الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة السانيا ـ وهران ـ

قسم العلوم الاجتماعية و الإنسانية

المدرسة الدكترالية: الدين و المجتمع

مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في الفلسفة

العقل و التجربة الروحية في فلسفة هنري برغسون

إعداد الطالبة:

خالدي فتيحة

تحت إشراف:

أ.د ـ البخاري حمانه

أعضاء لجنة المناقشة:

أ. د ـ الزاوي الحسين ..... رئيسا ..... جامعة وهران
أ. د ـ البخاري حمانه ..... مقررا ..... جامعة وهران
أ. د ـ سواريت عمر ..... مناقشا ..... جامعة وهران
أ. د ـ أنور حماده ..... مناقشا ..... جامعة وهران

السنة الجامعية: 2012ـ 2013

بسم الله الرحمن الرحيم

" كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولاً مِّنكُمۡ
يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ
وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم
مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ "

سورة البقرة الآية 151

كلـــمة شـكر

الحمد لله والشكر له، حمدا كثيرا، وشكرا جزيلا، على عطائه الكريم وفضله العظيم، لولا عونك ربي ما وصلنا، ولو لا رحمتك ما رزقنا.

يسرني أن أتقدم بشكري الخاص

إلى أستاذي المؤطر السيد الدكتور البخاري حمانه على تعاونه وعلى تواضعه معي

كما أشكر كذلك الدكتور الزاوي الحسين، ومجموعة الأساتذة الآخرين الذين قدموا لنا الكثير خلال السنوات الدراسية، وخاصة أساتذة معهد الفلسفة وكل من ساعدنا في إنجاز هذا العمل من قريب أو من بعيد.

لكم جميعا أسمى وأخلص عبارات الشكر و الاحترام و التقدير.

خالدي فتيحة

إهـــــداء

أهدي ثمرة جهدي هذا إلى مثلي الأعلى واللّذان ساهما في نجاحي

إلى أبي وأمي حفظهما الله وأطال في عمرهما

إلى جميع أفراد أسرتي وإلى كل الأحبة

إلى كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد

أهدي هذا العمل المتواضع.

خالدي فتيحة

مقدمة

أ- مقدمة منهجية وتاريخية:

أصبحت فلسفة الدين حقلا معرفيا ومجالا خصبا للبحوث الأكاديمية منذ نهاية القرن الثامن عشر، أي أن الخطاب الفلسفي الغربي يمارس التأمل في الموضوع الديني منذ أزيد من قرنين من الزمن؛ هذا ما يؤكد أن العقل الغربي عامة والأوربي خاصة أدرك قيمة الموضوع الديني و أهميته البالغة ثم جسد ذلك من خلال الاعتناء به كموضوع فلسفي أولا و كموضوع علمي أيضا، لأن العلوم الانسانية لم تدخر جهدا في التطرق لموضوع الدين وعندما نحاول أن نؤسس لخطاب فلسفي موضوعه الدين أي "فلسفة الدين" يجب أن نشير في هذا المقام إلى أن العقل لا يفكر بالدين بل يفكر فيه، بمعنى أن فلسفة الدين هي عبارة عن دراسة تنصب على الدين دون ان يكون لهذا الأخير تأثير في الأفكار التي سينتجها العقل.

لازلنا نخلط بين علم اللاهوت و علم الكلام و مقارنة الاديان و تاريخها[1]الخلط يدل على أننا أهملنا الموضوع الديني إذ رغم بعض المحاولات لمعالجة هذا الموضوع من خلال بعض الأعمال إلا أنها لا تعتبر محاولات فلسفية جادة في هذا المجال لذلك يجب أن نشير إلى أن فلسفة الدين تختلف عن علم الكلام و اللاهوت و كل ما سبق ذكره من الدراسات التي لها علاقة بالدين، بدليل أن **كانط** يعتبر أول من مارس فلسفة الدين، أي أول من تمكن من صياغة فكر نسقي منظم حول الموضوع الديني؛ لأن كتاب "الدين في حدود العقل" هو أول إنتاج فكري فلسفي يجسد الاشتغال على الموضوع الديني.

كما نشير أيضا إلى نقطة بالغة الأهمية وهي أن أوربا لم تكن لتدرك أهمية هذا الموضوع وضرورة التأسيس لفلسفة أو فكر موضوعه الدين لو لم تواجه مشكلتها مع الدين في العصور الوسطى أي عصور الظلام التي جعلت العقل الأوربي يدرك أهمية و ضرورة و قيمة المسألة الدينية كموضوع يستوجب الطرح الفكري، وما يؤكد ذلك هو غزارة ما

[1]-محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين ،دار قباء، القاهرة، ط 1 2001،الصفحة الاولى من المقدمة.

أنتجه و تنوعه إذ لم يكن كانط الوحيد الذي اهتم بالموضوع الديني بل نجد هيغل في كتابه "فينويمنولوجيا".

الروح "وماكس فيبر في كتابه "الروح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية" ناهيك عن فيور باخ وماركس ...الخ، و كل واحد من هؤلاء تعامل مع الدين بشكل مختلف عن الآخرين و ربما كان ذلك هو السبب الذي مكن أوربا من تجاوز أزمتها الثقافية مع الدين.

إلا أن ذلك لم يحدث في الرواق العربي فرغم الأهمية التي يشكلها الدين في الواقع العربي والإسلامي ير أن ذلك لم يدفعنا إلى الاهتمام به كموضوع نظري؛ و من هنا كان لا بد من الخروج عن المألوف و هو السكوت الفلسفي عن المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر وقد كان ذلك أيضا عاملا رئيسا في اهتمامنا بهذا الموضوع في القرن الواحد والعشرون لكنه ضروري للاستفادة من التجربة الأوربية في فلسفة الدين.

ب - دواعي اختيار الموضوع وإبراز أبعاده الأكاديمية:

ولما كان الموضوع الديني هاما على مستوى الدراسات الأكاديمية المعاصرة كان لابد من البحث المتأني عن نموذج فكري يستحق العناية و من بين باحثين عديدين تختلف أفكارهم وقع اختيارنا على **هنري برغسون**، و هنا يمكن التساؤل: لماذا **هنري برغسون** بالضبط؟.

حقيقة الأمر أن هذا المفكر لم يكن حاضرا لدينا في دراساتنا السابقة، لكن أثناء إنجاز بعض البحوث الأكاديمية اكتشفنا **برغسون**؛ و لحسن الحظ كان ذلك من خلال مؤلفه " التطور الخلاق" لأن هذا المؤلف يثير في نفس قارئه فضولا لاكتشاف الأفكار الأخرى لهذا المفكر

وبالفعل حدث ذلك فتحول هذا الفضول إلى رغبة في الاعتناء به كموضوع دراسة لأننا وجدنا فيه من جهة مجالا خصبا يستوجب التحليل و من جهة أخرى اكتشفنا أن غزارة

أفكاره المتمحورة أساسا حول الموضوع الديني لا تستحق ان تترك على الرف، هنا نريد أن نشير إلى أن اختيارنا للموضوع و نموذجه تم بشيء و فير من القصدية.

جـ- تحديد المفاهيم

1-التجربة:

في الفرنسية: Experience, Expérimentation

في الإنجليزية: Experience, Experiment

أ- لغة: التجربة الإختيار

ب-اصطلاحا: التجريبيات والمجربات هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة و في اللغة الفرنسية إذا جاءت لفظة التجربة مفردة كان معناها بوجه عام المعرفة المكتسبة من خبرات الحياة، فيقال إن فلانا قد اكتسب خبرة.

وأنه ذو خبرة أما إذا جاءت جمعا كان معناها الوقائع التي تكسبنا معرفة الأشياء معرفة تجريبية.

جـ- التجربة عند كانط ليس مجرد مادة للمعرفة، بل إنها تنطوي على المعرفة إذ هي تعرض لنا مجموعة من الارتباطات المنظمة وسيان القول بأن هذا الترابط ناجم عن طبيعة الأشياء ذاتها أو ناشئ من داخل العقل أو من الاتفاق بين طبيعة الأشياء و قوانين الفكر.

د- عند كلود برنارد هي ملاحظة مستثارة يقصد بها التحقق من صدق فكرة ما.

هـ- التجربة الظاهرية تعني الادراك الحسي، و تجربة باطنية تعني الشعور[1] .

[1] -مراد وهبة- المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط2007، ص،170-171

2- العـقـل:

يعتبر مفهوم العقل من أعظم المفاهيم التي اهتم بها الفلاسفة عبر العصور، و إختلف العقلانيين في تصورهم لطبيعة العقل، ومن ثم إختلافهم في النتائج التي توصلوا إليها خصوصا بشأن الدين .

أ- العقل في اللغة العربية: هو الحجر و النهي يمنع صاحبه من الوقوع في القبيح وهو من قولك عقل البعير إذا شده فمنعه من أن يثور، و يقال إن العقل يفيد معنى الحصر والحبس فيقال للمخاطب أعقل ما يقال لك، أي أحصر معرفته لئلا يذهب عنك، وفي اللغة اللاتينية intellectus من فعل intellegere بمعنى يفهم .

- قد ميز الرومان بين العقل و الروح فاطلقوا لفظ mens على العقل، و لفظ انيما على الروح

ب- العقل فلسفيا: **أتخذ** العقل عدة معان فالعقل عند انكسغوراس يرادف إله اكسنوفان الذي حرك " المزاج " الأول، الذي كان متساويا غاية التساوي لا يتميز فيه شيء فامتدت الحركة حتى عمت الكل وإنفصلت الأجرام السماوية عن المركز الأرض بالحركة الأولى.

و هذا المعنى للعقل وارد كذلك عند أفلاطون في حديثه عن " الصانع" من حيث إنه عقل كوني وهو مثال الخير الوارد في " الجمهورية ".

العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله و في النفس الناطقة والعقل مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل، والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط و المحسوسات بالمشاهدة.

عند الفارابي العقل له أكثر من معنى، يقول :"اسماء العقل على أنحاء كثيرة، إحداهما الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان، أنه عاقل، والثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل و ينفيه العقل ".

العقل إسم مشترك لمعان عدة فيقال لصحة الفطرة الأولى في الناس فيكون حدة أنه قوة

بها يجوز التمييز بين الأمور القبيحة و الحسنة. ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض، و يقال عقل لمعنى اخر وحدة أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته و كلامه وإختياره فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور إسم العقل.

العقل قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية، يدرك العقل أولا ماهيات الماديات أي كنهها لا ظاهرها، ويدرك ثانيا معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض

والعلية و المعلول، و الغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق

و الباطل، و يدرك ثالثا علاقات أو نسبا كثيرة، و يدرك العقل رابعا مبادئ عامة في كل علم و في كل العلوم إجمالا، و يدرك خامسا وجود موجودات غير مادية[1].

- العقل في" القاموس" العلم بصفات الاشياء من حسنها و قبحها وكمالها ونقاصها ويطلق لأمور: لقوة بها يكون التمييز بين القبيح والحسن، و لمعان مجتمعة في الذهن تكون بمقدمات تستتب بها الأغراض و المصالح، ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية و النظرية، و إبتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو الى ان يكتمل عند بلوغ، و الحق أنه نور في بدن الأدمي يضيئ به طريق يبتدأ به حيث ينتهي إليه درك الحواس، و هو كالشمس في الملكوت الظاهر وقيل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم و الإدراكات، وهو المعنى بقولهم صفة غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامه الآلات، قال الأشعري: هو علم مخصوص، فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص، و قال بعضهم : العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم. و يقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة و الصواب.

ما قاله بعض المحققين، و هوأنه نور معنوي في باطن الإنسان يبصر به القلب – أي النفس الإنسانية، المطلوب، أي ما غاب عن الحواس بتأمله و تفكره بتوفيق الله، بعد

[1]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص، 423-424

انتهاء درك الحواس، و لهذا قيل بداية العقول نهاية المحسوسات و قد جوز الحكيم اطلاق العقل على الله وقال قوم من قدماء الفلاسفة: ان العقل من العالم العلوي، وهو مدبر لهذا العالم ومخالط للأبدان مادامت الأبدان معتدلة في الطبائع الأربع، فإذا خرجت عن الاعتدال فارقها العقل والحاصل أن الرسوم المذكورة لا تفيد إلا حيرة في حيرة العقل والنفس والذهن واحد، إلا أن النفس سميت نفسا لكونها متصرفة، وذهنا لكونها مستعدة للإدراك، و عقلا لكونها مدركة[1].

- العقل جوهر بسيط مدرك الأشياء بحقائقها وهذا ما يعرفه الكندي، هذا الجوهر" ليس مركبا من قوة قابلة للفساد كما عرفه ابن سينا ".

-أما الجرجاني: و إنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها فعله.

- الفارابي يقول إن القوة العاقلة جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى بعد موت البدن، و هو جوهر أحدي، و هو الإنسان على الحقيقة.

- العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، و تأليف القضايا و الأقيسة، والفرق بينه وبين الحدس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك، فالعقل إذن قوة تجريد، تنتزع الصور من المادة، وتدرك المعاني الكلية كالجوهر و العرض، العلة والمعلول، والغاية والوسيلة، و الخير و الشر.

-عند فلاسفة الإسلام: عدة مراتب أولاها مرتبة الهيولاني الذي هو استعداد محض لإدراك المعقولات وانما نسب إلى الهيولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية من ذاتها من الصور كلها، والعقل الهيولي مرادف للعقل بالقوة الذي يشبه الصفحة البيضاء.

وثانيتها مرتبة العقل بالملكة: وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لإكتساب النظريات[2] .

[1] - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص638
[2] -المرجع نفسه، ص 639

و ثالثتها مرتبة العقل بالفعل: و أن تصير النظريات المخزونة عند القوة العاقلة، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد و رابعتها مرتبة العقل المستفاد.

وهوان تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه و فوق العقل الإنساني عندهم وعقل مفارق، و هو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون و الفساد وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الإيصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي.

العقل قوة الإصابة في الحكم أي تمييز الحق من الباطل و الخير من الشر، و الحسن من القبيح وهذا التمييز لا يحصل عن قياس و فكر، بل يحصل مباشرة و بالطبع، فكان العقل كما قال الرازي غريزة يلزمها العلم بالأمور البديهية والكلية العقل قوة طبيعية للنفس مهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، قال إبن خلدون " ان العلوم يخوض فيها البشر صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقي يأخده عمن وضعه والأول هو العلوم الحكمية والفلسفية، والثاني هوالعلوم النقلية والوضعية، وهي مستندة كلها إلى الخبرعن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل " و لهذا العقل الطبيعي عند إبن خلدون ثلاث درجات: أولها درجة العقل التميزي، و ثانيها درجة العقل التجريبي

و ثالثها درجة العقل النظري[1].

العقل هو مجموعة المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، و مبدأ السببية ومبدأ الغائية...

و قال ليبنيز: "يتميز الإنسان عن الحيوان بإدراكه للحقائق الضرورية و الأبدية، فهي التي تولد فيه العقل والعلم، وتسمو به إلى معرفة ذاته، ومعرفة الله، وقد انتشر هذا المعنى في الفلسفة الحديثة بتأثير " كانط " حتى أصبح الفلاسفة يقولون:" إن إدراك

[1]- المرجع السابق، ص، 640

العالم لا يتم بما يحصل للعقل من مدركات تجريبية فحسب، بل يتم بما لديه من معان فطرية ".ومعنى هذا أن المبادئ والمعاني الأولية التي يكشف عنها الفكر موجودة في العقل قبل اتصاله بالحس، وإن العقل الغريزي ليس صفحة بيضاء لم تنقش بنقش، وإنما هو ذو رسوم فطرية تنظيم معطيات التجربة[1].

كما أن كانط بني تصوراته النظرية كما العملية على أساس من طبيعة ثابتة في الإنسان وهي مشتركة بين الجميع، إنها العقل الذي تقوم عليه الأخلاق و السياسة، والحرية السعادة والسلم، فالتفكير المستند إلى العقل، هو المصدر الحقيقي لإثراء معارفنا وتطوير علومنا، ومن ثم يمكن القول، أنه مصدر الإنسان في التشريع و بناء وتنظيم المجتمع[2]

جـ- العقل عند أهل السنة:

العقل والروح من الأعيان والعقول متفاوتة بحسب فطرة الله، وما لم يكن بينه وبين الواجب واسطة فهو العقل الكلي فإن كان مبدأ للحوادث العنصرية فهو العقل الفعال و إلا فهو العقل المتوسط.

والعقل الهيولاني: هو الاستعداد المحظي لإدراك المعقولات وهو قوة محضة خالية من الفعل كما الأطفال وإنما نسب إلى الهيولاني لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها.

قوة النفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد[3] .

والعقل بالملكة: هو العلم بالضروريات، و استعداد النفس بذلك لإكتساب النظريات منها وهو نمط للتكيف.

العقل بالفعل: هو ملكة إستنباط من الضروريات.

---

[1]- د مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة ،الأردن، عمان، ط1،2009، ص 38-39

[2]- د- محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1،2010 ، ص، 119

[3]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص، 228

العقل المستفاد: هو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه، إن في الإنسان في أول أمره استعدادا لأن يوجد فيه العقل والتوجه حول المدركات، فهذا الاستعداد.

يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا، ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا إلى ان يبلغ الكمال و يسمى هذا عقلا مستفادا، و ما قاله الفلاسفة من تقسيم لم يثبت عن دليل كما في التجريد.

ووجود العقل الفعال و كونه علة للنفوس و غير قابل للفساد غير مسلم عندنا و إختلف في محل العقل – فقيل الدماغ، و القلب، وقيل مشترك بينهما .

ومن أسماء العقل: اللب، و الحجى، و الحجر، والنهي و لإنتهاء الذكاء و المعرفة والنظر إليه عند الفقهاء ما يوجبه أو ينفيه، و هذا عائد لمسألة التحسين والتقبيح[1].

المعتزلة نقلت الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية، وهم المعبرون عن النزعة العقلية.

في التفكير الإسلامي، ليس ذلك لأنهم إستدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية، وثقوا بالعقل إلى حد لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل و لجأوا إلى تأويل النص فقد أقاموا مذهبهم عل النظر العقلي.

لقد كان لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدرا للمعرفة الدينية، فالإنسان إذا كان مفكرا عاقلا و جب عليه تحصيل معرفة البارئ بالنظر و الاستدلال قبل ورود السمع[2].

كما أن هناك آيات قرآنية ورد فيها ذكر الوظائف العقلية من التدبر و التفكير، والنظر والتعقل لقوله تعالى :"وقالوا لوكنا نسمع او نعقل ماكنا في أصحاب السعير"[3].

---

[1]- د- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ص، 637

[2]- د- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط3،1992 ص، 42

[3]- سورة الملك- الآية، 10

3 - الروح Esprit: ماذا يقصد بها؟

لقد إختلفت التعاريف حول تحديد ماهية الروح في الأديان والفلسفات المختلفة

- الروح في اللغة:

بالفرنسية esprit وفي الانجليزية spirit و في اللاتينية spirit الروح ما به حياة الأنفس وهو إسم للنفس، لكون النفس بعض الروح، أو لكونها مبدا الحياة العضوية والانفعالية وله عدة معاني:

أ- الروح هو الريح المتردد في مخارق الإنسان و منافذه، وهي عند قدماء الأطباء جسم بخاري لطيف يتولد من القلب وينتشر بواسطة العروق، الضوارب في سائر أجزاء البدن و منه الروح الحيوانية (esprit animaux) عند " ديكارت " و أصحابه، و هي أجزاء لطيفة من الدم تذهب من القلب الى الدماغ، ثم تنتشر منه بواسطة الأعصاب في سائر أجزاء البدن .

ب- و الروح مبدأ الحياة في البدن، فإن من شرط حياته سريان الروح فيه كسريان ماء الورد في الورد.

ج- و الروح مرادفة للنفس الفردية، و يرى بعض المتصوفة و علماء اللاهوت ان هذه النفوس الفردية صور الاهية قدرة على الإتصال بالله ومنه قولهم ان الملائكة، و الجن
و النفوس الإنسانية الباقية بعد الموت، أرواح مجردة.
و الروح هي الجوهر العاقل المدرك لذاته من حيث هي مبدأ التصورات، والمدرك للأشياء الخارجية من جهة ماهي مقابلة للذات، وهذا التقابل بين الذات المدركة والشيء المدرك أي بين الأنا و اللاأنا.

الروح ما يقابل المادة: وهذا التقابل ظاهر في قولنا: الفكر مقابل لموضوعه ووحدة الجوهر العاقل مقابلة لكثير العناصر الداخلة في تركيب مدركاته.

و الروح مقابلة للطبيعة كمقابلة، المبدأ، المحدث للشيء الحادث، او مقابلة الحرية للضرورة او مقابلة التفكير المنطقي للفاعلية التلقائية[1].

- الروح عند الفلاسفة :

لقد اختلف الفلاسفة في النفس، والروح فقال فريق: هما متغايران، لأن النفس بعض الروح

وقال فريق: هما شيء واحد، لأننا نعبر عن النفس بالروح و بالعكس.

"فأفلاطون" اعتبر الروح كأساس لكينونة الانسان و المحرك الاساسي بالإنسان و اعتقد بان الروح يتكون من ثلاثة اجزاء متناغمة و هي العقل والنفس و الرغبة و كان "افلاطون"

يقصد بالنفس المتطلبات العاطفية او الشعورية وكان يعني بالرغبة المتطلبات الجسدية واعطى "افلاطون" مثال لتوضيح وجهة نظره باستخدام عربة يقودها حصان، فالحصان حسب " افلاطون " قوتان محركتان و هما النفس و الرغبة و يأتي العقل ليحفظ التوازن بعد افلاطون قام " ارسطو" بتعريف الروح كمحور رئيسي للوجود و لكنه لم يعتبر الروح وجودا مستقلا عن الجسد فاعتبر "ارسطو" الروح مرادفا للكينونة و لم يعتبر الروح كينونة خاصة تسكن الجسد وإستخدم أرسطو السكين لتوضيح فكرته فقال انه اذا افترضنا ان للسكين روحا فان عملية القطع هي الروح وعليه حسب " ارسطو" فان الغرض الرئيسي للكائن هو الروح وبذلك يمكن الاستنتاج ان" ارسطو" لم يعتبر الروح شيئا خالدا فمع تدمير السكين ينعدم عملية القطع و تنظيم الاعتقاد بالروح تقع في منطقة محددة في الدماغ، أما " ايمانويل
كانط " و في خطوة جريئة قال ان مصدر اندفاع الانسان لفهم ما هية الروح هو في الأساس محاولة من العقل للوصول الى نظرة شاملة لطريقة تفكير الانسان اي بمعنى ان العقل الذي يحاول تفسير كل شيء على اساس عملي سوف يضطر الى التساؤل عن الاشياء المجهولة الغير ملموسة و بذلك فتح " كانط " الباب على مصراعيه لرعيل من علماء النفس ليفسر و الروح على أساس نفسي[2] .

[1]- د- جميل صليبا- المعجم الفلسفي،ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، ط 1982، ص، 623
[2]- مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي، ص،239

- تعريف الروح دينيا:

و الروح مقابلة للبدن، لأن الروح تمثل القوة العاقلة والبدن يمثل الغرائز الحيوانية. لذلك قيل ان البدن شهوات مضادة لمنازع الروح.

واذا أطلق لفظ الروح على ما يقال الحساسية دل على القوة المفكرة، اي على القوة المستقلة عن الهوى. لذلك قيل ان الارواح الضعيفة (esprits faibles) هي العقول العاجز عن التفكير الموضوعي، المنظم، او العقول السريعة، التأثر بالاحاء، و قد يضيق مدلول هذا اللفظ فيطلق إلى احدى صفات الفكر، بدلا من اطلاقه على وضيفته العامة كقولهم: الروح الفلسفية، او الروح الهندسية، او الروح الانتقادية.

وروح الشيء نفسه، فاذا اضيف لفظ الروح دل على ما هيته وجوهره، كقولنا روح المذهب الرواقي، او روح المذهب العقلي أو روح القانسون أي معناه وحقيقته.

وقد يطلق لفظ الروح على الجزء الطيار للمادة بعد تقطيرها كقولنا: روح القمر، و منها المشروبات الروحية [1].

هناك جدل في الديانات، مرورا بمنشأتها ووظيفتها الى دورها أثناء وبعد الموت فالروح

أ- عند المصريين القدماء:

اعتقدوا ان روح الانسان مكونة من سبعة أقسام :

رين: هو مصطلح قديم يعني الاسم الذي يطلق على المولود الجديد.

با: وهو كل ما يجعل الانسان فريدا وهو اشبه بمفهوم شخصية الانسان

كا : وهو القوة الدافعة لحياة الانسان وحسب الاعتقاد فان الموت هو نتيجة مفارقة كالجسد

أخ : وهو بمثابة الشبح الناتج من اتحاد " كاوبا بعد الموت .

أب : وهو" قطرة من القلب الأم "

و: شوت او خبيث وهو ظل الانسان

[1]- د- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 623

ب- الروح في البوذية :

استنادا الى العقيدة البوذية فان كل شيء في حالة حركة مستمرة و تتغير باستمرار والاعتقاد هناك كينونة ثابتة او خالدة على هيئة الروح و هو عبارة عن وهم يؤدي بالإنسان الى صراع داخلي واجتماعي و سياسي، استنادا الى البوذية، فان الكائنات تنقسم الى قسمين مفاهيم: الهيئة الجسمانية الحواس، الادراك، والكارما هي الافعال التي يقوم بها الشخصي فلا خلاص للكائن ما دامت الكارما موجودة، وعند وفاة الانسان فان الجسد ينفصل على الحواس، الادراك، الكارما والضمير واذا كانت هناك بقايا من عواقب او صفات سيئة في هذه الاجزاء المنفصلة عن الجسد فإنها تبدا رحلة للبحث عن جسد لتتمكن من الوصول الى التحرر التام كسر دورة الحياة والانبعاث وحالة التيقظ التي تخمد معها نيران العوامل التي تسبب ألام(الشهوة، الحقد والجهل) يسمى البوذيين هذا الهدف النيرفانا.

جـ- الروح في الهندوسية :

يمكن اعتبار الجيفا jiva في الهندوسية مرادفا لمفهوم الروح و في حسب المعتقد الهندوسي الكينونة الخالدة الكائنات الحية وهناك مصطلح " مايا" يمكن تعريفها كقيمة جسدية ومعنوية مؤقتة وليست خالدة، ينشأ الجيفا" من عدة تناسخات من المعادن الى النبات الى مملكة الحيوانات و يكون " الكارما"

وهناك مصطلح اخر البوذية "أتمان"atman وهو جزء من البراهما وهو الخالق الأعظم داخل الإنسان، حتى ان الهندوسيين اختلفوا في تحديد مفهومها فيعتقد الموحدون "أدفايدا "من الهندوس ان الروح سيتحد في النهاية مع الخالق الاعظم، بينما غير الموحدين (دفايتا) من الهندوس الروح لا صلة له بالخالق الاعظم و ان الخالق لم يخلق الروح و لكن الروح تعتمد على وجود الخالق .

د- الروح في اليهودية :

لا يوجد في التوراة تعريف دقيق لكلمة الروح و يذكر سفر التكوين ان الخالق الاعظم خلق الانسان من غبار الارض و نفخ الخالق في انف الانسان ليصبح مخلوقا حيا .

هـ- الروح في المسيحية :

تعتبر المسيحية الروح بمثابة الكينونة الخالدة للإنسان ان الخالق الاعظم بعد وفاة الانسان إما يكافئ او يعاقب الروح والروح عبارة عن المادة خاصة و فريدة عرضها التحكم في الجسد[1]

و- الروح في القران الكريم:

عدة معان :الأول ما به حياة البدن والثاني بمعنى الامر والثالث بمعنى الوحي

والرابع بمعنى القران، و الخامس بمعنى الرحمة، و السادس جبريل.

والروح الأعظم مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها[2] يقول الله تعالى" ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أو تيتم من العلم إلا قليلا "الاسراء /85

و المعنى لهذه الآية ان الروح امر يصعب على البشران يفهمونه لأنه اكبر من علمهم وعقولهم ومهما اوتي الانسان من العلم لم يفهم حقيقة الروح، وهذا هو السر في هذا الرد المقتضب حتى لا يقع الناس في البلبلة والظنون و ينشغلوا عن الدعوة الجديدة بأمور فلسفية وقد ذهب المفسرون بعد ذلك الى شتى التفاسير فمنهم من قالوا: انه هذا الرد معناه: نهي المسلمين عن الدراسة والعلم بهذه القضية بينما ذهب الاكثرية بانها لم تنص على القول " قل الروح من علم ربي " بل نصت من أمر ربي والفارق بينهما كبير وواضح ومن هنا لم يتوقف العلماء المسلمين عن الكتابة والدراسة في هذا الموضوع من ذلك " كتاب الروح لإبن سينا " و" عالم الأرواح العجيب للسيد حسن الأبطجي[3].

---

[1]- مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي، ص242

[2]- د جميل صليبا- المعجم الفلسفي، ص 625

[3]- د- مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي، ص،243

الخلاصة:

فالتجربة الروحية إذا كانت تعني عامة المعايشة الفردية أو الجماعية لعقيدة ما أو لدين ما فإنها تعني أيضا عند هنري برغسون الأبعاد الفكرية لهذه التجربة كذلك .

4- **النفس : Ame**

لقد اختلف الفلاسفة حول تحديد مفهوم النفس أنها من بين المفاهيم المعقدة المتقاربة مع الروح و العقل: والنفس جمعها أنفس، في اللغة الفرنسية Ame، في اللغة الإنجليزية soul و في اللاتينية Anima وفي اللغة اليونانية اللفظ المقابل هو psyché.

أ- تعني مبدأ الوجود و الفكر و الحياة: و تشتق منها عدة كلمات منها نفسي و هو المنسوب إلى النفس، و نفسية و هي ما يتميز به فرد أو جماعة من عقلية أو طريقة الفكر و نفساني يمثل ما يتعلق بعلم النفس و يطلق بوجه عام على الظواهر النفسية وبوجه خاص على الظواهر النفسية بوجه خاص غير العادية كقراءة الخواطر، كما يقال نفس العالم و هي مبدأ وحدة العالم و حركته تدبره كما تدبر النفس الجسم، و يمكن أن نشير هنا كذلك إلى مفهوم علم النفس و هو البحث في الظواهر النفسية للكشف عن قوانينها.

كما يرى جميل صليبا يبحث في الظواهر النفسية لا النفس التي تبقى للفلسفة حيث يقول

" ان هذا العلم لا يبحث في النفس بل يحق في الظواهر النفسية "[1]

والنفس في اليونانية فلفظ psyché يعني النفس والنفَس ثم أصبح معناها الروح، و قد إتخذت النفس شكل الطائر أو الثعبان، وكان ينظر إليها على أنها ظل الإنسان المتوفي يقال ان هذا اللفظ psyché لم يطلق إلا على أرواح المتوفين و كان المشتركون في جنازة المتوفي يرتدون زي النساء طبعا لعطف إلهة الأرض ديميترDemeter

[1]- د- جميل صليبا- المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص، 484

في الأساطير اليونانية: النفس psyché بسيشيه أميرة رائعة الجمال وموضع غيرة أفروديت ألهة الحب والجمال الأمر الذي دفعها إلى محاولة إغتيالها بمعونة إبنها إيروس.

غير أن إيروس أحب النفس و طلب من زيوس الحماية.

فما كان بن زيوس إلا ان منح النفس الخلود، وهذا هو الأصل الأسطوري لفهم خلود الروح.

النفس هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة و الحس والحركة الإرادية وسماها الروح الحيوانية[1]

النفس تعتبر كيانا روحيا خالدا متميزا عند الجسد وهي قادرة على أن توجد في إنفصال وإستقلال عنه في عالم اخر[2].

ب- المفهوم الفلسفي للنفس:

قال ابو البقاء في تعريف النفس: "النفس ذات الشيء و حقيقته، وبهذا تطلق على الله تعالى .

وتطلق النفس على الجسم الصنوبري، لأنه محل الروح عند أكثر المتكلمين، أو معلقة عند الفلاسفة والنفس الحيوانية: هي البخار اللطيف الذي يكون من ألطف أجزاء الأغدية ويكون سببا للحس والحركة و قواما للحياة، و هذا البخار عند الأطباء يسمى بالروح.

و النفس الحيوانية التي هي حقيقة الروح شيء إستأثر الله بعلمه ولم يطلع عليها أحدا من خلقه، ففي تاريخ الفلسفة كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: " وجد إتجاهان: إتجاه يجدد النفس من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحددها من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته

[1]- مراد وهبة- المعجم الفلسفي، ، ص، 649

[2]- جميل الحاج - الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، مكتبة لبنان، ط1 2000، ص، 210

و في الإتجاه الأول نجد أرسطو يرى النفس بأنها" كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة " و لا توجد نفس منفصلة عن الجسم، و تفنى بفناء بدنها".

أما الإتجاه الثاني يمثله أفلاطون و ديكارت فالنفس جوهر لا مادي، قادر على الوجود بنفسه مستقلا عن البدن، و في هذه الحالة توجد النفس، قبل الجسم الذي فيه، و بعد إنفكاك صلتها به و من هنا يؤكد خلودها[1].

قسم لا لاند النفس الى ثلاث تعريفات:

1: نفس، غاز، ناجم عن التقطير، إحتفظت الكلمة بهذا المعنى الإشتقاقي عند باكون نفس الحياة وعند ديكارت وخلفائه الأرواح الحيوانية.

2: أساس الحياة، و من ثم النفس الفردية حافظت على هذا المعنى، عند الصوفية إن الأرواح أو النفوس العالقة هي صورعن الألوهة أو حتى عن فاطر الطبيعية ذاته الله الملائكة الشياطين، نفوس البشر.

3: في المعنى اللاشخصي، المحايد، الروح هي الحقيقة المفكرة عموما تكون في المقابل المادة الطبيعية الجسد[2]

قبل الجسم الذي تحل فيه، و بعد إنفكاك صلتها به، و من هنا يؤكد خلودها.

والنفس عند أفلاطون ليست بجسم، و إنما هي جوهر بسيط محرك للبدن، كما أرسطو يرى أن النفس كمال أول لجسم طبيعي الي، وإبن سينا جمع بين هذين التعرفين فقال مع افلاطون

" إن النفس جوهر روحاني، و قال مع أرسطو:" إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو، و يتغذى، وهي النفس النباتية، أو من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة، وهي النفس الحيوانية، أو من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالإختيار الفكري والإستنباط بالرأي و هي النفس الإنسانية.

[1] - مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي، دار اسامة، الاردن، عمان، ط1،2009، ص، 629

[2]- اندريه لالاند- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل الجر، منشورات عويدات، بيروت، ص، 364

النفس مبدأ الحياة، أو مبدأ الفكر، أو مبدأ الحياة والفكر معا، و هي حقيقية متميزة عن البدن و إن كانت متصلة به، زعم بعضهم أنها مادية، قال ديكارت أنها لا مادية لأن جوهرها الفكر و طبيعتها لا تتعلق بالإمداد، و لا بخواص المادة التي يتألف منها البدن به ومن قبيل ذلك قول ليبنتز إن للنفس معنيين أحداهما واسع و الأخر ضيق، قال " لو أردنا أن نسمي نفسا كل ماله إدراك و إشتهاء بالمعنى العام الذي تقدمت الإشارة إليه لأمكننا أن نطلق إسم النفس على جميع الجواهر البسيطة أو المونادات المختلفة

ولكن لما كان الشعور أغنى من الإدراك البسيط، وجب علينا أن نطلق إسم المونادات والكمالات على الجواهر البسيطة التي لا تملك سوى الإدراك البسيط، وأن لا نسمي نفوسا إلا المونادات التي لها ادراك واضح تصحبه الذاكرة ".

النفس مبدأ الأخلاق، لأنه لا وجدان ولا إرادة و لا عزم لمن لا نفس له، وعلى قدر ما تكون النفس أقوى و أعظم وأكمل، تكون أخلاق صاحبها أثبت و أعزو أفضل و النفس و الروح لفظان مترادفات، إلا أن بعض الفلاسفة يفرق بينهما، مهما يكن من أمر فإن النفس في اصطلاحنا مرادفة للروح و مقابلة للمادة، فالنفس هي الروح، و الروح هي النفس، أو ما به حياة النفس[1] وتابع فلاسفة العرب، أفلاطون و أرسطو، إذ ميزوا بين النفس و أفعالها فقالوا ان النفس متحدة بالجسم و لكنها غير حالة فيه، أما أفعال النفس فلها مراكز على أن هذه المراكز خاصة بقوى النفس الحيوانية دون النفس الناطقة منتشرة في الجسم كله وموجودة كلها في كل أجزاء الجسم.

ابن سينا يحدد مواضع هذه المراكز: فالحس المشترك مرتب في أول التجويف

و المتخيلة في التجويف الأوسط، و الحافظة الذاكرة في التجويف المؤخر.

وقد ظل هذا التقسيم مأخوذ به حتى القرن الثامن عشر بإستثناء ديكارت وبعض شراح الفلسفة[2] .

[1] د- مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي، ص، 233

[2]- مراد وهبة- المعجم الفلسفي، ص، 650

- تكون مرادفة للروح إذا نظرنا اليها كقوة قائمة بذاتها، وحقيقة مفكرة تكون في المقابل المادة، الطبيعية الجسد، يقول جميل صليبا: "النفس في إصطلاحنا مرادفة للروح و مقابلة للمادة، فالنفس هي الروح، والروح هي النفس.

- تتميز النفس عن الروح عندما تطلق على حماية من الوظائف النفسية و بالتالي هي تختلف عن الروح على أساس أن النفس هي مجموع الوظائف اللاشعورية أو الغامضة والشعور الذي تصدر عنه الحياة النفسية، بينما الروح هي مجموع الوظائف العليا الشعورية مثل التفكير الحكم، الإرادة، و يمكن أن ترتفع إلى مرتبة الروح عندما تصبح تفكيرا عقليا وإرادة أخلاقية ووجدانا جماليا وشعورا دينيا[1].

جـ- النفس عند الصوفية :

ليست الروح جسما و لا عرضا وإنما هي مجرد عن المادة، قائم بنفسه ، غير متحيز متعلق بالبدن للتدبير و التحريك و أما ما عليه جمهور الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فهو أن الروح جوهر قائم بنفسه، مغاير لما يحس من البدن، يبقى بعد الموت دراكا و به نطقت الآيات و السنن و قال ابن لقمان: " الإنسان له نفسان نفس حيوانية نفس روحانية فالنفس الحيوانية لا تفارقه إلا بالموت، و النفس الروحانية التي هي من أمر الله " فيما يفهم و يعقل، فيتوجه لها الخطاب، وهي التي تفارق الإنسان عند النوم اليها الاشارة بقول الله تعالى:" يتوفى الأنفس حين موتها و التي لم تمت في منامها " ثم إنه تعالى إذا أراد الحياة للنائم رد عليه روحه فاستيقظ.

أما النفس الحيوانية فلا تفارق الإنسان بالنوم، و لهذا يتحرك النائم، و عن ابن عباس

" ان في إبن آدم نفسا وروحا نسبتهما إليه، بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز، والروح التي بها النفس والحياة فيتوفيان عند الموت، ويتوفى النفس وحدها عند النوم"[2]

[1] - عبد الرحمان بدوي- خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970، ص، 176

[2]- د- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ، ص،228

النفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون لابد من مجاهدة النفس وكسرها، إليه الإشارة بقوله عليه السلام أعدى عدوك نفسك التي بين جنبك، و هذه النفوس لا تتصور رجوعها إلى الله تعالى، فإنها مبعدة من الله، و هي من حزب الشيطان[1] .

كما أن النفس تدل على ذات الإنسان و مبدأ الحياة فيه لقوله تعالى:" ثم توفى كل نفس ما كسبت " [2] .

" كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون"[3] "وما تدري نفس بأي أرض تموت "[4].

5- ما الـــدين؟

1- الدين لغة :

تعددت تعاريف الدين في اللغة العربية، فحتى أمهات القواميس لم تتفق على دلالة واحدة لهذا اللفظ. لكن الباحث في هذا المجال سينتبه حتما لتعريف **"الرازي"** للدين، إذ عرفه لغويا فقال : "الدين بالكسر: العادة والشأن، ودانه يدينه دينا بالكسر أذله واستعبده، و في الحديث: "الكيس من دان نفسه وعمل لها بعد الموت" والدين أيضا الجزاء والمكافأة، يقال: "دانه يدينه دينا أي جازاه."[5] وفي ذلك قوله تعالى :"إنا لمدينون" أي لمجزيون محاسبون وإذا وقفنا على هذا التعريف ندرك أن الدين فطرة إنسانية، لأن الناس لا يعيشون في الغالب من دون دين سماوي أو وضعي، لذلك فهو عادة، و هو شأن أي حال والمقصود أنه خاصة الإنسان دون غيره من المخلوقات الأخرى. فهو الكائن الوحيد المتدين. يعني الدين أيضا حسب "الرازي" الطاعة أي طاعة المتدين للديان وأما الجزاء فهو أيضا من معاني الدين لأن يوم القيامة يسمى أيضا يوم الدين، أي يوم الحساب والعقاب.

---

[1]- د- مراد وهبة- لمعجم الفلسفي، ، ص، 651
[2]- سورة البقرة- الآية، 281
[3]- سورة العنكبوت-الآية، 57
[4]- سورة لقمان- الآية، 34
[5] - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين،ص11.

أما الدين في المعنى اللاتيني فهو مشتق من Religare، وهذا الاشتقاق أجمع عليه معظم القدماء وعلى رأسهم ثلاثة هم : **"القديس أوغسطين"، "لاكتانس"** و **"سرقيوس"** وهو يدل على الربط سواء دل على الواجب اتجاه الممارسة أو دل على ربط الناس وجمعهم[1]

أما الدين حسب **"لالاند"** (1867م-1963م) فهو مشتق من اللفظ اللاتيني Religion الذي يعني الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير الذي يشعر به الفرد حيال واجب ما اتجاه الله[2].ثم يشرح **"لالاند"** أن الأديان هي عبارة عن منظومات متمايزة من حيث ثلاث نقاط تدخل في تكوينها كلها وهي:

أ- الإقرار النظري العقلي (المعتقد).

ب-مجموعة سلوكيات (الطقوس، العبادات).

ج- علاقة معنوية بين النفس البشرية والله (الإيمان)[3].

و إذا ما حللنا هذا التعريف ندرك أن الدين يجسد شكلين من العلاقات، الأول أفقي والثاني عمودي، يمثل الأول علاقة بين الناس توحدهم، والثاني يمثل علاقة بين المخلوق والخالق ويوافق المعنى الأول النص رقم 1، كما يوافق المعنى الثاني النص رقم 2المرفقين في الملحق.

2- الدين من وجهة النظر الوضعية :

تهمنا وجهة نظر العلماء للدين، فليس هو بالدلالة اللغوية التي تحتاج إلى الضبط فقط ولا هو بالموضوع الميتافيزيقي الفلسفي الذي يحتاج للتأمل فقط، بل هو أيضا تمثلات واقعية باعتبار أن الدين يتجسد في الواقع الحياتي للإنسان ويتخذ في تمثلاته ظواهر غاية في التعقيد تسمح بملاحظته أو على الأقل ملاحظة تأثيره على علاقات الإنسان وبنيته النفسية ومن ثم كان لابد من استعراض وجهة نظر علماء الاجتماع وعلماء النفس.

[1] - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص1203.
[2] - المرجع نفسه، ص1203.
[3] - المرجع نفسه، ص 1204.

أ- **التعريف الاجتماعي للدين:**

سبق وأن تضمن المعنى اللغوي للدين في الدلالة اللاتينية معنى الرابط الموحد للأفراد داخل الزمرة الواحدة، وفي هذا الإطار نجد تعريف **"دوركايم"** (1858م-1917م) الآتي : "إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة أي منفصلة محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد يدعى جامعا لكل الذين ينتمون إليه."[31] ويتفق علماء الاجتماع على أن هذا التعريف هو المسلمة الأولى لعلم الاجتماع الديني، وأبرز ما تضمنه تعريف **"دوركايم"** فكرة "المقدس" الجامعة للأديان كلها سواء أقرت بوجود إله أو آلهة أو نفت ذلك كما فعلت بعض المذاهب البوذية، و المقدس هوما يقابل الدنيوي.

ب-**التعريف النفسي للدين:**

يعتبر الدين من وجهة النظر النفسية جزءا هاما من شخصية الفرد، كما يلعب الدور الأهم في تحديد سلوكياته، لكن الدين في إطاره النفسي يصبح عاملا هاما يساعد على التوازن النفسي ووحدة الأنا، بل تكاد الآراء تجمع أن أساس التوازن النفسي هو المعتقدات الدينية. ولعل أبرز تعريفات علماء النفس للدين ذاك الذي قدمه **"إريك فروم"** ومفاده: "الدين مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة."[2]

في هذا التعريف يبرز التجلي النفسي للدين فهو يمتلك تأثيرا على السلوك كما يمتلك تأثيرا على البنية النفسية للفرد، و نلاحظ أن **"إ. فروم"** لم يهمل تعريف **"دوركايم"** بل ثمنه وأضاف إليه التجلي الداخلي للدين كظاهرة تنعكس على الفرد من حيث تركيبته النفسية.

3- الدين من وجهة النظر الفلسفية :

لا يتفق اثنان من الفلاسفة حول ماهية الدين ورغم ذلك كان لابد من استقراء أهم الآراء الفلسفية التي حاولت إبراز ماهية الدين، إذ نجد أن **كانط** يربط الدين بالواجب الأخلاقي، إذ

---

[1]- جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع،تر: محمد الجوهري وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، مصر،ط1، 2000م،ج2،ص750.

[2] - إ. فروم، التحليل النفسي للدين، تر فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة، ط1، 1977م، صفحة 25.

يعتبر الدين حسبه إدراكا للواجبات الأخلاقية باعتبارها أوامر إلهية[1]، والأهم في وجهة نظر **كانط** أنه ركز على فكرة الطقوس والعبادات باعتبار الأخلاق احتراما وتطبيقا للأمر الإلهي ومن ثم فهي عبادة، أما **هيغل** فيرى أن الدين هو علاقة بين المتناهي واللامتناهي أي ارتفاع الروح من عالم المادة الدنيوي إلى عالم المطلق اللامحدود.[2]

وفي تعريف **هيغل** للدين تبرز المثالية و العقلانية في نفس الوقت فالمثالية تتجسد في محاولة عودة النفس إلى أصلها (عالم المثل) عن طريق الدين، والعقلانية تتجسد في وعي الإنسان لمحدوديته وميله إلى الله اللامحدود الذي يساعده في تحقيق وجود أفضل، ويجمع الفلاسفة على أن الدين أنواع حسب موقفها من الألوهية ورؤيتها للإنسان، وهي[3]:

- **أديان الشرك** : وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة.
- **أديان التسلسل الهرمي للآلهة**: وهي الأديان التي تؤمن بتعدد الآلهة مفاضلة لها حسب القوة والوظيفة.
- **أديان التوحيد** : وهي التي تؤمن بإله واحد.
- **الدين الطبيعي** : فكرة ظهرت في القرن 18 وهو الذي يؤمن بوجود الله وخلود الروح دون الإيمان بالنبوة، وهو دين جسده الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر كتصور فكري لا كممارسة.

د - الإشكالية:

الإشكالية العامة:

أما فيما يتعلق بالإشكالية التي ستتمحور حولها هذه الدراسة فهي تلك التي ترى: أن العقل ينتهي عند برغسون إلى المجالات الروحية.

[1] - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، صفحة 18.
[2] - المرجع نفسه، صفحة 18.
[3] - المرجع نفسه، صفحة 19.

هـ – المنهج:

أما فيما يتعلق بالمنهج كان لا بد من أن يتماشى مع طبيعة الدراسة علما بأنه ليس من السهل تحديد أو اختيار منهج ما لموضوع ما فعلوم المنهجية منذ الحداثة طرحت مشكلة غاية في التعقيد تتعلق بالأساس الذي تتحدد حسبه منهجية البحث الأكاديمي، فهناك من يرى

أن المنهج قد يحدد بعيدا عن الموضوع و طبيعته وهنا يكون التحديد ذا طابع عقلي ذاتي تعسفي، في حين يرى طرف آخر أن المنهج يتحدد بحسب علاقة الذات الدراسة بالموضوع المدروس و هنا يكون الاختيار موضوعيا. ولتبسيط ذلك يمكن اعتبار الاختيار الأول اختيارا قبليا و الثاني بعديا[1]، وقد ارتأينا أن نستخدم الكيفيتين إذ وضعنا تصورا قبليا للمناهج التي رأينا أنها ستكون مناسبة مع اعتبار هذا العمل مجرد فرضية إجرائية و قد وقع الخيار على المنهج التحليلي النقدي ،نظرا لما يتطلبه الموضوع من تحليل ومن نقد.

لكن أثناء البحث أدركنا ضرورة اللجوء إلى مناهج أخرى حددناها بشكل بعدي مع إعادة صياغة أجزاء من العمل بطبيعة الحال و المقصود هو منهجان: الفينومينولوجي الذي نعترف بأنه منهج لا نرقى لاستخدامه و نحن في مرحلة ابتدائية نتدرب فيها على أصول الكتابة ونكتشف صعوباتها لأول مرة، و منهج آخر هو التصورية كطريقة مغمورة جدا في البحث الفلسفي. ونلاحظ تعددا للمناهج بشكل يلفت الانتباه إلا أن ذلك أمر نراه طبيعيا لسببين؛ الأول هو تشعب المادة المعرفية لموضوعنا " المشروع الفكري لهنري برغسون" و توزعها على حقول متباينة ذات أبعاد تاريخية و فلسفية وحتى ابستيمولوجية و جمالية والثاني هو الموضوع الديني في حد ذاته، فالدين كموضوع مثله مثل المادة الهلامية التي تقبل شكل أي وعاء توضع فيه لذلك حاولنا أن نغير من المناهج قدر الإمكان لملاحقة هلامية الموضوع الديني.

و-الأفاق التي تفتحها الرسالة:

ان ما عملت هذه الرسالة على تحقيقه هو التوصل من خلال دراسة العقل و التجربة

[1] أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،ط2 2001،ص، 804

الروحية عند برغسون إلى تأكيد ضرورة تكامل كل من العقل والروح وفق الدين في الحياة، فردية كانت أو اجتماعية، وهي الحقيقة التي تحتاجها كل المجتمعات الإنسانية ،عامة والمجتمعات العربية والإسلامية خاصة ،والمجتمع الجزائري بصورة أخص.

ن-الصعوبات التي واجهتها الرسالة:

لعل من بين الصعوبات التي واجهتها الرسالة قلة الترجمات ومحدودية الترجمات العربية لفكر برغسون ومؤلفاته خاصة المتعلقة بحقل الدين إضافة إلى طغيان الجوانب الروحية فحسب بل والنفسية وحتى الصوفية في فلسفته وفي فكره.

م- مكونات الرسالة:

تتكون الرسالة من بابين كل باب يحتوي على فصلين إضافة إلى مقدمة و خاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع العربية و الأجنبية، فالباب الأول يتعلق بالمنطلقات المعرفية لبرغسون و خصصنا فيه فصلين، الفصل الأول جذور الفلسفة البرغسونية، أما الفصل الثاني المشروع الفكري لفلسفة برغسون، و الباب الثاني يتناول من خلال فصليه مضمون و حدود ومستقبل الفلسفة البرغسونية.

فما قام به كانط و هيغل وغيرهما من الفلاسفة الغربيين الذين أثاروا الموضوع الديني يعتبر بمثابة إنقاذ لأروبا من مشكلة عويصة كانت تهددها مع الدين فبفضلهما ظهرت فلسفة الدين التي سمحت بميلاد إنتاج فلسفي غزير حول الدين[1] يمكن اعتباره شكلا من أشكال التفريغ ففلسفة الدين يمكن اعتبارها مجالا ثقافيا منح للغرب فرصة الاختلاف حول الدين

على المستوى النظري بدل تجسيد هذا الاختلاف في الواقع اليومي. لذلك نرغب في أن ينفض الغبار عن الموضوع الديني في الفكر العربي المعاصر ليتطور الإنتاج الفكري في هذا المجال المعرفي الخصب جدا، فمن فكر في الدين من العرب قليل ككمال الصليبي ومحمد أركون والجابري؛ لذلك نرجو أن يكون هذا العمل خطوة تساهم في الاقتراب من

[1]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 58.

حل مشكلتنا مع الدين حتى أصبحنا نقترن في مخيلة الآخر بالتطرف والعنف الذي يعتبر الدين أول من ينفيهما.

يقدم هنري برغسون مشروعا فكريا يستحق العناية، لكنه في نفس الوقت لم يكتب لأولئك الذين يريدون الحصول على الفكرة فقط لأنهم يفتقدونها. بل إن المشروع الفكري لهنري برغسون موجه لمن يريد التعمق في الموضوع الديني و لمن يمتلك معرفة قبلية تؤهله لكي يبحر معه في حقل معرفي يعتبر من بين الحقول المعرفية التي تتقاطع فيها و تلتقي أبعاد الإنسان جميعها. فالدين موضوع يرتبط بوجود الإنسان و مصيره، بذاكرته و خياله، و حتى بفردانيته و انتمائه. لهذا السبب تميز المشروع الفكري لهنري برغسون بتنوع الأفكار كونه يلامس كل جوانب حياة الإنسان، فالدين تجربة روحية تجسد ميتافيزيقية الإنسان بل هو التاريخ الذي بدأ برواية التكوين.

لذلك لا نشاطر الرأي من يرى أن أسلوب برغسون سهل يستطيع أيا كان فهمه، بل على العكس من ذلك لأنه يحمل أفكارا من الصعب أن تتسق، ففي التاريخ و الحياة و العلم ناهيك عن الفلسفة و الفن نجد للمشروع الفكري الذي يقدمه لنا برغسون جذورا، فعلى من يقرر القراءة لهذا المفكر أن يقبل هذا المزيج الذي يشترط معرفة قبلية في الموضوع الديني.

الباب الأول

المنطلقات المعرفية

لبرغسون

يمثل برغسون واحدا من الفلاسفة الكبار الذين عارضوا الفلسفة العقلانية مثلما فعل ذلك قبله (الامام ابو حامد الغزالي)،وبعده العديد من الفلاسفة الروحانيين المحدثين و المعاصرين (ماوردي وروجيه...) .

توطئة

تتطلب أبجديات المنهج الفلسفي الباحث ببناء علاقات بين الموضوعات يصنف بعضها في خانة الإشكاليات (Problématiques)، ويصنف بعضها الآخر في خانة المشكلات (Problèmes). أما العلاقة بينهما فهي علاقة الكل بأجزائه، و إذا ما أسقطنا هذه الأبجدية على موضوعنا، كان من الضروري أن تكون مشكلته الأولى الإطار النظري لمتنه المعرفي والاصطلاحي.

بناء عليه يمكن أن نجد لأنفسنا قاعدة تلعب دور النقاط الإشارية التي من خلالها نتعرف مبدئيا على الحقل المعرفي الذي من شأنه أن يحدد مجال بحثنا، كما أن أبجديات الفكر الفلسفي تلزم المتفلسف المبتدئ بعدم السعي وراء حل الإشكالية العامة لأن ذلك غير ممكن باعتبار الإشكالية وضعية فكرية لا تمتلك الحل المباشر، بل الأحرى بالمتفلسف أن يجزئها إلى مشكلات تحل الواحدة تلو الأخرى، فإذا ما انتهى منها كان بإمكانه أن يستنتج مخرجا ولو تقريبيا للإشكالية العامة، ومنه يمكن اعتبار مشكلة الدين كمصطلح يستوجب الضبط موضوعا معرفيا يحتاج لقراءات في الإنتاج الفكري الغربي والعربي بشتى تياراتهما تمنهجاتهما حجر الزاوية في موضوعنا، إذ من غير الممكن ولوج الموضوع الديني عند **"هنري برغسون"** من دون معارف قبلية؛ بمعنى أن هذه المشكلة الجزئية الأولى يحمل طرحها غايتين: الأولى هي الاتفاق على موضوع البحث، أي محاولة تحديد ماهية الدين. والثانية لا تقل أهمية عن سابقتها و تتمثل في محاولة تكوين فكرة عن الخطاب الفلسفي عندما يكون الدين موضوعا له، سواء كان العقل المنتج لهذا الفكر غربيا أم عربيا وذلك حتى يتسنى لنا موقعة الخطاب الذي قدمه **"هنري برغسون"** ومن ثم تقييمه وتقويمه.

تعتبر الغاية الأولى من بديهيات الأبحاث الأكاديمية، لكن الغاية الثانية تحتاج إلى شيء من الشرح، إنها عبارة عن دراسة كرونولوجية تتبع الفكر المتناول للموضوع الديني ولا يهم

فيها مقارنة الإنتاج الفلسفي والموضوع الديني بين الفلاسفة بقدر ما يهم التراكم المعرفي الذي حدث فيه وكيفية التعامل الفلسفي مع الدين.

قد وقع اختياري في دراستي هذه على بعض ممن نراهم روادا ومتأصلين في هذا المجال كأعلام الفكر اليوناني و"**هيغل-Hegel**"(1770م-1831م)و"**كانط -Kant**" (1724م-1804م). ولم يكن كل ما سبق عفويا أو التزاما بالمنهج السليم بقدر ما هو بديهي عند العامة والخاصة، حتى أن جل من اشتغلوا على الموضوع الديني وقفوا في نفس المكان الذي نقف اليوم نحن فيه.

أما الكيفية التي سنتعامل بها مع الإنتاج الفكري الفلسفي في الموضوع الديني فستكون وصفية كما حددها " **إ. هوسرل-E. Huserl**"(1859م – 1935م)، بمعنى أن هذا المجال المعرفي من بحثنا سوف لن يكون فلسفيا بقدر ما سيكون وصفيا للفلسفات بأسلوب **الفينومينولوجيا، إذ سنحاول قدر الإمكان الابتعاد عن تأويل أو تفسير أو شرح هذه الفلسفات** بقدر ما سنحاول جمع جواهر شتاتها عند كل فيلسوف ثم إبراز متنها دون أي تعليق أو نقد بمعنى أننا سنحاول تطبيق الفينومينولوجيا الدينية باعتبارها تجسيدا لطرائق الفينومينولوجيا.

وكل ما سيتم أخذه بعين الاعتبار في نهاية هذه الجزئية الأولى هو في حقيقة الأمر مادة ستجعل من الخطاب الفكري **لهنري برغسون** عبارة عن نتيجة، أي عبارة عن دراسة لاحقة لدراسات سبقتها لا يمكن أن يكون **برغسون** قد تجاهلها أو غفل عنها، فلا نتصور أبدا أن يكون **برغسون** قد صاغ مدوناته دون سابق إطلاع على ما أنتجه أرسطو وأفلاطون وسقراط و هيغل و كانط وغيرهم في الموضوع الديني، و سنحاول قدر الإمكان أن ُموقع فكره ضمن الخارطة المعرفية التي ترسم للدين تمثلاته الفكرية الأساسية .

على هذا الأساس سيكون الهدف في هذه الجزئية مركبا من الغايتين السالفتي الذكر.

أما الأهم فهو الكفاءة المنهجية والمعرفية لهذه الجزئية، أو إن صح القول متنها ومناهجها

التي سيتم تطبيقها على الموضوع الديني. فالدين من أخصب المواضيع المعرفية والفلسفية ولكن هل سيتلاءم ذلك مع مناهج ألفناها في الفلسفة كالمنهج الكرونولوجي الفينومينولوجي؟. وصفوة هذه الجزئية ستكون حتما قاعدة معرفية قبلية تمكننا من قراءة الإنتاج الفكري **لبرغسون** في الموضوع الديني قراءة نستأنس فيها بمثيلاتها، فالشيء لا تعرف قيمته إلا بقيمة غيره من الأشياء والأنا لا يدرك ذاته إلا استعانة بالآخر.

يعتبر الدين مفهوما يستوجب الاهتمام لا من حيث جانبه اللغوي فحسب بل حتى من جانبه الاصطلاحي الفلسفي، ولعل هذا هو أول ما يجب أن ينبري من أجله القلم الفلسفي فتحديد جوهر وماهية الدين يعتبر المهمة الأولى للفلسفة، إن هي حاولت أن تغوص في أعماق هذا الموضوع.

و لكي يكون التعريف جامعا مانعا وجب أن يتضمن النقاط المشتركة بين الأديان كلها سماوية كانت أم وضعية، لذلك يبدو أنه من الواجب الاستعانة في هذا الموضوع باللغة والعلوم ناهيك عن الفلسفة، لأن أي محاولة لضبط مفهوم الدين قد تبوء بالفشل إن هي اهتمت بصفاته العرضية وأهملت فصله النوعي، و كي نصيب كبد الحقيقة من معنى الدين ارتأينا أن نعرض أكبر قدر من وجهات النظر ثم نقف على النقاط المشتركة فيها لنكوّن في الأخير تصورا يلم بمفهوم الدين.

هنا يجب أن نشير إلى نقطة بالغة الأهمية، فالمطلب الذي سنسعى إليه في هذا المبحث قد يبدو اجترارا لأفكار مستهلكة أو مبتذلة؛ لكن الأمر بخلاف ذلك لأن ضبط مفهوم الدين اضافة إلى بعض المفاهيم الإجرائية التي سنتعامل بها مع الموضوع الديني يعتبر أمرا ضروريا لفهم الخطاب الفلسفي الذي تطرق للموضوع الديني و لفهم القصد من هذه الدراسة و ما ستؤول إليه من استنتاجات تقييمية للمشروع الفكري **لهنري برغسون**.

الفصل الأول

جـــــذور

الفلسفة البرغسونية

الدين في الفكر اليوناني:

يعتبر سقراط (466-399 ق م) أول من رد المعرفة إلى العقل من اليونانيين إذ رأى فيه القوة المشتركة بين جميع الناس، كما اشتهر سقراط بمنهج التهكم و التوليد الذي يمارس من خلاله سلطة على خصومه، كي يصل بالحوار أو إن شئنا النقاش إلى مبتغاه؛ إن معرفة الذات هي اللبنة الأولى بالنسبة لسقراط اذ يدعو الانسان لمعرفة ذاته أولا كي يتسنى له فيما بعد معرفة باقي الموضوعات، و يتجسد ذلك في قوله: " اعرف نفسك بنفسك " هذا القول يبرز من خلاله أن الانسان أولى به أن يعرف ذاته أولا ثم العالم الخارجي ثانيا.

عندما يتحدث سقراط عن العقل المشترك بين الجميع كقدرة تمكنهم من الوصول إلى المعرفة فإنه بذلك يخالف السفسطائيين[1]اللذين يتحدثون عن الذاتية في المستوى العقلي فالعقل بالنسبة لهؤلاء يختلف من شخص لآخر بدليل قولهم: " الانسان مقياس كل شيء " أما بالنسبة للموضوع الديني فإن سقراط ينتقد السفسطائية انتقادا شديدا خاصة فيما يتعلق بالآلهة و المعتقدات التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني، إذ رفض فكرة تعدد الآلهة رغم أن اليونانيون كان لديهم شبه اجماع بهذا المعتقد.

لقد أدى رفض سقراط لفكرة تعدد الآلهة إلى محاكمته بتهمة افساد المجتمع و خاصة الشباب الأثيني، و قد كان " أنيتوس " من وراء طلب المحاكمة، هذه الأخيرة كما يعرف القاصي و الداني حكمت على سقراط بالإعدام[2]، لم يخالف سقراط التصور اليوناني السفسطائي السائد في فكرة الوحدة و التعدد فقط بل رفض أيضا الوثنية و الصنمية التي كانت تكرس وضع مفهوم الألوهة في قالب حسي ضيق؛ أما سقراط فكان يصر على التجريد و الارتقاء بالمعتقد الألوهي إلى المستوى العقلي المحض.

كما آمن سقراط على خلاف السائد السفسطائي أن السبيل الوحيد أوالطريق إلى الله مصدر الخير كله هو تخلص النفس من الجسد أو "الموت"، لأنه كان متيقنا من خلود النفس وعودتها إلى العالم الالهي الذي هو أساس الخير المطلق، هذا بالنسبة للعالم الآخر أما في العالم الحالي فالسعادة تقترن لديه بالطموح و السعي للمعرفة.

---

[1]- الدكتور نايف معروف، الإنسان و العقل، سبيل الإرشاد، بيروت، ط1، 1990، صفحة 12. -

[2]- د. حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، الجزء1، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، صفحة 94.

صفوة القول أن سقراط يقر بأن الحقيقة مصدرها العقل و أن الحواس وما تقدمه لنا من شبه حقائق إنما هي تخدعنا فقط لأن الحقيقة ثابتة و واحدة مطلقة تنفلت من الحواس فالعقل هو الوحيد القادر على الالمام بها و تحصيلها، و بما أن الدين أو المعتقد هو ذروة الحقائق كلها فإن سقراط دافع فيه عن وحدة الله رافضا التعدد لأن في الوحدة كمال و في التعدد نقصان؛ و بما أن الشك كان و لازال منهج كل من آمنوا بالعقل أداة للمعرفة فإن سقراط شكك في متن الأساطير التقليدية و المعتقدات التي شاعت في التصور الإغريقي حتى هذه الفترة، و المقصود بالشك أن المعرفة تبدأ عند الإنسان عندما يشعر بالجهل أو الحاجة إلى التساؤل الذي يعتبر أول خطوة يخطوها العقل في بحثه عن الحقيقة الأزلية الخالدة.

هذا بالنسبة لسقراط أما أفلاطون (427-347 ق م) فقد انطلق من تركة أستاذه سقراط كمبادئ و تصورات قبلية لما سيقوم بصياغته في هذا الموضوع، إذ واصل انتقاد السفسطائيين و الطبيعيين و كل من رأى أن المعرفة حسية، كما واصل التأسيس لسلطة العقل المجرد على المعرفة عندما اعتبر أن العقل هو الوحيد القادر على الوصول لعالم المثل أين الحقيقة الكاملة المطلقة؛ فالعقل بالنسبة لأفلاطون هو الأداة الوحيدة التي تمكن الانسان من صنع نماذج عن هذا العالم و يسمى النموذج العقلي لهذا العالم " صورة "؛ أما الحواس فهي قيد يكبل الإنسان و يمنعه الحقيقة بل يقوم بتزويرها الأمر الذي يؤدي بالإنسان إلى الخطأ و في هذا يتساءل أفلاطون عما إذا كان الحيوان قادرا على المعرفة لو اعتبرنا أن الحواس هي أداتها؟[1].

و تقوم نظرية أفلاطون على ثلاث ركائز الأولى هي أن لكل موجود جوهري صورة مجردة في عالم "المثل" و الجوهري هو الذي يقوم بذاته ولا حاجة له لشيء آخر كي يوجد.

أما الثانية فتتمثل في أن خلق الأرواح سابق لخلق الأبدان و أما الثالثة و الأخيرة فهي أن الحقيقية و اليقينية نحصل عليها من رفض المعارف السابقة و استنكارها حتى يتسنى لنا تذكر ما تعلمناه في عالم المثل، و ذلك كله لا يتم بالحواس بل بالعقل الذي تعتبر النفس مكانا

[1] - د. نايف معروف، الإنسان و العقل، صفحة 14.

له و ليس الجسد لهذا نجد أفلاطون يقر بأسبقية الروح على الجسد فهي مصدر حياة الانسان و فكره و وجوده[1].

يرى أفلاطون أن النفس الإنسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده كان وجودها متحررا من المادة و قيودها فأتيح لها الاتصال (بالمثل) أي الحقائق المجردة عن المادة فأمكنها ذلك العلم بها و حين اضطرت إلى الهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن الترابي و الارتباط به في دنيا المادة فقدت كل ما كانت تعلمه من تلك المثل أي الحقائق الثابتة ،الان الحقائق[2] الأزلية في العالم الذي كانت النفس تقيم فيه ، فمتى أحست بمعنى خاص انتقلت فورا الى الحقيقة المثالية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن ، ان أفلاطون حينما استخدم كلمة (النفس) انما يستخدمها مرادفة للروح و العقل معا ، و افلاطون يعتبر الواحد اول اركان الوجود ، بجعله مثال الخير و مثال الجمال و الصانع ، إنه ليس بالماهية و إنما هو شيء أسمى من ذلك[3].

المهم عند أفلاطون لا ينحصر في تحديد خاص للواحد باعتباره هو الاله الوحيد ممثلا في الخير بقدر ما هو تجاوز التصور المادي له بصورة مطلقة و اعتباره حقيقة مطلقة ومتعالية مجبرة تجعل العالم العقلي هو الوجود الواحد و الحقيقي و الغاية الوحيدة في الحياة هي تأمله و ادراكه بالعقل[4].

فالعالم العقلي عند أفلاطون لا يرتبط بمبدأ إلهي واحد محدد عناصر متعددة، أو كما قال يوسف كرم إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي[5].

أرسطو : (374 – 322 قم) : ثم جاء أرسطو فأحدث ثورة في نظرية المعرفة و خالف أساتذة أفلاطون في كثير من الأمور المهمة، أفلاطون اعتمد على العقل وأرسطو اعتمد على العقل و الحس معا، و تبنى الأستاذ نظرية قدم النفوس، فإن تلميذه تبنى حدوث النفس مع البدن لا قبله ولا بعده، و نظرية الاستذكار الأفلاطونية في معرفة الحقائق، فإن التلميذ

---

[1] - المرجع السابق، صفحة 14.
[2] - د. حسين حرب، في الفكر اليوناني، أفلاطون، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1980، صفحة 54.
[3] - د. نايف معروف، الإنسان والعقل، ، ص15.
[4] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم، بيروت، لبنان، ط، ص88.
[5] - المرجع نفسه، ص 88.

أنكر ذلك و قال : إن الروح منذ نشوئها و تكونها خالية من كل علم و معرفة وإنما تكتسبها في اثناء نشأتها في الحياة الدنيا، و إذا كان الأستاذ يقول أن المفاهيم الكلية في ظلال المثل وانعكاسها فإن أرسطو يرى أنها مصنوعة للنفس، حيث إن لها القدرة على تجريد الجزئيات و انتزاع المفاهيم الكلية منها، فإن إدراك الجزئيات عند أرسطو متقدم على إدراك الكليات عكس ما تصوره أفلاطون[1]،و لقد لخص أرسطو تصوره لاكتساب النفس الانسانية للمعرفة فإذا هي سلسلة متدرجة ،تبدأ بالإدراك، فيليها الحس المشترك، أي مجمع الإدراكات الحسية التي تساعد الإنسان على المعرفة، فيلي ذلك الخيال و هو متجمع صور الأشياء، بعد زوالها من أمام الحواس فالحافظة وهي كالمخيلة، تريد عنها بإدراكها الصورة من إدراك حسي ماضي ثم الذاكرة التي تثير الصور و تحضرها أمام العقل، بينما الحافظة تحضر الصور أمام العقل من غير اختيار، و أخيرا هناك قوة العقل، و له درجتان : درجة العقل القابل ودرجة العقل الفاعل.

و يميز أرسطو بين العقل المنفعل (الهيولاني) و بين العقل الفعال أي بين العقل الإنساني الفطري الذي هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معاني الأشياء أو صورها و بين ذلك العقل الذي ينزع هذه المعاني، فالعقل الهيولاني عنده: هو ذلك الجزء من النفس الذي أن يكون محلا أو مستودعا يقبل معاني الأشياء و يصير كل المعقولات لنسبة المادة إلى

الصورة أو القوة إلى الفعل. و ليس لهذا العقل وجود معين محدد قيل أن يدرك المعاني من ثم فهو يقول بقابلية العقل المنفعل (القابل الهيولاني) للفساد، في حين يرى أن العقل الفعال(الهيولاني) خالد لا يموت[2].

و كان أرسطو يرى أن المثل العقلية التي قال بها أفلاطون ليس لها وجود حقيقي خارج العقل، و إنما هي موجودة في الأشياء نفسها و كان له رأيه و ابتكاره، لو قلنا مثلا هذا كرسي من الخشب: نجد أن أفلاطون يرى أن علة وجود الكرسي، هو المثال الذي صنع هذا

[1] - د، نايف معروف الإنسان و العقل، ص16.
[2] - المرجع نفسه، ص 17.

الكرسي على منواله، أما أرسطو يرى أن هذا الكرسي له مادة لا غنى عنها (الخشب) أي (علة مادية)، و علة صورية، و (العلة الفاعلية)، و (الغائية)[1].

و عارض وجود انفصال بين العالم المحسوس والمعقول، و لجأ إلى الربط بين مختلف العناصر التي فصل بينها أستاذه كالمادة و الصورة و الجسم والنفس والوجود بالقوة والوجود بالفعل، و هو ما سينعكس على فهمه لمختلف القضايا بما فيها مسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد فينظر أن مفهوم الواحد هو الله واحد قائم بذاته متميز عن غيره بصفات خاصة، فهو لا يختلط بالمثل كما عند أفلاطون، بل هو صورة خاصة ليست كباقي الصور تحتاج إلى مادة لكي توجد، هو صورة خالصة و عقل خالص لا يعقل الا ذاته[2]، لأنه منزه عن كل ما هو مادي و عقل محض يتأمل ذاته و لا يتأمل غيره يحدد أرسطو بمفهوم دقيق هو المحرك الذي لا يتحرك انطلاقا من نقد النظرية الأفلاطونية التي تقول أن يتحرك بذاته باعتبار صانعا للكون، حيث ينفي عنه صفة الحركة التي من خصائص المتعدد أو الأشياء

الأخرى و يجعل أرسطو العالم يخضع لمجموعة من أسباب مادية و صورية و غائية ومتحركة و التي هي في مجملها تخضع إلى علة واحدة تتحكم فيها، و تمثل مصدر لكل العلل و تخلق النظام و الانسجام فيما بينها، وهي الله الذي يمثل العلة الأولى و مصدر الحركة هو الله كائن تام و أبدي و معنوي لا مادي، إنه السبب النهائي للطبيعة، و القوة الدافعة للأشياء وهدفها، و صور الأشياء و مبدأ حياتها و بواسطة هذه الغاية وحدها يمكن فهم العالم، و إذا كان الله مصدر الكل الموجودات لا بد أن يتميز عنها بصفات لا توجد فيها فهو عقل خالص ذو وجود بالفعل يتأمل إلى ما لا نهاية موضوعه وهو حي خالد كامل هو الله[3].

الله عقل باعتباره منزه عن كل مبدأ مادي و كل وظائف نفسية وجسمية كما توجد لدى الإنسان و مختلف الكائنات، وهو ما يجعله يتميز عن غيره من الفلاسفة السابقين بأنه من الموحدين في العصر الوثني فهو يميل إلى التوحيد، لأن وحدة تنظيم الكون لا يمكن أن

---

[1] - عبد اللطيف محمد العبد، الفكر الفلسفي في ضوء الإسلام، دار الهاني للطباعة والنشر، ط3 2005، ص105

[2] - مصطفى النشار مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة و النشر، ط 1988، ص 115.

[3]- يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت لبنان دط، ص 284.

تعزى إلا إلى وحدة علته الغائية[1]، فهنا أصاب أرسطو حينما قال أن الوجود و الواحد قابلان دوما لأن يقوم واحد منهما مقام الاخر فالوجود تابع دوما في الواقع للواحد، والواحد مبدأ الوجود[2].

لكن بما أن هذا المحرك مفارق للمادة، فهو صورة مطلقة، و بما أنه صورة مطلقة بريئة من المادة، فهو إذن بريء من التكثر و التنوع، و هو يحرك العالم بعقله، من غير أن يتحرك هو أو يجهد، إنه لا يتحرك، إذ ليس له خارج ذاته غاية يتحرك إليها، بل هو الغاية-القصوى المطلقة- التي يتوق كل شيء إليها، و يتحرك نحوها و هو ينجذب إلى الكمال، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه، و يسعى إلى الوصول إليه.

هكذا إذن، أصبحت أصول الأشياء في الفكر الفلسفي الأرسطي الراقي، عللا كامنة في الأشياء بعدما كانت أسبابا خارقة فوقها أو صورا مثالية قبلها.

كان أرسطو يؤمن بأزلية الحركة و قدم العالم، فالعالم مؤلف من كائنات تتحرك لا بداية و لانهاية له، لأن العلة الأولى التي تحركه قديمة و ثابتة، و لا يعقل أن يوجد دون وجود الحركة معه، فالله سابق على العالم هو المحرك الأول و هو العلة الغائية التي تجذب كل شيء إليها، فالعالم عنده متأخر عن الله بالرتبة لا بالزمن كالمقدم و التالي و الله الموجود الدائم الثابت[3].

فالمحرك الأول(الله)محرك لا يتحرك، لا يحركه شيء لا يحركه ذاتية و لا عرضية، هو واحد لا أجزاء له و لا أبعاد، ليس جسما، هو علة غائية و معقول، و معشوق-صورة مجردة لا مادة فيها، الله هو الموجود الحق و الكامل، و لما كانت الصورة تتضمن العلة الصورية، و العلة الغائية و العلة المحركة كان الله فكرة أو عقلا، و كان غاية الغايات و هو الخير بالذات، منزه عن النقص، يسعى بالحركة لإتمام وجوده، نظم العام، عقل محض ومجرد لا مادة فيه، و هو عاقل و معقول، يعقل ذاته ولا يعقل العالم، لأن عقله يتلوث بأن

---

[1] - المرجع السابق ص 288.
[2] - إميل برهيه تاريخ الفلسفة- الفلسفة الهلنستية و الرومانية- دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط2 1982، ص 245.
[3] - حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية ج2، دار الهادي، ط1 2005، ص131.

يعقل ما هو أدنى منه مرتبة[1] إنه معقول لأنه فعل محض، و فعله هو التعقل القائم بذاته والتعقل بالذات إنما هو تعقل الأحسن بالذات أي تعقل الخير الأعلى، يحرك السماء الأولى على أن لها نفسا، ثم تنتقل حركتها إلى الأفلاك فيحرك بعضها بعضا، إنه يحرك الكل متمتع أبدا بالسعادة الكاملة، منهمك بذاته لا يلتفت إلى العالم، و ما يثبت وجود الله هو وجود الحسن، لأن وجود الحسن يفرض وجود الأحسن[2].

و قسم أرسطو النفس إلى ثلاث نامية، نباتية، حاسة، حيوانية و التي تهمنا هي النفس الناطقة العاقلة، و هي العقل الذي يميز به الإنسان و تشترك فيها النفس النامية و الحاسة

و لها خاصيتين الإرادة، والعقل، فالعقل عند أرسطو لا يتعلق ببعض من أعضاء الجسم كالإبصار يتعلق بالعين، فالعقل عنده مفارقا[3].

العقل المنفعل، قابل هيولاني، بالقوة: هو العقل الذي لديه القدرة على التفكير بالقوة، ليس له وظيفة إيجابية، إنما هو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية، فلكي نرتقي إلى حالة الإدراك الصحيح، يجب أن تكون هناك قوة أخرى، و هي العقل الفعال الذي هو العقل حين يفكر، علة الإدراك الفاعلة، و إنه التحقيق للعقل الهيولاني أي للعقل بالقوة، فالعقل المنفعل يهيئ لنا مادة المعرفة التي هي الإحساس، و الإحساس ليس علما، فلا بد من قوة أعلى تنقل بالقوة إلى الفعل و هذه القوة سماها أرسطو بالعقل الفعال، يدرك الكليات للأشياء، هو الإدراك بالفعل كأن العقل الفعال هو صورة خالصة، أو ماهية تامة بمعنى خروجا تاما عن منطقة الحس، فيأتي بالصور الخالصة، فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة، إلى حالة صور بالفعل[4] إن العقل الفعال يجرد الصور المعقولة، و يتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها، كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، فالفعال مفارق غير منفعل، غير ممتزج بمادة، ماهيته هي الفعل، هو الخالد، ووضعه في مرتبة الألوهية غير قابل للكون و الفساد، خال من كل مادة، وهو الله[5] كان أرسطو يشعر في أرائه بالحلول

[1] - المرجع السابق ص 135.
[2] - المرجع نفسه، ص 136.
[3] - المرجع نفسه، ص 137.
[4]- المرجع نفسه، ص 171.
[5]- المرجع نفسه، ص 172.

أن الله حال في كل شيء لأنه يقول:" لا هيولي بدون صورة، ولا صورة بدون هيولي" ما عدا القول فهو أزلي جاء من الله، لأن الله عقل مطلق، و يعود إليه العقل بعد الموت، و الله يفكر في داخلنا[1] و ما يمكن أن نستنتجه كان أرسطو مؤمنا بالله حق الإيمان والله المحرك الأول هو عقل و معقول، و عاقل.

الفيتاغوريين: نسبة إلى فيتاغورس مؤسس الفرقة و زعيمها.

فيتاغورس: 572-497- أسس فيتاغورس فرقة دينية سرية[2] و من الأفكار التي تنسب إلى فيتاغورس "إن الوحدة هي مبدأ الأشياء، من الوحدة خرجت الأثنية و هي مادة لا محدودة خاضعة للوحدة التي هي العلة، من الوحدة الكاملة و الأثنية اللامحدودة خرجت الأعداد ومن

الأعداد خرجت النقاط، و من النقاط الخطوط، و من الخطوط المساحات، و من المساحات الأحجام، و من الأحجام خرجت كل الأجسام التي تقع تحت حواسنا، و تصدر عن العناصر الأربعة: الماء و النار، و التراب و الهواء، هذه العناصر تتحول بطرق مختلفة و بتحولها هذا تخلق العالم الذي هو حي و روحاني و دائري، و يحمل في وسطه الأرض التي هي مستديرة أيضا و مسكونة على كل سطحها...الشمس و القمر و الكواكب الأخرى كلها ألهه

و ذلك بسبب غلبة العنصر الحار فيها، هذا العنصر الذي هو مبدأ الحياة...و الناس من سلالة الآلهة لأن لهم نصيبهم من العنصر الحار، و بسبب هذه القرابة تهتم الآلهة بنا...إنا الفضيلة، انسجام، كالصحة و الخير الكامل و الألوهية "[3].

إن الأعداد هي الحقيقة الأساسية عند الفيتاغوريين، وهي جوهر الأشياء الحية و الجامدة فالنفس اتفاق أو انسجام المتضادات الجسمية كالحار و البارد، والرطب والجاف...إلخ.

و هذا الانسجام يتولد عبر نسب صحيحة من هذه المتضادات كما يحدث لأوتار القيثارة[4].

---

[1] - المرجع السابق ص 174.
[2] - د حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ج1، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1 1990، ص47.
[3] - المرجع نفسه، ص 51.
[4] - المرجع نفسه، ص 51.

فالنفس هي التي تخلق الانسجام بين المتضادات الجسمية و يبقى هذا الانسجام ببقائها ويختل بمغادرتها للجسد، إنها تمثل عنصر الخير في الانسان بينما الجسد يمثل عنصر الشر و النفس و الجسد ضدان، فالنفس عدد و الجسم كذلك و العالم بمجموعه أيضا نتاج الأعداد وكل ما في العالم من نظام و انسجام و قوانين نتاج الأعداد و نسبها، إذ أن الأعداد أي الأفكار هي الأصل الذي منه يتكون الباقي، و اختلاف الأشياء يعود لاختلاف النسب العددية الداخلة في تكوينها[1].

إن الجديد الثوري عند الفيتاغوريين هو الافتراض بأن العدد هو الجوهر الأولي والمجموعة محدود-لا محدود تمثل العدد بوجهيه الزوج و الفرد[2].

و تتميز فلسفته بالطابع الديني و الأخلاقي والصوفي و رأى أن العدد هو عنصر جميع الكائنات ويحكم العالم و يحقق انسجامه و قسم الأعداد إلى فردية تمثل المحدود و هو الخير الذي لا يقبل الانقسام، و زوجية تمثل اللامحدود و هو الشر باعتبارها تقبل الانقسام والتعدد، فالأولى هي التي تجسد الواحد كجوهر إلهي مقدس أو كصورة، بينما الثانية تعبر عن الوجود و هو ما أكده عبد الرحمن بدوي في قوله عن الفيتاغوريين: ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة-وحدة العالم إلى الله فقالوا أن الوحدة هي الإله، و في مقابل الإله توجد الهيولي و الأشياء تشارك فيما بينها و بين الهيولي، و هنا مصدر الخير والشر[3] ويرون أن الواحد هو الله وهو مبدأ مجرد يمثل الخير الذي تسعى اليه النفس و تعمل من أجل الوصول إليه، و هذا ما يعكس نزعة صوفية عند الفيتاغوريين.

كما أن فيتاغورس تزعم فئة دينية، وحركة سياسية ترمي إلى فرض سيطرة اتباعها ومؤسس مدرسة علمية، جعلت من الرياضيات علما برهانيا قائما بذاته، و قد حاولوا استلام أمام الحكم ليقيموه على أساس العقل والفضيلة[4]، يعتقد فيثاغورس، خلود النفس و بوحدة الكائنات والروح تتحول إلى أنواع مختلفة من الكائنات الحية، وقد أعار الحدس الاشراقي اهتماما خاصا و اعتبره أعلى منزلة من الفكر و من الحس، و هذا هو موقف التصوف من المعرفة

---

[1] - المرجع السابق، ص 52.
[2] - المرجع نفسه، ص 53.
[3] - د- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970، ص 109.
[4] - خليل الجر و حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية ج1 مقدمات عامة، الفلسفة الاسلامية، دار الجبل بيروت ط2، 1982، ص 49.

التي تتألف من الوجدان، والنفس اعتبرها جوهرا مغايرا للجسد، مركزه الدماغ وآلة للوظائف العقلية، العليا من حكم و تفكير، و بقاءها بعد فناء الجسد يمكنها من الانتقال من الجسد إلى جسد، و يتوقف عدد الأجساد التي تمر بها على درجة كمالها، و قال كونفورد في كتابه:" من الدين إلى الفلسفة ":" تميل المذاهب الفلسفية التي أوحى بها فيثاغورس إلى البحث في العالم الأخر إذ تجعل القيمة كلها لوحدة الله التي لا تراها العيون تصف العالم المحسوس بالبطلان و الخداع، فهو سطح تتكسر عليه أشعة الضوء السماوي وتتسكع في ضباب و ظلام"[1].

الرواقية: إن الرواقية هي من الفلسفات التي شاعت في الفترة الهيلينية-الرومانية و أنشأها زينون عارضت بشدة الأبيقورية الرواقي يرى أن السعادة في الفضيلة، و كل من كان

رواقيا كان مطمئن النفس، صابرا، لا يفرح شيء ولا يحزن على فقد شيء، و لا يبالي بما يصيبه من بؤس وشقاء، فإذا كان الرواقي يعيش عيشة راضية مرضية فمرد ذلك إلى الكون، و أنما كلما يقع في الطبيعة فهو إنما يقع بتأثير العقل، الكلي، أو القدر، ولذلك وجب على الإنسان أن يجعل سلوكه مطابقا لما تمليه عليه الطبيعة، منصرفا عن العواطف والأفكار التي تجعله بعيد عن جادة القانون الطبيعي و معظم الرواقيون يرون أن المادة تتجزأ إلى غير نهاية، و أن النار هي أصل الوجود، و أنها توحد أجزاء الجسم، و تربط أجزاء العالم ببعضها البعض، و أن العالم لا ينفصل عن الله[2].

و المعرفة عندهم ليست معرفة المعقولات وإنما هي معطيات الحواس، فالإحساس هو الأساس في المعرفة و هو إدراك حكم تأكيد فالرواقيون يرون أن جميع ما في الكون دقيق التركيب، أن الظواهر الطبيعية تسير وفق قوانين عجيبة، فالعقل هو العامل الفعال الذي يؤمن الجمال والانسجام في الطبيعة، و هذا العقل هو الله، فالله ليس خارجا عن الكون، بل هو حال فيه متغلغل في جميع أجزائه بأن الله والعالم والطبيعة شيء واحد فمن خضع لقوانين الطبيعة فقد أطاع الله و سار وفقا لمقتضيات الفضل[3].

---

[1] - المرجع السابق، ص 51.

[2] - د جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1972، ص623.

[3] - حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل بيروت، ط، 2 1986، ص 99.

العقل عندهم نار لطيفة حكيمة منظمة، تلتهم العالم في نهاية السنة الكبرى التي تعادل 18000سنة، ثم تعمل على تكوين عالم جديد، إلى ما لا نهاية له، و كل كائن حي مؤلف من هذين العنصرين، فهو في جسده جزء من المادة الكلية، وفي نفسه جزء من النار الكلية العاقلة، أما الإنسان، فإنه يفوق جميع الكائنات الحية لأنه يتميز بالعقل، وهو قبس من الطبيعة الإلهية، وأن الطبيعة و العقل شيء واحد فغاية الأخلاق أن يجعل الإنسان العقل مسيطرا على سلوكه والشهوات تنافي العقل، فالحيات الخلقية تفرض محاربة الشهوات واستئصالها[1] بحيث ارتبطت فلسفة الرواقية بنزعة مادية في فهم الوجود انطلاقا من الطبيعة، في المعرفة التي أساسها الإحساس، و بفلسفة عملية أخلاقية تهدف إلى البحث عن السعادة، فقد وحدت بين الله و الطبيعة و الضرورة الشاملة بناء على تسليم الإنسان بالقدر المطلق و إيمانه بسلطة الطبيعة التي وجب عليه أن يعيش وفق مقتضياتها إن أراد الحصول على السعادة الحقيقية وبالتالي ستعود الرواقية إلى الاعتقاد أن الجوهر الأول المحدد للأشياء يتمثل عنصر مادي يعمل كقوة باطنية مسيرة لكل الوجود يتجلى في النار التي تنشأ عنها مختلف الموجودات بالاحتراق أوهي كما يقال " نار صانعة تعمل دوما في توليد الأشياء"[2].

فقد حدد برهيه صفات هذا الكائن الذي يحكم العالم حسب قول كليانتس" كائنا كلي القدرة قائدا للطبيعة، يحكم كل ما في الوجود بالناموس و يصدع بأمره كل العالم الذي يدور حول الأرض، فيذهب حيث يأخذه مسلما له، بملء طواعية قيادته هنا يتبين أن هناك مبدأ ثابت موجود يحكم الطبيعة في شكل قانون كلي منظم و محدد لكل ما يحدث في العالم من نظام في الكون، يمثل مبدأ الغائية الذي يقف وراء الظواهر و يشير الباحثون أن إله الرواقيين ليس جوهرا منفصلا عن العالم و متمايزا عنه بل هو علاقة مباشرة لما يحدث فيه لكل موجوداته من خير أو شر أو هو ذاته، و وجب على كل واحد منا أن يسلم بوجود ضرورة عمياء و قضاء و قدر هو الطبيعة التي تمثل المصدر الواحد لكل ما يجري في الكون[3].

---

[1] - المرجع السابق ص 99.
[2] - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 73.
[3] - المرجع نفسه ص 73.

إن الرواقية ترى أنه ليس في الوجود غير المادة حتى الروح و الله، و كل موجود مركب من عنصرين: منفعل غير متحرك، و فاعل وهو القوة التي تعطي المادة حركتها، و جميع أشكالها، فهذه القوة هي النار، فكل شيء نشأ عنه العالم هو النار[1]، الله هو النار الأولى نفس الإنسان نار صدرت عن النار الإلهية و انبثت في الجحيم كله، الله منبث في كل شيء، يوجد إلا الله على هيئة نار، ثم تحركت النار الإلهية وحولت جزءا من نفسها إلى هواء، و تحول جزء من الهواء إلى ماء، ثم تحول جزء من الماء إلى تراب، وسيعود كل شيء إلى النار

إن الله هو نفس العالم، والعالم هو جسم الله، فالنار الإلهية عنصر عاقل، و إذا كان الله عاقلا فهو يسير العالم بعقل و حكمة، و العالم لا ينفصل عن الله[2] كل الحوادث و كل أعمال الإرادة مقررة يستحيل على كل شيء أن ينشأ من لا شيء، لو حدثت أي ثغرة لتمزق العالم الله هو البداية و الوسط و النهاية في هذا النظام، الدين أساس و ضروري لأنه

أساس الأخلاق الفاضلة، فالله عند الرواقيون مادة حية كالإنسان، فعقل الله هو نظام العالم وقانونه و إرادته، الكون كائن حي ضخم، و الله روحه، و نسمته المنعشة، و عقله المخصب و ناره المحركة المنشطة، أنه قوة مدبرة تضع للكون خطته، و ترشده بعقلها الأعلى وتنظم أجزاءه كلها لتؤدي أغراضا تنطبق على العقل، و يعود كل شيء بالنفع على الأفاضل من الناس، و النفس نسيم ناري منبثة في جميع أجزاء الجسم[3] فالإنسان ليس حرا، إرادته تخضع للقضاء و القدر الذي هو الله فعليه أن لا يحزن و يتألم، لأن كل ما يقع في العالم خاضع لقوانين ثابتة و إجبارية، الإنسان جزءا من الطبيعة العاقلة، فوجب عليه أن يسير وفق ما يرشده إليه عقله، و وجب على الإنسان أن يخضع لحلم العقل و الفضيلة هي خير ما يوصل إلى السعادة، فالسعادة هي الفضيلة و كل من كان مطمئن النفس، لا يفرح، و لا يحزن على فقده لشيء و كل هذا راجع إلى أن كل ما يقع في الطبيعة يقع بتأثير العقل الكلي، أو القدر لذلك وجب على الإنسان أن يجعل سلوكه مطابقا لما تمليه عليه الطبيعة منصرفا عن

[1] - حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج2، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 346.
[2] - المرجع نفسه، ص 347.
[3] - المرجع نفسه، ص 356.

العواطف والأفكار[1] فالخير هو أن يتعاون الإنسان مع الله أي مع الطبيعة بمعنى قانون العالم، و ليس من الخير في شيء الخضوع للشهوة، و الجري وراء اللذة، لأنه إيذاء للجسم و العقل معا[2] إن ما يتخذه العقل من مواقف سليمة هو الفضيلة، فالسعادة الرواقية تتمثل في أن المعرفة هي التي تجعل الإنسان أن يتخذ الموقف العقلي الصحيح، تجاه بلوغ غايته، واما كان العقل البشري متجانسا مع العقل الكوني، فمعرفة الإنسان لا تكون كاملة حتى تشمل الكون و مكان الإنسان فيه، فإذا ما فهم عمل العقل في الكون استطاع أن يوحد بين نفسه وبين غاية الكون، ومن هنا يستطيع أن يلائم بين طبيعته الخاصة و بين الطبيعة الكونية وأن يعيش على وفاق مع الطبيعة[3] و مما نستنتجه أنها ساعة على حفظ كيان المجتمع القديم حتى ظهر له دين جديد و ملأت الهوة الفاصلة بين الدين و الفلسفة، أمنت بضرورة الدين مبادئها البساطة و ضبط النفس، عقيدة ترى في الله كل شيء بالرغم من أنها عارضت العقيدة المسيحية إلا أنه استفاد منها المفكرون المسيحيون، و تأثر بها فلاسفة صوفيون إسلاميون، فهي فلسفة مادية يمكن وصفها بالإلحاد باعتبارها تنطلق من وجود قانون كلي منظم و محدد للطبيعة و مستمد منها هي بذاتها.

1- العقل والتجربة الروحية عند هيجل:

يعتبر "**فريدريك هيغل** -G.W.F. HEGEL (1770م-1831م)" من أبرز الفلاسفة الذين تطرقوا للمسألة الدينية، ويعتبر كتاب "فينومينولوجيا الروح" أهم المؤلفات التي تناولت هذا الموضوع والذي أخرجه سنة 1806م.[4] وفي تصوره للمسألة الدينية يختلف "**هيغل**" مع "**كانط**" في هذا الموضوع من حيث طريقة التناول، وأهم المفارقات بينهما تتمثل على مستوى تجلي الظاهرة الدينية فالتجلي عند **هيغل** يأخذ مسار الانتقال من الجزء إلى الكل أي من الفرد المتدين إلى الدولة، وهنا يبرز الإسقاط الذي قام به **هيغل** للظاهرة الدينية أي التوظيف الإيديولوجي السياسي للدين كما فعل تقريبا "**توماس هوبز**" و"**القديس**

[1] - المرجع السابق، ص 357.
[2] - المرجع نفسه، ص 358.
[3] - المرجع نفسه، ص 361.
[4] Didier Julia-Dictionnaire de la philosophie, la rose, paris édition 1971 P 121.

أوغسطين". والدين في نظر **هيغل** يقع بين الفلسفة والفن، فالروح المطلق وهو الله يظهر بثلاثة أشكال مختلفة، في الإبداع الفني والتفكير الفلسفي والطقوس الدينية.[1]

1- في الفن يكون التمثل الحسي هو الشكل الذي يظهر به الدين إذ نجد فيه إسقاطا أو تجليا للامتناهي، والمقصود بالإسقاط أو التجلي، تمثل المجرد المتميز بالمطلقية في المحسوس المادي المتناهي المتميز بالنسبية، أي التجسد كما فعلت العديد من الحضارات الوثنية في تماثيلها.

2- في الفلسفة يظهر الروح بشكل مجرد ميتافيزيقي، باعتبار أن العقل الفلسفي قادر على إدراك المجردات. بل هو رافض للمحسوسات كونها ضيقة في معانيها، و هنا لا يجوز استخدام مفهوم "يظهر" بل يتجلى.

3- في الدين نجد الروح تأخذ شكلا رمزيا من خلال اللغة التي تصاغ بها النصوص المقدسة. والرمزية التي يقصدها **هيغل** ربما هي علاقة دلالية بين اللفظ ومعناه .

ومنه ندرك أن هيغل أدرك قدرة العقل على تغيير تعامله مع الروح المطلقة، بقصدية تتحدد حسب مجال اشتغاله. فالفن يقصد التجسيد والفلسفة تقصد التجريد والدين يقصد الترميز والأهم أن **هيغل** أنشأ علاقة بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي وهي علاقة بين عقلين مختلفين، الأول غارق في الرمزية والثاني غارق في التجريد. وهذه العلاقة الجدلية تمر حسب **هيغل** بثلاث مراحل[2]

1- في الأول لا يكون هناك تعارض بين الدين و الفلسفة.

2- بعد أن يشتد عود العقل الفلسفي يبدأ الاختلاف بينهما حول فهم الروح المطلق.

3- ينتهي الأمر بالعقل إلى إدراك ذاته في الدين.

---

[1] - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين،ص44.
[2] - المرجع نفسه، ص 47.

وفي هذه العلاقة نلمس جدلية تاريخية، إذ تتطور العلاقة عبر مراحل وتأخذ أشكالا متناقضة وهناك العديد من الأدلة التي تؤكد الطرح الهيغلي خاصة في الحضارة اليونانية والمسيحية وحتى في الحضارة الإسلامية.

كما أن تصور **هيغل** يعكس تجربته الشخصية مع الدين، فهو في بادئ الأمر لم يكن يستشعر وجود أي تعارض بين إنتاجه الفلسفي والدين، ثم بدأت تطفو عنده بعض المشكلات مع الدين وانتهى به الأمر في الأخير إلى التصالح مع الدين.

لكن كل ما سبق لا يضبط إلا علاقة الفرد مع الدين وفكرة الروح المطلق. والأهم هو الانتقال مع دين الفرد إلى دين الدولة. إذ يؤكد **هيغل** أن الدين والروح المطلق سيتجسدان في آخر المطاف في الدولة، عندئذ سيظهر الفكر الهيغلي على حقيقته المتمثلة في توظيف الدين أولا على المستوى الذاتي الفردي وعلاقته بالفكر. ثم على المستوى الاجتماعي وعلاقته بالسياسة. لكن المستوى الثاني عند هيغل أخذ طابعا فرضيا، فدولة الروح المطلق أو التجلي

السياسي للدين يرتبط عند هيغل بنهاية التاريخ، وانتهاء العلاقة الجدلية التي صاغها.

من كل ما سبق تبرز العلاقة التي نحتها **هيغل** بين الفلسفة والدين، علاقة حاول من خلالها إنتاج خطاب جديد يخرج العقل الأوربي من دائرة الفكرة الدينية الرافضة للفلسفة والفكرة الفلسفية إما الخائفة من الدين أو المصادرة عنه تحفظا. وقد عبر **هيغل** عن هذا المشروع بقوله : "يبدو أنه قد حل العصر الذي يمكن فيه للفلسفة أن تشتغل بالدين بأكثر حرية وبصورة أجدى وأنجح"[1]، فعلاقة الفلسفة بالدين ستقضي على علاقات أخرى بين العقل والدين تميزت بسلبية العقل، فالأسطورة مثلا إبداع عقلي للكهنة يحقق لهم مآرب ضيقة، أما الفلسفة فتحاول إعادة بناء الفكر الديني بالشكل الذي يتماشى مع مدنية الإنسان و واقعه.

وهذا هو الذي أوجد الصراع بين اللاهوت النسكي والعقل الفلسفي؛ هذا الصراع هو في حقيقته صراع بين العقل المنطقي الأكاديمي والدين الشعبي أو العام الذي نحته الإنسان بطرق لاعقلانية تتأسس على الإيمان والقدسية. إن هذا الصراع مهم في نظر **هيغل** فهو

[1] - هيغل، دروس في فلسفة الدين، تر: أبو يعرب المرزوقي، مطبوعات فران، الجزء الأول 1959،باريس،صفحة 32.

الذي يحرك التاريخ الذي يشهد أن هذه العلاقة أقامت أمما ودولا كما في المقابل أدت إلى سقوط أخرى.[1]

خلاصة القول أن فلسفة **هيغل** اهتمت بالدين والمجتمع، أي أخرجت الدين من حيزه الضيق علاقة بين الفرد والخالق، والذي تعبر عنه الطقوس والعبادات إلى حيز أوسع وهو دين يربط الإنسان بالآخر. فالناس أنواع و معادن. منهم من يمتلك عقل الفن ولا يؤمن إلا بالتمثل الحسي، ومنهم من يمتلك العقل الفلسفي الذي يمكنه من الارتقاء إلى إدراك المجردات، و منهم من يمتلك عقل الرمز المرتبط بالنص المقدس كالفقيه أو الحاخام أو

القس و نحن اليوم يمكن أن نكشف ما أرادته الشعوب من خلال الدين إذا ما تطرقنا إلى فنها وفلسفتها ونصوصها المقدسة. وذلك ما عبر عنه **هيغل** بقوله : "لقد وضعت الشعوب في دياناتها أفكارها حول وجود العالم والمطلق وما هو في ذاته ولذاته"[2]. و منه ندرك أن

الدين موضوع هام يفسر لنا الإنسان كفرد أو كزمرة. و الفلسفة إن هي تطرقت للدين فهي تحاول كشف حقيقة الإنسان والتنبؤ بمصيره من خلال قراءتها. أما الجدل أو الصراع من وجهة نظر **هيغل** يحتاج إلى تاريخ ينتهي سياسيا[3]. فالدولة هي الكل الذي يجمع المتنافرين والروح المطلق هو نقطة التقاطع بينهم، فقط أنه يتغير في تمثلاته حسب المجال ونوع العقل المفكر فيه. و ما يمكن ملاحظته هو أن الفن لا يخضع إلى المنطق بل إلى معيار الجمال. وهذا الأخير قد يوسع من دائرة الاختلاف بيننا حول الدين. أما النص الديني فنتعامل معه بشكل هيرمونيطيقي يفجر النصوص المقدسة ويفتح التأويل على مصراعيه. إلا أن الفلسفة المعتمدة على التحليل الذي يراقبه النقد بإمكانها نقل الإنسان من دين الفرد إلى دين المجتمع. لذا نجد **هيغل** يوظف الدين في الخطاب الفلسفي بشكل يمكن أوربا من تخطي الصراعات الطائفية ويمكن العقل من فهم الدين فهما جديدا لا يخضع لتوجيهات الكنيسة. وقد سمح الطرح الهيغلي فيما بعد" **لفيورباخ**" و"**ماركس**" من قلب كل التصورات بما فيها تصورات **هيغل**، إذ ظهرت فلسفة جريئة انتقدت الدين

[1] - هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، تر: إمام عبدالفتاح إمام،مكتبة مدبولي القاهرة، 1997،ص277- 278.
[2] -هيغل، دروس في فلسفة الدين، صفحة 32.
[3] -المرجع نفسه، ص 115.

2- الدين عند كانط:

لقد قدم "**إيمانويل كانط**"E . Kant (1724م – 1804م) كتابا شرح فيه موقفه من المسألة الدينية سنة 1794م ويتعلق الأمر بكتاب "الدين في حدود العقل"[1]. وهنا تجب الإشارة إلى أن **كانط** يؤسس للفكر الديني العملي اللامشروط المتجلي في السلوك الأخلاقي. والكل يعلم أن مصدر القيم الخلقية عند **كانط** هو العقل، لكن الدين سيصبح شرطا قبليا يلغي القيمة الأخلاقية، لذلك أراده **كانط** أن يكون في حدود العقل، فلا يجب أن نبقي مكانا لفكرة الوحي

لأن فكرة الوحي عند **كانط** تم وضعها على الرف.

أما فكرة الدين العقلي عند **كانط** فلا يمكن فهمها دون إزالة التعارض بين الدين والعقل الذي يؤكده **كانط**، فالعقل يحترف النقد وعدم الرضوخ للفكرة مهما كانت، منطقية أم علمية أو

حتى دينية. أما الدين فيريد عقلا مؤمنا ملتزما أي عقل مسلمات، يقبل دون طلب الدليل وهذا التعارض يمكن إزالته حسب **كانط** عن طريق التأويل باعتباره عقلنة للدين. عندئذ ندرك أن سلطة العقل عند **كانط** أسمى من سلطة الدين ونجد هذا التصور في كتاب "سلطة العقل"[2] **لميشال كرامب** (M. Crampe) لأن كتاب "الدين في حدود العقل" كان يدعو في فكرته العامة إلى عقلنة الدين. والمهم عند **كانط** أن الدين العقلي الذي يتحدث عنه يعتبر انتقادا للأديان كلها حتى المسيحية، وهو انتقاد أيضا للدين الطبيعي الذي كان سائدا في القرن 18م فإذا كان الدين الطبيعي يقوم على وجود الله وخلود الروح دون الاعتقاد في الوحي والنبوة فالمعتقدات كلها تؤكد أن الله موجود وأن الإنسان يمكنه أن ينال رحمته[3].

إن **كانط** في تناوله للمسألة الدينية كان وفيا لعقلانيته إلى درجة أنه تحدث عن كيفية احتواء العقل للدين، والتدين هو الالتزام بالعقل المشرع والذي سبق له أن احتوى الدين. فيبقى التشريع عقلانيا خالصا لا مشروطا، بمعنى أن العقل عند **كانط** سابق في وجوده للدين، وهو من أنتج أخلاقا شكلت الدين الذي سيصبح بهذا الشكل في حدود العقل، أما الوحي فهو تذكير

---

[1] -Dictionnaire de la philosophie ,op.cit.- P153 .

[2] Michel crampe-Le gouvernement de la raison, Kant édition bordas, paris, 1er édition P153.

[3] - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، صفحة 20.

من الله للإنسان ليس إلا. والأهم في المسألة الدينية الكانطية أن الدين العقلي يتجلى على المستوى السلوكي الأخلاقي. وهو لا يعبر عندئذ عن الفردانية فهو اجتماعي بل أوسع من ذلك إذ أخذ طابعا إنسانيا.

فالعقل هو الأعدل قسمة بين الناس، وبما أن الدين سيكون مصدره العقل معنى ذلك أننا سوف لن نختلف في تشريع القيم الأخلاقية لأنها لا ترتبط بالمجتمع ولا بالمنفعة. فالفعل

الأخلاقي العقلي الخالص هو فعل لذاته، حر حرية مطلقة وهو إنساني لأن كل إنسان سيدرك أن الخير خير والشر هو كذلك دون حاجة إلى نصوص مقدسة أو عادات وتقاليد أو حتى ذرائعية نفعية تبرر الخير.

من المعلوم أن **كانط** فيلسوف مسيحي يتهمه البعض خاصة **"نيتشه"** بالمثال الزهدي والطهرية. يؤمن بوجود الله وببعض العقائد الدينية المتفق عليها حتى في الديانات الأخرى مثل خلود الروح والغيب والبعث والجزاء. وهو واضع النظريات الأخلاقية على الأقل في نسختها الحديثة بعد أن كان **"سقراط"** و**"أفلاطون"** قد شيدا نسختهما القديمة و**"ابن سينا"** و**"ابن خلدون"** نسختهما الوسيطة.

بذلك يكون **كانط** قد قدم في قراءاته للدين مفهوما جديدا، فلا هو بدين توصية ولا هو بدين شرك ولا هو بدين طبيعي[1]. لا يعني ذلك أن **كانط** دعا لدين جديد بل هو فهم جديد للدين يبقي للعقل سلطته المشرعة للقيم الخلقية. والأهم أن هذا الفهم لم ينتجه **كانط** في مرحلته الأولى بالشكل الذي يجعله فهما عقلانيا يقفز فوق حدود الدين ومعنى نصوصه، بل هو فهم يعبر عن نقدية **كانط** للعلاقة بين العقل والدين التي كانت سائدة خاصة في أوروبا. وخير دليل على ذلك أن كانط يخالف ديكارت في إثبات وجود الله إذ لم يستخدم العقل النظري بل العقل العملي اللامشروط في نيته لا في صورته، لأن الطقوس والعبادات والدعاء لا معنى لها في نظره، فالمطلق لا يصل إليه الإنسان ولا يؤثر فيه[2]، بمعنى أن الدين حسب **كانط**

[1] - المرجع السابق، صفحة 21.

[2] -Le gouvernement de la raison, op.cit. P. 141.

ليس الهدف منه ترتيب العلاقة العمودية بل العلاقات الأفقية بين أفراد المجتمع، الأمر الذي جعله يأخذ تمثلات أخلاقية.

لقد توج **كانط** هذه المناقشة المتعالية مع اللاهوت ببناء تيولوجيا ذات قواعد أنطولوجية تحدد وجود الإنسان والغاية منه والكيفية التي يجب أن يتجسد فيها، وأخلاقية كوسمولوجية تهذب العلاقة بين الأفراد وإن اختلفت عقائدهم فعن طريق الأخلاق يلبي الإنسان الحاجات المدنية

التي تتطلب منه بناء علاقات مع الآخرين بما يحقق المحبة والسلام والتسامح، الأمر الذي يضمن التواصل بين الأفراد داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات.

وفي هذا السياق يصرح **كانط** : "إن الوسيلة التي يطرحها الله لتعويض ما ينقصنا حتى نستحق أن نكون سعداء تظل عندئذ سرا غير مخترق من قبل العقل الذي يخصنا"[1]. وما قصده **كانط** هو أن الجزاء أو العقاب عن الفعل الأخلاقي يبقى بعيدا عن متناول العقل الذي يعجز أن يستوعبه حتى يبقى الفعل لا مشروطا، ويبقى الأهم هو احترام الواجب الأخلاقي لذات القيمة الخلقية. أي الصدق من أجل الصدق بنية الصدق لا بصورته **فكانط** في قراءته للمسألة الدينية يقدم تعريفا جديدا للدين يتلخص في شعورنا بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية، فإن تصورنا للدين يبنى على الاعتراف بالله والملائكة والحرية الإنسانية والدين يحاول موقعة الإنسان في إطار منظومة من الجزاء تعقلن الظاهرة الدينية التي أخذت شكلا أخلاقيا[2]، فاحترام الواجب عن إرادة طيبة ونية سليمة هو العقل الأخلاقي الذي يضمن وجودا راقيا للإنسان في منظومته الاجتماعية.

خلاصة القول أن الطرح الكانطي للمسألة الدينية اتخذ صيغة جديدة تختلف عن غيرها في العديد من الميزات، فهي صيغة رتبت علاقة العقل بالدين بشكل ذوب الصراع بينهما واهتم بالمقاربات بينهما استنادا إلى العقل العملي في قالبه الأخلاقي. كما أن **كانط** باستخدام الدين وجد تمثلا أو تجسدا للعقل في الواقع، باعتبار أن العقل البشري يحتاج إلى فكرة الكمال التام أو المطلق الذي هو الدين، يستخدمه كسلم أو معيار يعود إليه من أجل أن يتمكن من تحديد

[1] -KANT, leçons sur la théorie philosophique de la religion, traduit par William Fink, livre de poche, librairie générale française 1993, 1ére édition P202.
[2] -Ibid, p 262 .

نفسه، بمعنى أن السياق الكانطي للفكرة الدينية هو رد على من يربط الفلسفة كتفكير حر بعدم احترام قدسية الدين، ذلك هو الخطأ الذي يقع فيه العديد المهتمين بفلسفة الدين، وليس ذلك غريبا على الدهماء لأنه – أي الخطأ – وارد حتى عند بعض ممن يحسبون على النخبة. بل حتى بعض من الفلاسفة اللذين نسميهم بالكانطيين، فكيف اعتبر" **جيل دولوز "كانط** أول من تحدث عن موت الله حتى قبل **نيتشه**[1]. التفسير الوحيد هو أن قراءة الفكر الكانطي تحتاج إلى تراكم معرفي حتى تدرك المضامين الجوهرية لرؤيته الفلسفية.

[1] - محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 51.

تـــــوطـــئـــة

تمثل كل دراسة أكاديمية مساحة يجب الوصول من خلالها إلى كبد الحقيقة، و بما أن موضوعنا يتمحور حول فلسفة هنري برغسون فإن هذا الفصل سيخصص لمشروعه الفلسفي و المتعلق أساسا بالموضوع الديني؛ و على الباحث الذي يسعى وراء فهم هذا المشروع أن ينتهج طريقة التحليل باعتبارها المنهج الأنسب، فالمنهج التحليلي هو الكفيل بأن يحقق لنا الهدف من هذا الفصل.

لقد اتضح الهدف و هو التركيز على الجانب المعرفي في فلسفة برغسون خاصة تلك التي تتناول الدين كموضوع لها، لكن رغم ذلك لازالت هناك نقطة غامضة تجب الإشارة إليها و هي أن فلسفة برغسون تعتبر نقطة تقاطع بين ثلاثة مفاهيم أساسية و هي: الحدسية الروحية و العقلانية؛ الأمر الذي يعتبر مشكلة إن لم يتم الفصل فيها ستشكل لا محالة عائقة سيجعل فهم فلسفة برغسون أمرا مستعصيا إن لم نقل مستحيلا.

و عليه كان من الواجب التمييز بين العقلانية التي لا يمكن لأحد أن ينكر حضورها القوي في المشروع الفكري الذي قدمه برغسون من خلال إيمانه المطلق بالكوجيتو الديكارتي[1] و الحدسية التي ارتبطت عنده بمفهوم الديمومة الذي يعتبر خاصية انفردت بها فلسفته دون الفلسفات الأخرى، و أخيرا الروحية كاتجاه فكري يهمنا ابرازه في المشروع الفكري لبرغسون لأنه يعتبر بمثابة الخلفية التي تمكننا من ادراك الموضوع الديني بشكل أوضح.

و حتى لا يأخذ منا هذا الموضوع أكثر مما يستحق يمكن القول أن العقلانية فلسفة تلعب دور المعرفة القبلية التي لا يمكن الاستغناء عنها من أجل فهم فلسفة برغسون، أما

[1] - هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر: حسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان ط1، 2009، ص، 8

الحدس فهو بمثابة المنهج في الفلسفة البرغسونية[1]، و أما الروحية فهي الطاقة الإنسانية التي تختزل في جانبيه الأخلاقي و الديني.

على هذا الأساس يمكن أن نجزم القول بأن نظرة برغسون للدين ترتكز على مفاهيم قبلية يجب أن تتسق مع الموضوع الديني، و المقصود الدين الدينامي الذي تدافع عنه فلسفته و الدين الساكن الذي لا يتسق مع فلسفته؛ و نتيجة لكل ما سبق يتضح أن الفصل الثاني الذي سنخصصه لفلسفة برغسون يجب أن يقسم إلى مبحثين جزئيين، الأول نهتم فيه بالكيفية التي نقلنا بها برغسون من الطرح العقلاني المؤسس على قواعد المنطق الصوري إلى الطرح الروحي الذي يتجاوز العقل إذ يثبت عجزه عن ادراك العديد من الأمور.

أما المبحث الثاني فسنهتم فيه بتوضيح نظرة برغسون للدين كموضوع فلسفي اتخذ عند هذا الفيلسوف لنفسه مفاهيم متأصلة في خطابه الفكري كالحدس و الديمومة و الزمن ناهيك عن الشعور و الحريـــــــة؛ و فضلا عن ذلك سنحاول قدر الإمكان أن نبرز الجانب المنهجي من فلسفة برغسون لأننا ندرك أن الطريقة التي تقدم بها المعرفة أو تحصل لا تقل أهمية عن المعرفة في حد ذاتها.

[1] - جيل دولوز، البرغسونية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1997 ص5.

يعتبر هنري برغسون فيلسوفا مؤثرا و بشكل لافت للانتباه في الخطاب الفلسفي المعاصر بشتى انتماءاته، إذ أنه قدم مشروعا فكريا أسدل به الستار على الفلسفة العقلانية الديكارتية خاصة؛ و التي دامت قرابة أربعة قرون من الزمن، ليفتح آفاقا جديدة رسمت معالم الخطاب الفلسفي في القرن العشرين؛ و رغم الترابط المتين بين فلسفة برغسون والفلسفة العقلانية إلا أن ذلك لا يمنع التمييز بينهما.

كانت عقلانية رونيه ديكارت تعطي قداسة للعقل إذ منحت له سلطة مطلقة و جعلت منه مصنع أفكارنا كلها، و رغم إيمان برغسون بقيمة العقل و دوره على الأقل في نظرية المعرفة إلا أن ذلك لم يمنعه من إثبات قصوره و عجزه عن إدراك العديد من الأمور؛ هذه

الأخيرة لا تخرج عن سلطة العقل إلا لأنها تنفلت من المنطق و قواعده و ذلك لأنها ذات طابع روحي لا مادي، أي أن كل جهد يسعى إلى عقلنتها أو البحث فيها ماهية هو عبارة عن نفخ في الرماد ليس إلا.

من هنا كان يجب التركيز على نقطة غاية في الأهمية و هي الإتصال الوثيق بين الفلسفة البرغسونية و الفلسفة العقلانية التي نحتها رونيه ديكارت ليطورها سبينوزا ومالبرانش إضافة إلى إيمانويل كانط؛ هذا من جهة و من جهة أخرى تجاوز المشروع الفكري الذي قدمه برغسون للمشروع الفكري العقلاني عندما حدودا للعقل و يقفز بالإنسان إلى المستوى الروحي[1].

هذا التجاوز في ظل هذه تلك العلاقة يعتبر بحق أمرا غاية في الأهمية و غاية في التعقيد هو مهم لأنه سيساعدنا على فهم الكيفية التي خرجت بها الفلسفة الروحية من رحم الفلسفة العقلانية؛ و هي معقدة لأنها تحمل ضمنيا أمرا لا منطقيا على الأقل من حيث الشكل، لذلك هو يحتاج إلى تهذيب و شرح حتى يتسق، فإذا ما تم ذلك سنستطيع لا محالة من فهم المشروع الفكري الذي قدمه هنري برغسون قبل أن نبحث فيه عن مكانة الدين و محله من الإعراب.

[1] - بن تراث جلول، رسالة ماجستير، صفحة 38،

كل ذلك سيحيلنا إلى ما يشبه المقارنة بين الفلسفتين العقلانية من جهة و الروحية من جهة أخرى إذ سنكون بحاجة ماسة إلى ضبط المفارقات و المقاربات بينهما و كذلك إلى البحث عن موطن التداخل التي تؤكد حضور العقلانية الديكارتية في الفلسفة الروحية الاتي نحتها برغسون؛ إن أهم نقطة تقاطع بين برغسون و ديكارت هي رفضهما للتفسير المادي التجريبي المعتمد أساسا على إرجاع الظواهر إلى ما هو حسي ملموس.

لذلك يمكن القول أن رفض رونيه ديكارت لأطروحة فرنسيس بيكون و دافيد هيوم هو الذي قدم لبرغسون القاعدة المعرفية التي تمنح المشروعية لفرضية ما هو روحي، لأنها ترفض

المادي المرتبط بالمكان أو الحيز و تميل إلى الحضور المرتبط بفكرة الزمن؛ و هنا تتجلى قاعدة برغسون الثالثة في منهجه الحدسي الذي شرحه جيل دولوز بكل دقة[1] فهذه القاعدة تلزمنا حسب برغسون طرح أي مشكلة و من ثمة حلها تبعا لمعطيات الزمن لا المكان ويمكن اعتبار هذه القاعدة دليلا يثبت ميل برغسون إلى ما هو روحي كما يثبت في الوقت نفسه أنه أقرب إلى العقلانية من الفلسفات المادية

ضف إلى كل ذلك أن هذه القاعدة تثبت سمة راسخة في فلسفة برغسون الروحية و هي اعتمادها دائما على التقسيم الثنائي سواء في مرحلة بناء المشكلات أو في مراحل حل هذه المشكلات، و هذا الأمر - أي ميزة الثنائية – سنعمل على شرحه و إبرازه لاحقا في المبحث الثاني لأن الخوض فيه الآن سيعتبر لا محالة ضربا من المصادرة عن المطلوب.

قد يعتبر البعض أن ميل برغسون للفلسفة العقلانية على حساب الفلسفات المادية وحتى الوضعية سوى نتاج تأثر بديكارت الذي كان بحق أبا للفلسفة الحديثة إضافة على اشتراك هذين المفكرين في الجنسية الفرنسية، لكن ذلك لا يعبر عن الحقيقة كلها لأن رفض برغسون للفلسفات المادية و ميله للفلسفة العقلانية سيحدد جزءا كبيرا من موقفه في الموضوع الديني الذي سنتطرق إليه في المبحث الموالي؛ باعتبار العقلانية كانت فلسفة مؤمنة فلا أحد ينكر الجهد الذي بذله ديكارت و أتباعه في إثبات وجود الله و مشروعية التدين في نظرهم كسلوك فطري.

[1] - جيل دولوز، البرغسونية، صفحة 28،

في حين كانت الفلسفات المادية تفسر الظواهر تفسيرا يقوم على فرضية وجود طاقة يمكن إدراكها بالمنهج العلمي التجريبي و هذا ما جعلها - أي الفلسفات المادية – تذهب إلى إنكار وجود الله[1] و على هذا الأساس يمكن القول أن برغسون قدم خطابا فلسفيا يتقاطع في العديد من النقاط بالفكر العقلاني الذي كان سائدا في الفترة الحديثة مع ديكارت و أتباعه والذي لازال مستمرا مع فلاسفة غير عقلانيين كبرغسون مثلا.

لكن كل ما سبق لا يعني أن الفلسفة البرغسونية ما هي إلا تكرار فض لفلسفة ديكارت ذلك لأن المقاربات بينهما كانت على مستوى المبادئ و المنطلقات أما عندما تتوغل الفلسفة البرغسونية في لب المواضيع و تمفصلاتها نجد خلافا كبيرا بينها و بين العقلانية، و لكي نفهم هذا الخلاف و الكيفية التي نقل بها برغسون الخطاب الفلسفي من مستويات العقل إلى المستوى الروحي يجب الوقوف و بكل تمعن على موضوع الزمن و تفسيره؛ و بما أن إيمانويل كانط كان رائدا في هذا الموضوع من العقلانيين و غيرهم ركز برغسون قراءته لفكرة الزمن على تصور هذا الفيلسوف، فكانط العقلاني المفعم بالمثالية النقدية يربط وبوثاق متين بين الزمن و المكان باعتبار الأول يمتد في الثاني، و هذا ما رفضه برغسون الذي ربط الزمن بالديمومة التي تعني عنده الحدس الباطن للوجدان كتجربة شعورية إستبطانية[2]، و هنا توجد نقطة الخلاف بين الديكارتية التي تلحق الوجود (الزمن و المكان) بالعقل و البرغسونية التي تعتبر فكرة الزمن ملازمة للوجود الإنساني الذي يتميز بقدرته على حدس هذا الزمن، عندئذ تصبح الديمومة في معناها الضيق والدقيق عند برغسون تعني قدرة الإنسان على حدس الزمن الحقيقي؛ لكن هذه المفاهيم و العلاقات التي أقيمت بينها من قبل برغسون تتميز بطابع وجداني خالص، و ليس عبثا تتويج تلك المفاهيم

والعلاقات بينها بالطابع الوجداني فهذا الأخير سيكون بوابة الفكر الروحي الذي أنتجه برغسون و عبر عنه بفصل تام بين الجسم و الروح.

كل ما سبق يجعلنا الآن ندرك أن الظواهر المفسرة بردها إلى المعطيات المادية البيولوجية هي في حاجة ماسة إلى الشرح كما حدث مع موضوع الذاكرة بين برغسون

[1] - د. فريدة غيوة، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى، عين ميلة، ط2002،صفحة 28
[2] - المرجع نفسه، صفحة 29

وريبو أو ما حدث بينه و بين هيغل في موضوع اللغة؛ و المقصود بالطابع الوجداني هو أن علاقة الزمن بالديمومة و الحدس تتم كلها على مستوى شعوري و نحن نعلو أن الظاهرة النفسية نوعان ذهنية كالإدراك و الذكاء و الذاكرة و الخيال و وجدانية كالشعور بكل مستوياته و أنواعه و انفعالاته؛ و هنا يمكن تبرز فكرة أخرى غاية في الأهمية و هي مرور برغسون بين العقلانية و المادية دون إخلاله بمبدأ الثالث المرفوع، فالزمن يقع تحت سيطرة العقل بفضل قدرة هذا الأخير على حدسه لكن عملية حدس الزمن تغير مفهوم الزمن الذي لا يصبح في معناه يشير غلى الزمن الحقيقي بل الزمن النفسي أما المادة المكان و علاقتها بالعقل فلا يمكن فهمها عند برغسون إلا بالرجوع إلى حالات التقلص و الاسترخاء التي تؤكد حضور العقل في المادة و من ثم سيطرته عليها و استغلاله لها[1].

على هذا الأساس رفض برغسون القراءة العقلانية للزمن كونها تربطه بالمادة فتوجد بذلك علاقة بين العقل و المادة تمكن العقل في نهاية المطاف من بسط سيطرته أو إن شئت سلطته على المادة، و في المقابل نجد برغسون يفصل فصلا تاما بين الزمن و المادة أو المكان كي لا يتشوه الزمن الحقيقي، فالشعور يلازم الحاضر فقط و لا يمكن للشعور أن يلاحق تتابع لحظات الزمن و في هذا السياق نجد نصا بالغ الأهمية مفاده: " ...لكن الحقيقة تتطلب منا أن نعود إلى صميم ذواتنا و مراجعة الوجدان من أجل أن نتحصل على اليقين الذي لا يدرك بالعقل و إنما يدرك كلما توجهنا إلى عمق أعماقنا و اتحد إدراكنا بالحدس الباطني الذي يمثل ديمومتنا الحقيقية "[2].

معنى ذلك أن الديمومة التي تشترط الحدس كمعرفة مباشرة خالية من المرحلية وحدها القادرة على ملاحقة لحظات الزمن المتعاقبة بتدفق أما العقل الذي يحلل و يركب، يستدل ويستنتج أو يستنبط فهو عاجز عن هذه الملاحقة إذ يميل إلى تكديس اللحظات المتعاقبة بطريقة تجعل واحدة من هذه اللحظات نموذجا يعبر عن الباقي و في هذا التكديس والنموذجة خطأ فادح و تشويه لحقيقة الزمن؛ و هذا ما يعتبر عند برغسون تجاوزا لديكارت و للمادية في نفس الوقت.

---

[1] - جيل دولوز، البرغسونية صفحة 102،

[2] - د. فريدة غيوة، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، صفحة 33.

لا يعني رفض برغسون للمادية و الوضعية أنه كان لا يثق في العلم لأنه في صياغته لنظرية المعرفة التي ينطلق فيها من مخلفات الأطروحة النقدية التي قام كانط بصياغتها ردا على العقلانيين و التجريبيين على حد السواء يقسم برغسون المعرفة من حيث مجالاتها إلى قسمين، الأول هو المجال الوضعي أو العلمي و هو ذلك الذي يتميز بالكم و الامتداد في المكان أما الثاني فهو المجال الفلسفي الذي يتميز بالكيف و الامتداد في الزمن، أما نقطة التقاطع بينهما هي الواقعية فكل من التفكير الفلسفي و العلمي يجب أن يكون واقعيا[1].

على هذا الأساس يتضح أن المنهج البرغسوني لم يتصف قط بالأحادية التي تميل إلى فكرة دون الأخريات من الأفكار التي تخالفها، بل يقدم برغسون دائما و من خلال ثنائياته فلسفة تجمع بين الأطروحات المتنافرة و تهذب التناقض أو التضاد أو حتى التعاكس الموجود بينها، أما فيما يتعلق بالروحية فقد أصبح من الواضح أنها فلسفة قامت على ما تم رصده من نقائص في الفلسفة العقلانية التي كانت لازالت سائدة في عصر برغسون؛ هذا الأخير ورغم قبوله للأطروحة العقلانية في العديد من جوانبها إلا أن ذلك لم يمنعه من استدراك عديد النقائص التي كانت تشوبها.

حتى لا يكون حديثنا في هذه الفكرة مجرد تحليل سطحي للفكرين العقلاني والروحي البرغسوني كان لابد من إيجاد خطة لهذا المبحث تمكننا من تقسيمه إلى نقاط جزئية إن نحن تمكنا من علاجها نكون قد وفقنا لامحالة من فهم وعرض الانتقال من العقلانية إلى الروحية و الكيفية التي تم بها؛ وعلى هذا الأساس كان لابد من تحليل الجزئيتين التاليتين:

أ- الموقف من نظرية المعرفة و الكيفية التي نظر بها برغسون إلى أدوات المعرفة وحدودها؟ و ما مكانة العقل في هذه النظرية؟.

ب- ظروف نشأة الفكر الروحي كنزعة فكرية

[1] - د- أمل مبروك الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط، 2006، صفحة 53

خلاصة الفصل:

خلاصة هذه الجزئية تمتلك أهمية بالغة في بحثنا هذا لأنها ستحدد القاعدة المعرفية التي سنبني عليها ما هو لاحق من تحليل سينصب على المشروع الفكري لبرغسون الذي ينصب على الموضوع الديني؛ بمعنى أن كل ما سبق ما هو إلا مقدمة تلعب دور المعرفة القبلية التي تبنى عليها المعرفة الجديدة، لأجل كل ذلك سنحاول قدر الإمكان أن نلخص متن هذا المبحث بكل عناية حتى يتسنى لنا و للقارئ أن يصل بين الروحية كميزة اتصفت بها الفلسفة البرغسونية و في نفس الوقت كنزعة فكرية ستتخذ من الدين موضوعا لها.

صفة القول أن الروحية توجه فكري كان برغسون رائدا له، و هو شبيه ببناء مكون من عدة طوابق أولها إنكار المادية و الوضعية بكل أنواعها و تفرعاتها و ثانيها اهتمام بالجانب الروحي الذي يعتبر الخاصية الأهم في الوجود التي تستوجب النظر، و ثالثها الحدسية كمنهج يتجاوز العقل العاجز عن ادراك جواهر الأشياء و آخرها الديمومة كميزة في كل موجود و هي سر استمرارية وجوده.

إن فلسفة برغسون الروحية قد خرجت من رحم عقلانية ديكارت و هي امتداد للفلسفة الحديثة بكل تياراتها فالتجريبية المرفوضة في الطرح الروحي قد ساهمت في ميلاد الروحية لأن هذه الأخيرة اعتبرت رد فعل فكري لها؛ ضف إلى كل ما سبق أن التطرق إلى الموقف البرغسوني من الموضوع الديني أصبح غاية في التشويق لأن الروحية أمست النزعة الفكرية الأجدر بولوج الدين كمساحة تستوجب التحليل الفلسفي؛ و هذا هو متن الجزئية القادمة من هذا البحث.

الفصل الثاني

المشروع الفكري لفلسفة برغسون

هل هناك من الفلاسفة من سبق برغسون إلى الروحية كفكرة أولا و كنزعة ثانيا؟

قبل ولوج موضوع كهذا يجب أن نشير إلى أن زمن برغسون لم يكن زمن فراغ فلسفي سمح له أن ينتهز ما يشبه فرصة الظهور لغياب الآخر، بل بالعكس من ذلك فالعديد من الفلاسفة يعتبرون فلسفة برغسون رد فعل فكر قوي على عديد الفلسفات التي كانت سائدة في أوربا قبل القرن العشرين؛ و المقصود بالذكر الفلسفات المادية و الوضعية والتطورية و حتى العقلانية ناهيك عن النفعية.[1]

من هذا المنطلق يمكن فهم الشهرة التي نالها برغسون، والترجمة خير دليل على أن هذا الفيلسوف أصبح محل اهتمام كل النقاد و مريدي الفكر الفلسفي عموما، أما السبب فهو حتما مروره من بين كل تلك الفلسفات بمشروع فكري جديد و حيوي رافض للميكانيكية المادية وروحي رافض للوضعية التجريبية؛ لذلك أيضا يعتبر برغسون أحد أهم الفلاسفة الذين مهدوا لميلاد الرومنسية في فرنسا؛ لأنه فيلسوف استطاع و بكل إبداع أن ينحت فكرا لاعقلانيا متجاوزا به المنطق التقليدي و لا واقعيا رافضا لهيمنة الملموس مقدسا كل ما هو معنوي و روحي، فقيمة القلادة لا يدركها إلا صاحبها إذ تعني له اعتراف الآخر بقدراته

ومؤهلاته و مكانته؛ و لا تتلخص قيمة القلادة في معدنها و لو كان نفيسا.

هذا بإيجاز ملخص عام عن قيمة و مكانة المشروع الفلسفي الذي قدمه برغسون، أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة تجدر الإشارة إلا أن برغسون قام بصياغة موقفه بعد قراءة أطروحة إيمانويل كانط النقدية للفلسفتين العقلانية و التجريبية، بدليل أن تراجع العقل بدأ مع هذا الفيلسوف الذي كان عقلانيا بالمطلق لينقلب على العقلانيين و ينتقدهم، بمعنى أن فلسفة برغسون هي ثورة على ما كان جاهزا؛ و المقصود بالجاهز هو العقل الخالص أو الحواس و التجربة أو حتى التوفيق بينهما[2].

[1]- مورتون وايت، عصر التحليل، فلاسفة القرن العشرين، تر: أديب يوسف شيش، وزارة الثقافة و الارشاد القومي،دمشق،ط1975 ص69

[2]- بن تراث جلول، اللغة و الحدس، ص15

و إذا كان كانط قد جمع بين العقل و التجربة الحسية في نظرية المعرفة النقدية التي سبقت برغسون بفترة وجيزة لا تتعدى القرن فإن برغسون يرى بأن المعرفة لا تتم بالتجربة الحسية و بالعلم حتى لو كان موضوعها ماديا؛ كما لا يمكن أن تتم بالإدراك المحض أو الخالص حتى و لو كان موضوعها شكليا منفصلا عن الواقع كما هو الحال في التجريد الرياضي أو الميتافيزيقا الفلسفية؛ بل المعرفة حسبه هي ثمرة الحدس الذي يمكن الإنسان من معرفة الوجود بعمق، و على هذا الأساس يعتبر الحدس منهجا في فلسفة برغسون.

و المقصود بالحدس هنا كمنهج هو مفهوم الأداة لأن معنى المنهج أو الطريقة يمكن إحالته إلى معنى الأداة، ليصبح الحدس كمنهج للمعرفة هو نفسه أداتها[31]، خلاصة القول أن المعرفة في نظر برغسون هي من طبيعة حدسية؛ أي لا عقلانية و لا تجريبية وضعية بل تتم دفعة واحدة بفضل الحدس الذي ينفلت من المرحلية و القواعد و القوانين، وهذا هو السبب الذي يجعل العديد من المفكرين الذين يشتغلون على المشروع الفلسفي لبرغسون يعتبرونه من الفلاسفة التطوريين؛ فللحدس علاقة وطيدة بالوجدان من جهة و من جهة أخرى نجد علاقة له مع التطور الخلاق و لا يمكن أن نتجاهل أن خانة الفلاسفة التطوريين التي يصنف فيها برغسون تجعله يشترك مع أندريه لالاند العديد من الخصائص[2]؛ فكلاهما ينادي بالتطور والحياة، على هذا الأساس تصبح المعرفة عند برغسون تتلخص في منهجها الحدي الذي يميز الإنسان عن الموجودات الأخرى.

ظروف نشأة الروحية كنزعة فكرية

إن التقدم الكبير الذي أحرزته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، و كذلك العلوم الإنسانية التي تأثرت بالمنهج التجريبي حتى أصبح يطرح مشكل إمكانية تطبيق هذا المنهج على مواضيعها، كل ذلك رسخ في الساحة الفكرية الفكر المادي و منحه مشروعية ليس لها مثيل في القرن العشرين خاصة و قد تنامت النزعة المادية بشكل لافت للانتباه حتى أصبح ينظر للإنسان كباقي الظواهر الطبيعية الأخرى مع إضافة شيء من التعقيد فقط، و خير

[1]- المرجع السابق، ص23

[2] - فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفكر المعاصر، ص، 25

مثال على ذلك ظهور علم النفس التجريبي؛ و تبعا لذلك بدأت الظاهرة الإنسانية تفقد طابعها العقلي و الروحي الذي يميزها عن الظواهر الأخرى، فالسلوك البشري أصبح يخضع للمنعكس الشرطي أو لإفرازات كيميائية في الجسم أو حتى أنه عبارة عن ميكانيكا خالية من كل ما هو معنوي.

و قد أدى تنامي النزعة المادية في القرن العشرين الناتج عن انبهار الفكر بنتائج المنهج التجريبي إلى رد فعل قوي من قبل العديد من الفلاسفة الذين تشبثوا بإنسانية الإنسان و ببعده الروحي؛ أما من أبرز هؤلاء الفلاسفة نجد مين دي بيران الذي وضع اللبنة الأولى لهذا الاتجاه الجديد المناوئ للمادية ثم تبعه العديد من المفكرين أمثال رافيسون و لاشولييه لكن هنري برغسون كان أشهرهم[1].

لم يكن برغسون قادرا على صياغة أفكاره الروحية دون تحليل الفكر المادي الذي تعتبر الروحية رد فعل له، لذلك كان لابد على برغسون أن يتطرق بالدراسة لهذا الفكر وقد كان له ذلك إذ اهتم بما أنتجه هربرت سبنسر و هو علم من أعلام المادية و التطورية التي تركز في نظرتها للكون على تطور الجانب المادي، كما رفض نظرة علماء النفس

الماديين للظواهر النفسية أمثال ريبو و أعاب عليهم العديد من الأمور كخلطهم بين الروح والجسم و عدم تمييزهم بين الجسماني و النفسي الروحي الخالص و خير مثال على ذلك كتاب الذاكرة و العادة الذي يرد به على ريبو لأنه أخلط بين الذاكرة الروحية و الذاكرة المادية؛ و هكذا أكد برغسون استقلال الحياة النفية عن كل ما هو بيولوجي أو مادي عموما.

فالذكريات في نظره لا توجد في مكان ما من الدماغ بل هي من طبيعة روحية خالصة و ما وظيفة الدماغ سوى الاسترجاع فقط، كما وفق برغسون في ترسيخ فكرة الزمن الحيوي الذي لا يدرك إلا بالحدس المباشر للواقع دون حاجة الإنسان إلى العقل أو الحواس، و إذا كان الماديون يتحدثون عن وجود الحتميات الطبيعية التي تسلب الإنسان الحرية فالإنسان في نظر برغسون حر في بعده الروحي إذ لا أحد يمكنه أن يملي على الإنسان شعوره إلا ذاته و لاتعتبر سيطرة الذات على ذاتها قيدا قط.

[1] - سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1973، ص،151

هكذا أسس برغسون للروحية التي و إن سبقه إليها فلاسفة يعتبر بعضهم منبع أفكار برغسون كونه تتلمذ على يد بعضهم و هكذا تم الحد من تنامي المادية التي كادت تعصف بالإنسان و تجرده من إنسانيته؛ و إذا كانت الروح جوهر الإنسان في نظر برغسون فهي عنده تعتبر أصل الوجود المادي[1]، فإذا كان الماديون و التجريبيون يرجعون كل ما هو نفسي أو روحي للعوامل الجسمانية البيولوجية فإن برغسون قلب الفكرة تماما إذ أصبح يفسر التغيرات و كل الظواهر الفيزيولوجية بإرجاعها إلى معطيات نفسية روحية؛ بمعنى أنه لا يمكن فهم الوجود المادي إلا بإرجاعه لمعطيات روحية، لذلك يعتبر هنري برغسون المفكر الذي أعاد الاعتبار للجانب الروحي الذي تم تهميشه عندما بالغ الماديون في الاهتمام بالنتائج التجريبية الوضعية و المادية.

كل ما سبق قد يعتبره البعض تلفيقا أو استنتاجات نحن من قام بصياغتها بطريقة تحكمية لكننا نمتلك النصوص التي بإمكانها تبديد ذلك و أهم هذه النصوص نجده

عند سامح رافع محمد في كتاب الفلسفات المعاصرة في قسم خصصه للفلسفة الروحية التي قدمها هنري برغسون و هو الآتي: "... و على هذا فالوجود انبثق عن مركز روحي أساسي هو الله، و فاض عنه على هيئة قذائف و باقات مستمرة في حركتها الحية التي هي جوهر وجودها...". هذا النص يؤكد أن برغسون جعل من الروح المطلق أصلا للوجود أما الحركة المتميزة بالديمومة فهي جوهره.

[1] - المرجع السابق، صفحة76.

تعتبر الفلسفة البرغسونية في اصلها مجرد محاولة لإدراك الحياة الباطنية التي يحياها الانسان بما فيها من تغيير و انتقال من حالة الى اخرى دون انقطاع و تنمو شخصيتنا و تكبر دون وانقطاع ، و هذا بما يدفعنا الى فهم الديمومة بشكل واضح.

برغسون يقرر ان الزمان موضوع العقل ، ليس الا زمانا ميكانيكيا و السبب الذي دفعه الى مناقشة فكرة الزمان هو انها كامنة في الفلسفة و الرياضيات و ان الديمومة لها دور كبير في صميم التطور.[1]

يرى برغسون ان التجانس شرط من شروط التقطيع، و ما هو قابل للتقطيع لا ينتسب الى مجال الحياة ، و انما الى مجال المادة لذلك فان برغسون يفصل بين المكان و الحياة و يتساءل عن الزمان الذي ليس له حركة ! ان الحركة حياة، و الحياة تغير و التغير ديمومة والديمومة زمان ، فصفات الحركة هي بعينها صفات الزمان الرئيسية فالزمان و المكان اذن شيئنا مختلفان اختلافا كليا و الطابع الحركي للزمان هو الذي يميزه تمام التمييز عن المكان [2]

ففي رأي برغسون هو أن الحركة هي التي تدفعنا الى تصور الديمومة على غرار المكان و الحركة تضع فارقا في الطبيعة بين المكان و الزمان ، و الزمان الحي ينكشف من خلال الحياة النفسية ، فوجود الذات هو الواقعة الأولى التي نحن أكثر ما نكون تيقنا منها، و ندركها إدراكا باطنيا عميقا ، بحيث برغسون يريد أن يقيم ميتافيزيقا إبتداءا من معطيات السيكولوجيا و هو متأثر بالروح البيرانية[3]

حيت ان كل حالة نفسية ان هي إلا نقطة في وسط منطقة متحركة تظم كل ما يكون صميم وجودنا ، هذه المنطقة بأسرها هي التي تكون ، وفي الحقيقة ، ما نسميه بحالاتنا النفسية

[1] - د- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف مصر، ط 1960، ص، 78
[2] - المرجع نفسه، ص، 79
[3] - المرجع نفسه، ص، 82

و هذه الحالات هي تتابع في مجرى متدفق مستمر لا نهاية له[1]

- الديمومة قائمة في الوجود عامة و تعني الذاكرة و قسمها إلى قسمين ذاكرة الجسم تسترجع الماضي الى الحاضر بطريقة ألية نفعيه، و الذاكرة تصورية خالصة تختزن الماضي كله و تحيا في ديمومة مستمرة[2]

فالحاضر لا يمكن إدراكه إلا على أنه ماض، و الماض يدفع الحاضر نحو المستقبل لأن الحاضر طبقة سميكة من الديمومة.

يرى برغسون أن التصورات الرياضية و دخول العدد في مجال البحث الفلسفي هو بمثابة تشبيه حقيقي للزمان ، و اعتقد أن تصور الحوادث الحسية بطريقة رياضية هو الابتعاد عن الحقيقة و خروج عنها .

فكل هذه التحليلات تعود الى العقل الذي يقوم بالتنظيم و الاحصاء و يرشد الانسان و برغسون لا يرفض العقل و لا يضعه في قوالب جامدة ، وعمل على نقد العلم من خلال تحليله لمقولتي الزمان و المكان فهي مقولات و جودية تقوم على أساس الشعور الإنساني فلا تقبل ان تفسر ماديا او رياضيا . و من هنا يصبح الشعور عنده تعبيرا صادقا عن الزمان الحقيقي، الذي يحس به الإنسان و لا يمكنه تعريفه أو تحديده.
الزمان يحتل الوجدان او الباطن ، اما المكان فهو ممتد قابل للتقسيم و المعرفة العقلية فهذه هي الديمومة التي يحياها الوجدان و يتمتع بها ، و فهم الزمان على أساس الديمومة التي أصبحت تعني عنده الحدس الباطني للوجدان[3] .

إن تفسير الديمومة قائما على أساس الرؤية او الحدس ،أما الزمان الآلي او المكاني فهو مرتبطا بالعقل الذي يعمل على تحليله و فهمه بواسطة الرموز ، و نجد ان برغسون يؤكد على عجز العقل في إدراك الروح أو الباطن و من ثم ضرورة الاقتداء بالرؤية من أجل الكشف عن الوجدان الذي هو مبدأ للخلق و منبع للتقدم

---

[1]- المرجع السابق، ص 83
[2] - المرجع نفسه، ص 85
[3] - د- فريدة غيوة، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى عين ميلة، ط،2002 ص، 29

و العبقرية[1] والتفسير الزماني للديمومة هو تلك الخصائص التي تمتاز بها الحياة الانسانية و التي تتمثل في السيلان و الفيض، و ارتباط اللحظات الوجودية ببعضها و التي تتجاوز كلها حدود المكان.[2]

الديمومة هي كل ما يكنه و جداننا من عواطف و انفعالات و أحاسيس تتأسس من خلالها حياتنا الوجدانية، فلا يمكن أن نعرفها عن طريق الاستغلال لأن الحياة الباطنية تمثل واقعة مباشرة لا تصل اليها بواسطة العقل ، بل ندركها عن طريق الرؤية والحدس.

فتعتبر الديمومة وجودا زمانيا ديناميكيا قوامه الحركة و التغيير دون أن يكون هنالك انقطاع بين حاضرنا و ماضينا[3]

كما أن برغسون يوضح لنا الطابع الكيفي للحالات النفسية أنها لا تقبل التجزئة و الاستقراء لأنها حالات قائمة بذاتها و هي تعبير عن ديمومة وأنها تبدلات كيفية في الزمان ، حيث تطرأ على مجموع الاحوال الوجدانية لكي تعطيها لونا معينا فالتصور المادي للحالات النفسية هو القضاء على الديمونة و هذا ما جعل برغسون يثور عل علماء النفس التقليدين لانهم قسموا الحياة النفسية و جعلوها منفصلة، كما عارض المذهب الإيلي القديم الذي أكد على الثباث و أعتبره أساس الوجود.

فالديمومة البرغسونية حالة وجدانية تحمل في ثناياها مجموعة من الحالات النفسية المتابعة والمتغيرة ، خالية من الرموز أو الدلالات التي تجدها في علوم اللغة و المنطق والرياضيات لأنها تربطها بمعدل ثابت يقضي على فعل التغير، و يحارب فكرة الزمانية ولا يعترف بالمستقبل لان الاهتمام بما هو ثابت هو في الوقت ذاته الإهتمام بالحاضر فقط

[1] -Bergson Henri, essai sur les données immédiates de la conscience –paris-1998-p59

[2]- د- فريدة غيوة، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص، 30

[3]- المرجع نفسه، 31

و هذا ما لا يتوافق مع الحياة البشرية التي تستقيم بماضيها و حاضرها و مستقبلها[1] وفي هذا السياق يؤكد برغسون على طريقتي أساسيتين لفهم العالم والحياة فإحداهما مرتبطة بالمادة الصلبة و هذه تقع في مجال البصيرة العلمية، فالعقل هو الذي يكشف عن القوانين التي تخضع لها المادة ، و تقوم هذه العملية على التجزئة و التركيب و التصنيف و إعادة البناء فهنا لا وجود للزمان، لان الماضي و الحاضر و المستقبل منفصلان، لأن هذه العملية تنصب على شيء ثابت لا حركة فيه و كلما ازداد مجال هذه المعرفة كان أقرب الى تقديم المنافع للإنسان ، أما الطريق الثاني فهو مرتبط بالوعي و الحياة.

حيث يحوي في طياته النواة الأولى للحياة او الديمومة ، و أقصد من وراء ذلك الحدس الذي يفتح الباب واسعا أمام الذات للكشف عن الحياة الباطنية و مراقبة حركة الشعور والوجدان في الزمان فالعقل هنا لا يزول و إنما يمتد و يكبر للتحول الى رؤية تهدف الى إحتضان الحالات الشعورية في وحدة واحدة لا فاصل بينها [2]

فالحياة النفسية نسيجها هو الزمن نفسه، فالديمومة هي التقدم المستمر للماضي و يضخم كلما تقدم[3].

فالديمومة عند برغسون هي المطلق او الزمان الحقيقي خلافا لديكارت الذي نعتها بالفكر و هذا ما يقودنا الى الكوجيتو البر غسوني الذي هو " الأنا" أو الذات التي تحيا في الزمان[4] بحيث كل معرفة شعورية تحمل مظاهر الديمومة النفسية للحيا ة و المعرفة الحقيقية تنطلق من الحدس الذي يدرك معطيات الشعور بوصفها انها مباشرة و يتجاوز المعرفة العقلية فالحدس ادراكا صوفيا يكشف عن حقيقية و جدانية باطنية مخزونه في

[1]– المرجع السابق، ص، 33.
[2]– المرجع نفسه، ص، 34.
[3]- برغسون هنري، التطور الخالق، ترجمة د: محمود محمد قاسم، دار الفكر العربي، ط، 1960، ص، 13-14
[4]- ابراهيم زكريا- برغسون، دار المعارف، مصر،ط2، 1967 ص، 57

أعماق الذات فاذا حاولنا في حياتنا النفسية ، فالنفس لا تقاس بل هي ديمومة محضة متغيرة لا تعرف التجانس، لا تكف عن التجدد[1] .

نستنتج ان الديمومة duréeعندها معنى خاص و هي " الزمان النفسي او الزمان الداخلي اي الديمومة المحضة، او الديمومة الحقيقية، او الديمومة المشخصة، تدخل في مقولة الكيف لا مقولة الكم، لحظاتها تتجدد دون انقطاع، مستقلة عن المكان، فهي زمان مشخص لا مجرد خلاف الزمان العلمي و الرياضي المنقسم الى وحدات متساوية "[2]

فنزعته الحدسية ترى أن أصل الأشياء ديمومة تتمثل في المادة و العقل و يقصد هنا الزمن الميتافيزيقي الذي ندركه بالحدس لأنه خاص بالفلسفة التي توجد في الشعور الإنساني و تشكل وساطة روحية بين الذات و الفكر[3]

"الحدس هو التعاطف العقلي الذي ينقلنا الى باطن الشيء، ويجعلنا نتحد بصفاته المفردة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ" فهو امتثال لإدراك الحقائق المطلقة [4]

فلسفة الديمومة فلسفة فريدة لأنه ساهم في القضاء على النزاعات التجريبية لأنه رأها كدائرة للكم، و الامتداد و المكان، و الفلسفة الروحية عبر عنها بالكيف و التوتر و الزمان.

و الطمأنينة و الحب بدل التشاؤم، فالعلم معرفة الجامد و الفلسفة معرفة شاملة و مطلقة للحي، يعني أن الانسان يثق في نفسه ينشد الإتصال و الإتحاد بالمطلق[5] كما أن الفلسفة هي إنطباق الفكر مع ذاته.

و الواقع يفهم و يفسر من الباطن عن طريق الحدس، و الوجود متغير و غير ثابت فهو

---

[1]- المرجع السابق، ص، 60

[2]- جميل صليبا- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، ط،1982 ، ص، 571

[3]- أويزرمان تيودور- تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1988، ص، 87

[4]- جميل صليبا- المعجم الفلسفي، ص 453

[5] Bergson Henri. la pensée et le mouvant, quadrige, P.U.F, paris-1938-p-46

في ديمومة مستمرة، فالفلسفة تسبح في أعماق الحركة المتغيرة الكيفية [1] الهدف الميكانيكي ليس بمقدوره أن يفسر التطور الحيوي ما ذهب إليه " اسبنسر " فاستمرار الحياة يرتبط بالتغيرات التي تظفي من شانها الى توازن الكائن الحي مع محيطه الكوني فدراسة برغسون و قائع الحياة قادته الى فكرة الوثبة الحيوية التي يأتي من خلالها التطور، و التطور عنده هو الخلق، و الحياة ميل، و جوهره التطور و الاندفاع، و هذا ما يمر به الانسان مند وجوده لأنه يحمل مورثات التطور و هذا ما نجده في نظرية المعرفة لبرغسون[2]، فالديمومة هي تقدم المستمر للماضي الذي يظهر في المستقبل ويكبر كلما تقدم و الماضي ينمو دون انقطاع و لا نهاية و الماضي يتبعنا كل ما شعرنا به مند طفولتنا نجده مائل أمامنا فنحن مزيج للتاريخ الذي عشناه قبل و لادتنا لأننا نأتي إلى الحياة مع استعداداتنا الوراثية[3]

كما ان الفلسفات المادية قد حادت عن تفسير الزمان تفسيرا حقيقيا، تفسر تركيب الاجسام بالتفسير الذري في الكمياء، الذي يؤكد على وجود حركات في الجزيئات أما في مجال الطبيعيات فترى ان الصوت، و الحرارة و النور تمثل اهتزازات و تموجات يستطيع الإنسان قياسها و إحصائها، و من ثم تصورها بطريقة آلية ميكانيكية.

وهي العملية التي تزعمها كل من " هربرت سبنسر و هيبوليت " و التي تذهب الى القول بان الإحساسات الانسانية تمثل و حدات احساسية ، اذا ما انظمت الى بعضها البعض كونت مختلف الاحساسات النوعية.

فالمذاهب المادية و العلمية باختلاف انواعها تفسر الظواهر المادية، و الحسية و الحياتية و السيكولوجية، و الاجتماعية، و الاقتصادية و غيرها تفسيرا ماديا يقرون بوجود طاقة يمكن معرفتها عن طريق المنهج العلمي، و هذا ما دفعهم الى القول بعدم وجود الإله، وعدم وجود هدف متعلق بصيرورة الكون و الحياة ما عدا الوضعية، تعتقد ان الكون من تدبر خالق.

---

[1] Bergson Henri. L'évolution créatrice, de l'académie française. Paris-1907-p 278

[2]- برغسون هنري، الطاقة الروحية، ترجمة، د- سامي الدروبي- دار الأوابد، دمشق، ط2، 1964 ص، 235

[3]- برغسون هنري، التطور الخالق، تر: محمود محمد قاسم، دار الفكر العربي، ط، 1960 ص، 14

و من هنا أراد برغسون ان يلفت النظر الى خطأ هذه الفلسفات في فهمها للحياة و الواقع الانساني، فأعطى اولوية للشعو، و اكد على ضرورة العودة الى الباطن النفسي و الوجداني قصد النفود الى الحقيقة. [1]

كما ان برغسون قد عارض فلسفة كانط منحازا الى هربرت إسبنسر ثم عارض فلسفة إسبنسر، و كل فلسفة تفسر الحياة تفسيرا ميكانيكيا باسم فلسفة الحياة الروحية و عارض النزعة المادية في تفسير الاحداث النفسية[2]

و يعتقد ان حالاتنا النفسية كيفية في الزمان و هذه الفكرة هي التي جعلته يثور على علماء النفس التقليدين الذين قسموا الحياة النفسية و جعلوها وحدات منفصلة عن بعضها وهذا قضاء على الديمومة[3]

برغسون يدعوا إلى الإصغاء الى لحن داخلي، فما هو يا ترى؟.

هو الحدس، و ان يتوجه الفكر نحو المطلق، و الاكتشاف الذي يعتبره برغسون دوما جوهر نتاجه كله، هو ان الانسان ديمومة من نوعية خالصة، صيرورة انه " اندفاع حيوي " وهذا الاندفاع هو أصلا نفس العالم[4]و الاختراع« invention » هو خلق "création "و لهذا ينبغي ان ننعت المدة بانها "خالقة او خلاقة "، غير ان هذا الخلق يتضمن توترا، و التوتر « tension » هو الذي يستخدمه برغسون لحل عملية التمييز بين المادة و الروح بين الجسم و النفس، و كيفية الاتحاد بهما و مشكلة دخول

[1]-اندريه كريسون- برغسون- حياته، فلسفته، منتخبات، ترجمة: بنية صقر، منشورات عويدات، القاهرة، ط1، 1962، ص، 20-21
[2]- د- بدوي عبد الرحمان- موسوعة الفلسفة،ج1،المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، لبنان، ط، 1984، ص 323
[3] Bergson(Henri)-la pensée-et le mouvant-OPcit.p.236
[4] - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص، 146

الحرية في الكون كما يوضح به الطريق المؤدي الى الكشف عن الحياة[1] تصور برغسون ماهية الكون مندمجة في طابعه المتحرك و المتغير غير الثابت و جوهر كل الأشياء يكمن في الديمومة، كما ربط الزمان بالحاضر، كما انه ربط الحدس الذي قال عنه انه وجدان باطني بالديمونة la durée[2].

الحدس « intuition» عند برغسون عرفان شبيه بعرفان الغريزة، انه تعاطف عقلي ينقلنا الى باطن الشيء و يجعلنا نتحد بصفاته المفردة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ اما " ديكارت" فقد عرفه انه اطلاع مباشر عن الحقائق البديهية و سماه نورا طبيعيا او غريزة عقلية « lumière naturelle »وهذا ما ذهب اليه كانط كما ان هاملتون و ديوي" فقد أظافا الحدس التجريبي كمعرفة بعدية، فشوبنهاور عبر عنه بالمعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة .

و اكمل صورة الحدس عنده الحدس الجمالي ، ينسى الانسان فيه نفسه في لحظة معينة من الزمان فلا يدرك الا حقيقة الشيء الذي يتأمله [3] .

والحدس هو الذي يوصلنا إلى الشعور بالأنا الباطني و يطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة تحتاج بداخلنا يعجز اللسان عن التبليغ عنها لأنه ارتقاء الى ادراك الحقائق المطلقة كما انه ارادة حرة، كما ان البواعث غير جامدة فحقيقتها كائنات حية لا تكف عن التغيير و الصيرورة و التجدد باستمرار[4] .

كما ان الذاكرة في نظر برغسون تساعدنا على استرجاع الماضي كي تستفيد منه في الحاضر بغرض التكيف مع الواقع و من هنا يتضح لنا ان الفرد يعيش ديمومة زمنية و متغيرة متطورة تنتج عن النفس كلها افعال حرة تتمتع بالإرادة القوية تجعل الانسان يعيش ماضيه و يتمسك بحاضره، اما الجهد المستمر الذي تبذله النفس لإدراك المعرفة الحاضر و التمسك بالحياة يجعلنا نقوم بالفعل و نمتنع عنه وفق الارادة الحرة التي

---

[1] - د-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، ، ص، 326

[2] - Bergson Henri - la pensée et le mouvant- Op.cit. -1922-p-p-96-98

[3]- جميل صليبا-المعجم الفلسفي، ج1- دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط، 21982، ص، 452-453

[4] – Bergson henri, essai sur les données ,Op.cit. p. 128

تجعلنا نعود الى ماضينا، كما نعيش الحاضر، و نرتبط بالمستقبل، و ندرك الحركة في ذاتها عن طريق التحرك لإدراك الديمومة[1] .

الإنسان هو الموجود المفكر ففعله الحر مزيج بين الافكار و العواطف، و النمو الذي يؤدي الى القيام بالفعل هو التطور العقلي، والفعل الحر ينبع من النفس بأكملها[2] التجربة هي أصل الحدس المعرفي عند برغسون يقول "شارل بيجي " لكل فلسفة زمانان زمان أول هو زمان المنهج، و زمان ثاني هو زمان الميتافيزيقا - زمان المذهب - ان قلنا عن الافلاطونية انها فلسفة الجدل، و عن الديكارتية فلسفة النظام وعن البرغسونية فلسفة الحدس، كانت نظرتنا منصبة على زمان المنهج، أما اذا قلنا عن الافلاطونية فلسفة المثل وعن الديكارتية فلسفة الجوهر و عن البرغسونية فلسفة الديمومة كانت نظرتنا منصبة على الميتافيزيقا[3].

-الفلسفة هي معرفة مطلقة بالحي « le vivant »، والعلم معرفة مطلقة بالجامد "l'inerte" دائرة الفلسفة هي دائرة الكيف و التوتر و الزمان، و العلم دائرة الكم و الامتداد والمكان.

و يدرك النسبي بالرغم من اختلافهما في المنهج والموضوع ،الا انهما يلتقيان في دائرة التجربة و الواقع [4]

معرفة الواقع لدى برغسون تتم عن طريق " جهد حدسي (effort intuitif) و ليست بواسطة تصورات عقلية جاهزة فالميتافيزيقا نحاول النفاذ بها الى صميم الحياة الباطنية هو الحدس، العلاقة بين الواقع و الفيلسوف صداقة وتعاطف "sympathic" هو ما يعنيه برغسون بالحدس و هنا يقترب الحدس البرغسوني كما سماه باسكال " القلب " معرفة وجدانية مباشرة، و الحدس عند برغسون اقرب الى التفكير "réflexion" و منه الى

[1] - chevalier (jean) – Bergson, nouvelle édition -paris 1926 p 195
[2] - Bergson (Henri), matière et mémoire, P-u-f- paris 1896 p -p 195 -196
[3]- د- ابراهيم زكريا- برغسون، ص، 33.
[4]– المرجع نفسه، ص،4 3

العاطفة " sentiment" فلسفته فلسفة تجزئة و تحليل و تعمق، و يطور مفهوم الحدس ليعطيه ميزة ميتا فيزيقية.

ليبني عملية نظرية اخلاقية و كونية نستطيع من خلالها ادراك المطلق في صميم نفوسنا [1] و هذا هو موضوع بحثنا . ففي كتابة " الفكر والمتحرك " يقرران العلم يكشف عن قرارة الواقع و ان ثمة " مطلقا "un absolu" هو المادة و فيه نوجد و نتحرك و نحيا، ان كل من الفلسفة و العلم يلمس المطلق، فالعلم يلمسه من جانب المادة و الفلسفة من جانب الروح ، فالعلم موضوعه المادة، و أداته العقل"l'intelligence" فهذه الملكة مهمتها التجريد و التعميم و الحكم و الإستدلال و العقل بطبيعته ينصرف الى العمل "le faire" و برغسون ينفصل عن الفلسفة العملية و النزاعات الظاهرية التي دعا اليها كل من كانط و الوضعيين - فالعقل ميزته هو الوضوح و القدرة على التميز و التحليل.

وهذا ما يجعل المعرفة العلمية واضحة، و برغسون يريد للميتافيزيقا أن ترتقي فوق تلك النزعة العملية التي يتصف بها عقلنا، لكي تنفد بنا الى نطاق الروح « esprit »[2]الحياة اكتشفت اثناء تطورها اتجاهين، اتخذتهما الوثبة الحيوية « l'elanvital »وهما الغريزة و العقل هاتان القوتان هما نزعتان من نزاعات المتداخلة و المتشابكة في التيار الحيوي الأصل، ثم انفصلتا عن بعضهما البعض بالتدرج اثناء تطور الحياة بحيث ذهبت كل قوة إلى طريقتها فالغريزة الذي ادى وجودها الى وجود مجتمعات مغلقة متشابهة للمجتمعات المغلقة لدى الحيوان، و الثاني اتجاه العقل الذي ادى الى ظهور الانسان ، بما يمتلك من قدرة على الممارسة[3] .

الغزيرة لا ترتقي الى المرتبة العقل كقوة عارفة عند الانسان لا نه يتحرك في حدود الحدس، فالملكة العقلية تقوم على معرفة حقيقة الحياة و لروح و الديمومة، كما ان الحدس لا يكشف لنا عن الروح فقط، بل يكشف لنا عن الديمومة و التغير المحض فالروح هي ميدانه الخاص و لكنه يريد ايضا ادراك ما في الاشياء المادية ذاتها من مشاركة

[1]- محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الاوروبية، دار علاء الدين، دمشق، ط1 1998 ص، 53-54
[2]- د- ابراهيم زكريا- برغسون ، ص،44
[3]- محمد سليمان حسن- دراسات في الفلسفة الاوروبية، المرجع السابق، ص، 55

وجدانية ان لم نقل للمبدأ الإلهي نفسه.[1] و ما يفهم من هذا ان برغسون لا ينفي دور العقل و لا يقلل من شأنه ، لأنه يستحضره في العلم و الحدس، و في الميتافيزيقا ، لأن كل من العقل و الحدس يصل الى المطلق.

إن التجربة عند برغسون نوعان : تجربة حية و تجربة آلية التجربة الحية: موضوعها الروح بما هي عليه من حركة و تغيير و تطور يراعي فيه الزمان

التجربة الالية: فموضوعها اشياء ثابتة لا يراعي فيها الزمان لأنها خارجة عنه [2] والذي يهمنا هو التجربة الحية التي يحيا المرء فيها الأحداث و الوقائع في نفسه و كأنه يجري في تيارها الحي المتدفق ، و يحس بفروقها الدقيقة المعقدة. فقد اهتم برغسون أولا بالوقائع السيكولوجية لأننا نشعر فيها بالحرية ، ثم انتقل إلى معطيات الأنطولوجية في معرفة التطور المرتبطة بالحركة و الزمان ، و في النهاية اهتم بتجربة الصوفيين التيولوجي[3] .

و الذي يهمنا هنا هو المجال الثيولوجي ≪ théologie≫ ففلسفة برغسون الكسمولوجية علم الكون "cosmologie" تقودنا الى العلم الالهي وهذا ما يدفعنا لتساؤل أليس هناك موضع لفكرة الله ؟

قد اسند برغسون الى الله دورا هاما في تلك الدراما الكونية التي تقوم على " الوثبة الحيوية " الديمومة "، و التطور " الخالق "

فمن هنا ذهب الى ان الله هو المركز الذي تنبع منه العوالم، بحيث هذا المركز ليس شيئا بل هو انبثاق مستمر وصف الله " هو الينبوع الذي تخرج منه على التوالي بفعل حر تلك

[1]- د- امل مبروك- الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط 2006، ص، 341
[2]- د- مراد وهبة- المذهب في الفلسفة برغسون، دار المعارف، بمصر، ط، 1960، ص، 69
[3] – المرجع نفسه، ص، 114

التيارات المختلفة التي يكون كل منها عالما ، و ان الله بالتالي متمايز عنها"[1] و من هنا نفهم ان وصف الله عند برغسون بانه حياة متصلة ، و فعل و حرية و هو مختلف عن الكائنات.

إن الله هو الديمومة نفسها، مادام الله هو الينبوع الذي يصدر عنه كل شيء، أو المصدر الذي تتولد عنه شتى القيم[2]، فإن من المؤكد ان الإله البرغسوني هو إله الفلاسفة ورجال اللاهوت بل هو إله خالق حر دون ان ننسب له صفة الوعي او الشعور او العقل.

خلافا ما نصف به الانسان، لأن الشعور يعبر عن وجود انحراف أو انفصال بين الفعل و التصور، " العقل " هو مجرد آلة نافعة للصراع من اجل البقاء فهذه الصفات لا تلائم الجوهر الإلهي ، و يصف الله بانه مبدأ فائق و في كتابه " التطور الخالق " اعتبره ذلك " المطلق " الذي يتجلى فينا، و بالقرب منا و الذي هو بمثابة موجود ماهية سيكولوجية ، لا رياضية أو منطقية، فالمطلق يحيا معنا الله هو ذلك الموجود الأسمى، أو تلك الديمومة التي نصل اليها حينما تنفد إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة [3].

أما الفلسفة البرغسونية هي فلسفة طبيعية « philosophie de la nature » متسمة بطابع روحيا بل دينيا ، أليست الطبيعة بأسرها في نظر برغسون هي نشاط روحي ؟

[1]- د- ابراهيم زكريا- برغسون، ص 175
[2]– المرجع نفسه، ص، 176
[3]– المرجع نفسه، ص، 177

و الحيوي في الفلسفة التطورية هو شيء نفسي إن لم نقل شيئا روحيا « spirituel »[1] إله برغسون فهو إله حق، و هو إله ابراهيم و اسحاق و يعقوب إله احياء و ليس إله أموات لأنه هو ذاته حي أنه ديمومة و الديمومة حياة، و إذا كانت الميتافيزيقا تنطوي على ثلاثة موضوعات هي حرية الارادة و خلود النفس ووجود الله كما يتصور ذلك كانط لأن الميتافيزيقا ليست وهما فلا بد من عدم تجاوز التجربة

و يمكن اقامتها كعلم، فبرغسون قد ظل مخلصا لهذا الشرط الكانطي، و لم ينقلب أفلاطونيا يؤمن بوجود عالم فائق للتجربة، ووجود إله مستقل عن العالم، فموضوعات الميتافيزيقا كامنة في التجربة

و ليست التجربة التي يعتمد عليها المنهج التجريبي، فالتجربة الحقة هي التي تهتم بالواقعة العينية و ليست الواقعة الذهنية فالميتافيزيقا تدرك المطلق في ذاته ليس عن طريق العقل[2].

كما يتصوره كانط، و لكن عن طريق العقل كما يحدده برغسون، العقل ذو النظرة المباشرة التي تحيط بالشيء من جميع اركانه فتقتنصه دفعة واحدة فالمطلق عند برغسون هو موضوع للمعرفة و ليس هو موضوع للأخلاق كما يريد كانط .

الميتافيزيقا الحقة هي الصاعدة، تصعد مخترقة اقاليم تفيض حيوية الى اقاليم اكثر حيوية تتضمن الوحدة و الكثرة واحدة تتميز بالاتصال المباشر للموضوع المدرك و كثرة ترجح الديمومة بين الشدة الارتخاء، فنحن نصعد من الرؤية السيكولوجية إلى الرؤية الأنطولوجية فنتصل بنبع الحياة هو الله [3]

ويرى برغسون ان مبدا الحقيقة واحد في كل زمان و مكان و هذا المبدأ هو الحياة او الوعي الذي يتكشف في الحاجة الى الخلق الدائم المستمر، و هكذا اطلق برغسون على هذا المبدأ الكوني الذي قرر أن يقوم وراء العوالم المختلفة او الكون بأكمله كلمة " الله"

---

[1] - المرجع السابق ص، 180

[2]- د- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، ، ص، 139

[3]– المرجع نفسه، ص، 140

وهو حياة دائمة ووجود أزلي و أبدي و أنه فعل كله و حرية كله و بالتالي فان عملية الخلق هي فعل يصنع نفسه عبر فعل لا يصنع نفسه مثلما يشق الصاروخ الملتهب طريقة عبر و من خلايا شظاياه السوداء التي تتساقط منه وهي جامدة ولا حياة فيها[1] .

و الحياة في الرؤية البرغسونية هي حياة الروح و لا يعطينا معنى الله او الخلود بالمعنى اللاهوتي القديم، او الذي رددته الفلسفات التقليدية، وإن حقيقة الحياة هي الحرية بالضرورة في كون مفتوح ، كما ان حياتنا الروحية كلها ليست في النهاية سوى اعتراف صارخ بحقيقة ان الماضي لم يذهب او يندثر وان المستقبل قد كان مصنوعا دائما، و ابدا بإستمرا[2].

إن حقيقة الديمومة بمواصفاتها الكيفية تحاكي في الماهية التجربة الدينية في عمقها الإيماني حيث يغيب العقل و يبقى الإيمان هو الدليل للعضو الرباني، و اصلت الفلسفة البرغسونية عبر أطروحاتها المترتبة على حمل تجربة الديمومة بمواصفاتها الإبستمولوجيا الى ان غدت تجربة دينية تدل على وجود الإله في اطار الدين المتحرك و تدعو الى مجتمع يترقى نحو هذا الإله.

إن فلسفة الديمومة هي عودة الإنصهار الزماني و الروحاني مما يقدم مشروعية العودة الى الدين ليكون حلا لمجتمع آخر بديل للمجتمع الحاضر الذي يسير وفق التطور الآلي [3]

كما ان فكرة الديمومة عند برغسون تقرب من وجهة نظر الوجودية -هيدغر- فيرى ان الوجود زماني " فالأنية " يستحيل أن تدرك نفسها بواسطة العقل، لأن العقل يدرك الجزئيات و لا يدرك الكليات، فتفسير الديمومة عند برغسون يتسم بالطابع الصوفي لأنه يرى ان حياتنا النفسية هي الوجود الأكثر يقينا لأنها تكشف لنا عن وجود طاقة كامنة فيه هي الله[4].

---

[1]- د- محمود ابوزيد- المشكلة الاجتماعية في فكر هنري برغسون، مكتبة غريب، مصر، ط، 1989، ص، 95

[2] – المرجع نفسه، ص، 99

[3]- بوحناش نورة- الشكل الإيدلوجي لفلسفة برغسون، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 4 نوفمبر 2002، ص، 17

[4]- مجلة العلوم الانسانية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 1998/10، ص، 90

كما أن برغسون ميز بين نوعين من المجتمعات في تفكيره الأخلاقي الديني، الأخلاق المغلقة "moral clos" نجدها في المجتمعات الصغيرة و القديمة، منطوية تشبه مجتمعات النحل ، اتجاهها غريزي ، تعمل دون ان تتساءل عن مصير جهدها غايتها المحافظة على إستمرار المجتمع و تماسكه، أما الأخلاق المفتوحة "moral ouvert" تتجاوز في طبيعتها حدود المجتمعات المعلقة وهي اخلاق تتصف بالديناميكية والإبداع و الخلق و هذا المنبع هو وليد اللحظات النادرة الخلاقة في تاريخ الإنسان ومن نتاج أبطال يملكون من الطاقة الحيوية و الإنفعالية المجددة ما يمكنهم أن يحيطوا المجتمع، و مثل هذه الثنائية التي يرسمها برغسون في ميدان الأخلاق نجدها في ميدان الدين، فهناك الأديان البدائية القائمة على الخرافة و وهم و السحر، و هناك الوثبة الصوفية التي تتجلى لدى كبار الأنبياء و المصلحين[1]. تختلف الأخلاق المغلفة عن المفتوحة، و هو اختلاف ما بين السكون و الحركة، فالأخلاق الأولى ثابتة لا تتغير وان حدث لها تغيير فسرعان ما تنساه، أما الأخلاق الثانية فهي متحركة ومنطلقة إلى الأمام ، فالتحرك يمثل نسيج وجودها ، و تتوقف الأخلاق المفتوحة على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية في نموذج بشري واحد هو البطل أو القديس، و هو رمز للوثبة ويجب القول على أن الحدس نوع من أنواع الذكاء و النباهة و الدقة لأنه يدرس الواقع بواسطة الروح[2]، يقصد برغسون بالأخلاق الساكنة تلك الأخلاق البدائية برزت الى الوجود مع ظهور الإنسان في مرحلة معينة من تاريخ تطور الحياة، عندما أنتج التيار الحيوي الوثبة الحيوية[3] . كما يعتبر الدين الساكن جزءا جوهريا من تكوين المجتمع المغلق و دعامة لتكوين الأخلاق إذ يقول:" إن الدين قد قام دوما بوظيفة إجتماعية ... هي العمل على تدعيم مطالب المجتمع و شد أزرها ... " [4]

---

[1]- هنري برغسون، منبعا الأخلاق و الدين، ترجمة سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، دار المعلمين للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1945 ص، 7

[2] - Bergson(Henri)- les deux sources de la moral et de la religion , quadrige, p.u.f, paris 1932-p-p-27-28

[3]- دكتور صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط1 1966، ص، 133

[4]- المرجع نفسه، ص، 151

والدين له مظهر ساكن حركي، و يتألف الأول من التشريعات و التقاليد والمعتقدات والتعاليم والطقوس، والتنظيمات والخرافات، التي تدخل في جميع الديانات المعروفة ويرى برغسون ان هذه المظاهر هي التي تعطيه الطابع السكوني، و هو تجربة اجتماعية أما الدين الحركي عاطفة دينية فردية تتفارق في عمقها من شخص الى آخر، وهو تجربة فردية والدين الحركي المطلق عند برغسون هو التصرف المسحي .

فتفسير برغسون للدين الساكن، انه يتمركز حول ثلاثة عوامل أساسية، و هي: الغريزة العقل- الملكة الخرافية "fonction fabulatrice" فهذه الملكة الخرافية هي المسؤولة عن الدين السكوني و ما يحتويه من معتقدات غيبية، و من جهة أخرى كذلك الدين السكوني هو العلة الغائبة لوجود الملكة الخرافية يقول برغسون: "اما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه، و هي للدين نتيجة لا علة، فلا بد ان حاجة ما، و قد تكون فردية، إلا انها على كل حاجة إجتماعية، وقد إقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط الخرافي"[1]الوثبة الحيوية هي المصدر الأساسي للأفكار و التصورات الدينية التي ينسج الإنسان حولها الدين الساكن وأنها كعلة ميتافيزيقية مطلقة تفسر وجود الدين الساكن، فالملكة الخرافية ليست غريزة، بل إنها تفاعل بين الغريزة والعقل الذي يميز الانسان عن بقية الكائنات الحية وبتفاعل هذه العناصر تنتج التصورات والأفكار الدينية الأولية، وهنا تباشر مخيلة الانسان بنسج الميثولوجيا الواسعة[2]،و الوظيفة الخرافية التي تنتسب إلى العقل قد أوجدت الدين السكوني و كما انه يصطلح عليه بالدين الطبيعي الذي هو بمثابة رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل و هذا ما يجعل الفرد يحل و يتماسك بالمجتمع، فالدين أرادت به الطبيعة ان يحافظ و يصون الحياة الاجتماعية و الوظيفة الخرافية التي فطر عليها الفرد هو تقوية المجتمع، و خلقت أيضا لحماية الفرد، فالأفراد بإجتماعهم يؤلفون المجتمع، و الدين يربط الفرد بالجماعة و هذا هو الدين السكوني[3]

---

[1]- د- صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية، ص 53

[2] - المرجع نفسه، ص 58

[3]- برغسون هنري، منبعا الأخلاق و الدين، ص، 211

أما الشعاران "الانسان إله للإنسان" و "الانسان ذئب للإنسان"، فمن السهل في نظر برغسون الجمع بينهما ففي الحالة الأولى العلاقة بين أفراد القبيلة الواحدة، أما الثانية بينهم وبين أفراد القبائل الأخرى، ويؤكد برغسون أن عدوانية الأخلاق الغريزية المغلقة تظل باقية رغم كل ترسبات المدنية والحضارة لأنها نابعة من طبيعة الإنسان البيولوجية وتكتمل النزعات المحافظة في الأخلاق المغلقة بالدين الساكن.

أما نمط الخلقية الأعلى فهو الأخلاق المفتوحة، وينبوعها هو الحدس وهو تجاوز الأخلاق البيولوجية مقصورة على نخبة من أبطال وإلتماس نفحات الحياة والتشبع بالحب الصوفي ويتطابق مع حب الإله لمخلوقاته البشرية وهذه الأخلاق المفتوحة يوافقها الدين المتحرك ويعتقد برغسون أن العباقرة و القديسين و الصوفية هم وحدهم القادرون على أن ينيروا البشرية سبيل التقدم الأخلاقي، و من شأن الاخلاق المفتوحة الصوفية ان ينقذ البشرية من خطر الدمار الناتج من التطور المفرط للعقل ،الذي ولد العلم و التكنيك، وهنا تتجلى لاعقلانية إطيقا برغسون ونزعتها النخبوية[1] .

-الدين الإستاتيكي الخارجي ليس من نتاج العقل، و لما كاد العقل يميل إلى فصل الفرد عن المجتمع و يهدد بقطع التماسك الاجتماعي في بعض النقاط، فان الطبيعة تغير هذا الرأي لتنشأ الخرافات و الامتثالات الخيالية و الطيرة "superstition" و الإعتقاد الديني .

و الدين البدائي هو أولا: احتياط ضد الخطر الذي يتعرض له المرء متى فكر في ذاته و لم يفكر إلا في ذاته، وهذا رد فعل دفاعي من الطبيعة ضد العقل و ثانيا: الدين رد فعل دفاعي للطبيعة بواسطة العقل، ضد تصور حتمية الموت، وضد فكرة الموت يضع الدين كترياق مضاد لفكرة البقاء بعد الموت ابتغاء إعادة التوازن لصالح الطبيعة، والجماعة تهتم برد الفعل هذا كما يهتم الفرد، فالمهم، اذن ان يبقى الموتى حاضرين، وبعد ذلك تنشأ عبادة الأجداد فيقرب بين الموتى والآلهة وعلى هذا فإن فكرة بقاء الإنسان على هيئة ظل او

[1]- معجم علم الاخلاق، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، الإتحاد السوفياتي، ط، 1984، ص 116

شبح فكرة طبيعية و الظل الفعال قادر على التأثير في الأحداث الإنسانية، و لما كانت الدفعة الحيوية متفائلة فإن كل التصورات الدينية الصادرة مباشرة عنها، هي ردود فعل دفاعية من جانب الطبيعية ضد تصور العقل، و تصور برغسون للصلاة و التضحية تصور مضاد للنزعة

العقلية، فالصلاة في أدنى درجاتها تمثل في رضا الآلهة و خصوصا الأرواح، والتضحية التي تتمثل في تقديم القرابين لكي لا يغضب الإله، و الدين الطبيعي هو رد فعل من الطبيعة عسى أن يكون هناك مضايقات للفرد وانحلال للمجتمع تنبثق من ممارسة العقل أما الدين الديناميكي الباطني لا ينبثق من العقل بل فوق عقلي والدين الإستاتيكي تحت عقلي ولا ينبثق من العقل يدين بأصله للوظيفة المخترعة للأساطير، الدين الحق يولد من اتصال و تطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة، مع السور الحيوية أو التطور الخالق ومعنى هذا ان الدين الديناميكي يسمد أصوله من التصوف، الذي يبعث في النفس الطمأنينة، وهذا الجهد الخلاق يأتي من الله، إنه هو الله نفسه، و هذا التصوف خلق وحب بين الخالق والمخلوق واستمرار للفعل الإلهي، ويصدق هذا على التصوف المطلق الكامل ما نجده في المسيحية لا على التصوف اليوناني، الذي هو عقلي النزعة كثيرا، ولا على التصوف الشرقي (البوذية) الذي هو متشائم جدا، والحب الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب إنسان لله، بل هو حب الله لجميع الناس، و من خلال الله، و بالله، يحب الإنسانية كلها حبا إلهيا[1]

ليس هذا الحب هو الأخوة التي يوصي بها الفلاسفة باسم العقل لكونه صفة مشتركة بين جميع الناس، ليس هذا الحب امتداد غريزة، و لا مشتق من فكرة ليس هو من الحس ولا من العقل، بل هو أصل العاطفة و أصل العقل، وأصل سائر الاشياء وهو متحد بحب الله لخلقه هذا الحب الذي خلق كل شيء[2] .

-التصوف تجربة روحية منبعها الرؤية لا الغريزة غايتها الإتصال بالسورة الحيوية لا التشبث بالمجتمع، فالنفس إذا ما وصلت الى حال التصوف لا تسأل ذاتها اذا كان المبدأ

[1]- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1984، ص 339
[2]– برغسون هنري، منبعا الأخلاق و الدين، ص 245

الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء، إلا انها تكتفي أن تحس ان موجودا اقدر منها بكثير بتغلغل[1]

المجال السيكولوجي يوحي لنا بفكرة الديمومة من حيث هي حرية، و المجال الأنطولوجي يوضح إلينا هذه الديمومة.

ذاتها من حيث هي سورة حيوية، أما المجال الثيولوجي فهو ينتهي بنا الى اعتبار السورة الحيوية بمثابة الله وكل ما نراه في الكون هو تجليات السورة الحيوية و التصوف هو أعلى مراحل السورة الحيوية ذاتها من خلال تطورها[2] فالنفس الصوفية تجهد ان تظهر ذاتها من كل شائبة لكي تكون اداة صالحة في يد الله، غير أن الشخص الصوفي يشعر بتغيير يرفعه إلى مصاف المفعولين بالنسبة إلى الله والفاعلين بالنسبة إلى البشر، لكننا نجده دائما متواضعا أمام الله يفتخر بهذا الارتفاع[3]. أما العاطفة التي يحب بها الصوفي البشرية فمجالها واسع لأنه يطابق حب الله لأعمال يديه، هذا الحب الذي أوجد كل شيء، والذي هو مفتاح سر الخلق لذلك فحب المتصوف للبشرية كأنه يريد بعون الله أن يكمل خلق النوع البشري كأن اتجاهه إتجاه الحياة ذاتها في اندفاعها الحيوي وتطورها الخلاق[3] بفعل حر لأن برغسون عبر عن الحرية بالطمأنينة و الثقة التي ترجع إلى فكرة الديمومة و الإتصال ليس هناك أي أزمة بين الإنسان و ذاته، بل هي ديمومة متصلة و حركة ديناميكية حية مستمرة.

و تسمو إلى الخلق و الإبداع، خالية من القلق فيها، خلق وإثراء و تفاؤل، و الخلق عند برغسون ليس خلقا من العدم، و ان الفعل الحر ينبع عن النفس بأكملها، وأن النفس هي ديمومة و ذاكرة متصلة يعني الخلق و التجدد الدائمين، و الخلق عند برغسون فيه إثراء مستمر[4].

برغسون يكشف عن حياة الروح وعن حرية الفرد، كما أنه لا يعطينا فكرة الله والخلود

---

[1]- الشيخ كامل محمد عويضة- برغسون هنري فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1993،ص 192

[2]– المرجع السابق ص 203

[3]- مصطفى غالب- هيجل، دار مكتبة الهلال بيروت، ط ،1986 ،ص 123

[4]- حبيب الشاروني- بين برغسون وسارتر، أزمة الحرية، دار المعارف، ط، 1963، ص، 186

بالمعنى الذي رددته المفلسفات التقليدية، ولا يوضح لنا الحياة الإنسانية و السلوك الفردي على أنهما الغاية النهائية أو الرئيسية، أو حتى مركز التأثير في الكون، فحقيقة الحياة هي الحرية بالضرورة وفاعلية حرة في كون مفتوح، كما ان حياتنا الروحية اعتراف صارخ بحقيقة أن الماضي لم يذهب أو يندثر[1] .

ان برغسون قد وصف الله بأنه فعل، حرية و حياة غير منقطعة، و أكد ان الله هو الينبوع الحر الخالق الذي تنبعث منه الحياة و المادة على السواء، بمقتضى جهد إبداعي يتجلى في تطور الأنواع الحية، و ظهور الشخصيات البشرية، وإن كان البعض قد أخلط بين فكرة الله وفكرة الديمومة عند برغسون، ان إله برغسون إله متغير قابل للنمو التزايد باستمرار واعتبر الله ذلك المطلق الذي يتجلى فينا أو بالقرب منا[2] و الله ليس متناهي التكوين، إنما هو حياة دائمة، و عمل و حرية[3].

"الصوفي لا يقلق باله كثيرا بتلك المشكلات التي يحشدها الفيلسوف حول الصفات الميتافيزيقية للألوهية أو لله، إذ ماذا عساه أن يصنع بتلك التحديدات التي هي مجرد أسلوب والتي لا سبيل للتعبير عنها إلا بالنفي، بينما هو يعتقد أنه يرى الله كما هو وبالتالي فإنه ليس لديه أي عيان عن أي شيء سلبي في الله و من واجب الفيلسوف أن يسأل الصوفي عن طبيعة الله "[4].

يرى برغسون أن التصوف لكي يكتمل يجب أن يمر بثلاث مراحل هي: " العمل والمحبة والخلق "حتى لا يعتبر ناقصا، و هذا ما رآه برغسون في التصوف الأفلوطيني، لأن التصوف الأفلوطيني، لم يتجاوز مرحلة التأمل و انه لم يصل إلى مرحلة العمل، و المحبة والخلق وحتى التصوف الشرقي في نظر برغسون لم يصل إلى مراحل الكمال، أما التصوف المسيحي هو التصوف الكامل عند برغسون لأنه يتطابق مع مقولات التصوف الثلاث العمل و المحبة والخلق، فمن خلال حب المتصوفة لله و بأفعالهم الخيرة بنشر التصوف تستمر الوثبة الحيوية في الوجود، و بنو أديرة والجمعيات لكي تكون مراكز

---

[1]- د محمود أبو زيد المشكلة الإجتماعية في فكر هنري برغسون، مكتبة غريب،مصر، ط ،1989، ص 99
[2]- ابراهيم زكريا- التطور الخالق لبرغسون، تراث الإنسانية وزارة الثقافة والإرشاد، مصر، المجلد الثاني العدد،6
[3]- برغسون هنري- التطور المبدع، تر: جميل صليبا- اللجنة اللبنانية، بيروت، لبنان، ط، 1971، ص، 225
[4]- ابراهيم زكريا- برغسون، دار المغارف، مصر،ط2، 1968، ص، 287

خلق و إبداع، و كأن وثبة الحب لا تتم إلا عن طريق الله، لأن العلاقة بين الدين والتصوف كالعلاقة بين المادة و الصورة، فالدين كالمادة الجامدة الساكنة والتصوف هو الذي يعطيها صورتها و حركتها إلا أن المهم بنظر برغسون هو " انتشار الصوفية في هذا الدين الجامد"[1]ومن هذا المنظور تتحد فكرة برغسون عن الله مع فكرة الاندفاع الحيوي ونصل إليه حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة هو ذلك المطلق الذي يتجلى فينا وهو منبع كل شيء في الوجود والله بحبه لنا يخلق الوجود، وعنه تصدر العوالم.

[1]- محمد سليمان حسن- دراسات في الفلسفة الأوربية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998، ص، 67

خلاصة الفصل:

نستنتج من خلال هذا الفصل الذي ركزنا فيه على المشروع الفكري لبرغسون والذي ينصب على الموضوع الديني خاصة.

ان هنري برغسون في مسألة المعرفة قد استوعب أن العلاقة بين الفكر الواقع تظهر لنا عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته، و لما كان الوجود ديمومة و كيف وتطورا وتغيرا و خلقا مستمرا، وحرية، فالمعرفة لم تعد مجرد عملية عقلية، لأنه لا يعتبر العقل المنطلق الأول للمعرفة و المعرفة تجربة حية، و كما ان العقل ليس بإمكانه ان يدرك الحياة فالبصيرة و حدها هي التي تطلعنا على المعرفة المباشرة وتنقل لنا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود، ففي المجال الأنطولوجي فهمنا التطور، الحركة والزمان و التغير، كما ان برغسون ينطلق من فكرة الأنا، ليصل إلى فكرة الله و هنا نلمس المجال الثيولوجي.

كما أن برغسون اعتبر الديمومة هي أصل كل الأشياء وأنها زمان نفسي، داخلي والحدس هو نوع من التعاطف العقلي، وانه تجربة ميتافيزيقية و به ندرك المطلق في أعماق نفوسنا و ميز بين نوعين من الدين، دين ساكن مغلق إستاتيكي، و دين متحرك مفتوح ديناميكي تجربة روحية منبعها الحدس و غايتها الإتصال الروحي بالله.

الباب الثاني

العقل و التجربة الروحية

عند برغسون

لقد بينت العديد من الدراسات مثلما حاولت هذه المذكرة ذلك إن فلسفة برغسون هنري بالرغم من عمقها، وحدة البعض من جوانبها فإنها لم تخل من العديد من السلبيات التي لم تأثر مع ذلك في دورها الروحي خاصة في هذا العصر الذي طغت فيه الآلية و المادية على كل شيء.

الفصل الأول

من العقل إلى الروح

و واقع و مستقبل

الفلسفة البرغسونية

بدأت الدراسات الأكاديمية على نقد المشاريع الفكرية للفلاسفة و استشراف أطروحاتهم لكن ما هو غير متداول البتة هو التطرق للحضور الذي يسجله مفكر ما في فكر الآخرين من الفلاسفة والمفكرين؛ و لا نقصد بهذا الحضور نقدهم له لأن هذه الجزئية قد تطرقنا إليها في المبحث السابق، بل المقصود بالحضور هنا هو تأثير المشروع الفكري لهنري برغسون في أفكار من جاؤوا بعده من المفكرين؛ عندئذ يجب الحديث عن الأفكار التي تتخذ من الفكر البرغسوني مرجعية أو قاعدة تنطلق منها، هذا ما يجعلنا نستحضر كلا من **" جيل دولوز"** الذي تأثر كثيرا بأفكار برغسون ناهيك عن عديد من المفكرين العرب الذين وجدوا في أفكار هذا الفيلسوف حقلا معرفيا خصبا يستحق العناية ليس عن طريق تحليله أو نقده بل عن طريق الاعتماد عليه في صياغة أفكار جديدة يكون هو من مهد لها.

على هذا الأساس كان لابد من إثارة هذه النقطة ذات الأهمية البالغة لأنها ستمكننا من تتبع الفكر البرغسوني بعد وفاة برغسون، بل إنها ستمكننا من قراءة هذا الفكر من جديد

وبكيفية أخرى مختلفة نعتمد فيها على وجهة نظر الآخر و هو ينطلق من مخلفات برغسون الفكرية سواء أكان ذلك بشكل قصدي متعمد و مدرك أم بشكل غير مقصود يثبت قوة الفكر البرغسوني في تأثيره على من جاء بعده من المفكرين.

بعد البحث و التقصي عن برغسون في فكر من جاء بعده من الفلاسفة عثرنا على مؤلف غاية في الأهمية و هو ذلك الموسوم ب: " البرغسونية " و الذي يعبر عن وجهة نظر الفيلسوف الفرنسي " جيل دولوز "، و هو عبارة عن مجموع مقالات لهذا الأخير تتمحور أساسا حول الفلسفة التي قدما برغسون؛ و تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المؤلف تم تعريبه من طرف أسامة الحاج دون أي تدخل من هذا الأخير في معناه، فهو إذا يقدم تصور دولوز في حوالي 132 صفحة حول الفكر الي عرضه لنا هنري برغسون.

إن محتوى هذا المؤلف لا يخرج عن المشروع الفكري لبرغسون، و بالأخص المفاهيم الثلاثة التي تعتبر مفاهيم مفتاحية لا يمكن لأي كان أن يستوعب المشروع الفكري لبرغسون

دون الإحاطة بها و إدراكها الإدراك الذي كان هنري برغسون نفسه يقصده؛ و يمكن لنا تلخيص مضمون هذا المؤلف في النص الآتي الوارد في نهايته و الذي يمثل بالنسبة إلينا عصارته وهو الآتي: " كنا نسأل في البداية: ما هي العلاقة بين المفاهيم الثلاثة الأساسية مفاهيم الزمان والذاكرة، و الاندفاع الحيوي؟ أي تقدم تسجله في فلسفة برغسون؟ **يبدو لنا أن الزمان يحدد بصورة جوهرية تعددية إمكانية (ما يختلف من حيث الطبيعة). تظهر الذاكرة عندئذ كالتواجد المشترك لكل درجات الاختلاف في هذه التعددية، في إمكانية الفعل هذه ويدل الاندفاع الحيوي أخيرا على تفعيل هذا الإمكاني وفقا لخطوط تمايز تتناسب مع الدرجات، وصولا إلى ذلك الخط الدقيق للإنسان الذي يعي فيه الاندفاع الحيوي ذاته".**[1]

هذا النص يثبت أن جيل دولوز يلخص العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة في نقطة تقاطع واحدة هي الإنسان، من حيث هو الكائن الوحيد القادر على إدراك الاندفاع الحيوي بطريقة حدسية شعورية، وما نلاحظه هو عدم تعقيب دولوز على وجهة النظر البرغسونية بل إن جيل دولوز يظهر تبنيا لأفكارها بشكل يثبت حضور هنري برغسون في أفكار جيل دولوز؛ بل إن هذا الأخير يعتبر هنري برغسون من بين الفلاسفة المؤثرين في الإنتاج الفلسفي اللاحق، أما المقصود بذلك فهو أن الفلاسفة نوعان، الأول ينتهي بسرعة لأنه لا يؤثر في من يأتون بعده أما الثاني فهو الذي يستمر بعد وفاته عن طريق التسرب في أفكار اللاحقين من الفلاسفة واللذين أشرنا إليهم بالآخر نظرا لقوة أفكاره و شموليتها بالشكل الذي يجعلها حاضرة في كل موضوع فلسفي تقريبا.

هذه هي ميزة أفكار برغسون حسب جيل دولوز فهي حاضرة كمنهج من خلال الحدس الذي قال عنه جيل دولوز: " إن الحدس هو منهج البرغسونية، بل هو منهج معد و حتى احد المناهج الأكثر إعدادا، له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون "الزمان" في الفلسفة."[2] إن هذا النص ليوحي بوجهة نظر بالغة الأهمية صاحبها هو جيل دولوز و موضوعها هو الفكر البرغسوني و دون تأويل أو شيء من تحميل النص معان بعيدة

[1]- جيل دولوز، البرغسونية، تع أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، ط 1، 1997، ص،4
[2]- المرجع نفسه، صفحة 05.

يمكن لنا ادراك مضمون وجهة النظر هاته و مفاده أن المنهج الذي وضعه برغسون لم يكن مجرد طريقة بالمعنى الضيق لمفهوم الطريقة - كيفية -، بل هو منهج لا يقل قيمة عن المنهج التجريبي الذي وضعه فرنسيس بيكون و طوره تلامذته و أتباعه من أمثال هيوم و لوك؛ أو منهج الشك الديكارتي أو حتى المنهج الفينومينولوجي الذي صاغه هوسرل، إن المنهج الحدسي هو منهج معد أي تم الوقوف فيه على كل الحيثيات حتى الجزئية منها، لأن لفظ الإعداد يعني في اللغة الاهتمام البالغ و الاتقان في الانشاء.

ثم ينتقل جيل دولوز بعد ذلك إلى مفهوم الزمان كمعطى مباشر ليس بالمعنى المتداول وهو تراكم الحوادث (ماضي، حاضر و مستقبل) بل الزمن الذي فهمه جيل دولوز عن برغسون هو اللحظات المتعاقبة و المتبدلة أي التي تعني الصيرورة أو الديمومة؛ عندئذ تبرز ضرورة الفصل بين الزمان و المكان في الفلسفة البرغسونية حسب جيل دولوز، و في هذا المقام كان لابد من ايجاد نص يمنح قراءتنا هاته المشروعية وهو الآتي:" يقدم لنا الزمان الخالص تعاقبا داخليا صرفا، من دون خارجية. و يقدم الحيز خارجية من دون تعاقب"[1].

أخيرا يهتم جيل دولوز في فلسفة برغسون بالذاكرة كوجود مشترك بالقوة، إذ يبرز دور هذه الملكة حسب برغسون في تكديس الماضي بعد حفظه في الحاضر؛ فالذاكرة هي التي تجعل الحدس قادرا على الوصول إلى كل المواضيع التي حتى و كانت قد مضت فالذاكرة تجد لها مكانا في الحاضر باعتبار الماضي عصيا على الحدس، كما تقدم الذاكرة للزمان صيغة لا نجدها إلا في فلسفة برغسون فالحاضر هو عبارة عن زمان متكدس أو إن صح القول هو الزمن الآني المشبع بالماضي المحفوظ في الذاكرة، لذلك يقول جيل دولوز عن برغسون في هذه الجزئية ما يلي:" إن الزمان في الجوهر هو ذاكرة.... و الحال أن هذا التماثل بين الذاكرة و الزمان بالذات إنما يقدمه برغسون دائما بطريقتين: حفظ الماضي في الحاضر و مراكمته فيه أو إما الحاضر ينطوي على الحاضر الذي ما ينفك يكبر."[2]

---

[1]- المرجع السابق، صفحة 35.
[2]- المرجع نفسه، صفحة 53.

نستنتج أن جيل دولوز يقدم برغسون كأحد أهرامات الفكر الأوربي بل الإنساني المعاصر بشكل عام، فهو إن صح القول فيلسوف ناحت لم يكتفي بفلسفة وصفية أو تحليلية لما هو كائن بل قدم فلسفة أبدعت مفاهيم وأفكار تميزها حتى وصلت رؤيا متميزة للوجود و الإنسان.

هذا بالنسبة لجيل دولوز و مؤلفه "البرغسونية" أما من العرب فلا أحد يشتغل على الفكر البرغسوني دون أن ينتبه لمؤلف حسن حنفي الموسوم بـ: "برغسون فيلسوف الحياة" الذي يعترف فيه حسن حنفي باعتباره أهم نماذج الفكر العربي المعاصر بأثر برغسون البالغ في فكره و شخصيته و دليل عن هذا الأثر خير من قوله: " أثيرت برغسونيتي الدفينة من خلال جان جيتون تلميذ برغسون المباشر..."[1]، هذا النص كما سلف الذكر يثبت تأثر حسن حنفي بأفكار هنري برغسون بل أكثر من ذلك لأن النص يوحي أن البرغسونية شبيهة بالفطرة لا تحتاج إلا لمن يوقظها فينا.

أما بالنسبة لمؤلف حسن حنفي عن برغسون فهو عموما يمثل تقديما لهذا المفكر عن طريق جمع أفكاره كلها في مدونة واحدة تمكن الطلاب من التطرق للمشروع الفكري لهنري برغسون دون معاناة البحث في مؤلفاته لأن ما قدمه حسن حنفي يمثل عملا أكاديميا صرفا لم يتم فيه المساس بما كان يريد برغسون أن يقدمه للعقل من انتاج فلسفي متعدد المشارب، و ما يهمنا نحن في هذا المؤلف هو الموضوع الديني عند برغسون من وجهة نظر حسن حنفي و الذي خص له فصلا كاملا هو الفصل الثالث من الباب الثاني (من الصفحة 256 إلى الصفحة333) و فيه يفرق حسن حنفي بين تطورية داروين و سبنسر من جهة و بين تطوري برغسون، فلأن الأولى كانت مستهجنة في الفكر العربي الحديث و المعاصر كان لابد تمييز الثانية عنها و النص الآتي يثمن ذلك: " و الكتاب موجه للخطأ الشائع في نظرية التطور الآلي عند داروين و لامارك و سبنسر وهو تصور التطور في خط متصل لا انقطاع فيه... "[2]، ففي هذا النص نكتشف أن حسن حنفي إنما يباشر التمييز بين التطور الداروينى المستهجن و التطور الخلاق البرغسوني دفاعا عن برغسون من جهة و تبريرا فيما بعد

[1]- حسن حنفي، برغسون فيلسوف الحياة، مكتبة المصري للمطبوعات، القاهرة، دون طبعة، 2008، صفحة 04.
[2]- المرجع نفسه، صفحة 5.

لخيار حسن حنفي المتمثل في ضرورة الاستلهام من الفلسفة التي قدمها برغسون باعتبارها فلسفة تعبر عن نضوج العقل.

كما يتميز طرح حسن حنفي للمشروع الذي قدمه هنري برغسون بالطابع التحليلي المحض إذ يقوم حسن حنفي باستعراض أفكار برغسون و شرحها بطريقة مستفيضة تبسطها للقارئ حتى يتسنى له فهم محتواها الفلسفي بكل أبعاده، فمن خلال عشرة فصول كاملة مقسمة على بابين يقوم حسن حنفي بعرض شارح لأطروحة برغسون كما يلي:

أ- الإطار النظري لفلسفة برغسون:

في هذا الفصل يستعرض حسن حنفي فلسفة هنري برغسون كمعطى فكري صرف لا يؤخذ فيه الواقع بعين الاعتبار، بمعنى أن الغرض من هذا الباب كان حتما شرح الفكرة البرغسونية من حيث بنائها الفكري و المنطقي لا غير و قد كان ذلك في خمسة فصول على النحو الآتي:

1- الموضوع: في هذا الفصل يحدد حسن حنفي موضوع فلسفة برغسون، إذ يعتبر الطاقة الروحية هي خاصرة الفلسفة البرغسونية؛ معنى ذلك أن هنري برغسون حسب حسن حنفي يميز في الإنسان البعد الروحي كطاقة تستحق أن ينبري لأجلها القلم الفلسفي والنص الآتي يثمن ذلك: " و يظهر الموضوع في الطاقة الروحية مع عنوان فرعي (محاولات و محاضرات) و يشمل سبعة موضوعات؛ الوعي

2- و الحياة، النفس و البدن، أشباح الأحياء و البحث النفسي، الحلم، تذكر الحاضر و التعرف الخاطئ، الجهد العقلي، المخ و الفكر وهم فلسفي،...."[1].

هذا النص يثبت أن برغسون يميز في الإنسان بعده الروحي كطاقة فاعلة تخترق الحيز بل تقفز فوقه فلا يبقى إلا الزمن القدر على استيعابها.

3- المنهج: لا يختلف حسن حنفي عن كل الفلاسفة اللذين تحدثوا عن برغسون، فمنهج هذا الأخير هو المنهج الحدسي لكن ما يميز قراءة حنفي عن جل القراءات التي

[1]- المرجع السابق، صفحة 15.

صادفناها هو أن المنهج الحدسي بالنسبة لحسن حنفي هو أنه يعبر عن الشخص أي الذات لا الموضوع فالحدس

4- العقلي إنما هو في الواقع نظرة كل واحد منا للأشياء كما تبدو له؛ لكن ذلك لا يعنى أن الإنسان مقياس كل شيء بقدر ما يعني وجهة النظر الحرة العاقلة للموضوع سواء أكان هذا الأخير العالم الخارجي أو الذات كموضوع داخلي؛ و هنا يستوقفنا النص الآتي: "

و الحدس مرتبط بالشخص، و الشخص تعاطف عقلي أو روحي، و هو مع الذات قبل أن يكون مع الموضوع... "[1].

كل ما سبق لا يخرج عن العادة لكن عندما يتحدث حسن حنفي عن فينومينولوجيا الحدس عن طريق إبراز العلاقة بين برغسون و إدموند هوسرل، عندئذ يبدو برغسون في كتابات حسن حنفي مختلفا، فالحدس كمنهج هو شكل من أشكال قلب النظرة من الخارج إلى الداخل أي من الواقع إلى الشعور الملاحق لتغيرات العالم الخارجي[2]؛ بمعنى أن المنهج الحدسي إنما هو في الحقيقة علاقة بين الإنسان و الوجود.

5- الصورة الفنية: يحدد برغسون تجربته الذوقية أو الفنية في الفلسفة حسب حسن حنفي من خلال الأدب و الفلسفة، فالعلاقة بين الأدب كأداة و الفلسفة كغاية يؤدي إلى صورة فنية رفيعة؛ لأن الأدب أصبح أداة في يد الفلاسفة بالشكل الجلي مع الوجوديين لكن برغسون كان سباقا لذلك.

6- البيئة الفلسفية: يتحدث حسن حنفي في هذا الفصل عن العلاقة المتينة بين برغسون ورافيسون و كيف ساهمت في ميلاد الفكر الروحي، ولا يهمل حسن حنفي في المقابل الدور الذي لعبته المادية الأنجلوسكسونية و أتباعها من الفرنسيين و غيرهم أمثال كلود برنارد و ريبو وحتى البراغماتيين في تطوير الفكر الروحي البرغسوني هذه البيئة الثقافية هي التي ساهمت في نحت فلسفة برغسون بل وشخصيته أيضا.

---

[1]- المرجع السابق، صفحة 43.
[2]- المرجع نفسه، صفحة 43.

7- مسار الحضارة الأوربية: هذا الفصل هو من الأبرز في نظرنا على الإطلاق لأن حسن حنفي يبرز فيه كيف تعامل برغسون مع مجمل الأفكار الأوربية كالعقلانية والتجريبية

8- والنقدية و حتى العبقرية الأمريكية التي يؤكد انبهاره بها، لكن الملفت للانتباه هو أن سن حنفي يتهم برغسون بأنه صاحب نزعة تمجد الاستعمار خاصة الفرنسي و تجاهله للحضارة الإسلامية و الدور الذي لعبته في بنا الحضارة البشرية فكتاب منبعا الأخلاق و الدين هو المؤلف الوحيد الذي عرج فيه على حضارتنا من خلال الفصل الثالث[1].

نستنتج أن الدكتور حسن حنفي في الباب الأول من مؤلفه "برغسون فيلسوف الحياة" قد وفق في إبراز الجانب النظري من الفلسفة البرغسونية، كما نلاحظ أن اعترافه بالشغف الذي يكنه لفلسفة برغسون لم يمنعه من إقرار الفكر الاستعماري لهذا الفيلسوف؛ الأمر الذي يثبت أن حسن حنفي تعامل مع برغسون بموضوعية كبيرة تجعل منه أبرز المفكرين الشراح للمشروع الفكري البرغسوني.

هذا بالنسبة للباب الأول أما الباب الثاني فقد خصصه حسن حنفي للجانب التطبيقي من فلسفة هنري برغسون، و رغم ما تبدو عليه هذه الخطوة من المغامرة إلا أن حسن حنفي حاول ومن خلال خمسة فصول أخرى إبراز الجانب العملي في هذه الفلسفة ففي هذا الباب يوضح لنا حسن حنفي كيف يقوم برغسون بتطبيق منهجه الحدسي ستة مرات على النحو الآتي:

1- المعطيات البديهية للوجدان: التطبيق الأول تجسد في كتابه رسالة في المعطيات البديهية للوجدان و فيه يميز بين المكان و الزمن، فالحدس يظهر كمنهج لا بديل له عندما يمكننا من ملاحقة الزمن و في ذلك تطبيق يثمن اختيار برغسون لهذا المنهج دون غيره.

[1]- المرجع السابق، صفحة 189.

2- المادة و الذاكرة: التطبيق الثاني للمنهج الحدسي تجسد هذه المرة من خلال التمييز بين البدن و النفس الجسم و الروح لأن برغسون يدرك العلاقة الوطيدة بينهما لكنه يركز على الفرق الذي يمكن من المفاضلة بينهما لصالح الروح على حساب الجسد.

3- التطور الخالق: يطبق هذه المرة برغسون منهجه على الموضوع الديني و تفنيد الأطروحة

4- الداروينية التي روج لها كل من لامارك و سبنسر ليثبت أن التطور لا يتخذ خطا مستمرا بل منكسرا في عدة اتجاهات [1]، بمعنى أن التطور الذي تحدث عنه الماديون غير مقبول من ناحية الشكل أو الكيفية التي يتم بها في نظر برغسون.

5-منبعا الأخلاق و الدين: هذا العمل هو خاتمة الإنتاج الفكري لبرغسون لأنه لم يكتب بعده ولمدة تسع سنوات لذلك يعتبر منبعا الأخلاق و الدين عصارة الفكر البرغسوني فرغم تفاؤله حسب حسن حنفي بالدافع الحيوي إلا أنه كان متشائما إزاء التقدم التقني الحاصل لأنه يعبر عن الآلية و المادة بعيدا عن الروح.

6-أخيرا الديمومة و التزامن و الضحك: يحدد برغسون في هذا التطبيق خصمه و هو أينشتين عالم الفيزياء و صاحب أطروحة النسبية و يفند تصوراته الأمر الذي يثبت حسب حسن حنفي نقدية برغسون لكل من يسبح ضد تيار الدافع الحيوي و الروح المتعال على المادة، أما الخلاف فقد تمحور أساسا حول تصور كل منهما للزمن فالزمن في نظر اينشتين يرتبط بالمكان أي أن هذا الأخير هو مقياس الأول الأمر الذي يرفضه برغسون[2].

خلاصة القول أن حسن حنفي هو أبرز المفكرين العرب ممن تطرقوا لفلسفة برغسون بالتحليل خاصة و الشرح الأكاديمي الذي يبسطها لطلاب الفلسفة عموما و مريدي هذا الفيلسوف خاصة و الحقيقة أننا لمسنا الغاية التي كان ينشدها حسن حنفي بدليل أننا بقراءة مؤلفه "برغسون فيلسوف الحياة" لم نجد و لا عقبة في فهم الفلسفة الروحية أو الحدسية لا على المستوى النظري و لا على المستوى التطبيقي الذي يلقي بنا مباشرة في صلب الإنتاج الفكري الذي قدمه برغسون.

---

[1]- المرجع السابق، صفحة 265.

[2]- المرجع نفسه، صفحة 344.

هذا الفيلسوف الذي حظي ابان حياته بشهرة منقطعة النظير لم تتوافر لأي فيلسوف من قبل حتى صارت فلسفته فكرا واسع الانتشار في فرنسا يوثر في دوائر مختلفة : فلسفية ودينية وأدبية حدث له العكس تماما بعد وفاته اذ حدث انصراف تام او شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم خصوصا وقد اكتسحتها الوجودية تماما إضافة إلى البرغماتية؛ هذا و يجب أن نشير إلى أن من أسباب هذه الشهرة الهائلة لبرغسون ومؤلفاته اثناء تلك الفترة أسلوبه الرائع في الفرنسية مما جعله يعد من كبار كتاب هذه اللغة ومن اجل هذا الاسلوب خصوصا منح جائزة نوبل في الآداب فأسلوبه يتسم بالطلاوة والموسيقى وبتوافر الصور الشعرية والتشبيهات الموفقة مما يجعل لقراءة كتبه متعة تعادل الاعمال الادبية العظمى ، هذا مع الدقة في التعبير الفلسفي وجمال أسلوبه هذا كان من اهداف خصومه في هجومهم عليه : اذ اتهموه بعدم التحديد، وضباب العبارة وعدم وضوح الفكرة لكن برغسون دافع عن أسلوبه هذا باضطراره الى التعبير عن أمور جديدة كل الجدة لم تألف معانيها اللغة الموروثة، بالصور والتشبيهات و بإعطاء الألفاظ الموروثة معاني جديدة غير مألوفة في اللغة الفلسفية والعلمية والتقليدية ويرجع هذا الى طبيعة مذهبه القائم على التغير الدائم والحركة المستمرة وعدم ثبات أي شيء ونفوذ الفكر في كل موجود بحيث يصعب بل يستحيل إدخاله في الاطارات الثابتة للغة التي من طبيعتها الثبات والسكون.

يلاحظ كذلك أنه لم يلجأ أبدا الى اختراع كلمات جديدة للتعبير عن افكاره الجديدة هذه لكنه كان يرى أن الفلسفة في اعلى تحليلاتها وتركيباتها ملزمة بأن تتكلم اللغة التي يتكلم بها الناس وإلى جانب جمال أسلوبه في الكتابة كان محاضرا جذابا من الطراز الاول ولهذا كان يؤم محاضراته في (الكوليج دي فرانس) حشد هائل من الناس لم يشهد هذا المعهد مثيلا له عند أي أستاذ، حشد سحرته الكلمة أكثر مما جذبته الأفكار بل ربما كان السواد الأعظم من هذا الحشد لا يفهم شيئا في الفلسفة.

كما نستنتج أن فلسفة الحياة عند برغسون فيها التطبيق الأكثر منطقية فقد تساءل عن معنى الحياة فقال: "بالنسبة إلى الوجود الواعي : أن يوجد هو أن يتغير , وأن يتغير هو أن ينضج

وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار (التطور الخالق) . إن الكون يعاني المدة والمدة معناها الاختراع وخلق الأشكال والصنع المستمر لما هو جديد على وجه الاطلاق والمدة تقدم مستمر من الماضي الذي يعرض المستقبل وينتفخ وهو يتقدم"[1].

ويتحدث برغسون عن خصائص الحياة النفسية وكيف تتحقق في الحياة النامية فالكائن الحي ليس مجرد مركب من عناصر سابقة؛ الحياة شيء غير العناصر وشيء أكثر من العناصر إن الكائن الحي (يدوم) ديمومة حقة إذ أنه يولد وينمو ويهرم ويموت وهذه ظواهر خاصة به لا تبدو بأي حال في المادة البحتة وليست الأنواع الحية ناشئة من اصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيائية والكيميائية بطريقة الصدفة العمياء.

ويفسر برغسون النمو والتطور بالقول: ان كل نوع من الانواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن (نزوة حية) من وجدان شبيه بوجداننا وأعلى منه فهو في النبات سبات وجمود وفي الحيوان غريزة وفي الانسان عقل وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوي أو توقفه فما هي إلا شيء نفسي تجمد وتمدد[2]؛ ويعطي برغسون تشبيها هو الآتي عن نشوء المادة : "ان الماء عندما يخرج من النافورة يرتفع خطا كثيفا، ثم يهبط على شكل مروحة فتنفصل نقط الماء المتراصة فتتباعد وتتساقط في مساحة أوسع كذلك المادة فهي شيء نفسي متراخ صار متجانسا وهي إمكانية محضة وحدا أدنى من الوجود والفعل"[3].

يعتبر هنري برغسون من أكبر الفلاسفة في تاريخ الفلسفة ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق في النصف الاول من القرن الماضي كان نفوذه واسعا وعميقا فقد أذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تاركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات ولقد حاول ان ينفذ القيم التي اطاحها المذهب المادي، ويؤكد ايمانا لا يتزعزع بـالروح الإنسان المعاصر في حاجة ماسة إليه اليوم أكبر من أي وقت مضى.

---

[1]- جيل دولوز، البرغسونية، صفحة 143.
[2]– حسن حنفي،برغسون فيلسوف الحياة، صفحة، 136.
[3]- المرجع نفسه، المكان نفسه.

الفصل الثاني

نقد تجربة العقل و الروح

عند برغسون

الإنتقاد أو النقد :Critique

1- لغة: يقال نقدت الدراهم وانتقدتها، أي أخرجت الزيف منه، ونقده الدراهم أي أعطاه إياها ونقده الثمن أعطاه اياه نقدا معجلا.

ونقد الكلام وانتقده: أظهر عيوبه و محاسنه، وإنتقد الشعر على قائله أظهر عيوبه[1]

2-عند المحدثين:الإنتقاد هو التعليل والمنتقد هو الحديث الذي فيه علة.

3-عند الفلاسفة: الإنتقاد وبالمعنى العام هو الظرفي قيمة الشيء، فانتقاد المعرفة هو النظر في قيمة المعرفة، وانتقاد العقل المحض هو النظر في قيمة العقل، من حيث هو ميزان توزن به الأمور النظرية، وانتقاد العقل العملي هو النظر في قيمة العقل من حيث هو ميزان توزن به أفعال الإنسان، فالغاية من انتقاد العقل المحض هي الوصول إلى الحقيقة، والغاية من انتقاد العقل العملي هي معرفة ما يجب أن يكون عليه الإنسان في أخلاقه.

4- النقد التاريخي:دراسة منهجية لمنابع التاريخ لإظهار ما تشمل عليه من حقائق[2].

5- الإنتقاد اللفظي: فهو دراسة النصوص دراسة عملية، والغاية من هذه الدراسة تحري النص.

6- والانتقاد بالمعنى الخاص هو إظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وهو انتقاد سلبي و عكسه الإنتقاد الإيجابي[3].

سنحاول في هذه العجالة التقويمية، أن نوضح بعض الانتقادات التي وجهت لفلسفة برغسون و الظاهران برغسون قد بدأ تفكيره الفلسفي بالثورة على المذاهب المثالية والمطلقة، خصوصا أنه كان مهتما في بداية حياته بالعلوم الدقيقة و المناهج التجريبية، فلم يترك برغسون، تيارا أو مدرسة في عصره إلا ووجه إليها انتقاداته، كما ان خصومه انتقدوه فبرغسون لم تنشأ فلسفته هكذا وإنما تأثر بمن سبقوه من الفلاسفة، يبدو أن برغسون أراد أن يقطع طريق النقد على

[1] - د- جميل صليبا- المعجم الفلسفي،ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط، 1982، ص 148

[2]- د- المرجع نفسه، ص، 149

[3]- د- المرجع نفسه، ص، 150

ناقديه فقال:" انني أعتقد أن الوقت الذي ينفق في دحض الفلسفة ونقدها يذهب سدى[1]" لأن هناك انتقادات كثيرة وجهها الفلاسفة لبعضهم البعض عبر مختلف العصور.

إن ما يثير انتباهنا عندما نقرا فكر برغسون هو الأسلوب المنير الذي امتاز به، كما أننا نجده غامضا أحيانا وهذا الغموض يعود إلى إثراء أفكاره و خياله.

لقد هاجم برغسون العقل، و أرادنا أن نأخذ بحكم البصيرة، فالبصيرة الباطنية التي إعتمد عليها قد تقع في الخطأ كما تخطئ الحواس، كما أن برغسون قد بالغ حين قلل من شأن و دور العقل واعتبره لا يدرك إلا حالات متقطعة من الحقيقة والحياة، وأبعد عنه صفة الإتصال، و انه عاجز أن يدرك ما يوجد فيهما من تدفق و حركة و استمرار، و التيار العقلي يعكس بوضوح إستمرار الإدراك و حركة الحياة، إن الانتقادات الموجهة إلى العقل من" روسو" و" شاتو بريان" إلى" برغسون" و" نيتشه" و" جيمس" أدت إلى تجريد العقل من مملكته وعرشة.

إن برغسون أشعل الشموع أمام البصيرة و أنار لها الطريق دون الإهتمام بدور العقل[2].

فبماذا نفسر ان الإنسان أمام كل التحديات والصعاب يتطور و يتقدم بعقله و ذكائه و خياله الواسع؟ ألا يعني هذا ان برغسون قد قلل من دور العقل.

يعرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، كما يعرف بأنه حيوان فيه من الحيوانية بقدر ما فيه من الروحية إن هذه العلاقة بين العقل والروح تجعله كائنا، يعقل بقدر ما يتمثل روحيا كل معطيات واقعه فبالعقل إستطاع الإنسان التحكم في المعطيات وواقعه المادي و بالروح يستطيع تحقيق ذاته ككائن مكون من عقل و من روح و ذلك من خلال تجاوزه المستمر لمعطيات واقعه تلك والتحول إلى تحقيق الآمال والطموحات إضافة إلى تحوله إلى الكائن الديني الوحيد، فالإنسان الذي بنى الأهرامات، و الإنسان الذي غزا الفضاء، والإنسان الذي سيطر بشكل كبير على الطبيعة و ابتكر أدوات، وطاقات لم تكن معظمها موجودة في الطبيعية، هو الذي يعكس حاجاته

منذ الثورة الصناعية الأوروبية، وعصر النهضة، والتكنلوجيا وعصر الصناعة وعصر الثورة الرقمية هو ذاته الإنسان الذي يشعر أنه كائن ازداد تقدما علميا و ماديا و تقنيا كلما ازداد حاجة

[1]- ول ديوارنت، قصة الفلسفة، تر: د فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف بيروت، طﻫ، ص 567
[2]– المرجع نفسه، ص 569

إلى موازنة ذلك التقدم بتقدم روحي و نفسي يبقي لحياته معانها و أبعادها الإنسانية و تقيه مخاطر السقوط، في العدمية و اللامعنى، و اليأس و هذا راجع كله إلى الملكة العقلية التي يحسن استغلالها و استخدامها، إن معرفة الواقع لا تتم لدى برغسون بواسطة تصورات عقلية وإنما عن طريق الحدس في حين نجد الحدس البرغسوني عملية انتباه و جهد شاق في التفكير يستلزم استعدادا عقليا، فليس هناك تعارض بين المعرفة الحدسية و المعرفة الاستدلالية والحدس ليس ضد العقل ولا يفهم إحداهما بمعزل عن الآخر[1].

ومن بين الانتقادات التي وجهت إلى فلسفة برغسون هو انه أحد أركان ما يسمى باللاعقلانية الدولية في عصره، و اللاعقلانية الدولية تيارا قديما و يقول لوكاتشن" يمكن الكشف عن اللاعقلانية الدولية بدءا من فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، وهكذا الأمر مع البراغماتية عند الأنكلوسكسون، مع "بوتره و برغسون و اخرون في فرنسا " ومع كروتشا في إيطاليا"[2]
و يرفض برغسون مبدأ السببية لأنه لم يقدم أسبابا مقنعة لنظرياته الفلسفية كما أنه عاجز عن تقديم أي تبرير لحدسياته لأن السبب يعود إلى الإهتمام بميدان العقل، والعقل الموجود فينا هو قوام الكرامة الإنسانية، والسمة التي تميز الإنسان وله قيمة سامية ووراء العقل الرجال الذين أسبغوا على الإنسانية، طابع إلهي، وهؤلاء يجعلوننا نتقرب إلى المجتمع المثالي، لأن العقل هو الصفة الأساسية و الجوهرية في الإنسان[3]. أما بالنسبة للرؤية والعقل هما شكلان للسورة الحيوية من حيث ان الرؤية موضوعها الحياة والعقل موضوعه المادة و يقرر برغسون انه إذا كانت الرؤية تتجاوز العقل فإن الهزة التي جعلتها ترتقي إلى هذا المكان إنما تأتيها من العقل.

---

[1]- د- محمد سليمان حسن- دراسات في الفلسفة الأوروبية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998، ص 55
[2]- د- المرجع نفسه، ص 68
[3]- برغسون هنري- منبعا الأخلاق و الدين- ترجمة سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم ، دار العلم للملايين،ط1 1945 ص 91

والرؤية فبدون عقل تعتبر شكلا من أشكال الغريزة [1]أما بوبر يؤكد على ضرورة إبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم لأنها تمده بالتخمينات و الفروض الخصبة وبوبر لاحظ أن هناك أساطير كانت فيما مضى مجرد تأملات ثم تطورت فأصبحت نظريات علمية ذات معنى فالنظام الكوبرنيكي ألهمه تقدير الأفلاطونيين المحدثين كنور الشمس الذي يجب أن يشتغل مركز الوسط نظرا لنبله"[2]. فبرغسون قام بالتفرقة بين الميتافيزيقا و العلم، فالميتافيزيقا معرفتها مطلقة خالية من لغة الرموز، أما العلم فمعرفته نسبية يستخدم لغة الرموز.

برغسون هو الممثل الأهم و الأكثر أصالة " لفلسفة الحياة " الجديدة وهو من أعطاها أكمل صورها، لكنه ان وقف على راس الحركة فانه لم يكن مؤسسها[3] و الخطأ الأكبر الذي وقع فيه برغسون عندما اعتبر الزمان و المكان من نوع واحد، و من شأن الخلط بين الزمان و المكان أن يفضي إلى الخلط بين الفلسفة و العلم، لأنهما لا يجتمعان، فموضوع العلم المادة و منهجه الملاحظة الحسية، أما الفلسفة فموضوعها الروح، و منهجها التجربة الموجهة بالرؤية[4] هكذا يتواضع برغسون بالفلسفة غاية التواضع، من حيث أنه ينكر دعواها في تفسير المسائل الكبرى فالفلسفة في نشأتها الأولى، كانت صدى روحيا لتجربة دينية، هذا ما نجده في تاريخ الفلسفة اليونانية فقد أخذت هذه الفلسفة مصادرها من التفكير الديني عند هوميروس و هزيود، فقد كان الدين أخلاقا و فلسفة و كل شيء[5].

برغسون لم يفلح في إثبات الروح والحرية، لأن الإحساس والانفعال والتخيل والتذكر ظواهر نفسية و فيزيولوجية معا لأنها تتم في الأعضاء و بالأعضاء فمن المستحيل أن تصدر من غير مشاركة الجسم أما القول بأن الحرية هي التلقائية فهذا خلط بينهما لأن التلقائية مشتركة بين

[1]- كامل محمد عويضة - برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ،ط1 1993، ص 93
[2]–المرجع نفسه، ص163
[3]- جورج طرابيشي- معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987، ص 149
[4]- د- مراد وهبة- المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف بمصر، ط 1960، ص 103
[5]- د- المرجع نفسه، ص 108

جميع الأجسام الحية و لكن الحرية تقتضي جوهرا ثابتا مغايرا للظواهر متحكما فيها[1] والشعور عند برغسون في المرتبة الأولى و الجسم بمثابة الآلة و ان الذكريات تختزن في الأنا العميق و التي لا يصل منها إلى ساحة الشعور إلا التي لها دخل في النشاط الراهن، و هكذا من

خلال تجربة التذكر نتمكن من الشعور بالزمن الذي هو في الواقع شعور يتم في النفس مادام الماضي لا يتجلى فيه إلا من خلال الأحوال النفسية الراهنة أما الفاعلية العضوية فتوضح لنا فقط الجانب المادي في آلية الذاكرة، وهذه الآلية ليست إلا أداة ناقلة تستند إليها مهمة تجميع الحركات وتحويلها إلى خبرات معينة، فالذكريات عند برغسون مستقلة عن الجسم، فإمكانية استرجاع الذكريات المفقودة لا يلزم عنه إثبات طبيعتها النفسية لأن الحياة النفسية متغيرة من موضوع لأخر.

إن برغسون يتصور العقل على طريقة ديكارت و أنه تفهم المعاني الرياضية, و انه لا يدرك القوة والحركة والحياة, والنبات و الحيوان والجسم مجرد آلات وهذا ما يدل على أن برغسون ثنائي كديكارت يضع الروح و الجسم والواحد بإزاء الآخر، و لا يفطن إلى الجسم الحي يحيا ويشترك في الإحساس و الانفعال و التخيل و التذكر و لا يمكن أن تنفصل الروح عن الجسم في الوجود[2] .

كان لالاند يعتمد على العقل، لأنه يتجه نحو الأشياء المادية ولا يهتم بالجانب الحي أو الروحي فالعقل كما يوضحه لالاند يبدع و يخلق فهو يخترع العلوم التي تتفق حولها كل العقول فدراسة لالاند للتطور تختلف عن دراسة علماء البيولوجية الذين أكدوا على العامل العضوي والآلي والانتخاب والقوة والزوال ...الخ فهو يعالج هذه المشكلة من وجهات مختلفة وجودية، أخلاقية إجتماعية، حاول إبراز ما تخفيه الحياة من وراء تطورها فقد شبهها بالاختلاف الحاصل بين الناس في مشاعرهم و اتجاههم وهذ ما ينتج عنه صراعات فكرية

تؤدي إلى نشوء الحروب فيما بينهم لكن العقل يتدخل و يعمل بكل قوة من أجل التأليف بينهم[3].

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العلم، بيروت، لبنان، ط ص440

[2]–المرجع نفسه، ص442

[3]- فريدة غيوة، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص 44 .

فلم يتفطن برغسون إلى أن إدراك الأنا لا يتحقق إلا بإدراك الآخر، ذلك لأنه يعزل الموضوع عن ذات، فالذات لن تكون موضوعا بالنسبة إلى ذاتها إلا إذا أدركت موضوعا آخرا مغايرا لها وهذا الموضوع الآخر هو الذي يسمح للذات أن تنعكس على ذاتها حتى تتم عملية الإدراك وتقرير برغسون لهذا النوع من الإدراك الخالص مجرد وهم[1]. و هكذا أخطا برغسون كما أخطأ ديكارت من قبله فالأنا المفكر هو محصلة الأنا و الآخر في وقت واحد و هكذا يجب أن تكون الذات عند برغسون.

أما بالنسبة للعملية التذكر فقد جاء تصوير برغسون للذاكرة الخالصة ناقصا، لأننا نعتقد أن الآخر يمثل المعالم التي تحدد كل لحظة من لحظات الماضي، وأنه يساهم في عملية التذكر لكن برغسون يؤكد على أن الذكريات ذات طابع فردي سواء تعلق الأمر بأماكن تخزينها في المخ أو في أعماق النفس أو إعادة عيشها من جديد، و أن زوال الذكريات بفعل الصدمات النفسية فأغلب الظن أن برغسون يفصل بين الذاكرة و التذكر، وكل ذلك من أجل توكيد ديمومات فردية باعتبار أن التذكر يؤدي بالفرد إلى الخروج عن ذاته[2].لكن ماذا يبقى إذا تجرد الشعور من ارتباطات العالم الخارجي؟ يبقى لا شيء، وأين تكمن أهمية المجتمع لأن الذكريات في أساسها ذكريات مشتركة وان المجتمع هو الذي يقدم الأطر التي تساعد على حفظ الذكريات.

وقد جاء تصوير برغسون للحرية ناقصا لأنه يتوقف على تصور انعزالي للذات، ولما كانت الحرية إحدى دعائم الأخلاق قد جاءت الأخلاق البرغسونية ناقصة كذلك والأخلاق نوعان أخلاق إنسانية تنظر إلى الإنسان بأنه يختلف عن سائر الكائنات الأخرى وهذه الأخلاق تعتمد على نظرية المعرفة شأنها بشأن أخلاق كانط، وأخلاق كونية تبحث في الوجود الإنساني وماذا يجب أن يفعل وما الهدف من وجوده شأنها شأن أخلاق القديس طوما الإكويني وبرغسون يقلب الوضع، إنه يريد إقامة أخلاق فردية مستندا إلى نظرية الوجود في البداية فيصل إلى نتائج لا تتفق ولا تتضمن مع المقدمات، وطبيعة الوجود عند برغسون يتسم النقص ألم يقل برغسون إن الله لا يكتفي بذاته، وأنه ينطلق إلى الخارج، ولا ينعكف على ذاته أي أنه ليس وحده

[1]- د- مراد وهبة ، المذهب في فلسفة برغسون، ص 153.

[2] - المرجع نفسه، ص 154

منعزل[1] معنى ذلك حتى لو اتخذنا نظريته في الوجود كنقطة ارتكاز في إقامة الأخلاق الفردية فبرغسون لا يساير منطق هذه النظرية فالقيم منعدمة في الأخلاق البرغسونية وأغلب الظن أن برغسون قد تجنب تحديد القيم لئلا يقع فيما ينهى عنه، ذلك أن فكرة القيم تنطوي على التحديد، ومن شأن التحديد أن يفضي إلى العزل، و العزل يفضي إلى غلق المذهب وصفة العزل كامنة في مذهب برغسون، و كان بالإمكان تجنبها لو أن برغسون عدل عن وجهة نظره في العلاقة بين الفلسفة والعلم، لأن العلم في صميمه عملية فلسفية لإدراك الواقع تستند إلى التجربة و تتخذ منها نقطة البداية ليس إلا، أما نقطة النهاية فالكلمة فيها للعقل[2]

لم يفرق الفلاسفة عامة بين الذهن intelligenceوالعقل raison فقد جعلوا مفهوم الذهن واسعا فضفاضا إلى الحد الذي يشمل معه العقل.

لكن للذهن عند برغسون دورا محدودا فهو لا يمكن أن يشمل المناشط العقلية فيما عدا مناشط الذهن أو الفهم، و إلى جانب الذهن لا يعترف برغسون بأية قوة أخرى سوى العيانو يبدو أن برغسون قد شعر بشيء من الحرج لأنه اضطر إلى استخدام مصطلح العيان و يعني عنده أولا الوعي المباشر" فالعيان هو أولا وعي مباشر أو رؤية يصعب تميزها من الموضوع المرئي أو معرفة، تكون تماسا واتحادا"[3]. لكن طالما انها وعي مباشر فهي لا تتميز حتى من الإحساس أو الادراك الحسي، بينما الميتافيزيقا لا يمكن أبدا أن تكون مجرد إدراك حسي ولذلك اضطر برغسون إلى إختراع ضرب آخر من الوعي المباشر فهذه التجربة عندما تعنى بموضوع مادي فسوف تسمى رؤية أو تماسا أو تسمى بالجملة إدراكا خارجيا و عندما تتجه إلى الروح فسوف تسمى عيان وهذا هو العيان العقلي السامي.

إن النقطة الجديرة بالذكر هي أن الروح عند برغسون قد وضعت في مكانة أقل من مكانة النور عند أرسطو فبدلا من أن تكون مبدأ خالدا وعاما، أصبحت كيانا لا صورة له يتغير في الزمان بل إنها مبدأ مادي لا محدد أطلق عليه اليونانيون اسمه، إنها بعبارة أخرى سوى الوعي بوصفه ظاهرة نفسية محضة، إننا قد نميز الروح من المادة باختلاف الزمان عن المكان لكن أن نميز الروح بمعقوليتها بوصفها متميزة عن وعينا الحسي فمعناه أننا لا نستطيع أن نتخلى عن

[1]- المرجع السابق، ص 155
[2]– المرجع نفسه، ص 156
[3]- كامل محمد عويضة، هنري برغسون فيلسوف المذهب المادي، ص 167

التصورات، وهذا طريق مسدود أمام برغسون لأنه يرفض العناصر العقلية ويستبعدها من الميتافيزيقا[1].

برغسون يعترف بأن الغريزة هي التي تولد الأفكار و التصورات الأساسية التي يتبلور حولها الدين الساكن وأن الغريزة هي المسؤولة عن وجوده، و هذا ما يجعلنا نتساءل: هل بإمكان الغريزة أن تنتج لنا تصورات مطلقة كفكرة الإعتقاد بالبقاء بعد الموت؟.

فالغريزة غير قادرة على إنشاء مثل هذه الأفكار والتصورات التي تفوق قدرة التصور الإنساني وليست من شأنه لأن الحقائق لا تؤيد قول برغسون، بأن فكرة البقاء بعد الموت فكرة دينية أولية وبدائية.

لو كان تصور برغسون صحيحا بالنسبة لهذه القضية كان يجب أن يكون تصور الإنسان البدائي للحياة الثانية على غير ما هو عليه بالفعل، فالديانة البوذية لا تقول بالبقاء بعد الموت وهذا ما يثبت أن فكرة البقاء ليست فكرة دينية أولية، كما يتزعم برغسون مما يثير الشكوك حول إدعائه بوجود أفكار دينية وأولية [2].

أما بالنسبة للديمومة وعلاقتها بالقيم والأحكام الأخلاقية، فعندما نندمج كليا في الديمومة ونعرفها معرفة حدسية بعينيتها و كثافتها وتدفقها لا نستطيع تقييمها أو الحكم على مضمونها فالحكم الأخلاقي لا يمكن أن ينطبق إلا على الديمومة المزيفة و لكن الديمومة لم يكن ليعنيها موضوع الخير والشر عندما خلقت ما خلقته، فهي بحد ذاتها لا تنطوي على سلم القيم ولا يمكن أن تكون مصدرا لأي مبادئ كلية نقيم عليها أحكاما أخلاقية[3]، و قد يعتبر الإنسان ما تبدعه الديمومة من أحداث تقدما إذا كان لخيره و لصالحه، و قد يعتبر شرا إذا كان مضرا به ولمصالحه وليس لنا أي ضمانات تجعلنا نتوقع الاحتمال الذي يقول بالخير دون الشر فنظرية الديمومة ليست نظرية تفاؤلية، و كل ما تسمح لنا به هو أن تكون إبداعات الديمونة المستقبلة خيرا، الديمومة تبدع و ليس في وسعنا أن تعتبر هذه الإبداعات تقدما بالمفهوم الأخلاقي، لأن عملية الخلق فهي لا

[1]- المرجع السابق، ص 169

[2]- د- صادق جلال العظم- دراسات في الفلسفة الغربية، ص 163

[3]- المرجع نفسه، ص 175

تحسب حسابا لآمال الإنسان و مخاوفه ولا تأخذ بعين الاعتبار معايير التي يحدد بواسطتها الخير و الشر[1].

وفي حالة الفناء بذات الله، يتحد المتصوف بالوثبة الحيوية و يصبح المتصوف عبر الخير والشر وفوق الكفر والإيمان، و لا يعاني من المشكلات الأخلاقية، التي لا تتضح معالمها إلا عندما يتدخل العقل الذي له قدرة التمييز بين الصواب و الخطأ، و بين الخير والشر والحسن والقبح، لأنه يعيش التوتر الحيوي بتوتره، وشدته و كثافته. و يدعو إلى قيم معينة مثل المحبة بوصف الديمومة تيارا متدفقا من الحب اللامتناهي، لكن هذه التجربة التي يمر بها الصوفي لا يستطيع من خلالها أن يأسس اي معايير أو قيما أخلاقية لأن الأخلاق تتعلق أساسا بضبط سلوك الإنسان و هذا يقتضي البحث في الطبيعة الإنسانية، لأن الطبيعة الإنسانية خيرة، وتظل نقية ما دامت متمسكة بحبل الله وقد امتدح القرآن الكريم الرسول صلى الله عليه و سلم قال الله تعالى:" وإنك لعلى خلق عظيم"[2]

الدين في نظر برغسون عبارة عن رد دفاعي تقاوم به الطبيعة قوة العقل الهدامة، فإن كان الدين يقوم بتماسك المجتمع ووحدته، والحفاظ عليه، فالتاريخ يثبت عكس ذلك، لأن الدين كان سببا في كثير من الحروب والخصوم والخلافات بين المجتمعات وهذا ما جعل ماركس يعتبره أفيون الشعوب[3].

أما بالنسبة لمسالة التصوف، فيعتبر برغسون أن التصوف المسيحي كاملا لأنه يتميز" بالمحبة

والعمل، والخلق" لأن في اعتقاده بأن التصوف الحقيقي لا يتوقف عند مرحلة النشوة والتأمل

بل تركها، و يتجه نحو الإتحاد المطلق بالله. التصوف الإسلامي يرد على هذا الزعم، لأن الصوفية الإسلامية تمتلك أكثر مما تمتلكه الصوفية المسيحية. لأن مسألة المحبة موجودة كذلك

[1]- المرجع السابق، ص 176

[2]- سورة القلم الآية، 4

[3]- محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الاوروبية، ص .72

في الدين الإسلامي لأن التصوف بدأ في صورة فطرية منذ الصدر الأول للإسلام[1].

وهو انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه، وبعبارة أصح هو بيع الدنيا بالأخرة وحب الله و الانصراف عما سواه[2].

فالوجد الصوفي يدفع صاحبه للاقتراب الحميمي من الإله، و قد استشهدت الصوفية بقربهم من الله بقوله تعالى:" و نحن أقرب إليه من حبل الوريد "[3] و قوله تعالى:" فسوف يأتي الله بقوم يحبهم و يحبونه[4]و كما لا يفوتنا أن نشير إلى رابعة العدوية أشهر المتصوفات في الإسلام إنها كانت أول من روجت لفكرة الحب الإلهي في تاريخ التصوف الإسلامي وقد جاءت في مناجاتها لربها:" إلهي أنارت النجوم، و نامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، و خلا كل حبيب بحبيبه و هذا مقامي بين يديك"

و يقول محي الدين بن عربي:" لقد صار قلبي قابلا لكل صورة، فمرعى لغزلان، ودير لراهبات أدين لدين الحب أني توجهت ركائبه، فالدين ديني و إيماني "[5]

[1]- ابراهيم مذكور، في الفلسفة الاسلامية، ج1 ، دار المعارف، القاهرة، ط3 ، 1983، ص 61
[2]- عبد الحميد الجوهري، التصوف و مشكاة الحيران، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، ط1 1996، ص 151
[3]- سورة ق، الآية، 16
[4]- سورة المائدة، الآية، 54
[5]- محمد سليمان حسن- دراسات في الفلسفة الاوربية، ص 74

خاتمة

إن الموضوع الذي حاولنا قدر الإمكان أن ننجح في إثارته على المستوى الأكاديمي أولا كمجال بحث يعتبر إلى حد ما مغمورا في الدراسات العربية المعاصرة و على المستوى الفلسفي ثانيا كحقل يستوجب التحليل تم السكوت عنه و وضعه على الهامش؛ هو موضوع يحتاج إلى ما هو أعمق و أكثر جرأة من دراستنا المتواضعة هذه، لا لشيء سوى لأن الدين يعتبر بحق البداية والنهاية و نقطة تقاطع كل أبعاد الإنسان.

لقد اكتشفنا أن الدين و التدين هو أول ممارسة جسدت وعي الإنسان و هو الذاكرة الأقدم على الإطلاق لما تحمله من تاريخ يمكن من فهم العديد من الظواهر الإنسانية التي ستبقى مبهمة خارج الإطار الديني. كما أن الدين يفسر المجتمع كظاهرة و يحدد علاقاته وبنيته بل حتى جغرافيته في بعض الأحيان و مبادلاته الاقتصادية.

إن الدين بحق هو الموضوع الذي من المستحيل أن تحيط أي دراسة بكل تشعباته، إنه يعبر عن الفرد مثلما يعبر عن الجماعة و قد رأينا كيف ارتبط حتى بالإبداع و المخيال الفردي . هو من غرس الطمأنينة في نفس الإنسان عندما كان يشعر بالوحدة و الوحشـــــــــة

و اللاأمن هو فعلا الطاقة التي تسير بها مركبة التاريخ و بذلك ثبت لدينا أننا لم نخطئ في اختياره مجال بحث فلسفي.

أما هنري برغسون فرغم ما وجه له من انتقادات و رغم ما حاولنا نحن أن نصوغه من تعقيبات إلا أنه يبقى أحد أفضل من اهتموا بالدين كموضوع فكري، فهذا المفكر يبقى مشروعا في حاجة إلى دراسات أخرى لأن ما حاولنا تقديمه هو مجرد محاولة جد متواضعة لا تخلو من نقائص عديدة لا زلنا ندرك بعضا منها إلى حين صياغة هذه الأسطر الأخيرة من البحث و هنا يجب أن نشير إلى إخفاقات لم نستطع تجاوزها أهمها أنه كان من الواجب تدعيم هذا البحث

بمقابلات مع من تعمقوا في فلسفة برغسون من العرب أو الأوربيين و لم يتسنى لنا ذلك للعديد من الاعتبارات أهمها الوقت الذي أصبح بالنسبة إلينا عائقا إبستمولوجيا فعوض محاولة تفكيك بعض نصوص برغسون كان الأجدر أن نستمع إلى بعض من تلامذته أو حتى طلابهم اللذين فهموا أكثر منا ما كان يقصده هذا بالنسبة لمعوقات البحث أما بالنسبة للإشكالية العامة، فإننا نجد أن برغسون كان لا عقلانيا من خلال رفضه للوضعية التجريبية و العقلية، و اهتم بكل ما هو روحي و براغماتي و هو صاحب مذهب مثالي و ممثل الحدسية، و كانت فلسفته أقوى رد فعل فرنسي في القرن العشرين على النزعة الآلية و العقلية، و رافضا كل أشكال الحتمية والسكون اكما أكد برغسون على تفوق الحدس و الغريزة على الفكر، و جعل الزمان والتغير فرعين أساسين في فلسفته[1]، و أعتبر الحدس كمدخل الى الميتافيزيقا، و الغوص في باطن الأشياء لأن الحدس يسمح للذات بالاتصال بالمعرفة.

إن المدارس التي اهتمت بالعقل لوحده، فإنها لم تنظر إلى قضايا الدين والإيمان وواكبت التطور المادي و التكنلوجي، فبرغسون يرفض فكرة عدم الإهتمام بالقيم الأخلاقية، وكل ما فعله هو من أجل الدفاع عن سمو الروح و سيادتها لأنها تمثل الصيرورة الخالقة، مؤمنا إيمانا قطعيا بالحركة والصيرورة.

الفيلسوف الروحي هنري برغسون يعتبر ممثل فلسفة الحياة نزعته روحانية لها جذورها من المدرسات الفلسفية الفرنسية وما خطته أنامله و ما خلفته من أثار فلسفية، و فكرية، يثبت وحدة التماسك الفكري التي تطرق إليها وإهتم بجوانبها وأبعادها المختلفة من نظرية الميتافيزيقا وعلم النفس، العلم والفلسفة، المادة و الحياة.

[1]- مورتون وايت-عصر التحليل-فلاسفة القرن العشرين- ترجمة-أوديب يوسف شيش- وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق ط،1975 ص68 .

ومسألة الأخلاق، و الدين، والتصوف وهذا ما يثبت أن الفلسفة البرغسونية وجدت ترحيبا كبيرا وأصبح الفيلسوف أكثر شعبية أكثر من أي فيلسوف في عصره، و من بين عباراته المشهورة"

الدافع الحيوي" و"الديمومة" و"التطور الخالق" يأتي الدافع الحيوي في المقدمة وفي رأي برغسون الحياة عملية أساسية أكثر من المعرفة، و الحياة هي الواقع الأساسي لا الذهن أو المادة نشعر بها في ذواتنا من خلال الخبرة المباشرة الآنية، و نشعر بها في الآخرين عن طريق التعاطف أو الحدس، و الحدس يختلف عن نشاط العقل لأن العقل عاجزا عن تناول الأحداث الحية و الحقيقية الصادقة، فأحداث التعاطف و الحدس "يجب أن تتناول الأمور بقوة يجب أن ندفع العقل خارج ذاته بعمل إرادي" هذا ما قالة برغسون في مقطع يصف فيه فلسفته و نثره[1] و لكل ذلك عمدنا من خلال هذا العرض أن نبرز الإهتمام البرغسوني إلى أهم جانب في حياتنا و التأكيد على عدم إهمال

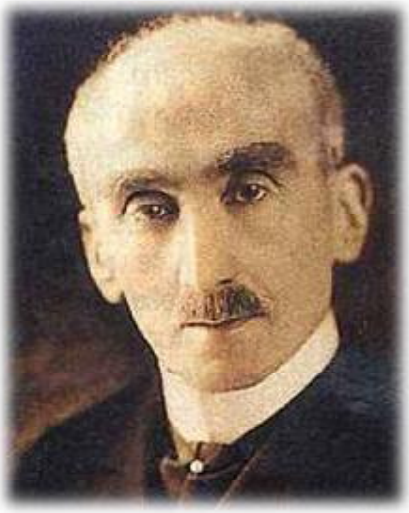
الديمومة الكيفية التي هي الزمن الحقيقي أو الزمن الذي نحياه، أما الحقيقة الجوهرية التي يحيلنا إليها الفيلسوف برغسون و الأكثر تفرد فهي الدفعة و الوثبة الحيوية و الصيرورة، التي تحل محل الإله، فالإله عنده كيان متغيرو صيرورة كاملة.

لقد اعتبر الله ذلك المطلق الذي يتجلى فينا، وإن العالم بأسره يرد إلى هذا المبدأ الواحد و لكل ذلك و بهذا يكون برغسون فيلسوفا روحيا و إتخد الحدس منهجا، و الحقيقة غايته .

[1]- مورتون وايت-عصر التحليل-فلاسفة القرن العشرين، ص69

ملحق

برغسون هنري Bergson Henri :



أ:حياته

فيلسوف فرنسي معاصر كبير، ولد في باريس في 18أكتوبر 1859 وكان أبوه مؤلفا موسيقيا وينحدر من أصل بولندي، أما أمه فهي إنجليزية، وكلاهما كان يهوديا وقد صحب أبويه إلى سويسرا في الفترة ما بين عام:1863و1866 تقريبا ولكنه أمضى بقية شبابه في باريس، على الرغم من أن أبويه استقرا في لندن سنة 1870،وأمضى دراسته الثانوية في ليسيه بونابرت ثم في ليسيه فونتان (التي سميت في ما بعد وحتى اليوم بليسيه كوندورسيه)فأظهر نبوغا فائقا في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معا واستطاع أن يكتشف بنفسه حل مسالة الدوائر الثلاثة التي اقترحها باسكال ولما بلغ سن الرشد 1880 اختار الجنسية الفرنسية ،وحصل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1889برسالتين عنوان الكبرى منهما :"بحث في المعطيات المباشرة للشعور"، والصغرى باللاتينية عنوانها : "رأي أرسطو في المكان "،وتقدم مرتين للحصول على منصب في هيئة التدريس في السوربون، في عامي 1894وسنة 1898لكنه رفض طلبه في كلتا المرتين وعين مدرسا في "مدرسة المعلمين العليا" في سنة 1898، ثم عين في "الكوليج دو فرانس"، ثم انتخب عضوا في الأكاديمية الفرنسية سنة 1914ثم عين عضوا في المجلس الأعلى للتعليم العالي سنة 1919 ثم رئيسا للجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم من سنة 1922إلى سنة1925, وقد حصل في سنة 1928على جائزة نوبل للآداب, وفي أخريات عمره اقترب معنويا فقط من الكنيسة الكاثوليكية, وعلى كل فقد توفي بعد ذلك بأقل من ستة أشهر وذلك في 4يناير1941[1] .

[1]- د-بدوي عبد الرحمن- موسوعة الفلسفة ج1 المؤسسة العربية, بيروت, لبنان ط1 1984 ص321-322

ب- آثاره:

تتضمن مؤلفات برغسون ما يلي:

مقال في المعطيات المباشرة للشعور سنة 1889

المادة والذاكرة سنة1896

التطور الخالق سنة1907[1]

الطاقة الروحية سنة1919

ينبوعا الأخلاق والدين سنة1932

الفكر والمتحرك سنة1932

كما أن هناك أبحاث ،وخطابات ودروس وهذا ما يثبت أن له إسهامات عديدة[2] وهذا ما سنحاول تلخيصه من كتاب أندري كريسون:

ديمومة ومعية، لمناسبة نظرية أنشطا ين سنة 1922

التخصص،لاشيز،أنجيه،1882

الضحك 1884

في التهذيب1885

في التكلف اللاوعي خلال النوم المغناطيسي المجلة الفلسفية 1786

الرشد والدروس الكلاسيكية، مجلة علم المعقولات 1903

مدخل إلى علم المعقولات، مجلة علم المعقولات 1903

[1]- سمير كرم- الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص، 79

2- أندري كريسون- برغسون حياته- فلسفته- منتخبات، ترجمة نبيه صقر منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3 1982، ص82-83-84-85

الخطأ في العلاقات القائمة بين علم النفس وعلم الوظائف العضوية، مجلة علم المعقولات سنة 1904

لمناسبة التطور الفهم الهندسي، مجلة علم المعقولات 1908

الحدس الفلسفي، مجلة علم المعقولات 1911

إدراك التبدل أكسفورد- لندن 1911

الحقيقة والواقع، مقدمة لترجمة كتاب وليام جيمس المذهب العملي،باريس1911

رسالة الأب دي تونكديك، دروس 1912

المادية الحالية سنة 1913

مدلول الحرب باريس 1915

بعد نظر وجدة مؤتمر أكسفورد 1920

الأزمنة الوهمية والزمن الحقيقي، المجلة الفلسفية 1924

فلسفة كلود برنارد، بمناسبة ذكرى أربعمائة للكوليج دو فرانس

أنظر في قاموس، م،لالاند،ألكان،باريس،1928:المفردات:مباشر،غير مدرك، حدس، حرية عدم

لم تنشر الدروس التي ألقاها في الكوليج دو فرانس بل يوجد خلاصة منها بقلم هنري برغسون مفهوم السبب بين":1901-1902

تاريخ مفهوم الزمن في علاقته بمجموعات الاقيسة والقواعد بين:1902-1903

تطور نظريات الذاكرة بين:1903-1904

تطور مشكلة الحرية بين:1904-1905

نظريات الإرادة بين:1906-1907

تكوين وقيمة المفاهيم العامة بين:1907-1908

في طبيعة العقل وفي علاقة الفكر بنشاط الدماغ بين:1908-1909

في الشخصية بين:1910-1911

مفهوم التطور بين:1911-1912

في المنهاج الفلسفي بين:1913-1914

قائمة

المصادر و المراجع

I- قائمة المصادر:

أولا : بالعربية :

1- برغسون هنري، التطور المبدع، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت لبنان-ط،1981.
2- برغسون هنري، التطور الخالق، ترجمة: د محمود محمد قاسم، دار الفكر العربي، ط 1960
3- برغسون هنري، منبعا الاخلاق و الدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين ببيروت، لبنان،ط$_2$ ، 1964.
4- برغسون هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: د حسين الزاوي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، بيروت لبنان،ط$_1$، 2009.
5- القرآن الكريم

ثانيا: بالفرنسية:

1- Bergson, Henri, essai sur les données immédiates de la conscience, p-u-f-paris, 1889.
2- Bergson, Henri, les deux sources de la morale et la religion, quadrige, p-u-f, paris, 1932.
3- Bergson, Henri, l'évolution créatrice, de l'académie française-p-u-f- paris, 1907.
4- Bergson, Henri, matière et mémoire, essai sur la relation de corps à l'esprit, p-u-f- paris 1896.
5- Bergson, Henri, la pensée et le mouvant, quadrige, p-u-f- paris, 1938.

II- المراجع :

اولا : المراجع بالعربية :

1- امل مبروك، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية ، السعودية، القاهرة،ط،2006.

2- اندريه كريسون، برغسون، حياته، فلسفته، منتخبات، ترجمة بنية سقر، منشورات عويدات القاهرة،ط$_1$،1962.

3- احمد محمود صبحي، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار النهضة العربية، ببيروت لبنان،ط$_3$ 1992.

4- اويزرمان تيودور، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت ،ط$_2$،1988.

5- ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية،ج$_1$، دار المعارف، القاهرة،ط$_3$، 1983.

6- ابراهيم زكريا، برغسون، دار المعارف مصر،ط$_2$،1967.

7- اميل برهيه التاريخ الفلسفة الهلنستية و الرومانية، دار الطليعة للطباعة و النشر، ببيروت لبنان،ط$_2$،1982.

8- اسريك فروم، التحليل النفسي للدين، ترجمة :فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة ،ط$_1$،1977.

9- جيل دولوز، البرغسونية، ترجمة: اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، ببيروت لبنان،ط$_1$،1997.

10- حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية،ج$_2$، دار الهادي، ط$_1$،2005.

11- حسين حرب، الفكر اليوناني، قبل افلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت،ط1، 1990.

12- حسين حرب، الفكر اليوناني، افلاطون، دار الفكر الفارابي، بيروت، ط$_1$،1980.

13- حبيب الشاروني، بين برغسون و سارتر، ازمة الحرية، دار المعارف،ط،1963

14- حسن حنفي، برغسون، فيلسوف الحياة، مكتبة المصري للمطبوعات، القاهرة،ط،2008.

15- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية،ج$_1$ ، دار الجيل، بيروت، لبنان،ط$_2$ ،1982.

16- سماح رافع محمد- المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي،ط$_1$،1973.

17- صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة ببيروت،ط$_1$ ،1966.

18- عبد الحميد الجوهري، التصوف، و مشكاة الحيران، مطابع، افريقي، الشرق، الدار البيضاء المغرب،ط$_1$ 1996.

19- عبد اللطيف محمد العيد، الفكر الفلسفي في ضوء الاسلام، دار الهاني، ط3 ، 2005.
20- غيوة فريدة، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى، الجزائر، ط2002.
21- كامل محمد عويضة، برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت لبان،ط1،1993.
22- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار العلم، بيروت لبنان.
23- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم، بيروت لبنان.
24- ول ديوارنت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعرف، بيروت لبنان،ط6.
25- محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة،ط1،2001.
26- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء، للطباعة و النشر، ط1988.
27- مصطفى غالب، هيغل دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان،ط،1986.
28- مورتون وايت، عصر التحليل، فلاسفة القرن العشرين، ترجمة: اديب يوسف شيش، وزارة الثقافة والارشاد، القومي، دمشق، ط،1975.
29- محمد حديدي، ما بعد الفلسفة، الدار العربية، للعلوم، بيروت، لبنان،ط1، 2010.
30- محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الاوربية، دار علاء الدين ، دمشق،ط1، 1998.
31- مراد وهبة ، المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف، مصر،ط،1960.
32- محمد ابو زيد، المشكلة الاجتماعية في فكر برغسون، مكتبة غريب، مصر،ط1989
33- نايف معروف، الانسان و العقل، سبيل الارشاد بيروت،ط1 ،1990.
34- هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث ترجمة: ايمان عبد الفتاح ايمان، مكتبة مدبولي القاهرة 1997.
35- هيغل، دروس في الفلسفة الدين، ترجمة: ابو يعرب المرزوقي، مطبوعات، فران،ج1، باريس 1959

ثانيا: المراجع بالفرنسية :

1- Chevallier jean, Bergson, nouvelle édition, paris,1926
2- Kant, le cons sur la théorie philosophique de la religion, traduit par William Fink, livre de poche, librairie générale, francaise,1993,1er,édition.
3- Michal crampe, le gouvernement de la raison, Kant, édition, bordas, paris,1er, édition.

III- الموسوعات و المعاجم:

1- اندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة : خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان،ط2، 2001.
2- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة،ج1،المؤسسة العربية للدارسات، بيروت، لبنان،ط1984.
3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج1،دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.
4- جميل الحاج، الموسوعة الميرة، في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، مكتبة لبنان،ط1،2000.
5- جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة: محمد الجوهري و الاخرين، المجلس الاعلى للثقافة مصر، ط1،2000
6- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان،ط1، 1987.
7- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة،ط،2007
8- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار اسامة، الاردن، عمان،ط1،2009.
9- معجم الاخلاق، ترجمة: توفيق سلوم، دار التقدم، الاحاد السوفياتي، ط 1984.

خامسا : الموسوعات و المعاجم بالأجنبية :

1- Didier Julia, dictionnaires, de la philosophie, la rose, paris, édition 1971 philosophie.

IV- قائمة المجالات و الدوريات و المذكرات

1- بوحناش نورة، الشكل الايديولوجي لفلفة برغسون، قسنطينة الجزائر العدد 4، 2002.

2- مجلة العلوم الانسانية، جامعة، منتوري قسنطينة، الجزائر، العدد،1998/10.

3- جميل صليبا، التطور المبدع، هنري برغسون، تراث الانسانية، وزارة الثقافة و الارشاد، المجلد الثاني مصر،العدد،6.

4- بن تراث جلول، اللغة والحدس قراءة تحليلية في المفاهيم البرجسونية،2005- 2006

الفهرس

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة تاريخية ومنهجية..... 26

الباب الأول: المنطلقات المعرفية لبرغسون.....27

الفصل الأول: جذور الفلسفة البرغسونية.....31

الفصل الثاني: المشروع الفكري لفلسفة برغسون.....60

الباب الثاني: العقل والتجربة الروحية عند برغسون.....86

الفصل الأول: من العقل إلى الروح وواقع ومستقبل الفلسفة البرغسونية....87

الفصل الثاني: نقد تجربة العقل والروح عند برغسون.....97

خاتمة.....107

تم بحمده

ملخص

إن الموضوع الذي حاولنا أن ننجح في إثارته على المستوى الأكاديمي أولا كمجال بحث يعتبر إلى حد ما مغمورا في الدراسات العربية المعاصرة وعلى المستوى الفلسفي ثانيا كحقل يستوجب التحليل تم السكوت عنه ووضعه على الهامش، هو موضوع يحتاج إلى ما هو أعمق وأكثر جرأة من دراستناالمتواضعة هذه، لا لشيء سوى لأن الدين يعتبر بحق البداية والنهاية ونقطة تقاطع كل أبعاد الإنسان.

فقد ركزنا على الفيلسوف الر وحي هنري برغسون وممثل الحدسية فكانت فلسفته أقوى رد فعل فرنسي على المدارس التي اهتمت بالعقل لوحده، فإنها لم تنظر إلى قضايا الدين والإيمان وواكبت التطور المادي والتكنولوجي، فبرغسون يرفض فكرة عدم الإهتمام بالقيم الأخلاقية، وكل ما فعله هو من اجل الدفاع عن سمو الروح وسيادتها لأنه تمثل الصيرورة الخالقة،مؤمنا إيمانا قطعيا بالحركة والصيرورة.

كما يعتبر ممثل فلسفة الحياة اعتبر الله ذلك المطلق الذي يتجلى فينا، وإن العلم بأسره يرد إلى هذا المبدأ الواحد وهذ كله يثبت وحدة التماسك الفكري التي تطرق إليها وإهتم بجوانبها وأبعادها المختلفة من نظرية الميتافيزيقا ومسألة الأخلاق والدين والتصوف وهذا ما يثبت أن الفلسفة البرغسونية وجدت ترحيبا كبيرا ومن بين عباراته المشهورة الدافع الحيوي، والديمومة، والتطور الخالق، فيعتبر برغسون فيلسوفا روحيا واتخذ الحدس منهجا والحقيقة غايته.

الكلمات المفتاحية:

العقل؛ التجربة؛ الدين؛ برغسون؛ الحدس؛ الديمومة؛ الوثبة الحيوية؛ الله؛ الأخلاق.

نوقشت يوم 29 سبتمبر 2013