الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم –
كلية العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية شعبة الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفـــة عامـــة

بعنـــــــوان:

جدليـــة الحركـــة والسكـــون في فلسفـــة " هنـــري برغســـون"

من إعداد الطالبة:

- بوعبد الله ملوكـــة

تحت إشراف الأستاذ المؤطر:

– سباعـــي لخضـــــر

السنة الجامعية:
2020- 2021 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم –
كلية العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية شعبة الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفـــة عامـــة

بعنـــــــــوان:

جدليـــــة الحركـــة والسكـــون في فلسفـــة " هنـــري برغســـون"

من إعداد الطالبة:

- بوعبد الله ملوكـــة

تحت إشراف الأستاذ المؤطر:

– سباعـــي لخضـــــــر

السنة الجامعية:
2020- 2021 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم –

كلية العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية شعبة الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفـــة عامـــة

بعنـــــــــوان:

جدليـــــة الحركـــة والسكـــون في فلسفـــة " هنـــري برغســـون"

من إعداد الطالبة:

- بوعبد الله ملوكـــة

تحت إشراف الأستاذ المؤطر:

– سباعـــي لخضـــــــر

السنة الجامعية:

2020- 2021 م

الإهـــــداء

أهدي ثمرة جهدي المتواضع إلى من وهبوني الحياة والأمل، والنشأة على شغف الاطلاع والمعرفة، ومن علموني أن أرتقي سلم الحياة بحكمة وصبرا وإحسانا ، ووفاء لهما، والدي العزيز، ووالدتي العزيزة إلى محن وهبني الله نعمة وجودهم في حياتي إلى العقد المتين من كانوا عونا لي في رحلة بحثي: إخواني وأخواتي.

وأخيرا إلى كل من ساعدني، وكان له دور من قريب أو بعيد في إتمام هذه الدراسة، سائلة المولى عز وجل أن يجزي الجميع خير الجزاء في الدنيا والأخيرة.

ثم إلى كل طالب علم سعى بعلمه، ليفيد الإسلام والمسلمين

بكل ما أعطاه الله من علم ومعرفة.

شكر وعرفان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء المرسلين نبينا محمد وعلى أله وصحبه أجمعين.

فإنني أشكر الله وافر الشكر أن وفقني وأعانني على إتمام هذه الرسالة ، ثم أوجه آيات الشكر والعرفان بالجميل إلى الأستاذ الدكتور **"لخضر سباعي"** المشرف على الرسالة الذي منحني الكثير من وقته، وكان لرحابة صدره وسمو خلقه وأسلوبه المميز في متابعة الرسالة أكبر الأثر في مساعدتي على إتمام هذا العمل، وأسأل الله العلي القدير أن يجازيه خيرا الجزاء وأن يكتب صنيعه في موازين حسناته، كما أتقدم بجزيل الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة الموقرة، دون نسيان معلمتي "ديلمي كريمة"، كما أشكر أيضا أساتذة قسم الفلسفـــــــة.

كلهـــــــم شكـــــــرا

مقدمـــــة

مقدمة:

شهد القرن العشرين ظهور مجموعة من التيارات الفلسفية الثائرة والمشبعة بوجهات النقد والتمرد ضد النزعات التقليدية السابقة وخصوصا منها تلك التي أعلت من شأن اللوجس ومختلف خرجاته وانعكاساته، فالعصر الحديث كان عصر العقل الأداتي الذي نزع إلى الآلية والميكانيكية في تصوره للوجود، وهذا ما شكل تحديدا العامل الأساسي الذي قامت لأجله فلسفة الحياة، التي نبذت كل نزوع آلي ميكانيكي أو مثالي عقلاني فنهجت سبيلها بغية تفسير الوجود تفسيرا حياتيا مؤمنا إيمانا جازما بالحركية والصيرورة، ولعل من أبرز ممثلين هذا الاتجاه الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون فقد تميزت فلسفته بأنها ذات طابع فكري، فندت دعاوي العلم الذي أسس منطقه على اختزالية رقمية لا تعتمد إلا على فعل إجرائي واحد وهو تحويل الحياة نحو الموت، فما كان منه إلا العمل على إعادة الاعتبار للجوانب الروحية المفقودة في ظل سطو المادية والعقلانية المتطرفة.

الإشكالية:

تتمحور الإشكالية الرئيسية لهذا البحث حول جدلية الحركة والسكون التي تخترق فلسفة هنري برغسون، حيث سيكون مسعانا في هذا المقام هو الإجابة عن الأسئلة التالية:

أين تبرز ثنائية الحركة والسكون في فلسفة برغسون؟

ماهي مرجعيات و خلفيات هذه الجدلية؟

ما الذي يعنيه برغسون بالأخلاق المتحركة والاخلاق الساكنة وما العلاقة بينهما؟

ما الذي يعنيه برغسون بالدين الساكن والدين المتحرك وما العلاقة بينهما؟

خطة الدراسة:

للإجابة عن هذه التساؤلات الجوهرية التي تضمنتها إشكالية البحث، ارتأينا تقسيم بحثنا وفق خطة وهي كالآتي:

- **مدخل مفاهيمي:** وفيه تناولت مفهوم الجدلية لغة واصطلاحا، وعنصر الثاني خصصته لمفهوم الحركة وينقسم إلى قسمين مفهوم الحركة في فلسفة ومفهوم الحركة في علم الفيزياء، بالنسبة للقسم الأول تحدثت عن مفهوم الحركة عند اليونان وفي الفلسفة

الحديثة، أما القسم الثاني فخصصته للحركة عند الفيزيائيين والعنصر الثالث تناولت فيه مفهوم السكون كذلك في الفلسفة والفيزياء.

- **أما الفصل الأول:** جاء بعنوان: حياة هنري برغسون وفلسفته، عمدت إلى تقسيم هذا الفصل إلى ثلاث مباحث، حيث تناولت في المبحث الأول سيرته، وفي المبحث الثاني تناولت مرجعياته ومؤلفاته، أما المبحث الثالث فخصصته للحديث عن فلسفته والمفاهيم المؤسسة لها.
- **أما الفصل الثاني** فأدرجته تحت عنوان: الدين الساكن والدين الحركي هو الأخر يتضمن ثلاث مباحث وهي كالآتي:
- المبحث الأول الأخلاق الساكنة عند برغسون وفيه تناولت مفهوم الأخلاق لغة واصطلاحا والأخلاق الساكنة عند برغسون، المبحث الثاني الأخلاق المتحركة عند برغسون، والمبحث الثالث العلاقة بين كل من الأخلاق الساكنة والأخلاق المتحركة عند برغسون.
- **أما الفصل الثالث:** فتضمن الدين الساكن والدين الحركي، حيث تناولت في المبحث الأول الدين الساكن عند برغسون وينقسم إلى جزأين مفهوم الدين لغة واصطلاحا والدين الساكن عند برغسون ، وفي المبحث الثاني الدين المتحرك عند برغسون، وفي المبحث الثالث العلاقة بين الدين المتحرك، وختمت في الأخير بعرض الرأيين أولهما كان متأثرا بهنري برغسون وثاني كان قد أشار إليه في دراساته.
- وانتهيت في الأخير إلى خاتمة ضمنتها بأهم النتائج التي توصلت إليها بعد التحليل والمناقشة.
- وقد استدعت طبيعة البحث الاعتماد على المنهج التحليلي، وهو منهج لا غنا عنه في المسائل الفلسفية وذلك من خلال عملية تحليل الآراء والأفكار واستنباط منها ما يفيد في البحث.
- وفيما يخص الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع فمنها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، فالدافع الذاتي هو ميلي إلى دراسة الفلسفة الفرنسية فقد قمت سابقا أثناء مشواري الدراسي بإنجاز بطاقة القراءة لكتاب منبعا الأخلاق والدين تأليف هنري برغسون هذا مازادني تعلقا بالموضوع خصوصا أنه يتعلق بالجانب الديني

والأخلاقي، أما الجانب الموضوعي فهو التعرف على وجهة نظر برغسون في فلسفة الحياة باعتباره أحد أهم أقطاب هذه الفلسفة في العصر الحديث، والافادة من الغوص في البرغسونية باعتبارها تجربة فلسفية ثرية لها الكثير من التقاطعات مع الفلسفات الأخرى، إضافة إلى الأهمية التي يكتسبها هذا الموضوع في مختلف المستويات منها الروحاني والزماني والأخلاقي.

- وحتى تتم هذه الدراسة اعتمدت على جملة من المصادر والمراجع كما اعتمدت على تحديد بعض المفاهيم والمصطلحات ومنها مفهوم الأخلاق والدين من المعاجم والموسوعات.
- ومن بين مصادر هنري برغسون التي اعتمد عليها: منبعا الأخلاق والدين، الطاقة الروحية، التطور الخلاق.
- وفي الأخير نشير إلى أن من بين الصعوبات التي واجهتها في هذا البحث هي عدم توفر بعض المراجع المتعلقة بالموضوع، إضافة إلى بعض الصعوبات التي ارتبطت بدراسة هذا النموذج لما له من إنتاج غزير ولغة فلسفية متميزة كما لا يمكن نسيان الموضع الذي نعيش فيه مع هذا الوباء الذي ربط أيدينا وصعب علينا مسألة البحث.

مدخل مفاهيمي

إذا كان البحث في أي مسألة فكرية ــ علمية أو فلسفية ــ يقتضي حتما التأسيس لها من خلال ضبط الدلالات المرجعية لألفاظها ومصطلحاتها، فإن من الضروري–ونحن بصدد موضوعنا جدلية الحركة والسكون في فكر هنري برغسون – أن نبدأ بضبط المفاهيم الواردة في هذا العنوان:

أولا: مفهوم الجدلية

1) الجدل Dialectique (F), Dialectic(E), Dialektike (L)

أ– لغة: الجدلية مشتقة من الفعل اليوناني dialagein الذي يعني تحديدا الكلام عبر المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وصفها زينون الإيلي.[1]

- الجدلية قديما فن المحاورة والمساجلة ومن ثم:

أولا فن التحاور بمقابسات بأسئلة وأجوبة

ثانيا: فن تقسيم أشياء إلى أنواع وأصناف (بكلام آخر، فن تصنيف المفاهيم) للتمكن من فحصها ومناقشتها.[2]

- الجدل – الديالكتيك Dialectic - Dialectique

اللفظ الافرنجي مشتق من الفعل اليوناني dialegesthai ومعناه يجادل، واللفظ العربي بقي الخصام واللجاجة.[3]

- جدل جدلا اشتدت خصومته، وجادله مجادلة وجدالا نقاشه وخصامه وفي القرآن الكريم: "وجدالهم بالتي هي أحسن".[4]
- والجدل هو مقابلة الحجة بالحجة يقول ابن منظور: الجدل مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة والمخاصمة.[5]

---

[1] حسية مصطفى أحمد، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر، عمان، (د ط)،2008، ص 154 .

[2] أندريه لالاند، موسوعة لا لاند الفلسفية، المجلد الأول ،خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 272.

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د"، 2007، ص 237.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط) 1982، ص391

[5] ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د،ط)،(د. سنة)، ص 105.

ب- اصطلاحا:

تعددت المفاهيم الاصطلاحية التي تحدد بها لفظ الجدل وهذا راجع إلى أهميته فلسفيا، باعتباره أقدم وأشد المصطلحات إثارة للضجيج والاختلاف في الرأي، لاسيما وأنه قد صاحب الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى الفلسفات الحديثة والمعاصرة، فهو حسب أفلاطون (427 ق.م ــ 347 ق.م) ... هو منهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول، ولا يستخدم شيئا حسيبا، بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معاني، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراحل الوجود من أسفل إلى أعلى والعكس.[1]

- قسم أفلاطون الجدل إلى جدل صاعد وجدل نازل، الجدل الصاعد يدفع الفكر إلى التدرج من الإحساس إلى الظن وإلى العلم ثم إلى التعقل المحض، والجدل النازل هو النزول من أرفع المثل إلى أدناها ووسيلته القسمة، وخلاصته تكمن في أن الغرض من الجدل هو الارتفاع من تصور إلى تصور للوصول إلى أعم التصورات.
- فحسب محمد يعقوبي فإن الجدل عند أفلاطون هو صعود الفكر من مظاهر العالم المحسوس إلى حقائق العالم المعقول التي هي المثل.[2]
- **أرسطو:(384ق.م - 322 ق.م) Aristotle**

الجدل عند آرسطو ضرب من القياس أو الاستقرار، والقياس هو الاستدلال أو هو قول قدم له بمقدمات فلزمت عنها نتيجة بالضرورة،[3] فإذ كانت المقدمات صادقة كانت النتيجة صادقة أيضا ويشترط فيه أن يتألف من ثلاث حدود حد أصغر ويرمز له (ص) وحد أكبر ويرمز له بالحرف (ك) وحد أوسط ويرمز له بالحرف (و).

فالجدل عند آرسطو حسب قوله: "القياس الجدلي هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة[4] "،أي المقدمات المشهورة أو التي يرددها العامة.

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي،المرجع السابق، ص 238.

[2] محمد يعقوبي، معجم الفلسفة، دار الكتاب الحديث، القاهرة،(د.ط)، 2008، ص25.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، الجدل في النطق الاوسطي وإكمال الفلاسفة والمتكلمين، للتفاهم وزارة الاوقاف الشؤون الدينية، بسلطنة عمان، 2015 ،46 ،31 مارس 2015، 123.

[4] عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو،ج2، دار الكتب المصرية ،القاهرة، د ط، 1949، ص 48.

- يقول الجرجاني: "الجدل هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإقحام من هذا قاصر عن إدراك مقدمات البرهان"،[1] الجدل هو فن البرهان.
- ابن الرشد: الجدل عند ابن الرشد مرتبط بالجمهور ولذا فالبرهان ليس مرتبطا بالجمهور.[2]
- **هيجل (1770 – 1831) Hegel**

زعم أن الجدل هو التطور المنطقي الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واحتماءهما في قضية ثالثه" فالمنهج الجدلي هو منهج يسير من فكرة إلى فكرة إلى ثالثه ....إلخ الفكرة الأولى تمثل القضية التي تظهر نقيضها، ويسير النقيض إلى المركب الذي يجمع بينهما".[3] وعلى هذا فإن المنطق عند هيجل مبني على عدم تساوي النقيضين في الإمكان ،أما الجدل فهو مبني على تقابل الضدين لاستخراج نتيجة جامعة بينهما.

- هو انتقال الفكر المداخل للوجود من إثبات قضية (أطروحة) نقيضا (نقيضة) فإلى نفيها (تركيبة) الذي يحتفظ بما هو في القضيتين المعارضتين من صواب.[4]

ماركس Kal Marx

الجدل عند ماركس هو قانون الفكر وقانون الواقع في آن واحد، فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين الآخرين في إطار التاريخ إنما تخضع لعمليات جدلية.[5]

وأخير فإن الجدل وبصفة عامة هو موقف الفكر الذي يقرر آن حكمه على الأشياء لايمكن نهائيا، وآن هناك بابا مفتوح لإعادة النظر فيها دائما.

ثانيا: مفهوم الحركة

الحركة هي وسيلة التي يعبر بها الإنسان عن نفسه، كانت موجودة منذ المجتمع البدائي كلغة استخدامها الفرد لينقل بها أحاسيسه وأفكاره للآخرين وخير مثال على ذلك

---

[1] علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، د ط، 1969 ،ص 79 .

[2] مراد وهبة معجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 238.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، الجدل في النطق الأرسطي وأعمال الفلاسفة المتكلمين، مرجع سابق ص 131.

[4] محمد يعقوبي، معجم الفلسفة ، مرجع سابق، 25.

[5] مراد وهبة المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص 240 .

رقصات القدماء حول النار كأسلوب لإعلان عن الولاء والخضوع للإله، حيث كانت محل اهتمام الفلاسفة والعلماء منذ الأزل.

- **الحركة Mouvement (F), Mave(E) , Motus (L)**

أ) الحركة ضد السكون ولها عند القدماء عدة تعريفات تذكر منها:

1. عند الفارابي هي "خروج ما هو بالقوة إلى الفعل".[1]
2. الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.
3. الحركة هي شغل الشيء حيزا بعد آن كان في حيز آخر، أو هي كونان في أنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في أنين ومكان واحد.[2]

- **هيراقليطس (القرن 6 ق.م): Heraclitus**

يعتبر أول من بحث في الحركة بحثا حقيقيا عندما قال: أن "الأشياء دائمة السيلان، فكل جوهر يتحول باستمرار فيتخذ صورة أي شيء تبعا للظروف"[3] فالواقع أن كل شيء في الوجود في حركة دائرة كحركة ماء النهر في مجراه، فجميع الموجودات في تغيير مستمر، حيث أن الحركة تعبر عن جوهر الوجود وتحمل في داخلها التغيير.

والسيلان ولعل ما جعل يقرأنه "لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار" [4] وهدف هيراقليطس من هذا المثال تشبيه التغيير باستمرار الذي يطرأ على الأشياء في العالم الخارجي بالتغير الذي يطرأ على الماء في لحظتين متعاقبتين، فعدم الاستطاعة هنا، لا يعني بها عدم قدرة المرء على النزول إلى النهر الواحد مرتين وإنما يقصد هنا بالمرة الثانية التي تنزل بها إلى النهر ليس هي لحظة نزولك الأولى لأن النهر يتغير في لحظة الثانية بمعنى أن الماء الذي لمسته في المرة الأولى وليس نفسه الماء في المرة الثانية لأن هذا الأخير في سيلان مستمرة نفس الحال بالنسبة الموجودات العالم

[1] مراد وهبة، مرجع سابق، ص 273.

[2] جميل صليا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 457.

[3] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،ط.2، 1946، ص315.

[4] سامية عبد الرحمن ،الميتافيزيقا بين الرفض والتأكيد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993، ص 96.

الخارجي التي يطرأ عليها التغيير، أيضا يستخدم صورة أخرى في اضطراب النار،" وهو المثال المحبب إليه لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير، ولأنه يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه ولو تغير لم يمكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم،[1] "فكلما وجدت النار كان المزيد من الحياة والمزيد من الحركة.

- العالم عند هيرقليطس في حركة دائمة لا هدوء فيه والضرورة وحدها موجودة، هذا ما دفع به إلى إنكار الثبات المطلق بل أنكر بل أنكر أيضا حتى ثبات الأشياء النسبي فهو مجرد وهم، ونحن نعلم أن لكل شيء دوره وأن كل شيء يظهر وينقضي بدءا من الحشرات التي تعيش ساعة واحدة إلى الجبال الخالدة ومع هذا فنحن ننسب إلى هذه الأشياء – على الأقل ثباتا نسبيا[2] ،غير أن هيرقليطس يرفض حتى هذا لأن لا شيء يبقا كما هو ولا شيء يبقا متطابقا من أن إلى آخر حتى أنه رفض البقاء المؤقت للأشياء وما يتصوره المرء بقاء مؤقتا للأشياء فما هو إلا خداع الحواس.

- أساس التغير عند هيرقليطس هو وحدة صراع الأضداد، وفي هذا يرى أن الأشياء الباردة تعتبر حارة والحارة تبدو باردة، "وأن الشيء الرطب يجف، والجاف يربط، فلكل شيء في صيرورة نحن ندخل ولا ندخل في نفس الأنهار، نحن موجودون وغير موجودين، الأشياء والأجيال تخضع للحركة والصيرورة، تظهر وتختفي نتجمع ونتفرق، سيل دائم يتم فيه تبادل الأضداد".[3]

وهكذا فإن هناك اختلاف كامن وراء المتناقضات.

- ويعد اللوغس أو العقل مبدأ الحركة المتصلة والتغير المستمر وهو وحده الذي يحقق النظام والانسجام بين الأشياء هو العقل الالهي والقانون المطلق.[4]

آرسطو (384 ق.م)

لقد ورد أرسطو تعريفه للحركة في المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعي قائلا:

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي، قاهر،(د.ط) 2012 ،31.

[2] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1984 ، ص70.

[3] عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، د.ط1، 2009، ص69.

[4] سامية عبد الرحمن، الميتافيزيقا بين الرفض والتأكيد ، مرجع سابق، 92.

"لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والوقوف والتغيير .... يجب أن تخبر أولا ما الحركة ... وقد يظن أن الحركة من الأمور المتصلة، وأول ما ينبغي علينا من أمر المتصل فنظهر منه: ما لانهاية له، لأن الذي ينقسم بلا نهاية هو المتصل، ومع ذلك فليس يمكن أن تكون حركة من غير أن يكون مكان وخلاء وزمان"[1]، ولتحليل هذا تعريف نجد أن أرسطو يربط بين علم الحركة والطبيعة، فالحركة مأخوذة في حد الطبيعة، لايمكننا الحديث عن حركة بدون طبيعة فهذه الأخيرة هي التي تشكل الحيوانات والأجزاء المختلفة والمكونة لأجسامها، كما تكون النباتات والعناصر البسيطة كالأرض والنار والهواء والماء، وسبب هذا الربط هو أن الطبيعة هي مبدأ الحركة أو التغير.

– أيضا يعرف أرسطو الحركة في المعجم الفلسفي على أنها" فعل ما هو بالقوة، أي تدرجا من القوة إلى الفعل، ووسطا بين البحته والفعل التام"[2]أي أن حركة هي فعل ناقص يتجه إلى الكمال، والفعل الناقص عسير الفهم ولكنه مقبول لدى العقل، كما هو بالقوة أصلا غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل، لأن حركة في نظره هي فعل بمعنى أنها انتقال إلى الفعل، فهي دائما ما تبحث عن كما لها لكي تدوم فاعليتها مثلا إن فعل بناء المنزل هو البناء، وقبل أن يكون مبنيا ليست هناك حركة المنزل فقد ممكنه بعد بنائه، وأثناء إنجاز الفعل ليست هناك حركة لأن الكمال يعني انطباق الصورة مع المادة.

– أما تعريف أرسطو طاليس العام للحركة فقد" قسم كل واحد من هذه الأجناس إلى ما بالكمال وما بالقوة كانت الحركة في كمال ما بالقوة بما هو كذلك، مثال ذلك أن كمال المستحيل وهو يستحيل هو الاستحالة وكمال النامي ونقيضه هو النقص وليس لها اسم واحد يعمها جميعا وهو النمو والنقص كمال المتكون والفاسد هو الكون والفساد وكمال المتنقل والنقلة".[3]

تصبح الحركة في تحقيق الشيء المتغير أو استكماله من حيث هو مستقر هو التغير.

---

[1] أرسطو طاليس، الطبيعة،ج1 ،ترجمة إسحاق بن حنين، المركز القومي للترجمة، القاهرة،(د ط)، 2007 ،ص165 – 166.

[2] مراد وهبة ،المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 273.

[3] جميل جليل لغمة المعلة، نظرية الحركة عند فلاسفة اليونان آرسطو طاليس نموذجا، شبكة كتب الشيعة ط1، 2020، ص 67.

ب)الحركة في الفلسفة الحديثة:

– الحركة هي التغير المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان، فكل حركة إذن زمان، لأن الجسم المتحرك لايشغل مكانين في زمان واحد.[1]

لقد فرق الفلاسفة المحدثون بين الحركة النسبية والحركة المطلقة:

الحركة النسبية: هي التي بتغير معها بعد التحرك عن جملة قد تكون في نفسها متحركة أيضا كحركة الماشي على ظهر السفينة.

الحركة المطلقة: هي تغير بعد التحرك عن نقطة أو عند عدة نقاط ثابتة، كحركة الجسم في الأخير.[2]

- **أوغست كونت (1798 - 1857) Auguste:** أطلقت لفظ الحركة على التغير الجمعي في الأفكار والآراء والنزعات، وعلى تغير التنظيم الاجتماعي، وقسمها إلى قسمين الاستيتيكا الاجتماعية وهي فعل، بمعنى أنها انتقال إلى الفعل وتظهر في المتصل فالحركة دائما ما تبحث عن كمالها لكي تدوم فاعليتها مثلا إن فعل بناء المنزل هو البناء، وقبل أن يكون مبنيا ليست هناك حركة، المنزل فقط ممكن بعد بنائه، وأثناء إنجاز الفعل ليست هناك حركة لأن الكمال يعني انطباق الصورة على المادة.

الديناميكا الاجتماعية أي مرحلة الحركة فقد تحدث عنها عند دراسته للظواهر الاجتماعية في حالاتها الحركية، وهي مرحلة يمكن إسقاطها على الكثير من المجتمعات الحديثة حيث تتميز بالتغير السريع، والعميق للالتحاق بركب العولمة، ومسايرة التحولات العالمية[3]على جميع الأصعدة وتنقسم هذه المرحلة اتجاهين.

أ- **اتجاه نحوى الأمام:** وهو ما يعرف بالتقديم الذي يسلك طريقين (إيجابي، وسلبي) حسب خصوصية كل مجتمع.

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، 459.

[2] مراد وهبة ،المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص 273.

[3] بلمقدم يحي، علاقة الاستاتيكا والديناميكا الاجتماعية بالتغير الاجتماعي، Details<Posts<Portabl.arid.my، 2020/10/24.

ب- اتجاه نحو الخلف: وهو التراجع، والتقهقر للوراء وهو ما يعرف بالتخلف نتيجة الصراعات والحروب، وحالات التمرد والتدخلات الأجنبية في شؤون المجتمعات.[1]

- أيضا أطلق لفظ الحركة على حركة النفس في التصورات من قبيل ذلك الحركية الجدلية Mouvement dialectique تفيد الانتقال من فكرة إلى أخرى إما عن طريق التشكيك أو التداخل أو التعارض.[2]

ج) الحركة في الفيزياء:

إن الحركة هي أحد الموضوعات المهمة والأساسية في علم الفيزياء، فكل شيء في الكون يتحرك قد تكون حركة صغيرة وبطيئة وغير ملحوظة وقد تكون سريعة وواضحة ولكن لابد من الحركة.

- تعرف الحركة على أنها تغيير من اتجاه أو موقع الجسم مع الزمن وتسمى الحركة على طول خط أو منحى بالحركة الانتقالية، وتسمى الحركة التي تغير من اتجاه الجسم بالحركة الدورانية [3] أي أن في كلتا الحالتين كل نقاط الجسم تكون لها نفس السرعة والتسارع، فالحركة هي عندما يغير الجسم مكانه خلال فترة زمنية معينة وهي عكس السكون الذي يمثل حالة تختلف عن حركة الجسم.

- كأن لنشأة العلم منذ غاليلي وحتى إسحاق نيوتن أثرا كبيرا على التفكير الفلسفي لذلك العصر وماتلاه، وذلك لما يتميز به هاذين العالمين من سيادة النظر الميكانيكية إلى العالم - فغاليليو - أدخل إلى علم الفيزياء أفكار ومبادئ أساسية ظلت قائمة لمدة طويلة كما ساعدت إسحاق نيوتن في بناء نسقه الفيزيائي الحديث.

غاليلي غاليلو (1564 - 1642) Galileo Galilei

كان يرى "أن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته، وبين بالتجربة أن الحركة تستمر بنفس السرعة كلما آزلنا العوائق الخارجية، فمن وجدت الحركة استمرت دون افتقار إلى علة وأما المادة فمجرد امتداد ... وهكذا لا يخلق شيء، ولا يندثر شيء فالتغيرات الكيفية

[1] أوجست كونت، اجتماعي، موقع الدكتور مولود زايد الطبب The-pianers-of sociel .

[2] مراد وهبة، معجم فلسفي، مرجع سابق، 274 .

[3] غادة الحلايقة، مفهوم الحركة Mawd003.com ، 11 أكتوبر 2018.

عبارة عن تغيرات كمية أو حركات[1] "وهنا فإن العلم الطبيعي ينقلب إلى علما رياضيا ينزل من المبادئ إلى النتائج ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية، لذا كان مبدؤه قياس ما يقبل للقياس.

وما يلاحظ على غاليلو أنه جاء مناقضا لما جاء به أرسطو بخصوص الحركة وذلك في مخطوط "في الحركة" حيث وجهه سهام نقده لنظرية أرسطو حول المادية الأرضية: فينما يرى أرسطو أن المادية الأرضية مشكلة من أربع عناصر منها الثقيل والخفيف، وتختلف حركتها من الأعلى وللأسفل تبعا لدرجة تقلها، لكن غاليلو زعم أنه يوجد مبدأ واحد للحركة وهو الثقل أو الجاذبية التي هي سبب جميع الحركات الأرضية الطبيعية.[2]

وترجع أهمية غاليلو في مسار تطور العلم إلى نقطتين: إحداهما المنهج العلمي الذي أرسي دعائمه، والأخرى بناءه للنظرية الآلية، وهنا يقر غاليلو"إن هذه النظرية أقرب إلى مبدأ البساطة الذي قال به كوبرنيكس فالعالم مادة وحركة، أما الحركة فخاضعة لقانون القصور الذاتي"[3] الذي صاغه للحركة الأفقية على الأرض وقد استنتج من تجاربه أن الجسم المتحرك سيظل في حالة ما لم تتسبب قوة مثل الاحتكاك في استراحته، كما أنه قام بتوجيه دقة البحث نحو الطبيعة وذلك بجمعه للمعطيات الحسية واقتراحه لفروض تفسر ظواهر الطبيعية، وإجراءه لتجارب في ظروف مصطنعة.

فقد أعطى للعلم الحديث منهجه الكمي التجريبي، فقد "حددت التجارب التي قام بها لإثبات قانون سقوط الأجسام أنموذج المنهج الذي يجمع بين التجربة والقياس والصياغة الرياضية وبفضل غاليلوو اتجه جيل من العلماء إلى استخدام التجارب في الأغراض العلمية"[4] وهذا بين أنه لا يمكن الاعتماد على ما يشاهد في الواقع بأن الشيء الذي تسقطه من أعلى البرج إنما يسقط رأسا إلى أسفله لإثبات أن الأرض نتحرك، وبالتالي فإن الحركة حسب غاليلو كانت ديناميكية، لأن فرض الجاذبية لم يكن قد دخل بعد ميدان العلوم.

---

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ،كلمات عربية للنشر، القاهرة، د.ط، د .سنة، ص31.

[2] بيتر ماك، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة محمد صديق آمون، مجلة حكمة للترجمة والنشر، د.ط، ص09.

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 31.

[4] حسين علي، فلسفة العلم ومفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 2005، ص56 .

- ولما **جاء إسحاق نيوتن (1642 -1727) Issac Newton** عمل على توسيع ما تطرأ إليه العلماء السابقين، وهذا يظهر بتجلي في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفية الطبيعية" "حيث بين أن جميع الحركات سواءا كانت فوق الأرض أم في السماء إنما تفصح عنها قوانين واحدة، و أوضح في مقدمة المبادئ أن المنهج الذي يسير عليه، هو المنهج الذي أصطبغ به علماء وفلاسفة عصره وأعني به المنهج الرياضي والمنهج التجريبي[1] ويظهر من خلال ما سبق أن نيوتن قد ركز بدرجة الأولى على المنهج الرياضي ولعل هذا بادي بوضوح من خلال عنوان كتابه" المبادئ الرياضية للفلسفة، فقد أثر نيوتن على العلم بقوانينه التي وصفها لتفسير حركة الأجسام وطريقة تفاعلها. أطلق عليها قوانين نيوتن في حركة وهي عبارة عن مجموعة من القوانين الفيزيائية التي تقدم أساس الميكانيكا الكلاسيكية وتربط هذه القوانين القوى المؤثرة على الجسم بحركة استخدامها في تفسير العديد من الأنظمة والظواهر الفيزيائية[2] وهي كما يلي:

***القانون الأول:** يظل الجسم على حالته الحركية (إما السكون التام أو التحريك في خط مستقيم بسرعة ثابتة) ما لم تؤثر عليه قوة خارجية تضطره إلى تغيير الحالة[2].يشير هذا القانون إلى أنه إذ كان مجموع الكميات الموجبة من القوى التي تؤثر على جسم ما صفرا فسوف يظل هذا الجسم ساكنا، وبالمثل فإنه أي جسم يتحرك سيظل على حركته بسرعة ثابتة في حالة عدم وجود أي قوى تؤثر عليه.

***القانون الثاني:** وينص على أن القوة المؤثرة على الجسم تسبب تغيرا في كمية الحركة لهذا الجسم وكمية الحركة تساوي حاصل ضرب كتلة الجسم وسرعته. وهذا القانون متعلق بدراسة الأجسام المتحركة.

***القانون الثالث:** لكل قوة رد فعل، مساوي له في المقدار ومعاكس له في الاتجاه يعملان في نفس الخط فمثلا لا يطير الصاروخ أو المكوك الفضائي إلا بسرعة 11 كلم في الثانية لتحدي قوة جاذبية الأرض أي سرعة 39600 كلم في الساعة، فالجسم عندما يتفاعل مع جسم آخر يبذل جهد والقوة التي يبذلها هذا الجسم لا بد أن تكون من نفس الحجم ولكن في

[1] السيد نفادي، الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، د بلد، دط، 2009، ص35.

[2] ياسمين محمد عبد السلام الحلواني، الديناميكا الحرارية وقوانين الحركة لنيوتن، دار العلم والإيمان للنشر، د بلد، د.ط، سنة، ص 25.

اتجاه معاكس[1] إذن هذي هي قوانين نيوتن للحركة التي ما تزال مستخدمة يشكل واسع حتى يومنا هذا لوصف أنواع الأجسام وسرعتها التي نشهدها في حياتنا اليومية.

ثالثا: مفهوم السكون

- **سكون:** هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما ليس من شأنه الحركة لا يكون سكونا.[2]
- **ساكن– سكوني:** Statique ما يوقف، ما يتعلق، يعتبر الأشياء في حالة معينة دون أن يفترض تبدلا فيها.
- **سكون:** جزء من الميكانيك الذي يتعلق بتوازن القوى الفاعلة في الأجسام الساكنة.[3]
- **علم السكون:** كلمة سكون بمعناها المجرد تعني انعدام الحركة وهذا العلم يدرس وضع الأجسام الجاسمة في حالة توازن القوى أو في حالة السكون.[4]
- **وفي تاريخ الفلسفة اليونانية تعريفا للسكون ألا وهو:** المبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة، فالطبيعة مبدأ أو علة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولا وبالذات لا بالعرض ... أما السكون فهو غاية الحركة، فإن جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الإجرام السماوية، من نقلة الأرضية ومركباتها ومن استحالة ومن نمو النبات والحيوان لها حد تنتهي إليه بالطبع وتسكن عنده.[5]
- **ابن سينا:** الجسم إذ كان عادما للحركة، وكان من شأنه أن يتحرك، قبل له ساكن ومعنى قولنا من شأنه أن يتحرك، أن يكون ما تتعلق به الحركة موجودا، وهو أن يكون مثلا في مكان وزمان، وأيضا إذ كان له حصول في مكان واحد زمانا، فيقال له إنه ساكن.[6]

---

[1] ياسمين محمد عبد السلام الحلواني، مرجع سابق ، ص25.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 349 .

[3] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1335.

[4] مقال، علم السكون،علم الحركة، علم التحريك sanjakdar-chaarani.com

[5] عبد الحكيم عبد الرحيم على حسين ،الحركة عن ابن سينا ،مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية فرع أسبوط، جامعة الأزهر، د بلد ، العدد 29 ص 2133 .

[6] نفس مرجع، ص 2135.

أ- السكون في فلسفة اليونانية:

تناول فلاسفة اليونان كثيرا من القضايا الفلسفية بالبحث والتحليل، ومن هذه القضايا التي تناولوها قضية الثبات بمعنى هل الوجود ثابت؟

بارمنيدس 515 ق.م Parmenides: أولا نجد الأيونيين السابقين على بارمنيدس الذين زعموا أن الحركة وتغير هما الطابع العام للوجود وأشاروا كذلك إلى أن السكون يحتاج إلى التفسير والدراسة، وظل على هذا النحو إلى أن جاء بارمنيدس رفض القول بحركة الوجود وتغيره كما صرح الايونيون، ونادى بثباته مقابل حركة عند الايونيين، ففي رأي بارمنيدس القول بالتغير يعني الانتقال من الوجود ولكن هنا نجد في مقابل أرسطو ليس الذي رفض هذا الرأي، فعند الأول" يصح الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى، مثل انتقال الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، فالتغير قد يكون عند أرسطو انتقالا من وجود إلى وجود آخر وليس انتقالا من الوجود إلا اللاوجود"[1] ،وبهذا نلمح مفارقة بين بارمنيدس وأرسطو إضافة إلى مخالفته لهرقليطس الذي زعم أن السمة الغالية على الوجود هي الحركة والتغير، وهكذا فإن الكثرة مرفوضة وكذلك التغير مرفوض عند بارمنيدس.

- لقد وجه بارمنيدس اهتمامه إلى مشكلة العقل والحواس وفرق بينهما، يرى أن عالم الزيف والمظهر، عالم الصيرورة، عالم اللاوجود هو العالم الذي يمثل بنا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقي فلا نعرفه إلا بالعقل أو بالفكر"[2] حيث أن الحواس هي مصادر كل الأوهام والأخطاء والحقيقة لا تكمن إلا في العقل لأنه عالم الوجود الثابت الحقيقي فحين أن الحواس تمثل العالم الوهمي المتبدل، وعلى هذا رفض كل حركة وتغير في الطبيعة والوجود.

وذهب وقام بتقسيم المعرفة إلى نوعين: عقلية وهي ثابتة كاملة، وظنية وهي: **قائمة على العرف وظواهر الحواس:** والحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل، ثم يلم بالأخرى، ليقف على مخاطرها، ويحاربها بكل قواه".[3]

---

[1] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخا ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1998 ، ص 66.

[2] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، ص 49.

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص 44 .

- **انطلق بارمنيدس من مبدأ:** الوجود موجود واللاوجود غير موجود وأن الفكر والوجود متحدان وبغير الوجود لا يكون فكر على الإطلاق،" أما أراء البشر حول الكون والفساد الوجود واللاوجود والحركة والتغير وتعاقب الالوان فليست إلا أوهاما"[1] إذ أن بارمنيدس وحد بين المعرفة والوجود وأكد على أن ما نفكر فيه موجود، ومالا نفكر فيه غير موجود فالأشياء المحسوسة لاوجود لها في إدراكنا، وأن ما يسري عليه الكون والفساد والبداية والنهاية صور فحسب، وهذا ما أشار إليه بارمتيدس" فما يلفظ به ويفكر فيه يجب أن يكون موجودا، لأنه من الممكن أن يكون الوجود موجودا، ومن المستحيل أن يوجد اللاوجود: إني أمرك أن نتأمل هذه الأمور"[2] ونستنتج من هذا أنه لا يوجد سوى طريق واحد يجب أن نسلكه، وهو أن الوجود موجود. فهو كامل لايفسد ولا يتحرك ثابت غير متغير، كما أن بارمنيدس من كل هذا فقط استنبط قضية أساسية وهي أن الوجود الحقيقي ما دام هو ثابت فإنه هو أيضا واحد بعبارة أخر الكل عنده واحد غير متحرك، أما في ما يخص صفات هذا الوجود فهي عديدة منها: أنه لا يفسد واحد متصل، كان ويكون وسيكون، ووحيد التركيب، ولا يتحرك، ولا نهاية له، ومجتمع ومن هذا المنطلق فإنه ينفي عنه الصيرورة والحركة والتغير.

ب) السكون في العصر الحديث:

تمر المجتمعات منذ نشأتها بمراحل أساسية يعمل التغير الاجتماعي فيها الدور المحوري، فقد يشمل التغيير الاجتماعي جميع البنى، كما قد يقتصر على بنية واحدة أو أكثر فأول يسمى: التفسير الجدري، أما الثاني فنسميه تغير جزئي وغالبا ما يأخذ طريق الإصلاح وعلى هذا فقط مرت مجتمعات القديمة والحديثة بمراحل لتصل إلى هذا التغير وهذا ما يتجلى بوضوح عند عالم الاجتماع أوغست كونت الذي قسم دراسته لعلم الاجتماع إلى قسمين الأولى التي كنا قد سميناها الديناميكا الاجتماعية، أما القسم الثاني فقد أطلق عليه الاستاتيكا الاجتماعية.

[1] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 90 .

[2] أحمد فؤاد الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحاء الكتب العربية، د بلد، ط.1، 1970، ص131.

– وعلى هذا يعد مصطلح الاستاتيكا الاجتماعية من مصطلحات علم الاجتماع الذي يعني بدراسة المجتمعات الإنسانية في حالة سكونها واستقرارها مع دراسة أجزائها ومركباتها دراسة تفصيلية. ويعود هذا المصطلح للفيلسوف الفرنسي أوغست كونت.[1]

– **الاستاتيكا الاجتماعية:** تعني الاستقرار حيث تهتم بالشروط الضرورية لوجود المجتمع الإنساني ومن ثم فإن التركيز يكون أساسا على النظام العام فدراسة النظام العام هي دراسة لعوامل التوازن والانسجام في بنية المجتمع، والاتساق العام هو الساند والاعتماد المتبادل بين الظواهر موضوع البحث أو بعبارة أخرى هو الارتباط الضروري القائم بين عناصر المجتمع ومكوناته الرئيسية.[2]

وعليه فهي مرحلة تعبر عن الجمود أو الثابت لأنها تردس الظواهر في صيغة الثبات وتتميز بتغيرات طفيفة لا تؤثر على المجتمع، ولاتحدث تغيرات جوهرية، لازالت بعض المجتمعات تعيشها اليوم خاصة المختلفة منها.

- الاستاتيكا الاجتماعية تشمل الطبيعة الاجتماعية(الدين، الفن، الأسرة، الملكية) والطبيعة البشرية (العقل، الذكاء، الغزائر)، حيث أن كونت قد توصل من خلاله تحليله الاستاتيكي إلى أن المجتمع يتكون من ثلاثة عناصر أساسية هي: الفرد والعائلة والدولة،غير أن الفرد في ذاته لا يعتبر عنصرا اجتماعيا، لأن القوة الاجتماعية في حقيقتها مستمدة من تضامن الأفراد واتحادهم مع بعضهم البعض ومشاركتهم في العمل وتوزيع الوظائف فيما بينهم.[3]
- وعلى هذا يرى كونت في دراسة الاستاتيكا الاجتماعية أن التضامن الاجتماعي لايمكن أن يتحقق بصورة كاملة إلا إذا وجه المسؤولين في الدولة عنايتهم إلى إصلاح ثلاث نظم اجتماعية وأساسية وهي:
- **نظام التربية والتعليم:** لأن من شأن التعليم محاربة الغرائز الفطرية وتهذيب المشاعر الإنسانية.

[1] عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، د ط،1990،ص62.

[2] موقع الدكتور مولود زايد الطيب،أو حسين كحونت ejtema3e.com ، 2021.

[3] حسن بن إبراهيم عين، ماذا تعرف عن الاستانيكا الاجتماعية؟ rs.ksu.edu.sa ، 10/04/1442.

- **نظام الأسرة:** حيث تبنى الأسرة على أساس الأخلاق وتعذيب الأفراد على تقبل مبدأ التضامن الاجتماعي ونبذ الأنانية.
- **النظام السياسي:**والذي من شأنه أن يقاوم ما ينشأ في المجتمع من تصادم بين المصالح والهيئات والمؤسسات الاجتماعية وما يحدث من نزعات بين الطبقات الاجتماعية.[1]

ج) السكون في الفيزياء:

تشكل علم السكون كمادة علمية مستقلة خلال العصور القديمة.

علم السكون أو الاستاتيكا هو علم دراسة القوى دون حركية، وبشكل أوضح هو أحد فروع الميكانيكا والذي يتعامل مع القوى في ظل غياب التغير في الحركة (توازن).

ويقابلها في الجانب الأخر الديناميكا وهي معينة بدراسة القوى المصاحبة للحركة، وهي أيضا أحد فروع الميكانيكا وتعامل مع تأثير القوى على حركة الأشياء.[2]

- وقد يبدو أن الاستياتيكا تعني الثبات في نفس المكان وعدم التحرك، ولكن ليس هذا هو الحال بضرورة، لأن التسارع هو الذي يحدث التغيير في الحركة أي أن بقاء الجسم ساكنا لفترة ممتدة من الوقت، سيكون في هذه الحالة ليس له تسارع، ويعد التحرك بسرعة ثابتة في خط مستقيم لفترة ممتدة من الوقت حالة أخرى من عدم التسارع، وليس هناك فرق بين أن تظل ساكنا أو نتحرك بسرعة ثابتة[3]،أي أنه يهتم بتحليل الأعمال مثل القوة على الأنظمة الفيزيائية التي تكون في حالة توازن ثابت أي في حالة لا تتغير فيها المواضيع النسبية للأنظمة الفرعية مع مرور الوقت، أوعندما تكون المكونات والهياكل في سرعة ثابتة، فالنظام عندما يكون في حالة توازن ثابت يكون النظام إما في حالة سكون أو يتحرك مركز ككتله بسرعة ثابتة.

- كان هدف علم السكون في البدء، حساب نمو القوة المبذولة بواسطة أجهزة ميكانيكية مختصة فالكلمة اليونانية méchané كانت تعني في الأصل آلة أو مجموعة من الأجهزة

---

[1] حسن بن إبراهيم عين ، مرجع سابق.

[2] ما هو علم السكون (التوازن) الاستاتيكا في الفيزياء؟ www.ibelieveinsci.com ، 24 يونيو 2019 .

[3] نفس المرجع .

البارعة ونتيجة لهذا كان مصطلح الميكانيكا يربط بعلم الآلات البسيطة التي تسمح بتحريك أعمال ثقيلة بواسطة قوة ضعيفة.[1]

فلقد وضع اليونانيون علم السكون على قدم المساواة مع علم الإعداد أو علم الحساب وميزوا بينهم قسما نظريا قسما تطبيقيا. وقد ظهر في العصور القديمة اتجاهات لعلم السكون:"الأول مرتكزة على هندسة وهو ذو طبيعة نظرية، والثاني مرتكز على علم الحركة كينماتيكا Cinématique وهو ذو طبيعة تطبيقية، وفي الحالة الأولى كانت تدرس قوانين التوازن على مثال رافعة في حالة توازن ثابت"[2] أما فيما يتعلق بالمنحى الحركي لعلم السكون فإنه قاعدته تقوم على التطبيق العملي الآلات البسيطة المخصصة لرفع ونقل الأعمال الثقيل، وعلى هذه الحالة كانت قوانين توازن الأجسام تدرس على مثال رافعة عند احتلال توازنها، كما كانت الاستنتاجات المسودات من المبرهنات الرئيسية لعلم السكون ترتكز على فرضيات علم الديناميكا.

يعتبر آرخميدس 287 ق.م Archimrdes عالم الرياضيات اليوناني واضع أسس علم السكون عن طريق دراسة خصائص التي تتمتع بها بعض الآلات البسيطة مثل الرافعة من أجل تضخيم القوة البسيطة واستقلالها كقوة كبيرة، فقد كان،" اندفاع الحركة الطبيعية يعتبر بمثابة ميل أو منحنى ملازم للجسم حيث أن المسائل الأولية لعلم السكون اليوناني كانت متمثلة في تحديد هذا الميل ومن ثم إيجاد مركز النقل للجسم موضوع الدراسة فقد طرح آرخميدس هاتين المسألتين وحلهما"[3] إضافة إلى هذا أعطى صياغة رياضية دقيقة لمبدأ الرافعة حدد مركز الثقل كنقطة من الجسم، بحيث أن هذا الجسم يبقى في حالة توازن عندما يتم وضعه في هذه النقطة. ولهذا يعتبر آرخميدس مؤسس حقيقي لعلم السكون كمادة نظرية.

- من المعروف لدينا أن الجسم الذي لا تؤثر عليه قوة خارجية يكون في حالة سكون، إلا أن الجسم الذي لاتؤثر عليه قوى خارجية يمكن أن يوجد ليس فقط في حالة سكون بل أيضا في حالة حركة منتظمة على خط مستقيم، "وتسمى هذه القاعدة في الفيزياء

[1] رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربي،ج2 ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ،1998، ص783

[2] رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربية ، نفس المرجع، ص783 .

[3] نفس مرجع، نفس صفحة.

بقانون القصور الذاتي والذي ينص على أن الجسم يظل ساكنا أو متحركا بسرعة منتظمة ما لم تؤثر عليه قوة خارجية تؤثر على حالته، إلا أن هذا قانون يبدو غير واضح في حياتنا اليومية بسبب وجود قوة الاحتكاك التي تؤثر عكسيا على الأجسام المتحركة".[1]

- أما الإطار المرجعي هو الإطار الذي يمكننا وصف حدث فيزيائي من خلاله، لذلك نجد أن جميع قوانين الميكانيكيا النيوتنية صالحة لكل الأطر المرجعية الساكنة والإطار المرجع الساكن هو من ينطق عليه قانون نيوتن الأول للحركة[2] ومعنى هذا أن أي نظام يسير بسرعة منتظمة بالنسبة لنظام آخر ساكن يعتبر أيضا نظاما ساكنا، ومن المستحيل عمليا الحصول على إطار مرجعي قصوري حقيقي تماما لأن ذلك يتطلب فراغ خالي من المادة ومعزول عن أي كتلة.

- وعلى هذا يتبين لنا أن القوانين التي تحكم الحركة والسكون هي القوانين المعروفة باسم نيوتن والقانون الأول والثالث لهما التحكم المطلق في الدراسة الاستاتيكا، وحتى أن المبدأ الأساسي لفهم الاستاتيكا هو الاتزان، فحسب القانون الأول لنيوتن إذ تلاشت محصلة القوة المؤثرة على جسم فإنه يسير بسرعة منتظمة أي حتى تسارعه يساوي الصفر، وعلى هذا يجوز قول أن الجسم متزن.[3]

[1] عطية عبد السلام عاشور، معجم الفيزياء، أكاديمية اللغة العربية، القاهرة، د.ط، 2009، 344 .

[2] نفس مرجع، نفس الصفحة.

[3] مايكن كوهين، الميكانيكا الكلاسيكية، ترجمة محمد أحمد فؤاد باشا، هنداوي، القاهرة، د.ط، د، سنه، ص41.

الفصل الأول:

حيـــــاة هنري برغسون

وفلسفتـــه

المبحث الأول: سيرته

ولد الفيلسوف الفرنسي هنري لويس برغسون Henri-louis Bergson في 18 أكتوبر سنة 1859 في باريس، من أبوين فرنسيين يهوديين.[1]

حيث كان أبوه مؤلفا موسيقيا وعازف البيانو وينحدر من أصل هولندي أما أمه فهي إنجليزية،[2] أسرته قد قدمت إلى فرنسا ومعها ثقافتها ولغتها الإنجليزية التي لقنتها لأبنائها منذ صباه لربطه بمصدر ثقافة الأصلية ثم بدأ يتلقى في مراحل تعليمه المختلفة ثقافته الفرنسية بعد ذلك والتي برع فيها، وما كاد يبلغ التاسعة من عمره حتى أنتسب إلى مدرسة ليسيه كوند دريسه Lycée Condorcet كطالب خارجي، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا Ecole Normale Supérieure أظهر خلالها تفوقا في العلوم والآداب والرياضيات التي حصلا فيها على جائزة الشرف بإضافة إلى مادة البلاغة،[3] وقد استطاع برغسون حل مسائل الرياضية المعقدة واستطاع أن يكشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها بسكال، كذلك أثار إعجاب الاختصاصين بالحل الذي اقترحه للمسألة الموضوعية في مسابقة 1877 وقد نشر حله هذا في حوليات الرياضيات ونظرا لشغف برغسون بالفلسفة فقد إلتحق عام 1878 بمدرسة دار المعلمين قسم الآداب وهذا ما أسماه ديبوف عملا جنونيا،[4] وظل برغسون مخلصا للرياضة البدنية وإن كاحن يفضل الوحدة مع ذاته يحدثها وتحدثه، ولما بلغ سن "الرشد 1880 اختار الجنسية الفرنسية، وفي سنة 1881 حصل على الليسانس في الرياضيات وفي الأدب"[5]، درس برغسون على أساتذة معرفين منهم إميل بوترو Emile Boutroux (1845-1921) كذلك في عام 1881 حصل على الشهادة العليا المسماة الاجريجاسيون Agrégation، تم عين بعدها أستاذ في ليسيه هنري الرابع من سنة 1889 حتى 1897 بعد أن قام بتدريس محا يقارب ثلاث سنوات في المدرسة التي تلقى فيها تعليمه، وهي مدرسة المعلمين العليا.[6]

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفةج1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1984،1، ص321.

[2] كامل محمد عويضة، هنري برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،1993، ص44.

[3] مصطف غالب، هنري برغسون، دار مكتبة الهلال، د بلد، د طبعة، 1998، ص11.

[4] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، دط، د سنة 465 .

[5] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج 1، مرجع نفسه، ص 322 .

[6] إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة 02 دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، د.ط، 2015،ص15.

– كما حصل في عام 1889 على الدكتوراه في الفلسفة برسالتين عنوان الكبرى منهما: (البحث في المعطيات المباشرة للشعور) والصغرى باللاتينية عنوانها(رأي أرسطو في المكان) وقد لفت إليه الأنظار بعدها وتنفس الكثيرون الصعداء خاصة أولئك المثقفين الذين كانوا يزحفون تحت نير كابوس النزعة الآلية والجبرية ولا يجدون منها فكاكا فاعتبروا أكثرهم زعيما من زعماء النزعة الروحية.[1]

– ظل برغسون خمس عشرة سنة أستاذا في الكوليج دي فرانس Collège de France يلقي محاضرته أمام الجمهورية وقد أقبل عليه كثيرون إعجابا به شخصا وأسلوبا جذيا، وفي عام 1914 أثناء الحرب العالمية الأولى قام بزيارة إسبانيا، وأمريكا على رأس بعتاب لكي يعرض قضية فرنسا، وقد حافظ على نشاط ووضع جميع إمكاناته لخدمة بلاده وكنت في هذا الصدد إن نشاط الشعوب الروحي، مثل نشاط الأفراد الروحي، لا يدوم إلا بواسطة مثال أعلى نتمسك به تلك الشعوب عندما تشعر بانحطاط شجاعتها[2].

وتقديرا لجهوده في خدمة العلم والفلسفة فقد انتخب عضوا بأكاديمية العلوم الفرنسية.

– ولم يلبث برغسون أن أكتسب عداوة بعض رجال الدين حينما ظهرت أسماء مؤلفاته في قائمة التي يذيعها الباب على المؤمنين بأسماء الكتب المحرمة ومع ذلك فقد انهالت علي الدعوات من كل جانب.

– وبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها وتألفت عصبة الأمم قبل برغسون أن يرأس لجنه التعاون الفكري التابعة لها، ولم يتنازل عن رئاسة هذه اللجنة إلا في سنة 1925 ولم يلت أن يحصل على جائزة نوبل في الآداب تقديرا للخدمات الفكرية الجليلة التي أسداها للإنسانية[3]. لكن المرض الذي مد جذوره في جسده منذ عدة سنوات أجبره على الاهتمام بصحته، وإلى الحد من نشاطه الجسدي، فتخلى عن لجنه التعاون الفكري وعلى الرغم من سوء أحواله الصحية، فقد ظل نشاطه الذهني والفكري كاملين، وعقاه في غاية الصفاء كما كان في شبابه دائما.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص322.

[2] مصطفى غالب، هنري برغسون ، مرجع سابق، ص 18 .

[3] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1 ،1993، ص129.

حيث أنه عكف في الآونة الأخيرة من حياته على تأليف كتابه الضخم ينبوعا الأخلاق والدين الذي ظهر عام 1932 بعد ربع قرن من الانقطاع عن إصدار الكتب وقد أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى في الأوساط الفلسفية والدينية[1]، إذ وجد فيه الناس نبرة صوفية لم يعهدوها من قبل في برغسون. وكانت دراسته العميقة قد أفضت به إلى أعتاب الكنيسة الكاثوليكية، وهذا ما ظهر بوضوح في وصية التي كتبها في سنة 1937 التي أعلن عن انضمامه إلى الكاثوليكية ولكن هذه الوصية لم تنشر طبعا إلا بعد وفاته في سنة 1931 [2]، ذلك نتيجة للمرض الذي أشتد عليه فحرمه حرية التحرك بالرغم من الاعتناء الزائد الذي كانوا يحيطونه به، ومع هذا فقد أب على استقبال العلماء وزوار والشبان، بحفاوة ولطاقة كاتما عن الجميع أوجاعه المتواصلة، وفي الرابع من كانون الثاني عام 1941 ميلادية ودع برغسون الحياة نتيجة احتقان رئوي، لم تسمح الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وهي ظروف الحرب ولا إرادة برغسون.

لفرنسا بأن تكرم هذا الفيلسوف الكبير، فدفن جسده في مقبرة غارش بجوار فرساي.[3]

ويتضح من خلال ما تقدم أن حياة برغسون كانت كلها مكرسة للفلسفة والفكر المحض تعليما وتأليفا، وكم يشارك في الأمور العامة خارج نطاق التدريس والفكر والتأليف إلا ثلاث مرات: الأولى حين كلف أثناء الحرب العالمية الأولى بمهمة قومية لصالح الحلفاء فسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والمرة الثانية حين أشترك في عامي 1921 – 1922 في لجنه إصلاح التعليم العالي والمرة الأخيرة حين رأس اللجنة الدولية للتعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم فقد خطي ابان حياته بشهرة منقطعة النظير لم نتوافر لأي فيلسوف من قبل حتى صارت فلسفة إبدائي واسعة الانتشار في فرنسا، تؤثر على مختلف مجالات.

[1] فؤاد كامل، مرجع سابق، ص 129.

[2] مرجع نفسه، ص 129.

[3] مصطفى غالب، هنري برغسون، مرجع سابق، ص19 .

المبحث الثاني: مرجعياته ومؤلفاته.

1) مرجعياته:

لأجل فهم الفلسفة الروحية التي تمثلت في فلسفة برغسون لا بد لنا من أن نتعرف على أهم تيارات الفكر الفلسفي التي شكلت خلفية ومهدت الطريق لظهور الفلسفة البرغسونية على ما ظهرت عليه، مع الإشارة إلى المحاولات الفلسفية السابقة التي حاولت إجهاض النظريات الجبرية وإعلاء من القيم الإنسانية،" فالقرن التاسع عشر كان حافلا بعدد من النظريات العلمية التي أحدثت تحولا جذريا في نظرة الإنسان إلى ذاته وواقعه، وإلى المنهج الذي يعتمد عليه في تناول الظواهر وموضوع الدراسة والبحث".[1]

ولا شك أن المذهب العلمي المتمثل في النزعة التطورية والداروينية والاجتماعية السبنسبرية وفلسفة أوغست كونت الوضعية شكلت جملة من التطورات السائدة التي كانت تشترك في نقطة واحدة وهي تفسيرها المادي للظواهر والتغيرات والتحولات في العالم، فقد "تعالت أصوات المنادين بأهمية المادة وتعظيم شأنها إلى حد الإيمان بأهميتها دون سائر الأشياء حتى الروح التي هي أصل الحياة، ... ومناط الوجود لفظولها انتصارا للمادة"[2] ، ومما ساعد على انتشار المادة هو تقدم التكنولوجيا وإهمال الجوانب الروحية والميل نحو الملذات الحسية والتطلعات المادية، إضافة إلى الانتصارات التي حققها العلم الطبيعي خصوصا علم الطبيعة بعد نيوتن الذي اتسم بنزعة أليه وميكانيكية وأصبح يميل أكثر نحو النسبية ونظريات الكم، وهذا ما جعل العلم محل تشكيك وأصبح نقد العلم يتجه نحو" الهجوم على قيمة الأفكار العلمية ونظريات العلم، وقد بينت التحليلات التفصيلية والبحوث التاريخية أن هذه الأفكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها"[3]، فكان من الطبيعي أن ينهض من ينادي بعكس ما ينادي به أصحاب الاتجاهات المادية فكانت فلسفة الحياة المعروفة مع الفرنسيين الذين يعتبرون أكثر نقادا وهجوما على العلم لأن براهن العلم ليست معصومة من الخطأ، كما أن الحياة هي واقعا ونشاطا حرا في الفرد، ولعل أهم مدافع عن هذا الموقف هنري برغسون الذي تميز عصره "فهو عصر

[1] العربي الميلود، مفهوم الزمان في فلسفة برغسون، إبن النديم للنشر، الجزائر، ط1، 2013،ص15.

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصر2، مرجع سابق ، ص13.

[3] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة د، عزت قرني، عالم المعروفة، الكويت د ط، 1992، ص42.

يتسم بطرح المذهب التلفيقي، والمنهج الجدلي المجرد، والمنهج التحليلي والإهابة بالتجربة والواقع، ومعطيات العلم"[1] مما أدى إلى انبثاق تيارات نقدية بخصوص نسبة المعرفة والدفاع عن الروح من خلال الواقع وكشف عن ماهية التجربة الباطنية.

- يعتبر **شارل رونوفية** Charles Renouvier **(1815 - 1903)** أهم شخصية التي عملت على نشر الكانطية وتوطيد دعائمها كفلسفة رسمية في الجامعة في زمان القرن التاسع عشر الفرنسي وهو الذي عرف برغسون بالكانطية، وحيث يقر هذا الفيلسوف "بنسبية المعرفة فلا تكمن وظيفة العقل في إنتاج المعرفة الكلية إنما ينحصر دورها في إدراك الظواهر من خلال مقولات وهو اتفاق رئيسي بين رونوفيه وكانط"[2] أي أن الظاهرة لا يترك إلا من حيث أنها مركبة من ظواهر أخرى أما الاختلاف بينهما فيتلخص في أن المقولات عند رونوفيه لا نستنبط من طبيعة العقل، وإنما هي تستخلص من طبيعة التجربة وستكون مقولة العلية مقولة محدودة لأنها لا تلزم العقل وهنا يكون للحرية المشروعية لتستخلص من العلية.

كما نجد أيضا أنتون جوستاف كورنو الذي تميز بنقده للعلم على رغم من إقراره بعدم الاستغناء عنه كما أكد على فكرة الاحتمال وفكرة الصدفة التي تظهر وظيفتها في نقد العلم إذ وجود الاتفاق والصدفة ضمان للحرية" إذ هناك على الأقل سلاسل من العلل المستقلة بعضها عن البعض والتي يمكن أن نتلاقى وأن نتداخل عرض دون أن يكون تمة في مجموعها ارتباط ضروري قائم على التأثير والاعتماد"[3]لأن هناك وقائع في علم ليس لها تفسير علمي ولأنه عندما أدخل مقولة الاحتمال على المعرفة العلمية فإنه اعتبر من رواد نقد العلم في فرنسا، إضافة إلى دور الشعور في بناء المعرفة وهي قضايا عينت ذاتها داخل الفلسفة البرغسونية مثل نقد العلم وكذا تأكيد على الحرية ودور الحياة الباطنية في المعرفة.

- إن سمات الفلسفة الفرنسية خصوص هي اهتمامها بدراسة الظواهر النفسية بغية. الكشف عن المشاكل الميتافيزيقية وهذا ما فعله فيلكس رافسون موليان Ravaisson

[1] مراد وهبة، المذهب في فلسفه برغسون، دار وهدان، مصر، ط2 ،1978، ص27.

[2] نورة بوحناش ،إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف، الجزائر ط 1، 2010، ص58.

[3] نفس المرجع ، ص 59.

بينما درس العادة، فهذا الأخير قد" وحد فلسفته بين الأخلاق والميتافيزيقا ولتكون الأخلاق تطبيقا للسلوك في الحياة على أسس روحانية وهي بذاتها منطلق لفهم الفلسفة والفن"[1] حيث عمل على تأكيد لروحانية التي تتميز بها الشخصية الإنسانية وهي الركيزة الحقيقية والوحيدة للاختلاف والفن، لأن هناك مبدأ في الشعور وفي الأشياء والحياة لايعيه العلم، وهنا نلمح مقاربة مع الدعوة التي وجدناها في الفكر البرغسوني عند البحث في عمق الانا وتجاوز الظاهر الذي هو الانا السطحي لأن الحقيقة كامنة في باطن الأشياء كما أن المادة تمثل عقبة حين لا يتم تحكم فيها لأن مادية الأشياء تضع فينا النسيان.

– رافسون كان متأثر خصوصا بمين دي بيران، "كان يرى أن مهمة الفلسفة هي إرجاع الوقائع، دائما وفي كل مكان، إلى شيء مطلق وعال ومنهج الفلسفة العالية هو الشعور المباشر"[2] أي أنه لا بد لهذا الشعور أن يتغلغل في ذواتنا أثناء التفكير.

– وبيد أننا نضيف إلى تأثيرات أخرى استجاب لها برغسون في نقده للعلم.

ونذكر هنا إميل بوترو Emil Boutroux الذي يعتبر العامل الحاسم في توجيه برغسون نحو الاهابة بالتجربة والوقائع علما أنه– بوترو–أعتبر أن "مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم، ووصف الواقع في إطارات مصنوعة من قبل،لأن المنهج السليم هو الذي يكفل لنا الإلتصاق بالواقع الأصيل منهج غاية في البساطة"[3] فقد باور برغسون اتجاه هذا الأخير نحو الالتصاق بالواقع الأصيل في نقد المعرفة العلمية كما أن بوترو عمل على إدخال الحرية على الضرورة في المادة لأن الحتمية تتلاشى أثناء صعود السلم العضوي ومن هنا نلمح فرصة الاحتمال لتدخل الحرية إلى طبيعة وتصبح حياة احتمال بالنسبة للمادة الجامدة فقد أكدا ميل بوترو"أن القوانين الطبيعة ليست حاصلة على أي قيمة مطلقة أو أي ضرورة منطقية وإنما هي مجرد مناهج نضعها بطريقة تعسفيه من دون أن تنطبق على الظواهر انطباقا تاما"[4]. فالوجود حقيقة واقعية كيفية لا تجانس الكم الرياضي كما أن المعادلات الرياضية والدوال الجبرية لا يمكنها أن تتحقق في حياتنا الروحية ووجودنا الواقعي وهذا

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص623.

[2] عبد الرحمن بدوي ،موسوعة الفلسفة ج1، مرجع سابق، ص515.

[3] مراد وهبة ، مذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق ، ص 39 .

[4] العربي الميلود، مفهوم الزمان في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص21 .

ما جعله يثور على المذاهب العلمية والالية لأن من خصائص الفلسفة الفرنسية هي الرجوع إلى الذات كمبدأ لكل تفلسف فالحيوي لا يرد إلى ما هو آلي أو حتى إلى الغائية، مثلما أن الغريزي لا يرد إلى العقلي.

ونعثر عند جول لاشلييه Jules Lachelier الاتجاه النقدي للنزعات الالية والميكانكية إذ بين أن "الاستقراء العلمي يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية، ثم يتساؤل من بعد ذلك: هل هذه العلة الغائية من وضع الفكر الإنساني في محاولته لفهم العالم؟[1] وإجابته هنا كانت بالسلب لأن الفكر ذاته هو جهد نحو الغاية ونزوع نحو الخير وإلى تمام الوجود يبقى إذن أن الغائية لها وجود من خارج الفكر وهنا ينهى العلم وبيدا أن الإيمان، لأن هدف لاشلييه من البداية هو تحديد مجال العلم، لأن بقاء منهج الاستقراء العلمي قائما على مبدأ التعميم الجزء على الكل يعني العجز التام عن إدراك العلاقة الحميمية بين الذات والموضوع،" فالأسمى من معارفنا بهذا الافتراض ليس إحساسا ولاحدسيا عقليا وإنما هو تفكير يعي مباشرة طبيعته الخاصة والعلاقة التي تربطه بالظواهر، ومن هذه العلاقة نستطيع استقراء القوانين"[2]،وبهذا قدم لاشلييه لبرغسون التصور العضوي الروحاني للطبيعة واستقلال الحياة عن آليتها وذلك بسيادة مبدأ الغائية، فالاتجاه الحيوي في فلسفته كان متمثلا في الفارق الذي أقامه بين الموجودات المادية والكائنات الحية، فقد اتفق كل من لاشلييه وبوترو في مسألة هدم المنطق العلمي القاضي بإرجاع الظواهر النفسية إلى الظواهر الفيزيولوجية واعتبارها ظواهر كيميائية ترد إلى قوانين فيزيقية ميكانكية تخضع من خلاله جميع درجات وخصائص الوجود للتفسير الرياضي، وهذه كلها بمثابة إرهاصات لما سيكون عليه موقف برغسون إزاء العلم والمعرفة العلمية إضافة إلى ما سبق فإن فلسفه برغسون في تأسيسها اعتمدت على الكثير من الايحاءات والأفكار التي وردت عند" مين دي بيران" حيث أن نقد الكانطية الذي كان مدخلا لكل أطروحات البرغسونية بدأ مع مي ندي بيران الذي "رأى أن ثنائية الذات والموضوع تمتد عند كانط في حين تنتفي في إطار الحقيقة الواقعية، حيث لاوجود لانفصال بينهما وإذ ما أتينا لفهم الحقيقة الواقعية نعثر على الانا، أو الوجود النفسي

[1] مراد وهبة، مذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص40.

[2] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 64 .

الحميم"[1]ومن خلال ما سبق يتبين لنا هنا أن برغسون وبيران يشتركان في فكرة الواقعة الأولى للشعور لأن هنا ستتجلى من حيث أنها وحدة بسيطة وواقعية ندركها إدراكا مباشرا،وعليه فإن دلالته ستتغير من كونه جوهرا متعاليا إلى وجودا فرديا وهو عين الواقع"، ففي باطن ذلك الانا الحقيقي الذي يتحقق في المجهود نجد فكرتي العلة والجوهر"[2] لأنه كان ينظر إلى الباطن بوصفه حياة للفكر الذي تأكد فيه الإرادة والعقل أساسا للأخلاق والسعادة واللطف وسيكون هذا الشعور الباطني المجرد من كل أصول حسيه ومادية قاعدة ضرورية لأخلاق روحانية، إذ لا بد للإنسان من نجدة باطنية ولا بد له من الرحمة الالهية للبحث عن قوة خلق الذات، وبيد هذا كله على أن الله هو السند الذي نرتكز عليه فالإنسان في حاجة إلى سند خارج ذاته"[3]، نستنتج هنا أن هدف بيران هو إيجاد الرابطة بين القوى الغامضة للوعي الأدنى وأن كل ما في الإنسان من خير وسمو إنما يأتي من الأعلى وليس من صنعه وهذه العبارات تبدو وقريبة مما أنتهى عليه برغسون في ختام حياته.

– هذا ولا يمكن إغفال مدى تأثير الفكر البرغسوني في بدايات نشكله الأولى بفلسفة هربرت سبنسر، فقد بدأ برغسون بأنه كان ماديا مسرفا على مذهب سبنسر القائل بالتطور الآلي، حيث أمن برغسون بأن" الجماعات والأخلاق لا بد لها من الانحلال– كما ينحل لحم الإنسان فالفكرة النبيلة ودمعة الأمومة، والعمل المسيحي الرحيم ... كلها ثمرة الصدفة، خلقت في الهواء، وبعثرت في التراب"،[4] وقد بلغ برغسون من إصراره على هذه النظرية حتى لقبه أصدقاءه في مدرسة للمعلمين بالملحد.

ولكن المعرفة العميقة تؤدي دائما إلى الشك، وأصحاب الشك في شبابهم ينتهي شكهم إلى إيمان ومن خلال هذا فقد عرفت فلسفه برغسون منعرجا هاما في مسيرتها حيث أصبح من أبرز الناقمين للنزعة الآلية والميكانيكية التي تمثل الجوهر في فلسفه سبنسر

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفه برغسون، مرجع سابق، ص61.

[2] جان فال، الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر القاهرة، د.ط، د سنة، ص73 .

[3] نفس مرجع، ص 85.

[4] هنري توماس وداتالي توماس، المفكرين من سقراط إلى سارتر، ترجمة عمان نويه، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، د ط، 1970، ص 445.

بالرغم من أنه عاد إلى هذه النظرية عندما تحدث عن التطور لكنه عاد مسلحا بالأفكار التي تشبع منها في كتابه البحث في المعطيات المباشرة للشعور.

– لهذا فإن أراء برغسون ليست جديدة تماما على الفكر الفلسفي الغربي – حيث نجد فيها أصداء هرقليطس وأفلوطين وهيجل وشيلنج بالإضافة إلى فلسفه رينان التي أتاحت لنا التنبؤ بفلسفة برغسون وهو يرى أن "التاريخ من حال إلى حال، وماهية الأشياء هي الصيرورة، أو الزمان وهو يقول أن النفس هي الصيرورة الفردية، مثلما أن الله هو الصيرورة الكونية،"[1] هذا ما جعل من رينان العالم العظيم فهو لايؤمن بالطابع المطلق للعلم كما نلمح هنا أن رينان كان تحت تأثير العلوم التاريخية وبفضل هذا التاريخ كان يريد بلوغ ما هو تلقائي، بدائي ،إن ظواهر الوعي الغامض هي المجال الخاص بالله في مثل هذه الجملة نلاحظ الموضع القريب بين كل من رينان وبرغسون حين يرى رينان "أن الاستقلال الذاتي الكامل، الإبداع، الباطن، الحياة ... هذا هو قانون الإنسانية "[2]أي أن هناك قوة في باطن الإنسانية تدفعها صوب وعي فيتزايد باستمرار وهذه القوة تظهر في الفرد أكثر مما تظهر في الجماعة ومن خلال هذا يظهر لنا بوضوح تقارب الموجود بين هذين الفيلسوفيين، في الدعوة إلى الرجوع إلى باطن الذات.

2) مؤلفـــــــاته:

وقد ترك برغسون عددا كبير من الكتب والمقالات والمحاضرات غزيرة المعنى عميقة الفكر، كان لها دورها في إرساء قواعد الروحية المعاصرة والرجوع بالإنسان إلى ينبوع الحياة الحية المتطورة وإلى الروح، كما أن هذه الكتب قد ترجمت إلى شتى لغات العالم بما في ذلك اللغة العربية وصدرت في عدة طبعات مختلفة، وتجاوبت مع الرومانسية العربية ولعل أهم هذه الكتب هي:

أ– **بحث في المعطيات المباشرة للشعور سنة 1889 Essai sur données immédiates de la conxience** وهي الرسالة الكبرى للدكتوراه، وقد كتبه برغسون في الوقت الذي كان فيه النزاع على أشده بين القائلين بالجبرية خصوصا المتأثرين منهم بالنزعة العلمية، وبين الموافقين على حرية الإنسان واختياره.

[1] جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، مرجع سابق، ص108.

[2] نفس المرجع، ص 110.

وقد حاول برغسون تفنيد اعتراضات المعترضين على الجبرية، وفي الوقت نفسه أن ينفذ التعريفات التي أعطيت للحرية من جانب أنصارها كذلك نلمح فيه نقد لفكرة الرياضة عن الزمان[1]، ولهذا فإن هذا الكتاب في الحقيقة هو بحث في الحرية والزمان وقد ترجم إلى اللغة الانجليزية تحت عنوان الزمان والحرية الإرادة أن الواقع في حالة دوام أود يمومة أي في حالة اتصال في الزمان لا ينقطع إلى أجزاء على نحو ما يحاول عقلنا تفسيره عندما يسعى إلى قياس مسافات الزمان عن طريق مصطلحات المكان – وأن حياتنا في الزمان المكاني حرة بمعنى ما، أي أنها غير مقيدة، ونعتبر هذه الرسالة بداية عمله لتأسيس المبدأ الروحاني في فلسفته .

ب- المادة والذاكرة 1896 Matière et mémoire:

هو بحث كبير بيّن فيه برغسون الصلة بين الجسم والعقل[2] وأكد فيه أن النمو والحيوية هما أهم خصائص الحياة النفسية ، ولذلك فقد هاجم فيه رأيه علماء النفس أنذاك في مفهوم الحرية، إذ كانوا يلحقونها بالمادة ويجعلان مقرها في الجسم، كما هاجم فيه آراءهم في التحديات المكانية في المخ للذاكرة، وانتهى إلى التميز بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة محضة هي من وظائف الروح، وذاكرة عادة وما هي إلا وسيلة للذاكرة المحضة، وهاجم نظرية التوازي النفسي- الجسمي، التي كانت معتمد علم النفس التجريبي واستعان عنها بفرض أخر مفاده أن الجهاز الهضمي هو جهاز إحساس وحركة وأن الجسم أداة للفعل ودوره في الحياة العقلية يقوم في الحد من حياه الروح ابتغاء الفعل ، وما انتهى إليه برغسون من خلال هذا الكتاب هو نوع من الروحية الجديدة التي تجعل من خلود النفس أمرا محتملا وإن لم يكن ثابت بالبرهان العلمي.

ج- التطور الخالق 1907 L'évolution créatrice

وهو من أهم كتبه لأنه حاول أن يطبق فيه نظريته الروحية عن نشأت الكون كله وتطوره مع تفسيره روحيا وليس ماديا، يستند فيه إلى فكرة الديمومة تحديدا ويوحي في

[1] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق 324 .

[2] سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة المدبولي، د بلد، ط1، 1973 ،ص66.

تضاعيف حججه بأن العامل الأول هو الدافع الحيوي كما عرض فيه ميتافيزيقية المؤسسة على البيولوجية التأملية.[1]

د- منبعا الأخلاق والدين 1932

نتناول فيه نظريته حول الدين والأخلاق في الحضارة الإنسانية ومستقبل الإنسان وهذا الكتاب هو عبارة عن مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الإنسانية الحالمة.[2]

- وإلى جانب هذه الكتب الأربعة الرئيسية وهناك كتب أخرى مثل الضحك سنة 1900، المدخل إلى الميتافيزيقا 1903 .

[1] بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، مرجع سابق ، 144.

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة فلسفة ج1 ،مرجع سابق، ص 325 .

المبحث الثالث: فلسفته

1) فلسفته:

لقد ظهرت الفلسفة الحدسية أو الفلسفة الروحية في القرن العشرين مع هنري برغسون Henri Bergson،على أساس أنها رد فعل على الفلسفات المهيمنة في القرن التاسع عشر الميلادي ولاسيما الفلسفة المثالية من جهة، والفلسفة الوضعية من جهة أخرى، ومع أن برغسون قد بدأ جهده الفلسفي بدراسة المذهب المادي الذي نادى به هربرت سبنسر في نظريته عن التطور والذي انتهى إليه علماء النفس التجريبين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهذا ما صرح به في نفسيه أنه" في مراحل تفكيره الفلسفي الأولى كان مولعا بالاتجاه المادي والحلول التي قدمتها لمختلف المشكلات الفلسفية وخاصة وقوعه تحت التأثير الشديد لفلسفة هربرت سبنسر ونظريته في التطور فأصبح ماديا متطرفا، ووضعيا مغاليا في وضعيته[1] وما يبدو وبوضوح هنا أنه كان مولعا بآراء هذا الأخير بادئ ذي بدء، لكن عندما تأمل الحياة النفسية ظهر له بأن هناك خلط في هذا التفسير الآلي الذي يخلو من فكرة الزمان وهو الاكتشاف الجوهري في فلسفته حين أن برغسون قد" تبين له أن تحليل سبنسر للزمان كان كما يستعمل في الميكانيكا أو الفيزياء هو الذي تلبس كل أفكاري، فلذة دهستي أدركت أن الزمان العلمي لايتصف بالمدة وأنه ما كان لتعين شيء في معرفتنا العلمية بالأشياء لو أن مجموع الواقع قد نشر في لحظة وأن العلم الوضعي يقوم جوهريا في استبعاد المدة".[2]

وبالتالي قد جاء ضد كل نظريات التي جعلت كل مكونات الإنسان مادية خالصة لأن الإنسان فيها فقد إنسانيته وتحول سلوكه إلى حركات آلية أساسها المشير والاستجابة وأصبح التفكير مجرد عمليات آلية خالصة، والروح خرافة لاوجود لها،وهنا نجد إلى جانبه أيضا الفيلسوف الفرنسي "مين دي بيران" "الذي وضع المبادئ الأولى لهذا الاتجاه، حيت تتبعه فلاسفة آخرون فرنسيين مثل "رافسون" ولاشلييه" و"بوترو" و"بلوندل"[3] هؤلاء قد تصدوا للمذاهب المادية سواء في علم النفس أن نظرية التطور كما قاموا بنقد العلم

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 128 .

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1 ، مرجع سابق ، ص 324 .

[3] سماح رافع محمد ، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص 64.

التجريبي المادي وتأكيد على قيمة الحدس والفعل الحي والإرادة المتحررة إضافة إلى تشجيع هؤلاء لبرغسون بالدفاع عن" العقل والروح الإنسانية ورفض النزاعات العلمية والحتمية والمادية، وجمع في مذهبه بين التباين العلمي والحدس الروحي والأخذ بمذهب التعددية الروحية الذي يذهب أنصاره أمثال ليبنتر وبركلي وبرغسون إلى أن الواقع يحتوي في داخله على جملة من الجواهر الروحية المستقلة بعضها عن البعض الآخر"[1] هدفه هو اثبات استقلال الجانب النفسي الروحي في الإنسان وتأكيد وجوده بعكس ما قرر الماديون، لأن فلسفته فلسفه روحية ترتكز على الإيمان بالروح هذا ما جعلها عبارة عن منعطفا هاما من متعطفات في تاريخ الفلسفة بوجه عام،" وواقع أن برغسون جمع في إهابه بين عمق الفيلسوف، ودقة العالم، ورهافة الفنان المبدع"[2]، وعندما نحاول الغوص في أعماق فلسفه هذا الأخير ونلقي الأضواء الساطعة لنكتشف أسس فلسفته ومظاهرها المتعددة، لابد من التطلع إلى أفكاره المتعلقة بالشعور والحياة، وتحليله لآلية الفكر والروح والمادة، والكيف والديمومة، لهذا ما يظهر جليا هنا أن هذا الفيلسوف وقد أقام مشروعه الفلسفي على جملة من المفاهيم التي تعتبر بمثابة المفاتيح الجوهرية التي تتيح إمكانية الولوج إلى عمق فلسفته وهذا ما يمكن بيانه فيما يلي:

2) المفاهيم المؤسسة لفلسفته

1. **الحدس:**Intuition يعتبر الحدس البرغسوني في إحدى أبرز صوره مظهرا من مظاهر أوالتجليات التي تجسد ذلك الصراع بين المادية والروحية في الفلسفة المعاصرة خصوصا، فهو من المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها فلسفه هنري برغسون برغم من أنه مفهوم قديم تعددت تعاريفه من بينها نذكر:

- الجرجاني يعرفه في قوله "الحدس هو تمثيل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير اختيار، سواء بعد الطلب فيحصل المطلوب".[3]
- أندريه كريسون عرفه بأنه "قوة اللمح الباطني".[4]

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 21 .

[2] فؤاد كامل ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 127.

[3] جميل صليا، معجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 452.

[4] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية ط1، 1992، ص280 .

- أندريه لالاند في موسوعتة:"نظرة مباشرة وفورية لموضوع فكري ماثل الأن أمام الفكر ومدرك في واقعة الفردي"[1]، أما الحدس في شكله العام فيعرفه على أنه إطلاع النفس المباشر على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية.

- أما بالنسبة إلى برغسون فإن الحدس هو ملكة تفوق العقل: ومن خلاله ندرك الأشياء الروحية العميقة، مرتبط بالواقع مجاله الحياة وموضوعه الروح ومنهجه العاطفة أو الوجدان، إذن فإن "الحدس الذي نتكلم عليه سيتناول الزمان في الداخل، يدرك تعاقبا ليس بانضمام يدرك نموا في الداخل، بدرك امتداد غير منقطع للماضي في الحاضر يجور على مستقبل تلكم في رؤية الروح رؤية مباشرة لا حجاب بعد ذلك"[2] بمعنى هو الوسيلة التي تمكننا من إدراك حقيقه الروح بصيروتها وتجددها المستمر، كما أنه يوفق بين المعارف الماضية والحاضرة حتى تصبح هذه المعرفة نقطة ارتكاز في المستقبل.

إن الحدس من العمليات الذهنية التي تدرك الأشياء إدراكا مباشرا وتقدم لنا بخصوصها معرفة مطلقة، وهنا يذكر برغسون "فالحدس هو انتباه الفكر إلى الفكر زيادة بينهما هو منتبه إلى مادة موضوعه، وهذا الانتباه الإضافي يمكن أن يربي وأن ينمى على منهجي فبذلك ينشأ علم الروح هو ميتافيزيقا حقيقة الروح تعريفا إيجابيا بدلا من الاقتصار على أن ينفي عنها كل ما نعرفه عن المادة"[3] أي أن معرفة التي يتلقاه الحدس ليست تلقائية بل تستلزم الكثير من الجهد والعمليات الذهنية لأن الحدس أعلى من العقل وعن هذا يقول برغسون: "وجب أن يكون هناك قوة حدسية تكشف عما هو نفسي وعما هو حيوي عموما وأن يكون نطاق هذه القوة أوسع من نطاق العقل"[4] فقد قدمه باعتباره قدرة خاصة بإدراك الزمان الباطني، ونوع من التعاطف والمشاركة الوجدانية والعاطفية مع الأشياء والموجودات، لأن هذا الأخير هو"القوة التي نتج لنا معرفة الزمان الحقيقي أو الديمومة

[1] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 704.

[2] هنري برغسون، الفكر الواقع المتحرك، ترجمة سامي الدروبي ،الاوابد، د بلد، د.ط، د.سنة، ص27.

[3] هنري برغسون، الفكر والواقع المتحرك، مصدر سابق، ص 860 .

[4] هنري برغسون،التطور المبدع، ترجمة جميل صبيا، اللجنة اللبنانية للترجمة، الروائع، بيروت،1981، ص323

التي لا ينبغي أن نخلط بينها وبين زمان الكم أو زمان الساعات الفضائي"[1] وهذا ما جعله يتوج كملك على المعرفة الإنسانية لأنه يملك القوة ويملك الوجود والحياة.

– وعلى هذا فإن الحدس يتم عن طريق الشعور الحي بالحياة، وزمان في ديمومته والاندماج في الحياة الباطنية،"إنه التعاطف والمشاركة الوجدانية للغوص في باطن الواقع والاتحاد به جماله من خصوصية يتفرد بها، بما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة [2] بمعنى أداة ننفذ بها إلى الباطن أي موضوع.

– كما يعتبر الحدس مجاوز للمعرفة العقلية والجامدة والنسبة والسطحية والساكنة والميتة، لأن خصائص الحدس هي على الضد من خصائص العقل" أن الحدس هو عضو الإنسان المتأمل وبالتالي فإنه ليس في خدمة الحياة العملية"[3] ، بل يعمل على تجاوز كل الحواجز العقلانية والمادية لأن الحدس ينتقل من الظاهر إلى الباطن "وهنا نتحدث عن ميتافيزيقا عرفانية تتجاوز العقل إلى الروح والوجدان" والعاطفة والقلب"[4] لذا يبقى الحدس هو السبيل الوحيد لا دراك الشعور الداخلي،ويعني هذا أن العقل عاجز عن تصور الحركة وتفسيرها"، لأنه سيلجأ في فهم هذا الواقع إلى أساليب ميكانيكية التي يستعملها في فهم المادة بتحليلها، وتجزئتها، والربط بينها بروابط استنتاجية، والزمان والحياة الوجدانية لا تقبل شيء من هذا"[5]،لأنه سيعتمد على معاني محدودة ثانية لا تصيب شيئا من آنية الموضوع أو فرديته، ولا تساوق الموضوع في ديمومته وهو قوة التفكير المجرد المستدل لهذا فالعقل قد خلقه التيار الحيوي للعمل لا للنظر كما خلق الغريزة في الحيوان لأن الغريزة إحساس لا استدلال تعمل دون تردد ولا تربية، بينما العقل بحاجة إلى التربية ومجاله واسع، وهنا نتبين أن برغسون يتصور العقل على طريقة ديكارت فيظن وظيفته مقصورة على إدراك معان واضحة متميزة على مثال المعاني الرياضية،

[1] français Meyer,pour connaitre la pensé de Bergsam .Bordas , Paris, 1985, P69.

[2] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الدين والفلسفي، مرجع سابق، ص280 .

[3] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 146 .

[4] جميل حمداوي ،الفلسفة الحدسية عند هنري برغسون، دار الريف للطبع والنشر الالكتروني، د.بلد، ط.1، 2019 ، ص 26.

[5] عبد الرحمن ابن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الدبني والفلسفي: مرجع نفسه، 279.

وأنه لايدرك القوة والحركة والحياة فيرد النبات والحيوان والجسم الإنسان مجرد آلات"[1] أي أن المعرفة الحقة في الحدس، لأن العقل يفكك ويحلل من أجل الإعداد للعمل في حين أن الحدس رؤية بسيطة لا تركب وتفكك بل تعرى الديمومة في حقيقتها، لهذا فإن حسب برغسون"العقل أداة العلم، أما الحدس أو الوجدان فهو أداة الفيلسوف، العقل لا يدرك إلا المادة أما الوجدان فيضعنا فورا داخل الواقع"[2] وبمعنى هذا العقل يتجه دائما نحو الفعل وما يفيد علميا وفي المقابل ينصرف الوجدان عما كل ما هو مفيد عمليا ويرى الأشياء من زاوية المدة ويطلعنا عن معرفة مباشرة شاملة لهذا فإن هناك ميدانين:

"هناك من جهة ميدان المادة المكانية الصلبة، وهي نقابل العقل المتجه إلى العمل.

وهناك من جهة أخرى، ميدان حياة الوعي الذي يعيش في ديمومة ويقابله الحدس"[3] وهنا يتحول الحدس عند برغسون إلى منهج التحليل والإدراك والتقويم الذي يتقابل مع المنهج العقلي الرياضي والبرهاني، وهذا ما يوضح قول جيل دولوز في كتابه البرغسونية أن "الحدس هو منهج البرغسونية، والحدس ليس عاطفة ولا إلهاما،أو انجذابا مشوشا، بل هو منهج معد".[4]

– وعليه فإن الحدس هو ملكة وجدانية وذوقية،" نتعرف من خلالها على ما بداخلنا من صيرورة مستمرة وديمومة حقيقية، وهي الملكة الوحيدة القادرة على فهم الحياة، وإدراك كل ما هو حي ومتغير ومتحرك وجديد في الزمان".[5]

ومن هنا يمكننا استنتاج أن موضوع الحدس هو المتحرك هو العضوي ما هو في حركة وتطور إنه وحده هو الذي يدرك ديمومة، لأن المعرفة الحدسية بحكم انتقالها إلى باطن الروح "لا تقع إلا على شيء متجرد متفرد، مختلف عن غيره... ذلك لأن الروح أو الحياة موضوع الحدس.

---

[1] جميل حمداوي ، مرجع سابق، ص27.

[2] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 132.

[3] بوشسكي ،الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص147.

[4] جيل دولوز، البرغسونية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر، لبنان، ط 1،ى1997، ص05.

[5] عطيات أبو سعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 2002 ، ص467.

– حرة فيما تخلقه غير مقيدة في إبداعها"[1] إذن فالحدس هو الطريق الوحيد لتحصيل الحقيقة المطلقة، وهو الأداة الوحيدة التي تنفذ إلى أعماق الكائنات عن طريق المشاركة والتواصل والمعايشة الحرة والحية وهذا يظهر مدى رفض برغسون لتصورات العقلانيين والتجربيين، ولا سيما تصور كانط الذي يرى أن الحقيقة الفيزيائية المرتبطة بالفينومين يمكن إدراكها بالعقل والتجربة معا بيد أنه يلتقي مع كانط في كون الحقائق الميتافيزيقية كالله، والنفس وبداية العالم من الصعب إدراكها بما هو عقلي وحسي، ومن هنا لأن لابد من الاستعانة بالحدس الذي بعد المخرج أو السبل الوحيد لإدراك ما هو ميتا فيزيقي، وما هو روحاني، وما هو مجرد لأن برغسون لم يطبقه على الميتافيزيقا وعلم النفس فحسب، بل طبقه على الحياة بوجه عام.

[1] عبد الرحمن ابن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مرجع سابق، 283 .

2- **الديمومة: Duréc** تحتل الديمومة في فلسفة برغسون منزلة مهيبة وموقعا مركزيا، لأنها الفكرة المركزية التي تتمحور حولها بقيت المسائل الجوهرية الأخرى، كمسألة الحدس والحرية والصيرورة وغيرها، لأنه حتى نفهم المشروع البرغسوني من الضروري العودة إلى هذا المفهوم الرئيسي ألا وهو الديمومة التي تمتاز بأهم خاصية وهي الدوام بحكم تعاليقها بالزمنية والكيفية وهذا ما أكده من خلال كتابه الطاقة الروحية في قوله: "فكل شعور هو استباق للمستقبل، انظروا إلى هذا اتجاه فكركم في أية لحظة، إنه يهتم بما هو موجود ولكنه يهتم به في سبيل ما سيوجه في الدرجة الأولى"[1] أي أنها تتسم بالحركة والدوام كونها تسير معتمدة على تاريخها الزمني، كما تعتبر منطلق الفلسفة البرغسونية في كل أبعادها الانطولوحية والاكسيولوجية والمعرفة لذا كتب محددا إياها كأساس لنظريته من خلال رسالة بعثها إلى هوفدينغ Hata/Höffding (1843-1931) قائلا: "إن كل تخليص لنظريتي من شأنه أن يشوهها في مجموعها، ويعرضها في رأيي بعد ذلك إلى عدة انتقادات، اللهم إلا إذ نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائما أبدا إلى المبدأ الذي أعده محور مذهبي بأكمله ألا وهو رؤية الديمومة"[2] وهذا نابع من اعتقاده بأن الديمومة كامنة تستحوذ على كل جزء من أجزاء العالم الذي نعيش فيه، فهي خبرة حياتنا نستحضر فيها واقعنا المعيش كمعطى مباشرة، لأن الكون ذو ديمومة" كلما تعمقنا في طبيعة الزمان أدركنا أن معنى الديمومة هو الاختراع وإبداع الصور، وإعداد الجديد مطلق إعداد متصلا"[3] أي أن الكائن الحي يسعى دائما إلى تحقيق ذاته وهذا لا يكون إلا باستمرارية في إبداع وخلق الجديد بشكل متصل على أساس أن الحاضر لا يبنى إلا عن طريق الماضي كما أن المستقبل لا يأسس إلا انطلاقا من الحاضر. ويقول أيضا: "إن الحياة اختراع على غرار الفاعلية الواعية وأنها إبداع مستمر مثلها"[4] ،فالديمومة هنا تدل على الاختراع وخلق الصور والأعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق وهو ما تؤكد عليه الحياة في أنها تفاجئنا دوما بالجديد، لأنها مستمرة التدفق وليس فيها مجال للتوقف الذي يؤدي إلى

[1] هنري برغسون،الطاقة الروحية، ترجمة،على مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت،ط1991،1،ص17.

[2] مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون ، مرجع سابق، ص 77 .

[3] هنري برغسون، التطور الخالق، محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، د ط، 2015 ص15.

[4] نفس مرجع ، ص 25.

افتراض وجود لحظات متجزئة بالفعل وهي تيار متكامل واحد مستمر من التغيرات والحركات، إذن "ليست الديمومة فقط تغيرا، سيرورة، حركية إنها الكائن بمعنى الكلمة الفاعل والحي"[1] أي أنها عبارة عن حالات شعورية وسيال متصل لا يعرف الانفصال أساسها ذات واعية تتغير من حالة إلى أخرى من دون الركون إلى التكرار والرتابة الباعث على الملل، ففي لحظة روحية ديمومة هي في حقيقة الأمر إبداع تجددي وانبجاس وانبعاث خلاق باستمرارية، فهي تيار لا يمكن عكسه وتعتبر الأساس العميق لوجودنا كما نشعر جيدا بأنها له الأشياء التي نحن على صلة بها فهي نابعة من الذات وهذا ما يظهر في عبارة التالية" أنا الديمومة، التي أدرك، فهي تدرك الديمومة ذاتها ونحن اعتبار من الآن في المطلق"[2] وعليه ما هي إلا تعاقب إذ كل حالة نفسية تتلو الأخرى، وهو مايأكد أن الديمومة هي ميزة الحالة النفسية، إذ أن الحاضر فيما يحمل في طياته صور الماضي، وهي تحمل صفة الاتصال فلا توجد نفسية حاضرة متصلة مع سابقتها فكلها على اتصال دائما" إن الديمومة هي استمرار تقدم الماضي في المستقبل، وتضخمه منه مع الاحتفاظ بالذات"،[3]لأن زمان الديمومة هو زمان متصل غير قابل للانقسام وأبعاده التي هي الماضي والحاضر والمستقل ليست أجزاء أو لحظات منفصلة بل هي كل متكامل يتدفق كل منها في الأخر وكل لحظة فيه مغايرة تماما للخطة السابقة عنها أو التي ستأتي في المستقبل القريب أو البعيد لا تعرف النهاية أبدا .

– فالديمومة بالنسبة إلى برغسون هي "الزمان الحي كما هو معطى للوعي يشكل مباشر بوصفه يمثل إبداعا متواصلا لصور لم تكن موجودة من قبل أما الديمومة فهي بمثابة الذات التي تغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حيات الخاصة"[4] إذن فهي تمثل زمان الشعور وهي خاصية نتعاقب مباشرة في حياة الروح، فهي بالتالي ديمومة خالصة، صافية، معاشة من طرف الشعور ولهذا لا يمكن ترجمتها بصورة مكانية

[1] موريس ميرلوبوني، تقريظ الفلسفة ،ترجمة قزيا خوري منشورات عويدات، بيروت، ط1983،1، ص219.

[2] نفس المرجع، ص 218.

[3] مصطفى غالب، هنري برغسون ،مرجع سابق، 05 .

[4] هنري برغسون،بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1 ،2009 ص 216.

لأن تنفذ إلى الأعماق بطريقة مباشرة، بدون وساطة على عكس العقل الذي يعجز عن إدراك الأشياء من الداخل وهنا نكشف عن وجهه نظر برغسون التي "تقترب من تلك التي أقرها شوبنهاور والتي ترى أن العقل قاصر على إدراك الروح أو الباطن، لقد اعتقد هذا الأخير أن الرؤية هي الطريق الأمثل لعملية الكشف عن الوجدان الذي يعتبر مبدأ للحياة ومنها للخلق والتقدم والعبقرية"[1] هذه النظرة ترى بأن الحياة هي سيلان وفيض، حيث تعلو على المكان والزمان.

– فحدس الديمومة هو المحور الذي تدور حوله كل الفلسفة البرغسونية، فالمنطق ليس هو الفكر كما هو حال عند ديكارت بل الزمان الحقيقي أو الديمومة،"زمن نفسي يدرك الأشياء في صيرورتها الذاتية والداخلية، ينفذ إلى أعماقها بطريقة مباشرة".[2]ومن هنا إنها زمنية شعورية باطنية ووجدانية تدرك بالحدس فقط ولا تدرك بالعقل أو التجربة، فالديمومة هي نفسها الزمان الذي يكشف لنا عن حياتنا النفسية الباطنية لسببين: أولهما لأنّ الحياة الإنسانية الباطنية هي واقعة مباشرة معاشه ومجربة من طرف الشعور" إن حالات الشعور غير متجانسة ولا مكانية وذات طابع كيفي خالص وإننا نخطئ حينما نعبر عنها تعبيرا كميا في المكان المتجانس"[3] لاتستطيع الوصول إليها عن طريق العقل كما قلنا سابقا بل ندركها مباشرة عن طريق الحدس لأنها عبارة عن أزمنة شعورية وباطنية وذوقية كما في عالم التصوف، لايمكن إدراكها إلا بالتجارب الحدسية والروحية، وعليه فالديمومة صيرورة زمنية عرفانية داخلية باطنية عميقة لايمكن إدراكها إلا بالحدس ولايمكن هذا كله أن "حياتنا الداخلية نتدفق أو ديمومة لاتتوقف، متغيرة باستمرار، ممتدة باستمرار يسير فيها الماضي معنا بواسطة الحاضر الذي ينطلق إلى مستقبل غير محددة، ويمكن أن نفهم هذه الحقيقة بصورة حدسية إن حدسنا بالإرادة الحرة له ما يبرره، والمستقبل مفتوح أمامنا وتقرر ذاتنا الكلمة ما نفعله وبهذا المعنى تكون إرادتنا حرة"[4] لأن الحالات الروحانية لاتتكرر بل تتجدد وما ومتفردة كل الفرادة تتسم باتساقية الروح وحدها هي صاحبة القرار

[1] فريدة غيوة، الديمومة عند برغسون، معهد العلوم الاجتماعية، جامعية منتوري، الجزائر قسنطينة،1998،10،ص 89.

[2] جميل حمداوي، الفلسفة الحدسية عند هنري برغسون، مرجع سابق، ص28 .

[3] فريدة غيوة، الديمومة عند برغسون، مرجع نفسه، ص 88.

[4] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود أسيد أحمد، دار التنوير ، بيروت ط 1 ،2015 ،ص542 .

الحر والخلاف، عليه فالديمومة في الحقيقة هي الزمن المعاش الذي يخالف الزمن الفيزيائي، فهي كحيف صرف غير قابلة القياس وللتكميم "ماهي الديمومة بداخلنا؟ هي كثرة كيفية ليس لها أي شبه بالعدد"[1]لأن ما يقبل القياس هو الخضوع للكم هو الممتد الموجود في المكان الذي يقبل القسمة.

خلاصة القول الديمومة هي ميزة حياتنا النفسية، وعالمنا الداخلي الشخصي، ولاعلاقة له بالبثة بالعالم الخارجي الذي يحيط بنا وكل ما يمكن أن نقوله عن العالم الخارجي أنه المكان الذي يتسم بأنه مركبا من أجسام جامدة ممتدة أما العالم الداخلي فهو تغير كيفي محض مد مستمر، غير متجانس ،ظواهره متداخلة لا تقبل الانقسام.

3-الميتافيزيقا:Métaphysique كانت فلسفة برغسون ردا مباشرا على كل صور الفكر الوصفي وتجلياته في ضروب المعارف المختلفة، هذا الرد الذي تمحور حول إعادة الشرعية للميتافيزيقا بعدما أقصتها سيطرة النزعة الوضعية كمبحث وجعلتها مجرد أوهام بل خرافات زائفة يجب إلغائها في تأسيس الحقيقة العلمية الصحيحة، حول نقد المعرفة العلمية التي اعتبرتها الفلسفة الوضعية معرفة شرعية كافية بذاتها ومبدأ لكل مشروع تأسيسي – وهنا"لاحظ برغسون أن النتيجة المحصلة في النسق المنطقي للفلسفة الوضعية تعود إلى منهج المعرفة المعتمد كلية على العقل وإلى الخضوع إلى طبيعة هذا العقل الذي يركز على تصور برغماتي يربط بين الموضوع والغاية النفعية في إدراكه للحقيقة."[2]

أي أن هذا موقف صدر عن عقل لا يعرف حجم قدراته الذاتية لأن برغسون يرى أن الفلسفة الوضعية فقد رسخت هذه العقيدة في منهجها المتبع في استقصاء المعرفة مما دعى إلى تخطي مباحث الميتافيزيقا فرأت فيها مغالطات عملت على تخلص منها "فاحتكمت إلى قانون شامل يضبط المعرفة الإنسانية ضبط نهائيا لكي يتخلص الفكر الوضعي من بقايا العصر اللاهوتي والميتافيزيقي"[3] حيث سلم بافتراض قانون الحالات الثلاث جاعلا منه منطلقا خاص لخدمة العلم ولرفض الميتافيزيقا، لكن برغسون تساؤل حول إمكانية هذا القانون وتوصل إلى أنه،"سيبقى قانون الحالات الثلاث فرض عقليا لا نملك برهانا قطعيا

[1] Henri Bergson,Essai sur les données immédiates de la conscience .PM.F 144e Edition, 1970,P170.

[2] بوشنسكي ،الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص80.

[3] Bergson – la pensée de le mouvant.P.U.F.91 Edition 1985, P75.

على وجوده لأنه لا توجد مجالات تجريبية للتحقق من حدوث هذا القانون ونتابع أطواره واقعيا في الماضي"[1] لأن الاعتقاد في حتمية هذا القانون سيقوي الدعوة لاستعادة التفكير الميتافيزيقا وهذا ما عمل عليه برغسون فأول ما قام به هو اعتراضه على أهم النظم الفلسفية التي أنتجتها ماضي الثقافات الأوروبية ففي نظره" أن ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو قد ألفت فكرة الديمومة وذلك بسبب الميل الطبيعي للعقل أو الذكاء، وهذا الميل نفسه هو نتيجة لتصورات قامت اللغة باختلاقها"[2] ومطلبه هنا هو رفض الفلسفة التي تحلق في سماء المجردات والتي تعتمد على العقل، لأنها ستصبح عاجزة عن إدراك الحقائق حيث أن المذاهب العقلية تنتقل من التصورات إلى الواقع بيدا أن هذا التعامل مع الواقع هو نوع من التلاعب العقلي وهذا ما أدى به إلى كشف عن نوعين من الحركة في العالم الحركة الصاعدة وهي حركة الحياة، والحركة الهابطة وهي حركة المادة،"[3] فالمادة يحكمها قانون نقلص الطاقة أما الحياة فإنها تكافح لأن هدف العقل أصبح هو السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم والتكنولوجيا فالعقل الذي حرر الإنسان من سلطة الطبيعة، يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزاء من الطبيعة التي سيطر عليها.

– إن برغسون فرق بوضوح بين مجال العلم ومجال الفلسفة فقد ميز في مبحث المعرفة بين "الطريق العلمي بأدواته وتحليلاته ومختبرته وطريق الميتافيزيقا بما لها من حدس نافذ..... الذي يقوم الإنسان عن طريقه بضرب من ضروب الفحص للواقع يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع،"[4] على أساس أن العلم يرتكز على الكم والامتداد والمكان في حين تقوم الفلسفة على الكيف والتوتر والزمان ويتضمن كلاهما على نوع من المعرفة المطلقة، فالعلم هو معرفة مطلقة بالمادة الجامدة، بينما الفلسفة معرفة مطلقة للكائن الحي ومن هنا لكل منهما موضوعه ومنهجه الخاص.

– وهذا ما بدأ به حثه في"المدخل إلى الميتافيزيقا" وهو التفرقة بين العلم والميتافيزيقا فيقول:" إننا إذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات الميتافيزيقية بعضها ببعض ومختلف

---

[1] نورة بوحناش ، مرجع سابق، ص81.

[2] بوشنسكي ،الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 153.

[3] نفس مرجع ، ص 152 .

[4] محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2 ،1986 ، ص250 .

التصورات للمطلق بعضهما ببعض فسوف نتبين أن الفلاسفة، رغم ظاهر اختلافهم يجمعون على التفريق بين طريقتين للمعرفة مختلفتين أشد الاختلاف وأعمقه".[1]

في هذا القول:"يميز برغسون بين طريقتين للمعرفة مختلفتين، الأول تدور حول الشيء وتنظر إليه من زوايا مختلفة ويعبر عنه بالرموز أو غيرها، أما الطريق الثانية فهي نفاذ إلى صميم الموضوع أي الوصول إلى المطلق.

– الطريقة الأولى هي طريق العلم، أما الثانية فهي طريق الميتافيزيقا وكلتهما في تصوره مشروعتين، فبينما تكون معرفة العلم متوافقة على وجهة النظر التي يتخذها الإنسان وعلى الرموز، فإن معرفة الميتافيزيقية تسعى إلى التخلص من كل الرموز ومجاوزة كل وجهة نظر خاصة، لأنها أساسها هو إدراك داخلي للروح بالروح وهي ثنايا إدراك للماهية التي تكمن في المادة.

– ومن خلال هذه التفرقة التي بينها برغسون تتبين أهمية عدم الخلط"بين الطريقتين لأن خلط بينهما يعني الخلط بين العلم ذاته والميتافيزيقا، أي بين المادة ،موضوع العلم – والروح– موضوع الفلسفة– وبين الانفصال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحي"[2]، لكن هذا الفصل لايعني أن برغسون يلغي العلم ليثبت المطلقية للميتافيزيقا، كما أنه لايستبعد الحقائق العلمية، بيد أن اعترافه بالموقف العلمي لم يدفعه إلى التراجع عن موقفه الأصلي إذا العلم وحدوده، إذ بقي على تأكيده محدودية المعرفة، التي ستبقى في تصوره سطحية تدور حول الشيء أما اشتغال الميتافيزيقا هو غوص في الباطن والولوج إلى عالم المطلق "إنها تدرك المطلق في ذاته ليس عن طريق العقل كما تصوره كانط ولكن عن طريق العقل كما يحدده برغسون"[3] ،العقل ذو النظرة المباشرة العميقة التي تحيط بجميع الجوانب الشيء ومن كافة أركانه فتقتنصه كله دفعة واحدة لأن نظرته للمعرفة الميتافيزيقية كانت أسمى وأعمق من العلم نتصف بالمطلق، يقول برغسون أن"هناك على الأقل حقيقة واحدة ندركها تماما من الداخل بالحدس وليس التحليل هي شخصيتنا نفسه، في انسيابه عبر الزمن إنها ذاتها التي

[1] كامل محمد محمد عويضة ،هنري برغسون فيلسوف المذهب المادي، مرجع سابق، ص 163.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 191.

[3] مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق،ص140.

تدوم فقد لا نستطيع أن نتعاطف عقليا أو بالأخرى روحيا مع أي شيء آخر ولكننا بلا ريب نتعاطف مع ذاتنا"[1] وخلاصة هذا القول هو أننا لا يمكننا نستحوذ على المطلق إلا من خلال الحدس بينما ما تبقى يبقى من نصيب التحليل لهذا فالميتافيزيقا نتميز باعتمادها على العيان كوسيلة لمعرفة الأشياء، وحدس حسب برغسون هو الذي ينقل المرء إلى بداخل شيء ما وهذا عكس التحليل وهنا ينتهي برغسون إلى أنه لا يمكن" لديمومتنا أن نستوعب في التصوري" [2]ومن هنا وجه نقده للأسس الفلسفية والعلمية وخاصة طغيان العقل وهذا ما دعا به إلى الاعتقاد بربط بين نظرية المعرفة ونظرية الحياة من أجل مواجهة طغيان هذا العقل" لأن تطور تاريخ الحياة مهما كان ناقصا، حتى الآن يتيح لنا أن نلمح كيف نشأ العقل عن طريق التقدم صاعدا خلال سلسلة الحيوانات الفقرية حتى الإنسان" بمعنى أن العقل أعد لضمان اندماج جسمنا في بيئته اندماجا تاما ولتصور العلاقات الموجودة بين لأشياء الخارجية ومن تم للتفكير في المادة، لكن حسب برغسون أن نظرية المعرفة التي" لا تحدد للعقل مكان في التطور العام للحياة، لن ترشدنا كيف تكونت أطر المعرفة، ولا يكف يمكننا توسيعها أو مجاوزتها، فمن الواجب أن يلتقي هذان البحثان وهما نظرية المعرفة ونظرية الحياة وأن يدفع أحدهما الأخر بعمله دفع دائرية وبصفة غير مباشرة"[3] العقل حلقة من حلقات سلسلة التطور في الحياة ، وعليه فالميتافيزيقا الحقة إذن هي"الميتافيزيقا الصاعدة تصعد مخترقة أقاليم تقبض حيوية إلى أقاليم أكثر حيوية،"[4] فهي ليست وهما وبإمكانها إدراك الموضوعات وليست مجرد براعة منطقية في التلاعب بالمفاهيم ومضاربة الأفكار بعضها بعض كما كان يعتقد أصحاب المذاهب التصورية لأن تصوراتهم في عادة آلية وميكانيكية، "والواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل المعرفة الميتافيزيقية الحقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى الحدس"[5]وذلك من خلال

[1] هنري برغسون، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة محمد أبو ريان، ب ط، 1996، ص 340 .

[2] هنري برغسون، التطور المبدع، مصدر سابق، ص 01.

[3] مصدر نفسه، ص 05 .

[4] مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مرجع سابق ،ص 140 .

[5] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقيا ، مرجع سابق، ص192.

النفاذ إلى صميم الحياة الباطنية لأن المعرفة الحقة هي معرفة الحدس وأداتها التعاطف والشعور والوجدان،إنها تجربة حدسية ميتافيزيقية .

– ولهذا يمكننا القول ميتافيزيقا برغسون هي ميتافيزيقا حدسية تجريبية "فكم يكون أفضل لنا أن نلتجئ إلى ميتافيزيقا حدسية حقة، نتابع من خلالها الواقع في تموجاته بدلا من أن ننظر إلى الأشياء نظرة كلية شاملة،"[1] كما إن هذه المعرفة هي في الوقت ذاته تمتلك خصائص العلم الذي يزعم لنفسه القدرة على الاستغناء عن الرموز.

4– الدافع الحيوي: جاء برغسون في عصر النزعة الآلية في تفسير الوجود في عصر نظريات دارون، وهنري فإين وغيرهم في تطور الأحياء، وهي ترى أن منبع الحياة هوالمادة الجامدة،"عن طريق إتحاد عناصر كيميائية في ظروف ملائمة، حيث ظهرت بالصدفة الخلية الحية الأولى، وتطورت بعد ذلك إلى صور معقدة من الأحياء وكان تطورها كنشأتها وليد الصدفة"[2]هنا برغسون وافق هؤلاء على أن التطور هو قانون حركة الوجود لكنه رفض قولهم بأن المادة هي أصل الحياة، وبأن الصدفة هي قانون نشأتها وتطورها.

- فقد واجهت البرغسونية الحيوية كلا من النزعتين الآلية الميكانيكية والمادية مواجهة نقدية حاسمة واتخذت من مقولة التطور مدلولا معاكسا لمفهومها في هذه المذاهب، لأن التصور الغائي في وجهة رأيه عاجز عن إدراك حقيقة الحياة والتطور" لأن المرء يشعر جيدا أن العالم في جملته لو كان تحقيقا لخطة لما أمكن أن يتبين لنا ذلك بطريقة الملاحظة والتجريب، كذلك يشعر المرء جيدا بأنه إذا اقتصر على فحص العالم العضوي لوجد أن البرهنة على الغائبة فيه ليست أكثر يسرا ولو أنه تصفح الظواهر لوجد أنها تقول هي الأخر شيئا مضاد للغائبة"[3]وهذا لا يعني وجود تصميم خارجي يعمل على التطور كما كان سائد في الرأي قائل بأن هناك خطة مسبقة لضمان خلق لأنه من المعروف أن الغائبة تقر بالحكم القبلي للواقع أما بالنسبة لنقده للمذهب التطوري الآلي الذي يرى" بأننا في حاجة ماسة إلى قانون يضبط التطور ويكون مرتبطا بتقدم العلم، وقد

[1] العربي ميلود، مفهوم الزمان في فلسفة برغسون ، مرجع سابق، 26 .

[2] عبد الرحمن ابن زيد الزيندي ،مصادر المعرفة في الفكر الدين والفلسفي، مرجع سابق، ص 270.

[3] هنري برغسون، التطور الخالق، مصدر سابق، ص 45 .

تمثلت هذه الفكرة أولا في الداروينية حيث تكون دراسة تطور الحياة إرهاصا للكشف عن القانون العام الذي يحكم التطور العضوي"[1] أي أن تطور كان نتيجة الصدفة وبتأثير من العوامل الخارجية بقانون الانتخاب الطبيعي، ونفس الفكرة نجدها عند سبنسر بأنه استخدم مفهوم التطور لتفسير وبناء الإنسانية بيولوجية وفكريا"، فالطبيعة حسب سبنسر نتطور عبر خط من المادة إلى الطاقة ومن الطاقة إلى الحياة، ومن الحياة إلى الفكر ثم المجتمع والحضارة وما يدخل تحت جنسها من أخلاق وجمال"[2] وهنا فإن الإنسان سيشعر بسعادة لأنه توافق مع الطبيعة وسيحقق غاية البقاء، لكن برغسون كان يهدف إلى دحض تصور سبنسر" فالتصور الخاطئ الذي قال به سبنسر والذي ينحصر في تجزئة الحقيقة الواقعية الراهنة التي سبق تطورها إلى قطع صغيرة ليس أقل تطورا ثم إعادة تركيب هذه القطع، وبهذه الطريقة يتم الحصول مقدما على مايراد تفسيره"[3] لأن مفهوم التطور في هذا الرأي سينعدم بما هو حركة وصيرورة وتغير لأن التطور عملية خلاقة تستمر في الزمان وليس محددا سلفا، سواء عن طريق خالق عام وقادر، أو عن طريق مادة تحكمها قوانين آلية، لذلك يقول برغسون في كتابه التطور الخلاق،"لقد قلنا إن التغيرات الميكانيكية تصدق بالنسبة إلى المجموعات التي يفصلها تفكيرنا عن الوجود كلية بطريقة مصطنعة (...) والواقع أن جوهر التفسيرات الميكانيكية ينحصر في النظر إلى المستقبل والماضي، كما لو كان يمكن تقديرهما حسابيا بناء على الحاضر"[4] يشير برغسون هنا إلى أن التطور الحياة يسير في اتجاهات متعددة ومتباينة وبأن هناك اختلافات بين الكائن العضوي وجهاز الميكانيكي، فبينما الكائن العضوي ذاته نتقدم وتتطور فإن الجهاز الميكانيكي ثابت لا يتغير ينتشر في المكان دفعة واحدة وبهذا فإن تطور الحياة يبدو لنا مغايرة عن تلك الصورة الآلية العمياء المظلمة عن الصراع والفناء التي وصفها لنا دارون وسبنسر إذ فالظروف والخارجية لا تعد سببا جوهريا في تشكيل الكائن الحي بل وهي لا تعمل إلاّ من أجل جهاز تكيفي وأمام هذه الصعوبات التي أثارها التفسير الآلي طرح برغسون نظرية الوثبة

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص87 .

[2] نفس المرجع، ص 88 .

[3] هنري برغسون، التطور الخالق ، مصدر سابق ، ص 07.

[4] نفس مصدر، ص 49.

الحية "فقد كان شوبنهاور أول من أكد أهمية الحياة على القوة وجاء برغسون في عصرنا الحاضر وتناول هذه الفكرة بالبحث واستطاع أن يجذب إليها أنصار هذا العالم الذي طغت عليه روح الشك بفضل قوة إيمانه وإخلاصه"[1] فالحياة هي الحافز المولد للعالم وهي ضد الجمود والمصادفة تسير في اتجاه النمو ساعية للتغلب على الجمود المادي، تبذل كل ما تملك من قوة لتحرير نفسها من قوانين المادة وقيودها، فالوقوف والحركة والسعي وكل ضروب الحركة ونشاط هو من مظاهر تحدي الحياة لقوانين المادة وانتصارها عليها لأنها قوة نامية نستطيع أن تسترد نفسها، وكنتيجة فإن التطور" يأخذ مجراه بصورة تلقائية وفق توجيه الدفعة الحية أو الدافع الحي والدفعة الحية هي الله، بالمعنى الذي يؤمن به برغسون بالله والذي يختلف عن اللاهوت التقليدي"[2]إذن الدفعة الحيوية هي المبدأ أو الجوهر الذي يمكن أن تفسر به حركة الحياة لأنها تربط كل الأجيال معا، من خلالها يتحد إنسان اليوم مع أسلافه البعدين، فهي مسؤولة عن كل التعديلات الوراثية والاختلافات البيولوجية التي تتحقق عنها تواصل سيرها باستمرار إلى الأمام متغلبة عن كل العقبات التي تقف في مسارها متى استطاعت، كما أن هذه الدفعة قد كانت وليدة ملكة أسمى في رأي برغسون وهي"ملكة الحدس التي نتعرف من خلالها على ما بداخلنا من صيرورة مستمرة وديمومة حقيقة وهي الملكة الوحيدة القادرة على فهم الحياة، وإدراك كل ماهو حي ومتغير ومتحرك وجديد في الزمان"[3]، وبالتالي فإن العقل لم يكشف عن هذه الوثبة أو الدفعة الحيوية لأن اختصاصه هو إدراك الظواهر بحيث أنه إذ ماحاول الدخول إلى ميادين أخرى فإنه يحيد عن الحقيقة ويقع بضرورة في الخطأ المنهجي لذلك يبقى مجال المطلق مجهول له تماما لذلك فهو يؤكد على أن الدفعة الحيوية باعتبارها تطلعا إلى الحياة"، أي تيار من هنا الإرادة يخترق الحياة في تطورها فيجعلها منها تطور أخلاقا، لن تستعيد سموها وتعاليها وصعودها ولن تتحرر من دورانها في حلقة مفرغة إلا عندما تسعين بمبدعي الأخلاق".[4]

---

[1] ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988،ص 555.

[2] وليم علي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 535 .

[3] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي، مرجع سابق، ص 467.

[4] البحيري خالد، الخلق والقيم لدى برغسون أ ما حاجة الله إلينا ؟ مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،الدوحة ، العدد 11 ، 2015 ، ص 77 .

الفصـــــــل الثانـــــي:

الأخـــــــلاق المتحركـــة

والأخلاق الساكنـــة

المبحث الأول: الاخلاق الساكنة عند برغسون

أ) التعريف اللغوي: Morale

الأخلاق جمع خلق ومن معانيه في اللغة، الطبع والسجية، يقول ابن منظور صاحب لسان العرب:واشتقاق خليق وما أخلقته من الخلاقة، وهي التمرين من ذلك نقول للذي ألف شيئا، صار ذلك له خلق أي مرن عليه، ومن ذلك الخلق الحسن[1]، بمعنى أن خلق هو ما قدر عليه ورتب عليه، وفي اللغات الأوروبية نجد كلمة إيتيك Ethique اسم هذا العلم في اللغة الفرنسية ترجع إلى كلمة ايتوس Ethos ومعناها العادة.[2]

- وقد تفسر بمعنى الدين أيضا ومن ذلك تفسير ابن عباس رضي الله عنه لقوله تعالى: **وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**"(سورة القلم الآية (4) أي على دين عظيم.
- وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة فتقول فلان كريم الأخلاق، أو شتى الأخلاق، وإذ أطلق على الأفعال المحمودة فقط دل على الأدب لأن الأدب لايطلق إلا على محمود من الخصال.[3]
- وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير نقدم روية وفكر وتكلف فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا، كغضب الحكيم.
- وهي علم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر، والفضيلة.[4]

التعريف الاصطلاحي:

الأخلاق هي حالة نفسية تترجم بالأفعال، أي أن الأخلاق لها جانبان،جانب نفسي جانب باطني، وجانب سلوكي ظاهري[5] فالسجايا هي الطباع والسلوك هو الفعل المترجم لهذه الطباعة، ويمكن التعريف علم الأخلاق من حيث البحث عن المبادئ وترتيبها واستنباطها والكشف عن أهميتها للحياة الأخلاقية مع بيان الواجبات التي يلتزم بها الإنسان.[6]

---

[1] محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1 ، 1982، ص15.

[2] محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة الهنداوي، ب ط. ب، سنة، ص09.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، مرجع سابق، ص 49.

[4] مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 33 .

[5] مقداد يلجن،علم الأخلاق الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، ط2، 2004،ص34.

[6] أرسطو، مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السريد، مطبعة دار كتب 1942، ص8 .

وقد عرفه أندريه لالاند في الموسوعة الفلسفية على أنه"مجموعة القواعد السلوكية المعتبرة صالحة بلا شرط".[1]

فعلم الأخلاق القواعد السلوكية المعتبرة بلا شرط وإنما في نظرية عقلية للخير والشر ويمكن تعريف علم الأخلاق بأنه العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي تحيا في المجتمعات ... وإنه العلم الذي يحكم على مثل هذا السلوك بالصواب أو الخطأ، بالصلاح أو بالطلاح[2] بمعنى أن علم الأخلاق يطلع إلى إنشاء قواعد عامة للسلوك والأفعال ويفسر لنا معاني الخير والشر وبالتالي فهو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية. وبين لنا المقياس الأخلاقي الذي نهتدي به في الحكم على الأعمال، وبعبارة أخرى هو علم يفسر لنا معاني الخير والشر ويوضح لنا الصورة المثلى التي ينبغي أن يتبعه الناس في معاملتهم للآخرين، وبين ما ينبغي أن يقصده الناس في أعمالهم من غايات، وباختصار هو علم ينير الطريق لما ينبغي أن يكون كما ذهب بليز باسكال Pascal إلى تعريفه "الأخلاق علم الإنسان". [3]

بمعنى أن الأعمال التي هي مناط البحث والحكم الأخلاقي هي أعمال الإنسان وأخير يمكننا القول"أنه علم القواعد التي تحمل مراعاتها المرء على فعل الخير وتجنب الشر ويصل بالعمل بها إلى المثل الأعلى للحياة"، فهو علم القواعد التي تسير عليها إرادة المرء الكامل في أعماله ليصل إلى المثل الأعلى.

[1] أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 839 .

[2] وليام ليلى، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة وتقديم على عبد المعطي محمد ،منشأة المعارف الإسكندرية ب ط، 2000 ص 26.

[3] محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص09.

ب)الأخلاق الساكنة عند برغسون:

من المعروف أن تمة أنواعا من الأخلاق كأخلاق المادة والحس واللذة، وأخلاق العقل والمنفعة والمصلحة، وأخلاق العاطفة وغيرها من الأخلاق، وهذه الأخلاق ترتبط بالدين على أساس أنها نتاج للمعتقدات الدينية، أو هي نتاج للضمير الخلقي الداخلي، أو نتاج العقل، أو نتاج للظاهر النص.

ومن هنا فقد تناول هنري برغسون قضية الأخلاق وبين أن هناك نوعان من الأخلاق، أخلاق ساكنة تكون الركيزة فيه للمجتمع الذي يقوم بتوجيهها ونقلها من جيل إلى أخر وأخلاق الأخرى متحركة قائمة على الإبداع والتجريد.

- **مفهوم الأخلاق الساكنة عند هنري برغسون:**

يعرف برغسون الأخلاق الساكنة على أنها: "أخلاق الجماعات المغلقة، وهي تلك المجتمعات التي تشبه في بعض الوجوه خلايا النمل أو بيوت النحل"[1] ،بمعنى أنها مرتبطة بعادات أخلاقية جمعية تفرضها الجماعة على الفرد وتمنعه من الانسياق وراء ميوله وأهوائه وغرائزه هدفها توجيه سلوك هذا الفرد من أجل التكيف والتأقلم مع أوضاع مجتمعه ومطالبه وتنحصر مهمتها في صياغة كيان المجتمع فيكون الرباط الذي يجمع بين الأفراد، مثل الرباط الذي يجمع بين خلايا الجسم الواحد، وهذه الأخلاق هي بمثابة الرجعة إلى حياة الغريزية وهنا يقول برغسون": كانت الحياة الاجتماعية مثلا غامضا كامنا في الغريزة والعقل على السواء، فتراه يتحقق على أكمل صورة في خلية النحل أو قرية النمل من جهة، وفي المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى المجتمع إنسانا كان ّأم حيوانا، أنما هو نظام لأنه ينطوي على إنساق وترتيب، يقتضي بوجه العموم خضوع العناصر بعضها لبعض (...) إما أن يحياها المجتمع من غير أن يشعر بها، وهذا هو شأن المجتمع الحيواني، وإما أن يحياها ويتمثلها وهذا هو شأن المجتمع الإنساني،"[2] أي أن المجتمع المنغلق تحركه غريزة حب والبقاء، بناء على هذا يقر برغسون بأن هناك نشابه كبير بين المجتمعات البشرية وحشود النمل والنحل وهذا يتجلى في الأحكام التنظيم وارتباط الأفراد

[1] زكرياء إبراهيم، برغسون، دار المعارف بمصر، ط 02 بدون سنة نشر نوابع الفكر الغربي، ص 188.

[2] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي عبد الله عبد المنعم، الهيئة المصرية العامة لتأليف ونشر، ب بلد، ط1، 1971، ص 34.

لأجل استمرار البقاء هذا من حيث نشابه، أما الاختلاف الموجود بين النوع البشري والحيواني فيمكن في مستوى الوعي بنسبة لعملية التنظيم لأن حشود الحشرات تكون في حالة سرنمة بفعل الغريزة، أما المجتمعات البشرية فهي تعي غايتها من التنظيم وتعمل على إحكامه، لأن لها قدرة تتميز بها ألا وهي العقل.

– وبرغسون أطلق على المجتمعات الإنسانية إلى تعمد إلى تنظيم حياتها بمنهج "الضغط والقسر بالمجتمعات المغلقة والمبدأ الأخلاقي الذي تقوم عليه هذه المجتمعات هو الإلزام" [1] أي أن المجتمع صار يمارس سلطة على الفرد بواسطة العادة والتي أصبحت تحاكي الغريزة "لأن الإلزام هو من الضرورة بمثابة العادة الطبيعة"[2] والشعور بالضرورة، وإن كان مصحوبا بالشعور بالتملص منها هو ما يسمى بالإلزام، فهذا الأخير نقرضه الجماعة على أساس أنه نظام من العادات يسعى إلى تحقيق ما يسمى بوحدة المجتمع من خلال تماسك أفراده وحمايته من العدو الخارجي ومن أجل صيانة ذاته ووجوده.

– وهنا يقر برغسون أن هذه الصيغة قد كانت موجودة في المجتمعات البدائية كما أنه لو عمقنا النظر في المجتمعات المتحضرة فإنا سنجدها لا زالت منغلقة على نفسها، لأنها تضم البعض وتطرد الأخر وبما أن المجتمعات البدائية كانت غريزية وعلى شاكلة الكثير من المجتمعات الحيوانية فقد كان في الإمكان اعتبارها مبدئيا أخلاق غريزية بدائية ذلك أن الطبيعة" حين أوجدت النوع البشري في أثناء التطور، قد أرادته اجتماعيا كما أرادت مجتمعات مثل النمل والنحل"[3] ،وبالتالي فالأخلاق الساكنة تهدف إلى تأسيس مجتمعات مثل النمل وخلايا النحل لأن هناك رباط يجمع هذه مجتمعات ولأن الخلاق الجمعية هي وليدة مختلف الضرورات المقدرة والمجتمع، لأنه يود البقاء، مضطر إلى اتخاذ بعض القواعد الثابتة والمحافظة عليها"[4] ولا يهم إن كانت مضرة بالمصلحة الفردية أم غير مضرة بها مادامت ضرورية لبقاء المجتمع، وإن فهي أخلاق لا تنظر إلا إلى المصلحة العامة، فهي نوعا ما الضغط يمليه المجتمع والأفعال هنا تتم بشكل تلقائي غريزي، تهدف إلى حفظ

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص251 .

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

[3] نفس المصدر، ص 63.

[4] غوستاف لوبون، حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة الهنداوي، ب بلد، ب.ط، 2012، ص85.

العادات الاجتماعية وهي تطابق تماما المطابقة، أو يكاد بين الفردي والاجتماعي بحيث أن نفس تظل تدور دوما في نفس الدائرة فهي تتضمن بضرورة حسب برغسون فكرة، "مجتمع لا ينبغي إلا البقاء فحركته الدائرية التي يسوق فيها الأفراد، تجري في مكانها لاتحيد عنه فتحاكي ثبات الغريزة بواسطة العادة".[1]

- وبهذا كانت الأخلاق ساكنة جامدة لا حركة فيها وليس لها في ذاتها أي قيمة غير كونها الأداة التي تكفل صيانة كيان المجتمع، وهي دائما أخلاق اجتماعية محددة "ولا يمكن أن تصلح للإنسانية بأسرها لأن هدفها هو تثبيت التلاحم الاجتماعي وهذا التلاحم الاجتماعي لايقوم في معظمه إلا على أساس من الضرورة القاضية باتخاذ موقف الدفاع عن الذات."[2]
- وعليه تتمثل الأخلاق المغلفة في العادات الأخلاقية، والمؤسسات الاجتماعية والقواعد القانونية فالمجتمع ينطوي هنا على نفسه من خلال التشبث بقوانين وقواعد وأعراف وتقاليد ثابتة منتظمة من الصعب أن ينسلخ الفرد منها، ويعني هذا أن المجتمع هو الذي يحدد سلوك فرد وينظم حياته وبرنامج وجوده اليومي فهي" تطالب الفرد الذي تعنيه بالدفاع عن المجتمع وتضحي به في ميدان القتال عند الضرورة"،[3] ومن ثم يكون المجتمع المغلق هو المجتمع الذي يتأزر أفراده غير حافلين بالمجتمعات الأخرى، أفراده خاضعون للإلزام الاجتماعي الذي يتمثل في القواعد والأوامر الأخلاقية، ليس هذا فقط بل هي أخلاق غير شخصية يظل العقل فيها سجينا داخل دائرته.
- الأخلاق المغلقة وتتجه بطبيعتها نحو الوراء، وتمثل حياة الإتباع والمسايرة والتقليد، فالفرد يجد فيها نفسه، إزاء ضغط اجتماعي تلتزم به الجماعة لأن"الأخلاق تتخذ صورة تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية، فيتألف من ذلك عقل جمعي شبيه بما تصوره دور كايم".[4]

---

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين ،مصدر سابق، ص58.

[2] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص153.

[3] غوستاف لوبون، حياة وحقائق، مرجع سابق، ص85 .

[4] زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية 2 المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ب.ط، ب سنة، ص97 .

وباختصار حتى تحافظ على المجتمع لا بد من الخضوع للضغط الجمعي الذي يلزم الأنا الفردي باحترام القيم الأخلاقية فهي مجرد أخلاق جماعية لا ترتقي إلا مستوى العقل وهنا تكون"مهمة الضمير مقصورة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من أفراد الجماعة إذ ليس ضمير سوى ثمرة من ثمار الحياة الجمعية"،[1] إذ المثل الأعلى للمجتمع المنغلق هو تهذيب أفراده تهذيبا اجتماعيا صالحا يضمن للجماعة أسباب التآزر والتعاون.

- نجد هنا بأن الوصف الذي قدمه برغسون عن المجتمع المغلق وهو نفسه صورة المجتمع الذي تحدث عنه دوركايم وليفي بروبل حيت يرى دوركايم أن "ظاهرة الاجتماعية تخرج من دائرة السلوكات الفردية الذاتية وهي لا تفعل إلا بوصفها صورة شاملة بحيث يكون لها سلطة الأمر والنهي وتوجيه الأفراد نحو الغاية التي حددها المجتمع،"[2]ولذلك فإن القهر يعتبر من خصائص الظاهرة الاجتماعية وهو مقاومة تعتمد عليه في مقابلة السلوكات الفردية التي تحاول الخروج عن سلطة المجتمع، ففي الإنسان دافع غريزي نحو التعاون الاجتماعي مع ذلك"عندما حصل الإنسان على العقل والذكاء في البداية كان هناك خطر شديد وهو أن تجعله قوته العقلية أنانيا إلى حد كبير، وأن يستخدم عقله المكتسب حديثا لأعراض فردية تضر المجتمع وتناقض أعراض الدفعة الحية."[3]

قامت الطبيعة ودفعت الأفراد إلى الشعور بأنهم يواجهون إرادة المجتمع المتمثلة في العادات والتقاليد حيت يشعرون أنهم مجبرون لخضوع لها، وبالتالي فإن الأخلاق المغلقة لازالت متواجدة لأنها تتواجد حيث توجد الحياة الإنسانية مهما تغيرت صورها وتعددت أشكالها، وبعبارة أخرى فإنها تحضر حيث يغيب الروح الأخلاقي الإنساني، أي الروح الإنسانية بأجمعها.

[1] زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية 2 المشكلة الخلقية ، مرجع سابق، ص97 .

[2] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 256 .

[3] وليم كلي رايت، تاريخ فلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 547.

- والأخلاق المغلقة ينهض أفرادها على واجبات "تبدو غير شخصية وإذا بحثنا في جذورها، وجدناها تمتد في المقتضيات التي يقتضها المجتمع إنه هو الذي يلزم أعضاءه بها، وهذا الإلزام يشبه الرابطة الجامعة بين أفراد خلية النحل"[1] لأن طاعة الواجب في صميمها هي مجرد عملية مقاومة للذات فالتآزر الاجتماعي الذي تتطلبه حياة المجتمعات الساكنة يرجع أولا وبالذات إلى تلك الضرورة التي يجد المجتمع نفسه معها ملزم بالدفاع عن نفسه ضد الآخرين" وليس من شك في أن حب الفرد لأقرانه الذين يعيش معهم جبنا إلى جنب هو الذي يضطره إلى معاداة سائر الأفراد الذين تهددون من الخارج، وهنا تظهر الحرب"[2] للدفاع على صورة ضرورة اجتماعية يحتاجها الأفراد عن مصالحهم المشتركة وممتلكاتهم الجمعية، فالنتيجة هنا هي الانصياع لأوامر الجماعة حتى لو كانت أوامرهم غير معقولة فإنه من واجب خضوع لقوانينها دون أن يسمح لعقله الفردي بأن يدخل في مناقشة دواعيها وأوامرها.
- بيد أن الفرد حينما يحقق سائر الواجبات أو الالتزامات التي فرضتها عليه الأخلاق المغلقة والتي يقتضيها منه هذا المجتمع" سيشعره بالراحة الفردية والاجتماعية المشابهة لتلك التي تصحب الممارسة العادية للحياة،[3] إذن الواجب يعتبر جوهر الأخلاق الساكنة، والواجب ماهو" إلا جهاز العادات الاجتماعية التي تربط أجزاء المجتمع البشري الواحد بعضها إلى بعض مثلما نشيد الغريزة أجزاء المجتمع الحيواني وتعمل على تماسكها تماسكا تاما"[4] ،وهذا ما دفع برغسون إلى قول في كتابه منبعا الأخلاق والدين "إن الإلزام الذي نلقاه في أعماق شعورنا، والذي يربطنا ببقية أعضاء المجتمع، كلما يدل على ذلك أسمه،هو رابطة شبيهة في نوعها بالرابطة التي نشد أعضاء، قرية النمل أو خلية النحل، بعضها إلى بعض".[5]

---

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق ، 338.

[2] زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية2 المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص 99.

[3] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، نفس المرجع، ص388.

[4] صادق جلال العظم ،دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ، 20112 ص146.

[5] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص91.

- أما بالنسبة إلى المصدر الذي انبثقت منه الأخلاق الساكنة يمكن القول أنها وليدة الدفعة الحيوية التي صدر عنها مجمل الوجود الإنساني، إذ يعتبر برغسون"الوثبة الحيوية المنبع الأصيل والمصدر المطلق ليس للأخلاق الساكنة فحسب بل لجميع الأشياء والظواهر على الإطلاق"[1] إن الحركة التي نجدها في المجتمعات المغلقة هي من أنواع الحركة الآلية التي تكرر نفسها دائما، يعني هذا بوضوح أن الأخلاق الساكنة قائمة على السلوك الروتيني الذي يكرر نفسه دون أي تجديد يد أو إبداع، لأن دفعة التيار الحيوي قد تواجه عوائق أثناء تطور حركتها من قبل المادة وبالتالي تضطر إلى التكيف مع هذا الوضع الآني" وتخضع لها جزئيا إلى أن يتسير له أن يرتفع من جديد إلى مستويات أعلى من التنظيم والتعقيد العضوي"[2] وعلى العموم تكون النتيجة خلق مجتمعات مغلفة والتي تؤدي بدورها إلى الأخلاق الساكنة.
- لقد أضاف برغسون إلى هذا المصدر آخر وهو الغريزة لأنه أثبت أن هناك نوع معين من العزيزة الكامنة تحت النشاط العقلي والجماعي في المجتمع وتحت جملة العادات التي يكتسبها الفرد، وظيفة هذه الغريزة هي أن تضمن وجود أخلاق في المجتمعات البشرية لكن دون تحديد مضمونها بمعنى أنها تتطلب "أن يكون ثمة واجبات"[3] دون أن تكون مسؤولة عن طبيعتها هدفها تحقيق تماسك ودفع الأفراد إلى قيام بأعمال تكون لصالح المجتمع، وبالتالي لن يختلف عن النملة التي تحيا في سبيل القرية، أو النحلة التي تعيش في سبيل الخلية "فالغريزة الاجتماعية في النمل مثلا، وأعنى بها تلك القوة التي تحدو النملة إلى أن نقوم بالعمل الذي قدر عليها بطبيعة تركيبها العضوي، لاتختلف اختلافا جذريا عن أي سبب من الأسباب التي يجعل النسيج أو الخلية في الكائن الحي تعمل ما يحقق مصلحة المجموع"[4]،إن منبع الأخلاق الساكنة هو ضرورة غريزية حيوية تقوم على أساسها جميع المجتمعات في والطبيعة.

---

[1] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص 150.

[2] نفس مرجع ، ص150.

[3] نفس مرجع ،ص 152 .

[4] هنري برغسون ،منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق، ص 35 .

- وهكذا فإن الأخلاق الساكنة هي نتيجة للقدرة الأسطورية التي للعقل، إن العقل بمعناه الدقيق أي النشاط العقلي، يقهر الفرد أو يحلل المجتمع لأنه هو "الحيوان الذي لايضمن فعله فيتردد ويتخبط، ثم يبني مشاريعه وهو مؤمل في النجاح وهو كانت الوحيد الذي يعرف أنه ميت لا محال أما غيره مما في الطبيعة فيتفتح ويزدهر في هدوء تام وطمأنينة،"[1]إذن فإن اليقظة العقل عند الإنسان قد تفضي إلى قلق بشري يكون هو الكفيل بالقضاء على نظام الطبيعة، لأن من طبيعة الإنسان أنه فضولي يحب الانكشاف وعليه فإن الحيوان يحقق ما عليه من خلال الغريزة أما الإنسان فيحقق ذلك من خلال توفره على العقل، لكن هذا العقل قد يهدد التلاحم الاجتماعي يتحلل ولاتستطيع الطبيعة أن تجابه العقل بالغزيرة، لأن في عالم الحيوان محلها العقل في عالم الإنسان، فالإنسان بالعقل يعرف أنه ميت، وهو أمر لا يعرفه الحيوان، فإن طبيعة حسب برغسون هي وحدها التي يحق لها إعادة خلق التوازن الذي تسبب العقل في زعزعته، وبالتالي، تعين الإنسان على تحمل هذه المعرفة المريرة بأن تخلق له آلهة نقوم الأساطير بصنعها له"[2] وهنا دور القدرة الأسطورية في المجتمعات الإنسانية يقابل دور الغريزة في المجتمعات الحيوانية.

[1] هنري برغسون ،منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق، ص 218.

[2] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 154 .

المبحث الثاني: الاخلاق المتحركة عند برغسون

أ- مفهوم الأخلاق المفتوحة عند برغسون هي أخلاق نتجاوز حدود الجماعة، وهي أخلاق مليئة بالحركة والخلق والإبداع، وعليها يتوقف مصير الإنسان، لأنها هي التي تفتح أمام التطور البشري أفقا واسعا لا نهائيا،[1] بمعنى أنها لاتلتزم بالعادات الأخلاقية والضمير الجمعي وإن كانت هذه الأخلاق في نظره بيولوجية مثلها مثل الأخلاق المتعلقة وفي هذا الصدد يقول برغسون "إن كل أخلاق ضغطا كانت أم تطلعا ذات طبيعة بييولوجية"[2] ،إلا أنها ليست وليدة ضغط اجتماعي، بل هي صادرة عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم وبالتالي فهي تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة وهنا نحن أمام أخلاق إنسانية تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة وهذه الأخيرة أي الأخلاق الإنسانية هي"أخلاق متفتحة تتداعى أمام ناظريها شتى العوائق المادية ،تشعر النفوس بالغبطة الروحية وقد أخذت بمجاميع القلوب وخير مثال لتلك الأخلاق فيما يقول برغسون أخلاق المسيح ذاتها فهو أحسن تعبير للنفس المنفتحة"[3] أي أن الأخلاق الإنسانية هي اتباع مثال ونموذج خلقي ينتشر لدى باقي الأفراد يمكنا قول أن هذه الأخلاق قد جمعت في أخلاق الرسول عليه صلاة والسلام فهو نموذج للناس كافة، إذ الأخلاق المفتوحة إنسانية لا اجتماعية، ولاتصل إلى الإنسانية بتوسيع المجتمع لأنه "ليس الفارق في الأخلاق الإنسانية المفتوحة والأخلاق الاجتماعية المنغلقة مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في الطبيعة"[4] لأن مهمتها تنحصر في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي وتنزع نحو العمل لصالح الإنسانية.

فهي أخلاق حركية غير ثابتة قائمة على التجديد والتطور الخلاق لا نقوم على القوانين الصارمة والملزمة بل على الاستمالة والقدرة الحسنة، وتتمثل في"مجموعة نداءات توجه إلى ضمير الإنساني من خلال انفعال بتسجيل إلى أفكار هو في صميمه، أسمى من

[1] زكرياء إبراهيم، برغسون، مرجع سابق، ص 188 .

[2] هنري برغسون، مبنعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 109 .

[3] مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي،القاهرة، ط2 ، 1999، ص42.

[4] زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية2 ،المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص100 .

الفكرة"[1] وهكذا الآن هي انتقال من التضامن الاجتماعي إلى الاخاء الإنساني أي من تعامل إلى تضامن إلى إخاء.

لقد لاحظ برغسون أن القيم الإنسانية طرأت عليها تطورات وأدت هذه الأخيرة إلى ظهور شخصيات اتصفت بصفات سامية، نفوس قوية أثرت بطريقة مباشرة على الفئات الاجتماعية واستطاعت أن تجذب الناس إلى المفاهيم الجديدة التي نادت بها هنا يقول" – أما الوضع للآخر، فهو وضع النفس المنفتحة، فيا ترى لأي شيء تنفتح هذه النفس؟ لوقلت إنها نشمل الإنسانية كلها ما ذهبت بعيدا،ولا وفيتها حقها، فإن حبها ليمتد إلى الطبيعة كلها، فينال الحيوان، ويشمل النبات"[2] وهنا يتبين لنا بأن الانجذاب صورة مستقلة عن أي مضمون قد ترتبط به ويمكن شحن هذه الصورة بأي محتوى من القيم التي نرغب فيها، فيبقى لها تأثير على المضمون الأخلاقي عن طريق ميزة الانجذاب، وهنا يتضح لنا بأن الانجذاب هو مبدأ المحرك للمضمون الأخلاقي،أي الأخلاق المتفتحة بغض النظر عن محتوياتها إضافة إلى هذا يرى برغسون"التطلع المحض حد مثالي كالإلزام الصرف"[3] هدف من رؤيته هذه أن التطلع المحض له فعالية، وقوة في تحريك القيم الأخلاقية ودفعها إلى التغيير مثل قوة الالتزام المحض في ترابط أفراد المجتمع بعضهم ببعض.

الأخلاق المفتوحة لا تنشر إلا عن طريق الجذب للأمام فالأخلاق الإنسانية لا تقوم إلا على الاستجابة لهذا النداء ،وهذا النداء لا يخاطب العقل فقط، بل يخاطب الإحساس أيضا، ولا يكتفي هذا النداء بالحجة والاستبدال بل بالقدوة والمثال وانفعال النفس العميق، الذي ينحو نحو الخلق والإبداع، من خلال انفعالات حية متصلة بالصورة الحيوية"،[4]أنها المنبع المعين ذاته الذي انبثقت عنه هذه الأخلاق المتسامية، التي تستهدف بقيمتها الإنسانية جمعاء، على أن الدفعة هنا ليست تلك التي وهن تيارها وتوقفت، بل هي تلك الدفعة الروحية التي جرى تيارها بقوة، وتمكن من الصعود والتغلب على جميع العقبات التي

[1] مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 43 .

[2] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 44 .

[3] مصدر نفسه، ص 92 .

[4] مصطفى عبده، مرجع سابق، ص 41.

اعترضت سيله وفي الأخير كانت الأخلاق المفتوحة تتويجا ساميا لتلك الدفعة الخلاقة والإبداعية.

ومصدر هذه الأخلاق المتحركة هو"انفعال عميق، وهذا الانفعال، شأنه شأن العاطفة التي تثيرها الموسيقى، وليس له من موضوع محدد"[1] كما أن برغسون عندما حلل طبيعة النداء وجده أنه صادر عن نفس تفتحت بصعود قوة الحدس فانهارت أمام ناظريها الحواجز وهنا أنسب لهذه النفس القدرة على شدة الإحساس وعمق الانفعال، وهي أصل الإبداع وخلق فهو" فهو الينبوع لكحل الابتكارات العظمى في مجالات الفن، والعلم والحضارة الإسلامية"[2] وهنا يسند للفرد الدور الأول والرائد في التغير القيمي.

ومن تم بناء الحضارة الإنسانية، لأنه لاوجود لتقدم مادي دون توجيه روحاني، إضافة إلى أن"الدفعة الحيوية باعتبارها تطلعا إلى الحياة أي تيارا من الإرادة يخترق الحياة في تطورها فيجعل منها تطورا خلاقا، لن تستعيد سموها وتعاليها وصعودها ولنا نتحرر من دورانها"[3]، بمعنى أنها تدور في حلقه مفرغة ولكي تواصل طريق الخلق عليها أن نستعين بفكرة "الرجال مبدعي الأخلاق،"[4] لأنهم سيتجاوزون صوت العقل وسينصتون إلى نداء الحدس الذي سيرتقي بالديمومة الخلاقة نحو مبدأ الحياة وهنا ينفتح المجتمع بفضل هذه القيم الفياضة الجديدة التي تنتج عن هذا النداء والتي سوف تحدث هزة تغيرية حيت عبر عنها البرغسون:"الهزة إنما يحدثها الفرد ومن العبث القول بأن هذه الوثبة لاتفترض من وراءها أي جهد خالق"[5] وبالتالي فإن الأخلاق المتحركة تتجسد في تلك الشخصيات الفذة وقدسيين وأبطال لأنهم يمثلون النوع الجديد، فكل نفس من هذه النفوس تمثل مرحلة في حياة الشعوب،وبرغسون هنا يقصد بيهم القديسين المسيحيين وحكماء اليونان وأنبياء بني إسرائيل ورسل البوذية إذ يقول:"لقد تجسدت هذه الأخلاق في شخصيات ممتازة كانت

[1] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 154.

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة2 ،مرجع سابق، ص 44.

[3] خالد البحري، الخلق والقيمة لدى برغسون أو ما حاجة الله إلينا؟ مرجع سابق، ص77 .

[4] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 88.

[5] مصدر نفسه، ص 89.

تنبجس في كل الأزمان فقد عرفت الإنسانية، قبل أن تعرف القديسين من أهل المسيحية، حكماء اليونان وأنبياء بني إسرائيل وأبطال البوذية".[1]

فهذه الشخصيات تمتاز بحب لامتناهي يشمل جميع البشر والأشياء وذلك من اتصالهم بالتيار الحيوي الخلاق وبقوة الروحية التي يتمتعون بها وهذا كله يتمثل في الوثبة الحيوية حسب برغسون فإن التصرف المسيحي هو الذي يمثل الأخلاق الحركية وهذا يظهر في قوله: "إن أخلاق الإنجيل في جوهرها أخلاق النفس المتفتحة"[2] أي أنه يتصف بصفة عالية وفضائل أخلاقية نقوق الأديان الأخرى غير المسيحية، بالرغم من اعترافه للأديان الأخرى بما لها من قوة في تحريك القيم الإنسانية غير أن تعاليم يسوع المسيح هي التي تمثل الأخلاق الحركية.

نلاحظ فوق ما نقدم أن برغسون كان يهتم كثير بصورة الأخلاق أكثر من اهتمامه بمضمونها، لأنه يرى في الصورة العنصر المحرك للشعور وقوة تغييره وتفتحه على الأفكار الجديدة، إضافة إلى أنه دعي إلى البحث عن الأخلاق المفتوحة وذلك من أجل التحرر من قيود المادة وهنا ينوه برغسون بالتجربة الصوفية التي تشكل مثالا حيا للأخلاق تجد صدى في نفوسنا لأن "النفس التي تنفتح، تنهار أمام ناظريها الحواجز، فهي للفرح كحلها، والفرح أغنى من اللذة والدعه"[3] إذن الأخلاق المفتوحة عامرة بالحركة والخلق والتقديم.

يعتبر برغسون الوثبة الحيوية المصدر الأصيل للأخلاق المفتوحة إذ أن التيار الحيوي الخلاق هو الذي ينتج الأنواع والمجتمعات في الطبيعة،وهو أيضا الذي يخلق القدسين والأبطال الذين يجسدون الأخلاق الحركية،لأن طبيعة هذا التيار الأخير هو" خلق أشكال جديدة الجدة تامة والصور المتباينة تباينا تاما ولا سبيل إلى التنبؤ بها مقدما بالرجوع إلى منجزاته السابقة"،[4] لأن الأبطال هم الذين يحطمون أسوار المجتمعات المغلقة ويقودون الذين تجاوبوا مع ندائهم نحو التيار الحيوي الأصيل، وهنا نراه يقول"فظهور كل

---

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 262.

[2] هنرغي برغسون ، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص67.

[3] إشكالية القيم في فلسفه برغسون، مرجع نفسه، ص 263.

[4] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص 178.

نفس من هذه النفوس كان خلق لنوع جديد، مؤلف من فرد واحد، والدفعة الحيوية حققت، في فرد معين، من حين إلى أخر، نتيجة ما كان لها أن تتم لمجموع الإنسانية دفعة واحدة، وكل نفس من هذه النفوس تسجل مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها، وتجلت في صورة أصلية عن حب هو جوهر الجهد المبدع"[1] إذن الوثبة الحيوية هي مصدر الأخلاق المفتوحة معنيين اثنين:

إنها تخلق الأشخاص الذين يجسدون الأخلاق الحركية بصورة تشبه نوع جديد من الكائنات الحية.

نمتلئ هذه الشخصيات الممتازة بحب لا متناهي يشمل جميع الأشياء على الإطلاق مصدره اتصالهم المباشر بالتيار الحيوي الخلاق وهذا الاتصال يحدده تصورهم للحياة الفضلى وبين لهم واجباتهم نحو الإنسانية.[2]

وهنا نلاحظ أن الأخلاق لكي تتحرك وتتجدد حسب برغسون لا بد أن يكون تابعه من العاطفة الدينية والإنسانية، وبواسطة القدسيين والمتصوفة، لأنهم يمتلون القيم السامية وهذا ما يظهر في قوله: "من هذا الاتصال المبدع بالمبدأ المولد للنوع الإنساني يشعرون لأنهم يستقون القوة التي بها يحبون الإنسانية"[3]،وما يمكن توصل إليه أن برغسون يعتبر أن الحدس الصوفي الانفعالي هو"صورة من صور الانجذاب نحو الخلق والتقدير للقيم الاجتماعية وينكر أن يكون للعقل دور في الوصول إلى الإبداع والتجديد، والأخلاق الحركية تعتمد على العنصر الانفعالي، وكذلك على عنصر الحدس الصوفي الذي يصبو دائما إلى الالتحاق بالفضيلة وقيم الخير".[4]

بمعنى أن منبع الأخلاق هو الدين المسيحي الذي يحتوى على معان سامية ترفع من قيمة الإنسان إلى مرتبة عالية وغير بعيد عن هذا المعنى للقيم الأخلاقية، نجد الفيلسوف الألماني"كانط" يبني أسس الأخلاق وقيمها على الدين، وفي هذا يقول: "الدين هو الإقرار

---

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 104 .

[2] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص179 .

[3] منبعا الأخلاق والدين، مصدر نفسه، ص 59.

[4] إبراهيم التومي علي، مصادر القيم الدينية والأخلاق عند برغسون، مجلة كليات التربية، جامعة الزاوية، ب يلد، العدد 05 ،2016 ، ص 108 .

بكل الواجبات الأخلاقية على أنها أوامر إلهية"[1] فكانط يرى في تقوى رجل الدين شعور أخلاقيا تجاه الله: وهو الخوف من عقابه، ومن جهة أخرى هي محبة الله، لأنه هو الذي خلقنا وأعطانا القدرة على الفهم وهذه المحبة تؤدي بنا إلى الامتثال لأوامره، غير أنه يركز كثيرا على القوانين الأخلاقية، والتي مصدرها الوجدان أو الشعور بالخير الذي أفاضه الله على ضمائرنا بمعرفة مايجب فعله، إذن المستويات الأخلاقية تتحدد انطلاقا من منابعها الأصلية التي هي الانفعالات الوجدانية التواقة إلى جعل البشرية أرقى الكائنات وبالتالي كل مجتمع بإمكانه أن يتخطى المستوى الأخلاقي الذي يعيش عليه للاستجابة إلى نداء المصلحين والزعماء، وهنا فإن برغسون أرجع الأخلاق السامية التي تحتوي على قيم إنسانية إلى الانفعال الخلاق لأنه هو الذي يقوم بتحريك البشرية من أجل تجاوز الأخلاق الساكنة، فلم يترك برغسون للعقل دورا يقوم به في مجال الأخلاق الحركية، فالعقل عنده يقوم بوظيفة أخرى ألا وهي التحليل والتفكيك" وعلى هذا فهي أخلاق المتصوفة والزهاد الذين يقومون بتوجيه الإرشاد والنصح إلى الناس من أجل تغير مجتمعاتهم ودفعها إلى العلو والسمو.[2]

وعليه فإن المنفتح مقابل للمنغلق هو تجال للديمومة في المستوى الاجتماعي "لتكون تجربة فردية مميزة تقدم للمجتمع تجربة الانجذاب نحو النداء المعبأ بالقيم الروحانية"[3] فمن خلال هذا النداء نشهد تغيرا عميقا في رؤية الفرد للمجتمعات المنغلقة والمنفتحة، بحيث أن في المجتمع المنفتح يتملص الفرد من الانصياع والابتذال الناتج عن الغريزة الاجتماعية، ويتطلع إلى نداء الحياة الصاعدة"، أما أخلاق التطلع فتضمن شعور بالتقدم والانفعال الذي يبعث عليها هو الحماسة للمعني قدما"[4] ،التطلع هنا يولد قوة حدسية ذات طبيعة انفعالية يتغير على أثرها المجتمع، فبواسطة النداء الذي يصدره إلى الفرد تنقلب حالة النفس من الخضوع للعادة الاجتماعية المكرسة للضغط والعماء القيمى إلى الانجذاب نحو النداء.

---

[1] إيما نوبل كانط، نقد العقل العلمي، غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ، 2008 ،ص129.

[2] صادق جلال العظم، مرجع سابق ،ص 172.

[3] نور بوحناش،هنري برغسون :ضمن، الفلسفة الغربية المعاصرة موسوعة الأبحاث الفلسفية (مؤلف جماعي) منشورات الاختلاف، بيروت، ط 1، 2013 ، ص 175 .

[4] هنري برغسون، منبعا الاخلاق والدين، مصدر سابق ، ص 58.

– فمجرد ظهور النداء تكتسب الإنسانية دواعي التحرر والترقي التدريجي في سلم الروحانية،"وهنا تتجلى ماهيتها الحقة ويكون البطل أو مبدع الأخلاق رسولا التعاطف أي للحب"،[1] ورسول هنا يقصد به المتصوف المسيحي الداعي للأخلاق الإنسانية التي جوهرها الحب وإيثار، والذي يعتبر كمال للجنس البشري وفيه يبرز التطور الحقيقي المكمل للتطور العضوي وفي هذا الصدد يقول برغسون:"ليس كلامهم إلا الأعراب في تصورات عن الانفعال الخاص الذي يضطرم في نفس تنفتح فتقلوا الطبيعة التي كانت تحبسها في ذاتها، وتحصرها ضمن حدود المجتمع وأول ما يقولونه هو أن ما يشعرون به هو شعور بالتحرر والانطلاق،"[2] إذن نداءاتهم هي التي تجذب القلوب وتحرك النفوس لأنه يتخللها نوع من الرنين العاطفي الخفي الذي يحرك الإنسانية بأكملها، لأن هؤلاء القدسيون وجهوا دعوة للإنسانية أملا منهم في أن تستجيب لندائهم فترتفع إلى مستوى الاخاء الإنساني ونترك وراءها الأخلاق الساكنة لأن"حياتهم هي انفعال عظيم فائق للعقل يعبرون عنه بحبهم اللامتناهي للإنسانية جمعاء ويولدون منه مثلهم العليا وأفكارهم الأخلاقية السامية ويؤثر ندائهم فينا بقدر ما يحرك في قلوبنا انفعالا شبيها بالانفعال الخلاق الذي يملأ حياتهم"،[3] وهنا فإنهم يبقون رموزا حية للقيم الروحانية في كل زمان ومكان، وتتحدد فيهم أخلاق القدوة عند برغسون تلك الأخلاق التي لاتتتبع بسيطرة قواعده أخلاقية ثابتة وملزمة توجه السلوك وإنما بوصفها سيرة متنوعة بالحب ينجذب لها الجميع، إذن "هم أدوات الوثبة الحيوية أوجدتهم لتحقيق التطور الروحاني للإنسانية"[4] من خلال خلق مجتمع منجذب نحو نداءات هؤلاء الأبطال.

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفه برغسون، مرجع سابق ، ص 264.

[2] هنري برغسون ،منبعا الأخلاق والدين ،مصدر سابق ، ص 59.

[3] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، مرجع سابق، ص 177.

[4] نورة بوحناش، هنري برغسون، نفس المرجع، ص 176 – 177 .

- إن الأخلاق الحركية عرفت هزة تغيرية للكثير من المفاهيم التي كانت عاملا في الإغلاق كفكرة العدالة مثلا"إذا فكرنا في الحرية والمساواة واحترام الحق على هذا الأساس نجد أن الفرق بين فكرتي العدالة"[1].

ليس مجرد فرق في الدرجة، بل هو فرق في الطبيعة،لأن العدالة المغلقة صفتها الثبات وهي تعبر عن التوازن الآلي في المجتمع بدائي وتتمثل في العرف الذي يربط به مجموع الإلزام هذا إلى قواعد العدالة الأخرى المفتوحة أمام المبدعات المتعاقبة فيحتويها كما قبلها الرأي العام وهكذا نرى أن الصورة الواحدة تفرض نفسها على مادتين اثنتين، احدهما يقدمها المجتمع والأخرى أنتجتها عبقرية الإنسان"[2] بمعنى أن كثير من المفاهيم الأخلاقية قد اتخذت شكلا جديدا ومناقضا لما عهدنا في الأخلاق الساكنة.

"فينما تعبر فكرة العدالة على التوازن الآلي في المجتمع المنغلق فإنها تكتسب في المجتمع الجديد مفهومها آخر يحتوي حب الإنسانية ذلك أن الأخلاق الحركية عامرة بالحركة والخلق والتقدم"[3] ومعنى هذا أن الإنسانية التي وصفها برغسون متعالية عن ماهو ضيق ومتفوقة بروحانيتها حيث أنها نتعامل مع المحبة كمعايشه ووجدانية وسيرة للعمل في توجهها نحو القيم الأخلاقية.

ومن هنا نرى أن الإنسان يكحون موجها نحو القيم الروحانية في الأخلاق البرغسونية التي تعتبر عاطفة يقتاد بها الإنسان، لهذا فهي تصدق على عدد قليل من الأفراد.

وعليه فإن رؤية برغسون كانت متسمة بقيمة أخلاقية،لأنها تخص الإنسان بقيمته العليا في التطور،"إذ يعتبر الإنسان أسمى المخلوقات التي خلقها التطور الخلاق"[4] ،لأنه يختلف عن الحيوان في الطبيعة وليس الدرجة وهذا ما أكده برغسون ليكون هذا الأخير غاية التطور "فالإنسان ما كان لينبثقا من الحيوانية في أي لحظة معينة"[5] لذلك يفسح أمامه

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 89.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 264.

[4] نفس مرجع ، ص 266 .

[5] هنري برغسون، التطور الخالق ، مصدر سابق، ص 138 – 139 .

سيل التطور الروحاني المكمل للتطور العضوي ليتفوق روحيا ليس عن طريق الصراع بل بقدرة الحب التي تنبثق دعائمها من الفرد حيث أن غاية الإنسانية هنا وصعود التدريجي في سلم الحب، وفي هذا تتطابق البرغسونية مع المحاولة السقراطية التي تمثلت في العودة إلى الإنسان باعتباره بداية كحل محاولة أخلاقية وروحانية.

المبحث الثالث: العلاقة بين الاخلاق الأخلاق الساكنة و الاخلاق المتحركة.

والحقيقة أن الأخلاق المنغلقة والأخلاق المنفتحة لا توجدان على هيئة خالصة فكل تطلع يسعى إلى أن يتأكد ويثبت في شكل إلزام وواجب، وكل إلزام يسعى إلى أن يصبح تطلعا لأن الأخلاق الأولى"علة وجودها البنية الأصلية للمجتمع الإنساني، وعلة الثانية المبدأ الذي أوجد هذه البنية".[1] إذ فإن كلا من الشكلين الأخلاقيين يظهران على مستوى العقل بحيث أن أحدهما ينبع مما تحت العقل والأخر مما فوق العقل وهو السبب في أن الأخلاق حياة عقلية، لذلك نجد في ميدان الأخلاق والدين على حد سواء " أن هناك أخلاق سكونية هي التي توجد فعلا في لحظة معينة ومجتمع معين ثم تثبت في العادات والأفكار والمؤسسات".[2] هذه الأخيرة يرجع طابعها الالزامي إلى ضرورة الحياة الاجتماعية وفي المقابل نجد أخلاق حركية هي وثبة تتصل بالحياة العامة وتبدع الطبيعة التي أبدعت الضرورة الاجتماعية، واستناد إلى هذا فإن الالزام الأول من حيث هو ضغط فهو تحت العقلي وأما الثاني من حيث هو تطلع فهو فوق العقلي ولكن هذا العقل ينبجس وهو يحاول أن يبحث عن الباعث في كل أمر من الأوامر أي عن المحتوى العقلي كل منهما.

فقد كان انتقاد برغسون أن " نصف الأخلاق واجبات يفسر الالزام فيها بضغط المجتمع على الفرد هذا مايوافق عليه في غير مشقة كبيرة لأننا نعاني هذه الواجبات في الحياة الجارية وقد صيغت في أوامر واضحة جلية، فيسهل علينا ادراكها في جانبها المرئي وننزل حتى نبلغ جذرها، فنكشف عن المطلب الاجتماعي الذي صدرت منه ومن جهة أخرى يرى أن النصف الآخر من الأخلاق يعبر عن حالة عاطفية فيها يخضع المرء لضغط بل لجذب".[3] وهذه هي الأخلاق الحركية فالحياة هي سبب الابداع والاختراع.

فبين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة نلاحظ اختلافا في الموقف من تغير القيم وتجب الاشارة إلى أن " تغير القيم هو تبدل في رؤية الأشياء ولذا نقول أنّها تنتمي أساسا إلى

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 62 .

[2] نفس المصدر، ص290.

[3] زكريا ابراهيم، المشكلة الفلسفية2 ، المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص104.

نظام أكسيولوجي"[1] وهذا التغير الأكسيولوجي يتجه إلى الشعور حيث تتبدل النظرة والتقويم السابقين للأشياء وتتخذ قيما جديدة وهكذا نشهد تغيرا جذريا في رؤية الفرد للقيم بين المجتمعات المغلقة والمنفتحة في البرغسونية، إن المجتمع المنفتح هو عبارة نداء في الحياة الصاعدة مزود بالقوة الحدسية ذات الطبيعة الانفعالية التي يتغير على إثرها المجتمع وهنا تنقلب حالة النفس من الخضوع للعادة إلى الانجذاب نحو النداء وهذا الانجذاب يماثل إلى حد بعيد الانفعال الجمالي الذي يتركه الأثر الفتي فيتم التفاعل معه بحرية باطنية ليشكلان وحدة وهنا يبدأ تغير من قيم مغلقة يسعى المجتمع بواسطتها إلى المحافظة على كيانه إلى قيم مفتوحة هي جاذبية للقيم الروحانية التي يلقنها الفرد الممتاز للمجتمع.

إضافة إلى ماسبق ذكره فإن كلا من الأخلاق المغلقة والمفتوحة يعتبران مظهرين للنشاط الحيوي نفسه، ويكمل كل منها الأخر،"والواقع أن كلاهما تعبران عن نفس الدفعة الحيوية وتتكاملان فيما بينهما،لأن كل من الأخلاق الساكنة والمتحركة متعلقة بالمجتمع نفسه سواء كان إنسان أو حيوان،"[2] لأن هذا المجتمع هو نظام ينطوي على اتساق وترتيب، يقضي بخضوع العناصر إلى بعضها البعض وهكذا كانت كلاهما نتاجا لنفس المصدر ألا وهو الوثبة الحيوية.

كما يضيف برغسون إلى أن بين الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية مابين الحركة والسكون: الأولى ثابتة لاتتغير وإن تغيرت فسرعان ماتنسى أو تنكر أنها تغيرت، فهي تدعي في الكل أن حالتها هي التي عليها هي الحالة النهائية، أما الثانية فهي انطلاق إلى الأمام وهي ضرورة الحركة فالتحرك من أصلها وبهذا برهن على تفوقها وعلى هذا لايمكننا أن نستخرج الثانية من الأولى" لأنك لاتستطيع استخراج الحركة من عدة أوضاع للمتحرك، أما الحركة فهي تتضمن السكون"[3] وفي هذا التأكيد على أن هناك علاقة غير مرئية بينهما معتبرا أن الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية واحدة.

---

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص259.

[2] بوشنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 154 .

[3] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق، ص66.

- وهكذا تغدو "الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية كأنهما أخلاق واحدة"[1] حيث أن الثانية أخذت من الأولى شيئا مما تتصف به من صرامة واكتسبتها في مقابل معنى إنسانيا وهذا ما جعله يرد بالسلب حول إشكالية الصلة بين هاتين النوعين من الأخلاق لأنه يرى بأننا بإزاء مرحلتين من مراحل التقدم الحيوي أو مظهرين مختلفين من مظاهر السورة الحيوية، حتى ولو أنه في وقت نفسه قد أقر أن هناك اختلاف في الطبيعة لادرجة "صحيح أننا حينما ننتقل من التضامن الاجتماعي إلى الاخاء الإنساني، فإننا نكون قد قطعنا صلتنا بطبيعة معينة ولكننا لا نكون قد قطعنا صلتنا بالطبيعة كلها على وجه العموم، وكثيرا ما يحي المثل الأعلى للأخلاق المفتوحة فيساهم بقسط أوفر في تغيير طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها وهذا هو السر في تلك الأنظمة الديمقراطية التي تنسب إلى سائر الناس حقوق متساوية".[2]

سواء تحدثنا عن الأخلاق مفتوحة أم كنا بازاء الأخلاق المنغلقة أو تحدثنا عن نداء البطل أم عن ضغط المجتمع فإنه لا بد لنا دائما من أن نتذكر أن علم الحياة – بمعناه الواسع هو الأصل في كل أخلاق ومعنى هذا أن الأخلاق في نظر برغسون ذات طبيعة بيولوجية كما كنا قد أشرنا سابقا،أي أنها تستند أولا وبالذات إلى التطور "ولم لم تكن الحياة نفسها هي التي أرادت الأخلاق لما كان ثمة موضع للحديث عن ضربين مختلفين من الأخلاق،أو ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الخلقي"[3] وكنتيجة فهي أخلاق تطورية تعتبر ظهور المثل العليا الجديدة في صميم الحياة الخلفية مجرد نتيجة للطبيعة الإبداعية التي يتصف بها الواقع.

وما يمكن قوله في الأخير أن الأخلاق الساكنة والأخلاق المفتوحة موجودة باعتبارها حقائق واقعة لاحدود مثالية نقترب منها، يقول برغسون:إنه من الصعب أن نقارن بين هذين النوعين من الأخلاق،لأنه لم بعد من الممكن العثور على أي منهما في حالته الخالصة"[4] وهذا القول يدل بوضوح على أنه كان ثمة وجود لهذين النوعين من الأخلاق،

---

[1] زكرياء إبراهيم ، مشكلات فلسفية2 المشكلية الخلقية، مرجع سابق، ص 104 .

[2] نفس المرجع ، ص 57.

[3] نفس المرجع ، ص 105.

[4] هنري برغسون ،منبعا الأخلاق والدين ، مصدر نفسه، ص 58.

بحالة خالصة محض في سابق،وقد رأينا عند معالجتنا لموضوع الأخلاق الساكنة إن حالتها الخالصة هي الأخلاق البدائية الغريزية التي برزت إلى الوجود مع ظهور الإنسان،أما الأخلاق الحركية فقد وجدت بصورتها الخالصة في شخص يسوع المسيح وحياته وتعاليمه.

وعلى هذا لايمكننا الفصل بين هاذين النوعين من الأخلاق لأن الأولى تمهد للثانية باعتبارها الأساس الذي تنطلق منه وعلى هذا يبدو أن الدعوة الأخلاقية في البرغسونية لم تفصل بين الدين والأخلاق، حيث يتحدان في المصدر ويتوجهان في غاية موحدة هي صيغة الحب الانساني الذي هو عينه محبة المسيحية بما أن المسيح نبي من بني اسرائيل وهو معامل مشترك بين الأخلاق المفتوحة والدين المتحرك.

الفصـــــــــل الثالث:

الدين الساكن والدين الحركـــي

المبحث الأول: الدين الساكن عند برغسون

المعنى اللغوي للدين: إن الدين كما عرفه المعجم الوجيز هو"اسم لجميع ما يتبين به مجمعه أديان"[1] أما المعنى الحرفي للفظة الدين فلها معان شتى عند العرب **يقال:** دانه دينا أي جازاه ومصداق ذلك قوله تعالى (أَءِنّا لَمَدِينُونَ) (سورة الصافات، الأية 53) بمعنى محاسبون على أفعالنا.

- **والدين:**جزاء، والدين: الحساب كما في قوله تعالى﴿**مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾.(سورة الفاتحة، الآية 04)

والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع الأديان.

والدين: العادة والشأن كما في قول العرب مازال ذلك دين وديدني أي عادتي.[2]

- ويتضح من خلال ما سبق أن الدين في اللغة هو العادة وهو حالة الإنسان عند طاعته أمام دائنه، وربما أعتبر الدين عادة لأن الناس لا تعيش غالبا بدون دين سواء كان هذا الدين سماويا أو وضعيا، فالدين عادة إنسانية.
- أما في اللغات الغربية الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقة من اللاتينية Religia وهي تعني يشكل عام الأساس المصحوب بخوف أو تأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة. ومن جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من Relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة.[3]
- كما يرد للدين مرادفات أخرى، نحو الملة، والمذهب، والشريعة وإن كان الفرق واضح بين هذه المسميات من خلال المعنى المراد إطلاقه.
- الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله، والملة منسوبة إلى الرسول والمذهب منسوب إلى المجتهد، وكثير ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان البعض، ولهذا قيل أنها متحدة بالذات، ومتغايرة بالاعتبار، ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام.[4]

---

[1] المعجم الوجيز: من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة ،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ب.بلد، ب.ط، 2009، ص 241.

[2] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، دار المصرية اللبنانية، قاهرة، ط2 ، 2015 ،ص18.

[3] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفة ،مج1 مرجع سابق، ص 1203.

[4] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ج1 ، مرجع سابق، ص 572.

وبناء على هذا فإن لفظ الدين يحمل عدة معاني متعددة ومتنوعة، بحسب تنوع الاستعمال والفضاء، على أن الطاعة والانقياد يبقيان من بين أكثر المعاني التي نتفوق حولها المعاجم اللغوية.

أ- المعنى الاصطلاحي للدين

تتعدد المفاهيم الاصطلاحية التي تحدد لفظ الدين وذلك حسب وجهة النظر التي يؤمن ويعتقد بها صاحب التعريف.

فمثلا الفلاسفة المحدثون عرفوا الدين "أنه جملة من الادراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها الله، وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره"[1]بمعنى أن الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، ومن بين الفلاسفة نأخذ كتعريف مثلا كانط "الدين هو معرفة الواجبات duties باعتبارها أوامر إلهية Divine Commands"[2]

أما هيجل فيري "أن الدين هو الروح واعيا جوهره... هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي"[3] وبالتالي فإن مفهوم الدين عنده يتحدد وباختصار على أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي أي بحث الإنسان عن المطلق لأن الإنسانية حسبه قد أودعت أفكارها التي كونتها في الأديان بالإضافة إلى أرائها عن موفق الروح الإنساني من الألوهية والخلود.

أما دوركايم فيري أن الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحرير."[4]، وبالتالي فهو مؤسسة اجتماعية قوامها أنها تقوم على تفريق بين ما هو مقدس وما هو غير مقدس.

---

[1] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسف الدين، مرجع سابق، ص19.

[2] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفه الدين، دار القباء للطباعة والنشر القاهرة (د ط) 2001، ص18.

[3] نفس المرجع ص 18.

[4] فراس السواح، دين الإنسان بحت في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين، ط 4 ،2002، ص27.

وهناك تعريف أخر للدين على أنه" قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة"[1] بمعنى أنه يصور لنا النقص في الذات الإنسانية، وأنها دائما تتطلع إلى الكمال.

أيضا نجد أن لالاند قدم عدة تعريفات في معجمه الفلسفي منها.

- نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال المألوفة، موضوعها الله، فالدين هو تحديد المطالبة بوجهه نظرا الشعور والإيمان، إلى جانب وجهه نظر العلم.
- مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبارات المنظمة وباعتماد بعض الصيغ بالاعتقاد في قيمة المطلقة لا يمكن وضع شيء أخر في كفة ميزانها وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه.[2]

[1] محمد الزحيلي، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طبعة خاصة، 1991 ، ص 17.

[2] أندريه لالاند ، موسوعة لا لاند الفلسفة ، مرجع سابق، ص 1204

ب) الدين الساكن عند برغسون:

لقد تميزت الثقافة المعاصرة بالبحث في جذور البنيات المختلفة، معرفية واجتماعية ودينية الخ وهي محاولة لإدراك الأصول الأولى للفعاليات الإنسانية ولقد ساعدت على ذلك النتائج التي تحصلت عليها العلوم الإنسانية، لعلم النفس وعلم الاجتماع إذ قدمت هذه العلوم محاولات على نظرية الدين لأن التجربة الدينية تمثل العمق الحيوية الأكثر بروزا في تاريخ الإنسانية وفي هذا الصدد نجد موقف برغسون الذي حمل لديه معنيين للدين الأول ساكن متعلق والثاني متحرك مفتوح.

– لقد انطلق برغسون من فكرة قوامها أنه لا يمكن أن نجد في الماضي أو الحاضر أو المستقبل مجتمعات من دون دين" وقد نرى في السابق أو الحاضر، مجتمعات إنسانية لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة، لكن لا نعرف مجتمع لا دين له"[1] وهذا راجع إلى إيمان الإنسان منذ القديم بأشياء خرافية سحرية يلجأ إليها التفسير مايعترضه من مشاكل دنيوية، كما يضيف قائلا أيضا "العقل والتدين خاصية إنسانية (...)، فالإنسان هو كائنا الوحيد الذي يمكن أن يربط وجوده بأشياء غير معقولة"[2] ،أي أن العقل والتدين خاصية إنسانية لأنه كان الحيوان يجهل الخرفات جهلا تاما فإن الإنسان على العكس من ذلك فهو كائن الوحيد الذي يعلق أمله الكبرى في صميم وجوده على أمور وهمية وغير معقولة، وظواهر غيبة غير مفهومة وقوى سحرية غير ملموسة وعليه الدين وليدة الحاجة الإنسانية لأنها لم تستغني يوما عن الدين.

– الدين السكوني يوجد لدى المجتمعات المنغلقة سواء البدائية أو المحتضرة على سواء "ويشغل مكان مادية أعظم وأشمل في حياة معتنقيه"[3] لأن حسب برغسون يشمل كل المنظومات الدينية المغلقة بما تحتويه من عقائد وتشريعات وعادات وتقاليد وخرافات وأساطير التي تدخل في صلب جميع الأديان المعروفة.

---

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص19.

[2] نفس مصدر ، ص 120.

[3] زكرياء إبراهيم، برغسون،مربع سابق، ص 198.

وفي نظره فإن هذا الدين "يتحقق في القبائل البدائية أولئك الذين يريدون العودة إلى أخلاق هذه القبائل"[1] أي أنه دين المجتمعات والنفوس الساكنة.

وبالتالي فإن الدين الساكن هو"دين طقوسي شعائري جامد"[2] خاضع للطبيعة.

- إن أول مشكلة واجهها برغسون هي كيف ينشأ الدين وكيف يتطور وينمو، فهو لهذا حاول أن ينفذ إلى البواكير الأولى للدين، وهناك في الحياة البدائية الأولى يجد ما يشبه أن يكون مقدمة للعبادات الراقية عند الكبر المتحضر "وقد استعان في تحليله للدين في بداياته الأولى بمختلف علماء الأجناس والأنثروبولوجيا وعلماء النفس"[3] بحيث إذ تتعبنا مصادر وأسس هذا الدين عند برغسون فإننا سنجده من أجل أن يعطي توضيح وافيا لفلسفة حول الأديان الاستاتيكية صب اهتمامه إلى دراسة الأديان البدائية أكثر من توجيه اهتمامه إلى دراسة الأديان المتحضرة ذلك نظرا لتعقدها وتشعبها بفعل التطور الحضاري والثقافي المحيط بها.
- يمكننا القول بشكل عام أن الدين الساكن ضرورة أساسية في كحل المجتمعات البشرية لأن الإنسان كائنا عاقل، إلا أن هذا لا يعني أن مصدر الدين الساكن هو العقل"أما الدين الاستياتيكي (المغلق) فليس من نتاج العقل"[4] إنه يعني فقط أن المجتمعات التي تتألف من كائنات عاقلة هي التي تستطيع أن تتدين فقط وأن تؤمن بالخرافات والأساطير وما شابة ذلك.
- وقد أقرب غسون بأن مصدر الديانة المغلقة هو الغريزة التي تثار تحت ضغط الضرورة الاجتماعية وبيان ذلك" ... أنه لما كان نظام المجتمع وتماسكه يتطلب من الفرد انخلاعه عن بعض رغباته وتضحيته بجانب من حريته، وتحمله أعباء تقتضيها مصلحة غيره، ولا يعود عليه منها نفع مباشر، وكان ليس من الهين أن يتقبل المرء

[1] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر – مرجع سابق، ص 132.

[2] كمال طرشي، الفلسفة الروحانية، عند هنري برغسون، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، جزائر مجلد 02 العدد 01 ، 2015 ، ص122 .

[3] بوشيبة محمد ،المسألة الدينية والحل الصوفي في فلسفه برغسون، مجلة الأبعاد، مختبر الأبعاد القيمية، جامعة وهران، جزائر، العدد 05 ، 2018، ص 133.

[4] إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة02 ،مرجع سابق، ص 46.

عن طيب خاطر، كل هذه التضحيات"[1] فإن كل هذا يمثل حرمان لذا كان لابد من وجود قوة أخرى تحفظ التوازن وتآخي بين مصالح الفرد والجماعة، وهذه القوة قد أعدتها الفطرة الإنسانية في النفوس حين أشربتها الفكرة الدينية حيث أنها صورت أمامها المحظورات الاجتماعية بصورة مخيفة تجعل من المخاطرة انتهاكها حتى أنها بالغت في هذا التصوير وخيلت للنفس أن هذه المحظورات يقوم على حمايتها حارس معنوي، أمر، ناه وذلك هو معنى إلا له.

- فالديانات المغلقة تتضمن حسب رأي برغسون مجموعة من المعتقدات غير المعقولة التي تختلط بالأمور السحرية والأساطير الوهمية، ومصدر هذه الخرافات والأساطير ملكة إنسانية يطلق عليها" اسم الملكة المبدعة للعناصر الخرافية والتي تمكن الإنسان من أن يتصور موجودات خيالية ينسب إليها صفات متعددة، فقد يتصور أنها أرواح أولا تم قد تسجيل بعد ذلك إلى قوي إلاهية"[2] ،أي أن هذه الملكة الإنسانية تجعل الجماعات الساكنة والمغلقة تعتقد أن القوى الإلاهية أو الأرواح تعمل مهمة الرقابة الاجتماعية وتؤكد سطوة الجماعة من خلال مقاومة الإنسان لذاته الفردية والخضوع للوجبات الدينية العامة المطلقة"..... وفي المقابل فهي تشبع فكرة الخلود في النفس الإنسانية ... وفي الوقت نفسه تعمل على إنشاء الطقوس الإلزامية، كالصلاة، والأضاحي، والأعياد...،إرضاء للقوى الالهية الغيبة التي سيق لتلك الملكة أن صورتها على أنها خارقة للطبيعة وقاهرة للبشرية..."[3] وهنا لايمكننا في هذه الأديان تفرقة بين الطقوس الدينية والطقوس السحرية لأنهما تصدران عن نفس المصدر وتشتركان في غاية واحدة ألا وهي إقناع الأفراد بضرورة الخضوع لرأي الجماعة لتحقيق التكامل والتماسك الاجتماعي.

---

[1] حسن علي مصطفى حمدان، نشأة الدين، بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، مؤسسة الإسراء، ب بلد، ط1، 1991، ص 54.

[2] شبل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج2 ، دار الشروق، ب.بلد ، ط1 ،1984 ، ص42 .

[3] أحمد الخشاب، الاجتماعي الديني لمفاهيمة النظرية وتطبيقاته العلمية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهر، ط1، 1970، ص45.

- ونستنتج مما ورد أن الملكة الخرافية هي العلة الفاعلة للدين الساكن، وأن الدين الساكن هو العلة الغائية لوجود الملكة الخرافية، إلا أن برغسون لا يكتفي بتفسير الدين الساكن بمجرد إرجاعه إلى ملكة من ملكات النفس الإنسانية.

وفي هذا الصدد يرى أن الملكة الخرافية تشد حاجة حيوية لدى الإنسان عن طريق ماتنتجه من معتقدات يتألف منها الدين الساكن "أما الدين فهو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه، وهي للدين نتيجة لا علة، فلا بد أن حاجه ما، وقد تكون فردية، إلا أنها على كل حال اجتماعية، قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط – أي النشاط الخرافي– فما هي هذه الحاجة"[1] ،الدين المنغلق يعلل بدوره وجود الملكة الخرافية لأن حاجة مجتمع الحيوي إلى الدين الساكن أدت إلى خلق هذه الملكة.

- برغسون يقر بأن الدين الساكن"وليد حاجة البشرية ووظيفته طبيعية، إذ ينشئ الأوامر والنواهي، ويضع القوى عليا وهي الالهة من أجل حفاظ على المجتمع واستمراره وسكونه"[2] وهنا تظهر مسؤولية العقل في استتباب هذه الحالة، لأن العقل كان منشئ الوظيفة الخرافية في الديانات البدائية، لذلك ظهر الدين السكوني ذو طابع دفاعي، تدافع به الطبيعة عن نفسها بإزاء نتائج النشاط العقلي الزائد وهنا يقول"، وجدنا أن أصل المعتقدات التي أتينا على دراستها، إنما هي رد فعل دفاعي نقوم به الطبيعة لتحارب تثبيطا مصدره العقل"[3] إذن الدين الساكن هو رد فعل على المخاوف التي أثارها العقل، فيكون العودة إلى ربط الإنسان بحياة والمحافظة على بقاء المجتمع لأن العقل يعتبر مفكك لتماسك المجتمع وفي هذا مجال يقول: "أصبح التفكير يتيح للإنسان أن يبتكر وللجميع أن يتقدم، ولكن نقدم المجتمع يفترض– أولا بقاءه، والاختراع يعني المبادأة، والاعتماد على المبادأة الفردية يعرض النظام الاجتماعي للخطر"[4] وهنا نستنتج أن وظيفة الدين تكمن في إبطال مفعول التأشيرات الخطرة على حياة المجتمع الناتجة عن طبيعة العقل واتجاهاته الفردية لأنها تضعف من إخلاصه للجماعة، والدين يحوي معتقدات مهمتها منع هذه الأفكار العقلية من

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 112.

[2] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، 269 .

[3] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر نفسه، ص 164.

[4] نفس المصدر، ص 126 .

التأثير على سلوك الفرد، وأول مثال على هذا يتعلق بفكرة الموت، "فلئن كانت وثبة الحياة قد صرفت سائر الكائنات الأخرى عن تصور الموت فلابد أنه مبطئ لحركة الحياة في الإنسان،"[1] بمعنى أن الإنسان عندما يلاحظ أن كل من حوله سائر إلى الموت فإنه يكتشف أنه ميت لا محاولة، وهذا الاستنتاج الذي توصل إليه العقل ينطبق مع طبيعة الحياة بل يعرقل سيرها لأنه يضعف تثبيته بها، ولتطبل الطبيعة المفعول السلبي لهذه النتيجة فإنها تولد في الإنسان فكرة البقاء بعد الموت.

وبالتالي فإن العقل يثبت تصورات وأحكاما عن العالم الخارجي تعرض الإنسان والمجتمع للخطر لو صدقها وسير حياته بموجبها، "والدين الساكن هو وسيلة التي تتدخل لتبطل مفعول هذه التصورات والأحكام وتلغي تأثيرها على وعي الإنسان وسلوكه، لهذا فإن الدين الساكن هو عبارة عن مجموعة متماسكة من الأفكار الوهمية والتصورات الغيبية والخرافات الخيالية التي تحل محل تصورنا لحقيقة الكون كما يكتشفه العقل"[2]، بمعنى أن الدين الساكن بأفكاره وتصوراته يقلد التفكير المنطقي المنظم ويحاكيه بأن يمد لنا صورة متجانسه عن طبيعة الكون، النتيجة هو الوسيلة الوحيدة لإبعاد الكائنات العاقلة عن الحقائق الخطرة التي توصل إليها العقل وخير دليل على ذلك فكرة الموت، فعند اكتشاف العقل أن موت حقيقة برزت فكرة البقاء بعد الموت وهي الفكرة الخيالية تبعدنا عن الفكر الصادقة وهنا فإن الإنسان يسير حياته ويخطط المستقبلة على الأسطورة التي تقول "أن الحياة الدنيا ليست إلا مرحلة انتقال إلى حياة أخرى أسعد وأفضل حيث يوفر الدين الساكن للمجتمعات البشرية الفوائد التي توفرها العزيزة للمجتمعات الحيوانية بصورة مباشرة".[3]

– أما بالنسبة إلى مصدر الدين الساكن، فمن المعقول أن مصدره غير المباشر هو العقل، لأن العقل لا يولد تصورات دينية أو أفكار غيبية لكن نشاطه هو الذي يخلق ضرورة لوجود الدين الساكن مما بين أن الطبيعة هي مصدره الأول والمباشر" والعقل الإنساني في الواقع قد أفترض على فعل محدود في مادة يعرفها معرفة ناقصة كل النقص،

[1] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 65 .

[2] نفس المرجع ص 169 .

[3] نفس مرجع ص 170.

ولكن دفعة الحياة الموجودة، وهي لا ترتضي الانتظار، ولا تقر بالحاجز، وليست تهمها الطوارئ كثيرا ..... فالوثبة تطوي المسافة طيا..... رأيت تمة تصور ينبثق، هو تصور قوى مؤاتية تنضاف إلى العلل الطبيعية أو تحل محلها،"[1] ما يمكن استنتاج هو أن الوثبة الحيوية هي المصدر الأساسي للأفكار التصورات الدينية الأولية التي ينسج الإنسان حولها الدين الساكن بكل ما فيه من تعقيد وتشعب."وبهذا التفسير يبتعد برغسون عن كل النظريات التي تعترف بمصادر أخرى للدين كان المجتمع أو باعتبارها فعالة لقدرة لامنطقية يسند المهمة لفعل نفسي حيوي في تحليل أصل الدين"[2]، وهنا تعتبر التركيبة البسيطة التي تبتعد عن التعقيد الاجتماعي، فبرغسون قد وجه "نقــد لنظرية ليفي برويل فيلسوف وعالم اجتماع أثنولوجي فرنسي Lévy-Bruhl (1857–1939) التي قسمت العقلية البشرية إلى عقلية ماقبل المنطق وهي عقلية بدائية وإلى عقلية منطقية موجودة لدى الشعوب المتحضرة،"[3] حيث أنه أرجع كل مظاهر غريبة عند البدائيين بما فيها الدين الخرافي إلى عقليتهم غير المنطقية لكن برغسون رفض هذا المصدر وذهب إلى "أن عقل البدائيين لا يختلف عن عقلنا اختلافا جوهريا وعقلنا يحيل الحركي إلى السكوني ويجمد الأفعال في الأشياء،"[4]لأن تركيبة العقل هي السبب الحقيقي للمظاهر الخرافية التي يتميز بها الدين السكوني وتتمثل في تثبيت الحركة وتمكين الزمن وتجميد الاتصال وقد أضاف برغسون أيضا أننا لو سلمنا جدلا بانتقال الصفات المكتسبة مثل الصفة العقلية من جيل إلى أخر وهذا حادث عرضي قليل الحدوث، فينتقل من حالة اللامنطق إلى حالة أكثر تطورا هي التفكير المنطقي، "الحقيقة أن بنية الفكر تبقى هي، ولكن التجربة التي أكتبتها الأجيال المتعاقبة وأودعها المحيط الاجتماعي، ثم عاد المجتمع فردها إلى كل منا هذه التجربة هي السبب في اختلاف تفكيرنا عن تفكير البدائيين"،[5] إذن التراكمات الحضارة

[1] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، مرجع سابق، ص 167.

[2] نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفه برغسون، مرجع سابق، ص 269.

[3] نفس المرجع ، ص 269 .

[4] هنري برغسون ، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 140 .

[5] س مصدر، ص 115.

المترسبة في العقلية المتحضرة هي سبب الاختلاف بين عقل بدائي وعقل متحضر، والحق أن العقلية البدائية عقلية منطقية.

وفي الأخير نستنتج أن الدين الساكن يعمل على تنظيم حياة الجماعة عاملا على إخضاع الفرد للجماعة، وإقناعه بأن مصلحته الحياتية مرتبطة بالمجتمع، ونجد أن الدين الساكن وثيقة الصلة بالسحر والقصص الخرافية التي كون مصدر طمأنينة للفرد والجماعة على حد سواء، لذلك فإنه يتألف "مجموعة متماسكة من الأفكار الوهمية والتصورات الغيبية والخرافات الخيالية التي تحل محل تصورنا لحقيقة الكون كما يكتشفه العقل"[1] ، حيث تحاكي تركيب تفكيرنا المنطقي المنظم وهنا الإنسان يتقبلها ويعمل على تكيف فتجنبه بذلك الأخطار التي كانت حقائق العقل ستعرضه لها.

[1] صادق جلال ، مرجع سابق، ص 163 .

المبحث الثاني: الدين المتحرك عند برغسون

عبر برغسون عن تحرر الإنسان من محال السكون واتصاله بالوثبة الحيوية من خلال الكلمات التالية" وفيما بعد، انتشل الإنسان نفسه من الدوران في مكانه بجهد كان يمكن أن يتم، فعاد فتسلل إلى تيار التطور يمد فيه، فكان ذلك هو الدين الحركي"،[1]أي أن الدين الحركي هو تجربة فردية تتجلى من خلالها أسمى المعاني الروحية التي تتيح للإنسان الولوج إلى عالم المحبة والآخاء، وهذه المحبة تكون شاملة للإنسانية جمعاء حيث تشمل الخليقة والوجود بأسره، وهنا يتجسد لنا مفهوم الدين الحركي بما هو "نتاج للعودة إلى الاتجاه الذي تتبع منه الدفعة الحيوية وهي استشعار بذلك الذي لا تستطيع الكلمات أن تعبر عنه أو أن تدركه والتي تتطلع إليه الحياة"[2]،لهذا فإن الدين المتحرك عند برغسون هو عبارة عن تجربة روحية منبعا الحدس لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالله، لا التمسك بالمجتمع، ووسيلتها الانفصال عن كل شيء لا التعلق بأهداب الحياة.

– إن القوة المولدة للدين الديناميكي هي ذلك الهذاب من الوجدان المحيط بالعقل وبعبارة أخرى "الدين الحق يولد من اتصال وتطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة، مع السورة الحيوية أو التطور الخالق"،[3] ومعنى هذا أن الدين المفتوح يستمد أصوله من التصوف الذي يؤمن للنفس، على شكل ممتاز الطمأنينة والسجو"، وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو ذاته الله"،[4]وبالقدر الذي يكون به التصوف استمرار للفعل الإلهي فإنه يكون إبداعا وحبا.

– الدين المتحرك في جوهره هو تعبير عن الشوق الإنساني وما يسمو عليه، أي إلى الله بما هو المنبع الأصيل للمحبة التي هي عنوان الدين المفتوح والتصوف على حد سواء ويقول برغسون": إن المحبة لتبقى في نفس المحب ولو لم يبقى على وجه الأرض حي غيره"[5] وهذا ما جعلنا تجزم أن الدين الحركي هو تعير عن العمق للتجربة الصوفية.

---

[1] بوشيبة محمد، المسألة الدينية والحل الصوفي في فلسفه برغسون، مرجع سابق، ص 135.

[2] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، سابق، ص 155 .

[3] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1 ، مرجع سابق، ص 339 .

[4] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 236 .

[5] نفس مصدر ، ص 39 .

– لهذا لو تأملنا الديانة النامية عند برغسون فإننا سنجده "يعترف لها بأصل إلهي، فإستلهام التعاليم والمبادئ الدينية لا يكون من الفراغ بل من الله"[1]،إلا أنه أنكر الوحي وأقر بالحدس، وعليه فإن مصدر الديانة الديناميكية إلا أنه أنكر الوحي وأقر بالحدس، وعليه فإن مصدر الديانة الديناميكية هو الحدس" ،وهو الأخر ملكة إلا أنه ملكة تختلف عن الملكة الخرافية في الديانة المغلقة فإذا كانت الملكات الخرافية تتحرك بفعل عزيزي لتحقيق عرض غريزي كذلك، فإن الملكات الحدسية تنبعث بفضل الصفاء الروحي الذي يرتفع صاحبه إلى أعلى درجات النقاء"،[2] لأنها تصدر عن ملكة فوق مستوى العقل تبلغ أسمى درجاتها عند أصحاب التجارب الصوفية والتي تتجه نحو تحقيق الكمال والمحبة إذن هذه الديانة لا تنشأ عن "الضغوط أو الضرورات الاجتماعية وإنما تصدر استجابة لنداء الإلهام والحدس الصوفي، وهو ذلك النوع الذي نلقاه عند القدسيين، ولا يتأتى هذا الإلهام إلا بالتحرر من رقبة العوائق المادة ورفض المظاهر الدنيوية،"[3] أي أنها تنتشر عن طريق النداءات التي يوجهها هؤلاء القديسيون إلى ضمائر الأخر.

– فالقول بأن الحياة بالنسبة إلى الإنسان عبارة عن الاستمرار، وخلق الذات بالذات وزيادة ما كان هناك من ثراء روحي في العالم وتحديد لهدف أخلاقي لوجودنا "والقول بأن الحدس هو مجهود للتعاطف العقلي مع الواقع لمعرفته، وأننا لن نعرف جوهر الواقع تأسيس للأخلاق على الحرية والمحبة"[4]، هذه الحالة الوجدانية تعلو على العقل، لأنها حبلى بالأفكار والمشاعر التي تصعد بنا حتى نصل إلى مركز عادل، هو التصوف وهذا الأخير قد عرفه برغسون على أنه "اتصال بالجهد المبدع الذي ينجلي عن الحياة ومن ثم اتحاد جزئي به وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو الله ذاته، والصوفي الكبير هو ذلك الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا فعل الله، ذلك هو تعريفنا للتصوف"[5]، فالتصوف الذي يعتبره برغسون جوهر الدين الحركي هو التصوف

[1] حسن علي مصطفى حمدان، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، مرجع سابق، ص 60.

[2] نفس المرجع ، ص60.

[3] شبل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي ج2 ، مرجع سابق، ص 43.

[4] فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 136 .

[5] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 230 .

المسيحي باعتباره الأجدر الذي يحقق الغاية السامية، وعلى رغم من اعترافه بمختلف التجارب الصوفية لدى مختلف الشعوب إلا أنه يعتبر أن "الصوفية الكاملة فهي في الحق صوفية الكبار المتصوفة والمسحيين"[1]،لأن في نظره أن التصوف المسيحي وحده استطاع أن يتصل اتصالا تاما بالجهد الخلاق وأن يتحد معه، وهذا ما دفعه إلى القول بأن أنواع التصوف الأخرى محاولات ناقصة لتحقيق ما حققه التصوف المسيحي.

– وفي نظر برغسون "المسيح هو أعظم شخصية صوفية سجلها التاريخ بحيث يمكن القول أن كل المتصوفة إن هم إلا أتباع أصليون لمسيح الإنجيل"[2] لأنه هو المثل الأعلى للصوفية على وجه الإطلاق، فالصوفي الحقيقي هو الصوفي المسيحي، والديانة المسيحية هي التحقق الكامل للوثبة المبدعة والتجلي الأكمل للتجربة الباطنية، الذي نجده عند أمثال "القديس بولس، فرانسوا جان دارك القديسة كاترين دوسيين، تريزا وغيرهم"،[3]لأن حسب برغسون تصوفهم تصوفا كاملا لا يشوبه النقصان، وقد تختلف تجربتهم الشخصية إلا أن هناك ما يوحدهم وهو كونهم جميعا يصدرون عن احتكاك مباشر أو اتصال فعال بالجهد الخالق الذي يكمن من وراء الطبيعة.

– الصوفي العظيم حسب برغسون وهو تلك الشخصية التي استطاعت أن تتحرر من قيود المادة لكي تربط بالاتصال بالفعل الإلهي نفسه لأن الصوفي "يمتاز بانفعال فريد من نوعه وهو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسي عارض وهو شبيه بالرؤية،"[4] ومن هنا فإن الحياة الجديرة بالتمجيد هي الحياة فوق البيولوجية، وفوق النفسية التي يحياها هؤلاء القديسون والأبطال لأن هؤلاء القديسون العظام والمتصوفة وقادة البشرية الأخلاقيون قد اكتسبوا "معرفة ثاقبة بالدفعة الحية ذاتها، لقد دخلوا في اتصال شخصي مع الله، وأصبحوا بالتالي مصلحين لهم تأثيرهم، قادرين على أن يدخلوا في نفوس آخرين بعض من استبصارهم في الحب والعدالة"[5]ومن خلال الله وفي الله يدعو دين

[1] نفس مصدر ، 243.

[2] مراد وهبة ،المذهب في فلسفه برغسون ، مرجع سابق، ص 143 .

[3] هنري برغسون ى، منبعا الأخلاق والدين ، مصدر نفسه، ص 244 .

[4] مراد وهبة،المذهب في فلسفه برغسون، مرجع سابق، ص 143.

[5] وليم كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق، ص 548 .

الإنسان إلى حب الجنس البشري وبذلك الذات وروح التضحية والمحبة وتلك هي القسمات المميزة للأخلاق الإنسانية، وهي فضائل الدين المفتوح.

– وعليه فإنهم جميعا يتفقون على أساس وهي أنهم يتصلون بحقيقة روحية،"أي الاتحاد بالله في ديمومة خالصة، لا يقيدها زمان خاص ظفر المتصوفة بالحرية واليقين الداخلي"[1]،إذن فمصدر الدين الحركي هو الوثبة المبدعة للحياة وهو لذلك يتجاوز العقل وهو"الدين كبار المتصوفة والأشياء الذين تجتاحهم الحياة الصاعدة، وهم هنا يتطابقون مع المدد الإلهي ويقدمون صورة للفردية تتجاوز حدود الطبيعة وتأتي بسيرة عمل وليس بتعاليم نظرية"[2]، لأنهم يلبون نداء ما هو إلهي ويستمدون قوتهم من السماء، وهذا هو سبب فشل الفلاسفة اليونان لأنهم اعتمدوا على منهج آخر وهو النزعة العقلية المحضة وخير مثال على ذلك" أفلو طين الذي قدم العمل كمجرد تضاؤل للنظر بينما التصرف الحقيقي هو في صميمه فعل، وخلق وحب"[3] أي أن أفلوطين قد حاول قدر الإمكان أي يسمو بنفسه إلى هذا المقام، إلا أنه لم يستطع أن يحول التأمل إلى عمل الذي تحدد بفضله إرادة الإنسان بإرادة الله، كما رفض التصوف البوذي لأنه في اعتقاده لم يؤمن بقيمة الإنسان، ولأنه يعلم "إطفاء إرادة الإنسان"[4]، كما اعتقد أيضا أن التفاعل بين الجدل العقلي وبين الوثبة الصوفية، قد أعاق التصوف من النضج في الهند وأكد على أن الجدل والتصوف كانا دوما مختلطين في حضارة الهند.

– إن الحدس الصوفي في رأي برغسون" يكتشف لصاحبه الماهية الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشره، لا تعتمد على التصورات ولا على العقل والأفكار على الإطلاق"[5]بمعنى أن الحدس الصوفي تكيف وامتداد للحدس الفلسفي وهذا ما يجعل من التصوف الكامل نوعا من المعرفة الفائقة للعقل تحقق مباشرة أهداف البحث الفلسفي دون اللجوء إلى الأساليب العقلية والجدلية التقليدية، لأن في وسع العقل معرفة حدوده وحدود

[1] وليم كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق، ص 548 .

[2] نورة بوحناش إشكاليه القيم في فلسفه برغسون، مرجع سابق ، ص 271.

[3] إسماعيل الموساوي، الدين السكوني والدين الحركي عند هنري برغسون، الفلسفة والعلوم الإنسانية ، 23 أكتوبر 2017 .

[4] بوشيبة محمد ، المسألة الدينية والحل الصوفي في فلسفه برغسون، مرجع سابق ، ص 137.

[5] صادق جلال العظم ، مرجع سابق، ص 189 .

ملكاته التي تقف عاجزة أمام الحقائق المطلقة، وهذا ما أكد عليه برغسون "وهو ضرورة تعطيل وظائف العقل النقدية كشرط لتحقيق التجربة الصوفية"[1]أي أن الحدس الصوفي يتخلى كليا عن التصورات والأفكار المجردة والاعتبارات المنطقة ويتركها خلفه لأن ما يبدو غامضا للعقل قد يكون واضحا كل الوضوح للحدس الصوفي الذي يختلف اختلافا كليا عن المعرفة التصورية التي ينتجها العقل فالإنسانية لما تجاوزت حدودها الضيقة بانجذابها نحو القيم المفتوحة كانت قد تجاوزت الطبيعة والعقل" ،لذلك يكون الدين الحركي هو ما يناسب إنسانية بلغت ذروة الوثبة المبدعة للحياة،"[2] فلم تعد تهتم بالعقل.

– إن الدين الذي يحثنا برغسون على أن نسلكه في حياتنا هو ذلك الذي" يتعلق بالإله الأعظم ويتحد به فنكشف معه حجب الإشراق وتضيء بفضله النفوس وتجلبها أفياض الحرارة ويغمرها الوجدان بطيب غمرانه"،[3]وهنا نستح أن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالا له وينجذب بمنحاه إلا بعد أن يخلص نفسه من الطبيعة التي جعلته يقبع في دين ساكنا، مقابل هذا فإن الإنسانية امتلكت منهجا للتحرر، وهذا المنهج جاء به من التجربة الصوفية التي لا تهدف إلى المحافظة على المجتمع والخضوع له بقدر ماتهدف إلى التحرر، ذلك "أن العلاقة بين التصوف والديمومة بدأت عند برغسون مبكرا مع مفهوم الفعل الخلاق"[4]وهنا يظهر الاتحاد بالله في ديمومة خالصة لا يفقدها زمان خاص، لأن المتصوفة يعمل على تبليغ الشعور بالتحرر الذي يسمح بترقي الإنسانية إلى مستوى تتجاوز فيه حدودها المادية، وهذا يولد انجذاب نحو القيم الروحانية "وهكذا يغير شكل الاطمئنان الذي كان يجلبه الدين السكوني للإنسان فلا خوف الآن من المتقبل ولا الانعكاف قلقا على الذات ولن يكون للموضوع قيمه من الناحية المادية وإنما يكتسب من الناحية الروحية معنا ساميا كل السمو"[5]لأن أحوال هذا الصوفي وأخلاقه قد تخطت كل حدود الزمان والمكان فالمتصوفة شخصية سامية ينجذب نحوها كل البشر، ويسعون للنهل من قبس نوره متخطيا

[1] صادق جلال العظم ، مرجع سابق، ص 189 .

[2] نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص 272 .

[3] كمال طيرشي، الفلسفة الروحانية عند هنري برغسون، مجلة تبيين، للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة ،العدد 13 ، 2015 ص 181 .

[4] نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفه برغسون، مرجع سابق، ص 272 .

[5] نفس المرجع، ص 273 .

لحدود الزماني والمكاني، إنها سلوك مجاهدة جوانية وخلق مستمر يسري في ديمومة روحانية صرفة.

– وعلى هذا الأساس فإن الدين الحركي هو دين يتجدد في كل زمان معاش كروحانية محضة ويتجسد في الشخصيات الدينية العظيمة، يعتبر برغسون متفوقون عظماء لأنهم "امتياز نادر للتفرد، وللتوحد، للعزلة، لكن نداءهم من أجل حياة روحانية ومتناغمة لأنه يدعو إلى الحب نداء يأتي من السماء"[1] إن المتصوفة شخص نودي ليحب ،لذلك فالحب جوهر التجربة الصوفية، التي تمثل حقيقة إلاهية تعمل على تمثيل حبها للكائنات معبرة عن عنايتها بها، وإذ يتضمن النداء الذي يتلقاه المتصوفة دعوة الحب إلى الحب "ذلك الحب الذي يستغرق النفس كلها، ويثبت فيها الحرارة"[2]إذ هو خطاب مشحون بالمضامين الانفعالية والعاطفية التي تجعله بتردد في النفوس ومن ثم فهو الارتكاز في الدين المتحرك.

– التصوف هو تجربة روحية يتجاوز فيها المتصوفة حدود الطبيعة المادية التي من شأنها أن تجعل الإنسان مقيدا أو أسيرا في دائرة ضيقة مغلقة على ذاتها، ويكون تجاوزه بعلاء وسمو باتجاه الحضرة الإلهية لأنه سوف يخرج من إطار التأمل ويرتقي إلى مستوى الفعل وهذا ما أشرنا إليه سابقا، لأن ما يعرف التصوف"هو الفعل الالهي المختلف –على مستوى الطبيعة – عن الفعل الإنساني الذي يستطيع بواسطة بعض الأشخاص أن يتجاوزوا طبيعتهم الخاصة من أجل صنع تاريخ أو مصير أخلاقي للإنسانية"[3].

– فغاية التصوف تكمن في تبليغ والإيصال واستقطاب أكبر عدد من الناس ذلك أن "ظهور كل نفس من هذه النفوس خلقا لنوع جديد، مؤلف من فرد واحد، والوثبة الحيوية حققت في فرد معين من حين إلى حين، نتيجة ما كان لها تتم لمجموع الإنسانية دفعة واحدة"[4]إذن الصوفية هي تعبير عن تيار حيوي روحي انبثق عن الدفعة الكبرى للحياة وهنا يقول برغسون: "إن المتصوفين الحقيقين هم الذين يفتحون أنفسهم للموجة التي

[1] كمال طيرشي، الفلسفة الروحانية عند هنري برغسون ، مجلة مقاربات فلسفه، مرجع سابق ص 126 .

[2] منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق، ص 61.

[3] خالد البحري، الخلق والقيم لدى برغسون أو ما حاجة الله إلينا، مرجع سابق، ص80 .

[4] منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص104 .

تجتاحهم، وهم لثقتهم بأنفسهم، ولكونهم يتحسسون في باطنهم شيئا ما خيرا منهم، رجال عمل عظام، على رغم مايتراءى للبعض من أن التصوف رؤية ونشوة ووجد، وهذا الشيء انساب في داخلهم هو تيار هابط يريد أن يعبر فيهم ليكتسح الآخرين فحاجتهم إلى أن ينتشروا حولهم ما قد هبط إليهم، هذه الحاجة يحسونها وثبة حب"[1] حيث هذه الأخيرة تغدو فيهم عاطفة جديدة كل الجدة، قادرة على أن تذهب لحياة البشر رنة جديدة.

– فقد أكد برغسون أن النداء هو روح الفعل الصوفي، وهذا النداء ينطلق من الأعماق الباطنية للروح وهنا يقول: "إني لأتساءل: إذا كان كلام متصوف كبير، أو أحد ممن يحاكونه، يلقي في نفس أحدنا هذا الصدد، أفليس معنى ذلك أن فينا شخصية صوفية غافية، تنتظر من يوقظها من سباتها؟[2] أي أن الإنسان في حالته الأولى يرتبط بما هو غير شخصي، أما هنا يستجيب لنداء الشخصية الصوفية المسيحية، فالنداء يمثل حدا فاصلا بين المغلق والمفتوح، أو بين الساكن والمتحرك وهنا أقصد الدين إذ أن النداء هو مدار التغير والاهتداء"[3]، وهو صادر عن فرد ميزته بأوصاف متفردة أهمها أنه يحيا تجربة الامتلاء، لذلك فإن هذا النداء لا يتحقق بواسطة العدم، بل بالصيرورة الممتلئة التي لا تقتضي التغيير بالقوة، وإنما بالدعوة إلى المحبة "وهنا حسب برغسون فإن المسيح هو الذي تجلت فيه هذه الأوصاف كاملة أما باقية الأوصاف– أوصاف القديسين والأبطال – فتبقى جزئية ناقصة إذ ما قورنت بما كان عليه المسيح.

– وعليه فإن النداء يعتبر نقطة جوهرية في روحانية برغسون، إذ يأتي النداء تعبيرا عن "صعود تيار الحياة، ومن ثم يمثل تطور الإنسانية الروحاني، كما يعد الفعل الكامل الإنسانية متفوقة تستمد قوة تفوقها من تجربة الاتصال والاتحاد بالمبدأ الخالق"[4]، وعليه فإن النداء هو صورة لعلاقة الإله بالإنسان، لأن عند ظهور ستتبدل رؤية الأفراد للأخلاق المستتبة والدين المتحكم وسوف تتسع آفاق الإنسانية إلى مالا نهاية،لأن النداء يقظة للحرية وارتفاع عن الإلزام الطبيعي ومن ثم الانجذاب.

---

[1] منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص 108 .

[2] نفس مصدر ، ص 108.

[3] نورة بوحناش ، إشكالية القيم في فلسفه برغسون، مرجع سابق، ص 278.

[4] نفس المرجع، ص278.

إن النداء علامة من علامات تفوق الإنسان، وهوعلامة للبطولة وطريق الذي اختارته الحياة لتكملة التطور العضوي بالتطور الروحي"، فالإنسان الذي يتكئ دائما على مجموع ماضيه حتى يقوي فعله في المستقبل هو ظفر الحياة الأكبر، ولكن الإنسان الذي يكون فعله القوي في ذاته قادرا على أن يقوي كذلك فعل سائر، الناس،أن يشغل، وهو السمح الكريم مواقد كرمح وسماحة ذلك الإنسان هوالإنسان الخالق إلى أعظم حد"[1] وبالتالي فإن التغير يكون من خلال الصعود في تيار الحياة الذي يعمل على خلق هؤلاء المتفوقين ولعل أقل التفاته منا إليهم يجعلنا ندرك بتعاطف ما يهز أعماقهم فننقاد للاقتداء بسيرهم المترعة بالحب"، فننظر إليهم وهم يفعلون، نشعر أنهم يبثون فينا حمياهم، ويجروننا في حركتهم وليس هذا نوع من القهر ملطفا بعض الشيء، وإنما جذب لايكاد يقاوم"[2] وهنا نلمس مطابقة في فلسفة برغسون التي تصر على"عودة مشروع للمسيح كمشروع للقيم ورسول للأخلاق إلى مقارنة تقودنا مباشرة إلى فلسفة حياة عند نيتش الذي تعتمد أيضا على فكرة البطولة والنداء في تغير القيم، وترى في الحياة معاملا قويا وخفيا في التغير الإكسيولوجي الذي قد يحدث للإنسانية"[3]إلا أن هناك تناقض معا برغسون لأن نيتشه أقام ثورة على القيم تمحورت حول تكسير ألواح القيم التقليدية التي كانت في نظره نقطة الضعف والاستكانة، ووظيفة الإنسان الأعلى في فلسفة نيتشه تمكن في الدعوة إلى إنسانية جديدة، وبالفردية ويقيم السادة، أما من ناحية الاتفاق فإن كل من برغسون ونيتشه يتفقون على أن هؤلاء أفراد نادرون فنداء زرادشت هو نداء الوحدة والتوحد، تتمثل الوحدة في اعتزال الناس بينما يتضمن نداء المتصوفة دعوة الفرد لأجل المجتمع" حتى إن هذه الثنائية نفسها تغيب في الوحدة لأن ضغط المجتمع ووثبه الحب ماهما إلا مظهران متتامان للحياة التي تنصرف إلى صون الشكل الاجتماعي جملة وهو الصفة المميزة للنوع الإنساني منذ البدء"[4] ،فحين يكون نداء زرادشت للسادة فقط من أجل تحطيم قيم العبيد ثم كتابة ألواح قيم جديدة مناقضة لدعوة المسيح .

[1] هنري برغسون، الطاقة الروحية، مصدر سابق ، ص 21.

[2] منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق، ص 104 .

[3] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفه برغسون، مرجع سابق ، ص 280.

[4] منبعا الأخلاق والدين ، مصدر نفسه، ص105.

المبحث الثالث: العلاقة بين الدين الساكن و الدين المتحرك.

فيما يخص العلاقة بين كل من الدين الساكن الدين المتحرك فإن برغسون أثناء تمييزه بين الدين الديناميكي والدين الاستاتيكي يوحي بنوع من الميل البرغسوني تجاه الدين الحركي كتجربة فردية مع ذلك نجد في دراسته للدين عموما لم يستبعد الدور الذي لعبه الدين الساكن يوما ما في الحياة البدائية من أجل الحفاظ على التوازن العام للحياة الاجتماعية، فالإنسانية لاتتقبل الجديد قبولا حسنا إلا إذا كان استمرار للقديم"،[1] لأن الجديد لايأتي من عدم وإنما دائما تكون هناك أرضية ممهدة له كما أن الدين السكوني ظهر نتيجة لتلك المرحلة وحسب تلك العقليات التي كانت تؤمن بالأساطير والخرافات ومع التقدم انفتحت تلك العقليات خاصة مع ظهور تلك الشخصيات الفذة التي استطاعت أن تلفت الانتباه لها من خلال غرسها لقيم المحبة.

فالدين الحركي في فلسفة برغسون جاء كتجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة وغايتها الاتصال بالله لا التمسك بالمجتمع ووسيلتها الانفصال عن كل شيء لايتعلق بأهداف الحياة وإذا كنا " أطلقنا على هذه التجربة الروحية اسم الدين– كما في حالة الدين الساكن – ذلك لأن الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن تماما ولو أن الطمأنينة هنا تكون بشكل أرقى وأسمى"[2] وهذا نتيجة للنداء الذي اتسم به هذا الدين الديناميكي لأنه يدعو إلى الطمأنينة ويضع الانسانية في أعلى مراتب النجود من خلال الدعوة إلى الحب والايمان وعلى هذا فإن الديانة تتأسس من خلال اندماج ينطوي على إتجاه جديد للديانات القديمة وينطوي على توق الإله القديم سليل الوظيفة الخرافية.

إضافة إلى ماتقدم نجد عبد المجيد الشرقي مفكر تونسي 1942 في كتابه الاسلام بين الرسالة والتاريخ يوحي إلى أن "التمييز بين الدين المنفتح والدين المنغلق حسب التصنيف البرغسوني أو بين الدعوة الأصلية وأشكال التدين التي تغلب عليها الطقوسية وتؤدي وظائف اجتماعية معينة هي أساسا تقوية الروابط بين الأفراد وفرد حد أدنى من الانضباط" [3]

---

[1] منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق ، ص 254.

[2] بوشيبة محمد، المسألة الدينية والحل الصوفي في فلسفة برغسون، مرجع سابق، 135.

[3] عبد المجيد الشرقي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008، ص47.

فحسب عبد المجيد الشرقي تتقدم فيها الولاءات المختلفة على الحقيقة وتكون الأولوية لضرورة الانسجام بين مكونات المجتمع وعلى حساب صدق الضمير وعلى هذا فإن هناك علاقة وطيدة الصلة بينهما.

فقط تبين لنا برغسون نقلة نوعية من المنغلق إلى المتفتح حيث امتزجت الأخلاق بالدين، وذلك لأن الانفعال الخلاق هو ميزة لشخصيات تسعى لإيقاظ الإنسانية من سباتها، عن طريق نشر الحب اللامتناهي الذي يستغرق النفوس كلها هذا ما يجعلنا نجزم على العلاقة التي تربط بين الدين والأخلاق خصوصا في قول برغسون في كتابه منبعا الأخلاق والدين": إن مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق تكون بسيطة جدا في المجتمعات الأولية، فالأديان البدائية لا يمكن أن يقال عنها أنها لا أخلاقية وأنها لا تعني بالأخلاق إلا إذا نظرنا إلى الدين على ما كان عليه في الماضي وأردنا أن نقارنه بالأخلاق، كما صارت إليه في الحاضر، إن العادات في القديم كانت هي الأخلاق كلها وكما كان الدين يحرم الخروج عنها كأننا الأخلاق والدين شيئا واحدا"[1]، نلاحظ من خلال هذا أن الأخلاق كانت مرتبطة في الدين حتى في أبسط صور الحياة البدائية لذا يعتقد برغسون أنه من العبث أن يقال إن المحرمات الدينية لم تتناول دوما مايبدو لنا اليوم مخالفا للأخلاق أو مخالفا للمجتمع، فالأخلاق والدين على مدار التاريخ الإنساني قد نشأ كلاهما معا في اتحاد وثيق، وتبعا لهذا لا يجوز التميز بينهما، فمن الوجهة التاريخية كانت دائما هناك صلة بين الدين والأخلاق" من المحتمل أن يكون التعرف على العادات الدينية قد تم قبل أن نميز العادات الأخلاقية عن الدين"[2] وزاد هذا التميز بين الأخلاق والدين من إدراك اختلاف الواجبات التي تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان عن الواجبات التي تقوم بين الإنسان وبين الإله،" بيد أن علاقة الإنسان بجاره أو أخيه الإنسان كانت إحدى الوصايا التي أمر بها الله، ومن ثم لازالت أواصر الصلة قوية بين الدين والأخلاق"[3]، فلهذا فمن بين أوائل الأخلاقيين القاتلين بتبعية الأخلاق للدين في الفلسفة الغربية نذكر القديس أوغسطين والقديس توماس الاكويني.

---

[1] منبعا الأخلاق والدين ، مصدر سابق، ص135.

[2] وليام ليلى ، مقدمة في علم الأخلاق، مرجع سابق، ص 130 .

[3] نفس المرجع ، ص 13 .

كما يعد كتاب منبع الأخلاق والدين بيانا للصلة بين الأخلاق والدين لأن النداءات التي يوجهها الفرد حقيقة مشتركة بينهما، فهما يشتركان في المصدر والغاية " وقد نستدل على الربط الوثيقة بين غاية الدين وغاية الأخلاق في اشتراكهما رسول القيم، ففي الموقعين ننجذب نحو سيرة حية هي سيرة المسيح"[1] وهي التي تمد الانسانية بمثال أعلى هو نفسه عقيدة المحبة المسيحية.

لذلك من الصعب التمييز بين حدود الأخلاق والدين اللهم ماكان من تجلي الاله في دين الصراحة كقدرة للحب والدين الذي يذكر به برغسون هو" الاندماج في الاله الذي ينكشف في الفعل فيضيء بوده نفوسا ممتازة ويبعث فيها الحرارة".[2] غير أن هذا الانجذاب لايمكن ادراكه إلا بعد اختراق الطبيعة التي هي مصدر الدين الساكن بعد صعود فوق العقل لأن هذا الصعود هو الماهية الحقة للدين المتحرك وفي هذا يقول برغسون: "الواقع أننا ننظر إلى الدين في أصوله سكونيا كان أو حركيا، لقد وجدنا أن الأول إنما تفرضه الطبيعة ونرى أن الثاني قفزة خارج الطبيعة"[3] وعلى هذا فقد جمه برغسون بين الأخلاق والدين لكونه يرى أن الاثنين معا ينبوعين أساسيين هما الانفتاح والانغلاق كما تجاوز الموقف الحدثي الفاصل بينهما من خلال تأكديه على أن الدين ضرورة أخلاقية. هذا بالنسبة للعلاقة بين الأخلاق والدين عموما أما في ما يخص تأثيرات برغسون فقد أذاع هنري برغسون لونا من التفكير وأسلوب من التعبير تاركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات، فقد استمد منه محمد إقبال 1873 بعض الاصطلاحات والمواقف كفكرة الوثبة الحيوية التي اعتبرها برغسون مصدر الحياة والمادة وهنا نجد الفيلسوف السينغالي سليمان بشير ديان يشير إلى أن هناك ثلاث أفكار كبيرة يلتقي فيها محمد إقبال مع برغسون "الأولى هي أن إقبال كم يكن يفصل القرآن عن التطور الذي يشهده العالم، ليظل محبوسا دائما في الماضي"[4] هذه الفكرة تلتقي مع برغسون بشأن التطور الخلاق لأنه عندما نكون في عالم مفتوح وغير مكتمل، فإننا لا

[1] نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، مرجع سابق، ص289.

[2] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مصدر سابق، ص130.

[3] نفس المصدر، ص139.

[4] حسونة المصباحي، مفكر سنغالي يدرس العلاقة إقبال وبرغسون alarab.c.a.u.k.

نتعامل مع الزمن كما لو أنه عدو ويدمر كل شيء، وإنما هو يمنح الكائن القدرة على إبراز الجديد، وتحقيق ما لم يكن قد تحقق من قبل، أما الفكرة الثانية وهي أن "فلسفة إقبال هي فلسفه الذات، وفلسفه الموضوع وفلسفه الفرد في طور التكون وبرغسون كان يرى أن الكائن الوحيد الذي يتمتع بالاكتمال هو الله، أما الفرد فهو يعمل دائما على بلوغ الاكتمال دون أن يتحقق له ذلك"[1] لذلك يرى برغسون أن الحياة الإنسانية تتضمن ما يمكن أن ينفي الفردانية، فبعزل الفرد عن الآخر يصبح عاجز عن تحقيق ذاته وبلوغ ما يطمح إليه.

أما بالنسبة للفكرة الثالثة التي يلتقي فيها هذان فيلسوفين فهي الأكثر إثارة للاهتمام لأنها متعلقة بقضية التصوف فالمتصوف هو ذاك الذي يبحث في الانطلاقة الحيوية كما يمكن أن يبعث الديناميكية في مجتمع مالكي لايصبح منغلقا وإذن يمكن القول أن المتصوف هو مبتكر قيم ومبادئ.

ولم يكن إقبال يختلف عن برغسون في هذا المجال، فبالنسبة إليه" الدين أقوى حجه من الفلسفة التي هي روح البحث الحر، والتي يمكن أن تؤدي بالإنسان إلى بلوغ الحقيقة نقيضها معا، في حين أن الدين يهدي إلى سبيل الرشاد،"[2] فهدف الدين هو تشكيل حياة الإنسان الجوانية والبرانية وهدايتها، لأن المتصوف في نظر إقبال هو ذاك الذي يشعر بمسؤولية إزاء مجتمع أصابه التفسخ، ونخره الفساد، وهيمن عليه الاستبداد لينتقي كل شكل من أشكال الحرية، سواء كانت فردية أم جماعية، وعلى هذا فإن هناك جملة من الخصائص الجوهرية للتجربة الدينية أو الصوفية التي تتمثل في أنها "تصل إلى النفس مباشرة، بالرغم من أنها لا تختلف عن كل التجارب الإنسانية الأخرى، وهي كل لايقبل التحليل، وأن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية، تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتا"[3] وبالتالي فإن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة لا يمكن نقلها لإنسان آخر.

---

[1] حسونة المصباحي، مفكر سنغالي يدرس العلاقة إقبال وبرغسون alarab.c.a.u.k ، موقع سابق.

[2] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011، ب ط، ص36 .

[3] محمد إقبال ،تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، مرجع سابق، ص39.

إلى جانب محمد إقبال نجد الفيلسوف الإنجليزي جون هيك John Hick 2012– 1922 الذي يمكن قول أنه يحيل إلى الدين الحركي من خلال مسألة التعددية الدينية التي ظهرت كمحور من محاور فلسفه الدين، فقد ذهب جون هيك إلى القول بأن "الأديان تعبد كائنا إلهيا واحدا ولامتناهيا في غناه وكماله، ويتجاوز قدرتنا على إدراكه أو الإحاطة بأوصافه الحقيقية، فاختلاف الأديان في تسمية وتوصيف الكائن الإلهي الأسمى لايعكس اختلاف الحقيقة الالهية، موضوع العبادة والاختبار والتجربة الروحية، بل بعكس اختلاف البشر في لغة التعبير وأنماط الفهم، ومبادئ الإدراك، التي تؤطرها الشروط الثقافية والبنى العلائقية السائدة في كل تكوين مجتمعي وكل بيئة حضارية"[1] هذا هو الاستنتاج الذي بنى عليه جون هيك فرضيته المعرفية واللاهوتية حول التعددية الدينية، أي التي تنطلق من الناس الذين يعبد ونفس المعبود على الرغم من إشاراتهم إليه بإشارات مختلفة، بمعنى أن هناك كائنا يفوق الوصف وهو وراء كل التسميات والتجارب، لأن غاية التعددية هو تحقيق التعايش السلمي بين الجماعات وعليه فإن التعددية هي"نظرية خاصة عن علاقة الأديان كتقاليد ثقافية، واختلافها في ادعاءاتها المختلفة للحقيقية، وهي النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة واستجاباته"[2]وهنا يمكن أن نقول أن هيك أقام ثورة ضد فكرة التمركز الذاتي في الأديان حيث يعتبر كل دين نفسه نموذجا حصريا للحقيقة الدينية وحاولا إثبات فكرة التمركز الإلهي والتي تتمحور فيها جميع الأديان بالتساوي حول الله.

إن التعددية كما قدمها جون هيك تضع "الأديان جميعا في خانة واحدة وتعتقد بتشابهها وتساويها من حيث أنها جميعا حق، أو جميعا باطلة، أو جميعا لا تخلو من الشوائب، أو أن ترى أنّ الدين الحق غير معلوم أساسا"[3] وهذا ما لا يقبله صاحب أي دين وإلا ماكن هناك مبررا لاعتناق دين ما دون غيره مادامت كل الأديان تعبر عن حقيقة واحدة وهي متساوية مهما اختلفت قشورها.

[1] وجيه قانصو، التعددية الدينية عند جون هيك، المرتكزات المعرفة واللاهونية، بيروت، ط1، 2007، ص69.

[2] أحمد ممدوح سعد، التعددية الدينية (قراءة نقدية من خلال التعريف الجزائي؟، مبادرات طابة، 2018، ص15.

[3] غيضان السيد علي، فلسفة الدين، سلسلة مصطلحات معاصرة، ص153.

خاتمـــــــة

وما يمكن الوصول له في نهاية هذا البحث – المتواضع- الذي تطرقنا فيه لمسألة جدلية الحركة والسكون في فلسفة هنري برغسون وأنّ الفكر الانساني لايعرف القطيعة، وإنما يتجه دائما نحو اتصال والاستمرارية حتى وإن كان يثور على ماتقدم، لأن الثورة نفسها هي الاعلان والامتداد ومحاولة صياغة الأفكار السابقة صياغة جديدة تتلاءم مع العصر فكل مذهب هو بضرورة خطوة سابقة على المذهب الذي يليه وهذا ما يظهر بتجلي في فلسفة برغسون التي حملت في طياتها مهمة رئيسية ألا وهي العودة إلى الانسان ليكون مركز الكون لابوصفه تركيبة مادية، ولكن بوصفه انطلاقة أخلاقية وروحانية بإمكانها تنظيم الكون بمنظور يجعل سلم القيم يبدأ من الروحانية لينتهي إليه.

فكان أول إنجاز حاول تحقيقه والاهتمام بالإنسان وجعله يحتل الصدارة في المعرفة وفي كل مشروع أخلاقي، لأن التجربة المعرفية التي صدر عنها النسق الفلسفي البرغسوني هي عين التجربة الباطنية الانسانية وعلى هذا قد اتسمت هذه النظرة بالمبدأ القائم بأن حياة الانسان هي سيلان وفيض قائم على التغير والصيرورة.

إن البرغسونية تجربة متكاملة في كل أبعادها الانسانية، رسمت معانيها الحيوية كما لو كانت دائرة مركزها الحدس والديمومة لا تسير في اتجاه مستقيم، وإنما تسير على هيئة لولبية تأخذ شيء من الخط المستقيم الذي يوحي بالحركة وعدم الغلق، وتأخذ شيئا من شكل الدائرة التي توحي بالغلق وعلى أن الانتقال من مجال إلى آخر إنما هو انتقال كيفي لاكمي وسيبقى دوما بين المجالات عنصر مشترك هو الحدس والديمومة اللذان يمثلان عمق التجربة الروحية التي عرفنا من خلالها فلسفة الحياة البرغسونية.

وعلى هذا فإن ما يلاحظ في الأخير هو أن معادلة الوجود والسيرورة هي القاعدة الأساسية التي تقوم عليها هذه الفلسفة وذلك من خلال التطابق الكلي بين كل من مفهوم التغير والديمومة لأن الحركة الكيفية تعد حقيقة متأصلة في الأنطولوجيا البرغسونية التي عملت على طرح مشروع فلسفي يحمل آفاق أخلاقية ودينية جاعلة هدفها الأسمى هو استعادة البعد الروحي في حياة الانسان من خلال فك قيود سكون المادة وجمود التصورات العقلية وفراغ المفاهيم الصورية التي جاءت بها الفلسفات العقلانية وفي المقابل فتحت آفاق الحرية والخلق والابداع.

ففي ختام هذه الفلسفة المفعمة بالمحبة والتطلع، جاء كتاب منبعا الأخلاق والدين ليجعل من الأخلاق والدين جوهرا للفعل الحر الخلاق، وعلى هذا فإن قيمة الفعل الأخلاقي أصبحت لاتأتي إلا من صفتي الخلق والمبادأة التي تميزه وذلك بعيدا عن ضرورات المادة وتنبؤات العقل الصوري.

وهكذا كانت العملية الأخلاقية ابداعا مستمرا، قامت على رؤية أخلاقية ودينية قوامها الحرية والخلق لتدفع بالإنسان من خلال قيم الحب والايمان إلى أعلى درجات الوجود، ولتحرره من ثقل المادة ولتجعل من نداء القيم لحظة فارقة كسرت بها كل الحواجز التي كانت تعيق تطور الانسانية فقد بنيت هذه الرؤية على فهم متميز وعميق للحياة ولحركة التطور من خلال مرجعية روحية قوامها المطلق.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر باللغة العربية :

1. برغسون هنري، الطاقة الروحية، ترجمة: علي مقلد، مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1991 م.
2. برغسون هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ، د ط، 1971م.
3. برغسون هنري، الفكر والواقع المتحرك، ترجمة: سامي الدروبي، الاوابد، دبلد،د ط، د سنة.
4. برغسون هنري، التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية للترجمة الروائع، بيروت، د ط، 1981م.
5. برغسون هنري، التطور الخالق، ترجمة: محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، د ط ، 2015 .
6. برغسون هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1، 2009 .

***المصادر اللغة الفرنسية :**

1- Bergson Henri, Essai sur les donnés immédiates de la conxience, P.U.F , 144^{e}, Edition 1970.

2- Bergson Henri, la pensée de le mouvant , P.U.F , 91^{e}, Edition 1985.

المـــراجع باللغـــة العـــربية:

1. إبراهيم زكرياء، برغسون، دار المعارف، مصر، نوابع، الفكر الغربي، ط2، ب سنة.
2. إبراهيم زكرياء، مشكلات فلسفية2، (المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ب ط ، ب سنة.
3. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة 02، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2015
4. أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي، للقرن، العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 2002 .

5. آرسطو طاليس، الطبيعة،ج1، ترجمة: إسحاق بن حنين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2007 .

6. أرسطو، مقدمة كتاب علم الأخلاق، إلى نيقوماخس، ترجمة أحمد لطفي السريد مطبعة دار الكتب، ب ط، 1942 .

7. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005 .

8. الأهوائي أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية، د.بلد، ط1، 1970.

9. بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1946 .

10. بدوي عبد الرحمن، منطق أرسطو، ج2، دار الكتب المصرية، القاهرة، د ط، 1949 .

11. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984 .

12. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د.عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت د ط، 1992 .

13. بوحناش نورة، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010 .

14. توفيق السمالوطي شبل محمد ،الدين والبناء الاجتماعي ج2، دار الشروق ب بلد، ط1، 1984 .

15. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة د ط، د سنة .

16. جميل جليل نعمة المعلة، نظرية الحركة عند فلاسفة اليونان أرسطو طاليس نموذجا، شبكة كتب الشيعة، ط 1 ، 2020 .

17. جيل دولوز، البرغسونية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر، لبنان، ط1، 1997 .

18. حمداوي جميل، الفلسفة الحدسية عند هنري برغسون، دار الريف للطبع، د.بلد، ط1 2019 .
19. الخشاب أحمد، الاجتماع الديني، لمفاهيمه النظرية والتطبيقية العلمية مكتبة القاهرة الحديثة، قاهرة،ط1، 1970 .
20. داتالى توماس وهنري توماس، المفكرين من سقراط إلى سارتر، ترجمة: عثمان نويه، مكتبة الانجلو المصرية، مصر د ط، 1970
21. ديورانت ول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى، ترجمة:فتح الله محمد المشعشع مكتبة المعارف، بيروت، ط6 ، 1988 .
22. رجب محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1986
23. الزحيلي محمد، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طبعة خاصة، ب ط، 1991 .
24. ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة، اليونانية ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1984.
25. سعد ممدوح أحمد، التعددية الدينية، قراءة نقدية من خلال التعريف الإجرائي، مبادرات طابة ، ب ط، 2018 .
26. السواح فراس، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين، ط4 ، 2002 .
27. السيد علي غيضان، فلسفة الدين، سلسلة مصطلحات معاصرة.
28. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، ط1 ، 1992 .
29. عبد الرحمن سامية، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1993.
30. عبد السلام الحلواني ياسين محمد، الديناميكا الحرارية وقوانين حركة نيوتن ، دار العلم والإيمان د بلد، دط، د.سنة.

31. عبد المعطي عبد الباسط، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1990 .

32. عبده مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999 .

33. عثمان الخشن محمد، مدخل إلى فلسفة، الدين، دار القباء، للطباعة، القاهرة، ب.ط، 2001.

34. العظم صادق جلال، دراسات في الفلسفة الفردية الحديثة، جداول للنشر، بيروت، ط1، 2012.

35. علي حسين، فلسفة العلم ومفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية، القاهرة د ط، 2005 .

36. عويضة كامل محمد محمد، هنري برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993 .

37. غالب مصطفى، هنري برغسون، دار مكتبة الهلال، د بلد، د ط، 1998.

38. قانصو وجيه، التعددية الدينية عند جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوائية، بيروت، ط1، 2007

39. كامل فؤاد، الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط.1 ، 1993

40. كانط إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة:غانم هنا، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط.1 ،2008

41. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للنشر، القاهرة، دط، د.سنة

42. كريم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي، ب.سنة، دط، 2012.

43. كوهين مايكن، الميكانيكا الكلاسيكية، ترجمة: محمد أحمد فؤاد باشا، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، د.ط، د.سنة.

44. لوبون غوستاف، حياة الحقائق، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الهنداوي، ب.ط، 2012 .

45. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلامي، ترجمة: محمد يوسف، عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة ، ب.ط، 2011 .

46. محمد سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة المدبولي، د.بلد، ط1، 1973 .

47. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، دار المصرية، القاهرة، ط2، 2015

48. مصطفى حمدان حسن علي، نشأة الدين بين التصور الإنساني، والتصور الإسلامي مؤسسة، الإسراء، ب بلد، ط1، 1991 .

49. مطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار القباء، القاهرة القاهرة، د ط، 1998 .

50. مقداد يلجن، علم الأخلاق الإسلامية، دار العالم الكتب، الرياض،ط2، 2004 .

51. موسى محمد يوسف، مباحث في الفلسفة الأخلاق، مؤسسة الهنداوي، ب.ط، ب.سنة.

52. مؤلف جماعي: بوحناش نورة، هنري برغسون، ضمن:؛ الفلسفة الغربية المعاصرة موسوعة الأبحاث الفلسفية، منشورات الأخلاق، بيروت، ط1،2013

53. ميرلوبونتي موريس، تقريظ الفلسفية، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت،ط1، 1983.

54. ميلود العربي ، مفهوم الزمان في فلسفة برغسون،ابن النديم للنشر، الجزائر، ط.1، 2013.

55. نصار محمد عبد الستار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم الكويت،ط1، 1982 .

56. نفاذي السيد، ضرورة الاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، د.بلد، د.ط، 2009.

57. الوالي عبد الجليل كاظم، الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، بلد، ط1، 2009.

58. وليام ليلى، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة وتقديم: علي عبد المعطي، محمد منشأة المعارف الإسكندرية، ب ط، 2000 .

59. وليم رايت كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود أسيد أحمد، دار التنوير، بيروت ط1، 2010.

60. وهبة مراد، المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان، مصر، ط.2، 1978.

المـــــراجع الفرنسية:

1- Français Meyer, pour connaitre Bergson, Paris, 1985.

المجلات العلمية:

1. إمام عبد الفتاح إمام، الجدل في المنطق الارسطي وأعمال الفلاسفة والمتكلمين مجلة التفاهم ،المحور، قسم الفلسفة ،مصر، العدد 46 ، 2015 .

2. البحيري خالد، الخلق والقيم لدى برغسون أو ما حاجة الله إلينا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاثات ودراسة السياسات ، الدوحة العدد 11، 2015 .

3. بوشيبة محمد ،المسألة الدينية والحل الصوفي في فلسفة برغسون، مجلة الأبعاد، مختبر الأبعاد القيمية، جامعة وهران، العدد15، 2018 .

4. علي إبراهيم التومي، مصادر القيم الدينية والأخلاقية عند برغسون، مجلة كليات التربية، جامعة الزاوية، العدد05 ، 2016

5. غيوة فريدة، الديمومة عند برغسون، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة منشوري قسنطينة، العدد 10، 1998 .

6. كمال طيرشي، الفلسفة الروحانية عند هنري برغسون، مجلة مقاربات فلسفيه ، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، العدد4 ،2014 .

7. الموساوي إسماعيل، الدين السكوني، والدين الحركي، عند هنري برغسون، الفلسفة والعلوم الإنسانية، 23 أكتوبر 2017 .

الموسوعات والمعاجم :

1. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، د.سنة.

2. رشدي راشد، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط 1، 1998 .

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

4. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط1، 1984 .

5. عبد السلام عاشور عطيه ، معجم الفيزياء، أكاديمية اللغة العربية، القاهرة، ب ط، 2009.

6. علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، مكتبه لبنان، بيروت، بط، 1969.

7. لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية،ج1، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،ط2، 2001

8. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للتوزيع والنشر، عمان، ب ط، 2008.

9. المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة ، ب ط، ب سنة .

10. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء، الحديثة، القاهرة، ب ط، 2007 .

11. يعقوبي محمد، معجم الفلسفة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ب ط، 2008

المـــواقع الالكترونية :

1. يحي بلمقدم، علاقة الاستاتيكا والديناميكا الاجتماعية بالتغير الاجتماعي Details<Posts<Portal.arid.my. 24/10/2020

2. الطيب مولود زايد، أوجست كونت اجتماعي ,The-Pioneers-of-social

3. غادة الحلايقة، مفهوم الحركة ، 2018/10/11,MAWd003.com

4. مقال علم السكون ، علم الحركة ، علم التحريك sanijakdar-chaarani.com

5. الطيب مولود زايد ، أو حبست كونت، ejtema3e.com. 2021

6. بن إبراهيم عين حسن، ماذا تعرف عن الإستيانيكا الاجتماعية ؟rs،ksu.edu.sa . 1442/04/10

7. ما هو علم السكون (التوازن) الاستانيكا الاجتماعية في الفيزياء؟ www.tbelieveinsci.com، 24 يونيو 2019.

الفـــهرس

الفهـــــــــرس:

- الإهـــــداء
- الشكـــــــر
- مقدمة .....أ-ج
- مدخل مفاهيمي.....8-24
- مفهوم الجدلية
- مفهوم الحركة
- مفهوم السكون
- **الفصل الأول: حياة هنـــري برغســـون وفلسفتـــه.....25-52**
- **المبحث الأول:** سيرتـــــــــه
- **المبحث الثاني:** مرجعياتـــــه ومؤلفاتـــه
- **المبحث الثالث:** فلسفتـــه والمفاهيم المؤسسة له
- **الفصل الثانـــي: الأخـــلاق المتحركـــة والأخلاق الساكنـــة.....53-74**
- **المبحث الأول:** أخلاق ساكنة عند برغسون
- **المبحث الثاني:** أخلاق متحركة عند برغسون
- **المبحث الثالث:** العلاقة بين الأخلاق الساكنة والأخلاق المتحركة
- **الفصل الثالث: الديـــــن الساكن والـــدين الحركـــي.....75-98**
- **المبحث الأول:** الـــدين الساكن عند برغسون
- **المبحث الثاني:** الدين المتحرك عند برغسون
- **المبحث الثالث:** العلاقة بين الدين الساكن والدين المتحرك
- خاتمة 99-102
- قائمة المراجع.....103-110
- فهرس الموضوعات.....111