما يكفي للتأكيد على وجوده، كما لا يمكن التأكيد على وجوده تجريبيا للتحقق من حدوثه وتتابع أطواره من قبل، وتبعا لذلك دحض الاعتقاد بحتمية هذا القانون، يعزز الدعوة للعودة إلى

1 - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 80-81.

استعاد التفكير الميتافيزيقي، لذلك يرى برغسون أن فلسفة اوغست كونت تحولت إلى ميتافيزيقا ولاهوت لما أسست الدين الوضعي، إلا أنه مهما كان الخلاف في الحلول فكلا الفيلسوفين قد أجابا عن نفس الاهتمامات، وهي ايجاد معرفة حقيقية غير مزيفة ولا فارغة ولكن لها شرعية ويقين قد جمعها نجاح العلم و إخفاق الميتافيزيقا، مما دفع بهما إلى البحث عن حلول فلسفية »[1]

نقد الفلسفة التطورية :

لقد واجه برغسون الفلسفات التطورية وبالأخص الداروينية، وكان موقفه صارما لصد موجة الإلحاد، التي كافحها من قبله (كانت) و(فولتير)، وبعد عودة النزعة المادية في مستهل عصر برغسون[2]، تصدى لها بنقد العقل والمادة، حيث شكل (التطور المبدع) جانبا نقديا مهما في فلسفة برغسون، حيث حمله نقدا للكثير من الفلاسفة، إذ جعل من مقولة التطور مفهوما مخالفا للتصور الذي أعطاه المذهب الآلي، والغائي لحركة تطور الحياة، حيث يعتقد برغسون أن الأخذ بالآلية والغائية، هو خضوع لقوانين العقل، لذلك كان مجاوزة هاتين النزعتين هدف (التطور المبدع).

لذلك يقول برغسون أنه : « متى خرجنا من القوالب التي أقامها المذهب الآلي والمذهب الغائي القطعي، حول تفكيرنا بدا لنا أن الحقيقة الواقعية المؤلفة من صور جديدة غير منقطعة الانبجاس لا تظهر إحداها في الحاضر إلا لتتقهقر وترجع إلى الماضي حتى إذا رجعت إليه وقعت في هذه اللحظة بالذات تحت نظر العقل الذي تتجه عيناه دائما إلى الوراء، وان ذلك الفعل ليس بمعنى ما سوى النتيجة الميكانيكية لهذه السوابق، ونقول أيضا إن كل فعل هو إنجاز لقصد، فإذا صح ذلك كانت الغائية والآلية موجودتين في كل ناحية من سلوكنا»[3].

لكنه يؤكد انه إذا كان الفعل متعلق بمجموع شخصيتنا، وكان منسوبا إلينا نسبة حقيقية فانه لا يمكن التنبؤ به وان تعلقه بنا ضعيفا وكان تفسيره بسوابقه بعد انجازه ممكنا، مع أن هذا الفعل يحقق قصدا، فإنه من جهة ما هو حقيقة جديدة وحاضرة يختلف عن القصد، لأن القصد

[1]-Barthemely, Madaule, Madleine, Bergson adversaire de kant,p 12.

[2] - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة محمد فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، ط1، 2004، ص 348.

[3] - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 46.

لا يمكن أن يكون إلا مشروعا لتكرار الماضي، وإعادة تنظيمه وعلى ذلك فالمذهب الآلي والمذهب الغائي ليسا سوى صورتين خارجيتين لسلوكنا تبرزان طابعه العقلي، ولكن سلوكنا يتسلل بين هاتين الصورتين، ويمتد إلى ما هو أبعد منهما.

ولنقل مرة أخرى أن برغسون لا يعني بذلك أن الفعل الحر هو الصادر عن الهوى والمخالف للعقل. وعلى العكس ذلك السلوك الذي هو محض سلوكنا فهو سلوك إرادة تحاول تقليد العقل ، لأنه يعتقد أن « الفعل الحر غير مشترك القياس مع الفكرة، ومعقوليته يجب أن تحدد بعدم اشتراكه في هذا القياس، وهذا يسمح لنا بان نجد في الفعل الحر ما نشاء من المعقولية ، تلك هي صفة تطورنا الداخلي، وتلك هي بلا ريب أيضا صفة تطور الحياة »[1].

فالآلية تتصور الماضي والمستقبل موجودين وخاضعين لحساب رياضي ، بحيث يمكن التنبؤ عن طريقها بما سيقع مقدما في الطبيعة من أحداث مع الإشارة إلى أن هذه الآلية تتجاهل حقيقة الزمان وحقيقة الديمومة اللامتجانسة التي لا يمكنا أن نعيد تيارها بطريقة عكسية أو تراجعية. وكذلك القول بالغائية لا يتفق مع القول بالتطور الخالق، لأن هذا يعني أن الطبيعة تعرف ما سيحدث وإنها ترتب الفعل لغاية مقصودة، « فالغائية آلية مقلوبة تستبدل دفع الماضي بجاذبية المستقبل »[2]، فليس للحياة غاية محددة منذ الأزل كما توهم القدماء في اعتقاد برغسون، وكذلك ليست الحياة وليدة الصدفة كما يزعم الآليون. بل هي وليدة قوة حيوية واحدة تصنع أجهزة متماثلة بطرق مختلفة كما نرى اتجاهات التطور المختلفة.

ويعتقد برغسون أن الحياة تستعمل المادة كوسيلة للفعل أو كقالب، كماء النهر يسير في المجرى ويتخذ وضعه دون أن يكون الماء هو المجرى، ودون أن تكون الحياة هي المادة. لذلك يؤكد أن العضو ليس هو الشعور والعين ليست أصل النظر بل العكس هو الصحيح أي أن الوظيفة هي التي تخلق العضو.

لذلك فإن المذاهب التي تفسر التطور بالصدفة أو البيئة أو الوراثة وغيرها من العوامل المادية لا تصلح لتفسير الحياة، « لأن الحياة هي أصل المادة والوظائف أصل الأعضاء وليس العكس والحياة هي أشبه ما تكون بصيرورة أصلية أو جهد أصلي ينتقل من جيل إلى آخر

---

[1] - المصدر نفسه، ص 48.

[2] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ب ط، 1996م، ص 410.

فيفرق ما بين الأنواع دون أن يجعلها تفقد بذلك ما بينها من تشابه في البيئة، هذا التشابه الذي يرجع إلى اشتراكها في أصل واحد »[1]، أما تفريق الحياة وتشتيتها على شكل أنواع وأفراد فإنه يرجع إلى المقاومة التي لقيتها الحياة من جانب المادة غير الحية، والحياة في حقيقتها نزوع إلى الفعل وميل للتأثير على المادة الخام إلا أنه لا يمكن التنبؤ باتخاذه ذلك الفعل أو سبق معرفة تلك الصور التي ستخلقها الحياة في طريقها من خلال مراحل تطورها.

نتيجة لذلك يعتقد برغسون أنه «متى خرجنا من القوالب التي أقامها المذهب الآلي والمذهب الغائي حول تفكيرنا بدا لنا أن الحقيقة الواقعية مؤلفة من صور جديدة غير منقطعة الانبجاس لا تظهر إحداها في الحاضر إلا لتتقهقر وترجع إلى الماضي حتى إذا رجعت إليه وقعت في هذه اللحظة بالذات تحت نظر العقل الذي تتجه عيناه إلى الوراء دائما، وان ذلك الفعل ليس بمعنى ما سوى النتيجة الميكانيكية لهذه السوابق، ونقول أيضاأن كل فعل هو انجاز لقصد، فإذا صح ذلك كانت الغائية والآلية موجودتين في كل ناحية من تطور سلوكنا»[2].

لكن إذا كان الفعل متعلق بمجموع شخصيتنا، وكان منسوبا إلينا نسبة حقيقية فانه لا يمكن التنبؤ به وان تعلقه بنا ضعيفا وكان تفسيره بسوابقه ممكنا، ومع ان هذا الفعل يحقق قصدا فإنه من جهة ما هو حقيقة جديدة وحاضرة ويختلف عن القصد، لأن القصد لا يمكن أن يكون إلا مشروعا لتكرار الماضي، وإعادة تنظيمه، وعلى ذلك فالمذهب الآلي والمذهب الغائي ليس هنا سوى صورتين خارجيتين لسلوكنا تبرزان طابعه العقل، و لكن سلوكنا يمر بن هاتين الصورتين ويمتد إلى ما هو ابعد منهما.

معلقا عن ذلك يقول برغسون : « إننا لا نعني بذلك أن الفعل الحر هو الفعل الصادر عن الهوى والمخالف لعقل »، و على عكس ذلك السلوك الذي هو محض سلوكنا فهو سلوك الإرادة تحاول تقليد العقل، فالفعل الحر غير مشترك القياس مع الفكرة، و معقوليته يجب أن تحدد بعدم اشتراكه في هذا القياس، وهذا يسمح لنا أن نجد في الفعل الحر ما نشاء من المعقولية، تلك هي صفة تطورنا الداخلي، وتلك هي أيضا بلا ريب صفة تطور الحياة"[3].

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 411.

[2] - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص47

[3] - المصدر نفسه، ص 48.

نقد النزعة الترابطية:

لقد عمد برغسون إلى نقد المواقف الآلية الترابطية الفلسفية والعلمية في مجال علم النفس الفيزيائي كمقدمة لإثبات قضية أساسية تتمثل في أن العواطف العميقة كالإحساسات الجمالية والإرادة إلخ هي مواطن للكيف وليس للكم، ومن هنا جاء رده للمواقف التربطية.

حيث رأت النزعة في الاحساسات والعواطف والأفكار ذرات في الشعور تتجاذب فيما بينها طبقا لقوانين تماثل في صرامتها قوانين نيوتن وغاليلي، مما يقر بحتمية مشابهة للحتمية الفيزيائية، وترى في القيم نتاج مادي متغير، وإضافة إلى فكرة الترابط التي هي دراسة الظاهرة النفسية باعتبارها تعاقبا لوحدات منفصلة فإن النزعة الترابطية تقر بارتباط المعرفة بالمعطيات الحسية، وعلى هذا فإن الحقائق الميتافيزيقية مثل الروح والحرية لا وجود لها، وهنا ظهر اتجاه في علم النفس يرفض ويحارب المزج بين علم النفس والميتافيزيق، وقرر العلماء أن الظاهرة النفسية ليست نتاج الشعور و إنما هي ظاهرة دماغية[1].

وقد انطلق برغسون في نقده لهذه النزعة، معتمدا على تمييز " الأنا " متفرد و" الأنا مغمور بالمواقف العملية، بحيث يتمكنون من قياسه وضبطه ضبطا رياضيا كميا، ومعنى ذلك أنهم ينظرون إلى الظواهر النفسية باعتبارها مقادير يمكن أن تزيد أو تقل.

لذلك يرى برغسون أن النزعة الترابطية قد أخطأت عندما جعلت الشعور مجرد سلسلة منفصلة من الحالات الباطنية، كما ركزت على فهم خاطئ للكثرة المشاهدة في الحياة النفسية، و لذلك يتمثل خطأ هذه النزعة في عزلها للعنصر الكيفي من الشعور، هذا الذي جعل « المذهب الترابطي يختزل الأنا إلى ركام من وقائع الوعي، ومن الاحساسات والعواطف والأفكار»[2].

في حين يعتقد برغسون أن العالم النفسي تيار مستمر من الوعي، لا يمكن تمييز حلات مستقلة منه، فليس في الديمومة قبل ولا بعد بل هي تيار دائم لا ينقطع. بهذا التصور لحياة الوعي التي تتفتح في الديمومة يعارض برغسون بها عالم وهو ينظر إلى المادة نظرة ميكانيكية، فهي في رأيه جوهر عاطل ميت.

---

[1] - نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سبق ذكره، ص94.

[2] - هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للشعور، مصدر سبق ذكره، 153.

لذلك يرى أنه « حسبُ علم النفس أن يدقق الانتباه ويمعن النظر، لكي يتحقق من هناك تحت الديمومة المتجانسة، التي هي مجرد روز امتداد للديمومة الحقة، ديمومة أخرى تتداخل لحظاتها اللامتجانسة، كما أن هناك تحت الكثرة العددية للحالات الشعورية كثرة كيفية، بل يعتقد أن هناك تحت " الأنا " ذات الحالات المحددة المتمايزة " أنا " أخرى فيها من التتابع ما ينطوي على التداخل والتنظيم والامتزاج، غير أننا لا نبصر من هذه الأنا إلا ظلها المنعكس على المكان المتجانس»[1].

لقد كان نقد برغسون للنزعة الترابطية في سبيل الدفاع عن أطروحة الحرية، مبينا أن الشعور قاعدة لحرية خلاقة ومبدأ للإرادة والقيم الروحية، في حين اعتقد الترابطيون أن القيم الأخلاقية تجليات كيفية لواقع كمي، وأن الحياة الشعورية تماثل إلى حد ما الواقع الفيزيائي، وتجعل من الخير والحق والجمال مجرد مركبات مادية.

في حين رأى برغسون أن « الحياة الشعورية ليست من البساطة بحيث يمكن قياسها وحسابه فالباطن الإنساني موقع خصب للتجلي الإرادة، وهو مركز التجربة التي تصاحب كل الأعمال الإبداعي، فالشعور الأخلاقي قاعدة يجب الاهتمام بها في طبيعتها دون تصورها ماديا»[2].

[1] - زكاريا إبراهيم، برجسون، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، د ت، ص239.
[2] - نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 97.

الفصل الثالث

إشكالية الأخلاق والحل الإنساني :

- **معنى الواجب.**
- **الأخلاق و تجربة الانفتاح.**
- **نداء البطل وميلاد الأخلاق الإنسانية.**

المبحث الأول : معنى الواجب

لقد أخذت فكرة الواجب الأخلاقي حيزا مهما من البحث الفلسفي لدى الكثير من الفلاسفة، وقد أخذ هذا البحث أبعاد مختلفة، فلسفية، اجتماعية، دينية، سياسية، وأخلاقية، لذلك سنسعى في متن هذا المبحث للوقوف على أهم المعاني التي تضمنتها فكرة الواجب، بالأخص تلك التي كانت لها صلة بالفلسفة البرغسونية والمعاني التي عبر عنها بصدد هذا الموضوع، حتى نقف على مدى أصالة الطرح البرغسوني فيما يتعلق بفكرة الواجب .يعرف (أندري لالاند) الواجب في موسوعته الفلسفية بأنه « قاعدة عمل محددة، لزوم معين، و أعطاه معنى« الوجوب الأخلاقي في ذاته »[1].

أما (جميل صليبا) فأعطاه معنى الإلزام وعرفه بأنه « الرابطة الحقوقية، التي يكون بها فعل الشيء، أو عدم فعله، واجبا على الشخص تجاه الآخر »، وأعطاه معنى أخلاقي معتبرا أنه « لا ينشأ عن عقد بل ينشأ عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر عل الاختيار بين الخير والشر فما كان فعله أو عدم فعله ممكنا من الناحية المادية، ثم وجب حكمه من الناحية الخلقية، كان لزاما ، بمعنى أن الشخص لا يستطيع أن يتهاون في فعله، أو عدم فعله من دون أن يتعرض للخطأ أو اللوم»[2]. أما في اصطلاحات الفلاسفة فقد أخذ عدة معاني خاضعة للتصورات والمبادئ العامة لهذا الفيلسوف أو ذاك ولعل من أهم هذه المعاني:

المعنى الاجتماعي:

وقد عبر عن هذا المعنى أبلغ تعبير (إميل دوركايم) حينما جعل من (الضمير الأخلاقي) منتوج اجتماعي، أي جعل منه حادث اجتماعي (تصور جمعي)، وهو واقع خارجي عن الأفراد ومفروض عليهم بالضرورة[3]، لذلك أعتبر الإلزام الأخلاقي وليد سلطة المجتمع التي تمتد لتغطي كل مناحي الحياة، فأضحى بذلك الواجب من ضمن جملة القوانين والأطر التي صنعتها الحياة الاجتماعية، لذلك كان لزاما على كل أفراد المجتمع، الخضوع للأمر الاجتماعي. وعلى هذا النمط يعتقد (دوركايم) أنه يوجد في كل جماعة، وفي كل دور من

---

[1]. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفسلفية،ج2، مرجع سابق الذكر، ص271.

[2] - جميل صليبا، مرجع سابق الذكر، ص 121.

[3] - عبد الحليم محمود، المشكلة الخلقية والفلاسفة، مطابع دار الشعب، القاهرة، ب ت، 1979م، ص306.

أدوار التاريخ ما يسمى « الضمير الاجتماعي » الذي يرجع تكوينه إلى أصول شتى ، بعضها من لوازم الحياة الاجتماعية دائما، وبعضها إلى حد ما يعتبر نافعا للجماعة في بعض الأوقات من أدوار ترقيها، والبعض الآخر عارض وقتي وليس له أدنى استقرار، وعلى هدى هذا الضمير تخضع الجماعة أفرادها لنمط من التربية الأخلاقية تختاره لهم، وأحيانا بطريقة لا شعورية، وأحيانا بعد البحث والتروي ، ومن هنا تنشأ، في نفس كل فرد طائفة من الالتزامات الحتمية التي يمكنه أن يتحرر من ربقتها إلا بنوع من انتهاك الحرمات، والتي في الحقيقة، حرية بأن تكون موضع طاعتهم واحترامهم بسبب ما للمبدأ الاجتماعي من سلطان على الفرد .

وعلى هذا إذا كان الإلزام صورة من صور خاصة من صور القصر الاجتماعي، أمكن الجمع بينه وبين الحتمية، لأنه يقوم في هذه الحالة على عوامل وبواعث تحد من حرية الإرادة[1].

المعنى العقلي:

وقد عبر عن هذا التصور بوضوح الفيلسوف الألماني (كانط) حينما جعل من العقل مشرعا ومصدرا للقانون الأخلاقي، ففي " نفد العقل النظري الخالص " حيث أشعل ثورته الكوبرنيكية ينتهي كانط إلى أنه لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيرا لقوانين العقل ، بل ينبغي أن نلتمس في العقل تفسيرا لقوانين الأشياء، فالعقل هو المشرع للأشياء، ولابد للأشياء أن تحتذي مثال المعرفة عند الإنسان فهو مصدر القواعد الكلية التي بمقتضاها كان هناك عالم الظواهر[2].

وفي (نقد العقل العملي)، وفي (مقدمة ميتافيزيقا الأخلاق) تتصل أحكام القيمة وهي العلم بما ينبغي أن تأتيه من أفعال، بالمعرفة اليقينية التي تتعلق بعالم الأشياء في ذاتها، وبذلك تتم المقابلة التي عارض بها (كانط) السموات المرصعة بالنجوم من فوقنا وهي تعني لديه عالم الظواهر، وبين القانون الخلقي في أعماقنا الذي يشير إلى مشاركة النفس الصورية الترانسندتالية في عالم الأشياء في ذاتها و الإنسان وحده هو الذي يشعر بإلزام يوجب عليه أن

[1] - عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، طلاس، دمشق، ط1، ب ت، ص649.
[2] - صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ب ط، 2010م، ص 105.

يتصرف وفقا لمبدأ، ويخالف بذلك ما كان مقررا عليه أن يفعله فيحرر بذلك من قبول العلية التي يخضع لها كجزء من عالم الظواهر، وبمقتضى هذه الحرية ينهض بواجبه[1].

فما ينبغي على الإنسان فعله يتضمن القدرة على إتيانه، فالقانون الخلقي إذن هو الذي يكشف الحرية واستقلال الإنسان عن الجانب الذي يوثقه بعالم الظواهر منتميا بذلك إلى عالم الأشياء.

لذلك نجد أن الأحكام والأوامر في عالم العقل وعالم الحرية مطلقة وليست مشروطة ، وهكذا نرى أن الأمر المطلق يأمرنا بأن نتصرف وفقا لقانون عام ، فهو تارة « افعل طبقا لقاعدة تستطيع في نفس الوقت أن تريد جعلها قانونا عاما » وتارة « افعل بحيث تعامل الإنسانية دائما في شخصك أو في أي شخص آخر غاية ولا تعاملها كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية » ، ثم هي تارة أخرى « افعل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشرع يسن قانونا عاما»[2].

هذا التصور الكانطي يقدم موقف مثالي للقيم بل إن فلسفته بأسرها تعد نقدا للقيم الثلاث (الحق، الخير، والجمال)، وينهض نقده في المجالات الثلاثة على أساس مشترك هو مطابقة تلك القيم للشروط القبلية الكلية للعقل، وخضوعها لقوانينه، والإنسان مقيد بطاعة القانون ، لا كعبد تستبد به سلطة خارجية، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراما لإنسانيته، ومن ثم كان شعوره بالإلزام آية حريته، واستقلاله[3].

ومن هنا تنبع قوة " الأمر القطعي " في فلسفة كانط الأخلاقية، لما له من صرامة في رسم ووضع محددات عقلانية للسلوك الإنساني، بعيدا عن كل سلطة خارجية، الواجب بهذا المعنى أخذ شكلا مطلقا، وحتى تكون صورة الواجب أقرب للوضوح، نعرض مثالا من الأمثلة التي يعرضها كانط، والتي يقدمها للتفريق بين الفعل الذي يتفق مع الواجب والفعل الذي يختلف مع الواجب، نجده يذهب إلى أن الإنسان عندما يحافظ على حياته بصفة تلقائية فإنه في هذه الحالة لا يتفق مع الواجب عند كانط، و أنها تتفق مع الواجب عندما ييأس الإنسان من الحياة، لما يتعرض له من كوارث ومصائب، ويصبح من المفيد له أن يتخلص من حياته ،فإذا

[1] - توفيق الطويل، مرجع سابق الذكر، ص 246.
[2] - المرجع نفسه، ص 241.
[3] - المرجع نفسه، ص 223.

حافظ على حياته وامتنع عن الانتحار رغم عدم رغبته في الحياة ، هنا يتسق فعله مع نداء الواجب.

وفي هذا يذهب كانط إلى أنه « عندما يدمر الحزن بدون أمل الرغبة في الحياة، وعندما يحب الشخص التعس حيلته، وهو قوي الروح، على الرغم مما يواجه من يأس، وإذا كان يرغب في الموت، ومع ذلك يستمر في الحياة التي يريدها لا بسبب الميل أو الخوف ولكن بمقتضى الواجب عندئذ فإن قاعدته ذات مضمون أخلاقي »[1].

في اطار تحليله للتصور العقلي للأخلاق يرفض برغسون أن يستنتج من كون السلوك الأخلاقي ذا طابع فردي أن أصل الأخلاق أو أساسها هو العقل المحض، فهذا ما لا يصح، إن السؤال الضخم الذي يثيره برغسون هو أن نعرف لماذا نكون ملزمين في الحالات التي لا يكفي فيها، للقيام بالواجب أن نرخي لأنفسنا العنان، ثم يدعونا برغسون إلى أن نسلم معه بأن العقل هو الذي يتكلم في هذه الحالات، ولكن لو أن العقل يتكلم باسمه فقط لا يعبر تعبيرا عقليا عن تأثير بعض القوى التي تربض وراءه، ويضيف مؤكدا على عدم قدرة العقل على توجيه الأفراد هيهات له أن يكافح اللذة، وأن يناضل المنفعة، إن الفيلسوف الذي يضن أن العقل يكتفي بنفسه، ويدعي أنه يبرهن على ذلك، لا ينجح في برهانه إلا بإدخاله هذه القوى فيه، ولو ضمنيا، إنها تعود خفية وعلى غير علم منه، لننظر في برهانه، لهذا البرهان صورتان تبعا لما قد يعتبر العقل فارغا، أو يدع له بعض المادة، تبعا لما قد يرى في الإلزام الأخلاقي مجرد ضرورة اتفاق المرء مع نفسه، أو دعوة إلى السعي وراء غاية ما سعيا منطقيا.

وفي هذا الصدد يناقش برغسون فكرة (كانت) القائلة ينبغي أن نرد الأمانة إلى أهلها ، إذ لو تملكها من أؤتمن عليها، لم تعد أمانة، معتقدا أن هذا مجرد تلاعب بالألفاظ، فإذا كان يعني بالائتمان أن نضع مبلغ من المال بين يدي صديق مثلا، ونقول له إننا سنسترد هذا المبلغ فيما بعد، فإن هذا الحادث المادي وحده، مع هذا القول وحده، يمكن أن تكون نتيجته أن يرد المؤتمن المبلغ إذا لم يكن في حاجة إليه، أو أن يمتلكه إذا كان إذا شاء وكان في حاجة إليه والعملان كلاهما منسجم بدرجة واحدة إذا كانت كلمة أمانة لا تثير في الذهن إلا صورة مادية

[1] - محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ،الإسكندرية ، ط 1، 2005م ، ص 41

غير مصحوبة بأفكار أخلاقية، أما إذا كانت هذه الأفكار الأخلاقية موجودة، من أن الوديعة قد أؤتمن عليها الفرد و أن الأمان لا تخان، والأمانة عهد، والعهد يجب أن يوفى به، فعندئذ فقط يناقض المرء نفسه، إذا قبل الوديعة ثم رفض أن يردها إلى صاحبها[1]، ويخلص برغسون من تحليل هذه المقولة إلى أنه على هذا الأساس فقط يمكن للفيلسوف القول أن عدم الخضوع للأخلاق هو عدم خضوع للعقل، ويضيف أن كلمة أمانة بهذا المعنى فهمت بمعناها الذي لها في جماعة إنسانية لها أفكارها الأخلاقية، ولها مواضعاتها وواجباتها.

ليؤكد أن الطمع في إقامة أخلاق على مراعاة المنطق قد نشأ عن فلاسفة وعلماء اعتادوا أن يذعنوا للمنطق في ميدان التأمل، فضنوا بذلك أن للمنطق سلطان على كل الميادين، وعلى كافة الناس، فأما أن على العلم أن يراعي منطق الأشياء و أن يراعي المنطق بوجه عام إذا شاء أن ينتهي من تحرياته إلى غاية و أن ذلك من مصلحة العالم، من حيث هو عالم، فما ينبغي أن نخلص من هذا إلى بث المنطق فيما يصدر عنا من سلوك، لمصلحة الإنسان[2].

ويرى برغسون أنه قد يكون إعجابنا بملكة التأمل عظيما، أما أن يزعم بعض الفلاسفة أنها كافية لإسكات صوت الهوى، فهذا يدل – ويجب أن نغبطهم على ذلك – على أنهم ما سمعوا صوت الهوى يدوي فيهم قويا، هذا فيما يتعلق بالأخلاق التي تعزى للعقل، من حيث هو صورة لا مادة فيها، إن بعضهم يقف عند الأولى ويضن أنه عند الثانية.

وهذا «ما يفعله الفلاسفة الذين يفسرون الإلزام الأخلاقي بالقوة التي تفرض بها فكرة الخير نفسها، فمما لا شك فيه أنهم، حين ينظرون إلى فكرة الخير هذه في مجتمع منظم، قد صنفت فيه الأفعال الإنسانية على حسب قابليتها لصون الالتحام الاجتماعي، وقابليتها للعمل على تقدم الإنسانية، وفيه قوى تنتج هذا التقدم وتحمي هذه اللحمة، يستطيعون القول أن النشاط يكون أخلاقيا بقدر ما يكون مطابقا لفكر ة الخير، بل يستطيعون أن يضيفوا إلى ذلك أن فكرة الخير هنا ملزمة»[3]، لكنه يعتقد أن الخير إنما هو مجرد العنوان الذي نتفق أن نجعل تحته الأفعال اللتين تميز هاتين القوتين، والتي نشعر أننا مسوقونا إليها بقوة الدفع، والجذب اللتين،

[1] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 106.
[2] - المصدر نفسه، ص 107.
[3] - المصدر نفسه، ص 108.

سبق تحديدنا لهما، فتصور سلم لهذه الأفعال المختلفة، ولقيمتها، ثم هذه الضرورة التقريبية التي تفرض بها ذاتها، هذا التصور، وهذه الضرورة قد وجدوا قبل فكرة الخير التي لم توجد إلا بعد ذلك لتكون عنوانا أو إسما فحسب، ولو أن فكرة الخير هذه كانت وحدها لما استطاعت أن تصف هذه الأفعال، أما إذا كنتم تريدون على العكس من هذا أن فكرة الخير هي منبع كل إلزام، وكل تطلع، وأنها تهب للأفعال الإنسانية قيمتها.

لتفنيد ذلك يتساءل برغسون عن ماهية العلاقة التي بها نعرف أن الفعل مطابق لها، ألا فحددوا لنا الخير إذن؟، مضيفا أنه لا يرى كيف يستطيعون تحديده مالم يفرضوا سلما للكائنات، أو للأفعال على الأقل ما لم تفترضوا تفاوتا في السمو بينها، ويرى أنه إذا كان هذا السلم موجودا فما الداعي إلى الرجوع لفكرة الخير لإقامته؟[1]

ليخلص إلى أن هذه الأخلاق – بعد النظر إليها عن كثب – لا تكتفي بذاتها، وإنما جاءت وأضيفت كمتمم فني، إلى واجبات قد وجدت قبلها وجعلتها ممكنة، ويرى أن فلاسفة اليونان حين يسندون إلى فكرة الخير المحضة، أو إلى حياة التأمل بوجه عام، قيمة سامية، فإنما يتحدثون، عن صفوة مختارة من الناس تنشأ داخل المجتمع، وترى في الحياة الاجتماعية أمرا مسلما به قبل كل شيء، وقد قيل أن هذه الأخلاق لم تتحدث عن الواجب ولا عرفت الإلزام على نحو ما نفهمه نحن ، نعم إنها لم تتحدث عنه، ولكن ذلك إنما كان لاعتبارها هذا الأمر بديهيا، إذ كان المفروض على الفيلسوف القيام بالواجب الذي يفرضه عليه المجتمع كسائر الناس، وبعد ذلك فقط تنبثق أخلاق من شأنها أن تزين حياته كأنه أثر فني.

و مما سبق يبدو أن برغسون رفض تأسيس الأخلاق على عبادة العقل لأنه يعتقد أن الأخلاق التي تقيم الالزام على اعتبارات عقلية[2]، إنما تدخل على غير علم منها قوى من نوع آخر، لهذا السبب فالإلزام الحقيقي موجود من قبل، ويرى أنه من الطبيعي أن ما سيضعه العقل سيكتسي طابع الالزام، والمجتمع، موجود كذلك فيأتي العقل فيتبنى إحدى الغايات التي يسعى إليها الإنسان في المجتمع، فيجعلها مبدأ للأخلاق.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 108.

[2] - المصدر نفسه، ص 109.

معنى الواجب عند برغسون :

يرى برغسون أن الواجب جوهر القيم التي تحكم المجتمعات المغلقة كما يبينه استعراض نظريته في الأخلاق المغلقة، لذلك قد حمل النص الأخلاقي البرغسوني في مؤلفه (منبعا الأخلاق والدين) جملة من المعاني رأى أن الواجب الأخلاقي يتضمنها.

إذ يرد برغسون الواجب الأخلاقي - في الأخلاق المغلقة - إلى الضغط الاجتماعي الذي يمارسه المجتمع على الأفراد من خلال عادات معينة ويعتبره صناعة اجتماعية، وفي هذا المعنى يقول برغسون « فقد درجنا على طاعة الآباء والمعلمين، على أننا كنا نشعر تماما أننا إنما نطيعهم، بقدر ما هو ناشئ عن مكانتهم بالنسبة إلينا ...، وبتعبير آخر كن ننظر إلى هؤلاء الآباء والمعلمين عل أنهم يعملون نيابة عن غيرهم، وما كنا نفسر هذه النيابة تفسيرا واضحا، ... إلا أننا كنا نقدر أن وراءهم شيئا هائلا أو قل غير محدود يجثم على كواهلنا بواسطتهم، وذلك هو المجتمع كما سوف ندعوه »[1].

بمعنى أن الواجب خضوع الفرد لقيم المجتمع ليسلك سلوكا يتلاءم مع المعايير والعادات والمبادئ السائدة في المجتمع، وبما أن برغسون كان يشبه المجتمعات المغلقة بمجتمعات النمل التي تحكمها الضرورة الطبيعية أي أنها تقوم على الغريزة ، فقد اعتبر أن الأصول التي ينبع منها الواجب هي في مستوى أدنى من العقل .

إلا أن مثل هذا الفهم قد يؤدي إلى سوء فهم العلاقة التي القائمة بين الضغط الاجتماعي والواجب الأخلاقي في نظرية برغسون الأخلاقية، لأنه يرى أن الفرد يقوم بواجباته ويحقق التزاماته تجاه الآخرين وتجاه المجتمع دون أن يشعر بأي ضغط على إرادته فعلى سبيل المثال عندما أقوم بواجبي تجاه أفراد أسرتي أرعاهم، فأنا لا أفعل ذلك دائما تحت تأثير (الإحساس بالواجب) وإنما الفكرة التي يهدف إليها برغسون هي أن الضغط الاجتماعي يشكل جزءا لا يتجزأ من خبرة كل إنسان وعاملا أساسيا في تكوين (الأنا الاجتماعية)، حتى أننا لا نشعر به إلا فيما ندر وعن هذا يقول برغسون في الواجب « حتى إذا صار مشخصا تماما وجدناه

[1] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991م، ص13.

مصحوبا بميل نكاد لفرط ما ألفناه أن نحسبه طبيعيا وهو يجعلنا نقوم في المجتمع بالوظيفة التي توكلها إلينا مكانتنا ، وما دمنا ننساق مع هذا الميل ، فنحن لا نكاد نشعر به ، فما تتبين قوته إلا إذا ابتعدنا عنه كما هو الأمر في كل عادة متأصلة »[1] .

كما ربط برغسون الواجب الأخلاقي بالعادات الاجتماعية، إذ اعتبر أن الواجب بهذه الدلالة لا يتميز ولا يختلف عن جملة العادات التي ينميها المجتمع في كل فرد من أفراده، وفقا للقيم والمعايير الأخلاقية السائدة فيه لذلك يصح القول أننا نقوم بالواجبات والالتزامات التي يرسمها لنا المجتمع تماما كما نستسلم لعادة مكتسبة أي بدون أي جهد أو مشقة زائدة، وبعبارة أخرى،« الواجب بهذا المعنى ليس إلا جهاز العادات الاجتماعية التي تربط أجزاء المجتمع الحيواني وتعمل على تماسكها تماس كما يدل على ذلك اسمه، هو رابطة شبيهة في نوعها بالرابطة التي تشد أعضاء قرية النمل أو خلية النحل ، بعضها إلى بعض. »[2]

لذلك يقول برغسون :« إن الإلزام الذي نلقاه في أعماق شعورنا، والذي يربطنا ببقية أعضاء المجتمع كما يبين لنا هذا القول الدور الذي يلعبه الواجب الأخلاقي أو الاجتماعي في المجتمعات البشرية كما يراه برغسون. ولا نشعر بإلزام الواجب، بالنسبة إليه، بصورة واضحة ولا نحس بالضغط الاجتماعي بصور محددة ما لم نشعر أولا أننا على وشك تجاوزهما. »[3]

لذلك يقول برغسون : « أننا نشعر بالضغط الاجتماعي على صورة الإحساس بالواجب فقط، عندما تكون إمكانية تجاوز هذا الواجب مطروحة أمامنا وعلينا أن نختار بينها، وبين القيام به، وبما أن الحياة الاجتماعية كما يراها برغسون، هي نظام من العادات المتأصلة فينا نشعر أننا ملزمون كلما واجهنا إغراء لتجاوز هذه العادات. »[4]

أما الآخر الذي يعطيه برغسون لاصطلاح (الواجب) فإنه ينطوي على ثلاثة عوامل :

أ – الضرورة الطبيعية للتماسك الاجتماعي الذي يتحقق عن طريق جهاز واسع من العادات المتأصلة في أفراد المجتمع الواحد .

---

[1] - المصدر نفسه، ص 28.
[2] - صادق جلال العظم ، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط3، 1979م، ص 136 .
[3] -هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 82.
[4] - المصدر نفسه، ص 20.

ب – إدراك الفرد أنه باستطاعته ألا يمتثل للواجبات الأخلاقية التي حددها المجتمع له ولغيره.

ج – إحساسه بضغط على إرادته نحو الامتثال لهذه الواجبات كلما حاول إهمالها مما يولد فيه إحساسا داخليا بالإلزام أو الواجب الأخلاقي .

من الضروري التأكيد أننا حينما نتكلم عن تأثير الضغط الاجتماعي على إرادة الأفراد فإننا لانقصد التنويه بقوة خارجية تشبه الضغط الذي تمارسه المدرسة على التلاميذ الصغار ليتعلموا جدول الضرب مثلا، كما أننا لا نشعر بالضغط الاجتماعي كقوة خارجية تدفعنا باتجاه معين دون غيره، يصف برغسون الضغط الذي نتأثر به عندما نفكر في تجاوز عادات متأصلة (بالضغط الاجتماعي)،« لأن هذه العادات نمت فينا وتأصلت وفقا لمتطلبات المجتمع، وأوامره وقيمه، وليس لأننا نشعر بهذا الضغط كقوة خارجية نعزوها للمجتمع، بعبارة أخرى الضغط الاجتماعي يأتي من داخلنا شأنه تماما كشأن شعورنا بالقوة التي تدفعنا إلى الاستمرار في نهج معين من السلوك الروتيني كلما فكرنا في تجاوزه، الأنا الاجتماعية هي مركز الشعور بالواجب ومصدره لأنها هي التي تربطنا بالمجتمع وبواسطتها نشارك في تماسكه و تآزره. »[1]

أما المعنى الثالث فقد أطلق عليه برغسون (مجموع الواجب)، ويتمثل هذا المعنى عند برغسون من خلال التأثير الذي يلعبه الضغط الاجتماعي على الأفراد في ضغوط معينة وعادات جزئية، لو مثلت لنا بمعزل عن بعضها البعض لما كان لها إلا أهمية ضئيلة، لأنها تكاد تكون عندئذ واجبات صغيرة وتافهة لكن يهب لكل جزء من أجزائه سلطة الكل فعندما نطيع أمرا معينا فان مرد طاعتنا ليس هذا الأمر الجزئي فحسب و إنما جميع الأوامر الأخرى التي تتضمنها أخلاق مجتمعنا وجميع عادات الطاعة التي نشأنا عليها، تلتقي كلها لتزيد من سلطان هذا الأمر وتأثيره علينا، يعلق برغسون على الطاعة التي كنا نوليها لآبائنا ومعلمينا قائلا : « إلا أننا كنا نقدر أن وراءهم شيئا هائلا يجثم على كواهلنا بواسطتهم ، وذلك هو المجتمع كما سوف ندعوه. »[2]

---

[1] - صادق جلال العظم، مرجع سبق ذكره، ص 137.

[2] - هنري برغسون ، منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق الذكر، ص 19 .

ثم يصف برغسون مجموع الواجبات بالكلمات التالية « إذ نتصور أن الواجب يجثم على إرادة الأفراد جثوم العادة، وأن كل واجب من الواجبات يجر وراءه كتلة الواجبات مجتمعة متراكمة ويستفيد من وزنها كلها ليحدث ما يحدثه فينا من ضغط حصلنا على مجموع الواجب»[1].

إن ما يقصده برغسون في هذه المقالة هو أن مجموع الواجب يتمثل في كتلة العادات و الواجبات الجزئية، بوصفها تشكل وحدة عضوية متماسكة تعمل على تقوية أجزائها وعلى تغذية كيانها من هذه الأجزاء من جهة أخرى .

إلا أن برغسون يطالعنا بتفسير آخر(لمجموع الواجب) يختلف عن التفسير السالف الذكر، إذ يصف (مجموع الواجب) بأنه : « (عصارة مركزة) لآلاف العادات الخاصة التي تعودنا بها أن نخضع لآلاف المطالب الخاصة للحياة الاجتماعية »[2]، يبدو أن برغسون يقدم مجموع الواجب بأنه الماهية العامة التي تشترك فيها جميع الواجبات الجزئية وعادات الطاعة الخاصة أي أن مجموع الواجب هو (العصارة المركزة) الكامنة خلف جميع هذه الواجبات والعادات، ثم يكشف برغسون النقاب عن هذه (العصارة المركزة)، بقوله : « كل عادة من هذه العادات التي يمكن أن تسمى بالعادات الأخلاقية عادة ممكنة ، ولكن مجموع هذه العادات أي عادة اتخاذ العادات، باعتبارها أساس المجتمعات، وشرط وجودها، سيكون له من القوة ما للغريزة، سواء من حيث الشدة أو من حيث الانتظام، وهذا هو تماما ما أسميناه بمجموع الواجب »2.

إن هذا التفسير لفكرة الواجب يختلف عن التفسيرات الأولى في أن التفسير الجديد يتخلى عن القول بأن مجموع الواجب هو جهاز العادات والواجبات الجزئية باعتبارها وحدة عضوية متماسكة ويدخل فكرة جديدة تقول بأن مجموع الواجب هو" عادة اتخاذ العادات "وقد قال أيضا أن هذه العادة هي أساس المجتمعات وجوهر جهاز العادات الاجتماعية التي يتكون منها الواجب الأخلاقي.

---

[1] - المصدر نفسه ، ص 34

[2] - المصدر نفسه ، ص 32 .

وهكذا يخلص برغسون إلى أن جوهر الواجب الأخلاقي هو عادة اتخاذ العادات، نعتقد أن ما يهدف إليه برغسون هو القول: أن الأساس الذي ترتكز عليه كتلة عاداتنا الاجتماعية هو ميل بدائي أو قوة أصيلة على اكتساب و اتخاذ العادات، وتتحكم هذه القوة الأولية بحياة المجتمع، ويشبه برغسون هذا الميل البدائي كما رأينا سابقا بالغريزة من حيث شدتها وانتظامها، ويصفه في موضع آخر بأنه « غريزة بدائية » ويسميه « بالغريزة الاجتماعية. »[1]

وبتعبير آخر هذا الميل البدائي عبارة عن غريزة غرضها اتخاذ عادة اتخاذ العادات الاجتماعية التي تكتسبها، «فتجعل كل عادة من هذه العادات التي يمكن أن تسمى بالعادات الأخلاقية عادة ممكنة ، ولكن مجموع هذه العادات ،أي عادة اتخاذ العادات، باعتبارها أساس المجتمعات وشرط وجودها، سيكون له من القوة ما للغريزة، سواء من حيث الشدة أو من حيث النظام وهذا هو تماما ما أسميناه مجموع الإلزام »[2].

وكل الواجبات الاجتماعية الجزئية المفروضة علينا، التي يدعوها برغسون (بمجموع الواجب) و (بعصارته المركزة)، نستنتج إذن أن الأخلاق الساكنة والواجب يرتدان في جوهرهما إلى نشاط غريزي يعتبره برغسون في مستوى أدنى من مستوى العقل. وكل الواجبات الاجتماعية الجزئية المفروضة علينا ، التي يدعوها برغسون (بمجموع الواجب) و (بعصارته المركزة)، نستنتج إذن أن الأخلاق الساكنة والواجب يرتدان في جوهرهما إلى نشاط غريزي يعتبره برغسون في مستوى أدنى من مستوى العقل .

الواجب من الإلزام إلى الانجذاب :

الواجب كالتزام أخلاقي :

ويعتقد برغسون أن الواجب في هذه الحالة يحمل دلالة غريزية بدائية تعتبر جوهر المجتمعات الساكنة والمغلقة، أين تشكل المنظومة الأخلاقية الاجتماعية سلطة عليا تشكل ضغطا على الأفراد، وفي هذا المعنى يقول برغسون « نجد أن الواجب يطبق على الإرادة

[1] - المصدر نفسه ، ص 35

[2] -المصدر نفسه ، ص 52 .

لدى الأفراد إطباق العادة، وكل واجب يتبعه العديد من الواجبات المتراكمة »[1]، فالفرد في هذه الحالة دوره سلبي، نظرا لقوة الأمر الاجتماعي، ذلك « أن المجتمع هوا لذي يرسم للفرد منهاج حياته ...وفي كل أمر من أمور حياته ... لا يستطيع إلا أن يخضع للأوامر، وأن ينقاد للواجبات »[2].

إلا أن الواجب بهذا المعنى يتحقق آليا، حتى ليمكن القول بأن الخضوع للواجب يكون في معظم الحالات بأن يرخي الإنسان زمام نفسه ويستسلم له، غير« أن طاعة الواجب تبدو حالة من التوتر، والواجب يبدو للمرء أمرا قاسيا صلبا »[3]، فما هو السبب في ذلك ؟ السبب في هذا أن ثمة حالات تقتضي فيها الطاعة مقاومة الذات وهذه الحالات وإن كانت نادرة فإنها ملحوظة، لأنها مصحوبة بوعي شديد، ذلك أنه مهما يكن القيام بالواجب أمرا طبيعيا فربما لاقى المرء في نفسه بعض المقاومة، « فلئن كان من السهل أن نبقى ضمن إطار المجتمع فقد دخلنا المجتمع من قبل ودخولنا كلفنا بعض الجهد، والدليل على ذلك ما يلاحظ على الطفل من تمرد على النظام، وما يحتاج إليه من تهذيب »[4].

وعلى نفس النهج يعتقد (دوركايم) – كما أشرنا سابقا - أن في كل جماعة، ما يسمى (الضمير الجمعي) الذي يرجع بناءه إلى جملة من العوامل الاجتماعي بعضها دائم والبعض الآخر له منافع مؤقتة للجماعة ، والبعض الآخر عرضي وقتي لا استقرار له، وعلى هذا النمط تُخضع الجماعة أفرادها لنوع من التربية الأخلاقية تضعه لهم، وقد يكن ذلك بطريقة لاشعورية، هذا الذي يفرض على الأفراد جملة من الالتزامات الحتمية التي لا يمكن أن يتخلص منها، والتي يجب أن تكون موضع طاعتهم و احترامهم، ويرجع ذلك لما يملكه المبدأ الاجتماعي من سلطان على الأفراد.

إن الواجب الأخلاقي كإلزام يجد أقوى تبرير فلسفي له لدى كانط الذي يرى أن « الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقينا مباشرا مطلقا إنما هو الواجب "[5]. وهذا الواجب ذو الماهية

---

[1] - محمد عبد الحفيظ ، مرجع سابق الذكر، ص 41 .
[2] - هنري برغسون منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سبق ذكره، ص 45.
[3] - المصدر نفسه ، ص 45 .
[4] - المصدر نفسه ، ص 46 .
[5] -زكاريا إبراهيم، كانط والفلسفة النقدية، دار المعرفة، مصر، ب ط، ب ت، ص 155.

اللامشروطة ينبع من الإرادة وهذه الإرادة و إن كانت تنبع من الحرية الإنسانية إلا أنها تخضع لضرورة القانون الطبيعي، إذ يقول كانط " إن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقا ضروريا مع القانون. »[1]

فمنذ أن جعل (أفلاطون) مثال المثل، أي الخير « شيئا يفوق الوجود »[2]، أعلى من شأن الواجب على الوجود، وجعل الواجب الذي يتمثل في مثال الخير مقياسا ليس للموجود فحسب، و إنما للوجود أيضا وبقدر ما تكون المثل مقياسا للموجود والوجود فإن « مثال الخير يقف وراء الوجود »[3]، ومن ثم فإن الوجود لا يصبح ذاته أبدا و إنما يصبح خاضعا لسلطة الواجب الذي يتعالى عليه.

و إلى حد ما نجد مثل هذا الفهم أو ما يقاربه في تصور (هيدجر) ذلك أنه في معرض حديثه عن العلاقة بين الوجود والواجب اعتقد « أن الواجب يتجه إلى أعلى، وذلك لأن الواجب يضع نفسه فوق الوجود. »[4]

مفاد ذلك أن تلك الفلسفات جعلت للواجب مكان متسامية تتجاوز البعد الفردي للإنسان، وبذلك صارت الأخلاق بصفة عامة، تكتسي صبغة متعالية بالمفهوم الكانطي، وبهذا المعنى يكون الواجب التزاما يواجه المعيار الأخلاقي، أيا ما كان، فإذا كان هذا المعيار قانونيا سواء كان القانون هنا هو قانون الله أو قانون الطبيعة، فإن واجبنا هو طاعة هذا القانون أو ذاك.

إلا أن الرؤية البرغسونية لتطور الأخلاق انتهت إلى أساس آخر للواجب الأخلاقي لا يقوم لا على القصر الاجتماعي، ولا العقل الكانطي، بل تقوم على الانجذاب.

---

[1] - جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدجر الوجود والموجود، التنوير، بيروت، ب ط، 2009م، ص 248.

[2] - أفلاطون ، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 1985م، ص 414 .

[3] - ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ الفعلية للطبيعة والفضل الالهي، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1978م، ص 143 .

[4] - جمال محمد أحمد سليمان، مرجع سابق الذكر، ص 248.

الحدس والانجذاب نحو القيم الأخلاقية :

بعد أن فصل برغسون بين الإلزام باعتباره ضغطا ناتجا عن الطبيعة البيولوجية للتركيبة الاجتماعية، وبين الأخلاق الحقيقية التي هي فعالية مباشرة للعاطفة الخلاقة، وعلى الرغم من أن مصدر هذا النموذج من الواجب هي الحياة أيضا مثله في ذلك مثل نموذج أخلاق الإلزام ، فإنها تختلف عنه في الطبيعة، وليس في الدرجة، « إن كل أخلاق ضغطا كانت أو تطلعا ذات طبيعة بيولوجية.»[1]

إلا أن المتفحص لمنهج الحدس لدى برغسون، وتقلبه في مختلف المواضع الإشكالية في فلسفته، يلاحظ وحدة النسق القائم على تقنية بحثية ومن ثم كشفية عن القيم هي التعاطف، وقد بدا فعل الحدس لدى برغسون موسعا في المستوى الأخلاقي والديني، شاملا للفرد والجماعة، في هذا المستوى يجمع برغسون كل المعطيات السابقة لنظرية الديمومة النفسية والحيوية، كما يجعل مفهوم الشعور مفضيا إلى تصور لأجل تنظيم أخلاقي و اجتماعي لمصير الإنسانية، و على هدا لم يعد الحدس منطقا منهجيا وقدرة معرفية فحسب، بل تعدى إلى مبدأ أعلى يجعل من الكائن الإنساني أخلاقيا و اجتماعيا يتطلع إلى الكمال الروحاني وهو التقدم المبتغى[2].

ومن هنا تبدو أهمية الحدس جلية في المشروع البرغسوني كونه يعتبر سببا مباشرا في موقف التغير الشامل للإنسانية، إن هذا التغير ليس أحادي الجانب، إنما تتكامل في إحداثه قدرتان في الحدس: قدرة الإنسان الذي تحقق كماله العضوي في (التطور الخلاق) ليضاف إليه كمال روحاني عند أفراد قادرين، تسمو قوة الحدس عندهم موصلة إياهم إلى مبدأ الحياة الذي هو مصدر كل شيء إيذانا بالنداء، وهو الدافع الكلي للتغير من المغلق إلى المنفتح، ومن هنا يتجه الفرد بتجربته الحدسية إلى أن تصير لها وظيفتان :

الأولى هي التبليغ بقيم جديدة تدفع بالإنسانية نحو قيم الروحانية المنفتحة، والثانية هي البحث في تقنين الحدس كوسيلة للميتافيزيقا يعتمده الفيلسوف بحيث تعد تجربة الفرد برهانا

[1] -ويليام ليلي، المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ب ط، 1999م، ص 352 .

[2] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 129 .

على وجود الإله[1]، « فالنفس التي تنفتح فتنهار أمام ناظريها الحواجز فهي للفرح كلها (...) وهي تمضي قدما»[2]، إن المعطيات المباشرة للشعور لدى برغسون تدعو إلى إيقاظ رنين باطني يغفو معه العقل و يحركه الانفعال ينتمي إلى نظام الحرية وهو الحدس ونظرا لهذه الخاصية المصاحبة للنوع الإنساني، فالنداء يلقى صدى في الأعماق ويحدث حالة حركة نحو الأمام إنه الانجذاب.

إن الانجذاب عملية تحرر من قيود المجتمع وتطلع نحو الأمام، لتتخلص الأخلاق من صورة الإلزام فتغدو انجذابا يتحرر من خلاله الإنسان من حواجز الاندماج في الجماعة المغلقة ويتجه إلى الصعود نحو نداء الحب الذي يمثل دعوة إلى الإخلاص، لإنسانية جديدة تطلب المحبة، فالتكامل واضح بين النداء والانجذاب بوصفهما فعلين للحدس غرضهما إحداث صورة إنسانية تحافظ على ذاتها بالأسباب الروحانية[3].

[1] -نورة بوحناش ، مرجع سابق الذكر، ص 130.
[2]- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 66.
[3] - نورة بوحناش ، مرجع سابق الذكر، ص 130-131 .

المبحث الثاني : الأخـــــــــــلاق وتجربة الانفتاح .

تطور الأخلاق :

إن المشروع الأخلاقي الذي وضعه برغسون في كتاب منبعا الأخلاق والدين، أتى مطابقا لنتائج فلسفته في الديمومة والتغير، بشكل بدت معه الإشكالات الفلسفية الأولى مسلمات لابد من الأخذ بها في الحل الأخلاقي واعتبارا للمعادلة البرغسونية المميزة لأنطولوجيا الديمومة القائمة على التساوي بين الوجود والحرية والخلق، فإننا أمام أخلاق جديدة يحل فيها مفهوم الإبداع محل الخير، والإلزام يعوض بالانجذاب[1].

وهنا أثير تساؤل مهم : «هل كانت نهاية المذهب المفتوح هي نفسها نهاية المذهب المغلق، فيختم بمذهب في الأخلاق ؟. وذلك نظرا إلى أن المعطيات التطورية التي حملها كتاب التطور المبدع، أوحت بالصورة اللَاخُلقية التي تتضمنها النتائج الحيوية لهذه الفلسفة »[2]، حيث ظن الكثير من الكتاب عند قراءتهم لكتاب (التطور المبدع)، أن هذه الحتمية حتى ولو تحققت فالمذهب لا يحتمل إلا علما في الأخلاق من طراز العلوم الواقعية، يستبعد المعاني الميتافيزيقية، ويقسر السيَر الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة هذا الكائن أو ذاك، حجتهم في ذلك أن في المذهب البرغسوني أمورا منافية للأخلاق، مذهب لا يضع غاية للتطور لا يصلح لوضع معيار للسيرة الإنسانية، وبهذه الصورة كان التساؤل يدور حول إمكان وجود أخلاق في مذهب يفسح المجال للإمكان دون الضرورة .

إلا أن ظهور كتاب (منبعا الأخلاق والدين)، أبطل كل تلك التنبؤات النقدية، وكشف عن مشروع فلسفي ينافح بقوة عن القيم الروحانية، مخالفا بذلك كل فلسفات الحياة، في الرؤية الأخلاقية، مؤكدا للنتائج الروحانية المطلقة.

حيث أبان في (منبعا الأخلاق والدين) أن التعارض بين التطور والأخلاق وَهم، فالأخلاق سوف تصدر عن نفس المبدأ الذي يصدر عنه التطور، فالحياة المتدفقة الحرة التي

---

[1] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 249 .

[2] - مراد وهبة، مرجع سابق الذكر، ص 140 .

تمضي في النماء والغناء إلى غير حدود، هي ينبوع الأخلاق والدين، كما كانت ينبوع الحرية والتطور، الصيرورة إذن بداية أخلاق كريمة ، فبرغسون يعتبر نظريته في التطور أقرب النظريات إلى الأخلاق، وهو يعني بالتطور ترقي الكائن من التجانس إلى التنوع والتكامل[1].

فتاريخ الحياة له على وجه الأرض يتلخص في أن الحياة قوة تعمل على إيجاد كائنات متباينة وأنها منذ أدنى صورها و أبسطها توكيد للفردية واجتهاد في تنميتها على حساب المادة البحتة ، ويبين تاريخ العقل على أنه قد عمل على توجيه التقدم الإنساني في الفرد والمجتمع وجهة معارضة تماما لتطور السورة الحيوية . ليميز بين الأخلاق والبيولوجيا، باعتبار أن هذه الأخير تثير الغريزة وتغذي الأنانية ولا ترى مصلحة لتحسين الإنسان، و انتخاب الأصلح كما في الحيوان.

فيما يعتقد برغسون أنه لو اعتبرنا مصلحة لتحسين الإنسان، و انتخاب الأصلح كما في الحيوان ،فيما يعتقد برغسون أنه لو اعتبرنا البيولوجيا مظهرا من مظاهر السورة الحيوية، لما حق لنا التمييز بين الأخلاق والبيولوجيا، بل هذا أدعى إلى تحويل ما في الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتوحات الحربية إلى محبة مستنير[2].

لذلك انتهت الدعوة الأخلاقية إلى إثبات الروحانية بواسطة الحياة لتتخلص من منطق الصراع والقوة الذي قد يرتبط بنواحي كثيرة من الحياة. الصلة إذن وثيقة بين الأخلاق والتطور، وكما أن للتطور اتجاهين متمايزين هما اتجاه الغريزة واتجاه العقل فكذلك يوجد اتجاهين للأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين، وذلك لأنه في الإمكان تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع، على مستويين مختلفين[3]:

- الأول مستوى التقليد والعرف حيث يقوم المجتمع بدور الموجه، ونقل القيم من جيل إلى آخر لصيانة ذاته ووجوده ، ضمن هذا المستوى يخضع الفرد لضغط الجماعة، ونكون هنا بصدد مجتمع مغلقة وأخلاق مغلقة.

---

[1] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 172 .
[2] - المرجع نفسه، ص 250.
[3] - المرجع نفسه، ص20.

– أما الثاني مستوى الإبداع والتجديد، حيث يقوم بوظيفة نقدية تتجاوز التقليد، وتكسر حدود الجمعة، لتستجيب لنداء الإنسانية، وتخلق القيم الصالحة للحياة المتطورة، ونكون في هذه الحالة بصدد مجتمع مفتوح وأخلاق مفتوحة.

الأخلاق المغلقة:

النوع الأول من الأخلاق في نظرية برغسون الأخلاقية هو الأخلاق المغلقة، التي وجدت ضمن المجتمعات المغلقة، إذ يعتقد برغسون أن الأخلاق المغلقة في المجتمعات البدائية تقوم مقام الغريزة الحيوانية، ومثل هذه المجتمعات تقوم على الإلزام، وهو راجع إلى غريزة اجتماعية، وظيفتها المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع، ولما كانت المجتمعات المغلقة تهدف إلى المحافظة على بقائها وتماسكها ولا تعمل إلا على صيانة وحدتها وحماية بقائها واستمرارها، لذلك توصف هذه الأخلاق الاجتماعية بأنها ساكنة، وثابتة.

إن هذا النوع من المجتمعات تسودها أخلاق «تتضمن فكرة مجتمع لا يبغي إلا البقاء ، فحركته الدائرية التي يسوق فيها الأفراد تجري في مكانها لا تحيد عنه فتحاكي ثبات الغريزة بوساطة العادة »[1]، 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، فثمة تنظيم اجتماعي يخضع فيه الفرد لمقتضيات الحياة الجمعية، فيكون من ذلك عقل جمعي[2].

إن الإنسان في مجتمعه يصطدم دوما بمجموعة من القوانين والأوامر والنواهي، رغم صدورها عن أفراد لا يتميزون عنه في شيء، وإذا حاول أن الثورة على هذه القوانين والأوامر، ينبثق من نفسه دافع نفسي، يقف حائلا دون تجاوز هذه الأطر الاجتماعية، ويعيده إلى موقعه الاجتماعي، كفرد ضمن مجموعة من الأفراد، تشكل مجتمعا.

إذ أن الفرد نفسه ملزم بتطبيق هذه القوانين في علاقاته الاجتماعية مع الآخر، وهي في نظره شبيهة بقوانين الطبيعة، من حيث أنها تشكل كلا اجتماعيا متكاملا، وهي عبارة عن

---

[1] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق الذكر، ص 418 .
[2] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 75.

مجموعة الزامات جزئية نجد أنفسنا منساقين بالضرورة إلى احترامها وتطبيقها، وهي التي تكون ما نسميه (بالإلزام الكلي) الذي هو المجتمع، ويضيف برغسون في هذا السياق أن « المجتمع البشري مجموعة من كائنات حرة، ولكن الالتزامات التي نفهمها متمكنة من البقاء تدخل مجموعة الزامات جزئية نجد أنفسنا منساقين بالضرورة إلى احترامها وتطبيقها، وهي التي تكون ما نسميه (بالإلزام الكلي) الذي هو المجتمع »[1]، ويضيف برغسون في هذا السياق أن « المجتمع البشري مجموعة من كائنات حرة ، ولكن الالتزامات التي نفهمها متمكنة من البقاء تدخل عليه نوعا من النظام يشبه النظام القاهر الذي تخضع له الظاهرة الحية »[2]، لذلك « يمثل الإلزام الضغط الذي تمارسه عناصر المجتمع بعضها على بعض .»[3]

وذلك بالرغم من الاختلافات الموجودة بين القوانين الاجتماعية، والقوانين الطبيعية، من حيث أن الأولى آمرة بينما الثانية تقريرية، إلا أن الإنسان ينظر إلى الاثنين على أن كلاهما واحدا ، أي قوانين آمرة مادامت تتحكم بهم ، وتحدد لهم طبيعة تحركاتهم و سلوكياتهم .يقول برغسون إن « القانون يأخذ من الأمر صفة الصرامة (...) حتى ليبدو لنا الخروج على النظام الاجتماعي شيئا غير طبيعي وضربا من الشذوذ أو الاستثناء مهما تكرر. »[4]

وهكذا كما قلنا سابقا، أن الإنسان حتى ولو فكر أن يشذ عن قوانين المجتمع، وأن يطلق العنان لنزواته، فإنه يجد قوة تعارضه وتضع العراقيل أمامه، وحتى ولو فكر أن يتجاوزها، سيجد نفسه في نهاية الأمر منقادا إلى الالتزام بها، وعلى هذا النحو فإن « الإلزام من الضرورة بمثابة العادة من الطبيعة »[5].

هذا الإلزام بنظر برغسون ذو طبيعة خارجية، فكما أن هناك علاقة بين الفرد وأبناء مجتمعه، هناك أيضا علاقة بين الفرد وذاته، فنحن أبناء ذواتنا، وهذه العلاقة في نظر برغسون

---

[1] - محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الأوروبية، منشورات علاء الدين، دمشق، ط1، 1998م، ص 56.
[2] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 15 .
[3] - ج. بنروبي، تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الحميد بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، ب ط، 1964م، ص 241 .
[4] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 17 .
[5] -نفس المصدر، ص 19 .

أكثر جوهرية، وأكثر ثباتا من العلاقة بين الفرد ومجتمعه، وهكذا « فالإلزام الذي نتصوره رابطة بكل الأفراد، إنما هو أولا رابطة بين الفرد وذاته »[1]

إن الأخلاق الاجتماعية لا تغفل الذات الفردية بل تهيئ لها كل عوامل النجاح ، لأن كل فرد فيها يضاف إلى " أناه الفردية " قوة أخرى هي " الأنا الاجتماعية "، هذه الأنا التي تهبه القدرة على التعايش مع المجتمع، لأن الفرد حتى ولو عزل نفسه اجتماعيا، فإنه لن يستطيع أن يعزل نفسه – في ذاكرته على الأقل – عن تصورات المجتمع التي وضعها فيه، حتى من الناحية المادية يقول برغسون « ظل روبنسون في جزيرته النائية عللا صلة بسائر الناس فالأدوات المصنوعة التي أنجاها من الغرق هي التي أبقت على مشاركته في الحضارة وبالتالي في المجتمع »[2].

فالفرد يِؤدي التزاماته الاجتماعية، من خلال علاقاته بمحيطه الاجتماعي، إنه مركز الدائرة وبينه وبين المجتمع الذي يحيط به، العديد من الدوائر، يقيم بينه وبينها علاقات اجتماعية تمكنه من الوفاء بالتزاماته تجاه مجتمعه، وعلى الرغم من اعتبار برغسون أن هذه العلاقة تتم بشكل ميكانيكي، فإنه لا يعدم وجود حالات تقاوم فيها الذات الفردية هذه الميكانيكية حيال أوامر المجتمع، وفي هذا يقول برغسون « إن طاعة الواجب مقاومة الذات. »[3]

ومن ذاك الذي لا يرى أن التماسك الاجتماعي يرجع إلى حد كبير إلى الضرورة التي تشعر بها الجماعة للدفاع عن نفسها ضد الآخرين، وأنه ضد سائر الناس يحب المرء الناس الذين يعيش معهم تلك هي الغريزة الطبيعية، تلك هي الغريزة الطبيعية.

إن الفرد في المجتمع المغلق يندمج اندماجا قويا بمجتمعه ويقوم بمهمة بقاء الفرد ضمن الجماعة، وعلى الرغم من صعوبة التفريق بين الذات الفردية والذات الاجتماعية عند الإنسان إلا أنه من الواضح تماما أن الغريزة بفاعليتها الطبيعية تقف تحت المصلحة، لذلك يقول

[1] - محمد سليمان حسن، مرجع سابق الذكر، ص 57.
[2] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 20 .
[3] - المصدر نفسه، ص 20.

برغسون «إن هذا الوضع الذي يقابل هذا الإلزام هو وضع منكفئ على ذاته ، ومجتمع منطوي على نفسه، والنفس لكونها في هذه الحال فردية اجتماعية معا في دائرة فهي مغلقة .»[1]

هكذا فإن القاعدة الكبرى في كل أخلاق مغلقة هي العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع، وتوفير العادات الطيبة لسائر الأفراد حتى يتحقق التعاون الاجتماعي على الوجه الأكمل، ومن هنا فإن المثل الأعلى للمجتمع الغلق على ذاته، هو تهذيب أفراده تهذيبا اجتماعيا صالحا يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر، « إن المجتمع هو الذي يرسم للفرد منهاج حياته اليومية ، والمرء في حياته مع أسرته وفي مزاولة مهنته ، وفي كل أمر من أمور حياته اليومية (...) لا يستطيع إلا أن يخضع للأوامر، و أن ينقاد إلى واجبات. »[2]

الأخلاق المفتوحة :

هذا النوع من الأخلاق حتى وإن اعتبرها برغسون في جوهرها بيولوجية كالأخلاق المغلقة سواء بسواء إلا أنها ليست وليدة ضغط اجتماعي، « بل انها تصدر عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم، بينما تعبر الأخلاق المغلقة عن خضوع الفرد لقسر الجماعة، نجد أن الأخلاق المفتوحة تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة »[3]، فنحن هنا بإزاء أخلاق تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة والتعلق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق الاجتماعية كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك.

إن الأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين ملزمة، ويعد البديل الأخلاقي المفتوح الذي جوهره الحرية نقدا للمدارس التطورية والعقلية والاجتماعية التي تربط ربطا ضروريا بين الإلزام كأمر مطلق وبين الأخلاق.

مع روح الانفتاح التي جاءت بها البرغسونية، تتخذ الكثير من المفاهيم الأخلاقية شكلا جديدا لما عهدناه في الأخلاق المغلقة، فبينما تعبر فكرة العدالة عن التوازن الآلي في المجتمعات المغلقة، فإنها تكتسي في المجتمع الجديد مفهوما آخر يحتوي حب الإنسانية، ذلك

---

[1] - ج . بنروبي، مرجع سابق الذكر، ص 240 .
[2] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 44 .
[3] - زكريا إبراهيم، برغسون، دار المعرفة بمصر، القاهرة، ط2، ب ت، ص 192 .

أن الأخلاق المفتوحة عامرة بالحركة، والخلق والتقدم، وتتفوق بروحانيتها وتتعامل مع المحبة لا كفكرة نظرية إنما كمعايشة وجدانية، وسيرة للعمل.

إنها أخلاق تعبر عن حالة عاطفية، فما يخضع فيه الفرد لضغط بل لجذب، فهذا ما يتردد كثيرون في التسليم به، وسبب ذلك أننا لا نستطيع في الغالب، أن نجد هذا الانفعال الأصلي في أعماق الذات فلقد خلف الانفعال جملة من الأوامر استقرت فيما يمكن أن نسميه بالوجدان الاجتماعي إبان ما كان يتكون المفهوم الجديد للحياة، أو قل الموقف الجديد منها الكامن في هذا الانفعال[1].

يؤكد برغسون أن هذا النوع من الأخلاق القائم على الانفتاح والحركة والتطلع إلى الأمام، إنها أخلاق مفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة ملزمة، بل على الاستمالة والقدوة.

إنها تقوم على أكتاف عظماء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين، وغيرهم العباقرة، وحين يتحدث برغسون عن العباقرة فإنه يعني بهم أنواعا بشرية جديدة ، قد خلقتها " الطبيعة " بوثبة لا سبيل لها إلى التنبؤ بنتيجتها، وليس العباقرة مجرد رموز " للوثبة الحيوية "، بل هم أيضا دعاة المحبة و الإيثار، ورسل القيم الروحية في كل زمان ومكان، وليس القديسون المسيحيون وحدهم دعاة تلك " الأخلاق المفتوحة " بل لقد عرفت الإنسانية قبلهم حكماء اليونان، وأنبياء بني إسرائيل، ورسل البوذية، وغيرهم[2].

يقول برغسون في تحليله للأخلاق المفتوحة : « لا تتحدثن عن الحواجز المادية أمام نفس تحررت هذا التحرر، فهي لن تجيبك بأن الواجب ينبغي أن يحاد عنه، أو ينبغي أن يغلب، بل ستعلن أنه غير موجود، فلا ينبغي أن يقال عن إيمانها إنه يزلزل الجبال، لأنها لا ترى ثمة جبال يجب أن تزلزل، ما دمت تفكر في الحاجز، فسيبقى حيث هو »[3]، بهذه العبارات المشبع بالروحانية والتسامي، يتجاوز حملت القيم المفتوحة كل الحواجز المادية التي قد تحد من حريتهم ، ويضيف أنه « إذا سبرنا هذا الجانب الجديد من الأخلاق وجدنا فيها شعورا بالاتحاد بالجهد المولد للحياة »[4]. وأهم صفات هذه الأخلاق الجديدة الحركة، فالتحرك يمثل نسيج

---

[1] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 263.
[2] - زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ب ط، ب ت، ص 67 .
[3] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 78.
[4] - المصدر نفسه، ص 77.

وجودها، فهي « تتوقف على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية في نموذج بشري واحد هو البطل، وهو رمز الوثبة الحيوية، فهو الذي يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة نحو آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المغلقة بأوامرها والتزاماتها وحدوده الاجتماعية المغلقة .»[1]

لقد سعى برغسون من نظريته في الأخلاق المفتوحة إلى « أن يوجد مجتمع يتقدم على الدوام مع احتفاظه بتوازنه»[2]، وذلك من خلال تحقيق المثال الذي يقع عليه ايجاد هذا النوع من المجتمعات، وتبدو محاولة برغسون إيجاد هذا المثال الأعلى في طلبه تركيبة اجتماعية متفردة يعمل الفرد فيها من أجل التغيير الاجتماعي، فلم يعد في المجتمع المفتوح يمثل المجتمع بالصيغة الدوركايمية، إنما يبرز نوع من التنسيق بين الفرد المتطلع والمجتمع اللذي يتخلص من ضروب الضغط ليظهر مفهوم جديد للممارسة الاجتماعية، وهكذا يعترف برغسون بالبعد الاجتماعي وهي أطروحة أساسية في منبعا الأخلاق والدين[3].

الصلة بين الأخلاق المغلقة و الأخلاق المفتوحة :

هل الصلة مقطوعة تماما بين الأخلاق المغلقة القائمة على المجتمع، وبين الأخلاق المفتوحة القائمة على الاستجابة لنداء البطل ؟

لقد جاء رد برغسون على هذا السؤال بالسلب لأنه يعتقد أننا أمام مرحلتين من مراحل التقدم الحيوي، أو مظهرين مختلفين من مظاهر السورة الحيوية، و إن كان يعتقد أن الاختلاف بين هذين الضربين من الأخلاق هو اختلاف في الطبيعة، لا في الدرجة.

فهو إذن يعتقد « أن نصف الأخلاق هو واجبات يفسر الإلزام فيها بضغط المجتمع على الفرد فهذا ما يوافق عليه في غير مشقة كبيرة لأننا نعاني هذه الواجبات في الحياة الجارية وقد صيغت في أوامر واضحة جلية، فمن السهل أن ندركها في جزئها المرئي، و أن نهبط حتى نبلغ جذرها ، فنكشف عن المطلب الاجتماعي الذي صدرت عنه ، ومن جهة أخرى يرى أن

[1] - محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية، ب ط، 1969م، ص 339.
[2] - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سبق ذكره، ص 119.
3 – نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 153.

النصف الآخر من الأخلاق يعبر عن حالة عاطفية ، فما يخضع فيه المرء لضغط بل لجذب»[1]

.

ويردف برغسون أن بين الأخلاق الأولى و الأخلاق الثانية ما بين السكون والحركة: الأولى ثابتة لا تتغير، وإن تغيرت فسرعان ما تنسى أو تنكر أنها تغيرت، فهي تدعي في كل لحظة أن حالها التي هي عليها هي الحالة النهائية، أما الثانية فهي انطلاق إلى أمام، وهي ضرورة حركة، فالتحرك من أصلها، وبهذا يبرهن على تفوقها .

لذلك لا نستطيع أن نستخرج الثانية من الأولى «لأنك لا تستطيع استخراج الحركة من عدة أوضاع للمتحرك، أما الحركة فهي تتضمن السكون»[2]، عليها هي الحالة النهائية، أما الثانية فهي انطلاق إلى أمام، وهي ضرورة حركة، فالتحرك من أصلها، وبهذا يبرهن على تفوقها .

إلا أنه رغم هذا التأكيد في مواضع متعددة من (منبعا الأخلاق والدين)، فإن برغسون أشار إلى وجود نوع من العلاقة غير المرئية بينهما، معتبرا أن الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية، أخلاق واحدة « أخذت الثانية من الأولى شيئا مما تتصف به من صرامة و أكسبتها في مقابل ذلك معنى إنسانيا ، لا اجتماعيا ضيقا.»[3]

الأخلاق والإبداع :

إن الكثير من الفلاسفة قد أقاموا ضربا من التوحيد بين الخيرية و الإبداعية بدعوى أن السلوك يكون بالضرورة أفضل حين يجيء أشد أصالة، و أكثر إبداعا، وربما كان برغسون هو الذي فتح الطريق أمام هذه الأخلاق الإبداعية لأنه أول من وصف الأخلاق المفتوحة بصفات التجديد والإبداع والمبادأة، فهو يقدم لنا نموذجا من الأخلاق الخلاقة ، فهو يرى أنه نظرا لاتصال هذه الأخلاق الجديدة بالمبدأ المولد للنوع الإنساني، فإن ذلك يشعر حملتها أنهم يستقون القوة التي بها يحبون الإنسانية، « فلئن كانت الأخلاق الاجتماعية تحكمها الغريزة

[1] - زكاريا إبراهيم المشكلة الخلقية،ص72.
[2] - هنري برغسون منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 73.
[3] - المصدر نفسه، ص 74.

والآلية، فالأخلاق الثانية فيها ثمة شيء سموه إن شئتم إلزام، ولكن هذا الإلزام هو قوة تطلع أو وثبة، بل هو قوة هذه الوثبة التي أوجدت النوع الإنساني و أوجدت الحياة الاجتماعية.»[1]

ولعل من أبرز الصفات التي أعطاها برغسون لهذه الأخلاق هي الإبداع، والتجديد والمبادأة، ذلك لما يعتقد من وجود قوة إبداعية في التطور، كونه غير آلي ولا غائي، فليس بدعا أن نجد في نظره الحياة الخلقية تسير جنبا إلى جنب مع " التطور المبدع ".

لذلك يمكن القول أنه يوجد حق نوع من الاختراع في مجال الأخلاق، نلمحه عند بعض الضمائر الخارقة للعادة، اختراع تهذيب، اختراع محبة، اختراع تضحية، اختراعات مرفقة بحماسة عجيبة، وبأعمال تفصل فيا يدعونه، فتتوهج هذه الأعمال في سماء الأخلاق، ويمارس أصحابها بمثلهم الصالحة نوعا من الجاذبية المدهشة، عندما تكون الأخلاق بهذا الشكل تتجاوز الحدود الاجتماعية الضيقة، لصالح الإنسانية جمعاء[2].

وهنا تبدو الصيغة الأخلاقية للديمومة، ولا تكون الديمومة في هذا المستوى دفعا للخلق الحيوي فحسب، بل تتعداه إلى تقديم أطر جديدة للخلق الأخلاقي الروحاني، وبجب الإشارة إلى أن وعي البرغسونية يستمد من فهم الصيغ الثلاثة للديمومة، الصيغة السيكولوجية، والصيغة الحيوية، إلى جانب الصيغة الأخلاقية، حيث تتجلى الديمومة و كأنها فلسفة جديدة هي فلسفة الروح.[3]

وهكذا تتخذ صيغ الديمومة التي شهدت تطورا خلال الطروحات النفسية والحيوية شكلا جديدا هو شكل التجربة الأخلاقية حيث سيسعى الحدس بواسطة قصدية إلى إدراك المطلق، وانطلاقا من اتساع تجربة الديمومة تظهر حقيقة جديدة لوظيفة الزمن في جدلية المنغلق والمنفتح، غير أن هذا الفصل سيتم فعل شكل آخر للحدس هو النداء.

---

[1]- هنري برغسون ، منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق الذكر، ص 78 ، 79 .

[2] - أندريه كريسون، برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 60.

[3] - Henri Gouhier : Bergson et les evangiles, les grandes religieuses, Atheme Fayard,7ème édition, 1961, p. 18.

والظاهر أن تطور الأخلاق – في الفكر المعاصر- عمل على ظهور هذا النوع الجديد من التفكير الأخلاقي، فقام من الفلاسفة من يؤكد دور الإبداع في مضمار السلوك الخلقي، وراح الكثير من الفلاسفة يؤكدون أنه لابد للعقل البشري – حتى حين يكون بصدد الأخلاق – من القيام بضرب من المخاطرة أو المغامرة، في عالم المجهول، ولعل هذا ما عناه أحد الفلاسفة الأمريكيين حين كتب يرى أن الإتيان بأي فكرة أخلاقية عظيمة عنصر مخاطرة يضعنا وجها لوجه أمام إمكانية جديدة لم يسبق لنا اختبارها.

لذلك نجد الفيلسوف الانجليزي (ريد) في كتابه " الأخلاق الإبداعية " مؤكدا أن في فعل الخير من الإبداعية ما في أي عمل فني[1]، ولذلك يعتقد برغسون أنه على الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين أخلاق الإلزام، وأخلاق التطلع، إلا أنه لا يقطع الصلة تماما بالطبيعة فكثيرا ما يجيء المثل الأعلى للأخلاق المفتوحة ويسهم في بقسط وافر في تغيير طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها وهذا هو السر، وهذا هو السر في ظهور تلك الأنظمة الديمقراطية التي تنسب إلى سائر الناس حقوقا متساوية وفرص متكافئة، حقا إنه يبدو أن هناك تعارضا بين (الحرية) و(المساواة)، ولكن من شأن الإخاء بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما، وحين يقول برغسون أن للديمقراطية طابعا إنجيليا، فإنه يعني بذلك أن المحبة هي منها بمثابة المحرك الأصلي، ولكن سواء أكنا بإزاء الأخلاق المفتوحة أم بإزاء الأخلاق المعلقة، وسواء تحدثنا عن نداء البطل أو عن ضغط المجتمع[2].

لذلك فإنه لابد لنا أن نتذكر أن علم الحياة – بمعناه الواسع – هو أصل الأخلاق، ومعنى هذا أن الأخلاق في نظر برغسون ذات طبيعة بيولوجية، بمعنى أنها تستند أولا إلى مبدأ (التطور) ولو لم تكن هناك " الحياة " هي التي أرادت الأخلاق لما كان ثم موضع للحديث عن

[1] - زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، مرجع سابق الذكر، ص 105.
[2] - المرجع نفسه ، ص 71.

ضربين مختلفين من الأخلاق، أو ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الخلقي، وليس كافيا أن القول أن كل فلسفة برغسون الأخلاقية فلسفة حيوية لا تفهم إلا على ضوء نظريته في التطور الخالق أو الوثبة الحيوية، بل يجب أن نظيف إلى جانب ذلك أننا بإزاء أخلاق تطورية، تعتبر ظهور المثل العليا في صميم الحياة الخلقية مجرد نتيجة للطبيعة الإبداعية التي يتصف بها الواقع، ولما كان التطور عند برغسون إبداعيا، لا آليا، ولا غائيا، فليس بدعا في نظره أن تسير الحياة الخلقية جنبا إلى جنب مع التطور الإبداعي[1].

[1] - المرجع نفسه، ص 72.

المبحث الثالث : نداء البطل وميلا د الأخلاق الإنسانية .

الأخلاق الإنسانية :

لقد حملت الرؤية الأخلاقية البرغسونية بعدا إنسانيا جليا لا يمكن إنكاره فالإنسانية تشكل جوهر أخلاق التطلع، من خلال كسر وتجاوز الحواجز التي صنعتها المجتمعات المغلقة، ولكن قبل الخوض في الرؤية الإنسانية في الأخلاق التي جاء بها برغسون، من الجدير بالذكر الإشارة إلى أن البرغسونية تقاطعت والتقت بالكثير من الفلسفات التي كانت لها نزعة إنسانية، مما يدعونا إلى التمييز بين المفهوم البرغسوني عن مفاهيم له مختلفة نجدها تتردد في الفكر الغربي، لقد ظهر مفهوم الإنسانية عندما أثبتت حركة النهضة في أوروبا إنسانيتها بالعودة إلى العقل المتحرر،« وهي عبارة عن حركة فكرية ظهرت كرد فعل حاسم في أوروبا، بفضل جهود فلاسفة إنسانيون، عملوا على التخلص من سلطان النقل ومن سيطرت الكهنوت الكنسي، ونبلاء الإقطاع، ويعد القرن الثامن عشر الفترة التي تبلورت فيها معاني المذهب الإنساني لأنه عصر الفلسفة الرافضة لتعاليم الكنيسة وطقوسها[1]، وهي نزعة فلسفية تجعل من «الإنسان أعلى قيمة في الوجود»[2].

ثم جاءت الفلسفات الحديثة والمعاصرة، كالفلسفة الحيوية عند نتشه والماركسية، لتعلن عن إنسانيتها بموت الإله واعتلاء الإنسان عرش الربوبية ليكون هو الكائن الذي يخلق ذاته ويتحكم في مصيره، كما يدعي المذهب الوجودي أنه إنساني، لأن الإنسان فيه هو مركز الوجود، ممتلكا لحرية مطلقة وهو بذلك يخلق القيم ويتحكم بمصيره.

إلا أن البعد الإنساني للأخلاق البرغسونية حاول تجاوز كل صور العدمية، وموجة الإلحاد التي حملتها الكثير من الفلسفات . حيث أن الأخلاق الإنسانية، هي أخلاق تجسدت في شخصيات متميزة ولها وجودها في كل الأزمنة، «وقبل أن تعرف الإنسانية القديسين في المجتمع المسيحي، فقد عرفت حكماء اليونان وأنبياء بني إسرائيل، وشخصيات بوذية وغيرهم كثيرين،، وهنا نجد فرق واضح بين هذه الأخلاق والأخلاق الاجتماعية، ويجزم برغسون أن

[1] - رالف بارتون بيري، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضرا الجيوشي، مؤسسة المعارف،بيروت، د ط، 1989،ص 09.
[2] - المرجع نفسه، ص 03.

الفرق واضح، فبينما الأخلاق الأولى لها شخصية، نجد أن الأخلاق الثانية هي أخلاق شخصية، لا وجود لها بانفصال عن شخصيات ممتازة، نتخذها قدوة نحتذي بها، وهكذا نجد أم الأخلاق الأولى تستمد عموميتها من موافقة الناس على قانون من قوانينها، بينما الثانية، تستمد عموميتها من محاكاة الناس لمثال يهتدون به، وهنا نجد أنفسنا بإزاء تساؤل»[1]، فلماذا كان للقديسين من يحاكيهم، وكيف كان لعظام البشرية أم تجري الناس في أثرهم؟، ولم يحتاجوا ؟إلى أن ينادوا بل كان يكفي وجودهم، لأن وجودهم وحده نداء، فبينما نلاحظ أن الواجب الطبيعي ضغط، لا نرى في الأخلاق الكاملة إلا نداء.

ومثل هذه الأخلاق المتجسدة في شخصيات ممتازة، نجد أن هناك تقاربا بين وليم جيمس وهنري برغسون، وذلك فيما يتعلق بالتأثير البالغ لهذه الشخصيات و السعادة البالغة التي ينشرونها أينما وجدوا، ولا يعرف طبيعة هذه الشخصيات إلا من أتيح له الوقوف أمام شخصية من هذه الشخصيات الأخلاقية الكبيرة.

نداء البطل :

يحتل النداء مكان مهمة في الفكر الأخلاقي البرغسوني ، حيث يعتبر لحظة فاصلة بين المغلق والمفتوح، بين الساكن والمتحرك، بين سطوة المجتمع، وطموح الإرادة الفردية، فهو «يعبر عن مضمون إشكالية جوهرية في الفلسفة وهي تغيير القيم، حيث تتبدل الرؤيا إلى الأشياء والأفكار، ويظهر تقويم جديد، مخالف للتقويم السابق، لذلك يعتبر من الضروري لمعالجة إشكالية الأخلاق في فلسفة برغسون ، التركيز على النداء الذي يعبر عن البعد القيمي لهذه الفلسفة ، حيث يمثل نداء البطل حركة الاهتداء التي تتغير على إثرها القيم»[2].

لذلك يعتقد برغسون أن «وعي النداء والانجذاب نحوه هو صميم الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، حيث تتبدل الرؤيا والتقويم، إذ تتجاوز الإنسانية الظرف المغلق وتتمثل لنداء الحياة الصاعدة، ولذا تتسع الإنسانية ليس بالتطور التدريجي من الأسرة إلى

[1] - محمد عبد الحفيظ، مرجع سابق الذكر، ص 47.
[2] - نورة بوحناش، مرجع سابق، ص 279.

المجتمع و إنما بانتقال نوعي لمفهوم الإنسانية، ففي المجتمع المفتوح لا يتحرك الفرد في إطار الغريزة الاجتماعية، وإنما ينتقل إلى احترام الإنسانية بوصفها موضوعا للحب»[1].

طبيعة النداء وحركة القيم :

لم يسعى برغسون إلى بناء فلسفة في القيم، ولم يكن يبحث وضع معايير أو سلم للقيم، إلا أن هذا لا ينفي عنها بعدها القيمي لأن « كل المذاهب الفكرية فروض مشحونة بالقيمة سواء صرحت بذلك أو لم تصرح »[2]، إذ كانت فلسفته دعوة صريحة لمعايشة القيم الروحية في الواقع المعيش، لتكتسب الإنسانية ماهيتها الحقيقية وتتعالى على التصور الصناعي التقني الذي يفترضه الثنائي الغريزة والعقل، ويتجلى البعد القيمي بوضوح في نداء البطل، الذي يعتبر لحظة فارقة في حياة أفراد المجتمع.

يمثل النداء البرغسوني دعوة صريحة للتغيير، يقول برغسون لا يعرف طبيعة هذا النداء إلا من أتيح لهم أن يقفوا أمام شخصية أخلاقية كبيرة، إذ أن مصدره أفراد متميزون بأوصاف متفردة، أهمها أنهم يحيون تجربة الامتلاء ،«لذلك فإن هذا النداء لا يتحقق بواسطة العدم بل بالديمومة التي لا تقتضي التغيير بالقوة، والتي تمثل في هذه حركة الحياة صاعدة فتنظر إليهم وهم يفعلون، نشعر أنهم يبثون فينا حمياهم، ويجروننا في حركتهم، وليس هذا النوع من القهر ملطفا بعض الشيء، و إنما جذب لا يكاد يقاوم»[3]، تعبر عن روح إبداعية، تبرز في نفوس ممتازة، شعرت أنها تمت بقربى إلى سائر النفوس، فلم تقف عند حدود الجماعة و لا اكتفت بالتضامن الذي أقامته الطبيعة، بل ارتفعت في وثبة من الحب، إلى الإنسانية كافة، فظهور كل نفس من هذه النفوس كان خلقا لنوع جديد، متكون من فرد واحد، والدفعة الحيوية حققت في فرذ معين من حين إلى حين، نتيجة ما كان لها أن تتم للإنسانية دفعة واحدة، وكل نفس من هذه النفوس تسجل مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها، وتجلت في صورة أصلية، عن حب هو جوهر الجهد المبدع، وكانت العاطفة المبدعة التي تثير هذه النفوس الممتازة والتي هي فيض من الحيوية تنتشر فيما حولها إذ يعتبر النداء الفكرة الجوهرية في التغير

---

[1] - المرجع نفسه، ص 278.
[2] - صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص33.
[3] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 104.

القيمي الذي جاء به كتاب (منبعا الأخلاق والدين)، ويكمن هذا التغير الذي ينتقل فيه المجتمع باختلاف جذري عن طبيعته الأولى، إذ يتجاوز الإغلاق ويمضي بروح جديدة تمكنه من القيم الإنسانية المتطورة والقادرة على قيادته إلى أعلى المراتب، هنا تكمن فكرة التقدم الروحي.

لذلك فإن لنداء البطل في الفلسفة الأخلاقية البرغسونية أهمية كبيرة، لأنه يعبر وثبة الحياة المتصاعدة، ومن ثم يمثل تطور الإنسانية الروحاني، كما يعد الفعل الكامل لإنسانية متفوقة تستمد قوة تفوقها من تجربة الاتصال بالمبدأ الخالق، حيث تتلقى النداء.

والشاهد على ذلك أن النداء هو صورة لعلاقة الإنسان بالإله، ويمثل دعوة لمسايرة القيم الروحانية، فبظهور النداء تتبدل رؤية الأفراد للأخلاق السائدة ويمتد طموح الإنسانية وتتسع آفاق إلى ما لانهاية، لأن النداء يقظة للحرية وارتفع عن الإلزام الطبيعي ومن ثم انجذاب إلى القيم التي ينادي بها بواسطة منهج التحرر، تكون القيم حالة إبداع لا تتحدد بصورة نهائية[1] .

النداء علامة من علامات تفوق الإنسانية، وهو أيضا علامة لبطولة، وهو الطريق الذي اختارته الحياة لتكملة التطور العضوي بالتطور الروحاني «فالإنسان الذي يتكئ دائما على مجموع حتى يقوي فعله في المستقبل هو ظفر الحياة الأكبر، ولكن الإنسان الذي يكون فعله القوي في ذاته قادر على أن يقوي أفعال سائر الناس، و أن يشعل، وهو السمح الكريم مواقد كرم وسماحة ذلك هو الإنسان الخالق إلى أعظم حد »[2]، هكذا يحدث التبدل في القيم في التصور البرغسوني، من خلال تيار الحياة الصاعد الذي يعمل على خلق هؤلاء المتفوقين، ويمكن القول أن أقل التفاتة منا إليهم، يجعلنا ندرك بتعاطف ما يحرك أعماقنا فننقاد للاقتداء بسيرهم المترعة بالحب، «فتنظر اليهم وهم يفعلون، نشعر أنهم يبثون فينا حمياهم، ويجروننا في حركتهم، وليس هذا نوع من القهر ملطفا بعض الشيء، و إنما جذب لا يكاد يقاوم »[3].

وهكذا تقودنا نتائج الفلسفة الأخلاقية البرغسونية إلى مقارنة تقودنا مباشرة إلى فلسفة الحياة عند " نتشه " التي تعتمد أيضا فكرة النداء والبطولة في انقلاب القيم، وترى في الحياة

---

[1] -نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 278.

[2] - برغسون، الطاقة الروحية، تر: علي مقلد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1991م، ص 21.

[3] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 104.

عاملا هاما في التغير القيمي الذي قد يحدث للإنسانية إلا أنها تناقض في طبيعة طروحاتها، لأن دعوة نتشه تهدف إلى تكسير ألواح القيم القديمة، التي اعتبرها دعوة للضعف والخضوع و قد ألحق المسؤولية في ذلك بأنبياء بني إسرائيل . ويكمن دور الإنسان الأعلى في فلسفة نتشه، في الدعوة إلى إنسانية جديدة، ومشيد بقيم الفردية والسادة، وهو يقدم نداء للقوة جاعلا منه الأساس لما يسمى « إرادة القوة »[1].

وقد يتفق برغسون ونتشه على أن هؤلاء المتفوقين هم أفراد نادرون، فنداء " زرادشت" هو نداء الوحدة والتوحد، تتمثل الوحدة في اعتزال الناس بينما يتضمن النداء عند برغسون، دعوة الفرد لأجل المجتمع، حتى أن هذه الثنائية نفسها تغيب في الوحدة لأن(ضغط المجتمع) و (وثبة الحب) ما هما إلا مظهران متتامان للحياة التي تنصرف إلى صون الشكل الاجتماعي جملة وهو الصفة المميزة للنوع الإنساني منذ البدء. ولكنها تستطيع استثناء، أن تبدل وجهة النوع على يد أفراد يمثل كل منهم جهدا في التطور مبدعا، حتى لكأنه ظهور نوع جديد .

إن الهدف الأقصى من التغير الأخلاقي هو بلوغ صورة مثلى لمجتمع يقوى بالروحانية. في حين يعد الإنسان المتفوق كصورة فردية هدف الإنسانية وحلمها البعيد، بينما يمثل النداء في البرغسونية دعوة للحب وذلك بالاتحاد بمصدر هذا الحب، بينما يكون نداء زرادشت نداء للسادة فقط، ليحطموا قيم العبيد، ثم بناء ألواح قيم جديدة مناقضة لدعوة المسيح ، وهنا يصدر النداء من الأرض و يبقى في الأرض لأجل الإخلاص للأرض، لأن الإنسان خالق للقيم[2]. بينما يأتي نداء البرغسونية من السماء لترتقي الإنسانية في معارج الألوهية، متلقية للقيم من مصدرها بحركة عميقة تلتحم بكل الوجود[3].

وتجدر الإشارة هنا أنه من الأسئلة التي تفرض نفسها في هذا الموضع هو ما هي العلاقة بين القيم كغايات أخلاقية نهائية، والديمومة المتغيرة؟ وعندما تتحدد العلاقة فهل تؤدي إلى حكم مطلق أم إلى حكم نسبي على هذه القيم؟ إن الحصول على موقف من هذه الأطروحات الإشكالية في الفلسفة البرغسونية، يدعونا إلى البحث في مصادر الديمومة كأنطولوجيا متحركة

---

[1] - نتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ص 65.

[2] - المرجع نفسه، ص 145.

[3]- Michel Berlow, Bergson, classique du XXe siècle, éditions universitaires, 1966, France, P.101.

عن موقف يحدد لنا معايير حقيقية للحكم على قيم هذه الانطولوجيا. لذلك فلابد من درء تلك المعايير التي حددتها الفلسفات المثالية، كالأفلاطونية و الكانطية، ومن ثم الالتزام برؤية أخرى تعتمد التجربة كمعيار للحكم على القيم.

في فلسفة برغسون فإن العاطفة المباشرة المتحركة، تنتمي إلى نظام سيكولوجي، تعبر عن الواقع الحي للحياة الإنسانية وهي تسعى إلى التحكم في مصيرها وترقى تدريجيا نحو المطلق ، لذلك فإن أرقى صورة تتجلى فيها هذه العاطفة هو المطلق المرادف للكمال، ومن ثم فلأن كل غايات الوجود تتطلع على هذه الصورة المطلقة. وهكذا فالعاطفة التي يشير إليها برغسون عاطفة مطلقة تكتفي بذاتها بما أنه لا علاقة لها بالرمز الخارجي وبتلك الآليات التي تأتي بالنسبية كالعقل واللغة والمجتمع « وتتميز القيم عند أولئك الذين يناصرون مطلقيتها باستقلالها عن الأفراد وتعاليها عليهم، واكتفائها بذاتها »[1].

وتحقق المطلق في المستوى الاخلاقي بانجذاب أفراد المجتمع إلى القيم التي يتلقاها البطل الذي يعيش تجربة الاتحاد بالمطلق، ومن المطلق في ذاته.

وتختلف العاطفة التي أشار إليها برغسون عن العاطفة الأخلاقية في المذاهب الإنكليزية عند(جون ستوارت مل) و (بنتام)، هذه العاطفة التي تأسس فيها نظام القيم الأخلاقية على المنافع واللذات ، حيث يتحدد الخير بصورة حسية وتضبطه معايير كثيرة تتمثل في الشدة والمدة واليقين والقرابة والزمانية والمكانية وتركز هذه المعايير على ذاتية ونسبية القيم التي تتأسس على حساب اللذات والمنافع المرتبطة بالتجربة الزمانية والمكانية[2].

لذلك يعتقد أنه إذا وجدنا استمرار لمفهوم التجربة من الفكر الانكليزي إلى الفكر البرغسوني، فلا يعني ذلك أن برغسون قد أخذ العاطفة القول أن العاطفة كموضوع لتجربته تخضع لنفس المعايير التي وجدناها في الفلسفة التجريبية، لأن العاطفة المباشرة تمتاز بابتعادها عن المنفعة، وهي حقيقة تنفلت من الزمان و متند عن الحصر في المكان، « كما أنها تجلي مباشر للمطلق، فتكون الصورة الفاعلة لهذه العاطفة صورة أخلاقية متعالية في كتاب منبعا الأخلاق والدين، حيث وجد أن بطولة عظماء البشرية ليست علامات ضعف بل هي صورة

[1] - صلاح بسيوني القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية، ص38.
[2] - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 282.

صادقة للبطولة، وليست هذه البطولة سلبية ومنفعلة، لكنها فعل ديناميكي مستمد من الوثبة الحيوية »[1].

إذ لم يستطع العقل المرتبط بالمنفعة أن يجعل من هذه البطولة نفسا مغلقة، ومن ثم فهي ذات حقيقة مطلقة. يؤكد برغسون أن الحياة هي سبب الإبداع والاختراع والحركة، كما أنها سبب الحركة القيمية من المغلق إلى المفتوح بحيث يتبع المجتمع المغلق حركة الحياة الهابطة ، وهي حركة دائرية تسير مباشرة للمحافظة على البقاء بواسطة الغريزة الاجتماعية، حيث لا مجال للقيم الإنسانية المطلقة، بل تخضع القيم لأنانية المجتمع وتتحرك بحركة الغريزة، ويتصف الضمير في هذه الحالة بالعمى إزاء القيم الإنسانية، لأنه مولع بحب البقاء في حين تكتسب الحياة دورا آخر في المجتمع المفتوح، دورا يؤدي إلى اختراع قيم إنسانية جديرة بالاحترام، بوصفها قيم تطلع، وهنا يكون المجتمع مجتمع حرية تتحقق فيه صورة الإنسانية المثلى.

البعد التربوي للنظرية الأخلاقية البرغسونية :

إضافة إلى البعد القيمي والبعد الإنساني لقد أخذت الجاذبية التي يمثلها النداء الأخلاقي البرغسوني بعدا وقيمة تربوية، لها من الفعالية وإمكانية تحريك الأفراد أخلاقيا وروحيا نحو قيم منفتحة ومتحركة لتعم الإنسانية، وتسمو بها نحو المطلق، يتجاوز ذلك الرسم الرياضي والمنطقي الذي وضعته مختلف النظريات المثالية.

لذلك أكد برغسون على ضرورة التعليم الأخلاقي الذي يتجه إلى العقل الصرف، انطلاقا من أن الأخلاق لا تكتسب كمالها بدون تفكير ولا تحليل وحوار مع الآخرين ومع الذات، ولكن إن كان هذا التعليم الأخلاقي الذي يتجه إلى العقل يجعل الحس الأخلاقي أكثر رهافة، و إن كان هذا التعليم يجعلنا أكثر قدرة على تحقيق مقاصدنا ، وهنا ينبغي أن يكون هناك مقصد، والمقصد هنا يتضمن اتجاه الإرادة، عندئذ كيف يتسنى لنا التأثير في الإرادة؟، أولا تجدر الإشارة إلى أن يعتقد برغسون أن «جميع المربين لا يرون هذا الأصل المزدوج للأخلاق

[1] - المرجع نفسه، ص 283.

رؤية تامة، ولكنهم يشعرون بشيء منه حين يريدون أن يرسخوا الأخلاق في نفوس تلاميذهم»[1].

لقد بين برغسون أن هناك طريقتان أمام المربي:[2] الطريقة الأولى هي طريقة الترويض بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معنى، والثانية طريقة التصوف بأبسط معانيها. من خلال الطريقة الثانية تكتسب الأخلاق بواسطة محاكاة لشخص، بل باتصال روحي بشخص أو اتحاد يكاد أم يكون تاما، الطريقة الأولى وهي طريقة الترويض، هي التي أردتها الطبيعة، بأن نقوم بتبني عادات الجماعة، تتم هذه الطريقة آليا وتلقائيا، طالما شعر الفرد باندماجه في الجماعة.

وأما الطريقة الثانية فهي متممة للطريقة الأولى عند الحاجة، وقد تحل محلها وفي هذه الحالة[3]، وفي هذه الحالة لا يتردد (برغسون) في إعطائها صبغة دينية وصوفية، و لكننا يجب أن نحدد ما ترمي إليه هاتان الكلمتان، يذهب الناس إلى أن الدين دعامة أساسية للأخلاق، ارتباطا بطبيعته التي تهدد بالعقاب وتطمع في الثواب، وما يذهبون إليه حقا.

ولكن علينا أن نلفت النظر بأن الدين لا يفعل شيئا في هذه الحياة التي نحيا في كنفها، غير أنه يعد بأن العدالة الإلهية ستكون مكملة للعدالة الإنسانية، والدين بهذا يضيف إلى الجزاء الاجتماعي، الذي لا يتحقق بالصورة المثلى جزاء آخر يفوق الجزاء الاجتماعي بما لا يمكن مقارنته يتحقق، هذا الجزاء في ملكوت الله. بهذه النظرة إلى الدين ما زلنا لم نتجاوز المجتمع الإنساني، على اعتبار أن ما يذهب به الدين لا علاقة له بما يحدث في عالمنا[4].

و ما زلنا ننظر إلى التربية الأخلاقية بأنها ترويض، وبناء عليه نحن في نطاق الط ريقة الأولى ولم ننتقل إلى الطريقة الثانية، بالإضافة إلى أننا عندما نتعامل مع الدين يستحوذ على تفكيرنا العقائد الدينية وما تتضمنه م نظرة ميتافيزيقية، يترتب على هذا أننا إذا سلمنا بالدين منطلقا أساسيا للأخلاق يترتب عليه عدة مفاهيم تتناول الكون، وتتصل بالله، إذا ارتبطنا بها ترتب عليها فعل الخير، ولكن مثل هذه المفاهيم تؤثر في سلوكنا تأثير الأفكار، وهذا يعني أننا مازلنا في مستوى العقل– وقد أشرنا سابقا – إلى أن الإلزام وما يترتب عليه لا يمكن أن نصل

[1] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 116.
[2] -محمد عبد الحفيظ، مرجع سابق الذكر، ص 62.
[3] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 117.
[4] - المرجع نفسه، ص 62.

إليه من خلال الفكرة المحضة، و أنها لا تؤثر في سلوكنا إلا بالقدر الذي نريده، وهنا قد نجد من يعترض على ذلك باعتبار أن هذه الميتافيزياء متميزة عما سواها، لأنها تمتلك ما تفرضه علينا فرضا، « برغم أحقية القائل فيما يقول، في هذه الحالة لا نتعامل مع المضمون فقط ولا نفكر في التصور الفكري المحض، بل نقوم بإدخال شيء مختف يعضد هذا التصور ويمنحه قوة لا ندري عنها شيئا هي جوهر الدين، وبذلك لا يكون المصدر الديني لهذه الأخلاق هي النظرة الميتا فيزيائية التي تضاف إلى هذا الجوهر، لكنها عندئذ تكون هي الجوهر نفسه»[1].

وهذا يعني أننا أمام الطريقة الثانية بإزاء تجربة مباشرة لا تخضع للتأويل، وخير معبر عن هذه التجربة هم المتصوفة، ذلك أن المتصوف الحقيقي تجتاحه موجة تستحوذ على نفسه، والمتصوف لديه ثقة بالنفس، ويحس أن في باطنه فخرا عظيما، علاوة على تقديس المتصوف للعمل على خلاف الرؤية التي تتعامل مع التصوف غلى أنه نشوة. ويسيطر على المتصوف رغبة في نشر ما ينساب بداخله إلى كامل ما يوجد حوله، تلك الرغبة يحسونها وثبة حب، وهو حب يصطبغ لدى كل واحد منهم بشخصية صاحبه، إنه حب يصبح لديهم عاطفة متفردة كل التفرد، قادرة على أن تمنح الإنسان نغمة جديدة، إنه حب يجعل كل منهم محبوبا لذاته ، إنه حب أيضا ينتقل بواسطة شخص ارتبط بهم، أو عن طريق ذكراهم لا تزال حية وهنا يطرح السؤال نفسه، إذا كان حديث متصوف، أو ممن يسيرون، على دربه، يترك في نفس أحدنا هذا الصدى، ألا يعني هذا أن بداخلنا شخصية صوفية في حاجة إلى من يوقظها؟

لذلك فإنه « في الحالة الأولى يرتبط الإنسان بما ليس بشخصي، ويستهدف الاندماج به. أما هنا فهو يلبي نداء شخصية قد تكون تلك الشخصية هي من أوحى له بالحياة الأخلاقية، أو شخصية أحد ممن يحاكونه، وفي ظروف أخرى قد تكون شخصيته نفسه » [2].

تكشف كل من الطريقة الأولى والثانية عن حقيقة الطبيعة الإنسانية، ولكنها تكون في الطريقة الأولى سكونية فتعد ضغطا، بينما في الثانية حركية فهي تعد تطلعا[3]، ومادام هناك مجتمع فإنه بالشك يمارس ضغطا على أفراده، ويعد هذا الضغط إلزاما، لو كان بمقدور المجتمع أن يكتفي بذاته، عندئذ كان يعد السلطة العليا، ولكنه لا يخرج عن كونه شيء مما

[1] - Bergson. Henri, les deux sources de la morale et la religion, p100-101.

[2] -Ibid, p102

[3] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 119.

أوجدته الحياة، وعلى هذا في استطاعتنا أن نتصور أن الحياة التي أوجدت الإنسانية من خلال تطورها، قد أوجدت أفراد متميزين قادرين على مساعدة المجتمع والقفز به إلى الأمام[1].

[1] - محمد عبد الحفيظ، مرجع سابق الذكر، ص 64.

نقد وتعقيب:

تلك هي الأفكار الأخلاقية الرئيسية في فلسفة برغسون، أتينا على ذكرها وشرحها بقدر ما تيسر لنا، إلا أن رغم قوة و أصالة الطرح البرغسوني، فقد وجهت إليه الكثير من الانتقادات حمل على تلك الثنائيات الواضحة في الفلسفة البرغسونية، التي تجعل للأخلاق منبعين مختلفين، (أحدهما اجتماعي والآخر روحاني)، بينما الواقع أنه ليس للأخلاق إلا مصدر واحد، ولكن ربما باستطاعتنا أن نرد هنا أن الثنائية ظاهرية، لأن الوثبة الحيوية تكمن وراء كل من الأخلاقيين، وتيار الحياة الذي قد يدور حول نفسه فيترك رواسب من المجتمعات المغلقة هو بعينه الذي قد يحطم دائرة النوع السحرية، فيخلق الأبطال ويبدع عباقرة الإنسانية، وهكذا نعود فنقول أن البرغسونية ثنائية النزعة لكنها واحدية الجوهر.

إن تحول الحياة من عامل للإغلاق إلى عامل للانفتاح قد أثار التباس في تحديد تغير القيم في فلسفة برغسون، إذ يبدو أن الوجهة الطبيعية التي ما زالت تحرك القيم في البرغسونية، لأن الاهتداء إلى قيم جديدة لا يكون في زيادة الشعلة الحيوية، وفي عكس اتجاه الإلزام، ليصبح من الفرد إلى المجتمع، بدل أن يكون من المجتمع إلى الفرد وليقوم الانجذاب مقام الإلزام، كما أن برغسون لم يقدم جوابا مقنعا عن المصدر الحقيقي للحياة وطبيعتها الحركية إلا قوله بأنها طبيعة روحانية بحيث يستبدل بالصيغة المادية لمفهوم الحياة من المذاهب التطورية صيغة الروحانية، وإذ ذاك يغدو النداء صوت الحياة يحرك الحياة الإنسانية[1].

أما الالتباس الآخر الذي يثار حول طبيعة الحياة المحركة لمنظومة القيم في البرغسونية هو كيف أن الحياة التي تكون عاملا للانغلاق لا تلبث أن تنقلب عاملا فعالا في انفتاحها، فتكون جذوة محركة في الاهتداء الى الحياة الروحانية المناسبة للطبيعة الانسانية؟، ألا يعني هذا أن المصدر الحيوي لا زال يتردد في الأخلاق المفتوحة، بحيث لا تفتأ هذه القيم حتى تعود متراجعة وتحقق مرة أخر بصورة الإغلاق، لأنه لا يمكن تجاوز انغلاق القيم بالاعتماد على الرمزية البيوروحانية و بالتالي الاستمرار في اللعب على الوترين الروحاني والحيوي، ولا

[1] - نورة بوحناش، مرجع سبق ذكره، ص 284.

عجب إذ ذلك أن نرى الوحي البيولوجي الذي يعبر عن النظام الأكسيلوجي يعود مرة أخرى إلى الوراء ويكون عاملا للإغلاق.

إلا أن برغسون استطاع أن يبرر هذا الالتباس، وذلك من خلال البعد الروحي الذي أعطاه للتجربة الأخلاقية، وبالتالي فإنها توجهها نحو المطلق، وهنا تكون الحياة منبعا للروحانية والقيم الإنسانية المطلقة، كما أن القول بالصعود الدائم للحياة في سلم التطور يوحي بالإبداع المستمر للقيم، ومن ثم فإن الإنسانية تضمن مسايرة القيم لتطورها و تلاؤم هذه القيم مع طموحاتها في التقدم الحضاري.

من خلال هذا البعد الروحاني قدمت الأخلاق المفتوحة حلا للأزمات الإنسانية المعاصرة، وذلك بالذوبان المشترك في عاطفة الحب، دون الخضوع للأوامر والنواهي والقواعد الأخلاقية التي تلزم السلوك الفردي والتي تقوم على سلم للقيم يتدرج في الخيرية[1].

وحينما نمعن النظر في طبيعة هذه النقلة من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، يبرز التباس يتعلق بطبيعة هذا الانتقال: هل يعتبرها برغسون ثورة أم إصلاحا ؟.

وفي حالة تحقق النقلة من المغلق إلى المفتوح، وتمام استباق السيرة المترعة حبا وفرحا، ألا يمكن أن تصير هذه المبادئ التي تقدمها هذه السيرة عوامل ضغط تعمل على إغلاق المجتمع؟ ألا يستعملها المجتمع للضغط على الأفراد، ومن ثم ينقلب النداء إلى وسيلة تحكم تؤدي نفس وظيفة العادة الاجتماعية. فتاريخنا هو تاريخ ضغط تمارسه الجماعة عن بعد بوسائل مختلفة.

وهنا لا يكون النداء هاتفا للحرية بقدر ما يكون عاملا للضغط الاجتماعي، بل يتعداه للضغط الفكري، وهذا نلمسه في حصيلة التاريخ المسيحي ، إذ تحولت في العصور الوسطى إلى فكرة مغلقة تتحكم في البنية الاجتماعية والسياسية والفكرية للمجتمع. ولهذا برغسون قام بوصف فعل النداء في ظرفه ولم يحاول تحليل آثار فعل النداء.

كما ينفي برغسون قيمة العقل في المعرفة الأخلاقية، لأنه مصدر للأخطاء، وبالتالي لابد من تجاوزه، والصعود الى ملكة أرقى قادرة على وصف أخلاق المحبة، لذلك تفتقد الأخلاق

[1] -المرجع نفسه، ص 285.

البرغسونية تلك الصرامة العقلية التي نجدها في الإلزام الخلقي، وهي تحاول أن لا تثبت سلطانها إلا عبر الانفعال، وهنا تظهر قضية العاطفة في الأخلاق البرغسونية، فعلى الرغم من نفي برغسون للطابع العاطفي عن تصوره الاخلاقي فإنه يشير في أكثر من موضع في المنبعين أنه «اذا فسحنا للانفعال الذي تحدثنا عنه قد يتبلور في تصورات عقلية ، فيغدو مذهبا أخلاقيا»[1]،فإنه يستمر في التركيز على العاطفة السامية والانفعال الفريد في مشروعه الأخلاقي، لأن هذه العاطفة التي تجلت في تصورات عقلية لتغدو مذهبا أخلاقيا لا تحظى بنفس القيمة التي تختص بها أخلاق الانفعال الصرف كالأخلاق المسيحية، لأنها أشمل تأثيرا و أوسع تغييرا وانتشار هذه القيم يكون بواسطة الانفعال.

يبدو أن برغسون رفض عملية الإلزام الخلقي معتبرا إياها عاملا للإغلاق، في يفعل الإلزام كقاعدة أساسية في كل عملية أخلاقية لضمان صرامة السلوك الأخلاقي و إحداث توازن في القيم. ويعوض برغسون مفهوم الإلزام بمفهوم آخر، هو الانجذاب مواصلا وصفه لفلسفة الديمومة التي لا تقتضي الخضوع والالتزام بمبادئ أو قواعد أخلاقية ، حين إذ ألا يصبح الانجذاب صورة من صور الإلزام الخلقي يخضع السلوك لقواعد تنتظم عقليا؟

فيما يرى (لوسين) أن الأخلاق البرغسونية تنتقص من شأن ما يفعله الأخلاقيون عادة، وهي معرفة حدود الإرادة وقوتها الإلزامية، فالأنا البرغسونية غارق في الديمومة، خاضع لحركاتها وهو يصير بصيرورتها، وفي حين تميز كل عملية أخلاقية " الأنا " بالإرادة المتوجهة نحو الاختيار الذي يتدبر البواعث والقيم، ولذلك يلغي برغسون كل المفاهيم الأخلاقية كالاختيار والمسؤولية و القاعدة، لأنها من اختراع العقل البراغماتي، وهي مظهر من مظاهر الآلية والسطحية[2]. ولذلك فأهم خاصية تختص بها الأخلاق البرغسونية أنها احتمالية وغير متعينة، مما يؤدي إلى القول إن الحرية البرغسونية لا تقيم أخلاقا صارمة.

[1] - هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 24.
[2] - نورة بوحناش، مرجع سبق ذكره، ص 288.

الفصل الثالث

إشكالية الدين والحل الصوفي :

- معتقدات الدين الساكن.
- الدين وتجربة الانفتاح.
- الصلة بين الأخلاق والدين.

المبحـــــث الأول : معتقدات الـــــــدين الســـــــاكن

مفهوم الدين الساكن:

بداية نشير إلى أن برغسون في بداية تحليله للدين الساكن، قال بأنه « لا يمكن أن نجد مجتمعات بلا فن أو علم أو فلسفة، ولكنا لا نعرف مجتمعا بلا دين » وأضاف أن « العقل والتدين خاصية إنسانية (...) فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يربط وجوده بأشياء غير معقولة»[1]. أي أن العقل والتدين خاصية إنسانية .

إن الدين الساكن يوجد لدى المجتمعات المغلقة سواء البدائية أو المتحضرة على السواء، « و يشغل مكان مادية أعظم و أشمل في حيات معتنقيه »[2]، باعتبار أنهيشمل عند برغسون كل تلك المنظومات الدينية المغلقة بما تتضمنه من عقائد وتشريعات، وعادات، وتقاليد، وخرافات وأساطير، التي تدخل في صلب جميع الديانات المعروفة، ويرى برغسون أن تلك المظاهر الخارجية هي التي تعطي للدين طابعه الطقوسي المتحجر الساكن[3]، ما عدا الديانة المسيحية – بالنسبة إلى برغسون – فإن الدين الساكن يشمل بقية الأديان الأخرى، بما فيها من عواطف دينية خلاقة وعميقة من وجهة نظر الدين الحركي المطلق، رغم ذلك فإنها ستبدو ساكنة ولكنها متفاوتة من حيث قربها وبعدها عن روح الدين المثالي، وع أن برغسون يقر بوجود عاطفة دينية خلاقة في جميع الأديان تدفع المؤمنين إلى تجاوز حدود المعتقدات الساكنة والتقاليد المغلقة فإنه لا يعتبرها أديان حركية من ناحية العاطفة إلا بالمعنى الثانوي لهذه العبارة.

نشأة الدين الساكن:

لقد اختلف الفلاسفة والعلماء كثيرا فب تحديد أصل الدين ، ومنبعه، والصور الأولى التي كان عليها، ومع تشعب هذا الاختلاف يمكن حصره في قسمين رئيسيين، كل قسم منهما ينطوي على مجموعة من النظريات أو التفسيرات المتشابهة في توجهها العام و إن اختلفت في صورها.

---

[1] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 123.
[2] - زكريا ابراهيم، برغسون، مرجع سابق الذكر، ص 198.
[3] -صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص151.

ينطوي القسم الأول على النظريات التطورية التي ترى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة، فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى، بدءا من النظرة التعددية إلى الآلهة، مرورا بالنظر إليها نظرة هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، فإنها تعود لتختلف في طبيعة كل موحلة من مراحل التطور، ولا سيما مرحلة النشأة حيث تصادفنا عدة تفسيرات، منها التفسير الطبيعي الذي حدد النشأة الألى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة[1].

والتفسير الحيوي الذي يزعم أن أقدم دين في تاريخ البشرية هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها، والتفسير الما- قبل حيويالذي يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين ارواح، والتفسير الاجتماعي بأشكاله المختلفة عند سان سيمون، وكونت، ودوركايم وغيرهم.

أما القسم الثاني من تلك النظريات المفسرة لنشأة الدين فيتمثل في تلك الوجهة من الاعتقاد التي تؤكد أن البشرية بدأت ، بالتوحيد، الذي تكشف لها بالتأمل النظري أو بالوحي الإلهي، والذي لم يكن الشرك إل مظهرا من مظاهر فساده، وهذا يتفق مع ما تذهب إليه الأديان السماوية، كما قال به العديد من الفلاسفة أمثال (بسكال) و(لانج)[2].

إن أول مسألة واجهها برغسون هو كيف ينشأ الدين وكيف تطور وينمو، فهو لهذا يحاول أن ينفذ إلى البواكير الأولى للدين، وهناك في الحياة البدائية الأولى ، «يجد ما يشبه أن يكون مقدمة للعبادات الراقية عند الكبير المتحضر، وقد استعان في تحليله للدين في بداياته الأولى بمختلف علماء الأجناس والأنثروبولوجيا، وعلماء النفس»[3].

إنه إذا تتبعنا مصادر وأسس الدين الساكن عند برغسون، فإننا سنجده من أجل أن يعطي توضيحا وافيا لفلسفته حول الأديان الإستاتيكية، يصب اهتمامه على دراسة الأديان البدائية

---

[1] - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سابق الذكر، ص 13.

2- المرجع نفسه، ص 14.

3 – سيريل بيرت، علم النفس الديني، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م، ص 09.

أكثر من توجيه اهتمامه إلى دراسة الأديان المتحضرة وذلك نظرا لتعقدها وتشعبها بفعل التطور الحضاري والثقافي المحيط بها الذي تفاعلت معه أثناء انتشارها.

يمكننا القول بشكل عام أن الدين الساكن في فلسفة برغسون ضرورة أساسية في كل المجتمعات البشرية، و رغم أن الإنسان كائن عاقل، إلا أن هذا لا يعني أن مصدر الدين الساكن هو العقل، إنه يعني فقط أن المجتمعات التي تتألف من كائنات عاقلة هي التي تستطيع أن تتدين فقط و أن تؤمن بالخرافات والأساطير وما شابه ذلك.

و يقوم تفسير برغسون لوجود الأديان الساكنة و ضرورتها حول ثلاثة عوامل أساسية[1] :
لقد اعتبر برغسون في كتابه "التطور المبدع" أن الغريزة أقرب من العقل إلى المصدر الأصلي للحياة لأنها تصل إلى غايتها بصورة مباشرة دو توسط أو دوران، مما يعطيها القدرة على النفاذ مباشرة إلى التيار الحي الكامن خلف مظاهر الحياة.

أم في كتابه (منبعا الأخلاق والدين) فإنه يعالج الغريزة على ضوء وظيفتها المحافظة، أي باعتبارها العامل الذي يصون تماسك المجتمعات وتآزرها، وعليه تتجلى الغريزة أكثر ما تتجلى في المجتمعات المغلقة الساكنة سكونا تاما بدلا من أن تتجلى في الوثبة الحيوية كما تعبر عن نفسها في أبطال الإنسانية.

وينظر برغسون في منبعا الأخلاق والدين إلى العقل على أنه مفعم بالفضول وحب الاستطلاع وميال إلى الابتكار والاختراع والمجازفة مما يعرض النظام الاجتماعي للخطر، لما في هذه الميول من نزعات فردية لا تنسجم مع مصالح المجتمع الحيوي.

أما الملكة الخرافية فهي المسؤولة عن الدين الساكن وما يحتوي عليه من معتقدات غيبية وأساطير خرافية، أي يخترع الإنسان بفضل هذه الملكة الشخصيات الخرافية و الأرواح الآلهة ويخلع عليها صور متباينة و أشكالا متعددة، إن الخرافة أو الأسطورة تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الغريزة في المجتمعات الحيوانية، « إذ أنها تقف أمام العقل وما يقوم به من عمل مفكك فتحمل الفر د على التمسك بالحياة والإخلاص للجماعة، والدين الساكن وثيق

[1] -صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص143.

الصلة بالسحر بل هما قد صدرا عن أصل واحد يرجع إلى ما تتخذه الطبيعة من حيطة إزاء ما يتهدد الإنسان من أخطار»[1].

فهي في فلسفة برغسون تقوم بوظيفتين أساسيتين هما: أولا تشخيص الأشياء و الأحداث وتنسب إليها أرواحا تسكنها. وثانيا تنسج من هذه المعطيات الميثولوجية الدينية المعقدة حيث تتحول الأرواح البسيطة التي كانت موجودة في الأشياء إلى آلهة ذات شخصيات مستقلة ومحدودة.

نستنتج مما ورد أن الملكة الخرافية هي العلة الفاعلة للدين الساكن وان الدين الساكن هو العلة الغائية لوجود الملكة الخرافية. إلا أن برغسون لا يقتنع ولا يكتفي بتفسير الدين الساكن بمجرد إرجاعه إلى ملكة من ملكات النفس الإنسانية، إنه يسعى لتقديم تفسير أعمق يبين من خلاله لماذا توجد مثل هذه الملكة أصلا في الإنسان.

وهو يقول بهذا الصدد أن الملكة الخرافية تسد حاجة حيوية لدى الإنسان عن طريق ما تنتجه من معتقدات يتألف منها الدين الساكن، لقد اعتبرنا الملكة الخرافية العلة الفاعلة التي تفسر وجود الدين الساكن ومحتوياته، ولكن من جهة أخرى بإمكاننا أن نقول أن الدين الساكن يعلل بدوره وجود الملكة الخرافية لأن حاجة المجتمع الحيوية إلى الدين الساكن – مهما كان نوعه – أدت إلى خلق هذه الملكة كتب برغسون في هذا الموضوع قائلا : « أما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه، وهي للدين نتيجة لا علة، فلابد أن حاجة ما، وقد تكون فردية، إلا أنها على كل حال اجتماعية، قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط – أي النشاط الخرافي – فما هي هذه الحاجة ؟»[2].

قبل أن نحدد هذه الحاجة التي تعمل الملكة الخرافية على سدها يجب أن نعود إلى الدور الذي يلعبه العقل في حياة الإنسان بالنسبة لبرغسون. ويقول برغسون حول هذا الموضوع « و أصبح التفكير يتيح للإنسان أن يبتكر و للمجتمع أن يتقدم. ولكن تقدم المجتمع يفترض أولا بقاءه، والاختراع يعني المبادأة، و الاعتماد على المبادأة الفردية يعرض النظام

[1] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق الذكر، ص 422.
[2] -برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 112.

الاجتماعي للخطر»[1]، أي تبرز المعتقدات الدينية عند برغسون كرد فعل دفاعي ضد ما يجيء مع العقل من أثر مفكك لتماسك المجتمع.أي أن وظيفة الدين الساكن هي إبطال مفعول التأثيرات الخطرة على حياة المجتمع الناتجة عن طبيعة العقل واتجاهاته الفردية، هذه هي الحاجة الاجتماعية الحيوية التي تسدها الملكة الخرافية بإفرازها للخرافات والمعتقدات والخيالات والغيبيات واللامعقولات التي تشكل جزءا لا يتجزأ من الدين الساكن.

وظيفة الدين الساكن :

ومن الجلي أن الوظيفة الأولى للدين الساكن عند برغسون ليس إلا امتداد لوظيفة الأخلاق الساكنة، لذلك يمكننا أن نعتبر الإلزام الأخلاقي والواجبات الاجتماعية رد فعل دفاعي ضد الأفراد الذين يتهاونون في تحقيق واجباتهم بسبب نزعاتهم الفردية، وتبعا لذلك مهما بدت بعض المحرمات و المحظورات السائدة في المجتمع غير معقولة للفرد الذي يتأملها، فإنها تظل معقولة من الناحية الجماعية لأنها لم توجد إلا لتخدم مصالح المجتمع في التماسك والتآزر ولمحاربة القوى والميول التي تنزع إلى تفكيكه. « وهي الوظيفة التي تتصل ببقاء المجتمع مباشرة »[2]. إن الدين بهذه الصورة « يربط الإنسان بالحياة »[3].

لذلك يقول برغسون كيف الحال إذا رأينا وراء الأمر الاجتماعي أمرا دينيا؟ ليست تهمنا العلاقة بين الحدين ، فكيفما فسرنا الدين، وسواء أكان اجتماعيا بالجوهر أم بالعرض، فإن ثمة ناحية لا سبيل إلى الشك فيها، وهي أن الدين قام دوما بوظيفة اجتماعية، وهذه الوظيفة معقدة، اختلفت باختلاف الزمان والمكان، على أنها في مجتمعات كمجتمعاتنا هي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشد أزرها[4].

أما الوظيفة الثانية التي يقوم بها الدين الساكن في المجتمع فهي إبطال مفعول بعض الأفكار والتصورات التي يشكلها العقل استنادا إلى تجارب الإنسان وخبراته، ذلك لأنها تؤثر تأثيرا سلبيا في قدرته على تحمل أعباء الحياة والتشبث بها، و لأنها تضعف من إخلاصه للجماعة، ومن كده الدائم في سبيلها.

---

[1] - المصدر نفسه، 126.
[2] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 148.
[3] - المصدر نفسه، ص 224.
[4] - المصدر نفسه، ص 39.

والدين يحوي معتقدات مهمتها منع هذه الأفكار العقلية من التأثير على سلوك الأفراد، و أول مثال يتعلق بهذه الوظيفة يتعلق بفكرة الموت، يستنتج انه ميت هو أيضا لا محالة، ولكن هذا الاستنتاج الذي يتوصل إليه العقل لا ينسجم مع طبيعة الحياة بل يعرقل سيرها لأنه يثبط عزيمة الإنسان، ويضعف تشبثه بها، وكما يقول برغسون : « فلئن كانت وثبة الحياة قد صرفت سائر الكائنات الأخرى عن فكرة الموت فلابد أنه مبطئ لحركة الحياة في الإنسان، ولتبطل الطبيعة المفعول السلبي لهذا الاستنتاج العقلي تولد في الإنسان فكرة البقاء بعد الموت، وعليه يعتبر برغسون الدين الساكن " رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قول العقل باستحالة اجتناب الموت»[1].

أما المثال الثاني على وظيفة الدين الساكن فانه يتعلق بمجال الأحداث الطارئة في حياة الإنسان التي يمكنه التنبؤ بها أو السيطرة عليها[2]، وعلى سبيل المثال عندما يشد رجل وتر قوسه ليصيب هدفا معينا، فانه يدرك أن السهم بعد انطلاقه، معرض إلى عدد لا يحصى من التأثيرات الممكنة والغير المتوقعة التي تمنعه من الوصول إلى هدفه، انه يدرك أن بين عملية الإطلاق وبين الهدف المعين مجالا واسعا للصدفة التي قد تتدخل لتفسد التنسيق الذي أقامه بين الوسيلة وبين الغاية المنشودة، لذلك يستنتج العقل حقيقة أساسية عن مدى تأثير المصادفات والأحداث غير المتوقعة في حياة الإنسان ومدى ضآلة سيطرته الفعلية على سير الأحداث، وما دام تنسيق الوسائل بالنسبة للغايات نشاطا رئيسيا للإنسان فان الحقيقة التي توصل إليها العقل لابد أن تثبط عزائمه وتبين له عبث التخطيط البعيد لنيل الغايات البعيدة.

لإبطال مفعول هذا الاستنتاج الذي توصل إليه العقل، ومنعه من التأثيرتأثيرا سلبيا على سلوك الأفراد وحياتهم، تولدت فكرة وجود قوى موالية للإنسان في هذا الكون تساعده على تحقيق مآربه وغاياته، وتضمن له سلامة التنسيق بين الوسائل والغايات، من عبث المصادفات والأحداث الطارئة، وبالطبع حالما تتكون لدى الإنسان فكرة وجود قوى موالية له في الوصول لغاياته، فانه يكون فكرة وجود قوى مشابهة، ولكنها معادية تعيق خططه ومشاريعه، وبذلك يفسر فشله كلما فشل في الوصول إلى غاياته، وعليه يعتبر برغسون

[1]- المصدر نفسه، ص 141.
[2] - المصدر نفسه ص 142.

الدين الساكن« رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة تصور العقل مجالا للطوارئ مثبطا يقع بين المبادرة إلى الفعل وبين الغاية المرجوة »[1].

مما سبق يتبين لنا لماذا تتولد الأفكار الدينية في وعي الإنسانبالنسبة لبرغسون، ومن هذه الأفكار نستنتج الملكة الخرافية للمعتقدات الدينية المعقدة، والميثولوجيات الضخمة، حيث تتحول القوى البدائية البسيطة التي تساعد الإنسان أو تعاديه إلى آلهة تتصارع فيما بينها وتتحكم في مصيره[2].

لذلك يعتبر السحر وثيق الصلة بالدين الساكن، وذلك لأن السحر إن هو إلا تجسيم وتحقيق لما يجيش به قلب الإنسان من رغبات، وقد لا يكون من الصعب في بعض الأحيان أن نكشف عما كمن وراء الطقوس الدينية من أعمال سحرية، إذ السحر في أصله إنما هو ضرب من الحيطة التي تتخذها الطبيعة لنفسه ضد بعض الأخطار التي تتهدد الكائن الناطق[3].

أي أن برغسون حاول الجمع بن الأخلاق والدين، إلا أن (جيمس فريزر) قد فرق بين الدين والسحر إذ يقول أن عصر السحر قد سبق عصر الدين في كل مكان وهو يعتبر السحر نوعا من العلم البدائي، فالساحر يسير على ضوابط تقليدية متوارثة[4].

لنعد الآن إلى مشكلة تحديد مصدر الدين الساكن من الجلي أن مصدره غير المباشر هو العقل لأن العقل لا يولد تصورات دينية، أو أفكار غيبية لكن نشاطه هو الذي يخلق ضرورة، وجود الدين الساكن، « رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة »، مما يبين أن الطبيعة هي مصدره الأول والمباشر ولكن ماذا يعني برغسون بالطبيعة في هذه العبارة؟ لقد شرح معناها عندما دلنا على مصدر تصور الإنسان لقوى موالية له في هذا الكون، تساعده على النجاح وعلى بلوغ غاياته، وهو يقول : « والعقل الإنساني في الواقع قد اقتصر على فعل محدود في مادته يعرفها معرفة ناقصة كل النقص. ولكن دفعة الحياة موجودة، وهي لا ترتضي الانتظار، ولا تقر بالحاجز، ولا يعنيها ما تلقاه في الطريق من طوارئ، ولا ترى

---

[1] - المصدر نفسه، ص 141

[2] -صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص153.

[3]- زكريا ابراهيم، برغسون، مرجع سابق الذكر، ص 201.

[4] -سيريل بيرت، مرجع سابق الذكر، ص 13.

إلا النهاية، فالوثبة تطوي المسافة طيا، ولما كان لابد للعقل أن يكون على علم بهذا الاتساق، بدا أن ثمة تصورا ينبثق، هو تصور قوى مواتية تضاف إلى العلل الطبيعية، أو تحل محلها، وتمد السير الطبيعي في أفعال تشاؤها هي، وتوافق أمنياتنا »[1].

يمكن أن نستنتج من قول برغسون أن الوثبة الحيويةهي المصدر الأساسي للأفكار والتصورات الدينية الأولية التي ينسج الإنسان حولها الدين الساكن بكل ما فيه من تعقيد وتشعب، وبعبارة أخرى، يعتبر برغسون الطبيعة مصدر الدين بمعنى أن الوثبة الحيوية هي العلة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسر وجوده.

ولكن إذا انتقلنا إلى مستوى من التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق، نقول أن الغريزة هي مصدر الدين الساكن ومنبع أفكار الأولية، لذلك يدعونا برغسون لأن نفترض وجود فعالية غريزية، ينبثق عنها العقل، فننظر هل نجم عن ذلك اختلال خطر. فإذا كان ذلك، هبت الغريزة، فأوجدت في هذا العقل الذي سبب الاختلال تصورات ترد التوازن إلى ما كان عليه، وهذه التصورات هي الأفكار الدينية ، وهذا يشير إلى أنه يعترف أن الغريزة هي المولدة للأفكار والتصورات الأساسية التي تبلور حولها الدين الساكن، وفي موضع آخر نجده يتكلم عن " الحياة" و " الغريزة" باعتبارهما مصدر هذه الأفكار والتصورات التي تبطل المفعول السلبي للعقل كما شرحناه سابقا، ويقول « إذنأن العقل تراقبه الغريزة، أو قل تراقبه الحياة، المنبع المشترك للغريزة والعقل على السواء »[2].

في الواقع إن الدين الساكن باعتباره مجموعة من المعتقدات والمؤسسات والشرائع لا يختلف كثيرا في تأثيره عن تأثير الغريزة الحيوية لأنه لصالح التماسك الاجتماعي ويبطل مفعول التأثيرات التي تهدده أو قد تضعفه.

بقي لنا أن نوضح دور المَلَكة الخرافية في توليد الأفكار الدينية الولية، بعد أن قلنا سابقا انها مصدر الدين الساكن يجب أن نذكر هنا قول برغسون بان العقل لا يزال يحتفظ ببعض الآثار الغريزية التي تحيط به كالهالة لأن تطور الحياة لم يفصلهما فصلا تاما عن بعضهما بعض، وهذا الأثر الغريزي الباقي هو الذي يعلل وجود الأفكار الدينية الأولية التي ذكرناها

[1] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 157.
[2] - المصدر نفسه، ص 170.

سابقا، أي أنه يتكون في الإنسان رد فعل غريزي ضد بعض أوجه النشاط الخطرة التي يقوم بها العقل وضد الحقائق التي يتوصل إليها ولكن الغريزة في الإنسان، اضعف من أن تقاوم هذا النشاط، بتدخل مباشر كما تفعل النملة التي ومض فيها شعاع من التفكير، لذلك تلجأ إلى وسائل غير مباشرة فتزرع في عقله التصورات و الأفكار الدينية الأولية لتغطي حقائق العقل وتبطل مفعولها السلبي على الأفراد.

إن الحقائق التي يتوصل إليها العقل تثبط عزائمه مثل حقيقة الموت، وحقيقة الدور الذي تلعبه الصدفة في حياة الإنسان، كما تضعف من تمسكه بالحياة ومن تكريس نفسه لخدمة الجماعة التي ينتمي إليها، ولذلك تفعل الغريزة فعلها في العقل فتزرع فيه الأفكار الدينية، كفكرة البقاء بعد الموت وفكرة القوى الموالية للإنسان.

نستنتج من ذلك كله أن الملكة الخرافية ليست إلا تأثير الغريزة على عقل العقل لتولد فيه تصورات خيالية ترد بها على حقائق توصل إليها العقل بجهوده الخاصة عن طبيعة الكون الذي نعيش فيه، الملكة الخرافية ليست غريزة إنها الاسم الذي يعطيه برغسون لنوع معين من بقايا الغريزة في الإنسان وبين العقل الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية، لأنه ما أن تتولد التصورات والأفكار الأولية نتيجة هذا التفاعل حتى تباشر مخيلة الإنسان بنسج الميثولوجيا الواسعة و المعقدة حولها، في الواقع يشير برغسون صراحة أن الغريزة هي التي تزرع في عقل الإنسان تصور قوى تواليه إلى جانب الحقائق الموضوعية التي توصل إليها بنشاطه العقلي عن طبيعة الكون الذي نحيا فيه « إن ترك العقل وحده، تحقق من جهله، وشعر الإنسان أن تائه قي خضم، ولكن الغريزة ساهرة، فها هي تضيف إلى المعرفة العلمية التي ترافق العمل أو المتضمنة فيه، تضيف إليها الاعتقاد بقوى تحسب للإنسان حسابا »[1].

نرى إذن أن مصدر الأفكار الأولية في الدين الساكن هي الغريزة، وليعطينا برغسون مثلا واقعا عن تأثير الغريزة في العقل، وفي الأحكام الموضوعية التي يشكلها يشير إلى ردود فعلنا الطبيعية لكارثة هائلة وقعت أو هي على وشك الوقوع. ويستند هذا المثال إلى ملاحظة (وليام جيمس) لنفسه اثنا الزلزال الذي حدث في سلن فرانسيسكو سنة 1906،

[1] -صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص 158.

وخلاصة ما قاله برغسون في الموضوع، هو أن العقل بحد ذاته حينما يواجه كارثة كبيرة، ككارثة الزلزال المذكورة، يصورها على حقيقتها على أنها حدث طبيعي هائل ناتج عن قو ى عمياء لا تحسب للإنسان حسابا ولا يمكن السيطرة عليها، وتزيد هذه الصورة في الهلع والخوف الذي يصيب الإنسان عوض من أن تخفف من قلقه وتدخل شيئا من الطمأنينة على قلبه، كما يقول برغسون« إن تصور العلم للزلزال كما وصفه جيمس(...) هو اخطر التصورات على الإطلاق لأن هذا العلم يكشف لنا الخطر ولا يزودنا بوسيلة نتفاداه بها »[1]، إلا أن الغريزة تبقى واقفة للعقل بالمرصاد لتعطي صورة أخرى للزلزال تخفف من هلع الإنسان قليلا، وتقدم له شيئا من الطمأنينة، أنها تشخص الزلزال وتعرضه على وعينا وكأن بيننا وبينه ألفة قديمة مما يخفف من تأثير الخوف ويمنعه من قوانا شللا كاملا.

لقد لاحظنا كيف أن العقل بالنسبة لبرغسون يثبت تصورت وأحكام عن العالم الخارجي تعرض المجتمع والإنسان للخطر لو صدقها وسير حياته بموجبها، والدين الساكن هو الوسيلة التي تتدخل لتبطل مفعول هذه التصورات والأحكام وتلغي تأثيرها على وعي الإنسان وسلوكه، لذلك يتألف الدين الساكن من مجموعة متماسكة من الأفكار الوهمية والتصورات والخرافات الخيالية والهلوسات الفردية التي تحل محل تصورنا لحقيقة الكون كما يراه العقل، تحاكي تركيب أفكارنا المنطقي المنظم وتماسكه فيقبلها الإنسان ويكيف حياته بموجبها فيتجنب بذلك الأخطار التي كانت حقائق العقل ستعرضه لها.

بعبارة أخرى بما أن الدين الساكن، بأفكاره وتصوراته وخرافاته، يقلد التفكير المنطقي المنظم ويحاكيه بأن يعطينا صورة متماسكة عن طبيعة الكون، يعتبره برغسون الوسيلة الوحيدة لإبعاد الإنسان عن الحقائق الخطرة، التي توصل إليها العقل، وعلى سبيل المثال ما أن يكتشف العقل أن الموت حقيقة واقعة لا مفر منها حتى تبرز فكرة البقاء بعد الموت، وهي فكرة خيالية في تصور برغسون، تفرض نفسها علينا وكأنها حقيقة واقعة فتبعدنا عن الفكرة الصادقة التي كان من الأفضل أن نبقي بدونها، و بالتالي يسير الإنسان حياته ويخطط مستقبله معتمدا لا الحكم الصادق، بأن نهايته المحزنة هي الموت، وإنما على أسطورة تقول أن الحياة الدنيا ليست إلا مرحلة انتقال إلى حياة أخرى اسعد و أفضل،

[1] -المرجع نفسه، ص 173.

وبالتالي يوفر الدين الساكن للمجتمعات البشرية الفوائد التي توفرها الغريزة للمجتمعات الحيوانية بصورة مباشرة.

نستخلص من تحليلنا لفكرة الدين الساكن في فلسفة برغسون، أنه لو اقتصر الإنسان في معرفته على التصورات الصحيحة والأحكام الصادقة التي يشكلها العقل عن الكون دون أنيلجأ للمعتقدات الدينية والخرافات، لما تمكن من أن يستمر في حياته، فماذا يكشف لنا العقل المجرد عن طبيعة الكون؟

تؤكد لنا التجربة الموضوعية والاعتبارات العقلية الخالصة أن الموت آت لا ريب في ذلك، ولكنها لا تقدم لنا أي عزاء في لتخف من وطأة تلك الحقيقة المؤلمة، ويبين لنا العقل أننا كائنات خاضعة للقوى الغريزية والاجتماعية التي تعصف بحياتنا ولو بحثنا عن المبررات التي تحدونا إلى سلوك الطريق الذي علينا أن نسلكه جاءنا الجواب «يجب لأنه يجب» هذا هو الأمر الملق النهائي الذي لا يمكن تبريره مهما حاولنا[1].

كما أن العقل يكشف للإنسان كونا تعصف به قوى عمياء لا تحسب للإنسان حسابا ولا تهتم لمخاوفه وآماله، كما يكشف له محالا واسعا من الاحتمالات والمصادفات التي لا سيطرة له عليها، والتي تتدخل في شؤون حياته، لتفسد خططه وتمنعه من الوصول إلى غاياته المنشودة، إن مثل هذه الصورة الموضوعية الباردة التي يكونها العقل عن الكون لا عزاء ولا سلى فيها للإنسان.

إنها لا تقدم له المبررات والأسباب الضرورية لتجعله يتمسك بالحياة ويستمر في الصراع، يتساءل العقل، ما جدوى هذا الصراع إذا كان الموت سيضع نهاية لكل شيء؟ و ما الفارق الحقيقي بين الإنسان الفاضل و بين الإنسان الشرير إذا كان العشب سينبت على قبريهما دون تمييز أو تفضيل؟ فلو صدق الإنسان هذه الصورة الموضوعية التي يعرضها العقل عن طبيعة الكون سيقع فريسة اليأس وسيحتاج إلى قدر عظيم من الشجاعة ليعيش حياة عادية، وطبيعية.

[1] -صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص 160.

ولكن الدين الساكن هو الذي ينقذ الإنسان من براثن هذا المشهد المؤلم الذي للكون فيقد له صورة أخرى تقول له أن العالم المحيط به يحسب له حسابا ويهتم لمخاوفه وآماله، إنها تبث في روح الأمل والإقدام والعزم وتخفف عنه صدمت الموت بتصويرها إنها مجرد انتقال من حياة إلىأخرى، فتدخل إلى قلبه شيئا من الطمأنينة، ولكن يجب أن نذكر دائما أن الدين الساكن بهذه السكينة والعزيمة التي يمد بها الإنسان لمواجهة القوى الكونية، التي لا تهتم ولا تكترث لأمره، إنه يحاكي الغريزة، لأن هدفه صيانة الحياة والمحافظة على استمرارها[1].

يقول برغسون حول هذا الموضوع إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لا يضمن فعله، فيتردد ويتخبط، ثم يبني مشاريعه، وهو يأمل في النجاح، مشفق أن يخفق، هو الكائن الوحيد الذي يشعر أنه معرض للمرض، « وهو الكائن الوحيد الذي يعرف أنه ميت لا محالة، أما غيره في الطبيعة فيتفتح ويزدهر في هدوء تام (...) و نحن نتنسم شيئا من هذه الطمأنينة الصافية، حين نكون في نزهة الحقول نعود منها هادئين، إن رغبت الإنسان في التغلب على التردد والتخبط وقهر كل ما يهدد حياته ووجوده هي التي تقوده إلى الدين الساكن لأنه يعيد إلى الإنسان شيئا من تلك الطمأنينة الصافية، ليواجها بها هذه الكوارث التي لا مفرمنها.أي إن الدين رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل مما قد يشل قوى الفرد ويحل تماسك المجتمع »[2].

نلاحظ مما سبق أن العقل يثبت تصورات وأحكام عن العالم الخارجي تعرض الإنسان لو صدقها إلى الخطر، والدين الساكن هو الوسيلة الوحيدة التي تتدخل لتبطل مفعول هذه التصورات والأحكام وتلغي تأثيرها على وعي الإنسان وسلوكه.

لذلك يتألف الدين الساكن من مجموعة متماسكة من الأفكار الوهمية والتصورات الغيبية والخرافات الخيالية التي تحل محل تصورنا لحقيقة الكون كما يكتشفه العقل، وتحاكي

[1] -صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص 161.
[2] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 186.

تركيب تفكيرنا المنطقي المنظموتماسكه فيقبلها الإنسان ويكيف حياته بموجبها فيتجنب بذلك الأخطار التي كانت حقائق العقل ستعرضه لها[1].

و يلاحظ الدارس لفلسفة الدين عند برغسون أن هذا الأخير يرد ما يعتبره بالأفكار الأولية في الدين الساكن إلى الغريزة ويجعلها مسؤولة عن إنتاجها، وهذا يشبه قوله بوجود أخلاق بدائية وغريزة برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان.

[1] - صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص 163.

المبحث الثاني : الدين وتجربة الانفتاح.

مفهوم الدين المتحرك:

كتب برغسون عن تحرر الإنسان من مجال السكون واتصاله بالوثبة الحيوية الكلمات التالية وفيما بعد، انتشل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد كان يمكن أن يتم، فعاد فتسلل إلى تيار التطور يمد فيه، فكان ذلك هو الدين الحركي[1]، لذلك يعبر الدين الحركي في فلسفة برغسون عن تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالله، لا التمسك بالمجتمع، ووسيلتها الانفصال عن كل شيء لا التعلق بأهداب الحياة، وإذا كنا أطلقنا على هذه التجربة الروحية اسم الدين – كما في حالة الدين الساكن – فذلك لأن الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن تماما، ولو أن الطمأنينة هنا تكون بشكل أرقى و أسمى، ويرى برغسون أن الدين المتحرك هو ذلك الدين الذي نلقاه لدى الصوفية، مثل القديسة (تريزا دافيلا)و القديس (جان دلاكروا) وغيرهم[2].

إنه وعلى الرغم مما قد يكون بين هؤلاء المتصوفة من خلاف في التعبير عن تجربته الحدسية المباشرة، فإنهم جميعا يصدرون عن احتكاك مباشر واتصال فعال بالجهد الخلاق الذي يكمن وراء الحياة، وهذا الجهد هو من الله، إن لم يكن هو الله نفسه[3].

الدين المتحرك والتصوف:

يعرف لالاند التصوف بقوله : التصوف هو الاعتقاد بإمكانية وجود فكرة حميمية ومباشرة بين العقل الإنساني والمبدأ الأساسي في الو جود وتؤلف هذه الوحدة نموذجا للوجود وللمعرفة في آن واحد يعلو على نموذج الوجود والمعرفة العاديين(...)، والظاهرة الأساسية في التصوف ما هي نسميه Extase، وهي حالة ينقطع فيها كل اتصال بالعالم الخارجي وفيها تكون للروح إحساس بأنها تتصل بموضوع باطني وهو وجود كامل – وجود لامتناه هو الإله(...) والتصوف حياة و حركة[4].

---

[1]- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 224 – 225.

[2] - اندريه كريسون، برغسون: ترجمة نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982، ص 61.

[3]- زكريا إبراهيم، برغسون، مرجع سابق، ص205.

[4]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية،2001، ص 848 – 849.

بينما عرف برغسون التصوف بقوله : «...وفي رأينا أن غاية التصوف اتصال بالجهد المبدع الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثم اتحد جزئي به، وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو الله ذاته، والصوفي الكبير هو ذلك الذي تخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا فعل الله، ذلك هو تعريفنا للتصوف»[1]

يعتبر التصوف خبرة نفسية قبل أن يكون في شكل معرفة منظمة، « فهو خبرة نفسية عميقة تكون قواما لعلاقة مباشرة تقوم بين المتصوف والمبدأ الروحاني الذي يربطه بالوجود. وهنا يكشف المتصوف عن حقيقة لا متناهية يتحد بها، إن هذه الممارسة الروحانية تؤدي إلى الحالة الأكثر سموا هي حالة الحب»[2].

ومما يميز التصوف في فلسفة برغسون أنه يقوم على جملة من الأحوال على المتصوف أن يعيشها تتميز هذه الأحوال « بأنها إدراكية، إذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة، و أنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية، و أنها الإلهامات وليست من قبيل المعرفة البرهانية، وهي أيضا أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها، لأنها أحوال وجدانية وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه للغير في صورة لفظية دقيقة. وهي بعد ذلك أبعد أحوال سريعة الزوال، أي لا تستمر مع الصوفي لمدة طويلة ، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها على وجه ما، وهي أخيرا أحوال سالبة من حيث إن الإنسان لا يحدثها بإرادته إذ هو في تجربة صوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية تسيطر عليه»[3].

ويؤكد برغسون أن المصدر الحقيقي للدين الحركي هو الوثبة المبدعة للحياة، وهو لذلك فوق عقلي وهو دين كبار المتصوفة والأنبياء الذين تجتاحهم الحياة الصاعدة، وهم هنا يتطابقون مع المدد الإلهي ويقدمون صورة للفردية تتجاوز حدود الطبيعة وتأتي بسيرة عمل وليس بتعاليم نظرية[4].

---

[1]- برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 230.
[2]- نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون ،مرجع سابق، ص 236.
[3]- أبو الوفا الغنيمي ، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1988، ص46.
[4]- نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 271.

لذلك يضع برغسون التصوف في صلب نظريته الدينية، والتصوف في حقيقته، فعل وخُلق، وجميع المتصوفة الحقيقيون رجال فِعل، والمسيح في نظر برغسون هو المثل الأعلى للصوفية على وجه الإطلاق، فالصوفي الحقيقي هو الصوفي المسيحي، لأنه يعتقد أن الديانة المسيحية هي التي التَّحقق الكامل للوثبة المبدعة والتجلي الأكمل للتجربة الباطنية، فليس التصوف هذا الدين أو ذاك ولكنه تجل للميتافيزيقا البرغسونية، ويبدو أنه تاريخيا تحقق بصورة كاملة في المسيحية.

لقد تعرض برغسون لمختلف أنواع التصوف الأخرى إلا أنه وجد أنها لا تعبر عن وثبة الحياة ولا عن سر الوجود، عدا التصوف المسيحي، فقد رفض التصوف الشرقي لأنه يعتقد أنه أهمل خصائص التصوف الكامل و هي المحبة، العمل والخلق، كما رفض التصوف البوذي لأنه في اعتقاده لم يُؤمن بقيمة الإنسان، و لأنه يُعلم «إطفاء إرادة الإنسان »[1].

فيما اعتقد أن التفاعل بين الجدل العقلي وبين الوثبة الصوفية ،قد أعاق التصوف من النضج نضجا تاما وكاملا في الهند وهو يقول أن الجدل والتصوف كانا دوما مختلطين في حضارة الهند، وكانا في الظاهر متعاونين، ولكن في الواقع كان كل واحد منهما يمنع الآخر من تحقيق نضجه الكامل، وينسجم هذا مع محاولة برغسون الفصل بين التجربة الصوفية الكاملة والحقيقية وبين جميع العناصر العقلية والعوامل الفكرية الجدلية والتصورية.

بينما أكد على أن التصوف المسيحي هو أكمل أنواع التصوف انطلاقا من اعتقاده أن النواحي العقائدية والمذهبية في المسيحية هي حصيلة التصوف، وفي هذا يقول:« فمن عقيدة ما هي الا عقيدة يستحيل أن تخرج الحماسة، الملتهبة، والاشراق النير، والايمان الذي يزلزل الجبال، أما إذا توفر هذا التأجيج كان من السهل على المادة وهي تغلي أن تنصب في قالب عقيدة من العقائد، أو تصبح بتجمدها هذه العقيدة نفسها، ونحن نرى أن الدين هو ما صبته الصوفية حارا في النفس الإنسانية ثم تبرد تبريدا منظما حتى تتبلور.»[2].

[1] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 240.
[2] - المصدر نفسه، ص 254.

وبهذا تلتقي فكرة التصوف بالمسيحية، فقط عبر المسيح في الإطار اليهودي عن تجربة فوق عقلية، مما يؤدي إلى استمرار العلاقة بين اليهودية والمسيحية غير أن الفرق بينهما يكمن في أن المسيحية تصوف، في حين تبقى اليهودية فكرة عقلية، بينما تكمن العلاقة بينهما في أنهما يستوعبان فكرة إله واحد[1].

فالمتصوف هو شخص شق طريقه نحو الإله بنوع من الجهد المبدع الخلاق، وهنا كتب برغسون قائلا :« أن غاية التصوف الاتصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينبثق من الحياة (...)، وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو الله ذاته، والصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا فعل الله، ذلك هو تعريفنا للتصوف.»[2]

والمتصوف هو ذلك الشخص الذي شعر بأن الحب يستنفذ كل وجوده فهو يحب الإنسانية حبا إلهيا من خلال الله، وليس الصوفية مرضى نفسانيين. إذ هم قد استطاعوا أن يقيموا نظما دينية، و مؤسسات اجتماعية. وليس التصوف مرضا أو شذوذا بل هو يقترن بحالات غير عادية تصاحب الانقلاب النفسي الهائل الذي ينقل النفس من الساكن إلى المتحرك، والواقع أن تشابه مواقف الصوفية يقوم دليلا على صدق تجاربهم، ودليلا على وجود الكائن الأسمى الذي يتجهون إليه.

وقد حاول برغسون تبيان أن الحدس الصوفي يكشف لصاحبه ماهية الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشرة لا تعتمد على التصورات ولا على العقل والأفكار على الإطلاق، وبصيغة أخرى الحدس الصوفي تكثيف وامتداد للحدس الفلسفي الذي شرحه برغسون في مؤلفاته السابقة وهذا يجعل من التصوف الكامل نوع من الحقيقة الفائقة للعقل تحقق مباشرة ودفعة واحدة، أهداف البحث الفلسفي وغايته دون اللجوء إلى أساليبه العقلية والجدلية التقليدية، إن في وسع العقل أن يتبين حدوده وحدود ملكاته التي تقف عاجزة أمام

[1] - نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفة برغسون مرجع سابق، ص 273.
[2] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 236.

الحقائق المطلقة[1]. ولكن ما يبدو غامضا للعقل قد يكون واضحا للحدس الصوفي الذي يختلف اختلافا كليا عن المعرفة التصورية التي ينتجها العقل.

التصوف يمتاز بانفعال فريد من نوعه ، هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسي عارض. وهو من أجل ذلك ينطوي على تطابق بين الرائي والمرئي أو بين الذات والموضوع، أو بالأحرى هو اتصال مباشر بالجهد الخالق، وهذا الجهد الخالق من الله إن لم يكن هو الله ذاته، والعلة في هذا التردد هو أن الصوفي لا يدرك القوة التي تحرك الأنا وتحرك الكون إدراكا مباشرا، وإنما لا يحس هو وجودها الغامض، أو يستشف هذا الوجود في رؤية لا تقبل الإهابة باللغة، ولكنها مع ذلك أقوى من أي عبارة، و أكثر من فكرة[2].

لذلك يؤكد برغسون على ضرورة التخلي عن وظائف العقل النقدية كشرط لتحقيق التجربة الصوفية الكاملة[3]، أي يجب أن يتخلى الحدس الصوفي كليا عن التصورات والأفكار المجردة والاعتبارات المنطقية ويتركها خلفه لأنها نابعة من مجال السكون ويجب أن تبقى هناك.

نستنتج إذن أن التجربة الصوفية الكاملة ذات وجهين، وجه سلبي ووجه ايجابي، إذ يتضمن الوجه الأول تحرير النفس الإنسانية من تأثير كل ما يَنبُع من مجال السكون مثل الحس والإدراك العقلي والتصورات المجردة، ويشتمل الوجه الثاني على التجربة الصوفية ذاتها التي تعني الاتحاد المباشر مع التيار الحيوي الخالق.

لقد وضع برغسون للصوفي أحوالا وأخلاقا تشكل أساسا صلبا لشخصيته السامية التي ينجذب البشر نحوها، كمثل أعلى لهم يحاكونه، وتتمثل هذه الأحوال في تخطي حدود الزمان والمكان، والاتصال بالقوة الخلاقة التي هي علة وجود الكون والإنسان، وذلك عن طريق جهد باطني ينتهي إلى نوع من الوحدة السامية، تكشف له الحجاب ليصل إلى الكمال الروحاني بحيث ينتج عن هذه الأحوال سيرة من السلوك وذلك أن التصوف خُلق وعمل.

---

[1] -صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص 178.
[2] - مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، مرجع سابق، ص 143.
[3] - برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 202.

لذلك أورد برغسون ثلاث خصائص أساسية يعتقد أن التصوف المسيحي ينفرد بها ولذلك يعتبره التصوف الكامل والحقيقي وبما أن هذه الخصائص لا تتوفر في الأنواع الأخرى من التصوف في تصوره، إنه يقول :« أن الصوفية الكاملة لم توجد لا في اليونان ولا في الهند القديمة، تارة لأن الوثبة لم تكن كافية، وتارة لأنها اعترضتها ظروف مادية، أو نزعة عقلية ضيقة »[1]، لذلك يعتبرها ناقصة ومقصرة عن درجة الكمال التي بلغها التصوف المسيحي. أما الخصائص الثلاث فهي، العمل، والخلق، والمحبة. ويشدد برغسون على الخاصية الأولى أكثر مما يشدد على الخاصيتين الباقيتين والآن لنبحث كل واحدة منهما على حدة.

فمن خلال خاصية (العمل) ميز برغسون بين طورين من التجربة الصوفية، ويصف الطور الأول كما يلي: «...وعندما يغمرها – أي النفس التي استسلمت للتجربة الصوفية – فيض من فرح، وجِدٌ تَغرق فيه أو بهجة تعانيها. فتشعر أن الله حاضر، وإنها فيه لقد انبلج الصبح، فزالت المشكلات، وتبددت الظلمات، إنه الإشراق »[2]. أي أن هذا الطور يتضمن إشراقا يملأ روح المتصوف وقلبه، و يصل هذا الطور إلى الرؤيا والنشوة والوجد. ويقول أيضا عن هذا الطور وعن ما ينطوي عليه « ...ولكن لم يكن شيء من ذلك دائما، لأنه لم يكن إلا تأملا »[3]، يريد بذلك أن التصوف الكامل لا يتوقف عند الطور الأول من النشوة والتأمل والرؤيا ولكنه يتعداه إلى أبعد من ذلك، لأنه يعتقد أن اتحاد الصوفي بالله في هذه المرحلة اتحادا جزئيا لأن نفسه لم تتحد به إلا بأفكارها ومشاعرها.

هذا التسامي الروحي يجعل من التجربة الصوفية الطريقة الوحيدة لحل مشكلة الله حلا تجريبيا، فلن تستطيع الفلسفة أو الدين الساكن أن تعطينا معرفة يقينية عن الألوهية بقدر ما تمدنا به عنها التجربة الصوفية الحقة التي هي مشاهدة عَيانِية، ورصد روحاني، ومثول في مواجهة الحضرة الإلهية، وتمدنا الاحتمالات الجديدة التي تجيء بها التجربة الصوفية بحصيلة روحية ممتازة وهي كون الله محبة، و أنه موضوع للمحبة كما تشير المسيحية وأن الخلق مشروع إلهي أراد له أن يخلق موجودات تكون جديرة بحبه.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 238.
[2] - المصدر نفسه، ص 208.
[3] -المصدر نفسه، ص 209.

هكذا من خلال هذا الحل الصوفي « يتغير شكل الاطمئنان الذي كان يجلبه الدين السكوني للإنسان، فلا خوف الآن من المستقبل ولا الانعطاف قلقا على الذات. و لن يكون للموضوع قيمة من الناحية المادية وإنما يكتسب من الناحية الروحية معنى ساميا كل السمو»

وعلى هذا فإن برغسون يرفض جميع الأدلة على إثبات وجود الله، ويستبقي دليل التجربة الصوفية وحده، الذي تكون عن طريقه في الحضرة الإلهية مباشرة، و أساس التجربة الصوفية هي تلك الطاقة الروحية الخلاقة المنبعثة من الوثبة الحيوية، ومهمتها توجيه الإنسانية بأسرها نحو مستقبل مشرق مليء بالمحبة والتعاطف والغبطة الروحية التي يصل إليها الصوفي في نهاية تجربته، فالغبطة هي الكلمة الأخيرة للفلسفة.

الدين المتحرك وحب الإنسانية:

إن التصوف تجربة مشبعة بالقيم الروحية، وجوهر هذه القيم ومحركها في آفاق الإنسانية الرحبة هو المحبة، لذلك تعتبر جوهر رسالة الصوفي، فمهمة الصوفي التي حُددت له، والتي نذر نفسه لأجلها هي أن يشيع المحبة بين الأنام، « فالتجربة الصوفية تمثل حقيقة إلهية، تعمل على تمثيل حبها للكائنات معبرة عن عنايتها بها. إذ يتضمن النداء الذي يتلقاه المتصوف دعوة الحب إلى الحب، وهو خطاب مشحون بالمضامين الانفعالية والعاطفية التي تجعله يتردد في النفوس كرنين الموسيقى يجذبها نحو القيم»[1]،" ذلك الحب الذي يأخذ بمجامع النفس، باثاً فيها الحرارة[2].

المتصوفة من صفوة عظماء البشرية الأبطال كما يسميهم برغسون، الذين وجدوا لكسر المغلق، وتحريك الساكن، هم نوع من الوثوب الحيوي في تياره الصاعد، جاء ليهب الإنسانية جمعاء نَفَسًا جديدا من قيم المحبة التي تسع كل البشر، بعيدا عن ما رسمته المجتمعات من اختلاف وتباين في الأفكار والمعتقدات، وما صنعته العقول المجردة من أوهام وسدود، هنا يُهيب برغسون بالتجربة الصوفية قائلا : « إن المتصوفة الحقيقيين لَيفتحون قلوبهم لموجة علوية أو مدد إلهي يستولي على صميم وجودهم.، وهم إذا كانوا

[1] - نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 274.
[2] - برغسون منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 62.

كبيري الثقة في أنفسهم فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون في ذواتهم شيئا منهم، وهكذا نراهم يقدمون الدليل على أنهم رجال عظماء، مما يدهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إن هو إلا نظرة ونشوة وانجذاب، أما ذلك المجرى الدافق الذب يدعونه ينهمر في صميم نفوسهم، فهو مجرى هابط يريد من خلالهم أن يمتد إلى باقي الناس»[1].

لذلك ما يكاد الصوفي يهبط من السماء إلى الأرض حتى يشعر بالحاجة إلى أن يمضي إلى الناس يعلمهم (...) أن ثمة عالما آخر (...) ليس هذا العالم بل إنه عالم يقيني يقين التجربة، الذي وضع برغسون مهمة تجليته للناس على عاتق كبار المتصوفة[2].

فهو يعتقد أن الصوفي الكبير يحس بالحقيقة تنحدر فيه من منبعها قوة فعالة، فلن يستطيع أن يمنع نفسه من نشرها، كالشمس لا تستطيع إلا أن تسكب نورها، ولكن نشر هذه الحقيقة لا يكون بالكلام. ذلك أن الحب الذي استحوذ عليه ليس هو حب الإنسان لله فحسب، بل هو حب الله لجميع البشر. فمن خلال الله، وبالله يحب الإنسانية كلها حبا إلهيا، وليس هذا الحب هو الأخوة التي يوصي بها الفلاسفة.

فبرغسون يعتقد أن الصوفية شملوا الإنسانية جمعاء بكل من الحب لا ينقسم، وبذلك فإن المسألة ليست متعلقة بالأخوة التي نبني فكرتها بناء ونجعل منها مثلا أعلى، ولا هي تقوية تعاطف فطري يعطف الإنسان على الإنسان[3].

ومن هنا الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه و إذاعته فيما حولهم كثيرا ما تأخذ بمجاميع قلوبهم كأنما هي سَورة الحب، ولابد لكل منهم من أن يسم ذلك (الحب) بطابعه الخاص، وهذا الحب هو لدى كل واحد منهم عبارة عن (انفعال) جديد كل الجدة، ومن ثم فإنه كفيل وحده بأن يغير من مجرى الحياة البشرية، و أن يخلع عليها نغمة جديدة، وهكذا يجعل هذا الحب من كل واحد منهم موجودا محبوبا لذاته، فيندفع الناس من خلاله و في سبيله إلى فتح قلوبهم لمحبة الإنسانية قاطبة، هكذا إذن تنتشر قيم الانفتاح في كل من الدين والأخلاق من

[1] - المصدر نفسه ،ص 68.
[2] -المصدر نفسه، ص 233.
[3] - المصدر نفسه، ص 245.

خلال النموذج الحي الذي يقدمه لنا هؤلاء الأبطال، « وإذا كان من شأن هذا النموذج أن يؤثر فينا أن يجد أصداء قوية في ذواتنا، فذلك لأن ثمة صوفيا يرقد في أعماق ذواتنا »[1].

[1] - زكاريا ابراهيم، برجسون، مرجع سبق ذكره، ص 196.

المبحث الثالث: الصلة بين الأخلاق والدين

قبل أن نتناول موقف برغسون من هذه العلاقة بين الأخلاق والدين يجدر الإشارة إلى أن الباحث في هذه العلاقة يجد أنه لا يمكن اختزالها في موقف واحد، وإنما يقف على وجوه متعددة. ومرد ذلك أنها :

قد تكون علاقة تاريخية بمعنى أن الأخلاق والدين شهدا أحداث معينة ومر بأطوار محددة، وقد تكون علاقة نفسية، بمعنى أنهما يمدان الإنسان ببواعث ومقاصد مخصوصة ويولدان عنده مشاعر ومسالك معلومة. وقد تكون علاقة اجتماعية، أي أنهما ينشئان بين الناس علاقة منتظمة ومصالح مشتركة تحتضنها جملة من المؤسسات وتحميها أنواع من الجزاءات. وقد تكون علاقة منطقية، بمعنى أن لهما خصائص صورية تورثهما قدرة استدلالية معينة، وقد تعتبر رابطة معرفية، بمعنى أنهما ينطويان على مبادئ ومعايير يتفرع أو يتأسس عليها سواهما، وقد تكون علاقة أنطولوجية، بمعنى أن العلة في وجودهما مشرع إلهي أو مُشرع إنساني يضمن نفعهما للأفراد أو الجماعات وما شابه ذلك من الوجوه[1].

لكن فلاسفة الغرب لم يَنظُروا إلى هذه العلاقة بين الأخلاق والدين من تلك الوجوه المختلفة كلها، بل اقتصروا على بعضها، وقد لا يتعدون أحيانا الوجه الواحد، لذلك كله نطرح التساؤل التالي: أيهما الأصل في هذه العلاقة؟، **هل** الدين هو الذي يعتبر الأصل في هذه العلاقة بحيث تكون الأخلاق فرعا مبنيا على الدين أو على العكس من ذلك، هل الأخلاق هي التي تعد الأصل فيها بحيث يكون الدين فرعا مبنيا على الأخلاق؟ أم أن كل واحد منهما أصل في ذاته؟ و ما هي حقيقة الموقف البرغسوني من طبيعة هذه العلاقة؟

إن البحث في حقيقة هذه العلاقة قادنا إلى الوقوف على ثلاثة أوجه ممكنة للعلاقة بين الأخلاق والدين، فهناك من قال بخضوع الأخلاق للدين، والبعض الآخر قال بتبعية الدين للأخلاق، و هناك موقف ثالث قال بانفصال الأخلاق عن الدين.

[1] - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الرباط، ، 2000، ص30.

1 – خضوع الأخلاق للدين :

من الوجهة التاريخية هناك صلة وثيقة بين الدين والأخلاق و « من المحتمل أن يكون التعرف على العادات الدينية قد تم قبل أن تتميز العادات الأخلاقية عن الدين»[1]، و زاد هذا التميز بين الأخلاق والدين من إدراك اختلاف الواجبات التي تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان عن الواجبات التي تقوم بين الإنسان وبين الإله. « بيد أن علاقة الإنسان بجاره أو بأخيه الإنسان كانت إحدى الوصايا التي أمر بها الله، ومن ثم لا زالت أواصر الصلة قوية بين الدين والأخلاق »[2]، ومن بين أوائل الأخلاقيين القائلين بتبعية الأخلاق للدين في الفلسفة الغربية نذكر القديس "أوغسطين" والقديس " توماس الإكويني"، ويستندان كغيرهم في هذا القول أصلين أثنين أحدهما "الإيمان بالله"، والثاني "إرادة الإله"[3].

أ – الإيمان بالإله: لما كانت الفلسفة الأخلاقية عند اليونان قد ازدوجت في الغرب بتعاليم المسيحية، اندرج فيها مبدأ" الإيمان بالإله" وتقرر بأنه لا أخلاق بغير إيمان، علما بأن الإيمان هو عبارة عن التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، فلا شيء يبلغ مبلغ الدين في الحرص على تحقيق هذا الغرض في عاجل الإنسان وآجله معا، وما ذاك إلا لكون الدين ينبني على الإيمان بإله قادر على كل شيء، يعين المؤمن على الوصول إلى هذه الحياة الطيبة، متفضلا عليه برحمته وشفقته وجوده.

ثم إن «الإيمان بالإله لا يزال يكبر في قلب المؤمن ويرتقي درجة من فوق درجة حتى يتحول إلى محبة، ولا شيء فوق محبة الإله، ومحبة المؤمن لأخيه إنما هي من محبته للإله، و الإيمان والمحبة لا يفتأ يصطحبهما الرجاء، لأنه الجناح الذي يطير به المؤمن والمحبة إلى مقام الخلاص» [4]. ويفوزان بهذا المقام، لا بموجب استحقاقهما، إنما بموجب الفضل الإلهي.

---

[1] - وليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 2000م، ص 130.

[2] - المرجع نفسه، ص 13

[3] - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[4] – المرجع نفسه، ص 32.

فهاهنا « ثلاث خصال الإيمان و الرجاء و المحبة يجعل منها الأخلاقيون المسيحيون رأس الفضائل الدينية كلها، إذ يرفعونها على غيرها درجات، بل يجعلونها ترقى إلى أعلى الرتب الخلقية، لأنه لا حد لممارستها، بل يجعلونها ترقى أعلى الرتب الأخلاقية، لأنه لا حد لممارستها ولا إفراط فيها، فالإيمان مهما تغلغل في النفس لا ينقلب أبدا غلى الرذيلة، والرجاء مهما تقوى في القلب، لا يصير أبدا مضرة، والمحبة، مهما زادت واشتدت، لا تنعكس أبدا بالسوء»[1]، وذلك لأن المقصود بهذه الفضائل الجليلة التي نسميها فضائل الإحسان إنما هو الكائن الذي ليس فوق كماله كمال، وواضح أنه لا حد ولا إفراط مع الكمال.لهذا استحقت هذه الفضائل أن تكون هي الأصل الذي ينبغي أن يتفرع عليه الفضائل الطبيعية كلها، بما فيها " الفضائل العقلية" وهي التي أخذ بها فلاسفة اليونان في تنظيم مدينتهم الفاضلة وظلت إلى هذا الزمان تهيمن على الفكر الأخلاقي بأجمعه، وقد نطلق عليها في مقابل "فضائل الإحسان" اسم "فضائل العدل"[2]، وتشتمل على العفة والشجاعة والروية والعدل، وكما ينبغي أن تكون خادمة فضائل العدل الأربع تابعة لفضائل الإحسان الثلاث فكذلك ينبغي أن تكون خادمة الوسيلة خادمة للمقصد، وحينئذ يكون لها شرف الرتبة على قدر هذه الخدمة، ويبلغ هذا الشرف غايته متى تلبست كل الفضيلة منها بلباس المحبة، والمحبة التي تقبل كل شيء من المحبوب، والروية هي المحبة التي تقبل على خدمة كل ما يحبه هذا المحبوب لذاته.

لذلك فإن الفلسفة الخلقية التي تتسم بهذه الأوصاف لا يمكن أن تعجب كل من بقي على التقليد الفلسفي اليوناني، فلا يتسع صدرهم وعقلهم لمفهوم " الإيمان"، لأنه عندهم بمثابة تقهقر الأسطورة التي تأسس هذا التقليد بالذات من أجل الخروج منها كلية، وليس هذا موضع الرد على انتقاداتهم لمبدأ الإيمان ولا على اتهاماتهم لأهله، لكنهم لو كانوا منصفين في أحكامهم، لأقروا بأن الدين السماوي ليس أبدا حسب الأسطورة اليونانية، ولم يصروا على البقاء على تقليدهم الفلسفي القديم، منكرين للحقيقة الإيمانية.

[1] - المرجع نفسه، ص 32.
[2] - المرجع نفس، ص 33.

ب – إرادة الإله:

لا شك أن الفلسفة الأخلاقية التي تعتبر الإيمان بالإله أصلا من أصولها وتبني عليه جملة من الفضائل الإنسانية، ولابد أن تعتبر كذلك صفات هذا الإله الواجبة في حقه، ولا سيما تلك التي تكون باعثة على الأفعال الخلقية، و أولى هذه الصفات الإلهية هي كونه مريد إرادة كاملة، وإرادته في أفعال مخلوقاته من البشر أنها هي الأمر بخيرها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرها، فيلزم اجتنابه، ومعلوم أن احد تجليات هذه الإرادة هو جملة الأوامر والنواهي التي كتبها الإله في الألواح إلى سيدنا موسى عليه السلام والتي تعرف عند أهلها "بالوصايا العشر" وقد اشتهر النظر في الإرادة الإلهية على هذا النحو الذي يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم نظرية "الأمر الإلهي" للأخلاق.

ومن كان على التقليد الفلسفي اليوناني لا يطيق عقله الإقرار بوجود إله واحد له، فأحرى به ألا يطيق وجود إرادة إلهية واحدة، ناهيك بها آمرة وناهيك بإطلاق من أطاعها نال الثواب ومن عصاها نال العقاب، « فلأن جاز أن تكون الوحدانية فوق أن تدرك بهذا العقل القديم ، فلأن يجوز أن تكون الإرادة فوق هذا الإدراك أولى، لأن إدراك الوحدانية شرط في إدراك الإرادة، ومتى فقد الشرط فقد المشروط، فضلا عن أن الآلهة التي خاض هذا العقل طويلا في أخبارها لم تشغله فيها صفة الإرادة المطلقة في تجلياتها بالأمر والنهي بقدر ما شغلته صفتا " العقل " و " الحب " فآلهة اليونان عاقلة بعقل كعقل الإنسان ومحبة بحب كحب الإنسان، ومعلوم أن العقل لا إرادة فيه، وأن الحب أرادة لا أمر ولا نهي فيها »[1].

لهذا قام أهل التقليد الفلسفي الإغريقي من المعاصرين للاعتراض على القول بهذه الإرادة الآمرة الناهية، وليس هذا مقام تفعيل الكلام في مختلف الشبه التي أوردها على هذا القول والتي يقدح أغلبها في قدرة الإله وحكمته، ولا في مختلف الردود التي جاء عليها والتي يستند أغلبها إلى إثبات ربوبية الإله ومحبته للبشر، وحسبنا أن نذكر هنا شبهة مشهورة جاءت في صورة السؤال التالي: هل الخير خير لأن الإله أمر به والشر شر لأن

[1] - المرجع نفسه، ص 33.

الإله نهى عنه أو على العكس من ذلك هل الإله أمر بالخير لأنه خير ونهى عن الشر لأنه شر؟

فلو كان جواب « الأخلاقي المتدين بأن الخير خير، لأن الإله أمر به، وأن الشر شر لأن الإله نهى عنه، لوجب أن يكون كل مأمور به خيرا، حتى ولو كان عند العقل شرا، و أن يكون كل منهي عنه شرا، حتى ولو كان عند العقل خيرا، ثم لو أجابه الأخلاقي المتدين بأنه الإله أمر بالخير لأنه خير ونهى عن الشر لأنه شرن لوجب أن يكون الخير والشر مستقلين عن إرادته، بل تكون هذه الإرادة تابعة لهما، فحينئذ لا معنى للتعلق بما أمر به ولا ما نهى عنه، وهكذا فأي واحد من الجوابين اختار الأخلاقي المتدين، فانه لا مناص له من أن يقع في ورطة »[1]،مثله في ذلك مثل " أوطيفرون" عندما سأله " سقراط" في المحاورة الشهيرة التي تحمل اسمه، هل الآلهة تحب الشيء المقدس، لأنه مقدس أو أن الشيء مقدس لأن الآلهة تحبه، ونجد مثل هذا الموقف لدى الأشاعرة و في الفلسفة الإسلامية.

ضمن هذا الاتجاه يندرج الموقف البرغسوني ، وفي هذا يقول برغسون :«ولنقل عابرين أن مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق تكون بسيطة جدا في المجتمعات الأولية. فالأديان البدائية لا يمكن أن يقال عنها إنها لا أخلاقية أو إنها لا تعنى بالأخلاق، إلا إذا نظرنا إلى الدين على ما كان عليه في الماضي و أردنا أن نقارنه بالأخلاق كما صارت إليه في الحاضر»[2] ثم يردف « أن العادة في القديم كانت هي الأخلاق كلها، ولما كان الدين يحرم الخروج عليها كانت الأخلاق والدين شيئا واحدا ».[3]

نلاحظ من خلال ذلك أن الأخلاق كانت مرتبطة بالدين حتى في أبسط صور الحياة البدائية، لذلك يعتقد برغسون أنه من العبث أن يقال إن المحرمات الدينية لم تتناول دوما ما يبدو لنا اليوم مخالفا للأخلاق أو مخالفا للمجتمع.

وحتى في حديثه عن الأخلاق المفتوحة فإن برغسون كان يقصد التصوف المسيحي، فبرغسون كلما تقدم في شرح نظريته في الأخلاق المفتوحة بمعناها المطلق والكامل ،فهي

[1] - المرجع نفسه، ص 34.
[2] - برغسون ، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر،ص142.
[3] - المصدر نفسه، ص 143.

الناحية الحركية من الدين المسيحي، هكذا يجعل برغسون من الأخلاق المفتوحة جزء من نظريته الدينية فدعاة هذه الأخلاق وحملتها إلى الإنسانية جمعاء هم الأنبياء وعظماء الصوفية، فالأخلاق المسيحية وجدت بصورتها الخالصة في شخص يسوع المسيح وحياته وتعاليمه، يقول برغسون : « وحسبنا أن نقرر هذه الحقيقة، وهي أن الأخلاق الأولى كلما كانت ترد بوضوح إلى واجبات غير شخصية كانت أقوى و أشد. و أما هذه فهي على عكس ذلك، فبعد أن تكون مبعثرة في قواعد عامة يقبلها العقل من غير أن تصل إلى أن تهز الإرادة ، إذا بها تصبح جارفة قوية بنسبة ما تنصهر قواعدها المتعددة العامة في وحدة إنسان فرد»[1].

حتى عندما ننظر إلى بقية الأديان وبقية الحركات الصوفية في العالم من زاوية الدين الحركي الكامل والمطلق تبدو لنا ناقصة مهما بلغت من التسامي والصفاء في تعاليمها، هكذا ستبدو لنا حياة حكماء اليونان وأنبياء بني إسرائيل وأبطال البوذية وتعاليمهم عندما ننظر إليها من قصة التصوف المسيحي، لا شك أن برغسون يعترف لهؤلاء بفضلهم العظيم في توسيع آفاق الأخلاق الساكنة التي سادت مجتمعاتهم وتقريبها من روح الإخاء الإنساني الشامل ،ولكنهم في اعتقاد برغسون قصروا عن الوصول إلى مستوى الأخلاق الحركية المطلقة كما تتمثل في تعاليم يسوع وحياته، باختصار إن محتوى الأخلاق المفتوحة بمعناها الكامل هو تعاليم الإنجيل كما وردت في موعظة الجبل « إن أخلاق الإنجيل هي في جوهرها أخلاق النفس المنفتحة »[2]

ب – تبعية الدين للأخلاق:

تفرعت دعوى تبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الغربية الحديثة عن القول مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان أو الإرادة الطيبة، الذي أقام عليه الفيلسوف إيمانويل كانط ، نظريته الأخلاقية ، « فالدين الأخلاقي عند كانط هو دين الفطرة، يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، ولهذا كانت الأخلاق افتراضا وأساسا لوجوده »[3].

---

[1] - المصدر نفسه، 305.

[2] -- المصدر نفسه، ص 62.

[3] - فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001م، ص 80.

فقد ذهب كانط إلى أنه لابد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء خير بإطلاق، بحيث يكون شرطا وسببا في كل قيمة أخلاقية، وليس هذا الشيء إلا ما سماه الإرادة الطيبة، وتأتي خيريتها لا من آثارها وفوائدها، ولا بالأولى من مراداتها ومتعلقاتها أي من أشياء خارجية عنها، سواء أكانت من صنعها أم لم تكن من صنعها، وإنما تأتي من فعلها من حيث هي إرادة ، أي من شيء داخلي هو عينها، سواء أتحقق المراد أم لم يتحقق، بحيث يعتبر هذا الفعل غاية في نفسه لا وسيلة إلى غيره[1].

ولا تعتبر الإرادة خيرة حتى تهتدي في جميع أفعالها بمقتضيات العقل الخالص وحده، ولا أدل على وجود هذا العقل في أفعالها من كونها لا تفتأ تدفع عن نفسها كل أشكال الهوى – شهوات أو عواطف أو ميولا – علما بأن العقل والهوى ضدان لا يجتمعان كما أنها لا تفتأ تتجرد من كل أشكال الحظ والغرض، فلا تتعلق بأي شيء، كائنا ما كان، حتى ولو كان السعادة القصوى أو الكمال الأعلى أو الخير الأسمى أو الحب الأسمى، وفي هذا يقول كانط « إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة يمكن أن تعين بواسطة القانون الأخلاقي »[2] ،« لأن الطريق الذي تختاره الطبيعة لبلوغ مثل هذه الخطوط و الأغراض ليس حسب رأي كانط هو العقل الذي يتعثر في الوصول إلى هذه المصالح ، وإنما هو الغريزة التي لا تتعثر في ذلك كما تفعل هذه الطبيعة بشأن حاجات الحياة العضوية للإنسان ، فإذن انضباط الإرادة بالعقل هو الذي يجعل منها بالذات إرادة خيرة ابتداء ، لا بواسطة ولا خيرة بنفسها ، لا بغيرها »[3] .

و لما كانت الإرادة الخيرة إرادة عاقلة بعقل خالص ، صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وقف الواجب كما يمليه عليها هذا العقل ، ولا بد أن يكون واجبا لا اعتبار فيه لمادة عارضة و لا توجه فيها لغرض محدود و لا مجال فيه للتبعية لغيره ، إن طمعا في الثواب أو خوفا من العقاب ، بمعنى أن الإرادة الخيرة هي الإرادة التي تفعل على مقتضى الواجب لذات الواجب ، أي لا يحركها في هذا الفعل إلا احترام الواجب وحده ، لذلك كانت تصدر في أفعالها الخلقية عن قواعد أو مبادئ مصوغة في صورة أوامر جازمة و مطلقة .

---

[1] - طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره ، ص 35.

[2]- هنس زندكولر، المثالية الألمانية، المجلد الأول، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، و ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص 407.

[3] - طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 36.

وإذا كانت الإرادة الخيرة تتحقق بواسطة الأوامر ، فإن كل أمر تصدر عنه لا تتلقاه مطلقا من غيرها أو من خارجها ، و إنما هي التي تلقي به إلى ذاتها من داخلها فهي صاحبة التشريع لنفسها ، ولا يشاركها في ذلك سواها ، ولا قدرة لها على هذا التشريع الذاتي ما لم تكن تتمتع بتمام الحرية ، على أن ذلك لا يعني أبدا أن هذا الأمر التشريعي لا يتعلق إلا بصاحب هذه الإرادة وحده ولا يثمر أخلاقا إلا عنده ، وإنما شرطه الذي يصح به هو أن يتوخى فيه ذو الإرادة أن يكون قانونا كليا يجري على مجموع البشرية ، على أساس أنها غاية في ذاتها ، لا مجرد وسيلة إلى غيرها [1].

وهكذا فبفضل مبدأ الإرادة الخيرة يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالإله أو قاعدة إرادته المطلقة أو على حد قول كانط تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف و أعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه ، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه (...) فإذا بالنسبة للأخلاق فليست تحتاج مطلقا إلى الدين بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي[2] .

لكنه يجيز بموجب مبدأ الإرادة الخيرة أن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة و الذي يأمر بطاعة الواجب ، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب و بين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة ، وهذا الجمع هو الذي يدعى بالخير الأسمى إلا أن تحقيق هذا الخير الجامع يوجب علينا أن نسلم بحقيقتين إيمانيتين اثنتين :

إحداهما خلود الروح ، ذلك أن كمال التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي شرط في حصول هذا الخير ، لكن هذا التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناهي في مدارج الكمال الخلقي ، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعاقل ذاتا باقية بقاء غير محدود ،ألا وهي الروح .

و الحقيقة الثانية هي وجود الإله ، ذلك أن السعادة هي حالة عاقلة في العالم تتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العاقل و مع أمله في تحقق الخير الأسمى ، لكن هذا

[1] - المرجع نفسه، ص 37.
[2] -المرجع نفسه، ص 38

الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه هو بنفسه لأن القانون الأخلاقي الذي تصدره إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به كما هو مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة مع أمله ، و أيضا لأنه إذا كان هذا العاقل بموجب حريته علة لهذا القانون ، فانه ليس هو أبدا علة لهذه الطبيعة التي ترتبط بها سعادته ، يلزم من هذا أنه لابد من أن نفترض علة لكل طبيعة تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق أي يكون بيدها سر الوصل بين الفضيلة والسعادة ألا وهي الله ، وهكذا يتضح أن هذين المعتقدين الدينيين خلود الروح ووجود الإله اللذين هاهنا أُنزلا منزلة مسلمتين وفي هذا يقول :« هي شروط ينبغي أن نصادر عليها، إذ إنما بناءا علي افتراضها يكون الخير الأسمى ممكنا »[1]، وهما بذلك جاءا تابعين للأخلاق ، مترتبين على شعور العاقل أثناء ممارسته لإرادته الحرة ، بالحاجة إلى الخير الأسمى و العمل على ضرورة الوصول إليه و ذلك تتويجا لعمله الأخلاقي الصبور والدؤوب.

كل ذلك يؤكد أن الدين الأخلاقي هو دين الفطرة دين عملي يجمع بين الأخلاق واللاهوت ، ولكن كانط كان ناقدا للاهوت النظري واللاهوت التاريخي، وكلاهما في اعتقاده لا يشكل مطلبا للدين الأخلاقي، معتقدا أنه لكي نجعل أنفسنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي فهذا لا يتعلق بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية، لهذا فإن اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي هو يجب أن يحتوي على شيء واحد بعينه هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي أي افتراص وجود الله مشرع للقانون المقدس والحاكم الرحيم والقاصي العادل، وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي[2].

إلى جانب هذه الصفات الأخلاقية لله هناك أيضا صفات طبيعية تزيد من فاعلية الصفات الأخلاقية، مثل كونه عليم قدير حاضر في كل مكان. فالدين عند كانط يفترض الأخلاق مسبقا ولذلك يؤكد أن كل دين لا يفترض الأخلاق مسبقا، إنما هو دين العبادات الخارجية، والخدمات والمدائح وكل الأديان الوثنية هي من هذا النوع لا تؤس عل الأخلاق والإله فيها مخيف غيور علينا أن نتصالح معه بالتملق والبخور[3].

---

[1] - هنس زند كولر، مرجع سابق الذكر، ص 407.
[2] - فريال حسن خليفة، مرجع سابق الذكر، ص 81.
[3] - المرجع نفسه، ص 82.

لهذا يعتقد أن الأخلاق يجب أن تكون أساس الدين، وأخلاق كهذه واجب مطلق يلزمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا ولذاتنا مهما كان الآخرون أخلاقيين أو غير أخلاقيين.

استقلال الأخلاق عن الدين :

وعلى أي حال مهما يكن من أمر تلك العلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق إلا أن هناك الكثير من الاختلافات بينهما باعتبار « أن مركز الدين ومحوره هو الله، بينما مركز الأخلاق ومحورها هو الإنسان»[1]، بل يلح الكثير من الباحثين الغربيين، على إنكار أية علاقة بينهما، وانفصالهما من حيث الموضوع، « بمعنى أن الدين يقوم بتنظيم العلاقة بين المرء وربه، والأخلاق تهتم برسم الطريق لسلوك الإنسان في نفسه أو في المجتمع ولا شأن لها بعلاقة الخالق بالمخلوق»[2]، ولقد صدرت دعوى استقلال الأخلاق عن الدين في الفلسفة الحديثة من المسألة التي عرفت تحت عنوان أشبه بشعار مذهبي و هو " لا وجوب من الوجود"، ولقد اشتهر بهذه المسالة الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم، حتى قيل بأنه لم يأت بفكرة أكثر منها تأثيرا، ثم رفعت هذه المسألة إلى مرتبة القانون باسمه فسميت (قانون هيوم) وقد ورد نص بهذه المسالة التي ما زالت تثير جدلا كبيرا بيت جمهور الفلاسفة والمناطقة، في الفقرة التالية من كتابه رسالة في الطبيعة البشرية التي قال فيها بعد أن تأمل كل المذاهب الفلسفية أنه : « لاحظت دائما أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال، مثبتا بذلك وجود الإله أو مبديا ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية، لكن سرعان ما أفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقترن "بيجب" و"وليس يجب" بدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا أي " يوجد" و" ليس يوجد " وهذا التحول لم يكن مشعورا به، لكنه مع هذا يكتسي أهمية بالغة، ذلك أنه لما كان اللفظ يجب أو ليس يجب يعبر عن علاقة أو حكم جديد، كان ينبغي أن تلاحظ هذه العلاقة وتفسر في نفس الوقت، وأن يبين سبب هذا الذي يبدو غير معقول تماما، وهو كيف يمكن أن تلزم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها»[3].

---

[1]- وليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، مرجع سابق الذكر، ص 135.

[2] - محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط2، 1983م، ص 70.

[3] - طه عبد الرحمن، مرجع سابق الذكر، ص 41.

تبعا للموقف الذي جاء به هذا النص إنبنى التأويل المشهور لهذا النص، وهو أن " هيوم" يقول بأنه لا نتيجة أخلاقية أو غير خبرية أن تلزم من قضايا خبرية، وبمعنى أعم، لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية كما إذا قال القائل " في العلم منفعة للإنسان، فطلب العلم واجب" أو على طريقة المنطقيين، توجد في العلم للإنسان منفعة، إذن يجب طلب العلم .

ومن ثم تقرر أن هيوم يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية، وبالتالي أنه من أوائل من كانوا يدعون إلى استقلال الأخلاق عن الدين، قد نضع في الاعتبار أن هيوم حرص على أن يذكر لنا في فقرته السابقة نوعين من القضايا التي تخبر عن الإنسان، وواضح أن في هذا التفصيل تنبيها أن النوع الأول هو الذي يتضمن هذه القضايا، ويترتب عن هذه الأفكار نتيجتين هما[1]:

أولا: أن هيوم يخرج الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية أي يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيبات، كما يكون الحكم الطبيعي محصورا في الإخبار عن المشاهدات، ولما كان الشيء الخلقي غير الشيء الخبري، الطبيعي، فإذن لا يمكن أن يكون الحكم الديني أخلاقيا مثله في ذلك مثل الحكم الطبيعي، لذلك صار لا يصح أن نستنتج منه قولا أخلاقيا .

والنتيجة الثانية هي أن " هيوم " لا ليعتبر أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية. و "هيوم كان بصدد الرد على معاصريه من الأخلاقيين المتدينين الذين أقاموا الأخلاق على قاعدة الإرادة الإلهية مدعيا أنها لا تتأسس إلا على الوجدان البشري وليس كما يظن البعض، على إرادة الإله ولا على عقل الإنسان.

ومن نهجوا هذا الاتجاه بالقول باستقلالية الأخلاق عن الدين " جون ستوارت مل " الذي رغم تسليمه بأنه في الماضي كان الدين الأداة الرئيسية التي تعلم الناس بواسطتها الأخلاق، وتحثهم على طاعتها، ومع ذلك فإنه يعتقد أن هناك ضرر حقيقي من فيل أن ننسب مصدرا مجاوزا للطبيعة إلى قواعد الأخلاق.

[1] - المرجع نفسه ، ص 42.

فمع أن تلك القواعد كثيرا ما تكون ممتازة ، بصفة خاصة، قواعد الأخلاق في الإنجيل، لأن جميع تلك القواعد مقدسة تماما، فهي لا تناقش ولا تنقذ، فإن الأخلاق أصبحت رتيبة، ولم يعد من الممكن مراجعة تفاصيلها لكي تواجه الظروف المستجدة، إنه يعتقد أن الإيمان بما هو مجاوز للطبيعة لم يعد قادرا على مساعدتنا على معرفة ما هو صحيح[1].

[1] - وليم كيلي، مرجع سابق الذكر، ص 431.

نقد و تعقيب:

رغم محولته قطع الطريق على ناقديه إذ قال :«إنني أعتقد أن الوقت الذي ينفق في دحض الفلسفة ونقدها يذهب سدى»[1]، معتقدا أنه لم يبقى لنا من الهجمات الكثير وجهها المفكرون لبعضهم البعض، ولم يبقى سوى القليل من النقد، إلا أنه لم يسلم من النقد، إذ أن محاولة برغسون أن يجعل من التصوف حلا يفتح من خلاله أفاق أوسع في عالم الإنسانية الرحب، على قيم تسع الإنسانية بأجمعها، إلا أنه رغم قوة التحليل البرغسوني لمختلف التجارب الصوفية سواء الهندية أو البوذية وغيرها من التجارب الأخرى، وقع في الكثير من التناقضات، فتحت المجال واسعا للكثير من الفلاسفة ليوجهوا نقدهم لنظريته في الدين الحركي القائمة على التصوف المسيحي.

لأن مراهنة برغسون على الوثبة الحيوية أو السورة الحيوية، قد أوقعه في تناقض جلي، لأنه وضع مسار التطور أمام مخاطرة، لأن انبجاس الاندفاع الحيوي بجهد خلاق قوي، قد لا يؤدي دائما إلى ميلاد العقل، بل قد تخف مصادر هذا الجهد، ويتساقط هذا الاندفاع تحت شكل مادة جامدة، أي أن الدفعة الحوية قد لا تؤدي في كل مرة إلى ميلاد النماذج الحرة[2].

لقد أعطى برغسون للتصوف في إطار الدين الحركي دور يمتد إلى كل البشرية بما يحمله الصوفي من قيم مترعة بالحب، و لأن التجربة الصوفية لا ترضى بأن ترسم لها حدود تحجبها عن الغير، فهي تجربة إنسانية تتجاوز حدود الذات الصوفية، إلا أن مثل هذا الوقف يرفضه وليام جيمس الذي حقيقة أعطى للتصوف قيمة ولكنها تنحصر في عند المتصوف، ولا يمكن أن تعم قيمة التصوف على جميع الناس، وعلى هذا النحو تعتمد على مشاعر ذاتية يتذوقها الفرد بعيدا عن الآخرين، إذ يحصر وليام جيمس قيمة العملية في أن الصوفي يشعر بالأمان والسعادة، وهما آتيان من صلته بالكون الفسيح الفائق على الطبيعة[3].

---

[1] - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: محمد فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، ط1، 2004م، ص346 .

[2] - أندريه كريسون ، برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 55.

[3] - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012م، ص225.

كما يعتقد بعض المفكرين أن برغسون قد بالغ في اختزال التجربة الصوفية في التصوف المسيحي، مع اعتقاده بأن بقية أنواع التصوف لدى الحضارات الأخرى يشوبها الكثير من النقص، فلقد أنكر برغسون التصوف الهندي لاعتقاده بأنه يجمع بين الجدل العقلي والتجربة الصوفية مما حال دون تطور أي منهما، وبالتالي كانت الدعوى البرغسونية تعمل على الفصل بين العناصر العقلية الجدلية والتصورية والتجربة الصوفية، إلا أن مثل هذا الموقف لدى برغسون شكل تناقضا، حيث أن مثل هذه العناصر الي ينكرها على التصوف الهندي لا تثبت أنه ناقص، كما أن هذه الاعتبارات الجدلية والفكرية والتصورية العقلية، تلعب دورا أساسيا في التصوف المسيحي، فمثل تلك المعطيات العقلية تدخل في صلب التجربة الصوفية المسيحية.

إن برغسون من خلال هذا الفصل الجذري بين التجربة الصوفية وأوجه النشاط العقلي والفكري عند المتصوفة يؤدي إلى تبسيط طبيعة التجربة الصوفية وتزييفها. فالتجربة الصوفية بالنسبة للصوفيين المسيحيين غنية و كثيفة ومتنوعة تنطوي على الرؤى والانفعالات على اختلافها، وهي تتناول كيانهم كله بجميع ملكاته، إن كانت غريزية أو عقلية، فكرية أو تصورية، لذلك لا يمكن عزل أي منها عن تجربتهم دون الانقاص منها أو تحريف حقيقتها، كما أن المتصوفين يحملون تصور معين للإله الذي ينشدون الاتصال به، وهو التصور الذي تبناه اللاهوت الكاثوليكي.

لذلك يرفض " ماسون أورسيل " حكم برغسون على الصوفية البوذية ويؤكد أنها وصلت إلى تحقيق المحبة والعمل والخلق، هذه الصفات قصرها برغسون على التصوف المسيحي، يقول هذا الفيلسوف « ولكننا نلاحظ أن الهند تصورت أنواعا من (النيرفانا) الخلاقة دون حدود، إن الصبغة السلبية التي تجلى في الخلاص الإنساني ومجرد التحرر عوضا عن الحرية لا تضع إلا البوذية الهندية (...) لتقدم لنا صورة مختلفة تماما عن ذلك ونسميها بالصوفية الناقصة، تسمية لا تناسبها»[1].

ويؤكد ماسون أورسيل أن البوذية وصلت إلى مرحلة العمل الخلاقة بقوله « أما لخلاص فلا يبدو بعد الآن على صورة حالة، بل يبدو عل صورة مسلك بوذا ». معتقدا أن

[1] - مراد وهبة، مرجع سابق الذكر، ص 192.

المذاهب البوذية الأخلاقية الكبرى أخذت المحبة ، التي تشمل الإنسانية جمعاء دون تمييز أو تفريق، مثل أعلى لتعاليمها.

وفي اعتقادنا أن هذه الشواهد كافية لهدم و إبطال النظرية القائلة بأن التصوف المسيحي هو أكمل صور التصوف، مع إضفاء صفة النقص على مختلف أنواع التصوف الأخرى لدى مختلف الحضارات الإنسانية.

الخـــــــاتمة :

لا زالت الإنسانية المعاصرة منذ زمن ليس باليسير تعيش تحولات فكرية وقيمية مست كل جوانب حياتها المادية والروحية، إذ لا زال التصاعد و الانتشار الرهيب للمادية، يلقي بظلاله القاتمة ويهد سلام الإنسان وسكينته، مما جعل هذا الإنسان يتلمس المخرج في هذا الكون الذي أقلق سكونه وراحته ضوضاء الآلة منذ زمن بعيد.

و ما زاد من تعميق هذه الآلام الأفكار التي أثارتها الكثير من الفلسفات الوجودية بإعلانها أن الإنسان وجد وحيدا في هذا الوجود ليصارع مصيره، بعد أن غادرته الآلهة، وليشهد نهايته القاتمة المحتومة، فيما أعلنت فلسفات أخرى إفلاسه روحيا، وصرحت بموته. في ضل هذا الجو المشحون بقيم القلق، الحرب، والعدمية، شكلت البرغسونية عودة لاستلهام القيم الروحانية للمجتمع الغربي كمخرج ينسم من خلاله أفراد هذا المجتمع جو الحرية المفعم بالخلق والإبداع، ومن هنا كانت مشروعية العودة إلى الفلسفة البرغسونية التي حددت لنفسها مهمة الدفاع عن الإنسان وقيمه الروحية في بعديها الديني والأخلاقي، وكانت البرغسونية بذلك عودة بالإنسان إلى منبع الحياة، ودعوت للإنسان لأن يعيش غنى الوجود بعيدا عن سكون المادة، وجمود التصورات العقلية و فراغ المفاهيم الصورية التي جاءت بها الفلسفات العقلانية.

هكذا كانت البرغسونية عودت إلى إحياء الدعوة إلى مركزية الإنسان في هذا الكون، وبالتالي في كل صور الفكر، فأحاسيس الإنسان ووعيه ليسا جزءا من سكون المادة، فالبرغسونية عملت على كسر كل الحواجز والضرورات التي يمكن أن تعيق حركة الإنسان نحو الحرية والانفتاح على القيم الإنسانية.

لذلك شكل الحدس محاولة لتجاوز الأسوار التي وضعتها الفلسفات المادية والعقلية حول الإنسان، التي صارت تهدد وجوده وتضاعف من خوفه وآلامه.

لذلك في ختام هذه الفلسفة المفعم بقيم الحرية والمحبة والتطلع ، جاء كتاب منبعا الأخلاق والدين ليتوج مسيرة فلسفية سمتها الإبداع والخلق، وليجعل هذا الكتاب من الأخلاق والدين

جوهرا للفعل الحر الخلاق، وبذلك صارت قيمة الفعل الأخلاقي لا تأتي إلا من صفتي الخلق والمبادأة التي تميزه، وذلك بعيدا عن ضرورات المادة وتنبؤات العقل الصوري.

فمن خلال إبطاله لفكرة الواجب سعى برغسون إلى هجر فكرة الإلزام التي لم تعد تتناسب مع سيولة الحياة و الحرية التي يدعو إليها، لذلك كان الانجذاب حلا مناسبا لاكتمال النظرية الأخلاقية البرغسونية، فالانجذاب له دلالته القيمية والأخلاقية، المهمة في المجتمع المفتوح، أين صار كل فرد من أفراده يسعى إلى إجابة نداء القيم، الذي يمثل تيار الحياة الصاعد.

هذا النداء الذي أصبح يمثل وثبة الحياة في أعلى ذروتها، وقمت إبداعها، فمع حملت هذا النداء أصبحت الحرية جوهر الفعل الأخلاقي، بل صار الفعل الحر بمعناه الصوفي ذوبان في المطلق، باعتبار أن هذا الفعل يرتقي بالإنسان إلى أعلى درجات الوجود، ومن هنا إعجاب برغسون بالصوفية المسيحية التي أضفى عليها صفت الكمال من خلال صفات الفعل، الخلق، والمحبة.

فالتجربة الصوفية هي البوتقة التي تنصهر ضمنها كل الأفعال الإنسانية في فعل الله، لذلك فإن دراسة الفكر الأخلاقي والديني عند برغسون قادنا للنتائج التالي :

أولا إن العودة إلى التجربة الباطنية ، من خلال استبطان الذات، التي هي مصدر الإرادة، جعلت من الوعي أساسا ومرتكزا روحيا وفعالية إبداعية.

ثم تمكن البرغسونية من بناء منهج مكن الإنسان من النفاذ إلى بواطن الأشياء، وفهم سر الحياة، بوعي مباشر، بعيدا عن صلابة المادة وتحليلات العلم واستدلالات العقل، ومن خلال ذلك المحافظة على الطابع الكيفي لكل القيم الأخلاقية والدينية والجمالية، ليحرك بذلك طاقاته الإبداعية، بما يتناسب مع الطبيعة الإنسانية.

كما كان الحدس منهج مميز خص به الفلسفة والعلوم الإنسانية التي لم تعد تناسبها المناهج العلمية، كما صارت الديمومة مفتاح لحل كل المشكلات الفلسفية ومن ضمنها الأخلاق والدين، محددة بذلك العلاقة بين مجال القيم والوجود، و التي تعد عنصرا مركزيا في فلسفة برغسون.

وهكذا عملت البرغسونية على إقامت رؤية أخلاقية ودينية قوامها الحرية والخَلق، لتدفع بالإنسان من خلال قيم الحب والإيمان إلى أعلى درجات الوجود، ولتحرره من ثقل المادة، ولتجعل من نداء القيم لحظة فارقة، كسرت بها كل الحواجز التي كانت تعيق تطور الإنسانية، ولتجعل من حملت هذا النداء تجارب - المشبعة بقيم المحبة والإبداع – قدوة لسائر البشر، بل إن هذا النداء يمثل إحساسا بخطر الضرورة التي تخنق الإنسان، و في نفس الوقت دعوة للأمل يحملها القساوسة والأنبياء والصوفية .

لقد بينت هذه الرؤية البرغسونية عن فهم متميز وعميق للحياة ولحركة التطور من خلال مرجعية روحية قوامها المطلق.

قائمة المصادر باللغة العربية:

1- برغسون هنري، الطاقة الروحية، ترجمة: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1991م.

2- .....، منبعا الأخلاق و الدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، القاهرة، ط 2، 1984م.

3- .....، التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ب ط، 1981م.

4- .....، الفكر والمتحرك، ترجمة: سامي الدروبي، مطبعة الإنشاء، دمشق، ب ط، ب ت.

5-.....، المدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، ب طـ، 1996م.

6-.....، بحث في المعطيات المباشرة للشعور، ترجمة: الزاوي حسين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.

قائمة المصادر باللغة الفرنسية:

1- Bergson Henri, la pensé et le mouvant, P.U.F, paris, 1962.
2- Bergson Henri, Essai sur les données immédiate de la consience, P.U.F, 155^{e}, 1982.
3- Bergson Henri, écrit et paroles texte rassemblés, par mossé-pastide , P.U.F, 1975.
4- Bergson Henri, Les deux sources de la moral et de la religion, centième édition, presses universitaires de France, paris, 100^{e}, 1961.

قائمة المراجع باللغة العربية:

1- أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 2002م.

2- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4 ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ب ط، 1996م.
3- .....، الفلسفة الحديثة، دار الكتب الجامعية، ب ط، 1969م.
4- إبراهيم زكريا، برغسون، دار المعرف بمصر، القاهرة، ط2، ب ت.
5- إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ب ط، ب ت.
6- .....، كانط و الفلسفة النقدية،
7- .....، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط3، 1980م.
8- العوا عادل، العمدة في فلسفة القيم، طلاس، دمشق، ط1، ب ت.
9- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ب ط، 1985 م.
10- الخريجي عبد الله، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدَة، ط2، 1990م.
11- الخشت محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ب ط، ب ت.
12- الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة و النشر، ب ط، 2001م.
13- أرسطو،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ب ط، 1924م.
14- أحمد سليمان جمال محمد، مارتن هيدجر الوجود والموجود، التنوير، بيروت، ب ط، 2009م.
15- الطويل توفيق، الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 1960م.
16- أمين أحمد، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، ط2، 1935م
17- النشار مصطفى، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر، مصر،ب ط، .1998
18- النشار علي سامي، نشأة الدين، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ب ط، 1949م.
19- الغنيمي أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1988م.
20- باشلار غاستون، جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1992م.
21- بوباني بيار، أبيقورس، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1980م.

22- بوشنسكي ا.م، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، ب ط، 1992م.
23- بوحناش نورة، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.
24- بيرت سيريل، علم النفس الديني، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م.
25- بنروبي .ج، مصادرو تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الحميد بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، ب ط، 1964م.
26- جعفر عبد الوهاب، مذكرة في فلسفة الأخلاق، الإسكندرية، ب ط، 1991م.
27- جلال العظم صادق، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط3، 1979م.
28- دوكاسيه بيير، الفلسفات الكبرى، ترجمة: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983م.
29- دولوز جيل، البرغسونية، ترجمة: سامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1997م.
30- ديورانت ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: محمد فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، ط1، 2004م.
31- هويدي يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9، 1989م.
32- رالف بارتون بيري، إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضرا الجيوشي، مؤسسة المعارف، بيروت، دط، 1989
33- وايت مورتون، عصر التحليل، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، القاهرة، ب ط، ب ت.
34- وهبة مراد، المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف بمصر، القاهرة، ب ط، 1960م.
35- زقزوق محمد حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982م.
36- زندكولر هنس، المثالية الألمانية، ج1، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م.
37- ستيس والتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998م.

38- سكنر كونتين، أسس الفكر السياسي الحديث ـ عصر الإصلاح الديني ـ، ج2، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ، 2012م.
39- سليمان حسن محمد، دراسات في الفلسفة الأوربية، منشورات علاء الدين، دمشق، ط1، 1998م.
40- عبد الفتاح إمام إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة و النشر، القاهرة، ط1، 2005م.
41- عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الرباط، ط1، 2000م.
42- عبد الحفيظ محمد، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م.
43- عطيتو حربي عباس، من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ب ط، 1999م.
44- فروم إيريك، التحليل النفسي والدين، ترجمة: محمود كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ب ط، 1979م.
45- خليفة فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2001 م .
46- قنصوة صلاح، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنويه للطباعة والنشر، بيروت، ب ط، 2010م.
47- رجب محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986م.
48- شكوني أنجلو، أفلاطون والأفلاطونية، ترجمة: منير سغبيني، دار الجيل، بيروت، ط1، 1986م.
49- توماس هنري، دانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة: عثمان نوية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ب ط، 1970م.
50- طال جان، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى هيوم، ترجمة: فؤاد كامل، بيروت، ط3، 1963م.
51- يوترو ايميل، الدين والعلم في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب ط، 1973م.
52- كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب ط، ب ت.

53- كريسون أندريه، برغسون، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1982م.
54- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، ب ت.
55- كيلي وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنويرأ بيروت، ط1، 2010م.
56- كمال فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993م.
57- ليبنتز، المونادولوجيا و المبادئ الفعلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1978م.
58- ليلي وليام، المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ب ط، 1999م.
59-.....، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 2000م.
50- مهران رشوان محمد، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قوباء للطباعة والنشر، مصر، ب ط، 1998م.
61- محمود عبد الحليم، المشكلة الخلقية والفلاسفة، مطابع دار الشعب، القاهرة، ب ط، 1979م.
62- ميرلوبونتي موريس، تقريض الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1983م.
63- محمد سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1973م.
64- ميمون الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية ، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر، ب ط، ب ت.
65- نتشه فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ب ط، ب ت.
66- غريغروار فرنسوا، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة: قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1984م.
67- مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، منشورات الاختلاف، ط1، 2012م.
68- مجموعة مؤلفين، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، الفارابي للنشر، بيروت، ط1، 1989م.

المراجع باللغة الفرنسية:

1- Barthemy-Madaula-Madaleneine, Bergson advesseir de Kant, P.U.F, 1966.

2- François Meyer, pour connaitre Bergson, Bordas, Paris, 1985.
3- Henri Gouhier : Bergson et les evangiles, les grandes religieuses, Atheme Fayard,7ème édition, 1961.
4- Michel Berlow, Bergson classique du XXe siècle ; édition universitaires, France, 1966.

قائمة الموسوعات والمعاجم:

1- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب ط، 1982م.
2- لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، ج2، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.
3- لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، ج3 ترجمة: أحمد خليل أحمد، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.
4- إبن منظور، لسان العرب، ج4، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب ط، ب ت.

فهرست الموضوعات:

الفصل الأول: تاريخية مفهومي الأخلاق والدين في الفلسفة الغربية

المبحث الأول: راهنية سؤال الأخلاق والدين.....01

المبحث الثاني: تاريخية مفهوم الأخلاق.....02

المبحث الثالث: تاريخية مفهوم الدين 19

الفصل الثاني: الخلفيات الفلسفية والاختيارات المنهجية للبرغسونية.

المبحث الأول: الخلفية الفلسفية والمنابع الفكرية.....31

المبحث الثاني: فلسفة برغسون المنهج والمفاهيم المؤسسة.....40

المبحث الثالث: موقفه النقدي من الفلسفات المؤسسة لميتافيزيقا الحداثة 53

الفصل الثالث: إشكالية الأخلاق والحل الإنساني.

البحث الأول: معنى الواجب.....68

المبحث الثاني: الأخلاق وتجربة الانفتاح.....81

المبحث الثالث: النداء وميلاد الأخلاق الإنسانية.....19

الفصل الرابع: إشكالية الدين والحل الصوفي.

المبحث الأول: معتقدات الدين الساكن.....102

المبحث الثاني: الدين وتجربة الانفتاح.....115

المبحث الثالث: الصلة بين الدين والأخلاق.....123

الخاتمة..... 136

قائمة المصادر والمراجع.....140

فهرست الموضوعات ....161.

الملخص

لقد تناولنا في هذا العمل، واحدة من أهم الاشكاليات ممثلة في الاخلاق و الدين في الفلسفة الغربية، و كانت البرغسونية هي النموذج الذي اعتقدنا أنه أكثر تعبيرا عن هذه الاشكالية ،و أعمق و تحليلا للموقف الفلسفي الغربي من هذه الاشكالية في الفترة المعاصرة، لتشكل مشروعا فلسفيا كان في كل أبعاده ثورة على المادية و العقلانية من جهة، و العلمية من جهة أخرى، و لعل من أبرز مؤلفاته التي عبرت عن هذه الثورة و التي حاولت أن تقدم الحلول لازمات الغرب الروحية و الاخلاقية (منبعا الاخلاق و الدين) الذي كان مسك الختام لفلسفة وصفت في بداياتها أنها مادية متطرفة، حتى ضن الكثير من الفلاسفة أن فكرة التطور التي حملتها البرغسونية ليست أخلاقية و لا دينية ،ليعلن عن ميلاد فلسفة اخلاقية و دينية قوامها الحياة في صيرورتها و منهجها الحدس الذي شكل منهجا لمجاوزة قيم العقلانية و المادية ،مقدما بذلك تصورا جديدا لإشكالية الاخلاق و الدين .

الكلمات المفتاحية:

الاخلاق؛ الدين؛ الديمومة؛ الساكن؛ المتحرك؛ المجتمع؛ الحدس؛ التصوف؛ الانسانية؛ الميتافيزيقا.

نوقشت يوم 07 نوفمبر 2013