الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون – تيارت -

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الانسانية

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

تخصص:- فلسفة عامة

الموسومة بـ:

الأسس الفلسفية للمذهب الروحي هنري برغسون "أنموذجا" دراسة تحليلية نقدية

إعداد الطالبتين:
- عبيش جميلة
- شيخ حبيبة

بإشراف الأستاذ:
- رمضاني حسين

أعضاء لجنة المناقشة:
- كرطالي نور الدين ..... رئيسا
- رمضاني حسين.....مشرفا و مقررا
- لكحل فيصل ..... مناقشا

السنة الجامعية: 1438هـ / 2017هـ

اهـــــــــداء

الى والدي الحبيب الذي بث في روح الاقدام والإصدار على مواصلة طلب العلم.....

الى والدتي العزيزة التي لازالت تدعو لي بالتوفيق والنجاح دائما وابدا امد الله عمرها على طاعته

الى كل عائلتي، زملائي وأصدقائي الذين ساعدوني في اخراج هذا العمل سواء بمساهمة علمية أو دعاء بالتوفيق

الى كل قارئ وباحث علم أهدي ثمرة جهدي المتواضع

جميلة

اهـــــــــداء

بسم الله الرحمان الرحيم

" وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون " صدق الله العظيم

إلهي لا يطيب الا بشكرك ولا يطيب النهار الا بطاعتك .... ولا تطيب اللحظات الا بذكرك ولا تطيب الاخرة الا بعفوك ..... ولا تطيب الجنة الا برؤيتك الله جل جلاله.

الى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة ..... ونصح الأمة..... الى نبي الرحمة ونور العالمين ..... سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

الى من كلله الله بالهيبة والوقار .... الى من علمني العطاء بدون انتظار .... الى من احمل اسمه بكل افتخار ..... ارجو من الله ان يمد في عمرك لنرى ثمار قد حان قطافها بعد طول انتظار وستبقى كلماتك نجوم اهتدي بها اليوم وفي الغد الى الابد ..... والذي العزيز.

الى ملاكي في الحياة .... الى معنى الحب والى معنى الحنان والتفاني .... الى بسمة الحياة وسر الوجود، الى من كانت دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي الى أغلي الحبايب .... امي الحبيبة.

الى من بوجودهم اكتسب قوة ومحبة لا حدود لها ..... الى من عرفت معهم معنى الحياة الى من أرى التفاؤل بأعينهم ...اخوتي واخواتي.

الى الاخوات اللواتي لم تلد هن امي ... الى من تحلو بالإخاء وتميزوا بالوفاء والعطاء الى ينابيع الصدق الصافي الى من معهم سعدت وبرفقتهم في دروس الحياة الحلوة والحزينة سرت الى من كانوا معي على طريق النجاح والخير.

الى من عرفت كيف اجدهم وعلموا في الا اضيعهم صديقاتي: محجوبة، ربيعة، عائشة، فضيلة، حليمة، فاطمة، حليمة.

حبيبة

كلمة شكر و تقدير

إلى مبدع الكون الذي أحسن كل شيء خلقه نرفع إليه سبحانه وتعالى حمدا وشكرا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطان، فله الفضل والثناء الحسن من قبل ومن بعد ..

لا يسعنا في ثنايا هذه السطور إلا أن نتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل من كان له فضل علينا ولو بمقدار ذرة من قريب أو من بعيد، موجها و مرشدا مؤيدا أو مؤنبا و نخص بالذكر الأستاذ الدكتور المشرف: رمضاني حسين الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته و نصائحه القيمة التي كانت عونا لنا في اتمام هذا البحث

و فائق الشكر و الامتنان الأستاذ بوعمود أحمد و راتية الحاج، لكحل فيصل، كرطالي نور الدين على الوقت والجهد المبذول فكانوا خير موجه في تقديم الفائجة العلمية لتخرج هذه الرسالة في أحسن صورة

و نستسمح ممن لم يرد اسمه حبرا ولكنه خلد في الذكرى.

جميلة.... حبيبة

مقدمة:

لقد تعالت أصوات المنادين بأهمية المادة و تعظيم شأنها إلى حد تقديسها، و أبلغ دليل على هذا ما شهده حقل التكنولوجيا من تطور و هيمنة بالمقابل يشهد الجانب الروحي إهمال حاد و الانحدار نحو الملذات الحسية و المتطلعات المادية المفرغة من الجوهر الروحي و في ظل تصاعد المادية و ظهور الجانب الروحي نجد محاولات جادة لإعادة استحضار المذهب الروحي يمثلها برغسون بشكل قوي رافعا التحدي بطرح فلسفة روحانية محضة مفعمة بالحيوية ليمثل بذلك أحد قادة المذهب الروحي خلال فلسفات القرن العشرين (ق20) متداركا حالة السبات التي اصابت القيم الروحية للإنسان.

فكانت فلسفة الحياة ممثلة نداء شامل لكل جوانبها انطلاقا من منهجه الحدسي الذي استطاع أن يقوض المناهج العلمية الصارمة ليصل إلى المعرفة، ومن ميتافيزيقا إلى الوجود، و من الأبعاد الاجتماعية إلى القيم، تاركا بذلك انطباع في الفكر المعاصر آثاره واضحة في تعلقه بعلم النفس مؤديا بذلك انبعاثا إيمانا وجوبا إلى ثقافة الحرية و الفكر المتحرر، ولوجا إلى إعادة الاعتبار للعلوم، وهذا ما دفع ببرغسون إلى الأخذ بمذهب التعددية الروحية، فكان بذلك متهكما على الماديين مبلورا رؤية فلسفية جديدة و متميزة مهتمة بالجانب الروحي في الحياة أكثر من الجانب المادي.

وقد كان اهتمامنا بهذا الموضوع نابعا من مجموعة دوافع ذاتية وموضوعية نذكر من بينها:

ـ اهتمام سابق بفلسفة برغسون و قلة البحوث و الدراسات باللغة العربية التي تتناول فلسفة برغسون و لاسيما مسالة المذهب الروحي التي لم تحظى كغيرها من المسائل بالبحث العميق و الدراسة الشاملة

ـ محاولة إحياء فكر برغسون لأنه همش كثيرا و حدثت معه قطيعة ابستيمولوجية.

ـ أيضا من الأسباب الأساسية هو الأهمية الإنسانية لفكرة الروح فالروح تشكل أساس الكيان الإنساني وجوهر وجود، وهذا نظرا لإلحاحنا على معرفة الجانب الروحي وعلاقته بالقيم الإنسانية .

ـ أما عن الأهداف التي ابتغينا الوصول إليها من خلال دراستنا للموضوع تشتمل على ما يلي:

ـ الإجابة على التساؤلات التي تم طرحها في المقدمة، والتعرف على المذهب الروحي و مكانته بالنسبة للمسائل الفلسفية الأخرى.

ـ أيضا لأسباب منهجية أكاديمية من شأنها أن تعيننا على خوض بحوث فلسفية في المستقبل.

ـ معرفة كيف استطاع برغسون أن يثبت حقيقة المذهب الروحي و ماهي الغاية الأسمى للمذهب الروحي.

ـ محاولة ربط ومدى تأثير الجانب الروحي في كيفية بناء حضارة .

إشكالية الموضوع:

إذا كانت الروح هي جوهر مذهب برغسون و مركز دائرة تفكيره، فإلى أي حد يعتبر مذهب برغسون روحيا؟ و على أي أساس بنى نظرياته؟ و كيف وظف بصمته الفلسفية والفكرية في نظرية علم النفس و إشكالية الحرية و قضايا العلم؟

وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي النقدي لكونه يخدم موضوع دراستنا.

لأن هذا المنهج يمثل تطور الأفكار المتعلقة بفكرة الروح لمعرفة مختلف الأسس التي أخذها المذهب الروحي قديما وحديثا.

و النقدي لأن الموضوع ذو طابع سجالي، ولأن فلسفته جاءت بالجديد كرد فعل على تلك المفاهيم التقليدية القديمة.

كما اعتمدنا على خطة منهجية متمثلة في مقدمة كتمهيد للموضوع وفيها برزت الاشكالية والغرض من الدراسة، و منها تطرقنا إلى مدخل مفاهيمي و ركزنا على أبرز المفاهيم التي اعتمدها برغسون في فلسفته كما تفرعت إلى فصول، الأول كرونولوجيا مفهوم الروح و اندرج ضمنه ثلاثة مباحث عنون الأول الروح في الحضارات الشرقية القديمة واليونان، والثاني الروح في العصور الوسطى.

أما فيما يخص المبحث الثالث تحدثنا فيه عن الروح في العصر الحديث والمعاصر بينما الفصل الثاني فأخذ عنوان البعد الروحي لبرغسون، وهو بدوره قسم إلى ثلاث مباحث كان الأول عن نظرية المعرفة عند برغسون المبحث الثاني نظرية الوجود، وفي المبحث

الأخير نظرية القيم، أما عن الفصل الثالث والأخير المعنون بموقف برغسون من قضايا العصر، تناولنا فيه أيضا ثلاث مباحث الأول برغسون وعلم النفس، والثاني برغسون والحرية، و أخيرا برغسون والعلم،

و أنهينا موضوعنا بخاتمة شاملة وفيها كانت الإجابة عن الإشكالية، أما عن الدراسات السابقة فقد ساعدتنا في توضيح بعض الأفكار التي شكلت نقط إنارة في دروب الفلسفة البرغسونية، ومنها بالأخص مذكرة الزمان بين برغسون و أينشتين لسعيدي عبد الفتاح، جامعة الاخوة منتوري ـ قسنطينة، 2006 ـ 2007 والعقل والتجربة الروحية لخالدي فتيحة جامعة السانية وهران، 2012 -2013 ، و أيضا مذكرة مفهوم الزمان في فلسفة هنري برغسون للعربي ميلود، جامعة وهران 2006 - 2007 إضافة إلى بعض المراجع التي اعتمدناها ككتاب المذهب في فلسفة برغسون لمراد وهبة، ومصادر و تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج2 لبنروبي.

و مع ذلك فقد كانت الدراسات السابقة نوعا ما شحيحة و لم تعطي للموضوع حقه من الدراسة.

ـ وكانت من طبيعة الأمور أن تعترض طريق هذا البحث عقبات لعل أشدها:

ـ لغة الفيلسوف التي تحتاج من يقبل على قراءتها كثير من الجهد و الصبر فهي ليست لغة عادية، وإنما لغة خاصة بالفيلسوف يوظفها حسب مفاهيم يدركها هو دون غيره

ـ قلة الدراسات العربية عن فلسفة برغسون لاسيما مسألة المذهب الروحي، ولو وجدت مثل هذه الدراسات لكانت مهمتنا أيسر و أسهل.

و في النهاية نرجو أن تكون هذه الرسالة في مستوى التطلعات، و من واجبنا أن نعتذر سلفا عما نكون قد وقعنا فيه من خطأ أو زلل.

الفصل الأول: كرونولوجيا مفهوم الروح

المبحث الأول: الروح في الحضارات الشرقية واليونان

المبحث الثاني: الروح في العصور الوسطى

المبحث الثالث: الروح في العصر الحديث و المعاصر

يختلف مصطلح الروح باختلاف الأديان و الفلسفات، ومع ذلك أجمع الفلاسفة والعلماء على أن الروح عبارة عن ذات قائمة بنفسها، ذات طبيعة معنوية ومنه فقد أصبحت لمسألة الروح أهمية كبرى، مما ترتب عنه ظهور ما يسمى بالمذهب الروحي، إذ قبل الحديث عن المذهب الروحي عند برغسون تستوقفنا محطات في تاريخ الفلسفة تشير إلى أن هناك من سبقه في الإشارة إليه.

فإننا نجد معنى الروح واردا في الحضارات الشرقية القديمة وبالخصوص ما كان سائدا في الهند، وحتى في العصور الوسطى، كما تحدد أيضا مفهومها في العصر الحديث و المعاصر وصولا إلى هنري برغسون.

ومن الجلي أن يكون لكل مجال بحث دراسات سابقة قد استغلت إشكالياته الكبرى، فما هي أهم المحطات التي وقف عندها برغسون ليغذي جعبته الفكرية؟

و للإجابة على هذا السؤال يجب تتبع مفهوم الروح بالتدرج عبر مختلف مراحل العصور وهذا ما سنوضحه من خلال نماذج اقرحناها.

المبحث الأول: الروح في الحضارات الشرقية واليونان

1- معنى الروح في الحضارات الشرقية (الهند نموذجا):

و البداية من الحضارات الشرقية حيث يمكن أن نعد ثيوصوفيات[*] الشرق بعيدة البرجسونية، كما نجد رابند رتن طاغور (Rabindranath Tagore)يجيب من سأله رأيه في البرجسونية بأن الهند مرت بالمذهب الروحي منذ زمن طويل و أن هذه الفلسفة قائمة في مكان في أحد مذاهبها القديمة،[1] وذلك في النظم الصراتية الستة ومنها السامكهيا حيث تقدم لنا صورة عالم ثنائي إن مبادئ العالم؟ لأزلية و غير المخلوقة إثنان هما: الروح المحض (بوروشا) والمادة (براكريتي)، تمتاز بوروشا بالوعي إلا أن هذا الوعي يظل سلبيا بحيث لا يستطيع بمفرده أن يوجد شيئا، في حين تتقبل السامكهيا أساسا روحا محضا تحيط بها، تتولد فيما بعد عن هذا التعدد روح محض فردية في حين تمتاز المادة بفاعليتها، بقوتها المؤثرة دون أن تمتاز بالوعي، وبالتالي فإنه لا هدف لها، فقط بتمازج العنصرين يمكن للعالم أن يتكون وذلك بفعل قوي ثلاث تسهم في تكونه (غوناس= الخصائص) الضوء، الحركة، الحماسة، العتمة، الإعاقة.[2]

و عليه فإن ترابط الروح بالجسد في الإنسان يعتبر ترابطا ظاهريا مثال: " يبدو وعاء الكريستال بلا لون ويتلون بالأحمر حين تسكب فيه سائلا بلون أحمر، هكذا تبدو الروح حين تلامسها الأحاسيس، فالأمور النفسية في الروح، إنما تنتهي في الحقيقة إلى المادة

إن طريق خلاص الإنسان من سلسة التناسخ المستمرة لا يكون إلا بالمعرفة حينما لا تعود الروح متأثرة بالأشياء التي تصادفها في العالم[3]

---

*- الثيوصوفيات: مذهب صوفي قال فيه مختلف المفكرون الألمان في نهاية عصر النهضة، خصوصا جاكوب بويهم، يقر هذا المذهب أنه ليس بمقدور المرء الحصول على معرفة بالله، إلا بنوع من الدراية الشخصية الصوفية، ينظر (تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص222)

1- ج، بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، تر عبد الرحمان بدوي، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ط2 1980، ص 176.

2- بيتر كونزمان وآخرون، أطلس DTV الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت – لبنان، ط1، 2001، ص 19

3- بيتر كونزمان وآخرون، مرجع نفسه، ص19.

1- الروح عند فلاسفة اليونان (أفلاطون – أرسطو – أفلوطين):

يعد مذهب أفلاطون(Platon) أول مذهب روحي في تاريخ الفلسفة اليونانية، فأفلاطون يشير إلى أن المثل وهي ذات طبيعة عقلية مفارقة تؤلف للحقائق المطلقة في مقابل عالم المحسوسات وهو عالم أشباح وهمي، فكان المثال عنده هو الموجود الحق و كأن المحسوس ظاهرة مؤقتة زائلة[1]

يبين أفلاطون من خلال ثنائيته في نظرية الأنثروبولوجية أن الجسد و النفس منفصلان كليا في الوقت الذي تتولى فيه النفس السيادة على الجسم، فإن خلود النفس لابد أن يرتبط بوجودها الأولي والبعدي فهي قد وجدت قبل وجودها الأرضي وهي باقية بعد الموت وبالتوافق مع نظرية التذكر فإن النفس في مصدرها تابعة لدائرة العقل، كما هو إلهي وعقلي، أما الآن فهي سجينة الجسد تماما كالمرض عبر أفلاطون عن ذلك بكلمتينSéma أي أن الجسد (Soma) هو قبر للنفس (Séma)، ومن هنا فإن غاية الحياة على الأرض هي العودة بالنفس إلى مكانها الأصلي ويتم ذلك عبر حكم العقل[2]

ومن هنا نستطيع أن نقول أن أفلاطون كان يعتبر الروح[*] (النفس) أساس لكينونة الإنسان والمتحرك الأساسي له و اعتقد بانها تتكون من ثلاث أجزاء متناغمة وهي العقل والنفس و الرغبة، وكان يقصد بالنفس المتطلبات العاطفية أو الشعورية و الرغبة تعني المتطلبات الجسدية، وقد أعطى مثال لتوضيح ذلك باستخدام عربة يقودها حصانين، فالعقل يوازي سائق العربة، والنفس (الشجاعة)توازي حصانا سهل الانقياد، أما الرغبة (الشهوة)فتماثل حصان جموحا ويأتي العقل ليحفظ التوازي[3]

1- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزقيا، دار المعرفة الجامعية، ط3، (د.ت)، ص213.

2- بتر كونزمان وآخرون، أطلس DTV الفلسفة، مرجع سابق، ص43

*- الروح: اعتبرها أفلاطون سجينة البدن، وهذا بمثابة القبر لها، وهي كأساس لكينونة الإنسان و المحرك الأساسي للإنسان، ينظر (مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع نفسه، ص ص 653، 239).

3- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، (د. ط)، 2012، ص 239

و يعلن أرسطو (**Aristote**) عن ثنائية المادة والصورة، وأنه في شيء يتم اندماج المادة والصورة، ويجب أن توجد المادة كما توجد الصورة والهدف من ذلك ليجعل منهما تأليف الصيرورة.[1]

و باختصار يعرّف أرسطو الروح[*] على أنها محور رئيسي للوجود واعتبرها مرادفة للكينونة ولم يعتبرها كينونة خاصة تسكن الجسد وقدم مثال على ذلك لتوضيح فكرته، يقول: إذا افترضنا إن للسكين روحا فإن عملية القطع هي الروح، وعليه وبحسه فإن الغرض الرئيسي للكائن هو الروح وبذلك يمكن استنتاج أن أرسطو لم يعتبر الروح شيئا خالدا فمع تدمير السكين تنعدم عملية القطع.[2]

كما نجد أن النفس عند أفلوطين(Alotinus) تقوم بصلة الوصل بين العقلي والمادي و باعتبارها نفسا كلية تتخلل النفس الكون، تشكله و تعطيه النفوس وتمنح العالم انسجامه، وتحمل النفس في ذاتها النفوس الجزئية التي تتحدد بالمادة خالقة بذلك الأجزاء المفردة في عالم الأجسام.

أما المادة فهي في رأيه بمثابة اللاوجود، فلا شكل لها بذاتها، وهي غير منتظمة وممجوحة إنها أبعد ما يكون عن الضوء الواحد، إلى الحد الذي حدا بأفلوطين عن عتمة المادة.

إن اتحاد المادة بالنفس يجعلها تتطلع إلى العقل ومنه إلى الواحد الذي انبثقت منه[3]

لقد اتجه أفلوطين اتجاها صوفيا روحيا مميزا، فالنفس لا تفهم إلا باعتبارها جزءا من الحياة الروحية ككل، تنبعث هذه الحياة من الواحد بنوع من الفيض يستمر حتى آخر الأجزاء المادية المحسوسة، تشكل النفس الكلية الأقنوم الثالث في عملية الفيض هذه، فهي الوسيط بين المادة وعالم الحس و المحسوسات من جهة و بين العقل و الواحد، أي الروحي من جهة أخرى[4]

1- بيتر كونزمان و آخرون، أطلس dtv فلسفة، مرجع سابق، ص49

* - الروح: قام أرسطو بتعريف الروح كمحور رئيسي للوجود، ولكنه لم يعتبر الروح وجودا مستقلا عن الجسد أو شيئا غير ملموس يسكن الجسد، فاعتبر أرسطو الروح مرادفا للكينونة ولم يعتبر الروح كينونة خاصة تسكن الجسد، فهو لم يعتبرها شيئا خالدا. ينظر (مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص239.

2 - مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع نفسه، ص239

3- بيتر كونزمان و آخرون، مرجع نفسه، ص63.

4- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع نفسه، ص 655

المبحث الثاني: الروح في العصور الوسطى

1- الروح في المسيحية أوغسطينوس (نموذجا):

هناك جدل في المسيحية حول منشأ الروح فالبعض يعتقد أنها موجودة قبل ولادة الإنسان و عند الولادة يقوم الخالق بإعطاء الروح إلى الجسد بينما يعتقد البعض الأخر إن روح الإنسان تنتقل كمزيج من روحي الوالدين وإن آدم هو الشخص الوحيد الذي خلقت روحه مباشرة من الخالق بينما يرى طائفة شهود يهوه إن الروح مطابقة لكلمة نفيش العبرية والتي حسب تصور الجماعة إنها مشتقة من التنفس، وعليه فإن نفخ الخالق للروح في جسم أي كائن يجعل هذا الكائن كائنا متنفسا، وهناك البعض ممن يعتقد إن الروح تذهب إلى حالة من السبات لحين يوم الحساب، وعليه فالروح في نظر المسيحية كينونة خالدة للإنسان و إن الخالق الأعظم بعد وفاة الانسان إما يكافئ أو يعاقب.

و قد أجمعت المسيحية أن الوصول للمعرفة الحقيقية عن ماهية الروح هو أمر مستحيل و استنادا إلى المفكر المسيحي أورليس أوغسطينوس (Augustin d'aippone) فإن الروح عبارة عن مادة خاصة وفريدة غرضها التحكم في الجسم[1] بحيث قاده بحثه في شروط المعرفة في اليقين الداخلي الذي يبلغه الوعي، وقد صاغ ذلك بقوله: لا تتوجه نحو الخارج، ارجع إلى ذاتك ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة، بمعنى أن الإنسان الباحث عن الحقيقة سيجد نفسه وسط حركة تقوده باستمرار نحو الداخل، كما أنها تقود العاشق إلى الصعود نحو الله فمن العالم الحسي الخارجي إلى العالم الداخلي، ومن هناك إلى داخل الداخل إلى القلب إلى الله بوصفه بذاته السبب الأول في الحقيقة[2]

2- الروح في الإسلام (ابن سينا، الغزالي نموذجان):

1- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص. ص 242.243.
2- بيتر كونزمان و آخرون، أطلس dtv فلسفة، مرجع سابق، ص 69

لقد جاء ذكر الروح في القرآن الكريم مرات عديدة و في الكثير من الآيات و هنا نستشهد **بقوله تعالى: {نزل به الروح الأمين}**

و عليه فقد نالت الدراسات النفسية في الفكر الاسلامي عامة و عند ابن سينا (Ibn Sina) خاصة اهتماما بالغا لارتباطها بجوهر الإنسان ككائن فاعل في علاقته مع ذاته و محيطه، مما أدى إلى ضرورة البحث عن ماهية النفس و حقيقتها و مظاهرها و هذا ما تجسد في تصور "ابن سينا" بحيث يقول في مؤلفه الإشارات "بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته وهو أصل القوى المدركة و المحركة والمحافظة للمزاج، هذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء البدن" ومنه فقد أثبت "ابن سينا" روحانية النفس[1]

كما يبدو أن فكرة روحانية النفس عند "ابن سينا" مسبوق بها لدى كل من أفلاطون و أفلوطين و الكندي و الفرابي، ولكنه يمتاز عنهم جميعا بالطريقة التي دعم بها هذه الفكرة فقد ساق على ذلك أكثر من دليل، لعل أهمها:

أ- أن النفس تدرك المعقولات،

ب-أن النفس تدرك الكليات،

ج- أن استمرار العمل وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة توهن الآلات الجسدية و تضعفها،

د- أن أجزاء البدن تأخذ في الضعف بعد منتهى النشوء و الوقوف.

وقد يقال : (إن النفس قد يعتريها الضعف، فتخطئ في الأحكام و التصورات وذلك عند شيخوخة الجسم، وقد يكون في هذا ما يخالف القول باستقلالها عن البدن و روحانيتها، و " ابن سينا" يعترف بهذا)[2]

و يترتب على تدعيم "ابن سينا" لروحانية النفس من خلال دلائل التي قدمتها أربعة براهين جوهرية يثبت فيها وجود النفس التي يعبر عنها بالأنا و هو يرادف الروح أيضا.

أول برهان البرهان الطبيعي" الأنا الثابت المستمر" إذ فيه يقارن ما بين البدن الذي يتميز بالتغيير و التبدل المستمر من مرحلة إلى أخرى في مقابل ثبات النفس.

- سورة الشعراء الآية 193.

1- ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، بيروت، لبنان،ط2 1986، ص15.

2- نصار محمد، النفس عند ابن سينا، حولية كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية العدد الأول،1980، ص. ص 81- 82.

والبرهان الثاني يتمثل في "الأنا الماثل للوعي" يدعى أيضا برهان " الأنا ووحدة الظواهر النفسية" فالإنسان عندما يقوم بأفعال معينة كالتعلم و الكتابة و غيرها فهو في هذه اللحظة يستحضر ذاته، ويكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه، أما البرهان الثالث فيتمثل في" أنا الفاعل الجامع"، فما يصدر عن الإنسان من أفعال مختلفة فهناك ما يجمع هذه الأفعال هو "الأنا"

وأخيرا البرهان الرابع المتمثل في "الرجل المعلق في الفضاء" ليؤكد من خلاله على جوهر الذات[1]

فمن خلال تلك البراهين أثبت "ابن سينا" طبيعة النفس الروحانية الخالدة البسيطة التي لا تقبل الفساد، لذا فهي القوة التي تحرك البدن، كما أننا نجد "ابن سينا" قد خرج بنتيجة من خلال رسالته في "مراتب النفوس في السعادة و الشقاوة بعد المفارقة عن الأبدان" مفادها: " أن أول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني هو نور محض قائم لا في جسم ولا في مادة إدراك لذاته وخالقه تعالى، فهو عقل محض، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين و الأنبياء عليهم السلام، كما قال صلى الله عليه وسلم: {أول ما خلق الله تعالى العقل، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: فبعزتي و جلالي ما خلقت خلقا أعز منك فيك أعطي و بك أخذ و بك أثيب، وبك أعاقب}[2]

فجعل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر أخر، كحصول السراج من سراج آخر و جعلت من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس، هي أيضا جوهر روحاني كالعقل[3]

يتضح أن ابن سينا كان له السبق عن فلاسفة الإسلام بل وأكثر الفلاسفة الغربيين الماديين، وذلك في تفسيره و تبريره لمسألة خلود الروح والنفس البشرية تفسيرا جدليا دياليكتيا، لكنه دياليكتيا مثاليا.

إذن فالروح في الدين الإسلامي كانت ذو منزله قدسية.

- حديث نبوي شريف رواه عبد الله بن أحمد عن سيدنا الحسن والطبراني عن أبي أمامة وأبي هريرة، (حديث قدسي 230)

1- عبد العزيز خيرة، مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة النظرية في علم النفس، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية/ قسم الآداب و الفلسفة العدد16،16جوان2016، ص. ص 47 - 53، 28 /2017/01، 10:45

2- ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، مرجع سابق، ص35.

3- ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، مرجع نفسه، ص36.

لعل الفهم الروحي لفلسفة الغزالي يظهر من خلال فكره القائل:" العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون" و من ذلك ميز الغزالي بين النفس كجوهر أو ماهية و بين النفس كنشاط وسلوك و قسم العلم إلى:

أ- علوم مكاشفة* أو علوم نظرية تبحث في ماهيات الأمور و الموجودات التي تحتجب عن الحواس و لا تعرف إلا بالكشف*

ب- علوم معاملة أو عملية تبحث في أعمال الجوارح كالعبادات و العادات و أحوال القلوب و بذلك صار للمعرفة عند الغزالي طريقتين: الأول يختص بالحواس و العقل و الثاني يختص بالمشاهدة* و الذوق.

فمن خلال منهجه هذا قد ميز بين ما يتعلق بالبدن و ما يتعلق بالنفس.[1]

إن النفس عند الغزالي رغم أنها جوهر قائم مستقل عن البدن إلا أنها على صلة قوية به فهي تؤثر فيه و تتأثر به...فالبدن لا يوجد إلا بالنفس بل إنه يصيب البدن وحده و رغم قوله أن النفس و القلب والروح[*] و العقل ألفاظ مترادفة تدل على النفس لإزالة الفرق بين النفس والروح.

فقال عن الروح: " أما الروح فيطلق ويراد به البخار اللطيف الذي يصعد من منبع القلب و يتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق و إلى جميع البدن فيعمل في كل موضع حسب مزاجه و استعداده عملا وهو مركب الحياة فهذا البخار كالسراج، والحياة التي قامت به كالضوء و كيفية تأثيره في البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت، ويطلق و يراد به الروح و هو المبدع الأول و هو روح القدس.

---

*- المكاشفة: المكاشفة إنكشاف الحقيقة بلا واسطة المكاشفة مهداة السر بين متباطنين وهي في هذا الباب [باب الحقائق] بلوغ ما وراء الحجاب وجودا، ينظر (السيد عباس نورالدين، معجم المصطلحات الأخلاقية، مرجع سابق، ص67.

*- الكشف: أ- إحدى خطوات المنهج العلمي، ويهتدي فيها الذهن إلى فرض أو تفسير على حد عند الصوفية

ب- إطلاع على ماوراء الحجاب من المعاني الغيبية و الأمور الحقيقية وجودا أو شهودا، ينظر (ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص103).

*- المشاهدة: سقوط الحجاب بتاتا، وهي فوق المكاشفة لأن المكاشفة ولاية النعت، وفيه شيء من بقاء الرسم والمشاهدة ولاية العين و الذات، نور إلهي و تجل رحماني يظهر في السالك -تبعا لتجليات الأسمائية و الصفانية وينور جميع قلبه بنور شهودي ولهذا المقام درجات تكشف رواية الحق بالحق، ينظر(السيد عباس نور الدين، معجم المصطلحات الأخلاقية، مرجع نفسه، ص65.

1- صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص53.

*

أما النفس فيطلق بمعنيين: " أحدهما أن يطلق و يراد به المعنى الجامع للجهات المذمومة وهي القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية....ز الثاني أن يطلق و يراد به حقيقة الأدمي و ذاته فإن نفس كل شيء حقيقته وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت و من عالم آخر[1]

و إن مفاد القول من ذلك هو أن الغزالي قد فصل بين الروح والنفس ليوضح نقطة الاختلاف بينهما، فالروح عنده ملازمة للقلب و النفس تابعة للعقل.

3- الروح عند اليهود (سبينوزا نموذجا):

يرى سبينوزا (Spinzer)أن الإنسان مركب من جسم و نفس، أي من حال حاضر للامتداد و من حال حاضر للفكر يتمثل في فكرة هذا الجسم[2] ، أي هما من صفات الجوهر الواحد، وينتج عن ذلك أن الانتظام و ارتباط الأفكار هو نفسه الانتظام و الارتباط في الأشياء وحقيقة الأشياء و الأفكار تقوم في نظره فقط حين تعقل في صفات الله، والأجسام عامة هي حالات اللهو تقع تحت صفة الامتداد و الأفكار تقع تحت صفة الوعي[3]

كما أننا نجد سبينوزا يبرهن على أن الإنسان آلة روحية سواء أوقع في الخطأ أم نشد الحقيقة، وسوف نرى أنه سيستنتج الانفعالات من الطبيعة البشرية، وما معنى الإرادة الحرة التي تبادر إلى الفعل وفق غاية معلومة، ومعنى الخير والشر الامعان وهمي، مبتورة وغامضة[4]

و من خلال ما قدمه سبينوزا نستطيع أن نقول أن الإنسان مكون من نفس و جسم وهما متلازمان بمعنى أن النفس تبدأ مع الجسم و تنتهي معه، مما أدى بسبينوزا إلى اعتقاد بأن العلة والمعلولة يجب أن يكونا من نوع واحد.

---

1 حسين أحمد الحياري، الإنسان المعاصر و سبيل الخلاص الربيع الإنساني، دار اليازوري مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية و النشر و التوزيع، عمان- الأردن،ط1، 2012، ص. ص 203، 204.

2 إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان،ط2،1993، ص209.

3 بيتر كونزمان و آخرون، أطلس dtv فلسفة، مرجع سابق، ص 109.

4 إميل برهييه، مرجع نفسه، ص213.

المبحث الثالث: الروح في العصر الحديث والمعاصر

نماذج من العصر الحديث (ديكارت، ليبنتز، هيغل)

لقد عرض ديكارت(Descartes) فلسفته من خلال منهجه الشكي حيث قال:" فقد أشك في أي جسم أو في وجود عالم مادي أعيش فيه و لكني لا أستطيع الشك في أنني أشك، أو في وجود تفكيري أو أعلم من ثم أني جوهر جمع طبيعته أن يفكر، ولا يحتاج وجوده إلى مكان ما ولا يتوقف على أي شيء مادي، لذا كانت ذاتي أي الروح* هي التي جعلتني من أنا، هي شيء متميز تماما عن جسمي أو إدراكها أكبر من إدراك ذلك الجسم، ولن تكف الروح عن أن تكون ماهي، حتى لو لم يكن ثمة جسم"[1]

فمن خلال منهجه استعاد ديكارت يقينه بوجود الأجسام بما فيها جسمه أن يخطو خطوة أخيرة ويفحص على طبيعته هو، إنه مؤلف من نفس و جسم أي من جوهرين متمايزين متضادين: النفس روح والجسم امتداد قابل للسمة[2]

بحيث يعتقد أن النفس جوهر لا يحتاج في وجوده إلى شيء أخر، كما أنها شيء تام....فالنفس روح بسيط مفكر ، وهذا يفيد أن كل ما هو روحي تابع للنفس و كل ماهو جسمي تابع للجسد، إذن ليس في مفهوم النفس شيء مما يخص الجسد وليس في مفهوم الجسد شيء مما يخص النفس"[3]

يتضح أن الروح عند ديكارت في استمرار دائم مع الجسد، أي أنه لا وجود لجسم دون روح.

---

*- الروح: الروح عند ديكارت يشير بوجودها في الجسد واتحادها به أكثر من إشكال وهي تتحد بالبدن اتحادا جوهريا، ينظر (مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص655).

1- باسمة كيال، فلسفة الروح أصل الانسان وسر الوجود،ج1، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت – لبنان، ط2، 1982، ص 68.

2- يوسف كرم، تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، دار المعارف: القاهرة – مصر، ط5، (د.ت)، ص 86.

3- حسن أحمد الحياري، الإنسان المعاصر وسبيل الخلاص الربيع الإنساني، مرجع سابق، ص 205.

و يعتبر ليبنتز(Leibnitz) الممثل الحقيقي للمذهب الروحي، فإذا تناولنا مذهب ليبنتز فهو مذهب أحادي إذا نظرنا إلى طبيعة الوجود الروحية و هو أيضا مذهب كثرة، وكذلك إذا نظرنا إلى الذرات أو الوحدات الروحية من حيث كثرتها العددية و أن كلا منهما له كان خاص معين.

و يرى ليبنتز أن الحقائق الأساسية في الوجود ليست سوى مراكز للقوى ذات طبيعة روحية، ولهذه المراكز طابع روحي شبيه بحياتنا الباطنية العقلية، وقد أطلق ليبنتز على هذه المراكز الروحية التي تمثل الحقائق النهائية في الوجود اسم "المنودات"* أي الذرات و أن الله هو الذرة الروحية العظمى هو الذي خلق الذرات الأخرى وهو روح خالص لا منتاه له مطلق الحكمة و الخير وهو مصدر كل موجود[1].

ومن ذلك نفهم أن ليبنتز قد ربط الروح بنوع من أنواع المونادات التي يسميها بالنفس العاقلة أو الروح، وهي متعلقة بها.

إذ تعتبر الفلسفة في نظر هيغل (Hegel) تجلي الأخير للروح أو المطلق و هي مركب للفن والدين، والموضوع في الفلسفة هو المادة و قد قامت بدراستها الفلسفة اليونانية بوجه عام، والنقيض هو الروح و هي موضوع فلسفة العصر الوسيط، ثم جاءت الفلسفة الحديثة فركبت بينهما، وكانت فلسفة "هيغل" هي المثل الأعلى لهذا التركيب.

وقد أشاد "هيغل" بفكرة إزالة التعارض بين الموضوع ونقيضه بواسطة مركب الموضوع، ولم يكن في وسع "هيغل" الاحتفاظ للجدل بطابع التعارض و ذلك بفضل عاملين: العامل الأول هو الروح الرياضية أما العامل الثاني فهو النزعة العقلية المنطقية[2]

---

*- المونـاد: جوهر فرد، أحد عناصر الوجود الأساسية و اشتهرت بهذا اللفظ فلسفة ليبنتز الذي يعرف المونـاد بأنها جوهر بسيط ليس فيه أجزاء بل هو يدخل في تركيب الأجزاء ويرى أن المونادات أو الجوهر الفردة التي يتركب منها كل ما في الطبيعة لا تتأثر بغيرها و لا تؤثر فيه، بل كل واحدة منها عالم قائم بذاته، له قوانينه الخاصة في التغيير والتحول و بالتالي فإن بعضها يختلف عن بعض بالخصائص و بالطبائع. ينظر (عبده الحلو ، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص ص ، 106. 107.

1- محمد علي أبو تريان، الفلسفة و مباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص ص 215، 216.

2- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط2،1978، ص30.

و منه فإن موضوع فلسفة الروح الهيغلية هو جزئيا موضوع العلوم التي تسمى بالفرنسية العلوم المعنوية Sciences moralies، أما الجزء الآخر فيشمل الأخلاق و الفن والدين والفلسفة.

ولقد كان هؤلاء العقلانيون (كوندياك أو الايديولوجيون)يقصرون دراستهم للإنسان على علم النفس وبالفعل إن جملة الوقائع السيكولوجية العامة هي الشكل الأول، الشكل الشمولي الذي يتخذه الروح (الروح الذاتي) لكن هذه شمولية مجردة وطبيعة الروح إنما ينبغي البحث عنها في منتجاته الفعلية أي التأريخ والقانون والأعراف الاجتماعية (الروح الموضوعي) تلك هي الصنائع الخارجية للروح، أما إذا بلغ هذا إلى أعلى درجة له فإنه يفرغ إلى نفسه و يلاقي ذاته ثانية في الفن والدين والفلسفة (الروح المطلق)[1]

و يبدو لنا من خلال دراسة هيغل أو نظرته للإنسان و المجتمع أنه تطرق أيضا لمفهوم الروح وذلك عبر تطور ثلاثي.

فأولا نجد الروح في ذاته أو الروح الذاتي أعنى الفرد مقر الظواهر الشعورية التي يدرسها علم النفس، وثانيا الروح لذاته أو الروح الموضوعي، أعني المجتمع و ثالثا الروح في ذاته ولذاته ، أعني الاتحاد الأعلى للروح الذاتي و الروح الموضوعي أو حملة الروحية للوجود متجلية في الفن والدين والفلسفة.

فماهية الإنسان روح، أي شعور و حرية، ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث ففي الدرجة السفلى للروح مقارن للجسم، ينمو و ينضج و يشيخ معه، إحساساته الغامضة يقابله انفعالات غامضة وهذه "جسمية الروح" التي يسميها علم النفس الأن باللاشعور، ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء، وهذان إدراكان متعارضان، يوفق بينهما الفهم الذي وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية، وجعل مدركات الشعور موضوعية ووضع الحقيقة[2]

1- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج6، تر إبيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1985، ص ص 220، 221.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط5 (د.ت)، ص ص 279، 280.

يقول "هيغل": " إن عقل روح كا ارتفع الإيقان من كونه كل واقع إلى حقيقة، ظل وعيا بنفسه كان بعالمه و بالعالم كان بنفسه فصيرورة الروح قد أظهرت الحركة الفائتة في الحال"[1]

يتبين لنا من خلال ما سبق أن هيغل في فلسفته قسم نوعين من الروح هما الروح الذاتي والروح الموضوعي وباتحادهما يفهم لنا الروح المطلق الذي هو أساس فلسفته، وهو يعني به المثل الأعلى.

2- الروح في العصر المعاصر(مين دي بيران، راقيسون):

لقد كان "مين دي بيران" **(Mainede biran)** مؤسس الفلسفة الروحية الفرنسية المعاصرة و مشاركا في المسابقة التي أعلنها المجتمع العلمي في سنة 1805، وكان يدور موضوعها حول سؤال وهو: " كيف يمكن تحليل قوة التفكير و ماهي القوى الأولية التي يجب الاعتراف بها لها؟ وضع هذا السؤال " المعنويون" الذين كانوا يؤلفون أكاديمية العلوم فدون "بيران" رسالة في تحليل الفكر كانوا يقصدون بالقوى الأولية مظاهر الإحساس في تحوله، وفهم هو أن المطلوب القيام بتحليل يكشف عن "أبسط و أوكد معرفة تصير بها جميع المعارف ممكنة" فقال: إن الظاهرة الأولية هي الجهد العضلي، به يعرف الأنا نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلو على الجسم وتحدث حركة عضلية أي توترا تستطيله بالإرادة، وليس يعرف الأنا نفسه إلا باعتباره على فاعلية في مادة مقاومة، ونحن نجد في كل شعور بالأنا هذا الاتحاد الوثيق بين هذين العنصرين المتباينين: قوة لا ماديو و مقاومة مادية، بحيث ينعدم الشعور بانعدام المقاومة.

إن التجربة الباطنة لا تظهرنا على جوهر النفس ندركه بالحدس مستقلا عن الفعل في الجسم، كما اعتقد " ديكارت" ولكنها تقفنا فقط على قوة فاعلة شخصية متضامنة مع الطرف الذي تفعل فيه، أما تصور " ديكارت" للعلاقة بين الأنا و الحس على مثال العلاقة الخارجية بين صانع ومصنوع فإنه يؤدي إلى انكار فاعلية النفس في الجسم[2]

1- مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيغلية عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، أربد – الأردن، ط1، 2013، ص172.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص ص 304.303.302.

وفي معرفة الأنا لنفسه في الشعور بالجهد توجد بالتضمن المعاني الأولية: معاني الوجود و الجوهر والوحدة والذاتية، ومعنى الحرية متجليا في معارضة الإرادة للنزوع، هذه المعاني يقول عنها الفلاسفة إنها مجردات غير أو مركبة الحقيقة أنها أصلية مستمدة من صميم الوجدان، وهي شروط الفكر و أصول العلم ولكن هذا لا يعني من جانب "مين دي بيران" أنه بلغ إلى ما بعد الطبيعة فإنه منهجه نفسي لذلك اتجه إلى حياة الروح.

إننا نجد الروح عند "بيرا" مرادفة للحب و هو يتحدث عن "الروح – الحب" والحب الحقيقي هو التضحية التامة بالذات المحبوب و أن يحيا المرء حياة الروح معناه أن يحب، أن يبذل المجهود للتحرر – باللطف الإلهي – من الأثرة بمختلف أشكالها، وعلى كل حال فإن "حياة الروح" عند "بيران" ذات طابع خارق على الطبيعة تماما([1])

بحيث يرى "بيران" أن الواقع الحق هو الحياة الباطنة، والنشاط الروحي المستور، والإنسان شخص معنوي عاقل حتى بطبعه، لأن ما يكون جوهره هو الإرادة، لا الأشياء الخارجية، ولهذا فإنه من التعسف أن نحاول إرجاع الإنسان الباطن المعنوي إلى الإنسان الظاهر أو الجسماني، فإذا أقر بأن معرفة الذات بالذات، أي الشعور هي العلامة المميزة للحياة الإنسانية، فإن الواقعة الأولية للشعور هي الأنا بوصفه العلة والقوة و الإرادة والمجهول و الفعل، لا بوصفه شيئا جوهرا يفكر بالمعنى الذي قصده "ديكارت" و هكذا يتميز المذهب الروحي عند "بيران" عن المذهب الروحي "ديكارت": فمذهبه الروحي وظيفي، بينما المذهب الروحي عند "ديكارت" يقوم على أساس فكرة الجوهر[(2)]

و منه يتضح أن "بيران" و من خلال تأكيده على الواقعة الأولية للشعور كان مؤسس للوضعية الديناميكية الروحية والتي صارت مصدر خصب في تقدم علم النفس و نظرية المعرفة،" بيران" سواء من وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية ، يعد من أكبر مكتشفي و مرتادي الحياة الباطنة للنفس.

و يعتبر راقيسون (Raivisson) من بين الفلاسفة الفرنسيين في القرن التاسع عشر و أشدهم إخلاصا في مواصلة روحية بيران، كما أنه طلق التجريبية نهائيا وخضع لتأثير أرسطو طاليس و ليوناردو فنشي (Léonard divinci) و ليبنتز و بسكال(Pascal)

1- ج. بنروبي، مصدر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، مرجع سابق، ص14.
2- ج. بنروبي، مصدر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، مرجع سابق ، ص 9.

وغيرهم، وكتاب "بحث في ميتافيزيقا أرسطو" يؤكد على أن فلسفة أرسطو طاليس أخصبت فكره، إلا أنه ظل مخلصا للنزعة الروحية التي عبر عنها في رسالة للحصول على الدكتوراه و عنوانها: "العادة"[1]

يرى راقيسون أن مهمة الفلسفة هي إرجاع الوقائع دائما و في كل مكان إلى شيء مطلق وعال، إلى عليه حقيقية، أعني إلى فعل كمال أعلى، ومنهج الفلسفة العالية منهج الميتافيزيقا " هو الشعور المباشر في التفكير في ذواتنا وبذواتنا في المطلق الذي نشارك فيه الشعور المباشر بالعلة النهائية"[2]

يسعى راقيسون من خلال واقعة محددة ومحدودة، هي العادة إلى استكناه اتصالية الروح والطبيعة في داخل الوعي، فالوعي الواضح يفترض قدرا من البون يملؤه التفكير، بين فكرة الغاية وتحقيقها و في العادة يخف هذا البون ثم يتلاشى، وتبقى العادة فعلا عاقلا و لكن بدون وعي[3]

فالعدة لا تفسر إلا بتكوين تلقائية فاعلية هي بمثابة وظيفة جديدة تختلف عن الفعل الآلي من جهة و عن الفعل المروى من جهة أخرى، لأن العادة فكرة متحققة في المادة، وبها تفهم تلقائية النزوع في الكائن الحي و في الطبيعة و لا شخصية الطبيعة مع نزوعها الذاتي إلى غايات، وهاتين الحالتين فكرة منطبعة في المادة، إذن الطبيعة ليست قوة عمياء تعمل كآلة والآلية ليست الأصل و إنما الفائية.[4]

وهكذا ميز راقيسون الحياة عن المادة البحتة وبين لمعاصرية فكرة الصورة والعلية الصورية و الغاية و العلية الغائية[5]

ومنه فالوصية الفلسفية لراقيسون تمكننا من التحدث عنده على تصور روحاني ديني ليس فقط للجميل والفن بل والفلسفة والحياة وبهذا يعد مبشرا و سلفا للبرغسونية، كما يسمى النزعة الروحية بأنها الفلسفة البطولية أو الأرستقراطية في مقابل الفلسفة الشعبية، المادية و

1- ج. بنروبي، مرجع نفسه ، ص 34

2- ج. بنروبي، مرجع نفسه ، ص 35.

3- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، ج6، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1987، ص113.

4- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 383.

5- يوسف كرم، مرجع نفسه، ص384.

الوضعية التجريبية و الفلسفة البطولية لا تشيد العالم بوحدات رياضية و منطقية بل تبلغ قلب الواقع الحي، والروح المتحركة و روح النار والنور[1]

ومنه فإن معنى الروح عند راقيسون تمثل في العادة والتي تبين لنا مدى اتصالية الروح بالمادة، وهي تظهر في الوجدان عبارة عن تكرار للأشياء التي يقوم بها الإنسان، وهي في الأصل فكر وإرادة أي أن يضع الإنسان هدف أو غاية يسعى إلى تحقيقها بكل الوسائل، وعندما تتحقق العادة بتلاشي الفكر و الإرادة والشعور وتبقى العادة حاجة حيوية و ميلا يخرج إلى الفعل من تلقاء نفسه

و للفصل في الموضوع يمكن القول أن لمعنى الروح جذور متأصلة، وهذا ما لاحظناه من خلال ما تطرقنا إليه.

1- ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، مرجع سابق ، ص ص45. 46.

وعلى إثر ذلك فقد أقام برغسون مذهبا روحيا حاول به دحض المادية والآلية فجاءت فلسفته التحليلية نقدية منبثقة من صميم تفاعلاته العقلية و بذلك تعتبر فلسفته من أهم الفلسفات التي ميزت بداية القرن العشرين التي كان تركيزها الأول ينصب على فكرة الروح؛ فهو أول من حمل لواء المذهب الروحي المدافع عنه بدون منازع.

بعد تناولنا لتاريخية مفهوم الروح ننتقل إلى ما نظر إليه برغسون من خلال دراساته لنظرية المعرفة والوجود والقيم

فمن نظريته للمعرفة أسس لما يسمى الروح مطابقا عليها منهجه الحدسي رابطا إياه بالديمومة و الشعور والذاكرة، ليخلص في النهاية إلى إقامة ميتافيزيقا جديدة في الفلسفة وهذا ما سنوضحه عند تناولنا لنظرية الوجود ففيها بين الإنسان كيانه الروحي وطبيعته الحيوية وهذا ما أثر في العديد من الأوساط الأدبية و الدينية والأخلاقية، وكذلك بفضل مذهبه الروحاني العميق، الذي لا ينزل منهلا لكثير من الاتجاهات والمذاهب الفلسفية واللاهوتية المعاصرة، وهذا ما يدفع بنا إلى تسليط الضوء على مبحث مهم في فلسفة برغسون ألا وهو المبحث الاكسيولوجيا ، الذي يلج فيه الأخلاق البرغسونية المتلاحمة مع فلسفته الدينية مقسما إياها إلى أخلاق مغلقة و أخرى منفتحة ونفس التقسيم ينطبق على الدين

و يبدو أن لكل بناء فكري أساسيات تمهد له وتضع له قاعدة مبدئية لتحقق كيانا متكامل الأجزاء، واعتمادا على هذا يمكن طرح الإشكال التالي:

هل رفع برغسون التحدي بخلق إشكاليات جديدة في الجانب الروحي؟ وماهي الركائز التي أسس عليها صرحه الفلسفي في مجال الروح؟

الفصل الثالث: موقف برغسون من قضايا العصر

المبحث الأول: برغسون وعلم النفس

المبحث الثاني: برغسون والحرية

المبحث الثالث: برغسون و العلم

المبحث الأول: نظرية المعرفة

يطبق برغسون منهجه الحدسي أكثر ما يطبقه، و في المحل الأول على ميدان مشكلات نظرية المعرفة بحيث يقول: " أن هناك حلول ثلاثة قدمت لتلك المشكلات وهي الثنائية الشائعة المعتادة والمذهب الكانتي والمثالية مع العلم أن تلك الحلول كلما تقوم على أساس مشترك وهو القول الخاطئ بأن الإدراك الحسي والذاكرة وظيفتان تأمليتان على وجه خالص، وأنهما مستقلتان عن الفعل والعمل ، بينما هما على العكس من ذلك أنمهما وظيفتان عمليتان تماما وخاضعتان لمقتضيات الفعل والعمل، أما الجسد فما هو إلا مركز للعمل والفعل وينتج عن هذه الاعتبارات أن الإدراك الحسي لا يصل إلا إلى جزء وحسب من الواقع

و المثالية تخطئ لأن الأشياء التي يتكون منها العالم هي صور حقيقية وليست كما تدعي المثالية، مجرد عناصر في الوعي، و كذلك تخطئ الواقعية العادية والنظرية كانت(Conte) خطأ أبعد وأبعد من السابق وذلك يضعان ما يتوسط بين الوعي والواقع الخارجي، ألا وهو مكان متجانس، الذي يعتبرانه عنصرا محايدا ومستقلا في طبيعته عن الوعي وعن الأشياء معا.

إن الواقع في رأي برغسون أن المكان ما هو إلا شكل حدسي، لا يتناسب إلا مع العمل الإنساني، و تعتمد نظرية المعرفة البرجسونية* على أساس من نظرية سيكولوجية محددة[1]، و قسم برغسون المعرفة من خلال مجالاتها إلى قسمين:

الأول "هو المجال الوضعي أو العلمي وهو ذلك الذي يتميز بالحكم و الامتداد في المكان"[2]

"فالعلم يعمل أولا وقبل كل شيء في نطاق الرموز، وحتى إذا تطلعنا إلى أكثر العلوم الطبيعية بعيدا عن التجريد ألا وهي علوم الحياة فإننا نجد بأنها تختص بالصورة المرتبة للكائنات الحية"[3]

---

*- البرجسونية: فلسفة هنري برجسون، وهي مثالية صوفية وحدسية ترى أن دعامتي الحياة هما الأخلاق و الدين، وقد اكتنف هذه الفلسفة كثير من الغموض .ينظر (محمد بوزواوي ،معجم المصطلحات الفلسفية، الدار الوطنية للكتاب درارية الجزائر العاصمة، الجزائر،(د ط)، 2009، ص61).

1- إ, م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترعزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، (د, ط)، 1992، ص ص، 147،148،

2- خالدي فتيحة، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان العقل والتجربة الروحية في فلسفة هنري برغسون، جامعة السانية وهران، 2012 - 2013، ص 57

3- العربي ميلود، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الموسومة بعنوان مفهومى الزمان في فلسفة هنري برغسون، جامعة وهران، قسم الفلسفة، 2006- 2007، ص57.

أما القسم الثاني فهو المجال الفلسفي الذي يتميز بالكيف والامتداد في الزمن فالعلم إذن موضوعه المادة ومنهجه التجربة الحسية، أما الفلسفة فموضعها الروح ومنهجها التجربة الباطنية والروحية ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف (Sympathie)الروحي [*] أو الغزيرة السامية.

و مع ذلك فإننا نجد بينهما قاسم مشترك ألا وهو الواقعية فكل من التفكير العلمي والفلسفي يجب أن يكون واقعيا.

يرى برغسون بأن المعرفة لا تتم بالتجربة الحسية و بالعلم حتى ولو كان موضوعها ماديا كما لا يمكن أن تتم بالإدراك المحض أو الخالص حتى ولو كان موضوعها شكليا منفصلا عن الواقع كما هو الحال في التجريد الرياضي أو الميتافيزيقا الفلسفية بل المعرفة حسبه هي ثمرة الحدس الذي يمكن الإنسان من معرفة الوجود بعمق و على هذا الأساس يعتبر الحدس منهجا في فلسفة برغسون "[1] "فالمعرفة الحقة حدس يدرك الموضوع في ذاته" [2]

إذن مفاد القول أن برغسون قد أسس للمعرفة من خلال تطبيقه للمنهج الحسي فصحيح أنه وفق نوعا ما في خلق منهج جديد في الفلسفة يؤدي به إلى المعرفة لكن لم يحط بكل جوانبها، مما أدى ببعض الفلاسفة وتلامذته إلى توجيه نقد لنظريته في المعرفة، فنجد مثلا موريس برادين(Mourice Pradine) الذي يقول: "إن المعرفة الخالصة ستكون صادقة، إذا كانت أمينة، بينما المعرفة ـ الفعل ستكون صادقة، إذا كانت ميسورة"، ففي ميدان نظرية المعرفة يصبو برادين إلى مركب مؤلف من الشك والقطيعة أو بالأحرى يود تجاوز كليهما و لا يوافق على فكرة برغسون القائلة بأن إطارات الفكر لم تصنع لبلوغ الواقع وفهمه، ويفترض الشكاك أن التناقض بين الشيء والفكر لا يمنع الفكر من بلوغ الشيء، بل بالعكس هو الشرط والسبب نفسه لعملية التفكير في الأشياء، وبرغسون يبعد معرفة الواقع عن الفعل

---

*- التعاطف: P:Sympathie(E):Sympathy(F) اشتراك كائنين أو شخصين في مشاعر ووجدانان عن طريق التأثير والمحاكاة، ب. يطلق أيضا على جاذبية يحس بها شخص اتجه الآخر حتى قبل أن يعرفه معرفة جيدة. ينظر (مذكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص47.

1- خالدي فتيحة، مرجع سابق، ص61.

2- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفة، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر ، (د. ت)، ص 285

مما يفضي به إلى علم ميتافيزيقي كله ، وهو ما لابد أن يؤدي به في الأخلاق إما إلى إبسال الفعل بوصفه خطأ وعبودية[1]

1- الحدس و الديمومة:

لقد عرفنا أن الحدس هو القدرة على المرور المباشر و التلقائي من الملاحظة إلى الفهم، وذلك من دون الرجوع إلى أفكار منطقية، فالحدس بوصفه مباشر إذن فهو الصورة العليا للعقل، و أن الإدراك العميق للتفكير العلمي كفيل بأن يهتدي فيه إلى الروح المكتملة في أرفع صورها، وفي هذا الصدد يقول بول موي(Paul Mauy) أن هناك فلسفات للحدس تؤكد أنه خارج عن مجال العقل، ومن بين تلك الفلسفات نجد الميتافيزيقا النصرانية عند بليز بسكال (Blaise Pascal) وبرغسون[2]

نجد أن برغسون قد اعتمد في فلسفته على الحدس وجعل منه منهجا للوصول إلى المعرفة، ففي كتابه" التطور الخالق" قال: أن الحدس " هو الذي يقودنا إلى داخل الحياة نفسها، و أريد بالحدس الغريزة التي أصبحت غير مغرضة وجعلت تشعر بنفسها، وتستطيع التفكير في موضوعها و توسيعه على نحو غير محدود[3]

فالنسبة للإنسان نرى أن هناك خنق لغرائزه، ذلك أن العقل يفرض قيوده الذهنية الخالصة على العالم، " و أعلى أشكال الغريزة هو الحدس، الذي هو نوع من النشاط الروحي يتوافق بصورة مباشرة مع العالم، فعلى حين أن العقل يشوه النظرية، نجد الحدس يندمج فيما على ماهي عليه والعيب الذي يشوب العقل في رأي برغسون هو أنه لا يتطابق إلا مع الانفصال السائد في العالم المادي[4].

فالعلم الطبيعي من خلال انتقاله من الظواهر الفردية إلى القوانين العامة يحدد إدراكاته الخارجية، وبذلك يتم الحصول على معرفة متشابهة لما ينتجه العلم من موضوعه، " فالعقل يظل النواة المضيئة التي لا تكون الغريزة حولها إلا سديما مبهما، حتى و لو اتسعت تلك

1- بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 340 - 341.

2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ط2، 2009، ص ص، 30، 31.

3- هنري برغسون، التطور الخالق، تر محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د. ط)،1984، ص161

4- برتدراند رسل، حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر فؤاد زكريا، ج2، درا الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية – مصر، ط1، 2010، ص 52.

الغريزة وظهرت نقية في شكل حدس، لكن لئن أعوزت المعرفة بمعنى الكلمة، تلك المعرفة التي هي من نصيب العقل المحض فإن الحدس سيستطيع أن يطلعنا على ضروب النقص التي تنطوي عليها معطيات العقل هنا.

إذن هناك دعامتين أساسيتين ترتكز عليها نظرية المعرفة هما: العقل والحس فإذا كان العقل مطابقا للمادة والحدس للحياة، فمن الواجب في الواقع أن يضغط كلاهما لكي نستخرج منهما لب موضوعهما، وبذلك ستكون الميتافيزيقا مترتبة على نظرية المعرفة([1]) و على إثر هذه المقاربات نجد برغسون يفرق بين العالم و الفيلسوف فيرى "أن العقل أداة للعلم، أما الحدس أو الوجدان فهو أداة الفيلسوف العقل لا يدرك إلا المادة، أما الوجدان فيضعنا فورا في داخل الواقع، ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة، لما كان العقل يتجه دائما نحو الفعل، نحو ما هو مفيد علميا، ويرى الأشياء من زاوية المدة و يعطينا معرفة شاملة، إنه يدرك اللامتجانس، و التوالي الكيفي و المتصل و التداخل المتبادل، و ما لا يمكن التنبؤ به، والممكن والحرية والحياة و بالجملة: الروح[2]

يقول برغسون: " المعرفة النسبية هي المعرفة الرمزية الحاصلة من مجردات فكرية سابقة، أي المنطلقة من الجامد إلى المتحرك، بعكس المعرفة الحدسية التي تستقر في المتحرك وتتبنى حياة الأشياء ذاتها: أن هذه المعرفة هي التي تبلغ المطلق"[3]

يتضح لنا أن الحدس هو منهج البرغسونية، والحدس ليس عاطفة و لا إلهاما أو انجذابا مشوشا، بل هو منهج معقد وحتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعدادا له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون " الزمان" في الفلسفة[4]

و يبدو لنا أن الحدس أداة خاصة بنوع من المعرفة التي تتطلب البرهان ولهذا نسمي هذه المعرفة " معرفة مباشرة" أو معرفة الحدس.

أعاد برغسون إدخال الحياة الروحية بكل زخمها إلى العالم، ولكن بالاعتماد على التجربة الموضوعية ليميز بذلك و من خلال الديمومة المعاشة بشكل ملموس بين زمان

1- هنري برغسون، التطور الخالق، مرجع سابق، ص 162.

2- فؤاد كامل ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 132.

3- أندريه كريسون، برغسون حياته – فلسفته – منتخبات، تر بنية صقر، دار منشورات عويدات، بيروت – باريس، (ط3)، 1982، ص 34.

4- جيل دولوز، البرغسونية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت – لبنان، (ط1)، 1997، ص5.

الوعي وزمان العلم، وليصل في الأخير إلى تحقيق نوع من المصالحة بين الفلسفة والحياة " فبالديمومة ندرك استمرارية الحياة ونشعر أنها وحدة واحدة، وهو زمن نفسي يختلف عن الزمن الطبيعي قد يطول وقد يقصر حسب حالتنا النفسية، إنه بالتالي كيفي وليس كمي[...]هكذا جعل برغسون من الحدس الوسيلة الوحيدة التي ندرك بها الديمومة والحياة ولكنه و إن كان يتصور الحدس والعقل كما لو كانا طرفي نقيض، فإنه يتصور الحدس قادرا على أن يعمل مستقلا عن العقل"

إن تفسير الديمومة قائما على أساس الرؤية أو الحدس، أما الزمان الآلي أو المكاني فهو مرتبطا بالعقل، وهنا يؤكد برغسون على أن العقل عاجز على إدراك الروح أو الباطن[1] "فالديمومة غير مركبة من أجزاء متجانسة و قابلة لأن تتطابق بل هي كيف محض تقدم"، وهي لا تنصرم في لا مبالاة و على نسق واحد مثل الزمان المكاني في علم الميكانيكا، بمحاذاة حياتنا الداخلية، بل هي هذه الحياة عينها منظورا إليها في تقدمها و نضجها و شيخوختها"[2]

وبما أن الديمومة هي التقدم المستهتر للماضي الذي ينحدر في المستقبل و يتضخم كلما تقدم، ولما كان الماضي ينمو دون انقطاع، و على نحو غير محدود فإنه يحتفظ ببقائه وليست الذاكرة[3] بحيث يرى برغسون أنه " يجب على التجربة اليومية أن تجعلنا نميز بين الديمومة الكيفية، تلك التي يصل إليها الوعي مباشرة، تلك التي من المحتمل أن الحيوان يدركها و بين الزمان المادي تقريبا، فالزمان أصبح كمية من خلال تطور في المكان"[4]

فإذا أردنا أن نكشف الزمان الحقيقي وجب علينا أن ننعزل عن العالم الخارجي و أن تجه نحو العالم الداخلي لنشاهد حالاتنا الباطنية في تعاقبها و امتزاجها وتقدمها المستمر، وحينها نشعر بتدفق الزمان الحقيقي حيث يجتمع الماضي و الحاضر في دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة ويندفع متحددا في اتجاه المستقبل وحينها ننظر في هذا الزمان الحقيقي، أي

1- خالدي فتيحة، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان العقل والتجربة الروحية في فلسفة هنري برغسون، مرجع سابق، ص35.

2- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 141.

3- هنري برغسون، التطور الخالق، مرجع سابق، ص14

4- هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، مرجع سابق، ص ص 221، 222.

في الديمومة التي لا تنسى تتدفق دوا أن تكون قابلة للتجزئة، وعليه فلا يمكن الفصل في حالاتنا الباطنية المتعاقبة[1]

"فبواسطة فكرة الديمومة يتحرر الفكر من العنصر المكاني ليجد ذاته في حقل معرفي يمتاز بالتنوع و التعدد الكيفي[...] و باختصار لا يمكن أن تكون الديمومة المحضة إلا تتابعا لتغيرات كيفية تذوب و تتلاحم دون حدود معينة، وبدون محاولة للتعبير عن نفسها تعبيرا خارجيا[...]وهنا سيكون اللاتجانس المحض[2]، وبما أن برغسون اكتشف الزمن المتجانس فهو يقول: " تحت الديمومة المتجانسة التي هي رمز امتدادي للديمومة الحقة، يمكن علم النفس حيث يتوخى الانتباه أن يكتشف ديمومة تتدخل لحظاتها غير المتجانسة، كما يمكنه أن يستشف تحت الكثرة العددية للحالات الشعورية كثرة كيفية و أن يرى تحت الأنا[*] التي تتميز بالحالات المحددة آنا أخرى يقوم تعاقبها على الامتزاج والتنظيم[3]

يبدو من خلال تفسير برغسون لمفهومي الحدس والديمومة أنه وصل إلى نتيجة مفادها، اكتشاف سبيل آخر للمعرفة حيث سيتم بوسيلة الحدس الولوج إلى التجربة الباطنية وهي تجربة لها من الخصوصية المميزة بالكيف ما يجعلها تنتمي إلى ما وراء العقل والعلم وكذا التقنية، وسيرادف برغسون بين هذه التجربة والواقع الذي هو "الأنا" العميق للإنسان وحيث أن برغسون يرادف بين مثل هذا الواقع المتميز و الأنا فإنه سيكشف عن القيم الروحانية من داخل الإنسان، وقد عبر برغسون عن مثل هذا الواقع الخالق للروح بمفهوم للزمن المعيش و هي الديمومة ، ولذلك تحتل الديمومة المركز الأول في فلسفته بوصفها مصدر كل الحلول المقترحة فهي تؤدي وظيفتين: الأولى نقدية اعتنت ببيان محدودية العقلانية المؤسسة لشرط الحداثة و وكذا بيان الطابع السلبي لمنهج العلم الذي يعمد إلى اختزال الواقع مما حذا به تشويه الموضوعات التي لا قبل له بدرسها، أما الوظيفة الثانية فهي بنائية مكنت من تأسيس

1- حبيب الشاروني، بين برغسون و سارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة- مصر، (د. ط)، 1963، ص 28.

2- نورة بوحناش، اشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الجزائر العاصمة – الجزائر، (ط1)، 2010، ص 148.

* - الأنا (le Moi): ستعمل برغسون هذا المفهوم بشكل واسع، ويقصد به الذات التي يمكن أن ترجع إليها كل أفعال الوعي الداخلية والعقلية وحتى الإرادية وهو مطابق لنفسه و يعي ذاته بوصفهكذلك، و يحدد عناصر وعيه بهويته انطلاقا من تقابله مع الآخر و اتصاله مع العالم الخارجي، ينظر (هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، مصدر نفسه، ص 2015.)

3- حبيب الشاروني، مرجع نفسه، ص29.

حقل ابستيمولوجي يستعصي على العلم وممكن لحضور مميز لا يفقهه العقل، و اطلاقا من الإحساس بالأنا والشعور بالحضور الباطني المعيش تمتلك الديمومة الأسس لتكون أنطولوجيا تشعر بمركزية الذات[1]

إن الديمومة الحقة ليست هي الزمن المتواطئ عليه في المجتمع محصورا في حيز معين، ولا هو الزمن الذي نتصفحه في الخلاء الأرحب، وإنما هي زمان الحرج والمصابرة، زمان اللوعة والأصل، زمان كل هذه العواطف المتلاصقة في قرارة أنفسنا، دون أن ندرك أحيانا كثيرة متى تنتهي الواحدة أو تنشأ الأخرى، إنه زمان تلك المغايرة النوعية، التي " لا تمت بصلة إلى العدد" فنظرية برغسون في الديمومة، تضمن حرية الأنا، هذه الحرية التي احتشدت للدفاع عنها وحمايتها كل الفلسفة الفرنسية[(2)]

يتضح أن الديمومة عند برغسون أيضا تؤدي إلى المعرفة، ذلك أنها متصلة باستمرار مع الحياة، فهي في امتداد مع العلم الطبيعي، وإدراكها يتطلب الحدس فبالحدس نعرف الديمومة معرفة مباشرة ومن باطننا.

مع العلم أن برغسون أراد أنه يجب على المذهب أن يكون مفتوحا، وهذا شغله الشاغل، وذلك من خلال نقطة الارتكاز الوحيدة و هي زاوية الديمومة.

2- الشعور:

يرى برغسون أن العالم المادي هو عالم الحتمية والجبرية وفي المقابل يوجد عالم الشعور أو الوعي* وهو عالم الحرية و كل اتجاه يحاول أن يقيس هذا العالم الأخير على العالم الأول ويجعله جزءا منه خاطئ، فتلك هي نقطة الارتكاز في فلسفة برغسون، بحيث بدأ بنقد التفسير العلمي الرياضي للظواهر النفسية التي يعج بها مجرى الشعور، فهذه الظواهر عند برغسون معطياتها خصوصياتها وحياتها الخاصة ومحاولة التعبير عنها تعبيرات فيزيقية رياضية على نحو ما نفعل ذلك مع الظواهر المادية يفسد طبيعتها وحالاتنا

1- نورة بوحناش، اشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص ص 12

2- جان قال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر الأب مارون خوري، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط3، 1982، ص 118.

*- الوعي (Conscience): مفهوم مشترك بين الفلسفة وعلم النفس ويشير في العادة إلى معرفة النفس لذاتها وبذاتها التي تتم من خلال معرفتها واتصالها بموضوع خارجي، كما يفيد المفهوم معنى الخبرات والتجارب التي تحصل لفرد ما في فترة ما، و يربطه برغسون بالذاكرة في سياق علاقة تجعل الماضي ممتدا في الحاضر، ينظر (هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، مرجع سابق، ص 217.)

النفسة ومشاعرنا العميقة، إن إحساساتنا العاطفية ورغباتنا مثلا قد تضعف و قد تشتد، لكن هذا لن يكون ضعفا أو اشتدادا كميا بل هو تبدل كيفي، يؤدي إلى تغيير في طبيعة الإحساس العاطفي أو الرغبة ومن ذلك يتضح أن الحالة النفسية هي حالة كيفية خالصة و ليست كمية.[1]

فالإحساسات إذن لا يمكن قياسها، وهذه هي النتيجة التي توصل إليها برغسون من خلال دراسته لشدة* الإحساس و تمييزه بين كم العلة وكيف المعلول، غير أننا قد رأينا كذلك أن تقديرنا لشدة الحالة الشعورية يرجع إلى أننا نستشف في الحالة الأصلية كثرة من الوقائع النفسية البسيطة، وهنا يعود برغسون إلى دراسة هذه الكثرة الباطنية ليبين لنا أنها كثرة كيفية تقوم في الزمان وتختلف من ثمة عن الكثرة العددية التي تحدث في المكان، يقول برغسون: "أنه يوجد نوعان متباينان من الكثرة: كثرة الأشياء المادية التي تؤلف مباشرة عددا من الأعداد و كثرة الوقائع الشعورية التي لا تأخذ شكل العدد دون وساطة تمثيل رمزي يدخل فيه المكان حتما"، فنحن لا نعد المشاعر و الإحساسات و الأفكار إلا بعد أن نمثلها وحدات متشابهة تملأ محلات متمايزة من المكان[2]

فمتى قلت روحا فقد قلت شعورا قبل كل شيء، فما هو الشعور؟

فأقول إن الشعور يعني الذاكرة قبل كل شيء، فلقد يعوز الذاكرة اتساع و قد لا تشمل من الماضي إلا جزءا يسيرا، وقد لا تذكر إلا الأمور التي وقعت منذ لحظة، إلا أنه إما يكون هناك ذاكرة وإما أن يكون ثمة شعور فالشعور الذي لا يذكر من ماضيه شيئا، وينسى نفسه بغير انقطاع يفنى ويحيا في كل لحظة، وهذا ما يدرك بالفعل في لحظة من الديمومة و هي متألفة من قسمين: ماضينا المباشر و مستقبلنا الوشيك، فعلى هذا الماضي نحن متكئين وعلى هذا المستقبل نحن منعطفون، فالاتكاء و الانعطاف هما خاصة الكائن الشاعر، ومنه فإن الشعور مرتبط بالدماغ، وعليه يجب أن يستند الشعور إلى الكائنات الحية التي لها دماغ و أن

1- يحي هويدي،قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، (د . ط)، 1993، ص ص ، 103، 104.

*- الشدة(Intensité): يشار من خلالها إلى خاصية كل ما يقبل الزيادة أو النقصان بشكل غير محددمثل الألم والفرح، وهي بالإضافة إلى ذلك ما يمثل الجانب الكمي الإثارة أو الخبرة، والتي يشار إليها في العادة بمقدار االضغط أو توهج الضوء...الخ ينظر(هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، مرجع سابق، ص216)

2- حبيب الشاروني، بين برغسون و سارتر أزمة الحرية، مرجع سابق، ص ص 23 – 24.

ننكر على من عداها " ولكنكم سرعان ما تدركون فساد هذا الدليل، فلو صح أن نبرهن على هذا النحو، لجاز أن نقول: " أن الهضم مرتبط عندنا بمعدة ، وإذن فالكائنات الحية التي لها معدة تهضم و كل من عداها لا يهضم"، وهذا خطأ فادح، إذ ليس من الضروري أن يكون للكائن الحي معدة، بل ولا أعضاء[1]

ففي نظر برغسون لا يمكن اعتبار الشعور وظيفة الدماغ مثلما نعتبر الهضم وظيفة المعدة أو الرؤية وظيفة العين، ولكن " شعور الكائنات العضوية العليا يبدو متضامنا مع بعض الأجهزة الدماغية فكلما كان الجهاز العصبي أكثر نموا أصبحت الحركات التي نختار من بينها أكثر عددا أو أكثر دقة"

ونجد برغسون أنه يحدد نوعان من الشعور: الشعور المنعدم la conscience nul والشعور المحذوف la conscience mmulée والاثنان يساويان الصفر، لكن الصفر الأول يعني اللاشيء، مثلا عدم شعور الحجر بسقوطه، و كل حركة للأشياء المادية الجامدة لأن الزمن ينزلق عليها من الخارج، وبالتالي فهي محركة و ليست متحركة.

الصفر الثاني هو نتيجة قوتين متساوتين، ومتعاكستين في الاتجاه فتختزل القوة الأولى القوة الثانية إلى الصفر وهاتان القوتان هما: الشعور والفعل[2]

فحقا أن شعور الكائنات العضوية العليا يبدو متضامنا مع بعض الأجهزة الدماغية، فكلما كان الجهاز العصبي أكثر نموا أصبحت الحركات التي يختار بينها أثر عددا وأكثر دقة، كما أن الشعور الذي يصحبها يصير أكثر وضوحا لكن ليس وجود الجهاز العصبي شرطا ضروريا في هذه الحركة، ولا في هذا الاختيار، ولا في هذا الشعور تبعا لذلك: فإن ذلك الجهاز لا يعدو أن يشق طرقا في اتجاهات محددة، ليحمل فيها نشاطا ساذجا غامضا شائعا في كتلة المادة العضوية، حتى يصل به إلى درجة أسمى من الحدة[3]

1- هنري برغسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، تر سامي الدروبي، مراجعة عبد القادر القط، تصدير محمد عناني، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة – مصر، (د. ط)، 2007، ص ص،17- 19.

2- سعيدي عبد الفتاح، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير بعنوان مفهوم الزمان بين برغسون و آينشتاين، جامعة الاخوة منتوري قسنطينة، 2006- 2007، ص ص 74، 75.

3- هنري برغسون، التطور الخالق، مرجع سابق، ص 106.

وفي هذا الصدد يقول برغسون:" إن الدماغ هو عضو الانتباه إلى الحياة" و بالتالي فالشعور يبقي على الروح على اتصال مستهتر مع الواقع[1] ملازم للحياة فهو إذن يوصلنا نوعا ما إلى المعرفة، لأن أحوالنا النفسية عبارة عن حالات شعورية تمكننا من معرفة ما يدور من حولنا، فالشعور عند برغسون يربطه بالوعي الذي يصاحب فاعليات الذات.

الشعور ينبئنا (يخبرنا) أن معظم أفعالنا تفسر بدوافع[2]

3- الذاكرة:

يؤكد برغسون على أن الدماغ لا تنبع منه الذاكرة، وأنه ليس سوى القناة التي تمر بها في علاقاتها بعالم الواقع، الأمر الذي من جهة أولى يوضعها، و يأذن لها أن تعبرعن نفسها بالعمل، ومن ثانية يصد جزءا منها، و يغيبه في عالم اللاوعي، وعليه ليس الدماغ منبت الذاكرة و لكنه أداة تعبير وكبت[3]، وقد عمد برغسون في تأسيسه للإدراك الباطني العميق بوصفه الوجود المباشر إلى دراسة الذاكرة من خلال أطروحته المادة والذاكرة و يتبن من تحليله العميق لعملية التذكر أن أنطولوجيا الذات لا تتركز في حاضرها ، بل أن الأنا قديم وهو لا يفعل إلا انطلاقا من ماضيه البعيد أو القريب حيث يتراكم الزمن بتتابع مستمر مشكلا مفهوم أنطولوجيا زمنية، وبهذا الاعتبار لا يوجد الشخصية بارتباط آلي بين حاضرها و ذاكرتها السطحية التي تماثل المكان و إنما تستمد وجودها الحقيقي بقدر ارتكازها على ذاكرة روحية تحفظ تاريخها الذي يشكل النسيج الفعلي للوجود، وهنا أيضا يرادف الفكر الذاكرة لأننا لا نفعل إلا بالارتكاز على الماضي، وقد حقق برغسون من دراسته للذاكرة غايتين هما: تأسيس مفهوم الأنطولوجيا الزمنية والخروج بأطروحة الخلود، لأنه أثبت استقلال الروح عن الجسد معارضا بذلك نظريات الموضعة المخية و نظريات التوازي بين الجسم والروح، وبذلك حول النقاش الباتولوجي[*] إلى نقاش ميتافيزيقي[1]

1- محمود اليعقوبي، الوجيز في الفلسفة، مرجع سابق، ص 382.

2- Henri Bergson, Durée et simultanéité, dirigée et sondée par jean – marie Tremblay. une collection développée en collaboration la bibliothèque, Paul émie boule de l'université du Québec a Chicoutimi, 1922, p143

3- جان قال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، مرجع سابق، ص 123.

* - الباتولوجي (Pathology): توجد هذه الصيغة في مصطلحات مختلفة، تتعلق بالأمراض ككل، منها على سبيل المثال، علم الأمراض الذي يتكون من البادئة Patho ومقطع Logy التي تعني علم و كان لفظ إعتلال عقلي Pathosis يستخدم لوصف الحالات النفسية على غرار عصاب Neursis وذهان Psychosis غير أنه لا يستخدم في التصنيفات الحديثة، أما صيغة اللاحقة – Pathyفإنها تعني أيضا مرض مثل السيكوبائية Psychipathy وهي حالة من اضطراب

و من خلال التحول الذي أحدثه برغسون نجده يفرق بين نوعين من الذاكرة:

أ- ذاكرة حركية في صورة عادات آلية ثم اكتسبها عن طريق التكرار و هي مرتبطة بالجسم،

ب- ذاكرة نفسية وهي الذاكرة الحقة كتذكري لعيد ميلادي هذه الذاكرة الأخيرة ترتبط بالواقع من أجل أغراض نفعية و تتصل بالماضي من حيث هي ديمومة نفسية ويقابل معنى الديمومة النفسية عند برغسون (الروح) إذن الذاكرة وظيفة نفسية[2]

والعلاقة بين الذاكرتين هي أن الذاكرة الأولى (العادة) تكبح دائما جماع الذاكرة الثانية (التلقائية الخالصة)، ول تأخذ منها إلا بالمقدار الذي يوضح و يفسر الموقف الراهن والخدمة الوحيدة التي تقدمها الذاكرة التلقائية للذاكرة العادة أنها تركب لها صور ما مضى أو ما هو موافق للوضعيات المماثلة للوضعية الراهنة لتوضح لها اختيارها[3]

فقد عرف برغسون الروح بأنها ديمومة و ذاكرة، إذن فالذاكرة عنده هي الروح نفسها بما فيها حياة وديمومة[4]

يقول برغسون في كتابه " الطاقة الروحية" الوعي يعني قبل كل شيء الذاكرة قد تفتقر الذاكرة إلى الاتساع و قد لا تشمل إلا قسما من الماضي، وقد لا تحفظ إلا ما حصل من قريب، ولكن الذاكرة تكون موجودة و إلا لا يكون الوعي موجودا فيها، فالوعي الذي لا يحفظ شيئا من ماضيه و الذي ينسى ذاته باستمرار يتلف ثم يولد في كل لحظة ، وإلا كيف يمكن تعريف اللاوعي بغير هذا؟

عندما قال ليبنتز أن المادة " هي روح آنية" ألم يصرح بقوله هذا، عن قصد أم عن غير قصد إنها غير حساسة و إنها لا تعني، كل وعي هو ذاكرة إذا: احتفاظ و تراكم الماضي في الحاضر[5]

الشخصية، ينظر (لطفي الشربيني، مراجعة عادل صادق، معجم المصطلحات الطب النفسي، مركز تعريب العلوم الصحية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، (د. ط)، (د. ت)، ص 133.

1- عدناني عبد القادر، منابع الفلسفة، شركة زاعياش للطباعة والنشر، الجزائر، (د. ط)، (د. ت)، ص175.

2- نورة بوحناش، اشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 149.

3- سعيدي عبد الفتاح، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير بعنوان مفهوم الزمان بين برغسون و آينشتاين، مرجع سابق، ص ص 78.

4- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 281.

5- هنري برغسون، الطاقة الروحية، تر علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1991، ص. ص، 8- 9.

ومنه نجد أن برغسون ربط الذاكرة بالوعي، فهو يعتبره همزة وصل بين ما كان و ما سيكون، إنه جسر بين الماضي و المستقبل، فالذاكرة أيضا تقودنا إلى المعرفة لأنها تحتفظ ببعض الذكريات.

كما نجد برغسون في كتابة المادة و الذاكرة يؤكد حقيقة الروح وحقيقة المادة و بدخل من أجل تحديد العلاقة بينهما من خلال دراسة بعض الأمثلة عن الذاكرة.

نمر الأن إلى اعتبار النتائج من أجل نظرية الذاكرة التي ترى أن تقبل أهم ما نقول أن الجسم يتمركز بين الشيء الذي يفعله والذي يتأثر به، ما هو إلا سبب الذي يستقبل الحركة و يرسلها كما بعض محركات الآلية، يتجدد إذا الحدث تفكيرا، و إذا كان الحدث إرادي أي شيء يجب أن يكون مستقل عن الذاكرة، يأخذ صور تكون متتابعة حسب الوقت والتي يكون جسمنا يأخذها من حوله، ولا تكون أبدا من بين أكثر هذه الصور[1]

المبحث الثاني: نظرية الوجود

1- Henri Bergson, Matter and Memory, translated by nanay mangaret paul, others, London,1911, p. p 1, 29.

لكل مذهب فكرة والتي بدورها تقود الفيلسوف ليصنع تلك الصورة الفلسفية، ونقطة البداية عند برغسون ليست هي الأشياء المحسوسة و إنما هي الوجود، ويكشف عنه إبتداءا من معطيات الشعور، ومسألة الوجود يتطرق إليها كل فيلسوف، والاختلاف هو في وضعها بالنسبة للمسائل الفلسفية الأخرى[1]

إذن تعتبر نظرية الوجود كغيرها من النظريات التي يتطلب حل للمسائل و القضايا التي تطرحها، وكل فيلسوف يدرسها من وجهة نظرة وبرغسون واحد منهم.

فبرغسون لا يعترض للوجود من حيث هو تصور أو وجود و إنما من حيث هو وجود حي، ويتخذ من الإنسان محورا لدراسة طبيعة ذلك الوجود الذي يبدو على هيئة موجودات، والإنسان الوحيد من بين الموجودات الذي يستطيع أن يقرر أنه موجود و يقرر أيضا طبيعة هذا الوجود[2]

فالوجود الإنساني مرتبط بالخلود والديمومة و البقاء و هذا أساس والجوهر الذي تقوم عليه فلسفة برغسون لأنه الوجود الواقعي للإنسان يكون كامنا في هذه الديمومة والخلود[3]

فالوجود إدراك حسي يكون واقعيا و مرتبطا بالآخرين، بحيث يقوم على تجربة إنسانية واقعة وممكنة حيث يقول برغسون: " إن الحوادث والأمور المهمة في الوجود الإنساني لا يمكن إدراكها عن طريق الإحساسات المادية بل بواسطة الحدس الذي ينبع من الذات الإنسانية عند انطوائها و انعزالها عن الآخرين من أجل الوصول إلى حقائق صحيحة[4]

بمعنى أن الإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الذي يستطيع أن يعطينا الصورة الكاملة عن الوجود و تقرير طبيعته.

كما يتوسع برغسون أيضا في حدسه الأساسي عن "الزمان" بوصفه جوهر الشعور فلا يطبقه على الميتافيزيقا وعلم النفس فحسب، بل أيضا على علم الحياة فيتحدث غن التطور الخالق، فيقول أن الزمان والحياة شيء واحد: فما معنى الحياة والوجود؟ يجيب برغسون عن ذلك فيقول: " بالنسبة إلى الموجود الواعي أن يوجد هو أن يخلق نفسه باستمرار "

1- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 101

2- مراد وهبة، مرجع نفسه، ص 102

3- غازي الأحمدي، الوجودية – فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان، (د. ط)، 1964، ص 22.

4- غازي الأحمدي، المرجع نفسه، 23.

والشيء نفسه يقال عن الوجود: " الكون يعاني المدة" و المدة في تقدم مستمر من الماضي الذي يعرض المستقبل و ينضج و هو يتقدم ، وهذا ما يطلق عليه برغسون بالتطور الخالق[1]

فإن تطور الحياة يبدو لنا مختلفا عن تلك الصورة الآلية العمياء المظلمة عن الصراع والفتاء التي وصفها لنا داروين (Darwin) و سبينسر (Spencer) فنحن نفهم بالتطور الخلق المستمر و تراكم القوى الحيوية و اختراع الحياة و العقل، و التحسين المستمر في الجديد[2]، و برغسون لا يحلل الوجود كما يحلله كير كيجاردا Kierkegaard فالغاية من تحليل هذا الفيلسوف هي توجيه السلوك الانساني في الحياة إلى حياة أفضل، أما الغاية عند برغسون هي معرفة مقومات الوجود[3] ، و لابد أن يكون في أجزاءه قوة كامنة متشابهة في الجميع هي الحياة، فالحياة سيرورة خلاقة دائمة يحملها "دفع حيوي"* ينفتح باستمرار و يتمايز عبر أشكال جديدة[4] بحيث نجد برغسون يقول: "إن الحياة تلوح كتيار يمضي من جرثومة إلى أخرى عن طريق كائن عضوي متطور...فالحياة تخلف شيئا في كل لحظة... متى ما خرجنا من إطارات الميكانيكية و الغائية التي تحصر فكرنا، فالواقع يظهر كانبثاق مستمر لأشياء جديدة، كل واحد منها لم يكد ينبثق ليكون الحاضر حتى يتراجع إلى الماضي، وفي هذه اللحظة بالذات يسقط تحت نظر العقل"[5]

كما ربط برغسون بين الحدس و فلسفته في " السيال الحيوي العام" فبالنسبة للوجود العام، نجد أن موضوع الحدس هو السيال الحيوي المتدفق في دفعة واحدة خلال تاريخ

1- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 133.
2- ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، ط6، 1988، ص 12.
3- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 102.
*- دفع حيوي: نزوة، دافع، يارقة غريزية، بنحو خاص، دافع حيوي أو عضوي تكويني، ينظر أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية – معجم المصطلحات الفلسفية النقدية والتقنية، G – H، مرجع سابق، 1102
4- بيتر كوتزمان و آخرون، أطلس – Dtvالفلسفة، مرجع سابق، 193.
5- فؤاد كامل ، مرجع نفسه، ص 133.

الوجود، هذا السيال نتيجة للوثبة الحيوية (L'élan Vital)يستمر متدفقا، مفصحا عن ثناياه، خالقا صورا جديدة للحياة، فهو تطور إبداعي، بمعنى كلما تطور هذا السيال من مرحلة إلى أخرى انبثقت عنه صور و موجودات جديدة[1]

فالحياة هي رسوم و أشكال ينجزها الوثب الحيوي بالاعتماد على المادة كأداة تماما مثل النحاة الذي ينحت على الخشب، يختلف عن الذي ينحت على الجبس، بالرغم من إنجازهما لنفس الشكل لأن خصائص مادة الجبس تختلف عن خصائص الخشب فالفنان تكون الصورة نقية في ذهنه، مستقلة عن أي مادة، وقابلة لأن تتشكل في أي مادة، لكن المادة تقاوم و لا تعطي للفنان الفرصة لتجسيد صورته، مثال أيضا الشاعر الذي يعجز عن التعبير عن ما بداخله فنظرية الحياة عند برغسون لا تختلف في جوهرها عن نظريته في الفن[2]

فالحياة هي الدافع المولد للعالم، وهي ضد الجمود كما تتميز بالحركة و النشاط، بحيث تسعى بكل جهدها لتخليص نفسها من قوانين المادة وقيودها.

ينقسم الدفع الحيوي إلى ثلاث أشكال من أشكال الحياة يعبر عنها النبات بسباته وخموده(Torpeur)، والحيوان بغريزته و الإنسان بذكائه وتعقله وحدسه[3].

وهنا نجد برغسون ينتقد بشدة اعتبار الحياة سلسلة و اتجاه واحد، يأتي النبات في الأسفل و فوقه الطابق الحيواني، ويحتل الإنسان الطابق الأعلى، وهذا خطأ انتقل إلينا منذ أرسطو و أفسد معظم فلسفات الطبيعية في اعتبار الحياة النباتية والحياة الغريزية، والحياة العقلية ثلاث درجات متتابعة لميل واحد ينمو، في حين هي ثلاث اتجاهات متباعدة لفاعلية انقسمت خلال نموها"[4]

فالنبات و الحيوان يشتركان في كثير من الصفات إلا أنهما يختلفان في طريقة التغذية، فالنباتات تقتات في مكانها و تخلف لنفسها المادة العضوية باتجاهها المباشر نحو الهواء والماء و الأرض لتستعير منها العناصر الضرورية للحياة، وبهذا فقد أحاطت نفسها بغشاء

1- رؤوف عبيد، ظواهر الخروج من الجسد، أدلتها، دلالتها، دار الفكر العربي، ط3، 1984، ص 114.
2- سعيدي عبد الفتاح، مفهوم الزمان بين برغسون و اينشتاين، مرجع سابق، ص85.
3- بيتر كوتزمان و آخرون، مرجع سابق، ص 193.
4- هنري برغسون، التطور المبدع، تر جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت – لبنان، (د. ط)، 1981،ص125.

السيلولوز الذي يجعلها موجودات مفيدة قضي عليها بالسكون وعدم الحركة و لهذا لا تتصف بالوعي والشعور، أما الحياة الحيوانية فقد تميزت بميل إلى الحركة و القدرة على التحرك(la Mobilité)، فالحيوان مضطر للسعي وراء رزقه، ومنه فإنه يتمتع بشعور أو حساسية تكفل له القدرة على التحرك[1]، أما في الإنسان فيظهر الحدس على صورة دفعات سريعة نادرة، وتصبح الغريزة من غير واجب عملي تؤديه قادرة على التأمل في ذاتها، ومن ناحية أخرى فإن الإنسان حر، وبهذا فإن كل خط للتطور ينتهي إلى تحرير الوعي عند الإنسان، و كأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض[2]

فالغريزة خاصة بالحيوان و العقل خاص بالإنسان و هما من أنماط الفعل الأدائي، كما أن الغريزة أقرب إلى الحياة وهي تعبر عن رابط أصيل لا يمكن الإحاطة به تأمليا، أما العقل فيتجه إلى الثابت والمادي و لا يتحقق كليا إلا في مجال السيطرة التقنية، ومنه فإن المشاركة في الدفع الحياتي لا تكون إلا بتعميق الوعي في الحدس الذي يجمع بين الغزيرة والعقل[3] إذن فالحياة عملية أساسية أكثر من المعرفة، عملية غير منفصلة متصلة لا تتوقف، نؤلف نحن تعبيرات عنها أكثر مما تؤلف أجزاء منها، فنحن مدفوعون بدافع حيوي، فالحياة هي الواقع لا الذهن أو المادة، نشعر بها في ذواتنا من خلال التجربة الآنية ، ونشعر بها في الآخرين بواسطة التعاطف أو الحدس أو الشعور المباشر بالحياة ذاتها[4]

وفي هذا الصدد يقول برغسون: " عندما نرجع وجودنا إلى إرادتنا، أو نرجع إرادتنا نفسها إلى الانتفاع الذي تعد امتدادا له فإننا نفهم ونحس أن الحقيقة الواقعية نمو مستمر و إبداع دائم لا نهاية له، إن في إرادتنا تحقيقا لهذه المعجزة، وكل إنتاج إنساني، ينطوي على شيء من الاختراع وكل فعل إرادي يتضمن شيئا من الحرية، وكل حركة للكائن العضوي المتصف بالتلقائية، فهي تضيف إلى العالم شيئا جديدا"[5]

1- سعيدي عبد الفتاح، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير بعنوان مفهوم الزمان بين برغسون واينشتاين، مرجع سابق، ص 87.

2- إ.م بوشتسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، مرجع سابق، 151.

3- بيتر كونترمان و آخرون، أطلسdtv للفلسفة، مرجع سابق، 193.

4- مورتون وايت، عصر التحليل فلاسفة القرن العشرين، تر أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق – سوريا، (د ط)، 1975، ص 69.

5- هنري برغسون، التطور المبدع، مرجع سابق، ص ص 216، 217.

و منه فإن الوحدة الأساسية التي تقوم عليها الحياة هي الدافع الحيوي الذي يدفعها إلى النمو والتطور و يحول العالم إلى مسرح من الخلق الذي لا نهاية له عبر الزمان.

في نظرية الوجود عند برغسون يعرف الإنسان، أين هو، ومن هو، إلا أن من طبيعة هذا الوجود أن يبتسم بالنقص و عدم الاكتمال و ذلك لأنه يتوقف على انعزال الذات الإنسانية عن الآخرين، و أيضا السورة الحيوية ليست في حالة خلق، ذلك أنها قابلة للنكسة والتقهقر إلى الوراء من جراء معاندة المادة لها، فهي تنجح أحيانا و تفشل حينا آخر[1]

كما يعترف برغسون بأن الغريزة هي التي تولد الأفكار و التصورات إلا أنها غير قادرة على إنشاء مثل هذه الأفكار و التصورات التي تفوق قدرة التصور الانساني[2]

1- الوجود والزمان:

الوجود ديمومة، و الديمومة زمان، وهذا الربط بين الوجود والزمان لم يكن معروفا من قبل برغسون، حيث كان الوجود ثابت، و الزمان والحركة ظلال هاربة لا ندركها إلا في ضوء الليل باهت في كهف أفلاطون، عندما ندير وجوهنا إلى داخله وننظر إلى الأمام إلى جدران الكهف[3] فالزمان كان يقاس بتتالي حوادث المادة و كأنها المستغل للزمان و المكان.

أما برغسون فإنه يمنع نفسه من وصف الماضي في المادة، ويصور الحاضر في الماضي، فيرى أننا نملك تجربة باطنية و مباشرة للزمان المستمر، وذلك لنضمن وجودنا في زمان لا مع زمان هذا ما يسميه برغسون "بالوجود في الزمان" أي الزمان متجدد في كل لحظة تمتد لحظاته مع امتداد شعورنا و اتصالنا بالحياة حتى لا نكاد نميز الواحدة عن الأخرى.[4]

يدل ربط برغسون الوجود بالزمان على أنه لا يمكن إدراك الوجود خارج الزمان، وهذا الزمن يتم تداركه بالحدس.

1- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 155.

2-خالدي فتيحة، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان العقل و التجربة الروحية في فلسفة هنر برغسون، مرجع سابق، ص 104.

3- مراد وهبة، مرجع نفسه، ص103

4- العربي ميلود، مدكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير بعنوان مفهوم الزمان في فلسفة هنر برغسون، مرجع سابق، ص ص 54، 55.

كما يوجد برغسون عدد من الفلسفات المعاصرة التي تتصف بأنها مذاهب زمانية وعلى الأخص فلسفة هيدغر (Heidegger) الذي يقرر أن الزمان هو الأفق الذي نستطيع أن ندرك الوجود إبتداءا منه[1]

يعتبر الزمان والمكان مقولتان أساسيتان في الفكر البرغسوني، بحيث لا يمكن فهم فلسفته، إلا إذا فهمنا مختلف الخصائص التي ينسبها إلى الزمان والمكان، حيث نجده في رسالته في الدكتوراه " بحث في المعطيات المباشرة للشعور" ميز بين الزمان والمكان[2]، ذلك لتحديد ماهية المدة الحقيقية المدة العينية و المدة الخلاقة، يقابلها بالمكان المتجانس و يقرر تقابل بين عالم الزمان وعالم المكان، كالتالي:

الزمان يعني	المكان يعني
المدة الحقيقية	الامتداد
الكثرة الكيفية	التجانس
اللاتجانس	التجانس
التوالي	المعية، التتالي
الكيف	الكم
التغير	الثبات
البطون	الخروج
الاتصال النفسي	الانفصال
اللا ممتد	الممتد
النفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية، الحرية، التطور الخالق	الضرورية
الشعور	الآلية
الروح	المادة

1- مراد وهبة، مرجع نفسه، ص103

2- سعيدي عبد الفتاح، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير بعنوان مفهوم الزمان بين برغسون واينشتاين، مرجع سابق، ص 53.

ومنه فإن برغسون وضع هذا التقابل ليس لشق الواقع، بل ليبين الطابع الذي هو نسيج وحده والخالق لحياة الروح[1]

كما أن برغسون يطلق على الزمان اسم الديمومة، أي الزمن الواقعي، المعاش الذي يميز حياتنا النفسية، ومن خصائصه أنه يدوم، ولا علاقة له بالعالم الخارجي أي المكان مركب من أجسام جامدة و منفصلة.

ولكن الخطأ الأكبر عند برغسون، هو في اعتبار الزمان والمكان من نوع واحد، فمن شأن الخلط بين الزمان والمكان أن يفضي إلى الخلط بين الفلسفة والعلم،/ وهما لا يجتمعان في الواقع[2] فموضوع العلم المادة و منهجه التجربة الخارجية ومصدره الفهم التصوري (L'intelligence conceptuelle)، و الفلسفة موضوعها الروح ومنهجها التجربة الباطنية و الروحية ومصدرها الحدس الذي أساسه التعاطف (Sypathie) الروحي أو الغريزة السامية[3] كما يفرق أيضا برغسون بين العلم والفلسفة من خلال أن دائرة العلم الكم و الامتداد والمكان، ودائرة الفلسفة الكيف و التوتر والزمان، فالعلم معرفة مطلق بالجامد، والفلسفة معرفة مطلقة بالحي، ورغم الاختلاف إلا أنهما يلتقيان في نقطة مشتركة هي التجربة[4]بالإضافة إلى أن برغسون لا يريد للفلسفة أن تحلق في سماء المجردات التي لا بد بد لها أن تحذو حذو العلم فترجع إلى الواقع لكي تدرس الظواهر، أي الانتقال من الواقع إلى التصورات وذلك لأننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق مجموعة من المفاهيم العقلية تنتهي إلى مذاهب ميتافيزيقية قوامها تفسير الحياة والروح[5]

و منه لا يمكن الفصل بين الفلسفة والعلم لأن كل واحد منهما يكمل الآخر وذلك لأنهما يلتقيان في نقطة مشتركة وهي التجربة.

1- بنروبي، مصادر و تيارات الفلسفات المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 187، 188.

2- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص103.

3- الربيع الميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقة، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، (د ط)،1980، ص 79

4- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، مصر، (د ط)، (د، ت)، ص40.

5- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مرجع نفسه، ص 41.

2- الميتافيزيقا:

تعتبر المسائل التي يعرض لها برغسون مؤلفاته مثل: مسألة الشعور، مسألة الزمان، ومسألة الصلة بين المادة والروح، كلها زوايا لمسألة واحدة هي محاولة إقامة الميتافيزيقا كعلم للمطلق، أي كعلم يقتنص الأشياء في طبيعتها، وليس فقط في ظواهرها، وذلك لتقوم الميتافيزيقا من كبوتها التي أصابتها في فلسفة كانت النقدية، فلم يعد العلم نسبيا، ولم تعد الميتافيزيقا مجرد تصورات جوفاء[1]

بمعنى أن الميتافيزيقا كانت تبحث عن ما وراء الطبيعة، و برغسون أرادها أن تكون كالعلم و تدرس الأشياء في الواقع.

و الوجود في جوهره صيرورة، حيث يقول برغسون في عبارته الشهيرة: " هناك في الصيرورة أكثر مما في الوجود"[2]فالصيرورة خاصية السيال الحيوي و التطور الإبداعي وهي روحية خالصة[3]

و باعتبار أن كل من العلم و الفلسفة ينصب الواقع فهما بذلك يتصفان بالوضعية بحيث أن مفهوم الوضعية يختلف عند كل من برغسون وكونت، فهذا الأخير يكتفي بالعلم الواقعي ويستبعد الفلسفة و يقصر همه على التعرف على ظواهرها و قوانينها، أما بالنسبة للنفس و الله والخير فهي مسائل خالية من كل معنى، أما الوضعية البرغسونية فهي لا تضيف من شمول معنى التجربة، فالتجربة الميتافيزيقية تعادل التجربة العلمية، فالرؤية تماثل الحس في إدراك وفي قوة اليقين[4]

بمعنى أن برغسون استطاع أن يجعل من الميتافيزيقا كعلم و ذلك بإدراكها للمطلق في ذاته ليس عن طريق العقل كما يتصوره كانت بل عن طريق العقل كما يحدده برغسون، و ذلك العقل يتميز بالنظرة المباشرة التي تحيط بالشيء من جميع أجزائه، وبهذا يعيد إلينا ثقة في المطلق من حيث هو موضوع للمعرفة، والميتافيزيقا الحقة هي الميتافيزيقا الصاعدة التي تخارق أقاليم و تفيض حيوية إلى أقاليم أكثر حيوية، فالرؤية تتميز بالوحدة والكثرة.

1- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص103

2- إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، 151

3- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص35.

4- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع نفسه، ص 104

الوحدة من حيث اتصالها المباشر بالموضوع المدرك والكثرة من حيث ترجح الديمومة بين الشدة والتراخي، و بهذا نحن نصعد من الرؤية السيكولوجية إلى الرؤية الأنطولوجية فتتصل بنبع الحياة: الله[1]

من هنا يتبين لنا أن برغسون حاول تخليص الميتافيزيقا من تصورها التقليدي و هذا بناءا على اهتمامه بمختلف المواضيع و المسائل التي تساهم فيه، لذلك نجد أنه اعتبرها كعلم مستقل عن بقية العلوم، وهي في نظرة مرادفة للفلسفة.

بالغ برغسون حين زعم أن العقل لا يدرك إلا الحالات منقطعة من الحقيقة و الحياة، واعتبر العقل و الحواس مجرد آلات للتجزئة والغاية منهما نسير الحياة لا تصوير الوجود، و أرادنا أن نأخذ بحكم البصيرة لأنها تنقل إلينا الوحدة الحيوية التي تربيط بين أجزاء الوجود، كما أن الفكر عبارة عن سيل متصل من الأفكار كما قال جيمس(James) قبله، والأفكار مجرد نقط تختارها الذاكرة في سيل الفكر، والتيار العقلي يعكس استمرار الإدراك وحركة الحياة فالإنسان يعيش بغريزته وبصيرته ولكنه يتقدم بعقله و ذكائه[2]

3- الروح و الروحانية:

أما عن الروح فقد كان برغسون معنيا بالعلاقة بين النفس و الجسم، و رافضا لنظرية التوازي أو التكافؤ بينهما مثال: " إن مثال النشاط المخي إلى النشاط العقلي كنسبة عصا قائد الأوركسترا إلى السيمفونية تتجاوز من كل ناحية الحركات التي تزنها، وحياة الروح تتجاوز أيضا حياة المخ"[3]، وأعطى أيضا برغسون مثال أخر وهو: أن أنهض لأفتح النافذة و بينما أن في الطريق النهوض بصعوبة أنسى ماذا كنت أريد أن أفعل، أبقى فترة غير متحرك - لا شيء بسيط – نقول أننا جمعنا فكرتين – الأولى لهدف مرجو تحقيقه و الأخرى حركة يجب تنفيذها – فالأولى تذهب و تبقى الحركة[4]

من هنا يتضح أن الروح والجسم منفصلين عن بعضهما البعض، وهذ ما دفع ببرغسون إلى الاعتقاد بخلود الروح بعد فناء الجسد.

1- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 104.
2- ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مرجع سابق، ص 568.
3- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص135.
4- Henri Bergson, Durée et simultaneité,Ibid,P143

فالروح توتر أقصى و ديمومة متكثفة، ومن خلالها نستطيع التعرف على طبيعتها و هي تدرك إدراكيا لحظيا غير قابل للانقسام، و بذلك يمكن اتحاد الروح بالجسم، لأن المادة من حيث هي قابلة للانقسام تقترب من الروح، و الروح تقترب من المادة بمقدار ما تتجه إلى العمل الذي يجزأ الواقع المتصل، فالجسم أداة للعمل و لا يظهر من حركات الروح إلا التي يمكن التعبير عنها بالحركات، لأن ما تعطينا إياه التجربة العملية هو ارتباط الشعور بالدماغ، أي ضرورة وجود عماد مادي للأحوال النفسية لا غير و هذا الارتباط لا يلزم عنه تساوي هذين الحدين، مثال: " إن مهما كان الثوب مرتبطا بالمسمار المعلق به فإنه لا يلزم عن ذلك تطابق بين الثوب و المسمار و لا تساويهما"[1]

و هذا ما يحول بنا إلى القول أن الهدف من تلك المقاربة بين الجسد و الروح لا يرمي إلى تعميق طبيعة المادة و لا إلى التعمق في طبيعة الروح، وإنما تمييز شيئين أحدهما عن الآخر ثم تحديد الروابط بينهما، فتحديد جوهر كل من الجسد و الروح مشروع يقودنا إلى بعيد، ولكن من السهل أكثر معرفة ما يجمع و ما يفرق بينهما، لأن هذا الاتحاد و الافتراق هما وقائع تجريبية فما يقودنا إلى التجربة هو الحس العام، فالجسد هو المادة والمادة تقوم في الحاضر ص بمعنى أنه إلى جانب الجسد المحدود في اللحظة الحاضرة، و المحصور في مكانه فضائيا و الذي يتصرف و كأنه إنسان آلي ويتفاعل بصورة ميكانيكية مع التأثيرات الخارجية تدرك شيئا ما يتمدد أبعد من تمدد الجسد في الفضاء، ويستمر عبر الزمن إنه شيء يطلب ويفرض على الجسد حركات ليست أوتوماتيكية ومرتقبة، بل غير متوقعة وحرة، وهذا الشيء الذي يبدع أفعالا ويبتدع ذاته من جديد، إنه " الأنا" إنه " الروح" إنه " النفس" وهي قوة تستطيع أن تستمد ذاتها أكثر مما تحتوي ذاتها و أن تعطي أكثر مما تأخذ، وأن تقدم أكثر مما عندها"[2]

إذن فالروح شيء لا يمكن إدراكه وغير ملموس، والجسد ما هو إلا صورة عنها من خلال الحركات التي يقوم بها للتعبير عن ما يجيش في باطن النفس أي الروح، فكما يبدو

1- اليعقوبي محمود، الوجيز في الفلسفة، مرجع سابق، ص ص 380 . 381.
2- هنري برغسون، الطاقة الروحية، مصدر سابق، ص31

الحتمية تمثل الأنا على أنه تراكمات حالات نفسية و الأقوى فيها يمارس تأثير راجح ويسبب للآخرين معه نفس النتائج[1]

كما أن الدماغ يستمد من الحياة الفكرية كل ما يمكن تحويله و التعبير عنه في حركات مادية، و بذلك فهو يمثل نقطة اندراج الروح في المادة و يضمن للروح في كل لحظة قدرتها على التكيف مع الظروف و يبقيها على اتصال مستمر مع الواقع، فهو وسيلة تمكن التفكير و العواطف و الشعور من الاتجاه إلى الحياة الواقعية، و في هدا يقول برغسون: " أن الدماغ هو عضو الانتباه في الحياة"[2]

إذن للدماغ دور أساسي في التعبير عن ما يطرأ في الروح من تغييرات و يحدد ما يدور في الواقع الحقيقي للحياة.

أما عن الروحانية فقد نشأت نتيجة التقدم العلمي الذي أحرزته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وكذلك العلوم الانسانية تأثرت بهذا المنهج، كل هذا دعم الاتجاه المادي و منحه مشروعية ليس لها مثيل خاصة في القرن العشرين، و قد تنامت النزعة المادية بشكل فائق حتى أصبح ينظر للإنسان كأي من الظواهر الطبيعية الأخرى هي شيء من تعقيد فيقط، مثال: ظهور علم النفس التجريبي، ومنه بدأن الظاهرة الانسانية تفقد طابعها العقلي و الروحي الذي يميزها عن باقي الظواهر، و أصبح التفكير مجرد عمليات آلية خالصة ، والروح خراقة لا وجود لها، كما أدى طغيان الاتجاه المادي في القرن العشرين إلى رد فعل قوي من قبل فلاسفة تمسكوا بإنسانية الإنسان و ببعده الروحي، ومن بين أهم الفلاسفة نجد مين دي بيران الذي وضع الأسس الأولى لهذا الاتجاه، ثم تبعه العديد من المفكرين أمثال: راقيسون و برغسون و هو أشهرهم[3]

و هذا ما جعل برغسون يحاول تأسيس النزعة الروحانية على الحدس الذهني، ذلك لأننا إذا ما توغلنا في أعماق الحياة النفسية لم ندرك الفكر كما لو كان شيئا بل وجدناه تيارا منفصلا" لمعرفة طبيعة كل من الجسم و الروح و إلى طريقة اتحادهما[4]

1- Henri Bergson, Durée et simultaneité,Ibid,P143

2- اليعقوبي محمود، الوجيز في الفلسفة، مرجع سابق، ص 282.

3- سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة منبولي، (ط1)، 1973، ص 64.

4- اليعقوبي محمود، الوجيز في الفلسفة، مرجع سابق، ص 380.

و منه يتضح لنا أن التطور الوجودي للإنسان هو تطور روحاني أكثر من مادي ذلك لأن الجانب الروحي هو مسير ومسيطر على الجانب المادي، و رغم هذا الاختلاف إلا أنهما متصلين ببعضهما فلا يمكن أن توجد روح بدون جسد و لا جسد بدون روح حتى نهاية الحياة يفنى الجسد وتبقى الروح.

و لكن برغم من هذا كله إلا أن نظرية برغسون تصطدم بكثير من الصعوبات منها:
برغسون لم يفلح في إثبات الروح، لأن الإحساس و الانفعال و التخيل و التذكر ظواهر نفسية وفيزيولوجية معا لأنها تتم في الأعضاء و بالأعضاء فمن المستحيل أن تصدر من غير مشاركة الجسم[1]

كما أن اتحاد الروح والجسم عند اتحاد عرضيا لا غير، برغم من الصور التي قدمها لبيان علاقة البروح بالجسد، فهي صور مادية لا تنطبق على صورة اتحادهما مهما حاول التقريب بينهما، بمعنى عام الروحانية تسلم بأن الروح مغايرة للجسم دونم أن تستطيع البرهنة على ذلك، شأنها شأن المادية التي تفصل بين الروح و الجسم فهما وجهان لحقيقة واحدة، هذا ما جعل رويي(Ruyer) يرى أن إثنينية* الجسم و الروح مجرد وهم مثال: إذا كان ممثل واحد دونما انتباه من المشاهدين، أن يقوم في نفس التمثيلية بدور شخصين مختلفين بشرط ألا يظهر على المسرح في وقت واحد[2]

بمعنى أننا لا نستطيع أن نرى وجود الجسم والروح في آن واحد، فنحن لا نعرف من الآخرين سوى أجسامهم، ولا نعرف من أنفسنا إلا شعورنا.

المبحث الثالث: نظرية القيم

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 440
*- إثنينية(Dualité): هي كون الطبيعة ذات وحدتين، أو هي كون الشيء الواحد مشتملا على حديث متقابلين و متطابقين، كتقابل الفكر والعمل، ينظر (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق)، ص 380
2- اليعقوبي محمود، الوجيز في الفلسفة، مرجع سابق ص ص، 382، 383.

تعتبر نظرية القيم إحدى النظريات المهمة في الفلسفة عامة و الأخلاق خاصة كونها تعالج قضايا اجتماعية وسياسية...الخ، و ذلك بغية القضاء على جميع الصراعات داخل المجتمعات الإنسانية.

" و لذا نرى أن حياة المجتمعات، الأخلاقية و الدينية ليست سوى سلسلة من صراعات قائمة بين ثبات النفوس المغلقة أو الأديان المغلقة و بين الحركة الصوفية، حركة النفوس المنفتحة على التقدم الروحي، و إن ما يشيع كل هذا التنوع في الأشياء إنما هو خفقة روحية شبيهة بحركة حياتنا النفسانية، إنه توتر أو تراخي " دوام" ما أما الله، قمة حقيقة الأشياء فهو الدوام المجتمع تجمعا كاملا، إنه دوام العقل الأزلي الخلاق"[1]

بحيث نجد برغسون يربط فلسفته الأخلاقية، بمبدأ من مبادئ ملزمة أو ضوابط أتيقية تسند العقل حكما لها، أو آلية ميكانيكية تعمد إلى تشيء الأخلاق، وقياسها بطرائق كمية مضبوطة، وبالتالي فالأخلاقية و القيمة الدينية هي إشراقة جانبية خلاقة تجذبنا نحو القيم الروحية ليتفاعل معها و كأنها ابتهال و نداء عميق روحاني يدعونا إلى الزمن المعيشي، الذي لا ينحبس من العدم بل هو وجود ممتلئ، إنه خلق ينمو غرضه و مسعاه من أجل الحياة الإنسانية.

إن فلسفة الأخلاق و الدين البرغسونية، هي استمرار تغيير واحتفاظ بالماضي وديمومة الحقيقة التي تجعل من الحياة اختراع على غرار النشاط الشعوري[2]

يتبين لنا أن برغسون قد أسس لفلسفة الأخلاقية و الدينية من التصوف لأنه منبع أسمى درجات الإنسانية، ويترتب عن ذلك أن المجتمعات الإنسانية تنقسم إلى نوعين مجتمعات مغلقة و أخرى مفتوحة، وهذا ما نتج عنه نوعين من الأخلاق التي تحدث عنها برغسون وهما: أخلاق مغلقة و أخلاق مفتوحة.

1- الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة:

ونبدأ بادئ ذي بدء ولوج ماهية الإلزام الأخلاقي و الأخلاق المغلقة، وهنا يتوجبطرح السؤال التالي: " ما هو منبع الأخلاق الساكنة بالنسبة لبرغسون؟ أو بعبارة أخرى ما هو

1- بيير دوكايه، الفلسفات الكبرى، تر جورج يونس، منشوزرات عويدات، بيروت – باريس، (ط2)، 1977، ص ص ، 177، 178.

2- كمال طريشي، فيلوبريس مجلة الفلسفة و الابداع بعنوان تجربة الأخلاق و الدين، بيت قيم الانفتاح والانغلاق(هنري برغسون نموذجا)، ص ص 1، 2.

مصدر الإلزام الأخلاقي في نظريته؟ هناك جواب بسيط يقول: أن الضغط الاجتماعي هو مصدر الإلزام الأخلاقي، إلا أني أعتقد أن الجواب الصحيح أعقد من ذلك بقليل لأنه يمكننا الإجابة على هذا السؤال على مستويات مختلفة أولا، هناك المستوى الميتافيزيقي البحث حيث يعتبر برغسون الوثبة الحيوية المنبع الأصلي و المصدر المطلق ليس الأخلاق المغلقة فحسب بل لجميع الأشياء و الظواهر على الإطلاق"[1]

أما عن الأخلاق باعتبارها قيما و مثلا على الإنسان إن يقتدي بها و يحققها فيرجعها برغسون إلى التصوف بحيث تتجسد في المتصوف أسمى القيم و أرفع الغايات الأخلاقية التي يجب أن يقتدى بها الإنسان، أما الأخلاق باعتبارها علما تقديريا مستقلا عن بقية العلوم و الدراسات فلا وجود لها عند برغسون لأنه قسم الموضوعات التي كانت تدخل في نطاق هذا العلم إلى قسمين، الحق القسم الأول بعلم الاجتماع و ألحق القسم الثاني برمته بالتصوف[2]

إذن مفاد القول أن برغسون ربط نظريته القيمية بالتصوف لأن المتصوف يلتزم بالجانب الأخلاقي أكثر من غيره.

ويبدو أن برغسون قد أسس نوعية الأخلاق من خلال ينبوعان هما: الغريزة و الحدس فعن هذان المبدآن برزت أخلاقا معينة ودينا معينا.

فمن أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة تقوم في جملة من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء كيانها، بحيث يعتبر خيرا ما يكفل هذه الصيانة و يعتبر شرا ما ينال منها فيبدو الواجب، ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية (أي الخلقية) و يتصل بأهم الظواهر الحيوية، ويبدو هذا النوع من الأخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية، وهنا الأخلاق هي أخلاق الجماعات المغلقة عتى أنفسها[3]

فبرغسون يطلق الأخلاق المغلقة على المجتمعات البشرية التي تعمد إلى تنظيم حياتها بمنهج الضغط و الإلزام بالمجتمعات المغلقة، وبمبدأ الأخلاق التي تسير وفقه هو الإلزام الأخلاق الذي يتضمن تحكم" الأنا الجمعي" المفروض من طرف جماعة بشرية معينة،

1- صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت – لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 140.
2- صادق جلال العظم، المرجع نفسه، ص120.
3- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 289.

والغاية من وراء هذا التنظيم الجمعوي الإنساني هو الحفاظ على اللمحة السوسيولوجية، وبتحليل تصورية برغسون المجتمع المغلق يلاحظ أنه وجه نقدا لاذعا للشرطية الاجتماعية بحكم أنها أذابت روح الفرد في روح الجموع[1]

" بحيث يعتبر برغسون أن المجتمعات التي تعيش فيها الناس مجتمعات مغلقة ساكنة يشعر أفرادها بالتقارب و التآزر و يحرصون على الدفاع عن أنفسهم ضد بقية المجتمعات الأخرى الشبيهة بمجتمعهم"[2]فبرغسون يعتقد أن داخل كل مجتمع مغلق يسود الأمن و الاستقرار كونهم يتعاونون فيما بينهم، ويؤلفون بينهم علاقات تبرز من خلال تقدمهم الخلقي، ومن المستحسن هنا أن نرجع إلى نظرية برغسون في تطور الحياة حيث يقول أن الوثبة الحيوية سارت في اتجاهين رئيسيين أدى أولهما إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية كمجتمعات النحل والنمل، وأدى الاتجاه الثاني إلى ظهور المجتمعات البشرية التي تتميز بذكاء*أفرادها و مقدرتهم الفائقة عل صنع أساسها هو العقل المحض فهذا لا يصح، يضيف برغسون أن المجتمعات المغلقة تقع تحت تأثير قوي أخر يسميه "بالانجذاب" أو " التطلع" و هذه القوة هي العامل الكامن خلق التقدم الأخلاقي في المجتمعات المغلقة" ومنه فإن الأخلاق المغلقة أخلاق غير شخصية، وهي منغلقة من ثلاثة أوجه: فهي تهدف إلى حفظ العادات الاجتماعية، وهي تطابق تماما المطابقة، أو يكاد بين الفردي والاجتماعي، بحيث أن النفس تظل تدور دوما في نفس الدائرة، أخيرا فإنها دائما أخلاق مجموعة اجتماعية محددة، ولا يمكن أن تصلح الإنسانية بأسرها، لأن هدفها هو تثبيت التلاحم الاجتماعي، وهذا التلاحم لا يقوم في معظمه، إلا أساس من الضرورة القاضية باتخاذ موقف الدفاع عن الذات[3]

يرى برغسون أن الحرب هي أعلى صور للتآزر الاجتماعي فإنها المحك الأول لاختبار مدى ولاء الفرد و إخلاصه في خدمة جماعته و في الدفاع عن ممتلكاتها و مصالحها و حينما يحقق الفرد سائر الواجبات و الالتزامات التي تفرضها الأخلاق المغلقة فإنه يشعر

1- كمال طريشي، فيكوبريس مجلة الفلسفة و الإبداع بعنوان الأخلاق والدين: بين قيم الانفتاح و الانغلاق (هنري برغسون نموذجا)، (د ت)، ص2.

2- صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص 123.

*- ذكاء(E)Intelligence(F) Intelligénce: قدرة على التحليل والتركيب و التمييز و الاختبار، وعلى التكيف إزاء المواقف المختلفة، ويقابل الوجدان و الإرادة في التقسيم الثلاثي للظواهر النفسية و جعله برغسون مقابلا للغريزة. ينظر (مدكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 88.

3- إ. م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 153.

بضرب من الرفاهية الفردية و الاجتماعية والأخلاق المغلقة أخلاق اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهي ذات طبيعة بيولوجية[1]

إذن يتضح أن برغسون ركز على الأنا الاجتماعية، ذلك أنه يعتبرها أساس و مبدأ الإلزام داخل المجتمع و هي أخلاق ثابتة، وتحرص من خلال قوانينها على مصلحة الأفراد، ومع ذلك فهو يقر بنسبيتها.

إن الأخلاق المفتوحة هي نداء الحياة الخاضعة للسيرورة، إنها أخلاق دائمة الإنصات لإنشاء النداء الذي يصدره الفرد منا، بفعل قوة حدسانية، باطنية و حالة عاطفية انجذابية تغير القيمة الخلقية للمجتمع منا، من الانغلاق إلى الانفتاحية التي تجذبنا إليها القيم الروحانية، فإن الأخلاق المفتوحة هي استجابة روحانية لابتهال الفرد الذي تنكشف فيه الحياة الصاعدة المجاوزة لكل القيود الاجتماعية والعادات العرفية، إنها نوع من انجذاب نحو أخلاق ذات طابع إنساني كعاطفة سامية مثلها الأعلى " الحب الانساني"[2]

نجد أن برغسون ربط الخلاق المفتوحة بما هو صادر من باطن الفرد، فهنا يبدو أن الفرد بابتعاده عن القيود و الزامات الجماعية هو من يقرر قيمة الروحية وهذا عن طريق الانجذاب العاطفي.

فالأخلاق المفتوحة ليست وليدة ضغط اجتماعي، إنما تصدر من نزوع سام تتمثل في جاذبية القيم وهي تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة، و ما يميزها الاحساس بانفعالات جديدة سواءا في مجال الفن أو في مجال العلم أو أي مجال أخر، وهذا الانفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة، وقد يكون مصحوبا بحركة فكرية خصبة أو إلهام[*] عقلي ممتاز، كما يحدث لكبار المتصوفة والقديسين الأبطال فهو حدس صوفي وإلهام روحي أو توتر وجداني، فانفعال هو العنصر الحي الذي يكمن وراء الأخلاق الجديدة[3]

1- عبد الوهاب جعفر، فلسفة الأخلاق والقيم، دار الطباعة و النشر، الاسكندرية، مصر، (د. ط)، 2013، ص ص ، 235. 236.

2- كمال طريشي، فيكوبريس مجلة الفلسفة و الإبداع بعنوان الأخلاق والدين: بين قيم الانفتاح و الانغلاق (هنري برغسون نموذجا)، مرجع سابق، ص ص 3. 4

* - إلهام: Inquietude نوع من المعرفة المباشرة التي تأتي من خارج النفس و التي اختص بها الأنبياء و ادعاها الشعراء والمتصوفون. ينظر (الحلو عبده، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 87.

3- عبد الوهاب جعفر، فلسفة الأخلاق والقيم، دار الطباعة و النشر، الاسكندرية، مصر، (د. ط)، مرجع سابق ، ص ص 236 . 237.

فالانفعال الجديد يصدر ينبوع لكل الابتكارات العظمى في مختلف مجالات الحضارة الانسانية، وهذا ما يشعر به الأبطال و كبار الصوفية " إن الصوفيين الحقيقيين ينفتحون ببساطة على الموجة التي تجتاحهم، والحاجة إلى أن ينشروا حولهم ما تلقوه هم يستشعرونها كسورة محبة: محبة يطبع عليها كل واحد منهم خاتمة شخصيته، محبة هي فن كل واحد منهم انفعال محبوبا لذاته، وبه و من أجله أناس أخرون يدعون نفوسهم تتفتح عن محبة الانسانية" ففي الأخلاق المفتوحة نداء لجميع الإنسانية هو "نداء البطولة"[1]

إذن هذا النوع من الأخلاق ينبجس من التجربة الإنسانية الباطنية المنجذبة إلى القيم الروحانية، الصاعدة إلى سلم الحب، بحيث تعتبر الأخلاق المفتوحة تطور للأخلاق المغلقة.

ويتضح أن برغسون قد ميز في الأخلاق والمجتمع بين شكلين شكل مفتوح والأخر مغلق مع العلم أن المجتمع المغلق يفرض على الفرد مجموعة من المواقف بحيث تعمل الأخلاق في وسطها وذلك بما تمليه رغبات الجماعة، أما عن الأخلاق المفتوحة فهي تستند إلى الحرية والحب.

و يبدو أن برغسون قد خلط خلطا واضحا بين نوعين من الأخلاق و يرجع السبب في هذا إلى تعصب برغسون للإنجيليين بدون قناعة بما يقول، فهل أخلاق النصرانية تقوم بالفعل على فكرة الحرية كما يرى، وكيف تقوم على فكرة الحرية وهي تتجاوز المرحلة العقلية التي تعتمد كما نعرف على الحجج والبراهين المنطقية؟ وتتعارض الأخلاق المفتوحة مع العلمانية والأخلاقية، ومن ثم لا يمكن طاعتها بدون اعمال الفكر في نصوصها، فلا يمكن أن نكون أحرارا عندما تفرض علينا قواعد الانجيل، فقواعد الدين النصراني الذي يتخذه برغسون حجة لا تتماشى مع حرية العقل.[2]، وهنا يضع برادين (Pradines) مبدأين من الأخلاق و للبراجماتية الأخلاقية فيقول:" العقل ليس إلا وسيلة للعمل، العمل الأخلاقي ليس إلا استخدام العقل لغايته المحسوسة" و هذه المبادئ هي أساس الأخلاق، فالخير يتضمن إذن عنصرين/ عنصر الطبيعة و عنصر العقل " الحقيقة ليست غير أعم تيسير لنا، والخير

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 57. 58.
2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص63

أخص تيسير في ظروف تجربتنا"، والطبيعة و العقل يتضافران في سبيل التكميل الأخلاقي للفرد... ومبدأ الاصلاح الأخلاقي الناجم عن هذا التصور للالتزام، هو العود إلى الطبيعة"[1]

إذن يتبين لنا من هذا أن برغسون قد خان التوفيق عندما قسم الأخلاق إلى نوعين، بحيث يعتبر تقسيمه تعسفي، لأنه كيف يمكن أن يصل إلى مبدأ الحياة بدون أن يستخدم منطق العقل من أجل الوصول إلى الخلاق الحدسية التي تتجاوز العقل بلا عقل، ودعوة برغسون إلى الكمالات الأخلاقية بدون استخدام المدركات الحسية و الأحكام العقلية قول مرفوض و دعوة كاذبة.

2- الدين الساكن و الدين المتحرك:

لقد ظل علم الأديان مدة طويلة يذهب إلى أن الاعتقاد بالأرواح هو الاعتقاد الأول الذي يفسر سائر مظاهر الدين، قالوا لما كان لكل منا روح هي جوهر ألطف من جوهر الجسد، خلع الإنسان على الطبيعة الحياة، فكان لكل شيء كائن روحي غامض يرافقه، ولما آ منت الانسانية بهذه الأرواح أخذت تعبدها. وهناك إذن فلسفة طبيعية هي الروح الكونية Animisme منها خرج الدين، بحيث أن الدين يقوي الإنسان وينظم سلوكه([2])

و منه تظهر القسمة التي أجراها برغسون في ميدان الأخلاق مرة أخرى في ميدان الدين فهناك الديانة الساكنة وهناك الديانة الديناميكية، أي أن دين مغلق ودين مفتوح و يسميهما برغسون بالدين الأستاتيكي (المغلق) و الدين الديناميكي (المفتوح).

"فالدين المغلق ليس من نتاج العقل، بل إنه دين ذو طابع دفاعي، تدافع به الطبيعة عن نفسها بإزاء نتائج النشاط العقلي الزائد....إنه دين يصل ما بين الانسان و ما بين الأفراد والمجتمع بوسائل خرافية كتلك الحكايات التي تحكى للأطفال فهو يدين للوظيفة المخترعة للأساطير التي تفسر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كالآداب"[3]. بحيث يضيف برغسون أن للقدرة الأسطورية ضوء في المجتمعات الانسانية يقابل دور الغريزة في المجتمعات الحيوانية[4]

1- ج. بنروبي ، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 341.

2- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، تر سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د ط)، 1971، ص ص 226 . 227

- سورة الزخرف، الآية (23)

3- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص 59.

4- إ.م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 155.

يبدو أن الديانة الساكنة ناتجة من القدرة الأسطورية للعقل وهذا بفضل الحكايات الخرافية التي يقصها.

وعليه فإن "الدين السكوني يربط الإنسان بالحياة، وبالتالي يربط الفرد بالمجتمع بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يهدد بها الأطفال، وهذه الأقاصيص ليست مغيرها من الأقاصيص فهي لكونها ناجمة عن الوظيفة الخرافية ضرورة لا اتفاقا، تحاكي الواقع المدرك حتى لتصبح أفعالا. أما المبدعات الخيالية الأخرى، فهي و إن كان لها هذا الميل لا تقتضي منا أن نسير معها، وقد تبقى أفكارا لا أكثر"[1]

الدين الساكن عند برغسون: هو الدين الذي توارثه الناس من الآباء و الأمهات و المجتمع كابرا عن كابر، وتبرز معتقداته إلى حيز الوجود كرد فعل دفاعي تقوم به الطبيعة مقاومة لهدم ينبع من العقل و الكثير من المعتقدات تنتقل عبر التقليد.

لذا حذر القرآن الكريم من التقليد الأعمى المبني على غير وعي وعده ضلالا و تيها لقوله تعالى:{ **وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا و إنا على آثارهم مقتدون**}

أضف إلى ذلك أن للتربية دورا بارزا في اعتناق المعتقدات غير السديدة فقد يعاود الصغير على تلقي عقيدة، دون أن يشعر بمحتواها وما تحمله من فكر فاسد، وإلى مثل هذا الفساد المنبعث من الآباء و الأمهات جاء التحذير النبوي لقوله صل الله عليه وسلم: [ما من مولود إلا يولد على فطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.... لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم][2].

وهناك من يضيف إلى هذه المصادر- العقل و التقليد والتربية الفاسدة- مصادر أخرى للمعتقدات المحرفة، لأن الانحراف غير محصور في أفراد أو زمن معين فهو عرضة للتجديد والتنويع حسب رغبة الإنسان وحاجته، أما معتقدات الدين الحق فمصدرها محصور في الله و تنحصر طريقة تلاقيها في الاتباع أخر الرسول محمد صل الله عيه وسلم[3]

1- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص ص 226. 227.
- حديث نبوي شريف، رواه البخاري في صحيحه
2- خادم حسين إلهي بخش، مجلة القسم العربي هنري برغسون والمعتقدات الدينية (دراسة – تحليل – نقد)، العدد17، جامعة بنجاب، لاهور، باكستان، 2010، ص 49.
3- خادم حسين إلهي بخش، مرجع نفسه، ص 51.

إذن يتضح أن المعتقدات السليمة لا وجود لها إلا في كتاب الله و سنة الرسول صل الله عليه وسلم، لذا وجب اتباع ما جاء في النص و السنة.

فبرغسون يظن أن في إمكان الدين الساكن أن يساهم في تحقيق الإنسانية ذلك أن مضامينه ممزوجة بروح الجماعة، كما أنه يعتبر الدين الساكن جزءا جوهريا من تكوين المجتمع المغلوق وعاملا مدعما أساسيا للأخلاق الساكنة. بحيث يقول برغسون في هذا الصدد: " إن الدين قد قام دوما بوظيفة اجتماعية... وهي العمل على تدعيم مطالب المجتمع وشد آزرها..."[1]

أما عن الدين المتحرك فهو امتداد القوة الحيوية، وهو انفعال صرف مستقل لاعن السنة و عن اللاهوت وعن الكنائس يظهر في بعض الأفراد وهم المتصوفون، بحيث يوفر التصوف الوسيلة لتناول مسالة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي وهذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحانية، بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء أحدهما سفلى متأصلة في الحياة البيولوجية و الأخرى راجعة ما في التيار الحيوي العام من قوة انتشار وصعود. بيد أن الدين أيا كان يقوم في علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله، ويبدو أن التيار الحيوي قاصر على أن يصلنا بالله لعلو الله عن كل مخلوق علوا كبيرا [2].

إذن يتضح هنا أن برغسون ربط الدين بالتصوف ذلك أنه يتناول معرفة طبيعة الله بنظرية تجريبية متصلة بنظرية روحانية نابعة من إلهام رباني.

" إن الدين هومن الصوفية بمثابة التبسيط من العلم، فما يجده الصوفي أمامه هو إذن إنسانية أعدها للاستمتاع إليه صوفيون آخرون كامنون في الدين المتبع لا بل إن صوفيته هو مشبعة بهذا الدين، لأنه به بدأ، و لابد أن تكون آراؤه الدينية متفقة و آراء اللاهوتيين فيعبر في ألفظ، عما يحسه، وفي صور مادية، عما يراه رواية روحية و يسير عليه هذا، فما اللاهوت إلا تيار من الصوفية حصره الدين وهكذا تستفيد صوفيته من الدين"[3]

1- صادق جلال العظم، دراسات غبي الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص 151.
2- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 291.
3- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 255.

يتبين لنا أن الصوفية محصورة فيما هو موجود في الدين، لأن الدين يحمل في حد ذاته قواعد الصوفية، والصوفي يعبر عن حالة روحية تنبع من باطن ذاته، ودلك بواسطة ما يعرف بالبصيرة.

و إذا كانت النفس نفس صوفي كبير فإنها تستقر عنده و تتأهب لوثبة حيوية جديدة، وهكذا يظل برغسون يتكلم بلغة الصوفية الغربية وكأنها استغرقته تماما، مع إدراكه أن النفس الانسانية نفس جبلت عن القلق فلا تستمر على حال، ويتنبه برغسون إلى مشكلة الإنسان في العصر الحاضر وهي مشكلة الصراع بين طغيان المادة والنزعة الآلية و بين تضاؤل نصيب الروح و الاهتمام بالحياة الآخرة إنها هوة ساحقة تفصل بين الجسم والنفس، بين المادة والروح، بين المشاكل الاجتماعية وبين السياسية الدولية و ليس لهذه الاشكالية من حل إلا بالتمسك بآداب النزعة الصوفية، والبحث عن الله تعالى في نفس الإنسان وأن يدرك لماذا خلقه الله تعالى، كما يعتقد برغسون في قدرة الدين على أن يفعل الكثير في سبيل تقدم الإنسانية، و لكننا نحتاج أكثر إلى مجتمع تسوده الحياة الروحية[1]

ومفاد القول أن الإنسانية لن تتقدم إلا إذا طغت الحياة الروحية في المجتمع و ذلك بفضل ما هو قائم في التعاليم الدينية من جهة وما هو ملهم في التجربة الصوفية من جهة أخرى.

يرى برغسون "أن النور (الدين الساكن) دين المجتمعات المغلقة والنفوس المغلقة ولكن ما كان للحياة إلا أن تستنقع في أشكال ساكنة لولا أنها تستعيد اندفاعها و نزوعها في الروح المتصوفة الكبار الذين يعودون عن طريق الحدس إلى ينبوع الأشياء و المسيح، حيث يرى النور جميع صوابات الروحية التي تنتزع الإنسان من الدائرة الضيقة للحياة الاجتماعية[2]

إذن نخلص من هذا القول إلى أن الدين الساكن دين طقوسي شعائري جامد أما الدين الديناميكي الحركي فهو يحدد في كل زمان معاش كروحانية.

وهذا ما يحول بنا إلى القول بأن الأخلاق البرغسونية تكتمل في جوهرها أنها فلسفة في الدين، وهي فلسفة متفائلة، فحينما ننفتح على ماهية الدين عند برغسون نجده يوثق الصلة بين الأخلاق والدين، فندائهما واحد في الأهداف والمبتغيات.

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص 60.
2- فؤاد كامل أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 147.

"فمفهوم النداء عند برغسون هو الذي يمفصل بين المنغلق و المنفتح في الأخلاق والساكن و المتحرك في الدين، إنها نداء وجيه من البطل إلى الانسانية برمتها إنه الهادي إلى الطريق القويم، هذا النداء الصيروري تتنوع به القيم لتجد اشراقتها في مبدأ الخالق ويتحرر عندئذ من الدين القسري القهري، وتستيقظ معه الحرية ويتجاذب معها الابداع حينها يتفوق الإنسان و يلبس به لباس البطولة"[1]

يتضح أن للدين انعكاسات تظهر من خلال الأخلاق، فالأخلاق تنهل مبادئها من الدين، وعليه فإن هناك علاقة الاتصالية بينهما، وهما بدورهما يحققان تقدما للإنسانية.

3- التصوف:

يقدم برغسون تعريف للتصوف بشكل عام كما يلي:" و في رأينا أن غاية التصوف اتصال بالجهد المبدع ينجلي عن الحياة، و من ثم اتحاد جزئي به، وهذا الجهد شيء من الله إن لم يكن هو الله ذاته، و الصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا فعل الله، ذلك هو تعريفنا للصوفية..."، و يدعي بأن التصوف المسيحي هو وحده من استطاع أن يتصل اتصالا تاما بالجهد الخلاق.

وهذا بمعنى أن التصوف قد اقتصر على كبار المتصوفة المسيحيين الذين كانوا يتمتعون بصحة روحية كاملة، من خلال المجاهدة التي كانوا يمارسونها، و بذلك فهم يصلون إلى درجة الاتحاد بالله، ومن ثم تنكشف الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة عن الحدس الصوفي الذي هو امتداد للحدس الفلسفي.

" إن التجربة الصوفية تسمح فيما يرى برغسون، ليس فقط بتعضيد احتمال التصورات التي عرضها عن الدفعة الحيوية، بل وكذلك بتعضيد القول بوجود الإله، وهو الأمر الذي لا يمكن البرهنة عليه بالأدلة المنطقية، ويقول المتصوفة أيضا أن الإله هو المحبة و يرى برغسون أنه لا يوجد ما يمنع الفيلسوف من أن يطور فكرة أطلقوها وهي تقوا، أن العالم ما هو إلا الوجه الملموس من هذه المحبة و من الحاجة الإلهية إلى الحب".[2]

1- كمال طريشي، فيكوبريس مجلة الفلسفة و الإبداع بعنوان الأخلاق والدين: بين قيم الانفتاح و الانغلاق (هنري برغسون نموذجا)، مرجع سابق، ص 8.

2 - إ .م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 155.

وهذا ما يحول بنا إلى القول أن للمتصوف سلوك خاص به متمثل في المجاهدة و الروحية والحب الإلهي الذي يدفعه إلى أسمى درجات الإنسانية.

إن الحب الذي يسكن التصوف حب مضاعف، أي حب الإنسان لله وحب الله لكل البشر، حب المتصوف الإنسانية جمعاء لأن " من خلال الله وبالله يحب الإنسانية كلها حبا إلهيا".[1]

أي أن المتصوف ينهل من التعاليم الدينية معنى الحب الذي يوصله إلى المحبة الإلهية التي تعبر عن مدى إنسانيته، فالتصوف إذن يعد وسيلة لمعرفة الله معرفة تجريبية، بمعنى أنه شعور بالحضور الإلهي،" نقول أن الدين هو من الصوفية بمثابة التبسيط من العلم فما يجده الصوفي أمامه هو إذن إنسانية أعدها للاستماع إليه صوفيون أخرون كامنون في الدين المتبع، لا بل صوفيته هو مشبعة بهذا الدين لأنه به بدأ، ولابد أن تكون آرائه الدينية متفقة و آراء اللاهوتيين بوجه عام، وسوف يستفيد عقله وخياله من تعاليم اللاهوتيين فيعبر في ألفاظ عما يحسه و في صور مادية، عما يراه رواية روحية ويسير عليه هذا، فما اللاهوت إلا تيار من الصوفية حصره الدين وهكذا تستفيد صوفيته من الدين".[2]

ومفاد القول من هذا أن للدين أثر بليغ في نفسية المتصوف، فالمتصوف يعمد كثيرا على الدين و آراء اللاهوتيين مما يترتب عنه سيرورة حيوية تؤدي به في نهاية المطاف إلى الاتحاد بالله.

وعليه يعتبر برغسون ضمن التصوف على الاتجاه و على علة وجود الإنسانية، بحيث أفضى الاندفاع الحيوي للإنسان و تحول هذا الاندفاع عبر المتصوفة إلى اندفاع صوفي من أجل أن يؤول إلى الله، و عملت هذه الأشكال الصوفية المضاءة على قيادة البشر حدسيا و ليس عقليا نحو إنسانية الحب – الإنسانية الإلهية - و ميز هذا الحب المجتمع المفتوح، ندرك حينئذ أن التصوف الكامل مشاركة فردية في الفعل الإلهي، أي أنه تماس معه وجهد من أجل تمديده، وهو أيضا تجاوز جزئي للإنسانية وجهد مركز من أجل تغييرها.[3]

---

1 - محمد الرحيم العلام و أخرون، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية ، (الخلق والقيم لدى برغسون، أو ما حاجة الله إلينا؟)بقلم خالد بحري، العدد 16، المجلد3، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ربيع 2015، ص 78.

2 - هنري برغسون، منبعا الأخلاق و الدين، مصدر سابق، ص 255.

3- محمد الرحيم العلام و أخرون، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية ، (الخلق والقيم لدى برغسون، أو ما حاجة الله إلينا؟)، مرجع سابق، ص60.

وعلى حد تعبير محمود الشيخ، نجد برغسون يربط مفهوم الفن بالتصوف ومعه وصل الفن إلى قمة الصوفية، فالفن في فلسفته " عين ميتافيزيقية" و الفنان قادر عبر الإدراك المباشر عن النفاذ إلى" باطن الحياة"، وعين الفنان تملك مقدرة صوفية هائلة على الاتحاد مع موضوعها، وفي النهاية فإن الفن عند برغسون سيتولى على الذات العارفة فيجعلها تتطبق مع موضوع معرفتها على نحو شبه صوفي.

ومنه يتضح لنا أن عمل الفنان يدخل ضمن التصوف، وهذا ما لاحظناه من خلال ربط برغسون لمفهوم الفن بالتصوف، لأن الفنان في حد ذاته له القدرة على الجمع بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وهذا يتلاءم تماما مع ما يقوم به المتصوفون، ويرى برغسون أن وظيفة الفن هي الكشف عن الطبيعة أي من الجهد الحيوي الخلاق، لأن هناك نفوسا ويقصد بها نفوس الفنانين لها القدرة على الارتفاع عن مستوى سير الأحداث اليومية العادية، فتنفصل عنها انفصالا لا شعوريا غير مقصود[1]

إذن الفن يبرز نتيجة أساسي ومفادها الكشف عن الطبيعة، و هنا يلتقي منهج الفنان مع منهج المتصوف، وهذا الأخير وفق المنظور البرغسوني إنه دائم الوجد والشوق و الحنين و الهيجان و الانفعال تئن في نفسه عاطفة المحبة، إنه شخص يختلف عن الناس العاديين إنه نموذج من أخلاق منفتحة لا تعرف للأحقاد سبيلا ة وب يدعونا برغسون إلى ضرورة أن نسلك طريقنا باتجاه نداء الحب، إلى حيث دين المحبة والعاطفة.

فإن المتصوف اقتصر بفضل فيض روحه وخلجات نفسه أن يسيطر على الآلي الصلاة و التضحية و يوجه العلم من أجل قيمة روحانية إنسانية كاملة.[2]

و منه يتراء لنا أن فلسفة برغسون فلسفة روحانية وجدانية تعبر عن موقف الإنسان من الكون والمجتمع والخالق.

من الملاحظ أن برغسون وقع في نفس الخطأ الذي تكلم فيه عن الأخلاق، فكان أيضا تقسيمه للدين تعسفيا، دين ستاتيكي (ساكن، ثابت) دين ديناميكي (نشط، متحرك) ولم يسمع بهذا من قبل، وقام بتبجيل كبار الصوفية النصارى مثل القديس بوليس، وهو الذي هدم الدين النصراني من أساسه، وكان لابدأن يعجب به برغسون ويشيد بأعماله، والقديسة تريزا

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص62.
2- كمال طريشي، فيكو بريس مجلة الفلسفة والابداع(الأخلاق والدين: بين قيم الانفتاح والانغلاق

و كترنيا وغيرهم، و تصور برغسون للصلاة والتضحية تصور مضاد للعقل (ANTI-REASON) ، و يجعل دورها اجتماعيا وليس تعبديا لله تعالى فهو يرى أن الصلاة في أدنى درجاتها كانت تستهدف إرغام إرادة الآلهة وخصوصا الأرواح، أما التضحية – أي تقديم القرابين- فيقصد به شراء رضا الله أو توقي غضبه، وهذه الأقوال التي ينسبها برغسون إلى الدين طبيعي وكأنها حقائق و جزء لا يتجزأ من دين الله تعالى، وحقائق الوجود هي أكاذيب واضحة تبنى عن أهداف يهودية خبيثة.

فالدين عند برغسون إما دين ديناميكي وهو تصوف المتصوفة وأعمالهم، وإما دين ستاتيكي يدين بأصله " الوظيفة المخترعة للأساطير، وهي أقوال موجودة عليه لا تمت إلى الأديان التوحيدية التي أرسلها الله تعالى بصلة منذ آدم و نوح و ابراهيم وعيسى ومحمد عليهم صلوات الله و سلامه".[1]

نخلص في نهاية الفصل إلى أن روحية برغسون قامت على ما تم رصده من نقائص في الفلسفة العقلانية التي كانت سائدة في عصره، ولفهم الانتقال من العقلانية إلى الروحية كان لابد من تحليل الجزئيتين التاليتين: بداية موقفه من نظرية المعرفة والكمية التي نظر بها برغسون إلى أدوات المعرفة و حدودها و مكانة العقل في هذه النظرية، وأيضا ظروف نشأة الفكر الروحي كنزعة فكرية وهذا ما لاحظناه سابقا.

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص ص، 64-65.

ومنه يتبين أن الروحية توجه فكري كان برغسون رائدا له وهو شبيه بهرم مكون من عدة طبقات و أولها كان إنكار المادية و الوضعية بكل أنواعها وتفرعاتها، و ثانيها الاهتمام بالجانب الروحي الذي يعتبر الخاصية الأهم في الوجود التي تستوجب النظر، وثالثها الحدسية كمنهج يتجاوز العقل عن إدراك جواهر الأشياء و أخرها الديمومة كميزة في كل موجود، وهي سر استمرارية وجوده، فبرغسون هنا انطلق من فكرة الأنا ليصل إلى فكرة الله.

كما نرى أن برغسون ميز بين نوعين من الأخلاق و الدين، أخلاق مغلقة و أخرى مفتوحة، ودين إستاتيكي و أخر ديناميكي مرجعا ذلك في الأساس إلى تقسيم المجتمع في حد ذاته، وهو المجتمع المنغلق و المجتمع المنفتح.

إذن برغسون وجه نداء الفلسفة من خلال مذهبه الروحي وذلك بالعودة إلى التأمل الوجدان الباطني، وهذا ما دفع به إلى معاكسة المذهب المادي، وكانت الغاية من تجربته الروحية الاتصال الروحي بالله.

خـــاتـمـة

خاتمة

خاتمة:

من المتعارف عليه أن لكل بحث خاتمة تتطلب استحضار بعض النتائج وأبرز ما توصلنا إليه ما يلي:

تعد فلسفة هنري برغسون أول تجديد حقيقي في الفلسفة الفرنسية و الواقع أن فلسفته برمتها تظهر أنها لا تقوم إلا في جو من الطمأنينة، ومن التفاؤل الروحي، إنها فلسفة تصل الماضي بالحاضر وتتجه بالحاضر نحو المستقبل في تيار حيوي مليء بالجدية و الابتكار و في تدفق متصل يساير الحياة المتطورة المبدعة الخلاقة، كما أنها في الوقت عينه عاملا من أهم العوامل التي بعثت الثقة و أشاعت التفاؤل، وهي إلى حد ما صدى للحياة الفرنسية، على نحو ما كانت هذه الحياة تظهر في الحالة السياسية و الأحداث الاجتماعية، وكذلك في الأدب و الأخلاق، إلا أن هذه الفلسفة كانت إلى ذلك و قبل ذلك مسؤولة عن هذا الجو كله بما يشيع فيه من ثقة و تفاؤل، فإذا كان الجو التفاؤلي الذي استأثر بالحياة الفرنسية في مظاهرها المتعددة قد استمد القوة والحياة من فلسفة برغسون، بمعنى هذا أنها فلسفة أصيلة لا يمكن تفسيرها أو إرجاعها برمتها إلى ظروف معينة، حتى حينما نلمس فيها أصداء هذه الظروف والواقع أن انتعاش الحياة الفرنسية و اتسامها بروح التفاؤل قد تجلى في معظم مناحي الحياة في فرنسا.

نجد فلسفة برغسون تدعو في جوهرها إلى القيم الإنسانية التي أطاح بها المذهب المادي و العلم المعاصر لذلك يحاول و أتباعه الدعوة إلى الاهتمام بالإنسان و صميم روحه ووجوده لأنه كائن حي متميز بالديمومة المتدفقة باستمرار.

كان برغسون لا عقلانيا من خلال رفضه للوضعية التجريبية و العقلية، اهتم بكل ما هو روحي وبراغماتي، وهو صاحب المذهب الروحي الذي يفسر الوجود تفسيرا روحيا، ويرى أن الظواهر المحسومة ليست هي الحقيقة المطلقة، و أن الطبيعة الحقيقية للوجود و التي تفسر هذه الظواهر الحسية هي الروح، كما كانت فلسفة برغسون أقوى رد فعل فرنسي في القرن العشرين(ق 20) على النزعة الآلية و العقلية، و رافضا كل أشكال الحتمية والسكون.

و باعتبار برغسون ممثل فلسفة الحياة فنزعته روحانية لها جذورها من المدرسات الفلسفية الفرنسية و ما خطته أنامله و ما خلفته من أثار فلسفية و فكرية يثبت وحدة التماسك الفكري

الذي تطرق إليها و اهتم بجوانبها و أبعادها المختلفة من نظرية المعرفة، المادة ، الحياة الميتافيزيقا، مسألة القيم، علم النفس، الحرية ، العلم و الفلسفة، هذا ما يثبت أن الفلسفة البرغسونية وجدت ترحيبا كبيرا في الأوساط الفلسفية، ومن الواضح أن برغسون من خلق منهج جديدة يؤدي إلى المعرفة و المتمثل في الحدس الذي يدرك الديمومة و التي تظهر أساسا في حقيقة الصيرورة و ليست حياة ووعيا و حس، لا توجد أشياء ، وإنما توجد أفعال و حسب، والوجود هو في جوهره صيرورة، تقول العبارة الشهيرة لبرغسون "هناك في الصيرورة أكثر مما في الوجود"

ففي مسألة الوجود ربط برغسون الزمان بالحياة من خلال فكرة الوثبة الحيوية في الأخلاق بحيث تبرز ثنائيته، و من ناحية الأخلاق المغلقة و الديانة المغلقة، ومن ناحية ثانية الأخلاق المنفتحة و الدين المنفتح في التعبير الرسمي للبشرية جمعاء، فهي تعرج على أخلاق المجتمع لا مناص، و على خلفية برغسون خلفية التأثر والانفصال، أما فيما يخص علم النفس فنجده يبين أن الظواهر النفسية متصلة و تحدث تلقائيا من الباطن لا يمكن إخضاعها للقياس الكمي.

كما اعتبر الحرية أحد المعطيات المباشرة للشعور، وكفعل خلاق لا يخضع لأية قوانين ميكانيكية، و تأكيد للوجود الذاتي بحيث يقف فيه الكائن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنية.

فقد حقق برغسون تركيب إبداعي لكل المعطيات العلمية و التقنية و الاجتماعية لعصره وهو ما دفع به إلى إعادة تحديد مفهوم العلم ووصله بالطموح الفلسفي بحيث يقول في هذا الصدد الذي ينبغي أن نحكم عليه بالقول : "إنه تفسير جيد، هو ذاك الذي ينخرط في موضوعه فالتفسير العلمي يمثل الدقة المطلقة و البداهة الكاملة المتناهية" و هو بذلك أعطى قيمة للعلم، ومن ثمة نادى بالتكامل بين الفلسفة والعلم.

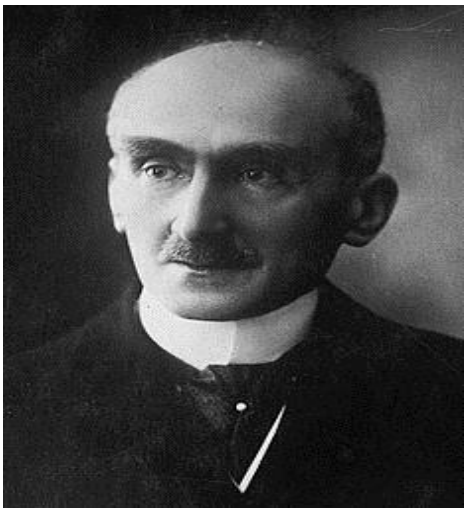
ونخلص في الأخير إلى أن هنري برغسون نادى بالمذهب الروحي داعيا إلى تأمل الوجدان الباطني، و هذا ما أدى به إلى معاكسة المذهب المادي.

رغم التوسع أكثر إلا أن برغسون وصع المعالم الأساسية للمذهب الروحي، ومع هذا مازال الموضوع مفتوحا وقابل للنقاش.

و الاشكال الفلسفي الذي يبقى ملاذا لفلسفة برغسون هو: هل وفق بحدسانيته في الولوج إلى المعرفة؟ وهل هو فيلسوف روحي محض؟

ملحق

برغسون هنري لويس Bergson – Henri Louis



https://ar.wikipedia.org/wiki/هنري_برجسون#/media/File:Henri_Bergson_02.jpg

ولد الفيلسوف الفرنسي هنري لويس (لوي) برغسون في 18 أكتوبر 1859 في باريس وهو من اسرة يهودية إيرلندية الاصل قدمت لفرنسا و معها ثقافتها و لغتها الانجليزية التي لقنتها لابنها منذ صباه[1]

و عمل برغسون أساسا في كوليج دي فرانس في باريس، اشتهر بمذهبين مذهب الديمومة و مذهب القوة الحيوية Elanvid في رسالة كتبها عام 1915 يتحدث برغسون عن " حدس الديمومة بوصفه قطب الروحي في المذهب" الذي يتوجب أن يشكل أساس ومركز عود أي تلخيص لآرائهم[2]

وفلسفته تعبير عن اللاعقلانية القائمة على التعارض بين " العقل" و " الحدس" مع أولوية و أسبقية الحدس[3]، و ظل برغسون يواصل العمل العقلي و الانتاج الفكري على الرغم من مرضه وضعف بدنه وشيخوخته حتى توفي في باريس يوم 04 يناير 1941، وكانت فرنسا

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم ، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص 18 1

2- تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص 148.

3- الجراد خلف، معجم الفلاسفة المختصر، (ط1)، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 2007، ص 43.

ترزخ تحت نير الاحتلال الألماني...أسيرة في يد الألمان فلم يودعه حتى مقره الأخير غير قلة قليلة و أقرب الناس إليه.[1]

المسار العلمي و المهني لبرغسون:

- تابع دراسته بثانوية كوندروسيه من سنة 1868 إلى سنة 1878.

- حصل على جائزة شرفية في البلاغة 1875.

- حصل على الجائزة الأولى في الرياضيات خلال المسابقة العامة، سنة 1877.

- انتسب إلى مدرسة المعلمين سنة 1878 إلى سنة 1881.

- حصل على الإجازة في الفلسفة، ليعين بعد ذلك في ثانوية أنجير سنة 1881.

- عمل مدرسا في ثانوية لوي لوغران في باريس سنة 1888.

- حصل على شهادة الدكتوراه عن أطروحته الموسومة " بحث في المعطيات المباشرة للوعي" سنة 1889.

- انتقل إلى التدريس بثانوية هنري 1890، أصدر كتابه " المادة والذاكرة" سنة 1896، تم تعيينه في الكوليج دو فرانس سنة 1897.

- أصدر كتابه " الضحك"1900.

- عين عضوا في أكاديمية العلوم الأخلاقية و السياسية سنة 1901.

- أصدر كتابه " التطور الخلاق" سنة 1907.

- غادر الكوليج دو فرانس، بعد انتخابه عضوا في الأكاديمية الفرنسية سنة 1914.

- أصدر كتابه " الطاقة الروحية" سنة 1919.

- أصدر كتابه " الديمومة و التزامن" سنة 1922.

- حصل على إجازة نوبل للآداب 1928.

- أصدر كتابه " منبعا الأخلاق والدين" سنة 1932.

- أصدر كتابه " الفكر والمتحرك" سنة 1934.

له بعض الدراسات المنشورة بالمجالات الآتية:

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم ، مرجع نفسه، ص 20.

مجلة الميتافيزيقا و الأخلاق

المجلة الفلسفية

الجمعية الفرنسية للفلسفة

بالإضافة إلى بعض المحاضرات التي ألقاها في مناطق مختلفة و التي لا يزال بعضها في شكل مخطوط[1]

[1]- هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، مصدر سابق، ص ص 15 – 17.

فهرس الأعلام

- ابن سينا (IBN SINA) 980-1037م

2- أفلاطون (PLATON) 427 – 347 ق. م

3- أفلوطين(ALOTINUS) 205 – 270م

4- أرسطو (ARISTOTE) 384 – 322 ق. م

5- الغزالي أبو حامد (GHAZALI) 1058- 1111م

6- أوغسطين (AUGUSTINE) 354 – 430م

7- بليز بسكال (PASCAL) 1623 – 1662

8-رنييه ديكارت (DESCARTES) 1596 – 1650

9- ريبوا ألكسندر تيودول (RIBOT THEODULE) 1838- 1916

10- سبينوزا باروخ أوبنيد كت دو (SPINOZA) 1632 – 1677

11- سقراط (SOCRATE) 469 – 399 ق.م

12- سيغموند فرويد (SIGMUND FREUD) 1856- 1939

13- طاغور رابندتن (RABINDRANTH TAGOR) 1861 - 1941

14- فليكس راقيسون – موليان (RAVASSON FELIX) 1813- 1900

15- كانت أوغست (CONTE) 1798 – 1857

16- كانط (KANT) 1724- 1804

17- كير كيغارد (KIERKEGAARD) 1813- 1855

18- لوقيبوس (LEUCIPPUS) عاش حوالي منتصف ق 5 ق.م

19- ليبنتز غوتفريد فيلهلم (LEIBNITZ) 1646- 1716

20- مارتن هيدغر (MARTIN HEIDEGGER) 1889- 1976

21- موريس يرادين (MOURICE PRADINES) 1874 – 1956

22- موريس ميرلوبونتي (MOURICE MERLEAU PONTY) 190- 1961

23- مين دي بيران (MAINE DE BIRAAN) 1766- 1824

24- هيراقليطس (HERACHITNS) حوالي 583- 544 تقريبا ق.م

25- هيغل جورج فيلهلهم فرديريك (BRIDRICH HEGL) 1770- 1831

26- وايتدهيد الفريد نورث (WHITEHED) 1861- 1947

فهرس المصطلحات

DUALITE	إثنينية
MOI	إلهام
INSPIRATION	أنا
EMOTION	انفعال
RATHOSIS- LOGY	باثولوجيا
BERGSONISME	برجسونية
SYMPATHIE	تعاطف
TALBOTHI	تلباثي
THEOSOFIK	ثيوصوفية
DETERMINISME	حتمية
MOTIVATION ESSENTIELLE	دافع حيوي
ESPRIT	روح
TEMPS	زمان
PSYCHOLOGIE	سيكولوجيا
INTENSITE	شدة
INSTINCT	غريزة
DECOUVERTE	كشف
VUE	مشاهدة
EPREUVE DE FORCE	مكاشفة
MONADE	موناد
CONSCIENCE	وعي

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر

- القرآن الكريم

- السنة النبوية الشريفة

1- هنري برغسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، تر سامية دروبي، مر عبد القادر القط، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة- مصر (د ط)، 2007.

2- هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر حسين الزاوي، مراجعة جورج كتورة المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط1، 2009.

3- هنري برغسون، التطور الخالق، تر محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د. ط)،1984.

4- هنري برغسون، التطور المبدع، تر جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت – لبنان، (د. ط)، 1981.

5- هنري برغسون، الطاقة الروحية، تر علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1991

6- هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، تر سامي الدروبي، عبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، (د ط)، 1971.

7- هنري برغسون، الفكر والواقع المتحرك، تر سامي الدروبي، مطبعة الانشاء، دمشق – سوريا، (د ط)، 2008

المراجع:

1- إبراهيم زكريا ، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، مصر، (د ط)، (د، ت).

2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ط2، 2009.

3- أحمد حسين الحياري، الإنسان المعاصر و سبيل الخلاص الربيع الإنساني، دار اليازوري مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية و النشر و التوزيع، عمان- الأردن،ط1، 2012.

4- أحمد فائق، التحليل النفسي بين العلم و الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة – مصر، (د ط)، (د ت)

5- إ, م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترعزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، (د, ط)، 1992

6- الأحمدي غازي ، الوجودية – فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان، (د. ط)، 1964

7- باسمة كيال، فلسفة الروح أصل الانسان وسر الوجود،ج1، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت – لبنان، ط2، 1982.

8- بخضرة مونيس ، فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيغلية عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، أربد – الأردن، ط1، 2013

9- برهييه إميل ، تاريخ الفلسفة، ج2، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان،ط2،1993.

10- برهييه إميل ، تاريخ الفلسفة، ج6، تر إبيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1985.

11- برهييه إميل ، تاريخ الفلسفة، ج7، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان،ط1، 1987.

12- بيتر كونزمان وآخرون، أطلس DTV الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت – لبنان، ط1، 2001

13- بيير دوكايه، الفلسفات الكبرى، تر جورج يونس، منشوزرات عويدات، بيروت – باريس، (ط2)، 1977.

14- جان قال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر الأب مارون خوري، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط3، 1982.
15- ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، تر عبد الرحمان بدوي، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ط2 1980.
16- جعفر عبد الوهاب ، فلسفة الأخلاق والقيم، دار الطباعة و النشر، الاسكندرية، مصر، (د. ط)، 2013.
17- حبيب الشاروني، بين برغسون و سارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة- مصر، (د. ط)، 1963.
18- دولوز جيل ، البرغسونية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت – لبنان، (ط1)، 1997.
19- رؤوف عبيد، ظواهر الخروج من الجسد، أدلتها، دلالتها، دار الفكر العربي، ط3، 1984
20- رسل برترند ، حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر فؤاد زكريا، ج2 ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية – مصر، ط1، 2010.
21- سالم محمد عزيز نظمي ، تاريخ الفلسفة، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر ، (د. ت).
22- صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت – لبنان، (د.ط)، (د.ت).
23- عبد الحكيم صايم ، هواجس فلسفية في التراث و الفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011
24- عبد القادر عدناني ، منابع الفلسفة، شركة زاعياش للطباعة والنشر، الجزائر، (د. ط)، (د. ت).
25- كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف: القاهرة – مصر، ط5، (د.ت).

26- كريسون أندريه ، برغسون حياته – فلسفته – منتخبات، تر بنية صقر، دار منشورات عويدات، بيروت – باريس، (ط3)، 1982.
27- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1،1993.
28- محمد سماح رافع ، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة منبولي، (ط1)، 1973
29- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزقيا، دار المعرفة الجامعية، ط3، (د.ت)
30- محمود اليعقوبي ، الوجيز في الفلسفة، دار الكتاب الحديث، القاهرة – مصر (د.ط)، 2005.
31- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ط2،1978.
32- الميمون الربيع ، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقة، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، (د ط)،1980.
33- نصري نادر ألبير ، النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، بيروت، لبنان،ط2 1986.
34- نورة بوحناش، اشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الجزائر العاصمة – الجزائر، (ط1)، 2010.
35- وايت مورتون ، عصر التحليل فلاسفة القرن العشرين، تر أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق – سوريا، (د ط)، 1975.
36- ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، ط6، 1988.
37- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، (د . ط)، 1993

الموسوعات والمعاجم:

1- تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة من حرف أ إلى حرف ط ، تر نجيب الحصادي ، ج1، المكتب الوطني للبحث والتطوير، بيروت – لبنان، (د. ط)، (د.ت).

2- عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة،ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ط1،1984

3- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية(معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية) ، المجلد 1 (A - G) عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2008.

4- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية(معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية) ، المجلد 2 (H - Q) عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2008.

5- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية(معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية) ، المجلد 3 (R - Z) عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2008.

6- ابراهيم مدكور ، معجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية (د.ط)، 1983

7- الجراد خلف، معجم الفلاسفة المختصر، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان،2007.

8- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي(بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية)، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان،(د. ط)،1982م.

9- حسيبة مصطفى ، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، (د. ط)، 2012

10- الحلو عبده، معجم المصطلحات الفلسفية(فرنسي، عربي)، مكتبة لبنان، بيروت – لبنان،ط1،1994

11- لطفي الشربيني، مراجعة عادل صادق، معجم المصطلحات الطب النفسي، مركز تعريب العلوم الصحية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، (د. ط)، (د. ت).

12- محمد بوزواوي ،معجم المصطلحات الفلسفية، الدار الوطنية للكتاب درارية الجزائر العاصمة، الجزائر،(د ط)، 2009.

13- محمود يعقوبي معجم الفلسفة(أهم المصطلحات و أشهر الأعلام)، دار الكتاب الحديث، القاهرة – مصر، ط1، 2008م.

14- نور الدين السيد عباس ، معجم المصطلحات الأخلاقية، مركز باء للدراسات (مكتبة مؤمن قريش)، بيروت- لبنان،ط1،2006.

المصادر باللغة الأجنبية:

1-Henri Bergson, Durée et simultanéité, dirigée et sondée par jean – marie Tremblay. une collection développée en collaboration la bibliothèque, Paul émie boule de l'université du Québec a Chicoutimi, 1922.

2- Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience P . U. F ,144é,edition, Paris ,1970.

3- Henri Bergson, Matter and Memory, translated by nanay mangaret paul, others, London,1911.

المجلات:

1- خادم حسين إلهي بخش، مجلة القسم العربي هنري برغسون والمعتقدات الدينية (دراسة- تحليل – نقد)، العدد 17، عاصمة البنجاب، لاهور، باكستان، 2010.

2- خيرة عبد العزيز ، مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة النظرية في علم النفس، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية/ قسم الآداب و الفلسفة العدد16، جوان2016

3-كمال طريشي، مجلة فيلوبريس للفلسفة و الابداع بعنوان تجربة الأخلاق و الدين، بيت قيم الانفتاح والانغلاق(هنري برغسون نموذجا)، (د ت).

4- محمد الرحيم وآخرون، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية الخلق والقيم لدى برغسون أو ما حاجة الله إلينا؟ (بقلم خالد بحري)، العدد16، المجلد 3، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ربيع 2015.

5- طيب بوعزة، مجلة الفلسفة والعلم من منظور برغسوني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، الرباط – المغرب ، (د ت).

محمد نصار ، النفس عند ابن سينا، حولية كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية العدد 1 1980

6- رمزي مفتاح، مجلة الرسالة، توبال فايين أو شاعر الكلمة عن التلباقي، العدد 496 1943.

الرسائل الجامعية:

1- عبد الفتاح سعيدي ، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير بعنوان مفهوم الزمان بين برغسون و آينشتاين، جامعة الاخوة منتوري قسنطينة، 2006- 2007.

2- فتيحة خالدي ، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان العقل والتجربة الروحية في فلسفة هنري برغسون، جامعة السانية وهران، 2012 - 2013.

3- ميلود العربي ، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الموسومة بعنوان مفهوم الزمان في فلسفة هنري برغسون، قسم الفلسفة، جامعة وهران ، 2006- 2007.

المواقع الالكترونية:

1- Http ps://ar.m.WIKIPIDIA ,org < Wiki>,2017 – 03-29, 15:30.

ممدوح الشيخ، ويكيبيديا الموسوعة العربية و التصوف والفن من منظور فلسفة الدين – هنري برغسون.

2-Http ps://ar. WIKIPIDIA ,org/ Wiki/henri Bergson/ 2017-05-10, 22:00

3- www. Mahamtyib,blogspot.com, p 3, 2016 -11- 24, 15:00

فهرس الموضوعات

العنوان	
كلمة شكر و تقدير	
إهداء	
مقدمة	(أ – ج)
مدخل مفاهمي	- 9-
الفصل الأول: كرونولوجيا مفهوم الروح	
تمهيد	-18-
المبحث الأول: الروح في الحضارات الشرقية القديمة وايونان	-19-
المبحث الثاني: الروح في العصور الوسطى	-23-
المبحث الثالث: الروح في العصر الحديث والمعاصر	-29-
الفصل الثاني: البعد الروحي لهنري برغسون	
تمهيد	-38-
المبحث الأول: نظرية المعرفة	-39-
1- الحدس و الديمومة	-41-
2- الشعور	-46-
3- الذاكرة	-48-
المبحث الثاني: نظرية الوجود	-52-
1- الوجود الزمنان	-56-
2- الميتافيزيقا	-59-
3- الروح و الروحانية	-61-
المبحث الثالث: نظرية القيم	-65-

1- الأخلاق المغلقة و الأخلاق المفتوحة	-66-
2- الدين الساكن والدين المتحرك	-70-
3- التصوف	-75-
الفصل الثالث: موقف برغسون من قضايا العصر	
تمهيد	-81-
المبحث الأول: برغسون و علم النفس	-82-
1- نظرية برغسون في علم النفس	-82-
2- فكرة الشدة في الحالات النفسية	-84-
3- ارتباط فلسفة برغسون ببعض الظواهر السيكولوجية	-87-
المبحث الثاني: برغسون والحرية	-89-
1- تصور برغسون للحرية	-89-
2- طبيعة الحرية و معنى الفعل الحر	-91-
المبحث الثالث: برغسون والعلم	-94-
1- علاقة العلم بالفلسفة	-94-
2- انتقاد برغسون للتصور العلمي	-97-
الخاتمة	-100-
ملحق	-104-
فهرس الأعلام	-108-
فهرس المصطلحات	-111-
قائمة المصادر و المراجع	-113-
فهرس الموضوعات	.121-