

حدس الذات والتجربة الدينية في فلسفة هنري برغسون

Self Intuition and Religious Experience in Henri Bergson's Philosophy

م. مثنى ياسين صالح Muthana Yaseen Saleh

جامعة الموصل / كلية الآداب / قسم الفلسفة

University of Mosul / College of Arts / Department of Philosophy

muthana.y.s@uomosul.edu.iq

الملخص

يُعدُّ الفيلسوف هنري برغسون Henri Bergson (١٨٥٩-١٩٤١) حالة متفردة في تاريخ الفلسفة، فقد استطاع تشييد فلسفته الخاصة بشكلٍ مستقل عن تأثيرات أي تقليد فلسفي بعينه. وتتخذ الفلسفة عنده صورة تأمل حدسي في فعل الحياة وتطوُّرها الخلاق، وهي تستند إلى رؤية أنطولوجية لا ترى في مظاهر الحياة كافة سوى تجليات للصراع الأزلي بين تيارين رئيسين يتحكما في صيرورة الوجود : تيار الشعور وتيار المادة. فأصل الحياة ومصدرها يجد قراره في اندفاع حيوية مُبدعة بقدر ما هي غامضة، لا يمكن رصدها أو الوقوف على ماهيتها الحقيقية إلا بفعل الحدس الوجداني المباشر.

وقد كان لهذه الرؤية الفلسفية انعكاسات مهمة على سبيل تفسير التجربة الدينية وتوضيح أصل الشعور الديني من جهة علاقته بطبيعة الحياة وحدس الذات بنفسها. من هذه الناحية سلك برغسون في كتابه (منبع الأخلاق والدين) طريقه الخاص في استكشاف ماهية التجربة الدينية، بعد أن استأنف العمل

على استعادة البعد الروحي في صميم العمل الفلسفي ذاته، رافضاً في الوقت نفسه التفسيرات الوضعية والعلمية والاختزالية كافة.

الكلمات المفتاحية : الاندفاع الحيوية، الذاكرة، التجربة الدينية، الدين الحركي، الأخلاق المفتوحة.

Abstract

The philosopher Henri Bergson (1859–1941) is considered a unique case in the history of philosophy, as he was able to construct his own philosophy independently of the influences of any particular philosophical tradition. For him, philosophy takes the form of an intuitive meditation of the act of life and its creative evolution, and it is based on an ontological vision that sees in all aspects of life nothing but manifestations of the eternal struggle between two main streams that control the process of existence : the stream of feeling and the stream of matter. The source of life finds its origin in a vital impulse that is as creative as it is mysterious, and whose true nature cannot be monitored or determined except through direct emotional intuition.

This philosophical vision had important repercussions on the issue of interpreting religious experience and clarifying the origin of religious feeling in terms of its relationship to the nature of life and the self's intuition. From this perspective, in his book (The Two Sources of Morality and Religion), took his own path in exploring the essence of religious experience, after he resumed work on restoring the spiritual dimension at the heart of the philosophical work, and rejecting all positivist, scientific, and reductionist interpretations.

Keywords : vital impulse, memory, religious experience, dynamic religion, open morality.

المقدمة

لا تزال الظاهرة الدينية، بوصفها ظاهرة إنسانية أصيلة، تستثير الفكر الفلسفي على البحث والتساؤل والسجال واقتراح المقاربات النظرية المختلفة في سياقات تحليلها. والحق يقال أن الفلسفة لم تغادر يوماً ما على الإطلاق إشكاليات المسألة الدينية، ناهيك عن كون الفلسفة - في غالب الأحيان - لا تتعرف على ذاتها ولا تكتشف خصوصيتها وفرادتها إلا في مرآة الدين، بوصف الدين يتمظهر على الدوام باعتباره (الآخر الغريب) بالنسبة إلى الفلسفة، أو هو بالآخرى صنوها اللدود والحميم في الوقت نفسه.

في سياق تاريخ التفلسف في الدين تعددت آراء الفلاسفة قديماً وحديثاً في تفسير ماهية التجربة الدينية وتوضيح أصول الشعور الديني، وقد تمخض ذلك عن إحالات مختلفة : نفسية، واجتماعية، وأنثروبولوجية... الخ، حاولت معالجة التجربة الدينية على أنحاء شتى. من هذه الناحية يظلّ الوجدان الأساسي للفيلسوف ومزاجه الفكري (مادي / روعي) عنصراً حاسماً في تسويق الظاهرة الدينية والإعلاء من شرعيتها وترسيخ معقوليتها، أو على العكس من ذلك، تفنيد منطلقاتها وتفكيك تجلياتها والإعلان عن تهافت أسسها.

مشكلة البحث : تتعلق مشكلة البحث باستكشاف العلاقة المبهمة بين حدس الذات والتجربة الدينية في الفلسفة البرغسونية، ويتضمن ذلك محاولة الإجابة على تساؤلات عدة، أهمها : ١. كيف يمكن تسويق الظاهرة الدينية على الرغم من الشروط المادية القاهرة للفكر الحديث والمعاصر ؟ ٢. هل يتوفر الشعور الديني على أصالة حقيقية - لا مجرد استيهام - يمكن استنباطها من طبيعة الحياة ذاتها ؟ ٣. كيف يمكن تصور العلاقة بين المادي والروحي، وما هو أثر ذلك في حقل الوعي العقلاني ؟

هدف البحث وفرضيته الأساسية : يهدف البحث إلى استكشاف ماهية التجربة الدينية من منظار رؤية فلسفة الحياة وحدس الذات، والتركيز على استعادة موضوعة البعد الروحي في سياق اهتمام الفلسفة المعاصرة.

حدود البحث ومنهجه : يتعلق هذا البحث حصراً بالفلسفة البرغسونية، مرتكزاتها الأساسية وانعكاسات ذلك في تصوراتها عن أصل الشعور الديني. وقد اعتمدنا المنهج التحليلي بمعناه الفلسفي العام على سبيل القراءة والشرح والتوضيح.

تقسيم البحث : يتضمن العمل بحثين : في المبحث الأول استعرضنا بعناية العناصر الأساسية للنسق الفلسفي عند برغسون، بينما حاولنا في المبحث الثاني تحليل رؤيته الفلسفية للظاهرة الدينية، من حيث مستوياتها وعلاقتها بطبيعة الحياة والاندفاع الحيوية.

المبحث الأول : مرتكزات الفلسفة البرغسونية

أولاً- الحدس والديمومة الباطنية

يحظى مفهوم الديمومة بأهمية كبيرة في فلسفة برغسون بعامة، ولاسيما تلك الجزئية المتعلقة بالحياة الداخلية أو النفسية للذات الإنسانية. والحقيقة أنّ هذا المفهوم أساسي في نظر برغسون لأنه يفسر فرادة حياتنا الباطنية وشخصانية وجودنا في العالم، تلك الفرادة التي أخفقت في اكتشافها أو ربما أهملتها عن قصد مجمل النظريات النفسية الحديثة والمعاصرة ذات التوجه المادي العلمي " فأني شيء نحن، وما هي سجيّتنا ؟ ما نحن إلّا تجمع تاريخ كثيف أمضينا فيه حياتنا منذ ميلادنا، لا بل قبل ميلادنا " (برغسون، ١٩٨١، صفحة ١٠) .

تعني فكرة الديمومة أنّ حياتنا الباطنية عبارة عن تيار (شعوري - زمني) متصل بلا انقطاع، فالزمان بحسب برغسون هو تيار شعوري متصل غير قابل للقسمّة بخلاف المكان المنقسم بطبعه " وعليه تكون حياتنا من الامتلاء بحيث أنها تفعل حتى عندما لا نفعل شيء. فهناك باستمرار وبطريقة ما شيء معين خلفنا، هناك دائماً الحياة وراء حياتنا، والبارقة الحياتية تحت دوافعنا. كما أنّ ماضينا بأسره يسهر وراء حاضرنّا، وبما أنّ الأنا قديم وعميق وغني ومليء فهو يملك فعلاً واقعياً حقاً. ومصدر أصالته من أصله. فهي ذكرى، وهي ليست اكتشافاً أبداً " (باشلار، ١٩٩٢، الصفحات ١٣ - ١٤) . إذاً حياتنا الباطنية بوصفها حياتنا الحقيقية هي معطى زمني متصل في عمق أعماقها، إنها خبرة معيشة حيّة وتيار متصل من الذكريات " ولم يعد تواصل الجوهر المفكّر سوى تواصل الجوهر الزمني. إنّ الزمان حي والحياة زمانية " (باشلار، ١٩٩٢، صفحة ١٥) .

لكن اكتشاف الديمومة الحيّة يتطلب حدساً داخلياً مباشراً بضرورة الحياة النفسية، بما يضمن الانقطاع عن العالم الخارجي، فالتفكير حدسياً يعني التفكير داخل الديمومة " سنطلب إذاً من الوعي أن ينغزل عن العالم الخارجي، ومن خلال جهد تجريدي قوي، أن يعود مرة أخرى ليكون ذاته. وسنطرح عليه هذا السؤال: هل لتعددية حالاتنا الشعورية حد أدنى من التماثل مع تعددية وحدات عدد ما؟ وهل للديمومة الحقيقية أدنى علاقة مع المكان " (برغسون هـ.، ٢٠٠٩، صفحة ٩٣) . بالنسبة إلى برغسون فإنه ليس هنالك ثمة أدنى تماثل بين ديمومة الحياة النفسية المتصلة وأي تصوّر عن المكان والعدد. والديمومة بناءً على ذلك هي محل التمييز بين : الزمان الحيّ الذي نستشعره ونعيشه، والزمان الفيزيائي الخارجي الذي اتخذته العديد من النظريات النفسية مثلاً لها في وصفها الحياة الباطنية من غير وجه حق. فالديمومة تعني الزمان الحيّ ذاته، بالشكل الذي يتمثله الوعي بوصفه سيروية متصلة، والديمومة الخالصة هي الذات عينها بصورتها الأزلية المطلقة " فحيثما يكن شيء حي يكن هنالك في مكان ما سجل مفتوح يسجل فيه الزمان آثاره " (برغسون هـ.، التطور المُبدع، ١٩٨١، صفحة ٢٠) .

إنّ فكرة الديمومة عند برغسون تمتلك من الأصالة ما يجعلها تعادل بالتمام والكمال تصورنا عن الأنا الخالص أو الذات عينها، فما هي الذات على وجه الدقة ؟ إنها ذلك التيار المتصل من الذكريات الذي لا يكف أبداً عن الامتلاء لحظة بعد أخرى، إنها تيار الشعور الحي الذي يكوننا ويجعلنا ما نحن عليه بالفعل. لكن كيف السبيل إلى اكتشاف الديمومة ومعانقتها ؟ مادام اللقاء بها يعني بما لا يقبل الشك تطابق الذات مع نفسها عد مستوى صيرورتها الأولية الخلاقة.

لا يمكن الوقوف على حقيقة الديمومة إلّا بوساطة فعل الحدس، أما الحدس البرغسوني فهو ليس بالحدس العقلي على الإطلاق، كما أنه لا يحيل إلى أي تصوّر غير عقلاني ساذج، بل هو رؤية تتعلق باستكشاف الزمان الداخلي أولاً وقبل كل شيء " إنّ هذا الحدس يدرك تعاقباً ليس بانضمام، يدرك نمواً في الداخل، يدرك امتداداً غير منقطع للماضي في حاضر يجور على المستقبل. تلكم هي رؤية الروح رؤية رؤية مباشرة... فالحدس إنما يعني إذن الشعور، ولكنه شعور مباشر، رؤية لا تكاد تتميز عن الموضوع المرئي، معرفة هي ملامسة بل انطباق. وهي بعد ذلك شعور موسّع، يضغط على الحافة من لا شعور يذعن ثم يقاوم، ثم يستسلم ثم يرتد " (برغسون هـ.، ١٩٩٣، صفحة ٢٧) .

فالحدس البرغسوني هو حصيلة وعي يقظ يضغط على حافة اللاشعور وينفذ إلى داخل الديمومة " إن الحدس هو منهج البرغسونية، والحدس ليس عاطفة ولا إلهاماً، أو انجذاباً مشوشاً، بل هو منهج مُعد، وحتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعداداً. له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون الزمان في الفلسفة... ولولا خيط الحدس المنهجي، لبقيت العلاقات بين الزمان والذاكرة والاندفاع الحيوي غير محددة من وجهة نظر المعرفة " (دولوز، ١٩٩٧، الصفحات ٥ - ٧) . يضمن اعتماد الحدس كمنهج فلسفي بلوغ الديمومة المتدفقة بوصفها الذات عينها في نقائها الخالص، أثناء ذلك يجري استشفاف توالي أحوال الوعي المتصلة بلا هوادة وبلا انقطاع، عبر حث قدرة الحدس على الإصغاء إلى خفقان الذات في أقصى انسيابها، والانعتاق من تأثيرات الأنا السطحي المتعلق مع العالم الخارجي والخاضع لسلطوته المخدرة. في آخر المطاف فإن الأنا السطحي هو ما يجب أن نتعلم كيف نتخلّى عنه، وما يطفو على السطح وقتئذ هو الأنا العميق الذي يتطابق مع الأنا الواقعي، فلا يصبح الأنا واعياً بذاته حقاً إلا داخل تجربة الديمومة التي يحياها الوعي وداخل ممارسة الحرية (ينظر: (غريش، ٢٠٢٠، صفحة ٤١٣) . إذ تعمل تجربة الديمومة في حال معاناتها بعمق على انتشار الأنا العميق بوصفه إرادة حرة واندفاع ونزوع، فالحرية بحسب برغسون من معطيات عمل الإرادة لا العقل الخاضع بطبعه لضرورات المستقبل.

ثانياً - النفس والجسم

في كتابه (المادة والذاكرة) وعنوانه الفرعي (دراسة في علاقة الجسم بالروح) اعتنى برغسون عناية خاصة بمعارضة الاتجاه العلمي الاختزالي السائد في علم النفس، وهو ذلك الاتجاه الذي ربط ربطاً مباشراً بين الأحوال الذهنية والبنى العصبية المادية. فليست الأحوال الذهنية كافة بما فيها الذكريات - بحسب هذا الاتجاه - سوى نتيجة لعمل البنية المادية للدماغ، ومن ثم فإن الأطروحة الأساسية لهذا التصور العلمي النفسي تنتهي إلى اختزال الذهني أو النفسي في المادي بصورة تامة ومطلقة. هذه الأطروحة بالتحديد هي ما رفضه برغسون جملةً وتفصيلاً، مؤكداً على قضية مفادها " أن علاقة الذهني بالدماغي ليست علاقة ثابتة ولا بسيطة " (برغسون هـ،، المادة والذاكرة، ١٩٦٧، صفحة ١٠) . وعبر دراسات مستفيضة في العديد من أصناف الاعتلالات العصبية التي تصيب البنية الدماغية

أوضحَ برغسون استقلالية الحياة الذهنية وعدم صحة اختزالها بأي شكل من الأشكال في حدود البنى العصبية الدماغية، الأمر الذي يصب في خاتمة المطاف في صالح التفرقة الحاسمة بين النفس والجسد، مع الاعتراف طبعاً - وهذه قضية أكد عليها برغسون - بوجود تعالق عضوي بين النفسي والدماغي تفصح عنه التموضعات الدماغية لوظائف نفسية بعينها لكن من دون أن تختزلها " واجب الفيلسوف الذي تدرس بالملاحظة الداخلية أن يغوص في أعماق نفسه. ثم يتابع في عودته إلى السطح الحركة التدريجية التي بها يرتخي الشعور ويمتد. ويتهياً لأن ينتشر في المكان. فإذا شهد الفيلسوف هذه الصيرورة التدريجية إلى مادة، ورصد الخطوات التي يبرز فيها الشعور إلى الخارج أمكنه على الأقل أن يصل إلى حدس غامض لما عسى أن يكون عليه نفاذ الروح في المادة " (برغسون هـ، ٢٠٠٨، الصفحات ٥١ - ٥٢) .

يكشف لنا هذا الاستبطان عن فكرة مفادها : أنّ الدماغ بصفته عضو الانتباه إلى الحياة يستدعي من الحياة النفسية المستقلة ما يلائم حاجاته الراهنة عبر تموضعات عصبية محددة لكل وظيفة نفسية. ولعل هذا التعالق بين النفسي والمادي هو الذي تأدى بالنظرية الاختزالية إلى القول بالعلاقة المباشرة والتطابقية بين الذهني والدماغي، فضلاً عن ذلك فإن ملاحظة العديد من الاختلالات الذهنية التي تحصل للإنسان بأثر الأمراض أو الإصابات الدماغية، قد عزز الرأي الاختزالي بعدما تبين ارتباط وظيفة ذهنية معينة بما يقابلها من بنى عصبية واضحة المعالم. أما بالنسبة إلى برغسون فإن العلاقة بين الفكر والدماغ علاقة معقدة ومرهفة، فالدماغ هو عضو التعبير عن الفكر بإشارات، فوظيفته أن يوصل إلى حياة الفكر بإشارات، وأن يوصل يوماً بإشارات أيضاً إلى الظروف الخارجية التي ينبغي للفكر أن يتعامل معها، لذلك يمكن القول بأن حياة الفكر تضاف إلى حياة الدماغ، فليس الدماغ سوى نقطة اتصال الفكر بالمادة، إنه ما يجعل الشعور والعاطفة والتفكير تظل ممتدة على الحياة الواقعية فحسب، فما الدماغ في الواقع سوى مجموعة الأدوات التي تتيح للفكر أن يستجيب لتأثيرات الأشياء استجابة حركية، بما يضمن اتصال الفكر بالواقع (ينظر : (برغسون هـ، ٢٠٠٨، الصفحات ٦٢ - ٦٤) .

تنطبق هذه الرؤية على قضية الذاكرة أيضاً وفي انسجام تام مع فكرة الديمومة النفسية : فلما كانت الديمومة الخالصة - بصفقتها تيار الذكريات الذي يشكلنا - تشير على وجه الدقة إلى الأنا العميق

الذي يخلصنا، فإن النفس الإنسانية لا تعدو أن تكون سوى تيار الذكريات نفسه. لذلك استهجن برغسون السؤال القائل : أين تُحفظ الذكريات ؟ فهو سؤال بلا معنى طالما أن تيار الذكريات هو ما يشكل الأنا العميق نفسه، والذي هو بطبيعة الحال مستقل عن كيانه المادي. لا يوجد إذاً موضع دماغي محدد للاحتفاظ بالذكريات بقدر وجود موضع دماغي يسمح باتصال تيار الذكريات النفسي بالواقع الخارجي "تلكم هي وظيفة الدماغ في عملية التذكر. إنه لا يفيد الاحتفاظ بالماضي، بل إخفاء هذا الماضي أولاً، وإظهار النافع منه في العمل بعد ذلك. وتلكم هي وظيفة الدماغ بإزاء الفكر عامة " (برغسون هـ، ٢٠٠٨، الصفحات ٧٣ - ٧٤) . تشير هذه الرؤية إلى أن عمل الذاكرة لا يتضمن نكوص الحاضر إلى الماضي بل تقدم الماضي باتجاه الحاضر، ذلك أن الدماغ ومن أجل ممارسة الفعل الواقعي فإنه يعتمد إلى حجب الديمومة الخالصة التي تتخللنا، أي حجب الذاكرة المحضة وتنشيط الذاكرة العملية. مصداق ذلك يبدو أكثر وضوحاً في الصورة الآتية " إذا حلم كائن بشري حياته عوضاً عن أن يحيها جعل بدون شك على هذا النحو المجموعة الغفيرة لتفاصيل تاريخه الماضي، جعلها تقع كل لحظة تحت بصره. ومن على العكس يهجر هذه الذاكرة مع كل ما تولده يمارس باستمرار حياته عوضاً عن أن يتمثلها حقاً : إنه سيتبع وقد أصبح آلة شاعرة منحدر العادات النافعة التي تجعل التنبيه يستطيل استجابة مناسبة " (برغسون هـ، المادة والذاكرة، ١٩٦٧، صفحة ١٦٢) .

على أثر ذلك لاحظ برغسون بأن إشكالية بقاء النفس بعد الموت ليست قضية مستحيلة بقدر ما هي قضية محتملة، بالنظر إلى عدم التطابق التام بين النفسي والمادي. فإذا ما كانت الحياة النفسية تتخطى حدود الحياة الدماغية " فإن البقاء بعد الموت يصبح معقولاً جداً. بحيث يقع واجب البرهان بعدئذ على عاتق من ينكر لا على عاتق من يدعي " (برغسون هـ، ٢٠٠٨، صفحة ٧٥) . الحياة الذهنية إذن تتخطى حدود الحياة العصبية، وحياة الفكر لا يمكن أن تكون نتيجة لحياة الجسم، كذلك فإن الذاكرة هي كيان آخر مستقل لا يمكن اختزاله في مجرد وظائف دماغية " أنا كائن حيّ يبعثني الانتباه إلى الحياة عن ذاتي، وهو مبدأ الإدراك والفعل، وتحمل الميتافيزيقا، بما هي علم الوقائع، مهمة قياس هذا الانزياح عن أنفسنا " (Philonenko، ١٩٩٤، صفحة ١١٤) .

ثالثاً - الاندفاع الحيوية والتطور الخلاق

في كتابة (التطور المُبدع) قدّم برغسون رسماً مفصلاً أوضح فيه الاتجاهات المتباينة لتطور الحياة انطلاقاً من الاندفاع الحيوية الأولى، أما المنهج الذي اتبعه في استكشاف مسارات التطور الكبرى فهو جديد كلياً ولا يشبه في شيء أي من المناهج السائدة وقتئذ. فقد رفض الفيلسوف منذ البداية اسقاط الرؤية العقلية على عالم الحياة، فالعقل عاجز عن تصور طبيعة الحياة على حقيقتها، وما ذلك إلا لأن العقل " أحد الرواسب التي خلقتها حركة التطور خلال سيرها في طريقها، فكيف يمكن أن ينطبق على طول حركة التطور نفسها ؟ " (برغسون هـ.، ١٩٨١، صفحة ٢) . على هذا النحو يبدو بأن فهم الحياة وكيفية تطورها يقتضي بدايةً البحث في ماهية المعرفة ذاتها، فما هي نظرية المعرفة الملائمة لفهم الحياة ؟

على نظرية المعرفة قبل كل شيء أن تكون أكثر تواضعاً، عليها أن تقبل برحابة صدر غير معهودة النقد الذي تمارسه الحياة تجاهها، وعلى نظرية الحياة أن تجتهد في تصويب نظرية المعرفة العاكفة على فهم الحياة " ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة ونظرية الحياة عندنا لا تتفصلان إحداها عن الأخرى. وكل نظرية للحياة لا تكون مصحوبة بنقد للمعرفة فهي مضطرة إلى قبول التصورات التي يقدمها إليها العقل كما هي دون تغيير وهي لا تستطيع إلا أن تحبس الظواهر طوعاً أو كرهاً في قوالب مجهزة من قبل، تعدّها نهائية " (برغسون هـ.، ١٩٨١، الصفحات ٤ - ٥) . إنّ هذا التعاضد بين نظرية المعرفة ونظرية الحياة شرط لا غنى عنه من أجل فهم طبيعة الحياة ومساراتها التطورية أي بلوغ ما يدعوه برغسون بـ الحقيقة الواقعية.

فيما يتعلق بالنظريات السائدة حول طبيعة الحياة رفض برغسون الرؤيتين الآلية والغائية على حد سواء، واعتبرهما غير قادرتين على تقديم تفسير متكامل لمعنى الحقيقة الواقعية، لكن ذلك لم يمنعه من القول أنّ رؤيته الخاصة وإن اختلف عنهما جذرياً إلا أنها أقرب إلى الرؤية الغائية منه إلى الرؤية الآلية الميكانيكية. فهي كالجائية تعترف بالانسجام الملاحظ في العالم المعضى؛ لكنها تتصوره بطريقة أكثر غموضاً وتعقيداً، كما أنها لا تهمل أبداً سمة التنافر الشديد الذي يحكم مسارات تطور الأنواع والأفراد. على صعيد متصل عكف برغسون في البحث عن العلاقة بين الغريزة والعقل، بوصفهما نزعتان انبثقتا من أصل مشترك واحد في مسار تطور الحياة " العقل والغريزة لما كانا في البدء

متداخلين كان لابد لهما من أن يحتفظا بشيء من أصلهما المشترك. إنك لا تلقاهما كليهما في حالة الصفاء المحض أبداً " (برغسون هـ، ١٩٨١، صفحة ١٢٦) . لكن على الرغم من هذا الأصل المشترك فإنهما يتضمنان نوعين مختلفين من المعرفة تمام الاختلاف، وإذا ما شئنا التفرقة بينهما بشكلٍ دقيق فيمكننا القول " الغريزة التامة هي الملكة التي تستعمل الأدوات العضاة وتنشئها، على حين أن العقل التام هو الملكة التي تصنع الأدوات غير العضاة وتستهملها " (برغسون هـ، ١٩٨١، صفحة ١٣٠) . أما الفارق النوعي بينهما فإنه يكمن في علاقتهما المتفاوتة بالشعور أو التصور ومدى حاجتهما إليه " الشعور هو الضياء الكامن في منطقة الأعمال الممكنة أو الفاعلية الممكنة المحيطة بالعمل الذي يقوم به الكائن الحي بالفعل، وهو يدل على التردد والاختيار " (برغسون هـ، ١٩٨١، صفحة ١٣٣) . ففي حالة الغريزة وبالنظر لأنّ التصور مسدود بالعمل الحقيقي الوحيد والممكن فإنها أميل إلى الاتصاف باللاشعور، في حين أنّ العقل لأنه في علاقة دائمة بالأعمال المتساوية الإمكان والتي لا يصحبها الفعل الحقيقي فإنه يظهر أميل إلى الشعور. إذ يشير الشعور إلى "الفرق الحسابي بين الفاعلية الممكنة والفاعلية الحقيقية والمقياس الذي نقيس به انحراف التصور عن العمل " (برغسون هـ، التطور المبدع، ١٩٨١، صفحة ١٣٤) .

إنّ ما يميّز العقل هو أنه يتضمن في مبادئه الفطرية معرفة الصورة، فالعقل " لا يتصور بوضوح إلّا المنفصل " (برغسون هـ، التطور المبدع، ١٩٨١، صفحة ١٤٢) . وهذه قضية حاسمة للتفرقة التي عقدها برغسون لاحقاً بين العقل والحدس، على أساس أن العقل لا يمكنه التعامل إلّا مع ما هو متحيز مكانياً، أي منفصل وساكن، نظراً إلى اتصافه بالقدرة اللانهائية على التقسيم، ومن ثمّ فإنه يبتعد عن الحياة بقدر ما يحاول الاقتراب منها، في حين أنّ الحدس بمستطاعة الولوج داخل الديمومة الحيّة ذاتها " كلما ازداد اتصاف الشعور بصفات العقل ازداد اتصاف المادة بصفات المكان " (برغسون هـ، التطور المبدع، ١٩٨١، صفحة ١٧٤) . بالنسبة إلى برغسون فإنّ العقل والحدس كلاهما من معطيات تيار الشعور ذاته، لكن انبجاسهما يعتمد على فعل التوتر أو الاشتداد : فكلما عانى تيار الشعور تحت وطأة التوتر والاشتداد الفكري استحال إلى حدس مباشر بمقدوره فهم طبيعة الحياة المتصلة، في حين أنه كلما انخفض توتره وتراخى استحال إلى عقل ليس بمقدوره فهم طبيعة الحياة إلّا من ناحية كونها متمفصلة وقابلة للقسم، وهذا كل ما يستطيع العقل القيام به. هنا نقف على سر التطابق بين مبادئ

العقل وقوانين الطبيعة " المادة والعقل لم ينطبق أحدهما على الآخر بفعل تناسق سابق لا نعرف كنه بل ائتلفا تدريجياً حتى انتهيا آخر الأمر إلى صورة مشتركة وقد تم هذا التكيف بصورة طبيعية، لأن للحركة نفسها انعكاساً واحداً يخلق عقلانية الروح، ومادية الأشياء في آن واحد " (برغسون هـ.، التطور المبدع، ١٩٨١، الصفحات ١٨٨ - ١٨٩) . إذ تجري عملية الفهم العقلي وكأنها ممارسة اقتطاع قسري لصور منفصلة وساكنة، في حين أنّ الحياة بطبيعتها لا تقبل القسمة، طالما أنها صيرورة واحدة ومتصلة. على هذا الأساس دعا برغسون الفلاسفة إلى بذل الجهد للانصهار من جديد في الوجود الكلي، وما تتضمنه هذه الدعوة من تمكين جديد للفلسفة وإعادة تحديد لعلاقتها بالعلم.

إذن الديمومة عند برغسون هي ما يتطابق مع تعريف المطلق الحقيقي، فهي تعبير عن الزمن المحيث للتجربة الداخلية، وهي أيضاً تعبير عن الصيرورة الحية للطبيعة وللوجود بعامته، الأمر الذي يحتم على الفيلسوف اكتشافها في نفسه وفي فعل الحياة الخلاقة.

تبقى المسألة المحيرة في المذهب التطوري البرغسوني تتعلق بالسؤال الآتي : من يقود هذا المسار التطوري وإلى أين يتجه ؟ ولاسيما أن الفيلسوف كان قد اعترف بأنه مذهب في التطور أقرب إلى الغائية منه إلى الآلية. تثير نظرة برغسون إلى التطور الخلاق السؤال الآتي لا محالة : كيف يأتي الله إلى الفلسفة ؟ بعد أن رفض الفيلسوف مختلف التصورات الميتافيزيقية الكلاسيكية عن الله، دعا إلى تصوّر الله من منظور الحدس والتجربة الكاملة، حينئذ يبدو الله وكأنه أعظم مهندس للتطور، كما أنه يتصور بوصفه حياة مستمرة وفعلاً وحرية بدل اعتباره علة ذاته أو جوهرًا أول، لكن هل لا يزال يتميز هذا الإله عن الاندفاع الحيوية ؟ الحقيقة أن مفهوم الاندفاع الحيوية لا يسمح بالحسم في هذه المسألة، فإذا ما كان من الضروري الإجابة لابد من اللجوء إلى حدوس أخرى تتكشف في التجربتين الأخلاقية والدينية (ينظر: (غريش، ٢٠٢٠، صفحة ٤٢١) .

المبحث الثاني : ماهية الشعور الديني

أولاً- الحياة الأخلاقية

كتب برغسون مؤلفه (منبع الأخلاق والدين) في مرحلة متأخرة من حياته، فلم تشرع فلسفة الديمومة في الانفتاح على البعدين الأخلاقي والديني إلا بعد مضي ما يقارب الثلاثة عقود على تأليف كتاب التطور المبدع. في منبع الأخلاق والدين يمكن أن نتلمس أثر فكرتي الديمومة والحدس الباطني في تفسير مختلف التجليات الأخلاقية والدينية، فقد أكد الفيلسوف بما لا يقبل الشك بأن منبع القيم الأخلاقية والقيم الدينية ينبثق من قرارة الحياة ذاتها. في هذا السياق من الضروري تقديم قراءة تحليلية لهذا الكتاب، والبحث في دلالة هذه الثنائية الأصلية ودلالة التعبير عنها بالمنبع، معتمدين في ذلك على أطروحة برغسونية مفادها : الإنسان كائن حي، وهو كائن بمستطاعه إقامة علاقة خاصة بمبدأ الحياة ذاتها، حتى قبل أن يصبح حيواناً عاقلاً قادراً على الكلام أو حيواناً صانعاً أو سياسياً، بل حتى قبل أن يصبح إنساناً متديناً ينظر (غريش، ٢٠٢٠، صفحة ٤٢٢) .

إنّ ما يميّز فكرة الحياة الأخلاقية والاجتماعية هو طابعها الإلزامي " فالحياة الاجتماعية، من هذه الناحية، طائفة من العادات المتأصلة، تفي بحاجات الجماعة. وبعض هذه العادات عادات أمر، وأكثرها عادات طاعة " (برغسون هـ، ١٩٧١، صفحة ١٤) . وهو طابع مفروغ منه طالما أن المجتمع حصيلة تجمع عدد من الإرادات الحرة وانتظامها في كيان واحد، الحال الذي يلزم هذه الإرادات الحرة بالانسجام مع متطلبات وأهداف الكيان الكلي الواحد أو المجتمع الذي تنتمي إليه، وتشكل مجموعة العادات الجزئية نسقاً واحداً متماسكاً وكأنها جملة واحدة تمكن المجتمع من البقاء وتضفي عليه نظاماً قاهراً ملزماً لأفراده كافة. وتعد الأوامر الدينية هي الأخرى جزء لا يتجزأ من هذا النظام المتناسق، فطالما استهدف الدين وظائف اجتماعية. وعلى الرغم من أنه بمقدورنا التبرير عقلياً لمتطلبات الواجب الأخلاقي فإن الميل إلى الطاعة يحدث غالب الأحيان دون تفكير ودون طرح أسئلة، وهو موقف السواد الأعظم من الناس " وفعل العقل حينذاك، حين يمضي مفكراً في الأسباب، موازناً بين القواعد، راجعاً إلى المبادئ، إنما يكون بزيادة الانسجام المنطقي في هذا السلوك الذي يخضع، بالتعريف، للمطالب الاجتماعية... جوهر الواجب شيء، وما يقتضيه العقل شيء آخر " (برغسون هـ، ١٩٧١، الصفحات ٢٩ - ٣٠) . كذلك تبدو الحياة الاجتماعية هي ذاتها بالنسبة إلى مختلف الكائنات الحيّة

على الرغم من الفوارق النوعية التي تميّز المجتمعات الإنسانية " فكأن الحياة الاجتماعية مثال غامض كامن في الغريزة والعقل على السواء... فالمجتمع، إنسانياً كان أم حيوانياً، إنما هو نظام، لأنه ينطوي على اتساق وترتيب، ويقتضي بوجه العموم خضوع العناصر بعضها لبعض " (برغسون هـ، ١٩٧١، صفحة ٣٣) .

لكن ما يميّز المجتمع الإنساني على وجه الدقة هو انفتاحه الدائم على أشكال التقدم والتبدل كافة، لذلك فرق برغسون بين المجتمع الإنساني المغلق القائم على الإكراه والإلزام والمجتمع الإنساني المفتوح القائم على الحب. فالمجتمع المفتوح هو مجتمع إنساني بالمعنى العالمي، يتضمن قلباً شاملاً لنظام القيم والمبادئ الأخلاقية في المجتمعات المغلقة. لكن بطبيعة الحال فإن الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح ليس انتقالاً تدريجياً ناتجاً عن توسيع مديات المجتمع الأول، بل هو انتقال يحدث عن طريق وثبة خلاقية وبتأثير شخصيات عظيمة ذوات نفوس منفتحة - مثل المؤسسين والمصلحين داخل الديانات وكبار المتصوفة والقديسين - وهو معادل للانتقال من الأخلاق المغلقة إلى الأخلاق المفتوحة. ولعل السمة الأبرز للأخلاق المفتوحة هي كونها أخلاقيات مكتسبة قائمة على فكرة الحب وهي لا تتحصل إلا بعد جهدٍ وعناء، في حين أن الأخلاق المغلقة هي الحالة الأصلية للطبيعة الإنسانية " ولسنا نرتاب في أن الانفعال الجديد هو المنبع الذي تصدر عنه عظام مبدعات الفن والعلم والحضارة " (برغسون هـ، ١٩٧١، صفحة ٥٠) . وتعدّ الأخلاق المفتوحة حالة استثنائية، لأنها ناجمة عن انتفاضة تحريرية عميقة وعن انفعالات جياشة تنتزع المرء من ذاته، لذلك فهي سرعان ما تتصلب بعد انقضاء حقبة التأسيس، فتتطفئ جذوتها الأولى رماداً خامداً وتتحول إلى أخلاق مغلقة، على الرغم من أنّ آثارها الحيّة تظلّ عاملة في الإنسانية وقابلة للاستملاك مرة بعد أخرى.

إنّ الانفعال الوجداني العميق بحسب برغسون هو المنبع الذي نشأت عنه التصورات الأخلاقية بعامة، وهو انفعال لا يمكن عدّه مجرد عاطفة هوجاء بقدر ما هو وجدان أساسي يضمّر في ثناياه تصورات عقلانية خالصة. سواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بالدين، فمن المفيد أن نعلم إن كانت توجد عواطف ولادة للفكر، يدفعنا ذلك إلى التمييز بين الاضطرابات السطحية الخاصة بعواطف ما تحت مستوى الوظائف العقلية وتمرد الأعماق الذي يميّز عواطف ما فوق مستوى الوظائف العقلية (ينظر :

(غريش، ٢٠٢٠، صفحة ٤٢٦) . على هذا الأساس فرق برغسون بين صنفين من الذكاء : الذكاء النفدي والذكاء الانفعالي الذي يبتكر " فهناك انفعالات خلاقة للفكر . والابتكار وإن كان عقلياً، فإن الانفعال جوهره الثاوي في أعماقه " (برغسون هـ.، ١٩٧١، صفحة ٥٠) . ويجد هذا الانفعال الخلاق مصدره الحقيقي في قوة الحدس الوجداني الرازح تحت وطأة الانهمام " حتى لقد عرفوا العبقرية بأنها صبر طويل " (برغسون هـ.، ١٩٧١، صفحة ٥٢) . وهذه هي سمة المبدعين والعباقرة أصحاب النفوس المنفتحة الذين استطاعوا اكتشاف صلتهم العميقة بمبدأ الحياة وديمومتها الأصلية، إنهم الممهدين بشكلٍ أو بآخر للانتقال من الأخلاق والمجتمعات المغلقة إلى الأخلاق والمجتمعات المفتوحة.

على هذه الشاكلة يجري التاريخ في صراع أزلي محتدم بين الأنظمة الأخلاقية المغلقة والتطلع إلى مثال الإنسانية ونموذجها الأسمى المعبر عنه في الأخلاق المفتوحة. في ضوء ذلك رفض برغسون الأطروحة الكانطية التي جعلت من الدين مجرد امتداد للأخلاق، فالتجربة الدينية العميقة - والتجربة الصوفية شاهدة على ذلك - هي الجوهر الديني الذي يشكل قاعدة الأخلاق.

ثانياً- من الغريزة الدينية إلى الدين الحركي

لاحقاً بحث برغسون في مسألة أصل الشعور الديني، بعد أن رفض مجمل مخرجات علم الأنثروبولوجيا، سواء تلك التي أحالت الشعور الديني إلى مجرد تعبير عن العقلية البدائية، أو تلك التي لم ترى فيه سوى تجلياً للعقل الجمعي. فما هي الأسباب التي حملت الحياة في مسيرتها التطورية على ابتداع الإنسان المتدين ؟ ولاسيما أن الشعور الديني مرافق دوماً لوجود النوع البشري، فلا تكاد تجد مجتمعاً ما يخلو من ديانة بعينها.

بدايةً رأى برغسون في الشعور الديني تعبير عن وظيفة ضرورية تفرزها طبيعة الحياة ذاتها، فهو ليس بالشعور الاعتباطي الموهوم كما ساد الاعتقاد لدى العديد من العلماء والفلاسفة في عصر التنوير. فلا يجب أن نحسب أن الفكر كان على ما كان عليه اعتباطاً لا لشيء (ينظر : (برغسون هـ.، ١٩٧١، صفحة ١١٩) . من هذه الناحية لا يعدّ الدين نتيجة لعمل ملكة الاستيهام، بل على العكس من ذلك، فالدين " هو العلة الوحيدة في وجود الملكة الخرافية هذه، وهي للدين نتيجة لا علة " (برغسون

هـ.، ١٩٧١، صفحة ١٢٠) . مع الانتباه إلى كون ملكة الاستيهام عند برغسون لا تحيل إلى أي معنى نفسي أو اجتماعي يختزلها في مجرد التعارض مع الفهم العقلي. فما هي الدواعي من وراء وجوده هذه الملكة في الإنسان العاقل أو ما هي الأسباب التي حملت الحياة على غرسها داخل العقل الإنساني ؟.

إنها أسباب وجيهة بلا شك، ذلك أنها تُمكن الإنسان من تقادي بعض أخطار النشاط العقلي من غير أن تضع مستقبل العقل في خطر محقق. إن أجمل التأمّلات تنهار أمام تجربة واحدة : فما من شيء يقاوم الواقع، ولكي يوقف العقل عند الهاوية الخطرة التي تهدد الفرد والمجتمع، كان لابد من وجود أشباح وقائع، كان لابد ولعدم توفر تجربة حقيقية من خلق تجربة مزورة يعتصم بها، والتجربة الزائفة تستطيع إذاً أحكم تزييفها وتراءت للعقل أن توقفه عن الايغال بعيداً في النتائج التي يستخلصها من التجربة الحقيقية، فلا غرابة والحال هذه أن نجد العقل ما كاد يتكون حتى غزته الأوهام، فالكائن العاقل في جوهره كائن متوهم بطبيعته، وأن ليس بين الكائنات من يتوهم غير الكائنات العاقلة (ينظر : (برغسون هـ.، ١٩٧١، الصفحات ١٢٠ - ١٢١) . تفصيل ذلك أن الشعور الديني - بعيداً عن تشوّهاته التاريخية - بصفته مُنتجاً للاستيهامات، أفاد الإنسانية كثيراً بأن عوضها ما فقدته من فاعلية للغريزة عند الحيوان، فهو يقوم بوظيفة كان يمكن أن تسند إلى الغريزة في كائن محروم من العقل، لذلك يمكن عدّ هذا الميل إلى التدين بمثابة غريزة كامنّة. بعد ذلك فإن العقل على النحو الذي يوجد عليه، يمثّل بالضرورة تهديداً موجّهاً إلى الحياة، وبوجه خاص إلى حياة المجتمع المغلق المنشغل دوماً بالحفاظ على تماسكه الخاص، هنا بالضبط تتدخل وظيفة الاستيهام بعدما اتخذت صورة الدين (ينظر : (غريش، ٢٠٢٠، صفحة ٤٣٢) .

هذا هو معنى ووظيفة الدين الساكن أو المغلق، فهو ما تستهدف الحياة من خلاله الحفاظ على استمرارية وجود الفرد والمجتمع " إن الدين البدائي من هذه الناحية التي نعالجها أولاً هو وقاية من الخطر الذي يتعرض له الإنسان إذ يفكر فما يفكر إلّا في نفسه. وعلى هذا فهو بحق رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة العقل" (برغسون هـ.، ١٩٧١، صفحة ١٣٥) . نحن أمام تعريف وظيفي خالص للدين له تطبيق آخر على غاية كبيرة من الأهمية، يتضح ذلك عبر الإقرار بفكرة أن الإنسان ولأنه

كائن عقلي فهو الحيوان الوحيد الذي يعي بأنه سيموت حتماً في يومٍ ما من الأيام، ولِما لهذا الوعي المُدرِك من قدرة على عرقلة مسيرة الحياة بعدما تبين مدى هشاشتها ومحدوديتها. ولأن كانت فكرة الموت تطورت لاحقاً بأن أصبحت دافعاً نحو السمو بالذات، فإنها في أول أمرها كانت باعثاً لاحتباط العزيمة " فالدين إذا نظرنا إليه من هذه الوجهة الثانية إنما هو رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة قول العقل باستحالة تجنب الموت " (برغسون هـ، ١٩٧١، صفحة ١٤٣). فضلاً عن ذلك يمكننا ملاحظة ما للدين من أثر في تعليل حوادث الطبيعة ومفارقات الزمان، فهو إذ يعللها غائياً يبعث فينا الأمل ويحث على الرجاء، فيضمن تحقيق ما تستهدفه اندفاع الحياة ذاتها بصفاتها دفعة حيوية متفائلة. وبشكلٍ عام فقد شدد برغسون على قضية مفادها أن محاولة سبر أغوار ما يفكر فيه الإنسان تستدعي الذهاب مباشرةً إلى أعماله وإلى ما يفعله، وفيما يتعلق بالدين فإن ذلك يعني التوجّه نحو تفحص الطقوس والشعائر الدينية ولا شيء غير ذلك، ويعدُّ هذا المطلب مبدأً تأويلياً بشكلٍ أو بآخر.

لا يتعلق الشعور الديني إذن فقط بالخوف، وإنما يتعلق أكثر ببث الثقة في الذات الإنسانية، طالما أنه يعتمد إلى توجيه الحياة قصدياً ويضفي على مساراتها معنى. لكن هل هذا التفسير الوظيفي هو الكلمة الأخيرة لبرغسون حول أصل الشعور الديني؟. ليس الأمر كذلك بالطبع، فبعد تحليل الدين البدائي أو الساكن، راح برغسون يبحث ويحلل ماهية الشعور الديني في الدين المُلهَم أو الحركي. يفصح هذا الصنف الخلاق من الدين عن تعالق بالحياة أكثر سموً ورفعة، يتمثل في الانصهار التام مع حركة الاندفاع الحيوية من الداخل. وكما كان الحال عليه في الانتقال من الأخلاق المغلقة إلى الأخلاق المفتوحة، فإن الانتقال من الدين الساكن إلى الدين الحركي لا يتحقق عبر الانتقال التدريجي وإنما بقفزة نوعية ووثبة خلاقية. في الدين الحركي فإن النفس تستشعر عميقاً أن مبدأً أو كائناً أقدر منها يخترق كيانها، فيصبح تشبثها في الحياة هو اصرارها على عدم انفصالها عن هذا المبدأ، ويتجلى ذلك عبر الشعور بالحب اللامتناهي تجاه الإنسانية جمعاء، والشعور بالفرح الغامر على الضد من قساوة وبشاعة الوجود " وهكذا يتغيّر شكل الاطمئنان الذي كان يجلبه الدين السكوني : فلا خوف الآن من المستقبل، ولا انكفاء قلقاً على الذات. ولن يكون للموضوع قيمة من الناحية المادية، وسيكتسب من الناحية الروحية معنى سامياً كل السمو " (برغسون هـ، ١٩٧١، صفحة ٢٢٨).

إنه دين كبار المتصوفة والقديسين، الذين فهموا وعملوا بأن الدين لا يعني إلا الحب، حب الإنسانية قاطبة عبر حب الله. فهو دين روحاني يعتمد الحدس الوجداني في بلوغ مبدأ الحياة وديمومتها الباطنية، ويبتعد قصياً عن كل ما هو مألوف من أديان سكونية لا بل ويغيرها بعد أن يثريها، بنفس القدر الذي يتجاوز فيه حدود العقل ويوسع مدياتها، ومن هذه الناحية تبدو فائدة الروحانية جلّية في إغناء الممارسة الفلسفية ذاتها. يبيّن لنا هذا التحليل الفلسفي أن جدلية الروحاني والمادي جدلية فاعلة وحيوية طالما أنها تفسر حركة التاريخ، فلا غنى للإنسانية أبداً، ومن أجل ارتقائها المتواصل، عن استثمار بعدها الروحاني الكامن فيها. ولعل خلاصة القول في رؤية برغسون حول الظاهرة الدينية : نجد أنفسنا أمام تفسيرين متعارضين للدين، فمن الوجه الأول يبدو الدين متعلقاً بشكل جذري مع ملكة الاستيهام الطبيعية، ومن الوجه الثاني يتمظهر الدين على أنه بداية الهداية. يوجد مصدران للأخلاق والدين، فالدين من جهة عبادة أوثان وطقوس مزيفة وخرافة ووهم، ومن جهة ثانية فإن تأويل الدين يعني بداية الهداية (ينظر : (ريكور، ٢٠٠٥، صفحة ٣٨٩) .

خاتمة ونتائج

- يتوافق اكتشاف أصل الشعور الديني مع المرتكزات الأساسية للفلسفة البرغسونية : الحدس، الديمومة الباطنية، الاندفاع الحيوي الخلاق.

- الشعور الديني بحسب برغسون يُستتبط قسرياً من طبيعة الحياة ذاتها وعلى مستويين : المستوى الأول محايث بالتمام والكمال لشروط وجود النوع البشري (العضوية، والاجتماعية، والثقافية)، فضلاً عن الشرط الأنطولوجي المتمثل بتناهي الذات الإنسانية وهشاشة العيش في العالم. بينما ينزع المستوى الثاني إلى التعالي الوجودي على نحوٍ من الأنحاء.

- في المستوى الأول (الدين الساكن) ينبثق الشعور الديني بوصفه وظيفية حيوية فطرية كامنة في الإنسان تستحثها مسيرة الحياة التطورية نفسها، والشعور الديني بهذا المعنى يؤدي وظيفة كان يمكن أن تُسند إلى الغريزة في كائن محروم من العقل.

- أما في المستوى الثاني (الدين الحركي أو المُلهم) فإن الشعور الديني يعبر عن تجربة روحية عميقة تتعالق بقوة مع مبدأ الحياة الأصلي والاندفاع الحيوية الخلاقة، فالدين الحركي هو معطى عبقرى محتدم يستتفر الذات الإنسانية عميقاً بما يؤهلها لتخطي حدود عتبة الحياة وشروطها الحتمية القصوى.

- لا يغدو الشعور الديني المُلهم مفهوماً بشكل صريح ولا تُكتشف مسوغاته الواقعية، إلا في ضوء الصلة التي أقامها برغسون بين الانفعالات الوجدانية العميقة (تمرد الأعماق) والتصورات العقلانية الخالصة، فليس الشعور الديني مجرد صرخة أو عاطفة هوجاء، وإنما هو وجدان أساسي يضمّر في ثناياه تصورات العقلانية الخاصة، بهذا المعنى يصبح الوجدان الأساسي بمثابة ذكاء انفعالي قادر على الابتكار.

- على هذا النحو حاول برغسون استعادة البعد الروحاني وموضعه مجدداً في مركز الاهتمام الفلسفي، يستهدف ذلك إعادة تنشيط الجدلية الخلاقة بين الروحي والمادي، بما يضمن توسيع دائرة الوعي العقلاني وبما يتناسب مع ما ينبغي أن يكون عليه وجود الإنسان في العالم.

قائمة المصادر والمراجع

Alexis Philonenko. (١٩٩٤). *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Ed, du Cerf : Paris.

بول ريكور. (٢٠٠٥). *صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية*. (ترجمة : منذر عياشي، المحرر) بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

جان غريش. (٢٠٢٠). *العوسج الملهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين* (المجلد الثالث ١). (ترجمة : عز العرب لحكيم بناني، المحرر) بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

جيل دولوز. (١٩٩٧). *البرغسونية*. (ترجمة : أسامة الحاج، المحرر) بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

غاستون باشلار. (١٩٩٢). *جدلية الزمن*. (ترجمة : خليل أحمد خليل، المحرر) بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

هنري برغسون. (١٩٧١). *منبع الأخلاق والدين*. (ترجمة : سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم، المحرر) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

هنري - برغسون. (٢٠٠٨). *النفس والجسم " هنري برغسون الأعمال الفلسفية الكاملة "*. (ترجمة : سامي الدروبي، المحرر) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

هنري . برغسون. (١٩٩٣). *الفكر والواقع المتحرك*. (ترجمة : سامي الدروبي، المحرر) دمشق: دار الأوبد.

هنري برغسون. (١٩٨١). *التطور المبدع*. (ترجمة : جميل صليبا، المحرر) بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.

هنري. برغسون. (١٩٦٧). *المادة والذاكرة*. (ترجمة : أسعد عربي درقاوي، المحرر) دمشق: مطابع وزارة الثقافة والاساحة والارشاد القومي.

هنري. برغسون. (١٩٨١). *التطور المبدع*. (ترجمة جميل صليبا، المحرر) بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.

هنري. برغسون. (٢٠٠٩). *بحث في المعطيات المباشرة للوعي*. (ترجمة : الحسين الزاوي، المحرر) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

