

خالد البحري*

الخلق والقيم لدى برغسون أو ما حاجة الله إلينا؟

تقديم

بدا لنا أن ما يبرّر الاهتمام بالعلاقة بين الخلق والقيم هو محاولة تنزيل المساهمة البرغسونية في صلب الانشغال الفلسفي عامة بقضايا «القيمة» و«الأخلاق» و«الدين» و«التصوّف»، وهو انشغال يجعل من الإيتيقا الكونية موضوع قول فلسفي.

لعلّ تضخّم هذا الانشغال اليوم وانفتاح القيم على مسارب شتى دفعنا إلى محاولة ترصد اللحظة البرغسونية بما هي - في تقديرنا - نقطة تحوّل محورية في كيفية النظر الفلسفي في خلق القيم مقارنة، مثلاً، بالمشروع الميتافيزيقي الكانطي أو بالدراسة العلمية الدوركايمية أو بالمساءلة النسابية النيتشوية^(١). ولذلك، نتساءل بداية: كيف عاش برغسون العلاقة بين الخلق والقيم؟ وما هي سمات انشغال مفهوم الخلق في حقل الأخلاق والدين لديه؟

إن النقطة المفصلية التي ستكون في ميزان تفكير برغسون في هذا السياق المخصوص، وتأميناً للوصول بين الحياة والإيتيقا، تتمثل في تأكيده أن الدفعة الحيوية، باعتبارها تطلّعا إلى الحياة، أي تياراً من الإرادة يخترق الحياة في تطورها فيجعل منها تطوّراً خلاّقاً، لن تستعيد سموّها وتعاليتها وصعودها ولن تتحرّر من دورانها في حلقة مفرغة إلاّ عندما تستعين بـ «مبدعي الأخلاق»^(٢) لمواصله طريق الخلق، لأنهم سيتجاوزون صوت العقل وسينصتون إلى نداء الحدس الذي سيرتقي بالديمومة الخلاقة نحو مبدأ الحياة بما يصيره انفعالاً يطفح حبّاً، لأنه مشحون بطاقة روحية، ويفيض خلقاً، نظراً إلى اتّحاده بالحضرة الإلهية.

* جامعة تونس - المنار، تونس.

(١) لئن مثّلت اللحظة النيتشوية كشفاً عن انحطاط القيم والمسار التطوّري للعدمية، فإن خلق القيم المثبتة لديه واعتبار الحياة مبدأ التقييم الجديد والنظر إلى الفن كدفع للحياة لا يجعلان من مسألتها متماهية مع التطلّع الإيتيقي البرغسوني، لسبب أولي هو أن برغسون فيلسوف الحدس المنتصر للتصوّف المسيحي.

(٢) هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٨٨. (p.1042). وسنورد في هذه الدراسة الصفحات التي هي من مؤلفات برغسون المترجمة، وما يقابلها في طبعة المئوية الصادرة عن المطابع الجامعية الفرنسية.

ويبلغ الحبّ الصوفي أوجه أيضًا في الخلق، أو بالأحرى يُتمّ الخلق^(٦) بكيفية تجعل من الإنسانية ما توجب أن تكونه في الأصل، أعني إنسانية إلهية، وذلك هو الترقّي أو التقدّم الأخير قياسًا بالتصوّف القديم. من أجل فهم كيف أن الخلق مرتبط بالتصوّف المسيحي، ينبغي أن نؤكد أن فيلسوفنا يعتبر أن تطوّر الحياة حدث بحسب خطين رئيسيين هما خط أول أفضى إلى الحشرة، وخط ثان، وهو الأهم، أفضى إلى الإنسان. فإذا كانت الحشرة مزوّدة بغيرزة حدسية، فإن الإنسان مجّهز بعقل مشحون بحدس منهرم. والمسألة الفلسفية المطروحة هنا هي مسألة معرفة اتجاه هذه الإنسانية التي تقيم في نهاية التطور، ولذلك يتساءل برغسون قائلًا: «أليس لهذه الإنسانية التي تقيم في نهاية اتجاهه (التيار الحيوي) الرئيسي من علّة وجود غير ذاتها؟»^(٧).

يعثر برغسون ضمن التصوف على الاتجاه وعلى علّة وجود الإنسانية: «أمّا على الأرض، فالنوع، وهو علّة وجود سائر الأنواع، ليس إلّا جزءاً من ذاته، وما كان له أن يحلم في أن يصبح كلّ ذاته لولا أن بعض أفرادها استطاعوا، بجهد فردي انضاف إلى عمل الحياة العام، أن يحطّموا المقاومة التي كانت تبديها الأداة وأن ينتصروا على المادية فيدركوا الله وأولئك هم الصوفية. لقد شقّوا طريقًا يستطيع آخرون أن يسيروا فيه وإنهم بذلك يدلّون الفيلسوف من أين تأتي الحياة والى أين تذهب»^(٨). بعبارة أخرى، أفضى الاندفاع الحيوي، في الأصل، عند برغسون، إلى الإنسان وتحوّل هذا الاندفاع عبر المتصوّفة إلى اندفاع صوفي من أجل أن يؤول إلى الله. وعملت هذه الأشكال الصوفية المضاءة على قيادة البشر حدسيًا وليس عقليًا نحو إنسانية الحبّ، أعني الإنسانية الإلهية، ولذلك يشدّد برغسون في نصوص كثيرة على هذه الفكرة قائلًا: «يجب أن يتصوّر (الفيلسوف) الخلق على أنه إرادة الله في أن يخلق خلاقين. في أن يلحق به كائنات جدية بحبه»^(٩).

يُميّز هذا الحبّ المجتمع المفتوح الذي هو الإنسانية كلّها، ونحوها يقود المتصوّفة البشر لأن حاجتهم هي «أن ينشروا حولهم ما قد هبط إليهم، هذه الحاجة يحسّونها وثبة حبّ، وهو حبّ يطبعه كلّ منهم بطابع شخصيته، حبّ يغدو فيهم عاطفة جديدة كل الجدّة قادرة على أن تهب حياة البشر رنة جديدة، حبّ يجعل كل واحد منهم محبوبًا لذاته. فيفتتح الآخرون نفوسهم لمحبة الإنسانية به ومن أجله قد ينتقل

(٦) لقد أحسن دولوز التعبير عن ذلك قائلًا: «في الحد الأخير، إن الصوفي هو الذي يلعب بكل (عملية) الخلق، الذي يختار تعبيرًا لها أكثر ملاءمة بقدر ما يكون أكثر دينامية». انظر: Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, collection Sup. Le Philosophe; 76 (Paris: Presses universitaires de France, 1968), p. 118.

(٧) برغسون، منبع الأخلاق والدين، ص ٢٧٤. (p.1194).

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٤ - ٢٧٥. (p.1194).

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٢. (p.1192). يشدّد برغسون في صفحات أخرى على الفكرة نفسها إذ يقول: «إن الله حب، وهو موضوع حب. هذا ما تأتي به الصوفية» [المصدر نفسه، ص ٢٦٨. (p.1189)]. كما يقول: «والواقع أن الصوفيين متفقون جميعًا على أن بالله حاجة إلينا كحاجتنا إليه. وهل يحتاج إلينا إلا ليحبنا؟» [المصدر نفسه، ص ٢٧١. (p.1192)]. ويضيف قائلًا: «إن الكائنات قد وجدت حتى تحبّ وتحبّ، لأن القدرة الخالقة المبدعة إنما هي حب». [المصدر نفسه، ص ٢٧٤. (p.1194)]. وأخيرًا يقول: «إن الحب هو قوة مبدعة». [المصدر نفسه، ص ٢٧٣. (p.1194)]. ويتأوّل شومان الخلق الذي يتحدث عنه برغسون على النحو التالي: «إن التطور خلاق لأنه يفرض إلى خلق الخلائق (Creatures) عبر إنسانيتهم ذاتها، يخترعون الجميل، الخير أو الشر، وأنهم لا يخترعون شيئًا أو لا يخترعون شيئًا عظيمًا. إن البشر يفعل أنهم قادرون على الاتحاد مع الاقتدار الخلاق للاندفاع الحيوي، هم أنفسهم شخصيات خلاقة. إنهم يشاركون إذن في الألوهية». انظر: Maurice Schumann, *Bergson ou Le retour de Dieu* (Paris: Flammarion, 1995), p. 75.

أيضاً عن طريق شخص تعلق بهم أو بذكراهم التي لا تزال حية فغدت حياتهم مطابقة لمثلهم»^(١٠). إن المجتمع الكامل والتام هو إذًا من خلق المتصوفة المسيحيين لأنه سينضاف معهم مذاق العمل والخلق والحب^(١١).

ندرك حينئذ أن التصوف الكامل مشاركة فردية في الفعل الإلهي، أي إنه تماس معه وجهد من أجل تمديده. وهو أيضًا تجاوز جزئي للإنسانية وجهد مركّز من أجل تغييرها، «وفي رأينا أن غاية التصوف اتصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثمّ اتحاد جزئي به. وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو الله ذاته. والصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا الفعل الله. ذلك هو تعريفنا للصوفية. ولنا ملء الحرّية في أن نضعه، على أن تتساءل هل يتحقّق يوماً، وهل ينطبق عندئذ على حال معينة من الأحوال»^(١٢).

يظلّ التصوف - حتى وإن كان «كاملاً» - مؤسساً على قياس «جزئي» مع الفعل الإلهي، أي إنه ما يخالف انصهاراً ما كما لو أنه قائم على «فعل» معيّن بالعودة إلى الإنسان وفي ما وراء مجرد معرفة معينة، وهذا يعني أن الوجد أو التأمل غير كافيين لتعريف التصوف.

إن ما يعرف التصوف هو الفعل الإلهي المختلف - على مستوى الطبيعة - عن الفعل الإنساني الذي يستطيع بواسطته بعض الأشخاص أن يتجاوزوا طبيعتهم الخاصة من أجل صنع تاريخ أو مصير أخلاقي للإنسانية.

وعلى افتراض أن ما يشعر به البطل^(١٣) وما يبحث عن تبليغه للناس هو الإحساس بالتحرّر^(١٤)، فإن الاندفاع الخلاق هو الذي يحمل - في ما وراء الاندفاع الحيوي - البطل والقديس؛ إنه الله ذاته كما تدرکه التجربة الصوفية، وهذا يعني أن الأخلاق المفتوحة والدين الصوفي يمثلان - لدى برغسون - الشيء نفسه، لأن «المتصوفين الحقيقيين يفتحون أنفسهم للموجة التي تجتاحهم. وهم لثقتهم بأنفسهم، ولكونهم يتحسسون في باطنهم شيئاً ما خيراً منهم، رجال عمل عظام، على رغم ما يترأى للبعض من أن التصوف رؤية ونشوة ووجد. وهذا الشيء الذي انساب في داخلهم تيار هابط يريد أن يعبر فيهم ليكتسح الآخرين. فحاجتهم إلى أن ينشروا حولهم ما قد هبط إليهم، هذه الحاجة يحسونها وثبة حبّ، وهو حبّ يطبعه كل منهم بطابع شخصيته، حبّ يغدو فيهم عاطفة جديدة الجلدة كلها، قادرة على أن تهب حياة البشر رنة جديدة»^(١٥).

(١٠) برغسون، منبع الأخلاق والدين، ص ١٠٨. (p.1059).

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣. (p.1168).

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ - ٢٣٧. (p.1162).

(١٣) الأبطال، لدى برغسون، «فرديات أو شخصيات استثنائية». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠. (p.1003). لقد عملوا على تحرير الإنسانية وتخليصها من أخطار محدقة أو من عراقيل، لأنهم استطاعوا أن «يبدعوا الجديد». المصدر نفسه، ص ١٣٤. (p.1120). إنهم حكماء اليونان وأنبياء بني اسرائيل وأبطال البوذية وقديسو المسيحية الذين دفعوا بالإنسانية إلى الأمام وافتتحو الانتقال من المغلق إلى المفتوح.

(١٤) يقول برغسون: «أول ما يقولونه (بناة الأديان ومصالحوها والمتصوفة والقديسون) هو أن ما يشعرون به هو شعور بالتحرر والانطلاق». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩. (p.1019).

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨. (p.1059). التشديد من عندنا.

ولمّا كان حضور عظماء الإنسانية، أي عظماء الخير في التاريخ، واقعة خبرية تسمح بالانتقال من الأخلاق المغلقة إلى الأخلاق المفتوحة^(١٦)، فإن برغسون يخلص من ذلك إلى وضع الخطوط الأولى لصورة ممكنة في الدين مخالفة لصورة الدين التي يسميها صورة «سكونية» حتى قبل أن تكون هذه الحقيقة الواقعية للنوع الأوّل من الدين مؤكّدة ومثبتة.

ولئن كان الدين يتجلى على الفور في مثل هذا الميل الطبيعي المقدّر له أن يعيد إلى الإنسان هذه الثقة في الحياة المزعجة من قبل الذكاء، فإن الحلّ الذي تقدّمه تحليلات كتاب التطوّر الخالق - والتمثّل في الانطلاق من جديد ممّا يمكن التعبير عنه مجازاً بـ «هالة حدسية» تحيط بالذكاء - يسمح بالعثور مجدّداً، وعبر طريق آخر، على هذا الرابط من الحياة المقطوع بواسطة عمل الذكاء.

غير أن برغسون يلاحظ أن تجربة دينية ما تدخل في رنين مع هذا الحدس وتحدّد الصّلات مع الحياة لا في معنى بيولوجي يتعلّق بمبدأ الحفظ وإنها، وبكيفية أعمق، مع الحياة في معناها الميتافيزيقي المتعلّق بمورد للخلق يعثر عليه برغسون ثانية في أصل الحقيقة الواقعية.

إن هذه التجربة الدينية هي، بصورة خاصة، تجربة التصوّف المسيحي المتميز بـ «الفعالية» والمعبر عن ذاته من خلال أفعال ذات قوّة أو شدّة عالية أعلى من تلك القابلة للملاحظة لدى من يلزمونا بأن نفترض تلك الأفعال على أنها ملهمة بواسطة تيار الخلق، الذي يجتاز المادة وينجح في الانتقال والاختراق لدى هذه الشخصيات الاستثنائية التي تشعر بأنها «أدوات بيد الله الذي يحبّ جميع البشر حباً واحداً، ويطلب إليهم أن يحبّ بعضهم بعضاً»^(١٧).

يمكن أن نتأوّل على برغسون فنقول إن التصوّف ليس مجرد واقعة أو مجرد وثيقة تاريخية، فهو حمّال لحقيقة ميتافيزيقية، بل مثقل بدلالة ميتافيزيقية متعلّقة بالإنسانية ذاتها وبالأخلاق «المفتوحة» والدين «الحركي».

(١٦) يميز برغسون بين ضربين من الأخلاق: الأخلاق السكونية التي تتناسب مع المجتمع «المغلق»، حيث يمثّل الإلزام ضغطاً يمارسه المجتمع (الذي لا يهدف إلا إلى المحافظة على ذاته) على الفرد بواسطة منظومة من العادات شبيهة إلى حدّ ما بالغريزة. ويعبّر هذا الضغط عن ذاته من خلال مجموعة من الأحكام الاجتماعية غير الشخصية يسميها برغسون «مجموع الواجب».

والأخلاق الحركية التي تحيل إلى المجتمع «المفتوح» وتتميز بالتطلّع والاندفاع لأنها أخلاق الشخصيات الخلاقة. وإذا كانت الأخلاق السكونية أخلاقاً «تحت عقلية» تفرض نفسها على الفرد جزاءً ضغط المجتمع، فإن الأخلاق الحركية أخلاق «فوق-عقلية» لأن الانفعال الذي تشييعه يمكنه أن يترجم إلى أكبر عدد من الأفكار أو النظريات العقلية. إن برغسون يتجاوز التفسير «العقلي» الخالص للأخلاق، لأن من الوهم أن نعتبر أن منبع الإلزام موجود في العقل، وأن كلّ سلوك أخلاقي يجب أن يكون مردوداً إلى باعث أوّل هو باعث عقلي كلي. لا وجود لمثل أعلى، مهما كان، هو وحده خالق لإلزام قاهر وإنما وحده الانفعال الممتدّ في اندفاع من جهة الإرادة يشكّل قوّة خلافة قادرة على أن تجعلنا نفعّل، وهو ما سماه برغسون «اهتداء الإرادة». وتبعاً لذلك، فإن كلّ أخلاق، أكانت أخلاق ضغط أم أخلاق تطلّع، هي إذن من ماهية بيولوجية وليست من ماهية عقلية، انظر: Frédéric Worms, *Bergson, ou, les deux sens de la vie: Etude inédite, quadrigue. Essais débats* (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

حيث ميز بين إجابيتين ممكنتين عن سؤال: ضمن أي معنى يمكن أن تكون الحياة منبع الإيتيقا أو الإلزام لدى برغسون؟ أو لا: الإجابة التقليدية المشوّهة للفلسفة الأخلاقية البرغسونية لأنها تعتبرها مغرقة في الزوحانية. ثانياً: الإجابة النقدية التي نعثر عليها في كتابات ميرلوبونتي ودولوز والتي تربط إيتيقا برغسون بالمشكلات الرّهنة، أي بتأكيد التقاطع بين الحياة والأخلاق، وبين الحياة والسلطة السياسية.

(١٧) برغسون، منبعاً الأخلاق والدين، ص ٣٣٥. (p.1240).

وعلى اعتبار أن للتصوّف «ماهية»، فإن هذه «الماهية» مستقلة -على صعيد الحق- على مختلف الديانات التاريخية، حتى وإن سمحت، في المقابل، بتأولها وتقويمها. كما أن ثمة قيمة فلسفية للتجربة الصوفية، مستقلة، من جهتها، عن التجربة النفسية والعملية للمتصوّفة الأفراد، حتى وإن لم تستطع الفلسفة أن تصبو إلى أن تحل محل تلك الديانات التاريخية أو أن تحدثها.

ويقصي تعريف التصوّف، في الوقت نفسه، الوجد العقلاني أو التأمل العقلاني، كما يستبعد كل انصهار عاطفي أو فكري لأن المتصوّف يظلّ، آخر الأمر، إنساناً حتى وإن تعالَى على الإنسانية من خلال مشاركته في فعل ينطوي على قوّة أو شدة أسمى. أضف إلى ذلك أن نوعية فعل «العبقرية الصوفية»^(١٨) -التي لا تباي بالعوائق والمشكلات الإنسانية (العملية أو الفكرية)- هي التي تشهد على صوفية المتصوّف^(١٩).

بيد أن التطبيق المرکز لفكرة التصوّف يطرح مشكلاً متعلّقاً بنوع من فينومينولوجيا الروح داخل تاريخ الدين الحركي، الذي يجعله برغسون متّجهاً نحو «كبار المتصوّفة المسيحيين» الذين يتوجّهون بدورهم نحو أصلهم وأنموذجهم الذي يسمّيه مراراً المتصوّف الأعلى (le sur-mystique) أو مسيح الأناجيل (le Christ des Évangiles).

على هذا الأساس يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل يمكن القول - مع برغسون - إن «الاستهداء الصوفي» هو أصل الحياة ومصيرها الميتافيزيقيان؟

في الحقيقة، إن تحليلات سنة ١٩٣٢ تجدد الاستنتاجات التي انتهى إليها برغسون سنة ١٩٠٧ وتجاوزها في آن؛ ذلك أن التجربة الصوفية المعروضة أولاً بكيفية خارجية كـ «استهداء» (indication)^(٢٠)، والمؤولة ثانياً ضمن طبيعتها كـ «حدس»، أي كتأسس وتوحد أو تطابق محدود وجزئي مع مبدأ الحقيقة الواقعية، تسمح بتعميق تحليل سابق بالنظر إليها من جهة الأصل، أي من خلال تفسير الاندفاع الحيوي الذي لم يكن معتبراً - في البدء - إلا كمعطى، وبالنظر إليها من جهة مصير الإنسانية ذاتها المطالبة بأن تذهب ما وراء وجودها البيولوجي كنوع يقول برغسون: «أما على الأرض، فالنوع، وهو علّة وجود سائر الأنواع، ليس إلا جزءاً من ذاته. ولما كان له أن يحلم في أن يصبح كل ذاته لولا أن بعض أفرادها قد استطاعوا، بجهد فردي انضاف إلى عمل الحياة العام، أن يحطّموا المقاومة التي كانت تبديها الأداة، وأن ينتصروا على المادية فيدركوا الله. وأولئك هم الصوفية. لقد شقّوا طريقاً يستطيع آخرون أن يسيروا فيه، وأنهم بذلك يدلّون الفيلسوف من أين تأتي الحياة وإلى أين تذهب»^(٢١).

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٥. غير أن عبارة «علامة» قد لا تستوعب المعنى أو الغاية المقصودة التي في الاستهداء أو الأمانة Indice/(Indication).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٤. (p.1193).

(٢٠) يندرج تعريف برغسون للتصوف في سياق السجلات الفكرية الدائرة آنذاك مع كل من جيمس و فرويد و لواز و باروزي ودولاكروا؛ فدولاكروا مثلاً يشبه التجربة الصوفية بالجدلية الهيغلية، وهو في ذلك يقول: «إن التصوف حركة أكثر من أن يكون حالة، وهو تعاقب من الأحوال متسلسل تسلسلاً جيداً». انظر: H. Delacroix, dans: *Bulletin de la Société française de philosophie* (26 octobre 1905), p.1.

(٢١) برغسون، منبعها الأخلاق والدين، ص ٢٧٤ - ٢٧٥. (p.1194).

يبدو أن مصير الإنسانية المكشوف بواسطة المتصوفة هو موضوع حبّ، بل إن المساهمة الأساسية للمتصوفة هي الحبّ ذاته بما هو «جوهر الجهد المبدع»^(٢٢)، بيد أن الحبّ يلتحق على مستوى الدين - بوصفه عاطفة - بتمفصل السيكولوجيا والميتافيزيقا ضمن التحليلات المخصّصة للانفعال كقدرة خلاقة تتجلى بشكل أرفع في الحبّ بما هو حاجة إلى الخلق لأنه يغير أولئك الذين يستهدفونه ويقودهم ويحوّلهم.

وهكذا تكشف التجربة الصوفية وجهاً جديداً لفعل الخلق الأوّلي الذي شكّل الفكرة النازمة للفلسفة البرغسونية، وسمح لها بالتعمّق في التحليل المخصّص لهذا الإله الحركي المستحضر بكيفية عابرة في كتاب التطور الخالق والمنظور إليه سنة ١٩٣٢ بوصفه «طاقة خلاقة».

من البين بدهة لدى برغسون أن الخلق - بالنسبة إلى المتصوف - طافح بالحبّ، بمعنى أنه لما كان الحبّ في عمق الخلق، فإنه يكون جوهر الطاقة الخلاقة ذاتها، حيث إن «الكائنات قد وجدت حتى تحبّ وتحبّ، لأن القدرة الخالقة المبدعة إنها هي حبّ»^(٢٣).

ويمكن أن نقول إن الشعور كتجربة في الديمومة منفتح على نداء ممكن للحبّ، وانفتاحه ذلك هو الذي يضعنا في موضع الشراكة الخلاقة أو الخلق المستمر والمتجدّد. لكن تصوّر الحبّ على هذا النحو، أي من جانب المتصوفة، يظلّ على علاقة بالميتافيزيقا، لأن الحبّ مثلما تصوّره المتصوفة وعاشوه هو حبّ يتكوّن، لأنه يميل باستمرار نحو الحبّ الإلهي، غير أنه لم يبلغه بعدُ لأن الإنسانية متصوّرة كإنسانية إلهية، غير أنها لم تتحقّق بعدُ كذلك. ويعبر برغسون عن ذلك قائلاً: «إنه (أي الحبّ الصوفي) من جوهر ميتافيزيقي لا أخلاقي فحسب. إنه يريد، بعون الله، أن يكمل خلق النوع الإنساني، ويجعل من الإنسانية ما كان يمكن أن تكونه لو استطاعت أن تتكوّن نهائياً بغير عون الإنسان نفسه (...). والعقبة الكبرى التي يصطدمون بها هي العقبة التي حالت دون خلق إنسانية إلهية»^(٢٤).

إن ما يهيم برغسون - لدى المتصوفة - هو التجربة الإنسانية للألوهية التي تعكس طبيعة الله، ف«نحن نجد أمثال هذه التعابير تجري على ألسنة المتصوفين الذين نرجع إليهم خاصة في الأمور التي تتصل بالتجربة الإلهية. وبديهي أنهم يعنون قوّة لا حدود لها، قوّة على الخلق والحبّ تفوق كل خيال»^(٢٥).

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤ (p.1056). ولما كان نوعنا - إذا صح القول - ناقصاً وكأنه منفصل عن مصيره، فإن الأفراد المميزين لهم القدرة على بذل جهد في الخلق إضافي بأن يستدعوا بقية الإنسانية لأن تقوم بإتمامه بنفسها من خلال جهد في الخلق فردي هو ما تركته الحياة ناقصاً. وهكذا يفتح المتصوفة وجهة مضاعفة: عملية بأن يحملوا بمثالياتهم بقية الناس على السير على خطاهم، ونظرية بأن يكشفوا للفيلسوف أصل الحياة ومصيرها.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤ (p.1194).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥١ (pp 1174 - 1175). ويعتبر فيايار بارون عن طبيعة الحب الصوفي الميتافيزيقية قائلاً إن الحب الصوفي «من ماهية ميتافيزيقية أكثر مما يكون من ماهية أخلاقية»، لأنه يهدف إلى جعل الإنسانية «إنسانية إلهية» لكن لا يمكنه أن يبلغ ذلك لعلّة ميتافيزيقية، وهي أن الاندفاع الحيوي غالب في بعض الفرديات، غير أن الإنسانية لا يمكنها أن تكون اندفاعاً، لأن لها مقاماً أوسط. ولذلك، فإن الأبطال والقديسين والمتصوفة لا يمكنهم أن يكونوا إلا الاستثناء. تظل الإنسانية إذاً نوعاً حيوياً موهوباً بالعقل، فهي ليست اندفاعاً خلاقاً خالصاً ومشاركة خالصة في الجهد الخلاق لله». انظر: Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, collection synthèse. Série philosophie (Paris: A. Colin, 1999), p. 44.

(٢٥) برغسون، منبعاً الأخلاق والدين، ص ٢٧٩-٢٨٠ (p.1198).

من الواضح أن الخلق يتأطر ضمن الوجه المرئي والملموس للحب وللحاجة إلى الحب، ولذلك تذهب برتوتو إلى حد القول إن «حضور الحب هو في حد ذاته خلق حقيقي»^(٢٦). وإذا كان برغسون قد استلهم قدرة الحب الخلاق، فإنه يعبر عنها بالارتكاز على تأويله للحياة، ذلك أن الحياة والمادة ظهرا - في الكون - معاً، وهما متمماتان إحداهما للأخرى، لأن الحياة هي «الشعور المتدفق خلال المادة»^(٢٧)، أي إن المادة تبدو مخترقة بتيار حيوي.

والأمر الأكيد أكثر من سواه هو أن الحياة تُعتبر مبدأ الفعل في المادة، وهو مبدأ يتجلى من خلال تطور الأنواع وحركة كل جسم، وعبر الحرية والخلق بصفة عامة. وبما أن الحياة تتجلى من خلال تنوع الميول والأنواع والأجسام، فهي، أولاً، مبدأ واقتضاء فعل ينتهي إلى إكراهات وحاجات. ولما كانت الحياة مبدأ فعل مقابل للمادة، فإنها تكون، ثانياً، قوة أو اندفاعاً فريداً، لكنه محدود، للخلق بعامته، وأصلاً مشتركاً نرجع إليه عبر تماثل واستنتاج. أخيراً، لما كانت الحياة منبعاً للحرية والخلق، فإنها تتعلق بمبدأ سيكولوجي وتكشف درجة من الشعور والديمومة، حيث إن كل كائن حي وواع يشعر في ذاته بما يماثله أو يشبهه.

وإذا كان اتجاه التطور الرئيسي ينصرف إلى الإنسان، لزم عن ذلك سؤال يدور على المشكل التالي: ما علة هذا التيار الحيوي وعلّة الإنسانية التي هي منتهى الاتجاه الأساسي؟

يحيينا التصوّف عن هذا السؤال بتأكيد أن الحاجة إلى الحب والحاجة إلى أن تكون محبوباً هما اللتان تعلّان وجود الكائنات وتبررانه، لأن الحب هو الذي يميز الطاقة الخلاقة: وهي الله. ولا يمكن لهذه الكائنات -المختلفة عن الله- أن تظهر إلا في الكون، غير أن علة الإنسان ومن ثمّ علة الإنسانية -على وجه الأرض- علة جزئية، ولذلك ينبغي أن يكون ثمة بعض ممثّلين انبثقوا، عبر جهد فردي، من المادية بهدف الاتصال بالله والانتهاه إليه، وهم المتصوّفة الذين أبانوا عن معنى الحياة: من أين أتت وإلى أين تذهب^(٢٨).

إلى جانب الحب، يرافق الخلق الفرحة أيضاً لأن «الفرح الحقيقي ينشأ من الشعور بمنح النشأة أو الولادة لشيء جديد ليس عبقرية وإنما هو إنسان فاضل يتوصّل، عبر الجهد المستمر لإرادته، إلى أن يخلق لذاته الطبع الذي قرّر أن يكون له. إن هذا الخلق (...)، ذاك الذي أسميه خلق الذات ذاتها^(٢٩)، هو الخلق الذي يوقّره الفرحة الأعظم»^(٣٠).

(26) Gisèle Bretonneau, *Création et valeurs éthiques chez Bergson* (Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1975), p.229.

(٢٧) هنري برغسون، *التطور الخالق*، ترجمة محمد محمود قاسم؛ مراجعة نجيب بلدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٦٦. (p.649).

(٢٨) يتحدث برغسون أيضاً - في فصل الوعي والحياة - عن الأبطال الذين هم، في نظره، خالقون بامتياز بقدر ما ألهموا، بواسطة أعمالهم الفاضلة، كرم الأخلاق. انظر: هنري برغسون: *الطاقة الروحية*، ترجمة علي مقلد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٥-٢٦ (p.830)، ومنبعاً الأخلاق والدين، ص ٢١٢. (p.1053).

(٢٩) التشديد من عندنا. تترجم عبارة (The Creation of Self by Self) *création de soi par soi* انظر: Bergson, *Mélanges*, pp. 932-933.

لدى جميل صليبا بـ «إبداع الإنسان لذاته بذاته» [انظر: هنري برغسون، *التطور المبدع*، ترجمة من الفرنسية إلى العربية جميل صليبا (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٨١)، ص ١٢. (p. 500)]. والعبارة نفسها يترجمها محمد محمود قاسم بـ «خلق الإنسان لنفسه بنفسه» (برغسون، *التطور الخالق*، ص ١٧). أما علي مقلد، فيترجمها بـ «خلق للذات بالذات» [برغسون: *الطاقة الروحية*، ص ٢٥. (p. ٨٣٣)]. انظر: خالد البحري، «مفهوم الخلق لدى برغسون»، *مجلة الفكر العربي المعاصر*، السنة ٣٠، العددان ١٥٦-١٥٧ (خريف ٢٠١١)، ص ١١٣-١٢٢.

(30) Conférence de Madrid sur l'être humain: Bergson, *Mélanges*, p. 1204.

قارن ذلك بـ: برغسون، *منبع الأخلاق والدين*، ص ٢٤١. (p.1245).

يمكن أن نؤكد هنا أن التجربة الصّوفية تظلّ دائماً تجربة إنسانية فردية واستثنائية غير قابلة للمراقبة، شأن التجربة العلمية مثلاً. وهي، بالإضافة إلى ذلك، تجربة مباشرة مع الله بما هو طاقة خلاقة، أي حبّ.

غير أن الله، بالنسبة إلى المتصوّف، ليس موضوع برهنة ولا حتى موضوع اعتقاد أو إيمان. ولما كان أي وجود، لدى برغسون، لا يمكنه أن يعطى إلا ضمن تجربة ما، فإن مشكل الله يجب أن تكون معطاة تجريبياً مثل بقية المشكلات كلّها، ويمكن أن ننظر إليه من جهة ماهيته بما هو حبّ، ومن جهة وظيفته بما هو موضوع حبّ^(٣١).

إن الحبّ لا يعدو أن يكون فيضاً أوّلياً يشكّل ماهية الطاقة الخلاقة ذاتها^(٣٢)، غير أن هذه الماهية مكتفية كلياً بذاتها، بمعنى أنها المطلق الذي يوجد وجوداً مشتركاً مع مخلوقاته، ويشكّل الله - ضمن الانفعال الخلاق - مع البشر صوراً غير متوقّعة. وتبعاً لذلك، فإن الحبّ هو الذي يفسّر الجمع بين المطلق والله^(٣٣).

وإذا كان الله في كتاب التطوّر الخالق يُعتبر خلقاً وحياء مستمرةً وفعلاً وحريةً، فإنه سيكون - نحو سنة ١٩٣٢ - حباً. ولعل ذلك يكشف خصوصية «الثيولوجيا البرغسونية» التي تجعل التجربة الصوفية منفصلة عن ثيولوجيا الوحي، ذلك أن الحبّ إذا كان طاقة خلاقة، فإنه يدل - لدى كبار المتصوّفة - على أن الخلق يستمر ضمن تأليف بين الله والبشر يتجلّى بنجاح في السيد المسيح.

ما هي الآن النتيجة التي تنتهي إليها الفلسفة التي تتعلّق بالتجربة الصّوفية؟ إنها النتيجة القائلة بأن «بالله حاجة إلينا كحاجتنا إليه. وهل يحتاج إلينا إلا ليحبّنا؟»^(٣٤).

واضح إذاً أن الله خلق وهو ينفلت - من خلال انفتاحه ولا متوقعيته - من قيود المعرفة النسقية التي تسعى إلى ضبطه ضمن أطر نظرية جافة، أو مفاهيم عقلية صلبة ومجرّدة بعيدة عن حركانية الحياة والكون. وتبعاً لذلك، يكون الخلق مستمراً في الله لأن الخلق (Création) حاضر في الشخص (Personne)، وهو ينكشف انكشافاً كاملاً ضمن مسيح الأناجيل.

من الإنسان إلى الإنسان، يبدو أن الدّرب الحقيقي يمرّ عبر الله، وهو درب يفتحه لنا كبار المتصوّفة لأن المتصوّف - مثله مثل البطل الأخلاقي - ليس إنساناً يخلق فقط وإنما هو أيضاً إنسان يجعل غيره من البشر خلاقين، وهذا يعني أن تجربة الخلق الصّوفي انفتاحية الأفق و تداوتية الرّهان باعتبار أهمية فضيلة الاحتذاء و النداء.

(٣١) برغسون، منبعاً الأخلاق والدين، ص ٢٦٨. (p.1189).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٨. (p.1189). ويضيف برغسون قائلاً: «ولنلاحظ أن الانفعال السّامي مكتف بذاته. أصغ إلى هذه القطعة الموسيقية مثلاً، إنها تعبّر عن الحبّ، ومع ذلك فليس هذا الحبّ حبّاً لشخص، وتستمع إلى قطعة موسيقية أخرى، فإذا هي تعبّر عن حبّ آخر، فأنت في جوّين مختلفين لعاطفتين مختلفتين، أنت تتنّسّم عطرين مختلفين، والحبّ في الحالين يوصف بجوهره لا بموضوعه». المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٣٣) إنه يطلب من المطلق أن يكون شخصاً (Personne)، لأن الحبّ رباط يجمع بين شخص وآخر. انظر:

Georges Levesque, *Bergson; vie et mort de l'homme et de Dieu, horizon philosophique* (Paris: Les Editions du Cerf, 1973), pp. 105-106.

وقارن ذلك بما يقوله شوفالبييه: Chevalier, p. 257.

(٣٤) برغسون، منبعاً الأخلاق والدين، ص ٢٧١. (p.1191).

على الرغم من أن التصوّف الحقّ «شيء نادر»^(٣٥)، فإن حبّ الإنسانية الصوفي هو «اتجاه هذه الوثبة ذاتها، وقد انتقلت بكاملها إلى أناس ممتازين، يريدون حينئذ أن يفرضوها على الإنسانية كافة، ويريدون أن يحقّقوا التناقض فيحيلوا هذا الشيء المخلوق الذي هو النوع الإنساني إلى جهد خالق، وأن يوجدوا الحركة مما هو توقّف بالتعريف»^(٣٦).

وهكذا نقف على أهمية العلاقة بين الحبّ والخلق وبين الإنسان والله. لكن إذا كان الحبّ هو «الذي خلق كلّ شيء»^(٣٧)، أي إنه دلالة على الحيوية والتجدد والحركية، وإذا كان الحبّ «حباً يجعل كلّ واحد منهم (المتصوّفين الحقيقيين) محبوباً لذاته، فيفتح الآخرون نفوسهم لمحبة الإنسانية، به ومن أجله، حباً قد ينتقل أيضاً عبر طريق شخص تعلق بهم، أو بذكرهم التي لا تزال حية، فعدت حياته مطابقة لمثلهم»^(٣٨)، فهل يسمح لنا ذلك بالقول - مع لوفاسك - «إن فكرة الخلق تدعونا إلى اكتشاف الله»^{(٣٩)؟}

في أن الله طاقة خلّاقة

ليس الله - لدى برغسون - عقلاً أسمى، وإنما هو خلق مستمر للعوالم، أي إنه الانفعال الخالص الذي يمثّل أصل كل خلق. ويمكن أن نتوصّل إلى هذا التعريف لله من خلال مسارين متماثلين: إما انطلاقاً من فكرة الخلق مطبقة أولاً على الأفعال الحرّة والحياة ثم على الكون ذاته، وإما بدءاً من الانفعال الخلاق الذي يختبره كلّ منا في أفعاله وآثاره، وخاصة كبار المتصوّفة الذين يمنحونه اسماً خاصاً وهو الـ «حبّ».

بيد أن المتصوّف لن يفرغ «من الحديث عن هذا الحبّ المزدوج. إن وصفه لن ينتهي لأن الشيء الذي وصفه شيء يفوق الوصف. ولكن الأمر الذي يقوله بوضوح هو أن الحبّ الإلهي ليس شيئاً غير الله نفسه»^(٤٠).

وإذا كان المطلق والله - لدى برغسون - ليسا مطلق الفلاسفة وإلههم، ولا صنم عقولهم وإفرازاً من إفرازات أنسجتهم المفهومية، فإنه يمكن التمييز بين أربعة أشكال من التصوّرات الإلهية: أولاً إله الديانات التي يسميها برغسون السكونية؛ ثانياً، إله الفلاسفة؛ ثالثاً إله الحياة؛ رابعاً إله المتصوّفة.

نلاحظ أن ثمة تبايناً أو تباعداً بين الخطّين الأوّلين والخطّين الأخيرين، ذلك أن هناك تقارباً بين الخطّ الديني والخطّ الفلسفي، أي بين إله القبيلة وإله أرسطو أو المحرك الأوّل، كما أن هناك تقارباً بين الخطّ البيولوجي والخطّ الصوفي المتجهين نحو منبع خلاق.

وأن يؤكّد برغسون أن الله، بما هو حبّ، قوّة خلّاقة، فإن نظرية الحبّ الإلهي ليست نظرية مستحدثة لدى فيلسوفنا، بل إن جدتها تكمن في خصوصية الحبّ الصوفي وفرادة الله التي لا تتنافى مع فعالية الزمان ولا تقضي على الخلق المستمر. يقول برغسون: «وفي الطريقة الثانية، أي في خلق الصورة لمادتها، يجب أن يفكر الفيلسوف، حتى يتمثّل ذلك الحبّ الذي يرى فيه المتصوّف جوهر الله، على أنه قوّة خلّاقة»^(٤١).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩. (p.1156).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٥١. (p.1174).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨. (p.1059).

(39) Levesque, p. 132.

(٤٠) برغسون، منبع الأخلاق والدين، ص ٢٦٨-٢٦٩. (p.1189).

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٧١. (p.1191).

وفي الواقع، يمكن أن نعود بنظرية الحبّ الإلهي إلى أفلاطون ودانتي وبسكال، غير أن أصولها الحقيقية نعثر عليها بالخصوص في التقليد اليهودي المسيحي من جهة، ولدى كلّ من جوردانو برونو وليون العبري، وخاصة لدى القديس أوغسطينوس وسبينوزا، من جهة أخرى.

وإذا نظرنا إلى التقليد اليهودي المسيحي نجد أن العهد القديم يتحدث في الوقت نفسه عن حبّ الله للإنسان وعن حبّ الإنسان لله أو عن حبه للقريب، لكن الأولوية تكون لحبّ الله للإنسان.

وليس الحبّ الإلهي للإنسان شعوراً أو منة، بل إنه فعل يهوه الذي يتذكّره شعبه السجين في أرض الغربة والذي يتدخّل لصالحه في التاريخ. وهكذا، فإن حبّ الله لشعب إسرائيل يتجدّد جيلاً بعد جيل؛ إنه في الوقت نفسه حبّ خلاق وأبدي. يقول يهوه وهو يخاطب صهيون، رمز «الشعب المختار»: «أحببتك حباً أبدياً»^(٤٢). أمّا نظرة العهد الجديد إلى الحبّ الإلهي، كما جاءت في الشريعة الموسوية وفي الإصحاح السادس من التثنية، فإنها لم تصف إلى العهد القديم شيئاً قياساً بقيمة الحبّ والخلق.

وبالنسبة إلى جوردانو برونو - الذي أحرق حياً سنة ١٦٠٠ - فإنه يذهب إلى القول في كتابه العلة، مبدأها ووحدها (*De la Causa, Principio et Uno*) - بوحدة الوجود، ويعتبر أن الواقع قائم بذاته ولذاته، وتبعاً لذلك فإن الله يشكّل - مع الطبيعة - وحدة صماء، أمّا حبّ الله فهو متعلّق تعلقاً حميماً بمعرفة الألوهية.

ويرى ليون العبري^(٤٣) في كتابه محاورات في الحبّ (*Dialoghi d'amore*) (١٥٠٢)، وخاصة في المحاوراة الثالثة التي عنوانها «أصل الحبّ» - التي تحدّد دور الحبّ في معرفة حبّ الله كما تعين الأهمية الجوهرية لهذا الحبّ على صعيد العلاقات بين الله والإنسان - أن الحبّ، من حيث طبيعته، أي كربة، يدعو باستمرار إلى النزوع إلى الخير بكلّ صورته، وهو، بسبب طبيعته، لا يمكنه إلا أن يطمح باستمرار إلى الشمولية. إن أصل الحبّ كوني، وكل ما هو موجود أساساً يكون توفّقاً إلى الوحدة والشمولية اللتين لا تجدهما الكائنات في ذاتها بل في الألوهية^(٤٤).

غير أن القديس أوغسطينوس يظل مرجعاً في الحبّ الإلهي وممثلاً مميّزاً للفكر المسيحي، على الرغم من تأثره بالأفلاطونية المحدثة، وبصفة أقل بالفكر الرواقي. يُعتبر حبّ الله لديه حبّ الوجود وحبّ الحقيقة الجوهرية اللذين يستمدّان أصلهما ومعناها من العلاقة بالله. وتبعاً لذلك، فإن مركز فلسفته ولاهوته هو الله، أي معرفته وحبّه، غير أن مذهب حبّ الله في فلسفته ولاهوته ليس تنظيراً محضاً بل هو يترجم تجربة معيشة.

وإذا كان صميم إرادة الإنسان هو بذاته حبّ، فإن جوهر الإنسان يكمن بلا ريب في هذا الحبّ لله. ويستشهد برغسون بوصية أوغسطينوس التي يقول فيها: «أحبّ ثمّ افعل ما تشاء» (*Aimez, et faites ce que vous voudrez*)^(٤٥).

(42) *La Sainte Bible* (Desclée de Brouwer, 1955).

(٤٣) واسمه الكامل هو يهودا إيراقتيل بن إسحق، وهو كاتب يهودي ولد في لشبونة، وكان والده لاهوتياً شهيراً قاده على دروب المعرفة واللاهوت. اضطر إلى اللجوء إلى إسبانيا حتى طُرد اليهود منها سنة ١٤٩٢، وحطّ رحاله بعد ذلك مع والده في نابولي حيث تردد على ندوات المسيحيين الدراسية، وفيها اتصل اتصالاً مباشراً بالثقافة الإنسانية الإيطالية.

(٤٤) يقول فيلون لصفوفا: «وحيث إن كمالها (الكائنات) ينطوي على اتحادها بالألوهية، فلا بد أن تكون غايتها قائمة في الألوهية وليس في ذاتها» انظر: Léon Hebreu, *Dialogues d'amour* (Lyon: [s.n], 1615), p.122.

(45) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant: Essai et conférences* (Paris: Presses Universitaires de France, 1940), p. 1478.

غير أن هذا الحبّ لله (Amor Dei) هو حبّ - محبّة (Caritas)، فهو لا يتضمّن سوى الأشياء المسموح بأنّ تحبّ لذاتها. أمّا البقية، فإننا نجبّها بالنسبة إلى الله. إن حبّ العام أو Cupiditas الذي ينشد الزمني ولا يرجع إلى الله، هو حبّ فاسد، إنه الحبّ الجسدي (Libido, Carnalis Cupiditas).

ويرى الفيلسوف القرطاجني أوغسطينوس أن كلّ ما في العالم يدين لفعل محبّة الله الخالق، ولا يجوز حبّ الله أن يكون موضوعه غير الله وألّا يكون دافعه غير الحبّ: محبّة الله لذاته. يقول في قصيدة له:

«يا أيها العلي، أعطني قوّة البحث عنك

فأنت فطرتني للبحث عنك أكثر فأكثر

أمامك تكون قوّتي ويكون ضعفي:

أحفظ قوّتي، واشف ضعفي.

أمامك يكون علمي وجهلي:

هناك حيث فتحت لي، استقبلني عندما أهمّ بالدخول،

وهناك حيث أغلقت بوجهي

افتح لي عندما أقرع بابك.

ولأتذكرك أنت وحدك،

أنت الذي أفهمه وأحبه!

ضاعف في هذه العطايا الثلاث

إلى أن تصلحني إصلاحاً كلياً»^(٤٦)

أمّا بالنسبة إلى سبينوزا، فإنه يتحدّث عن حبّ الله بما هو الحبّ الذي يكون مطهّراً ومحزّراً من كلّ الأهواء العمياء. وهو يعتبر أن الغبطة لا يمكن أن تُنال بغير محبّة الله، ف«يكفي الاعتبار أن كل غبطتنا تكمن في حبّ الله، وأن هذا الحبّ يلي بالضرورة معرفة الله، الغالبة جدّاً على بني البشر»^(٤٧).

ومع ذلك، يرى سبينوزا أن ثمة ثلاثة أصناف من حبّ الله تتطابق مع أنواع المعرفة الثلاثة: الحبّ المعقول والمعيش بحسب الشريعة الإلهية، والحبّ المعلوم الذي نبلغه بالمعرفة من النوع الثاني، والحبّ الناجم مباشرة عن العلم الحدسي والمسمّى باسم الحبّ العقلي. يرتبط الحبّ الأوّل بنظام الدّين والفضيلة الأخلاقية ويعطيان صاحبهما الفرح، فيما يتعدّى الحبّ الأخير الدّين والأخلاق ويكوّن الغبطة لأنه الحبّ الوحيد الذي يكون خالصاً وأبدياً وكاملاً. يقول سبينوزا: «الواقع أن أي حبّ لا يكون خالداً، ما عدا حبّ الله بالعقل (Amor Dei intellectualis)»^(٤٨).

بقي الآن أن نتساءل: ما الذي يميز نظرية الحبّ الصّوفي لله لدى برغسون؟

(46) Augustin, Saint, *De Trinitate*, xv, chap.15., p. 51.

(47) Spinoza B. , *lettre XXI, à Blyen Bergh* (Schiedam, le 28 janvier 1665), in Spinoza, 25 lettres philosophiques, Hachette, Paris, 1982, p. 121.

(٤٨) انظر: باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد (تونس: دار الجنوب، [د.ت.])، قضية ٣٣ و٣٤.

لعل ما يميزها، مقارنة بالنظريات السابقة، هو أن الله ليس «مفهوماً» أو «شيئاً» أو «شخصاً» نزله عن الانفعال المنكشف للشخصيات المميزة التي تشعر به ضمن تجربة حرّة وخلّاقة. أضف إلى ذلك أن فكرة الله لديه لا تناسب «إله الفلاسفة»، لأنه تصوّر يصوغه العقل البشري وفق مفاهيم الواحد (l'Un) والوجود (l'Être) والعلة (la Cause) والغاية (la Fin). ولمّا كانت هذه المفاهيم الثابتة تتعارض مع الحياة والديمومة الخلّاقة، فإن «إله الفلاسفة» ليس إله الانفعال الخلّاق^(٤٩)، أي ذلك الذي يسمح بالحديث عن «خلق مستمر للجدّة غير المتوقّعة التي يبدو أنها تتواصل في الكون»^(٥٠).

يقوم «إله الفلاسفة» على نفي نسقي للزمان الواقعي وعلى تنكّر لفعل الخلق، لأن الواحد المطلق والوحدة الخالصة ليسا سوى تصوّرات مجردة، خلافاً للوحدة العينية التي هي وحدة الكموني أو الميل الحيوي، أي إنها وحدة متكرّرة تتنافذ فيها العناصر المتنوّعة ثم تتفعل عبر التباين والانقسام. كما أن تصوّر الله على أنه الوجود بما هو حضور خالص وغير محدّد يناقض الصيرورة المستمرة التي يحضر فيها الماضي والحاضر.

ويستثمر برغسون نقده للأولية والغائية في البيولوجيا لنقد كل تصوّر فلسفي يعتبر أن الله هو العلة أو الغاية، ذلك أن هذين المذهبين تقودهما المصادرة نفسها، وهي أن «كل شيء موجود ومحقق بالفعل»، ف «المذهب الغائي (...) ليس إلا مذهباً ميكانيكياً معكوساً؛ فهو يتخذ المبدأ نفسه مصدر وحي له، مع هذا الفارق الوحيد، وهو أنه يضع أمامنا الضوء الذي يزعم أنه يرشدنا به بدلاً من أن يضعه خلفنا، وذلك في أثناء سباق ذكائنا المتناهي على طول الطريق التي تتتابع عليها الأشياء تتابعاً ظاهرياً، فهو يستعيز عن دفع الماضي بجاذبية المستقبل ولكن التتابع يظلّ، على الرغم من ذلك، تتابعاً ظاهرياً تماماً، كما هي الحال أيضاً بالنسبة للسباق نفسه»^(٥١).

ولمّا كان كل شيء في الأولية معطى وموجوداً ومحققاً بالفعل في حالة ما من الكون، لأن كل الأحوال التي تسبقها أو تتلوها يمكن قياسها وتكميمها، فإن «عقلاً يفوق الطاقة البشرية (...) يستطيع القيام بالتقدير الحسابي المذكور ليحيط بالماضي والحاضر والمستقبل بنظرة واحدة»^(٥٢). أمّا الغائية، فإنها تسلّم أيضاً بأن كل شيء معطى ومحقق ضمن برنامج محدّد تحديداً نهائياً، أي «إن الأشياء والكائنات لا تفعل سوى أن تحقّق برنامجاً سبق تحديده»^(٥٣).

من البيّن - كما يقول لوفاسك - أن الأولية والغائية تنطويان على ثيولوجيا مستترة، ذلك أنهما تفترضان عقلاً إلهياً يقدر أو يخطّط، ويشتمل حضوره على كلىة التحديدات السببية أو على برنامج الكون برمّته.

وأن نفترض تعالي الله وأبديته هو أن ننفي فعالية الزمان ونقرّ بعبيثته، وبالتالي يمتنع القول بالاختراع والخلق والجدّة غير المتوقّعة. وفي هذا السياق يقول برغسون: «لم يصلح الزمان؟ (...) فإن لم يفعل شيئاً لن يكون شيئاً يُذكر. ومع ذلك (...)، إنه شيء ما، وبالتالي فهو يفعل. لكن ما الذي يستطيع، حقاً، أن يفعله؟

(٤٩) راجع: p. 107. Levesque.

(50) Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p. 1331.

(٥١) برغسون، التطور الخالق، ص ٤٤. (p.528).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٢. (p.526).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٤. (p.528).

(...) إن الزمان هو ما يحول دون جعل شيء ما يكون معطى دفعة واحدة (...). إنه يؤخر، أو بالأحرى، إنه تأخير، ويجب إذاً أن يكون إعداداً، أن يكون، تبعاً لذلك، حاملاً للخلق والاختيار»^(٥٤).

جلي إذاً أن الله -لدى برغسون- بما هو مطلق خلاق (لأن المطلق حبّ)، هو جهد خلاق حاضر في كلّ موجود، أي إنه المنبع الفعّال لكل موجود. لكن القول إن «الله ليس خالقاً وإنما هو خلق محرّك لكلّ إبداعاته المتناهية التي هي العوالم»^(٥٥) لا يعني أن إله الحدس هو إله أنتروبومورفي، كما أنه ليس الاندفاع الحيوي لأن الاندفاع متناه. هنا نكون أمام أحد الاعتراضات المهمة على اللاهوت البرغسوني، وهو المتعلّق باعتراض الأب دو طنكايداك (de Tonquédec).

إن الملاحظة الصريحة الأولى عن الله كـ «انثاق مستمر»^(٥٦) مميز، في ضوء التفكير في الاندفاع الحيوي لحركة الخلق ذاتها، لا تجعل من الله تامّ التكوين وإنما يتكوّن، بمعنى أنه ليس ثمّة خالق ومخلوق بل حيثما ولينا وجوهنا ثمّة خلق^(٥٧)، لأن الله هو الوحدة النهائية للمادة والحياة ما دام يدوم وينمو، ف «إذا كان الفعل نفسه هو الذي يحدث في كل مكان، سواء أكان هذا الفعل انحلالاً أم محاولة لتكوّن جديد، فإني أقصر على التعبير عن هذا التشابه الاحتمالي بالكلام عن مركز تنبثق منه العوالم على هيئة قذائف تخرج من باقة هائلة، ولكن بشرط ألا أنظر إلى هذا المركز نظرتي إلى شيء من الأشياء، بل نظرتي إلى انثاق مستمر. والله بهذا المعنى ليس كائناً نهائياً بل هو حياة دائبة وعمل وحرية. ولم تعد عملية الخلق التي نتصوّرها بهذه الصورة لغزاً غامضاً، فإننا نجرّبها في أنفسنا بمجرد أن نفعّل فعلاً بكلّ حرّيتنا»^(٥٨). ولئن كان برغسون يتصور الخلق مثل مستودع هائل للحياة تتصاعد منه - من دون انقطاع - قذائف، «وكل قذيفة تسقط منها تكون عالماً»^(٥٩)، فهل أن هذا التصوّر يحافظ على تعالي الإله؟ ألا يمتزج تعالي الله بالاندفاع ويختلط معه؟ أليس الله، ضمن هذه الفرضية، مثقلاً بأشكال الوهن نفسها التي يتّصف بها الاندفاع الحيوي ذاته؟

يجيب برغسون عن هذه الأسئلة التي طرحها عليه الأب دو طنكايداك في رسالة له بعث بها إليه يوم ١٢ أيار/ مايو ١٩٠٨ قائلاً: «إني أتحدّث عن الله»^(٦٠) مثلما أتحدّث عن المنبع الذي تخرج منه دورياً وبمفعول حرّيته «التيارات» أو «الاندفاعات» التي سيسكّل كلّ واحد منها عالماً. إن الله يظلّ متميزاً منها ولا يمكن أن نقول عنه إنه في أغلب الأحيان يغير وجهته فجأة، أو إنه يكون تحت رحمة المادة التي انقطع إليها»^(٦١).

(54) Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p.1333.

ثمّة فارق بين الاختيار والقصد، فإذا كان القصد يظلّ دائماً محدوداً جدّاً حتى وإن كان إرادة، فإن الاختيار الحرّ يتنافى مع كل قدر محتوم ومع كل ضرورة وآلية. إنه مبادرة واستقلالية كلية وبدء مطلق يجد تعبيره في الواقعة الكبرى، أي واقعة الخلق، انظر: Chevalier, p.257.

(55) Levesque, p.98.

(٥٦) برغسون، التطور الخالق، ص ٢٢٤. (p.706).

(٥٧) ولذلك يقول لوفاسك: «إن الله مغامرة». انظر: Levesque, p. 103.

(٥٨) برغسون، التطور الخالق، ص ٢٢٤. (p.706).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣. (p.705).

(٦٠) راجع أيضاً: المصدر نفسه، ص ٢٦٨-٢٧٢. (p.705-708).

(61) Lettre de Bergson à J. de Tonquédec, 12 Mai 1908: Bergson, *Mélanges*, p.766.

وإذا نفى برغسون عن الله أن يكون الاندفاع الحيوي، فإن ذلك لا يستبعد إمكانية المشاركة^(٦٢) في أبدية الله بما هي أبدية الحياة والحركة والخلق^(٦٣)، وهذه المشاركة الروحية والخلّاقة هي التي تجعل من الخلق الذاتي مستنداً إلى الخلق الإلهي لأنه مشارك فيه، ولعل ذلك هو الذي يميز النفس الصّوفية بما هي «في آن واحد فاعلة ومفعول فيها، وحرّيتها هي فعل الله ذاته»^(٦٤).

وإذا كان مشكل المشاركة يحيل إلى مشكل مهم من مشاكل اللاهوت الكلاسيكي، ألا وهو مشكل علاقة الحرّية البشرية بالعون الإلهي، فإن برغسون لم يرد الخوض فيه لأنه يعتبر أن على الفيلسوف ألا يشغل مشغل اللاهوتي^(٦٥). بيد أن الانفعال الوحيد الذي يتسنى له التماس أو الاتّصال بالمبدأ المولّد للنوع الإنساني هو الصّوفي الذي يستقي منه القوّة التي بها يجب الإنسانية^(٦٦).

لكن على افتراض أن «غاية التصوّف اتّصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثمّ اتّحاد جزئي به، وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن الله ذاته»^(٦٧)، فهل يعني ذلك أن الله هو العالم أو الطبيعة (Deus Sive Natura)؟

في الواقع، أسالت عبارة «إن لم يكن الله ذاته» الكثير من الخبر، خاصة في ما يتعلّق بمشكل التمييز بين الله والعالم: هل ينبغي أن نفهم تلك العبارة كما لو أنها تعني: «بما أنه ليس الله» (puisque ce n'est pas Dieu)^(٦٨)؟

(62) Bergson, *Mélanges*, p. 914.

وما يلاحظ هو أن ما يقوله برغسون هنا يختلف جزئياً عما يقوله في الفكر والمتمركّز، حيث تغيب عبارة «عن الحركة» بعد عبارة «أبدية الحياة». انظر: Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p.1392.

(٦٣) إن تأوّلًا ميتافيزيقياً لكتاب التطوّر الخالق ذي المنحى الكوسمولوجي يؤدّي بنا إلى المشكلة التالية: إذا ما تسنى للإنسان أن يكون على وعي باتجاه الاندفاع الحيوي وبالتوحد المثالي مع مجموع الحياة ذاتها، فإن في إمكانه أن يصير أدياً بما أنه، إلى هذا الحد، يجهل الموت ذاته. وهنا يمكن أن نطرح السؤال التالي: لماذا لا تذهب الإنسانية إلى أقصى ما في استطاعتها؟ لماذا لا تتحد مع الحياة؟ ولماذا تظلّ متضاربة بفكرة الموت ذاتها؟ إن الفصل الأخير من التطوّر الخالق يجب عن هذه الأسئلة، على نحوٍ ميتافيزيقي، من خلال مناقشة تاريخ الفلسفة، ذلك أنه لما كان الإنسان لا يجد في الحياة ما ينتظره منها، فإنه يخلق فكرة العدم، مسقطاً بذلك على أشياء سلبية لا شأن لها بها. إن فكرة العدم تكوّنت لأن الإنسانية تريد أن تذهب بسرعة، وهي لا تتمهّل حتى تتحد مع الحياة، فمن أين يتأتّى سلوك الإنسانية هذا الذي يدفعها إلى التفكير في العدم؟ يعود برغسون من جديد إلى إجابة كان قد قدّمها في كتابه الأوّل، مؤكداً أن الإنسان يفقد صلته بحياته الباطنية الممتلئة والثريّة لأنه منشّد إلى حياة اجتماعية مؤطرة بعادات ونواه. وتبعاً لذلك، فإن المجتمع هو الذي يُدخل في الحياة هذا الحصر (limitation) الذي يحول دونها ودون الاتحاد مع مجموع الكائن الحي.

(٦٤) برغسون، منبع الأخلاق والدين، ص ٢٤٩. (p.1172).

(٦٥) راجع الرسالة التي بعث بها برغسون - بعد نشره لكتاب منبع الأخلاق والدين - إلى الأب رومياري (Romeyer) بتاريخ ٢٤ آذار/مارس ١٩٣٣: 1507. Bergson, *Mélanges*.

إن هذا المشكل الذي اعترض برغسون أيضاً فيلسوفاً من أكبر معاصريه هو بلندال. انظر: Maurice Blondel, *L'Action*, 2, vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1949-1963), p. 325.

والجدير بالذكر هنا أن برغسون لم يتبع بلندال في حديثه عن نزعة ملبرنش (Malebranche) الصّوفية، لأن التصوّف لدى برغسون عملي وليس نظرياً، وهو بالتالي اندفاع خلّاق.

(٦٦) برغسون، منبع الأخلاق والدين، ص ٦٢. (p.1021).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٦. (p.1162).

(٦٨) راجع أطروحة: René Violette, *La Spiritualité de Bergson, essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'oeuvre d'Henri Bergson, nouvelle recherche* (Toulouse: E. Privat, 1968), p.431.

وهي أطروحة تعارض أطروحة غوهياري التي تقابل بين الإلهام الفلسفي اللاهوتي والأفلاطوني المحدث المميز لكتاب التطوّر الخالق والإلهام الصّوفي والمسيحي المميز لكتاب منبع الأخلاق والدين وتنفي كل استمرارية بين الأفتين.

يعتبر برغسون في إجابته عن هذا السؤال أن هذا المشكل لا يهيم المتصوّف، لأن «النفس القادرة على هذا الجهد، والجديرة به، لا تتساءل هل المبدأ الذي تشعر أنها متصلة به، هو السبب الأسمى لكل الأشياء، أو هو رسوله على الأرض. بل يكفيها أن تحس أن كائناً أقدر منها، ينفذ فيها نفوذ النار في الحديد الذي تحميه»^(٦٩).

على هذا الأساس، يعتبر برغسون أن مشكلي الواحدية (Monisme) ووحدة الوجود (Panthéisme) لا يُطرحان إلا إذا تحدّثنا عن الله وعن العالم بعبارات دالة على ما هو «تامّ التكوّن» لا على «ما يتكوّن» (qui se fait)^(٧٠). ولذلك يكتب برغسون إلى الأب دو طنكايداك قائلاً: «(...) من كل ذلك تتضح بجلاء فكرة إله خالق وحرّ ومولّد، في الوقت نفسه، للمادّة وللحياة؛ إذ يستمرّ جهده في الخلق من جهة الحياة عبر تطوّر الأنواع وتكوّن الشخصيات الإنسانية. من أجل هذا يتضح إذًا بعامة دحض الواحدية ووحدة الوجود»^(٧١).

من البين أن برغسون لا يهاجم أبداً التمييز بين الله والعالم، وإنما يهاجم فقط تصوّرات الخلق الأنثروبومرفية التي تجعل منه متموضّعاً في المكان وقابلاً مثله للانقسام، فالخلق فعل مستمرّ وتكوّن دائم واستمرارية في التدفّق وجدة غير متوقّعة.

وأن يكون فعل الخلق فعلاً لا يتجزأ مثل كلّ فعل بسيط ومثل كل حركة كاملة وفريدة، وأن يكون «فعالاً أنياً» لا في معنى سكوني، كما هي الحال لدى الرياضيين، وإنما في معنى امتلائي وثرّي يمكن أن تتسم به هذه العبارة عندما نطبّقها على الدفع الأوّلي، فإن التصوّر البرغسوني للخلق في علاقته بالعالم وبالله يبدو قريباً من التصوّر التوماوي ومتميزاً منه في أن معاً، غير أنه يتميز بالأساس من التصوّر الديكارتّي.

تكمّن أصالة علم الإلهيات البرغسوني في تجاوز القول بأن فعل الخلق هو فقط فعل إلهي، سواء أكان ذلك كمعطى للكشف اليهودي-المسيحي أم كفكرة عقلية، كما أكّد ذلك ديكارت^(٧٢). فإذا كان ديكارت يتصوّر العالم خلقاً مستمراً، أي كشيء ما يموت وينشأ من جديد في كل آن، فإن برغسون يعتبر أن الله يجدّد باستمرار الفعل الخلاق، ولذلك ينبغي أن نعتبر الخلق متّصلاً^(٧٣) ومتّسماً بالانقسامية والآنية الممتلئة اللتين تعبّران عن هذه الاستمرارية في الخلق، بما هي الحقيقة الواقعية ذاتها التي لا تعني أن كل شيء معطى ومتحقّق وإنما تعني -على خلاف ذلك تماماً- أن كل شيء غير متوقّع^(٧٤).

(٦٩) برغسون، منبع الأخلاق والدين، ص ٢٢٨. (p.1155).

(٧٠) ليس الكون شيئاً، كما أنه ليس مجموعة من الأشياء المنجزة والتامة والمنتهية والمتحقّقة، وإنما هو سيرورة في حالة تكوّن منذ مليارات السنين، حيث يكون كل شيء بصدد النشأة والولادة، أي أن كل شيء يبدأ في الوجود، ولذلك فإن الجدة والبدء معنيان مرتبطان بفكرة الزمان. ويقلب هذا الاكتشاف، في الواقع، تصوّراً قديماً للعالم يكون فيه الكوسموس بمثابة معطى أيدي غير محدّث، يجهل الجدة الحقيقية وبدء الوجود لأنه عالم تامّ ومغلق ومتناه بصفة أبدية. وتبعاً لذلك، فإن فكرة نشأة الأنواع تظل هنا فكرة ثورية مقارنة برؤية العالم القديمة هذه.

(71) Lettre de Bergson à J. de Tonquédec, 12 mai 1908, dans: Bergson, *Mélanges*, p. 964.

(٧٢) راجع ما يقوله غوهياي في مقدّمته للمؤلّفات الكاملة: Henri Gouhier, Introduction, dans: Henri Bergson, *Oeuvres*; *Essai sur les données immédiates de la conscience*; *Matière et mémoire*; *Le Rire*; *L'Évolution créatrice*; *L'Énergie spirituelle*; *Les Deux sources de la morale et de la religion*; *La Pensée et le mouvant*, textes annotés par André Robinet;

Introduction par Henri Gouhier, 3eme ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1970), pp. xxvi-xxvii.

(٧٣) يقول برغسون: «لن يبدو الخلق كما لو كان مستمراً (Continuée)، بل كما لو كان متّصلاً (Continue)». راجع كتاب: برغسون،

التطور الخالق، ص ٣٠٤. (p. 787).

(٧٤) بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى الخالق (Le Créateur)، لأنه لا يتوقّع (Pré-voit) بل يرى (voit). إن العناية الربانية لا تعني إنشاء لمخطط محدّد بصورة مسبقة، فالله يتدبّر (Pouvoir) من دون أن يحدّد مسبقاً أو يتوقّع. وعموماً، فإن نظرية اللامتوقّعية لدى برغسون بعيدة عن الاعتراضات المتعلقة بالعناية الربانية والحرّية الإنسانية، وهي رؤية تتوافق مع فكر القديس توما الاكوينّي الذي يعتبر أن معرفة الأحداث المستقبلية المتوقّعة على علل حرّة ليست معرفة مسبقة أو علمًا بالغيب، وإنما معرفة لله الذي تكون كل الأشياء حاضرة إليه بسبب أبعده غير الانقسامية.

ولعلّ ما يميز مذهب الخلق المستمر لدى ديكرت هو أنه يعتبر أن الكون يخلق خلقاً مستمراً في كل لحظة من لحظاته، أي أن كل ما يوجد لا يمكنه أن يدوم من دون معاضدة من الله له في الوجود عبر نشاط خلاق مستمر. يقول برغسون: «إن العالم الذي يعمل فيه الرياضي عالم يموت ويبعث إلى الحياة في كل لحظة، وهو نفس العالم الذي كان يفكر فيه ديكرت عندما كان يتحدّث عن الخلق المستمر»^(٧٥).

وإذا كانت الأشياء المخلوقة تدين، لدى ديكرت، بخلقها لله، فإنها تدين له، زيادة على ذلك، بالاستمرار في الوجود في كل لحظة. معنى ذلك أنه ليس في إمكانها، من دون الله، أن تدوم ولا أن تبدأ في الوجود. يقول ديكرت في كتابه حديث الطريقة، متأملاً في الطريقة التي بها بلغ العالم حالته الراهنة: «(...) من الأرجح أن يكون الإله قد جعله منذ البداية على [الوجه الذي] ينبغي أن يكون عليه. ولكنه من الجلي، وهذا رأي شائع عموماً بين رجال اللاهوت، أن الفعل الذي به يحفظه الآن، وهو تماماً عين (الفعل) الذي به خلقه»^(٧٦).

في الواقع، وضح ديكرت نظريته في الخلق المستمر^(٧٧) أوّل مرة في كتاب العالم على الشكل التالي: «اعلموا إذن، أوّلاً، أنني «بالطبيعية» لا أفهم قطّ آلهة ما، أو أي نوع آخر من القوى الخيالية، ولكنني أستخدم هذه الكلمة لأدل على المادة نفسها من حيث أنني أنظر إليها مع كل الصفات التي نعتمدها، مفهومة كلّها مجتمعة وتحت شرط كون الله يستمر في حفظها بالطريقة نفسها التي بها خلقها»^(٧٨).

تقوم نظرية الخلق المستمر إذًا على القول إن الله يخلق العالم ويديم بقاءه، فهو إذًا مبدع ومبق، ومعنى الإبقاء عند ديكرت هو الإبداع المتصل الدائم الذي هو معجزة لأنه خلق الشيء من لا شيء، وهو عمل يختص به الله وحده^(٧٩).

وفي التأمل الثالث يؤكد ديكرت أن وجودي لا يمكن أن يُحفظ إلّا إذا كان ثمة علّة تخلقني ثانية، ف«حتى لو جاز لي الافتراض أنني كنت دائماً موجوداً، كما أنا الآن، فلا مفرّ من التسليم بضرورة كون الله خالق وجودي. وذلك على الصورة الآتية: إن زمان حياتي كله يمكن تجزئته إلى ما لانهاية له، كل جزء لا يعتمد إطلاقاً على الأجزاء الباقية. لذا لا شيء يضطّرني إلى أن أوجد، الآن، إذا كنت قد وجدت منذ هنيهة، ما لم توجدني علّة في هذه اللحظة، وتخلقني ثانية إن صحّ التعبير... أي علّة تحافظ علي»^(٨٠). خلاصة القول أن ديكرت بحث عن البرهنة على مذهبه في الخلق المستمر من خلال الأفكار التالية:

• يمكن لزمان حياتي كلّهُ أن يتجزأ إلى ما لانهاية له.

(٧٥) برغسون، التطور الخالق، ص ٢٩-٣٠. (P. 513).

(٧٦) رينيه ديكرت، حديث الطريقة، ترجمه وشرحه وقدم له عمر الشارني (تونس: دار المعرفة، ١٩٨٧)، ص ١٩٤-١٩٦.

(٧٧) يمكن وضع هذه النظرية على شكل قياس هو التالي:

مقدمة كبرى: فعل الله يستمر (أي لا يتغير).

مقدمة صغرى: الخلق فعل الله.

نتيجة: الخلق يستمر.

(٧٨) رينيه ديكرت، العالم، أو، كتاب النور، ترجمة وتعليق إميل خوري (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٩)، ص ٨١. التشديد من عندنا.

(٧٩) راجع: رينيه ديكرت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا؛ تقديم عمر مهيبيل (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)، تعليق ص ٦١.

(٨٠) رينيه ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦١)، ص ١٢٣-١٢٤.

• كل جزء لا يعتمد إطلاقاً على الأجزاء الباقية.

• لا شيء يضطّرني إلى أن أوجد، الآن، إذا كنت قد وجدت منذ هنيهة، ما لم توجدي علة في هذه اللحظة وتخلقي ثانية إن صحّ القول ... أي علة تحافظ عليّ^(٨١).

هكذا نتبين أنه إذا كان برغسون لا يذكر الله إلا كدينامية خالصة وكطاقة لا حدود لها، وإذا كان الاندفاع الديني للتصوّف لا يفهم، لديه، إلا انطلاقاً من الاندفاع الحيوي وبالتالي ابتداء من خلق انفعال جديد، فإن مشكل الله يظل «مشكلاً أخلاقياً» في المعنى الواسع للكلمة، أي إنه يلامس مسألة الطاقة الأخلاقية للبشر، و«من هنا تظهر فلسفة دينية عجيبة، شخصية جداً، ومن نواح معينة قيمسيحية»^(٨٢).

ليست الفلسفة برمتها إذًا سوى ذلك الجهد الإنساني العظيم من أجل مواجهة العطالة الطبيعية^(٨٣)، ومن ثمّة من أجل مجاوزة الوضعية الإنسانية. بيد أن التناهي الإنساني لا يعدو أن يكون - لدى برغسون - كما كان من قبله لدى هيغل - نظرية متهافئة تعبر عن «فلسفة» مثقّف هائم بعقله.

إن اللامتناهي لا يهب نفسه للإنسان كمخالف للألوهية، وإنما كمصير يجعل من التجربة الصوفية للألوهية قريبة - رغم طابعها الاستثنائي - من الموقف الفلسفي الحقيقي الذي يعتبر أن مسيرة التأليه تمضي قدماً رغم الشر^(٨٤)، «لكن إن نجحت آلة صنع الآلهة يوماً فيما أخفقت فيه دائماً، فسيكون ذلك كما لو أن الخلق المتوقّف استؤنف من جديد»^(٨٥). ولعل في إمكانية استئناف الخلق المتوقّف على الإرادة والجهد ما يجعل الإنسانية مسؤولة عن مصيرها وتاريخها ضمن نوع من المشاركة الوجدانية المطلقة والكونية.

(٨١) بيّن هاري فرنكفورت في نقده لكلّ من جيلسون (Gilson) وغيرو (Guerout) أن لدى ديكارت تناقضاً واضحاً بين مذهب الخلق المستمر والقول إن الحركة تواصل ما لم تتدخل قوّة خارجية. كما يتساءل هل كان ثمّة فعل واحد بواسطته يخلق الله ويحفظ في آن ويقف على مفارقة مهمة يصوغها على النحو التالي: لماذا يظلّ ديكارت أرسطياً في تفكيره في الوجود في حين أنه يكون ديكارتيّاً بوضوح في نظريته في الحركة؟ راجع: Harry Frankfurt et Michelle-Irène B. De Launay, «Création, inertie ontologique et discontinuité temporelle,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 92, no. 4 (1987), pp. 153-172.

(٨٢) موريس ميرلوبونتي، تقرّظ الفلسفة، ترجمة فزحيا خوري، سلسلة زدني علمًا (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٢٢٧.

(٨٣) وهنا يعثر برغسون من جديد على إشارات واضحة تعود إلى فيخته.

(٨٤) يتحدّث برغسون ضمن تحليله للتجربة الإنسانية عن أشباه المشاكل، معتبراً أن وجود الله هو شبه مشكل: هل تشهد التجارب الصوفية على وجود الله الذي تتحدّث عنه الأديان السكونية أم أنها خاطئة وهذيانية؟ هل يمكن لله أن يوجد إذا كان هناك شرٌّ في العالم؟ ألا يجب أن تُعتبر تجربة المتصوّفة ذاتها مرضاً؟ انظر:

Jean-Christophe Goddard, «Exception mystique et santé moyenne de l'esprit,» dans: Renaud Barbaras [et al.], *Annales bergsoniennes*, éd. et présenté par Frédéric Worms, Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 2002), pp. 215-230.

يتعلّق الأمر هنا بخلط بين شيئين: بين الله في تصوّرات الأديان والميتافيزيقيات والله الذي منحت أفعاله الفريدة لبعض الشخصيات تجربة مميزة. على هذا الأساس، فإن وجود الشرّ في العالم يتأتّى من أننا نريد بتلهّف أن نوحّد أو نطابق بين هاتين الحقيقتين الواقعتين في حين أنهما منفصلتان دائماً.

(٨٥) ميرلوبونتي، ص ٢٢٧.

خاتمة

إن النظر في الدفعة الحيوية تجعلنا نتبين أنها تعتمد في مرحلة متأخرة - غير دالة على التوقف - على نخبة من الكائنات البشرية يمثلها المتصوفة؛ ذلك أن «كل نفس من هذه النفوس كان خلقاً لنوع جديد مؤلف من فرد واحد، والوثة الحيوية حقت، في فرد معين، من حين إلى حين، نتيجة ما كان لها أن تتم لمجموع الإنسانية دفعة واحدة»^(٨٦).

إن الانفعال الخلاق هو حالة الشخصيات المميزة لـ «مبدعي الأخلاق»^(٨٧) الذين يوظفون الإنسانية من سبابتها ويواصلون طريق الخلق «بإرادة (...) لا تني تتكامل»^(٨٨) من خلال تجاوز صوت العقل الذي صار عاجزاً عن النظر إلى ذاته بسبب اتجاهه صوب المادة والتشكل بشكلها.

بهذا التقدير يعبر الانفعال الخلاق عن نفسه كمحبة خالصة للكون برمته، أي إنه حب لا متناه يشمل جميع الكائنات بلا استثناء، و«من هذا الاتصال بالمبدأ المولّد للنوع الإنساني، يشعرون أنهم يستقون القوة التي بها يجوبون الإنسانية (...) وإنما أعني بالحب ذلك الحب الذي يستغرق النفس كلها ويبت فيها الحرارة. أما الحب الفاتر والضعيف والمتذبذب، فهو شعاع ضئيل من ذلك الحب، أو صورة باهتة باردة له، بقيت في العقل أو ثبتت في اللغة»^(٨٩).

إن الحب الخالق هو حب مكتف بذاته، أي هو صورة محضة لا تتعلق بمضمون ما، غير أنه يمثل قدرة «تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديدة بأن تحب»^(٩٠). ولسنا هنا بحاجة إلى التنبيه إلى أن ارتباط الانفعال بشعور بالحضرة الإلهية لا يجعل من الصوفية أصلاً لكلّ التغيرات الأخلاقية^(٩١)، وبالتالي فإن المشروع الإيتيقي البرغسوني لم يستهدف تأسيس الأخلاق على «العقل المحض»^(٩٢) أو بناء قواعد خلقية أو إرساء سلّم من القيم الثابتة، وإنما سعى - من خلال تشخيص أزمة القيم في الحضارة المعاصرة وانحرام التوازن بين الروح والجسد - إلى تأكيد أصل الإيتيقا البيولوجي، وهو ما يعني أن كل عمل أخلاقي يظل مرتبطاً بالاتحاد والمحبة والفعل، ومن ثمّة فإن الانفعال لا يصبح خلافاً إلا إذا تعدى المتصوف حالة الوجد والنشوة إلى حالة الفعل، وقطع بالتالي مع أخلاقيات النصائح والمواعظ^(٩٣).

(٨٦) برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ص ١٠٤. (p.1056). ويقول برغسون في محاضرة له بأكسفورد مؤكداً أن الفلسفة ليست بدءاً مطلقاً منفصلاً جذرياً عن التقليد الفلسفي: «Certes, nous avons quelque chose de nouveau à faire et le moment est-il peut être venu de s'en rendre pleinement compte, mais pour être du nouveau, ce ne sera pas nécessairement du révolutionnaire. Etudions plutôt les anciens, imprégnons-nous de leur esprit, et tâchons de faire, dans la mesure de nos forces, ce qu'ils feraient eux-mêmes s'ils vivaient parmi nous. Initiés à notre science (...), ils arriveraient à des résultats très différents de ceux qu'ils ont obtenus»: Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p. 1366. S.par n.

(٨٧) برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ص ٨٨. (p.1042).

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٢. (p.1046).

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٦٢. (pp.1020-1021).

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٣. (p.1193).

(٩١) إن ما يريده كبار الصوفيين هو: «تبديل الإنسانية تديلاً أساسياً لأنهم قدوة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٥. (p.1178). انظر كذلك: خالد البحري، «منزلة اللغة وعلاقتها بالديمومة الخلاقة لدى برغسون»، مجلة الفكر العربي المعاصر، السنة ٢٩، العددان ١٤٨-١٤٩ (شتاء ٢٠٠٩)، ص ٣٢-٥٣.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٩٤. (p.1047).

(٩٣) يقول برغسون: «لسنا نبلغ إلى حب الغير بالنصح والموعظة». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠. (p.1019).

وقد أوقفنا هذا التجديد الإيتيقي على ما في عامل الانجذاب والاحتذاء بنموذج البطل والقديس والمتصوّف من إثارة للعمل الخلقى، لأن في الاحتذاء أو الاقتداء أو المحاكاة مناسبة للخلق والانفتاح بالنسبة إلى حياة مبدعة أساسها البذل والعطاء، غير أن ذلك يظلّ مرتيناً بشروط سياسية من أهمها الديمقراطية^(٩٤) المشبعة بروح الإنجيل، بما يجعلها تمثل أفقاً ملائماً لاختراع الحقوق ومناسبة تاريخية للعلو الروحي والسّمو الفكري.

وإذا كان الخلق - على ما ذهب إليه برغسون وما اجتهدنا في إيضاحه - معجزة تزوّد الإنسان بالفرح الإلهي، أفليس لنا أن نتوجّس أن إهمالنا تجارب الخلق ليس إلا الوجه الآخر لوجنا من الحرية، أي جهداً عاطفياً يسمح لنا بتجاوز العوائق^(٩٥)، ولتحلّنا من الفوز، أي فرحاً روحياً يحرك التاريخ^(٩٦)، ولدجنا مع الحضرة الإلهية، أي حباً صادقاً ليصير الإنسان «شبيهاً» بالله؟

(٩٤) يقول جان فال: «Bergson concevait sa philosophie comme devant s'achever par une philosophie de la démocratie, d'une démocratie fondée sur l'amour de Dieu», dans: Jean Wahl, Tableau de la philosophie française (Paris: Gallimard, 1946), p.133.

(٩٥) يعتبر برغسون أنه قبل الفعل الخلاق كانت «العوائق غير قابلة للتجاوز، ومن دون الفعل الخلاق فإنها ستبقى على حالها». انظر: Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p.1342, note 1.

وهو يضيف قائلاً: «ولا تتحدّث عن الحواجز المادية أمام نفس تحزرت هذا التحزّر، فهي لن تجيبك بأن الحاجز ينبغي أن يحاد عنه، أو ينبغي أن يُغلب، بل ستعلن أنه غير موجود. فلا يمكن أن يقال عن إيمانها إنه يزلزل الجبال، لأنها لا ترى ثمة جبلاً يجب أن تزلزل». برغسون، منبع الأخلاق والدين، ص ٦١. (p.1020).

(٩٦) إن الفوز هو الاحتفال الذي يعقب نصراً، والنصر يفترض معركة، والمعركة تفترض خصماً أو عقبة. يقول برغسون: «In every province, the triumph of life is expressed by creation» لكن إذا كان كلّ فوز عظيم يحمل لهجة انتصارية، فإن ذلك لا يحيل إلى نزعة تفاؤلية خالية من الانهماك بالمصير الإنساني، لأن الوعي بالدفع الخلاق هو الذي يدفع بالإنسان إلى أن يصير «إنساناً أسمى». انظر: Bergson, *Mélanges*, p.932.