مفهوم الدين والأخلاق عند وليم جيمس وهنري برجسون

(دراسة نقدية مقارنة)

مقدم من

د / دعاء محمد عبد النظير حماد

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

مقدمة

أهمية البحث:

قدَّم برجسون لكتاب جيمس (البراجماتية) فقال: "إن الحقيقة اختراع شيء جديد، وليس اكتشاف شيء كان موجوداً من قبل". ولذا ينبغي معرفة معنى الحقيقة (الصدق) عند جيمس، وكيف انعكس ذلك على مفهوم الدين والأخلاق عنده. فصدق الفكرة هو ما تؤدي إليه من نتائج فعلية عملية مثل السعادة والرضا والطمأنينة. وهذا ما نجده أيضاً عند برجسون

ومن هنا جاء هذا البحث دراسة مقارنة بين مفهومي الدين والأخلاق لدى كلٍ من جيمس وبرجسون.

كما يمكن القول إن الدين يمثل نزعة روحية عالية داخل كلٍ منا، لاسيما إذا كان مرتبطاً بالأخلاق التي تترجم السلوك العملي في الحياة. فالإنسان ينظر للنتائج العملية التي تعود عليه من الدين، وهذا ما يجعله يشعر باليقين في صدق هذه التجربة الدينية، خاصة وأن الفرد دائماً في حاجة إلى الشعور بمشاركة قوة أعظم من قوته، وهي القوة الإلهية، التي تنقذه مما أَلَمَ به من شدائد، ومن ثم فهو يحتاج إلى إرادة الاعتقاد في ذلك، وهذه الإرادة تتطلب الحرية.

وترجع أهمية هذا البحث كذلك إلى أنه لا يتناول الدين بالمفهوم التقليدي كما هو معروف في الديانات السماوية، ولكنه يتناوله من بُعد سيكولوجي عند جيمس، ومن بُعد فلسفي عند برجسون. وهذان البُعدان يحملان كثيراً من الأبعاد العميقة للدين.

يتخذ وليم جيمس عدة مصطلحات تعبر عن الدين عنده منها: التجربة الدينية، الخبرة الدينية، الصوفية (التصوف)، الانفعال الكوني.

وهنا يدور في ذهننا، إدراك الفرق بين هذه المصطلحات ولكن ما يجب معرفته هنا هو أن التجربة الدينية هي التجربة الشاملة، هي الوعاء الذي يحمل في جعبته كل خبرة دينية، بما في ذلك التصوف. فالتجربة الدينية تعددية، تحتمل قبول كل الديانات المتعددة، كما تشمل تعدد معتنقيها. أما التصوف فهو تجربة واحدية، لا يشعر بقيمتها إلا من يعانيها ويعايشها، وهي أيضاً قد أثارها جيمس. وقد استخدم برجسون مفهوم الدين الساكن والمتحرك،وعلاقتهما بالأخلاق المغلقة والمفتوحة في إطار الديمومة والوعي والحرية.

وهذا البحث محاولة لإيضاح موقف جيمس من الواحدية (التصوف)، فهل جيمس يؤيد الواحدية، أم يميل إلى التعددية في التجربة الدينية؟ خاصة وأن

نزعة جيمس الدينية تدعو للإرادة الحرة في الدين، والتي يسميها جيمس إرادة الاعتقاد، فكل إنسان له الحق في اعتناق ما يريد – أياً كانت عقيدته، فهناك عقائد سماوية وعقائد وضعية .. ومن ثم فإن العقيدة من الممكن أن تتعدد بتعدد أفرادها. هذا فيما يتعلق بجيمس.

وإذ كان برجسون قد تناول، أيضاً، قضية التصوف، فبأي معنى يكون التصوف عنده؟ وكيف تكون المقارنة بين تجربتي جيمس وبرجسون (الدينية والأخلاقية)، هذا ما سيتضح خلال البحث.

إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث – من خلال مقارنة مفهومي الدين والأخلاق عند جيمس وبرجسون – في سؤال مهم ألا وهو: هل هناك أوجه اتفاق بينهما؟ وكيف أثار جيمس التجربة الدينية في تعددها، والتصوف في واحديته؟ وهل قضية التصوف عند جيمس تحمل المعنى نفسه عند برجسون؟ وهل تحمس جيمس للتصوف مثلما تحمس له برجسون. ومن خلال بيان أوجه المقارنة، من اتفاق واختلاف بينهما، يدور هذا البحث، ومن خلال المقارنة أيضاً تبرز أهمية الارتباط بين الدين والأخلاق، لكونهما نزعة روحية، وإنسانية، تدعو للحفاظ على كرامة الفرد، وحريته، والتمسك بقيم دينية – أخلاقية، فردية وجماعية تهدف لصالح الإنسان وسعادته. كما تفرق بين الواحدية والتعددية فيما يتعلق بالدين، وأيهما أهم من الثانية، وأيهما يصل إليه جيمس.

تساؤلات البحث:

س١: كيف تكون براجماتية جيمس حيوية؟

س٢: كيف تكون حيوية برجسون براجماتية؟

س٣: ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين جيمس وبرجسون في قضيتي الدين والأخلاق؟

س٤: كيف يكون الدين إبداعاً عند برجسون؟

س٥: هل كل تصوف تجربة دينية؟ بمعنى آخر هل التجربة الدينية قاصرة على التصوف، أم أن التصوف تجربة دينية وسْط تجارب دينية عديدة؟

المناهج المستخدمة في البحث:

المنهج التحليلي النقدي المقارن:

هذا وسيأتي البحث في ثلاثة محاور وخاتمة:

١- المحور الأول: الملامح الأساسية للبرجماتية عند وليم جيمس.

٢- المحور الثاني: الدين والأخلاق عند جيمس من منظور براجماتي .

٣- المحور الثالث: الدين والأخلاق عند برجسون وفيه عقد للمقارنة بين جيمس وبرجسون، من حيث الاتفاق والاختلاف، وتناولهما للتصوف عند أفلوطين والفلسفة الهندية. بالإضافة إلى تعقيب.

ثم تأتي الخاتمة وتتضمن نتائج البحث وثبت بأهم المصطلحات ثم ثبت بأهم المصادر والمراجع التي وردت في البحث.

المحور الأول

الملامح الأساسية للبراجماتية

البراجماتية فلسفة أمريكية:

تقع حقبة الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الثانية. ومن أبرز أعلام هذه الفلسفة تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩ – ١٩١٤) ووليم جيمس(*) وجون ديوي John Dewey(١٨٥٩ -١٩٥٢). ولكن أكثر الأسماء اقتراناً بهذه المسألة وأشدها دلالة عليها هو وليم جيمس. وتمثل حياة جيمس من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٩١٠ فترة انقطع فيها الفكر الأمريكي عن أن يكون تابعاً للفكر الفلسفي الأوروبي، وبدأ يستقل بمقوماته ويشق الطريق وحده. ومن ثم فقد ساهم جيمس مساهمة فعالة في تطور الفكر الفلسفي الأمريكي. خاصة وأنه عُرف كعالم نفس وحقق شهرة دولية في هذا الميدان، حتى أن آراءه الفلسفية تنبع من دراساته النفسية(١). وقد اشتهر وليم جيمس بنزعته البراجماتية Pragmatism والتي ذاع صيتها، وأصبحت منهجاً لكثير من طرق التفكير العقلية، ومن هنا ينبغي تعريف البراجماتية.

معنى البراجماتية عند جيمس:

يذكر جيمس في كتابه "البراجماتية"، أن هذه الكلمة مشتقة من نفس الكلمة اليونانية براجما pragma، وتعني الفعل، ومنها أتت كلمتا عمل وعملي، وقد أدخل هذه الكلمة لأول مرة في الفلسفة تشارلز ساندرز بيرس في مقال له بعنوان "كيف نوضح أفكارنا" "How To make our Ideas Clear" في عدد يناير من ذلك العام في مجلة العلوم الشعبية الشهرية. ذكر بيرس أن معتقداتنا هي في الحقيقة قواعد للفعل Action، وإننا لكي ننمي معنى التفكير فما علينا إلا أن نحدد السلوك الذي يصلح هذا التفكير لتوليده، هذا السلوك هو

(*) وليم جيمس William James (١٨٤٢ – ١٩١٠) كان على وعي بعيوب المنهج الميتافيزيقي، والمذاهب العقلية المجردة . دافع جيمس عن العقيدة والدين، ومن مؤلفاته: "مبادئ علم النفس" ١٨٩٠م، و"تنوع التجربة الدينية" ١٩٠٢م – والبراجماتية ١٩٠٧.

انظر: م. روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط (٧) بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٧٣.

(١) محمد فتحي الشنيطي: وليم جيمس، مكتبة القاهرة الجديدة، ط (١)، نوفمبر ١٩٥٧، ص ص ٣ – ٥.

وكذلك:

ـــ وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩، ص ص ١١ – ١٥ .

– Henri Bergson,The creative mind,Translated by:Makwelle L.Andison, Philosophical Library, New York,1946,P254.

في نظرنا المعنى الوحيد للتفكير. كما أن البراجماتية ليست سوى منهج عام يطبقه عدد كبير من المفكرين. وقد يفضي بهم إلى فلسفات تختلف مع فلسفة جيمس. ولكنها تستند في أصولها إلى فلسفة جيمس البراجماتية التي هي فلسفة الحياة والعمل[١] وإلى دعوته للتجريبية الأصيلة Radical Empiricism.

ومن هنا لنا أن نوضح كونها تياراً حيوياً، ونزعة إنسانية، وكذلك معنى الحقيقة (الصدق)Truth، والتجريبية الأصيلة عند جيمس.

[١] محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ٤٩ .

وكذلك:

ـــ وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، نيويورك، ١٩٦٥، ص ص ٢ – ٣ (من المقدمة).

ـــ يعقوب فام: البراجماتيزم أو مذهب الذرائع، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م، ص ص ١٥٠ – ١٥٩ .

ـــ روزنتال: الموسوعة الفلسفية، ص ٢١٧ .

– Thayer H.S: *Pragmatism*, Art in Encyclopedia of Philosophy, vol (6), Paul Edward, Editor in Chief, London, New York, 1960, P. 15.

– Henri Bergson: The Cerative mind,P254.

البراجماتية نزعة إنسانية:

إن رسالة جيمس هي الشخصية الإنسانية وكرامة الفرد، رسالة الحرية في التفكير والتعبير. رسالة الحياة والعمل والكفاح. لقد كان جيمس يدعو للتسامح والى سعادة المجموع، ولكنه لم ينسَ الفرد وقيمته. فهناك بين الأفراد اختلاف في الصفات. وهذا الاختلاف يجب أن يكون موضع تقدير واعتزاز. فالتضامن الجماعي إذن لا ينبغي أن يطمس معالم الشخصية الفردية. وفي كتابه "تنوع التجربة الدينية" يعرض جيمس لأنه لا يؤمن بمذهب كامل يكتب فيه الفيلسوف كلمة النهاية. فليس هنالك فلسفة لها بداية ولها نهاية، وإنما الفلسفة التي يدعو إليها جيمس هي فلسفة الحرية Freedom والتقدم Progress، والحقائق المتغيرة النسبية القابلة للتعديل وليست تلك الحقائق المطلقة الثابتة. إن المنهج البراجماتي يحمل نزعة إنسانية، تشبه أحياناً نزعة برجسون(*) في فرنسا(١).

معنى الحقيقة عند جيمس:

شرح جيمس معنى الحقيقة في كتابه "البراجماتية" فقال: "إن المنهج العلمي عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أي معنى لفكرة ما بتعقب نتائجها العملية. فقيمة الفكرة بما يترتب عليها من نتائج عملية مُرْضية، وذلك هو المعنى العملي للحقيقة. وليس هذا المنهج بمثابة مذهب محدد، بل هو عبارة عن منهج مرن يمكن أن يصلح لفلسفات عديدة متباينة. وقد لخص برجسون في المقدمة التي كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب وليم جيمس "البراجماتية" فقال: "بينما ترى المذاهب الأخرى أن أية حقيقة إن هي إلا اكتشاف، ترى الفلسفة العملية أنها اختراع". ومن ثم فكرة تصبح حقيقة حينما يثبت بالتجربة أنها فكرة

(*) Henri Bergson (١٨٥٩ – ١٩٤١): تميز بمنهجه في الحدْس. أصبح أستاذاً في الكوليج دي فرانس عام ١٩٠٠م، وفي عام ١٩١٤ أصبح عضواً بالأكاديمية الفرنسية. من أهم مفاهيم فلسفة الديمومة Duration وهي أصل جميع الأشياء. والمادة والزمان والحركة هي أشكال مختلفة فيما نتصوره للديمومة ولا تتحقق الديمومة إلا بالحدس، وهو أحياناً يكون نوعاً من أنواع الإدراك الصوفي والمعرفة الصوفية. من أهم مؤلفاته: "معطيات الشعور المباشرة" ١٨٨٩م، "المادة الذاكرة" ١٨٩٦م، "التطور الخالق" ١٩٠٧م.

روزنتال: الموسوعة الفلسفية، ص ص ٧٨، ٧٩، ٤٧٠.

وكذلك:

ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٤٧، ٤٨ .

– William James: Essays in Radical Empiricism, A Pluralistic Universe, Longmans, Green and Co. New York, London, Toronto, 1958, p. 156.

صالحة مفيدة. والواقع أن الفلسفة العملية هي النتيجة المنطقية الضرورية للنزعة التجريبية[١].

ويمكن القول إن الطريقة البراجماتية، هي في الأصل، وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي بدونها، ما كان يمكن لها أن تنتهي. وهي محاولة لتفسير كل فكرة بتتبع أثر نتائجها العملية. وكما ذكر بيرس – من قبل – فإن البراجماتية قواعد للعمل والأداء. ولكي نبلغ الوضوح التام في أفكارنا عن موضوع ما، فإنا لا نحتاج إلا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها ذات طابع عملي. ومن ثم فإن البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً تماماً في الفلسفة ألا وهو الاتجاه التجريبي أي الاهتمام بالحقائق والوقائع[٢].

إننا عندما نكون أمام قضايا هامة مثل: الإله، المادة، العقل، المطلق، الطاقة، ينبغي حتى نعرف قيمتها أن نتبع الطريقة البراجماتية، وهي أنه يتعين علينا إخراج القيمة النقدية الفورية العملية، وقدرتها على العمل والنفع في مجال الخبرة الإنسانية. ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل لتغيير الحقائق أو الوقائع الراهنة. وذلك هو معنى الطريقة البراجماتية. أي أننا نتجه نحو الثمرات، النتائج، والآثار والوقائع، ومن ثم أصبحت البراجماتية طريقة معينة للحقيقة بناء على نتائجها الفعلية أو العملية. وبالتالي فإن معنى الحقيقة هو الصدق العملي، فالأفكار الصحيحة هي تلك التي يتسنى لنا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونؤيدها ونحققها بأن نقيم الدليل عليها. والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها. هذا هو الفرق العملي الذي تحدثه حيازة أفكار صحيحة. وعلى ذلك فمعنى الحقيقة هو أن تصبح الفكرة صحيحة أو حقيقية لأن الأحداث تجعلها كذلك. فالفكرة صحيحة لأنها نافعة. وفي وسعك أن تقول: "إنها مفيدة لأنها صحيحة" أو "إنها صحيحة لأنها مفيدة". فأفكارنا ومعتقداتنا "تصرف" مادامت لا يتحداها شيء تماماً مثلما تصرف أوراق النقد مادام لا يرفضها أحد[٣].

---

[١] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ١٩٦٨، ص ص ٣١ – ٣٥ .

وكذلك:

ـــ محمود فهمي زيدان: وليم جيمس،نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨، ص ص ٥٦ – ٦٢ .

[٢] وليم جيمس: البراجماتية، ص ص ٦٣ – ٦٥، ٧٠.

[٣] وليم جيمس: البراجماتية، ص ص ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١ .

وكذلك:

– Henri Bergson,The creative mind , P258

–William James: The meaning of Truth: Longmans, Green, and Co, New York, 1969, P. 185.

ـــ برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ٤٧٢.

خلاصة القول إن الحقيقة هي أن صدق الفكرة بما يترتب عليها من نتائج نافعة، وبطلانها هو على العكس من ذلك. ومن ثم فإن الحقيقة ترد إلى الثمار والنتائج العملية. وهذا يجعلنا ننظر لأمور الحياة العينية، بدلاً من الأنساق الفلسفية في معالجتنا لقضايا الحياة، ومن ثم نجمع بين ما هو تأملي speculatively وعملي practically مما يشكل نمطاً سيكولوجياً مدروساً يجب أخذه ما في الاعتبار.

إذن فلسفة جيمس طريقة في التفكير، أو منهج ينظر إلى النتائج العملية، ومن ثم فإن فلسفته هي فلسفة الحرية، والتقدم، وليست هناك حقيقة مطلقة ثابتة، وإنما الحقيقة ناقصة، نسبية، متغيرة، وفقاً لما يعود علينا من نتائج عملية مُرْضية[١].

وهذا ما يجعلنا نتطرق لمعنى التجريبية الأصيلة عند وليم جيمس، ثم بيان العلاقة بين الحقيقة والتجريبية الأصيلة، ولكن قبل هذا العرض، تتصدر فكرة سابقة على ذلك، ألا وهي تيار الحياة المتدفق عند جيمس.

جيمس وتيار الحياة المتدفق:

لقد كان اهتمام جيمس منصباً على التجربة الإنسانية الواقعية، وهو مقتنع اقتناعاً راسخاً بأننا نقف على الحقيقة الإنسانية في ذلك التيار الحي المتدفق، تيار الحياة، فجميع فروضنا ونظرياتنا ينبغي أن تكون ثمرة دراستنا للتجربة الواقعية تخرج منها وتعود إليها، فعلى هذه التجربة إذن يكون مثار اهتمامنا، فآراؤنا معدومة القيمة إلا إذا حققت لنا تقدماً في طريق البحث عن الحقيقة، فمضت بنا قُدُماً إلى تجارب واقعية أعمق من تلك التجارب التي بدأنا من عندها رحلتنا. في هذا المنهج العملي الذي آثره جيمس تتمثل طرافة فلسفته. والطرافة معناها الجدة والتنوع. وهو بهذا المنهج يشق طريقاً جديداً أصيلاً إلى فلسفة واعية ملتصقة بالواقع أعني الفلسفة البراجماتية[٢].

---

(١) ـــ جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبد الملك: دار الحقيقة، ط٤، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٩١ .

– William James: The varieties of Religious Experience, The Modern Library, New York, 1936. pp 94, 95.

وكذلك:

ـــ وليم جيمس: البراجماتية، ص ٧١.

ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٢١، ٤٨ .

–John Cottingham: Western Philosophy ,An Anthology Blackwell Publisher,Ltd,1996,P284.

(٢) محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ٤٢.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن البراجماتية منهج حيوي يمزج الفكر بالحياة. مما يجعل هذه النقطة – تحديداً – مثاراً للمقارنة بين فكر جيمس وفكر برجسون من هذه الناحية.

وليكن حديثنا أولاً عن البراجماتية كمنهج أو طريقة في التفكير. فكما يقول جيمس: "إننا لا نعيش لنفكر، كما ينادي أصحاب النزعة التجريدية، وإنما نفكر لنعيش، كما ينادي أصحاب النزعة التجريبية من البراجمايتين". والقاعدة الحيوية الجوهرية في هذه الطريقة، هي أنه ليست هناك قيمة لفكرة من الأفكار أو نظرية من النظريات إلا إذا تيسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التي نتبعها ونلاحظها، خاصة في مجال التجربة الإنسانية حتى يمكننا بذلك أن نصل إلى القاعدة البراجماتية ألا وهي أن نبحث عن المعنى الحقيقي الصحيح (لصدق) الفكرة أو الاعتقاد أو النظرية في ميدان الوقائع الجزئية من خلال النتائج التي تنجم عنها في تجربتنا[١].

وبناء على ذلك فالبراجماتية تهتم بأن نُدْخل في الفلسفة المنهج التجريبي الذي يثبت نجاحه وصحته من خلال مدى تحقق نتائجه الفعلية في كثير من الميادين العملية، وما نخلص إليه هنا هو حرص جيمس على التحقق الفعلي الواقعي لكل فكرة. من هذا نرى أن البراجماتية ليست نتائج مقطوعاً بصحتها وإنما هي موقف موجِّه للحياة. وهذا هو ما نعنيه بالمنهج البراجماتي الذي يُعنَى بتوضيح الأفكار ويبسط معانيها العملية ومضامينها الواقعية. ولكن الحكم النهائي أمر شخصي، فقد يصل المنهج البراجماتي بأصحابه إلى نتائج مختلفة فيما بينها غاية الاختلاف[٢].

ويرى جيمس أنه ليس هناك انقطاع في هذا التيار المتدفق. ومن ثم فإن تجربتنا المباشرة تُظهر لنا بوضوح وحدة شعورنا واتصال شخصيتنا. ومن ثم فهذه الوحدة أمر طبيعي لا سبيل إلى إنكاره. وإصرار جيمس على هذه الوحدة يجعل لتجريبيته منزلة خاصة ومكانة ثابتة. لاسيما إذا ما قارناه بتيار الشعور عند برجسون في كتابه "معطيات الشعور المباشرة"، حيث إن هذه الوقائع تيار متدفق من ظواهر متنوعة. ولكن هذا التيار لا يتألف من كميات بل ينتظم حلقات

---

(١) محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٧٣، ٧٤، ٨٥.
وكذلك:
ـــ وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ٢٠، ٢١ .
ـــ محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، ص ص ٤٧ – ٤٩ .
– Henri Bergson: The creative mind , P253.
–John Cottingham: Western Philosophy, P283.

(٢) محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٧٤، ٧٩.

مرتبطة من الكيفيات. وعلى ذلك فظواهر الشعور أو وقائع الوجدان تختلف اختلافاً بيناً في طبيعتها عن الظواهر المادية. وذلك لأن الظواهر المادية لا تعدو أن تكون عدداً كبيراً من الأحداث يتميز بعضها عن البعض الآخر. أما الحياة النفسية فهي تلقائية خالصة. وتتطور هذه التلقائية في صورة خلق مستمر (تطور خالق)Creative Evolution. والحياة النفسية إن هي إلا ديمومة وصيرورة. وهي كيف بحت مباين للكم[١].

وكيف نربط تيار الحياة المتدفق بالتجريبية الأصيلة، وما معنى هذه التجريبية ؟ هذا ما سيتضح من خلال الفكرة التالية:

التجريبية الأصيلة Radical Empiricism:

لقد جذب رينوفييه Renouvier (١٨١٨ – ١٩٠٣) انتباه جيمس وإعجابه بفضل ما في مذهبه من تجديد وانطلاق وبفضل اعتزازه بالحرية والفردية والعداء الشديد للواحدية. ومن هنا أمكنه أن يشق طريقه إلى فلسفته الأصيلة إلى البراجماتية وإلى التجريبية وإلى النظرية التعددية pluralism. وعلى ذلك فالمتناهي والحرية والنسبية يسندها عند رينوفييه اعتقاد أخلاقي واحد في قيمة الإنسان. ومن ثم فالإرادة الحرة free will تعني الخبرة، وبأن لنا الحق دائماً في النظر إلى المستقبل الذي لا يكرر الماضي ولا يقلده[٢].

ومعنى ذلك أن التجريبية الأصيلة تريد أولاً وقبل كل شيء أن تعمل على مناهضة النزعات المثالية المجردة التي انقطعت صلتها بالواقع. ومن ثم فإن جيمس يعارض تفسير الموجودات بالرجوع لمبدأ عقلي واحد لأن فلسفته قوامها التغير والصيرورة والتعددية. فنحن هنا بإزاء عالم متكثر a pluralistic universe لا يكفي في تفسيره مبدأ متيافيزيقي واحد مطلق ندخل في نطاقه مختلف أنواع التجربة، وكافة أنواع الموجودات لأن العالم حقيقة مرنة قابلة للتشكل وهي غير مكتملة. ومن هنا جاءت فلسفة جيمس فلسفة عينية عملية فعلية وهي تؤمن بأن المستقبل مفتوح دائماً. والتجربة في نظر جيمس العملية وثيقة الصلة بالتغير والزمان لأنها بطبيعتها متجهة نحو المستقبل[٣].

---

[١] المرجع نفسه، ص ص ٩٧ – ١٠١ .

[٢] وليم جيمس: البراجماتية، ص ص ١٤٩، ١٥٠.
وكذلك:
ـــ وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٥ .
ـــ محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، ص ص ٣٣، ٣٤.
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٦٠، ٦٦

[٣] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص ٢٥، ٢٦ .
وكذلك:

وبعبارة أخرى فإن الفلسفة العملية تقول بأن الروابط الموجودة بين الأشياء قابلة للتغير باستمرار، فتترك بذلك علاقاتها القديمة، وتقيم غيرها من الأشياء، روابط أخرى جديدة، ومادام الزمان موجوداً، ومادامت الصيرورة موجودة، فإنه لابد للعلاقات الكائنة بين الأشياء من أن تخضع للتغير والصيرورة والزمان. وهكذا يمكننا القول إن المزاج العملي هو المزاج التجريبي الذي يؤْثر النظر إلى الأشياء والوقائع، بدلاً من النظر للمبادئ أو المقولات العقلية، الذي يميل إلى التعلق بالجزئيات، بدلا من التعلق بالكل أو الوحدة.

وإذا أردنا أن نربط بين التجريبية الأصيلة وتيار الشعور فإنه يمكن القول إن لتجريبية جيمس الأصيلة طابع خاص، إنه يتخذ لها شعاراً ألا وهو "كل ما تقوم عليه التجربة فهو حقيقي واقعي، وكل ما هو حقيقي واقعي تقوم عليه التجربة، ومن هنا نعود إلى جيمس عالم النفس الذي يهتم بالنظر إلى الإنسان نظرة شاملة زاخرة بالتجارب الإنسانية. وهذه التجارب مرتبطة بتيار الشعور، فالشعور تيار متصل متدفق يتصل فيه الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك أن كل لحظة من لحظات تجربتنا المباشرة هي في حقيقي الأمر صيرورة وديمومة لا تنقسم، المستقبل الذي نتوسمه في الحاضر، والحاضر الذي يومئ إلى الماضي. الحقيقة الواقعية السيالة المتحركة، فهذه الحقيقة الواقعية لا سبيل لنا إلى إدارتها وفهمها إلا إذا عشناها[١]. وكأننا هنا نقرأ فلسفة برجسون أيضاً.

ويرى جيمس أن التجريبية الأصيلة تقوم على علاقة بين شيئين فكرة وواقع، وهذا لا يبعد عن تعريفه للصدق، فهذه العلاقة بين الفكر والواقع هي الأساس التجريبي الحسي لا المطلق المجرد. فالصدق ليس غاية وإنما هو وسيلة لتحقيق أغراضنا الفكرية والعملية – أي أغراضنا النظرية ومنافعها المتعلقة بشؤون الحياة، والتجربة الإنسانية، وما تحققه التجربة من نتائج نافعة وأغراض مفيدة فهو صادق وما لا تحققه كاذب. فالصدق مرتبط بالمنفعة، وهما صفتان مترادفتان للفكرة. يقول جيمس: "إن الفكرة صادقة بتحقيقها تحقيقاً تجريبياً، وإذا ما انتهينا من التحقيق وتأكدنا من سلامة الفكرة سميناها نافعة، إن الصدق أعلى مراحل التحقيق، والفائدة أعلى مراحل الصدق[٢].

ـــ محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ٨٩.

–Henri Bergson: The Creative Mind,P 12.

[١] محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ٩٢.

[٢] محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ص، ٦١، ٦٢.

وكذلك

–William James: the meaning of truth, p. 185

وكما أن التجريبية الأصيلة تقول بالروابط الموجودة بين الأشياء، فكذلك فهي ترى أن هذه الروابط قابلة للتغير باستمرار لأن الأشياء من الممكن أن تنتظم في علاقات جديدة مادام هنالك الزمان والصيرورة، فإن هذه العلاقات الكائنة بين الأشياء تخضع للتغير والزمان والصيرورة. وبهذا المزاج التجريبي تكون الفلسفة البراجماتية أو العملية هي فلسفة تجريبية أصيلة يمكن تعريفها ببساطة بأنها: نزعة جديدة في تفسير العلاقة بين الوقائع التجريبية بناء على نزعة تعددية هي الأساس في النزعة البراجماتية وأساس نظرية جيمس في الأخلاق والدين[١].

ولكن كيف نربط تعريف جيمس للتجريبية الأصيلة بالأخلاق والدين، ذلك هو موضوع البحث الأساسي.

يرى جيمس أن الواحدية تتضمن الجبرية، والتعددية تتضمن حرية الإرادة، لقد أدى بحثه، في الوحدة والكثرة، إلى البحث في العلاقات بين الوقائع والحوادث والتجارب .

وهذا أدى إلى نتيجة ألا وهي افتراض أن العالم تعددي لكنه يسعى إلى الوحدة. وأصبحت النظرية التعددية أساساً لأبحاث البراجماتية في الأخلاق والدين. يقول جيمس: "أقول تجريبية لأنها تعتبر نتائجها المتعلقة بأمور الوقائع فروضاً معرضة للتبديل في ميدان التجربة في المستقبل، وأقول أصيلة لأنها تنظر إلى الواحدية نظرها إلى الفرض وتنكر أن تكون الواحدية شيئاً تتضافر كل التجارب لتأكيدها". إذن التجريبية الأصيلة تيار حيوي قوامه الحياة، والحياة قوامها الفعالية activity المرتبطة بالتغير والابتكار والحرية والتعددية[٢]. وهذا هو ما يربط التجريبية بالأخلاق والدين.

إن الفعالية عبارة عن تغير، والتغير هو المحتوى الفريد للخبرة، وهو ما تحتاجه التجريبية. لأن من معاني الفعالية هو أنها تتناغم ومعنى الحياة، ونحن نشعر بحياتنا في هذه الفعالية أي في التغير، والصيرورة والحرية. فليست هناك تجريبية أصيلة بغير هذه الفعالية. فالفكرة فعالة بقدر ما يصدر عنها من أهداف نافعة ثبت أنها جيدة ونافعة أو صادقة وحسنة. فإذا كانت لدينا انفعالات خلاقة حقيقية في الوجود، فينبغي أن نعيشها، ومن خلال التجربة والخبرة نحصل على

---

[١] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٧ . وكذلك:
–William James: the meaning of truth, p. 180.
ـــ محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ١٨.

[٢] المرجع نفسه، ص ٩٣ .وكذلك:
–Henri Bergson: The Creative Mind, P 250 .
ـــ وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ١٠٠، ١٠٩.

النتائج العملية المثمرة النافعة، وذلك تطبيق عملي للتجريبية الأصيلة، على أن المشكلات المتجسدة في الفعالية هي تلك المشكلات العينية، والتي ينبغي النظر إليها من منظور سيكولوجي(١).

وينبغي التأكيد على أن التجربة عند جيمس هي الحقيقة الواقعية، هي الواقع نفسه في تعدده وتنوعه، هي التجربة الواقعية المباشرة التي تتغلغل في وعينا، فكل شيء حقيقي ينبغي أن تكون لدينا تجربة عنه، وخبرة عنه، والفكرة تكون فعالة بما يصدر عنها من أهداف ونتائج نافعة. وجيمس إذ يتذرع بالحقيقة الواقعية فإنما يكون ذلك لأن الحياة حقيقة متصلة الحركة دائبة التدفق تنطوي على التحول والنمو والتطور المتجه نحو المستقبل، ومن ثم فإن الحقيقة البراجماتية تجعلنا نحتفظ بالمعتقدات الفعالة الناجحة، وننبذ الأخرى غير الناجحة سواء كان ذلك في الفلسفة أو السياسة أو النواحي الدينية والأخلاقية أو حتى النظريات العملية لتحل محلها نظريات أخرى جديدة أكثر فعالية(٢).

لقد خلع جيمس على علم النفس الجسمي صفة روحية تنبت في تيار الشعور المتدفق أبداً. فقد كان جيمس وثيق الصلة بميول الناس، مولعاً بتعمق حياتهم الباطنية، حتى أنه تفرد بالقدرة على أن يملك في قبضة يده الحقيقة الواقعية الحية حيث كان السبيل إليها في الناس جميعاً، وهو يرى وراء آرائهم المجردة تجربة حية منها تنبعث هذه الآراء، تجربة مباشرة ألهمتهم مواقفهم في الحياة، هذه التجربة النابضة بالحياة، المتجددة بتجدد الأيام، هي التي ينبغي أن نوجه عنايتنا إليها. فحياة الناس في أعماقها هي التي تعيننا. والتجربة النفسية التي خصها جيمس بعنايته، هي معية لا تنضب من الإحساسات والعواطف. من المشاعر والخواطر، من الآلام والمسرات، من الأحلام ..، وفي هذه الغاية تتجلى القدرة الفنية في تأملات جيمس الفلسفية. فقد كان جيمس على نقيض أصحاب الفلسفات الفكرية المجردة(٣).

وهنا يتحدث جيمس عن الشعور المتدفق، كما هي الحال عند برجسون، ومن هنا نجد هناك اتفاقاً ثمة اتفاق بين جيمس وبرجسون في الحديث عن تجربة مباشرة في الحياة، ولكن هذا الاتجاه الحيوي قائم عند جيمس على التجربة النفسية، بينما هو قائم على الحدس الفلسفي عند برجسون.

---

(1) William James: Essays in Radical Empiricism, pp 161, 162, 163, 176, 177, 182, 187.

(٢) انظر: محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٤٩، ١١٢، ١٤٢، ١٤٣، ٧٤، ٨١، ٨٢.
وكذلك: –William James :Opcit, pp 159, 160, 177, 182.

(٣)محمد فتحي الشنيطي : مرجع سابق، ص ص ٢٨ – ٣٠ .
وكذلك: –Henri Bergson: The Creative Mind,PP 12,13.

العلاقة بين الحقيقة والتجريبية الأصيلة:

إن مقولات الذهن التي هي حجر الزاوية في المذهب العقلي وحجر عثرة في طريق المذهب التجريبي الكلاسيكي، هذه المقولات لا وجود لها أيضاً في نظر التجريبية الأصيلة، فعالِم النفس يؤكد أنها مستمدة جميعاً من وقائع التجربة، وأن طبيعتها الواقعية أمر لا سبيل إلى إنكاره، شأنه في ذلك شأن أي واقعة أخرى من وقائع التجربة. فنحن ندرس الحياة دراسة واعية تنتظم منها مجموعة عظيمة من التجارب الأصيلة. ففي شبكة الحياة النفسية المعقدة خيوط عديدة ينبغي أن نهتم بها جميعاً، يستوي في ذلك الإحساسات والتصورات والذكريات، فكلها تأتينا من معطيات تجربتنا المباشرة[١].

ومن هنا يظهر الاتصال الوثيق بين التجريبية الأصيلة والحقيقة. ويعني جيمس صلة الشعور بموضوعه. إذ كيف تتم المعرفة إذا لم يكن هنالك حقيقة، فإذا لم تكن الحقيقة منطوية في هذا على المعطيات الإدراكية لتعرض بناء التجريبية الأصيلة للانهيار. فالحقيقة هي أن يكون للتصور الفكري مضمون واقعي عملي يلائم الوقائع ويتسم بالتجريبية الأصيلة، وهذا هو التصور البراجماتي للحقيقة عند جيمس[٢].

ولكن هل معنى ذلك أن جيمس ينكر دور العقل في المعرفة ؟

الإجابة بالنفي

والدليل على ذلك أن علم النفس يكشف لنا في وضوح الطابع الغائي للعقل البشري. فهذا العقل مَلَكَة لكائن له بنيته الخاصة التي تنتظم ذخيرة غنية من الميول الغريزية، وهو يعمل على تعديل البيئة التي يعيش فيها بحيث تلائم هذه الغرائز. ويكشف لنا علم النفس النقاب عن النشاط الأصيل لهذا الكائن، فيتبين لنا أنه ينتقي من معطيات التجربة ما يتفق مع هذا الهدف، وينجم عما ينتقيه من معطيات مجموعة من الإدراكات والتصورات يضيف إليها مبادئ عقلية وفروض، ومن هنا فإن علم النفس يبرز لنا وظيفة العقل، وهي تتمثل في ذلك النشاط الذي يمارسه على معطيات التجربة من أجل تعديلها، حيث يزود العقل

---

[١] محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ص ١٦، ١٧ .
وكذلك:
ـــ وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٩ .
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١١٢، ١١٤
ـــ وليم جيمس: البراجماتية، ص ص ٢٣، ٢٤.
[٢] المصدر نفسه، ص ص ١١٤، ١١٥ .

التجربة بتصوراته، وهي تزوده بالنتائج العملية مما يمزجها معاً في النشاط الإنساني والنتائج العملية في إطار التجربة الإنسانية[١].

وبناء على ما سبق، يمكن استخلاص العلاقة بين الحقيقة والتجريبية الأصيلة في النقاط التالية:

* إن الحقيقة قطعة من الشعور وجزء لا يتجزأ من التجربة. وهنا يتشابه برجسون مع جيمس .
* كما أن الحقيقة خاصية ملازمة للأفكار. فصدق الأفكار أي حقيقتها يعني موافقتها للواقع. كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل في عدم موافقتها للواقع.
* ومعنى هذا أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة، فحقيقة الفكرة أو صحتها أو صدقها تتمثل في عملية التحقق البراجماتي .
* وامتلاك الحقيقة ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لإشباع اهتماماتنا المتجددة، وحينئذ يمكننا القول عن فكرة ما: "إنها نافعة لأنها حقيقية"، أو "إنها حقيقية لأنها نافعة".
* إن التجريبية الأصيلة تضم العلاقات القائمة بين الأشياء، وهي التي تربط وتفصل بينها، وهي أمور مستمدة من التجربة المباشرة، فإن ما هو تصوري يطابق تمام المطابقة والانسجام ما هو إدراكي، فالأفكار والأشياء من معين واحد هو التجربة.
* تضم التجريبية الأصيلة النفس والروح، كما تضم الأشياء الواقعية والمبادئ الفكرية، ومن ثم يصعب علينا أن نختط في ميدان شعورنا حداً فاصلاً بين ما هو مادة خام وبين ما هو مُدْركات، بين ما هو تجربة خالصة وما هو تفسير عقلي وفكري لها.
* يهتم جيمس بتوجيه النظر إلى الحقيقة الواقعية وهي حقيقة متصلة الحركة، دائبة التدفق، تنطوي على تحول ونمو وتطور. فواجبنا إذن أن نتجه إلى الحياة نفسها .
* ولذا فإن فلسفته تؤمن بالتعددية في ضوء التجربة مما يتيح الاختلاف ويبرز الفردية.

---

[١] محمود فهمي زيدان: مرجع سابق ص ص ٢٠ – ٢٥، ٨٧، ٨٨، ١١٧ – ١١٩.
وكذلك:
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١٠٩، ١١٠ .
–William James: The Will To Believe,Cambridge,1896,P4.

* إن القسمات العميقة للحقيقة الواقعية توجد في التجربة الحسية. هنا نتعرف، باستمرار، على أنفسنا، على الأنا، على النشاط في دروبه المتعددة، على التغير والابتكار والحرية[١].

ذلك كان المحور الأول من محاور البحث، الذي تناول ملامح البراجماتية، وتعريفاتها الأساسية، وعلاقة ذلك بالحقيقة (الصدق)، وكيف يتحقق هذا الصدق تجريبياً وواقعياً في تجريبية جيمس الأصيلة، وكيف أن تيار البراجماتية هو تيار الحياة في صيرورتها، تيار الشعور المتدفق، هذا الشعور مركزه الإنسان (أو الأنا الواعي) وهذا الإنسان له تجربة فريدة في الدين والأخلاق، تجربة لها وسائل، ولها غايات، وسائل تجريبية، وغايات براجماتية تعود على الإنسان بالمنفعة. ومن ثم فإن المحور الثاني من محاور البحث سوف يتناول تجربة الأخلاق والدين عند جيمس، وكيفية تطبيق ما سبق عليها واقعياً وعملياً.

وسنرى موقف جيمس، إذا كان مع الواحدية في الدين، أم مع التعددية، أم أنه أحياناً يمزج بينهما . وهل كان الدين عنده سماوياً، أم أن الدين أو كما يسميه أحياناً التجربة الدينية تعود علينا من خلال نفع غاياتها ونتائجها العملية من السعادة والرضا والطمأنينة، ومن ثم فإنها تتنوع وتختلف باختلاف أفرادها، فالدين حرية، وهذا يقع في إطار التعددية، كل هذا سيكون محوراً أساسياً في براجماتية جيمس، نعرضه في المحور الثاني.

---

[١] محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١١٨ – ١٢٠، ١٤١، ١٤٥ – ١٤٨.
وكذلك:
ـــ وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ١٠٩، ٦٠ – ٩٦، ٧٤ – ٨٢.
–Henri Bergson: The Creative Mind,PP 12,13.
– John Cottingham: Western Philosophy, PP286,288.

المحور الثاني

الدين والأخلاق عند جيمس من منظور براجماتي

النزعة الروحية عند جيمس:

لماذا نبدأ بالنزعة الروحية عند جيمس؟

لأنها تضم الدين والأخلاق معاً. حيث يؤكد جيمس يقينه في النزعة الروحية المرتبطة بالأهداف الأخلاقية السامية، تلك القيم التي تحفظ للإنسان كبرياءه وكرامته، وتنقذ الحياة الإنسانية من الهلاك. والله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بالمشيئة عالماً آخر روحياً غير العالم المادي يتيح لمُثُلنا العليا من الأمل والرجاء والثقة أن تتحقق، وذلك من أجل تقدم البشرية. ومن ثم فإن النزعة الروحية تتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة، تجارب الحياة الإنسانية، وهي لا تكاد تخلو من لون ديني وأخلاقي، وهي تجارب تلهمنا في حياتنا وتلهم الحضارة الإنسانية كلها[١].

وما لبثت تأملاته أن اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلود النفس وحرية الإرادة وقيم الحياة. وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد والانطلاق، وذلك لأنه كان ميالاً إلى التأمل العملي، مُؤْثراً لعمق التجربة النفسية. فحين استهل تأملاته في الله اتجه اتجاهاً مباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق، واتجه للبحث النفسي ليعرف معنى الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة. فتراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه، ولكن وجود الله تسجله التجربة الدينية. فالله ينقذنا مما ألم بنا من شدائد، وهو الذي يفرج عنا الكروب، وقد ظهرت آراء جيمس هذه فيما كتب من مقالات، وما ألقى من محاضرات، وجمعت في مؤلفات مهمة هي: "إرادة الاعتقاد" سنة ١٨٩٧م، وتنوع التجربة الدينية "والذي صدر سنة ١٩٠٢م"[٢]، من هذا يتضح أن النزعة الروحية عند جيمس تضم الدين والأخلاق معاً، وذلك هو جوهر المحور الثاني من البحث.

---

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ٢٢، ٢٣ .
وكذلك:
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٧٦، ٧٧ .
ـــ محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ص ٢٨، ٥٩، ٥١، ٥٢ .
ـــ وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، ترجمة: محمود حب الله، دار أحياء الكتب العربية، ١٩٤٦م، من المقدمة ص ٨.
–John Cottingham: Western Philosophy, P287.
–William James: The Will To Believe, P43.

[٢] محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١٥، ١٦.

نزعة جيمس الدينية تعددية، إنسانية:

ما الذي يقصده جيمس بالتعددية في الدين؟

هل الحرية، أم الجدة، أم النزعة الإنسانية؟

يمكن القول إن فلسفة جيمس الدينية فلسفة متنوعة متجددة فيها طرافة وعمق، تتبع أصولها من القرن التاسع عشر، ولكنها تشق طريقاً جديداً في فكر القرن العشرين. فلم يتابع جيمس فيلسوفاً ما، وإنما اتجه بأفكاره اتجاهاً أصيلاً. ولو كان جيمس بيننا اليوم لتطلع إلى المستقبل وعمل على تنمية آرائه وتطوير أفكاره. فهو أول من يؤمن بالتقدم، وأول من يذهب إلى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة المتفتحة الفعالة التي لا تصدر حكماً نهائياً قاطعاً[١].

ومن هنا تتضح معالم البراجماتية من حيث تعريفها، وكيف أن الحقيقة أو صدق الفكرة يتحدد وفقاً لنتائجها العملية التي تنفتح على المستقبل في جدته وفعاليته، وهذا ما سيتضح من خلال تناول هذا المحور.

إن أفكار جيمس لا تبعد عن شخصية. ففلسفته في أعماقها فلسفة إنسانية ممتزجة بعلم النفس. ومن هنا جاءت براجماتية جيمس من حيث هي منهج جديد للبحث الفلسفي، ومن هنا يتبين معنى التجريبية الأصيلة التي يدعو إليها وخاصة هنا في الدين والأخلاق عنده. ولما كانت فلسفة جيمس فلسفة تهاجم الواحدية وتدعو إلى التعددية فلابد إذن من الحديث عن إرادة الاعتقاد وعن مذهبه في الدين والأخلاق[٢].

ولن نصادر هنا على موقف جيمس الديني من الواحدية والتعددية، فالثراء والتنوع الذي تحدث بهما جيمس في هذه التجربة يجعلنا نصل لحد الجدل بينهما، أي بين الواحدية والتعددية، وإلامَ ينتهي جيمس؟ فالبعد الوحيد الذي نستطيع التأكيد عليه هو أن تعددية جيمس جاءت للهجوم على العقائد الجامدة. وهذا ما يثير القضية التالية ألاوهي:

---

[١] المرجع نفسه، ص ٥ .
وكذلك:
–William James: The Varieties of Religious Experience, PP. 77, 78.
–William James: The Will To Believe, P42.

[٢] محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٥، ٦.

حرية الإرادة في الاعتقاد الديني:

إن كتاب جيمس "تنوع التجربة الدينية" يغوص فيه جيمس في "أعماق الحياة الباطنية محاولاً تخليص الناس من ذلك العبء الثقيل الذي يحملونه على أكتافهم فيما يتمثل في العقائد الجامدة ليطلق سراحهم من أسر هذا النطاق الضيق إلى ميدان واسع فيه خلاصهم وسعادتهم. فليس هناك مجال تنعزل فيه النفوس بعضها عن البعض الآخر. فهذا العقم الديني هو ما يرفضه جيمس. وقد كان جيمس أول من نجح في هدم هذه الحوافز، واتجه اتجاهاً مباشراً إلى صميم التجربة الدينية في عمقها وصفائها. وقد كان له في هذا المضمار أثر بالغ في مجتمع مزقته الكراهية وأوغر صدور أبنائه بالحقد تعدد الأديان وتنافي المذاهب. وحسب "جيمس" إنه كان داعية إلى التعاون المتبادل للمحبة الخالصة والتعاطف، وكان منادياً بالإخاء والإخلاص والتواد بين الناس رغم اختلاف الأديان وتباين العقائد[١].

إن تجريبية جيمس الأصيلة تسلم بحرية الإرادة التي تتطلع دائماً نحو المستقبل والتي تتحقق في التجربة الباطنة أو التجربة الدينية. فنحن في هذا العالم أمام وقائع مرنة قابلة للتشكل والتغير والتجديد، وفي إطار الكون التعددي نستطيع أن نقوم بنشاط أخلاقي إرادي. ومن هنا نرى دفاع جيمس عن الحرية الذي يرتبط بصيانة حقوق الأخلاق، حيث الحرية هنا لا تعني الفوضى وإنما تعني الحسم بين الممكنات، لاسيما إن كانت الأخلاق مرتبطة بالدين عند جيمس في إطار تجربته السيكولوجية. من هذا نرى ضرورة حرية الإرادة في مسائل الدين والأخلاق[٢].

يتبين إذن مما سبق علاقة الدين بالتجريبية الأصيلة، ومن ثم بمفهوم الحقيقة عند جيمس، ولذا ينبغي أن نسلط الضوء بالتفصيل على هذه الفكرة:

---

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ١٧، ١٨.
وكذلك:
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١٦، ١٧ .
–William James: The Will To Believe, P250.

[٢] وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، ص ص ٨، ٩ من مقدمة المترجم.
وكذلك:
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ٣٨، ١٥٨ ــ ١٦٠ .
ـــ وليم جيمس: البراجماتية، ص ص ١٤٧ ١٥٤.
–William James: Opcit, P252.

الدين وعلاقته بالتجريبية الأصيلة والحقيقة عند جيمس:

يبرز كتاب جيمس "تنوع التجربة الدينية" اتجاهه الواضح للتصدي للمشكلات الفلسفية الخالصة. وفي سنة ١٨٩٨ ألقى جيمس محاضرة في جامعة كاليفورنيا عن التصورات العقلية والنتائج العملية، وصاغ المنهج المعروف بالمنهج البراجماتي. وقد انتفع أيما انتفاع بالقاعدة البراجماتية في دراسته للتجربة الدينية، فسلط أضواء على هذه القاعدة وخاصة على أفكار التغير والتعدد والتنوع والجدة والحرية، تلك الأفكار التي طالعها عند رينوفييه. واستعان بتلك القاعدة كذلك في حملته على المذاهب الواحدية. مع الأخذ في الاعتبار أن جيمس يبحث في التجربة الدينية ليس كرجل دين ولكن كعالِم سيكولوجي[١].

كما أن التجربة الدينية تحمل معنى الدين عند جيمس، أو الخبرة الدينية، ولكن جيمس يتحدث عنها في غناها وثرائها، فإذا كانت الصوفية نزعة واحدية، يتحدث عنها جيمس بكل تقدير، فإنه يقول بتجارب دينية متعددة، ومن ثم فإن الصوفية (التصوف) تجربة دينية، ولكن، ليس كل دين تصوفاً، فالمسألة في إطار التعددية عند جيمس – تحتمل الحديث عن تجارب دينية عديدة، أو بالأحرى ديانات متعددة.

فالتصوف تجربة دينية، أما الدين فيحمل تجارب دينية، بل وأدياناً متعددة مختلفة عند جيمس، وسيأتي تناول جيمس لكلٍ منهما، وتعني الواحدية (التصوف)، والتعددية (تجارب دينية متعددة وأديان مختلفة متنوعة وأحياناً يسميه جيمس الانفعال الكونيCosmic emotion). ومن ثم فإن القضية الأساسية عند جيمس هي قضية الدين (الذي يحمل التجربة الدينية، الخبرة الدينية، التصوف، تعدد الأديان واختلافها سواء كانت سماوية أو وضعية).

وفي سنة ١٩٠٦ دُعِي جيمس ليحاضر في جامعة ستانفورد بكاليفورنيا، وجمعت محاضراته في كتابه عن "البراجماتية" اسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير Pragmatism, A new name for some old ways of thinking. وفي هذا الكتاب عرض واضح لمنهج جديد في التفكير والعمل

---

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ١٨، ١٩ .
وكذلك:
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١٧، ١٨ .
ـــ محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ص ١٣٨، ١٤١ .
–William James: The Will To Believe,P91.
–William James: Introduction to Philosophy, Mc Graw Hill, Inc, U.S.A. printed, Library of Congress, 1992, p. 212.

مستند إلى التجريبية الأصيلة. والبراجماتية تتوخى أن تُدْخِل في الفلسفة المنهج التجريبي الذي تتحقق فاعليته بناء على التحقيق الفعلي الواقعي لكل فكرة أو نظرية"[١].

فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية، بمعنى أنها نافعة. وهذا هو معنى الحقيقة. أما إلى أي حد تصبح صحيحة، فذلك أمر يتوقف على علاقتها بالحقائق الأخرى التي ينبغي الاعتراف بها. وكذلك بقدر ما تحققه من السكينة والطمأنينة. وهذا ما يعنيه جيمس بالتجريبية الأصيلة. وعلى هذا فإن "الانفعال الكوني" هو الاسم المناسب الصحيح للدين. ولكن الإيمان الروحي في كل أشكاله يعالج عالماً يَعِدُه بالطمأنينة والسكينة والرضا، في حين تغرب شمس المادية في بحر من خيبة الأمل[٢].

فليس في وسعنا، على أسس براجماتية، أن نرفض أي فرض إذا صدرت عنه نتائج نافعة للحياة. والمعنى يكون صحيحاً إذا توازن النفع متوافقاً مع منافع الحياة الأخرى، وعلى الأسس البراجماتية، فإنه إذا كان فرض الله يعمل إكفاءً ورضا في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح يقول جيمس: "وليس في وسعي أن أبدأ في الخوض في اللاهوت برمته، ولكنني عندما أقول لكم إنني كتبت كتاباً عن خبرة الناس الدينية، اعتُبر إجمالاً بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله. فلا جناح علينا أن نعتقد – استناداً إلى البراهين التي تقدمها الخبرة الدينية – أن هناك قوى عليا فوقية موجودة. إنكم ترون أن البراجماتية يمكن أن تسمى دينية، إذا سمحتم بأن الدين من الممكن أن يكون تعددياً. حيث إن النمط التعددي كفيل بمنحكم القدر الكافي من الطمأنينة والأمن والسلام"[٣].

إذن ما حقيقة التجربة الدينية عند جيمس ؟

بمعنى آخر: هل هو مع الوحداية ؟ أم التعددية ؟

وماذا تعني الواحدية ؟ وماذا تعني التعددية ؟

---

[١] محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ١٤١ .
وكذلك:
ـــ وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ٢٩، ٣٠ .
ـــ محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١٧، ١٨ .

[٢] وليم جيمس: البراجماتية، ص ٩٦، ٩٧، ١٢٩، ١٣٦ .
وكذلك: –William James: Introduction to Philosophy, pp 210, 211.

[٣] وليم جيمس : البراجماتية، ص ص ٣١٧، ٣٤٧ ــ ٣٥٠ .
وكذلك: –William James: The varieties of Religious experience, p. 77.

ما الاسم المناسب الذي يمكن أن نطلقه على الدين الصحيح ؟

هل كل دين (تجربة دينية) ؟

وهل كل تجربة دينية واحدية (صوفية)؟

أم أن هناك أدياناً عديدة مختلفة، في إطار تعددية جيمس ؟

هل هناك علاقة بين الواحدية والتعددية ؟

أم أن هناك انفصاماً بينهما؟

وما وجهة نظر جيمس في ذلك؟ هذا ما سيتضح لاحقاً.

الدين بين الواحدية والتعددية:

لقد شغلت جيمس قضية الدين أو مشكلة الدين عشرين عاماً أنفقها في التأمل فيها. وقد كان عليه أن ينظر إليها من زاويته – زاوية التصور المنطقي وزاوية الدليل الذي تقدمه الحقيقة الواقعة والذي يستند إلى المنهج البراجماتي، وتعززه التجريبية الأصيلة. ذلك أن الاحتكاك المتبادل بين الظواهر والاندماج المتصل بين الأفراد يتأكدان كل لحظة في مشاهدتنا في الحياة. وقد يبدو ذلك جلياً في مجال الدين، فهناك نفوس لا تُحصى قد مارست التجربة الدينية المباشرة بالانتقال إلى وعي سامٍ بالوحدة وبالكل، وحدة تتصل بالإنسان وتتخطى الإنسان في الوقت نفسه[١].

فليس لحياتنا من قيمة إلا في علاقتها وارتباطها بعالم آخر وراء هذا العالم المشاهد، عالم ما فوق الطبيعة، عالم إيجابي. يقول جيمس: إني لآمل في أن أجعلكم تشعرون معي .. بأن لنا الحق في اعتقاد أن العالم المادي ليس إلا عالماً ناقصاً، وأن لنا أن نكمله بنظام آخر روحي خفي، مادام افتراضه يحبب إلينا هذه الحياة ويجعلها تبدو مستحقة لأن يظل المرء منغمساً فيها"[٢]. وهكذا يُعِّرف جيمس الدين بأنه مجموعة وجدانات وأفعال وتجارب يعانيها الأفراد في وحدتهم كلما أدركوا أنهم على علاقة مع أي شيء يُعتبر إلهياً. كما أن هذا الدين هو الاعتقاد بعالم غير منظور وأن خيرنا الأسمى كائن في إيجاد الملاءمة بيننا وبين ذلك العالم[٣].

---

[١] محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١٥٣، ١٥٥.

[٢] وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، ص ص ١٢٧، ١٢٨ .

[٣] محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ص ١٥٣ – ١٥٦ .

وكذلك: –William James: The varieties of religious experience, P. 120.

وفي هذه الحقيقة الدينية الحية المباشرة تغير دائب، وتبدل متصل في صميم الكثرة والتعدد، فهناك استمرارية وتدفق وتحول لا ينقطع وصيرورة دائمة، وكل هذه خصائص لحياتنا العملية. فنحن لا ننزل النهر الواحد مرتين لأن مياهاً جديدة تجري من حولنا أبداً كما قال هيراقيطس. فليست هناك لحظة من اللحظات تشبه تمام الشبه اللحظة التي تسبقها، واللحظة التي تعقبها. وهذا يكشف عن فعل الاختيار في واقع الحياة وفي إطار فلسفة جيمس التعددية والتي تقطع السبيل على الحتمية والواحدية. ذلك لأن تجريبيته الأصيلة تتيح التسليم بحرية الإرادة. كما أن الشعور يقترن بالتجربة التي نختارها باقتناع مباشر. وهذا الاختيار يجعلنا نُقْبل على المستقبل ونواجهه مما يتيح لنا الحرية. ودليل حرية الإرادة لا يمكن أن يتحقق تجريبياً إلا بهذه التجربة الباطنية، أعني تجربة حرية الاختيار. ولكن الحرية هنا بعيدة عن الفوضى، إنها فقط اختيار بين فرضين ممكنين تحققهما التجريبية الأصيلة[١].

لقد كان جيمس حريصاً على أن يتجه في وصف التجربة الدينية إلى استخلاص قيمة الدين ومعرفة مغزاه. وقد كان يرى أن موقف أنصار المادية موقف بعيد عن الإنصاف. وإننا لا نستطيع أن نحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معين من الأديان بوجه خاص من مجرد النظر إلى منابعه وأصوله العميقة في الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعات. وهنا نرى مدى ارتباط الدين بالأخلاق عند جيمس. إن تجربة دينية عميقة لتزود صاحبها بثروة لا تنفد من الاعتزاز بالكرامة وتقدير المحبة والسلام، والسعي للسعادة، وكل هذه حوافز لتقدم الإنسانية[٢].

إن الإيمان بالله ينتج عنه نتائج عملية مُرْضية. وبهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى الإيمان بالله على أنه ينطوي على معنى، لأنه يُحْدِث بالفعل اختلافاً كبيراً في حياة المؤمن. وحينما يشعر المرء بالراحة أو السلوى لأنه على يقين من أن الله موجود، فإن هذه الراحة أو تلك السلوى ليست هي معنى إيمانه بأن الله موجود، وإنما هي مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الإيمان أو هذا الاعتقاد[٣].

---

[١] محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص ص ١٥٨، ١٥٩ .

[٢] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ٢٩ .

وكذلك :

–Henri Bergson: The Creative Mind,PP 252,253.

–William James: The Will To Believe,P 6.

[٣] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٣٧ .

وكذلك: –William James: The Varieties of Religious Experience, p. 120.

ومن هذا المنطلق نجد جيمس يمجد فضل الأنبياء والقديسين، فقد كانوا حملة المشاعل في كل تقدم أخلاقي وارتقاء اجتماعي. وفي هذه النقطة يتفق كلٌ من جيمس وبرجسون. ويثير فينا الدين الشغف إلى التساؤل؟ وهذا التساؤل يضع أمامنا المشكلة الفلسفية. فنحن نلاحظ أن جميع الأديان تفترض أن العالم المرئي جزء من عالم أوسع وأسمى ألا وهو عالم الروح الذي يجعل الإنسان يوائم بين نفسه وبين هذا العالم الأسمى. وهنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق هذه الغاية. حيث تستجلب العبادة الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى. وهذه الطاقة تعيننا على الحياة في الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالمجتمع[١].

ولنتساءل: إلى أي مدى يصير الدين براجماتياً؟

أو بصيغة أخرى، إلى أي مدى يمكن أن يكون لهذه المعتقدات قدرها ووزنها؟ وفي هذا السياق يمكن القول إن المؤمنين قد اتجهوا اتجاهين مختلفين: أولهما: الاتجاه الصوفي، وثانيهما: الاتجاه العقلي. أحدهما يذهب إلى أن التجربة الدينية التي يمارسها الإنسان تصونه من الشك وتعصمه من الانحراف. بيد أن هذه التجربة لا قيمة لها في شخص لم يمارسها. والآخر هو الاتجاه العقلي الذي يعتمد على الاستدلال والبرهنة، وقد اتبع هذا الاتجاه أساتذة اللاهوت والفلاسفة المثاليون، وقد حاولوا جميعاً أن يلتمسوا للدين سنداً عقلياً بحتاً، إلا أن جيمس يلاحظ أن الحجج العقلية لم تُقنع أحداً، وأنها لم تستهو إلا أفئدة الذين مارسوا من قبل تجربة صوفية بالفعل[٢].

وفي الفكرة الثانية نوضح تناول جيمس للواحدية والتصوف، وما موقفه من الصوفية كتجربة دينية تنعكس فقط على من يعايشها، مع كامل تقديره لهذه التجربة، ولدور القديسين الذين هم النجوم التي يهتدي بها المتدينون. ومع هذا يقدم جيمس نقده للواحدية، بعد بيانه لمظاهر الحياة الدينية من الصلاة والتصوف من حيث كونه تحولاً دينياً في إطار الحالات الصوفية.

إن لجيمس تناولاً عميقاً للدين، يطرح المسألة من كافة أبعادها، ويترك لنا الحرية في اختيار العقيدة، طالما عادت علينا بنتائج تجريبية نافعة قوامها السعادة والطمأنينة والرضا.ومن هنا يأتي تناول جيمس لقضيته الأساسية في الواحدية والتعددية الدينية على النحو التالي:

---

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص ٢٩، ٣٠.
[٢] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ٣٠.

الواحدية والتصوف:

إن المذهب العملي لدي جيمس يدرس الدين من وجهة نظر الحاجات الإنسانية نفسها، فالكون الحقيقي الذي تكشف لنا عنه التجربة هو ذلك الذي يتجاوب مع حاجاتنا وميولنا. وتبعاً لذلك فإن جيمس لا يبحث عن أدلة لإثبات وجود الله، وإنما يمضي مباشرة إلى الوقائع، فيجعل نقطة بدئه التجارب الدينية نفسها. يتحدث جيمس عن تجارب دينية عديدة، لأنه يرى أن للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هنالك من أفراد متدينين. ومعنى هذا أننا بصدد نزعة تجريبية فردية يتسم بها منهج جيمس في دراسة الفلسفة الدينية. وليست التجارب الدينية في نظر جيمس مجرد "وثائق" نقوم بجمعها ودراستها، بل هي أقرب ما تكون إلى الإلهام Revelation ندرس من خلالها كيف تتجلى الحقيقة الإلهية لأفراد مختلفين.[١]

إن صحيح الدين عند جيمس إنما هو الشعور الديني أو العاطفة الدينية والتي يسميها الانفعال الوجداني أو الانفعال الكوني Cosmic emotion. فليست العبرة بالطقوس والفرائض، بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنة. ومن ثم فإن المهم في التجربة الدينية هو ثمارها ونتائجها العملية، فالدين وثيق الصلة بالحياة، كما أن الشعور الديني عبارة عن شعور بالانسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والراحة والسعادة والغبطة، شعور أن كل شيء يسير على ما يرام في داخلنا وفي العالم الخارجي أيضاً.[٢]

فإذا كان من أخص خصائص الشعور الديني أنه يشعرنا بأن الحياة خلاقة مبدعة فذلك لأنه ينطوي على الإحساس بمشاركة قدرة أعظم من قدرتنا، والرغبة في التعاون مع تلك القدرة في تحقيق أعمال المحبة والتوافق والسلام. فالتجربة الدينية مهما تعددت صورها لابد أن تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك موجوداً أعظم هو الله أو المبدأ الإلهي. يقول جيمس: "فليست للحقائق الدينية سوى معنى حيوي يتمثل فيما تنطوي عليه تلك الحقائق من مضمون باطني روحي حي". والإنسان إنما يستخدم العلم، بينما يعيش على الدين.[٣]

---

(1)William James: Introduction to Philosophy, P. 207

وكذلك :

ـــ زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص ٤٦، ٤٧.

ـــ محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ص ٩، ١٠.

(٢) زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص٤٧. وكذلك:

ـــ محمود فهمي زيدان: مرجع سابق، ص ص ١٥٣، ١٥٥.

–William James: The Varieties of Religions Experience, pp. 77, 78.

(٣) زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص ص٤٧، ٤٨.

وكذلك: –William James: Opcit,P120.

ويرى جيمس أنه ينبغي لنا -بناء على هذا- أن نقر بالحقيقة التي لا تحتمل جدالاً، أعني بها أن ليس هناك من سبيل لإقامة الدين على أساس عقلي، بيد أنه ليست هنالك أيضاً وسيلة لرفض هذه المعتقدات، أو البرهنة على أن التجربة الصوفية لا تمَكّن صاحبها من الاتصال بحقيقة أسمى. فهل يعني هذا من ثم ألا مجال للعقل في حل المشكلات الدينية!؟[١]

إن جيمس لا يستبعد الاستدلال العقلي من هذا الميدان ولكنه يبين لنا في وضوح أن دور العقل أو الفكر يتلو وقائع التجربة المباشرة. على هذا الأساس يمكن أن تنهض على دعامات التجريبية الأصيلة التي يرى فيها جيمس أن الإيمان فعل من أفعال الأنا وتأكيد لها. وتأكيد أيضاً على القيمة الميتافيزيقية للدين. وهذا يتفق مع تجريبيته الأصيلة.[٢]

وفي الوقت نفسه فإن كل تجربة دينية محورنا الأنا الذي يربط بين فعل الإيمان وبين العالم الأسمى، العالم الروحي وكذلك عالم القيم. ومن هذا يخلص جيمس إلى أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع وأنها تجمع بين القلق والخلاص الأبدي eternal salvation أي الخلاص من قلق العالم الأرضي، وطموح في خلاص الأنا إلى ما هو أسمى. فالإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وحيوية البشر وبث للأمل في النفوس.[٣]

يبقى أمامنا هنا التركيز على التصوف كتجربة تمثل الواحدية، وكيف عرض جيمس لها، ومن ثم سنرى خصائص الحياة الدينية، ومظاهرها، ومظاهر القداسة، لنرى من خلالها رؤية جيمس لها، بل ونقده لها أيضاً.

يرى جيمس أنه لكل تفسر الواحدة وفق تعبيره "كن صوفياً.. كن باطنياً" لأن القدوة النمطية لكل النظم الواحدية هي فلسفة الفيدانتا التي يُعد أكبر مبشريها هو فيفكاناندا. ومنهج الفيدانتا هو المنهج الصوفي الباطني الذي يفصل كل إنسان عن الآخر، كما يفصل بين الآلهة والناس. وعلى هذا فإن فيفكاناندا يذكر الحق أو الحقيقة في إحدى محاضراته فيقول: "أين توجد تعاسة أكثر ... بالنسبة لمن يرى هذه الواحدية في الكون، هذا التوحد في الحياة، واحدية كل شيء؟ ... هذا الفصل بين الإنسان والإنسان؟ بين الرجل والرجل، بين الرجل والمرأة، بين الرجل والطفل، هذا التفريق بين أمة وأمة، بين الأرض والقمر، بين القمر والشمس، هذا العزل بين الذرة والذرة، هو السبب في التعاسة والبؤس حقاً،

---

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص٣٠.
[٢] المصدر نفسه، ص٣١.
[٣] المصدر نفسه، ص ص٣١، ٣٢.
وكذلك: –William James: Introduction to Philosophy, PP. 209, 210

والفيدانتا تقول إن هذا العزل أو الفصل لا وجود له، إنه ليس حقيقياً. إنه أمر ظاهري فحسب[١].

أما في صميم الأشياء، في قلبها، فلا تزال هناك وحدة فإذا دخلت في الصميم الباطن فإنك واجد تلك الوحدة بين الرجل والرجل، وبين النساء والأطفال، وبين الشعوب والشعوب، والأجناس والأجناس، وبين الأغنياء والفقراء، وبين الآلهة والناس، كلهم واحد... ومن يبلغون هذا العمق فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون. إنهم يعرفون حقيقة كل شيء وسر كل شيء. أين توجد مثقال ذرة من التعاسة بالنسبة له؟ ماذا يبتغي؟ لقد أرجح حقيقة كل شيء إلى البارئ، إلى وحدة كل شيء، وتلك هي الغبطة الخالدة، المعرفة الخالدة، الوجود الخالد ... فلا الموت، ولا المرض، ولا الحزن، ولا البؤس، ولا الجشع، ولا التذمر، هناك في المركز، في كبد الحقيقة، لا يوجد من تحزن عليه، لقد تغلغل في المركز كل شيء، الأحد النقي الصافي، إنه الشاعر العظيم، إنه الموجود بذاته، إنه الذي يعطي كل إنسان ما يستحقه[٢].

وعلى كل حال فإن الرجل المتدين (أياً ما كان إيمانه الديني) يشعر بأن علاقته بذلك الموجود الأعلى الذي يتعلق به هي مصدر قوته وطاقته ورجائه في الحياة، وهو لهذا يستمد من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلامة وغبطة روحية ما كان يمكن مطلقاً أن يحصل عليها من طريق آخر.[٣] وهذا ينقلنا للحديث عن الفكرة التالية ألا وهي:

مظاهر الحياة الدينية:

شرح جيمس في كتابه "تنوع التجربة الدينية" جميع مظاهر الحياة الدينية. وقد اهتم على وجه الخصوص بدراسة الصلاة prayer والتحول "أو الانقلاب الديني" Religious conversation، والتجربة الصوفية Mystical experience.

أما الصلاة:

فهي الفعل الديني الذي يقوم على الإيمان بأن من شأن ذلك الموجود الأعلى الذي يعلو على ذاتنا المتناهية وعالمنا المحدود أن يحقق فينا وفي العالم من أحداث مالا يمكن مطلقاً لهذا وحده أن يحققه.

---

[١] وليم جيمس: البراجماتية، ص ص١٨٤، ١٨٥.
[٢] وليم جيمس : البراجماتية، ص ص١٨٥، ١٨٦.
[٣] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص٤٩.

وأما التحول الديني:

فإنه يقترن دائماً بالشعور بفعل فائق للطبيعة من شأنه على حين فجأة أو بالتدريج أحياناً أن يغير من حياتنا بطريقة عميقة وحاسمة.

وأما في التجربة الصوفية:

فإن الذات تشعر باتحادها بالله، بنوع من التحول أو الإبدال Déplacement في مركز طاقتها الشخصية نتيجة لذلك الاتحاد. وليست الحالات الصوفية بمثابة انحرافات في صميم الشعور الديني، بل هي أعلى صورة من صور ذلك الشعور النفسي الذي يستولى علينا حينما نحس بأن وجودنا قد اتسع باستغراقه في موجود أعظم منا، وهذا الشعور نفسه هو صميم الدين باعتباره تجربة حية.[١]

وإذا كان من خصائص الصوفي التقشف والزهد والصفاء والطاعة والفقر، فإن جيمس، مع هذا لا يعرف التصوف تعريفاً محدداً وإنما من خلال عرضه لخصائص الحياة الصوفية ومظاهرها ونتائجها على صاحبها، ومن تلك الخصائص:

١- إنه لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها فهي تتعلق بالوجدان.

٢- الصوفية يصلون من تجاربهم الصوفية إلى حقائق عميقة لا يمكن الوصول إليها بالبرهان، ولكنها ومضات illumination أو إلهامات "كشوف" Revelations.[٢]

كما يعتبر جيمس أيضاً "أن القداسة Saintliness مظهر من مظاهر الحياة الدينية وفيمايلي عرض لها:

القداسة مظهر من مظاهر الحياة الدينية عند جيمس:

إن من خصائص حياة القداسة التقشف والزهد والصفاء والطاعة والفقر. وهي أيضاً خصائص الصوفي الصحيح. والمتدين عند جيمس هو القديس Saint. والقديس هو من كانت الانفعالات الروحية عنده مركز الطاقة

---

[١] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص٤٨، ٤٩.
وكذلك:
– William James: The Will to Believe, P. 90.
ـــ محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، ص ص١٥٤، ١٥٥.
ـــ يعقوب فام: البراجماتزم أو مذهب الذرائع، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦، ص ص٨٢-٨٦.

[٢] زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص١٥٨.
وكذلك: – Henri Bergson: The Creative mind, P. 252.

الشخصية. وبمعنى آخر يتساءل جيمس عن حقيقة الدين البراجماتي فيقول: إذا كان للدين وجود حقيقي فيكون له آثاره في نفوس المعتقدين به في آثار الحياة الدينية على الفرد، وما الاختلاف الذي نلحظه في سلوك الفرد المتدين من سلوك غيره من الناس؟ يجيب جيمس بأنه يمكننا أن نضع للآثار الدينية في الإنسان لفظ "القداسة". فالقداسة إذن اسم مجموع يضم آثار الدين في فرد من الأفراد.[١]

تلك إذن الحقيقة البراجماتية للدين عند وليم جيمس، فهي في حقيقتها روحية، بل وأخلاقية تنعكس على سلوك الفرد فتترجم معتقده.

وإذا كنا نتحدث عن القداسة المسيحية فإنه يمكن أن تظهر هذه القوة الفعلية في الله من خلال الشعور بوجود علاقة صداقة بين القديس وبين تلك القوة العليا. والشعور بأن أسمى رغباته هي الخضوع لسلطانها. ومن الطبيعي أن تنشأ في غمرة هذا الشعور قدرات مختلفة كالصبر والعزم للقضاء على انفعالات إنسانية كالمخاوف والاضطرابات، ويحل محلها الاتزان الذي يُضفي سعادة على صاحبه. وواضح أن القديس، على هذا النحو، يدرك إدراكاً فعلياً "أنه ينبغي عليه أن يتخلص من رغباته الأنانية ومن شهواته الحسية، وأن يتحول المركز الانفعالي عن إرضاء الذات إلى المشاركة في هذا الوجود الفسيح. إذن خصائص القداسة عند جيمس ما هي إلا خطوات يعاينها القديس للتخلص من حياة حسية، والدخول في حياة روحية.[٢]

س. ما الوظيفة البراجماتية التي يؤديها القديس في مجال الدين إذن؟

إن القديسين – في نظر جيمس – هم فاعلو الخير في المجتمع، بل وعاملون على زيادته بين أفراده باستمرار. وهم يصدرون في سلوكهم بدافع التفاؤل[*] وعدم اليأس. كما أن له وظيفته الأساسية في نهضة المجتمع. إنها وظيفة حيوية وأساسية في التطور الاجتماعي تسهم آثار في تغذية الروح الاجتماعية، على مر العصور.[٣]

إن المتدين يجد نفسه مرتبطة بالجزء القائم فيما وراء الشعور من وجودنا. وأنه توجد منطقة في الطبيعة الإنسانية لها صلة وثيقة بالعالم الإلهي أي بالعالم غير المنظور. هذا الشعور الخفي أو ما وراء الشعور المألوف، أو بروز النفس الاجتماعية بروزاً "أوضح من النفس المادية. ويقول إن في النفس السامية كل

---

[١] زكريا إبراهيم:دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص١٥٨، ١٥٩.

[٢] المرجع السابق نفسه، ص ص١٥٩، ١٦٠.

وكذلك: John Cottingham: Western Philosophy, P. 283–

[*] وذلك بُعد أخلاقي مرتبط بالحياة الدينية ومظاهرها من ناحية، ونتائجها العملية من ناحية أخرى.

[٣] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص١٦١، ١٦٢.

ذكرياتنا الكامنة وكل الرغبات الغامضة. بل ويصدر عنها كل حدوسنا وفروضنا وخيالاتنا وخرافاتنا وعقائدنا وآرائنا. إنها مصدر أحلامنا وعنها تصدر التجارب الصوفية التي نعاينها.[١]

ولعل جيمس يمزج هنا بين حياة التصوف وحياة القداسة من حيث الممارسات (التقشف، الزهد... إلخ)، ومن حيث النتائج العملية المترتبة عليها من السكينة والصفاء والرضا، لكونهما (التصوف والقداسة) تجربتين دينيتين براجماتيتين. ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فعلى الرغم من حرية الاعتقاد عند جيمس في نزعته التعددية، إلا أننا نجد اعتزازه بالتصوف وحياة القداسة بارزاً للغاية. ولنا أن نتساءل:

س. هل يقر جيمس بالتصوف فقط على أنه تجربة دينية فريدة؟

س. ما موقفه من حياة القداسة؟

س. وفي إطار التعددية، كيف يعتبر جيمس التصوف تجربة دينية واحدية؟

س. وكيف ينقد الواحدية والتصوف؟

من هنا يأتي دور النقد والتقييم للتجربة الدينية الواحدية عند جيمس والتي تشتمل على التجربة الصوفية وحياة القداسة.

نقد جيمس للواحدية:

إن النتائج التي وصل إليها جيمس في فلسفته الدينية هي أن الاعتقاد في موضوع الدين أمر مستساغ ومشروع؟ وأن الدين في جوهره اعتقاد في عالم غير منظور، وأن بيننا وبين هذا العالم صلة وعلاقة. وصل جيمس في بيان هذه الصلة إلى أن الذهن ليس حلقة الاتصال، ولكنه الوجدان والحدس كما هي الحال عند برجسون. يبقى بيان جيمس أن إقرار الدين في النفوس وتثبيت عقائده من شأن الوجدان. سيقدم جيمس بيان ذلك عن طريق متابعة الحالات الصوفية[*]

---

[١] المرجع نفسه، ص ص١٦٨، ١٦٩.

[*] هناك تحليل خاص للدكتور زكريا إبراهيم في تناول جيمس للتصوف حيث يرى د. زكريا أن الفلسفة الدينية عند جيمس لا تفرق بين الديانة الحقيقية والتصوف، وأن الدين والتصوف لفظان مترادفان. ويؤيد هذه الحقيقة أشياء كثيرة منها قول جيمس: ".... إن حالة الإيمان وحالة التصوف تستبدل أحدهما بالآخر من الناحية العملية". ومن ثم فقد حصر جيمس اهتمامه في الديانة الشخصية، وليس الدين السماوي، وحددها بأنها اعتقاد الفرد بعالم واسع خفي له أثره الفعال عليه في حياته الراهنة. وتنطوي هذه الديانة على تجارب شخصية صوفية.
زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص١٥٧، ١٥٨.

فإنها ستظهر لنا أن في الإنسان قدرات وقوى تمكنه من أن يحيا حياة أخرى غير هذه الحياة المألوفة لدى العامة.[١]

إن الشعور الكوني غاية التصوف، وهذا الشعور يسميه جيمس الانفعال الكوني، وهو الإيمان بأن المبدأ الأساسي لذلك العالم الأرضي هو الحب. وأن سعادة كل منا وسعادة الجميع شيء محقق. كما أن الإنسان يشعر – وهو في غمرة الحالة الصوفية "إنه" أصبح عضواً في نوع جديد أبرز صفاته الخلود والشعور بالحياة الأبدية، مما يحرك الوجدان بالسمو والفرح. ولكن ... للتصوف قيمة عند الصوفية أنفسهم دون غيرهم من الناس تقول سانت تريزا. "مُنِحْتُ أن أدرك في لحظة واحدة كيف نرى كل الأشياء في الله لم أدركها في صورتها الحقيقية. ومع ذلك فالصورة البصرية التي رأيتها عليها في غاية الوضوح". وتقول في نص آخر: إنني رأيتُ وفهمت حكمة العذراء ومكانها في السماء". حقاً ما وصل إليه الصوفي من معارف بعيد عن متناول الشعور المألوف لكي تنطوي على إحساسات يؤمن الصوفي بوجودها لأنه اكتسبها بإدراك مباشر (حدس وإلهام، وهذا يذكرنا ببرجسون) وهذا الإدراك لا يقل يقيناً عن يقيننا في إدراكنا الحسي.[٢]

لاحظوا مدى تطرف صفة الواحدية هنا. فالواحد الأحد لا يتغيب فحسب على الفصل والعزل، وإنما ينكر وجوده. لايوجد متعدد. لست أجزاء من الواحد، إذ ليس له أجزاء. وحيث إننا في معنى معين، موجودون ولنا كيان قائم، لنا كيفية بلاريب، فلابد وأن يكون كل منا هو الواحد، بحيث لا ينقسم.[٣]

واحد مطلق، وأنا ذلك الواحد، لاريب أن لدينا هنا ديناً ذا قيمة براجماتية عالية، ومن وجهة الاعتبار الانفعالي العاطفي، إنه يهب تنعماً في الطمأنينة والأمن بلغ حد الكمال. وكما يقول صاحبنا سوامي في سياق آخر: "عندما يرى المرء نفسه كواحد مع الكائن اللامتناهي للكون، عندما تبطل كل أنواع العزل والفصل، عندما يذوب كل الرجال والنساء والملائكة والآلهة والحيوانات والنباتات، والكون برمته في تلك الواحدية، عندئذ يختفي كل خوف، ويتبدد كل فرق؟ ويزول كل هلع. من ذا الذي أخشى، ممن أخاف؟ هل يمكنني أن أضر

---

[١] المرجع نفسه، ص١٥٧.
وكذلك:
–John Cottingham: Western Philosophy, P. 283.

[٢] زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص ص١٧٠، ١٧١.
وكذلك: –John Cottingham: Opcit , P. 284.

[٣] وليم جيمس: البراجماتية، ص ص١٨٦، ١٨٧.

نفسي؟ هل تخاف نفسك؟ عندئذٍ سوف يختفي كل حزن. ماذا يمكن أن يسبب لي الحزن؟ "أنا الوجود الواجد للكون"[١].

عندئذ سوف يُنزع كل ما في الصدور من غلٍ وتزول كل الأحقاد، إذ على من أحقد؟ ومن أغار؟ من نفسي؟ عندئذٍ تختفي كل المشاعر السيئة، ضد من سأشعر بالكره والموت؟ ضد نفسي؟ لا يوجد أحد في الكون سواي ... اقتلوا هذه التفرقة ... اقتلوا هذه الخرافة بأن هناك متعدداً. إن الذي يرى ذلك الواحد الأحد، في هذا العالم المتعدد، إن الذي يرى ذلك الأحد الكائن الواعي، في هذه الكتلة من اللاوعي وعدم الإحساس، إن الذي يلتقط تلك الحقيقة، من عالم الظل والأشباح، ينال السلام الخالد ويبلغ السكينة والطمأنينة،[٢] التي لا تنتمي إلى أحد سواه ... كلا ... لن ينالها غيره".

كلنا تستجيب آذاننا لهذه الموسيقى الأحدية، إنها ترفع وتعلي وتثبت. إننا جميعاً، نحمل، على الأقل، بذور الصوفية فينا. ولن أخوض –أي جيمس- أكثر من ذلك في هذه النواحي الدينية والأخلاقية في هذه المحاضرة. ولكن ... نحوا جانباً من اعتباركم، مؤقتاً، السلطة أو القوة التي يُحسب أن البصائر الصوفية قد تملكها آخر الأمر. وعالجوا مشكلة الواحد والمتعدد بطريقة فكرية، وعندئذ نرى بوضوح كافٍ أين تقف البراجماتية. فمعيارها الخاص هو النتائج العملية، ومن ثم يتعين على البراجماتية أن تجحد الواحدية المطلقة والتعددية المطلقة سواء بسواء. فالعالم واحد بقدر ما تتماسك أجزاؤه بأي ارتباط محدد. والعالم متعدد بقدر ما يخفق أي ارتباط محدد في أن يُدْرَك. وأخيراً فهو يزداد اتحاداً أكثر وأكثر بتلك النظم من الارتباط والصلة – على الأقل التي تواصل الطاقة البشرية والنشاط الإنسان تنظيمها وتركيبها وسنها وإنشاءها بمرور الزمن[٣].

ومن الممكن تصور أكوان بديلة عن الكون الذي نعرفه ينبغي أن تظهر فيه أنماط ودرجات الوحدة تبايناً وتعدداً. ومن ثم فإن أحط وأدنى درجة من الكون، تكون عالماً من معية بحتة تلتصق فيها الأجزاء بعضها ببعض بحرف العطف "و" بل إن مثل هذا الكون هو الآن مجموعة حيواتنا الباطنية العديدة. إننا لا نستطيع أن نتخيل أي سبب يوجب معرفة أنواع التفكير المختلفة كلها معاً، بل

---

[١] المصدر نفسه، ص١٨٧.
وكذلك:
– John Cottingham: Western Philosophy,P285.

[٢] وليم جيمس: البراجماتية، ص ص١٨٧، ١٨٨.
وكذلك:
–Henri Bergson: The Creative mind, P. 249

[٣] المصدر السابق نفسه، ص ص١٨٨-١٩٠.
وكذلك:
– Henri Bergson: The Creative mind, P. 253.

وإننا لا نستطيع أن نتصور ما هو أقل، فلو أنها عرفت معاً، فكيف يمكن أن تعرف ككل منتظم واحد. (١)

إن واحدية العالم قُررت عادة على نحو مجرد فقط، وكما لو كان كل من يشك فيها أو يجادل في أمرها لابد وأن يكون معتوهاً. لقد كان مزاج أصحاب المذهب الواحدي دائماً في غاية الحدة والعنف بحيث إنه كان في بعض الأوقات قطعياً. بيد أن هذه الطريقة للتمسك بمذهب وبمساندة مبدأ لا تتفق بسهولة ولا تتناغم مع المناقشة المعقولة وتحديد الفروق المميزة والوصول إلى استنتاجات مميزة. كما أن الوحدة المطلقة لا تأذن بأي درجات من النقاء أو الصفاء المطلق. (٢)

ظلت الواحدية – من وجهة نظر الواقع التاريخي – محصورة بوجه عام في نطاق من الغموض والصوفية بخصوص المبدأ النهائي للوحدة. فأفلوطين (*)

---

(١) وليم جيمس: البراجماتية، ص ص ١٩٠، ١٩١.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ص١٩٣، ١٩٤.

(*) أفلوطين Plotinus، Plotin (٢٠٥- ٢٧٠) فيلسوف يوناني ولد في مصر، وعاش في روما. وهو مؤسس الأفلاطونية الجديدة التي ضاعفت من تصوف تعاليم أفلاطون. يرى أفلوطين أن الواحد هو المصدر الباطني للوجود كله، وهو ينبثق في البدء كعقل كلي، ثم كنفس الله وبعد هذا كنفوس جزئية. وموضوع الحياة عند أفلوطين هو الصعود للواحد، وذلك بترقية القوى الروحية، حتى تصل النفس لأقصى حالة من حالات الوجد الصوفي والاتحاد بالله.

روزنتال: الموسوعة الفلسفية، ص٤٢.

وتعليقاً على هذا يمكن القول إن نظرية الفيض أو الصدور تؤدي إلى سيادة النزعتين الصوفية والأخلاقية على فلسفة الإسكندرية بصفة عامة وفلسفة أفلوطين بصفة خاصة. كما أن هناك بعض المفاهيم الأساسية في التصوف بصفة عامة كالتجربة الصوفية ومدى اختلافها عن التجارب الدينية الأخرى، كما هي الحال في الفلسفات الهندية مثلاً، حيث يختلف مفهوم الفناء أو الوجد الصوفي عن النرفانا الهندية. كما يسود مفهوم التجربة الصوفية في كثير من الأديان، ويمكن ملاحظته في فلسفة اليونان القدماء كأفلاطون وأفلوطين، وعند كثير من المتصوفة الهنود والفرس والمسيحيين والمسلمين. كالقديسة تريزا والقديس أوغسطين والإمام الغزالي وغيرهم من كبار المتصوفين في الديانتين المسيحية والإسلامية.

ولهذه التجربة الصوفية أشباه ونظائر في الفكر المعاصر، فهي تذكرنا بتجربة وليم جيمس الدينية، كما تذكرنا بحدس برجسون الذي يُعد نوعاً من المعرفة الصوفية الذوقية. ذلك أن التطور الخالق الذي يقول به برجسون يقودنا إلى فكرة إله مريد إله للمادة والروح معاً وباعث للحياة في الأنواع والأفراد.

هذا وتختلف التجربة الصوفية عن التجربة الدينية – فيما يذكر فردريك هيلر F. Hiller حيث إن التجربة الصوفية، كما يرى هيلر، ترتبط عادة بميل إلى التفكير النظري والتأمل، الذي قد يظهر بين بعض الصوفية على صورة تفكير ميتافيزيقي كما لدى الأوبانيشاد الهندي أو أفلوطين المصري أو إيكهارت المسيحي، أو ابن عربي المسلم، وقد يظهر على هيئة تحليل سيكولوجي دقيق للصوفي ذاته، كما في اليوجا والبوذية على سبيل المثال أما التجربة الدينية فهي تعلو فوق النظر.

ويذكر هيلر خلافاً آخر فحواه أن التصوف يوجد فيه قصد واع عن طريقه أمكن للتصوف اختراع وتهذيب طرق خاصة في الزهد والرياضة الروحية ليضمن حدوث التجارب الصوفية.

أما في الدين فلا يوجد قصد كهذا، بل يُترك الأمر لكل شخصية أن تكشف عن نفسها وأن تظهر استعداداتها مما يستتبع حتماً تنوع وتشكل الحياة الباطنية الدينية مما يجعلها أكثر غنى وتعدداً من حياة الصوفية.

يدعو ببساطة الواحد: فالواحد هو كل الأشياء وهو مع ذلك ليست شيئاً من الأشياء... إذ لنفس السبب لكون لا واحد منها في الواحد، هي جميعاً مشتقة منه. زد على ذلك أنها لكي نكون موجودات حقيقية، فالواحد ليست موجوداً، بل هو أبو الوجودات. وتولد الوجود هو أول فعل للتولد. ولما كان كاملاً بالعقل، لا يسعى إلى امتلاك شيء، وليس في حاجة إلى شيء، فإنه يفيض، وما يفيض بشكل جواهر أخرى... فكيف ينبغي لأعلى كمال وأول خير، أن يتعلق على ذاته، كما لو كان حاسداً عاجزاً، من الضروري إذن أن يخرج شيء ما منه..."[١]

ويشبه هذا نظرية "براهمان" و"آتمان" الهندوسية. فكريشنا المقدس، يتحدث عن الواحد في قصيدة "باجافات جيتا" فيقول: "أنا التضحية، أنا الشعائر القربانية"، أنا الدماء المسفوكة، أنا العطاء، أنا الرقية، أنا القربان، أنا النار. "أنا العطر والطيب: أنا أبو العالم وأمه وساعده وجده. أنا المذهب الصوفي، الطهارة، الطريق، العضد، السيد، الشاهد، السكان، الملاذ، الصديق، الأصل، التحلل، المكان، العلماء، البذرة التي لا تنضب. أنا أدفئ العالم وأصنع الأفكار وأسقطها. أنا طعام الآلهة، وأنا الموت. أنا الوجود واللاوجود... أنا سواء لجميع الكائنات. ليس لي عدو ولا صديق .. فالجهد بقلوبكم إليَّ، واعبدوني، ضحو من أجلي، وحيوني".[٢]

أنا أدعو – أي جيمس- هذا النوع من الواحدية واحدية صوفية، فهي لا تنكشف فحسب في صيغ تتحدى الفهم، بل تعتمد أيضاً على ذاتها إذ تلجأ إلى حالات من الإشراق لا توهب للعاديين من الناس.. وقد تحققت سعادة القرب من الله والاتحاد به لدى "أفلوطين" أربع مرات، اتحاداً شعورياً في فعل يجل عن الوصف. إن الطريقة الصوفية المألوفة للوصول إلى رؤية الواحد، هي بالتدرب على التقشف، وهو تدرب يتماثل من حيث الجوهر في جميع الأنظمة الدينية. ولكن –

وفضلاً عن ذلك يرى وليم جيمس أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع، وأنها تجمع بين القلق والخلاص، قلق من العالم الأرضي، وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى، الإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء لحيوية البشر، وبث للأمل في حنايا النفوس.
حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة وتياراتها العلمية والفنية، دار المعرفة الجامعية، ص ص ١٨١-١٨٣.
وكذلك: –William James: The Will to Believe, PP. 43-44

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص١٢٣.
[٢] المصدر السابق نفسه، ص١٢٣، ١٢٤.
وكذلك: محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، ص ص١٢٨، ١٢٩.

وفقاً لتعددية جيمس – فإن هذا النوع من الواحدية الذي يجل عن الوصف، ليس على الدقة فلسفياً، لأن الفلسفة من حيث ماهيتها حديث وإفصاح.[١]

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن التعددية عند جيمس، وهي أكثر فعالية مع تجريبية الحياة الأصيلة، والتي تتيح لنا حرية اختيار التجربة الدينية التي نعيشها، وفقاً لنتائجها العملية.

التعددية عند جيمس في إطار التجربة الدينية:

إن المذهب التعددي لا حاجة به إلى المزاج التعسفي الصارم. بشرط أنك تسلم ببعض الفصل بين الأشياء، وببعض التعامل والحركة والتفاعل الحر بين الأجزاء، وبشيء من الجدة الحقيقية أو المصادفة مهما تكن ضئيلة ... فالمذهب التعددي راضٍ وقانع جداً أو سيسمح لك بأي مقدار مهما يكن عظيماً، من الاتحاد الحقيقي. أما كم يبلغ مقدار الاتحاد فهذه المسألة، ترى التعددية "أنها لا يمكن البت فيها إلا تجريبياً. والبراجماتية في انتظار التحقق التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها. لابد وأن تصف نفسها، لا مراء، في الجانب التعددي، بل إنها قد تقر يوماً ما بالوحدة الكلية. وقد يثبت أن كوناً موحداً، بكل طريقة يمكن تصورها هو أكثر كل الفروض قبولاً. وفي غضون ذلك، فإن الفرض المضاد القائل بعالم لا يزال ناقص الاتحاد، وربما يظل كذلك دائماً، ينبغي أن تُكرَم وفادته بكل إخلاص وترحيب.[٢]

وهذا الفرض الأخير هو مذهب التعددية. وحيث إن الواحدية المطلقة تحرم حتى النظر في أمرها جدياً واصمة ذلك بأنه منافٍ للعقل من مبدأ الأمر، فمن الجلي أن ألبراجماتية يجب أن تدير ظهرها للواحدية المطلقة وتولي وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية.[٣]

يرى جيمس أننا .. قد نسلم بسمو هذه الواحدية ونظرتها الغامضة لارتباط خفي بين الظواهر دون استثناء.. وتبدو هذه الواحدية قادرة أيضاً على أن تحقق الاستقرار الديني والسلام، وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها. ولكننا من جهة

---

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص١٢٤، ١٢٥.
وكذلك:
–Henri Bergson: The Creative mind, P. 250

[٢] وليم جيمس: البراجماتية، ص ص١٩٤، ١٩٥.
وكذلك:
–Henri Bergson: The Creative mind, P. 250

[٣] وليم جيمس: مصدر سابق، ص١٩٥، ١٩٦.
وكذلك:
–Henri Bergson: Opcit, P. 250

أخرى نجد تلك الواحدية – كأي تصور يؤخذ به دونما شرط يدخل في الفلسفة ألغازاً. (١)

إن الدين يثبت فعاليته من خلال الشعور بالحضور القريب من روح الله، والذي نعرفه بالخبرة والتجربة، والدليل على هذا الشعور هو السعادة التي ترتبط بالقرب من الله. فالسعادة هي الفعالية، وهي نتاج عملي للتجربة الدينية أو الدين، فالدين انفعال كوني cosmetic emotion يأخذ فيه الأفراد في تجربتهم الدينية شكل الحماسة enthusiasm والحرية freedom. والدين هو الاتحاد بما هو إلهي. كما أن من الثمار العملية والنتائج العملية للدين تحقيق الصفاء والسكينة اللذين يمنحهما الدين. ولاسيما التوازن الأخلاقي والسعادة. ومن ثم فإن للدين نتائج أخلاقية وانعكاسات سلوكية فعلية، من الناحية الأخلاقية. (٢)

كما أن الدين ينتج عنه حماسة وسعادة غامرة يحققها الإنسان عندما يؤمن بأن هناك قوة خارقة للطبيعة ونحن نشارك فيها. وليست هناك مفاجأة في مثل هذه العلاقة بين الدين والسعادة التي يمنحها المعتقد الديني، فهذا يجعله ينظر للدين نظرة إجلال كبرهان على حقيقته. (٣)

فإذا كانت هناك عقيدة تجعل الإنسان يشعر بالسعادة، فهو بلاريب يتبناها، ومن ثم فهي صادقة وصحيحة لأنها تحقق نتائج عملية ثمرتها السعادة – فالمعتقد يكون صحيحاً أو خاطئاً بناء على ما يحقق لنا من نتائج عملية ناتجة عن الاستدلال المباشر للمنطق الديني الذي يستخدمه عامة الناس(٤). وذلك هو معنى الحقيقة، وحرية الاعتقاد.

ولكن جيمس يرى أن الحقيقة الواقعية كما تُدرك في التجربة تبين لنا "أن التغير في عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً. ولكن عالم المطلق يمثل عالماً غير متغير، سرمدياً أو "خارج الزمان"، وغريباً عن قوانا في الفهم والتقدير. إن الواحدية تتناول عالم الحس كأنه سراب أو وهم. على الرغم من أن إحساسنا بالحرية يفترض أن بعض الأشياء على الأقل تتقرر هنا والآن، وأن اللحظة الجارية قد تنطوي على بعض تجديد. وتضطر الواحدية للقول بأن المستقبل

(١) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص١٣٨، ١٣٩.

(2) William James: The Varieties of Religious experience, PP. 78, 120
and Compare: John Cottingham: Western Philosophy, PP. 283, 284.

(3) William James, op. cit., P. 77.

(4) Ibid, PP. 77, 78.
and Compare: John Cottingham: Opcit, P. 284

والماضي مرتبطان، فلا يمكن أن يكون هناك ابتكار حقيقي في أي مكان وهذا يتنافى مع العقل.[١]

كما أن التعددية –عند جيمس- من جهة أخرى إذ تأخذ التجربة الإدراكية في قيمتها الظاهرية، تتحرر من كل هذه المصاعب. فهي تحتج على استخدام أفكارنا في خلاء تشكله تجريداتنا التصورية، فليس في وسعنا أن نفسر تفسيراً تصورياً كيف تحدث الابتكارات الحقيقية. ولكن إذا ظهر ابتكار فإننا نمر بتجربة ظهوره. وتجربتنا الإدراكية الحسية هي التي تنطوي على عقلنا التصوري: وهذه النظرة التعددية التي تقبل الإرادة الحرة لا تعني إلا الابتكار الحقيقي.[٢]

وبما أن الدين تجربة عملية فعلية، ومن ثم فهي سلوك فعلي وهذا السلوك أخلاقي، ينبغي أن يكون هذا السلوك خيراً (حُسْناً)، متفائلاً، ولا يكون شراً (قُبْحاً) متشائماً. وهنا تأتي الفكرة التالية التي تثير العلاقة بين الأخلاق والدين عند جيمس.

الأخلاق عند جيمس وعلاقتها بالدين:

إن المذهب المادي يفسر الظواهر العليا بالظواهر الدنيا ويحدد مصير العالم بالرجوع للقوى الغاشمة العمياء الموجودة في الكون، ويجعل مستقبل العالم رهناً بنظام آلي، وهو بذلك ينكر وجود النظام الخلقي في حاجات القلب البشري. أما المذهب الروحي، فيقر، أن الروح ليست مجرد مظهر بسيط من مظاهر الكون، بل هي قوة فعالة تعمل في صميم الكون وتساهم بنشاطها الخاص في التغيير من صفحة العالم مما يفتح آمالاً. وهكذا يقول جيمس: "إن العقيدة الروحية في شتى صورها من شأنها دائماً أن تقودنا إلى عالم ملئ هائل من الحسرة وخيبة الأمل".[٣]

وهنا نتساءل ... ما العلاقة بين الأخلاق وإرادة الاعتقاد؟

يمكن القول إننا لا نكف مطلقاً عن امتحان معتقداتنا عن طريقة التجربة نفسها، في مجال التطبيق العملي، فنعدل منها أو نستبدل بها غيرها. ولا تقاس قيمة معتقداتنا بمعرفة الأصل الذي صدرت عنه، بل بمعرفة الغاية التي أفضت

---

[١] وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ص١٣٩، ١٤٠.
وكذلك: –William James: The Will to Believe, PP. 4, 5
وكذلك: –John Cottingham: Western Philosophy, P. 287
[٢] وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة، ص ص١٤٠، ١٤١.
[٣] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص٣٨.
وكذلك: محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، ص٩٣.

إليها. فليس المهم أن نعرف من أين استقيت الفروض، التي نأخذ بها، بل المهم أن نعرف ما إذا كانت فروضاً ناجحة توصلك بالفعل إلى نتائج عملية مرضية. وهنا يوجه جيمس نظرنا للعالم على أنه ناقص ومرن؟ وفي هذا الجانب بالذات مجال أوسع للفعل الإنساني الذي لابد له من أن يغير مجرى الوقائع.[١]

إن إرادة الاعتقاد تؤكد أن الإيمان الفردي إنما يقوم على عالم ناقص متكثر: إذ هنالك يمكن للاعتقاد أن يعمل عمله وأن يساهم بشكل فعال في التغيير من صفحة هذا العالم. وماذا عسى أن تكون إرادة الاعتقاد في مجالي الدين والأخلاق... إن لم تكن تعبيراً عن قدر الإرادة الإنسانية على الفصل في الكثير من المسائل الأخلاقية والدينية بالرجوع إلى التجربة نفسها. وإذا كان وليم جيمس قد علق أهمية كبرى على إرادة الاعتقاد، فذلك لأنه قد تصور أفعالنا على أنها نقطة تحول هامة في مجرى العالم نفسه، كأن العالم ينمو بنمونا، أو كأنه يتغير فينا وبنا.[٢]

إن السعادة التي يحصل عليها الأفراد كنتيجة عملية في التجربة الدينية لها بُعد أخلاقي قائم على الحماسة والحرية – كما أسلفنا – وهذه السعادة تقف في وجه التعاسة وترفضها بل وتعتبرها شيئاً مزعجاً وخاطئاً. ومن ثم يتجه الأشخاص نحو عاطفة الإحساس بخيرية الحياة وحُسْنها، على الرغم من شدة ظروفهم وضيق أحوالهم.[٣]

يرى جيمس أن العالم ليس شراً محضاً كما يزعم أنصار التشاؤم، وليس خيراً محضاً كما يزعم دعاة التفاؤل، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن، بشرط أن تصبح عزيمتنا على أن نستخلص منه خير ما فيه. والتحسن الذي يذهب إليه جيمس معناه قهر الشر أو التغلب عليه. ومن هنا فإن التفاؤل ليس في واقع الأمر سوى تعبير عن نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن. ومادامت الإرادة هي التي تخلق إلى حد كبير ذلك العالم الذي نعيش فيه فإن علينا أن نقول إن: "العالم خير، لأنه ليس إلا ما نجعل منه، وإنا لجاعلون منه شيئاً خيِّراً".[٤]

إننا نرفض فكرة الشر، ومن ثم نرفض الاضطراب والقلق، ونحن حينما نختار الخير، إنما نختار السعادة بمحض إرادتنا. وهنا نحرز الشعور بالحقيقة بمحض إرادتنا. فالرجل السعيد لا يمكن إن يكون مصدقاً بالشر، بل إنه يجب أن

---

[١] زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص ص٤٠، ٤١.
وكذلك: –William James: The Will to Believe, PP. 4, 5, 41
[٢] زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص ص٤١، ٤٢.
[3] William Jams: The Will To Believe, P. 78.
[٤] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص٤٢، ٤١.

يتجاهله ويخمده أو يطمسه. والسعادة الأخلاقية ثمرة دينية. فنجد الذين نصنع الأشياء إن خيراً، أو شراً، بتفكيرنا نحن أنفسنا فيها، ولكنا عقدنا العزم على أن نجعلها خيراً، لا لأن الخير يحقق السعادة ويحظى بالاستحسان فقط، بل لأن التعاسة ليست فقط مؤلمة، ولكنها شيء قبيح ورديء. [١]

ومن هنا نرى ارتباط الأخلاق بالدين، وبمعنى الحقيقة البراجماتية، وهو أن صدق الفكرة يكون بناء على ما تحققه من نتائج عملية مثمرة، وهي من ثم تبتغي الخير الأخلاقي، لا الشر، السعادة والطمأنينة، لا الاضطراب والقلق.

إن وجود الشر ليس موضوعاً لمشكلة، بقدرما هو مسألة واجب علينا أن نقوم بأدائه. وما هذا الواجب سوى جهد إرادي فيه نعمل على قهر الشر ونصرة الخير. ومادام المستقبل مفتوحاً، وما دامت هناك إرادت فردية لا تكف عن العمل على إنقاذ العالم، بل مادام في استطاعة كل فرد على حدة أن يقوم بدوره الخاص في عملية الخلاص. هذا فضلاً عن أن كل فرد إنما يحقق خلاص العالم حينما يعمل على خلاص نفسه. [٢]

إن العالم الذي يتصوره جيمس هو عالم واقعي موضع للممكنات. ولكن إذا كانت الجدة عبارة عن إمكانية حقيقية في هذا العالم، فذلك لأن الكون المتكثر هو الذي يتلاءم وحده مع القول بنشاط أخلاقي إرادي. لأن نظرية جيمس في الحرية مرتبطة من ناحية بنزعته التعددية في النظر إلى العالم، ومرتبطة من ناحية أخرى بمذهبه السيكولوجي في الجهد الإرادي. أما من الناحية الأولى فإن العالم واقعة مرنة لا تكف عن التغير والتشكل والتجدد، بحيث إن الحرية نفسها لتبدو بمثابة صورة الخبرة والأصالة التي تميز ذلك العالم المتكثر. [٣]

تقييم للبراجماتية:

الواقع أن معاني الصيرورة والتغير والجدة والحرية من المعاني المتلازمة التي لا تكاد تنفصل عن المذهب التعددي. ولهذا فإننا نلاحظ أن جيمس يربط بين فكرة الجدة وفكرة الحرية التي تعني انعدام الحتمية Indeterminism. والاختيار بين ممكنات محضة. وذلك لأن الكون المتكثر هو الذي يتلاءم وحده مع القول

---

(1) William James: The Varieties of Religious Experience, PP. 78, 85-88.
Compare: William James: The Will to Believe, P. 43, 8

(٢) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص٤٣، ٤٤ (ويمكن الرجوع لنفس المرجع ص ص١٨١-١٨٩).
وكذلك:
–William James: The Will to Believe, P. 6

(٣) زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص ص٤٤، ٤٥.وكذلك:
–William James: Opcit,P 45.

بنشاط أخلاقي إرادي. ومن هذا نرى أن دفاع جيمس عن الحرية مرتبط أيضاً برغبته في صيانة حقوق الأخلاق في الكون، مما يدلنا بوضوح على أن مذهبه في الحرية وثيق الصلة بنزعته الأخلاقية ومذهبه في التحسن Mélierrisme وحتى حينما يدافع جيمس عن فكرة الحرية فذلك من وجهة نظر أخلاقية.[١]

إن البراجماتية فلسفة أخلاقية حية قوية، وإن كان لها فضل في ميادين التفكير الفلسفي، وميادين الحياة والأخلاق والسلوك، دون التفكير المجرد الذي لا يتصل بالحياة. ثم تؤمن به وتعتقده موجوداً ولا تنازع فيه بحال من الأحوال، بل تذهب إلى أكثر من هذا في شأن الله، فإنها تجد أن نظام تفكيرها يتطلب وجوده، وأن الحياة لا تستقيم بدونه.[٢]

أما الأساس البراجماتي للدين عند جيمس، فنجد أنه لا يهتم أن هذا الأساس يدعمه العقل أو لا يدعمه، ولكنه يريد عالماً يتحقق فيه التفاؤل والأمل وتزداد خبرات الشخص فيه. وجد جيمس هذا العالم حين نعتقد بالدين. وما يقوله جيمس على سبيل الفرض، ذلك لأنه يعلن أن الإيمان بالدين شيء ذاتي قد ينفع وقد لا ينفع: اعتقد على مسؤوليتك الخاصة. فإن وجدت نتائجه ملائمة لحياة خلقية ناجحة كان الدين حقيقة صحيحة. وإن كان العكس فاتركه. ومن ثم فإن أهم فكرة متضمنة في الاعتقاد بالله، هي أن الله رفيق للإنسان، صديق له، معلن على الوصول إلى كماله، مساعد له في التغلب على الشر الذي في العالم ليس مصدر خوف لنا أو رهبة وإنما مصدر حبنا لأنه رمز تفاؤلنا في هذه الحياة. يقول جيمس في إرادة الاعتقاد إن اعتقادك في وجود الله يبرر وجوده ويحققه، ويقول إن لوجود الله في نفسك أثراً على سلوكك أي سيخلق التفاؤل والخير ويحقق الأمن والسعادة.[٣]

من هذا نرى أن جيمس – وفقاً لمنهجه العملي- يستمد قيمة الدين من ظاهرة الحياة الدينية. وهو إذا كان يؤمن بالربوبية[*] (التأليه Theism) فذلك

---

[١] زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص٤٤، ٤٥.
وكذلك: –William James: The Will to Believe, PP 4, 5

[٢] يعقوب فام: البراجماتيزم، ص ص٢٦٤، ٢٦٥.
وكذلك: –John Cottingham: Western Philosophy, P. 283

[٣] زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص١٧٤- ١٧٩، ١٨٠.
وكذلك: –William James: The Will to Believe, P. 8

[*] الربوبية (التأليه Theism): تعني أن الله معنا، وهي الوحدة الثنائية المكونة من الله – وأنا. دون انقسام أو خلط. والله معي هي "أنت" أو الصورة المتعالية للأنت الذي يخلق علاقة الحب، وتقتضي وحدتي الثنائية مع الأنت الأبدية لله" أن يكون الله جلياً بذاته جلاءً مطلقاً. وهذا الجلاء أعظم من جلاء وجودي الخاص. والله باعتباره ينبوعاً للحب يخلقني ويزودني بأساس لوجودي، إنه يحتويني داخله. فالعالم مظهر لله، وكشف باطني وذاتي عنه. نيقولاي لاسكي: تاريخ الفلسفة الروسية، ترجمة: فؤاد كامل. ومراجعة: زكي نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٨٤، ص ص٣٠٨، ٣٠٩.
وكذلك: –John Cottingham: Western Philosophy, P. 285

لأنه يرى في هذا الإيمان إرضاءً لحاجاتنا الإرادية والعاطفية والحيوية، يقول جيمس: "إن مبادئ البراجماتية لتقضي بأن يكون فرض وجود إله فرضاً حقيقياً، إذا كان من شأنه أن يبعث السلوى والسكينة في النفس البشرية... ومهما كانت الصعوبات التي يتضمنها مثل هذا الفرض، فإن التجربة تدلنا على أن له فعله وتأثيره، والمشكلة كلها إنما تنحصر في إصلاح هذا الفرض بحيث يصبح متوافقاً ومنسجماً مع غيره من الحقائق ذات الفعل والتأثير". والواقع أن من شأن فكرة الله أن تخلع على نظرتنا إلى الكون شيئاً من الاتساع والعمق، فضلاً عن أنها تجعل الكون أقرب إلينا وأكثر تآلفاً معنا. وليس الله مجرد اسم، أو موجود مجرد، بل هو ذات إلهية، أو بالأحرى "أنت" Thou, Untoi. [1] وهذا ينقلنا للحديث عن المحور الثالث ألا وهو الأخلاق والدين عند برجسون.

[1] انظر زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص٥. وكذلك:

–William James: Opcit, P. 111

ـــ محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، ص١٥٤، ١٥٥.

المحور الثالث

الأخلاق والدين عند برجسون

جاء كتاب برجسون "منبعا الأخلاق والدين" محققاً للكثير من الآمال الروحية. ولو أننا رجعنا إلى نظرية برجسون في "التطور الخالق"[*] لوجدنا أن هناك اتجاهين متمايزين قد اتخذتهما "الوثبة الحيوية[**] **L'élan Vital** ألا وهما: اتجاه الغريزة[***] الذي أدى إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية كما هي الحال لدى النمل والنحل. وقد حاول برجسون في مؤلفة أن يظهرنا على أن هناك نوعين من الأخلاق (الأخلاق المغلقة، والأخلاق المفتوحة).

---

[*] التطور الخالق: Creative Evolution وهو عنوان كتاب يعد من أعظم كتب برجسون وأكثرها شهرة في العالم. كتب وليم جيمس في الثالث عشر من يونية سنة ١٩٠٧ يقول: "إنه لمعجزة حقيقة في تاريخ الفلسفة، وهو عمل ينم عن عهد جديد جدير بالاهتمام والتقدير، صاغه برجسون صياغة أدبية وفنية رقراقة حتى إنك لتشعر إنك أمام نهر تترقرق مياهه برسوخ وصلابة. وقد كان لرأي جيمس في أمريكا صدى هائل كما هي الحال في فرنسا. إن شهادة جيمس كافية للكشف عن الحماسة التي يشعر بها قراء التطور الخالق، وهذا الكتاب يكشف عن سعادة روحية لكل أولئك الذين يُحرمون من كل غذاء روحي، ويرتمون في أحضان المادية والآلية.

Jacques Chevalier: Henri Bergson, Authorized Translation By: Lilliam A. Clare, London, 1928, PP. 207, 208.

[**] الوثبة الحيوية: إن التطور الخالق عند برجسون يعني تلك السورة الحيوية أو الوثبة الحيوية التي توزعت في خطوط مختلفة كالقذيفة أو القنبلة التي تناثرت شظاياها، ومازال مركز هذه القذيفة في انبثاق مستمر. كما أن هذه السورة تعبر عن جوهر الحياة ألا وهو التغير. والتغير المستمر يتمثل في الديمومة، والديمومة تحتفظ بالماضي في الحاضر لتعرض المستقبل الذي يتضخم ويتقدم وهي لا تنتج إلا من الفعل الحر للإنسان، فعملنا الإرادي يتضمن حريتنا. ومن ثم فإن التطور الحيوي هو خلق متجدد مستمر لأشكال الحياة، بل والأفكار التي تمكن العقل من فهم الحياة، والألفاظ التي تفيد في التعبير عنها. وإن وحدة الحياة تتمثل في هذه السورة التي يدفعها الزمن. وهذه السورة الحيوية ندركها بالحدس الخاص بالديمومة الخلاقة في ميدان الحياة. والواقع أن الحياة منذ نشأتها هي استمرار لسورة واحدة توزعت بين خطوط مختلفة للتطور.

–Jacques Chevalier: Opcit: P. 218

وكذلك: هنري برجسون: التطور الخالق، ترجمة: محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ص١٨٣- ١٨٥.

[***] إن الغريزة – عند برجسون- شيء متأصل وجوهري في حركة الحياة، يهدف إلى فعل معين، ولكنها تنتمي أكثر للحيوانات، أما العقل فيخص الإنسان وحده. ولذا فقد كرس برجسون حياته لدراسة الحياة والتطور حتى جاء عمله المبدع "التطور الخالق". وقد قضي برجسون الكثير من إجازاته في دراسة النمل والنحل، ولكنه لاحظ أن النمل بصفة خاصة تظهر فيه الغريزة. ومن ثم فقد توصل برجسون إلى أن التطور الحيوي له خطان الأول الغريزة، والثاني هو العقل.

–Jacques Chevalier: Henri Bergson, PP. 223, 224, 245

الفرق بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة:

الأخلاق المغلقة

إن هناك نوعين مختلفين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين، "أخلاق مغلقة" وهي أخلاق الجماعات المقفلة وهي تلك المجتمعات التي تشبه من بعض الوجوه خلايا النحل أو بيوت النمل. و"أخلاق مفتوحة" تتجاوز حدود الجماعة، وهي أخلاق مليئة بالحركة والخلق والاختراع، وعليها يتوقف مصير الإنسانية لأنها هي التي تفتح أمام التطور البشري أفقاً واسعاً نهائياً.[١]

ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على مجتمعات النحل أو النمل، لوجدنا أن الغريزة هي التي تجعل أفراد تلك الحشرات تحقق من الأفعال ما هو ضروري لصيانة حياتها الاجتماعية. وأما في المجتمعات البشرية فإن "الأخلاق" المغلقة هي التي تقوم بأداء تلك الوظيفة.[٢]

ومن ثم فإن برجسون يرى أن التطور الخالق قد اتخذ خطين الأول قد أدى إلى الغريزة، والثاني أدى إلى العقل. وينبغي التأكيد على أن البرجسونية تبدي طابعاً أخلاقياً بل ودينياً عميقاً يعبر عن المكانة الرئيسة التي تحتلها نظرية الحرية. فالأخلاق تهدف لتأسيس الحرية وبيان وسائل تحقيقها ورفض الجبرية والآلية ومن ثم خلق الذات وإنماء شخصيتها وزيادة ثرائها الروحي. ومن ثم فالحرية والحب هما الجوهران الأساسيان للأخلاق، حيث تعد البرجسونية دينامية روحية من أجل إثبات استقلال حياة الروح وسيادتها، واعتبار الشعور أو الوعي هو الأصل في السورة الحيوية، والمعنى والغاية من الحياة.[٣]

والواقع أن هناك تشابهاً كبيراً بين المجتمعات البشرية البدائية وبين خلايا النحل أو بيوت النمل، بل إن مجتمعاتنا المتحضرة نفسها في جوهرها "مجتمعات مغلقة"، لأنه مهما كان من اتساعها فإن هذه المجتمعات إنما تقوم على الإلزام Obligation الذي يفرض على الجماعة نظاماً من العادات يحقق وحدتها ويصون كيانها، فيكون الرباط الذي يجمع بين أفراد الجماعة كذلك

---

[١] زكريا إبراهيم: برجسون، نوابع الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ص ص١٨٧، ١٨٨.
وكذلك: –Henri Bergson: The Creative mind, P. 254

[٢] زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص١٨٨.

[٣] ج. بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: محمد ثابت الفندي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م، ص ص٢٣٨، ٢٣٩.
وكذلك:
ـــ هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص ص١٢٩-١٣٣.
–Henri Bergson: The Creative mind, P.11

الرباط الذي يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة. والإلزام هو في صميمه قائم على غريزة اجتماعية تنحصر وظيفتها في المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع، والعمل على وحدتهم ضد العدو الخارجي.[١]

إن الأخلاق المغلقة لا تلتفت إلى الظواهر العامة للحياة، وهي تتمثل في ذلك الضغط الذي يباشره المجتمع على أفراده. وتتم أفعال هذه الأخلاق تلقائياً وغريزياً، ومن ثم فإن الأخلاق المغلقة تعد أخلاقاً غير شخصية، وهي مغلقة لأنها تسعى إلى الحفاظ على العادات الاجتماعية، وتُوجد تطابقاً بين ما هو فردي وما اجتماعي، بحيث يظل العقل باستمرار سجيناً داخل دائرته، وهي تصلح لمجتمع معين وليست صالحة لجميع المجتمعات.[٢]

إذن فليس في وسع تلك المجتمعات المغلقة أن ترقى إلى مستوى "حب الإنسانية"، لأن المسافة التي تفصل الأمة –مهما كانت كبيرة- عن الإنسانية، هي كالمسافة التي تفصل المحدود عن اللامحدود، أو المغلق عن المفتوح".[٣]

وقد يقع في ظننا أن "حب الإنسانية" إنما هو مجرد فضيلة تنشأ عن "حب الوطن"، كأن العاطفة المحدودة قد تتسع وتكبر حتى تصير عاطفة غير محدودة، ولكن الواقع أن الفارق بين المجتمع المغلق على نفسه، وبين الإنسانية الكبيرة الواسعة ليس مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في الطبيعة أو الجوهر. ومن هنا فإنه ليست هناك انتقال تدريجي من الأسرة إلى الوطن، ومن الوطن إلى الإنسانية، بل نحن هنا بإزاء مراتب مختلفة يستحيل معها أن يكون حب الإنسانية مجرد ترقٍ أو توسع في حب الوطن أو المجتمع المغلق.[٤]

والحق أنه إذا كان هناك نوعان مختلفان من الأخلاق، فذلك لأنه من الممكن تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين تمام الاختلاف. فالفرد قد يكتفي بالخضوع للجماعة ولضغط المجتمع، أو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة والاستجابة لنداء الإنسانية.[٥]

---

[١] زكريا إبراهيم: برجسون، ص١٨٨.

[٢] بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ص١٨٣.

[٣] زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص ١٨٨.
وكذلك:
–Henri Bergson: The Creative mind, PP. 257, 258

[٤] زكريا إبراهيم : برجسون، ص ص١٨٨، ١٨٩.
وكذلك:
ـــ ج. نبروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ص ص٢٤٠، ٢٤١.

[٥] زكريا إبراهيم: برجسون، ص١٨٩.

ومعنى ذلك أن الأخلاق المغلقة –في ظل الإلزام- لابد أن تتخذ صورة "تنظيم" اجتماعي فيه يخضع كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية لصيانة كيان المجتمع، فهي بمثابة رجوع إلى حياة الغريزة على نحو ما نجدها لدى بعض الحشرات وهي مجرد أخلاق في مستوى أدنى من مستوى العقل infra-intellectuelle. وهنا تكون مهمة الضمير La conscience قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من أفراد الجماعة، حيث يكون الضمير ثمرة من ثمار الحياة الجمعية، أو ثمرة من ثمار الطبيعة التي أوجدت الجماعات. فتصبح وظيفته تحقيق التآزر الاجتماعي والنظام الداخلي.[١]

وهنا تكون القاعدة في كل أخلاق مغلقة هي العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع فتصبح طاعة الواجب هنا نوعاً من مقاومة الذات. ومن ثم يتخذ الإلزام صورة الأمر المطلق (هذا واجب لا لشيء إلا لأنه واجب)، فإن العقل والاختيار لابد من أن ينضاف إلى الضرورة الاجتماعية في مجال الأخلاق الإنسانية، حتى ولو كانت أخلاقاً معلقة هي في صميمها أخلاق اجتماعية قائمة على غريزة الحياة ومن ثم فهي بالضرورة ذات طبيعة بيولوجية.[٢]

الأخلاق المفتوحة:

إن الأخلاق وإن كانت في جوهرها "بيولوجية" كالأخلاق المغلقة سواء بسواء، إلا أنها ليست وليدة ضغط اجتماعي، بل إنها تصدر عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم. وبينما تعبر "الأخلاق المغلقة" عن خضوع الفرد للجماعة، نجد أن الأخلاق المفتوحة تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة فنحن هنا بإزاء أخلاق إنسانية تدعونا لتجاوز حدود الجماعة والتعلق بواجبات سامية تجهلها الأخلاق الاجتماعية كالمحبة والتضحية وبذل الذات ...إلخ.[٣]

وليس الفارق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في الطبيعة، إذ بينما تتجه الأخلاق الاجتماعية نحو حماية الجماعة البشرية الواحدة من عدوان غيرها من الجماعات، وبينما ينحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي، نرى أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبة، وتجعل مثلها الأعلى هو "المحبة" و"الكمال الأخلاقي".[٤]

---

[١] المرجع نفسه، ص ص١٨٩، ١٩٠.
[٢] المرجع نفسه، ص ص١٩٠، ١٩١.
[٣] المرجع السابق نفسه، ص١٩٢.
[٤] الموضع نفسه.

وكذلك:
ـــ ج. بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ص٢٤١.
–Henri Bergson: The Creative mind, P. 252

إننا هنا بإزاء نوع لا يتالف إلا من فرد واحد! فالعباقرة هم أنواع جديدة تخلقها الطبيعة بؤثبة لا سبيل إلى التنبؤ بنتيجتها، وهم أقرب البشر جميعاً إلى مصدر الحياة وينبوع الجدة. ومعنى هذا أن الأخلاق المفتوحة "إنما تقوم على أكتاف عظماء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين، وهؤلاء دعاة المحبة والإيثار، ورسل القيم الروحية في كل زمان ومكان. (١)

وليس القديسون المسيحيون وحدهم دعاة تلك الأخلاق المفتوحة، بل لقد عرفت الإنسانية قبلهم حكماء اليونان، وأنبياء إسرائيل، ورسل البوذية، وهنا نجد أخلاقاً ديناميكية تعلو فوق مستوى العقل supra-morale intellectuelle. وبينما تنتشر الأخلاق المغلقة عن طريق "الدفع من الخلف" نجد أن هذه الأخلاق الجديدة دائماً تتجه نحو المستقبل.(٢)

وهنا نلحظ نقطة اتفاق بين برجسون وجيمس في الحديث عن دور القديسين والمتصوفة، واتجاه الأخلاق نحو المستقبل، حيث حرية الإنسان وتأكيد كرامته ووعيه. مع الفارق في بعض الأبعاد التي سيوضحها البحث.

فكبار الذين اقتادوا الإنسانية، واقتحموا حواجز المدنية، يبدو أنهم بهذا قد وضعوا أنفسهم في اتجاه السورة الحيوية بديناميتها وديمومتها. حيث تتجسد الأخلاق المفتوحة في شخصيات فذة وقديسين، وهي لذلك ليست أخلاقاً اجتماعية بل إنسانية وشخصية، وهي لا تنشأ عن ضغط اجتماعي بل استجابة لنداء شخصي، وهي غير ثابتة بل متطورة وخلاقة أساساً. وهذا هو ما يجعلها مفتوحة بحيث تحتوي الحياة جميعها في إطار الحب، بل إنها توجد الإحساس بالحرية وتتطابق مع مبدأ الحياة نفسه، فهي نتاج لعاطفة عميقة. (٣)

فنحن هنا بإزاء "أخلاق متحركة مفتوحة" لا تنتشر إلا عن طريق محاكاة الأفراد لنموذج فردي يعجبون به وينجذبون نحوه. ومعنى هذا أن "الأخلاق الإنسانية" إنما تقوم على الاستجابة لنداء البطل، والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعالاً مباشراً، ويجتذبنا بالقدوة. وهنا توجد بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة كل المسافة القائمة بين السكون والحركة. ومن يمارس بانتظام أخلاق المدنية يستشعر هذا الشعور بالراحة، هذا الشعور المشترك بين الفرد والمجتمع.

---

(١) زكريا إبراهيم: برجسون، ص١٩٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١٩٣.
(٣) انظر: ج. بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ص٢٤١.
وكذلك: بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ص١٨٣، ١٨٤.

وأخلاق الإنجيل – كما يرى برجسون – هي في جوهرها أخلاق النفس المفتوحة لأنها تعتمد على النفوس الدينية المتصوفة. [١]

وحينما يتحدث برجسون عن أولئك الأفراد الممتازين الذين نستجيب لندائهم ونعمل تحت تأثيرهم، فإنه لا يقول عنهم إنهم تلك "الصفوة الممتازة" l'élite التي تحقق للحياة حركتها الصاعدة فحسب، بل ينسب إليهم أيضاً قدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة لا عهد للناس بها من قبل وهذه الانفعالات الجديدة هي الأصل في سائر أنواع الإبداع، سواء أكان ذلك في مجال الفن أو في مجال العلم أو في أي مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية. والانفعال هنا هو ثورة نفسية عميقة مصحوبة بحركة فكرية خصبة أو إلهام عقلي ممتاز. [٢]

كما تدلنا على ذلك بعض الانفعالات الهامة التي مر بها كبار المتصوفة والقديسين والأبطال وغيرهم ... والواقع أن الخلق أو الإبداع creation إن هو في أصله إلا مجرد انفعال emotion. والانفعال هنا مزيج من الحساسية واليقظة الفكرية والإلهام الروحي والحدس الصوفي. ومن هنا فإن برجسون يربط بين الانفعال وبين الحدس intuition، مع حرصه على القول بأن "الأخلاق المفتوحة" هي التي تصدر عن مثل هذا الحدس. [٣]

إلا أن ذلك الانفعال لابد أن يتبلور على شكل تصور عقلي. وهذا هو الحال بالنسبة إلى النظريات الأخلاقية التي جاءت بها المسيحية، إذ لولا ذلك "الانفعال" الجديد الذي عملت إثارته في قلوب الناس على استمالة إرادتهم نحو "المحبة" أو "الإحساس" لما تسنى أن تسيطر على سلوكهم وأن تستولى على عقولهم. فـ "الانفعال" قد سبق الأخلاق الجديدة. لأنه هو الذي مهد "الجو" لانتشار الأخلاق المسيحية. [٤]

وإذا كان من شأن المصلحين والصوفيين والقديسين والأبطال أن يصدروا في أعمالهم ومبادئهم عن تلك "الانفعالات" الحية، فذلك لأن لديهم شعور بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه. وهذا هو السبب في أن هؤلاء

---

[١] انظر: زكريا إبراهيم: برجسون، ص١٩٣.
وكذلك:
–William James: The Will to believe, P. 4
ـــ ج. بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ص٢٤٢.
[٢] زكريا إبراهيم: برجسون، ص ص١٩٣، ١٩٤.
[٣] المرجع نفسه، ص١٩٤.
وكذلك: –John Cottingham: Western Philosophy, P. 283
[٤] زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص ١٩٤، ١٩٥.

"العباقرة" كثيراً ما يبدو لنا أقرب ما يكونون إلى النزعة الروحية الخالصة التي فيها تنفتح النفس فلا تعود تشعر بثقل المادة أو أسر المجتمع أو قسْر الضغط الاجتماعي. [١]

والواقع أننا لو تعمقنا الأخلاق الجديدة التي يجيء بها مثل هؤلاء "الأبطال" لوجدنا أنها تعبر عن اتحادهم بالمصدر الأصلي للحياة، أو بالوثبة الحيوية نفسها، وهذا الاتحاد هو الأصل في شعورهم بالتحرر من ربقة الطبيعة وأسر المدنية. فالأخلاق الإنسانية هي أخلاق "النفس المتفتحة" التي تشعر بأن "الغبطة الروحية" قد أخذت بمجامع قلبها. وخير مثال لتلك الأخلاق – في نظر برجسون – هي الأخلاق المسيحية. [٢]

وجيمس يختلف عن برجسون هنا في أنه يقبل تعدد التجربة الدينية، بتعدد أفرادها.

ولكن كيف يتسنى للأبطال الذين يتحدث عنهم برجسون أن يواجهوا تاريخ الإنسانية، أو أن يصفوا دعائم تلك الأخلاق الديناميكية "المفتوحة" هنا يهيب برجسون بالتجربة الصوفية فيقول ... إن المتصوفة الحقيقيين يفتحون قلوبهم لموجة علوية أو مدد إلهي يستولى على صميم وجودهم. وهم إذا كانوا كبيري الثقة في أنفسهم، فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون في ذواتهم شيئاً اسمى منهم، وهكذا نراهم يقدمون الدليل على أنهم رجال عمل عظماء، مما يدهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إن هو إلا نظر ونشوة وانجذاب. أما ذلك المجرى الدافق الذي يدعونه ينهمر في صميم نفوسهم، فهو مجرى هابط يريد من خلالهم أن يمتد إلى باقي الناس؟ ومن هنا فإن الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه وإذاعته فيما حولهم كثيراً ما تأخذ بمجامع قلوبهم كأنما هو سورة الحب. ولابد لكل منهم أن يسم ذلك "الحب" بطابعة الخاص. وهذا الحب لدى كل واحد منهم عبارة عن "انفعال" جديد كل الجدة، ومن ثم فإنه كفيل وحده بأن يغير مجرى الحياة البشرية وأن يخلع عليها نغمة جديدة. وهكذا يجعل هذا الحب من كل واحد منهم موجوداً محبوباً لذاته، فيندفع الناس من خلاله وفي سبيله إلى فتح قلوبهم لمحبة الإنسان قاطبة". [٣]

فالأخلاق المفتوحة إنما تنتشر عن طريق "النموذج الحي" الذي يقدمه لنا البطل، وإذا كان من شأن هذا "النموذج" أن يجد أصداء قوية في نفوسنا، فذلك لأن هناك "صوفياً" كامناً يرقد في أعماق ذواتنا. فالأخلاق لا تنتشر عن طريق المبادئ

---

[١] المرجع السابق نفسه، ص١٩٥.
[٢] الموضع نفسه.
[٣] زكريا إبراهيم: برجسون، ص ص١٩٥، ١٩٦.

المجردة غير الشخصية بل هي في الغالب وليدة نداء حي ترسله إلينا شخصية قوية نجد لديها القوة المحركة والمثال الحي الذي لابد من أن يُحتذى. [١]

وبعبارة أخرى فإن الأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة ملزمة، بل على الاستمالة والقدوة. وبينما تستند "الأخلاق المغلقة" إلى أوامر مطلقة وقوانين صارمة وضرورات اجتماعية والتزامات لا شخصية. نجد أن "الأخلاق المفتوحة" إنما هي ي صميمها عبارة عن مجموعة من "النداءات" التي يوجهها إلى ضمير كل فرد منا "أشخاص" ممتازون يمثلون خير ما في الإنسانية وما لهذا النداء من قوة أو فاعلية إنما يتوقف على قوة أو شدة "الانفعال" الذي ارتبط به منذ البداية، لأن هذا الانفعال (وإن كان من الممكن أن يستحيل إلى مجموعة من الأفكار) هو في صميمه أسمى من "الفكرة"، بل هو في مستوى أرقى من مستوى العقل Supra-intelellectual. [٢]

وعلى كل حال فإن قوة "الأخلاق المفتوحة" لا تنحصر في تعاليمها النظرية ومبادئها الفلسفية، بل هي تتوقف على شرط واحد فقط "ألا وهو أن تجيء تلك المبادئ العامة والقواعد العديدة فتذوب في شخصية رجل واحد وتنصهر في بوتقة نموذج بشري واحد. وهكذا يكون "البطل" أو (القديس أو الصوفي أو المصلح الديني) بمثابة العبقري الذي يمكن اعتباره رمزاً للوثبة الحيوية، لأنه هو الذي يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة ماضياً بها نحو آفاق واسعة تمتد فيما وراء كل ما تنطوي عليه "الأخلاق المغلقة" بأوامرها والتزاماتها وحدودها الاجتماعية الضيقة. [٣]

هنا تظهر النزعة الحيوية عند برجسون في الأخلاق، بعيداً عن الضغط والقسر، وإنما هذه النزعة الحيوية تؤكد على الحرية، والانفتاح على المستقبل.

ومن ثم فنحن أمام طريقين مفتوحين: أحدهما طريق التدريب، والآخر طريق التصوف. الطريقة الأولى تتمثل في تلقين "أخلاق مؤلفة من عادات لاشخصية. والطريقة الثانية، تحصل من محاكاة لشخص (اقتداءً به)، بل واتحاد روحي معه. ولكن هل يكون معنى هذا أن الصلة مقطوعة تماماً بين "الأخلاق

---

[١] المرجع نفسه، ص١٩٦.
وكذلك:
–William James: The will to Believe, PP 4, 5

[٢] زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص ص١٩٦، ١٩٧.
وكذلك:
–John Collingham: Western Philosophy, P. 283

[٣] زكريا إبراهيم : برجسون، ص١٩٧.
وكذلك:
–Henri Bergson: The Creative mind, P. 284

المغلقة" القائمة على ضغط المجتمع، وبين "الأخلاق المفتوحة" القائمة على الاستجابة لنداء البطل؟!.

هنا يقول برجسون إنه على الرغم من أن الاختلاف بين هذين النوعين من الأخلاق هو اختلاف في الطبيعة لا في الدرجة – كما سبق القول – فإننا هنا بإزاء مرحلتين من مراحل التقدم الحيوي، أو مظهرين مختلفين من مظاهر الوثبة الحيوية.[١]

وحينما ننتقل من التضامن الاجتماعي إلى الإخاء الإنساني فإننا بلاشك نقطع صلتنا بطبيعة معينة، ولكننا لا نقطع صلتنا بالطبيعة كلها على وجه العموم. بل إن المثل الأعلى للأخلاق "المفتوحة" كثيراً ما يساهم بقسط وافر في تغيير طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها – وهذا هو السر في ظهور تلك الأنظمة الديمقراطية التي تنسب إلى سائر الناس حقوقاً متساوية.[٢]

حقاً إن قد يبدو وأن هناك نوعاً من التعارض بين "الحرية" و"المساواة" ولكن من شأن "الإخاء" بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما. فالديمقراطية في صميمها ذات طابع إنجيلي، لأن المحبة هي بمثابة المحرك الأصلي. ولكن سواء كنا بإزاء "الأخلاق المغلقة" أم "الأخلاق المفتوحة"، وسواء تحدثنا عن "ضغط المجتمع" أم عن "نداء البطل"، فإنه لابد لنا دائماً من أن نذكر أن "علم الحياة" بمعناه الواسع الشامل، هو الأصل في كل "أخلاق"، لأن الأخلاق بطبيعتها ذات ماهية "بيولوجية". ولو لم تكن "الحياة" نفسها هي التي أرادت الأخلاق، لما كان هناك موضع للحديث عن نوعين من الأخلاق أو عن ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الأخلاقي. وهذا ما يحدونا إلى القول بأن فلسفة برجسون الأخلاقية هي في صميمها فلسفة "حيوية" لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء نظريته في "التطور الخالق" و"الوثبة الحيوية".[٣]

ومن هنا ننتقل إلى الدين الساكن والدين المتحرك، وعلاقته بالأخلاق في صورتها العملية.

---

[١] انظر: زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص١٩٧.
وكذلك:
ـــ ج. نبروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ص٢٤٤.
[٢] زكريا إبراهيم: برجسون، ص١٩٧.
[٣] المرجع نفسه، ص ص١٩٧، ١٩٨.
وكذلك: –John Cottingham: Western Philosophy, P. 287

من الدين الساكن إلى الدين المتحرك:

كما فرق برجسون بين نوعين مختلفين من الأخلاق: "أخلاق مغلقة" و"أخلاق مفتوحة"، نراه يفرق بين نوعين مختلفين من الدين: "دين ساكن" أو ستاتيكي religion-statigue و"دين متحرك" أو ديناميكي Dynamique. وكلما كان الدين بدائياً، كانت المكانة المادية التي يشغلها في حياة معتنقية أعظم وأشمل. وقد نجد في الماضي أو في الحاضر مجتمعات بشرية لا تعرف العلم أو الفن والفلسفة، ولكن ليس هناك مجتمع بلادين.[١]

ولكن .. ما تعريف برجسون للدين؟

يُعرِّف برجسون الدين بأنه حاجة بشرية، إن لم نقل وظيفة طبيعية. بيد أن الطبيعة هي التي أرادت العقل، كما أرادت الغريزة. ومن ثم نجد أن ما يتخذ به الدين الساكن هو الخرافات والأساطير. والواقع أن الطبيعة قد وهبت الإنسان ملكة خاصة تشبه الخيال من بعض الوجوه، وتلك هي "الوظيفة الأسطورية" التي بمقتضاها يخترع أشكالاً متعددة وصوراً مختلفة ينسب إليها صفات وأخلاقاً وتاريخاً بأكمله. وهذه الشخصيات قد تكون "أرواحاً" بادئ الأمر، ثم يستحيل إلى "آلهة" أو "قوى إلهية" فيما بعد. ولكن المهم أن الوظيفة الأسطورية هي التي تحملنا على الظن بأن تلك القوى الإلهية تراقبنا، وتتطلب منا الولاء والخضوع لذلك المجتمع، وهي التي تمنحنا الطمأنينة، إذ هي التي تمدنا بفكرة الخلود الشخصي.[٢]

والطمأنينة، كنتيجة براجماتية عملية، أثارها جيمس في التجربة الدينية، وكذلك في التصوف.

فلا تلبث النفس أن تطمئن إلى بقائها بعد الموت، على الرغم من إدراكها لواقعة الموت الأليمة التي لا مفر منها. وفضلاً عن ذلك فإن "الوظيفة الأسطورية" هي التي تحفزنا إلى اليقين بوجود "تدخل فائق للطبيعة"، فنتجه إلى "الصلاة" نستجدي بها الرحمات، ونلتجئ إلى "السحر" و"الطقوس الدينية" نلتمس من ورائها الغوث والنجاة. وكأن الطبيعة قد أرادت من "الوظيفة الأسطورية" أن تكون لسان حال الجماعة،لأنها هي التي تقنع الفرد بأنه لا محالة واجد مصلحته في الخضوع لأخلاق الجماعة المغلقة.[٣]

---

[١] زكريا إبراهيم : برجسون، ص١٩٨.

[٢] المرجع نفسه، ص ص١٩٩، ٢٠٠.
وكذلك:
–William James: The Will to Believe, PP. 41, 42

[٣] زكريا إبراهيم : برجسون، ص٢٠٠.
وكذلك:
–Henri Bergson: The Creative mind, PP. 11,12,13.

وليست هذه الوظيفة الأسطورية بمثابة غريزة، ولكنها تقوم في المجتمعات البشرية بدور يشبه إلى حد كبير الدور الذي تقوم به الغريزة في المجتمعات الحيوانية. و"الدين الساكن" من ثم إنما هو الدين الطبيعي الذي يمكن اعتباره مجرد رد فعل تقوم به الطبيعة ضد ما يجيء مع استعمال العقل من أثر مرهق للفرد، ومفكك للجماعة. فالديانة الاستاتيكية هي التي تحمل الفرد على التشبث بالحياة، على الرغم من إدراكه العقلي لحقيقة الموت، وهي التي تدفعه إلى الإخلاص للجماعة، على الرغم من نزوعة العقلي نحو التفرد.[١]

وإذا كان "الدين الساكن "وثيق الصلة بالسحر، فذلك لأن "السحر" إن هو إلا تحقيق لما يجيش به قلب الإنسان من رغبات. وقد لا يكون من الصعب في بعض الأحيان أن نكشف عما وراء الطقوس الدينية من "أعمال سحرية" إذ السحر في أصله إنما هو نوع من الحيطة التي تتخذها الطبيعة ضد بعض الأخطاء التي تهدد الكائن الناطق. فالسحر هو جزء لا يتجزأ من الدين "الساكن"، أو ربما كان الأصح أن نقول إن الدين والسحر قد صدرا عن أصل واحد، وهما في العادة يسيران دائماً جنباً إلى جنب.[٢]

أما إذا نظرنا إلى الدين المتحرك أو الديناميكي:

فإننا سنجد أنفسنا بإزاء تجربة روحية منبعها الحدس، لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالله لا التشبث بالمجتمع، ووسيلتها الانفصال عن كل شيء لا التعلق بأهداب الحياة. وإذا كنا قد أطلقنا على هذه التجربة الروحية اسم "الدين" (كما في حالة الدين الساكن تماماً) فذلك لأن الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن تماماً. ولو أن الطمأنينة هنا تتحقق بشكل أسمى وأرقى. إن الدين الديناميكي أو الدين الحق يولد من اتصال وتطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة، مع السورة الحيوية أو التطور الخالق. ومعنى هذا أن الديناميكي يستمد أصوله من التصوف الذي يؤمن للنفس الطمأنينة والسكينة.[٣]

فالدين المتحرك هو ذلك الدين الذي نلقاه لدى الصوفية من أمثال القديسة تريزا، والقديس فرنسوا داسيز والقديس جان دلاكروا، وبسكال وغيرهم. وعلى الرغم مما قد يكون بين هؤلاء الصوفيين من خلاف في التعبير عن تجربتهم

---

[١] زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص ص٢٠٠، ٢٠١.
[٢] المرجع نفسه، ص٢٠١.
[٣] زكريا إبراهيم : برجسون، ص٢٠١. وكذلك:
ـــ ج. بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ص٢٤٦.
ـــ بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص١٨٥.
ـــ برجسون: منبعا الأخلاق والدين ص ص٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٦، ٢٤٣.
–William James: The will to Believe, P. 8

الحدْسية المباشرة، فإنهم جميعاً يصدرون من احتكاك مباشر أو اتصال فعال بالجهد الخالق الذي يكمن وراء الحياة. وهذا الجهد هو من الله، إن لم يكن هو الله نفسه. وليس من شك في أن "التصوف الحقيقي" أمر نادر، ولكن بذور الصوفية قد وجدت في كل زمان ومكان. والصوفي العظيم إنما هو تلك الشخصية النادرة التي تستطيع أن تتجاوز الحدود التي عينتها للنوع البشري ماديته، وبالتالي تستطيع أن تواصل الفعل الإلهي نفسه.[١]

والمسيح في نظر برجسون هو أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول إن كل المتصوفة إن هم إلا أتباع أصيلون لمسيح الإنجيل الذي هو مثلهم الأعلى. والصوفي المسيحي يشعر بأن "الحب" يستنفد كل وجوده، ولكن حبه ليس مجرد حب إنسان لله -بل هو حب الله لجميع الناس. ومعنى هذا أن الصوفي يحب ـ من خلال الله وبواسطة الله ـ كل الإنسانية حباً إلهياً. وهو يشعر بأنه على اتصال عميق مباشر بتلك الوثبة الحيوية التي تكمن وراء شتى مظاهر الوجود، ولكنه لا يتحد بالطاقة الروحية أو القوة العليا عن طريق التسليم فحسب، وإنما يتحد بها أيضاً في انفعالات قوية من الغبطة الروحية والنشوة الحقيقية والانجذاب الروحي.[٢]

إن هناك توافقاً عجيباً بين رؤى المتصوفة على اختلاف مذاهبهم وتعدد نظرياتهم. ولكن بماذا نعلل وجود هذا التوافق أو كيف نفسر اتحادهم فيما أدلوا به من شهادات، وانسجامهم فيما ذهبوا إليه من حركات؟ أليس الغرض الوحيد الذي يمكن أن يقنع به الباحث هنا إنما ذلك الغرض البسيط الذي يسلم بوجود ذلك "الكائن الأسمي" الذي يعتقد الصوفية أنهم على اتصال به، أعني ذلك الإله الحي الذي هو مصدر تلك المحبة الفائقة التي يقرر الصوفية أنهم شعروا بها وصدروا عنها واستمدوا قوتهم الحافزة منها؛ وبعبارة أخرى، أليست "التجربة الصوفية أكبر دليل على وجود ذلك المبدأ العلوي الذي اختبره الصوفية بأنفسهم واحتكوا به احتكاكاً مباشراً.[٣]

إن الاتحاد بالله يعني أنه قد لايبقى انفصال أساسي بين المحب والمحبوب. فالله حاضر. وهذا يميز الصوفي الكامل بالوثبة والوجد الذي يتصل بَمَلَكَة الرؤية والانفعال. وهكذا تبقى الوثبة الحيوية لدى كبار الصوفيين والتي من

---

[١] زكريا إبراهيم: مرجع سابق، ص ص٢٠١، ٢٠٢.
وكذلك: –H. Wildon Carr: Henri Bergson: The Philosophy of change, London, New York, 1967, P. 61

[٢] زكريا إبراهيم : برجسون، ص ص٢٠٢، ٢٠٣.

[٣] المرجع نفسه، ص ص٢٠٤، ٢٠٥.
وكذلك: –William James: The will to Believe, P. 90

الممكن أن تُحْدِث تغيراً عميقاً في الناحية الروحية، حيث تحمل وثبة الحب كبار الصوفية على السمو بالإنسانية إلى الله وعلى إتمام الرسالة التي يشعر بها المتصوف. فما يريده كبار الصوفيين هو أن يبدلوا الإنسانية تبديلاً أساسياً، ويبدأون بأن يكونوا هم القدوة، بعد أن اغتذوا بالإنجيل[١].

وهذه هو حال كبار الصوفية المسيحيين. فالنفس الصوفية تُضاء بالوثبة الحيوية، ذلك أن الحدس يتجه إلى الداخل. والحدس الصوفي يرينا أن الكائنات قد وجدت حتى تحب وتُحَب، لأن القدرة الخالقة المبدعة إنما هي الحب. فالتصوف في كلمة واحدة هو أن الله محبة، وهو موضوع محبة، ففي هذا وحده تنحصر كل رسالة الصوفية. ولن يفرغ الصوفية من الحديث عن هذا الحب المزدوج إلى أبد الآبدين. إن الحب الإلهي ليس شيئاً من الله، بل هو الله نفسه... والحب في نظر الصوفي بمثابة ماهية الله ... تلك هي الخاتمة التي لابد أن ينتهي إليها الفيلسوف في تعلقه بالتجربة الصوفية. [٢]

أجل إن التجربة الصوفية تجربة ذاتية قد لا ترقى إلى مرتبة الدليل الموضوعي، ولكن ألا نجد في نفوسنا أصداء لهذه التجربة – كما قال وليم جيمس – بحيث قد يحق لنا أن نقول إن الصوفي قد قام برحلة ليس من المستحيل أن يقوم غيره بها، إذا توفر له من الشجاعة والمقدرة ما يستطيع معه أن يمضي قدماً في سبيل تحقيقها حتى يبلغ آخر مراتبها. أليست التجربة الصوفية أكبر دليل وأصدق شهادة على وجود ذلك المبدأ العلوي الذي اختبره الصوفية بأنفسهم واحتكوا به احتكاكاً مباشراً[٣]. وهذا أصدق دليل على الصدق البراجماتي للتجربة الصوفية.

الواقع أن "التجربة الصوفية" هي السبيل الأوحد –عند برجسون- لحل مشكلة الله حلاً تجريبياً. حقاً إن هذه التجربة وحدها – لا تكفي للوصول إلى اليقين الفلسفي النهائي الحاسم، ولكنها تمدنا بحقيقة احتمالية هامة يمكن أن نضيفها إلى سلسلة أخرى من الاحتمالات السابقة فنصل عن هذا السبيل إلى ما يشبه "اليقين". وعلى الرغم من أن برجسون يقرر "أنه ليس غير "التجربة" مصدراً للمعرفة، فإنه يرى ضرورة تأويل "التجربة الصوفية" تأويلاً عقلياً من

---

[١] هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ص٢٤٧، ٢٥٢، ٢٥٣.
[٢] المصدر نفسه، ص ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٦-٢٧٤.
وكذلك:
ـــ زكريا إبراهيم: برجسون، ص ص٢٨٧، ٢٨٨.
ـــ محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٧، ص ص٤، ٧.
[٣] زكريا إبراهيم : برجسون، ص٢٠٥.
وكذلك: –William James: The will to Believe, P. 4

أجل استخلاص ما تنطوي عليه من مضمون فلسفي. فالتجربة الصوفية (القائمة على الحدس الصوفي) هي السبيل الأوحد لتكملة تلك النظرات الميتافيزيقية الناقصة التي سبق أن توصلنا إليها في أن نتخطى المجال الحيوي أو أن تتجاوز الوقائع البيولوجية.[١]

فقد أصبح في وسعنا الآن بفضل تلك التجربة الصوفية أن نقرر عدة احتمالات أخرى جديدة. وهكذا يستعين برجسون في الميتافيزيقا بمنهج "الإضافات" فيقرر أن الاحتمالات العديدة تقود إلى ما يشبه اليقين. ولن تتقدم الميتافيزيقا (مثلها في ذلك كمثل العلم تماماً) إلا بفضل ذلك التجمع التدريجي للنتائج المحصلة، بدلاً من أن تظل نظاماً مغلقاً أو مذهباً جامداً.[٢]

أما هذه الاحتمالات الجديدة التي تجيء بها التجربة الصوفية فهي أولاً أن الله محبة، وأنه موضوع محبة – والصوفية لا ترى في الخلق سوى مشروع إلهي أراد الله به أن يخلق موجودات تكون جديرة بمحبته. وفي هذا يقول برجسون: "إن هناك موجودات دُعيت إلى الوجود، وكُتب لها أن تحب وأن تُحَب – كما ذكر من قبل- فإن الطاقة الخلاقة قد لا تُعرف إلا بهذا الحب نفسه. ولما كانت تلك الموجودات متمايزة عن الله الذي هو تلك الطاقة نفسها، فلم يكن من الممكن أن تظهر إلا في عالم. ولهذا فقد تحتم ظهور العالم.[٣]

وأخيراً نجد أن برجسون يرفض شتى الأدلة التقليدية على وجود الله، بما في ذلك دليل "أرسطو في المحرك الأول، ودليل الغائية والدليل الأنطولوجي، لكي يستبقى الدليل الصوفي وحده، وهو في نظره الدليل الأوحد الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام "الحضرة الإلهية". والواقع أن الفلسفة حينما تتحدث عن الله، فإن الإله الذي تقدمه أبعد ما يكون عن الإله الذي يعبده الناس، بحيث إنه لو قُدِّر لذلك الإله الذي ينادي به الفلاسفة أن ينزل إلى مجال التجربة، لما استطاع أحد أن يتعرف عليه ! أما إله الصوفية، فهو أبعد ما يكون عن إله الفلاسفة والعلماء، لأنه حياة ومحبة تعبر عنهما تلك الوثبة الحيوية[٤]، والتي تحمل في معناها أن الحياة كما وهبتنا الغريزة، وهبتنا أيضاً العقل.

وحينما يتلقى الصوفية قوتهم وانفعالهم وحماستهم عن تلك الطاقة الخلاقة التي هي في الأصل في رؤاهم وكشوفهم، فإنهم عندئذ لابد من أن يشعروا بالمهمة

---

[١] زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص٢٠٥.
[٢] المرجع نفسه، ص ص٢٠٥، ٢٠٦.
وكذلك:
–William James: Opcit, PP. 4, 5
[٣] زكريا إبراهيم: برجسون، ص٢٠٦.
[٤] المرجع نفسه، ص ص٢٠٦، ٢٠٧.

الجسيمة التي تقع على عاتقهم، ألا وهي مهمة توجيه الإنسانية بأسرها نحو ذلك المستقبل المشرق الذي طالما حنَّ إليه "أولو العقول السليمة. فالصوفية وحدهم هم الذين يسعون إلى تحقيق آمال الإنسانية في حياة مستقرة مليئة بالمحبة والتعاطف والغبطة الروحية. وإذا كان الكثيرون هم الكفيلون بإظهارنا على "أن هناك غبطة وسعادة روحية عميقة، فتلك هي الحالة النفسية النهائية التي يصل إليها الصوفي في خاتمة المطاف. (١)

وهكذا ينتهي برجسون من دراسته للتصوف إلى ما سبق تقريره في الحدس الفلسفي فيجعل من الغبطة الكلمة الأخيرة للفلسفة، لأنه إذا كان كل ما ترمي إليه التطبيقات العلمية إنما هو تحقيق الرفاهية أو اللذة، فإن الفلسفة قد تستطيع أن تهبنا السرور والسعادة والغبطة الروحية. (٢)

يرى برجسون أن الصوفي العظيم هو تلك الشخصية النادرة التي تستطيع أن تتجاوز الحدود التي عينتها للنوع البشري ماديته، وبالتالي نستطيع أن تواصل الفعل الإلهي نفسه. وقد حاول فلاسفة اليونان أن يسموا بأنفسهم إلى هذا المستوى، فلم تسمح لهم نزعتهم العقلية المحضة بأن يصلوا إلى التصوف الحقيقي الذي فيه يمتزج النظر والعمل، وتختلط الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية. (٣)

رؤية جيمس وبرجسون للتصوف عند أفلوطين والفلسفة الهندية:

وهنا نتساءل: كيف تناول جيمس وبرجسون التصوف عند "أفلوطين والفلسفة الهندية؟ وما الذي يقرب بين جيمس وبرجسون ؟ وفيم يختلفان؟علماً بأن إثارة هذا البعد تحديدا هو الذي سيوضح أوجه الاتفاق والاختلاف بين جيمس وبرجسون.

نحن نعلم كيف كان العمل عند أفلوطين هو مجرد تضاؤل للنظر. بينما التصوف الحقيقي هو في صحيحة فعل، وخلق، وحب. وأما إذا نظرنا إلى حكماء الهند، فإننا ولاشك، واجدون عندهم أنواعاً عديدة من الممارسات الصوفية، ولكن "التصوف الحقيقي" لم يظهر بأجلى معانيه حتى البوذية. حقاً إن البوذية لم تجهل المحبة، ولكن التشاؤم والقول باستئصال إرادة الحياة قد منعا معظم الفلسفات الهندية من أن ترقى إلى مستقبل التصوف الحقيقي. وقد أعوزت البوذية الحرارة، كما أنها قد جهلت الذات، فضلاً عن أنها لم تؤمن بفاعلية العمل

(١) زكريا إبراهيم : برجسون، ص٢٠٧.
وكذلك:
–William James: The will to Believe, P. 8
وكذلك:
–John Cottingham: Western Philosophy, P. 284

(٢) زكريا إبراهيم : مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٣) الموضع نفسه.

الإنساني، وكل هذه العوامل قد حالت بينها وبين الوصول إلى تلك "الثقة الصوفية" التي قد تستحيل إلى قوة تزحزح الجبال. (١)

وإذا كان التصوف الحقيقي "قد ظهر بعد ذلك عند بعض حكماء الهنود، فإن ظهوره كان متأثراً بالتصوف المسيحي وانتشار الحضارة الغربية في أرجاء الهند. والواقع أن التصوف التام هو في جوهره فعل، ولهذا فإن المتصوفة الحقيقيين كانوا رجال عمل، كما تدلنا على ذلك أعمال رجل مثل القديس بولس، أو فتاة مثل جان دارك، أو قديسة مثل القديسة تريزا ... إلخ. (٢)

ومن هنا يأتي دور التأويل البراجماتي للتجربة الصوفية عند أفلوطين وفي الفلسفة الهندية والتي هي في أساسها عمل، ونتائجها الراحة والسعادة والطمأنينة، ومن ثم فإن هذا التأويل لا يختلف عند كل من برجسون وجيمس.

ومن نقاط الاتفاق بين برجسون وجيمس أيضاً هو رؤيتهما للتصوف على أنه نزعة روحية يسعى فيها المريد للتقوى والعبادة والإخلاص والصلاة. كما تنكشف له حقائق لا تتأتى لأحد غيره. ومن ثم فإن التصوف ليس نسقاً. إنه طريقة حياة تقف خلف حدود العقل. وفي طريق الطريق تبحث النفس عن الرضا والسعادة، تبحث عن طريق الخلاص.(٣)

يركز برجسون على وثبة الزمن الحيوية الضخمة التي لا تنتهي كما لو كانت عاصفة ضخمة من الحياة والحب فالواقع كما يقول برجسون: "حياة خلاقة خالصة. إنها الحياة متضخمة من الداخل يدعمها الخارج. إن الحياة بتطورها الخالق يكون متأصلاً فيها. فالله يملأ النفس الإنسانية، فتشعر بالسلام والسعادة المتوهجة والصفاء والسكينة المطلقة، في عالم لا ينتهي فهو متواصل لا ينقطع ولا يهدأ، ينهل معينة من منبع الحياة نفسها. (٤)

وهنا نلحظ النتائج البراجماتية للتصوف عند برجسون، كما هي الحال عند جيمس.

---

(١) زكريا إبراهيم : برجسون، ص٢٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠٢.

وكذلك:

–William James: The will to Believe, P. 4, 41

(3) Sadar Sir Jogendra Single, The Wisdom of the East: Series the Persian Mysticism, London, 1939, PP 16-18.

(٤) انظر: Sadar Sir Jogendra Single, The Wisdom of the East,PP 14-16

وكذلك :

–Evely Unerhill: Mysticism A Study in the Nature and Development of Mans Spiritual Consciousness, London, 1949, PP. 26, 29.

–William James: The will to Believe, P. 8, 41, 42

كما أن كلاً من جيمس وبرجسون قد أثار مسألة التصوف عند أفلاطين ومفهوم الآتمان والبراهمان في الفلسفة الهندية. فما حقيقة الآتمان والبراهمان من ناحية، وما النتائج التي توصل إليها كل من جيمس وبرجسون بصدد الحديث عن التصوف؟ وإلى أي مدى تسفر قضية التصوف عن الاتفاق والاختلاف بين جيمس وبرجسون.

اتفقنا على أن التصوف نزعة روحية، وبما أننا نعرض للفلسفة الهندية فلابد وأن نتساءل عن معنى الفيدانتا Vedanta؟ الفيدانتا هي فلسفة الفيدا التي هي الكتاب المقدس لدى الهنود والتي هي من أقدم الكتب الدينية المعروفة الآن في العالم. والفيدانتا هي الوجود والصيرورة، إنها دين الهند الأبدي. إن مشكلة الوجود الحقيقية في الفيدانتا هي البحث عن السعادة وترك المعاناة من خلال سلسلة روحية وفلسفية للبحث عن كيف يمكن أن توجد. تقول الفيدانتا إن الهدف الأعظم والأكثر أهمية هو الطموح الأخلاقي.[١]

ومن ثم فالفيدانتي يرى العالم ليس كجزء من الله، ولكنه تجلٍ لقوته وعظمته. دعنا في الوقت نفسه نفترض أن البراهمان يوجد، وأنه حقيقة جوهرية، إنه الله (الألوهية) في العالم، من ثم يستتبع هذه الحقيقة أنه يجب أن يكون كلي الحضور Omnipresent، يجب أن يكون داخل كل واحد منا، داخل كل مخلوق وموضوع. ومن ثم، فإن البراهمان هو واقعنا وطبيعتنا الجوهرية، ونعبر عنه بمصطلح آخر ألا وهو الآتمان Atman. ومعناه الإله الحالّ (الذي يحل في الكون وفي روح الإنسان)، البراهمان هو الإله المتعالي، الآتمان والبراهمان واحد. فلكي يتحقق الآتمان، فإن حياتنا وطبيعتنا الجوهرية تتطابق مع الواحد فيحدث (الاتحاد).[٢]

إن معرفة آتمان تماثل معرفة الحب، فأولئك الذين يجربون الحب، هم وحدهم الذين يعرفون طبيعته، وقد يطرح آخرون مزاعم شتى عن الحب، ولكنهم يفتقرون بجلاء إلى التجربة المناسبة، أما بالنسبة للشخص صاحب التجربة، فإنه ما من شيء يمكن أن يكون أكثر يقينية من وجوده، رغم أن الشخص الذي يفتقر إلى التجربة، يحتمل إلى حد كبير أن يتشكك في وجود الحب، وبطريقة مماثلة، فإن من يفتقرون إلى الإيمان أو التجربة قد يتشككون

(1) Clive Johnson: Vedanta An Anthology of Hindu Scripture Commentary and Poetry, New York, London, 1974, P. 13.

(2) Christopher Isherwood: Vedanta for the Western World, London, Unwin Books, 1963, P. 10.

في وجود "آتمان" وفي إمكان إدراكه، ولكن من جربوا نعيم النشوة المطلقة، فقد تحققوا منه تمام التحقق.[١]

وإذا كان عمق الآتمان هو الحب، ففي هذا الهدف يتفق كلٌ من جيمس وبرجسون.

بناء على ما سبق فإن أياً ما كان الموجود الأعظم، الذي ندركه بحدسنا على أنه الخالص، المطلق، فهو يمثل كل حقيقة وكل شكل من أشكال الوجود الذي يُمحى ويتلاشى. أما إذا نظرنا إلى العالم ككل حيث البحر والأرض، الشمس والنجوم، المكان والزمان، الإنسان والله، عندما يُصنع مجهود ما لكي يلغي العالم الكلي، يبقى كل الوجود، لاشيء يبقى لكي يظل الفكر. الفكر متناهٍ وعقلاني، يجد منطقه مصدر يأس من أنه يكون فقط لاشيء على الإطلاق عندما يوجد شيء يبطل أمام كلي الوجود أو الموجود الكلي. فهو في العقل التصوري الافتراضي المركزي للحدس يكون هو، وهو فقط، الموجود يعني ألا شيء غيره على الإطلاق.[٢]

طبيعة الوجود إذن هي أن الموجود الإنساني يبطل أمام كلي الوجود أو الموجود الكلي (البراهمان)، الآتمان (المطلق)، وهو بعد واحدي، يختلف معه جيمس، وفقاً لتعدديته، ويحبذه برجسون، لأنه يرى أن التصوف هو أعظم تجربة إنسانية، لأن المتصوف قدوة، مبدع في قيمة الصوفية. هذا فيما يتعلق بالفيدانتا. ولننتقل الآن لحقيقة البوذية.

ترى البوذية أننا لو استطعنا أن نتغلب على الأفكار السيئة، سوف يدرك الإنسان نور الحقيقة بكل وضوح، وحينئذ سوف تخمد نار الشهوة وسوف يكون المرء مهيأ لبلوغ الـ "نرفانا" Nirvana وهي حالة الهدوء التي يصل إليها الإنسان بعد التغلب على النفس. وبناء على هذا يجب علينا أن ننمي رغباتنا الحسنة بتهذيب النفس وأن ننأى بأنفسنا عن رغباتنا السيئة. وإذن فإن المعنى الحقيقي للـ "نرفانا" هو إخماد نار الشهوة والنفور من الجهل، والنرفانا هي طلب الكمال وليس السعي إلى الفناء، والنرفانا حلم عميق يتخلص فيه الإنسان من شر الفردية ويصل إلى الكل، والنرفانا عودة مياه النهر إلى تيارها المعتدل

---

[١] جمال المرزوقي: الفكر الشرقي القديم، وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٢٢٤.

وكذلك: William James: The will to Believe, P. 42

[2] Radha Krishnan: Indian Philosophy, by: H.D. Lewis, Vol. (1), London, George Allen & Unwin, New York, 1999, P. 7.

وأيضاً اختفاء نور الشمع أمام نور الشمس. ومما ذكرنا نستنتج أن البوذية تعتمد أساساً على علم النفس والمنطق والأخلاق وشيء من علم ما وراء الطبيعة.[١]

تلخص البوذية الحقيقة النبيلة الرائعة، الطريق الأوسط الذي يرتكز على مبادئ ثمانية هي: سلامة الرأي، سلامة النية، سلامة القول، سلامة الفعل، سلامة الجهد، سلامة الوعي أو الانتباه العقلي، وسلامة التركيز. وينبغي لألوان السلوك المختلفة في الحياة، التي تعمل بهذه المبادئ الثمانية وتعبر عنها، أن تمضي بشكل متزامن على نحو أو آخر، حيث أن الهدف هو تحقيق حياة مستقيمة من أسمى طراز، والعلاقات بين التصرفات الحياتية والمبادئ التي تشكل أساس هذه التصرفات يمكن إدراكها من خلال تأمل الحقائق الثلاث الخاصة بالسلوك الأخلاقي، والانضباط الذهني والحكمة، التي تشكل أساس المبادئ والتصرفات كافة.[٢]

يقوم السلوك الأخلاقي في رأي بوذا على أساس الحب والحنان، لأن انضباط النفس يعد أمراً مطلوباً، وهكذا فإن السلوك الأخلاقي والانضباط والحكمة هي الحقائق الثلاث للحياة الخيرة. وقد ورد في أقوال بوذا أن "العقل يسبق كل حالات القصور، وهو عمادها، فهي جميعاً مفعمة بالعقل، وإذا ما تحدث شخص ما "أو تصرف بعقل دنس، فإن الشقاء سيلاحقه، كما تلاحق عجلات العربة قدم الثور، والعقل يسبق حالات الكمال، وهو عمادها، فهي جميعاً مفعمة بالعقل، وإذا ما تحدث شخص أوتصرف بعقل نقي، فإن السعادة ستتبعه، كظله الذي لا يفارقه". وإذا كان الأمر كذلك، فإن من الممكن التركيز على تطهير أنشطة المرء العقلية كوسيلة لتحقيق السعادة. فالحقيقة هي المحبة. والمعرفة هي رؤية الله. والحكيم من لا يتعلق بالموضوعات الحسية والقوة الإلهية هي قوة التحكم في الطبيعة الخارجية والداخلية.[٣]

---

[١] مهرداد مهرين: فلسفة الشرق، ترجمة: محمود علاوي، مراجعة: عبدالحميد عبد المنعم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١١٤.
وكذلك:
–Heinreish Zimmen: Philosophies of India, edited by Joseph Combell, Routledge & Kegan Paul, London, 1951, PP. 480, 484.
–J.G. Jenninge. M. A loxon: The Vedantic Buddhism of The Buddha, London, 1974, PP. XXIII, XXIV.

[٢] انظر: جمال المرزوقي: الفكر الشرقي القديم، ص ص٢٣٥، ٢٣٦.
وكذلك :
–Heinrich Zimmer: Opcit, PP. 480, 484.

[٣] انظر: جمال المرزوقي: الفكر الشرقي القديم، ص ص٢٣٥، ٢٣٦.
وكذلك:
–Herinrich Zimmer: Philosophies of India, PP. 480, 484.
–Clive Johnson, Vedanta An Anthology of Hindu Scripture Commentary and Poetry, P. 80.

الخاتمة ونتائج البحث:

وهكذا يتضح من خلال تناول جيمس وبرجسون للتصوف عند أفلوطين والفلسفة الهندية، أنهما قد اتفقا على أن التصوف نزعة روحية قائمة على الاتحاد بالله، والاعتقاد هو الوسيلة والرضا والطمأنينة والسكينة هي الغاية البراجماتية، وأن الدين في حقيقته قائم على وعي ديني أو شعور ديني بمشاركة قدرة إلهية أعظم، وفي هذا لا يتفق فقط جيمس وبرجسون فحسب، بل إن هذه المبادئ الروحية توجد أيضاً عند أفلوطين، وفي الفلسفة الهندية، وفي كل دين مهما كان مختلفاً، وهذا يناصر وجهة نظر جيمس التعددية، لا وجهة نظر برجسون الواحدية.

وبناء على ما سبق فإن الخاتمة تتضمن نتائج البحث وهي إجابة عن التساؤلات التي تم طرحها في المقدمة، على النحو التالي:

س١: كيف تكون براجماتية جيمس حيوية؟

إن براجماتية جيمس حيوية لأن مركزها الحياة، والحياة مركزها الإنسان أو الأنا الواعي، ذلك الوعي الذي يجعل محور تفكيره هو الحرية، حرية الإرادة في الدين والعقيدة. ومن ثم فإن فلسفة جيمس – من هذه الناحية – فلسفة حيوية.

س٢: كيف تكون حيوية برجسون براجماتية؟

تعد حيوية برجسون براجماتية، لأن الحقيقة (الصدق) هي ما تؤدي إليه النتائج العملية للتجرة الإنسانية، أو كما يسميها جيمس التجريبية الأصيلة، فإذا كانت نتائجها فعالة ومثمرة تؤدي إلى السعادة والرضا، فهي من هذه الناحية تعد قضية ناجحة براجماتياً، كما هي الحال في التصوف أو الدين المفتوح. فالدين عمل ونفع، ووفقاً لهذا تعد حيوية برجسون براجماتية.

س٣: ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين جيمس وبرجسون في قضيتي الدين والأخلاق؟

(أ) **<u>من أوجه الاتفاق بينهما:</u>**

* أن كليهما لديه حماسة لا تفتر على البحث والتنقيب في التجربة الإنسانية.
* كلاهما يهتم بالوقائع الحية في ذلك التيار المتدفق، تيار الحياة.
* الحقيقة عندهما حركة وتغير وصيرورة، وزمان وحرية.
* كلاهما يرفض الآلية.

* كلاهما لا يقف عند حد التصورات المجردة العقلية وإنما يمزجها بالتجارب الحية.

* أوضح جيمس – مثلما فعل برجسون – موقفه من العلاقة بين الفكر والفعل،و بين الأفكار ومنهجها التجريبي القائم على مبدأ التحقق verification وهذا انعكس على مفهومي الدين والأخلاق لديهما.

* كما أن الدين لديهما اعتقاد متحرر من القيود الفلسفية التقليدية المجردة.

* باختصار إن منهج جيمس، وكذلك برجسون، عقلي ووجداني معاً.

(ب) أما أوجه الاختلاف بينهما:

إن الاختلاف الجوهري بين جيمس وبرجسونيتمثل في أن تجربة وليم جيمس ذات بُعد سيكولوجي، فقد تناولها باعتباره عالماً للنفس، أما تجربة برجسون فكانت ذات بُعد فلسفي حيوي قائم على منهج الحدس فيما يخص الدين والأخلاق.

س٤: كيف يكون الدين إبداعاً عند برجسون؟

يكون الدين إبداعاً حينما يتجه للتصوف (الدين المفتوح)، فالتصوف تجربة فريدة، هدفها خلق قيم مبدعة، مثل حب الإنسانية، والتي لا تسير على نهج الأخلاق المجتمعية المغلقة، ولا الدين المغلق.

س٥: هل كل تصوف تجربة دينية؟ بمعنى آخر هل التجربة الدينية قاصرة على التصوف، أم أن التصوف تجربة دينية وسْط تجارب دينية عديدة؟

إن التجربة الدينية ليست قاصرة على التصوف فالتجربة الدينية عند جيمس: تعددية، تتناول كل الأديان والمعتقدات، بما في ذلك التصوف، وتعرض لهم جميعاً، وتهتم بنتائجهم العملية وثمارهم التجريبية، مرجحة كفة التعددية. لأن جيمس لا يوافق الواحدية (واحدية التصوف) التي لا يعرفها إلا من يعاينها ويعايشها فقط. ولذا فهو مع التعددية التي تجعل كل شخص يؤمن باعتقاد ما، أياً كان، ويحصل من خلاله على نتائج فعلية عملية مثل الرضا والسعادة.

أما برجسون : فقد ركز على التصوف، وكان يحبذه ويسميه بالدين المفتوح المبدع. ويعلي من شأنه.

فإذا كان الدين والأخلاق لدى جيمس يعود في المقام الأول للنزعة الروحية، فإن تجربة الدين والأخلاق عند برجسون هي أيضاً نزعة روحية. على الرغم من أن المقارنة بينهما لا تقوم على تشابه زمني، أو حتى تشابه في محتوى التجربة الدينية، فإذا كان التصوف تجربة دينية، فقد أثارها كلٌ من جيمس وبرجسون، كما عرضنا لكل منهما.

فالتصوف كما يراه جيمس فضيلة فردية لمن يعايشها. وبرجسون يراه فضيلة عامة تمثل حب الإنسانية.

ثبت المصطلحات

Absolute	المطلق
Action	الفعل (الحركة)
Activity	الفعالية
Analytical	التحليلي
Cash-value	القيمة الفورية
Causality	السببية
Certainty	اليقين
Concrete	العيني
Consciousness	الشعور (الوعي)
Cosmic emotion	الانفعال الكوني
Creation	إبداع
Creative Evolution	التطور الخالق
Determinism	الجبرية
Dualism	الثنائية
Duration	الديمومة
Eternity	الأبدية
Existence	الوجود
Experience	الخبرة
Experiment	التجربة
Experimentalism	النزعة التجريبية
Freedom	الحرية
Free-Will	حرية الإرادة
Good	الخير
Holiness, saintliness	القداسة
Human Dignity	الكرامة الإنسانية
Human Experience	الخبرة الإنسانية
Humanism	المذهب الإنساني
Immortality	خلود النفس
Infinite	اللامتناهي
Instinct	الغريزة
Instrument	أداة
Instrumentalism	النزعة الأدائية (الزرائعية)

Intuition	الحدس
Materialism	المادة
Meliorism	التفاؤل الخلقي
Method	المنهج
Monism	الواحدية
Mysticism	التصوف
Optimism	التفاؤل
Passion	الانفعال (عاطفة)
Pluralism	التعددية
Practical	عملية
Prayer	الصلاة
Progress	التقدم
Radical Experience	التجريبية الأصيلة
Rationalism	المذهب العقلي
Realism	الواقعية
Reality	حقيقية واقعية
Relativity	النسبية
Revelation (inspiration)	الإلهام
Salvation	الخلاص
Satisfaction	الرضا
Self	النفس (الذات)
Spiritual	الروحية
Spiritual activity	الفعالية الروحية
Spiritualism	المذهب الروحي
Subconscious	ما وراء الشعور
Sympathy	المشاركة الوجدانية
Telepathy	التخاطر
The Will to Believe	إرادة الاعتقاد
Theism	مذهب التأليه
Theology	اللاهوت
Truth	الحقيقة (الصدق)
Utility	المنفعة أو الفائدة
Verification	التحقيق
Vitalism	المذهب الحيوي

المصادر والمراجع

أولاًـــ المصادر:

(أ) المصادر الأجنبية :

(1) Henri Bergson: The Creative mind, Translated by: Mablle L. Andison, Philosophical Library, New York, 1946.

(2) Radha Krish Nan: Indian Philosophy, by H.D. Lewis, Vol (1), London, George Aleen & Unwin, New York, 1999.

(3) William James: The Varieties of Religious Experience, The Modern Library, New York, 1936.

(4) ----------: Introduction to Philosophy, McGraw Hill, Inc., U.S.A., Printed Liberary of Congress, 1992.

(5) ----------: The Meaning of Truth, Longmans, Green, and Co. New York, London, 1969.

(6) ----------: The will to Believe, Cambridge, 1896.

(7) ----------: Essay in Radical Empiricism, A Pluralistic Universe, Longmans, Green and Co. New York, London, Toronto, 1958.

(ب) المصادر الأجنبية المترجمة للعربية:

(١) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبدالله عبد الدايم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧١م.

(٢) --------: التطور الخالق، ترجمة: محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

(٣) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٦م.

(٤) --------: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، نيويورك، ١٩٦٥م.

(٥) --------: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار الطليعة العرب، بيروت، ١٩٦٩م.

ثانياً: مراجع عامة:

(أ) باللغة الأجنبية:

(1) Christopher Isherwood: Vedanta for the Western World, London, Unwin Books, 1963.

(2) Cline Johnson: Vedanta An Anthology of Hindu Scripture Commentary and Poetry, New York, London, 1974.

(3) Evely Unerhill: Mysticism Study in the Nature and Development of Mans Cosciousness, London, 1949.

(4) H. Wildon carr; Henri Bergson: The Philosophy of change, London, New York, 1967.

(5) Heinreich Zimmer: Philosophies of India, Edited Joseph Cambell, Routledge & Kegan Paul, London, 1951.

(6) J.G. Jennige, M.A. Loxon: The Vedantic Buddhism of the Buddha, London, 1974.

(7) Jacques Chevalier: Henri Bergson, Authorized Translation by: Lillian A. Clare, London, 1928.

(8) John Cottingham: Western Philosophy, An Anthology, Blackwell Publishers, Ltd., 1996.

(9) Sadar Sir Jogendra Single: The Wisdom of the East: Series the Persian Mysticism, London, 1939.

(ب) باللغة العربية:

(١) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

(٢) بوخنيسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي.

(٣) ج. بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: محمد ثابت الفندي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م.

(٤) جمال المرزوقي: الفكر الشرقي القديم، وبدايات التأمل الفلسفي دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

(٥) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، ط٤، بيروت، ١٩٨٣م.

(٦) حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، وتياراتها العلمية والفنية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٩م.

(٧) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ١٩٦٨م.

(٨) --------: برجسون، نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر.

(٩) محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٧م.

(١٠) محمد فتحي الشنيطي: وليم جيمس، مكتبة القاهرة الحديثة، ط١، ١٩٥٧م.

(١١) محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، نوابع الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م.

(١٢) مهرداد مهرين: فلسفة الشرق، ترجمة: محمود علاوي، مراجعة: عبدالحميد عبد المنعم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

(١٣) نيقولاي لوسكي: تاريخ الفلسفة الروسية، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: زكي نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٨٤.

(١٤) يعقوب فام: البراجماتيزم، أو مذهب الذرائع، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦.

ثالثاً- الموسوعات :

(أ) الموسوعات الأجنبية:

(1) Encyclopedia of Philosophy, Paul Edward, Editor in Chief, London, New York, 1960, Vol. (4): James, William (6) Pragmatism.

(ب) الموسوعات العربية :

(١) م.روزنتال،ب.يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة : يوسف كرم،دار الطليعة،ط٧، بيروت، ١٩٩٧.