

المنهج في فلسفة برهسون



دكتور مراد وهبه

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

<https://www.facebook.com/books4all.net>

المذهب في فلسفة برجسون

دار وهمدان للطباعة والنشر
ت : ٩٠٥٠٣٦

دكتور مراد وهبة

المذهب في فلسفة برجسون

الطبعة الثانية

١٩٧٨



مكتبة الإنجلو المصرية

مقدمة

بقلم الدكتور نجيب بلدى
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

« المذهب عند برجسون » كتاب للمتقدمين فى الفلسفة . لا أخص بهم الحاصلين على درجات جامعية ، بل هؤلاء الذين بلغوا فيها مراتب وحسب . وبعد ، فقد طالعت الفصل الأول من الكتاب منذ أعوام ثلاثة مضت ، فأحببت الأسلوب . غير أنى لما عدتُ فيما بعد إلى ذلك الفصل وطالعت مع بقية الكتاب ، تنبته إلى ما يحتويه هو والكتاب كله من أحكام غير ثابتة فى الظاهر ، ولا مشروحة ولا مبررة . فطلبتُ من المؤلف أن يعيد بعض الأجزاء متوخيا فى تلك الإعادة التصريح والتوضيح والتفصيل . فحاول فى ذلك ما استطاع ، صادقا مخلصا ، ولكنه رجع إلى معترفا بعجزه : إنه لم يغير فى العبارات القديمة شيئا ، ولم يضيف إليها جديدا .

فراجعت نفسى : وكيف كان تقديرى الأول إذن ؟ وكيف لم يضعف هذا التقدير الآن ، ولم يتغير ، بعد ما لاحظت فى الكتاب من أشياء قد يعتبرها البعض فيه عيبا أو نقصا ؟ فكانت الإجابة أن التقدير كان لا بد موجهاً لإرادة فى المؤلف صادقة ، ألا يفصل ، وإلى يقين فى نفسه حاسم ، من تفاهة كل تفصيل وتبرير .

وتبين لى عندئذ أن هناك فضيلة فى الأدب لا تعلوها فضيلة ؛ وهى إرادة الإيجاز إذا استهدف إلى إثارة الاستفهام عند القارئ . والكاتب القدير ليس الذى يملأ الصفحات سطورا ، إنما هو الذى يترك فى نفس القارئ ، بين عبارة وأخرى ، وبين كلمة وأخرى ، فراغا يملؤه القارئ من عنده . وأن المبتكر الحق هو الذى يوقظ فى نفس القارئ رغبة الابتكار .

وبعد : فن لا يلاحظ فى الكتاب ، علامات الاستفهام تتلو بعضها بعضا !

ومن لا يلمح بين السطور والكلمات ، فراغا بعد فراغ ، يتنفس عنده القارئ ، في حرية وسعة !

وقد يبدو في غير موضعه الكلام عن الأدب والأسلوب ، بصدد كتاب في الفلسفة وتاريخها ، وعن فيلسوف معين ومواقفه . وقد يبدو أن للتخصص شروطه في التعبير ، والفلسفة أسلوبها ، يخرج به الكاتب فيها عن لغة الأدباء ، كما تخرج عنها معادلات الجبر وتجارب الطبيعة .

ولكن الأمر غير ذلك . فعبقرية العرب تخالف هذا الحكم أشد المخالفة . والفلسفة في هذه العبقرية تجانس الأدب وتصاحبه ، وتألف به ، وتتحد اتحادا وثيقا . فكان من أتقن لغته عند العرب ، عرف نصف الفلسفة . أما من أتقن اليوم لغة العرب وطالع فلاسفة الغرب في لغتهم الأصيلة وعرب تفكيرهم ، فهو في نظرنا قد عرف الفلسفة كلها . ولا يعني ذلك إتقان الإنشاء وحده ، ولا الإنشاء قبل أى شيء آخر ، بل ربما كان جانب الإنشاء في الشعر والقصص أعظم مما هو في الفلسفة . كما لا يعني إتقان العرض ، أو التسهيل أو التبويب . إنه يعني البراعة في النقد ، وفي التهمك والسخرية أيضا ، كما يعني التضمن والتلميح .

وما أكثر التلميح في هذا الكتاب ! وما أقوى روح الانتقاد فيه ، لا سيما الانتقاد المذهب المتضمن !

ولن يمنع أسلوب الاستفهام والإيجاز والتلميح والتضمن ، قارئاً من النفاذ إلى معاني برجسون العظيمة . ولكنه لن ينفذ إليها وحدها ، في ذاتها وخصوصيتها ، إن صح القول . إنه سيبلغ تلك المعاني ، وهي في عقل وقلب رجل آخر .

فكتاب الدكتور مراد وهبه ليس تاريخ فلسفة ، ولا عرضاً لفيلسوف ، ولا شرحاً له أو تعليقا عليه . إنه كتاب صاحبه ، ودراسة فكره ، وصورة صادقة لمنهجه الشخصي وأسلوبه .

يبقى بعد ذلك أن برجسون ألهمه في الفلسفة وفي الأدب ، كما يلهم هو الآن قراءه في الفلسفة والأدب أيضا . ولذلك لم يخطئ صاحبنا عندما طلب من قارئه في نهاية الفصل الأول ، أن يطالع الكتاب — إذا شاء — على أنه كتلب في برجسون ، أو أن يطالعه — إذا شاء — على أنه كتاب في الفلسفة والحقيقة أنه كتاب في

الفلسفة خلال تفكير فيلسوف أوربي عظيم ، وكتاب في برجسون خلال عقلية فيلسوف عربي .

والجدة الفلسفية بينة ، للقارئ المنتبه ، في الكتاب كله . وهي ظاهرة ، للقارئ العادي ، في مواضع منه على الأقل : في وضع المشكلة الفلسفية ؛ في بيان منهج الحل ؛ ثم في حل المشكلة ذاتها .

ولا شك أن القارئ سيطلع بفائدة عظيمة من شرح المؤلف لطريقة الحدس والبصيرة ؛ ومن توضيحه أيضا لفكرة المجال المنطقي ، وتطبيقها في الفلسفة والابتكار الفلسفي . غير أن هذه الصفحات التي قد عفا جنى بعض القراء ، تملأ الكتاب كله وتلقى عليه من نورها .

ولن ينس القارئ تلك الصفحات الأخرى التي يتهم فيها المؤلف كبار الفلاسفة بأنهم مغرضون ، وأن التزيه بينهم هو الفنان ، وأن الطبيعة لا تقذف بفيلسوف فنان كبرجسون إلا وهي في حالة ذهول « تذهل الطبيعة فتخلق نفوسا منصرفة بطبيعتها عن الحياة ، نفوسا تدرك كل شيء في نقائه الأصيل . تدرك أشكال العالم وألوانه وأصواته : كما تدرك أدق حركات الحياة الباطنية ^(١) » .

ألا يحق لنا بعد مطالعة « المذهب عند برجسون » أن نقول عن مؤلفه ، إنه لم يكن فيلسوفا مغرضا ، ولا كاتباً مغرضا ، بل كان فنانا ؟

نجيب بلدي

الإسكندرية في ١٢ أكتوبر ١٩٦٠

الفصل الأول

سمات المذهب الفلسفى

« من العدل أن نعرف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال وأنها لا تنال إلا تدريجاً بتماون الجهود بحيث أن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر، ولكن مجموع جهودهم يؤتى لنتائج خصبة »
« أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ٢ ف »

إن العقل الإنسانى ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية . وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات هذه المعرفة ، ثم هو يضمها جميعاً ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية ، بحيث لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله . ونزوع العقل نحو التوحيد هو فى ذات الوقت نزوع نحو المطلق ، أى نحو تنظيم المعرفة وتجميعها فى كل موحد ، أى فى مذهب .

والمذهب ، من أجل ذلك ، عقلى . فالعقل ليس فى إمكانه أن يفهم دون أن يوحد . فهو لا يكتفى بالوقوف عند المجموعات التجريبية ، وإنما هو يحاول أن يجعلها تتقابل فى نقطة واحدة . ويبقى بعد ذلك أن الفرق بين مذهب وآخر هو فى النظر إلى طبيعة هذه الوحدة . فقد تتمثل فى موجود أوجد ، كما فى فلسفة برونيديس ، وقد تبدو على هيئة صور ، كما فى فلسفة أفلاطون .

والانتهاء إلى الوحدة يتضمن ممارسة عمليتين عقليتين هما التحليل والتركيب . ونحن نقصد من معنى التركيب ، الربط والتوحيد بين مجالات المعرفة المتباينة ، بحيث تبدو نظريات الفيلسوف متناسبة فيما بينها كتناسب أجزاء البناء من حيث أوضاع الحجارة به . والفيلسوف عندما يقوم بعملية الربط والتوحيد لتكوين مذهبه إنما يشبه بالعالم الرياضى . فالعالم الرياضى لا يهتم إذا كانت نظرياته تطابق الواقع أو لا تطابقه . إنه يخلق الموضوعات التى يريد دراسة خصائصها ، كالعدد الذى يمكن أن يتسلسل إلى ما لا نهاية وجميع الأشكال الهندسية التى يمكن تخيلها ، ثم يعرف هذه الموضوعات دون أن يبحث عما إذا كانت توجد حقيقة أم لا . إنه يكفيه أنها ممكنة

عقلا . فإذا ما انتهى من تعريفها أخذ يستنبط خواص كل موضوع منها من الخاصية التي اختارها لتعريفه . كل المطلوب منه عندئذ أن تكون نظرياته المستنبطة متسقة مع هذه التعاريف مضافا إليها البديهيات والمصادرات^(١) . ولذلك قد تتعدد الأبنية الرياضية ومع ذلك تبقى صادقة رغم اختلاف بعضها عن بعض . يكفى أن يكون كل منها متسق البناء . فعالم الجبر يكفى في معادلاته ببعض الحروف الأبجدية . وعالم الحساب لا يحتاج في عملياته المتباعدة إلا إلى فكرة العدد . وعالم الهندسة ليس في حاجة إلى القول بوجود الأشكال الهندسية في الواقع . إنه ، مثلا ، يعرف المثلث بأنه سطح مستو محوط بثلاث خطوط مستقيمة تتقاطع مثنى مثنى ، ثم هو يستنبط من هذه الخاصية بقية خواص المثلث ، مهما تختلف زواياه أو طول أضلاعه . ومن أجل ذلك يقال إن العلوم الرياضية علوم عقلية خالصة ، لا يحدها سوى الوقوع في التناقض . ومن أجل ذلك أيضا أمكن وجود أكثر من بناء هندسي ، هندسة إقليدس ، وهندسة لوباشوفسكي ، وهندسة ريمان . فإقليدس يفترض أن المكان مستو استواء أفقيا . ولوباشوفسكي يفترض أن المكان أسطواني الشكل . أما ريمان فيفترض أن المكان كروي . وبناء على هذه الفروض تختلف النظريات الهندسية . فمجموع زوايا المثلث في هندسة لوباشوفسكي أقل من قائمتين ، وأنه من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأصلي مع أنها تكون كلها في مستوى أفقي واحد^(٢) . أما في هندسة ريمان فمجموع زوايا المثلث أكثر من قائمتين ، وأنه ليس في الإمكان رسم خطين متوازيين ، لأن الخطوط ، بناء على مصادره ، ستكون شبيهة بخطوط الطول على الكرة الأرضية ، تتلاقى ثم تتقاطع عند القطبين^(٣) .

وقد كان ريمان أول من أشار إلى أن الرياضيات لم تعد علما مطلقا يقينياً في

(١) Goblot : Traité de Logique, Paris, p. 266 et suivantes

Poincaré : La science et l'Hypothèse, Flammarion 1906 p. 66 et suivantes.

H. Poincaré : Ibid., p. 50-51. (٢)

H. Poincaré : Ibid., p. 54. (٣)

G. W. Churchman : Elements of Logic, p. 13

راجع كذلك : زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، الأنجلو ١٩٥١ ص ٣٠٠ - ٣٢٠

محمود قاسم ، المنطق الحديث ومناهج البحث ، الأنجلو ١٩٥٣ ص ٢١٩ - ٢٢٣ .

كتابته « في الفروض الأساسية لعلم الهندسة »^(١) ، والعنوان ذاته يوحي بانقلاب في الرياضيات . فبدلاً من البديهيات فروض ، وبدلاً من الحقيقة المطلقة حقيقة مشروطة . ويبقى أن العلوم الرياضية علوم اشتراطية ، كما يقول داربون^(٢) ، تجري في تقدمها على أساس الاستنباط deduction وليس على أساس الاستقراء . والعلم الاستنباطي يبدأ بالتعريفات . والتعريفات اشتراطية بمعنى أن العالم له الحق في أن يعرف اللفظ بما يشاء من معنى على شرط أن يلتزم هذا التعريف في بنائه العلمي . ومن هنا تنشأ فكرة الاتساق من حيث هي أساس الرياضة : فيكون كل جزء من أجزاء البناء الرياضي على اتساق مع الأجزاء الأخرى بحيث لا يكون ثمة تناقض . ليس إذن من الصواب أن يقول ديكارت إن الحق هو الحق لأنه واضح ومتميز . ومن أجل ذلك لم تكن ثورة ديكارت حاسمة . فهي قد اعتمدت على التيارات السالفة التي تقرر الحقيقة الثابتة . وغاية الأمر أن ديكارت نقل الحقيقة من المجال اللاهوتي إلى المجال الميتافيزيقي ، ومن المجال الميراثي إلى مجال الفكر الواعي الناقد . ولقد أشار ليبنتس إلى إمكان الخداع في صدق الحدس الديكارتي ، وإلى أن بديهيات إقليدس في ميسس الحاجة إلى برهان . ثم جاء هيوم وقرر ظاهرة النسبية في الرياضيات من حيث أن مقياس الحقيقة ، عنده ، هو الإدراك الحسي . غير أنه لم يكن حاسماً في هذا التقرير . فقد سلم بنوع من اليقين ملازم للرياضيات باعتبار أن الرياضيات تدل على علاقات بين الأفكار ، وليس على وقائع . وأن العلاقات ضرورية لأنها تتوقف على الفكر ، وليس على الأشياء . ولذلك فنحن نقرر أن اليقين الرياضي لم يهتز فعلاً إلا مع ظهور الهندسات اللا إقليدية .

والفلاسفة حين يقيمون بناءاتهم الفلسفية يفعلون ما يفعله علماء الرياضة . فهم يأخذون بمعيار الاتساق أساساً لتكوين مذاهبهم . فيطرح الفيلسوف تصورات معينة ، ويبقى على تصورات أخرى . وهو في هذا الطرح ، وهذا الإبقاء ، لا يركز إلا على التصور الأوحد الذي يقيم عليه بناءه الفلسفي . ومنشأ هذه الصلة بين الروح الرياضية والروح الفلسفية هو هذه الإحالة المتبادلة بين الرياضة والمنطق . ومنشأ هذه الإحالة

On hypotheses underlying geometry .

(١)

وهذا المؤلف لم يطبع إلا عام ١٨٦٨ بينما تم تأليفه عام ١٨٥٤ .

Darbois : La Philosophie des Mathématiques. P.U.F., 1949 p. 45.

(٢)

المبادلة هو الهندسة التحليلية والهندسات اللاإقليدية . إذ تبين أنه في الإمكان إرجاع الهندسة إلى الحساب ، بمعنى أن كل هندسة ليست إلا علما استنباطيا يقوم على المبادئ والقضايا الأولية في الحساب دون حاجة إلى الرجوع إلى التجربة الحسية . وفي نهاية القرن التاسع عشر حاول أصحاب المنطق الرمزي إرجاع علم الحساب إلى المنطق . فالتصورات الرياضية ، في نظرهم ، تنحل في النهاية إلى تصورات منطقية . فمثلا إذا قلنا إن العدد الزوجي هو عدد يقبل القسمة على ٢ ، فهذه القضية تتضمن العدد ، والقسمة ، والعدد ٢ . وفي عبارة أدق نقول إنها تنحل في النهاية إلى تصور العلاقة والصنف . فالأعداد إذن ، وهي نقطة الابتداء في دراسة الرياضيات ، لم يعد ينظر إليها باعتبار أنها أبسط المدركات الرياضية . إذ أنها في الحقيقة على درجة كبيرة من التركيب . وهي لا تأتي إلا بعد أن تسبقها خطوات عقلية أبسط منها تقع كلها في مجال المنطق . فتعريف العدد بأنه فئة من فئات معناه أننا حللنا هذا المدرك الرياضي إلى مدركات ليست من الرياضيات ، بل هي مدركات من المنطق . لأن « فئة » مدرك منطقي . وبهذا تكون الرياضيات ، في حقيقة أمرها ، استمرارا للمنطق^(١) ليس من حيث أنها مثل من أمثلة كثيرة يمكن فيها تطبيق المبادئ المنطقية في عمليات الاستدلال ، ولكن من حيث إمكان تحويلها إلى بناء منطقي خالص كأي جزء آخر من أجزاء المنطق الخالص . وقد تحدى رسل أولئك الذين لا يعترفون بأن الرياضيات والمنطق شيء واحد وبأن هناك تساويا تاما بينهما من جميع الوجوه أن يبينوا له أين ينتهي المنطق ، وأين تبدأ الرياضيات ، وذلك خلال عرضه للتعريفات والاستدلالات في كتابه الموسوم « الأصول الرياضية » .

ويعترض داربون قائلا إن أصحاب المنطق الرمزي يتجاهلون التطور التاريخي للرياضيات . فهو يقرر أن لها منابع أصيلة في التجربة^(٢) . وردنا على ذلك أن العقل الإنساني لا يخضع في تطوره ، وفي خلقه للعلوم ، إلى التجربة الحسية . معارفنا كلها أصلها حسي ، أو هي تنبع من الحس . بيد أن هذا النوع من الرياضيات الذي يشير إليه داربون لم يوجد إلا عند قدماء المصريين . وقد كان فعلا مرتبطا بالواقع والتجربة . وقد أفادوا منه كثيرا في بناء الأهرامات . ولكن هذا

Fritz : Russell's Construction of External World, p. 19-20.

(١)

Darbon : La Philosophie des Mathématiques, p. 175.

(٢)

النوع من الرياضيات لارتباطه بالواقع ، لم يكن له القدرة على التقدم والتطور . وعلى الضد من ذلك العلم الرياضى عند اليونان . فقد كان من دواعى تقدمه وروحه أنه اعتمد على العقل^(١) . فاليونان هم أول من كشفوا أن الرياضة تقوم على أساس فروض تفترض ، ثم يستنبط منها كل ما يمكن استنباطه من نتائج ونظريات .

العلم الرياضى إذن هو أعلى درجة من درجات التجريد . فهو لا يرتبط بموضوع عيى ، ثم هو مجموعة من الفروض . والفرض ليس نظرية ، لأن النظرية حكم يقبل الصدق والكذب . أما الفرض فهو ليس كذلك من حيث أن الصدق أو الكذب يحمل على النتائج ، وليس على المقدمات . ليس للرياضيات إذن بديهيات ، وليس لها الحق فى أن تقرر إمكان إدراك موضوعاتها إدراكا عيىيا فى العيان .

والإحالة بين الرياضة والمنطق متبادلة كذلك من حيث أن القياس قد أخذ نموذجه من البراهين الرياضية الخاصة بالمساواة فى صورتها العليا : $a = b$ ، $b = c$. إذن $a = c$. ومن هنا أمكن صياغة أشكال القياس على أساس رياضى مما يبدو ظاهرا من إمكان التعبير عنها بأشكال هندسية . بل إن اسم القياس مأخوذ من الرياضة فى اليونانية . إذ معنى هذه الكلمة فى هذه اللغة : « العدد ، الحساب ، الجمع » . ثم إن المنطق يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والحمول صلة مساواة ، مما وجد صورته العليا فى المنطق الرياضى الذى أحال القضايا الحتمية إلى نسب للتساوى . ولم يكن فى وسعه ، فى الواقع ، أن ينتهى إلى غير هذا المنطق الرياضى ، ما دام المبدأ الذى يقوم عليه هو الهوية ، وهو نفس المبدأ الذى تقوم عليه الرياضيات^(٢) . ومعنى ذلك أنه لا يوجد فارق بين مبدأ التساوى ومبدأ الهوية ، وأنه فى الإمكان إرجاع الأول إلى الثانى . وهكذا يعتبر مبدأ الهوية هو المعيار لكل تقويم منطقى ورياضى ، ولكل علم لا يدخله الزمان . ومن ثم فهو المبدأ المطبق فعلا فى المذاهب الفلسفية التى لا تحسب للزمان أى حساب ، أو التى لم تفهم

G. Milhaud : Le Rationnel, Alcan 1926, p. 23-24.

(١)

راجع تفصيل هذه الصلة بين الفلسفة والرياضة فى مقدمة كتاب :

Milhaud : Les Philosophes Géomètres de la Grèce, 2ed., Paris 1934.

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ط ١ - النهضة ١٩٤٥ ، ص ١٩٤ .

طبيعة الزمان إلا على أنها تشبه طبيعة المكان .
 وبفضل الروح الرياضية ، وبفضل مبدأ الهوية تتكون المذاهب الفلسفية .
 الروح الرياضية تنطوي على عدم الإهابة بالتجربة ، وفرض مصادرات يلتزم بها
 الفيلسوف في الانتهاء إلى نظريات . ومبدأ الهوية يفضي إلى اختفاء الاختلاف
 والتناقض ، فتصبح الأشياء في حالة مساواة تامة من جراء عمليتي الحذف والإضافة ،
 حذف اللامتساوي واللامتشابه وإضافة المتساوي والمتشابه . ولهذا « فالتصور » هو
 الهدف من كل العمليات العقلية . فالتصور يحد من قيمة الواقع العيني من حيث
 أن مهمته تجريد للعيانات . وهو لذلك ينمو بطريقة مصطنعة ، ولا ينفذ إلى
 الأشياء ، بل يلتصق بها فحسب . إنه يغض الطرف عن قيمة الكيفيات الجزئية .
 ولذلك يقال بحق كلما كان التصور أكثر كلية كان أكثر نقصا . وبصبح الحكم ،
 في مثل هذه المذاهب ، هو إضافة محمول إلى موضوع بينهما هوية . وهكذا نجد
 أنه في الإمكان دائما أن يحل المحمول محل الموضوع ، بغض النظر عن القيمة
 الوجودية لهذا الإحلال .

وتقرير الطابع الرياضي للعقل يفضي إلى نتيجة حتمية خطيرة ، وهي أن
 مذاهب الفلاسفة صادقة ، كل في إطاره الخاص ، متناقضة عند المقارنة بينها .
 ويحق إذن لكائن القول بأن القضايا الفلسفية ونقائضها لازمة على السواء . فالعالم له
 بداية في الزمان ، وليس له بداية ولا حد . وليس يوجد في العالم شيء بسيط . في
 العالم عالية حرة ، وفي العالم ليس شيء حر ، بل كل شيء يحدث بموجب قوانين
 طبيعية . العالم المحسوس يتعلق بوجود ضروري ، وليس في العالم موجود ضروري^(١) .
 وقد اتخذ بعض الفلاسفة من تضاد المذاهب الفلسفية أو تناقضها وسيلة لإنكار
 المعرفة المطلقة إنكاراً تاماً . غير أن هذا الإنكار ليس بداية انحلال ، بل قد يكون
 بداية تحرر من بعض الأوهام الفلسفية . إذ أنه يستلزم انعكاف الفكر على ذاته ،
 حتى يدرك ذاته من حيث هو ذات ، لا من حيث هو موضوع ، فيتحول الفكر
 من الاهتمام بالتصورات الكلية المجردة إلى الصفات الفردية . ومن ثم يعجز الفيلسوف
 عن تكوين مذهب فلسفي .

ونحن نعتقد أن النزعة اللامذهبية بدأت عند السوفسطائيين . فالفلسفة السوفسطائية لم تكن إلا نقدا وتحليلا للفلسفة الطبيعية ، أى دون الإهابة بتكوين مذهب محدد . إنها تريد أن تضع الوجود الإنسانى فى مقابل الوجود الطبيعى ، وأن ترد كل تقويم إلى هذا الوجود وليس إلى أشياء أخرى فزيائية ، أو كائنات أخرى خارجية مفروضة على الوجود . فالإنسان هو مقياس الأشياء . وهذه العبارة تجمع بين رأى هرقليطس فى التغير المتصل وقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . والمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية . ولما كانت الطبيعة كلها فى تغير دائم ، وتغير بين الأضداد ، إذ أن الضد الواحد ينتقل إلى الضد دائما وباستمرار ، لم يكن فى الإمكان ، بعد ذلك ، إطلاق صفة معينة على شئ . ولما كان الإحساس ، فى حالة الإدراك ، لا يدرك إلا هذا التضاد ، وهذا التغير ، فإن الإحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الأفراد . وبذلك تنتفى المعرفة الكلية الموضوعية وتصبح الحقيقة العقلية تناقضاً ونزاعاً . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة باعتبارها جدلاً ، وإنما باعتبارها العلم الحقيقى ، ذلك أن الخطابة هى القدرة على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ، وعلى معارضة المذاهب الفلسفية بعضها ببعض . ونحن من أنصار تسلي فى هذا التفسير ^(١) .

من هذا الجانب ، الجانب الإنسانى فى التفكير السوفسطائى ، تعتبر فلسفة سقراط امتداداً للنزعة السوفسطائية . فسقراط يقرر مع السوفسطائيين أن نقطة البداية ليست هى تحليل الموضوعات الخارجية ، وإنما هى تحليل مدركاتنا المماثلة لهذه الموضوعات . فالمرء لا بد له إذن أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات ، وليس بمعرفة الطبيعة الخارجية . وهو ، من أجل ذلك ، لم يعن أدنى عناية بالطبيعة ، بل وجه كل همه نحو الإنسان . غير أن النتيجة التى نصل إليها مختلفة فى كلتا النزعتين : النزعة السقراطية والنزعة السوفسطائية . إذ أن الأولى تؤدى إلى معرفة الإنسان لنفسه ، على حين أن الثانية تؤدى إلى البراعة والمهارة فحسب .

ومن أجل ذلك لم تكن فلسفة سقراط تهدف إلى الهدم بقدر ما كانت تنجّه نحو البناء . فهو يقرر مع السوفسطائيين أن المعرفة عند الفلاسفة الطبيعيين ،

متناقضة وبالتالي باطلة ، لأنها لا تنظر إلى الأشياء في كل نواحيها ، بل تتعلق
فحسب بجانب واحد من هذه الجوانب . ولكن مرد ذلك ليس إلى طبيعة المعرفة ،
كما يقرر السوفسطائيون ، وإنما إلى نقص في منهج البحث . فلا بد للإنسان أن يراعى
جميع النواحي للشيء الواحد ، وتحليل الشيء من أجل استخراج الصفات الجوهرية
التي تميزه . وهذا هو ما يسمى بالمنهج التحليلي ، وهو البحث في صلة الأجناس
والأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح للماهيات
الأشياء . ومن هنا كان في وسع سقراط أن يقيم مذهبا مطلقا . غير أنه اقتصر
فقط على إعطاء الفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفي محدد ، وتقصد بها إدراك
الماهيات ، أي تكوين معان تامة الحد .

وفلسفة أفلاطون لم تكن إلا المحاولة في استخدام هذه الفكرة ، الماهيات ،
لتكوين مذهب فلسفي مغلق معتمدا في ذلك على العلم الرياضي ومنهجه . ومن هنا
نقرر أن فكرة تكوين مذهب في الفلسفة لم تبدأ إلا عند أفلاطون . ولا أدل على
صدق ما نقول من أن تقرير الماهيات عنصر جوهري في تكون مذهب محدد ،
أي مغلق ، هو هذه الحملة التي يشنها فلاسفة الوجود ، أمثال كيركجورد ومارسل
ويسبرز ، على فيلسوف « المذهب » .

فالفيلسوف لكي يفلسف الوجود لا بد له أن يحياه ويتمثله ، وبالتالي أن يدخل
الوجود في نفسه بدلا من أن يغلق عليه فيه . ولهذا يقرر جبريل مارسل أن فكرة
المذهب تفضي إلى الخروج عن الوجود ذاته ، وإلى إهمال الواقع المعقد في مقابل
الانتهاء إلى مجموعة من المبادئ الواضحة المتميزة كما يظن ديكرارت فيتجمد الفكر
في قوالب ثابتة^(١) . ومن هنا ثار فلاسفة الوجود على فلسفة الماهيات ، ووضعوا
بدلا منها فلسفة الوجود . ويبقى أن فلسفة الوجود ليست في صميمها إلا تحولا عن
الماهية إلى الوجود ، وتعلقا بالإنسان من حيث هو موجود فردي . وبالتالي فإن هذه
الفلسفة تبدأ من نقطة ذاتية خاصة تعبر عن تجربة حية يستخلص منها ما يراد
من المعاني الفلسفية والميتافيزيقية . ومع ذلك فليس في الإمكان صياغة هذه المعاني
في قالب عقلي منظم .

وإدراك الماهيات يكون بالعقل لا بالحس . ومعنى ذلك تفضيل الاستنباط على الاستقراء في الوصول إلى المعرفة الصادقة . والماهيات ، هنا ، هي منطقة التلاقى بين المحسوسات ، أو الجامع المشترك لها ؛ وفي كلمة واحدة ، الصور . وقد يقال إن أفلاطون لم يستطع ، في بعض الأحيان ، أن يصل إلى هذه المنطقة . ففي «الجمهورية» يتعرض لفكرة العدالة ، ويحدد موضوعها شيئاً فشيئاً . ومع ذلك فهو يقرر أن العدالة من العسير تحديدها تحديداً دقيقاً . وفي « فيلابوس » يحاول أفلاطون تحديد ماهية الخير فلا يصل إلا إلى تعريف مقارب لفكرة الخير .

ونحن نعتقد أن الخطأ في هذا القول مرده إلى الفصل بين المحاورات بعضها وبعض ، والنظر إلى كل محاورة باعتبارها تعبيراً عن جانب من جوانب مذهب أفلاطون . كلا ، فالمحاورات أولاً تعبير عن تطور حى في تفكير أفلاطون . ومسألة ترتيبها مسألة أثارها بعض مؤرخى الفلسفة أمثال جون برنت وتيلور . ومهما يختلف هذا البعض في ترتيبها فهم متفقون على أن المحاورات كلها مكتوبة من أجل هدف واحد ، وهو محاولة الاقتراب شيئاً فشيئاً من ماهية الأشياء .

وما لا شك فيه أن أفلاطون متأثر في ذلك بمنهج سقراط في الشك ، « ومحاولة » الوصول إلى معرفة الحقائق دون الوصول إلى حقائق الأشياء كما هي في ذاتها . وعرض وجهات النظر بالنسبة إلى الموضوع الواحد يتضمن هذا المعنى ، وهو أنه ليس في قدرة الفيلسوف أن يضع كتباً وكأنها مراجع نهائية . فهو مثلاً يتحدث عن الخير في « بروتاغوراس »^(١) من حيث إنه اللذة . بينما في « جورجياس »^(٢) يقرر أن الخير هو السعادة . أما في « الجمهورية »^(٣) فترى سقراط يقول إن على المرء أن يفعل الخير بالنسبة لكل إنسان عدواً كان أم صديقاً . ولكن ما هو الخير ؟ وفي هذه المحاورة تلميح لا تصريح بأن الخير هو علة الصور إذا كنا نأخذ بهذا النص « الشمس ابن الخير ولده على مثاله ، وأن صلة الشمس في العالم المرئى بالبصر والمرئيات كصلة الخير في العالم المعقول بالعقل والمعقولات »^(٤) . أما في « طيماوس »

(١) بروتاغوراس : ص ٣٥٤ - ٥٨ .

(٢) جورجياس : ص ٥٠٠ .

(٣) الجمهورية : ص ٨٣٣٥ ، ٢٣٦ أ .

(٤) المرجع السابق : ص ٥٠٨ .

فيتحدث أفلاطون عن الخير باعتبار أنه العلة الأولى للصور . فهو الذى يهب الصور ليس فقط ماهيتها ، بل أيضا وجودها . ثم يضمن أفلاطون على الخير صفات الألوهية المعروفة . فيصفه بالقدرة المطلقة ، والعلم ، والإرادة ، كما يصفه بالحياة . وهكذا ينتهى أفلاطون إلى توحيد التصورات كلها في تصور واحد ، ينتهى إلى الوحدة المذهبية ، ويبدو متسقا مع المبدأ الذى وضعه في بداية التفلسف ، وهو أن موضوع العلم ثابت ، وأن يقين المعرفة يتوقف على درجة هذا الثبات . غير أن أفلاطون لم يكن قادرا على المحافظة على هذا الاتساق في جميع لحظات تفلسفه . فقد كان يلجأ إلى الخيال في الفينة بعد الفينة ، وذلك بفضل الأسطورة . ففي « طيماوس » يتحدث حديثا أسطوريا عن الصانع^(١) ، مما جعل مؤرخ مثل ديبس^(٢) يرفض القول بأن لأفلاطون مذهباً منطقياً مركباً تركيباً محكماً . ومن أجل ذلك يتناول مؤرخ مثل تيلور كل محاورة ، ويحاول أن يستخرج ما فيها من أفكار دون الربط بينها وبين بعض . وهو اتجاه فيه شيء من المغالاة لأن فيه إنكاراً لفكرة منهج الاستنباط الكامن في مذهب أفلاطون .

ولم يكن في وسع أفلاطون أن ينتهى إلى مثل ما انتهى إليه لو أنه لم يفضل منهج الاستنباط على منهج الاستقراء . ونحن نعتقد أن هذا التفضيل مرده إلى تقرير أفلاطون أن الرياضة مقدمة للعلم^(٣) ، لأنها تضع أمام الفكر صوراً كلية ، ونسباً ، وقوانين تتكرر في الجزئيات فبذلك تستحث الفكر على اطراد سيره حتى ينتهى إلى الماهيات ، وهي نهاية الشوط . ولا أدل على ذلك من إعجاب أفلاطون بالهندسة . ومحاوراته مليئة بالمصطلحات الرياضية إلى درجة أنه في الإمكان تصدير جميع محاوراته بهذه العبارة التي كانت مكتوبة على مدخل الأكاديمية « لا يدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة » . فقد اصطبغ تفكيره بروح العلم الرياضى إلى الحد الذى أرجع فيه العناصر الأربعة من ماء و نار وهواء و تراب إلى مجسمات رياضية . وقد عرض هذه النظرية في طيماوس^(٤) . وهو يقرر في القوانين^(٥) أن أولى العلوم بهداية

(١) V. Brochard : Etudes de Philosophie ancienne et moderne, Paris 1926, pp. 46-59.

(٢) A. Diès : Autour de Platon, Paris 1957, t. II, p. 570.

(٣) Plato : Republic, p. 522.

(٤) طيماوس : ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، راجع كذلك أسحق أفلاطون : أفلاطون ، دار المعارف ، ص ٧١ ، ٧٢ .

(٥) القوانين : ٩٧٧ ب .

الإنسان هو الحساب ، والذي بدونه تخلو من العقل . فالحساب هو علم العدد المجرد . وهو يكون بالعقل لا بالحواس . ومن هنا تتحول النفس من إدراك الموجودات المتغيرة إلى إدراك الموجود الحقيقي فتكشف الأعداد باعتبارها مثلاً . هذا من جهة وظيفة العلم الرياضى . أما من جهة منهج هذا العلم فهو يتلخص فى عمليتى التحليل والتركيب . بفضل التحليل نصل إلى المبادئ الأولى ، وهى بيئة بذاتها ويضمن إليها العقل^(١) . وبفضل التركيب نهبط إلى النتائج التى نريد البرهنة عليها .

وعلى الضد من ذلك أرسطو . فليس فى فلسفته مذهب ، لأنها تقوم على التحليل ، ولا تلجأ إلى التركيب إلا فى النادر جداً . وهذه النزعة التحليلية تسود كل نواحي تفكير أرسطو ، حتى أن فلسفته كادت تنهى إلى تحليل المفاهيم والمعانى . ومنهجه فى دراسة المشاكل الفلسفية يؤكد هذا الرأى ، إذ كان يبدأ بتحليل لفظى لغوى للمفهوم الذى هو بصددده . ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير فى تفكيره . ولم يفهم من كلمة « التركيب » إلا أن تكون الفلسفة مجموعة من التركيبات تسيطر عليها فكرة واحدة ، دون أن يكون هناك تسلسل منطقي بين كل مجال وآخر .

فلسفته كلها تتمركز حول فكرة واحدة ، هى فكرة الكمال أو الصورة ، وهى تسرى فى جميع أجزاء فلسفته . فهى الأصل فى فكرة الجوهر . وهى أساس علم ما بعد الطبيعة ، ثم علم الطبيعة ، ثم علم الأخلاق .

أما من ناحية ما بعد الطبيعة ، فالصورة هى مجموع الصفات التى تطلق على شئ ما من الأشياء ، وبها يتم كمال الشئ . وهى من أجل ذلك موضوع العلم ، والأساس فى كل علية . فالعلة الصورية يقال إنها علة غائية باعتبار الفاعل الذى ينظر إلى الصورة من ناحية نهاية التحقق . وكذلك الحال بالنسبة إلى العلة الفاعلية سواء أكانت هذه العلة صادرة عن باطن أو خارج ، فإننا فى كلتا الحالتين نجد أن الفاعل لا يفعل شيئاً آخر غير تحقق الصورة فى الشئ المراد تحقيقها فيه . حتى علية الهيولى فإنها تتوقف على علية الصورة ، لأن الهيولى تعشق الصورة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الهيولى انفعال ، بينما الصورة فعل . والفعل

(١) زكى نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا : النهضة ١٩٥٣ ، ص ٣٣ .

هو الوجود الحقيقي ولذا فإن الله صورة . وهو أعلى درجة من درجات الصورة . وهو يحرك ولا يتحرك .

أما فكرة الصورة في علم الطبيعة فهي الكمال أو الغاية ، بمعنى أن تصور هي غاية الحركة . فالهياكل قوة ونزوع نحو الفعل ، وهي بالتالي تترع دائماً إلى تحقيق الصورة ، أى أن فيها اشتياقاً إلى الصورة . وعلى هذا النحو تماماً تتحرك الأشياء بأن تعشق الله . وحركة العشق إذن هي العلة الفاعلية . ولن نعرض لما أثير حول فكرة العشق من اعتراضات من حيث أنه يبدو أنها تتنافى مع كثير من أقوال أرسطو^(١) . أما في علم الأخلاق ، فالكمال يتمثل في كمال الفعل المقوم لطبيعة الموجود . وهو يطلق عليه لفظ « السعادة » من حيث أنها ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم ، وإنما هي حالة سكون مطلق كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء . هي إذن كمال لم يبق فيه أثر لقوة . وبهذا المعنى لن تتحقق السعادة إلا في الحياة النظرية .

ونخلص مما تقدم إلى أن فلسفة أرسطو لا تكون مذهباً بالمعنى الذي نفهمه من هذه الكلمة . بل نحن نزيد فنقول إنه لم ينظر إلى الفلسفة إلا من حيث أنها جمع للمعارف . ومع ذلك فإنه لم يستطع أن يدخل فيها علمي الرياضيات والفلك . ونحن لهذا نقرر أنه كان في إمكان أرسطو أن يكون مذهباً في الفلسفة لو أنه تأثر بالعلم الرياضي والروح الرياضية^(٢) . فهو يقرر في كتاب ما بعد الطبيعة أن الدقة الرياضية ليست مطلوبة في كل موضوع ، وإنما فقط في الكلام على المجردات . ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي لأن الطبيعة تحتوى على المادة^(٣) . وهو من أجل ذلك ظل ملتصقاً بالوجود العيني بالرغم من أنه انتهى إلى القول بأن الصورة هي الأصل . فكان لزاماً عليه أن يجعل الصورة هي كل شيء في التفكير . ولكنه المنهج التجريبي الذي يحول دون الانتهاء إلى الوحدة المذهبية . أضف إلى ذلك عناية أرسطو العظيمة « بتحديد معاني الألفاظ ووضع ألفاظ جديدة في العلوم وفي

(١) عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، النهضة ، ط ٢ ، ١٩٤٤ ، ص ١٧٧ - ١٨٦ .

(٢) La Revue de Synthèse, Paris 1951, p. 17.

(٣) ما بعد الطبيعة : م ٢ ف ٢ من ٩٩٥ ج ١ ص ٥٠ .

الفلسفة^(١)، وعدم وجود مذهب في فلسفة أرسطو لا يتعارض مع تقرير الانجاء نحو « وحدة » تحمل طابعا خاصا هو عدم التناقض مع قوانين الفكر التي يجب معرفتها لتعلم أى القضايا، في العلوم، يطلب البرهان عليها، وأى برهان يطلب لكل قضية .

ونحن نلمح في التيار العام لتاريخ الفلسفة تكرارا لهاتين التزعتين ، ولكن على أنحاء متباينة . ونقصد النزعة الأفلاطونية نحو تكوين مذهب مغلق ، والنزعة الأرسطية نحو اللامذهبية ، أو الفتح . ففي العصر الحديث عادت الروح الرياضية في تفسير الأشياء على يد ديكارت . فقد حاول إقامة علم رياضى جامع من حيث أن لهذا العلم رسالة فلسفية ، هي في ألا يكون مجرد عرض حلول لمشكلات جزئية ، أو نظرية في الأعداد والأشكال ، وإنما في أن يكون علما كليا ، فيخضع الظواهر جميعا إلى المقياس والترتيب . وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال في المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » . فإن العقل إذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها إلى مجالات أخرى غير العلوم الرياضية ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية » . يقول ديكارت في نهاية القسم الثاني من كتاب المقال في المنهج « ولم تكن غايته على الإطلاق أن أتعلم جميع العلوم التي يطلق عليها عادة اسم الرياضيات . لأننى لما رأيت أنها ، بالرغم من اختلاف موضوعاتها ، متفقة جميعها في الاختصار على بحث النسب أو العلاقات الموجودة بينها أدركت أنه من الأفضل أن أكتفى بالنظر إلى هذه العلاقات عامة ، دون أن أفرض وجودها إلا في الموضوعات التي تسهل معرفتي لها ، ودون أن أقيد بها البتة ، حتى تزداد قدرتي فيما بعد على تطبيقها في جميع الموضوعات الأخرى التي توافقها^(٢) » .

وهكذا يؤلف ديكارت علما واحدا . ويبقى بعد ذلك أن العلوم لا تتمايز فيما بينها بموضوعاتها ومنهجها ، إذ هي وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجا واحدا هو المنهج الرياضى ، وليس هو القياس أو الاستقراء . فلا خير يرجى من القياس .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ٢ القاهرة ٤٦ . ص ١١٧ .

Descartes : Discours de la Méthode, Flammarion 1930 p. 14

(٢)

وهنا يردد ديكارت الانتقادات المتداولة من حيث أن القياس لا يأتي بشيء « فهو لا ينفع في تعليم الأمور بقدر ما يساعدنا على أن نشرح للآخرين ما نعرفه عنها ، أو هو كصناعة لول تعيننا على الكلام دون التفكير في الأشياء التي نجهلها^(١) . أما الاستقراء فإنه لا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علما مهلهلا ملفقا ليس يقينيا ، من حيث أن علامة اليقين ، عند ديكارت ، هي وضوح الأفكار وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات .

وفي الكتاب السالف الذكر يصيغ ديكارت المنهج في أربع قواعد . والغرض من هذه القواعد الأربع أن تصف الطريقة التي يتبعها العقل عندما يفكر تفكيراً رياضياً . وتتلخص هذه القواعد في تحرير العقل من كل سلطة إلا سلطته هو ، وهي تنحصر في الترتيب الرياضى الذى تنتظم فيه القضايا . ففي طبيعة العقل أنه لا يفكر إلا بترتيب قضايا بحتة تظهر دائماً بين السابق واللاحق علاقة واحدة . ويبقى بعد ذلك أنه لا فرق بين قضية تحليلية وأخرى تركيبية ، لأن القضية ، أياً كان نوعها ، لكي تكون صادقة يجب أن تستمد يقينها من ذاتها .

والفلسفة الديكارتية ، في صميمها ، تعبير عن اتجاه جلايلو في إخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية . فالطبيعة كلها في نظره مكتوبة بلغة رياضية ، حتى التغيرات الكيفية ليست إلا تغيرات كمية . وقد أشار ديكارت إلى ذلك بقوله « إن هذه السلاسل الطويلة من البراهين البسيطة والسهلة ، التي تعود علماء الهندسة استخدامها في الوصول إلى أصعب براهينهم ، أتاحت لى أن أتخيل أن جميع الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية تتعاقب على صورة واحدة^(٢) » . ويصبح بعد ذلك أن المبدأ الفلسفى أو العلمى ، والمعنى واحد ، هو قياس ما يقبل القياس ، ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلاً له بصفة غير مباشرة . بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن ما ليس يقاس ليس عينياً أو موضوعياً فحسب ، بل إنه لا يعد موجوداً . ولهذا فإن التجربة عنده ليست هى التجربة الحسية ، وإنما هى عبارة عن سؤال ذى طابع رياضى موجه إلى الطبيعة . فليس

يكفى أن نلاحظ ما هو حسى ، وإنما يجب أن نعرف كيف نصيغ السؤال ، وكيف نجيب ، أى يجب أن نطبق المنهج الرياضى على التجربة . يقول ديكارت « حاولت بادىء ذى بدء أن أكتشف المبادئ أو العلل الأولى لكل ما هو موجود أو ما يمكن أن يوجد فى العالم ، دون أن ألاحظ فى سبيل ذلك غير الله وحده خالق هذا الوجود ، ودون أن أستخرج هذه المبادئ أو العلل إلا من بعض بذور الحقيقة الموجودة بالطبع فى نفوسنا . ثم إنى بحثت بعد ذلك عن العلولات الأولى المألوفة التى يمكن استنتاجها من هذه العلل . ويبدو لى أننى وجدت بذلك سماوات وكواكب وأرضاً ووجدت على الأرض ماء وهواء ونارا ومعادن أخرى مشابهة لها مما هو أكثر الأشياء شيوعاً وأبسطها وبالتالي أسهلها معرفة . . . ولما تجولت فى جميع الأشياء التى عرضت لحواسى اجترأت على القول إننى لم أجد فيها شيئاً لا أستطيع إيضاحه إيضاحاً كافياً بالمبادئ التى اهتمت إليها^(١) » .

وفى القرن الثامن عشر يبدو للناظر فى فلاسفة هذا القرن اشتراكهم فى تحليل المعرفة ، ونقد العقل . فأما نقد العقل فيستند إلى المذهب التصورى أننا لا ندرك سوى أفكارنا فيبقى كل ما عدا الأفكار موضوع بحث . ومبدأ المذهب الحسى أن لا قيمة للمعاني المجردة ، فينتج أن لا قيمة لما بعد الطبيعة . وهكذا لم تقف الفلسفة فى هذا القرن عند حد هدم المذاهب الفلسفية كما سنجد ذلك عند هيوم ، وإنما قد انتهت إلى إقامة مذاهب مغلقة كما سلاحظ ذلك عند كانت .

أما هيوم فالفلسفة ، عنده ، طريق فى البحث بغير موضوع . فليست غايتها أن تبحث مسائل لتصل فيها إلى نتائج . وهو لذلك يقوم بتحليل ضروب الإدراك المختلفة وتحليل القضايا وما يرد فيها من مدركات . وهو يذهب فى هذا التحليل آمداً بعيدة حتى يعلن الشك صراحة . وقد كان هيوم ينعت نفسه بالشك ، ويرى أن الفلسفة هى هذا الشك . فهو لم يصل عند حد الشك فى الميتافيزيقا القديمة فحسب ، كما فعل كانت ، بل فى كل ميتافيزيقا تحاول أن تصل إلى أى نوع من القضايا . ولذا فإن سمة الإنكار هى الطابع الغالب .

فالمعرفة ، في رأيه مجموع إدراكات . والإدراك منه انفعالات impressions ومنه معاني ideas . والانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية ، أو هي إدراكاتنا القوية البارزة ، مثل انفعالات الخواص والتفكير . والمعاني صور انفعال . فإذا لم يكن كذلك كان مركباً صناعياً . ومن هذا القبيل المعاني المجردة . وهيوم يرفضها رفضاً باتاً .

والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعى المعانى ، أى قوانين التشابه ، والتقارن في المكان والزمان ، والعلية . وهى قوانين أولية للذهن تعمل فيه دون تدخل منه . وهيوم يقصر وظيفة العقل على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعانى حصولاً آلياً بموجب قوانين التداعى .

أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية . وهذه العلاقة ليست غريزية ، وليست مكتسبة بالاستدلال ، وإنما هى مجرد عادة ذهنية . وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة يولدها تكرار التجربة .

وهكذا يجرى هيوم في تحليلاته وغايته إنكار الضرورة والموضوعية وهما صفتان تميز بهما المذاهب الفلسفية السابقة لهيوم . ثم ينتهى إلى أن كل ما عدا الإدراك الحسى مغيب عنا . وتبعاً لهذا القول لا يبقى محل للحديث عن وجود الله والنفس وجوداً موضوعياً أو حتى فرضاً^(١) . وهكذا يقف هيوم عند حد إنكار التصورات العامة . والتصورات العامة كما عرضنا من قبل من شأنها أن تسهم في تكوين مذهب محدد مغلق . ومن هنا نقرر أن هيوم لم يكن في إمكانه تكوين مذهب فلسفى بالمعنى الذى حددناه لهذا المصطلح . وكل ما انتهى إليه ليس إلا مجرد تفكيك وفتح لكل مذهب يريد أن ينغلق على ذاته .

وعلى الضد من هيوم كانت . فهو يحاول أن يضع منهجاً لتوحيد المعرفة الإنسانية ، هو المنهج الرياضى . فقد استوقفته دقة التأليفات الرياضية ويقينها فخطر له أن يصطنع للميتافزيقا ما صنع في الرياضة فتستقيم لها الطريق كما استقام طريق الرياضة . كانت إذن « يصادر » على الرياضيات ويتخذ منها معياراً وتمهيداً

Hume : Enquiries concerning Human Understanding, 2ed., Oxford 1893. (١)

وما عرضناه ، لهذا الفيلسوف ين بالغاية التى نشدها لفكرة المذهب المغلق وكيفية فتحة وتفكيكه .

لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تكون علماً . وهذا هو عنوان كتابه الذى ألفه فى الفترة بين الطبيعتين الأولى والثانية من كتاب « نقد العقل الخالص » . وهو يصادر كذلك على اعتبار العلم الرياضى هو العلم الواحد . ولذا لم يكن من العسير عليه بعد ذلك أن يرتب كل أجزاء الموجود المعطى لنا فى الحراس ، فى نظام كلى موحد ، محكم التركيب . وفى عبارة أخرى نقول إنه لم يميز بين العلوم ، ولم يجعل لكل منها منهجاً خاصاً . فالتجربة لا تسير إلا فى اتجاه واحد ويشملها العقل وحده . وهذا هو ما يقصده كانت بقوله إن كل إدراك حسى بالضرورة . وأصبح الوجود هو الوجود المترك عن طريق هذه التجربة أى الوجود فى صورة ثبات وفى صورة تجزئة . وفى كلمة واحدة الوجود فى المكان . والثبات والتجزئة والمكانية مقولات غلق فى المذاهب الفلسفية ، وهى مقولات ذات طابع رياضى أصيل . ولذا لم يكن عجباً أن ينظر كانت إلى الزمان باعتباره المكان فيسلبه الحركة والتطور . فالخصائص بينهما واحدة والماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود . ومن هنا لم يكن من الضرورى أن يحدثنا كانت عن صورتين من صور الحساسية ، بل عن صورة واحدة هى المكان . يكتفى أنه يقرر أن العدد هو تمثل *représentation* يتضمن الجمع المتوالى لوحدات متجاورة . وهو لهذا ليس إلا وحدة ترجع إلى توليدى الزمان نفسه فى إدراكى للعيان^(١) . ومعنى ذلك أن كانت يخلط بين العدد ورسم العد . وهى أغلوطة زينون ذاتها . بينما عملية العد تتسبب إلى الزمان . أما العدد ذاته فشكل متحجر يتسبب إلى الامتداد .

ومن المصادرة على الرياضيات يستنبط كانت قبلية الزمان والمكان . الهندسة تقوم على المكان والحساب على الزمان . والذى ساعد كانت على هذا الاستنباط هو أن الأحكام الرياضية تتسم بالكلية والضرورة ، وهاتان الصفتان لا يمكن أن تأتى بهما التجربة فلم يبق إلا الإنسان أن يكون صانعهما وقد حدد لهما الحساسية أما الفكر فحاصل على معان رابطة يطبقها على الحدود . وهذه المعانى مبادئ ذاتية

(١) كانت : العقل الخالص ، ط ٢ ، ج ١ باريس . راجع الفصل الخاص « بالتحليل الصورى » وهو قسمان : القسم الأول تحليل للمقولات فيحصى كانت أنواعها ثم يبين كيفية استنباطها أى التدليل على موضوعيتها . أما القسم الثانى فهو تحليل للمبادئ وهو لا يمتنا فى هذا العرض .

متقدمة على التجربة تقدماً منطقيّاً لا زمنيّاً . وهى غير قابلة لأن تطبق اعتسافاً خارج نطاق التجربة أى على مطلق الوجود . ذلك أنها ، أى المعانى ، ليست ذات قيمة أو معنى دون المادة الآتية من التجربة . أى أنها ليست معارف بالذات كالمعانى عند أفلاطون أو ديكارت . وكانت هنا يستنبط عدم التطبيق من تعريفه لهذه المعانى من حيث هى شروط لإمكان التجربة ليس إلا . وهكذا تستحيل التجربة إلى أن تكون مجرد تركيب ذهنى قائم على منطق صورى . ويبقى أن المنطق مقدمة لعلم الوجود ، وليس هو مقدمة للعلوم ، كما عند أرسطو .

بيد أن هذه المبادئ الذاتية الحاصلة فى الفكر لا تغلق المذهب فنحن ما زلنا فى مجال الكثرة . والمعارف التى نصل إليها عن طريق ملكة الحساسية وملكة الفهم entendement تبدو متوازية حيناً متكررة حيناً آخر مع أن وظيفة الذهن *raison* التوحيد . فهذه المبادئ أو بالأحرى هذه المقولات لا تملك إلا أن ترد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة وهكذا إلى غير نهاية . غير أن الشروط تستلزم لا مشروطاً ، أى تستلزم مطلقاً حتى يبطل التسلسل إلى ما لا نهاية . والانهاء إلى اللامشروط حركة ارتدادية يقوم بها الذهن من لقاء ذاته لتوحيد المعرفة توحيداً نهائياً . والذهن حاصل على أفكار ثلاث يرد إليها جميع المعارف فيحقق الوحدة التامة . هذه الأفكار هى النفس والعالم والله . والجدل الصورى ليس يرمى إلى استحالة إدراك وجود هذه الأفكار وماهيتها فحسب . ولكن ، وهو الأهم ، إلى الكشف عن حاجة جوهرية فى الفكر الإنسانى هى الحاجة إلى التوحيد . وهو ينتهى إلى هذا التوحيد من خلال تحليل الأقيسة الثلاثة : الاقترانى وهو يستخدم فى الفحص عن الوحدة التى تنتهى إليها الظواهر النفسية . والشرطى المتصل وهو يستخدم فى الفحص عن وحدة الظواهر الطبيعية . والشرطى المنفصل وهو يستخدم فى الفحص عن الجامع للموضوعات الفكرية والموحد لها .

غير أن الوحدة التى ينتهى إليها كانت فى الجدل الصورى هى وحدة صورية . ويبقى أن تضم الوحدة ، الجانب المادى من المعرفة الإنسانية الخاص بتنظيم التجربة العلمية . ومن هذه الوجهة وحدها يعتبر كتاب « نقد العقل العملى » مقدمة لهذا

الربط بين الجانب الصوري والجانب المادى للوحدة المذهبية .
فكانت يقرر فى كتابه « نقد الحكم » أن ملكة الجمال هى حلقة الاتصال
بين الملكة النظرية والملكة العملية . فالعقل يعالج الضرورة والآلية فى الطبيعة ،
والإرادة تتوسم الخير فى الحرية . أما الملكة الحاكمة بالجمال والغائية فهى تضع علاقة
بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون ، بين الضرورة والحرية ، باعتبار الغائية
معلولة للحرية تعمل فى مادة خاضعة للقوانين الآلية . التفسير الميكانيكى إذن فى
العلم لا يكفى . إنه يستلزم التفسير الغائى ، والموجودات العضوية هى التى تستلزم
هذا التفسير بجانب التفسير الميكانيكى ، لأنها تتضمن غاية ، من حيث أن أجزائها
مرتبطة فى تحققها بالكل . وهذا الكل هو بالتالى علة لها . يقول كانت : « إن
الشيء من حيث هو غاية طبيعية يعنى أن أجزائه ليست ممكنة إلا من حيث ارتباطها
بالكل » . نقد الحكم ، ص ١٩ . ومن هذه الوجهة يقرر كانت أن الكائن
العضوى علة هو معلولها^(١) . والغائية هنا غائية باطنة *finalité interne* وهى
صورىة وليست موضوعية ، أى أن الأنا هو الذى يدخل هذه الغائية على الموضوع
المدرى . ومن هنا يبقى التفسير الميكانيكى للطبيعة قائما ومشروعا . إذ أن الحكم
الغائى هو حكم منظم وليس حكما محمدا للأشياء كموضوعات^(٢) . ثم ينتقل كانت
من الفكرة الغائية فى الموجود المتعضون إلى الغائية فى الطبيعة بأكملها ، فينظر إليها
هى الأخرى من حيث هى نظام ألف على نحو معين لتتحقق منه غاية عامة .
والغاية القصوى التى يعتقد أن الطبيعة تجرى نحوها فى تطورها غاية أخلاقية .
فنحن نتساءل دائما : ما هى الغاية أو ما هو الغرض من كذا وكذا حتى نصل إلى
هدف أخلاقى ما .

والهدف الأخلاقى ، فى نظر كانت ، هو الخير الأسمى . وهو هدف الإنسان
من حيث هو كائن أخلاقى . والخير الأسمى مركب من حدين هما السعادة والفضيلة .
والعلاقة بين هذين الحدين ليست تحليلية كما كان يظن الرواقيون والأبيقوريون .
فقد رأى الرواقيون أن الفضيلة تتضمن السعادة ، وأن الإنسان الفاضل سعيد بالفضيلة

Kant : Critique du Jugement., Paris 1951, p. 180

(١)

Ibid., pp. 229-232.

(٢)

تمام السعادة . بينما التجربة تناقض هذا القول . ذلك أن السعادة معنى حمى والفضيلة معنى عقلى . ومن هنا يرجعان إلى قانونين متغايرين . ترجع الفضيلة إلى القانون الخلقى بينما تتوقف السعادة على القوانين الجزئية للطبيعة ، والطبيعة لا تحفل بما هو خلقى . وقال الأبيقوريون إن السعادة تتضمن الفضيلة . والعقل يدحض هذه القضية . ذلك أن طلب السعادة يفسد الفعل الخلقى . فلم يبق إلا أن تكون العلاقة بين الحدين تركيبية ^(١) .

ولكى يتحقق الخير الأسمى يجب أن تكون الفضيلة الكاملة أو القداسة ممكنة . ولكن طبيعة الإنسان الحسية قاصرة عن البلوغ إلى هذه القداسة . بيد أن الإنسان فى إمكانه أن يرتقى إلى غير نهاية نحو الفضيلة الكاملة وذلك بإضعاف ميوله الحسية رويدا رويدا . ولكى يكون هذا الارتقاء ممكنا يجب أن تكون النفس خالدة . غير أن خلود النفس ليس كافيا وحده ، بل يجب أن يضاف إلى ذلك كائن له سلطة التأثير فى الطبيعة ، وتتحد فيه الفضيلة والسعادة اتحادا تاماً . هذا الكائن هو الله . وهكذا تربط فكرة الغائية بين الفكرة فى استعمالها النظرى الصورى ، والفكرة فى استعمالها العملى الواقعى ، أو ، والمعنى واحد ، إلى الربط بين عالم الطبيعة وعالم الحرية ^(٢) . وهنا نلاحظ أن كانت يستخدم التحليل والتركيب وهما من مقومات المنهج الرياضى : يبدأ بالتحليل فيرجع القيم الأخلاقية إلى المبدأ الذى تقوم عليه وهو الخير الأسمى . ثم يلجأ إلى التركيب فيستنبط من هذا المبدأ خلود النفس وجود الله . والاستنباط هنا مماثل للاستنباط الرياضى ، ذلك أن الفكر الكائى فاعل أصيل مركب لموضوعات على غرار ما يقوم به فى العلم الرياضى . وفكرة الله هى التى تتوج هذه التركيبات جميعاً . وبهذا ينغلق المذهب على ذاته ^(٣) .

ثم يمضى بعد ذلك القرن التاسع عشر فيعمل الفلاسفة على بناء مذاهب كاملة ، وتركيب تصورات يضمها تصور واحد . فتصدر الفلسفة الألمانية عن كانت وتتفرع ، وكل فرع فيها مغلق على ذاته . أما الفلسفة الإنجليزية فهى لم تستوح

Kant : Critique de la Raison pratique, P.U.F., 1949, pp. 119-129.

(١)

G.J., 2^e partie (Le jugement téléologique)

(٢)

(٣) راجع رأينا فى هذه المسألة بالتفصيل فى رسالتنا المقدمة بالفرنسية للحصول على درجة

للماستير عن « نظرية الأفكار عند كانت فى مرحلة فلسفته النقدية » . لم تطبع بعد .

الفلسفة التحليلية ليوم وإعما هي مضت قلعاً نحو النزعة التركيبية فأقامت مذاهب مغلقة . أما الفلسفة الفرنسية فقد أفادت كثيراً من الثورة الفرنسية ذاتها . إذ أنها كانت محاولة جريئة لإعادة بناء المجتمع على مبادئ كلية ، ومعان مجردة ، نبعت من عقل منتسكيو وديدرو وفولتير وروسو وكوندورسيه . وتأثرت بالمنهج الديكارتي في التركيب ، وتأثرت كذلك بمنهج سبنوزا في دقة الاستنباط .

والمثل الأكبر لهذه المذاهب الفلسفية كلها في ذلك العصر هو هيغل . والصلة بينه وبين كانت قريبة من حيث أنه لا يكاد يميز في مذهبه بين الوجود والفكر ، فهما شيء واحد . وهذه هي المصادرة الأولى . ويمكن أن تصاغ في العبارة الآتية : « كل واقعي هو عقلي وكل عقلي هو واقعي » . أي أنه ليس من شيء في الوجود إلا وهو قابل لأن يفسر بالعقل . أي أنه قابل لأن يستنتج من المبادئ التي يقرها العقل . غير أن هذه المصادرة تخلع على الوجود طابعاً من التجريد . وفي هذا نبذ للوجود ، وتثبت بالمجرد . والعلة في ذلك أن هيغل يتبع منهجاً منطقيّاً هو الجدل . ومن شأن الجدل أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة بحيث يبدو الفكر وجوديّاً ، ويبدو الوجود الواقعي منطقيّاً ، أي ضروريّاً ومعقولاً ضرورة . ومن هنا يفضى هذا المنهج إلى غلق المذهب باعتبار أن الممكن لا بد وأن يصبح ضروريّاً . ولم لا ؟ والضرورة سمة جوهرية في هذا المنهج . فهيجل يقرر أنه من الضروري أن نبدأ بالموضوع ثم نقيض الموضوع وننتهي إلى مركب الموضوع . ولذا فإن من طبيعة هذا المنهج أن يقضى على المتقابلات .

الوجود يقابله اللاوجود . فالوجود ليس شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء . فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود في نفس الوقت . والصيرورة هي الوحدة التي تشمل الوجود واللاوجود . والموجود هو وحده الذي يصير لأنه لا يوجد على التمام . ثم يستنبط هيغل من هذه المعاني الأولية مقولات الكيف والإضافة ، والكم بنوعيه المتصل والمنفصل ، واللامتناهى في الكبير ، واللامتناهى في الصغر .

والموجود عندما ينتشر بحيث يكون له وجهات عدة هو الماهية ، والماهية والظاهرة متلازمان . فالماهية هي الفاعل ، والظاهرة وظيفتها . والماهية من حيث هي مبدأ فاعل ، جوهر . والجوهر يقابله العرض . والعرض هنا هو الطبيعة في مقابل

هذا الوجود المطلق . وهنا نساءل : لماذا سلك الوجود المجرد طريق التوضع على صورة طبيعة ؟ وكيف تحقق ذلك ؟ في إمكان هيجل أن يجيب من خلال منهجه الجدلى أن الوجود المجرد مضطر إلى التخرج على شكل طبيعة عينية . ولكن ليس في إمكانه أن يدل على ذلك بالتجربة . فليس في التجربة ما يؤكد أن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي تهيأ لها « الفكرة في ذاتها » *idée pour soi* لكي تنتهى إلى « الفكرة من أجل ذاتها » *idée en soi* ويبقى السؤال بعد ذلك من غير إجابة . ثم تتطور الطبيعة بموجب المنهج الجدلى . فهي أولا طبيعة كية ، ثم طبيعة كيفية ، وأخيرا هي طبيعة حية .

وبين الوجود المطاق والطبيعة تناقض . والمركب هو الفرد أو الشخصية موضوع دراسة علم النفس . وبين الفرد والمجتمع تعارض . ويرفع هيجل هذا التعارض فينتهى إلى تجليات في الفن والدين والفلسفة . ومرة أخرى ينتقل هيجل من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية عن طريق المنهج الجدلى .

وفكرة الغلق في هذا المذهب لا تعنى أكثر من انتهاء الأبحاث الفلسفية كلها . فالفلسفة ، في نظر هيجل ، هي التجلى الأخير للروح أو المطلق ، وهي مركب للفن والدين . والموضوع في الفلسفة هو المادة . وقد قامت بدراستها الفلسفة اليونانية بوجه عام . والنقيض هو الروح وهي موضوع فلسفة العصر الوسيط . ثم جاءت الفلسفة الحديثة فركبت بينهما . وكانت فلسفة هيجل هي المثل الأعلى لهذا التركيب .

وفي هذا المذهب الهيجلى المغلق ، حيث الاستنباط لا يعنى أكثر من إدراك العلاقة الصادقة بين المقدمات والنتائج ، أى بين الموضوع ونقيضه وبين مركب الموضوع ، في هذا المذهب يضع الإنسان الفرد في الطبيعة الخارجية ، وإذا بالموضوع يغزو الذات ، ويفرض قيمه عليها ، ويستخدمها كأداة لتحقيق إمكانياته . فهيجل ينكر أن الفردية ذات قوام حقيقى مستقل بذاته ، وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد . فالفرد يستمد من المجتمع أسباب نموه واستكمالته . والمجموع الكلى هو الوجود الحق . والمجتمع يقابل « التصور » *Begriff* أو الكلى المطلق . والفرد لا قيمة له إلا بأن يفنى في الكل . ومن أجل ذلك أشاد هيجل بفكرة إزالة التعارض بين الموضوع ونقيضه بواسطة مركب الموضوع . ولم يكن في وسع

هيجل الاحتفاظ للجدل بطابع التعارض وذلك بفضل عاملين : العامل الأول هو الروح الرياضية . وواضح من بداية الغرض لمذهب هيجل أنه يقوم على « مصادرة » أولى هي عدم التفرقة بين الوجود والفكر . ثم يحاول أن يخضع الطبيعة في تطورها لهذه المصادرة فيضع الضرورة بدلا من الإمكان ويتصور صورة واحدة لتطور الطبيعة . أما العامل الثاني فهو النزعة العقلية المنطقية . فن شأن هذه النزعة أن تنظر إلى الأشياء من جهة السكون مما يفضي إلى نشدان نوع من الهوية وعدم التناقض وذلك بفضل فكرة إزالة التعارض بين الموضوع وتقيضه^(١) .

وبناء كونت وكانت نظرياته في الاجتماع متشابهة مع آراء هيجل^(٢) . فكونت ينكر أن الفرد من بني الإنسان كائن قائم بذاته . فالفرد في كل زمان ومكان مطبوع إلى أعمق حد بطابع الجماعة . والظواهر الفكرية على الرغم من قبوعها في مشاعر فردية تنطوي على شيء جماعي انضاف إليها . ثم يزيد دوركايم ، زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية وهي امتداد طبيعي لأفكار كونت ، فيقرر أن المقولات إنما نجمت عن المجتمع . فقوله « الجنس » لم تكن متميزة عن مفهوم « الجمع البشري » . فالقبيلة تلتئم الأحياء والأشياء والظواهر على اختلافها بعضها إلى جانب بعض فتتقسم إلى البطون والعشائر . والعشائر والبطون هي أوائل الأنواع وأوائل الأجناس . وهكذا قامت الوحدة المنطقية على أساس الوحدة الاجتماعية كما قام الترتيب المنطقي للأجناس والأنواع على أساس الترتيب الاجتماعي . ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية.

(١) راجع المؤلفات الآتية :

H. Niel : De la Médiation dans la Philosophie de Hegel, Paris 1945. — أ

J. Hyppolite : Logique et Existence, Paris 1953, — ب

P. Sandors : Histoire de la Dialectique Paris 1947 — ج

د - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ص ١٥٩ - ٢٧١ .

ه - عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، ص ٦ - ٢٧ .

(٢) ونحن نعارض برنشك في قوله إن كونت هو الوارث الشرعي لفلسفة كانت . وحقته في ذلك أن كونت يقرر جبرياً وراء كانت أن الحقيقة سابقة على وجود العلم ، وأن الرياضة علم ذو تصورات محددة غير قابلة للتغيير والتعديل . ورأينا أن هذه النيات ليست جوهرية في فلسفة كانت النقدية . فهدف كانت هو تكوين مذهب منطوق يضم حلول جميع المشكلات الفكرية . راجع رسالتنا المقدمة للمباحثير وراجع كذلك .

L. Brunschvicg : Les Etapes de la Philosophie Mathématique. Paris 1947, 3ed., p. 283, 184.

والموضع الذى تحل فيه القبيلة هو الذى جاء بمقولة المكان . والقوة الجماعية هي النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التي هي العنصر الأساسي في مقولة السببية . ثم إن كونت يعرض تاريخ تطور العقل كما فعل هيجل في عرضه تاريخ تطور الروح أو المطلق . إلا أن كونت يريد أن يتوخى الروح العلمية فيقرر أن مهمته محصورة في إدراك الظواهر المحسوسة ، وما بينها من علاقات وقوانين . فثله الأعلى إذن هو المنهج الاستقرائي . وكنا نرجو أن يطبقه كونت حتى نهاية البحث . غير أن القارئ يفاجأ ، عندما يقرأ مؤلفاته ، أنه يرتد إلى تطبيق الاستنباط الرياضى . فالنقلة عنده كان يجب أن تم باستمرار من الجزئى إلى الكلى ، ومن الخاص إلى العام ، ومن العيى إلى المجرد . ولكننا نلاحظ على كونت أنه سرعان ما يقف عند الكلى والعام والمجرد ويهمل الجزئى والخاص والعيى ، ويجرى بعد ذلك عمليات استنباطية دون أية إهابة بالتجربة فإذا بالمنهج الاستقرائي ينقلب منهجاً استنباطياً . وليس أذل على ذلك من التجاء كونت إلى فكرة الإنسانية باعتبار أنها الكائن الأعظم . وبذلك يقدم العاطفة إلى المحل الأول ويطلب إليها إنارة العقل فينتهى إلى الحالة اللاهوتية التي اعتبرها طفولة النوع الإنسانى . وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه إلى عده خارجاً على المنهج الاستقرائى الواقعى كما هي حال لترى Littré . فقد كان من شأن ديانة الإنسانية أن تكون معول هدم للنتائج الثمينة التي كان قد اكتسبها في النصف الأول من حياته عندما استخدم المنهج الاستقرائى . وهكذا ينتهى كونت إلى إحداث تفكك في مذهبه بعد أن كان ينشد الوحدة . ومن أجل ذلك لا نستطيع أن نقر لئى بريل عندما يقرر أن آراء كونت العلمية والاجتماعية والدينية تتجمع كلها وتتلاقى في فكرة واحدة هي فكرة الإنسانية التي تعد مركز هذه الآراء جميعاً^(١) .

غير أن العيب هنا ليس في طبيعة كونت بقدر ما هو في طبيعة منهجى الاستقراء والاستنباط . فالاستقراء ليس إلا استنباطاً مقلوباً^(٢) . ونزيد فنقول إن أساس الاستقراء هو قانون العلية ، وقانون الاطراد . قانون العلية معناه أن المعلولات المتشابهة

(١) لئى بريل : فلسفة كونت ، الأنجلو ١٩٥٢ ، ترجمة محمود قاسم والسيد بدوى ص ٣٣٥

(٢) ليست هذه العبارة لبرجسون وإنما هي مستنبطة من الصفحات التي سطرها من هاتين العمليتين

في « التطور الخالق » ، ص ٢١٢ - ٢١٧ .

نتج من علل متشابهة : وقانون الاطراد معناه أنه في الإمكان تجزئة الواقع إلى مجموعات تعد، عملياً، منعزلة ومستقلة. ويضرب برجسون لذلك المثال الآتي : لو أني غليت أمس كمية من الماء في وعاء موضوع على المدفأة ، ثم اعتقدت أن في إمكاني تكرار هذه العملية فإن مخيلتي تطبق ، عندئذ ، مدفأة اليوم على مدفأة أمس ، والوعاء على الوعاء ، والماء على الماء ، والمدة اللازمة على المدة اللازمة بحيث أن ما يتبقى لا بد أن يتطابق . أي أن كل مجموعة من المجموعات المنعزلة قابلة لأن تنطبق على مجموعة ، كما يتطابق مثلثان عندما يتطابق الضلعان الأولان . غير أن مخيلتي لا تمارس هذه العملية إلا لأنها أهملت نقطتين أساسيتين : فلكي تنطبق مجموعة اليوم على مجموعة أمس يجب أن يقف الزمان وأن تصبح الأشياء كلها في معية واحدة . وهكذا يتضمن الاستقراء التعادل بين العالم الفزيائي والعالم الرياضي ، أي انتفاء مقولة الزمان وإمكان تطابق الكيفيات كما تتطابق الكميات ^(١) .

ومجمل القول إن كونت لم يقصد إلا إلى غلق المذهب ، ولكنه انتهى إلى تفكيك المذهب من حيث لا يدري . والفيلسوف الوحيد الذي قام بعملية التفكيك عن دراية وقصد هو مين دي بيران ، وغايته إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية . يقرر في كتابه « رسالة في تحليل الفكر » أن الظاهرية الأولية هي الجهد العضلي به يعرف الإنسان نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلو على الجسم وأنه علة فاعلية في مادة تقاومه . ونحن في كل شعور بالآنا نجد هذين العنصرين المختلفين في اتحاد وثيق : قوة لامادية ومقاومة مادية . وفي معرفة الآنا في الشعور بالجهد يدرك معنى الحرية . وإذا كان ديكارت يقول : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » فإن مين دي بيران يقرر أنه توجد علاقة وثيقة بين الكوجيتو الديكارتي والحرية ، وأنه بذلك يعبر عن الروح الديكارتية . ونحن نزيد فنقول ، على حد تعبير نجيب بلدي ^(٢) إن دي بيران يعبر أولاً وقبل كل شيء عن الفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر عندما يتخذ من الحرية الواقعة الأولى في فلسفته . إلا أنه لم يستطع أن يربط بين هذه الواقعة والحقيقة العليا . ذلك أنه اعتمد اعتماداً كلياً على منهج التأمل الباطني . ومن شأن هذا المنهج أن ينتهي إلى حقيقة واحدة يقينية هي وجودنا . ولذلك لم يتمكن بيران من أن يضع

L'Évolution Créatrice, 77 ed., P.U.F., 1948, p. 1215-216.

(١)

N. Baladi : Les Constantes de la Pensée Française, P.U.F., 1948, p. 69.

(٢)

تأويلا فلسفياً للتجربة الإلهية . فهو من جهة ينكر « التدليل » على وجود الله ، وبالتالي ينتقد أدلة ديكارت من حيث إنه قد يكون للنفس قدرة خفية على ابتداع فكرة موجود كامل دون أن يوجد مثل هذا الموجود . ثم إن الدليل الأنطولوجي فاسد لأن الوجود يُعَمَّن ولا يستنبط . ومن جهة أخرى فإن بيران لم يفعل أكثر من « تسجيل » تجربته عن الحقيقة العليا في « يوميات خاصة » . بيد أنه لم يستطع التأكد من أن هذه التجربة ليست من فعل الجسم ، هذا إذا سلمنا أنها ليست من فعل النفس . وذلك لأنه لاحظ اندفاعاً منه إلى أفكار دينية في حالات معينة من جسمه . أى أن لهيئة الجسم أثراً في إثارة أفكار وعواطف معينة . ولم يكن يدري إذا كانت تجربته حقيقة أو وهماً . وهكذا لم يبلغ إلى ما بعد الطبيعة ، ولم يتجاوز علم النفس . فلم تكن محاولته في عملية التفكيك محاولة حاسمة . هذا من جهة ومن جهة أخرى لم تكن النظريات السيكلوجية في هذا القرن تواكب الاتجاه البيراني ذلك لأنها جرت وراء النزعة الآلية الرياضية في تفسير الظواهر النفسية . كما هو ملاحظ عند كل من فشر وفنت . ألف الأول كتاباً منظماً في « مبادئ علم النفس الطبيعي » حقق فيه حلم هاربرت وهو إدخال الحساب الرياضي في علم النفس . وراح يقدر الإحساس تقديراً رياضياً حتى استنتج قانونه المعروف باسمه ، وهو قانون يعبر عن النسبة بين زيادة الإحساسات في الشدة وذلك عند زيادة شدة المنبهات . أما الثاني وهو فنت فيقرر في كتابه « مبادئ علم النفس الفسيولوجي » أن دراسة الظواهر النفسية لا تصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على قوانين مضبوطة . وهو من أجل ذلك يوسع مجال الاختبار فيجاوز علم النفس الفزيائي عند فشر إلى علم النفس الفسيولوجي . أى قياس جميع الظواهر النفسية بواسطة مقابلاتها الفسيولوجية^(١) .

هذا عرض موجز غاية الإيجاز للمذاهب الفلسفية الكبرى المغلقة . وقد لمناها في نقط ، تبدو تارة متقاربة وتارة تبدو متباعدة إلا أنها نقط مأخوذة من التيار المتصل لتاريخ الفلسفة . ورأينا أن النزعة إلى الغلق ثم إلى التفكيك هي القانون الذي تسير عليه المذاهب الفلسفية في تكوينها . فالمذاهب الفلسفية كلها تنحل إلى نزعيتين

متضايقتين هما الغلق والفتح ، وهى ليست إلا تكرارا لهما ، أو على الأصح ، إن تاريخ الفلسفة دورات مقفلة . وفى كل دورة من هذه الدورات نرى التزعتين المشار إليهما آنفا .

تاريخ الفلسفة إذن ليس تقدماً مستمرا فى الزمان اللانهائى للروح الإنسانية ، كما يقرر هيغل وكونت . التقدم ، فى نظر هيغل ، يجرى على أساس المنهج الجدلى ، أى الانتقال من فكرة إلى فكرة مناقضة لها ، ثم إلى فكرة مركبة منهما . من أجل ذلك يعتبر كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . أما فى نظر كونت فتاريخ الفلسفة يتقدم على أساس قانون المراحل الثلاث . تاريخ الفلسفة إذن ليس هذه ولا تلك . لا هو تقدم مستمر بالضرورة عبر الزمان اللانهائى ، ولا هو انتقال من مرحلة إلى أخرى ، وإنما هو تقدم على هيئة دورات مقفلة ، وفى كل دورة مقفلة محاولة متكررة لتفكيك المذاهب الفلسفية المغلقة .

من أجل هذا اخترنا برجسون لأنه أول من أثار الإشكال الخاص بإمكان تكوين مذهب فى الفلسفة . غير أنه لم يعرض هذا الإشكال فى صورة واضحة تغنيا عن البحث فيه . فأنت عندما تنتهى من قراءة مؤلفات برجسون لا شك أنك تسأل نفسك : ما هو مذهب برجسون فى الفلسفة ؟ وأين هو ؟ وهل هو يدعو إلى مذهب جديد قائم على مبادئ تستخلص بعضها من بعض ؟ وهل لهذا المذهب منافذ تدفع إلى البحث والتنقيب أم هل هو مذهب محكم مغلق تم إعداده وأصبح صالحاً للاستهلاك ، وليس على قراء فلسفته إلا الإنصات ؟

فى كتاب « الضحك » يتساءل برجسون ثم يجيب . يتساءل : ماذا يضحكنا ؟ فيجيب : يضحكنا أن نجد أنفسنا داخل إطار جاهز . ويضحكنا قبل كل شئ أن يكون المرء كإطار يمكن لآخرين أن يدخلوا فيه بسهولة . أى أن يتجمد الإنسان فى طبع^(١) . ثم هو يزيد فيقول : إن الفكر يتصلب فيعند . ومن يعند ينتهى إلى أن يلاوى الأشياء وفقاً لفكرته بدلا من أن ينظم فكرة وفقاً للأشياء^(٢) .

فهل يقبل برجسون أن يصوغ أفكاره دون أن يرسم لها مخططاً ، ويكون بذلك قد أشمل العنصر الأساسي في عرض فلسفة ما ، مهما يكن نوعها .

ونحن نلمح هذا الحرج من خلال قراءتنا لمؤلفاته . فهو ينكر التسلسل المنطقي في الفلسفة ، ويقرر أن الفلسفة ليست إلا السير مع « خطوط الوقائع ^(١) » وقد تكون هذه الخطوط متوازية ، وقد تلتقي في نقطة . ومع ذلك فبرجسون فيلسوف . ومهمة الفيلسوف ربط الوقائع ، والتوحيد بينها . ورد المتعدد إلى الواحد . والمظاهر المتباينة إلى التصور الأوحده . فكيف إذن التوفيق بين برجسون الفيلسوف . وبرجسون السائح على هدى الوقائع ليس إلا ؟

في الصفحات التالية عرض وتحليل وحلول لجميع هذه المشكلات . ولن شاء أن يقرأ هذه الصفحات من الوجهة البرجسونية فسيراها مطابقة للفلسفة البرجسونية في غير شطط ولا جمود . ولن شاء أن يقرأها من الوجهة الفلسفية الخالصة فسيرى أن المشكلة كلها هي في الأسس التي يجب أن نصطنعها لتكوين المذهب في الفلسفة .

الفصل الثانى

المنهج عند برجسون

« إن القوة الحىوية التى تناقش نفسها وتحلل ذاتها تنتهى إلى
الإنهيار . أما الكيان الحقيقى الوحيد فهو الذى يوجد بصفة
مباشرة » .

« توماس مان : الدكتور فاوست ص ٢٤٧ »

طبيعة المذهب من طبيعة المنهج . المنهج الرياضى يفضى إلى تكوين المذهب
المغلق . وبرجسون يرفض هذا الطراز من المذهب ، وهو بالتالى ينبذ المنهج الرياضى .
فأى مذهب يريد لأى منهج ؟ وما نحن أولاء نعرض أولا لطبيعة المنهج البرجسونى
حتى نكشف عن طبيعة المذهب .

تقدم برجسون برسالة للدكتوراه ، وهى فلسفة فى السيكلوجيا ، فى « المعطيات
المباشرة للشعور » ، فى « الزمان والحرية^(١) » . إنها تصوير لمجريات الشعور ،
والطاقة النفسية ، وكشف عن المحبآت الكامنة وراء الإحساسات والانفعالات
والعواطف . فالسيكلوجيا البرجسونية إذن ليس موضوعها الإنسان من حيث هو
كائن يفعل ويرغب ويريد ويحس فى بيئة خارجية ، أى أن موضوعها النفس ذاتها
فى ينابيعها الأصلية قبل أن تصب فى القوالب الاجتماعية حيث لا آلية ولا جبرية ،
وإنما تلقائية وحرية . ومن أجل ذلك يعتبر الفصل الثالث من الرسالة هو الفصل
الرئيسى ، وفيه يعرض برجسون رأيه فى الحرية . أما الفصلان الأول والثانى فهما
بمثابة مقدمة تقرر طرح الامتداد عن الوقائع النفسية ، دون الأشياء المادية . أى أن
برجسون يضع ، فى هذين الفصلين ، طريقة أو منهجا لحل المسائل الفلسفية ثم هو
يبنى بعرض مسألة الحرية كمثل لتطبيق هذا المنهج .

ونحن نقرر هنا أن نقطة البداية ، عند برجسون ، هى البداية المميزة لعصر
برجسون . فهو عصر يتسم بطرح المذهب التليفى ، والمنهج الجدلى المجرد ، والمنهج

(١) هذا هو العنوان الذى اختاره المترجم لرسالة برجسون إلى الإنجليزية . وقد أشرف برجسون ، بما
له من خبرة عميقة باللغة الإنجليزية ، على مراجعة الترجمة .

التحليلي ، والإهابة بالتجربة والوقائع ، ومعطيات العلم . ومن أجل ذلك تولدت ثلاثة تيارات . التيار الأول يمثل المذهب النقدي الجديد ، ويتزعمه رنوفيه . ويتلخص هذا المذهب في الأخذ بتصورية كانت ، ونسبية المعرفة . فليس يوجد سوى الظواهر وكل ظاهرة لا تدرك إلا من حيث أنها مركبة من ظواهر أخرى . أو داخلية في تركيب ظواهر أخرى . والعقل يدرك الظواهر من خلال المقولات . هذا هو الاتفاق بين رنوفيه وكانت . أما الافتراق فهو يتلخص في أن المقولات عند رنوفيه لا تستنبط من طبيعة العقل ، وإنما هي تستخلص من طبيعة التجربة . ويازم بعد ذلك أن مقولة العلية محدودة فيبدو ، خطأ ، أنه يوجد اتفاق بين رنوفيه وكانت . ذلك أن رنوفيه يستنبط الحرية من العلية من حيث أنه من الممكن أن توجد علل لا تكون معلولات . أى أن حرية الإرادة ممكنة^(١) . وهكذا يخرج رنوفيه بمقولة العلية من دائرة التجربة فيناقض كانت .

أما التيار الثاني فهو المذهب العقلي الجديد . يدافع عن الروحية من خلال الواقع والتجربة . ويتزعم هذا المذهب ليون برنشك^(٢) . ويتلخص اتجاهه الفلسفي « مع ملاحظة أن برنشك ضد الملخصات للمذاهب الفاسفية ، وضد الروح المذهبية ، في تحليل العقل من خلال تقدم العاوم . ومن ثم فهو يقرر أن العقل ليس قوة سلبية وإنما هو قوة إيجابية في التحكم في التجربة . ومن هذه الوجهة يمكن اعتبار برنشك من أتباع كانت إلى حد ما . والكشوف العلمية تقرر هذه « الحقيقة الروحية » أن أساسها عقل مبدع وناقد في نفس الآن ، وقادر على التدليل على صدق هذه الكشوف . وهكذا يجمع برنشك بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية . والجمع بينهما ينطوي على الرجوع إلى العلم وإلى التجربة العلمية . فالعقل يهتدى إلى هذه الكشوف بتتبع التجربة مع تدخل إيجابي منه . إنه مائة للحكم على الوقائع . ولا محل بعد ذلك لعالم معقول أو تاريخ محض يفارق القوة العقلية . لا توجد ثنائية ، وإنما علاقة متبادلة حيوية بين العقل وتاريخ العاوم . يقول : « إن العلم

G. Renouvier : La Nouvelle Monadologie, Paris 1898. (١)

Brunschvicg : Introduction à la Vie de l'Esprit, Paris 1903 (٢)

Les Ages de L'Histoire de la L'Intelligence. P.U.F., 1947

E. Boutroux : Nouvelles d'Histoire de la philosophie, Alcan 1947. pp. 143-149

في هذا المؤلف عرض لتيارات الفكر المعاصر .

يتنبأ ، ولكن ما من أحد يستطيع أن يتنبأ بالعلم » مهمة الفيلسوف إذن أن ينظر إلى العلم ، ليس من وجهة طريقة استخدامه عملياً ، ولكن من وجهة دلالاته الروحية . ومهمته أيضاً أن ينظر إلى العقل ليس من حيث هو مبدأ ولكن من حيث هو نتيجة . أما التيار الثالث فيمثله برجسون ، ويتلخص في الإهابة بالكشف عن ماهية التجربة الباطنة من حيث هي تجربة مباشرة . ويعتقد برنشفك^(١) أن العامل الحاسم في توجيه برجسون نحو الإهابة بالتجربة والوقائع هو بوترو . فلقد أوضح بوترو أن مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم ، ورصف الوقائع في إطارات مصنوعة من قبل . إن المنهج السليم هو الذي يكفل لنا الالتصاق بالواقع الأصيل . منهج غاية في البساطة ، غير أنه منهج خصب يفضي إلى تقرير الحرية . الواقعية إذن تفضي إلى الروحية من حيث أن الواقع يرينا أن الحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب الآلية . حتى إذا تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محددة لكي نلج إلى أعماق أنفسنا ، وندرك ذاتنا في منبعها ، إن أمكن ، وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية .

بيد أننا نضيف إلى تأثير بوترو تأثيرات أخرى استجاب لها برجسون في نقده للعلم . نذكر هنا كورنو . فهو يقرر أننا ندرك الأشياء من الناحية التي تهمننا لا في حقيقتها المطلقة . وهذا الإدراك صادق طالما أنه يفضي إلى النجاح . ثم هو يزيد فيقول إن هذا النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة . وهذه هي طبيعة العلم . ثم هو يفرق تفرقة دقيقة للغاية — على حد تعبير نجيب بلدي^(٢) — بين القانون والواقعة التاريخية . القانون هو موضوع العلم أما الواقعة التاريخية فهي ليست كذلك لأنها خارجة عن القانون ، أي لا يوجد لها تفسير علمي . ويقصد كورنو بالواقعة التاريخية أن للظواهر ظروفاً من زمان ومكان وغيرها . وهذه الظروف لا تتكرر . ونخلص من ذلك أن للعلم مجالا خاصاً لا يتعداه . وفي هذا الاتجاه سار لاشلييه . فهو يضيف إلى مقولات كانث مقولة الغائية^(٣) . ويبين أن الاستقراء العلمي يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية . ثم يتساءل بعد

(١) L. Brunschvicg : Le Progrès de La conscience, P.U.F., 1953, t. 11, pp. 606-613

(٢) N. Baladi : Les Constantes de La Pensée Française, P.U.F., 1948 p. 42.

(٣) Ibid., p. 41.

ذلك : هل هذه العلة الغائية من وضع الفكر الإنسانى فى محاولته فهم العالم ؟ ويجب بالسلب ذلك أن الفكر ذاته إنما هو جهد نحو غاية ، نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود . يبقى إذن أن الغائية لها وجود خارج الفكر . وهنا ينتهى العلم ويبدأ الإيمان . يقول « إن المسألة العليا فى الفلسفة وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية ، هى الانتقال من المطلق الصورى إلى المطلق العينى الحى ، من فكرة الله إلى الله . فإذا أخفق القياس فى هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودى أن يدع مكانه للرهان^(١) » ولاشلييه هنا يقترب من رهان بسكال ومن عبارته المشهورة « للقلب حجج لا يدركها العقل^(٢) » المسألة الجوهرية إذن عند كل من كورنو ولاشلييه هى تحديد مجال العلم . وهذه كلها بمثابة إرهابيات لما سيكون عليه موقف برجسون إزاء العلم والمعرفة العلمية .

وقد بلور برجسون اتجاه بوترو نحو الالتصاق بالواقع الأصيل ، واتجاه كل من كورنو ولاشلييه فى نقد المعرفة العلمية بحيث يمكن القول إن برجسون يعتبر موجهاً أساسياً للروح العامة التى سادت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ؛ ونقصد تلك الحركة القوية نحو الأمور الواقعية . وهذا هو عنوان كتاب جان فال فى عرضه للتيارات المعاصرة^(٣) فقد اتخذ فلاسفة هذا العصر المشكلة الواقعية للإنسان محورا للتفكير الفلسفى مع رفضهم لمنهج التحليل الذى يهتم بالكشف عن العناصر الأولية كما هو واضح عند فيلسوف مثل ليبنتس عندما يعتبر المعرفة الحقة هى البرهان اللمى كما هو باد فى الرياضيات . ولا يتيسر هذا البرهان إلا بتحليل المركب إلى العناصر البسيطة لاتخاذها مبادئ . ويخلص من ذلك إلى أن مبادئ الفلسفة أربعة : مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ السبب الكافى (أى أن ما يوجد فلنما يوجد عن سبب كاف) ، ومبدأ الاتصال ومعناه أن الانتقال متصل فى الطبيعة بلا طفرة ، ومبدأ اللامتمايزات ، ومؤداه أن شيئين جزئيين لا يمكن أن يتشابهما تمام التشابه إلا لم يتمايزا . والمبدأ الثالث والرابع هما صيغتان جزئيتان للمبدأ الثانى . ثم بعد ذلك يش ع ليبنتس فى تعيين جميع التأليفات الممكنة لهذه المبادئ ، وذلك

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف ١٩٤٩ ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

L. Dauriac : Contingence et Rationalisme 1925, p. 133.

Wahl : Vers le concret. Paris 1930.

(٢)

(٣)

على نمط التأليفات الرياضية فينتدى إلى قضايا جديدة . والمنهج التحليلي واضح كذلك عند فيلسوف مثل كوندريك عندما يحاول تفسير نشأة الظواهر النفسية المركبة عن طريق الجمع بين بعض العناصر الأولية . فالفعل المنعكس هو الفعل الأولي ، وتربط الأفعال المنعكسة بفضي إلى الأفعال الغريزية والأفعال الإرادية . والإحساس هو الظاهرة الأولية في المعرفة ، وليس التفكير . وهو ، من أجل ذلك ، يكفي لتوليد جميع القوى النفسية . فالتركيب إذن ، عند كوندريك ، كما هو عند لينتس ، يقوم على التحليل . ومن شأن التحليل أن يتصور الإنسان مجرداً من تاريخه ، ومن علاقته بالآخرين ، ثم يأخذ في تركيبه بإضافة أجزاء بعضها إلى بعض . أما فيلسوف الوقت الحاضر فإنه يتخذ منهجاً آخر في نظرته إلى الإنسان . نظرة تذكرنا بإنسان بسكال الذي قذف به في الكون ، والذي يبدو في نظر نفسه أنه على « صلة » بقطبين أحدهما الكل والآخر العدم^(١) . وهذا المنهج الجديد هو واحد رغم تعدد المذاهب والمدارس الفلسفية . فالفنونولوجيا مثلاً عند هسرل يتلخص منهجها ، وعلى الأخص الجانب الإيجابي منه ، في « الاتجاه نحو الأشياء ذاتها » ، أى نحو الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بئياً . وهذه الظواهر « مدركة مباشرة في جميع جهاتها » والعقل يدركها على نحو مباشر ومحسوس على أساس العملية التي يسميها هسرل عملية الاقتضاب الفنونولوجي *réduction phénoménologique* . وعلى ذلك فإن ما نسميه بالظاهرة العقلية ليس إلا محض تجريد . فالشعور موجه دائماً نحو موضوع مائل أمامه . ولذلك يرفض هسرل مقالة ديكارت « أنا أفكر . . » فنحن نفكر دائماً في شيء . والواقعية في هذا المنهج تفضي إلى ثلاث حقائق . الأولى أن الحالات النفسية الداخلية ليست عالماً قائماً بذاته . الثانية أن من العبث تحليل العقل منفصلاً عن الواقع . والثالثة هي إنكار تفسير الأعلى بالأدنى لأن من شأن هذا التفسير أن يرجع جميع الظواهر إلى ظاهرة واحدة .

والفنونولوجيا تقابلها في ميدان علم النفس نظرية الجشطالت . نشأت معها في ألمانيا . إلا أن النظرية الأخيرة انتقلت بعد ذلك إلى أمريكا وذلك بانتقال ممثلها من العلماء أمثال فلفجانج كوهلر Wolfgang Kohler وكارل كوفكا Karl Kofka . ووجه الشبه بين الفنونولوجيا ونظرية الجشطالت هو « العودة إلى ملاحظة الظواهر

دون التقيد بفكرة سابقة ، والاكتفاء بالوصف ليس إلا «^(١) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن منهج نظرية الجشطت يقرر تشابك الظواهر . وهذا على الضد من المنهج التحليلي الذي كان سائدا في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وتمثله النزعة الترابطية في ميدان علم النفس . وهذه النزعة كانت ترمي إلى تحليل الجانب العقلي من الحياة . وقد انتهت إلى نوع من الكيمياء العقلية فأخذت بالإحساسات البسيطة على أنها العمليات الأولية التي منها تتركب الأفكار المركبة . وقد ثار أصحاب نظرية الجشطت على التحليل كمشكلة أساسية في علم النفس بحجة أن علم النفس لن يتقدم بتحليل أى من السلوك أو الخبرة^(٢) . ثم أدخلوا فكرة تشابك الظواهر . والمقصود بهذه الفكرة هي أن تكون الظاهرة « في علاقة مع ظاهرة أخرى » . وهذه العلاقة ديناميكية وليست استاتيكية كما هو مشاهد في المنهج التحليلي . بمعنى أنه توجد أبنية أو كميات لا يتحدد سلوكها على أساس سلوك عناصرها كل عنصر على حدة ، بل على الضد من ذلك نجد أن سلوك هذه العناصر يتحدد على أساس سلوك الكل أو البناء العام . غير أن ما يؤخذ على نظرية الجشطت أنها أهملت الماضي واهتمت بالحاضر فحسب . إذ أنها تنظر في تشابك الموقف الحاضر وتفاعله . بينما يجب أن نضيف الجانب التاريخي من الظاهرة المدروسة ، ولا سيما في حالة الإنسان ، نظرا لتعدد المواقف الإنسانية وتعدد جوانبها وسرعة تغيرها . وهذا ما أولاه منهج التحليل النفسي عناية كبيرة . وهنا الفارق بين هذا المنهج والمنهج السالف الذكر . غير أنهما يتفقان في الاتجاه نحو الواقع . إن فرويد صاحب منهج التحليل النفسي يؤكد في مؤلفاته أن حقائق التحليل النفسي هي وليدة الملاحظة والتجربة ، وأنه ليس في الإمكان إصدار أحكام ما لم نحفظ بروح العلم ، روح الموضوعية والخضوع للواقع^(٣) . غير أننا نريد أن نلفت النظر هنا إلى أن التحليل ، عند فرويد ، يختلف عن ذلك الذي تتسم به النزعة الترابطية اختلافاً كلياً . فالغرض

P. Guillaume : Psychologie de la Forme, Flammarion 1947 p. 143. (١)

R.S. Woodworth : Contemporary Schools of Psychology, London 1946. (٢)

يراجع الفصل الرابع الخاص بنظرية الجشطت .

S. Freud : An Autobiographical Study, London 1939. p. 190-110 (٣)

يوسف مراد : منهج التحليل النفسي وطبيعته التكاملية . مجلة علم النفس ١٩٥٢ مجلد ١ عدد ٢

من التحليل ، عنده ، ليس هو الكشف عن العناصر الأولية التي نستطيع أن نركب منها الظواهر المركبة ، على النمط الذي نجده عند فيلسوف مثل كوندريك وإنما الغرض هو على الضد من ذلك ، تحليل المركبات الشاذة لكي نحرر التركيب العقلي السوي^(١) . ونضيف إلى هذه المذاهب جميعاً مذهباً آخر تأثر بهذا النفور من التجريد والتحليل ، وبهذه الإهابة بالواقع ، ذلك هو المذهب المادى الجدل عند كارل ماركس . وهذا المذهب ليس على نمط الجدل الهيغلي . إذ أن الجدل الهيغلي يتسم بطابع التجريد الخالص ، كما أثرنا إلى ذلك في الفصل الأول . وفحواه أن الحياة العقلية منفصلة تمام الانفصال عن التاريخ الواقعي ، وأن الفلسفة تستطيع إعادة تركيب هذه الحياة على حدة . بينما الجدل ، عند ماركس ، قد حذف منه الطابع التصوري ، بعد أن قرر ، على الضد من هيغل ، أن الحياة العقلية إنما تتوقف على الوضع المادى والاجتماعي وأن وظيفة المنهج هي دراسة العلاقات الإنسانية في وجودها الواقعي التام . وهكذا يجتمع ماركس مع فرويد وهسرل في صعيد واحد ، من حيث دراسة الظواهر ، وهي في حالة تشابك ، دراسة واقعية تجريبية تستبعد التجريد والتحليل .

هذا هو المجال التاريخي المعاصر الذي كان يحيا فيه برجسون ، يتأثر به ويؤثر فيه . ونحن نمضي الآن مباشرة إلى عرض طريقة برجسون في فهم المشكلات الفلسفية حتى لا تصرفنا ظلال التأثير والتأثير عن رؤية هذه الطريقة . وقد استطاع برجسون وقد كان حينئذ أستاذاً للفلسفة بليسيه هنري الرابع ، أن يلفت النظر إلى هذه الطريقة . وهو يشير إليها في محاضرة ألقاها في الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٠١ حيث يقص علينا حكاية تأليفه لكتابه « المادة والذاكرة » . ومجمل القول أنه منذ اثني عشر عاماً أثار السؤال الآتي فيما بينه وبين نفسه : ما الذي تعلمنا إياه علوم الفسيولوجيا والطب المرضى بشأن العلاقة بين ما هو جسمي وما هو نفسي ؟ نقول : ماذا يتعلم فكر صمم على طرح النظريات العلمية القائمة ومواجهة الوقائع كما هي في بكارتها الأولى^(٢) . وهو يكرر هذا القول في محاضرته عن « النفس والجسم » يقول « ها أنذا أصوغ لكم علاقة النشاط النفسي بالنشاط الدماغى على نحو ما تبدو

(١) أميل برييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة . ترجمة محمود قاسم . دار الكشف ١٩٥٦ ،

هذه العلاقة بعد تجنب كل فكرة سابقة والاكتفاء بما تشير إليه الوقائع ، ثم اهتدى إلى أن الذاكرة هي حلقة الوصل بين ما هو جسمي وما هو نفسي . واختصر الذاكرة عامة إلى الذاكرة اللفظية وما يعرض لها من أمراض وعلى الأخص الحبسة aphasic وفقدان الذاكرة amnésie . وقد تعقب دراسة هذه الأمراض خمس سنوات فقاده إلى القول باستحالة تركيز الذاكرة في الدماغ . وعندما يحاضر برجسون عن « الحلم » يمارس نفس الطريقة فيعلن أن الحلم مسألة معقدة ، وأنه لن يتقدم نحو إبراز المشاكل الناجمة عن هذا التعقيد ، وإنما هو يمشى مباشرة إلى واقعة عينية « هذا حلم . . . » ثم يأخذ في الاستطراد .

تحرر مؤقت من النظريات القائمة ، واهتمام بالواقع في نقائه وصفاته وطهارته اهتماما مباشرا . والمباشر هنا يعني أن ننفذ إلى الباطن حتى ندرك ما فيه من جد وعمق وأصالة وننفذ إليه بروح الصداقة والتعاطف والمحبة . تلك هي طريقة برجسون . ولم تكن قيمة الرسالة التي تقدم بها عام ١٨٨٩ لنيل درجة الدكتوراه ، فيما انتهت إليه من نتائج بقدر ما كانت « مناسبة » لعرض هذه الطريقة الجديدة في حل مشكلة من أعقد المشاكل الميتافيزيقية ، وهي مشكلة الزمان والحرية . والواقع أن من خصائص الفكر الفرنسي عامة أن يبدأ بدراسة مشكلة معينة بالذات تمهيدا للانتقال من بعدها إلى مشكلة أخرى دون أن يخضع هذا الانتقال للجهاز من التصورات الجاهزة يصدر عنه الحلول التي يقدمها الفيلسوف لما يعرض له من مشكلات . وفكرة الشك الديكارتي إنما تنطوي على التمرد على ذلك الجهاز الذي قد درج الناس على استعماله دون الاهتمام بمعرفة مدى مطابقته للواقع . وهذه الخاصية هي أوضح ما تكون عند برجسون بحيث إنه يصعب عزل المنهج عن فلسفته . وبالتالي فإننا نستبعد وجود زمانين ، واحد للمنهج وآخر للمذهب ، كما يتصور بيجي^(١) . ومع ذلك فنحن من أجل وضوح العرض للمذهب برجسون نحاول قدر المستطاع أن نحدد منهجه دون التعرض لنظرياته الفلسفية والميتافيزيقية . ومن هذه الوجهة ، ومنها وحدها ، يصدق رأي شارل بيجي .

بدأ برجسون بالكشف عن طبيعة الحياة النفسية ، وذلك بتحليل التصورات التي يقوم عليها العلم ، وهي المكان والزمان . فالعلوم البيولوجية تصدر على الزمان ، بينما العلوم الرياضية تصدر على المكان . ومقولتا المكان والزمان لم يتعرض لهما الفلاسفة بالنقد والتحليل إلا على يد كانت . غير أن نقد كانت لم يكن خاسما ، في رأى برجسون ، لأنه في الواقع لم يتصور الزمان إلا على أنه ذو طبيعة مكانية . وهذا هو السبب الذي دفع برجسون إلى التكرار لمذهب سبنسر في التطور ، وقد كان يدين له في بداية حياته الفكرية . إذ أنه لاحظ خلط سبنسر بين الزمان والمكان ، وعدم إدراكه للدور الذي تقوم به الديمومة في صميم التطور . وهذا الخلط هو الأصل في كل المشاكل الميتافيزيقية التي تولدت عن إنكار زينون الإيلي للحركة . ولذا يقول برجسون : « إن الميتافيزيقا يرجع العهد بها إلى اليوم الذي أعلن فيه زينون الإيلي ضروب التناقض التي ينطوي عليها القول بالحركة والتغير ، على نحو ما يتصورهما العقل ^(١) » .

ويرى برجسون أن السبب في إقحام فكرة المكان أو الامتداد في صميم فكرة الزمان أو اللامتداد هو تغلغل التصورات الرياضية ، وخاصة فكرة العدد ، في مجال الفلسفة ، على يد دعاة علم النفس الفزيائي في محاولتهم الربط بين الإحساس والعدد . فهم يدللون على أن الإحساس هو مجموعة من الوحدات . فمثلا الإحساس بالضوء الشديد إنما ينجم عن إضافة مجموعة من الإحساسات السابقة بالظلام أو بالإضاءة التدريجية . والضجة العنيفة ليست إلا مجموعة من الأصوات الضعيفة . كما أن الإحساس المتولد عن لمس ماء يغلي عبارة عن مجموعة من الإحساسات المتولدة عن لمس ماء دافئة . ومعنى ذلك أن التغير هنا وليد تزايد في المقدار . وهنا يتساءل برجسون عن السبب الذي من أجله يبدو الإحساس بمثابة مقدار قابل للقياس ، فيقول لأننا نفكر في علته التي تقبل المقياس . والعلة هي المؤثر الفزيائي . فنحن بطبيعتنا متجهون إلى العالم الخارجي ، نعمل فيه ونحاول التحكم فيه . والعالم الخارجي يتضمن أجساما جامدة ممتدة ، أجزاءها مرصوفة في المكان بعضها إلى جوار بعض ، والمكان متجانس تمام التجانس ، والفواصل محددة بين أجزائه . العالم الذي نحيا فيه

إذن منتصف بالامتداد والكثرة العددية . وهذا هو السبب في أن صورة العالم ، على نحو ما يقدمها لنا علم الفزياء ، تكاد تكون خالية من الحركة والحياة . ولما كان التعميم من خصائص العقل أصبح من الطبيعي أن نلصق صفات العالم الخارجى بكل وجود كائناً ما كان . فيبدو عندئذ وكأنه سكون وجمود وتقبل للتجزئة والقسمة . ولذلك يحاول العقل أن يدخل على حياتنا النفسية تجانساً يسمح بقياسها . وطريقته في ذلك أن يسمى حالاتنا الباطنة فيتمخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها^(١) ، ومرتببة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط . وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات فيصنف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ، ويقارن بينها على هذا الاعتبار . ويرى برجسون أن كلمة الشدة تعبر عن معنيين مختلفين . فعندما ننسب الشدة إلى وقائع سيكلوجية عميقة مثل الفرح أو الحزن فنحن نعني أنها تغير كينى تدخل ضمنه تفاعلات عديدة قد تمت بين حالات نفسية متميزة . فالفرح مثلاً قد يبدو ضعيفاً عندما يكون منعزلاً عن سائر حياتنا النفسية ، ولكنه سرعان ما يبدو أشد وأقوى إذا ما استطاع أن ينفذ ويرتبط بمقومات حياتنا النفسية ارتباطاً عضوياً حياً ، محاولاً أن يصبغها بصبغته الخاصة . وعندئذ لا يحق لنا القول أننا بصدد مقدار من الفرح قد تزايد . وإنما نحن بصدد تغير كينى لا صلة له بالكم أو المقدار . أما فيما يختص بالمعنى الآخر فهو عندما نكون بصدد ظواهر شعورية وثيقة الصلة بعمل خارجية معينة مثل الإحساسات . فعندما نقول إن إحساساً أشد من آخر يكون مرجع ذلك إلى أننا نتجه بانتباهنا نحو العلة الخارجية . وفي هذه الحالة ينحصر إدراك الشدة في تقدير مقدار العلة بكيف المعلوم^(٢) . فتبدو الشدة من الخارج وكأنها مقدار متمدّد . أما حينما ننظر إليها من الداخل فلإنها تبدو كثرة كيفية ، لا تقبل الخلط بينها وبين الكثرة الكمية أو العددية . فالكثرة الكمية تقوم على التلاصق أو التجاور بينما الكثرة الكيفية تقوم على التداخل أو الامتزاج . والكثرة الكيفية هي إحدى صفات الزمان . ونحن نستشعر الزمان عندما تنعطف الذات على حياتها الباطنة لكي تشاهد تعاقب إحساساتها وذكرياتهم وآلامها ورغباتها

H. Bergson: Essai sur le Données Immédiates de la conscience P.U.F. 1948, 68 ed., (١)

p.98,99

Ibid., p. 54.

(٢)

فترى عندئذ أن جوهرها هو استمرار مطلق قوامه اللاتجانس الحاصل ، والتتابع الكيفي ، والتداخل المتبادل ، ووحدة الاتجاه^(١) . ولذا تبدو حياتنا النفسية على صورة لحن موسيقى تتتابع أنغامه فتتداخل بعضها في بعض ، ويأثلف من مجموعها انسجام شبيه بما يتم لدى الكائن الحي عندما ينتظم التعاون بين أجزائه المتفرقة^(٢) . أما المكان فيتميز بالكثرة الكمية ، والاختلاف في المقدار ، دون أن يكون فيه أى موضع للاختلاف في النوع أو الكيفية . وهذه الصفات هي التي تجعل من المكان وسطا متجانسا .

وهكذا نرى أن نقطة البدء ، عند برجسون ، ليست هي نقد العقل ، على طريقة ديكارت ، وليست هي تحايلا للمقولات من خلال العلم الرياضي والفيزيائي^(٣) فنكشف بذلك عن طبيعة العقل ، كما في فلسفة كانت . وإنما هي نقد للعلم من خلال تحليل المقولات ، وعلى الأخص مقولات الزمان والمكان . وتحليل برجسون لهاتين المقولتين إنما يتحقق من خلال معاناة التجربة المباشرة لمعطيات الشعور . وهي من أجل ذلك تجربة « قبل علمية » *pre scientifique* إن صح استخدام هذا التعبير . ومعنى ذلك أن برجسون يرفض أن يقيم نظرية الوجود على نظرية المعرفة ، إذ أن ذلك يقتضي الانزلاق إلى الفلسفة النسبية التي ترمي إلى إحالة الفاسفة علماً رياضياً أو فيزيائياً . فاهتمامنا بـ « الوجود » في هذين العلمين ليس اهتماماً مطلقاً ، وإنما هو يتوقف على الزاوية التي نبدأ منها . إنها الكيف في العلم الفيزيائي ، والكم في العلم الرياضي . ونظرية الوجود من أجل ذلك ، تتبع المبحث الاستمولوجي ، إذ أنها تصطبغ بطبيعة العلم ، أى أن « الوجود » هو وجود الإضافة .

وهنا يتفق برجسون مع مين دي بيران في الاتجاه نحو الحياة الباطنة ، ومحاوله الكشف بموجبها عن الأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا . ويبقى بعد ذلك أن المطلق كامن في السيكلوجيا^(٤) . إلا أن مين دي بيران لم يتمكن من إقامة الميتافيزيقا لأن

Ibid., p. 73.

(١)

Ibid., p. 223.

(٢)

(٣) يستخدم العرب لفظة الفزياء . والفزياء أبعد عن الالتباس من لفظة الطبيعة ونحن نحفظ

بلفظة طبيعة لفظة nature .

J. Chevalier : Bergson, plon 1926. p. 16.

(٤)

الصبغة السيكلوجية تغلب على المنهج في معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، مما يفضي إلى القول بأن مؤلفاته لم تكن إلا دراسات في السيكلوجيا . ولذا لم يستطع أن يتعرض للعلم ، أو يبلغ إلى نقده . وليس أدل على ذلك من عناوين مؤلفاته « في العادة » وقد صدر عام ١٧٩٩ ، « رسالة في تحليل الفكر » . وأوضح من ذلك نقول : « رسالة في الصلة بين النفس والجسم » . ومن أجل ذلك ليس في الإمكان تقرير تأثير بيران على برجسون ، لا سيما وأن برجسون لم يذكر بيران في مؤلفاته كما كان ينقد أفلاطون وأرسطو ويشرح أفلوطين ، ويتعمق سبنوزا وبركلي ، ويعترض على آراء سبنسر ، وغيرهم . والمسألة كلها لم تكن إلا مجرد « إعجاب » بالروح البيرانية من حيث القول بأن الشعور هو الطريق إلى المطلق ، ومن ثم إلى الروحية . ولا يحق لنا أن نضيف أكثر من ذلك فيما يختص بأوجه الشبه بين برجسون وبيران . وقد تعرض بعض المؤرخين إلى الكشف عن أوجه الخلاف بينهما^(١) ، غير أن المجال هنا لا يستلزم الوقوف عند عرض هذا الخلاف .

وهنا نتساءل : هل في الإمكان إقامة ميتافيزيقا تجريبية تعتمد على السيكلوجيا كنقطة للبداية ليس إلا ؟ هذه هي محاولة برجسون ، وهي محاولة ناجحة من بعد المحاولة الفاشلة لمين دي بيران ، ذلك أنه يقيم التجربة السيكلوجية على أساس نقد الموضوعية العلمية . والمحاولة تبدأ بالكشف عن المعطيات المباشرة للشعور . غير أن برجسون يرى أن هذا الكشف لا يفضي إلى إقامة الميتافيزيقا التجريبية فمحسب ، ولكنه يفضي كذلك إلى تحديد طبيعة العقل . فنحن عندما نهبط إلى باطن ذاتنا نكشف عن معنى الديمومة على نحو ما نحياها في صميم نفوسنا ، ونكشف كذلك عن طريقة جديدة في إدراك الأشياء لم تعد طبيعية بالنسبة لنا في الحالة الراهنة لتطورنا العقلي . ومن أجل ذلك يميز برجسون ، جاريا على نفس النمط الذي كان يجري عليه رافيسون ، بين طريقين للتفلسف . طريق التحليل ، وهو يتلخص في تفكيك

H. Gouhier : Maine de Biran, in Etudes Bergsoniennes, Paris 1949 V. 1. pp. 153-173 (١)

L. Lavelle : La Philosophie entre les Deux Guerres. Aubier 1942. p. 73.

J. Wabert : L'expérience Intérieure de la Liberté. P.U.F. 1924, ch. 11 & 111.

M. Thibaud : L'effort chez Maine de Biran et Bergson, Grenoble 1939.

الأشياء إلى عناصر ثابتة . غير أنه تفكيك لن يفضي إلا إلى عالم مجرد أجوف . والتحليل ، سواء كان يمارسه الفزيائي أو الفيلسوف التصوري ، هو نزعة مادية في صميمه . والطريق الآخر يتجه مباشرة إلى العناصر من حيث هي مرتبطة ومنشابة في كل ، فيفسر الأدنى بالأعلى وبصاعد من الصور الأولية حتى ينتهي إلى الصور العامة للحياة . وهذه نزعة روحية في صميمها^(١) .

الطريق الأول إذن يلجأ إلى الدوران حول الموضوع . والمعرفة فيه تتوقف على وجهة النظر التي يتخذها الفيلسوف ، والرموز التي يستعين بها في التعبير عن نفسه . ومن أجل ذلك كان « كل تحليل إن هو إلا ترجمة رمزية أو إيضاح يقوم على الرموز . . . » وهو إذ يشعر برغبة نهمة في احتضان الموضوع الذي قضى عليه أن يدور حوله بضاعف ، إلى غير ما حد ، وجهات نظره آملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة قاصدا من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتب عليها أن تظل قاصرة^(٢) . أما الطريق الثاني فيخترق شغاف الموضوع . وهو من أجل ذلك لا يعتمد على أي رمز حتى يمكن أن يقال إن الطريق الأول يقف عند حد المضاف . أما الثاني فإنه يصل ، إذا تحقق ، إلى المطلق . والمطلق هنا من طبيعة سيكلوجية ، وليس من طبيعة منطقية أو رياضية . إنه يحيا فينا ويدوم مثلنا .

الطريق الأول من اختصاص العقل . أما الطريق الثاني فن اختصاص الرؤية « intuition »^(٣) . وليس بدعا في الفلسفة عامة أن يقرر برجسون ملكة جديدة للمعرفة المطلقة . فقد فطن من قبله كثير من الفلاسفة أمثال شلنج وشوبنهاور إلى تقرير قصور العقل التصوري عن إدراك الروح . وتحدثوا عن وجود ملكة فائقة

P.M., p. 273.

(١)

Ibid., p. 181-182 .

(٢)

(٣) نتفت مع محمود الحفيري في استبعاد لفظة (الحدس) ترجمة للفظ intuition

راجع مجلة علم النفس ، فبراير ١٩٤٦ ، ص ٣٧٥ - ٣٨٢ . غير أننا نقترح إدخال لفظة « الرؤية » من حيث أن لفظة intuition تنطوي بحكم اشتقاقها اللغوي على معنى الرؤية . وهذا هو ما يقصد إليه برجسون نفسه . يقول « إن ال intuition رؤية vision لا تكاد تتميز من الموضوع المرئي « الفكر والمتحرك » ص ٤ ، ٢٧ ، ٤٢ . أضف إلى ذلك أن القضايا التي يحكم عنها الإنسان على النحو الذي يسميه برجسون باسم intuition هي قضايا تجريبية وليست قضايا عقلية محضة .

للعقل هي ملكة الرؤية . وتقرير هذه الملكة لم يكن إلا التعبير الفلسفي عن النزعة الرومانتيكية التي كانت سائدة في عصر النهضة . وقد اتسمت هذه النزعة بالصيغة الفلسفية في القرن التاسع عشر ، وفحواها أن الحياة قوة تلقائية حرة ، وأنها مبدأ الخلق والتقدم ، وأن الشعور الباطن يعلو على الحساسة والعقل ، بل على الذات والموضوع ، لأن نطاقهما كله نطاق محدد نهائى مقيد بشروط بينهما نطاقه هو حر من كل قيد ، يجاوز الطبيعة إلى ما فوقها عابرا حدود الزمان والمكان .

وتقرير ملكة الرؤية ليس بدعاً كذلك في الفلسفة عامة من الوجهة البرجسونية . فبرجسون يقرر أن في كل فلسفة رؤية أصيلة يمضى نحوها القارئ مباشرة ، بعيدا عن ظلال التأثير والتأثير . وبذلك يتمكن من رؤية الشعاع المركزى الذى يضىء جوانب المذهب كله . ويخطئ ، عندئذ ، المؤرخ عندما يركب المذهب الفلسفى ، أياً كان ، من تصورات جاهزة مصنوعة من قبل . إن ذلك يفسد عليه الاتجاه نحو الرؤية المولدة لهذه التصورات . وهو يخطئ كذلك عندما يرد مذهباً فلسفياً إلى مذهب آخر أو أكثر ، مقررًا أن هذا المذهب أو ذاك معروف فيما سبق من المذاهب الفلسفية . بينما أجزاء المذهب ، في الواقع ، تتداخل فيما بينها على نفس النمط الذى تتداخل به في الكائن الحى . فكما أنه في كل جرثومة حية فكرة موجهة وخالقة ، على حد تعبير كلود برنارد ، يخضع لها الكائن الحى في تطوره^(١) ، كذلك في كل مذهب فلسفى توجد رؤية غاية في البساطة مترجمة في صورة هي أصدق تعبيراً من التصور لأنها فريدة في نوعها لا سبيل إلى ردها إلى صور أخرى . ويدلل برجسون على ذلك بفلسفة بركلى . قد نقول إن نظريات بركلى معروفة فيما سبق من الفلسفة . فاعتبار المادة مجموعة من المعانى ورد عند مالبرانش في نظريته عن « الغرض » أو « المناسبات » . والادعاء بأن المعانى المجردة ليست إلا أسماء مردود إلى المذهب الأسمى . وتقرير وجود الأرواح واتصافها بالإرادة قد ورد عند دنس سكوت . أما النظرية الرابعة والأخيرة ونقصد بها التدليل على وجود الله فنحن نقابلها عند اللاهوتيين . ويرى برجسون أنه ليس أمعن في الخطأ من هذه المحاولة التي يراد بها فهم المذهب عن طريق طائفة من المفهومات الجاهزة ، والتصورات المعدة من

ذى قبل . أما الصواب فهو أن نمزق حجب التصورات ، ونمضي مباشرة إلى باطن المذهب حتى نتقابل مع الصورة التي تترجم عن رؤية الفيلسوف . وهكذا يقرر برجسون وجود صورتين في فلسفة بركلي . الأولى أن المادة شفافة وهي تقع بين الله والإنسان . ثم هي تصبح معتمدة عندما نلصق بها أسماء مثل الجوهر والقوة والامتداد . أما الثانية فهي أن المادة لغة يتحدث بها الله إلى بني الإنسان . ومعنى ذلك أن برجسون يدعونا إلى أن نقبل على دراسة المذهب الفلسفي بروح التعاطف والمشاركة الوجدانية حتى نستطيع عن هذا الطريق أن نتوصل إلى الرؤية البسيطة التي تكمن وراء التصورات فنقف على الاتجاه الأصلي الذي نبعت منه . ذلك أن مؤلفات الفيلسوف ليست إلا محاولات لصياغة هذه الرؤية ، وعرضها في عبارة من عنده . وقد ينجح في التعبير عنها ، وقد يفشل فيكون بذلك قد زاد مذهبه تعقيدا^(١) .

الرؤية إذن هي ذلك الجهد الذي ننفذ به إلى باطن الموضوع لكي نعرفه من الداخل . وهذا هو تعريف برجسون في « المدخل إلى الميتافيزيقا يقول » إن الرؤية مشاركة وجدانية تنتقل عن طريقها إلى باطن الموضوع لكيما نندمج مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة ، وبالتالي مع ما ليس في الإمكان التعبير عنه^(٢) . وهذا التعريف ، في رأينا ، ينطوي على المعنى المشترك الذي تلتقي عنده جميع التعاريف الأخرى^(٣) . فهو يعني التماس ، والاتحاد ، والشعور^(٤) المباشر ، والأصالة . ومن هنا نرى أن الرؤية تتقدم دفعة واحدة نحو إدراك الأشياء دون وسيط ، وبالتالي فهي لا تلجأ إلى الاستقراء أو الاستنباط . ومن شأن المباشر ، وهو الصفة الجوهرية التي تتسم بها الرؤية ، أن يرفع التناقض والتعارض فإذا المشكلة التي يدور حولها الجدل تختفي ، ولا يعد لها وجود . وهذه المقدرة التي يتميز بها المباشر على القضاء

P. M., 121-134.

(١)

Ibid., p. 181.

(٢)

(٣) في « المعطيات » يعرف الرؤية بأنها شعور ، ص ٧٥ ، ٩٦ ، ١٣٣ وإدراك ، ص ٣٦ . وافعال ، ص ١٠٨ . وفي « المادة والذاكرة » يصفها بأنها تجربة ص ٣٧ ، ٢٧٩ . ومباشرة ص ٢٠١ . وخالصة ، ص ٢٠٢ وأصيلة ، ص ٢٠٣ ومعرفة ، ص ٢٠٧ ، ٢٥٧ وإحساس ، ص ٢٠٧ وفي « الفكر والمتحرك » يعرفها بأنها اتحاد وتماس ، ص ٢٧ .

(٤) لفظة الشعور ، عند برجسون ، لها معنيان . المعنى الأول هو الشعور من حيث هو إدراك مباشر أو رؤية . والمعنى الثاني هو الشعور من حيث هو المعرفة التي يكسبها الفيلسوف من جراء إدراكه لمعطيات الرؤية . والشعور بالمعنى الأول ، خالص ، وبالمعنى الثاني واع .

على المشكلة ، عندما تكشف عن التعارض الكامن فيها ، هو العلاقة المميزة للمباشر في الرؤية «^(١) .

وموضوع المباشر هو المعطيات . وبرجسون يعنى بذلك معطيات الشعور . وهو حينها يقرر أنها مباشرة يعنى أن الرؤية تدركها دون حاجة إلى حد أوسط ، وبالتالي فإن المعطيات بسيطة وليست مركبة . وإذا كانت الرؤية تتصف بالتماس والاتحاد والمشاركة الوجدانية فلا يلزم من ذلك أن تنتفى صفة الموضوعية عن المعطيات فليس من شأن هذه السمات ، سمات الرؤية ، أن تضى صبغة جديدة ليست في طبيعة الموضوع بقدر ما هي في طبيعة الذات . إذ أن لصق الذاتية بموضوعات الرؤية مردود إلى محاولة الفلاسفة أن يفرضوا على المعطيات المباشرة تصورات العقل الطبيعية أو الجاهزة . وأن هذه التصورات نسبية بالقياس إلى فعلنا أو تأثيرنا في الأشياء ، وفي المادة بصفة عامة . فليس في استطاعتنا أن نستخدمها (اللهم إلا بعد أن نكون قد أخضعناها لتعديلات عميقة شاملة لتحقيق قصد لم تجعل له «^(٢) » .

وهكذا يختلف موضوع الإدراك : عند برجسون ، عن موضوعه في الفلسفة التقليدية . فالفلسفة التقليدية ، ممثلة أدق تمثيل عند كانت ، تصعد إلى قمة الجبل فتفارق التجربة ، وبالتالي ليس في استطاعتها أن تدرك الكيف ، بل إنها لا تريد ذلك . وهي في هذا تسير مع منطق المذهب . فالكيف ، في هذا المذهب ، تغير وإضافة . أما الكم فهو ثابت ومطلق . وإذا اعتبرنا الكم علاقة وبصور ، على حد تعبير كانت ، يبقى أن العالم الخارجى عالم علاقات وتصورات يقذفها العقل على الأشياء حتى يتم إدراكها . وقد نقول بعد ذلك إن المذهب التقليدى تصورى وواقعى في آن واحد . وإذا كان ذلك كذلك فبرجسون ينكرهما معا ، وينكرهما على حدة . فالشعور ، عندهما ، ليس إلا مجموعة من الوقائع السيكلوجية والإحساسات والانفعالات « يحيلها » التفكير إلى موضوعات عقلية . وكل ما هنالك من فارق هو أن المذهب التصورى Idéalisme يعطى الأولوية للإحالة ، بينما المذهب الواقعى يعطى الأولوية للواقعة والإحساس والانفعال . أما برجسون فهو لا يعطى الأولوية لواحدة

A. Lalande : Vocabulaire de la Philosophie. P.U.F., 1951, 6ed., p. 475.

(١)

Ibid., p. 475.

(٢)

دون الأخرى لأنه لا يريد أن يضيف عالماً معقولاً إلى العالم المحسوس . وإنما هو يريد إنكار هذا العالم المعقول الزائف ، ويقتصر على عالم المعطيات . المسألة إذن ليست مسألة علم بالأجناس والأنواع ، وعلم بالكليات . وهى ليست القول بحقائق خالدة معقولة لا سبيل إلى أن تحس ، فنتهى إلى التفرقة بين الظاهرة والشئ في ذاته . وإنما المسألة مسألة إدراك مباشر لوقائع تعانيها الرؤية لا من حيث هى طافية على سطح الأشياء في ذاتها ولكن من حيث أنها الحقيقة ذاتها ، والوجود في ذاته . فلا يوجد ما هو كامن في الظاهرة ، أو وراءها ويستحيل إدراكه . فالوجود حاضر بكليته ، ومائل بالفعل أمام شعورنا . وبالتالي فإن ما ليس يقع في إدراكى لا وجود له . وكل ما في الوجود لا يخرج عن كونه إما ذاتاً عارفة ، وإما موضوعاً معروفاً للذات . والمعرفة مطلقة وليست نسبية . قد تكون محدودة في وقت ما ، ولكنها لن تكون نسبية . فن شأن النسبية أن تشوه الموضوع . أما المعرفة المحدودة فهى تدرك جزءاً من الموضوع دون أن تشوه ما تبقى . ومع ذلك فإن هذا « الحد » نفسه في طبيعته أن يتقهقر باستمرار كلما اتسعت دائرة احتكاكنا بالواقع ^(١) .

يبقى أن الوجود إدراك . قضية يقررها برجسون ضمناً . ذلك أنه يذكر في مقدمة كتابه عن « المادة والذاكرة » أن العالم مجموعة صور ، وأن هذه الصور لا توجد إلا في شعورنا . غير أن برجسون هنا يخالف بركلى الذى يقرر نفس القضية . والمخالفة هى في أن برجسون يفرق بين الفكرة والوجود الشئ ، بمعنى أن فكرتى عن الشئ لا وجود لها إلا عندما أدركها . أما عن وجود الشئ الذى هو موضوع التفكير فالمسألة تختلف حينئذ . لأن الشئ موجود سواء هو مدرك أم ليس مدركاً . فبرجسون يرفض أن يسلم بوجهة نظر يكون من شأنها أن يتوقف وجود الموضوع المدرك على الذات المدركة .

ونزيد الأمر إيضاحاً في التفرقة بين منهج برجسون ومنهج الفلسفة التقليدية فنقرر أنه كالفارق بين الرؤية والتحليل . فالتحليل على الضد من الرؤية من حيث أنه عملية تحليل الشئ إلى عناصر معروفة من قبل ، أى عناصر مشتركة بين هذا الشئ وأشياء أخرى . إذن هو تعبير عن الشئ بما ليس هو . ومن ثم فهو ليس إلا ترجمة رمزية

قد أخذت من وجهات نظر متعاقبة استطعنا من خلالها أن نلاحظ نقطاً من التشابه بين الموضوع الذى نعالجه والموضوعات الأخرى التى نطن أننا نعرفها من ذى قبل^(١). ولهذا فإن التحليل عملية « تنصب على الساكن أو غير المتحرك immobile ، بينما الرؤية تنفذ إلى صميم التحرك mobilité ، أو — والمعنى واحد — تنفذ إلى الديمومة^(٢) » فما يراه التحليل معقداً أشد التعقيد تراه الرؤية فعلاً بسيطاً^(٣) ، اجتاز جميع الحواجز دفعة واحدة . إن هذه الحواجز قد تؤلف عدداً لا نهاية له ، وتخطيها الواحد بعد الآخر هو الذى نراه بالتحليل ، بينما تخطيها أيضاً لا يستلزم أكثر من عملية واحدة . ولذا فإن « ماهية الفلسفة هي روح البساطة^(٤) » . غير أن البساطة لا تعنى السهولة . إذ أن الفارق بين السهولة والبساطة هو كالفارق بين النظر السطحي والرؤية العميقة . وكثيراً ما يردد برجسون هذه الحقيقة وهي أن منهجه « يتميز بالتوتر والتركيز بحيث يقتضى من الفكر أن يبذل جهداً جديداً فى كل مشكلة جديدة^(٥) » وفى الفصول القادمة من الرسالة تأكيد لهذه الحقيقة . فأبحاث برجسون لم تكن إلا وليد جهد كبير قوامه دراسة الظواهر وتعمقها توطئة للتوصل ، عن طريق الرؤية ، إلى حلول للمسائل الميتافيزيقية فلم يحشد جميع القضايا الفلسفية فى مؤلف واحد ، على النحو الذى فعله سبنسر فى مؤلفه « المبادئ الأولى » . وإنما هو يتجه إلى كل مشكلة جزئية فيعالجها على حدة . البساطة إذن إنما نحصل عليها بمجهود شاق يحاول فيه الفيلسوف أن « يقلب الاتجاه العادى لنشاطنا العقلى » .

ويوضح لنا برجسون الاتجاه الطبيعى للعقل فيقول إن العقل يلجأ إلى إفراز تصورات شاحبة قد غادرتها الحياة . ذلك أنه لما كانت السورة الحيوية élan vital قد أعدت العقل للتصرف فى المادة الجامدة التى تنصف بالامتداد فى المكان فقد ترتب على ذلك أن العقل قد تزود بخصائص جعلته لا يصلح لمعالجة أى موضوع آخر خلافاً للمادة حتى أصبح بينهما من التوافق مثل ما بين الصانع ومادته أو ما بين

P.M., p. 181.

(١)

Ibid., p. 202.

(٢)

Ibid., p. 181.

(٣)

Ibid., p. 139.

(٤)

Ibid., 97.

(٥)

الفنان وعمله الفني .. يقول برجسون: « إن عملية واحدة هي التي فصلت المادة والعقل داخل نسيج كان يحويهما معا^(١) » والعقل يعمل لتوثيق الصلة بين الإنسان والمادة . وهو لذلك لا يستطيع أن يدرك إلا ما يعادها ، أى الساكن والمتقطع . ومن أجل ذلك هو ملكة للتحليل والتجزئ والتفتيت ، يقطع أوصال الحقيقة ، إلى رموز جزئية وعناصر ثابتة ، في معان تتكون على صورة الحماد . وهو لا يمسك من كل هذه الأحاسيس الدقيقة العابرة التي تهفو على شعور الفرد إلا بما هو مشاع وعام بين عقول الناس جميعاً . وليس المنطق نفسه سوى مجموع القواعد التي ينبغى أن نسير عليها في استخدامنا لتلك المعانى العامة الجامدة التي هي أقرب ما تكون إلى ألفاظ منفصلة لا تقل عن الموضوعات جموداً . وفي عبارة أخرى نقول إن العقل لا يدرك إلا الماهية ، ولا يقدر أن يفسر الأشياء إلا إذا ردها إلى ضرب من الوحدة والمساواة . إن العقل وظيفة تمثيل . فهو يعمل على تمثيل الأشياء لذاته بأن يطبق معانيه ومبادئه فيجعلها معقولة ، وعلى تمثيل الأشياء بعضها لبعض وبذلك يفسرها التفسير العلمى ، وعلى تمثيل العقول بعضها لبعض وبذلك يحقق موضوعية العلم . وعلى ذلك فبين العقل والحماد تناظر ومماثلة ، وبينه وبين الحياة تضاد ومخالفة .

وهذا التوافق القائم بين العقل والمادة إنما يرى ، في نهاية الأمر ، إلى المنفعة العملية . ومعنى هذا أن العقل لم يخلق للنظر المحض ، وإنما قد خلق للعمل^(٢) . ولذا يقال بحق إن الإنسان بطبيعته صانع homo faber ، وإنه قد قضى عليه أن يخرج عن ذاته كي يحقق فعله في العالم المادى ، ويحاول التأثير على الأشياء . وهو من أجل ذلك يقضى معظم حياته في التفكير فيما فعل ، وفهم ما فعل ، وتصور ما كان يمكن أن يفعله .

ومن هنا نرى أن العقل ، عند برجسون ، نفى على الطريقة البراجماتية من حيث إن العقل ، عنده ، مفروض ، والمفروض يهوى التعميم لأنه مفيد . فيختار من بين الكيفيات ما يمكن أن يكرر ، وبالتالي ما ليس مرتبطاً بذاتية الشيء ارتباطاً غير منقسم . المفروض يقرب المعطيات المتفرقة ، ويقارن بين حالات متماثلة وذلك

Bergson, L' Evolution Créatrice, P.U.F., 1948. 77ed., p. 200.

(١)

P.M., p. 197-198.

(٢)

بفعل تجريد وتعميم شبيه بذلك الذى يقوم به عالم الفزياء بصدد الحوادث لاستخراج قوانينها . والعقل حين يجرى هذه العمليات لا يبغي إلا حفظ وجود الكائن الحى . وهو بذلك يجعل من النظر ذريعة للعمل . بيد أن برجسون لا يذهب حتى المنتهى مع المذهب البراجماتى . فهو لا يقر أن المبادئ والمعانى فروض ومحاولات ، وأن الحقيقة اختراع نافع ^(١) . وهو ينكر كذلك أن تكون الحقائق مجرد بطاقات لا تدل على شيء فى الواقع . ذلك أن عدم إنكار هذا القول يفضى إلى أن يبتعد العلم عن التجربة رويدا رويدا . إنما يؤكد برجسون أن العقل عندما يدرك المادة فهو يدركها فى صميمها وإدراكه مطلق . ومجمل القول أن هناك تداخلا بين قدرة العقل فى تجهيزنا بنجر الوسائل للتأثير فى الأشياء والسيطرة عليها ، وقدرته فى إمكان الكشف عن قرارة الواقع

بيد أن الربط بين العقل والمادة ، عند برجسون ، لا يعنى أن المادة تعين صورة العقل ، ولا أن العقل يفرض صورته على المادة ، ولا أنهما معاً يتسقان بموجب قانون الانسجام الأزلى الذى يدعو إليه ليبنتس . فهذه جميعا تصورات زائفة تنشأ عن إهمال تتبع نشوء العقل وبزوغه . فالعقل لا ينطبق على المادة إلا من حيث أنه ملكة إنتاج آلات لا عضوية . وهو يشكل هذا الإنتاج حسب الحاجة . وظيفته إذن هى فى إدراك « العلاقات » بين الموقف الحاضر والأدوات التى تصلح فى استخدامها . ومن ثم فإنه إذا استخدم أدوات عضوية فهو لن يعاملها إلا على أنها موضوعات ميتة خالية من الحياة ^(٢) . والفلسفة الفرنسية كلها ^(٣) ، فى نظر برجسون ، عبارة عن حوار بين المذهب العقلى الذى يريد أن يرجع كل شيء إلى الفكر ، وبين المذهب المضاد الذى يرفض هذا التحكم العقلى الجاف للأشياء الحية . هى إذن حوار بين ديكارت وبسكال ، بين كوندياك وبيران ، بين هاملين وفيلسوفنا

Ibid., p. 247.

(١)

E.G., pp. 151-156.

(٢)

Le Senne : Introduction à la Philosophie, P.U.F., 1947, p. 134.

(٣)

يعتقد لويسين جزءاً بأكمله ، هو الجزء الثانى ، عن المذهب الروحى فى فرنسا منذ بداية القرن العشرين . وفى هذا الجزء يكشف لويسين عن أوجه الاقتراق والاتفاق بين هاملين وبرجسون . الاقتراق من حيث أن هاملين ينزع نحو المذهب العقلى الخالص ويتلخص فى الكشف عن الإطار المنطقى للوجود بينما برجسون على العكس من ذلك . أما وجه الاتفاق فهو تمجيد القيم الروحية .

برجسون . ويضيف نجيب بلدى إلى قائمة بسكال وبيران وبرجسون مجموعة أخرى من الفلاسفة هم بيل Bayle وكورنو وبوترو من حيث إنهم ضد النزعات العقلية التي تقرر إمكان استنباط جميع الحقائق الروحية ، والمبادئ الأولية ابتداء من الإحساس كما حاول ذلك كوندياك . غير أن بلدى يضيف إلى هؤلاء الفلاسفة فيلسوفاً آخر هو هاملين . وهو في هذه الإضافة على الضد من لوسين . وحيثه في ذلك أن هاملين قد كرس عدة صفحات للتغيرات الكيفية^(١) . غير أن المجال هنا لا يتسع للمفاضلة بين كلا الرأيين . وكل ما يمكن أن نقره في إيجاز هو أن مذهب هاملين أقرب إلى المذهب التصورى منه إلى أى مذهب آخر . ونقصد بالتصورية إحالة الوجود العيني إلى الوجود الذهني ، وبالتالي فإن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته . وهو ينظم هذه التصورات عن طريق العلاقات الباطنة فيه . وهاملين نفسه يقرر في مؤلفه « المبادئ الأساسية للتصور » أن منهجه تصورى ، ومذهبه عقلى خالص . وهو يريد أن يدفع هذه المعقولية إلى أبعد ما يكون . وماذا يبنى بعد ذلك من رابطة إلا أن يكون هذا الهجوم على المادية ولا مزيد بعد ذلك . فغنوان كتابه ليس إلا « معارضة لعنوان كتاب برجسون « المعطيات المباشرة للشعور » . الرؤية البرجسونية يعارضها الاستدلال *raisonnement* . وبينما يقرر برجسون أن التصور تجزئى للواقع نجد أن هاملين ينظر إليه من حيث أنه عنصر جوهرى في تكوين الواقع^(٢) .

ثم يقرر برجسون أن العقل لم يقف عند حدود وظيفته النفعية ، بل حاول أن يتعداها بأن جعل من النظر غاية في ذاته ولذاته ، وذلك بفضل اللغة ورموزها . فاللغة تتألف من رموز تقابل الأشياء المادية الموجودة في نطاق فعلنا . ومن ثم فبين الأفكار تمايز مماثل لما يوجد بين الأشياء . وبين المعاني انفصال يناظر ذلك الذى يوجد بين الموضوعات المادية . والرمز يتزع إلى الانتقال من موضوع إلى آخر لأنه بطبيعته متحرك مرن . والرمز مركز في كلمات . وهو من أجل ذلك يمتد بالكلمة من الأشياء ويمررها على الأفكار . وهذا الامتداد ، وذلك التقرير ميسر في طبيعة الرمز . ولهذا

L.J. Beck : La Méthode Synthétique d'Hamelin. Aubier 1945, pp. 37-47.

(١)

A. Metz : Bergson et le Bergsonisme. Vrin 1933, p. 30-31.

فهو لا يمتد من شيء مدرك إلى شيء مدرك وحسب ، وإنما هو ينسحب كذلك من الشيء المدرك على ذكرى هذا الشيء ، ومن الذكرى المحددة على صورة متهربة ، ومن صورة متهربة على تمثل الفعل الذى به تتمثل الصورة ، أى على الفكرة^(١) . وهكذا تدخل الأفكار بيننا وبين الموضوعات المدركة سواء داخلية أو خارجية . ومن ثم لا ندرك شيئاً من إنية الموضوع وفرديته ، ولا نساوق الموضوع في ديمومه . وإنما ندرك منه جانبه العام وهو يكاد يكون هو هو في نفس الظروف بالنسبة لكافة الناس . وهكذا نحيا في منطقة وسط ، لا هي في الأشياء ، ولا هي في أنفسنا ، ولكنها بين بين . منطقة تطوف فيها بين رموز وعموميات .

ويبقى بعد ذلك أن النتائج الفلسفية متضمنة مقدما في اللغة . الفكرة تصنع الشيء . والفكرة ثابتة بينا الشيء حادث يكون ويفسد . والفرق شاسع بين الشيء المتغير والفكرة . الفكرة كاملة في العقل من كل وجه . أما الشيء فهو ناقص وفي محاولة دائمة لتحقيق الفكرة . غير أنه لا ينتهى أبداً إلى كمالها فيلزم من ذلك القول بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، وأن الله ثابت لا يتغير . إذ أن أجزاء الزمان لا تلائم إلا المحسوس . فاطلاقها على الجوهر الدائم يدل على أننا نجهل طبيعة هذا الجوهر . ويبقى أن موضوع الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت ، وهو الوجود للصورة ، صورة الصور ، إله أفلاطون وأرسطو .

ويخلص برجسون من ذلك إلى نتيجة هامة ، وهي أن العقل من حيث هو خالق للأفكار ، ومن حيث هو ملكة للتصور عامة ، راح يرنو إلى تكوين فكرة عن كل شيء حتى ولو كان هذا الشيء بعيداً عن مجاله الطبيعي ، مجال العمل والمادة . وهكذا ينتقل العقل في يسر إلى مجال آخر هو مجال النظر والحياة . ومن شأن هذه النقلة أن تفضى إلى إثارة مشكلات فلسفية زائفة ، وإلى المتناقضات التي تنتهى إليها المذاهب الفلسفية ، وإلى المذاهب التي تنادى بنسبية المعرفة . ومنشأ هذا كله هو هذا الاعتقاد الزائف أن التصورات الجوفاء كفيلاً بإعادة تركيب الواقع المتحرك . وأن في الواقع من التقسيمات بقدر ما في عقلنا من تصورات . وعندئذ ينتقل الفيلسوف من التصورات إلى الواقع ، ويقيم مذهباً ليس إلا تركيباً شاعراً من التصورات .

والتصورات بطبيعتها لا تصلح إلا أن تكون مجرد أداة للعمل لا للنظر . فمن السهولة
بمكان أن نطبق مقولة الوحدة أو مقولة الكثرة أو كليهما معاً على النفس الإنسانية .
ذلك أن الوحدة والكثرة تصورات جاهزة ومعدة من ذى قبل تصلح لكل شيء
ولا تصلح لشيء بعينه . وشييه بهذا موقف سينسر بالنسبة للتطور حينما يطبق
التصورات العقلية على الحياة فلا يفرق بين العضوى واللاعضوى ، وإذا بالكائن
الحى ليس إلا مجرد تعقيد للعضوى . وهذا ما فعله زينون كذلك في دراسته لطبيعة
الحركة عندما حاول أن يوحد بين الحركة ، وهى فعل لا يقبل القسمة ، وبين المكان
المتجانس الذى يفسدها . ذلك أن العقل لا يستطيع أن يتصور الحركة إلا باعتبارها
سلسلة من الأوضاع المتعاقبة يرصفها جنباً إلى جنب ، ومن ثم يستعير عن التابع
بالمعية *simultanéité* وعن المتصل بالمنفصل ، وعن الحركة بالسكون . ويبدو أن
مناقشة برجسون لحجج زينون فى إنكار حقيقة الحركة هى « المناسبة التى بلورت
فى ذهنه كل ما به من أفكار »^(١) . فهدت لاهتمامه بالمسائل الميتافيزيقية
والسيكولوجية ، كما يلاحظ ذلك بحق شفالبييه .

ولكن برجسون يقرر أن فى استطاعة العقل أن يجعل من النظر غاية فى ذاته
ولذاته إذا تحرر من تلك العادات الآلية التى اكتسبها باحتكاكه المستمر مع المادة
والتي فرضتها عليه ضرورات الفعل . وهذا التحرر ينحصر فى قلب هذا الاتجاه
العادى وصعود ذلك المنحدر الذى اعتاد العقل أن يهبط إليه فى طريقه إلى المادة .
والرؤية هى السبيل إلى القيام بتلك العمالية الشاقة التى فيها نمضى إلى الأصل نفسه
l'original وننفذ إلى صميم حياته الباطنة . وعندئذ نقوم بضرب من الفحص
الروحى *auscultation spirituelle* نستطيع معه أن نحس بنبضات قلب الواقع^(٢) .
وبهذا المعنى تحول الرؤية انتباهنا عن وظيفته النفعية ، وتنعش التصورات العقلية
وتحييها بعد أن كانت موات . وإذا بالتصورات التى يقدمها العقل تنصهر فى بوتقة
الرؤية ، ثم تخرج منها وقد صبت صوراً جديدة . وكل هذا جهد شاق . والنتيجة
مع ذلك خاضعة للصدفة . إنها مفاجأة للفياسوف غير أنها ، أى النتيجة ،
موضوعية .

ومن هنا يحق لنا القول بأن الرؤية والعقل شكلان مختلفان للملكة واحدة هي ملكة الفكر *Pensée* . فالفكر إنما يعمل ليكون شيئاً من شئئين . إما أن يعمل للتحليل ، وإما أن يعمل للإدراك المباشر . فإذا عمل الفكر للتحليل فهو العقل . وإذا عمل للإدراك المباشر فهو الرؤية . إذن كل ما هنالك ملكة واحدة تتسع فيطلق عليها الرؤية ، وتضيّق فيطلق عليها العقل . وهكذا يقرر برجسون أن العقل ، بالمعنى الصحيح والدقيق لهذه الكلمة ، في مرتبة أدنى من مرتبة الرؤية . غير أن العقل في مقدوره أن يتسدد بجهد الخاص ، ويبلغ من النمو ما لم يكن يقدر له ، فيصير رؤية . ونحن نخطئ فهم برجسون في عرضه لطبيعة العقل عندما نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت ، وأنه لا يعمل عمله إلا على طريقة التقسيم المنطقي وتركيب النتائج من المقدمات . وهذه إحدى نصوص برجسون التي تؤكد أن الرؤية لا تضاد للعقل . يقول « لن نرد على من يزعم أن الرؤية ، عندنا ، هي غريزة أو عاطفة . فما من سطر واحد مما كتبناه يفضي إلى هذا التأويل . بل إن كل سطر من سطورنا يقرر النضد من ذلك . فالرؤية تأمل وتفكير . غير أن مجرد دعوتنا إلى ضرورة الانتباه إلى الحركة الكامنة في صميم الأشياء أدى بالبعض إلى أن يزعم أننا ندعو إلى نوع من تراخي الفكر لست أدري ماذا يكون^(١) . والتداخل بين الرؤية والعقل يقصد به أمران :

الأمر الأول أن العقل باسئماله على الرؤية يكتسب صفة العينية إلى أقصى درجة . إذن هو ليس مجرداً كما كان يفهم من قبل . وقد كان هذا التصور الفاسد للعقل هدفاً لنقد المعرفة المطلقة اليقينية من جانب الفلسفة النسبية الشكية .

غير أن هذه المزاوجة بين العقل والرؤية قد تمت على حساب الكلية والتصورية . وهذا هو الأمر الثاني الذي قصد إليه من ورائها . فالكلية والتصورية تفنى وتضيع في العينية . كلية التصور إذن لا وجود لها إلا داخل الرؤية المشخصة الفردية . الحقيقة إذن تنتهى إليها بالجمع بين الحدين معاً . غير أنها ليست في الحدين معاً بمعنى مجموع الحدين . وإنما هي في الوحدة التي تضم كلا الحدين إلى الحد الذي يفنى فيه الواحد في الآخر . فالعقل الحى الممتزج بالرؤية قد وجد دفعة

واحدة بغير تجزئة وتقسيم . وهو في وجوده ملكة حية تعمل عملا حيا . إلا أن ملكة التحليل التابعة لهذا العقل ذاته تجزئ وتفصل وتقطع فتبدو لنا الرؤية متميزة عن العقل . ونصوص برجسون تؤيد هذا القول فهو يقرر في « التطور الخالق » ، ص ١٧٩ « أن العقل والرؤية هما شكلان للسورة الحيوية من حيث أن الرؤية موضوعها الحياة ، والعقل موضوعه المادة . والحياة والمادة شكلان أيضا للطاقة الشعورية التي هي أصل لهما معا على حد سواء . وفي « الطاقة الروحية » ، ص ١٩٢ - ١٩٣ يقرر برجسون أنه « إذا كانت الرؤية تتجاوز العقل فإن الهزة التي جعلتها ترتقي إلى هذا المكان إنما تأتينا من العقل . إن الرؤية بلا عقل ليست إلا شكلا من أشكال الغريزة . وفي هذا المعنى كتب برجسون إلى شفالبيه يقول « من حقلك أن تقول إن فلسفتي ابتداء من « المعطيات » تقرر على الضد ، إمكان وجود رؤية فائقة للمحسوس . وكان في إمكاني أن أصف الرؤية بأنها « عقلية » لو أني قصدت إلى استخدام كلمة - العقل - بالمعنى العام كما يريد كائنات . غير أني أثرت أن أطلق عليه رؤية فائقة للعقل حتى أقصر لفظ العقل على مجموعة الملكات التصورية التي تنحصر بطبيعتها في تعقل المادة . أما الرؤية فتنصب على الروح (١) » .

ومن النصوص الواردة في هذه الصفحة وفي الصفحة السابقة نستخلص حقائق ثلاث في الرد على بعض مفسري برجسون (٢) ، الذين يصفون البرجسونية بأنها فلسفة لا عقلية أو هي ضد العقل . الحقيقة الأولى هي أن من بين العوامل التي أدت إلى هذا الوصف هو هذا الربط الشائع ، في تاريخ الفلسفة ، بين المذهب العقلي ومقولة الثبات . وأول من قام بالكشف عن هذه العلاقة هو سقراط . فهو يقرر أن الحقيقة ليست في ظواهر الأشياء المتغيرة التي تصورها لنا الحواس وإنما الحقيقة هي في تصورات العقل . ثم جاء أفلاطون وترك العالم المحسوس جريا وراء أستاذه ، وتوغل فيما فوقه على أجنحة العقل الخالص . أوضح ماهية التصورات التي قام بها سقراط

Chevalier : Bergson. p. 296.

(١)

(٢) وهم فوييه وهفدنج وبرتلو . الأول في كتابه « الفكر والمذاهب اللاعقلية المعاصرة » والثاني في كتابه « البرجسونية » . والثالث في مؤلفه « الرومانتيكية النفعية » ، وهو مكون من ثلاثة أجزاء لا يعنيها منها إلا الجزء الثاني عن المذهب البراجماتي عند برجسون ولبرجسون مقال يرد فيه على اتهامه بأن مذهبه لا عقل وذلك في R.M.M., 1908, ٥٥.

فقال إنها الصور . فالتغير يستلزم الثبات ، والمحسوس يفترض المعقول . وهكذا يضع أفلاطون عالماً معقولاً ثابتاً في مقابل عالم محسوس متغير . ونحن ندرك هذا العالم المعقول بالعقل الخالص المفارق للحواس ، أى المفارق للمعرفة الظنية . والفيلسوف الحق هو ذلك الذى يجاوز الزمان ، رمز الصيرورة والتغير ، إلى المكان ، رمز الثبات والجمود^(١) . وبالرغم من أن الربط بين الوجود الثابت والزمان الساكن أخذ في التفكك على يد أفلاطون في تفرقة بين نوعين من الزمان : زمان أصيل وزمان ثانوى مشتق ، إلا أن الزمان الأصيل يتصف بالخلو من الحركة ، والتشابه مع السرمدية . ولذلك لم تخرج الأفلاطونية المحدثة عن فكرة الزمان والمكان كما صاغها اليونانيون . وهكذا يجرى المذهب العقلى في العصور المختلفة من تاريخ الفلسفة على هذا النمط ، أى على الربط بين العقل والمكان ، أو بين الماهية والثبات فيعمد إلى محو الديمومة والصيرورة والحركة لحساب المكان والآلية والسكون . ونحن عندما نفكر في فلسفة كانت ، وهى على مسافة بعيدة من فلسفة أفلاطون ، نلاحظ بعينها الصور وأن الأشياء في ذاتها هى الأفلاطونية . فهى خارجة على الزمان والصيرورة . ونحن لا ندركها لأنه ليس لدينا رؤية عقلية . إذ أن الرؤية حسية بالضرورة . ويبقى إذن أن إقامة ميتافزيقا نظرية مسألة مستحيلة لأنها تفترض مقدماً تقرير إمكانية الرؤية العقلية^(٢) .

والفارق بين الاتجاه الأفلاطونى والكائنى وبين الاتجاه البرجسونى هو كالفارق بين العالم والفيلسوف في وضع صيغة السؤال . الأول يسأل : كيف نتصور العالم ؟ ثم هو يجيب : فإما إقرار بإدراك الأشياء في ذاتها ، وإما إقرار بتركيب الواقع بموجب تصورات عقلية جاهزة . والثانى يسأل : ما العلة في اتجاه الفيلسوف إلى الإقرار الأول أو الثانى ؟ ويجيب برجسون إنها التزاهة أو النفعية . الفيلسوف الحق هو الذى يجهد فكره في الملاءمة بينه وبين الموضوع المدرك ، ويحركه وفق حركة الأشياء . أما الفيلسوف المغرض فهو ذلك الذى ينقطع عن رؤية الأشياء ويظل مع ذلك يرى صوراً ، وينقطع عن منطق الأشياء ويظل مع ذلك يرى أفكاراً . وهذا هو اللعب بعينه . والمذاهب الفلسفية المغلفة هى من قبيل الألعاب . إنها انزلاق على منحدر ،

(١) لقد كانت الفلسفة القديمة في نظر برجسون محاصرة لهذا الاتجاه ويتزعمه كل من أفلاطون وأرسطو

P.M., p. 153.

Ibid., p. 141.

(٢)

هو في الغالب منحدر العادة . فالفيلسوف يتعب من الانتباه إلى الأشياء في صيرورتها فيبحث عن أطر جاهزة يدخل فيها مشكلاته الفلسفية كلها ، ثم يفرغها وقد ألغيت منها علامة الاستفهام . ومن أجل ذلك لم يكن من اليسير أن يكون الفيلسوف نزيها . والطبيعة ذاتها لا تقذف بهذا الطراز من الفلاسفة إلا وهي في حالة ذهول . تذهل فتخلق نفوسا منصرفة بطبيعتها عن الحياة . وكلما كان الانصراف كاملا نقيا لا يرتبط بالنفع والفائدة كانت النفس فنانة تدرك كل شيء في نقائه الأصيل ، تدرك أشكال العالم المادى وألوانه وأصواته ، كما تدرك أدق حركات الحياة الباطنة^(١) . وقد كان برجسون ذلك الفنان قذفت به الطبيعة وهي لا تدري . وليس أدل على هذه الحاسة الفنية من أن العامل الأكبر في المعرفة عنده هو الجانب الوجداني . وليس أدل على هذه الحاسة كذلك من أن برجسون يقرر أن الحياة الباطنة نغم متصل ، وأننا نحس إحساسا صافيا بهذا التابع حينما ننصت إلى هذا النغم^(٢) . وبالرغم من أن برجسون لم يفصل القول في هذا الجانب الفني إلا أنه جانب محايث immanent في كل شذرة من مؤلفاته الأولى والأخيرة حتى لقد قيل له ذات يوم « برجسون ، إنك لفنان »^(٣) . ونحن نذكر على سبيل المثال الفصل الأول من « المعطيات » حيث يعرض برجسون ملاحظات عميقة في الإحساسات الجمالية . وكذلك مقال « الجهد العقلي » المنشور في مؤلفه الموسوم باسم « الطاقة الروحية » . وفي هذا المقال يفسر عملية الإبداع الفني ، وكيفية انتقال الفنان من التخطيط المجرد إلى التحقيق المتحقق في صور . وفي « التطور الخالق » يقارن برجسون بين عملية الإبداع الفني والصناعة fabrication فيقرر أن العملية الأولى ، على الضد من الثانية ، لا تقبل الإعادة أو التكرار^(٤) .

أما الحقيقة الثانية فهي أن برجسون يوجه نقده ضد المذهب النقدي في تصوره لطبيعة العقل من حيث أنه عبارة عن مجموعة من تصورات مجردة لا تنطبق على شيء معين بالذات ، بل على مجموعة من الأشياء . ثم هو يوجه نقده كذلك ضد

Bergson : Le Rire. P.U.F., 1946, 67ed., p. 118.

(١)

Bergson : D.I.G. p. 11, 33, 76. P.M., P. 188-189

(٢)

S.Dresden: Bergson et l'Esthétique ; in Etudes Bergsoniennes, V. IV. 1956. p. 56.

(٣)

E.G., p. 98.

(٤)

العقل الرياضى كما يتصوره علماء القرن التاسع عشر . فقد كانوا يصيغون نظرياتهم فى شكل رياضى . وأحسن معبر عن هذه النزعة هو بوانكاريه . فهو يزعم أن القوانين العلمية ليست إلا مجرد مواضعات conventions وفروضاً ميسرة بمعنى أنها ليست ذات حقيقة موضوعية بل هى اختلاقات من العقل . وهى لا تقاس بمقياس الحقيقة ولكن بمقياس النفع والفائدة . حتى إن نظريتين متعارضتين يمكن أن تكون كل منهما نافعة وواجبة الاحترام . ولا يجد العلماء فى ذلك حرجاً لانفاقهم على أن الغرض من النظرية هو استخدام الطبيعة ليس غير . ويتابع دوهيم هذه النزعة فيقرر هذا الجانب الاصطلاحي ، ويزيد فيقول إنها مجرد فروض اعتبارية لا أصل لها فى الواقع ، وأنها لا تستطيع النفاذ إلى جواهر الأشياء . هذا التصور لطبيعة العقل هو الذى دفع برجسون إلى أن ينقده ويضع بدلا منه تصورا آخر لطبيعة العقل عندما يدججه مع الرؤية ، كما فصلنا ذلك آنفا .

أما الحقيقة الثالثة والأخيرة فهى أن من بين العوامل التى أدت إلى القول بأن فلسفة برجسون ضد العقل هو هذا الخلط بين البساطة والسهولة . وقد سبق أن أشرنا إلى أن البساطة لا تعنى السهولة . وفلسفة برجسون ذاتها لم تكن إلا احتجاجاً على كل كسل عقلى ، ونفورا من كل ما هو جامد ، والدفاعاً نحو كل ما هو خصب متجدد ، متجاوزاً فى ذلك كل ضروب السهولة اللفظية ، والتصورات الجاهزة ، والأفكار التامة المعدة من ذى قبل . وكل ذلك قوامه الجهد والتوتر والدقة .

وهذا الجهد قوامه قلب الاتجاه العادى لنشاطنا الذهنى لكى يصعد ذلك المنحدر الذى نحن فى العادة منقادون إلى هبوطه . وبرجسون يعنى بذلك الاستعانة بالصورة دون التصور من حيث أن الصورة تتميز بالمرونة . وهى من أجل ذلك تتكيف مع طبيعة الرؤية . وإذا كانت الرؤية تعنى الكيفية التى بها نعين الأشياء فإن الصورة تبصرنا بالكيفية التى نرتقى عن طريقها إلى معاينة الرؤية أو التعبير عنها . ولذا فإن الصور نوعان . صور خاصة بالفيلسوف نفسه ، وصور يوجهها الفيلسوف إلى القراء كما يشرح لهم ما قد رأى^(١) . وهذه التفرقة هامة للغاية ، ذلك أن النوع الأول من الصور هو الذى يكشف عن أصالة فيلسوف مثل بركلى أو سبنوزا .

ولذا يعجز مؤرخو الفلسفة عن رؤية هذه الأصالة لأنهم يتجهون نحو النوع الثاني من الصور فيعرضون للمذهب الفلسفي وكأنه مجموعة من التصورات الجاهزة والمعدة من ذى قبل قد صيغت صياغة جديدة ليس إلا . فلا أصالة ولا جدة ، وإنما اقتباس وتكرار . ورؤية النوع الأول من الصور يعنى أن يكف المؤرخ عن أن يكون مؤرخاً . بل يكون هو نفسه الفيلسوف موضوع دراساته وأبحاثه . يقول : « إن ذلك الذى ليس فى إمكانه أن يكون رؤية عن الديمومة التى هى جوهر وجوده فليس فى استطاع أحد أن يعطيها (أى هذه الرؤية) إياه ، لا التصور بقادر على ذلك ولا حتى الصور (١) .

ومن هنا يتضح الفارق فى القيمة بين الصور عند برجسون ، والتصورات عند فيلسوف مثل هيجل . ففى فلسفة هيجل التصور أغنى من الرؤية لأنه موجد لها والأصل فيها . ولذا فهو يستخلص الواقع العيني من التصور المجرد ، ويشقى الطبيعة من الفكر . الحكم عنده إذن لا يعتمد على وقائع نعاينها . والحقيقة : من أجل ذلك ، صورية خالصة . وهى توجد فى التصور قبل أن توجد فى الحكم ، من حيث أن الحكم إن هو إلا تنمية فحسب لمضمون التصور . والحقيقة كذلك ، عند برجسون ، سابقة على الحكم ، ولكن من جهة غير الجهة التى يقصدها هيجل . فالحكم ، عنده ، يتضمن التفرقة بين الموضوع والمحمول ، ثم بينه وبين ملكة التفكير . أما فى الإدراك المباشر فتوجد وحدة بين الموضوع والمحمول (٢) . وهذه الوحدة هى المعطى وليس التصور . ومن أجل ذلك فإن المعطيات ليست انطباعات تأتى من الشئ على الحواس أى أنها ليست حلقة الاتصال بين الموضوع والذات . ولا داعى ، بعد هذا التعريف بالسلب ، إلى المزيد . فن شأن هذا الصنف من التعريف ، فى فلسفة برجسون بالذات ، أن يدفع عنا الوقوع فى الخطأ . والصورة ليست إلا تعبيراً رمزياً ، وليست إلا إحياء لما لا يمكن التعبير عنه (٣) . ومن هنا يمكن

Ibid., p. 185.

(١)

(٢) يظهر هذا الاتجاه بصورة ضمنية فى فلسفة يسبرز عندما يحدثنا عن نوعين من الحقيقة : الحقيقة فى مجال الشعور العام ، والحقيقة فى مجال الوجود . راجع نجان فال : نظرية الحقيقة فى فلسفة يسبرز . من مطبوعات السوربون ١٩٥٠ .

P.M., p. 42.

(٣)

القول إن الصور ليست عرضية ، وإنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالرؤية . نعم ، إن الصور عندما نصبها في قالب العضوى قد تبدو وكأنها في إمكانها أن تنفرد بذاتها . ولكن ليس هذا بالصحيح ، وإنما الصحيح هو أن القالب اللغوى ليس له معنى إلا من خلال تلك العملية الفلسفية الأصيلة ، أعنى الرؤية . ويخلص برجسون من ذلك إلى أن اللغة بوضعها الراهن لا تصلح للتعبير عن المعطيات المباشرة للرؤية . ولذا فهو يريد أن يخضع اللغة الراهنة لتعديلات عميقة شاملة يكفل لها أن تؤدي الوظيفة التى من أجلها وجدت . ذلك أن اللغة ينبغي أن تكون فى حالة تهرب باستمرار حتى لا تقنع كشوف الرؤية ؛ أى أن تكون من السيولة والمرونة والحركة ما يجعلها قادرة على أن تتابع الرؤية فى سيواتها وحركتها المستمرة فيكون من شأن اختيار الألفاظ توليد الشعور بعالم حى يتحقق عن الصورة الحوية ، وأن تصدر عن هذه الألفاظ صور ليست كاملة الرسم .

وهكذا يتسم نقد برجسون للغة بالطابع التكاملى . إذ أنه يعالج اللغة ككائن حى . أى أن ليس لها دلالة قائمة بذاتها ، بل إن دلالتها تتصل بمضمون الرؤية . ومن هنا يتخذ برجسون من نقده للغة دعامة لإمكان قيام الميتافيزيقا كعلم . وهذا على الضد من المذهب الوضعى المنطقى الذى يتخذ من التحليل المنطقى للغة سنداً لدحض الميتافيزيقا . فهذا المذهب يقرر أن القضايا الميتافيزيقية باطلة ومستحيلة بحكم قواعد التحليل المنطقى للغة التى تؤكد أن هذه القضايا لا تصور شيئاً واقعاً ، بمعنى أنه ليس فى إمكان الإنسان أن يعرف كيف يمكن أن يحققها إذا أراد . وعلى ذلك فاستحالة الميتافيزيقا هى استحالة منطقية^(١) . ونحن نأخذ على هذه المدرسة الوضعية المنطقية أن تحليلها للغة ليس تحليلاً تكاملياً . وهذا المأخذ مردود إلى طبيعة هذا المذهب من حيث عدم الاستبصار بالوظائف المتكاملة والعمليات المتفاعلة . فالمعطيات العلمية عمليات منعزلة لا تربطها وحدة عامة . فهذا المذهب لا يزال يتمسك بالمفهوم النيوتونى للعلم الذى يقوم أساساً على عزل الظاهرة ، وتتبع مساراتها المختلفة ، وصياغة قوانين حركتها صياغة مطلقة . وكان من شأن طبيعة المذهب هذه إدراك غير سليم لوظيفة اللغة من حيث أن هذا المذهب يقتصر على معالجة الوظيفة المنطقية للغة فحسب .

(١) زكى نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا النهضة ١٩٥٣ .

قلنا إن اللغة ليس لها دلالة قائمة بذاتها ، وإنما هي مرتبطة بتلك العملية الفلسفية الأصلية التي تدفع بها إلى الوجود . ومن هنا فإن الصور التي يوجهها الفيلسوف إلى القراء ليست إلا مجرد وسيلة للصدور إلى هذه العملية الفلسفية الأصلية ونعني بها الرؤية^(١) . أما الاكتفاء بهذه الصور فمن شأنه أن يحيلها إلى مجرد رموز . وهنا منبع الوهم ومنبع الخطورة كذلك . أما الوهم فذلك أن الرموز تقارن بين الأشياء المتشابهة فتنتهي إلى استبعاد الكيفيات الخاصة والاكتفاء بالصفات العامة ، ثم التعبير عنها بالتصورات . وبعد ذلك نركب الأشياء بإضافة التصورات بعضها إلى بعض فنحصل على معادل مجرد لها .

وأما الخطورة فهي في هذا الخضم من المذاهب الفلسفية المتضاربة والمتناقضة . وتنشأ هذه المذاهب من اختلاف وجهات النظر . والتصورات ليست إلا هذا الاختلاف من وجهات النظر . ويبقى أن الميتافيزيقا مجرد تلاعب بالألفاظ^(٢) . ومن هنا يمكن أن يقال إن الميتافيزيقا يجب أن تستغنى عن الرموز وليس عن الصور .

ومن هذه الوجهة يرى برييه أن برجسون يقترب من أفلوطين فيما يختص بهذه النظرية ، نظرية الصور من حيث هي ترجمة للتفكير الفلسفي . ويقص علينا برييه كيف كان برجسون يشرح التساقيات الرابعة الخاصة بنفس العالم وطبيعة الذاكرة^(٣) . لم تكن المسألة مجرد قدرة خارقة في تفسير النصوص المعقدة فحسب ، وإنما الأهم من ذلك هو تلك الألفة القائمة بينه وبين أفلوطين ، والتي نحس معها أن برجسون ينفذ إلى هذا الفيلسوف بروح الصداقة والتعاطف والمحبة . وهو المبدأ الذي يدعو إليه برجسون نفسه عندما نقبل على دراسة المذاهب الفلسفية حتى نستطيع أن نرتقي إلى تلك الرؤية التي تكمن وراء النظريات . ثم يعرض برييه بعد ذلك لأوجه الشبه بين الصور البرجسونية والأفلوطينية فيلاحظ أنها تتسم بأنها ليست صورا بصرية وإنما

P.M., p. 185.

(١)

E.S. pp. 165-175.

(٢)

(٣) محاضرة ألقاها في « جماعة أصدقاء برجسون » في مايو ١٩٤٨ ونشرت في مجموعة « الدراسات

البرجسونية » . وما هو جدير بالذكر أن برييه قد تفرغ لتقديم فلسفة أفلوطين من جهة ، وكلف من جهة أخرى بتقديم فذلكة عن حياة برجسون ومؤلفاته إلى « مجمع العلوم الأخلاقية » .

هي صور حركية . ذلك أنها توحى بعودة الروح إلى ذاتها ، وإلى مصدر الحياة فيها . وفي الجزء الثاني من المحاضرة يعرض لوظيفة الصور فيقرر أن الصورة ، عند كل من برجسون وأفلوطين ، ينقصها الاكتفاء الذاتي . فهي مرتبطة بصور أخرى من جهة ، ومرتبطة من جهة أخرى بتلك العملية الفلسفية الأصلية ونعني بها الرؤية . ومن هنا يمكن القول بأن الصور تستلزم التوتر والجهد مما يساعد على المحافظة على حيوية الفكر الفلسفي ، ويساعد كذلك على عدم السقوط في النزعات التزمتية^(١) . ومن هذه الوجهة تقترب الصورة الفلسفية عند برجسون من الرسم الحركي schéma dynamique . والرسم الحركي هو الوسيلة إلى التقارب بين الصور والرؤية . ذلك أن برجسون يعرفه بأنه الدفعة الأولى التي تسبق الإدراك . وهو ذو دلالة ، أي أنه يهب الإحساس معنى . ثم هو اتجاه نحو شيء معين دون تحديد لهذا الشيء . ومن أجل ذلك فإن الرسم الحركي مرتبط بالمتكون وليس بما هو كائن . وهو زاخر بالصور . وبينه وبين الصور تفاعل ، أي تأثير وتأثير . فكما أن الرسم الحركي ينتشر في صور كذلك الصور قد تغير من شكله . وأدق تعبير عن هذه العلاقة المتبادلة يتمثل في أنواع الاختراع المتباينة . فالمؤلف الذي يكتب رواية ، والشاعر الذي ينظم قصيدة ، والموسيقى الذي يؤلف لحنا ، كل أولئك يتمثل في عقولهم تصور بسيط معنوي هو بالنسبة للمؤلف فكرة ، وبالنسبة للشاعر والموسيقى عاطفة . والفكرة أو العاطفة تتجسد بعد ذلك في صور . وهذه الصور تعود بدورها فتؤثر في الفكرة أو العاطفة . إلا أن هذا التصور البسيط ، ونعني به الرسم الحركي ، يخفى عندما تقف الحركة في العملية الفكرية عند نقطة من نقاط المعرفة . ولذلك لم يكن في استطاع المذاهب السكونية المغلقة أن تدرك هذا الرسم الحركي^(٢) .

ولا يقف برجسون عند هذا الحد ، أي عند الربط بين الصورة والرؤية بواسطة الرسم الحركي ، ذلك أنه يقرر أن الصورة يجب أن تساير الرؤية في اقتناصها للمستويات المتعددة والمتباينة للتجربة . وأن مهمة الفيلسوف هي أن يلبس التجربة لباسا مناسباً يحى مطابقاً لها^(٣) . وهي مهمة شبيهة بمهمة الطاهي الحاذق حينما

Ibid., pp. 110-128.

(١)

E. S., pp. 165-172

(٢)

E.S., p. 156.

(٣)

يجزئ الفروجة وفقا لتعريجات جسمها ومنحنياته . فإن من شأن تركيبها من جديد أن يعيدها كما كانت . أما الطاهى الساذج فإنه يجزئ الفروجة ، بعد طهيها ، وفقا لمزاجه الخاص ، وليس وفقا لتعريجات جسمها ومنحنياته .

ولكن أية تجربة يقصد برجسون ؟ إن التجربة نوعان : تجربة حية وتجربة آلية . التجربة الحية موضوعها الروح بما هي عليه من حركة وتغير وتطور يراعى فيه الزمان . أما التجربة الآلية فموضوعها أشياء ثابتة لا يراعى فيها الزمان لأنها خارجة عنه . في التجربة الأولى يحيا المرء الأحداث والوقائع في نفسه ، وكأنه يجري في تيارها الحى المتدفق ، ويحس بفروقها الدقيقة المعقدة ، ويسايرها في مرتفعاتها ومنخفضاتها ومنعطقات خطوطها المتلوية السريعة الانحناء . وفي التجربة الثانية يسلب المرء الأشياء فرديتها كما يجعلها متجانسة على شكل وحدات من نوع واحد حتى يكون في مقدوره أن يفرض نسبا وروابط ضرورية أبدا . ولهذا كان المثل الأعلى لهذا النوع من التجربة ، الصيغ الرياضية ، لأن التجانس والخروج عن الزمان يتمثلان فيها إلى أعلى درجة . في التجربة الأولى تظهر الفردية ، بمعنى أن لكل حادث طابعه الخاص المميز الذى إذا صرف النظر عنه زالت حقيقته . بينما التجربة الثانية تصرف النظر عن كل تمايز نوعى . وينحصر الفرق بين الشئ والشئ عندها في المقدار . ومن ثم فإن التعبير بلغة المعادلات هو التعبير الأسمى لديها . ثم إن التجربة الحية تجربة صيرورة . الوقائع فيها ليست معينة تعينا سابقا ، وكأنها تصميم سبق تعيينه وحده . وإنما المجال فيها أوسع للخلق والإبداع وغير المنتظر . بينما التجربة الآلية يسير كل شئ فيها على أساس قوانين ثابتة ، وصيغ معينة من قبل ، لأن الضرورة هي التى تعمل هنا لا الحرية . فسياقها اطراد وإيقاعها تكرار^(١) .

وفي أوائل العصر الحديث اعتبرت التجربة الآلية هي التجربة المؤدية إلى اليقين . والوجود الحقيقى هو الوجود فى صورة مادة توضع فى صيغ رياضية كما كان ينادى جليلو . ومن ثم فإن كل شئ فى الوجود يسير على قوانين يعبر عنها بلغة رياضية فتطرأ اطراد ضرورة . فلا حرية ولا فردية ولا تفرقة بين الروح والمادة . وفى بداية القرن التاسع عشر تغير الحال واندفع الشعراء أولا يحملون على المنهج

الميكانيكى التحليلى فى صورته الرياضيه ، وهو يطبق على الحياه . وبلت تباشير هذه الحمله عند جيته . فؤلف « فاولست » يسخر بمن يقيس الحياه بالآلات والأرقام ، ويهزأ بعالم النبات عندما يحزىء الزهره ليفهمها . إن العضويه الكلبيه هى مدار الفكر ، ومدار البحث العلمى ، فالجذر والجزع وأجزاء النبه الأخرى ليست إلا ورقه تتطور . تنقبض وتنبسط فتكون الأجزاء . وهكذا نخطىء فهم الكائن الحى إذا كنا لانفهمه إلا فى صورة واحده ، وهى صورته على مشرحه التحليل والتعزيق . وبلغ من إنكار جيته لطريقه التحليل أنه لم يكن فى استطاعته أن يتصور أن الشعاع الضوئى يتكون من سبعة ألوان .

وفى أوائل القرن التاسع عشر بدأ بناء نيوتن العلمى بتصددع ، لا لأنه يتضمن أخطاء فى تركيبه المنطقى ، وإنما لأنه يقف عند ظواهر محدوده الحركه هى التى يمكن تحديد مواضعها وسرعاتها الأصلية كشرط للتنبؤ باتجاهاتها المستقبلية . وقد اقتصرت آليات القرنين السابع عشر والثامن عشر على هذه الحدود ، حدود الموضع والسرعة . وشاعت مع هذه الآليات قوانين الحركه والحراره والضوء وسائر القوانين الفزيائية . وهى فى ذات الوقت قوانين الكون التى تسيطر على حركاته ، وتفسر كل ظاهره من ظواهره ولا يشذ عنها حكم واحد من الأحكام التى تشمل الماده فى جميع صورها ، ومنها ماده الأجسام الحيه . ثم برزت إلى الوجود ظواهر جديدة لم يكن فى إمكانها أن تنتظم فى نطاق التفسير الميكانيكى . من هذه الظواهر التجربة التى أجراها رولند Rowland وانتهى منها إلى أن القوة تعتمد فى شدة تأثيرها على السرعة ، وليس على المسافه فقط . مع أن هذه النتيجة تنمرد على ركن هام فى الصوره الميكانيكيه . أضف إلى ذلك تجربه ميكلسون ومورلى Michelson & Morley التى برهنت على أن الأثير لا وجود له ، وأنه مجرد مصادرة postulat أدخلها ، فى نطاق العلم ، علماء الفزياء الذين سلموا بأن كل شىء لا بد أن يفسر تفسيراً آلياً^(١) . وهكذا بدأ علم نيوتن يتصدع فى مجال الماده غير الحيه ، وبالتالى فى مجال الماده الحيه . ولكن ، وهنا إشكال هام ، هل التصددع فى كلاً المجالين يسير فى اتجاه واحد . وفى عبارة أخرى : نقول ، هل فى الإمكان قيام علم جديد تنتظم فيه

(١) جيمس جينز : الكون الفاض ، ترجمه عبد الحميد مرسى ، القاهره ١٩٤٢ ص ١٠٣ .

قوانين عامة واحدة تنطبق على كلا المجالين ، أم أنه يوجد علم خاص لكل مجال من المجالين ؟ مما لا شك فيه أن بواذر الفصل بين المجالين اتضحت عند كانت . فهو أول من أشار إلى الفارق بين العالم الفزيائى والعالم الحيوانى فى كتابه « نقد الحكم » وتابعه فى هذه التفرقة فلاسفة إنجليز وفرنسيون وألمان ، مع اختلاف فى وجهة النظر واتفاق فى مهاجمة العلم الميكانيكى . فجرين مثلاً يرى أن العلم الميكانيكى يعجز عن فهم الخلق الإنسانى من حيث إنه ينكر الشخصية الإنسانية ، وينكر إمكان صدور الأفعال الخلقية أو العقلية عن مثل هذه الشخصية . أما الحقيقة فهى أن الجزء الإلهى فى الإنسان هو مصدر الأخلاق ومصدر الدين ، وليس هو البيئة الاجتماعية كما ينطوى على ذلك مفهوم التطور عند سبنسر . ومن الفلاسفة الفرنسيين نذكر لاشلييه الذى يعمل على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادئ الأولى وذلك بإضافته إلى مبدأ الآلية . مبدأ الآلية بموجبه تؤلف الظواهر سلاسل يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق . ومبدأ الغائية بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل . أما الفلاسفة الألمان فنذكر منهم دريش H. Driesch . فقد كان يدين فى نظرياته إلى كانت ، حتى إنه لم يتمكن من التخلص من التصورات الميتافيزيقية ، إذ أنه لم يتأثر إلا بمنهج العلوم الفزيائية « الخالصة » . ومن أجل ذلك ينعت مذهبه « بالتصورية النقدية » بالمفهوم الكنتى لهذا اللفظ ، أى بمعنى الربط بين نظرية المعرفة والعلوم الفزيائية . غير أنه لم ينته إلى القول بمبادئ منظمة للتجربة *principes régulateurs* ، على حد تعبير كانت ، وإنما إلى القول بوجود قوانين على الإطلاق . ووجز نظريته فى طبيعة الكائن الحى أنه كل . وكل جزء من أجزائه تكمن فيه القدرة على إنتاج الكل . أما الآلة ، فعلى الضد من ذلك ، الجزء فيها لا يمكن أن ينتج الكل .

ثم جاء برجسون وأوضح قصور العلم النيوتونى عن فهم طبيعة الحياة وظواهر الشعور ، من حيث إن هذه الظواهر ليست ذات موضع أصلى محدد وسرعة أصلية محددة ، وإنما هى مجاميع متداخلة متشابكة تتحرك فى الديمومة . ومن هنا فإن التجربة^(١) ، عنده ، لن تكون ذات اتجاه تحليلى ، أى أنها لن تكون من ذلك

(١) يطلق برجسون لفظة « التجربة » على الوقائع المادية والسيكولوجية من حيث إن الاستبطان فى نظره يعد منهجاً تجريبياً . ويبقى بعد ذلك أن المباحث النفسية تعتبر محكاً للكشف عن قيمة الاستبطان الموضوعية . وهذا هو الباعث الذى دفع برجسون إلى إلقاء محاضرة « أشباح أحياء » فى مايو ١٩١٣ .

الطراز الذى شاع فى القرن التاسع عشر ، ولا يزال يشيع عند بعض المحدثين كالسلوكيين والآخذين بالفعل المنعكس ، وعلماء النفس التقليديين الذين لم يزيّدوا على أن جزءا من النشاط النفسى إلى وحدات جامدة . إنها من طراز تكاملى^(١) وهى بالتالى لن تورطنا فى نفس المأزق الذى تورط فيه الفلاسفة التصوريون والماديون .

والطراز التكاملى معناه أن الصلة وثيقة بين الرؤية والتجربة ، بحيث يؤثر كل منهما فى الآخر . وهذه الصلة هى حجر الزاوية فى جميع أبحاث برجسون ومؤلفاته . وبناء الفلسفة نتاج التفاعل بينها . إذن القول بأن النتائج التى توصل إليها برجسون لا يمكن التحقق من صحتها وأنها مجرد رؤى intuitions هو قول باطل . والدليل على ذلك ماثل فى مؤلفاته . فى كتابه « المادة والذاكرة » يدرس برجسون ظاهرة الحبسة لإيجاد حل لمشكلة العلاقة بين المادة والروح . وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الدراسة فى مطلع هذا الفصل . وفى مؤلفه « التطور الخالق » يعرض لتركيب العين فى الحيوانات النقرية واللافقرية فيلاحظ تشابه التركيب وتماثل العناصر بالرغم من انفصال النوعين من الحيوانات قبل ظهور ذلك العضو المعقد الذى هو العين . فينتهى إلى نتيجة ميتافيزيقية هامة للغاية وهى أن الحياة قد تستخدم وسائل متباينة للوصول إلى أغراضها . ومعنى ذلك أن الحياة ليست هى المادة ، ولا هى تنشأ عن المادة . بل الضد من ذلك هو الصحيح . ويبقى بعد ذلك أن العين ليست أصل النظر ، بل النظر هو أصل العين . وفى عبارة أخرى نقول إن العضو ليس أصل الوظيفة ، وإنما الوظيفة هى أصل العضو . ومن هنا يمكن القول بأن سير الحياة نحو الإبصار إنما هو مشروط بحركة الحياة ذاتها ، وليس مرتبطا بظروف خارجية أو بالصدفة على النحو الذى يتصوره التطوريون من أمثال لامارك وداروين . ثم يعرض برجسون بعد ذلك لمبدأ كارنو فى انحلال الطاقة *dégradation de l'énergie* الذى يقرر أن المادة من شأنها أن تقلل من مقدار الطاقة الموجودة فى الظواهر الطبيعية . وهذا مشاهد بالفعل فى التغيرات الطبيعية حيث التحلل وانعدام الثبات

في هذه التغيرات . ومن هنا ينتهي برجسون إلى نتيجة ميتافيزيقية مكتملة للنتيجة السالفة الذكر ، وهي خاصة بتحديد العلاقة بين الحياة والمادة ، فيقرر أن الحياة شيء يتوتر والمادة شيء يتراخي . وهو يقصد بذلك أن الحياة تحافظ على الطاقة بينما المادة تعمل على تبديدها .

ثم نزيد فنقرر أن الرؤية سابقة على التجربة في البداية . فالفيلسوف يرى الوقائع ذات دلالة معينة . وهذه الدلالة هي ، في الواقع ، إسقاط لاتجاهه . وبالتالي فإن الاهتمام بوقائع معينة يختلف من فيلسوف إلى آخر . هذا الاهتمام هو « وجهة نظر » الفيلسوف . وهي كامنة وراء التجارب ، ولا تقل أهمية عن التجارب ذاتها . إلا أن هذه الرؤية تبدو في البداية غامضة ، ولا تتضح معالمها ، ولا تكتمل وقائعها ، إلا بالتجربة . فبالرؤية يوجه الفيلسوف التجربة فينتهي إلى الاتجاه نحو خطوط دون أخرى . وإذا بهذه الخطوط يتضح مفهوم الرؤية . وهكذا دواليك : بداية بالرؤية ، ثم انزلاق إلى التجربة ، ثم عود إلى الرؤية . انظر ! إنها حركة مستمرة لا تسكن عند أحد الطرفين . وهذا هو الفرق الجوهرى بين برجسون وغيره من فلاسفة . إنهم جميعا فلاسفة سكونيون ، بمعنى أنهم يسكنون في نهاية فلسفتهم عند تصور معين . فكل مذهب من مذاهب الفلاسفة السابقين على برجسون قد انتهى عند الإنكار الحاسم لحلول بعينها ، والإثبات القاطع لحلول أخرى ، ووقوف عندها ولا مزيد عليها . أما برجسون ، فهو على الضد من ذلك ، فإن فلسفته محاولة واجتهاد وفتح لأبواب جديدة بابا بعد باب . فهو فيلسوف حركى . ونحن نصطنع هذا الفارق لأن برجسون نفسه يصطنعه في الحديث عن المشكلات الفلسفية في مؤلفاته كلها ، وخاصة في كتابه الموسوم « منبعا الأخلاق والدين » . فهو هنا يفرق تفرقة أساسية بين الأخلاق السكونية والأخلاق الحركية ، ثم بين الدين السكونى والدين الحركى . غير أنه من الخطأ القول بأن فلسفة برجسون فلسفة حركة تبدأ من نقطة تكون خطأ مستقيما ، بل هي حركة تنتشر في نقطة فتوضح الرؤية وتجاولها . ثم هي تعود إلى الرؤية فتبدأ السير من جديد على نقطة جديدة ، وهكذا دواليك حتى تزداد الرؤية وضوحا فتتسع دائرة المعلوم وتضيق دائرة المجهول . ومثل الرؤية هنا كمثل شبكة تتسع حلقاتها فتمسك بعض الظواهر ، ويتملص منها البعض الآخر .

ويظل هذا المسك ، وهذا التلصص متبادلا أثناء عرض المشكلات الفلسفية وتحليلها .

ومن هنا تتسم وظيفة الرؤية بسمة الإنكار . وهى لذلك تقوم مقام الهائف عند سقراط . إنها تهتف فى أذن الفيلسوف أنه مستحيل عندما يكون بإزاء أفكار قد اصطالح الناس على تقبلها ، واعتبارها علمية واضحة ، حتى ولو بدا لنا أن المنطق يدعونا إلى الاعتقاد أن هذا ممكن وواقع وأكد . إن هذه القوة الإنكارية هى التى يعلو صوتها مرددا كلمة « لا » عندما نكون على وشك الوقوع تحت إسر اللغة ، أو أوهام العقلية الاجتماعية ، أو انحرافات الحياة العملية . والرؤية من هذه الوجهة تقترب مما أسماه بسكال « القلب »^(١) . وقد يخطئ الفيلسوف عندما يقرر ويؤكد ، ولكنه لن يكون كذلك حين ينكر وينفى^(٢) . وفى الفلسفة عامة الجانب السلبي للمشكلات هو الجانب الأهم . فالإدراك ليس مشكلة ، وإنما المشكلة هى أننا لا ندرك كل شيء . والذاكرة عامة ليست مشكلة ، وإنما المشكلة هى أنه ليس فى الإمكان حضور الماضى بأكمله فى كل لحظة من لحظات حياتنا النفسية . والتعرف الكاذب ليس كذلك بالمهم . وإنما المهم هو أن هذه الظاهرة لا تبرز إلا بطريقة شاذة . وكان فى إمكان برجسون أن يثير المشكلة الخاصة بالأحكام السلبية وصلتها بالأحكام الإيجابية ، وأيهما يسبق الآخر ، نقول بإمكانه ذلك باعتبار أن الأحكام السلبية هى الأحكام التى تعبر عن قوة الإنكار التى تتسم بها الرؤية . غير أنه من الصعوبة بمكان أن يتعمق مشكلة الأحكام السلبية مع تعريفه للرؤية بأنها اتحاد وتماس . فمن شأن الاتحاد أو التماس أن يولد أحكاما إيجابية فحسب .

والإنكار الذى يقصده برجسون يخص كل العادات العقلية . وكل فلسفة ، مهما تكن قيمتها ، فيها شيء من إنكار . فأفلاطون ينكر المعرفة الحسية لأنها ظنية . وكانت ينكر التراخي العقلى الذى يتسم به المذهب الدجماطيقى . أما برجسون فلا يكفيه أن يقف عند نقطة واحدة بالذات . فالإنكارات السالفة الذكر إنكارات

(١) نجيب بلدى : بسكال ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ٣٨ - ٣٩ .

P.M., p. 120-121.

(٢)

جزئية لأنها لم تنكر العادة السيئة الكامنة فيها جميعا ، وهى عادة الانزلاق إلى تصورات مصنوعة صناعة جاهزة تصلح ، فى نظرها ، لإقامة البناء الفلسفى ، بينما هى فى الحقيقة لا تصلح لبناء أى مذهب فلسفى .

ومؤلفات برجسون كلها تتسم بسمة الإنكار . إلا أنه وإن كان إنكارا لجانب معين فإنه إنكار يقوم على أساس الإنكار العام الشامل . فهو الخلفية الأرضية background لكل إنكار على حدة .

فـ « المعطيات المباشرة للشعور » تنكر أن الحياة النفسية تيار متقطع من الظواهر المتنوعة . أو أنها تحتمل رجوعا إلى الماضى ، وعودة ظروف بعينها ، أو أنها توقع للمستقبل ضرورى . ثم إنها تنكر أن فى عالم النفس آلية وحتمية .

وفى « المادة والذاكرة » ينكر برجسون أن الشعور ظاهرة عارضة . أو أن الذاكرة الحالصة تحفظ فى مراكز الدماغ ، كما يتصور خطأ أصحاب النظرية الفسيولوجية . ثم هو يرى أن المذاهب الفلسفية إما روحية عقلية أو مادية آلية . فمن قال إن الوجود روح أنكر المادة ، واعتقد أنها وهم من الأوهام . ومن قال إن الوجود مادة أنكر الروح ، وقال إنها شىء لم يقم عليه دليل . ومن أثبتتهما أنكر الارتباط بينهما ، باعتبار أن لكل منهما طبيعة . وبرجسون ينكر هذا وذاك .

وفى « التطور الخالق » ينكر أن الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة ، كما يقرر الآليون . أو أن الأنواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفزيائية والكيميائية . أو أن التطور يتقدم فى خط مستقيم .

وفى « منبع الأخلاق والدين » ينكر أن الأخلاق الحركية نهاية عددية كمية للأخلاق السكونية . أو أن الدين الحركى يخضع للدستور محدد ، وعقيدة مرسومة .

يضاف إلى هذه المؤلفات الأربعة الرئيسية ، كتاب فى « الديمومة والمعية » ألفه برجسون بمناسبة نظرية أينشتين . وفى هذا المؤلف ينكر اعتبار الزمان نسبياً أو أنه مرتبط بحركة الشخص وسرعته ، أو أن المعية نسبية . وفى عبارة أخرى نقول إنه ينكر اعتبار الزمان بعدا رابعا يضاف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة ، أى أنه ينكر مقياس الأبعاد الزمانية بأشياء مكانية .

وأما فيما عدا هذه المؤلفات ، فله مقالات ومحاضرات نشر بعضها بعنوان « الفكر

والمتحرك » . والبعض الآخر بعنوان « الطاقة الروحية » ثم ثلاث مقالات في « الضحك » وجميع هذه المقالات تتسم أيضا بسمة الإنكار لشيء ما .
قلنا إن هذه الإنكارات المتباينة يشملها جميعا إنكار واحد عام . وهى كلها صور جانبية تحاول جاهدة أن تتخلص من الداء الذى يريد برجسون القضاء عليه ، وهو داء التراخى العقلى ممثلا فى اعتبار المقياس الكمى هو مقياس الحقيقة . والمقياس الكمى يرتد ، فى النهاية ، إلى مقياس مكانى . فنتصور الزمان على هيئة المكان ، والحرية على هيئة الضرورة والآلية ، والروح على صورة الجسم ، والتطور البيولوجى على صورة النقطة المكانية وهى فى تقدم لتكون خطا مستقيما ، والدين الحركى على أنه مجموعة من العقائد والنظريات ، والأخلاق الحركية باعتبارها امتدادا كميا للأخلاق السكونية .

بيد أن الرؤية لا تقف عند حد الإنكار . فإن الإنكار سلب ، والسلب لا يزداد ولا ينتظر الزيادة ، وإنما تكون الزيادة فى جانب الإيجاب والإثبات . فما كان محاولة غامضة فى نقطة ما من التجربة يصبح محاولة واضحة فى نقط أخرى كذلك . ثم هو ينتقل من المحاولة الضعيفة إلى محاولة قوية . ومن المحاولة المتفرقة إلى محاولة مجتمعة . ويبقى بعد ذلك أن مرحلة تكوين المذهب قابلة لأن تسير فى أى اتجاه . وهنا يبدأ الفيلسوف فى الترنح . يتقدم تارة ، ويتراجع أخرى ، يصيب مرة ويخطئ أخرى^(١) . ومع ذلك قد لا يبقى شيء مما يقرره ويبقى بعد ذلك المنهج القائم على الرؤية ، وعلى التجربة الموجهة بالرؤية . وليس هذا بالشيء اليسير ، أن يخلف الفيلسوف جانبا الأشكال المألوفة للتفكير التحليلى الذى تلويه اللغة . وتاريخ الفلسفة يقرر ، كما يلاحظ ذلك بحق شارل بيجى ، أن المنهج هو الباقي ، أما المذهب فإلى زوال . فأفلاطون وديكارت وكانيت وغير هؤلاء كثير ، لم يبق من فلسفاتهم إلا مناهجهم . لم يبق إلا منهج الجدل عند أفلاطون ، ومنهج الترتيب والنظام عند ديكارت ، والمنهج النقدى عند كانيت .

الفصل الثالث

رؤية الديمومة

« في هذا العالم الواسع الذي لا يحده مقياس - ونعني به عالم العقل والمادة - توجد نقطة واحدة ، نقطة لا ينطبق عليها العلم ، ولا ينطبق عليها أسلوب من أساليب البحث . وستظل كذلك لا من الوجهة العلمية فحسب بل من الوجهة المنطقية كذلك : تلك النقطة هي الذات الفردية » .

بلافك : حدود العلم

لكل فلسفة رؤية تصدر عنها ، ويحاول الفيلسوف أن يصوغها في عبارة من عنده . وقد حاول برجسون أن يكشف عن رؤية كل من سبنوزا وبركلي^(١) . أما رؤيته هو فقد تكفل بإلقاء الأضواء عليها عندما ظهر كتاب المؤرخ الدنمركي هفدينج عن « فلسفة برجسون » عام ١٩١٦ . فقد أرسل إليه برجسون خطاباً يعترض فيه على وضع « الرؤية » مركزاً لفلسفته ، ويقرر المحور الذي يجب أن تدور حوله كل فلسفته . يقول « إن كل تلخيص لنظرياتي من شأنه أن يشوهها في مجموعها ، ويعرضها ، في رأيي ، بعد ذلك إلى عدة انتقادات ، اللهم إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائماً أبدأ إلى المبدأ الذي أعده محور مذهبي بأكمله ألا وهو رؤية الديمومة^(٢) » .

برجسون إذن لا يفصل بين الرؤية والديمومة ، أي بين المنهج والمذهب . ولا أدل على ذلك من أن مجرد الحديث عن المنهج يتضمن توغلاً في صميم مذهبه . ويبدو لأول وهلة أننا قد وقعنا في نفس الخطأ الذي تورط فيه هفدينج عندما عرضنا أولاً للمنهج كوحدة قائمة بذاتها . غير أن هذا القول ليس بالصحيح . والصحيح هو أننا أردنا أن نكشف عن الطريقة التي ينظر بها برجسون إلى الأشياء . وكل ما يقصد إليه برجسون من رسالته إلى هفدينج هو الاعتراض على من يريد أن يتقبل المنهج دون نتائج المنهج . فمثل ذلك كمثل من يريد أن يعزل الحركة عن اللحن الموسيقي ، أو كمن يريد أن يتترع الزمان من صميم الحياة الباطنة .

P.M., pp. 123-133.

(١)

H. Höffding : La Philosophie de Bergson, Alcan 1916, pp. 161.

(٢)

ولكن لماذا ذهب برجسون إلى تقرير هذه العلاقة الضرورية بين الرؤية والديمومة ؟ هنا يقول برجسون إن سبب ذلك هو أن ممارسة الرؤية لا تستلزم الخروج من الزمان كما كان يعتقد بعض الفلاسفة أمثال شوبنهاور وشلنج . ذلك أن هؤلاء الفلاسفة خيل إليهم أن العقل ينصب على الزمان . ولما كانت الرؤية ملكة فائقة للعقل فقد تراءى لهم أن التفوق على العقل يعنى الخروج من الزمان^(١) . بيد أن برجسون يقرر أن الزمان موضوع العقل ، ليس إلا زماناً مكانياً temps spatialisé والسبب الذى دفع برجسون إلى مناقشة فكرة الزمان هو أنها كامنة في الفلسفة والرياضة . ولا أدل على ذلك من أن نظريته في « المعطيات » تتلخص في نقده لفكرة الزمان على النحو الذى نشاهده فيه عند الفلاسفة وعلماء الرياضيات . وليس هذا بالشىء الجديد على برجسون . ذلك أنه كان مهتماً ، في شبابه ، بالعلوم الرياضية والفيزيائية حتى أن أحد أساتذته أعلن أن اهتمام برجسون بالفلسفة ينطوى على خسارة عظيمة تلحق علم الرياضيات^(٢) .

والذى تصور الزمان على نمط المكان كثير من الفلاسفة يجتزئ برجسون منهم فيلسوفين هما هربرت سبنسر وثمانوئيل كانت . وهو يأخذ على الأول أن فكرة الزمان تكاد تكون معدومة في مذهبه . وأنه لم يفتن إلى الدور الكبير الذى تقوم به الديمومة في صميم التطور . يقول : « أدركت أن الزمان ، في فلسفة سبنسر ، عديم الحدود ولا يفعل شيئاً . وما لا يفعل شيئاً هو والعدم سيان . ومع ذلك فقد قلت لنفسى إن الزمان شىء ما ، وهو إذن ذو فاعلية . وماذا يستطيع أن يفعل ؟ إن البدهة تجيب على ذلك بأن الزمان من شأنه أن يقف حائلاً دون تحقيق الكل دفعة واحدة . أليس هذا دليلاً على أن اللاتعين هو من طبيعة الأشياء ؟ ألا يحق القول بأن الزمان هو هذا اللاتعين بذاته ؟^(٣) » .

أما كانت فإن برجسون يتخذه نموذجاً أعلى للفلاسفة الذين يشوهون طبيعة الزمان . فالزمان يتكون عنده ، من حقيقة المكان . ولا أدل على ذلك من أنه يجعل الأدلة متوازية في 'كلا العرضين' . وهو لذلك لم يجد حرجاً في عرضهما في نهاية الفصل

P.M., p. 26.

(١)

(٢) برغسون ، فرانسوا ماير ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت ١٩٥٥ ص ٥

P.M., 102 E.C., p. 30.

(٣)

الخاص بهما ، وكأنهما شيء واحد من حيث طبيعتهما . ولذا لم يجعل الزمان عنصراً جوهرياً في طبيعة الوجود ، وإنما اعتبره صورة من صور الحساسية ، وليس صورة للأشياء في ذاتها^(١) . وهكذا عالج فكرة الزمان دون أن يفهمها على وجهها الصحيح . فهو لم يقل كلمة واحدة فيها إشارة إلى طابع الحركة في الزمان . أما برجسون فهو يقرر مع كانت أن المكان المتجانس صورة من صور الحساسية^(٢) . ويقرر كذلك وجود رابطة وثيقة بين الملكة التي تتصور وسطا متجانسا مثل المكان وبين الملكة التي تفكر بواسطة التصورات العامة^(٣) . ونزيد المسألة إيضاحاً فنقول إن الحس والعقل ، عند كانت ، يتفقان في إحالة المعرفة المطلقة إلى معرفة نسبية ، ذلك أن وظيفة هذه القوى هي تركيب موضوعات محسوسة . من هذه الوجهة الوجودية وليس من الوجهة المنطقية لا يلزم الفصل بين الحس والعقل . والتركيب هنا ينطوي على معنى التوحيد unification . ومن شأن التوحيد أن يفرض التجانس على المتنوعات بحيث تنتظم في قوالب عامة معدة من قبل هي التصورات . ويطلق كانت لفظ التصور على المقولة catégorie ليس إلا . ومع ذلك فقد يطلق التصور على الفكرة idée في بعض النصوص ، ولكنه في هذه الحالة يعرف الفكرة بأنها تصور لا يرتبط بمعطيات الحس مباشرة^(٤) ، وذلك على الضد من المقولة .

ثم يقرر برجسون أن التجانس شرط من شروط التقطيع . وما هو قابل للتقطيع لا ينتسب إلى مجال الحياة ، وإنما إلى مجال المادة . ولذلك فإن برجسون يفصل بين المكان والحياة . ويتساءل : ما هو إذن هذا الزمان الذي ليس له حركة ؟ إن الحركة حياة ، والحياة تغير ، والتغير ديمومة ، والديمومة زمان . فصفات الحركة هي بعينها صفات الزمان الرئيسية . الزمان والمكان إذن شيان مختلفان اختلافاً كلياً . وهذا الطابع الحركي للزمان هو الذي يميزه تمام التمييز من المكان . وعدم الالتفات إلى هذا الطابع أفضى بكانت إلى الحديث عن شبح للزمان خال من الحيوية والحركة . وكانت هنا يجرى على نفس النمط الذي كان يجرى عليه الفلاسفة العقلانيون ومن قبلهم فلاسفة اليونان وأرسطو بوجه خاص عندما فصل بين الزمان

Kant : Critique de la Raison Pure, Esthétique Transcendante.

(١)

D.I., p. 69- 70.

(٢)

Ibid., p. 73.

(٣)

Kant : G.R.P., p. 301-302.

(٤)

والحركة من حيث أن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه . أما الزمان فمشترك بين الحركات جميعا . وكذلك من حيث أن الحركة سريعة أو بطيئة ، بينما الزمان راتب ليس له سرعة . وهذا الفصل المفتعل بين الزمان والحركة هو الذى جعل أرسطو يقرر أن الزمان قد يوجد وقد لا يوجد . أما اعتبار الزمان عنصرا جوهريا داخلا فى تكوين الوجود فمن شأنه أن يدفعنا إلى عدم الوقوع فى هذا التناقض . ونزيد فنقول إن أرسطو يطبق على الزمان ما يطبق على المكان . إذ هو يقرر أن المتقدم والمتأخر يقالان بالإضافة إلى الزمان وإلى المكان . « فلإننا نعرف الزمان حين نحدد الحركة بتقسيمها إلى متقدم ومتأخر ، ونقول إن زماناً قد مر حينما نشعر بوجود متقدم ومتأخر فى الحركة^(١) » . ويشرح أرسطو هذا التعريف فيقول « إن الزمان ليس إذن حركة ، ولكنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار أو العدد . والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل . والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل فى الحركة . فالزمان إذن نوع من العدد^(٢) » .

والفيزياء الحديثة ، وعلى الأخص فزياء أينشتاين ، تقترب من نظرية أرسطو . ذلك أنها قد جعلت الزمان والمكان كميتين من نوع واحد . فلم يعد الزمان أكثر من أن يكون بعدا رابعا يضاف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة . وبرجسون ، فى مؤلفه « الديمومة والمعية » ، ينقد فكرة الزمان فى نظرية النسبية عند أينشتاين . فالمعروف أن هذه النظرية تجعل الزمان نسبيا يرتبط بحركة الشخص وسرعته . والمعية بالنسبة إلى شخص معين لا تعتبر معية بالنسبة إلى شخص آخر يتحرك بسرعة مختلفة عن سرعة الأول . ويرد برجسون قائلا إن نسبة المعية ليست كذلك من الناحية الفلسفية ، أى من ناحية زمان حقيقى وواقعى . ذلك أننا لو سألنا ملاحظا واقفا فى الطريق وملاحظا واقفا فى القطار عن الزمان الذى عاشه كل منهما فعلا لوجدنا أنه زمان واحد وأن المعية واحدة عند كليهما . وهكذا ينكر برجسون معية اللحظتين ، ويقرر معية التيارين النفسانيين^(٣) . ومهما يكن الأمر فإن نظرية أينشتاين ، فى مجملها ، لا تخرج عن نظرية أرسطو فى الزمان . فهو يرى أن جوهر الزمان فى الآن ،

(١) السماع الطبيعى : ٢١٩ ب ، س ٢ .

(٢) السماع الطبيعى : ٢١٩ ب ، س ٢ - ٨ .

ergson : Durée et Simultanéité, 4me ed., Alcan 1929, pp. 66-75.

(٣)

وينظر إلى الآن على أنه النقطة^(١) . ذلك أن « الحركة في الآن مستحيلة »^(٢) ويشرح ذلك ابن رشد فيقول « إن الآن فيه بمنزلة النقطة من الخط . فإنه كما إن النقطة مبدأ ونهاية لجزئ الخط كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزئ الزمان الماضي والمستقبل . وكل ما هنالك من فارق بين الآن والنقطة أن « النقطة موجودة في الخط بالفعل ومشار إليها . أما الآن إذا أخذ بالفعل فليس يمكن أن يشار إليه أصلا^(٣) » . والخطأ في كلتا النظريتين ، نظرية أرسطو وأينشتين ، في رأى برجسون ، هو أن الحركة هي التي تدفعنا إلى تصور الديمومة على غرار المكان^(٤) ، كما أنها هي التي تدفعنا إلى عدم الخلط بين الزمان والمكان . فمن حيث أن الحركة تتحقق في المكان نقرر خطأ ، أن الحركة متجانسة ، وقابلة للقسمة ، وبالتالي نخلط بين الفعل الذي بمقتضاه نقطع ذلك المكان ، وبين المكان الذي نقطعه . فهناك من جهة ، تأليف يضم تلك الأوضاع جميعا . وهناك من جهة أخرى ، أوضاع متتالية . والعنصر الأول ليس له وجود حقيقي إلا في صميم شعورنا ، فهو كيف . أما العنصر الثاني فهو كم متصل . ومن هذه الوجهة يكشف برجسون عن مغالطات المدرسة الايلية . ذلك لأنه لما كانت الحركة إنما تتألف من أجزاء شبيهة بأجزاء المسافة نفسها فإن هذه المسافة لن تقطع مطلقا . بيد أن الواقع أن كل خطوة من خطوات أخيل هي في حد ذاتها فعل بسيط غير قابل للقسمة . فلا بد لأخيل أن يسبق السلحفاة بعد عدد معين من تلك الأفعال . والوهم الذي وقع فيه الإيليون إنما يرجع إلى أنهم وحدوا بين تلك السلسلة من الأفعال التي لا تقبل القسمة وبين المكان المتجانس الذي يضمها^(٥) . بيد أن الإيلين ، ومن على شاكلتهم ، لم العذر في ذلك التوحيد . لأن هذا من شأنه أن يسمح للتأثير في الأشياء ، وتأثير الأشياء فينا ، أما الحركة فتبقى شيئا يضاف إلى الساكن ، وليس شيئا أصيلا . والواقع أن السكون هو وضع من أوضاع الشيء ينشأ من احتكاكنا به على نفس النمط الذي نجده عندما نلاحظ قطارين

Ibid., p. 68.

(١)

(٢) السماع الطبيعى : ٢٣٤ أ ، س ٢٤ .

(٣) وسائل ابن رشد ، ط ١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٩٤٧ ص ٥١ .

D.S., p. 64.

(٤)

D.I p. 84.

(٥)

يسيران بسرعة واحدة ، واتجاه واحد ، وفي خطين متوازيين . فكل من القطارين يبدو ساكناً بالنسبة للمسافر في القطار الآخر بحيث يتمكن المسافر ، عندئذ من التحدث إلى مسافر آخر يوجد في القطار الآخر . والمغالطة هنا هي في اعتبار هذا الموقف الشاذ موقفاً طبيعياً .

والتغير كذلك مثل الحركة لا يقبل القسمة والتجزئة . بل إن برجسون يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن التغير حقيقة واقعية لا تقتضي وجود شيء متغير . وكذلك الحركة واقعية لا تقتضي متحركاً . والطبيعة كلها قوامها هذا التغير المستمر ، وليس السكون أو الوقوف^(١) . وكل من الحركة والتغير ليس من الامتداد في شيء ، إذ أن كلا منهما عبارة عن عملية تتحقق في الزمان . ومن هنا نرى أن الحركة ، بهذا المفهوم البرجسوني ، تضع فارقاً في الطبيعة بين المكان والزمان .

والزمان الحى ينكشف لنا ، أولاً وقبل كل شيء ، في الحياة النفسية ، وذلك لاعتبارين . الاعتبار الأول أن وجود الذات هو الواقعة الأولى التي نحن أكثر ما نكون تيقناً منها . ونحن ندركها إدراكاً باطنياً عميقاً . فإذا عسى أن تكون طبيعة هذا « الوجود » ؟ والإجابة عن هذا السؤال هي موضوع رسالة الدكتوراه . والاعتبار الثانى هو أن برجسون يريد أن يقيم ميتافزيقاً ابتداء من معطيات السيكلوجيا ، وهو متأثر في هذا الاتجاه بالروح البيرانية . والاعتبار الأول ، عندئذ هو بمثابة الدعامة للاعتبار الثانى . إن التجربة السيكلوجية تظهرنا على الأحوال التي نعثر فيها على كل من الزمان المكاني والزمان الحى . إن الزمان الأول يقابل الأنا السطحي الذي يكون الطبقة الخارجية لوجودنا حيث نحيا ، في العادة ، مشغولين بضروات الحياة . وهو مجموعة من الحالات الجامدة تشبه أوراق الخريف الميتة التي قد تناثرت على صفحة الغدير^(٢) . ولذا فإن هذه الحالات تنزع إلى اتخاذ صورة الكثرة العددية ، والانتشار في مكان متجانس . وسرعان ما تستحيل تلك الحالات إلى موضوعات أو أشياء لكي لا تلبث أن تنفصل بعضها عن بعض حتى ينتهى بها الأمر إلى أن تنفصل عنا نحن . وعندئذ تعبر كل منها عن نفسها ، دون مشقة بما يتفق مع طابعها

العام . وبذلك تخضع للدراسة الوصفية التحليلية التي تنسم بها المدارس السيكلوجية الآلية ، وخاصة المدرسة السيكونفزيقية التي تحاول قياس شدة الحالات النفسية . ذلك أن تطبيق القياس هنا هو خلط بين المكان والزمان .

أما الزمان الثاني فهو يقابل الأنا العميق الذي يتسم بالتداخل والتنظيم والاندماج . ونحن ندرك هذا الأنا عندما نحاول أن نعزل الوقائع السيكلوجية الباطنة الحية عن تلك الصورة المتكسرة التي أحالتها إلى شيء جامد ثابت في المكان المتجانس . فليس في النفس الإنسانية سوى عمليات ، وليس أشياء . ذلك أن من شأن كل إحساس أن يتغير بمجرد أن يتكرر . إذ أن التكرار يكسبه صبغة جديدة . وهو إذا كان قد يبدو لي ثابتا من يوم إلى آخر فذلك لأنني أدركه الآن من خلال الموضوع الذي كان هو العلة في ظهوره ، أو من خلال الكلمة التي تعبر عنه . فالكلمة لا تستبقى إلا الجانب الموضوعي للشخصي . فعندما نتحدث اللغة مثلا عن الحب فإنما نتحدث عنه بصفة عامة كأنه واحد عند جميع الناس . بينما الواقع أن لكل منا طريقته الخاصة في الحب وفي الكراهية . وهذا الحب وتلك الكراهية إنما يعكسان شخصيتنا بأكملها^(١) . ويضرب برجسون مثلا آخر بإدراكنا البصري لموضوع خارجي . فهما يبدو على هذا الموضوع من سكون وتجمد فإن ما لدى من صورة بصرية عنه تختلف من لحظة إلى أخرى . ومثلها في ذلك كمثل الكرة الثلجية التي تتضخم من تجمد الجليد حول نفسه . وهكذا يوسع برجسون مبدأ هرقليطس نفسه بحيث يشمل الذات أيضا فينسحب التغير على الداخل كما هو على الخارج . فليس ثمة وجدان أو تصور أو إرادة تظل على ما هي عليه دون أن تتغير . فكل حالة نفسية تتضخم باستمرار حاملة معها كل ما تجمع فيها . وما يبدو من انفصال ظاهري بين الحالات النفسية إنما هو شبيه بضربات الدف التي تنبعث من بعيد في داخل السمفونية الواحدة . ومعنى ذلك أن كل حالة نفسية إن هي إلا نقطة في وسط منطقة متحركة تضم كل ما يكون صميم وجودنا . وهذه المنطقة بأسرها هي التي تكون ، في الحقيقة ، ما نسميه بحالاتنا النفسية . وهذه الحالات هي تتابع في مجرى متدفق مستمر لا نهاية له . ويبقى أن الذات التي لا تتغير هي ذات لا تتمتع

بأية ديمومة يكون من شأنها أن تسيل وتجري وتندفق . وأنها لن تكون عندئذ إلا مجرد معادل ثابت *équivalent satatique* بلاءم مقتضيات المنطق واللغة^(١) . أما الذات على نحو ما تتعاقب وتتطور من خلف تلك الرموز التي تستتر تحتها فإن الزمان هو نسيجها . وأخطأ الإليون إذن عندما حاولوا أن يركبوا الحياة النفسية من حالات ولحظات وأفكار وكأنها وقائع متميزة أو أشياء جامدة . فهذه ليست إلا صوراً آتية قبل التقطناها للواقع المتحرك .

الحياة النفسية إذن بطبيعتها لا تقبل القسمة أو التجزئة بحيث يمكن القول بأن ديمومتنا لا تحتل رجعة الماضي . ويخطئ من يقرر أن التاريخ بعيد نفسه . فليس ثمة رجعة إلى الوراء ، بل تقدم مستمر يمتنع معه تكرار حالات بعينها . والسبب في ذلك أن كل لحظة تتضمن ، علاوة على سابقها ، تلك الذكري التي خلفتها اللحظة السابقة . ولكن هذا لا يعني أن الديمومة بلا ماض . وإلا لو كان الأمر كذلك لما كان هناك غير الحاضر ، وبالتالي لم يكن للديمومة الحية وجود . ذلك أن ارتباط الماضي بالحاضر يتفق مع تقرير عدم القابلية للتجزئة بالنسبة إلى التغير . فالتغير إذا ما أدركناه من الخارج يبدو وكأنه مركب من مجموعة من الحركات تفصلها وقفة بين كل حركة وأخرى . أما إذا أدركناه من الداخل فإنه يبدو لنا أن الوجود تغير ، وأن التغير غير قابل للقسمة . وأن مثل هذا التغير يستلزم ارتباط الماضي بالحاضر . ونزيد القول وضوحاً فنقرر إن من شأن الماضي أن ينمو ويزيد بغير انقطاع^(٢) . ثم هو يتجه نحو الحاضر ، وينعطف على المستقبل . وهكذا لا تقف النفس عند الوجود الآتي ، أي أنها لا تقف في نقطة زمنية لا متناهية في الصغر . إذ هي متجهة الآن ، ومن الآن إلى الأمام . ووجودها في الآن إذن يحمل معنى الحركة نحو المستقبل . أما الاقتصار على الوجود الآتي *P'être instantané* ، أي الوجود في الحاضر ، فهو وجود بلا مستقبل لأنه بلا ماض . ومعنى ذلك أن الحاضر طبقة سميكة من الديمومة تنطوي على ماض من جهة ، وعلى مستقبل من جهة أخرى . إذ أن الحاضر إدراك للماضي وانعطاف نحو المستقبل ، أي أنه إحساس وحركة معا^(٣) *sensori-moteur* .

Bergson : L'Evolution. Créatrice, 77ed., P.U.F. 1948 p. 4

p M., p. 173.

M.M., p. 149.

(١)

(٢)

(٣)

ونزيد القول إيضاحاً فنقرر أن الحاضر لا يمكن إدراكه إلا على أنه ماضٍ . وهو من أجل ذلك يتكىء على الماضي . والماضي من ناحيته يدفع الحاضر نحو المستقبل . ولذا نقول إن للحاضر مستقبلاً لأنه سيصبح ماضياً . وهذه الرابطة الوثيقة بين المستقبل والماضي هي التي تحرر الزمان وتجعله ينطلق .

الديمومة إذن تعنى الذاكرة . وبرجسون يؤكد هذه الحقيقة في « المادة والذاكرة » . ذلك أنه يقرر ضربين من الذاكرة : ذاكرة الجسم وهي تسترجع الماضي إلى الحاضر بطريقة آلية نفعية . ذلك أن الجسم « مركز عمل »^(١) وهو ممر الحركات الصادرة والواردة ، وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا ، وما تؤثر فيه من أشياء . فليس بوسعه أن يحفظ صوراً ، « ولا أن يبعث صوراً »^(٢) ، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصبح مادية . ومن شأن هذه الوظيفة للجسم أن تجمد جزءاً من الشعور على هيئة « أنا سطحي » يرتبط بالعالم الخارجي ، ولا يلتفت إلى الماضي إلا بقدر ما يسهم به في إنارة الموقف الحاضر . ولذلك فإن المراكز العصبية والأدوات الحسية التي ترتبط بها إن هي إلا مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تعج بالذكريات تلك التي لها فائدة عملية . وينتقل برجسون من ذلك إلى تقرير وجود الضرب الآخر من الذاكرة ، وهو الذاكرة التصورية الخالصة . تختزن الماضي كله وتحيا في ديمومة مستمرة ، إنها « الأنا العميق » . ويتضح ذلك بالنظر في الأحلام . فالأحلام تتناول ماضينا كله ، ولا تقتصر على حالة واحدة معينة يحدها الاهتمام والانتباه كما يحدث في اليقظة . وهي ، من أجل ذلك ، تشير إلى الجزء الباقي من الشعور وهو اللاشعور . يقول برجسون إن الشعور ، وهو مجموع الذكريات كلها ، في الإمكان أن نرسم إليه بمخروط مقلوب ، زاوية الرأس في مستوى الحاضر . ونحن نميل إلى أن نتشرب على طول « ب ح » ، أي في أقسام المخروط الفسيحة ، أي في مستوى الحلم ، وذلك عندما ننزل عن الحالات الحسية والحركية من أجل حياة حاملة . بيد أننا نميل كذلك إلى التركيز في « أ » وهو رأس المخروط عندما نرتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً ، ونستجيب لمثيرات حسية^(٣) . وهكذا يحيا

M.M., p. 14.

(١)

M.M., p. 14.

(٢)

M.M., pp. 169-170

(٣)

الإنسان حياتين . حياة مرتبطة بالفائدة والعمل والضرورة الخارجية ، وحياة مرتبطة بالتأمل والتفكير والانفصال عن الانتباه إلى الحياة . ونحن ، في الواقع ، نترجح بين هذين المستويين . ذلك أننا لا نستطيع أن نحيا في الحاضر فقط فنكتفى بالاستجابة للمؤثرات الحاضرة استجابة مباشرة لا أثر فيها للتذكر . فذلك من شأن الحيوانات الدنيا . ثم إنه ليس في إمكان المرء أن يحيا في الماضي فقط فيكتفى باجترار الذكريات الماضية دون أن يحاول الاستفادة من تلك الذكريات في مواجهة الموقف الحاضر . فذلك من شأنه أن يمنع التكيف مع الواقع . أما المشاهد فعلا فهو محاولة التوفيق بين هذين المستويين أو بالأحرى بين هذين الضربين من الذاكرة ، وذلك بالانتقال المستمر من مجال الفعل إلى مجال الحلم وبالعكس مما يتفق مع طبيعة الديمومة . أما السكون عند مستوى واحد فن شأنه القضاء على الديمومة . الحياة الإنسانية إذن هي هذا التوتر المستمر بين الارتباط بالحياة والانفصال عنها ، بين الانغماس في الحاضر والتحلل منه ، بين الخضوع للمادة والتحرر منها ، بين الاندماج في الفعل والعلو عليه ^(١) .

ولما كانت الديمومة ذاكرة ، والذاكرة ذات ثلاثة أبعاد أكثرها عمقا هو المستقبل . ولما كان المستقبل يعنى التفتح والتحرر والانطلاق فعنى ذلك أننا في الديمومة بإزاء شيء جديد ، أى شيء غير متوقع ولا يمكن التنبؤ به . ذلك أن التنبؤ يعنى أن نسقط على المستقبل ما أدركناه في الماضي ، أو أن نتصور تأليفاً جديداً في داخل نظام جديد لعناصر قديمة سبق لنا إدراكها . وأما ما لم يسبق إدراكه قط ، وما هو في الوقت نفسه بسيط فهذا ما لا يمكن توقعه أو التنبؤ به . ولذلك يقرر برجسون أن الديمومة تعنى التطور . أى أن الكل ليس بعد من المعطيات . بيد أن برجسون عندما يقرر التطور فإنه لا يربط بينه وبين المذهب المادى . فالربط بينهما وهم ينشأ عن تصور ظاهرة العضون organisation على غرار الصناعة البشرية . وهنا يستعير برجسون صورة هندسية للتعبير عن هذه التفرقة . في حالة العضون تنتقل من المركز إلى المحيط . نبدأ من نقطة تكاد تكون نقطة رياضية تنتشر حولها دوائر تأخذ في الاتساع والتضخم . وعلى الضد من ذلك الصناعة حيث تنتقل من

المحيط إلى المركز . والطبيعة في تطورها تجرى على نمط التنظيم العضوى وليس على أساس الصناعة . ومن أجل ذلك ينقد برجسون كلا من الآلية والغائية . ذلك أن الآلية تفترض أن الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة وأن الأنواع الحية نشأت من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفزيائية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء . بينما يرى برجسون أن خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة النامية أيضا . فالكائن الحى وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل ، ولم تتكون بالإضافة من الخارج على ترتيب معين في أزمنة متطاولة . فهو يلاحظ مثلا وحدة تركيب في أعضاء معقدة غاية التعقيد في سلاسل مختلفة من الأحياء منفصلة منذ عهد بعيد ؛ كالشبيكية مثلا ، فهذه تنشأ ، في الحيوان الفقري ، في الجنين من الدماغ . بينما هي تنشأ ، في الحيوان الرخو ، من الجلد . وهذا دليل على أن الحياة ليست هي المادة . وعلاقة الحياة بالمادة شبيهة بتلك التى توجد بين ماء النهر والقناة التى يسير فيها . فالماء ليس هو القناة . ولذلك يرفض برجسون شى النظريات الآلية التى تفسر طبيعة التطور . فهو ينقد نظرية دارون ، إذ هي تعتمد على محض الاتفاق أو الصدفة في حياة النبات والحيوان ، وأن الفرق بين الإنسان والحيوان هو فارق بالكم ، أو بالدرجة فحسب . ذلك أن دارون يتخذ من التغير العرضى معيارا يفسر به تسلسل الأنواع ، وتفرعها بعضها من بعض . وبرجسون كذلك ضد القول بالتحول المفاجئ الذى من شأنه أن ينتج أشكالا جديدة ، وضد القول بوراثة الخصائص المكتسبة كما نجده عند كوب . وهو أيضا ينقض نظرية لامارك التى ترد التطور إلى التأثير المباشر للبيئة بتربتها وغذائها ومناخها . إذ هو —لامارك — يرى أن البيئة تولد في الحيوان حاجات مختلفة فيبذل مجهودا لإرضاء حاجاته ، وينتهى مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء ، بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه . فإن استخدام العضو ينميه وعدم استخدامه يضمره ، والوراثة تنقل العضو على حالة من النمو أو الضمور^(١) .

أما الغائية فنقلها كمثل الآلية من حيث أنها تفترض مقدما أن كل شىء معروف وأن الوجود كتلة حاضرة ، وأنه من الممكن للمستقبل أن يقرأ في الحاضر . يقول

« إنه لمن العبث أن يحاول المرء أن يحدد للحياة غرضاً ، بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة . فإن القول بوجود غرض معين إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوزه سوى أن يتحقق بالفعل . ومثل هذا القول يفترض أن كل شىء موجود دفعة واحدة ، وأن من الممكن للمستقبل أن يقرأ فى الحاضر . فنحن هنا نفترض أن الحياة فى حركتها وتكاملها تتصرف كعقلنا تماماً . والعقل إن هو إلا نظرة جزئية ثابتة إلى الطبيعة ، ومكانه الطبيعى خارج الزمان^(١) .

وكل ما هنالك من فارق بين الغائية والآلية هو أن الغائية آلية مقلوبة ، لأنها تضع النور ، الذى تزعم أنه يهدينا ، أمامنا لا خلفنا كما تفعل الآلية فتستعين بذلك عن دفع الماضى بجاذبية المستقبل . أما التطور البرجسونى ، منظورا إليه من خلال طبيعة الديمومة ، فما هو إلا تعبير عن حركة حيوية ليس من السهل تحديد اتجاهها مقدما . وهنا يستعين برجسون بالصور لإنارة ما قد يكون غامضا فى هذه الفكرة الجديدة ، فيشبه حركة التطور بقنبلة قد انفجرت وتناثرت أجزاؤها ، ولم تلبث هذه الأجزاء المفرقة أن انفجرت بدورها إلى أجزاء أخرى من شأنها أن تنفجر ، وهكذا . أما نحن فلا ندرك من هذه العملية سوى تلك الحركات المبعثرة هنا وهناك ، وهى حركات تلك الأجزاء المفرقة . بيد أنه فى الإمكان الصعود إلى الحركة الأصلية التى انبعشت منها كل تلك العملية^(٢) . ونحن نعتقد أن المعنى المقصود من هذه الصورة هو أقرب إلى السلبية منه إلى الإيجابية ، أى أقرب إلى القول بأن الظواهر البيولوجية « ليس فى الإمكان » تفسيرها بمجموعة من القوانين الميكانيكية . وقد يكون من الممكن أن نفسر الأشكال الأولية للحياة بمجموعة هذه القوانين . بيد أن ذلك ما كان يمكن أن يكون لولا أن الدفعة الباطنة ، الكامنة فى صميم تلك الأشكال الأولية ، قد وقفت من المادة موقفاً متوازماً قوامه مصانعة القوى الطبيعية والكيمائية ، ومسايرة المادة نفسها فى جانب من سبيلها . ومع ذلك فإن هذه الدفعة الباطنة لم تلبث أن حولت المادة شيئا فشيئا عن طريقها فظهرت بالتالى أشكال حية أكثر تركيباً وتعدداً . وهذه الأشكال ليس فى الإمكان التنبؤ بها . فقد كان من الممكن أن تكون

Ibid., p. 51.

E.G., p. 99.

(١)

(٢)

هذه الأشكال الحية مختلفة عما هي عليه الآن ، وأن تتخذ الحياة مظهرها خارجيا مبينا لما نعرفه اليوم ، وأن ترسم أشكالا مغايرة . وبالتالي فإن برجسون يرى أنه من المحتمل وجود الحياة في كوكب آخر غير هذا الكوكب ، وفي منظومة شمسية أخرى . ولا يلزم بعد ذلك أن توجد نفس الأشكال الحية فيها^(١) . ومعنى ذلك أن ظهور الأشكال الحية لا يخضع إلا إلى عاملين لا ثالث لهما . العامل الأول هو أن الحياة تنطوي في صميمها على قوة خالقة والعامل الثاني هو مقاومة المادة .

ولكن مسألة تقوم حينئذ وهي هذه : كيف نشأت المادة ؟ يرى برجسون أن للوجود مستويات مختلفة ترجع بين التوتر والتراخي . التوتر يتمثل في عملية ارتدادية تنسحب فيها النفس عن العالم الخارجى ومشتقاته حتى إنها تستبعد المدركات الحسية والذكريات الملزمة لها ، وكذلك الميول والرغبات والأفعال التي ترتبط بها . ولكن ليس معنى هذا أن النفس ، عندئذ ، تحمل معنى الوجود كما يذهب إلى ذلك سارتر . إذ أنها ما زالت مرتبطة بماضيها . أما التراخي فيتمثل في عملية انبساطية تمارسها وكأننا نتحرك من مركز الدائرة إلى المحيط ، من الأعماق إلى السطح . وبذلك نقطع الجهد الذي يدفع إلى الحاضر أكبر جزء ممكن من الماضي . وفي الحد الأقصى لهذا القطع نتجاوز مع الديمومة وهي في حالة الارتخاء والامتداد . أى في حالة المادية . والمادية تجانس وتكرار بحت .

من هذه الوجهة يمكننا القول بأن الوجود يعرض ذاته مرة في صورة الصيرورة والديمومة ومرة أخرى في صورة الثبات والمادة . وكلتا الصورتين ضرورية . غير أنهما إمكانيتان نهائيتان لطرفي الوجود من حيث إن إيجاد الصورة للوجود على شكل روح خالص أو مادة خالصة لا يتم بالفعل وإن كان يتم بالقوة إن صح استخدام هذا التعبير الأرسطي ، باعتبار أنه ليس في الإمكان الوصول إلى أحد الطرفين في الواقع^(٢) . وقد عرض برجسون لهذه الفكرة عندما اعتبر الأجسام كلها صورا ومركبات صور ، وعندما قرر أن المادة المطلقة ، حيث إنها تعارض طبيعة الروح ، لا وجود لها إلا في عالم الأذهان . وأن طبيعة الأشياء ليست روحا بالمعنى الدقيق ،

وليست جسما جامدا ، بل إنها بين الاثنين ؛ عبارة عن مجموعة صور إن تركزت واتحدت فيما بينها اقتربت مما نسميه روحا وفكرا ، وإن تشعبت وتبددت اقتربت مما نسميه مادة وجسما .

نشأت المادة إذن من وهن التيار الحيوى أو توقفه . أى إنها ليست إلا شيئا نفسيا تجمد وتمدد . ويحاول برجسون أن يصور هذا المعنى أكثر من مرة . فهو مرة يتصور ماء يندفع من نافورة ويرتفع خطا كثيفا دقيقا ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المتراصة وتباعدت وتساقطت فى مساحة أوسع . ومرة أخرى يتصور حركة الذراع^(١) عندما يسقط من أعلى إلى أسفل فإن ثمة شيئا لا بد أن يتبقى فيها . وذلك الشيء هو النغمة الإرادية التى تشيع فيها ، والتى تعمل جاهدة على أن تعود فتدفعها . فصورة الحركة الخالقة التى تنحل تمثل المادة تمثيلا صحيحا إلى حد بعيد .

ونخلص من ذلك إلى أن المادة ليست مبدأ قائما بذاته . ونحن نخطئ عندما ننظر إلى الأجزاء المادية الصغيرة. نظرة سكونية فنتصورها على أنها مكتملة التكوين ، متلاصقة بعضها إلى جوار بعض . بينما هى ، فى الواقع ، داخلية فى نطاق ذلك الكل الذى هو أقرب ما يكون إلى الوعى أو الشعور . وأبسط مثال لذلك هو ذوبان السكر فى الماء^(٢) . فهذه الظاهرة تدل على أننا هنا بإزاء تعاقب زمنى قد ارتبط بديمومتى الخاصة . لأن المدة التى يستغرقها ذوبان السكر هى مدة حقيقية وثيقة الصلة بحياتى النفسية . وقد يكون كوب الماء ، والسكر ، وعملية الذوبان هى مجرد تجريدات . ولكن ذلك الكل الذى اقتطعنا منه تلك التجريدات هو أقرب ما يكون إلى ديمومة فيها من التقدم مثل ما فى الشعور . ولكن إذا كان العلم يقطع ويعزل ويكوّن مجموعات مستقلة بعضها عن بعض فذلك إلا لتسهيل الدراسة فحسب . أما الواقع فهو أن لهذه المجموعات ، إذا ما أرجعناها إلى مراكزها فى الكل ، ديمومة خاصة ، وبالتالي نوعا من الوجود شبيها بوجودنا . ولذلك أخطأ ديكارت فى مثال قطعة الشمع حين قال إن ما يتبقى من الشمع المذاب هو الامتداد .

فضرب بذلك صفحا عن الديمومة والتغير والتاريخ . فحقيقة الديمومة قائمة في الوجود عامة . وهي لا تختلف عنها في مجال النفس . إنها ، في المجالين ، لا تقبل الوحدة أو الكثرة . فالديمومة من جهة مجموعة هائلة من الإمكانات والقوى . بيد أن هذه الإمكانات تصدر عن دفعة واحدة أو عن سورة أصلية مشتركة . وهكذا يترجح برجسون بين الواقعية والتصورية . فهو يذهب ، مع الواقعيين ، إلى أن العالم ليس وحدة واحدة بل هو يشتمل على كثرة . وهو يتفق مع التصوريين في أن الكون وحدة على الرغم مما قد يبدو من تعدد الموجودات وتكثرها . فالأشياء تعتمد على الديمومة . بيد أن الديمومة ذاتها تفرز هذه المخلوقات . ومعنى ذلك أنه يستحيل فهم أى كائن وهو قائم وحده بل إنه يدرك « بالإضافة إلى » . ومع ذلك فإن بالإضافة لا تعنى النسبية وإنكار المطلق ، وإنما تعنى الوحدة . والوحدة من شأنها أن تفضى إلى المطلق . فالديمومة في تشابك مراحلها تجعل من الكثرة وحدة ، ثم تضيف عند كل مرحلة في سيرها إلى تلك الوحدة واحدا .

على هذا النمط ندرك طبيعة التطور . فالتطور يتسم بطابع الخلق ، الخلق الدائب لأشكال جديدة ، وصور متباينة من الأنواع والأفراد . ويتسم كذلك بعلم السير في اتجاه واحد ، بل في ثلاثة اتجاهات متباينة . الاتجاه الأول هو حركة الحياة الصاعدة ويقابلها حركة المادة الهابطة . ونحن نعثر على هذا التقابل في « الأوبانيشاد » ، وفي « تساعيات » أفلوطين حيث تسقط النفس عندما تحتك بالأشياء المحسوسة . بيد أن النفس تصعد إلى أعلى حتى تصبح وجودا لطيفا وبلا ثقل والمادة ، هنا ، تلعب دورا سلبيا في أنها عائق للنفس من التأمل في الواحد . بينما المادة ، عند برجسون ، تقوم بدور إيجابي إذ أن السورة الحيوية تتخذ منها وسيلة وأداة للتطور .

أما الاتجاه الثاني فهو الانغماس في باطن الموجودات حتى تكون في تماس مع مركز الكون . وقد نجد هذا الاتجاه عند كثير من الفلاسفة نذكر من بينهم مين دى بيران . فهو يقرر أن النفس حين ترجع إلى ذاتها تجد ذاتها في تماس مع منبع كل حقيقة وكل نور ، وتحس الله . وعند شوبنهاور نجد أن الإرادة الكلية تعمل من باطن ، إذ هي التي تصور أعضاء الكائن الحي ، وهي التي تعمل فيه أثناء

اليقظة والنوم بدون انقطاع . وكذلك رافيسون يبين أن الله كامن فينا ، وليس في
الإمكان الكشف عنه ذلك لأنه في عمق أعماقنا حيث لا نستطيع الوصول إليه .
أما الاتجاه الثالث والأخير فهو حركة التطور ذاتها . وهي حركة قد اتخذت
أكثر من خط واحد لها . فثمة أنواع توقفت عن التطور ، وأخرى انشكست إلى
الوراء . بيد أن التطور قد حقق التقدم في ثلاثة اتجاهات يعبر عنها النبات
بسباته وخموده *torpeur* ، والحيوان بغيريته *instinct* ، والإنسان بذكائه
أو عقله *intelligence* . والاختلاف بين هذه الاتجاهات الثلاثة هو اختلاف
في الطبيعة وليس اختلافاً في الدرجة كما ظن خطأ معظم الفلاسفة منذ أيام أرسطو
حتى يومنا هذا ، فيما يرى برجسون . ذلك أن الاختلاف يبدو في تقوية خصائص
كل اتجاه ، والزيادة من « نوعية » تلك الخصائص . ومعنى هذا أن وحدة الحياة
إنما ترجع إلى وحدة المصدر الذي تصدر عنه ، لا إلى وحدة الغاية التي تهدف
إليها . فالحياة لا تلبث أن تفرق وتتشتت كلما أوغلت في التقدم لكي تتمثل في
أشكال عدة بينها من التعارض والتنافر ما لا سبيل إلى القضاء عليه . والذي يدفع
الفلاسفة إلى تجاهل هذا التعارض هو الإهابة بالمعاني المجردة . ذلك أن من شأن
هذه المعاني عدم إدراك الفارق في الطبيعة بين مجموعة من الأشياء بحجة التشابه والتماثل
في صفات بالذات ، من أجل توفير الجهد ومن أجل خدمة الحياة العملية . والفارق
في الطبيعة ينسحب على « اتجاه » الأشياء وليس على الأشياء ذاتها ، هذا إذا أردنا
الدقة في استخدام التعبير البرجسوني ، ذلك أن لفظ الشيء ينطوي على الثبات
والسكون والتحجر^(١) . ثم إن أي شيء إنما هو تعبير عن اتجاه قبل أن يكون نتيجة
لعلة ما . وفصل الاتجاه عن الشيء إنما هو ، في ذات الوقت ، ربط الشيء
بعلة ما . والإهابة بالعلل إهابة بالكم دون الكيف ، وإهابة بالمركب دون البسيط ،
وبالتشابه دون الاختلاف . فالاتجاه هو البسيط وهو الكيف وهو الاختلاف .
ولم يدرك الفلاسفة هذه التفرقة . ومن أجل ذلك لم يفرقوا بين دماغ الحيوان ودماغ
الإنسان مثلاً إلا من حيث الدرجة فحسب . وكذلك فيما بين الدين المغلق والدين
المفتوح ، وبين المجال الهندسي والمجال الحيوي ، وبين الإدراك والذاكرة . ونشأ

عن ذلك الخلط مشكلات وهمية مثل مشكلة الانظام والعدم . ومن ثم أخذ برجسون على عاتقه أن يعيد روح « البساطة » إلى الفلسفة في « المعطيات » فوضع فاصلا بين الكم والكيف ، وبين الزمان الآلى المتجانس والديمومة الواقعية ، وبين التجاور والتداخل ، وبين الكثرة الكمية والكثرة الكيفية ، وبين التتالى والتآنى ، وبين الذات السطحية الخارجية الجامعة والذات الواقعية الملموسة الحية .

والفارق في الطبيعة يعنى وجود فارق باطنى *différence interne* فى الشئ ذاته . وهذا الفارق الباطنى لا ينطوى على التناقض أو السلب ، وإنما هو ينطوى على التفرق . ومن هذه الوجهة نقول إن الديمومة تفرق عن ذاتها . وما يفرق عنها هو ديمومة كذلك . وليس فى هذا تجزئة أو تقسيم . فالديمومة بسيطة والبسيط لا يتجزأ وإنما يفرق . والديمومة عندما تفرق عن ذاتها تتجه إلى التركيز ، كما تتجه إلى الارتخاء . والارتخاء هو مبدأ المادة . ومعنى ذلك أن المادة تدوم . ومع ذلك فإن هذه الفقرة لا تعنى أى تحديد أو تعيين فى الإمكان التنبؤ به . لأن من شأن التحديد معرفة العلة . والعمل قائمة فى مجال الكم . ولذلك يكرر برجسون القول بأن الكائنات الحية ليس فى الإمكان التنبؤ بها . وكأنه يقول إن الشئ يسبق علته . ولكن عدم القدرة على التنبؤ أو التحديد لا يعنى أن الشئ كان فى الإمكان أن يكون على غير ما هو عليه . إن الفارق الباطنى هو المبدأ المفسر للشئ ذاته وليس العلة .

وفى « التطور الخالق » يعرض لنا برجسون هذا « الفارق الباطنى » فى مجال البيولوجيا . فالنبات ينزع إلى الحمود والركود . والدليل على ذلك أنه يقتات فى مكانه ويخلق لنفسه المادة العضوية على حساب تلك العناصر الجامدة التى يستمدّها مباشرة من الجو والتربة والماء . ولهذا فقد أحاط النبات نفسه بغشاء من السليولوز مما يقضى عليه بالسكون أو عدم الحركة ، ويعزله عن التنبهات الخارجية . وهذا هو السبب فى أن النبات لا يتصف بالوعى أو الشعور عموما .

أما الحيوان فهو يتجه نحو الحركة والقدرة على التحرك . وهو يتغذى من العناصر الجامدة التى تتجمع لدى النباتات ، أو لدى بعض الحيوانات الأخرى التى حصلت عليها من النباتات . ولما كان الحيوان مضطرا إلى السعى وراء رزقه فإنه يتمتع بوعى يكفل له القدرة على الحركة . الصلة واضحة إذن بين الوعى والحركة . وليس من

الضرورى إذن أن يرتبط وجود الشعور بالدماغ . ومع ذلك فإن الشعور يشتد مع ارتفاع الجهاز العصبي نتيجة لزيادة عدد الحركات التي يمكن أن يحقق اختياره فيما بينها . والاختيار يعنى الحركة . وهكذا نجد أن الحرية وثيقة الصلة بالشعور . وما الجهاز العصبي سوى المقدرة التي يتمتع بها الحيوان على الحركة والفعل ، أى على البذل والاستنفاد . وعلى الضد من ذلك النبات ، حيث لا يوجد جهاز عصبي ، فإنه يقوم بمهمة الجمع والاختزان . وهكذا تنطوى الحياة على فارق باطنى .

وفى عالم الحيوان تبلغ الغريزة أوجها لدى النمل والنحل . أما العقل فيبلغ أوجه لدى الإنسان . والفارق بين الغريزة والعقل هو فارق فى الطبيعة . ومع ذلك فلا مانع أن تكون الغريزة فيها أثر للذكاء أو العقل ، أو أن العقل فيه أثر للغريزة ، وذلك لوحدة المصدر . ولكن الغريزة وثيقة الصلة بالحياة . إذ هى ، فى طبيعتها ، ملكة كل مهمتها استخدام آلات عضوية أو استعمال أدوات طبيعية . أما العقل فهو مرتبط بالمادة . إذ هو ، فى طبيعته ، ملكة تقوم بوظيفة صناعية هى استخدام آلات غير عضوية ، أو إبداعها دون أن يكون لها أدنى صلة بالوظائف الجسمية . وهكذا استطاع الإنسان أن يخترع من الآلات ما لم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل الحيوان أسيرا لتلك الآلات التى أمدته بها الطبيعة . وبالتالي فإن الذى يميز الإنسان العمل وليس الحكمة . فهو إنسان صانع homo Faber قبل أن يكون إنسانا حكيما homo sapiens

وفارق آخر بين الغريزة والعقل يتصل بطبيعة المعرفة . فمع أن الغريزة تشترك مع العقل فى أنها أداة للمعرفة إلا أن المعرفة الغريزية لا شعورية عملية ، بينما المعرفة العقلية شعورية تصورية . والسبب فى ذلك هو أن الفعل الغريزى يستوعب التصور تماما . ومعنى ذلك أن الفعل الواقعى هو الفعل الممكن الأوحده ، وبالتالي فلن يكون ثمة شعور . ذلك أن الشعور يظهر حيث لا يوجد تكافؤ بين الفعل والتصور ، أى حيث يوجد ثمة أفعال عديدة ممكنة دون أن يوجد فعل واحد واقعى . ولهذا يعرف الشعور بأنه الفارق الحساسى الموجود بين النشاط الكامن activité virtuelle

والنشاط الواقعي . ومعنى هذا أن الشعور يعبر عن مدى انحراف الفعل عن التصور (١).

ومعرفة الغريزة معرفة بأشياء وموضوعات محددة . أما معرفة العقل فهي معرفة بروابط أو علاقات ، ومن ثم فإنها لا ترتبط بموضوع محدد ، وإنما تقيم ضرباً من الترابط بين العلة والمعلول أو بين الحاوي والحاوي . ويضرب برجسون لذلك مثلاً فيقول إن الطفل حين يبحث عن ثدي أمه فإنه يدلل على أن لديه معرفة لا شعورية بشيء لم يسبق له رؤيته . ومن ثم نقول إن سلوكه غريزي . وأما عندما يفهم الطفل بطريقة مباشرة أموراً لا يمكن للحيوان أن يفهمها فإنه يثبت بذلك أن لديه معرفة فطرية ببعض العلاقات أو الروابط السابقة على كل تجربة .

ويخلص برجسون من ذلك إلى أن المعرفة الغريزية معرفة باطنة مليئة . أما المعرفة العقلية فهي معرفة خارجية خاوية . ومن هنا أصبح في إمكان العقل أن يتجاوز نطاق الفائدة المباشرة إلى نطاق المعرفة النظرية الخالصة . ولكنه ، عندئذ ، لن يستطيع أن يهتدى إلى شيء . فالعقل قد جعل أولاً وأخيراً للعمل لا للنظر ، للصناعة والإنتاج ليس إلا . والصناعة لا تقوم إلا على المادة الخام ، ومن أجل ذلك فإن العقل لا يستطيع أن يدرك إلا ما يعادله ، أي الساكن والمتقطع والمنفصل ، دون أن يفتن إلى أنه قد يكون وراء ذلك الجمود والسكون نوع من الديمومة .

إذن فالعقل ينشأ عن وهن في الديمومة بينما الغريزة تتولد من توترها وتركزها . والابتداء هو للغريزة وليس للعقل . ويخطئ من يقرر العكس ، أي أن يكون العقل نقطة ابتداء . ولما كانت الديمومة شعوراً فإنه إذا قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ ، وأن يستحيل إلى معرفة باطنة بدلاً من أن يخرج إلى العالم المادي على صورة فعل فإن الغريزة ، عندئذ ، تتحول إلى رؤية . ويبقى الفارق بينهما في الدرجة وليس في الطبيعة . فالتعاطف هو السمة المميزة لكل منهما . غير أن الرؤية تعاطف عقلي فيه تصبح الغريزة منزهة عن كل قصد ، شاعرة بذاتها ، قادرة على تعقل موضوعها ، والتعمق فيه إلى غير ما حد (٢) . وهكذا يصبح الإنسان محور الديمومة

حيث تستطيع أن تواصل سيرها بحرية وتجرف ما اعترض سبيلها من عوائق . ومن هنا نقول إن الإنسان يمثل الحد الأقصى الذى وصل إليه التطور حتى إنه يبدو وكأنه هو « الغاية » من عملية التطور . ويبقى بعد ذلك إشكال : لم كل هذا التعقيد من أجل الانتهاء عند الإنسان ، بينما كان فى الإمكان خلق الإنسان مباشرة ؟ ولم هذه المقاومة من المادة تجاه القوة الخالقة ؟ وهذا الإشكال ينطوى على تصور معين لعالم غير هذا العالم الذى نعيش فيه . وهنا الوهم . ذلك أننا نجري هنا على نمط التصور وليس على نمط التجربة . فنحن نتصور مقدما إلهما ما ثم نتصور بعد ذلك عالما ما يتفق وطبيعة هذا الإله ، موضوع التصور . وعندما لا نعثر فى الواقع على هذا العالم نخلص إلى القول بأن الله غير موجود . وواضح أن الخطأ فى المنهج المتبع . يجب أن نبدأ بالتجربة ونستوحيها ، ثم نحدد بعد ذلك طبيعة الله . ذلك أنه ليس فى الإمكان تركيب تصور معين عن الله أو عن العالم . وإنما هما ينكشفان لنا من خلال التجربة .

يبقى إذن أن الإشكال السالف الذكر ليس مصاغا صياغة صحيحة . فالمادة ليست مخلوقة ، بمعنى أنها لم تخلق خلقا مباشرا وقائما بذاته . إنها مجرد رمز على الجهد الخلاق عندما يهن ويتراخى . وهى تتراءى لنا كذلك عندما ندركها من الداخل ، من خلال الجهد المبدع ، وليس من الخارج . ويضرب برجسون أمثلة عدة لتوضيح هذا القول نكتفى بذكر مثالين . مثال حركة الذراع ، ومثال قصيدة لأحد الشعراء . فى حركة الذراع نلاحظ أن الحركة تبدو من الخارج وكأنها قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية . أما رؤيتها من الداخل فإنها تكشفها لنا من حيث هى فعل بسيط غير قابل للتجزئة^(١) . وكذلك القصيدة الشعرية فإنها حركة بسيطة تبعثرت فى جمل وكلمات مستقلة بعضها عن بعض بعد أن كانت متداخلة ومغمورة فى المعنى . فتبدو القصيدة وكأنها معقدة . ذلك أن الكلمات والجمل من شأنها أن تدفعنا إلى الاتجاه السالب لحركة التوتر فى فكر الشاعر^(٢) . وهكذا فيما يختص بعملية خلق الإنسان . إنها عملية بسيطة لا تستلزم تساؤلا عن البواعث والدوافع التى أدت إلى

E.G., p. 91-92. P.M., p. 180.

(١)

E.G., p. 210. P.M., p. 192.

(٢)

ظهور الإنسان في وقت ما وبطريقة ما ، ذلك أن السورة الحيوية من طبيعة سيكلوجية . ومن خصائص هذه الطبيعة أنها تنطوي على الوحدة والكثرة معا والمادة هي التي تجزئ ما كان كثرة على صورة الإمكان^(١) . والإمكان ينطوي على عدم التعيين أو التحديد .

ومن شأن الرؤية أن تنقلنا من المجال الأنطولوجي إلى المجال الصوفي حيث نحتك احتكاكا مباشرا بالديمومة الخلاقة . وأغلب الظن أن الديمومة ، هنا ، هي الله . يقول برجسون إن الله هو المركز الذي تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة . هذا مع ملاحظة أني لا أقصد بهذا المركز شيئا معيناً ، بل أقصد به نبعا متصلاً^(٢) ومعنى ذلك أن الله ليس حاصلًا على شيء متحرك ، قابل للنمو والتزايد باستمرار ، ومحادث في الكون . وفي هذا يقول برجسون « إن فكرة الخلق تنمض بالكلية إذا فكرنا في أشياء مخلوقة ، وشيء يخلق »^(٣) . أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم ، وأن يخلق كلما تقدم فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل . وأصل هذا الوهم الخاص بوجود خالق ومخلوق هو أن العقل ، في صميمه ، وظيفة عملية كل مهمتها أن تصور لنا الأشياء لا الأفعال . والواقع أنه لا يوجد إلا أفعال . أما الأشياء فهي تتركب بفعل عملية الاستقطاع التي يقوم بها العقل . ومع ذلك فإن الله يبقى « متمائزا » من التيارات التي يكون كل منها عالما ، كما صرح بذلك برجسون في رسالة له إلى الآب دي تونكيدك^(٤) . ولا يحق لنا بعد ذلك أن نقرر وجود تناقض في تفكير برجسون بين أن يكون الله متمائزا وبين عدم التفرقة بين خالق ومخلوق . ذلك أن الذي يدفع إلى القول بوجود تناقض هو أن نتصور التمايز من حيث الكم لا من حيث الكيف . وفكرة « الفارق الباطني » التي عرضناها من قبل من شأنها أن تنفي وجود تناقض ، وأن تجعلنا نفسر هذا « التمايز » باعتباره « تفرقا » للديمومة . ولا مزيد بعد ذلك ، ولا داع إلى المزيد .

الله هو الديمومة . بيد أنه ديمومة قد اشتدت وتوترت وتركزت حتى استحالت

E.G., pp. 258-259.

(١)

E.G., p. 249.

(٢)

E.G., p. 249.

(٣)

Hoffding : Bergson: pp. 152-153.

(٤)

إلى أبدية . إلا أنها أبدية حية واقعية ، وليست ميتة مجردة^(١) . أى أن الله ديموما
مركزة متجمعة تبلغ إليه حينما ننقل إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة . ولا أدل على
ذلك من أن برجسون يتحدث عن الله في كتابه الموسوم باسم « ظهور الخالق »
باعتباره ذلك المطلق الذى يتجلى فيها ، والذي هو بمثابة موجود ماهيته سيكولوجية ،
لا رياضية أو منطقية .

وهكذا تتسم فلسفة برجسون الطبيعية بطابع روحى . ويتمثل الطابع الروحى
كأجمل ما يكون التمثيل في التجربة الصوفية . ذلك أن من شأن هذه التجربة أن
تخطى المجال السيكولوجى والمجال الأنطولوجى إلى المجال الصوفى ، وفيه تماس مع
الديمومة باعتبارها طاقة خلاقة لا تعرف إلا بأنها الحب نفسه . ومعنى ذلك أن « الحب
الإلهى ليس شيئاً آخر غير الله » بل هو الله ذاته « وقد استدعى إلى الوجود
كائنات كتب لها أن تحب وتُحِب » . ولما كانت تلك الكائنات متميزة من الله
الذى هو تلك الطاقة ذاتها ، فلم يكن من الممكن لها أن تظهر إلا فى كون . ولهذا
فقد تحتم ظهور الكون . وفي هذا الجزء المعين من الكون الذى هو كوكبنا ، بل ربما
في كل نظامنا الكوكبى بأجمعه ، قد تحتم على تلك الكائنات من أجل الظهور
أن تكون نوعاً ، وهذا النوع بدوره قد استلزم مجموعة أخرى من الأنواع كانت
منه بمثابة العوامل الممهدة ، أو القوى المدعمة ، أو الفضلات المتبقية^(٢) . وبذهب
الفيلسوف بهذه الفكرة ، التى يستلهمها من التصوف ، إلى أقصى حد فيقرر أن
« هذا الكون ليس إلا الجانب المرنى الملموس من الحب ، ومن الحاجة إلى الحب »
مع كل ما تستلزمه هذه العاطفة الخلاقة من ظهور كائنات حية حيث تبلغ فيها
أوجها ، وظهور كائنات حية أخرى لا خصر لها وليس فى إمكانها أن تظهر من
غير هذه العاطفة ، وظهور رقعة كبيرة من المادية بدونها لا يمكن أن تكون
حياة^(٣) « ومعنى ذلك أن سر الخلق مردود إلى الحب ، حب الله فى أن يفيض .
والفيض ، هنا ، ليس على نمط الفيض عند أفلوطين . ذلك أن الفيض ، عند هذا
الآخر ، يقضى « بالضرورة » إلى وجود تسلسل على طريق تنازلى يبدأ من الواحد

P.M., p. 210.

(١)

Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, 1948 58ed, p. 273.

(٢)

Ibid., p. 271.

(٣)

و الأول أو الله حتى يصل إلى الهيولى . وفى هذا التسلسل تكون المرتبة العليا مصورة لمرتبة الأدنى منها . بينما الفيض ، عند برجسون ، غير موجه إلا بحركة واحدة هى تحقق السورة الحيوية فى صور . أو بعبارة أدق نقول تحقق الذات فى الموضوع . إلا فيماذا نفس قول برجسون إن الإنسان هو الغاية من التطور ، وإن الكون مصنع لإنتاج الآلة ؟ لا يوجد إلا تفسير واحد هو أن الله يريد أن يكون معروفا . والإنسان هو الكائن الوحيد القادر أن يتحد بالله عن علم ودراية . ذلك هو تفسيرنا لمعنى الحب لإلهى ، عند برجسون . فلا يوجد علم بغير حب ، ولا فهم بغير عاطفة . وعلى هذا الأساس تكون الديمومة قد نجحت واتسع مداها ، ونالت الظفر بخلق الإنسان تلك هى الغبطة التى تستشعرها الأم عندما تلد ، والفنان حين يحقق فكرته ، والعالم إذا ما اكتشف أو اخترع . ولا يحق بعد ذلك القول بأن الله به نقص . لأن الملاء عند برجسون ، لا يعنى العزلة الكاملة ، أو الانغلاق المطلق كما هو الحال فى لأشكال الهندسية . وإنما هو يعنى الفيض والخصوبة . ومن شأن الفيض أن يتجه إلى شىء ، ومن شأن الخصوبة أن تنتج .

وأى فهم للديمومة غير هذا لن يفضى إلا إلى مشكلات وهمية زائفة . من بينها هذا السؤال : لم وجد الله ؟ ولم وجد شىء بدلا من أن يكون ثمة عدم ؟ وكأن الواجب لا يكون شىء . وهنا يقول برجسون إن فكرة عدم تعادل فى القيمة فكرة المربع لدائرى . والأصل فى هذه الفكرة هو الانتقال من الحلاء إلى الملاء ، ومن الغياب إلى الحضور ، ومن الحرمان إلى الامتلاك . ولكن هذا الانتقال لا يعنى انتقالا من النفي إلى الإثبات ، لأن النفي هو إثبات من الدرجة الثانية . ومعنى هذا أن عقلنا لاى موضوع باعتباره موجودا إن هو إلا تعقل لذلك الموضوع باعتباره موجودا مضافا إليه عملية نفي ، ومن ثم فإن فكرة عدم مجرد وهم^(١) .

وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى هذا السؤال : هل فى العالم نظام أو فوضى ؟ ألوهنا هنا قائم فى تصور نظام غير النظام الموجود فعلا ، كأن نبحت مثلا عن نظام زادى فلا نعثر إلا على نظام آلى . ولما كان هذا النظام مغايرا لما كنت أتوقعه فإننى عدته فوضى . فكرة الفوضى إذن وهم كذلك^(٢) .

الفصل الرابع

الحركة الموجهة فى إنشاء المذهب

« استشرت الفلاسفة ، وتصفحت كتبهم ، ومحضت مختلف آرائهم ، فوجدتهم جميعاً متمجرفين ، جازمين ، اعتقاديين » . . .
روسو : إقرار الإيمان

بعد المنهج المذهب . ولكل مذهب فكرة موجهة تدفع الفيلسوف حتى تهى له الصورة الفلسفية التى يرتضى أن يطلعنا عليها . ونقطة البداية : عند برجسون ، ليست هى الأشياء المحسوسة ، وإنما هى الوجود . وهو يكشف عن هذا الوجود ابتداء من معطيات الشعور . ولهذا فإن برجسون يقتحم السيكاوجيا ثم يثنى بالأنطواوجيا مرجئاً المنطق إلى ما بعد ذلك . وهو بذلك ينهج على الضد من ديكرت الذى يتخذ من الفكر وسيلة لإدراك الوجود . ذلك أن الفكر هو وحده الذى يجعله يعرف أنه موجود كل صفاته أنه « شىء مفكر »^(١) . فتدور مسائل الوجود حول نظرية المعرفة بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل المرتضى لنظرية المعرفة .

وهكذا ، بالرغم من أن مسألة الوجود مسألة يعرض لها كل فيلسوف ، إلا أن الخلاف هو فى وضعها بالنسبة للمسائل الفلسفية الأخرى . ولم يكن موقف ديكرت جديداً كل الجدة . فى الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماتلة أو يمهده له . يقول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه . وعند أفلاطون ينصب العلم على الماهيات لا على الجزئيات من حيث إن كل إنسان يولد فى هذه الدنيا تهبط نفسه إليه خاصمة على الماهيات ، وإليها يتجه تعقلنا ، وعليها تدور العلوم . وكذلك أفلوطين يرد الوجود إلى العقل . فالعقل هو الأصل فى الوجود ولا وجود إلا للعقل . والعقل حينما يفكر ينتج معقولات هى الصور الأفلاطونية . والصور هى فى الواقع الوجود . وفى الفلسفة المسيحية تلقى القديس أوغسطين أقوال أفلاطون وأفلوطين بالقبول ، بما عدا قولاً واحداً هو قيام الماهيات

(١) عثمان أمين : ديكرت ، ط ٤ القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٢٠ .

بأنفسها ، وكأنها خالقة ، وذلك لأن المسيحية تقصر قوة الخلق على الله . فجمع أوغسطين الماهيات في العلم الإلهي . الله هو المعلم الباطن ، وهو النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم . يقول « كما أننا نرى الماديات في ضوء الشمس ، فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات في ضوء لا جسمي يشرق عليها^(١) » .

وفي الفلسفة الإسلامية يبدو هذا المذهب في سبق الفكر على الوجود في قول الفارابي « العقل الإنساني هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات . فهي بالقوة عقل ، وسائر الأشياء التي في مادة معقولات بالقوة . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة^(٢) » . ويكاد يكون كلام ابن سينا ترديدا لألفاظ الفارابي ، وكذلك ارتأى ابن رشد^(٣) . وما لا إشك فيه أن معنى العقل ، في الفلسفة الإسلامية ، يختلف عن هذا المعنى الخاضع لتقاليد الأفلاطونية الحديثة ، من حيث إن العقل ، في هذه الفلسفة ، لا يرى المعقولات في الله ، وإنما هو مجرد الماهيات الحالة في المادة بفضل عقل مجرد في ذاته هو العقل الفعّال أو عقل فلك القمر .

أما في الفلسفة الوجودية فالموضوع الرئيسي هو الوجود ، وعلى الأخص الوجود الإنساني . ومن أجل ذلك يعتبر هذا الوجود الإنساني ، عند فيلسوف مثل هيدجر ، مفتاحا لعلم الوجود . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يكاد وجوده ينفصل عن التساؤل عن معنى وجوده . بينما مبحث الوجود الإنساني لا يكاد يمتد إلى علم الوجود بما هو وجود ، عند فيلسوف مثل كيركجورد أو يسبرز . فالأول يعتبر أن المجرد لا يتصف بالوجود وأن الوجود الحقيقي هو وجود الذات الفردية ، هو حياة الوحدة والتفرد ، وهو الانشغال اللامتناهي بالذات . والله نفسه من أجل أن يوجد لا بد أن يكون ذاتا وليس موضوعا . وهو لذلك لا ينكشف للإنسان إلا في

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، القاهرة ١٩٤٦ ص ٣٦ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة ، ص ٦٢ - ٦٤ .

(٣) يوسف كرم : العقل والوجود ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ٨٢ .

أعماق الذاتية . ولذا فإن كيركجورد لم يكن في إمكانه أن يقدم علما للوجود ، وإنما هو قد اقتصر على تحليل تجاربه الذاتية تحليلًا فلسفيًا ليس إلا . أما الثاني ، ونقصه به يسبرز ، فهو لم يتمكن من إقامة فلسفة الوجود بالرغم من أنه اتجه نحوها . ذلك أن الوجود ، عنده . ينطوي في صميمه على معنى الحرية . ويبقى أن وجود الذات ليس وجودًا موضوعيًا أو مجرد واقعة ، وإنما هو وجود لا ينفصل عن فعل الحرية الذي به نعمل دائمًا على المحافظة على شرعية هذا الوجود . أما في فلسفة الظواهر عند هسرل ، فلا أسبقية بين علم الوجود وعلم المعرفة من حيث إن الشعور يمضي مباشرة نحو الأشياء ذاتها من أجل معرفتها ، نظرًا لأنه بطبيعته متجه نحوها . وهذا ما عبر عنه هسرل قائلًا « إن كل شعور هو شعور بشيء » . إذن الإحالة intentionalité متبادلة بين الذات والموضوع .

وبرجسون لا يعرض للوجود من حيث هو . تصور ، أو من حيث هو وجود ، كما عند أرسطو . وإنما من حيث هو وجود حي . وهو يتخذ من الإنسان محورًا لدراسة طبيعة ذلك الوجود . من حيث إن الوجود يبدو على هيئة موجودات . والإنسان هو الوحيد من بين هذه الموجودات الذي يستطيع أن يقرر أنه موجود ، ويقرر طبيعة هذا الوجود . أليس هذا تحليلًا نفسيًا للوجود ؟ psychanalyse existentielle

ثم إن برجسون لا يحال الوجود الإنساني كما يحلله كيركجورد . فالغاية من التحليل ، عند هذا الفيلسوف ، هي أن يوجه السلوك الإنساني في الحياة نحو « حياة أفضل » إن صح استخدام هذا التعبير الديني . والحياة ، هنا ، مقصود بها حياة الإيمان ، والاستسلام للامعقول . للمستحيل . وليس أدل على ذلك من أن إيمان إبراهيم هو نقطة الارتكاز في فلسفته عامة . وفي مؤلفه الموسوم باسم « خوف ورعدة » خاصة . المسألة كلها إذن ليست مسألة تعقل للإيمان . ولكن فعل وممارسة وحياة . وقد كتب كيركجورد منذ عام ١٨٣٤ « إن المسيح لا يعلم بل يفعل » وأى فعل إذن . إنما هو موجود بالافتداء بالمسيح . أما برجسون فالغاية من تحليل الوجود الإنساني . عنده . هي أن يعرف مقومات الوجود على الإطلاق . غير أن هذا لم ينبع من محاولة تحليلية بغاية الرجوع ذاته في « منبع الأخلاق والدين » . وهو ينهي في هذا المؤلف إلى تقييم التصوف المسيحي باعتباره أكمل أنواع التصوف . يقول

« التصوف الكامل هو في الحق تصوف كبار متصوفى المسيحية »^(١) ومع ذلك فالفارق بينه وبين كيركجورد هو الفارق بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية . الفلسفة الأولى تتعلل الدين ، وتحلل الإيمان ، ولا تهتم بممارسته ، إلا أن يكون هذا الاهتمام في طبيعة الفيلسوف من حيث هو إنسان فرد . ولا مزيد على ذلك ، ولا داع إلى المزيد . أما الفلسفة الثانية فهي تقوم على الدين ، أى على الإيمان وعلى أن نحيا الحقيقة لا أن نعرفها .

والوجود ديمومة ، والديمومة زمان . وهذا الربط بين الوجود والزمان لم يكن معروفا من قبل برجسون . فالذى كان معروفا أن الوجود ثابت ، وهو ذو ماهية . أما الحركة والزمان فهي ظلال هاربة لا ندركها إلا في ضوء الليل الباهت في كهف أفلاطون عندما ندير وجوهنا إلى داخله ، وننظر إلى أمام ، إلى جدار الكهف . أما من بعد برجسون فيوجد عدد من الفلسفات المعاصرة التي تتصف بأنها مذاهب زمانية ، وعلى الأخص فلسفة هيدجر . ومع ذلك فإن هيدجر لا يؤكد هذا الربط الجوهرى بين الوجود والزمان ، وإنما هو يقرر أن الزمان هو الأفق الذى نستطيع أن ندرك الوجود ابتداء منه .

والخطأ الأكبر ، عند برجسون ، هو في اعتبار الزمان والمكان من نوع واحد ، كما أوضحنا ذلك من قبل . ومن شأن الخلط بين الزمان والمكان أن يفضى إلى الخلط بين الفلسفة والعلم . بينهما هما ، في الواقع ، لا يجتمعان معا إن صح استخدام هذا التعبير المنطقي . فموضوع العلم المادة ، ومنهج الملاحظة الحسية . أما الفلسفة فموضوعها الروح ، ومنهجها التجربة الموجهة بالرؤية . وليس موضوع أحدهما أسبى من الآخر . فإدراك « المطلق » ميسر للعلم والفلسفة على حد سواء ، والمسائل التي يعرض لها برجسون في مؤلفاته . مثل مسألة الشعور ، ومسألة الزمان ، ومسألة الصلة بين المادة والروح ، هى كلها زوايا لمسألة واحدة هى محاولة إقامة الميتافيزيقا كعلم للمطلق ، أى كعلم يقتنص الأشياء في طبيعتها ، وليس فقط في ظواهرها . وهكذا تقوم الميتافيزيقا من كبتها التي أصابها من فلسفة كانت النقدية . فلم يعد العلم نسبيا ، ولم تعد الميتافيزيقا مجموعة تصورات جوفاء . وهكذا يقف برجسون على الضلع من كانت وأفلاطون ومن كل فلسفة تشد إقامة مذهب واحد يقوم

مجموعة من التصورات الجاهزة والأفكار السابقة . إن القاسم المشترك الأعظم بين هؤلاء الفلاسفة هو إقامة هذا العلم إذا نظرنا إلى المثال باعتباره علاقة أو قانونا وليس كشيء . يقول برجسون « إن نقد العقل الخالص يفضي إلى القول بأن الأفلاطونية ليست فلسفة مشروعة إذا ما كانت الأفكار أشياء . ولكنها فلسفة مشروعة إذا اعتبرنا الأفكار علاقات . ثم » إن نقد العقل الخالص يتوقف على هذه المصادرة أن الفكر ليس في مقدوره إلا أن يتألفط Platoniser ، أى أن يدخل كل تجربة ممكنة في قوالب جاهزة قد تم صنعها من قبل ^(١) .

كل من الفلسفة والعلم إذن ينصب على الواقع . غير أن كلا منهما لا يقتنص إلا نصف الواقع . وهما من أجل ذلك يتصفان بالوضعية . إلا أن مفهوم برجسون للوضعية يختلف عن مفهوم كونت . فكونت يكتفى بالعلم الواقعي ، ويستبعد الفلسفة . ويتوهم أن هذا العلم يغنى عن الفلسفة فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها ، ثم يستعيز عن الميتافيزيقا بفلسفة العاوم ، أى الاكتفاء بأقل قدر من القوانين الكبرى . أما مسائل النفس والله والخير فهي مسائل ميتافيزيقية خالية من كل معنى . فضلا عن أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج هذه المسائل . أما الوضعية البرجسونية فإنها لا تضيق من شمول معنى التجربة . فالتجربة الميتافيزيقية قيمتها تعادل قيمة التجربة العلمية ^(٢) . فالرؤية تماثل الحس في قوة الإدراك ، وفي قوة اليقين . والذي دفع إلى القول بأن الإدراك الخارجى لا يعادله أى إدراك باطنى هو هذه الألفة التى نشأت بيننا وبين المادة ، من حيث إن معرفتنا لها تيسر العمل . إنها طبيعة الحياة العملية النفعية تفرض علينا هذا الهجران للعالم الباطنى من أجل أن ننعمر في الإطار الاجتماعى . وحتى إذا ألقينا نظرة عابرة على هذه الحياة الباطنة فلن تتسم هذه النظرة عندئذ إلا بما هو مكافئ ورياضى وعقلى . وليس غريب إذن أن يشيع المذهب المادى في تفسير الحياة النفسية . فهو مذهب يتفق تماما مع نداء الحياة ذاته .

ومن شأن هذا المفهوم البرجسونى للوضعية أن يفضى إلى إيجاد علاقة بين الفلسفة

والعلم . بيد أن تحديد هذه العلاقة إنما يتم في المستوى الأنطولوجي ، حتى يتجنب برجسون الوقوع في التناقض مع نفسه . ذلك أن الوجود ، عنده ، له مستويات متباينة ، ترجح بين التوتر والتراخي ، كما سبق أن أوضحنا ذلك في الفصل الثالث . ونوجز فنقول إن التوتر يتمثل في عملية ارتدادية تتلخص في هجرة العالم الخارجي فنشرع في طرح اللغة من حيث هي وظيفة اجتماعية ، ثم نستبعد المدركات الحسية لأنها متميزة ومتجاوزة . ونستبعد من أجل ذلك أيضا الذكريات الملازمة لهذه المدركات ، وكذلك الميول والرغبات والأفعال التي ترتبط بها . ويبقى بعد ذلك الأنا في بكارته الأولى ، في ديمومة قوية الغرام ، مستسرة في الأعماق . أما التراخي فيتمثل في عملية انبساطية نمارسها وكأننا نتحرك من مركز الدائرة إلى المحيط ، أو من الأعماق إلى السطح ، حتى نتجاوز مع الديمومة وهي في حالة الارتخاء والامتداد . ويبقى بعد ذلك أن العلاقة بين الفلسفة والعلم قائمة . يقول برجسون « إن التفرقة في القيمة بين الفلسفة والعلم ، وتحديد موضوع واحد بالذات لهما ، وهو الأشياء عامة ، مع القول بأن العلم إنما ينظر إليها من أسفل ، بينما تدركها الفلسفة من أعلى ، كل ذلك من شأنه أن يستبعد تبادل المساندة وتحكم كل منهما في الآخر . . . وعلى الضد من ذلك عندما نحدد لكل منهما موضوعا مابيننا للآخر : المادة للعلم والروح للميتافزيقا . فكما أن الروح والمادة في تماس كذلك يكون العلم والميتافزيقا ، يؤثر أحدهما في الآخر في حدود المنطقة المشتركة . ذلك أن من شأن النتائج التي تنتهي إليها في كل منهما أن تلتقي بالأخرى كما تلتقي المادة بالروح . وعدم تحقق الالتقاء تحققًا كاملاً يعني أن شيئاً من التقويم مطاوب في العلم أو في الميتافزيقا أو في كليهما معاً^(١) . ولا أدل على هذه الصلة المتبادلة من كتاب « المادة والذاكرة » حيث تجتمع كل من التجربة العلمية عن الدماغ والتجربة الميتافيزيقية عن الفكر فينتهي برجسون إلى القول بأن الدماغ عضو عمل وليس عضو تفكير . فكل منهما في حاجة إلى الآخر . ولكن ليس بالصحيح أن الفلسفة تقصر مهمتها على جمع النتائج العلمية التي تنتهي إليها مختلف العلوم الجزئية ، أو على معرفة الأسس التي يقوم عليها كل علم ، أو على فحص المصادر التي يفرضها العلماء كما يضعونها نظرية عامة عن

الكون . إن الفلسفة عند برجسون ليست إبستمولوجيا .

وقد يقال بعد ذلك إن برجسون لم يأت بشئ جديد . فالفلسفة اليونانية تعنى بالملاحظة والتجريب . وكتاب « التحليلات » لأرسطو يتضمن ، بالإضافة إلى تصنيف الوقائع ، تكوين النظريات . غير أن هذه النظريات مع ذلك لم تتسم بالدقة . ذلك أن الفرض ، عنده ، أعم من الوقائع . ولهذا ارتبطت الوقائع ، بشكل مخلخل مع الفروض^(١) . ومرجع ذلك لم يكن إلا أحد أمرين : إما استغراق في مجال الواقع ، وإما استغراق في مجال الفكر .

وبرجسون يضرب مثلا لهذين النوعين من الاستغراق ، في إحدى محاضراته ، ببيكون وديكارت^(٢) . الأول يهتم بالواقعة في البداية وفي النهاية . أما الثاني فاهتمامه كله منصب على الأفكار البسيطة . ويبقى بعد ذلك خطوة واحدة تنزلق بعدها الفكرة البسيطة نحو الواقع . وأدق من هذا وذاك أن الواقعة والفكرة يجب أن يحد كل منهما الآخر . ومعنى ذلك أن الفكرة يجب أن تقتنى آثار الواقعة رويدا رويدا . وبرجسون على عادته يستعين بالصور والتشبيهات ليقرب إلى أذهاننا ما يريد . وهنا ، في هذه المسألة بالذات ، يستعين برجسون بكلمة « الثقيف^(٣) » *aiguiser* أى أن وظيفة الفيلسوف تمثّل وظيفة المثقف عندما يحد السكين فيقطع قطعاً دقيقاً . وهذه العملية ، في المجال الفلسفي ، من الصعب أن تنتهى عند نقطة محددة ، لأن الفيلسوف دائم التقدم على خطوط التجربة . والتجربة هي نقطة التقابل بين مجموعة من التصورات . ومن أجل ذلك يصعب تعريف تصور من هذه التصورات تعريفاً واضحاً متميزاً ، لأن التعريف قابل للتعديل بالضرورة ، وذلك وفقاً لما تعطيه إيانا التجربة من جديد في خط دقيق من خطوطها . ويتضح لنا ذللاً ، عند المقارنة بين ديكارت وبرجسون . فديكارت يدفع التصورات الواحد بعد الآخر دفعا تسلسلياً .

(١) يقارن برجسون هنا بين « الفرض » في فلسفته والفرض في الفلسفة القديمة وذلك في محاضراته التي ألقاها في مدرسة هنري الرابع . راجع

L. Adolphe : La Dialectique des Images chez Bergson, Paris 1951. p. 173.

Ibid., P. 63

(٢)

(٣) نقصد المعنى في أصله اللغوي القديم . فكان يقال : ثقف الرمح ، ويراد قومه وذو عنه الاحوجاج وجعله أداة صالحة .

بينما برجسون يدفع الفكرة نحو الواقع ، ثم يسير مع هذا الواقع في منحنياته واتجاهاته معدلا بذلك الفكرة في بكارتها ، وهكذا دواليك .

ومن شأن هذه العملية ، عملية التثقيف ، أن تقرب الفيلسوف البرجسوني من اليقين دون أن ينتهي إليه^(١) . ويبقى أن الأبحاث الفلسفية تنسم بصفة الاحتمال . والاحتمال يناهض التعميم لأن من شأن التعميم أن يحيل الاحتمال إلى يقين غير مشروع لا يحترم الوقائع ، ولا يخضع لها . يمكن القول إذن أن برجسون يريد احتمالا يتقدم نحو اليقين ، ولا يريد يقينا يتقدم على حساب الاحتمال .

والاحتمال هو الجانب الإيجابي في المذهب ، يتردد فيه الفيلسوف ، ويتعثر ، عندما يريد إحلال نتائج بدلا من أخرى . وهذا على الضد من الجانب السلبي الذي يتمثل في الإنكار الحاسم لبعض المسائل الفلسفية ، وهو لذلك جانب توكيدي . والعلة في ذلك أن النتائج ، في الجانب الإيجابي ، لن تكون إلا وليدة حركة دياكتيكية ديناميكية ، أي أنها وليدة التجربة والرؤية معا . وفي عبارة أخرى نقول إن برجسون يرفض أن يضع فكرة عامة وضعا قبلها ، ثم يضع فيها بعد ذلك ، بحركة ارتدادية ، كل ما عسى أن تعلمه إياه التجربة . ثم يزعم أنه استبق التجربة بالفكر وحده . وإنما هو يعمى « مباشرة » إلى الشيء ليدركه . تساعده في ذلك تجربة ما تنفك تتسع ، وتصعد به إلى احتمالات ما تنفك تقرب من اليقين^(٢) . وهكذا يظل الفيلسوف البرجسوني سائرا في الطريق على « أمل » في الوصول ، أو على « يقين » بأن الطريق غير موصد وغير منحرف .

وهكذا يتواضع برجسون بالفلسفة غاية التواضع من حيث إنه ينكر دعاوها في تفسير المسائل الكبرى على نحو حاسم ، ينتهي إليه الفيلسوف بغير نقض ولا مراجعة . فليس ثمة شيء من هذا القبيل ، ولا يمكن أن يكون شيء من قبيله . ولكنه يعلو بالفلسفة غاية العلو في ذات الوقت . وذلك في الموقف الذي يتخذه لها أمام العلم والمعرف العلمية من حيث إن العلم لا يرتفع عن الفلسفة .

ويواصل برجسون تحديد المجال الفلسفي فيقيم فصلا بين الفلسفة والدين من

حيث إن لكل منهما موضوعا خاصا ومنهجيا خاصا . وهذا على غير المؤلف . إذ أن الفلسفة ، في نشأتها الأولى ، كانت صدى روحيا لتجربة دينية يقصد بها إلى تأكيد العلة المقدسة للصورة الكونية التي يقتنصها الإيمان . فتأخذ من الدين لغته وتستقي منه كثيرا من المقولات والمفاهيم . وتاريخ الفلسفة اليونانية يدل على ذلك . فقد أخذت هذه الفلسفة مصادرها من التفكير الديني عند هوميروس وهزiod . فقد كان الدين أخلاقا وفلسفة وقانونا وكل شيء . والفلسفة المدرسية في جملتها مسيحية إذ أنها اقتصرت على مسائل الدين ، وظنت أن كمال الفلسفة في كمال الدين ، حتى إن نظرتها في المسائل الطبيعية والعقلية كانت خاضعة لأرسطو ، لأن الكنيسة أقرت تعاليمه . ومن أجل ذلك أبى الفلاسفة المدرسيون إجابة دعوة جليليو كي ينظروا إلى السماء بمنظاره ، ويشاهدوا التغير في مادة الأجرام السماوية ، خشية أن يضطروا لمخالفة قول أرسطو أن لا يكون ولا فساد في السماء . مع أن نظريته لم تكن إلا مجرد نظرية علمية لا شأن لها بالمعتقدات الدينية . وكان على المفكر أن يختار : إما الإلحاد وإما الإيمان .

وفي عصر النهضة انسلخت الفلسفة عن الدين ، ولكنها ظلت على علاقة به ، من حيث إنها كانت خصيصة له . وكل خصومة تواكبها صداقة . ومن أجل ذلك ارتبطت الفلسفة بالعلم . فعنى الفلاسفة بالعلم الآلى ، وتطبيقاته العملية التي ترمي إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة ، والزيادة في رخائه . فكان أن تكونت فلسفة تشيد بالعلم الآلى ، وتحصر مجالها على قدر مجاله . وفي القرن التاسع عشر مضت الفلسفة في هذا الطريق حتى النهاية . واتسم هذا القرن بالإيمان بالعلم لما أتاحه من مخترعات أحدثت انقلابا في عالم الصناعة ، وما وضعه من قوانين طبيعية ادعى أنها تفسر كل ظاهرة ، ولا يشذ عنها حكم واحد من الأحكام التي تشمل المادة في جميع صورها ، ومنها مادة الأجسام الحية . ووقف دارون على قدم المساواة مع كوبرنيكس وجليليو ونيوتن .

وقد غالج برجسون فكرة الخلط بين الفلسفة والدين عن طريق غير مباشر ، وذلك على الضد من فكرة الخلط بين الفلسفة والعلم التي أثارها عن طريق مباشر ، وذلك في مؤلفه « منبع الدين والأخلاق » حيث اعتبر التصوف امتدادا للفلسفة ،

وليس امتدادا للدين . فالدين يختلف عن الفلسفة في الموضوع ، وفي طريق الكسب ، من حيث إن مفهوم الدين أنه عقيدة محددة بتصورات متحجرة ، وأنه عقيدة موحاة . بينما الفلسفة رؤية قائمة على التجربة . وهكذا التصوف ، إنه تجربة روحية منبعها الرؤية لا الغريزة ، وغايتها الاتصال بالسورة الحيوية لا التشبث بالمجتمع . وهي من أجل ذلك « مستقلة عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس »^(١) . فالنفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف لا تسأل ذاتها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء ، أو وكيلا أرضيا عنها . إلا أنها تكتفي بأن تحس أن وجودا أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون أن تفنى فيه شخصيتها^(٢) .

يؤمن برجسون إذن أن الفلسفة وحدة قائمة بذاتها ، لا تنزل عن شيء من خصائصها ومقتضياتها . ثم نتساءل ما هو مضمون هذا الإيمان ؟ ونجيب فنقول إنه إيمان يجمع بين حقيقة الذات وحقيقة الموضوع . بمعنى أن الذات ليست من نتائج الموضوع ، أى أنها ليست مجرد مجموعة من الآثار الصادرة عن العالم الخارجى . ومن أجل ذلك فهي ليست منفصلة دائما . والموضوع ، كذلك ، ليس من نتائج الذات ، أى أنه حقيقة خارجية لها وجود في الواقع ومستقلة عن الذات المدركة . بيد أن كلا منهما ليس مغلقا على ذاته . فثمة مجال للاتصال المباشر قائم على الرؤية . وهكذا يضع برجسون اتفاقا مقدما بين الفكر والشيء موضوع الفكر . فالفكر ليس غريبا عن الوجود ، والوجود ليس متعاليا على الفكر . ألا يحق لنا القول أن ها هنا بدورا وجودية ، وارهاساً للمسائل التي أثارها فلاسفة الوجود . فالإنسان ، في نظرهم ، حقيقة ناقصة مفتوحة ، وهو ينعطف « نحو » شيء ما ، يحس أنه مرتبط به ارتباطا وثيقا . وهذه هي الفكرة الرئيسية في فلسفة الظواهر ، عند هسرل . وهذا الشيء ما « هو العالم » عند هيدجر . فعندما يقرر ، هذا الفيلسوف ، أن الإنسان موجود في العالم فإنما يعنى أن ثمة علاقة بين الموجود البشرى ، وبين شيء آخر ، وأنه لا يوجد أدنى انفصال بين الإنسان والكون . ذلك لأن الوجود هو أن يكون المرء خارج ذاته ، وأن يقوم في أمر آخر ، وأن يحتل مكانا في الخارج . والمعنى الاشتقاقى لكلمة وجود existence يدل على ذلك . فهذه الكلمة في أصلها اللاتينى مكونة

من ex ومعناها الخروج ، stere ومعناها البقاء في العالم . ثم يفرق هيدجر بين ضربين من الوجود ، وجود حقيقي ، ووجود زائف . والوجود الزائف هو ذلك الذي تميل فيه الذات إلى الانغماس في المجموع ، وأن تكون صورة من صور المجموع . أليست هذه برجسونية ؟

لما عند جبريل مارسل فإن هذا « الشيء ما » هو الـ « أنت المطلق » الذي ينكشف من خلال المحبة والعبادة الروحية . أما الـ « هو » فإنه قائم في منطقة الأحكام . ومن أجل ذلك ينكر مارسل محاولة البرهنة على وجود الله بأدلة عقلية . ذلك لأن الـ « أنت » في هذه الحالة ، يستحيل إلى مجرد موضوع . والموضوع بطبيعته قابل للتعريف والتحديد . ولا يلزم بعد ذلك أن يوضع الإيمان بالـ « أنت » في صيغة لاهوتية أو عقيدة دينية . إن الروح البرجسونية تتجسد في فلسفة مارسل الذي يأبى أن يؤلف « مذهباً » يبدأ من المبادئ العامة ويستدل منها بعد ذلك أحكاماً مجردة عن الوجود .

وهذا « الشيء ما » هو « الاتصال الوجودي » الذي يتم بين الموجودات الحرة عند يسبرز . فليس ، عنده ، ثمة وجود حقيقي من غير أن يوجد اتصال بين الذات وغيرها من الذات . ومن أجل ذلك فإن عملية خلق الذات بالذات لا يمكن أن تتحقق إلا بفضل وجود الآخرين . ومن أجل ذلك أيضاً فإن عملية التفلسف ذاتها تتوقف على هذا الاتصال . ويبقى بعد ذلك أن المذهب الفلسفي يظل مفتوحاً لا يقبل الغلق .

ثم نزيد على ذلك كله فنقول إن برجسون قد مهد للحركة الوجودية عندما أدرك أن العلاقة بين الفكر والواقع إنما تنكشف لنا عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته . ولما كان الوجود ديمومة وتطوراً وتغيراً وخلقاً مستمراً فإن المعرفة ذاتها لم تعد مجرد عملية عقلية بحثة تقوم بها ملكة مجردة هي العقل ، بل إن المعرفة تجربة حية نختبر فيها الواقع ، ونعانيه ، ونحتك به ، بل نهاس معه . المعرفة إذن ذات طابع وجودي ، أي أنها قائمة في مجال الوجود قبل أن تكون قائمة في مجال الأحكام المنطقية ولا أدل على ذلك من أنه لم يتخذ من تحليل العقل نقطة البداية كما فعل كانت ، أو أنه اعتمد على تحليل الألفاظ اللغوية كما يستنبط المقولات ثم يربطها بعد ذلك

بالوجود على نمط أرسطو . وإنما هو اتجه مباشرة إلى الوجود يستكشف طبيعته فإذا به يقابل العقل وهو سائر في الطريق الوجودي . فلم تعد الميتافيزيقا امتدادا طبيعيا للمنطق ، كما هي عند أرسطو ، من حيث إن المنطق آلة العلوم . قد يكون المنطق آلة فيما يختص بالعلوم التجريبية التي تحلل الوجود وتجزئه . إلا أنه ليس كذلك بالإضافة إلى الميتافيزيقا ، لأن من شأن تقديم المنطق ، هنا ، أن نجعل من « علم الفكر » العلم المطلق الأوحده ، كما أراد له هيجل أن يكون . ولهذا نقول إن برجسون في مجال الفلسفة شبيه بأينشتين في مجال الفيزياء . فأينشتين يقرر أن ميكانيكا نيوتن مشروعة في نطاق التجارب العادية ، في الكميات المحددة ، والسرعات البطيئة كسرعة السيارات والعربات . ولكنها ليست مشروعة في غير هذا النطاق . ومن أجل ذلك جاء بفيزياء جديدة تنطبق قوانينها على الصعيد الأعلى من العالم *macrophysique* حيث تتحرك الأجسام بسرعة الضوء أو ما يزيد . وهكذا يقرر برجسون أن العلم مشروع في مجال المادة ليس إلا حيث السكون والجمود والثبات . أى أن العلم ليس في إمكانه أن يطبق مقولاته في مجال الحياة . ولهذا أتى بعلم جديد أو فلسفة جديدة ، والمعنى واحد ، تنطبق مقولاتها على الحركة والحياة والروح . وليس العجب أن يكون بين الفلسفة والحياة صلة ، بل العجب أن يقال إن هذه الصلة لا وجود لها ، كما كان ذلك عند معظم الفلاسفة ، وخاصة كانت . وهذا الموقف ، موقف كانت ، إن أردنا أن نعلله من داخل مذهب قلنا إنه من إملاء التصورية التي ينطوى عليها مذهب . هذه التصورية التي جعلته يرى أن كل ما في العالم ظلا لحقيقة موجودة في عالم خفي ، وشبحا ينطق بما وراءه في عالم الأشياء في ذاتها . وهو ، لهذا ، يحط من قدر المعرفة البعدية ، ويشيد بالرياضة . على أن إنكار الصلة بين الفلسفة والحياة هو الذى يدفع الفيلسوف إلى أن يمضى في تكوين مذهب مغلق في الفلسفة . ذلك أنه لما كانت الصلة وثيقة بين الفلسفة والحياة ، وكانت الحياة موضوع الفلسفة ، فإن الفلسفة ، عندئذ ، يجب أن تتصف بما تتصف به الحياة . وأول هذه الصفات عدم القابلية للتشكل بصورة محددة . فالصورة تعارض طبيعة الحياة ، لأنها صب للحياة في قوالب ثابتة ، بينما الحياة تغير دائم ، وخلق مستمر ، وإبداع وتطور . ولأنها كذلك فصل لمضمون الحياة عن تيار الحياة . ومن أجل هذا تمرد الحياة على الصورة ، وتأتى عليها ما تريده أن تفعله بها . ويأخذ

هذا الإباء ، وذلك التمرد ، صورا مختلفة . فيكون أحيانا نزاعا خفيا ، وإن كان قويا ، ويكون أحيانا أخرى نصلا صريحا . ولكن هذا التعارض ضروري وتقتضيه طبيعة الوجود ذاتها . ولذا كان من المستحيل القضاء عليه . وإنما هما ، الصورة والحياة ، يتناوبان السيادة . فتارة تكون السيادة للصورة ، وطورا تكون السيادة للحياة . وعلّة هذا التعارض أن الحياة في حاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها . وشعورها بذاتها معناه أن تستحيل إلى موضوع وبالتالي إلى تصور عقلي ، لأن العقل قد درج على تصور كل شيء على غرار « الموضوع » .

ولكن هل يتعارض النزوع نحو الموضوعية مع عدم غلق المذهب ؟ يعرف يسبرز الفلسفة بأن موضوعها الفرد الأوحد^(١) ، وأنها تحليل لموقف الفرد ، والفرد تتباين أحكامه وفقا لتباين مواقفه . ومعنى هذا أن « وجود » الفرد ما هو إلا اختبار لهذه المواقف ، وشعوره بأن حياته قائمة على أساسها . والفرد لا يوجد إلا بمقدار ما يعمل على مواجهة الموقف الذي هو موقفه بالذات ، وبقدر ما يعمل حسابا لما في موقفه من طابع فريد في نوعه . وحتى فكرة « اتصال » الذات مع الذات الأخرى تتجاوز الفهم الصحيح إذا كنا نفهم منها أنها طريق إلى الحقيقة الموضوعية . لأن من شأن الموضوعية أن تضعني كفرد في مجموع خاضع لقوانين العلية ، وهقيد بالأنظمة الأخلاقية . فالذات ، عنده ، لا تتضمن الشروط الكلية الضرورية لإمكان المعرفة الحقيقية كما كان يظن كانت . فإن الوجود الحقيقي للذات ، وهو الذي يتميز عن الوجود الطبيعي ، هو ذلك الذي أحققه بفعل اختياري ، وكأن عملية الاختيار هي العلامة على هذا الوجود الحقيقي . وخلاصة القول إن عدم غلق المذهب يستلزم إنكار الموضوعية . إلا أن المسألة ليست كذلك عند برجسون . فإنكار الموضوعية ليس بالضرورة الحتمية كي يظل المذهب مفتوحا . ذلك لأن الصلة وثيقة بين تطور ملكات المعرفة ، وتطور الحياة ذاتها . فالموضوعية ، هنا ، نتيجة حتمية للتطابق بين العمليات الذهنية والعمليات التطورية . ويبقى أن هذه الموضوعية متطورة بالضرورة . وقد يبدو أن هذا القول ينطوي على تناقض في الحدود

باعتبار أن من المسلم به أن الموضوعية تفترض الاستقرار والثبات للأشياء المدركة . فكيف إذن تكون متطورة ؟ أعتقد أنه في الإمكان التخلّص من هذا الحرج لو أننا أدخلنا فكرة المجال في فهم طبيعة المذهب البرجسوني .

وفكرة المجال فكرة علمية ، وهي تعني الكشف عن التأثير المتبادل بين مجموعة من القوى دون الإهابة بفكرة الطبيعة أو الجوهر . ويرجع الفضل في اكتشاف هذه الفكرة إلى أورستد Oersted في العقد الثاني من القرن الماضي . فقد أثبت بالتجربة أن القوى لا تؤثر في نفس الاتجاه الذي يحدده الخط الواصل بين المؤثر والمتأثر ، بل في اتجاه عمودي عليه . ولم يفعل سوى أنه وضع إبرة ممغنطة عند مركز سلك دائرة ، ووصل طرفي السلك بقطبي بطارية . بحيث تكون الإبرة في مستو واحد مع السلك . وعندما تكهرب السلك لاحظ أن حركة الإبرة تدل على أنها قد وقعت تحت تأثير قوة تتجه اتجاهها عموديا على المستوى الذي يصل بين هذه الإبرة والسلك^(١) . ثم أثبت فراداي أن المغناطيس لا يجذب قطعة من الحديد لأنه يملك قوة سحرية وإنما هو يجذبها لأنه يخلق حوله خصائص مكانية تحيط به . ومن شأن هذه الخصائص أن تجذب قطعة الحديد . وجاء أينشتين واعتبر فكرة المجال من الأفكار الثورية التي أدخلت في الفزياء ، وأنها « حقيقة واقعة تماثل حقيقة المقعد الذي نجلس عليه^(٢) » . وعن طريق هذه الفكرة لم يقبل أينشتين الجاذبية كما يقررها نيوتن ، باعتبار أنها تنطوي على الغموض . وهو يستعيز عنها بالمجال الجاذبي . ذلك أن وجود مادة في الفضاء ذات كتلة معينة من شأنه أن ينشر في هذا الفضاء انحناء معيناً . أي أن وجود المادة هو سبب انحناء ما حولها ، وأن أثر هذه المادة هو أن تحدث التواء فيما حولها فينزل ما يجاورها انزلاقاً حولها .

وهكذا فكرة المجال في المذهب الفلسفي إنما تستبعد الإهابة بالمصادر والتصورات العقلية الجامدة . ويبقى أن المذهب ، عندئذ ، لا يتكون نتيجة الارتكاز على مقولات ثابتة يفرضها الفيلسوف فرضاً وإنما هو يتكون نتيجة احتكاك بالوقائع التجريبية . ومن شأن هذه الوقائع أن توجه الرؤية وتعدها إن لزم الأمر ، كما أشرنا

A. Burloud : De la Psychologie à la Philosophie , Hachette 1950, p. 153.

(١)

Ibid., p. 154.

(٢)

إلى ذلك، في الفصل الثاني في حديثنا عن المنهج البرجسوني . وبرجسون يبحث أولاً بالوقائع السيكلوجية ، لأنها أقرب الوقائع إلينا ، فنشعر أننا أحرار . وهذا هو المجال السيكلوجي . ثم نبحث بالمعطيات الأنطولوجية فنعرف ما هو التطور ، وما هي الحركة ، وما هو الزمان . وهذا هو المجال الأنطولوجي . وفي النهاية نبحث بتجربة الصوفيين فنجد الذات في تماس مع السورة الحوية ، المبثوثة فيها وفي الكون . وهذا هو المجال الثيولوجي .

ويبدو ، هنا ، أن تقدم الفكر البرجسوني شبيه بتقدم الفكر الديكارتي . وهذا صحيح من جهة . ذلك أن برجسون يبدأ من حيث يبدأ ديكارت . فنقطة البداية هي الأنا . ثم هو ينتهي إلى حيث ينتهي ديكارت . فنقطة النهاية هي الله . ولكن ليس هذا بالصحيح من جهة أخرى . فهناك فارق جوهري بينهما . ذلك أن تقدم الفكر الديكارتي يقوم على أساس المنهج الرياضي الذي يقوم بدوره على مبدأ الهوية : « لا صيرورة . الوجود هو هو » ومن أجل ذلك يتهم ديكارت بأن قضاياه تحصيل -حاصل . فمثلا قضيته المشهورة « أنا أفكر إذن فأنا موجود » . لا تنطوي على أي تصور جديد . فالفكر . هنا . ليس هو الفكر الموجود ، وإنما هو الفكر المفكر ، أي أنه يقول « أنا أفكر فأنا أفكر » . وفي عبارة رياضية نقول : ق هي ق . أما عند برجسون فالأمر ليس كذلك . صحيح أن المجال السيكلوجي سابق على المجال الأنطولوجي . وهذا بدوره سابق على المجال الثيولوجي ، إلا أنه يصعب القول بأن ما عرضه في مجال من هذه المجالات نتيجة حتمية لما عرضه في مجال آخر ^(١) ، وإنما هو تقدم ديناميكي ليس إلا ، وإثراء لما سبق . ومن هذه الوجهة نقول إن في مذهب برجسون اتساقا بين المجالات . ومع ذلك فإن هذا الاتساق ذاته لا يبدو متدرجا إلا إذا اعتبرنا كل حركة إلى أمام كأنها تناقص للمسافة بين نقطة البداية الموجودة فعلا ، ونقطة النهاية التي لا توجد كمحطة إلا إذا بدا للمتحرك وهو هنا الفيلسوف أن يتوقف عندها . وهذا وهم . فمسافة ليس لها إلا طرف واحد لا يمكن أن تتناقص بالتدرج ، لأنها ليست مسافة . وإنما هي تناقص عندما يوجد المتحرك

(١) وتمرر برجسون هذه القضية فيما يتصل بمؤلفاته الثلاثة « محاولة في الكشف عن المعطيات المباشرة » ، « المادة والذاكرة » ، « التطور الخلاق » وهو يقرر هذه القضية في نهاية مقال عن « التوحيد انشائي أو وضع المشاكل » في مؤلفه « الفكر والمتحرك » ، ص ٩٧ ، ٩٨ .

نقطة النهاية ، أو عندما ننظر نحن إلى مذهب ما . بعد أن يتم بناؤه ، نظرة ارتدادية . فنعين نقطة النهاية ثم ننزل إلى نقطة البداية . وهذا وهم كذلك لأننا في هذه الحالة نتصور الحركة الفكرية للفيلسوف على أنها خط مكاني .

ولكن ماذا يعني استبعاد الحتمية والتدرج في الفكر البرجسوني ؟ إنه يعني أن برجسون يقفز من مجال إلى آخر . ومن طبيعة القفزة البرجسونية أنها فجائية ليس في المقدور التنبؤ بها . وكل ما في الأمر أنه في المستطاع تحديد النقطة التي تحققت فيها هذه القفزة أو تلك . واستخدام لفظة « قفزة » يتفق تماما مع روح برجسون . إذ أن القفزة توحى دائما بعدم الاستقرار ، وعدم السكون ، وتوحى كذلك بفكرة الفتح . فكأن هناك دائرة يخشى الفيلسوف أن يستقر به المقام فيها . وهو لهذا يقفز . والحياة ذاتها ، ألم يقل برجسون نفسه أنها « تعمل في قفزات ^(١) » فلا المستقبل يستنبط من الحاضر بالحساب ، ولا هو مرسوم فيه على صورة أو فكرة .

وكل هذه القفزات التي يمارسها الفيلسوف لا تتحقق في خط مستقيم ، وإنما على هيئة دوائر ، بمعنى أن المركز هو هو بعينه في كل قفزة . فالمذهب البرجسوني دائرة مركزها « رؤية الديمومة » . وبين المركز والمحيط قد اصطفت دوائر ذات مركز واحد ، آخذة في الاتساع ، تمثل مجالات الفلسفة المتباينة ، وهي السيكاوجيا والأنطولوجيا والشيولوجيا . وهذا هو معنى الفتح في مذهب برجسون . إنه لا يستلزم تغيير مركز الدائرة بمركز آخر ، أو تغيير الدائرة بدائرة أخرى . فإن الاختصار على التغيير إنما هو في الواقع إبدال مذهب مغلق بمذهب مغلق آخر . أما إذا اتفقنا على دائرة واحدة ، وأخذنا نوسع فيها ، كان هذا هو الفتح . وفي الوقت ذاته كان فتحا خاضعا لتنظيم معين ، وخاضعا لتصورات معينة ، وتابعا لمركز واحد يبقى هو هو مهما يكن اتساع الدائرة ، ومهما يكن انتشارها . هذا المركز هو « رؤية الديمومة » . وكلما اقتربنا من المحيط إلى المركز ضاقت الدائرة . وكلما تحركنا من المركز إلى المحيط اتسعت الدائرة .

فالمجالات ، هنا ، ليست إلا روافد تغذى مياه النبع . روافد يحمل كل منها لونا جديدا . والحجري الأصيل يتلون بهذه الألوان ، والروافد مع ذلك محتفظة بأصالتها

ووحده وهويته . وهكذا نرى أن المجالات تفتح على بعضها البعض : لأنها ليست مجالات مغلقة تدور حول ذاتها . ثم هي لا تسير في اتجاه مستقيم ، وإنما هي تتموج مع الظواهر مداً وجزراً . وهي من أجل هذا تسير على « هيئة لولبية » ، فتأخذ شيئاً من الخط المستقيم الذى يوحى بالحركة ، وعدم الغلق ، وتأخذ شيئاً من شكل الدائرة^(١) التى توحى بالغلق ، والانهاء عند فكرة . غير أن هذا ليس إلا تشبيهاً . فلو صبح أن هناك اتجاهها مرسوماً متديماً لأنكن التنبؤ بالمجالات القادمة ولكننا فى حاجة عندئذ إلى جهد مبدع جديد . إذن يمكن أن يقال إن كل مجال يحتوى على مقدار يقل أو يكتر مما يتضمنه المجال اللاحق عليه . ولكن الأمور لا تتخذ هذه النظرة إلا بنظرة ارتدادية . فالانتقال من مجال إلى آخر إنما هو انتقال كئفى لا كمى . فبين المجالات جميعاً عنصر مشترك هو « رؤية الديمومة » . والتقدم عبارة عن حفر الأعماق . ولذا يحق لبرييه القول بأن برجسون لم يتبع منهج التحليل أو منهج التركيب وإنما هو قد اتبع منهاجاً آخر قوامه التعمق^(٢) . نحفر فى الطبيعة السيكولوجية للحياة فنصل إلى الطبيعة الأنطولوجية ، ثم نحفر فى الطبيعة الأنطولوجية فنصل إلى الطبيعة الصوفية للحياة .

المجال السيكولوجى يلهمنا فكرة الديمومة من حيث هى حرية . والمجال الأنطولوجى يوحى إلينا بهذه الديمومة ذاتها من حيث هى سورة حيوية . أما المجال الثيولوجى فهو ينتهى بنا إلى اعتبار السورة الحىوية بمثابة الله ، وأن كل ما نراه فى الكون إن هو إلا تجليات السورة الحىوية .

وفكرة التجليات ليست بدعاً فى الفلسفة ، وإنما هى كامنة فى فلسفة هرقليطس ، وواضحة فى فلسفة أفلاطون ، وهيكل ، وشوبنهاور . إلا أن تجليات السورة الحىوية لا تسير فى خط واحد ، وإنما هى تتجه إلى خطين متباعدين هما خط الحشرات ونخط الإنسان . ثم إنها تجليات تفاؤلية تبرز مفاتن السورة الحىوية ، وخاصة عندما نصل إلى تجلياتها فى المجال الثيولوجى ، وفى المتصوفة المسيحيين بوجه خاص .

(١) إن تصور الدائرة مرفوض عند برجسون . فالدائرة المغلقة من شأن القياس والاستقراء أى من شأن العمليات العقلية . أما الفتح وكسر الدائرة فن شأن الفعل الحى الذى يتحد مع كينونتنا . التطور الحالى ، ص ٢١٠ .

أما التجليات عند شوبنهاور ، فهي أقرب إلى التشاؤم منها إلى التفاؤل . إن الإرادة تخسر دائماً في تقدم . ذلك أن تحقق الإرادة لا يتم بدون نضال . فكل درجة من درجات التحقق الموضوعي للإرادة تنازع الدرجة الأخرى . ويبدو هذا التنازع في أقوى صورته في عالم الحيوان الذي يتغذى على حساب المملكة النباتية . وفي داخل عالم الحيوان لا يستطيع الحيوان البقاء إلا على حساب غيره . وهذا تعبير عن مشاققة الإرادة لنفسها ، أى أنها تأكل نفسها بنفسها . فالإرادة ، من أجل ذلك ، هي إرادة كراهية وليست إرادة محبة . أضفت إلى ذلك أنه مما دفع شوبنهاور إلى هذه النتيجة هو تقريره أن كل تحقق موضوعي للإرادة إنما هو مستقل في ذاته . وأن هذا الاستقلال يسانده الصراع والمشاقة مع التحقق الذي يسبقه . ولذلك لم يكن الهدف من التصوف إلا الخلاص المطلق من كل إرادة . فالتصوف يرى في الحياة ذاتها خصماً لدوداً يجب القضاء عليه ، وتبدو كأنها وهم . بينما السورة الحيوية ، عند برجسون ، على الضد من ذلك ، فما تفقده في خط تكسب أضعافه في خط آخر . والتصوف هو أعلى مراحل السورة الحيوية ذاتها في خلال تطورها . أما التجليات عند هيجل ، فيرين عليها الطابع السكوني التصوري . وهي لهذا ليست تجليات حية . وإن أردنا أن نفسر ذلك من داخل مذهبه الفلسفي قلنا إنه من إملاء فكرته عن الروح الكلي . والروح الكلي مجرد « تصور » مطلق . والقول بأن هيجل استعان بمعطيات العلم تدليلاً على اهتمامه بالواقع إنما هو قول مردود ، ذلك أن الاستعانة بمعطيات العلم لم تكن إلا من قبيل تبرير مذهبه . والدليل على ذلك أن مذهبه مغلق^(١) . ومعنى ذلك أن حركة الفكر تتوقف عند نقطة معينة . بينما الاتجاه الواقعي للفكر إنما هو ، في نهاية المطاف ، رد فعل ضد النزعة التصورية الدجماطيقية التي تزعم القدرة على ثبات نظرياتها ، وبقائها دون أى تعديل أو تغيير . ونحن نقدم هذا النقد ، لواقعية هيجل المزعومة ، من خلال طبيعة الواقع كما هي ممثلة في مؤلفات علماء العصر الحاضر من أمثال أدنجتون وجينز ولوى دى بروى ، وليس من خلال طبيعة العلوم الواقعية ، في عصر هيجل ، التي أخطأت عندما منحت قوانينها شمولاً لا يحسد .

نعود إلى « رؤية الديمومة » مرة أخرى من حيث هي مركز لدائرة آخذة في الاتساع ، فنزيد الفكرة إيضاحاً . إن هذا المركز هو مثل « اللازمة » في كثير من الأغنيات . نراها تعود هي ذاتها في نهاية كل مقطع . ومع ذلك فلها في كل مرة معنى جديد ، كما أوضحنا ذلك . وقد أخطأ بيجي عندما اعتبر الثورة البرجسونية منتشرة في نقط متباعدة . كلا إنها متمركزة . فليس من الصحيح إذن القول بأن بناء برجسون الفلسفي قائم على الاهتمام بالباطن والمتكون ، والثورة على العادات الذهنية المتراخية . فهذه كلها مأخوذة عن الكيان الأصلي الحى . ونحن نعيد مرة ثانية إلى الأذهان مثال الصورة الفوتوغرافية لكنيسة نونردام ، ومثال الذراع المتحرك^(١) . فتحليل بيجي لمذهب برجسون عود إلى الاتجاه التحليلي السكوني الذى ينكره برجسون .

وهكذا لا يمضى وضع المذهب ، عند برجسون ، بطريقة آلية تجريدية . يضع مبدأ ثم يستخلص منه كل ما يريد من استدلالات . ولكنه يوضع بطريقة ديناميكية تكاملية أعنى أن عملية الوضع موجهة بالتجربة وقائمة على الرؤية . فإن كان من سمات المذهب المغلق هو استمساكه بعلة واحدة يفسر في ضوئها ما يصدر من أفكار ونظريات ففي فلسفة برجسون لا يوجد مذهب مغلق . وإن كان من سمات المذهب المغلق هو استنباط البسيط من المركب ، والعام من الخاص ، والضرورى من الممكن ففي فلسفة برجسون لا يوجد مذهب مغلق . يبقى أن مذهب برجسون متفتح ، وأن التجربة الفلسفية ليست إلا محاولة قد تخطئ وقد تصيب . وأول رسالة ألفها برجسون تتصف بهذه السمة ، سمة المحاولة . فعنوانها « محاولة في الكشف عن المعطيات، المباشرة للشعور » وليس بالصحيح أن نفهم كلمة *essai* بمعنى مقالة ، وليس معنى محاولة . وذلك لأن برجسون لو كان يعنى كلمة مقالة ما كان للكلمة أى داع في كتابتها . فالرسالة ليست مقالة ، وإنما هي أكثر من ذلك . أضف إلى ذلك أن برجسون ألف كتباً أخرى كانت أجدر بأن يبدأ عنوانها بكلمة *essai* بمعنى مقالة ، لأنها عبارة عن مجموعة مقالات ولكنه لم يفعل .

ومن شأن المحاولة ألا تقف عند مذهب معين ، أو تفضل مذهبا على آخر . ولقد أوضح برجسون هذا المعنى في خطاب له إلى هفدينج يقول فيه « إن غايتي هي أن أكون فلسفة تسير في تقدم ، ولا تخضع للجدل القائم بين المدارس الفلسفية ، وفي إمكانها الانتهاء إلى حلول للمشكلات الفلسفية . وما كان ذلك كذلك إلا لأنها ستتخلص من التصورات المصطنعة التي اعتدنا أن نختارها لصياغة هذه المشكلات ^(١) . وبرجسون يطبق هذا الاتجاه بوضوح على مشكلتين من مشكلات الفلسفة ، وهما طبيعة التطور ، ثم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم . ففي المشكلة الأولى يقرر رفض النظريتين الآلية والغائية . إلا أنه لا يحدد طبيعة نظريته هو إلا أنها نظرية تقرب من النظرية الثانية أكثر من الأولى . وهو لذلك يشرع في بيان أوجه الخلاف وأوجه الشبه بين نظريته ونظرية المذهب الغائي . فمن أوجه الشبه القول بأن العالم كل منسجم . ومن أوجه الخلاف إنكار برجسون أن يكون هذا الانسجام كاملا « فالفرد والنوع ينكر كل منهما الآخر فينشأ بذلك خلاف مع سائر صور الحياة . فالتناسق إذن غير موجود في الواقع ^(٢) » .

أما المشكلة الثانية فبرجسون ينتهي منها إلى موقف وسط بين النظرية التصورية والنظرية الواقعية . فالمادة . في نظره . مجموعة من الصور . والصورة وجود لا يقف عند حد وجود الصورة الذهنية . بل إنه يتعداها . ولها وجود يتعادل مع وجود الأشياء كما يتصوره الواقعيون « إن وجود الصورة في منتصف الطريق بين الشيء والتصور » . ومن أجل هذا تتسم الفلسفة البرجسونية بأنها بين الفلسفات جميعا ^(٣) . فأنت ترى فيها فلسفة الصيرورة لهرقليطس . وتجد فيها منهج الاستبطان عند مين دي بيران . وهذا المنهج معناه تقرير أن الذات تظهر بوضوح للإدراك المباشر . ومين دي بيران ، من أجل هذا ، يتقابل مع برجسون في الأخذ على التجريبيين بحُثْم عن الأنا في الألياف العصبية ، ومادة المخ ، مما أدى بهم إلى المادية ، وإنكار الروح . وبرجسون يشبه شوبنهاور في التفرقة التي يقيمها بين التصور والرؤية . من حيث إن الفلسفة

H. Hofding : La Philosophie de Bergson, Paris 1916, p. 161.

(١)

E.G., p. 51.

(٢)

M.M., p. 1.

(٣)

F. Delattre in Etudes Bergsoniennes, t. 111 Paris 1951, pp. 82-83.

(٤)

هى التى تشتغل فى الرؤى ، لا تلك التى تعمل فى التصورات المجردة . لأن من شأن الأولى أن تصل إلى إدراك مضمون الواقع . أما الثانية فلا تستطيع أن تعمل إلا فى الفراغ . ثم إن برجسون يتفق مع المذهب البراجماتى فى نقد العقل من حيث إن العقل والحواس آلات لتجزئة الطبيعة للتمكن منها فى تطويرها الجارف . الحواس تجزئ الأشياء إلى وجهات عدة هى الموضوعات التى تتمثلها . والعقل يجزئ إلى معان ومبادئ ثابتة . فهى جميعا آلات لتيسير الحياة ، لا لتصوير الوجود . وهذا النقد جعل من برجسون فيلسوفا اسما^(١) . ثم إنك تجد كذلك فكرة وحدة الوجود لأفلوطين . وكل من برجسون وأفلوطين يقصد المعنى الفلسفى ، أى البساطة وعدم القابلية للتجزئة ، والحضرة بالفعل فى كل جزء وبنسبة واحدة وبلا تجزئة . وذلك بالرغم من تعدد المظاهر التى يتحقق فيها مبدأ الوجود الواحد . ومن هنا تنشأ مشكلة العلاقة بين الواحد والكثرة . وسبب التكثر والفردانية . والنحو الذى يتم فيه الانتقال من الوحدة إلى التعدد . وبقدر ما يغالى المذهب فى تأكيد الوحدة بقدر ما تزداد هذه المشكلة تعقيدا . وحل هذه المشكلة قد اتخذ اتجاهين : أولهما الثنائية والآخر التوسط . أما الثنائية فهى القول بمبدأين . وجعل أحدهما فى المرتبة الأولى . والأصل الحقيقى للوجود . ويمثل هذا الاتجاه أرسطو . فالصورة من خصائصها الوحدة . ولكنها تتكرر بدخول الهيولى فيها . فكان الهيولى مبدأ الفردانية أو الكثرة فى الأشياء . أما التوسط فهو مذهب يلتجئ إليه القائلون بوحدة الوجود . وبرجسون أقرب إلى رأى الأول منه إلى رأى الثانى .

وكل هذه الأمشاج من مختلف الفلسفات فى انسجام تام ، لا يظهر فيه الاختلاف ولا التباين . وأين هو هذا النابغة الذى يخترع شيئا من لا شئ ، ويؤلف نظريات لا تتصل بما قبلها ، ولا تتأثر بما حولها . ففلسفة برجسون قديمة من حيث إنها لم تنشأ من لا شئ ، وأنها تستعين بمختلف المذاهب الفلسفية . غير أن تنظيمه لهذه المذاهب هو الجديد فى فلسفته .

ولكل مذهب منطق . ومنطق المذهب البرجسونى إنما يجب أن ينبع من طبيعة الوجود . ولا يلزم عندئذ أن تستنبط المقولات استنباطا قياسيا من طبيعة العقل

(١) يوسف كرم : العقل والوجود ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ١٠٥ .

التحليلي ، كما يريد كانت . أو تنشأ من التحليل اللغوي للألفاظ على طريقة أرسطو . من هذه الوجهة ، يعتبر كل من منطق كانت وأرسطو منطقاً لا عضوياً ، يركب فيه الواقع دون أن يجاريه ، فيشق لنفسه طريقاً قد يكون مغايراً لطريق التجربة . أما منطق برجسون فهو عضوي أو وجودي إن صح استخدام هذا المصطلح الحديث *logique existentielle* أو اللامنطق المعقول *alogique rationnelle* على حد تعبير هسرل من حيث إنه لا يخضع لمبدأ الهوية أو مبدأ التناقض .

ونحن نحاول هنا أن نكشف عن مقولات هذا المنطق من خلال فهمنا للمذهب البرجسوني . فإذا تأملنا طبيعة الوجود وأنعمنا التأمل رأينا أن هناك مقولات أربع لازمة من طبيعة الوجود لزوماً مباشراً تدل على خصائص الوجود . هي وجهات له لا تمايز منه تمايزاً حقيقياً ، ولا تزيد عليه شيئاً حقيقياً . فهي صفات متحققة فيه بالذات ، ومن ثمة إلى أقصى حد ، ومفادها منه على الموجودات كل بحسب قدره . والمقولات هي الزمانية والكيف والتطور والتاريخية .

والمقولة الأولى أهمها جميعاً ، لأن الوجود والزمانية مترادفان . وهي من أجل هذا أساس لبقية المقولات . فليس الزمان ، كما يتصور كانت ، ظاهرة خالصة أو إطاراً لا حقيقة له في الواقع . وإنما الزمان هو هو نفسه الوجود . لأن الوجود هو الحياة ، والحياة هي التغير ، والتغير هو الزمان . غير أن برجسون لم يفهم طبيعة الزمان على النحو الوجودي . فالزمان عند هيدجر مثلاً مرتبط بالتناهي والعدم . وكاد برجسون أن يقترب من إدراك هذه الرابطة لو أنه ظل مخلصاً للجانب السلبي من مذهبه . وأعني إنكار التجريد العقلي . فهو يشير في كتابه التطور الخالق إلى أن « فكرة العدم هي اللولب الخفي ، والمحرك المستور للتفكير الفلسفي^(١) » . ومع ذلك يقرر أنها فكرة كاذبة ليس لها أساس في الواقع وفي الوجود .

ومن مقولة الزمانية تنبع مقولة الكيف . والكيف نتيجة حتمية لتأني الديمومة المقياس الرياضي . وثورة برجسون الفلسفية لم تكن إلا ثورة على تطبيق مقولة الكم ، بدلاً من مقولة الكيف ، على ظواهر الروح ، وظواهر الشعور . فظواهر الشعور ليست ذات موضع أصلي محدد ، أو سرعة أصلية محددة . وإنما هي مجاميع متداخلة

متشابكة تتحرك في الديمومة . إن العنصر والجزء المجرد ليست قواعد الوجود . وإنما القاعدة هي التشابك ينزلق إلى المستقبل فيفرز بطبيعته ظواهر جديدة . وهذه الظواهر جميعها تماسك تماسكا لا يحد ظاهرة بأخرى ، ولا يفصل بينهما . وإنما يجعل من النفس محصلة إنتاجية ثمرة الارتباط والاشتباك والتداخل . هذه الطبيعة الكيفية تكشف لنا عن طبيعة التطور .

إذن مقولة التطور تنبع من مقولة الكيفية . فالتطور في المذهب البرجسوني على الضد من التطور عند سبنسر . إنه لا ينحصر في الانتقال من اللامتشابه إلى المتشابه . وإنما هو ينحرف دائما نحو اللامتشابه ، والحدة ، والخلق ، والإبداع . إن القول بالكيف معناه تقرير التشابك بين حالات متباينة في الديمومة والزمان . وهذا هو التطور . وهو ، في ذات الوقت ، معنى التكامل عند برجسون من حيث إنه يحتفظ بخصائص الكيفيات وخصائص الظواهر المتكاملة ، بينما التعميم يهمل المميزات الفردية ، ويقتصر على تجزئة الكل إلى كميات قابلة للقياس . والقياس يفترض مقدما وجود مجموعات متشابهة . إن التكامل هنا شبيه بالتكامل الفسيولوجي ، أى تكامل الخلايا العصبية المتباينة في وظائفها . وهكذا يتفق التطور البرجسوني مع مقولة الكيف ولا يتفق مع مقولة الكم .

وما أيسر ما يستخلص من هذه المقولة ، مقولة التطور ، المقولة الرابعة ، مقولة الحرية . فإذا كان التطور لا ينطوى على الانزلاق نحو التشابه وإنما نحو التباين فالضرورة مسلوبة . لأن الضرورة تزول كلما انطلقت السورة الحيوية في تطورها نحو الخلق . إن انطلاقها دائما فتح جديد لا يرتقب ولا ينتظر . ثم إن العملية خارجة عن الزمان . فهي تقرر فقط أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول . ولكنها لا تقرر ، ولا تستطيع أن تقرر ، متى توجد العلة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، يقرر برجسون أننا نخضع لمبدأ العلية عندما نحيا ونعمل خارج الأنا العميق ، أى خارج الديمومة . وذلك لأن العلة في الديمومة ، ليس لها معلول ، لأنها لا تعود هي ذاتها مرة ثانية . إنها تعود في المجال السكوني حيث الأشياء لا تدوم كما ندوم نحن فيبدو مستقبل الأشياء كائنا في الحاضر كونا رياضياً سابقا . ويبقى بعد ذلك أن العلية إذا ما حاولنا تطبيقها على الديمومة ، تستحيل الديمومة عندئذ إلى امتداد ، والحركة

إلى متحرك ، والفعل إلى شئ ، والواقع المتكون إلى واقع كائن . الحرية إذن مقررة في الديمومة . وهكذا ينتفى القول بالحرية المشروطة ، لأنه عود إلى تقرير الحرية وعود إلى الخطأ الأكبر في تصور الزمان على هيئة المكان .

ومن هذه المقولات جميعا تنشأ المقولة الأخيرة ، وهي مقولة تاريخية . ومؤداها أن الحياة ديمومة وكيف وتطور وحرية . وهي من أجل هذا كله تاريخ ، له ماض مرتبط بحاضر رباطا عضويًا . ومجرى التاريخ الحيوى لا يقبل التفكك ولا الانفصام . وقد انتهى هيجل إلى الكشف عن هذه المقولة في « ظواهريات الروح » . إلا أن التاريخ عند هذا الفيلسوف ذو طبيعة سكونية مهما يحاول الزعم بأن الوحدة المطلقة ليست وحدة ساكنة ، بل في حركة ، وأن الروح المطلقة تحوى في ذاتها مبدأ حركتها . ذلك لأن مجرد خضوعها لقانون منطقي يرفع عن التاريخ « طبيعته الحية » بفضل ما يدخل فيه من عناصر ثابتة مية ، وبالتالي يصبح التاريخ موضوع معرفة علمية . بينما هو في الواقع ليس كذلك . ونحن نقصد بالقانون المنطقي قانون الخطوات الثلاث : موضوع ونقيض الموضوع . ومركب الموضوع . أما التاريخ ، عند برجسون ، فحوادثه تقع مرة واحدة وإلى الأبد . فالحادثة التاريخية تنزع من سوابقها بتطور فريد في نوعه بحيث أننا نجد أن الحادثة ذاتها تضيف شيئاً جديداً . وبذلك ينتفى القول بالعلية أو الضرورة هذا إذا كنا نعنى بالعلية أن المعلول مستنبط بالضرورة من العلة ، ومتضمن فيها . وفي طريق القول بهذه التاريخية الزمانية سار الفلاسفة الوجوديون . وهكذا الفيلسوف البرجسونى يغلق بابا ليفتح بابا جديداً . وبرجسون من أجل هذا يرفض أن يذهب الفلسفة بمعنى أن يغلق فيعترض على وضع « الرؤية » مركزاً لفلسفته . لأن من شأن هذا الوضع أن يجعل من فلسفته « مذهباً » يطلق عليه « مذهب الرؤية » .

الفصل الخامس

مضمون المذهب في ضوء الثلاثة مجالات

« مستنصر الصوفية على أباطيل الدعوات الاجتماعية الشبيهة بها .
 وستنصر مملكة الروح على دولة القياصرة .
 برديف : مملكة الروح ودولة القياصرة »

والآن نتساءل : كيف يربط برجسون بين التصورات الفلسفية في مذهب هو ضد الانغلاق ، وضد التسلسل المنطقي ، واستنباط التصورات بعضها من بعض؟ والمعلوم أن الربط والتوحيد عملية ضرورية لكل تفكير فلسفي .

ولكن ما هي التصورات الفلسفية في مذهب برجسون ؟ إن المذاهب الفلسفية ، مهما تنوعت ، إن هي إلا أسئلة متلاحقة ، ومحاولات للإجابة ، تتمركز جميعاً حول الوجود الإنساني وعلاقته بالوجود عامة . ذلك أن وجود الإنسان في العالم ينطوي بالضرورة على تساؤل عن الأشياء التي في العالم ، وعن العالم ذاته . وهذا هو الدرس الذي تعلمنا إياه هرل مادام الشعور بطبيعته موجهاً دائماً نحو موضوع ، ومادام من طبيعة الذات أن تنحو دائماً نحو شيء . وليس بدعاً أن يكون وجودنا بطبيعته متجهاً نحو العالم الخارجي . فإن كلمة « وجود » تعني بحكم اشتقاقها اللغوي ، ضرباً من الخروج على الذات .

والتساؤل يبدأ في اللحظة التي فيها ينسحب الإنسان من مجموعة الآليات التي تتحكم فيه ، وتسيطر عليه . والانسحاب يتحقق عندما تعجز الآليات عن مواجهة الموقف الخارجي . ومن هنا فإن الشعور قائم في منطقة الأفعال الممكنة التي تلتف حول الفعل الكائن . أي أن الشعور يعني التردد أو الاختيار ^(١) . والشعور ، من أجل ذلك ، هو الذي يسأل . ويبقى بعد ذلك أن الفارق بين فيلسوف وآخر هو فارق في وجهة النظر . فالفيلسوف قد يكون من التصوريين حينما يقرر أن العالم لا وجود له إلا بالقياس إلى العقل أو بالإضافة إلى شعور ما . وقد يكون من الواقعيين عندما يقرر أن العالم مستقل في وجوده عن كل عقل أو شعور . وقد يكون من الشكاك حينما ينكر وجود العالم ، وحينما يقرر أن فكرة العالم فكرة زائفة ليس لها أدنى مقابل في

الواقع التجريبي . ويرى أوريق آخر من الفلاسفة مثل ليينتس ، يسلم بحقيقة العالم الخارجى ، ولكنه يقرر ، بآ من الانفصال بين الإنسان والعالم . فالجواهر الفردة ، عنده ، لا تملك أبواباً ولا سوافد . إنها عوالم مغلقة قائمة بذاتها .

أما برجسون فإنه يرى أن الشعور يتجه ، بادئ ذى بدء ، نحو تحديد معنى الوجود . وقد يقال إن فلسفة برجسون تنطوى على تحديد لمعنى التجربة ، وليس لمعنى الوجود ، من حيث إن برجسون نفسه يقرر أن الميتافيزيقا هى « التجربة ذاتها »^(١) ، وأن الوجود هو إحدى معطيات التجربة ، بمعنى أن أى موجود كائناً ما كان ينكشف لنا من خلال التجربة^(٢) . غير أن برجسون يقرر كذلك أن الفلسفة تتجه أولاً وقبل كل شىء إلى تحديد معنى الوجود^(٣) . وأن هذه هى مهمة الفلسفة . ومعنى ذلك أن برجسون لا يريد أن يضع الوجود بين قوسين . ونحن نباغ إلى تحديد معنى الوجود من خلال رؤية الديمومة بحيث يمكن القول إن الوجود الميتافيزيقي إن هو إلا ديمومة^(٤) . والربط بين الوجود من حيث هو ديمومة وبين الوجود الإنسانى يفضى إلى التساؤل عن الحرية . ذلك أن الديمومة وجود مائع غير محدد ، وهو فى طريقه إلى التعين ، دون أن يتعين . وليس معنى ذلك أن برجسون يضع الوجود فى مقابل الماهية ، كما يفعل فيلسوف مثل سارتر . فسارتر هنا لم يفعل أكثر من أنه عكس الوضع الميتافيزيقي التقليدى لمشكلة الوجود والماهية . أما برجسون فإنه يقرر أن الوجود ذو ماهية . وهذه نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة . فالفلاسفة ، قبل برجسون ، لم يتعمقوا طبيعة الوجود ذاته . وإنما افترضوا الوجود من حيث هو وجود ، على حد تعبير أرسطو . وسرعان ما انتقلوا إلى الكيفيات ، ومظاهر الوجود . بينما كان يجب التفرقة بين الوجود ومظاهره . وهذا هو ما يفعله برجسون . إنه يبدأ بالمظاهر ، ويتعمق ويحفز حتى يصطدم بالوجود ذاته فإذا به ديمومة . ثم هو يعود مرة أخرى إلى المظاهر يفهمها فى ضوء هذه الطبيعة الجديدة للوجود . ومن مظاهر الوجود الإنسان . والمظهر مثل الباطن يتصف بعدم التعين . ومن أجل

P.M., p. 227

Ibid., p. 50.

E.G., p. 1.

Archives de Philosophie, t. xvii, cahier 1, p. 97

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ذلك يعالج برجسون فكرة الحرية باعتبارها فكرة ملازمة للاتعين واللاتحديد . ولكن الذى أدهش برجسون هو أن بعض الفلاسفة يقررون الحرية دون أن يقرروا الديمومة . والبعض الآخر يطبق الظاهر على الباطن ، لا العكس ، فيقحم القوانين الطبيعية فى المجال السيكلوجي .

الفريق الأول هو فريق حرية الاختيار *libre arbitre* . يقرر الحرية من حيث هى القدرة على الاختيار بين مجموعة من الأفعال الممكنة دون أن يكون فى الإمكان التنبؤ عن فعل معين بالذات ، حتى لو قدر لنا أن نعرف مقدماً سائر شروطه . ولكن القول بأن كل شروط الفعل متوفرة فى الحاضر معناه أننا قد نفذنا عبر الديمومة إلى تلك اللحظة التى فيها يتحقق ذلك الفعل . وهذا لن يتسن لنا إلا إذا سلمنا بوجود تطابق بين الديمومة ورمزها . ثم إن برجسون ينكر القول بحرية الاختيار عندما تعنى التساوى فى إمكان متضادين . ذلك أن الاختيار الذى يكشف عن الحرية ليس مجرد اختيار بين ممكنات ، كما يختار المسافر طريقاً يتخذه للوصول إلى غاية من طرق عدة . فإن تصوراً مثل هذا يورطنا فى الخطأ الأكبر القائم فى الترجمة عن الزمانى بالمكانى ^(١) .

ثم إن برجسون ينكر الحرية الأخلاقية . ذلك أنه لما كان الأنا عالماً قائماً بذاته فإن من شأن التفرد ألا يخضع لمقياس مشترك ، أو مبدأ كلى ، أو تقييم موضوعى ومع ذلك فإنه رغم انفصال الأنوات بعضها عن بعض إلا أنها تشترك ، فى شيء جوهرى هو مبدأ الحياة أو السورة الحيوية . والأنا ، بعد ذلك ، لا يبغي إلا تحقيق هذه السورة الحيوية . والتحقيق هنا ليس أداة أو وسيلة ، وإنما هو يجب أن يؤخذ على أنه غاية فى ذاته . ومع ذلك فإن كان ولا بد من تحديد وضع للحرية فإن برجسون يفضل لها أن تقع بين طرفين ، بين حرية الاختيار والحرية الأخلاقية . إلا أنها لا تقع على مسافة واحدة من الطرفين . إنها أقرب إلى حرية الاختيار منها إلى الحرية الأخلاقية ^(٢) .

أما الفريق الثانى فهو فريق الحتمية السيكلوجية . وهو يقرر هذه الحتمية مستنداً إلى الحتمية الطبيعية . والحتمية الطبيعية تتوقف بدورها على الطبيعة الميكانيكية

للعلم . فالعلم ، في التفسير الثامن عشر والتاسع عشر ، يتصور الكون على أنه كتلة من المادة قابلة للتجزئة إلى ذرات . والذرات في حركة مستمرة بحيث يصبح في الإمكان تفسير الظواهر الطبيعية والتفاعلات الكيماوية بردها إلى حركة الذرات . وهذه النظرية تنسحب على الجهاز العصبي كذلك فيصبح عبارة عن ذرات تتحرك . والحالة التي يكون عليها الدماغ إنما تنشأ من الصدمات التي يتلقاها الجهاز العصبي من المادة المحيطة به بحيث يمكن القول بأن الظواهر النفسية ، من إحساسات ورغبات وأفكار ، إن هي إلا نتائج ميكانيكية قد تولدت عن المركب الناشئ من الصدمات الآتية من الخارج ، والحركات التي كانت سائدة من قبل في ذرات المادة العصبية . أما الأفعال التي نسميها أفعالا حرة أو إرادية فهي كذلك عبارة عن رد فعل يقوم به جهازنا العصبي ضد العالم المحيط به . ولما كانت جميع الحركات ، مهما يكن نوعها ، خاضعة لقانون بقاء الطاقة ، ولما كان هذا القانون يعني أن الكل هو من المعطيات وأن النفس جزء من العالم المادي بمعنى أن أفعالنا هي رجع الصدى للتغيرات الميكانيكية ، نقول لما كان ذلك كذلك فإن تقرير الحرية في أفعال معينة يناقض هذا القانون . وبرجسون يسلم بهذا القانون ، ولكنه لا يسلم بانطباقه على مجال آخر غير المجال الطبيعي ^(١) . ذلك أن قطاع التجربة الذي يتعلق بحياة الشعور يفلت بأكمله من هذا القانون . وتعليل ذلك ، عند برجسون ، هو أن السورة الحيوية تحتال على هذا القانون بأن تضع في المادة طاقة أخرى لا تقبل الحساب . وهذا التحايل هو هدف الحياة الرئيسي ، منذ بزوغها في كتلة البروتوبلازما حتى الكائنات العليا القادرة على القيام بأفعال حرة ^(٢) . إن هاهنا ديمومة . ولذا فإن العودة إلى الوراء أو تكرار الإحساسات وهو ما تفترضه الحتمية ، كل ذلك إنما هو ضرب من المستحيل . لأن القول بالعودة أو التكرار يعني إنكار الديمومة .

ومن أجل ذلك ينكر برجسون المذهب الترابطي باعتباره إحدى نتائج الحتمية السيكلوجية . ومجمل القول فيه أن الذات مجموعة من الوحدات المفردة ، وأجزاء ضمت بعضها إلى بعض في داخل إطار الوحدة . وأن هذه الأجزاء تتجاذب وفقاً لقوانين تداعى المعاني . ولذلك يعتمد هذا المذهب الترابطي إلى تبرير فعل الإرادة

المفاجئ ببواعث نفسية يرتجلها حتى يقرر أن الفعل الكائن قد صدر عن تدبر وترو (١).

وقانون العلية من بين القوانين الهامة التي يستند إليها هذا المذهب . ولذلك يخصص برجسون عدة صفحات في « المعطيات » يوجه فيها نقده إلى عدم مشروعية تطبيق هذا القانون على الظواهر النفسية أو بالأدق على مجال الكيف . والروح الرياضية هي الدافع إلى هذا التطبيق . ذلك أن العلية تشترط تعاقباً منتظماً بين ظاهرتين . والضامن لهذا التعاقب هو تصور المعلول متضمناً في صميم العلة على نحو ما نتصور تضمن النظريات الهندسية في تعريف رياضي ما .

وهكذا نجرد الظواهر النفسية من سائر فروقها الكيفية حتى تصبح مجرد أشكال هندسية وعلاقات رياضية . وبذلك يتجاوز مبدأ العلية مع مبدأ الهوية . ذلك أن من شأن مبدأ الهوية أن يستبعد الديمومة بحيث تكسب العلية ضرورة يصبح معها أطراف العلة والمعلول أطرافاً ضرورياً منطقياً .

ومع ذلك فإن برجسون لم يرفض القول بالعلية إطلاقاً . وإنما هو يسلم بنوع معين من العلية تنتهي فيه العلاقة الضرورية بين الحاضر والمستقبل ، بين العلة والمعلول . فالفعل لا ينتقل مباشرة من الفكر ، بل ثمة وسيط بينهما هو الجهد . والجهد يقتضي الديمومة بالضرورة . ومن ثم فإن مستقبل الكون مثل مستقبل الإنسان لا يمكن تحديده تحديداً ضرورياً . ولهذا فإن التصور الجديد للعلية يفترض الإمكان بدلا من الضرورة ، وبالتالي لا يناقض فكرة الحرية (٢) .

ولم يكن برجسون أول من تعرض لنقد السيكلوجيا الترابطية . فقد سبقه فنت في مؤلفه « علم النفس الفسيولوجي » عام ١٨٧٤ . وفي هذا المؤلف يقرر أهمية عملية إدراك الإدراك apperception في تطور الحياة النفسية . وكذلك هفدننج في مؤلفه « فلاسفة معاصرون » ووليم جيمس في كتابه « مبادئ علم النفس » (٣) .

D.I., pp. 118-119.

(١)

Ibid., pp. 160-162.

(٢)

(٣) راجع الفصل العاشر ، ص ٢٩١ - ٤٠١ ويشير برجسون هنا إلى أهمية مقال لوليم جيمس في « مجلة النقد الفلسفي » ١٨٨٠ ج ٢ عن « الشعور بالجهد » فهو « مقال يضرب بسهم وافر من الخطورة » على حد تعبير برجسون في « المعطيات » ص ١٦ .

وفيه فصل هام عن الشعور من حيث هو شيء يمتنع رده إلى الظواهر الفزيائية أو الفسيولوجية . وأن حالات الشعور نوعان : حالات يدل عليها بأسماء كقولنا تعقل وتخيل وإحساس . وحالات متعددة كالعطف والاستدراك . تؤلف تيار الشعور نفسه . أما السيكولوجيا البرجسونية فهي ليست علماً وصفيّاً لمعطيات الشعور ، وإنما هي علم كشفى ، يكشف عن هذه المعطيات ذاتها على نحو مستقل عن التحديدات المتعلقة بالموضوع أو الصادرة عنه . وهذه المعطيات ماهيات إن صح هذا التعبير . إلا أنها ليست ماهيات بالمعنى الأفلاطوني . فهي معطيات حين يقيم الشعور علاقته مع ذاته . وهي ، من هذه الوجهة ، ضرورية كلية يدركها العقل الحى على أنها كذلك ، ليس إثر مقارنة عقاية بين الانطباعات المتشابهة ولكن على نحو مباشر . وبذلك تتكشف لنا أنفسنا في طبيعتها الأصيلة .

ثم يتعمق برجسون نظرية الحتمية السيكولوجية فيلاحظ أنها تركز على مسلمة ميتافيزيقية أكثر من توقفها على مبادئ العلم الطبيعي . ذلك أنها تسلم مقدماً أن ثمة توازياً دقيقاً بين السلسلة الفسيولوجية من الظواهر والسلسلة النفسية من الظواهر المقابلة لها . ويرى برجسون أن القول بوجود توازن تام بين هذين النوعين من الظواهر ليس من العلم في شيء وإنما هو تعبير عن فلسفة ديكارت وسبينوزا وليبتس وبالمبرانش . فهم يقررون أن النفس وجه من أوجه الحياة الدماغية وأنه إذا استطعنا أن ننفذ إلى باطن الدماغ الذى يعمل ، وإذا تهيأ لنا أن نشهد حركة الذرات لى يتركب منها اللحاء الدماغى فإننا واصلون إلى معرفة تفاصيل كل ما يحدث في الشعور المقابل له . بيد أن هذا القول ينطوى على تناقض فضلاً عن مناهضته لتجربة (١) .

أما أنه قول متناقض فذلك لأنه يعتمد على نظامين في الإشارة يناقض أحدهما الآخر ، وهما التصورية والواقعية . فالمذهب التصورى يقرر أن مفاصل الواقع هي مفاصل التصور . أما المذهب الواقعي فهو على الضد من ذلك يقرر أن تحت صورتنا للمادة علة لهذا التصور غير ملركة . وأن وراء الإدراك الكائن إمكانيات خفية . ومعنى ذلك في عبارة أخرى أن المذهب التصورى يقرر أن الواقع هو ما يمكن

تصوره . والمذهب الواقعي يطمع فيما يفوق التصور . والقول بالتوازي بين الفكر والدماع يازمنا بالجمع بين هذين النظامين من الإشارة . ذلك أنه يتخذ من المذهب التصوري نقطة للبداية فيقرر أن الدماغ تصور من بين التصورات . ثم يتلاقى ، من حيث لا يدري ، إلى المذهب الواقعي ^(١) فيقرر أن التصورات جميعاً تنبثق من هذا التصور وحده وهو الدماغ . ومعنى ذلك أن الدماغ شيء ليس تصوراً .

وأما أن القول بالتوازي يناهض التجربة فذلك لأننا لو التجأنا إلى التجربة لاتضح لنا أن المسألة ليست علاقة عالية وإنما ارتباط ليس فيه تكافؤ بين ما يجري في الدماغ وما يدور في الشعور . فليس في الإمكان أن نفهم كل ما تحققه حركة الذرات الحية . فالواقعة الفسيولوجية الواحدة قد تقابلها وقائع نفسية عديدة . وقد انتهى برجسون إلى هذه النتيجة مستنداً إلى التجربة ، وليس إلى ميتافزيقا . فقد قرأ علماء الفرنولوجيا حينما اهتموا بتحديد مراكز خاصة في الدماغ . ثم أخذ يكرس جهوده لدراسة أمراض الذاكرة من حيث إن الذاكرة هي نقطة التقابل بين الدماغ والفكر . وبرجسون ، في أبحاثه يعني عناية هامة بالكشف عن نقطة التقابل بين الحدود والتصورات . ذلك أننا لن نكسب شيئاً حيث نقرر مثلاً أن الروح تضاد المادة وأنها من طبيعة غير طبيعتها . ونحن لن نتقدم أبداً في إيجاد حل لأية مشكلة إذا رحنا نعرض لتعريف كل حد من الحدود كما كان ينهج فلاسفة المذاهب المغلقة ، وفي مقدمتهم أفلاطون ، ذلك « الدبلوماسي الممتاز » على حد تعبير برجسون ^(٢) ، من حيث إن مهمته قاصرة على إقامة الصلح بين التصورات المجردة التي ينشب بينها الخلاف . وضع المشكلة إذن في نقطة غير نقطة الالتقاء يفضي بنا حتماً إلى تعسف في التقرير ، وجذب في النتائج .

والتعسف في مشكلة الصلة بين المادة والروح مثلاً مرده إلى أن الفيلسوف قد يقف عند الطبقات العليا من الحياة النفسية فيقرر أن الروح تضاد المادة وتفوقها . وقد يكون هذا جائزاً وممكناً . إلا أن هناك طبقات أخرى من الحياة النفسية في تماس مع المادة فلم نهملها ونغفلها ؟ هذا هو التعسف .

أما جانب الجذب في هذه النتيجة فهو أنه يقفل باب التقدم . إذ أن النتيجة تستنفذ ذاتها بمجرد وضعها . فلا هي توحى بخطوط أخرى نتقدم عليها ، ولا هي تلقى ضوءاً جديداً على النتائج الأخرى التي تكون قد انتهينا إليها في خطوط أخرى .

فالمسألة عند برجسون ليست أن نترك هذه أو نأخذ تلك ، بل هي مسألة المقدار الذي نأخذه من كلتا النظرتين ، النظرة الروحية والنظرة المادية . فإن الاعتراف بالنظرة الروحية لازم ، والاعتراف بالنظرة المادية لازم مثله . وإن يستقيم الأمر بإهمال الروح أو إهمال المادة . وإنما قوام المسألة أن نأخذ منهما بما ينبغي أن نأخذ^(١) ذلك أن برجسون ، من خلال دراسة لأعراض الذاكرة وأخصها أمراض التعرف ومرض الحبسة وفقدان الذاكرة قد انتهى إلى هذه النتيجة وهي أن المعتل ليس هو الروح وإنما هو الدماغ ، وأنه لا يوجد محو للذكريات بل اضطراب في الأجهزة المحركة . وهكذا اعتقد علماء النفس الفسيولوجيين خطأ أن الذكريات البصرية والسمعية والحركية للكلمات تحفظ في الدماغ كما تحفظ الصور الفوتوغرافية انطباعات الضوء . بينما دراسة الحبسة تفيد الضد من ذلك . إنها تفيد استحالة تشبيه للذكريات بانطباعات فوتوغرافية تراكمت في الدماغ . فالدماغ لا يحفظ صور الماضي وإنما هو يخزن العادات الحركية لهذه الصور . إنه عضو الانتباه إلى الحياة^(٢) . ولذلك فإن الاختلال الذي يصيب الخلايا الدماغية لا يصيب الذكريات ذاتها . وفي عبارة أخرى يقول برجسون إن وظيفة الدماغ هي العمل على أن يكون التفكير ، حينما يحتاج إلى ذكريات ، قادراً على أن يحصل من الجسم على حركة معينة هي بمثابة الإطار الذي فيه تدخل الذاكرة من تلقاء ذاتها . مهمة الدماغ إذن هي تقديم هذا الإطار دون الذاكرة . ولهذا فإن تسمم القشرة الدماغية في حالات التسمم من جراء تعاطي الأفيون والكحول مثلاً لا يفسد الأفكار وإنما يفسد الترابط بينها بحيث يشل التسمم حركة الفكر تجاه الواقع فيهدى الشخص مع ملاحظة أن هذيانه لن يكون إلا هذياناً في القضايا والأحكام دون أن يكون في التصورات . فتبدو

(١) تتضح هذه النزعة عند برجسون في تصديره للطبعة الثامنة من كتابه « المادة والذاكرة » حينما يعرض نظريته في المادة من حيث هي في مركز وسط بين نظرية ديكارت ونظرية بركل .

أدلتها كلها وكأنه في حلم^(١) وكذلك اتضح أبرجسون من دراسة فقدان الذاكرة أنه لا يوجد أى تلف في الدماغ . ومعنى ذلك أنه لا يوجد ثمة ارتباط مباشر بين الذاكرة والدماغ .

ويخلص أبرجسون من ذلك إل أن الفكر مستقل عن الدماغ . ومع ذلك فهذا الاستقلال ليس إنكاراً للتضامن الوثيق بينهما ، وإنما هو إنكار أن النفس يعادل الدماغى ويوازيه . وأبرجسون حينما يقرر هذه العلاقة إنما هو يقررها مستنداً في ذلك إلى الرؤية والتجربة . والرؤية في البداية : ليست إلا إشعاعاً أول . غير أنه إشعاع موجه لما عسى تأتى به التجربة فتقوم بعد ذلك بالملاحظة الخارجية فيبدو أكثر وضوحاً . وهكذا يقترب أبرجسون من اليقين دون أن يقتنصه ، وذلك على قدر ما تسمح معرفتنا بالوقائع^(٢) .

وماذا يبقى بعد تقرير استقلال الفكر عن الدماغ ؟ يبقى احتمال الخلود . والاحتمال هنا مقرر كما هو مقرر في كل قضية ينهى إليها أبرجسون . ذلك أنه لا يريد أن يتفوق على التجربة أو يتعدها . إنه يريد أن يظل أسير التجربة . واحتمال الخلود قائم على مجرد اعتبار الحياة النفسية أوسع من الحياة الدماغية بكثير . ويبقى أن من ينكر هذا الاحتمال عليه بالدليل ، وليس على من يقرر^(٣) . وهذا يؤكد أن الجانب الإيجابي في مذهب أبرجسون ليس في قوة الإقناع مثل الجانب السلبي . وهذه إحدى سمات المذهب البرجسونى .

ثم إن هذا الاحتمال يوحى باحتمال آخر وهو إمكان دراسة العالم الروحى ، عالم ما فوق التجربة دراسة تجريبية . إن صح استخدام هذا التعبير . وليس هناك من عائق لمثل هذه الدراسة بعد أن انتهينا إلى القول باحتمال الخلود أثر أبحاث تجريبية أجريناها على الذاكرة وأمراضها . وليس هناك من عائق كذلك « وكل شىء متصل بالإنسان ليس في الإمكان أن يتوارى عن الإنسان »^(٤)

ومن هنا يحق لنا القول بأن الوجود الإنسانى قد جعل للحياة ، أو هو موجود

Ibid., pp. 51-52.

Ibid., p. 40.

E.S., p. 62.

Ibid., pp. 29.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

من أجل الحياة . وكان من الممكن أن يكون قد جعل للموت من حيث إن الديمومة تحمل في طبيعتها بواذر المادية حينما تتوقف عن التوتر والتركز ، وبالتالي فإنها تحمل معها روائح الموت . ولكن لما كان هذا التوقف نادراً ، ومجرد وسيلة لتقويتها ودفعها إلى الأمام ، ومعاونتها على الخلق والإبداع فإن النصر ، في النهاية ، للحياة وليس للموت . وتبقى مسألة لم يكن في إمكان برجسون أن يتعرض لها أو حتى يأتي على ذكرها عابراً وتلك هي طبيعة هذا الخلود . هل هو خلود خاص بالحياة ذاتها أو هو خلود خاص بكل فرد على حدة ، أو هو خلود خاص بهذه وتلك ؟ هل ظهور الكائنات الحية هو مجرد رمز على تفوق الروح على المادة ، والحياة على الموت ، أم هو يعنى اتصاف هذه الكائنات بما تتصف به السورة الحيوية ذاتها من قدرة على البقاء بعد تحلل المادة ؟ ونجيب فنقول أغلب الظن أن برجسون جالت في ذهنه أسئلة من هذا القبيل . إلا أن عدم توفر خطوط الواقع والتجربة هو الذى منعه من التوغل في الإجابة على مسائل من هذا القبيل . وهو ، من أجل ذلك ، يظل أميناً لطبيعة منهجه الفلسفى الذى يشترط ملازمة التجربة للرؤية ، أية رؤية . وهو لذلك لم يكن يقصد من تقرير الفصل بين النفس والجسم إلا تقرير الحرية . ومعنى هذا أن تقريره للحرية في « المادة والذاكرة » لم يكن إلا تقريراً سلبياً ، شأنه في ذلك شأن تقرير الحرية في « المعطيات » .

ففي رسالة « المعطيات » يكتفى برجسون بنقض الحتمية السيكاوجية فيضع فارقاً في الطبيعة بين الفعل النفسى والفعل الفزيق . الفعل الفزيق يمكن التنبؤ به لأن زمان هذا الفعل « وسط متجانس » . وأما زمان الفعل النفسى فهو ديمومة حية لا سبيل إلى أن نقطع منها مقدماً بضعة أجزاء صغيرة نقتصر على النظر إليها . وبالتالي كان من شأن طبيعة هذا الفعل ألا يخضع لقانون العلية الذى يقرر أن نفس العلل لا بد أن تحدث دائماً نفس المعلولات .

وأما في كتاب « المادة والذاكرة » فإن برجسون يكتفى بتقويض نظرية الموازاة النفسجسمية فيكشف وجود ذاكرة خالصة تتسم بالفرقة difference . ذلك أن كل ذاكرة تفرق عن الأخرى . ولذا فإن الحلم هو عالم الاختلاف وليس عالم التشابه . والحلم يقتنص الجزئ ويتجنب العام . والجزئ ينطوى على الجدة

وليس على التكرار . والحدة هي التوتر بعينه والتوتر هو مضمون الديمومة . وهكذا ترتبط الديمومة بالذاكرة الخالصة والحرية . وقد أشار برجسون إلى هذا الربط في كتابه « التطور الخالق » ^(١) .

ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر وإنما ينقد كذلك فريق الحرية ، من حيث إن كلا من الفريقين يقرر ضمناً وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها . فقد أخطأ الفلاسفة حيناً وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية : « أجبر أم اختيار ؟ » إن الحرية واقعة وليست إشكالا ، أى أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامة وعن الوجود الإنسانى خاصة . وهى واقعة أولية . وما هو أولى لا يقبل البرهان ، بل هو نقطة البداية لأى برهان . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة . والعلاقة الضرورية تفضى بدورها إلى الحتمية . والواقعة لا تقبل التعريف كذلك لأن أى تعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد يفضى بدوره إلى الحتمية . ومن أجل ذلك قرر برجسون أن الحرية هى موضوع شعور ، وليست موضوعاً للعقل . ولعل هذا هو ما يقصده برجسون حيناً قال إن التعارض القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضاً بين العاطفة والعقل بل هو أشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل ، أو بين الوحدة الحية الواقعية المدركة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التى يمكن أن نلتقطها لها (أى لتلك الوحدة) أو بين ما ندركه إدراكاً مباشراً عن طريق الشعور وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصور الرمزي ^(٢) .

والواقع أننى حيناً أبحث عن الحرية فإن هذا لا يعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، ولكن معناه أن الذات تتساءل عن حقيقة وجودها ، أى أن التساؤل مبعثه الذات . وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافاً للحرية . فالحرية تعنى أن « يكون الإنسان هو ذاته ، وأن يكون فى وفاق مع ذاته حيناً بفعل » ^(٣) . ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الحرية هى العلامة الأولى من علامات

E.G., p. 201.

(١)

Bulletin de la Société Française de Philosophie 1909. p. 103.

(٢)

D.I., p. 132.

(٣)

وجودنا ، وأن المظهر الخارجي للذات هو الذى نطلق عليه هذا الاسم « الفعل الحر »
 ألم يقل برجسون إن « الفعل الحر يمثل شخصيتنا وأن ذواتنا تطالب بحقوقها الشرعية فيه ؟ »^(١)
 ونحن ، من أجل ذلك ، نادراً ما نشعر بالحرية فى حياتنا ، ذلك أن معظم أفعالنا
 وليدة الآلية . أما حينما يكون الفعل حراً فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذى
 نحقق هو فعله هو حقيقة . ولكن إذا ما تكرر الفعل فإنه سرعان ما يتصف بالآلية .
 ومن هنا يفرق برجسون بين ضربين من الوجود الإنسانى فيتحدث عن وجود صحيح
 حقيقى ، ووجود زائف غير شرعى ، والوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الذى تشعر
 فيه الذات بأنها قائمة بذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها . وأما الوجود الزائف
 فهو ذلك الوجود الذى فيه تميل الذات إلى الاندماج مع الناس ، والانغماس
 فى المجموع ، والارتقاء فى أحضان الآخرين ، وبذلك تهرب من حريتها . ولذلك
 فإن برجسون عندما يتحدث عن الأنا السطحي فلإنما يعنى حقيقة جماعية غير شخصية
 لها من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب الذات شعورها بالحرية . وهنا يجد
 الإنسان نفسه مدفوعاً إلى الأخذ بأحكام الناس ، والتسك بالآراء العامة الشائعة ،
 والتعلق بأهداب الرأى العام ، فتصبح حياته الشخصية صورة من صور المجموع
 ويستحيل وجوده الذاتى إلى وجود عام . وحينما يهبط الوجود الذاتى إلى هذه الدرجة
 العامة فهناك لا يعود المرء حراً . أما إذا أردنا أن نسمو بأنفسنا إلى مرتبة الحرية
 فلا بد لنا من أن نعزف عن ضغط المجتمع لكى نعود إلى ذواتنا .

ولا يلزم من ذلك القول بأن برجسون فيلسوف روحى جاء معارضاً للفلسفة المادية .
 فهذا القول من جهة ينطوى على تناقض مع طبيعة تفكير برجسون حينما نحاول
 أن نضع أفكاره وتأملاته فى إطار مذهبي محدد . وهو من جهة أخرى يختلف
 مع الروحية فى أساس تقدير الحرية . هم يقررون الحرية على أساس مبررات عقلية .
 وأما هو فيقبل إثبات الحرية على أساس أن رؤية الديمومة تقضى بذلك .

ونحن حينما نحيا لذواتنا ونشعر بالحرية إنما نفد ، فى ذات الوقت ، إلى
 صميم الديمومة^(٢) . ولما كانت الديمومة شعوراً ، والشعور يتسم بالاختيار فإن الحرية

تتصف بذلك أيضاً . غير أن برجسون يضع تحديداً جديداً لمعنى الاختيار ليس بمعنى التساوى في إمكان متضادين . ولكن بمعنى الاحتمية . واللاحتمية هنا تشير إلى الجانب السلبي لمعنى الحرية . وليس إلى الجانب الإيجابي . إذ أنها تعنى مجرد إنكار أن نفس العلل تنتج نفس المعلولات . انظر ! إن برجسون حاسم فيما ينكر ولكنه ليس كذلك عند ما يؤكد . إنه يترنح في فهم المعنى الإيجابي للحرية . فما هي العلاقة . مثلاً ، بين الوراثة والصفات البيولوجية والبيئة وبين الإرادة ؟ إن برجسون لا ينكر تأثير هذا كله على الإرادة . ومعنى ذلك أن الحرية التي يتحدث عنها برجسون ليست حرية مطلقة ، وإنما هي مزيج متناقض من الحتمية واللاحتمية . ذلك أنه لما كان الوجود الإنساني — في نظر برجسون — ديمومة فإن الذات الإنسانية لا بد وأن تكون مجرد إمكانية لاحددة . وهي ، في ذات الوقت ، تجد نفسها أمام ظروف تفرض نفسها عليها ، مثل التركيب الفسيولوجي للجسم والوراثة والبيئة . فلا تجد مندوحة من أن تتقبلها باعتبارها داخلية في صميم وجودها ، متلبسة بها ، مندمجة فيها . ولا بد لها من أن تتخذ منها وسائط تصل عن طريقها إلى تحقيق نفسها . حقاً ، إنني أنا الذي أكون نفسي على نحو ما أريد أن أكون ، ولكنني أكون نفسي ابتداء من شيء ما لم أخلقه من نفسي ، ولا يرجع إلى ذاتي وحدها . وهكذا كان على برجسون أن يدخل فكرة « القدر » في تصوره للحرية . ذلك أن القدر هو الضرورة التي لا تكاد تنفصل عن وجودنا ، والتي فطن إليها فيلسوف مثل سبرز حينما يقرر أن الإنسان مندمج في مواقف situations يتقبلها مثل تقبله لوجوده في عالم كهذا . ولكن ليس معنى هذا أن الذات تجد نفسها بإزاء أطراف متعددة عليها أن تحقق اختيارها فيما بينها ، لأنه ليس ثمة أطراف إلا إذا جاء تصورنا للزمان على هيئة المكان . فليس ثمة أطراف ، وليس ثمة تردد . فالفعل الحر ينبع تلقائياً من قرارة وجودنا . وهو عبارة عن تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يهبط عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة .

ولكن هل معنى ذلك أن هناك في النهاية نوعاً من الاتحاد أو الهوية بين الحرية والضرورة ؟ أغلب الظن أن برجسون يجيب بالنفي . فكما أن التقابل قائم بين الحياة والمادة ، وأن الشعور هو الأصل لهما ، فكذلك يوجد تقابل بين الحتمية واللاحتمية

والشعور كذلك هو الأصل لهما . ذلك أن تراخي الشعور من شأنه أن يحيل
 الاحتمية إلى حتمية . يبقى إذن أن الاحتمية تسبق الحتمية من الناحية الوجودية .
 ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلاً . إنه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح
 على الداخل . إنه هنا وهناك ، في الباطن وفي الظاهر . إنه يطفو على السطح .
 وقد يغوص حتى الأعماق . يروح ويحيى بين الوجود الخارجي والوجود الداخلي .
 ومن أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجي قائماً على أساس الشعور بالوجود
 الداخلي . وإدراك جوهر الحياة الباطنة هو في ذات الوقت إدراك لجوهر الحياة
 الخارجية . ويبقى بعد ذلك أن الكون متصل اتصالاً سيكولوجياً بالأنا ^(١) . ولهذا
 من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا . إن الأنطولوجيا إحدى تركيبات
 السيكلوجيا . أليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا ، طبيعة متغيرة كيفية متحركة
 متطورة وذات طابع تاريخي ؟

وهكذا ينتقل برجسون من المجال السيكلوجي إلى المجال الأنطولوجي . دون
 أن ينتقل من مركز المجال الأول ، وهو الديمومة . والديمومة ، من أجل ذلك ، توصف
 بأنها تمهيد يصل منه كل طارق إلى مجالات جديدة . فهي أصعب نافذة تشير إلى
 الوجهة الجديدة ، وعلى من يفهم الإشارة أن يتجه . والديمومة ، في المجال
 الأنطولوجي ، هي الله . وقد سبق أن أشرنا في الفصل الثالث إلى أن نصوص برجسون
 توحى بذلك . وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن الله هو أنا كلي بدوم . ومن
 هذه الوجهة نتفق مع جانكلفتش حينما يقرر أن « البرجسونية تبدو وكأنها أحادية
 الجوهر ثنائية الاتجاه ^(٢) » .

الله إذن موجود فينا ، محايث ، وليس مفارقاً لنا . وبذلك ينتهي الشعور بالأساة ،
 أو الشعور بالمتناقضات والمفارقات ، هذا الشعور الكامن في فلسفة مثل فلسفة
 كيركجورد حيث تنكر المحايثة ، وتقرر المفارقة . فليس بين الله والإنسان هوة
 إلا أن تكون تلك التي يقع فيها الإنسان حين لا يتغلغل إلى الأنا العميق ، ويظل
 طافياً على السطح مع الأنا الاجتماعي . فكلما انعكسنا على أنفسنا ، وتغلغلنا في
 أعماقنا عثرنا على الله .

ولا مجال بعد ذلك للتدليل العقلي على وجود الله. كيف لا وفلسفة برجسون تنكر على العقل قيمته النظرية الفلسفية. إنه لا يصلح على الإطلاق في إدراك الله وفي التدليل على وجوده. وبرجسون لذلك يرفض أدلة وجود الله. فبرهان المحرك الأول برهان فاسد من جراء مبدأ المذهب أن الحركة لا تقتضى متحركاً أو محركاً^(١). وبرهان العلل الغائية مستبعد كذلك لأن الغائية ليست إلا صورة مقلوبة للآلية. والآلية لا تدخل في تصوراتها حساب الزمن، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً. ثم إن برهان النظام ساقط أيضاً. أين النظام؟ «إن الفرد والنوع يفكر كل منهما في ذاته فينشأ بذلك خلاف مع سائر صور الحياة. فالتناسق إذن غير موجود في الواقع»^(٢). ثم إن النظام كما يتصوره الفلاسفة ليس إلا إرتخاء في القوة الخالقة، وليس إلا انقطاعاً للفعل الخالق. فكل تعقيد رياضي، مهما يكن عميقاً ودقيقاً، لا يستطيع أن يدخل ذرة واحدة من الجدة^(٣). فالنظام إذن وليد نظرة إلى الأشياء من زاوية واحدة، هي زاوية الارتخاء والامتداد. أما التدليل على وجود الله بالتساؤل عن العلة في وجود نظام فهو يعني أن الفوضى كانت سائدة قبل النظام. والواقع أن هذا تصور خطأ. فالمسألة ليست مقابلة بين نظام وفوضى، ولكن بين نظام ونظام. إنه يوجد نوعان من النظام: نظام خاص بالمادة، ونظام خاص بالحياة. النظام الأول ضروري وهو ضرب من التوافق بين الذات والموضوع. إنه الفكر يجد ذاته في الأشياء. ولكن الفكر له اتجاهان متعارضان. وهو عند ما يتبع الاتجاه الطبيعي يتقدم على صورة توتر، ويخلق باستمرار. وهو عند ما يعكس الاتجاه الطبيعي فإنه يقود إلى التحديد والتعيين والضرورة. وفي كل من هذين الاتجاهين نظام. والنظام الثاني هو النظام الهندسي، النظام الخاص بالمادة، وهو يتضمن العلية والآلية. أما النظام الأول فهو يتذبذب حول الغائية، ويتمثل في الظواهر البيولوجية التي تسير في اتجاه الظواهر الإرادية. وهو نظام لا يمكن التنبؤ به^(٤). وبما أن الفلاسفة قد اعتادوا أن يدمجوا الحياة والمادة في تصور واحد فإنهم لم

P.M., P. 163.

(١)

E.C., p. 51.

(٢)

Ibid., p. 218.

(٣)

Ibid., pp. 217-237.

(٤)

يفصلوننا إلى إمكان وجود أكثر من نظام . فلم يبق أمامهم إلا نظام واحد هو النظام الهندسى .

وهكذا يكون الوجود السيكلوجى العميق هو الموجه إلى الوجود الإلهى . نحن نصعد إلى الله بالاتجاه نحو الأعماق ، نحو الداخل . والإله ، هنا ، ليس فعلاً خالصاً لا قوة فيه ولكنه إله متغير . ولا عجب فى ذلك « فالموجود الكافى نفسه ليس غريباً عن الديمومة بالضرورة » ^(١) إن إله الفلاسفة هو الإله الغريب ، لأنه وليد العقل ونتاج فعله المجدد . أما إله برجسون فهو إله حق ، وهو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب . إله أحياء وليس إله أموات ، لأنه هو ذاته حى . إنه ديمومة والديمومة حياة .

وإذا كانت الميتافيزيقا تنطوى على موضوعات ثلاثة هى حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، كما يتصور ذلك كانت ، فإن الميتافيزيقا ليست وهماً . ذلك أنه فى الإمكان إدراك هذه الموضوعات مع عدم تجاوز التجربة ، كما يشترط كانت فى إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم . وقد ظل برجسون مخلصاً لهذا الشرط الكائن ولم ينقلب أفلاطونياً يؤمن بوجود عالم فائق للتجربة ، ووجود إله مستقل عن العالم ، ومفارق له . إن موضوعات الميتافيزيقا كامنة فى التجربة . والتجربة هنا ليست هى التجربة التى يعمد إليها المنهج التجريبي . فالمنهج التجريبي يعمد بالفعل إلى أساليب الملاحظة والتجريب . إلا أنه لا يطبقها على جميع الاتجاهات الممكنة . إنه يوجهها جميعاً إلى نقطة واحدة هى المقياس . فكل موجود لا بد أن يكون قابلاً لأن يقاس . والقوانين ذاتها التى ينتهى إليها المنهج التجريبي ليست إلا تعبيراً عن علاقة دائمة بين المقادير . إن التجربة الحقة هى تلك التى تهتم بالواقعة العينية ، وليست الواقعة الذهنية . أى أن برجسون يريد أن يحد من تدخل القوة الخيلة من حيث إنها تعويض عما يعثر التجربة من نقص . فالفيلسوف يجب أن يصمت حيث لا توجد تجربة ، وحيث لا توجد وقائع . ويبقى بعد ذلك أن الميتافيزيقا ليست علماً بالإضافة ، أى أنها ليست علماً قائماً على طبيعة العقل الإنسانى فتشكل موضوعاتها بطبيعة الإطارات العقلية . إنها تترك المطلق فى ذاته ليس عن طريق العقل

كما يتصوره كانت ولكن عن طريق العقل كما يحدده برجسون ، العقل ذو النظرة المباشرة التي تحيط بالشيء من جميع أركانه فتقتنصه كله دفعة واحدة . وهكذا يعيد إلينا برجسون ثقتنا في المطلق من حيث هو موضوع للمعرفة ، وليس من حيث هو موضوع للأخلاق فحسب كما يريد كانت . والميتافيزيقا الحقة إذن هي الميتافيزيقا الصاعدة . تصعد مخترقة أقاليم تفيض حيوية إلى أقاليم أكثر حيوية . وذلك لأن الرؤية تتضمن الوحدة والكثرة . هي واحدة من حيث إنها تتميز بالاتصال المباشر بالموضوع المدرك . وهي كثرة من حيث ترجح الديمومة بين الشدة والارتخاء . فنحن نصعد من الرؤية السيكلوجية إلى الرؤية الأنطولوجية فتتصل بنبع الحياة : الله . وهنا يسأل السائل : ما هي نهاية المذهب المفتوح ؟ هل نهايته شبيهة بنهاية المذهب المغلق ، فيختم بمبحث في الأخلاق ؟ أعني هل المذهب المفتوح يحتمل النظر إلى الأخلاق ؟ ظن كثير من المفكرين أثر قراءتهم لكتاب « التطور الخالق » أن هذه الحتمية حتى لو تحققت فالمذهب لا يحتمل إلا علماً للأخلاق من طراز العاوم الواقعية : يستبعد المعاني الميتافيزيقية ، ويقصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة هذا الكائن أو ذاك ، وحجتهم في ذلك أن في المذهب البرجسوني أموراً منافية للأخلاق . مذهب لا يتوخى وضع غاية للتطور لا يصلح لوضع معيار للسيرة الإنسانية . ومتى كانت طبيعة التطور تتضمن المباغثة ، فما الحاجة إلى وضع المبادئ والغايات ؟ أليس لكل أن يكفي نفسه مؤنة الجهد الروحي ، ويعول على الإمكانية التي ينطوي عليها تطور السورة الحيوية ، تلك الإمكانية التي نعجز عن التنبؤ بكيفية تحققها ؟ وهكذا كان التساؤل كله يدور حول إمكان وجود أخلاق في مذهب يفسح المجال للإمكان دون الضرورة ^(١) .

وبرجسون نفسه قد شعر شعوراً قوياً بالتعارض بين مدلولي هذين اللفظين : التطور والأخلاق . وأخذ ينعم النظر في المسألة فإذا هي تتشعب إلى مسائل متصلة بها ، وإذا هو يلاحق هذه المسائل حتى انتهى بعد ربع قرن إلى كتاب ضخم جعل عنوانه هكذا « منبع الأخلاق والدين » . وهو كتاب مثقل بشواهد مستمدة من علوم الحياة والاجتماع وعلم الأديان المقارن . ولكنه أبان موقفه الخاص

من الأخلاق والدين في شيء كثير من دقة التحليل ، وقوة الحججة ، وبعد المرمى في نصر الروحية على المادية الآلية .

أبان لنا أن التعارض بين التطور والأخلاق وهم . فالأخلاق سوف تصدر عن نفس المبدأ الذي يصدر عنه التطور . فالحياة المتدفقة الحارة التي تمضي في السماء والغناء إلى غير حد هي ينبوع الأخلاق والدين ، كما كانت ينبوع الحرية والتطور . الصيرورة إذن بداية أخلاق كريمة . فبرجسون يعتبر نظريته في التطور أقرب النظريات إلى الأخلاق . وهو يعنى بالتطور ترقى الكائن من التجانس إلى التنوع وتكامله على هذا النحو . أما عكس التطور فهو عودة العناصر المتنوعة إلى التجانس . وتاريخ الحياة كله على وجه الأرض يتلخص في أن الحياة قوة تعمل على إيجاد كائنات متباينة وأنها منذ أدنى صورها وأبسطها توكيد للفردية واجتهاد في تنميتها على حساب المادة البحتة . ويظهرنا التاريخ على أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنساني في الفرد والمجتمع وجهة معارضة تمام المعارضة لتطور السورة الحيوية ، فيميز بين

الأخلاق والبيولوجيا باعتبار أن البيولوجيا تثير الغريزة وتبرر جموحها وتغذي الأنانية ، ولا ترى مسوغاً لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصاح كما في الحيوان . بينما لو اعتبرنا البيولوجيا مظهراً سائفاً من مظاهر السورة الحيوية لما حق لنا التمييز بين الأخلاق والبيولوجيا . بل إن هذا ادعى إلى تحويل ما في الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتوحات الحربية إلى محبة مستنيرة . الصلة إذن وثيقة بين الأخلاق والتطور . وكما أن للتطور اتجاهين متمايزين هما اتجاه الغريزة واتجاه العقل أو الذكاء فكذلك يوجد اتجاهان متعارضان للأخلاق ، يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين . وذلك لأنه في الإمكان تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين . فالفرد قد يمثل لضغط المجتمع أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة والاستجابة لنداء الإنسانية . والمجتمع بطبيعته يرحب بالاتجاه الأول ، لأن من الضروري للمجتمع أن يحافظ على بقائه ، ويعمل على تحقيق وحدته وتماسكها . وهو من أجل ذلك يقوم على الضغط أو الإلزام الذي يفرض على الأفراد جهازاً من العادات تنحصر مهمته في صيانة كيان المجتمع فيكون الرباط الذي يجمع بين الأفراد مثل الرباط الذي يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة . هذه الأخلاق إذن

هى بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة ^(١) . وهنا تكون وظيفة الضمير الخلقى هى تنظيم التآزر الاجتماعى وتحقيق النظام الداخلى المطلوب فى كل جماعة قائمة بذاتها . وهذه هى الاخلاق المغلقة ، وهى تتفق مع فكرة الواجب التى ينادى بها كانت . إن ذلك الواجب كلى بالضرورة ، وهو أمر مطلق ، وهو مشروع فى مثل هذه الاخلاق ، لأن الواجب يريد من الموجود أن يصب فى قالب إجمالى ثابت .

أما الاتجاه الآخر فهو الأخلاق المفتوحة . وهى ليست وليدة ضغط اجتماعى وإنما هى تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة . ذلك أن الحياة لا تريد أن تقف عند إنتاج مجتمعات مغلقة وإلا لما اتصفت بالتطور . وهى ليست كذلك صادرة عن العقل بالمعنى التقليدى . فهذا العقل لا يصلح لأن يكون قاعدة لسلوك . إنه لم يوجد إلا عفواً فى تيار السورة الحيوية . فوجوده إذن هو وجود ممكن فكيف يكون وسيلة لتحديد القانون ، بينما هو ذاته لم يخضع ، فى بزوغه إلى الوجود ، لقانون ؟ إن وجوده محض صدفة . ثم إن هذه الاخلاق لا تقوم على دوافع أو بواعث ذلك أن الأنا كاله هو الذى يفعل ، وليس جزء منه . والقول بالدوافع ينطوى على تجزئة الأنا إلى جزء فاعل وجزء منفعل . بينما خالق الفعل ليس له دافع مفارق له . وإن جازلنا استخدام لفظ الضمير فى هذه الاخلاق فهو لن يكون ضميراً أخلاقياً وإنما هو ضمير سيكلوجى بمعنى أنه يشعر بذاته فقط وهو يفعل وفقاً لطبيعته المتطورة ومن هذه الوجهة ، وبمنظرة ارتدادية ، يمكن القول بأن كتاب « المادة والذاكرة » يشير إلى هذه الثنائية فى الاخلاق ، حيث يقرر برجسون وجود روح ومادة . الروح ذاكرة وبالتالي ديمومة . والمادة لا تدوم . والذاكرة عند ما ترتبط بالمادة ترتبط فى ذات الوقت بالفعل : ومن مقتضيات الفعل تكوين عادات . وعند ما تنفرد الذاكرة بذاتها تنعزل عن الحياة العملية ، والذاكرة فى الحالة الأولى تشير إلى الأخلاق السكونية ، وفى الحالة الثانية تركز إلى الأخلاق الحركية .

ونخلص مما تقدم إلى أن الفارق بين الأخلاق المغلقة السكونية والأخلاق المفتوحة الحركية هو فارق فى الطبيعة وليس فارقاً فى الدرجة . ذلك أن الأخلاق الأولى ذات طابع اجتماعى ، ولذا فهى تتجه نحو حماية الجماعة من أى عدوان ، وتنتشر عن

طريق الدفع من الخلف . أما الأخلاق الثانية فهي ذات طابع فردى ، ولذا فهي تنزع نحو العمل لصالح البشرية ، وتنتشر عن طريق الجاذبية من الأمام . وهي لا تقوم على الضغط الاجتماعى وإنما على الاستجابة لنداء البطل . والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعالاً مباشراً لأنه لا يخاطب العقل ، بل يخاطب الحساسية ، وهو لا يجتذبنا بالاستدلال بل بالقدوة ^(١) . لا يعرض قانوناً ينفذ ، بل مثلاً يحتذى . وذلك هو المعنى العميق لما « فى العظة على الجبل » من معارضات بين الأخلاق المغلفة والأخلاق المفتوحة . يقول المسيح : « قيل لكم . . . أما أنا فأقول لكم » والمسيح فى نظر برجسون هو أعظم شخصية صوفية سجلها التاريخ بحيث يمكن القول إن كل المتصوفة إن هم إلا أتباع أصيلون لمسيح الإنجيل .

ولكن بماذا يمتاز الصوفى ؟ إنه يمتاز بانفعال فريد فى نوعه هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسى عارض . وهو شبيه بالرؤية . وهو ، من أجل ذلك ، ينطوى على تطابق بين الرأى والمرئى أو بين الذات والموضوع ^(٢) ؛ أو بالأحرى على اتصال مباشر بالجهد الخالق . وهذا الجهد الخالق من الله إن لم يكن هو الله ذاته . والعلة فى هذا التردد أن الصوفى لا يدرك القوة التى تحرك الأنا وتحرك الكون إدراكاً مباشراً ، وإنما هو يحس وجودها الغامض ، أو يستشف هذا الوجود فى رؤية لا تقبل الإهابة باللغة . نعم قد تنبثق عن هذه الرؤية الصوفية أفكار تتجسد فى عبارات وألفاظ ، ولكنها مع ذلك تظل أقوى من عبارة ، وأكثر من فكرة . وقد يساعدها العقل حتى تبرز على هيئة صورة محددة . بيد أن النجاح ليس بمضمون أبداً . فكيف ننهى بالانفعال إلى أن ينطبق على كلمات تعبر من قبل عن أشياء هى من صنع العقل التحليلى . والعقل التحليلى هو العقل الاجتماعى . كل ما فى مستطاع هذا العقل حينما يمتزج بالرؤية الصوفية هو أن يمزج العناصر اللغوية مزجاً جديداً ليدخلها فى مركب جديد . ومع ذلك فهو قلما يصل إلى الشاطئ بسلام . أما إذا وصل فهو يغنيها برأسمال يدر الأرباح إلى غير نهاية ^(٣) . فهو يقتنص من أنفاس

D.S., pp. 30-32.

D.S., p. 42-43.

Ibid., p. 272.

(١)

(٢)

(٣)

الحياة أنغاماً هي أعمق في الإنسان من أعمق عواطفه . ثم هو يبعثها ويخرجها إلى السطح . وهذا الاقتناص أو هذه البعثة تتضمن هجراً للتواطؤ المفيد . وتقتضي أن يكون الشعور مجرداً بالفطرة عن المنفعة . فإن كانت التصورية هي اللامادية فالتصوف في نظر برجسون ، تصورى . وإن كانت الواقعية هي هذا الإدراك للامادية ، فالتصوف واقعى كذلك . ولكن ماذا تعنى هذه التجربة الصوفية ؟ إنها تعنى أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة هي منطقة الحياة الباطنة ، حياة اللاشعور . فاللاشعور في مذهب برجسون ، هو نوع عال مما تحت الشعور ، وأعلى من الشعور . وهو يصاعد بالنفس إلى حياة روحية ممتعة على العقل بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . ففي هذه المنطقة اللاشعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله ، وبيننا وبين سائر النفوس ^(١) . وهكذا تدلل التجربة الصوفية على النظريات الميتافيزيقية التي انتهينا إلى الكشف عنها في المجال السيكلوجى والمجال الأنطولوجى . إنها تقرر أننا نشارك مشاركة لاشعورية في موجود أعظم منا نستطيع أن نطلق عليه اسم الله . ثم إنها تدخلنا بالفعل في عالم تتصل فيه الأرواح وتتفاعل لا من خارج ، وبواسطة ألفاظ . بل من داخل وبدون وساطة . وذلك لأنها شعور قوى غير منازع بحضور إلهي يهبنا ما لم تكن لتوفره لنا جهودنا واستدلالاتنا . وهكذا يربط برجسون بين التجربة الصوفية وبين التجربة الأنطولوجية والتجربة السيكلوجية . وهكذا نتمتع بالتصورات الفلسفية حينما نتمتع نفوس المتصوفين حتى نكون في تماس معها فنحس ما تحس . والشئ الغريب هنا أننا ننفذ إلى الأعماق عند ما نرنو إلى الذروة ، إلى الحلقة العليا في تطور الأنواع الحيوانية ^(٢) . وماذا يعنى هذا الربط ؟ إنه يعنى أن المتصوف عند ما يخبرنا بتجاربه الصوفية ليس فيلسوفاً . غير أنه مقدمة طيبة للتفلسف . ويبقى على الفيلسوف بعد ذلك أن يمضى إلى لقاء الصورة التي تحقق المادة المكتوبة ، وأن يمضى باحثاً عن

(١) مقال ظهر لنا في مجلة علم النفس عن « اللاشعور عند برجسون » أكتوبر ١٩٥٢ ، دار المعارف . وقد انتهينا إلى أن اللاشعور عند برجسون ليس هو ذلك الذى يقرره فرويد . فرويد يعنى بذلك تجزئة النفس البشرية وإحالتها إلى مجرد فعل منعكس لظروف قهرية ، هي تارة سوء تربية منذ الطفولة ، وتارة عقدة نفسية تنمى فيها الحوادث الخارجية . بينما اللاشعور عند برجسون هو الذات أو الأنا في جوهره وفي طبيعته . وهو ليس شيئاً خارجاً عن دائرة الشعور . وهو كذلك ليس قوة تدفعنا إلى غير ما نريد . فالأنا الميق هو الإلشعور وهو الإرادة . ونحن حينما نفعل أو نمانع فعل بكليتنا ، بكل ما ضينا وحاضرنا .

الانفعال البسيط ، منبع الأفكار ، ومنبع العبارات . وفي نهاية المطاف ماذا يرى الفيلسوف ؟ يرى تصوراً لإله لم يعهده من قبل . إله ليس في إمكانه إلا أن يخلق كائنات جديدة تحبه ويحبها . ومن أجل ذلك لم يكن وجود الإنسان وجوداً عرضياً في هذا الكون ، كما تصور ذلك دارون وجماعة التطوريين . العكس هو الصحيح « الإنسان هو علة وجود الحياة على وجه المعمورة » . والمتصوف في هذا كله لا يتفلسف ومع ذلك يجيب عن كثير من المشكلات الفلسفية التي تهتم بها الفلسفة . مشكلة العدم مثلاً ، في نظر المتصوف ، مشكلة وهمية . وذلك لأن المجال الصوفي كله ملاء لا ثغرة فيه ولا خواء . فلم إذن نفترض العدم مقدماً وكأنه بساط يجري عليه الوجود ؟ إن من يسأل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ فإنما يسأل سؤالاً لا معنى له ^(١) . وقد قرر برجسون هذه القضية من قبل في مؤلفه « التطور الخالق » . ومشكلة الخلق كذلك مشكلة باطلة . فنحن نسأل : لم يخلق الله ؟ ويجيب المتصوف بأن الله يخلق لأنه يريد أن تنبثق منه موجودات جديدة بأن يحبها وتحبه . وقد سبق لبرجسون أن عرض لفكرة الخلق في مؤلفه « التطور الخالق » من الوجهة الفلسفية فقال « إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذا فكرنا في أشياء مخلوقة وشيء يخلق » .

ثم يسأل السائل بعد ذلك : وما الفارق بين الفلسفة قبل التصوف ، والفلسفة بعد التصوف ؟ نجيب بأنه كالفارق بين الغريزة والرؤية ، بالإضافة إلى العقل . فالغريزة هي دون العقل . أما الرؤية فهي فوق عقلي . وهكذا الفلسفة ، هي بعد التصوف أكثر عمقاً ، وإن لم تكن أكثر دقة منها بعد التصوف . وبرجسون نفسه يطلق على التجربة الفلسفية الأولى « تجربة العالم الأدنى » ، ويطلق على التجربة الفلسفية الصوفية « تجربة العالم الأعلى » ^(٢) . الفيلسوف إذن في ميسس الحاجة إلى متصوف يضئ له الطريق من هذه الوجهة . ومن هذه الوجهة وحدها ، تعد التجربة الصوفية امتداداً للتجربة السيكلوجية والأنطولوجية . وهاتان هما التجربتان اللتان أدتا إلى الاعتقاد بالسورة الحيوية . وهكذا يبقى برجسون في ميدان الفلسفة . وهو لم يتحول إلى متصوف أو لاهوتي أو رجل دين في مؤلفه « منبع الأخلاق والدين »

غير أن البعض من أتباع الديانة المسيحية قد خدنا بهم الأمر إلى تصور برجسون رجلاً اهتدى في أخريات أيامه ، واكتشف الطريق المستقيم . بينما برجسون ، في الحقيقة ، لم ينحرف بهذا المؤلف عن المجرى الأساسى لفلسفته . فالدين الحركى . وهو تعبير حتى دقيق عن السورة الحيوية ، قائم على تجربة صوفية . والتجربة الصوفية ليست إلا امتداداً لتجربة سيكلوجية وأنطولوجية . فنحن نقابل الله عندما نمارس الحرية . وبرجسون ، من أجل ذلك ، عند ما يتحدث عن تصوف كبار المتصوفين المسيحيين فإنه يأخذه في حالته الصافية . إنه يبتز المتصوف المسيحى عن العقائد القائم عليها دين المسيح ليقتنع بطلب انفعال خالص غير ذى موضوع . ففلسفة برجسون إنكار لللاهوت بل هي قد تكون صالحة كمقدمة لنقد اللاهوت ، فبرجسون لا يتحدثنا عن الخطيئة أو عن اللطف الإلهى *grâce divine* وهي من مستلزمات اللاهوت المسيحى^(١) . ثم هو لا يتحدث عن شخصية الله^(٢) ، أى أننا لسنا نعرف هل يدرك الله ماذا يفعل ؟ أغلب الظن أن الجواب بالسلب . وكان يجب على برجسون أن يتوغل مع التجربة الصوفية حتى نهايتها فيدرك أن المبدأ الذى يتحد به الصوفية ليس هو السورة الحيوية ، وليس هو الديمومة ، وإنما هو شىء آخر غير ذلك . وهنا تجربة ، وهنا واقعة ، ومع ذلك يتنكر لها برجسون . وهو بذلك يتنكر لطبيعة منهجه . ومع ذلك فلو أنه تقبل هذه الواقعة كما هي لأحدثت تغييراً في طبيعة الإله كما يتصوره برجسون . ومن يدرك لعله كان يبدأ في مراجعة آرائه مرة أخرى في ضوء التجربة الصوفية كما يقرها أصحابها لا كما يقرها برجسون . غير أنه مما يعنى برجسون من هذا النقد قوله في بداية الفصل الأول من مؤلفه « منبعا الأخلاق والدين » إن كل أخلاق هي ذات طبيعة بيولوجية^(٣) . فهو لا يقف إذن عند المجال الصوفى بل سرعان ما يرتد ثانية إلى المجال البيولوجى . إنها الحركة الأولية هي التى تدفعه إلى مجال وترده إلى مجال .

وكل تجربة من التجارب الثلاث تفضى إلى التجربة التى تليها وتمهد لها . ويبقى إذن سؤال : ماذا يحدث لو سلمنا بحقيقة الرؤية الصوفية ؟ إنها

E. Rideau: La Finalité Morale dans le Bergsonisme, Paris 1927, pp. 14-15. (١)

Mirolgio : Reflexions Sur les Deux Sources, Revue philosophique, Janvier, 1934 (٢)

pp. 8: -83.

D.S.. p. 20-24.

(٣)

قطعا ستلقى ضوءاً جديداً على علم جديد طالما تعرّف في المسير حتى لم تعد له القيمة المرجوة ، ونعني به علم الروح . وبرجسون يأمل أن يتقدم هذا العلم ويتعمق . ومن يدري ماذا يعود علينا من هذا التعمق ؟ لقد انصب العلم بادئ ذي بدء على المادة كما أوضحنا أسباب ذلك آنفاً . وعند ما بدأ العلم ينصب على الروح كان وقتئذ قد تشبع بالعادة المطبوعة فيه ، وهي رؤية الأشياء في المكان ، وتفسير الأشياء بالمادة ، فلم تبد له الروح إلا أثراً من آثار النشاط الدماغي ، إلى آخر هذه السلسلة من النظريات الزائفة التي أنكرها برجسون في مؤلفه « المادة والذاكرة » .

ومرة أخرى ستلقى هذه الرؤية الصوفية ضوءاً جديداً على كل المجهودات البشرية التي تحققت حتى الآن .

ما قيمة السعي وراء اللذة لو كنا واثقين ثقة كاملة بالبقاء بعد الموت ؟ إن الغاية الرئيسية لحضارة اليوم هي أن ينصرف الفرد إلى تنمية قدرته المادية كأنما هذه القدرة هي في ذاتها المثل الأعلى . وحضارة اليوم ، في سبيل ذلك ، تحفل بالمغريات . إنها تصبح في وجوهنا أن اعملوا وانتجوا فليست الحياة إلا متعة رائعة يقدمها إليكم العمل الذي هو رسالتكم . والعمل لا يقوم إلا بالعلم . وهي لا تقصد إلا العلم الآلى المادى .

ولكن ، هل يكفي العلم وحده سعادتنا ؟ أعني ، هل يملأ العلم فراغاً في نفوسنا ، أم هل هو يعجز عن ذلك فتبقى نفوسنا خاوية متعطشة إلى أفق أرحب من أفق هذه الدنيا ، دنيا العلم ؟ إن الكمال الروحي لا يتقيد بالتقدم المادى . يجب علينا أن نبحث في أنفسنا ما استطعنا إلى البحث سبيلاً ، عن الجوهر الأبدى . وبقدر إحساسنا به يكون اتجاهنا نحو الكمال . وقد أدرك البعض منا هذه الحقيقة فكانوا أمثلة حية من الكمال الروحي دون أن تكون لهم دراية بالعلوم . لقد تعهدوا بالملاحظة والتربية قواهم الأبدية حتى ازدهرت فأتت أبرك الثمرات . ولكن ، ما تلك القوى الأبدية ؟ إنها المحبة والإيثار وكل ما يجعلنا نحس أننا في غير حاجة إلى الأنظمة والقوانين . ومن أجل ذلك يعجب برجسون غاية العجب في أن يرى حضارة اليوم لا تقرن أى إصلاح بالدعوة إلى تلك القوى الأبدية ^(١) فنستفيع بها كما نستفيع

بالفحم والحديد والكهرباء . إن تعليم الصبيان منافع الإيثار لازم لزوم تعليمهم منافع الحديد والنار . واقتربان العواطف الأبدية بالمعارف العلمية وتطبيقاتها واجب وضرورى وإلا طوحت المعارف العلمية وتطبيقاتها بالعواطف واكتسحتها . والحياة الصناعية التى نعيشها اليوم إن هى إلا نتيجة حتمية من نتائج طغيان العلم الآلى فى الحضارة المترفة التى انزلت إليها الإنسانية . ذلك أن العقل ، وقد أوجدته السورة الحيوية ليكون وسيلة من وسائلها فى تحقيق الاتزان الاجتماعى ، كان عليه أن يبتكر الآلات لتحسين الإنتاج الزراعى . يبدأ أنه لم يفعل . بل إنه ، بعد أن تزود بعادات التفكير الآلى ، تمادى فى أداء وظيفته فى صنع الآلات بطريقة آلية دون أية مراعاة لما تقتضيه طبيعة البناء الاجتماعى . ولذا توجه العالم إلى إشباع مطالب ثانوية كمالية ، وإلى ممارسة نشاط اقتصادى لا غاية له سوى البيع والتصرف . وأفضل من ذلك أن نضع الصناعة فى خدمة الزراعة وبذلك تعود الحياة إلى بساطتها الأولى (١) .

وهكذا تلجئ الفلسفة البرجسونية تابعيها إلى محاولات جديدة وتدفعهم فى طرق جديدة . وتستحدث لهم طريقاً يتابعونه ويتربصون ما وراءه . وقد تختلف الوجهات غاية الاختلاف بين فيلسوف برجسونى وآخر مثله . إلا أنه اختلاف كاختلاف السفن فى المسير ، هذه إلى اليمين ، هذه إلى الشمال . هذه مترددة ، وهذه عائدة بعد التردد . وكل سفينة لها حركاتها ولها رجعاتها ، ولكنها جميعاً تحركها قوة دافعة واحدة هى القوة الكهربائية . والفرق بين السفن التى تحمل القوة الدافعة والسفن التى لا تحملها هو كالفرق بين الفيلسوف الذى يطلب المزيد من الأبحاث والمزيد من الأفكار . وبين الفيلسوف الذى تعطل وانتهى إلى السكون . والقوة الدافعة فى المذهب البرجسونى المفتوح هى «رؤية الديمومة» . إنها المحور الذى يدور حوله المذهب . والمحور ينمو ويتضخم كلما تقدم ، شأنه شأن السورة الحيوية ذاتها . فرؤية الديمومة ، فى البداية ، رؤية سيكلوجية ، ثم هى تصبح أنطولوجية ، ثم تنتهى إلى رؤية صوفية تغذى المشكلات الفلسفية التى تعرضنا إليها فى الرؤية السيكلوجية والأنطولوجية . فهى تغذى مشكلة الحرية ، ومشكلة الصلة بين

الروح والجسم ، ومشكلة الخلق ، ومشكلة العدم . وهكذا يوفر لنا التصوف الوسيلة
لتناول هذه المسائل مرة ثانية على نحو تجريبي أعمق مما مضى .
وهكذا تعود الحركة اللولبية^(١) من جديد . ووظيفتها إضافة الحديد إلى القديم .
إلا أنها ليست إضافة عددية كمية ، وإنما هي إعادة تنظيم القديم في ضوء
الحديد . وفي ضوء هذه الحركة اللولبية ندرك معنى الوحدة في مذهب برجسون
المفتوح . إنها وحدة حية متحركة ، وهي في إثراء باستمرار ، وفي غنى باستمرار .
وهي لن تكون بعد ذلك نتيجة من نتائج التركيب والتأليف ، أو نتيجة من نتائج
الإضافة الكمية ، وإنما هي نتيجة من نتائج النمو والتقدم والتطور . أما المجالات التي
نشاهدها داخل هذا النمو والتقدم والتطور فهي تحدث وتتنظم وتخضع بعضها
بعضاً ، وترتبط بموجب طبيعة الحركة اللولبية . وليس في المستطاع التنبؤ بهذه
المجالات ، وليس في المستطاع كذلك استنباط بعضها من بعض كما تستنبط النتائج
من المقدمات . إن مجرد الانتقال من مجال إلى آخر يفجأنا ويباغتنا ؛ إنه قفزة .

(١) لفظ « اللولبية » وارد في كتابات يوسف مراد عن منهجه التكامل في علم النفس .

خاتمة

وجهة نظر

« نحن لا نفهم لأننا لا نحب »

طاغور : السدهاذا

برجسون إذن يقرر أن المذهب يجب أن يكون مفتوحاً . وقابلاً للتطور والتقدم ولكن من خلال نقطة ارتكاز واحدة هي رؤية الديمومة . ويبقى سؤال هام : هل كان برجسون موقفاً في أن يتجنب غلق المذهب ؟ إن من مقتضيات عملية الفتح البعد عن عمليات العزل التي من شأنها أن تفضي إلى تكوين مذاهب مغلقة . والترعة إلى التحليل هي إحدى سمات العزل . ومن أجل ذلك يناهض برجسون العلم الميكانيكي لغلبة روح التجزئة والتقسيم . ويناهض كذلك المذاهب التصورية ، وعلى الأخص مذهب كانت ، لأنها تبتعد عن كل ما هو عيني وحيوي . وهو لذلك يفتح محاضراته عن « الشعور والحياة » بالعبارات التالية : « ليس دائماً ما يقلق السواد الأعظم من الناس ويؤرقهم ويعذبهم هو ما يحتل المكانة الأولى في التأملات الفلسفية . من أين ؟ وما نحن ؟ وإلى أين المصير ؟ تلکم أسئلة حيوية سرعان ما نواجهها إذا بدأنا التفلسف دون أن نمر بالمذاهب الفلسفية » ^(١) وبرجسون هنا لم يقصد إلا مذهباً واحداً من بين المذاهب الفلسفية وهو مذهب كانت . ولذا فإن هذه العبارات تعتبر رداً مباشراً على العبارات الأولى التي استهل بها كانت فاتحة كتابه « نقد العقل الخالص » « يقول » إن العقل الإنساني له ميزة فريدة في إحدى ميادين المعرفة ، ذلك أنه مثقل بمسائل معينة ليس في الإمكان أن يتجنبها . وهذه المسائل ناجمة عن طبيعة العقل ذاته ، ولا يجد لها جواباً لأنها تتعدى حدوده » ^(٢) وكانت ، من وجهة نظر برجسون ، يعتبر نموذجاً دقيقاً للمذاهب الفلسفية المغلقة على اختلاف أنواعها . ثم يستطرد برجسون قائلاً إن الفيلسوف يفكر في الوجود

E.S., p. 1, 2.

C.R.P., p. 9.

(١)

(٢)

على الإطلاق ، وفي الممكن والواقع ، وفي الزمان والمكان ، وفي الروحية والمادية ، ثم يهبط رويداً رويداً إلى الشعور والحياة كما يدرك ما هيتهما . بيد أن هذه التأملات تجريدية للغاية ، لأنها لا تنصب على الأشياء ذاتها ، وإنما هي تنصب على الفكرة العامة التي يكونها الفيلسوف عن هذه المسائل قبل أن يقدم على دراستها دراسة تجريبية « ^(١) وبرجسون يعنى بالتجريبية هنا معالجة المشكلة في ضوء « خطوط الوقائع » ^(٢) إلا أن برجسون لم يستطع أن يتخلص من النزعة التجريدية ، ذلك أنه لم يتعمق الجزئى والفردى والخاص ، وإنما هو قد اكتفى بإحلال الكيف محل الكم . وبهذا ارتأى أن فلسفته تعارض التجريد . بينما هي في الواقع تحلم ليس إلا بما هو عيني .

فالثنائيات الكامنة في مذهبه هي نوع من التحليل ، عقل وغريزة ، أنا سطحي وأنا عميق ، تراجع وتطور ، مادة خاضعة للضرورة وبلا ذاكرة ، وشعور هو الحرية وهو الذاكرة . والتحليل ، كما يعرفه برجسون ، يتضمن المقارنة والتماس أوجه الشبه وبالتالي التجميع في أصناف ، والنظر إلى هذه الأصناف باعتبارها مبادئ للتفسير . ونظريته في التطور لى أكبر دليل على هذا الاتجاه نحو التحليل . فما هي علة الانحراف الذي يصيب السورة الحيوية في تقدمها ؟ يجيب « إنها المادة تطوق الشعور ، وتكيفه مع آليتها الخاصة ، وتلقيه في سبات اللا شعور الخاص بها » ^(٣) « ومن هنا لا تستطيع السورة الحيوية أن تخلق باستمرار لأنها تصطدم بالمادة ، أى بالحركة المضادة لحركتها الخاصة » ^(٤) ثم ينتهى برجسون من ذلك إلى تقسيم خصائص الكائن الحى إلى خصائص تأتى عن مبدأ الحياة ، وخصائص تأتى عن المادة . وهكذا يلجأ برجسون إلى التفسير بالطبائع الثابتة . وهذا النوع من التفسير هو مظهر من مظاهر نزعة التحليل .

وإنصافاً لبرجسون نقرر أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب . فلقد « حاول » مخلصاً أن يتخلص من هذه النزعة ، وذلك في محاولته التوحيد بين

E.S., p. 2,3.

(١)

Ibid., p. 4.

(٢)

E.S., p. 20.

(٣)

F.G., p. 252.

(٤)

الثنائيات الكامنة في مذهبه عند ما يقرر أن السورة الحيوية تراخى فتخلق المادة ، وتشتد وتتوتر فتأخذ صورة الحياة . ولذا يقرر جانكليفتش ، دفاعاً عن برجسون وتوضيحاً لنظرياته ، أن عند برجسون ثنائية في الاتجاه ، أى الحياة والمادة ، وواحدة في الجوهر ، أى السورة الحيوية ^(١) . غير أننا نأخذ على هذا الدفاع أنه لا يبنى وجود طبائع ثابتة . أما نحن فنعتقد أن برجسون كان موفقاً إلى حد ما في أن يكون مخلصاً للترعة الحيوية من حيث إنه يدعو إلى تقرير الاتصال . وقد تحدثنا عن هذا التوفيق الجزئي في شيء من التفصيل في الفصل الرابع من خلال عرضنا لفكرة المجال . وكذلك لم يكن برجسون موفقاً في مطابقة الوقائع لنظريته في التطور . ذلك أنه إذا كان التنوع قانون الحياة فإن هناك قانوناً آخر لم يلتفت إليه برجسون وغيره من فلاسفة التطور ، وهو قانون تناقص الاختلاف . ونحن نشاهد هذا القانون في الصلة بين الكتلة والطاقة . ذلك أن معادلة أينشتاين $E = mc^2$ تفضي إلى التعادل بين الكتلة والطاقة بعد أن كان ينظر إليهما باعتبارهما عنصرين متمايزين . فليست الكتلة إلا طاقة مركزة . وعدم الإهابة بقانون تناقص الاختلاف مردود إلى أن برجسون لم يتعمق فكرة التنوع التي نادى بها سينسر . إنه اتخذها نقطة للبداية دون أن يتناولها بالنقد والتحليل . ولذلك نتساءل بدورنا : لم نقصر التطور على الانتقال من المتجانس إلى المتنوع ، ومن المتساو إلى المختلف ؟ وكنا نرجو لبرجسون أن يضيف ذلك القانون ، قانون تناقض الاختلاف إلى قانون التنوع حتى يستطيع أن يقيم نظريته في التطور على دعائم تطابق شهادة الواقع . وقد فطن لالاند ، من خلال الشواهد المستمدة من علوم الطبيعة والحياة والاجتماع والتي سجلها في مؤلفه الموسوم « الأوهام التطورية » ^(٢) ١٩٣٠ Les Illusions Evolutionnistes ، نقول فطن إلى أن المتنوعات المتنازعات ترتد إلى وحدة عليا هي ترق وتقدم . فن مجموع أجزاء الكائن الحي تتألف وحدة فردية ، وتتساند الأجزاء طبقاً لتوزيع العمل الفسيولوجي . ومن شأن التورط في نزعة التحليل أن تختفي الوظيفة التي يقوم بها المجال . ذلك لأن التحليل يعزل الظاهرة من المجالات التي تتحكم فيها . فالظاهرة ، أية ظاهرة ، واقعة في مجال خيوى تؤثر فيه وتتأثر به . أى أنها في حالة فعل

V. Jankelevitch : Bergson, Alcan 1931, p. 244.

(١)

(٢) هذا الكتاب طبعة منقحة لكتاب قديم صدر عام ١٨٩٩ وعنوانه « الانحلال المقابل للتطور »

وانفعال . أما الظاهرة في مذهب برجسون ، فهي إما في حالة فعل وإما في حالة انفعال ، ونادراً ما تكون في الحالين معاً . بينما المتوقع وبرجسون يؤمن بالتطور أن يفتن إلى اعتبار العنصر جزءاً من كل يتغير بتغير الكل ، وأنه لا بد من دراسة كل الظروف المحيطة به ، والداخلية في مجاله ، والتي تتحكم في تحديد مساره . ومن هنا جاء تصور برجسون للحرية ناقصاً . فالحرية ، عنده ، ليس لها مضمون . وليس لها اتجاه لأنه ليس لها أن تختار . ولهذا فهي تلقائية . والتلقائية لا تنطوي على التحرر وإنما هي تماثل الآلية . فليس يكفى أن يشعر المرء أنه حر حتى يكون قد دعم الحرية . فالحرية ليست واقعة قائمة بذاتها ، وإنما هي إحدى الوقائع . ومن بين الوقائع الأخرى الشخصية . والربط بينهما لازم . فالشخصية تتكون عند ما يحاول الوجود أن يتشخص . وعند ما يتشخص الوجود يكون الموجود . ويتحدد الموجود عند ما يتقابل مع الآخر . فلم يفتن برجسون إلى أن إدراك الأنا لا يتحقق إلا بإدراك الآخر . ذلك لأنه يعزل الموضوع عن الذات . ويبقى أن الإدراك يتوقف عن ممارسة وظيفته من حيث إن الذات لن تكون موضوعاً بالنسبة إلى ذاتها إلا إذا أدركت موضوعاً آخر مغايراً لها . وهذا الموضوع الآخر هو الذي يسمح للذات أن تنعكس على ذاتها حتى تتم عملية الإدراك . إن الإدراك الخالص مجرد وهم . وتقرير برجسون لهذا النوع من الإدراك فيه مسابرة للمذهب التصوري الذي ينقده . وهكذا أخطأ برجسون كما أخطأ ديكارت من قبله . فالأنا المفكر ليس هو الأنا فحسب كما يعتقد ديكارت ، وإنما هو محصلة الأنا والآخر في وقت واحد . وهكذا الذات ، عند برجسون ، يجب أن تكون كذلك .

وبرجسون هنا يجرى على نفس النمط الذي كان يجرى عليه الفلاسفة قروناً طويلة ، وهو ربط الشعور بحقيقة فردية في صميمها ، يمثل الشعور فيها القدرة على الاستبطان . والاستبطان هو الوسيلة الوحيدة لإدراك النفس إدراكاً يقينياً . وقد جاءت بحوث بياجيه مؤيدة هذا الرأي الشائع . فهو يقرر أن الطفل يبدأ حياته النفسية في حالة انطواء ذاتي تام ، أي أنه كائن مستغرق كلية في نفسه ، غريب عن العلم الخارجي . ويكون الدافع الوحيد لاستجابات الطفل هو تلك النواة الداخلية المكونة من مجموعة الحاجات والشهوات الأولية . ثم بعد ذلك يمر الطفل بمرحلة التركيز حول الذات قبل أن يتمكن من تصور الآخرين . أي أنه هو الذي يحتل

العالم ، وهو علة وجود الحوادث . ثم بعد ذلك ينتقل إلى المرحلة الاجتماعية . ومعنى ذلك أن تدخل الآخر يأتي متأخراً ، ويكاد يكون ظاهرة ثانوية في تكوين الأنا . وهكذا لا يختلف بياجيه عن سبقه من الفلاسفة . أما هنري فالون فيقرر أن الطفل ليس كائناً مغلقاً ، بل هو كائن متفتح للتأثيرات الخارجية ، قاصر عن التكيف معها بحكم نموه . وبالتالي فإن البيئة الخارجية تلعب دوراً هاماً في أن تتخذ الاستجابات الآلية دلالة ومعنى على نمط تكوين الأفعال المنعكسة الشرطية . والطفل تبعاً لذلك ، لا يفرق بين نفسه وبين الآخرين وبين الموقف . ثم تبدأ الذات بعد ذلك في أن تتخذ موقفاً متميزاً بصدد الآخر . ومع ذلك يبقى الآخر على الدوام قائماً في الذات ، وبدونه تظل الذات ناقصة ^(١) . وكذلك يذهب بيجرجانيه إلى أن الطفل من الشهر الحادى عشر إلى سنتين يظن أنه يرى طفلاً آخر عند ما يتطلع إلى نفسه في المرآة . ومن هنا جاء قول بياجيه منافياً لمعطيات الواقع والتجربة ، ومنافياً كذلك للمنهج العلمى الذى لا يعزل الظاهرة عن المجال الحيوى الذى توجد فيه .

ومن أجل هذا جاء تصوير برجسون للذاكرة الخالصة ناقصاً . فنحن نعتقد أن الآخر يمثل المعالم التى تحدد كل لحظة من لحظات الماضى ، وإلا فكيف يتم التذكر ؟ أغلب الظن أن برجسون يفصل بين الذاكرة والتذكر . وكل ذلك من أجل تأكيد ديمومات فردية باعتبار أن التذكر يفضى إلى خروج الفرد عن ذاته . ولكن ماذا يبقى لو تجرد الشعور من ارتباطات العالم الخارجى ؟ يبقى لا شئ .

ولهذا كله نقرر أن سيكلوجيا برجسون قريبة من الميتافيزيقا ، بعيدة عن العلوم الوضعية بالمعنى الذى يشير إليه أوجست . كونت في كتابه « مقال في الروح الوضعية » وهو يتحدث عن الروح الميتافيزيقية ذات الطبيعة الذاتية « التى حصرت نفسها في دائرة الفرد فعجزت عن أن تدرس النوع دراسة شاملة » وذلك بسبب ما يؤدى إليه حتماً مبدأها المنطقى الباطل الذى يقوم في جوهره على الرؤية التى لا يمكن أن تؤدى إلى أى تطبيق جماعى . فإن قضايا هذه الفلسفة لا تلبث طويلاً حتى تعبر بكل سداجة عن روحها الأساسية : إن لدى أنصار هذه الفلسفة الفكرة السائدة على

(١) هنري فالون : أثر الآخر في تكوين الشعور بالذات . مجلة علم النفس ، دار المعارف .

الدوام هي فكرة الأنا ، في حين أن جميع الموجودات الأخرى وحتى البشرية منها يضمها بدون تمييز تصور سلبي واحد . وهذا المجموع الغامض المكون من سائر الموجودات يكون ما يعرف باللاأنا ^(١) .

وهكذا جاء تصوير برجسون للحرية ناقصاً لأنه يتوقف على تصور انعزالي للذات . ولما كانت الحرية إحدى دعائم الأخلاق فقد جاءت الأخلاق البرجسونية ناقصة كذلك . والأخلاق نوعان : أخلاق إنسانية تنظر إلى الإنسان باعتباره كائناً مستقلاً عن الكائنات الأخرى . وتعتمد على نظرية المعرفة مثل أخلاق كانت . والنوع الثاني هو الأخلاق الكونية . ونقطة الارتكاز فيها هي نظرية الوجود فيعرف الإنسان أين هو . ومن هو ، ثم هو بعد ذلك يدبر النظر إلى ما يجب أن يفعله مثل الأخلاق عند القديس توما الأكويني . وبرجسون يقلب الوضع . إنه يريد إقامة أخلاق فردية متخذاً من نظرية الوجود نقطة البداية فينتهي إلى نتائج لا تتفق مع المقدمات . ذلك أن من طبيعة الوجود . عنده ، أنه يتسم بالنقص وعدم الاكتمال . ألم يقل برجسون إن الله لا يكتفى بذاته ، وإنه ينطلق إلى الخارج ، ولا ينعكف على ذاته ، أي أنه ليس وحدة منعزلة . ومعنى ذلك أنه حتى لو اتخذنا نظريته في الوجود نقطة ارتكاز في إقامة الأخلاق الفردية فإن برجسون لا يساير منطق هذه النظرية . فالقيم منعدمة في الأخلاق البرجسونية ، بينما هي كامنة في نظريته عن التطور . فبرجسون عند ما يقص علينا حكاية الخلق يقول إن السورة الحيوية ليست دائماً في حالة خلق ، ذلك أنها قابلة للنكسة والتقهقر إلى الوراء من جراء معاندة المادة لها . ومن هنا يقال إن السورة الحيوية تنجح أحياناً وتفشل حيناً آخر . يقول برجسون «إن السورة الحيوية قد انحرفت وتقهقرت بل توقفت أحياناً . وهي لم تظفر بنجاح مؤكد إلا على خطين فقط . وكان النجاح جزئياً في أحدهما ، شبه تام في الآخر ^(٢) » والنجاح والفشل ، شاء برجسون أو لم يشأ ، سلم ندخل منه إلى تقرير القيم . ثم هو يفاضل ضمناً بين الغريزة والعقل ، وبين العقل والرؤية ، فيقرر أن الرؤية تفوق الاثنين . ثم هو يفاضل بين إنسان وآخر يقول « إن الإنسان الخالق ، بالمعنى الذي ينطوي عليه

A. Comte : Discours sur l'esprit positif. Jarnier. p. 187.

(١)

J. Maritain : De Bergson à St. Thomas. Paris, 1944 p. 72.

E.S., p. 19.

(٢)

لفظ الخلق ، هو ذلك الذى فى مكنته أن يكون قوياً فى أفعاله وفى مكنته كذلك أن يقوى من سائر الأفعال التى يقوم بها الآخرون » (١) والمفاضلة هنا تنطوى على تقرير القيم . وأغلب الظن أن برجسون قد تجنب تحديد القيم لئلا يقع فيما ينهى عنه . ذلك أن فكرة القيم تنطوى على التحديد . ومن شأن التحديد أن يفضى إلى العزل ، والعزل يفضى إلى غلق المذهب .

بيد أننا نعتقد أن سمة العزل كامنة فى مذهب برجسون . وهى تهدده دائماً بمنع الفتح . وكان فى الإمكان تجنبها لو أن برجسون عدل عن وجهة نظره فى العلاقة بين الفلسفة والعلم . إذ أن هذه العلاقة التى يقيمها بينهما تنطوى على تناقض من جهة ، وعلى نزعة انعزالية من جهة أخرى . أما من جهة التناقض فهو القول بنوعين من المطلق أحدهما خاص بالعلم . والآخر خاص بالفلسفة . بينما من طبيعة المطلق أن يكون واحداً وإلا فهو نسبي . أما من جهة الاتجاه نحو الانعزالية فهو التقرير بأن كل من الفلسفة والعلم يدرك نصف الواقع . ففى ذلك التقرير اتجاه نحو التجزئة والتقسيم . وبالتالي نحو التحليل والتجريد مما يتنافى مع نظريته إلى التجربة التكاملية (٢) . ولو تعمق برجسون هذا التصور الجديد للتجربة لأمكنه أن يقف عند موضوع واحد ليس إلا يحاول العلم إدراكه ثم تأتى الفلسفة بعد ذلك تفحص وتحلل ما ينتهى إليه العلم من نتائج ، ثم تدفع هذه النتائج إلى الأمام كما تصل إلى نتائج أخرى أعم وأشمل . وليس عجيباً أن تكون الفلسفة امتداداً للعلم ، ولكن العجيب أن يكون الأمر على الضد من ذلك . فالعلم ، فى صميمه ، عملية فلسفية لإدراك الواقع تستند إلى التجربة ، وتتخذ منها نقطة البداية ليس إلا . أما نقطة النهاية فالكلمة فيها للعقل . ويبقى أن ما ينتهى إليه العلم هو فرض ما ، وليس مذهباً . والفرض لكى يظل صالحاً يجب أن يتغير مع ظهور وقائع جديدة . ومن هنا يختلف العلم من عصر إلى آخر ، ومن عالم إلى آخر . وأصبحنا أمام فزياء قديمة وفزياء حديثة ، وأمام فزياء نيوتن وفزياء أينشتاين . ومن أجل هذا يجب ألا نذهب الفرض ، أى يجب ألا نخضعه لمذهب من المذاهب الفلسفية فتتخذ منه أساساً للبحث العلمى . ولكن ليس معنى ذلك أن ينبذ العالم الروح الفلسفية الكامنة فى كل معرفة مهما يكن نوعها . فالروح

Ibid., p. 25.

(١)

P.M., p. 227.

(٢)

الفلسفية هي التي تدفع العقل البشري إلى استطلاع المجهول . ولهذا يجب على الفيلسوف أن يقف عند أقصى حدود العلم كما يثير حركة جديدة في التفكير العلمي ، ويزكي ما يجب على العالم أن يشعر به من تعطش إلى المجهول . ولهذا يفقد المعلوم جاذبية الإغراء بينما يظل المجهول مغرياً على الدوام . ولولا ذلك لجمع العالم ما لديه من معلومات وحولها إلى مذهب مغلق فينقطع التقدم ويصاب العلم بالتحجر . التداخل إذن قائم بين العلم والفلسفة ، والحركة الدائرية التي أشرنا إليها في الفصل الرابع هي الحركة الموجهة في هذا التداخل . ومن هنا لا نقر هذا الفصل البرجسوني بين الفلسفة والعلم . فن شأن هذا الفصل أن يتناقى مع ما يهدف إليه برجسون من تجنب الغلق في المذهب . بينما التداخل بين العلم والفلسفة هو مفتاح الفتح في المذهب .

قائمة المراجع.

أولا — مؤلفات برجسون

Quid Aristoteles de loco senderit,
(thèse de doctorat), I vol.,
Paris, F. Alcan, 1889.

مفهوم المحل عند أرسطو

*Essai sur les données immédiates de
la conscience* (thèse de doctorat),
I vol., Paris, F. Alcan, 1889.

محاولة للكشف عن المعطيات المباشرة
للشعور

Matière et Mémoire, essai sur la
relation du corps à l'esprit,
1 vol., Paris, F. Alcan, 1896.

المادة والذاكرة

Le Rire, essai sur la signification
du comique, 1 vol., Paris, F.
Alcan, 1900.

الضحك . رسالة في دلالة المضحك

L'Evolution Créatrice, 1 vol., Paris,
F. Alcan, 1907.

التطور الخالق

*Les Deux Sources de la Morale et de
la Religion*. Paris, 1919.

منبع الأخلاق والدين

L'Energie Spirituelle. Paris 1919.

La Pensée et le Mouvant. Paris 1934.

ثانياً — مقالاته

*De la simulation inconsciente dans
l'état d'hypnotisme*, Revue philo-
sophique vol., XXII, 1889.

في التظاهر اللاشعوري في حالة التنويم

Mémoire et reconnaissance, Revue
philosophique, vol., XII, 1896.

المغناطيسي

*Note sur les origines psychologiques de
notre croyance à la loi de causalité*,
Revue de métaphysique et de
morale, vol., VIII, 1900.

الذاكرة والتعرف

*Le Parallélisme psycho-physique et la
métaphysique positive*, Bulletin de
la Société française de philo-
sophie, vol., 1, 1910.

ملاحظة حول الأساس النفسي
لاعتقادنا بقانون العلية

التوازي النفسفيزيقي والميتافيزيقي الوضعية

Vision de lueurs dans l'obscurité par les sensilifs et les radiations (Bull. de l'Inst., vol. IV, Jan.-fév. 1904)

رؤية الظلال الباهتة بواسطة المحسوسات والإشعاعات

Collaboration au vocabulaire technique et critique de la philosophie, publié dans le Bulletin de la Société française de philosophie pour les articles suivants :

Absolu (fasc. 1), 1902.

المطلق

Hasard (fasc. 10), 1907.

الصدفة

Immédiat (fasc. 11), 1908.

المباشر

Inconnaissable (fasc. 11), 1908.

المجهول

Intuition (fasc. 12), 1909.

الرؤية

Liberté (fasc. 13), 1910.

الحرية

Note sur la théorie de la perception, Bulletin de la Société française de philosophie, mars 1905.

ملاحظة حول نظرية الإدراك

L'Idée de néant, Revue philosophique, vol. XII, 1906.

فكرة العدم

Note sur l'évolution de l'intelligence géométrique, Revue de métaphysique et de morale, vol. XVI, 1908.

ملاحظة حول تطور العقل الهندسي

Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance, Revue philosophique, vol. VXI 1908.

ذكرى الحاضر والتعرف الكاذب

La Philosophie française, Revue de Paris, 1915.

الفلسفة الفرنسية

Les Temps fictifs et le temps réel, Revue philosophique 1924.

الآزمنة الوهمية والزمان الحقيقي

ثالثاً — محاضراته

La Nature de l'âme, conférences faites à l'Université de London en 1911, comptes rendus dans le Times, 1911.

طبيعة النفس

Les Réalités que la science n'atteint pas, allocution prononcée à Paris sous les auspices de Foi et Vie, en 1911, publiée dans la revue Foi et Vie, 1911.

الحقائق التي لم يدركها العلم

La Signification de la guerre, discours prononcé à la séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques, le 12 décembre 1914.

دلالة الحرب

La Force qui s'use et celle qui ne s'use pas, Paris, Bloud et Gay, Pages actuelles, No. 18.

القوة المستهلكة والتي لا تستهلك

La Spécialité, discours de distribution des prix du lycée d'Angers, 1882.

التخصص

La Politesse, discours de distribution des prix du lycée de Clermont-Ferrand, 1885, publié dans le Moniteur du Puy de Dôme, 6 août, 1885.

التهديب

Le Bon sens et les études classiques, discours de distribution des prix du concours général des lycées et collèges. 1895, publié dans l'Opinion sous le titre *Le Bon sens et l'éducation*, 26 juillet et 2 août 1913.

Prévision et Nouveauté, Congrès d'Oxford, 1926.

العقل السليم والدراسات الكلاسيكية

التنبؤ والجدّة

رابعاً — مقدمات وردود ورسائل

Extraits de Lucrèce, avec une étude-préface sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce, 1 vol., Paris, Delagrave, 1884.

Préface au "Système de psychologie rationnelle" de M.E. Lubac, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1904.

Réponse à M. Gaston Rageot sur ses rapports avec W. James, *Revue philosophique*, vol. LX, 1905.

Réponse à M. Le Dantec sur "l'Evolution créatrice", *Revue du mois*, vol. IV, 1907.

Réponse à une enquête sur la question religieuse, ca. La Question religieuse, par L. d'Édéric Charpin, 1 vol., Paris. Mercure de France, 1908.

Réponse à M.W.B. Pitkin, à propos d'un article de M. Pitkin intitulé James and Bergson, *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, vol. VII, 1910.

مختارات من لو كريطس

مقدمة لكتاب لوباك عن « علم النفس العقلي »

رد على جاستون راجو

رد على لودانتك حول « التطور الخالق »

رد على بحث في المسألة الدينية

رد على بتكن بمناسبة مقال له عن « جيمس وبرجسون »

Lettres au R.P. de Tonquède, Etudes religieuses, 1912.

Lettre sur l'influence de sa philosophie sur les élèves des lycées. Année psychologique, vol. XIV, 1908.

Lettre à M. Harald Hoffding au sujet du livre de M. Hoffding La Philosophie de Bergson, exposé et critique, traduction française de M.J. de Cousange, 1, vol., Paris, F. Alcan, 1916. Cette lettre est publiée à la fin de l'ouvrage de M. Hoffding.

رسائل إلى الأب « دو تونكيديك »

رسالة حول تأثير فلسفة برجسون على طلاب الليسيه

رسالة إلى هفدينج بمناسبة كتابه عن « فلسفة برجسون »

خامساً — مؤلفات عن برجسون

1. Adolphe (Lydie): "La Philosophie Religieuse de Bergson." Paris, Presses Universitaires de France, 1946, 255 pp.
2. Adolphe (Lydie): "La Dialectique des Images chez Bergson." Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
3. Adolphe (Lydie): "Bergson et l'élan vital"; article dans "Les Etudes Bergsoniennes.", Paris, A. Michel, 1952, vol. III.
4. Archives de Philosophie, vol. XVII, Cahier I, Paris 1947.
5. Baruzi (Jean): "Le point de rencontre de Henri Bergson et la mystique" article dans les "Recherches Philosophiques", t. II., 1932.
6. Bayer (Raymond): "L'Esthétique d'Henri Bergson", article dans la "Revue Philosophique.", Paris, Mai-Août 1941.
7. Benda (Julien): "Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité." Paris, Mercure de France, 1913.
8. Benda (Julien): "Une Philosophie Pathétique." Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1914.
9. Benrubi (Isaac): "Souvenirs sur Henri Bergson." Paris, Delachaux et Nestlé, 1942.
10. Benrubi (Isaac): "Entretien avec Bergson"; article dans "Henri Bergson." Essais et Témoignages, Neuchatel, La Baconnière 1943.
11. Berthelot (René): "Un Romantisme Utilitaire" vol. II. (Le pragmatisme chez Bergson); Paris, F. Alcan 1913.
12. Blondel (Maurice): "La Philosophie ouverte"; article dans "Henri Bergson." Neuchatel, La Baconnière, 1943.
13. Bonnard (André): "Le mouvement antipositiviste contemporain en France.", Paris, éd. Jel, 1936.
14. Borne (Etienne): "Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne", article dans les "Etudes Carmélitaines", Desclée, Octobre 1932.
15. Bréhier (Emile): "Notice sur la vie et les travaux d'Henri Bergson", allocution prononcée à l'Académie des Sciences Morales et Politiques. II Mars 1946.

16. Bremond (André) : "Réflexions sur l'Homme dans la Philosophie de Bergson." article dans "Bergson et Bergsonisme", Archives de Philosophie. Vol. XVII, Cahier No. 1., 1947.
17. Brunschvicg (Leon) : Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale, 2ed. t. II, P.U.F., 1953.
18. Challaye (Félicien) : "Bergson.", Paris, Editions Mellottée, Collection Les Philosophes, nouvelle édition, 1947.
19. Chevalier (Jacques) : "Bergson.", Paris, Plon, Collection "Les Maîtres de la Pensée Française", nouvelle édition, 1948.
20. Chevalier (Jacques) : "Henri Bergson.", Paris, Presses Universitaires de France, Collection Les Quarante, 1930.
21. Chevalier (Jacques) : "Comment Bergson a trouvé Dieu"; article dans "Henri Bergson.", Neuchatel, La Baconnière, 1943.
22. Cresson (André) : "Bergson" Paris, Presses Universitaires de France, Collection "Philosophes", 1955 (avec extraits).
23. Delattre (Floris) : "Ruskin et Bergson, De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique." The Zaharoff Lecture for 1947, Oxford, at the Clarendon Press, 1947.
24. Delattre (Floris) : "Bergson et Proust"; article dans "Les Etudes Bergsoniennes", vol. I., 1948.
25. Delhomme (Jeanne) : "Vie et Conscience de la Vie, Essai sur Bergson." Paris, P.U.F., 1954.
26. Delhomme (Jeanne) : "Durée et Vie dans la philosophie de Bergson" article dans "Les Etudes Bergsoniennes," vol. II, 1949.
27. Delaunay (S.) : "Monsieur Bergson et Plotin.", Angers, Siraudeau, 1919.
28. Desaymard (Jean) : "La Pensée d'Henri Bergson.", Paris, Mercure de France, 1912.
29. Dolson (Gracia Neal) : "The Philosophy of Henri Bergson.", article in the "Philosophical Review.", 1910.
30. Eggenspieler (Alfred) : Durée et Instant, Paris, Vrin 1933.
31. Férart (Michel) : Les Assertions bergsoniennes.", Vrin, 1936.
32. Fleury : "Bergson et la Quantité, Paris, 1939.

33. Fondane (B.) : "La Conscience Malheureuse", Paris, De Noel et Steele, 1936.
34. Gillouin (René) : "Henri Bergson.", Paris, Louis Michaud, 1910.
35. Gillouin (René) : "La Philosophie de Monsieur Henri Bergson." Paris, Grasset, 1911.
36. Gouhier (Henri) : "Maine de Biran et Bergson"; article dans les "*Etudes Bergsoniennes*", vol., I., 1948.
37. Gouhier (Henri) : "Les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson"; in "Der Mensch Vor Gott; Weindel & Hofmann, Dusseldorf, 1948.
38. Gouhier (Henri) : "Bergson et l'histoire des Idées"; article "La Revue Internationale de Philosophie.", No. 10, Octobre 1949.
39. Grandjean (F.) : "Esquisse d'une pédagogie inspirée du Bergsonisme". Genève, Atar, 1916.
40. Henry (André) : Bergson, Maître de Peguy, Elzévir 1948.
41. Hocking (William Ernest) : "The Significance of Bergson"; article in "Yale Review", January 1914.
42. Hoffding (Harald) : "La Philosophie de Bergson." traduction française par J. de Coussague, Paris. Alcan, 1916.
43. Husson (Léon) : "L'Intellectualisme de Bergson.", Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
44. Husson (Léon) : "Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne"; in "La Liberté", Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Neuchatel, la Baconnière, 1949.
45. Jacobi (Günter) : "Henri Bergson's pragmatism and Schopenhauer"; in "The Monist", October 1912.
46. Jankélévitch (Vladimir) : "Bergsonisme et biologie", 1929.
47. Jankélévitch (Vladimir) : "Prolégomènes au bergsonisme"; article dans la "Revue de Métaphysique et de Morale." Oct-Déc. 1928.
47. Jankélévitch (V.) : "Deux Philosophes de la Vie: Bergson. Guyau."; "Revue Philosophique", Mai-Juin 1924.
48. Jankélévitch (V.) : "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion d'après M. Bergson"; Revue de Métaphysique et de Morale", Janvier 1933.

49. Kallen (Horace M.) : "William James and Bergson; A Study in contrasting theories of Life"., Chicago, 1914.
50. Kallen (Horace M.) : "La methode de l'intuition et la methode pragmatiste"; "Revue de Métaphysique et de Morale". 1922.
51. Lacombe (Roger I.) : "La psychologie Bergsonienne, étude critique.", Paris, Alcan, 1933.
52. Lahbabi (M.A.) : Liberté ou Liberation, Aubier 1956.
53. Lavelle (Louis) : "La pensée religieuse de Bergson"; article dans la "Revue Philosophique." Août 1941 (Numéro spécial).
54. Lavelle (Louis) : "l'Homme et le Philosophe.", article dans "Henri Bergson", Cahiers du Rhone, Août 1943.
55. Le Roy (Edouard) : "Une Philosophie Nouvelle : Henri Bergson.", Paris, Alcan, 1912.
56. Le Roy (Edouard) : "Quelques traits majeurs de la philosophie Bergsonienne"; in "Bergson et Bergsonisme", Archives de Philosophie, vol. XVII, Cahier I., 1947.
57. Le Senne (René) : "L'Intention morale d'après Bergson"; in "Revue Philosophique." Août 1941 (numéro spécial.)
58. Le Senne (René) : Introduction à la Philosophie, Paris 1947.
59. Léwis (E.T.) : "Bergson and Contemporary Thought"; in "University of California Chronicle", 1914.
60. Loisy (Alfred) : "Y a-t-il deux sources de la Morale et de la Religion ?", Paris, Em. Nourry, 1933.
61. Lyman (Eugene W.) : "Bergson's Philosophy of Religion"; in "Review of Religion.", Vol. I., No. 3.
62. Maire (Gilbert) : "Henri Bergson, son œuvre", Paris, Nouvelle Revue Critique, 1928.
63. Maire (Gilbert) : "Bergson, mon maitre.", Paris, Grasset, 1936.
64. Marcel (Gabriel) : "Un événement philosophique : Les Deux Sources"; article dans la "Nouvelle Revue des Jeunes", 15 Avril 1932.
65. Marcel (Gabriel) : "Grandeur de Bergson"; article dans "Henri Bergson.", Les Cahiers du Rhone, 1943
66. Marcel (Gabriel) : "Opinion sur les Deux Sources"; Bulletin de l'Union pour la vérité." 1933.

67. Maritain (Jacques) : *"La Philosophie Bergsonienne; Etudes Critiques"*; 3e éd., Paris, 1948.
68. Maritain (Jacques) : *"De Bergson à Thomas d'Aquin."* New-York, 1944.
69. Maritain (Raissa) : *"Henri Bergson; Souvenirs"*; article dans *"Henri Bergson."*, La Baconnière, Neuchatel, 1943.
70. Maritain (Jacques) : *"Bergsonisme et Métaphysique"*; Le Roseau d'Or. VIe. Paris 1929.
71. Mesnard (Etienne) : *"Catholicisme et Bergsonisme."*; article dans la *"Revue Apologétique."*, Paris, Avril-Mai 1933.
72. Metz (André) : *Bergson et Bergsonisme"*, Paris, Vrin, 1933.
73. Moore (John Morrison) : *"Theories of Religious Experience; with special reference to James, Otto and Bergson."*, New-York, Round Table Press, 1938.
74. Mossé-Bastide (Rose-Marie) : *"L'Intuition Bergsonienne"*; dans la *"Revue Philosophique,"*, Paris, 1948.
75. Mossé-Bastide (Rose-Marie) : *"Introduction à la traduction française de la thèse latine de Bergson sur l'Idée de Lieu chez Aristote."* in *"Etudes Bergsoniennes."*, Vol. II., 1949.
76. Mossé-Bastide (Rose-Marie) : *Bergson Educateur*, Paris 1955.
77. Mounier (Emmanuel) : *"Péguy, Médiateur de Bergson"*; article dans *"Henri Bergson."*, La Baconnière, Neuchatel, 1943.
78. Nabert (Jean) : *"L'Intuition bergsonienne et la connaissance de Dieu"*; in *"Revue de Métaphysique et de Morale."* 1941.
79. Nicoladot : *"A Propos de Bergson."*, Paris, Vrin, 1921.
80. Papadopoulos (Alexandre) : *Un Philosophe entre deux défaites*, Revue du Caire, 1942.
81. Peckham (G.W.) : *"Logic of Bergson's Philosophy."*, New-York, Columbia University Press, 1917.
82. Péguy (Charles) : *"Note sur M. Bergson et la Philosophie Bergsonienne."*, Gallimard, 1938.
84. Politzer (Georges) : *"Le Bergsonisme;; Une Mystification philosophique."* Paris, 1949.

85. Rideau (Emile) : "Le Dieu de Bergson.", Paris, Alcan, 1938.
86. Rideau (E.) : "Les Rapports de matière et de l'esprit dans le Bergsonisme" Paris, Alcan, 1932.
87. Rodrigues (Gustave) : "Bergsonisme et Moralité.", Paris, 1922.
88. Rolland (Emile) : "La Finalité morale dans le Bergsonisme.", Paris, 1937.
89. Romeyer (Blaise) : "La Liberté humaine d'après Henri Bergson."; "Revue Néo-scolastique de Philosophie.", Lourain, Mai 1933.
90. Romeyer (Blaise) : "Morale et Religion chez Bergson", Archives d'Histoire de la Philosophie, vol. XI, Cahier No. III., 1941.
91. Romeyer (Blaise) : "Autour du Bergsonisme"; dans "Archives de Philosophie", Supplément bibliographique, No. 2, 1946.
92. Romeyer (Blaise) : "Caractéristiques Religieuses du spiritualisme de Bergson"; "Archives de Philosophie", vol. XVII, Cahier No. 1, 1947.
93. Romeyer (Blaise) : "La Liberté humaine d'après Bergson." (Revue néo-scolastique de philosophie, mai 1933).
94. Sageret (Jules) : "La Révolution Philosophique et la Science.", Paris, Alcan, 1924.
95. Segond (Jean) : "L'Intuition Bergsonienne." 3e éd., Paris, Alcan, 1930.
96. Sertillanges (A.D.) : "Lumière et périls du Bergsonisme.", Paris, Flammarion, 1943.
97. Sertillanges (A.D.) : "Henri Bergson et le Catholicisme.", Paris, Flammarion 1941.
98. Sertillanges (A.D.) : "Bergson Apologiste", article dans "Henri Bergson.", Neuchatel, La Baconnière, 1943.
99. Stalknecht (Newton Shelps) : "Studies in Philosophy of Creation, with special reference to Bergson and Whitehead." Princeton University Press, 1943.
100. Stewart (J. MacKellor) : "A Critical Exposition of Bergson's Philosophy." London, 1911.
101. Stundén (Njalmar) : "La Théorie Bergsonienne de la Religion." Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

102. Thévenez (Pierre) : "Refus du Réel et Spiritualité; article dans "Henri Bergson.", Neuchatel, La Baconnière, 1943.
103. Thibaudet (Albert) : "Le Bergsonisme.", II vol., 8e éd., Paris. 1923, Edition de la Nouvelle Revue Française.
104. Tonquédec (Le Père de) : "Sur la Philosophie Bergsonienne," Paris, Beauchesne, 1947.
105. Tonquédec (Le Père de) : "Comment interpréter l'ordre du monde ? A propos du dernier ouvrage de M. Bergson.", article dans "Etudes", 1908.
106. Tonquédec (Le Père de) : "Le Contenu des Deux Sources"; article dans "Etudes" du 20 Mars 1933.
107. Vialatoux (J.) : "De Durkheim à Bergson.", Paris, Bloud et Gay; tome 5 de "La Nouvelle Journée", 1939.
108. Waterlow (S.) : "The Philosophy of Henri Bergson."; "Quarterly Review," January 1912.
109. Wahl (Jean) : "Présence de Bergson."; article dans "Henri Bergson." Neuchatel, La Baconnière, 1943.
110. Wilm (E.C.) : "H. Bergson. A study in Radical Evolution.", N.-Y., Sturgis and Walton Co., 1914.

سادساً - المراجع العربية

- ١ - بديع الكشم : « التطور الخالق » تلخيص لمؤلف برجسون ، مصر ، سنة ١٩٤٨
- ٢ - زكريا إبراهيم : « برجسون » ، دار المعارف ، ١٩٥٦
- ٣ - سامي الدروبي : « الطاقة الروحية » ، مصر ، دار الفكر العربي سنة ١٩٤٦ . (ترجمة عربية)
- ٤ - سامي الدروبي وعبد الله : « الضحك » ترجمة عربية ، دار الفكر العربي عبد الدايم سنة ١٩٤٧
- ٥ - عبد الرحمن بدوي : « اشبنجلر » الطبعة الأولى ، النهضة ، ١٩٤١ ص ١٩ - ٢٨ .
- ٦ - عبد الله عبد الدايم : « منبع الأخلاق والدين » (ترجمة عربية) . دار الفكر العربي ، سنة ١٩٤٥
- ٧ - عثمان أمين : الترجمة العربية لمقدمة برجسون لكتاب وليم جيمس عن « البراجماتزم » في « شيلر » ، دار المعارف ، ١٩٥٨ ص ٣٧ - ٤٧ .
- ٨ - كمال يوسف الحاج : « رسالة في معطيات الوجدان البديهية » ترجمة عربية سنة ١٩٤٥ .
- ٩ - مراد وهبه : « اللاشعور عند برجسون » مقال في مجلة (علم النفس) المجلد ٨ ، العدد ٢ ، أكتوبر سنة ١٩٥٢ - يناير سنة ١٩٥٣ ، ص ٢١٣ - ٢٢١
- ١٠ - مصطفى إسماعيل سويف : « معنى التكامل الاجتماعي عند برجسون » مقال في مجلة (علم النفس) المجلد ٥ ، العدد ٢ ، أكتوبر سنة ١٩٤٩ - يناير سنة ١٩٥٠ ص ٢٠٣ - ٢٣٦ .
- ١١ - يوسف كرم : « هنري برجسون » في (تاريخ الفلسفة الحديثة) دار المعارف بمصر سنة ١٩٤٩ ، ص ٤١٧ - ٤٢٨ .

فهرس

صفحة

٧ - ٥

مقدمة بقلم الدكتور نجيب بلدى
الفصل الأول :

- سمات المذهب الفلسفى ٩ - ٣٦
- المذهب بين الفلسفة والرياضة (٩ - ١٤) ، اللامذهبية عند
السوفسطائيين وسقراط (١٥ - ١٦) ، المذهب عند أفلاطون (١٦ -
١٩) ، المذهب عند أرسطو (١٩ - ٢٠) ، المذهب عند ديكارت
(٢١ - ٢٣) ، المذهب عند هيوم (٢٣ - ٢٤) ، المذهب عند
عند كانت (٢٤ - ٢٨) ، المذهب عند هيجل (٢٩ - ٣١) ،
المذهب عند كونت (٣١ - ٣٣) ، طبيعة تاريخ الفلسفة (٣٤ - ٣٥) ،
لماذا اخترنا برجسون (٣٥ - ٣٦)

الفصل الثانى :

- المنهج عند برجسون ٣٧ - ٧٦
- سمات عصر برجسون (٣٧ - ٤٣) ، طريقة برجسون فى معالجة
المشكلات (٤٣ - ٤٤) ، طبيعة الحياة النفسية (٤٥ - ٤٧) ،
السيكولوجيا والميتافيزيقا (٤٨ - ٤٩) ، التحليل والرؤية (٤٩ - ٥١) ،
طبيعة الرؤية (٥١ - ٥٣) الفارق بين منهج برجسون ومنهج الفلسفة التقليدية
(٥٣ - ٥٥) ، نقد العقل (٥٥ - ٥٩) ، الرؤية والعقل (٥٩ -
٦٥) ، الصورة والتصور (٦٥ - ٦٦) ، اللغة والميتافيزيقا (٦٦ -
٦٧) ، الصورة والرؤية (٦٧ - ٦٨) ، التجربة والرؤية (٦٩ -
٧٣) ، وظيفة الرؤية (٧٤ - ٧٦)

الفصل الثالث :

- رؤية الديمومة ٧٧ - ٩٩
- الرؤية والديمومة (٧٧ - ٧٨) ، الديمومة والمكان (٧٨ - ٨٠)

الحركة والديمومة (٨١ - ٨٢) ، الديمومة والحياة النفسية (٨٢ - ٨٤) ،
 طبيعة الديمومة (٨٥ - ٨٦) ، الغائية والآلية (٨٧ - ٨٩) ، الديمومة
 والمادة (٩٠ - ٩١) ، طبيعة التطور (٩١ - ٩٣) ، العقل والغريزة
 (٩٤ - ٩٥) ، غاية التطور (٩٥ - ٩٦) ، الله (٩٧ - ٩٨) ،
 الله والإنسان (٩٨ - ٩٩)

الفصل الرابع :

الحركة الموجهة في إنشاء المذهب ١٠٠-١٢٣

نظرية الوجود (١٠٠ - ١٠٢) ، الوجود والزمان (١٠٣ - ١٠٤) ،
 الفلسفة والعلم (١٠٥ - ١٠٧) ، الفلسفة والدين (١٠٨ - ١٠٩) ،
 الذات والموضوع في الفلسفة (١٠٩ - ١١١) ، الفلسفة والحياة
 (١١١ - ١١٢) ، الموضوعية والمذهب المفتوح (١١٢ - ١١٣) ،
 فكرة المجال (١١٣ - ١١٧) ، طبيعة المذهب البرجسوني (١١٨ -
 ١٢١) ، منطق المذهب (١٢١ - ١٢٣)

الفصل الخامس :

مضمون المذهب في ضوء المجالات الثلاث ١٢٤-١٤٩

سؤال (١٢٤ - ١٢٥) ، الوجود والحرية (١٢٥ - ١٢٦) ،
 نقد برجسون لحرية الاختيار والحتمية والسيكلوجية (١٢٦ - ١٢٩) ،
 الصلة بين النفس والجسم (١٢٩ - ١٣٣) ، معنى الحرية عند
 برجسون (١٣٣ - ١٣٧) ، وجود الله (١٣٧ - ١٣٩) ، الميتافيزيقا
 عند برجسون (١٣٩ - ١٤٠) ، الأخلاق والتطور (١٤٠ - ١٤٢) ،
 التصوف (١٤٣ - ١٤٥) ، ما بعد التصوف (١٤٥ - ١٤٩)

خاتمة :

وجهة نظر



دار وهـدان للطباعة والنشر
ت : ١٠٥٠٣٦