



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
عنوان البحث

الإيمان والإلحاد في الفلسفة الفرنسية المعاصرة
هنري برغسون وجون بول سارتر نموذجين

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف :

الأستاذ الدكتور بوشيبة محمد

من إعداد الطالب:

براشد بخدة

أعضاء لجنة المناقشة:

| | | | |
|--------------|-----------------------|-------------------|-------------------------|
| رئيسا | جامعة وهران 2 | أستاذ | أ.د عبد اللاوي عبد الله |
| مشرفا ومقررا | جامعة وهران 2 | أستاذ | أ.د بوشيبة محمد |
| مناقشا | جامعة وهران 2 | أستاذ محاضر - أ - | د. أنور حمادة |
| مناقشا | جامعة الشلف | أستاذ محاضر - أ - | د.داود خليفة |
| مناقشا | المركز الجامعي غليزان | أستاذ محاضر - أ - | د. بن علي محمد |
| مناقشا | جامعة تلمسان | أستاذ محاضر - أ - | د. مونييس بخضرة |

2019/2018

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بن أحمد / وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم الفلسفة

أطروحة تخرج لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة موسومة

بعنوان:

الإيمان والإلحاد في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

هنري برغسون وجون بول سارتر نموذجين

إشراف:

الأستاذ الدكتور بوشيبة محمد

إعداد الطالب:

براشد بخدة

2019/1018

شکر

الحمد والشكر لله الذي أعانني ووفقني لإنجاز هذا العمل، ثم أتوجه بالشكر
الجزيل إلى الأستاذ الدكتور بوشيبة محمد على دعمه لنا وصبره معنا، كما
أشكر أعضاء اللجنة الموقرة كل باسمه وصفته على قبول مناقشة هذا العمل،
وأشكر كل من ساعدني من قريب أو بعيد، وأخص بالذكر الدكتور بوغالم
جمال، والدكتور بن دحمان الحاج، وقجوح صفاء، كما أتوجه بالشكر إلى كافة
أساتذة قسم الفلسفة الذين أشرفوا على تكويننا في مختلف المراحل بقسم الفلسفة
بجامعة وهران.

إهداء

أهدي ثمرة جهدي هذه إلى روح من أفنى عمره لنحيا سعادة إلى روح
والدي رحمة الله تعالى عليه، وأهديه إلى قرّة عيني أُمي الحبيبة حفظها
الله ورعاها وأطال في عمرها، وأهديه إلى من كانت لي دعماً وعوناً
لإنجاز هذا العمل رفيقة دربي في الحياة زوجتي الغالية، وأهديه إلى
أختي العزيزة الزهرة، وإلى ابنتي الغالية فاطمة تسنيم و إلى توأمي
العزیز محمد زید، و صفاء براءة حفظهم الله جميعاً ورعاهم.

مقدمة

مقدمة:

يعتبر الاعتقاد بوجود إله جوهر وأساس كل المعتقدات الدينية، عبر مختلف العصور والحضارات قديما وحديثا، وإن تنوعت واختلقت التصورات حوله، فهناك من آمن بالله الواحد، وهناك من اعتقد بتعدد الآلهة، هناك الديانات السماوية، وهناك الديانات الوضعية، فمن المعتقدات من آمن بإله مفارق للكون وخارج عنه مفارق للمادة، وبعضها آمن بإله حال في الكون مكانا وزمانا، وتعددت الطقوس الدينية وأساليب التدين والتقرب إليه، كما اختلف المبررات التي دفعت الناس للاعتقاد بوجود الله، لذلك يكشف لنا البحث في الإشكالية عن تعدد واختلاف المواقف حول الموضوع، فإله الفلاسفة يختلف تماما عن إله رجال الدين، والإله الذي يعتقد فيه المؤمنون، فهو غير ما يعتقد به غير المؤمن، كما تلعب الخلفيات والمستويات الثقافية والمعرفية دورا في التمييز بين الأفراد في فهمهم لمعنى الإله.

كما يكشف لنا تاريخ البشرية أن التدين خاصية بشرية دوناً عن بقية المخلوقات، ولما كان الأمر كذلك، فتاريخ هذا الإنسان يميظ اللثام عن الدور المهم الذي لعبته الأديان على اختلافها في تاريخ الشعوب والحضارات، ونظرا لتلك الأهمية البالغة، نجد من الفلاسفة من يرى أنه إن لم يكن للإنسان دين أو آلهة يتعبد إليها، فعليه أن يبتكر ديناً أو آلهة.

ذلك أن الاعتقاد في وجود إله كان الضامن للأمن الروحي والاجتماعي للإنسان، بل إن التشريعات الأخلاقية وغيرها كان تكتسب مشروعيتها، قوتها، وسلطتها من الآلهة، الضامن الوحيد لتحقيق العدالة بين البشر، وتحقيق الآمال التي يصبوا إليها الإنسان في السراء والضراء.

ولما كانت قضية الألوهية بهذا القدر من الأهمية و الضرورة في حياة الإنسان، فقد كانت موضوع بحث في مختلف الحضارات، الإغريقية، الرومانية، والإسلامية، وغيرها من الحضارات الأخرى، بل كانت موضوع بحث ليس فقط من رجال الدين، الذين كانوا يسعون لإقناع غير المؤمنين، أو الدفاع عن الدين ضد معارضيه، بل كانت ولا تزال القضية موضوع بحث من مفكرين ينتمون لحقول معرفية متعددة ومتنوعة، في علم الأديان، الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، علم النفس، الفلسفة... إلخ.

أما إذا ما نظرنا إلى الأمر من زاوية تاريخ الفلسفة، نجد أنه مع مجيء الفلسفة صاغ الفلاسفة أنساقهم بصورة هرمية يأتي على قمته في العادة كائن كامل متناهي، يعد مصادرة أولى لسلامة بناء كل نسق، ويسد كل مظاهر الضعف والتردد والشك التي تعتري الإنسان، ويشكل عزاء في الآخرة لمن لم يستطع أن ينال من الدنيا ما يبتغي.

ولما كان السياق الزمني والمكاني الذي يرتبط به موضوع بحثنا هو الفكر الغربي عامة، والفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة، آثرنا أن لا نستطرد في الكلام عن بقية الحضارات

الأخرى، ذلك أن النقاش حول إشكالية الألوهية كان منذ أقدم الحضارات، ولا يزال مستمر إلى الآن.

ولعل أهم مرحلة في تاريخ الفكر الغربي خاصة هي المراحل التي تلت العصور الوسطى، وهي المرحلة التي شهدت ميلاد العلم الحديث وما تلاه من تحولات على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ففي الوقت الذي انطلق فيه المجتمع الغربي بانتصاراته التقنية والعلمية، بعد أن تجاوز أزمته مع الكنيسة والحجر الذي كان يمارسه رجال الدين على العقل الغربي، وجد نفسه أمام أزمة جديدة مفادها أن تلك الفتوحات العقلية والانتصارات لعلمية التي بشرت بميلاد مجتمع إنساني جديد متحرر من كل شيء، ساقته إلى أزمات حادة كانت نتيجة لتطرف هاتين النزعتين، العقلية والعلمية، حيث طغت عليها الآلية، وأختزل عالم الإنسان الرطب في البعد المادي، هذه الحال عبر عنها فيلسوف الحضارة "أسوالد شبنخلر" في تدهور الحضارة الغربية منتقدا المدنية الغربية التي طغت عليها العقلانية والنزعة العلمية حيث أصبحت "الصبورة صيرا والتاريخ طبيعة والزمان مكان والاتجاه امتداد والعلوم الروحية علوما طبيعية، ويتخشب كامل الوجود إذ تجف العصارة الحياتية وتصبح الفخامة المادية والوفرة العددية صاحبتى الحول والطول وتتحل الضمائر وتصبح العظمة تقاس بالباع والذراع وتقدر بالقنطار والدينار، في هذا الوقت الذي حققت فيه الحضارة الغربية انتصارات وجدت أن علاقتها بالمعتقدات الدينية قد انحصرت وتقلصت، هذا التراجع الروحي تعبر عنه خير تعبير الحريين العالميتين

اللتين كانتا وبالآ على الإنسانية بما خلفته من دمار، في هذه الأجواء المثقلة بالمادية وسطوت العقلانية والنزعة العلمية، وزحف المنهج التجريبي لمختلف حقول المعرفة. بل وطغت النزعات المادية في كل مجالات الحياة، وصار الإلحاد ظاهرة زادة رقعتها اتساعا كلما زادت عجلة التقدم والتحديث تسارعا، فصار سبيلا متبعا في الحياة الإنسانية لدى الكثير من المفكرين.

مما أدى إلى انهيار الكثير من الثوابت واليقينيات والمقدسات، وامتدت هذه التغييرات لتمس حتى الحقائق الدينية وامتد الشك إلى إنكار جوهر المعتقدات الدينية منذ أقدم العصور، وهو إنكار وجود الإله، في هذه الأجواء وجد الكثير من الفلاسفة الذين عبروا سواء عن الحاجة إلى الدين وقيمه الروحية والاعتقاد بوجود اله كمخرج لتجاوز القيم المادية، وهناك من الفلاسفة من دفعته الانتصارات التي حققتها العلوم المادية، والحروب والمشاكل التي ترتبت عنها إلى إنكار وجد الإله.

ولبحث موضوع الإيمان والإلحاد في الفكر الغربي، آثرنا أن يتم ذلك من خلال علمين أعلام الفكر الغربي عامة والفكر الفرنسي خاصة هما هنري برغسون وجون بول سارتر، ولاستجلاء مكامن الموضوع، وللوقوف على حقيقة موقف برغسون وسارتر من عقيدة الألوهية ارتأينا أن نطرح الإشكالية التالية:

مما هو موقف كل من برغسون وسارتر من قضية وجود الله؟ وما هي المبررات التي استندا إليها في موقفيهما؟

وتتدرج تحت هذه الإشكالية جملة من التساؤلات نوردتها في ما يلي: ما هي المآلات التي أخذتها قضية الألوهية في تاريخ الفكر الغربي؟ ما هي المبررات و الشروط التاريخية التي أدت لظهور الإلحاد؟ ما هي المبررات التي استند إليها برغسون في فلسفته الدينية في طرحه لقضية الألوهية؟ وهل شكلت فلسفته الصوفية حلا ناجعا لهذه الإشكالية؟ وهل شكل التصوف والألوهية لدى برغسون قطيعة مع الأصول التطورية لفلسفته؟ هل يمثل الإلحاد حالة عرضية في فلسفة سارتر؟ أم هو تعبير عن جوهر وعمق فلسفة سارتر؟ وما هي المبررات التي استند إليها في إنكار وجود إله؟

لقد جاء عملنا وفق خطة بحث اعتقدنا أنها كفيلة بتغطية كل الجوانب المهمة في الموضوع، حيث وردت مضامينها موزعة بالشكل التالي:

الفصل الأول : مدخل مفاهيمي وتاريخي يساعد على تفكيك الإشكالية المطروحة وإعطاء فهم أعمق وأوسع حولها وعنوانه جذور الإشكالية مقاربات في المفاهيم والتاريخ، حيث تناولنا في المبحث الأول للشروط التاريخية والمبررات الفكرية التي ساهمت في إعادة صياغة مفهوم المعتقدات الدينية ومكانتها في الفكر الغربي ،وفي المبحث الثاني الألوهية مفهومها أدلتها وتجلياتها في الفكر الغربي، أما في المبحث الثالث الإلحاد مفهومه/ تاريخه/ تجلياته في الفكر الغربي

أما الفصل الثاني: فيتضمن فلسفة الدين لدى برغسون، حيث نتناول في المبحث الأول المفاهيم المؤسسة لفلسفته، وفي المبحث الثاني تناولنا المعتقدات الدينية في فلسفة برغسون

وركزنا على الدين الساكن، كون النوع الثاني لديه وهو الدين الحركي فلم نطل فيه، لأنه ارتبط لديه بالتصوف أما المبحث الثالث: فكان حول التصوف وكيف اتخذ منه برغسون لحل مسألة الألوهية.

أما الفصل الثالث: فعنوانه بأنطولوجيا الإلحاد في فلسفة سارتر، حيث نتناول في المبحث الأول من هذا الفصل المفاهيم المؤسسة لفلسفته، وفي المبحث الثاني تناولنا موقف سارتر المنكر للألوهية، أما في المبحث الثالث فبحثنا سعي سارتر إلى تأليه الإنسان.

أما الفصل الرابع: فيتضمن نقد وتقييم، وتضمن مبحثين، الأول ضمناه نقد الأسس الفلسفية الدين في برغسون، والمبحث الثاني: كان نقد للفلسفة الإلحادية لدى سارتر.

وانتهينا في الأخير إلى خاتمة ضمناها أهم النتائج التي توصلنا إليها بعد التحليل والمناقشة.

أما عن المنهج المتبع في البحث لدراسة هذا الموضوع ارتأينا أن نسلك المنهج التحليلي النقدي في جانبه التحليلي يتناول البحث عرض التصورات الرئيسية للموقف الديني لدى هنري برغسون بتحليل المبررات الفلسفية التي استند إليها هذا الموقف والحلول التي قدمها لحل إشكالية وجود الله، من جهة، ونتناول من جهة أخرى بالتحليل الموقف الإلحادي في فلسفة سارتر، كما توصلنا المنهج التاريخي في تتبع الموقف من الألوهية في تاريخ الفكر الغربي والتحويلات التي شهدتها، سواء المواقف التي عملت على إثبات وجود الله، أم تلك

المواقف التي أعلنت إنكارها لوجود الله، معلنة إحداهما، أما في الجانب النقدي فتناول بالمناقشة والنقد موقف برغسون وسارتر من الألوهية.

وفي ما يخص الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع فتعود إلى دوافع ذاتية وأخرى موضوعية:

أما الأسباب الذاتية فهي رغبتنا المعرفية المتمثلة في الوقوف على حقيقة إشكالية الإلحاد في تاريخ الفكر الإنساني عامة والفكر الغربي خاصة، وكيف فكر كل من برغسون وسارتر وأمثاله من الفلاسفة في عقائدهم وأخلاقهم. وركزنا على نموذجين من الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر وذلك لكون الثقافة الفرنسية لازال لها تأثير قوي في الحياة المعاصرة.

كما أن الفلسفة الفرنسية تعتبر من بين أهم الفضاءات الفكرية التي شهدت نقاشا حادا جريئاً حول المعتقدات الدينية ولعبت دورا مهما و مؤثرا ساهم في إعادة صياغة موقف الفكر الغربي من المعتقدات الدينية في الحياة الأوروبية خاصة والعالمية عامة.

وأما عن الأسباب الموضوعية: فإنها تتبع من راهنية الموضوع فقضية الدين وفي القلب منه مسألة الألوهية شكلت ولا تزال نقاشا في مختلف المجالات في الفترة المعاصرة، فلا زالت تطرح الأسئلة حول مكانة المعتقدات الدينية في المجتمعات المعاصرة، وما مدى

قدرتها على الصمود في وجه التغيرات المتسارعة والضخمة التي يعرفها واقع الإنسان المعاصر

لذلك فإننا نأمل من خلال هذه المحاولة أن تكون مقدمة لفهم أبعاد مشكلة الألوهية في الفكر الغربي، والوقوف على مختلف الآثار السلبية للتطورات التي شهدتها الإنسان على المستوى المادي والتي أفضت به إلى التكرار للمعتقدات الدينية وإنكار الألوهية.

وفي الأخير نشير إلى أن من بين الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث هي عدم توفر بعض المصادر سواء كانت أصلية أو مترجمة، وندرة المراجع المتعلقة بالموضوع، بالإضافة إلى الصعوبات التي ارتبطت بدراسة نموذجين لهما إنتاج غزير ولغة فلسفية متميزة تحتاج للإحاطة بمكوناتها إلى جهد كبير، من أجل استخراج موقفيهما من الإشكالية التي طرحناها في هذه الدراسة.

الفصل الأول

جذور الإشكالية مقاربات في المفاهيم والتاريخ:

1 - المبررات التي ساهمت في إعادة صياغة مفهوم المعتقدات الدينية ومكانتها في الفكر الغربي.

2 - الألوهية في الفلسفة الغربية مفهومها وأدلتها.

3 - الإلحاد في الفلسفة الغربية مفهومه وتجلياته.

المبحث الأول

المبررات التي ساهمت في إعادة صياغة المعتقدات
الدينية ومكانتها في الفكر الغربي

لقد اتخذت العلاقة بين الدين والفلسفة وضعا إشكاليا في الفكر الغربية منذ العصور الوسطى، سواء كان هذا العقل فلسفيا أو علميا، فالمشكلة كانت تطرح وتشتد مع كل حالة نقدية أو إبداعية تخرج عن التعاليم الكنسية والمعتقدات الدينية، أين جرت عدة محاولات للتوفيق والجمع بينهما في منظومة فكرية واحدة، حيث كانت تلك المواجهة اختبارا للفلسفة للكشف عن ماهيتها، ومثل الوضع حينها تحديا للدين للإجابة عن أسئلة لم يألّفها رجاله.

وتلك كانت حالة إشكالية زاد من توترها دخول العقل العلمي على الخط، حيث ستفاقم نتائجها الباهرة وأسئلته واكتشافاته المحرّجة من توتر العلاقة مع الدين، سيترتب عن هذا نزاع وجدل حاد وعميق، مع كل حركات الإبداع الإنساني في الفكر الغربي.

هذا الوضع سينتهي إلى حالة فكرية واجتماعية وسياسية ترفع عن تصور ومكانة جديدة للمؤسسة الكنسية والمعتقدات المسيحية، تخرجها من حالة الهيمنة على مختلف نواحي الحياة، لتصبح مكون من جملة مكونات أخرى تزخر بها الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية.

فعلى المستوى العلمي والفكري فإن أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر ستبادر بإقصاء بصفة مطلقة كل شكل من أشكال البحث يتناول أية قضية من القضايا منطلقة من الدين أو متأثرة به، وأن تستفتي الدين في أي شأن من شؤون حياتها، من هنا جاءت كلمة

جورج سانتيانا * George Santayana وهو يلخص المزاج الثقافي للعصر « إن حياتنا بكاملها وعقلنا قد تشبعا بالتسرب البطيء الصاعد لروح جديدة هي روح ديمقراطية دولية متحررة وغير مؤمنة بالله»¹. ذلك التحول على المستوى الروحي، خاصة عندما جعلت الحداثة الغربية - في كل أبعادها ومراحلها - مهمة أساسية ومركزية هي «الانفكاك عن الواحد الثيولوجي»²، وقد ساهم في هذا التحول جملة من العوامل التاريخية، نوردتها في ما يلي:

أ - حركة الإصلاح الديني:

ولعل أبرز حركة فكرية دينية قلصت من دور السلطة الدينية في الحياة الأوروبية بصفة عامة، وبادرت بتوجيه النقد لرجال الدين ولتعاليم الكنيسة وطقوسها مما أعطى الجرأة لمحاولات أخرى كانت أشد وقعا وأكثر راديكالية في مواقفها، تلك الحركة هي ما اصطلح على تسميته حركة الإصلاح الديني وقد كانت بمبادرة من بعض قساوسة الكنيسة أي كانت من داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها.

باعتبارها هي من أعطت المبررات الكافية لميلاد نزعات مناهضة للمؤسسة الدينية ممثلة في الكنيسة والتي ستتحول فيما بعد إلى تيارات مناهضة للدين في حد ذاته.

* - فيلسوف وكاتب أمريكي إسباني الأصل ولد سنة 1863م وتوفي سنة 1952م، من أهم مؤلفاته حياة العقل ، تأويلات في الشعر والدين، الشكية والإيمان الحيواني، ممالك الجواهر، تحولات في الفكر الحديث، فكرة المسيح والأنجيل، الهيمنات والقوى.

¹ - سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، ب ط، ب ت، ص 493.

² - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1990، ص 07.

تعتبر حركة الإصلاح الديني التي ظهرت في القرن السادس عشر ميلادي، بداية الدعوة لنقد ومراجعة المنظومة الدينية الكنسية، وكان ذلك في أجواء مشحونة بالحروب والصراعات الدينية، والقرن الذي « أخذ فيه "الحقد الداكن الصبغة" شكل الكراهية اللاهوتية التي هيجهما اليقين باستتصال أعداء الإيمان، وفي وجه هذا الجنون، ارتفع بعض النفوس يطلب العودة إلى بساطة تعاليم الأزمان الإنجيلية الأولى والتشديد على النقاط الأساسية المشتركة بين الكنائس جميعاً»¹، فمع «مارتن لوثر*» (Luter Martin) (1483-1446م) و«كلفن**» (John Calvin) (1509-1564م) بدأ الانفصال الديني عن سلطة الكنيسة المركزية في روما التي بدأ نفوذها في الأفول بعد الحروب الدامية التي اجتاحت أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت، وازدياد الشعور القومي في الدول الأوروبية، حيث أخذت الشعوب تتطلع إلى السلام، «وشرع الفلاسفة في التأسيس الفلسفي لمشروعين أساسيين هما الفصل بين العلم والدين، ونشر ثقافة التسامح بين المذاهب

1 - جاكينلاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور لقاضي، ط1، بيروت، 1993، ص43.

* - مارتن لوثر: هو رجل دين مسيحي كان راهباً أوغسطينياً ومعلماً للاهوت، ارتبط اسمه إعلان القضايا الخمسة والتسعين سنة 1517م، والتي علقت على باب كنيسة قلعة فتنبرج Wittonberg، حيث كان رافضاً لأوامر الكنيسة الكاثوليكية، خاصة ما تعلق منها بدفع أموال الدولة الألمانية لكنيسة روما. (أنظر: راسل برتراند، حكمة الغرب، ج2، ص33-4-34).

** - جان كلفن: رجل ديني مسيحي فرنسي، درس المنطق والقانون، و اتصل بالأوساط الإنسية في العاصمة الفرنسية باريس، من مؤلفاته رسالة في النفوس، رسالة بولس إلى أهل رومية، كتاب تأسيس الديانة المسيحية (أنظر جورج طرابيشي معجم الفلاسفة، ص 406-407) .

وتهيئة العقول ما قبل العلمية لاستقبال العلوم الحديثة الناشئة التي تلقفتها الرأسمالية الصاعدة»¹.

مع تراجع سلطات رجال الكنيسة بعد حركة الإصلاح الديني والتغيرات التي صاحبها في مجمل أوروبا، زاد انفتاح الباب لمزيد من الحريات لتحدي نظام أرسطو الذي اعتنقته سلطة الكنيسة، وبالتالي إلى تحدي سلطة الكنيسة لأنها كانت قائمة على أوهايم، الأمر الذي شكك في مصداقيتها العلمية والروحية معا وبذلك تأسست الأرضية المناسبة لانطلاق العلم الحديث.

وتكمن أهمية حركة الإصلاح الديني في كونها كانت من داخل المؤسسة الدينية المسيحية، كما عملية النقد والمراجع لم تتعرض فقط للجانب الطقوسي الشعائري، بل امتد لتشمل البعد الاجتماعي والسياسي، بل أعمق من ذلك مست جملة من المفاهيم والقيم تمثل أساس العقيدة المسيحية، فمثلا حركة الإصلاح التي قادها مارتن لوثر الذي اقترن اسمه بالبروتستانتية*، «الذي أحييت كتاباته المبكرة في ثوب جديد احتجاجات الأنبياء التي تشكل جانبا مهما من نسيج العهد الجديد والعهد القديم، فاحتج لوثر ضد الكهنوت وضد الحرفية، وضد صرامة الكنيسة، وفساد رجال الدين كما دافع عن حرية الرجل المسيحي

1 - أيوب أبو دية ، العلم والفلسفة من كوينيك إلى هيوم ، دار الفارابي ، بيروت، ط1، 2009، ص 88.
* - تكشف الحركة البروتستانتية - (و التي ستصبح مذهباً دينياً مسيحياً) عن صورة خاصة من التوتر أو التناقض في تاريخ الثقافة الغربية، لقد كانت تلك الحركة تمرداً ضد السلطة القائمة، تلك السلطة البابوية التي كانت تجع الروحي والزمني بين يديها، ودعت الناس إلى العصيان و لتغير ما هو قائم نحو حال أفضل يقودها الأخيار والمصلحون من أمثال مارتن لوثر.

وعن مسؤولية الوجود الفردي داخل المجتمع المسيحي»¹، هذه الحركة الإصلاحية قامت على محاولة مشوبة باليأس لتحليل العلاقة بين الإنسان والله، فلوثر بدأ باتخاذ موقفه الإصلاحي بعد رحلة معاناة طويلة مع جملة من المعتقدات والتأويلات الكنسية للكتاب المقدس، والتي سيهجرها في النهاية لتصور جديد للعقيدة المسيحية.

إن لوثر شكل موقفه الفكري الإصلاحي استنادا إلى «قاعدة عقائدية أساسية، تنسب في العهد الجديد للسيد المسيح يقول فيها " مملكتي ليست هي في العالم"، رأى لوثر في هذا القول مبررا للإقرار بوجود مملكتين منفصلتين، الأولى هي مملكة الله والثانية هي مملكة العالم. والمملكة الأولى هي مدار تعلق الروح الحرة للمسيحي بالله، في مقابل حالة الخضوع والاستسلام أما سلطة مملكة الأرض ومن يحكمها»²، ونظرا لذلك الموقف كان الإصلاح اللوثيري في مواجهته مع الكنيسة، يهيئ الأرضية والمسار لانطلاق مرحلة جديدة من التكيف مع السلطة السياسية المدنية التي يسعى إلى بلورتها أمراء الإقطاع والملوك في أوروبا.

ومن بين المعتقدات التي اعترض عليها لوثر، تلك التي تقول «فجميعنا سقط من عند الله وجميعنا هجرنا الله، لذا فجميعنا وبشكل كامل، محدود، وتعييس، وأسير، ومريض،

1 - جون ماكوري، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للتوزيع و النشر، دون طبعة، القاهرة، 1986، ص64-65.

2 - حسن الضيقة، الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994، ص125.

وميت...»¹، وتضيف أننا «جميعنا بلغ حدا من " الفساد و الابتعاد عن الله" أبعدها عن الأمل بأن نكون قادرين، في أي وقت، على إرادة " الأشياء التي تسر الله أو التي يريدنا الله" فجميعنا تصدر أفعالنا عن طبائنا "المبتعدة الشريرة"، المستعبدة كلياً من الشيطان»²، والنتيجة التي انتهى إليها لوثر هو أن البشر جميعهم وبسبب خطيئة الرجل الواحد الذي هو آدم صاروا تحت حكم الخطيئة واللعنة، وترك الإنسان لحاله بلا قدرة على فعل شيء سوى الخطيئة وتلقي اللعنة.

ومن النتائج التي انتهى إليها لوثر، وهو مطالب على القبول بها، وكان يراها أكثر بعثاً على القنوط تلك العقيدة على الإنسان التي تفيد أن كل أفعالنا يعبر وبشكل عنيد، عن طبائنا الساقطة، فلا رجاء لنا بعمل ما يمكن أن يبررنا أمام الله، ويساعدنا على النجاة، هذه النتيجة التي سوف تعززها تحليلاته عن العقيدة المسيحية في كتابه (عبودية الإرادة)، والتي تقول «أن حرية الاختيار لا تعني شيئاً، وأن الأفعال الفاضلة لا قيمة لها بالنسبة إلى الخلاص»³.

جعلته تلك المعتقدات يسلم بعجز الإنسان، الذي لا أمل له في النجاة ، نتيجة لهذا التصور الذي يسلب من الإنسان كل قدرة على فعل الخير، والاختيار ولا أن يتغير، مما

1 - كونتين سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث- عصر الإصلاح الديني، ج2، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2012، ص 14.

2 - المرجع نفسه ، ص 15.

3- المرجع نفسه ، ص 16.

جعله يقول «إن الله الخبيء يصنع كل شيء، وأن الله يعرف الأشياء كلها معرفة ضرورية ثابتة، وليست معرفته بها من نوع المعرف الجائزة»، وجد لوثر أن مثل ذلك الفهم للخطيئة والخلص، والعلاقة بين الإنسان والله، سوف ينتهي إلى عقيدة تقول بثنائية المصير، أي أن بعض البشر مصيرهم النجاة، والبعض الآخر تقرر أن يكون مصيرهم المقرر هو اللعنة، وقد ولدت هذه الصاعقة كما قال لوثر «فجوة بين الله والإنسان، فبدأ الله بشكل مرعب، أي أن له وحده القرار، ولا بد من أن يكون قد اتخذ القرار الخاص بمن سيكون مخلصا منا، وترك الإنسان في حالة عجز كامل، فمن الممكن أن نكون جميعنا قد حققت اللعنة علينا، ومن المؤكد عدم استطاعة أحد أن يأمل بتغيير مصيره»¹.

لذلك يمكن القول استنادا لتلك النتائج التي توصل إليها لوثر من خلال تحليلاته لعقيدة (الخطيئة والخلص) كما صاغتها كنيسة العصور الوسطى، والتي تدفع على اليأس، هو «أن المواجهة التي دشنتها اللوثرية في صراعها مع مؤسسة الكنيسة على قاعدة كون هذه الكنيسة طرحت نفسها كطرف وسيط بين المؤمن والله، ومارست بمقتضى هذا الدور الذي أوكلته إلى نفسها، أنواع شتى من الظلم والفساد»².

ولابد من التأكيد هنا أن اللوثرية لم تكن ردة على المسيحية الغربية بهدف الخروج عليها، بقدر ما كانت تعبيراً عن عجز مؤسسة الكنيسة عن الاستجابة لمختلف الأزمات التي اخترقت وهزت بنيان المجتمع الأوروبي، وما ترتب عن ذلك الأمر من تفكك وانهايار

1 - المرجع نفسه، ص 17.

2 - حسن الضيقة، مرجع سبق ذكره، ص 129.

البنيان، الذي سيفضي إلى تطورات وتغييرات جذرية على مستوى البنيات الاجتماعية المختلفة.

بالإضافة إلى تلك الجهود التي قام بها لوثر في ألمانيا فلا يمكن غض الطرف عن الجهود التي قدمها جان كلفن في مسيرة الإصلاح الديني، «فمع أول عمل قام به كقس لأحد كنائس مدين جنيف ببلجيكا، عمل على إعادة تنظيم الكنيسة وإصلاحها، إذ تجسد عمله الإصلاحية في الشؤون الداخلية للكنيسة، كما حاول أن يستنبط من العهدين القديم والجديد خطة للحياة الصحية بجميع تفاصيلها، تلزم كل إنسان، كما اهتم بتنظيم الشؤون الأخلاقية لرعيته، وقد لقيت إصلاحاته هذه استحسانا لدى زعماء اللوثرية حينها»¹.

وإن كان كلفن قد تأثر بالفكر الإصلاحية لمارتن لوثر، إلا أنه طور تصورا إصلاحيا خاصا به، حيث «اهتم بأمور الحكم والدولة ومحاربة الحكم الاستبدادي، وتبنى فكر لوثر الذي يدعو إلى تقوية سلطة الدولة القومية إلى مدى كبير مادامت تطيع أساقفة الكنيسة»²، بينما في مسألة الطغيان والاستبداد، «فقد اعتبر أن الأمير أو القاضي ليس من قدر الله دائما، وقد لقيت أفكاره هذه رفضا حادا»³، إلا أنه طورها من خلال تقديم البديل الذي ستمثله طبقة خاصة من الحكام المنتخبين شعبيا، وهي طبقة سماها (حكام الشعب)المعيون لكبح عناد الملوك وطغيانهم، ونلاحظ هنا أن الإصلاح لدى كالفن خرج

1 - ديورنت ول وايرل، قصة الحضارة، (الإصلاح الديني24)، ج03، المجلد 06، ترجمة : عبد الحميد يونس، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، ص 236

2 - المرجع نفسه، ص 235.

3 - المرجع نفسه، ص 236.

من أسوار الكنيسة إلى مجال الحكم والسياسة أي كان له اهتمام بالشأن العام، فاختيار حكام الشعب لم يكن وفق معيار ديني وإنما وفق آلية سياسية مدنية وهذا مسمار آخر يدقه كلفن في نعش التصورات القروسطية.

الثورة العلمية الحديثة:

الإشارة هنا بداية إلى أن النتائج والحقائق التي توصل إليها العلم الحديث في بداياته - مع نيوتن وكبرنيك وغيرهم من العلماء - كانت صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي الغربي، حيث «قوض الكثير من المعتقدات الفلكية حول الكون كانت في دائرة المقدسات، لدى علماء اللاهوت، ورجال الكنيسة، حتى صارت الشكوك تساور عقول الناس حتى أكثر الناس تدنيا وحماسا للدين»¹، حيث تكشف الدراسات التاريخية التي تناولت الفكر العلمي في العصور الوسطى أن أفكار الكنيسة العلمية «كانت مزيجا من التعاليم الدينية التي دمجها رجال الدين مع نظريات بطليموس الفلكية، فكانت النتيجة جملة آراء حول الكون لم يسمح أباء الكنيسة بمناقشتها أو التشكيك في صحتها»²، ونشير هنا أن نظرية بطليموس تقول بأن الأرض مركز الكون وباقي الكواكب والنجوم تدور حولها بما فيهم الشمس، وسيتم تعزيز هذه الأفكار ببعض التصورات الفلسفية لأرسطو أيضا مول الإنسان والعالم.

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

2 - عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دون طبعة، 1983، ص 29.

لكن مع مجيء نظام " كوبرنيك " الفلكي مفندا كل الحقائق التي كان يتضمنها علم الفلك الذي كانت تعتمد الكنيسة من قبل، ونظرت إليه على أنه جزء ضروري من الإيمان، فقد كان الاعتقاد اللاهوتي أن الكون يدور حول الإنسان وموطنه أي الأرض، فكان الإنسان هو المركز في هذا الكون، وهو تقريبا مركز العناية والرعاية الإلهية، بل إن الخلق كله يتمركز حول الإنسان، إلا أن هذا المعنى اهتز عندما قالت الاكتشافات الفلكية أن الأرض ليست إلا قطعة من تراب تدور مع غيرها من الكواكب المماثلة حول نجم وسط ملايين النجوم.

ورغم أن مختلف الاكتشافات التي جاء بها العلم الحديث لم يكن لها أي علاقة بمشكلة وجود الله، أي لكي تكون موجهة لمحاكمة الكنيسة في معتقداتها الدينية حول وجود الله، ومع ذلك « فإن الثورة العلمية قوضت الإيمان فعلا وتاريخيا وعمق، فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبيرة، ففي القرن الثامن عشر ظهر أكبر موجة للشك في العالم الحديث، وهو العصر الذي كان فيه ملك إنجلترا يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة»¹.

تضاف هذه الصدمة إلى الرصيد السلبي الذي بقي راسخا في الذاكرة من فترة العصور الوسطى عن الدور السلبي الذي لعبه الكنيسة والسلطة الأبوية التي كانت لها على حياة الناس في كل الميادين، والحرب التي شنتها على كل العقول العلمية المخالفة لتعاليمها،

1 - المرجع نفسه، ص 104.

مما أفضى إلى الكثير من الحقائق والأحداث المفزعة التي تعتبر من النكسات والمعوقات في طريق التطور العلمي في تاريخ العقل الغربي.

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

وسينتهي القول أن العالم ليس نظاما أخلاقيا إلى القول بذاتية القيم الأخلاقية، إذ أنها ستعتمد على رغبات البشر، وهو عكس ما كان معتقدا به من أنها موضوعية، أي أن لا خير ولا شر قبل وجود البشر، ولن تكون هنالك قيم أخلاقية إذا انعدم البشر، فالكون لا بشري. إنه غير أخلاقي، وأنه محايد.

لأن البشر إذا فقدوا إيمانهم بالله، «فنتيجة ذلك أن يسعى الناس إلى إيجاد غرض ما خلاف الأغراض الإلهية والكونية، يؤسسون عليها قيمهم الأخلاقية، ولن تكون تلك الأغراض سوى الرغبات والحاجات البشرية، وهي نظرة ذاتية تفضي إلى وجهة النظر القائلة بأن العالم ليس نظاما أخلاقيا»¹.

1 - المرجع نفسه، ص 128.

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

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

ففي مثل هذا العصر «الذي اندثرت فيه القيم التقليدية، وانحصار المثل الأخلاقية والوعي بالمشاكل التي ولدت تزايد السيطرة على الطبيعة، وكذلك فقدان الثقة في أفق العلم، والانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر، حيث ولدت التكنولوجيا الحديثة أخطارا وخوفا مس حتى كينونة الإنسان، هي أمور قادت الفلاسفة إلى إعادة صلتهم بأحد الاهتمامات

التقليدية، والحال فإن الأخلاق ستشكل لديهم تخصصا يتلاءم مع كل شيء¹، ومن وراء ذلك إعادة استدعاء الدين لحل الكثير من المشاكل التي أفرزتها منتجات العلم الحديث والحياة المعاصرة.

لذلك كله فإن الإنسان صار منذ الثورة العلمية حتى عصرنا وما شهده من ثورات في مختلف المجالات جعلت من إنسان العصر موزعا بين أهداف وغايات يجد صداها في داخله تمزقا وقلقا، ويشعل رغبة جامحة في بلوغ التكامل والوحدة كي يتهيأ له السلام مع النفس والعالم جميعا.

لذلك يمكن التأكيد على أن العلم يكاد يكون أبرز عامل من العوامل التي كان لها بالغ الأثر على الوعي الغربي في الكثير من المسائل، فالاكتشافات العلمية التي جاءت مع كوبرنيكوس، كبلر وغاليلي أفضت إلى إعطاء تصور جديد للكون والوجود والطبيعة، مما فتح الباب أمام القول بإمكانية وجود طرق ومناهج أخرى تساعد على فهم الحياة الإنسانية والكون، وتجيب عن مختلف الأسئلة المتعلقة بالمصير الإنساني.

هذه الاكتشافات ساهمت بقوة في زعزعت المؤسسة الدينية ومكانتها في الحياة الغربية، إذ ستقود إلى التساؤل حول مدى أهمية دور الدين في المجتمع الغربي في كل أبعادها المعرفية الأخلاقية والسياسية، لذلك سيكون للثورة التي أحدثها العلم أثارا وبصمات راسخة لازالت ممتدة إلى عصرنا الحالي ومن أهم ما أسفرت عنه هو «إبداع نموذج جديد

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

للمنهجية العلمية الحديثة مختلفة عن المحاولات السابقة كلها في التاريخ .وهي ثورة كبرى لأنها أسست لثورة لاحقة في فروع المعرفة كافة، ثم هي مشروع متكامل، لم يقتصر على فرع محدد من الفتوحات كما كان الحال قبلها(...وهي ثورة كبرى لاندماجها في العالم بسرعة لا مثيل لها في التاريخ، لأن أسسها كانت علمية متينة ولأن مشروعه اكان ملائم لطموحات عصرها وظروفه الاجتماعية والسياسية، وأبدعت منهجية علمية لم تتوقف عند استشراف المستقبل بل راحت تبحث في تاريخ البشرية وتعيد قراءته من منظور جديد، فضلا عن أنها راحت تبحث في العلل الطبيعية للكون منذ لحظة نشوئه»¹.

ومن أوائل من دشنوا عصر الكشوف العلمية، التي بينت قصور التصورات الدينية عن الكون، بل وكشفت عن خطأ الكثير منها، ولعل أبرز هذه الصدمات التي هزت عرش الكنيسة الغربية هي الاكتشافات التي أعلن عنها الفلكي الإيطالي كوبرنيكوس copernicus(1543/1473م)، والتي سوف تكون بداية إعلان نهاية التصور الأرسطي للكون كما كانت تعتقد بها لكنيسة، حيث كانت نظريتها حول مركزية الشمس انقلا باعن التصورات التقليدية حول الكون التي كانت تعتقد أن الأرض مركز العالم، وأفضت إلى «إنزال الأرض والإنسان الذي يعيش عليها من مكانتها المقدسة، لتصبح الأرض مجرد كوكب يدور حول الشمس شأنه شأن بقية الكواكب»².

1 - أيوب أبودية، مرجع سبق ذكره، ص 94 .

2 - المرجع نفسه، ص 96.

«إن اكتشاف كوبرنيك سينتهي إلى التشكيك في مصداقية منظومة أرسطو التي اعتنقتها الكنيسة الكاثوليكية»¹، هذه الاكتشافات التي حاولت حركة الإصلاح الديني البروتستانتية بزعامة لوثر وكلفن الظفر بنتائجها من أجل إثبات تهافت موقف الكنيسة الكاثوليكية وعجزها عن تقديم تفسير منطقي وواقعي للكون.

ويذكر عباس محمود العقاد أن كشف كوبرنيكوس لمركزية الشمس «كان صدمة عنيفة للذين اعتقدوا أن الأرض هي مركز الكون وأن السماوات العليا وما فيها من الكواكب والشموس تبع للأرض مركز الكون كله ومقر الإنسان، فلما عرفوا أن الأرض لا تعدوا أن تكون نجما صغيرا تابعا للشمس بين ألوف من الشموس التي تحوم في أجواء السماء فزعوا من هوان الأرض كلها وهوان الإنسان كله، وخامرهم الشك في حكمة القصد... ورجحت عندهم ظنون المصادفة»².

والصدمة سوف تزداد حدتها مع جاليليو جاليلي (1564 - 1642م)، الذي وضع أول "مقرب" ووجهه نحو القمر، «فاكتشف أن هذا الجرم ليس كرة تامة الاستدارة، وإنما هو يتميز بتجعه الذي يغص بكثير من الجبال والوديان، ولقد كان ذلك مسمارا في نعش وجهة النظر التي سادت في العصور الوسطى عن العالم، لأنها كانت تفترض دائما أن الأجرام السماوية لابد أن تكون كرات تامة الاستدارة، كما أن التضاريس التي شوهدت

1 - المرجع نفسه، ص 97.

2 - عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، دار المعارف، القاهرة، دون طبعة، 2002، ص 29.

على سطح القمر، جعلت من المرجح أن يكون القمر من نفس المادة التي تتكون منها الأرض، في حين أن الفكرة التي كانت سائدة في العصور الوسطى، أن الأرض هي الكوكب الوحيد المصنوع من مادة خشنة، وأن الأجرام السماوية لاقتربها من الإلهي تتكون من نوع خاص من الأثير أو جوهر شبه إلهي»¹.

تلك المواقف جعلته في مواجهة مباشرة مع الكنيسة، حيث أنه « في سنة 1618م ظهر نجم مذنب، فنشر غاليليو مقالا في المذنبات فرد عليه أحد اليسوعيين من أساتذة المعهد الروماني، فصنف غاليليو كتابا بشكل رسالة موجهة إلى أحد رجال الدين المعروفين أسماها المحاولة، أي محاولة في المنهج التجريبي، وحمل فيه حملة عنيفة على الفلك القديم»²، لكن رقابة محاكم التفتيش استدعته وحققته معه بشبهة المروق عن معتقدا الدين المسيحي بتلك الآراء، وأجبرته على التراجع عن أفكاره تحت القسم، إلا أنه في سريرة نفسه بقي محافظا على مواقفه بدليل أن مؤلفاته في الميكانيكا والرياضيات والفلك التي نشرها فيما بعد كانت استمرار لأراه السابقة.

مما سبق واستنادا إلى مختلف النظريات التي قدمها جاليليو عن كون، يمكن القول أن فكره كان تجسيدا لروح العلم الحديث التي ترى أن الطريق الوحيد لاكتشاف الحقيقة هو النظر الواقعي، القائم على الملاحظة والتجربة، على خلاف العصر الوسيط الذي كان

1 - ولتر ستيس، مرجع سبق ذكره، ص 81.

2 - كامل محمد عويضة، غاليليو غاليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص 07.

يقوم على المبادئ القبلية السابقة للتجربة، والتفسيرات اللاهوتية، لذلك ستنتهي به نظريته حول دوران الأرض إلى المحاكمة ومن ثم حبل المشنقة.

وسوف تزيد آراء ونظريات كبلر العلمية من درجة قوة الهزة والصدمة التي تلقاها التصور القروسطي للكون، «فقوانين كبلر الثلاثة الشهيرة بين عامي 1609 و 1661 محول حركة الكواكب الاهليلجية، والقوى المؤثرة عليها وتساوي المساحات التي تغطيها الكواكب خلال دورانها حول الشمس في أزمنة متساوية، فغدت حركة الأجرام السماوية ضرورية تحكمها قوانين طبيعية صارمة، لها علاقة بكتلة الكواكب والمسافة فيما بينها، لم تعد الحركة السماوية دائرية الشكل، ولم يبقى شيء يذكر من نظام أرسطو الفلكي سوى الكون والفساد»¹.

إن تلك الاكتشاف والانجازات العلمية التي حققها هؤلاء العلماء أدخلت عاملا جديدا كان له أثره في فهم الإنسان لنفسه، فهذا التأسيس لعلم الكونيات أو الكوسمولوجيا، الذي أزاح الأرض من مركزية الكون، جعل الإنسان يزداد وعيا ويشعر بضآلته أهميته الظاهرية في هذا الكون الممتد في المكان والزمان إلى ما لا نهاية.

ولعل من العلماء الذين واجهوا مصيرا قاصيا من قبل رجال الدين العالم الفلكي جوردانو برونو (1600-1548م)، فإذا كان لم يدخل كوبرنيكوس في مواجهة مباشرة مع الكنيسة، فإن برونو اختار المواجهة ضدها عندما تخلى عن الأفكار الدينية تماما فيما يتعلق

1 - أيوب أبودية، مرجع سبق ذكره، ص 115.

بالمادة والحركة والكون، حيث أعلن أن الكتب الدينية عاجزة عن تفسير العالم لذلك طالب نتركها جانبا، وأن ندع الإيمان هو الآخر جانبا، ونترك العلم يكشف لنا أسرار هذا العالم، ونتيجة تلك الأفكار المتعارضة مع المعتقدات الدينية المسيحية، والتي جعل عنوانا لها فكرة "ضد المسيح"، واجه اضطهادا، عاش بسببه فارا مرتحلا من مكان إلى آخر إلى أن تم القبض عليه من قبل محاكم التفتيش، ليحكم عليه بالسجن بتهمة الهرطقة، ونتيجة عدم تراجع عن أفكاره، وقال قولته الشهيرة « لعل خوفك من إصدار الحكم علي أشد من خوفي أنا عند استقبال الحكم»¹، تم حرقه سنة 1600م بعد سبعة سنوات من السجن.

ونفس المهمة قام بها "إسحاق نيوتن" (1642-1727م) الذي كان بدوره امتدادا لتلك الثورات التي أعلنها "كوبرنيك" من قبل، حيث كانت إسهاماته العلمية هائلة، فبغض النظر عن اكتشافه للجاذبية، « إن المسألة الهامة التي علينا ملاحظتها هي أن افتراض القانون الأول للحركة قد ألغى ضرورة افتراض أنه لا بد من وجود قوة دافعة أو جاذبية للكواكب لتتحرك في مساراتها، فقد بدأ نيوتن عمله بمحاولة تفسير دوران القمر حول الأرض، ثم طبق نفس التفسير ذاته فيما بعد على دوران الكواكب حول الشمس»².

وبعد نيوتن جاء " لابلاس" (1719-1827م) الذي³ « كان واحدا من الذين قالوا بالفرض السديمي الشهير، لتفسير أصل النظام الشمسي، وقد كان له تأثير عظيم في

1 - المرجع نفسه، ص 108.

2 - ولتر ستيس، مرجع سبق ذكره، ص 84.

3 - المرجع نفسه، ص 88.

عصره، رغم أن علماء الفلك لم يعودوا يقبلونه الآن. ويذكر أنه قد أشار فرحا أنه كما أن وجود الله ليس ضروريا لتصحيح الانحراف والشذوذ في حركة الكواكب، التي عجز نيوتن عن تفسيرها بقانون الجاذبية، وإنما هي تصحح نفسها بنفسها. فهو غير ضروري لخلق النظام الشمسي، ما دام أنه لا يمكن الآن تفسير أصله ونشأته بالافتراض السديمي»، وتأكيدا لهذا الموقف والنزعة الإلحادية التي كان يتميز بها لابلاس يروى «أن نابليون سأله: أنا أعرف يا سيد "لابلاس" أنك ألقت كتابا عظيما عن نظام الكون، لكنك لم تذكر فيه الخالق قط، وأن لابلاس رد عليه قائلا: "لست بحاجة إلى هذا الفرض"¹. وستستمر هذه الحركة العلمية لتزداد تسارعا وقوة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين مع علماء الفلك والبيولوجيات، الجيولوجيا، والفيزياء.. إلخ، مع النظرية التطورية لدى تشارلز دارون (1859-1882م) الذي طرح في كتابه "أصل الأنواع" (1859م) «فرض التطور لأول مرة على ساحة النقاش الشعبي الواسع، ولما كانت تفسير أصل الأنواع على أساس الانتقاء الطبيعي من كائن عضوي كلي قديم، وبذلك الطرح عارض القصة التي تضمنها سفر التكوين، والتي كانت تدافع عنها الكنيسة الرسمية، وقد أدى ذلك إلى صراع مرير بين الداروينية والمسيحيين المتمسكين من جميع الطوائف»².

واستمرت فتوحات العلم وازدادت طموحاته مع علم الوراثة الذي جاء به مندل، والفيزياء النسبية مع أينشتاين، ونظرية الكوانتوم لماكس بلانك، والفيزياء الارتياحية مع هيزنبرغ

1 - المرجع نفسه ، ص 89.

2 - راسل برتراند، حكمة الغرب، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، ب ط، الكويت، 1983. ص 165.

وغيرهم كثير، لتوسع من دائرة فهم وإدراكا لإنسان للنظام الذي يحكمه ويحكم هذا الكون الواسع الممتد إلى ما لا تدركه الأبصار ولا الآلات من حوله، لذلك اعتقد بعضهم أنه بقدر ما زاد المعلوم قل المجهول، وبالتالي المقولات الميتافيزيقية، والمعتقدات الدينية صارت عاجزة عن الإجابة عن المزيد من الأسئلة التي أصبح تثيرها الاكتشافات العلمية. لذلك اعتقدوا أنه إذا عجز الدين عن تفسير البداية، وتفسير الواقع، فإنه بلاريب يعجز عن تحدد مصير الإنسان ومستقبله، خاصة لما صار التقدم والازدهار العلمي خطر على البشرية يهدد وجودها.

ازدهار الحركة النقدية في الفكر الغربي:

سيمثل انتشار النقد بثتى أشكاله عاملا مهما في إعادة تشكل التصورات الجديدة للمعتقدات الدينية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، إذ ستمس هذه الحركة النقدية مختلف مجالات الحياة الإنسانية، دون استثناء، بما في ذلك المعتقدات الدينية المسيحية، بل مست حتى مناقشة أصول العقيدة الدينية، كما ستمثل نقدا لادعا للطقوس الكنسية، فبالإضافة إلى الحركة النقدية التي مثلتها على حركة الإصلاح الديني من داخل الكنيسة المسيحية نفسها، والحركة النقدية التي ارتبطت بالاكتشافات العلمية، يمكن أن نبين دور حركات نقدية أخرى ساهمت في إعادة صياغة موقف العقل الغربي من المعتقدات الدينية، الخطوات النقدية الأولى ارتبطت بالحركة الإنسية، التي حاولت أن تعيد ترميم وصياغة الوعي الديني الغربي برؤية جديدة وفق معطيات جديدة، بعد عقود من الحروب

والمجاعات، وأزمة دينية عميقة، وقد ساعد ظهور الطباعة آنذاك على انتشار الفكر الإنسي، من خلال رواج الكتاب المطبوع، ومن أهم روادها نذكر: مرسل فنسن، إراسم، طومس مور، وفرانسوا رابلي، وغيرهم كثير من الأدباء والفنانين، والشعراء، والفلاسفة، ولقد تأسست الحركة الإنسية النقدية على نقد ودراسة نصوص العهد القديم، وكرست رؤيا للعالم يحتل فيها الإنسان موقعا مركزيا، ويقطعه مع التصور الأرسطي للإنسان الملطخ بالخطيئة الأصلية، جعل كرامة الإنسان وقدرته الإبداعية في محل الصدارة، وقد مثلت أفكارهم دعوة لتعليم جديد، منمي للمواهب البشرية، وطالبوا بإنشاء المعاهد حيث درست اللغات القديمة، وطبقوا في دراسة الكون نفس المقاربة النقدية تجاه النظرية الوسيطة، كما ادعت تلك الحركة تغيير العادات الدينية، بأن قامت بالتشهير بتجاوزات الكنيسة، وبأن تدعو إلى العودة إلى عيون الإنجيل، واقتحت ديانة جد معقلنة.

وستزداد الحركة النقدية قوة مع ظهور علماء الاجتماع، وعلماء الأنثروبولوجيا، وعلم الأديان المقارن، مع إميل دوركايم، ولوفي بريل ولوي ألتوسير... إلخ، وذلك هنا مجموعة من الاتجاهات المتعددة التي أدخلت مفاهيم ومناهج متعددة في دراسة الظاهرة الدينية، نذكر منها: الاتجاه الأنثروبولوجي، الاتجاه البنائي الوظيفي، الاتجاهالتيولوجي الاجتماعية، علم الاجتماع الديني المعاصر، علم النفس الديني... إلخ، بمعنى أصبح الدين موضوعا خصبا للدراسات الاجتماعية والإنسانية، والتي لم تتعامل الموضوعات

والطقوس، والشعائر الدينية كمقدسات، بل كموضوعات جديرة بالدراسة والتحليل والتعليل والعلميين.

حيث ستقدم بحوثهم الإنسان وتاريخه، وفق رواية متعارضة مع ما قدمته الديانات السماوية، والنظريات الميتافيزيقية، حيث تضمنت كتاباتهم حديثاً عن أديان متعددة وليس دين واحد فقط، هناك أديان وضعية، وأخرى سماوية، هناك مجتمعات وثنية تعتقد بتعدد الآلهة، وأخرى موحدة أي تؤمن بإله واحد، وهناك ديانات بدائية طوطمية، وغيرها كثير من الأفكار التي تضمنتها بحوثهم ودراساتهم، التي استعانوا فيها بالمناهج العلمية المتعددة، بل وحتى الأدوات العلمية الحديثة والمعاصرة، والتقنيات المتطور في التصوير والقياس، بل تدخلت الكثير من العلوم والمعرف في دراسة الدين كظاهرة قابلة للدراسة، فهناك، إضافة علم التاريخ، هناك علم الأديان المقارن، علم النفس، علم الاجتماع، فلسفة الدين، الأنثروبولوجيا، علم الآثار، حتى علوم اللغة بمختلف أنواعها، وغيرها كثير.

فعلى سبيل المثال لا الحصر نستشهد على ذلك بما قام به عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (1858 - 1917) والذي يعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، حيث أعطاه أسسه وقواعده وهو الذي بين أقسامه ومواضيعه، وجعل منه علماً له أهمية كبيرة وميدان واسع، حيث أصبح بإمكان هذا العلم في رأيه «أن يفسر لنا (...) تطور المجتمعات، بقوانين عامة وأن يبين لنا ماهي الظواهر الاجتماعية وخصائصها كما أنه علم يمكنه أن يقدم لنا الحل الصحيح لكل المشاكل الفلسفية التي مازال المفكرون يحاولون البت فيها،

سواء كانت هذه المشاكل نفسانية، أو منطقية، أو أخلاقية، أو ما ورائية¹، ويرى دوركايم أن المجتمع يتميز بالحيوية ويصح لنا أن نطلق عليه اسم (علم الأحياء الاجتماعي) لأنه يعتبر المجتمع كائنا حيا ينتجه عدد كبير من العقلاء يعيشون معا، ويمتازون بردود فعل تخالف الردود التي نلاحظها لدى كل منهم على انفراده، ولما كان يعتقد أن الدين ظاهرة اجتماعية فانه أخضعها لنفس ما تخضع له بقية المواضيع من التحليل العلمي الذي قام به.

فالمجتمع أوسع من الظاهرة الدينية التي يعتبرها جزئية مقارنة به، ولما كان المجتمع هو الأصل فإن دوركايم يرى أنه: « شخصية معنوية كبيرة، إنه يتجاوزنا، ليس فقط ماديا، بل ومعنويا، والمدنية ترجع إلى تعاون بين الناس المجتمعين و الأجيال المتوالية فهي إذن عمل اجتماعي في جوهره والمجتمع هو لذي صنع المدينة وهو المهين على المدينة وينقلها إلى الأفراد ومن المجتمع نحن نتلقاها»².

و تبعا لذلك فإن الدين عند دوركايم قديم كالاجتمع كان صورته الأولى وتطورا معا، بدأ الدين بأن تصور الناس قوة لا شخصية متفرقة في الأشياء تمنحها ما لها من قوة، ثم تشخص هذه القوة في الطوغم أولا، أو في الإله الواحد أخيرا فكانت لنا فكرة الله كموجود

1- الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر الغربي بين المطلقة والنسبية، الشركة الوطنية النشر والتوزيع ،د.ط، 1980 الجزائر ،ص 209.

2 - عبد الرحمن بدوي ،موسوعة الفلسفة ،ج1 ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ط1984، 1، ص485.

شخصي مقدس ، فإن هذه الفكرة ليست مستفادة مما نشعر به من قوة باطنة ، ولا مكتسبة بالاستدلال ولكنها اجتماعية .

والدين في تصور دوركايم « أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية وأعمها إليه ترجع الصور التي انتظمت بها المعارف الإنسانية إذ أنه ينبوع الذي تفيض منه القوة الجسمية والقوة المعنوية في أفعال الحياة المشتركة»¹.

لذلك تعتبر كل من الأخلاق والدين بالنسبة لدوركايم ظواهر أبدعها وحددها وفرضها المجتمع، «هذه المظاهر الاجتماعية بالذات يجدها كل فرد قائمة في بيئته ويتأثر بها تأثراً قويا بواسطة التربية وضغط المجتمع ، حتى ليذهب هذا الضغط أحيانا كثيرة إلى حد إكراه الفرد على اتخاذ مواقف مخالفة لرأيه الخاص. إن معنى الحياة الاجتماعية أن يقبل الفرد هذه المظاهر ويتطبع بها فيتلاءم مع المجتمع ويندمج فيه، فعلامة الظاهرة الاجتماعية أنها تقرض نفسها على الأفراد وتكرهم على الأخذ بها»².

يعارض دوركايم النزعة العقلية في تفسير الدين، مؤكدا أن المعتقدات لا تؤلف العنصر الجوهرى في الدين، « فالمؤمن الذي شارك في تعبد إلهه ليس فقط إنسانا يملك قدرة أكبر، اذ يشعر في نفسه قوة أكبر على احتمال مصاعب الحياة أو قهرها أو التغلب عليها وأولى عقائد الإيمان هي الاعتقاد في الخلاص بواسطة الإيمان»³، ويرى أن العلم لا

¹ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 413.

² - المرجع نفسه - ص 412

³ - عبد الرحمن ، مرجع سبق ذكره ، ص 484

يمكن أن يحل محل الدين لأن الإيمان هو قبل كل شيء سورة الانطلاق نحو العمل، أما العلم ناقص وأشتات، ولا يتقدم إلا ببطء، ولا ينتهي أبداً لكن الحياة لا تستطيع الانتظار. وردا على الذين ينكرون الدين - لكن برؤية مخالفة لما تقول به الكنيسة- يرى دوركايم أن « كل حياة اجتماعية هي ذات طابع ديني وبالعكس كل دين بالمعنى الحقيقي هو ذو طابع اجتماعي فالدين والجماعة يؤلفان نوع من الدائرة وما هو خالد حقا في الدين هو المشاعر والأفكار الاجتماعية»¹، وفي ذات التوجه ستسير بقية المقاربات الأنثروبولوجية السوسولوجيا، والنفسية التي بحثت تاريخ الأديان والألوهية حيث ستعطي تفسيرات وضعية.

العلمانية* والدين:

تعتبر العلمانية *sécularisme* من العوامل المهمة في إعادة صياغة دور الدين في الحياة، وقد وردت العلمانية باسم اللاتينية *Laïcisme*** خاصة في السياق الفرنسي، ولا بد أن نشير هنا أن فرنسا تعتبر هي بلد المنشأ بالنسبة للنزعة اللاتينية، فاللفظين تقريبا

1 - المرجع نفسه، ص 484.

* - العلمانية: يشير التعريف المعجمي لمصطلح علمانية في العالم الغربي، أن كلمة "علمانية" ترجمة لكلمة *sécularism* الإنجليزية، التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية *saeculum* وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أما في لاتينية العصور الوسطى فإن الكلمة تعني العالم أو الدنيا مقابل الكنيسة، وقد استخدم هذا المصطلح *secular* لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عاما، عام 1648م، عند توقيع صلح وستفاليا، وبداية ظهور الدولة القومية أي الدولة العلمانية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمد المؤرخين بداية لمولد وظهور العلمانية في الغرب. (أنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، ج1، دار الشروق، ط1، مصر، 2002، ص 53-54)

** - اللاتينية: تشير بعض المعاجم إلى صعوبة ترجمة هذه الكلمة إلى بعض اللغات، وهي مشتقة من اليونانية «Laos» ومن اللاتينية

«Laïcus» وفي الإنجليزية «Layman»، وتعني الشخص الذي يرفض تلقي وتقبل الأوامر والتعاليم الهنوتية. (أنظر: Jeun Baubérot , 16.

(Les Laïcités Dans Le Monde, puf, 3 édition ,Paris,2009, p

يحملان نفس الدلالة، التي تمثل في جوهر موقف سلبي من الكنيسة، ولا بد أن نشير في هذا السياق أن «تعريفات العلمانية تتعدد بتعدد زوايا النظر والخلفيات الفكرية والثقافية، ثم بتعدد الحقول المعرفية التخصصية التي نحت بدورها منحى الاتساع والتشعب»¹، وبما أن موضوع بحثنا يندرج في سياق الفكر الفرنسي فلا بد أن نشير إلى الدلالة التي حملها هذا المصطلح في المعجم الفرنسي، وقبل ذلك نشير إلى أن «أحد الأوائل المنظرين للائكية في فرنسا الفيلسوف فرديناند بويسان Ferdinand Buisson أكد سنة 1883م بأن فرنسا هي أكثر الدول لائكية، في أوروبا»²، بمعنى أنها كانت أكثر وأعرق الدول في تطبيقها لمبادئ اللائكية، هذه المبادئ التي «تجاوزت من خلالها اللائكية معنى الفصل بين السلطة الروحية *pouvoir spirituel* والسلطة الزمنية *pouvoir temporel*، سمح هذا النمط من الحكم للدولة اللائكية بأن تقف موقف الحياد بين مختلف الديانات الموجودة في المجتمع، مستقلة تماما عن سلطة الرهبان، متحررة من كل التصورات اللاهوتية (...). هذا الشكل من الحكم سمح بالمساواة بين الجميع أمام القانون، من خلال تطبيق القوانين المدنية، الخارجية والبعيدة تماما عن أي قناعات دينية»³، وونين هنا أن اللائكية تأخذ في الكثير من الدراسات على أنها شكل الأكثر تطرفا من أشكال العلمانية، ومرحلة من مراحل تطورها، ولعل أكثر المعاني شيوعا في تعريف العلمانية هو ضرورة «

¹ - رفيق بن عبد السلام، دراسات حضارية في العلمانية والدين والديمقراطية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،

ط1، ب ت، ص 19.

² - Jeun Baubérot , Les Laïcités Dans Le Monde, puf, 3 édition ,Paris,2009, p.07.

³ - Ibid, p.07.

فصل الدين عن الدولة»، وهو التصور الذي عبر عنه المفكر عبد الوهاب المسيري الذي يقول أنه يعني حرفياً « فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة) وهي تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسي وربما الاقتصادي، وفي بعض المجالات في رقعة الحياة العامة»¹، لا بد من الإشارة هنا أن المسيري لا يعتبر العلمانية حالة ثابتة، بل يرى أن هذا المفهوم قد عرف تغيراً باستمرار نظراً لتطور القيم العلمانية بفعل الواقع الإنساني المتغير، حيث تحولت العلمانية من علمانية جزئية لتصبح علمانية شاملة، أي شاملة لكل مناحي الحياة الإنساني عن كل المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل وحتى العلمية والتربوية، ويرابط ظهور العلمانية بظهور الفكر اللاتكي، والتي ظهرت أول مرة في المجتمع الفرنسي، والتي يرجع ميلادها إلى القانون الصادر بتاريخ 06 ديسمبر 1905، والذي أسس واعتمد مواداً تكرر وتعترف بالقيم العلمانية، إذا أكد في مضمون مواده على أن الجمهورية تحمي حرية الاعتقاد، و تحرص على ضمان الممارسة الحرة للمعتقدات الدينية، دون أن تعترف بأي عقيدة دينية أو أن تقدم لها أي مساعدة.

منذ تلك اللحظة تم العمل على ترقية القيم العلمانية، التي تدعو إلى مزيد من الحريات الفردية والجماعية، في مواجهة، كل القيم الدينية، فبموجبه تتحرر الدولة سياسياً من كل وصاية دينية، وتتحرر الكنائس من كل وصاية سياسية، وبذلك لم تعد فرنسا البنت الكبرى

¹ - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، ج1، دار الشروق، ط 1، مصر، 2002، ص 17.

للكنيسة، بعد أن أعلنت فكر الارتباك من خلال تلك القطيعة السياسية التي سوف تتطور مع مرور الوقت لتزداد مساحة العلمانية، من فصل الدين عن الدولة، إلى فصل الدين عن الحياة، فهذا « مارسيل غوشيه Marcel Gauchet يصف اللائكية الفرنسية بأنها خروج عن الدين»¹، وامتد الفكر العلماني ليشمل الفضاء الأوربي عامة، لتصبح فيما بعد سمة العصر، وأصبحت هي الحل كنظام سياسية واجتماعية لمواجهة التعديلات الإثنية والعرقية في الكثير من دول العالم.

في هذه المنظومة العلمانية صارت الدين تحت رقابة المؤسسات العلمانية، تحدد له مكانه وضوابطه ضمن الفضاء العمومي على جانب بقية المكونات الثقافية والاجتماعية للدولة، أي أن الممارسة الدينية أصبحت لها قوانين تسيروها، واستنادا إلى هذا التحول سيدخل الدين ضمن دائرة الحريات الشخصية، أي أن كل شخص حر في معتقداته، يعتقد ما يشاء، كيفما شاء، وقت ما شاء، وتم التأسيس لهذه الرؤية سياسيا، قانونيا، تربويا، وإعلاميا، كل ذلك راجع إلى « تخوف الدول اللائكية من الأديان التي تسود فيها السلطة الجماعية، أو اللوبيات الدينية، التي تستطيع عن طريق تجنيد أتباعها، تعريض الدولة للخضوع لها»².

¹ - جمال مفرج، أزمة القيم من مآزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، منشورات الإختلاف، ط1 ، الجزائر، 2009، ص 34.

² - المرجع نفسه، ص35.

ويرى لوك فيري أن دور العلمنة «كسمة رئيسية هي أنها بتحررها من روح الدين، وواجب مطلق (...) فهي تعلن بقوة برفع المثال الأخلاقي إلى أوج تطهيره، وتهذيبه وبتعليم عبادة القيم اللائكية، وبتنظيم واجب تضحية على هيكل الأسرة والوطن والتاريخ»¹. ويؤكد في موضع آخر أنه بداية انسحاب الديانات، بعد موت الطوباويات الكبرى، فإن الأمر اتجه في ظل القيم اللائكية إلى « الانشغال بالذات، بسعادتها وسعادة المقربين إليها، والمنافسة الشرسة، والبحث عن الرفاهية المادية والنفسية، تكون قد استبدلت، بتآكل شعور التبعية الجذرية إزاء الإلهي أو الأمة»²، أي أن العلمانية في مختلف مراحلها كانت ضد الدين وأكثر دقة ضد الكهنوت، أي رفض وتقويض سلطة رجال الدين في الحياة العامة.

1 - لوك فيري، الإنسان المؤله ومعنى الحياة، ترجمة: هشام محمد، أفريقيا الشرق، المغرب، دون طبعة، 2002، ص 98.

2 - المرجع نفسه، ص 94.

المبحث الثاني

الألوهية في الفكر الغربي، مفهومها وأدلتها

مفهوم الألوهية:

لقد أوردت الكثير من الدراسات أن التحول الذي خضع له الدين، امتد ليشمل مفهوم الإله الذي تختلف معانيه وصفاته وصوره باختلاف الديانات والفلسفات، والمغزى من الإشارة إلى أن مفهوم الإله يخضع للاختلاف والتحول، شأنه شأن سائر المفردات والمعضلات، مثل هذا التناول بات أمراً عادياً في العالم الغربي، «حيث ازدهر الفكر النقدي الذي يطال الأسس والثوابت أو المقاصد، بقدر ما يطال الفروع والوسائل والمناهج والنتائج، ولذلك نجد من يؤلف كتاب عنوانه : (تحولات الله) كما فعل الفرنسي فرديريك لونيوار»¹.

لكن بداية لابد من الإشارة إلى مفهوم الإله كما أوردته بعض المعاجم والقواميس الفلسفية واللغوية :

الله في اللغة الفرنسية Dieu و في الإنجليزية God مشتق من اليونانية Deus، أما في اللغة العربية فيعرفه الجرجاني بأنه اسم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى، وهو اسم الذات وأصله إله، دخلت عليه (ال) ثم حذفت همزته و أدغم اللامان.

¹ - علي حرب، الإنسان الأدنى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 2010، ص 47.

بينما أورد محمد علي الصابوني في صفوة التفاسير أن «الله اسم علم للذات المقدسة، لا يشاركه فيه غيره»¹، ويضيف أن القرطبي قال أن «هذا الاسم (الله) أسماء الله سبحانه وأجمعها وهي اسم للموجود الحق الجامع لصفات الالهية المنعوت بنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي لا إله إلا هو سبحانه»²، كما ذكر في تفسيره أن هناك «فرق بين "الله" و"الإله" معتبرا أن الأول اسم علم للذات المقدسة ذات الباري جل وعلا ومعناه المعبود بحق، والثاني معناه المعبود بحق أو بباطل فهو اسم يطلق على الله تعالى وغيره»³.

فيما يورد أندري لالاند في موسوعته الفلسفية بين ثلاثة معاني لاسم الله ، أما المعنى الأول فهو من «الزاوية الإنية / الوجودية. مبدأ وحيد ورفيع للوجود الكلي والفعالية الكلية: بصفته جوهرًا ملازمًا للكائنات، وبصفته علة متعالية تخلق العالم خارجها، و بصفته غاية الكون، المحرك الثابت عند أرسطو»⁴. ويورد في معرض تحليله تعريف مختصر لـ "فاشرو" Vacherot جامع للصفات التي ذكرها لالاند آنفا إذ يقول في تعريفه أن «الله هو كون الكائنات، علة العلل، نهاية النهايات: هاكم كيف يكون المطلق حقا»⁵، أما المعنى الثاني فقد حدده لالاند من زاوية منطقية معتبرا أن الله هو «المبدأ الأسمى للنظام في العالم، للعقل في الإنسان وللتطابق بين الفكر والأشياء، «علي الاعتراف بوجود تكون فيه

1 - محمد علي الصابوني ، صفوة التفاسير، المجلد الأول، دار الجيل، بيروت، ط1995، ص8، ص24.

2 - المرجع نفسه، ص 24

3 - المرجع نفسه ، ص 27.

4 - أندري لالاند الموسوعة الفلسفية، ج1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2001، ص 277.

5 - المرجع نفسه ، ص 278.

الحقيقة موجودة دوماً، وتكون معقولة أبداً (...). هذا الوجود الأزلي هو الله الموجود دائماً، الحق دائماً، الحقيقة ذاتها أبداً»¹، أما المعنى الثالث فقد أورده من الناحية الطبيعية، معتبراً أن الإله هو «كائن شخصي، فوق البشرية، يصدر الأوامر، ويقطع الوعود، يضرع إليه بالدعاء والصلوات»².

بينما أورد جميل صليبا هو الآخر في موسوعته معاني متعددة من بينها «المعنى الاجتماعي، وهو إطلاق لفظ الإله على معبود الجماعة، وهذا المعنى في الجماعات البدائية لا يمنع التعدد، لاختلاف الآلهة باختلاف الجماعات، أو لاعتقاد الجماعة الواحدة بان لها آلهة كثيرة»³، والمعنى الثاني الذي ذكره هو «المعنى الأخلاقي: وهو الاعتقاد أن الله هو مصدر جميع القيم الأخلاقية، لأنك إذا فرضته غير موجود، لم تستطع أن تتبنى نظام أخلاقي ثابت، ولا أن تفسر معنى العقاب والثواب (...). فالله أساس الأخلاق (...). فليست المعصية إذن معصية بالنسبة إلى فعل الشيء، وإنما هي معصية لأنها مخالفة لإرادة الله»⁴، ويضيف في ذات المعنى أن «سبب ذلك أنه لا يمكن لإرادة الله، وهي الخير المحض، إلا أن تأمر بالخير»⁵.

1 - المرجع نفسه ، ص 278.

2 - المرجع نفسه، ص 278.

3 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب ط، 1982، ص 127.

4 - المرجع نفسه ، ص 127.

5 - المرجع نفسه ، 128.

أما في الديانات السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام فإن الاعتقاد بوجود إله خالق للكون مدبر لأمره يعتبر جوهر الدين وأسه الذي لا يستقيم الإيمان من دونه، ولا بد أن نشير هنا إلى اختلاف تصور الإله بين الديانات السماوية، ولكن هناك اجماع على يقينية وجوده.

ففي الديانتين اليهودية والمسيحية عقيدة سائدة «تقول أن الله خلق العالم في لحظة من لحظات الماضي، وأن الحوادث التي تلت ذلك كونت تعاقبا مفتوحا وحيد الاتجاه، إن السمة الرئيسية التي توضح فكرة العقيدة اليهودية والمسيحية هي أن الخالق منفصل كليا عن خلقه ومستقل عنه، بمعنى أن وجود الإله لا يؤكد تلقائيا وجود العالم، وهذا مخالف لبعض النظم الوثنية التي يصدر فيها العالم الفيزيائي تلقائيا عن الإله، وكأن امتداد آلي لوجود»¹، فالعالم في الديانات السماوية ظهر إلى الوجود في لحظة معينة من الزمن، باعتباره فعل خلق خارق متعمد قام به خالق موجود من قبل.

يقول محمد عثمان الخشت في مؤلفه الموسوم " تطور الأديان " أن «اليهودية آمنت بالله ذي الجلال والسم، خالق الطبيعة وسيدها والأساس المطلق، وتصور اليهودية الله متجردا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحضة، بالتعارض مع العالم والطبيعة، وتعنى الروحي من كل رباط له بالحسي والطبيعي وتحرره من قيود الوجود»². ويضيف

¹ - جومانة لحويك نا صيف، الوجود الإنساني بين العلم والدين، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 2015، ص 34.

² - محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، ط1، 2010، ص 220.

أنها تعطي تصورا تحتكر من خلاله الألوهية لصالح الأمة اليهودية دون غيرها، فهي»
تؤمن بالله بوصفه حاكما زمنيا للشعب المختار الذي هو شعب اليهود فقط، وليس ربا
لباقى الأمم والشعوب، حيث يعتبرون أنفسهم أسيادا على العالم الذي لا تعدو طوائفه أن
تكون خدما لهم (...). أما باقى الشعوب فهي خارجة عن ملكوت الله»¹.

أما الديانة المسيحية فتصورها للألوهية يقوم على « عقيدة التثليث، ويعني التثليث أن الله
واحد، وهو في الوقت نفسه ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر: الأب، الابن، والروح القدس،
فالأب هو الذي خلق العالم بواسطة الابن، والابن هو الذي اتم الفداء وقام به، والروح
القدس هو الذي يظهر القلب والحياة، غير أن الأقانيم تشترك معا جميعا في الأعمال
الإلهية على السواء»².

كما بيناه سلفا شكل الاهتمام بمعرفة الله، الشامل لكل الموجودات، والخير في ذاته، على
مرالعصور هدف وغاية الدين وأهم إشكالية اشتغلت عليها الفلسفة، ولقد اختلفت محاولات
البرهنة على وجود الله مكانة صلب فلسفات الكثير من المفكرين ورجال الدين، ولعل من
أقدم الأقوال وأوائل الحكم المعروفة في تاريخ الفلسفة قول طاليس المالطي «إن كل شيء
مليء بالآلهة»³.

1 - المرجع نفسه، ص 219.

2 - المرجع نفسه، ص 229.

3 - يوسف سايفورت، البرهان الأنطولوجي الواقعي على وجود الله، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، ط1،

بيروت، 2001، ص 46

وحتى وإن كان العصر القديم عرف فلاسفة ملحدين مثل أبيقور، فإن جل الفلاسفة القدماء ابتداء من سقراط إلى أفلوطين حاولوا بحجج عديدة البرهنة على أن العالم الواقعي المرئي- وكذا ما سمي بالنفس الإنسانية عند أفلاطون- قد خلقا من طرف الله، والقوانين القديمة للكلام عن الله، حتى وإن انتقدها البعض من وجهة نظر حرية الضمير وحرية العقيدة واحترام الحياة العامة المفروضة على كل الإنسان، تقدم شهادة إثبات على الأهمية الأساسية وعلى الاعتراف الاجتماعي العريض بوجود الإلهي في الأزمان السابقة، فبدءا من قوانين أفلاطون وصولا إلى العصر الحديث، بل وحتى الفترة المعاصرة لا زال هناك اعتقاد سائد بقوة خاصة عند إتباع الديانات السماوية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، بأن الله موجود وعلى أنه من الممكن التعرف على وجود إلهي مطلق عن طريق البرهان العقلي والاستدلال العلمي.

ولعل من أقدم الأدلة وأكثرها حضورا وتأثيرا في نقاشات فلاسفة الغرب حول مسألة إثبات وجود الله، الدليل الذي قدمه أرسطو طاليس وهو ما سماه دليل الحركة، ومفاده أنه إذا بحثنا عن علة للحركة الموجودة في العالم فسنصل من البحث في سلسلة العلل إلى ما أطلق عليه أرسطو المحرك الذي لا يتحرك، ومعه استنادا إلى ذلك «ستصبح الميتافيزيقا علم الإلهيات، لأن الإله هو الذي يملك العلم بالعلل الأولى»¹، معتقدا أن الله هو مبدأ

¹- Jean Grondin, La philosophie de la religion, puf, 2^{eme} edition, Paris,2012,P57.

وعلة الموجودات جميعا، هو «إله يفرضه العقل كمبدأ للكائنات، ونشير هنا أن الإله كما يتحدث عنه أرسطو هو إله الفلاسفة، وليس الإله الذي يصلي له الناس»¹.

وهو التصور الذي راهن عليه الكثير من فلاسفة العصور الوسطى ومن بينهم القديس أوغسطين (364-430م) الذي يعتقد أن الله هو العلة الأولى لجميع الحوادث، لذلك يعتقد أن «قوته غير محدودة فهو خلق الأشياء وأوجدها، ولكنه لم يخلق ولم يصدر عن أحد غير ذاته، ونحن لا نستطيع أن نصفه بأي شيء، فهو فريد لا يماثله شيء على الإطلاق فقدرته مطلقة وقوته لا يحدها حد»²، فهو يعتقد اعتقادا جازما أن «العالم المخلوق إنما هو نتاج ثمرة الفعل الإلهي»³، فإله في اعتقاده خلق العلم ووضع نظامه وهو يهتم به ويصرف شؤونه، وإنما لنرى الله من خلال العالم أي من خلال نظام وجمال العالم، فإننا في معتقده نعبد الله ونتدبر صنعته، ولعل ذلك يؤدي بنا في النهاية لتأكيد وجود الله، فنحن نرى الله في العالم، لذلك كانت الرغبة الأساسية التي تحرك أوغسطين هي رغبته أن يعرف الله ولا شيء، آخر مهما كان ذاك الشيء.

لذلك نجده في عقيدة الخلق من العدم يميز بين نوعين من المعرفة، «المعرفة الإنسانية التي يرى أنها ناقصة، معرضة للصواب والخطأ، والمعرفة الإلهية التي يرى أنها الصواب عينه، وعلى ذلك فإن المعرفة الإلهية للأشياء هي فعل خلاق يهب الوجود للمخلوقات في

¹-Ibid, P59.

² - ترانشي و ماركوس ، فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، دون طبعة، مصر، 1997 ، ص 69.

³ - المرجع نفس، ص 65.

البداية ثم يعتني ويهتم بشؤون هذه المخلوقات بعد ذلك، فالمادة التي تخلق فيها الأشياء هي من صنع الله الذي خلقها و أوجدها من عدم»¹.

أدلة توما الإكويني على وجود الله:

من بين المواقف الدينية والفلسفية التي شكلت مرجعية للفكر المسيحي، والتي لا يمكن إغفالها في حالة تحليل فلسفة الدين أو التأريخ لتطور الوعي الديني الغربي، هو موقف توما الإكويني، الذي أعاد صياغة العلاقة بين الإيمان والعقل، وشكل موقفه إلى حد ما خروجاً عن التعارض بين الإيمان والعقل الذي كان سائداً في الفكر الكنسي في العصور الوسطى، الذي كان يقوم على تغييب و إقصاء العقل من أي نقاش حول المسائل الدينية، وكان الخطاب اللاهوتي هو المنطلق والأساس لفلسفات العصور الوسطى.

حيث سيقم توما الإكويني العقل إلى جانب الإيمان، أين يصبح الإيمان فضاء للمعقولات تقترن من خلالها المعاني الكلية بفكرة الله، وبذلك أسس نظرية معرفية يتعايش في مجالها الإيمان مع العقل خارج سلطة الكنيسة وهيمنتها. وذلك بالرغم من أن الإكويني يعتقد أن «العقل البشري لا يستطيع أن يستوعب الوجود الأعلى كونه يمثل الحقيقة العليا وهي الله،

¹ - المرجع نفسه ، ص66.

وهذا ما شكل حجر الأساس لنزعة توما الإكويني التي تجعل من وظيفة العقل فهم ما يوحى به ويقوم بشرحه حيث يمثل سلطة معرفية»¹.

أما فيما يخص قضية الألوهية فإن الإكويني، فيعتقد أن الله هو الموجود الأول والكينونة التي ليست مسبقة بأي كينونة أخرى، ويرى أن مسألة الله من حيث هو مبدأ الأشياء جميعا وغايتها أيضا، لا سيما المخلوقات العاقلة، هي أولى المسائل و أهمها، ولذلك نجده « يحصر اعتراضات الملحدين على وجود الله في اعتراضين هما: الأول ويعتمد على وجود مشكلة الشر في العالم، مما يتنافى مع وجود الله في اعتقادهم الذي يعني الصلاح اللا متناهي، أما الاعتراض الثاني فيعتمد على أنه يمكن تفسير الموجودات الطبيعة بردها إلى الطبيعة، وتفسير الأشياء الإرادية بردها إلى العقل أو الإرادة، فلا حاجة، إذن كما يقتضي مبدأ الاقتصاد في العلل لافتراض وجود الله كعلة»².

عن تلك اعتراضات يبين «ردا على الاعتراض الأول قال الإكويني مستشهدا بقول للقديس أوغسطين من أن صلاح الله كلي، والكامل يسمح للشر بأن يوجد، ولكنه في الوقت نفسه يستخرج الصالح مما هو شر. أما عن الاعتراض الثاني فردا قائلا بأن الطبيعة والعقل

¹ -بن طرات جلول، إشكالية العقل والإيمان ، مجلة متون- عدد مزدوج (10-09)، دار القدس العربي، ديسمبر 2014، الجزائر، ص 228.

² - ميلاد زكي غالي، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، منشأة المعارف، الإسكندرية، دون طبعة، ب ت، ص 17.

والإرادة أمور متغيرة، قدر يصيبها النقص أو الفشل، فلا بد إذن من الرجوع إلى علة أولى
أسبق هي الله»¹.

ولإثبات وجود الله وضع توما الإكويني خمسة أدلة اعتقد أنها كافية كبراهين لإثبات وجود
الله، وأول برهان على وجود الله هو برهان الحركة الذي استمده من أرسطو، «الذي ينتهي
بالحركة الموجودة في الكون إلى محرك لا يتحرك، أما الدليل الثاني فهو على شاكلة بناء
الدليل الأول وهو يبحث في العلل حيث ذكر وجود سلسلة من العلل يكون كل علة فاعلة
للعلة أخرى، حتى نصل للعلة الأولى التي هي الله ، وهو علة ذاته»².

أما الدليل الثالث فهو «دليل الممكن والواجب وهو أهمها جميعا، والذي مفاده عند
الإكويني أن هناك أشياء ممكنة، وكل شيء ممكن يستمد وجوده من غيره، وهذا الممكن
قد يتحقق وجوده بالفعل، وقد لا يتحقق ويظل وجوده بالقوة، وإذن فكل ممكن يحتاج
لواجب يحققه، وهذا الواجب يعتبر واجبا ممكنا لواجب آخر، وهكذا حتى نصل لواجب
بذاته، وهو واجب بالضرورة، والواجب بالضرورة هو الله»³.

بينما في البرهان الرابع فيعتمد على «الجلال والكمال في عالمنا الحسي، هذا الجلال
وذلك الكمال مصدره يرجع لما هو أكثر جلالا وكمالا، وهكذا حتى نصل للكمال المطلق،
الذي هو الله. وبرهان الإكويني الخامس يرى أن نظام الكون يفضي إلى القول أنه صادر

¹ - المرجع نفسه، ص 17.

² - ترانتشي وماركوس، مرجع سبق ذكره، ص 123.

³ - المرجع نفسه، ص 124.

من علة منظمة، ويرى أن العالم يخضع لنظام دقيق لا تولده الصدفة ولا يسيره الحظ، ولهذا فلا بد لنا من الإيمان بوجود علة فاعلة عاقلة مدبرة تدير وتنظم هذا العالم وتعتني به، وهذه العلة المدبرة هي الله»¹.

لقد كانت محاولة الإكويني لصالح استعادت العقل إلى ساحت الإيمان الديني، فكان الإقحام للعقل في المعتقدات الدينية، واستلها المباحث الفلسفية المنطقية القديمة وتوظيفها في قضية إثبات الألوهية، مستندا إلى تصور جديد للكوجيطو يقول "أعقل ثم آمن"، ليستعيد من «خلال هذه الثنائية صورة الله في الإنسان والخلاص من أسرار الخطيئة الأولى، ومن ثم صار إدراك الحقائق المطلقة جزء لا يتجزأ من صيرورة سبق العقل للإيمان، ضمن رحلته الدينية التي جسدت موقع العقل باعتباره النفس في تصورهما للمجرد وتعلقها به»²، و كأنه أقام مصالحة بين العقل والإيمان، لخدمة العقيدة المسيحية، لذلك نجد ديكارت يعلن في تأملاته أن «الإيمان هبة من الله»³، ويبين " سبينوزا" في علم الأخلاق " أن ما يعنيه بالله هو «كائنا لا متناها إطلاقا، أي جوهر يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزيد لا متناهية»⁴.

1 - المرجع نفسه، ص 125.

2 - بن طرات جلول، مرجع سبق ذكره، ص 228.

3 - رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص 04.

4 - باروخسبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط2009، ص 1، ص 31-32.

أدلة ديكارت على وجود الله:

لقد آمن ديكارت بوجود الله، بعد أن كان ينظر إلى الموجودات جميعها بعين الريبة والشك، هذا الشك سينتهي به إلى اليقين من وجوده والذي عبر عنه من خلال مقولته الشهيرة " أنا أفكر فإنّ أنا موجود"، كما أن ديكارت لم يقف عند حدود إثبات وجوده فقط، بل واصل تأملاته ليرى «أن هذا التفكير يدل أن له واهبا حقيقيا، و أن ذلك الواهب منبع لا نهائي، ووجود كامل أزلي، واستدل بذلك على أن العلم موجود، ويفهم من هذا الكلام، أن ديكارت يتصور أن وجود الكائنات، يثبت بالتفكير، وأن (...موجودها ذو حكمة غير متناهية، وكما أن الصانع والمصنوع ليسا من ماهية واحدة، كذلك الواهب والموهوب لا يلزم أن يكونا من ماهية واحدة»¹.

لقد كتب ديكارت «أنه دائما ما كان يعتقد أن معضلي الله، والنفس، هما من أخطر الإشكاليات، التي ينبغي أن تبرهن بأدلة الفلسفة، خيرا مما تبرهن بأدلة اللاهوت، إذ، وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين، بأن ثمة إلها وبأن النفس البشرية لا تموت بموت الجسم، فمن غير الممكن لأن نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين، ولا حتى بفضيلة أخلاقية، إذا كنا لا نثبت لهم أولا هاتين المعضلتين بالعقل الطبيعي»².

1 - أحمد عزت باشا، الدين والعلم، ترجمة: طاهر حمزة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1984، ص21.

2 - رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، مرجع سبق ذكره، ص 04.

ويعرفه ديكرت في كتابه المقال في المنهج بقوله أنه ينبغي لنا ألا نقبل شيئاً على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك، أما في، وأما في مؤلفه "مبادئ الفلسفة" يذك : « أن واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل مما عداه»¹.

لذلك نجد أن ديكرت قد وضع جملة من البراهين يثبت من خلالها وجود الله، معتقداً أن ما يمكن معرفة عن الله يمكن تبيينه بأدلة لا توجد إلا في أنفسنا، أياستناداً إلى منطلقات عقلية، فكما كان الفكر دلالة وجوده، فكذلك هذا العقل سوف يكون المدخل الآمن والأصدق، لوضع وصياغة أدلة تثبت وجود الله، وقد قسم ديكرت تلك الأدلة في التأمل الثالث، إلى ثلاثة هي على التوالي:

أما الدليل الأول فمفاده أنه في استطاعتي أن أتصور موجوداً كاملاً بصورة مطلقة، أعني أن جوهر متاهياً، وأزلياً ولا يمكن أن يتغير، ومستقلاً لديه المعرفة الكاملة، والقدرة الكاملة، خلقتني أنا نفسي، وكل شيء آخر، إن كان هناك شيء آخر موجود، ولأنني موجود متناه ناقص، فإنني لا أستطيع أن أكون بنفسى فكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة، فالفكرة التي تقول إن أي معلول لابد أن يكون له علة تكفي لأن تنتج، وأنا ذلك المتناهي لا أستطيع أن أتخيل نفسى وجود موجود لامتناه، هي فكرة واضحة ومتميزة،

¹ - زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط3، 1980م، ص 192.

ومن ثم لابد أن يكون ذلك الموجود موجودا بالفعل وإلا لما استطعت على الإطلاق أن أكون فكرة عنه.

بينما في الدليل الثاني فيؤكد أنه مادام أدرك أنه « موجود غير تام الكمال، إذن فهو ليس الكائن الوحيد في الوجود، إذ لا بد لوجوده من علة، لأنه لو كان علة وجود نفسه، لكان يستطيع أن يحصل من نفسه، على كل ما يعرف أنه ينقصه من الكمالات، لأن الكمال ليس إلا محمولا من محمولات الوجود، والذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال، وإذن تكون علة وجوده ذاتا لها كل ما يتصور من الكمالات وهذه الذات هي الله»¹

وفي الدليل الثالث يرى ديكارت أن من يعرف شيئا أكثر كمالا من نفسه لا يمكن أن يكون وجوده، ولأنه لا يمكن أن يعطي المعرفة لنفسه بنفسه، فلا بد أن يأتي من موجود كامل بصورة لا متناهية، وعلاوة على ذلك فإنه بالنظر إلى طبيعة الزمان ودوام الأشياء، لا ينتج من الواقعة التي تقول بأننا نوجد في هذه اللحظة، أننا سوف نستمر في الوجود في لحظات الزمان القادمة، وبالتالي لابد أن يكون هناك موجودا أزلي ليحفظ وجودنا.

ولا بد من الإشارة هنا أن ديكارت «لم يعتقد أنه يمكن تقديم أي اعتراض سليم ضد تلك الحجج عن طريق اللجوء لتاريخ الأديان لتفسير، مثلا تطور فكرة الله من النزعة الحيوية،

¹ - رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 1968، ص 89.

يقول ديكارت بأي طريقة تطورت فكرة الله، سيكولوجيا أو اجتماعيا، في تاريخ الخبرة الدينية، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تتطور في الوعي البشري إذا لم تكن هناك علة تكفي لإنتاجها»¹، وهنا يستند إلى المبدأ العلية وفي هذا يقول « أن علة تفكيره في شيء أكمل منه يجب أن تكون موجودة، ثانيا أن يكون فيها من الكمال أكثر مما في المعلول، وإذن يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه، وإذن لابد أن تكون ألقبت إليه بواسطة كائن أكثر كمالا، بل ولها من ذاته كل الكمالات هذا الكائن هو الله»².

وبرهان ديكارت الثالث على وجود الله، يكاد يكون إعادة بعث للدليل الأنطولوجي الذي قال به القديس أنسلم من قبل، وهذا دليل مفاده أن التصور الخالص لموجود لا متناه وكامل بصورة مطلقة يتضمن منطقيا وجود هذا الموجود، و لأن موجود لا يوجد، لا يمكن أن يكون لا متناهيا وكاملا، إذ سوف تنقصه خاصية أساسية وهي اللاتناهي والكمال، وأعني الوجود، فالوجود متضمن بصورة حتمية في فكرة الله مثل النتيجة التي تقول إن زوايا المثلث تساوي قائمتين فهي تنتج من تعريف المثلث.

وعن ذلك يقول «مثلا إذا افترضنا مثلثا نستطيع بفضل البرهان الهندسي أن زواياه مساوية لقائمتين، ولكن هذا لا يستطيع أن يجعلنا على ثقة من أن في العالم مثلث، على

1 - ويليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2010، ص99.

2 - رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سبق ذكره، ص88.

حين أنه عند امتحان ما عندنا من صورة ذهنية لموجود تام الكمال، نرى الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل في الصورة الذهنية لمثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقاصمتين، ومحصل هذا كله أن معنى الكمال المطلق، أو معنى غير المتناهي يشتمل على معنى الوجود، وإذن يبيح لنا القول بأن الله حاصل على كل الكمالات، أن نستنتج أنه موجود وأن نثق من ذلك أكثر من ثقتنا في أي برهان هندسي»¹

في الأخير يصل ديكارت إلى حقيقة لا تقبل التشكيك - بعد تحليله المفصل والمعمق لتلك الأدلة- هي « أن نستنتج من كل ما سبق أن الله موجود»²

وقد لجأ الفلاسفة العقليين منذ ديكارت إلى هذا الدليل الثالث، ذلك أن ديكارت على وجود الله تنتج منطقياً من مقدمات، فإذا كان وضوح الأفكار وتميزها برهاناً مقنعاً على وجود موضوعات مناظرة في أية حالة على الإطلاق، فمن المؤكد أن فكرة الله تكون هي تلك الحالة. « وإذا لم يستطع العقل المتناهي أن يتصور بنفسه اللا متناهي، ومع ذلك فهو لا يتصوره كأمر واقع إلا بطريقة سلبية خاصة، فإن الله يجب أن يوجد بالفعل حتى تكون مثل هذه الفكرة ممكنة، وإذا رأينا نقشاً أو ختماً لا يمكن أن يحدث سوى زهر نرد بخصائص معينة فإننا مضطرين لأن نفترض وجود هذا الزهر، وإذا كانت الفكرة الإيجابية

1 - المرجع نفسه، ص 90

2 - رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، مرجع سبق ذكره، ص 66.

الموجودة لدينا من موجود لا متناه قد طبعت في عقولنا المتناهية، فلا بد من أن يوجد ذلك اللا تناهي لكي يحدث هذه الفطرة»¹.

لذلك نجد أن ديكارت كان مقتنعا كل الاقتناع بالبراهين التي وضعها لإثبات وجود الله، وقد استمد منها نتائج مهمة بالنسبة لمذهبه، فلما كان الله موجودا، ولما كان موجودا كاملا على نحو مطلق، فلا يمكن أن يكون مخادعا، لقد منح الناس العقل بنوره الطبيعي الذي يستخدم أفكارا واضحة متميزة لتكون مصدرا يقينيا مستقلا للمعرفة، ويمضي ديكارت بعيدا ليقول أنه لا يمكن لأحد بدون هذا اليقين أن يتيقن من ماضيه، أو من القوانين الطبيعية أو من شيء آخر اللهم إلا للحظة عابرة، طالما أنه ليس لديه أساس للثقة في ذاكرته وقواه البرهانية ولن يكون لدى الملحد دحض منطقي للنزعة الشكية.

لذلك فإنه «مع وجود الله الضامن للمعرفة الحدسية البرهانية، فلا يمكن أن يرجع الخطأ البشري إلا إلى الخداع الذاتي في قبول أحكام في شيء من التهور، تدفعنا إرادتنا وانفعالاتنا وأهوائنا وأفكارنا الغامضة إلى قبولها بلا تمحيص عقلي، ولقد قدم الله لنا مصدر أكيد للمعرفة يتمثل في قوانا الخاصة بالحدس والبرهان، وإذا لم نستخدمه، وقمنا بدلا من ذلك باستثناء نتائج بطرق أخرى، فلا ينبغي أن نلوم سوى أنفسنا»²، ويضيف أنه «لو كنت مستقلا عن كل شيء آخر، وكنت أنا خالق نفسي لما شككت في أمر، أو

1 - المرجع نفسه، ص 101.

2 - ويليم كلي رايت، مرجع سبق ذكره، ص 101.

رغبت في أمر، ولا افتقرت إلى أي من الكمالات، ذلك لأنني أمنح نفسي، حينئذ كل كمال يخطر ببالي، فأكون إلها»¹.

أدلة الباروخ اسبينوزا على وجود الله:

كما بذل "اسبينوزا" (1632- 1677م) Spinoza Baruch بدوره جهدا مهما فيما يخص البحث في قضية وجود الإله، فإنه يستند إلى فكرة مهمة في مذهبه مفاده أن «للعاطفة الدينية أصلا عميقا في الإنسان والدين على اختلاف صورته هدفه تعيين ماهية العلة المطلقة»²، كما يرى أن الله «لا متناه، وأزلي، ولا يمكن أن يتغير، الله هو الجوهر الكلي والأساس الأقصى وماهية كل شيء عقلي وفيزيائي، ويسمى اسبينوزا-إحياء لمصطلح مدرسي الله (الطبيعة الطابعة) Naturanaturans، المبدأ الفعال، يعني بذلك الأشياء الطبيعية التي توجد الأشياء المنفصلة في العالم، بينما يسمى الأشياء المنفصلة في الوجود بالطبيعة المطبوعة Naturanaturata ، المبدأ المنفصل، ويعني الأشياء الجزئية كما نعرفها، وهي منفصلة عن بعضها البعض، وليست دائمة»³.

ويقدم اسبينوزا هو الآخر بدوره مجموعة من البراهين لإثبات وجود الله، وجميعها تذكرنا بديكارت، فإذا كان ديكارت وضع ثلاثة أدلة، فإن اسبينوزا وضع أربعة أدلة، تكمن خلفها ثقته بصدق الأفكار الواضحة والتميزة التي تخلو من التناقض، وستعرض لتلك

¹ - رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 69.

² -رحيم ابو رغيف الوسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، 2013، ص 72.

³ - ويليام كلي رايت، مرجع سبق ذكره، ص 118.

باختصار، أما الدليل الأول فهو الدليل الأنطولوجي، الذي يذهب فيه إلى أن تصور الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا فكرة واضحة ومتميزة، ومن حيث إنه كذلك، ومن حيث إنه موجود لا متناه، فلا يمكن أن تنقصه إحدى صفات اللاتناهي، ويقصد الوجود، ويدعم تلك النتيجة بدليل ثان يرى فيه أن تصور الله لا يتضمن تناقضًا منطقيًا يجعل وجوده مستحيلًا، لأن ما لا يكون مستحيلًا يجب أن يكون موجودًا، وفي دليله الثالث يعتقد أن وجودنا نحن الخاص من حيث أننا موجودات أخرى متناهية، وهكذا إلى ما لانهاية، يؤدي بالضرورة إلى موجود لامتناه يكون علة أو أساس لوجوده الخاص، وفي دليله الرابع والأخير يذهب إلى أن الموجود اللاتناهي لا بد أن يمتلك قوة لا متناهية، ويكون بذلك قادرًا على أن ينتج وجوده، ويدعمه.

لذلك يعتقد اسبينوزا « أن الهدف الأسمى للكمال البشري، الخير الأقصى، هو بالنسبة لاسبينوزا المعرفة العلمية والدينية لحقيقة نهائية هي التي تكون الله»¹.

أدلة ليبنتز:

تصطبغ فلسفته بصبغة دينية مسيحية، لذلك تعتبر فلسفته جزءًا من مشروع في الدفاع عن الدين، وجعل مهمة له في هذا الدفاع البحث في أدلة وجود الله، فهو يعتقد «أن الله

1 - المرجع نفسه، ص 127.

منح أرواحنا الملكات التي تنتزين بها، وهو لم يترك نفسه بدون شهادة، لأن الحواس والذكاء والذهن تمدنا بأدلة واضحة عن وجوده»¹.

ويرى أن وجود الله حقيقة جلية بإمكان العقل أن يبينها، معتبرا أن وضوحها يساوي وضوح الاستدلالات الرياضية، لكن يستدر ويؤكد رغم ذلك على ضرورة الاهتمام بهذه المسألة، إن الله عنده ليس أصل الموجودات فحسب وإنما هو أصل الماهيات، سواء كانت ماهيات الأنواع و الأجناس أم ماهيات أفراد، هي الممكنات، أي الأفكار التي هي موجودة منذ الأزل في الفكر الإلهي، وهو في "المونادولوجيا" يقول «إن عقل الله هو منطقة الحقائق الأزلية، أعني الأفكار التي تتعلق بها، هذه الحقائق وبدون الله لم يعد هناك شيء حقيقي في الممكنات، أو شيء موجود أو حتى شيء ممكن»².

لذلك فإنه يرى أن «الله هو المناد الأعظم وهو وحدة، أي قائم الوجود بذاته، وخالق جميع الموجودات، وهو روح خالص ليس له جسم يتألف من مونات أخرى وهو لا متناهي أزلي وحاصل على مطلق الحكمة والخيرية وهو منبع ما يوجد بالفعل وما يمكن أن يوجد فهو يوجد في قمة الوجود»³.

¹ - ج.ف. ليبنتز، أبحاث في الفهم الإنساني، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، فاس، ب ط، 1983، ص 236.

² - حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 2003، ص 18.

³ - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية، مصر، دون طبعة، 1996، ص 143.

لذلك نجده لم يدخر جهدا لإثبات وجود الله، فهو بدوره قد طور الدليل الأنطولوجي والكوني على وجود الله، ووضعهما في صورة معدلة وفقا لنظريته المعرفية، أما بالنسبة للدليل الأنطولوجي فصاغه على النحو التالي:

إذ يرى أنه لما كانت «هناك حقائق ممكنة أو حاجة قد تحدث وقد لا تحدث فلا بد إذن أن يكون هناك أساس ضروري وفعلي وراء إمكان تحقق هذه الأشياء، وهذا الأساس الفعلي لا يمكن أن يقع داخل هذه الممكنات أو الأحداث نفسها ما دامت لم توجد بالضرورة، ويرى ليبنتز أن أي شيء لا يمكن أن يكون ممكن الحدوث بدون أن يكون موجودا فعليا يكون سببا في صنعه أي الله في فلسفته هو المناد الأعظم، ولكي يبرهن على وجود الله فإنه تارة يرجع إلى البساطة الإلهية من حيث أن الله لا ينطوي في ذاته على تناقضاً و عناصر متعارضة فيما بينها. وتارة أخرى يستند إلى برهان إمكان العالم وحدوثه»¹.

بمعنى أنه يعتقد أن ثمة حقائق ممكنة أو عارضة، قد تقع أو قد لا تقع بالفعل، وبالتالي لابد أن يكون هناك أساس ضروري، وفعلي يجعل تلك الحقائق ممكنات وهذا الأساس الفعلي لا يمكن أن يوجد داخل سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية ذاتها، لأنها ليست بالضرورة موجودة بالفعل، غير أنه لا شيء يمكن أن يكون ممكناً، إذا لم يكن هناك أساساً فعلياً خارجة قادر على أن يجعله كذلك لأن أي شيء لكي يكون ممكناً فإن

¹ - المرجع نفسه، ص 144.

ذلك يعني امتلاكه القدرة تحت ظروف ما أو حالات ما لكي يكون موجودا فعليا. و إلا فإنه لن يكون حتى ممكنا.

وبالتالي فإنه يصل إلى نتيجة مضمونها أن وجود الله من حيث إنه موجود لا متناه ممكن، لأنه ليس هناك تناقض منطقي في فكرة الله تمنعها من أن تكون ممكنة، وفكرة الله هي فكرة موجود ليس له حدود، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك شيء خارج هذه الفكرة يمنعها من الوجود بالفعل، ولهذا فطالما أنه لا يوجد ما يمنع لا الوجود الممكن ولا الوجود لله من ناحية، ولما كان افتراض وجوده ضروريا كأساس يفسر الحقائق الممكنة والعرضية من ناحية أخرى، فإننا نستنتج من ذلك أن الله موجود بالفعل.

ويؤكد ذلك بقوله أننا «نعلم بمعرفة تقوم على رؤية بسيطة أن العدم الخالص لا يمكنه أبدا أن ينتج كائنا حقيقيا ومن هنا ينتج بوضوح رياضي أن شيئا وجد منذ الأبد»، كما بين «أن المصدر الخالد لكل هذه الموجودات يكون أيضا مبدأ لكل قدراته بحيث يجب أن يكون هذا الكائن الخالد قادرا تماما، الكائن الخالد، القادر والعاقل جدا، هو ما نسميه الله»¹.

أما الدليل الكوني عند ليبنتس، فيمكن صياغته على النحو التالي حي يرى أنه لا بد من وجود علة كافية لكل مسألة من المسائل الجزئية التي توجد في واقعنا، لتأخذ على سبيل المثال فعل الكتابة أو بالأحرى واقعة الكتابة التي أقوم بها الآن، تجد أن هناك الكثير من الأحداث الحاضرة والماضية الممكنة تكون علة فاعلة كافية لفعل الحاضر، وبالرجوع إلى

¹ - ج.ف. ليبنتز، مرجع سبق ذكره، ص 236، 237.

كل حدث من هذه الأحداث الممكنة، تجد هناك حضا آخر من أحداث ممكنة تجعلها ممكنة، وهكذا إلى ما لانهاية. ولا بد من وجود موجود ضروري بصورة مطلقة يكمن وراء كل تعقيد الأحداث الممكنة، يكون أساسا لوجودها ولا يعتمد على شيء سابق عليه وهذا الموجود هو الله. « فالله إذن هو الموجود المطلق والأوحد ووجوده لا يستند إلى حقيق أخرى»¹.

أما دليل الانسجام المقدر سلفا يذهب إلى التناظر المتبادل في المونادات المختلفة، التي لا يؤثر بعضها في بعض، مع أنها تكون في انسجام تام كامل لو كان يؤثر بعضها ببعض، إلا أن ذلك لا يمكن أن يأتي إلا من علة مشتركة. يرى ليبنتس أنه الله، « معتبر ذلك دليلا على وجود الله كخالق لها ذلك أن لا يمكن أن يكون هناك اتفاق تام أو كامل بين هذه المونادات الكثيرة دون أن يكون هناك اتصال تام بين كل موناد و آخر بدون سبب معقول»².

مثل هذا التصور كان ملاذ مفكرين كثيرين ليسوا على استعداد لقبول جوانب أخرى من مذهبه، وزعم ليبنتس أحيانا، بالنظر إلى تلك الاعتبارات، أنه المفسر الفلسفي الأول العظيم للمذهب البروتستانتي.

1 - المرجع نفسه، ص 145.

2 - المرجع نفسه، ص 146.

دليل الرهان عند باسكال (1623 - 1662م) Blaise Bascal :

يرى باسكال أن «الثقة التي ما إن يشعر بها الإنسان عندما كان يظن أنه يحتل مركز الكون، قد حل محلها الرعب، إزاء صمت الامتداد اللانهائي للفضاء، وبدت الأدلة على وجود الله وعلى مصير الإنسان الأبدي غير مقنعة، وحتى لو اقتنع الناس بها، و تساءل باسكال هل يمكن لإله بمثل هذه الأدلة أن يكون هو الإله، الذي يحتاج إليه الإنسان حقاً. أم أن الإله الذي يحتاج إليه الإنسان إنما يوجد عن طريق الإيمان وحده فهو إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء»¹.

ويمكن أن نلخص برهان الإيمان بالله عند باسكال المسمى بدليل الرهان، كما يلي: يدعونا باسكال أن نراهن بحياتنا على وجود الله لأننا إذا كنا مخطئين فلن نفقد شيئاً برهاناً، في حين أننا لو كنا على صواب فسوف نظفر بثواب لا متناه.

ولا بد من الاعتراف على أقل تقدير بأن هذا البرهان ينطوي على إدراك لما يتسم الكون من غموض أساسي ولاضطراب الإنسان إلى أن يتخذ أهم قراراته في ظل المخاطرة وبلا معرفة يقينية، وهذا ما عبر عنه باسكال بأننا لا نعرف أوجه أوراق اللعبة.

وقبل ذلك نجد أن باسكال انتقد كل تلك الأدلة التي المستمدة من الفلسفة الديكارتية، ومن المراجع المعتمد في الدفاع عن الدين المسيحي، معتقداً أن «الأدلة الميتافيزيقية على

¹ - جون ماكوري، الوجودية ، مرجع سبق ذكره، ص 68.

وجود الله بعيدة عن نطاق العقل الإنساني بحيث لا يستطيع ادراكها (...). وحتى ولو أنها كانت نافعة للبعض فلن يكون ذلك النفع إلا لحظة البرهان فحسب، ولن نمضي ساعة حتى يخشى الناس أن يكونوا وقعوا في الخطأ»¹، كما لم يقبل باسكال تلك الأدلة التي اعتمدها الفيزيائيون باعتبار أن الله هو مصدر النظام الموجود في الكون جميعا، كما ابتعد عن مذهب التآليه الطبيعي.

ونتيجة ذلك أنه رأى أنه لا يمكن أن نعرف الله حقا إلا إذا اكتسبنا معرفة حقيقية بالمسيح بوصفه فادي اتباعه من الخطيئة، وغايته من ذلك هي «أن يبين أن الإنسان بال اله يكون مفارقة لا تحتمل بالنسبة لنفسه، وأنه لا يكون سعيدا منعما إلا في الاتحاد الديني بالله»².

وكان يهدف من خلال تصوراته أن يوضح للمفكرين الأحرار أنه من المعقول المجازفة بالتصرف على أساس احتمال وجود الله، ولم يكن باسكال حريصا على إثبات وجود الله بقدر حرصه على إثبات معقولية التصرف على إفراض أن الله موجود.

الدليل الأخلاقي عند كانط:

لقد كان كانط (1724 - 1804) مؤمنا مخلصا، لذلك حاول أن يعيد للدين مكانته من خلال دعوته إلى دين أخلاقي يتجاوز كل الطقوس الكهنوتية، والشعائر والمعجزات، داعيا

¹ - جيمس كوكينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ب ط، 1973، ص 459.

² - المرجع نفسه، ص 464.

إلى دين يرسى دعائمه على أساس عقلي، مؤسسا بذلك لدين أخلاقي، دين الفطرة، النقي، دين داخلي، خالي من كل الطقوس والشعائر والاحتفالات، يقوم على استعداد القلب ليحقق الإنسان كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية، وكل المعجزات التي دشنها الدين التاريخي هي في النهاية نافلة لا لزوم لها، تشير إلى خطأ في الاعتقاد أو تشير إلى عدم الاعتقاد الأخلاقي حيث يغيب الاعتراف بسلطة أوامر الواجب.

إن الدين الأخلاقي كما يقدمه كانط يجمع بين الأخلاق واللاهوت، ولكن كانط «نصب نفسه ناقدا للاهوت النظري واللاهوت التاريخي، وكلاهما لا يشكل مطلباً للدين الأخلاقي لأننا كي نجعل أنفسنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقي فهذا لا يتعلق بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية لهذا فإن اللاهوت المطلوب للدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على شيء واحد بعينه، هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي، أي افتراض وجود الله مشرع قانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي العادل وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي»¹.

فكانط من خلال فلسفته الأخلاقية التي وردت في كتابه "نقد العقل العملي" حاول أن يسترد وجود الله الحقيقي في مظاهره الأخلاقية على الأقل، فكانط «كان حريصاً...على

¹ - فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 80.

أن لا يدعي أن فكرة الله متناقضة بطبيعتها أو مضللة أو خالية من المعنى، فهو لم يكن يرفض هذه الفكرة، بل كان يرفض استخدامها التركيبي بواسطة العقل الخالص»¹..

فهو يعتقد أن «الاعتقاد في الله لا ينبع عن نزوة خاصة، أو باعث انفعال في الفرد، بل عن حاجة كلية كامنة في العقل العملي بطبيعته من حيث هو خاضع للقانون الأخلاقي»²، وهذا يقود إلى القول أنه يسلم بوجود الله بسبب حاجة نابغة من القانون الأخلاقي.

أدلة هيغل :

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

لقد احتل الدين مكانة هامة في فلسفة " هيغل "، فقد اعتبر أن الدين وسط بين الفن والفلسفة في تقسيمه الثلاثي للروح المطلق، فهو يشكل مرحلة من مراحل تجلي الروح، انه في مرحلة أو فصلا لفكرة المطلقة، يعرف هيغل الدين أنه الوعي الذاتي بالروح المطلق،

¹ - جيمس كوكينز، مرجع سبق ذكره، ص 262.

² / - المرجع نفسه، ص 268.

على ما يتصوره أو يمثله الروح المتناهي، وهو فن باطني يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطني.

إذن الدين داخل النسق الهيجلي يكون في مراحلهِ الأخيرة أوفي الثلاثية الأخيرة من ثلاثيات هيغل إنجاز التعبير، ثلاثية (الفن، الدين، والفلسفة)، وانه محاولة اتصال المتناهي (الإنسان) باللامتناهي (الله).

وقد حدد في محاضراته في فلسفة الدين - والتي ضمنها بحثاً عن أدلة وجود الله - ماذا يقصد بالدين، وعن ذلك يقول «إن الدين هنا هو الدين الروحي، والجماعة الروحية تعيش أساساً فيما هو باطني، في الروح كروح»¹، ويعتقد أن الجماعة الروحية في طابعها هي مملكة الله.

وقد حدد للفلسفة مهمة اعتقد أنها أهم مما سواها ألا وهي « أن تعرف الحقيقة، أن تعرف الله، وذلك أن الله هو الحقيقة المطلقة، طالما أنه لا يوجد شيء آخر يستحق الاهتمام به سوى الله وكشف الغطاء عن طبيعة الله »²

ويعتبر الدين مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح، ويعتبر أن وجوده ليس صدفة وليس وسيلة بشرية خالصة، إنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجلي حقيقي للمطلق. بل يعتقد (هيغل) أن الفن، الدين والفلسفة موضوعها الأصلي هو

¹ - فردريك فيلهام هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ب ط، 2004، ص 23.

² - المرجع نفسه، ص 36.

الله أو الروح المطلق وكيفية إدراك كل منهم، كما يرى أن مهمة الفلسفة لا تعنى إلا باضها عقلانية الدين، فهو قد أعلن في محاضراته عن الدين أنه مهمته الأساسية في تلك المحاضرات هي مجرد تصالح بين العقل والدين، فهو يعلن أن « العلاقة بين الدين والعقل تقوم على ضرورة أن ندرك أن تعاليم الدين الإيجابي التي يرى أنها فوق العق لا ضده»¹، بمعنى لا تعارض بين الحقيقة الدينية والعقل. ويرى أن الدين في الفلسفة يتلقى تبريره من الوعي المفكر، وفي الدين نجد المحتوى الحق موجودا من ذي قبل على نحو يقيني، وهذا يظهر أن الروح الإنسانية إذا ما تركت لنفسها لتصل إلى بصيرة عميقة في طبيعة الله وهي بكل أخطائها قد توصلت إلى حقائق عظيمة بل توصلت إلى حقائق أساسية مثل وجود الله. مفاد ذلك أنه هناك ارتباطا باطنيا بين العقل والإيمان، «حتى أن لا يوجد إيمان لا يحتوي في ذاته التأمل، المجادلة، أو الفكر في الواقع»²، و أكد إن الاعتقاد بالاختلاف بينهما هو نوع من الخداع الذاتي.

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

¹ - المرجع نفسه، ص 49.

² - المرجع نفسه، ص 50.

المبحث الثالث

الإلحاد في الفلسفة الغربية مفهومه وتجلياته

مفهوم الإلحاد:

الإلحاد في اللغة الفرنسية Athéisme وفي الانجليزية Athéism، مشتقة من اليونانية Athéiotès .

والإلحاد في اللغة ، الميل عن القصد والعدول عن الشيء، يقال أُلحد في الدين ولحد ، أي حاد عنه وطعن فيه، و أُلحد ترك القصد فيما أمر به ، ومال إلى الظلم، ... والإلحاد الكفر والشك في الله¹.

تكاد تجمع كل القواميس أن مفردة الإلحاد قد تواتر استخدامها للدلالة على «عقيدة إنكار وجود الله»². ويؤكد هذا الموقف جميل صليبا في معجمه بقوله «فليس للفظ الإلحاد إذن في التاريخ معنى محدود وثابت لاختلاف مفهومه باختلاف الزمان والمكان»³، لكنه يؤكد أنه «ربما كان أحسن تحديد لهذا اللفظ إطلاقه على المذهب الذي ينكر وجود الله ، لا على المذاهب الذي تنكر بعض صفات الله، أو تخالف معتقدا دينيا معيناً أو رأياً اجتماعياً

1 - جميل صليبا ، مرجع سبق ذكره، ص 119.

2 - اندري لالاند، مرجع سبق ذكره، ص 107.

3 - جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، ص 120.

مقرا»¹، والتاريخ يطلعنا أن الكثير من العلماء الذين يأتون بالغريب وغير المؤلف من الآراء، يمتنون ويتهمون بالكفر والزندقة.

وفي ذات المعنى يصنف موقف "أندري لالاند" حيث يقول أن الإلحاد هو «عقيدة قوامها إنكار وجود الله»²، ويضيف أنه لا يمكن إعطاء هذه المفردة تعريف واحد محدد، نظرا لأنه يعتقد أن « مضمون فكرة التلحيد يتباين وجوبا حسب ترابطه بمختلف التصورات الممكنة لله وكيفية وجوده (...) ما من تهمة كانت أكثر تداولاً من تهمة الإلحاد ففي الماضي، كان يكفي للمرء حتى يتهم بهذه التهمة، ألا يشاطر الآراء السائدة والمعتقدات الرسمية في عصر ما مهما كانت فاحشة وحتى فاسقة»³، والإلحاد « يستعمل لوصف تيار فكري وفلسفي وجوهر هذا الفكر تركز في عدم الاعتقاد بوجود آلهة للكون»⁴.

تشير بعض الدراسات إلى أن هناك «التباس يوجد بين مصطلح إلحاد ومصطلحات أخرى مثل اللا دين، واللا أدوية ويرجع هذا الالتباس إلى تداخل هذه التيارات مع بعضها البعض وعدم وجود حدود واضحة بتميز تيارا معيناً عن الآخر، ولكن هناك إجماع على أن اللا أدري يؤمن بأن استعمال دين أو فلسفة معينة لتأكيد أو نفي وجود الخالق الأعظم

¹ - المرجع نفسه ، ص 120.

² - أندري لالاند ، مرجع سبق ذكره ، ص 107.

³ - المرجع نفسه، ص 107

⁴ - مصطفى حسية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للتوزيع والنشر، ط 1، الأردن، 2009، ص 84.

مهمة مستحيلة وغير مثمرة، ولا تأتي بأي إضافة للسؤال الأزلي حول معنى الحياة وكلمة اللا أدري تعني عدم المعرفة»¹.

أما اللا دين فإنها في الغالب تطلق على الحالات التالية: فهي قد «تعني انعدام الإيمان بالأديان إما لعدم توفر المعلومات أو بصورة متعمدة، أو تطلق على عدم احترام فكرة اتخاذ الدين كفكرة مركزية، لتنظيم حياة الإنسان، أو هي اختيار طريقة أو أسلوب في الحياة لا تتماشى مع الدين»².

سجل مؤرخو الإلحاد عن انتشاره في العصور الباكرة، حيث « كان يقرأ الإلحاد حينها بين السطور، وهي عادة ينظر إليها الآن بكثير من الريبة، والحذر، ويكشف الباحث " كورس" مؤلف كتاب " الإلحاد في فرنسا" إن الإلحاد، لم يظهر في أوائل القرن الثامن عشر، بينما أكد مؤرخ الإلحاد " توليوجوري" الذي يخالفه الرأي مؤكدا أن الكثير من مؤلفات القرن السابع عشر كانت مهتمة بالكفر والإلحاد، أمثال مكيافيليو فاني، ومؤلفات المتشككين أمثال مونتاني وبوديه»³، حيث بينت الكثير من أفكار أولئك الملاحدة في القرن السابع عشر، أن القول «بإجماع العالم على الإيمان بالله هو خير دليل على وجوده فكثرة

1 - المرجع نفسه ، ص 85.

2 - المرجع نفسه، ص 85.

3 - رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، سينا للنشر، ط1، القاهرة، 1997، ص 20.

الرحلات والأسفار الأوروبية، حينها أثبت لهم أن مثل ذلك الإجماع غير صحيح، وأن بعض المجتمعات لا تعلم بوجوده»¹.

ولعل أهم وأبرز الأفكار التي قال بها الملاحدة ودافعوا عنها، فيمكن أن نوجزها في مجموعة العناصر التالي:

« - إنكار وجود الله سبحانه وتعالى.

- أن الكون والإنسان والحيوان والنبات وجد صدفة، وسينتهي كما بدأ ولا توجد حياة بعد الموت.

- إن المادة أبدية أزلية وهي الخالق والمخلوق في الوقت نفسه.

- النظر الغائبة للكون والمفاهيم الغائبة تعيق تقدم العلم.

- إنكار معجزات الأنبياء لأن تلك المعجزات لا يقبلها العلم كما يزعمون.

- عدم الاعتراف بالمفاهيم الأخلاقية ولا بالحق ولا بالعدل، ولا بالأهداف السامية، ولا

بالروح ولا بالجمال»².

أما في اصطلاحات الفلاسفة فقد اتخذت أوضاعا متعددة لكنها تكاد تعبر في مجملها عن موقف سلبي تجاه حقيقة وجود الإله، وما ارتبط بها من قضايا مثل: العلم، العناية القدرة، الإرادة... إلخ، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كلمة اللاهوت عامة كان الملاحدة من مفكري

1 - المرجع نفسه، ص 19.

2 - المرجع نفسه، ص 86.

الغرب يعتقدون أنها إنما «تستخدم لوصف العضلات التي لا حل لها أو التعقيدات الضرورية»(....)ويبررون موقفهم بالإشارة إلى الجدل المشهور الذي كان في العصور الوسطى حول عدد الملائكة التي يمكن أن ترقص على رأس إبرة واحدة»¹.

مبرراته :

بالإضافة إلى مجموعة العوامل التي استعرضناه في المبحث الأول من هذا الفصل، تكشف متابعة الكثير من الدراسات حول فلسفة الدين عن جملة من الأسباب هيئة الأرضية لميلاد وانتشار الكثير من الأفكار الإلحادية، بل لم يعد الملاحظة أولئك المارقين المطاردين، ولم تعد كتاباتهم ملعونة، بل أصبحت تتدرج تحت عنوان حرية الفكر والتعبير، والتي نورد من بينها:

1- مبررات ذات طبيعة أنثروبولوجي، لا سيما في القرون الأخيرة، أي أن الغرب في هذه الحقبة طور شكلا جديدا للحريات، أي أنه «منذ زهاء ثلاثة قرون جرب الإنسان نوعا من الحرية يغيب في غمراتها الإله عن الحياة»²، وسوف يقصي كل الاعتبارات الدينية والروحية، بل في زخم هذه الحريات و زيادة جرعاتها سوف تختفي وتغيب شعلة الإيمان بالإله، ويتعزز الإعراض عنه، و لا بد من الإشارة هنا

¹ - إيان مرخام، علم اللاهوت جذوره ومضامينه وتطوراته المعرفية، مجلة الاستغراب، العدد 07، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2017. .

² - عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، التنوير، ط1، بغداد ، 2005، ص495.

أن هذا الموقف نابع من تجربة نفسية قبل كل شيء، تكونت ونمت كرد فعل عن التصور الكنسي للإله، والذي يشكل مرجعية وسلطة تفرض على الإنسان ما يجب عليه فعله، مثل هذه المعتقدات فهمت على أنها حاجز أمام أي إمكانية لتطور الإنسان، تسلب منه كل قدرة على الفعل والاختيار والمبادرة، هذه الحالة أفضت بالعقل الغربي تطوير الكثير من البحوث الأنثروبولوجية، والتي عمدت إلى تحليل هذا الوضع، وفتحت المجال لنقد حاد وعميق في البنية الثقافية الغربية ومعتقداتها الدينية وما تحمله من تفسيرات للكون والوجود.

2-العامل الآخر الذي زاد توسيع إنكار وجود الإله كان سوسيولوجيا في الفترة المعاصرة، «إنه الوضع الذي فكر فيه مشاهير نظير ماركس ونضجوه وأطلقوا الدعاية له، فحينما تهتز أركان النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المبتنى على هيمنة فئة على فئة، واستغلال جماعة لأخرى كما حصل في الغرب، وتتفجر قضية بعنوان تحرر الانسان من الجور الاجتماعي(...)سوف يتزلزل أيضا ذلك التصور لله الذي صاحب ذلك النظام واقترن به...وهذا ما حدث فعلا وقاد البعض إلى الإعراض عن الله»¹،

3-العامل منذ هذه العوامل الثلاثة هو تلك الأرضية المعرفية والفكرية، التي شكلت من مجموعة من الفلسفات، «لا سيما الأنساق النقدية التي انطلقت في باب

¹ - المرجع نفسه، ص 459.

المعارف البشرية»¹، وخاضت في المدنس والمقدس، في جراحة غير معهود، شملت فيما شملته من تحليل ونقد وتقويض ودحض في الكثير من الأحيان للكثير من المعتقدات الدينية، ومن ضمنها مقولة الاله وكيف ينبغي تصويره، تضعيف للبراهين المشهورة حول وجود الاله، هذا ما عزز الشك والإعراض عن الاله وعن مختلف المعتقدات الدينية.

3- تجليات الإلحاد في الفلسفة الغربية:

لا بد من الإشارة ابتداءً أن الإلحاد كان في العصور القديمة حالات فردية، بينما ابتداءً من القرن السابع عشر سيتحول إلى ظاهرة فكرية واجتماعية، خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أين « بدأ الفلاسفة بالخروج على الناموس داعين إلى إلغاء سيطرة الله المطلقة على البشر وسعى بعضهم إلى نفي "الله" وكان لمجرى التاريخ تأثير في أحداث التاريخ تأثير في عقولهم»²، بينما إذا عدنا إلى الإغريق نجد "زينوفان" يقول أن «البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتسمون فيها صورتهم الحقّة وعواطفهم ولغتهم ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته هيئة البقر، لقد نسب هوميروس، وهزيود إلى الآلهة كل ما هو مخجل و أثيم في البشر»³، وصرح "أناكساغوراس" أن النجوم ليست آلهة ولكنها أجرام

¹ . المرجع نفسه، ص459.

² - كارين أرمسترونغ، الله والإنسان، ترجمة: محمد الجورا، ط1، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1966، ص 06.

³ - إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1973، ص 88.

ملتهبة من طبيعة الحجارة الأرضية ذاتها، ويسخر السفستائيون من الآلهة نفسها، وفي ذلك يقول "بروتاغوراس" «ليس لي أن أبحث عن الآلهة موجودة هي أم غير موجودة، يمنعني ذلك عن أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقصر العمر»¹.

هكذا نمت في كنف الفلسفة نزعات الحادية منذ القدم، كانت ساخرة ومتعالة وغي حافلة بالمعتقدات الدينية، ولكنها في الغالب كانت تعبر عن حالات فردية معزولة، فكان القائل بتلك المواقف هو ملعون القوم المغضوب عليه، الذي يوصف بأقذر الصفات، هم أصحاب العقائد والكتابات الملعونة، وإن كان الإلحاد في بعض الحقب التاريخية استخدم كتهمة إيديولوجية للقضاء على المعارضين للقيم الاجتماعية أو السياسية السائدة، و حالة سقراط تعبر أحسن تعبير عن هذا الموقف، إلا أنه ابتداء من العصور الوسطى وصولاً إلى الفترة المعاصرة لم يعد الإلحاد حالة منفردة، وليس كل الفلاسفة والمفكرين توحيديين اعترفوا بوجود الله، وعن هذا التحول الجذري في الموقف الإيماني في الفكر الغربي يشير (يوسف سايفورت) أنه «أفسح في نهاية المطاف الممثلون والمدافعون الجدد عن الميتافيزيقا وعن براهين وجود الله في دوائر عريضة المجال أكثر وأكثر في مجرى تاريخ الفلسفة - منذ هيوم وكانط- إلى البراهين المضادة للبراهين على وجود الله، وبالضبط

1 - المرجع نفسه ، ص 102.

بفرض كل البراهين على وجود الله، وبعد ذلك مباشرة يفسح المجال فيما يتعلق بمسألة

الله، لانتشار الإلحاد أو على الأقل لا أدوية، ينكران أي إمكان لمعرفة الله عقليا»¹

بعد استعراض الشروط التاريخية، والمبررات السوسيولوجية والأنثروبولوجية، ودور

التطورات الفكرية والمعرفية بمختلف أشكالها ومناهجها في إطفاء شعلة الإيمان بوجود الله

في قلوب الكثيرين، وتهيئة المناخ لإعلان الإلحاد إنكار لوجود الإله و إنكار أي دور له

في الحياة والكون، لذلك كان حري بنا أن نخوض غمار البحث في تلك الفلسفات التي

ساهمت في إعادة تشكّل الوعي الديني الغربي، وإضعاف دور المعتقدات الدينية في

مختلف الجوانب المتعلقة بحياة الإنسان، وهنا نستعرض أهم التجليات الإلحادية في

الفلسفة الغربية، عبر حقبة زمنية مختلفة، وأنساق فلسفية متنوعة. ويمكن أن نقسم هذه

الفلسفات التي ناصرت الإلحاد ونظرت له في مختلف كتاباتها ودافعت عنه في وجه

مناهضيه ورافضيه إلي قسمين هما:

النزعات المادية :

يذهب ملحدي هذه النزعة إلى أن أصل الحياة والكون عامة هو المادة، وأن الحديث عن

خالق مفارق هذا العالم متمايز عنه بأنه مطلق أزلي أمر لا يصمد أمام الواقع المادي

والتفسيرات العلمية المادية التي فسرت نشوء الحياة على الأرض، معتقدين أن المكونات

منتشرة منذ الأزل في الفضاء، وإن المادة والقوة أو الجوهر الأصلي الذي يجمعهما في

¹ - يوسف سايفرت، مرجع سبق ذكره ، ص 47.

نفسه، ويتعذر إدراك أصله أو ماهيته، قد وصل إلى ما وصل إليه الآن بتأثير الحركة الدفعية المادية، التي تقع من أجزائه الفردية، بما هي جائزة له طبعاً من الخواص كالجذب والدفعة، وكانت النتيجة امتزاج الأجزاء الفردية وتشكلها وتطورها على النحو الذي نراه الآن، فهؤلاء ينكرون وجود اله خالق لهذا الكون.

يقول (بوخنر) Buchner عميد الماديين في كتابه "القوة والمادة" «من الممكن إرجاع ظهور الأجرام السماوية وانتشارها وحركاتها إلى أصول بسيطة من إمكانات مادة، فلا يبقى إذن محل للاعتقاد في قوة خالقة»¹، ويضيف على ذلك في موضع آخر أنه «ليس العقل والفكر والروح موجودات مستقلة، بل هي محصلة قوى متخالفة، أو هي محصول التأثير المشترك للمواد المختلفة، التي تحوي القوات والخواص العديدة»².

ثم يضيف أنه «لا يمكن أن يفهم أحد أن الكائنات يديرها ذكاء سرمدى مع وجود قوانين ثابتة للطبيعة، لأن لا يمكن تأليف هذا بذاك وينبغي إما أن تسيطر تلك القوانين أو يسيطر ذلك العقل الأبدي»³. وأكد أنه «لا يمكن أن يفهم أن الكائنات يديرها ذكاء سرمدى مع وجود قوانين ثابتة للطبيعة، لأن لا يمكن تأليف هذا بذاك وينبغي إما أن تسيطر تلك القوانين أو يسيطر العقل الأبدي»⁴

1 - أحمد عزت باشا، مرجع سبق ذكره، ص 37.

2 - المرجع نفسه، ص 39.

3 - المرجع نفسه، ص 38.

4 - المرجع نفسه، ص 38.

يشير مؤرخو المعارف والفنون والفلسفة، أن عصر النهضة الأوروبية كان مرحلة حاسمة في تاريخ الفكر الغربي، وشكل بداية التحلل والتحرر من سلطان الدين عقائدياً وأخلاقياً في مناحي الحياة، في هذه المرحلة برز الإلحاد بقوة، و«وجد الإلحاد من يمثله في فرنسا، ومن أبرزهم (بيار غاسندي) P.Gssendi (1592-1655م)، الذي حمل شعار الإباحية الأبيقورية، و(بيار بايل) P.Bayle (1647-1706م) من خلال ما بثه من خلال معجمه التاريخي النقدي»¹.

وقد كان للإلحاد أيضاً من يمثله في إنجلترا في أفكار (توماس هوبز) T.Hobbes (1588-1679م) المادية الحسية، وفي دعوة (أنتوني كولينز) A.Collins (1676-1729م) إلى تحرير التفكير من هيمنة الكنيسة، و نزوع (دافيد هيوم) D.Hume (1711-1776م) إلى التشكيك في الدين، لكثرة الشكوك التي أوردتها عليه وظنها كافية لتبرير موقفه.

وقد عبر الموقف المادي الفرنسي عن أشد المواقف عداً للدين، وعن أجرئها لمحاربة الدين المسيحي الذي كان يتضايق من نفوذ أصحاب النفوذ السياسي، الذين عرفوا كيف يستعملون انبعاث العلوم الطبيعية ضد عقائد الكنيسة المسيحية، ومن أكبر ممثلي هذا المذهب المادي (دولباخ) D'Holbach (1723-1789م) الذي أحل الآلية مكان العناية الإلهية في حركة الكون، واعتقد أنه «كانت هناك ضرورة للكفاح بال هوادة ضد الدين

¹ - محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، الجزء 4، دار الكتاب الحديث، الجزائر، دون طبعة، 2002، ص22.

الذي يتعين على الفلسفة أن تحل محله، ولا شك أن دولباخ اعتمد في ذلك الأسلحة عينها التي كانت مشاعة لدى معظم الفلاسفة في عصره، عبث الخصومات اللاهوتية، التعصب وأخطاؤه، هشاشة التقاليد»¹، فهو ينكر ما كانت تدعو اليه تعاليم الدين المسيحي من دعوة الانسان إلى العزوف والامتناع عن ما يشتهيه، مما قد يتسبب في دفع لليأس والصراع الدائم مع أهوائه، وعاداته، ودفعه إلى الخوف مما اعتقد دولباخ أنها مخاوف وهمية من الإرادة الوهمية لموجود فائق للطبيعة.

وهو أمر توسع فيه فيلسوف مادي آخر هو (لامتري) La metterie (1709-1751م) الذي جعل الإنسان مجرد آلة تتحكم فيه قوانين الفيزياء، وفي نفس التوجه تموقعت أفكار (هلفيسوس) Helvetius (1715-1771م) الذي راح يفسر السلوك الأخلاقي بمجرد فكرة المنفعة².

ولعل أكبر هؤلاء الماديين في القرن 18م (ديدرو) D.Diderot (1713-1784م) الذي أنكر الألوهية، وحول المادية من مادية إلى آلية دينامية تغني في نظره عن كل افتراض للغائية التي كثير ما يعتمد عليها أنصار الألوهية، و الذي أعلن «أن الإيمان بالله، مرتبط بالتسليم بحكم الفرد أو حكم المطلق، كلاهما ينقضيان ويسقطان معاً، ولن يتحرر الناس إطلاقاً حتى يشنق آخر ملك بأمعاء ومصارين آخر قسيس، وتصحو الأرض على نفسها

¹ - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، ب ت، ص 160

² - المرجع نفسه، ص 22.

عند تدمير السماء»¹، واعتقد أن المادية تعتبر تسهيلا كبيرا للعالم، مفترضا أنه يمكن أن تكون كل أنواع المادة تنبض بغريزة الحياة، معتبرا أن المادية سلاح قوي وفعال في مواجهة الكنيسة، وقد أكد على ضرورة اعتماد المادية إلى أن تجد البشرية ما هو أفضل منها، داعيا في الوقت ذاته إلى نشر المعرفة العلمية والصناعة .

ويلحق بهؤلاء جميعا الفيلسوف (فولتير) Voltaire (1694-1779م) الذي كان يطبق الإلحاد على الرغم من احتقاره للملحدين في كتاباته، مثلت الأنوار لحظة حاسمة في تاريخ الفكر الغربي، حيث أعاد الغرب حينها النظر في كل رصيده المعرفي والثقافي والعلمي والروحي، كما تم إعادة صياغة الموقف تجاه التراث الديني الكنسي، بما حملته معها من الجرأة النقدية للتراث الديني بشكل لم يألفه الوعي الغربي، في أي مجال من مجالات حياته، حيث ساهمت بشكل قوي في إضعاف الشعور الديني وزعزعت سكون الإيمان الغربي وحطمت الكثير من يقينيته، وفتحت المجال لإعادة النظر في الكثير من المفاهيم والمعتقدات الدينية التي سيصير الكثير منها أثرا بعد عين، وفسحت المجال لشيوع الإلحاد حتى بين رجال الدين، وستظل الأنوار مصدر إلهام للكثير من المفكرين في الحقب اللاحقة.

فهذا "ميشال اونفري" يدعو إلى إعادة بعث قيم الأنوار والزيادة من جرأة النقد للتراث الديني بشكل أكثر ثورية وجذرية، حسبما تحمله من الحاد، معتبرا أن « فكرة الإلحاد ليست

1 - راسل برتراند، حكمة الغرب، ج1، مرجع سبق ذكره، ص 290.

علم مداواة ، بل هي صحة ذهنية وعقلية»¹ يجب العمل لاستردادها من هيمنة المعتقدات الدينية والأخلاقية، فالأنوار التي دعى إليها هي في اعتقاده « الاستعمال الجيد للإدراك وقيادة الفكر وفق نظام الحجج والأسباب وإعمال رغبة نقدية حقيقية والتجنيب الشامل للذكاء، والرغبة بالتطور في شموخ التي تعتبر فرصا كافية للابتعاد عن الأشباح والاحتفاظ ببعض المسافة عنها، وهو ما يعني العودة إلى روح وفكر الأنوار التي ينعت باسمها القرن الثامن عشر»²، مؤكدا انه بفضلها تمت تعريته ما كان « ينسج الناس من روايات الخيال لكي يتجنبوا رؤية العالم وجه لوجه، إن خلق العوالم الخلقية لم تكن لتكون فظيعة لولا أن ثمنها عظيم: نسيان الواقع، وبالتالي إهمال مذنب للعالم الوحيد الموجود، عندما يتخاضم الإيمان مع قانون الأسباب الملازمة، أي مع الذات، تتصالح الفكرة الإلحادية مع الأرض، وذلك الاسم الآخر للحياة»³.

كما وجد الإلحاد المادي ممثلين له في « ألمانيا لاسيما في القرن التاسع عشر، بعد انهيار المثالية الهيجلية، منهم (لودفيك بوخنر) L.Buchner (1824 - 1899) ،الذي اعتبر المادة والطاقة أصليين لكل حوادث العالم، وجعلهما أزليين وأحدهما محل العناية الإلهية، وهو أمر أدرجه (أرنست هايكل) (E.Haeckel 1834-1919) في

1 - مشال انفري، نفي اللاهوت ، ترجمة: مبارك العروسي، منشورات الجمل ، ط1، بغداد، 2012، ص 18.

2 - المرجع نفسه ، ص 18.

3 - المرجع نفسه ، ص 13.

نظرية التطور الداروينية، وراح يتصور دينا للمستقبل يقوم على عبادة الحق والخير والجمال، وهي قيم حاربتها الكنيسة المسيحية التي وقفت في وجه التقدم العلمي»¹.

النزعة الإنسانية:

ولابد أن نشير في البداية أن النزعة الإنسانية عامة حاولت أن تعطي تصورا للإنسان مخالفا للتصور الذي تبنته الكنيسة المسيحية، والتي « قدمت تفسير يتماشى مع طبيعة تفكيرها اللاهوتي، وفي هذا ترى أن « إنسانية الإنسان تتحدد في مقابل الألوهية» ومن ثم اعتبرت أن الإنسان حقيقة مقدسة لا يمكن تعلمها على نحو ما يمكن دراسة فلسفة أفلاطون وأرسطو، وذلك على اعتبار أنها تعتقد أن الإنسان ابن الله»²، هذه القداسة التي سيتم اختزالها في شخص المسيح باعتباره الابن الذي ضحى من أجل خلاص أتباعه، أما بالنسبة لبقية الناس فتم تعميم وتعميق مفهوم الإنسان الخاطئ في الوعي المسيحي الإنسان الذي لا زال يعاني ويحمل أوزار الخطيئة الأولى.

لكن الفلسفات التي جاءت بعد ذلك ستعمل على محاولة استرجاع إنسانية الإنسان المستلبة، ولكن قبل أن نعرض لذلك وجدنا أنه من الضروري العودة لبحث الاحاد في جذور هذه النزعة في العصر الإغريقي خاصة، ويأتي في مقدمة رواد هذه النزعة إذا ما عدنا إلى الجذور التاريخية لهذه النزعة المدرسة السفسطائية، حيث كشف مؤرخو الفلسفة

¹ - محمود يعقوبي، مرجع سبق ذكره، ص23.

² - جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدخر - الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون طبعة، 2009، ص 101.

أن السفستائيين كانوا يسخرون من الآلهة نفسها، وفي ذلك كان يرى بروتاجوراس أنه ليس لي أن أبحث عن الآلهة موجودة هي أم غير موجودة، كما نفت الأبيقورية أي علاقة للآلهة بحياة البشر خيرا كانت أم شرا.

يبدو أن الفلسفة السفستائية قامت على النقد الجذري للمعتقدات الدينية والميثولوجيا، وبذلك ابتعدت عن هذا المزيج بين الحيوية الخيالية الميثولوجية، وبين الإدراك العقلي الذي نجده عند الفيزيائيين الأولين، لم تعد كل الأشياء تسكنها الآلهة، بل أصبحت الفلسفة السفستائية ترفض المخاتلة والخداع.

فمثلا كان السفستائي «بروديكوس* يرى أن في الاعتقادات الشعبية، الخاصة بالآلهة، هناك عملية إسقاط تحويرية واضحة لرغبات الإنسان المتعددة، وحاجاته الإنسانية المختلفة، وذلك يعني أنهم أما التأسيس لنقد جذري لفكرة الإله، وأن عبادة الأشياء المسحورة، أو الإيمان بالآلهة وتقديسها تقديسا أعمى قد أصبحت الآن محل نقاش ونقد بعد ما كانت من قبل لا تخضع لإعمال العقل والرأي، ذلك أن التمييز بين الثقافة والدين لم يكن موجودا في التربية الإغريقية قبل السفستائيين، إذ كانت لهذه التربية جذور عميقة في الإيمان الديني»¹.

* - بروديكوس سفستائي يوناني عاصر بروتاجوراس. ولد في جزيرة كيوس من بحر ايحي ولا نعرف شيئا عن تاريخ ولادته أو وفاته وله تأثير واضح على سقراط الذي أخذ عنه، طريقة التوليد، والجدل وكان يلم النحو والصرف والخطابة) انظر محمد صقر خفاجة النقد الأدبي عند اليونان، دار النهضة، 1962، ص 26

¹ - فتحي التريكي، فلسفة التنوع، دارالتنوير للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 2009، ص 38.

نمت الفلسفة اليونانية ساخرة متعالية، غير مبالية بالمعتقدات الدينية، واستقلت في الأخلاق وتحررت في السياسة، لقد «بذل فلاسفة اليونان وسعهم في الرفع من شأن العقل، مؤكدين على دوره الذي يلعبه في الطبيعة، يقول "أرسطو" إن الطبيعة كلها متعلقة بالعقل، لكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته، وحين أثبت وجود الفكر، ذلك العقل الكامل سماه الإله»¹.

تعتبر النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي المعاصر من أكثر النزعات الفلسفية جنوحاً في ما يخص قضية وجود الله، وقبل أن نفصل المواقف النكرة لوجود الله بين رواد هذه النزعة، لا بد أن نشير أن بدايات هذه النزعة تمتد إلى الحركات الأدبية والفنية و الفلسفية التي ظهرت في عصر النهضة، والتي جعلت الاهتمام بالإنسان مركز اهتمامها، في محاولة منها لتجاوز مفهوم الإنسان الملطخ بوزر الخطيئة الأصلية التي كانت تقول به الديانة المسيحية، عملت تلك الحركة الفكرية على التعظيم من دور الإنسان، في الحياة، إلى درجة لا تحده فيها حدود، عبرت الحركة الفنية والأدبية في تلك المرحلة عن روح متحررة من كل المعتقدات الاجتماعية والدينية، عبر عنها إيرازم بأنه لم يبقى لهم إلا أن يمسكوا السماء بأيديهم، والجدير بالذكر أن مؤرخو الإلحاد ألفوا على رد جذور الإلحاد إلى عصر النهضة الأوروبية الذي شجع على انتشار التقليد العلماني والإلحاد الديني الذي أكد على حق الإنسان في التعبير عما يمليه عليه ضميره.

¹ - المرجع نفسه، ص 11.

ولعل من من أقوى المواقف المتقدمة في تلك المرحلة والمناهضة للكنيسة، موقف " دانتي"، «الذي مثل أدبه خروجاً صريحاً عن الكنيسة، وناقض تقاليداً ومقاييسها، وابتداءً منه أخذ الأدب الأوربي يحل الإنسان شيئاً فشيئاً محل "الإله" فالاهتمام بالإنسان الذي نبه إليه دانتي ومعاصروه، كان المنطلق لمحاولة تأليه الإنسان وتصويره على أن إله حقيقي»¹، وهي المحاولة التي بدأت في القرن 19م، واكتملت على يد الفلاسفة الوجوديين في القرن 20م، و يبين تاريخ الفكر الغربي أن دانتي وقف « على رأس حقبة جديدة في تطور الفكر البشري، ولما كان فنانياً عظيماً فإنه قد عبر عن ذلك الشيء الجديد أي ربما يجيش في صدور الكثير من معاصريه ولكنهم لم يستطيعوا الإفصاح عنه كما أفصح»²، هذا الشيء الجديد الذي أفصح عن من خلال أعماله الفنية والأدبية هو "الإنسانية"، أي الدعوة إلى الاهتمام بالإنسان وبشؤون حياته في الحياة الدنيا التي يحيهاها.

وازدهر هذا التوجه الفلسفي المتمثل في الاهتمام بالإنسان، في المراحل اللاحقة من تطور الفكر والمجتمع الغربي، بل وازدادت أفكاره تطرفاً ومغالاةً ومناهضةً لأي دور قد تلعبه المعتقدات الدينية في حياة الإنسان، بكل أبعادها.

حيث ستشكل مرحلة عصر الأنوار هي بدورها دوراً مهماً في قضية الصراع والمواجهة التي دشنها الفكر الغربي منذ عصر النهضة، حيث سيعبر رواد هذه المرحلة إنتاجهم الفكري عامة، والأدبي والفلسفي خاصة، عن روح مناهضة للمعتقدات المسيحية، بما فيها

1 - سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مرجع سبق ذكره، ص 456.

2 - المرجع نفسه، ص 456.

التشكيك والطعن في الأسس العقائدية التي تقوم عليها هذه الديانة، حيث سيتجهون إلى «أحضان الطبيعة يستوحون منها أسرار الكون ووضعوها ثقتهن المطلقة في مقدرة العقل الإنساني (...). كان مجالهم الفكري في ناحية الاهتمام بشؤون الإنسان في هذه الحياة الدنيا، وترك الاهتمام بشؤون الآخرة»¹، ولعل أبرز ممثل لحركة الاستنارة في تلك المرحلة الفيلسوف والأديب الفرنسي فولتير الذي أشرنا إليه آنفاً، الذي حملت مؤلفاته نقداً لاذعاً للدين المسيحي، خاصة في "القاموس الفلسفي" الذي ضمنه نقداً حاداً للكتب المقدسة، العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل)، رافضاً الألوهية كما تضمنها هذين العهدين، إذ نجد بعلن بعد دراسات معمقة للديانة اليهودية من خلال العهد القديم ومقارنتها مع الديانات الشرقية، يقول أن هذه الديانة ليست هبة من الله بل أخذها اليهود من الشعوب الأخرى التي تعايشوا معها والشعوب المجاورة لهم، مثل الحضارة المصرية والكلدانيين، ونتيجة لذلك اعتقد أن اليهودية تشبه الديانات الشرقية الأخرى في معتقداتها مثل البرهمنيين. كما انتقد العهد الجديد "الإنجيل"، حيث بين أن فيه العديد من التناقضات والاختلافات بين الأسفار المكونة للإنجيل، حيث كشكك في الوهية المسيح بعدوته إلى دراسة تاريخ المسيحية في عصورها الأولى فوجد أن هناك من رجال الدين من كان يعترض على تأليه المسيح، وكان ينعتهم بالرجل، كما تعرض إلى الطعن في بعض المعجزات التي ذكرتها الأناجيل، معتبراً أن العلماء لم يتقبلوها فالكثير من هذه المعجزات طالت أم المسيح حيث يذكر الإنجيل أنهم أخذوها إلى الهيكل وهي صغيرة

¹ - المرجع نفسه، ص 457.

وعمرها ثلاثة سنوات، أين صعدت السلم وحدها، كذلك ورد في الإنجيل بأن حمامة نزلت من السماء لكي تحذر بأن يوسف هو الذي يجب أن يتزوج مريم، وغيرها كثير من المعجزات التي ذكرت الأناجيل أنها صاحبة ميلاد المسيح، تختلف حولها حتى الأسفار المكون للإنجيل، فكيف لا يشكك فيها غيرهم من العلماء.

وقد عدد فولتير الكثير من التناقضات في الإنجيل، وما يحمله من معتقدا، كل ذلك جعلته ينكر مفهوم الاعتقاد في الألوهية كما جاءت به الأناجيل، ويعلن أنه على مذهب التأليه الطبيعي، «معتقدا أن هناك نظاما كافيا في الطبيعة يؤدي بنا - مثل ما رأى نيوتن- يؤدي بنا إلى الإيمان بالله، وبعد فترة آمن فولتير بأن المادة وجدت منذ الأزل مثل الله، إذ أن قوة الله في زعمه محدودة»¹، معتقدا أن ذلك يفسر الشرور الموجودة في الطبيعة، لذلك نجد فولتير يرى أن الله خلق الكون، ولم يعد يتدخل في أحداثه، وتعزز هذا الاعتقاد لدى فولتير عندما شهد الدمار الذي أدى إليه زلزال لشبونة الذي حدث في تلك الفترة، والذي جعل يتساءل حول جدوى الاعتقاد بفكرة العناية الإلهية التي تترك الإنسان عرضة لمثل تلك الشرور، بذلك شكلت أفكاره دفعة قوية للإنسان الغربي للتحرك من معتقدات الكنيسة، فلم يعد الكتاب المقدس بعيدا عن التحليل والنقد، ويمثل هذا الموقف تحولا من المعتقدات الدينية المسيحية، وإعلان تصور للألوهية قناعاته الفلسفية، إله لا يستطيع أن يتدخل في كون خلقه كما يزعم فولتير، وهذا شكل من أشكال الإلحاد، يجعل الإله وثنا لا

1 - وليم كلي رايت ، مرجع سبق ذكره، ص 233.

يضر ولا ينفع، «كل ذلك جعله يسخر من موقف ليبنتس حينما قال أن عالمنا هذا هو أفضل العوالم الممكنة، على الرغم من أن رأيه الخاص الذي يذهب إلى أن العلم يكون سيئا بدرجة قليلة عندما لا نؤمن بالله، لا يختلف عن رأي ليبنتس، ولقد كره الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في عصره بسبب خرافاتها واضطهادها وكان يرغب في أن يحل الدين الطبيعي لمذهب المؤلّهة، في عقول الناس المفكرين محل الكنيسة الكاثوليكية»¹.

ومن أبرز رواد هذه النزعة في تاريخ الفلسفة الفرنسية أوغست كونت (1798-1857م) فانه قد أعلن عن دين جديد سماه " دين الإنسانية " يهدف هذا الدين الذي وضعه كونت إلى الحفاظ على الكاثوليكية وعلى مثلها الأعلى، وإنه يستعيز عن فكر الإله التي يعتبرها قديمة ماضية بفكرة « الكائن الأعظم، وهو الإنسانية التي ليس الفرد شيئا بدونها (...) وعلى ذلك فان دور الأخلاق هو تطوير المجتمعات باسم قاعدة وحيدة وهي العيش لأجل الآخرين »²، وفي نطاق البرنامج الأساسي للمجتمع الوضعي، وفي هذا الطرح نلمس طلاقا معتقدات الألوهية كما قالت بها المسيحية.

إن هذا التصور الوضعي الذي أعطاه كونت للدين نابع من موقف الرفض لكل ميتافيزيقا، فبالنسبة له فإنه « لا يقبل وجود الله من حيث إنه فاعلية موجودة وراء الظواهر

¹ - المرجع نفسه، ص233.

² - إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1973، ص 47.

التي تكون قوانينها من مهمة العلوم الوضعية أن تصوغها، ومن مهمة الفلسفة الوضعية أن تفسرها وتوحيدها»¹.

ويندرج ضمن التوجه الإنساني الملحد كارل ماركس وخاصة فلسفة الشباب، ذلك أنها اتخذت طابعا إنسانيا، حيث عملت على السعي للحد من استعباد الإنسان وتحريمه، بصفة نهائية، ولما كانت فلسفة ماركس مستمد باعترافه هو من فلسفة هيغل (1770-1881م)، فمن المهم أن نشير إلى مفهوم الإنسان لدى ماركس يختلف عنه لدى هيغل، وهو أقرب إلى تصور فيورباخ L.Feurbach* (1804-1872م) الذي «يرى أن الإنسان قام بإلقاء صفاته وخاصياته على الإله ليتمكن من رفعها إلى المستوى المطلق، وقد بين فيورباخ في نقده الجذري والأساسي للدين أن فكرة الإله ماهي إلا تعويض خيالي لفكرة الإنسان، فالإنسان يبقى وحده منبع الأفكار الخيالية والدينية والاجتماعية، والسياسية وغيرها، وهكذا فإن نفي وجود الله يترتب عنه تحرر الإنسان وانعتاقه وبذلك سيتحمل مسؤوليته كاملة عن مصيره»².

ولا بد أن نشير هنا أن الدين بمعناه الإنساني يمثل المقصد من كتابات فيورباخ ، والذي يرى فيه فيورباخ قمة الوعي بالطبيعة والماهية الجوهرية للإنسان.

1 - وليم كلي، مرجع سبق ذكره، ص 405.

* - لودفيغ فيورباخ (1804-1872م) فيلسوف ألماني، تنتمي فلسفته إلى المادية الجدلية، من أهم مؤلفاته " أصل الدين"، و" جوهر المسيحية " الذي صدر سنة 1841م.

2 - فتحي التريكي، مرجع سبق ذكره، ص 91.

وتعزيزا لموقف الرفض للدين ولفكرة العناية الإلهية، يقول فيورباخ « إنها لفكرة خيالية تلك التي تقول بأن الإنسان لم يتمكن إلا بواسطة الرعاية الإلهية، ومن خلال مساعدة الكائنات الخارقة مثل الآلهة والأرواح والجن والملائكة، ليرفع نفسه فوق مستوى الحيوان، وقد احتاج من أجل هذا مساعدة الكائنات الأخرى ولكن هذه الكائنات لم تكن مخلوقات خارقة للطبيعة من الخيال، ولكنها طبيعية»¹، معتقدا أن تلك الكائنات هي لا تطلوه، وإنما هي كائنات توجد بالقرب منه، لأنه يرى أن كل شيء يساعد الإنسان في أفعاله الواعية والإرادية عموما يسمى بشريا، ولهذا فإنه يعتقد أن ذلك « الكائن الذي يختلف عن الإنسان ويعتبر مستقلا عنه، أو هو نفس الشيء بالنسبة لله كما هو مقدم في جوهر المسيحية، والكائن الذي ليس لها طبيعة بشرية، وليس له صفات بشرية، وبدن فردية بشرية، ليس شيئا إلا الطبيعة»²، ويزيد على ذلك أنه يعتقد أن « كينونة الطبيعة هي بالنسبة لي الكينونة الأزلية التي لا أول لها وإنما الكائن الأول في الزمان وليس في المرتبة، هي الكائن الأول فيزيقيا وليس أخلاقي»³.

¹ - لودفيغ فيورباخ، أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، دون طبعة، 1991، ص 43.

² - المرجع نفسه، ص 41

³ - المرجع نفسه، ص 28.

لذلك يعتبر بالنسبة إليه القول « أن الدين فطري وطبيعي بالنسبة للإنسان زائف إذا كان الدين يتطابق مع التأليه»¹، فالدين عنده هو إظهار الإنسان لنفسه، وبالتالي بالنسبة إليه هو « عبادة الله هي عبادة الإنسان لنفسه»².

تبعا لذلك نجد أن كارل ماركس (1883-1818م) جعل الإنسان مركز الكون والمجتمع، واعتبر أن «النظام الشيوعي هو الذي يمكن الإنسان من التحكم في مصيره، عنده تزول سلطة الدين والتي ستزول من تلقاء نفسها عندما يصطلح الإنسان مع نفسه، فيترك السعي وراء سعادة يتخيلها في عالم آخر، بينما يمكنه أن يجدها في عالمه الأرضي، إن هو عرف طريقها»³.

ويرى ماركس أن «الشيوعية لا ينبغي لها أن تحرص على إلغاء الألوهية، بل ينبغي أن تلغي الحاجة إليها، وهكذا يجد الإنسان نفسه مبدعة لنفسها، بالممارسة والعمل، ولا يتصور ماركس فوقها كائنا آخر، يملئ عليها قواعد عملها، متعاليا عليها، بسبب ما تتصوره فيه من كمال، و قائما في أصلها ونشأتها ووجودها ومصيرها، بسبب ما تتصوره نفسها عليها من النقصان»⁴.

1 - المرجع نفسه، ص 42.

2 - المرجع نفسه، ص 44.

3 - محمود يعقوبي، مرجع سبق ذكره، ص 23.

4 - المرجع نفسه، ص 24.

وفي ذات السياق الذي تبناه ماركس الرافض للأديان جملة وتفصيلا، يتموقع فردريك أنجلزEngles(1800-1895م) الذي طالب بإلغاء المعتقدات الدينية، وتعويضها بمعطيات العلوم الطبيعية، ومؤكدا على أزلية المادة، التي رأى أنها غير مخلوقة، ولا تتحرك إلا من خلال الطاقة الموجودة بداخلها

بينما يعتقد المنظر الشيوعي الآخر لنين(1870-1924م) أن سبب قوة المعتقدات الدينية لدى البسطاء من الناس هو الجهل الذي يسيطر على غالبيتهم، فطالب ترك الدين مهما كان شكله، ودعا إلى الإلحاد، بمحاربة وموجهة الخوف الذي يزعم أنه يولد فكرة الإله، وذلك بمحاربة الخوف من البؤس، الفقر، البطالة والجوع، ومحاربة جميع مصائب النظام الرأسمالي.

ولعل من أبرز أولئك الفلاسفة الذي اتخذوا من الإنسان ذريعة لإنكار الألوهية، فردريك نيتشه، الذي عرفت فلسفته مواجهة مباشرة مع الدين المسيحي، معلنا أن «الديانة المسيحية عملت طوال تاريخها على صنع وإنتاج جملة من القيم التي ناصرت كل النزعات التشاؤمية الحاقدة على الحياة والزاهدة في مباحها (...). ذلك أن الأخلاق المسيحية ضد الحياة، وإن هذه العداوة لدى المسيحيين تصبح أمر شبه مقدس»،¹ ليجعل شعارا لفلسفته إعلانه الشهير أن " الله قد مات"، معتقدا أن ذلك من شأنه أن يخلص الإنسان من وهم التعالي الذي يسبب للإنسان الاستلاب، ليعلن بذلك عن موقفه الحادي الجذري، الذي

¹ - نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم نماذج نيتشوية، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص128.

يؤسس لميلاد إنسان جديد سماه " الإنسان الأعلى"،صانع لقيم جديدة هي قيم الخلق والإبداع هي قيم الحرية المطلقة، يكون بيده صناعة قدره ومصره، وصناعة مستقبله، « هذا الإنسان الذي يرسم للبشرية ملامح مستقبلها حيث يتشكل هذا المستقبل انطلاقا من إرادة الإنسان»¹، متجاوزا التعاسة والبؤس اللذان جعلت المسيحية الإنسان يعيش فيهما، إذ يرى نتشه أن « إخضاع الحياة للمحاكمة ابتداء من جهة نظر كائن حي منعزل، كما هو الشأن في التصور المسيحي للحياة، لا يدل في عمقه إلا على درجة من الوضاعة لدى الكائن لأن قيمة الحياة لا تقاس من خارج الحياة بل تتحدد من خلال معاشتها»².

¹ - المرجع نفسه، ص 99.

² - Nietzsche.F , Le crépuscule des idoles , Trad: Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1899, p .144.

الفصل الثاني

الألوهية في فلسفة هنري برغسون.

- المرجعيات الفكرية والمفاهيم المؤسسة.

- معتقدات الدين الساكن.

- التصوف والله .

المبحث الأول

المرجعيات الفكرية والمفاهيم المؤسسة

المرجعيات الفكرية:

لكي نقف على حقيقة المسار الفلسفي للفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859-1941م) Henri Bergson، واستجلاء حقيقة مواقفه الفلسفية من مسألة الألوهية، حري بنا أن نتعرف على أهم تيارات الفكر الفلسفي التي شكلت الخلفية ومهدت الطريق لظهور الفلسفة البرغسونية على ما ظهرت عليه، ونميز في هذه الحقبة التاريخية بين تيارين فلسفيين كبيرين ضما تحت لوائهما الكثير من المذاهب والمدارس الفلسفية، الاجتماعية، والنفسية، وقبل أن نعرض هذين الاتجاهين الفلسفيين، لابد أن نشير إلى أن «الفلسفة الغربية قد دخلت دور الأزمة عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين، وتتمثل أعراض هذه الأزمة في ظهور حركات فكرية تعارض المذهبين الأهم في الفكر الأوروبي الحديث، أي المذهب الميكانيكي المادي، والمذهب الذاتي»¹، وهذا التغيير لا يقتصر على ميدان الفلسفة، بل امتد إلى ما وراءه، ومن العسير تحدد كل أسباب تلك الأزمة وهي أسباب متعددة ومتداخلة، ولكن الوقائع على الأقل واضحة، فقد أصبحت أوروبا في تلك الفترة تحت ضغط حركة قوية من الفكر الاجتماعي، واضطرابات اقتصادية خطيرة، وتجديدات جذرية في الفن، وإصلاحات واضحة في ميدان الدين،

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

ويمكن تقسم التيارات الفلسفية التي سبقت ميلاد فلسفة برغسون إلى اتجاهين أساسيين هما النزعة المادية، والنزعة الروحية.

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

وقد أدى هذا إلى طغيان الاتجاه المادي والذي زاد قوة في القرن العشرين، ومن هذا التقدم كانت قد ولدت فلسفة (أوغست كونت) الوضعية، التي استوحى أفكارها من وحي التصورات العلمية، وتحت إلحاح الغاية الاجتماعية ثانيا، انطلاقا من اعتقاده بضرورة وجود علم ينظم المجتمع بعد الانهيار الأخلاقي المجتمعي الذي ساد المجتمع الفرنسي

¹ - سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط1، 1973، ص 64.

بعد الثورة، والتي تعرضت لهجوم قوي من قبل برغسون سنتعرض له في موضع لاحق من هذا الفصل، كما لعبت النظرية التطورية التي جاء بها " شارلز دارون " والتي ألفت بظلمها على الكثير من الفلسفات منها فلسفة سبنسر الذي حاول أن يعمم نتائج هذه النظرية على كل المشكلات الفلسفية حتى الأخلاقية منها.

كما أن هناك الكثير من المفكرين استندوا إلى إحياءات المذهب الميكانيكي للطبيعيات والكيمياء، ومن جهة ثانية إلى نظرية " لامارك " و"داروين" التطورية، وأخيراً، إلى فلاسفة السيكولوجيات الانجليزية، ثم اتجهوا نحو نظرية مذهب علمي محض يشمل الكون والبشرية، يوجد فرق بين الفلسفة الوضعية، والمذهب العلمي، بيد أنهما يتفقان كلاهما على نقطة معينة، وهي أن كل شيء في العالم المادي السيكولوجي والاجتماعي خاضع للحتمية، الأشد انتظاماً، وإن شيئاً لا يحدث إلا تبعاً لسنن ثابتة وأن المعجزات، والاحتمالات المتضادة، والحرية، لا وجود لها، وأن النتائج تحدث تبعاً لأسبابها.

فالوضعية تعتقد بأننا «لا نعلم شيئاً عن سر الكون الأول، ولا عن مصير هذا الكون، بل إن هذا السر مستحيل على إدراكنا، وكذلك الأشياء الفائقة الطبيعة التي لا تقع تحت حواسنا، أما العلماء فيعتقدون بأنهم يستطيعون بالاستناد إلى وجود كمية ثابتة من القوة والمادة، أي من الطاقة، أن يؤولوا بصورة قابل للفهم الحوادث الحسية، والفلكية والكيميائية، والحياتية، والسيكولوجية، والاجتماعية، هنا يصبح افتراض وجود عناية إلهية

لا معنى له في اعتقادهم، فالعالم هو قوة تسير بلا هدف، وبمجرد فعالية طاقة الكامنة فيها»¹.

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

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

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

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

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

تطور فلسفة برغسون ومنابعها:

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

كان برغسون في بداياته يتميز بميوله «المادية الجامحة يرى الحياة ممثلة في النمو والفناء، وكان كسينسر يؤمن بأن الجماعات والأخلاق لا بد لها من الانحلال، كما ينحل لحم الإنسان فالفكرة النبيلة ودمعة الأمومة، والعمل المسيحي الرحيم (...).كلها ثمرة الصدفة، خلقت في الهواء، وبعثت في التراب، وليس للحياة هدف ولا للأمل أساس، إن نظرة واحدة في المجهر لتجهز على كبرياء الشاعر إلى الأبد، وقد بلغ من إصرار برغسون على هذه النظرية أن لقبه زملاؤه في مدرسة المعلمين " بالملحد " ¹.

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

وتجدر الإشارة إلى أن برغسون بفعل ولوعه بآراء سينسر قد أراد بادئ ذي بدء أن يقوم بمحاولة ضخمة من أجل توسيع نطاق التفسير الميكانيكي حتى ينسحب على الكون بأسره، و برغسون نفسه يعترف بهذا التأثير المادي الذي حدث في بدايات تفكيره الفلسفي

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

² - فؤاد كامل ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل ، بيروت، ط1، 1993م، ص128.

قائلا» من الناحية الذاتية لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أعزوا أهمية كبيرة إلى التغيير الذي حدث في طريقة تفكيري خلال العمين التاليين لتخرجي من مدرسة المعلمين العليا (...). لقد بقيت حتى ذلك الحين مملوءة بالنظريات الآلية التي انسقت في تيارها منذ وقت مبكر جدا تحت تأثير قراءة مؤلفات هيربرت سبنسر هذا الفيلسوف الذي انحزتاليه انحيازًا شبه تام وبدون تحفظ¹، ولكن لما نظر برغسون إلى مذهب سبنسر في التطور فهزه أن فكرة الزمان تكاد تكون معدومة فيه، لأن سبنسر قد اقتصر على الخلط بين الزمان والمكان، فلم ينتبه للدور الذي تقوم به الديمومة في صميم التطور.

ويبين برغسون أن «تحليل سبنسر للزمان كان كما يستعمل في الميكانيكا، أو الفيزياء، هو الذي تلبس كل أفكاره، فلشدة دهشتي أدركت أن الزمان العلمي لا يتصف بالمدة وأنه ما كان لتعيين شيء في معرفتنا العلمية بالأشياء لو أن مجموع الواقع قد نشر في لحظة، وأن العلم الوضعي يقوم جوهرية في استبعاد المدة، وكانت هذه النقطة ابتداء لسلسلة من التأملات التي دعت على نبد كل ما قبله حتى ذلك الحين تقريبا و إلى تغيير وجهة نظره تماما»². وقد لخص تأملاته حول فكرة الزمن في كتابه " المعطيات المباشرة للشعور".

يعتقد « ليون برشنيك » أن العامل الحاسم في توجيه برغسون نحو الاهتمام بالتجربة والواقع هو أستاذه " إميل بوترو " (1845-1921م) الذي حمل على الآلية ودافع عن

1 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 334.

2 - عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق الذكر، ص 324.

الغائية في رسالته للدكتوراه " في إمكان قوانين الطبيعة " ¹، حيث كان يهدف من ذلك إلى البحث عما إذا كانت الضرورة العقلية هي التي تتحقق في الأشياء كما يدعي الآليون، أو أن العالم يظهرنا على شيء من الإمكان، وحينئذ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها، بل يعتقد أن لها أسباب في علل ارفع منها. فلقد حدد هذا الأخير أن مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم، ووصف الوقائع في إطارات مصنوعة من قبل.

إن المنهج السليم هو الذي يكفلنا الالتصاق بالواقع الأصيل، منهج غاية في البساطة، غير انه منهج خصب يفضي إلى تقرير الحرية. الواقعية تقضي إذن إلى الروحية من حيث أن الواقع يرينا أن الحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب الآلية. حتى إذا تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محددة لكي نلج أعماق أعماق أنفسنا، وندرك ذاتنا في منبعها، إن أمكن، وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية.

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

بالإضافة إلى تأثير بوترو هناك تأثيرات أخرى نلمسها في الكثير من مناحي فلسفة برغسون، ومن بينها نذكر كورنو الذي يقرر أننا ندرك الأشياء من الناحية التي تهمننا لا

¹ - مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف بمصر، القاهرة، ب ط، 1960م، ص 38.

في حقيقتها المطلقة، وهذا الإدراك صادق طالما أنه يفضي إلى النجاح، ثم هوبز يقول إن هذا «النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة. ثم هو يفرق تفرقة دقيقة بين القانون والوقعة التاريخية، القانون هو موضوع العلم أما الواقعة التاريخية فهي ليست كذلك لأنها خارجة عن القانون، أي لا يوجد لها تفسير علمي. ويقصد " كورنو " بالواقعة التاريخية أن للظواهر ظروفًا من زمان ومكان وغيرهما»¹.

وإلى جانب تلك التأثيرات هناك «تأثيرات " لاشليه " في نقد المعرفة العلمية، بحيث يعتبر يمكن القول أن برغسون موجهًا أساسيًا للروح العامة التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومن الفلسفات التي نجد لها آثارًا في فلسفة برغسون، "فليكس رافيسون" (1813 - 1900 م)»²، الذي وضع تمايزًا بين الحياة والمادة، كما ميز بين سبيلين في الفلسفة، الأول يحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة، وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير، فتفسر الحي بالमित وترد الأعلى إلى الأسفل، معتقداً أن هذا نهج الفلسفات المادية والآلية، والسبيل الثاني يعنى بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام وبنا على وجهة مشتركة ترى الحياة في كل شيء، وتفسر الأسفل بالأعلى، وهذه طريقة روحية في اعتقاده، كم أكد على أهمية الحرية لإقامة الأخلاق، ولقد أسس مذهبه مؤكداً على معنى الحرية الإنسانية، وفي هذا يقول: «أن كل جدية الحياة تأتيها من حريتنا، وما

¹ - المرجع نفسه، ص 38.

² - عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق الذكر، ص 515.

يصدر عنا، وما هو لنا هو ما يهب الحياة مسيرتها الدرامية أحيانا والجامدة أحيانا»¹، ولا أحد ينكر التأثير الذي كان لآراء (مين دي بيران) الفلسفية على برغسون، خاصة حينما استبدل عبارة " أريد " بدل عبارة ديكارت " أفكر " كمبدأ أساسي لفلسفته.

فيما يعتقد بعض الباحثين أن «برغسون استعارة المفاهيم الأساسية لفلسفته من مذهب التحليل النفسي للحياة الروحية الذي وضعه عالم النفس (سيغموند فرويد) فهو يرى في البحث السيكولوجي الاستبطاني منهجا للبحث الفلسفي حيث يضي على حالات الوعي الفردي معنى أنطولوجيا حقيقية ويعتبرها تعينا للوجود ذاته»²، وفي تحليله للحياة النفسية ميز برغسون بين قدرتين للوعي، الحس الذي يرتبط بالناحية التأملية، والعقل الذي يرتبط بالجانب العملي (الفعال) منها.

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

¹ - المرجع نفسه، ص 515.

² - تأليف مجموعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، الفارابي للنشر، بيروت، ط1، 1989م، ص 619.

(*) - مين دي بيران (1766-1824) فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية.

صياغة نظريته حول تطور الأخلاق والمجتمع، ونشوء الفكر الديني في المجتمعات الإنسانية.

وقد أفضت هذه المسيرة الفلسفية الثرية بتجارب فلسفية ومعرفية قل نظيرها، إلى إنتاج جملة من الكتب الفلسفية القيمة، المتفردة، ومن أهم هذه الكتب التي تركها برغسون رصيда للحضارة الإنسانية والتي نأتي على ذكر بعضها فقط : هناك " المعطيات المباشرة للشعور " و"التطور المبدع"، و"الفكر والمتحرك"، وكان عمدة مؤلفاته : كتاب " منبع الأخلاق والدين".

قبل أن نلج البحث في موقف برغسون حول الإشكالية المطروحة، ارتأينا انه لزام علينا، أن نشير في البداية إلى أن الدارس لفلسفة برغسون، يجد أنها تتهل من حقول معرفية وعلمية متعددة صخرها برغسون لخدمة أطروحاته الفلسفية بالنفي او الإثبات، فنجده يستحضر النظريات الاجتماعية والانثربولوجية، كما يستحضر التاريخ وعلم النفس، البيولوجيا...إلخ، إلى جانب انفتاحه على تاريخ الفلسفة الغربية قديمها وحديثها.

كما تميزت فلسفته بتعدد موضوعاتها(المعرفة، النفس، المادة، الروح، الحياة، الوجود، المجتمع، الجمال، الأخلاق، الدين...)، وعمق تحليلاتها وانسجام مواقفها، ويشير مؤرخوالفلسفة أن فلسفة هنري برغسونمرت بعدة مراحل، كانت آخرها المرحلة التي ألف فيها ختام كتبه منبع الأخلاق والدين، والذي ضمن، البحث في نشأة الدين، وأنواعه، ودور الدين ورجال الدين في الحياة الأخلاقية والاجتماعية.

و الدارس لمذهب برغسون الفلسفي في مختلف المواضيع التي تناولها بالبحث والتحليل في كتاباته، سيكتشف أنها تقوم على جملة من المفاهيم، تحكم بنيانه في تفاصيله وزواياه، محاولا من خلالها أن يصل إلى حل لمختلف المشكلات الفلسفية المعرفية والأخلاقية والدينية... إلخ، لذلك سنحاول التعرض لتلك المفاهيم التي رأينا أنها ضرورية كمدخل لفهم، فلسفته حول الألوهية.

1. منهج الحدس:

إن السعي إلى إدراك حقيقة القيم الأخلاقية والدينية والجوهرية، يتطلب ذلك منهجا يراعي خصوصيتها الكيفية، من هذا المنطلق انصب الاهتمام في هذا الموضوع على تحليل منهج الحدس عند برغسون متتبعا لتوظيفه في المسائل المختلفة التي مثلت قضايا الميتافيزيقية، كالحرية، والمطلق والأخلاق، وهنا تميز برغسون بإبداع منظومة مفاهيم حاول من خلالها الجمع بين الفكر والواقع المتغير والمتحرك، كان الحدس منهجا لها وعن ذلك يقول برغسون «وجب أن يكون هناك قوة حدسية تكشف عما هو نفسي وعما هو حيوي عموما وأن يكون نطاق هذه القوة أوسع من نطاق العقل»¹، وفي ذات الوقت «تم الوقوف على تطبيقه في المستوى الأخلاقي الذي كون تصورا أخلاقيا جديدا يبذل الإلزام بالانجذاب»².

¹ - هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، المكتبة الشرقية، بيروت، ب ط، 1981، ص 323.

² - نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص20.

إن الحدس عند برغسون يختلف عن كل أنواع الحدس في نقطة البدء التي بدأ منها وفي الميدان الذي أراد برغسون أن يكون الحدس إدراكا له، فبرغسون قدم لنا الحدس باعتباره قدرة خاصة بادراك الزمان الباطني، فالحدس عنده هو « القوة التي نعرف بها الزمان الحقيقي أو الديمومة التي يجب أن لا نخلط بينها وبين زمان الساعات الفضائي»¹، بل إن برغسون «وسع مجال استخدام من ميدان استخدام الحدس، فلم يعد يدل عنده فقط على إدراكنا المباشر لمجرى حياتنا الباطني»².

ومن هنا اعتمد برغسون الحدس كمنهج يلج من خلاله للمعرفة إذ يعتبر « أن الحدس وحده ملك متوج على عرش المعرفة الإنسانية، يملك القدرة، ويملك الوجود والحياة»³، من هذا التصور للمعرفة الحقة التي لا تتم إلا من خلال الحدس الذي بإمكانه تجاوز كل الحواجز العقلانية والمادية من التي تحول بنا وبين الحقيقة.

فمن خلال دراسة برغسون لعلوم الحياة، وللصفات التي تستند إلى الجبرية أو التي تتأفح من أجل الحرية، طور برغسون موقفا فلسفيا معترضا علنا لإيمان المطلق بالعقل، معتقدا انه عاجز عن تفسير الواقع والحقيقة، معلنا أن الفلسفة لن تتقدم إلا إذا امتثلت للحدس كمنهج.

¹ - François Meyer, pour connaître la pensée de Bergson, p.69.

² - يحي هويدي، مقدمة عامة في الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، ط9، 1989، ص152.

³ - مجاهد عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ب ط، ب ت، ص129.

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

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

إن هذا الإلاحاح من برغسون على أهمية الحدس، «نابع من إدراكه الصفة المتحركة، غير القابلة للقياس، التي تتصف بها أعظم أحاسيس الإنسان، الإحساس بالمكث الداخلي، واقتنع إزاء هذا الإحساس، بان الجزء المعطل في العقل جزء لا حول ولا طول له، لأن هذا

¹ - الربيع ميمون، مرجع سبق ذكره، ص 79.

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

الجزء إنما يستطيع أن يحصي ويجمع وي طرح ويضرب ويقسم، لكنه لا يستطيع أن يحس، لأن الإحساس يختص به قسم آخر من العقل هو الإلهام»¹.

إلا انه رغم إهمال العقلانيين للحدس، إلا أن برغسون أعاد له مكانته و دوره في البحث عن الحقيقة، فالحدس إذا استخدم - في تصور برغسون - هو في الحقيقة «الأداة الوحيدة للنفاذ إلى قلب الحقيقة»².

كما يعتبر الحدس مجاوزة للمعرفة العقلية الساكنة والجامدة الميتة النسبية السطحية التحليلية، معرفة العلماء، لأن القوانين العلمية تتصف بذلك كله، في مقابل ذلك يقدم برغسون الحدس «كضرب من التجربة المباشرة من الأشياء، ينقل إلينا الحياة الكلية للشيء، دون التجاء إلى التحليل، أو التفنيت الذي يجعلنا نعيش، في جو من التعاطف مع الشيء موضوع المعرفة، فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها وهو خاص بالمعرفة الفلسفية»³.

أراد برغسون بالحدس الفلسفي، كجهد روحي يبذله الفيلسوف ليحقق قدرا من التعاطف يصله بمن خوله من مع الناس وبعالم الأشياء، وأن يصل إلى الحقائق العميق للوجود، وإلى المطامح التلقائية للفرد، ويعتبر برغسون أن ذلك التعاطف ضرورة للوصول إلى الحقيقة.

¹ - هنري توماس ، دانالي توماس، مرجع سبق ذكره، ص450.

¹- المرجع نفسه ، 451.

³ - يحي هويدي، مرجع سبق ذكره، ص 154..

لذلك قال (جيل دولوز) : «أن الحدس هو منهج البرغسونية والحدس ليس عاطفة ولا إلهاما، أو انجذابا مشوشا. بل هو منهج معد، و حتى احد مناهج الفلسفة الأكثر إعدادا له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون " الديمومة " في الفلسفة»¹، صحيح أن برغسون يلح على، أن الحدس كما يفهمه منهجيا يفترض الديمومة،«كانت هذه الاعتبارات حول الزمان حاسمة، ودرجة بعد درجة، رفعت لنا الحدس إلى مقام منهج فلسفي، والحدس كلمة تردنا أمامها طويلا وكتب إلى (هوفدينغ) إن نظرية الحدس التي تشدد عليها أكثر بكثير مما على نظرية الزمان لم تظهر إلا بعد هذه الأخيرة بزمن طويل»².

لقد نبه برغسون أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة، لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بكل شيء، ولأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها أو بعبارة اصح يفسد حيويتها وحركتها، فيأتي الحدس ويقوم بما يعجز عنه العقل، وكثيرا ما قيل أن برغسون قد استبدل الحدس بالعقل، أي أنه ألغى وجود العقل إلغاء تاما، ولكن هذا غير صحيح، إذ أنه لا توجد فلسفة تجعل مهمتها إلغاء العقل وبرغسون يصرح بأن «الحدس ضرب من ضروب التفكير»³.

إن الحدس البرغسوني لا يدخل في باب العاطفة، وإنما هو «عملية ذهنية تدرك الأشياء إدراكا مباشرا وتقدم لنا بخصوصها معرفة (مطلقة) تختلف عن تلك المعرفة النسبية التي

¹ - جيل دولوز، البرغسونية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1997م، ص05.

⁴ - المرجع نفسه، ص 07.

³ - هنري برغسون، الفكر والمتحرك، ترجمة: سامي الدروبي، مطبعة الانشاء، دمشق، ب ط، ب ت، ص 95.

يعطيها لنا العلم وتنتقلها لنا في حركتها وتغيرها و صيرورتها، أي انتقالها من حال إلى حال»¹، وهو «نوع من المعرفة الموضوع يعطى فيها مباشرة وبصورة غير قابلة للتحليل»².

2. الديمومة: *Durée*

الديمومة عند برغسون هي «الزمان فإذا أطلقت على الزمان المحدد سميت مدة، وإذا أطلقت على الزمان الطويل المد سميت دهرًا لأن الدهر هو الأمد الدائم، أو مدة العالم، وهو باطن الزمان، وبه يتحدد الأزل والأبد بهذا المعنى عرفها الجرجاني، ومن معاني الديمومة أنها تطلق على جزء من الزمان المطلق فتكون حينئذ زمان فعل أو زمانا فاصلا بين فعلين، ويكون الزمان المطلق محيطًا بها إحاطة الكل بالجزء»³.

لقد ميز برغسون بين الزمان الفيزيائي والزمان الحي المباشر الذي يصفه بالديمومة، وتعني الديمومة بالنسبة إليه «الزمان الحي كما هو معطى للوعي بشكل مباشر بوصفه يمثل إبداعًا متواصلًا لصور لم تكن موجودة من قبل أما الديمومة الخالصة فهي بمثابة الذات التي تغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حياتها الخاصة»⁴.

1 - يحي هويدي، مرجع سابق الذكر، ص 155.

2 - سعد الدين السيد صالح، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1998م، ص 145.

3 - جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، ص 571.

4 - هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للشعور، ترجمة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م، ص 216.

لذلك تعتبر الديمومة جوهر ومنطلق الفلسفة البرغسونية في كل أبعادها الأنطولوجية، المعرفية، والأكسيولوجية، لذلك كتب محمدا إياها كأساس لنظريته الفلسفية قائلا: «إن كل تلخيص لنظرياتي من شأنه أن يشوهها في مجموعها، ويعرضها، في رأي، بعد ذلك إلى عدة انتقادات، اللهم إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائما إلى المبدأ الذي أعده محور مذهبي بأكمله ألا وهو رؤية الديمومة»¹.

وذلك نابع من اعتقاده بأن «الديمومة كامنة (...) في مجموع الكون وهي تمتد حتى تصل إلى اصغر جزء من أجزاء العالم الذي نعيش فيه"، فالكون إذن ذو ديمومة وكما تعمقنا في طبيعة الزمان أدركنا أن معنى الديمومة هو الاختراع، وإبداع الصور، و إعداد الجدة إعدادا متصلا»².

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

1 - مراد وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 77.

2 - هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ب ط، 1981م ص 17.

3 - يحي هويدي، مرجع سابق الذكر، ص 155.

أهم ما يتصف به الزمان الباطني هو الديمومة أي الاستمرارية في صيرورة لا تنقطع لأنها تعبر عن تيار الحياة المتدفق، إنه زمان لا يخضع للقياس الذي يخضع له الزمان الآلي، إن لحظاته في تجدد مستمر دائماً، وتتعاقب الوحدات منها تلو الأخرى في جدة متواصلة غير قابلة للإعادة، على عكس الزمان الآلي الذي يمكن نعيده مجراه. إنه «زمان لا صلة له بالمكان لأنه خاص بمجرى الحياة الشعورية أو "المعطيات المباشرة للشعور"»¹. لذلك يعتقد غاستون باشلار أن البرغسونية «أبقت مكاناً للتضامن بين الماضي والمستقبل، حيث جعلت من الماضي جوهرًا للحاضر، أو بكلام آخر لا يكون الآن سوى ظاهرة الماضي، وعلى هذا المنوال، في علم النفس البرغسوني، يفسح الزمان الممتلئ، العميق، المتواصل، الغني، مكاناً للجوهر الروحي»².

إنه يعتقد أن « (الوقائع المباشرة للوجدان) تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية، التي هي كثرة من الإحداث المتعاقبة، والحياة النفسية التلقائية، فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر (ديمومة)، لا تحتل رجوعاً إلى الماضي وعودة ظروف بعينها، ولا توقعاً للمستقبل ضرورياً، كما تحتل الظواهر المادية»³.

1 - المرجع نفسه، 153.

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

3 - يوسف كرم، مرجع سابق الذكر، ص 418.

إن هذا التصور الجديد للزمان، «جعل من حدس الديمومة تعلم طريقة عامة في الرؤيا، كمبدأ لنوع من التحويل البرغسوني للأشياء، وفي ما يسمى ذاتا، وما يسمى موضوعا، وحتى في ما يسمى مكانا، لأن بدأ يرى ارتسام مكان من الداخل، امتدادا، هو العالم حيث يمشي "أخيل" (...) مثل اللحن - يقول برغسون تنظيمات-ليست إلا طريقة ديمومة معينة»¹.

فلم تعد «الديمومة توجي فقط بالتغير والسيرورة الحركية، إنها تعبر عن الكائن بمعنى الكلمة الفاعل والحي، لم يوضع الزمان محل الكائن (...) وينبغي الآن تناول الكائن كاملا من جهة الزمان»².

إن الإنسان بهذا المعنى «مأخوذ في ديمومته يدركها كشخص، لأنها تتجاوزها، لديه فكرة عنها لا يمكن تصورها أوثق ولا أقرب، وبذلك ليست المعرفة تحليقا فوق إنها تلتزم»³.

إنها بهذا المعنى تجعل من السيرورة جوهر فلسفة برغسون، فالروح في الطبيعة ليست بمثابة شيء يحل في شيء آخر، وكل كائن حي هو في جوهره زمني، يتصف بالسيرورة التي تعني تطور الكائن وانتقاله من مرحلة إلى أخرى وخضوعه لحكم الزمن، ومروره بأطوار يأتلف منها تاريخ واحد متصل، فالحقيقة الأولى هي إذن السيرورة لا الوجود، والتغير لا الثبات، وما دام الزمان هو نسيج الواقع فإن التطور حقيقة ثابتة.

¹ - موريس ميرلوبونتي، تقرّبط الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1983، ص 219.

² - المرجع نفسه، ص 219.

³ - المرجع نفسه، ص 218.

ومن أجل ذلك ونظرا لمركزية الديمومة فإنها «توصف بأنها تمهيد يصل منه كل طارق إلى مجالات جديدة فهي أصبحت نافذة تشير إلى الوجهة الجديدة.»¹

وعن الغاية من تصوره للديمومة يبين أنه «لا يهدف إلى أقل من تأكيد عدم التجانس الجذري للوقائع، النفسية العميقة، والإشارة إلى استحالة أن يتشابه اثنان منهما بشكل كامل، لأنهما يشكلان لحظتين مختلفتين من تاريخ معين»²، لذلك يعتقد أنه لو كان الزمان كما يدركه الوعي المباشر مثل المكان وسطا متجانسا، فقد كان من الممكن أن يهيمن عليه العلم كما سيطر على المكان.

3. الدافع الحيوي:

يقع الدفع الحيوي في مقدمة تفكير برغسون الفلسفي، معتقدا أن الحياة عملية أساسية أكثر من المعرفة، فهي «عملية غير منفصلة، متصلة، لا تتوقف، نوع من حركة كونية، تؤلف نحن تعبيرات عنها أكثر مما تؤلف أجزاء منها، وعلى هذه الصورة، نحن كلنا مدفوع بهذا الدفع الحيوي، والحياة هي الواقع الأساسي لا الذهن أو المادة، نشعر بها في ذواتنا من خلال الخبرة المباشرة الآنية، ونشعر بها في الآخرين بواسطة التعاطف، كشعور مباشر، يختلف بصورة واضحة عن نشاط العقل الذي هو عملية مصطنعة لتمثيل الأشياء بصورة

1 - كامل محمد عويضة، برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 28.

2 - هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للشعور، مصدر سبق ذكره، ص 180.

رمزية خارج ذاته، وعلى هذا الأساس يكون العقل أيضا بعيدا عن الواقع الأساسي، وأليفا للجمادات التي يفصلها عن التيار المستمر للخبرة والحافز»¹.

ونظرا لاعتقاد برغسون أن الحياة عملية أساسية أكثر من المعرفة، الحياة عملية غير منفصلة، متصلة، لا تتوقف، نوع من حركة كونية، تؤلف نحن تعبيرات عنها أكثر مما نؤلف أجزاء منها، وعلى هذا الأساس فنحن كلنا «مدفوعون بهذا الدافع الحيوي. باعتبار أن الحياة هي الواقع الأساسي لا الذهن أو المادة، نشعر بها في ذواتنا من خلال الخبرة المباشرة الآنية، ونشعر بها في الآخرين بواسطة التعاطف أو الحدس»².

إن الحياة في رأي برغسون، «لا تسير إلى المنطق، وهي قد تخطئ أحيانا، وقد تتجمع قواها في ممرات مسدودة أو قد تعود إلى الوراء أحيانا»³، ومع كل ذلك فإن الاندفاعية الحيوية الكلية على مستوى الكون تستمر في مسيرتها وتبقى قائمة ومن أجل أن تزدهر الحياة فإن الدفعة الحيوية تفرع نفسها إلى فروع متعددة.

هناك أولا الانقسام الكبير إلى عالم نباتي وعالم حيواني، وتتراكم الطاقة عند النبات تراكما مباشرا، ليقوم الحيوان بالنهل منها، ليحولها إلى مادة يتفجر منها العمل الحر، ولكن النبات مربوط بالأرض، ووعيه ثقيل، ولا يبدأ الوعي في التيقظ إلا في عالم الحيوان، ثم

¹ - مورتون وايت، عصر التحليل، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ب ط، ب ت، ص 69.

² - المرجع نفسه، ص 70.

³ - إم. بوشنسكي، مرجع سبق ذكره، ص 149.

تقوم الدفعة الخلاقة مرة أخرى بتفريع نفسها في عالم الحيوان في اتجاهين مختلفين، كما لو كانت تحاول بناء منهجين مختلفين، في الاتجاه الأول تصل إلى الاكتمال في عالم الحشرات الاجتماعية، مثل النمل والنحل، وفي الاتجاه الثاني تصل إلى الاكتمال في النوع الإنساني.

من الجهة الأولى تسعى الحياة إلى امتلاك الحركة السريعة والمرونة عن طريق الغريزة، أي ملكة استخدام الأدوات، أو الأعضاء العضوية، بل وخلقها خلقاً، والغريزة تعرف موضوعاتها عن طريق التعاطف ومن الداخل وهي حين تعمل تقوم بذلك بغير خطأ وعملاً واثقاً، ولكن عملها دائماً على وتيرة واحدة، أي « واحدتي الطريقة »¹.

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

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

¹ - المرجع نفسه ، ص 150.

تحرير الوعي عند الإنسان، ويظهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض»¹.

4. الميتافيزيقا :

يعتبر برغسون من الفلاسفة الذين عملوا على رد الاعتبار إلى الميتافيزيقا و جعلوا منها الأرض التي أقاموا عليها مشاريعهم الفلسفية، واعتبروها مجال بحث خاص بالفلسفة، وقاموا بتحريرها من ذلك الجمود الذي جعل الناس يعرضون عنها واكتسابها حيوية تحببها إلى النفوس وتقربها إلى الأذهان، خاصة بعد الهجمات التي المتوالية التي تعرضت لها من قبل الفلاسفات الوضعية والعلمية.

وقبل بيان المفهوم الذي ساقه برغسون للميتافيزيقا والمهمة التي أعطاها لها، بداية يجدر بنا الإشارة إلى أن برغسون فرق بين طريقين للمعرفة، ميز بين مجال العلم، ومجال الفلسفة، معتقدا أنه هناك طريقين لتحصيل المعرفة، الطريق العلمي بأدواته وتحليلاته ومختبراته، وطريق الميتافيزيقا بما لها من حدس نافذ، ودائرة العلم هي دائرة المادة ودائرة الكم والامتداد والمكان، ومنهجها هو التحليل، وأداتها العقل، بينما دائرة الفلسفة هي دائرة الروح، دائرة الكيف والتوتر، والزمان والديمومة ومنهجها هو التعاطف الروحي وأداتها هي الحدس الذي يقوم الإنسان بواسطته بضرب من ضروب الفحص الروحي للواقع يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع.

¹ - المرجع نفسه ، ص 151.

يقول برغسون في المدخل إلى الميتافيزيقا « إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطبق بعضها ببعض أيضا تبيننا أن الفلاسفة على الرغم من ظاهرة اختلافهم متفقون على التفريق بين طريقين للمعرفة مختلفين جدا، الأول عبارة عن الإحاطة بالمطلوب، والثاني عبارة عن النفاذ إلى صميمه، والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا، وباختلاف ما نعبر به من الرموز، والثاني لا يدرك من وجهة ولا يعتمد على أي رمز، ويقال أن المعرفة الأولى تقف عند النسبي والثانية يقال عنها حيث تكون ممكنة إنها تصل إلى المطلق»¹.

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

الطريقة الأولى هي طريق العلم، أما الثانية فهي طريق الميتافيزيقا، وكلتاها في تصور برغسون مشروعيتين وسائغتين، فبينما تكون معرفة العلم متوقفة على وجهة النظر التي يتخذها الإنسان وعلى الرموز التي يغبر بها عنها، فإن المعرفة الميتافيزيقية تسعى إلى التخلص من كل رمز ومجازة كل وجهة نظر خاصة، وتسعى إلى تخطي تصوراتنا

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 190.

نفسها للوصول بوجه ما إلى المطلق، والميتافيزيقا تريد أن تسلمنا من الداخل الحقيقة التي يقدمها لنا العلم من الخارج متجزئة، متفرقة.

ويؤكد برغسون على ضرورة عدم الخلط بين المادة والروح، ولا بين المكان والزمان، ولا بين العقل والحدس، ولا المغلق والمنفتح، ولا بين الساكن والمتحرك، ولا بين التحليل العلمي أو العقلي والتعاطف الروحي.

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

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

¹ - المرجع نفسه، ص 191.

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

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

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

1 - المرجع نفسه، ص 193.

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

وبرغسون بوصفه منتميا إلى تراث الفلسفة الفرنسية الذي يأخذ بالثنائيات، يرى أن «الذهن (الذكاء) والحس (العيان) مختلفتا كما أشرنا سابقا، معتبرا أن مهمة الذهن التحليل، وكل تحلي يستند على الرموز، وهو منهج العلم، أما الحدس فهو منهج الميتافيزيقا، فهي التعاطف الذي ننتقل بواسطته إلى قلب الموضوع لنندمج مع ما هو فذ فيه، وبالتالي مع ما لا سبيل إلى التعبير عنه. وعلى هذا «الميتافيزيقا هي العلم الذي يهدف إلى الاستغناء عن الرموز»¹.

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

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

¹ - المرجع نفسه، ص 251.

ولما نتألم ما يعنيه برغسون بالحدس باعتباره وعي مباشر، أو رؤية مباشرة، يصعب تمييزها من الموضوع، المرئي، أو معرفة، معرفة تكون تماسا واتحادا، ويرى برغسون «أن العيان الذي يتكلم عنه يهتم أولا بالديمومة الداخلية ويدرك التعاقب (...)» الذي هو نمو من الداخل وامتداد للماضي في الحاضر الذي يحوز المستقبل هذه هي الرؤية المباشرة للروح بالروح»¹.

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

وبهذا المعنى ترتد الميتافيزيقا إلى علم النفس، ليس كعلم وضعيا، ولكن بوصفه استبطانا ذاتيا. وفي هذا يقول برغسون أن «هناك على الأقل حقيقة واحدة ندركها تماما من الداخل بالحدس وليس بالتحليل هي شخصنا نفسه، في انسيابه، عبر الزمن إنها ذاتنا التي تدوم فقد لا نستطيع أن نتعاطف عقليا أو بالأحرى روحيا مع أي شيء آخر ولكننا بلا ريب نتعاطف مع ذاتنا»².

وينتج من كل ذلك أنه «لا يمكننا أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال الحدس بينما يرجع كل شيء آخر إلى التحليل، ويطلق برغسون لفظ الحدس على التعاطف الذي ينتقل

1 - المرجع نفسه، ص 152.

2 - هنري برغسون، المدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: محمد أبو ريان، ب ط، 1996م، ص 430.

به المرء إلى داخل شيء ما للتطابق مع ما ينطوي عليه من صفة فريدة»¹، تستعصي لذلك على التعبير، عكس التحليل الذي يعتقد أنه يقوم على الرموز. ويخلص برغسون إلى أنه «لا يمكن لديمومتنا أن تستوعب في تصوري»².

لقد كانت تلك المفاهيم مفاتيح مشروع برغسون في جانبه النقدي تمهيدا لإقامة مشروعه الفلسفي، فقد وجه نقده للأسس الفلسفية والعلمية التي استند إليها العصر الحديث، والتي قادت إلى عبادة وتقديس العقل والمعرفة العلمية، لذلك يمكن القول أن التنوير الذي كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشري من الأسطورة تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة، والتسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يخدم قضية التحرر، بل «أصبح هدف العقل هو السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم والتكنولوجيا فالعقل الذي حرر الإنسان من سلطة الطبيعة، يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة التي يسيطر عليها»³، بل ويقوم بعملية تكييف مع الحضارة الإنسانية هذا من جهة، ومن جهة أخرى أصابت الفلسفة الوضعية التنوير بانتكاسة، لأن النضال لصالح المعرفة العلمية التجريبية، انتهى هو الآخر بالعقل الغربي إلى الإلحاد، وإنكار الجانب الروحي في حياة الإنسان، والاتجاه نحو تشييء كل ما في الحياة والتطرف في المادية،

1 - المصدر نفسه، ص 429.

2 - المصدر نفسه، ص 436.

3 - أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 2002م، ص 71.

وهكذا فقد خلص من مراجعة مواقفه الفلسفية إلى نقد قُطبي الحداثة ممثلين في العقل والعلم، والفلسفات التي تستند إليهما.

لقد سجلت البرغسونية موقفاً فلسفياً متقدماً في نقدها للعقل، حيث أن كتاب التطور المبدع أبان عن اكتمال التصور النقدي البرغسوني للفلسفات التي أقامت مشروعيتها على العقل، هذا النقد الذي كانت بداياته الأولى في (المعطيات المباشرة للشعور) و(المادة والذاكرة) ، التي تفصل بين الحقيقة الواقعية، وتلك الأطر الخارجية التي توقعها في الخطأ، ممثلة في العقل واللغة وحتميات الحياة المجتمع، لذلك عمل برغسون على إعطاء تصور جديد للعقل ووظائفه في الحياة إلا أنه في البداية عمل على دحض بعض التصورات التي اعتقد أنها ساهمت في إعطاء فهم خاطئ عن العقل وحقيقة تطوره، إذ يقول في هذا الصدد أن «أهم خطأ انتقل إلينا منذ أرسطو وأفسد معظم فلسفات الطبيعة هو اعتبار الحياة النباتية والحياة الغريزية والحياة العاقلة ثلاث درجات متتابعة لنزعة واحدة نامية مع أنها ثلاثة اتجاهات مختلفة لفاعلية تقسمت خلال نموها. فالفرق بينها ليس فرقا في الشدة ولا على العموم فرقا في الدرجة، وإنما هو فرق في الطبيعة»¹.

ويوضح لنا برغسون الاتجاه الطبيعي للعقل فيقول إن العقل يلجأ إلى إفراز تصورات ثابتة قد غادرتها الحياة، «ذلك أنه لما كانت السورة الحيوية قد أعدت العقل للتصرف في المادة الجامدة التي تتصف بالامتداد في المكان فقد ترتب على ذلك أن العقل قد تزود

¹ - هنري برغسون ، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 125.

بخصائص جعلته لا يصلح لمعالجة أي موضوع آخر بخلاف المادة، حتى أصبح بينهما من التوافق مثل ما بين الصانع ومادته أو ما بين الفنان وعمله الفني، ليؤكد أن العقل يعمل على توثيق العلاقة بين الإنسان والمادة ، وهو لذلك لا يستطيع أن يدرك إلا ما يماثلها، أي الساكن أو المتقطع، ومن أجل ذلك هو ملكة للتحليل والتجزئ والتفتيت، يقع أوصال الحقيقة، إلى رموز جزئية وعناصر ثابتة في معان تتكون على صورة جامدة»¹.

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

إلا أنه يعتقد أن «نظرية المعرفة التي لا تحدد للعقل مكانة في التطور العام، للحياة، لن ترشدنا كيف تكونت مقولات المعرفة، ولا كيف نستطيع التوسع فيها أو تجاوزها. فمن

¹ - مراد وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 53-54.

الواجب أن يلتقي هذان البحثان وهما نظرية المعرفة ونظرية الحياة و أن يدفع أحدهما الآخر بعملية دفع دائرية وبصفة غير مباشرة»¹.

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

وبهذا المعنى يصبح العقل غير قادر على استقصاء المعرفة، ولا يمكن أن يكون مملكة تجريد، ولتصبح الحياة أكثر رحابة من الحدود التي رسنها لها العقل، وليس، ولكن مع ذلك يكون صعب علينا الوصول إلى الحقيقة الواقعية كما هي في نظام الحياة.

يتبين من خلا نقد العقل في المتن البرغسوني «أن العقل تكون على غرار المادة الجامدة، لأنه نتاج تطور الحياة، باعتباره أداة عمل غير قادرة على الإحاطة بالحقيقة الواقعية التي تتميز بالكيف والخلق، ولا مشروعية التفكير بواسطة العقل في الكيف واللا تجانس باعتباره طبقا لمهمته الحيوية أداة شيء تتعامل مع الشعور تعاملها مع المادة، حيث إن

1 - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 07.

2 - المصدر نفسه، ص 03.

العقل أداة تكيف مع الطبيعة تقوم على منطق تشبيهيء الكيف فلا معنى أن يعتمد ليكون الأداة الفاصلة في كل موضوعات المعرفة»¹.

نظرا لما سبق يصبح من الصعب على العقل في تصور برغسون دراسة الحياة، لأنه يقوم بتجزئتها آخذا بعين الاعتبار المطالب الآتية، ووضع منظومة قواعد قبلية لكل موقف، « إن هذه العقيدة طبيعة في العقل الإنساني الذي سيدرج تحته أي موضوع جديد ومن الممكن القول بمعنى ما بأننا نولد أفلاطونيين بمعنى الكلمة»²، لكن تعميم هذه الصفات التي يتميز بها العقل على ميادين أخرى ستحصل نتائج تقضي بالتغاضي عن خصائص الموضوع المدروس مثل الدوام والحرية والخلق، ويكون العقل بهذه الصورة التي يقدمها برغسون هو مصدر كل الأخطاء.

وفي دحضه بناء وتركيب العقل للمفاهيم يرى برغسون أن صورة هذا التركيب تستند إلى المنطق الذي يرى أنه مجموعة من القواعد يجب إتباعها عند معالجة المعاني الكلية، المتقطعة من الحقيقة، كما هو تنظيم رمزي خلقه العقل ليشكل قاعدة سهلة لكل دراسة تفترض مسبقا أن كل الموضوعات أشياء، ولهذا ينجح المنطق في العلوم التي يكون موضوعها المادة الصلبة والعلوم التي يكون موضوعها التخطيط كعلم الهندسة، إذ من « الممكن تطبيق كل من الهندسة والمنطق تطبيقا دقيقا على المادة»³، وبتحليل بعض

¹ - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 101.

² - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 57.

³ - المصدر نفسه، ص 57.

المناهج المستخدمة في التحليل مثل القياس والاستقراء تبرز هندسة الدماغ التي لا تعمل إلا إذا افترضت وجود المكان.

وتجدر الإشارة إلى أن نقد المنطق عند برغسون يرتكز على «تحليل طبيعة العقل، ونقد صيغ المفاهيم المجردة، والعلاقات بين المفاهيم المجردة الظاهرة في القضايا المنطق، أما العقل الذي يقوم دائماً بتفتيت الحقيقة وتركيبها يمتاز بعدم إدراك الحقيقة الواقعية، وتثبيت الصيرورة، لملاحظته الخصائص المشتركة بين الجنس الواحد، وإغفال الجديد والتعاضدي عن الخصائص الفردية للموضوعات المدروسة»¹.

من خلال هذا النقد البرغسوني للعقل نستشف منه دعوة إلى الكشف في صيغة التفكير الإنساني ضربين من الخطاب، الأول عاجز عن إدراك مفاهيم الحرية والإبداع، وبالتالي عجزه عن التفكير في صيغ التصورات الروحانية، والثاني يظهر في حالات التأمل الباطني.

أما بالنسبة للعلم والفلسفة ففي تصور برغسون هما مجالان فكريان مختلفان متميزان عن بعضهما البعض، «كل واحد منهما يستطع أن يدرك المطلق وطبيعة والأشياء العميقة في ميدانه الخاص»².

¹ - نورة بوحناش، مرجع سبق ذكره، ص 103.

² - الربيع ميمون ، مرجع سابق الذكر، ص 97.

لذلك لا يمكن اعتبار أن موضوعهما واحد، أو أنه يمكن الاعتماد فيهما على نفس المنهج، أو ردهما إلى مصدر فكري واحد، فالعلم موضوعه المادة، ومنهجه التجربة الخارجية والحسية، ومصدره الفهم التصوري. أما الفلسفة فموضوعها الروح ومنهجها التجربة الباطنية والروحية، ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف الروحي أو الغريزة السامية.

الفلسفة مهمتها ليست مهمة العلم، وليس من الصواب النظر إليهما كشيء واحد، أو إذ استغنيا عن أحدهما، إن العلم يمكن أن يكون ميتافيزيقا المادة، كما يقول برغسون، ويمكن أن تكون الميتافيزيقا علم الروح، إن برغسون يمنح لكل من العلم والفلسفة مجاله، ويعطي لكل من المادة والروح حقه.

إن الخطأ الأكبر في اعتقاد برغسون يتمثل «في ذلك الخلط الذي وقع بين الزمان والمكان، باعتبارهما شيء واحد، لأن من شأن الخلط بينهما أن يفضي إلى الخلط بين العلم والفلسفة»¹.

بينما هما في الواقع لا يجتمعان إن صح استعمال التعبير المنطقي، لاختلاف موضوعيهما ومنهجيتهما، وليس موضوع أحدهما أسمى من الآخر، لأن إدراك المطلق ميسر لكليهما، على حد سواء، والمسائل التي يعرض لها برغسون في مؤلفاته، مثل الشعور، والزمان، ومسألة الصلة بين المادة والروح، هي كلها زوايا لمسألة واحدة هي

¹ -تورة بوحناش، المرجع نفسه، ص 108.

محاولة إقامة الميتافيزيقا كعلم للمطلق، أي كعلم يقتصر الأشياء في طبيعتها، وليس فقط في ظواهرها، وهكذا تقوم الميتافيزيقا من كبوتها التي أصابتها من فلسفة كانط النقدية، فلم يعد العلم نسبيا ولم تعد الميتافيزيقا مجرد مجموعة تصورات جوفاء، وهكذا يقف برغسون على الضد من كانت وأفلاطون ومن كل فلسفة تنشُد إقامة مذهب واحد، يقوم على مجموعة من التصورات الجاهزة والأفكار السابقة.

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

¹ -الربيع ميمون، مرجع سبق ذكره، ص 79.

بينما كان أبرز نقد هو الذي وجهه برغسون ضد كانط، الذي كان لفلسفته سلطة فكرية في العصر الحديث تكاد تضاهي السلطة التي كانت لأرسطو في العصور الوسطى عند أباء الكنيسة، نظرا لقوة البناء المنطقي الذي عبر عنه كانط من خلال مشروعه الفلسفي في (نقد العقل الخالص) و (نقد العقل العملي)، في مجالي كل من المعرفة والأخلاق والذي شكل مجاوزة للجدل الفلسفي الذي كان قائما بين الفلسفات العقلية والفلسفات التجريبية، وتجدر الإشارة إلى انه من النقاط المشتركة بين كل من كانط وبرغسون هو أن الزمان والمكان مثلا مرتكز انطلاق كل من كانط وبرغسون،

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

مثل الزمن عند كانط «مفهوما خالصا وضروريا لكل الحدوس التجريبية وإطارا فارغا منسقا لها ويفعل بوصفه معطى قبليا منفصلا عن المادة، ويبقى صورة فارغة ضرورية لكل معرفة منظمة فيكون التالي الحادث في صورته منفصلا عنه»¹، وبذلك يحدث كانط «فصلا بين الزمن كإطار فارغ يؤدي مفهوما موحدا والديمومة باعتبارها محصلة تجريبية من محتوى الواقع ومن ثم فهي نسبية»².

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

2 - نورة بوحناش، مرجع سبق ذكره، ص 70.

يرجع برغسون هذا المفهوم للزمان إلى الخلط القبلي بين الزمان والمكان الذي يقوم به العقل قبلا بالنظر لماهيته الأساسية التي تتمثل في التقسيم «فالعقل الذي يصوره لنا كانط يموج في جو من الميكانيكية لا ينفصل عنها بحال ما (...) وفيه قد بهندستنا مقدما حيث إن قوة التفكير لدينا لا تعدو أن تهتدي في المادة إلى الخواص الرياضية التي وضعها فيها من قبل إدراكنا. وهكذا نحن على ثقة ممن رؤية المادة وهي تخضع ببسر لاستدالاتنا.»¹

لقد أسند كانط للعقل معرفة منظمة بإمكانها معالجة المادة لذلك نجده أسس نقد العقل الخالص باعتباره كقاعدة قوية ومتمينة للمعرفة العلمية، وبالتالي أسس لمعرفة قوية بالمادة، إلا أنه رغم الروح النقدية لفلسفة كانط إلا أنه رسيخ الاعتقاد بوجود عالم جاهز يتضمنه العقل في بنيته الداخلية، مدخلا إياه في عالم هندسي مجرد عن تمثيل الواقع بما أن عالم العقل لا صلة له بالتجربة، لذلك يبدأ العلاقة بين العقل والتجربة عندها يفرض العقل صورته الجاهزة، على مواد التجربة ليصنفها كمعرفة منظمة «بحيث لم يكن من الواجب فحسب بأن يسلم كانط بالصورة العقلية للمعرفة نفسها قد تفتت تفتتا كبيرا عن طريق العقل إلى درجة يفقد المرء الأمل في الوصول إليها في حالة نقائها الأصلية فلم تكن المادة الشيء في ذاته إلا انكسارا لهذا الشيء في الوجود»².

¹ - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 234-235.

² - المصدر نفسه، ص 406.

لقد رفض برغسون هذه الرؤية النقدية وذلك « عندما اكتشف حقيقة العقل فبواسطة هذا العقل أراد كانط تقديم معرفة موزعة عبر زمان ومكان فمعرفة مستحيلة في عالم الظواهر ليترك الضرورة هي المسيطرة على الواقع وتنتفي الحرية ويزول تصور المطلق بما أن المعرفة نسبية في طريق الحرية»¹.

مستمرا في نقده لفلسفة كانط، يرى برغسون أن خطأ هذه الفلسفة هو قولها بتجانس الزمان والمكان، حيث يرى أنه «لو كان الزمان كما يدركه الوعي المباشر مثل المكان وسطا متجانسا، فقد كان من الممكن أن يهيمن عليه العلم كما هيمن على المكان»².

معلنا بذلك على أهمية التجربة الباطنية التي تتألف من لحظات متداخلة وتبين عن قدرة مطلقة للحرية ينصهر فيها الشيء والشيء في ذاته، وذلك المعنى عبر عنه حينما أبان عن تصوره للديمومة بقوله «تصورنا للديمومة لا يهدف إلى أقل من تأكيد عدم التجانس الجذري للوقائع النفسية العميقة، والإشارة إلى استحالة أن يتشابه إثنان منهما بشكل كامل، لأنهما يشكلان لحظتين مختلفتين من تاريخ معين»³، لذلك يحذر برغسون من المزج بين الديمومة ورمزها، معتقدا أنه «في المزج بين الديمومة الحقيقية ورمزها يكمن في نفس الوقت بالنسبة لنا ضعف وقوة الكانطية إذ يتخيل كانط من جهة أشياء في ذاتها وبهذا يولد من جهة الأنا الظاهري الذي يدركه الوعي ومن جهة أخرى الموضوعات

¹ - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 71.

² - هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للشعور، مصدر سبق ذكره، ص 208.

³ - المصدر نفسه، ص 180.

الخارجية فالزمان والمكان لا يكونان فينا بقدر ما هما خارجان عنا. لأن التميز بين الداخل والخارج سيكون فعل الزمان والمكان، يكون أن لهذه النظرية امتياز، كونها توفر لفكرنا التجريبي أساسا متينا، كما تؤكد لنا إمكانية معرفة الظواهر. وقد نستطيع تحويل هذه الظواهر إلى مطلقة لما تجهزنا للرجوع إلى الأشياء في ذاتها غامضة، ولولا أن العقل العملي كاشف فكرة الواجب يتدخل على طريق التذكير الأفلاطوني ليخبرنا بان الشيء ذاته موجود وبصورة خفية وحاضرة»¹.

لكن رغم «ارتباط فكرة الزمن بفكرة الحرية لدى كل من كانط و برغسون، وهي نقطة مشتركة تجمعهما بما أنهما انطلق من المنظومة العلمية لعصريهما والتي أكدت على تراجع الميتافيزيقا في مقابل العلم، هذا الإشكال الفلسفي، أعاد من جديد سؤال الحرية»²، فكانت مشروعية القانون الأخلاقي لدى كانط قائمة على إرادة خيرة حرة وعاقلة، بينما برغسون قد خبر تجربة وجدانية عميقة هي الحرية بعينها، إذن كلاهما برهن على الحرية لكنهما اختلفا في تحديد تصور واحد لها.

بهذه الصورة رفض برغسون موقف كانط في تأكيده على استحالة وجود حرية في عالم الظواهر، فوضع حاجزا مانعا بين عالم الظواهر الذي يستوعبه العقل، وعالم الأشياء في ذاتها التي منعنا من الدخول إليه.

1 - المرجع نفسه، ص 72.

2 - نورة بوحناش، مرجع سابق الذكر، ص 73.

كما لم تسلم فلسفة أوغست كونت الوضعية من سهام النقد في فلسفة برغسون فقد كان لها هي الأخرى أثرها البالغ في القرن التاسع عشر، ذلك أنها كان تتوسل المنهج العلمي وتسعى إلى تعميمه في كل مجالات الدراسة وعلى كل الموضوعات، إذ أنكرت الفلسفة الوضعية كل تفكير قبلي ميتافيزيقي، واستبعدت البحث في الغايات القصوى والعلل الأولى، وقصرته على دراسة الواقع المحسوس ومعالجته بمناهج البحث التجريبي، وصرح أتباعها بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد استنفذت موضوعاتها وافنقت بعد ظهورا لتفكير العلمي ما يبرر وجودها، معتبرين أن تاريخها الطويل أثبت عجز العقل عن إدراك الحقيقة وراء العالم الحسي الواقعي، وبدت بذلك الحقائق نسبية متغيرة عند الوضعيين، يشهد بهذا عند كونت تاريخ التفكير الذي قطع ثلاثة مراحل في مسيرته حيث بدأ لاهوتيا وانتهى علميا وضعيا.

هذا هو الاتجاه العلمي الذي نزعت الوضعية الفرنسية مع كونت إلى إدخاله في الدراسات الأخلاقية لتصبح وضعية، ولعل التجريبية الإنجليزية قد سبقتها إلى ذلك، وقد كانت المشكلة الأخلاقية إلى عصر النهضة على اتصال وثيق بالمشاكل الدينية والميتافيزيقية، إلا الانفصال بين اللاهوت والأخلاق، واعتماد التفكير الاستقرائي في دراستها ابتداء في غضون القرن التاسع عشر، عند الوضعيين بصفة خاصة، على خلاف العقليين الذين أقاموا الأخلاق على أسس ميتافيزيقية، أما النزعة الكونتية فعملت على إخضاعها لمنهج البحث العلمي وإخراجها من البحث الميتافيزيقي، وإخضاعها لأسس علمية وضعية، يفضي بنا نحو اعتبار أن المعايير التي تركز إليها الأخلاق «نسبية متغيرة

وليست مطلقة ثابتة كما تصورها العقليون، وبالتالي فإن استبعاد التفكير الميتافيزيقي من مجال البحث العلمي ينتهي باستبعاد المطلق من مجال الدراسة، والقبول بنسبية الحقائق في مجال المعرفة، والتسليم بنسبية الحقائق في مجال المعرفة يفضي بنا إلى التسليم بنسبية القيم في مجال الأخلاق»¹.

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

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

¹ - توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960، ص 265.

وقد لجأ برغسون إلى تفويض دعائم هذا التصور الوضعي، المتمثل في الرؤية الكونتي للمعرفة والأخلاق.

وقد احتل نقد قانون الحالات الثلاث مكان مهمة في الفلسفة البرغسونية، فلقد عملت الفلسفة الوضعية إلى تعميم المنهج العلمي، مرتكزة إلى قانون تعتقد أنه كفيل بضبط المعرفة الإنسانية، وذلك بالتخلص نهائياً من كل أشكال وصور الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي، وذلك برفض كل المطلقات، والتأكيد على نسبية كل الظواهر.

لقد اتخذت الفلسفة الوضعية من قانون الحالات الثلاثة مدخلا لتجاوز وتفويض الميتافيزيقا، إلا أن برغسون رفض هذا القانون وأكد على ضعفه وعدم كفايته لدحض الميتافيزيقا، ليقول في ذلك : «كيف يمكن التحقق تجريبياً من قانون الحالات الثلاثة؟ لو فرضنا تتابع الحالات الثلاثة في الماضي، فلاشياء يدل على عدم إمكانية صعود السلسلة مرة أخرى بعدما تم الهبوط فيها»¹، هذا ما حصل لكونت نفسه حيث يعتبر الجانب الثاني من فلسفته ميتافيزيقيا ولاهوت، ولذلك فلن نكسب شيئاً إذا اخترنا الصدام مع العلم، ذلك أن قانون الحالات الثلاثة يضل مجرد افتراض ذهني لا يوجد من الأدلة ما يثبتته، وتبعاً لذلك نحض الاعتقاد بحتمية هذا القانون، يعزز الدعوة للعودة إلى استعاد التفكير الميتافيزيقي.

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

ومن أهم المعارك النقدية التي دشنها برغسون مع الداروينية، فلقد واجهها بإلحاح و إصرار، وكان ذلك موقفاً منه لصد موجة الإلحاد، وبعد عودة النزعة المادية في مستهل عصر برغسون، تصدى لها بنقد العقل والمادة، حيث شكل (التطور المبدع) جانبا نقديا مهما في فلسفة برغسون، حيث حملته نقدا للكثير من الفلاسفة، إذ جعل من مقولة التطور مفهوما مخالفا للتصور الذي أعطاه المذهب الآلي، والغائي لحركة تطور الحياة، حيث يعتقد برغسون أن الأخذ بالآلية والغائية، هو خضوع لقوانين العقل، لذلك كان مجاوزة هاتين النزعتين مهمة أساسية للتطور الخالق.

لذلك يقول برغسون أنه : «متى خرجنا من القوالب التي أقامها المذهب الآلي والمذهب الغائي القطعي، حول تفكيرنا بدا لنا أن الحقيقة الواقعية المؤلفة من صور جديدة غير منقطعة الانبجاس لا تظهر إحداها في الحاضر إلا لتتقهقر وترجع إلى الماضي حتى إذا رجعت إليه وقعت في هذه اللحظة بالذات تحت نظر العقل الذي تتجه عيناه دائما إلى الوراء، وان ذلك الفعل ليس بمعنى ما سوى النتيجة الميكانيكية لهذه السوابق، ونقول أيضا إن كل فعل هو إنجاز لقصد ، فإذا صح ذلك كانت الغائية والآلية موجودتين في كل ناحية من سلوكنا»¹.

لكنه يؤكد انه إذا كان الفعل متعلق بمجموع شخصيتنا، وكان منسوبا إلينا نسبة حقيقية فإنه لا يمكن التنبؤ به وان تعلقه بنا ضعيفا وكان تفسيره بسوابقه بعد انجازه ممكنا، مع أن

¹ - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق الذكر، ص 46.

هذا الفعل يحقق قصداً، فانه من جهة ما هو حقيقة جديدة وحاضرة يختلف عن القصد، لأن القصد لا يمكن أن يكون إلا مشروعاً لتكرار الماضي، وإعادة تنظيمه وعلى ذلك فالمذهب الآلي والمذهب الغائي ليسا سوى صورتين خارجيتين لسلوكنا تبرزان طابعه العقلي، ولكن سلوكنا يتسلل بين هاتين الصورتين، ويمتد إلى ما هو أبعد منهما.

ولنقل مرة أخرى أن برغسون لا يعني بذلك أن الفعل الحر هو الصادر عن الهوى والمخالف للعقل.

وعلى العكس ذلك السلوك الذي هو محض سلوكنا فهو سلوك إرادة تحاول تقليد العقل، « فالفعل الحر غير مشترك القياس مع الفكرة، ومعقوليته يجب أن تحدد بعدم اشتراكه في هذا القياس، وهذا يسمح لنا بأن نجد في الفعل الحر ما نشاء من المعقولية، تلك هي صفة تطورنا الداخلي، وتلك هي بالريب أيضاً صفة تطور الحياة»¹.

فالآلية تتصور الماضي والمستقبل موجودين وخاضعين لحساب رياضي، بحيث يمكن التنبؤ عن طريقها بما سيقع مقدماً في الطبيعة من أحداث مع الإشارة إلى أن هذه الآلية تتجاهل حقيقة الزمان وحقيقة الديمومة اللامتجانسة التي لا يمكننا أن نعيد تيارها بطريقة عكسية أو تراجعية. وكذلك القول بالغائية لا يتفق مع القول بالتطور الخالق، لأن هذا يعني أن الطبيعة تعرف ما سيحدث وإنما ترتب الفعل لغاية مقصودة، «فالغائية آلية مقلوبة

¹ - المصدر نفسه، ص 48.

تستبدل دفع الماضي بجاذبية المستقبل»¹، فليس للحياة غاية محددة منذ الأزل كما توهم القدماء في اعتقاد برغسون، وكذلك ليست الحياة وليدة الصدفة كما يزعم الآليون. بل هي وليدة قوة حيوية واحدة تصنع أجهزة متماثلة بطرق مختلفة كما نرى اتجاهات التطور المختلفة.

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

لذلك فإن المذاهب التي تفسر التطور بالصدفة أو البيئة أو الوراثة وغيرها من العوامل المادية لا تصلح لتفسير الحياة، «لأن الحياة هي أصل المادة والوظائف أصل الأعضاء وليس العكس والحياة هي أشبه ما تكون بصيرورة أصلية أو جهد أصلي ينتقل من جيل إلى آخر فيفرق ما بين الأنواع دون أن يجعلها تفقد بذلك ما بينها من تشابه في البيئة، هذا التشابه الذي يرجع إلى اشتراكها في أصل واحد»²، أما تفرق الحياة وتشثيتها على شكل أنواع وإفراد فإنه يرجع إلى المقاومة التي لقبتها الحياة من جانب المادة غير الحية، والحياة في حقيقتها نزوع إلى الفعل وميل للتأثير على المادة الخام إلا أنه لا يمكن التنبؤ

1 - محمد علي أبو ريان، مرجع سبق ذكره، ص 410.

2 - المرجع نفسه، ص 411.

باتخاذ ذلك الفعل أو سبق معرفة تلك الصور التي ستخلقها الحياة في طريقها من خلال مراحل تطورها.

نتيجة لذلك يعتقد برغسون أنه «متى خرجنا من القوالب التي أقامها المذهب الآلي والمذهب الغائي حول تفكيرنا بدا لنا أن الحقيقة الواقعية مؤلفة من صور جديدة غير منقطعة الانبجاس لا تظهر إحداها في الحاضر إلا لتتقهقر وترجع إلى الماضي حتى إذا رجعت إليه وقعت في هذه اللحظة بالذات تحت نظر العقل الذي تتجه عيناه إلى الوراء دائماً، وإن ذلك الفعل ليس بمعنى ما سوى النتيجة الميكانيكية لهذه السوابق، ونقول أيضاً أن كل فعل هو انجاز لقصد، فإذا صح ذلك كانت الغائية والآلية موجودتين في كل ناحية من تطور سلوكنا»¹.

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

¹ - هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سبق ذكره، ص 47

معلقا عن ذلك يقول برغسون «إننا لا نعني بذلك أن الفعل الحر هو الفعل الصادر عن الهوى والمخالف لعقل، وعلى عكس ذلك السلوك الذي هو محض سلوكنا فهو سلوك الإرادة تحاول تقليد العقل، فالفعل الحر غير مشترك القياس مع الفكرة، ومعقوليته يجب أن تحدد بعدم اشتراكه في هذا القياس، وهذا يسمح لنا أن نجد في الفعل الحر ما نشاء من المعقولية، تلك هي صفة تطورنا الداخلي، وتلك هي أيضا بلا ريب صفة تطور الحياة»¹.

¹ - المصدر نفسه، ص 48.

المبحث الثاني

معتقدات الدين الساكن

مفهوم الدين الساكن:

بداية نشير إلى أن تحليلات برغسون للديانات الوضعية وهنا نقصد ديانات المجتمعات البدائية، والديانات السماوية وخص منها بالدراسة اليهودية - كونه يهودي- والمسيحية وهي الديانة الغالبة في أوروبا. انتهى من تلك التحليلات إلى التمييز بين ضربين من المعتقدات الدينية الأولى أطلق عليها الدين الساكن، والثانية سماها الدين المتحرك.

وقد أفضت به تحليلاته لمختلف الديانات، إلى القول بأنه يمكن أن نجد مجتمعات بلا فن أو علم أو فلسفة، ولكننا لا نعرف مجتمعا بلا دين وأضاف أن «العقل والتدين خاصية إنسانية (...) فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يربط وجوده بأشياء غير معقولة»¹. أي أن العقل والتدين خاصية إنسانية .

إن الدين الساكن يوجد لدى المجتمعات المغلقة سواء البدائية أو المتحضرة على السواء، «ويشغل مكان مادية أعظم وأشمل في حيات معتقيه»²، باعتبار أنه يشمل عند برغسون «كل تلك المنظومات الدينية المغلقة بما تتضمنه من عقائد وتشريعات، وعادات، وتقاليد، وخرافات وأساطير، التي تدخل في صلب جميع الديانات المعروفة، ويرى برغسون أن تلك المظاهر الخارجية هي التي تعطي للدين طابعه الطقوسي المتحجر الساكن»³، ما عدا الديانة المسيحية - بالنسبة إلى برغسون - فإن الدين الساكن يشمل بقية الأديان الأخرى، بما فيها من عواطف دينية خلاقة وعميقة من وجهة نظر الدين

1 - برغسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 123.

2 - زكريا إبراهيم، برغسون، مرجع سابق الذكر، ص 198.

3 - صادق جلال العظم، مرجع سابق الذكر، ص 151.

الحركي المطلق، رغم ذلك فإنها ستبدو ساكنة ولكنها متفاوتة من حيث قربها وبعدها عن روح الدين المثالي، وع أن برغسون يقر بوجود عاطفة دينية خلاقة في جميع الأديان تدفع المؤمنين إلى تجاوز حدود المعتقدات الساكنة والتقاليد المغلقة فإنه لا يعتبرها أديان حركية من ناحية العاطفة إلا بالمعنى الثانوي لهذه العبارة.

نشأة الدين الساكن:

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

ينطوي القسم الأول على النظريات التطورية التي ترى أن «شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة، فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى، بدءا من النظرة التعددية إلى الآلهة، مروراً بالنظر إليها نظرة هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوجدانية، فإنها تعود لتختلف في طبيعة

كل موحلة من مراحل التطور، ولا سيما مرحلة النشأة حيث تصادفنا عدة تفسيرات، منها التفسير الطبيعي الذي حدد النشأة الألى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة»¹.

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

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

إن أول مسألة واجهها برغسون هو كيف ينشأ الدين وكيف تطور وينمو، فهو لهذا يحاول أن ينفذ إلى الأصول الأولى التي ساهمت في ميلاد المعتقدات الدينية، هناك في الحياة البدائية الأولى بغية الوقوف على اللحظات الأولى لميلاد الدين، «يجد ما يشبه أن يكون

¹ - محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، ب ت، ص 13.

² - المرجع نفسه، ص 14.

³ - سير يلبيرت، علم النفس الديني، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م، ص 09.

مقدمة للعبادات الراقية عند الكبير المتحضر، وقد استعان في تحليله للدين في بداياته الأولى بمختلف علماء الأجناس والأنثروبولوجيا، وعلماء النفس»¹.

إنه إذا تتبعنا مصادر وأسس الدين الساكن عند برغسون، فإننا سنجد من أجل أن يعطي توضيحا وافيا لفلسفته حول الأديان الإستاتيكية، يصب اهتمامه على دراسة الأديان البدائية أكثر من توجيه اهتمامه إلى دراسة الأديان المتحضرة وذلك نظرا لتعقدها وتشعبها بفعل التطور الحضاري والثقافي المحيط بها الذي تفاعلت معه أثناء انتشارها.

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

ويستند تصور برغسون المفسر لنشأة ووجود الأديان الساكنة حول ثلاثة عوامل أساسية:

لقد اعتبر برغسون في كتابه "التطور المبدع" أن «الغريزة أقرب من العقل إلى المصدر الأصلي للحياة لأنها تصل إلى غايتها بصورة مباشرة دو توسط أو دوران، مما يعطيها القدرة على النفاذ مباشرة إلى التيار الحي الكامن خلف مظاهر الحياة»².

² - جلال العظم صادق، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط3، 1979م، ص143.

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

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

أما عن الملكة الخرافية فيعتقد أنها هي المسؤولة عن ميلاد الدين الساكن وما يتضمنهم «معتقدات غيبية وأساطير خرافية، أي يخترع الإنسان بفضل هذه الملكة الشخصيات الخرافية والأرواح الآلهة ويخلع عليها صور متباينة وأشكالا متعددة، إن الخرافة أو الأسطورة تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الغريزة في المجتمعات الحيوانية، إذ أنها تقف أمام العقل وما يقوم به من عمل مفكك فتحمل الفرد على التمسك بالحياة والإخلاص للجماعة، والدين الساكن وثيق الصلة بالسحر بل هما قد صدرا عن أصل واحد يرجع إلى ما تتخذه الطبيعة من حيلة إزاء ما يتهدد الإنسان من أخطار»¹.

فهي في فلسفة برغسون تقوم بوظيفتين أساسيتين هما: أولا تشخيص الأشياء والأحداث وتنسب إليها أرواحا تسكنها. وثانيا تنسج من هذه المعطيات الميثولوجية الدينية المعقدة

1 - محمد علي أبو ريان، مرجع سبق ذكره، ص 422.

حيث تتحول الأرواح البسيطة التي كانت موجودة في الأشياء إلى آلهة ذات شخصيات مستقلة ومحدودة.

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

وهو يقول بهذا الصدد أن الملكة الخرافية تسد حاجة حيوية لدى الإنسان عن طريق ما تنتجه من معتقدات يتألف منها الدين الساكن، لقد اعتبرنا الملكة الخرافية العلة الفاعلة التي تفسر وجود الدين الساكن ومحتوياته، ولكن من جهة أخرى بإمكاننا أن نقول أن الدين الساكن يعلل بدوره وجود الملكة الخرافية لأن حاجة المجتمع الحيوية إلى الدين الساكن - مهما كان نوعه - أدت إلى خلق هذه الملكة، كتب برغسون في هذا الموضوع قائلا : « أما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه، وهي للدين نتيجة لا علة، فلا بد أن حاجة ما، وقد تكون فردية، إلا أنها على كل حال اجتماعية، قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط - أي النشاط الخرافي - فما هي هذه الحاجة؟¹».

قبل أن نحدد هذه الحاجة التي تعمل الملكة الخرافية على سدها يجب أن نعود إلى الدور الذي يلعبه العقل في حياة الإنسان بالنسبة لبرغسون. ويقول برغسون حول هذا الموضوع

¹ - برغسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 112.

«وأصبح التفكير يتيح للإنسان أن يبتكر وللمجتمع أن يتقدم. ولكن تقدم المجتمع يفترض أولاً بقاءه، والاختراع يعني المبادأة، والاعتماد على المبادأة الفردية يعرض النظام الاجتماعي للخطر»¹، أي تبرز المعتقدات الدينية عند برغسون كرد فعل دفاعي ضد ما يجيء مع العقل من أثر مفكك لتماسك المجتمع. أي أن وظيفة الدين الساكن هي إبطال مفعول التأثيرات الخطرة على حياة المجتمع الناتجة عن طبيعة العقل واتجاهاته الفردية، هذه هي الحاجة الاجتماعية الحيوية التي تسدها الملكة الخرافية بإفرازها للخرافات والمعتقدات والخيالات والغيبيات واللامعقولات التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من الدين الساكن.

وظيفة الدين الساكن :

ومن الجلي أن الوظيفة الأولى للدين الساكن عند برغسون ليس إلا امتداد لوظيفة الأخلاق الساكنة، لذلك يمكننا أن نعتبر الإلزام الأخلاقي والواجبات الاجتماعية رد فعل دفاعي ضد الأفراد الذين يتهاونون في تحقيق واجباتهم بسبب نزعاتهم الفردية، وتبعاً لذلك مهما بدت بعض المحرمات و المحظورات السائدة في المجتمع غير معقولة للفرد الذي يتأملها، فإنها تظل معقولة من الناحية الجماعية لأنها لم توجد إلا لتخدم مصالح المجتمع في التماسك والتآزر ولمحاربة القوى والميول التي تنزع إلى تفكيكه. « وهي الوظيفة التي تتصل ببقاء المجتمع مباشرة »². إن الدين بهذه الصورة « يربط الإنسان بالحياة »¹.

1 - المصدر نفسه، 126.

2 - برغسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 148.

لذلك يقول برغسون «كيف الحال إذا رأينا وراء الأمر الاجتماعي أمرا دينيا؟ ليست تهمةنا العلاقة بين الحدين ، فكيفما فسرنا الدين، وسواء أكان اجتماعيا بالجوهر أم بالعرض، فإن ثمة ناحية لا سبيل إلى الشك فيها، وهي أن الدين قام دوماً بوظيفة اجتماعية، وهذه الوظيفة معقدة، اختلفت باختلاف الزمان والمكان، على أنها في مجتمعات كمجتمعاتنا هي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشد أزرها»².

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

والدين يحوي معتقدات مهمتها منع هذه الأفكار العقلية من التأثير على سلوك الأفراد، وأول مثال يتعلق بهذه الوظيفة يتعلق بفكرة الموت، يستنتج انه ميت هو أيضاً لا محالة، ولكن هذا الاستنتاج الذي يتوصل إليه العقل لا ينسجم مع طبيعة الحياة بل يعرقل سيرها لأنه يثبط عزيمة الإنسان، ويضعف تشبثه بها، وكما يقول برغسون «فلئن كانت وثبة الحياة قد صرفت سائر الكائنات الأخرى عن فكرة الموت فلا بد أنه مبطئ لحركة الحياة في الإنسان، وتبطل الطبيعة المفعول السلبي لهذا الاستنتاج العقلي تولد في الإنسان فكرة

1 - المصدر نفسه، ص 224.

2 - المصدر نفسه، ص 39.

البقاء بعد الموت، وعليه يعتبر برغسون الدين الساكن " رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قول العقل باستحالة اجتناب الموت»¹.

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

لإبطال مفعول هذا الاستنتاج الذي توصل إليه العقل، والحيلولة دون تأثيره سلبيا على سلوك الأفراد وحياتهم، تولدت فكرة وجود قوى موائية للإنسان في هذا الكون تساعده على تحقيق مآربه وغاياته، وتضمن له سلامة التنسيق بين الوسائل والغايات، من عبث المصادفات والأحداث الطارئة، وبالطبع حالما تتكون لدى الإنسان فكرة وجود قوى موائية

¹ - المصدر نفسه، ص 141.

² - المصدر نفسه ص 142.

له في الوصول لغاياته، فانه يكون فكرة وجود قوى مشابهة، ولكنها معادية تعيق خطته ومشاريعه، وبذلك يفسر فشله كلما فشل في الوصول إلى غاياته، وعليه يعتبر برغسون الدين الساكن «رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة تصور العقل مجالا للطوارئ مثبتا يقع بين المبادرة إلى الفعل وبين الغاية المرجوة»¹.

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

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

1 - المصدر نفسه، ص 141

2 - صادق جلال العظم، مرجع سبق ذكره، ص 153.

3- زكريا ابراهيم، برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 201.

أي أن برغسون حاول الجمع بين الأخلاق والدين، إلا أن « (جيمس فريزر) قد فرق بين الدين والسحر إذ يقول أن عصر السحر قد سبق عصر الدين في كل مكان وهو يعتبر السحر نوعاً من العلم البدائي، فالساحر يسير على ضوابط تقليدية متوارثة»¹.

لنعد الآن إلى مشكلة تحديد مصدر الدين الساكن من الجلي أن مصدره غير المباشر هو العقل لأن العقل لا يولد تصورات دينية، أو أفكار غيبية لكن نشاطه هو الذي يخلق ضرورة، وجود الدين الساكن، وهو بمثابة رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة، مما يبين أن الطبيعة هي مصدره الأول والمباشر ولكن ماذا يعني برغسون بالطبيعة في هذه العبارة؟ لقد شرح معناها عندما دلنا على مصدر تصور الإنسان لقوى موائية له في هذا الكون، تساعد على النجاح وعلى بلوغ غاياته، وهو يقول: «والعقل الإنساني في الواقع قد اقتصر على فعل محدود في مادته يعرفها معرفة ناقصة كل النقص. ولكن دفعة الحياة موجودة، وهي لا ترتضي الانتظار، ولا تقر بالحاجز، ولا يعنيه ما تلقاه في الطريق من طوارئ، ولا ترى إلا النهاية، فالوثبة تطوي المسافة طياً، ولما كان لا بد للعقل أن يكون على علم بهذا الاتساق، بدا أن ثمة تصوراً ينبثق، هو تصور قوى موائية تضاف إلى العلل الطبيعية، أو تحل محلها، وتمت السير الطبيعي في أفعال تنشئها هي، وتوافق أمنيائنا»².

¹ - سيريل بيرت، مرجع سبق ذكره، ص 13.

² - برغسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 157.

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

ولكن إذا انتقلنا إلى مستوى من التعليل غير المستوى الميتافيزيقي المطلق، نقول أن الغريزة هي مصدر الدين الساكن ومنبع أفكاره الأولية، لذلك يدعونا برغسون لأن نفترض وجود فعالية غريزية، ينبثق عنها العقل، فننظر هل نجم عن ذلك اختلال خطر. فإذا كان ذلك، هبت الغريزة، فأوجدت في هذا العقل الذي سبب الاختلال تصورات ترد التوازن إلى ما كان عليه، وهذه التصورات هي الأفكار الدينية، وهذا يشير إلى أنه يعترف أن الغريزة هي المولدة للأفكار والتصورات الأساسية التي تبلور حولها الدين الساكن، وفي موضع آخر نجده يتكلم عن "الحياة" و"الغريزة" باعتبارهما مصدر هذه الأفكار والتصورات التي تبطل المفعول السلبي للعقل كما شرحناه سابقاً، ويقول «إذ أن العقل تراقبه الغريزة، أو قل تراقبه الحياة، المنبع المشترك للغريزة والعقل على السواء»¹.

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

¹ - المصدر نفسه، ص 170.

بقي لنا أن نوضح دور الملكة الخرافية في توليد الأفكار الدينية الولية، بعد أن قلنا سابقا انها مصدر الدين الساكن يجب أن نذكر هنا قول برغسون بان العقل لا يزال يحتفظ ببعض الآثار الغريزية التي تحيط به كالهالة لأن تطور الحياة لم يفصلهما فصلا تاما عن بعضهما بعض، وهذا الأثر الغريزي الباقي هو الذي يعلل وجود الأفكار الدينية الأولية التي ذكرناها سابقا، أي أنه يتكون في الإنسان رد فعل غريزي ضد بعض أوجه النشاط الخطرة التي يقوم بها العقل وضد الحقائق التي يتوصل إليها ولكن الغريزة في الإنسان، اضعف من أن تقاوم هذا النشاط، بتدخل مباشر كما تفعل النملة التي ومض فيها شعاع من التفكير، لذلك تلجأ إلى وسائل غير مباشرة فتزرع في عقله التصورات والأفكار الدينية الأولية لتغطي حقائق العقل وتبطل مفعولها السلبي على الأفراد.

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

نستنتج من ذلك كله أن الملكة الخرافية ليست إلا تأثير الغريزة على عقل العقل لتولد فيه تصورات خيالية ترد بها على حقائق توصل إليها العقل بجهوده الخاصة عن طبيعة الكون الذي نعيش فيه، الملكة الخرافية ليست غريزة إنها الاسم الذي يعطيه برغسون لنوع معين من بقايا الغريزة في الإنسان وبين العقل الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية،

لأنه ما أن تتولد التصورات والأفكار الأولية نتيجة هذا التفاعل حتى تباشر مخيلة الإنسان بنسج الميثولوجيا الواسعة والمعقدة حولها، في الواقع يشير برغسون صراحة أن الغريزة هي التي تزرع في عقل الإنسان تصور قوى تواليه إلى جانب الحقائق الموضوعية التي توصل إليها بنشاطه العقلي عن طبيعة الكون الذي نحيا فيه «إن ترك العقل وحده، تحقق من جهله، وشعر الإنسان أن تائه في خضم، ولكن الغريزة ساهرة، فما هي تضيف إلى المعرفة العلمية التي ترافق العمل أو المتضمنة فيه، تضيف إليها الاعتقاد بقوى تحسب للإنسان حساباً»¹.

نرى إذن مصدر الأفكار الأولية في الدين الساكن هي الغريزة، و«ليعطينا برغسون مثلاً واقعا عن تأثير الغريزة في العقل، وفي الأحكام الموضوعية التي يشكلها يشير إلى ردود فعلنا الطبيعية لكارثة هائلة وقعت أوهي على وشك الوقوع. ويستند هذا المثال إلى ملاحظة (وليام جيمس) لنفسه اثنا الزلزال الذي حدث في سان فرانسيسكو سنة 1906»²، وخالصة ما قاله برغسون في الموضوع، هو أن العقل بحد ذاته حينما يواجه كارثة كبيرة، ككارثة الزلزال المذكورة، يصورها على حقيقتها على أنها حدث طبيعي هائل ناتج عن قوى عمياء لا تحسب للإنسان حساباً ولا يمكن السيطرة عليها، وتزيد هذه الصورة في الهلع والخوف الذي يصيب الإنسان عوض من أن تخفف من قلقه وتدخل شيئاً من الطمأنينة على قلبه، كما يقول برغسون « إن تصور العلم للزلزال كما وصفه

¹ -صادق جلال العظم، مرجع سبق ذكره، ص 158.

² - المرجع نفسه، ص 160.

جيمس (...). هو اخطر التصورات على الإطلاق لأن هذا العلم يكشف لنا الخطر ولا يزودنا بوسيلة نتفاداه بها¹، إلا أن الغريزة تبقى واقفة للعقل بالمرصاد لتعطي صورة أخرى للزلال تخفف من هلع الإنسان قليلا، وتقدم له شيئا من الطمأنينة، أنها تشخص الزلال وتعرضه على وعينا وكأن بيننا وبينه ألفة قديمة مما يخفف من تأثير الخوف ويمنعه من قوانا شللا كاملا.

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

بعبارة أخرى بما أن الدين الساكن، بأفكاره وتصوراته وخرافاته، يقلد التفكير المنطقي المنظم وبحاكيه بأن يعطينا صورة متماسكة عن طبيعة الكون، يعتبره برغسون الوسيلة الوحيدة لإبعاد الإنسان عن الحقائق الخطرة، التي توصل إليها العقل، وعلى سبيل المثال ما أن يكتشف العقل أن الموت حقيقة واقعة لا مفر منها حتى تبرز فكرة البقاء بعد

¹-المرجع نفسه، ص 173.

الموت، وهي فكرة خيالية في تصور برغسون، تفرض نفسها علينا وكأنها حقيقة واقعة فتبعدنا عن الفكرة الصادقة التي كان من الأفضل أن نبقى بدونها، وبالتالي يسير الإنسان حياته ويخطط مستقبه معتمدا لا الحكم الصادق، بأن نهايته المحزنة هي الموت، وإنما على أسطورة تقول أن الحياة الدنيا ليست إلا مرحلة انتقال إلى حياة أخرى أسعد وأفضل، وبالتالي يوفر الدين الساكن للمجتمعات البشرية الفوائد التي توفرها الغريزة للمجتمعات الحيوانية بصورة مباشرة.

نستخلص من تحليلنا لفكرة الدين الساكن في فلسفة برغسون، أنه لو اقتصر الإنسان في معرفته على التصورات الصحيحة والأحكام الصادقة التي يشكلها العقل عن الكون دون أن يلجأ للمعتقدات الدينية والخرافات، لما تمكن من أن يستمر في حياته.

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

¹ -صادق جلال العظم، مرجع سبق ذكره، ص 160.

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

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

ولكن برغسون يرى أن معتقدات الدين الساكن هي التي تنقذ الإنسان وتحميه من «برائن هذا المشهد المؤلم الذي للكون فيقد له صورة أخرى تقول له أن العالم المحيط به يحسب له حسابا ويهتم لمخاوفه وآماله، إنها تثبت في روح الأمل والإقدام والعزم وتخفف عنه صدمت الموت بتصويرها إنها مجرد انتقال من حياة إلى أخرى، فتدخل إلى قلبه شيئا من الطمأنينة، ولكن يجب أن نذكر دائما أن الدين الساكن بهذه السكينة والعزيمة التي يمد بها

الإنسان لمواجهة القوى الكونية، التي لا تهتم ولا تكثرث لأمره، إنه يحاكي الغريزة، لأن هدفه صيانة الحياة والمحافظة على استمرارها»¹.

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

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

¹ - صادق جلال العظم، مرجع سبق ذكره، ص 161.

² - برغسون، منبعها الأخلاق والدين، مصدر سابق الذكر، ص 186.

لذلك يتألف الدين الساكن من «مجموعة متماسكة من الأفكار الوهمية والتصورات الغيبية والخرافات الخيالية التي تحل محل تصورنا لحقيقة الكون كما يكتشفه العقل، وتحاكي تركيب تفكيرنا المنطقي المنظم وتماسكه فيقبلها الإنسان ويكيف حياته بموجبها فيتجنب بذلك الأخطار التي كانت حقائق العقل ستعرضه لها»¹.

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

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

المبحث الثالث

التصـوف واللهـ.

مفهوم الدين المتحرك: La religion dynamique

في تحليله للدين المتحرك، اعتبر برغسون أن تحرر الإنسان من مجال السكون واتصاله بالوثبة الحيوية انتقل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد كان يمكن أن يتم، فعاد فتسلل إلى تيار التطور يمد فيه، فكان ذلك هو الدين الحركي، لذلك يعبر الدين الحركي في فلسفة برغسون عن تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالله، لا التمسك بالمجتمع، ووسيلتها الانفصال عن كل شيء لا التعلق بأهداب الحياة، وإذا كنا أطلقنا على هذه التجربة الروحية اسم الدين - كما في حالة الدين الساكن - فذلك لأن الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن تماما، ولو أن الطمأنينة هنا تكون بشكل أرقى وأسمى، والدين المتحرك عند برغسون هو ذلك الدين الذي نلقاه لدى الصوفية، مثل القديسة " تريزا دافيللا" و القديس " جان دلاكروا".

وهكذا تتصف فلسفة برغسون بالطابع «الروحي الذي يتجلى في التجربة الصوفية، ذلك أن من شأن هذه التجربة أن تتخطى المجال السيكولوجي والمجال الأنطولوجي إلى

المجال الصوفي، وفيه يتم التماس مع الديمومة باعتبار طاقة خلاقة لا تعرف إلا الحب نفسه، ومعنى ذلك أن الحب الإلهي ليس شيئاً آخر غير الله»¹، ولذلك كانت مهمة التصوف تعبير عن تلك المحبة وسعي نحوها، إنه وعلى الرغم مما قد يكون بين هؤلاء المتصوفة من خلاف في التعبير عن تجربته الحدسية المباشرة، «فإنهم جميعاً يصدرن عن احتكاك مباشر واتصال فعال بالجهد الخلاق الذي يكمن وراء الحياة، وهذا الجهد هو من الله، إن لم يكن هو الله نفسه»². وهو ذات المعنى الذي نجده قبل برغسون لدى "مين دي بيران" الذي رأى أنه في الأحوال الصوفية لا وجود لغير الداخلية، هكذا تأتي الحالة الصوفية كواقعة ابتدائية غير قابلة للارجاع لتحل بدق محل الكوجيتو الذي خلط فيه ديكرت، خلطاً في غير محله بين الحياتين، الحياة الإنسانية والعاقلة التي لا يمكن أن تكون إلا فعلاً في ما هو خارجي، وحياة الروح.

طبيعة الألوهية:

كم بيناه سابقاً شكلت الديمومة المركز والمدخل لفلسفة برغسون في أن واحد، لذلك نجد ينتقل بها من المجال السيكولوجي إلى المجال الأنطولوجي، دون أن يحدث قطيعة أو

1 - مراد وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 99.

2- زكريا إبراهيم، برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 205.

فصلا بين المجالين، «والديمومة في المجال الأنطولوجي هي الله (...) ويمكن القول أن الله أنا كلي يدوم»¹.

ولما كانت الديمومة عنده هي نسج الوجود، وتبعا لذلك «فالله موجود فينا معاش لنا، وليس مفارقا للوجود، وبذلك ينتقي الشعو بالمأسات أو الشعور بالتناقضات والمفارقات، هذا الشعور الكامن في فلسفة مثل فلسفة كيركيغورد حيث تتكر المعاشة وتقرر المفارقة»². ويفضي بنا ذلك إلى القول أنه ليس بين الله والإنسان أية فراغ أو هوة ذلك لأن الله ديمومة، ولا وجود دون ديمومة، فما هو خارج عنها عدم، عدا ما يصل إليه الإنسان حين يسبر أناه، أي أنه كلما عدنا إلى أنفسنا سنجد الله.

ولما كان الحدس والديمومة مفهومين توصل بهما برغسون لتقويض التفسيرات العقلانية والعلمية للمسائل الأخلاقية والدينية والميتافيزيقة، فإن ذلك سينتهي به إلى رفض وإنكار كل تدليل عقلي على وجود الله، جاعلا دليلا في ذلك منظومته الفلسفية المستندة إلى الحدس وما ربطه به من مفاهيم بيناه أنفا مثل السورة الحيوية، والتطور المبدع والديمومة مفتاحا لحل مسألة وجود الله، لذلك ليس ثمة إي إمكانية لدى برغسون لاستشارة العقل في هذه المسائل لأنها فوق طاقته، وتند عن إمكانياته، «كيف لا وفلسفة برغسون تتكر على

¹ - كامل محمد عويضة، برغسون فيلسوف المذهب المادي، مرجع سبق ذكره، ص 29.

² - المرجع نفسه، ص 30.

العقل قيمته النظرية الفلسفية إنه لا يصلح على الإطلاق في إدراك الله، وفي التدليل على وجوده، وبرغسون لذلك يرفض أدلة وجد الله»¹.

إذ نجد أنه قد انكر صحة دليل الحركة أو برهان المحرك الأول معتقداً أنه غير صحيح، وذلك لأن مقتضيات مذهبه في الحركة تدفعه إلى القول أن الحركة لا تقتضي محركاً.

كما نجد ينكر التفسير الغائي، وأوضحنا في المبحث الأول من هذا الفصل كيف أنه عمل على تنفيذ المقولات الغائية لفهم الوجود، لذلك نجده يستبعد برهان العلة الغائية معتقداً أن الغائية ليست إلا صورة معكوسة للآلية، وقد بين برغسون أن الآلية لا تعطي اهتماماً للزمن.

كما نجد رفضه يمتد ليشمل تقويض دليل النظام، ذلك أنه يعتقد أن النظام كما يتصوره الفلاسفة ليس إلا ارتخاء في القوة الخالقة، وليس إلا انقطاع للفعل الخالق فكل تعقيد رياضي مهما يكن عميقاً ودقيقاً لا يستطيع أن يدخل ذرة واحدة من الجودة.

إجابة عن تساؤله عن العلم الإلهي، وعن ما إذا كان علم الكون يمكن أن يقودنا إلى العلم الإلهي، وعن موضع الله بالنسبة للديمومة المستمرة أو التطور الخالق، بين برغسون أن الله هو المركز الذي تتبع منه العوالم وليس هذا المركز شيئاً معيناً بل هو انبثاق مستمر

¹ - المرجع نفسه، ص 29.

أو نبع متواصل التدفق ويبدو أن برغسون قد استمد هذه الفكرة من تاسوعات أفلوطين التي تتحدث عن نظرية الفيض.

ونحن نرى أن تأمل هذه الفكرة يكشف عن خلط بين الخالق ومخلوقاته، على الرغم من أن برغسون يشير إلى أن الله وحده هو الينبوع الذي تخرج منه التيارات التي تؤلف العوالم المختلفة، إلا أنه يتميز عنها، فالله عنده ليس حاصلًا على ذات لها وجود تام مكتمل، بل هو حياة منقطعة، وفعل وحرية، وقد خلط البعض بين الله وبين الوثبة الحيوية، وبينه وبين الديمومة، لأن القدرة المطلقة ليست من صفاته، وكذلك فكرة التطور الخالق لا تسمح بتصور وجود إله عالمي مفارق للكون، وكذلك فإنه الإله في تصور برغسون لا يقبل أي صورة من صور الكمالات التي تنسب إلى المبدأ الإلهي، وهو أيضا ليس إله الفلاسفة، بل هو إله خالق حر ليست له صفة الشعور أو الوعي أو العقل على نحو ما يتصف به الإنسان، بل هو فائق الوعي.

لكن هناك من رأى أن «الله عند برغسون هو الديمومة، بيد أنه ديمومة قد اشتدت وتوترت وتركزت حتى استحالة إلى أبدية، إلا أنها أبدية حية واقعية وليست ميتة مجردة، أي أن الله ديمومة متركرة متجمعة نبلغ إليها حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخلاقة، ولا أدل على ذلك من أن برغسون يتحدث عن الله في كتابه الموسوم باسم "

التطور الخالق" باعتباره ذلك المطلق الذي يتجلى فينا والذي هو بمثابة موجود ملهيته سيكولوجية»¹

وتبعاً لذلك يجب عن سؤال حول طبيعة الله، أن «الله موجود حاصل على ماهية سيكولوجية لا رياضية أو منطقية فهو المطلق الذي يتجلى فينا أو بالقرب منا ونحيا ونتحرك فيه، ومعرفتنا به ناقصة، ولكنها ليست خارجية أو نسبية، وإذن فالله هو الموجود الأسمى الذي نصل إليه حينما نتعمق الوجود، أو هو تلك الديمومة المتمركزة المتجمعة التي نبلغها حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة»².

لذلك يعتقد برغسون أن الله هو المركز الذي تتبع منه العوالم كما تتبع الصواريخ من باقة عظيمة، وهو لا يقصد بالمركز شيئاً معيناً، بل نبعا متصلاً.

لكن الله عند برغسون ليس خالقا يستخرج الوجود من اللاوجود، أو يخلق العالم من العدم. معتقداً أن فكرة العدم زائفة وتستند إلى وهم خاطئ مفاده أننا ننتقل في أفعالنا من الخلاء إلى الملاء، ومن الغياب إلى الحضور، ومن الحرمان إلى الامتلاك، فيخيل إلينا أن العدم قد سبق الوجود، لكن الواقع أنه ليس ثمة خلاء مطلق في الطبيعة، فالشيء الذي يزول غير موجود وغير متصور أصلاً.

1 - مراد وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 98.

2 - محمد علي أبو ريان، مرجع سبق ذكره، ص 418.

وكذلك نجد أن فكرة أفلاطون عن الصانع الذي أدخل النظام على فوضى المادة تعتبر أيضا فكرة وهمية لأنه ليس في الطبيعة سوى النظام، ولا سبق للفوضى على النظام. ويرفض برغسون كذلك فكرة القدرة المطلقة لله وفكرة العناية الإلهية. وبهذا نراه يرفض فكرة الإله الديني والإله العقلي المجرد، لكننا نجد في "منبعا الأخلاق والدين" بعد دراسته لمعتقدات الدين المسيحي، يكاد يقترب من بعض التصورات الدينية عن الجوهر الإلهي، وسوف يحل مشكلة وجود الله وصفاته استنادا إلى التجربة الصوفية في نهاية تطوره الروحي وتحرره من المقولات البيولوجية التي استخدمها في كتاب التطور الخالق والتي اضطر إلى أن يخضع لها فكرته عن الله.

التجربة الصوفية وحل مشكلة الألوهية:

كما أشرنا سالفا شكلت الألوهية أفقا روحيا وأخلاقيا في الكون، لكن ولوجه لبحث مسألة الألوهية، لم يكن من خلال العلم أو العقل، اللذين بينا موقفه الراض لهم سالفا، كما عمل على تجاوز التحليلات التقليدية حول مسألة الألوهية، وآثر أن تكون تجارب كبار المتصوفة سندا له للكشف عن حقيقة وطبيعة الألوهية، وأقام تحليلاته الفلسفية تلك حول الإلهية باعتماد منهج الحدس القائم على مفهومين مهمين هما الديمومة والوثبة الحيوية، وعبر عن ذلك من خلال التجربة الصوفية التي وجد فيها أقوى تعبير عن الوجود الإلهي الذي لم يسعى برغسون للبحث عن أدلة على وجوده ذلك أنه اعتقد ان التجربة الصوفية

المفعمة بالمحبة كقيلة بأن توحدها صاحبها بمنبع المحبة أو المحبة ذاتها كما يقول برغسون.

فهو يعتقد أن «التجربة الصوفية عن الوجود الإلهي هي أيضاً تجربة عن الطبيعة الإلهية... وأسس تصوره عن الألوهية انطلاقاً من دراسته لكبار المتصوفة، ومن الواضح أنها تعني من خلال ذلك طاقة لا حدود لها، وهي القدرة على الخلق والحب الذي يمر كالخيال... فالله هو قوة الخلق، محبة، وجوده، وهي ليست صفات يمكن أن نصف بها الطبيعة الإلهية، لكنها هي الله نفسه... وهو بذلك لا يرى حاجة للعودة إلى التحليلات التقليدية لمفهوم الألوهية، فالتجربة الصوفية عنده هي مصدر الدليل على وجود الله»¹

ففي الحالة الروحية كما هي في التصوف «يحدث ذلك الاستغراق في الله الذي لا تعود النفس تحوز فيه من الشخصية مقداراً أكبر من ذلك الذي كانت تحوزه في الحياة الحيوانية وبذلك تكون الحياة الإنسانية وسيطة بين الحياة الحيوانية، التي ينحط إليها الإنسان عندما يسلم قياده للأهواء، وبين حياة الروح التي هي في آن معاً استقلال ذاتي مطلق وانصهار في الله»².

ونشير في هذا السياق أن من بين المعاني التي أعطيت للتصوف بأنه الاعتقاد بإمكانية وجود فكرة حميمية ومباشرة بين العقل الإنساني والمبدأ الأساسي في الوجود وتؤلف هذه

¹- André Robinet, Bergson, édition séchers, 2 édition, 1996, paris, P.157-158.

² - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج6، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1985، ص 79.

الوحدة نموذجاً للوجود وللمعرفة في آن واحد يعلو على نموذج الوجود والمعرفة العاديين، والظاهرة الأساسية في التصوف، وهي حالة ينقطع فيها كل اتصال بالعالم الخارجي وفيها تكون للروح إحساس بأنها تتصل بموضوع باطني وهو وجود كامل - وجود لامتناه هو الإله، واعتبر والتصوف حياة وحركة.

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

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

ومما يميز التصوف في فلسفة برغسون أنه يقوم على جملة من الأحوال على المتصوف أن يعيشها تتميز هذه الأحوال «بأنها إدراكية إذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية، وأنها الإلهامات وليست من قبيل المعرفة

¹ - برغسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 230.

² ، نورة بوحناش، مرجع سبق ذكره، ص 236.

البرهانية، وهي أيضا أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها، لأنها أحوال وجدانية وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه للغير في صورة لفظية دقيقة. وهي بعد ذلك أبعد أحوال سريعة الزوال، أي لا تستمر مع الصوفي لمدة طويلة، ولكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبها على وجه ما، وهي أخيرا أحوال سالبة من حيث إن الإنسان لا يحدثها بإرادته إذ هو في تجربة صوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية تسيطر عليه»¹.

إن المنبع الحقيقي للدين الحركي هو « الوثبة المبدعة للحياة، وهو لذلك فوق عقلي وهو دين كبار المتصوفة والأنبياء الذين تجتاحهم الحياة الصاعدة، وهم هنا يتطابقون مع المدد الإلهي ويقدمون صورة للفردية تتجاوز حدود الطبيعة وتأتي بسيرة عمل وليس بتعاليم نظرية»².

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

¹ - أبو الوفا الغنيمي ، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1988، ص46.

² - نورة بوحناش، مرجع سبق ذكره، ص 271.

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

ولا بد أن نبين هنا أن برغسون يرى أن الاعتقاد بأن «السورة الحيوية أو بالأحرى مبدأ هذه الدفعة يستند في التطور البيولوجي إنما هو من قبيل خداع الذات، معتقداً أن ثمة شيء أعلى من الأنواع، أ بالأحرى يوجد في النوع الإنساني أعلى منه، أو يؤلفون على حد تعبير برغسون أنواعاً قائمة بذاتها، هؤلاء هم القديسون والأبطال»²، الذين اعتبر برغسون أن «من طريقهم تتصل الإنسانية بالمبدأ الخالق، كما يستمد انيته وقوته من الأرض، وهكذا بجده يستبدل بدفعة التطور الخالق، نداء البطل والقديس، ونداء ما هو الهي»³.

فحياة الروح لا سبيل لها إلى رؤية النور « إلا بنداء من الله، هو لنفسنا ما نفسنا لجسمنا، وإلى جانب الفاعلية الخاصة للنفس، فإن لها ملكات وعمليات مرجعها إلى مبدأ أسمى

1 - برغسون، منبعاً الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 240.

2 - جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بط، ب ت، ص 144.

3 - المرجع نفسه، ص 144.

منها، وهذه العمليات تجري في أعماقها وبغير درايتها حدوس تعقلية، إلهامات، حركات فوق طبيعية، تقع فيها النفس بتمامها»¹.

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

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

1 - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج6، مرجع سبق ذكره، ص 80.

2 - المصدر نفسه، ص 254.

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

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

والمتصوف هو ذلك الشخص الذي شعر بأن الحب يستنفذ كل وجوده فهو يحب الإنسانية حبا إلهيا من خلال الله، وليس الصوفية مرضى نفسانيين، إذ هم قد استطاعوا أن يقيموا نظما دينية، ومؤسسات اجتماعية.

وليس التصوف مرضا أو شذوذا بل هو يقتزن بحالات غير عادية تصاحب الانقلاب النفسي الهائل الذي ينقل النفس من الساكن إلى المتحرك، والواقع أن تشابه مواقف

1 - نورة بوحناش ، مرجع سبق ذكره، ص 273.

2 - برغسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 236.

الصوفية يقوم دليلا على صدق تجاربهم، ودليلا على وجود الكائن الأسمى الذي يتجهون إليه.

فهذا المصار الروحي المتطور الذي تمثله التجربة الصوفية يسعى من خلاله إلى أن «يرتفع بالإنسان إلى ما فوق المستوى العقلي، عليه أن يسمو إلى الوعي الفوقي، وبحيا في يقظة دائمة، ويتم هذا الأمر بمجرد انسحابنا من انشغالاتنا المادية لنحيا في توافق مع المستويات الداخلية العليا»¹.

ويؤكد برغسون أن الحدس الصوفي يكشف لصاحبه ماهية الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشرة لا تعتمد على التصورات ولا على العقل والأفكار على الإطلاق، وبصيغة أخرى الحدس الصوفي تكثيف وامتداد للحدس الفلسفي الذي شرحه برغسون في مؤلفاته السابقة وهذا يجعل من التصوف الكامل نوع من الحقيقة الفائقة للعقل تحقق مباشرة ودفعة واحدة، أهداف البحث الفلسفي وغايته دون اللجوء إلى أساليبه العقلية والجدلية التقليدية، إن في وسع العقل أن يتبين حدوده وحدود ملكاته التي تقف عاجزة أمام الحقائق المطلقة². ولكن ما يبدو غامضا للعقل قد يكون واضحا للحدس الصوفي الذي يختلف اختلافا كبيرا عن المعرفة التصويرية التي ينتجها العقل.

¹ - ندرة اليازجي، دراسات في فلسفة المادة والروح، دار الغريال، ط1، دمشق، 1999، ص 258.

² - صادق جلال العظم، مرجع سبق ذكره، ص 178.

التصوف «يمتاز بانفعال فريد من نوعه، هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسي عارض. وهو من أجل ذلك ينطوي على تطابق بين الرائي والمرئي أو بين الذات والموضوع، أو بالأحرى هو اتصال مباشر بالجهد الخالق، وهذا الجهد الخالق من الله إن لم يكن هو الله ذاته، والعلة في هذا التردد هو أن الصوفي لا يدرك القوة التي تحرك الأنا وتحرك الكون إدراكا مباشرا، وإنما لا يحس هو وجودها الغامض، أو يستشف هذا الوجود في رؤية لا تقبل الإهابة باللغة، ولكنها مع ذلك أقوى من أي عبارة، و أكثر من فكرة»¹.

لذلك يؤكد برغسون على «ضرورة التخلي عن وظائف العقل النقدية كشرط لتحقيق التجربة الصوفية الكاملة»²، أي يجب أن يتخلى الحدس الصوفي كليا عن التصورات والأفكار المجردة والاعتبارات المنطقية ويتركها خلفه لأنها نابعة من مجال السكون ويجب أن تبقى هناك.

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

1 - مراد وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 143.

2 - برغسون، منبع الأخلاق والدين، مصدر سبق ذكره، ص 202.

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

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

فمن خلال البعد العملي الذي أعطاه للتصوف، ميز برغسون بين طورين من التجربة الصوفية، ويصف الطور الأول كما يلي بأنه: «عندما يغمرها - أي النفس التي استسلمت

¹ - المصدر نفسه، ص 238.

للتجربة الصوفية - فيض من فرح، وجدّ تغرق فيه أو بهجة تعانيتها. فتشعر أن الله حاضر، وإنما فيه لقد انبج الصبح، فزالت المشكلات، وتبددت الظلمات، إنه الإشراق»¹. أي أن هذا الطور يتضمن إشراقاً يملأ روح المتصوف وقلبه، و يصل هذا الطور إلى الرؤيا والنشوة والوجد.

ويقول أيضا عن هذا الطور وعن ما ينطوي عليه «ولكن لم يكن شيء من ذلك دائما، لأنه لم يكن إلا تأملا»²، يريد بذلك أن التصوف الكامل لا يتوقف عند الطور الأول من النشوة والتأمل والرؤيا ولكنه يتعداه إلى أبعد من ذلك، لأنه يعتقد أن اتحاد الصوفي بالله في هذه المرحلة اتحادا جزئيا لأن نفسه لم تتحد به إلا بأفكارها ومشاعرها.

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

1 - المصدر نفسه، ص 208.

2 - المصدر نفسه، ص 209.

فالدين الحق في اعتقاده هو «الذي يتولد عن الاتصال والتطابق مع المجهود الخالق للحياة، مع الدفعة الحيوية أو التطور الخالق. وهذا الجهد الخلاق يأتي من الله، بل هو الله نفسه، وبالقدر الذي يكون به التصوف استمرار للفعل الإلهي، فإنه يكون ابداعا وحباً، والحب الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب إنسان لله، بل هو حب الله للناس جميعاً، ومن خلال الله، وبالله يحب الفرد الانسانية كلها حبا إلهياً»¹.

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

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

الدين المتحرك وحب الإنسانية:

¹ - فؤاد كامل، مرجع سبق ذكره، ص 136.

تحمل المحبة في المتن الفلسفي لدى برغسون دلالة روحية دينية كما بيناه سالفاً، أكثر منها أخلاقية، لذلك لكي نمر إلى أخلاق تتفتح للإنسانية كلها، وتطل على الإنسانية كلها، يرى برغسون أنه «لابد أن نمر بالدين المفتوح، وبإله الأنبياء، وإله المسيح، وبالأبطال والقديسين الذين يلون نداء ماهو إلهي، ويستمدون قوتهم من السماء، والحياة الجديرة بالتمجيد هي الحياة فوق البيولوجية، وفوق النفسية، التي يحياها هؤلاء القديسون، من خلال الله، وفي الله يدعو الدين الإنسان إلى الحب البشري (...). وروح التضحية، والمحبة»¹. تلك هي السمات المميزة للأخلاق الإنسانية، فيما يرى برغسون، و هي في ذات الوقت فضائل الدين المفتوح.

لذلك فإن «الحب الحقيقي الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب إنسان لله، بل هو حب الله للناس جميعاً، ومن خلال الله، وبالله، يحب الله الإنسانية كلها حبا إلهياً»².

إن التصوف تجربة مترعة بالقيم الروحية، وجوهر هذه القيم ومحركها في آفاق الإنسانية الرحبة هو المحبة، لذلك تعتبر جوهر رسالة الصوفي، فمهمة الصوفي التي حُددت له، والتي نذر نفسه لأجلها هي أن يشيع المحبة بين الأنام، «فالتجربة الصوفية تمثل حقيقة إلهية، تعمل على تمثيل حبا للكائنات معبرة عن عنايتها بها. إذ يتضمن النداء الذي يتلقاه المتصوف دعوة الحب إلى الحب، وهو خطاب مشحون بالمضامين الانفعالية

1 - فؤاد كامل، مرجع سبق ذكره، ص 136.

2 - المرجع نفسه، ص 137.

والعاطفية التي تجعله يتردد في النفوس كرنين الموسيقى يجذبها نحو القيم»¹، «ذلك الحب الذي يأخذ بمجامع النفس، باثاً فيها الحرارة»².

المتصوفة من صفة عظماء البشرية الأبطال كما يسميهم برغسون، الذين وجدوا لكسر المغلق، وتحريك الساكن، هم نوع من الوثوب الحيوي في تياره الصاعد، جاء ليهب الإنسانية جمعاء نفساً جديداً من قيم المحبة التي تسع كل البشر، بعيداً عن ما رسمته المجتمعات من اختلاف وتباين في الأفكار والمعتقدات، وما صنعتها العقول المجردة من أوهام وسدود، هنا يُهيب برغسون بالتجربة الصوفية قائلاً: «إن المتصوفة الحقيقيين ليفتحون قلوبهم لموجة علوية أو مدد إلهي يستولي على صميم وجودهم، وهم إذا كانوا كبيرى الثقة في أنفسهم فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون في ذواتهم شيئاً منهم، وهكذا نراهم يقدمون الدليل على أنهم رجال عظماء، مما يدهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إن هو إلا نظرة ونشوة وانجذاب، أما ذلك المجرى الدافق الذب يدعونه ينهمر في صميم نفوسهم، فهو مجرى هابط يريد من خلالهم أن يمتد إلى باقي الناس»³.

¹ -نورة بوحناش، مرجع سابق، ص 274.

² - برغسون منبعاً الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 62.

³ - المصدر نفسه، ص 68.

لذلك» ما يكاد الصوفي يهبط من السماء إلى الأرض حتى يشعر بالحاجة إلى أن يمضي إلى الناس يعلمهم (...) أن ثمة عالما آخر (...) ليس هذا العالم بل إنه عالم يقيني يقين التجربة، الذي وضع برغسون مهمة تجليته للناس على عاتق كبار المتصوفة»¹.

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

فبرغسون يعتقد أن الصوفية شملوا الإنسانية جمعاء بكل من الحب لا ينقسم، وبذلك فإن المسألة ليست متعلقة بالأخوة التي نبني فكرتها بناء ونجعل منها مثلا أعلى، ولا هي تقوية تعاطف فطري يعطف الإنسان على الإنسان².

ومن هنا الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه و إذاعته فيما حولهم كثيرا ما تأخذ بمجاميع قلوبهم كأنما هي سورة الحب، ولابد لكل منهم من أن يسم ذلك (الحب) بطابعه الخاص، وهذا الحب هو لدى كل واحد منهم عبارة عن (انفعال) جديد كل الجدة، ومن ثم فإنه كفيل وحده بأن يغير من مجرى الحياة البشرية، وأن يخلع عليها نغمة جديدة، وهكذا يجعل هذا

¹ -المصدر نفسه، ص 233.

² - المصدر نفسه، ص 245.

الحب من كل واحد منهم موجودا محبوبا لذاته، فيندفع الناس من خلاله وفي سبيله إلى فتح قلوبهم لمحبة الإنسانية قاطبة، هكذا إذن تنتشر قيم الانفتاح في كل من الدين والأخلاق من خلال النموذج الحي الذي يقدمه لنا هؤلاء الأبطال، «وإذا كان من شأن هذا النموذج أن يؤثر فينا أن نجد أصداء قوية في ذواتنا، فذلك لأن ثمة صوفيا يرقد في

أعماقذواتنا

«¹

.

1 - زكاريّا ابراهيم، برجسون، مرجع سابق، ص 196.

الفصل الثالث

التأسيس الأنطولوجي للإلحاد في فلسفة جون بول سارتر:

- 1- المرجعيات الفكرية والمفاهيم المؤسسة.
- 2- إنكار وجود الإله.
- 3- تأليه الإنسان.

المبحث الاول

المرجعيات الفكرية والمفاهيم المؤسسة

المرجعيات الفكرية:

تشكل فلسفة (جون بول سارتر)* أحد أهم اللحظات الفلسفية رسوخا وتأثيرا، في الفلسفة المعاصرة، انتقلت بالفلسفة الوجودية لتصبح سمة مميزة للقرن العشرين، شملت قيمها وأفكارها الأدب والفلسفة والأنثروبولوجيا، بل تفاعل الكثير من روادها مع الكثير من القضايا الإنسانية العالمية، وفي القمة من هؤلاء نجد الفيلسوف جون بول سارتر، الذي أحدث إنتاجه الفلسفي والأدبي نقاشا حادا، حيث انتقل بالبحث الفلسفي الى مستويات ومساحات جديدة، وأنتج جملة من التصورات الفلسفية حملت في طياتها جرعات زائدة من الحرية، ووسعت من مدى طموح سيطرت الإنسان والثقة في طاقاته، المنتج لوجوده الخاص محدثا القطيعة مع الكثير من التصورات الفلسفية الكلاسيكية والحديثة، سواء على المستوى الديني، الميتافيزيقي، الأخلاقي، الجمالي، و المعرفي.

وقبل أن نتوسع في تحليل موقف سارتر من قضية الألوهية، وجنا أن لا بد أن نبين أن فلسفته جاءت امتدادا لتيار فلسفي، وسم الفلسفة المعاصرة بتصويراته عن الإنسان والعالم، دشّن " كيركجورد*" بدايته بإعطاء تصور جديد للإنسان في ضل تجربة فلسفية ترنو إلى

* - فيلسوف وأديب فرنسي معاصر من أعلام الفلسفة الوجودية من أهم مؤلفاته: الوجود والعدم، الوجودية منزع إنساني، نقد العقل الجدلي، علو الأنا، سيكولوجيا الخيال، بين الوجودية والماركسية، تخطيط لنظرية في الانفعال ومن بين مؤلفاته الأدبية في الرواية: الذباب، و دروب الحرية في ثلاثة أجزاء، و من مؤلفاته المسرحية: الذباب، الأيدي القدرة، جلسة سرية، أسرى التونا، الأبواب المغلقة، الإله والشيطان وله أعمال حول شخصيات أدبية فرنسية منها: جان جنيه مهرجا وشهيدا، بودلير، وفلوبير وأبله العائلة.

استنفاد واقع الإنسان المعاصر بكل معطياته و بكل زخمه، بغية إيجاد تفسير للمشاكل والصعوبات التي تواجهه.

وسيجد المنتبع لتطور هذا التيار الفلسفي، أن هناك عدد لا بأس به من الفلاسفة، سار في ذات الخط، وإن كان أغلب مؤرخي الفلسفة يقسمونهم إلى قسمين استنادا إلى موقفهم من قضية الألوهية، فهناك من بينهم فلاسفة مسيحيين مؤمنين، ويضعون ضمن هذا التيار الوجودي كل من كيركجورد، كارل ياسبرس، وغابريال مارسال، والقسم الثاني يوصفون بالملاحدة ويمثل هذا الجانب كل من هيدغر، نيتشه، ميرلوبونتي، جون بول سارتر، وألبير كامو، وآخرون، كلهم تجمعهم، فكرة تقديم الوجود على الماهية، في محاولة تسليط الضوء على الوجود الإنساني الخاص وإحداث نوع من القطيعة الوجودية مع التصورات التقليدية عن الوجود والإنسان، في محاولة للتأكيد على جملة من السمات تطبع الوجود الإنساني، لتجعل منه وجود قلق، عبثي، عدمي، ممزق، بدون معنى، مناضل.

السمة الجوهرية التي تميز الوجود الإنساني بالنسبة للفكر الوجودي عامة، والتي تعتبر نقطة انطلاق أساسية وغير قابلة للاختزال في التأملات الفلسفية، هي وصف الإنسان بأنه حرية متجسدة، معتبرة أنه حقيق فريدة، وذاتية حرة تتفتح على العالم المؤلف من الناس الآخرين وتتواجد فيه، ولا بد من الإشارة هنا أن هذا الطرح حول الإنسان أفضى ببعض الوجوديين إلى الإلحاد، منكرين بذلك وجود إله خالق للكون، ومنكرين أية حقيقة دينية لفهم وتفسير حقيقة الوجود الإنساني، وتحد من حريته.

وترتب عن هذا التصور إنتاج جملة من المفاهيم والنتائج، أثرت النقاش الفلسفي حول حقيقة الوجود الإنساني بكل أبعاده، وبذلك سيتخذ الوجود الإنساني مكان الصدارة والأولية في بحوثهم ومناقشاتهم الفلسفية، وفي القلب من هذا النقاش حول الوجود الإنساني ومصيره، تحتل المسألة الدينية وقضية الألوهية نصيبا واسعا ومهما من النقاش، كون النقاش حول مثل هكذا قضايا تبرره الظروف التاريخية التي صاحبت ميلاد الإنسان والمجتمع المعاصرين، باعتبار أن الجدل حول دور الدين في الحياة، ومدى قدرة عقيدة الألوهية التي تقدمها المعتقدات الدينية السائدة على تفسير الوجود، وقدرتها على حل المشاكل والصعوبات التي تواجه الإنسان، دشنته فلاسفة النهضة والأنوار، كما أشرنا في الفصل الأول.

ولما كان تاريخ الفكر عامة والفلسفة خاصة قد بين لنا أن الفكر يسكن عصره، أي مرتبط بالظرف التاريخ الزماني والمكاني وما ارتبط به من قيم واحداث، فيأتي معبرا في ثناياه عن قيم عصره ومجيبا عن تساؤلاته، كذلك الأمر بالنسبة للفلسفة الوجودية يشير مؤرخو الفلسفة أن ظهورها كان مرتبطا بفترة تاريخية حرجة عاشتها أوروبا، مرحلة ميزتها الصراعات الدموية التي أفضت إلى خراب ودمار لم يسبق له مثيل في العالم، قتل فيهما عشرات الملايين من البشر، وقد عايش أغلب الفلاسفة الوجوديون هذه المرحلة إلا النزر القليل منهم، تلك الفترة عرفت أيضا انتهاك كل الشرائع والقوانين، في الحقبة التي ميزتها راحة الموت المنبعثة من الجثث المتعفنة في الشوارع، ودخان النيران التي أتت على

الأخضر واليابس، وصوت الأسلحة الفتاكة التي لم تعد تميز بين عدو وصديق، لا كبير ولا صغير، لا إنسان ولا حيوان، انهار كل شيء، وانهارت معه إنسانية الإنسان.

وفي تلك الفترة المكللة بالنصر على الإنسان وكل القيم الضامنة لوجوده، ظهرت الفلسفة الوجودية، لتعبر في أدبياتها عن حالة القلق، والرعب، وانعدام المعنى، العبث، وكل الأحاسيس السلبية التي صار الإنسان عرضة لها.

لذلك ومن أجل تعبر عن هذه الحالة ابتكر فلاسفة الوجودية تصوراتهم الجديدة للوجود الإنساني، وإحداث قطيعة مع التصورات السابقة دينية كانت أم فلسفية، والجديد في الطرح الوجودي ليس الموضوع، إنما هو المنطلقات والمناهج المتبعة في ذلك، كون الرهان على التصور العقلانية والمثالية وحتى العلمية لم يعد قادرا على إعطاء تفسيرات وحلول مقنعة للواقع الإنساني القلق والمتحرك، نحو مستقبل ومصير يجب أن يملك زمام أمره فيهما، وإلا صار وجوده فاقدا للمعنى ومهدد، ذلك أن الحربين العالميتين و الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها المجتمع الغربي، كشفت أن تلك النظم المعرفية الأنوارية وما بعدها لم تكن قادرة على توفير ما يمكن أن يجنب الإنسان الغربي شر تلك الأزمات، التي انتهت إلى حروب دموية طاحنة أتت على الأخضر واليابس، فلم تبقي ولم تذر، في هذا السياق ستبدو الوجودية كفلسفة جاءت لتقدم العون للإنسان، ولتكشف له عن حقيقة الزيف الذي كان يحيا فيه، ولتعطيه معاني جديد لم يألفها العقل الغربي، معاني يمكن إدراجها في خانة الفلسفات اللاعقلانية، معاني جديدة للوجود، الحرية، المسؤولية،

وفهم جديد لعلاقة الإنسان بالعالم، وبنفسه، وبالله. معاني كان لها صدى واسع في الساحة الثقافية العالمية لم يكن رد الفعل تجاهها واحداً، إذ تراوحت بين الرفض والقبول، لكن الخطاب الفلسفي الوجودي استطاع في تلك الأجواء المضطربة المتحركة أن يشق لنفسه طريقاً في سياق الفكر الغربي خاصة، والفكر العالمي عامة، من خلال الإسهامات الثورية للفلاسفة الذين ذكرناهم آنفاً.

مع هذا التيار الفلسفي سيتم النظر إلى الوجود بعيداً عن التفسيرات الماهوية « بوصفها نسقاً تصورياً مشيداً، بدلاً من أن تكشف لنا العالم الذي نحيا فيه، وعلى ذلك يصبح من الصعب في هذه الفلسفة وصف حقيقة واضحة للوجود العيني للشخص، والزمان، والإمكان، والفعالية »¹.

فلم يعد الفكر دعامة كافية لتبرير الوجود أو تفسيره، كما قال "ديكارت" مند أن وضع الكوجيطو المشهور "أنا أفكر إذن أنا موجود"، جاعلاً من الفكر بدهاة أولى لإثبات وجوده ووجود الله، ووجود كل العالم، وبالعكس من هذا التصور ترى الوجودية أن الوجود لا يريد تصوراً مختلفاً عنه، وأن الفكر عبارة عن تصور كلي ماهوي، يختلف عن الموجود الكائن العيني الواقعي المشخص، رافضة أن تجعل من الفكر أساساً لفهم وتفسير الوجود، ذلك أنها ترى أن الفلسفة المثالية تبرز أهمية الإنسان كذات فاعلة ولكنها تغفل حقيقة أن هذه الذاتية ليست مطلقة ومحصورة بل مزروعة عبر الجسد في عالم مادي.

1 - أمل ميروك، فلسفة الوجود، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 86.

فهذه النزعة الوجودية ترى أن الوجود يتميز باللاعقل، ولا هدف له ولا اتجاه، ولا أفكار كبرى، هذا الوجود هو الحقيقة الوحيدة، ويجب على الإنسان أن يقبله، ومنه يصنع حياته، عن طريق الاختيار المستمر، فالفرد إذا نظر داخل نفسه فإنه يغير الذات التي يحاول فهمها، ويفضل سلوكه، واستخدام قوة إرادته يقرر من يكون وماذا يكون، إن لديه الحرية في الاختيار ولكن هذه الحرية مفروضة عليه.

وهكذا ستجعل من الحياة الإنسانية «مشروع ينطوي على المغامرة، لأن الفرد يخاطر بوجوده، بأن يوجد على هذا الأساس، لا يستطيع أن يكون سلبيا، ولا يستطيع أن يقتصر همه على أن يعرف، وأن يفهم، بل هو مدفوع بقوة طبيعة وجوده إلى أن يعمل»¹.

معتقدين أن التصور العقلي سيفضي إلى تقسيم حقيقة الوجود إلى ذات وموضوع كما فعل ديكارت، مما قد يسهم في اغتراب الإنسان، «ويظهر هذا الاغتراب في علاقة الانفصال بين الذات الفعالة، وبين العالم الموضوعي، بوصفه موضوع الفعل»².

ويتبين هذا المعنى لدى ايمانويل كانط «إذ لا يستتبط معرفة ما هو موجود في الوجود في ذاته من الفكر كالأشكال القبلية للفكر ذاته، هي التي تشترط إمكانية هذه المعرفة بالنسبة له، ولكن الفكر عاجز عن استنتاج أي شيء. وطبقا لذلك، فإن فلسفة كانط النقدية تبعث إلى الاعتقاد باستحالة الوصول إلى الوجود العيني من خلال الماهيات والتصورات، وهذا يظهر من خلال برهانه الانطولوجي على وجود الله، كما انه يكشف عن الفارق بين

1 - هنري توماس و دانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، مرجع سبق ذكره ص 529.

2 - المرجع نفسه، ص 78.

الوجود والفكر، فينكر صحة استنتاج الوجود من الفكر، ويقصر جل الفكر والتصور على مجال الإمكان»¹، لينتهي إلى الاعتقاد بما إننا لا نحيا ضمن منظومة نسقية بل في العالم، فان عناصر هذا العالم تفهم بوصفها مقولات وجودية تأتي تبعا للوجود العيني.

وستشكل فلسفته جرعة تنويرية قوية، عملت على توسيع مساحة فهم الوجود الإنساني، والتأسيس لجملة من المقولات تسند هذا الموقف، وزادت من الحد من دور الدين، بل اعتبره من جملة العوامل الخارجة عن الوجود الإنساني، لذلك سيصبح الاعتقاد بوجود اله كما تقول به مختلف الديانات ضرب من العبث، والتي تشكل عائقا أمام تحقق هذا الوجود، معلنا الإلحاد كقيمة فلسفية يعمل بمقتضاها ويعبر عنها في مختلف أعماله الفلسفية والأدبية، ورغم ذلك نجد أن الإشارة إلى قضية الإلحاد في مختلف الدراسات التي أنتجها بعض الباحثين والمفكرين العرب حول فلسفة سارتر كتابة او ترجمة- على الأقل في الدراسات التي وقعت بين أيدينا- لا تحمل إلا مجرد إشارات لهذه المسألة، لذلك ولتتبع هذه القضية في مختلف زوايا فلسفته، وجدنا أنه كان لزاما أن نبحت الأرضية الفلسفية التي نبتة فيها فلسفته، والعوامل التي تحددت تبعا لها مواقفه من قضية الألوهية.

بهذا المعنى ستقدم لنا وجودية سارتر الإنسان باعتباره « كائن علائقي قذف به في هذا العالم، ووجد ضمن ثلاث مستويات هي علاقته بنفسه وبالآخر وبالكون، ولذلك نراه يبحث عن البقاء بالمعنى البيولوجي ثم بالمعنى الاجتماعي وأيضا بالمعنى الرمزي لذلك نراه

¹ - المرجع نفسه ، ص 87.

يبذل الجهد لإضفاء المعنى على وجوده في العالم»¹، هذا الإنسان الطامح دوماً لتحقيق وجوده الشخصي تسمه فلسفة سارتر بجملة من الخصائص تسلبه المعنى، فوجوده يتميز بالهشاشة، الجواز، والتناهي، وتقذف به نحو الموت والعدم.

ولابد أن نشير هنا بشيء من التفصيل أن هذا الموقف الفلسفي الذي يؤسس من خلاله سارتر لتحطيم كل المطلقات والمثل، يستند إلى رؤية فلسفية استمدت الكثير من مقوماتها من منابع فلسفية سبقتها، وهيأت لها الأرضية، ذلك أن البحث في سيرته الفلسفية يحيلنا إلى أن مصدرها كان ألمانيا، فتأثير كل من هيغل، هسرل، وهيدغر، لا تغفله العين، بل يصرح بذلك سارتر ذاته دون موارد، في مختلف كتاباته، كونه فيلسوف ملتزم، فالالتزام عنده « ليس مجرد استدعاء للقيم انه بالتحديد مفهوم يجب أن يتجسد »²، وعن التأثير الخارجي في الفلسفة الفرنسية عامة يقول " إميل برييه " « إننا كي نتتبع الفكر الفرنسي عقب حرب 1914م من المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج... والتي وجهت الفلسفة الفرنسية»³.

لذلك لا بد من الإشارة هنا إلى الرابط القوي الذي يجمع هذه الحركة الفلسفية بهيغل، إلا أنه رغم الاختلافات الكبيرة الموجودة بين هاتين الفلسفتين، كون هيغل ميثالي، فإنه يوجد

1 - زهير الخويلدي، تشريح العقل الغربي مقابسات فلسفية في النظر والعمل، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر ، 2013، ص 273.

2 - المرجع نفسه ، ص 275.

3 - حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، مرجع سبق ذكره، ص 35.

حضور قوي» لجملة من المصطلحات الفلسفية التي وضعها هيغل، سيأخذها عنه سارتر لتكون أساسية في فلسفته»¹.

المصطلح المركزي في الفلسفة الوجودية عامة، ولدى سارتر خاصة، هو الوجود، يعتبر بدوره جوهرية في فلسفة هيغل، إلا أنه اتخذ معانٍ تختلف عما سيورده سارتر في فلسفته عن الوجود، إذ أعطاه هيغل معنى مجرد، وجعله عنصر أساسي في جدليته التي وضعها لتفسير فلسفته، «فالوجود عند هيغل ليس شيئاً معيناً، وإنما هو تجريد خالص، وهو من ثمة لا وجود ولا عدم، انه سلب خالص والسلب هو اللا وجود، بذلك ينتقل هيغل من الوجود الخالص إلى اللا وجود الخالص ويجعل منهما شيئاً واحداً»².

أما على المستوى المنهج الذي اعتمده يصرح سارتر في أكثر من مؤلف له انه توسل المنهج الفينومينولوجي* لفهم الوجود الإنساني وتأسيس فلسفة ترتقي بالإنسان لتحقيق حريته وبالتالي وجوده، وعن هذا يصرح في مؤلفه العمدة " الوجود والعدم": « لا بد من فينومينولوجيا أنطولوجية لإثبات الحقيقة الإنسانية للشخص»³، وبذلك تصير « الانطولوجيا

1 - المرجع نفسه، ص 34.

2 - المرجع نفسه ، ص 35.

*- أول من استخدم كلمة " فينومينولوجيا" هو العالم الرياضي الفلكي يوهان هنريتش لامبرت Lambert وذلك حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه " الأورغانون الجديد: الظاهريات أو نظرية الظهور، كما استخدمها كانط للتعبير عن العالم الظاهر في مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها. كما استخدمها هيغل في كتابه ظاهريات الروح، و في الأوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة فينومينولوجيا الفلسفة التي طورها هوسرل " Edmund Husserl في كتاباته المختلفة. (أنظر: علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، ص 223).

³ - جان بول سارتر، الكينونة والعدم ، ترجمة: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009، ص

توصيفا للظاهرة كما تتجلى دون وسيط»¹، ويضيف في موضع آخر مؤكدا على المنهج الفينومينولوجي الذي توسله قائلا « هكذا نصل إلى فكرة الظاهر كما يمكن أن نجدها مثلا في فينومينولوجيا هوسرل أو هيدغر»²، إلا أن سارتر لم يكن متبعا للمنهج الفينومينولوجي كما ورد في تطبيقاته لدى هيدجر، ذلك أن الفينومينولوجي عند هذا الأخير ارتبطت بالهرمينوطيقا، وفي هذا يقول «إن فينومينولوجيا الموجود الإنساني هي هرمينوطيقا بالمعنى الأصلي للكلمة، حيث تشير إلى عمل التفسير»³.

تذكر سيمون دي بوفوار «كيف تأثر سارتر بالفلسفة الفينومينولوجية، فقالت أن سارتر كان يدرك أنه يحتاج للمساعدة لتفهم وتنظيم أفكاره التي لا يتفق معها، لذلك لما ظهرت أول ترجمات للفيلسوف " كيركيغورد" لم نعبأ بها ولم نقرأها، ولكن سارتر جذبته، تلك الفلسفة الألمانية التي أطلق عليها اسم الفينومينولوجيا La phénoménologie»⁴

ولما كان سارتر قد كتب أنه وصل لفكرة الظاهر كما هي عند هيدغر وهوسرل، فلا بد أن نوضح هنا أن الفينومينولوجيا كما فهمها وأسس لها هوسرل هي « حقل معارف مطلقة يكون فيه الأنا والعالم والله والمجموعات الرياضية وكل الموضوعات العلمية مهما كانت على حال التعطيل، معارف مستقلة عن ذلك كله، لها ما لها من الصدق سواء كنا

1 - المصدر نفسه، ص 25.

2 - المصدر نفسه، ص 22.

3 - جمال محمد أحمد سليمان، مرجع سبق ذكره، ص 106.

4 - إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2008، ص 277.

مرتابين في أمر هذه المجموعات أم لا»¹، فنظرة "هوسرل" إلى الأشياء على أنها خارج الذات، فهي متعالية على الشعور ولكنها ليست أشياء في ذاتها وإنما ظواهر ومعطيات مباشرة فحسب، فإذا أحالت الظاهرة إلى شيء فإنها تحيل إلى ظاهرة أخرى مثلها أو إلى سلسلة من الظواهر، أو بعبارة أخرى، الأشياء موجزة، والمنهج الفينومينولوجي كما صاغه هوسرل « لا يحاول أن يستنتج أو يفسر، ولكنه يصف الظواهر كما تبدو للأنا، ويحاول أن يقرر تركيب هذه الأنا، كما تصبح الفلسفة علما مضبوطا، و هي فكرة اتخذها ديكارت من قبل مثلا أعلى للتفكير، ويبدأ هوسرل بأن يضع كل الأفكار والمعتقدات الفلسفية السالفة بين هلالين، متوسلا الشك الشامل العميق ليصل إلى الأنا الخالصة، معتمدا عبارة " أنا أفكر " أساسا لفلسفته»².

الفينومينولوجيا بهذا المعنى تقوم بتعليق الأحكام، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي وتحاول إقامة منهج وصفي تصف فيه بإسهاب كل أنواع الموضوعات في ماهيتها البحتة، واختصارا للقول يمكن القول أن جوهر المنهج الفينومينولوجي هو الوصف، ويقصد « الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال لوعي... وللتأكد من الواصف ينبغي أن نحرر العقل من أحكامه السابقة، وافترضاته المسبقة»³، لن يؤدي

¹ - إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 39.

² - فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعرفة، بيروت، بط، ب ت ، ص 07.

³ - علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، د ط ، الإسكندرية، 1997، ص 233.

الوصف الغرض منه إلا إذا تحررنا من كل أنواع الاستدلال التي قد تحيلنا إلى اعتماد أفكار أو أحكام مسبقة، فتحرفنا عن إدراك كنه الظاهرة من خلال الوصف الظاهراتي، ذلك لأن « الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ إلى ماهيتها»¹، وهاهنا لا بد أن نشير إلى قضية جد مهمة للتمييز بين التصور الهوسرلي والطرح الوجودي في استخدام المنهج الفينومينولوجي، فهناك اختلاف حاد بينهما، إذ أن هوسرل يركز على الماهية ويفكر في الفينومينولوجيا، أما الوجوديين فيركزون على الوجود، لذلك نج سارتر يعرفها بأنها « علم وجود الموجود، أي انطولوجيا»².

معنى الوجود عند سارتر:

لقد احتل الوجود وما ارتبط به من مسائل مختلف جوانب فلسفة سارتر، لكنه سيورد له معانٍ وسمات وتقسيمات تختلف عما عرفته الفلسفات السابقة، والديانات السائدة، فهو مختلف عما قالت به الفلسفات الإغريقية، والمادية والمثالية، فاستنادا إلى تصوره للوجود كما أورده في "الكينونة والعدم"، الذي يجعل الوجود سابقا للماهية، معترفا فقط بضربين من الوجود هما، الوجود في ذاته، والوجود لذاته، سينتهي من تحليله للمواقف السابقة للوجود، إلى رفض أقواها تماسكا.

¹ - المرجع نفسه، ص 237.

² - جمال محمد أحمد سليمان، مرجع سبق ذكره، ص 106.

فقد رد الموقف الأفلاطوني، الذي يرى أن خلف هذا العالم المتغير هناك حقائق ثابتة ومطلقة، تعتبر مثلا، مميزا بذلك بين عامين، عالم حسي نسبي متغير هو عالم الظلال، وعالم عقلي مطلق هو عالم المثل، هذه الأخيرة ستشكل لدى أفلاطون مبادئ لفهم وتفسير الوجود، بل حتى المعرفة والأخلاق، مفترضا انطلاقا من هذا التقسيم أن لوجود الأشياء الواقعي في عالم الحس وجود آخر متقدم عليها، هو وجود المثل الثابتة، لينتهي إلى القول بان الماهية سابقة على الوجود، وبذلك سيصبح العلم لديه هو العلم بالماهيات، وهو العلم الحقيقي المطلق، الذي ندركه عن طريق العقل، أما عالم الحس فلا يقدم إلا معارف زائفة. هذه الرؤية الفلسفية الأفلاطونية للوجود ستظل محافظة على قوتها، واستمرارها في التيارات الفلسفية اللاحقة لها إلى غاية القرن 19م، ليتم في ما بعد مجاوزة تلك التصورات خاصة مع مجيء الفلسفة الوجودية مع كيركجارد وننشيه وغيرهم، حيث ستضع الفلسفة الوجودية تصورا جديدا لكلمة الوجود «للتعبير عما هو قائم في حدود الأشياء الماثلة أو داخل الكائنات الحية وكل امتياز للممكن على العدم يتلخص في قدرته على أن يكون، وفي احتوائه على ما يمكن أن يهيئ له الحياة»¹.

وهذا بالذات ما كان يرنو إليه سارتر عندما توصل الظاهراتية لفهم الموجود الإنساني، في "الكينونة والعدم"، ساعيا من خلال ذلك إلى إلغاء كل الثنائيات التي قالت بها الفلسفات السابقة في تفسير الوجود، ففي بحثه عن الكينونة سعى سارتر إلى «التخلص في المقام

¹ - عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، مصر، 1985، ص

الأول من تلك الثنائيات التي تجعل من الموجود تعارضا بين ما هو داخلي وما هو خارجي، فلم يعد للموجود خارج»¹، فليست الظواهر التي تبدو عن الوجود داخلية أو خارجية، فلها جميعا أهميتها، تشير الواحدة منها إلى الأخرى، تبعا لذلك يعتقد سارتر أن الظاهرة لا تشير إلى أمر خفي خلفها وإنما تحيل إلى نفسها و لمجموع الظواهر الكلية، وتبعا لذلك ستسقط كل الثنائيات بين الوجود والظاهر.

كما اسقط سارتر ثنائية الداخل والخارج في فهم الموجود، سوف يسقط أيضا « ثنائية القوة والفعل، فكل شيء هو بالفعل، ولا يوجد وراء الفعل لا قوة ولا شيء يخرج منه»²، كما سينتهي إلى رفض ثنائية المظهر والماهية» فالمظهر لا يحجب الماهية ، بل يكشفها إنه هو الماهية، لم تعد ماهية الموجود فضيلة قابعة داخله، بل هي القانون البين الذي يحكم تعاقب تجلياته إنها منطوق هذه السلسلة»³،

سوف يصل من الغائه لتلك الثنائيات إلى «اختزال الموجود بكل تجلياته إلى ثنائية واحدة جديدة هي ثنائية المتناهي و اللا متناهي»⁴، ذلك أن النزعة الواقعية التي راهن عليها سارتر «تقتضي وجود العالم والذاتية (...).بل تقتضي الترابط الوثيق بحيث لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم بينهما دون»⁵

1 - جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سبق ذكره، ص 21.

2 - المصدر نفسه، ص 22.

3 - المصدر نفسه، ص 22.

4 - المصدر نفسه ، ص 23

5 - صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، ب ط، بيروت، 2010.

كما شكلت التجربة الهيدغرية - نسبة إلى هيدغر - من خلال "الوجود والزمان" موردا وعاملا مؤثرا بقوة في فلسفة سارتر، فهناك التقاء بينهما في الكثير من المواقف والأفكار الرئيسية، لذلك لا ضير من القول أن فلسفة سارتر « وشيجة الصلة بتجربة هيدغر، وهي تجربة تكشف عما في الوجود من عبث وعقم وشقاء، وكلاهما يحاول أن يضع علما ظاهراتيا للوجود (...)» وأن يجعل من الوجود الإنساني محورا لفلسفته وكلاهما يهتم بفكرة العدم»¹

المفاهيم المؤسسة:

استنادا لذلك التصور للوجود، صاغ سارتر معالم مشروعه الأنطولوجي، ليؤسس لنظرية حول الإنسان، من خلال إنتاج جملة من المقولات والمفاهيم والمبادئ الأنطولوجية، لتكون دعامة لنظرية متكاملة الأركان في الإنسان، من خلال تطبيق مبادئه الأنطولوجية حول الواقع الإنساني وقضاياها، باعتبار أنه ينظر للإنسان في حالة ديناميكية وليست سكونية، في علاقته مع ذاته، وفي صراعه مع العالم بكل أبعاده.

فالباحث في فلسفة سارتر يجد أنها حملة تغييرا جذريا في تحديد مفهوم الإنسان، فقدمته كوجود خاص متميز دونا عن غيره من الموجودات بما يتميز به من معطيات وجودية لم تتأتى لغيره من المخلوقات، وتبعا لذلك طالعنا فلسفة سارتر بصياغة أنطولوجية دقيقة جدا يحدد من خلالها الحالات التي يتجلى من خلالها الوجود، وبهذا المعنى سيظهر الوجود

¹ - فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مرجع سبق ذكره، ص 08.

لديه على ضربين متميزين تماما هما: الوجود في ذاته والوجود لذاته، وقبل أن نستأنف الحديث عن تعريفه للوجود وأنواعه، ينبغي التوضيح أن فلسفة سارتر، تكلمت عن الوجود بمعناه الإنساني، ولم تعطي في تقسيماتها ولا تعريفاتها، أي صفة مطلقة للوجود، باعتبار أن سارتر يعمل في فلسفته على أنسنة الوجود، لذلك وكما أشرنا إليه سالفًا سيتخذ الوجود لبيده نوعان و هي الفكرة الرئيسية في مؤلفه " الكينونة والعدم" :

أولاً: الوجود في - ذاته être-en-soi 'L: وهي كينونة الأشياء الظاهرة أمامنا، والتي تسبق ماهيتها وجودها، مثل الكتاب والطاولة، ووجودها هو «وجود مصمت»¹، ويصفه في تحليلاته الفينومينولوجية قائلاً: « هو ما هو عليه، ليس في الكائن في ذاته قطعة وجود تكون بينها وبين ذاتها مسافة (...). ومن ثمة ليس هناك أي ثنائية في الكائن بحسب هذا التصور»²، ويقصد سارتر بذلك أنه ليس ثمة أي فراغ أو أي شرح في كينونة الموجود في - ذاته، أي لا يمكن أن يتسلل إليه العدم، معتقداً أن كينونته امتلاء، وهو «وجود صلب صلد متماسك، مصمت، لا يسمح بنفاذ الوجود إلى الآخرين أو نفاذ وجود الآخر إليه، وهو وجود معتم لا لا وجدان له، ممتلئ بذاته... فهو مكتمل»³، لكن وجود الأشياء عند سارتر لا معنى له، إنه وجود معادلاً ومطابقاً لذاته بمعنى أنه لا يوجد لذاته، مثل الكائن الواعي، بل هو مجرد قائم هنالك لا شك فيه، جامد، متكتل، كثيف، صلب، لا فراغ فيه.

1 - ياقوت صالح، تيارات الفكر الفرنسي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 1989، ص 49.

2 - جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سبق ذكره، ص 130.

3 - إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 282.

إن وجود الأشياء عند سارت هو وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة، بل يعتقد أن لا خالق له، فالوجود بصفة عامة عنده لا يمكن تفسيره بواسطة الله تعالى.

ثانياً: الوجود لذاتها L' être-Pour-soi : وهي كينونة الإنسان، الذي يسبق وجوده

ماهيته، فما هو لذاته عند سارتر هو «كائن توضع كينونته موضع التساؤل (...)» ويوصف

انطولوجيا بأنه نقص في الكينونة¹، معنى ذلك هو «أن يوجد الإنسان ليس معناه أن

يحيا فقط، معناه أن يتجاوز ويتميز عما هو طبيعي، وهذا يعني أنه لا يمكن الحديث عن

طبيعة إنسانية تسمح بتحريف الإنسانية كما تعرف الأشياء»²، إن الوجود لذاته أو

الكينونة لذاتها، لا يمكن أن تتحقق انطولوجيا إلا استناد إلى الأساسيين التاليين الذين يرى

سارتر أنهما ضروريان للوجود لذاته حتى يحقق كينونته، واللذين بدونهما لن يكون، وهما:

1 - العدم: يعتبر مفهوم " العدم " Le néant هو الآخر مفهوم مركزي لدى سارتر، له

أصول هيغلية، ولكن بمعنى مغاير لما سيقول به سارتر، فهيجل يولد العدم من الوجود،

وسيتخذ العدم هنا لديه معنى السلب إذ أنه يسلب عن الوجود كفكرة كل تعين، ويحيله إلى

عدم.

وهو المعنى الذي يختلف عما قال به ننتشه في مؤلفه إرادة القوة، حيث ستكون لفظة

العدمية تعبيراً عن «الوضع الذي يتدحرج الإنسان خارج المركز نحو المجهول، وهو

¹ - جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سبق ذكره ، ص 712.

² - Marc Le Ny, Decouvrir la Philosophie contemporaine, Groupe Eyrolles, Paris, 2009, p.94.

المعنى الذي يقترب للمعنى الذي أعطاه هيدغر للفظه، وتدل على العملية التي بها، في نهاية المطاف لم يعد شيء فيما يتصل بالوجود، وهي تعبير عن التيه الذي يعيشه الإنسان وتبدلاته الناجمة عن ضلال أو أكذوبة، أو وهم ذاتي ملازم للمعرفة، على العموم التعريف الهيدغري كما التعريف المنتشوي، يشير إلى أن العدمية تمس أولاً وقبل كل شيء الوجود ذاته»¹.

فإذا كانت العدمية لدى منتشه مرتبطة بموت الإله، وعند هيدغر مرتبطة بأن يصبح الوجود ذاته قيمة، فإنها عند سارتر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود لذاته، وتكشف كتابات سارتر عن «شغفه بالعدم الذي أنزله من نفسه المكان الأول، حتى يجعل منه أو من الخلاء (...) مساوياً للحرية، فالأشياء قائمة في الخارج، جامدة صلبة، ملاء في ملاء، ليس بيني وبينها سبب ويقابلها الأنا والشعور وهو الخلاء المطلق الذي لا يحتوي على شيء، وليست لديه معرفة بالأشياء الخارجية، ولا حتى بجسمه المادي الذي يتقمصه»².

لذلك يعتبر العدم لدى سارتر مقوماً حقيقياً من مقومات الوجود، ولهذا جعله خاصية أنطولوجية مؤسسة بالنسبة للكيونة لذاتها، وفي هذا يقول سارتر أن الإنسان «هو الكائن الذي يتسلل إليه العدم (...) الكائن الذي هو عدم لذاته، وبواسطته يأتي العدم إلى الحياة»³، أي أن العدم مكون أنطولوجي في الإنسان، وليس العدم مجرد صفة نلحقها به،

¹ - جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، ترجمة : فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، د ط، دمشق، 1998، ص 24.

² - يحي هويدي، مقالات فلسفية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1986، ص 401.

³ - جون بول سارتر، الكينونة والعدم، مرجع سبق ذكره، ص 96.

فهو ليس صفة تدوم أو تزول، فهو ليس كالجمال والقبح، ولا كالطول والقصر، فبدونه يفقد الإنسان كينونته والتي لا تتحقق إلا من خلال مكوناتها الأنطولوجية.

2- الحرية La Liberté : إن مقولة الحرية مركزية و تأسيسية في المشروع الفلسفي لسارتر، فهي المصدر الوحيد لكل قيمة، كما أنها تخترقه مثل العدم من البداية إلى النهاية، لذلك مثلت الخيط الذي نسج من خلاله سارتر نسيج الوجود الإنساني، فهي جاءت مرتبطة بكل الجهاز المفاهيمي لدى سارتر، فالحرية عند سارتر خاصة بالكينونة لذاتها، أي خاصة بالإنسان دون غيره فهي عين ماهيته، فهي تعبير عن حالة الوعي بالوجود التي تميز الإنسان دون عن بقية المخلوقات. بهذا المعنى يقدم سارتر الحرية « باعتبارها القيمة القصوى، التي يجب أن ننشدها، أعلن أن الحرية لا يمكن أن تكون لها غاية قصوى سوى ذاتها»¹.

فهي ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دن أن يساهم في خلقها، وتحققها، بل أن ماهية الحرية تتمثل في أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها فالإنسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية، فالحرية عنده « وجود ووجوده يسبق الماهية، والحرية انبثاق عيني، بشكل مباشر، ولا يتميز عن فعل الاختيار، أي عن الشخص، لكن البنية المعنية يمكن اعتبارها حقيقة الحرية، أي أنها المعنى الإنساني للحرية»². فليس هاته الأخيرة في فلسفة

¹ - كاثرين موريس، جان بول سارتر، ترجمة : أحمد علي بدوي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص 259.

² - المصدر نفسه، ص 716.

«سارتر قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان (...) إنا هي في صميم الوجود الإنساني بحيث لا يمكن النظر إليها أو تناولها دون أن ندرس الوجود الإنساني»¹، ذلك أن سارتر يعلن أن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته، فليس ثمة فرق بين وجود الإنسان وحرية.

فالحرية عنده تمثل ابتكارا خاصا لغاياتها، فالحرية لدى الإنسان هي حركة ورغبة في يكون، أي أن يحقق وجوده، فالرغبة في الكينونة تعتبر البنية الأنطولوجية، الأساسية والإنسانية للشخص، هذه الرغبة تشكل حافزا للتحرر مثل العدم، ذلك أن سارتر يعتقد حصرا أن الكائن الوحيد - دون غيره - الذي يجوزه وصفه بأنه حر، « هو الكائن الذي يعدم وجوده، ونعرف فضلا عن ذلك أن التعديم هو نقص في الكينونة ولا يمكنه أن يكون غير ذلك، الحرية هي بالتحديد وجود هو مصدر نقصه في الكينونة»²، وبذلك المعاني التي أعطاهها سار للحرية بأنها فعل تحرر، خلق، ابتكار، وسعي نحو امتلاك كينونته، يقابلها برفض المعاني النظرية والمجردة، التي ألغناها لدى الفلسفات العقلية والمثالية.

على النقيض من سارتر نجد « أن ديكارت قرر الحرية صفة لله الذي هو المبدأ الأول والموجود بذاته، أما ما دونه من الموجودات، والماهيات، والحقائق الرياضية، والميتافيزيقية، فهي كلها عائدة إلى الله، الذي خلقها وأبدعها بإرادته. معتقدا أن ما يبدو في العالم من ضرورة هو بإرادة الله، الذي أراد أن تكون الضرورة فيها بهذا النحو،

¹ - علي حنفي محمود، قراءة نقدية في فلسفة سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، دط، 1996، ص 34.

² - جون بول سارتر، الكينونة والعدم، مرجع سبق ذكره، ص 715.

فالحقائق ثابتة وثباتها راجع لإرادة الله، فلا خوف أن تتغير هذه الحقائق إن إرادة الله ثابتة، الله هو الذي خلق الأشياء والحقائق والماهيات و القوانين ووضع فيها الضرورة بمحض اختياره وحرية، فالله حر حرية مطلقة»¹.

فالحرية عنده خرق لكل الحتميات، التي يعتقد أنها « قبل كل شيء محاولة لتحويل الانتباه عن الممكنات المضادة للممكن لي، عندما أكون ذاتي بحيث أفهم أن ممكنا معيننا هو الممكن لي، يجب علي أن أتعرف إلى وجوده، عند انتهاء مشروعني، وأن أدركه من حيث هو ذاتي هناك حيث ينتظرنني المستقبل، وأنا منفصل عن ذاتي بالعدم، وبهذا المعنى أدرك ذاتي مصدرا أولا للممكن لي. وهذا ما يدعى عادة وعي الحر، وإن بنية الوعي هذه وحدها التي يقصدا أتباع نظرية حرية الاختيار»².

كما بين في موضع أخرى أن الحتمية لم يمكن تصمد أمام بداهة الحرية، ذلك أنه يعتقد أن الحتمية هي محاولة دفاعية ضد القلق الذي يربك كينونة الإنسان، معتبرا في الوقت عينه أن القلق هو «إدراك الحرية لذاتها عبر انعكاسها على ذاتها»³، ويخلص من ذلك كله، إلى نتيجة يعبر فيها عن مدى أهمية الدور الذي تمثله الحرية في مشروعة حول الإنسان فيقول «أعتبر "الأنا" إلها صغيرا يسكنني كما لو أنها فضيلة ميتافيزيقية، فليست

1 - حبيب الشاروني ، فلسفة سارتر، مرجع سبق ذكره، ص 55.

2 - جون بول سارتر، الكينونة والعدم، مرجع سبق ذكره ، ص 91.

3 - المصدر نفسه، ص 90.

الكيونة هي التي ستكون حرا من حيث هي كيونة بل الأنا هو الذي سيكون حرا في
صميم وعيي»¹

¹ - المصدر نفسه، ص 93.

المبحث الثاني

إنكار وجود الإله عند سارتر

إذا كان ولا يزال يعتبر إثبات وجود الله من أقدس المهام التي قام بها الفكر الإنساني عبر مر العصور، فإن تفنيد و إنكار وجود اله خالق ومدبر لهذا الكون، تعتبر من أخطر المهام التي تخترق كل الخطوط الحمراء عقائديا واجتماعيا، وكما اشرنا في الفصل الأول أن تاريخ الشعوب المختلف يكشف أن كل من تجرأ على هذا الفعل، فإنه سينال وبال أمره، ويشنع به فيعذب أو يحرق، أو يعدم، لجسامة قوله بإنكار وجود الإله.

لكن نظرا لأن السياق التاريخي والتطورات الاجتماعية والثقافية، والتغيرات السياسية أفضت إلى منظومة اجتماعية سياسية لائكية لم تعد تعتبر الالتزام بالعقائد الدينية من مهامها، ولا يملك أي فرد أن يلزم الآخرين بذلك مهما كانت مبرراته ومكانته، فالدين صار ظاهرة عمومية، ضمن بقية المكونات الأخرى، يعتبر هذا التطور بالذات أهم عامل ساهم في انتشار الإلحاد المعاصر عامة فصار ظاهرة ولم يعد استثناء، في هذا المناخ نبتت فلسفة سارتر فأنجبت إلحادا، بالإضافة إلى شخصيته المتحررة من كل القيم، والمتمردة على المعتقدات الدينية، كما كانت فلسفته امتدادا للتيار الإلحادي لدى هيدغر، كما كان لفلسفة ماركس أثر عليه في، أي أن هناك جملة من العوامل اجتمعت لتجعل من سارتر ملحدا، لا بد أن نشير هنا أننا لا نقدم مبررات لإلحاده، وإنما نبحث عن الأسباب لفهم هذا الموقف السلبي من الدين عامة، كما أنه يعبر عن ظاهرة ثقافية وفكرية في المجتمع الغربي المعاصر لا مجرد حالة فردية منعزلة.

وحتى يتبين الأمر أكثر قبل اللوج إلى فلسفة سارتر رأينا أنه من المهم أن نبين موقف أهم أعلام الوجودية من مسألة الألوهية، إلا أنه وكما ذكرنا سالفًا أن موقف فلاسفة الوجودية تجاه مسألة الألوهية لم يكن واحداً، تبعاً لذلك فمنهم التيار المسيحي المؤمن الذي جعل أصحابه التنظير للإيمان جزءاً من مهامهم الفلسفية، ومنهم الملحد الذي آل على نفسه تقويض الدين، وإنكار وجود الله.

الوجودية المؤمنة ونقصد هنا الفلاسفة الوجوديين الذين لم يخرجوا عن العقيدة المسيحية بل نصبوا أنفسهم مدافعين عنها، وأبرزهم كيركخار كما أسلفنا ذلك سابقاً، وغابرييل مارسيل الذي اختار الإيمان وجعله نبراساً له، ولذا نجد أنه استطاع أن يتجاوز التشاؤم الذي سيطر على فلاسفة الوجودية الملحدة، وقد كتب في إحدى مقالاته «لم أعد أشك، تغمرني سعادة خارقة هذا الصباح، ولأول مرة يتسنى لي معايشة تجربة النعمة الإلهية، هذه الكلمات مخيفة ولكن هكذا (...) والآن أرى نفسي بطريقة مباشرة إرتجالاتي»¹.

وهو بذلك يصرح أن فلسفته ترجمة حقيقية لما يجول بداخله وما يجد له صدى بداخله، والإحساسات التي يسيطر عليه والشعور الذي يستحوذ عليه يترجمه في كتاباته، أي ما عبر عنه في يومياته ومقالاته، وهو يقصد أن إيمانه أصيل ولا يعتريه أدنى شك.

لذلك نجد أن الإيمان في فلسفة مارسيل أثر عليها وجعلها ذات ملامح وصفات قطعاً تختلف بل تعتبر على النقيض في حالة فقدتها البعد الاجتماعي، فالإيمان عند مارسيل

¹ - محمد عبد الحفيظ ، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005، ص209.

جعله يتحرك على أرضية صلبة، وأن يجد حلا على الأقل من وجهة نظره للمشاكل التي يقف الإنسان أمامها عاجزا تماما عن إيجاد تفسير لها، فالإيمان من وجهة نظره يعني «جلاء الحقيقة غير المرئية، إنني أردد على نفسي هذا الشكل المضيء، والذي لا يكون مضيئا إلا بعدما يحدث، إنني أدرك أكثر فأكثر دور الإرادة في الإيمان، الأمر متعلق بالبقاء في حالة معينة وتلك الحالة أعلى مستوى للإنسان، إنها النعمة الإلهية، إن هذا الإحساس يكون الإيمان فيه أساس للإخلاص، ليس فقط بل يمثل أرقى أنواع الإخلاص»¹.

ويصف لنا مارسيل لحظات تعميده، بأنه كان يشعر بأن هناك شيئا ما يحدث بداخله، ولا يتم، ولا يتم بسهولة ويسر ولكن هناك مقاومة محطمة وهالكة، وأن هناك شعورا بالافتقار الداخلي المستمر، يقول انه اجتاز حينها مرحلة صعبة، ومعتمة، ممر مليء بالعقبات، ولكنه صار بعد ذلك يعيش إحساس يعتبره كشفا، مؤكدا أن الذي ساعده وسانده على ذلك هو أنه لم يكن من أولئك الذين تنكروا للمسيح، ومما سبق نجد أن الإيمان عند مارسيل لم يكن هروبا من كآبة الحياة، بل إن الإيمان وجد في نفسه في وقت كان فيه في حالة توازن روحي، لذلك قال بعد تعميده « لقد تم تعميدي هذا الصباح وأنا في حالة لا أجرؤ على الطمع فيها، لم أشعر بأية نشوة يل غمرني شعور بالسلام و التوازن والإيمان»².

1 - المرجع نفسه ص 212.

2 - المرجع نفسه، ص 113.

وتمشياً مع موقف مارسيل من الدين نجده يقترب من موقف فيلسوف معاصر آخر هو "إميل بوترو" الذي ذهب إلى أن «الدين قد وحد الناس وفرق بينهم، وأقام الدول وأسقطها، وأثار أفضع الحروب، وعارض بالعقل قوة المادة الهائلة باعتبار أنها عقبة لا يمكن تجاوزها.

ولقد أثار في ضمير الفرد ألوانا من الصراع تشبه في مأساتها الحروب بين الدول، لقد واجه الطبيعة وأخضعها، وجعل الإنسان سعيداً في البؤس، بائساً في السعادة، فمن أين جاء للدين هذا السلطان الغريب إذا لم يكن الإيمان أقوى من المعرفة، وكان الاعتقاد بأن الله معنا أشد أثراً من أي معونة إنسانية، وأن الحب أقوى من جميع البراهين»¹.

لذلك فالإيمان عند مارسيل ينظر إليه على أنه «إيمان فردي شخصي، والوجود الإلهي اللامتناهي وجود مشخص، والعلاقة بين الشخصيتين الإنسانية والإلهية هي علاقة متبادلة وتحتمل مكانة متميزة في الفلسفة العينية»².

أما في ما يتعلق بالبرهان على وجود الله إن مارسيل «يرى أنه لا يمكن البرهنة على وجود الإله عن طريق الوسائل العقلانية، إنما يلتقي الإنسان بالإله على نفس المستوى الذي يلتقي فيه بالآخر، أي مستوى (الأنث) إطار المحبة والعبادة»³.

1 - إميل بوترو، مرجع سبق ذكره، ص 296-297.

2 - محمد عبد الحفيظ، مرجع سبق ذكره، ص 223.

3 - ا.م. بوشنسكي، مرجع سبق ذكره، ص 301.

والوجودية الملحدة ويتموضع في المقدمة منها هيدغر الذي شكلت فلسفته موردا أساسيا بالنسبة لسارتر كما بينا سابقا، هذا التأثير لم يمن فقط على مستوى الاختيار المنهجي الذي راهنا عليه، وتجاوزا حتى الجهاز المفاهيمي الذي استلهمه سارتر من فلسفة هيدغر إلى حد كبير، بل تجاوزه حتى إلى الموقف من إشكالية الألوهية، حتى وإن بين مؤرخو الفلسفة أن هيدجر لم يختز الموجهة مع المؤسسة الدينية بل كان متحفظا في ذلك، حتى موقفه من السلبي من وجد الله لم يجاهر به بل نلمس ذلك من خلال كتاباته الفلسفية، التي يبدو البحث فيها عن موقف واضح من مسألة وجود الله يثير الكثير من الالتباس، لذلك الكثير من الباحثين يرون أن بحث الألوهية لديه «مسألة شائكة، ففي حين يصف هيدجر نفسه في خطاب لكارل لوفيت عام 1921م بأنه لا هوتي مسيحي، ويحذ تلامذته أن يضعوه في مصاف الفلاسفة العظام نجده يقول في كتاب في (ماهية العلة) " إن التأويل الأنطولوجي للموجود الإنساني بوصفه وجودا - في العالم لا يقرر بالإيجاب ولا بالسلب شيئا عن وجود الله"»¹.

بينما نجده في موضع آخر في «وصفه للوجود بأنه العطاء الذي يهب»²، يغيب الإله. وتشير بعض الدراسات أنه يعلن في محاضرة له حول (مفهوم الزمان) أن الفلاسفة لا يعتقدون، أي الاعتقاد الديني، وبين أننا لا نستطيع الوصول إلى الله لأننا نتحدث عن الله بطريقة ليست معضدة بالفهم الذاتي للإيمان، وأن الطرق المعتادة لم تعد كافية

1 - جمال محمد أحمد سليمان، مرجع سبق ذكره، ص 234-235.

2 - المرجع نفسه، ص 234.

للإيمان، ويتبن لنا من ذلك «أن هيدجر فهم السبيل الأمثل لمعرفة الله على أنه سبيل الوجود الأصيل للموجود الإنساني، إذ نجده يقول في خطابه (في النزعة الإنسانية) الذي وجهه إلى جان بوفريه، مؤولا عبارة لهرقليطس: " إن الإنسان يسكن في القرب من الله بقدر ما يكون إنسانا"، ولكن إذا أسند هيدجر كل ما أسنده من قبل الله إلى الوجود، فكيف يمكن إذن أن نفهم دور الله في العالم بعدما أعلن هيدجر صراحة في محاضراته " الزمان والوجود" أن الله يخضع في وجوده لسيادة مبدأ العلة الذي ما هو - أي مبدأ العلة - إلا مبدأ للوجود»¹.

بينما نجد أن سارتر الذي جاهر وأعلن مواقفه الإلحادية، بل جاءت مؤلفاته الفلسفية والأدبية تتضح إلحادا، وكأن المعركة الفلسفية التي قادها سارتر من أجل تحرير الإنسان يبدو أن سهامها كلها كانت ضد كل المعتقدات الدينية التي تعتقد بوجود إله خالق لهذا الكون، وهو الكفيل بتسيير أموره، وأنه يسير وفق العناية الإلهية كما تقول المعتقدات المسيحية، حيث جاء موقف سارتر أكثر حدة من تلك المساءلة الإرتيايبية التي كانت مع كل من نتشه، ماركس و فرويد، والتي عملت على تقويض البنى العميق التي اعتقدت تلك الفلسفات أنها تشكل أساسا لعقيدة الألوهية وما يرتبط بها من معتقدات دينية، والتي اعتقدت تلك الفلسفات أنها تشكل حاجزا أمام حل الأزمات النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها الإنسان، بينما جاء موقف سارتر الراض والمنكر لوجود إله

¹ - المرجع نفسه ، ص 335.

راديكاليا، ذلك أنه منذ لحظة البدء، كشف له رهانه على المنهج الفنومينولوجية للكشف عن حقيقة الوجود، وعن الأسس الأنطولوجية التي يقوم عليها هذا الوجود، كشف له ذلك أن الاعتقاد بوجود إله من قبيل الوهم الذي يحجب عنا الحقيقة، ذلك أن الوجود الإنساني تجلى له وحيدا يعاني القلق حول مصيره، يخترقه العدم، والخوف من كل شيء، حتى الآخر صار بالنسبة إليه جحيما.

إلا أن سارتر وهو يعلن إحداه من غير مواراة، أعلن عنه في ظروف تاريخية انحصر فيها الفكر الديني بشكل كبير، وحلت محله العلمانية على كل المستويات، وعن إحداه يقول في احد كتبه الذي ألفه دفاعا عن الوجودية صراحة أنه يمثل الوجودية الملحدة، وفي هذا الدفاع يقول « إن الوجودية التي أمثلها، هي أكثر تماسكا.

فهي تعلن أنه إذا لم يكن الله موجود، فيوجد على الأقل كائن يكون الوجود لديه سابقا للماهية، كائن يوجد قابلا للتعريف وفق أي مفهوم، وأن هذا الكائن هو الإنسان أو الواقع الإنساني كما يقول هيدغر»¹، و في ذات الموقف المدافع عن الوجودية يلح سارتر على أنه ملحد بعيدا عن كل التأويلات، وفي هذا الصدد يقول « نرى من خلال بعض هذه التأملات أن لا شيء أشد ظلما من الاعتراضات التي وجهت إلينا، إن المنزع الإنساني ليس شيء آخر غير جهد يسمح باستخلاص كل الاستنتاجات لموقف ملحد منسجم، إنه لا يبحث البتة في دفع الإنسان لليأس، لكن إذا سمينا يأسا كل موقف لا مؤمن كما يقول

¹ - جان بول سارتر ، الوجودية منزع إنساني، ترجمة:محمد نجيب عبد المولى زهير المد نيني،التتوير للطباعة والنشر، ط1،بيروت،2012،ص31.

المسيحيون، فإن هذا الموقف ينطلق من يأس أصلي، إن المنزع الوجودي ليس بالضبط إحداهما بالمعنى الذي يستتفز ذاتيا للبرهنة على أن الله غير موجود، إنه يعلن على الأرجح: حتى وإن كان الله موجودا، فإن ذلك لن يغير شيئا، هذه هي وجهة نظرنا، وهذا لا يعني أننا نعتقد أن الله موجود¹، لذلك سنجد أن سارتر وهو يقيم معالم فلسفته الوجودية الملحدة، يقيمها على أساس من القطيعة الأنطولوجية مع التصور التقليدي للإنسان، كما صاغته مختلف الفلسفات الميتافيزيقية والعقائد الدينية، معلنا عن مشروع إنسان جديد، يضع له طموح وغاية تتجاوز حدود الطبيعة البشرية، ليجعل من إله.

لكن سارتر قبل أن ينصب الإنسان إليها، قام بمهمة قبل ذلك تتيح له التأسيس لتصوراته، فكان عليه أن يقوض فكرة الألوهية كما دعت إليها الأديان السماوية، وناضل البشر دفاعا عنها بمختلف الوسائل، كان عليه أن يعيد صياغة مفهوم الألوهية وفق تصورات الفلسفية، التي ستكون من مهامها الجوهرية ليس فقط إعادة صياغة مفهوم الألوهية بما يزيل عنه كل قداسة وجلال، إنما تقويض ودحض مختلف الأدلة التي تم ابتكارها إثباتا لوجود الله.

هذه المهمة التقويضية للمعتقدات الدينية وما تحمله من حقائق وتفسيرات للوجود بمختلف تجلياته، بغية وصوله إلى البنية الأنطولوجية للوجود، والتي لا تتكشف لغير الإنسان كونه الوحيد القادر على إعطاء أسس أنطولوجية للوجود.

¹ - المصدر نفسه، ص 83.

وعن ذلك الرفض للدين فإن سارتر في مؤلفه المعنون " المادية والثورة" يكشف سارتر أن موقفه المنكر لقضية الألوهية، هو الحاد يعبر عن « نوع من اتخاذ موقف واضح وقبلي حول مشكلة تتخطى تجربتنا إلى ما لا نهاية»¹.

نقد نظرية الخلق:

ومن الصعوبات التي يرى سارتر أنها تحول دون وصف جيد وجلي لظاهرة الكينونة، والتي قد تحدث تشويشا في رؤيتنا لها، تلك الصعوبات ناتج عن أحكام مسبقة يحصرها ويدعوها سارتر "نظرية الخلق".*

لذلك يرى سارتر أن « الكينونة كانت دائما مشوبة بسلبية معينة بسبب الاعتقاد الذي كان يفترض أن الله كان أعطى العالم كينونته، لكن الخلق من عدم غير قادر على تفسير انبثاق الوجود»²، ويرجع ما يراه سارتر من عجز في نظرية الخلق عن تفسير خلق الكينونة استنادا إلى فكرة الخلق من عدم، إلى كون أنه إذا تصورنا الكينونة متضمنة في ذاتية يسميها سارتر الذاتية الإلهية، ففي هذه الحالة يعتقد أنها ستبقى مجرد أسلوب وجود

¹ - جان بول سارتر، المادية والثورة، ترجمة: ، منشورات دار الآداب، ط2، بيروت، 1966، ص08.
* - نظرية الخلق: في العقيدتين المسيحية واليهودية تصور سائد يقول أن الله خلق العالم في لحظة من لحظات الماضي، و أن الحوادث التي تلت ذلك كونت تعاقبا مفتوحا وحيد الاتجاه، و إن السمة التي توضح فكرة العقيدة المسيحية اليهودية هي أن الخالق منفصل كليا عن خلقه ومستقل عنه، وهذا مخالف لبعض النظم الوثنية التي يصدر فيها العالم الفيزيائي تلقائيا عن الإله وكأنه امتداد لوجوده. (أنظر: جومانة الحويك ناصيف، الوجود الإنساني بين العلم والدين، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 2015، ص 34).

² - جون بول سارتر، الكينونة والعدم، مرجع سبق ذكره، ص 43.

بالنسبة لتلك الذاتية، أي الذاتية الإلهية، ولما أنكر أن يكون في هذه الذاتية إي تصور للموضوعية، فرأى سارتر أنها لا تملك أية إرادة لخلق ما هو موضوعي.

لذلك يرى سارتر أنه «عندما نظرية الخلق المستدام عن الوجود ما يدعوه (...)» "الاستقلالية" فإنها تجعله يضمحل في الذاتية الإلهية، إذا كان الوجود موجود وجها لوجه مع الله، فهذا لأنه يرتكز على دعامة خاصة به، ولا يحتفظ بأي أثر من الخلق الإلهي»:

ويضيف سارتر أنه حتى وإن اعتبر أن الوجود مخلوق حقيقة، إلا أنه أنكر تفسير الكينونة في-ذاتها عن طريق الخلق، وذلك بسبب أنها تستمر في الوجود حتى بعد أن تنتهي عملية الخلق، وهذا يساوي في رأي سارتر الرأي القائل أن «الكينونة غير مخلوقة»¹.

كما أنكر القول بأن الكينونة تخلق ذاتها لأن ذلك سيفضي في رأيه إلى القول أنها سابقة لذاتها، وذلك لأن الكينونة في التصور السارترية هي ذاتها. وأنكر أن تكون الكينونة في ذاتها من الممكن أو من الضرورة، لاعتقاده أن «الضرورة تخص العلاقة بين الأحكام المثالية، لا العلاقة بين الموجودات»²، لذلك يرى استحالة أن نرد وجود "كائن ظاهري" لموجود آخر، وفي هذه الحالة يصف سارتر الكينونة في-ذاتها بالعرضية، لاستحالة اشتقاقها من الممكن لأنه ميزة ما هو لذاته.

1 - المصدر نفسه ، ص 43.

2 - المصدر نفسه، ص 46.

ولما رأى سارتر تعذر اشتقاق الكينونة من كائن آخر ولا من الممكن ولا من الضرورة، انتهى إلى أنها غير مخلوقة، منكرًا أن تكون لها أي علاقة مع كائن آخر. فهو يعتقد أنه «لا يمكن أن تستند الظاهرة إلى أي كينونة أخرى غير كينونتها الخاصة، ولا أن تكون الغشاء الرقيق من العدم الذي يفصل الكائن في ذاته عن الكائن المطلق»¹.

نقد سارتر لأدلة وجود الله:

يعمل سارتر في ثنايا " الوجود والعدم" استكمال مشروعته الفلسفي الذي يحاول إقامة فهم جديد للوجود بعيد عن أي مبررات وغايات لاهوتية، لهذا الغرض نجده يحول أن يرسي قواعد نقد وجودي لكل الأدلة التي وضعتها الفلسفات التي سبقته لإثبات وجود إله خالق لذا الكون، وفي هذا السياق يقول أن «البرهان الأنطولوجي كما البرهان الكوسمولوجي يفشل في إثبات كائن ضروري واجب الوجود، فإنه لا يمكن البحث لدى هذا الكائن الضروري عن تفسير لكينونتي ولا عن أساس لكينونتي من حيث إنني كائن محدد»²، فهو يعتقد في تحليله للبرهان الأنطولوجي، أن المقدمات التي ينطلق منها هذا البرهان والتي تقول أن " كل ما هو عرضي يجب أن يكون أساسه ضروري"، تكشف عن الحاجة إلى أساس، ولا تتم عن تفسير للعلاقة بأساس واقعي، لذلك يرى سارتر أن الدليل الأنطولوجي لا يملك أن يفسر تلك العرضية التي تميز ظواهر الوجود.

1 - المصدر نفسه، ص 24.

2 - المصدر نفسه، ص 139.

هكذا يوضح سارتر أن الوعي يستمد ذاته من كينونته من حيث هو وعي، ولا يمكنه أن يحيل إلا نحو ذاته باعتبار أنه تعديم لذاته.

كما يعتبر سارتر أن إدراك الكائن - لذاته وهو يتساءل عن مصدر و أساس وجوده، بأنه ليس هو الأساس لذاته، هذا ما يكشف عنه الكوجيطو الديكارتي المنعكس على ذاته، والذي سينتهي من تأمله لوجوده، إلى نتيجة مهمة في البرهان الديكارتي على وجود الله، سينتهي إلى إدراك أنه كائن ناقص، مما سيدفعه للتساؤل مصدر عن فكرة الكمال التي بداخله، مدركا بذلك سعة، وهول الفارق بينه وبين ذلك الكمال، استنادا إلى تعقل هذه العلاقة بين الكائن الناقص وفكرة الكمال سينتهي ديكارت إلى أن الله هو من وضع فكرة الكمال في أذهاننا، وعن هذا يقول سارتر « إن هذا الفرق الشاسع أو هذا النقص في الكينونة هو أصل البرهان الثاني على وجود الله»¹، و يقصد بذلك أن الإنسان أدرك أنه ليس الأساس لذاته، وأن أساس وجوده خارج عن إرادته، وهنا يتجلى بقوة هاجس سارتر في محاولة البحث عن أساس أنطولوجي يبرر به كينونته، طالما أن المبررات التي تقوم على التصورات الذهنية لم تعد مقنعة بالنسبة إليه، باعتبار أنه وجدها تتضمن الكثير من التناقضات والالتباسات.

ولما كان سارتر قد أنكر فكرة الضرورة لتفسير الكينونة، أي أنه لا يمكن رد وجود الظواهر إلى واجب وجود ضروري، وتبعاً لذلك فإن تحليله للعلاقة بين الشعور بالنقص

¹ - المصدر نفسه، ص 137.

وإدراك فكرة الكمال ستكون منسجمة مع الموقف السالف، فهو يعتقد أن « الكائن الذي يحمل في ذاته فكرة الكمال، لا يمكنه أن يكون هو الأساس لذاته، وإلا سيخلق ذاته وفق تلك الفكرة، لا يمكنه أن يتحمل أي فرق بين ما هو عليه وبين ما يتصوره، لأنه سيخلق ذاته وفقا لفهمه للكائن، ولا يمكن أن يتصور إلا ما هو عليه»¹، هذا الإدراك لنقصه من قبل الكائن لذاته في كينونته، يرى سارتر أنه هو إدراكا لكوجيطو لعرضيته، أمام الوجود.

ولما كان سارتر افترض من قبل أن الكائن هو أساس العدم، فذلك يقودنا إلى القول باستحالة أن يكون أساسا لذاته، وتبعاً لذلك فإنه حتى يتمكن من التأسيس لوجوده، فإن عليه أن « يوجد على مسافة من ذاته، وذلك يستدعي تعديما معيناً للكائن الذي تأسس وللکائن المؤسس (...) باختصار كل جهد يبذل لتصور فكرة كائن هو أساس كينونته، إنما يؤدي رغماً عنه، إلى تشكيل فكرة كائن يكون عرضياً من حيث وجوده في-ذاته، ويكون أساساً لعدم الخاص»².

لذلك اعتقد سارتر أنه سيكون الفعل السببي الذي يكون به الله علة ذاته، تعديماً، كحال استرجع الذات بواسطة الذات، بمقدار ما تكون العلاقة الأولى الضرورية هي عودة إلى الذات، أي استعداداً للانعكاس على الذات، وتبدو هذه الضرورة الأولى مرتكزة على كائن عرضي، وهو كائن موجود تحديداً كي يكون علة ذاته.

1 - المصدر نفسه، ص 137.

2 - المصدر نفسه، ص 138 .

ولما كانت فكرة الضرورة والإمكان كما قال بها ليبنتز غير كافية - في رأي سارتر- لتفسير الأساس الأنطولوجي للكينونة، فإن ذلك أفضى به إلى القول أنه «لا يمكن للكائن إذا أن يستمد وجوده الضروري من إمكانية وجوده، باختصار، إذا كان الله موجود، فهو عرضي»¹.

ومن ذلك كله ينتهي إلى أن الوعي باعتباره كائن في ذاته حتى يعدم ذاته من خلال التحول إلى كائن لذاته، يبقى عرضيا، فلا يستمد كينونته من ذاته، ولا يتلقاها من الآخرين، لذلك قال من قبل بفشل البرهان الأنطولوجي والبرهان الكوسمولوجي في إثبات كائن ضروري واجب الوجود.

لذلك يعلن سارتر أن «الأساس يأتي عامة إلى العالم بواسطة ما هو لذاته الذي لا يؤسس لذاته من حيث هو تعديم لما هو في- ذاته فحسب، بل معه يظهر الأساس أيضا لأول مرة»². فالإنسان وحده كفيل بتحقيق وجوده، أي خلق كينونته، وهو بهذا يحاول أن يثبت للإنسان، من الصفات، والأفعال ما نفاه عن الإله.

1 - المصدر نفسه، ص 139.

2 - المصدر نفسه ، ص 139-140.

المبحث الثالث

تأليه الإنسان

الإنسان مشروع إله :

بعد أن انتهى سارتر من تقويض كل النظريات الفلسفية واللاهوتية، التي حاولت أن تبرر وتفسر وجود الإنسان والعالم، بواجب الوجود، الذي هو الله، الذي هو خالق للموجودات جميعا، هاهو يعلن عن التأسيس لمشروع إنسان جديد، هذا الطموح يتبدى مشروطا بضرورة إنكار وجود الله، كما بيناه سابقا، فلئن كان نتشه أعلن موت الإله، وميلاد الإنسان الأعلى، فإن سارتر أنكر وجود الإله، و دشن مشروع لتأليه الإنسان، لذلك نجده يكتب مطالبا أن يكون طموح وغاية الإنسان ليست الإنسانية في حد ذاتها و إنما يتجاوز ذلك، وفي هذا كتب يقول « إن الوجودية التي أمثلها، هي أكثر تماسكا، فهي تعلن إنه إذا لم يكن الله موجودا، فيوجد على الأقل كائن يكون لديه الوجود سابقا للماهية، كائن يوجد قبل أن يكون قابلا للتعريف وفق أي مفهوم، وأن هذا الكائن هو الإنسان أو الواقع الإنساني كما يقول هيدغر ¹، ولتحقيق تصوره حول مشروع الإنسان الجديد يطالبنا سارتر « بتجاوز نتائج الهرمينوطيقا الهيدغرية، باتجاه مشروع أساسي أكثر، ولا ينبغي إرجاع هذا المشروع الأساسي إلى أي مشروع آخر، ويجب أن يتم تصوره بحد ذاته، فلا يمكن أن يكون متعلقا لا بالموت وبالحياة، ولا بأي خاصية للوضع البشري»²، أي أن سارتر يرى أن الإنسان قادر على تركيزه كله في نفسه، حين يتحرر من فكرة الإله، فهو يضع الإنسان في خضم صراع هو صراع وجود، هو صراع مع كل ما يمكن أن يسلب

1 - جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سبق ذكره، ص 31.

2 - جون بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سبق ذكره، ص 712.

الإنسان كينونته، فالصراع هو المعنى الأساسي للوجود، للتأسيس لكيونته الضائعة في ركام من الأوهام، يرى سارتر أنها تحجب عنه حقيقة كينونته، التي تقع عليه مهمته استعادتها، وعن ذلك يقول « وبمقدار ما أنكشف أمام ذاتي كمسؤول عن وجودي، أطلب بهذا الكائن الذي أنا هو، أي إنني أريد استعادته أو بعبارة أدق، إنني مشروع لاستعادة، كينونتي، وهذه الكينونة التي تقدم لي من بعيد، من حيث هي كينونتي كالوليمة المستحيلة التي تقدم في الجحيم للملك الأسطوري تانتال، إنما أمد يدي للاستحواذ عليها، و التأسيس لها بحريتي ذاتها¹»، لذلك فهو يعتقد أنه « أن يكون المرء إنسانا، يعني أن يتوق إلى أن يكون الله، أو بالأحرى، الإنسان هو في الأساس رغبة في أن يكون الله»²، فهو يعتقد أن «الإنسان فقد ذاته كإنسان من أجل أن يولد الله، ذلك أن الإنسان يطمح بالطبع في الابتعاد عن الحالات الناقصة مقتربا من الكمال الواعي، ولكن منذ أن كانت فكرة الله متناقضة، كان الضياع عبثا، الإنسان عاطفة غير مجدية»³.

بهذا المعنى الوجودي الذي يعطيه سارتر للإنسان فهو يحدث نوع من القطيعة الانطولوجية مع التصورات التي كانت سائدة من قبل عن الإنسان، فهو يعتقد أن «الإنسان هو مشروع إنسان (...) ومنه أي من الإنسان تنشأ أشكال الوجود، مثل الوجود

1 - المصدر نفسه، ص 477.

2 - المصدر نفسه، ص 714.

3 - إيريس موردوخ، سارتر المفكر العقلي الرومنسي، ترجمة شاكر النابلسي، دار المفكر، القاهرة، د ط، 1963، ص65.

في ذاته أي العالم الموضوعي، وهو يقرر مبدأ الإنسان هو ما يصنعه بنفسه»¹ فهو من الإنسان منبع الوجود، لذلك مثلا نجده يرفض تصور ديكارت، وليبينتس، وفي هذا يقول أنه «عندما نتصور إليها صانعا، فإننا نمائل هذا الإله في أغلب الأحيان بصانع أعلى، ومهما كان المذهب الذي نعتبره (...). فإننا نقبل دائما بأن الإرادة تتبع إلى حد ما الفهم، أو على الأقل تلازمه، وأن الله عندما يخلق يعرف على وجه الدقة ما يخلق. وهكذا فإن مفهوم الإنسان في ذهن الله مماثل تماما لمفهوم قاطعة الورق في ذهن الصنّاعي، والله ينتج الإنسان تبعا لتقنيات وتصور، وتاما مثلما يصنع الحرفي قاطعة الورق طبقا لتعريف ما وتقنية ما، فالإنسان الفرد إذن يحقق مفهوما معينا موجودا في ذهن الإله»²، واستنادا إلى هذا الموقف الرافض لمثل القول حول خلق الله للإنسان بالمعنى الذي أورده سارتر سابقا، نجد يرفض كل التصورات الفلسفية - خاصة في القرن الثامن عشر - التي تقول «إن الإنسان يمتلك طبيعة إنسانية، وهذه الطبيعة الإنسانية، التي هي مفهوم الإنسان، موجود عند جميع الناس، مما يعني أن كل إنسان هو مثال خاص من مفهوم الإنسان الكوني ينتج عن هذه الكونية»³.

يرفض سارتر مثل هذه التصورات فهو يرى أنه «لا وجود لطبيعة إنسانية، بما أنه لا وجود لإله يمكنه تصورها. لا يكون الإنسان فقط على نحو ما يتصوره عن نفسه، كما

1 - الدليل الفلسفي، ج2، مرجع سبق ذكره، ص 72.

2 - جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سبق ذكره، ص 28-29.

3 - المصدر نفسه، ص 30.

يريد، لن يكون الإنسان شيئاً آخر سوى ما يصنعه بنفسه بعد هذه الوثبة نحو الوجود. ذلك هو أو لمبدأ للوجود»¹

فسارتر لا يرى أن هناك فرق بين الإنسان والحيوان، إلا في جانب واحد هو الإرادة العاقلة، فالعقل هو ميزة الإنسان عن سائر الموجودات، فالحيوان عبد أدي للطبيعة، لأنه محكوم من الخارج بقوانينها، ومن الداخل بغرائزه، أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يقاوم الجبر، أي نظام الحتمية، ويتحرر من أسر الطبيعة، فله أن يفعل ما لا يستطيع أن يفعله الحيوان.

هذه الميزة تجعل الإنسان متفرداً متميزاً عن غيره من الموجودات بفعله الحر الواعي، يملك تلك الميزة، فيما « هو وحيد في الكون، ليس له ما يعتمد عليه إلا نفسه والإنسان إذن مسؤول عن نفسه، لأنه له عقلاً يفهم به أغلال الحياة، وإرادة عاقلة، يحطم بها هذه الأغلال، كل ما في الطبيعة عبد مسير إلا الإنسان، فهو وحده مخير، فلأن له عقلاً فهو مختار ولأنه مختار فهو مسؤول، الإنسان عند سارتر مسؤول عن نفسه وعن غيره، ولا يقصد سارتر بالإنسان شخصاً بعينه، وإنما يقصد كل الناس، كل أفراد الإنسانية»².

يبدو أن المشكلة عند سارتر هي مشكلة إنسان، الإنسان الذي يدعوه لامتلاك وجوده الحقيقي بعيداً عن كل التأويلات، الإنسان الذي يجب أن يجد ذاته الضائعة، الذي يجب

¹ - المصدر نفسه ، ص 31.

² - هنري توماس و دانالي توماس، مرجع سبق ذكره، ص 541.

أن يقتنع بأن ليس هناك قوة تستطيع أن تحرره، أي أن الإنسان سيد مصيره، وأنه قادر على خلق ذاته وحيدا مستقلا عن الآخرين، يختار هذه الذات في حرية تامة.

لذلك أعلن سارتر أنه لا إله لدى الإنسان، إلا إرادته الخالقة، وأن قيمته في مدى ما تخلقه هذه الإرادة وتحققه، بمعنى آخر سارتر حاول أن يضيف على الإنسان الجديد الذي تصوره الإله، ولكنه إله صغير يصنع نفسه شيئا فشيئا في طريق لا نهاية له، لم يبين سارتر معالم نهايته.

ذلك أنه يعتقد أن الحياة كما يحيها وفق القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية، هي حياة بلا معنى فهي، بالنسبة إليه خالية من أي طعم قبل أن يوجد، ولا معنى لها إلا بعد وجوده، الذي هو نتاجه هو أي اختياره الفردي.

ومعنى ذلك كله أن وبعد تجاوز سارتر التصور الديكارتي، وجعل الوعي يستمد كينونته من ذاته من حيث هو وعي، منكر أن يحيل الوعي إلى غير ذاته من حيث هو تعديم، نجده يعلن أن « الأساس يأتي إلى العالم بواسطة ما هو - لذاته الذي لا يؤسس لذاته من حيث هو تعديم لما هو في ذاته فحسب، بل معه يظهر الأساس أيضا لأول مرة »¹، ذلك ما يسميه سارتر "الحدث المطلق" الذي يعني به ظهور الأساس أو انبثاق الوجود لذاته .

ذلك أنه يعتقد أن ما هو لذاته يستند إلى عرضية فهو يرى أن « إدراك الكائن بوصفه نقصا في الكينونة هو قبل كل شيء إدراك للكوجيتو في عرضيته، أنا أفكر إذا أنا كائن،

¹ - جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص 140.

فماذا أكون، أنا كائن ليس هو الأساس لذاته»، هذا الحس لعرضيتنا سيجعله سارتر محفزا ودافعا للانتقال من حالة النقص إلى حالة الكمال.

فهو يحاول أن يعطي تأصيلا أنطولوجيا لنزعتة الإنسانية منفتحة لا تحدها حدود، تشير «إلى أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم (...). هذا المعنى هو الذي جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد وهي إلحاد عنده لأن الإنسان وحده هو الذي يخلق ويحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أي ضغط من أي عنصر كان»¹.

وتبعا لذلك يلح سارتر الموجود الإنسان أن يكون مسؤولا كليا عن وجوده من حيث أنه أساس هذا الوجود، إذ يعتقد أنه «لا يمكننا أن نكون شيئا من دون أن نلعب دور ما نريد أن نكونه»². لأنه يعتقد أن الإنسان وحد فقط «وقبل كل شيء من يرتمي في اتجاه مستقبل ما، ومن يكون على وعي بتطلعه إلى المستقبل»³.

فهو يعتقد أنه لا يوجد ضمن القوانين الحاكمة للطبيعة ولا في القيم النازمة للأخلاق ما هو ثابت أزلي، ولا يمكن تغييره، ليس في الإنسان طبيعة إنسانية لا يستطيع الإنسان أن يغيرها ويراقبها، وينحو بها نحو خيره، وكماله، كل إنسان قادر على صنع حاضره وتقدير مصيره، كل إنسان هو ما يختاره لنفسه في الحياة، هو مجموعة اختياراته وأعماله.

¹ - علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، مصر، ب ط، 1997، ص40.

² - المصدر نفسه ، ص 140.

³ - جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سبق ذكره، ص 32.

فالإنسان لا يكون إنسان إلا إذا التزم بشيء واحد، وهذا الشيء هو قضية الحرية، الحرية لنفسه ولبنى الإنسان في كل زمان ومكان.

لأن سارتر يعتبر أن «الإنسان هو الكائن الذي يفتح ثغرة في هذا الوجود الضيق المتكتم الممتلئ نفسه، والذي هو في هوية مع ذاته، والشعور هو الذي يفتح باب العدم في العالم، وبالحرية يجيء العدم إلى العالم، ذلك أن حرية الإنسان تسبق ماهيته وتجعلها ممكنة، فماهية الإنسان منوطة بحريته، ولا تميز بين الحرية ووجود الإنسان، فالإنسان هو حريته، لأن الحرية هي شعور الذات، ولا يمكن للإنسان الحياة بلا شعور»¹.

ولما كانت كينونة الإنسان مجرد إمكانية، وتتميز بالطابع، ولما كان الأمر كذلك انتهى سارتر إلى بيان أن « لا يمكن للكائن إذا أن يستمد واجب وجوده الضروري من إمكانية وجوده، باختصار إذا كان الله موجود فهو عرضي»².

ويضيف من جهة أخرى أن « وجود الوعي من حيث إنه كائن في ذاته كي يعدم ذاته عبر تحوله إلى كائن لذاته، إنما يبقى عرضيا أي ليس الوعي هو الذي يعطي نفسه هذه الكينونة، وهو لا يلقاها من الآخرين»³

1 - فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 218.

2 - جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، مصدر سبق ذكره، ص 139.

3 - المصدر نفسه، ص 139.

إن هذا النزوع نحو بلوغ درجة الألوهية الذي يضعه سارتر كغاية قصوى ضمن المشروع النهائي للإنسان، تحركه ثنائية العدم والحرية التي تمثل أسلوب كينونة للإنسان، ذلك «أن التعديم (...) يشبه بالفعل تمرد الكائن في ذاته المعدم ضد عريضته»¹.

إن ما هو لذاته، يعترزم أن يكون، من حيث ما هو لذاته، كائنا هو ما هو عليه، فمن حيث إنه ما ليس عليه وليس ما هو عليه، يعترزم ما هو لذاته أن يكون ما هو عليه، ومن حيث كونه وعيا، يريد أن يملك شفافية ما هو في-ذاته، وكثافته المتناهية، ومن حيث كونه تعديما لما هو في - ذاته، وهروبا متوصلا من العرضية والوقائعية، يريد أن يكون هو الأساس لذاته، لذلك فإن الممكن يطرح عامة كمشروع، من حيث إنه ينقص ما هو لذاته، كي يصبح في - ذاته - لذاته، أي المثال الأعلى لوعي يؤسس لكينونته الخاصة.

وبذلك يحدد سارتر «القيمة الأساسية التي توجه هذا المشروع هي ما هو في - ذاته - لذاته، أي المثال الأعلى لوعي يؤسس لكينونته الخاصة في ذاتها، لمجرد أن يعي ذاته، وهكذا، فإن أفضل ما يجعل المشروع الأساسي للواقع الإنساني مفهوما، هو القول أن الإنسان كائن يعترزم أن يكون هو الله»².

ذلك أن السمة الأساسية والجوهرية للوجود الإنساني هي أنه حر، فحرية عين ماهيته، هي المبرر الذي يستند إليه مشروع الإنسان الإله الذي نظر له سارتر في كل مساره

¹ - جون بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سبق ذكره، ص 714.

² - المصدر نفسه، ص 714.

الفلسفي، فبفعل الحرية كقيمة مطلقة تميز الإنسان، وكميزة وقوة تدفع الإنسان، للبحث عن كينونته، فعنده « لا يمكن للحرية أن تتبثق إلا ككائن يجعل نفسه رغبة في الكينونة، أي كمشروع لذاته ينزع إلى أن يكون في ذاته - لذاته»¹، يمكن من تحليل هذا الاقتباس، ومن التوصيفات الفينومينولوجية التي أعطاها للوجود بنوعيه والخصائص الأنطولوجية التي ألحقها بالإنسان ككينونة لذاتها، أن نخلص إلى نتيجتين:

الأولى تأسيسية: فهي محاولة للهروب من النقص والتغير الذي يهدد الوجود الإنساني، ويمثل سعي نحو البحث عن الخلود، هذا الخلود الذي لا يملكه إلا الإله. ورغبة في التغلب على حالة القلق والخوف الذي يحرم الكائن لذاته من كل معنى، فأن يكون الإنسان هو أن يملك القدرة على التأسيس الأنطولوجي لذاته، وأن تكون إنسان هو أن تكون إله، وأن تكون إله معناه أن تملك حريتك، وإرادتك، والوعي الذي يفضي بك لتحقيق الغاية التي ترنو إليها.

والثانية نقدية: فدعوة الإنسان إلى أن يكون إله، تذكرنا بالمعتقد المسيحي الذي يمثله المسيح، الذي هو ابن الله، الذي تجسد في صورة إنسان، أي حل في الوجود، وكأن العبارة السارتيرية بقدر ما تحمل من تحدي ينجه نحو تأليه الإنسان، في نفس الوقت تحمل تحدي تفويض عقيدة التجسيد لدى المسيحيين، الذي يمكن صياغته في مقولة " الإله الإنسان" كما عبر عنها كيركيخارد، في مقابل عبارة سارتر " الإنسان الإله".

1 - المصدر نفسه، ص 716.

هذا التناقض الموجود في عبارة " الإله الإنسان " المعبرة عن عقيدة التجسيد في المسيحية حاول كيركيجارد أن يجد لها تفسير ملائما مع إقراره بالتناقض الجلي الذي تحمله هذه العقيدة، معتبرا محاولة التدليل على بالعقل على وجود إله في هذه الحالة محو للمسألة وليس حلا لها، ذلك أن المسيح إنسان بشكل كامل، و أله بشكل كامل. لذلك يعتقد أن « كل محاولة من أجل رفع هذا التناقض- الذي يعتبره كيركيجارد قلب الديانة المسيحية - تعني اعتبار التحقق الخارجي لشيء يستحيل تحققه على المستوى الخارجي، وإذا اعتبرناه خارجيا، كان الإيمان به نوعا من الغباء، بالإضافة إلى ذلك فإننا إذا أردنا رفع التناقض بين الفرد الوجودي، ووجودنا، والفرد الثابت الأزلي، ووجود الله، وأن نقدم شرحا وتوضيحا بهذا الشأن، فإننا سنضطر إلى رفع هذا التناقض من خلال تبديل دائرتنا الوجودية، وتحويلها إلى وجود ثابت، وهذا على خلاف نمطنا الوجودي، ويستحيل أن يكون ممكنا»¹.

ولحل ذلك التناقض، ينصح كيركيجارد بعدم ركوب النقشات العقلية لأنها ستهدم المسألة كما بينا سابقا، ولكنه يقترح بديلا لمصطلح التناقض بديلا آخر هو عدم التناغم، من أجل نفي ذلك التناقض، ولكن من خلال الإيمان، فهو في تحليله لإمكان حب الله، «يرى أن الله عمد من خلال التجسد إلى تقريب نفسه من الإنسان، و إلى التقلب بشكل جزئي، لكي يتمكن الإنسان من الاقتراب والدنو من الله، ويتمكن من إبراز محبته وعشقه له، من أجل

1 - عبد الجبار الرفاعي، الإيمان والتجربة الدينية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2005، ص522.

أن لا تتغلب عليه عظمة الله، وأن يختار الإيمان به بحرية، وأن يعود نفسه على هذا الحب، معتقداً أن الله إنما يظهر عشقه من خلال التجسد، وإن هذا العشق هو الذي سيكون منشأً لتغيير وتكامل الإنسان»¹.

وذلك في اعتقاده راجع إلى المنشأ الإلهي للمسيحية، التي تمثل معتقداتها مسائل لا يمكن توقع حدوثها عن طريق العقل البشري، فالذهن البشري في حد ذاته لا يملك أن يبدع الاعتقاد المسيحي، لذلك فالتجسيد هو معجزة بالنسبة للإنسان فهو مفهوم يفوق الطبيعة واختراق لقوانينها، فيرى أنه يستحيل على العقل الإنساني تصور فكرة أن الله أضحي إنساناً، فكيف بها وهي واقعة بالفعل متجسد في شخص المسيح حسب المعتقد المسيحي، لذلك نجد أن كيركيخارد راهن على الديالكتيك الوجودي لفهم الإيمان وأقصى الديالكتيك العقلي، لإدراك كنه المعتقدات المسحوية، لأن العلية ومختلف قوانين العقل غير قادرة على فهم حقيقتها، وإدراك كنهها.

إلا أن الذي لا يمكن اجتنابه هو تناقض التجسيد، لذلك نجد أن الملحدون والذين يكفرون بالمسحية يرفضون على وجه الخصوص فكرة التجسيد، ويصرحون بأن مفهوم الإله الإنسان تناقض مستحيل، وفي هذا السياق يمكن أن نضع سارتر لكن مع إضافة أن سارتر قال أنه أنكر الألوهية جملة وتفصيلاً، إلا أن تحليلاته للوجود الإنساني أفضت به إلى استحالة وجود إله، تبعاً لاستحالة الجمع بين الضريين من الوجود الذين أشرنا إليهما

1 - المرجع نفسه ، ص 524.

سابقا وهما الوجود في -ذاته والوجود لذاته، واستناد إلى ما سبق وصل سارتر إلى أنه إذا كانت هناك إمكانية للجمع بينهما فلما لا يصير الإنسان إليه.

ذلك انطلاقا من اعتقاده أن هو الكائن الذي يملك أن يحقق كينونته، دوناً عن بقية الموجودات ففي الكينونة والعدم يعتبره «الكائن الوحيد الذي يمكننا اعتباره حراً، هو الكائن الذي يعدم وجوده، ونعرف فضلا عن ذلك أن التعديم هو نقص في الكينونة ولا يمكنه أن يكون غير ذلك، فالحرية هي بالتحديد وجود هو مصدر نقصه في الكينونة»¹، ويلح سارتر على أن « إدراك الكائن لعرضيته، بوصفه نقصاً في الكينونة قبالة الوجود، قبل كل شيء إدراك الكوجيتو لعرضيته، أنا أفكر إذا أنا كائن، فماذا أكون، أنا كائن ليس هو الأساس لذاته»².

ومن هنا رسم سارتر للكائن لذاته مهمة تحمل الكثير من التحدي هي العمل على استرجاع وجوده، هذا الوجود الذي يرى أنه سلب منه بأسماء متعددة على رأسها المعتقدات الدينية، لذلك سيضع سارتر الإنسان في مواجهة مع عقيدة الألوهية عامة وفي الفكر المسيحي خاصة، فهذه أعماله الوجودية عبر من خلالها عن حرصه وإصراره على القضاء على ما يسميه هو "الآلهة الكاذبة"، فنصوصه الأدبية هي بدورها مثل نصوصه الفلسفية تعبر بوضوح عن فكره الوجودي المتحرر من فكرة الألوهية، وهذه الفكرة تمتد على طول الروايات والمسرحيات التي تحمل تعبيراً عن النزعة الوجودية الملحدة، تعبر

1 - جون بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سبق ذكره ، ص 715.

2 - المصدر نفسه، ص 137.

عن عبثية الوجود الإنساني وعرضيته، بما فيه من قلق وعدم، تنظر لفكرة الحرية المطلقة بما تحملها الكلمة من معنى، فشخصيات رواياته ومسرحياته، هي شخصيات قلق، حائرة، متى حانة الفرصة للحرية لتتقض عليها، من أجل استرجاع كينونتها المستلب، وللخروج من الاغتراب الذي يحاصرها، وللقضاء على الروح العدمية التي تخنقها، فهي شخصيات تمثل مشروع إنسان، هي شخصيات يقلقها سؤال النهاية، المصير، فهي تسعى للخلود، لكن الإنسان كما قال به سارتر هو إنسان مخترق في كينونته.

ولتبيين الأمر أكثر ارتأينا أن نتبع تلك الروح الإلحادية لدى سارتر من خلال بعض أعماله المسرحية، ووجدنا أن أكثرها تلبية للغرض الذي نرنو إليه مسرحيتين مهمتين نالتا الكثير من الاهتمام والرواج، بل تم عرضهما في الكثير من المسارح العالمية، هما "الذباب" و " الإله والشيطان".

في مسرحيته المعنون "الذباب" Les mouches نكتشف من خلال تتبع فصولها ان هناك نوع من التحدي والمواجهة سوف يعلنه بطل هذه المسرحية وفي ما يلي سنشير إلى بعض أحداثها التي تساعدنا على فهم تصور سارتر المنكر للألوهية وكيف شكلت هذه المهمة رابطا بين مختلف أعماله الفلسفية من جهة وأعماله الأدبية من جهة أخرى، حيث نجد أن أوريبست الذي هو بطل المسرحية عند العودة إلى مسقط رأسه "أرغوس" بعد أن شب وترعرع بعيدا عنها، فيطلع على الوضع المحزن السائد فيها، لقد خانت الملكة كليتمنستر زوجها أغامنونوالد أوريبس وساهمت مع عشيقها ايجيست في اغتياله وبعد ذلك اغتصب

ايجيست الملك و اذ شاء أن يكتب سلطته اقتنع شعب ارغوس بأنهم جميعا يحملون معه
وزر هذا الاختيار وان عليهم إذا أن يعيشوا في حزن وتكفير دائمين وشعور مستمر
ساحق بآثامهم، أما ملك الآلهة جوبيتر، وهو في المسرحية إشارة واضحة إلى الألوهة
عامة.

فقد ساند " إيجيست" في محاولته فأرسل على " أرغوس" سحابة كثيفة من الذباب -هي
تجسيم لوخر الضمير- تتعلق بالسكان المساكين وتلاحقهم بدون هوادة، ويرى أن جوبيتر
يفعل ذلك ليساند كل حكم، وإن كان جائرا لأن تسلط الملوك صورة لتسلطه.

ورسم سارتر صورة لجوبيتر يبدو فيها جد مسرورا بخضوع أهل مدينة أرغوس وذلكم
وخوفهم، فهو أنه يسر بأن يرى الأحياء شبيهين بالموتى، لذا فأليكترا-أخت أوريست- وقد
بقيت وجها بين سكان أرغوس محافظة على استقلالها وتعيش في انتظار الانتقام من
قاتلي والدها، تسمى جوبيتر "اله الموتى".

وتضيف أليكترا إنني صبية توحية وذلك يزعجك، مايريده جوبيتر هو أن يشعر الناس
بالخوف والرعب منه، ولايهمه البتة أن يحبوه أو يكرهوه، وهذا ما يتبين من خلال حوار
دار بينه وبين ايجيست موضوعه يتناول موقف سكان أرغوس من جوبيتر:

«جوبيتر لاريب في أنهم لا يحبونني كثيرا»

"ايجيست انهم يخافون منك"

"جوبيتر غاية ما أريد لست بحاجة إلى أو أكون محبوباً"

لايهمه حب الناس لأنه كما يقول لايجيست " لايجب أحداً" ¹.

من خلال ذلك الحوار يقدم لنا سارتر إليها همه أن يسلب من البشر حريتهم، فتحرروا عند ذلك من سلطته، هذا ما يفضي به لايجيست « منذ مئة ألف سنة أرقص أمام الناس، رقصه بطيئة قاتمة ويجب أنيتقروا"، فما دامت عيونهم مثبتة علي فإنهم ينسون أن ينظروا في أنفسهم» ².

إنه يسعى لأن يلهيم عن أنفسهم لأنه يرهب "انفجار الحرية" فيهم، يقول لايجيست: «السر الأليم الذي عند الآلهة والملوك وهو أن الناس أحرار» ³، ولماذا هذا السر أليم؟ لأنه «إذا انفجرت الحرية مرة في روح الإنسان، لم يبق للآلهة على هذا الإنسان أيسلطة» ⁴.

هذا الإله يرفضه أوريست لأنه يحرمه من إنسانيته، لأنه يحكم عليه بالذل والهوان، يرفضه عند ما يريد هذا الإله بآيه أنه ينتظر منه خنوعاً شبيهاً بخنوع أهل أرغوس،

¹ - جان بول سارتر، الذباب، ترجمة: حسين مكي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ب ط، 1964، ص 113.

² - المصدر نفسه، ص 119.

³ - المصدر نفسه، ص 118.

⁴ - المصدر نفسه، ص 120.

فيتهف عند ذاك «إذا هو الحيز (...). الانسحاب بلطف، وأن تقول دائما: " عفوا وشطرا"

أهذا هو؟¹»

عندئذ يتحول أوريس فجأة، فالحرية تنقض عليه، حسب تعبيره فيدرك أنها لا تتميز عن وجوده، أنه موجود بقدر ما هو حر، وأن حرته هذه لن تتحقق إلا إذا كان هو المرجع الأخير لنفسه متحديا سلطة جوبيتر، لذا يصمم على قتل والدته كليمنستر وعشيقتها ايجيست انتقاما لوالده لكي يدوس إرادته جوبيتر. فيقتل إيجيست محققا بذلك حلم أخته الكبرى أليكترا.

إلا أن جوبيتر يطلق عليها "الأريني" آلهات الانتقام من الجرمين، فتحاصرنها في هيكل أبولون، حيث حر، أين وجدا لهما ملجأ، فتضعف أليكترا وتستسلم لوخر الضمير وتخضع لجوبيتر، أما أوريسست فيبقى صامدا أمامه رغم وعوده ووعيده، فيذكره جوبيتر بسلطة الآلهة على الكائنات، ولكن أوريسست يجيبه متحديا، بأن لا سلطة له على البشر طالما خلق البشر أحرارا، و أعلن له أنك يا جوبيتر، ملك الحجارة والنجوم، وملك أمواج البحر ولكنك لست ملك البشر.

- «فأجابه جوبيتر غاضبا ألت إلهك أينها الدودة الوقحة؟ من خلقك

إذا؟،

- يجيبه أوريسست: أنت ولكن كان ينبغي ألا تخلقني حرا.

¹ - المصدر نفسه، ص 99.

- يرد جوبيتر: أوهبتك الحرية لتخدعني.

- أوريست ربما ، ولكنها إنق لبت عليك ولا تستطيع بعد شيئاً، لا أنت ولا

أنا...مذ أن خلقتني»¹.

هذه الكلمات الأخيرة التي جاءت على لسان بطل الراوي أوريست، " لم أعد ملكا لك" تحمل تحديا وعلان للمواجهة ضد سطرت وتسلط جوبيتر، ونلمس من خلال ما أوردناه سابقا أن كل هم سارتر هو أن يجعل غاية الغايات عند الإله جوبيتر في هذه المسرحية هو أن يستدل البشر ويستعبدهم، أما بطل هذه المسرحية أوريست فجعل من رمزا دالا على الإنسان الحر من كل الضرورات الخارجية، إلا إرادته الداخلية الدالة التي ستكون محركه لاسترجاع وجوده من قبضة الآلهة، حتى لا يبقى تحت الاستعباد والاستغلال.

وبذات النفس المتحرر من طغيان وسلطة الآلهة يعلن أوريست أنه « حتى الأمس كنت حجابا على عيني، وسدادا من الشمع في أذني (...)كنت قد أوجدتني لأنفذ خطتك (...) ولكن فجأة انقضت علي الحرية (...) وشعرت بنفسي وحيدا كل الوحدة ... ولم يكن قد بقي شيء في السماء لا خير ولا شر ولا أحد»².

هنا نلمس إصرار جوبيتر على أن يعمي بصر أوريست، وأن يستخدمه، لتحقيق مقاصده الأنانية، وأن يلقي عليه الأوامر، أما أوريست فهمه الوحيد هو الرفض، والسعي الحفاظ

1 - المصدر نفسه، ص 148

2 - المصدر نفسه، ص 148.

على حريته ليصير مرجعا لذاته، أي يصبح أساس كينونته كما عبر عن ذلك سارتر في "الوجود والعدم"، معلنا مثل ننشه الذي أعلن "موت الإله"، كشرط لولادة الإنسان الحقيقي، الذي هو الإنسان الحر، الذي تعتبر سارتر أن حريته عين ماهيته، نلاحظ أن سارتر في هذه الرواية بقي وفيها لمبادئه الوجودية الإلحادية التي أعلن عنها في مؤلفاته الفلسفية خاصة في "الوجود والعدم" و" الوجودية نزعة إنسانية".

وتمتد تلك المعاني الملحدة في مسرحية " الشيطان والإله الطيب" محافظا على نفس المعاني والقيم، هذه المسرحية بطلها أمير ألماني عاش في العصور الوسطى، أمطلق عليه سارتر اسم " غوتز"، جعل سارتر في هذه الشخصية الجرأة على تحدي سلطان الله، باقتراف الشرور والمعاصي يشكل مبالغ في (...). ولما قيل له أن الشر أمر شائع، وأن الخير وقف على الله وحده، الذي جعله مستحيلا على الإنسان قرر أن يتحدى، الله بصورة أخرى بمجاراته في صنع الخير»¹.

ونتيجة ذلك سيصل غوتز إلى قناعة مفادها أنه لا طائل ولا جدوى من الجهد الذي يبذله وأن جميع المحاولات التي خاضها في ذلك المسعى وجد أنها أفضت به إلى نهاية سلبية يكللها الفشل، وتبعا لذلك سوف يهجر درب الإيمان والخضوع للآلهة ليختار الإلحاد مسلكا له في الحياة، «فأعلن إنكاره وجود الله، ليفسح مجالا للإنسان، ليصبح إلحاده هذا

¹ - كونتي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، منشورت النور، بيروت، ب ط، 1968، ص 128

الإنكار لوجود الله ، الذي كان أعلن أنه يعمل على تحديه سابقا، وليكون هذا الإنكار
«الصورة الأخيرة لرفضه لله الذي كان قد اتخذ سابقا شكل التحدي»¹.

إن الإله الذي أعلن "غوتز" أنه رفضه هو ذلك الكائن السادي الذي يحتقر الإنسان
ويعميه، ويهينه، وهذا ما يقوله "غوتز" مخاطبا الإله الذين كان يعبده:

« الليل هو أنت هيه؟ الليل؟ الفراغ الممزق لكل شيء (...)أيها الليل القديم، أيها الليل
الكبير الأزلي، ليل التعاسة، خبثي، افترس جسدي القذر، ادخل بيني وبين نفسيو
تأكلني...»².

إنه ذلك الكائن الذي يشاء تدمير الإنسان كما يتضح من الحوار بين " هيلدا" و " غوتز" :
« هيلدا : هل هي إرادة الله أن تصبح خرفا؟.

غوتز : طبعاً، يجب تحطيم الإنسان، أليس كذلك؟ ذلك الكائن الذي يمحي وجود الإنسان
ويحول ذلك الوجود إلى ضرب من الوهم»³.

«غوتز: إنني لست إنساناً، لست أي شيء، ليس هناك إلا الله، والإنسان ليس إلا خداع
النظر...»⁴.

1 - المرجع نفسه، ص 128.
2 - جان بول سارتر، الشيطان والإله الطيب، ترجمة، غياث حجار، منشورات دار الإتحاد، 1963، ص 174.
3 - المصدر نفسه، ص 183.
4 - المصدر نفسه، ص 185.

يبدو أن سارتر هنا أن يقدم تصورا يحط من قيمة وعظمة الإله كونه يعتقد أن ذلك الإله حتى إذا أحسن إلى البشر فإن ذلك ضرب من ضروب الاغتصاب والاستلاب لحريتهم وحط من كرامتهم وقيمتهم كما يتجلى من الكلام الذي وجهه الكاهن " هزيش " لغوتز.

حيث يقول له « غوتز: إنه لن يعفو عني رغم إرادتي.

هزيش: أيها القشة البائسة، كيف تستطيع أن تقاوم رحمته؟ كيف تتعب أنت صبره اللامتأهي؟ سيأخذك بين أصابعه لو شاء، ليحملك إله جنته، سيكسر بصرية من إبهامه إرادتك السيئة، يفتح فكبك وبحشوك بعطفه وستحس أنك طيب رغم إرادتك»¹.

مجمل القول القول أن الإله الذي يصوره سارتر في هذه المسرحية، هو إله يلغي الوجود الإنساني، هذا ما استنتجه غوتز في النهاية « إذا كان الله موجودا فالإنسان عدم»²، أي أن سارتر يعلن أنه إذا كان وجود الله يلغي وجود الإنسان، وجب إلغاء الله لوجود الإنسان. هذا ما توصل إليه بطل المسرحية في الأخير، لذلك أعلن أنه " قتل الله " وردد ذلك مرتين أمام صديقه " هيلدا".

والنتيجة التي خلص إليها سارتر من "الذباب"، و"الشیطان والإله الطيب"، ومن تحليلاته الفينومينولوجية الأنطولوجية لمقولات الوجود، الألوهية، الإنسان، الحرية، العدم، وغيرها من المفاهيم المرتبطة بها، هي أن جان بول سارتر أصبح يعتقد أنه لا مبرر للوجود، أنه لا

1 - المصدر نفسه، ص 91.

2 - المصدر نفسه، ص 197.

علة ولا ضرورة، فبالنسبة إليه أن كل موجود يولد دون مبرر، ويعيش بسبب ضعفه، وخوفه ويموت بفعل المصادفة، وتبعاً لذا التصور نجد أن سارتر أنكر الألوهية، و ما يرتبط بها من صفات القدرة والعلم والفعل والحرية والخلق، كما أنكر نظرية الخلق من عدم التي وردت في الديانات السماوية جميعاً، المسيحية، اليهودية والإسلام، كما قام في كتاباته بانتزاع صفات تخص الله، وحاول أضفاها على الإنسان، مصوراً بذلك أن العلاقة بين الإنسان والله هي علاقة صراع، ومغالبة، المنتصر فيها يفرض قيمه، هذا تحركه جملة من الأحاسيس والمشاعر السلبية التي تجعل الوجود الإنساني في حالة اضطراب دائم، فهذا الوجود هو دائماً في حالة من الخوف والقلق، سببهما الحرية المطلقة التي يتمتع بها الإنسان، والتي هي عين كينونته، وفي ذات الوقت تزعجه كينونته الناقصة و التي يخرقها العدم، والتي تحته وتدفعه دائماً إلى النضال من تحقيق حريته فالوجود الإنساني هو نضال نحو الحرية.

فبعدما سلب سارتر من الوجود الإنساني كل الأسس الدينية، الميتافيزيقية، الاجتماعية، والأخلاقية، يطالب الإنسان بالبحث عن أساس أنطولوجي، ويستند فيه إلى مقولتين هما الحرية المطلقة، والعدم، وتبعاً لذلك جاز لنا أن نصف معركة التحرر التي يخوضها الإنسان في فلسفة سارتر بأنها معركة وجود.

تلك المعاني التي خلص إليها بطلا " الذباب " و " الشيطان والإله الطيب"، تعبر عن التصور الوجودي لدى سارتر الذي لا يهتم بالجواهر، أي الكائنات في حد ذاتها، بل "

الوجود" أي علاقة هذه الكائنات بالإنسان. لذلك يرى سارتر أنه ليس المهم إذا وجود الإله بعد ذاته، ولكن المهم وجوده بالنسبة له.

كما جعل سارتر الإله في رواياته هو بمثابة الآخر، المطلق الذي يرى الذات الإنسانية دون أن تراه، هو الذي يجرد الإنسان من كل مبرراته الوجودية، ويسلبه حرته، ونحن نعلم أن الآخر عند سارتر هو الجحيم، هو من يهدد وجودي ويلغيه، ومن يسعى لأن يحيلني إلى موضوع أو شيء بين الأشياء، فالغير سيسلبني عالمي، ويسلبني حرיתי، التي هي عين ماهيتي، التي هي عين وجودي، بهذه الروح الخائفة المتوجسة، المرتابة، والرافضة للآخر سيتخذ سارتر ذلك كمدخل ومبرر أنطولوجي يرى أنه مشروع لإعلان و إثبات استحالة وجود إله.

لذلك يرى أن الاعتقاد بوجود إله سوف يحيل الأنا إلى موضوع دون أن تستطيع الأنا إحالته إلى موضوع، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يكون حرا إذا تحول إلى موضوع، دون أن يكون في إمكانه إحالة "الأنت" أي الآخر إلى موضوع، فإن سارتر ينكر وجود الإله، ويعلن أن إحداه إحد جذري، أي في طبيعة فلسفته الوجودية نفسها، ذلك لاعتقاده أن الإله تركيب أنطولوجي يناقض بعضه بعضا، إذ ينبغي في اعتقاده أن يكون من حيث الثبات والامتلاء بنفسه وجودا- في - ذاته، ومن حيث الشعور والوعي وجودا لذاته، « في حين أنه يعتقد أن ذلك مستحيلا، عكس هيغل الذي قال بإمكانية الجمع بينهما، أي

بين الوجود في- ذاته والوجود لذاته، فالوجود في ذاته عند سارتر هو وجود مصمت»¹، ولما كان الجمع بين هذين الضريين من الوجود أمرا مستحيلا في نظره ، فإنه وصل إلى نتيجة رأى أنها منسجمة مع تحليلاته للوجود، مفادها أن وجود الإله في هذه الحالة محال. وتبعاً لذلك ومن تحليل الموقف الإلحادي لسارتر وما رافقه من تحليلات وتعديلات وتعليقات، وإضافات حاول سارتر أن يضيفها على تصوره للإنسان من جهة، وانتقاداته واعتراضاته على الاعتقاد بوجود إله خالق لهذا الكون مثلما قالت به الديانات السماوية من جهة أخرى، يتبين لنا بالتالي أن سارتر يعتقد أنه لا أخلاقية أبدا في الخضوع لقانون يفرض نفسه بنفسه، كما أنه لا أخلاقية البتة في طاعة الله: أنه لا قيمة للأخلاقية الدينية عند سارتر، إلا عند من يؤمن بفكرة وجود الله، بعد أن يكون مترددا في الإيمان بها، شرط أن يكون الإيمان نتيجة اختيار حر، إذ أن الله بالنسبة إلى سارتر مدين للإنسان المؤمن به في تحقق وجوده.

1 - رجال ياقوت، مرجع سبق ذكره، ص 49.

الفصل الرابع

نقد وتقييم:

1 - نقد الأسس الفلسفية للدين عند برغسون.

2 - نقد الإلحاد لدى سارتر.

المبحث الأول

نقد الأسس الفلسفية للدين عند برغسون

قبل أن نخوض في إبراز الاعتراضات والجوانب السلبية التي ميزت التصور البرغسوني في ما يخص الحل الفلسفي الذي اقترحه من خلال الدين المفتوح الذي أقامه على التصوف المسيحي الذي حاول أن يعطي من خلاله حلا لمشكلة الإيمان والألوهية، يمكن أن نشير بداية إلى جملة من المحاسن قد تحسب للتصور البرغسوني.

ولعل أبرز ما حسب لصالح برغسون هو تلك الهجمة النقدية التي وجهها ضد النزعة المادية والآلية والعقلية خاصة إذا ما اعتبرنا أن النقد يعتبر أحد مقومات المشروع الفلسفي الذي قدمه برغسون حول المعتقدات الدينية، فهو يعتقد أن علماء المادة بالغوا في الثقة بأنفسهم، معتقدا أنه لا يمكنهم أن يقوموا بعصر الكون بكامله في أنبوبة اختبار، حيث اعتبر «المادية كالقواعد اللغوية لا تعترف إلا بالأسماء ولكن الحقيقة كاللغة، تشمل الأعمال والأفعال والأشياء والمفاعيل والأسماء والصفات والحياة والحركة والمادة أيضا»¹، معلنا بذلك أن الكون لا تحكمه المادة وقوانينها الثابتة، بل قال بوجود عنصر حيوي مبدع نشيط وفعال يفسر كل أغاز الحياة، هذا الهجوم وجه برغسون ضد النزعة الآلية - كما أسلفنا في الفصل الثاني من هذا البحث - خاصة بعد أن عادت وازدهرت المادية مع دارون واسبنسر في القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، وذلك بعد أن تراجعت من قبل أمام كانط وشوبنهاور، ويمكن أن نشير في هذا الموضوع أن موقف برغسون من النزعة المادية، يكاد يشبه في جوانب غير قليلة ما قام به كانط في مرحلة الأنوار حين كافح

¹ - ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مرجع سبق ذكره، ص 569.

كانت موجة الإلحاد التي الكامنة في المذهب العقلي، وأعلن قصور العقل عن البحث في ميادين القضايا السامية.

كما حاول الحد من غلواء وتطرف المذهب العقلي الذي أسرف في الاعتداد بالعقل إسرافا بالغا، وقد رفض استنادا إلى ذلك أن نخضع الموضوعات الكيفية التي ترتبط بالإنسان كالأخلاق والجمال والمعتقدات الدينية لقواعد العقل أو العلم الصارمة، لأنها موضوعات لا تقبل في اعتقاد برغسون لا التفتيت ولا التقسيم.

كما يمكن أن نعتبر فلسفة برغسون بما حملته من أمل، خاصة إذا ما قورنت بالنزعات الفلسفية التي ازدهرت حينها، لذلك يمكن اعتبارها محاولة للتخفيف من حد الأفكار العدمية والسوداوية التي أثارها الكثير من الفلاسفة الوجودية بإعلانها أن الإنسان وجد وحيدا في هذا الوجود ليصارع مصيره، بعد أن غادرته الآلهة، وليشهد نهايته القاتمة المحتومة، فيما أعلنت فلسفات أخرى إفلاسه روحيا، وصرحت بموته. في ضل هذا الجو المشحون بقيم القلق، الحرب، والعدمية، شكلت البرغسونية عودة لاستلهام القيم الروحانية للمجتمع الغربي كمخرج ينسم من خلاله أفراد هذا المجتمع جو الحرية المفعم بالخلق والإبداع، ومن هنا كانت مشروعية العودة إلى الفلسفة البرغسونية التي حددت لنفسها مهمة الدفاع عن الإنسان وقيمه الروحية في بعديها الديني والأخلاقي، وكانت البرغسونية بذلك عودة بالإنسان إلى منبع الحياة، ودعوت للإنسان لأن يعيش غنى الوجود بعيدا عن

سكون المادة، وجمود التصورات العقلية وفراغ المفاهيم الصورية التي جاءت بها الفلسفات العقلانية.

هكذا كانت البرغسونية عودت إلى إحياء الدعوة إلى مركزية الإنسان في هذا الكون، وبالتالي في كل صور الفكر، فأحاسيس الإنسان ووعيه ليسا جزءا من سكون المادة، فالبرغسونية عملت على كسر كل الحواجز والضرورات التي يمكن أن تعيق حركة الإنسان نحو الحرية والانفتاح على القيم الإنسانية.

لذلك شكل الحدس محاولة لتجاوز الحواجز والموانع التي أقامتها الفلسفات المادية والعقلية حول الحياة الإنسانية، مما أدى إلى تهديد وجوده ومضاعفة خوفه، لذلك تتويجالهذه الفلسفة المفعم بقيم الحرية والمحبة والتطلع للمستقبل، جاء كتاب منبعا الأخلاق والدين لختم مسيرة فلسفية سمتها الإبداع والخلق، وليجعل هذا الكتاب من الأخلاق والدين جوهرها للفعل الحر الخلاق، وبذلك صارت قيمة الفعل الأخلاقي لا تأتي إلا من صفتي الخلق والمبادأة التي تميزه، وذلك بعيدا عن ضرورات المادة وتنبؤات العقل الصوري.

فمن خلال إبطاله لفكرة الواجب سعى برغسون إلى هجر فكرة الإلزام التي لم تعد تتناسب مع سيولة الحياة والحرية التي يدعو إليها، لذلك كان الانجذاب حلا مناسبا لاكتمال النظرية الأخلاقية البرغسونية، فالانجذاب له دلالاته القيمة والأخلاقية، المهمة في المجتمع المفتوح، أين صار كل فرد من أفرادها يسعى إلى إجابة نداء القيم، الذي يمثل تيار الحياة الصاعد.

هذا النداء الذي أصبح يمثل وثبة الحياة في أعلى ذروتها، وقمت إبداعها، فمع حملت هذا النداء أصبحت الحرية جوهر الفعل الأخلاقي، بل صار الفعل الحر بمعناه الصوفي نوبان في المطلق، باعتبار أن هذا الفعل يرتقي بالإنسان إلى أعلى درجات الوجود، ومن هنا إعجاب برغسون بالصوفية المسيحية التي أضفى عليها صفت الكمال من خلال صفات الفعل، الخلق، والمحبة.

فالتجربة الصوفية هي البوتقة التي تتصهر ضمنها كل الأفعال الإنسانية في فعل الله، لذلك فإن دراسة الفكر الأخلاقي والديني عند برغسون قادنا للنتائج التالي :

أولا إن العودة إلى التجربة الباطنية ، من خلال استبطان الذات، التي هي مصدر الإرادة، جعلت من الوعي أساسا ومرتكزا روحيا وفعالية إبداعية.

ثم تمكن البرغسونية من بناء منهج مكن الإنسان من النفاذ إلى بواطن الأشياء، وفهم سر الحياة، بوعي مباشر، بعيدا عن صلابة المادة وتحليلات العلم واستدلالات العقل، ومن خلال ذلك المحافظة على الطابع الكيفي لكل القيم الأخلاقية والدينية والجمالية، ليحرك بذلك طاقاته الإبداعية، بما يتناسب مع الطبيعة الإنسانية.

كما كان الحدس منهج مميز خص به الفلسفة والعلوم الإنسانية التي لم تعد تناسبها المناهج العلمية، كما صارت الديمومة مفتاح لحل كل المشكلات الفلسفية ومن ضمنها

الأخلاق والدين، محددة بذلك العلاقة بين مجال القيم والوجود، و التي تعد عنصرا مركزيا في فلسفة برغسون.

وهكذا عملت البرغسونية على إقامة رؤية أخلاقية ودينية قوامها الحرية والخلق، لتدفع بالإنسان من خلال قيم الحب والإيمان إلى أعلى درجات الوجود، ولتحرره من ثقل المادة، ولتجعل من نداء القيم لحظة فارقة، كسرت بها كل الحواجز التي كانت تعيق تطور الإنسانية، ولتجعل من حملت هذا النداء تجارب - المشبعة بقيم المحبة والإبداع - قدوة لسائر البشر، بل إن هذا النداء يمثل إحساسا بخطر الضرورة التي تخنق الإنسان، وفي نفس الوقت دعوة للأمل يحملها القساوسة والأنبياء والصوفية. يشير تاريخ الفلسفة أن برغسون من أبرز الفلاسفة المعاصرين، وعنه يقول ول ديورانت « كنا نفكر قبل برغسون بأن العالم رواية تم صنعها ومصيرها، لا نملك من أمرها زمام ولا مبادرة، و أن جهودنا تذهب عبثا، ولكننا بعده أخذنا نرى العالم كمسرح ومادة أنشأناهما بقوانا. لقد كنا قبله أسنان عجلات لآلة واسعة لا حياة فيها ولكننا الآن نستطيع إن أردنا أن نساهم في كتابة رواية الخلق»¹.

إلا أن ول ديورانت من جهة أخرى قد عاب على برغسون استبدال الحدس بدل العقل، وان كان وافقه في مواضع أخرى في نقده للعقل، حيث اعتبر " ول ديورانت " أن برغسون « لم يصب في وضع البصيرة مكان العقل لأنه بفعله هذا كمن يصحح أو هام الشباب

1- المرجع نفسه، ص 59.

بخرافات الطفولة»¹، فهو قد وافقه على نقده للعقل كما أسلفنا لكنه اشترط عليه أن يشعل شمعة أمام الحدس، معتقدا أن الإنسان إذا كان يعيش بالغريزة والبصيرة، فإنه يتقدم بعقله وذكائه.

وما يؤاخذ به برغسون هو أنه عند بناء فلسفته، لم يبحث حقيقة المادة، ولا ما إذا كانت المادة حقيقة عدوة الحياة أم خادمتها، وطوع أمرها. لقد فكر برغسون بأن العلم والروح والنفس والجسم والمادة والحياة هي أمور لا تلتقي بينها عداوة، إلا أن تلك العناصر في حقيقة الأمر هي من مكونات الوجود لا يمكن للإنسان أن يحيا بغياب أحدها، فالمادة والجسمي والعالم ليست سوى أمور تنتظر من العقل والإرادة أن تعمل على تشكيلها.

ذلك نقد نوجهه للمنهج وللبعض الأسس النقدية التي اعتمد عليها برغسون، و ذلك على الرغم من محاولته قطع الطريق على ناقديه إذ قال: «إنني أعتقد أن الوقت الذي ينفق في دحض الفلسفة ونقدها يذهب سدى»²، معتقدا أنه لم يبق لنا من الهجمات الكثير وجهها المفكر ولبعضهم البعض، ولم يبق سوى القليل من النقد، إلا أنه لم يسلم من النقد، إذ أن محاولة برغسون أن يجعل من التصوف حلا يفتح من خلاله أفاق أوسع في عالم الإنسانية الرحب، على قيم تسع الإنسانية بأجمعها، إلا أنه رغم قوة التحليل البرغسوني لمختلف التجارب الصوفية سواء الهندية أو البوذية وغيرها من التجارب الأخرى، وقع في

1 - المرجع نفسه، ص 568.

2 - المرجع نفسه، ص 346.

الكثير من التناقضات، فتحت المجال واسعا للكثير من الفلاسفة ليوجهوا نقدهم لنظريته في الدين الحركي القائمة على التصوف المسيحي.

لأن مراهنة برغسون على الوثبة الحيوية أو السورة الحيوية، قد أوقعه في تناقض جلي، لأنه وضع مسار التطور أمام مخاطرة، لأن «انبجاس الاندفاع الحيوي بجهد خلاق قوي، قد لا يؤدي دائما إلى ميلاد العقل، بل قد تخف مصادر هذا الجهد، ويتساقط هذا الاندفاع تحت شكل مادة جامدة، أي أن الدفعة الحيوية قد لا تؤدي في كل مرة إلى ميلاد النماذج الحرة»¹.

لقد أعطى برغسون للتصوف في إطار الدين الحركي دور يمتد إلى كل البشرية بما يحمله الصوفي من قيم مترعة بالحب، و لأن التجربة الصوفية لا ترضى بأن ترسم لها حدود تحجبها عن الغير، فهي تجربة إنسانية تتجاوز حدود الذات الصوفية، إلا أن مثل «هذا الموقف يرفضه وليام جيمس الذي حقيقة أعطى للتصوف قيمة ولكنها تنحصر في عند المتصوف، ولا يمكن أن تعم قيمة التصوف على جميع الناس، وعلى هذا النحو تعتمد على مشاعر ذاتية يتذوقها الفرد بعيدا عن الآخرين، إذ يحصر وليام جيمس قيمة العملية في أن الصوفي يشعر بالأمان والسعادة، وهما آتيان من صلته بالكون الفسيح الفائق على الطبيعة»².

1 - أندريه كريسون ، برغسون، مرجع سبق ذكره، ص 55.

2 - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012م، ص225.

كما يعتقد بعض المفكرين أن برغسون قد بالغ في اختزال التجربة الصوفية في التصوف المسيحي، مع اعتقاده بأن بقية أنواع التصوف لدى الحضارات الأخرى يشوبها الكثير من النقص، فلقد أنكر برغسون التصوف الهندي لاعتقاده بأنه يجمع بين الجدل العقلي والتجربة الصوفية مما حال دون تطور أي منهما، وبالتالي كانت الدعوى البرغسونية تعمل على الفصل بين العناصر العقلية الجدلية والتصورية والتجربة الصوفية، إلا أن مثل هذا الموقف لدى برغسون شكل تناقضا، حيث أن مثل هذه العناصر التي ينكرها على التصوف الهندي لا تثبت أنه ناقص، كما أن هذه الاعتبارات الجدلية والفكرية والتصورية العقلية، تلعب دورا أساسيا في التصوف المسيحي، فمثل تلك المعطيات العقلية تدخل في صلب التجربة الصوفية المسيحية.

إن برغسون من خلال هذا الفصل الجذري بين التجربة الصوفية وأوجه النشاط العقلي والفكري عند المتصوفة يؤدي إلى تبسيط طبيعة التجربة الصوفية وتزييفها، فالتجربة الصوفية بالنسبة للصوفيين المسيحيين غنية و كثيفة و متنوعة تتطوي على الرؤى والانفعالات على اختلافها، وهي تتناول كيانهم كله بجميع ملكاته، إن كانت غريزية أو عقلية، فكرية أو تصورية، لذلك لا يمكن عزل أي منها عن تجربتهم دون الإنقاص منها أو تحريف حقيقتها، كما أن المتصوفين يحملون تصور معين للإله الذي ينشدون الاتصال به، وهو التصور الذي تبناه اللاهوت الكاثوليكي.

لذلك يرفض " ماسون أورسيل " حكم برغسون على الصوفية البوذية ويؤكد أنها وصلت إلى تحقيق المحبة والعمل والخلق، هذه الصفات قصرها برغسون على التصوف المسيحي، يقول هذا الفيلسوف « ولكننا نلاحظ أن الهند تصورت أنواعا من (النيرفانا) الخلاقة دون حدود، إن الصبغة السلبية التي تجلى في الخلاص الإنساني ومجرد التحرر عوضا عن الحرية لا تضع إلا البوذية الهندية (...) لتقدم لنا صورة مختلفة تماما عن ذلك ونسميها بالصوفية الناقصة، تسمية لا تناسبها»¹.

ويؤكد ماسون أور سيل أن البوذية وصلت إلى مرحلة العمل الخلاقة حيث رأى أنالخلاص عندهم لا يبدو بعد الآن على صورة حالة، بل يبدو على صورة مسلك بوذا. معتبرا أن المذاهب البوذية الأخلاقية الكبرى أخذت المحبة، التي تشمل الإنسانية جمعاء دون تمييز أو تفریق، مثل أعلى لتعاليمها.

وفي اعتقادنا أن هذه الشواهد كافية لهدم و إبطال النظرية القائلة بأن التصوف المسيحي هو أكمل صور التصوف، مع إضفاء صفة النقص على مختلف أنواع التصوف الأخرى لدى مختلف الحضارات الإنسانية.

ذلك يدفعنا إلى القول أن برغسون كان يستخدم الأفكار الدينية بصورة انتقائية، ولا يهتم للنتائج المنطقية التي تترتب عليها، لذلك نجده مثلا يرى أن الهدف من الحياة الأخرى بعد الموت، هو تعزية الإنسان وتخفيف عبئ الصدمة عليه، وهذه التعزية والتخفيف لا تنفع

¹ - مراد وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 192.

كل إنسان، فهي تنفع فقط الإنسان الملتزم، صاحب المثل الأخلاقية والدينية، كما وردت في الكتب المقدسة، لما سيجده فيها من تصور مفرح للخيرات والنعم التي سيلاقيها بعد الموت، بخلاف الإنسان المتحلل، فنجد تصورا مخيفا ووصفا رهيبا لما سيلاقيه من أهوال بعد الموت.

لكن برغسون لم يكلف نفسه البحث عن «قيمة فكرة البقاء بعد الموت، و إذا كانت متغلغلة تماما عند الإنسان المتدين، والتي ربما غير موجودة عند الإنسان غير المتدين، غالب الظن أن الأول لن يشعر بالفرح بالصورة التي قدمها برجسون، كما أن الثاني لن يشعر بالخوف على الإطلاق، لأنه لا يأخذ هذه الفكرة مأخذ الجد»¹.

على خلاف ذلك هناك من يرى «أن الدين أيا كان، فإنه يقوم على علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله، وهذا هو الدين الطبيعي أي العقلي، الذي يمكن استخلاصه من القصص والخرافات، وتم تسويغه بالعقل، فلا حاجة لنا إلى افتراض ملكة خرافية أسطورية وهبتنا إياها الطبيعة، لكي تنتج لنا دينا يحقق لنا غاية حيوية، فما هي إلا المخيلة تكسي الأفكار ثوبا من الصور المحسوسة، عندما نمارسها عن طريق العقل»².

ونرى أن المبدأ الحيوي الذي ينادي به برغسون قاصر عن أن يصلنا بالله، لأن هذا المبدأ إن كان متغلغلا في الطبيعة فلا بد أن ننتظر حتى يصل إلينا، لأن الله سيكون موجودا

1 - زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سبق ذكره، ص 114.

2 - عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص374.

معنا في الكون، وإن كان مفارقا للكون منزها عن ماديته، فمن المستحيل إذا أن نصل إليه تجريبيا.

إندفاع الحياة تلك والتي تبدو هي المحرك لصناعة الوجود والارتقاء به عند برغسون، والتي قد تعني في كثير من المواضع الإله، لما أعطاه لها برغسون من طاقة على الخلق والإبداع، لا يملكها إلا إله، لكنه قيدها بالمادة كحركة مضادة لها، وعن ذلك يعبر برغسون « إن اندفاع الحياة التي نتكلم عليها تنحصر جملة في الاحتياج إلى الإبداع وهي لا تستطيع أن تبذل إبداع مطلقا لأنها تصادف في طريقها المادة، ولكنها تستحوذ على هذه المادة التي هي موطن الضرورة نفسها، وتتجه إلى أن تدخل فيها أكبر قدر من اللاتعيين والحرية »¹.

ومن الغريب أن برغسون بعد أن أعلن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية، أبان في مواضع أخرى عن ما يخالف ذلك، معتبرا أن النفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف لا تسأل نفسها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء أو وكيفا أرضيا عنها، ولكنها تكتفي بأن تحس أن موجودا أقدر منها بكثير يتغلغل فيها من دون أن تفنى فيه شخصيتها.

¹ - هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، د ط، 1981، ص

إن استدعاء برغسون للمتصوفين المسيحيين، كان بغرض توظيفهم لحاجاته ومقاصده، لذلك كانت قراءته لهم وفق تلك المقاصد الفلسفية التي حددها مسبقا، فكانت تحده رغبة في استخدامهم لا الأخذ عنهم، وربما كانت أصوله العقائدية خلف هذا التوجه، ففي الوقت الذي يضعهم فيه على رأس المتصوفة، يجعل السبب في ذلك ميلهم فقط، وهو يقول إن لا أهمية للعلم إن كان المسيح إلها أم إنسانا.

ولهذا لا بد للمتصوف المسيحي في تصور برجسون أن يخرج على المسيحية، شاء أم أبى، لأن عليه أن يبتر العقائد عن دينه ويبتر كل القصص القائمة عليها، ليقنع، بطلب انفعال صرف يجهل مصدره.

لذلك يبدو الجمع الذي قام به برغسون بين المعتقدات الدينية المسحية في الألوهية وفلسفة الديمومة عنده غريبا، فحتى يكون موقفه منسجما كان عليه فلقد أن يتناول الدين كما هو بصورة شاملة. لا أن يعيد بناءه وفق أغراضه الفلسفية.

لذلك يبدو أن برغسون رغم محاولاته إعطاء أفاق أخلاقية وروحية لمشروعه الفلسفي إلا أنه لم يستطع الفكاك من الأصول الفلسفية التطورية التي استند إليها، و التي يعتقد فيها أن الحياة سارت أثناء تطورها في مراحل ثلاث، الأولى مرحلة النباتات حيث كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة، وجمودها، والمرحلة الثانية هي مرحلة الحيوان الغريزي كالنحل والنمل، الذي يسير ويتحرك بالغريزة، أما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة الحيوان، حيث اتخذت الحياة خطوة جريئة نحو الحرية، واتجهت بشجاعة إلى مخاطرات الفكر التي لا

نهاية لها، معتبرا أن الغريزة حينها لا تزال الوسيلة الأعمق في رؤية الحقيقة، والوصول إلى جوهر العالم، ولكن الذكاء ينمو ويتطور بقوة وشجاعة وأكثر مدى أوسع، وقد وضعت الحياة أخيرا أملها ومصالحها في هذا الذكاء في تحقيق حرية أوسع لها.

فبالنسبة إلى برغسون فإن « هذه الحياة الملحة الخالقة التي تجعل من كل فرد ونوع مسرح لتجاربها هي الله، فالله والحياة عنده شيء واحد، إلا أنه يقدم تصورا عن الإله يبدو فيه هذا الإله محدودا، وليس قادرا على كل شيء، وتقيد المادة، ويعمل بجهد من أجل أن يتغلب على قيودها بعناء وبالتدرج خطوة خطوة. كما أنه ليس عالما بكل شيء ولكنه يتلمس طريقه للمعرفة والإدراك والضوء تدريجيا، وهكذا فإن الله على هذا التعريف هو الحياة المستمرة، وهو العمل والحرية»¹.

ولعل من أبلغ وأبرز الردود والانتقادات التي تلقاها التصور البرغسوني للعالم والدين، ما قال به " برتراند راسل" الذي رأى أن « الخير الذي يأمل برغسون أن يراه متحققا في العالم هو الفعل من أجل الفعل، وكل تأمل خالص يدعو حتما ويدينه بسلسلة من الصفات التي تحط من قدره، جامد أفلاطوني، ورياضي، ومنطقي، عقلي، وأولئك الذين يرغبون في شيء من التنبؤ بالغاية التي يحققها الفعل يخبرون بأن الغاية المتنبئ بها لن تكون شيئا

¹ - كامل محمد محمد عويضة، مرجع سبق ذكره، ص54.

جديداً، لأن الرغبة، مثل الذاكرة بموضوعها وعلى ذلك فقد أدنا في الفعل أن نكون عبيدا للغريزة»¹.

هذا بالإضافة إلى أنه مقولة مركزية أخرى يركز عليه المشروع الفلسفي لبرغسون، بما في ذلك فكرة الألوهية، ففي اعتقاده أن فكرة الدافع الحيوي التي تجعل من الحياة تدفعنا قدما من خلفنا بلا كلل ودون توقف، مثل ذلك لا يعطي أي مكان في هذا النوع من الفلسفة للحظة للبصيرة للتأمل، وأضاف راسل ناقدا هذا المبدأ الحيوي الذي تستند إليه هذه الفلسفة معتبرا أنه «عندما نرقى على الحياة الحيوانية، نغدو واعين بالغايات الأعظم التي تحرر الإنسان من حياة السائمة، فأولئك الذين يتراء لهم النشاط بدون غرض خيرا كافيا سيجدون في كتب برغسون صورة ممتعة للعالم، ولكن أولئك الذين يرون أنه لكي يكون للفعل أية قيمة، يتحتم أن يكون مسئلتهما من رؤية ما (...) بعالم أقل و أقل إجحافا، وأقل امتلاء بالصراع، من عالم حياتنا الجارية، أولئك الذين في كلمة، ينبني فعلهم على التأمل، لن يجدوا شيئا مما يبحثون عنه، ولن يأسفوا على أنه ليس هناك سبب يبرر الضن بكونها صادقة»².

بل يذهب راسل أبعد من ذلك حين يرى أن جزءا كبيرا من فلسفة برغسون، ويحدده بالجزء الأكثر شعبية، حيث يرى أنه «لا يعتمد على الحجة ولا يمكن أن يقوض بالحجة،

¹ - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية لعامة للكتاب، د ط، مصر، 1977، ص 462.

² - المرجع نفسه، ص 463.

وصورته الخيالية للعالم معتبرة كمجهود شاعري ليستقبله في صميمها لإقامة الدليل عليها أو إسقاطها»¹، ويشبه موقف برغسون من الحياة بتصور شكسبير الذي رأى أن الحياة ليست إلا ظلا يسيرا، بينما برغسون رأى بأنها أشبه بمحارة تتفتت إلى أجزاء تتحول من جديد إلى محارات.

ميرلوبونتي هو الآخر جذبه الانسجام والاتساق اللتين اتسمت بهما فلسفة برغسون، لكن أفضى به الاطلاع عليها منها و أفكارا إلى أن يعلن أنها تحمل «فلسفة دينية عجيبة»²، أعلن عن هذا التعجب بعد أن انتهى من دحضت لجملة من الأفكار شكلت في مجملها جزء من مقومات المشروع الفلسفي الذي أقامه برغسون عامة، فقد رأى ميرلوبونتي أن «فلسفة برغسون تتعارض مع كل فلسفة للتوسط وللتاريخ، إنما هو معطى قديم لفكره، اليقين بوجود حالة نصف إلهية حيث يجهل الإنسان الدوار والقلق لقد نقل توسط التاريخ هذا الاقتناع من غير أن يضعفه، كان الحدس الفلسفي للكائن الطبيعي يكفي أيام "التطور الخلاق" لتخفيض مشكلات العدم الخاطئة، في "المنبعين" أصبح الإنسان الإلهي متعذر البلوغ، إنما يبني عليه برغسون نظرتة المستقبلية إلى التاريخ الإنساني، الاتصال الطبيعي بالكائن، الفرح، الهدوء، الطمأنينة، تبقى كلها جوهرية عند برغسون»³.

1 - المرجع نفسه ، ص 462.

2 - ميرلوبونتي، تقرير الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 227.

3 - المرجع نفسه، ص 225.

لكن تلك القيم وجد ميرلوبونتي في نقده أنها إنما تنقل فقط من تجربة الفيلسوف الواجبة والقابلة للتعميم إلى تجربة الروحاني المتميزة والاستثنائية، التي تفتتح لدى برغسون على طبيعة أخرى، على وضعية أخرى، وهاتين الأخيرتين تبدوان في تصور برغسون محدودتين، وهذا يبدو وكأن الطبيعة قد انشطرت إلى نوعين، الأولى طبيعة طابعة، والثانية طبيعة مطبوعة، تبدوان و كأنهما عدوتين، الأمر الذي يؤدي في منبعا "الأخلاق والدين" إلى تميز الله وفعله عن العالم، الذي يفى بالقوة في الأعمال السابقة، لا يؤكد ذلك برغسون، وهو إن أعلن ذلك فلأن الله " طبيعة أخرى".

ويوضح ميرلوبونتي اعتراضاته ساخرا من التصور البرغسوني، معتقدا أنه في اللحظة ذاتها التي «يحب فيها العلة المفارقة من مفوضيتها في الأرض، صار الآن يتركز في الله كل ما كان يوجد من فاعل حقا وخالقا في العالم، الذي لم يعد بالنتيجة سوى خطة أو شيء مخلوق»¹، إلا أن ميرلوبونتي يبين أنه تبعا لذلك التصور فإن «علاقة الإنسان مع هذه القوة الطبيعية تبقى العلاقة المباشرة التي كانت تجدها الكتب السابقة بين الحدس وبين الكائن الطبيعي، هناك الفعل البسيط الذي صنع النوع الإنساني، هناك عمل الله البسيط المختصر في الروحاني، هناك فعل بسيط يسود حقل التاريخ والشعر، ليس في الحقيقة سوى "الاثنين"، الإنسان مصنوع من مبدئين بسيطين بدل أن يكون ثنائيا، أما التاريخ، المتأرجح بين طبيعة مطبوعة وطبيعة طابعة، فليس له جوهر خاص، بالتأكيد

¹ - المرجع نفسه، ص226.

ملعوناً، يبقى العالم آلة لصنع الآلهة، وليس ذلك مستحيلاً لأن الطبيعة المطبوعة معها في الطبيعة الطابعة، لكن إن نجحت آلة صنع الآلهة يوماً فيما أخفقت فيه دائماً، فسيكون ذلك كما لو أن الخلق المتوقف قد استؤنف من جديد، لا شيء يبشر بهذا الربيع الكبير»¹.

لذلك لا نجد في أي مكان، علامة على جميع طبيعتنا، ولذلك يعتبر ميرلوبونتي أن الخلق ليس مجرد مسرحية تتجه إلى الأمام جاعلة المستقبل هدفاً لها، إنه في اعتقاده لا يعدو أن يكون مجرد جهد خائب لا يملك أن يفعل أي شيء، وسيكون نتيجة لذلك التاريخ الإنساني وسيلة لإحيائه من جديد، من هنا رأى ميرلوبونتي متعجباً - كما أسلفنا - أن هذه الفلسفة أبانت رؤية دينية عجيبة، شخصية جداً.

¹ - المرجع نفسه، ص 227.

المبحث الثاني

نقد الإلحاد عند سارتر

يشير بعض مؤرخي الفلسفة أن الفيلسوف الفرنسي " جان فال " الذي يعود إليه الفضل الكبير في دخول وانتشار الفلسفة الوجودية في الأوساط الفكرية والثقافية في فرنسا، سئل تحت أي طائفة من الفلاسفة يمكن أن يوضع مذهبه؟

فأجاب أنه «يفضل أن ينظر إليه على أنه من أتباع برغسون»¹، قد يبدو قوله غريباً، لكنه في حقيقة الأمر يعبر عن الكثير من أوجه الشبه بين مذهب برغسون وبين المذهب الوجودي، خاصة في ثورتهما على الفلسفات العقلية، حيث برغسون اعترف بقيمة الحياة وتيارها المتدفق المتصل وديمومتها التي لا تنقطع في مواجهة جمود التصورات العقلية، كذلك الوجودية رفضت التقسيمات الثنائية التي أقامتها التصورات العقلية في بيان حقيقة الوجود الإنساني، خاصة سارتر الذي رفض كما بيناه سابقاً التمييز بين الظاهر والباطن، ولم يقبل التمييز بين الوجود والماهية، كما اتفقا كلاهما أي برغسون والوجوديين علة مركزية الإنسان والثقة في قدرته على المساهمة في صناعة انتصاراته، فإذا كان برغسون قال بإمكانية الإنسان أن يشارك في عملية الخلق من خلال اتصال الإنسان بالجهد الخلاق، ويعني هنا اتصاله بالله. فإن سارتر ذهب أبعد من ذلك حينما رفض حتى فرضية وجود اله، بل قال بأن الإنسان عليه أن يقوم بعملية الخلق لوحده، فلا يوجد ما يعينه على ذلك، وتبعاً لذلك لم ينتهي سارتر إلى النتائج المتفائل التي يفضي إليها التصور البرغسوني الذي ربط الوجود بالله واعترف بالقيمة الإيجابية للحياة، بينما سارتر

¹ - محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة، بيروت، ط1، 2001، ص 506.

انتهى إلى نوع من التشاؤم نتيجة عدم اعترافه لا بالعقل وحده بل لم يعترف بأي شيء،
لذلك فإنه لم يصل إلى أي شيء. فلم يقدر إلا إلى الخوف والقلق الغثيان... إلخ

ذلك غيض من فيض السلبيات التي ساهمت في إثبات تهافت التصور السارترى للوجود
الإنساني، وحكمت عليه بالتلاشي، وسنواصل الكشف على بعض منه في الصفحات
اللاحقة، وذلك نظرا لتهافت المنطلقات التي يستند إليها مشروع الفلسفي الإلحادي، في
كل نصوصه الأدبية والفلسفية، لقد قدم تصور عن الإنسان لا يحمل في الأفق أي أمل
تملؤه مشاعر القلق والعدم، والعبث والغثيان، وكل المشاعر السلبية، فهو لا يؤمن بأية
حتمية تسود العالم الذي نعيش فيه، كما لا يعتقد أن هناك تنبؤ يمكن أن يسود حياتنا
الاجتماعية كما يتصور البعض أو يتوهم، فتاريخ الحياة كما يتصوره سارتر، هو عبارة
عن سلسلة من المصادفات، لا فضل للإنسان ولا غيره فيها، وتبعاً لذلك ليس هناك غاية
كونية، تحكم سلوك الإنسان، معتقداً أن ذلك يجعل الناس يميلون إلى تبرير ذلك بالقدر
الغيبى.

لذلك رفض كل المؤمنين بالله على اختلاف دياناتهم مثل هذا القول رافضين العبثية التي
يتخذها الوجودي نهجا له ووصفا لحالته وحياته، فالمؤمن يؤمن بقيمة وجوده الفردي
ومسؤوليته أم الله تعالى، ولا يؤمن بالمصادفة،

حاول سارتر من خلال هذا المشروع تقويض المعتقدات الدينية، وبالتالي تقويض أثارها
على حياة الإنسان الفردية والاجتماعية والأخلاقية، بل حاول من خلال أعماله الأدبية

الروائية والمسرحية أن يجعل تلك المناقشات المزدرية للمعتقدات الدينية جزءا من الحياة الفكرية والثقافية العالمية، وعلى رأس القضايا الدينية التي سعى لإثبات بطلانها، قضية وجود الله، لأنها شكلت بالنسبة إليه عائقا في بناء نظريته الوجودية حول الوجود الإنساني.

ولعل الردود تكون ناجعة وأكثر موضوعية إذا كانت من داخل البيت الوجودي الفرنسي في حد ذاته، فهذا غابرييل مارسيل الذي ذكرنا أننا بعضا من تصوراته حول الإيمان الديني المسيحي، نجد أنه لم يكتفي بأن يكون مؤمنا بل كانت مقالاته الفلسفية تحمل ردودا على الملاحظة منكري المعتقدات الدينية، بعد أن أكد مارسيل أنه لا يمكن إغفال الدور الإيجابي والأثر المهم للمعتقد الديني الذي يتركه على سلوك الإنسان المتدين. ويرى أن ذلك يتجلى في الفرق الواضح بين الإنسان الذي يعتقد في الدين والإنسان المنكر للاعتقاد الديني، لذلك وردا على منكري الدين والألوهية، يرى أنه مهما كانت المبررات التي يقدمها الراضون للإيمان فهي مبررات واهية لا معنى لها، وفي هذا السياق يذهب مارسيل إلى أننا «لا نستطيع أن نغالي في الأهمية العملية للاعتذارات السلبية التي يتذرع بها عادة المنكر للألوهية: إنهم ينتهزون كل فرصة لإيضاح أن الكون ناقص ولا يفي بمطالبنا، ولا يمكن أبدا إشباعها»¹.

¹ -محمد عبد الحفيظ، مرجع سبق ذكره، ص 213.

واستنادا إلى تجربته الإيمانية كما وضحنا بعض معالمها سابقا، بين أن لا يمكن البرهنة على وجود الإله بالعقل ، معتقدا أن يلتقي الإنسان بالإله على نفس المستوى الذي يلتقي فيه الآخر، أي مستوى في إطار المحبة والعبادة.

ومن خلال تتبعنا للإلحاد لدى سارتر في ثنايا نصوصه، تبين أن موقفه الإلحادي يحمل خاصيتين هما:

أولا : الإلحاد لدى سارتر لا يمكن أن يوصف إلا أنه إلحاد جذري كونه أسس له أنطولوجيا.

ثانيا: هذا الضرب من الإلحاد يتميز بالإنكار، ولا يقف على أرض صلبة، لأنه لم يصمد أمام الانتقادات التي وجهت له، وهذا ما سنبيّنه في هذا الموضوع من البحث.

وأغلب الانتقادات التي وجهت له انطلقت من العمل على تفويض الأسس التي يستند عليها بنيانه الفلسفي، ومن المتفق عليه أن المقولة الأساسية التي أقام عليها سارتر مشروعه الفلسفي، بل تعتبر لب وجوهر فلسفته، هي قوله عن الوجود الإنساني بأن وجوده يسبق ماهيته، وهي فكرة يخالف بها كل الفلسفات التي سبقته، وحتى الفلسفات العلانية والدينية التي عاصرتة، ويشاركه فيها، كل الفلاسفة الوجوديين، لكن لا يتفق معه الكثير منهم في جعلها منطلقا لهدم المعتقدات الدينية وخاصة، عقيدة وجود الله.

هذا التصور الجديد حول مفهوم الوجود والماهية أثار الكثير من الصعوبات في فلسفة سارتر عن الإنسان، وتعود هذه الصعوبة إلى نوع من التعارض بين معنى الماهية الإنسانية التي تعترف بها فلسفة سارتر، باعتبارها سابقة على الوجود الإنساني، ومعنى الأنطولوجيا باعتبار أنها بحث في الوجود الإنساني ومقوماته، والتي تريد فلسفة سارتر أن تؤسسه، وتعطي معنا جديدا لماهية الإنسان ودلالة مغايرة لمقومات الوجود بالنسبة للإنسان أيضا، وهنا يشير حبيب الشاروني «أن الماهية تعني جملة الخصائص الجوهرية، وتعني أيضا الأعراض العامة، التي لا توجد في أنواع أخرى أو في أفراد مندرجة في أنواع أخرى. فالماهية تعني في تعريف المنطقة إذن الجنس والفصل النوعي والخاصة التي تعم جميع الأفراد، وهذا هو ما يؤسس التعريف سواء أكان تعريفا بالحد أم تعريفا بالرسم، وسارتر لا يعطينا تحديدا لكلمة الماهية أو لكلمة الوجود، و لكنه يذكر هذا المعنى صراحة عندما رأى أن ماهية الكتاب هي مجمل الكيفيات التي يعرف بها ومجمل الوسائل يصنع بها»¹.

أي أن الماهية عنده تعني التعريف ووسائل الصنع، وقد أورد في مرات كثيرة أن الماهية تعني التعريف، حيث ذكر أن الإنسان كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بالصورة، بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته، وذات الموضوع يذكر أن الإنسان يوجد أولا ثم يعرف بعد ذلك.

¹ - حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، مرجع سبق ذكره ، ص 255.

ولما كان التعريف - لدى المناطقة- سواء أكان بالحد أم بالرسم لا يتناول إلا الصفات الجوهرية والأعراض الخاصة والعامة، أي ما يخص النوع أو أفراد النوع الواحد جميعاً، كانت الماهية بهذا المعنى مرادفة للمعنى الكلي من حيث أن التعريف لا يتناول إلا الكلي. خلاصة الأمر إذن هي أن سارتر يصرح بأن الماهية تعني المعنى الكلي، وأن هذه الماهية تأتي لاحقاً على الوجود الإنساني. وكأن مثل هذا المعنى الذي لا يعطي للإنسان ماهية مسبقة، يحرره ويعطيه الإمكانية لأن يكون أي شيء يريده ويرغب فيه.

قد يواجهنا المدافعون عن سارتر باعتراض مفاده أن سارتر لم يكن يعني بالماهية، كما يفهم من كلامه في " الكينونة والعدم" الماهية العامة، أي كون الإنسان إنساناً، وإنما الماهية الخاصة، أي كون الإنسان بهذه الصفات وبتلك الخصائص، إلا أن سارتر من جانب آخر « لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة، خاصة في المواضع التي كان يؤكد فيها سبق الوجود على الماهية بالنسبة للإنسان، كما أنه على نحو ما سينظر إلى الماهية من حيث الأعراض المتحققة في الجزئي، لا من حيث هي مرادفة للمعنى الكلي كما رأينا الآن وكما وضع هو معناها صراحة»¹.

إلا أنه إذا ما عدنا إلى افتراض أن سارتر يعتبر الماهية على أنها مساوية للمعنى الكلي، صار معنى ذلك أن الإنسان من حيث أن ماهيته لاحقاً على وجوده، أي أن الإنسان

¹ - المرجع نفسه، ص 255.

حر حرية مطلقة، لا يحدها شيء، وتبعاً لذلك صار بإمكانه أن يكون أي شيء آخر يريده، نباتاً أو حيواناً أو إلهاً، هذا الأمر الذي يعتبر مستحيل وغير ممكن إطلاقاً.

وتبعاً لذلك فإن الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الإنساني، لأن الإنسان بعد كل شيء لا يمكنه أن يكون إلا إنساناً ولا يمكن أن يكون كائناً آخر أو من نوع آخر.

ونخلص إذن مما سبق إلى أن القضية الجوهرية التي تستند إليها فلسفة سارتر الإلحادية، المتمثلة في قضية سبق الوجود على الماهية، هي قضية مستحيلة، إذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق، إي باعتبارها مرادفة للمعنى الكلي الذي نعرفه بالجنس والفصل النوعي والخاصة العامة.

ويبدو أن التناقض سيبقى حتى وإن أخذنا الماهية بالمعنى الثاني أي لو اعتبرنا سارتر ينظر للماهية على أنها ماهية خاصة. باعتبار أن سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من الناحية الابستمولوجية، أي أنه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة في الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن أن نعرفها وأن نحددها.

لذلك فإنه إذا كان سارتر قد اعتبر الماهية لاحقة على الوجود فينبغي أن نفهم ذلك من حيث أنها صفات وخصائص مدركة بالعقل، أي باعتبار أن وجودها هو وجود عقلي فقط، فإن هذا الوجود العقلي هو مستخرج من الوجود العيني الذي تحقق.

فالماهية بهذا المعنى، ومن «ناحية الإبستمولوجية فحسب، لاحقة على الوجود، أما الماهية من حيث التحقق العيني في الواقع، أعني من ناحية وجودها متحققة في الإنسان الواقعي، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود، لأن الإنسان لا يكون في الواقع إنساناً موجوداً بالفعل إلا بتحقق هذه الخصائص، أي حين تتحقق الماهية، فليست الماهية لاحقة على الوجود، وليست كذلك سابقة عليه، وإنما هي مساوقة للوجود، أي ملازمة له»¹، وتبعاً لذلك يمكن القول أن الماهية لاحقة على الوجود من الناحية الإبستمولوجية، أي باعتبار أن وجودها هو وجود عقلي مستخرج من الوجود العيني وهي مساوقة للوجود من الناحية الأنطولوجية.

أي باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلاً في الواقع، إلا أن سارتر لم يقدّم بهذه التفرقة، باعتبار أنه لا يقيم أي اعتبار للناحية الإبستمولوجية، ولا يقول بالتجريد، كأن تقريره لسبق الوجود على الماهية، إنما كان يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عيني.

1 - المرجع نفسه، ص 256.

وتبعاً لذلك فإن الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الإنساني لأن الإنسان بعد كل شيء لا يمكنه إلا أن يكون إنساناً ولي كائناً آخر أو من نوع آخر، ونتيجة لما سبق يمكن القول أن القضية الرئيسية في الوجودية عامة وفلسفة سارتر خاصة، وهي قضية القائلة بأن الوجود سابق علة الماهية، هي قضية مستحيلة، إذا اعتبرنا الماهية بالمعنى الكلي الذي نعرفه بالجنس والفصل النوعي، والخاصة العامة.

وكما بينا سابقاً فإن سارتر حاول أن يجعل من مشروعته الفلسفي، مشروعاً إنساناً جديداً، سمته الأساسية هي الحرية، والتي تعتبر مقولة جوهرية في مشروعته الفلسفي عن الإنسان، وبلغه سارتر الحرية بالنسبة للإنسان هي عين ذاته، إلا أن سارتر جعل من مهمة الإنسان وهو يسعى لتحقيق ذاته شاقة، بل تبدو وكأنها ضرب من المستحيل، ذلك أن سارتر يرى أن «نزوع الإنسان نحو تحقيق ذاته، يجعله دائماً يعدو خلفها دون أن يملك اللحاق بها، ومفاد ذلك أن تكون الزمنية خاصة أساسية في وجود الإنسان، طالما كانت محاولاته تفيد معنى الجهد المستمر، ومن هنا يصادف العدم الذي يكمن في صميم تكوينه فيجعل منه فاعلية هدامة إذ يحول بينه وبين التطابق التام مع الوجود»¹.

فالإنسان بهذا المعنى يفقد كل المعاني التي كانت تجعل منه غنياً وقوياً بعقله و اجتماعيته، بأخلاقه ومعتقداته، يتغنى ويفخر بأصوله وتاريخه، ليصبح في تقدير سارتر أشبه ما يكون بفجوة في الوجود العام، وهو مع ذلك وعي كامل في صمت الأشياء، لا

¹ - سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984م، ص 136.

يكف عن خلق نفسه بنفسه، خلقا يدل على أن حر، و يرادف هذا المعنى القول بغياب الإله.

لذلك يرى سارتر أنه لا وجود لماهية للإنسان، خلق الإله مسبقا، وفرض على الإنسان أن يسير بجهد، إنما الأمر كله رهن بمشيئة الفرد، و إرادته، يبتدع ما يريده من قيم، ويخلق ما يريد من مبادئ لأن وجوده سابق على أي مثال ينزع إليه، أما إن تصور وجود ذلك المثال أو خيل إليه وجود إله يهيمن على أفعاله، فإنما يكون قد انتهى إلى التنازل عن حريته وفقد إرادته، وخضوع وجوده لضرورات الواقع تحمله وتوجهه كما تشاء.

ولما كان في تصور سارتر القول بأن الوجود سابق على الماهية، يفضي إلى القول بحرية الإنسان حرة مطلقة، وهو بهذا يعطي معنى جديد للحرية، هذا المعنى الجديد الذي قال به سارتر عن الحرية، يخالف ما كان متعارف عليه في علم الأخلاق أن الحرية هي قدرة الشخص على التأثير في الظروف الخارجية وإخضاعها له، «أما الحرية عند سارتر فلا تتعلق مطلقا بموقف الشخص من العالم الخارجي أو الظروف المحيطة به، بل تتعلق بموقف الإنسان من نفسه ومن حياته الباطنة، فالإنسان الحر عند سارتر هو ذلك الذي يستطيع أن يعزل نفسه عن العالم، ويعيش في عالمه الباطني هو ذلك الذي يستطيع أن يلغي العالم الأكبر ليعيش في العالم الأصغر وحده»¹. مثل هذه العزلة التي وضع سارتر الإنسان سوف تعمق من القيم الفردية لديه، وتخرجه من الطابع الاجتماعي الذي يعتبر

¹ - يحي هويدي، مقالات فلسفية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1986، ص 401.

خاصية مميز للإنسان وبالتالي تحرمه من الكثير من المكاسب والامتيازات التي قد يحصلها في إطار المجتمع.

وردا على سارتر نقول ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي أراد بعض الفلاسفة أن يجعلوا منها " بداية مطلقة" أو خلقا من عدم؟ ، فلقد زعم بعضهم أن " الفعل الحر" هو الفعل الذي يقول للشيء كن فيكون، بينما ذهب آخرون أن الحرية سر إلهي إذا انكشف أمره للإنسان لم يعد في وسع الآلهة أن تفعل شيئا ضد هذا الإنسان، لذلك يقدم لنا سارتر بطل "رواية الذباب" متحديا "لجوبيتر" الذي هو رمز للإله، الذي خدعه أوربست بأن انتزع منه حريته التي صار بفعلها مطلق الحرية، ولم يعد لجوبيتر أي قدرة عليه، لذلك تلمذ عليه، فلم يعتد طائعا له ولا ممثلا لإرادته، إلا إرادته الخاصة، بل رفض أن يكون جوبيتر إلهه فأجابه، أنك يا جوبيتر، ملك الأحجار والنجوم، ملك أمواج البحر، ولكنك لست ملكا على البشر، تلك الرواية وغيرها من الروايات التي ألفها سارتر ترسم صورة سلبية عن دور الإله خاصة والمعتقدات الدينية عامة، وتصورها على أنها هي الهم والعائق أمام تحرر الإنسان وتحقيق وجوده، كذات فاعلة في الحياة لا منفعة لقوى خارجية عنها، سواء كانت دينية، أخلاقية، أو اجتماعية.

فهل نعلن مع بعض «الوجوديين بأن مجرد قولي "أنا موجود"معناه أنني حر، ومجرد قولي "أنا حر معناه " أن الله لم يعد موجودا"، هل نقول بأن "الحرية" هي ذلك "المطلق" l'absolu الذي طالما بحث عنه الفلاسفة؟»¹.

وكأن سارتر يطالبنا أن نستلب لأنفسنا تلك الحرية المطلقة، التي طالما نسبها ديكرت وأمثاله إلى الجوهر الإلهي "المزعوم"، هنا يخيل إلينا أن البشرية لا تخلق من العدم، وإنما هي تحيل إلى العدم، فليس الحرية في صميمها قوة خالقة أو مبدعة، وإنما هي قوة هادمة.

ونظيف أنه إذا سلم منا مع سارتر بأهمية التصور الذي ساقه عن الحرية بالنسبة للإنسان، و«إذا كان الإنسان كما يراه سارتر تجربة فاشلة، فكيف يتمتع بالحرية التي منحها إياه سارتر، وكيف يسد النقص في الوجود لذاته...إن فلسفة سارتر تتسم بالفشل فهي تززع الأمن والاستقرار في نفوس الناس...أفرادا وجماعات»².

يقول إبراهيم مصطفى إبراهيم في كتابه "نقد المذاهب المعاصرة أن الحرية التي يقصدها سارتر هي الإمكان المطلق في الالتزام الإنساني، وليس لها مكان في الواقع المادي، دون

¹ - زكاريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة المصرية، القاهرة، دون طبعة، 1973، ص 44.

² - إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 296.

أن يتضمن ذلك حتمية موضوعية، ويضيف أن هذا النوع من الحرية « تكشف لنا عن عالم من الإمكان المطلق، لكنه إمكان منطقي وهمي»¹

وتجدر الإشارة إلى أن المعنى الجديد للحرية الذي قال به سارتر، مخالف لما هو متعارف عليه، فمثلا الحرية في مجال الأخلاق هي قدرة الشخص على التأثير في الظروف الخارجية و إخضاعها له، أما «الحرية عند سارتر فليست تعلقا بموقف الإنسان من نفسه ومن حياته الباطنة، فالإنسان الحر عن سارتر هو ذلك الذي يستطيع أن يعزل نفسه عن العالم، ويعيش في عالمه الباطني، هو ذاك الذي يستطيع أن يلغي العالم الأكبر ليعيش في العالم الأصغر وحده»².

ولكن حياته في عالمه الباطني لن تكون حياة على وتيرة واحدة و إلا كان حرا إلى الأبد، بل ستكون حياته متجددة الأحوال، متدفقة التيار، وستكون الإنسان مستغلا قدرته الإعدامية إلى أقصى حد، ولكن كل ذلك سيكون بينه وبين نفسه.

واستنادا لما سلف نجد أن الوجودية الملحدة كما ساقها سارتر للعالم قد أعطت الإنسان غرور الإله، لكن يبدو أنها عجزت عجزا بينا عن أن تمنحهم قدرة الإله على الإبداع والخلق، لقد بالغت في ثقنها في الإنسان، حيث كانت ثقنها عمياء وساذجة، بمعن أنها اعتبرت الإنسان نقطة انطلاق كافية لخلق الإنسان الإله، وغفلت عما في الإنسان من

1 - المرجع نفسه، ص 290..

2 - يحي هويدي، مقالات فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 401.

ضعف ونقص، يحول دون أن تطلق القوة المبدعة في الإنسان، كامل طاقتها في حالة بقاء الإنسان وحيدا بعيدا عن مجتمعه، عن حوافز النضال وعناصر البناء، والحس الاجتماعي الذي يفرض التعاون والثقة المتبادلة.

ولعل من أخطر الأفكار التي ساهمت بقوة في تقويض دعائم التيار الفلسفي الوجودي، كان هو «تسرب العدمية إلى هذا الفكر، إذا جعله مجرد تقرير لعزلة الإنسان عن كل شيء فانتهى به ذلك إلى إنكار شامل لما حوله، ثم إنكار للإيمان بأية قيمة، أو مثل، أو الإيمان بالإنسانية أو الإيمان بالله تعالى»¹.

وتبعاً لما بيناه يمكن القول أن «عدمية القرن العشرين تصدر، في جانبها الأهم، عن هذا الموت الذهني للإله، حيث رأى بنو البشر اكتمال استقلالهم، دون أن يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معياراً وبينما كان يؤكد أفلاطون أن لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياساً لأي شيء، تعلم الإنسان تبرير أفعاله لا بمقاصده وإرادته بل بالنجاحات التي يحصل عليها أو الخفاقات التي يمتنع بها»².

وتماشياً مع ما سبق نجد أن لغتنا البشرية تقف عاجزة وليس في مقدورها أن تتناول الألوهية، لأنها ليست موضوعات من موضوعات التجربة، ولكنها «حقيقة يعجز الخيال الإنساني على أن يرقى إليها والحق أننا إذا كنا نستطيع أن نتحدث عن علاقة الإنسان

¹ - سعيد العشماوي، مرجع سبق ذكره، ص 123.

² - برتران سان سرنان، العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجبوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ب ط، 2000، ص 03.

بالطبيعة أو علاقة الإنسان بالمجتمع، فإننا لا نستطيع أن نتحدث بالمثل عن علاقة الإنسان بالله، وإذن فليس يكفي أن نقول مع كارل ياسبرس إن الله حقيقة خفية تفلت دائماً من طائلة بحثنا العقلي، وتند باستمرار عن كل المحاولات اللاهوتية التي يراد من ورائها البرهنة على وجود الله أو العمل على استنباط الحقيقة الإلهية من الأدلة المنطقية قد تعادل في نهاية الأمر إنكار وجود الله»¹.

وتتويجا لما أعلنه من مثالب على مستوى كلا المشروعين الفلسفيين من قضية الألوهية، لا بد أن نبين أن «الحضارة الغربية منذ القرن السابع عشر ميلادي انتقلت من الشك في الدين إلى الشك في العقل، إلى الشك في العلم، وأنها منذ بدايات القرن العشرين دخلت في أبواب جديدة من الشكوك، ولا بد أو نوضح هنا أمر نعتقد أنه مهم، كان الأصح أن يقال أن الحضارة الغربية بدأت بالشك في السلطة الدينية، لا في الدين نفسه، وإن الدين الذي شكت فيه هو الدين كما قالت به المؤسسة الدينية بزعامة رجال الدين القابعون تحت سطوة الأعراف المقررة في عهود الجهل والظلام»².

ولا بد أن نبين هنا أنه ليس الإيمان بالعقل والإيمان بالعلم شيء واحد، كما يبدو لأول وهلة، لأن الناس آمنوا بالعقل وحسبوا أن بإمكانهم أن يفهمون به كل شيء من طريق المنطق والقياس ومن طريق البراهين والقضايا، فلما اختلط عليهم الأمر وقصر بهم العقل،

1 - المرجع نفسه ، 187.

2 - عباس محمود العقاد، مرجع سبق ذكره، ص 26.

تحولوا إلى التجربة الحسية، وأسسوا عليها العلم الحديث، فلا ثقة في أي حقيقة من غير دليل من الحس والتجريب.

لكن مع القرن العشرين فإن سمة الشك الغالبة هي الشك في الإنكار، أي الشك في إنكار المعتقدات الدينية، فالأسباب التي كانت تبدو كافية للإنكار قبل ثلاثة قرون، لم تعد قادرة على الإنكار بتلك القوة، فقد خف بريق العلم خلال القرن التاسع عشر، وقل إشعاع العلم في القرن العشرين، وأقر العلماء على أن التفسير والتحليل فوق طاقة العلم، لا سيما تفسير الغايات والأصول، وحسبه من الدعوى أن يصف ويجمع ويقابل ويعادل، ثم يترك العلل الأولى بعد ذلك لمن يستطيعها أو يقول إنها حتى اليوم غاية لا تستطاع.

كان من العلماء من يخال أنه قادر على الإثبات، فليس من العلماء اليوم من يزعم أنه قادر على الإنكار بسند من العلم الصحيح، لذلك يقول عباس محمود العقاد أن «من قال منهم إنه ينكر على سبيل الضن والترجيح، فحكمه في ذلك حكم القائل إنه يؤمن على سبيل الضن والترجيح، كلاهما على مسافة واحدة من دعوى العلم بالتجربة والتعلل

«¹

بالبرهان

¹ - المرجع نفسه، ص 27.

الخاتمة

وفي الختام خلصنا إلى جملة من النتائج نعتقد أنها زبدة العمل الذي قمنا به نوردها في ما يلي:

إن فكر الحداثة الذي قام بفتوحات كبرى على مستوى كشف الكثير من الأسرار التي تسير الطبيعة والمجتمع، حقق العديد من الانتصارات على كل المستويات، خاصة تشبعه برؤية مادية متطرفة للوجود، جاعلة الإنسان المركز في كل مهامها، مركزة على الإنسان في بعده المادي، والتوسيع من دائرة حرياته الأخلاقية والعقائدية.

كل ذلك أفضى إلى القول أن المناقشات حول المعتقدات الدينية في الفكر الغربية لم تعد أمامها خطوط حمراء، ولا من المحرمات، أي أن النقاشات حول العلاقة بين الدين والعقل والعلم، عبر مختلف المراحل التي مرت بها عملية التحديث في المجتمع الغربي أفضت إلى توسيع دائرة الحريات الفكرية، فالإلحاد لم يعتد من الطابوهات، بل صار ظاهرة معبر عنها فكرية وإعلامياً.

الفلسفة الفرنسية المعاصرة شهدت تحولاً على مستوى الموضوعات والمناهج، حيث شكل كل من برغسون وسارتر تعبير عن نوع من القطيعة مع التصورات العقلانية والعلمية للكون والإنسان، والتي كانت لها السيادة في الساحة الفكرية الغربية قبلهما، فكان الحدس منهج برغسون لمجاوزة المادية والعقلانية، بينما تشكل الفينومينولوجيا وسيلة سارتر في دحض الفلسفات الصورية، والتأسيس لإنسان متحرر من كل الضرورات الخارجية.

كما أنه من خلال هذين نموذجين يبدو أن فكرة مركزية الإنسان قد ازدهرت في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وتقدم النقاش حول الإنسان أشواطاً عما كان يطرحه فلاسفة الأنوار، فلم تعد النقاشات الفلسفية تبتعد عن الإنسان ومختلف القضايا والإشكاليات المرتبطة به ما بيناه في الصفحات السالفة يؤكد أن تحولات فكرية وقيمية مست كل جوانب الحياة في المجتمع الغربي، المادية والروحية، إذ لا زال التصاعد والانتشار الرهيب للمادية، يلقي بظلاله القاتمة ويهدد سلام الإنسان وسكينته، مما جعل هذا الإنسان يتلمس المخرج في هذا الكون الذي أقلق سكونه وراحته ضوضاء الآلة منذ زمن بعيد.

وهذا ما حاولت البرغسونية أن تتجاوزه من خلال طرح مشروع فلسفي يحمل أفاقاً أخلاقية وروحية، التي عبر عنها برغسون كما أسلفنا من خلال مؤلفه العمدة «منبع الأخلاق والدين»، حيث عمل على استعادة البعد الروحي في حياة الإنسان، من خلال ربطه بالإله.

أين كشف برغسون عن رؤية فلسفية حاول الدين من خلال تمييزه بين نوعين من الدين، الأول ساكن هو دين المجتمعات المغلقة، ودين متحرك هو دين المجتمعات المتحرك، والذين كشف من خلاله عن أفاق روحية مشبعة بالقيم الدينية الروحية.

حيث سيتخذ من التجربة الصوفية حلا لإشكالية الألوهية، بعيدا عن البرهين العقلية والأدلة العلمية، التي اعتقد أنها ليست كفيلا بأن تدل الإنسان على خالقة، ولا يتم ذلك إلا من خلال وثبة الحياة الصاعدة التي تصل الإنسان بإله الخلق.

عبر برغسون عن حالة الإنسانية التي تريد العودة للأصل، تواقا للإحاطة بالكون، تطمح لنظرة شاملة للكون، تعود للذاكرة حينما ثم الله والكون أحيانا. متجاوزة كل العقبات التي وضعتها الطموحات العلمية المادية للإنسان، ومحجمة من طموحات العقل المتطرفة، لتؤسس لرؤية فلسفية روحية تستوعب الحدس لتأتي باستبصار تدفعها للإبداع، ولاختراق سكون المادة والارتقاء نحو المطلق، من خلال دفعة الحياة التي تحرر الإنسان من سكون المادة.

أما النتيجة الأخرى التي انتهينا إليها فيما يخص موقف جان بول سارتر من المعتقدات الدينية عامة، فهي:

أن الغوص في مشروعه الفلسفي يكشف لنا عن حالة فلسفية معبرة أصدق تعبير عن أزمة المطلق التي أصابت المنظومة الفكرية الغربية في كل مستوياتها، فهو فعلا كان معبرا عن حالة الأزمة التي عاشها الإنسان الغربي إبان الحربين العالميتين وما ارتبط بهما من أزمات وما تلاهما من تداعيات على كل المستويات السياسية والاقتصادية والأخلاقية. فكان اصدق تعبير عن حالة التمزق التي أصابت الوجدان الغربي بين المادة والروح، بين الدين الإنسان، والتي كان من نتائجها أن يعيش الإنسان ممزقا على مدى

القرن العشرين بين أمرين، بين فتوحات علمية وانتصارات تقنية، من جهة ومادية قاتلة مدمرة لا تعرف التوقف، وتطرف النزعات الفردية التي أنكرت كل القيم الاجتماعية الأخلاقية والدينية.

كما أنه مثل نكسة في الفكر الإنساني عامة والفكر الغربي خاصة، فبينما كانت فلسفات النهضة والأنوار وما بعدها تعبيراً عن حالة السخط من سلطة الكنيسة وممارساتها السلبية، نجد سارتر يتجاوز ذلك بتوجيه مجهوده الفلسفي في مجمله نحو تقويض المعتقدات الدينية، وإنكار وجود الله.

حالة الإنكار للألوهية التي أعلن عنها سارتر صراحة، دون أن يكلف نفسه عناء البحث عن دليل إنكار أو إثبات، تعبر عن حالة من الإفلاس بلغت التيارات الملحدة حيث أن المبررات التقليدية التي كان يستند إليها دعاة الإلحاد لم تعد تقوى على الإقناع، ولم تعد تستطيع الصمود أمام سهام النقد، فلم تعد تستند لا إلى منطق العقل، ولا إلى نتائج العلم خاصة أمام تراجع اليقين العلمي ذاته، والذي أصبحت سمته الأساسية هي النسبية، وبالتالي لم يعد كافياً ليستند إليه الملاحدة كما فعل لابلاس من قبل، فتطور العلوم كشف عن قزمية ومحدودية الإنسان أمام سعة الكون وتجاوزه حدود الإدراك البشري مهما تطورت أدواته العلمية والتقنية، ويكشف عن عظمة الله خالق هذا الكون.

وتعبر فلسفة سارتر أصدق تعبير عن الفلسفات التي شكلت الأرضية الفكرية التي أعطت المشروعية لتلك التيارات الاجتماعية التي أشاعت الانحلال والشذوذ في الفكر الغربي،

ليصبح معترفا به في المؤسسات الرسمية الغربية، ويحظى بالحماية القانونية والدعم، دون أن يتمكن أي أحد من الاعتراض على ذلك.

لذلك كله نقول أخيرا أن مستقبل الإنسانية يقرره الإنسان نفسه في مسيرته الكونية، في

ارتقائه نحو الله بإيمان ووعي.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1 -جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، ترجمة: محمد نجيب عبد المولى وزهير المدني، التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2012.
- 2 -، الكينونة والعدم، ترجمة: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009.
- 3 -،المادية والثورة،ترجمة: ، منشورات دار الآداب، ط2، بيروت، 1966.
- 4 -.....،الشيطان الإله الطيب، ترجمة: غياث حجار، منشورات دار الاتحاد، ب م، ب ط، 1963.
- 5.....،الذباب، ترجمة حسين مكّي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ب ط، 1964.
- 6برغسون هنري،الطاقة الروحية،ترجمة: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت، ط1، 1991م.
- 7.....،منبعا الأخلاق والدين،ترجمة: سامي الدروبي،عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، القاهرة، ط2، 1984م.
- 8.....،التطور المبدع،ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ب ط، 1981م.
- 9.....،الفكر والمتحرك، ترجمة: سامي الدروبي، مطبعة الإنشاء، دمشق، ب ط، ت.

10.....،المدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: محمد علي أبوريان، دار المعرفة الجامعية ،بط، 1996م.

11.....، المعطيات المباشرة للشعور، ترجمة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط2009، 1.

المراجع باللغة العربية:

1أبو السعود عطيات،الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 2002م.

2. أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، ب ط، 1996م.

3. أيوب أبودية، العلم والفلسفة من كوبرنيك إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009.

4.....،الفلسفة الحديثة، دارالكتب الجامعية،بط، 1969م.

66. إبراهيم زكريا، برغسون، دار المعرفة بمصر،القاهرة،ط2،بت.

6إبراهيم زكريا،مشكلة الإنسان،مكتبة المصرية، القاهرة، ب ط، 1973..

7. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ب ط، 2008.

8.....،مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة،القاهرة،ط3، 1980م.

9. اسبينوزا باروخ، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

- 10 - التريكي فتحي، فلسفة التنوع، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ب ط، 2009.
- 11 الخشت محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ب ط، ب ت.
- 12.....، تطور الأديان، مكتبة الشروق، مصر الجديدة، ط1، 2010.
13. أحمد سليمان جمال محمد، مارتن هيدجر الوجود والموجود، التنوير، بيروت، بط، 2009م.
14. الحوالي سفر بن عبد الرحمن، العلمانية، دار الهجرة، ب ط، ب ت.
15. أنفري ميشال، نفي اللاهوت، ترجمة: مبارك العروسي، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2012.
16. الصفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، بط، 1990.
17. الضيفة حسن، الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994.
18. الشاروني حبيب، فلسفة سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 2003.
19. الطويل توفيق، الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، 1960م.
20. العقاد عباس محمود، عقائد المفكرين في القرن العشرين، دار المعارف، القاهرة، ب ط، 2002.
21. العمر عبد الله، ظاهرة العلم الحديث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2009.

22. العشماوي سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984.
23. الغنيمي أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1988م.
24. الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التتوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2014، 1.
25.، الإيمان والتجربة الدينية، دارالتتوير للطباعة والنشر، ط1، بغداد، 2005.
26. السيد صالح سعد الدين، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1998.
27. الخويلدي زهير، تشرح العق الغربي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ب ط، 2013.
28. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1986.
29. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج5، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، ب ت.
30.، تاريخ الفلسفة، ج6، ترجمة جورج طيبشي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1985.
31. أندريه كريسون، برغسون، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، ط3، 1982.

32. عزت باشا أحمد، الدين والعلم، ترجمة طاهر حمزة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ب ط، 1984.

33. بوشنسكيا.م، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، بط، 1992م.

34. بوحناش نورة، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.

35. بوترو ايميل، الدين والعلم في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب ط، 1973م.

36. باشلارغاستون، جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1992.

37. جلال العظم صادق، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط3، 1979م.

38. جيمس كوكينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ب ط، 1973.

39. ج. ف. ليبنتز، أبحاث في الفهم الإنساني، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب ط، فاس، 1983.

40. دولوز جيل، البرغسونية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1997م.

41. ديورانت ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: محمد فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، لبنان، ط1، 2004م.

- 42.....، قصة الحضارة، ج3، المجلد6، ترجمة: عبد الحميد يونس، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د ت.
43. دورتي جان فرانسوا، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
44. راسل برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكاريا، الكويت، ب ط، 1983.
- 45.....، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ب ط، مصر، 1977.
46. رافع محمد سماح، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1973.
47. ديكارت رونييه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988.
- 48.....، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 1968.
49. وهبة مراد، المذهب في فلسفة برغسون، دار المعارف بمصر، القاهرة، بط، 1960م.
50. زكي غالي ميلاد، الله في فلسفة القديس توما الإكويني، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، ب ت.
51. ستيس والتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998م.

52. سكر كونتين، أسس الفكر السياسي الحديث عصر الإصلاح الديني، ج2، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012م.
53. سليمان حسن محمد، دراسات في الفلسفة الأوربية، منشورات علاء الدين، دمشق، ط1، 1998م.
54. سرنان برتران سان، العقل في القرن العشرين، ترجمة: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ب ط، بت.
55. عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005م.
56. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، ج1، دار الشروق، مصر، ب ط، 2002.
57. عبد الحفيظ محمد، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005م.
58. عبد المنعم مجاهد، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، بت.
59. علي حرب، الإنسان الأدنى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2010.
60. علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، ب ط، 1997.
61. علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعة، ب ط، مصر، 1997.

62. فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.

63. رجب محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986م.

64. رفيق بن عبد السلام، دراسات حضارية في العلمانية والدين والديمقراطية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، ب ت.

65. توماس هنري، دانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة: عثمان نوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بط، 1970م.

66. فال جان، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى هيوم، ترجمة: فؤاد كامل، بيروت، ط3، 1963م.

67. فيورباخ لودوفيج، أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحلیم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، بط، 1991.

68. فردريك فيلهام هيغل، محاضرات في فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، بط، 2004.

69. قاسم محمد محمد، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة، بيروت، ط1، 2001.

70. صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ب ط، بيروت، 2010.

71. لاغريه جاكين، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، بيروت، ط1، 1993.

72. كانط إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب ط، ب ت.

73. كارين أرمسترونغ، الله والإنسان، ترجمة: محمد الجوا، ط1، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1966.
74. كريسون أندريه، برغسون، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1982م.
75. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، بت.
76. كيللي وليم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير، بيروت، ط1، 2010م.
77. كمال فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دارالجيل، بيروت، ط1، 1993م.
78. كاثرين موريس، جان بول سارتر، ترجمة: أحمد علي بدوي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011.
79.، الغير في فلسفة سارتر، دار المعرفة، بط، ب ت.
80. لوك فيري، الإنسان المؤله ومعنى الحياة، ترجمة هشام محمد، أفريقيا الشرق، المغرب، ب ط، 2002.
81. لحويك ناصيف جومانة، الوجود الإنساني بين العلم والدين، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2015.
82. مبروك أمل، فلسفة الوجود، التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، ب ط، 2011.
83. ميرلوبونتي موريس، تقريظ الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1983م.

84. ماكوريجون، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للتوزيع والنشر، القاهرة، بط، 1986.
85. محمد علي الصابوني، صفوت التفاسير، المجلد الأول، دار الجيل، بيروت، ط8، 1995.
86. ميمون الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، ب ط، ب ت، الجزائر.
87. مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، منشورات الاختلاف، ط1، 2012م.
88. مجموعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، الفارابي للنشر، بيروت، ط1، 1989م.
89. محمد عويضة كامل، غاليلو غاليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
90. برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
91. ماركوس وتراتشي، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، بيروت، ب ط، 1997.
92. مفرج جمال، أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002.
93. موردوخ إدريس، سارتر المفكر العقلي والرومنسي، ترجمة: شاعر النابلسي، دار المفكر، القاهرة، ب ط، 1963.

94. ندرة اليازجي، دراسات في فلسفة المادة والروح، دار الغربال، ط1، دمشق، 1999.

95. هويدي يحيى، مقالات فلسفية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بط، 1986م.

96. هوسرل إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.

97. وايت مورتون، عصر التحليل، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ب ط، ب ت.

98. يعقوبي محمود، خلاصة الميتافيزيقا، ج4، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ب ط، 2002.

99. يوسف سايفورت، البرهان الأنطولوجي على وجود الله، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.

100. يلبيرس سير، علم النفس الديني، ترجمة: سمير عبده، منشورات دار الأفق الجديد، بيروت، ط1، 1985.

المراجع باللغة الفرنسية:

1-André Robinet ,Bergson, édition séchers, 2 édition, 1996,paris.

2 - François Meyer, pour connaitre Bergson, Bordas, Paris, 1985 .

3–Jeun BauBerot, Les laïcités Dans le monde, PUF, 3^{eme} édition, paris, 2009.

4– Marc Le Ny, Découvrir la Philosophie Contemporaine, Groupe Eyelles, Paris, 2009.

5– Nietzsche,F, le crépuscule des idoles, Trad, Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1899.

6- Jean Grondin, La philosophie de la religion, puf, 2^{eme} édition, Paris,2012.

الموسوعات والمعاجم:

- 1 صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بط، 1982م.
2. لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، ج1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.
3. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، ط1، 1984.
4. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للتوزيع النشر، ط1، الأردن، 2009.
5. رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، 2013.

المجلات العلمية:

1. مجلة الاستغراب، العدد7،المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت،
2017.
2. مجلة متون، عدد مودوج 09-10، دار القدس العربي، الجزائر، ديسمبر،
2014.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات :

مقدمة:.....آ- د

الفصل الأول

96-09..... جذور الإشكالية مقارنة في المفاهيم والتاريخ.

المبحث الأول: المبررات التي ساهمت في إعادة صياغة المعتقدات الدينية ومكانتها في

الفكر الغربي.....10-39

المبحث الثاني: الألوهية في الفلسفة الغربية مفهومها وأدلتها.....40-70

المبحث الثالث: الإلحاد في الفلسفة الغربية مفهومه وتجلياته.....71-96

الفصل الثاني

185-97..... الألوهية في فلسفة برغسون.

المبحث الأول: المرجعيات الفكرية والمفاهيم المؤسسة.....99-143

المبحث الثاني: معتقدات الدين الساكن.....144-163

المبحث الثالث: التصوف والله.....164-185

الفصل الثالث

245-186..... انطولوجيا الإلحاد عند سارتر.

المبحث الأول: المرجعيات الفكرية والمفاهيم المؤسسة.....187-206

221-207.....المبحث الثاني: إنكار وجود الإله

245-222.....المبحث الثالث: تأليه الإنسان

الفصل الرابع

282-246.....نقد وتقييم

265-248.....المبحث الأول: نقد الأسس الفلسفية للدين عند برغسون

282-266.....المبحث الثاني: نقد الإلحاد عند سارتر

288-283.....الخاتمة

302-289.....قائمة المصادر والمراجع

304-303.....فهرس الموضوعات

- ملخص الأطروحة :

تعد هذه الأطروحة قراءة تحليلية لإشكالية الإيمان والإلحاد في الفكر الغربي، من حيث تحليل ملامساتها ومظاهرها واستقراء أسبابها الفاعلة، وذلك من خلال دراسة فيلسوفين مهمين هما هنري برغسون وجون بول سارتر في الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

- الكلمات الدالة:

الإيمان، الفكر الغربي، الإلحاد، الألوهية، المادية، العلم، برغسون، سارتر، العدمية.

- Abstract:

This thesis is an analytical reading of the problem of faith and atheism in Western thought, in terms of analyzing its circumstances and manifestations and extrapolating its active causes, through the study of important philosophers Henry Bergson and John Paul Sartre in contemporary French philosophy.

Key words:

faith, Western thought, atheism, divinity, materialism, science, Bergson, Sartre, Nihilism.

Résumé :

Cette thèse est une lecture analytique du problème de la foi et de l'athéisme dans la pensée occidentale, en analysant ses circonstances et manifestations et en extrapolant ses causes actives, à travers l'étude des philosophes importants Henry Bergson et John Paul Sartre dans la philosophie française contemporaine.

- Most -clés:

Problème, foi, pensée occidentale, athéisme, divinité, matérialisme, science, Bergson, Sartre, nihilisme.